

# آرمان

و

اندیشه

جلد پانزدهم

مجموعه مقالات

نویسنده : دکتر فرشید فریدونی

استاد دانشگاه در رشته‌ی علوم سیاسی

آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم

نشر پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران (برلین)

چاپ : سپتامبر ۲۰۱۹

آدرس پست الکترونیکی : fferidony@gmx.de

حق چاپ و تکثیر محفوظ است!

صفحه	فهرست
۳	دیباچه
۷	جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟
۷۱	آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ
۱۸۷	بحران مارکسیسم یا انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و عواقب متافیزیک در فلسفه‌ی سیاسی سوسیال دموکراسی و بلشویسم
۲۱۹	دروغ در جامه‌ی حقیقت - نقدی بر هویت اسطوره‌ای و سنت یکتاپرستی ایرانیان
۲۴۷	قرآن - وحی الهی جهت رستگاری مسلمانان یا مانیفست تشکیل حکومت اسلامی؟
۲۷۹	نبرد طبقاتی و خرد عملی - نقدی بر مقوله‌ی "رسمیت‌یابی" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و دین اسلام
۳۲۱	دولت منطقه‌ای و بحران ایدئولوژیک در ایران باستان - نقدی بر هویت اسطوره‌ای شوبنیست‌های ایرانی

جهت نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی تاریخ فرهنگی کشور و "اوضاع موجود" در جمهوری اسلامی ایران استفاده کرده‌ام. پیداست که در این ارتباط نقد "مارکسیسم ایرانی" که البته از اصول ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مشروب می‌شود و در پرتو تاریخ فرهنگی اسلامی کشور، شکل ویژه‌ی خود را می‌یابد، در مرکز مسائل تحقیقاتی من قرار داشت. ما این‌جا با یک آگاهی کلی تئوریک مواجه هستیم که ذهنیت فعالان تمامی سازمان‌ها و احزاب کمونیستی و کارگری ایران را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد.

همان‌گونه که مارکس به درستی تأکید می‌کند، "همیشه تحت تأثیر آگاهی تئوریک است که انرژی جهت پراکسیس سیاسی آزاد می‌گردد." ما مصداق این نظریه را در تاریخ جنبش کارگری و کمونیستی کشور و از جمله در دوران قیام بهمن به خوبی مشاهده می‌کنیم. به این صورت که تمامی جریان‌های مارکسیست - لنینیست به رهبری "خمینی ضد امپریالیست" تن دادند و پیش‌شرایط سرنگونی نظام سلطنتی و تشکیل نظام جمهوری اسلامی در ایران و حذف خود از صحنه‌ی سیاسی کشور را پدید آوردند. حتا جریان‌های سیاسی که بعدها از اسلامیان فاصله گرفته و به مقاومت در برابر جمهوری اسلامی ایران پرداختند، نقدی بر اصول ایدئولوژیک خود وارد نیاوردند. از این پس، در آگاهی تئوریک آن‌ها "خمینی ضد امپریالیست" تبدیل به "عامل امپریالیسم" شد.

من در مسیر تحقیقات خود سرچشمه‌ی تئوریک تمامی شکست‌هایی را که تا کنون جنبش کمونیستی و کارگری در اشکال بلشویسم و سوسیال دموکراسی تجربه کرده‌اند، در آثار متأخر انگلس یافتیم. به این صورت که وی "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل کرد و آن‌را به کلیت هستی‌شناسی بسط داد. محصول این خطای فلسفی تدارک "فلسفه‌ی ماتریالیستی"، یعنی "ماتریالیسم" متافیزیکی است که منجر به استقلال احزاب کمونیست و سوسیال دموکرات از پراکسیس نبرد طبقاتی می‌شود و در نهایت جنبش کارگری را به انفعال و انحطاط می‌کشد. به نظر من دلیل محبوبیت آثار متأخر انگلس را نیز باید در همین اشکال ساده و سطحی متافیزیکی که البته با درک روزمره‌ی فعالان سیاسی مطابقت دارند، یافت که

## دیباچه

پاییز سال ۲۰۱۹ میلادی مصادف با بیستمین سالگرد تأسیس انجمن "پژوهش جنبش-های اجتماعی ایران" در برلین است. اصل برنامه‌ی تئوریک این انجمن "بازنگری انتقادی مارکسیسم ایرانی" بود که به گمان من با انتشار جلد پانزدهم "آرمان و اندیشه" تا حدود زیادی به نتیجه رسیده است.

من از بدو فعالیت تئوریک خود جمله‌ی معروف مارکس که "پیش‌شرط هرگونه نقدی، نقد دین است"، را جدی گرفتم. البته نه تنها به این دلیل که ما ایرانیان یک تاریخ فرهنگی اسلامی را یدک می‌کشیم و یا حدود چهل سال است که مستقیماً جهل، جنایت و فساد آخوندی را در ایران و منطقه تجربه می‌کنیم، بلکه و هم‌چنین به این دلیل که مارکس از روش نقد دین خود جهت نقد تمامی اشکال متافیزیکی، ایدئولوژیک و از جمله اقتصاد سیاسی استفاده می‌کند. محصول فعالیت تئوریک مارکس تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی است که وی از آن به عنوان "دانش مثبت" نیز سخن می‌راند. ما تا این‌جا تنها با اصول یک تئوری کلی و مجرد مواجه هستیم که از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوایی که دیالکتیکی، یعنی ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، متکامل می‌شود. مصداق تجربی مارکس کشور انگلستان بود که در دوران حیات وی پیشرفته‌ترین کشور سرمایه‌داری جهان به شمار می‌رفت.

البته مارکس روش استفاده از این تئوری انتقادی و انقلابی را نیز با دیگران در میان می‌گذارد. به این صورت که "شناخت آناتومی انسان، کلید شناخت آناتومی میمون است". به بیان دیگر، زمانی که انسان با یک تئوری مجرد از کلیت یک ساختار مشخص و تکامل‌یافته به خوبی آشنا شده باشد، به راحتی نیز می‌تواند، کلیت آن ساختاری را که در حال تکامل است، به مراتب بهتر بشناسد و به بند نقد بکشد.

دوستانی که نوشته‌های انتشارات "آرمان و اندیشه" را مطالعه کرده‌اند، می‌توانند به راستی گواهی دهند که من از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به وفور

کمال سایت "آرمان و اندیشه" و انجمن "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" به عهده-  
ی خود من است!

۱۲ سپتامبر ۲۰۱۹ میلادی، فرشید فریدونی

وی به تنهایی و در تناقض با تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس متکامل  
کرد.

در حالی که سازمان‌ها و احزاب مارکسیست - لنینیست با بحران تئوریک مواجه‌اند، اما  
اوضاع موجود در ایران از این واقعیت گزارش می‌دهد که بخشی از طبقه‌ی کارگر به  
یک خودآگاهی قابل ملاحظه از هستی ماتریالیستی خویش دست یافته و ظاهراً از  
ایدئولوژی حکومتی گسسته است. این واقعیت در حالی به وقوع می‌پیوندد که جمهوری  
اسلامی با بحران‌های شدید اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مواجه شده و جهت حفظ  
خویش به سرکوب بی‌امان جنبش کارگری و حراج منافع ملی کشور در بازار جهانی  
روی آورده است. تحت این اوضاع نه سازمان‌ها و احزاب مارکسیست - لنینیست قادر  
هستند که یک افق جدید جهت انقلاب اجتماعی و تشکیل یک نظام سوسیالیستی را  
پدید آورند و نه اصولاً اثری از یک استراتژی منطقی به چشم می‌خورد و یا این‌که به  
درستی روشن است که با کدام تاکتیک سیاسی می‌توان در "حرکت واقعی" جامعه‌ی  
طبقاتی ایران دخالت و به نفع جنبش کمونیستی - کارگری دخل و تصرف کرد.

لیکن ما راه فراروی از بحران تئوریک موجود را در روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی  
مارکس می‌یابیم. به این عبارت که تنها از طریق نقد شکست‌های دوران گذشته است  
که راهی به سوی آینده گشوده می‌شود. وی در ارتباط با روش نقد خود از مفهوم  
"جلاد" نیز استفاده می‌کند که بر خلاقیت آن انگشت گذارد. به بیان دیگر، تنها راه  
جهت فراروی از "نظم موجود" نقد جلادانه است که شرایط استقرار یک "نظم نوین" را  
پدید می‌آورد. پیداست که این‌جا موانع تاریخی و فرهنگی نیز وجود دارند که مانند یک  
پالتوی سربی بر تن ایرانیان سنگینی و از ترویج نظریات انتقادی ممانعت می‌کنند. به  
این معنی که اغلب قابل ملاحظه‌ی ایرانیان بیشتر برای گذشته تا آینده زندگی می‌کنند  
و برای آدم مرده بیشتر تا آدم زنده ارزش قائل هستند. از این منظر، شاید انتظار  
تعمیم سریع نتایج تحقیقات من تا اندازه‌ی زیادی خوشبینانه باشد.

این‌جا دوباره ضروری است که 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

مدرن و "دین مثبت" قرار گرفت. هم‌زمان یک روند از روش تولید کالایی و بازتولید اجتماعی نیز بر جامعه مسلط شد که خردمندی را برابر با کسب بالاترین سود در کوتاه‌ترین مدت ممکنه می‌شمرد. از این پس، روش مدرن تولید سرمایه‌داری یک حوزه مستقل از جامعه‌ی بورژوازی را پدید آورد که انسان‌ها را از مناسبات سنتی و وابستگی‌های شخصی و عاطفی آن‌ها که طبیعتاً رشد کرده بودند، ظاهراً آزاد ساخت و به صورت اشخاص منفرد به تبعیت از خشونت قوانین رقابت بازار آزاد در آورد. به این ترتیب، انسان‌ها تبدیل به اشخاص منفرد و در جامعه‌ی بورژوازی مستقر شدند. انگاری که آن‌ها به عنوان صاحبان کالا صرفاً منافع اقتصادی خود را دنبال و طبق قوانین عرضه و تقاضا در بازار، قیمت عادلانه‌ی کالای خود را نیز دریافت می‌کنند. از آن‌جا که تضادهای درون‌ذاتی محمول "حرکت واقعی" سرمایه هستند، در نتیجه روند ارزش افزایی ارزش از ذات درونی خود اشکال متافیزیکی، اسرارآمیز و ایدئولوژیک را نیز جهت توجیه وجود خود پدید آورد. در حالی که در دوران آنتیک حق مالکیت با استناد به "قوانین الهی" توجیه می‌شد، لیکن جهان مدرن راه را برای استفاده‌ی حقوقی از دین مسدود می‌ساخت. بنابراین روش تولید مدرن سرمایه‌داری که مبتنی بر تولید کالایی، قوانین بازار (قانون ارزش) و حق مالکیت خصوصی بود، باید با رجوع به یک منشأ حقوقی این جهانی موجه می‌شد. به این ترتیب، فلسفه‌ی طبیعت در جهان مدرن جایگزین نقش دین در دوران آنتیک شد و از این پس، دانش مستقل اقتصاد پدید آمد که قوانین روش مدرن تولید سرمایه‌داری را متکامل کند.

از جمله باید از فعالیت تئوریک جان لاک یاد کرد که برای اولین بار اقتصاد را مستقل از کلیت روابط اجتماعی در نظر گرفت. نقطه‌ی عزیمت وی "وضع طبیعت" است که با استناد به آن حق مالکیت و تشکیل دولت توجیه می‌شود. به این صورت که انسان جهت بقای خود طبیعت خشن را دگرگون می‌سازد و زمین حاصل‌خیز و محصولات "کار خود" را به مالکیت خویش در می‌آورد. دولت از دیدگاه جان لاک دولت مالکان است که از حق مالکیت و قرارداد به عنوان اصول منافع عمومی حفاظت می‌کند.<sup>۱</sup> به همین منوال باید از فعالیت تئوریک آدام اسمیت و دیوید ریکاردو نیز سخن گفت که

<sup>۱</sup> Vgl. Locke, John (۱۹۷۷): Zwei Abhandlungen über die Regierung, Walter Euchner (Hrsg.), Frankfurt am Main

## جهان مدرن و متافیزیک – کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟

از مفهوم "مدرن" برای اولین بار در اواخر قرن پنجم میلادی استفاده شد که جهان نوین مسیحی خود را از گذشته‌ی کافران رومی متمایز سازد. مفهوم "مدرن" همواره با محتوای متفاوت از آگاهی یک دوران گزارش داده که خود را نسبت به گذشته‌ی آنتیک به عنوان آغاز یک عصر نوین ابراز کرده است. به این ترتیب، مفهوم "مدرن" از پیدایش یک جهان نو گزارش می‌دهد که عصر قدیم را پشت سر گذاشته است. البته این مفهوم فقط محدود به دوران رنسانس و روشنگری نمی‌شود که هویت تاریخی ملت‌های مدرن غربی را سیراب می‌کنند، بلکه هرگاه که در اروپا یک آگاهی از وجود یک دوران جدید پدید آمد و مناسبات یک عصر نوین را در برابر دوران آنتیک مستقر ساخت، مفهوم "مدرن" تبدیل به بیان مناسب وجود آن شد. از آن پس که ایده‌آل روشنگری فرانسوی از طریق دانش مدرن متأثر گشت و تصور یک رشد نامحدود از شناخت بشری را پدید آورد، مفهوم "مدرن" نیز یک معنی ارزشمند به خود گرفت. انگاری که در عصر نوین یک دوران جدید از تاریخ بشری آغاز شده است که از نظر اخلاقی، فرهنگی و اجتماعی بر دوران گذشته برتری دارد. در این ارتباط مفهوم "مدرن کلاسیک" نیز پدید آمد که دلیل ماندگاری آن صرفاً مربوط به اتخاذ یک موضع قاطع در برابر نوستالژی و رمانتیسم می‌شود و از این رو، از اوضاع موجود، افق تشکیل یک آینده‌ی دلپسند را پدید می‌آورد که مطلوب و نسبت به "دوران امن، ساده و خوب گذشته" پیشرو است.<sup>۱</sup>

دوران مدرن کلاسیک با انقلاب فرانسه و تدوین اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر رقم خورد. از این پس، دست دین از جهان واقعی ظاهراً کوتاه شد و انسان از قوای ماورای-طبیعی معطوف به طبیعت خویش به عنوان یک سوژه‌ی خردگرا، حقیقت‌یاب و خلاق گشت و به صورت آفریننده‌ی جهان واقعی در مرکز توجه آثار ادبی، هنری، فلسفی

<sup>۱</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۰): Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: Zeit-Archiv, Nr. ۳۹/۱۹۸۰

پی برد که افزایش کارمزد منجر به افزایش ارزش کالا می‌شود، در حالی که ابزار کار که در روند تولید به کار می‌رود، بر ارزش کالا تأثیر می‌گذارد.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، فلسفه‌ی طبیعت تبدیل به یک منشأ حقوقی جهت توجیه ایدئولوژیک روش مدرن تولید سرمایه‌داری شد که ما مجردترین شکل آن‌را در فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل می‌یابیم. به این صورت که وی از کالا به عنوان گوهر و سوژه یک خودآگاهی، یعنی یک روح عمومی را پدید آورد که هویت جامعه‌ی بورژوازی را تثبیت کند. به بیان دیگر، وی کالا را تبدیل به سوژه‌ی جامعه بورژوازی کرد که رفتار و کردار انسان‌ها را در پرتو آن شکل دهد. 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 تن دهد. در حالی که هگل حق مالکیت را با استناد به مفهوم "آزادی زنده" توجیه می‌کند، نزد وی رابطه‌ی صاحبان کالاها با یک‌دیگر از طریق قرارداد که وی آن‌را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد، منظم می‌شود. وی هم‌چنین از قرارداد به معنی "عموم" نیز استفاده می‌کند و لغو قرارداد را برابر با قیام علیه عموم می‌شمارد. دولت که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک مقوله‌ی مستقل به شمار می‌رود و ظاهراً نسبت به منافع طبقاتی و جامعه‌ی بورژوازی بی طرف است، مجری پایبندی انسان‌ها به قانون و آن قراردادی محسوب می‌شود که آن‌ها ظاهراً در کمال آزادی با یک‌دیگر بسته‌اند. از این بابت، وی از دولت به عنوان "قدمگاه خدا در جهان"، "ضرورت بیرونی" و "ارگان خردمند" نیز یاد می‌کند.<sup>۲</sup>

بنابراین مفهوم "مدرن کلاسیک" از یک کلیت دیالکتیکی گزارش می‌دهد که مبتنی بر آن روش مدرن تولید سرمایه‌داری است که البته مناسبات اجتماعی مخصوص خود را

اقتصاد کلاسیک را پدید آوردند. اسمیت کار، سرمایه و زمین را به صورت سه منبع درآمد که انگاری از یک‌دیگر مستقل هستند، در نظر می‌گیرد و تحقق منافع عمومی را مشروط به پایبندی افراد به قوانین بازار آزاد و قرارداد می‌کند. وی قوانین بازار را "دست نامرئی" می‌خواند که انگاری منجر به تقسیم عادلانه‌ی ثروت جامعه می‌شوند. به این ترتیب، منافع فردی تبدیل به یک واسطه جهت تحقق منافع عمومی می‌گردد. یعنی هم این‌که انسان‌ها اهداف شخصی خود را دنبال و تحت تأثیر رقابت، کالاهای خود را در بازار مبادله کنند، ثروت جامعه نیز به کمال می‌رسد و این چنین رفاه ملت نیز پدید می‌آید. وی قیمت یک کالا را آن زمان طبیعی می‌شمارد که مقدار آن کارمزد، بهره‌ی سرمایه و اجاره‌ی معمول را تأمین کند. به نظر وی اگر افراد تمایل طبیعی خود را دنبال کنند، یک "نظم طبیعی" مستقر می‌گردد که از وقوع هرج و مرج ممانعت می‌کند. وی این نظم را از این جهت طبیعی می‌شمارد، زیرا با استناد به اصل عرضه و تقاضا، یعنی با رجوع به خرد تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان بازار را پدید می‌آورد. به این ترتیب، اسمیت نتیجه می‌گیرد که جامعه‌ی بورژوازی با طبیعت انسان کاملاً منطبق است و نه تنها بر هر گونه نظم تصنعی و یا دخالت دولتی برتری دارد، بلکه به دلیل خردمندی خود ابدی و فاقد آلترناتیو است. در حالی که اسمیت به تفاوت ارزش مبادله و ارزش مصرف کالا پی برد،<sup>۱</sup> ریکاردو اقتصاد کلاسیک را به کمال رساند. وی ارزش کالا را با "قیمت طبیعی" آن که در بازار پدید می‌آید، یکسان شمرد. نزد ریکاردو "قیمت طبیعی" زمانی پدید می‌آید که برای تمامی سرمایه‌داران یک نرخ از میانگین سود سرمایه را تضمین سازد. به نظر وی موضع صاحبان کالاها کاملاً طبیعی است، زیرا یکی نیروی کار و دیگری کالا و یا خدمت خود را به بازار عرضه و آن‌جا "قیمت طبیعی" آن‌را دریافت می‌کند. البته ریکاردو در واقعیت تجربی به این مسئله نیز

<sup>۱</sup> Vgl. Smith, Adam (۲۰۱۳): Wohlstand der Nationen, Max Stirner (Übersetzer), Frankfurt am Main, und

Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert, Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster, S. ۳۴ff.

