

## آرمان

و

اندیشه

جلد چهاردهم

مجموعه مقالات

نویسنده : دکتر فرشید فریدونی

استاد دانشگاه در رشته‌ی علوم سیاسی

آرمان و اندیشه، جلد چهاردم

نشر پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران (برلین)

چاپ : نوامبر ۲۰۱۸

آدرس پست الکترونیکی : fferidony@gmx.de

حق چاپ و تکثیر محفوظ است.

صفحه	فهرست
۳	دیباچه
۹	ماهیت و شکل - نقش تشخیص "کلیت دیالکتیکی" در روش شناخت شناسی کارل مارکس
۵۱	مارکس و روش نقد دین - گفتگویی انتقادی پیرامون برخی از آثار آرامش دوستدار
۹۳	کار مولد و حاکمیت اجتماعی - گفتگویی انتقادی با رفقای جنبش لغو کار مزدی
۱۳۱	هستی و آگاهی - نقش مفهوم "پرولتاریا" در تئوری انتقادی و انقلابی کارل مارکس
۱۶۱	آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی - "بحران مارکسیسم" و تجربیات "مارکسیست‌های ایرانی"
۲۰۱	ادعا و واقعیت - پسامدرنیسم یا عوامل اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوایی؟
۲۳۷	فلسفه و سیاست - نقدی بر مفهوم "سوژه‌ی طبیعی" از آموزشگاه فرانکفورت

صادر کرد و پس از بازگشت به ایران بلافاصله زمام سیاست داخلی و خارجی کشور را مستقیماً در دست گرفت. مهدی بازرگان در یکی از ملاقات‌هایی که با آیت‌الله خمینی داشت، یادآور سخنان وی در تبعید شد. لیکن آیت‌الله خمینی به وی پاسخ داد: "خدعه کردم". ما این‌جا با بنیان یک نظام مکار و تبه‌کار مواجه هستیم که از ائتلاف روحانیان با بازاریان (بورژوازی ملی) پدید آمده است و فلسفه‌ی سیاسی آن از قرآن به عنوان کلام ازلی الله مشروب می‌شود.

به بیان دیگر، نظام جمهوری اسلامی در یک بستر مشخص تاریخی و فرهنگی پدید آمده و در نوع خود واقعاً بی‌همتاست. به این صورت که این نظام از یک سو، بر فریب دینی استوار شده، در حالی که از سوی دیگر، فریب اصولاً بدون خودفریبی به کلی بی‌معنی است. رفقای که نشریات "آرمان و اندیشه" و بحث‌های "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" را دنبال کرده‌اند، می‌توانند به درستی گواهی دهند که من از همان آغاز فعالیت تئوریک خود جمله‌ی معروف مارکس که - پیش‌شرط هر گونه نقدی را نقد دین می‌شمارد - جدی گرفتم. به این ترتیب، نقد تاریخ و فرهنگ اسلامی به صورت فریب و خودفریبی در ایران با استناد به روش شناخت‌شناسی مارکس، یعنی نقد درون-ذاتی و نفی‌کننده از "کلیت دیالکتیکی" میسر شد. این‌جا موضوع تحقیقاتی من به خصوص بر نقش خودفریبی متمرکز بود که ما آن‌را در دوران معاصر به صورت عواقب "مارکسیسم ایرانی"، یعنی ترویج توده‌ایسم در ایران تجربه می‌کنیم.

توده‌ایسم یکی از شعبه‌های ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم است که از خطای فلسفی انگلس متأخر سرچشمه می‌گیرد. به این صورت که انگلس "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" هگلی کرده و آن‌را به تمامی هستی، یعنی آن‌زمان که انسان نیز وجود نداشته است، بسط می‌دهد. به این ترتیب، یک فلسفه‌ی سیاسی غیر مارکسی پدید می‌آید که در تداوم ادیان ابراهیمی ساختار تشکیلاتی و نظم حزبی را از جنبش کارگری به کلی مستقل کرده و جنبش کمونیستی را از دو وجه متفاوت به ورطه‌ی بحران و انحطاط می‌کشد. اول، توجیه تشکیل یک نظام تک حزبی و استبدادی به بهانه‌ی استقرار دیکتاتوری پرولتاریا است، زیرا انگلس در آثار متأخر و با استناد به "ماتریالیسم" متافیزیکی خود است که نه تنها مدعی یک حرکت اجتناب‌ناپذیر و ابزکتیو تاریخی به

## دیباچه

ما هم اکنون در آستانه‌ی ۴۰ سالگی تولد نظام جمهوری اسلامی در ایران هستیم. از آن پس که دوران قیام بهمن آغاز شد، همه جا مملو از شور و شعار بود و نسل آرمان-گرای انقلاب هرگز این تصور را نمی‌کرد که حتا در بدترین شرایط ممکنه محصول فعالیت سیاسی یک نظام جنایتکار مانند این حکومت پلید آخوندی بوده باشد. در حالی که زندانیان سیاسی آزاد شده بودند، کشور مواجه با اعتصاب عمومی بود. از جمله باید از اعتصاب کارگران صنعت نفت یاد کرد که پس از فاجعه‌ی آتش‌سوزی سینما رکس آبادان آغاز شد. از آن‌جا که فرهنگ سینما در چشم اسلامیان سمبل ابتذال و غرب‌زدگی محسوب می‌شد و دکان دین‌داری آخوندی و بازار مساجد را کساد می‌کرد، در نتیجه سینماها همواره هدف بمب‌گذاری و آتش‌فشانی آن‌ها بودند. فاجعه‌ی سینما رکس که در آن ۴۲۲ نفر جان خود را از دست دادند، نیز در یک ردیف از همین حملات تروریستی قرار داشت که در تاریخ ۲۸ مرداد ۱۳۵۷ به وقوع پیوست.

در اواخر دولت شاهنشاهی چنان بی‌اعتبار و شعار "مرگ بر شاه" چنان فراگیر و تبدیل به اراده‌ی عمومی شده بود، که هیچ کس نمی‌خواست که این فاجعه را به حساب آمران و عاملان واقعی آن بگذارد. هم‌زمان آیت‌الله خمینی در نوفل‌لوشاتو بسر می‌برد و از طریق شبکه‌ی مساجد و حسینیه‌ها و از جمله رسانه‌های جهانی مانند بی‌بی‌سی به عنوان "رهبر انقلاب" بر افکار عمومی ایرانیان تحمیل می‌شد. در حالی که وی مشغول به رایزنی و نامه‌نگاری مخفیانه با کشورهای امپریالیستی و از جمله دولت جیمی کارتر در آمریکا بود، به مردم ایران وعده و وعیده‌های آزادی، استقلال و رفاه اجتماعی می‌داد، فعالیت سیاسی کمونیست‌ها را نیز مشروع می‌شمرد و خود را یک طلبه‌ی ساده و کوچک مردم ایران می‌خواند که به غیر از سربلندی اسلام و تحقق عدالت اجتماعی هیچ آرزوی دیگری را ندارد و اصولاً مایل به دخالت در امور کشوری و لشکری نیست.

البته ایرانیان مشخصاً عکس وعده‌های آیت‌الله خمینی را تجربه کردند. وی پس از ملاقات با مهدی بازرگان و کریم سنجابی در نوفل‌لوشاتو فرمان تشکیل دولت موقت را

محصول این نوع از ترجمه‌های ناجور، تقلیل‌گرایی از مقوله‌های دیالکتیکی و سوژه‌زدایی از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی است که تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را تخطئه و ماتریالیسم انتزاعی فویرباخ را جایگزین آن می‌کنند. به این ترتیب، آگاهی تئوریک فعالان سیاسی معطوف به عینیت، شیئیت و مادیت مقوله‌ها، یعنی زیربنا و توفیق سیاست توسعه‌ی اقتصادی در بخش صنایع سنگین می‌شود و مستقیماً در خدمت جناحی از طبقه‌ی حاکم قرار می‌گیرد. این‌جا فریب دینی با خودفریبی به یک توافق فعال می‌رسند، زیرا فعال سیاسی را معطوف به اصلاحات نظام جمهوری اسلامی و آخوند به اصطلاح دموکرات، ضد امپریالیست و توسعه‌طلب می‌کنند. بنابراین ما این‌جا با یک طیف از نیروهای چپ غیرکارگری و سندیکالیستی مواجه هستیم که پلاتفرم تئوریک آن سایت "نقد اقتصاد سیاسی" است. این سایت که بدون تردید با تأیید وزارت ارشاد و سازمان اطلاعات نظام جهت انفعال جنبش کارگری و کمونیستی در ایران تأسیس شده است، مقالات توده‌ای‌های خط امامی، مشاوران رفرمیست سیاست اقتصادی نظام، مدرسان خوانش‌های انفعالی از سرمایه، مترجمان تفسیرهای هگلی از مارکسیسم، نظریه‌پردازان طبقه‌ی متوسط و مشاوران چپ روابط بین‌المللی نظام را در بر می‌گیرد.

پیداست که این نوع از خوانش‌های انفعالی از آثار مارکس منجر به یأس سوژه‌ی انقلابی و تخطئه‌ی جنبش کارگری در برابر نظام جمهوری اسلامی می‌شوند. این‌جا مسئله بر سر این موضوع نیست که ترویج توده‌ایسم عامدانه و یا به دلیل ضعف تئوریک صورت می‌گیرد، زیرا در هر دو حالت نتیجه یکسان است. پیداست که جنبش کمونیستی می‌تواند و باید به یک آغاز نوین تن دهد که البته تنها پیش‌شرط آن فراروی از آن بحران نظری و عملی می‌باشد که توده‌ایسم تا کنون پدید آورده است. نخست دگرگونی در آگاهی تئوریک است، زیرا همان‌گونه که مارکس نیز به درستی تأکید می‌کند، تحت تأثیر آن است که انرژی جهت پراکسیس سیاسی آزاد می‌گردد. این آگاهی تئوریک نوین تنها با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس قابل تکامل است که من زمینه‌ی تئوریک آن‌را در انتشارات "آرمان و اندیشه" پدید آورده‌ام. بعداً دگرگونی در پراکسیس سیاسی است. به این صورت که فعالان سیاسی باید خود را از ساختارهای فرقه‌ای و از شر نامارکس‌های زمان، لنین‌های قلابی،

سوی یک سرنوشت محتوم برای تمامی انسان‌ها می‌شود، بلکه در قلمرو ضرورت داروینیسیم را نیز حکم‌فرما می‌شمارد. بنا بر داروینیسیم، اشکال پست‌تر و ضعیف‌تر همواره منهدم می‌شوند و طبق قانون بقا اشکال متکامل‌تری به وجود می‌آیند. ما این‌جا با توجیه یک نوع از فاشیسم مواجه هستیم که در اشکال استالینیسیم، مائوئیسم و پلپوتیسیم پدید آمده‌اند. به این معنی که هر کسی که به قدرت سیاسی دست می‌یابد و بر کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست چیره می‌شود، نه تنها شرط بقای سیاسی خود را حذف فیزیکی مخالفان، منتقدان و فراقسیون‌های حزبی می‌شمارد، بلکه وقوع یک چنین جنایاتی را به صورت یک ضرورت و روند منطقی تاریخی نیز توجیه می‌کند.

وجه دوم خطای فلسفی انگلس متأخر بازگشت به ماتریالیسم بورژوایی است که مارکس با تدوین تره‌های فویرباخ از آن فراروی کرده بود. ما این‌جا با عدول از "کلیت دیالکتیکی" که یکی از کشفیات مهم تئوریک مارکس است، مواجه هستیم که تکامل مجرد ماتریالیسم را از ایده‌آلیسم توجیه می‌کند و به دام شکل ابژه می‌افتد. به این ترتیب، روش شناخت‌شناسی به عینیت، شیئیت و مادیت مقوله‌ها تقلیل می‌یابد و تمامی "اشکال ابژکتیو تفکر" (دین، فلسفه، ایدئولوژی، از خودبیگانگی، بت‌انگاری، شی‌وارگی) که واقعیت را توجیه و بر ماهیت واکنش می‌کنند و "جهان موضوعیت‌یافته" را پدید می‌آورند، به صورت ظواهر بی تأثیر اجتماعی از قلم می‌افتند. محصول این آگاهی تئوریک، پراکسیس سیاسی توده‌ایسم است که همه چیز را به زیربنا ربط می‌دهد و با استقلال کامل از جنبش کارگری معطوف به سیاست توسعه‌ی اقتصادی در اشکال سرمایه‌داری خصوصی و دولتی می‌شود. متأسفانه ترویج توده‌ایسم در ایران محدود به آثار نظریه-پردازان شناخته‌شده‌ی حزب توده مانند احسان طبری و امیر نیک‌آئین نمی‌شود، زیرا بسیاری از مترجمان آثار مارکسیستی نیز از همان مفاهیم ناجور استفاده می‌کنند که حزب توده نیز در ایران رایج کرده است. از جمله باید از فعالیت تئوریک سه تن از مترجمان و مدرسان معاصر سرمایه‌مانند: حسن مرتضوی، حسن آزاد و کمال خسروی (شهرام والامنش) یاد کرد که مفاهیم کلیدی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس، یعنی "Sinnlichkeit, Gegenständlichkeit, Totalität" را به نادرستی به "عینیت، شیئیت و مادیت" ترجمه کرده‌اند، در حالی که ترجمه‌ی درست آن‌ها "حسیت، موضوعیت و کلیت" است.

استالین‌های کوتوله و کاریکاتورهای مسخره‌ی تروتسکی و مائو رها سازند و بدون واسطه معطوف به پراکسیس نبرد طبقاتی شوند. به این معنی که این جنبش کارگری است که در یک حرکت واقعی به خودآگاهی می‌رسد و تشکیلات مناسب خود را نیز پدید می‌آورد و نه بر عکس. این‌جا خاتمه‌ی جابجایی سوزه با ابژه و آپریوریسم است که فعال سیاسی را معطوف به "جهان موضوعیت‌یافته" می‌کند که حرکت آن دیالکتیکی، یعنی ماهیتاً انتقادی و انقلابی است.

این‌جا می‌خواهم بار دیگر از تمامی دوستان و سخنرانان که با انجمن "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" و با سایت "آرمان و اندیشه" همکاری کرده‌اند، تشکر کنم. 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!

۲۷ نوامبر ۲۰۱۸ میلادی، فرشید فریدونی

سرمایه‌داری است که هم‌چون گذشته بلامنازعه معتبر است. برای نمونه مارکس در پیشگفتار نشر اول "سرمایه" بر این موضوع تأکید می‌کند که موضوع نقد اقتصاد سیاسی نزد وی نه در خود و نه برای خود مسئله‌ی درجه‌ی تکامل بالاتر و یا پائین‌تر از تضادهای اجتماعی است که البته از قوانین طبیعی تولید سرمایه‌داری به بار می‌آیند. برای وی موضوع تحقیق، نقد خود این قوانین هستند که کم و بیش ضرورتاً فعال و به صورت تمایل بر مناسبات اجتماعی مسلط می‌شوند.<sup>۱</sup> بنابراین مارکس در کتاب "سرمایه" ماهیت نظام سرمایه‌داری را به بند نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده می‌کشد، در حالی که وی نسبت به اشکال اجتماعی، تاریخ فرهنگی، کشمکش‌های فلسفی و مفاهیم زبان و درک روزمره‌ی انسان‌ها بی‌اعتنا نیست. از این بابت، وی همواره از "روش تولید مدرن سرمایه‌داری" سخن می‌راند که بر تاریخ فرهنگی کشور انگلستان که مصداق تجربی کتاب "سرمایه" است، تأکید کند. به بیان دیگر، ما نزد مارکس با یک "کلیت دیالکتیکی" از ماهیت و شکل مواجه هستیم، زیرا وی از طرف دیگر، تئوری انتقادی و انقلابی خود را توانمند می‌سازد که اشکال متنوع نظام سرمایه‌داری را نیز در روش شناخت‌شناسی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود ادغام کند. بنابراین خوانش مناسب آثار مارکس و از جمله کتاب "سرمایه" تنها زمانی ممکن می‌گردد که ما آن‌ها را با در نظر داشتن مناسبات معاصر، واقعی و مشخص اجتماعی مطالعه کنیم.

از جمله باید از خوانش‌های متنوع "سرمایه" که تحت تأثیر "توافق نوین" در آمریکا پدید آمده‌اند، یاد کرد. به این صورت که کابینه‌ی روزولت در سال ۱۹۳۳ میلادی یک برنامه‌ی اجتماعی و اقتصادی را جهت رفع بحران کمبود مصرف به اجرا گذاشت که آن تولیدات انبوه که از طریق استفاده از باند تولید به وجود آمده بودند، با مصرف انبوه مواجه کند. در حالی که آمریکا پس از انقلاب اکتبر تحت تأثیر ایدئولوژی کمونیست - ستیزی قرار داشت و دستگاه اطلاعاتی و اجرایی کشور هر گونه فعالیت صنفی کارگران را در نطفه خفه می‌کرد، اما با تحقق "توافق جدید" سندیکاهای کارگری قانونی شدند و مسئله‌ی تعیین سطح کارمزد و روزانه‌ی کار به توافق سندیکای کارگران با انجمن کارفرمایان محول شد. هم‌زمان وزارت کار حداقل کارمزد را معین کرد و دادگاه‌های

## ماهیت و شکل - نقش تشخیص "کلیت دیالکتیکی" در روش شناخت‌شناسی کارل مارکس<sup>۱</sup>

فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" به تمامی جریان‌های چپ و احزاب کمونیستی یک ضربه‌ی محک وارد آورد و آن‌ها را با یک بحران ایدئولوژیک مواجه کرد، زیرا تمامی آن‌ها مواضع و هویت سیاسی خود را در تأیید و یا در تکذیب "سوسیالیسم واقعاً موجود" تبیین می‌کردند. هم‌زمان وقوع "انقلاب‌های مخملی" در کشورهای اروپای شرقی و بروز برخی از جنبش‌های غیر حزبی و ناگهانی مانند "جنبش اشغال" در کشورهای مدرن صنعتی بودند که ظاهراً از یک دوران گذار مسالمت‌آمیز گزارش می‌دادند و بحران ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را تشدید می‌کردند. از این پس، اکثر قابل ملاحظه‌ی فعالان سیاسی که تنها راه استقرار سوسیالیسم را در تشکیل یک حزب متمرکز از پیشروان پرولتاریا و تصرف قدرت سیاسی می‌دیدند، افسرده خاطر و به انفعال کشیده شدند. از آن‌جا که نظریه‌پردازان جریان‌ها و احزاب کمونیستی اصولاً فاقد آن توان تئوریک هستند که از نقد پراکسیس موجود یک آگاهی تئوریک جدید را جهت ادامه‌ی فعالیت سیاسی پدید بیاورند، در نتیجه دفاع از میراث مبارزات سازمانی و تاریخ حزبی دست بالا را گرفتند و مانعی در برابر گشایش یک بحث مؤثر محتوایی پیرامون رابطه‌ی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس شدند.

هم‌زمان خوانش‌های غیر سیاسی و تقلیل‌گرا از آثار مارکس بدون وقفه و تأمل انتقادی در اشکال متفاوت و متنوع ادامه یافتند. ما این‌جا با خوانش‌هایی مواجه هستیم که از طریق بازسازی و ارجاع‌های متفاوت به آثار مارکس و از جمله کتاب "سرمایه" به وجود آمده‌اند. دلیل این تنوع از یک طرف، نقد اقتصاد سیاسی مارکس از ماهیت نظام

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "سرمایه - نقد اقتصاد سیاسی" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۲۶ اکتبر ۲۰۱۴ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۱۲

موضوعیت یافته" است که به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها سوژکتیو محسوب می‌شود. ما این‌جا با دلایلی آشنا می‌شویم که سرچشمه‌ی بازسازی‌ها و ارجاع‌های متفاوت به کتاب "سرمایه" مارکس هستند. برای نمونه می‌توان به صورت اجمالی از سه خوانش متنوع یاد کرد که در دانشگاه‌های علوم اقتصادی و سیاسی آلمان تدریس می‌شوند. اولین خوانش معروف به "تئوری تنظیم" است که از طریق میشل آلیتا و آلن لیپیتس در فرانسه، باب جسوپ در انگلستان و یوآخیم هیرش، کورت هیوبنر و بریگیته ماهنکوف در آلمان نمایندگی می‌شود. "تئوری تنظیم" از صحت تحلیل مارکس پیرامون ماهیت نظام سرمایه‌داری عزیمت می‌کند و به این پرسش می‌رسد که چرا در کشورهای مدرن سرمایه‌داری و با وجود تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید، سوژه‌ی تاریخی به وجود نمی‌آید، تضادها به یک نقطه‌ی فینال نمی‌رسند و نفی نفی و انقلاب اجتماعی به وقوع نمی‌پیوندد. در این ارتباط مفاهیمی مانند: "رژیم انباشتی"، "شیوه‌ی تنظیم"، "پارادایم فن‌آوری" و "هژمونی" متکامل شده‌اند که با استناد به آن‌ها روش تنظیم تضادهای نیروهای مولد با مناسبات تولید در کشورهای مدرن صنعتی تشریح و عوامل تداوم نظام سرمایه‌داری توضیح داده می‌شوند.<sup>۱</sup> البته در حدود "تئوری تنظیم" بررسی‌هایی نیز تحت عنوان "فوردیسم حاشیه-ای" به انجام رسیده‌اند که به نقد مناسبات متضاد بازار سرمایه‌داری جهانی و شرایط وخیم اقتصادی کشورهای در حال رشد می‌پردازند. از جمله باید از اثر علفی یاد کرد که در مورد سیاست توسعه‌ی اقتصادی ایران نوشته شده است.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Aglietta, Micheal (۱۹۷۹)a: A Theory of Capitalist Regulation, London, und Vgl. Lipietz, Alain (۱۹۸۵): Akkumulation, Krisen und Auswege aus der Krise - Einige methodische Überlegungen zum Begriff der „Regulation“, in: PROKLA, H. ۵۸, S. ۱۰۹ff., Berlin, und

Vgl. Jessop, Bob (۱۹۸۶): Der Wohlfahrtsstaat im Übergang vom Fordismus zum Postfordismus, in: PROKLA, H. ۶۵, S. ۴ff., Berlin, und

Vgl. Hirsch, Joachim (۱۹۹۸): Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat, Berlin, und

Vgl. Hübner, Kurt / Mahnkopf, Brigitte (۱۹۸۸)b: Ecole de la Regulation - Eine kommentierte Literaturstudie, Berlin

<sup>۲</sup> Vgl. Allafi, M-H. (۱۹۹۰): Peripherer Fordismus im Iran - Drei Jahrzehnte Widersprüche in der Regulation eines teilmodernisierten Landes (۱۹۵۲-۱۹۸۲), Frankfurt

کار را جهت پیگیری و مجازات نقض قانون کار سازمان داد. سپس در پیوند با این تحولات اجتماعی بود که قانون بیمه‌ی همگانی به تصویب مجلس رسید و با تشکیل انجمن‌های حمایت از مصرف‌کنندگان تورم افسارگسیخته نیز مهار گشت. افزون بر این‌ها، دولت مستقیماً در تولید صنایع سنگین و انرژی فعال شد و نقش دخالت‌گر دولت جهت تشکیل مناسبات کلی تولید یک شکل بی سابقه به خود گرفت. به این ترتیب، مصرف انبوه در برابر تولیدات انبوه سازمان‌دهی شد و دولت آمریکا با ایجاد اشتغال همگانی از بحران‌های اقتصادی و سیاسی کشور عبور کرد. از این پس، آمریکا با یک دوران طولانی شکوفایی اقتصادی مواجه شد و بخشی از طبقه‌ی کارگر به یک سطح زندگی نسبتاً مرفه دست یافت. البته این تحولات شگرف اجتماعی مصادف با گسترده‌ی بی نظیر جامعه‌ی مدنی نیز بود که نه تنها از یک توافق ظاهری بر سر تداوم نظام سرمایه‌داری گزارش می‌داد، بلکه شکل هژمونیک دولت را نیز موجه می‌کرد. به این ترتیب، دموکراسی، حقوق بشر و فرهنگ مدرن با یک شکل نوین از تنظیم بحران‌های اقتصادی همراه شدند که در لوای ایدئولوژی لیبرالیسم "روش زندگی آمریکایی" را تبلیغ می‌کردند. از آن پس که هنری فورد تجربیات کارخانه‌ی اتوموبیل سازی خود را در آثارش و از جمله در کتاب "زندگی و اثر من" منتشر کرد، این تحولات شگرف اجتماعی در آمریکا مشهور به فوردیسم شدند<sup>۱</sup> و از آن پس که جنگ دوم جهانی پایان یافت و این تجربیات به کشورهای اروپای غربی انتقال یافتند، صحبت از فوردیسم ترانس آتلانتیکی به پیش آمد.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، سرمایه‌داری قادر است که تحت فشار جنبش کارگری و در پرتو تاریخ و فرهنگ‌های متفاوت اشکال متنوع زمانی و مکانی به خود بگیرد، با وجودی که ماهیت آن جهت استثمار نیروی کار و مصادره‌ی ثروت اجتماعی پا بر جا می‌ماند. پیداست که با وجود اشکال متنوع نظام سرمایه‌داری، خوانش‌های ارتدوکس و کلامی از کتاب "سرمایه" نیز غیر ممکن به نظر آید، زیرا مضمون نقد اقتصاد سیاسی مارکس بازتاب انتقادی یک "حرکت واقعی" و آن "جهان

<sup>۱</sup> Vgl. Foster, J-B. (۱۹۸۹): Fordismus als Fetisch, in: PROKLA, H. ۷۶, S. ۷۱ff., Berlin

<sup>۲</sup> Vgl. Hübner, Kurt (۱۹۸۹): Theorie der Regulation - Eine kritische Rekonstruktion eines neuen Ansatzes der politischen Ökonomie, Berlin

سرمایه‌داری و "حرکت واقعی" در جامعه‌ی طبقاتی ایران معتبر هستند؟ پاسخ این پرسش را می‌توان به راحتی در نقطه‌ی عزیمت و موضوع تحقیقاتی مارکسیست‌های نام‌برده یافت. به این عبارت که تمامی آن‌ها از نقد "جهان موضوعیت‌یافته" به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها عزیمت و به این ترتیب، تاریخ فرهنگی جوامع مدرن سرمایه‌داری، یعنی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را در نظریه‌ی خود ادغام می‌کنند. به بیان دیگر، مارکسیست‌های نام‌برده در خوانش به خصوص خود از "سرمایه" خردمندی مژمن را یک امر واقعی و بدیهی می‌شمارند که شکل مدرن نظام سرمایه‌داری را به وجود آورده است. لیکن خوانش‌های متفاوت از "سرمایه" از طرف دیگر، بستگی به دغدغه‌های به خصوص مارکسیست‌های جهان مدرن نیز دارند. در حالی که برای آن‌ها موضوع نقد دین منتفی شده است، با پی‌گیری از پرسش‌های تحقیقاتی خود به صورت گزینه‌ای به آثار مارکس رجوع می‌کنند و از همین منظر نیز است که "سرمایه" را می‌خوانند و تدریس می‌کنند. بنابراین خوانش‌های متفاوت از "سرمایه" در ارتباط با "حرکت واقعی" در جوامع مدرن سرمایه‌داری و از دغدغه‌های متفاوت مارکسیست‌های نام‌برده به وجود آمده‌اند و مشخصاً به همین دلیل است که من با ترجمه‌ی غیر انتقادی آثار مارکسیست‌های جهان مدرن به زبان فارسی مخالف هستم.

البته ترجمه‌ی آثار فلسفی و جامعه‌شناسی کار بسیار سختی است و کار ترجمه زمانی به توفیق کامل می‌رسد که مترجم بر زبان مبدأ، زبان مقصد و موضوع ترجمه مسلط باشد. بنابراین اگر مترجم در حرفه‌ی خود واقعاً نخبه باشد، ما تا این‌جا تنها با انتقال دانش از زبان مبدأ به زبان مقصد مواجه هستیم. لیکن فلسفه و جامعه‌شناسی تنها بازتاب مجرد مناسبات و وقایع مشخص اجتماعی هستند که با مفاهیم و مقوله‌های دوران خود مدون می‌گردند و پیداست که از این منظر، اعتبار آن‌ها نیز بستگی به ابعاد زمانی و مکانی دارد. هم‌چنین پیداست که خوانش‌های متنوع از آثار مارکس و از جمله "سرمایه" نیز از این قاعده مستثنا نیستند و پس از تغییر شکل نظام سرمایه‌داری اعتبار خود را از دست می‌دهند. از جمله باید از تغییر پارادایم اقتصاد سیاسی کینزی به نئولیبرالیسم در جهان مدرن سرمایه‌داری یاد کرد که منجر به دگرذیسی "دولت رفاه" به "دولت رقابتی" شد و خوانش‌های مذکور از "سرمایه" را با بحران جدی مواجه کرد. افزون بر

نمونه‌ی دوم از خوانش "سرمایه" را ما نزد ولفگانگ فریتس هاوگ و اغلب نویسندگان نشریه‌ی تئوریک "آرگومنت" می‌یابیم. به این صورت که وی با در نظر داشتن صحت نقد مارکس از شی‌وارگی، بت‌انگاری و از خودبیگانگی در نظام سرمایه‌داری یک خوانشی از "سرمایه" را ارائه می‌دهد که انگاری با تجدید مداوم فن‌آوری و فعالیت سندیکایی یک جامعه‌ی مرفه و آزاد تشکیل شده و یک طبقه‌ی متوسط پدید آمده است. وی سپس با یک رجوع رفرمیستی به آثار گرامشی مدعی می‌شود که جوامع مدرن سرمایه‌داری از طریق یک دولت هژمونیک اداره می‌شوند که پرولتاریا را از مضمون سوژه‌ی انقلابی که مد نظر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس بوده، به کلی تهی کرده است.<sup>۱</sup>

نمونه‌ی سوم از خوانش "سرمایه" را المار الت‌فاتر و اغلب نویسندگان نشریه‌ی تئوریک "پروکلا" ارائه می‌دهند. موضوع نقد وی بررسی حدود نظام سرمایه‌داری است. به این صورت که در محدوده‌ی نظام سرمایه‌داری بحران‌های اقتصادی و از جمله تنش‌های بازار ارزشها و مسائل محیط زیستی تا چه اندازه قابل تنظیم هستند و تحت چه شرایطی دگرذیسی در نظام سرمایه‌داری به وجود می‌آید. در حالی که وی دولت را مستقیماً از زیربنای اقتصادی مشتق می‌کند، با استناد به مفهوم "انقلاب منفعل" در "فلسفه‌ی عمل" گرامشی نقش جنبش‌های اجتماعی را جهت دگرذیسی اوضاع موجود برجسته می‌سازد.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در تمامی این نمونه‌ها نه بر نقش پرولتاریا به صورت سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی تأکید می‌شود و نه اصولاً دیالکتیک تئوری با پراکسیس نقشی را بازی می‌کند. این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که این خوانش‌های متنوع از کتاب "سرمایه" تا چه اندازه برای نقد مناسبات متضاد

am Main

<sup>۱</sup> Vgl. Altwater, Elmar (۱۹۸۷): Gramsci in der BRD - Eine Theorie wird gefiltert, in: PROKLA, H. ۱۶, S. ۱۱۱ff., Berlin

<sup>۲</sup> Vgl. Altwater, E./Mahnkopf, B. (۱۹۹۶): Grenzen der Globalisierung - Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft, Münster, und Vgl. Altwater, E. (۱۹۹۲): Zur Ökonomie und Ökologie der Nord-Süd Beziehungen, in: Nohlen D./Nuschler F. (Hrsg.): Handbuch der Dritten Welt, S. ۳۹۸ff., Bonn

انتخاباتی اخیر ریاست جمهوری در ایران با رادیو برابری داشت، بی محابا مدعی شد که هیچ‌گونه تفاوتی را میان آمریکا و ایران نمی‌بیند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انتقال غیر انتقادی مفاهیم جامعه‌شناسی که با استناد به جوامع مدرن سرمایه‌داری متکامل شده‌اند، به جامعه‌ی سنتی ایران منجر به اغتشاش در شناخت‌شناسی می‌شود. انگاری که ما با وجود نظام جمهوری اسلامی در ایران همان تجربیات جوامع مدرن، خردمند و هژمونیک را داریم و انگاری که با همان روش‌های جوامع مدرن قادر به مبارزه با این نظام جنایتکار هستیم. همان‌گونه که مارکس به درستی در رساله‌ی دکترای خود طرح می‌کند، این یک اصل روان‌شناسی است که فعالیت سیاسی انسان تحت تأثیر شناختش قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، زمانی که شناخت مغشوش است، فعالیت سیاسی هم مغشوش می‌شود و پیداست که تحت این شرایط نه نقد می‌تواند به سوی قلب نظام جمهوری اسلامی نشانه بگیرد و نه نوک تیز پیکان پراکسیس سیاسی می‌تواند به آن اثابت کند. بنابراین ما ایرانیان نمی‌توانیم آثار مارکس و از جمله کتاب "سرمایه" را مانند مارکسیست‌های جهان مدرن مطالعه کنیم، زیرا نقطه‌ی عزیمت ما، یعنی "جهان موضوعیت‌یافته" در ایران به کلی با جوامع مدرن سرمایه‌داری متفاوت است و دغدغه‌ی تحقیق ما نیز یک ارتباط مستقیم با تجربیات به خصوص آن‌ها ندارد. این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که مختصات حوزه‌ی مبارزاتی ما ایرانیان چگونه و اهداف سیاسی "اپوزیسیون چپ" در ایران چه هستند؟

نخست نظام جمهوری اسلامی است که از ائتلاف سیاسی روحانیان و بازاریان بر نظام سرمایه‌داری در ایران مستقر شده و یک تاریخ فرهنگی ۱۴ قرن را با خود یدک می‌کشد. از آن‌جا که این نظام رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه نکرده و فاقد یک تاریخ فرهنگی مدرن است، در نتیجه نه به یک مفهوم جهانشمول از انسان دست می‌یابد و نه مشروعیت آن با استناد به ملت توجیه می‌شود. بنا بر قانون اساسی جمهوری اسلامی، دولت موظف به تشکیل امت اسلامی است که بنا بر طرح قرآنی آن دارالاسلام را در برابر دارالحرب مستقر می‌سازد. تشکیل دارالاسلام با اراده‌ی الله توجیه می‌شود که به سوی تحقق شریعت و تشکیل وحدت کلمه سمت می‌گیرد. ما

این‌ها، ترجمه‌ی غیر انتقادی آثار فلسفی و جامعه‌شناسی منجر به شبیه‌سازی جوامع مدرن صنعتی با جامعه‌ی سنتی ایران می‌شود، زیرا این‌جا اصولاً یک بحث محتوایی و انتقادی پیرامون تاریخ و فرهنگ‌های متفاوت، یعنی شکل نظام سرمایه‌داری به پیش کشیده نمی‌شود. به این ترتیب، تاریخ مبارزات طبقاتی (تضاد)، تحولات دینی، فلسفی و ایدئولوژیک (آگاهی از تضاد) و دگرذیسی‌های دولت و جامعه حذف می‌شوند و برای خواننده آسان به نظر می‌آید که با استناد به ترجمه به شبیه‌سازی روی بیاورد و مفاهیم فلسفی و مقوله‌های جامعه‌شناسی را که با استناد به تجربیات مشخص جوامع مدرن صنعتی متکامل شده‌اند، یک به یک و بی محابا به جامعه‌ی سنتی ایران انتقال دهد. پیداست که ما این‌جا با بیماری شناخت‌شناسی مواجه هستیم.

روش شبیه‌سازی یک شعبه از بررسی تطبیقی است که در تناقض با روش شناخت‌شناسی مارکس، یعنی نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از "کلیت دیالکتیکی" قرار می‌گیرد و از آن‌جا که بسیار ساده و عامه‌پسند است، در نتیجه نه تنها در تحلیل‌های روزنامه‌نگاری، بلکه در سطوح بالای تئوریک نیز به وفور مشاهده می‌شود. برای نمونه می‌توان از مهرداد وهابی یاد کرد. وی یکی از نظریه‌پردازان جمهوری خواهان دموکراتیک و لائیک و فارغ‌التحصیل رشته‌ی جامعه‌شناسی است که به مقام استادی دانشگاه در آمریکا نیز رسیده است. وی در یک سخنرانی که به دعوت "کانون پناهندگان سیاسی ایرانی در برلین" برگزار شد، چنان یک به یک و بی محابا مفاهیم "فلسفه‌ی عمل" گرامشی و مقوله‌های "تئوری سیستم" پرسون را به ایران انتقال داد که واقعاً حیرت آور بود. در حالی که مفاهیم "جامعه‌ی مدنی" (حوزه‌ی توافق اجتماعی) و "هژمونی" (توافق زره‌وار به وسیله‌ی اجبار) نزد گرامشی از دگرذیسی دولت آنتیک به دولت مدرن گزارش می‌دهند، "تئوری سیستم" با استناد به جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر مستدل می‌شود که "منطق هدفمند" را محصول رفرماسیون و دنیوی شدن مؤمنان فرقه‌های پروتستان می‌شمارد. نمونه‌ی بعدی جعفر رسا است که مانند مهرداد وهابی از فعالان سیاسی با سابقه‌ی چپ محسوب می‌شود و مکتوبات متعددی را نیز منتشر کرده است. به غیر از این، وی یکی از نظریه‌پردازان جنبش لغو کار مزدی است و در مقام استادی در انگلستان جامعه‌شناسی تدریس می‌کند. وی در یک مصاحبه که به مناسبت نمایش



جنگ با عراق کشیده شد. در حالی که اسلامیان هدف نظامی خود را فتح اسرائیل از طریق کربلا می‌خواندند، اما با وقوع شکست در جنگ، بلافاصله مصلحت پیشه کردند و عهدنامه‌ی ۵۹۸ سازمان ملل متحده را جهت آتش‌بش با عراق پذیرفتند، البته بدون این‌که به مذاکرات صلح با دولت عراق تن بدهند، زیرا قرآن صلح با کفار را گناه کبیره می‌شمارد. از آن پس که متمم قانون اساسی جمهوری اسلامی به تصویب رسید و شورای مصلحت نظام در آن قانونمند شد، جناح اصلاح‌طلب نیز ظهور کرد و نزاع بر سر روش تداوم نظام به وجود آمد. در حالی که حکومت اسلامی مانند گذشته از تشکیل هر گونه انجمن مدنی و صنفی و حزب سیاسی ممانعت می‌کرد، به تدارک انتخابات نمایشی و مبارزات ظاهری انتخاباتی میان اصول‌گرا و اصلاح‌طلب تن داد. در حالی که قبلاً زندانیان سیاسی را فله‌ای قتل عام و اسامی آن‌ها را در اوایل دوران استقرار نظام اسلامی با افتخار در روزنامه‌ها منتشر می‌کرد، بعداً مسئولیت کشتار مخالفان سرشناس خود را به عهده‌ی "سربازان گمنام امام زمان" گذاشت. هم‌زمان مصلحت‌گرایی نظام اسلامی را وا داشت که از یک سو، به اتهام تشویش اذهان عمومی و خطر برای امنیت ملی برای فعالان سیاسی پرونده بسازد و آن‌ها را درگیر مسائل قضائی کند و از سوی دیگر، عوامل خود را جهت فعالیت اطلاعاتی، ترور مخالفان و تخلیه‌ی اپوزیسیون در تبعید به خارج از کشور بفرستد. به همین منوال، حکومت اسلامی به مصلحت‌گرایی در دارالحرب پرداخت. به این صورت که بلافاصله پس از آتش‌بس با عراق به سازمان‌دهی گروه‌های تروریستی شیعه روی آورد و از طریق سیاست خارجی خود به جنگ‌های ظاهراً فراموش شده‌ی شیعه با سنی در داخل و خارج از کشور دامن زد. به این ترتیب، حمایت نظام جمهوری اسلامی از تشکیل دولت شیعه‌ی ربانی در افغانستان منجر به ظهور طالبان شد.<sup>۱</sup> در حالی که دفاع از دولت

<sup>۱</sup> در ارتباط با سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در افغانستان پرویز ورجاوند یک سلسله از مقالات را با عنوان "افغانستان از حماسه تا فاجعه" به رشته‌ی تحریر در آورده است که در "اطلاعات سیاسی اقتصادی" منتشر شده‌اند. وی در این مقالات اثبات می‌کند که ظهور طالبان محصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی است که انگیزه‌ی تشکیل یک دولت شیعه را در افغانستان داشته است. به این صورت که کشورهای عربستان سعودی، امارات عربی و قطر پول‌های هنگفتی را در حوزه‌های علمیه‌ی پاکستان جهت ترویج فقه وهابی هزینه کردند که یک قدرت ارتجاعی‌تر را در برابر اهداف نظام جمهوری اسلامی در منطقه استوار سازند. از آن‌جا که فقه وهابی مسلمانان شیعه را مشرک می‌شمارد، در نتیجه قتل عام آن‌ها یک توجیه دینی به خود می‌گیرد. از جمله باید از فاجعه‌ی

این‌جا با یک نظام طبقاتی - جنسیتی مواجه هستیم، زیرا قرآن میان زن با مرد و برده با مالک تمیز می‌دهد. به غیر از این، تمایز میان مسلمانان متقی با فاسقان، کافران، مشرکان، مرتدان، ملحدان، محاربان، منافقان و مفسدان است که بنا بر آیات قرآن مستحق مرگ هستند. به همین منوال تشکیل دارالحرب نیز با اراده‌ی الله توجیه می‌شود که به معنی آغاز جهاد جهت گسترش امت اسلامی است و جهاد تنها زمانی به پایان می‌رسد که تمامی ادیان ویژه‌ی الله شده باشند.

منتها ما با نظام جمهوری اسلامی به صورت یک دولت توتالیتر مواجه نیستیم، زیرا بنا بر بررسی هانا آرنه‌ت دولت‌های توتالیتر در اشکال فاشیستی و استالینیستی آن با استناد به سوسیال داروینیسم توجیه می‌شوند، در حالی که اسلام اصولاً داروینیسم را مردود می‌شمارد.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، حکومت اسلامی فلسفه‌ی سیاسی مختص به خود را دارد که البته با استناد به قرآن توجیه می‌شود. به این صورت که حکومت اسلامی در زمان شکست در جهاد و در حال ناکامی در تشکیل وحدت کلمه و تحقق شریعت به مصلحت‌گرایی روی می‌آورد. گرایش به مصلحت به معنی خردمندی و پراگماتیسم که ما در انواع متفاوت از فلسفه‌های سیاسی دنیوی می‌شناسیم، نیست. مصلحت از منظر قرآنی آن به معنی یک عقب‌نشینی سازمان‌دهی شده جهت تجدید قوا و تعرض دوباره به دارالاسلام جهت کشتار مخالفان و تشکیل وحدت کلمه و تجدید آرایش جنگی جهت ادامه‌ی جهاد در دارالحرب است. به بیان دیگر، اسلامیان اصولاً از تشکیل امت اسلامی دست نمی‌شویند، زیرا تدارک آن‌را به اراده‌ی الله نسبت می‌دهند.

ما مصداق تجربی فلسفه‌ی سیاسی اسلامیان را در تاریخ نظام جمهوری اسلامی می‌یابیم که از همان آغاز قیام بهمن تحت شعار "حزب فقط حزب‌الله رهبر فقط روح‌الله" جهت تدارک وحدت کلمه و تشکیل دارالاسلام مطرح و سرانجام آن به انهدام کامل اپوزیسیون کشیده شد. از طرف دیگر، تدارک دارالحرب بود که بلافاصله پس از سرنگونی نظام شاهنشاهی تحت عنوان "صدور انقلاب" مطرح و سرانجام آن به ۸ سال

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): نظام جمهوری اسلامی و "تئوری توتالیترسیم"، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین و

آنرا پدید آورده است. به این صورت که توده‌ایست برای دین، فلسفه، ایدئولوژی، سیاست، قضاوت و هنر اصولاً یک نقش مؤثر اجتماعی قائل نمی‌شود، زیرا آن‌ها را به روبنا و ظواهر بدون تأثیر جامعه‌ی طبقاتی نسبت می‌دهد. برای توده‌ایست تنها زیربنا، توسعه‌ی اقتصادی و امپریالیسم‌ستیزی مهم است، زیرا با استناد به "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر به یک مفهوم غیر مارکسی از دیالکتیک دست می‌یابد و مدعی می‌شود که تحت تأثیر قانون جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" و در روند "ماتریالیسم تاریخی"، یعنی از تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید جامعه به صورت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو به سوی سوسیالیسم رانده می‌شود. پیداست که این‌جا دیالکتیک تئوری انتقادی و عمل‌گرا با پراکسیس آگاه و انقلابی که یکی از مسائل اصولی شناخت-شناسی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس است، گسسته می‌شود. از این منظر نه تحقق سوسیالیسم نیازی به نقد ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم دارد و نه نبرد طبقاتی لازم و ملزوم آن است. همین‌که سیاست کلی کشور از زیر سلطه‌ی امپریالیسم بیرون بیاید و جهت توسعه‌ی زیربنا به سوی همکاری اقتصادی با "اردوگاه سوسیالیستی" سمت بگیرد، روند جهانشمول تاریخ به سوی استقرار سوسیالیسم نیز آغاز می‌گردد. بنابراین این‌جا دین اسلام و ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به یک مخرج مشترک می‌رسند که به صورت آگاهی توده‌ایستی فعالان سیاسی را در برابر نظام جمهوری اسلامی به انفعال می‌کشند و آن‌ها را نسبت به نقش مخرب، مرتجع و متعرض اسلام و مدافعان آن در ایران بی‌اعتنا می‌کنند. محصول این آگاهی تئوریک توهم به آخوند خوب، عادل، ملی، دموکرات، انقلابی و ضد امپریالیست است. البته این توهم نه مختص به مردم بی‌سواد و عامی می‌شود و نه بخش اعظم "مارکسیست‌های ایرانی" تا کنون از آن فراروی کرده‌اند.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، ما در "اپوزیسیون چپ" نه با سازمان‌ها و احزاب مدرن کمونیست، بلکه با انبوهی از فرقه‌های دینی مواجه هستیم که آگاهی تئوریک آن‌ها از توده‌ایسم مشروب می‌شود و پراکسیس سیاسی آن‌ها از "حرکت واقعی" جامعه و نبرد طبقاتی به کلی مستقل می‌گردد. پیداست که تحت این شرایط اصولاً یک رابطه‌ی

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۸۹ ادامه، برلین، و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا ایفون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین

علوی سوریه داعش را در منطقه پدید آورد. هم‌اکنون منطقه‌ی خاورمیانه با بروز جنگ‌های دینی و فرقه‌ای مواجه است و تجزیه‌ی کشور ایران نیز ممکن به نظر می‌رسد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما با نظام جمهوری اسلامی به صورت یک عامل اختلال در ایران و منطقه مواجه هستیم که مانیفست آن قرآن است. به بیان دیگر، حکومت اسلامی نه تنها مخالفان خود و تمامی منطقه را به خاک و خون می‌کشد، بلکه از یک سو، جریان‌های ارتجاعی‌تر از خود را نیز پدید می‌آورد و از سوی دیگر، با اعزام عوامل خود به خارج، کشورهای دیگر را هم‌چنین تبدیل به مکان جنگ‌های دینی سنی با شیعه می‌کند. در حالی که ایرانیان را دچار یک سقوط اخلاقی و فرهنگی و محیط زیست کشور را مواجه با خطر نابودی کرده و قادر نیست که برای ۸۰ میلیون تن از ساکنان ایران آب آشامیدنی تدارک ببیند، اما جهت آمادگی جنگی و تحقق اهداف نظامی خود به دنبال ساخت بمب اتمی و افزایش جمعیت کشور به ۲۰۰ میلیون نفر است. بنابراین ما با جمهوری اسلامی به صورت یک "جهان موضوعیت‌یافته" مواجه هستیم که در پرتو آیات قرآن بر نظام سرمایه‌داری در کشور مستقر شده و به کلی با جوامع مدرن صنعتی متفاوت است.

بعداً آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی رایج در "اپوزیسیون چپ" است که در جوار نظام جمهوری اسلامی منجر به دغدغه‌ی بعدی ما می‌شود و پیداست که آثار مارکس و از جمله کتاب "سرمایه" را نیز باید تحت تأثیر آن‌ها مطالعه کرد. به این صورت که تاریخ و فرهنگ اسلامی یک بستر مشترک اجتماعی را پدید می‌آورد و از طریق درک و زبان روزمره‌ی دینی تمامی ایرانیان - از آخوند گرفته تا کمونیست - را در جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی کشور ادغام می‌کند. این‌جا باید هم‌چنین از تأثیرات مخرب ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم یاد کرد که در امتداد "ماتریالیسم" متافیزیکی آثار متأخر انگلس متکامل شده و در پیوند با تاریخ فرهنگی اسلامی ایرانیان شکل توده‌ایسم

تصرف سفارت جمهوری اسلامی در هرات توسط طالبان یاد کرد که منجر به بریده شدن سر شش تن از کارکنان آن شد.

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین

رفسنجانی پرداخت. به این ترتیب، اعضای حزب توده و سازمان فداییان اکثریت با چند تن از فعالان سابق کنفدراسیون هم‌سو و هم‌پیمان شدند و در مشتمزکننده‌ترین شکل افکار ارتجاعی خود را ترویج کردند. آن‌ها رفسنجانی را گورباچوف ایران نامیدند و مدعی شدند که وی از طریق رفرم، جمهوری اسلامی را به سوی انتخابات آزاد و دموکراسی خواهد راند. هم‌زمان جلسات متفاوت و متعددی را به بهانه‌ی بررسی اوضاع سیاسی و اقتصادی ایران برگزار کردند و در کمال وقاحت از ایرانیان تبعیدی خواستند که پاسپورت‌های پناهندگی خود را به سفارت جمهوری اسلامی تحویل دهند و اگر هم احیاناً در خارج از کشور تا کسی می‌رانند، بهتر است که به ایران باز گردند و در کشور خود مشغول به این کار شوند. از آن پس که ترور میکونوس به فرمان سران جمهوری اسلامی و از جمله رئیس جمهور وقت کشور، هاشمی رفسنجانی در برلین اتفاق افتاد و یکی از سرکردگان تبلیغات برای "رفرم‌های رفسنجانی" به نام نوری دهکردی قربانی این فاجعه شد، پروژه‌ی گورباچوف سازی برای ایران نیز ظاهراً خاتمه یافت. البته چند وقتی نگذشت که همین جماعت به هواداری از محمد خاتمی در آمد و در هواداری از جناح اصلاح‌طلب و حزب مشارکت اسلامی ایران، "اتحاد جمهوری خواهان" را تشکیل داد. اوج این حماقت خودکرده در برگزاری کنفرانس برلین مشاهده شد. یعنی زمانی که اعضای حزب توده و سازمان فداییان اکثریت به سرکردگی بهمن نیرومند یک دستگاه اطلاعاتی را برای شناسایی و اخراج معترضان از این اجلاس تدارک دیدند. آخرین شاهکارهای این جماعت مربوط به پشتیبانی از "جنبش سبز" به سرکردگی موسوی و کروبی و تشکیل "حزب چپ (فداییان)" می‌شود که البته به "دولت اعتدال" روحانی دخیل بسته است و برای شرکت در نمایش‌های انتخاباتی جمهوری اسلامی تبلیغ می‌کند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با همان پدیده‌ای مواجه هستیم که نظام شاهنشاهی آن‌را "ارتجاع سیاه و سرخ" می‌نامید. از آن‌جا که اغلب فعالان سیاسی چپ هنوز به درستی با تاریخ فرهنگی اسلامی خود تصفیه حساب نکرده و به یک فرهنگ متقابل و مدرن دست نیافته‌اند، در نتیجه نیز قادر نیستند که قاطعانه در برابر توده‌ایسم صف‌آرایی کنند. محصول این کوتاهی توهم به سیاست اصلاحات جمهوری اسلامی و روزمرگی در فعالیت سیاسی است که هم اکنون به صورت برگزاری

ارگانیک میان جنبش کارگری با فعالیت سازمانی به وجود نمی‌آید که البته "اپوزیسیون چپ" را به حاشیه‌ی وقایع سیاسی و تحولات اجتماعی کشور می‌راند.<sup>۱</sup> بنابراین انتقاد من به دینی بودن "اپوزیسیون چپ" فقط از این منظر وارد نمی‌آید که توده‌ایست نماز می‌خواند، روزه می‌گیرد و یا این‌که در مراسم عبادی شرکت می‌کند. این‌جا دینی بودن هم‌چنین به معنی انتقاد به جهان‌گریزی توده‌ایست، توهم به روند مثبت تاریخ و استقلال از پراکسیس نبرد طبقاتی است که ما مصداق تجربی آن‌را در تاریخ حزب توده و فعالیت سازمان فداییان اکثریت به خوبی می‌یابیم.

با وجودی که مارکس شرط هر گونه نقدی را نقد دین می‌شمارد، اما اولین کنگره‌ی حزب توده با تلاوت یک آیه از قرآن آغاز شد و اولین دبیر کل آن سلیمان میرزا اسکندری نام داشت که مراسم حج را به جا آورده و از اشراف قاجار بود. تمامی تاریخ حزب توده آکنده به دین اسلام و به خصوص تشیع دوازده امامی است. به این صورت که این حزب در بیانیه‌های خود مراسم عید غدیرخم را به شیعیان جهان تبریک می‌گفت و با استناد به واقعه‌ی کربلا مدعی تحقق عدالت اجتماعی در کشور می‌شد. اوج این حماقت خودکرده در دوران قیام بهمن به وقوع پیوست که حزب توده به "پیروی از خط امام خمینی" روی آورد. با وجودی که جمهوری اسلامی از وجود این حزب هم از نظر تئوریک، هم از نظر اطلاعاتی و هم در پراکسیس سیاسی کمال استفاده را کرد، اما از سرکوب و قتل بسیاری از کادرهای آن چشم‌پوشید. با تمامی این وجود حزب توده و هم‌چنین سازمان فداییان اکثریت به پشتیبانی از نظام جمهوری اسلامی ادامه دادند. در حالی که حزب توده در دوران قیام بهمن میان جناح حجتی و جناح مکتبی روحانیت شیعه تمیز می‌داد و از جناح مکتبی به عنوان "انقلابی و ضد امپریالیست" دفاع می‌کرد، بلافاصله پس از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" به هواداری از هاشمی

<sup>۱</sup> البته باید این‌جا خاطر نشان کنم که بسیاری از سازمان‌های چپ و احزاب کمونیست پس از بروز "جنبش سبز" در ایران، ظهور "بهار عربی" در منطقه و به خصوص تشکیل داعش در سوریه و عراق عملاً به این مسئله پی بردند که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم محصول تخیلات متافیزیکی و بدون ارتباط با واقعیت اجتماعی است و آن‌ها در تحولات سیاسی کشور و منطقه نقشی را بازی نمی‌کنند. در حالی که اغلب سازمان‌ها و احزاب کمونیست در گذشته در عالم تخیل خود در حال رهبری انقلاب بودند و با صدور بیانیه‌های آتشین به نزاع‌های سیاسی و انشعاب‌های حزبی خود می‌پرداختند، لیکن هم‌اکنون به نظر می‌رسد که تا اندازه‌ی معطوف به واقعیت و دنیوی شده‌اند که ما آثار آن‌را در ائتلاف‌های سیاسی و بیانیه‌های مشترک آن‌ها می‌یابیم.

اقتصادی بر این نکته تأکید می‌کند که فلسفه‌ی حق هگل بر زمینه‌ی اقتصاد مدرن ملی استوار شده است.<sup>۱</sup> به این صورت که جامعه‌ی بورژوازی هم نقطه‌ی عزیمت فلسفه‌ی حق هگل و هم اقتصاددانان ملی مانند آدام اسمیت و دیوید ریکاردو است که البته با وجود تضادهای درون‌ذاتی میان نیروهای مولد با مناسبات تولید به زیست خود ادامه می‌دهد. در حالی که ماهیت آن به صورت حق مالکیت خصوصی، طبقات اجتماعی را پدید می‌آورد، اما اشکال ظاهری آن مدعی خردمندی، آزادی، برابری، انصاف و آشتی میان شهروندان می‌شوند. به بیان دیگر، جامعه‌ی بورژوازی یک جهان وارونه است که هگل قوانین حقوقی آن‌را به صورت فلسفه‌ی حق و اسمیت و ریکاردو قوانین اقتصادی آن‌را به صورت اقتصاد سیاسی متکامل کرده‌اند. در هر دو حالت و هر کدام به سهم خود تئورسین یک جهان وارونه هستند که بر کار از خود بیگانه استوار شده است.<sup>۲</sup>

بنابراین ماهیت جامعه‌ی بورژوازی با استناد به اشکال کذب توجیه می‌شود. اما این اشکال کذب برای مارکس "اشکال ابژکتیو تفکر" و "افکار معتبر اجتماعی" به شمار می‌روند، زیرا واقعیت اجتماعی را توجیه می‌کنند و پدید می‌آورند، زیرا انسان‌ها تحت تأثیر آن‌ها کار و زندگی می‌کنند و در جامعه ادغام و از تضاد آگاه می‌شوند. پیداست که ما این‌جا نه با یک فریب سطحی از طرف طبقه‌ی حاکم، بلکه با یک منطق مواجه هستیم که با شیوه‌ی تولید اجتماعی که البته در روند تاریخ به وجود آمده است، متناسب است و پیداست که منجر به خودفریبی طبقه‌ی کارگر نیز می‌شود. برای نمونه مارکس در "سرمایه" به شرح زیر بر نقش اشکال واقعی جامعه‌ی بورژوازی تأکید می‌کند:

«اندیشیدن درباره‌ی اشکال زیست انسانی و لذا درباره‌ی بررسی علمی آن نیز، اصولاً به یک راه در جهت عکس از تکامل واقعی می‌پیچد. اندیشیدن از مقصد و در نتیجه از نتایج حی و حاضر از روندهای تکامل آغاز می‌شود. اشکالی که به محصولات کار مهر

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۷۴

<sup>۲</sup> Vgl. ebd. S. ۵۲۰, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Auszüge aus James Mills Buch „Elements d economie politique“, in: MEW, EB I, S. ۴۴۳ff., Berlin (ost), S. ۴۵۱f., und

Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis, Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, Freiburg / München, S. ۸۳

سالگرد قتل عام زندانیان سیاسی شکل عادت به خود گرفته و در اکثر شهرهای مهم ایرانیان تبعیدی برگزار می‌گردد. ما این‌جا با عمق فاجعه‌ی دین‌زدگی مواجه هستیم، زیرا مسئله‌ی "جهان مدرن و متافیزیک" تا کنون میان "اپوزیسیون چپ" تبدیل به یک گفتمان مسلط نشده و به همین دلیل نیز است که سلطه‌ی اشکال اسلامی و توده‌ایسم بر افکار عمومی فعالان سیاسی پا بر جا می‌ماند. بنابراین پیداست که ما ایرانیان نیز نمی‌توانیم آثار مارکس و از جمله کتاب "سرمایه" را مانند مارکسیست‌های سرشناس اروپایی مطالعه کنیم. آن‌ها تاریخ رفرماسیون و روشنگری را پشت سر گذاشته و سکولاریسم و نتایج تمدن مدرن را عملاً تجربه می‌کنند، در حالی که ما با یک حکومت قرون وسطایی در ایران مواجه هستیم. به بیان دیگر، ارجاع ما ایرانیان به آثار مارکس باید با در نظر داشتن دغدغه‌های خودمان صورت بگیرد. این روش نه تنها از نظر سیاسی مجاز و مطلوب و در محافل سطح بالای تئوریک دانشگاهی به خوبی قابل دفاع است، بلکه منجر به بازنگری انتقادی "مارکسیسم ایرانی" و تکامل یک فلسفه‌ی سیاسی نوین جهت شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی نیز می‌شود. در این ارتباط آشنایی با مقوله‌ی "کلیت دیالکتیکی" یک نقش اصولی دارد، زیرا مارکس با استناد به آن است که به روش شناخت‌شناسی خود عمق می‌دهد و از اشکال اسرارآمیز و جنجالی ماهیت نظام سرمایه‌داری پرده بر می‌دارد. به این ترتیب، برای ما نیز قابل درک می‌شود که چگونه می‌توانیم - با در نظر داشتن دغدغه‌های خود - از آثار مارکس جهت فعالیت سیاسی در دوران معاصر بهره ببریم.

مارکس تحصیلات عالی خود را در رشته‌ی حقوق و فلسفه در برلین به پایان رساند و با وجودی که از همان آغاز به ماتریالیسم تمایل داشت، اما رساله‌ی دکترای خود را تحت تأثیر گفتمان هگلی‌های جوان مدون کرد. وی در روند تحقیقات خود پیرامون ماتریالیسم دموکریک و اپیکور به یک اصل فلسفی پی برد که با روش تفکر هگلی‌های جوان زاویه داشت و به نظر می‌آید که تنها با درک این مسئله است که گذار وی از یک فیلسوف حقوق‌دان به منتقد اقتصاد سیاسی روشن می‌گردد. به این صورت که وی بر خلاف هگلی‌های جوان مسئله‌ی سازش دین با فلسفه نزد هگل (آکوموداتیسیون) را نه نتیجه‌ی فعالیت ایدئولوژیک وی به عنوان نظریه‌پرداز سرشناس دولت پروس، بلکه به صورت یک مشکل سیستماتیک کشف کرد. مارکس هم‌چنین در جزوه‌های فلسفی -

"در مورد نقد اقتصاد سیاسی" مارکس نیز می‌بایم. در این ارتباط وی از آناتومی جامعه‌ی بورژوازی به صورت اقتصاد سیاسی سخن می‌راند که البته قواعد آن به شرح زیر شامل "شیوه‌های پیشرو تولید" مانند: جوامع آنتیک، شیوه‌ی تولید آسپاسی و فئودالیسم نیز می‌شوند:

«انسان‌ها طی تولید اجتماعی برای زندگی خویش وارد مناسبات ضروری، به خصوص و مستقل از اراده‌شان می‌شوند، [یعنی] مناسبات تولیدی که با درجه‌ی معینی از رشد نیروهای مولد مادی مطابقت دارند. تمامی این مناسبات تولیدی، ساختار اقتصادی جامعه، یعنی زیربنای واقعی آن‌را می‌سازند که بنا بر آن، روبنای حقوقی و سیاسی بر پا می‌شود و آنان با اشکال به خصوص آگاهی اجتماعی متناسب هستند. شیوه‌ی تولید زیست مادی اصولاً موجب روند اجتماعی، سیاسی و ذهنی زندگی می‌شود. این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آن‌ها را، بلکه بر عکس، هستی اجتماعی آن‌ها است که آگاهی‌شان را معین می‌کند. نیروهای مولد مادی جامعه در درجه‌ی معینی از رشد خویش با مناسبات تولیدی موجود یا با بیان حقوقی آن که مناسبات مالکیتی است و در چهارچوب آن تا کنون عمل کرده‌اند، در تضاد قرار می‌گیرند. این مناسبات که از بطن اشکال رشد نیروهای مولد نتیجه می‌شوند، به رشد خود آن‌ها زنجیر می‌بندند. سپس یک دوره‌ی انقلاب اجتماعی فرا می‌رسد. با تغییر زمینه‌ی اقتصادی، تمامی روبنای عظیم کندتر یا سریع‌تر دگرگون می‌گردد. در نظاره‌ی این‌گونه دگرگونی‌ها همواره بایستی میان دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید که به همان دقت علوم طبیعی قابل اندازه‌گیری است و دگرگونی‌های حقوقی، سیاسی، دینی، هنری و یا فلسفی - خلاصه، اشکال ایدئولوژیک که انسان‌ها از طریق آن‌ها به این نزاع آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند - تفاوت قائل شد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در این نقل قول نه تنها ابعاد "کلیت دیالکتیکی" را عریان می‌سازد، بلکه عوامل تشکیل و روند تاریخ را نیز شرح می‌دهد. نخست زیربنا یعنی زمینه‌ی مادی و شرایط اقتصادی تولید است که این‌جا ماهیت

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۸f.

کالا می‌زنند و از این رو، شرایط ماسبق دوران کالاها محسوب می‌شوند، همین حالا برخوردار از استحکام اشکال طبیعی زیست اجتماعی شده‌اند، قبل از این که برای انسان‌ها ممکن بوده که به خود حساب پس داده باشند، نه در مورد خصلت تاریخی این اشکال که به نظر آن‌ها همواره به صورت غیر قابل تغییر اعتبار بیشتری می‌یابند، بلکه در مورد محتوای آن‌ها. (...). اما همین اشکال حی و حاضر، [یعنی] شکل پول در جهان کالاها هستند که خصلت اجتماعی کارهای شخصی و لذا مناسبات اجتماعی از شخص کارگر را واقع‌نگرانه پرده می‌پوشاند، به جای این که آن‌را عریان سازند. (...). این نوع اشکال دقیقاً مقوله‌های اقتصاد بورژوازی را می‌سازند. آن‌ها اشکال معتبر تفکر اجتماعی و لذا برای مناسبات این روش تاریخی و معین اجتماعی از تولید، یعنی تولید کالا ایزکتیو هستند. بنابراین تمامی اسرارآمیزی جهان کالاها، تمامی جادو و اشباح که تولیدات کار را بر زمینه‌ی تولید کالایی مه‌آلود می‌کنند، بدون وقفه ناپدید می‌شوند، همین که ما به اشکال دیگر تولید بگریزیم.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا دیالکتیک ماهیت با شکل را در جامعه‌ی بورژوازی عریان می‌سازد. وی در این ارتباط از مفهوم "اشکال غریب"<sup>۲</sup> استفاده می‌کند که بر تناقض ماهیت نظام سرمایه‌داری با اشکال جامعه‌ی بورژوازی تأکید کند. در حالی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در پیروی از آثار انگلس متأخر اصولاً برای دین، فلسفه و ایدئولوژی، خلاصه اشکال روبنایی ارزشی قائل نیست و روند "ماتریالیسم تاریخی" را ایزکتیو و اجتناب‌ناپذیر می‌شمارد، اما مارکس از موجودیت این اشکال به صورت ایزکتیو سخن می‌راند، زیرا واقعیت را توجیه کرده و پدید می‌آورند. به بیان دیگر، جامعه‌ی بورژوازی به دلیل تضادهای درون‌ذاتی خود همواره درگیر یک "کلیت دیالکتیکی" است که تحولات آتی آن‌را رقم می‌زند. این‌جا ماهیت متضاد با "اشکال غریب" تلاقی می‌کند و جهان واقعی را به صورت "جهان موضوعیت‌یافته" و نتایج پراکسیس نبرد طبقاتی، یعنی محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوبژکتیو پدید می‌آورد. این‌جا بلافاصله موضوع دیالکتیک تضاد با آگاهی از تضاد به پیش کشیده می‌شود که ما مضمون آن‌را به صورت "کلیت دیالکتیکی" در کتاب

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۸۹f.

<sup>۲</sup> Verrückte Formen

مناسبات تولید با شکل حقوقی آن که مالکیت خصوصی را توجیه می‌کند، عریان می‌گردد. ما تا این‌جا با ماهیت متضاد مواجه هستیم که البته بنا بر "کلیت دیالکتیکی" نزد مارکس از بیان تضاد، یعنی از شکل تضاد قابل تمایز است. به این معنی که انسان‌ها تحت تأثیر ایدئولوژی است که از وجود تضاد آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند. بنابراین اگر طبقه‌ی کارگر از نظر تئوریک فرهیخته و از نظر تشکیلاتی منسجم باشد، بدون تردید در پراکسیس نبرد طبقاتی موفق می‌شود و به نتایج مطلوبی نیز دست می‌یابد. اما اگر عکس این معادله صدق کند، یعنی اگر طبقه‌ی کارگر فاقد خودآگاهی طبقاتی باشد و کارگران موفق به سازمان‌دهی خود نگردند، بدون تردید در پراکسیس نبرد طبقاتی با شکست مواجه می‌شوند و در بدترین شرایط ممکنه استقرار فاشیسم را تجربه می‌کنند.

ما مصداق کشف تئوریک مارکس از مقوله‌ی "کلیت دیالکتیکی" را به خوبی در تجربیات دوران معاصر می‌یابیم. به این صورت که نظام شاهنشاهی پس از اصلاحات ارضی روش تولید سرمایه‌داری را بر تمامی نقاط کشور مسلط کرد و با اصول "انقلاب سفید" کلیت جامعه‌ی سنتی ایران را دگرگون ساخت. هم‌زمان "انقلاب سفید" تبدیل به ایدئولوژی دولتی شد و "حزب رستاخیز" تبلیغات آن را تحت عنوان "انقلاب شاه و مردم" به عهده گرفت. چندی نگذشت که اسلامیان به سرکردگی شیخ روح‌الله خمینی در برابر دولت صف‌آرایی کردند و از آن‌جا شاه ایران با استناد به تاریخ و فرهنگ اسلامی کشور "سایه‌ی خدا بر زمین" (ظل‌الله فی‌الارض) محسوب می‌شد، در نتیجه دولت با پیشنهاد سازمان اطلاعات (ساواک) حسینه‌ی ارشاد را تأسیس کرد که از یک طرف، در برابر "ارتجاع سیاه و سرخ" یک تفسیر امروزی از دین اسلام را به افکار عمومی ارائه دهد و از طرف دیگر، مشروعیت دینی نظام شاهنشاهی را نیز مهیا سازد. از جمله باید از فعالیت نوشتاری علی شریعتی یاد کرد که البته بر خلاف اهداف ساواک و تحت عنوان "جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" شیعه‌ی علوی را ظاهراً با "مارکسیسم" به آشتی رساند. از آن‌جا استبداد شاهنشاهی صدای مخالفان را در نطفه خفه می‌کرد و از آن‌جا که در صحنه‌ی سیاسی یک اپوزیسیون مدرن، چپ و انقلابی وجود نداشت، در نتیجه افکار عمومی به سوی جریان‌های اسلامی که بهترین شرایط مالی، تشکیلاتی و مکانی را داشتند، متمایل شد. به این ترتیب، تضاد درون‌ذاتی نیروهای

محسوب می‌شود و به گفته‌ی مارکس "دگرگونی آن با همان دقت علوم طبیعی قابل اندازه‌گیری است." به این صورت که هر چه در مناسبات و در روند تولید بیشتر سرمایه‌گذاری شود و هر چه تقسیم کار متنوع‌تر گردد، به همان اندازه نیز کیفیت محصولات کار بهتر و کمیت آن‌ها بیشتر می‌شود و پیداست که این تغییرات ماهوی را می‌توان دقیقاً اندازه گرفت. سپس روبنا است که اشکال ایدئولوژیک مانند: حقوق، سیاست، دین، هنر و فلسفه را در بر می‌گیرد. اما مارکس این‌جا دیگر نمی‌گوید که دگرگونی ایدئولوژی را می‌توان با همان دقت علوم طبیعی اندازه گرفت. به بیان دیگر، مارکس نه یک رابطه‌ی مکانیکی میان ماهیت و شکل برقرار می‌سازد، نه "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی نزد وی یک شکل سوسیال داروینیستی به خود می‌گیرد و نه روند تاریخ ضرورتاً به سوی یک آینده‌ی مقدر و مثبت سپری می‌گردد. ما با این شیوه-ی تفکر مکانیکی و شبه دینی در ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مواجه هستیم که در پیگیری از روش شناخت‌شناسی غیر مارکسی انگلس متأخر و در پیوند با تاریخ و فرهنگ اسلامی ایران به صورت توده‌ایسم متکامل شده است. انگاری که با صنعتی شدن کشور یک روند ابزکتیو از تاریخ نیز به وجود می‌آید که به صورت اجتناب‌ناپذیر به سوی یک آینده‌ی مثبت سپری می‌گردد و ضرورتاً به تشکیل سوسیالیسم می‌انجامد. مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود با یک چنین تفکرات تقلیل‌گرا، واهی و مثبت‌گرا از روند تاریخ اصولاً مخالف بود. در حالی که وی در دوران تحصیلات عالی خود همواره دیالکتیک تئوری با پراکسیس را مد نظر داشت، پس از عبور از فلسفه‌ی هگلی‌های جوان به نقش پرولتاریا به صورت سوژه‌ی انقلابی پی برد و پس از عبور از انسان‌شناسی فویرباخ موضوع تحولات اجتماعی و روند تاریخ را مشروط به نتایج پراکسیس نبرد طبقاتی کرد.

همان‌گونه که مارکس در این نقل قول مستدل می‌سازد، از یک طرف، طبقه‌ی حاکم است که بنا بر هستی خود، یعنی برای تحقق منافع مادی و تثبیت حاکمیت خود آگاهی جامعه را به صورت ایدئولوژی (حقوق، سیاست، دین، هنر، فلسفه) به وجود می‌آورد. این آگاهی در واقعیت بیان ایده‌آل ساختار اقتصادی موجود است که البته در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با نیروهای مولد متکامل می‌شود و لذا مارکس این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که زیربنا با روبنا مطابقت دارد. منتها با رشد نیروهای مولد تضاد

دانش و تجربه و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی، یعنی با احساس و سوژکتیو کار می‌کند<sup>۱</sup> و مشخصاً به همین دلیل است که انسان نه تنها بر خلاف حیوانات قادر است که فراتر از قدرت بدنی خویش تولید کند، بلکه هم‌چنین دارای تاریخ فرهنگی است. بنابراین ما در جامعه‌ی انسانی نه تنها با مازاد تولید مواجه می‌شویم، بلکه انسان‌ها بر خلاف حیوانات نظام شهری به وجود می‌آورند و به تمدن دست می‌یابند. پیداست که این‌جا داروین‌یسم اعتبار خود را از دست می‌دهد، زیرا قوانین طبیعت ناب از قوانین طبیعی جامعه‌ی انسانی متمایز و متفاوت می‌گردند. مارکس از محصول کار انسانی، یعنی از فعالیت آگاهانه و احساسی انسان‌ها به عنوان "موضوع"<sup>۲</sup> یاد می‌کند که در نظام سرمایه‌داری به شرح زیر شکل کالائی به خود می‌گیرد:

«کالا در وهله‌ی اول یک موضوع بیرونی است، یک چیز که از طریق قابلیت خود یک نوع از نیازهای انسانی را راضی می‌سازد. طبیعت این نیازها، حال برای نمونه از معده و یا تخیل سرچشمه بگیرند، تغییری در قضیه نمی‌دهد. این‌جا مسئله هم‌چنین این نیست که قضیه چگونه نیاز انسانی را راضی می‌سازد، یا مستقیماً به صورت مواد غذایی، یعنی به صورت موضوع لذت، یا از طریق یک بیراه به صورت ابزار تولید.»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، برای مارکس تعیین کننده نیست که محصول کار انسانی، یعنی کالا یک موضوع مادی (شیء) و یا غیر مادی (خدمات، هنر) باشد. به بیان دیگر، کالا به صورت شکل سرمایه‌داری "موضوع" باید تنها نیازهای انسانی را راضی سازد که البته این نیازها می‌توانند محصول تخیل انسان‌ها نیز باشند که البته مارکس این‌جا حق مالکیت بر ابزار تولید را مد نظر دارد. طرح این مسئله به خصوص به این دلیل ضروری است، زیرا مفهوم "موضوع" در زبان فارسی به "شیء" و "برابریستا" ترجمه شده است که به خواننده این نظریه را القاء می‌کند که انگاری

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische ... ebd., S. ۵۱۶f., und Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۱۸۶, und Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main, S. ۹۸f.

<sup>۲</sup> Gegenstand

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۴۹, und Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff ... ebd., S. ۷۲

مولد با مناسبات تولید تحت تأثیر بیان اسلامی تضاد قرار گرفت و منجر به یک "توافق فعال" جهت سرنگونی نظام شاهنشاهی در ایران شد. هم‌زمان ساختار دینی در کشور بود که به صورت "دولت در دولت" بهترین شرایط را برای سازمان‌دهی ضد انقلاب اسلامیان مهیا می‌ساخت. به این ترتیب، اسلامیان از درون، یعنی از هیئت‌های مؤتلفه، حوزه‌های علمیه، مساجد و حسینیه‌ها به جامعه شیخون زدند و پس از سرنگونی نظام شاهنشاهی و بدون یک مقاومت قابل ملاحظه‌ی اجتماعی قدرت سیاسی را مصادره کردند. به این ترتیب، شیعه‌ی دوازده امامی در شعبه‌ی مکتب اصولی آن تبدیل به ایدئولوژی نظام جمهوری اسلامی در ایران شد و در تداوم یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی همان نظمی را بر کشور مستقر ساخت که نیروهای مولد زندگی واقعی خود را تحت تأثیر آن تجربه کنند. به بیان دیگر، شرط استقرار یک دولت فقط محدود به قوای قهریه و خشونت حاکمیت نمی‌شود، بلکه آن مردمی را نیز در بر می‌گیرد که به دلیل هویت تاریخی و فرهنگی مشترک خود با طبقه‌ی حاکم به این دولت تن می‌دهند و در برابرش مقاومت نمی‌کنند. این‌جا فقدان مقاومت محصول تأثیرات ایدئولوژیک محسوب می‌شود، زیرا مردم در توهم خود، دولت را از آن خود می‌دانند.

با وجودی که ما این‌جا فقط به صورت اجمالی با مصداق کشفیات تئوریک مارکس در ارتباط با "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی در ایران آشنا می‌شویم، اما شناخت "کلیت دیالکتیکی" به ما این امکان را می‌دهد که از نقد پراکسیس امت اسلامی عزیمت کنیم و یک فلسفه‌ی عملی امروزی را جهت شرکت در نبرد طبقاتی متکامل سازیم. مارکس زمانی به شناخت‌شناسی خود عمق داد و به هستی ماتریالیستی انسان پی برد که از انسان‌شناسی استعلائی فویرباخ (موجود حساس) عبور و انسان را به صورت "موجود فعال" کشف کرد.<sup>۱</sup> به این عبارت که شرط بقای انسان مانند دیگر موجودات زنده تبادل مادی با طبیعت است که آن‌را مانند حیوانات از طریق کار میسر می‌سازد. منتها منظور مارکس از کار انسانی یک فعالیت صرف بدنی و یا غریزی نیست که مانند حیوانات متحقق می‌گردد. البته حیوان هم آشیانه می‌سازد، انبارداری، شکار و صیادی می‌کند، لیکن تفاوت کار انسان با حیوان در این‌جا است که انسان با آگاهی، استفاده از

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische ... ebd., S. ۵۱۶f., und Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik ... ebd., S. ۱۸۵f.

«هم این که وی از طریق این حرکت [کار] بر طبیعت خارج از خویش تأثیر می‌گذارد و آن را تغییر می‌دهد، وی هم‌زمان طبیعت خویش را نیز تغییر می‌دهد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تئوری ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مارکس به مضمون یک کلیت دست می‌یابد که هم مادی و هم با آگاهی همراه است، هم از تضاد و هم از آگاهی از تضاد گزارش می‌دهد و در نتیجه هم ابژکتیو و هم سوژکتیو است. به بیان دیگر، تبادل مادی انسان با طبیعت از طریق کار نه تنها با آگاهی و احساس متحقق می‌گردد، بلکه این روند همواره با جهش در آگاهی و شناخت-شناسی نوین انسان‌ها نیز همراه است. به این معنی که انسان‌ها در روند تکامل نیروهای مولد ارتقا و به دانش نوین دست می‌یابند و تداوم مناسبات موجود تولید را همواره به صورت زوال جامعه می‌فهمند و با آگاهی که البته از هستی مادی آن‌ها و از تکامل زیربنای جامعه رشد کرده است به شرح زیر به سوی دگرگونی اوضاع موجود عزیمت می‌کنند:

«با تکامل ثروت و لذا هم‌چنین توان‌های نوین و مناسبات گسترش‌یافته‌ی افراد، آن شرایط اقتصادی منحل می‌شوند که کانون اجتماعی بر آن‌ها مبتنی است، مناسبات سیاسی بخش‌های متفاوت از کانون اجتماعی که با آن متناسب هستند، دین که از منظر ایده‌آلیستی آن کانون اجتماعی مشاهده می‌شده و هم‌چنین مناسبات موجود هر دو با طبیعت، [یعنی] تمامی نیروهای مولد، خصلت، مشاهده و غیره افراد منحل می‌گردد. تکامل علم به تنهایی – یعنی شکل مستحکم ثروت، [یعنی] هم تولید و هم تولیدکنندگان آن – کافی بود که این کانون اجتماعی را منحل کند. تکامل علم، این ثروت ایده‌آل و هم‌زمان واقعی تنها یک وجه و یک شکل است که در آن تکامل نیروهای مولد انسانی به صورت ثروت به نظر می‌آید. از منظر ایده‌آل انحلال یک شکل معین از آگاهی کافی است که یک دوران را به قتل برساند. اما در واقعیت حدود آگاهی با یک درجه‌ی

مارکس مسئله‌ی حق را در نظر نداشته و به غیر از محصولات مادی کار انسانی محصولات خدماتی، هنری، فرهنگی و علمی "کار موضوعیت‌یافته" را بی ارزش می-شمرده است.

مارکس "موضوع" را در دو وجه متفاوت متمایز می‌کند؛ اول، مواد مادی و دوم، کار شکل‌دهنده است. به این ترتیب، وی از طریق شکل تمامی آثار غیر مادی، یعنی تأثیرات ذوقی، احساسی، تجربی و علمی انسان را که از آگاهی سرچشمه می‌گیرند و لازم و ملزوم روند تولید هستند، در تئوری ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی خود ادغام می‌کند. مسئله‌ی تحقیقاتی مارکس درک همان "کلیت دیالکتیکی" است که به غیر از ماهیت (زیربنا) تمامی اشکال هنری، فرهنگی و هم‌چنین تأثیرات دینی، فلسفی، سیاسی، یعنی ایدئولوژیک (روبنا) را که آگاهی اجتماعی را پدید می‌آورند، در بر می‌گیرد. از این منظر، نه تنها ارتباط واقعی و دیالکتیکی ماهیت با شکل عریان می‌گردد، بلکه توان کار شکل‌دهنده جهت دگرگونی ماهیت در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس ادغام می‌شود. بنابراین نزد مارکس جهان واقعی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها محسوب می‌شود که وی آن را "جهان موضوعیت‌یافته"، یعنی سوژکتیو می‌شمارد. به همین منوال وی از مفهوم "کار موضوعیت‌یافته" استفاده می‌کند که بر ابعاد تاریخی، فرهنگی و اخلاقی کار شکل‌دهنده تأکید کند.<sup>۱</sup> پیداست که ما این‌جا با "انسان موضوعیت‌یافته" نیز مواجه هستیم، زیرا انسان از طریق کار شکل‌دهنده نه تنها مواد مادی را دگرگون می‌سازد و یک موضوع را به جامعه ارائه می‌دهد، بلکه خودش نیز تحت تأثیر محصول کار خود موضوعیت می‌یابد. به همین منوال، طبیعت به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان از طبیعت ناچور، ناهنجار و درخود تبدیل به طبیعت برای ما می‌شود که مارکس آن را "طبیعت موضوعیت‌یافته" می‌نامد. بنابراین نزد مارکس انسان به عنوان "موجود فعال" از یک سو، خالق و مخلوق نیروی کار خود و جهان واقعی محسوب می‌شود و از سوی دیگر، از طریق "کار موضوعیت‌یافته" تبادل مادی با "طبیعت موضوعیت‌یافته" را برقرار و بقای طبیعی خود را تضمین می‌سازد. ما این‌جا با یک "حرکت واقعی" در جامعه‌ی طبقاتی مواجه هستیم که به شرح زیر هم ابژکتیو و هم سوژکتیو است:

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۱۸۵

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۱۹۲, ۴۷, und

Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff ... ebd., S. ۶۸



حاکم دین را تفسیر و اشکال متنوع فلسفی را جایگزین تصورات دینی می‌کنند. به این ترتیب، انواع هویت‌های جنسیتی، شوینیستی، دینی و پسامدرنیستی به وجود می‌آیند و طبقه‌ی حاکم برای آن کسانی که به این اشکال نوین ایدئولوژیک تن می‌دهند، حقوق ویژه نیز در نظر می‌گیرد. مارکس مشخصاً همین نقش ایدئولوژی را که مبتنی بر منافع مادی است، مد نظر دارد که در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«[که] آگاهی (...) هیچ‌گاه نمی‌تواند چیز دیگری به غیر از هستی آگاه باشد (...).»<sup>۱</sup>

بنابراین هم توسعه‌ی نیروهای مولد و هم تکامل انواع ایدئولوژی منجر به انشعاب نیروهای مولد در برابر طبقه‌ی حاکم می‌شوند و مانعی را در برابر خودآگاهی طبقاتی کارگران و پراکسیس نبرد طبقاتی می‌سازند. این‌جا به درستی روشن می‌شود که چرا مارکس از مفهوم "تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا" استفاده می‌کند و چرا در رابطه با دگرگونی ایدئولوژی (روبنا) مانند دگرگونی زیربنا نمی‌گوید که با "همان دقت علوم طبیعی قابل اندازه‌گیری است".

ما مصداق مقوله‌ی "کلیت دیالکتیکی" نزد مارکس را در تجربیات معاصر خودمان نیز مشاهده می‌کنیم. به این صورت که بنا بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دولت موظف به تشکیل امت اسلامی است که سرچشمه‌ی قانونی آن به شریعت منسوب می‌شود. به این ترتیب، اسلامیان با استناد به قرآن و منابع دیگر تشیع یک قانون کار را مدون کردند که شکل کلاسی نیروی کار را به صورت اجاره‌ی مالکیت توجیه کنند. از این منظر کارگر مزدی "اجیر" نامیده می‌شود که مانند یک حیوان بارکش جسم خود را در یک زمان مشخص به کارفرما اجاره می‌دهد. این‌جا کارگر مزدی نه حقی مانند حق اعتصاب و درمان و نه مزایایی مانند حقوق بازنشستگی دارد. از آن پس که مضمون قانون کار اسلامی عمومی شد، کارگران بلافاصله در برابر نظام صف‌آرایی کردند و منجر به یک نزاع سیاسی در "حزب جمهوری اسلامی" شدند. به این ترتیب، دو جناح متفاوت بر سر تفسیر مناسب شریعت به وجود آمد. جناح اول هواداران فقه سنتی بودند که از طریق رئیس جمهور وقت، حجت‌الاسلام خامنه‌ای و اعضای شورای نگهبان

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۲۶

معین از تکامل نیروهای مولد مادی و لذا با ثروت متناسب است. البته تکامل نه تنها بر زیربنای قدیمی، بلکه بر تکامل خود همین زیربنا رخ داد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس با استناد به یک "کلیت دیالکتیکی" از اسرار یک "حرکت واقعی" پرده بر می‌دارد و توضیح می‌دهد که چرا با وجودی که نیروهای مولد در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با طبقه‌ی حاکم در جامعه ادغام و اجتماعی می‌شوند، از منظر دین به کانون اجتماعی می‌نگرند و مناسبات سیاسی آن‌را می‌پذیرند، اما به دلیل تکامل علم و توان‌های نوین جامعه روش مشاهده‌ی دینی و خصلت آن‌ها نیز دگرگون می‌گردد و پیداست که همواره در کشمکش با ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم جهت گسست و گذار از شرایط اوضاع موجود قرار می‌گیرند. نتیجه‌ی تضاد پراکسیس نبرد طبقاتی است که نتایج آن روند تاریخ را پدید می‌آورد. به بیان دیگر، ما نزد مارکس اصولاً با دترمینیسم و مثبت‌گرایی مواجه نمی‌شویم، زیرا دیالکتیک زیربنا با روبنا به معنی نفی آگاهانه‌ی روبنا و آگاهی محصول کشمکش تئوریک و نتایج آن باز است.<sup>۲</sup>

به این صورت که تحت تأثیر نبرد طبقاتی طبقه‌ی حاکم قادر است که از یک طرف، سیاست توسعه‌ی اقتصادی را متحقق و نیروهای مولد را متکامل کند. به این ترتیب، آن زنجیره‌هایی که به صورت مناسبات کلی از بطن شیوه‌ی تولید رشد کرده و مانع تکامل نیروهای مولد می‌شوند، گسسته و یک دوران نوین از توسعه‌ی زیربنا آغاز می‌گردد. ما برای نمونه این تجربیات تاریخی را در دوران ریاست جمهوری روزولت در آمریکا و در نتایج "توافق جدید" مشاهده کردیم. البته طبقه‌ی حاکم از طرف دیگر نیز قادر است که بر اساس همان بستر مشترک تاریخی و فرهنگی که تا کنون به حاکمیت خود مشروعیت داده، اشکال نوین ایدئولوژی را پدید آورد و مانعی در برابر استقلال نیروهای مولد و پراکسیس نبرد طبقاتی بسازد. به این معنی که نظریه‌پردازان طبقه‌ی

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۴۳۹, und Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost), S. ۷۲

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۳۷f.