<sup>۱</sup> Vgl. Ricardo, Dawid (۲۰۰۹): Über die Grundsätze der politischen Ökonomie und die Besteuerung, Frankfurt am Main, und

Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft ... ebd., S. ۴۶ff.

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟ در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین، و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوازی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷ ادامه، برلین

است و کارخانه با سیستم حساب‌داری دوگانه (دخل و خرج) اداره می‌شود، در حالی که انگیزه‌ی رقابت در بازار افزایش سود و سرمایه‌گذاری مجدد جهت گسترش کارخانه و افزایش کمی و بهبود کیفی تولیدات است. نشانه‌ی بعدی خردگرایی اجتماعی سازمان‌یابی شهروندان در نهادهای مدنی و غیر دولتی مانند تشکلهای طبقاتی، صنفی، فرهنگی و سیاسی می‌باشد. دوم، خردگرایی فرهنگی است که شامل ایجاد یک فرهنگ متقابل در برابر سنت، گرایش به دانش و فن‌آوری، گرایش به قانونمندی دولت و قانونمندی شهروندان می‌شود. این دو گرایش آخری مسبب خردگرایی قانون می‌شوند و آن‌را تبدیل به یک روند از تکامل و بهبود می‌کنند. سوم، خردگرایی شخصی است که البته مربوط به خردگرایی فرهنگی افراد نیز می‌شود. نشانه‌ی تثبیت خردگرایی شخصی دنیوی شدن فرد است. به این صورت که تحولات جهان بیرونی بر جهان درونی انسان مدرن تأثیر می‌گذارد و آن‌را دگرگون می‌سازد. به بیان دیگر، تحولات سیاسی و اجتماعی مسبب تغییر دیدگاه‌های فردی از جامعه و دولت و تغییر ارزش‌های اجتماعی مسبب تغییر تعهدهای اخلاقی و انفرادی در جامعه‌ی مدرن می‌شوند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با اشکال ایده‌آلیستی یک جامعه‌ی مدرن مواجه هستیم که مبتنی بر نظام سرمایه‌داری است و روابط آن از طریق قانون اساسی و قوانین جزایی و مدنی منظم می‌شوند. در این ارتباط سه اصل اساسی اسلوب دولت مدرن و قانونمند و جامعه قانونمدار را به وجود می‌آورند. اصل اول پوزیتیویته، یعنی قانونمندی مثبت یا مردم‌سالاری است. این‌جا قوانین دیگر از احکام "مقدس الهی" استنتاج نمی‌شوند و جنبه‌ی شرعی ندارند. به این صورت که نمایندگان ملت از طریق انتخابات آزاد و ادواری معین می‌شوند و در مجلس جهت تحقق اهداف، انگیزه‌ها و مطالبات موکلین خود قوانین را به تصویب می‌رسانند. از این پس، خردگرایی دنیوی جایگزین دین‌سالاری و سنت‌گرایی می‌شود. اصل دوم فرمالیته، یعنی تفکیک حریم خصوصی شهروندان از حریم عمومی است. به این معنی که شهروند در حریم خصوصی خود اختیارات تام دارد و دولت موظف به حمایت قانونی از حریم

نیز پدید می‌آورد، در حالی که فلسفه‌ی طبیعت منشأ توجیه ایدئولوژیک آن محسوب می‌شود. به این ترتیب، اشکال نوین متافیزیک پدید آمدند که ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری را بپوشانند. ما این‌جا با یک روحیه از جهان مدرن مواجه می‌شویم که این جهانی است و با استناد به خرد بشری توجیه می‌شود. یک روحیه که آزادی برای شناخت را حق مسلم خود می‌داند، با استناد به استقلال فردی هیچ چیزی را مگر در کمال آزادی نمی‌پذیرد و آزادی فردی را حق مسلم و شرط تعیین سرنوشت خود می‌شمارد. به بیان دیگر، جهان مدرن یک آگاهی تاریخی را پدید می‌آورد که با تبعیت کور، خرافات، افکار جهان‌گریز و سنت معمول قطع رابطه می‌کند، در حالی که هم‌زمان منجر به یک درک از پراکسیس سیاسی می‌شود که در پرتو استقلال فردی و حق تعیین سرنوشت افراد قرار دارد. محصول این فرهنگ متقابل که در برابر اشکال سنتی قرار می‌گیرد، اعتماد به انجام یک گفت‌وگو عمومی و در حد ممکنه خردگرا است که هر حاکمیت سیاسی، مقبولیت دنیوی خویش را از آن کسب می‌کند.<sup>۱</sup>

ما این‌جا با یک اوضاع اجتماعی مواجه هستیم که مدرنیته خوانده می‌شود. از جمله باید از افسوس‌زدایی، گرایش به فردیت، اختیار تام در حریم خصوصی، حق انتقاد و برخورد فلسفی، فراگیری دانش و فن‌آوری برای تحقق اهداف دنیوی، ایجاد اخلاق شغلی، تمایل به قبول مسئولیت و خردگرایی دنیوی سخن راند که مختصات جامعه‌ی مدرن محسوب می‌شوند. پیداست که مدرنیته به عنوان یک وضعیت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به زندگی استثنائی افراد و یا اقشار به خصوص منسوب نمی‌شود، بلکه نتیجه‌ی اصول پذیرفته‌شده و زندگی عمومی شهروندان است که سه وجه از خردگرایی، ساختار اجتماعی آن‌را پدید می‌آورند. اول، خردگرایی اجتماعی است که شامل دولت مدرن با تفکیک قوای سه گانه مانند: قوای مقننه، قضائیه و مجریه می‌شود. مسئولیت دولت ایجاد شرایط کلی تولید برای تشکیل بازار و رقابت منصفانه میان سرمایه‌داران است. این‌جا خردگرایی اجتماعی کارخانه‌ها و مؤسسه‌های سرمایه‌داری را نیز در بر می‌گیرد که به صورت خردمندانه برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی و با هدف ارزش‌افزایی سرمایه اداره می‌شوند. به این صورت که حساب‌داری خانوار از حساب‌داری کارخانه مجزا

<sup>۱</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Theorie des kommunikativen Handelns, Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, ۳. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۲۲۶ff.

<sup>۱</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Die nachholende Revolution, Frankfurt am Main, S.

فلسفه و ترویج جامعه‌شناسی انتقادی را ببیند و جهت عبور از جامعه‌ی دینی، روحیه‌ی مدرنیته را در ساختار تشکیلاتی کشور ادغام سازد و به افکار عمومی مردم ایران بسط دهد. آخرین واکنش ارتجاعی به جهان مدرن با تشکیل جمهوری اسلامی در ایران رقم خورد. هم اکنون این نظام در تار و پود خود به کلی مضمحل گشته و اسلام به عنوان سرچشمه‌ی ایدئولوژی نظام و هویت دینی و اسلوب درک و زبان روزمره‌ی انبوه مردم کشور به مراتب بی اعتبارتر از گذشته گشته است. از جمله باید از فعالیت تئوریک "روشنفکران دینی" سخن راند که در تکامل یک تفسیر مدرن از اسلام قاطعانه با شکست مواجه شدند.<sup>۱</sup> در حالی که ایران در آستانه‌ی زایمان یک جامعه‌ی مدرن است، یک توافق کلی جهت جدایی دین از دولت و عبور از نظام جمهوری اسلامی در میان اپوزیسیون پدید آمده است. هم‌زمان با تأیید وزارت ارشاد و سازمان اطلاعات سپاه انجمن‌هایی فعال شده‌اند که سودای انفعال جنبش کارگری و کمونیستی را در سر دارند. از جمله باید از سایت "نقد اقتصاد سیاسی" یاد کرد که انبوهی از مقالات توده-ای‌های 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 منتشر می‌کند که جنبش کارگری را به انقیاد اهداف سیاسی "جناح اصلاح‌طلب" نظام بکشد. از سوی دیگر، جریان‌هایی فعال شده‌اند که در خلاء ایدئولوژیک نظام اسلامی تدارک یک توافق فاشیستی را می‌بینند. از جمله باید از فعالیت تئوریک یکی از مرتجع‌ترین نظریه‌پردازان جمهوری اسلامی به نام رضا داوری اردکانی یاد کرد که در ترویج فلسفه‌ی هایدگر در ایران کوشا است.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): بحران فقه سنتی و محدودیت‌های فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۳۹ ادامه برلین  
<sup>۲</sup> مقایسه، داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۲): فلسفه و آینده‌نگری، انتشارات سخن، و  
 مقایسه، داوری اردکانی، رضا (۱۹۹۳): هایدگر و گشایش راه تفکر آینده، انتشارات نقش جهان  
 البته این‌جا هم چنین ضروری است که از فعالیت تئوریک محمد رضا نیکفر نیز یاد کرد. وی دکترای خود را در باره-ی فلسفه‌ی هایدگر به اتمام رسانده و به عنوان سردبیر "راديو زمانه" برای خود چنان اعتباری کسب کرده که نظریات وی از "راديو بی بی سی" تا محافل دموکراتیک و چپ ایرانی قابل قبول شده است. البته تا کنون موضع سیاسی وی به خوبی روشن نیست. در حالی که وی در گذشته به ترویج نظریات استعلائی و هرمنوتیک سیاسی می-پرداخت و از جناح "اصلاح‌طلب" نظام و "جنبش سبز" دفاع می‌کرد، چند زمانی است که مسئله‌ی قتل‌عام زندانیان سیاسی و تبعیض را به پیش کشیده و با استناد به مفاهیم مارکسی (انباشت اولیه، بت‌انگاری) که معانی آن‌ها را هم به درستی نمی‌داند، به نقد نظام سرمایه‌داری در ایران روی آورده است.

خصوصی شهروندان است. در حالی که اختیارات شهروند در حریم خصوصی خود محدود به ارزش‌های دینی، عرفی و اخلاق پذیرفته‌شده‌ی جامعه نمی‌شود، اما آن‌جا تنها موارد مشخصی که توسط قانون ممنوع نشده‌اند، مجاز هستند. اصل سوم لگالیت، یعنی قانونمداری شهروندان است. در حالی که دولت مدرن از انگیزه‌های فردی در حریم خصوصی شهروندان حفاظت می‌کند، اما تعرض یک شهروند به حریم خصوصی دیگران و یا حریم عمومی جرم به حساب می‌آید. مجرم قابل مجازات تنها کسی محسوب می‌شود که عاقل و بالغ باشد و در وقت ارتکاب جرم حضور ذهن داشته است.<sup>۱</sup>

ما این‌جا با اشکال اقتصادی، فلسفی، حقوقی، سیاسی و ایدئولوژیک یک جامعه‌ی مدرن مواجه هستیم که بر زیربنای سرمایه‌داری بر پا شده‌اند، به صورت ظواهر جامعه‌ی بورژوازی (روبا) بر آن (زیربنا) واکنش می‌کنند و واقعیت را به صورت یک کلیت دیالکتیکی و "جهان موضوعیت‌یافته" پدید می‌آورند.<sup>۲</sup> در حالی که حرکت منطقی سرمایه به دلیل تضادهای درون‌ذاتی با نیروهای مولد منجر به بحران‌های اقتصادی و نبرد طبقاتی می‌شود و کل سیستم را غیر منطقی می‌سازد، سرمایه مناسبات و حاکمیت اجتماعی مختص به خود را پدید می‌آورد، جهت بقای خود منجر به ایجاد اشکال ایدئولوژیک نوین می‌گردد، ادیان منحط را دوباره احیا می‌سازد و با تشدید نبرد طبقاتی، زمینه‌ی استقرار فاشیسم را نیز کماکان پدید می‌آورد. به بیان دیگر، حرکت دیالکتیکی سرمایه از تقابل انقلاب با ضد انقلاب گزارش می‌دهد که ما مضمون آن‌را به صورت تقابل دو طرح متضاد، یعنی "فراروی از فلسفه" نزد مارکس و "امکان اجرای رادیکال فلسفه" نزد هایدگر می‌یابیم.

شاید برای خواننده‌ی نقاد باعث تعجب شود که طرح این مقاله بدون واسطه مربوط به اوضاع سیاسی کنونی ایران می‌شود. از آن زمان که ایران با جهان مدرن مواجه شد، دولت مرکزی جهت بقای نظام به کپی برداری از سیاست مدرنیزاسیون صنعتی و دگرذیسی ساختار سنتی دولت بسنده کرد، بدون این‌که تدارک روشنگری، تکامل

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۵۱f.

<sup>۲</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

«در این جامعه که بر رقابت آزاد مبتنی است، فرد ظاهراً از روابط طبیعی که وی را در دوران گذشته‌ی تاریخی ملزوم یک آمیخته‌ی مشخص، محدود و ... انسانی می‌کردند، کنده شده است. در خیال پیامبران قرن ۱۸ میلادی که اسمیت و ریکاردو کلاً بر شانه‌های آن‌ها ایستاده‌اند، تصویر این فرد از قرن ۱۸ میلادی معلق است. [آن] محصول ایده‌آل از انحلال اشکال جامعه‌ی فئودالی از یک سو، و نیروهای مولد از سوی دیگر است که از موجودیت قدیم آن‌ها، [یعنی] از قرن ۱۶ میلادی مجدداً رشد کرده‌اند. [آن] نه به صورت یک نتیجه‌ی تاریخی، بلکه به صورت نقطه‌ی عزیمت تاریخ [محسوب می‌شود]. زیرا به صورت فرد متناسب با تاریخ، [یعنی] متناسب با تصورات آن‌ها از طبیعت انسانی و نه به صورت یک پیدایش تاریخی از طبیعت، بلکه از طریق طبیعت تحکیم شده است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا از یک فرماسیون تاریخی جدید از انباشت ثروت اجتماعی گزارش می‌دهد که با اضمحلال نظام فئودالی جایگزین آن شده و از طریق اشکال متافیزیکی توجیه می‌شود. اقتصاد ملی از یک انسان‌شناسی مجرد عزیمت می‌کند که مبتنی بر فردیت است که هیچ اثری از آن در تاریخ و در تجربیات واقعی مشاهده نمی‌شود. بنابراین مارکس در آغاز با ایزه‌ی تحلیل خود به صورت یک کلیت دیالکتیکی از یک نظام مشخص، متنوع، متضاد و پیچیده مواجه بود که وی را در برابر پرسش‌های اصولی به این شرح قرار می‌داد: سرمایه چگونه از نظر تاریخی پدید می‌آید و با وجود تضادهای درون‌ذاتی روند انباشت، سرمایه چگونه به صورت سیستماتیک رشد می‌کند، گسترش می‌یابد و بازسازی می‌شود؟

بنابراین مارکس باید برای نقد اقتصاد سیاسی منطق ذاتی و درونی ارزش افزایی سرمایه را در "حرکت واقعی" خودش دنبال می‌کرد. در این ارتباط اتخاذ روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده برای وی بسیار سازنده بود. به این صورت که نقد باید از فرایض تئوریک اقتصاد کلاسیک عزیمت می‌کرد و پس از بررسی تاریخی و جامعه‌شناختی آن‌ها عواقب ایدئولوژیک و منطقی‌شان را آشکار می‌ساخت و سپس نظریه‌پردازان نظام سرمایه‌داری

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie – Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, Berlin (ost), S. ۵

به همین منوال باید از فعالیت تئوریک سید جواد طباطبایی نیز سخن گفت که در تخطئه‌ی تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، ترویج ایدئولوژی فاشیسم، تسکیر نویسی و روش تاریخ‌سازی سابقه‌ی طولانی دارد.<sup>۱</sup> بنابراین من این‌جا با در نظر داشتن بحران ایدئولوژیک نظام جمهوری اسلامی، خوانش‌های انفعالی از آثار مارکس و فعالیت‌های تئوریک جهت تدارک فاشیسم در ایران است که این دو طرح متناقض جهت عبور از متافیزیک، یعنی ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مارکس و فلسفه‌ی هایدگر را به بحث می‌گذارم و عواقب تئوریک آن‌ها را در پراکسیس سیاسی می‌سنجم. پیداست که نقد متافیزیک و روش عبور از آن فقط محدود به فلسفه‌ی هایدگر نمی‌شود، زیرا اکثر قابل ملاحظه‌ی فعالان جنبش کارگری و کمونیستی ایران نیز دچار "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر هستند و بدون تردید نقد تفکر استعلایی خود و علت از خودبیگانگی خود کرده با پراکسیس نبرد طبقاتی را نیز این‌جا می‌یابند.

در حالی که انگلس متأخر تحت تأثیر یک قانون جهان‌شمول به عنوان "ماتریالیسم دیالکتیکی" قرار داشت و در آینده‌گی به متافیزیک روند تاریخ را به صورت اجتناب‌ناپذیر و ابزکتیو در نظر می‌گرفت،<sup>۲</sup> موضوع نقد اقتصاد سیاسی مارکس پراکسیس و نقد سیه‌روزی "سوژه‌ی زنده"، یعنی پرولتاریا است که به انقیاد محصول کار خود، یعنی سرمایه در آمده و تحت تأثیر اشکال متافیزیکی تحمیق و با وجود سیه‌روزی خود در نظام سرمایه‌داری ادغام و به انفعال کشیده شده است. به بیان دیگر، از منظر مارکس اقتصاد سیاسی یک انعکاس ایدئولوژیک از وقایع موضوعیت‌یافته‌ی تاریخی است و نقد وی نیز مشخصاً همین انعکاس ایدئولوژیک را به شرح زیر در کتاب "گروندریسه ... " نشانه می‌گیرد:

Vgl. Nikfar, Mohammad Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung des Satzes von Grund bei Martin Heidegger, Frankfurt am Main

<sup>۱</sup> مقایسه، طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۳): زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران، تهران، و

مقایسه، طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴): درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، چاپ چهارم، تهران، و مقایسه، طباطبایی، جواد (۱۳۸۱): دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران، چاپ سوم، تهران

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): مارکس یا انگلس متأخر؟ – نقدی بر سرچشمه و پیامدهای مثبت‌گرایی در جنبش کمونیستی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۳۳ ادامه، برلین



مکانی پدید آمده است. یعنی آن تنها یک شکل تاریخی مخصوص از محصولات کار انسانی است و هم اشکال دیگر اجتماعی از کار، تقسیم کار و محصول کار در گذشته وجود داشته‌اند و هم اشکال نوین می‌توانند در آینده پدید بیایند. از آنجا که اقتصاددانان عامی نه تنها اشکال ادغام اجتماعی روش مدرن تولید سرمایه‌داری و نظم جامعه‌ی بورژوازی را جاودانه می‌شمردند، بلکه در تمایز با اقتصاد ملی یک نقش تبلیغاتی و عامه‌پسند را نیز به عهده داشتند، در نتیجه برخورد مارکس به آن‌ها بسیار خصمانه است. وی به شرح زیر در کتاب "تئوری‌هایی درباره‌ی ارزش اضافی" اقتصاد عامی را از اقتصاد کلاسیک به شرح زیر متمایز می‌سازد:

«اقتصاددانان عامی - که از محققان اقتصادی به درستی قابل تمایز هستند (...) - در واقع تصورات و انگیزه‌های مسئولان مغرض خود تولید سرمایه‌داری را ترجمه می‌کنند که در آن‌ها تنها ظواهر سطحی بازتاب می‌یابند. آن‌ها آن‌را در یک زبان متعصب ترجمه می‌کنند، اما از موضع بخش حاکم، [یعنی] سرمایه‌داران، بنابراین نه ساده‌لوحانه و نه ایزکتیو، بلکه توجیهی. توضیح وقیحانه و تکمیلی تصورات عامی که ضرورتاً نزد مسئولان این روش تولید پدید می‌آید، بسیار از اقتصاددانان سیاسی مانند: فیزیوکرات‌ها [از نوع] آ. اسمیت و ریکاردو که تمایل به درک روابط درونی دارند، متفاوت است.»<sup>۱</sup>

مارکس جهت نقد نظریات اقتصاددانان ملی و عامی از کالا که آن‌را سلول جامعه‌ی بورژوازی می‌شمارد، آغاز می‌کند. با وجودی که کالا یک عنصر بسیار ساده و قابل فهم به نظر می‌رسد، اما وی در آن "ذکاوت متافیزیکی" و "خوی روحانی" کشف می‌کند، آن‌را "حسی و فراحسی" و محصول "جادو و معجزه" می‌خواند و از آنجا که کالا در یک "تظاهر فراطبیعی"<sup>۲</sup> نمایان می‌شود، در نتیجه وی تأکید می‌کند که برای درک متافیزیکی آن باید به نقد جهان مه‌آلود دینی رفت.<sup>۳</sup> کالا هم‌زمان بیان محسوس ثروت اجتماعی است که در نظام سرمایه‌داری به صورت "انبوه وحشتناکی از تجمع کالاها" در

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۶); Theorien über den Mehrwert, in: MEW Bd. ۲۶/۳, Berlin (ost), S. ۴۴۵

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۶۲

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۸۶

را با نتایج آگاهی تئوریک خودشان در پراکسیس سیاسی مواجه می‌کرد. از این رو، قابل درک است که چرا نقد اقتصاد سیاسی مارکس نه با مفاهیمی مستدل می‌شود که خارج از حوزه‌ی تحقیق آن به وجود آمده‌اند، نه از یک نقطه نظر استعلایی به نقد روش مدرن تولید سرمایه‌داری می‌پردازد و نه شکل آپریور به خود می‌گیرد و یا این‌که از نتیجه به تحلیل می‌رسد. این روش از انتقاد قادر به اثبات است که نقطه‌ی نظری‌اش، خود طرح متضاد اجتماعی است که اصولاً امکان نقد خود را پدید می‌آورد. به بیان دیگر، موضوع نقد درون‌ذاتی تنها از این منظر معطوف به کلیت دیالکتیکی جامعه بورژوازی است، زیرا خود آن بخشی از اجتماع محسوب می‌شود. ما این‌جا با یک کلیت متضاد و ناهماهنگ مواجه هستیم که اصولاً به نقد فرا می‌خواند. پیداست که این روش از انتقاد هم‌زمان ممانعت می‌کند که روند تاریخ از بستر وقایع اجتماعی مستقل گردد و یک شکل اجتناب‌ناپذیر، ایزکتیو و دترمینیستی، یعنی متافیزیکی به خود بیگردد، در حالی که هم‌زمان نشان می‌دهد که ساختار بنیادی روابط جامعه‌ی موجود یک دینامیسم مشخص و متداوم را پدید آورده است. افزون بر این‌ها، روش نقد مارکس نه تنها اوضاع موجود را نفی می‌کند، بلکه حاوی یک روحیه‌ی خلاق جهت تکامل اوضاع مطلوب است. وی اصولاً در پی منطقی ساختن نظام سرمایه‌داری نیست، زیرا وجود آن‌را متناقض با طبیعت انسان‌های آزاد و خودآگاه می‌شمارد. آن‌چه که در تحلیل مارکس معتبر می‌ماند، در مضمون مشخص خودشان بازتاب می‌یابد. یعنی در مفاهیمی که از ذات درونی حرکت واقعی سرمایه تکامل شده و تنها از این بابت است که روش انتقاد مارکس توان نقد نقاط نظری اقتصاد ملی و اقتصاد عامی و اشکال متنوع دینی و ایدئولوژیک، خلاصه متافیزیکی را دارد.

مارکس جهت کشف عوامل سیه‌روزی پرولتاریا باید نفوذ اقتصاددانان کلاسیک بر افکار عمومی را در هم می‌شکست، زیرا آن‌ها نه تنها مالکیت خصوصی را با استناد به حقوق طبیعی انسان توجیه می‌کردند، بلکه تبادل کالاها و توان تنظیم بازار آزاد را مصداق تحقق "قیمت طبیعی" آن‌ها می‌شمردند. از این منظر، وجود بازار آزاد یک توجیه متافیزیکی به خود می‌گرفت که جامعه‌ی بورژوازی را به صورت محصول یک روند طبیعی، منطبق با خرد بشری و در نتیجه فاقد بدیل و ابدی توجیه می‌کرد. بنابراین مارکس باید اثبات می‌کرد که کالا یک شکل اجتماعی است که در یک نظم زمانی و

[یعنی] از ظاهر رقابت، تا قوانین را به صورت خود آن درک کند. از یک سو، انتقاد به وی وارد است که وی نه به اندازه‌ی کافی، [یعنی] نه به اندازه‌ی کمال در تجرید است، بنابراین برای نمونه، وقتی که وی ارزش کالا را درک کرد، هم‌زمان از طریق مراعات انواع مناسبات مشخص خود را متأثر می‌سازد، از سوی دیگر، وی اکنون شکل ظاهری را مستقیماً و سرراست به صورت تضمین یا تشریح قوانین کلی درک می‌کند، هیچ‌گاه آن‌ها را متکامل نمی‌کند. در ارتباط با اولین [انتقاد] تجرید وی ناکامل است، در ارتباط با [انتقاد] دوم، آن یک تجرید ظاهری و درخود و برای خود غلط است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، "قیمت طبیعی" تنها یک تجرید متافیزیکی است. یعنی ما این‌جا با اشکال ایده‌آلیستی و مدل‌های تخیلی از واقعیت تجربی مواجه هستیم که از تکامل یک تئوری درون‌ذاتی ممانعت می‌کنند. در حالی که اسمیت قادر به تکامل رابطه‌ی درون‌ذاتی کالا با پول نیست، پول را تنها به صورت یک ابزار جهت سادگی مبادله در بازار در نظر می‌گیرد. از آن‌جا که اقتصاد ملی اصولاً فاقد آن زمینه‌ی تئوریک است که به چنین پرسش‌هایی پاسخ دهد، در نتیجه مارکس باید یک زمینه‌ی نوین تئوریک را پدید می‌آورد که قادر به تکامل تئوری ارزش شود.<sup>۲</sup>

بنابراین انتقاد مارکس به اقتصاد کلاسیک اصولی است. با وجودی که اسمیت وجود "قیمت طبیعی" را نشانه‌ی خردمندی جامعه‌ی بورژوایی می‌شمارد و طبق قوانین عرضه و تقاضا از تساوی سوبژکتیو کارهای فردی عزیمت می‌کند، اما خشونت بازار را که منجر به تساوی ابژکتیو کارهای غیر برابر می‌گردد، از نظر می‌اندازد. افزون بر این‌ها، اسمیت به ماهیت پول به صورت یک خشونت اجتماعی پی نمی‌برد. لیکن برای کارگران مزدی پول نقش یک خشونت خارق‌العاده را بازی می‌کند، زیرا نیروی کار آن-

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴); Theorien über den Mehrwert, in: MEW Bd. ۲۶/۲, Berlin (ost), S. ۱۰۰

<sup>۲</sup> در این ارتباط هاینریش از انقلاب علمی سخن می‌راند و آن را این چنین تشریح می‌کند: «تحت مفهوم انقلاب علمی یک عبور ساده به سوی یک پارادایم جدید فهمیده نمی‌شود، بلکه تنها به سوی یک پارادایم که با زمینه‌ی تئوریک پارادایم کنونی قطع رابطه کرده است. یعنی برای یک انقلاب علمی کافی نیست که پرسش‌های جدید طرح شوند، به مراتب بیشتر باید موضوع مفهومی علم، [یعنی] مفهوم آن از واقعیت و هم‌چنین خود مفهوم علم که با آن تنیده است، تغییر کرده باشد.»

Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft ... ebd., S. ۲۵

بازار جلوه می‌کند.<sup>۱</sup> به این ترتیب، مارکس هم‌چنین از روش نقد دین و متدولوژی دیالکتیک بهره می‌برد، تا گام به گام به شناخت پیچیده‌ترین روابط تولیدی و بازتولید جامعه‌ی سرمایه‌داری نزدیک شود و اصول کلی نظمی را بیابد که حرکت واقعی خود آن دیالکتیکی است.

در حالی که تولید کالا برای مصرف است، لیکن تبادل آن در بازار منجر به تعویض شکل آن می‌شود. مارکس میان ارزش مصرف و ارزش مبادله‌ی کالا تفاوت می‌گذارد. ارزش مصرف جنبه‌ی کیفی و ارزش مبادله جنبه‌ی کمی کالا به شمار می‌روند. تمامی کالاها مشترکاً محصول کار انسانی هستند و فقط به این دلیل است که در بازار قابل مقایسه و مبادله می‌شوند. اما در عمل تبادل، خواص مفید کار انسان‌ها که در روند تولید، کالا را پدید آورده‌اند، ناپدید می‌گردند و از این رو، شکل کارها غیر قابل تمایز می‌شوند. به بیان دیگر، در پی تبادل کالاها در بازار، ارزش مصرف به ارزش مبادله و کار مشخص به کار مجرد تغییر شکل می‌دهند. به این ترتیب، بازار ظاهراً کالاها را به صورت کار همانند انسانی هماهنگ می‌سازد و فقط از این طریق است که محصولات متنوع کار قابل مقایسه و مبادله می‌شوند.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، مارکس در یک حرکت واقعی از سرمایه است که به مضمون کالا پی می‌برد و از همین منظر است که وی "قیمت طبیعی" نزد اسمیت و ریکاردو را در کتاب "تئوری‌هایی درباره‌ی ارزش اضافی" به شرح زیر متافیزیکی می‌شمارد:

«حال که اسمیت (...) به درستی ارزش و رابطه‌ی سود، هزینه‌ها و غیره را به صورت اجزا این ارزش درک کرده است، اما بعداً برعکس به پیش می‌رود و قیمت هزینه‌ها، سود و اجاره را به فرض می‌گیرد و می‌خواهد آن‌ها را مستقل از یک‌دیگر معین کند، تا سپس از آن‌ها قیمت کالا را هنرمندانه بسازد، این هم معنی این جابجایی [است]: نخست مسئله را بنا به رابطه‌ی درونی آن درک می‌کند، بعداً در شکل برعکس آن که در رقابت ظهور می‌کند. این دو درک نزد وی ساده‌لوحانه تقاطع می‌کنند، بدون این که وی تضاد را محفوظ بدارد. در برابر ریکاردو با آگاهی از شکل رقابت تجرید می‌کند،

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۴۹

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۵۲

به این ترتیب، گوهر ارزش در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس "زمان مجرد" محسوب می‌شود و "زمان کار اجتماعاً لازم" اندازه‌ی ارزش مبادله‌ی کالا را معین می‌کند که البته بستگی به میان‌گین شدت کار و مهارت کارگران، یعنی بارآوری نیروی کار اجتماعی دارد. اگر به غیر از این باشد، هر چه یک کارگر ناشی‌تر و تنبل‌تر است، پس ارزش تولیدات وی نیز باید بیشتر بوده باشد. پیداست که بنا بر تئوری ارزش مارکس هر چه بارآوری کار بالاتر می‌رود، به همان اندازه ارزش کالا تنزل می‌یابد، زیرا که "زمان کار اجتماعاً لازم" کوتاه‌تر می‌شود. بازار هم‌زمان تقسیم کار اجتماعی را ظاهراً به صورت ارگانیک خودرویی که مستقل از آگاهی تولیدکنندگان کالاها پدید آمده است، سازمان می‌دهد. این‌جا فقط کالاهایی در بازار به فروش می‌رسند که در "زمان کار اجتماعاً لازم" پدید آمده‌اند.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، مارکس منشأ "قیمت طبیعی" و اسرار پول را کشف می‌کند. این‌جا پول "معیار اندازه‌ی ارزش" محسوب می‌شود و خواص دیگری مانند: "مولد دورانی"، "ابزار انباشت ارزش" (گنج)، "ابزار پرداختی" و "ابزار مبادله‌ی جهانی" (پول جهانی) دارد. پیداست که مارکس پس از کشف گوهر ارزش اصولاً وجه مستقلی برای پول قائل نمی‌شود، زیرا خواص آن محتوای شکل کالا است. به بیان دیگر، پول نه برای راحتی مبادله در بازار است و نه هم‌گونی و مبادله‌ی کالاها را ممکن می‌سازد. "جنبه‌ی سحر آمیز" پول بستگی به شکل ارزش و تاریخ آن دارد و ارزش مستقیماً محصول کار انسانی است. بنابراین این پول نیست که کالاها را قابل سنجش و مبادله می‌کند، بلکه بر عکس. یعنی از آن‌جا که کلیه‌ی کالاها به عنوان ارزش محصول کار موضوعیت یافته‌ی انسانی هستند، در نتیجه به خودی خود قابل سنجش و مبادله می‌شوند. به این ترتیب، کالای مزبور از طریق قانون ارزش تبدیل به مقیاس مشترک ارزش خویش با ارزش کالاها دیگر می‌شود و پول فقط به صورت "ابزار پرداختی" عمل مبادله را وساطت می‌کند.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۲۱

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۱۰۷

ها از دو جنبه آزاد و تبدیل به کالا شده است. به این معنی که کارگر هم برای فروش نیروی کار خویش آزاد و هم از ابزار تولید آزاد شده است. بنابراین شرط بقای کارگر مزدی فروش نیروی کار خود جهت دسترسی به پول و تضمین امرار معاش خویش است.<sup>۱</sup> از سوی دیگر، شرایط تبدیل پول به سرمایه و تضمین روند ارزش افزایی ارزش تنها زمانی پدید می‌آیند که بازار کار شکل گرفته و نیروی کار به صورت کالا در بازار عرضه می‌شود. به این ترتیب، ماسک‌های اقتصادی پدید می‌آیند و مارکس تنها تا این اندازه به اشخاص می‌پردازد که در مقوله‌های اقتصادی شخصیت می‌یابند.<sup>۲</sup>

در حالی که اقتصاد ملی اصولاً مسئله‌ی گوهر ارزش را مطرح نمی‌کند، مارکس کار را "گوهر ارزش‌ساز" می‌نامد و مضمون آن‌را در کتاب "سرمایه" به شرح زیر کشف می‌کند:

«ولی کاری که گوهر ارزش را می‌سازد، کار مساوی انسان، [یعنی] به کار بردن نیروی کار همانند بشری است. کلیه‌ی نیروی کار جامعه که خود را در ارزش‌های جهان کالاها نمودار می‌کند، این‌جا به صورت یک نیروی واحد و همانند نیروی کار انسانی محسوب می‌شود، با وجودی که آن ترکیب بشماره‌ی از نیروی کارهای انفرادی است. هر یک از این نیروهای کار انفرادی مانند هر کدام دیگر از نیروی کار انسانی است، تا آن‌جا که آن دارای خصلت یک نیروی کار اجتماعی میان‌گین است و به صورت نیروی کار میان‌گین اجتماعی فعال می‌شود، بنابراین تولید یک کالا نیز فقط به زمان کار میان‌گین لازم یا اجتماعاً لازم نیاز دارد. زمان کار اجتماعاً لازم عبارت از زمان کاری است که با موجود بودن شرایط تولید معمول اجتماعی و با حد میان‌گین اجتماعی از مهارت و شدت کار، توان تولید یک ارزش مصرف را نشان می‌دهد.»<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Band I, ... ebd., S. ۱۸۳

تجربیات تاریخی گواهی می‌دهند که برای تشکیل بازار کار و تدارک "کار آزاد دوگانه" اعمال خشونت غیر اقتصادی (سیاسی، قضایی و نظامی) ضروری است. مارکس فصل بیست و چهارم جلد اول "سرمایه" را با عنوان "آن‌چه انباشت بدوی خوانده شده است" به بررسی تاریخی این پدیده اختصاص داده است.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Band I, ... ebd., S. ۷۴۱ff.