تلاقی می‌کند. ما این‌جا با ماهیت یک "حرکت واقعی" مواجه می‌شویم که به نظر مارکس ذاتاً انتقادی و انقلابی است و بنابراین از کشمکش ایدئولوژیک و گسست و گذار نیروهای مولد از اوضاع موجود گزارش می‌دهد. از این منظر، سرچشمه‌ی ماتریالیستی کشمکش تئوریک میان جناح اصلاح‌طلب با اصول‌گرا نیز هویدا می‌گردد که چگونه و با چه روشی از این "حرکت واقعی" ممانعت کنند، انتقاد به نظام و نقد دین را بی‌معنی و مانعی در برابر انقلاب اجتماعی بسازند.

به بیان دیگر، مارکس از طریق مفهوم "کلیت دیالکتیکی" دین، فلسفه و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم را به صورت حوزه‌ی پراکسیس نبرد طبقاتی معین می‌کند و همان‌گونه که وی به درستی می‌گوید، در اشکال ایدئولوژیک است که "انسان‌ها از طریق آن‌ها از نزاع آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند". بنابراین تفسیر گشادتر از شریعت نه برای پویایی فقه، بلکه فقط برای این است که نیروهای مولد از ماهیت متضاد طبقات اجتماعی در نظام سرمایه‌داری موجود آگاه نشوند و انسان‌ها در برابر اسلام و جمهوری اسلامی صف‌آرایی نکنند. پیداست که از این منظر، ضرورت نقد دین به درستی روشن می‌گردد، زیرا تنها در نبرد ایدئولوژیک با طبقه‌ی حاکم پیرامون آگاهی از تضاد و پس از سلطه‌ی تئوریک بر افکار عمومی است که طبقه‌ی کارگر به خودآگاهی می‌رسد، به پراکسیس نبرد طبقاتی روی می‌آورد و از قدرت بالقوه تبدیل به قدرت بالفعل می‌شود. بنابراین راه حل شکست اسلامیان نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از "کلیت دیالکتیکی" و مناسبات واقعی اجتماعی، یعنی نقد پراکسیس موجود است که یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را جهت تعمیم یک پراکسیس آگاه و انقلابی پدید می‌آورد. نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از زیربنا به معنی نقد شیوه‌ی تولید و شیوه‌ی توزیع ثروت اجتماعی در نظام جمهوری اسلامی است. به این ترتیب، نقد از یک سو، بر مناسبات کلی تولید نظام سرمایه‌داری در کشور وارد می‌آید که در روند تولید، کار از خودبیگانه را بر کارگران مزدی تحمیل و محیط زیست را تخریب می‌کند و مسبب بت‌انگاری کالا و پول می‌شود. هم‌زمان نقد از سوی دیگر، به شیوه‌ی توزیع ثروت اجتماعی راه می‌یابد و چهره‌ی مکار و کریه حاکمان بازاری و روحانی را به عنوان عوامل سیه‌روزی طبقه‌ی کارگر عریان می‌سازد. ما تا این‌جا با نقد ماتریالیستی از استثمار نیروی کار، یعنی تضاد اِبژکتیو مواجه هستیم که زیربنای "جهان موضوعیت‌یافته" در ایران محسوب می‌شود. سپس

نمایندگی می‌شد و ارگان تئوریک آن روزنامه‌ی رسالت به سردبیری آیت‌الله آذری قمی بود. جناح دوم هواداران فقه پویا بودند که از طریق وزرای کابینه‌ی میر حسین موسوی نمایندگی می‌شد و ارگان تئوریک آن روزنامه‌ی اطلاعات بود. با وجودی که هر دو جناح در سرکوب مردم ایران توافق کامل و به جمهوری اسلامی التزام عملی داشتند، اما تداوم نظام را در تفسیر تنگ‌تر و یا گشادتر از شریعت جستجو می‌کردند. پیداست که این‌جا اصولاً مسئله‌ی مدیریت تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی سرمایه‌داری در ایران مد نظر بود، زیرا به غیر از قانون کار، قوانین جزایی - مدنی، سیاست توسعه‌ی اقتصادی و اصلاحات ارضی نیز همواره تبدیل به مناقشه‌ی سیاسی بر سر تفسیر مناسب شریعت اسلامی می‌شدند. این نزاع سیاسی سرانجام سر از حوزه‌های علمیه در آورد و تبدیل به مجادله‌ی نظریه‌پردازان فقه پویا با هواداران فقه سنتی شد که تا هم اکنون بنیاد کشمکش‌های ایدئولوژیک جناح اصلاح‌طلب با اصول‌گرا را می‌سازد. تمامی کسانی که خود را "روشنفکر دینی" می‌نامند و از جمله محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش از درون همین مناقشات دینی بر سر حدود تفسیر شریعت بیرون آمدند. به بیان دیگر، هدف اصلی نظریه‌پردازان فقه پویا جهت ارائه‌ی یک تفسیر گشادتر از شریعت فقط این است که با قوانین مناسب‌تری تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری را مدیریت و کشور را اداره کنند و طبقه‌ی کارگر را در برابر نظام جمهوری اسلامی به انفعال بکشند. به نظر می‌رسد که افکار عمومی ایرانیان از توهم به اصلاحات در کشور رها گشته است که ما مضمون آن‌را از شعار "اصلاح‌طلب، اصول-گرا، دیگه تمومه ماجرا" می‌شناسیم.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مفهوم "کلیت دیالکتیکی" نزد مارکس ما را با آناتومی "حرکت واقعی" در جامعه‌ی طبقاتی ایران نیز آشنا می‌سازد. وی در ارتباط با دیالکتیک زیربنا با روبنا به درستی بر این نکته تأکید می‌کند که ماهیت با شکل در ارتباط می‌ماند، در حالی که شکل نیز مربوط به واقعیت می‌شود، زیرا اوضاع واقعی موجود را توجیه می‌کند و پدید می‌آورد. وی هم‌زمان بر این نکته انگشت می‌گذارد که این هستی اجتماعی است که آگاهی را می‌سازد و از آن‌جا که تضاد در نظام سرمایه‌داری درون‌ذاتی است، در نتیجه پیداست که آگاهی نیروهای مولد نیز از هستی مادی آن‌ها رشد و با آگاهی طبقه‌ی حاکم که بیان ایده‌آل مناسبات موجود تولید است،

اوضاع و فعالیت انسانی یا خود دگرگون سازی صرفاً می‌تواند به صورت پراکسیس انقلابی درک و منطقی فهمیده شود.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد مارکس بر خلاف جریان‌ها مارکسیست - لنینیست با یک تفکر صرف ماتریالیستی مواجه نیستیم. موضوع نقد وی این‌جا تقلیل‌گرایی و تفکرات غیر دیالکتیکی ماتریالیست‌های این دوران و از جمله فویرباخ است که تمامی تحولات و دگرذیسی‌های اجتماعی را مستقیماً به زیربنای اقتصادی نسبت می‌دهند و از این رو، قادر به درک نقش یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا که منجر به تعمیم یک پراکسیس آگاه و انقلابی می‌شود و زیربنای اقتصادی را دگرگون می‌سازد، نمی‌شوند. از منظر تقلیل‌گرایی و تفکرات ماتریالیستی غیر دیالکتیکی، یعنی از منظر جریان‌های مارکسیست لنینیست تنها این شیوه‌ی متضاد تولید و تعدد کارگران مزدی هستند که همه چیز و از جمله روند به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ را به سوی سوسیالیسم معین می‌کنند، در حالی که برای مارکس نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی آگاهی تئوریک و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم بورژوازی هم در شکل فلسفه‌ی حقوقی که نماینده‌ی برجسته‌ی آن هگل است و هم در شکل اقتصاد سیاسی آن که از طریق اقتصاددانان ملی مانند اسمیت و ریکاردو توجیه می‌شود، اجزا غیر قابل صرف نظر پراکسیس انقلابی محسوب می‌شوند.

بر خلاف بسیاری از تفسیرهای فلسفی که میان "مارکس جوان" و "مارکس پخته" تمیز می‌دهند و فعالیت انقلابی مارکس را محدود به دوران جوانی وی می‌کنند،<sup>۲</sup> لیکن وی تا پایان عمر خود دگرگونی انقلابی نظام سرمایه‌داری را هم از نظر تئوریک و هم در پراکسیس سیاسی دنبال می‌کرد. ما مصداق این موضوع را در اثر متأخر مارکس، یعنی در کتاب "سرمایه" می‌یابیم که موضوع تحقیق آن نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از "کلیت دیالکتیکی" جامعه‌ی بورژوازی است که روش شناخت‌شناسی و انگیزه‌ی سیاسی وی را

نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از روبنا، یعنی نقد دین، فلسفه، حقوق، اخلاق، سیاست، خلاصه اشکال ایدئولوژیک جمهوری اسلامی است، زیرا انسان‌ها از طریق آن‌ها از تضاد آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند. به بیان دیگر، موضوع نقد این‌جا کشمکش تئوریک پیرامون آگاهی و بیان سوژکتیو تضاد است که البته منحصر به جمهوری اسلامی نمی‌شود و مابقی اشکال ایدئولوژیک را نیز که موجودیت جامعه‌ی طبقاتی، حق مالکیت خصوصی، بردگی کار مزدی و ضرورت اعتبار قانون ارزش را توجیه می‌کنند. در بر می‌گیرد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نه نمونه‌برداری از تجربیات انقلاب‌های دیگر دری را به سوی پراکسیس نبرد طبقاتی در ایران می‌گشاید و نه یک نقد صرف ماتریالیستی کمکی به آگاهی تئوریک ما پیرامون تاریخ فرهنگی جمهوری اسلامی می‌کند. به این عبارت که برنامه‌ی فعالیت سیاسی خود را از جای دیگری وام بگیریم و یا این‌که با رجوع به اسناد و ارقام بر کمیت طبقه‌ی کارگر و ماهیت نظام سرمایه‌داری در ایران تأکید کنیم. به بیان دیگر، تا زمانی که کارگران تحت سلطه‌ی اسلام و افکار طبقه‌ی حاکم کشور قرار دارند، در بهترین وضعیت ممکنه نمایندگان سیاسی آن‌ها اصلاح‌طلبان حکومتی، نمایندگان تئوریک آن‌ها "روشنفکران دینی" و نماینده‌ی صنفی آن‌ها خانه‌ی کارگر اسلامی است.

بنابراین تنها از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از اوضاع موجود، یعنی "کلیت دیالکتیکی" است که چشم‌انداز تشکیل اوضاع مطلوب پدید می‌آید و تنها در پرتو یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا است که طبقه‌ی کارگر به خودآگاهی می‌رسد و تبدیل به سوژی انقلابی می‌شود. از این پس ما با یک قدرت بالفعل مواجه هستیم که از پراکسیس نبرد طبقاتی به سوی یک فعالیت آگاه و انقلاب اجتماعی سمت می‌گیرد و نافی نظام سرمایه‌داری می‌شود. مارکس در این ارتباط از مفهوم پراکسیس انقلابی سخن می‌گوید که ما مضمون آن‌را در تز سوم فویرباخ وی به شرح زیر 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

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۶

<sup>۲</sup> برای نمونه می‌توان در جوار آدورنو و هورکهایمر از یکی دیگر از فیلسوفان سرشناس آموزشگاه فرانکفورت، یورگن هابرماس یاد کرد که میان "مارکس فلسفی" و "مارکس اقتصادی" تمیز می‌دهد. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت، مدرنیته و هویت - نقدی بر "تئوری کنش ارتباطی"، اثر یورگن هابرماس، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

مالکیت انفرادی کارگران را به صورت کار اضافی پرداخت نشده مصادره می‌کند. به این ترتیب، مارکس نه تنها پرده از استثمار نیروی کار و ماهیت نظام سرمایه‌داری بر می‌دارد، بلکه اشکال ظاهری جامعه‌ی بورژوازی را نیز افشا می‌سازد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، بر خلاف تصور جریان‌های مارکسیست - لنینیست، نقد اقتصاد سیاسی مارکس فقط محدود به نقد استثمار نیروی کار و تئوری - های بحران اقتصادی نمی‌شود و آن اشکال ایدئولوژیک را نیز در بر می‌گیرد که حق مالکیت خصوصی، اعتبار قانون ارزش و واقعیت بردگی کار مزدی را توجیه می‌کنند. دلیل تقلیل‌گرایی جریان‌های مارکسیست - لنینیست اهداف سیاسی آن‌ها است، زیرا خودشان نیز در پی تشکیل نظام سرمایه‌داری در شکل دولتی آن هستند که البته بردگی کار مزدی و اعتبار قانون ارزش لازم و ملزوم آن محسوب می‌شوند. توجیه تشکیل یک چنین نظامی به عهده‌ی ضرورت مبارزه‌ی ضد امپریالیستی است که مانند دوران استالین یک نظم پادگانی را بر روند تولید مستقر و بر طبقه‌ی کارگر تحمیل می‌کند. البته مارکس در "سرمایه" نقش مخرب ماشین‌آلات در روند تولید سرمایه‌داری نیز آشکار می‌سازد. وی با استناد به تجربیات کارگران در انگلستان از ماشین‌آلات به عنوان "هیولا" یاد می‌کند که بر انسان‌ها فرمانروایی کرده و آن‌ها را به یوغ بردگی می‌کشند. وی هم‌زمان برنامه‌ی سرمایه‌داران را استبداد محض می‌خواند، زیرا کارگران مزدی را در پذیرش تقسیم کار منضبط کرده و آن‌ها را به سلطه‌ی ماشین‌آلات می‌کشند. نتیجه‌ی فعالیت آگاه سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته خلاء فکری و خشکی روحی برای کارگران است که آن‌ها را مجبور به تحمل یک طبیعت غیر انسانی می‌کند. از آن‌جا که بنا بر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی روحیه‌ی کارگران از هستی اجتماعی آن‌ها رشد می‌کند، در نتیجه مارکس هم‌زمان بر این موضوع تأکید می‌کند که توان تکامل و شکوفایی طبیعی آن‌ها گنبدیده نشده است.<sup>۲</sup> وی حتی وقتی که از سیه‌روزی پرولتاریا و از نقض انگیزه‌های ضروری زندگی کارگران

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۰۹f., und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۹): Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd. ۲۶ / ۳, Berlin (ost), S. ۳۶۹f.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۴۲۱

به درستی عریان می‌سازد. وی ۲۵ سال از دوران زندگی خود را به بررسی آثار اقتصادی، سیاسی و تاریخی اختصاص داد که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را به کمال برساند و با استناد به یک نقد ماتریالیستی از تضادهای درون‌ذاتی و ابژکتیو نظام سرمایه‌داری عزیمت کند و راه را به سوی نقد ایدئولوژی جامعه‌ی بورژوازی و تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا هموار سازد. به بیان دیگر، مارکس با تدوین کتاب "سرمایه" در کشمکش تئوریک پیرامون بیان سوژکتیو تضاد شرکت و به صورت جانبدار در پراکسیس نبرد طبقاتی دخل و تصرف می‌کند. مارکس این‌جا جانب پرولتاریا را می‌گیرد، زیرا طبقه‌ی کارگر از طریق سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته به سیه‌روزی کشیده شده و چاره‌ی دیگری را به غیر از خودآگاهی و پراکسیس انقلابی جهت فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری و استقرار سوسیالیسم ندارد. به بیان دیگر، مارکس از طریق تدوین کتاب "سرمایه" به پراکسیس آگاه و انقلابی پرولتاریا دامن می‌زند.

به این عبارت که مارکس در "سرمایه" نقش کار انسانی را به صورت یک اصل جهانشمول و ابدی جهت تبادل مادی انسان با طبیعت و تولید ثروت اجتماعی افشا می‌سازد. وی هم‌چنین از یک طرف، در "نقد برنامه‌گوتا" تأکید می‌کند که کار به تنهایی سرچشمه‌ی ثروت اجتماعی نیست، زیرا طبیعت نیز سرچشمه‌ی ارزش مصرف محسوب می‌شود<sup>۱</sup> و از طرف دیگر، در "سرمایه" می‌گوید که سرمایه‌داری زمینه‌ی نابودی خود را نیز مهیا می‌سازد، زیرا سرچشمه‌ی ارزش، یعنی نیروی کار (انسان) و زمین (طبیعت) را منهدم می‌کند.<sup>۲</sup> در حالی که حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و بردگی کار مزدی اشکال به خصوص تاریخی از جامعه‌ی بورژوازی و نظام مدرن سرمایه‌داری هستند، اما موجودیت آن‌ها به صورت خردمند، ابدی، جهان‌شمول و متناسب با طبیعت انسان توجیه می‌شوند. انگاری که این‌جا انسان‌ها کاملاً آزاد و برابر هستند و از طریق بستن قرارداد روابط اجتماعی خود را برقرار و امرار معاش خود را تضمین می‌کنند، در حالی که سرمایه‌دار در روند تولید، یعنی از طریق کار مزدی

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): Kritik des Gothaer Programms, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۱ff., Berlin (ost), S. ۱۵

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۵۲۹f.

برابرها با هم مبادله می‌شوند در نظر می‌گیرند. ما این‌جا با ظواهر یک نظام طبقاتی مواجه هستیم که از آزادی، برابری، انصاف و حق مالکیت سخن می‌راند و مارکس هم بر این نکته صحنه می‌گذارد که آن‌جا "تحقق نهایی حقوق واقعی انسانی" ممکن می‌گردد.<sup>۱</sup> لیکن مارکس هم‌زمان بر این نکته تأکید می‌کند که اقتصاددانان عامی میان ماهیت با شکل تمیز نمی‌دهند و در نتیجه کارشان فقط شبیه‌سازی است. وی روش شبیه‌سازی را غیر علمی می‌داند و بر این نیز تأکید می‌کند که اگر ماهیت و شکل چیزها یکسان باشند، اصولاً نیازی به علم نیست.<sup>۲</sup> پیداست که یک چنین نقدی گریبان تمام کسانی را نیز می‌گیرد که از نقد درون‌ذاتی "کلیت دیالکتیکی"، یعنی از نقد تاریخ و فرهنگ ابژه‌ی تحلیل خود، یعنی ایران طفره می‌روند و جهت مصداق نظریه‌ی خود از روش شناخت‌شناسی تطبیقی استفاده می‌کنند که محصول آن شبیه‌سازی است. به این صورت که یا قوای قهریه و خشونت بی‌امان نظام جمهوری اسلامی را در نظر می‌گیرند و آن را با نظام فاشیستی هیتلری همسان می‌سازند و یا این‌که با استناد به نمایش‌های انتخاباتی در ایران موضوع جامعه‌ی مدنی و هژمونی را به پیش می‌کشند و به ناظر این نظریه را القا می‌کنند که انگاری ما با یک نظام مدرن و این‌جهانی در کشور مواجه هستیم. هم‌چنین پیداست که این‌جا نقد مارکس برای تمامی جریان‌های مارکسیست - لنینیست نیز دچار درد سر می‌گردد که بدون در نظر داشتن تاریخ فرهنگی روسیه و با استناد به اسطوره‌ی انقلاب اکتبر برای فعالیت سیاسی در ایران نمونه‌برداری می‌کنند. از آن‌جا که مقایسه‌ی تطبیقی میان ماهیت و شکل تمیز نمی‌دهد، در نتیجه به یک مفهوم درون‌ذاتی از "کلیت دیالکتیکی" دست نمی‌یابد و پیداست که منجر به بیماری شناخت‌شناسی می‌شود. بنابراین تمامی این سه جریان که اسیر روش شناخت‌شناسی تطبیقی هستند، از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس منسوب به دسته‌ی عوام می‌شوند. مارکس آن‌ها را متهم به تولید جنجال می‌کند و آن-

مزدی در نظام سرمایه‌داری سخن می‌گوید، هم‌زمان بر این نکته نیز تأکید می‌کند که ماهیت و ارزش‌های انسانی آن‌ها همواره پا بر جا هستند و به کلی زایع نشده‌اند.<sup>۱</sup> نتیجه سلطه‌ی ماشین‌آلات بر کارگران مزدی نشانه‌ی تضاد در حوزه‌ی تولید و محصول آن بروز نبرد طبقاتی است که جهت محدود کردن مدت روزانه‌ی کار و افزایش کار مزد به وقوع می‌پیوندد. لیکن سرمایه‌دار جهت مقابله با نبرد طبقاتی به فن‌آوری جدید روی می‌آورد که در زمان کوتاه‌تر به همان اندازه‌ی گذشته و یا این‌که به مراتب بیشتر از گذشته تولید کنند. نتیجه‌ی یک چنین واکنشی به نبرد طبقاتی تولید ارزش اضافی نسبی است که البته منجر به افزایش شدت کار نیز می‌شود. به این صورت که کارگران مجبور هستند با سرعت بیشتری در روند تولید سهیم شوند. در این ارتباط مارکس از فن‌آوری به عنوان تسلیحات جنگی سرمایه‌داران یاد می‌کند که در برابر کارگران مزدی به کار گرفته می‌شوند. وی کارگران را "مناسبات مادی حی و حاضر تولید" برای سرمایه می‌خواند و بر این نکته انگشت می‌گذارد که در روند تولید سرمایه‌داری کار مرده (ماشین‌آلات) به صورت محصول فعالیت کارگران مزدی بر کار زنده (نیروی کار)، یعنی بر خود آن‌ها فرمانروایی می‌کند. منتها نقد اقتصاد سیاسی مارکس فقط محدود به نقد تضاد ابژکتیو در حوزه‌ی تولید و در حوزه‌ی توزیع نظام سرمایه‌داری نمی‌شود و بلافاصله به نقد ایدئولوژی بورژوازی نیز بسط می‌یابد. به این معنی که مارکس این‌جا مشخصاً به سوی دگرگونی بیان سوژکتیو تضاد سمت می‌گیرد. به این ترتیب، مارکس در "سرمایه" اقتصاددانان را در دو دسته‌ی متفاوت متمایز می‌کند. وی دسته‌ی اول را اقتصاددانان عامی می‌خواند که از جمله باستیت، کری، رمسی، مالتوس، جونز، شوپرلیتز و سنپور را در بر می‌گیرد.<sup>۲</sup> مارکس این دسته را به این دلیل اقتصاددانان عامی می‌نامد، زیرا آن‌ها فقط دوران ساده در بازار، یعنی همان‌جا که

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۷۹۰f.

<sup>۲</sup> مارکس هم‌چنین خطاهایی را در نظریات اسمیت می‌یابد که آن‌ها را به عوام نسبت می‌دهد.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in:

MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۸۲۵, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۲۵f., und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۹): Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd. ۲۶ / ۲, Berlin (ost),

S. ۱۶۲f.

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۱۸۹ff., und

Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۹۱۶f.

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Band III ... ebd., S. ۸۲۵

نقد مارکس از ایده‌آل‌های جامعه‌ی بورژوازی نیز است. وی در نقد این اشکال از مفاهیمی مانند اسرار، تظاهر و تخیل استفاده می‌کند که البته نزد مارکس مقوله‌های معتبر جامعه‌ی بورژوازی به شمار می‌روند. به این صورت که این مقوله‌ها منطق جامعه‌ی بورژوازی را می‌سازند و انسان‌ها تحت تأثیر آن‌ها کار و زندگی می‌کنند و به خودفریبی کشیده و در جامعه‌ی طبقاتی ادغام می‌شوند. به بیان دیگر، اشکال ظاهری جامعه‌ی بورژوازی یک منطق به خصوص را پدید می‌آورند و کارگران مزدی هستی مادی خود را تحت تأثیر آن‌ها تجربه می‌کنند. بنابراین اتفاقی نیست که مارکس این‌جا از "اشکال ابژکتیو تفکر" سخن می‌راند.<sup>۱</sup> از آن‌جا که این اشکال ظاهری با ماهیت تولید مدرن سرمایه‌داری در تضاد هستند، در نتیجه فقط مختص به جامعه‌ی بورژوازی می‌شوند که مارکس به شرح زیر از موجودیت تاریخی آن پرده بر می‌دارد:

«اما در واقع اگر شکل کوتاه‌بین بورژوازی برکنار شود، ثروت چه چیزی دیگری به غیر از نیازهایی مانند: لذت‌ها، نیروهای مولد و غیره‌ی افراد است که در شکل جهان‌شمول تولید و مبادله می‌شوند؟ تکامل کلی حاکمیت انسانی بر قوای طبیعی، [یعنی] هم بر طبیعت اصطلاحی و هم بر طبیعت خود؟ شکوفایی مطلق استعداد خلاق انسان بدون هر شرطی به غیر از تکامل گذشته‌ی تاریخی که کلیت تکامل، یعنی تکامل فی‌نفسه‌ی تمامی قوای انسانی است که دیگر بنا بر یک معیار/از پیش مقرر شده تبدیل به هدف مشخصه نمی‌شود؟ آن‌جا که خود را در تعیین خویش بازتولید نمی‌کند، بلکه کلیت خود را می‌سازد. نمی‌خواهد نزد آن چیزی که شده است، بماند، بلکه در روند [یک] حرکت مطلق از شدن است.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی تا کنون دنبال کرده است، ما در "سرمایه" با روش نقد درون-ذاتی و نفی‌کننده از "کلیت دیالکتیکی" مواجه هستیم که از کشمکش ماهیت با شکل و نفی آگاهانه گزارش می‌دهد. به این صورت که مارکس از یک سو، با استناد به نقد تضاد ابژکتیو (زیربنا) به سوی نقد ایدئولوژی (روبنا) عزیزت می‌کند و از سوی دیگر،

<sup>۱</sup> Vgl., ebd., S. ۹۰.

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۳۸۷, und Vgl. Dunayevskaya, Raya (۱۹۸۱): Algebra der Revolution – Philosophie der Befreiung von Hegel bis Sartre, Wien/München/Zürich, S. ۸۳

ها را هوچی می‌نامد. نزد وی همسان‌سازی (آکوموداتیسیون) مقوله‌ها محصول فطرت پست و رذالت شخصی است.<sup>۱</sup>

دسته دوم را مارکس اقتصاددانان ملی می‌خواند و از جمله اسمیت و ریکاردو را منسوب به آن می‌کند. انتقاد مارکس به آن‌ها از این زاویه وارد می‌آید که اقتصاد ملی تا حدودی به نقش کار در تولید ثروت اجتماعی پی برده است، اما با این وجود جامعه‌ی بورژوازی را به صورت خردمند و ابدی جلوه می‌دهد که البته با واقعیت موجود در تناقض است. به بیان دیگر، اقتصاد ملی قوانین کار از خودبیگانه و شی‌وارگی جامعه‌ی بورژوازی را متکامل کرده است که ما نقد آن‌را به شرح زیر در کتاب "سرمایه" مارکس می‌یابیم:

«البته اقتصاد سیاسی تا کنون، اگر هم به صورت ناقص، ارزش و مقدار ارزش را بررسی و محتوای پنهان در این اشکال را کشف کرده است، لیکن آن هیچ‌گاه این پرسش را طرح نکرده که چرا این محتوا چنین شکلی را به خود گرفته است. یعنی چرا کار در ارزش و مقدار کار از طریق طول زمان آن در مقدار ارزش، نتیجه‌ی کار توصیف می‌شود؟ فورمول‌هایی بر پیشانی‌شان حکاکی شده است که به یک فرماسیون اجتماعی متعلق‌اند که در آن روند تولید، انسان‌ها و انسان‌ها هنوز روند تولید را اداره نمی‌کنند. [این روش اداره‌ی تولید] نزد آگاهی بورژوازی آن‌ها مانند ضرورت بدیهی طبیعت اعتبار دارد، تا این‌که خود کار مولد [اداره‌ی تولید را به عهده بگیرد]. بنابراین آن‌ها به اشکال اجتماعی سازمان‌دهی تولید ماقبل بورژوازی مانند سرکردگان کلیسا به ادیان ماقبل از مسیحیت می‌پردازند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نقد مارکس به اقتصاددانان ملی از این زاویه وارد می‌آید که آن‌ها اشکال پول و کالا را به صورت ضرورت طبیعی و حقیقت مطلق و ابدی چنان متکامل کرده‌اند که خصلت اجتماعی کار و مناسبات متضاد تولید در نظام سرمایه‌داری پوشیده می‌شوند. ما این‌جا با اشکال ایدئولوژیک، یعنی با آگاهی کذب از جهان وارونه مواجه هستیم که البته فرای نقد ماتریالیستی هم‌چنین موضوع

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۹): Theorien ... Bd. ۲۶ / ۲, ... ebd., S. ۱۱۲

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۹۴f.

نتیجه ما این‌جا با "اشکال ابژکتیو تفکر" مواجه هستیم و پیداست که نقد هم‌چنین افکار مخرب، مرتجع و متعرض سازمان مجاهدین خلق و مجامع اسلامی در تبعید را نیز در بر می‌گیرد. این‌جا هم‌چنین پیداست که تنها از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از "کلیت دیالکتیکی" نظم طبقاتی - جنسیتی "امت اسلامی" در کشور است که تکامل یک تئوری انتقادی و علم‌گرا جهت تعمیم یک پراکسیس آگاه و انقلابی ممکن می‌گردد. به این ترتیب، زمینه‌ی پراکسیس نبرد طبقاتی با اسلامیان نیز پدید می‌آید که از یک سو، مربوط به حوزه‌ی آگاهی تئوریک، یعنی مربوط به کشمکش بر سر بیان سوژکتیو تضاد می‌شود و پرولتاریا را به صورت سوژه‌ی خودآگاه به وجود می‌آورد و از سوی دیگر، مربوط به پراکسیس سیاسی می‌شود که در تجربیات نبرد طبقاتی انبوه کارگران مزدی را از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آورد و پرولتاریا را جهت نفی تضاد ابژکتیو به سوی انقلاب اجتماعی می‌راند.

پیداست که ما این‌جا بلافاصله با ختم ماجرای جامعه‌ی طبقاتی و تشکیل سوسیالیسم در ایران مواجه نمی‌شویم، زیرا در جوار جریان‌های متفاوت اسلامی اشکال متنوع ایدئولوژیک مانند: تاریخ‌نگاری شوینستی (جواد طباطبائی)، فلسفه‌ی پسامدرنیستی (داوری اردکانی، محمد رضا نیکفر، مراد فرهادپور) و اقتصاد سیاسی نئولیبرالیستی (موسی غنی‌نژاد) نیز به وجود آمده و همه‌ی هواداران نظام سرمایه‌داری در کمین نشسته‌اند که این خلاء ایدئولوژیک را که پس از سرنگونی نظام جمهوری اسلامی بدون تردید پدید می‌آید، بلافاصله پر کنند. البته اولویت اساسی ایجاب می‌کند که فعلاً در تعمیق نقد اسلام و نظریات اسلامیان کوشا شد.

ادامه دارد!

#### منابع:

Aglietta, Micheal (۱۹۷۹): A Theory of Capitalist Regulation, London

Allafı, M-H. (۱۹۹۰): Peripherer Fordismus im Iran - Drei Jahrzehnte

Widersprüche in der Regulation eines teilmodernisierten Landes (۱۹۵۲-۱۹۸۲), Frankfurt am Main

هستی‌شناسی به خصوص خود از انسان را به صورت "موجود فعال" در نظر دارد. این‌جا روش نقد مارکس کلیت مناسبات واقعی، یعنی پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی را در بر می‌گیرد و یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را جهت تعمیم یک پراکسیس آگاه و انقلابی متکامل می‌کند. پیداست که مارکس این‌جا کاملاً جانبدار وارد عمل می‌شود. وی از یک سو، جانب پرولتاریا را می‌گیرد، زیرا آن به سلطه‌ی محصول فعالیت خود در آمده و سیه‌روزی خود را به صورت بردگی کار مزدی تجربه می‌کند و از سوی دیگر، چشم-انداز تشکیل یک نظم نوین را جهت رهایی و خلاقیت انسان و شکوفایی اجتماعی پدید می‌آورد.

#### نتیجه:

مقصود این مقاله آشنایی خواننده‌ی نقاد با مقوله‌ی "کلیت دیالکتیکی" و روش مناسب خوانش "سرمایه" جهت شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی است. همان‌گونه که این‌جا مستند و مستدل شد، نقد درون‌ذاتی مارکس از "کلیت دیالکتیکی" یک نقد صرف ماتریالیستی نیست و تنها محدود به موضوع استثمار نیروی کار و بررسی بحران‌های اقتصادی در نظام سرمایه‌داری نمی‌شود. به این صورت که نقد ماتریالیستی مارکس از ماهیت اقتصاد سیاسی سرانجام به نقد اشکال ایدئولوژیک جامعه‌ی بورژوازی بسط می‌یابد و نظریه‌پردازان شاخص آن و از جمله هگل، اسمیت و ریکاردو را با این انتقاد مواجه می‌کند که آن‌ها اشکال ظاهری یک جهان وارونه را متکامل کرده‌اند.

بنابراین آموزش مارکس از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی نیز مشخصاً همین را به ما می‌گوید که نقد ماتریالیستی ما از ماهیت نظام سرمایه‌داری در ایران باید به نقد اشکال ایدئولوژیک اسلامیان در کشور نیز بسط بیابد. به این معنی که نظریه‌پردازان شاخص "امت اسلامی" باید با نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از کلیت نظام مواجه شوند که البته نه تنها گریبان نظریه‌پردازان شاخص جناح به اصطلاح اصول‌گرا مانند: آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی را می‌گیرد، بلکه شامل "روشنفکران دینی" مانند: عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری نیز می‌شود که در تکامل فقه پویا و هواداری از جناح به اصطلاح اصلاح‌طلب نامی از خود ساخته‌اند. از آن‌جا که نقطه‌ی عزیمت تمامی جریان‌ها اسلامی تحقق اراده‌ی الله و تشکیل "امت اسلامی" است، در

- Altvater, Elmar (١٩٨٧): Gramsci in der BRD - Eine Theorie wird gefiltert, in: PROKLA, H. ٦٦, S. ١٦١ff., Berlin
- Altvater, Elmar / Mahnkopf, Brigitte (١٩٩٦): Grenzen der Globalisierung - Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft, Münster
- Altvater, E. (١٩٩٢): Zur Ökonomie und Ökologie der Nord-Süd Beziehungen, in: Nohlen D./Nuschler F. (Hrsg.): Handbuch der Dritten Welt, S. ٣٩٨ff., Bonn
- Arendt, Hana (١٩٥٥): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt am Main
- Dunayevskaya, Raya (١٩٨١): Algebra der Revolution – Philosophie der Befreiung von Hegel bis Sartre, Wien/München/Zürich
- Foster, J-B. (١٩٨٩): Fordismus als Fetisch, in: PROKLA, H. ٧٦, S. ٧١ff., Berlin
- Hirsch, Joachim (١٩٩٨): Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat, Berlin
- Hübner, Kurt / Mahnkopf, Brigitte (١٩٨٨)b: Ecole de la Regulation - Eine kommentierte Literaturstudie
- Hübner, Kurt (١٩٨٩): Theorie der Regulation - Eine kritische Rekonstruktion eines neuen Ansatzes der politischen Ökonomie, Berlin
- Jessop, Bob (١٩٨٦): Der Wohlfahrtsstaat im Übergang vom Fordismus zum Postfordismus, in: PROKLA, H. ٦٥, S. ٤ff., Berlin
- Lipietz, Alain (١٩٨٥): Akkumulation, Krisen und Auswege aus der Krise - Einige methodische Überlegungen zum Begriff der „Regulation“, in: PROKLA, H. ٥٨, S. ١٠٩ff., Berlin
- Marx, Karl (١٩٨٢): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ٢٣, Berlin (ost)

- Marx, Karl (١٩٧٧): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ١٨٤٤, in: MEW, EB I, S. ٤٦٥ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (١٩٧٧): Auszüge aus James Mills Buch „Elements d economie politique“, in: MEW, EB I, S. ٤٤٣ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (١٩٦٩): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ١٣, S. ٣ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (١٩٧٤): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ١٨٥٧ – ١٨٥٨, ٢. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (١٩٦٦): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ٣, Berlin (Ost)
- Marx, Karl (١٩٥٨): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ٣, Berlin (ost)
- Marx, Karl (١٩٧٣): Kritik des Gothaer Programms, in: MEW, Bd. ١٩, S. ١١ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (١٩٧٩): Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd. ٢٦ / ٣, Berlin (ost)
- Marx, Karl (١٩٧٤): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ٢٥, Berlin (ost)
- Marx, Karl (١٩٧٩): Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd. ٢٦ / ٢, Berlin (ost)
- 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, Freiburg/München

فریدونی، فرشید (٢٠٠٣): نظام جمهوری اسلامی و "تئوری توتالیتراریسم"، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ٩٣ ادامه، برلین



فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۸۹ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت، مدرنیته و هویت - نقدی بر "تئوری کنش ارتباطی"، اثر یورگن هابرماس، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

ایران پس از تحمل دو شکست نظامی پیاپی در برابر ارتش تزاری روسیه که منجر به تجزیه‌ی مناطق شمالی کشور شده بودند و تجزیه‌ی افغانستان از طریق قوای نظامی انگلستان، به کلی متزلزل و با خطر فروپاشی مواجه بود. تداوم ایران تنها به این دلیل نزاع دولت روسیه با انگلستان بود که بر سر تقسیم کشور به توافق نمی‌رسیدند. هر گونه تحول دینی و یا رفرم دولتی با مقاومت درباریان و روحانیان مواجه و قاطعانه سرکوب می‌شد. از جمله باید از جنبش بابیه و سیاست توسعه‌ی اقتصادی امیر انتظام، ملقب به "امیر کبیر" یاد کرد که هر کدام به شکلی با شکست مواجه شدند. بنابراین در دوران انقلاب مشروطه نه یک دولت متمرکز و قدرتمند در ایران وجود داشت و نه یک سیستم قضائی بر کشور حکم‌فرما بود. قدرت‌های منطقه‌ای ابتکار عمل را در دست داشتند و شریعت اسلامی قانون جزایی کشور محسوب و بنا به میل مجتهدان محلی تفسیر و اجرایی می‌شد. در حالی که اشرار و راهزنان امنیت روستاییان و تجارت در کشور را مختل می‌کردند، مردم ایران با استبداد عریان، قحطی گسترده، شیوع بیماری-های مسری مواجه بودند و به غیر از مهاجرت به کشورهای همسایه جهت اشتغال از طریق کار مزدی راه دیگری را پیش روی خود نمی‌دیدند. هم‌زمان دولت انگلستان از جنوب و روسیه‌ی تزاری از شمال کشور منافع خود را در ایران تحکیم می‌کردند و رجال سیاسی کشور یا خود را هوادار روسیه و یا انگلستان می‌شمردند. در این دوران نه یک مفهوم از دولت و ملت در میان ایرانیان رایج بود و نه اصولاً به منافع ملی اعتنایی می‌شد. در حالی که روحانیان در برابر هر گونه تحولات ساختاری و استفاده از فن‌آوری نوین در کشور قاطعانه اقدام می‌کردند، شاهان قاجار در فکر حراج انحصارات برای دولت‌های بیگانه و دریافت وام از روسیه و انگلستان جهت مسافرت به کشورهای اروپایی بودند.

از آن‌جا که روشنفکران انقلاب مشروطه با بحران‌های ساختاری دولت قاجار آشنا و تحت تأثیر تمدن کشورهای مدرن صنعتی قرار داشتند، در نتیجه جهت عبور از بحران-های موجود موضوع نقد شریعت اسلامی، نقش دستگاه روحانیت در ساختار سیاسی کشور و ضرورت تدوین قانون اساسی را به پیش کشیدند. البته آن‌ها مجبور بودند که از بیم جان خود در تبعید فعالیت کنند، زیرا مجتهدان اسلام برای آن‌ها فتوای ارتداد صادر و ریختن خونشان را برای مسلمانان تبدیل به وظیفه‌ی دینی کرده بودند.

## مارکس و روش نقد دین - گفتگوی انتقادی پیرامون برخی از آثار آرامش دوستدار<sup>۱</sup>

با یک نگاه اجمالی به تاریخ روشنگری در ایران دلایل فاجعه‌ی تشکیل و تداوم نظام جمهوری اسلامی در کشور نیز به مراتب روشن‌تر می‌شود. پروژه‌ی روشنگری در ایران فاقد یک تاریخ مدام بوده و همواره از طریق درباریان و روحانیان به شکست کشیده شده است. این‌جا می‌توان از سه دوران متفاوت یاد کرد که در روند آن‌ها پرتویی از فلسفه‌ی سکولاریسم بر افکار دینی ایرانیان تأیید و خرافات دینی را تبدیل به موضوع نقد خردمندانه ساخته است. دوره‌ی اول از وقایع قبل از انقلاب مشروطه آغاز می‌شود که البته یک تأثیر قابل ملاحظه را جهت ضرورت سکولاریسم و تشکیل یک دولت مدرن بر افکار عمومی ایرانیان می‌گذارد. در این ارتباط باید از فعالیت نوشتاری روشنفکرانی مانند: آخوندزاده، طالبوف و ملک‌خان یاد کرد که قدرت ذهنی انقلاب مشروطه را به وجود آورد. با وجودی که اکثر قابل ملاحظه‌ی مردم ایران در این دوران بی‌سواد و تنها بخش ناچیزی از ایرانیان از طریق مکاتب دینی و تحصیلات حوزه‌ای خواندن و نوشتن را آموخته بود، اما تأثیر مکتوبات آن‌ها بر افکار عمومی مردم ایران انکار ناپذیر است. تعمیم نظریات روشنفکران دوران مشروطه مربوط به آن تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی و بحران‌های ساختاری می‌شد که دولت دینی قاجار با آن‌ها مواجه بود. در حالی که کشورهای صنعتی با استناد به قوانین اساسی سکولار اداره می‌شدند و رجال جهان مدرن به سیاست با چشمان این جهانی می‌نگریستند، دربار قاجار اسیر توهمات اخروی و خرافات دینی بود. به این ترتیب، مستشاران دولت‌های مدرن صنعتی قادر بودند که از حماقت دولت قاجار به بهترین وجه ممکن بهره ببرند و سیاست‌های امپریالیستی خود را در ایران تحکیم کنند.

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "اسلام و اندیشیدن انتقادی در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۹ فوریه ۲۰۱۴ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

نیز نزد ایرانیان پدید آمد که از وجود دولت و ملت گزارش و حفاظت از منابع ملی را در دستور کار سیاست قرار می‌داد.

با وجودی که در این دوران روشنگری به کلی موقوف و استبداد سیاسی بر تمامی عرصه‌ها حکم‌فرما بود، اما عده‌ای به دور تقی ارانی جمع شدند و با انتشار نشریه‌ی "دنیا" به تبلیغ افکار انتقادی پیرامون مسائل اقتصادی و اجتماعی پرداختند. تقی ارانی تحصیلات خود را در آلمان به اتمام رسانده و به احتمال زیاد با مباحث سوسیال دموکراسی آشنا بود، اما افکار عمومی "پوزیسیون چپ" در این دوران به کلی تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم قرار داشت. مارکسیسم - لنینیسم محصول فعالیت ایدئولوژیک در شوروی بود که در امتداد "ماتریالیسم" متافیزیکی آثار متأخر انگلس متکامل شده و با استناد به مکتوبات سیاسی لنین و تحت تأثیر تبلیغات شوروی از یک حرکت ایزکتیو و اجتناب‌ناپذیر ماتریالیستی به سوی سوسیالیسم و از وقوع یک آینده‌ی جهان‌شمول و دلپسند برای کل بشریت گزارش می‌داد. از سوی دیگر، تأثیرات ایدئولوژیک دین اسلام در ارتباط با دست تقدیر و افکار اخروی بود که یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی را پدید می‌آورد و از طریق درک و زبان روزمره‌ی دینی تمامی ایرانیان - از آخوند گرفته تا کمونیست - را در جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی کشور ادغام می‌کرد. محصول یک چنین نظمی توهم به آخوند دموکرات، معتدل، ملی و ضد امپریالیست بود که البته از یک سو، تحت عنوان بورژوازی ملی، دموکرات و ضد امپریالیست از طریق کمینترن (انترناسیونال سوم) تبلیغ می‌شد و از سوی دیگر، زمینه‌ی تکامل "مارکسیسم ایرانی" را پدید می‌آورد. بنابراین دین اسلام و ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به یک مخرج مشترک دست می‌یافتند که به صورت تخیلات اخروی، فعالان سیاسی را در برابر دین اسلام به انفعال می‌کشید و آن‌ها را نسبت به نقش مخرب، مرتجع و متعزز روحانیت شیعه در کشور به کلی بی‌اعتنا می‌کرد.

دوران سلطنت رضا شاه مصادف با سرکوب اپوزیسیون و قتل‌های سیاسی بود. از جمله باید از سرگذشت تقی ارانی یاد کرد که به دلیل بیماری تیفوس در زندان جان سپرد. رضا شاه در دوران سلطنت خود روابط اقتصادی با آلمان نازی را گسترش داد که کشور را تا اندازه‌ای از زیر سلطه‌ی انگلستان و نفوذ شوروی بر مناطق شمالی کشور

با وجودی که وقوع انقلاب مشروطه و تأیید قانون اساسی آن از طریق مظفالدین شاه یک نقطه‌ی عطف در تاریخ ایران محسوب می‌شود، اما با تشکیل مجلس شورای ملی نه واقعیت استبداد در کشور به پایان رسید و نه از سنگینی نفوذ روحانیت بر سیاست کشور کاسته شد. به این صورت که قانون اساسی مشروطه دین رسمی ایران را شیعه‌ی دوازده امامی و مقام شاهنشاهی را یک موهبت الهی قلم‌داد می‌کرد. از این پس، ائتلاف روحانیان با درباریان یک شکل قانونمند به خود گرفت که در سنت حکومت صفویان شاهنشاه را ظل‌الله فی‌العرض می‌خواند و روحانیان را به عنوان نظریه‌پردازان نخبه‌ی دربار در نظر می‌گرفت. در حالی که انگیزه‌ی مشروطه‌خواهان پایان استبداد و تشکیل یک دولت مدرن در کشور بود، اما وحدت روحانیان با درباریان انقلاب مشروطه را با شکست مواجه کرد. اوج این شکست با تاج‌گذاری رضا شاه پهلوی رقم خورد. با وجودی که رضا خان انگیزه‌ی تشکیل یک نظام جمهوری و لائیک را در ایران داشت، اما مجتهدان شیعه وی را از این اقدام باز داشتند و تعویض سلسله‌ی سلطنتی و جلوس بر تخت شاهنشاهی را برای وی در نظر گرفتند.

دوره‌ی دوم از وقایع اواخر دوران سلطنت رضا شاه آغاز می‌شود، البته بدون این که یک تأثیر قابل ملاحظه را بر افکار عمومی ایرانیان جهت ضرورت سکولاریسم و تکامل یک دولت مدرن بگذارد. در این ارتباط باید از فعالیت نوشتاری روشنفکرانی مانند: تقی ارانی، صادق هدایت و احمد کسروی یاد کرد. این دوران تحت تأثیر سیاست مدرنیزاسیون دولت رضا شاه قرار داشت. به این صورت که دولت به فشار جنبش مشروطه تن داد و از یک سو، اقدام به کوتاهی دست روحانیت از قوای مقننه، قضائیه و دستگاه آموزش و پرورش کشور کرد و از سوی دیگر، اولین برنامه‌ی مدرنیزاسیون ساختار دولتی و توسعه‌ی اقتصادی را در ایران متحقق ساخت. به این ترتیب، قدرت نظامی و دستگاه قضایی متمرکز و امنیت و تمامیت ارضی کشور تضمین شدند، آموزش و پرورش کودکان و تحصیلات عالی تحت نظارت مستقیم دولت قرار گرفت، یک نظام بانکی دولتی به وجود آمد و دولت اولین سیاست توسعه‌ی اقتصادی را در کشور تحکیم کرد. از آن‌جا که دولت همواره عرصه‌ی زندگی را بر روحانیت شیعه تنگ‌تر از گذشته می‌کرد، در نتیجه بخش وسیعی از آخوندها به نجف و کربلا مهاجرت کردند. از آن پس که دست روحانیت از وقایع سیاسی و اجتماعی کشور کوتاه شد، یک افکار عمومی

دوره‌ی سوم مصادف با تاریخ معاصر است که از شکست و نوزایش پروژه‌ی روشنگری گزارش می‌دهد که البته نتایج آن بر افکار عمومی ایرانیان جهت ضرورت سکولاریسم و تکامل یک دولت مدرن غیر قابل پیشبینی است. این دوران از وقایع اواخر دوران سلطنت محمد رضا شاه آغاز می‌شود و تجربیات قیام بهمن و فعالیت اپوزیسیون در تبعید را نیز در بر می‌گیرد. با وجودی که تاریخ ایران بدون در نظر داشتن ائتلاف درباریان با روحانیان غیر قابل تصور و توجیه حکومت شاه بدون دخالت روحانیان غیر ممکن است، اما این ائتلاف در دوران سلطنت محمد رضا شاه متزلزل شد. به این دلیل که دولت ایران از یک سو، تحت تأثیر تحولات بازار جهانی سرمایه‌داری قرار داشت و از سوی دیگر، جنبش‌های کمونیستی، ضد امپریالیستی و ناسیونالیستی در بسیاری از نقاط جهان به موفقیت‌های چشم‌گیری دست یافته بودند. بنابراین دولت ایران در نظر داشت که از طریق اصلاحات ارضی نیروی کار مزدی را آزاد ساخته و شرایط سرمایه‌گذاری خارجی را در کشور پدید آورد. به این ترتیب، برنامه‌ی "انقلاب سفید" ریخته و تحت عنوان "انقلاب شاه و مردم" به افکار عمومی عرضه شد. از آن‌جا که سیاست توسعه‌ی اقتصادی دولت جامعه‌ی سنتی ایران را به کلی دگرگون می‌ساخت و برنامه‌ی اصلاحات ارضی زمین‌های اوقاف را نیز در بر می‌گرفت، در نتیجه بخشی از روحانیت شیعه به سرکردگی شیخ روح‌الله خمینی به مقاومت با اصول "انقلاب سفید" روی آورد و منجر به فاجعه‌ی ۱۵ خرداد شد. هم‌زمان اسلامیان با همکاری بازاریان هیئت‌های مؤتلفه را تشکیل دادند و به ترور رجال سیاسی و بمب‌گذاری در اماکن مدرن عمومی مانند سینماها روی آوردند. از این پس، دولت به تبلیغات علیه "ارتجاع سیاه و سرخ" پرداخت و با پیشنهاد ساواک حسینه‌ی ارشاد را تأسیس کرد که در آن‌جا یک تفسیر مدرن از اسلام متکامل و به اذهان دینی ایرانیان عرضه شود. از جمله باید از فعالیت ایدئولوژیک علی شریعتی یاد کرد که بر خلاف اهداف دولت، نظریه‌ی امت اسلامی را بسط داد و از طریق مقوله‌ی "جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" مغلطه‌ای را متکامل کرد که ظاهراً از آشتی "مارکسیسم" با اسلام خبر می‌داد. ما این‌جا با یک واکنش ارتجاعی به پروژه‌ی روشنگری و تخطئه‌ی رابطه‌ی دولت با ملت مواجه هستیم. در حالی که طبعاً انتظار می‌رفت که جریان‌های ملی با استناد به هویت سیاسی خود و "مارکسیست-های ایرانی" با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس در نقد این افکار ارتجاعی

آزاد سازد. در حالی که ایران بی طرفی خود را در جنگ دوم جهانی اعلام کرده بود، اما قوای نظامی متفقین کشور را تسخیر و رضا شاه را سرنگون کرد. از این پس، فضای سیاسی در ایران گشوده و زندانیان سیاسی آزاد شدند. از جمله باید از تشکیل حزب توده یاد کرد که جهت تحکیم منافع استراتژیک شوروی در ایران تأسیس شد. در حالی که از منظر مارکس شرط هرگونه نقدی، نقد دین است، اما ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مانعی در برابر نقد اسلام می‌ساخت و روحانیت را به صورت هم‌پیمان کمونیست‌ها در یک نبرد ضد امپریالیستی در نظر می‌گرفت. هم‌زمان جریان‌های اسلامی نیز به میدان سیاست راه یافتند و هم‌چون گذشته به تخریب و ارتجاع دامن زدند. از جمله باید از فعالیت سازمان فداییان اسلام یاد کرد که به رهبری نواب صفوی به ترور رجال سیاسی و روشنفکران سکولار روی آورد. در این ارتباط قتل کسروی یک سایه‌ی سنگین تراژیک بر تاریخ روشنگری در ایران می‌اندازد، زیرا وی همراه با منشی خود در ساختمان قوه‌ی قضائیه‌ی نظام سلطنتی ترور شد. از آن‌جا که کسروی از اهداف روحانیت شیعه جهت تسخیر قدرت سیاسی و تشکیل دولت اسلامی به خوبی آگاه بود، در نتیجه به نقد شیعه‌ی دوازده امامی و اشکال انفعالی آن مانند: صوفی‌گری و بهایی‌گری روی آورد و مبلغ "پاک‌دینی" شد.

این دوران مصادف با آن بحران‌های سیاسی و اقتصادی بود که کشور را به کلی بی ثبات می‌کردند. در حالی که استان‌های آذربایجان و کردستان استقلال خود را اعلام کرده بودند و عشایر بختیاری موجب ناامنی در شهرهای مرکزی کشور می‌شدند، دولت درگیر بستن قرارداد نفت با انگلستان و شوروی بود. اوج این کشمکش‌های سیاسی با تشکیل جبهه‌ی ملی و در دوران نخست وزیری محمد مصدق به وقوع پیوست که سرانجام آن با کودتای ۲۸ مرداد رقم خورد. از این پس، محمد مصدق برای بسیاری از ایرانیان تبدیل به اسطوره شد و افکار عمومی تحت تأثیر رابطه‌ی ملت و دولت قرار گرفت. با وجودی که این کودتا از طریق سازمان سیا برنامه‌ریزی و متحقق شد، اما نتیجه‌ی آن استحکام ائتلاف تاریخی درباریان و روحانیان بود که بار دیگر قدرت استبداد و نفوذ اسلام را بر ایرانیان چیره کرد.

متأسفانه تیراژ کتاب‌های انتقادی در دوران حکومت محمد رضا شاه بسیار پایین بود و با در نظر داشتن فرهنگ دینی، دانش کلامی و امتناع ایرانیان از مطالعه، پیداست که محتوای آن‌ها تأثیر چندانی بر افکار عمومی مردم کشور نمی‌گذاشت. به خصوص به این دلیل که فضای سیاسی این دوران آکنده به عدالت اسلامی و دولت شاهنشاهی چنان بی اعتبار گشته بود که کمتر کسی جسارت نقد دین را به خود می‌داد. به این ترتیب، تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری تحت تأثیر ایدئولوژی اسلامی قرار گرفت و منجر به یک توافق فعال جهت سرنگونی نظام شاهنشاهی شد. هم‌زمان حزب توده که در دوران قبل از سرنگونی شاه دوباره فعال شده بود، تمایز میان جناح حجتی و جناح مکتبی روحانیت شیعه را مطرح و حمایت خود را از جناح مکتبی که آن‌را به اصطلاح دموکرات و ضد امپریالیست می‌خواند، اعلام کرد. اوج این حماقت خودکرده پیروی از "خط امام خمینی" بود که از طریق نشریه‌ی تئوریک "دنیا" توجیه می‌شد. با وجودی که مابقی جریان‌های مارکسیست - لنینیست حاضر به پذیرش این واقعیت نیستند، اما تمامی آن‌ها تحت تأثیر آگاهی تئوریک توده‌ایسم قرار داشتند و به همین دلیل نیز در دوران قیام بهمن به هواداری از "خمینی ضد امپریالیست" در آمدند، تا این‌که رفته رفته عکس آن‌را در پراکسیس سیاسی تجربه کردند.

ما این‌جا با عواقب شکست پروژه‌ی روشنگری و یک سقوط فرهنگی در ایران مواجه می‌شویم که استقرار جمهوری اسلامی سمبل آن است و وقوع "انقلاب فرهنگی" از عمق آن به ما گزارش می‌دهد. از این پس، دانشگاه‌ها و مدارس عالی به مدت سه سال تعطیل و تمامی دانشجویان چپ و اساتید سکولار تصفیه شدند. به این ترتیب، بخش وسیعی از روشنفکران و فعالان سیاسی چپ به تبعید گریختند، البته بدون این‌که از دست جمهوری اسلامی رها گردند. به این صورت که سفارت‌های جمهوری اسلامی از طریق عوامل خود به تشکیل نهادهای فرهنگی و مساجد شیعه روی آوردند و در حالی که اهداف تروریستی نظام را دنبال می‌کردند، به صورت پوشیده تعرض خود را به اپوزیسیون در تبعید ادامه دادند. اوج این تعرض صدور فتوای قتل سلمان رشتی توسط آیت‌الله خمینی بود که تمامی منتقدان اسلام در تبعید را دچار وحشت کرد. به همین منوال، وحشت روشنفکران سکولار در ایران ادامه یافت. از جمله باید از قتل‌های

فعال شوند، لیکن ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مانعی در برابر نقد افکار علی شریعتی می‌ساخت، در حالی که جبهه‌ی ملی نسبت به این نظریات ارتجاعی به کلی بی اعتنا بود. البته این کوتاهی فقط محدود به فعالان سیاسی در کشور نمی‌شد که تنها از طریق ترجمه‌های ناجور و نادرست حزب توده با تاریخ و فرهنگ جوامع مدرن صنعتی و آثار مارکس آشنا شده بودند، بلکه فعالان کنفدراسیون دانشجویی در تبعید را نیز در بر می‌گرفت. با وجودی که آن‌ها به منابع جامعه‌شناسی انتقادی و دانشگاه‌های مجانی در اروپا دست داشتند، اما در دفاع از آیت‌الله خمینی آگهی صادر و جهت دیدار و رایزنی با وی به نجف مسافرت می‌کردند.

البته نظام شاهنشاهی حربه‌ی ایدئولوژیک خود را انتقاد به "ارتجاع سیاه و سرخ" می‌شمرد، اما این موضوع را در نظر نداشت که خودش علت وجود آن است و این ارتجاع در دامن استبداد، یعنی "ارتجاع سفید" زاده، فربه و فعلاً بلای جاننش شده است. ساختار "ارتجاع سفید" در بوروکراسی دولتی نهادینه شده بود که بی محابا به ناسیونالیسم ایرانی دامن می‌زد و منجر به تفرقه در میان ملت‌های کشور می‌شد. در حالی که محمد رضا شاه جهت توجیه نظام سلطنتی از تاریخ ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی استفاده می‌کرد، "ارتجاع سیاه و سرخ" در اهداف ضد امپریالیستی، ضد اسرائیلی و غرب ستیزی خود منسجم‌تر از گذشته می‌گشت.

البته در این دوران جسته گریخته نیز آثاری در نقد دین مشاهده می‌شد که یا با تأیید ساواک به بازار راه می‌یافت و یا این‌که به صورت زیرزمینی دست به دست می‌شد. از جمله می‌توان از ترجمه‌ی فارسی کتاب برت ران راسل با عنوان "چرا مسیحی نیستم" و اثر علی دشتی با عنوان "۲۳ سال" یاد کرد. مضمون کتاب علی دشتی یک رشته از درسگفتارهایی است که وی پس از مطالعه‌ی کتاب خمینی در لبنان با عنوان "ولایت فقیه" برای برخی از رجال سیاسی در خانه‌ی خود برگزار کرد. با وجودی که این کتاب بدون نام مؤلف منتشر شده بود و علی دشتی هیچ‌گاه مسئولیت نوشتن آن‌را به عهده نگرفت، اما وی پس از سرنگونی نظام شاهنشاهی بلافاصله دستگیر و پس از مدتی به دلیل زجر زندان و تأثیرات شکنجه جان سپرد.

دانشگاه اخراج و به تبعید در آلمان رانده شد. از آنجا که نقد وی نه تنها طیف وسیعی از روشنفکران ایرانی را متأثر ساخته است، بلکه به یک عمق فلسفی قابل ملاحظه دست می‌یابد که "روشنفکران دینی" را نیز با بحران ایمانی مواجه می‌کند، در نتیجه انتقاد من به آثار وی نیز یک نقد موقرانه است که نه یک جانبه صورت می‌گیرد و نه از ارزش تلاش تئوریک وی می‌کاهد. موضوع نقد من این‌جا جهان‌گریزی؛ یعنی گریز از واقعیت است که به صورت بیگانگی با پراکسیس پدید می‌آید و منجر به اختلال در شناخت-شناسی و آسیب‌های اجتماعی می‌شود. این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که مفهوم "واقعیت" اصولاً به چه معنی است و علت جهان‌گریزی چیست که آرامش دوستدار نیز مانند بسیاری از روشنفکران ایرانی دچار آن شده است؟ من برای پاسخ به این پرسش دو طرح متفاوت از مفهوم "واقعیت" را در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس با خواننده‌ی نقاد در میان می‌گذارم و سپس با استناد به مفهوم "پراکسیس" از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به نقد برخی از آثار آرامش دوستدار می‌پردازم.

برای آشنایی با مفهوم "واقعیت" نزد هگل رجوع به کتاب "پدیدار شناسی روح" ضروری است، زیرا همان‌گونه که مارکس به درستی می‌گوید، این کتاب محل تولد و سرچشمه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل محسوب می‌شود.<sup>۱</sup> موضوع فلسفی هگل دگرگونی "گوهر از خود بیگانه"<sup>۲</sup> است. گوهر در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به معنی روح عمومی و کلیت عوامل ابژکتیو و سوژکتیو است که البته به تعریف وی با وجود از خود بیگانگی، نفی و امکان دگرگونی را نیز در خود می‌پرورد. پیداست که این‌جا فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک شکل توجیهی و محافظه‌کار نیز به خود می‌گیرد، زیرا منظور هگل می‌تواند به این معنی هم تفسیر شود که تا کنون فقط آن چیزی واقعیت یافته که امکانش هم وجود داشته است.

سیاسی در کشور یاد کرد که افرادی مانند: سعیدی سیرجانی، جعفر پوینده، محمد مختاری و پیروز دوانی از قربانیان سرشناس این جنایات دولتی به شمار می‌روند.

هم‌اکنون در تبعید پرده‌ی نقد دین به کلی دریده و سیمای زشت و ضد بشری قرآن و چهره‌ی کربیه و مکار آخوند جماعت برای اکثریت ایرانیان کم و بیش هویدا شده است. ما این‌جا با نوزایش پروژه‌ی روشنگری مواجه هستیم که در اشکال متفاوت و متنوع از نقد کلی دین و به خصوص نقد شیعه‌ی دوازده امامی پدید آمده است. هم‌زمان "روشنفکران دینی" به تکاپو افتاده‌اند که جهت حفاظت از اسلام به عنوان یک ابزار مناسب حکومتی و جهت تحمیق و تحقیر انسان‌ها یک قرائت به اصطلاح لیبرال و امروزی از قرآن را به افکار عمومی ارائه دهند. اما آن چیزی که در این دوران باعث شگفتی می‌شود، انفعال "مارکسیست‌های ایرانی" در نقد اسلام است، زیرا به غیر از چند نمونه‌ی انگشت‌شمار، اغلب آن‌ها نسبت به ایدئولوژی جمهوری اسلامی به کلی بی‌اعتنا هستند. به نظر می‌رسد که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم هنوز به کلی بی‌اعتبار نشده است و توده‌ایسم به صورت واقعیتی پنهان افکار عمومی "پوزیسیون چپ" را مسموم و مانعی در برابر یک تصفیه حساب کلی با افکار دینی و تشکیل یک فرهنگ متقابل و مدرن می‌سازد.

انگیزه‌ی تدوین این مقاله نیز مشخصاً همین است که خواننده‌ی نقاد را با عمق روش نقد دین در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس آشنا کند. من در این ارتباط برخی از آثار آرامش دوستدار را در نظر گرفته‌ام. به این دلیل که وی یکی از پیشکسوتان جدی نقد اسلام در دوران معاصر به شمار می‌رود. وی در سال ۱۳۱۰ خورشیدی در تهران متولد شد و در سال ۱۳۳۷ خورشیدی برای تحصیلات فلسفه به آلمان رفت. وی در جوار رشته‌ی فلسفه به تحصیل روانشناسی و دین‌شناسی تطبیقی نیز پرداخت و به احتمال زیاد تمایل وی به موضوع دین در ایران مربوط به تجربیات وی به عنوان فرزند یک خانواده‌ی بهایی می‌شود. وی رساله‌ی دکترای خود را با عنوان "رابطه‌ی اخلاق و اراده‌ی سلطه‌گرا در آثار نیتچه" با موفقیت به اتمام رساند و از سال ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۸ خورشیدی در دانشگاه تهران به تدریس فلسفه پرداخت. سرانجام آینده‌ی آرامش دوستدار با "انقلاب فرهنگی" رقم خورد، زیرا وی نیز مانند بسیاری از اساتید سکولار از

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۷۱

<sup>۲</sup> Entfremdete Substanz, vgl. Hegel, G.W.F. (۱۹۷۱): Phänomenologie des Geistes, in: Hegel-Werke in ۲۰ Bände, E. Moldenhauer / K.W. Michel (Hrsg.), Bd. ۳, Frankfurt am Main, S. ۳۶۱

شناسا از طریق حرکت دیالکتیکی تفکر به وجود می‌آید و دیالکتیک نزد هگل به معنی "نفی آگاهانه" است. به عبارت دیگر، دیالکتیک نزد هگل به صورت یک داد و ستد ساده و فاقد روح میان تز با آنتی‌تز برقرار نمی‌شود و این روح خلاق و شناسای سوژه است که یک فرجام مثبت‌گرا و دترمینیستی را در شکل سنتز پدید می‌آورد. بنابراین این سوژه‌ی شناسا است که وجوه منفی واقعیت ابژکتیو را به چالش مفاهیم خردمند می‌کشد و از آن‌جا که این مفاهیم از امکان و ضرورت تحقق یک واقعیت سوژکتیو گزارش می‌دهند و از آن‌جا که بنا بر قانون طبیعت هر چیزی نفی خود را در درونش می‌پرورد، در نتیجه در یک روند گذار، تفکر از جوانب موجود منفی عبور می‌کند و این حرکت انحلالی تا زمانی ادامه می‌یابد که مفهوم با ماهیت به شرح زیر یکسان شده و به وحدت برسد:

«فلسفه نه تعین غیر ماهوی، بلکه آن‌را تا آن‌جایی که ماهوی است در نظر می‌گیرد؛ بعد و محتوای آن چیز مجرد و غیرواقعی نیست، بلکه واقعیت است. خود را به وجود می‌آورد و در خود زندگی می‌کند، یعنی وجود در مفهومش. آن روندی است که ابعاد خویش را به وجود می‌آورد و از آن‌ها عبور می‌کند، و این حرکت کلی چیز مثبت و حقیقتش را مشخص می‌سازد. بنابراین این حرکت به همان مقدار جزء منفی را در خود ادغام می‌کند، آن چیزی که می‌تواند اشتباه نامیده شود (...). واقعیت حرکت خویش از خویشتن است. این چنین حقیقت شیفتگی ستایش خدای شراب روم است که از آن هیچ جزئی غیر سرمست نمی‌ماند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در فلسفه‌ی هگل سوژه‌ی شناسا در یک حرکت فکری مفاهیم ایده‌آلیستی را جهت عبور از واقعیت ابژکتیو (اوضاع موجود) متکامل می‌کند و یک واقعیت سوژکتیو (اوضاع مطلوب) را پدید می‌آورد که البته شرط تحقق آن به گفته‌ی هگل تعمیم خودآگاهی فردی به خودآگاهی جمعی است که وی از آن به عنوان تبدیل "من سوژه" به "ما سوژه" سخن می‌گوید. ما این‌جا با مفهوم

نشانه‌ی ازخودبیگانگی گوهر سازمان‌دهی غیر خردمند جامعه است که هگل مصداق تجربی آن‌را در انقلاب فرانسه و وقایع پس از آن می‌یابد. به این صورت که با ادعای آزادی، برابری و برادری زنجیرهای یک آزادی مطلق و هولناک گسسته می‌شود و آن اوضاع آشفته و هرج و مرج اجتماعی را پدید می‌آورد که در دوران حکومت یعقوبیان بر فرانسه حاکم بوده است. گوهر ازخودبیگانگی دو قشر اصلی را در بر می‌گیرد که نبرد آن‌ها بر سر مرگ و زندگی به وقوع می‌پیوندد. قشر اول آزادگان، یعنی همان اشراف و اعیان فئودالی هستند که از نتایج کار بیگانگی زندگی می‌کنند. قشر دوم بندگان هستند که از طریق کار خویش امرار معاش می‌کنند. هگل این‌جا از این نبرد به صورت یک نبرد سرنوشت‌ساز نیز سخن می‌گوید که سرچشمه‌ی آن خردگرایی است. به این صورت که قشر دوم با رجوع به اندیشه از وجود گوهر ازخودبیگانگی آگاه می‌شود و با اتخاذ اراده در جهت برقراری آزادی و برابری به سوی دگرگونی اوضاع موجود عزیمت می‌کند و پیداست که این‌جا با حدود گوهر نیز مواجه می‌شود. تحت چنین اوضاعی، یعنی زمانی که جامعه آستن یک نبرد بر سر مرگ و زندگی است و یا به گفته‌ی هگل، زمانی که جامعه با خطر انحطاط مواجه است و جهان مادی انسان را راضی نمی‌سازد، تنها راه گریز سوژه جهان ایده‌آل‌ها است. در این جهان ایده‌آل سوژه با رجوع به حق خودآگاهی خویش از بطن جامعه (وجود) مفاهیم ایده‌آلیستی را متکامل می‌کند و به خودآگاهی می‌رسد. به این ترتیب، خودآگاهی سوژه بر امکان و ضرورت دگرگونی جامعه تأکید می‌کند. به این معنی که گوهر یک هویت غیر دارد، خردمندانه سازمان‌دهی نشده است و با وجودی که به صورت ابژکتیو احساس می‌شود، اما برابر با واقعیت نیست.

به بیان دیگر، مفهوم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از ضرورت تشکیل یک واقعیت دیگر، یعنی یک واقعیت سوژکتیو گزارش می‌دهد. این‌جا مفهوم نه تنها یک شکل انتزاعی و خارج از واقعیت موجود ندارد، بلکه همواره با ماهیت گوهر در ارتباط می‌ماند و به صورت یک وجود دیگر و ایده‌آل یک شکل انتقادی به خود می‌گیرد. به این معنی که سوژه‌ی شناسا از یک طرف، ابعاد غیر خردمند، منفی و غیر واقعی را در بر می‌گیرد و آن‌ها را در یک حرکت فکری نفی می‌کند و از طرف دیگر، یک روح خلاق دارد و به صورت ایده‌آلیستی یک واقعیت دیگر را پدید می‌آورد. توان نفی و روح خلاق سوژه‌ی

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۴۶f., und

Vgl. Brechtken, Josef (۱۹۷۹): Die praxisdialektische Kritik der Marxschen Atheismus, Bd. I – Der Wirklichkeitsbegriff, in: Monographien zur philosophische Forschung, Bd. ۱۸۱, Form Academicum. S. ۲۷۳

وی در یک حرکت فکری شکل خردمند آن را به صورت فلسفه‌ی جامعه‌ی بورژوازی، "شکل واقعی" و "روح ملت" متکامل می‌کند.<sup>۱</sup>

ما این‌جا با یک انسان‌شناسی به خصوص مواجه هستیم که با رجوع به طبیعت انسان توجیه می‌شود. به این صورت که هگل انسان را یک "موجود متفکر" می‌شمارد که بر خلاف موجودات دیگر، نه تنها قادر است که گذشته‌ی تاریخی خود را متفکر شود، بلکه هم‌چنین می‌تواند که از خرد خویش استفاده کند، آینده‌ی خود را متفکر شود و پدید آورد. به این ترتیب، هگل در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود به مفاهیمی مانند: "گوهر"، "کار"، "تضاد"، "حق"، "اخلاق"، "عرف"، "اقشار"، "زندگی"، "مرگ"، "ماهیت"، "آشتی"، "حدود" و "اراده" دست می‌یابد که از وقایع این جهانی و از فعالیت آگاه انسان‌ها گزارش می‌دهند. بنابراین ما نزد هگل نه با یک فلسفه‌ی صرف ایده‌آلیستی سر و کار داریم و نه این‌جا ایده‌آلیسم دشمن ماتریالیسم است. یعنی هر دو اجزاء یک کلیت و یک واقعیت سوبژکتیو محسوب می‌شوند که ضرورت تشکیل آتی آن به صورت یک جامعه‌ی آشتی‌یافته با استناد به خرد توجیه می‌شود. ما این‌جا با اولویت سوژه از ابژه مواجه می‌شویم، زیرا که این روح خلاق و شناسای سوژه و قدرت مفهوم ایده‌آلیستی است که یک واقعیت دیگری را پدید می‌آورد و اداره می‌کند. از آن‌جا که در فلسفه‌ی هگل سوژه نسبت به ابژه اولویت می‌گیرد، در نتیجه برای وی نیز آسان به نظر می‌آید که دین و فلسفه را به صورت دو بُعد متفاوت از ایده در نظر بگیرد.<sup>۲</sup> وی از مفهوم "ایده مطلق" به عنوان دمیروز، یعنی آفریننده و اداره کننده‌ی جهان واقعی نیز یاد می‌کند. به این صورت که ایده در گذشته دینی بوده و یک جامعه‌ی فئودالی و دولت آنتیک استبدادی را به وجود آورده و هم‌اکنون "ایده‌ی مطلق" به خرد دست یافته، خودبنیاد شده و در نتیجه جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته‌ی بورژوازی را پدید آورده است.

"روح ملت" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مواجه می‌شویم که شرط تشکیل آن "فراروی"<sup>۱</sup> از گوهر از خودبیگانه است.

مفهوم "فراروی" نزد هگل به معنی عبور، حفاظت و ارتقا است. به این عبارت که قدرت مفهوم "روح ملت" را پدید می‌آورد و تحت تأثیر آن است که گوهر از خودبیگانه از هویت غیر خردمند خود عبور می‌کند. از آن‌جا که مفهوم از وجود متکامل شده است و از عرف حفاظت می‌کند، در نتیجه هم‌چنین است که ماهیت را در مسیر تکاملش به شکل واقعی آن ارتقا دهد و گوهر از خودبیگانه را به گوهر خردمند دگرگون سازد. ما مضمون این حرکت فکری را به شرح زیر در کتاب "پدیدار شناسی روح" هگل می‌یابیم:

«واقعیت کلیت است، کلیت اما تنها آن ماهیتی است که از طریق تکاملش به اتمام رسیده است.»<sup>۲</sup>

به گمان هگل از این طریق امکان دارد که از یک نبرد سرنوشت‌ساز که بر سر مرگ و زندگی به وقوع می‌پیوندد، ممانعت کرد و جامعه را به وحدت و آشتی رساند. از این پس، یک گوهر خردمند به صورت "روح عمومی" پدید می‌آید که هم‌زمان سوژه محسوب می‌شود. از آن‌جا که فلسفه‌ی هگل تئوری ایده‌آلیستی جامعه‌ی بورژوازی است، در نتیجه پیداست که این‌جا منظور وی از یکسانی گوهر با سوژه، نقش کالا در اقتصاد سیاسی است. به این معنی که شهروندان در پرتو شکل کالا قرار می‌گیرند و محصولات کار اجتماعی را که در مالکیت آن‌ها است، به بازار کالاها عرضه و ارزش مناسب آن‌را به صورت پول دریافت می‌کنند. پیداست کسی که فاقد ابزار تولید است، باید به اجبار تنها کالائی را که در اختیار دارد، یعنی نیروی کار خود را به بازار عرضه کند و به بردگی کار مزدی تن دهد. به بیان دیگر، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از یک جهان واقعی فئودالی گزارش می‌دهد که در حال انحطاط و با خرد از خودبیگانه است و

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> Vgl. Hegel, G.W.F. (۱۹۷۱): Enzyklopädie, §۴۵ Zusatz, in: Hegel-Werke in ۲۰ Bände, E. Moldenhauer / K.W. Michel (Hrsg.), Bd. ۸, Frankfurt am Main, S. ۱۲۲f., Vgl. Brechtken, Josef (۱۹۷۹): Die praxisdialektische ... Ebd., S. ۲۸۹, ۲۷۰

<sup>۱</sup> Aufhebung

<sup>۲</sup> Hegel, G.W.F. (۱۹۷۱): Phänomenologie ... ebd., S. ۲۴f., und Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main, S. ۲۸



جا بر این نکته انگشت می‌گذارد که هگل با استناد به فلسفه‌ی طبیعت، کار را به صورت ماهیت تثبیت شده‌ی انسان در نظر می‌گیرد، اما وی تنها آن کاری را به رسمیت می‌شناسد که نتیجه‌ی فعالیت سوژه، یعنی کار مجرد ذهنی است.<sup>۱</sup> پیداست که از این منظر، مارکس برای حفظ جوانب خلاق حرکت دیالکتیکی، یعنی خردگرایی به صورت یک اصل نفی‌کننده‌ی اوضاع موجود و پراکسیس مولد جهت تشکیل اوضاع مطلوب، دیالکتیک را به صورت متدولوژی تحلیل "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است و رابطه‌ی آگاهی‌تئوریک با پراکسیس سیاسی جهت تکامل سوژه‌ی انقلابی در نظر می‌گیرد.<sup>۲</sup>

به این ترتیب، مقوله‌ی ازخودبیگانگی نزد مارکس دیگر یک جنبه‌ی ناب از تفکر مجرد فلسفی را به خود نمی‌گیرد و تبدیل به یک موضوع مشخص اجتماعی می‌شود. ما مضمون دگرگونی دیالکتیکی را در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی مارکس می‌یابیم که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را متهم به جابجایی سوژه با ابژه (محمول) و آپریوریسم می‌کند و میان ازخودبیگانگی انسان از کار، ازخودبیگانگی انسان از نتایج فعالیت خود، ازخودبیگانگی انسان از نوع ماهوی خود و ازخودبیگانگی انسان از انسان‌های دیگر تفاوت می‌گذارد. ما این‌جا مشاهده می‌کنیم که دیگر این گوهر (روح عمومی) نیست که نسبت به خرد، مفهوم و "ایده‌ی مطلق" ازخودبیگانه به حساب می‌آید. بلکه ازخودبیگانگی به صورت ماتریالیستی دگرگون شده و با استناد به نوع ماهوی انسان تبدیل به موضوع نقد می‌شود.

البته مارکس در این دوران تحت تأثیر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ قرار داشت و موضوع ازخودبیگانگی را مانند روش نقد دین وی به باد انتقاد می‌گرفت. به این عبارت که هر چه انسان بیشتر روی خدا حساب باز کند، به همان اندازه نیز کمتر از وجود و توان اندیشه‌ی خود بهره می‌برد. از این پس، آن خدایی که در واقعیت ساخته و

<sup>۱</sup> Vgl. Ebd., S. ۵۷۲f.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, in: MEW, Bd. ۲, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۲۰۴f., und Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱-۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰۳f., ۲۰۶f.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند ما نزد هگل با همسانی دین با فلسفه (آکوموداتیسیون) مواجه می‌شویم. لیکن فلسفه با استفاده از خرد بشری و با استناد به علوم انسانی و طبیعی پدید می‌آید که البته محصول تفکر انسان و دنیوی است، در حالی که دین با رجوع به ایمان و تصورات ماورای طبیعی توجیه می‌شود و نتیجه‌ی تصورات اخروی انسان‌ها است. به این ترتیب، هگل به یک مفهوم از واقعیت دست می‌یابد که ساخته و پرداخته‌ی روحیه، ذهنیت و تفکر انسانی محسوب می‌شود.

مارکس در همان دوران تحصیلات عالی خود در برلین که به هگلی‌های جوان منسوب می‌شود، به مسئله‌ی آکوموداتیسیون و جوانب دینی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل پی برد. وی در یکی از نامه‌های خود به پدرش فلسفه‌ی هگل را ناخوشایند و آوای سخره‌ی غریب می‌خواند و می‌خواهد که سرچشمه‌ی ایده را در واقعیت جستجو کند.<sup>۱</sup> نتیجه‌ی فعالیت‌تئوریک مارکس رساله‌ی دکترایش است که در آن به نقد فلسفه‌ی دو تن از شاخص‌ترین ماتریالیست‌های یونان باستان مانند: دموکریت و اپیکور می‌پردازد و مشخصاً در همین‌جا و از طریق نقد اتمیسم اپیکور است که وی به مضمون خودآگاهی سوژه پی می‌برد و کلید نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را نیز می‌یابد. به این ترتیب، مارکس در رساله‌ی دکترایش فلسفه‌ی هگل را یک دین این جهانی می‌خواند که از طریق حرکت تفکر به وجود آمده و به صورت یک خدای این جهانی مانعی در برابر خودآگاهی ماتریالیستی انسان‌ها می‌سازد.<sup>۲</sup>

از آن پس که مارکس در پاریس به مطالعات آثار اقتصادی روی آورد، بلافاصله به این مسئله پی برد که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بر موضع اقتصاد مدرن ملی ایستاده است.<sup>۳</sup> به بیان دیگر، در حالی که آدام اسمیت و دیوید ریکاردو از یک موضع ایده-آلیستی قوانین کار ازخودبیگانه را در نظام سرمایه‌داری متکامل کرده‌اند، فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل شکل جنجالی و اسرارآمیز جامعه‌ی بورژوازی است. بنابراین مارکس این-

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Brief an den Vater in Trier, Berlin, ۱۰.۱۱.۱۸۳۷, in: MEW, EB I, S. ۳f., Berlin (ost), S. ۸

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): دین و فلسفه - نقش ماتریالیسم اپیکور در تکامل مفهوم "خودآگاهی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ... ebd., S. ۵۷۴

تکامل مفهوم "نوع ماهوی بشر" اتخاذ کرده است. در حالی که مسیحیان تفکر و کردار خود را نسبت به مبانی دینی می‌سنجند و منظم می‌کنند، فویرباخ انتظار دارد که انسان-ها تفکر و کردار خود را نسبت به یک موجود استعلائی بسنجند و منظم سازند. به این ترتیب، اشتیرنر نتیجه می‌گیرد که انسان واقعی همین انسان خودپسند است که در جهت تحقق منافع آنی و حفاظت از حق مالکیت خویش تلاش می‌کند.<sup>۱</sup>

مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب اشتیرنر از انسان‌شناسی فویرباخ عبور کرد و انسان را در ارتباط با حرکت واقعی و ماتریالیستی جامعه به صورت "موجود فعال" در نظر گرفت. در حالی که از منظر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ انسان از طریق "مشاهده‌ی حسی" به شناخت می‌رسد، مارکس شناخت را به تبادل مادی انسان با طبیعت که البته از طریق "کار موضوعیت‌یافته" وساطت می‌شود، نسبت داد. به این صورت، که انسان جهت بقای خود و در یک حرکت واقعی و از طریق کار، تبادل مادی جامعه با طبیعت را برقرار می‌سازد و به این ترتیب، نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌کند.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، انسان‌ها به عنوان نیروهای مولد در روند کار و تبادل مادی با طبیعت ارتقا می‌یابند و تداوم مناسبات موجود را به صورت زوال می‌فهمند و با خودآگاهی به سوی دگرگونی اوضاع موجود عزیمت می‌کنند.<sup>۳</sup> پیداست که این‌جا اهداف نیروهای مولد که مستقیماً در روند تولید سهیم هستند، با منافع مادی طبقه‌ی حاکم که از مناسبات موجود سود می‌برد، تلاقی می‌کند. به این ترتیب، تضادهای درون‌ذاتی در حوزه‌ی تولید و توزیع عریان می‌گردند و نبرد طبقاتی را به صورت معلول خود پدید می‌آورند. ما این‌جا با مضمون مفهوم "پراکسیس" در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مواجه می‌شویم که از یک "کلیت دیالکتیکی" گزارش می‌دهد. به این معنی که فعالیت انسان همواره با آگاهی همراه است و محدود به یک

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی از بحران "مارکسیسم ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین، و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): فرهنگ دینی و رئالیسم انقلابی - نقش فراروی از "خرد استعلائی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۱۸۵

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۴۳۹

پرداخته‌ی خود انسان است، ظاهراً به صورت یک روح مستقل در می‌آید، شکل ساختاری به خود می‌گیرد و از طریق کلیسا بر انسان حکم‌فرمایی می‌کند. ما این‌جا با موضوع ازخودبیگانگی انسان مواجه هستیم. برای مارکس همین اتفاق نیز در روند تولید سرمایه‌داری به وقوع می‌پیوندد. به این صورت که هر چه انسان بیشتر به آن روند تولید که خود ساخته و پرداخته است، معطوف و در آن ادغام شود، به همان اندازه نیز بیشتر از زندگی واقعی و روابط انسانی خویش ازخودبیگانه تر می‌شود، به همان اندازه نیز بیشتر به سلطه‌ی محصول کار خود، یعنی سرمایه در می‌آید و به حق مالکیت خصوصی تن می‌دهد.<sup>۱</sup>

البته مارکس در همان دوران اقامتش در پاریس و پس از مطالعه‌ی کتاب ماکس اشتیرنر با عنوان "تنها کس و مالکیتش" به خطای فلسفی خود که در پیروی از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ پدید آمده بود، پی برد. به این صورت که فویرباخ از یک انسان-شناسی به خصوص عزیمت می‌کرد که بر خلاف هگل انسان را نه یک "موجود متفکر"، بلکه یک "موجود حساس" می‌شمرد. با وجودی که فویرباخ از طریق روش شناخت-شناسی "مشاهده‌ی حسی" یک فلسفه‌ی ماتریالیستی را متکامل کرده بود، اما انسان مورد نظر وی از طریق مفاهیم "خرد، قلب و اراده" تشریح می‌شد و در نتیجه یک شکل استعلائی و غیر واقعی به خود می‌گرفت. از این منظر، فویرباخ به مسیحیان انتقاد می‌کرد که صفات ناب انسانی (محمول) خود را به یک خدا تخیلی نسبت داده و برای خود یک خدا ساخته‌اند، در حالی که در واقعیت از نوع ماهوی خود، یعنی نسبت به "خرد، قلب و اراده" از خودبیگانه شده‌اند. لیکن اشتیرنر در کتاب خود فویرباخ را با این پرسش مواجه می‌کند که آیا اصولاً امکان دارد که وجود انسان را در یک تقابل به صورت یک "من ماهوی" (انسان ایده‌آل) با یک "من غیر ماهوی" (انسان ازخودبیگانه) قرار داد و بعداً از انسان‌ها انتظار داشت که تفکر و کردار خود را نسبت به نوع ماهوی بشر منظم سازند؟ به بیان دیگر، اشتیرنر این‌جا فویرباخ را متهم به تکامل یک دین این جهانی می‌کند. در حالی که مسیحیان صفات ناب انسانی خود را به یک خدا نسبت داده و یک موجود استعلائی را جهت پرستش آفریده‌اند، همین روش را نیز فویرباخ با

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ... ebd., S. ۵۲.