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۱۶, ۹۹

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۵۳

است که در آن مبادله‌ی محصولات کار با پول متحقق می‌گردد و این‌جا برابرها با یک-دیگر معاوضه می‌شوند. دوم، بازار به عنوان بازار کار است. نیروی کار با کالاهای دیگر به کلی تفاوت دارد، زیرا بنا بر قانون ارزش فقط مصرف آن است که منجر به تولید ارزش می‌شود و فقط از طریق استثمار نیروی کار است که ارزش افزایی ارزش متحقق می‌گردد و سود سرمایه پدید می‌آید. مارکس در کتاب "سرمایه" ویژگی ارزش مصرف نیروی کار را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«... (تغییر [ارزش افزایی ارزش] فقط می‌تواند از ارزش مصرف [نیروی کار] بنفسه، یعنی از مصرف آن ناشی گردد. برای این که صاحب پول ما بتواند از مصرف یک کالا ارزش بیرون بکشد، باید بخت چنان با وی یار گردد که در محیط دوران، [یعنی] در خود بازار یک کالا با این ویژگی مخصوص را بیابد که ارزش مصرفش، خود سرچشمه-ی ارزش باشد. به نحوی که مصرف واقعی آن به خودی خود موجب موضوع شدن کار و در نتیجه ارزش آفرینی گردد. و صاحب پول در بازار یک چنین کالای مخصوصی را می‌یابد و آن توان کار یا نیروی کار است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تبدیل پول به سرمایه و تضمین ارزش افزایی ارزش تنها زمانی امکان دارد که نیروی کار شکل کالایی به خود گرفته و کارگران مزدی آن‌را ظاهراً در کمال آزادی به بازار کار عرضه می‌کنند. به بیان دیگر، مارکس در بررسی دوران پول به عنوان سرمایه سرچشمه‌ی ارزش افزایی ارزش را در نیروی کار دوگانه آزاد می‌یابد و مالکیت خصوصی را به عنوان خلع نتایج کار شخصی، کار اضافی پرداخت نشده و نتیجه‌ی استثمار نیروی کار به شرح زیر در کتاب "سرمایه" کشف می‌کند:

«مالکیت بر کار پرداخت نشده در گذشته، اکنون به صورت تنها شرط برای تصرف کار زنده‌ی کنونی به مقیاس روز افزون ظاهر می‌شود. هر قدر سرمایه‌دار بیشتر انباشته باشد، به همان اندازه بیشتر می‌تواند انباشت کند. (...) اولاً قسمتی از سرمایه که در برابر نیروی کار مبادله می‌شود، خود تنها جزئی از حاصل کار غیر است که بلاعوض تصاحب شده است و ثانیاً تولید کننده‌ی آن، [یعنی] کارگر نه تنها باید به جبران آن

هم‌زمان پول در تئوری ارزش مارکس آخرین محصول دوران کالایی است و نخستین صورت تجلی سرمایه محسوب می‌شود.<sup>۱</sup> وی سرمایه را به صورت یک روند نامحدود که از تغییر شکل کالا به پول و سپس به سرمایه تبدیل شده است، بررسی می‌کند. منطق سرمایه ارزش افزایی ارزش و سرمایه‌دار سوژه‌ی فعال و شخصیت‌یافته‌ی سرمایه است. مارکس در این ارتباط به شرح زیر در کتاب "سرمایه" ادامه می‌دهد:

«یک مبلغ پول تنها می‌تواند خود را از مبلغ پول دیگر توسط مقدار خود متمایز سازد. بنابراین روند پول - کالا - پول به هیچ وجه مرهون تفاوت کیفی بین قطب‌های آن نیست، زیرا هر دو قطب آن پول است، بلکه مرهون تفاوت کمی آن‌ها است. سرانجام بیش از آن‌چه بدو در دوران ریخته شده بود، پول از آن بیرون کشیده می‌شود. (...) بنابراین ارزشی که بدو ریخته شده است، نه تنها در دوران حفظ می‌شود، بلکه ضمن گردش مقدار ارزشی خود را تغییر می‌دهد، [یعنی] اضافه ارزشی به خود می‌افزاید، یا ارزش افزا می‌گردد. و همین حرکت آن‌را به سرمایه تبدیل می‌کند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا حرکت سرمایه از جامعه مستقل می‌گردد. سوژه‌ی فعال این حرکت، سرمایه‌دار است که با اراده و آگاهی و با هدف ارزش افزایی ارزش تولید را و آن‌هم نه برای مصرف، بلکه برای تولید سازمان‌دهی می‌کند. ما این‌جا با یک منطق به خصوص جهت انباشت ثروت مواجه هستیم که از جامعه ظاهراً مستقل شده و نامحدود به نظر می‌آید، زیرا از پول دوباره به پول خاتمه می‌یابد. به این ترتیب، مارکس میان دوران ساده و دوران پول به عنوان سرمایه تمیز می‌دهد. در حالی که در دوران ساده، یعنی کالا - پول - کالا فقط رفع نیازهای اجتماعی مد نظر تولید هستند، در دوران پول به عنوان سرمایه، یعنی پول - کالا - پول انباشت بیکران ثروت هدف تولید محسوب می‌شود.<sup>۳</sup> در حالی که دوران ساده ارزش مصرف معیار است و برابرها به صورت خرید و فروش با هم مبادله می‌شوند، در دوران پول به عنوان سرمایه استثمار نیروی کار به وقوع می‌پیوندد. به بیان دیگر، مارکس در بازار دو حوزه‌ی متفاوت را کشف می‌کند. اول، بازار به عنوان حوزه‌ای برای "معامله‌ی ابتدایی"

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۶۱

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۱۶۵

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۱۶۶f.

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۱۸۱

راهیابی به بازار هستند و نه خود به خود با هم مبادله می‌شوند. ما این‌جا دوباره با نقش سرمایه‌دار به عنوان سوژه‌ی فعال و سرمایه‌ی شخصیت‌یافته مواجه هستیم که بنا بر ماسک اقتصادی خود به این مناسبات تجسم شخصی می‌بخشد.<sup>۱</sup>

برای سرمایه‌دار مسئله‌ی تولید از دو جهت طرح می‌شود. اول، وی می‌خواهد کالایی را تولید کند که ارزش مبادله داشته باشد. دوم، ارزش این کالا باید بیشتر از مجموع ارزش تمامی کالاها و خدماتی (مجموع ارزش ابزار تولید و نیروی کار) باشد که وی برای تولید آن مصرف کرده است. به بیان دیگر، هدف سرمایه‌دار تصاحب اضافه ارزش است<sup>۲</sup> و آن تنها از وحدت روند کار با روند ارزش آفرینی و تولید کالایی پدید می‌آید.<sup>۳</sup> لیکن سرمایه‌دار به صورت انفرادی این برنامه را دنبال نمی‌کند و سرمایه‌داران دیگر نیز در پی ارزش افزایی سرمایه‌ی خویش هستند. ما این‌جا با رقابت در بازار مواجه هستیم. در این ارتباط چهار راه متفاوت برای سرمایه‌دار وجود دارد. اول، تقلیل کارمزد است. لیکن بنا بر بررسی مارکس در تعیین کارمزد یک عنصر تاریخی و معنوی دخالت دارد و از آن‌جا که تقلیل آن بازسازی نیروی کار را مختل می‌سازد، در نتیجه تصمیم سرمایه‌دار با مقاومت کارگران مواجه می‌شود.<sup>۴</sup> دوم، ارزش افزایی ارزش از طریق تصرف کار اضافی پرداخت نشده و یا افزایش روزانه‌ی کار میسر می‌شود. حداقل روزانه‌ی کار آن است که کارگران برای بازسازی نیروی کارشان و تأمین معیشت خویش نیاز دارند. در برابر حداکثر حدود روزانه‌ی کار بنا بر بررسی مارکس از طریق حد جسمانی و معنوی کارگران معین می‌گردد. با وجودی که هر دو دارای ماهیت بسیار انعطاف‌پذیری هستند، اما این‌جا نیز مقاومت کارگران برنامه‌ریزی شده است.<sup>۵</sup> سوم، استفاده از فن‌آوری نوین است که منجر به کوتاهی "زمان کار اجتماعاً لازم" برای تولید کالا می‌شود. به این ترتیب، شیوه‌ی تولید ارزش از نظر کمی به کیفی متحول می‌گردد که مارکس آن را با مفاهیم "ارزش اضافی مطلق" و "ارزش اضافی نسبی"

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۹۹

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۲۰۱

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۲۱۱

<sup>۴</sup> Vgl. ebd., S. ۱۸۵

<sup>۵</sup> Vgl. ebd., S. ۲۶۴

بپردازد، بلکه باید اضافه‌ی تازه‌ای نیز بر آن ضمیمه کند. (...) محتوا عبارت از این است که سرمایه‌دار قسمتی از کار موضوع شده‌ی غیر را که پی در پی بلاعوض تصرف می‌کند، دائماً و از نو به مقدار بیشتری به کار زنده‌ی غیر مبدل می‌سازد. (...) اکنون از جانب سرمایه‌دار مالکیت به عنوان حق تصرف کار پرداخت نشده‌ی غیر یا محصول آن و از جانب کارگر به صورت عدم امکان تصاحب محصول کار خویش، ظاهر می‌شود. جدایی بین مالکیت و کار، نتیجه‌ی ضروری قانونی می‌شود که نقطه‌ی عزیمت‌ش ظاهراً یگانگی آن‌ها بود. بنابراین شیوه‌ی تصاحب سرمایه‌داری هر چه بیشتر مابین با قوانین اولیه‌ی تولید کالایی جلوه کند، به هیچ وجه ناشی از نقض این قوانین نیست، بلکه بر عکس، ناشی از به کار بردن همین قوانین است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس با تکامل قانون ارزش از متافیزیک اقتصاد ملی که با استناد به مفاهیمی مانند: آزادی، برابری، حق مالکیت، قیمت طبیعی و خردمندی، جامعه‌ی بورژوازی را توجیه می‌کند، پرده بر می‌دارد. البته مارکس تأیید می‌کند که در دوران ساده و در معامله‌ی ابتدایی برابرها در بازار مبادله می‌شوند و از این رو، وی آن‌جا را حوزه‌ی برابری و انصاف می‌خواند، در حالی که در دوران پول به عنوان سرمایه مشخصاً عکس آن به وقوع می‌پیوندد. این‌جا حوزه‌ی ارزش افزایی ارزش، استثمار نیروی کار و انباشت سرمایه است. این‌جا مالکیت انفرادی کارگران از طریق سرمایه‌دار به صورت کار اضافی پرداخت نشده مصادره می‌شود و شکل مالکیت خصوصی به خود می‌گیرد. به بیان دیگر، از آن‌جا که ارزش مصرف نیروی کار ایجاد ارزش اضافی است و ارزش مصرف بنا به استدلال نظریه‌پردازان اقتصاد کلاسیک نتیجه‌ی کار انسان قلمداد می‌شود و بنا بر اصول حقوق طبیعی به مالک آن تعلق دارد، مالکیت خصوصی نتیجه‌ی سلب مالکیت دیگران و یا بهتر بگوییم، تصرف مالکیت اجتماعی است. تحکیم مالکیت خصوصی به عهده‌ی خشونت غیر اقتصادی (سیاسی، قضایی و اجرایی) است که با توجیه ضرورت حفاظت از قراردادهای اجتماعی تضمین می‌شود. تبادل کالاها در بازار بدون حق مالکیت خصوصی و قرارداد اجتماعی غیر ممکن است، زیرا محصولات نیروی کار نه صاحب اراده‌ی عملی برای

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۶۰۹f.

نتیجه کار کسانی است که با فن‌آوری نوین تولید کرده‌اند که مارکس مضمون آن را به شرح زیر در کتاب "سرمایه" افشا می‌سازد:

«با عمومیت یافتن ماشین‌آلات در همان رشته‌ی تولید، ارزش اجتماعی محصول ماشینی تا حد ارزش انفرادی آن تنزل می‌یابد و آن‌گاه قانون [ارزش] معتبر می‌گردد که اضافه ارزش نه از نیروهای کاری که سرمایه‌دار به وسیله ماشین جای‌گزین کرده، ناشی می‌شود، بلکه برعکس از آن نیروهای کاری که سرمایه‌دار برای استفاده از ماشین بکار گمارده است، سرچشمه می‌گیرد.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، یک دگرگونی کیفی در روش تولید مدرن سرمایه‌داری پدید می‌آید که مارکس جهت تشریح آن از سرمایه به صورت "سوژه‌ی خودکار" یاد می‌کند. از این پس، سرمایه دیگر نیازی به یک عامل بیرونی (دولت) جهت تکوین و انکشاف خود ندارد و ظاهراً بلامنازعه بر پای خود استوار می‌گردد.<sup>۲</sup> به این صورت که با عمومیت-یافتن فن‌آوری نوین و صنعت بزرگ و ناپدید شدن اضافه ارزش فوق‌العاده از یک سو، و با در نظر داشتن مقاومت کارگران در برابر تمدید روزانه‌ی کار و حدود تاریخی و معنوی کارمزد از سوی دیگر، سرمایه‌دار جهت تثبیت خود در بازار و تصاحب اضافه ارزش به اجبار به سوی استفاده از فن‌آوری نوین، توسعه‌ی صنعت بزرگ و گسترش بازار سوق می‌گیرد که در یک درجه‌ی بالاتری از مناسبات تولید به ارزش اضافی نسبی و اضافه ارزش فوق‌العاده دست بیابد. بنابراین کشش درون‌ذاتی و گرایش دائمی سرمایه عبارت از این است که نیروی بارآور کار پیوسته تکامل بیابد، تا کالاها ارزان‌تر از دیگر رقیبان تولید و به بازار عرضه شوند.<sup>۳</sup> با استقرار و عمومیت صنعت بزرگ، سرمایه‌داری در شکل تکامل یافته‌اش ظاهر می‌گردد. روند ارزش افزایی ارزش و بازسازی سرمایه به معنی بازسازی تضادهای درون‌ذاتی انباشت ثروت هستند. بنا بر بررسی مارکس هر چه توسعه‌ی سرمایه از نظر زمانی و مکانی موفق‌تر باشد به همان اندازه نیز تولید نیروی کار را تجدید می‌کند و به کمیت پرولتاریا می‌افزاید. به بیان

متمایز می‌کند.<sup>۱</sup> این‌جا انگیزه‌ی سرمایه‌دار دست‌رسی به اضافه ارزش فوق‌العاده است. در این ارتباط مارکس میان ارزش انفرادی و ارزش اجتماعی کالا تفاوت می‌گذارد. اگر ارزش انفرادی از ارزش اجتماعی پایین‌تر باشد، سرمایه‌دار نه تنها به اضافه ارزش فوق‌العاده دست می‌یابد، بلکه هم‌چنین قادر است که کالای خویش را پایین‌تر از ارزش اجتماعی آن به بازار عرضه کند و رقبای خویش را از صحنه‌ی رقابت بیرون براند.<sup>۲</sup> چهارم، همکاری اقتصادی و تأسیس صنعت بزرگ است که هم‌چنین منجر به تولید ارزش اضافی نسبی و کسب اضافه ارزش فوق‌العاده می‌شود. از آن‌جا که در صنعت بزرگ تقسیم کار یدی و فکری شدت می‌گیرد، در نتیجه یک شیوه‌ی نوین از مدیریت در کارخانه حاکم می‌شود که نه تنها کارگران را منضبط می‌کند و همبستگی آن‌ها را در هم می‌شکند، بلکه ابزار تولید را مستقیماً تحت نظارت سرمایه قرار می‌دهد و یک طبیعت غیر انسانی را به صورت "انحطاط اخلاقی" سرمایه‌داران و "خلاء فکری" کارگران مزدی پدید می‌آورد.<sup>۳</sup> تشدید تقسیم کار هم‌زمان نه تنها مهارت کارگران را بی ارزش می‌کند، بلکه کودکان و زنان را به دلیل بهای کمتر کارمزد به بردگی روند تولید می‌کشد.<sup>۴</sup>

بنابراین سرمایه‌دار از طریق استفاده از فن‌آوری نوین و تأسیس صنعت بزرگ موفق می‌شود که حفره‌های روزانه‌ی کار را مسدود ساخته و با تشدید روند تولید بخش بزرگتری از روزانه‌ی کار را برای تولید ارزش اضافی تصرف کند و به این ترتیب، نسبت به رقبای خویش در همین بخش به ارزش اضافی نسبی و اضافه ارزش فوق‌العاده دست بیابد. لیکن به محض این‌که این شیوه‌های نوین تولید عمومیت بیابند، تفاوت بین ارزش انفرادی کالاهای ارزان تولید شده با ارزش اجتماعی آن‌ها از بین می‌رود و از این رو، آن اضافه ارزش فوق‌العاده نیز ناپدید می‌گردد. به این ترتیب، سرمایه‌دار در واقعیت به این نتیجه می‌رسد که ارزش اضافی فوق‌العاده نتیجه‌ی کارمزد کارگرانی نیست که وی از طریق فن‌آوری نوین پس‌انداز کرده است، بلکه

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۳۳f.

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۳۳۶

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۴۲۱

<sup>۴</sup> Vgl. ebd., S. ۴۲۴f.

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۴۲۹

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۲۸

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Band I, ... ebd., S. ۳۳۷f.

افزایش می‌دهد. هم‌زمان فشار بیکاران بر کارگران شاغل باعث می‌شود که آن‌ها در برابر تشدید روند تولید مقاومت نکنند و مقدار بیشتری از نیروی کارشان را برای خدمت به سرمایه در روند تولید جاری سازند. محکوم ساختن بخشی از طبقه‌ی کارگر به بیکاری اجباری که با کار طاقت فرسای بخش مشغول همراه است، تبدیل به یک ابزار مناسب برای افزایش تمول انفرادی سرمایه‌داران می‌گردد. در نتیجه تولید "سپاه صنعتی ذخیره" متناسب با توسعه‌ی انباشت ثروت است. بر این اساس عرضه‌ی نیروی کار تا حد معینی از اراده‌ی کارگران مستقل می‌شود و استبداد سرمایه را در کارخانه به کمال می‌رساند.<sup>۱</sup>

از سوی دیگر، افزایش ترکیب آلی (ارگانیک) سرمایه منجر به بحران‌های ادواری و سیستمی کلیت نظام سرمایه‌داری می‌شود. به این صورت که ماسک اقتصادی سرمایه‌دار به وی تحمیل می‌کند که جهت تثبیت خود در بازار و تضمین ارزش افزایشی ارزش همواره نسبت سرمایه‌ی ثابت (ارزش وسائل تولید) به سرمایه‌ی متغیر (ارزش نیروی کار) را افزایش دهد. از آن‌جا که بنا بر قانون ارزش تنها نیروی کار مولد ارزش است، و از آن‌جا که توسعه‌ی فن‌آوری با حدود تاریخی خود مواجه می‌شود، در نتیجه بحرانی پدید می‌آید که مارکس آن‌را "گرایش نزولی نرخ سود" می‌نامد.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، فعالیت منطقی فرد سرمایه‌دار به غیر منطقی شدن کلیت نظام سرمایه‌داری می‌انجامد. به همین منوال، هدف سرمایه‌دار، یعنی تولید برای تولید منجر به گسست رابطه‌ی کالا - پول - کالا می‌شود و از ذات درونی تولید کالایی بحران اقتصادی اضافه تولید را پدید می‌آورد، زیرا تا کسی خریدار نباشد، هیچ‌کس نمی‌تواند بفروشد، همان‌گونه که هیچ‌کس بلافاصله مجبور به خرید نیست، چون خود کالایی را فروخته است.<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روش مدرن تولید سرمایه‌داری از ذات درونی خود بحران‌های اقتصادی و مقاومت کارگران مزدی را پدید می‌آورد. به این ترتیب، تضاد ابژکتیو در حوزه‌ی تولید و توزیع بروز می‌کند و در پرتو آگاهی از تضاد،

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۶۶۹f., ۶۶۱

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۲۲۱f.

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Band I, ... ebd., S. ۱۲۷f.

دیگر، ارزش افزایی ارزش و کمیت کارگران مزدی لازم و ملزوم هم‌دیگر هستند که مارکس به شرح زیر در کتاب "سرمایه" بر آن تأکید می‌کند:

«بازتولید نیروی کاری که لاینقطع باید به عنوان وسیله‌ی ارزش افزایی به سرمایه الحاق شود و قادر به جدا شدن از آن نیست و تبعیت آن از سرمایه فقط به وسیله‌ی تعویض افراد سرمایه‌دار که نیروی کار به آن‌ها فروخته می‌شود، پوشانده می‌گردد، در واقع یک لحظه از بازتولید خود سرمایه را می‌سازند. بنابراین انباشت سرمایه عبارت از تکثیر پرولتاریا است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، سرمایه به صورت "سوزهی خودکار" شرایط انکشاف خود را پدید می‌آورد، در حالی که روند انباشت سرمایه، یعنی تداوم زمانی و گسترش مکانی آن منجر به تشکیل سیاست جمعیت به خصوص آن نیز می‌شود. دلیل آن افزایش ترکیب آلی (ارگانیک) سرمایه است که از نسبت سرمایه‌ی ثابت (ارزش وسائل تولید) به سرمایه‌ی متغیر (ارزش نیروی کار) پدید می‌آید.<sup>۲</sup> به این صورت که تحت قهر رقابت بازار و اجبار ارزش افزایی ارزش همواره فن‌آوری (سرمایه‌ی ثابت) بیشتر و پیشرفته‌تری جای‌گزین نیروی کار (سرمایه‌ی متغیر) می‌شود. نتیجه‌ی این روند از یک سو، تمرکز سرمایه و از سوی دیگر، تجمع ابزار تولید در صنعت بزرگ است. به این ترتیب، نه تنها ابزارهای تولید تحت نظارت مستقیم سرمایه‌داران قرار می‌گیرند، بلکه کارگران مزدی همواره برای روند تولید بی‌ارزش‌تر می‌شوند. به این ترتیب، مارکس یک قانون جمعیت از روش مدرن تولید سرمایه‌داری را استنتاج می‌کند. به این صورت که جمعیت کارگری از طریق انباشت سرمایه‌ای که خود به وجود آورده است، همواره زمینه‌ی زائد ساختن نسبی خود را نیز فراهم می‌سازد.<sup>۳</sup> مارکس مازاد نیروی کار در نظام سرمایه‌داری را "سپاه صنعتی ذخیره" می‌نامد که در روند ارزش افزایی ارزش نقش به‌سزایی دارد. این‌جا سرمایه از دو جهت فعال است. با وجودی که انباشت سرمایه از یک سو، بر تقاضای کار می‌افزاید، لیکن از سوی دیگر، عرضه‌ی نیروی کار آن کارگرانی را که خود بیکار ساخته است، به بازار کار

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۶۴۱f.

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۶۴۰

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۶۵۹

روی طبیعت بیرونی تأثیر می‌گذارد، آن را دگرگون می‌سازد و به سلطه‌ی اهداف دنیوی خویش می‌کشد، به همین صورت نیز طبیعت ویژه خود را تغییر می‌دهد.<sup>۱</sup> به این ترتیب، مارکس از یک انسان‌شناسی ماتریالیستی و دیالکتیکی عزیمت می‌کند و انسان را به صورت یک "موجود فعال" در نظر می‌گیرد که مضمون فعالیت آن بنا بر کتاب "گروندریسه ..." به شرح زیر است:

«در خود فعالیت بازتولید فقط شرایط ابژکتیو تغییر نمی‌کنند، برای نمونه از روستا شهر می‌شود، از محیط وحش زمین زراعی و غیره، بلکه تولیدکنندگان خود را تغییر می‌دهند، همین‌که کیفیت‌های جدید را از خود آزاد می‌سازند، [یعنی] خود را از طریق تولید متکامل می‌کنند، از نو سازمان می‌دهند، توان‌ها و تصورات نو، روش‌های مرادده‌ی نو، نیازهای نو و زبان‌های نو می‌سازند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نزد مارکس نیز مانند هگل ابژه یک موجودیت مستقل از سوژه ندارد. در حالی که هگل از طریق فعالیت فکری ابژه را به مالکیت "روح مطلق" در می‌آورد، آن را می‌شناسد و با وساطت شناخت می‌آفریند، نزد مارکس آفریننده‌ی جهان واقعی نه کار فکری، بلکه "کار موضوعیت‌یافته"<sup>۳</sup> است. این‌جا "کار موضوعیت‌یافته" یک مفهوم دیالکتیکی و به این معنی است که انسان سوژکتیو، یعنی با آگاهی، برنامه‌ریزی، تقسیم کار و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی کار می‌کند. همان‌گونه که انسان مواد مادی را از طریق کار شکل‌دهنده دگرگون و تبدیل به موضوع جامعه می‌کند،<sup>۴</sup> به همین صورت نیز تحت تأثیر محصول کار خود موضوعیت می‌یابد. همان‌گونه که کار به عنوان واسطه‌ی تبادل مادی انسان با طبیعت، طبیعت بیرونی را دگرگون می‌سازد، طبیعت درونی خود انسان نیز در روند کار تحت تأثیر محصولات کارش قرار می‌گیرد و دگرگون می‌گردد. ما این‌جا با جنبه‌ی فعال کار به صورت یک کلیت دیالکتیکی سر و کار داریم که هم ابژکتیو و هم سوژکتیو است. به

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۹۲f.

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۳۹۴

<sup>۳</sup> gegenständliche Arbeit

<sup>۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۲۰۶f.

بیان سوژکتیو خود را در پراکسیس نبرد طبقاتی می‌یابد. در حالی در حوزه‌ی توزیع افزایش کارمزد به پیش کشیده می‌شود، در حوزه‌ی تولید مسئله‌ی کارگران تسهیل شدت کار و کوتاهی روزانه‌ی کار است. پیداست که سرمایه‌دار انگیزه‌ی پرداخت حداقل کارمزد را دارد و حداکثر روزانه‌ی کار را می‌طلبد، زیرا وی جهت ارزش افزایی سرمایه و ایجاد اضافه ارزش، به مصرف بزرگترین مقدار ممکنه از نیروی کار بیگانه در روند تولید نیاز دارد. هم‌چنین پیداست که بنا بر قانون ارزش هر چه نیروی کار ارزان‌تر باشد، به همین مقدار نیز اضافه ارزش و سود سرمایه بالاتر می‌روند. در همان حال ماسک اقتصادی کارگران، مبارزه برای تحقق حداکثر کارمزد و حداقل روزانه‌ی کار را برای آن‌ها تبدیل به هدف فعالیت خود در پراکسیس نبرد طبقاتی می‌کند. این‌جا حق مالکیت خصوصی سرمایه‌داران در برابر حق مقاومت کارگران مزدی قرار می‌گیرد و تحت چنین شرایطی معمولاً زور حکم می‌راند.<sup>۱</sup> ما این‌جا با پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که حوزه‌ی نبرد طبقاتی را پدید می‌آورد. این‌جا هم‌چنین مکان خودآگاهی طبقاتی و تکامل "سوژه‌ی انقلابی" است. بنابراین تنها از این جهت است که در تاریخ تولید سرمایه‌داری، کوتاهی روزانه‌ی کار و افزایش کارمزد به صورت یک نبرد طولانی و یک جنگ داخلی کمابیش پنهانی بین مجموعه‌ی سرمایه‌داران و انبوه کارگران مزدی تجلی می‌یابند.<sup>۲</sup>

مارکس با وجود فراروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، اما به معنی خودآگاهی سوژه پایبند ماند، منتها با این تفاوت که نزد وی خودآگاهی سوژه محصول یک حرکت از تفکر انفرادی جهت تکامل مفاهیم یک جامعه‌ی ایده‌آل و آشتی‌یافته نیست، بلکه در پراکسیس نبرد طبقاتی پدید می‌آید. ما این‌جا با یک حرکت ماتریالیستی - دیالکتیکی از روند تاریخ مواجه هستیم که مبتنی بر تبادل مادی انسان با طبیعت است که البته از طریق "کار شکل‌دهنده" وساطت می‌شود و از یک پراکسیس مولد گزارش می‌دهد که شرایط ابژکتیو خودآگاهی را پدید می‌آورد. به این معنی که کار از یک سو، تبادل مادی میان انسان و طبیعت را میسر می‌کند و از سوی دیگر، جهان‌بینی انسان را می‌آفریند و منجر به ارتقا فرهنگی جامعه می‌شود. به بیان دیگر، در حالی که انسان از طریق کار

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۲۴۸

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۲۴۸, ۲۸۵f., ۳۱۶



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 رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را با عزم راسخ قطع و از متافیزیک فراروی می‌کند. نزد وی نیز مانند هگل مفهوم "فراروی" به معنی عبور، حفاظت و ارتقا است. عبور به معنی گسست و گذار قاطع از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی، حفاظت به معنی محفوظ داشتن دیالکتیک (هسته‌ی منطقی) و ارتقا به معنی تکامل یک فلسفه از پراکسیس جهت دخیل و تصرف انتقادی و انقلابی در تجربیات نبرد طبقاتی است. از این پس، دیگر فلسفه با فلسفه سخن نمی‌گوید و فلسفه به نقد و نفی فلسفه نمی‌پردازد.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، مارکس با استناد به "جهان موضوعیت‌یافته" که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوپژکتیو است، اقتصاد سیاسی را به بند نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده می‌کشد. ما این‌جا با پراکسیس مشخص بورژوازی مواجه هستیم که محصول آن سیه‌روزی پرولتاریا است. با وجودی که پرولتاریا ثروت اجتماعی را تولید می‌کند، لیکن به انقیاد محصول فعالیت خویش، یعنی سرمایه کشیده شده است. ما این‌جا با یک "حرکت واقعی" تحت تأثیر سرمایه مواجه هستیم که مارکس علم آن را "دانش مثبت" می‌نامد.<sup>۳</sup>

"دانش مثبت" از دیالکتیک هستی‌نیروهای مولد با آگاهی جامعه‌ی بورژوایی پرده بر می‌دارد و اسرار تحمیق و تمکین پرولتاریا به بردگی کار مزدی را افشا می‌سازد. به این صورت که آگاهی کارگران همواره از هستی‌مادی آن‌ها رشد می‌کند، اما هم‌زمان با آن دین، فلسفه و ایدئولوژی و هم‌چنین دانش اقتصاد سیاسی تلاقی می‌کند که طبقه‌ی حاکم در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی و جهت حفاظت از منافع مادی و توجیه مشروعیت حاکمیت خویش متکامل کرده است. بنابراین انگیزه‌ی طبقه‌ی حاکم این‌جا

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

<sup>۲</sup> ما این روش را برای نمونه نزد هگل و فویرباخ مشاهده کردیم. به این صورت که هگل با استناد به یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی به نقد فلسفه‌های استعلائی می‌رود. در حالی که فویرباخ با استناد به یک فلسفه‌ی ماتریالیستی است که به نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگلی می‌پردازد. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): سرمایه - تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین

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

بیان دیگر، "کار موضوعیت‌یافته" یک محصول تاریخی و آفریننده‌ی آن انسان است که فرهنگ و اخلاق مختص به خود را نیز یدک می‌کشد.

در حالی که هگلی‌های جوان و هم‌چنین فویرباخ در تداوم فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و آکنده به متافیزیک، آگاهی را وارونه می‌شمردند و جهت حل و فصل مسئله‌ی ازخودبیگانگی دینی و راندن دولت به سوی خردمندی و سکولاریسم به نقد دین و روشنگری می‌پرداختند، مارکس پس از فراروی از فلسفه و تکامل اصول ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی، مسئله‌ی وارونگی را در واقعیت، یعنی در "جهان موضوعیت‌یافته" کشف کرد. به بیان دیگر، منشأ افکار دینی در بطن کار ازخودبیگانه پنهان شده است. این‌جا فریب و خودفریبی به توافق می‌رسند. در حالی که طبقه‌ی حاکم جهت توجیه منافع مادی و تثبیت جایگاه اجتماعی خود دین، فلسفه و ایدئولوژی می‌سازد، ذلت بردگی کارمزدی کارگران را به جهان‌گریزی وا می‌دارد و آن‌ها را به سوی عالم انتزاعی و افکار متافیزیکی می‌راند. در حالی که بورژوازی با اراده و آگاهی روند تولید سرمایه‌داری و استثمار کار ازخودبیگانه را برنامه‌ریزی و متحقق می‌کند، کارگران مزدی به دلیل فقدان خودآگاهی دچار ازخودبیگانگی خودکرده می‌شوند. از این منظر پیداست که چرا مارکس بر خلاف فویرباخ به فعالیت انتقادی و انقلابی روی می‌آورد و معطوف به پراکسیس نبرد طبقاتی می‌شود که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در تز چهارم فویرباخ وی می‌یابیم:

«فویرباخ از تجربه‌ی ازخودبیگانگی دینی [یعنی] دوگانه‌سازی جهان در یک جهان دینی و یک جهان دنیوی عزیمت می‌کند. تلاش وی به این عبارت است که جهان دینی را در زمینه‌ی دنیوی‌اش حل کند. اما این‌که زمینه‌ی دنیوی خود را از خویشستن مرتفع ساخته و خود را در یک قلمرو مستقل در ابرها مستقر می‌کند، تنها از طریق ازخودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی دنیوی قابل توضیح است. بنابراین این [زمینه] باید از درون خود [یعنی] هم در تضاد خود فهمیده شود و هم به طور پراکسیس منقلب گردد. به این ترتیب، پس از آن‌که، برای نمونه خانواده‌ی زمینی به

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در روند مدرن تولید سرمایه‌داری پرولتاریا به انقیاد محصول کار خود، یعنی سرمایه در می‌آید. همان‌گونه که خدای خودساخته‌ی انسان‌ها از طریق کلیسا و مسجد بر خود آن‌ها فرمان‌روایی می‌کند. نظریه‌پردازان جابجایی سوژه با ابژه، یعنی توجیه‌کنندگان کار از خودبیگانه اقتصاددانان ملی و عامی هستند و از این بابت، مارکس تلاش تئوریک آن‌ها را "معکوس کردن دینی"<sup>۱</sup> و "سوژه کردن چیزها و چیز کردن اشخاص"<sup>۲</sup> می‌خواند. به این صورت که در نظام سرمایه‌داری کالا و پول (چیزها) ظاهراً از مناسبات تولید مستقل می‌شوند و به صورت سوژه بر نیروهای مولد (اشخاص) حکم می‌رانند. کالا این‌جا تبدیل به سوژه می‌شود، زیرا روش مدرن تولید سرمایه‌داری رابطه‌ی کارگران مزدی با محصول کار خود آن‌ها را قطع می‌کند و کالا ظاهراً خواص مستقل خود را در بازار به ناظر انعکاس می‌دهد. این‌جا هم‌چنین پول تبدیل به سوژه می‌شود، زیرا آن ظاهراً مستقل به نظر می‌آید و انگاری که پول است که تمامی کالاها را در بازار قابل مقایسه و مبادله می‌کند. پیداست که اعتبار اجتماعی ظواهر جامعه‌ی بورژوایی ماهیت قانون ارزش، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" را می‌پوشاند. به بیان دیگر، ما این‌جا با "بت‌انگاری کالا و پول" مواجه هستیم و تحت تأثیر قدرت متافیزیکی آن‌ها است که ماسک‌های اقتصادی برای طبقات اجتماعی پدید می‌آیند و روابط متضاد آن‌ها را منطبق و توجیه می‌کنند.

نتیجه‌ی "معکوس کردن دینی" توجیه حاکمیت اجتماعی سرمایه و سلطه‌ی کار مرده (سرمایه) بر کار زنده (نیروی کار) است. در حالی که قوانین بازار تمامی انسان‌ها را یکسان و ناشناس می‌کند،<sup>۳</sup> اقتصاد سیاسی توجیه ظواهر جامعه‌ی بورژوایی را به عهده می‌گیرد. نقطه‌ی عزیمت آن یک مفهوم مجرد از انسان است که البته به قانونمندی کلی یک سیستم اقتصادی که مانند یک خشونت طبیعی و یک اجبار بلامنازع بر فراز افراد مستقر شده است، تن می‌دهد، زیرا ظاهراً معنی آزادی خود را در آن می‌یابد. این‌جا انسان به عنوان سوژه تبدیل به یک کاریکاتور مسخره می‌شود، زیرا قوانین بازار، یعنی اجبار به ارزش‌افزایی سرمایه وی را سلب خرد، اراده، آگاهی و عاطفه می‌کنند. با

مشخصاً تحمیق انسان‌ها و تدارک انفعال کارگران در برابر استثمار نیروی کار توسط سرمایه است. ما این‌جا با موانع خودآگاهی "سوژه‌ی انقلابی" نیز مواجه هستیم که مارکس جهت نقد آن از عبارت "تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا"<sup>۱</sup> سخن می‌گوید. به بیان دیگر، از آن‌جا که اشکال ظاهری جامعه‌ی بورژوایی مانند دین، فلسفه و ایدئولوژی در یک بستر تاریخی و فرهنگی که طبقه‌ی کارگر نیز آن را یدک می‌کشد، متکامل شده‌اند، در نتیجه این اشکال متافیزیک طبقه‌ی کارگر را منشعب می‌کنند و منجر به تفرقه‌ی خودکرده در میان صفوف کارگران می‌شوند. بنابراین تا زمانی که کارگران مزدی هستی مادی خود را در اشکال ایدئولوژیک و متافیزیکی تجربه می‌کنند، در نتیجه هنوز به خودآگاهی نرسیده‌اند و از همین رو نیز به حاکمیت بورژوایی و بردگی کار مزدی در نظام سرمایه‌داری تن می‌دهند. ما این‌جا با پراکسیس نبرد طبقاتی مواجه هستیم، زیرا انسان‌ها همواره تحت تأثیر ایدئولوژی از تضاد آگاه می‌شوند و تحت تأثیر آگاهی از تضاد است که به نبرد بر می‌خیزند.<sup>۲</sup> به این ترتیب، "دانش مثبت" از اشکال متافیزیکی پرده بر می‌داد و مارکس با استناد به آن است که جابجایی سوژه (پرولتاریا) با ابژه (سرمایه) را در "گروندریسه ..."<sup>۳</sup> به شرح زیر به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد:

«شرایط ابژکتیو کار در برابر قوای زنده‌ی کار موجودیت سوژکتیو می‌یابند - از سرمایه، سرمایه‌دار پدید می‌آید. (...) موادی را که [پرولتاریا] روی آن کار می‌کند، مواد بیگانه است؛ هم‌چنین ابزار، ابزار بیگانه؛ کار وی تنها به صورت چیز جانبی آن‌ها تا گوهرشان به نظر می‌آید و بنابراین وی خود را در اموال غیر، موضوع شده می‌کند. آری، خود کار زنده به صورت بیگانه در برابر توان زنده‌ی کار به نظر می‌آید که آن نیروی کار پرولتاریا است، [نیروی کار] نماد زندگی خود وی است که در برابر کار موضوعیت‌یافته و محصول کار خود از سرمایه مجزا شده است. (...) شناخت محصولات [کار] به صورت اموال خود و تشخیص جدایی از شرایط تحقق خود به صورت بیگانگی و اجبار یک آگاهی فوق‌العاده است (...).»<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> Selbstzerrissenheit des Proletariats