جامعه، یعنی زیربنای واقعی آن را می‌سازند که بنا بر آن، روبنای حقوقی و سیاسی بر پا می‌شود و آنان با اشکال به خصوص آگاهی اجتماعی متناسب هستند. شیوه‌ی تولید زیست مادی اصولاً موجب روند اجتماعی، سیاسی و ذهنی زندگی می‌شود. این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آن‌ها را، بلکه هستی اجتماعی آن‌ها است که آگاهی‌شان را معین می‌کند. نیروهای مولد مادی جامعه در درجه‌ی معینی از رشد خویش با مناسبات تولیدی موجود یا با بیان حقوقی آن که مناسبات مالکیتی است و در چهارچوب آن تا کنون عمل کرده‌اند، در تضاد قرار می‌گیرند. این مناسبات که از بطن اشکال رشد نیروهای مولد نتیجه می‌شوند، به رشد خود آن‌ها زنجیر می‌بندند. سپس یک دوره‌ی انقلاب اجتماعی فرا می‌رسد. با تغییر زمینه‌ی اقتصادی، تمام روبنای عظیم کندتر یا سریع‌تر دگرگون می‌گردد. در نظاره‌ی این‌گونه دگرگونی‌ها همواره بایستی میان دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید که به همان دقت علوم طبیعی قابل اندازه‌گیری است و دگرگونی‌های حقوقی، سیاسی، دینی، هنری و یا فلسفی - خلاصه، ایدئولوژیک که انسان‌ها از طریق آن‌ها به این نزاع آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند - تفاوت قائل شد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک "حرکت واقعی" مواجه هستیم که از دیالکتیک، یعنی از "نفی آگاهانه" گزارش می‌دهد. به این صورت که طبقه‌ی حاکم بنا بر هستی اجتماعی خود، یعنی برای حفظ منافع مادی و حاکمیت خویش، آگاهی اجتماعی را به صورت ایدئولوژی (حقوق، سیاست، دین، هنر، و فلسفه) پدید می‌آورد. این آگاهی اجتماعی بیان ایده‌آل ساختار اقتصادی موجود است که در واقعیت منافع مادی و جایگاه اجتماعی طبقه‌ی حاکم را توجیه می‌کند. به همین منوال نیز آگاهی نیروهای مولد از منافع مادی و هستی اجتماعی آن‌ها رشد می‌کند. این‌جا توجه به دو مفهوم کلیدی برای درک تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ضروری است. اولی مفهوم "تناسب" و یا مطابقت زیربنا با روبنا است که از هماهنگی آگاهی نیروهای مولد با ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم گزارش می‌دهد. به این معنی که ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با نیروهای مولد

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۸f.

فعالیت صرف مادی و بدنی نمی‌شود. همان‌گونه که انسان در روند تولید از تجربه، دانش و اسلوب زیبایی‌شناسی پیروی می‌کند، به همین منوال نیز پراکسیس نبرد طبقاتی از کشمکش نظری پیرامون آگاهی تئوریک و کشمکش عملی با طبقه‌ی حاکم گزارش می‌دهد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مفهوم "پراکسیس" در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نیز مانند مفهوم "واقعیت" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مبتنی بر "کلیت دیالکتیکی" است. این‌جا نیز ایده‌آلیسم و ماتریالیسم مکمل هم‌دیگر و اجزاء یک واقعیت محسوس هستند و دشمن یک‌دیگر محسوب نمی‌شوند. منتها با این تفاوت که مفهوم "واقعیت" نزد هگل مجرد و مفهوم "پراکسیس" نزد مارکس مشخص است، تاریخ نزد هگل به صورت تحقق یک واقعیت سوپژکتیو و به سوی یک آینده‌ی مثبت سپری می‌شود، در حالی که نزد مارکس تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید منجر به پراکسیس نبرد طبقاتی می‌شوند و روند تاریخ به صورت محصول نتایج این نبرد یک شکل انتقادی به خود می‌گیرد و سرانجام با این تفاوت که تحقق سوژه‌ی خودآگاه (یعنی من شناسا) نزد هگل برابر با وحدت مفهوم با ماهیت است که از سازمان‌دهی خردمندانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی گزارش می‌دهد و محتوا را به شکل واقعی خود در می‌آورد، در حالی که نزد مارکس تحقق سوژه‌ی خودآگاه (پرولتاریا) برابر با وقوع انقلاب اجتماعی و فراروی مثبت (خردمندانه) از نظام طبقاتی است.

به بیان دیگر، مفهوم "پراکسیس" نزد مارکس واقعیت مشخص جامعه‌ی بورژوازی را به صورت کلیت نبرد طبقاتی در بر می‌گیرد که هم جنبه‌ی مادی دارد که مربوط به زیربنا و حوزه‌ی کشمکش عملی با ساختار طبقه‌ی حاکم می‌شود و هم جنبه‌ی غیر مادی دارد که البته با روبنا مرتبط است و حوزه‌ی کشمکش نظری با ایدئولوژی حاکمیت محسوب می‌شود. ما مضمون "کلیت دیالکتیکی" را به شرح زیر در کتاب "در مورد نقد اقتصاد سیاسی" مارکس می‌یابیم:

«انسان‌ها طی تولید اجتماعی برای زندگی خویش وارد مناسبات ضروری، به خصوص و مستقل از اراده‌شان می‌شوند، [یعنی] مناسبات تولیدی که با درجه‌ی معینی از رشد نیروهای مولد مادی مطابقت دارند. تمامی این مناسبات تولیدی، ساختار اقتصادی

از وجود آن‌ها جهت استقرار حاکمیت خویش سود می‌برد و از طرف دیگر، بخشی از ثروت اجتماعی را که مصادره کرده است، به صورت امکانات مادی در اختیار آن‌ها می‌گذارد. به بیان دیگر، همان‌گونه که مارکس به درستی تأکید می‌کند، آگاهی همیشه به معنی هستی آگاه است.<sup>۱</sup>

بنابراین در هر دو حالت، یعنی هم از طریق تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی و هم از طریق تکامل یک ایدئولوژی نوین نتیجه مشابه، یعنی تفرقه و انشعاب در میان کارگران و انفعال طبقه‌ی کارگر است. به این ترتیب، موانعی در برابر خودآگاهی نیروهای مولد بنا می‌شود و تداوم نظام طبقاتی موجود را تضمین می‌سازد. به بیان دیگر، ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم با آگاهی نیروهای مولد در ارتباط می‌ماند و مشخصاً از همین منظر است که مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" انتقاد خود را به هگلی‌های جوان و هم‌چنین فویرباخ وارد می‌آورد. در حالی که آن‌ها دین را به صورت توهم و آگاهی وارونه به بند نقد می‌کنند، مارکس با وجودی که فعالیت روشنگری آن‌ها را تقدیر می‌کند،<sup>۲</sup> اما آن‌ها را با این پرسش نیز مواجه می‌سازد که چگونه شد که انسان‌ها اصولاً این توهم را در مغز خود جا دادند؟ پیداست که تنها راه حل این مسئله رجوع به روند زندگی واقعی و نقد ماتریالیستی آن است.<sup>۳</sup> به بیان دیگر، مارکس بر خلاف هگلی‌های جوان و هم‌چنین فویرباخ از آگاهی وارونه عزیمت نمی‌کند. برای وی این جهان وارونه، یعنی جامعه‌ی وارونه‌ی بورژوازی است که آگاهی دینی و اشکال ایدئولوژیک را به وجود می‌آورد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در تز چهارم فویرباخ مارکس نیز می‌یابیم:

«فویرباخ از تجربه‌ی از خودبیگانگی 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 از خودگسیختگی 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

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۲۶

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۲۰

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۲۱۷

متکامل شده است و از این رو، زیربنا مطابق با روبنا است. مفهوم دوم "تأثیر متقابل" زیربنا با روبنا است که ما مضمون آن‌را این‌جا و هم‌چنین در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم.<sup>۱</sup> به این معنی که نیروهای مولد و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم هم‌دیگر را به صورت متقابل متأثر می‌کنند. به بیان دیگر، نیروهای مولد در پراکسیس نبرد طبقاتی نه تنها در یک کشمکش عملی، بلکه در یک کشمکش نظری نیز با طبقه‌ی حاکم درگیر هستند. بنابراین موضوع تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس فقط نقد تضاد و استثمار نیروی کار و فقط مادی نیست، بلکه بیان تضاد، یعنی نفی آگاهانه‌ی ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم را نیز ضمیمه‌ی پراکسیس نبرد طبقاتی می‌کند که البته نتیجه‌ی آن بستگی به توازن قوای نیروهای متضاد و متخاصم اجتماعی دارد و این شکست و یا پیروزی است که روند تاریخ را معین می‌کند. به بیان دیگر، ما نزد مارکس با یک دیدگاه انتقادی نسبت به روند تاریخ مواجه هستیم، زیرا این انسان‌ها هستند که از شرایط مادی موجود عزیمت می‌کنند و با آگاهی، یعنی سوبژکتیو تاریخ را پدید می‌آورند.

در حالی که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل "روح جهان" سوزه محسوب می‌شود و از وقوع یک آینده‌ی مثبت خبر می‌دهد، نزد مارکس دترمینیسم و آپریوریسم به کلی مردود هستند. به این عبارت که طبقه‌ی حاکم در واکنش به پراکسیس نبرد طبقاتی می‌تواند از یک طرف، سیاست توسعه‌ی اقتصادی را متحقق و نیروهای مولد را متکامل سازد. از طرف دیگر، طبقه‌ی حاکم هم‌چنین قادر است که بر اساس تاریخ مشترک فرهنگی با نیروهای مولد ایدئولوژی خود را متحول سازد. به این معنی که نظریه‌پردازان طبقه‌ی حاکم دین را تفسیر و اشکال فلسفی را جایگزین تصورات دینی می‌کنند. به این ترتیب، از طریق تکامل ایدئولوژی‌های نوین هویت‌های کذب جنسیتی، شوینیستی و اشکال نوین دینی پدید می‌آیند و طبقه‌ی حاکم برای آن گروه‌های به خصوص که به این هویت‌های جدید تن می‌دهند، حقوق ویژه نیز در نظر می‌گیرد. پیداست که این‌جا حقوق ویژه فقط شامل وعده‌های اخروی نمی‌شود. به این عبارت که طبقه‌ی حاکم از یک طرف، افراد مورد نظر خود را در ساختار اجتماعی و اقتصادی کشور ادغام کرده و

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost), S. ۳۷f.

این جهان وارونه‌ی بورژوازی جهت تداوم خویش همواره اشکال نوین دینی و ایدئولوژیک را پدید می‌آورد و تنها به این دلیل است که مارکس بر خلاف هگلی‌های جوان و فویرباخ انهدام هر دو حوزه، یعنی هم آگاهی تئوریک و هم پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی را در نظر می‌گیرد.

مارکس به یک چنین دیدگاه رادیکالی پس از پایان اشتغال به روزنامه‌نگاری دست یافت. در حالی که وی در مقام سردبیری روزنامه‌ی راین از "کانون انسان‌های آزاد، عرفی و خردمند" دفاع می‌کرد و تشکیل آن‌را هم در نظام سلطنتی و هم در نظام جمهوری ممکن می‌شمرد، اما سرانجام به این واقعیت پی برد که دولت شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است و قانون اساسی کشورهای مدرن، قوانین اساسی مالکیت خصوصی هستند. ما این‌جا با طبقاتی اجتماعی مواجه می‌شویم که بنا بر هستی اجتماعی و منافع مادی خود آگاهی خود را نیز پدید می‌آورند. به این معنی که این جهان وارونه و از هم گسیخته‌ی بورژوازی آگاهی طبقه‌ی حاکم را به صورت آگاهی حاکمیت خویش نیز پدید می‌آورد و مانع خودآگاهی کارگران می‌شود. به این معنی که انسان‌ها در روند زندگی واقعی و تحت تأثیر ایدئولوژی از هستی خویش آگاه می‌شوند و مشخصاً در همین‌جا است، یعنی در حوزه‌ی هستی آگاه است که با استناد به بیان تضاد فعالیت اجتماعی شکل می‌گیرد و نه در حوزه‌ی صرف هستی. به این ترتیب، مارکس از یک طرف، استقلال ایده را از منشأ مادی آن انکار می‌کند و از طرف دیگر، به یک مفهوم غیر هگلی از "واقعیت" دست می‌یابد که همان مفهوم "پراکسیس" است.

به بیان دیگر، ما نزد مارکس با یک مفهوم انتقادی و دیالکتیکی از واقعیت مشخص جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که البته از هستی طبقه‌ی حاکم به صورت ایدئولوژی یک بازتاب استعلائی می‌یابد و از یک طرف، در واکنش خویش بر جامعه منافع مادی طبقه‌ی حاکم را توجیه می‌کند و در نتیجه واقعیت را پدید می‌آورد و از طرف دیگر، با مقاومت نیروهای مولد در حوزه‌ی عملی و در حوزه‌ی نظری روبرو می‌شود. نتیجه پراکسیس نبرد طبقاتی روند تاریخ را به صورت محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوبژکتیو پدید می‌آورد. به بیان دیگر، روند تاریخ بستگی به توازن قوای اجتماعی دارد و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است. در حالی که تضاد، ابژکتیو و مادی است، اما

پراتیک منقلب گردد. به این ترتیب، پس از آن‌که، برای نمونه خانواده‌ی زمینی به صورت راز نهفته‌ی خانواده‌ی مقدس کشف شد، هم اکنون باید همان اولی را در تئوری و پراکسیس منهدم کرد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا از مفهوم "خانواده" به صورت استعاره سود می‌برد. مفهوم "خانواده‌ی مقدس" عنوان کتابی است که وی و انگلس در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و به خصوص در نقد آن گروه از هگلی‌های جوان نوشتند که همراه با برونو بائر در روزنامه‌ی "آلگماینه لیتراتور" قلم می‌زدند. در برابر منظور مارکس از مفهوم "خانواده‌ی زمینی" همین جامعه‌ی بورژوازی است که دولت را به صورت شکل دوگانه‌ی خود پدید آورده است. از آن‌جا که جامعه‌ی بورژوازی ذاتاً متضاد است، در نتیجه به غیر از قوای مقننه، مجریه و قضائیه (دولت) نیاز به دوگانگی تفکر با واقعیت نیز دارد که تدام خود را تثبیت سازد. ما این‌جا با جامعه‌ی بورژوازی به صورت یک جهان وارونه مواجه هستیم که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی زیربنای سرمایه‌داری از خودگسیخته است و جهت تداوم خود به دین، فلسفه و ایدئولوژی نیاز دارد که البته منجر به خودتناقض‌گویی نیز می‌شود.

در این ارتباط دین، فلسفه و ایدئولوژی دو وجه متفاوت دارند. نخست آن گروهی است که جهت حفاظت و توجیه منافع مادی و جایگاه طبقاتی خود به آن‌ها متوسل می‌شود. تا این‌جا ما با فریب و فریبکار مواجه هستیم. بعداً آن گروهی است که در فقدان خودآگاهی طبقاتی و یا به دلیل حقوق و امکانات ویژه به آگاهی طبقه‌ی حاکم تن می‌دهد و هستی مادی خود را در آن اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک تجربه می‌کند که طبقه‌ی حاکم در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی برایش پدید آورده است. ما این‌جا با خودفریبی مواجه هستیم. بنابراین از منظر مارکس فریب و خودفریبی لازم و ملزوم و مکمل هم‌دیگر هستند و این اتفاقی نیست که وی همواره از مقوله‌های "تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا" و "ازخودبیگانگی خودکرده‌ی طبقه‌ی کارگر" سخن می‌راند.<sup>۲</sup> پیداست که از این منظر روشنگری به تنهایی هیچ مشکلی را حل و فصل نمی‌کند، زیرا

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۶

<sup>۲</sup> Selbstzerrissenheit des Proletariats, Selbstentfremdung der Arbeiterklasse

را مد نظر دارد. این‌جا نه اثری از معجزه مشاهده می‌شود و نه هرگز قربانی می‌طلبند.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، گات‌های زرتشت محصول پرسش و استفاده از خرد هستند و بنا بر نظریه‌ی آرامش دوستدار فلسفه محسوب می‌شوند. برای نمونه وی در کتاب "ملاحظات فلسفی در دین و علم" به شرح زیر تفکر فلسفی را تشریح می‌کند:

«تفکر وقتی فلسفی است که از پرسش بر آید و در آن استوار ماند.»<sup>۲</sup>

اما ما با رجوع به منابع ادیان سامی با سیمای واقعی دین آشنا می‌شویم. به این صورت که تمامی شعبه‌های ادیان ابراهیمی با رجوع به وحی الهی توجیه می‌شوند که البته زیربنای مادی تمامی آن‌ها نظام برده‌داری است. حتا آزادی قوم یهود از دست فرعون به معنی برگزیدگی یهودیان جهت اسارت در بردگی یهوه، پیامبر و فرمان‌روای یهوه است. بنابراین ما با استناد به تورات از نزاع دو برده‌دار آگاه می‌شویم. آن چیزی که کتاب آسمانی یهودیان و مسیحیان به عنوان وحی الهی عرضه می‌کنند، یک مجموعه از اساطیر هستند که از وقوع معجزه بعد از معجزه، قربانی در راه خدا، تقدیر و گناه ذاتی انسان‌ها، امتحان و انتقام الهی، پاداش و جزای اخروی گزارش می‌دهند که تمام آن‌ها بنا بر از هم گسیختگی جامعه‌ی برده‌داری متکامل شده‌اند و به بهانه‌ی رستگاری مؤمنان انگیزه‌ی تحقیر و تحمیق انسان‌ها را در جهان واقعی دارند.

البته من با آرامش دوستدار کاملاً هم‌نظر هستم، زمانی که وی از تجانس آیین زرتشت با دین سامیان سخن می‌گوید،<sup>۳</sup> منتها من بر خلاف وی منشأ ایده را با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس در واقعیت، یعنی در زیربنای از هم گسیخته‌ی مادی و در شکل دولت می‌یابم. ما مصداق این روش شناخت‌شناسی از "کلیت دیالکتیکی" را در تاریخ فرهنگی ایران باستان به وضوح می‌یابیم. به این صورت که پس از انتشار انجیل متی به زبان یونانی امپراطور رم و همسرش به دین مسیحیت گرویدند

<sup>۱</sup> من این‌جا در ارتباط با نقد کلیت دیالکتیکی در مورد ایران باستان و اشکال دینی که بر کشور حکمرانی کرده‌اند، رفرنس نمی‌دهم و خواننده‌ی نقاد را مستقیماً به کتابی که در این مورد نوشتم، رجوع می‌دهم. 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

<sup>۲</sup> دوستدار، آرامش (۱۳۸۱-۲۰۰۲): ملاحظات ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷

<sup>۳</sup> مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۰

آگاهی از تضاد مربوط به ایده‌آل‌ها و چشم‌اندازها می‌شود و در نتیجه بیان تضاد یک شکل سوژکتیو و غیر مادی به خود می‌گیرد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما تا این‌جا با دو مفهوم متفاوت از واقعیت در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس آشنا شدیم و انتقاد من به آثار آرامش دوستدار نیز از همین زاویه وارد می‌آید، زیرا وی نه در مضمون هگلی و نه در مضمون مارکسی آن به یک مفهوم از "واقعیت" دست می‌یابد که محصول آن جهان‌گریزی، یعنی امتناع از تفکر تمامی واقعیت و یا امتناع از تفکر کلیت است. به بیان دیگر، خود آرامش دوستدار مشمول همان انتقادی می‌شود که وی تحت عنوان "تفکر دینی" به فرهنگ ایرانیان وارد می‌آورد. ما مصداق این انتقاد را به کرات در آثار وی می‌یابیم. برای نمونه می‌توان از تشبیه آئین زرتشت با مناسک ادیان سامی یاد کرد. به نظر وی وجه مشترک دین زرتشت و ادیان سامی "دینیت" آن‌ها است که البته هر دو با وحی الهی موجه می‌شوند. وی این‌جا میان بینش دینی یا "علم پیشین" که بدون پرسش به وجود می‌آید، با دید علمی یا "علم پسین" که البته محصول پرسش، اندیشه و تحقیق است، تفاوت می‌گذارد. به نظر وی دین زرتشت جهان را عمودی، یعنی میان اهورامزدا و اهریمن جدا می‌سازد، در حالی که ادیان سامی به صورت افقی جهان اخروی را از جهان واقعی مجزا می‌کنند.<sup>۱</sup>

حال با یک نگاه اجمالی به گات‌های زرتشت، مشخصاً عکس این فرضیه اثبات می‌شود. به این صورت که گات‌ها نتیجه‌ی گفتگو و پرسش زرتشت از وهومن، یعنی خرد دروانی خود وی است. بنابراین ما این‌جا اصولاً با وحی الهی مواجه نیستیم. زیربنای مادی آیین زرتشت را زندگی مسکون و متمدن روستایی و دامداری شبانی می‌سازند. این‌جا مالکیت شکل اشتراکی دارد و انسان‌ها آزاد هستند. از آن‌جا که روستاییان با تهاجم اقوام وحشی و غیر مسکون مواجه هستند، در نتیجه گات‌های زرتشت قوای خیر را در برابر قوای شر مستقر می‌سازد. بنابراین آیین زرتشت این جهانی است و پارسایی انسان

<sup>۱</sup> مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۸۱-۲۰۰۲): ملاحظات فلسفی در دین و علم ت بینش دینی و دید علمی، وینسنز (فرانسه)، صفحه‌ی ۱۳ و

مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، صفحه‌ی ۱۲۰

«ایرانیان بر اعراب و اسلام بر ایران پیروز شد.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک تشریح بسیار اسرارآمیز مواجه هستیم که برای آن هیچ‌گونه شواهد تاریخی نمی‌یابیم. به این دلیل که پس از سلطه‌ی اعراب مسلمان بر ایران ساختار شاهنشاهی ساسانیان به کلی فرو ریخت و طبقه‌ی حاکم ایرانی جایگاه اجتماعی، تمامی منافع و حقوق ویژه‌ی خود را از دست داد. در حالی که بخشی از سپاهیان و شاهزاده‌های ایرانی به شرق کشور عقب نشستند و مشغول به تدارک مقاومت شدند، بخش دیگری از طبقه‌ی حاکم جهت حفظ منافع مادی و کسب جایگاه گذشته‌ی اجتماعی خویش به سرعت با اعراب مسلمان هم‌پیمان شد و به عنوان دبیر، خراج‌دار، ندیم، مشاور، منشی، مترجم، مرزبان و به خصوص فقیه به خدمت دستگاه خلافت درآمد. با وجودی که کلام قرآن عربی و پیامبر اسلام عرب‌تبار بود، اما ۱۴ تن از ۱۶ فقهای عالی رتبه‌ی خلافت امویان ایرانی‌تبار بودند. در این ارتباط ابن خلدون از یکی عجایب تاریخ سخن می‌گوید.<sup>۱</sup> بنابراین اتفاقی نیست که ایرانیان دو رشته‌ی اصلی فقه اسلامی، یعنی فقه ظاهریه و فقه باطنیه را نیز متکامل کردند. از آن‌جا که حکومت بر یک سرزمین پهناور مانند ایران با رجوع به آیات قرآن که از مناسبات مادی شبه جزیره‌ی عربستان پدید آمده بودند، امکان نداشت، در نتیجه درک منطقی کلام الله ضروری می‌شد. در حالی که پیروان ابوحنیفه خراسانی قرآن را کلام ازلی الله می‌خواندند و از فن تفسیر استفاده می‌کردند. پیروان واصل بن-عطا و عمرو بن‌عبید ایرانی‌تبار قرآن را کلام حادث الله می‌شمردند و جهت درک منطقی آن متوسل به فن تأویل می‌شدند.

بنابراین از همین منظر منافع طبقاتی ایرانیان است که باید عروج جنبش شعوبیه را در نظر داشت. در حالی که نظریه‌پردازان خلافت امویان کلام عربی قرآن و تبار عربی پیامبر خاتم اسلام را از جمله اسنادی می‌شمردند که الله اعراب را برای حاکمیت بر جهان برگزیده است، اما شعوبیان با استناد به قرآن به تبعیض نژادی انتقاد داشتند. آن‌ها نه تنها مخالف جایگاه اجتماعی خود به صورت موالی و اهل ذمه (برده‌ی آزاد

و از این پس، دولت رم به یک مشروعیت بلامنازعه که بر نظام برده‌داری مبتنی بود، دست یافت. در حالی که امپراطور رم بدون هیچ‌گونه محدودیت ایدئولوژیک مانند خدا بر جهان فرمانروایی می‌کرد، لیکن مشروعیت شاهنشاه ساسانی بستگی به فره‌ی ایزدی از آیین زرتشت داشت. به این معنی که شاهنشاه با نقض عدالت، فره‌ی ایزدی خود را می‌باخت و یک چهره‌ی اهریمنی به خود می‌گرفت و پیداست که قیام انسان‌های آزاد در برابر دولت مستبد وی یک توجیه دینی می‌یافت. بنابراین تجانس آیین زرتشت با دین سامیان محصول بحران ایدئولوژیک طبقه‌ی حاکم ساسانی بود. ما راه حل این بحران مشروعیت را در اقدام مانی می‌یابیم که جهان مادی (قوای شر) را از جهان معنوی (قوای خیر) تمیز می‌دهد. به همین منوال باید از دین زورانی یاد کرد که با استناد به یک خدای یکتا به نام زوران، اهورامزدا و اهریمن را فرزندان وی می‌شمارد. ما همین تمایلات به ادیان سامی را در اوستای متأخر به صورت ادغام ابعاد اخروی، جنسیتی، معجزه و قربانی در آیین زرتشت می‌یابیم. به بیان دیگر، شاهنشاهی ساسانیان در یک بحران مزمن مشروعیت به سر می‌برد و جهت تحمیق و حاکمیت بر انسان‌ها آزاد در کشور نیاز به یک ایدئولوژی هم‌سنگ مانند امپراطور رم داشت. مصداق ابژکتیو این بحران ایدئولوژیک را ما در اواخر شاهنشاهی ساسانیان به صورت قیام بهرام چوبین، قیام مزدکیان و اصلاحات انوشیروان ساسانی می‌یابیم. در حالی که بهرام چوبین و مزدک منکر فره‌ی ایزدی شاهنشاه بودند و تشکیل یک نظم نوین را در سر داشتند، انوشیروان به اصلاحات مالی و ارضی دست زد که مانعی در برابر قیام‌های مردمی و سرنگونی نظام شاهنشاهی بسازد.

از آن‌جا که آرامش دوستدار نه به یک مفهوم از "کلیت" دست می‌یابد و نه دیالکتیک زیربنا با روبنا نقشی در تفکر انتقادی وی دارد، در نتیجه از این نقطه نظر عزیمت می‌کند که انگاری ایده از منشأ مادی خود به کلی مستقل است و انگاری که زرتشت بنا به میل خود جهان را به صورت عمودی و ادیان ابراهیمی آن‌را به صورت افقی تقسیم کرده‌اند. نتیجه‌ی بعدی این خطای فلسفی را ما در توضیح آرامش دوستدار از رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام می‌یابیم که با رجوع به تاریخ جنبش شعوبیه به شرح زیر تشریح می‌شود:

<sup>۱</sup> مقایسه، محمدی ملابری، محمد (۱۳۷۹): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، دل ایرانشهر، جلد اول، تهران، صفحه‌ی ۳۶۲

قیام‌های خوارج، اسماعیلیان و مقاومت خرمدینان خلافت عباسیان را متزلزل می‌کردند. با وجودی که تمامی این جنبش‌ها از طریق فرودستان ایرانی و به سرکردگی رهبران ایرانی به وجود آمده‌اند، اما شواهد تاریخی گواهی می‌دهند که همه‌ی آن‌ها از طریق دودمان‌های ایرانی سرکوب شده‌اند. از جمله باید از سرگذشت بابک خرمدین یاد کرد که با سپاه خود بارها لشکر خلیفه‌ی عباسی را در هم شکست و سرانجام فریب خدعه‌ی اسلامی افشین سامانی را خورد و به فجیع‌ترین شکل ممکنه در بغداد به قتل رسید.

لیکن از آن‌جا که آرامش دوستدار به یک مفهوم از "واقعیت" و یا "کلیت" که متضاد و حرکت آن دیالکتیکی است، دست نمی‌یابد، در نتیجه این واقعه‌ی دلخراش تاریخی نه از منظر منافع مشترک طبقه‌ی حاکم ایرانی و اعراب مسلمان، بلکه به صورت بی‌هویتی افشین سامانی تفسیر می‌کند. انگاری که دین اسلام ذهنیت دودمان‌های ایرانی-تبار را تسخیر کرده و حاکمیت آن‌ها بدون در نظر داشتن منافع طبقاتی آن‌ها اعمال می‌شده است. پیداست که از این منظر، وقایع تاریخی یک شکل اسرارآمیز به خود می‌گیرند. به خصوص به این دلیل که دین اسلام زمینه‌ی مادی ترویج خویش و شرایط تشکیل فرقه‌های گوناگون را نیز پدید می‌آورد.

به این عبارت که دین اسلام انسان‌ها را چنان به ذلت می‌کشد که تنها راه گریز از واقعیت موجود پناه‌بردن به خدا است. لیکن دین اسلام از طرف دیگر، محمد را خاتم الانبیاء و انکار الله و یا رویکرد به ادیان دیگر را ارتداد نیز می‌شمارد و برای مرتدان مجازات مرگ در نظر می‌گیرد. تنها راه گریز از این مهلکه تفسیر و تأویل قرآن است. بنابراین نظر آرامش دوستدار نادرست است، زمانی که وی آثار شمس تبریزی، مولوی و حافظ را مسبب لطافت بخشیدن به الله می‌شمارد. به بیان دیگر، عارفان ایرانی همواره با حکم تکفیر و شمشیر تیز شریعت اسلام مواجه بودند و از ذلت جهان موجود راه دیگری را به غیر از پناه بردن به خدای اسلام در برابر خود نمی‌دیدند. ما این‌جا با مصداق کشف فلسفی فویرباخ مواجه هستیم که این انسان است که خدا را می‌آفریند و نه بر عکس. پیداست که آن خدایی که عارفان ایرانی آفریده‌اند، دیگر آن الله مکار، جبار، بی‌خرد و برده‌دار نبود که قرآن از وجود آن گزارش می‌دهد. خدای عارفان ایرانی یک خدای لطیف، مهربان و همدم انسان بود که البته در یک بستر تاریخی و

شده) و پرداخت جزیه به مسلمانان بودند، بلکه حاکمیت اعراب را بی‌چون و چرا نمی‌پذیرفتند. مصداق اعتراض آن‌ها آیه‌ی ۱۳ از سوره‌ی الحجرات (۴۹) بود که به شرح زیر بر برابری مسلمانان تأکید می‌کند:

«ای مردم ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آنگاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا (قرب و بعد نژاد و نسب یکدیگر را) بشناسید (و بدانید که اصل و نسب و نژاد مایه افتخار نیست بلکه) بزرگوارترین شما نزد خدا با تقوی‌ترین مردمند و خدا (بر نیک و بد مردم) کاملاً آگاه است.»<sup>۱</sup>

نقش اجتماعی ایرانیان به صورت موالی و اهل ذمه به دلیل زیربنای وسیع کشور ایران بود که نه یک زمینه‌ی مناسب مادی را جهت تولید از طریق نظام برده‌داری مهیا می‌کرد و نه ایرانیان به دلیل تاریخ فرهنگی خود به یک چنین نظمی تن می‌دادند. با وجودی که طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار همواره مواجه با تبعیض بود، اما دین اسلام را به صورت یک ابزار مناسب حکومتی در نظر داشت و حاضر نبود که از آن دست بشوید. بنابراین ایرانیان تنها به فکر برابری مسلمانان بودند که به مقام‌های بالاتر دولتی دست بیابند و منافع مادی و جایگاه اجتماعی خود را به صورت طبقه‌ی حاکم تثبیت کنند. از این منظر روشن می‌شود که چرا سرکرده‌ی ایرانی جنبش شعوبیه، یعنی ابومسلم خراسانی پس از قتل خلیفه و سرنگونی خلافت امویان خاندان عباسی را به مقام خلافت رساند. پیداست که وی قادر بود که نظام شاهنشاهی و آیین زرتشت را دوباره زنده سازد. به خصوص به این دلیل که اکثر قابل ملاحظه‌ی ایرانیان و از جمله بخشی از سربازان وی به سرکردگی سنیاد زرتشتی بودند.

بنابراین دین اسلام یک ایدئولوژی مناسب را جهت تحمیق، تحقیر و سرکوب انسان‌ها در اختیار طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار می‌گذاشت و آن‌ها را با اعراب مسلمان در تقسیم سفره‌ی خلافت سهیم می‌کرد. ما همین تمایلات را در دولت‌های دودمانی ایرانی‌تبار مانند: بوییان، طاهریان، صفاریان و سامانیان مشاهده می‌کنیم که به عنوان امیرالامرا و خراج‌دار خلافت عباسیان بر سرزمین ایران حکم‌فرمایی می‌کردند. هم‌زمان تضادهای درون‌ذاتی در حوزه‌ی توزیع ثروت اجتماعی اشکال دینی به خود می‌گرفتند و به صورت

<sup>۱</sup> قرآن مجید (۱۳۷۰)



مرتکبان گناه کبیره را کافر می‌شمرد. پیداست که یک چنین نظریه‌ای مشخصاً در برابر ادعای قرآن قرار می‌گرفت که از آگاهی الله از گذشته، حال و آینده و از سرنوشت مقدر انسان‌ها گزارش می‌دهد. بنابراین جهم بن‌صفوان موضوع قدرت بی‌انتهای الله را به پیش کشید و با استناد به قرآن سرنوشت انسان را مقدر خواند. اما هواداران فرقه‌ی جهمیه قادر به توضیح این تناقض نبودند که چرا الله بندگان را به خاطر انجام گناهی که آن‌ها مسئول ارتکاب آن نیستند، مجازات می‌کند. سرانجام موضوع این بحث به مکتب حسن بصری که وی نیز ایرانی‌تبار و قاضی دادگاه شرع خلافت امویان بود، راه یافت. در میان شاگردان وی دو تن ایرانی به نام‌های واصل بن عطا و عمرو بن عبید بودند که جهت حل این تناقض یک موضع میانی را اتخاذ کردند که از یک طرف، مانع تردید در قدرت بی‌انتهای الله شوند و از طرف دیگر، انسان را مسئول گناه خود شمرده و مجازات الهی را از منظر عقلانی و اخلاقی توجیه کنند. نتیجه‌ی این تفسیر عقلی از فقه اسلامی تکامل مقوله‌ی "منزلته بین المنزلتین" بود که سرانجام فرقه‌ی باطنی معتزله را پدید آورد. از این منظر مرتکبان گناه کبیره نه مؤمن و نه کافر، بلکه فاسق هستند و میان کفر و ایمان منزلتی دارند. به این معنی که راه اسلام برای آن‌ها به کلی بسته و حکم قطعی شریعت برای آن‌ها هنوز صادر نشده است. به بیان دیگر، معتزلیان با استناد به عقل خود یک مقوله‌ی غیر قرآنی را درست کرده و آن‌را به اسلام نسبت دادند. از این پس راه گشوده شد که اندیشه‌ی انسانی جایگزین وحی الهی شود. نتیجه‌ی خردگرایی در امور دینی این بود که فرقه‌ی معتزله قرآن را کلام حادث الله شمرد و برای وحی الهی شأن نزول قائل شد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که فرقه‌ی معتزله جهت عبور از تناقض گویی قرآن پیرامون قدرت الهی و اراده‌ی انسانی و بر طرف کردن بحران فقه اسلامی تأسیس شده بود، اما تأویل منطقی قرآن منجر به تشدید بحران ایدئولوژیک خلافت اسلامی می‌شد. یعنی زمانی که انسان از طریق اندیشه به معنی آفرینش پی می‌برد و قادر به تکامل شریعت و اداره‌ی امور این جهانی است، پس دیگر چه نیازی به پیروی از وحی الهی، مشروعیت دولت اسلامی و تبعیت از یک خلیفه‌ی جبار را دارد. پیداست که طرح مباحث عقلی پیرامون شریعت اسلامی به دوران خلافت امویان محدود نشد و در دوران عباسیان به مراتب پر شورتر از گذشته ادامه یافت. از جمله

فرهنگی به صورت پروردگار جان و خرد پدید آمد. ما این‌جا با تجربه‌ی جهان‌گریزی مواجه هستیم که مصداق تئوریک آن‌را در رابطه‌ی فریب با خودفریبی می‌یابیم که البته بنا بر تز چهارم فویرباخ مارکس محصول جهان وارونه و از هم گسیختگی جهان واقعی است. سرچشمه‌ی تئوریک این جهان از هم گسیخته و تجربیات تاریخی در مقوله‌ی "امت اسلامی" به صورت یک نظم خدا خواسته و محصول اراده‌ی الله نهفته است. به این عبارت که نه عمر بن‌خطاب، آن‌طور که آرامش دوستدار می‌گوید، بلکه خود محمد از طریق قرآن تئوری "امت اسلامی" را در مکه تکامل و در مدینه آن‌را متحقق کرد. در حالی که وی از مخالفانش به عنوان اهل کتاب، کافر، مشرک، منافق و مفسدالفی‌العرض یاد می‌کرد، هواداران خود را متقیان می‌نامید و خواص آن‌ها را هراس از الله، تبعیت از پیامبر، عبادت الله و پرداخت ذکات به پیامبر می‌شمرد.<sup>۱</sup>

البته من با آرامش دوستدار هم نظر هستم که دین کلاً و به خصوص دین اسلام برای محبوس کردن اندیشه‌ی انسانی پدید آمده است. اما از آن‌جا که نقد وی فاقد یک تئوری انسان‌شناسی است و به یک مفهوم جهانشمول از انسان آن‌طور که ما نزد هگل، فویرباخ و مارکس مشاهده کردیم، دست نمی‌یابد. در نتیجه نظریات انتقادی وی فاقد یک عمق قابل ملاحظه‌ی فلسفی است و نقد ایشان از دین اسلام به کلی پا در هوا می‌ماند. برای نمونه وی اصلاً به این مسئله نمی‌پردازد که چرا اندیشه‌ی انسانی باید محبوس شود و چه کسانی از آن سود می‌برند؟ پاسخ این پرسش را ما در تاریخ تکامل فرقه‌ی اشاعره می‌یابیم که سرانجام تبدیل به دین دولتی خلافت عباسیان شد. سرچشمه‌ی تشکیل این فرقه در دوران خلافت امویان پدید آمد که به صورت یک نزاع فقهی بر سر تکامل یک ایدئولوژی مناسب دولتی گشوده شد. عوامل این نزاع دگراندیشانی بودند که تحت نام زندیک (زندق) عقلانی بودن قرآن را انکار می‌کردند. یکی از پرسش‌های آن‌ها مربوط به تناقض قدرت الله با اراده‌ی انسان می‌شد که منجر به تشکیل دو فرقه‌ی متخاصم قدریه و جهمیه شده بود. سرکرده‌ی فرقه‌ی قدریه یکی از کارمندان عالی‌رتبه‌ی خلافت امویان به نام معبد جهنی بود که در تدام اندیشه‌ی ایرانی خود به مجازات الهی یک جنبه‌ی اخلاقی می‌داد و با استناد به اراده‌ی انسان

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

کلی عریان می‌گردد که ما آن‌را از منظر انسان‌شناسی به بند نقد بکشیم. از منظر انسان‌شناسی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل (موجود متفکر) حبس اندیشه‌ی انسانی در اسلام به این معنی است که سوژه به مفهوم دست نمی‌یابد و ماهیت از خودبیگانه‌ی گوهر را به شکل واقعی و خردمند آن دگرگون نمی‌سازد. از منظر انسان‌شناسی در فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ (موجود حساس) حبس اندیشه‌ی انسانی در اسلام به این معنی است که سوژه به روابط ماتریالیستی انسان‌ها و معنی نوع ماهوی بشر پی نمی‌برد و از منظر انسان‌شناسی در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس (موجود فعال) حبس اندیشه‌ی انسانی در اسلام به این معنی است که مانعی در برابر خودآگاهی سوژه مستقر و نبرد طبقاتی در نطفه خفه می‌شود.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با نقش اسلام به عنوان یک جریان ارتجاعی و یک ابزار مناسب حکومتی مواجه می‌شویم که به بهترین وجه ممکنه منجر به حفاظت از نظم موجود و تضمین منافع طبقه‌ی حاکم می‌شود. در حالی که بنا بر فقه ظاهری قرآن از طریق مجتهد برای مقلد تفسیر می‌شود، در فقه باطنی این امام است که با تأویل وحی الهی اسرار پنهان را برای مؤمنان آشکار می‌سازد. بنابراین پیداست که چرا در اسلام پرسش عقلی پدید نمی‌آید و اگر هم پرسشی طرح می‌شود، همان‌گونه که آرامش دوستدار به درستی بر آن انگشت می‌گذارد، پاسخ آن محمول است.

بنابراین آن عقلی که مد نظر اسلام است و قرآن نیز به آن رجوع می‌کند، یک عقل دینی است که نه یک پرسش انتقادی را مطرح می‌کند و نه شکی را به خود راه می‌دهد. عقل در زبان عربی به معنی پایبند شتر و در معنی قرآنی آن به معنی پایبندی مسلمانان به بیعت با پیامبر الله است و همان‌گونه که آرامش دوستدار نیز به درستی تأکید می‌کند، "تفکر دینی" فقط مخاطب وحی و پایبند به دین است. این‌جا به خوبی روشن می‌شود که چرا مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی، ابن سینا، ناصر خسرو و غزالی تحت حاکمیت آن کسی قرار می‌گیرد که مخاطب وحی الهی است، چرا آخوندزاده در دفاع از جنبش مشروطه و مدرنیته به فرقه‌ی باطنی اسماعیلیه متوسل می‌شود، چرا احمد کسروی در پشتیبانی از سیاست مدرنیزاسیون رضا شاه و جهت مقابله با جریان‌های

باید از مباحث دینی در مکتب ابوعلی جبائی یاد کرد که در تداوم اندیشه‌ی ایرانی وی پیرامون مفاهیم خیر و شر گشوده شد. مسئله‌ی فقهی این‌جا به صورت این پرسش به وجود آمد که آیا الله همیشه مواردی را برای انسان در نظر می‌گیرد که برای او خیرترین است؟ با در نظر داشتن آن ذلتی که حکومت اسلامی در جهان واقعی بر انسان‌ها تحمیل می‌کرد، پیداست که اراده‌ی الله جنبه‌ی شر به خود می‌گرفت و از یک طرف، مفاهیم قرآنی مانند: رحمان و رحیم را بی اعتبار می‌کرد و از طرف دیگر، تداوم اندیشه‌ی ایرانیان خدای اسلام را به صورت اهریمن در می‌آورد.

در حالی که خلافت عباسیان به دنبال یک شیوه‌ی مناسب مشروعیت بود که انسان‌ها را مطیع خود سازد و آن‌ها را بهتر از گذشته به بندگی خود بکشد، اما عقل‌گرایی در امور دینی همواره منجر به تعمیق بحران ایدئولوژیک دولت می‌شد و تمایل مسلمانان را به ارتداد تشدید می‌کرد. بنابراین اسماعیل اشعری جهت اتمام مباحث عقلی پیرامون شریعت و ممانعت از اضمحلال قطعی دین اسلام مدعی شد که صحت مسائل نه در حوزه‌ی خرد بشری، بلکه در حوزه‌ی شریعت اسلامی معین می‌شود. در حالی که وی تا کنون معتزلی بود و از طریق مباحث عقلی متون دینی را توجیه می‌کرد، لیکن از این پس مدعی شد که خرد بشری بلاکیف است و اصولاً توان درک حکمت الهی را ندارد. در حالی که وی از این فرضیه نتیجه گرفت که هر چه الله بیافریند، خیر است، از طرف دیگر به آن افزود که انسان قدرت "کسب"، یعنی اراده برای انتخاب میان خیر و شر را دارد. به این معنی که هرگاه انسان اراده به عمل خیر کند، الله قدرت این عمل را نزد مؤمن پدید می‌آورد و هرگاه که انسان اراده به عمل شر کند، الله وقوع آن را نیز ممکن می‌سازد. بنابراین به اعتقاد اشعریان و با در نظر داشتن بلاکیف بودن خرد بشری، ظاهراً نه به قدرت بی انتهای الله خدشه‌ای وارد می‌آید و نه مجازات الهی جوانب غیر منطقی و غیر اخلاقی به خود می‌گیرد. به این ترتیب، فرقه‌ی اشاعره مباحث دینی را منظم کرد و با محبوس کردن اندیشه‌ی انسانی در زندان اسلام تمامی فرقه‌های ظاهریه را متأثر ساخت.

البته آرامش دوستدار به درستی به نقد فرقه‌ی اشاعره جهت محبوس کردن اندیشه‌ی انسانی از طریق اسلام روی می‌آورد، لیکن عمق فلسفی این جریان ارتجاعی زمانی به

او یارایی پرسیدن و اندیشیدن آنها و در افتادن با آنها را در خود نیابد و در جایکن نمودن آنها به هر بهانه‌ای درماند، یا به لزوم این در افتادن پی نبرد، چنین کسی دینی ست.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک نقد اصولی از فرهنگ مشترک اسلامی تمامی ایرانیان مواجه می‌شویم که البته به صورت تجمع عوام به دور یک رهبر شکل ساختاری به خود می‌گیرد. مفهوم "عامه" این‌جا همان‌گونه که آرامش دوستدار نیز به درستی بر آن تأکید می‌کند، الزاماً به معنی بی فرهنگی و یا بی سواد نیست. برای وی هر کسی که به فردیت دست نیافته و هویت خود را در تجمع و تبعیت از رهبری می‌یابد، عامه محسوب می‌شود.<sup>۲</sup> البته ما این‌جا با نظریات لیبرال مواجه هستیم که معمولاً از فردیت عزیمت می‌کنند و با دید انتقادی به تشکلهای اجتماعی می‌نگرند. همان‌گونه که مارکس در تز دهم فویرباخ خود به درستی در نقد نظریات لیبرال ماکس اشتیرنر و "ماتریالیسم کهنه" برجسته می‌سازد، نظریه‌ی فردیت از موضع جامعه‌ی بورژوایی متکامل شده است، در حالی که از موضع ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مسئله جامعه‌ی انسانی و انسانیت اجتماعی است.<sup>۳</sup> با تمامی این وجود نقد آرامش دوستدار از تشکلهای فرقه‌ای که محصول تاریخ فرهنگی اسلامی ما ایرانیان هستند و به یک رهبر خدایشی معطوف می‌شوند، کاملاً درست است. برای نمونه وی در کتاب "درخششهای تیره" بر آن تشکلهای ساختاری انگشت می‌گذارد که به شرح زیر در تداوم تفکر دینی پدید می‌آیند:

«فرهنگی که با آگاهی نیاموزد، نشناسد و عملاً نداند چرا می‌آموزد، دست پرورده بار خواهد آمد، از خود نخواهد پرورد. فرهنگ ما یک چنین پدیده‌ای ست، برای آنکه در پیشوایی و پیروی پیکر گرفته است. هیچکس بهتر از پیشوا نمی‌تواند آنچه را که خود نمی‌شناسد یاد دهد. و هیچکس بهتر از پیرو نمی‌تواند آنچه را که نمی‌فهمد یاد گیرد.

<sup>۱</sup> دوستدار، آرامش (۱۳۷۷، ۱۹۹۹): درخششهای تیره، چاپ دوم، باز دیده و افزوده شده، پاریس، صفحه‌ی ۲۵۷

ادامه

<sup>۲</sup> مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۸۱-۲۰۰۲): ملاحظات ... همان‌جا، صفحه‌ی ۳۱

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen ... ebd., S. ۶

اسلامی به تبلیغ برای پاک‌دینی روی می‌آورد، چرا جلال آل‌احمد برای مقابله با غرب-زدگی سر و کلاهش از پهلوی شیخ فضل‌الله نوری در می‌آید، چرا علی دشتی با وجود نقد قرآن و داستان پیامبری محمد، اما در برابر ادیان دیگر به دفاع از اسلام می‌پردازد، چرا مارکسیست - لنینیست‌های ایرانی "پیرو خط امام خمینی" می‌شوند، چرا کمونیست ایرانی در برابر رژیم جنایتکار اسلامی عزادار آیت‌الله منتظری می‌شود، چرا آخوندهای مکار مانند خاتمی و روحانی قادر هستند که سالیان سال سر یک ملت هشتاد میلیونی را کلاه بگذارند و سرانجام چرا یک سازمان اسلامی مانند مجاهدین خلق قادر است که با وجود تمامی خطاهای خود این همه هوادار بیابد.

با وجود تجربیات متفاوت تاریخی و با در نظر داشتن تفاوت‌های سیاسی، اما تمامی این جریان‌ها فقط یک هدف مشترک را دنبال می‌کنند و آن هم حکومت بر انسان‌ها است. از آن‌جا که اسلام یک ابزار مناسب حکومتی است و به بهترین وجه ممکنه شرایط فریب و خودفریبی را در یک جهان وارونه و از هم گسیخته پدید می‌آورد، در نتیجه پیداست که چرا طبقه‌ی حاکم حاضر نیست که از استفاده از آن صرف نظر کند. ما این‌جا با یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی مواجه هستیم که با استناد به آن اشکال متفاوت دینی و ایدئولوژیک پدید می‌آیند، جهت تحقیر و تحمیل انسان‌ها خود را بازسازی می‌کنند و مشخصاً در همین‌جا است که نقد آرامش دوستدار از فرهنگ دینی گریبان همه‌ی آن‌ها را با هم به شرح زیر می‌گیرد:

«نشانه‌ی دینی بودن الزاماً تأیید صریح یا غیر صریح دین و اعتقادات دینی نیست. نشانه-اش نشناختن رگه‌های عمیق آن در خود و در نسوج فرهنگ و جامعه است، پرهیز از رویارویی اساسی و بنیادی با دین است که در پیکره‌های گوناگون متجلی می‌شود بی آنکه این پیکرها خودشان را دین بنامند. مثلاً در عرفان، یا در فرمالیسم عرفانی، فرمالیسم عرفانی یعنی قالب بی محتوا، هسته، درون تهی، بدینسان آدم دینی می‌تواند دین را در شریعتش بکوبد، تا خمیر مایه، تصفیه شده‌ی آن را که دیگر به منزله‌ی دین به معنای متعارفش ناشناختنی شده در طریقت باز جوید، یا آن‌را به ایدئولوژی تبدیل نماید، یا ایدئولوژی را در آن بیامیزد و در این ترکیب جدید آن‌را بازار پسند سازد. هر جا و هر گاه در اعماق روانی یا روحی کسی پنداره‌های موروثی بدانگونه چیره باشند که

یک نقد درون‌ذاتی از کلیت دیالکتیکی، یعنی حرکت واقعی جامعه غیر ممکن می‌گردد. این‌جا نه رابطه‌ی اوضاع موجود با اوضاع مطلوب مطرح می‌شود و نه بحثی پیرامون چشم‌انداز و سوژه‌ی دگرگونی جمهوری اسلامی ایران پدید می‌آید. این کوتاهی فلسفی نزد آرامش دوستدار در حالتی صورت می‌گیرد که ما با یک سقوط فرهنگی و بحران فراگیر اجتماعی در کشور مواجه هستیم. به بیان دیگر، نقد صرف اندیشه و تشکل ساختار دینی فقط بخشی از واقعیت را به بند می‌کشد و نقش طبقاتی اجتماعی و منافع مادی آن‌ها را هویدا نمی‌سازد. بنابراین انتقاد درست آرامش دوستدار که تحت عنوان "امتناع از تفکر" به فرهنگ دینی ایرانیان وارد می‌آید، مضمول خود وی نیز می‌شود. به این معنی که وی از تفکر کلیت دیالکتیکی امتناع می‌کند که محصول آن فرار از واقعیت، یعنی جهان‌گریزی است.

از آن‌جا که آثار آرامش دوستدار با دیالکتیک به کلی بیگانه است، در نتیجه به دوران قبل از هگل باز می‌گردد و این هم اتفاقی نیست که کتاب "درخشش‌های تیره" با یک نقل قول از کانت آغاز می‌شود. منتها بازگشت به دوران قبل از هگل به این معنی نیز است که منتقد از تمامی کشفیات فلسفی و تعمیق شناخت‌شناسی از هگل، هگلی‌های جوان و فویرباخ گرفته تا مارکس و مباحث جامعه‌شناسی انتقادی صرف نظر می‌کند. به بیان دیگر، نقد آرامش دوستدار از بالاترین سطح فلسفی و شناخت‌شناسی بر اسلام وارد نمی‌آید و پیداست که یک چنین نقدی به اندازه‌ی کافی کوبنده نیست و نمی‌تواند مدت درازی پایدار بماند.

با تمامی این وجود، فعالیت تئوریک آرامش دوستدار قابل تقدیر است، زیرا وی از طریق نقد فرهنگ اسلامی ایرانیان زمینه‌ی نقد ضد انقلاب را نیز پدید می‌آورد. ما عوامل ذهنی جریان‌های معاصر ضد انقلابی را در ایران و در تبعید به وضوح مشاهده می‌کنیم. برای نمونه دستبرد عرفانی داور اردکانی به فلسفه‌ی مارتین هایدگر، جعلیات تاریخی جواد طباطبائی، دستبرد اسلامی عبدالکریم سروش به فلسفه‌ی کارل پوپر، غصب دینی فلسفه‌ی حقوق طبیعی از طریق یوسفی اشکوری، افکار پسامدرن محمد رضا نیکفر و مراد فرهادپور از جمله جریان‌های فکری اند که دوباره در پی احیاء و

این دو که همدیگر را یافتند بنیاد دین نهاده شده است. در این گونه داد و ستد است که پیرو و پیشوا همدیگر را می‌یابند (...).<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک تشکل ساختاری مواجه می‌شویم که تحت تأثیر فرهنگ دینی به وجود می‌آید. پیداست که موضوع انتقاد این‌جا محدود به ساختار مجتهد و مقلد در شیعه‌ی دوازده امامی نمی‌شود، زیرا ما فجیع‌ترین شکل آن‌را در سازمان شبه فاشیستی مجاهدین خلق می‌یابیم. به این صورت که این سازمان به صورت سیستماتیک هواداران خود را از درون تهی کرده و جان و روان آن‌ها را به سلطه‌ی رهبر سازمانی کشیده است. البته ما یک چنین تمایلاتی را در برخی از سازمان‌ها و احزاب کمونیست ایرانی نیز مشاهده می‌کنیم که از رهبر حزبی خود یک خدایش می‌سازند و به بهانه‌ی تشکل لنینیستی و حزب به اصطلاح پیشتاز پرولتاریا از هواداران خود درخواست تبعیت بی‌چون و چرا می‌کنند.

بنابراین از بسیجی‌های خامنه‌ای گرفته تا مجاهدین رجوی، شاه‌الهی‌های پهلوی و اسلامیان بنی‌صدری همگی در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی سازمان‌دهی می‌شوند که از اسلام مشروب می‌شود و به همین دلیل نیز هم فعالیت سیاسی، تشکل ساختاری و رفتار اعضای آن‌ها کم و بیش مشابه هستند. به این ترتیب، رهبرهای مادام‌العمر با یک درجه‌ی بسیار نازل از سواد سیاسی تقدیس می‌شوند و به صورت معصوم در صدر تشکل ساختاری قرار می‌گیرند. هم‌زمان فعالان سیاسی با استناد به نقل قول‌های کوتاه از آن‌ها حکم صادر می‌کنند، در حالی که مخالفت با روشنگری، ضدیت با روشنفکران و تکفیر اعضای سابق سازمان از شاخص‌های دیگر این نوع از تشکل‌های دینی و شبه فاشیستی هستند.

#### نتیجه:

انتقاد این مقاله به آثار آرامش دوستدار از این زاویه وارد می‌آید که وی نه به یک مفهوم از "واقعیت" دست می‌یابد و نه معلوم است که بنا بر چه تعریفی از انسان انتقاد خود را به اسلام مستدل می‌سازد. پیداست که تحت تأثیر این کمبودهای فلسفی اصولاً

<sup>۱</sup> دوستدار، آرامش (۱۳۷۷، ۱۹۹۹): درخشش‌های ... همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳۲

کشمکش پیرامون آگاهی تئوریک و هم کشمکش عملی را با طبقه‌ی حاکم در بر می‌گیرد، اما تمامی جریان‌های مارکسیست - لنینیست از کشمکش نظری با ایدئولوژی حاکمیت اسلامی طفره می‌روند. دلیل این کوتاهی همان بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با طبقه‌ی حاکم است که آن‌ها را در نقد ایدئولوژی اسلامی منفعل می‌سازد. به بیان دیگر، نقد دین سرانجام منجر به کشف آخوند درونی می‌شود و کسی که به حساب خودش انقلابی است، تاب تحمل شناخت شخصیت واقعی و ارتجاعی خود را ندارد. راه حل این مشکل دینی که متأسفانه اغلب ایرانیان دچار آن هستند، قتل آخوند درونی است. مارکس نسخه‌ی این درد مشترک را در اختیار ما گذاشته است و آن نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از کلیت تاریخ طبقاتی و فرهنگ دینی ایران است که منجر به تکامل یک فرهنگ مدرن و این جهانی برای زیست انسانی می‌شود. به این ترتیب، یک پنجره برای نگرستن انتقادی به خویشتن گشوده می‌شود و همان‌گونه که مارکس نیز به درستی می‌گوید:

«اولین شرط خردمندی نگرستن انتقادی به خویشتن است.»

ادامه دارد!

#### منابع:

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

Hegel, G.W.F. (۱۹۷۱): Phänomenologie des Geistes, in: Hegel-Werke in ۲۰ Bände, E. Moldenhauer / K.W. Michel (Hrsg.), Bd. ۳, Frankfurt am Main

Hegel, G.W.F. (۱۹۷۱): Enzyklopädie, §۴۵ Zusatz, in: Hegel-Werke in ۲۰ Bände, E. Moldenhauer / K.W. Michel (Hrsg.), Bd. ۸, Frankfurt am Main

توجیه اسلام و تکامل اشکال نوین ایدئولوژیک جهت تحمیق انسان‌ها و بازسازی نظام طبقاتی در ایران هستند.

با وجودی که آرامش دوستدار در آثار خود مستقیماً به نقد این جریان‌های فکری نمی‌پردازد، اما از طریق نقد فرهنگ اسلامی ایرانیان از یک طرف، بحث را از تضاد ظاهری فارس با عرب به نقش مخرب و ارتجاعی اسلام در تاریخ ایران معطوف می‌کند. به این معنی که خود اعراب هم قربانی خردستیزی اسلام هستند و در برابر آن مبارزه می‌کنند. ما مصداق تجربی این موضوع را در تونس و در سرنگونی اخوان‌المسلمین در مصر مشاهده می‌کنیم و پیداست که از این منظر، نقد وی در برابر شوینیسیم فارس نیز قرار می‌گیرد. از طرف دیگر، وی زمینه‌ی نقد جریان‌های اسلامی به اصطلاح اصلاح-طلب را به صورت غاصب و فریب‌کار افشا می‌سازد. به این معنی که اسلام در تمامی اشکالش اصولاً فاقد یک دستگاه فکری برای اندیشیدن است. به غیر از این‌ها، یک چنین نقد فرهنگی گریبان "مارکسیست‌های ایرانی" را نیز می‌گیرد، زیرا آن‌ها نیز تحت تأثیر "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر و در پیروی از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم همان فرهنگ اسلامی را یدک می‌کشند که آن‌ها را به هواداری از روحانیت در می‌آورد. از آن‌جا که "مارکسیست‌های ایرانی" از طریق روش‌های تاریخ‌نگاری بسیار مورد پرسش برای خود یک هویت کذب لنینیستی، استالینیستی، مائوئیستی، تروتسکیستی و حکمتیستی ساخته‌اند و از آن‌جا که اصولاً با روش نقد درون‌ذاتی از تاریخ و فرهنگ اسلامی خودشان به کلی بیگانه هستند، در نتیجه نه تنها در آگاهی تئوریک، بلکه در پراکسیس سیاسی و شکل سازمان‌دهی حزبی خود نیز این فرهنگ ارتجاعی اسلامی را یدک می‌کشند در اشکال شبه‌مدرن حزبی و سازمانی دوباره بازسازی می‌کنند.

بنابراین اتفاقی نیست که بسیاری از "مارکسیست‌های ایرانی" هنوز با افکار اسلامی خود که در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با روحانیت شیعه پدید آمده است، هنوز به درستی تصفیه حساب انتقادی نکرده‌اند. محصول یک چنین کوتاهی بیگانگی با مفهوم "پراکسیس" در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس و نهایتاً جهان‌گریزی، یعنی استقلال از پراکسیس نبرد طبقاتی است. در حالی که برای مارکس پراکسیس نبرد طبقاتی هم

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): دین و فلسفه - نقش ماتریالیسم اپیکور در تکامل مفهوم "خودآگاهی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی از بحران "مارکسیسم ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین، و

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): فرهنگ دینی و رئالیسم انقلابی - نقش فراروی از "خرد استعلائی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه،

برلین

قرآن مجید (۱۳۷۰)

محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، دل ایرانشهر، جلد اول، تهران

Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main, S. ۲۸

Marx, Karl (۱۹۷۷): Brief an den Vater in Trier, Berlin, ۱۰/۱۱/۱۸۳۷, in: MEW, EB I, S. ۳f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶ff., 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, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

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

Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost)

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

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, in: MEW, Bd. ۲, S. ۳ff., Berlin (ost)

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

دوستدار، آرامش (۱۳۸۱-۲۰۰۲): ملاحظات فلسفی در دین و علم - بینش دینی و دید علمی، وینسنز (فرانسه)

دوستدار، آرامش (۱۳۷۷، ۱۹۹۹): درخششهای تیره، چاپ دوم، باز دیده و افزوده شده، پاریس

دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس،

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

سندیکا‌های کارگری از طریق حزب کمونیست مصادره شدند. از این پس، تحت عنوان سانتالیسم دموکراتیک و به بهانه‌ی تثبیت دیکتاتوری پرولتاریا، فراکسیون حزبی ممنوع و اپوزیسیون قاطعانه منهدم شد و از سوی دیگر، تنظیم و اداره‌ی تمامی شئون جامعه به انحصار یک بوروکراسی متمرکز در آمد. این تحولات اجتماعی، لازم و ملزوم استقرار یک قدرت بلامنازعه‌ی سیاسی بود که با استناد به "ماتریالیسم" متافیزیکی در آثار متأخر انگلس توجیه می‌شد و از درون حزب کمونیست شوروی و با یک نگرش سوسیال داروینیستی به سوی تسلط مطلق بر تمامی سطوح جامعه خیزش می‌کرد. به این ترتیب، چندی نگذشت که همه‌ی آرمان‌های انقلاب بر باد رفت و همه‌ی منتقدان و هر کسی که بی چون و چرا به نظم موجود تن نمی‌داد، قربانی خشونت دولتی می‌شد. به این ترتیب، انسان‌هایی که قرار بود به رهایی دست بیابند، سلب آزادی و اراده و هم‌چون مهره‌ای در نظام تولید و توزیع سرمایه‌داری دولتی ادغام شدند. از این پس، ناسیونالیسم روسی که در عمق ساختار حزب کمونیست شوروی پنهان شده بود، تحت پرچم کمونیسم و روایت روسی سوسیالیسم، یعنی امپریالیسم ستیزی ناسیونالیستی به کلی عریان گشت. به این ترتیب، انترناسیونال سوم تبدیل به ارگان تئوریک و پراکسیس سیاست خارجی شوروی شد و فلسفه‌ی سیاسی تمامی احزاب برادر را به اسارت منافع استراتژیک خود کشید.

از آن پس که اتحاد جماهیر شوروی با انگلستان و فرانسه به توافق رسید و موجودیتش به رسمیت شناخته شد، مناسبات لازم را برای میدان‌داری ناسیونالیسم در سراسر جهان معاصر پدید آورد. بنابراین برای کودتاچیان کمیته‌ی آهنین نیز یک چک سفید صادر شد که جنبش کارگری و جنبش‌های گیلان، آذربایجان، خراسان و خوزستان را سرکوب کند. از این پس، تشکیل سرمایه‌داری مستقل و ملی، امپریالیسم ستیزی ناسیونالیستی، پوپولیسم راه رشد غیر سرمایه‌داری، چشم‌انداز تشکیل جمهوری دموکراتیک خلق، تفسیر بورژوازی از خودمختاری طلبی ملت‌ها، پوپولیسم جنبش رهایی بخش خلق‌ها و توهمات سوسیال فرمیستی تبدیل به افق احزاب کمونیست برادر در یک جهان دو قطبی شدند و مشخصاً در پرتو همین توهمات تئوریک و تحت تأثیر همین واقعیت جهان دو قطبی بود که حزب توده نیز جهت تحقق منافع استراتژیک شوروی در ایران تشکیل شد.

## کار مولد و حاکمیت اجتماعی - گفتگوی انتقادی با رفقای جنبش لغو کار مزدی<sup>۱</sup>

هم‌اکنون بیش از یک قرن از وقوع انقلاب اکتبر می‌گذرد. پیروزی انقلاب در روسیه یک نقطه‌ی عطف تاریخی محسوب می‌شود که تمامی جهان و هم‌چنین جنبش کارگری و کمونیستی ایران را تحت تأثیر خود قرار داد. از این پس، حزب عدالت که از کارگران مهاجر ایرانی در قفقاز تشکیل شده بود و تحت تأثیر تئوری و پراکسیس بلشویسم فعالیت می‌کرد، نام خود را به حزب کمونیست ایران تغییر داد و با استفاده از آن خلاء قدرتی که پس از عقب‌نشینی ارتش روسیه از مناطق شمالی ایران به وجود آمده بود و با همکاری برخی از فعالان انقلاب مشروطه جمهوری سوسیالیستی گیلان را تأسیس کرد. به این ترتیب، کمونیست‌های ایرانی با آرمان‌های بلشویسم وارد عرصه‌ی سیاست کشور شدند. آن‌ها می‌خواستند که مسائل اصولی و عمده‌ی عموم مردم و از جمله مسئله‌ی ارضی را حل و فصل کنند، آن تضادهای آنتاگونیستی را که از طریق صاحبان سرمایه و مالکان بر انسان‌ها تحمیل می‌شدند، بر طرف سازند، به جنگ، ویرانی و آوارگی ایرانیان خاتمه دهند و تمدن نوینی را با هدف رهایی انسان در کشور سازمان دهند.

اما چندی نگذشت که انقلاب اکتبر در روسیه شکست خورد. البته شوروی با اتخاذ سرمایه‌داری دولتی و اقتصاد با برنامه در مدت کوتاهی تبدیل به یک کشور صنعتی شد. اما به این قیمت که قانون ارزش پا بر جا ماند و تولید کالایی، کار مزدی، تقسیم کار تیلوریستی و بت‌انگاری تداوم یافت. در حالی که مالکیت دولتی مسئله‌ی ازخودبیگانگی را به شکل مطلق آن در می‌آورد، شوراها در تمامی سطوح منهدم و

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "جنبش لغو کار مزدی در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۲۳ آوریل ۲۰۱۷ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

ستیز هستند و بورژوازی نیز همین نفس نبرد را آماج سرکوب و تحریف ایدئولوژیک می‌سازد. بنابراین فعالان جنبش لغو کار مزدی اعتقاد دارند که همین نفس ماهوی نبرد باید به سرمایه‌ستیزی آگاه، سازمان‌یافته، نیرومند و قادر ارتقا بیابد و از این بابت، با استناد به مارکس و در طول چند دهه‌ی اخیر به نقد رادیکال رویکردهای متنوع راست و چپ رفرمیستی روی آورده‌اند که از یک طرف، افق تراشی‌ها و راهکارهای رفرمیستی مستولی بر جنبش کارگری را بی اثر سازند و از طرف دیگر، بنا بر واقعیت عرصه‌های زندگی اجتماعی پرولتاریا، آلترناتیو لغو کار مزدی را جایگزین آن کنند. در این ارتباط باید به خصوص از فعالیت تئوریک رفیق ناصر پایدار یاد کرد که تا کنون ۱۰ کتاب را به رشته‌ی تحریر در آورده است. وی دوران دانش‌آموزی را در اواخر دهه ۳۰ در تشکیلات جبهه ملی دوم گذراند و در اواخر دهه ۴۰ و در آستانه‌ی شروع کار سازمان‌های چریکی وارد تشکلی شد که بعداً سازمان مجاهدین خلق نام گرفت. در پروسه‌ی تحولات ایدئولوژیک درون این سازمان، وی از سال ۱۳۵۴ به بعد با مجاهدین مارکسیست - لنینیست همراه بود و در آستانه‌ی قیام بهمن و پس از تجزیه شدن مجاهدین مارکسیست - لنینیست همراه با عده‌ای از رفقا گروه "نبرد برای رهایی طبقه - ی کارگر" و بعدها گروه کمونیستی "نبرد" را به وجود آورد. وی پس از خرداد ۱۳۶۰ که مصادف با قتل عام اپوزیسیون چپ و فروپاشی سازمان‌ها بود، به خارج از کشور آمد. در این‌جا از اوایل نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۹۰ شروع به انتشار نشریه‌ی "سیمای سوسیالیسم" را کرد که هم‌اکنون به صورت سایت اینترنتی در اختیار عموم قرار گرفته است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، رفیق ناصر پایدار یکی از فعالان سیاسی انگشت شمار است، زیرا ما در جنبش کمونیستی ایران به ندرت با کسانی مواجه بودیم و هستیم که یک چنین مسیری از فعالیت سیاسی را پشت سر گذاشته و با یک پشتکار خستگی‌ناپذیر آثار قابل ملاحظه‌ی تئوریک خود را به رشته‌ی تحریر در آورده‌اند. پیداست که ستایش از فعالیت سیاسی و تئوریک ایشان به منظور ایجاد کیش شخصیت نیست، زیرا نه یک چنین پروژه‌ای در برنامه‌ی تحقیقاتی من به صورت "بازنگری

<sup>۱</sup> من اهداف جنبش لغو کار مزدی و سرگذشت سیاسی رفیق ناصر پایدار را با استناد به ایمیلی که از خود ایشان دریافت کردم، این‌جا مطرح می‌کنم.

به این ترتیب، حزب توده جهت امپریالیسم ستیزی عزیمت به مصادره‌ی جنبش نوپای کارگری در ایران کرد و یک فاجعه بعد از فاجعه‌ی دیگری آفرید. در حالی که در دوران جنگ دوم جهانی به تبلیغ برای "تولیدات بدون وقفه" پرداخت، بعداً با تشکیل "شورای متحد مرکزی" سندیکای مستقل کارگران و کشاورزان را منهدم کرد و سپس به دفاع از قرارداد نفت شمال برای شوروی روی آورد و با تفرقه در میان صفوف کارگران، جنبش کارگری را کلاً به اضمحلال کشید. به همین منوال، حزب توده در دوران ملی شدن صنعت نفت و بنا بر منافع استراتژیک شوروی فعال شد و یک روز مصدق را رهبر ملی و روز دیگر او را عروسک خیمه شب‌بازی عمو سام آمریکایی می‌خواند. سرانجام حزب توده تن به کوتای ۲۸ مرداد داد، با وجودی که توان مقاومت در برابر آن‌را داشت. اما عمق این حماقت خودکرده‌ی تئوریک در دوران قیام بهمن مشاهده شد که حزب توده پراکسیس سیاسی خود را به پیروی از "خط امام خمینی" اختصاص داد و نه تنها در تمامی سطوح از جریان‌های رادیکال اسلامی (جناح مکتبی روحانیت) دفاع کرد، بلکه از طریق انتشار نشریه‌ی "دنیا" عملاً تبدیل به نظریه‌پرداز تشکیل نظام جمهوری اسلامی در ایران شد.<sup>۱</sup>

البته خساراتی که حزب توده بر جنبش کارگری و کمونیستی ایران وارد آورده، هنوز به درستی ارزیابی نشده است. از جمله باید از انشعاب در "سازمان چریک‌های فداییان خلق ایران" یاد کرد که بدون تردید دلیل آن تسلط فلسفی حزب توده بر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بود. به این ترتیب، یک ائتلاف ضد انقلابی از حزب توده و سازمان فداییان (اکثریت) در میان جنبش کمونیستی ایران پدید آمد که هم‌اکنون در "حزب چپ (فداییان)" سازمان‌دهی و دوباره فعال شده است. بنابراین پیداست که چرا برخی از فعالان جنبش کارگری و کمونیستی در پی فراروی تئوریک از وضعیت بحرانی موجود هستند. در این ارتباط باید از فعالان جنبش لغو کار مزدی یاد کرد که هم در حوزه‌ی تئوریک و هم از منظر پراکسیس مسائل دیگری را طرح و دنبال می‌کنند. از دید فعالان این جنبش، مبارزه‌ی کارگر علیه بورژوازی با زندگی مادیش آغاز می‌گردد و کارگران در بنمایه‌ی طبقاتی و اجتماعی خود به صورت خودپو و خودجوش سرمایه

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین



عمل آن‌ها به تخریب و تخطئه‌ی یک‌دیگر خلاصه می‌شود، در حالی که تمامی آن‌ها دچار سکناریسم سازمانی و از پراکسیس نبرد طبقاتی به کلی مستقل شده‌اند.

این جابجایی سوژه با محمول، از طرف دیگر باعث می‌شود که تحلیل‌های این رهبرهای خودخوانده یکی پس از دیگری غلط از آب در آید. منتها آن‌ها همیشه برای تحلیل‌های ناجور خود یک جواب حی و حاضر نیز دارند که آن عبارت مشهور لنین، یعنی "تحلیل مشخص از اوضاع مشخص" است. به بیان دیگر، تناقض تئوری با پراکسیس و حتا شکست واقعی هم آن‌ها را منطبق نمی‌کند، زیرا خطای سیاسی نه به تحلیل، بلکه به اوضاع منسوب می‌شود. به این معنی که انگاری تحلیل آن‌ها از یک روند ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر گزارش می‌دهد که البته تحت تأثیر منطق تاریخ و فرای اراده و آگاهی انسان‌ها قرار دارد و در نتیجه صحت تحلیل هم از آغاز اثبات شده است. منتها عوامل جانبی و از جمله توطئه‌ی امپریالیسم همواره باعث می‌شوند که تحلیل‌های به اصطلاح مشخص این رهبران خودخوانده یکی پس از دیگری نادرست از آب در آید. ما این‌جا با بی‌پرنسیبی، خودفربیی و دماغوگی مزن و با توجیه و تفسیر اوضاع موجود مواجه هستیم که سرچشمه‌ی آن مستقیماً مربوط به آن آگاهی تئوریک می‌شود که به صورت ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در شوروی ساخته و پرداخته شده است. از آن‌جا که این ایدئولوژی با تفکر دینی ایرانیان به یک مخرج مشترک می‌رسد و به صورت توده-ایسم در آگاهی فعالان سیاسی رسوخ می‌کند، در نتیجه پیداست که عواقب نظری و عملی آن عمیق و پایدار هستند و تأثیرات آن نه تنها در تکرار مکررات فعالان سیاسی کهنه کار، بلکه نزد جوانان چپ نیز به وفور مشاهده می‌شود.<sup>۱</sup>

در رابطه با جابجایی سوژه با محمول، یعنی کله‌پا دیدن جهان وارونه، مارکس یک تمایز بسیار مناسب دارد. به این صورت که وی در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" میان فلسفه و تحصیل جهان واقعی (دانش مثبت) تمیز می‌دهد. در حالی که وی فلسفه را "خودارضاعی" می‌نامد، از تحصیل جهان واقعی به صورت "همبستری عاشقانه" یاد می-

انتقادی مارکسیسم ایرانی" می‌گنجد و نه اصولاً خود رفیق ناصر پایدار تمرکز بر افراد در جنبش کارگری و کمونیستی را تأیید می‌کند. برای نمونه وی در نوشته‌ای با عنوان "سرمایه، دیکتاتوری، توهم و نخبه‌سالاری" به درستی بر این نکته انگشت می‌گذارد که "کیش شخصیت تشکل ارگانیک و ساختاری دیکتاتوری سرمایه است".<sup>۱</sup>

البته امتناع از ایجاد کیش شخصیت به این معنی نیست که ما باید از بیان واقعیت صرف نظر کنیم. ما در واقعیت با یک سری فعالان سیاسی پیر و جوان مواجه هستیم که فاقد دانش کافی و انتقادی از نظام سرمایه‌داری و تاریخ فرهنگی ایران هستند و با رجوع به یک علم کلامی به تفسیر اخبار، انتشار بیانیه و اعلام "مقام معظم خود" جهت رهبری جنبش کمونیستی می‌پردازند. این علم کلامی که متأسفانه در میان فعالان سیاسی چپ به وفور رایج است، معمولاً در پیروی از "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر و از طریق آثار عامه‌پسند سیاسی لنین به وجود آمده که محصول آن یک شاه-کلید است که در اصطلاح سیاسی "حزب پیشتاز پرولتاریا" نامیده می‌شود. ما این‌جا در مضمون مارکسی آن با جابجایی سوژه با محمول (ابژه)، یعنی با واقعیت کذب و کله‌پا سر و کار داریم. به این صورت که انگاری این "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی نیست که منجر به تضادهای درون‌ذاتی در نظام سرمایه‌داری می‌شود و انگاری که این کارگران نیستند که در روند پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی می‌رسند و به صورت سوژه‌ی انقلابی تشکیلات مناسب خود را به وجود می‌آورند، بلکه این‌جا قضیه باید کاملاً بر عکس بوده باشد. به بیان دیگر، این حزب به اصطلاح پیشتاز است که فعال می‌شود و به عنوان سوژه‌ی آگاه بدنه‌ی خود را پدید می‌آورد. به این عبارت که نخست باید با پیروی از سیاست توسعه‌ی اقتصادی در نظام سرمایه‌داری خصوصی و یا در شکل دولتی آن انبوهی از کارگران به وجود بیاید که بعداً تحت تأثیر آگاهی حزبی قرار بگیرد و سپس از طریق کادرهای آن به صورت طبقه‌ی کارگر متشکل شود. نتیجه‌ی این آگاهی تئوریک را ما به وضوح در پراکسیس سیاسی مشاهده می‌کنیم که تعداد قابل ملاحظه‌ای از سازمان‌ها و احزاب کمونیستی را به وجود آورده که ابتکار

<sup>۱</sup> مقایسه پایدار، ناصر (۲۰۱۱): سرمایه، دیکتاتوری، توهم و نخبه‌سالاری، در کتاب کمونیسم لغو کار مزدی و رفرمیسم میلینانت لنینی، صفحه‌ی ۳۶۵ ادامه، محل انتشار ندارد، صفحه‌ی ۳۷۱

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۸۹ ادامه، برلین

بورژوازی تلاقی می‌کند. ما این‌جا با دیالکتیک، یعنی با دیالکتیک یک جهان متضاد و وارونه با آگاهی از این جهان وارونه مواجه هستیم و دیالکتیک به معنی "نفی آگاهانه" است.

منتها رفیق ناصر پایدار در کتاب "جنبش لغو کارمزدی" به ترجمه‌هایی از آثار مارکس رجوع می‌کند که منجر به بد فهمی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس می‌شوند. سرچشمه‌ی بدفهمی، ترجمه‌ی نادرست مفهوم کلیدی مارکس، یعنی Gegenstand به شیء است. به این ترتیب، محصول کار، یعنی فعالیت آگاه انسان به تولید اشیا مادی و عینیت آن‌ها تقلیل می‌یابد. اولین نمونه یک نقل قول از "گروندریسه" است که از طریق باقر پرهام و احمد تدین به شرح زیر ترجمه شده است:

«...» کارگر کارش را به عنوان یک ارزش مبادله‌ای ساده که قیمت آن از پیش تعیین شده است، می‌فروشد. او کار خود را در برابر مقداری کار عینیت‌یافته یعنی در برابر مقداری از ارزش‌هایی که با کار قبلی او عینیت یافته‌اند و در واقع معادل سنجیده و تعیین شده‌ی آنند، مبادله می‌کند (...).<sup>۱</sup>

همان‌گونه خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا محصول کار شیء و مادی و در نتیجه عینی، یعنی قابل مشاهده است، در حالی که مارکس این‌جا از مفهوم *vergegenständliche Arbeit* استفاده می‌کند. ترجمه‌ی درست مفهوم Gegenstand که در زبان آلمانی هم مادی و هم غیر مادی محسوب می‌شود، به زبان فارسی "موضوع" است و آن نوع از کار که مارکس آن‌را این‌جا مد نظر دارد، "کار موضوع شده" است. برای این‌که مسئله تا اندازه‌ای روشن‌تر شود، من این‌جا به آوردن دو نمونه از زبان آلمانی و ترجمه‌ی آن‌ها به زبان فارسی به شرح زیر بسنده می‌کنم:

<sup>۱</sup> مارکس، کارل (...): گروندریسه ...، ترجمه‌ی باقر پرهام و احمد تدین، جلد اول، صفحه‌ی ۲۷۲، نقل قول: پایدار، ناصر (۲۰۱۰)، جنبش ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۹ و

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie – Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, Berlin (ost), S. ۲۱۴

کند.<sup>۱</sup> موضوع فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی رفیق ناصر پایدار نیز همین است، زیرا وی در تداوم تئوری انتقادی و انقلابی مارکس و بر خلاف رهبران سازمان‌ها و احزاب مارکسیست - لنینیست مشخصاً تحصیل جنبش مسلط همین "جهان واقعی" و مسائل پیشروی آن‌را دنبال می‌کند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "جنبش لغو کار مزدی" وی می‌یابیم:

«...» جنبش ضد سرمایه‌داری و لغو کار مزدی کارگران جنبشی واقعی، از همه جنبش‌ها واقعی‌تر، برحق‌تر، برای کارگران آشنا تر و ملموس‌تر، آینده‌دارتر، زمینی‌تر و با وسیع‌ترین پایه‌های مادی نضج و تکوین و توسعه در اندرون زندگی و کار و حیات اجتماعی توده‌های وسیع فروشنده نیروی کار دنیاست. این جنبش تنها جنبشی است که از هر نوع رمزآمیزی، اتوبی بافی و انگاره‌پردازی بر حذر است، آنان که جز این می‌گویند و جز این تصور می‌کنند یا دشمنان دانا یا دوستان نادانند. ببینیم این جنبش چگونه جنبشی است؟ حرف‌هایش چیست؟ افق پیکار پیش رویش کدام است، اشکال ابراز وجود و اعمال واقعی قدرتش چیست؟ موانع اساسی سر راهش کدام است؟ چگونه سازمان می‌یابد؟ چگونه نیرو می‌گیرد؟ و در کجا و در چه شرایطی به پیروزی می‌رسد؟<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، دغدغه‌ی رفیق ناصر پایدار با بسیاری از فعالان جنبش کمونیستی متفاوت است، زیرا وی در پیروی از کشفیات تئوریک مارکس به مسائل جنبش کارگری می‌پردازد و مارکس نیز با رجوع به همین "حرکت واقعی" به عنوان محصول تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری است که پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی را ذاتاً انتقادی و انقلابی می‌شمارد. مسئله‌ی تضاد در این‌جا، تضاد میان هستی مادی و اجتماعی نیروهای مولد با آگاهی جامعه‌ی طبقاتی، یعنی ایدئولوژی بورژوازی است. به این دلیل که با استناد به همین ایدئولوژی است که طبقه‌ی حاکم مناسبات تولید و نظم جامعه‌ی بورژوازی را توجیه می‌کند و پدید می‌آورد و تحت تأثیر همین هستی مادی و اجتماعی نیروهای مولد است که انگیزه‌های طبقه‌ی کارگر با اهداف

<sup>۱</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۲۰۸, ۲۷

<sup>۲</sup> پایدار، ناصر (۲۰۱۰)، جنبش لغو کارمزدی، محل انتشار ندارد، صفحه‌ی ۹۶

مشخص یک محصول خدماتی و یا یک شیء مادی تولید و به جامعه عرضه می‌شود. منتها تحت مناسبات سرمایه‌داری است که ارزش مصرف و کار تولیدی و خدماتی شکل کالایی به خود می‌گیرند. بنا به گفته‌ی مارکس سیاه پوست برده نیست، اما تحت مناسبات برده‌داری است که سیاه پوست تبدیل به برده می‌شود. به همین منوال نیز ماشین خیاطی سرمایه نیست و نیروی کار هم کالا نیست، اما تحت مناسبات سرمایه-داری است که ماشین خیاطی تبدیل به سرمایه و نیروی کار تبدیل به کالا و کار مزدی می‌شود.<sup>۱</sup> از این پس، ما با کار مجرد، یعنی با "زمان کار اجتماعاً لازم" برای تولید یک کالای مادی و یا خدماتی سر و کار داریم. بنابراین سرمایه یک رابطه‌ی اجتماعی است که بنا بر ماهیت‌اش تمامی مناسبات را به سلطه‌ی خود می‌کشد و تحت تأثیر قانون ارزش اشکال درون‌ذاتی خود را پدید می‌آورد.

دومین ترجمه که مسبب بد فهمی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی می‌شود، از جزوه‌های فلسفی - اقتصادی مارکس است که به شرح زیر توسط حسن مرتضوی ترجمه شده است:

«واقعیت یافتگی کار به عنوان از دست دادن واقعیت، تا آن حد است که کارگر واقعیت خویش را تا مرز هلاک شدن از فرط گرسنگی از دست می‌دهد. عینیت یافتن به عنوان از دست دادن شیء، تا آن حد است که از کارگر اشیائی ربوده می‌شود که نه تنها برای زندگی‌اش، بلکه برای کارش ضروری است.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا هم دوباره با عینیت‌یابی، شیء و مادیات روبرو می‌شویم، در حالی که مارکس با استفاده از مفهوم Gegenstand، یعنی موضوع، خدمات غیر مادی را نیز مد نظر دارد. حال برای این‌که درک این مسئله‌ی

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Lohnarbeit und Kapital, in: MEW, Bd. ۶, S. ۳۹۷ff., Berlin (ost), S. ۴۰۷, und

vgl. Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ – Der Rohentwurf des Kapital ۱۸۵۷-۱۸۵۸, ۳ Bände, Frankfurt am Main, Bd. II, S. ۲۲۲

<sup>۲</sup> مارکس، کارل (۱۳۷۷): دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، صفحه‌ی ۱۲۶. نقل قول: پایدار، ناصر (۲۰۱۰): جنبش ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۹ ادامه و

Vgl. Marx, Karl (۱۸۴۴): Ökonomisch – Philosophische Manuskripte, in MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (Ost), S. ۵۱۲

۱) Es ist nicht Gegenstand der Diskussion. ۲) Was ist Gegenstand der juristischen Verhandlung?