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۹

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۳۶۶

<sup>۱</sup> Religiöse Verkehrung

<sup>۲</sup> Versubjektivierung der Sachen und Versachlichung der Person

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۱۵۸, ۱۶۳

با تمرکز سرمایه نه تنها پرولتاریا از نظر کمی افزایش می‌یابد، بلکه "سپاه صنعتی ذخیره" نیز تشکیل می‌شود و به این منوال، قوای آنتاگونیستی و ابژکتیو سرمایه نیز به وجود می‌آید. مقاومت اجتماعی و بروز نبرد طبقاتی مصداق تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولیدی هستند که البته با بروز بحران‌های اقتصادی شدت می‌گیرند. بنابراین مارکس حرکت سرمایه را مانند یک روند که قوانین حاکم اقتصادی که ظاهراً مستقل و پشت سر انسان‌ها فعال هستند، بررسی می‌کند. از آن زمان که سرمایه مستقلاً بر پای خود استوار می‌گردد، دیگر این قوانین وابسته به اراده و علم انسان‌ها و یا تابع قصد و نیت آن‌ها به نظر نمی‌آید، بلکه کاملاً بر عکس، این قوانین برای انسان‌ها ماسک‌های اقتصادی می‌سازند و آگاهی، اراده و مقاصد آن‌ها را به زیر سلطه‌ی خویش می‌کشند. ما این‌جا با سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته مواجه هستیم که مسبب سیه‌روزی پرولتاریا می‌شود. در حالی که آن به صورت سوژه-ی فعال در حوزه‌ی تولید یک طبیعت غیر انسانی را بر کارگران مزدی تحمیل و نیروی کار آن‌ها را استثمار می‌کند، رابطه‌ی کارگران مزدی را با محصول کارشان قطع و منجر به "بت‌انگاری کالا و پول" می‌شود، هم‌زمان در حوزه‌ی توزیع بخش اعظم ثروت اجتماعی را مصادره می‌کند، جهت کسب سود و ارزش افزایی سرمایه محیط زیست را به نیستی می‌کشد و برای حفاظت از منافع مادی و تثبیت جایگاه اجتماعی خود و هم-چنین جهت تحمیل طبقه‌ی کارگر دین، فلسفه و ایدئولوژی می‌سازد و آن زمان که شدت نبرد طبقاتی بالا می‌گیرد، زمینه‌ی استقرار فاشیسم را نیز کماکان پدید می‌آورد. بنابراین پیداست که چرا مارکس در کتاب "سرمایه" مسئله‌ی سیه‌روزی پرولتاریا را به فقر و بیکاری کارگران مزدی تقلیل نمی‌دهد و به شرح زیر محتوای تجربی آن‌را در کتاب "سرمایه" افشا می‌سازد:

«در سیستم سرمایه‌داری تمامی روش‌ها جهت افزایش قدرت تولید اجتماعی از کار، به ضرر فرد کارگر انجام می‌شوند؛ تمامی ابزار جهت تکامل تولید به ابزار سلطه و استثمار تولیدکنندگان واژگون می‌گردند، کارگر را به یک نیمه انسان معیوب، شأن وی را در پیروی از ماشین سلب و با زجر محتوای کار وی را نابود می‌کنند، وی را به همان اندازه با توان ذهنی از روند کار از خود بیگانه می‌سازند که روند کار علم را به عنوان توان مستقل مصادره می‌کند؛ آن‌ها شرایطی را کله پا می‌کنند که وی در چهارچوب آن‌ها

وجودی که اقتصاد سیاسی از "فرد آزاد" عزیمت کرده است، اما با انسان به صورت یک واحد اقتصادی، عامل عرضه و تقاضا و ابژه‌ی سیستم سرمایه‌داری رفتار می‌کند. انگاری که دانش اقتصادی و معادلات ریاضی هستند که این انسان به خصوص را فعال می‌کنند. بنابراین انسان مورد نظر اقتصاد سیاسی تنها یک تجرید توخالی از یک انسان واقعی است که مارکس در کتاب "گروندریسه ..." به شرح زیر پرده از واقعیت آن بر می‌دارد:

«هر اندازه اکنون تمام این حرکت به صورت روند اجتماعی ظاهر می‌شود و هر اندازه لحظه‌های تکی این حرکت از اراده‌ی آگاه و اهداف مخصوص افراد عزیمت می‌کند، به همین اندازه کلیت روند به صورت یک پیوستگی ابژکتیو ظاهر می‌گردد که طبیعتاً رشد کرده است؛ البته از تأثیر افراد آگاه بر هم‌دگیر پدید آمده است، اما نه در آگاهی آن‌ها قرار دارد و نه به صورت کلی تابع آن‌ها می‌گردد. تلاقی خود افراد با یک‌دیگر نزدشان یک قدرت بیگانه‌ی اجتماعی را بر فراز آن‌ها مستقر می‌سازد؛ تأثیر متقابل آن‌ها به صورت یک روند خشن و مستقل از خود آن‌ها [پدید می‌آید]. دوران، از آن‌جا که یک کلیت از روند اجتماعی و هم‌چنین اولین شکل است که در آن نه تنها مانند یک سکه‌ی پول یا در ارزش مبادله که مناسبات اجتماعی به صورت چیز مستقل از افراد، بلکه تمامی خود حرکت اجتماعی [مستقل] به نظر می‌آید. رابطه‌ی اجتماعی افراد نسبت به هم‌دیگر به صورت قدرت مستقل شده بر فراز آن‌ها، اکنون به صورت قدرت طبیعت، رخداد و یا یک چیز دل‌خواهی معرفی می‌شود که نتیجه‌ای ضروری است، زیرا که نقطه‌ی عزیمت [اقتصاد سیاسی]، فرد آزاد اجتماعی نیست.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، آن انسان به اصطلاح آزاد که اقتصاد سیاسی مد نظر دارد، تابع قوانین بازار و اجبار ارزش افزایی سرمایه است. ما این‌جا با یک انسان تخیلی مواجه هستیم که به قوانین به اصطلاح خردمند، یعنی قوانین متافیزیکی که انگاری با طبیعت وی کاملاً متناسب هستند، تمکین می‌کند. در حالی که سرمایه در روند منطقی حرکت و گرایش واقعی خود از یک سو، با حدود تداوم زمانی و گسترش مکانی‌اش، یعنی و با بحران‌های ارزش افزایی مواجه می‌شود و از سوی دیگر،

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۱۱۱

این منظر پیداست که پرولتاریا همواره در حال گسست و گذار از ظواهر جامعه‌ی بورژوازی است، زیرا دین، فلسفه و ایدئولوژی حاکم در تضاد با هستی مادی آن متکامل شده‌اند. ما این‌جا با یک گرایش ماهوی ضد سرمایه نزد کارگران مزدی مواجه هستیم. از یک سو، محرومیت طبقه‌ی کارگر از مالکیت خصوصی و نقش کارگران به عنوان مولد ثروت اجتماعی، باعث می‌شود که آن‌ها منافعی در تداوم نظام سرمایه‌داری نبینند و از سوی دیگر، تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید همواره منجر به بروز نبرد طبقاتی می‌شود. وحدت آگاهی با هستی و ادغام تئوری در پراکسیس هسته‌ی تئوری انتقادی و انقلابی مارکس و بنیان ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی را می‌سازند و پرولتاریا به عنوان آنتاگونیسم و حامل اندیشه‌ی سوسیالیسم علمی در برابر حاکمیت بورژوازی و نظام سرمایه‌داری نقش "سوژه‌ی انقلابی" را به خود می‌گیرد. انگیزه‌ی مارکس نیز از نقد اقتصادی سیاسی و تدوین کتاب "سرمایه" نیز مشخصاً همین است که به صورت جانبدار و انتقادی در این "حرکت واقعی" دخل و تصرف کند و پراکسیس نبرد طبقاتی را به سوی انقلاب اجتماعی براند. به این معنی که کارگران مزدی علت سیه‌روزی خود را نه در اشکال متافیزیکی مانند: سرنوشت و دست تقدیر، بلکه در مناسبات نظام سرمایه‌داری و در واقعیت جامعه‌ی طبقاتی بیابند و راه حل رهایی خود را نه در آخرت، بلکه در همین جهان موجود جستجو کنند. به این معنی که خشم کارگران از سیه‌روزی خود تحت تأثیر روش شناخت‌شناسی کتاب "سرمایه" که البته یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا است، قرار بگیرد و به شرح زیر منجر به خودآگاهی طبقاتی جهت تدارک یک پراکسیس انقلابی گردد:

«...» (به محض این‌که کارگران به راز پشت پرده پی ببرند و درک کنند که هر قدر آن‌ها بیشتر کار می‌کنند، بیشتر ثروت بیگانه پدید می‌آورد و هر اندازه که نیروی بارآور کارشان رشد می‌کند، باز نقش آن‌ها، حتا به صورت وسیله‌ی ارزش افزایی سرمایه برای خودشان همواره متزلزل‌تر می‌گردد؛ به محض این‌که کشف کنند که تشدید درجه‌ی رقابت بین خود آن‌ها بی‌چون و چرا وابسته به فشار اضافه‌جمعیت نسبی است؛ به محض این‌که در نتیجه بکوشند که از طریق اتحادیه‌های کارگران و غیره یک همکاری برنامه‌ریزی شده بین شاغلان و غیرشاغلان را سازمان دهند، تا عواقب ویران‌گر این قانون طبیعی تولید سرمایه‌داری را نسبت به طبقه‌ی خویش در هم

کار می‌کند، وی را در پی روند کار تحت جزئی‌ترین استبداد نفرت انگیز قرار می‌دهند، زمان زندگی وی را به زمان کار تبدیل و همسر و فرزند وی را به چرخ شهادت سرمایه پرتاب می‌کنند، اما تمامی روش‌ها جهت تولید ارزش اضافی هم‌چنین روش‌های انباشت هستند و هر گونه از توسعه‌ی انباشت، برعکس، تبدیل به ابزار جهت تکامل همین روش‌ها می‌شود. (...). بنابراین انباشت ثروت در یک قطب، هم‌زمان انباشت سیه‌روزی، زجر کار، بردگی، نادانی، خشونت و تنزل اخلاقی در قطب متقابل است، یعنی در طرف طبقه‌ای که محصول کار خود را به صورت سرمایه تولید می‌کند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مخاطب اصلی کتاب "سرمایه" مارکس همین انسان‌ها، یعنی همین کارگران مزدی هستند که در نظام سرمایه‌داری ادغام و دچار سیه‌روزی شده‌اند. با وجودی که ثروت اجتماعی و هم‌چنین "جهان موضوعیت-یافته" محصول فعالیت آگاه خود آن‌ها است، اما این آگاهی یک آگاهی کذب است که تحت تأثیر ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم و دانش اقتصاد سیاسی به وجود آمده و آن‌ها را به انقیاد محصول کار خود، یعنی سرمایه می‌کشد و در برابر خشونت عریان نظام سرمایه‌داری منفعل می‌سازد. انگاری که تداوم این نظام نکبت‌بار به صلاح خود آن‌ها و کاملاً متناسب با طبیعت خود آن‌ها است.

با وجودی که مارکس در کتاب "سرمایه" همواره بر مسئله‌ی سیه‌روزی کارگران مزدی در نظام سرمایه‌داری تأکید می‌کند، اما این موضوع را نیز در نظر می‌گیرد که ماهیت و ارزش‌های انسانی آن‌ها هم‌چون گذشته پا برجا هستند و به کلی تباه نشده‌اند.<sup>۲</sup> به نظر وی با وجود تأثیرات مخرب دین، فلسفه و ایدئولوژی بر افکار عمومی کارگران، اما توان تکامل و شکوفایی طبیعی آن‌ها به طور کلی گنبدیده نشده است و طبیعت آن‌ها می‌تواند، دوباره شکوفا گردد.<sup>۳</sup> مصداق نظری مارکس حرکت ماتریالیستی و دیالکتیکی تاریخ است که از یک سو، تبادل مادی انسان با طبیعت را توسط "کار موضوعیت‌یافته" ضروری می‌سازد و منجر به دگرگونی طبیعت نیروهای مولد می‌شود و از سوی دیگر، آگاهی طبقاتی کارگران مزدی است که البته از هستی مادی خودشان رشد می‌کند. از

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ... ebd., S. ۶۷۴f.

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ... ebd., S. ۶۹۰f.

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۴۲۱f.

قلمرو از طبیعت ضروری با تکامل خویش گسترش می‌یابد، زیرا نیازها، اما هم‌زمان نیروهای مولد که آن‌ها را بر طرف می‌سازند، گسترش می‌یابند. آزادی در این سرزمین تنها می‌تواند در این باشد که انسان اجتماعی شده، [یعنی] کانون تولید کنندگان سوخت و ساز خویش را با طبیعت منطقی منظم کند، [یعنی] آن‌را تحت کنترل اشتراکی در بیاورد، به جای این‌که تحت حاکمیت یک قدرت کور قرار بگیرد، آن‌را با کم‌ترین مصرف نیرو و تحت طبیعت انسانی خویش با سزاوارترین و متناسب‌ترین شرایط به انجام برساند. اما [قلمرو آزادی] همیشه یک قلمرو از ضرورت می‌ماند. در آن سوی اش تکامل نیروی انسانی آغاز می‌شود که خود را به صورت هدف خویش معتبر می‌سازد، قلمرو واقعی آزادی که البته تنها بنا بر همان قلمرو ضرورت به صورت زمینه‌اش می‌تواند شکوفا شود، کاهش روزانه‌ی کار شرط اصلی آن است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با "حرکت واقعی" سرمایه، یعنی با پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که مارکس از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی آن آلت‌رناتیویش را نیز پدید می‌آورد. به بیان دیگر، روش نقد مارکس یک روحیه‌ی خلاق دارد. به این صورت که مارکس از فلسفه فراروی کرده و از یک طرف، با استناد به "جهان موضوعیت‌یافته" که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی محصول "کار موضوعیت‌یافته" و سوژکتیو است، به نقد اقتصاد سیاسی می‌پردازد و از طرف دیگر، دیالکتیک "اوضاع موجود" (قلمرو ضرورت) با "اوضاع مطلوب" (قلمرو آزادی) را متکامل می‌کند. این‌جا نه خبری از یک حرکت ناب فکری است و نه اثری از متافیزیک مشاهده می‌شود، زیرا مارکس "اوضاع مطلوب" را از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی همان تضادهای جامعه‌ی بورژوازی و از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی، یعنی از خود "حرکت واقعی" سرمایه متکامل می‌کند. افزون بر این‌ها، سوژه‌ی تئوری انتقادی و انقلابی مارکس کاملاً واقعی است و به همین دلیل نیز تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی هیچ‌گاه دچار آپریوریسم و تخیلات متافیزیکی نمی‌شود. مارکس این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که با استقرار "قلمرو آزادی" تضاد به پایان نمی‌رسد و در نتیجه "قلمرو آزادی همیشه یک قلمرو از ضرورت باقی می‌ماند". دلیل تداوم تضاد و

بشکنند و یا ضعیف کنند، آن‌گاه صدای اعتراض و فریاد سرمایه و اقتصاددان حامی آن در ارتباط با نقض قانون "جاویدان" و گویا "مقدس" عرضه و تقاضا بلند می‌شود. چون - که هر نوع از همبستگی بین شاغلان و غیرشاغلان بازی "تاب" این قانون را مختل می‌سازد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا به عنوان روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر وارد کارزار پراکسیس نبرد طبقاتی می‌شود و از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده پرده از محملات نظریه‌پردازان نظام سرمایه‌داری بر می‌دارد. در حالی که اقتصاددانان ملی قانون بازار را به صورت یک "دست نامرئی" جهت تحقق آزادی و برابری شهروندان توجیه می‌کنند، مارکس آن‌را تنها بازتاب دوران ساده می‌شمارد و موضوع استثمار نیروی کار را در دوران سرمایه افشا می‌سازد. در حالی که اقتصاددانان ملی قوانین بازار را نشانه‌ی خردمندی و انصاف در جامعه‌ی بورژوازی می‌شمارند، مارکس از یک طرف، این قوانین را نتیجه‌ی تکامل قوانین کار از خودیگانه و نشانه‌ی "بت‌انگاری کالا و پول" می‌خواند و از طرف دیگر، خردمندی سرمایه‌ی انفرادی را علت بی‌خردی کلیت نظام سرمایه‌داری می‌شمارد که البته به صورت بحران‌های اقتصادی و از جمله گرایش نزولی نرخ سود بروز می‌کند. در حالی که اقتصاددانان ملی موجودیت نظام سرمایه‌داری را ابدی و نامتناهی می‌شمارند، مارکس آن‌را با در نظر داشتن تخریب محیط زیست و سیه‌روزی انسان‌ها متناهی و تنها "قلمرو ضرورت" می‌خواند و توجه کارگران مزدی را به "قلمرو آزادی"، یعنی آلت‌رناتیو سوسیالیستی معطوف می‌کند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "سرمایه" می‌یابیم:

«قلمرو آزادی واقعاً آن زمانی آغاز می‌شود که تعیین فقر و هدف مفید بیرونی از کار کردن پایان بیابد؛ بنابراین آن بنا بر طبیعت قضیه ورای سپهر اصلی تولید مادی قرار دارد. همان‌گونه که انسان وحشی باید با طبیعت کشتی بگیرد تا نیازهای خود را بر طرف سازد، زیست خود را محفوظ بدارد و بازتولید کند، این چنین نیز انسان متمدن باید در تمامی اشکال اجتماعی و تحت تمامی شیوه‌های ممکن تولیدی [رفتار کند]. این

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۶۶۹f.