(۱) این موضوع بحث نیست. (۲) موضوع دادرسی حقوقی چیست؟

بنابراین مفهوم Gegenstand در زمان آلمانی تنها محدود به چیزهای مادی و اشیا نمی‌شود و مابقی چیزهای محسوس را نیز در بر می‌گیرد. مارکس نیز کاملاً آگاهانه از این مفهوم استفاده می‌کند که بر موضوعیت کار و محصول آن که محسوس است، انگشت بگذارد. به بیان دیگر، از منظر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس نه مادیت، بلکه موضوعیت و نه مشاهده، بلکه حسیت تعیین کننده هستند. بنابراین نزد مارکس محصول کار ارزش مصرف محسوب می‌شود که به صورت شیء مادی و یا خدمات غیر مادی تبدیل به موضوع جامعه می‌شوند که ما مضمون آن‌را در ارتباط با تبادل ساده به شرح زیر در "گروندریسه" می‌یابیم:

«هر دو در واقعیت تنها ارزش مصرف را در برابر هم مبادله می‌کنند؛ یکی مواد خوراکی و دیگری یک کار را، [یعنی] یک خدمتی را که دیگری می‌خواهد آن‌را استفاده کند، [ارزش مصرف] یا مستقیماً به صورت کار خدمات شخصی و یا یکی به دیگری به صورت مواد مادی تحویل می‌دهد (...). وی از طریق کار خود، [یعنی] از طریق کار موضوع شده‌اش به [خدمت یا مواد مادی] جنبه‌ی ارزش مصرف می‌دهد. [به این معنی] که جهت مصرف آن یک ارزش مصرف معین پدید می‌آورد. برای نمونه اگر کشاورزی یک خیاط دوره گرد که قبلاً وجود داشت به خانه می‌آورد و به وی یک پارچه می‌داد که برایش لباس بدوزد و یا وقتی که من به یک پزشک پول می‌دهم که سلامتی من را وصله پینه کند. آن چیزی که در این موارد مهم است، خدمت می‌باشد که هر دو انجام می‌دهند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، برای مارکس کار، خدمت محسوب می‌شود و محصول کار نباید به اجبار مادی باشد. اما محصول کار باید ارزش مصرف، یعنی موضوع جامعه باشد. ما تا این‌جا با کار مشخص سر و کار داریم، یعنی در یک زمان

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۳۶۹

البته مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود هگل را ستایش می‌کند، زیرا وی به این موضوع پی برده است که انسان خود را صورت محصول کار خویش پدید می‌آورد، منتها با این انتقاد که کار از منظر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تنها یک فعالیت ناب فکری است. بنابراین انسان مورد نظر هگل یک تجریدی از انسان واقعی است که از منظر انسان‌شناسی، "موجود متفکر"<sup>۱</sup> محسوب می‌شود. بنابراین مارکس این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که سوژه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل دروغ و وی تنها از منظر آپریوریسم و از طریق جابجایی سوژه با محمول است که به جامعه‌ی آشتی‌یافته و خردمند دست می‌یابد.<sup>۲</sup> افزون بر این‌ها، هگل دگرگونی قوای فیزیکی و اجتماعی که البته با تکامل افراد همراه است، در نظر ندارد و در نتیجه فلسفه‌ی وی اسرارآمیز و جنجالی می‌گردد.<sup>۳</sup>

بنابراین مارکس بر خلاف هگل و البته پس از تدوین تزه‌های فویرباخ از یک انسان-شناسی ماتریالیستی و دیالکتیکی عزیمت می‌کند. به این صورت که وی با استناد به "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی فعالیت انسان را به صورت کار اجتماعی و یک امر ابدی و جهان‌شمول در نظر می‌گیرد و از منظر همین نوع از انسان‌شناسی است که مارکس انسان واقعی و مشخص را نه مانند هگل از طریق آگاهی، بلکه تنها از طریق فعالیت آگاه قابل فهم می‌سازد. بنابراین انسان مورد نظر مارکس یک "موجود فعال"<sup>۴</sup> محسوب می‌شود. این‌جا فعالیت آگاه به این معنی است که انسان بر خلاف حیوانات با آگاهی و استفاده از تجربه، یعنی سوژکتیو کار می‌کند. انسان روند تولید و تقسیم کار را برنامه‌ریزی و از اسلوب زیبایی‌شناسی پیروی می‌کند و با استناد به همین انسان مشخص است که مارکس حرکت ماتریالیستی و دیالکتیکی از روند تاریخ را مستدل می‌سازد. به این صورت که انسان به صورت سوژه‌ی آگاه و از طریق "کار شکل‌دهند و

بسیار مهم برای ما کمی آسان‌تر شود، ما باید با تفاوت مفاهیم آلمانی *Entfremdung* و *Vergegenständlichung* نزد هگل و مارکس آشنا شویم. در زبان آلمانی زمانی که از پیشوند *ver* استفاده می‌شود، جمله یک سوژه‌ی فعال دارد و اکتیو و ایجابی است و زمانی که از پیشوند *ent* استفاده می‌شود، جمله معمولاً مضمون اکتیو و سلبی دارد. برای روشن شدن مسئله من این‌جا سه نمونه می‌آورم:

۱) Ich habe das Haus geerbt (passiv). ۲) Er hat mir das Haus vererbt (aktiv). ۳) Er hat mich enterbt (aktiv).

۱) من خانه را به ارث بردم (منفعل). ۲) وی خانه را به وراثت من رساند (فعال). ۳) وی من را سلب ارث کرد (فعال).

از آن‌جا که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل سوژه‌ی شناسا فعال است و در حرکت تفکر و از طریق دیالکتیک یک واقعیت سوژکتیو، یعنی یک واقعیت دیگر را پدید می‌آورد، در نتیجه ما این‌جا از یک طرف، با یک "واقعیت درخود" سر و کار داریم، یعنی "اوضاع موجود"<sup>۱</sup> و از طرف دیگر، با یک "واقعیت برای‌خود" مواجه هستیم که البته یک واقعیت ایده‌آلیستی است و از ضرورت تشکیل "اوضاع مطلوب"<sup>۲</sup> گزارش می‌دهد. به بیان دیگر، روح خلاق سوژه‌ی شناسا در محصول تفکراتش، یعنی در "واقعیت برای‌خود"، یعنی در یک واقعیت ایده‌آلیستی است که به خودآگاهی می‌رسد و به این ترتیب، روح این‌جا فعال و از یک طرف، موضوع شده می‌شود<sup>۳</sup> و از طرف دیگر، تحت تأثیر محصول فعالیت سوژکتیو خود موضوعیت می‌یابد.<sup>۴</sup> پیداست که از منظر "اوضاع مطلوب"، یعنی "واقعیت برای‌خود" که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل خردمند محسوب می‌شود، "اوضاع موجود" یک شکل نازل‌تر به خود می‌گیرد و از این بابت است که هگل "واقعیت درخود" را "گوهر از خودبیگانه"<sup>۵</sup> می‌خواند و آن‌را فاقد خرد قلم‌داد می‌کند.

<sup>۱</sup> Sein

<sup>۲</sup> Sein sollen

<sup>۳</sup> Der Geist vergegenständlicht sich!

<sup>۴</sup> Gegenständlicher Geist

<sup>۵</sup> Entfremdete Substanz

<sup>۱</sup> Denkendes Wesen

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۸۴۴): Ökonomisch ... ebd., S. ۵۸۴, und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراوری از بحران "مارکسیسم ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۱۱۱۶.

<sup>۴</sup> Tätiges Wesen

اجزاء تقسیم و به کارگر تنها یک جزئی از کار محول می‌شود. ما این‌جا با کار یک-نواخت، خسته‌کننده، فاقد روح و غیر حرفه‌ای سر و کار داریم و تحت این مناسبات است که "کار زنده"<sup>۱</sup> به سلطه‌ی "کار موضوع‌شده و مرده"<sup>۲</sup> یعنی سرمایه در می‌آید. به بیان دیگر، خیاط مورد نظر مارکس تحت مناسبات سرمایه‌داری و در روند تولید کالایی تبدیل به راسته‌دوز آسین چپ یک لباس مخصوص می‌شود و این‌جا همان نقشی را بازی می‌کند که تیلور در سیستم تولیدی خود "گوریل تربیت‌شده" می‌نامد. بنابراین زمانی که مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود از عبارت

„Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, Entfremdung“

استفاده می‌کند، مسئله‌ی وی این است که کارگر مزدی در روند تولید سرمایه‌داری سلب موضوعیت و ازخودبیگانه می‌شود. اما از این مهم‌تر، نقش سرمایه‌دار به عنوان سوژه‌ی خودکار سرمایه، یعنی سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است که با آگاهی و اراده روند تولید را برنامه‌ریزی و کار اضافی پرداخت نشده را تصاحب می‌کند. ما این‌جا با سرمایه به صورت "سوژه‌ی فعال" مواجه هستیم.<sup>۳</sup> به همین منوال مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود از عبارت

„Entäußerung als Arbeit, Entäußerung als Religion“

استفاده می‌کند. من برای روشن شدن مضمون آن در زبان آلمانی یک نمونه به شرح زیر می‌آورم و آن‌را ترجمه می‌کنم:

Der heilige Geist hat sich als Sohn entäußert!

روح مقدس خود را به صورت پسر بروز داد!

از آن‌جا که در دین مسیحیت روح شکل عالی و جسم شکل پست را به خود می‌گیرد، در نتیجه بروز روح مقدس به صورت پسر به این معنی است که خداوند در یک شکل نازل‌تر و ازخودبیگانه بروز کرده است. این‌جا پیشوند ent برای مفهوم بروز یک شکل

<sup>۱</sup> Lebendige Arbeit

<sup>۲</sup> Vergegenständlichte Arbeit

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۵۲۷f.

هدفمند"<sup>۱</sup>، ابژه را تبدیل به موضوع خود می‌کند<sup>۲</sup> و از یک طرف، نیروی کار خود را در این ابژه موضوع‌شده می‌سازد<sup>۳</sup> و یک موضوع جدید را به وجود می‌آورد که مادی و یا غیر مادی است و از طرف دیگر، انسان تحت تأثیر محصول کار خود، موضوعیت می‌یابد.<sup>۴</sup> به بیان دیگر، اگر محصول کار انسان شیء و مادی، یعنی لباس بوده باشد، تبدیل به خیاط می‌شود و اگر محصول کار وی غیر مادی، یعنی کار خدماتی مانند سلامتی باشد، تبدیل به پزشک و یا پرستار می‌شود. ما این‌جا در هر دو حالت با فعالیت "موضوعیت‌یافته و محسوس"<sup>۵</sup> سر کار داریم. به این ترتیب، مارکس بر خلاف هگل موضوعیت‌یابی انسان را به صورت فعالیت آگاه در روند تاریخ و در بستر مشخص اجتماعی آن مستقر و با مفهوم "کار موضوعیت‌یافته"<sup>۶</sup> قابل درک می‌سازد. در حالی که ما نزد هگل با "روح موضوعیت‌یافته"<sup>۷</sup> مواجه هستیم، مارکس طبیعت و جهان موجود را محصول فعالیت آگاه انسان‌ها می‌شمارد و از این بابت از "طبیعت موضوعیت‌یافته"<sup>۸</sup> و "جهان موضوعیت‌یافته"<sup>۹</sup> سخن می‌راند.

بنابراین از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ابژه‌ی انسان محصول فعالیت آگاه خودش، یعنی موضوعیت‌یافته و سوژکتیو است. به این معنی که انسان دولت، اقتصاد، صنعت، طبیعت، فرهنگ، تاریخ و غیره را از طریق فعالیت آگاه خود پدید آورده است و با وجودی که آن‌ها خارج از ذهن وی و ابژکتیو هستند، اما سوژکتیو پدید آمده‌اند. ما این‌جا با مقوله‌ی "کلیت دیالکتیکی" در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس آشنا می‌شویم و مشخصاً از همین منظر است که نقد مارکس به روش مدرن تولید سرمایه‌داری وارد می‌آید. به این صورت که روند تولید در کوچک‌ترین

<sup>۱</sup> Formsetzende, zweckmäßige Tätigkeit der Arbeit, vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۲۰۶

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۲۰۶f.

<sup>۳</sup> Vergegenständlichte Arbeit

<sup>۴</sup> Gegenständlicher Mensch

<sup>۵</sup> Sinnlich, gegenständlich

<sup>۶</sup> Gegenständliche Arbeit

<sup>۷</sup> Gegenständlicher Geist

<sup>۸</sup> Gegenständliche Natur

<sup>۹</sup> Gegenständliche Welt

سرمایه‌ی شخصیت‌یافته نه تولید برای مصرف، بلکه تولید برای تولید است که با منظور ارزش افزایی سرمایه، یعنی تولید سود سرمایه‌برنامهریزی و متحقق می‌شود. اما خود سرمایه نیز تحت مناسبات سرمایه‌داری تبدیل به کالا شده است که ما مضمون آن را به شرح زیر در "گروندریسه" می‌یابیم:

«از آن‌جا که بهره از موضع مغروض مستقیماً به هزینه‌ی تولید راه می‌یابد، نشان می‌دهد که سرمایه به خودی خود در هزینه‌ی تولید وارد شده است (...). در بهره، سرمایه دوباره در تعیین خود کالا به نظر می‌آید.»<sup>۱</sup> «خود سرمایه تبدیل به کالا می‌شود یا کالا (یعنی پول) به صورت سرمایه به فروش می‌رسد (...). سرمایه مانند همه‌ی کالاهای دیگر قیمت خود را نسبت به عرضه و تقاضا تنظیم می‌کند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، کارکنان بانک‌ها کارگران مولد هستند، زیرا ارزش تولید می‌کنند. ما این‌جا هیچ تفاوتی میان تولید کالا به صورت شیء مادی و یا خدمات غیر مادی جهت تولید سرمایه مشاهده نمی‌کنیم. به بیان دیگر، کارکنان بانک‌ها از طریق کار مزدی کالایی را به نام سرمایه تولید و به بازار عرضه می‌کنند و پیداست که استثمار نیز می‌شوند. تنها تفاوت آن‌ها با کارگران صنعتی لباس کار آن‌ها است که شامل کت، شلوار، دامن و کراوات می‌شود. افزون بر این، روند تولید و روند دوران - همان‌گونه که مارکس به شرح زیر در "گروندریسه" طرح می‌کند - زمانی به پایان می‌رسند که کالا در بازار عرضه و به فروش می‌رسد:

«دوران در مکان و زمان به پیش می‌رود. شرط مکانی، [یعنی] آوردن محصول به بازار از نظر اقتصادی به خود روند تولید تعلق دارد. محصول وقتی واقعاً تمام و کمال شده، همین که آن در بازار است. حرکت که محصول از طریق آن به بازار می‌آید، هم‌چنین به هزینه‌ی تولیدش تعلق دارد.»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روند تولید از دروازه‌ی ورودی کارخانه آغاز نمی‌شود و پشت در خروجی کارخانه پایان نمی‌یابد. به بیان دیگر، روند تولید از

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۲۲۵

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۷۳۴f.

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۴۳۲f.

سلبی به مضمون جمله می‌دهد و مارکس نیز در همین مضمون از این مفاهیم سود می‌برد. به بیان دیگر، وی این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که انسان در روند تولید سرمایه‌داری مانند انسان دینی به صورت پست، از خودبیگانه و با طبیعت غیر بروز می‌کند. بروز نازل‌تر و از خودبیگانه‌ی انسان نشانه‌ی فقدان خودآگاهی است. به این صورت که مسئله‌ی استثمار نیروی کار و سلطه‌ی کار مرده بر کار زنده از آگاهی کارگران زدوده می‌شود و تولید انبوه کالاها و خدمات اجتماعی نه محصول فعالیت خود آن‌ها، بلکه به حساب توان مدیریت و برنامه‌ریزی سرمایه‌دار گذاشته می‌شود. نتیجه‌ی کار از خودبیگانه انباشت ثروت اجتماعی در شکل مالکیت خصوصی است که سیه‌روزی پرولتاریا و نبرد طبقاتی را به بار می‌آورد.

منتها سلب موضوعیت از کارگران مزدی فقط مختص به روند تولید نمی‌شود و روند دوران را نیز در بر می‌گیرد. به این دلیل که بنا بر بررسی مارکس در روند دوران نیز ارزش تولید می‌شود. یعنی ما این‌جا نیز با کار مولد روبرو می‌شویم که مارکس آن را به شرح زیر در کتاب "گروندریسه" مطرح می‌کند:

«هم اکنون سرمایه به صورت وحدت تولید و دوران و ارزش اضافی که سرمایه آن را در یک دوره‌ی زمانی خلق می‌کند، معین شد. (...) سرمایه هم اکنون نه تنها به صورت ارزش بازتولید شده و بنابراین تکراری، بلکه و هم‌چنین به صورت ارزش افزوده متحقق شده است. از طریق جذب زمان کار زنده در خود از یک طرف، و آن حرکت از دوران که به خودش تعلق دارد [از طرف دیگر] نسبت به خود به صورت تعیین ارزش جدید، [یعنی] مولد ارزش رفتار می‌کند، [بنابراین] در دوران، حرکت مبادله به صورت حرکت خود، [یعنی] به صورت روند درون‌ذاتی از کار موضوع شده، معین می‌شود.»<sup>۱</sup>

حال برای این‌که مسئله تا اندازه‌ای روشن‌تر شود، باید بر روند تولید و روند دوران متمرکز شد، زیرا بنا بر بررسی مارکس روند دوران هم‌زمان روند تولید نیز محسوب می‌شود.<sup>۲</sup> پیداست که در روند تولید، هدف سرمایه‌دار به عنوان "سوژه‌ی فعال" و

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۶۳۱

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, und MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۸۳۶, und Vgl. Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte ... ebd., S. ۳۹۴

کند.<sup>۱</sup> از این بابت، نیروی کار ارزش مصرف سرمایه محسوب می‌شود<sup>۲</sup> و کار مزد ارزش مبادله‌ی آن است. حوزه‌ی تولید نیروی کار، خانه و جامعه است و شکل تولید آن بستگی به مسائل تاریخی و اخلاقی دارد. به این معنی که تولید نیروی کار وابسته به مسکن، خوراک، پوشاک، آموزش، نقل مکان، امنیت، سلامتی، تفنن و غیره دارد.<sup>۳</sup>

ما با یک نگاهی اجمالی به مسکن بلافاصله متوجه می‌شویم که آن باید نخست ساخته شود. یعنی مسکن به غیر از چهار دیواری نیاز به کانالیزاسیون، جاده، آب، برق، گاز و شبکه‌ی ارتباطی دارد. در خود خانه ماشین لباس‌شویی، یخچال، تلویزیون، جارو برقی، کامپیوتر و مبلمان وجود دارد. ما این‌جا با انبوهی از کالاها مواجه هستیم که از طریق کار مزدی تولید و به بازار عرضه می‌شوند. هم‌زمان بخشی از کارخانگی به بیرون از خانه منتقل شده و شکل کالایی به خود گرفته است. برای نمونه می‌توان از خرید خوراک و پوشاک یاد کرد که از طریق یارانه میسر می‌شود. هم‌زمان باید از مسائلی مانند: آموزش، نقل مکان، امنیت، سلامتی و تفنن نیز یاد کرد که یا به صورت کالایی و از طریق سرمایه‌داری خصوصی و یا دولتی تولید و به بازار عرضه می‌شوند و یا همان‌گونه که مارکس به شرح زیر در "گروندریسه" مطرح می‌کند، هزینه‌ی تولید آن‌ها به صورت خدمات ضروری از طریق منابع عمومی تأمین می‌شود:

«کار می‌تواند ضروری باشد، بدون این که مولد بوده باشد. تمامی شرایط کلی و اشتراکی از تولید - تا زمانی که تولید آن‌ها از طریق نفس سرمایه، تحت شرایط اش نمی‌تواند اتفاق بیفتد - از یک بخش از درآمد کشور - [یعنی] از صندوق دولت پرداخت می‌شود و کارگران به صورت کارگران مولد ظاهر نمی‌شوند، با وجودی که آن‌ها نیروی مولد سرمایه را افزایش می‌دهند.»<sup>۴</sup>

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

Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west), S. ۷۹

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. S. ۲۰۵

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. III, ... ebd., S. ۸۹۲۴.

<sup>۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۴۳۲

اکتشاف و استخراج مواد خام، حمل و نقل آن‌ها و تولیدات نیمه تمام آغاز می‌شود و پس از حمل و نقل، انبارداری، بسته‌بندی، تبلیغات و عرضه‌ی کالا در بازار به پایان می‌رسد.<sup>۱</sup> ما این‌جا با یک زنجیر از روند تولید و روند دوران مواجه هستیم و روند دوران، یعنی ارزش افزایی سرمایه زمانی متحقق شده که کالا به فروش رسیده و پولش داخل صندوق است. مارکس در همین کتاب "گروندریسه" در نظر می‌گیرد که در روند تولید و دوران بخش‌هایی مستقل می‌شوند که از آن‌ها به عنوان "عظمت مستحکم"<sup>۲</sup> سخن می‌راند. ما مصداق تحلیل مارکس را در واقعیت مشاهده می‌کنیم. به این صورت که هم اکنون شرکت‌هایی تأسیس شده‌اند که کالای آن‌ها خدمات حمل و نقل است. برای نمونه اداره‌ی POST و شرکت DHL و کنسرن‌های باربری و کشتی-رانی، شرکت‌های مترو، تاکسی، اتوبوس، قطار و هواپیما که کالایی به صورت نقل مکان تولید می‌کنند. به همین منوال، ما با کنسرن‌هایی روبرو هستیم که کالای آن‌ها انبارداری، بسته‌بندی و فروش کالا است. برای نمونه می‌توان از کنسرن‌هایی مانند: Karstadt, Herti, Quelle, KDWE و بسیاری از سوپرمارکت‌های زنجیره-ای مانند: ALDI, Lidel, Netto, Kaiser, Rossmann یاد کرد که مواد خوراکی، لوازم خانگی و خدمات به بازار عرضه می‌کنند. در حالی که تمامی کارکنان این بخش از طریق کار مزدی اشتغال دارند، مولد ارزش هستند و استثمار نیز می‌شوند، لیکن محصول کار آن‌ها شیء، مادی و عینی نیست، بلکه خدماتی است که البته موضوع جامعه و سودمند محسوب می‌شود. بنابراین در نظام سرمایه‌داری نه تنها در حوزه‌ی تولید، بلکه در حوزه‌ی توزیع نیز کالا تولید می‌شود و این‌جا نیز حوزه‌ی ارزش افزایی سرمایه از طریق مصرف کار مولد است.

افزون بر این‌ها، خود نیروی کار به صورت کالا نیز باید تولید، بازتولید و به بازار کار عرضه شود. نیروی کار از این جهت شکل کالا به خود گرفته است، زیرا آن در نظام سرمایه‌داری از ابزار تولید آزاد شده و مالکش آن را ظاهراً آزادانه به بازار عرضه می‌-

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۴۲۲, ۵۲۸۴.

<sup>۲</sup> Feste Größe, vgl. ebd., S. ۶۳۲

"کارگر کلی"<sup>۱</sup> استفاده می‌کند. به این صورت که بدون تقسیم کار اجتماعی و توان اشتراکی انسان‌ها اصولاً نوع بشر قادر به پایداری در برابر خشونت عریان طبیعت نیست که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در "گروندریسه" می‌یابیم:

«تکامل ماشین‌آلات [نشان می‌دهد که تا چه اندازه‌ای دانش کلی اجتماعی (...)] مستقیماً به نیروی مولد تبدیل شده است و از این بابت خود شرایط روند زیست اجتماعی تحت کنترل کلی قوای عقلانی قرار گرفته و متناسب با آن پدید آمده‌اند. تا چه اندازه‌ای نیروهای مولد اجتماعی تولید شده‌اند، نه تنها در شکل دانش، بلکه به صورت ارگان مستقیم از پراکسیس اجتماعی، [یعنی] از روند زیست واقعی.<sup>۲</sup> (...) [این-جا] کار انفرادی به خودی خود اصولاً پایان می‌یابد که مولد به نظر بیاید، به مراتب بیشتر تنها کارهای اشتراکی مولد هستند که بر خشونت طبیعت مسلط می‌شوند.»<sup>۳</sup>

بنابراین جامعه اصولاً از طریق مجموعه‌ای از محصولات مادی و غیرمادی از کار انسان‌ها باز تولید می‌شود که البته تحت مناسبات سرمایه‌داری شکل کالایی به خود گرفته‌اند و از طریق کار مزدی تولید و به بازار عرضه می‌شوند. به بیان دیگر، این مفهوم جامعه‌ی بورژوازی که به کرات استفاده می‌شود، بسیار غلط انداز است، زیرا ما در واقعیت با یک جامعه‌ی کارگری سر و کار داریم. برای مارکس حتی یک نویسنده هم کارگر مولد محسوب می‌شود، زیرا آن ایده‌ای که وی تولید می‌کند، چرخه‌ی ارزش افزایی سرمایه را از نشر تا فروش کتاب به حرکت در می‌آورد.<sup>۴</sup> البته کتاب را هم می‌شود، بدون ایده چاپ کرد، منتها صفحه‌هایش سفید است و بیشتر از یک دفتر سود ندارد. بنابراین زمانی که مارکس از مفاهیم *Gegenstand, gegenständliche Arbeit*، یعنی موضوع و کار موضوعیت‌یافته استفاده می‌کند، می‌خواهد محصول کار خدماتی و هم‌چنین جوانب غیر مادی کار را که سوژکتیو هستند، ضمیمه‌ی تحلیل خود

<sup>۱</sup> Gesamtarbeiter

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۵۹۴, und Vgl. Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte ... ebd., S. ۲۸۷

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۵۸۸, und Vgl. Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte ... ebd., S. ۲۸۷

<sup>۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۹): Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd. ۲۶ / ۱, Berlin (ost), S. ۱۲۸

برای این که مسئله کمی برای خواننده‌ی نقاد روشن‌تر شود، من این‌جا موضوع امنیت را به صورت محصول یک نمونه از کار خدماتی در نظر گرفته‌ام که یک بخش از آن شکل کالایی به خود گرفته است و هزینه‌ی تولید بخش دیگر آن‌را دولت به عهده می‌گیرد. برای نمونه امنیت در شکل حقوقی آن به صورت سرمایه‌داری تولید به صورت کالا به بازار عرضه می‌شود. از جمله می‌توان دفترهای وکالت یاد کرد که در آن‌جا منشی، وکیل و متخصص از طریق کار مزدی اشتغال دارند. هم‌زمان بخشی از امنیت در برابر سرقت از طریق شرکت‌های خصوصی تبدیل به کالا شده است. از طرف دیگر، ما با امنیت نقل مکان هم به صورت کالایی و هم در شکل خدمات عمومی دولت مواجه می‌شویم. برای نمونه هر خودرو در آلمان بیمه است و بیمه‌ی ADAC تعمیرات آن‌ها را در حین سفر به عهده می‌گیرد. این‌جا امنیت شکل کالایی دارد و کارگران مزدی آن‌را به صورت خدمات تولید و به بازار عرضه می‌کنند. هم‌زمان پلیس راهنمایی تضمین امنیت ترابری را به عهده دارد. به این صورت که بر سرعت خودروها نظارت می‌کند و مواظب است که کسی در حال مستی رانندگی نکند و اگر احیاناً تصادفی اتفاق بیفتد، بلافاصله همراه با آمبالانس و ماشین آتش‌نشانی در محل حادثه حاضر می‌شود. این نوع از خدمات امنیتی هنوز شکل کالایی به خود نگرفته‌اند و از آن-جا که ضروری و سودمند هستند، در نتیجه به صورت خدمات عمومی تولید و به جامعه عرضه می‌شوند، در حالی که هزینه‌ی تولید آن‌ها را دولت به عهده می‌گیرد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در سه حوزه‌ی تولید، توزیع و بازسازی نیروی کار که از هم‌دیگر غیر قابل تمایز هستند، کالا تولید می‌شود. همان‌گونه که انسان بدون تولیدات مادی مانند: خوراک، پوشاک و مسکن نمی‌تواند زندگی و تولید کند، به همین منوال نیز تولید مادی بدون تولیدات غیرمادی مانند: سلامتی، آموزش، نقل مکان، امنیت و تفنن غیر ممکن است. در هر سه حوزه‌ی متفاوت ما با کارگران مزدی و کار مولد روبه‌رو می‌شویم که محصول کارشان یا به صورت کالای مادی و یا غیرمادی و یا به صورت خدمات به جامعه عرضه می‌شوند. ما این‌جا با یک ساختار بسیار پیچیده از تقسیم کار اجتماعی مواجه هستیم و از این بابت، مارکس از مفهوم



«انبوه بزرگ کارگران به اصطلاح "عالی‌رتبه" - مانند: کارمندان دولت، نظامیان، اساتید، پزشکان، کشیش‌ها، قضات، وکلا و غیره - که بخشاً نه تنها غیر مولد، بلکه ماهیتاً مخرب هستند، اما می‌دانند که قسمت بسیار بزرگ از ثروت "مادی" را بخشاً از طریق فروش کالاها "غیرمادی"، بخشاً از طریق تحمیل خشونت‌وار آن‌ها به خود اختصاص دهند (...).»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس از یک طرف، مقوله‌ی کار را در اشکال مشخص، مجرد، مولد، غیرمولد، ضروری و مخرب متکامل می‌کند و از طرف دیگر، محصول کار را به مادیت، شئیت و عینیت آن‌ها تقلیل نمی‌دهد. البته این مسائلی را که من این‌جا به صورت فشرده مطرح می‌کنم، برای رفیق ناصر پایدار کاملاً روشن هستند. با وجودی که ایشان جسته‌گریخته به این ترجمه‌های بسیار ناجور رجوع می‌کند، اما وی با مسئله کار مولد و محصول کار که نباید به اجبار مادی باشد، به خوبی آشنا است. برای نمونه وی به کتاب "تئوری‌های ارزش اضافی" استناد می‌کند که مارکس در آن از معلمان و هنرمندان تئاتر و نمایش‌خانه‌ها به عنوان کارگران مولد یاد می‌کند که از طریق کار مزدی در خدمت هستند و سرمایه‌دار در پروسه‌ی مصرف این نیروی کار سرمایه‌اندوزی می‌کند.<sup>۲</sup> وی هم‌چنین با استناد به همین منبع موضوع مارکس درباره‌ی ترکیب کار فکری با کار یدی را به بحث می‌گذارد. به این صورت که روش تولید سرمایه‌داری انواع مختلف کار را در هم می‌آمیزد و محصول مشترک آن‌ها را به صورت ثروت مادی به مالکیت خویش در می‌آورد. این‌جا نیز کارگران مزدی مولد محسوب می‌شوند، زیرا از یک طرف، مستقیماً در تولید شرکت می‌کنند و نیروی کارشان مستقیماً با سرمایه مبادله می‌شود و از طرف دیگر، آن‌ها با کارشان نه تنها کارمزد خویش، بلکه اضافه‌ارزش هم تولید می‌کنند.<sup>۳</sup> بنابراین رفیق ناصر پایدار در همین کتاب "جنبش لغو کار مزدی" به درستی به شرح زیر نتیجه می‌گیرد که محصول کار مولد نباید به اجبار مادی باشد و به صورت خدمات نیز منجر به ارزش افزایی سرمایه می‌شود:

سازد. ما این‌جا با تأثیرات ایده‌مواجه هستیم و با استناد به آن‌ها است که مارکس به مضمون "کلیت دیالکتیکی" دست می‌یابد. به بیان دیگر، اگر مارکس از مفاهیم *Materie, materielle Arbeit*، یعنی ماده و کار مادی استفاده نکرده است، به این دلیل نبوده که این مفاهیم در زبان آلمانی وجود ندارند و یا این‌که ایشان به زبان آلمانی مسلط نبوده است.

البته این‌جا بلافاصله این پرسش نیز به وجود می‌آید که این جامعه‌ی کارگری که ما روزمره با آن مواجه هستیم، چگونه اداره و مهندسی می‌شود؟ پیداست که سرمایه به عنوان یک رابطه‌ی اجتماعی باید سودآوری شخصی خود را برابر با تحقق منافع عمومی اعلام کند، باید دم و دستگاه ایدئولوژیک بسازد و به سیستم حزبی و سندیکای کارگری تن دهد که انسان‌ها را به انفعال بکشد، باید یک دولت مقتدر را پدید بیاورد، باید قوای مقننه، قضائیه و مجریه را سازمان بدهد و اگر انسان‌ها به این نظام تن ندادند، برایشان زندان و غل و زنجیر تدارک ببیند. البته در این دستگاه دولتی نیز انسان‌ها از طریق کار مزدی فعال هستند و کار خدماتی هم ارائه می‌دهند. بنابراین این‌جا پرسش به وجود می‌آید که تکلیف قضات، شکنجه‌گر و اطلاعاتی، نظامیان، وکلای مادام‌العمر طبقات حاکم، کارمندان عالی‌رتبه‌ی دولت و منجرها با حقوق‌های نجومی، آخوندها، پزشک‌های روانشناس، اساتید و ایدئولوگ‌های نظام سرمایه‌داری چه می‌شود؟

پیداست وقتی که یک ژنرال نظامی جنگ به راه می‌اندازد، چرخه‌ی تولید تسلیحات و روند ارزش افزایی سرمایه نیز به راه می‌افتد. وقتی که یک آخوند و یا یک ایدئولوگ جهت توجیه اوضاع موجود کتاب می‌نویسد، تولید انتشارات و استثمار کارگر مزدی نیز آغاز می‌شود. وقتی که یک منجر با حقوق نجومی یک کشتی مسافرتی می‌خرد، وی نیز ارزش افزایی سرمایه را تضمین می‌کند و حتا دزد و تبهکار باعث می‌شوند که در بخش تولید گاو صندوق، کارگران مولد استخدام و استثمار شوند. با تمامی این وجود مارکس این طبقات را غیرمولد و انگلی می‌شمارد که ضرورتاً از بطن نوع سازمان‌دهی جامعه بورژوازی رشد کرده‌اند. وی در این ارتباط در کتاب "تئوری‌های ارزش اضافی" نقش کار آن‌ها را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۱۴۵

<sup>۲</sup> مقایسه، پایدار، ناصر (۲۰۱۰): جنبش ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۳

<sup>۳</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۳۲ ادامه

می‌گذرد که مارکس از اولویت آن عزیمت می‌کند؟ به این صورت که آگاهی کارگران مزدی البته از هستی مادی آن‌ها رشد می‌کند، اما هم‌زمان با آن دین، فلسفه و ایدئولوژی مواجه می‌شود که طبقه‌ی حاکم با استناد به هستی مادی و اجتماعی خود، یعنی جهت مشروعیت حاکمیت خویش و انفعال طبقه‌ی کارگر در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی متکامل کرده است. از این بابت، مارکس از عبارات "تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا" و "ازخودبیگانگی خودکرده‌ی طبقه‌ی کارگر"<sup>۱</sup> سخن می‌گوید که نقش دین، فلسفه و ایدئولوژی را جهت انفعال کارگران در نظام سرمایه‌داری عریان سازد. این‌جا فریب طبقه‌ی حاکم با خودفریبی کارگران مزدی به یک توافق فعال می‌رسند و از یک طرف، مانعی در برابر پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا می‌سازند و از طرف دیگر، منجر به تفرقه در صفوف متشکل کارگران می‌شوند و طبقه‌ی کارگر را منشعب و متفرق می‌کنند. به بیان دیگر، تا زمانی که کارگران مزدی هستی مادی خود را در اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک تجربه می‌کنند، هنوز به خودآگاهی نرسیده‌اند و تنها تحت این شرایط است که به حاکمیت بورژوازی و نظام سرمایه‌داری تن می‌دهند. بنابراین مارکس به درستی از ایدئولوژی به عنوان "زبان زندگی واقعی" یاد و در پیروی از این کشف تئوریک به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" بر این نکته تأکید می‌کند:

«[که] آگاهی نمی‌تواند هیچ‌گاه چیز دیگری به غیر از هستی آگاه بوده باشد.»<sup>۲</sup>

به بیان دیگر، اگر قرار است که ما دلایل حاکمیت طبقاتی و تداوم نظام سرمایه‌داری را بفهمیم، باید سرچشمه‌ی آن‌ها را به صورت تأثیر کشمکش‌های تئوریک و ایدئولوژیک بر افکار عمومی ببینیم. ما از این پس، دیگر با یک رابطه‌ی مکانیکی از هستی با آگاهی سر و کار نداریم، بلکه با دیالکتیک هستی نیروهای مولد با آگاهی جامعه‌ی طبقاتی و با پراکسیس نبرد طبقاتی آشنا می‌شویم که مارکس مضمون آن‌ها را در کتاب "در مورد نقد اقتصاد سیاسی" خود به بحث می‌گذارد. به این صورت که انسان‌ها تحت تأثیر

<sup>۱</sup> Selbstzerrissenheit des Proletariats

<sup>۲</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۲۶

«جمعیت عظیم معلمانی که نیروی کار خویش را به مالکان دبستان‌ها، دبیرستان‌ها و دانشگاه‌های خصوصی دنیا می‌فروشد، توده‌ی کثیر پرستاران، بهیاران و سایر کارگران شبکه‌های گسترده‌ی بهداشت و درمان که برای بیمارستان‌ها و مراکز خصوصی دارو و درمان کار می‌کنند، کارگران داروخانه‌ها، شهرداری‌ها و در یک کلام شاغلان کلیه‌ی عرصه‌های اقتصادی خصوصی یا دولتی که خرید و مصرف نیروی کار آن‌ها منشأ تولید کار این بخش از طبقه‌ی کارگر دنیا نه فقط کلاً با سرمایه که حتا با سرمایه‌ی مولد مبادله می‌شود، نه فقط بهای فروش خود را بازتولید می‌کند، که علاوه بر آن اضافه ارزش تولید می‌نماید.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک مجموعه‌ی عظیم از انسان‌ها سر و کار داریم که کار مزدی هستی مادی و اجتماعی آن‌ها را می‌سازد، در حالی که آن‌ها به یک حاکمیت غیر کارگری و نظام سرمایه‌داری تن داده‌اند. به بیان دیگر، ما در واقعیت از یک طرف، با تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید و از طرف دیگر، با آگاهی از تضاد موجود مواجه هستیم. این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که کارگران مزدی چگونه از وجود تضاد آگاه می‌شوند؟ یکی از نقل قول‌های مارکس که به ندرت درست فهمیده شده، در ارتباط با همین رابطه‌ی هستی با آگاهی است که به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" مطرح می‌شود:

«هستی آگاهی را معین می‌کند و نه آگاهی هستی را»<sup>۲</sup>

از آن‌جا که اغلب فعالان سیاسی تحت تأثیر آثار متأخر انگلس و ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با کشفیات تئوریک مارکس آشنا شده‌اند، در نتیجه این نقل قول را به صورت مکانیکی می‌فهمند. انگاری که هر کسی که به بردگی کار مزدی تن دهد و مدتی در یک کارخانه کار کند، بعداً خواهی نخواهی آگاه و کمونیست می‌شود. در حالی که مخاطبان مارکس این‌جا هگلی‌های جوان هستند و وی می‌خواهد از طریق این اصل تند و تیز افکار استعلائی آن‌ها را از عرش مفاهیم خودساخته معطوف به جهان واقعی سازد. پیداست که این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که در این جهان واقعی چه

<sup>۱</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۳

<sup>۲</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۲۴۵

نقش این ایدئولوژی‌های مخرب، مرتجع و متعزز را بر افکار عمومی ایرانیان نمی‌توان انکار کرد و نفوذ آن‌ها بدون تردید منجر به تفرقه در میان صفوف کارگران و پراکندگی و انفعال طبقه‌ی کارگر می‌شود.

جریان آخری مربوط به سازمان‌ها و احزاب کارگری - کمونیستی می‌شود که تمامی آن‌ها هر کدام به شکلی از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم متأثر شده‌اند. این ایدئولوژی در شوروی و با استناد به آثار متأخر انگلس و مکتوبات سیاسی لنین متکامل شده است. به این صورت که انگلس به گفته‌ی خودش حرکت ماده را جایگزین حرکت ایده‌ی هگل کرده و از این طریق، بنیاد "ماتریالیسم" متافیزیکی را گذاشته است. نتیجه‌ی این خطای فلسفی، جابجایی سوژه با محمول و قطع رابطه‌ی تئوری عمل‌گرا و انتقادی با پراکسیس آگاه و انقلابی در اندیشه‌ی سیاسی مارکس است. اگر هگلیست با استناد به "روح جهان" هر واقعیتی را منطقی می‌شمارد، مارکسیست - لنینیست واقعیت را محصول منطقی رشد نیروهای مولد می‌داند. اگر هگلیست واقعیت را غیر خردمند می‌شمارد و برای تغییر آن به حوزه‌ی تفکر می‌گریزد که مفهوم را متکامل کند، مارکسیست - لنینیست برای دگرگونی اوضاع موجود به سوی تکامل نیروهای مولد سمت می‌گیرد و یا می‌خواهد قدرت سیاسی را تصرف و قبضه کند و سرمایه‌داری دولتی را به راه بیندازد و یا این‌که به پشتیبانی از جناح به اصطلاح پیشرو بورژوازی در می‌آید. بنابراین ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نیز مانند فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل رابطه‌ی تئوری با پراکسیس را قطع می‌کند و سوسیالیسم را مانند جامعه‌ی آشتی‌یافته - ی هگل تبدیل به فرجام انتزاعی زیست بشری می‌سازد. نتیجه در هر دو حالت یک "خرد استعلائی" و مثبت‌گرا نسبت به روند تاریخ است که انسان‌ها را در برابر حاکمیت طبقاتی به انفعال می‌کشند و این‌جا همان‌گونه که رفیق ناصر پایدار نیز به درستی مد نظر دارد، سوسیالیسم تبدیل به ایده‌ی بسیار خوب، اما غیر عملی می‌شود.<sup>۱</sup>

پیداست که هر جریانی که سوژه‌اش دروغ و آلترناتیو‌اش در حال حاضر غیرممکن است، آن نظام سوسیالیستی را که نمایندگی می‌کند، نیز قلابی است. هم‌چنین پیداست که یک چنین جریانهایی نه تنها یک نقش مؤثر سیاسی در تحولات جاری کشور بازی

اشکال حقوقی، سیاسی، دینی، هنری، فلسفی، خلاصه ایدئولوژیک است که از نزاع آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند.<sup>۱</sup>

حال اگر ما یک نگاه اجمالی به آگاهی‌ها و ایدئولوژی‌های رایج بینداریم که بر افکار عمومی ایرانیان سایه می‌اندازند، بعداً می‌توانیم سه جریان متفاوت را از یک‌دیگر متمایز کنیم. نخست جریان‌های فوق ارتجاعی و انگل‌های اسلامی هستند با ادعای تحقق "جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" و دفاع از حقوق مستضعفان به مصادره‌ی قیام بهمن پرداختند. یکی از نظریه‌پردازان معاصر این جریان امام جمعه‌ی شهر مشهد، آخوندی به نام علم الهدا است که می‌گوید: فقر و صبر دو روی یک سکه هستند و هر چه انسان‌ها فقیرتر و صبورتر باشند، به همان اندازه وقت ظهور امام زمان نزدیک‌تر است. این جریان‌های فوق ارتجاعی و انگل‌های اسلامی بنا بر تجربیات تاریخی خود می‌داند که هر چه انسان‌ها سیه‌روزتر و جهان واقعی آن‌ها بی‌افق‌تر است، به همان اندازه هم شدت جهان‌گریزی و تمایل انسان‌ها به دین شدیدتر می‌شود. اما آن چیزی را که آن‌ها ظاهراً به درستی نمی‌فهمند، این است که انسان خدا را می‌آفریند و یک انسان سیه‌روز می‌تواند یک خدای دیگری برای خود بیافریند. به این معنی که یک انسان ذلیل و مستأصل می‌تواند به ادیان مسیحی، بهائی و زرتشتی روی بیاورد و نامسلمان شود و این تمایل را آن دسته‌ی معروف به "روشنفکران دینی" به خوبی می‌بیند و به همین دلیل نیز افرادی مانند: سروش، شبستری، اشکوری و کدیور به تکاپو افتاده‌اند که جهت تحمیق و تحقیر انسان‌ها و تضمین تداوم جمهوری اسلامی یک تفسیر امروزی از اسلام به افکار عمومی عرضه کنند.

جریان بعدی ناسیونالیست‌ها در اشکال پان‌کردیست، پان‌عربیست، پان‌ترکیست، روانژیست و شوینیست فارس هستند که در پی سرنگونی جمهوری اسلامی و تکرار پروژه‌ی شکست خورده‌ی دولت و ملت سازی‌اند. این پروژه به این دلیل شکست خورده است، زیرا وحوش اسلامی در منطقه‌ی خاورمیانه از درون کمالیسم ترکی، ناصریسم و بعثیسم عربی و پان‌ایرانیسم محمد رضا شاهی رشد کردند. با تمامی وجود

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۹

<sup>۱</sup> مقایسه، پایدار، ناصر (۲۰۱۰): جنبش ... همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲۸

تازگی به توافق سیاسی رسیده‌اند. اغلب این جریان‌ها بعد از تصفیه حساب‌های ظاهری و سطحی با گذشته‌ی استالینیستی خود، دیگر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را دقیقاً نمایندگی نمی‌کنند. آن‌ها دیکتاتوری پرولتاریا را مردود می‌شمارند، تحت‌گفتمان "حق رأی عمومی" به دنبال سرنگونی جمهوری اسلامی و تحقق دموکراسی در ایران هستند، درخواست تشکیل سندیکای مستقل کارگری را دارند و تمایل‌هایی نیز به فورم جهانی نشان می‌دهند. نقد این طیف به سرمایه‌داری نه از موضع انتقاد به حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و بردگی کار مزدی، بلکه معمولاً به اشکال نئولیبرالیستی، جهانی و نامتعارف آن وارد می‌آید. این طیف هم مانند طیف اولی آلترناتیو سوسیالیستی‌اش قلابی است، در حالی که قاطعانه سرنگونی نظام جمهوری اسلامی را دنبال می‌کند. از آن‌جا که سازمان‌ها و احزاب این طیف ادعایی برای قبضه کردن قدرت سیاسی را ندارند، در نتیجه در جوار حقوق دموکراتیک مردم ایران از آزادی بی‌قید و شرط زندانیان سیاسی، محاکمه‌ی علنی سران نظام، مصادره‌ی اموال آن‌ها و موقوفات دینی، جدایی کامل دین از دولت، حق تعیین سرنوشت ملت‌ها دفاع می‌کنند. ما نقد فلسفه‌ی سیاسی این طیف را نیز به شرح زیر در کتاب "جنبش لغو کار مزدی" رفیق ناصر پایدار می‌یابیم:

«...» اگر سه جزء پیوسته سندیکالیسم، مبارزه برای دموکراسی و جنبش سرنگونی طلبی را از این چپ بگیریم، به راستی بطور بالفعل، در چهاردیواری دنیای سرمایه‌داری، چه چیز دیگری برایش باقی می‌ماند؟! پاسخ ساده است، کمونیسم به مثابه یک ایده، به مثابه روح مطلق هستی که تحقق آن غایت آمال و کمال مقصود چپ است، تنها چیزی خواهد بود که در زیر گرد و خاک انبوه ادعاهای سر به فلک کشیده‌اش نمایان خواهد گردید. ایده مطلق و روح تاریخ جهان مجردی که باور بدان تنها مجوز و مدرک چپ برای اثبات کمونیست بودن خویش است.<sup>۱</sup>»

طیف آخری از جنبش کارگری و کمونیستی ایران شامل جریان‌های لنینیست، تروتسکیست، مائوئیست و حکمتیست می‌شود. این جریان‌ها نه یک پلانفرم مدون دارند و نه اصولاً می‌توانند با هم به توافق برسند و اگر هم احیاناً توافقی می‌کنند، بیشتر

نمی‌کنند، بلکه فعالیت آن‌ها منجر به ضعف آگاهی تئوریک و تفرقه در میان طبقه‌ی کارگر می‌شود. البته ما در جنبش کارگری و کمونیستی ایران با طیف‌های متفاوت مواجه هستیم که آن‌ها را می‌توان به طور کلی در سه طیف متفاوت متمایز کرد و نقد رادیکال آن‌ها را یکی پس از دیگری در کتاب "جنبش لغو کار مزدی" رفیق ناصر پایدار یافت. وجه مشترک هر سه طیف این است که آلترناتیو سوسیالیستی آن‌ها تنها یک ایده، یعنی کاملاً قلابی است، در حالی که وجه تمایز آن‌ها در رابطه با قدرت سیاسی و نسبت به نظام جمهوری اسلامی مشخص می‌شود.

اولین طیف نیروهای چپ غیر کارگری و سندیکالیستی را در بر می‌گیرد که پلانفرم آن‌ها تارنمای "نقد اقتصاد سیاسی" است. این طیف، توده‌های خط امامی، مشاوران رفرمیست سیاست اقتصادی نظام، مدرسان خوانش‌های انفعالی از سرمایه، مترجمان تفسیرهای هگلی از مارکسیسم، نظریه‌پردازان طبقه‌ی متوسط و مشاوران چپ روابط بین‌المللی نظام را در بر می‌گیرد. این طیف به غیر از این که آلترناتیو سوسیالیستی‌اش قلابی است، بند نافش به جنبش سبز اصلاحات وصل است که ما نقد آن‌را به شرح زیر در کتاب "جنبش لغو کار مزدی" رفیق ناصر پایدار می‌یابیم:

«هر چه طول و عرض حیات سیاسی نیروهای چپ غیر کارگری یا سندیکالیستی را از چپ به راست و از راست به چپ بیشتر بکاویم و هر چه گرد و غبار متراکم ادعاها و جار و جنجال‌های کمونیسم نمایانه یا کارگر پرستانه اینان را عمیق‌تر از خمیرمایه واقعی موجودیت اجتماعی‌شان کنار زنیم، به همان اندازه هگلیسم را زمخت‌تر و روایت مارکسی کمونیسم و مبارزه‌ی طبقاتی را در آن‌جا نحیف‌تر و ضعیف‌تر خواهیم یافت. کمونیسم این طیف بطور غالب نه کمونیسم طبقه کارگر، نه کمونیسم مارکسی که کاریکاتور چپ نمایانه‌ای از همان "ایده مطلق"، یا "روح تاریخ" و "تاریخ جهانی" هگل است.»<sup>۱</sup>

طیف بعدی از جنبش کارگری و کمونیستی ایران شامل انشعاب‌های راه کارگری، سازمان‌های فدایی غیراکثریتی، حزب کمونیست ایران و اتحادهای چپ کارگری و سوسیالیستی می‌شود که تحت نام "شورای همکاری نیروهای چپ و کمونیست" به

<sup>۱</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲۶

<sup>۱</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲۹ ادامه

تک حزبی است که آن را سانترالیسم به اصطلاح دموکراتیک می‌خوانند. در حالی که بخش کمونیست کارگری با تحقق برنامه‌ی یک دنیای بهتر، مسئله‌ی تشکیل سوسیالیسم را منتفی می‌داند، بخش تروتسکیست آن انگیزه‌ی تدارک مبارزات ضد امپریالیستی و به اصطلاح تحقق انقلاب جهانی را در سر دارد، زیرا تشکیل سوسیالیسم در یک کشور را غیر ممکن می‌شمارد. بنابراین آلترناتیو سوسیالیستی طیف سوم نیز مانند دو طیف قبلی قلابی است. منتها با این تفاوت که جریان‌های این طیف به اصطلاح انقلابی در پی سرنگونی جمهوری اسلامی، مصادره‌ی جنبش کارگری جهت تحقق اهداف حزبی و قبضه کردن قدرت سیاسی‌اند که ما نقد فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها را نیز در کتاب "جنبش لغو کار مزدی" رفیق ناصر پایدار می‌یابیم:

«در نگاه هگلی چپ سوسیال رفرمیست نیز طبقه‌ی کارگر و جنبش وی یک واقعیت مادی در حال حرکت است. واقعیتی که زیر فشار هستی متناقض جامعه‌ی کاپیتالیستی قرار است یک فرایند طولانی تغییرات را پشت سر بگذارد و این تغییرات کمی، سرانجام بر سر یک تندپیچ خاص و حساس تاریخی به پیدایش وضعیت انقلابی و سپس وقوع انقلاب در جامعه منتهی شود. (...) بخشی از سوسیال رفرمیست‌ها و نه همه آن‌ها بر این اعتقادند که جنبش کمونیستی کارگران عجالتاً در وجود پیشروان معتقد حزبی و عناصر آرمان‌خواه و فعال کمونیست حیات مسلکی و سیاسی خود را دنبال می‌کند. اینان نه در حرف اما عملاً اولی را واقعیت معقول و مطلوب جنبش کارگری و دومی را قهرمانان شایستگی می‌دانند که تلاش می‌کنند تا ایده مطلق و در این‌جا "کمونیسم" را در اولی متحقق سازند!!!»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، رفیق ناصر پایدار به درستی هر سه طیف جنبش کارگری و کمونیستی ایران را متهم می‌کند که وحدت ارگانیک تئوری با پراکسیس را که یکی از وجوه اساسی تمایز دیالکتیک ماتریالیستی مارکس از دیالکتیک متافیزیکی هگل و هم‌چنین ماتریالیسم انتزاعی فویرباخ است، گسسته و کمونیسم را به یک ایده‌ی خوب خشک خالی تبدیل کرده‌اند که با پراکسیس نبرد طبقاتی به کلی

جنبه‌ی تاکتیکی دارد که از جریان دیگر یارگیری کنند و سر یک‌دیگر را کلاه بگذارند. به این دلیل که ساختار متمرکز حزبی و ادعای رهبری آن‌ها اصولاً مانعی در برابر ائتلاف‌های سیاسی می‌سازد. این جریان‌ها تنها چیزی که می‌توانند تولید کنند، تفرقه است و هر چه فریادشان برای اتحاد گوش‌خراش‌تر می‌شود، به همان اندازه امکان انشعاب میان‌شان محتمل‌تر است. انگیزه‌ی واقعی بازیگران این طیف مصادره‌ی جنبش کارگری برای تحقق اهداف حزبی است. تئوری انقلاب و برنامه‌ی اقتصاد سیاسی آن‌ها از تجربیات انقلاب اکبر و یا انقلاب چین کپی شده و به همین دلایل نیز فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها با "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی و جنبش کارگری در ایران به کلی بیگانه است. بنا به تصور این جریان‌ها، جنبش کارگری نمی‌تواند خود را سازمان‌دهی کند و لذا این کارگران پیشرو و فعالان حزب به اصطلاح پیشتاز هستند که طبقه‌ی کارگر را متشکل می‌کنند. برای نمونه می‌توان از سخنان زنده‌یاد منصور حکمت یاد کرد که همه‌ی کارگران ایران را عضو حزب کمونیست کارگری می‌شمرد، بدون این که حق عضویت داده باشند. به بیان دیگر، احزاب لنینیستی طبقه‌ی کارگر را بدهکار خود می‌شمارند. نمونه‌ی بعدی ادعای کذب گرایش‌های انفعالی تروتسکیست است که به اصطلاح در ایران کمیته‌های مخفی کارگری را تشکیل داده‌اند.

البته ما در این طیف سوم با درجات متفاوت از تمایل به انترناسیونالیسم و مبارزه ضد امپریالیستی نیز مواجه می‌شویم. آن بخش از احزاب کمونیست کارگری که خودشان را به اصطلاح مدرن معرفی می‌کنند، انگاری که با دولت‌های جنایتکار سرمایه‌داری مانند: آمریکا و اسرائیل و عوامل سلطنت‌طلب مشکلی ندارد، زیرا با استناد به تئوری "سناریو سیاه و سفید" منصور حکمت با اسلام سیاسی در نبرد است. در برابر بخش دیگر که تروتسکیست‌ها و مائوئیست‌ها را در بر می‌گیرد، چنان به مبارزات ضد امپریالیستی متوهم است که پس از بروز هر نزاع سیاسی و اقتصادی میان آمریکا و ایران، مثل گذشته هوادار جمهوری اسلامی می‌شود.

با در نظر داشتن این تفاوت‌ها، اما محصول فعالیت سیاسی طیف سوم کاملاً مشابه است. به این صورت که به بهانه‌ی ضرورت دوران گذار به سوسیالیسم، تشکیل سرمایه‌داری دولتی را تجویز می‌کند، در پی قبضه‌ی قدرت سیاسی و تشکیل یک نظام

<sup>۱</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳۱ ادامه

انترناسیونالیسم برای وی این نیست که یک سری از فعالان سیاسی یک حزب جهانی را تشکیل دهند و کارگران جهان را به عضویت آن دعوت کنند. هم‌چنین برای وی بحث غیرممکن بودن سوسیالیسم در یک کشور، انکار هستی کمونیسم به عنوان یک جنبش زنده و بالفعل اجتماعی در عرصه‌ی نبرد طبقاتی است.<sup>۱</sup>

#### نتیجه:

موضوع این نوشته گفتگویی انتقادی با رفقای جنبش لغو کار مزدی و از جمله قدرانی از فعالیت سیاسی و تئوریک رفیق ناصر پایدار است. وی نه تنها زیر و زبر جنبش کمونیستی ایران را تجربه کرده، بلکه آثار بسیار قابل ملاحظه‌ای را نیز به جنبش کارگری ارائه داده است. با وجودی که استناد وی به ترجمه‌های ناجور از آثار مارکس باعث بدفهمی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی می‌شود، اما وی به بهترین وجه ممکنه مضمون تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را در آثار خود منعکس می‌کند.

مشکل من با ترجمه‌های مذکور از این زاویه مطرح می‌شود که مفاهیم کلیدی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس مانند: *Sinnlichkeit*, *Gegenständlichkeit*, *Totalität* به نادرستی به عینیت، شیئیت و مادیت ترجمه شده‌اند، در حالی که ترجمه‌ی درست آن‌ها حسیت، موضوعیت و کلیت است. به این ترتیب، مضمون تئوری انتقادی و انقلابی مارکس تخطئه و ماتریالیسم انتزاعی فویرباخ جایگزین آن می‌شود. مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" به شدت به فویرباخ می‌تازد، زیرا برای وی تاریخ وجود ندارد، زمانی که ماتریالیست است و وقتی که به تاریخ رجوع می‌کند، ایده‌آلیست است. ما این‌جا با همان ماتریالیسم مشاهده‌ای مواجه می‌شویم که حزب توده در پیروی از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نمایندگی می‌کند که محصول سیاسی آن حل و فصل تمامی مسائل اجتماعی از طریق توسعه‌ی زیربنا و سیاست رشد اقتصادی است.

برای این‌که مسئله این‌جا تا اندازه‌ای برای خواننده‌ی نقاد روشن‌تر و مخالفت من با این ترجمه‌های ناجور مستدل‌تر شود، به آوردن یک نمونه بسنده می‌کنم. زمانی یک

بیگانه است.<sup>۱</sup> افزون بر این، انتقاد رفیق ناصر پایدار به تمایل این احزاب و سازمان‌های کمونیستی به سکتاریسم وارد می‌آید. سکتاریسم برای وی بدیل خاص بورژوازی برای تفرقه در صف جنبش کارگری است، زیرا از یک طرف، خارج از نبرد طبقاتی جاری توده‌های کارگر به وجود می‌آید و از طرف دیگر، جنبش کارگری را از مسیر چالش با نظام سرمایه‌داری منحرف می‌کند که آن‌را تحت اتوریته‌ی سیاسی سازمان و اهداف رهبران آن قرار دهد.<sup>۲</sup>

البته آثار رفیق ناصر پایدار فقط محدود به نقد طیف‌های متفاوت جنبش کارگری و کمونیستی موجود در ایران نمی‌شود، بلکه وی در برابر آن‌ها آلترناتیو لغو کار مزدی را نیز قرار می‌دهد. برای نمونه وی با استناد به مارکس لغو قانون ارزش را یک مسئله‌ی عاجل جنبش کمونیستی می‌شمارد و از این طریق به سوی قلب نظام سرمایه‌داری نشانه می‌گیرد.<sup>۳</sup> به بیان دیگر، موضوع نقد وی ماهیت و نه شکل سرمایه‌داری است. مسئله‌ی وی این نیست که سرمایه‌داری وابسته، نئولیبرال، گلوبال، غیرمدرن و یا نامتعارف است. پیداست که با ساقط شدن قانون ارزش، محصولات تولیدی و فرآورده‌های کار اجتماعی دیگر تبدیل به ارزش مبادله و سرمایه نمی‌شوند و این‌جا است که نفس ارزش افزایشی ارزش بریده و شکل کالایی تولید دگرگون می‌گردد. از این پس، کار تبدیل به یک مسئله‌ی داوطلبانه می‌شود و بنا بر "نقد برنامه‌ی گوتا" مارکس محصولات کار اجتماعی بنا به توان و نیاز انسان‌ها توزیع می‌شوند.<sup>۴</sup> وی هم‌زمان سازمان شورایی و کمونیستی کار و تولد اجتماعی و مدنیت سوسیالیستی را مطرح می‌کند.<sup>۵</sup> در حالی که رفیق ناصر پایدار خواهان برچیده شدن دولت و یا هر نهادی بالای سر انسان‌ها است،<sup>۶</sup> تشکیل دیکتاتوری پرولتاریا را برای دوران معاصر غیر ضروری و نامناسب می‌شمارد.<sup>۷</sup> وی به همین منوال، انترناسیونالیسم‌های رایج را مردود می‌داند.

<sup>۱</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۴۴

<sup>۲</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۳۴ و ۱۳۷

<sup>۳</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶۱

<sup>۴</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶۴

<sup>۵</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۳ و ۲۶۲

<sup>۶</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶۲

<sup>۷</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶۶

والامنش با نام کمال خسروی دوباره فعال و در مصاحبه‌ای با سایت پروبلما تیک مدعی شده است که ۲۰ تا ۳۰ سال پیش به صورت شفاهی به شاگردان خود گفته است که مفهوم Gegenstand نه فقط به معنی شیء، بلکه به معنی موضوع هم است. واقعاً باعث تأسف و تعجب است، زیرا ایشان آن زمان سردبیر نشریه‌ی "نقد" بوده، مقاله می‌نوشته و با استفاده از این مفاهیم ناچور فارسی آثار مارکسیستی و مقالات فلسفی را نیز به زبان فارسی ترجمه کرده است، اما این مسئله‌ی بسیار مهم را فقط به صورت شفاهی با شاگردان خود در میان گذاشته است. افزون بر این، از وی یک واژه‌نامه جهت ترجمه‌ی مفاهیم فلسفی و جامعه‌شناسی از زبان آلمانی به زبان فارسی به جا مانده است که به بهترین وجه ممکنه از تسلط ایشان بر زبان آلمانی و دانش جامعه‌شناسی انتقادی گزارش می‌دهد. با تمامی این وجود من پس از مطالعه‌ی این مصاحبه تا اندازه‌ای خوشبین شدم که کمال خسروی نیز مانند مترجمان دیگر از خطاهای خود با خبر شده در پی تصحیح آن‌ها است، تا این که مقاله‌ای را با عنوان "بازاندیشی نظریه‌ی ارزش" در سایت "نقد اقتصاد سیاسی" خواندم که به شرح زیر دو عینیت را به ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس نسبت می‌دهد:

«مارکس نیز در همه‌ی مواردی که تأکید بر چنین دقتی ضرورت داشته، توجه داشته است - که بگوییم کالا ارزش مصرفی و ارزش است. هم‌هنگام دو چیز است، دو عینیت است، عینیت مادی شیئی طبیعی و عینیت ویژه‌ی پراتیک اجتماعی؛ و آنجا که کالا پیکره‌ای مادی ندارد، بلکه مستقیماً کار معلم و پرستار و هنرمند است، این دو عینیت، هر دو از جنس عینیت ویژه‌ی پراتیک اجتماعی اند؛ یکی عینیت فعالیت بلاواسطه مفید و دیگری عینیت متبلور ارزش.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با مغلطه‌ی ناب مواجه هستیم. بنابراین بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که مارکس در چه مواردی ضرورت تمایز این "دو عینیت" را دیده، به آن توجه داشته و آن‌را مطرح کرده است؟ اما کمال خسروی در این مقاله نه به آثار مارکس رفرنس می‌دهد و نه این کار را ضروری می‌

شخص سرمایه‌دار به نام راکفلر که مالک یک کنسرن نفتی بود، یکی از ثروتمندترین اشخاص جهان به شمار می‌رفت. محصول کنسرن وی نفت، یعنی عینی، شیء و مادی بود. هم‌اکنون یکی از ثروتمندترین اشخاص دنیا فردی به نام بیل گیتس و مالک کنسرن ماکروسافت است. اما محصول کنسرن وی نرم افزار است که از طریق مفاهیم عینیت، شیئیت و مادیت غیرقابل درک است. اما از طریق ترجمه‌ی درست مفاهیم مارکسی به حسیت، موضوعیت و کلیت به درستی قابل درک می‌شود. به این معنی که نرم افزار محسوس است، زیرا روند تولید و دوران را تسریع می‌کند، موضوعیت دارد، یعنی سودمند و جامعه متقاضی آن است و هزینه‌ی تولید آن‌را نیز می‌پردازد و هم-چنین به صورت کار غیرمادی در کار مادی ادغام می‌شود و کلیت محصول کار را به وجود می‌آورد.

بنا بر تجربیات من بسیاری از فعالان سیاسی که از طریق همین ترجمه‌های ناچور با آثار مارکس آشنا شده‌اند، مدعی هستند که ما در عصر انفرماتیک و ارتباطات و تولید روباتی زندگی می‌کنیم و در نتیجه "نقد اقتصاد سیاسی" مارکس نیز غیر قابل استفاده شده است. برخی از آن‌ها مدعی هستند که در جوامع مدرن اصولاً طبقه‌ی کارگر دیگر وجود ندارد، زیرا ما فعلاً با جامعه‌ی خدماتی و مصرفی روبرو هستیم و تولید مادی هم محصول کار روبات است. پیداست که این‌جا در و دروازه برای تدوین تئوری‌های جعلی مانند طبقه‌ی متوسط و طبقات نوین و میانی اجتماعی گشوده می‌شود.

البته به غیر از باقر پرهام، احمد تدین و حسن مرتضوی، محسن حکیمی، حسن آزاد و شهرام والامنش هم مفهوم کلیدی Gegenstand را به شیء و یا برابریستا ترجمه کرده‌اند. من این مسئله را در سمیناری که تحت عنوان "سرمایه - نقد اقتصاد سیاسی" همراه با دوست عزیزم حسن آزاد در ماه اکتبر ۲۰۱۴ در برلین برگزار کردم، با ایشان در میان گذاشتم. در ضمن مسئله‌ی نقد این ترجمه‌های ناچور موضوع یک گفتگوی اسکایپی میان من و فریدا آفاری نیز بود. از آن‌جا که سمینارهای "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در فضای مجازی پخش می‌شوند و از آن‌جا که معمولاً مترجمان با هم-دیگر همکاری می‌کنند و تماس دارند، گمان می‌کنم که موضوع نقد من به گوش حسن مرتضوی و شهرام والامنش نیز رسیده باشد. به خصوص به این دلیل که تازگی شهرام

<sup>۱</sup> خسروی، کمال (فروردین ۱۳۹۶): بازاندیشی نظریه‌ی ارزش - بخش نخست، ارزش: جوهر، شکل، مقدار، در سایت "نقد اقتصاد سیاسی"، صفحه‌ی ۱۲

دارد که در مقاله‌ای با عنوان "مارکس پژوهی بین‌المللی و مقاله‌ی سرمایه در ایران" طرح شده است.

#### منابع:

- Marx, Karl (۱۹۷۹): Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd. ۲۶ / ۱, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie – Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۸۴۴): Ökonomisch – Philosophische Manuskripte, in MEW, EB I, S. ۴۶۵ff, Berlin (Ost)
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, und MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Lohnarbeit und Kapital, in: MEW, Bd. ۶, S. ۳۹۷ff., Berlin (ost)
- Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)
- Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ – Der Rohentwurf des Kapital ۱۸۵۷-۱۸۵۸, ۳ Bände, Frankfurt am Main

پایدار، ناصر (۲۰۱۰): جنبش لغو کارمزدی، محل انتشار ندارد

پایدار، ناصر (۲۰۱۱): سرمایه، دیکتاتوری، توهم و نخبه‌سالاری، در کمونیسم لغو کار مزدی و رفرمیسم میلیتانت لنینی، صفحه‌ی ۳۶۵ ادامه، محل انتشار ندارد

خسروی، کمال (فروردین ۱۳۹۶): یازاندیشی نظریه‌ی ارزش – بخش نخست، ارزش: جوهر، شکل، مقدار، در سایت "نقد اقتصاد سیاسی"

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ – نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین

شمارد. به نظر وی خواننده‌ی این مقاله باید رفرنس "دو عینیت" را خودش بیابد. پیداست که جستجو به کلی بیهوده است، زیرا مارکس نه از عینیت، بلکه از حسیت، یعنی Sinnlichkeit سخن می‌گوید و حسیت تنها محدود به قوای عینی انسان نمی‌شود. بحث مارکس هم با ماتریالیست‌ها و هم‌چنین فویرباخ بر سر همین مسئله است که از طریق عینیت، تنها شکل ابژه درک می‌شود و نه پراکسیس، یعنی فعالیت حسی انسانی. به این ترتیب، جنبه‌ی فعال به صورت تقابل مجرد ماتریالیسم از ایده‌آلیسم متکامل می‌شود، در حالی که جهان واقعی محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است. به این ترتیب، مارکس در تز اول فویرباخ منظور خود را با مفاهیم sinnlich, gegenständlich، یعنی حسی و موضوعیت‌یافته بیان می‌کند.

برای این‌که خواننده‌ی نقاد با این روش ناجور کمال خسروی آشنا شود، تشریح یک ماجرا از دوران خلافت عبدالملک اموی را ضروری می‌دانم. به این عبارت که چند تن از علمای دربار به خود جرئت دادند و به گوش ایشان رساندند که دستور زبان قرآن غلط است. خلیفه با شنیدن این خبر برآشفته شد و گفت که قرآن کلام الله است و دستور زبان عربی باید چنان عوض شود که قرآن درست به نظر بیاید. این روش که کمال خسروی اتخاذ کرده است، همین روش خلیفه عبدالملک است. به این صورت که وی جهت توجیه ترجمه‌های نادرست خود و دیگران، "دو عینیت" را به ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مارکس نسبت می‌دهد.

ما این‌جا با مسائل بسیار جدی و پایه‌ای مواجه هستیم، زیرا موضوع بر سر این است که با در نظر داشتن انحطاط ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم و شکل ایرانی آن به صورت توده‌ایسم کدام مارکسیسم باید جایگزین آن شود. اگر قرار است که تفسرهای انفعالی هگلی از مارکسیسم جایگزین آن شود، ما هم اکنون با آن‌ها به وفور مواجه هستیم. وضعیت موجود جنبش کارگری و کمونیستی نیز ناشی از همین آگاهی‌های تئوریک ناجور و غیر مارکسی است. حال این خساراتی که این دوستان از طریق این ترجمه‌های نادرست به بار آورده‌اند، کافی نیست، فعلاً در فکر تاریخ‌سازی نیز برای خود هستند. انگاری که ما در سایت "نقد اقتصاد سیاسی" با یک اشرافیت تئوریک سر و کار داریم. در این ارتباط رفیق ناصر پایدار یک گفتگوی انتقادی با حسن مرتضوی



فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۸۹ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی از بحران "مارکسیسم ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

مارکس، کارل (۱۳۷۷): دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران

مارکس، کارل (..): گروندریسه ....، ترجمه‌ی باقر پرهام و احمد تدین، جلد اول

اندازند. در مناطق جنوبی و غربی شهر مانند سندنورف، اشتگلیتس، میته و شارلوتنبورگ خانه‌هایی ساخته شده‌اند که منسوب به طبقه‌ی متوسط هستند. بخش شرقی مانند: تربتو، مارتسان، فریدریشس‌هاین و کوپنیک مناطق زندگی کارگران محسوب می‌شوند و علاوه بر این، مناطقی مانند: ودینگ، نویکلن، کرویتس‌برگ مملو از کارگران مهاجر، ارتش ذخیره‌ی کار و فرودستان جامعه هستند. تا همین چند سال پیش، اکثر واحدهای مسکونی این مناطق فاقد شواژ، آب گرم، حمام و توالت شخصی بودند. آن چیزی که در این مناطق قابل ملاحظه است، مربوط به حضور مستمر نیروی پلیس و قوای سرکوب دولتی می‌شود که همواره در حال آماده باش هستند. به نظر می‌رسد که دولت نسبت به جنبش‌های ناگهانی در این مناطق بسیار حساس است، از جمله باید از آتش‌زدن ماشین‌های دولوکس یاد کرد که در تقلید از جوانان مهاجر شهر پاریس چندین بار در منطقه‌ی کرویتس‌برگ اتفاق افتاد.

با این موجود زیست شهری در برلین همواره با یک فرهنگ شکیبایی همراه است. برای نمونه هر سال در برلین کارنوال فرهنگ‌ها و تظاهرات دگرباشان برگزار می‌شوند که از ترکیب متنوع فرهنگی شهر گزارش می‌دهند. علاوه بر این، در اکثر نقاط برلین اماکن دینی وجود دارند. در حالی که از زیناگوگ‌های یهودی و کلیساهای مسیحی به کلی دین‌زادگی شده است و اکثر آن‌ها تبدیل به اماکن برگزاری مراسم فرهنگی و کنسرت-های موسیقی شده‌اند، جریان‌های اسلامی با سؤاستفاده از امکانات جامعه‌ی مدنی و سیاست دولت سکولار آلمان به ساخت و ساز مساجد روی آورده‌اند و بذر تقدیس، کینه‌ی دینی و زن ستیزی را در ذهن مسلمانان می‌کارند. شاید یک مقایسه‌ی اجمالی، این تضاد فرهنگی را عریان‌تر سازد. در همان زمانی که ولفگانگ وورایت به دلیل روشن شدن همجنسگرایی خویش اکثر آراء انتخاباتی را به دست آورد و به مقام شهرداری برلین رسید، هاتون سوروچو به دلیل ترک شوهرش از طرف خانواده‌ی مسلمان خود محکوم به مرگ و کشته شد. به غیر از این، فضای ظاهراً غیر سیاسی شهر است که جلب توجه می‌کند. در حالی که هر دفعه از تعداد شرکت‌کنندگان در انتخابات ایالتی کاسته می‌شود، چندی پیش یک حزب جدید به نام "دزدان دریایی" به مجلس ایالتی برلین راه یافت. خصوصیت این حزب بی برنامه‌گی آن بود و به همین دلیل نیز معترضان نظام پارلمانی به آن رأی دادند. به همین منوال باید از احزاب فاشیست نیز

## هستی و آگاهی - نقش مفهوم "پرولتاریا" در تئوری انتقادی و انقلابی کارل مارکس<sup>۱</sup>

یکی از پدیده‌های جهان مدرن سرمایه‌داری ایجاد "شهر جهانی" است که مسئله‌ی رابطه‌ی زیست شهری با پراکسیس نبرد طبقاتی را به پیش می‌کشد. با وجودی که شهرهای جهانی تاریخ مختص به خود را دارند و تحت شرایط به خصوص اقلیمی و در پی فازهای شکوفایی و بحران‌های اقتصادی، ساختار مخصوص خود را پدید آورده‌اند، اما یک سری وجوه مشترک نیز دارند. از جمله باید از جمعیت‌های میلیونی و از تنوع ملی، فرهنگی، نژادی و دینی و ترکیب متضاد طبقاتی شهر جهانی یاد کرد که محصول منطقه‌ای شدن بازار کار و مهاجرت کارگران خارجی به آن‌جا و تمرکز پرولتاریا در مناطق به خصوص آن است. شاید یک نگاه اجمالی به اوضاع طبقاتی و سیاسی موجود و ساختار جغرافیایی شهر برلین، موضوع نقد این مقاله را برای خواننده‌ی نقاد روشن‌تر سازد.

در دو قرن اخیر زیست شهری در برلین همواره دستخوش تحولات اقتصادی، تاریخی و سیاسی به خصوص خود بوده است. از جمله باید از تسلط بورژوازی بر قوای پراکنده‌ی روستایی و استقرار قدرت مرکزی دولت پروس، اقدام‌های متفاوت انقلابی برای تشکیل سوسیالیسم، جنگ‌های اول و دوم جهانی و شکست فاشیسم، تجزیه‌ی برلین بین قوای متفقین، عواقب سیاست‌های اقتصادی کینزیانیسم و تئولبرالیسم و همچنین اتحاد دوباره‌ی آلمان یاد کرد که ساختار برلین و ترکیب جمعیتی و طبقاتی شهر را مستقیماً متأثر کرده‌اند. به این صورت که در مرکز شهر ارگان‌های دولتی مانند، مجلس فدرال، دفتر صدراعظم و رئیس جمهور بنا شده‌اند. در منطقه‌ی غربی شهر مانند گروینه‌والد کاخ‌های مجللی دیده می‌شوند که انسان را به یاد زندگی اعیان و اشراف فئودالی می-

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "زیست شهری و نبرد طبقاتی" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۲۱ ژوئن ۲۰۱۵ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

برای پاسخ‌دادن به این پرسش‌ها ضروری است که با مضمون مفهوم "پرولتاریا" آشنا شد. به این دلیل که پرولتاریا از یک طرف، بنا بر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس سوژه‌ی خودآگاه محسوب می‌شود و از طرف دیگر، آغشته به تحریف، ایدئولوژی و تعبیرهای غیر مارکسی شده است. برای نمونه در میان کارگران آلمانی رسم است که انسان‌های زمخت، بی‌فرهنگ و بی‌سواد را "پرولت" می‌نامند. این‌جا باید هم‌چنین تبلیغات گسترده‌ی بورژوازی را در نظر داشت که از "دیکتاتوری پرولتاریا" به صورت تشکیل نظام‌های توتالیتیر مانند: دوران حکومت استالین در شوروی، مائو در چین و پولپوت در کامبوج یاد می‌کنند و استقرار این نظام‌های ضد بشری را محصول تحقق تئوری انتقادی و انقلابی مارکس می‌شمارند. این تبلیغات بورژوایی چنان شدتی به خود گرفته‌اند که بخشی از جریان‌های کمونیست دیگر نمی‌خواهند که با مفاهیم "پرولتاریا" و "دیکتاتوری پرولتاریا" اصولاً سر و کار داشته باشند. برای نمونه لیدر حزب کمونیست کارگری، حمید تقوایی مدعی شده که حزب وی متعلق به ۹۹ درصدی‌ها است، در حالی که سازمان کارگران انقلابی ایران - راه کارگر (هیئت اجرایی) مفهوم "دیکتاتوری پرولتاریا" را از برنامه‌ی سازمانی خود حذف کرده است. در برابر جریان‌های متعدد سیاسی قرار دارند که تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم فعالیت می‌کنند و برای پرولتاریا یک رسالت تاریخی قائل می‌شوند. انگاری که تحت تأثیر قانون جهان‌شمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" و در یک روند به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو از تاریخ، آنتاگونیسم نیروهای مولد با مناسبات تولید مسبب استقرار سوسیالیسم می‌شود. در این ارتباط تشکیل یک حزب متمرکز از "پیشروان پرولتاریا" یک نقش اساسی را دارد، زیرا پس از تصرف قدرت سیاسی "دیکتاتوری پرولتاریا" را به صورت رهبری حزبی بر جامعه مسلط می‌سازد. به این ترتیب، راه برای مبارزه‌ی ضدامپریالیستی هموار و با جان‌فشانی پرولتاریا جهت تولید بیشتر، نظام سوسیالیستی برای نسل‌های آتی بنا می‌شود. از منظر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم وجود "پیشروان پرولتاریا" محصول توسعه‌ی اقتصادی است و مختص به کارخانه‌های بزرگ و صنایع سنگین می‌شود که البته با استناد به یک دیدگاه مکانیکی از رابطه‌ی هستی با آگاهی متکامل می‌گردد. انگاری که هر کارگری پس از مدتی اشتغال در یک کارخانه‌ی بزرگ به اجبار کمونیست و پیشرو پرولتاریا می‌شود. البته این شیوه-

یاد کرد که هم‌اکنون آرایش دیگری به خود گرفته‌اند و به بهانه‌ی دفاع از فرهنگ مسیحی مغرب زمین منسجم‌تر از گذشته در برابر سیاست‌های داخلی دولت آلمان و مهاجران مسلمان به میدان آمده‌اند. از جمله باید از حزب "آلترناتیو برای آلمان" یاد کرد که هم‌اکنون به تمامی پارلمان‌های ایالتی راه یافته و سومین قدرت سیاسی در پارلمان آلمان فدرال محسوب می‌شود. البته کشمکش‌های سیاسی فقط محدود به نزاع-های پارلمانی نشده و پیداست که به تظاهرات‌ها و زد و خورد‌های خیابانی نیز کشیده می‌شود. این‌جا باید از مقاومت جامعه‌ی مدنی و فعالان سیاسی ضدفاشیست، انترناسیونالیست و کمونیست یاد کرد که همواره مانع از برگزاری تظاهرات‌ها، همایش‌ها و آکسیون‌های جریان‌های فاشیست می‌شوند. با توجه به اوضاع سیاسی در برلین، جنبش کارگری و کمونیستی یک نقش کاملاً حاشیه‌ای به خود گرفته است. البته در اوایل هر سال تظاهرات یادبود ترور روزا لوکزامبورگ و کارل لیبکنشت در برلین برگزار می‌شود که حدود ۳ هزار نفر در آن شرکت می‌کنند. اکثر شرکت‌کنندگان این مراسم فعالان سیاسی چپ از سازمان‌های متفاوت مارکسیست - لنینیست، مائوئیست، تروتسکیست با هویت‌های ملی متفاوت و فعالان سیاسی منفرد هستند که بی‌اعتنا به یک‌دیگر در این تظاهرات شرکت می‌کنند.

پرسش‌های این مقاله نیز مربوط به مسائلی می‌شوند که تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا را پدید می‌آورند. به این صورت که با در نظر داشتن زمینه‌ی مادی زیست شهرهای جهانی، آیا یک دگرگونی اساسی در ساختار طبقاتی شهری پدید آمده است و یا این‌که دلایل مسئله‌ی تفرقه و پراکندگی نیروهای چپ و انفعال پرولتاریا را باید در جای دیگری جستجو کرد؟ آیا جنبش‌های ناگهانی شهری که برای نمونه از طریق مهاجران جوان فرانسوی در پاریس و توسط سیاه‌پوستان آمریکایی در شهرهای فرگوسن و بالتیمور پدید آمدند و هم‌چنین جنبش‌هایی مانند فوروم جهانی و ۹۹ درصدی‌ها و جنبش اشغال با رجوع به نقد اقتصاد سیاسی و مفاهیم انتقادی و انقلابی مارکس قابل درک و بررسی هستند؟ تحت کدام شرایط این جنبش‌ها پدید می‌آیند و چرا یک تظاهر غیر طبقاتی و ناگهانی به صورت رخداد به خود می‌گیرند؟

انرژی و به خصوص در زمان نبرد [طبقاتی]. چیزی که کم دارند، این است که این راجبان دلیر "وجود ناقص‌شان" را اخته کرده و از این طریق، اعتمادشان را جهت توان "انسانیت" نزد خود ایجاد، [و به] اندازه‌ی کافی اثبات می‌کنند!»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در برابر هر جریانی قاطعانه موضع می‌گرفت که افکار دینی را به جنبش کمونیستی نسبت می‌داد و رهایی پرولتاریا را مشروط به یک ناجی و یک وجود خارج از خود کارگران مزدی می‌کرد. البته ما این-جا فقط با نقد تفکرات دینی هرمن کریگه مواجه نمی‌شویم، زیرا همین تمایلات را در جنبش کارگری و کمونیستی ایران نیز به وفور تجربه می‌کنیم. از جمله باید عواقب مخرب ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را در نظر داشت که بسیاری از جوانان آرمان-گرا را در دوران قیام بهمن متأثر و فعال کرد. به این ترتیب، بسیاری از انسان‌های شریف، از خود گذشته و با خلوص نیت تبدیل به ناجی "خلق مظلوم" از نفوذ امپریالیسم در ایران شدند و در کمال توهم به عدالت اسلامی و روحانیت شیعه در این راه جان خود را از دست دادند. ما این‌جا با تجربیات تراژیک تاریخی مواجه هستیم که محصولات سلطه‌ی یک آگاهی کذب بر افکار عمومی فعالان جنبش کارگری و کمونیستی کشور اند. این‌جا دیگر موضوع بر سر شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی، خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی و رهایی خودکرده‌ی پرولتاریا نیست، زیرا فعال سیاسی انگیزه‌ی تحقق استقلال کشور از امپریالیسم و راه رشد به اصطلاح غیر سرمایه‌داری را در سر دارد. انگاری که امپریالیسم ثروت ملی را بالا می‌کشد، ارزش تولید شده را از کشورهای حاشیه‌ای به کشورهای متروپل انتقال می‌دهد و مانع رشد اقتصادی و تکامل مستقل صنایع مادر می‌شود، در حالی که بورژوازی ملی زنجیر وابستگی را پاره کرده و با رشد نیروهای مولد منجر به شکوفایی اقتصادی، استقلال از امپریالیسم و بهبود زندگی کارگران و حاشیه‌نشینان جامعه می‌گردد و به این ترتیب، راه را به سوی تشکیل سوسیالیسم هموار می‌سازد. محصول این آگاهی تئوریک کذب پراکسیس سیاسی قیام بهمن بود که بسیاری از زنان مدرن از حقوق فردی خود صرف نظر کردند و جهت همبستگی با جنبش اسلامی به زیر حجاب رفتند، در حالی که بسیاری از فعالان سیاسی

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels Friedrich (۱۹۵۹): Zirkular gegen Kriege, in: MEW Bd. ۴, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۱۴f.

ی تفکر غیر مارکسی از طریق هنر به اصطلاح رئالیسم سوسیالیستی نیز توجیه می‌گردد. در این ارتباط باید از پوستره‌های رنگی یاد کرد که بر آن‌ها کارگران قوی هیکل با پتک‌های گران ترسیم شده‌اند که در حال گسستن زنجیرهای نظام سرمایه‌داری از جهان هستند و بورژوازی را مجبور به گریز می‌کنند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با اسطوره‌سازی از مفهوم "پرولتاریا" و با تصورات دینی در فعالیت کمونیستی مواجه هستیم. البته این اشکال تخیلی و متافیزیکی تنها ساخته و پرداخته‌ی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نیستند و در دوران حیات مارکس نیز رایج بوده‌اند. برای نمونه باید از شخصی به نام هرمن کریگه یاد کرد که سردبیر و ناشر یک مجله‌ی آلمانی زبان به نام "تریبون ملت" در آمریکا بود. وی پرولتاریا را "پرومته‌ی زنجیرشده"، "گوسفند گناه‌کار خدا" و "یهودی آواره" می‌خواند و از این طریق، انگیزه‌ی ادغام تصورات دینی مسیحیان را در جنبش کمونیستی داشت. وی مدعی بود که پرولتاریا به معنی انسانیت است و از آن‌جا که کمونیست‌ها مسئول ترویج انسانیت هستند، در نتیجه به جای این‌که به وجود ناقص خودشان بپردازند، بایستی ناجی پرولتاریا شوند. مارکس در سال ۱۸۴۶ میلادی یک مجمع کمونیستی را بر علیه هرمن کریگه تشکیل داد و در یک بیانیه افکار و اهداف وی را غیر کمونیستی و برای جنبش کارگری مضر خواند. سپس مارکس و انگلس در ماه مه همین سال یک مقاله‌ی مشترک را در نقد افکار دینی هرمن کریگه نوشتند و نظریات وی را محصول تفکرات مسخره‌ی دینی و هوچی‌گری خواندند و او را به شرح زیر متهم کردند که کمونیسم را تبدیل به عشق احمقانه میان انسان‌ها می‌کند:

«[این] یک دروغ آگاهانه است که بنا بر آن کمونیست‌ها که به قصد الغا پرولتاریا عزیمت می‌کنند، انگاری که الغا انسانیت را مد نظر دارند (...) [در حالی که] انسانیت تنها ویژگی پرولتاریا است. (...) با این حقارت وقیحانه و تهوع‌آور، انسانیت از "شخص" مجزا و متمایز می‌شود، یعنی نزد [کریگه] انسانیت متافیزیکی و حتا یک تخیل دینی است که البته همراه با آن حداکثر خفت برده‌وار این دین مانند هر دین "ناقص" دیگری پایان می‌یابد. یک چنین آموزشی که لذت چاپلوسی و حقارت خودکرده را موعظه می‌کند، کاملاً برای راجبان دلیر مناسب است، اما نه هیچ‌وقت برای مردان پر

جنبش کمونیستی به یک خودآگاهی نسبی دست یافته است و از حقوق دموکراتیک و مطالبات صنفی کارگران دفاع می‌کند، بدون این‌که در مضمون مارکسی آن معطوف به پراکسیس نبرد طبقاتی شده باشد. این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که اگر تفکرات رایج در جنبش کارگری و کمونیستی ایران ایدئولوژیک، اسطوره‌ای و محصول تفکرات دینی، تخیلات متافیزیکی و غیر مارکسی اند، پس مارکس چه درکی از مفهوم "پرولتاریا" داشته و فعالیت کمونیستی را چگونه می‌فهمیده است؟

با استناد به آثار مارکس روشن می‌شود که مفهوم "پرولتاریا" در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی ترکیبی متناقض از هستی و آگاهی کارگران مزدی است که در پراکسیس نبرد طبقاتی به وحدت می‌رسند. یعنی ما این‌جا با یک کشمکش دیالکتیکی و با تأثیرات متقابل عوامل ابژکتیو با عوامل سوژکتیو روبرو هستیم. به بیان دیگر، پرولتاریا در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس از بطن تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوازی و در روند پراکسیس نبرد طبقاتی به صورت سوژه‌ی خودآگاه پدید می‌آید. عوامل ابژکتیو محسوس هستند که به صورت محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو و موضوعیت‌یافته به وجود آمده‌اند. عوامل سوژکتیو شامل ایده‌های اجتماعی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی می‌شوند که اوضاع موجود را توجیه می‌کنند و در واکنش بر واقعیت، آن‌را هم‌چنین پدید می‌آورند. ما این‌جا با یک کلیت دیالکتیکی مواجه هستیم که حرکت تاریخ را به وجود می‌آورد، البته بدون این‌که فرجام آن از پیش معین شده باشد. به این صورت که انسان‌ها از شرایط متضاد موجود عزیمت کرده و در پراکسیس نبرد طبقاتی و تحت تأثیر آگاهی از تضاد روند تاریخ را به وجود می‌آورند.<sup>۱</sup>

نخست هستی پرولتاریا است که به صورت کار مزدی محصول "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" محسوب می‌شود. مارکس مفهوم "مدرن" را نه در معنی درک روزمره‌ی آن به صورت "مد روز"، بلکه در مضمون جامعه‌شناسی آن استفاده می‌کند. به این صورت که وی انگلستان را به صورت مصداق تجربی نقد اقتصاد سیاسی در نظر می‌-

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۸f.

آرمان‌گرا جان خود را از دست دادند، تا قدرت سیاسی از دست شاه و بختیار در بیاید و در دست آیت‌الله خمینی و وحوش اسلامی قرار بگیرد.

مارکس این نمونه از فعالیت‌های سیاسی را غیر کمونیستی و متعلق به آن راجبان دلیر می‌خواند که جهت نجات پرولتاریا، خلق مظلوم و یا حاشیه‌نشینان خود را اخته می‌کنند. منظور وی این‌جا نقد آن روش جهان‌گریز است که فعال سیاسی را بر می‌انگیزد که جهت اثبات وجود انسانیت خویش، خود را از زندگی واقعی محروم سازد. ما اوج این حماقت خودکرده را در شهادت مسلمانان جهت تشکیل "امت اسلامی" و "وحدت کلمه" می‌یابیم و از آن‌جا که جهان‌گریزی دینی یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی را در ایران پدید می‌آورد و از طریق درک و زبان روزمره تمامی ایرانیان را در جامعه ادغام می‌کند، در نتیجه فداییان کمونیست نیز دچار آن می‌شوند. ما این‌جا با تصورات واهی از یک مدینه‌ی فاضله مواجه هستیم که انسان را نسبت به حرکت واقعی جامعه - ی طبقاتی بی‌اعتنا و از آن به کلی مستقل می‌کند. از آن‌جا که رهایی انسان و فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری محصول نتایج پراکسیس نبرد طبقاتی است، در نتیجه پیداست که یک چنین افرادی که به حقایق ماورای طبیعی و تخیلات انتزاعی خود معطوف هستند، نه به صورت مؤثر و سازنده در نبرد طبقاتی شرکت می‌کنند و نه اصولاً به درد این کار می‌خورند.

با وجودی که حدود ۴۰ سال از تجربیات قیام بهمن می‌گذرد، اما متأسفانه هنوز افکار دینی از ذهنیت فعالان جنبش کارگری و کمونیستی ایران به کلی زدوده نشده‌اند. از جمله باید از مفهوم "لگدمال‌شدگان" یاد کرد که در واقعیت ترجمه‌ی همان مفهوم "مستضعفین" در افکار دینی آیت‌الله خمینی و جریان‌های اسلامی است که دو تن از کمونیست‌های سرشناس ایرانی مانند: محمدرضا شالگونی و تراب حق‌شناس به وفور از آن استفاده می‌کنند. به همین اعتبار باید از مفهوم "خلق مظلوم" یاد کرد که به کرات برای مردم فلسطین استفاده می‌شود. ما به همین منوال با اشکال متنوع از احزاب به اصطلاح "پیشروان پرولتاریا" مواجه هستیم که انگاری اعضای آن‌ها به عنوان راجبان دلیر خود را اخته کرده و با تولید شور و شعار ناجی "پرولتاریا"، "خلق مظلوم" و "لگدمال‌شدگان" هستند. البته در جوار این نوع از فعالیت‌های اخروی بخشی از فعالان

کار و آزادی کارگران مزدی از ابزار تولید، فروش نیروی کار خود را برای آن‌ها تبدیل به یک امر اجباری می‌کند. ما این‌جا با خشونت پوشیده مواجه هستیم که از طریق پول بر کارگران مزدی اعمال می‌شود. به این معنی که هر کسی که در جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری دسترسی به پول ندارد، حق بقایش مواجه با خطر است.<sup>۱</sup>

مارکس بعداً به این دلیل مقوله‌ی "کار" را جهان‌شمول نمی‌شمارد، زیرا به غیر از انسان‌ها، حیوان‌ها نیز کار می‌کنند. در حالی که وی همواره مقوله‌ی "کار" را از منظر تاریخی مد نظر دارد، این‌جا آن‌را بنا بر دانش هستی‌شناسی مورد ارزیابی قرار می‌دهد. برای وی انسان زمانی خود را از حیوان‌های دیگر مجزا می‌کند که تبادل مادی با طبیعت را نه از طریق یک فعالیت صرف بدنی و غریزی، بلکه با استفاده از آگاهی و احساس، یعنی سوژکتیو متحقق می‌سازد. مارکس جهت مصداق مقوله‌ی "کار انسانی" نمونه‌های متفاوت از زندگی پرندگان، زنبور و سمور می‌آورد که بر این موضوع تأکید کند که حیوان‌ها و حشرات نیز کار، یعنی آشیانه‌سازی، انبارداری، شکار و صیادی می‌کنند. به بیان دیگر، انسان روند تولید و نتایج کار خود را برنامه‌ریزی می‌کند. از تجربه و دانش سود می‌برد و از اسلوب زیبایی‌شناسی پیروی می‌کند.<sup>۲</sup> به این ترتیب، انسان ابزار تولید و ابزار کار می‌سازد، تقسیم کار و تحقیق می‌کند، به دانش طبیعت پی می‌برد، قوانین طبیعی را برای تحقق اهداف و رفع نیازهای خود به کار می‌گیرد و مشخصاً به همین دلیل نیز است که انسان‌ها بر خلاف حیوان‌ها دارای تاریخ فرهنگی هستند و هم‌چنین قادرند که فراتر از قدرت بدنی خود تولید کنند. مازاد تولید به وجود بیاورند و بر طبیعت بیرونی مسلط شوند.

بنابراین اتفاقی نیست زمانی که مارکس از کار انسانی به صورت "کار شکل‌دهنده" سخن می‌راند و از طریق مفهوم "شکل" تمامی عوامل سوژکتیو، یعنی فرهنگ و هنر و

گیرد و تاریخ فرهنگی آن، یعنی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را ضمیمه‌ی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود می‌کند. ما این‌جا با یک جامعه‌ی دنیوی و خردگرا مواجه هستیم که دوران کپرنیکی را به انجام رسانده و اشکال ظاهری (روینا) خود را با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی و واقعیت متضاد جامعه‌ی بورژوازی را به صورت ایده‌آلیستی متکامل کرده است. به این ترتیب، انسان از ماورای طبیعت به طبیعت و جهان واقعی معطوف می‌شود و حقیقت را نه با استناد به آثار مقدس دینی، بلکه با استفاده از خرد و علوم انسانی کشف می‌کند. ما یک چنین ادعایی را نزد نظریه-پردازان بورژوازی می‌بایم که اشکال اقتصادی، فلسفی، سیاسی، هنری و ایدئولوژیک جامعه‌ی مدرن را به صوت ایده‌آل‌های طبقه‌ی حاکم متکامل کرده‌اند. تمامی آن‌ها یک نقطه‌ی نظر مشترک دارند و مدعی هستند که با استقرار جامعه‌ی بورژوازی، زیست بشری یک شکل منطقی و در نتیجه ابدی و بدون آلترناتیو به خود گرفته است. پیداست که این‌جا نطفه‌ی مثبت‌گرایی از روند تاریخ گذاشته شده است، زیرا با اولویت سوژه بر ابژه قدرت ذهنی انسان ظاهراً به عنوان تنها علت وجود جهان واقعی محسوب می‌شود.

بنابراین زمانی که مارکس از مفهوم "مناسبات کار مزدی" در "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" سخن می‌گوید، یک مفهوم جهان‌شمول از مقوله‌ی "کار" را مد نظر ندارد. نخست به این دلیل که انسان‌ها از بدو پیدایش تا انقراض احتمالی خود مجبور به تبادل مادی با طبیعت هستند و این امر ضروری را که بقای آن‌ها را تضمین می‌کند، تنها می‌توانند از طریق کار انجام دهند. به بیان دیگر، مقوله‌ی "کار" نزد مارکس یک شکل تاریخی دارد. به این معنی که کار در "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" از دو جنبه آزاد شده است. به این صورت که کارگران از ابزار تولید آزاد شده‌اند و هم‌چنین آزاد هستند که نیروی کار خود را به هر کارفرمایی که می‌خواهند، بفروشند. یعنی ما این‌جا با نیروی کار به عنوان کالا و یک کالای به خصوص مواجه هستیم. نیروی کار در نظام سرمایه‌داری به این دلیل یک کالای به خصوص است، زیرا مصرف آن منجر به تولید ارزش اضافی و ارزش افزایی سرمایه می‌شود. این‌جا دیگر خشونت مانند دوران فئودالیسم به صورت عریان اعمال نمی‌شود، زیرا نیروهای مولد ظاهراً آزاد هستند و تحت زجر بدنی و در زنجیر بردگی کار نمی‌کنند. پیداست که ضرورت بازسازی نیروی

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in:

MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۴۷, ۱۹۲, und

Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۲۷۱, und

Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main, S. ۲۳, ۶۸, ۱۸۰

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ... ebd., ۱۸۶

اما مادی و ملموس نیستند. برای نمونه می‌توان از نقل مکان، آموزش، دانش، سلامتی، تحقیق، تفریح، هنر و امنیت یاد کرد. به بیان دیگر، رانندگان تاکسی، کامیون، قطار و خلبان هواپیما کار می‌کنند و محصول کار آن‌ها نقل مکان است. معلم و استاد دانشگاه کار می‌کنند و محصول کار آن‌ها آموزش است. محقق پزشکی و مهندس صنایع کار می‌کنند و محصول کار آن‌ها دانش و طراحی است. پزشک، پرستار و ماسور کار می‌کنند و محصول کار آن‌ها سلامتی است. یک هنرمند کار می‌کند و محصول کار وی اشکال متنوع زیبا مانند: فیلم، تئاتر، نقاشی، موسیقی و دزاین است و همچنین مأمور آتش نشانی و پلیس راهنمایی کار می‌کنند و محصول کار آن‌ها امنیت اجتماعی است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نتایج این نمونه‌های اخیر از نیروی کار مادی و ملموس نیستند، در حالی که موضوع جامعه و محسوس هستند. این نوع از محصولات کار یا در شکل تولید سرمایه‌داری برنامه‌ریزی و به صورت کالا به بازار عرضه می‌شوند و یا هزینه‌ی تولید آن‌ها از طریق جامعه تأمین می‌شود. مارکس در این ارتباط میان "کار مولد" و "کار ضروری" تمیز می‌دهد و مضمون کار مولد را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«یک خواننده‌ی زن که با اختیار خود آواز اش را می‌فروشد، یک کارگر غیر مولد است. اما همین خواننده‌ی زن اگر از طریق یک مؤسسه استخدام شود که وی را به خوانندگی وا می‌دارد که پول در بیاورد، یک کارگر مولد است، زیرا وی سرمایه تولید می‌کند.»<sup>۱</sup>

بنابراین برای مارکس اصولاً تعیین کننده نیست که محصول کار مادی، ملموس و قابل مشاهده باشد. از منظر قانون ارزش تنها آن نوع از کار مولد محسوب می‌شود که ارزش اضافی، یعنی سرمایه تولید می‌کند. ما این‌جا با نیروی کار مزدی مواجه هستیم که در روند "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" استثمار می‌شود.<sup>۲</sup> مارکس در جوار کار مولد از مفهوم "کار ضروری" نیز استفاده می‌کند که تقسیم کار اجتماعی و آن نوع از

همچنین تأثیرات دینی، فلسفی، هنری، سیاسی، یعنی تمامی آثار ایدئولوژیک را در تحلیل ماتریالیستی و دیالکتیکی خود از روند تاریخ ادغام می‌کند. به این صورت که انسان "مواد مادی" را از طریق "کار شکل‌دهنده" دگرگون می‌سازد و نتایج کار خود را تبدیل به موضوع و برای جامعه قابل ملاحظه می‌کند. نتیجه‌ی این فعالیت آگاهانه و احساسی انسان آن چیزی است که مارکس آن را Gegenstand می‌نامد. این مفهوم در زبان فارسی به صورت "شیء" و یا "برابریستا" ترجمه شده است. در حالی که مفهوم "شیء" به کلی غلط است، مفهوم "برابریستا" کاملاً بی معنی و غیر قابل استفاده می‌باشد. این مفهوم در زبان آلمانی نه تنها شامل اشیا مادی، بلکه چیزهای غیر مادی نیز می‌شود و ترجمه‌ی درست آن "موضوع" است. به این ترتیب، مارکس از مفاهیم "محسوس" و "موضوعیت‌یافته"<sup>۱</sup> استفاده می‌کند که در بررسی خود از نتایج کار انسانی منجر به خلط مطلب نشود. از آن‌جا که انسان از قوای حسی پنج‌گانه‌ی خود سود می‌برد، در نتیجه "موضوع" قابل لمس، مشاهده، شنیدن، چشیدن و بوییدن است. برای نمونه مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود بر این نکته انگشت می‌گذارد که انسان از طریق قوای حسی خود موضوع را تصاحب و تحت تأثیر آن "رفتار موضوعیت‌یافته" اتخاذ می‌کند.<sup>۲</sup>

برای این‌که مسئله تا اندازه‌ی بیشتری برای خواننده‌ی نقاد روشن شود، باید این‌جا مقوله‌های متنوع از نتایج کار انسانی را در نظر گرفت. نخست نتایج مادی نیروی کار است که ما آن‌ها را از محصولات صنایع سنگین، استخراجات معدنی، تولیدات کشاورزی و صنعت راه و ساختمان و غیره می‌شناسیم که تولید آن‌ها معمولاً از طریق سرمایه‌برنامه‌ریزی و به صورت کالا به بازار عرضه می‌شود. ما این‌جا با نتایج کار مزدی، یعنی موضوعاتی مواجه هستیم که مادی، ملموس و قابل مشاهده‌اند. بعداً باید انواع نتایج نیروی کار انسانی را در نظر داشت که موضوع جامعه و محسوس هستند،

<sup>۱</sup> Sinnlich, gegenständlich

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEGA, Bd. ۳, S. ۱۱۸, und

Vgl. Ma'rkus, György (۱۹۷۰): Über die theoretischen Ansichten des Jungen Marx, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hrsg.), ۲. Auflage, S.

۱۸ff., Frankfurt am Main, S. ۵۹

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien über Mehrwert – Vierter Band des „Kapitals“, Erster Teil, in: MEW, Bd. ۲۶/۱, (Berlin (ost), S. ۳۷۷

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ... ebd., S. ۵۳۲, ۱۹۲f., ۱۹۶f.

آگاهانه‌ی انسانی و از روند تولید پدید آمده است. ما تا این‌جا با یک مجموعه‌ی عظیم از کارگران مزدی مواجه هستیم که از طریق نیروی کار خود تبادل مادی جامعه با طبیعت بیرونی را تضمین می‌کنند و ارگانسیم زیست‌شهر جهانی را زنده نگاه می‌دارند. اما همان‌گونه که مارکس در کتاب "سرمایه" به شرح زیر تأکید می‌کند، انسان از طریق کار نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت خود را نیز دگرگون می‌سازد:

«هم این که وی (...) بر طبیعت خارج از خویش تأثیر می‌گذارد و آن‌را تغییر می‌دهد، هم زمان طبیعت خود را نیز تغییر می‌دهد.»<sup>۱</sup>

بنابراین همان‌گونه که جهان ابژکتیو موجود مانند جهان قرن گذشته نیست، به همین منوال نیز انسان‌های کنونی با انسان‌های نسل‌های گذشته به کلی تفاوت دارند. به این صورت که انسان‌ها در روند تاریخ نیازهای مادی و معنوی نوینی را احساس می‌کنند و روش زندگی خود را دگرگون می‌سازند. این‌جا مسئله فقط محدود به احساس رفاه، آزادی و تساوی حقوقی نمی‌شود، زیرا تمایلات جنسی و حتا بیماری‌های انسان‌های کنونی با نسل‌های گذشته به کلی تفاوت دارند. بنابراین اتفاقی نیست که مارکس برای تشریح و ادغام تحولات ابژکتیو و سوژکتیو در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود از صفت "موضوعیت‌یافته" استفاده می‌کند. ما این‌جا با کار، رفتار، انسان، جهان و طبیعت موضوعیت‌یافته مواجه هستیم که محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی "کار شکل‌دهنده" هستند. بنابراین ابژه‌ی تحلیل مارکس (دولت، جامعه‌ی بورژوازی، اقتصاد، سیاست، حق و ...) موضوعیت‌یافته، یعنی سوژکتیو است و از این بابت، تاریخ و فرهنگ مخصوص خود را به همراه دارد. به این ترتیب، وی به مفهوم "کلیت دیالکتیکی" دست می‌یابد و از آن‌جا که دیالکتیک از موجودیت تضاد گزارش می‌دهد و به معنی "نفی آگاهانه" است، در نتیجه نطفه‌ی "حرکت واقعی" نیز در جامعه‌ی طبقاتی گذاشته شده است.

پیداست کسی که ماتریالیسم را به صورت مجرد متکامل می‌کند و یا آن‌را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر می‌سازد و سپس از طریق "مشاهده‌ی حسی" مدعی شناخت می‌شود، در واقعیت مستقل از ماهیت و مبهوت به شکل ابژه شده است. ما این نوع از

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ... ebd., S. ۱۸۵

تولیداتی که برای بازسازی جامعه و ارزش افزایی سرمایه خدمات ضروری را عرضه می‌کنند، به شرح زیر در نظر بگیرد:

«کار می‌تواند ضروری باشد، بدون این‌که مولد بوده باشد. تمامی شرایط کلی و اشتراکی از تولید - تا زمانی که تولید آن‌ها از طریق نفس سرمایه، تحت شرایط اش نمی‌تواند اتفاق بیفتد - از یک بخش از درآمد کشور - [یعنی] از صندوق دولت پرداخت می‌شود و کارگران به صورت کارگران مولد ظاهر نمی‌شوند، با وجودی که آن‌ها نیروی مولد سرمایه را افزایش می‌دهند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، محصول کار باید محسوس و موضوعیت‌یافته باشد. این نوع از تولیدات اجتماعی یا توسط سرمایه برنامه‌ریزی، از طریق نیروی کار مزدی تولید و به صورت کالا به بازار عرضه می‌شوند و یا جامعه هزینه‌ی تولید آن‌ها را به عهده می‌گیرد. به این صورت که خدمات اجتماعی از طریق نیروی کار مزدی تولید و در اختیار عموم قرار می‌گیرند. این‌جا کار مولد و کار ضروری لازم و ملزوم و مکمل هم‌دیگر هستند، زیرا تولید محصولات مادی، ملموس و قابل مشاهده‌ی نیروی کار اصولاً بدون نقل مکان، آموزش، دانش، سلامتی، تحقیق، تفریح، هنر و امنیت غیر قابل تصور است. لذا اتفاقی نیست که مارکس از مفاهیم "کارگر کلی" و "زمان کار اجتماعاً لازم"<sup>۲</sup> سخن می‌گوید که نتایج تقسیم کار اجتماعی را در قانون ارزش ادغام کند.

بنابراین مارکس محصول کار را به مادیت، شئیت و عینیت آن‌ها تقلیل نمی‌دهد، در حالی که وی بنا بر قانون ارزش و با در نظر داشتن حسیت، موضوعیت و کلیت محصولات نیروی کار انسانی، اشکال متنوع از مقوله‌ی "کار" را متکامل می‌کند.<sup>۳</sup> این‌جا موضوعیت محصول نیروی کار به این معنی است که جامعه به آن نیاز دارد، ضرورت آن‌را احساس و هزینه‌ی تولید آن‌را تحمل می‌کند. هم‌زمان کلیت از این واقعیت گزارش می‌دهد که محصول ابژکتیو نیروی کار، سوژکتیو، یعنی محصول فعالیت

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۴۳۲

<sup>۲</sup> Gesamtarbeiter, gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit

<sup>۳</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): کار مولد و حاکمیت اجتماعی - گفتگوی انتقادی با رفقای جنبش لغو کار مزدی، در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم



یک نگاه اجمالی به تولیدات مادی و خدماتی در یک شهر جهانی بلافاصله روشن می‌شود که اکثر قابل ملاحظه‌ی انسان‌ها از طریق فروش نیروی کار خود در جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری ادغام شده‌اند و کار مزدی هستی اجتماعی آن‌ها را می‌سازد. اما طرح این مسئله به این معنی نیست که آن‌ها در مضمون مارکسی آن تبدیل به "پرولتاریا"، یعنی سوژه‌ی خودآگاه شده‌اند. به این دلیل که آن‌ها هستی مادی خود را تحت تأثیر اشکال ظاهری جامعه‌ی بورژوازی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی تجربه می‌کنند و از طریق کار از خودبیگانه در جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری ادغام شده‌اند. این‌جا فرد به صورت مجرد در برابر جامعه‌ی بورژوازی مستقر شده و با وجودی که محصولات نیروی کار نتایج تقسیم کار اجتماعی هستند، اما ابزار تولید و ثروت جامعه شکل مالکیت خصوصی به خود گرفته‌اند. به بیان دیگر، نیروهای مولد قادر نیستند که تحت شرایط موجود آن جهان، طبیعت و ثروت را که خودشان از طریق "کار شکل-دهنده" پدید آورده‌اند، به صورت محصول فعالیت خود، یعنی "کار موضوعیت‌یافته" درک و تصاحب کنند. بنابراین مارکس بر این نکته تأکید می‌کند که "روش تولید مدرن سرمایه‌داری" بر نیروهای مولد یک طبیعت غیر انسانی را تحمیل می‌کند. به این صورت که کار از خودبیگانه کارگران مزدی را از وجود انسانی‌شان توخالی و آن‌ها را سلب استقلال، آزادی، اراده، خرد و موضوعیت می‌کند. منظور وی این‌جا نقد همان خشونت پوشیده است که با وساطت پول و به صورت اجبار بردگی کار مزدی بر انسان‌ها تحمیل می‌شود. بنابراین اتفاقی نیست که مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود موازی با نقد دین مقوله‌ی "از خودبیگانی" را به باد انتقاد می‌گیرد. به این صورت که هر چه انسان بیشتر روی خدا حساب باز کند، به همان اندازه نیز کمتر از وجود خود بهره می‌برد، در حالی که هر چه انسان بیشتر به روند تولید معطوف و در آن ادغام شود، به همان اندازه نیز کمتر از وجود خود بهره می‌برد و به همان اندازه نیز بیشتر از خودبیگانه‌تر می‌شود.

پیداست که نیروهای مولد تحت شرایط کار از خودبیگانه اصولاً قادر به تشخیص نیستند که محصولات مادی و خدماتی از طریق ابتکار، تردستی و خلاقیت خودشان پدید آمده و تبدیل به موضوع جامعه شده‌اند، در حالی که آن‌ها تحت تأثیر محصولات نیروی کار خود، یعنی از طریق سرمایه و ابزار تولید (کار مرده) سلب موضوعیت می‌شوند. به این

شناخت‌شناسی را از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ می‌شناسیم که منطق دیالکتیکی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را یک روش نوین جهت تکامل یک دین این جهانی می‌شمارد و نفی می‌کند. به این ترتیب، وی دین را به صورت فعالیت ناب ذهنی انسان در نظر می‌گیرد که انگاری فاقد تاریخ فرهنگی است. به بیان دیگر، فویرباخ احساس را تبدیل به ابژه‌ی شناخت می‌کند و روش شناخت‌شناسی آن‌را "مشاهده‌ی حسی" می‌خواند. این‌جا استقلال سوژه‌ی شناسا از پراکسیس که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، برنامه‌ریزی شده که ما نقد آن‌را به شرح زیر در تز اول فویرباخ مارکس می‌یابیم:

«ایراد اصلی تمامی ماتریالیسم کنونی (و همچنین نوع فویرباخی آن) این است که موضوع، واقعیت، حسیت تنها تحت شکل ابژه 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. فویرباخ در پی ابژه‌های محسوسی است که از ابژه‌های متصور، واقعاً قابل تمایز اند؛ اما وی خود فعالیت انسانی را به صورت فعالیت موضوعیت‌یافته درک نمی‌کند. بنابراین وی در [کتاب] "ماهیت مسیحیت" تنها رفتار تئوریک را به صورت ناب انسانی در نظر می‌گیرد، در حالی که پراکسیس فقط در شکل ظاهری کثیف و یهودی‌وارش درک و متمرکز می‌گردد. از این رو، وی معنی فعالیت "انقلابی"، "عملی و انتقادی" را نمی‌فهمد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس از طریق مفاهیم "حسی و موضوعیت‌یافته" موفق به درک یک "کلیت دیالکتیکی" می‌شود که محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی "کار شکل‌دهنده" است. این‌جا نتایج نیروی کار فقط مادی، ملموس و عینی نیستند، زیرا مارکس از طریق مفاهیم "حسیت"، "موضوعیت" و "کلیت" تمامی محصولات نیروی کار انسانی را در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود ادغام می‌کند.

ما این‌جا با اشکال متنوع محصولات نیروی کار انسانی مواجه هستیم که زیست بشری ممکن می‌سازند و کلیت ارگانیک جامعه‌ی بشری را به حرکت در می‌آورند. حال با

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۵

بود، اما به خوبی نقش مخرب مالکیت خصوصی در جامعه‌ی متضاد بورژوازی را می‌شناخت. ما مفهوم "فراروی مثبت" را هم‌چنین در کتاب "سرمایه" مارکس می‌یابیم که به معنی یک دوران گذار از نظام سرمایه‌داری است. به این صورت که پرولتاریا از طریق "نفی نفی" مالکیت خصوصی را لغو کرده و مالکیت انفرادی کارگران را به صورت مالکیت اجتماعی تصاحب می‌کند<sup>۱</sup> و در واقعیت تبدیل به سرمایه‌دار خود می‌شود. از این پس، قانون ارزش، روش تولید کالایی و شکل کالایی نیروی کار، یعنی سیستم کار مزدی بلافاصله لغو می‌گردند، مدیریت تولید و توزیع به عهده‌ی "همکاری متحد، آزاد و داوطلبانه‌ی کارگران" گذاشته می‌شود که البته نه در رقابت، بلکه به صورت همکاری مشترک کارخانه‌ها و تأسیسات خدمات اجتماعی سازمان می‌یابد.<sup>۲</sup> پیداست که شرط "فراروی مثبت" از اوضاع موجود به سوی اوضاع مطلوب همان آگاهی، دانش، آموزش، هنر و رفتار انتقادی و همبستگی اجتماعی است که از تضاد درون‌ذاتی، یعنی از هستی مادی نیروهای مولد در نظام سرمایه‌داری رشد می‌کند و به صورتی آلت‌رناتیو در برابر اشکال کذب دین، خانواده، دولت و جامعه‌ی بورژوازی مستقر می‌گردد. به این ترتیب، کار یک شکل اجتماعی به خود می‌گیرد و با فراروی از کار از خودبیگانه معیار توفیق در روند تولید، پاسخ به مایحتاج جامعه و معیار توفیق اقتصادی، زمان کار مشخص محسوب می‌شود.<sup>۳</sup> هم‌چنین پیداست که در یک چنین نظامی هر کسی بنا به توان و نیازش از محصولات کار اجتماعی استفاده می‌کند. سوژه‌ی فعال "فراروی مثبت" نزد مارکس پرولتاریا است که در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی می‌رسد و نفی نفی را متحقق می‌سازد. تحت این شرایط دولت پژمرده و عبور از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی ممکن می‌گردد. به بیان دیگر، فراروی از طبقات اجتماعی مصادف با اضمحلال دولت و ساختار حاکمیت طبقاتی است. به این ترتیب، ابعاد سازنده و خردمند تمدن بشری که محصول همان "کار شکل‌دهنده" هستند، پا بر جا می‌مانند، در حالی که

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۷۹۱

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Bd. III ... ebd., S. ۴۵۶, und Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۹۲f.

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۸۸f., und Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۵۱۲

ترتیب، نتایج کار اجتماعی کارگران مزدی مصادره و به شکل مالکیت خصوصی در می‌آید و آن‌ها اسیر اشکالی می‌شوند که جامعه‌ی بورژوازی جهت توجیه موجودیت و تدام خویش پدید آورده است. مارکس این‌جا از مفهوم "فراروی مثبت" از این اشکال کذب سخن می‌راند که به معنی یک حرکت دیالکتیکی است. وی مفهوم "مثبت" را نه در معنی ریاضی، بلکه در معنی جامعه‌شناسی آن استفاده می‌کند. از آن‌جا که در دوران روشنگری استفاده از خرد، مثبت ارزیابی می‌شده است، در نتیجه منظور مارکس این‌جا "فراروی خردمندانه" است. مفهوم "فراروی" ترجمه‌ی مفهوم *Aufhebung* از زبان آلمانی است که به نادرستی در زبان فارسی به "براندازی" ترجمه شده است، در حالی که مفهوم "براندازی" در زبان آلمانی به معنی *Abschaffung* است. البته هگل نیز از مفهوم "فراروی" استفاده می‌کند که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی به معنی عبور، حفاظت و ارتقاء است. این‌جا منظور وی عبور از درک روزمره، حفاظت از ابعاد سازنده‌ی تفکر (عرف) و ارتقاء تفکر به مفهوم "خرد" است، در حالی که حرکت دیالکتیکی در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به معنی عبور از قلمرو ضرورت، حفاظت از ابعاد سازنده‌ی جامعه‌ی بشری (صنعت، تمدن، همبستگی) و ارتقاء به قلمرو آزادی است که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی وی می‌یابیم:

«دین، خانواده، دولت، حق، اخلاق، علم، هنر و غیره تنها روش‌های به خصوص تولید هستند و تحت قوانین کلی آن قرار دارند. بنابراین فراروی مثبت مالکیت خصوصی، به عنوان تصاحب زیست انسانی، یعنی فراروی مثبت از تمامی انواع از خودبیگانگی و در نتیجه بازگشت از دین، خانواده، دولت و غیره به هستی انسانی/ش، یعنی اجتماعی‌اش است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، موجودیت مالکیت خصوصی مانع از آن می‌شود که پرولتاریا زیست واقعی انسانی و اجتماعی خویش را تصاحب کند و جامعه‌ی بشری به یک تعیین منطقی برسد. با وجودی که مارکس در این دوران هنوز قانون ارزش را کشف نکرده و تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را به کمال نرسانده

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ... ebd., S. ۱۱۵, und

Vgl. Ma'rkus, György (۱۹۷۰): Über die theoretischen ... ebd., ۵۶

کرده است، یا نه. برای مارکس واقعیت آن چیزی است که در پراکسیس به وقوع می‌پیوندد که آن را به شرح زیر در تز هشتم فویرباخ توضیح می‌دهد:

«تمامی زیست اجتماعی ماهیتاً عملی است. تمامی اسراری که تئوری را به رازآفرینی بر می‌انگیزند، راه حل منطقی خود را در پراکسیس انسانی و در درک این پراکسیس می‌یابند.»<sup>۱</sup>

مارکس مفهوم "پراکسیس" را بعد از عبور از فلسفه‌ی هگلی‌های جوان و در دوران اقامتش در شهر کریتسنناخ متکامل کرد که ما مضمون آن را در "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" می‌بیابیم. به این صورت که وی این‌جا در برابر دو جریان متفاوت موضع می‌گیرد. مارکس جریان اول را "حزب سیاسی پراکسیس" می‌نامد. به نظر وی این جریان از یک پراکسیس ناآگاه و کور پیروی می‌کند که بی‌معنی و فاقد مفاهیم مناسب برای درک سیاست معاصر دولت مدرن و جامعه‌ی بورژوازی در آلمان است. در حالی که این جریان درخواست نفی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی را دارد، اما خطای آن نه نفی فلسفه، بلکه توقف نزد این مطالبه است. بنابراین با وجود محدودیت نظری نه می‌خواهد و نه می‌تواند که با فلسفه به صورت مصمم قطع رابطه کند. مارکس در انتقاد به نظریه‌پردازان "حزب سیاسی پراکسیس" به آن‌ها می‌گوید:

«شما نمی‌توانید از فلسفه فرا روید، بدون این‌که آن را متحقق سازید.»<sup>۲</sup>

به بیان دیگر، مارکس یک مخالفت ضمنی با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی را ناقص می‌خواند، زیرا وی ترویج یک پراکسیس آگاه را برای دگرگونی انقلابی جامعه‌ی بورژوازی ضروری می‌شمارد. بنابراین خرد باید از آن اشکال استعلائی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل پدید آورده است، منزّه و معطوف به جهانی واقعی شود و متحقق گردد.

جریان دوم را مارکس "حزب سیاسی تئوریک" می‌نامد که منظورش در واقعیت همان هگلی‌های جوان هستند. ما این‌جا با انتقاد مارکس به روش فلسفی گذشته‌ی خود مواجه می‌شویم. با وجودی که مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود معطوف به ماتریالیسم بود،

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen ... ebd., S. ۷

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۸۴

پرولتاریا در یک حرکت واقعی که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، هستی انسانی و اجتماعی خود را تصاحب می‌کند.

به بیان دیگر، مارکس نه جوانب مثبت و منفی جامعه‌ی بورژوازی را در برابر یک‌دیگر قرار می‌دهد و نه در خواست اصلاح جوانب منفی روش تولید مدرن سرمایه‌داری را دارد. ما این نوع از تفکر انتقادی را نزد هگل می‌یابیم که تشکیل دولت مدرن را به صورت یک درجه‌ی معین از "تکامل آگاهی انسان از آزادی" می‌فهمد و به صورت تأیید کننده جوانب مثبت دولت را برجسته و توجیه می‌کند.<sup>۱</sup> در برابر مارکس مجموعه‌ی جوانب منفی و مثبت جامعه‌ی بورژوازی را لازم، ملزوم و مکمل هم‌دیگر می‌شمارد. بنابراین مارکس نه سیاست اصلاحات سوسیال دموکراسی را تأیید می‌کرده و نه در پی تشکیل یک نظام سرمایه‌داری دولتی و ضد بشری مانند دوران حاکمیت استالین در شوروی بوده است. در حالی که وی روش نقد خود را "جلاد" می‌خواند که گردن دوران گذشته می‌زند، اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی وی از طریق یک امر ضمنی هدایت می‌شود که تمامی مناسباتی که انسان را تحقیر، پست و منزوی می‌کنند، لغو کند.

به بیان دیگر، استقرار و تکامل یک نظم نوین از بطن تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوازی و از همین "حرکت واقعی" در نظام سرمایه‌داری که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، پدید می‌آید. افزون بر این، "فراروی مثبت" به صورت خود به خودی و اجتناب‌ناپذیر متحقق نمی‌گردد. یعنی ما نزد مارکس با دترمینیسم و مثبت‌گرایی احمقانه مواجه نیستیم، زیرا "فراروی مثبت" در اندیشه‌ی سیاسی وی نتیجه‌ی نبرد طبقاتی است که در پراکسیس، یعنی در واقعیت به وقوع می‌پیوندد و پرولتاریا را به صورت سوژه‌ی خودآگاه پدید می‌آورد. به بیان دیگر، واقعیت برای مارکس به معنی کمال دانش بشری نیست که آیا انسان به تمامی مسائل جهان موجود احاطه پیدا کرده است، یا نه، آیا انسان تمامی اسرار کیهانی، ریاضی، شیمی، فیزیک، پزشکی و غیره را کشف

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): زیربنا و روبنا - نقش منطق هگلی در تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۹۹ ادامه، برلین

همان مناسباتی عزیمت می‌کند که انسان را بنده، پست، حقیر و منزوی کرده‌اند<sup>۱</sup> و سپس کاملاً رادیکال و مانند جلاذ قاطعانه کلیت جامعه‌ی بورژوازی را در نظر می‌گیرد. بنابراین مارکس بر این نکته تأکید می‌کند که نقد باید دلیر باشد و نباید از نتایج خود و خشم قدرت‌های حاضر بهراسد. وی نمی‌خواهد که در تداوم فلسفه‌ی هگلی‌های جوان برای آلمان از فرانسه و انگلستان نمونه‌برداری کند، زیرا آلمان تاریخ و فرهنگ مخصوص خود را دارد و نتایج نبرد طبقاتی ملت‌های دیگر را نمی‌توان جراحی و یک به یک به جامعه‌ی دیگری پیوند زد. از آن‌جا که یک چنین برنامه‌ای بدون تردید با شکست مواجه می‌شود، در نتیجه مارکس به درستی بر این موضوع تأکید می‌کند که باید از نقد جهان کهن، جهان نوین را پدید آورد.<sup>۲</sup>

به این صورت که نقد مارکس با در نظر داشتن پراکسیس، ادعاهای نظریه‌پردازان جامعه‌ی بورژوازی را در نظر می‌گیرد. آن‌ها در اشکال متفاوت فلسفی و اقتصاد سیاسی مدعی هستند که دولت مدرن مستقل و نسبت به خانواده و جامعه‌ی بورژوازی بی طرف است و تنها تحقق خرد را مد نظر دارد. به این صورت که انگاری انسان‌های آزاد با هم‌دیگر قرارداد می‌بندند و دولت نیز حافظ پایبندی شهروندان به همان قراردادی است که آن‌ها ظاهراً با آگاهی و در کمال آزادی منعقد کرده‌اند. از این منظر جامعه‌ی بورژوازی خردمند به نظر می‌آید و ابدیت آن با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی توجیه می‌شود. مارکس تضاد این تبیین ایده‌آلیستی را با مناسبات واقعی به بند نقد می‌کشد و به درستی هویدا می‌سازد که جامعه‌ی بورژوازی به دلیل حق مالکیت خصوصی و موجودیت کار از خودبیگانه‌ی حاوی تضاد درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید و همواره مواجه با پراکسیس نبرد طبقاتی است. وی سرانجام از طریق نقد درون‌ذاتی پراکسیس، یعنی نقد آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی جامعه‌ی بورژوازی است که شکل مطلوب و هدف نهایی فعالیت تئوریک خود را متکامل می‌کند. ما این‌جا با یک نقد صرف ماتریالیستی مواجه نیستیم، زیرا مارکس کلیت جامعه‌ی بورژوازی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. یعنی نقد البته جامعه‌ی بورژوازی را به صورت ابژه‌ی تحلیل در نظر

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., ۳۸۵

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den "Deutsch - Französische Jahrbüchern" - Marx an Ruge, in: MEW Bd. ۱, S. ۳۳۷ ff., Berlin (ost), S. ۳۴۴

اما در تداوم فلسفه‌ی هگلی‌های جوان از اولویت سوژه بر ابژه عزیمت می‌کرد و واقعیت به خصوص را نسبت به ایده می‌سنجید. مارکس فعالیت این جریان را محدود به یک کشمکش انتقادی و فلسفی با افکار عمومی مردم آلمان می‌شمارد. به این معنی که این جریان مناسبات موجود را محصول ایده‌های سنتی و دینی دولت می‌خواند و خیال می‌کند که از طریق نقد دین و تفکر فلسفی قادر است که دولت را به سوی خردمندی براند. مارکس هم‌چنین به نقد خود می‌افزاید که این جریان به طرف متقابل خود انتقادی برخورد می‌کند، در حالی که هیچ‌گونه انتقادی را به روش فعالیت خود وارد نمی‌آورد. به این معنی که "حزب سیاسی تئوریک" از نقد صرف فلسفی عزیمت می‌کند و از آن‌جا که با پراکسیس به کلی بیگانه است، در نتیجه یا نزد نتایج فلسفی خویش متوقف می‌شود و اصولاً مطالباتی ندارد و یا مطالبات خود را از جای دیگری مانند وقایع تاریخی فرانسه و انگلستان وام می‌گیرد و بعداً آن‌ها را به صورت نتایج فلسفی خود اعلام می‌کند. مارکس در انتقاد به "حزب سیاسی تئوریک" می‌گوید:

«آن معتقد بود که فلسفه را می‌تواند متحقق سازد، بدون این‌که از آن فراروی کند.»<sup>۱</sup>

به بیان دیگر، انتقاد مارکس به فلسفه‌ی هگلی‌های جوان از این زاویه وارد می‌آید که روش نقد آن‌ها درون‌ذاتی نیست و از این بابت، آن‌ها اصولاً قادر نیستند که نقد فلسفی خود را به یک تئوری عمل‌گرا جهت ترویج یک پراکسیس آگاه ارتقاء دهند. به این ترتیب، مارکس هر دو جریان را متهم می‌کند که هر کدام به شکلی رابطه‌ی تئوری با پراکسیس را قطع کرده‌اند. به این صورت که نه پراکسیس "حزب سیاسی پراکسیس" آگاهانه و نه تئوری "حزب سیاسی تئوریک" عمل‌گرا است. محصول این خطاهای فلسفی ضعف تئوریک است که هر دو جریان را از یک سو، نسبت به حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی بی‌اعتنا می‌سازد و از سوی دیگر، آن‌ها را جهت دخل و تصرف در پراکسیس و دگرگونی اوضاع موجود به اوضاع مطلوب عقیم می‌کند.

مارکس راه حل ضعف تئوریک موجود را در دیالکتیک تئوری با پراکسیس می‌یابد که البته از طریق نقد درون‌ذاتی وساطت می‌شود. به این صورت که روش نقد مارکس از

<sup>۱</sup> ebd.

طبقاتی پدید می‌آید و به سوی انقلاب اجتماعی و تشکیل یک نظم نوین عزیمت می‌کند. بنابراین تشکیل قلمرو آزادی محصول وحدت دیالکتیکی تئوری با پراکسیس است. ما این‌جا با روش شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی در مضمون مارکسی آن آشنا می‌شویم و همان‌گونه که وی به درستی در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" تأکید می‌کند:

«آگاهی (... ) هیچ‌گاه نمی‌تواند چیز دیگری بوده باشد [به غیر] از هستی آگاه»<sup>۱</sup>

به این معنی که انسان‌ها در روند زندگی واقعی و تحت تأثیر ایدئولوژی است که از هستی اجتماعی خود آگاه می‌شوند. به بیان دیگر، کارگران مزدی که از طریق کار از خودبیگانه در روند تولید مدرن سرمایه‌داری ادغام شده‌اند و به حق مالکیت خصوصی تن داده‌اند، هستی اجتماعی خود را در آن اشکالی تجربه می‌کنند که جامعه‌ی بورژوازی به صورت دین، فلسفه و ایدئولوژی برای آن‌ها پدید آورده است. بنابراین اتفاقی نیست که مارکس از مناسبات واقعی جامعه‌ی بورژوازی به عنوان "عنصر منفعل"<sup>۲</sup>، یعنی یک قدرت بالقوه سخن می‌راند، با وجودی که تئوری انتقادی و عمل‌گرای وی از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی همین مناسبات واقعی متکامل شده که در روند تاریخ و با آگاهی، یعنی از طریق "کار شکل‌دهنده" و به صورت ابژه‌ی موضوعیت‌یافته پدید آمده است. به این معنی که این "عنصر منفعل" می‌تواند تحت تأثیر یک نبرد موفق تئوریک با نظریه‌پردازان جامعه‌ی بورژوازی به آگاهی از تضاد برسد، پرولتاریا را به صورت سوژه-ی خودآگاه پدید آورد و در پراکسیس نبرد طبقاتی از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در بیاورد. این‌جا روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از "کلیت دیالکتیکی" که یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را متکامل کرده، قادر است که در وحدت دیالکتیکی با یک پراکسیس آگاه منجر به "انقلاب نیازهای رادیکال"<sup>۳</sup> شود که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در نوشته‌ی مارکس با عنوان "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" می‌یابیم:

«البته سلاح نقد نمی‌تواند جایگزین نقد تسلیحات شود، خشونت مادی باید توسط خشونت مادی سرنگون گردد، هم‌چنین تئوری به تنهایی به خشونت مادی بدل می‌-

می‌گیرد، اما آن یک ابژه‌ی موضوعیت‌یافته، یعنی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها است که البته تاریخ و فرهنگ خود را یدک می‌کشد. ما این‌جا با آگاهی و احساس انسان‌ها مواجه هستیم که از طریق "کار شکل‌دهنده" جهان موضوعیت‌یافته را پدید می‌آورند. پیداست که شناخت زمانی متعهدکننده و ترویج می‌شود که سوژه‌ی شناسا مبهوت شکل ابژه نشود و ماهیت متضاد را نیز عریان سازد. این‌جا واقعیت ابژکتیو و آگاهی سوژکتیو یک "کلیت دیالکتیکی" از تضاد و بیان تضاد را می‌سازند. به بیان دیگر، نقد مارکس هم در حوزه‌ی تضاد ابژکتیو که محسوس و موضوعیت‌یافته است و هم در حوزه‌ی آگاهی از تضاد که سوژکتیو است، فعال می‌شود و لذا هم آگاهی تئوریک و هم پراکسیس سیاسی جامعه‌ی بورژوازی را به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد و مانند جلاد قاطعانه گردن هر دو را می‌زند.<sup>۱</sup>

بنابراین دین، فلسفه و ایدئولوژی عوامل سوژکتیو و واقعی جامعه‌ی بورژوازی محسوب و تبدیل به موضوع نقد مارکس می‌شوند. ما این‌جا با روبنا، یعنی با ظواهر واقعی مواجه هستیم که محصول یک تاریخ فرهنگی مخصوص هستند و منطق طبقات اجتماعی و دولت مدرن را پدید می‌آورند. به این ترتیب، یعنی با در نظر داشتن جوانب متفاوت روش نقد مارکس، پراکسیس تبدیل به مبدأ و مقصد فعالیت تئوریک وی می‌شود. به این عبارت که تئوری نه تنها از طریق نقد درون‌ذاتی پراکسیس، یعنی نقد حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی متکامل می‌شود، بلکه با انگیزه‌ی دگرگونی پراکسیس دوباره بر آن واکنش می‌کند. ما این‌جا با اندیشه‌ی سیاسی مارکس آشنا می‌شویم که از طریق تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا به سوی ترویج یک پراکسیس آگاه و انقلابی سمت می‌گیرد. به این صورت که روش نقد تئوریک وی از یک طرف، با رجوع به وضعیت غیر انسانی کارگران مزدی (پراکسیس مشخص) و به صورت جانبدار وارد عمل می‌شود و تئوری انتقادی را متکامل می‌کند و از طرف دیگر، درگیر یک کشمکش نظری با ظواهر واقعی جامعه‌ی بورژوازی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی جهت درک حقیقت می‌شود و تنها توفیق کامل در این کشمکش نظری و در پرتو این تئوری انتقادی و عمل‌گرا است که پرولتاریا به صورت سوژه‌ی خودآگاه و از تجربیات پراکسیس نبرد

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

<sup>۲</sup> Passive Element

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik .... ebd., S. ۳۸۶

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik .... ebd., S. ۳۸۴

داری" ادغام شده‌اند و محصولات کار خود را به صورت کالا (کار مولد) و خدمات اجتماعی (کار ضروری) به جامعه عرضه می‌کنند. ما این‌جا با انبوهی از انسان‌ها مواجه هستیم که کار مزدی هستی اجتماعی آن‌ها را پدید می‌آورد. اما این بخش عظیم مردمی تنها زمانی تبدیل به پرولتاریا، یعنی سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی می‌شود که تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا قرار بگیرد. به این صورت که فعالیت تئوریک باید از نمونه‌برداری دست بشوید و از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی همان پراکسیس اجتماعی متکامل شود که کارگران مزدی را به سیه‌روزی کشانده‌اند. به این ترتیب، یک نقد رادیکال از "کلیت دیالکتیکی"، یعنی از جهان موضوعیت‌یافته پدید می‌آید که تحت سلطه‌ی سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته، یعنی "سوژه‌ی فعال" حق مالکیت خصوصی، اعتبار قانون ارزش و واقعیت بردگی کار مزدی را توجیه و بر انسان‌ها تحمیل می‌کند. این‌جا فعالیت تئوریک آن انرژی لازم را در پراکسیس سیاسی آزاد می‌سازد که خودآگاهی سوژه را پدید آورد و حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی را به سوی انقلاب اجتماعی و تشکیل قلمرو آزادی براند.

مارکس در دوران حیات خود موفق شد که از طریق فعالیت تئوریک سلطه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی را در هم بشکند، نفوذ سیاسی سوسیالیست‌های تخیلی، سندیکالیست‌ها و آناراشیست‌ها را بر جنبش کارگری به عقب براند و غیر علمی بودن اقتصادی سیاسی را اثبات کند و به این ترتیب، پرولتاریا را به صورت سوژه‌ی خودآگاه معطوف به پراکسیس نبرد طبقاتی سازد. اما همان‌گونه که در این نوشته نیز مستدل و مستند شد، ما با جهان واقعی به صورت ابژه‌ی موضوعیت‌یافته مواجه هستیم. به این معنی که جامعه‌ی بورژوازی تحت تأثیر پراکسیس نبرد طبقاتی تحولات شگرفی را تجربه کرده و اشکال نوینی را پدید آورده که مارکس در دوران حیات خود با آن‌ها مواجه نبوده است. از جمله باید از انقلاب‌های متعدد صنعتی، دگرذیسی‌های سیاسی، تنوع فرهنگی کارگران مزدی و اشکال نوین ایدئولوژیک یاد کرد که اوضاع موجود را توجیه می‌کنند و منجر به انفعال جنبش کارگری و کمونیستی می‌شوند. ما این اشکال فلسفی را یا به صورت "تئوری سیستم" مشاهده می‌کنیم که اصولاً فاقد سوژه است و یا نزد فیلسوفان پسامدرن می‌یابیم که از نقطه‌ی نظر "ضعف خرد" عزیمت و نقش خودآگاهی و سوژه‌ی تاریخی را به کلی تخطئه می‌کنند.

شود، زمانی که آن انبوه مردم را متأثر سازد.<sup>۱</sup> «همان‌گونه که فلسفه در پرولتاریا تسلیحات مادی خویش، پرولتاریا تسلیحات ذهنی خویش را می‌یابد و همین که رعد تفکر اصولی به این زمین ساده‌لوحه مردمی برخورد کند، رهایی آلمان‌ها به انسان‌ها تحقق می‌یابد (...). تنها رهایی پراکسیس و ممکن آلمان، رهایی از موضوع تئوریک است که انسان‌ها را بالاترین موجود برای انسان‌ها می‌شمارد.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا وحدت دیالکتیکی تئوری با پراکسیس را به صورت یک حرکت واقعی بر قرار می‌سازد. به این ترتیب، هستی اجتماعی کارگران مزدی با آگاهی طبقاتی آن‌ها به توافق می‌رسد و شرایط تشکیل قلمرو آزادی را پدید می‌آورد. این‌جا نه خبری از دترمینیسم و رسالت تاریخی پرولتاریا است و نه ما با مثبت‌گرایی احمقانه مواجه می‌شویم. به بیان دیگر، با وجودی که مارکس از مبانی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به کلی بی‌خبر بوده، اما در دوران حیات خود نقد آن‌را پدید آورده است.

از آن‌جا که جهان موضوعیت‌یافته محصول "کار شکل‌دهنده" و نتایج پراکسیس نبرد طبقاتی است و از آن‌جا که انسان‌ها تحت تأثیر ایدئولوژی از تضاد آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند، در نتیجه روند تاریخ برای مارکس باز است. همان‌گونه که یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا قادر است که پرولتاریا را به خودآگاهی برساند و از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در بیاورد، به همین صورت نیز سیاست توسعه‌ی اقتصادی، شرایط نوین اجتماعی و ظواهر جدید ایدئولوژیک مانند: تفسیر دین و اشکال نوین فلسفی نیز قادر هستند که کارگران مزدی را دوباره به انفعال و تحت‌هژمونی بورژوازی بکشند.

#### نتیجه:

موضوع این مقاله جلب توجه خواننده‌ی نقاد به زندگی انسان‌ها در شهر جهانی است. ما این‌جا با سازمان‌دهی بسیار پیچیده، جمعیت میلیونی و تنوع فرهنگی مواجه هستیم. اکثر قابل ملاحظه‌ی ساکنان شهر جهانی از طریق کار مزدی در "روند تولید مدرن سرمایه-

<sup>۱</sup> ebd., S. ۳۸۵

<sup>۲</sup> ebd., S. ۳۹۱

- Ma'rkus, György (۱۹۷۰): Über die theoretischen Ansichten des Jungen Marx, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hrsg.), ۲. Auflage, S. ۱۸ff., Frankfurt am Main
- Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: 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 aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEGA, Bd. ۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien über Mehrwert – Vierter Band des „Kapitals“, Erster Teil, in: MEW, Bd. ۲۶/۱, (Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den "Deutsch - Französische Jahrbüchern" - Marx an Ruge, in: MEW Bd. ۱, S. ۳۳۷ ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost)
- Marx, Karl / Engels Friedrich (۱۹۵۹): Zirkular gegen Kriege, in: MEW Bd. ۴, S. ۳ff., Berlin (ost)

البته فعالیت تئوریک بسیاری از مارکسیست‌های دوران معاصر نیز دست کمی از این مباحث مخرب و انفعالی ندارند. از جمله باید از نقش سوژه در فلسفه‌ی غیر سیاسی آدورنو، هورکهایمر،<sup>۱</sup> هابرماس،<sup>۲</sup> پوشتون<sup>۳</sup> و التوسر یاد کرد. ما همین اشکال انفعالی را نیز در تئوری‌های متنوع از "جامعه‌ی مدنی" و "سازمان‌های غیر دولتی" می‌یابیم که هم‌اکنون به صورت فورم جهانی در آمده‌اند. افزون بر این‌ها، شکل اقتصاد ملی است که با جهانی شدن سرمایه به صورت اقتصاد گلوبال در آمده و همان‌گونه که تجربیات ما گواهی می‌دهند، نظام سرمایه‌داری جهت حاکمیت و تداوم خود الزاماً نیازی به ایدئولوژی لیبرالیسم ندارد و با فاشیسم آلمانی، کمونیسم چینی و حتا با اشکال قرون وسطائی اسلام در خاورمیانه نیز به خوبی کنار می‌آید.

با وجودی که مارکس در قید حیات نیست که به نقد اوضاع موجود بپردازد و یک تئوری انتقادی و عمل‌گرای امروزی را جهت شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی و تشکیل اوضاع مطلوب متکامل کند، اما وی مفاهیم و روش دیالکتیکی خود را در اختیار ما گذاشته و پیداست که استفاده از آن‌ها راه را برای فعالیت تئوریک انتقادی و ترویج یک پراکسیس آگاه و انقلابی می‌گشاید. به بیان دیگر، تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا، پراکندگی نیروهای چپ، بروز جنبش‌های ناگهانی شهری به صورت رخداد و ظهور جنبش‌های فوروم جهانی، ایستادگان شب، ۹۹ درصدی‌ها و جنبش اشغال محصول ضعف تئوریک مارکسیست‌ها و قدرت ذهنی بورژوازی هستند. در این ارتباط می‌توان به درستی از "بحران مارکسیسم" یاد کرد، زیرا تفسیرهای موجود از آثار مارکس قادر نیستند که انرژی لازم را در پراکسیس سیاسی آزاد و اوضاع موجود را به اوضاع مطلوب دگرگونی سازند.

ادامه دارد!

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): فلسفه و سیاست - نقدی بر مفهوم "سوژه‌ی طبیعی" از آموزشگاه فرانکفورت، در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم، برلین

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت، مدرنیته و هویت - نقدی بر "تئوری کنش ارتباطی"، اثر یورگن هابرماس، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، ۱۹۱ ادامه، برلین

<sup>۳</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفهوم "سوژه‌ی تاریخی" در اندیشه‌ی غیر سیاسی موشه پوشتون در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۲۲۵ ادامه، برلین

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

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): فلسفه و سیاست – نقدی بر مفهوم "سوزهی طبیعی" از آموزشگاه فرانکفورت، در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت، مدرنیته و هویت – نقدی بر "تئوری کنش ارتباطی"، اثر یورگن هابرماس، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، ۱۹۱ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکسیسم و سنت – نقدی بر مفهوم "سوزهی تاریخی" در اندیشه‌ی غیر سیاسی موشه پوستون در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۲۲۵ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): کار مولد و حاکمیت اجتماعی – گفتگوی انتقادی با رفقای جنبش لغو کار مزدی، در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): زیربنا و روبنا – نقش منطق هگلی در تکامل ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۹۹ ادامه، برلین



قدمت ۱۵۰ ساله تازگی خود را هنوز از دست نداده است. بنابراین مارکس از دوران حیات خود به مراتب جلوتر بوده و شاید به همین دلیل نیز آثار وی با بدفهمی‌ها و تفسیرهای بسیار ناجور مواجه شده است. از جمله باید از ماجرای ملاقات مارکس با دامادش، پاول لافارگ در لندن یاد کرد. در حالی که لافارگ با استناد به تجربیات نبرد طبقاتی در پاریس از "مارکسیسم فرانسوی" سخن می‌راند، مارکس در واکنش به سخنان وی گفت: "اگر این مارکسیسم است، من مارکسیست نیستم!"<sup>۱</sup>

بنابراین قدمت "بحران مارکسیسم" به همان اندازه‌ی تاریخ "مارکسیسم" است. البته این‌جا موضوع فقط محدود به بدفهمی‌ها و تفسیرهای ناجور از آثار مارکس نمی‌شود، زیرا ما با تناقض آگاهی‌تئوریک با پراکسیس سیاسی نیز مواجه هستیم. به این صورت که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس و یا به عبارت دیگر، تفسیر رایج از آن منجر به ایجاد یک انرژی لازم برای یک فعالیت سیاسی رادیکال نمی‌شود که "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی را به سوی انقلاب اجتماعی، فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری و رهایی بشر از تحمیل دینی، سرکوب دولتی و بردگی کار مزدی براند. ما این‌جا با مضمون یک تناقض مواجه هستیم که از آن می‌توان به عنوان "بحران مارکسیسم" یاد کرد. از این منظر ما با اوج و افول نبردهای طبقاتی و با دوره‌های متفاوت در تاریخ جنبش کارگری و کمونیستی مواجه می‌شویم که موضوع تناقض تئوری با پراکسیس را به صورت گفتمان سیاسی پدید آورده‌اند. از جمله باید از آن مناسبات واقعی در اوایل قرن گذشته یاد کرد که یک چنین بحثی را در حزب سوسیال دموکرات به وجود آورد. در حالی که سیاست رفرمیستی و پایبندی به اصول انتخابات پارلمانی، حزب سوسیال دموکرات را ناگزیر در دولت بورژوازی ادغام می‌کرد، پراکسیس نبرد طبقاتی به صورت اعتصاب‌های طولانی همواره رادیکال‌تر از گذشته می‌گشت. این‌جا یک فاصله‌ی عمیق میان جنبش کارگری به صورت بدنه‌ی حزب با ساختار و ایدئولوژی حزبی پدید آمده بود که با تشدید جنبش انقلابی کارگران مستقیماً در مخالفت با استراتژی حزب سوسیال دموکرات قرار می‌گرفت. محصول این تناقض

## آگاهی‌تئوریک و پراکسیس سیاسی - "بحران مارکسیسم" و تجربیات "مارکسیست‌های ایرانی"<sup>۱</sup>

از آن پس که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به عنوان راهنمای سوسیالیسم علمی مطرح شد، تمامی مارکسیست‌ها بر سر این موضوع توافق نظر داشتند که نتایج تحقیقات و آثار وی تشریح تئوریک کمونیسم را ارائه می‌دهند و کتاب "سرمایه" زمینه‌ی استدلال علمی تحقق سوسیالیسم را پدید می‌آورد.<sup>۲</sup> با تمامی این وجود در تاریخ علوم انسانی واقعاً بی نظیر است که آثار تئوریک یک متفکر فلسفی و منتقد اقتصاد سیاسی تا این اندازه منجر به مناقشه‌های نظری، تفرقه‌های سازمانی و انشعاب‌های حزبی شده باشد. این‌جا مسئله فقط بر سر نزاع مارکسیست‌ها با مخالفان مارکس نیست، زیرا نزاع میان مارکسیست‌ها به مراتب سهمگین‌تر و خشن‌تر پدید آمده‌اند.

مارکس بدون تردید برجسته‌ترین متفکری است که تاریخ بشری تا کنون تجربه کرده است. با وجودی که در دوران حیات وی "روش تولید مدرن سرمایه‌داری" نوزاد و در گهواره‌ی تکامل تاریخی خود بود، اما وی در مسیر تحقیقات خود به یک متد مناسب جهت نقد "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی دست یافت و مفهوم "سرمایه" را در حال شدن، یعنی در حرکت مشخص خودش و از طریق تکامل مقوله‌های دیالکتیکی در یک تئوری کلی و مجرد بازتاب داد. به این ترتیب، وی به آناتومی "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" دست یافت و به همین دلیل است که کتاب "سرمایه" با وجود یک

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در یک جلسه که با عنوان "مفهوم انقلاب و رویداد تاریخی ۱۳۵۷" از طریق "کمیته فعالین کارگری سوسیالیستی (فرانکفورت)" در تاریخ ۱۸ فوریه ۲۰۱۲ در فرانکفورت برگزار شد، ارائه کردم.

<sup>۲</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Rezension des Ersten Bandes „Das Kapital“ für die „Elberfelder Zeitung“, in: MEW Bd. ۱۶, S. ۲۱۴f., Berlin (ost), S. ۲۱۵, und Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): Briefe – Marx an Ferdinand Lassalle in Berlin, London, ۶. Nov. ۱۸۵۹, in: Bd. ۲۹, S. ۶۱۸ff., Berlin (ost), S. ۶۱۸

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Briefe – Engels an Eduard Bernstein in Zürich, London, ۲/۳ Nov. ۱۸۸۲, in: MEW, Bd. ۳۵, S. ۳۸۶ff., Berlin (ost), S. ۳۸۸

حزب کمونیست شوروی قرار گرفته بودند، احزاب سوسیال دموکرات و کمونیست در کشورهای مدرن صنعتی دوباره متشکل شدند. با استناد به تجربیات موجود، احزاب کمونیست کشورهای ایتالیا، فرانسه، اسپانیا و پرتغال رفته رفته از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم فاصله گرفتند. به خصوص پس از انشعاب چین از شوروی و سرکوب "بهار پراگ" از طریق قوای نظامی پیمان ورشو بود که برای احزاب کمونیست بسیار دشوار شد که آلترناتیو "سوسیالیسم واقعاً موجود" را برای هواداران خود تبلیغ کنند. هم‌زمان جنبش‌های نوین اجتماعی مانند: جنبش دانشجویی، فمینیستی، صلح‌طلبی و محیط زیستی به میدان مبارزه‌ی سیاسی آمدند که احزاب کمونیست قادر به جذب آن‌ها نمی‌شدند. به بیان دیگر، تفسیر رایج از "مارکسیسم" قادر نبود که با وجود تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید، بحران‌های اقتصادی در جهان سرمایه‌داری، جنگ‌های امپریالیستی، خطر انهدام محیط زیست و سرکوب جنسیتی توازن قوای سیاسی را به سود جنبش رادیکال کارگری دگرگون سازد. پیداست که این‌جا نیز بار دیگر موضوع تناقض آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی مطرح بود.

به این ترتیب، لویی التوسر در سال ۱۹۷۷ میلادی برای سومین بار موضوع "بحران مارکسیسم" را به پیش کشید. مسئله‌ی وی جنبه‌ی سوژکتیو "مارکسیسم" بود. به این صورت که فعالیت سیاسی تحت تأثیر اشکال متنوع "مارکسیسم" نه تنها منجر به رهایی بشر نمی‌شود، بلکه مشخصاً عکس آن را پدید می‌آورد. وی مارکسیست‌های ارتدوکس را متهم می‌کرد که با وجود تناقض تئوری با پراکسیس "بحران مارکسیسم" را به رسمیت نمی‌شناسند و بی‌محبا و منسجم‌تر از گذشته "ایدئولوژی مارکسیسم" را تبلیغ می‌کنند. برای وی این یک روش اعتقادی جهت تدارک یک جنگ دینی بود که با علم سیاست هیچ ارتباطی نداشت.<sup>۱</sup>

این دوران مصادف با جنگ سرد و بحران‌های اقتصادی در کشورهای مدرن سرمایه‌داری و "اردوگاه سوسیالیستی" بود. در حالی که رفرم‌های نئولیبرالیستی سیاست اقتصادی دولت‌های رفاه را به کلی دگرگون کردند، کشورهای "سوسیالیستی" به

بحران انترناسیونال دوم بود که در روسیه منجر به انشعاب بلشویکی از منشویکی شد و آن‌را هم‌چنین دشمنانه در برابر آنارشیست‌ها و سندیکالیست‌ها قرار داد.

در سال ۱۹۳۱ میلادی کارل کرش برای دومین بار موضوع "بحران مارکسیسم" را به پیش کشید. این‌جا تناقض آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی به مراتب رادیکال‌تر از گذشته و تحت مفهوم "رویزیونیسم" مطرح شد. موضوع این کشمکش نظری خودانگاری جنبش رادیکال کمونیستی جهت رهایی بشر بود، زیرا از یک طرف، سوسیال دموکراسی از جنبش کارگری به کلی استقلال یافته و از طرف دیگر، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در شوروی تبدیل به توجیه نظری سیاست توسعه‌ی اقتصاد ملی و تشکیل سوسیالیسم در یک کشور به رهبری استالین شده بود. پیداست که تحولات سیاسی و اقتصادی در شوروی به کشورهای دیگر و از جمله کشورهای مدرن صنعتی نیز صادر می‌شد، زیرا انترناسیونال کمونیستی (کمینترن) "احزاب برادر" را موظف به پیروی از تصمیم‌های کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی می‌کرد. به این ترتیب، برای احزاب کمونیست اصولاً غیر ممکن بود که با استناد به تجربیات سیاسی خود و در پراکسیس نبرد طبقاتی، یعنی با در نظر داشتن سطح رشد نیروهای مولد و به خصوص خودآگاهی پرولتاریا یک فلسفه‌ی سیاسی مستقل را به سوی تحقق دموکراسی، سوسیالیسم و رهایی بشر متکامل کنند. نتیجه‌ی "رویزیونیسم" تصویه حساب‌های رادیکال و کشمکش‌های نظامی میان احزاب کمونیست با حزب سوسیال دموکرات بود که البته پس از صدور تئوری "سوسیال فاشیسم" از طریق کمینترن به اوج خود رسید. به این ترتیب، انشعاب‌ها میان جریان‌های کمونیست، سوسیال دموکرات، آنارشیست و تروتسکیست چنان عمیق و درگیری‌های نظامی و ضعف متقابل آن‌ها چنان شدید شدند که توان مقاومت در برابر فاشیسم را به کلی از دست دادند.

با شکست نظامی فاشیسم در ایتالیا، آلمان و ژاپن یک عصر نوین آغاز شد که تمامی تحولات اقتصادی و تصمیم‌های سیاسی را در پرتو موجودیت یک جهان دو قطبی و رقابت سرمایه‌داری با "اردوگاه سوسیالیستی" قرار می‌داد. در حالی که در لوای دیکتاتوری پرولتاریا تمامی کشورهای "سوسیالیستی" تحت فرمان کمیته‌ی مرکزی

<sup>۱</sup> Vgl. Prokla-Radaktion (۱۹۷۹): Editorial - Was heißt Krise des Marxismus?, in: Prokla - Zeitschrift für politische Ökonomie und sozialistische Politik, Heft ۳۶, S. ۱ff., Berlin, S. ۱f., ۵f.

در میان فعالان سیاسی ترویج کنند. بنابراین در پراکسیس سیاسی نیز حال و احوال "پوزیسیون چپ" بهتر از آگاهی تئوریک آن نیست. در حالی که حزب توده و فرقه-های پراکنده‌ی مائوئیستی به بهانه‌ی امپریالیسم ستیزی از دفاع از نظام جمهوری اسلامی کوتاه نمی‌آیند، برخی از انشعابات سازمان‌های فدایی و در رأس آن‌ها سازمان فداییان اکثریت، یک "حزب چپ (فداییان)" را تشکیل داده‌اند که بنا بر تجربیات ۴۰ سال گذشته بدون تردید قوای ضد انقلاب محسوب می‌شود. هم‌زمان انواع و اقسام انشعابات کمونیستی و احزاب کمونیست کارگری در تبعید به وجود آمده که دشمنانه در برابر یک‌دیگر صف‌آرایی کرده‌اند. البته یک چنین تمایلاتی در میان جریان‌های غیر اکثریتی سازمان‌های فدایی و تروتسکیست نیز کمیاب نیست. در حال حاضر این انشعابات و افتراقات تا این اندازه شدت گرفته‌اند که حتا برخی از فعالان سیاسی منفرد خودشان را شخصاً به عنوان یک سازمان و یا گرایش معرفی می‌کنند. به غیر از این‌ها، تعداد قابل ملاحظه‌ای از کمیته‌های سوسیالیستی و کارگری هستند که در تبعید فعالیت می‌کنند و یک جوری دشمنانه در برابر دیگران قرار گرفته‌اند. ما این‌جا با عواقب بحران تئوریک مواجه هستیم و بحران از منظر گرامشی زمانی پدید می‌آید که ایده‌های قدیمی می‌میرند، بدون این‌که ایده‌های نوینی جایگزین آن‌ها شوند.

پرسش این مقاله نیز از همین منظر "بحران مارکسیسم" مطرح می‌شود که ما در دوران معاصر با آن مواجه هستیم. به این معنی که دلایل شکست‌های تاریخی و پراکندگی‌ها و دشمنی‌های "مارکسیست‌های ایرانی" در دوران معاصر چه هستند؟ پیداست که پاسخ این پرسش را تنها می‌توان در پراکسیس، یعنی در عوامل ابژکتیو و سوژکتیو قیام بهمین جستجو کرد. ما این‌جا از یک سو، با تضاد ابژکتیو که البته محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو و موضوعیت‌یافته است، سر و کار داریم و از سوی دیگر، با بیان سوژکتیو تضاد مواجه هستیم که ظاهراً به صورت یک گرانیگاه تاریخی منجر به تشکیل جمهوری اسلامی در ایران شده‌اند.

شاید برای خواننده‌ی نقاد باعث تعجب باشد که نطفه‌ی عوامل ابژکتیو قیام بهمین در سال ۱۹۳۳ میلادی در سیاست اقتصادی دولت آمریکا گذاشته شده است. به این صورت که رئیس جمهور وقت کشور، تئودور روزولت برای مقابله با بحران اقتصادی

بزرگ‌نمایی و دروغ‌پردازی در مورد آمار اقتصادی خود ادامه دادند. در این ارتباط باید از هزینه‌ی رقابت تسلیحاتی در یک جهان دو قطبی نیز یاد کرد که سرانجام منجر به عقب‌نشینی شوروی و طرح سیاست پرسترویکا و گلازنوست توسط گورباچف در شوروی شد که سرانجام آن به فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" و گشایش دیوار برلین رسید.

ما این‌جا با دوره‌ی چهارم "بحران مارکسیسم" مواجه هستیم که از اضمحلال کامل ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم گزارش می‌دهد. با وجودی که تناقض تئوری با پراکسیس غیر قابل انکار بود، اما نظریه‌پردازان دولتی از پیروزی نهایی "اردوگاه سوسیالیستی" در برابر امپریالیسم نوید می‌دادند. در حالی که حزب سوسیال دموکرات پس از برگزاری کنگره‌ی گودزبرگ با "مارکسیسم" به کلی وداع کرده بود، بسیاری از نشریات تئوریک مارکسیست نیز که نه مدافع "اردوگاه سوسیالیستی" بودند و نه ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را نمایندگی می‌کردند، با بحران تئوریک مواجه شدند و از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به کلی فاصله گرفتند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما با جنبش کمونیستی به صورت یک خانه‌ی ویرانه مواجه هستیم که البته "مارکسیست‌های ایرانی" نیز به سهم خود در تخریب آن نقش مؤثر داشته‌اند. فقط یک نگاه اجمالی به تاریخ قرن گذشته‌ی ایران کافی است که از شکست‌های پی در پی جنبش کارگری و کمونیستی در کشور آگاه شد. اما این شکستی که "مارکسیست‌های ایرانی" در دوران قیام بهمین متحمل شدند، چنان قاطعانه بود که حتا یک آدرس پستی هم از آن‌ها در ایران به جای نماند. البته در تبعید هم اوضاع بهتر از داخل کشور نیست، زیرا مخرج مشترک تمامی جریان‌های "پوزیسیون چپ" بحران تئوریک آن‌ها است که هنوز از آن فراروی نکرده‌اند. البته جسته‌گریخته مطالبی مشاهده می‌شوند که ظاهراً به نقد ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم می‌پردازند، البته بدون این‌که به یک عمق قابل ملاحظه‌ی تئوریک دست بیابند و با استناد به آثار مارکس یک فلسفه‌ی عملی نوین را جهت فعالیت سیاسی متکامل و

<sup>۱</sup> Vgl. Prokla-Radaktion (۱۹۸۸): Editorial, in: Prokla, Heft ۷۲, S. ۵ff., Berlin, und Vgl. Müller, Klaus (۱۹۸۸): Analytischer Marxismus – Theoretischer Ausweg aus der theoretischen Krise? in: Prokla, Heft ۷۲, S. ۳۹ff., Berlin

می‌کنند.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، ما این‌جا با یک شکل نوین از دولت مدرن بورژوازی سر و کار داریم که بر خلاف بررسی لنین فعالیتش به سرکوب جنبش کارگری خلاصه نمی‌شود.<sup>۲</sup> به این ترتیب، دولت آمریکا موفق شد که از یک طرف، مصرف انبوه کالاها را در برابر تولیدات انبوه مستقر سازد و از بحران اقتصادی موجود عبور کند و از طرف دیگر، با قانونمند ساختن فعالیت سندیکایی، جنبش رادیکال کارگری را به حاشیه‌ی وقایع سیاسی براند. از این پس، آمریکا با یک دوران از ثبات سیاسی و شکوفایی اقتصادی مواجه شد که نتیجه‌ی آن ۱۳۰٪ رشد اقتصادی از سال ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۴ میلادی بود. به این ترتیب، آمریکا قادر شد که صنایع تولیدی و منابع علمی خود را بهتر از کشورهای دیگر در اختیار تولید تجهیزات نظامی و فن‌آوری تسلیحاتی بگذارد و در دوران جنگ جهانی دوم با ایتالیا و آلمان در اروپا و با ژاپن در خاور دور بجنگد و پیروز شود.<sup>۳</sup>

از این پس، یک نظم نوین جهانی پدید آمد که در تاریخ روابط بین‌المللی بی نظیر بود. در حالی که در دوران گذشته مسبب سیاست جهان‌گشایی کشورهای مدرن صنعتی ادغام سرمایه‌ی مالی با سرمایه‌ی صنعتی محسوب می‌شد که آن‌ها را جهت صدور سرمایه و کسب سود ویژه‌ی امپریالیستی به سوی تقسیم مجدد جهان و جنگ می‌راند،<sup>۴</sup> اما پس از پایان جنگ جهانی دوم، آمریکا به عنوان قدرت هژمونیک جهان سرمایه-داری کشورهای دیگر امپریالیستی را در برابر "اردوگاه سوسیالیستی" متحد کرد. به این صورت که آمریکا هم‌پیمان‌های خود را در یک نظم هیبرارشی مستقر ساخت که در آن

<sup>۱</sup> Vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main, und

Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin, S. ۱۸f.

<sup>۲</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. II, S. ۳۱۵ ff., Berlin (ost)

<sup>۳</sup> Vgl. Kennedy, Paul (۱۹۸۹): Aufstieg und Fall der großen Mächte, Ökonomischer Wandel und militärischer Konflikte von ۱۵۰۰ bis ۲۰۰۰, Aus dem Englischen von Catharina Jurisch, Zweite Auflage, Frankfurt am Main, S. ۵۳۲

<sup>۴</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Der Imperialismus als höchstes Stadiums des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۷۶۳ff., Berlin

کمبود مصرف و مهار جنبش رادیکال کارگری برنامه‌ای را با عنوان "توافق جدید" متحقق کرد. در این برنامه حداقل کارمزد روزانه‌ی کارگران تعیین و مدت کار به ۸ ساعت در روز محدود شد. از این پس، سندیکاها به عنوان نمایندگان صنفی کارگران به رسمیت شناخته شدند. هم‌زمان دولت یک صندوق برای بیمه‌ی همگانی و حقوق بازنشستگی کارکنان را تأسیس کرد، در حالی که کارگران از طریق مزایای فوق‌العاده در توفیق اقتصادی کارخانه سهیم شدند. از سوی دیگر، دولت قراردادهای کار را که میان سندیکاها با شورای کارفرمایان منعقد می‌شدند، برای تمامی کارگران معتبر شمرد و دادگاه‌های کار را برای نظارت بر قراردادهای کار برقرار ساخت. به همین منوال، انجمن‌های "تولید کنندگان و مصرف کنندگان" برای تعیین منصفانه‌ی قیمت کالاها تشکیل شدند و از همه مهم‌تر، دولت یک نقش فعال را در سیاست توسعه‌ی اقتصادی به عهده گرفت که تا کنون در تاریخ نظام سرمایه‌داری بی نظیر بود. به این ترتیب، شرایط مناسبی برای مصرف انبوه کالاها در برابر تولیدات انبوه که از طریق سیستم تیلوریستی و فوردیستی در اوایل قرن گذشته ایجاد شده بود، به وجود آمد. البته این دگرذیسی اقتصادی از طریق یک فرهنگ مسلط و مدرن تقویت و تعمیق می‌شد. از جمله باید از برنامه‌های تئاتر، فیلم‌های سینمایی هالیوود، موسیقی جاز، موزیکال برادوی و برنامه‌های سریال تلویزیونی یاد کرد که به صورت بازتاب فرهنگی جامعه‌ی مدرن آمریکا، "شیوه‌ی زندگی آمریکایی" را تبلیغ می‌کردند. به این ترتیب، یک شکل جذاب و جهان‌شمول از روش مدرن تولید و بازسازی نیروی کار به وجود آمد که با در نظر داشتن تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید به نظام سرمایه‌داری جلوه-ی یک "وحدت ظاهری" از کار و سرمایه را می‌بخشید.

گرامشی این پدیده را با استفاده از مقوله‌های فوردیسم، آمریکانیسم و هژمونی تشریح می‌کند. وی هژمونی را "توافق زره‌وار به وسیله‌ی اجبار" می‌نامد و از این طریق جامعه‌ی سیاسی را از جامعه‌ی مدنی متمایز می‌کند. جامعه‌ی سیاسی شامل قوای مقتنه، قضائیه و مجریه می‌شود که ابزار اجبار هستند، در حالی که جامعه‌ی مدنی احزاب، سندیکا و شوراها را در بر می‌گیرد که در فلسفه‌ی پراکسیس گرامشی توافق اجتماعی را وساطت

سیاسی گذاشت. هسته‌ی مرکزی این دگردیسی اصلاحات ارضی بود. به این صورت که نیروی کار روستایی باید از دو سو آزاد و به صورت کار مزدی به بازار عرضه می‌شد، تا زمینه‌ی ارزش افزایی سرمایه در کشور گسترش یابد. به این ترتیب، سرمایه‌گذاری در تولیدات صنعتی و از جمله صنایع منتاج ممکن می‌شد و ایران را در تقسیم کار جهان سرمایه‌داری ادغام می‌کرد. اصلاحات ارضی از طرف دیگر، مانعی در برابر مبارزات دهقانی مانند تجربیات کشورهای چین، کره، کوبا و ویتنام می‌ساخت و از این بابت، اتفاقی نبود که ضرورت اصلاحات ارضی با شعار "انقلاب سفید یا انقلاب سرخ" در ایران مطرح شد.

برای اولین بار کابینه‌ی اقبال لایحه‌ی اصلاحات ارضی را به مجلس ارائه کرد. پس از درج این خبر در مطبوعات آیت‌الله بروجردی که معروف به گزینش تقیه در برابر حکومت دنیوی و یکی از هواداران کوتای ۲۸ مرداد بود، بلافاصله از آیت‌الله بهبهانی خواست که از روابط سیاسی خود استفاده کند و مانع تصویب این قانون در مجلس شود. محمد رضا شاه که از فعالیت آیت‌الله بهبهانی آگاه شده بود، در نامه‌ای به آیت‌الله بروجردی نوشت که اصلاحات ارضی یک برنامه‌ی به خصوص نیست و در تمامی کشورهای جهان نیز انجام شده است. در جواب این نامه، آیت‌الله بروجردی به محمد رضا شاه نوشت که در همه جا نظام شاهنشاهی نیز سرنگون شده است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، آیت‌الله بروجردی که روحانیت شیعه را از دخالت در سیاست منع می‌کرد و هوادار پر و پا قرص شاه بود، همین‌که برنامه‌ی اصلاحات ارضی به پیش کشیده شد، موضوع سرنگونی نظام سلطنتی را مطرح کرد. این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که دلیل شدت این درگیری چه بود که ما پاسخ مناسب آن‌را در تاریخ ایران می‌یابیم. از آن پس که شاه اسماعیل صفوی تشیع دوازده امامی را تبدیل به دین دولتی در ایران کرد، علمای دینی نقش ایدئولوگ‌های نظام سلطنتی را در کشور به عهده گرفتند که حاکمیت وی را به عنوان ظل‌الله فی‌العرض (سایه‌ی خدا بر زمین) توجیه کنند. از آن‌جا که اکثر قابل ملاحظه‌ی مردم سرزمین ایران یا سنی مذهب بودند و یا از طریق اشکال متنوع فرقه‌های باطنیه و

حرکت به سوی یک درجه‌ی بالاتر امکان داشت.<sup>۱</sup> از این پس، آمریکا از یک طرف، با تشکیل مناسبات کلی تولید در سطح جهان، شرایط توسعه‌ی اقتصادی کشورهای تحت سلطه‌اش را پدید آورد. از جمله باید از نقش دلار به عنوان ارز ثابت و ابزار دوران کالا و سرمایه در بازار جهانی و برنامه‌ی مارشال یاد کرد که با بهره‌ی ارزان وام‌های طولانی مدت را جهت بازسازی کشورهای جنگ‌زده‌ی اروپایی در اختیار آن‌ها گذاشت. در این ارتباط می‌توان از تجربیات اقتصادی کشورهایی مانند: آلمان و ژاپن یاد کرد که در کوتاه‌ترین مدت ممکنه به همان جایگاه اقتصادی در بازار جهانی دست یافتند که قبل از آغاز جنگ در اختیار خود داشتند. البته آمریکا از طرف دیگر، هم‌چنین قادر بود که مانع استفاده‌ی دیگر کشورها از این مناسبات کلی تولید شود. برای نمونه می‌توان از محاصره‌ی اقتصادی "اردوگاه سوسیالیستی" و از جنگ‌های کره و ویتنام یاد کرد. آمریکا هم‌زمان اقدام به دخالت‌های اطلاعاتی جهت سرنگونی دولت‌های نامطلوب خود را کرد. این‌جا باید از کودتای ۲۸ مرداد بر علیه‌ی دولت ملی دکتر محمد مصدق در ایران و کودتای نظامی در شیلی بر علیه‌ی دولت سوسیالیستی سالوادور آلنده یاد کرد. از این پس، دیکتاتورهای نظامی یکی پس از دیگری در آمریکا جنوبی مستقر شدند، در حالی که با سرنگونی دولت مصدق راه برای انعقاد قراردادهای نفتی با کشورهای نفت خیز منطقه هموار و ایران به صورت یک کشور هم‌مرز با شوروی در استراتژی نظامی جهان سرمایه‌داری ادغام شد.<sup>۲</sup>

پیداست که آمریکا با تشکیل نظم نوین جهانی اهداف یک سازمان خیره را دنبال نمی‌کرد. از آن‌جا که حفظ منافع ملی در رأس اقدامات اقتصادی، نظامی و سیاسی کشور قرار داشت، در نتیجه پیداست که انگیزه تدارک این نظم نوین تنها به این دلیل بود که آمریکا به مراتب بیشتر از کشورهای تحت سلطه‌اش از مناسبات کلی تولید جهانی سود ببرد. به این معنی که آمریکا امکانات مادی کشورهای دیگر را سبب شکوفایی اقتصاد خود می‌کرد و مشخصاً از منظر همین نظم نوین جهانی بود که رئیس جمهوری آمریکا، جان اف کندی محمد رضا شاه را جهت اصلاحات اجتماعی و اقتصادی تحت فشار

<sup>۱</sup> Vgl. Wallerstein, Immanuel (۱۹۸۹): Der historische Kapitalismus, Hamburg, S. ۴۷f., ۵۷f.

<sup>۲</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ... ebd., S. ۴۰ff.

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۲۱۲ff.