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital, Bd. III, ... ebd., S. ۸۲۸

بشری، یعنی بر اساس همکاری آزاد، برابر و تحت همبستگی کارگران و به صورت مالکیت اجتماعی بر زمین و ابزار تولید بر قرار می‌سازد که امور تولید و توزیع جامعه را بنا بر توان و نیاز انسان‌ها سازمان‌دهی کند. این‌جا هم‌چنین نقطه‌ی پایان سرمایه به صورت مناسبات اجتماعی است، زیرا با لغو کار مزدی، قانون ارزش و مالکیت خصوصی بر ابزار تولید شکل تولید کالایی نیز خاتمه می‌یابد. بنابراین روشن است که چرا در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس طبقه‌ی کارگر به عنوان مالک نیروی کار و مولد ثروت اجتماعی، یک جایگاه به خصوص به صورت "سوژه‌ی انقلابی" می‌یابد. نقش تاریخی پرولتاریا در راستای تشکیل نظامی نوین، وابسته به جایگاه فرودست طبقاتی‌اش در مناسبات تولید و توزیع در جامعه‌ی سرمایه‌داری است. به بیان دیگر، بنا بر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس طبقه‌ی کارگر به دلیل هستی‌اش "گرایش" به انقلاب اجتماعی و استقرار نظام سوسیالیستی دارد. لیکن مارکس این "گرایش" را نه به صورت "تحقق یک قانون ریاضی" و "تخیلی"، نه مانند "راهی به سوی سرنوشت"، "تقدیر از پیش معین شده" و یا "حرکت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ" در نظر می‌گیرد. زیرا تمامی این اشکال برای وی محصول تصورات متافیزیکی، تمایز هستی از آگاهی و در نتیجه تولید متافیزیکی و مردود هستند. این‌جا "گرایش" به معنی ماتریالیستی و دیالکتیکی آن است و از این رو، مارکس هم‌چنین قوای متقابل آن - را نیز در نظر می‌گیرد که از ایجاد دوگانگی، یعنی واقعیت و تفسیر واقعیت ممانعت کند. بنابراین مارکس در برابر روند شناخت، یعنی آگاهی از هستی و خودآگاهی پرولتاریا به عنوان "سوژه‌ی انقلابی" عواملی را که سبب پوشیدگی ماهیت متضاد روش مدرن تولید سرمایه‌داری و تشکیل آگاهی کذب می‌شوند، نیز در نقد اقتصادی سیاسی خویش ادغام می‌سازد. به بیان دیگر، در بررسی مارکس روند خودآگاهی پرولتاریا یک جنبه‌ی دترمینیستی ندارد، زیرا در برابر آن عوامل متفاوتی مانع ادغام آگاهی با هستی می‌شوند و پوشیدگی روابط متضاد نظام سرمایه‌داری را در اشکال نوین تضمین می‌سازند. در نتیجه مارکس در برابر "گرایش" به خودآگاهی از مفاهیم متفاوتی مانند "ازخودبیگانگی"، "شی‌واری" و "بت‌انگاری کالا و پول" نیز استفاده می‌کند که نوسان میان خودآگاهی طبقاتی با آگاهی کذب و اشکال متافیزیکی را نیز در نظر بگیرد و تنها از این بابت است که وی در تز یازدهم فویرباخ خود به شرح زیر اعلام می‌کند:

ناهمسانی سوژه با ابژه، ضرورت تبادل مادی انسان با طبیعت توسط "کار موضوعیت-یافته" است. به بیان دیگر، انسان‌ها باید در نظام سوسیالیستی نیز کار و طبیعت بیرونی را دگرگون کنند، اما این نوع از کار نه ازخودبیگانگی است و نه یک شکل کالایی به خود می‌گیرد و نه منجر به سیه‌روزی انسان‌ها و نابودی محیط زیست می‌شود. به این ترتیب، مارکس در کتاب "سرمایه" یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را جهت تعمیم یک پراکسیس آگاه و انقلابی متکامل می‌کند که اصولاً دچار دترمینیسم، مثبت‌گرایی و انواع دیگر تخیلات متافیزیکی نمی‌شود. موضوع اصلی مارکس این‌جا فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری به عنوان علت سیه‌روزی کارگران مزدی است که تنها از طریق خودآگاهی طبقاتی و تنها با اراده‌ی خود آن‌ها متحقق می‌گردد. به این ترتیب، قدرت بالقوه‌ی کارگران تحت تأثیر تئوری انتقادی و عمل‌گرای مارکس قرار می‌گیرد و در یک پراکسیس آگاه نبرد طبقاتی را به سوی انقلاب اجتماعی می‌راند. از این پس، زمان نفی نفی رسیده است که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "سرمایه" می‌یابیم:

«با کاهش پیوسته‌ی تعداد سرمایه‌داران کلان که تمامی فواید این روند دگرذیسی را غصب کرده و به انحصار خود در آورده‌اند، حجم سیه‌روزی، فشار، بندگی، بیگانگی از نوع خود و استثمار افزایش می‌یابد. اما در همان حال خشم طبقه‌ی کارگر که از طریق خود مکانیسم روند تولید سرمایه‌داری آزموده، متحد و سازمان یافته است، پیوسته متورم‌تر می‌شود. انحصار سرمایه تبدیل به زنجیر شیوه‌ی تولید که با آن و تحت تأثیر آن شکوفا شده است، می‌گردد. تمرکز ابزار تولید و اجتماعی شدن کار به یک نقطه می‌رسد که دیگر با پیوسته‌ی سرمایه‌داری خود سازگاری ندارد. آن می‌ترکد. ساعت مرگ مالکیت خصوصی سرمایه‌داری می‌رسد. نفی کنندگان نفی می‌شوند. (...) این نفی نفی است. (...) آن‌جا مسئله بر سر سلب مالکیت انبوه مردم توسط عده‌ی معدودی غاصب بود، این‌جا مسئله بر سر سلب مالکیت اقلیتی غاصب توسط انبوه مردم است.»<sup>۱</sup>

از آن‌جا که "نفی نفی" نتیجه‌ی خودآگاهی طبقاتی و وحدت تئوری با پراکسیس است، در نتیجه بنا بر تحلیل مارکس این نافی اخیر دوباره مالکیت خصوصی را بر قرار نمی‌سازد، بلکه مالکیت انفرادی را بر پایه‌ی دست آورده‌های عصر مدرن و تمدن

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۷۹۰f.

فراطبیعی سازد که انگاری خارج از اراده و آگاهی خود آن‌ها وجود دارد و سرنوشت-شان را رقم می‌زند.

بنابراین ما این‌جا با دو آگاهی تئوریک کاملاً متناقض مواجه هستیم که از منظر منافع طبقات آنتاگونیستی و در شرایط کاملاً متفاوت تاریخی متکامل شده‌اند و پیداست که عواقب متضادی را در پراکسیس سیاسی نیز پدید می‌آورند. تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از مناسبات متضاد روش مدرن تولید سرمایه‌داری و در پرتو روحیه‌ی جهان مدرن بورژوایی متکامل شده است. این‌جا خردمندی به صورت یک اصل جهان‌شمول و با استناد به یک انسان‌شناسی ماتریالیستی (موجود فعال) مستدل می‌شود. دخالت قوای ماورای طبیعی در "طبیعت موضوعیت‌یافته" را که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها است، خرافات و مردود می‌شمارد و از منطق یک سوژه‌ی درون-ذاتی عزیمت می‌کند که "دوران کپرنیکی" را تجربه کرده و این جهانی شده است. به این معنی که انسان‌های دنیوی جهت تحقق اهداف خود از ابزار مناسب استفاده می‌کنند. ما این‌جا با مضمون مفهوم "خرد عملی" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز مواجه می‌شویم که وی آن‌را از یک "نبرد سرنوشت‌ساز جهت ارج‌یابی طبقات اجتماعی" در دوران انقلاب فرانسه استنتاج کرد.<sup>۱</sup> به همین منوال این‌جا مضمون مفهوم "منطق هدفمند" از جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر عریان می‌گردد که وی آن‌را با استناد به اخلاق فرقه‌های متفاوت پروتستانی و از جمله کلونینسم پدید آورد.<sup>۲</sup> لیکن خردمندی و استناد به منطق در جهان مدرن سرمایه‌داری از همان بدو حاکمیت بورژوایی همواره اسباب دردسرش نیز شدند، زیرا تضادهای درون‌ذاتی و ماهیت طبقاتی جامعه‌ی بورژوایی هم‌زمان پرتلاریا، یعنی قوای آنتاگونیستی‌اش را نیز به میدان پراکسیس نبرد طبقاتی کشید. بنابراین تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس در همان زمانی متکامل شد که افکار فلسفی تحت تأثیر ایده‌آلیسم هگل و "جامعه‌ی آشتی‌یافته" وی، انتقاد فلسفی هگلی‌های جوان به هماهنگی دین با فلسفه (آکوموداتیسیون هگلی) و نقد

<sup>۱</sup> Vgl. Honneth, Axel (۱۹۹۲): Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main

<sup>۲</sup> Vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen, und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

«فلسوفان تنها جهان را متفاوت تفسیر کرده‌اند، مسئله‌ی عمده بر سر تغییر آن است.»<sup>۱</sup>

از مارتین هایدگر یک مصاحبه‌ی ویدیویی به جا مانده است که از ناآشنایی کامل وی با تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس گزارش می‌دهد. به این دلیل که وی جمله‌ی اول تز یازدهم فویرباخ مارکس را با جمله‌ی دوم آن متناقض می‌شمارد. به نظر هایدگر تغییر جهان تنها از طریق شناخت آن که برابر با تفسیر آن است، ممکن می‌شود، در حالی که مارکس تفسیر جهان را رد می‌کند.<sup>۲</sup> لیکن مارکس نه از طریق تفسیر، بلکه با استفاده از روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از کلیت دیالکتیکی یک جهان کهن (قلمرو ضرورت) است که نظم نوین (قلمرو آزادی) را به صورت آلترناتیو سوسیالیستی و اوضاع مطلوب پدید می‌آورد. در حالی که روش نقد مارکس یک روحیه‌ی خلاق دارد، وی اصولاً تفسیر را علت دوگانگی واقعیت و تصور، یعنی تدارک متافیزیک می‌شمارد که البته از بطن جهان از هم گسیخته‌ی طبقاتی و متضاد بورژوایی متعالی می‌گردد و "سوژه‌ی انقلابی" را به انفعال می‌کشد. به بیان دیگر، تدارک متافیزیک سوژه را سلب آگاهی، اراده و آزادی کرده و سرنوشت آن‌را معطوف به یک چیز فرای توان و خارج از وجود خودش می‌سازد. در حالی که مارکس با استناد به آتئیسم ویژه‌ی خود از انسان‌های این جهانی عزیمت می‌کند<sup>۳</sup> که در پراکسیس مولد و تجربیات نبرد طبقاتی به خودآگاهی رسیده و از طریق شوراها‌ی کارگری و انجمن‌های مردمی حق تعیین سرنوشت خود را در دست می‌گیرند و یک نظم نوین را پدید می‌آورند، هایدگر تفسیر جهان ابژکتیو را ضروری می‌شمارد که با رواج منطق جهان‌گریزی، "سوژه‌ی انقلابی" را به انفعال کشیده و تقدیر انسان‌ها را معطوف به اشکال فلسفی و یک قدرت

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

<sup>۲</sup> Vgl. Heidegger, Martin, Heidegger On Marx (English Subtitles):

[https://www.youtube.com/watch?v=OxmzGT1w\\_kk](https://www.youtube.com/watch?v=OxmzGT1w_kk)

<sup>۳</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ایمان و اندیشه - فعالیت سیاسی در پرتو آتئیسم کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۶۷ ادامه، برلین و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و فلسفه - نقش ماتریالیسم اپیکور در تکامل مفهوم "خودآگاهی" در اندیشه - ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

آزمایش می‌شود (...)<sup>۱</sup>» در پرسش پیرامون وجود صریحاً تا حد هیچ رفتن و آن را در پرسش وجود ادغام کردن، (...)<sup>۲</sup> اولین و تنها اقدام بارآور جهت عبور واقعی از نهیلیسم است»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نتیجه با "اعلام مرگ خدا" از تاریخ فرهنگی ملت‌های مدرن اروپایی پرده بر می‌دارد که دخالت قوای ماورای طبیعی در وقایع اجتماعی را به هیچ وجه نمی‌پذیرند. ما این‌جا با زنجیرگیختگی اراده جهت اراده‌گرایی مواجه هستیم، زیرا سوژه با اتخاذ ابزار مناسب، اهداف این جهانی خود را متحقق می‌سازد و جهان ابژکتیو را به سلطه‌ی انگیزه‌های سوژکتیو خویش می‌کشد. با تمامی این وجود هایدگر مدعی می‌شود که تمامی تاریخ ذهنیت اروپای غربی از فلسفه-ی افلاطون گرفته تا نهیلیسم نتیجه آکنده به متافیزیک است، زیرا انسان مورد نظر آن‌ها یک شکل غیر واقعی به خود می‌گیرد. به نظر وی متافیزیک بنا بر ماهیتش هم-زمان هستی‌شناسی و دین‌شناسی در معنی تنگ آن است<sup>۳</sup> و جهت عبور از آن باید به شرح زیر از هستی‌شناسی بنیادی عزیمت کرد:

«پرسش وجود (...) نه تنها به یک شرط آپریور از امکان علم نشانه می‌گیرد که موجود را به صورت موجود این‌جور و آن‌جور تحقیق می‌کند و این‌گونه خود را در یک درک از وجود به حرکت در می‌آورد، بلکه بر شرط امکان که قبل از علم هستی‌شناسی وجود داشته و آن بنیاد ساختاری خود هستی‌شناسی [است]. تمامی هستی‌شناسی، اگر هم به یک سیستم از مقوله‌های بسیار غنی و منسجم مجهز باشد، اصولاً کور می‌ماند و یک وارونگی از قصد خود [است]. اگر آن قبلاً معنی وجود را به اندازه‌ی کافی توضیح نداده و این شفافیت را به صورت تکلیف بنیادی خود نفهمیده باشد»<sup>۴</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هایدگر این‌جا مدعی می‌شود که تاریخ ذهنیت در غرب اروپا تا کنون توجه‌ای به "معنی وجود" سوژه نداشته و یا این‌که از یک

ماتریالیستی فویرباخ از مسیحیت قرار داشت و مارکس با استناد به تجربیات انقلاب آلمان در سال‌های ۱۸۴۸ و ۱۸۴۹ میلادی است که ابعاد این تئوری را به صورت نقد "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، به کمال رساند.

در برابر فلسفه‌ی هایدگر محصول شکست آلمان در جنگ جهانی اول و پیروزی انقلاب اکتبر در روسیه، جنبش رادیکال کارگری و ضد انقلاب بورژوازی، بحران‌های لاینحل اقتصادی و تزلزل دولت‌های ملی در قلب اروپا و به خصوص آلمان در اوایل قرن بیستم میلادی است. در حالی که بورژوازی با استناد به خرد در برابر اعیان و اشراف فئودالی قد علم کرده بود و به روند تاریخ یک دیدگاه مثبت‌گرا را داشت، لیکن عواقب جهان مدرن مشخصاً از عکس انتظارتش در پراکسیس سیاسی گزارش می‌داد. به بیان دیگر، بورژوازی در یک نگرانی مزمن به سر می‌برد، زیرا منافع طبقاتی و حاکمیت خود را در برابر جنبش رادیکال کارگری و در یک جهان دو قطبی مواجه با خطر می‌دید. ما این‌جا با بنیست یک نوع از خردمندی در جهان مدرن روبرو هستیم که بورژوازی آن را با استناد به یک تاریخ فرهنگی از رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم مصادره کرده و معمولاً تحت شرایط شکست و استیصال است که افکار ضد مدرن و فوق ارتجاعی مانند: قهرمان‌های اسطوره‌ای، نوستالژی زمان‌های امن، خوب و ساده‌ی گذشته، رمانتیسم در شعر و ادب، گرایش به یک رهبر کاریسماتیک و ضرورت ظهور یک ناجی خدایش زنده می‌گردند که البته نهیلیسم نتیجه بیان فلسفی مناسب آن است. به این ترتیب، هایدگر از "روح موجود تاریخی" به عنوان "روح زنده‌ی" ملت‌های اروپای غربی یاد و مضمون آن را به شرح زیر تشریح می‌کند:

«نتیجه از "نهیلیسم" به عنوان اسم برای حرکت تاریخ استفاده می‌کند که برای اولین بار توسط وی شناخته و بر قرن حاضر حکم‌رانی و قرن آتی را معین می‌کند، [وی] ماهوی‌ترین تفسیر آن را در یک جمله‌ی کوتاه خلاصه می‌کند: "خدا مرده است" (...)<sup>۱</sup>»  
«نزاع دیگر غلبه و نبرد بر سر موجود نیست (...)<sup>۲</sup> نزاع تجزیه و تحلیل از قدرت موجود و حقیقت وجود است. تدارک این کشمکش هدف نهایی این تأملی است که این‌جا

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۲۶۲

<sup>۲</sup> Heidegger, Martin (۱۹۵۸): Einführung in die Metaphysik, ۲. Auflage Tübingen, S. ۱۵۵

<sup>۳</sup> Vgl. Heidegger, Martin (۱۹۶۰): Was ist Metaphysik? ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S.

۱۹

<sup>۴</sup> Heidegger, Martin (۱۹۵۷): Sein und Zeit, ۸. Auflage, Tübingen, S. ۱۱

<sup>۱</sup> Heidegger, Martin (۱۹۶۱): Nietzsche, Bd. II, Pfullingen, S. ۳۲f.



"وجوددرجا" و معنی ("وجود") تمیز می‌دهد، بدون این که اصولاً دیالکتیکی هستی با آگاهی را متکامل کرده باشد. به نظر وی "وجود" اصولاً درخود نیست و به "وجوددرجا" نیاز دارد، زیرا تنها "وجوددرجا" قادر است که "وجود" را متفکر شود. لیکن هایدگر در مورد زمینه‌ی مادی و هستی ماتریالیستی "وجوددرجا" خاموش می‌ماند و به جای آن، انسان را آدرس دریافت الهام و ارگان تحقق آن می‌شمارد.