آن‌ها مطرح شد، زیرا مجلسی از طرف دیگر، هدایت امت اسلامی را تا پایان غیبت کبری تحت نظر تمامی مجتهدین شیعه قرار داد. به این ترتیب، ساختار "دولت در دولت" مجهز به یک پلورالیسم داخلی و انعطاف سیاسی شد که هم در برابر حکومت مرکزی توان مقاومت را داشت و هم قادر بود که در برابر تعرض و خشونت دولت مرکزی تقیه اتخاذ و بنا بر مصلحت روحانیت شیعه عقب‌نشینی کند.<sup>۱</sup>

به بیان دیگر، اصلاحات ارضی استقلال "دولت در دولت" علمای شیعه از دولت مرکزی را در معرض خطر قرار داده و آیت‌الله بروجردی تنها به این دلیل بود که در پاسخ نامه‌ی خود به محمد رضا شاه موضوع سرنگونی نظام سلطنتی را به پیش کشید. البته دولت در این دوران عقب‌نشینی کرد و پس از وفات آیت‌الله بروجردی بود که فرصت را غنیمت شمرد و از طریق کابینه‌ی امینی دوباره لایحه‌ی اصلاحات ارضی را همراه با قوانین انتخابات ایالتی و ولایتی به مجلس ارائه کرد. از این پس، برای روحانیت شیعه دیگر تردیدی باقی نماند که دولت مرکزی برنامه‌ی انهدام "دولت در دولت" را ریخته است، زیرا قوانین مصوبه‌ی مجلس به غیر از تقسیم زمین‌های اراضی اوقاف برای زنان و اقلیت‌های مذهبی نیز حق رأی و حق نامزدی در انتخابات را قائل شده بودند. از آن‌جا که پس از وفات آیت‌الله بروجردی یک خلاء از اتوریته‌ی دینی پدید آمده بود، در نتیجه یک شیخ نه چندان گمنام به نام روح‌الله خمینی پا به عرصه‌ی سیاست گذاشت. وی یکی از دستیاران آیت‌الله بروجردی بود که در خفا با سازمان تروریستی "فداییان اسلام" همکاری داشت و برای ترور روشنفکران و رجال سیاسی فتوای قتل صادر می‌کرد. از جمله باید از ترور احمد کسروی یاد کرد که با اتهام ارتداد همراه با منشی خود توسط برادران امانی در ساختمان قوه‌ی قضائیه تهران به قتل رسید. از آن‌جا که خمینی خلاء اتوریته‌ی دینی را در نظر داشت و فرصت را برای مصادره‌ی جایگاه آیت‌الله بروجردی کاملاً مناسب می‌دید، در نتیجه یک تلگرام اعتراضی به شرح زیر برای محمد رضا شاه فرستاد که خود را به عنوان سخنگوی روحانیت شیعه به دربار معرفی کند:

تصوف به اسلام ایمان داشتند و از آن‌جا که در ایران به اندازه‌ی کافی روحانیت شیعه-ی ظاهریه وجود نداشت، در نتیجه دولت صفوی سفیران خود را به بحرین، اردون، لبنان و جبل عامل اعزام کرد که علمای تشیع دوازده امامی را جهت مهاجرت به ایران متقاعد سازند. بنابراین سفیران دولت صفوی به روحانیان وعده دادند که به عنوان قشری از طبقه‌ی حاکم در ایران مستقر و ملقب به آقاخوانده می‌شوند. لقب "آقاخوانده" به معنی مالک و مخفف آن در زبان روزمره‌ی ایرانیان آخوند است. به این ترتیب، حکومت صفوی زمین‌های زراعی را به صورت اوقاف در اختیار علمای شیعه قرار داد که امرار معاش آن‌ها را تضمین سازد. آن‌ها هم‌زمان در بازار مسکون شدند و از طریق روابط خویشاوندی با بازاریان به خمس و زکات بازار نیز دست یافتند. افزون بر این‌ها، برای آن‌ها این امکانات نیز پدید آمد که انجمن‌ها و نهادهای مستقلی را از دولت مرکزی تشکیل دهند. برای نمونه تریبون نماز جمعه، تعزیه خوانی و روضه خوانی تبدیل به نهادهای تبلیغاتی آن‌ها شدند، در حالی که مکتب‌ها، کلاس‌های قرآن و حوزه‌های علمیه شکل نهادهای آموزشی و تربیتی علمای شیعه را به خود گرفتند. آن‌ها هم‌زمان نهادهایی را اداره می‌کردند که وظایف قوای سه‌گانه را به عهده داشتند. برای نمونه دادگاه‌های شرع قوه‌ی قضائیه‌ی آن‌ها را تشکیل می‌دادند، ادعای مجتهدین برای تفسیر "احکام الهی" یا استنتاج طریقت از شریعت به آن‌ها وظیفه‌ی قوه‌ی مقننه را واگذار می‌کرد و قوه‌ی مجریه‌ی علمای شیعه همان لوتی‌ها و میدانی‌ها بودند که شبیه قوای دولت‌های مستبد در مراسم عزاداری روزهای عاشورا و تاسوعا برای ابراز قدرت و جهت ارباب اقلیت‌های دینی و دگراندیشان به سینه‌زنی، زنجیرزنی و قمه‌زنی در خیابان‌ها می‌پرداختند. ما این‌جا با یک ساختار مستقل مواجه می‌شویم که از آن می‌توان به صورت "دولت در دولت" سخن راند، زیرا در روند زمان این تشکیلات دینی به غیر از زیربنا و ساختار مستقل خود به یک توجیه دینی و ایدئولوژیک نیز دست یافت که از طریق آخرین امام جمعه‌ی پایتخت دولت صفوی، یعنی سید محمد باقر مجلسی ساخته و پرداخته شد. به این صورت که وی "مکتب اصولی" را بنیان و با استناد به آن میان فکر و ذکر تفاوت گذاشت. در حالی که وی تفکر را محدود به حقیقت شریعت اسلام کرد، وظیفه‌ی مجتهد را فکر و وظیفه‌ی مقلد را ذکر خواند. پیداست که سلب قدرت تفکر از مردم ایران با انگیزه‌ی تدارک یک ابزار مناسب حکومتی جهت تحمیق و تحقیر

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۸۰ ff., und

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

منجر به انفعال اقشار سنتی و دینی کشور می‌شد و از طرف دیگر، انبوه فرودستان جامعه را قانع می‌کرد که اوضاع ابژکتیو طبقاتی به صورت "ابژکتیو" اشتباه هستند. به این معنی که با وجود تضادهای عریان طبقاتی، وقایع اجتماعی در راستای منافع خود آن‌ها سپری می‌شود. به این ترتیب، دولت شاهنشاهی به تبلیغ علیه "ارتجاع سیاه و سرخ" روی آورد که در جوار روحانیت شیعه فعالان جنبش کمونیستی و انقلابی را نیز بی اعتبار سازد و بکوبد. دولت هم‌زمان سازمان اوقاف را جهت کنترل روحانیت شیعه تأسیس و با تشکیل سپاه دین اقدام به ترویج یک "اسلام لیبرال و مدرن" کرد. از قرار معلوم تفسیر نوین از اسلام باید در حسینیه‌ی ارشاد متکامل می‌شد و تنها به این دلیل بود که با تأیید ساواک "متفکران اسلامی" مانند: آیت‌الله مطهری، مهدی بازرگان و علی شریعتی آن‌جا سخنرانی می‌کردند.

از آن‌جا که بنیادهای دین اسلام اصولاً در تضاد با مدنیت، مدرنیته و لیبرالیسم است، در نتیجه محصول فعالیت "متفکران اسلامی" یا برای نظام شاهنشاهی به کلی بی فایده بود و یا این‌که مشخصاً عکس آن‌را نتیجه داد. از جمله باید از آثار علی شریعتی یاد کرد که از سخنرانی‌های وی در حسینیه‌ی ارشاد به وجود آمدند. وی از یک خانواده‌ی بسیار متعصب مذهبی از شهر مشهد بود. پدر وی در رأس یک انجمن اسلامی قرار داشت که تجار و کسبه‌ی بهائی را در بازار شناسایی می‌کرد و منجر به ورشکستگی و طرد آن‌ها از آن‌جا می‌شد. علی شریعتی پس از پایان دوران دبیرستان برای ادامه‌ی تحصیل به فرانسه سفر کرد و در دانشگاه سوربن با مباحث ضد امپریالیستی آشنا شد. وی پس از بازگشت به ایران مدتی دانشیار دانشگاه تهران بود و با وجودی که تحصیلات چندانی پیرامون فلسفه و دین نداشت، اما با تأیید ساواک به همکاری با حسینیه‌ی ارشاد فراخوانده شد که یک تفسیر "لیبرال و مدرن" از اسلام را به جامعه ارائه دهد.

یکی از ابتکارات تئوریک شریعتی تمایز میان "شیعه‌ی صفوی" و "شیعه‌ی علوی" بود. وی "شیعه‌ی صفوی" را مسبب ترویج فرهنگ قسمت و انتظار می‌شمرد که مسلمانان را متوهم به وجود یک ناجی و دچار جهان‌گریزی منفعل می‌کرد. وی در برابر از "شیعه‌ی علوی" به عنوان دین راستین سخن می‌راند که مسبب ترویج ایمان و تمایل به

«بسم الله الرحمن الرحيم، حضور مبارک اعلیحضرت همایونی، پس از اهداء تحیت و دعا، به طوری که در روزنامه‌ها منتشر است، دولت در انجمن‌های ایالتی و ولایتی، اسلام را در رأی‌دهندگان و منتخبین شرط نکرده و به زن‌ها حق رأی داده است و این امر موجب نگرانی علماء اعلام و سایر طبقات مسلمین است. بر خاطر همایونی مشکوف است که صلاح مملکت در حفظ احکام دین مبین اسلام و آرامش قلوب است. مستدعی است امر فرماید مطالبی را که مخالف دیانت مقدسه و مذهب رسمی مملکت است از برنامه‌های دولتی و حزبی حذف نمایند تا موجب دعاگوئی ملت مسلمان شود. ۱۷ مهر ۱۳۴۱، الداعی روح‌الله الموسوی.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که ایران در آستانه‌ی ادغام در نظام سرمایه‌داری جهانی بود، یک قشری از روحانیت دیگر حاضر نمی‌شد که به عنوان ایدئولوگ دولتی نقش شاه را برای ملت به عنوان ظل‌الله فی‌العرض توجیه کند. این‌جا ساختار "دولت در دولت" روحانیت در معرض خطر قرار گرفته بود، زیرا حق رأی برای اقلیت‌های مذهبی و زنان نه تنها هویت اسلامی ایران را خدشه‌دار می‌کرد، بلکه از نفوذ تشیع دوازده امامی نیز به عنوان دین دولتی در کشور می‌کاست. البته به غیر از اصلاحات ارضی که استقلال روحانیت از دولت مرکزی را نیست و نابود می‌کرد، نزاع خمینی با شاه نیز بر سر رابطه‌ی ایران با اسرائیل و مصونیت حقوقی آمریکایی‌ها (قانون کاپیتولاسیون) در ایران دوباره بالا گرفت و در پی رفراندومی که دولت برای تأیید "انقلاب سفید" تدارک دیده بود، فاجعه‌ی ۱۵ خرداد به وقوع پیوست و خمینی از کشور تبعید شد.<sup>۱</sup>

به بیان دیگر، نظام سلطنتی با یک بحران ایدئولوژیک مواجه بود. با وجودی که محمد رضا شاه خود را وارث تاریخ ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی کشور می‌شمرد، اما جامعه‌ی طبقاتی ایران نیاز به یک تفسیر "مدرن" از اسلام داشت که اقشار سنتی و دینی را در برابر حاکمیت به انفعال بکشد. این‌جا باید از طریق تفسیر منابع دینی یک آگاهی جدید از "اوضاع وارونه" به وجود می‌آمد. این آگاهی باید به صورت یک ایدئولوژی جدید فعال می‌شد و افکار عمومی را تحت تأثیر خود قرار می‌داد. یعنی باید از یک طرف،

<sup>۱</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ... ebd., S. ۲۱۹ff.

برای بودن دیگری، برای بودن دیگران و برای ایده‌آلی که به آن عشق می‌ورزم، ولو خودم نباشم، دعوت می‌کند. و من به آن عمل می‌کنم و به این ندا پاسخ می‌دهم.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک درجه‌ی غیر قابل تصور از کلاسی یکی از "متفکران اسلامی" آشنا می‌شویم. برای نمونه اگر ما به صورت اجمالی روند تکامل صنعتی و شکوفایی دانش، جامعه‌شناسی و فلسفه را در تاریخ کشورهای مدرن اروپای در نظر بگیریم، متوجه می‌شویم که پس از جنگ‌های طولانی کاتولیک‌ها با پروتستان‌ها بود که قوای سرکوب هر دوی آن‌ها چنان ضعیف شد که روشنگری قوام یافت و پدیده‌ی رنسانس به صورت شکوفایی ادبیات، هنر، فلسفه و دانش ظهور کرد. از این پس، دانش و فلسفه همواره مانعی در برابر اهداف کلیسا ساختند که به یک وحدت نظری برسد و افکار عمومی را به سلطه‌ی خود در آورد. به بیان دیگر، دانش و فلسفه دست دین و روحانیت مسیحی را از زندگی انسان‌ها کوتاه و کشیش، اُسخوف و کاردینال را برای همیشه در کلیسا حبس کردند. حال اگر ما به تاریخ خودمان رجوع کنیم، متوجه می‌شویم که ایرانیان اصولاً نه با فلسفه، نه با دانش جامعه‌شناسی و نه با تفکر انتقادی سر و کار داشته‌اند. آن‌چیزی که ایرانیان به صورت تاریخ تفکر کشور خود می‌شناسند، آثار متکلامان دینی است که از بیخ و بن آکنده به اسلام و دچار جهان‌گریزی هستند. به همین منوال، ایرانیان تا کنون هیچ نقشی را در جهت تکامل فن‌آوری و علوم انسانی در تاریخ متأخر بشری بازی نکرده‌اند. از دوران تشکیل دارالفنون گرفته تا هم‌اکنون تمامی دانش ما ایرانیان یا وارداتی بوده و یا محصول کپی‌های ناجور است. با تمامی این وجود، شریعتی این علوم وارداتی را که ما از آن برای بهبود زندگی این جهانی خود سود می‌بریم، "زندان" می‌نامد و انسان مدرن را دوباره به راه دین و آن هم در شکل جهان‌گریز و فعال آن به سمت شهادت می‌کشاند.

پیداست که یک چنین اندیشه‌ی اخروی و فوق‌ارتجاعی فقط زمانی تبدیل به قدرت ذهنی یک جنبش اجتماعی می‌شود که زمینه‌ی مادی مناسبی برای آن پدید آمده باشد. ما این اوضاع را به خوبی در دوران پیش از قیام بهمن مشاهده می‌کنیم. به این

ایثار و شهادت می‌شود و جهان‌گریزی را در شکل فعال آن پدید می‌آورد. ابتکار تئوریک بعدی وی کشف "جبر کلی تاریخی" در تاریخ تشیع دوازده امامی بود. به این ترتیب، وی مدعی شد که "امت اسلامی" تحت تأثیر ایده‌ی الهی قرار دارد و به صورت ناگزیر به سوی "جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی توحیدی" در حرکت است. لیکن شریعتی شرط تشدید این روند را وابسته به مجاهدت مسلمانان، یعنی همان جنبه‌های "شیعه‌ی علوی" مانند: ایثار و شهادت کرد. در حالی که قرآن اصولاً فاقد یک مفهوم از انسان است، شریعتی این‌جا نیز ابتکار به خرج داد و میان بشر و انسان تمیز داد. بنا بر تفسیر وی از اسلام بشر فقط زمانی به انسان تکامل می‌یابد که به شرح زیر از چهار زندان طبیعت، تاریخ، جامعه و خویشتن رها گردد:

«زندان اول، زندان طبیعت، انسان خود آگاهی و اراده و آفرینندگی خویش را بوسیله‌ی شناخت طبیعت یعنی علم به دست می‌آورد. از زندان دوم، هیستوریزم، هم با شناخت فلسفه‌ی تاریخ و استخدام جبر تاریخ، یعنی علم تاریخ، رهایی خویش را به دست می‌آورد. و زندان سوم، سوسیولوژیسم، از زندان نظام اجتماعی نیز افراد، با علم، رهایی خویش را بدست می‌آورند و سازنده‌ی نظام اجتماعی‌شان می‌شوند. زندان چهارم، بدترین زندان است و انسان در برابرش عاجزترین زندانی است. و آن زندان "خویشتن" است. (...) رهایی از این زندان (فقط از طریق عشق امکان دارد) (...) عشق بدین معنی که، یک نیروی مقتدر، بالاتر از عقل محاسبه‌گر و مصلحت‌پرست باید که در ذات من، من انسان، در عمق فطرت من، من را منفجر کند و از درون، علیه خویشتم، مرا بشوراند، والا با قوانین طبیعی نمی‌شود، از درون باید علیه من عصیان شود. چون زندان چهارم، جزء درون من است، از درون باید منفجر بشوم، مشتعل بشوم، چگونه؟ چرا به صورت آتش؟ چرا با عقل منطقی کشف‌کننده‌ی قوانین طبیعی نمی‌شود از چهارمین زندان در آمد؟ چرا؟ به خاطر این که یک مساله غیر منطقی است. (...) عشق عبارت است از یک نیروئی که مرا علی‌رغم منافع و مصالحی که زندگی، بر آن بنا شده، به فدا کردن همه‌ی منافع، همه‌ی مصالح و حتی زندگی و "بودن" خودم،

<sup>۱</sup> شریعتی، علی (۱۳۳۶): انسان و اسلام - ایدئولوژی و تمدن، (محل انتشار ندارد)، شماره ثبت ۹۵۶ - ۱۴.۷.۳۶، صفحه‌ی ۵۷ ادامه



از "ابتکار علمی" وی این بود که با استفاده از قانون ترمودینامیک درجه‌ی حرارت آتش جهنم را معین کرد. از جمله باید از کتاب "چهار مقاله" بازرگان یاد که به شرح زیر آغاز می‌شود:

«... (صبح که از خواب بر می‌خیزیم باز بدرگاه خدا سجده می‌کنیم و نام او را با ذکر عظمت و رحمت بر زبان می‌آوریم ... چرا چنین می‌کنیم؟ چون قرآن دستور داده است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روش تفکر بازرگان مصداق تبعیت تام از قرآن به عنوان کلام الله است.<sup>۲</sup> ما این‌جا با همان مشکل فلسفی مواجه می‌شویم که لیبرالیسم با تجزیه‌ی ماورای طبیعت از طبیعت و دوران کپرنیکی حل و فصل کرده است. به این ترتیب، انسان تبدیل به خورشید خود می‌گردد و علت و معلول جهان واقعی محسوب می‌شود. از منظر لیبرالیسم خداوند متوقف‌الفعل شده و انسان را به حال خود گذاشته است که با اتخاذ خرد و اراده برنامه‌ی زیست دنیوی خود را بریزد و به انجام برساند. در برابر اسلام اصولاً از "وحدت وجود" عزیمت می‌کند و تجزیه‌ی ماورای طبیعت (روح) از طبیعت (جسم) را برابر با شرک و مستحق مرگ می‌شمارد.<sup>۳</sup> بنابراین اتفاقی نیست که بازرگان جهت توجیه زندگی اخروی به شرح زیر از قانون ترمودینامیک استفاده می‌کند:

«اینها (یعنی مسلمانهای واقعی) نه تنها خود را مالک چیزی نمی‌شناسند و دارای TS صفر هستند بلکه چون خود را ملک دیگری (ملک خدا) میدانند دارائی آنها منفی است و جمله‌ی TS نزدشان منفی بوده بر U افزوده میشود و سبب فزونی W می‌گردد! چنین افرادی در اثر کسب مال و مقام و حفظ جان پیر که نمی‌شوند هیچ بلکه چون W ی آنها خالی از جمله‌ی منفی بوده هیچگاه به صفر نگرانیده همیشه مثبت است و همیشه

<sup>۱</sup> بازرگان، مهدی (تاریخ انتشار ندارد): چهار مقاله، شرکت سهامی انتشار، شماره‌ی ۵۲، تهران، صفحه‌ی ۵

<sup>۲</sup> البته بازرگان با استفاده از این مغز معیوب دینی اقدام به سنجش "علمی بودن مارکسیسم" نیز می‌کند که البته فعلاً موضوع نقد این نوشته نیست. مقایسه، بازرگان، مهدی (تاریخ انتشار ندارد): علمی بودن مارکسیسم، چاپ چهارم، تهران

<sup>۳</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام - نقدی بر گفتنمان دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، برلین

صورت که ورشکستگی برنامه‌ی اصلاحات ارضی دولت باعث شد که بسیاری از کشاورزان از زمین زراعی آزاد و به صورت کارگران مزدی به سوی شهرهای بزرگ رانده شوند. از آن‌جا که بخش‌های صنعتی و خدماتی در کشور قادر نبودند که برای روستاییان کار و منبع درآمد ایجاد کنند، در نتیجه آن‌ها در اطراف شهرهای بزرگ و در حلی‌آبادها مسکون شدند و در فقر و سیه‌روزی به کارهای روزمزدی پرداختند.

شرط بعدی ترویج افکار فوق ارتجاعی شریعتی این بود که در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی متکامل و بلامنازعه تبدیل به افکار عمومی و انرژی در پراکسیس سیاسی شد. ما با این واقعه‌ی دلخراش در دوران قیام بهمن مواجه شدیم، زیرا اصولاً یک نظریه‌ی فلسفی، مدرن و سکولار وجود نداشت که افکار مخرب، مرتجع و متعرض وی را نقد و بی اعتبار سازد به بیان دیگر، قدرت ذهنی بستگی به توازن قوا دارد و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری و بر عکس است. بنابراین این‌جا ضروری است که ما به نیروهای "لیبرال" و "مارکسیست" که معمولاً حاوی تاریخ فرماسیون، روشنگری و سکولاریسم هستند و مدرنیته را نمایندگی می‌کنند، نیز پردازیم.

از آن‌جا که در اسلام اصولاً فرماسیون پدید نیامده و هرگونه جنبش دینی در ایران و از جمله جنبش بایبه با شکست مواجه شده است، در نتیجه ما ایرانیان به دلیل تاریخ فرهنگی مختص به خودمان اصولاً با ایدئولوژی لیبرالیسم مواجه نبوده‌ایم. البته برخی از روشنفکران دوران مشروطه اقدام به ترویج ایده‌های لیبرال در کشور کردند که البته تلاش آن‌ها با تثبیت قانونی شیعه‌ی دوازده امامی به عنوان دین رسمی کشور و استقرار حکومت مستبد رضا شاه در نهایت به شکست کشیده شد. بنابراین آن افکاری که در ایران مشهور به لیبرال بودند، تنها یک کاریکاتور مسخره از ایدئولوژی لیبرالیسم را ارائه می‌کردند. برای نمونه باید از یکی دیگر از سخنرانان حسینیه‌ی ارشاد، یعنی مهدی بازرگان یاد کرد که نزد جریان‌های افراطی اسلامی "لیبرال" محسوب می‌شد. وی در دوران رضا شاه با شهریه‌ی دولتی جهت ادامه‌ی تحصیل به فرانسه رفت که پس از پایان تحصیلات خود علوم پایه‌ای مانند: فیزیک و ریاضی را به ایران انتقال دهد. وی در دوران ملی شدن صنعت نفت در جبهه‌ی ملی فعال بود و سازمان "نهضت آزادی" را تأسیس کرد. وی قبل از ایام قیام بهمن در دانشگاه فنی تهران تدریس می‌کرد و یکی

است که انگاری در فقدان سوژه واقعیت را پدید می‌آورد. به این معنی که انگاری تمامی اشکال هستی تحت تأثیر این "قانون ابژکتیو" قرار دارند و همان مسیری را طی می‌کنند که داروین در روند تکامل طبیعت ناب کشف کرده است. بنا بر داروینیسم، اشکال پست‌تر و ضعیف‌تر همواره منهدم می‌شوند و طبق قانون بقا همواره اشکال متکامل‌تری پدید می‌آیند.

از آن‌جا که ما در طبیعت ناب با حضور انسان، یعنی با حضور یک سوژه‌ی درون‌ذاتی سر و کار نداریم، در نتیجه پیداست که انتقال یک چنین قانون به اصطلاح جهان‌شمول و ابژکتیو به جامعه‌ی انسانی، به معنی سلب آگاهی، اراده، استقلال و آزادی انسان‌ها است که البته در تداوم اشکال ادیان ابراهیمی قرار می‌گیرد. بنابراین ما در آثار متأخر انگلس با "ماتریالیسم" متافیزیکی مواجه هستیم و تنها از این بابت است که به ادعای وی، سوژه تنها آن نقشی را می‌تواند ایفا کند که "قدرت ماده" به وی دیکته کرده است. یعنی ما این‌جا از یک طرف، با "ماتریالیسم دیالکتیکی" به صورت یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول و ابژکتیو و از طرف دیگر، با "ماتریالیسم تاریخی" مواجه هستیم که انگاری تحت تأثیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" قرار دارد و مختص به تاریخ فرماسیون-های اجتماعی می‌شود. از این منظر، آغاز و فرجام زیست بشری از پیش مقدر و معین شده است و هیچ راه حل دیگری برای انسان وجود ندارد. فرماسیون‌های اجتماعی پشت سر یک‌دیگر کاملاً منطقی و به صورت جوامع اشتراکی، برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم قرار گرفته‌اند و هر کسی که خواهان استقرار سوسیالیسم است، باید به اجبار از این دالان‌های اقتصادی عبور کند. به بیان دیگر، فعالیت سوژه این‌جا تنها به این موضوع خلاصه می‌شود که خودش مجری این حرکت مادی شده و روند آن‌را جهت‌رهایی خویش تسریع کند. بنابراین اتفاقی نیست که لنین با استناد به آثار متأخر انگلس "سوسیالیسم علمی" را "منطق ابژکتیو دگرذیسی اقتصادی" می‌نامد که البته باید به آگاهی حزبی تبدیل شود و باید آن‌را به صورت منطقی و تئوریک کارگزاری کرد و به طبقه‌ی کارگر آموزش داد.<sup>۱</sup> به گمان وی

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin (ost), S. ۹ und

زنده‌اند. حتی با جان دادن در راه حق. قرآن حق دارد بگوید: (...) و مبدا تصور کنید کسانی که در راه خدا کشته شدند مرده‌اند بلکه زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی می‌گیرند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با وقایع کومیک و تراژیک در تاریخ معاصر ایران روبرو هستیم. به خصوص به این دلیل که "مارکسیسم ایرانی" نیز دست کمی از "لیبرالیسم ایرانی" ندارد. هر دوی آن‌ها کاریکاتورهای مسخره هستند که از کشورهای مدرن اروپایی وام گرفته و با تفکر و مفاهیم دینی از نو ساخته و پرداخته شده‌اند. به بیان دیگر، ایرانیان اصولاً نه با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، بلکه با یک ناقص‌الخلقه، یعنی با توده‌ایسم که در پیروی از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم پدید آمده و شکل بومی و اسلامی به خود گرفته است، آشنا شده‌اند.

مارکسیسم - لنینیسم محصول تولیدات ایدئولوژیک در شوروی است که با استناد به آثار متأخر انگلس توجیه می‌شود.<sup>۲</sup> نقطه‌ی عزیمت آن خطای فلسفی انگلس است که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" هگل می‌کند و دیالکتیک را که نزد هگل و مارکس به معنی "نفی آگاهانه" است، به دوران قبل از وجود انسان انتقال می‌دهد و در خیال خود به یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول و ابژکتیو دست می‌یابد که آن‌را "ماتریالیسم دیالکتیکی" می‌نامد. ما این‌جا با سوژه‌زدایی از "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی مواجه هستیم. در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از وجود یک سوژه‌ی درون‌ذاتی خبر می‌دهد و بنا بر آن، این "ایده‌ی مطلق"، یعنی قدرت مفهوم است که واقعیت را می‌سازد و نقش دمپروژ را ایفا می‌کند، نزد انگلس متأخر این "قدرت ماده"

<sup>۱</sup> بازرگان، مهدی (تاریخ انتشار ندارد): چهار مقاله، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۸۹

<sup>۲</sup> این‌جا باید بر نقش نیکلای بوخارین به عنوان نظریه‌پرداز شناخته‌شده‌ی شوروی تأکید کرد. وی دو کتاب به نام‌های "تئوری ماتریالیسم تاریخی" و "الفبای کمونیسم" تدوین کرد که هدف آن‌ها تولید یک ایدئولوژی برای توجیه استبداد بوروکراسی و در رأس آن کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی به رهبری استالین بود. مضمون این دو کتاب نفی آگاهی و آزادی اراده‌ی انسان است که حاکمیت مطلق دولت شوروی را موجه می‌سازد. برای نمونه وی در کتاب "تئوری ماتریالیسم تاریخی" بر این موضوع تأکید می‌کند که «آموزش آزادی اراده (انتردمینیسم) 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 علمی می‌باشد. تنها موضع صحیح دترمینیسم است.» 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

«مارکسیسم - لنینیسم قله‌ی تکامل معرفت بشری، عظیم‌ترین شیوه‌ی تحلیل از این معرفت است، رهگشا و پر توان است، زیرا حقیقت است.»<sup>۱</sup>

مضمون این کتاب توجیه روند به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر تاریخ است که انسان با شناخت آن می‌تواند منجر به تسریع آن شود. این کتاب به صورت تشریح ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم همراه با "پرسش‌های کنترل" تدوین شده است که اصول "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر را در مغز خواننده حک کند. از جمله باید از اثر متأخر انگلس با عنوان "دیالکتیک طبیعت" یاد کرد که بدون تردید راهنمای تدوین این کتاب بوده است. این‌جا احسان طبری حتا از همان نمونه‌هایی استفاده می‌کند که انگلس در اثر متأخر خود آورده است. از آن‌جا که این کتاب هیچ منبعی را در اختیار خواننده نمی‌گذارد، در نتیجه به احتمال زیاد ترجمه‌ی فارسی همان جزوه‌های ایدئولوژیک شوروی است که وی از طریق آن‌ها تحصیلات خود را در مسکو به اتمام رسانده است. ما همین روش را نزد یکی دیگر از نظریه‌پردازان شاخص حزب توده به نام امیر نیک‌آئین می‌یابیم. وی نیز مانند احسان طبری عضو کمیته‌ی مرکزی حزب توده و نام واقعی وی هوشنگ ناظمی بود. وی تحصیلات عالی خود را در فرانسه به اتمام رساند و در همان‌جا به عضویت حزب توده در آمد و به عنوان نماینده‌ی دانشجویان حزب توده در برخی از کنگره‌های جهانی "احزاب برادر" شرکت کرد. وی پس از بازگشت به ایران در سال ۱۳۳۲ از طرف حزب توده به کشور رمانی اعزام شد که در دانشگاه بخارست ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را بیاموزد. این‌جا باید از مقالات وی در مجله‌ی "مردم" و نشریه‌ی "دنیا" و همکاری با هیئت تحریریه‌ی "راديو پیک ایران" نیز یاد کرد.<sup>۲</sup> اثر مشهور وی یک کتاب دو جلدی با عنوان "ماتریالیسم دیالکتیکی - ماتریالیسم تاریخی" است که دیالکتیک را جهت ترویج ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به شرح زیر توضیح می‌دهد:

"اصولاً مقولات دیالکتیک و قوانین دیالکتیک با یکدیگر پیوسته و مرتبط هستند. در واقع قوانین روابط میان مقولات را بیان می‌کنند. مثلاً قانون‌گذار از تغییرات کمی به

دیالکتیک "حرکت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از تاریخ انسانی"<sup>۱</sup> است و تنها این حزب کمونیست است که طبقه‌ی کارگر را متشکل می‌سازد و در مسیر واقعی تاریخ قرار می‌دهد.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم حاوی سوسیال داروینیسم است. به خصوص به این دلیل که از این نقطه عزیمت می‌کند که انگاری زمینه‌ی زندگی توده‌ها و تغییرات آن با "دقت علم طبیعی" قابل بررسی و پیشگویی است.<sup>۳</sup> ما این‌جا با یک درک مثبت‌گرا، تقلیل‌گرا و دترمینیستی از روند تاریخ مواجه هستیم که از طریق حزب توده در ایران ترویج می‌شد. از جمله باید از فعالیت تئوریک یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان حزب توده به نام احسان طبری یاد کرد. وی در دوران حکومت رضا شاه به جرم رابطه با دکتر تقی ارانی بازداشت شد و یکی از ۵۳ نفر زندانیان سیاسی بود که پس از سرنگونی رضا شاه حزب توده را در ایران تشکیل داد. یکی از ابتکارات تئوریک وی توجیه ضرورت ایجاد "موازنه‌ی مثبت" در ایران بود که به غیر از قرارداد نفت شمال با شوروی و حفظ حقوق ویژه‌ی انگلستان در ایران، برای آمریکا نیز انحصارات نفتی در جنوب کشور را در نظر می‌گرفت. وی پس از ماجرای ترور محمد رضا شاه در سال ۱۳۲۷ به شوروی گریخت و پس از پایان تحصیلات عالی در آکادمی مسکو به شهر لایپتزیگ در آلمان شرقی مهاجرت کرد. ابتکار بعدی تئوریک وی هماهنگی اسلام با ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم است<sup>۴</sup> که آن‌را به شرح زیر در کتاب "آموزش فلسفه علمی" توجیه می‌کند:

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

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx – Kurzer biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin (ost), S. ۵۳

<sup>۲</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۵۹): Was Tun?, in: LW, Bd. ۵, S. ۳۵۵ff., Berlin (ost), S. ۴۵۲, und Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west), S. ۲۸۱

<sup>۳</sup> Vgl. Lenin W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx – Kurzer biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin (ost), S. ۳۶

<sup>۴</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین

<sup>۱</sup> طبری، احسان (۱۳۵۷): آموزش فلسفه علمی، انتشارات دریا، صفحه‌ی ۶

<sup>۲</sup> مقایسه، شهیدان توده‌ای (۱۳۸۱): انتشارات حزب توده ایران، چاپ اول، صفحه‌ی ۴۵۴ ادامه

می‌کند که جهان واقعی محصول فعالیت آگاه انسان‌ها است و با دگرگونی آگاهی و خودآگاهی پرولتاریا تشکیل یک نظم نوین ممکن است، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی سوژه‌زدایی می‌کند و پیداست که این‌جا از پراکسیس نبرد طبقاتی مستقل شده و به دام هم‌کاری با بورژوازی ملی جهت رشد نیروهای مولد و ضرورت تکامل زیربنا در نظام سرمایه‌داری (خصوصاً دولتی) می‌افتد.

ما این‌جا با یک طرح کذب و غیر مارکسی از رهایی انسان، تشکیل قلمرو آزادی و استقرار سوسیالیسم مواجه هستیم. این طرح کذب است، زیرا تئوری آن متافیزیکی، ناجور و متزلزل و در پراکسیس سیاسی نیز قاطعانه با شکست مواجه شده است. از آن‌جا که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم با مفهوم "کلیت دیالکتیکی" به کلی بیگانه است و ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر می‌سازد، در نتیجه تمامی عوامل سوژه‌کتیو، یعنی دین، فلسفه و ایدئولوژی را ظاهری و بی‌اهمیت جلوه می‌دهد و از این منظر پیداست، آن چیزی که ظاهری و بی‌اهمیت است، ارزش نقد و شناخت انتقادی هم ندارد. به این ترتیب، نقد صرف ماتریالیستی تبدیل به یک روش به اصطلاح مناسب شناخت‌شناسی می‌شود، در حالی که سطح رشد نیروهای مولد ظاهراً مصداق تجربی آن‌را ارائه می‌دهد. به این صورت که انگاری با تکامل زیربنا و توسعه‌ی اقتصادی سرانجام نیروهای مولد با مناسبات تولید در تضاد قرار می‌گیرند و بنا بر حرکت به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو "ماتریالیسم دیالکتیکی"، مالکیت خصوصی به شکل بالاتری، یعنی به مالکیت سوسیالیستی صعود می‌کند. سرانجام این روند به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ، تشکیل دیکتاتوری پرولتاریا است. از این منظر، دیگر استقرار سوسیالیسم یک امکان و نتیجه‌ی خودآگاهی پرولتاریا و اراده‌ی طبقه‌ی کارگر، یعنی سوژه‌ی خودآگاه نیست، زیرا که انگاری این تاریخ است که به صورت سوژه‌ی آگاه در آمده به صورت مقدر و خود به خودی مسیر منطقی خود را به سوی سوسیالیسم پشت سر می‌گذارد. ما این‌جا با مضمون انتقاد مارکس به جایایی سوژه با ابژه (محمول) در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مواجه می‌شویم که بدون تردید گریبان "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر را نیز می‌گیرد.

تحولات کیفی، ارتباط و مناسبات بین دو مقوله کیمیت و کیفیت را بیان می‌دارد، در قانون نفی نفی، مقوله‌های نو و کهنه و ارتباط آن‌ها، پیوست و گسست، ادامه و جهش، تکرار و دگرگونی و پیوندهای میان آن‌ها بیان و بررسی می‌شود.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با همان تعریف انگلس متأخر در کتاب "دیالکتیک طبیعت" مواجه می‌شویم که با استناد به "ماتریالیسم" متافیزیکی خود سه قانون دیالکتیک را به صورت کیمیت و کیفیت، تداخل تضادها و نفی نفی تشریح و "دیالکتیک ابژکتیو" را از "دیالکتیک سوژه‌کتیو" متمایز می‌کند. این‌جا حرکت به اصطلاح دیالکتیکی فاقد سوژه و عمل نفی، فاقد آگاهی است.<sup>۲</sup> به این ترتیب، نیک-آئین در پیروی از انگلس متأخر و لنین و در تناقض با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مدعی می‌شود که "مقوله‌های دیالکتیک خصلت عینی دارند."<sup>۳</sup>

مارکس در تز اول فویرباخ خود ماتریالیست‌ها و هم‌چنین فویرباخ را محکوم می‌کند که ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم تکامل می‌کنند و تحت تأثیر شکل ابژه از پراکسیس مستقل می‌گردند. ما این‌جا با ماتریالیسم بورژوازی مواجه هستیم و حزب توده نیز در پیروی از آثار متأخر انگلس و تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم مشخصاً آن‌را نمایندگی می‌کند. محصول این درک مثبت‌گرا، تقلیل‌گرا و دترمینیستی از روند به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ معطوف شدن به "حرکت ماده"، یعنی سیاست توسعه‌ی اقتصادی و ضرورت تکامل زیربنا است.<sup>۴</sup> در حالی که مارکس با استفاده از مفاهیم "محسوس و موضوعیت‌یافته"<sup>۵</sup> بر این نکته تأکید

<sup>۱</sup> نیک‌آئین، امیر (۱۳۵۸): ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی - یکصد گفتار برای نخستین آشنائی با شالوده‌های فلسفه مارکسیستی - لنینستی، کتاب اول، ماتریالیسم دیالکتیک، جلد دوم، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۹۵

<sup>۲</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff, Berlin (ost), S. ۴۸۰f., ۳۰۷, ۳۲۷, und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراوری از بحران "مارکسیسم ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین  
<sup>۳</sup> نیک‌آئین، امیر (۱۳۵۸): ماتریالیسم ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹۶  
<sup>۴</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹۸

<sup>۵</sup> Sinnlich, gegenständlich, vgl. Marx, Karl (۱۹۶۶): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., (Berlin (ost), S. ۵

سوسیالیستی" و "جامعه‌ی بی طبقه‌ی کمونیستی" می‌راند. تنها تفاوت این‌جا است که شریعتی از وجود یک روح (الله) سخن می‌راند که این حرکت را هدایت می‌کند، در حالی که حزب توده همین عمل‌کرد را به حرکت به اصطلاح دیالکتیکی ماده نسبت می‌دهد. در هر دو حالت ما با جبر تاریخی و یک قدرت فوق انسانی مواجه هستیم که سرنوشت انسان‌ها را ناگزیر رقم می‌زنند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا نطفه‌ی یک فاجعه در علم جامعه‌شناسی را کشف می‌کنیم. در حالی که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس در امتداد رفرماسیون، روشنگری، سکولاریسم و تفکر فلسفی - انتقادی متکامل شده است، از بستر تاریخی و فرهنگی مدرن خود مجزا می‌شود، بعداً تحت تأثیر "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر قرار می‌گیرد و به عنوان ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به یک دیدگاه تقلیل‌گرایانه و دترمینیستی از روند تاریخ وارونه می‌گردد، سپس با چند فرمول سیاسی مجهز می‌شود و سرانجام به صورت توده‌ایسم با تفسیر علی شریعتی از اسلام به توافق نظر کامل می‌رسد. بنابراین اتفاقی نیست، زمانی که برخی از اعضای سازمان مجاهدین خلق پس از مطالعه‌ی چند تا از انتشارات حزب توده، البته بدون این‌که با افکار اسلامی خود تصفیه حساب کرده باشند، مارکسیست - لنینیست شدند و سپس سازمان پیکار را تشکیل دادند. به بیان دیگر، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم فقط مختص به حزب توده نمی‌شود و اشکال خط دو و خط سه را نیز در بر می‌گیرد. ما این‌جا با اشکال متفاوت توده‌ایسم مواجه هستیم که سرچشمه‌ی تفاوت سیاسی آن‌ها اختلاف نظر بر سر کنگره‌ی ۲۰ حزب کمونیست شوروی است. این کنگره پس از وفات استالین تشکیل شد و به سرکردگی دبیر کل حزب کمونیست شوروی، نیکیتا خروشچف ظاهراً اقدام به استالین‌زدایی از ساختار حزبی و ایدئولوژی دولتی کرد. پیداست که حزب توده به عنوان ستون پنجم شوروی در ایران و "حزب برادر" به سیاست‌های حزب کمونیست شوروی پایبند ماند، در حالی که خط دو (سازمان چریک‌های فداییان خلق ایران) شوروی را متهم به اپورتونیسم و رویزیونیسم می‌کرد و خط سه (سازمان پیکار، مائوئیست‌ها) شوروی را سوسیال امپریالیسم می‌خواند.

بنابراین ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم اصولاً نیازی به روشنگری، نقد دین و شرکت در یک نبرد ایدئولوژیک با طبقه‌ی حاکم را نمی‌بیند و آن چشم‌اندازی که از سوسیالیسم پدید می‌آورد، در پیروی از سوسیال داروینیسم محدود به تشکیل استبداد حزبی و یک نظم بوروکراتیک می‌شود که مصداق تجربی آن شوروی است. به این ترتیب، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با سه فرمول کلی سیاسی مجهز می‌گردد که فلسفه‌ی سیاسی حزب توده را در ایران می‌سازد. این سه فرمول میان سال‌های ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۲ میلادی در کنگره‌های دوم تا چهارم کمینترن مدون شده‌اند. یعنی همان دورانی که شوروی تحت تعرض نظامی دولت‌های امپریالیستی انگلستان و فرانسه قرار داشت. اول، مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و همکاری با کشور شوروی به عنوان سرکرده‌ی "اردوگاه سوسیالیستی" در یک جهان دو قطبی است. دوم، ائتلاف سیاسی و تشکیل جبهه با بورژوازی ملی در برابر بورژوازی کمپرادور است. به این معنی که بورژوازی ملی در برابر مالکین و سرمایه‌داران بزرگ و وابسته به امپریالیسم، انقلابی محسوب می‌شود که هم استقلال ملی را تضمین می‌کند و هم در برابر امپریالیسم و جهت تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی به ناچار به سوی "اردوگاه سوسیالیستی" متمایل می‌شود. سوم، تشکیل جمهوری دموکراتیک خلق و تحقق راه رشد غیر سرمایه‌داری در کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره است.<sup>۱</sup> این‌جا راه رشد غیر سرمایه‌داری به معنی قطع رابطه با بازار جهانی سرمایه‌داری و همکاری اقتصادی با کشورهای "اردوگاه سوسیالیستی" است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا تفاوت چندانی میان نظریات دینی علی شریعتی با ایدئولوژی حزب توده مشاهده نمی‌شود. در حالی که شریعتی از "جبر کلی تاریخی" و حرکت ناگزیر "امت اسلامی" به سوی "جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" سخن می‌راند، حزب توده با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مدعی است که حرکت اجتناب‌ناپذیر و ایزکتیو تاریخ، نظام سرمایه‌داری را به سوی "اردوگاه

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۵۹): II. Kongress der Kommunistischen Internationale, in: Lenin-Wern-Werke, Bd. ۳۱, S. ۲۰۱ff, Berlin (ost), S. ۲۲۰f., und

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

پس از سرنگونی شاه چندی نگذشت که این آگاهی گفتمانی به دلیل تجربیات سیاسی ایرانیان با خو و روش روحانیت شیعه رنگ باخت. پس از قتل "مفسدان فی‌العرض" که تعدادی از سران ارتش و دولت، برخی از ساواکی‌ها، دگرباشان و تن‌فروشان را در بر می‌گرفت، بعداً زنان مدرن جامعه بودند که تحت شعار "یا روسری یا تو سری" قربانی خشونت اسلامیان شدند. از این پس، نوبت به بهائیان، ملت‌های کرد و عرب، منتقدان نظام و اپوزیسیون چپ رسید و بعد از انقلاب فرهنگی، آغاز جنگ با عراق و به خصوص در پی کودتا بر علیه دولت انتصابی بنی صدر بود که سرکوب و قتل عام اپوزیسیون به اوج خود رسید. هر کسی که در این دوران منتظر یک بررسی انتقادی از تاریخ وحوش اسلامی بود، به کلی مأیوس شد. در حالی که تمامی سازمان‌های مارکسیست - لنینیست در اوایل آیت‌الله خمینی را ضد امپریالیست می‌خواندند، پس از وقوع این فجایع اجتماعی در سیاست خود تجدید نظر کردند. اولین جریان که در برابر جمهوری اسلامی قرار گرفت، سازمان پیکار بود. از جمله باید از بزرگترین سازمان کمونیستی خاورمیانه، یعنی "سازمان چریک‌های فداییان خلق ایران" یاد کرد که در جناح اکثریت و اقلیت منشعب شد. هر کسی که در این دوران منتظر یک بررسی انتقادی از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بود، وی نیز به کلی مأیوس شد. در حالی که بخش اکثریت سازمان مانند حزب توده به پیروی از "خط امام خمینی" روی آورد و جناح مکتبی روحانیت را ضد امپریالیست می‌خواند، بخش اقلیت این سازمان، آیت‌الله خمینی و "جنبش اسلامی" را ساخته و پرداخته‌ی امپریالیسم می‌شمرد. این وقایع در زمانی رخ می‌داد که عربده‌ی "نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی" گوش هر انسان متمدنی را آزار می‌داد. سرانجام نوبت به "پیروان خط امام خمینی" رسید و اعضای حزب توده و سازمان اکثریت (فداییان) را دچار همان سرنوشتی کرد که آن‌ها برای رقبای سیاسی چپ خود به صورت "ضد انقلاب" در نظر گرفته بودند.

همان‌گونه که شواهد تاریخی و تجربیات سیاسی با جمهوری اسلامی به ما گزارش می‌دهند، ممکن است که تحت شرایط به خصوص تاریخی اپوزیسیون به عنوان بیان سوبژکتیو تضاد به کلی منهدم شود، ممکن است که یک "آگاهی از اوضاع وارونه" به صورت یک قدرت بلامنازعه ذهنی در آید و رابطه‌ی متضاد طبقه‌ی حاکم با فرودستان جامعه را وساطت کند، ممکن است که تحت شرایط جنگ و امکان تجزیه‌ی کشور یک

بنابراین "مارکسیست‌های ایرانی" از منظر ایدئولوژیک ساخته و پرداخته‌ی حزب توده هستند. در حالی که ابتکار سیاسی آن‌ها به هواداری از جناح ضد امپریالیست طبقه‌ی حاکم خلاصه می‌شود، فعالیت سیاسی آن‌ها نسبت به پراکسیس نبرد طبقاتی به کلی بی‌اعتنا است. به این معنی که آگاهی تئوریک آن‌ها اصولاً به تشکیلات حزب لنینیستی معطوف است و به پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی خودآگاه توجه ندارد. از آن‌جا که "مارکسیست‌های ایرانی" ضرورتی در نبرد ایدئولوژیک با طبقه‌ی حاکم نمی‌بینند و بورژوازی ملی را هم‌پیمان خود در مبارزات ضد امپریالیستی می‌شمارند، در نتیجه فعالیت سیاسی آن‌ها نسبت به حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی و سیه‌روزی پرولتاریا یک شکل از خودبیگانه‌ی خود می‌گیرد. این‌جا رشد نیروهای مولد تبدیل به ابزار سیاسی جهت توفیق در مبارزه‌ی ضد امپریالیستی می‌شود و مسئله‌ی رهایی طبقه‌ی کارگر از تحمیق دینی، سرکوب سیاسی و بردگی کار مزدی از دستور فعالیت سیاسی خارج می‌گردد.

پیداست که تحت چنین شرایطی، یعنی زمانی که یک دولت شبه مدرن مانند نظام سلطنتی آریامهری با یک بحران ایدئولوژیک روبرو است، زمانی که در بستر یک تاریخ فرهنگی مشترک یک قدرت ذهنی بلامنازعه از اسلام و مارکسیسم - لنینیسم به وجود آمده است، زمانی که توسعه‌ی اقتصادی کشور با تمول یک بخش ناچیز از جامعه و گسترش فقر همگانی و سیه‌روزی پرولتاریا روبرو است و زمانی که یک ساختار مستقل از دولت مرکزی به صورت "دولت در دولت" در اختیار روحانیان قرار دارد، در نتیجه تصرف قدرت سیاسی توسط روحانیت شیعه به عنوان قشری از طبقه‌ی حاکم نیز برنامه‌ریزی شده است. بنابراین غیره منتظره نیست که میان اپوزیسیون، از جریان‌های ملی و مذهبی و سازمان‌های مارکسیست - لنینیست در کشور گرفته تا اعضای کنفدراسیون دانشجویی در تبعید یک "توافق فعال" برای سرنگونی شاه به رهبری آیت‌الله خمینی پدید آمد. البته این‌جا مفهوم "توافق فعال" نه به معنی یک آگاهی تجربی، بلکه به معنی یک آگاهی گفتمانی است که در تداوم درک و زبان روزمره و در پرتو تاریخ فرهنگی اسلامی ایرانیان، یعنی در فقدان روشننگری و در توهم ایرانیان به عدالت اسلامی و روحانیت ملی و ضد امپریالیست پدید آمد.

بلکه در حوزه‌های علمیه طرح کنند، اما نزاع میان این دو جناح چنان شدت گرفت که خمینی جهت پایان آن حزب جمهوری اسلامی را در سال ۱۹۸۷ میلادی منحل کرد. وی چندی بعد فتوایی را صادر کرد که بعدها معروف به "فتوای ولایت مطلقه‌ی فقیه" شد. آیت‌الله خمینی در این فتوا عملاً برای فقه پویا موضع گرفت. به این صورت که وی مدعی شد که حکومت اسلامی متعلق به ولایت پیغمبر است و در نتیجه قدرت سیاسی جزء اصول دین محسوب می‌شود و نسبت به رعایت فروع دین اولویت دارد. به بیان دیگر، آیت‌الله خمینی با صدور این فتوا به تداوم نظام جمهوری اسلامی نسبت به رعایت فروع دین مانند: نماز، روزه، خمس، زکات، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر اولویت داد. نتیجه‌ی این فتوا تشکیل شورای مصلحت نظام بود که تمامی قوانینی که به علت تناقض با شریعت توسط شورای نگهبان مردود شده بودند، جهت حفظ نظام جمهوری اسلامی به تصویب رساند.<sup>۱</sup>

با وجود این اقدام، نزاع بین نمایندگان فقه سنتی و هواداران فقه پویا نه تنها خاتمه نیافت، بلکه بعد از فوت آیت‌الله خمینی به مراتب شدیدتر از گذشته مطرح شد و از درون همین نزاع پیرامون حدود تفسیر شریعت اسلام بود که دو جناح به اصطلاح اصول‌گرا و اصلاح‌طلب در مجلس شورای اسلامی به وجود آمدند. با وجودی که هر دو جناح به قانون اساسی نظام و اصل ولایت فقیه التزام عملی دارند و در افکار سران کشور دو بال نظام محسوب می‌شوند، اما بر سر شیوه‌ی سیاسی حفظ و روش تداوم جمهوری اسلامی در برابر یکدیگر صف‌آرایی کرده‌اند. دلیل تداوم و تشدید این نزاع بحران ایدئولوژیک نظام است که از تضاد زیربنا با روبنا و نفی آگاهانه، یعنی از حرکت دیالکتیکی جامعه‌ی طبقاتی پدید می‌آید. به این صورت که روحانیت شیعه پس از مصادره‌ی قدرت سیاسی بنا بر هستی اجتماعی خود، یعنی برای حفظ منافع مادی و حاکمیت خویش، آگاهی حاکم جامعه را با استناد به شریعت اسلام و در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با نیروهای مولد و به صورت ایدئولوژی (حقوق، سیاست، دین، اخلاق، عرف، هنر و تفکر دینی) به وجود آورد. این آگاهی بیان ایده‌آل ساختار اقتصادی موجود بود که در واقعیت منافع مادی و جایگاه اجتماعی روحانیت شیعه را

ملت خاموش شود و یک وحدت گسترده در جامعه پدید آید. اما از آن‌جا که تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید و بازتولید سرمایه‌داری درون‌ذاتی است، در نتیجه ایجاد یک چنین وحدتی نیز ظاهری و شکننده است. به بیان دیگر، یک جامعه‌ی سرمایه‌داری را نمی‌توان با چماق و حماقت اداره و مدیریت کرد. از جمله باید از سخنان آیت‌الله خمینی در مورد سیاست اقتصادی مانند: "اقتصاد مال خر است!"، "مورچه هم کارگر است!"، "کسی که به دنبال شهادت است، نیازی به کار و زندگی ندارد!" یاد کرد.

همان‌گونه که گرامشی به درستی می‌گوید، با حذف جامعه‌ی مدنی موضوع تضاد کار با سرمایه حل و فصل نمی‌شود و مستقیماً به دامن دولت می‌افتد و جامعه‌ی سیاسی را با آن درگیر می‌کند. ما با همین وقایع پس از انهدام قطعی اپوزیسیون در ایران مواجه شدیم. به این صورت که کابینه‌ی میرحسین موسوی تحت شرایط موجود موظف بود که مناسبات کلی تولید را جهت شکوفایی اقتصادی سازمان دهد که از یک طرف، تحت شعار "جنگ، جنگ تا پیروزی" تداوم جنگ با عراق را ممکن سازد و از طرف دیگر، نیازهای مادی بدنه‌ی نظام، یعنی مستضعفین را تأمین کند. بنابراین کابینه‌ی موسوی قانون اصلاحات ارضی، قانون کار و برنامه‌ی سیاست توسعه‌ی اقتصادی را برای تصویب در اختیار مجلس و شورای نگهبان گذاشت. منتها از آن‌جا که اسلام اصولاً با فرهنگ سازندگی و تمدن بشری به کلی بیگانه است، در نتیجه شورای نگهبان این قوانین را متناقض با شریعت خواند و رد کرد. این درگیری‌ها در حزب جمهوری اسلامی و مجلس موجب بحثی در ارتباط با حدود تفسیر شریعت شد که به صورت نزاع بین نمایندگان فقه سنتی و هواداران فقه پویا بروز کرد.

کابینه‌ی موسوی هوادار فقه پویا بود، زیرا بر ضرورت تصویب قوانین قید شده پافشاری می‌کرد. ارگان فقه پویا روزنامه‌ی اطلاعات و نظریه‌پرداز شاخص آن حجت‌الاسلام مرتضی رضوی بود. شورای نگهبان و رئیس جمهور وقت، حجت‌الاسلام خامنه‌ای نمایندگان فقه سنتی بودند و ارگان فقه سنتی روزنامه‌ی رسالت به سردبیری آیت‌الله آذری قمی محسوب می‌شد. با وجودی که آیت‌الله خمینی بارها شخصاً در این نزاع پادرمیانی کرد و از هر دو جناح خواست که مباحث دینی را نه در مجلس و مطبوعات،

<sup>۱</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ... ebd., S. ۴۰۲ff.

طبقاتی می‌کند که البته نتیجه‌ی آن بستگی به توازن قوای نیروهای متضاد و متخاصم اجتماعی دارد و این شکست و یا پیروزی جنبش کارگری است که روند تاریخ را معین می‌کند. به این معنی که این انسان‌ها هستند که از شرایط مادی موجود عزیمت می‌کنند و با آگاهی، یعنی سوپژکتیو تاریخ را پدید می‌آورند. ما این کشمکش را به وضوح در پراکسیس مشاهده می‌کنیم که هم اکنون با اعتصابات سراسری همراه شده و شعار معروف آن "اصلاح‌طلب، اصول‌گرا، دیگه تمومه ماجرا!" است.

بنابراین همان‌گونه که نیروهای مولد جامعه با رجوع به تجربیات خویش، حل و فصل تضاد ابژکتیو با مناسبات تولید را در حوزه‌ی تفکر دینی غیر ممکن می‌بینند و از قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم فاصله گرفته و به سوی خودآگاهی عزیمت می‌کنند، به همان اندازه نیز بیشتر اشکال نوین "آگاهی از اوضاع وارونه" به وجود می‌آیند که مانع ارتقا فرهنگی و سیاسی و خودآگاهی نیروهای مولد جامعه شوند. ما مصداق تجربی این پدیده را در اشکال متفاوت مانند: تعمیم هویت باستانی ایرانیان و گرایش به ادیان غیر دولتی مانند: اسلام باطنی، عرفان، تصوف، بهائیت، مسیحیت و زرتشتی، اشکال متفاوت هویت‌های کذب ناسیونالیستی مانند: پان‌ایرانیسم، پان‌ترکیسم، پان‌کردیسم و پان‌عربیسم و هم-چنین تشدید بحث میان اسلامیان پیرامون تفسیر مناسب شریعت و فقه پویا مشاهده می‌کنیم.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با اشکال متنوع ایدئولوژیک مواجه هستیم که به صورت ابزار حکومتی ساخته و پرداخته می‌شوند و از خودآگاهی نیروهای مولد ممانعت می‌کنند. از جمله باید از فعالیت نظری عبدالکریم سروش یاد کرد که با استناد به فقه پویا مدعی احیا دین شده است. وی یکی از مهره‌های اصلی کمیته‌ی انقلاب فرهنگی بود که نه تنها باعث تصویب اساتید سکولار و دانشجویان کمونیست از دانشگاه‌های ایران شد، بلکه به عنوان نظریه‌پرداز شاخص نظام در مناظره‌های تلویزیونی با اعضای حزب توده شرکت و از تشکیل حکومت اسلامی دفاع می‌کرد. از آن پس که مسئله‌ی فقه پویا به پیش کشیده و کشمکش وی با روزنامه‌ی کیهان تشدید شد، وی نشریه‌ی "کیان" را تأسیس کرد که با همکاری دیگران مانعی در برابر خودآگاهی نیروهای مولد و مدرنیته بسازد و با طرح مباحث پسامدرن مواضع

به عنوان طبقه‌ی حاکم توجیه می‌کرد. از آن‌جا که آگاهی نیروهای مولد نیز از منافع مادی و هستی اجتماعی آن‌ها رشد می‌کند و از آن‌جا که شریعت اسلام اصولاً تشکیل جامعه‌ی مدنی را به رسمیت نمی‌شناسد، در نتیجه حکومت اسلامی یک شکل هژمونیک به خود نمی‌گیرد. با وجودی که استقرار حکومت اسلامی از آغاز با خشونت و حذف فیزیکی مخالفان خود همراه بود، اما در اوایل که پایه‌های نظام هنوز مستقر و مستحکم نبود و کشور در حال جنگ با عراق به سر می‌برد، در نتیجه دولت اسلامی خود را موظف به دفاع از منافع مستضعفین، یعنی بدنه‌ی نظام می‌شمرد و این‌جا زیربنا با روبنا ظاهراً متناسب به نظر می‌آمد و از هماهنگی آگاهی نیروهای مولد با ایدئولوژی حاکمیت اسلامی گزارش می‌داد. با پایان جنگ که البته با فاجعه‌ی قتل عام زندانیان سیاسی همراه بود، دوران سازندگی تحت نظر ریاست جمهوری رفسنجانی آغاز شد. از این پس، سیاست توسعه‌ی اقتصادی نئولیبرالیسم در دستور کار قرار گرفت و زمینه‌ی مناسبی را جهت سلب مالکیت عمومی، رانتخواری، اختلاس و تمول طبقه‌ی حاکم پدید آورد، در حالی که هم‌زمان به فقر جامعه و سیه‌روزی پرولتاریا بیشتر از گذشته دامن زد. از جمله باید از قیام‌های متعدد شهری در این دوران یاد کرد که در رأس آن قیام مردم قزوین با شعار "مرگ بر جمهوری اسلامی" بود. به بیان دیگر، با اتخاذ سیاست اقتصادی نوین تناقض زیربنا با روبنا همواره عریان‌تر از گذشته شد و در حرکت واقعیت جامعه‌ی طبقاتی و تحت تأثیر متقابل زیربنا با روبنا انبوه مردم رفته رفته از ایدئولوژی نظام فاصله گرفتند.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، نیروهای مولد در پراکسیس نبرد طبقاتی نه تنها در یک کشمکش عملی، بلکه در یک کشمکش نظری نیز با طبقه‌ی حاکم درگیر هستند. ما این‌جا با تضاد زیربنا با روبنا و نفی آگاهانه مواجه هستیم. به این صورت که تضاد از آگاهی از تضاد قابل تمایز است و تحت تأثیر آگاهی از تضاد است که نیروهای مولد از تضاد آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند. بنابراین موضوع حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی فقط نقد تضاد و استثمار نیروی کار و فقط مادی نیست، بلکه بیان تضاد، یعنی نفی آگاهانه‌ی ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم را نیز ضمیمه‌ی پراکسیس نبرد

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S.

Berlin (Ost), S. ۳۷f. und

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

Berlin (ost), S. ۸f.



همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگیزه‌ی واقعی سروش عبور از بحران ایدئولوژیک حکومت اسلامی است، در حالی که وی حاضر نیست که از اسلام به عنوان ایدئولوژی نظام و یک ابزار حکومتی جهت تحمیق و تحقیر انسان‌ها چشم‌پوشد. این‌جا بلافاصله پرسش پس از پرسش به وجود می‌آید که این عقل‌مورد نظر سروش در انحصار کیست؟ رابطه‌ی فقه پویا با شریعت چیست؟ چه کسی و یا چه قشری و یا نهادی حدود طاقت را معین می‌کند؟ ما این‌جا به یک طرح قدیمی و ورشکسته از اسلام و تفسیر دینی آن مواجه هستیم که با استناد به "وحدت وجود" توجیه می‌شود و سروش نیز از این موضوع به خوبی آگاه است. وی تازگی به مصادره‌ی اسلامی فلسفه‌ی لیبرال کارل پوپر روی آورده است و ادعا دارد که قرآن نه وحی الهی، بلکه نتیجه‌ی تخیلات پیغمبر اسلام و خواب‌نما شدن وی است.

#### نتیجه:

موضوع این مقاله نقد بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم است که با افکار اسلامی به توافق کامل می‌رسد و به صورت توده‌ایسم اذهان اغلب فعالان جنبش کارگری و کمونیستی ایران را مسموم می‌سازد. ما این‌جا با "بحران مارکسیسم" مواجه هستیم، زیرا توده‌ایسم آن آگاهی‌تئوریک را پدید نمی‌آورد که تحت تأثیر آن یک انرژی لازم برای فعالیت سیاسی رادیکال آزاد شود و "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی را به سوی انقلاب اجتماعی، فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری و رهایی بشر از تحمیق دینی، سرکوب دولتی و بردگی کارمزدی براند. از آن‌جا که حزب توده از طریق انتشارات خود "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر را به جای ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس در ایران رواج داده است، در نتیجه علت شکست و پراکندگی "مارکسیست‌های ایرانی" نیز نه محصول توطئه‌ی امپریالیسم، بلکه نشانه‌ی ضعف آگاهی‌تئوریک خود آن‌ها است، زیرا تا کنون با افکار اسلامی و گذشته‌ی خود کاملاً تصویبه حساب نکرده‌اند.

گرامشی به درستی بر خصلت بین‌المللی جنبش کمونیستی تأکید می‌کند، اما پیش‌شرط آن‌را در این می‌بیند که جنبش کارگری باید نخست ملی شود. البته منظور گرامشی این نیست که کارگران باید ناسیونالیست شوند. به نظر وی جنبش کمونیستی باید در

جمهوری اسلامی را تحکیم کند. سرانجام وی نیز مورد خشم نظام قرار گرفت و به آمریکا پناهنده شد. وی در مکتوباتش اهداف خود را به وضوح بیان می‌کند که از یک طرف، مربوط به مبارزه با کفر و ارتداد می‌شود و از طرف دیگر، انگیزه‌ی ممانعت از گسست مردم و به خصوص جوانان ایران را از دین اسلام دارد. البته روش وی نیز مانند مابقی متکلمان اسلامی است که با ایمان به "وحدت وجود" انگیزه‌ی احیا دین را در سر داشتند. در حالی که مجتهدان شیعه میان شریعت و طریقت تفاوت می‌گذارند، شریعتی میان اسلام و اسلام‌شناسی، مطهری میان هسته و پوسته‌ی دین، مجتهد شبستری میان سلوک توحیدی و سلوک انسانی و سروش میان دین و معرفت دینی تفاوت می‌گذارد. بنابراین وی نیز مانند مابقی متکلمان دینی مدعی می‌شود که دین اسلام وحی الهی و در نتیجه مطلق و ثابت است، در حالی که معرفت دینی پدیده‌ای انسانی و لذا ناقص و متغیر می‌باشد. به بیان دیگر، موضوع فقه پویا بر سر گشادی تفسیر و بر سر ظرف (شکل تفسیری) و نه مظهر (محتوای دین) است. این‌جا سروش بر این نکته تأکید می‌کند که موضوع تفسیر نوین از اسلام تنها بر سر شکل دعوت دینی است. به این معنی که ما اسلامیان زیاد از حد سخت‌گیریم و منجر به کساد دکان دین خودمان نشویم. برای نمونه سروش وجوب نماز را اصل و از ضرورت‌های دین اسلام می‌شمارد و انکارش را ارتداد می‌خواند،<sup>۱</sup> در حالی که به شرح زیر پرده از انگیزه‌ی واقعی فقه پویا بر می‌دارد:

«کسی که فریاد پویا کردن (دین را) سر می‌دهد و به عشق سرفراز کردن و کارگشا دیدن دین، طالب عوض کردن چیزی در جایی می‌شود، بی آنکه به درستی معلوم کند که آن چیز چیست و آن‌جا کجاست (...). ابتدا باید معلوم شود که ساختمان انسان چه اوصافی را واجد است تا وصف فطری و انسانی برای دین صادق آید. (ابتدا از دین می‌خواهیم انسانی باشد و سپس از انسان می‌طلبیم که دیندار باشد). عقل که تکلیف فوق طاقت را تقبیح می‌کند و از دین می‌خواهد که آدمی کش و انسان ستیز نباشد حد این طاقت را هم خود باید معلوم کند.»<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> مقایسه، سروش، ع (۱۳۷۷): قبض و بسط تئوریک شریعت - نظریه تکامل معرفت دینی، تهران، صفحه‌ی ۲۷۹

<sup>۲</sup> مقایسه، سروش، ع (۱۳۷۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷۶ و ۱۹۰

تاریخی فعال سیاسی را نسبت به نقد شکست و سنجش آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی گذشته‌ی خود عقیم می‌کند. به این ترتیب، دلیل شکست سیاسی به عوامل بیرونی مانند توطئه‌ی امپریالیسم نسبت داده می‌شود و این‌جا پیداست که نه تجربیات سیاسی در آگاهی تئوریک بازتاب می‌یابند و نه نظریه از طریق تجربه آموزش می‌بیند و منضبط می‌گردد.

ما عواقب ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را به وضوح در واقعیت تجربی مشاهده می‌کنیم. به این صورت که اغلب فعالان سیاسی از نقد دلایل شکست جنبش کارگری و کمونیستی در دوران قیام بهمن طفره می‌روند و به جای آن با رجوع به میراث مبارزاتی و از طریق آرمان‌های جنجالی و تبلیغات سازمانی که معمولاً محصول تحریف و بزرگ‌نمایی نقش تاریخی شخص خود آن‌ها است، به توجیه مناسبات آن دوران روی می‌آورند. به بیان دیگر، این تجربیات ۴۰ ساله با جمهوری اسلامی نه هنوز تبدیل به آگاهی تئوریک برای فعالیت سیاسی در آینده شده و نه هنوز یک وحدت نظری شکل گرفته است که قوای پراکنده‌ی کمونیست و سوسیالیست را متحد سازد. به نظر می‌رسد که دلیل شکست، پراکندگی و دشمنی "مارکسیست‌های ایرانی" را نیز باید در همین‌جا، یعنی در بحران تئوریک جستجو کرد که تنها راه فراروی از آن بازگشت به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس جهت تکامل یک فلسفه‌ی عملی برای شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی است.

ادامه دارد!

#### منابع:

Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Rezension des Ersten Bandes „Das Kapital“ für die „Elberfelder Zeitung“, in: MEW Bd. ۱۶, S. ۲۱۴f., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Briefe – Engels an Eduard Bernstein in Zürich, London, ۲/۳ Nov. ۱۸۸۲, in: MEW, Bd. ۳۵, S. ۳۸۱ff., Berlin (ost)

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

وهله‌ی اول در حوزه‌ی مبارزاتی خود به پیروزی برسد و با بورژوازی ملی تصویه حساب کند و سپس به سوی انترناسیونالیسم سمت بگیرد. همان‌گونه که در این نوشته مستدل و مستند شد، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم اصولاً نه برای این کار، بلکه برای مبارزات ضد امپریالیستی ساخته و پرداخته شده است. به این صورت که شکل دینی آن، یعنی توده‌ایسم اصولاً توان مقاومت تئوریک در برابر ایدئولوژی بورژوازی ملی، طبقه‌ی حاکم و روحانیت شیعه را ندارد و بدون تردید به دام مباحث "روشنفکران دینی" مانند سروش می‌افتد، زیرا خودش نیز از همین قماش است. در حالی که ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس محصول نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" است که البته به صورت محصول تاریخ فرهنگی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم در کشورهای اروپا و آمریکا پدید آمده و مصداق تجربی آن انگلستان است، لیکن اغلب "مارکسیست‌های ایرانی" تا هم اکنون اسیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم هستند که یک شیوه‌ی تفکر تقلیل‌گرا، دترمینیستی و مثبت‌گرا از روند تاریخ را رواج می‌دهد. تقلیل‌گرا به این معنی است که ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر می‌سازد و از نقد ظواهر و اشکال اجتماعی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی طفره می‌رود. به بیان دیگر، توده‌ایسم از نبرد ایدئولوژیک با اسلامیان ممانعت می‌کند و تحت تأثیر آن است که فعالان سیاسی چپ قادر نیستند که از بحران ایدئولوژیک حکومت اسلامی به اندازه‌ی کافی سود ببرند. اما همان‌گونه که ما در تجربیات قیام بهمن مشاهده کردیم، زمانی که یک ایدئولوژی مخرب، مرتجع و متعرض به صورت "آگاهی از اوضاع وارونه" در آید و بر افکار عمومی مسلط شود، چه سیه‌روزی و سقوط فرهنگی را برای یک ملت پدید می‌آورد.

افزون بر این، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم منجر به ترویج افکار دترمینیستی و دینی هم می‌شود. به این دلیل که تفکر دینی فقط شامل پیش‌گویی‌های جنجالی مانند ظهور امام زمان نمی‌شود، بلکه هر گونه پیش‌گویی سیستماتیک، کلی و غیرتاریخی را نیز در بر می‌گیرد که مستقل از عوامل متفاوت ابژکتیو و سوژکتیو (پراکسیس) جوامع متنوع، برای تمامی ملت‌ها یک آینده‌ی مقدر و جهان‌شمول را ترسیم می‌کند. البته ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم منجر به ترویج افکار غیر انتقادی و مثبت‌گرا نیز می‌شود، زیرا از طریق ایجاد توهم به یک حرکت به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو

Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin

Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main

Kennedy, Paul (۱۹۸۹): Aufstieg und Fall der großen Mächte, Ökonomischer Wandel und militärischer Konflikte von ۱۵۰۰ bis ۲۰۰۰, Aus dem Englischen von Catharina Jurisch, Zweite Auflage, Frankfurt am Main

Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Der Imperialismus als höchstes Stadiums des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۷۱۳ff., Berlin

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

Lenin W. I (۱۹۷۰): Karl Marx – Kurzer biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۵۹): II. Kongress der Kommunistischen Internationale, in: Lenin-Wern-Werke, Bd. ۳۱, S. ۲۰۱ff, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin (ost)

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

Lenin W. I (۱۹۷۰): Karl Marx – Kurzer biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۵۹): Was Tun?, in: LW, Bd. ۵, S. ۳۵۵ff., Berlin (ost)

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

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

Marx, Karl (۱۹۷۳): Briefe – Marx an Ferdinand Lassalle in Berlin, London, ۶. Nov. ۱۸۵۹, in: Bd. ۲۹, S. ۶۱۸ff., Berlin (ost)

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

Müller, Klaus (۱۹۸۸): Analytischer Marxismus – Theoretischer Ausweg aus der theoretischen Krise? in: Prokla, Heft ۷۲, S. ۳۹ff., Berlin

Prokla-Radaktion (۱۹۷۹): Editorial - Was heißt Krise des Marxismus?, in: Prokla – Zeitschrift für politische Ökonomie und sozialistische Politik, Heft ۳۶, S. ۱ff., Berlin

Prokla-Radaktion (۱۹۸۸): Editorial, in: Prokla, Heft ۷۲, S. ۵ff., Berlin

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

Wallerstein, Immanuel (۱۹۸۹): Der historische Kapitalismus, Hamburg

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

بازرگان، مهدی (تاریخ انتشار ندارد): علمی بودن مارکسیسم، چاپ چهارم، تهران

بازرگان، مهدی (تاریخ انتشار ندارد): چهار مقاله، شرکت سهامی انتشار، شماره‌ی ۵۲، تهران

سروش، ع (۱۳۷۷): قبض و بسط تئوریک شریعت – نظریه تکامل معرفت دینی، تهران

شریعتی، علی (۱۳۳۶): انسان و اسلام – ایدئولوژی و تمدن، (محل انتشار ندارد)، شماره ثبت ۹۵۶ – ۱۴۷،۳۶، صفحه‌ی ۵۷ ادامه

شهیدان توده‌ای (۱۳۸۱): انتشارات حزب توده ایران، چاپ اول

- طبری، احسان (۱۳۵۷): آموزش فلسفه علمی، انتشارات دریا
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، 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 (۲۰۰۸): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی از بحران "مارکسیسم ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین
- نیک‌آئین، امیر (۱۳۵۸): ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی - یکصد گفتار برای نخستین آشنائی با شالوده‌های فلسفه‌ی مارکسیستی - لنینیستی، کتاب اول، ماتریالیسم دیالکتیک، جلد دوم، انتشارات حزب توده ایران

تمامی سخنرانان این تظاهرات حقوق بشر را به درستی ناگسستنی خوانده و همبستگی بین‌المللی خود را با پناهندگان و مهاجران و از جمله پناهجویان شمال آفریقا که با وجود خطر مرگ از طریق دریای مدیترانه به اروپا می‌گریزند، اعلام کردند.

گرامشی جامعه‌ی مدنی را "حوزه‌ی توافق" کشورهای مدرن می‌نامد و با رجوع به آن، مفهوم "هژمونی" را با عبارت "توافق زره‌وار به وسیله‌ی اجبار" متکامل می‌کند. به این ترتیب، جامعه‌ی سیاسی از جامعه‌ی مدنی مجزا می‌گردد. البته گرامشی با استناد به تجربیات فاشیسم در ایتالیا این مسئله را نیز در نظر می‌گیرد که تشکیل جامعه‌ی مدنی با تصمیم جامعه‌ی سیاسی پدید آمده است و اگر دولت اراده کند، آن را منهدم می‌سازد. به این ترتیب، وی به جامعه‌ی مدنی به صورت حوزه‌ی نبرد روشنفکران ارگانیک از طبقاتی متضاد اجتماعی می‌نگرد که جهت کسب هژمونی برای طبقه‌ی مورد نظر خود با یکدیگر رقابت می‌کنند. پیداست که این‌جا فقط جریان‌های پیشرو متشکل نمی‌شوند، بلکه سازمان‌های ارتجاعی نیز این امکان را می‌یابند که خود را در جامعه‌ی مدنی متشکل سازند.<sup>۱</sup> از جمله باید از احزاب فاشیست و انجمن‌های اسلامی یاد کرد که در اشکال متنوع سازمان‌دهی می‌شوند، با وجودی که بنا بر ایدئولوژی خود به قوانین جوامع مدرن اصولاً پایبند نیستند. در حالی که فاشیسم از اصول سوسیال داروینیسم عزیمت می‌کند و قتل عام اقلیت‌های نژادی، یهودیان، معلولان و انهدام اپوزیسیون را شرط بقای سیاسی خود می‌شمارد، اسلامیان تشکیل "امت اسلامی" را به اراده‌ی الله نسبت می‌دهند و با ارجاع به صفات جهان‌شمول قرآنی مانند: "رب-العالمین" و "مالک‌الیموالدین" جهان هستی و روز قیامت را مختص به الله می‌خوانند و پیداست که در جوار خدای خود هیچ خدای دیگری را نمی‌پذیرند. ما محصول این تضاد را در وقایع کشور آلمان به وضوح مشاهده می‌کنیم. از جمله باید از فعالیت یک گروه فاشیستی یاد کرد که به ترور مهاجران ترک تبار پرداخت. از آن پس، که دادگاه این جنایات فجیع با عنوان "ان،اس،او - پروسه" برگزار گشت، پای سازمان اطلاعات

<sup>۱</sup> Vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main, und Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin, S. ۱۸f.

## ادعا و واقعیت - پسامدرنیسم یا عوامل اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوازی؟<sup>۱</sup>

دیروز در ایالت بایرن آلمان انتخابات پارلمانی برگزار شد. از جمله باید از حزب فاشیست "آلترناتیو برای آلمان" یاد کرد که نه تنها برای اولین بار به پارلمان این ایالت راه یافت، بلکه مقدار آرای انتخاباتی بیشتر از حزب سوسیال دموکرات آلمان که قدمت فعالیت آن به بیش از یک قرن و نیم می‌رسد، شد. البته این حزب در انتخابات پارلمان آلمان فدرال نیز بسیار موفق بود و هم اکنون بزرگ‌ترین اپوزیسیون دولت ائتلافی دموکرات مسیحی و سوسیال دموکرات این کشور نیز محسوب می‌شود. برنامه‌ی اصلی این حزب اسلام ستیزی، مخالفت با مهاجران و پناهجویان و ظاهراً حفاظت از فرهنگ مسیحی و غربی آلمان قلمداد می‌شود و اگر مانعی در برابر این جریان به وجود نیاید، بدون تردید به قدرت سیاسی نیز دست می‌یابد. البته تمایل افکار عمومی به جناح راست فقط محدود به آلمان نمی‌شود، زیرا ما همین تمایلات را در سطح جهان و در اغلب کشورهای مدرن سرمایه‌داری مانند: انگلستان، فرانسه، ایتالیا، اتریش، مجارستان، لهستان، روسیه، برزیل و از جمله آمریکا نیز مشاهده می‌کنیم.

به نظر می‌آید که ورشکستگی اقتصادی و وقوع بحران‌های اجتماعی و محیط زیستی در جوامع مدرن صنعتی ضرورتاً منجر به تقویت جنبش انقلابی کارگران نمی‌گردد و افکار عمومی را در عکس انتظار فعالان جنبش کمونیستی به سوی جناح راست و احزاب فاشیستی می‌راند. با در نظر داشتن تاریخ فاشیسم هیتلری در آلمان، پیداست که جامعه‌ی مدنی این‌جا بسیار حساس و نگران است. از جمله باید از یک سری تظاهرات در شهرهای متفاوت آلمان بر علیه فاشیسم یاد کرد که اوج آن دو روز پیش (۱۳ اکتبر ۲۰۱۸) با عنوان "ناگسستنی" و با شرکت ۲۵۰ هزار نفر در برلین برگزار شد.

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "هژمونی بورژوازی و فرهنگ پسامدرن" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۱ مارس ۲۰۱۵ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

مدارس) را برای مسلمانان دارند. هم‌زمان دولت‌های اسلامی به نزاع شیعه با سنی در کشورهای مدرن صنعتی دامن می‌زنند. از جمله باید از سیاست‌های مخرب جمهوری اسلامی ایران یاد کرد که در منطقه منجر به جنگ شیعه و سنی شده و این نزاع دینی را از طریق پناهجویان مسلمان به کشورهای مدرن صنعتی نیز انتقال داده است. به این صورت که سفارت‌های رژیم جهت پوشش سازمان‌های تروریستی و اطلاعاتی خود مساجد شیعه و انجمن‌های به اصطلاح فرهنگی را برای پناهندگان و پناهجویان ایرانی، افغانی و لبنانی تأسیس کرده و جلسات عرفانی و مراسم عزاداری عاشورا و تاسوعا را برای آن‌ها برگزار می‌کنند و دولت‌های عربستان سعودی و ترکیه نیز جهت مقابله با این سیاست‌ها به بنای مساجد و اماکن سنی در اروپا و آمریکا روی آورده‌اند. به بیان دیگر، عروج جریان‌های شبه فاشیست مانند: حزب "آلترناتیو برای آلمان" نیز مشخصاً با خطر اسلام برای جامعه‌ی مدرن اروپایی توجیه می‌شوند، در حالی که این‌جا علت با معلول جابجا می‌گردد. به این صورت که علت این وقایع ناگوار اجتماعی ورشکستگی نظام سرمایه‌داری جهانی و اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوازی است، در حالی که حزب "آلترناتیو برای آلمان" بی‌محابا اسلام را به صورت تنها علت تمامی نابسامانی اجتماعی و اقتصادی به پیش می‌کشد و در واقعیت نقش مخرب نظام سرمایه‌داری را در تشکیل اوضاع موجود می‌پوشاند.

ما این‌جا با نقطه‌ی ضعف جامعه‌ی مدنی آشنا می‌شویم، زیرا نه تنها برای جریان‌های فاشیستی، بلکه برای اسلامیان نیز این امکانات را پدید می‌آورد که تحت پوشش آزادی تشکل احزاب و تشکیل انجمن‌های دینی و غیر دولتی زمینه‌ی تخطئه‌ی آن‌را نیز فراهم آورند. در حالی که طبعاً انتظار می‌رود که "اپوزیسیون چپ" و در رأس آن مارکسیست‌ها در جوار نقد فاشیسم، هم‌چنین به نقد اسلام و فعالیت انجمن‌های اسلامی بپردازند، اما آن‌ها برای این‌که مبادا به موضع جریان‌های فاشیست بیفتند، دچار یک شکیبایی غیر منطقی می‌شوند و از نقد دین که به گفته‌ی مارکس "شرط هر گونه نقدی است"، می‌پرهیزند. این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که دلیل ضعف جامعه‌ی مدنی در برابر جریان‌ها فاشیستی چیست و "اپوزیسیون چپ" تحت تأثیر کدام آگاهی تئوریک فعالیت می‌کند که نسبت به نقش مخرب، مرتجع و متعرض اسلام بی‌اعتنا

کشور نیز به عنوان شریک جرم جنایی به این ماجرا کشیده شد. هم‌زمان بسیاری از مهاجران مسلمان که این‌جا متولد و تربیت شده‌اند، تمایل‌های افراطی به دین اسلام نشان می‌دهند. برای نمونه باید از آن مردان جهادی یاد کرد که جهت تشکیل دولت اسلامی و سلاخی کافران به داعش پیوستند، در حالی که برخی از زنان مسلمان جهت جهادالنکاه به سوریه و عراق مهاجرت کردند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا دو جریان فوق ارتجاعی در برابر یک‌دیگر صف‌آرایی کرده‌اند. در حالی که قوانین حقوقی جوامع مدرن صنعتی ظاهراً قادر به ممانعت از فعالیت آن‌ها نمی‌شوند. این‌جا "اپوزیسیون چپ" در یک مخمصه‌ی سیاسی قرار گرفته است، زیرا از یک طرف، با استناد به حقوق طبیعی و جهان‌شمول انسان حق مهاجرت را برای تمامی انسان‌ها به رسمیت می‌شمارد و به درستی از آن دفاع می‌کند و هم‌چنین با استناد به سیاست‌های مخرب امپریالیستی علت مهاجرت را به درستی در جنگ، تخریب محیط زیست و بحران‌های اقتصادی می‌یابد که مسبب اصلی آن‌ها نظام سرمایه‌داری جهانی است. لیکن از طرف دیگر، مهاجران مسلمان نه تنها نیروی کار و امکانات، بلکه فرهنگ و دین خود را نیز برای کشور مقصد به ارمغان می‌آورند و پیداست که با استناد به قانون آزادی ادیان دست‌آوردهای جهان مدرن که محصول مقاومت "اپوزیسیون چپ" است، مانند: تساوی حقوق زن و مرد، قوانین مدرن خانواده، حقوق کودک، آزادی اندیشه و آزادی نقد دین را نمی‌پذیرند. از جمله باید از ترور روزنامه‌نگاران مجله‌ی فکاهی "چارلی ابدو" در پاریس یاد کرد که از قله‌ی این تضادها به ما گزارش می‌دهد.

به بیان دیگر، در حالی که "اپوزیسیون چپ" به درستی از حقوق جهان‌شمول انسانی و حق مهاجرت دفاع می‌کند، اما هم‌زمان دست‌آوردهای خود مانند: دموکراسی، جامعه‌ی مدنی، حقوق بشر و امنیت اجتماعی را نیز در معرض خطر تعرض‌های اسلام‌یستی می‌بیند. در حالی که در برابر جریان‌های فاشیست به درستی موضع می‌گیرد و ایستادگی می‌کند، اما نسبت به نقش مخرب، مرتجع و متعرض اسلامیان ظاهراً بی‌اعتنا است. هم‌اکنون بسیاری از انجمن‌های اسلامی خواهان تحقق شریعت در کشورهای مدرن صنعتی شده‌اند و یا این‌که درخواست حقوق ویژه (چند همسری و تدریس اسلام در

شهرها با روستاها بودند و مارکس در جزوه‌های کريتسناخ خود به تحليل آن‌ها می‌پردازد.<sup>۱</sup> از طرف ديگر، يك رويکرد فرهنگي بود كه رفته رفته از بطن مناسبات مادي اين تحولات رشد كرد. ماركس در اين ارتباط از تكامل "دين مثبت" سخن می‌راند. وي اين‌جا از مفهوم "مثبت" نه در معني رياضي آن، بلكه در معني جامعه‌شناسي آن استفاده می‌كند. به اين عبارت كه دين با رجوع به خرد و با استناد به علوم طبيعي و انساني و از جمله شواهد اين جهاني توجيه می‌شود. از آن‌جا كه ماركس در تداوم فلسفه‌ی حقوق طبيعي، خردگرایی انسان را يك امر مثبت می‌شمارد، در نتیجه در جوار مفهوم "دين مثبت" از مفاهيم "درک مثبت"، "دانش مثبت" و "فراروی مثبت" نیز استفاده می‌کند.

بنابراین هر موضوعی که این جهانی است و با استناد به خرد مستدل می‌شود، از منظر مارکس یک شکل "مثبت" به خود می‌گیرد. نزد وی "دين مثبت" در تقابل با فيديئسم مستقر می‌شود. برای فيديئست شناخت حقيقت تنها از طريق ماورای طبيعت ممكن می‌گردد و انسان تنها از طريق تحصيل مكتوبات دينی و الهام ماورای طبيعی است كه به حقيقت دست می‌يابد. اما "دين مثبت" بر خرد بشري استوار است و لاجرم حقيقت را در طبيعت جستجو می‌كند. از اين منظر، انسان تنها از طريق كشف و تعميق علوم اجتماعي است كه قادر به اثبات وجود خدا می‌شود. برای نمونه آثار "دين مثبت" را می‌توان نزد متفكران دوران روشنگري مانند: اسپينوزا، دکارت، بيکن و لایبنیتس یافت. همگی آن‌ها بر تجزيه‌ی ماورای طبيعت از طبيعت تأکید دارند و خردگرایی، آزادی، اراده و استقلال انسان‌ها را به رسمیت می‌شناسند.

به این ترتیب، "دين مثبت" از بطن تحولات درون‌ذاتی نظام فئودالی پديد آمد و چنان منجر به ضعف فيديئسم شد كه در امتداد راه خود دوران روشنگري و نوازش اروپایی را نیز پديد آورد. اين دوران از يك طرف، مصادف با تكامل علوم طبيعي، رياضي و فيزيکی و گسترش هنرهای زيبا بود و از طرف ديگر، فعاليت روشنفكران اين دوره باعث شد كه ديگر برای نمايندگان دين اين امكان به وجود نيايد كه يك جهان‌بینی هماهنگ را میان جهان اخروی و جهان دنیوی توجيه کرده و به سلطه‌ی طبقات اعيان و

است؟ آیا توان ادغام اجتماعی دولت هژمونیک به اتمام رسیده است و تحت شرایط بحرانی موجود "پوزیسیون چپ" چه راهکاری را باید اتخاذ کند؟

من برای پاسخ به این پرسش‌ها به نقد عوامل ابژکتیو و سوژکتیو در تاریخ جامعه‌ی بورژوازی آلمان می‌پردازم. البته باید این‌جا بر این نکته تأکید کنم كه مفهوم "جامعه‌ی بورژوازی" كه هگل و ماركس از آن استفاده می‌کنند، با مفهوم "جامعه‌ی مدنی" در فلسفه‌ی عمل‌گرايشی يكسان نيست. ما اين‌جا با پراكسيس مواجه هستيم كه در مضمون ماركسي آن به معني آگاهی تئوریک و پراكسيس سياسی است و از آن‌جا كه پراكسيس از كشمكش تضاد با آگاهی از تضاد گزارش می‌دهد، در نتیجه پيدااست كه دگرديسي جامعه‌ی بورژوازی به جامعه‌ی مدنی يك امر درون‌ذاتی است. بنابراین من از نقد سياست دولت و فلسفه‌ی حق جامعه‌ی بورژوازی عزيمت می‌کنم و سپس نشان می‌دهم كه روش مدرن توليد سرمايه‌داري به دليل تضادهای درون‌ذاتی خود همواره با بحران‌های اقتصادی، محیط زیستی، اجتماعی و در نتیجه با نبردهای طبقاتی مواجه است و از این رو، برای تداوم خود نیاز به توجیه ایدئولوژیک دارد. به بیان دیگر، جامعه‌ی بورژوازی با استناد به اشکال متنوع از آگاهی کذب مانند: دين، فلسفه و ایدئولوژی است كه به صورت منطقی، طبیعی، ابدی و بدون آلترناتیو توجیه می‌شود، در حالی كه در واقعیت جامعه‌ی بورژوازی توان ادغام اجتماعی خود را از دست داده است. به این دلیل كه هژمونی از جامعه‌ی مدنی رشد می‌كند و از آن‌جا كه جریان‌های فاشيست و اسلامي منجر به اختلال در آن می‌شوند، در نتیجه ما با بحران هژمونی و اضمحلال تفكر و نظم جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم كه آثار آن‌را در عروج جریان‌ها فاشیستی و اسلامیستی می‌یابیم.

پیدااست كه برای نقد جامعه‌ی بورژوازی باید به دورانی رجوع كرد كه نطفه‌های ماتريالیستی و ایده‌آلیستی آن گذاشته شده، زیرا فرماسیون فئودالی از بطن تضادهای درون‌ذاتی خود بوده كه بدیل سرمايه‌داري خود را نیز پديد آورده است. به این صورت كه از يك طرف، شهرها در برابر قوای پراكنده‌ی روستایی تبدیل به مراکز تجاری و توليدي شدند. از این پس، شهر تبدیل به يك قوای هم‌سنگ نظامی در مقایسه با قدرت ارتش اعیان و اشراف فئودالی در روستاها شد كه عواقب آن جنگ‌های متعدد

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kreuznacher Exzerpte, in: MEGA ۱/۲, Berlin (ost)

توجیه می‌کند. هم‌چنین پیداست که از این پس، قوانین عرفی، جزایی و مدنی نیز دیگر نه با استناد به الهیات و ایمان دینی، بلکه با استفاده از خرد و تجربیات واقعی جامعه متکامل می‌شوند. البته این‌جا تحقق اراده‌ی ملی جهت تشکیل دولت تنها یک شکل ظاهری به خود می‌گیرد، زیرا دولت مدرن عملاً از منافع طبقه‌ی حاکم بورژوازی محافظت می‌کند، در حالی که همواره از تحقق منافع ملی سخن می‌راند.

نتیجه‌ی این رویکرد فرهنگی تکامل فلسفه‌ی حقوق طبیعی است که انسان را به عنوان یک موجود خردگرا و حقیقت‌یاب مد نظر دارد و آن‌را علت وجود جهان واقعی می‌شمارد. از این منظر، جهانی که ما با آن مواجه هستیم، از طریق خرد بشری دگرگون گشته و بنابراین خالق جهان واقعی خود انسان محسوب می‌شود. ما این‌جا با یک مفهوم جهان‌شمول از "انسان" روبرو می‌شویم و مشخصاً با استناد به آن است که آزادی و برابری تمامی انسان‌ها در اشکال اقتصادی، سیاسی، حقوقی و ایدئولوژیک بورژوازی یک نقش مثبت‌گرا و توجیهی به خود می‌گیرند.<sup>۱</sup> برای نمونه نظریه‌پرداز شاخص لیبرال، جان لاک و هم‌چنین اقتصاددانان ملی مانند اسمیت و ریکاردو از مفهوم "قیمت طبیعی" سخن می‌گویند و توضیح می‌دهند که چرا جامعه‌ی بورژوازی خردمند، ابدی و بی‌همتا است.<sup>۲</sup> به همین منوال، آثار فلسفه‌ی حقوق طبیعی در ایدئولوژی لیبرالیستی ژان ژاک روسو و به خصوص در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مشاهده می‌شوند که از جامعه‌ی بورژوازی به صورت تشکیل "قلمرو خرد" سخن می‌رانند و آن‌را فاقد آلترناتیو می‌شمارند.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام - نقدی بر گفت‌وگو دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، برلین

<sup>۲</sup> Vgl. Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München, S. ۲۷f., und Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, ۴. Korr. Auflage, Münster, S. ۴۲

<sup>۳</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost), S. ۱۸f., und Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin, S. ۱۰۴

اشراف فئودالی مشروعیت دهند. پیداست که تحت این شرایط شناخت‌شناسی هم ابعاد بسیار گسترده‌تر و عمیق‌تری به خود گرفت. به این معنی که روند شناخت واقعیت ابژکتیو همواره به سوژه‌ی شناسا تحمیل می‌کند که خود را رفته رفته از بند سحر، خرافه و معجزه رها سازد و با استناد به شواهد تجربی این جهانی شود. ما این‌جا با دوران کپرنیکی در مضمون کانتی آن مواجه هستیم<sup>۱</sup> که مارکس در یکی از مقالات دوران روزنامه‌نگاری خود مضمون آن‌را به بهترین وجه ممکنه به شرح زیر تشریح می‌کند:

«فلسفه چیز دیگری در سیاست انجام نداد به غیر از آن چیزی که فیزیک، ریاضیات، پزشکی و هر دانشی در حوزه‌ی خویش انجام داد. (...) بلافاصله قبل و پس از زمان کشف بزرگ کپرنیک از سیستم واقعی خورشید، قانون جاذبه‌ی دولت هم کشف شد، انسان سنگینی خود را در خویشتن یافت و مانند تمامی رژیم‌های متفاوت اروپایی این نتیجه را با اولین پراکسیس سطحی در سیستم توازن قوای دولت‌ها به امتحان گرفت. بدین سان، بسیار زود ماکیاولی، کامپانلا و در زمان متأخر از هابس، اسپینوزا و هوگو گروتیوس گرفته تا روسو، فیثته و هگل، همگی شروع کردند که دولت را با چشمان انسانی بنگرند و قوانین طبیعی آن‌را از خرد و تجربه و نه از الهیات متکامل سازند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا نقش فلسفه را در برابر دین برجسته می‌سازد و با استناد به تکامل دانش بشری از وقوع یک رویکرد فرهنگی، یعنی ظهور یک جامعه‌ی مدرن گزارش می‌دهد. از این پس، سوژه‌ی شناسا از توهمات ماورای طبیعی به دانش طبیعت معطوف می‌شود و انسان از یک طرف، با استناد به خرد، افکار دینی خویش را به گذشته می‌سپارد و به سوی اندیشه‌ی فلسفی عزیمت می‌کند و از طرف دیگر، خود را به عنوان علت و خالق جهان واقعی می‌شناسد. پیداست که از این منظر، موجودیت دولت را دیگر نمی‌توان به صورت عنایت الهی و یک نظم خدا خواسته توجیه کرد. بنابراین ما این‌جا با یک دگرگونی از پارادایم مشروعیت دینی به مقبولیت دنیوی نیز مواجه هستیم که تشکیل دولت را به صورت تحقق اراده‌ی ملی

<sup>۱</sup> Vgl. Kant, Immanuel (۱۹۶۷): Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, Berlin (ost)

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Der leitende Artikel in Nr. ۱۷۹ der „Kölnischen Zeitung“, in: MEW, Bd. ۱, S. ۸۶ff., Berlin (ost), S. ۱۰۳



آزاد است که آزادی اراده را می‌طلبد.<sup>۱</sup> به این ترتیب، هگل حق مالکیت خصوصی را به صورت نتایج ابزکتیو آزادی و تحقق اراده‌ی سوژکتیو انسان آزاد متکامل می‌کند و به یک مفهوم مشخص از "آزادی فردی" دست می‌یابد.

اما بنا بر تجربه، حق مالکیت خصوصی همواره نطفه‌ی یک تضاد درون‌ذاتی را در خود می‌پرورد، زیرا به اجبار مسئله‌ی حق مالکیت یکی با حق مالکیت دیگری را نیز به پیش می‌کشد. از آن‌جا که هگل به خوبی از وجود این تضاد آگاه است، در نتیجه جهت فراروی از آن به مفهوم "قرارداد" متوسل می‌شود. وی قرارداد را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد و نقش آن‌را جهت وساطت حق مالکیت یکی با حق مالکیت دیگری برجسته می‌سازد. این‌جا بستن قرارداد با استناد به خرد توجیه می‌شود که به نظر هگل منافع فردی را در منافع عمومی ادغام می‌کند. به این ترتیب، هگل با استناد به مفاهیمی مانند: "آزادی زنده"، "اراده"، "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 مستقر می‌سازد. به این شرح که حرکت دیالکتیکی تفکر از تضاد در خانواده عزیمت می‌کند. خانواده که به نظر هگل از طریق عشق به وجود آمده است، در روند زمان مضمحل می‌شود. به این صورت که فرزندان بزرگ می‌شوند، تشکیل خانواده می‌دهند و پیداست که میان آن‌ها مسئله‌ی ارث و نزاع پیرامون حق مالکیت نیز پدید می‌آید و در نتیجه مسئله‌ی حق مالکیت یکی با حق مالکیت دیگری را به پیش می‌کشد. به این ترتیب، فردیت شکل می‌گیرد و اعضای حقیقی خانواده به صورت اعضای حقوقی در جامعه‌ی بورژوازی ادغام (نفی اول) می‌شوند. ما این‌جا با حرکت دیالکتیکی از تفکر به صورت نفی آگاهانه مواجه هستیم، زیرا اعضای خانواده با استناد به "خرد عملی" به توافق می‌رسند و آشتی آن‌ها از طریق بستن قرارداد و قوانین مدنی وساطت می‌شود. منتها خود جامعه‌ی بورژوازی نیز به دلیل کثرت اقشار و اصناف و مسئله‌ی حق مالکیت یکی با حق مالکیت دیگری متضاد است و این‌جا نیز تضادها با استناد به "خرد عملی" و با بستن قرارداد حل و فصل می‌شوند و قوانین عرفی وساطت تضادها را به عهده می‌-

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۶۹

برای نمونه ما تأثیرات فلسفه‌ی حقوق طبیعی را در کتاب هگل با عنوان "خطوط اصولی فلسفه‌ی حق" می‌یابیم که موضوع اصلی آن تکامل یک مفهوم مشخص از "آزادی فردی" است. مشخص به این دلیل که آزادی برای هگل تنها محدود به تفکر و آگاهی انسان نمی‌شود، زیرا برده هم در تفکر خود کاملاً آزاد است و هر چه را که می‌خواهد، می‌تواند فکر کند. بنابراین در فلسفه‌ی حق هگل مفهوم "آزادی" بر یک زمینه‌ی مادی و واقعی بنا می‌شود و از این بابت است که وی میان "آزادی" و "آزادی زنده" تفاوت می‌گذارد. در حالی که مفهوم "آزادی" مربوط به یک حرکت از تفکر می‌شود و انسان هر چه را که دوست دارد، فکر می‌کند، اما مفهوم "آزادی زنده" به معنی آزادی آن انسانی است که به خودآگاهی رسیده است.<sup>۱</sup> به این معنی که انسان خودآگاه برای تحقق آزادی خود به یک حوزه‌ی بیرونی نیاز دارد که به شرح زیر برابر با حق مالکیت خصوصی است:

«شخص باید به خویشتن یک حوزه‌ی بیرونی را اختصاص دهد تا به صورت ایده بوده باشد. (...) خردمند بودن مالکیت در ارضاع نیازها نیست، بلکه در این‌که، سوزه‌گرایی صرف شخص به شکل واقعی خود در آید. تنها در مالکیت، شخص به صورت خرد است.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مفهوم "آزادی زنده" در فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل نه یک مقوله‌ی انتزاعی است و نه محصول تفکر ناب فلسفی محسوب می‌شود. به بیان دیگر، حق مالکیت خصوصی یک حوزه‌ی بیرونی از تفکر مجرد را پدید می‌آورد که انسان، آزادی و اراده‌ی آزاد خود را در آن متحقق می‌سازد. بنابراین هگل پی در پی بر این موضوع تأکید می‌کند که "آزادی آزادی را می‌خواهد" و "آن اراده‌ی

<sup>۱</sup> Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۱۲f.

<sup>۲</sup> 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, und

Vgl. Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht – ein Recht oder Unrecht, Stockholm, S. ۹۳, und

Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft ... ebd., S. ۱۷۴

ارگانیک می‌شمارد که انبوهی از افراد را که فاقد فرهنگ، عرف و خرد هستند، در بر می‌گیرد. لیکن از آن پس که خشونت شاهانه اعمال می‌شود، افراد پراکنده در پرتو ایده‌ی تمدن و قانون قرار می‌گیرند و از طریق پابندی به قرارداد به صورت ملت در می‌آیند. از نظر هگل دولت دارای مونوپل خشونت است و حق قتل دارد. وی نقش قرارداد را با رجوع به قوانین عرفی و از طریق قوای جزایی و اجرایی برجسته می‌سازد. به این صورت که هگل قرارداد را برابر با حق عموم می‌شمارد و نقض آن را مشابه با قیام علیه منافع عمومی قلمداد می‌کند. از این دیدگاه اعمال "خشونت شاهانه" به صورت یک اهرم مستقل جهت تضمین پابندی شهروندان به قرارداد و آشتی فرد با عموم به نظر می‌رسد. در این ارتباط هگل از مفهوم "فراروی دیالکتیکی"<sup>۱</sup> سخن می‌راند. در حالی که مفهوم "فراروی" در زبان فارسی به "براندازی" ترجمه شده است، اما مضمون آن در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به معنی یک حرکت فکری و منطقی از "درک روزمره"<sup>۲</sup> به سوی "خرد"<sup>۳</sup> است که شامل سه بُعد متفاوت، یعنی الغا، حفاظت و ارتقا می‌شود. الغا به این معنی است که حرکت تفکر خردمندی درک روزمره را انکار می‌کند. حفاظت به این معنی است که آثار سازنده‌ی درک روزمره پا بر جا می‌مانند. در این ارتباط باید از قوانین و اصول قرارداد یاد کرد که البته با رجوع به موازین اخلاقی و عرفی خود جامعه‌ی بورژوازی متکامل می‌شوند. به این ترتیب، هگل از یک طرف، منشأ نفی وجود را در خود اوضاع موجود مستقر می‌سازد و از طرف دیگر، بر شکل ایده‌آلیستی جامعه و ضرورت تشکیل وحدت در اوضاع مطلوب تأکید می‌کند. سرانجام ارتقا به این معنی است که درک روزمره به سوی خرد مرتفع می‌شود. نتیجه این حرکت فکری تشکیل "قلمرو قوانین" است که هگل آن را "بازتاب آرام جهان موجود و متظاهر" می‌نامد. این‌جا مفهوم "جهان متظاهر" از وجود یک جامعه‌ی ایده‌آلیستی گزارش می‌دهد که خردمند به نظر می‌آید، آشتی‌یافته و به صورت اوضاع مطلوب در حال شدن است.<sup>۴</sup>

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik ... ebd., ۱۱۷f.

<sup>۱</sup> Dialektische Aufhebung

<sup>۲</sup> Verstand

<sup>۳</sup> Vernunft

<sup>۴</sup> Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung ... ebd., S. ۷۷f.

گیرند. به این ترتیب، اعضای حقوقی جامعه‌ی بورژوازی در دولت ادغام (نفی دوم) می‌شوند. ما این‌جا با نفی نفی در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر مواجه هستیم که به گمان هگل منجر به وحدت جامعه با وجود کثرت آن می‌شود و آشتی تضادها را پدید می‌آورد. بنابراین هگل مدعی است که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی روح متناهی خانواده و جامعه‌ی بورژوازی در دولت به صورت روح نامتناهی در می‌آیند.<sup>۱</sup>

از این رو، دولت در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به صورت یک قدرت مستقل، داور بی طرف و سوژه‌ی خودآگاه به نظر می‌آید که انگاری به غیر از نظارت بر مناسبات جامعه‌ی بورژوازی و تحکیم قرارداد، کار دیگری را انجام نمی‌دهد. انگاری که دولت فرای منافع فردی و طبقاتی قرار گرفته و به صورت یک دستگاه خردمند، تنها پیروی شهروندان را از اصول آن قراردادی که خودشان با آگاهی و در کمال آزادی بسته‌اند، تضمین می‌کند. به این ترتیب، هگل به شرح زیر مدعی می‌شود:

«[که] دولت در مقابل قرارداد یک ضرورت ابژکتیو است که ماهیتاً از نیازهای سوژکتیو مستقل می‌باشد.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگاری که این‌جا ایده‌ی هگلی از زمینه‌ی مادی خود به کلی بی خبر است. وی دولت را "قدمگاه خدا در جهان"، "ارگانیسیم خردمند" و "ضرورت بیرونی" می‌نامد. انگاری که خشونت قوای قضایی و اجرایی کشور نه منافع طبقاتی، بلکه تنها منافع عمومی را مد نظر دارد. انگاری که دولت و جامعه‌ی بورژوازی مقوله‌های مستقل هستند و هیچ ارتباطی با یک‌دیگر ندارند.<sup>۳</sup>

در رأس دولت شاه قرار گرفته است که بنا بر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، ملت را به صورت یک کلیت ارگانیک پدید می‌آورد.<sup>۴</sup> هگل ملت را غیر واقعی و یک کلیت غیر

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Staatsrecht, § ۲۶۲, z. n. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰۵

<sup>۲</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, z. n. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft ... ebd., S. ۱۵۸

<sup>۳</sup> Vgl. Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht ... ebd., S. ۱۰۳, und

Vgl. Cerroni, Umberto (۱۹۷۴): Marx und das moderne Recht, Frankfurt am Main, S. ۱۱۰

<sup>۴</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۷۲): Grundlinie ... ebd., § ۲۷۹, § ۲۸۰, und

یک روح عمومی دیگری به صورت گوهر پدید می‌آید.<sup>۱</sup> بنابراین مسئله‌ی جامعه‌ی آشتی‌یافته هگل با پذیرفتن حق مالکیت خصوصی و پایبندی به اصول قرارداد پایان نیافته، زیرا به گمان وی قبلاً نیز حق مالکیت وجود داشته است. این‌جا باید از کالا یک خودآگاهی، یعنی یک روح عمومی نوین به وجود بیاید که هویت جامعه‌ی بورژوازی را تثبیت کند. پیداست که این خودآگاهی یک امر انفرادی نیست، زیرا به گفته‌ی هگل خودآگاهی همواره در خودآگاهی دیگری ارضاع می‌شود و "من سوژه" باید به "ما سوژه" تبدیل گردد که قدرت مفهوم، واقعیت را بی‌آفریند.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، کالا باید تبدیل به سوژه‌ی جامعه بورژوازی شود و رفتار و کردار انسان‌ها باید در پرتو آن شکل بگیرند. به این معنی که هر کسی کالای خود را به بازار عرضه و آن‌جا "قیمت طبیعی" آن‌را دریافت می‌کند. پیداست کسی که فاقد ابزار تولید است، باید نیروی کار خود را به صورت کالا به بازار عرضه کند و در واقعیت به بردگی کار مزدی و سیه‌روزی زندگی پرولتری تن دهد.<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حق مالکیت خصوصی یک نقش سازنده در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بازی می‌کند، در حالی که مارکس مشخصاً نقش مخرب آن‌را در جهت تشکیل یک جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته می‌یابد. وی در دوران روزنامه‌نگاری و در کشمکش با قانون چوب دزدی از مجلس ایالتی راین به این نتیجه رسید. مارکس در این دوران هنوز کمونیست نبود و تنها از تشکیل یک جامعه از "انسان‌های آزاد، عرفی و خردگرا" دفاع می‌کرد. وی پس از استعفا از مقام سردبیری و ممنوع شدن نهایی روزنامه‌ی راین از شهر بن به کریتسناخ نقل مکان کرد و آن‌جا به یک تحقیق گسترده پیرامون قوانین اساسی کشورهای مدرن اروپایی و آمریکا دست زد.

<sup>۱</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۳, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Cannstatt, S. ۳۲f., und

Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik von Substanz und Subjekt bei Hegel und Marx, Frankfurt am Main, S. ۶۱

<sup>۲</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie ... ebd., S. ۱۳۹, und Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft ... ebd., S. ۱۰۸

<sup>۳</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟، در آرمان و اندیشه، جلد ۱۳، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین

به بیان دیگر، هگل در یک حرکت از تفکر دیالکتیکی از "روح عمومی" (گوهر گنبدیده) که مسبب انحطاط جهان واقعی است، فراروی می‌کند و آن‌را به صورت منطقی، یعنی به صورت یک واقعیت دیگر و یک جامعه‌ی آشتی‌یافته متفکر می‌شود. این‌جا جامعه از یک طرف، با استناد به آزادی زنده، حق مالکیت خصوصی و آزادی بستن قرارداد توجیه و ظاهراً خردمند می‌گردد، در حالی که از طرف دیگر، تناقض منافع فردی که مشخص هستند، به نفع منافع عمومی که مجرد می‌باشند، ظاهراً بر طرف می‌گردد. بنابراین محصول تفکر دیالکتیکی هگل یک جهان ایده‌آلیستی و یک واقعیت سوژکتیو است که دولت در رأس آن قرار دارد و به عنوان داور بی طرف و محافظ منافع عمومی از "گوهر" حفاظت می‌کند.<sup>۱</sup>

گوهر در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل هم‌زمان سوژه محسوب می‌شود که البته از آغاز یک عصر جدید گزارش می‌دهد. ما این‌جا با یک کشف فلسفی مواجه هستیم که یک تجرید فکری از سقوط نظام فئودالی، تشکیل جامعه‌ی بورژوازی و آغاز روش مدرن تولید سرمایه‌داری است. از این پس، منبع تولید ثروت دیگر طبیعت به تنهایی (گوهر) نیست، زیرا تولیدات صنعتی نسبت به محصولات کشاورزی دست بالا را گرفته‌اند. ما این‌جا با دیالکتیک گوهر، فعالیت و سوژه مواجه هستیم که در جامعه‌ی بورژوازی منبع اصلی ثروت محسوب می‌شود. به این معنی که سوژه (بورژوا) از گوهر (طبیعت) مجزا و مستقل شده و در فعالیت خود و با استفاده از علوم طبیعی از قدرت فوق‌العاده‌ی طبیعت فراروی کرده است. مضمون این پیام فلسفی در پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی به این معنی است که انسان پس از اختراع ماشین بخار بر طبیعت مسلط و طبیعت برای وی تبدیل به یک چیز بیرونی شده است که هگل آن‌را "طبیعت غیر ارگانیک" می‌نامد. به بیان دیگر، سلطه‌ی انسان بر طبیعت تبدیل به خودآگاهی سوژه شده و به صورت گوهر فرد و روح عمومی در آمده است. از این پس فرد، سوژه‌گرایی خود را به صورت فعالیت به گوهر الحاق می‌کند و گوهر را به صورت سوژه ارتقا می‌دهد.<sup>۲</sup> به این ترتیب،

<sup>۱</sup> Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft ... ebd., S. S. ۸۰

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۸۳

انتقاد دوم متدیک مارکس از این زوایه وارد می‌آید که فلسفه‌ی حق هگل اصولاً مانع تکامل یک جامعه‌شناسی انتقادی و "دانش مثبت" می‌شود. به این دلیل که هگل نخست از تجربه‌ی عزیمت می‌کند و این‌جا یک سطح مشخص از حق را در نظر می‌گیرد که موضوع آن محسوس است، اما بعداً به یک سطح کلی حقوقی می‌گریزد و تنها از طریق تکامل مفاهیم ایده‌آلیستی است که از تضاد آن‌ها فراروی می‌کند. به این ترتیب، یک عبور منطقی از حوزه‌ی ماهیت به حوزه‌ی مفهوم به وجود می‌آید و مفاهیمی مانند: "حق"، "قرارداد" و "آشتی" تضاد محسوس را به صورت یک حرکت منطقی و سوبژکتیو، یعنی ظاهراً حل و فصل می‌کنند. به بیان دیگر، موضوع مشخص و محسوس در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تنها یک تجرید مناسب انتزاعی می‌یابد.<sup>۱</sup>

ما همین تناقض را در درسگفتارهای هگل با عنوان "تاریخ فلسفه" نیز می‌یابیم که جهت تکامل مفهوم "روح جهان" منجر به دوگانگی در شناخت تاریخ می‌شود. اول یک تاریخ ظاهری و مثبت‌گرا است که از حرکت تئولوژیک "روح جهان" به صورت هدفمند و خردمند گزارش می‌دهد و دومی یک تاریخ واقعی و انتقادی است. با در نظر داشتن این ناهنجاری‌های متدیک و محتوایی پیداست که چرا مارکس هگل را متهم می‌کند که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی فاقد یک سوژه‌ی واقعی است و از این بابت، اجازه نمی‌دهد که جامعه‌ی بورژوازی به یک تعیین واقعی برسد.<sup>۲</sup> البته ما انتقاد مارکس به تولید دوگانگی نزد هگل را از رساله‌ی دکترای وی در مورد مقوله‌ی "خودآگاهی" نیز می‌شناسیم. مارکس این‌جا فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را یک دین این جهانی می‌خواند که منجر به دوگانگی تفکر و واقعیت می‌شود.<sup>۳</sup>

به این ترتیب، مارکس در نقد فلسفه‌ی حق هگل روش نقد دین را به نقد جامعه‌ی بورژوازی و دولت بسط می‌دهد. در حالی که هگل دولت را به صورت سوژه‌ی خودآگاه در نظر می‌گیرد که از طریق خشونت شاهانه ملت را به وجود می‌آورد، مارکس این‌جا

مارکس سرانجام به این نتیجه رسید که بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی به یک توافق سیاسی رسیده که هسته‌ی مرکزی آن حق مالکیت خصوصی است. بنابراین وی این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که قانون اساسی جوامع مدرن، قانون اساسی حق مالکیت خصوصی است.

از این پس، مارکس به نقد فلسفه‌ی حق هگل پرداخت و دو خطای متدیک آن را بر شمرد که مسبب اشکال رازآمیز و جنجالی ایده‌آلیسم وی می‌شوند. انتقاد اول مارکس به آپریوریسم در فلسفه‌ی حق هگل وارد می‌آید. آپریوریسم یک شکل از آگاهی کذب و ایدئولوژیک است که آن شناختی را هم که در تجربه مشاهده نمی‌شود، منطقی و قابل قبول می‌شمارد.<sup>۱</sup> این‌جا شناخت تنها به صورت یک حرکت فکری و خردگرا به وجود می‌آید که رابطه‌ی آن چیزی که هست (اوضاع موجود)، با آن چیزی که باید به وجود بیاید (اوضاع مطلوب) را برقرار می‌سازد. به این معنی که اوضاع موجود فاقد خرد است و به گذشته تعلق دارد، در حالی که اوضاع مطلوب خردمند محسوب می‌شود و شکل آتی و آشتی‌یافته‌ی جامعه‌ی بورژوازی است. به این ترتیب، مارکس در نقد آپریوریسم در فلسفه‌ی حق هگل نخست میان "حق" و "حق ویژه" تمیز می‌دهد و سپس منشأ "حق ویژه" را در مالکیت خصوصی می‌یابد. پیداست که از این منظر، برابری شهروندان یک شکل ظاهری و فلسفه‌ی حق هگل یک تظاهر ایدئولوژیک به خود می‌گیرد، زیرا وی می‌خواهد مردم را قانع کند که حق مالکیت خصوصی برابر با احقاق منافع عمومی است و شرط تشکیل جامعه‌ی آشتی‌یافته پذیرفتن این "حق ویژه" است. هم‌چنین پیداست که فلسفه‌ی حق هگل این‌جا بدون واسطه منجر به توجیه آن چیزی که هست، یعنی توجیه اوضاع موجود نیز می‌شود، زیرا با وجود تضادهای محسوس از این نقطه نظر عزیمت می‌کند که انگاری جامعه‌ی بورژوازی در یک روند از خردگرایی قرار گرفته و تاریخ به سوی یک فرجام مثبت و دل‌پسند سپری می‌گردد.

<sup>۱</sup> افزون بر این‌ها، هگل فلسفه‌ی خردگرای خود را به اضمحلال می‌کشد. به این صورت که وی با رجوع به گیومتری مدعی یک مفهوم از خرد می‌شود که غیر قابل درک اما با این وجود خردمند است. انگاری که فرای خرد بشری یک خرد دیگری نیز وجود دارد که "فراخرد" محسوب می‌شود. هگل از طرف دیگر، خرد بشری را محدود می‌کند، زیرا برای وی از آن پس که انسان چیزی را از طریق اندیشه نمی‌فهمد، بلافاصله خدا آغاز می‌شود. Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung ... ebd., S. ۷۶f.

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik ... ebd., S. ۲۰۹f., und Vgl. Cerroni, Umberto (۱۹۷۴): Marx ... ebd., S. ۱۱۵

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۱۱۱, ۱۳۵

<sup>۳</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و فلسفه - نقش ماتریالیسم اپیکور در تکامل مفهوم "خودآگاهی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

و در تقابل با آن از تحصیل واقعیت اجتماعی (دانش مثبت) به عنوان "هم‌خوابگی عاشقانه" یاد می‌کند.<sup>۱</sup>

البته مارکس در دوران نگارش "نقد فلسفه‌ی حق هگل" به نقش متضاد مالکیت خصوصی در جامعه‌ی بورژوازی پی برده بود، بدون این‌که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را به کمال رسانده باشد. وی هم‌چنین به مفهوم "پرولتاریا" به صورت سوژه‌ی خودآگاه نیز دست یافته بود، البته بدون این‌که از انسان‌شناسی انتزاعی فویرباخ عبور کرده و مفهوم پراکسیس را کاملاً متکامل کرده باشد. مارکس این تحولات شناخت‌شناسی را با تدوین تزه‌ای فویرباخ به عنوان راهنمای تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی به اتمام رساند و با تدوین کتاب "ایدئولوژی آلمانی" پیکره‌ی آن را بنا ساخت. به این ترتیب، وی به یک انسان‌شناسی دیگر دست یافت که انسان را به صورت "موجود فعال" و علت و معلول "جهان موضوعیت‌یافته" در نظر داشت. از این پس، راه برای مارکس هموار شد که به نقد اقتصاد سیاسی بپردازد و قوانین تئوری ارزش را متکامل کند. به این ترتیب، وی از طریق نقد درون‌ذاتی "روش مدرن تولید سرمایه‌داری"، مالکیت خصوصی را به عنوان محصول کار اضافی پرداخت نشده و علت بت‌انگاری کشف کرد.<sup>۲</sup>

ما این‌جا با تناقض ادعا با واقعیت در جامعه‌ی بورژوازی مواجه می‌شویم. به این صورت که از یک طرف، تمامی شهروندان از برابری حقوقی و سیاسی بهره می‌برند. این‌جا انسان‌ها ظاهراً مستقلاً به نظر می‌آیند، زیرا در کمال آزادی و آگاهانه قرارداد می‌بندند و از این طریق محصولات کار و نوع خود را به بازار عرضه و "قیمت طبیعی" آن را دریافت می‌کنند. اما انسان‌ها از طرف دیگر، با نابرابری اقتصادی و بردگی کار مزدی در نظام سرمایه‌داری نیز مواجه هستند. اجبار به کار مزدی از طریق شکل کالایی نیروی کار پدید می‌آید. به این صورت که انسان‌ها البته آزاد هستند که نیروی کار خود را به هر کارفرمایی که می‌خواهند، بفروشند. اما آن‌ها هم‌زمان به دلیل حق

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost), S. ۲۱۸

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): سرمایه - تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱، برلین

مشخصاً عکس آن را نمایندگی می‌کند. به این صورت که سوژه‌ی آگاه جامعه‌ی بورژوازی و حق مالکیت خصوصی است که دولت را به عنوان محمول خویش پدید می‌آورد. ما این‌جا با انتقاد دیگر مارکس به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، یعنی با انتقاد به جابجایی سوژه با محمول (ابژه) مواجه می‌شویم. پیداست که از این منظر فرضیه‌ی هگل، یعنی استقلال خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت از یک‌دیگر مردود است. به بیان دیگر، جامعه‌ی بورژوازی دولت را به صورت ابزار اجرایی و جهت تحکیم حق مالکیت خصوصی پدید آورده است. از این منظر پیداست که چرا مارکس اسرار و جنجال فلسفه‌ی حق هگل را نیز مانند همان اسراری که دین هم ذاتاً به وجود می‌آورد به شرح زیر افشا می‌کند:

«... واقعیت تجربی آن‌گونه که است، در نظر گرفته؛ هم‌چنین خردمند خوانده می‌شود، اما آن نه به دلیل خرد خویش خردمند است، بلکه به این دلیل که واقعه‌ی تجربی در موجودیت تجربی‌اش یک معنی دیگر از خویش دارد. واقعه‌ای که از آن عزیمت می‌شود نه به صورت خود، بلکه به صورت نتیجه‌ی اسرارآمیز درک می‌شود. واقعیت تبدیل به پدیده می‌شود، اما ایده محتوای دیگری به غیر از پدیده ندارد. هم‌چنین ایده هدف دیگری به غیر از چیز منطقی ندارد؛ [به اصطلاح] "برای خود روح نامتناهی واقعی بوده باشد". در این پاراگراف‌ها تمامی اسرار فلسفه‌ی حق و هم‌چنین اصولاً فلسفه‌ی هگل به رشته‌ی تحریر در آمده است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هگل تنها از طریق متدیک و در شکل ایده‌آلیستی است که فلسفه‌ی حق خود را متکامل می‌کند. وی این‌جا نه تنها نقش مالکیت خصوصی را به عنوان سرچشمه‌ی آگاهی بورژوازی می‌پوشاند، بلکه حفاظت از منافع یک طبقه‌ی به خصوص را به صورت احقاق منافع عمومی نیز جا می‌زند. بنابراین پیداست که چرا مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" فلسفه را "خودارضاعی" می‌نامد

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik ... ebd., S. ۲۰۹f.

اجتماعی در می‌آورند. مارکس تحقق نفی نفی را یک نقطه‌ی عطف تاریخی می‌شمارد که وقوع آن بستگی به خودآگاهی پرولتاریا دارد و از طریق "همکاری آزاد کارگران" منجر به تشکیل قلمرو آزادی و آشتی انسان با طبیعت می‌شود.<sup>۱</sup>

منتها مارکس بر خلاف هگل نفی نفی را با یک حرکت فکری و اسرارآمیز مستدل نمی‌سازد. بنا بر تئوری انتقادی و انقلابی وی نفی نفی در پراکسیس اجتماعی به وقوع می‌پیوندد. پراکسیس برای مارکس دو بعد متفاوت دارد. نخست آگاهی تئوریک جامعه‌ی بورژوازی است. منظور وی این‌جا همان آگاهی معمول مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی است که از بطن تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری رشد می‌کند و به صورت ایده‌آل‌های طبقه‌ی حاکم بر افکار عمومی مسلط می‌شود و مناسبات اوضاع موجود را توجیه کرده و هم‌چنین پدید می‌آورد. بعداً پراکسیس سیاسی است. منظور مارکس این‌جا نقش دولت است که به صورت ابزار قضایی و اجرایی و شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی پدید می‌آید. ما این‌جا با مفهوم پراکسیس اجتماعی به صورت یک "کلیت دیالکتیکی" مواجه می‌شویم، زیرا جهان وارونه‌ی بورژوازی جهت تداوم مناسبات سرمایه‌داری و تحکیم بردگی کار مزدی نه تنها به قوای سرکوب، بلکه به آگاهی‌های کذب مانند، دین، فلسفه و ایدئولوژی نیز نیاز دارد.

به این ترتیب، مارکس از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی اوضاع موجود عزیمت می‌کند و چشم‌انداز استقرار یک نظم نوین را به صورت امکان تشکیل اوضاع مطلوب پدید می‌آورد. این‌جا روش نقد قاطع و بی‌رحمانه و حاوی یک روح خلاق است که در پیکر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی منجر به تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا می‌شود. ما مصداق این موضوع را به درستی در تلاش تئوریک مارکس می‌یابیم. از جمله باید از نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، فلسفه‌ی هگلی‌های جوان، فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ، ایدئولوژی لیبرالی، تئوری سوسیالیست‌های تخیلی و دانش اقتصاددانان عامی و ملی یاد کرد. به این ترتیب، مارکس تمامی اشکال دینی، فلسفی، سیاسی، اقتصادی، خلاصه ایدئولوژیک را که به دوران گذشته تعلق دارند، به بند نقد می‌کشد و با تکامل یک

مالکیت خصوصی از مناسبات تولید و ابزار تولید نیز آزاد شده‌اند و برای حفظ بقای خود مجبور به فروش نیروی کار خود هستند. ما این‌جا با سلب آزادی، اراده، خرد و استقلال انسان‌ها مواجه می‌شویم. منتها این‌جا سلب آزادی انسان‌ها غیر مستقیم متحقق می‌گردد و کاملاً پوشیده است. در حالی که نظام فئودالی انسان‌ها را از طریق خشونت عربان و بدون واسطه به زنجیر بردگی می‌کشد، اما در نظام سرمایه‌داری بردگی کار مزدی به صورت پوشیده و از طریق شکل کالایی نیروی کار و بازار کالاها وساطت و بر انسان‌ها تحمیل می‌شود. این‌جا پول نقش خشونت اجتماعی را به خود می‌گیرد که غیر مستقیم بر انسان‌ها اعمال می‌شود. به این عبارت که هر کسی که دست‌رسی به پول ندارد، حق بقای خود را در معرض خطر می‌بیند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با وجودی که کارگران مزدی ظاهراً آزاد و مستقل به نظر می‌آیند، اما در واقعیت به بردگی محصول کار خود، یعنی سرمایه کشیده می‌شوند. این‌جا بردگی کار مزدی ابژکتیو و سوژکتیو است. ابژکتیو به این دلیل است که کار مزدی ماهیت متضاد جامعه‌ی بورژوازی را می‌سازد و به صورت تجربی در روند مدرن تولید سرمایه‌داری به کار گرفته می‌شود. سوژکتیو به این دلیل است که کار مزدی از طریق نظریه‌پردازان جامعه‌ی بورژوازی به صورت خردمند و کاملاً منطقی توجیه می‌شود. پیداست زمانی که کالا به صورت گوهر به شکل سوژه، یعنی "روح عمومی" در آید، آگاهی تئوریک جامعه‌ی بورژوازی را نیز می‌سازد و بنابراین انرژی لازم در جهت پراکسیس سیاسی را آزاد می‌کند. به بیان دیگر، واقعیت بردگی کار مزدی محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است. از این بابت، مارکس همواره از مفهوم "کار موضوعیت‌یافته" استفاده می‌کند که بر نقش تاریخی و فرهنگی آن انگشت بگذارد.

ما این‌جا با تناقض ادعای بورژوازی با واقعیت نظام سرمایه‌داری مواجه هستیم. مارکس حل و فصل این تضادهای درون‌ذاتی را تحت مفهوم "نفی نفی" در کتاب "سرمایه" در نظر می‌گیرد. در نفی اولی مالکیت انفرادی کارگران مزدی به صورت کار اضافی پرداخت نشده از آن‌ها سلب می‌شود. در نفی دومی انبوه مردم مالکیت سلب شده‌ی خود را از بورژوازی سلب می‌کند و کارگران مالکیت انفرادی خود را به صورت مالکیت

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۶۰۹f., ۷۹۰f.

رسد، و به این دلیل انقلابی است، زیرا سوژه‌ی درون‌ذاتی از طریق یک پراکسیس آگاه جامعه‌ی طبقاتی و دم و دستگاه مناسبات "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" مانند: حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و بردگی کار مزدی را بر می‌اندازد، در حالی که هم-زمان از ابعاد سازنده و خردمند جامعه که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها محسوب می-شوند، حفاظت می‌کند. بنابراین مارکس مخالفتی با تمدن، مدنیت، حقوق فردی، فن-آوری، زیست شهری و فرهنگ این جهانی ندارد. برای وی نطفه‌ی تشکیل قلمرو آزادی در خود جامعه‌ی بورژوازی به صورت قلمرو ضرورت گذاشته شده است. به بیان دیگر، مارکس نه می‌خواهد که به دوران فئودالیسم باز گردد و نه استقرار یک نظام استالینیستی را در ذهن خود می‌پرورد. در ضمن حرکت دیالکتیکی نزد مارکس نه جبری، اجتناب‌ناپذیر و خود به خودی است و نه فرجام دترمینیستی آن از پیش معین شده است. به بیان دیگر، از آن‌جا که دیالکتیک برای مارکس بدون خودآگاهی سوژه اصولاً بی معنی است و از آن‌جا که حرکت دیالکتیکی بستگی به نقد تئوریک و پراکسیس آگاه پرولتاریا دارد، در نتیجه پیداست که سمت و سوی تاریخ نیز بستگی به توازن قوای طبقات اجتماعی دارد و محصول نتایج پراکسیس نبرد طبقاتی محسوب می-شود. بنابراین اگر طبقه‌ی کارگر از نظر تئوریک فرهیخته و در سازمان‌دهی خود موفق شود، بدون تردید به پیروزی می‌رسد و دست‌آوردهایی نیز خواهد داشت. اما اگر عکس این مناسبات حکم‌فرما شود، طبقه‌ی کارگر در بدترین شرایط ممکنه استقرار فاشیسم را تجربه می‌کند.

بنابراین حرکت دیالکتیکی نزد مارکس بدون نقد تئوریک و فعالیت آگاه سیاسی به کلی بی معنی و آینده از منظر تئوری انتقادی و انقلابی وی باز است. افزون بر این‌ها، مارکس با شکل سرمایه‌داری مجادله نمی‌کند، زیرا موضوع فراروی دیالکتیکی نزد وی کلیت متضاد (شکل و ماهیت) جامعه‌ی طبقاتی را نشانه می‌گیرد. ما این شیوه‌ی تفکر غیر مارکسی را نزد جریان‌های مارکسیست - لنینیست می‌یابیم که میان سرمایه‌داری امپریالیستی ستمگر و منفور و سرمایه‌داری ملی ستمدیده و محبوب تفاوت می‌گذارند. به همین منوال، باید از مخالفان سرمایه‌داری گلوبال یاد کرد که تئولیرالیسم را ویرانگر و منفور و اقتصاد سیاسی کینزیانیستی را سازنده و محبوب می‌شمارند. به بیان دیگر، زمانی که مارکس از نفی نفی سخن می‌راند، با اشکال نظام سرمایه‌داری نمی‌جنگد و به

تئوری انتقادی و عمل‌گرا شرایط یک پراکسیس آگاه و انقلابی را پدید می‌آورد. به این معنی که تنها تحت تأثیر این تئوری است که کارگران مزدی به خودآگاهی می‌رسند، طبقه‌ی کارگر از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل ارتقا می‌یابد و پرولتاریا به صورت سوژه‌ی خودآگاه نفی نفی را متحقق می‌سازد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با تفاوت دیالکتیک مارکس با دیالکتیک هگل نیز آشنا می‌شویم. نوع هگلی آن نفی نفی را به صورت یک حرکت فکری جهت تشکیل یک جامعه‌ی آشتی‌یافته و خردمند در نظر دارد. بنابراین دیالکتیک نزد هگل به معنی نفی آگاهانه است که از "درک روزمره" به سوی "خرد" فراروی می‌کند. این‌جا فراروی به معنی الغا، حفاظت و ارتقا است که البته به صورت یک حرکت ناب فکری اشکال اسرارآمیز و جنجالی به خود می‌گیرد. البته مارکس فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را غیر واقعی و بیگانه با پراکسیس می‌شمارد، زیرا سوژه‌ی آن دروغ و فراروی آن از اوضاع موجود انتزاعی است. دیالکتیک نزد مارکس نیز مانند هگل به معنی نفی آگاهانه است، منتها با این تفاوت که نفی در پراکسیس و فراروی به صورت واقعی متحقق می‌گردد. به بیان دیگر، این‌جا سه بُعد فراروی دیالکتیکی، یعنی الغا، حفاظت و ارتقا مربوط به "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی می‌شود و به معنی الغا طبقات اجتماعی، حفاظت از ابعاد مثبت و سازنده‌ی جامعه و ارتقا به سوی قلمرو آزادی است. از این پس، حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و کار مزدی لغو می‌شوند و انسان‌ها بر اساس یک روش دیگر از تولید ثروت اجتماعی یک تمدن نوین و یک فرهنگ انسانی را پدید می‌آورند.

بنابراین حرکت دیالکتیکی نزد مارکس واقعی و در نتیجه انتقادی و انقلابی است. به این دلیل انتقادی است، زیرا ما نزد مارکس با یک سوژه‌ی درون‌ذاتی مواجه هستیم که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری همواره در کشمکش تئوریک با آگاهی معمول است و تحت تأثیر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به خودآگاهی می-رسد.

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): رئالیسم انقلابی - نقش دیالکتیک تئوری با پراکسیس در اندیشه‌ی سیاسی

کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین، و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و دولت - از نقد تئوریک دین تا پراکسیس دین‌زدائی در ایران، در آرمان و

اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۲۹ ادامه، برلین

نمی‌شد، در نتیجه هگلی‌های جوان خواهان ارتقا فلسفه و رفرم آگاهی بودند. آن‌ها فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را متهم به آکوموداتیسیون، یعنی هماهنگی دین با فلسفه می‌کردند و از طریق نقد دین انگیزه‌ی راندن دولت را به سوی خردمندی و سکولاریسم داشتند.<sup>۱</sup> از جمله باید از فعالیت اشترا آواس، برادران بائر، اشتیرنر، هس، فویرباخ و به خصوص مارکس (جوان) یاد کرد. تحت اوضاع موجود دولت پروس یک واکنش ارتجاعی را به این حرکت انتقادی و انقلابی سازمان داد که سنبل‌های آن تاج‌گذاری ویلهلم چهارم در سال ۱۸۳۴ میلادی و فراخواندن شلینگ به برلین جهت انفعال فضای ملتهب سیاسی و فلسفی بودند.

شلینگ یکی از محافظه‌کارترین فیلسوفان این دوران به شمار می‌رفت. وی در اوایل مدافع انقلاب فرانسه بود و با همکاری هگل یک نشریه را برای مباحث فلسفی در شهر ینا منتشر می‌کرد. این‌جا باید از یکی دیگر از فیلسوفان این دوران به نام هولدرلین نیز یاد کرد، زیرا وی همراه با شلینگ و هگل مانیفستی را مدون کرد که بعداً به عنوان "قدیمی‌ترین برنامه‌ی ایده‌آلیسم آلمانی" مشهور شد. نقطه‌ی عزیمت این مانیفست یک فرضیه مشترک به شرح زیر است:

«یک جامعه‌ی آشتی‌یافته فقط زمانی به طور مناسب درک می‌شود که شهروندان آزاد از طریق عرف در آن ادغام شده باشند.»<sup>۲</sup>

منتها با این تفاوت که هگل سرچشمه‌ی عرف را خرد بشری می‌شمرد، در حالی که شلینگ ایمان دینی را مسبب آن می‌دانست. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با سرچشمه‌ی تکامل دو فلسفه‌ی متفاوت مواجه هستیم. در حالی که هگل با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی ظاهراً به یک مفهوم جهان‌شمول و خودبنیاد از

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: MEW – Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin (ost), ۳۲۷f.

مارکس هم‌چنین در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" بر این نکته تأکید می‌کند که مناسبات واقعی را نسبت به ایده می‌سنجد. ما این‌جا با میراث فلسفه‌ی هگلی‌های جوان در تئوری انتقادی و انقلابی وی مواجه می‌شویم!

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

<sup>۲</sup> Z. n. Honneth, Axel (۱۹۹۲): Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main

سمت کلیت آن نشانه می‌گیرد. پیداست که این‌جا دیالکتیک برای طبقه‌ی حاکم تبدیل به اسباب زحمت می‌شود که مارکس در کتاب "سرمایه" به شرح زیر بر آن تأکید می‌کند:

«دیالکتیک در فرم اسرارآمیزش مد آلمانی بود، زیرا آن اوضاع موجود را دل‌پسند جلوه می‌داد. [دیالکتیک] در پیکر منطقی‌اش برای بورژوازی و رهبران نظری‌اش اسباب ناراحتی و نفرت است، زیرا آن در درک مثبت اوضاع موجود هم‌زمان درک نفی آن، [یعنی] اضمحلال ضروری آن‌را نیز در بر می‌گیرد، بنابراین هر شکل در جریان حرکت شدنش هم‌چنین طرف فانی خود را درک می‌کند، خود را از هیچ طریق متأثر نمی‌سازد، بنا بر ماهیتش انتقادی و انقلابی است.»<sup>۱</sup>

این‌جا فقط یک نگاه اجمالی به تاریخ دو قرن گذشته کافی است که ما مصداق تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را در وقایع تجربی بیابیم. با وجودی که در این دوران نظام سرمایه‌داری نوزاد و در گهواره‌ی تاریخی تکامل خود بود، اما مارکس به اندازه‌ی کافی به شواهد تجربی جهت مصداق تئوری انتقادی و انقلابی خویش دست‌رسی داشت. از جمله باید از انقلاب جولای در سال ۱۸۳۰ میلادی یاد کرد که منجر به سرنگونی حکومت اشرافی در فرانسه شد. هم‌زمان بورژوازی انگلستان در برابر جنبش کارگری کوتاه آمد و از طریق رفرم‌های سیاسی و حقوقی قدرت پارلمان را در برابر شاه تقویت کرد.<sup>۲</sup> به همین منوال باید از جنبش رادیکال کارگری به رهبری بابوف در فرانسه و قیام کارگران نساج در ایالت اشلیزین کشور پروس یاد کرد که مصداق تجربیات انقلابی جهت تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس بودند. هم‌زمان فعالیت انتقادی هگلی‌های جوان پیرامون آگاهی تئوریک جامعه‌ی بورژوایی بود که واقعاً اسباب دردسر طبقه‌ی حاکم می‌شد. به این عبارت که هگلی‌های جوان متد دیالکتیکی فلسفه‌ی هگل را به صورت انتقادی در برابر مناسبات بدون روح و ایستای موجود به کار می‌گرفتند. آن‌ها "واقعیت به خصوص را نسبت به ایده می‌سنجیدند" و از آن‌جا که آشتی و وحدت مورد نظر هگل فقط یک ادعای کذب بود و در واقعیت تجربی مشاهده

<sup>۱</sup> . Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۲۷f.

<sup>۲</sup> Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft ... ebd., S. S. ۲۱۹



فلسفه‌ی ایده‌آلیستی مواجه هستیم که از واقعیت ابژکتیو (هنر) پدید می‌آید. پیداست که در روش شناخت‌شناسی از طریق هنر عوامل سازنده وجود دارند، زیرا همراه با تکامل انسان و تحولات اجتماعی اسلوب‌های زیبایی‌شناسی نیز دگرگون می‌گردند. از آن‌جا که هنر تجسم و معنی جهان واقعی است، در نتیجه کلیت عوامل سوژکتیو و ابژکتیو تاریخی را در بر می‌گیرد. به بیان دیگر، سوژه‌ی شناسا قادر است که از طریق هنر به سوی شناخت واقعیت عزیمت کند. لیکن شلینگ برای تکامل فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود مدعی می‌شود که مشاهده‌ی روشنفکری به هنر (ابژه) باید مستقیم و بدون واسطه صورت بگیرد. دلیل وی ظاهراً منطقی به نظر می‌آید، زیرا شلینگ مفاهیم و شناخت معمول را مانعی در برابر روش شناخت‌شناسی خود می‌شمارد. به نظر وی مفاهیم و شناخت‌شناسی دوران گذشته یک شناخت جدید را اصولاً غیر ممکن می‌کنند. به این ترتیب، شلینگ هنر را از هرگونه مفهوم و فرضیه‌ی فلسفی تصفیه می‌کند و پیداست که از این منظر، اروگانون غیر تاریخی و غیر اقتصادی به نظر می‌آید. ما این‌جا تنها با شکل ابژه و گریز شلینگ از دیالکتیک هم در شکل ایده‌آلیسم هگلی آن و هم در نوع ماتریالیسم تاریخی آن نزد مارکس مواجه می‌شویم.

از آن‌جا که دیالکتیک نزد هگل و نزد مارکس اصولاً با خودآگاهی سوژه و نفی آگاهانه معنی می‌یابد و مستدل می‌شود، در نتیجه مفهوم "فراروی دیالکتیکی" بدون در نظر داشتن آگاهی، هم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و هم در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به کلی بی معنی است. لیکن آگاهی و خودآگاهی محصولات اجتماعی هستند که بدون رجوع به تاریخ و اقتصاد غیر قابل تصور می‌گردند. به بیان دیگر، انگیزه‌ی شلینگ از تصفیه‌ی مفهومی و فلسفی اروگانون ممانعت از فراروی دیالکتیکی، یعنی ارتقا جامعه هم در شکل سوژکتیو (هگل) و هم به صورت موضوعیت-یافته (مارکس) است. البته شلینگ بنا بر مواضع محافظه‌کاری خود نه مشکلی در روش فلسفی خود می‌بیند و نه انگیزه‌ی خود را انکار می‌کند. برای وی دیالکتیک اصولاً فلسفه نیست. وی دیالکتیک را تمرین فلسفی و یا شعر فلسفه می‌خواند.<sup>۱</sup> به نظر وی فلسفه باید به یک نوع از خرد دست بیاید که فرای خرد است و دست‌رسی به این "فراخرد"

خرد دست یافت و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود را بر اساس آن متکامل کرد، شلینگ در جستجوی یک مفهوم "فراخرد" بود و به صورت عریان به سوی پان‌تئیسم متمایل شد. پان‌تئیسم یک بینش دینی نسبت به طبیعت است که وجود خدا را در آن مشاهده می‌کند. انگاری که تکامل طبیعت از طریق یک روح هدایت می‌شود. از این منظر، تکامل و تنوع طبیعت نه محصول کشمکش و تحولات ژنتیکی جهت تطبیق و بقای ارگانیسم، بلکه نشانه‌ی اراده‌ی یک روح الهی است که فرای خرد بشری قرار دارد و به قوای ماورای طبیعی منسوب می‌شود. پیداست زمانی که اراده‌ی الهی منجر به خلقت می‌شود، مخلوق هم وظایف به خصوصی را به عهده می‌گیرد. یعنی همان‌گونه که حیوانات برای بارکشی و خوراک انسان‌ها آفریده شده‌اند، سیاه پوست هم برای بردگی، عوام هم برای بندگی و اشراف و اعیان فتودالی نیز برای حکم‌فرمایی آفریده شده‌اند.

از این منظر، شلینگ شناخت را تنها به یک قشر به خصوص اختصاص می‌دهد. به نظر وی شرط تفکر فلسفی نه در تحصیل فلسفه، بلکه در نبوغ فلسفی فرد قرار دارد. در حالی که برای روشنفکران دوران روشنگری کاملاً مسلم بود که هرکسی قادر به شناخت حقیقت می‌شود، لیکن شلینگ شناخت را تنها مختص به یک قشر از اشرافیت فلسفی می‌کند. ما این چنین تمایلات و روش‌ها را نزد مجتهدان شیعه نیز می‌یابیم که میان فکر و ذکر تمیز می‌دهند. در حالی که افکار آن‌ها در چنبره‌ی اسلام و ایمان آن‌ها به "وحدت وجود" پایبند است و به تفسیر مکتوبات دینی می‌پردازند، مقلدان را فاقد توان شناخت حقیقت می‌شمارند و آن‌ها را موظف به ذکر شناخت دینی و تقلید از تفاسیر خود می‌کنند. پیداست که ما این‌جا با دین به صورت یک ابزار حکومتی جهت تحمیق و تحقیر انسان‌ها مواجه هستیم و شلینگ نیز با همین نیت است که تحصیل فلسفه را تنها تمرین و راهنمایی برای تفکر می‌خواند و مدعی می‌شود که از انسان عامی فیلسوف به وجود نمی‌آید. به این ترتیب، شلینگ رابطه‌ی فلسفه با عموم انسان‌ها را قطع می‌کند و مدعی می‌شود که فلسفه نباید در برابر عوام کوتاه بیاید.

شناخت برای شلینگ از طریق مشاهده‌ی روشنفکری به هنر ممکن می‌شود که وی آن - را "اروگانون" می‌نامد. بنابراین اروگانون به معنی روش شناخت واقعیت است که شلینگ در پیروی از فلسفه‌ی تجربه‌گرای کانت به آن دست می‌یابد. ما این‌جا با یک

<sup>۱</sup> Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung ... ebd., S. ۱۱۹, ۱۱۴f., ۱۴۴

می‌دهد. ما این‌جا دوباره با فیدئیسیم مواجه می‌شویم که به شکل فلسفی در آمده و به تخطئه‌ی "دین مثبت" و فلسفه که با استناد به خرد توجیه و به صورت شناخت تأییدکننده در می‌آیند، می‌پردازد.

شلینگ در سال ۱۸۰۳ میلادی به همکاری خود با هگل خاتمه داد و پس از نقل مکان از شهر ینا به ویتسبورگ کتابی را با عنوان "فلسفه و دین" نوشت و به این ترتیب، فیدئیسیم را در شکل فلسفی آن به اتمام و کمال رساند. البته وی این‌جا نیز از اروگانون سخن می‌گوید، منتها با این تفاوت که دین را جایگزین هنر می‌کند و به این ترتیب، روش شناخت‌شناسی خود را چنان دگرگون می‌سازد که رابطه‌ی فلسفه با واقعیت و همچنین با پان‌تئیسیم به کلی گسسته می‌شود. این‌جا کشف "فراخرد" دیگر نه از طریق زیبایی‌شناسی، بلکه تنها از طریق دین‌شناسی ممکن می‌گردد. پیداست که منظور شلینگ از دین‌شناسی در اشکال "دین مثبت" که از طریق علوم تجربی به اثبات وجود خدا می‌پردازند، نیست. وی روش شناخت‌شناسی "دین مثبت" را نشانه‌ی ضعف خرد می‌شمارد، زیرا دین‌شناسی از منظر فیدئیسیم تنها از طریق پذیرش بی‌چون و چرای هستی خدا ممکن می‌گردد. شلینگ پرسش "خدا چی و کجاست" را اصولاً بیهوده می‌خواند، زیرا پاسخ به آن تنها از طریق علوم انسانی وساطت می‌شود، در حالی که نه نظر وی توان شناخت محدود است و انسان هیچ‌گاه موفق به درک معنی آفرینش جهان واقعی نمی‌شود. بنابراین شلینگ نتیجه می‌گیرد که فلسفه باید به سمت یک "روح کامل" و یک "فراخرد" اولیه معطوف شود، زیرا به گمان وی، اگر اصولاً خردی وجود داشته باشد، آن بدون تردید مخلوق خدا، یعنی یک "فراخرد ماورای طبیعی" است که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "فلسفه و دین" وی می‌یابیم:

«اگر یک هستی خردگرا هست و یا این‌که باید بوده باشد، پس من باید آن روح را به فرضیه بگیرم. اما این‌طور هنوز دلیلی از هستی این روح ارائه نشده است. اما دلیل آن تنها می‌تواند از طریق خرد ارائه شود. [البته] اگر که هستی خردگرا با خود خرد بدون شرط منطبق بوده باشد. اما این [انطباق] این‌جا صدق نمی‌کند، زیرا به بیان مطلق، ممکن است که هستی خردگرا و خرد وجود نداشته و هم این‌که یک هستی خردگرا و خرد وجود داشته باشند. بنابراین دلیل و یا به بیان درست، علت اولیه‌ی خرد به مراتب

نه از طریق خودآگاهی سوژه، بلکه تنها از طریق الهام ممکن می‌گردد. پیداست که در پس این شعبده بازی فلسفی یک نیت به خصوص وجود دارد که شلینگ به شرح زیر از آن پرده بر می‌دارد:

«ارتقا درک پست به داوری و قضاوت در مورد خرد، ضرورتاً عوام‌الناس را به سوی قلمرو علم هدایت کرده و از این طریق دیر یا زود قیام عمومی عوام را به وجود می‌آورد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، شلینگ از ترس قیام ملت مدعی می‌شود که مردم اصولاً نباید به علم و شناخت دست بیابند و به مقام داوری برسند. این‌جا حتا نبوغ فلسفی افراد هم از قلم می‌افتد و انگیزه‌ی فلسفی وی در دفاع از مناسبات اوضاع موجود عریان‌تر از گذشته می‌گردد. ما همین حرف‌ها را نیز به کرات از آخوندها می‌شنویم. این‌جا موضوع فقط توجیه حاکمیت موجود نیست، زیرا شلینگ اضافه بر آن برنامه‌ی تحمیق و تحقیر انسان‌ها را نیز می‌ریزد. به این ترتیب، شلینگ شناخت واقعیت را تنها به یک قشر از اشرافیت روشنفکر نسبت می‌دهد که از طریق مشاهده‌ی روشنفکری به هنر و کسب الهام به یک مفهوم ظاهری از "فراخرد" دست می‌یابد. ما این‌جا با یک قشر روشنفکر مواجه هستیم که انگاری از بدو تولد خود جهت شناخت حقیقت برگزیده شده و صاحب ژن‌های مناسب برای درک "فراخرد" است. البته ما با یک چنین ادعاهایی به کرات در اشکال متفاوت ادیان ابراهیمی و از جمله در دین اسلام نیز مواجه می‌شویم که منظور واقعی آن‌ها سلب آگاهی، اراده، آزادی و استقلال از آن انسان‌هایی است که به عوام منسوب و توانایی‌های آن‌ها از درک واقعیت انکار می‌شوند. انگاری که یک واقعیت الهی و ماورای طبیعی وجود دارد و تنها علمای دینی قادر به درک و کشف آن هستند.

همان‌گونه خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مفهوم "فراخرد" نزد شلینگ حاوی یک "واقعیت عرفانی" است که بدون واسطه به حاکمیت اعیان و اقشار فئودالی مشروعیت

<sup>۱</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (۱۹۲۷f.): Sämtliche Werke, K. F. A. Schelling (Hrsg.), I. Abteilung I. Abteilung, Bd. V, Stuttgart/Augsburg S. ۲۵۹, und Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung ... ebd., S. ۱۲۰

هستیم که تمامی اشکال فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی (و هم‌چنین ماتریالیسم فویرباخ و در پیروی از آن‌ها آثار متأخر انگلس) دچار آن شده‌اند. از همین منظر است که شلینگ برای مشاهده‌ی روشنفکری به اروگانون نسبت به اراده‌ی عمومی اولویت قائل می‌شود و انکار این حقیقت به اصطلاح مشخص و تحقق برابری و آزادی انسان‌ها را مشابه با قتل والدین می‌شمارد. انگاری که انسان‌ها فاقد توان شناخت و صغیر هستند و اگر به شناخت دیگری از اشرافیت فلسفی دست بیابند، به قتل قیم خود دست زده‌اند. به این ترتیب، شلینگ از یک طرف، میان خدا (مطلقیت) و جهان (واقعیت) تمیز می‌دهد و یک مرز قاطع و غیر قابل عبور میان خدا و جهان واقعی می‌کشد و از طرف دیگر، هدف فلسفه‌ی مثبت را تکامل یک "فراخرد" می‌خواند که تنها از طریق دین-شناسی و الهام به شناخت می‌رسد.<sup>۱</sup>

#### نتیجه:

موضوع نقد این مقاله تناقض ادعا با واقعیت در جامعه‌ی بورژوازی است. در حالی که بورژوازی از آزادی و برابری انسان‌ها سخن می‌گوید و مدعی است که "قلمرو خرد" را سازمان داده است، اما هر گاه که منافع طبقاتی و حاکمیت‌اش با خطر مواجه شود، موضوع "ضعف خرد" را به پیش می‌کشد و اشکال ایدئولوژیک و ارتجاعی را پدید می‌آورد. همین فلسفه‌ی شلینگ متأخر یک واکنش‌های فوق ارتجاعی به دوران کپرنیکی، یعنی این جهانی، مدرن و خردمند شدن انسان‌ها است. به این ترتیب، انسان‌ها سلب آگاهی، اراده، آزادی و استقلال می‌شوند و پیداست که انسان صغیر نیاز به قیم دارد. ما این‌جا با تدارک یک ابزار حکومتی جهت تحمیق و تحقیر انسان‌ها مواجه هستیم که موجودیت نظام سرمایه‌داری، سلطه‌ی حق مالکیت، قانون ارزش و کالا بر انسان‌ها و تداوم بردگی کار مزدی را توجیه می‌کند.

بنابراین متوسل شدن به "ضعف خرد"، نسبت دادن حقیقت به "فراخرد" و کشف حقیقت از طریق یک اشرافیت روشنفکر تنها ابزار فلسفی هستند که از فراروی دیالکتیکی و ارتقا جامعه‌ی بورژوازی به قلمرو آزادی ممانعت کنند. اگر این واکنش ایدئولوژیک در دوران معاصر هگل و مارکس از طریق شلینگ به انجام رسید، هم‌اکنون

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۲۸, ۱۴۸

بیشتر در اختیار آن روح کامل است. علت روح کامل نه خرد، بلکه از آن‌جا که آن هست، خردی وجود دارد. از این طریق بنای تمامی عقلانیت فلسفی، یعنی هر سیستمی که خرد را به اصل ارتقا داده؛ منهدم شده است. تنها کس که یک روح کامل است، خرد می‌باشد. اما خود این [روح کامل] بدون دلیل هست، زیرا اساساً است.»<sup>۱</sup>

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد شلینگ با یک هستی خردگرا، یعنی با یک "روح کامل" مواجه هستیم که سرچشمه‌ی خرد بشری به عنوان یک خرد ناتوان محسوب می‌شود. این‌جا دیگر پرسشی از نوع "دین مثبت" که "خدا چی و کجاست"، به وجود نمی‌آید، زیرا ضعف خرد اصولاً پاسخی برای آن نمی‌تواند بیابد و پاسخ آن پیش از طرح پرسش حی و حاضر داده شده است؛ خدا هست و بس! بنابراین ما نزد شلینگ با یک خدای فراحسی، نامتعیین و نامتناهی سر و کار داریم که مصداق هستی آن فرضیه‌ی وجود یک "فراخرد" بی‌همتا است و موجودیت آن از طریق خودهمان-گویی توجیه می‌شود.

به این ترتیب، شلینگ تمامی دم و دستگاه فلسفی خود را که قبلاً در پیروی از تجربه-گرایی فلسفه‌ی کانت ساخته و پرداخته بود، از هنر به دین، یعنی به یک اروگانون جدید منتقل می‌کند و سپس مدعی می‌شود که جهان واقعی با تمامی درجات از هستی خود باید به سمت این "روح کل" معطوف گردد. با وجودی که ما در فلسفه‌ی شلینگ دیگر با روح‌القدوس و مراسم عبادی مسیحیان سر و کار نداریم، اما با یک نوع از فیدئیسیم فلسفی آشنا می‌شویم که با استناد به هستی یک "فراخرد" و وجود یک اراده‌ی ماورای-طبیعی توجیه می‌شود که ظاهراً از موجودیت یک حقیقت مشخص گزارش می‌دهد. از آن‌جا که در فلسفه‌ی شلینگ انسان‌ها عوام محسوب و توانایی‌های آن‌ها جهت درک حقیقت انکار می‌شوند، در نتیجه وی کشف حقیقت را به یک اشرافیت فلسفی واگذار می‌کند که انگاری از طریق مشاهده‌ی روشنفکری به دین و کسب الهام از "روح کامل" به توفیق کامل می‌رسد. انگاری که این "روح کامل" اشرافیت فلسفی را برگزیده و به سوی کشف حقیقت هدایت می‌کند. ما این‌جا با جابجایی سوژه با محمول (ابژه) مواجه

<sup>۱</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (۱۹۲۷f.): Sämtliche Werke, K. F. A. Schelling (Hrsg.), II. Abteilung, Bd. III, Stuttgart/Augsburg, S. ۲۴۷f., und Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung ... ebd., S. ۱۴۹

تطبیقی نیز می‌یابیم. از جمله باید از سیستم تئوری، تئوری توتالیتاریسم و اشکال دیگر بررسی‌های تطبیقی یاد کرد که با استناد به جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر توجیه می‌شوند. این‌جا باید هم‌چنین از اشکال دیگر سوژه‌زدایی نیز یاد کرد که اغلب در لوای انتقاد به مثبت‌گرایی صورت می‌گیرند. به این صورت که از یک طرف، موجودیت سوژه و نبرد طبقاتی انکار می‌شود و از طرف دیگر، اسطوره و رمانتیسم جای پراکسیس را می‌گیرند. تمامی این اشکال متفاوت پسامدرنیستی یا مستقیماً با ضعف خرد مستدل می‌شوند و یا محصول تئوریک آن‌ها خردستیزی، یعنی یأس سوژه است. به این ترتیب، مناسبات واقعی و حرکت درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی ظاهراً لوٹ و بی معنی شده و رابطه‌ی تئوری با پراکسیس گسسته می‌شود. به بیان دیگر، پسامدرنیسم هر گونه چشم‌اندازی را جهت دگرگونی انقلابی و "فراروی مثبت" از جامعه‌ی بورژوازی در نطفه خفه می‌کند و همان‌گونه که مارکس به درستی می‌گوید: "دین، روح جهان بدون روح است." وی ضرورت نقد دین را به عنوان شرط هر گونه نقدی به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«فراروی از دین به صورت خوشبختی واهی ملت، مطالبه‌ی خوشبختی واقعی آن است. این مطالبه که [ملت] از توهمات درباره‌ی وضعیت خود چشم‌پوشد، مطالبه‌ای است که از یک وضعیت دست بشوید که به توهمات نیاز دارد. بنابراین نقد دین در نطفه‌ی [خود] نقد زندگی تأسف‌بار این جهانی است که گواهی تقدیس آن دین است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک اعلام جرم مواجه می‌شویم که البته گریبان "اپوزیسیون چپ" را نیز به خاطر امتناع از نقد دین و به خصوص امتناع از نقد اسلام می‌گیرد. بنابراین جامعه‌ای که هیچ چشم‌اندازی برای یک دگرگونی واقعی ندارد، بدون تردید به سوی دین متمایل می‌شود. از این منظر به وضوح پیداست که چرا جوامع مدرن اروپای در برابر ویروس دین به کلی بی دفاع شده‌اند. در حالی که فرزندان کارگران مهاجر به سوی اسلام و به خصوص اشکال افراطی آن متمایل می‌شوند، افسار محافظه‌کار مردم اروپا به بهانه‌ی دفاع از فرهنگ مسیحی خود

نظریه‌پردازان پسامدرن مانند دانیل بل هستند که این وظیفه را به عهده گرفته‌اند.<sup>۱</sup> اگر شلینگ یک فلسفه‌ی محافظه‌کار را در دوران عبور از فئودالیسم به سرمایه‌داری متکامل کرد، هم‌اکنون نظریه‌پردازان پسامدرن همین وظیفه را در دوران سرمایه‌داری گلوبال و نئولیبرالیسم به عهده گرفته‌اند. به بیان دیگر، ما پس از انقلاب فرانسه با بیش از دو قرن تجربه‌ی خردستیزی مواجه هستیم. از جمله باید از کتاب جورج لوکاج با عنوان "انهدام خرد" یاد کرد که مسئله‌ی "ضعف خرد" را به صورت یک خط سرخ در تاریخ فلسفه‌ی اروپا و از جمله در فلسفه‌های شلینگ، نیتچه و هایدگر پی می‌گیرد و اثر خود را با نقد نظریات کارل اشمیت فاشیست به کمال می‌رساند.

تمامی این جریان‌های ارتجاعی و پسامدرنیستی جهت ممانعت از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی که به نظر مارکس ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، پدید آمده‌اند. البته مقوله‌ی پسامدرنیسم بسیار سیال است، اما مخرج مشترک تمامی این‌گونه بحث‌ها "ضعف خرد" است که از طریق تقلیل‌گرایی و امتناع از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی "کلیت دیالکتیکی" منجر به یأس سوژه می‌شوند. به این صورت که از یک طرف، فلسفه غیر اقتصادی می‌شود. انگاری که ایده‌ی فلسفی از زمینه‌ی مادی خود به کلی بی‌خبر است و در یک روند از تفکر تاریخی یک فیلسوف قبلاً این چنین گفته و هم‌اکنون فیلسوف بعدی آن چنان می‌گوید. پسامدرنیسم از طرف دیگر، جامعه‌شناسی را غیر تاریخی می‌کند. ما این روش را در تئوری‌های به اصطلاح جهان‌شمول و بررسی‌های

<sup>۱</sup> تز اصلی دانیل بل نیز مانند مابقی نظریه‌پردازان پسامدرن "ضعف خرد" است که البته به مراتب مجردتر از دیگران مطرح می‌شود. به این صورت که نقد وی هنر پیشرو و از جمله سورتالیسم را نشانه می‌گیرد. به نظر وی بحران‌های کشورهای مدرن صنعتی در غرب از این مسئله ناشی می‌شوند که یک فاصله میان فرهنگ و جامعه پدید آمده است. به این صورت که هنر پیشرو در سمت‌گیری ارزش‌های زندگی روزمره دخول می‌کند و جهان زیستی را با ایمان به مدرنیسم مسموم می‌سازد. وی این‌جا از یک فریب سخن می‌گوید، زیرا به نظر وی هنر پیشرو یک پرنسیپ بدون حد و مرز از تحقق فردیت را نوید می‌دهد، انرژی جهت تحقق تجربه‌ی اصیل شخصی را آزاد می‌سازد و انگیزه‌های هوسناک و بی‌بند و باری را رایج می‌کند که البته با نظم شغلی و زمینه‌ی اخلاقی یک زندگی هدفمند در نظام سرمایه‌داری غیر قابل انطباق هستند.

Vgl. Bell, Daniel (۱۹۷۵): Die nachindustrielle Gesellschaft, Frankfurt am Main

Vgl. Bell, Daniel (۱۹۹۱): Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus, Frankfurt am Main

Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۰): Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: Zeit-Archiv, Nr. ۳۹/۱۹۸۰

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۷۹

به دامن احزاب فاشیست مانند "آلترناتیو برای آلمان" می‌گریزند. به بیان دیگر، مسبب اصلی اوضاع موجود خود بورژوازی است، زیرا جهت ممانعت از فراروی دیالکتیکی و ارتقا جامعه‌ی بورژوایی به یک سطح خردمندتر اشکال پسامدرن را می‌آفریند. این‌جا "اپوزیسیون چپ" نقش شریک جرم بورژوازی را بازی می‌کند، اگر از نقد دین طفره برود.

پس از ترور روزنامه‌نگاران مجله‌ی فکاهی چارلی ابدو دولت فرانسه تظاهراتی را در پاریس جهت دفاع از آزادی بیان برگزار کرد که اغلب سران کشورهای اروپایی در آن شرکت داشتند. شعار این تظاهرات "من چارلی ابدو هستم" بود. هفته‌ی بعد مجله‌ی چارلی ابدو عکس این تظاهرات را که سران کشورهای اروپایی در جلوی آن قرار داشتند، با شعار "من شارلاتان هستم" منتشر کرد.

ادامه دارد!

#### منابع:

- Bell, Daniel (۱۹۷۵): Die nachindustrielle Gesellschaft, Frankfurt am Main
- Bell, Daniel (۱۹۹۱): Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus, Frankfurt am Main
- Cerroni, Umberto (۱۹۷۴): Marx und das moderne Recht, Frankfurt am Main
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost)
- Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin
- Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main

Habermas, Jürgen (۱۹۸۰): Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: Zeit-Archiv, Nr. ۳۹/۱۹۸۰

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 (۱۹۶۵): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۳, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt

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

Honneth, Axel (۱۹۹۲): Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main

Kant, Immanuel (۱۹۶۷): Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, Berlin (ost)

Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht – ein Recht oder Unrecht, Stockholm

Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München

Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin

Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kreuznacher Exzerpte, in: MEGA ۱/۲, 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): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost)

Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik von Substanz und Subjekt bei Hegel und Marx, Frankfurt am Main

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

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۳۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: MEW – Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin (ost)

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

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (۱۹۲۷f.): Sämtliche Werke, K. F. A. Schelling (Hrsg.), I. Abteilung ۱۰ Bd., II. Abteilung, ۴ Bd., Stuttgart/Augsburg

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه – تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟، در آرمان و اندیشه، جلد ۱۳، صفحه‌ی ۴۹، ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و فلسفه – نقش ماتریالیسم اپیکور در تکامل مفهوم "خودآگاهی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۹۱، ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): سرمایه – تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): رئالیسم انقلابی – نقش دیالکتیک تئوری با پراکسیس در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۱، ادامه، برلین، و

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و دولت – از نقد تئوریک دین تا پراکسیس دین‌زدائی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۲۹، ادامه، برلین

که اولین شماره‌ی آن با عنوان "تحقیقاتی در مورد اتوریته و خانواده" منتشر شد. موضوع این نشریه نقد شخصیت، خانواده و فردیت است که در پرتو یک تاریخ فرهنگی (روبن) پدید می‌آیند و زمینه‌ی تکامل ساختارهای اتوریته و توجیه زیبایی-شناسی آن‌ها را در رسانه‌های عمومی مهیا می‌سازند. به این ترتیب، موضوع تحقیق این نشریه متمرکز بر بررسی این مسئله بود که آیا نظام سرمایه‌داری توان انهدام شرایط ایجاد یک آگاهی انتقادی و انقلابی را دارد؟

این پرسش تحقیقاتی نتیجه‌ی تحولاتی بود که آلمان از اوایل قرن بیستم تجربه می‌کرد. از جمله باید از وقوع جنگ جهانی اول، شکست‌های متعدد جنبش رادیکال کارگری جهت انقلاب سوسیالیستی و تشکیل جمهوری وایمر یاد کرد که فضای سیاسی کشور را تحت تأثیر خود قرار می‌داد. این‌جا نقش مقوله‌ی "سوژه‌ی انقلابی" در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس مواجه با بحران بود و نظریه‌پردازان این مؤسسه جهت اعاده‌ی حیثیت از آن با هم‌دیگر بحث می‌کردند. از این بابت اتفاقی نبود که دانشجویان دانشگاه فرانکفورت اسم این مؤسسه را "کافه مارکس" گذاشته بودند.

نظریه‌پردازان این مؤسسه خوانش‌های ارتدکس از آثار مارکس را مردود می‌شمردند و احزاب کمونیست و سوسیال دموکرات را متهم می‌کردند که تنها به یک مجموعه‌ی دست‌چین شده از نظریات مارکس استناد و جهت مصداق فعالیت سیاسی خود پی در پی آن‌ها را تکرار می‌کنند. پیداست که تقلیل‌گرایی نه تنها نقد فلسفی و اصول ضمنی تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را می‌پوشاند، بلکه هنر سیاست را محدود به توسعه‌ی اقتصادی و مختص به زیربنا می‌کرد و ناگزیر در خدمت بورژوازی قرار می‌داد. در حالی که ایدئولوژی‌های احزاب کمونیست و سوسیال دموکرات محصول فعالیت تئوریک مارکس را "علم مثبت" جهت تحقق "سوسیالیسم علمی" می‌شمردند، نظریه-پردازان این مؤسسه بر این نکته تأکید می‌کردند که مارکس فعالیت تئوریک خود را تنها به صورت یک روش نوین انتقادی می‌فهمیده که موضوع اصلی آن وحدت تئوری انتقادی با پراکسیس انقلابی است. به این ترتیب، یک زمینه‌ی مناسب برای یک

## فلسفه و سیاست - نقدی بر مفهوم "سوژه‌ی طبیعی" از آموزشگاه فرانکفورت<sup>۱</sup>

آدورنو همراه با هورکهایمر برنامه‌ی "تئوری انتقادی" را "نقد بی پروای خرد" می‌خواند. اگر وی از این موضوع اطمینان داشت که روزی آموزشگاه فرانکفورت تبدیل به اسطوره می‌شود، مباحث تئوریک آن مورد سؤاستفاده‌ی جریان‌های صهیونیست قرار می‌گیرند و یا این‌که خطوط بارز توتالیتیر می‌یابند، بدون تردید به نقد مبانی فلسفی و عواقب پراکسیس آن می‌پرداخت.<sup>۲</sup>

نطفه‌ی آموزشگاه فرانکفورت در "مؤسسه برای تحقیقات اجتماعی" گذاشته شده است که در سال ۱۹۲۴ میلادی به ریاست کارل گروینبرگ تأسیس و در همین سال در "دانشگاه یوهان ولفگانگ گوته" فرانکفورت ادغام شد. این‌جا باید از فعالیت تئوریک هربرت مارکوزه، اریش فوروم، والتر بنیامین و فریدریش پولوک نیز یاد کرد که در جوار تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر آثار قابل ملاحظه‌ی جامعه‌شناسی انتقادی از خود به جای گذاشته‌اند. ارگان این مؤسسه "نشریه برای تحقیقات اجتماعی" نام داشت

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "طبقات اجتماعی و سوژه‌ی تاریخی" که از طریق "پژوهش جنبش-های اجتماعی ایران" در تاریخ ۳۰ آوریل ۲۰۱۱ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

<sup>۲</sup> از جمله باید از فعالیت تئوریک اشتفان گریگات یاد کنم که در سال ۲۰۰۶ میلادی موفق به اخذ درجه‌ی دکترا از دانشگاه آزاد برلین شده است. وی در شهر وین نهادی را به نام "کافه کریتیک" تأسیس کرده و هم‌اکنون سخن-گوی تشکیلاتی به نام "توقف بمب" است که در سال ۲۰۰۷ میلادی در اتریش جهت توجیه اهداف نظامی دولت اسرائیل در منطقه ایجاد شده است و در برابر سیاست‌های خارجی و اهداف نظامی جمهوری اسلامی ایران ایستادگی می‌کند. من همراه با وی در تاریخ ۲۱ و ۲۲ جولای ۲۰۱۲ در یک کنفرانس دو روزه که با عنوان "تئوری انتقادی و جمهوری اسلامی ایران" و از طریق سازمان دانشجویی دانشگاه بن و برخی از سازمان‌های تحقیقاتی دیگر تدارک دیده شده بود، شرکت کردم. من در مناظره‌هایی که با وی داشتم، در کمال تعجب ناظر این بود که وی بدون کوچکترین نشانه‌ای از عذاب وجدان از تئوری انتقادی هورکهایمر و آدورنو برای توجیه سیاست‌های اشغالی و نظامی دولت اسرائیل در فلسطین و منطقه سؤاستفاده می‌کند.

Vgl. Grigat, Stephan (۲۰۰۶): Befreite Gesellschaft und Israel – Zum Verhältnis von kritischer Theorie und Zionismus, in: Feindaufklärung und Reeducaktion: Kritische Theorie gegen Postnazismus und Islamismus, Stephan Grigat (Hrsg.), S. ۱۱۵ff., Freiburg

کشورهای مدرن غربی می‌شود و این پرسش‌ها را به وجود می‌آورد که چرا انسان‌ها به یک حاکمیت تن می‌دهند که مشخصاً عکس اهداف آن‌ها را دنبال می‌کند؟ فجایع فاشیسم و استالینیسیم چه تأثیراتی را بر تفکر فلسفی و روش خردگرایی انسان می‌گذارند و آیا ممکن است که با وجود فاجعه‌ی هولوکاست مانند گذشته اندیشید؟ پیداست که عزیمت از یک چنین فرضیه‌ای و ضرورت پاسخ‌دادن به چنین پرسش‌هایی زمینه‌ی نقد ایدئولوژی (روبن) را به عنوان اشکال توجیهی ساختارهای اجتماعی و دولت‌های مدرن پدید می‌آورد.

از این پس، آدورنو و هورکهایمر به بررسی تئوری انتقادی و انقلابی مارکس پرداختند که مصداق تئوریک آن‌را برای آن شرایطی که وی با آن‌ها مواجه نبوده است، ارزیابی کنند. در این ارتباط "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی" و کتاب "ایدئولوژی آلمانی" که در دهه‌ی ۳۰ میلادی منتشر شده بودند، یک نقش اساسی داشتند. موضوع بررسی این‌جا بر نقد تفکر سنتی احزاب کمونیست و سوسیال دموکرات متمرکز بود و آگاهی تئوریک آن‌ها از منظر نقد مثبت‌گرایی ارزیابی می‌شد. به این ترتیب، دیالکتیک در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به عنوان منشأ مثبت‌گرایی کشف شد و از آن‌جا که تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نیز ظاهراً در پرتو مثبت‌گرایی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی متکامل شده است، در نتیجه آدورنو و هورکهایمر ریشه‌های عمیق دگماتیسم رایج را به اصطلاح در دیالکتیک یافتند و "سوژه‌ی انقلابی" نزد مارکس را ساخته و پرداخته‌ی یک چشم‌انداز مثبت از روند تاریخ شمردند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگیزه‌ی آدورنو و هورکهایمر از نقد ایدئولوژی (روبن) گریبان هر چشم‌انداز و اتویی را نیز می‌گیرد. لیکن اتویی محصول جهان‌شمول زیست بشری است. از همان زمانی که انسان‌ها جمع شدند که از طریق تقسیم کار اجتماعی بقای طبیعی و موجودیت مادی خود را تضمین سازند، یک اتویی جهان‌شمول از یک جامعه‌ی امن، آزاد، برابر و مرفه را داشتند که در فرهنگ‌های متفاوت با مفاهیمی مانند: مدینه‌ی فاضله، آرمان شهری، جامعه‌ی خردمند، جامعه‌ی آشتی‌یافته و قلمرو آزادی مطرح شده است. وظیفه‌ی فلسفه نیز بیان ایده‌آلیستی همین اتویی است که همواره کنکاش نظری بر سر دو مسئله را پدید آورده است. اول این‌که

خوانش مخصوص از آثار مارکس جهت نقد ماتریالیستی از کلیت جامعه‌ی طبقاتی پدید آمد که بعدها مشهور به "مارکسیسم غربی" شد.<sup>۱</sup>

در سال ۱۹۳۱ میلادی ماکس هورکهایمر به ریاست این مؤسسه رسید. از آن‌جا که وی عروج فاشیسم را یک خطر جدی برای ادامه‌ی تحقیقات جامعه‌شناسی انتقادی می‌شمرد، بلافاصله فعالیت این مؤسسه را به کشور هلند انتقال داد. از آن پس که آدولف هیتلر در سال ۱۹۳۳ میلادی به مقام صدراعظمی در آلمان رسید و دولت فاشیستی خود را تشکیل داد، "مؤسسه برای تحقیقات اجتماعی" نیز با خشونت بسته شد. از این پس، هورکهایمر به دلیل آن نفوذ سیاسی و نظامی که فاشیسم هیتلری بر اروپا اعمال می‌کرد، فعالیت مؤسسه را از هلند به سوئیس و بعداً به فرانسه و سرانجام به آمریکا انتقال داد و آن‌را در "دانشگاه کلمبیا نیویورک" ادغام کرد. وی در سال ۱۹۵۰ میلادی همراه با آدورنو از تبعید به آلمان غربی بازگشت و "مؤسسه برای تحقیقات اجتماعی" فعالیت خود را در دانشگاه گوته فرانکفورت از سر گرفت.<sup>۲</sup>

هورکهایمر در سال ۱۹۳۷ میلادی مقاله‌ای را با عنوان "تئوری سنتی و انتقادی" منتشر کرد که در جوار کتاب "دیالکتیک روشنگری" که وی همراه با آدورنو در سال ۱۹۴۴ میلادی مدون کرده بود، تبدیل به مانیفست آموزشگاه فرانکفورت شد. تز اصلی این مانیفست کسب خودآگاهی و یا یک اطمینان ضمنی در مورد فرضیه‌های یک تئوری انتقادی است که جهت نقد عوامل عروج فاشیسم در آلمان به نقد مناسبات تاریخی، فرهنگی و اجتماعی جهان مدرن می‌پردازد. از این منظر، اوج و افول پروژه‌ی روشنگری به صورت شکوفایی و سیه‌روزی جهان مدرن در می‌آید که از یک وحدت میان "خرد ظاهری با خرد ابزاری" گزارش می‌دهد. ما این‌جا با یک نمونه‌ی مشخص از منطق-گرایی مواجه هستیم که مختص به تناقض "بقا" با "حاکمیت" در تاریخ فرهنگی

<sup>۱</sup> مفهوم "مارکسیسم غربی" بسیار غلط انداز است، زیرا ظاهراً بنا بر یک تقسیم جغرافیایی میان غرب و شرق خوانش‌های متنوع از آثار مارکس را تمیز می‌دهد. انگاری که تمامی مارکسیست‌های ساکن اروپای غربی یک خوانش غیر ارتدکس از آثار مارکس را نمایندگی می‌کند، در حالی که در اروپای غربی نیز به وفور اشکال متفاوت از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم رایج هستند.