به این ترتیب، هایدگر از یک سو تأکید می‌کند که "وجوددرجا" برای دریافت الهام آماده است و از سوی دیگر می‌گوید که فقط انسان "وجود" دارد، در حالی که خدا و فرشته هستند، اما "وجود" ندارند.<sup>۱</sup> وی ذات "وجود" را در موجویت "وجوددرجا" (انسان) مستقر می‌سازد که در ذات آن به صورت کلی و در تفکر آن به صورت به خصوص، یعنی در "انجام" و "مانعت" متمایز می‌شود. پرسش کلی هایدگر بر این اساس است که موجود چگونه "وجود" خود را متفکر می‌شود؟ "وجود" انسان مورد نظر وی ("وجوددرجا") نگران، مأیوس و مستأصل است، زیرا تحت حاکمیت اراده‌ی خود قرار گرفته و از آن‌جا که اراده‌گرایی در فلسفه‌ی وی دروغ و محصول تولیدات متافیزیکی محسوب می‌شود، در نتیجه هایدگر "وجود" را هیچ و پوچ می‌شمارد که مضمون آن‌را با مفهوم "فراموشی وجود" بیان می‌کند. به بیان دیگر، انتقاد هایدگر از این زاویه به آته‌ئیسم و نهیلیسم در جهان مدرن وارد می‌آید که آن‌ها از طریق "قتل خدا" منجر به یک افسارگسیختگی و اراده‌گرایی سوپژکتیو شده‌اند که متناقض با امکان دگرگونی واقعی و در نتیجه محصول افکار متافیزیکی هستند. بنابراین هایدگر هستی-شناسی بنیادی را یک متد مناسب جهت درک "وجود" می‌شمارد که مضمون آن‌را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«به این عبارت تکلیف هستی‌شناسی بنیادی جهت تفسیر وجود، در مضمون خود تکامل نوسان وجود را درک می‌کند.»<sup>۲</sup>

از آن‌جا که نزد هایدگر معنی "وجود" یک مقوله‌ی زمانمند و در نوسان است، در نتیجه وی از مفاهیم فلسفی چنان استفاده می‌کند که انگاری هم معنی استعلائی و هم درون-

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۵

<sup>۲</sup> Heidegger, Martin (۱۹۵۷): Sein ... S. ۱۹

موضع آپریور که خارج از تجربیات واقعی قرار دارد، به آن پرداخته است. به نظر وی هستی‌شناسی بنیادی معطوف به زمان و تاریخ می‌شود و یک تعریف دیگری از "وجود" ارائه می‌دهد که تا کنون به آن اعتنائی نشده است. ما این‌جا با تفسیر فلسفی "وجود" مواجه هستیم که از هم گسیختگی جهان وارونه‌ی بورژوازی متعالی می‌گردد و از یک "ماهیت موضوعیت‌یافته" یک شکل جدید سوپژکتیو را پدید می‌آورد. به این ترتیب، هایدگر هستی‌شناسی بنیادی خود را بدیل "پدیدارشناسی روح" هگل می‌شمارد، زیرا برای وی سوژه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل اراده‌گرا است که البته در یک حرکت فکری از اوضاع موجود (گوهر گنبدیده) فراروی کرده و "جامعه‌ی آشتی‌یافته" را به صورت وحدت سوژه با ابژه و یک محصول از تفکر ناب دیالکتیکی پدید آورده است.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، هایدگر اراده‌گرایی سوژه را اصولاً محصول تولیدات متافیزیکی می‌شمارد و جهت عبور از آن فلسفه‌ی خود را بر اساس تمایز "وجود" از "وجوددرجا"<sup>۲</sup> متکامل می‌کند. وی به شرح زیر معنی مفاهیم "وجود" و "وجوددرجا" را تعریف می‌کند:

«تا رابطه وجود نسبت به ذات انسان و هم‌چنین مناسبت ذات انسان نسبت به آمادگی پذیرش وجود ("درجا") به صورت یک واژه گرد آیند، برای بخش ماهوی که در آن انسان به عنوان انسان قرار دارد، اسم "وجوددرجا" انتخاب شده است. (...) [در حالی که وجود] چیز دیگری به غیر از "زمان" نیست، تا آن‌جا که "زمان" به عنوان اسم کوچک برای حقیقت وجود استفاده می‌شود که حقیقت ذات وجود و خود وجود است.»<sup>۳</sup>

بنابراین ما این‌جا با یک "وجود" ابژکتیو و ماتریالیستی مواجه نیستیم، زیرا نزد هایدگر "وجود" در پرتو زمان و توسط "وجوددرجا" متفکر می‌شود که البته یک شکل سوپژکتیو به خود می‌گیرد. با وجودی که فلسفه‌ی هایدگر نزد برخی از کارشناسان آثار وی خاتمه‌ی ذهنیت متافیزیکی در فلسفه‌ی اروپای غربی به حساب می‌آید، اما نقطه‌ی عزیمت وی تولید دوگانگی سوژه و ابژه، یعنی تدارک متافیزیک است. وی میان انسان

<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، و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوازی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، ۲۳۷ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> Sein und Dasein

<sup>۳</sup> Heidegger, Martin (۱۹۶۰): Was ... ebd., S. ۱۳f., ۱۷

کند که انسان دینی یا هنوز خود را نیافته و یا دوباره از دست داده است. البته وی در این زمان هنوز تحت تأثیر انسان‌شناسی انتزاعی و مفهوم "نوع ماهوی" در فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ قرار داشت که البته پس از مطالعه‌ی کتاب ماکس اشتیرنر با عنوان "تنها کس و مالکیتش" به مضمون متفاوتی آن پی برد و با تدوین تزه‌ای فویرباخ و تکامل مفهوم "پراکسیس" به "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، دست یافت. به این ترتیب، مارکس دانش "حرکت واقعی"، یعنی "علم مثبت" را متکامل کرد و آن‌را مانند "همبستری عاشقانه" خواند، در حالی که از فلسفه به عنوان "خودارضاعی" یاد کرد.<sup>۱</sup>

ما تمامی آثار خودارضاعی را به وضوح در انسان‌شناسی به خصوص فلسفه‌ی هایدگر می‌یابیم، زمانی که وی "وجود" انسان ("وجوددرجا") را هیچ و پوچ می‌خواند. در حالی که ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از انسان به عنوان "موجود فعال" عزیمت می‌کند، انسان در فلسفه‌ی هایدگر یک "موجود نگران" است که به شرح زیر همواره با مشکل مرگ دست و پنجه نرم می‌کند:

«این وجود معنی عنوان نگرانی را برآورده می‌کند که به صورت هستی‌شناسی ناب موجودیت از آن استفاده می‌شود»<sup>۲</sup> «...» مطابق با تاریخ که در نگرانی ریشه دوانده، وجوددرجا به صورت تاریخی - واقعی و تاریخی - غیرواقعی موجود است. (...) وجود واقعی در مرگ، یعنی در انتهای زمان، زمینه‌ی پوشیده‌ی تاریخی بودن وجوددرجا است»<sup>۳</sup>

ما این‌جا با یک گسل میان ماهیت ماتریالیستی سوژه ("وجوددرجا") با معنی ایده-آلیستی وجود آن ("وجود") مواجه هستیم که طبق معمول از طریق اشکال دینی، فلسفی، ایدئولوژیک، خلاصه‌ی متفاوتی پر می‌شود. به این صورت که "جهان موضوعیت‌یافته" محصول فعالیت آگاه انسان‌ها و عمر آن‌ها متناهی است، در حالی که پیدایش جهان

ذاتی دارند.<sup>۱</sup> ما این‌جا با اشکال شبه مشخص مواجه می‌شویم که یک پیچیدگی به خصوصی به فلسفه‌ی وی می‌دهند. هایدگر روش تحلیل خود را هستی‌شناسی بنیادی می‌نامد، زیرا انگیزه‌ی فلسفی وی دست‌رسی به یک تعریف "ابژکتیو" از انسان است. در حالی که وی از طریق روش هستی‌شناسی بنیادی، علم آپریور "وجود" را به باد انتقاد می‌گیرد، لیکن ما نزد وی نیز با آپریوریسم مواجه می‌شویم، زیرا هایدگر با وجود فقدان شواهد تجربی و تاریخی برای انسان مورد نظر خود، اما وجود آن‌را کاملاً منطقی می‌شمارد. به بیان دیگر، هایدگر از طریق هستی‌شناسی بنیادی یک مفهوم ارزشمند و اسمی را به یک انسان تخیلی نسبت می‌دهد که انگاری خارج از تجربیات واقعی و تاریخی وجود دارد و انسان‌های واقعی باید به سوی آن سمت بگیرند. ما این‌جا به غیر از آپریوریسم با جایجایی سوژه با ابژه نیز مواجه هستیم، زیرا هایدگر یک آگاهی سوژکتیو را به یک انسان به اصطلاح "ابژکتیو" نسبت می‌دهد. البته هایدگر این روش متفاوتی و اسرارآمیز خود را نه تنها کتمان نمی‌کند، بلکه به شرح زیر نیز بر آن صحنه می‌گذارد:

«...» هیچ زمانی تا به امروز به این اندازه کم نمی‌دانست که انسان چیست. در هیچ زمانی مانند زمان ما انسان تا این اندازه مورد پرسش قرار نگرفته بود»<sup>۲</sup> «...» در تحلیل موجودیت وجوددرجا یک تکلیف همراه و حمایت می‌شود که فوریت آن چندان کمتر از خود پرسش وجود نیست: [یعنی] هویدا کردن آپریور آن که باید قابل مشاهده باشد. آن باید بتواند پرسش "انسان چیست" را به بحث فلسفی بگذارد»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با همان اشکال متفاوتی مواجه می‌شویم که مارکس با تکامل تئوری ماتریالیسم - تاریخی دیالکتیکی خود از آن‌ها فراروی کرده بود. به این دلیل که نوسان و زمانمند بودن معنی "وجود" برای وی یک امر ناشناخته نبود. مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود بر این نکته تأکید می-

<sup>۱</sup> Vgl. Schwan, A. (۱۹۶۵): Politische Philosophie im Denken Heidegers, Köln / Opladen, S. ۴۳

<sup>۲</sup> Heidegger, Martin (۱۹۳۴): Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main, S. ۲۳۵, ۱۹۹f.

<sup>۳</sup> Heidegger, Martin (۱۹۵۷): Sein ... S. ۴۵

<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

<sup>۲</sup> Heidegger, Martin (۱۹۵۷): Sein ... S. ۱۹۲

<sup>۳</sup> Heidegger, Martin (۱۹۳۱): Sein und Zeit, ۳. Auflage, Halle, S. ۳۸۶, und Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin, S. ۴۰۸

پوچی "وجود" و مانع شناخت "حقیقت وجود" می‌شود. هایدگر مضمون حقیقت را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«حقیقت "فقط هست"، تا آن‌جا و تا آن اندازه که وجود درجا است (...). قوانین نیوتن، اصل تضاد و اصولاً هر حقیقتی فقط تا آن‌جایی واقعی است که به صورت وجود درجا هست. قبل از وجود درجا اصولاً وجود نداشت و پس از وجود درجا اصولاً نخواهد بود، [یعنی] نه حقیقت بود و نه حقیقت خواهد بود، زیرا آن به صورت استنتاج، کشف و مکشوف نمی‌تواند بوده باشد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک مشکل شناخت‌شناسی مواجه هستیم. یعنی همان‌گونه که نیوتن به عنوان "وجود درجا" قانون جاذبه‌ی زمین را کشف کرده، انگاری که هایدگر نیز به حقیقت یک "وجود" آپریور پی برده است که از مسئله‌ی "فراموشی وجود" عبور کند. به نظر وی "فراموشی وجود" محصول یک خطای فلسفی است که با استناد به خردمندی مستدل و منجر به یک بنبست می‌شود و جهت عبور از آن باید بیشترین فاصله را از حاکمیت اراده‌گرایی بر اراده گرفت. ما این‌جا دوباره با دوگانگی واقعیت و تصور مواجه می‌شویم که از بطن ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری متعالی می‌گردد و یک شکل جهان‌گریز به خود می‌گیرد. از این منظر اضمحلال تفکر و آثار انحطاط نظم جامعه‌ی بورژوازی به کلی عریان می‌گردند. به این صورت که یک طبقه مستأصل، نگران حاکمیت خود است و جهت بقای سیاسی خود باید اوباش و اراذل را به صورت "سوژه‌ی ضد انقلابی" پدید بیاورد و در ساختار حزبی متشکل و فعال سازد. ما این‌جا با یک واکنش فوق ارتجاعی به روحیه‌ی جهان‌مدرن و "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی مواجه می‌شویم. در حالی که "سوژه‌ی انقلابی" در پراکسیس مولد و تجربیات نبرد طبقاتی در مسیر خودآگاهی است و تدارک تشکیل یک نظم نوین را می‌بیند، باید قوای سرکوب آن‌را نیز پدید آورد. به این صورت که کارگران مزدی که به انقیاد محصول کار خود، یعنی سرمایه در آمده‌اند، مجاز نیستند

<sup>۱</sup> Heidegger, Martin (۱۹۳۱): Sein ... ebd., S. ۳۷, und  
Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung ... ebd., S. ۳۹۳

هستی محصول حادثه و عمر آن نامتنه‌ای می‌باشد. از آن‌جا که اولی محسوس و سوژکتیو و دومی محسوس و ابژکتیو است، در نتیجه در و دروازه برای تولید اشکال متافیزیکی گشوده می‌شوند که جهت تحقق منافع مادی و تحکیم جایگاه اجتماعی طبقه-ی حاکم این گسل را پر سازند. هایدگر نیز مشخصاً از منظر همین نقطه‌ی ضعف معنایی انسان‌ها وارد عمل می‌شود و این گسل را از طریق متافیزیک ویژه‌ی خود پر می‌کند. به این صورت که "وجود درجا" با مرز بیرونی، یعنی با خطر مرگ خود تلاقی می‌کند و بعداً آن "موجود نگران" پدید می‌آید که مد نظر روش هستی‌شناسی بنیادی در فلسفه‌ی وی است. این‌جا بلافاصله دو پرسش پدید می‌آیند. اول این‌که چرا هایدگر به مضمون زندگی واقعی انسان‌ها و به امکانات و شرایط زیست این جهانی آن‌ها مانند: کار، معیشت، مسکن، امنیت، سلامتی، فرهنگ و رفاه اجتماعی نمی‌پردازد؟ دوم این‌که مسئله‌ی مرگ که معمولاً پرسش جهان‌اخروی و وجود خدا را نیز به پیش می‌کشد، پس چرا فلسفه‌ی هایدگر نه به این مسائل مشخص می‌پردازد و نه یک موضع قاطع نسبت به آن‌ها می‌گیرد؟<sup>۱</sup> وی از یک سو، دلیل ایمان به خدا را محدودیت تفکر انسان می‌شمارد و از سوی دیگر، آتئیسم را رد می‌کند.<sup>۲</sup> وی در جای دیگری مدعی می‌شود که تفکر بدون خدا به خدا به مراتب نزدیک‌تر است، لیکن خدای قدیمی و یا یک خدای جدید به صورت اتفاقی و در یک وقت معین از خفا نزول نمی‌کند و شرایط ظهور آن باید مهیا گردد.<sup>۳</sup> وی هم‌زمان "فراموشی وجود" را برابر با "فراموشی خدا" می‌شمارد که دلیل آن نزد وی ضعف خرد "وجود درجا" محسوب می‌شود. یعنی با وجودی که "وجود درجا" سوژه‌ی کشف و شناخت حقیقت است، لیکن ماهیت زمان منجر به

<sup>۱</sup> بنا بر تحلیل برتسکن کوتاهی هایدگر از طرح مسئله‌ی خدا محصول یک انحراف فلسفی و سیستماتیک است. به این صورت که وی نه تنها مانع پرسش پیرامون جهان‌اخروی می‌شود، بلکه اصولاً فلسفه‌ی خود را ناتمام می‌گذارد که اشکال متافیزیک آن‌را مخفی کند. در حالی که وی سه بخش از کتاب‌های "وجود و زمان" و "زمان و وجود" را منتشر نکرد، اما دلیل شکست فلسفه‌ی خود را به زبان متافیزیکی نسبت داد. به این معنی که "تفکر (...). با کمک زبان متافیزیکی به نتیجه نرسید».

Vgl. Brechtken, Josef (۱۹۷۲): Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger – Die Hoffungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrag, in: Monographien Zur Philosophischen Forschung, Bd. ۹۹, Meisenheim am Clan, S. ۱۳, ۲۲, ۲۹f., ۴۱, ۷۲f., ۱۰۶

<sup>۲</sup> Vgl. Heidegger, Martin (۱۹۵۷): Identität und Differenz, ۲. Auflage, Pflingen, S. ۵۱f.

<sup>۳</sup> Vgl. Heidegger, Martin (۱۹۵۷): Holzweg, ۳. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۲۴۹f.

وجود درجا را پدید می‌آورد، یعنی ماهیت انسان که توسط حقیقت وجود همچون متفکر شده است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هایدگر این‌جا نه از بنیست خردمندی و اراده‌گرایی، بلکه از بنیست فلسفه‌ی خود گزارش می‌دهد. در حالی که وی با استناد به هستی‌شناسی بنیادی خود به مضمون "وجود درجا" به عنوان یک "موجود نگران" دست یافته و آن‌را با استناد به پوچی "وجود" و هراس از خطر مرگ به انفعال کلی کشیده بود، هم اکنون با اتخاذ یک مفهوم فلسفی مانند: "بازگشت" دوباره فعال می‌سازد. تا آن‌جایی که از علم روانشناسی انتقادی بر می‌آید، محصول پوچی "وجود" نیستی، یعنی خودکشی است، در حالی که هایدگر بدون هیچ‌گونه تعمق انتقادی مفهوم "بازگشت" را در فلسفه‌ی خود ادغام می‌کند که به آن نتایجی برسد که نیاز دارد. البته این "بازگشت" در فلسفه‌ی هایدگر به معنی فعالیت خردمند و مستقل سوژه که همراه با اتخاذ اراده‌ی فردی است، نیست. وی "بازگشت" را محصول یک "وحی" می‌نامد که فراخوان به تفکر می‌دهد. لیکن این تفکر هم یک تفکر انتقادی و این جهانی نیست. مفهوم "بازگشت" در فلسفه‌ی هایدگر به معنی تخریب "وجود" و غلبه بر "فراموشی وجود" است که وی آن‌را علت غیبت، سقوط و انفعال "وجود درجا" می‌شمارد.<sup>۲</sup> در حالی که هایدگر با استفاده از مفهوم "بازگشت" یک پنجره‌ی فلسفی را جهت فعلیت "وجود درجا" می‌گشاید، ماهیت زمان را برابر با دگرگونی تفکر می‌خواند که به معنی یک درک نوین از حقیقت و تاریخ است و به شرح زیر "ابتکار وجود" نامیده می‌شود:

«واژه‌ی ابتکار وجود نه پاسخ، بلکه یک پرسش است، به خصوص پرسش از ماهیت تاریخ، تا این‌جا که ما تاریخ را به صورت وجود و ماهیت از موضع وجود متفکر می‌شویم (...). وجود خود را به ما ارسال می‌کند، در حالی که هم‌زمان ماهیت خود را دور می‌سازد، آن‌را در دوری پنهان می‌کند (...). "وجود" و "وجود" هر کدام در دوران‌های متفاوت ابتکار خود، چیز دیگری می‌گویند.»<sup>۳</sup>

که از منافع طبقاتی خود عزیمت کنند، سرنوشت خود را در دست بگیرند و اهداف این جهانی خود را با اتخاذ ابزار مناسب متحقق سازند.

پیداست که این‌جا باید نخست ناتوانی "سوژه‌ی انقلابی" اثبات شود که معمولاً از طریق غیر اقتصادی کردن فلسفه، جعل و ایجاد دوگانگی در تاریخ واقعی و ماتریالیستی، نسبی کردن شناخت و منطق طبقاتی پدید می‌آید که مانعی در برابر استقلال انسان‌ها و خودآگاهی کارگران مزدی بنا گردد. به بیان دیگر، کارگران مزدی نباید به این مسئله پی ببرند که "جهان موضوعیت‌یافته" محصول فعالیت آگاه خود آن‌ها است و اگر آن‌ها از این آگاهی کذب عبور کنند و در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی برسند، از جهان موجود یک جهان دیگری را پدید می‌آورند. در این ارتباط فلسفه‌ی هایدگر یک نقش به‌سزایی را بازی می‌کند. به این صورت که وی "وجود درجا" را که انگاری "وجودش" به کلی پوچ و افکارش همواره مواجه با خطر مرگ است، از یک نقطه‌ی انفعالی و جهان‌گریز معطوف به "بازگشت" و فعالیت تشکیلاتی