Vgl. Anderson, Perry (۱۹۷۸): Über den westlichen Marxismus, Frankfurt am Main

<sup>۲</sup> Vgl. Migdal, Ulrike (۱۹۸۱): Die frühe Geschichte des Frankfurter Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main



بشری می‌شمارد. به این ترتیب، جامعه‌ی بورژوازی یک شکل اتوپیک به خود می‌گیرد که انگاری نتیجه‌ی خردگرایی آن شهروندانی است که با بستن قرارداد و پایبندی به آن به آشتی می‌رسند. پیداست که فلسفه‌ی هگل بیان ایده‌آل یک نظم اجتماعی است که از منظر منافع سیاسی و اقتصادی بورژوازی مدرن اروپایی متکامل شده و مشخصاً از همین منظر است که وی مانعی در برابر خردگرایی می‌سازد. برای نمونه هگل میان جامعه‌ی بورژوازی و دولت سیاسی تمیز می‌دهد و با استناد به حق مالکیت خصوصی، آزادی و برابری، دولت سیاسی را به صورت تبلور خردگرایی موجه می‌کند. به خصوص در ارتباط با توجیه رابطه‌ی حقوق فردی با منافع عمومی است که انگیزه‌ی واقعی هگل به کلی عربان می‌گردد. این‌جا هگل مدعی می‌شود که انسان‌ها ناآگاه هستند و از آن‌جا که دستگاه دولتی را به درستی نمی‌شناسند، در نتیجه نمایندگان مجلس اقشار تحقق منافع عمومی را به شرح زیر به عهده می‌گیرند:

«انسان نباید در رابطه با آزادی افراد، از خودآگاهی فردی آغاز کند، بلکه تنها از ماهیت خودآگاهی، زیرا انسان هم میل به دانستن دارد و هم نه که این ماهیت خود را به صورت خشونت مستقل که در آن افراد لحضاتی بیش نیستند، متحقق می‌سازد؛ قدمگاه خدا در جهان دولت است که دلیل خشونتش، اراده جهت تحقق خرد می‌باشد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از یک سطح مشخص، یعنی حقوق فردی عزیمت کرده است، اما تحقق خرد را به یک سطح مجرد، یعنی خشونت دولتی واگذار می‌کند. پیداست که این‌جا مفهوم سوژه‌گرایی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل با بنیاد یک جهان مدرن که ظاهراً از انسان‌های این جهانی و خردمند تشکیل می‌شود، تلاقی می‌کند. ما این‌جا با یک هویت غیر و با آن منطق هدفمند مواجه می‌شویم که خرد را تبدیل به ابزار جهت حکومت بر انسان‌ها کرده است. با در نظر داشتن حق مالکیت خصوصی به خوبی روشن می‌شود که اعمال خشونت دولتی و آن هم به بهانه‌ی تحقق خرد، تنها به سوی تحقق آن نوع از خرد

انسان به عنوان سوژه‌ی شناسا و فعال چه نقشی را در تشکیل این جامعه‌ی اتوپیک بازی می‌کند و دوم این‌که یک چنین جامعه‌ای چگونه باید سازمان‌دهی شود؟

در این ارتباط فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک نقش بسیار اساسی در تاریخ فرهنگی جوامع مدرن غربی بازی کرده است. به این صورت که فلسفه‌ی وی بر تجزیه‌ی مقوله‌ها و آشتی خردمندان‌های آن‌ها بنا شده است. انگاری که مقوله‌های متناقض از زندان و رستگاری تفکر سوژه‌ی شناسا گزارش می‌دهند. ما این‌جا با تناقض عصر نو با دوران گذشته مواجه می‌شویم که هگل آن‌ها را به صورت منطقی و از طریق تفکر فلسفی به آشتی می‌رساند. به این ترتیب، دین از فلسفه، ایمان از اندیشه، دانش از اعتقاد و درک روزمره از خرد مجزا و در مسیر خودآگاهی سوژه به یک وحدت دیالکتیکی می‌رسند. در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مانع قطع رابطه با جهان کهن می‌شود، اما از موجودیت یک جامعه‌ی اتوپیک نیز گزارش می‌دهد که با استناد به خرد سازمان‌دهی می‌شود و نهایتاً به آشتی می‌رسد. انگاری که خرد زایمان جهان مدرن را ممکن می‌سازد و مسیر جامعه‌ی بشری را به سوی یک آینده‌ی دلپسند سمت می‌دهد.

به این صورت که هگل از نقد فلسفه‌ی استعلائی کانت، فیشته و شلینگ و با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی را پدید می‌آورد که انگاری با قدرت آشتی‌دهنده‌ی خرد مجهز شده است. ما این‌جا با سوژه‌گرایی مواجه هستیم که با استناد به دانش و قدرت بازتاب تفکر، افکار معتبر اوضاع موجود را دوباره متفکر می‌شود. از این پس، خرد بشری از تأثیرات دین و اسطوره آزاد و در نهایت خودبنیاد می‌گردد. پیداست که یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی که انسان را به صورت علت و معلول اوضاع موجود در نظر می‌گیرد و به صورت یک قدرت ذهنی در می‌آید، تأثیرات شگرف اجتماعی را نیز به بار می‌آورد. به این صورت که خرد بشری به عنوان قدرت مسلط در تمامی سطوح زندگی بیدار و فعال می‌شود و با ترویج خردگرایی، ادیان خلقی به دلیل ناتوانی از ایجاد یک اعتقاد هماهنگ و متعهدکننده برای عموم رفته رفته مضمحل می‌گردند.

از آن‌جا که موضوع فلسفی هگل آشتی جهان کهن با جهان مدرن است، در نتیجه وی به مفهوم "عرف" متوسل می‌شود و منشأ تشکیل آن‌را نه مانند شلینگ دین، بلکه خرد

<sup>۱</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۷۲): Grundlinie der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, H. Reichelt (Hg.), Frankfurt am Main, §۲۵۸ Zusatz

داشت، زیرا یک آگاهی از اوضاع وارونه‌ی جهان مدرن را پدید می‌آورد و انسان‌ها را متقاعد می‌کند که انگاری وقایع ابژکتیو به صورت "ابژکتیو" غلط هستند. به بیان دیگر، مقوله‌هایی مانند: اخلاق و خرد وجوه جهان‌شمول فلسفه‌ی حقوق طبیعی هستند که انسان را آزاد، خردگرا و حقیقت‌یاب می‌شمارند و پیداست که آن‌ها را نمی‌توان به انحصار یک طبقه‌ی معین در آورد و منافع مادی و جایگاه اجتماعی آن‌را توجیه کرد.

بنابراین قابل درک است که چرا مارکس مفهوم "خرد" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را متافیزیکی می‌خواند و آن تفاوتی که وی میان دولت سیاسی با جامعه‌ی بورژوازی می‌گذاشت، نمی‌پذیرفت. مارکس پس از عبور از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگلی‌های جوان به این مسئله پی برد که تشکیل مجلس اقشار و اصناف نشانه‌ی موجودیت سیاسی بورژوازی است. به این عبارت که جامعه‌ی بورژوازی دولت سیاسی را به صورت شکل دوگانه‌ی خود، یعنی به صورت یک تجرید و تصور ایده‌آلیستی از خود پدید آورده است. از این منظر، مارکس قانون اساسی دولت‌های مدرن را قانون اساسی مالکیت خصوصی می‌خواند. به این معنی که اعیان و اشراف فئودالی با طبقه‌ی بورژوازی بر سر مالکیت خصوصی به یک توافق رسیده‌اند و قوای مقننه، قضائیه و مجریه‌ی دولتی مسئول تحکیم حق مالکیت خصوصی هستند. از این منظر، مارکس طرح ایده‌آلیستی هگل از نفی خانواده در جامعه‌ی بورژوازی و نفی هر دوی آن‌ها در دولت را محصول یک حرکت ناب ذهنی از تفکر دیالکتیکی می‌خواند که ظاهراً از منشأ مادی خود به کلی بی‌خبر است. انگیزه‌ی تولید یک چنین طرحی برای مارکس فقط توجیه خودکامگی دولت سیاسی است که وی به شرح زیر از آن پرده بر می‌دارد:

«بنابراین واقعیت تجربی آن‌گونه که هست، پذیرفته و هم‌چنین به عنوان خردگرایی تمجید می‌شود. اما آن نه به خاطر خرد خویش خردگرا است، بلکه به این دلیل که واقعیت تجربی در موجودیت خویش یک معنای دیگری از خود دارد. واقعیت که از آن حرکت شده نه به صورت خود، بلکه به صورت نتیجه‌ی اسرارآمیز فهمیده می‌شود.

سمت می‌گیرد که منافع مادی طبقه‌ی حاکم را تأمین و جایگاه اجتماعی بورژوازی را تثبیت می‌کند. به بیان دیگر، آن نوع از خرد، اخلاق و عرف که هگل در ترویج آن‌ها می‌کوشد، در واقعیت رواج یک رفتار به خصوص در جامعه‌ی بورژوازی را مد نظر دارد که البته با منافع مادی و جایگاه اجتماعی طبقه‌ی حاکم کاملاً هماهنگ است. در حالی که منافع و انگیزه‌های مابقی انسان‌ها را قاطعانه پامال می‌کند. ما این‌جا با تضاد درون-ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید مواجه می‌شویم و از همین منظر است که پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی همواره با نبرد طبقاتی مواجه می‌شود. پیداست که این‌جا جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته‌ی هگل تنها به صورت یک تعیین ناب منطقی ظاهر می‌گردد که با ماهیت آن در تضاد است.

در حالی که هگل از تجزیه و آشتی مفاهیم متناقض عزیمت و وحدت ایده‌آلیستی آن‌ها را با وساطت خرد ممکن می‌سازد، اما مارکس وجود این تناقض را نشانه‌ی بحران می‌شمارد که البته از کار از خودبیگانه رشد می‌کند. به بیان دیگر، هگل فعالیت سوژه‌ی مولد (پراکسیس) را با بازتاب ایده‌آلیستی آن، یعنی با فعالیت سوژه‌ی شناسا (تئوری) جابجا می‌کند. این‌جا تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید به یک سطح مجرد انتقال می‌یابند و با وساطت خرد و خودآگاهی سوژه‌ی شناسا یک تعیین ایده-آلیستی به صورت فراروی ظاهری از تضاد به خود می‌گیرند.

مارکس آغاز زمان نو و ظهور جامعه‌ی مدرن را به صورت تمثیلی با لکوموتیو مقایسه می‌کند که انگاری نه ارتباطی به دوران گذشته دارد و نه سمت حرکت آن بنا بر یک الگو از پیش طراحی شده، معین شده است. وی در این ارتباط از "حرکت واقعی" سخن می‌راند که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. به بیان دیگر، مارکس با در نظر داشتن اوضاع موجود، جامعه‌ی عرفی و آشتی‌یافته‌ی هگل را تنها محصول تولیدات ناب ذهنی و یک حرکت صرف از تفکر دیالکتیکی می‌شمرد و جنبه‌های متافیزیکی و ایدئولوژیک آن‌را به باد انتقاد می‌گرفت.<sup>۱</sup> برای مارکس فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل جنبه‌ی متافیزیکی داشت، زیرا عواقب آن در واقعیت احساس نمی‌شد و جنبه‌ی ایدئولوژیک

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), ۲۳ S. ۲۷f.

نظریه‌پردازان بورژوازی را با عواقب فرضیه‌های خودشان مواجه می‌کند. به بیان دیگر، نقد درون‌ذاتی نه تنها تضاد مقوله با موضوع، شکل با محتوا و تظاهر با ماهیت را عریان می‌سازد، بلکه به غیر از شناخت شکل ظاهری به عمق ماهوی زیست ساختاری جامعه-ی بورژوازی نیز دست می‌یابد. ما این روش نقد را در کتاب "سرمایه" مارکس می‌یابیم که البته تنها یکی از وجوه شناخت‌شناسی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس است.

به این صورت که نظریه‌پرداز شاخص بورژوازی، جان لاک و نمایندگان اقتصاد ملی مانند: آدام اسمیت و دیوید ریکاردو تبادل کالاها در بازار را مصداق تحقق "قیمت طبیعی" آن‌ها می‌خواندند و استقرار بازار را نتیجه‌ی روند طبیعی جامعه و منطبق با خرد بشری می‌شمردند.<sup>۱</sup> از این منظر، قوانین بازار به صورت یک دست نامرئی در می‌آیند که انگاری طبق قانون عرضه و تقاضا قیمت‌های طبیعی را پدید می‌آورد. در حالی که بازار این‌جا یک حوزه‌ی مستثنا از خشونت به نظر می‌آید، تشکیل مالکیت خصوصی محصول رقابت انسان‌های آزاد، برابر و خردمند محسوب می‌شود که نتایج تلاش، استعداد و خلاقیت خود را به صورت منصفانه در بازار مبادله می‌کنند. از آن‌جا که آدام اسمیت نظریات خود را در یک کتاب با عنوان "رفاه ملت‌ها" مطرح کرده بود و از آن‌جا که مارکس جهت نقد اقتصاد سیاسی، روش نقد درون‌ذاتی را مد نظر داشت، در نتیجه در آغاز تحلیل خود از کالا و پول به شرح زیر تأکید می‌کند:

«ثروت جوامع که در آن‌ها روش تولید سرمایه‌داری حاکم است، به صورت یک "تجمع وحشتناک از کالاها" و کالا منفرد به صورت شکل عنصری آن نمایان می‌گردد. بنابراین تحلیل ما با بررسی کالا آغاز می‌شود.»<sup>۲</sup>

واقعیت تبدیل به پدیده می‌گردد، در حالی که ایده محتوای دیگری به غیر از این پدیده ندارد. همان‌گونه که ایده هدف دیگری به غیر از اندیشیدن ندارد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا دو سطح مشخص و مجرد را که ماهیتاً متناقض هستند، در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. در حالی که فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل از واقعیت تجربی، یعنی حقوق فردی عزیمت و خردگرایی آن‌را تمجید کرده است، اما تحقق خرد را به عهده‌ی آن دولتی واگذار می‌کند که وی آن‌را از طریق تفکر خردگرا پدید آورده است. ما این‌جا با مضمون انتقاد مارکس به فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل مواجه می‌شویم که آن‌را متهم به جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم می‌کند. به بیان دیگر، سوژه‌ی واقعی این‌جا خانواده و جامعه‌ی بورژوازی هستند و از آن‌جا که آن‌ها ظاهراً در دولت سیاسی ادغام (نفی) شده‌اند، در نتیجه ادعای گل، یعنی فراروی از تضاد تنها یک ادعای بی اساس فلسفی است که مصداق آن در واقعیت احساس نمی‌شود.

بنابراین هگل تنها از طریق یک حرکت تفکر دیالکتیکی است که از یک سو، زیست ساختاری جامعه‌ی بورژوازی را توسط جوانب زیست معنوی آن مانند: سیاست، حقوق، دین، اخلاق و عرف موجه می‌سازد و از سوی دیگر، خشونت دولتی را جهت تحکیم این نظام طبقاتی به صورت یک "قدرت مقدس" در می‌آورد. پیداست که هر طرحی که در برابر جامعه‌ی عرفی، آشتی‌یافته و خردمند هگلی قرار بگیرد، متهم به تولید هرج و مرج و منسوب به خردستیزی می‌شود و سرکوب آن یک توجیه اخلاقی به خود می‌گیرد. هم‌چنین پیداست که نقد یک چنین نظام مدرن و پیچیده‌ای نیاز به یک روش تفکر انتقادی دارد که البته مارکس در روند تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود به آن دست یافت.

به این صورت که مارکس با استفاده از روش نقد درون‌ذاتی کلیت جامعه‌ی مدرن بورژوازی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. یعنی مارکس از فرضیه‌های نظریه‌پردازان جامعه-ی بورژوازی عزیمت می‌کند و پس از بررسی ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی مقوله‌ها،

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost), S. ۲۰۷f.

<sup>۱</sup> Vgl. Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München, S. ۲۷f., und Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, ۴. Korr. Auflage, Münster, S. ۴۲  
<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ... ebd., S. ۴۹

جهان مدرن سرمایه‌داری بر می‌دارد. به این صورت که هگل از یک سو، قرارداد را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" می‌نامد و از سوی دیگر، انعقاد قرارداد را نشانه‌ی آزادی، برابری و خردمندی شهروندان می‌خواند، در حالی که قرارداد کار برای کارگران مزدی به معنی تن دادن به بردگی محصول کار خود، یعنی سرمایه و سیه-روزی زندگی پرولتری است. ما این‌جا با عمل کرد پول به صورت یک خشونت اجتماعی مواجه می‌شویم، زیرا آزادی کارگران از ابزار تولید آن‌ها را مجبور می‌کند که جهت حفظ بقای خویش نیروی کار خود را به سرمایه‌دار بفروشند. در حالی که این‌جا آزادی انعقاد قرارداد برای کارگران مزدی یک شکل ظاهری به خود می‌گیرد، بورژوازی از طریق آن به حق استثمار نیروی کار دست می‌یابد.

به همین منوال، مقوله‌های برابری و حق مالکیت خصوصی هستند که در نظام سرمایه-داری جنبه‌های متافیزیکی و ایدئولوژیک به خود می‌گیرند. به این صورت که مارکس با نقد "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" اثبات می‌کند که کارگران مزدی به بردگی محصول کار خود، یعنی سرمایه در آمده‌اند و کار مرده (سرمایه‌ی ثابت، ابزار تولید) بر کار زنده (سرمایه‌ی متغیر، نیروی کار) مسلط شده است. با در نظر داشتن فرودستی و وابستگی کارگران مزدی به بورژوازی پیداست که گفتگو درباره‌ی برابری انسان‌ها در جامعه‌ی بورژوایی تبدیل به یک طنز غم‌انگیز می‌شود. هم‌چنین پیداست که گفتگو از حق مالکیت خصوصی به عنوان محصول تلاش، استعداد و خلاقیت افراد نیز مردود است، زیرا مارکس سرچشمه‌ی آن‌را به صورت کار اضافی پرداخت نشده و تصاحب کار بیگانه افشا می‌سازد.

افزون بر این‌ها، مارکس در کتاب "سرمایه" بحران نظام سرمایه‌داری را به صورت حدود خردگرایی بورژوایی به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد. به این عبارت که در روند ارزش افزایی سرمایه سوژه‌ی فعال، یعنی سرمایه‌دار با آگاهی و اراده و به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته خواهان تصاحب بیشترین سود ممکنه در کوتاه‌ترین زمان ممکنه است. اما این خردگرایی به خصوص بورژوازی منجر به بی‌خردی کلیت نظام سرمایه‌داری می‌شود، زیرا تمامی سرمایه‌داران همین هدف را دنبال می‌کنند. نشانه‌ی این بی‌خردی بحران‌های اقتصادی است که از گرایش نزولی نرخ سود پدید می‌آیند و

به این ترتیب، مارکس از بررسی کالا، یعنی سلول جامعه‌ی بورژوایی آغاز می‌کند و دو جنبه‌ی متفاوت از ثروت اجتماعی را به صورت انباشت سرمایه در نظر می‌گیرد. در وهله‌ی اول از نظر ابژکتیو است. به این معنی که "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" چگونه پدید و به حرکت در می‌آید. در وهله‌ی دوم مارکس حرکت سرمایه را از نظر سوژکتیو مد نظر دارد. به این معنی که "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" از یک سو، محصول فعالیت آگاهانه‌ی سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است و از سوی دیگر، یک طبیعت غیر انسانی را بر نیروهای مولد تحمیل می‌کند و با وجود ادعای خردمندی منجر به سلب خرد، اراده، آزادی و موضوعیت کارگران مزدی می‌شود. به بیان دیگر، نقد درون‌ذاتی مارکس از "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" فقط معطوف به تضاد ابژکتیو میان نیروهای مولد با مناسبات تولید نمی‌شود و بیان سوژکتیو تضاد را نیز به صورت پراکسیس نبرد طبقاتی در نظر می‌گیرد.

در حالی که مارکس تفاوت ارزش مبادله و ارزش مصرف کالا که البته نزد اقتصاددانان ملی نیز معتبر بود، در نظر دارد، اما نیروی کار مزدی را به عنوان تنها کالایی که منجر به تولید ارزش اضافی و ارزش افزایی سرمایه می‌شود، کشف می‌کند. به این معنی که کارمزد که به کارگر تعلق می‌گیرد، ارزش مبادله‌ی نیروی کار و ارزش مصرف آن تولید ارزش اضافی است که تبدیل به سود سرمایه می‌شود. به بیان دیگر، دوران پول - کالا - پول بیشتر، بدون استثمار نیروی کار و یا انتقال ارزش اصولاً غیر ممکن است. به این ترتیب، مارکس میان دوران ساده و دوران کار مزدی با سرمایه تفاوت می‌گذارد. وی در ارتباط با دوران ساده تأیید می‌کند که این‌جا برابرها با یک‌دیگر مبادله می‌شوند. منتها در دوران کار مزدی با سرمایه است که نیروی کار توسط کار اضافی پرداخت نشده استثمار می‌شود. این‌جا موضوع استثمار نیروی کار نه نقض قانون ارزش، بلکه مشخصاً تحقق آن است. به بیان دیگر، در دوران کار مزدی با سرمایه برابرها با یک-دیگر مبادله نمی‌شوند و به همین دلیل است که ثروت اجتماعی شکل انباشت سرمایه را به خود می‌گیرد و در نهایت به صورت حق مالکیت خصوصی در می‌آید.

پیداست که نقد اقتصاد سیاسی مارکس، هم‌زمان نقد ایدئولوژی بورژوازی نیز محسوب می‌شود، زیرا بلافاصله پرده از مقوله‌های آزادی، برابری و حق مالکیت خصوصی را در

عکس این معادله درست باشد، یعنی اگر طبقه‌ی کارگر نه توان دفاع تئوریک از مواضع خود را داشته باشد و نه موفق به سازمان‌دهی صفوف همبسته‌ی خود شود، در بدترین شرایط ممکنه حکومت فاشیستی را تجربه خواهد کرد. پیداست که این‌جا یک درک مثبت از روند تاریخ تنها محصول تفکرات ناب دینی و کاملاً بیگانه با وقایع اجتماعی، یعنی فریب و خودفریبی و حماقت خودکرده‌ی محض محسوب می‌شود.

از آن‌جا که مارکس میان تضاد و بیان تضاد تمیز می‌دهد و از آن‌جا که انسان‌ها تحت تأثیر ایدئولوژی از تضاد آگاه می‌شوند و آن‌را بیان می‌کنند و به نبرد بر می‌خیزند، در نتیجه تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی اصولاً دچار مثبت‌گرایی نمی‌شود. بنابراین مقوله‌ی خودآگاهی برای وی یک جنبه‌ی دترمینیستی ندارد. انگاری که هر کسی که به کار مزدی تن می‌دهد و مدتی در یک کارخانه‌ی صنعتی کار می‌کند، در نتیجه بنا بر هستی اجتماعی خود مستقیماً به خودآگاهی طبقاتی می‌رسد و لاجرم تبدیل به سوژه‌ی انقلابی می‌شود. به بیان دیگر، مقوله‌ی خودآگاهی در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به معنی یک گرایش دیالکتیکی است. وی جهت ممانعت از یک درک مثبت‌گرا از روند ماتریالیستی تاریخ از مقوله‌های "ازخودبیگانگی"، "شی‌وارگی" و "بت-انگاری" استفاده می‌کند که مانند دین، فلسفه و ایدئولوژی مانع خودآگاهی پرولتاریا و تکامل سوژه‌ی انقلابی می‌شوند. البته این‌جا نقد مارکس فقط محدود به فعالیت ذهنی طبقه‌ی حاکم نمی‌شود که جهت تحمیق و تحقیر انسان‌ها و حفاظت از منافع مادی و جایگاه اجتماعی خود این اشکال کذب را به وجود می‌آورد، بلکه طبقه‌ی کارگر را نیز در بر می‌گیرد که به این اشکال ایدئولوژیک تن می‌دهد. به این ترتیب، مارکس از نقش دین به صورت فریب و خودفریبی و از نقش روند تولید به صورت ازخودبیگانگی و ازخودبیگانگی خودکرده سخن می‌راند.

مارکس قبل از تدوین تزه‌ای فویرباخ به کرات از مقوله‌ی "ازخودبیگانگی" استفاده می‌کند و موازی با روش نقد دین فویرباخ است که روند تولید سرمایه‌داری را به باد انتقاد می‌گیرد. به این صورت که مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود روش نقد دین فویرباخ را به نقد مناسبات تولید سرمایه‌داری بسط می‌دهد. به این معنی که هر چه انسان روی آن خدایی که خود ساخته است، بیشتر حساب باز کند، به همان اندازه نیز

منجر به ورشکستگی، رکود اقتصادی و افزایش بیکاری می‌شوند. ما این‌جا با تشدید تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید مواجه می‌شویم که به صورت پراکسیس نبرد طبقاتی پیرامون تعیین حدود روزانه‌ی کار و مقدار کارمزد بروز می‌کنند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در "سرمایه" یک بررسی صرف ماتریالیستی از تکوین و بحران‌های نظام سرمایه‌داری را ارائه نمی‌دهد. تحلیل وی دیالکتیکی و دیالکتیک برای وی به معنی نفی آگاهانه است. به این ترتیب، مارکس نه تنها تضاد ابژکتیو نیروهای مولد با مناسبات تولید، بلکه بیان سوژکتیو تضادهای درون-ذاتی نظام سرمایه‌داری را نیز که به صورت پراکسیس نبرد طبقاتی بروز می‌کنند، در روش نقد خود از کلیت جامعه‌ی بورژوازی ادغام می‌کند. در حالی که در فلسفه‌ی ایده-آیستی هگل "ایده‌ی مطلق" سوژه‌ی شناسا و خالق جهان واقعی (دمیروز) محسوب می‌شود، در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس جهان موضوعیت‌یافته محصول کار موضوعیت‌یافته است که از یک سو، توسط سرمایه، یعنی سوژه‌ی فعال هدایت و مدیریت می‌شود و از سوی دیگر، پرولتاریا در پراکسیس نبرد طبقاتی و تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا به خودآگاهی می‌رسد و تبدیل به سوژه‌ی انقلابی می‌گردد. در حالی که برای هگل تفکر دیالکتیکی یک فعالیت ناب ذهنی جهت تکامل مفاهیم مجرد و خودآگاهی سوژه‌ی شناسا است، از منظر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس خودآگاهی پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلابی مربوط به یک فعالیت مشخص، یعنی پراکسیس مولد به عنوان ترکیبی از کار موضوعیت‌یافته و شرکت آگاهانه در نبرد طبقاتی می‌شود. در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آیستی هگل به یک مفهوم استعلائی از "روح جهان" دست می‌یابد و با استناد به خرد از روند تاریخ به سوی یک آینده‌ی دلپسند و مثبت گزارش می‌دهد، مارکس یک نگرش انتقادی به روند تاریخ دارد. به این صورت که این انسان‌ها هستند که از شرایط موجود عزیمت می‌کنند و با آگاهی، یعنی سوژکتیو روند تاریخ را پدید می‌آورند. به بیان دیگر، اگر طبقه‌ی کارگر از نظر تئوریک فرهیخته و منسجم باشد و بر پایه‌ی خودآگاهی طبقاتی در سازمان‌دهی جنبش کارگری موفق شود، بدون تردید دست آوردهای سیاسی، حقوقی و اقتصادی نیز خواهد داشت و پیداست که از این منظر، روند تاریخ نیز یک شکل مثبت به خود می‌گیرد. اما اگر

اتوپیک وی را خارج از واقعیت مستقر می‌سازد و به آن یک شکل متافیزیکی می‌دهد که ما مضمون آن را به شرح زیر در نوشته‌ی وی با عنوان "در مورد مسئله‌ی یهود" می‌یابیم:

«هنگامی که انسان فردیت‌یافته‌ی واقعی، شهروند مجرد را از آن خود سازد و به صورت انسان فردیت‌یافته در زندگی تجربی، در کار فردی و در مناسبات فردی خویش تبدیل به نوع ماهوی شود، هنگامی که انسان توانایی‌های خود را به صورت توانایی‌های اجتماعی کشف و سازمان‌دهی کند و بنابراین نیروی اجتماعی را نه دیگر در پیکر نیروی سیاسی از خود مجزا سازد، از این پس، رهایی انسان به کمال رسیده است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا نیز مانند اشکال دیگر دینی بنیاد دگماتیسم گذاشته شده است، زیرا یک چنین تعریف استعلائی از انسان تشکیل یک دین نوین را نوید می‌دهد. ما این‌جا دوباره با ارواح مواجه هستیم. در حالی که مسیحیان از روح‌القدس و هگل از "روح جهان" سخن می‌گویند، مارکس این‌جا معطوف به "روح انسان" فویرباخی شده است. البته مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب ماکس اشتیرنر با عنوان "تنها کس و مالکیتش" به این خطای فلسفی پی می‌برد<sup>۲</sup> و با تدوین تزه‌های فویرباخ از انسان‌شناسی استعلائی وی عبور می‌کند.<sup>۳</sup> مارکس در این دوران در پاریس به سر می‌برد و با نقد نظریات گذشته‌ی خود کمونیست شده بود. وی همراه با انگلس کتاب "ایدئولوژی آلمانی" را جهت خودانگاری و کسب یک اطمینان ضمنی از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی نوشت و این‌جا کمونیسم را به شرح زیر بر پراکسیس نبرد طبقاتی مستقر ساخت:

کمتر از وجود خود بهره می‌برد و از "نوع ماهوی انسانی" خود نیز از خودبیگانه‌تر می‌شود. به نظر مارکس در روند کار و تولید نیز به همین صورت است. یعنی هر چه کارگران بیشتر در روند تولید که محصول کار خود آن‌ها است، ادغام شوند، به همان اندازه نیز کمتر از وجود خود بهره می‌برند و به همان اندازه نیز بیشتر با ماهیت خود از خودبیگانه‌تر می‌شوند. به این صورت که مناسبات تولید مانند یک دین خود ساخته از زندگی کارگران مستقل شده و به صورت یک قدرت غیر بر آن‌ها حکم‌فرمایی می‌کند. مارکس این‌جا چهار نوع از خودبیگانگی را از هم تمیز می‌دهد. اول، از خودبیگانگی انسان از کار است، یعنی کار مزدی به صورت یک طبیعت غیر بر کارگران تحمیل شده است، دوم، از خودبیگانگی انسان از نتایج فعالیت‌اش است، یعنی کارگر تبدیل به ابزار جهت تولید شده است، سوم، از خودبیگانگی انسان از انسان‌های دیگر است، این‌جا منظور کارگران هستند که از جامعه مجزا و منزوی شده‌اند و چهارم، از خودبیگانگی انسان از "نوع ماهوی انسانی" است، یعنی کارگر سلب‌خرد، احساس، اراده و موضوعیت شده است. نتیجه‌ی کار از خودبیگانه تشکیل مالکیت خصوصی است. به این معنی که کارگران از خودبیگانه به این موضوع پی نمی‌برند و به این خودآگاهی نمی‌رسند که محصول کار خود آن‌ها به صورت مالکیت خصوصی مصادره شده است و به صورت سرمایه بر آن‌ها حکم می‌راند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا از مفهوم "نوع ماهوی انسانی" سود می‌برد که البته ساخته و پرداخته‌ی فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ است. با وجودی که فویرباخ روش شناخت‌شناسی خود را "مشاهده‌ی حسی"<sup>۲</sup> می‌خواند و فلسفه‌ی ماتریالیستی وی از مشاهده‌ی طبیعت عزیمت می‌کند، اما فویرباخ مفهوم "نوع ماهوی انسانی" را نه از واقعیت محسوس، بلکه با استناد به مفاهیم "خرد، قلب و اراده" استنتاج می‌کند. ما این‌جا با یک مفهوم ارزشمند و اسمی، یعنی غیر واقعی و ایده‌آلیستی مواجه هستیم که در تداوم اشکال دینی قرار می‌گیرد. عاقبت یک چنین خطای فلسفی همان جابجایی سوژه با ایزه و آپریوریسم است که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز دچار آن شده است. پیداست که استفاده‌ی مارکس از مفهوم "نوع ماهوی انسانی" جامعه‌ی

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Judenfrage, in MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۷ff., Berlin (ost), S. ۳۷.

<sup>۲</sup> Vgl. Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig

<sup>۳</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): فرهنگ دینی و رئالیسم انقلابی - نقش فراروی از "خرد استعلائی" در اندیشه - ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه، برلین

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۵۲۰f.

<sup>۲</sup> Sinnliches Anschauen

آفریده‌ی خود آن‌ها، بلکه هم‌چون بخشی از طبیعت جلوه می‌کند که انگاری تابع قوانین مختص به خود است. به بیان دیگر، شیء‌وارگی مانع از این می‌شود که انسان‌ها خود را به صورت علت و معلول جهان موضوعیت‌یافته بفهمند و کارگران مزدی به تفرقه و سیه‌روزی خود کرده در نظام سرمایه‌داری پی ببرند. این‌جا مفهوم "شیء‌وارگی" فرای حوزه‌ی تولید، حوزه‌ی توزیع و بازسازی اجتماعی نیروی کار را نیز در بر می‌گیرد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در جوار دین، فلسفه و ایدئولوژی مقوله‌های "بت‌انگاری" و "شیء‌وارگی" بهترین امکانات را جهت تحمیق و تحقیر کارگران مزدی و توجیه نظام سرمایه‌داری به وجود می‌آورند. به بیان دیگر، شکل کالایی تولید، توزیع و بازسازی نیروی کار جنبه‌ی ایدئولوژیک دارد که هم ماهیت نظام سرمایه‌داری را می‌پوشاند و هم اقتصاددانان بورژوازی را در نظریاتشان ظاهراً محق می‌کند. انگاری که تحت تأثیر "قانون منصفانه‌ی ارزش" و "دست نامرئی بازار" هر کسی پاداش مناسب توان و زحمت خود را دریافت می‌کند. انگاری که کارمزد تنها هزینه‌ی تولید محسوب می‌شود که کاملاً منصفانه به کارگران تعلق می‌گیرد. انگاری که قوانین بازار مسئول تدارک خردمندی، برابری، آزادی و انصاف میان شهروندان هستند. مارکس در این ارتباط از "اشکال ابژکتیو تفکر" و "ظاهر موضوعیت‌یافته"<sup>۱</sup> نیز سخن می‌راند که بر واقعیت ظاهر جامعه‌ی بورژوازی و جنبه‌ی ایدئولوژیک تولید کالایی و قانون ارزش در نظام سرمایه‌داری تأکید کند.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، مقوله‌ی "خودآگاهی" در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس تنها به معنی یک گرایش دیالکتیکی از کلیت جامعه‌ی بورژوازی است که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "سرمایه" مارکس می‌یابیم:

«راز اکسپرسیون ارزشی برابر و هم‌سنگ بودن کلیه‌ی کارها، از آن جهت و لحاظ که کار انسانی به طور کلی هستند، فقط می‌تواند رقم زده شود، مگر هنگامی که مفهوم برابری بشری به درجه‌ی استحکام یک اعتقاد ملی رسیده باشد. اما این فقط در

«کمونیسم برای ما یک وضعیت نیست که باید بر قرار گردد، یک ایده‌آل که واقعیت به سوی آن سمت [خواهد] گرفت. ما کمونیسم را یک جنبش واقعی که اوضاع کنونی را فسخ می‌کند، می‌نامیم.»<sup>۱</sup>

از این پس، اگر مارکس از مفهوم "ازخودبیگانگی" استفاده می‌کند، معنی آن این است که سوژه‌ی شناسا نسبت به "جنبش واقعی" مستقل شده است.<sup>۲</sup> بنابراین مارکس در "سرمایه" از مفاهیم "بت‌انگاری" و "شیء‌وارگی" استفاده می‌کند که آثار ایده‌آلیستی گذشته را دیگر یدک نکشد و خلط مطلب به بار نیاورد. به این صورت که وی تضادهای دورن‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید را در دو حوزه‌ی تولید و توزیع متمایز می‌سازد. این‌جا مفهوم "بت‌انگاری" به معنی یک آگاهی ابژکتیو از اوضاع وارونه است. به این صورت که البته این انسان است که از طریق فعالیت آگاه و مولد، یعنی کار موضوعیت‌یافته مواد مادی را دگرگون و تبدیل به موضوع جامعه می‌کند. به بیان دیگر، منشأ خواص محصولات کار انسانی تردستی، قوای حسی، دانش و خلاقیت کارگران است. اما از آن‌جا که ارزش مبادله و جهان کالاها رابطه‌ی کارگران مزدی با تولیدات خود آن‌ها را قطع می‌کنند، در نتیجه این خواص مستقیماً به طبیعت خود کالا منسوب می‌شوند. انگاری که کالا خودش فی‌نفسه داری این خواص ویژه است، انگاری که کالا یک ابژه‌ی مستقل و خارج از طبیعت کارگران مزدی به عنوان سوژه می‌باشد و مشخصاً از این منظر است که کارگران مزدی نیز به محصولات کار خود به صورت یک چیز خارج از خود می‌نگرند.<sup>۳</sup>

در حالی که مارکس با استفاده از مفهوم "بت‌انگاری" نقد خود را بر حوزه‌ی تولید متمرکز می‌کند، مفهوم "شیء‌وارگی" نقد یک شکل کلی از زندگی و خرد اجتماعی را در نظر دارد که به چشم انسان‌ها که این شیوه‌ی زندگی را آفریده‌اند، نه به صورت

<sup>۱</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost), S. ۳۵

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۳۴

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I, ... ebd., S. ۸۶f., und Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff, Frankfurt am Main, S. ۱۳۵

<sup>۱</sup> Objektive Gedankenformen, gegenständliches Schein

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I, ... ebd., S. ۹۷

پرولتاریا و فعالیت سوژه‌ی انقلابی را جهت تشکیل یک نظم نوین نیز در نظر می‌گیرد. ما این‌جا با اتوپی مواجه هستیم که از یک حرکت واقعی که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، پدید می‌آید. به این صورت که از یک سو، سرمایه به صورت "سوژه‌ی اتوماتیک" و بنا بر ماهیت خود، یعنی اجبار به "ارزش‌افزایی ارزش"<sup>۱</sup> تمامی نیازهای مادی، خدماتی و هنری انسان‌ها را تبدیل به کالا و به بازار عرضه می‌کند و همراه با آن انسان‌ها را از ابزار تولید آزاد و به صورت پرولتاریا در می‌آورد و از سوی دیگر، طبقه‌ی کارگر تحت تأثیر تئوری انتقادی و عمل‌گرای مارکس به خودآگاهی می‌رسد، به تضاد ماهوی کار با سرمایه پی می‌برد، با جایگاه فرودست اجتماعی خویش آشنا و جهت "فراروی مثبت" از نظم موجود تبدیل به سوژه‌ی انقلابی می‌شود. از این پس، همبستگی کارگران شاغل و بیکار تقویت می‌گردد و اشکال ساختاری طبقه‌ی کارگر پدید می‌آیند. اوج نبرد طبقاتی به نفی مقوله‌ی "سرمایه" به عنوان کار اضافی پرداخت نشده می‌انجامد و همراه با آن قانون ارزش، تولید کالایی و بردگی کار مزدی لغو می‌شوند. مارکس در این ارتباط از مفهوم "نفی نفی" سخن می‌راند و بر این نکته انگشت می‌گذارد که در مورد نفی اول، مسئله بر سر سلب مالکیت انبوه کارگران مزدی به وسیله‌ی عده‌ی محدود بورژوازی بود، در حالی که در مورد نفی دوم، مسئله بر سر خلع ید یک اقلیت غاصب به وسیله‌ی انبوه مردم است. به این ترتیب، جامعه از قلمرو ضرورت‌ها به سوی تشکیل قلمرو آزادی‌ها عبور می‌کند، مالکیت انفرادی کارگران مزدی به صورت مالکیت اجتماعی در می‌آید، مقوله‌های "شیء‌وارگی" و "بت‌انگاری" بر می‌افتند، تولیدات مادی و خدماتی به صورت همکاری آزادانه و بنا بر همبستگی نیروهای مولد سازمان‌دهی می‌شوند، جنبه‌ی فرجام‌شناسی کار بر جنبه‌ی بیولوژیک آن اولویت می‌گیرد و انسان‌ها در کمال آزادی و با آگاهی، اراده و احساس، یعنی با پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی کار و تولید می‌کنند و از منظر خلاقیت و هنر شکوفا می‌شوند، هر کس بنا بر توانش و هر کس بنا بر نیازش از محصولات کار اجتماعی استفاده می‌کند، طبقات اجتماعی منحل می‌گردند و جامعه‌ی تعاونی بر پایه‌ی مالکیت اجتماعی از

جامعه‌ای ممکن می‌شود که شکل کالا یا شکل عمومی حاصل کار و در نتیجه، هم‌چنین رابطه‌ی انسان‌ها با یک‌دیگر به عنوان صاحبان کالا، مناسبات مسلط جامعه شود.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا نه با یک حرکت صرف ماتریالیستی مواجه هستیم که می‌توان آن را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم متکامل کرد و نه تفکرات ناب ذهنی و مثبت‌گرا را می‌یابیم که انگاری از زمینه‌ی ماتریالیستی نظام سرمایه‌داری مستقل شده است. به بیان دیگر، مقوله‌ی "خودآگاهی" نزد مارکس از یک سو، بر زمینه‌ی متضاد و ابژکتیو ماتریالیستی استوار است و از سوی دیگر، از ضرورت کشمکش نظری پیرامون بیان سوبژکتیو تضاد خبر می‌دهد و تنها با سلطه‌ی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس بر افکار عمومی کارگران مزدی است که سرانجام سوژه‌ی انقلابی از پراکسیس نبرد طبقاتی پدید می‌آید.

به این صورت که کارگران مزدی در روند کار و تبادل مادی با طبیعت نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت خود را نیز دگرگون می‌سازند و از آن‌جا که آگاهی آن‌ها از هستی اجتماعی خودشان رشد می‌کند، در نتیجه افکار عمومی کارگران با آن اشکال ایدئولوژیک مواجه می‌شود که طبقه‌ی حاکم در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی و جهت حفاظت از منافع مادی و جایگاه اجتماعی خود پدید آورده است. در حالی که کارگران مزدی همواره در حال گسست و گذار از این اشکال ایدئولوژیک هستند، به همین منوال نیز طبقه‌ی حاکم جهت انفعال آن‌ها در تفسیر و تحول قدرت ذهنی خویش می‌کوشد. بنابراین گرایش به خودآگاهی در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نه به معنی "قانونمندی ریاضی"، "اشکال تخیلی" و یا "سرنوشت تقدیری" است و نه مستقل از پراکسیس نبرد طبقاتی پدید می‌آید. این‌جا مفهوم "گرایش" در معنی تاریخی و دیالکتیکی آن است و از این رو، مارکس قوای متقابل آن‌را به صورت اشکال متنوع ایدئولوژیک نیز به بند نقد می‌کشد.

با وجودی که مارکس فاقد یک دیدگاه مثبت‌گرا از روند تاریخ بوده و همواره از یک منظر انتقادی به پراکسیس نبرد طبقاتی می‌نگریسته است، اما وی نتایج خودآگاهی

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ... ebd., S. ۱۶۷, und Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۲۲۱f.

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۶۵, z. n. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main, S. ۱۷۰.



سخن نمی‌گوید و فلسفه به نقد و نفی فلسفه نمی‌پردازد. ما این روش را برای نمونه نزد هگل و فویرباخ می‌یابیم. به این صورت که هگل با استناد به یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی به نقد فلسفه‌های استعلاتی کانت، فیثته و شلینگ می‌رود، در حالی که فویرباخ با استناد به یک فلسفه‌ی ماتریالیستی است که به نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل می‌پردازد. مارکس اما با استناد به واقعیت، یعنی "جهان موضوعیت‌یافته" که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوبژکتیو است، اقتصاد سیاسی را به بند نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده می‌کشد. ما این‌جا با یک پراکسیس مشخص مواجه هستیم که مارکس آن را "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" می‌نامد. از این منظر پیداست که چرا مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی"، فلسفه را خودارضاعی می‌خواند، در حالی که "علم حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی (دانش مثبت) برایش مانند همبستری عاشقانه است.<sup>۱</sup>

منتها ما تا هم اکنون با دو کاریکاتور کاملاً مضمئزکننده از "مارکسیسم" مواجه هستیم که هر دوی آن‌ها در اوایل قرن گذشته به صورت ایدئولوژی و با استناد به آثار متأخر انگلس متکامل شده‌اند. اولی، سوسیال دموکراسی است که یک نقش بسیار مخرب در جنبش کارگری بازی می‌کند و دومی مارکسیسم - لنینیسیم است که بنا بر نیازهای مبرم شوروی متکامل شده است. ما این‌جا با دو طرح کذب و غیر مارکسی از رهایی انسان، تشکیل قلمرو آزادی و استقرار سوسیالیسم مواجه هستیم که هم از منظر تئوریک متافیزیکی، ناجور و متزلزل هستند و هم در پراکسیس سیاسی قاطعانه با شکست مواجه شده‌اند. نقطه‌ی عزیمت هر دوی آن‌ها خطای فلسفی انگلس متأخر است که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" هگل می‌کند و آن‌را به تمامی هستی، یعنی آن‌زمان که انسان نیز وجود نداشته است، بسط می‌دهد و در خیال خود به یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول و ابژکتیو به عنوان "ماتریالیسم دیالکتیکی" دست می‌یابد. در حالی که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل این "ایده‌ی مطلق"، یعنی قدرت مفهوم است که واقعیت را می‌سازد و نقش دمیروژ را ایفا می‌کند، نزد انگلس این "قدرت ماده"

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۲۰۸, ۲۷ und

مقایسه، فریدونی فرشید (۲۰۱۸): سرمایه - تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟ در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین

ابزار تولید متشکل می‌شود و سرانجام دولت هم به عنوان تجرید ایده‌آلیستی بورژوازی از خود و "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" بر می‌افتد. به این ترتیب، قلمرو آزادی یک مجموعه از انسان‌های آزاد را در بر می‌گیرد که آزادی فردی آن‌ها شرط آزادی همگانی است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در آثار خود اتویی تشکیل یک نظم نوین را نیز پدید می‌آورد. اما این اتویی محصول حرکت دیالکتیکی تفکر، روند تاریخ و نتایج ناب ذهنی وی نیست، زیرا از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی کلیت اوضاع موجود (قلمرو ضرورت) پدید آمده و به سوی تشکیل اوضاع مطلوب (قلمرو آزادی) سمت می‌گیرد. به این ترتیب، مارکس زمینه‌ی عبور از فعالیت تئوریک به پراکسیس سیاسی را پدید می‌آورد که البته قلمرو آزادی محصول وحدت دیالکتیکی آن‌ها است. بنابراین در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس دو حوزه‌ی درون‌ذاتی و استعلاتی قابل تمایز و مکمل هم‌دیگراند. وی از بدو فعالیت تئوریک خود مسئله‌ی رهایی انسان را تبدیل به یک موضوع تحقیقاتی کرد. این مسئله که وی تحت تأثیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و یک ذهنیت فلسفی بوده که انگاری در وابستگی به یک سوژه‌ی انتزاعی است و به سلطه‌ی یک خرد هدفمند و منطق ناب در آمده که مثبت‌گرا است، شدیداً مورد تردید من است.

البته مارکس به عنوان هگلی جوان درخواست تحقق فلسفه و خرد آگاه را داشت، زیرا تشکیل یک "کانون از انسان‌های آزاد، عرفی و خردگرا" را منوط به خلع ید از قوای حاکم دینی، سلطه‌ی اعیان و اشراف فئودالی و نفوذ بورژوازی به عنوان موانع خردگرایی می‌شمرد. منظور وی از خرد آگاه آن نوع از خردمندی است که از منشأ مادی خود آگاه باشد. ما تا این‌جا با فلسفه و ایده‌آل‌های اجتماعی سر و کار داریم. لیکن مارکس پس از تدوین تئورهای فویرباخ رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را گسست و از فلسفه فراروی می‌کند. این‌جا مفهوم "فراروی" به معنی الغا، حفاظت و ارتقا است. الغا به معنی گسست و گذار از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی، حفاظت به معنی محفوظ داشتن دیالکتیک (هسته‌ی منطقی) و ارتقا به معنی تکامل یک فلسفه‌ی عملی جهت دخل و تصرف انتقادی و انقلابی در پراکسیس نبرد طبقاتی است. بنابراین نزد مارکس فلسفه با فلسفه

اجتناب‌ناپذیر از تاریخ به سوی سوسیالیسم می‌شوند و از این بابت، در نفی سوژه‌ی انقلابی و تحقق سوسیالیسم به عنوان مسئله‌ی عاجل جنبش کارگری اشتراک نظر دارند و از این رو، نقد ایدئولوژی بورژوازی و آثار اتوییک را از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس حذف می‌کنند. به این صورت که سوسیال دموکراسی مدعی است که سرمایه‌داری در روند توسعه‌ی فن‌آوری صنعتی و تشکیل زیربنای مساعد اقتصادی آنتاگونیسم تاریخی خود، یعنی طبقه‌ی کارگر را نیز پدید می‌آورد و از این رو، از کارگران می‌خواهد که شرایط ابژکتیو رهایی خود را در توسعه‌ی زیربنا و شکوفایی سرمایه‌داری بیابند و تا آن زمان به اصلاحات سیاسی و اجتماعی در حدود نظام سرمایه‌داری قناعت کنند. به همین منوال، نظریه‌پردازان شوروی مدعی بودند که طبقه‌ی کارگر باید بر شدت تولیدات بدون وقفه بیافزاید که در یک جهان دو قطبی موجودیت "سوسیالیسم" را در برابر امپریالیسم تضمین سازد. در هر دو حالت برنامه‌ی سیاست توسعه‌ی اقتصادی بنا بر قانون ارزش و بردگی کار مزدی ریخته شده بود، در حالی که یکی آن‌را از طریق مالکیت خصوصی و سلطه‌ی بورژوازی دنبال می‌کرد، دیگری تحقق آن‌را توسط مالکیت دولتی و قدرت بلامنازعه‌ی بوروکراسی مد نظر داشت. به بیان دیگر، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم و سوسیال دموکراسی همان موضعی را توجیه می‌کنند که با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس اصولاً غیر ممکن است. هر دو جریان نیروهای مولد را معطوف به مناسبات تولید می‌کنند و در نهایت برنامه‌ی انفعال طبقه‌ی کارگر را به عنوان سوژه‌ی انقلابی جهت فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری ریخته اند. ما این‌جا با اشکال نوین ایدئولوژیک جهت ممانعت از خودآگاهی پرولتاریا مواجه می‌شویم که در دوران حیات مارکس وجود خارجی نداشتند.

همان‌گونه که مارکس به درستی تأکید می‌کند، همواره تحت تأثیر آگاهی تئوریک است که انرژی برای فعالیت در پراکسیس سیاسی آزاد می‌گردد. از این منظر نیز ریشه‌های تئوریک آن فجایعی که بلشویسم و سوسیال دموکراسی در اوایل قرن گذشته به وجود آوردند، به خوبی هویدا می‌شوند. به این صورت که بلشویست‌ها انقلاب شکوهمند اکتبر را برای تحقق اهداف حزبی خود مصادره کردند و از آن پس که شوراهای کارگری در برابر سیاست توسعه‌ی اقتصادی کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی قرار

است که انگاری واقعیت را پدید می‌آورد. به این معنی که انگاری تمامی اشکال هستی تحت تأثیر این "قانون ابژکتیو" قرار دارند و همان مسیری را طی می‌کنند که داروین در روند تکامل طبیعت ناب کشف کرده است. بنا بر داروینیسم، اشکال پست‌تر و ضعیف‌تر همواره منهدم می‌شوند و طبق قانون بقا همواره اشکال متکامل‌تری به وجود می‌آیند. از آن‌جا که ما در طبیعت ناب با حضور انسان، یعنی با حضور یک سوژه‌ی درون‌ذاتی سر و کار نداریم، در نتیجه پیداست که انتقال یک چنین قانون به اصطلاح جهان‌شمول و ابژکتیو به جامعه‌ی انسانی، به معنی سلب اراده، استقلال و آزادی انسان-ها است که البته در تداوم ادیان دیگر قرار می‌گیرد. بنابراین ما در آثار متأخر انگلس با "ماتریالیسم" متافیزیکی مواجه هستیم و تنها از این بابت است که به ادعای وی، سوژه تنها آن نقشی را می‌تواند ایفا کند که "قدرت ماده" به وی دیکته می‌کند. یعنی ما این‌جا از یک طرف، با "ماتریالیسم دیالکتیکی" به صورت یک قانون جهان‌شمول و ابژکتیو و از طرف دیگر، با "ماتریالیسم تاریخی" مواجه هستیم که انگاری تحت تأثیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" قرار دارد و مختص به تاریخ فرماسیون‌های اجتماعی می‌شود. از این منظر، آغاز و فرجام زیست بشری از پیش مقدر و معین شده است و هیچ راه حل دیگری برای انسان وجود ندارد. فرماسیون‌های اجتماعی پشت سر یک‌دیگر کاملاً منطقی و به صورت جوامع اشتراکی، برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم قرار گرفته‌اند و هر کسی که خواهان استقرار سوسیالیسم است، باید به اجبار از این دالان-های اقتصادی عبور کند. به بیان دیگر، فعالیت سوژه این‌جا تنها به این موضوع خلاصه می‌شود که خودش مجری این حرکت مادی شده و روند آن‌را جهت رهایی خویش تشدید کند. از این منظر "سوسیالیسم علمی" تبدیل به "منطق ابژکتیو دگردیسی اقتصادی" می‌شود و تاریخ یک روند منطقی به سوی یک سرنوشت محتوم را به خود می‌گیرد. این‌جا مثبت‌گرایی به صورت عریان برنامه‌ریزی شده است.

با وجودی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم دشمنانه در برابر سوسیال دموکراسی موضع می‌گیرد، اما این دشمنی تنها مربوط به روش تصرف قدرت سیاسی می‌شود و تنها یک شکل ظاهری دارد، زیرا هر دو جریان در نهایت یک حرف مشترک را می‌زنند. به این معنی که آن‌ها با یک خوانش خشک ماتریالیستی از کتاب "سرمایه" مارکس که البته آن‌را از آثار متأخر انگلس وام گرفته‌اند، مدعی یک حرکت ابژکتیو و

تبدیل به یک فلسفه‌ی غیر انتقادی و غیر بازتاب‌یافته از روند مثبت تاریخ به سوی یک سرنوشت مثبت و محتوم می‌کند.<sup>۱</sup>

پیداست که پژوهش پیرامون چنین مسائلی بررسی تاریخ فرهنگی جوامع مدرن اروپایی را ضروری می‌کرد که از یک سو، مثبت‌گرایی را به صورت دنیوی و خردمند شدن انسان‌ها تبدیل به موضوع تئوری انتقادی شود و از سوی دیگر، در تقابل با مفهوم "سوژه‌ی انقلابی" در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس یک مفهوم جدید از سوژه متکامل گردد. از این بابت، نظریه‌پردازان آموزشگاه فرانکفورت به جامعه-شناسی دینی ماکس وبر رجوع کردند که منطق سرمایه‌داری مدرن را در تئوری انتقادی خود ادغام کنند. به این صورت که ماکس وبر در تحلیل خود از روند دنیوی شدن فرقه‌های پروتستانی به مفهوم "منطق هدفمند رفتاری" دست می‌یابد که به این معنی است که انسان مدرن جهت تحقق اهداف دنیوی خود از ابزار مناسب استفاده می‌کند. آن‌ها هم‌زمان از تئوری روانشناسی زیگموند فروید سود بردند که جوابی برای این مسئله بیانند که چرا انسان‌ها به یک نظام تن می‌دهند، با وجودی که آن مشخصاً اهداف غیر انسانی را دنبال می‌کند. از این پس، راه برای نقد ایدئولوژی (روینا) هموار شد و مسائلی مانند: "حدود مثبت‌گرایی" و "نقش سوژه" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و "ماتریالیسم دیالکتیکی" تبدیل به موضوع تئوری انتقادی شدند.

این‌جا طرح این خطای تئوریک ضروری است که نظریه‌پردازان آموزشگاه فرانکفورت مثبت‌گرایی در "مارکسیسم" را نه به انگلس متأخر، بلکه مستقیماً به مارکس نسبت می‌دادند. به این ترتیب، دیالکتیک تبدیل به موضوع نقد شد، زیرا نظریه‌پردازان آموزشگاه فرانکفورت در تضاد و نفی خردمندانه‌ی آن آثار مثبت‌گرایی را می‌یافتند. به گمان آن‌ها از این طریق امکان داشت که انفعال طبقه‌ی کارگر در دولت‌های ایدئولوژیک توضیح داده شود. به این ترتیب، مفهوم "سوژه‌ی طبیعی" ابداع شد که از یک سو، ذات خردگرا و حقیقت‌یاب انسان با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی موجه

گرفتند، لنین دستور سرکوب و انحلال آن‌ها را صادر کرد. در همین دوران حزب سوسیال دموکرات آلمان قدرت سیاسی را در دست داشت و در دوران صدراعظمی فریدریش ابرت بود که جنبش رادیکال کارگری به رهبری روزا لوکزامبورگ و کارل لیبکنشت سرکوب و هر دوی آن‌ها ظاهراً توسط نیروهای خودسر نظامی به قتل رسیدند. به این ترتیب، احزاب کمونیست و سوسیال دموکرات چنان در نزاع‌های ایدئولوژیک و کشمکش‌های نظامی با یک‌دیگر درگیر و چنان به ضعف خودکرده دچار شدند که توان مقاومت در برابر فاشیسم را به کلی از دست دادند. از جمله باید از کشورهای آلمان و ایتالیا یاد کرد که گرفتار سیه‌روزی احزاب فاشیستی شدند و تمامی اروپا را به ورطه‌ی جنگ دوم جهانی کشیدند. در برابر آمریکا راه دیگری را رفت. به این صورت که پرزیدنت روزولت جهت عبور از بحران اقتصادی و انفعال جنبش رادیکال کارگری یک برنامه‌ی اصلاحاتی را با عنوان "توافق جدید" به اجرا گذاشت و منجر به یک دوران شکوفایی اقتصادی در کشور شد. این سیاست توسعه‌ی اقتصادی پس از پایان جنگ جهانی دوم به کشورهای اروپای غربی انتقال یافت و تحت عنوان "کینزیانیسم" منجر به یک فاز بی‌سابقه‌ی رشد اقتصاد در بازار جهانی شد که محصول آن اشتعال همگانی، بیلانس مثبت تجاری، رشد اقتصاد ملی و درصد پایین نرخ تورم در کشورهای مدرن صنعتی بود.

ما این‌جا با آن شرایط ابژکتیو مواجه می‌شویم که تحت تأثیر آن‌ها آموزشگاه فرانکفورت پدید آمد. این‌جا پرسش پیرامون این مسائل مطرح بود که چرا انبوه مردم یک گرایش درونی برای تبعیت از حاکمیت دارد و چرا برای تحقق اهداف ایدئولوژیک از منافع و اهداف انسانی خود می‌گذرد و به یک زندگی محک تن می‌دهد؟ این‌جا نطفه‌ی برنامه‌ی نقد ایدئولوژی به عنوان نقد مثبت‌گرایی در "مارکسیسم" گذاشته شده است. انگاری که "مارکسیسم" یک تمایل درونی جهت تبدیل شدن به یک فلسفه‌ی بد ذات را دارد. این‌جا مثبت‌گرایی به معنی امتناع سوژه از درک وقایع ابژکتیو، یعنی ناتوانی سوژه‌ی شناسا از بازتاب واقعیت در ذهن خویش است که "مارکسیسم" را

<sup>۱</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, ۵. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۹f.

«به نظر من تحت شرایط سرمایه‌داری خصوصی عواملی تمایل داشتند که بیکاری، مازاد تولید، سرمایه‌گذاری گزاف به بار بیاورند و یک حسابداری هدفمند را غیر ممکن سازند و باعث یک وضع انجمادی و حتا یک عقبگرد در توسعه‌ی فن‌آوری شوند. وقتی که من ساختار سرمایه‌داری دولتی را بررسی می‌کنم، قادر به کشف عوامل اقتصادی نمی‌شوم که مانع فعالیت نظم نوین شوند. حاکمیت اقتصاد با برنامه به ابزاری مجهز است که عوامل رکود اقتصادی، تجمع روندهای مخرب و کم‌کاری سرمایه و کار را قطع می‌کند. دیگر مشکلات اقتصادی در مفهوم شناخته شده‌ی آن‌ها به وجود نمی‌آیند، اگر تنظیم تمامی فعالیت اقتصادی با آگاهی به جای "قوانین طبیعی" بازار به کار گرفته شود.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، پولوک این‌جا یک بررسی اقتصادی از سرمایه‌داری دولتی را ارائه می‌دهد که خودش دچار مثبت‌گرایی است. انگاری که تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید که مارکس در نظام سرمایه‌داری کشف کرده، با استقرار سرمایه‌داری دولتی به کلی منتفی و طبقه‌ی کارگر به عنوان آنتاگونیسم سرمایه به انفعال کامل کشیده شده است. با وجودی که که تحلیل پولوک از سرمایه‌داری دولتی از نظر تئوریک متزلزل بود، خشونت اقتصادی و غیر اقتصادی دولت و هم‌چنین اشکال متنوع نبرد طبقاتی را از نظر می‌انداخت، اما با تمامی این وجود خیال آدورنو و هورکهایمر را از نقد اقتصاد سیاسی آسوده کرد. شاید به همین دلیل آن‌ها کتاب "ایدئولوژی روشنگری" را به وی اهدا کردند. به بیان دیگر، پولوک با تئوری سرمایه‌داری دولتی خود ظاهراً همان زیربنای اقتصادی را تحلیل کرد که آن‌ها برای بررسی و نقد روندها نیاز داشتند و به احتمال زیاد به همین دلیل نیز آثار آن‌ها اصولاً فاقد نقد اقتصاد سیاسی است.

پیداست که آدورنو و هورکهایمر برای نقد مثبت‌گرایی به فنونی نیاز داشتند که با استفاده از آن‌ها نه تنها میراث فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی را بی‌اثر می‌کردند، بلکه به یک عمق قابل ملاحظه از شناخت‌شناسی نیز دست می‌یافتند که نقد تئوریک آن‌ها را

شود و از سوی دیگر، تأثیرات ایدئولوژیک را بر انسان مورد ارزیابی جامعه‌شناسی انتقادی قرار دهد.

به این ترتیب، مفاهیم متعدد جامعه‌شناسی در آموزشگاه فرانکفورت متکامل شدند که در تقابل با "مارکسیسم" رایج که به نقش مسلط زیربنا معطوف بود، روبنا را تبدیل به موضوع تئوری انتقادی کند. از جمله باید از سه مفهوم کلیدی یاد کرد. اول، مفهوم "اولویت سیاسی" است که فریدریش پولوک آن‌را متکامل کرد. در حالی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم و سوسیال دموکراسی با استناد به یک خوانش خشک ماتریالیستی از کتاب "سرمایه" مارکس اولویت اقتصاد را توجیه می‌کردند، وی مدعی اولویت سیاست شد. به این صورت که سرمایه‌داری از شکل خصوصی آن که موضوع نقد اقتصاد سیاسی مارکس بوده است، به شکل دولتی در آمده و دولت مدرن در اشکال نوین، یعنی با جایگزینی ابزار سیاسی به جای ابزار اقتصادی روند ارزش افزایی سرمایه را تضمین می‌سازد و مانع از آن می‌شود که بحران‌های اقتصادی پدید بیایند. وی این‌جا دو شکل متفاوت از سرمایه‌داری دولتی را از یک‌دیگر تمیز می‌دهد. اول، سرمایه‌داری دولتی در شکل دموکراتیک آن است که البته "توافق طبقاتی" و اشکال متفاوت اقتصاد سیاسی کینزی در کشورهای مدرن صنعتی را پس از پایان جنگ دوم جهانی در بر می‌گیرد. این نوع از سرمایه‌داری دولتی بر "اقتصاد با برنامه" و مالکیت خصوصی استوار شده است و بوروکراسی گرایش به تحقق منافع بورژوازی را دارد. دوم، سرمایه‌داری دولتی در شکل توتالیتر آن است که شامل تحقق "اقتصاد با برنامه" در نظام‌های "سوسیالیستی" و "ناسیونال سوسیالیستی" می‌شود. با وجودی که یکی بر مالکیت دولتی استوار شده است و دیگری مالکیت خصوصی را نمایندگی می‌کند، لیکن هر دو گرایش به تحقق منافع طبقه‌ی کارگر را دارند. به این ترتیب، پولوک مدعی می‌شود که سرمایه‌داری دولتی با استناد به "منطق هدفمند" سیاست توسعه‌ی اقتصادی را برنامه‌ریزی و متحقق می‌کند و از طریق تکامل نیروهای مولد قوای متضاد سیاسی را به حاشیه می‌راند و "سوژه‌ی انقلابی"، یعنی پرولتاریا را به انفعال می‌کشد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "تحلیل‌هایی از سرمایه‌داری" وی می‌یابیم:

<sup>۱</sup> Pollock, Friedrich (۱۹۷۵): Studien des Kapitalismus, Helmut Dubiel (Hrsg.), München, S. ۱۱۷

به خصوص به این دلیل که جورج لوکاخ در سال ۱۹۲۴ میلادی به تفاوت دیالکتیک مارکس با دیالکتیک هگل و انگلس متأخر پی برده بود.<sup>۱</sup> در حالی که مارکس از دیالکتیک به عنوان "حرکت واقعی" یاد می‌کند، هم‌زمان روش تحقیق خود را نیز دیالکتیکی نامیده و دیالکتیک یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را جهت ترویج یک پراکسیس آگاه و انقلابی متکامل می‌کند. بنابراین باعث شگفتی است که چرا آدورنو این تفاوت‌های ماهوی را در نظر نمی‌گیرد. از جمله باید از تحقیقات یکی از شاگردان بسیار مشهور وی به نام آلفرد اشمیت یاد کرد که در اواخر دهه‌ی ۶۰ میلادی دکترای خود را جهت ارزیابی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس نوشت. وی در تحلیل خود به درستی به این نتیجه می‌رسد که انتقاد مثبت‌گرایی در ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم و سوسیال دموکراسی نه به مارکس، بلکه تنها به عواقب تئوریک آثار متأخر انگلس وارد است.<sup>۲</sup>

با تمامی این وجود آدورنو و هورکهایمر نسبت به این تحقیقات ظاهراً بی‌اعتنا ماندند. آن‌ها با روش دیالکتیک منفی و با رجوع به مفهوم "منطق هدفمند" در جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر دو مفهوم کلیدی دیگر را در جوار مفهوم "اولویت سیاسی" پولوک متکامل کردند. نخست مفهوم "صنعت فرهنگ" است که مربوط به روبنا می‌شود. به این معنی که صنعت فرهنگ مانع خردگرایی سوژه می‌گردد، زیرا از طریق تبلیغات دولتی و رسانه‌های عمومی شی‌وارگی و بت‌انگاری را تبدیل به واقعیت‌های اجتماعی می‌کند. به این ترتیب، مانعی در برابر تشکیل یک فرهنگ متقابل پدید می‌آید که منجر به تحمیق و تداوم فرودستی سوژه‌ی طبیعی می‌شود. بنابراین آدورنو شی‌وارگی و

<sup>۱</sup> «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 ابژه، وحدت تئوری و پراکسیس، دگرگونی گوهر مقوله‌ها به عنوان زمینه‌ی تغییراتشان در تفکر و غیره در شناخت طبیعت وجود ندارند.»

Lukacs, Georg (۱۹۷۸): *Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik*, ۵. Auflage, Darmstadt/Neuwied, S. ۶۳, Fn. ۶, und

Vgl. vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, München, S. ۱۸۳

<sup>۲</sup> Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt am Main

اصولی‌تر از انتقادهای رایج سیاسی می‌ساخت. از آن‌جا که آن‌ها سرچشمه‌ی مثبت-گرایی را در دیالکتیک می‌دیدند، در نتیجه باید یک تعریف دیگر از دیالکتیک ارائه می‌کردند که در برابر گرایش به مثبت‌گرایی ایستادگی می‌کرد. به این ترتیب، آدورنو مفهوم "دیالکتیک منفی" را ابداع کرد که به معنی "نقد مثبت‌گرای نفی" است.<sup>۱</sup> ما این-جا با روش "نقد منتقد مثبت‌گرا" مواجه می‌شویم که یک گستردگی خاص از نقد را پدید می‌آورد، زیرا خردگرایی و به اضافه‌ی آن "خرد عملی" را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد. پیداست که این‌جا روش شناخت‌شناسی دیالکتیکی اصولاً مورد پرسش قرار می‌گیرد که البته آدورنو جهت مصداق نظریه‌ی خود به نقد فلسفه‌ی افلاطون می‌پردازد. افلاطون مدعی بود که نفی خردگرایی هر پدیده منجر به یک نتیجه‌ی مثبت می‌شود و آدورنو از این فرضیه به شرح زیر نتیجه می‌گیرد:

«در نظریه‌ی قطعی، منطق دیالکتیکی مثبت‌گرا تر از آن مثبت‌گرایی است که آن‌را رد می‌کند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، دیالکتیک منفی از یک سو، یک آزمایش است که با استفاده از روش نقد درون‌ذاتی از فلسفه‌های موجود به عنوان ظواهر واقعی اجتماعی، یعنی آگاهی "ابژکتیو" عبور کرده و نقش غیر خردمند حاکمیت را افشا سازد و از سوی دیگر، به معنی انتقاد به منتقدان مثبت‌گرا است که در پی تشکیل یک نظم نوین هستند. از آن‌جا که دیالکتیک منفی از ضرورت نقد منتقد مثبت‌گرا عزیمت می‌کند، در نتیجه منجر به یک دیدگاه بسیار بدبینانه نسبت به فعالیت سیاسی می‌شود و ایجاد هرگونه اتوپی جهت رهایی انسان را در نطفه خفه می‌کند. البته آدورنو اسرار می‌ورزد که دیالکتیک منفی صورت مسئله را به گذشته باز نمی‌گرداند، در حالی که هورکهایمر خود را در حال بررسی بدبین و انتقادی و در حال فعالیت سیاسی خوشبین می‌شمارد. با تمامی این وجود خسارتی که آدورنو از طریق روش و مفهوم "دیالکتیکی منفی" در آگاهی تئوریک به وجود آورد، غیر قابل انکار است.

<sup>۱</sup> Vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften Band ۶*, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۷ff., Frankfurt am Main, S. ۱۶۰f.

<sup>۲</sup> Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): *Negative Dialektik*, ebd. S. ۱۴۲

طبقه‌ی کارگر را در جوامع مدرن صنعتی ارائه می‌دهند. مفهوم "سوژه‌ی طبیعی" نیز با استناد به همین تحلیل‌ها از یک دوران به خصوص از روند تکامل سرمایه‌داری جهانی پدید آمده که فجایع فاشیسم و جنگ جهانی دوم را پشت سر گذاشته است. به این عبارت که تحت شرایط موجود کسب خودآگاهی پرولتاریا و ارتقا طبقه‌ی کارگر به سوژه‌ی انقلابی - آن‌گونه که مارکس مد نظر داشته است - غیر ممکن می‌باشد.

به بیان دیگر، سوژه‌ی طبیعی آموزشگاه فرانکفورت در تضاد با سوژه‌ی انقلابی مارکس یک سوژه‌ی شناسا، انتقادی، خودآگاه و فعال نیست. پیداست که تحت چنین شرایطی اتوبی تشکیل قلمرو آزادی نیز به کلی منتفی می‌شود. بنابراین قابل درک است که چرا آدورنو با در نظر داشتن شیوه‌ی تولید ارزش و شکل ساختاری جوامع مدرن صنعتی، بررسی مارکس از بحران‌های سرمایه‌داری را مردود می‌خواند و نبرد نهایی پرولتاریا با بورژوازی را که در مانیفست کمونیست مطرح شده است، انکار می‌کند. وی بر خلاف پیش‌بینی‌های مارکس که انباشت و تمرکز سرمایه را همگام با افزایش جمعیت، تشکیل ارتش ذخیره‌ی صنعتی، نزول کارمزد، تشدید سیه‌روزی پرولتاریا و بروز نبرد طبقاتی ارزیابی می‌کرد، مدعی بود که نه تنها بر فقر طبقه‌ی کارگر افزوده نشده است، بلکه با ایجاد اشتغال همگانی سطح زندگی در جوامع مدرن صنعتی بالا رفته، کارمزدها افزایش یافته، زمان کار کوتاه‌تر و سختی کار کمتر شده، وضعیت تغذیه بهبود یافته، رفاه اجتماعی از طریق قوانین حمایت از خانواده و حقوق بازنشستگی تضمین شده و میان‌گین سن مردم نیز افزایش یافته است.

البته آدورنو این مسائل را با یک زبان بسیار پیچیده‌ی فلسفی، کاملاً مجرد و از یک موضع بالا تحقیقاتی مطرح می‌کند که انگاری دست کسی به وی نمی‌رسد و نظریه‌ای در برابر تئوری انتقادی وی توان پایداری را ندارد. با وجودی که وی مستقیماً در کشمکش‌های سیاسی شرکت نمی‌کرد، اما نقد فلسفه‌ی سیاسی جریان‌های متنوع چپ را بدون این که اسم کسی را بیاورد، ارائه می‌داد. از جمله باید از یکی از مارکسیست‌های ارتدکس به نام ارنست مندل یاد کرد که در این دوران کتابی با عنوان "سرمایه - داری متأخر" منتشر کرد. یکی از مسائل عمده‌ی بررسی این کتاب سیه‌روزی پرولتاریا در دوران معاصر است. در حالی که مارکس اصولاً مسئله‌ی سیه‌روزی پرولتاریا را به

بت‌انگاری را به صورت ظواهر واقعی نظام سرمایه‌داری به بند نقد می‌کشد که نه تنها واقعیت اوضاع موجود را توجیه می‌کنند، بلکه آن‌را با سلطه بر افکار عمومی نیز پدید می‌آورند. به این معنی که جهان کالاها در نظر انسان‌ها مانند یک قدرت عظیم جلوه می‌کند و اراده، آزادی و آگاهی آن‌ها چنان سلب می‌شود که به سادگی می‌توان بر آن‌ها حکم راند.

سوم، مفهوم "خرد ابزاری" است که مربوط به ساختار جوامع مدرن صنعتی می‌شود. به این صورت که حاکمیت‌های دموکراتیک و بوروکراتیک مقوله‌ی "منطق هدفمند" را تبدیل به معیار سمت‌گیری دستگاه بوروکراسی می‌کنند. به این ترتیب، خردگرایی تبدیل به ابزار ساختاری جهت تحقق اهداف سیاسی و رفع نیازهای اقتصادی می‌گردد. از این منظر، دیگر عامل تحولات در نظام سرمایه‌داری نه تضاد درون‌ذاتی میان نیروهای مولد با مناسبات تولید و پراکسیس نبرد طبقاتی، بلکه تنها خرد ابزاری محسوب می‌شود. خرد ابزاری از یک سو، مسئول توفیق سیاست توسعه‌ی اقتصادی و افزایش تولیدات است که البته ارزش افزایی سرمایه و مصرف انبوه کالاها را تضمین می‌سازد و از سوی دیگر، منجر به یک سلطه‌ی غیر قابل تصور بوروکراسی بر مردم می‌شود که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "در مورد نقد خرد ابزاری" هورکهایمر می‌یابیم:

«از آن پس که خرد از استقلال دست بر داشت، تبدیل به یک ابزار شد. از منظر ظاهر خرد سوبژکتیو، همان‌گونه که مثبت‌گرایی برجسته می‌سازد، بی ارتباطی‌اش نسبت به محتوای ابژکتیو تأکید می‌شود، از منظر ابزاریش، همان‌گونه که پراگماتیسم برجسته می‌سازد، شکستش پیش از محتوای وابسته تأکید می‌شود. خرد به کلی در روند اجتماعی قرار می‌گیرد. ارزش عملیش یا نقش آن برای حکومت بر انسان‌ها و طبیعت، تبدیل به تنها دلیل می‌شود.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نظریه‌پردازان آموزشگاه فرانکفورت با تکامل مفاهیمی مانند: "اولویت سیاسی"، "صنعت فرهنگ" و "خرد ابزاری" دلایل انفعال

<sup>۱</sup> Horkheimer, Max (۱۹۶۷): Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft, Alfred Schmidt (Hrsg.). Frankfurt am Main, S. ۳۰

جهت رهایی طبقه‌ی کارگر یک چشم‌انداز واقعی را متکامل کنند و نه کارگران اصولاً اعتنایی به فعالیت تئوریک و سیاسی آن‌ها دارند، زیرا از طریق اشتغال همگانی و مصرف انبوه کالاها جذب نظام سرمایه‌داری شده و به سلطه‌ی حاکمیت درآمده‌اند. به این ترتیب، آدورنو نه تنها انقلاب سوسیالیستی را نتیجه حماقت می‌شمارد، بلکه به شرح زیر جامعه را از وجود فعالان سیاسی چپ بی‌نیاز می‌خواند:

«دیگر انبوه مردم به روشنفکران بی‌اعتماد نیستند، زیرا آن‌ها به انقلاب خیانت می‌کنند، بلکه روشنفکران می‌توانند انقلاب را بخواهند و از این طریق انبوه مردم ثابت می‌کنند که به چه اندازه‌ی زیادی به روشنفکران نیاز دارند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ماجرای تدارک یک تئوری انتقادی که در "کافه مارکس" جهت اعاده‌ی حیثیت از "سوژه‌ی انقلابی" در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی آغاز شده بود، به یک چنین نتایج فلسفی رسید. نظریه‌پردازان آموزشگاه فرانکفورت توافق نظر داشتند که در جوامع مدرن صنعتی و تحت سلطه‌ی سرمایه‌داری دولتی نه طبقه‌ی کارگر تبدیل به سوژه‌ی انقلابی می‌شود، نه قیام‌های مردمی اوضاع موجود را دگرگون می‌سازند و نه روشنفکران اصولاً قادر هستند که یک چشم‌انداز منطقی و مقبول برای رهایی بشر را ارائه دهند. محصول این بدبینی مزمن در مسیر زندگی آدورنو و هورکهایمر مشاهده می‌شود. در حالی که هورکهایمر در اواخر عمر خود از یهودیت به دین مسیحیت گروید، آدورنو گوشه‌نشینی اختیار کرد و به شغل اصلی خود، یعنی موزیک پرداخت.

#### نتیجه:

مسئله‌ی سوژه و خودآگاهی مربوط به دگرگونی اجتماعی می‌شود که البته مصداق تجربی آن "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی است. ما در این نوشته با چهار مفهوم متفاوت از "سوژه" آشنا شدیم. اول، سوژه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به صورت یک سوژه‌ی شناسا و خودآگاه است که از اوضاع موجود (گوهر گندیده) عزیمت می‌کند و از طریق تفکر دیالکتیکی و ایده‌ی مطلق مفاهیم خردمند را جهت تشکیل اوضاع مطلوب

<sup>۱</sup> Adorno, Theodor W. (۱۹۵۱): *Minima Moralia*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. ۴, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۷ff., Frankfurt am Main, S. ۳۰۰

فقر خلاصه نمی‌کند،<sup>۱</sup> اما وی این‌جا میان فقر مطلق و فقر نسبی تمیز می‌دهد و مدعی می‌شود که مارکس با استناد به ابعاد "تاریخی و اخلاقی" مسئله‌ی سیه‌روزی پرولتاریا را مد نظر داشته است. به این صورت که در کشورهای مدرن صنعتی طبقه‌ی کارگر در نبرد سندیکایی و در دوران شکوفایی اقتصادی موفق به افزایش کارمزدها می‌شود و در دوران رکود اقتصادی از کاهش کارمزدها ممانعت می‌کند. به این ترتیب، نه تنها یک محرک جهت تکامل فن‌آوری و ایجاد ارزش اضافی نسبی پدید می‌آید، بلکه سطح زندگی پرولتاریا نیز بالاتر می‌رود. با این وجود، تقسیم درآمد ملی در کشورهای مدرن صنعتی میان کارمزد و سود سرمایه همواره به نفع سرمایه تمام و منجر به فقر نسبی پرولتاریا می‌شود. در برابر طبقه‌ی کارگر در کشورهای جهان سوم هیچ‌گاه قادر به تشکیل سندیکا نشده است و از این بابت، فقر مطلق را تجربه می‌کند.<sup>۲</sup>

البته فعالیت مندل فقط محدود به تولید آثار تئوریک نمی‌شد، زیرا وی در پراکسیس سیاسی نیز فعال بود. از جمله باید از انترناسیونال چهارم یاد کرد که وی آن‌را در این دوران با همکاری دیگر تروتسکیست‌ها جهت وحدت طبقه‌ی کارگر جهانی تأسیس کرد. آدورنو بدون این‌که نامی از مندل بیاورد، فعالیت این نوع از روشنفکران را اصولاً احمقانه می‌خواند، زیرا آن‌ها انگیزه‌ی تغییر جهان موجود را دارند و جهت یک جهان دیگر به کشمکش‌های نظری و رقابت‌های سیاسی می‌پردازند، بدون این‌که قادر به ارزیابی نتایج آتی فعالیت سیاسی خود باشند. به نظر وی مفهوم "طبقه‌ی کارگر" از همان اوایل وجه ایدئولوژیک داشت، زیرا کارگران هیچ‌گاه به صورت طبقه متشکل نشده‌اند. به نظر وی آرمان‌گرایی و تمامیت‌خواهی روشنفکران که بدون در نظر داشتن گرایش جهانی مطرح می‌شوند و ترویج ایده‌آلیستی یک دنیای بهتر که در آن تمامی نیازهای مادی انسان‌ها بر طرف می‌شوند، در تداوم شی‌وارگی و بت‌انگاری قرار می‌گیرند و از این رو، انگیزه‌ی واقعی روشنفکران را جهت تشکیل یک حاکمیت نوین می‌پوشانند. آدورنو هم‌زمان به انتقاد خود می‌افزاید که نه روشنفکران قادر هستند که

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): سرمایه - تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> Mandel, Ernst (۱۹۷۲): *Der Spätkapitalismus - Versuch einer marxistischen Erklärung*, Frankfurt am Main

سوسیالیستی" بود. به همین منوال، کشورهای مدرن صنعتی در اروپای غربی و آمریکا از اواسط دهه‌ی ۷۰ قرن گذشته‌ی میلادی با بحران‌های اقتصادی مواجه شدند و با تحقق سیاست اقتصادی نئولیبرالیسم دوران جوامع مرفه و "توافق طبقاتی" سوسیال دموکراسی نیز به پایان خود رسید.

به بیان دیگر، تنها سوژه‌ی معتبر سوژه‌ی انقلابی در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس است که البته باید سطح خودآگاهی آن‌را در بستر تاریخی و فرهنگی مختص به خودش ارزیابی و از نظر تئوریک بیشتر به آن پراخت.

ادامه دارد!

#### منابع:

- Adorno, Theodor W. (۱۹۵۱): *Minima Moralia*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. ۴, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۷ff., Frankfurt am Main
- Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften Band ۶*, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۷ff., Frankfurt am Main
- Anderson, Perry (۱۹۷۸): *Über den westlichen Marxismus*, Frankfurt am Main
- Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): *Zur Dialektik der Wertform*, in: *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff., Frankfurt am Main
- Demirovic, Alex (۱۹۹۹): *Der nonkonformistische Intellektuelle - Die Entwicklung der kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt am Main
- Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): *Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens*, Freiburg/München

متکامل می‌کند. ما این‌جا با مثبت‌گرایی مواجه هستیم که البته محصول جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم است. دوم، سوژه‌ی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به صورت یک سوژه‌ی انقلابی است که تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا از هستی اجتماعی خود آگاه می‌شود و از پراکسیس نبرد طبقاتی به قلمرو آزادی دست می‌یابد. ما این‌جا دیگر با مثبت‌گرایی مواجه نیستیم، زیرا این حرکت واقعی از یک کلیت دیالکتیکی گزارش می‌دهد که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. سوم، سوژه‌ی "ماتریالیسم دیالکتیکی" انگلس متأخر به صورت یک سوژه‌ی تاریخی است که البته از خطای فلسفی وی، یعنی جایگزینی حرکت ماده به جای حرکت ایده در فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل پدید آمده است. ما این‌جا نیز با مثبت‌گرایی مواجه هستیم، زیرا "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر در امتداد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل دچار جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم شده است و از این رو، سوژه‌ی تاریخی را به انفعال می‌کشد و معطوف به یک حرکت به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از روند تاریخ به سوی سوسیالیسم می‌کند. چهارم، سوژه‌ی طبیعی در آموزشگاه فرانکفورت است که تحت تأثیر اولویت سیاسی، صنعت فرهنگ و خرد ابزاری قرار گرفته و اصولاً نه قادر به شناخت است و نه می‌تواند جهت دگرگونی اوضاع موجود فعال شود.

پیداست که سوژه‌ی طبیعی در آموزشگاه فرانکفورت تنها بازتاب وقایع اقتصادی و سیاسی اواسط قرن گذشته‌ی میلادی در کشورهای مدرن صنعتی است که تجربیات استقرار فاشیسم در آلمان و ایتالیا، دوران حاکمیت استالینیسیم بر شوروی و اروپای شرقی و هم‌چنین تشکیل جوامع مرفه در آمریکا و کشورهای اروپای غربی پس از پایان جنگ جهانی دوم را در بر می‌گیرد. منتها این دوران که البته با شکوفایی دراز مدت بازار جهانی و رشد اقتصادهای ملی همراه بود، در اواسط قرن گذشته وارد بحران و دگردیسی شد. از جمله باید از قیام مردم چکسلواکی و بهار پراگ در اواخر دهه‌ی ۶۰ قرن گذشته‌ی میلادی یاد کرد که البته از طریق پیمان ورشو و به سرکردگی ارتش سرخ سرکوب شد. به همین منوال، از اوایل دهه‌ی ۸۰ قرن گذشته‌ی میلادی جنبش-های کارگری در کشورهای "اردوگاه سوسیالیستی" پدید آمدند که البته در کشور لهستان منجر به دگرگونی‌های شگرف سیاسی و اجتماعی شدند. سرانجام این تحولات سیاسی و اقتصادی اضمحلال کلی نظام سرمایه‌داری دولتی و فروپاشی "اردوگاه



- Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main
- Grigat, Stephan (۲۰۰۶): Befreite Gesellschaft und Israel – Zum Verhältnis von kritischer Theorie und Zionismus, in: Feindaufklärung und Reeducaktion: Kritische Theorie gegen Postnazismus und Islamismus, Stephan Grigat (Hrsg.), S. ۱۱۵ff., Freiburg
- Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, ۵. Auflage, Frankfurt am Main
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۷۲): Grundlinie der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, H. Reichelt (Hg.), 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
- Horkheimer, Max (۱۹۶۷): Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft, Alfred Schmidt (Hrsg.), Frankfurt am Main
- Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München
- Lukacs, Georg (۱۹۷۸): Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik, ۵. Auflage, Darmstadt/Neuwied, S. ۶۳, Fn. ۶, und
- Mandel, Ernst (۱۹۷۲): Der Spätkapitalismus - Versuch einer marxistischen Erklärung, Frankfurt am Main
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost)

- Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Judenfrage, in MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۷ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost)
- Migdal, Ulrike (۱۹۸۱): Die frühe Geschichte des Frankfurter Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main
- Pollock, Friedrich (۱۹۷۵): Studien des Kapitalismus, Helmut Dubiel (Hrsg.), München
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München
- Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main
- Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): فرهنگ دینی و رئالیسم انقلابی – نقش فراروی از "خرد استعلائی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): سرمایه – تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین
- فریدونی فرشید (۲۰۱۸): سرمایه – تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین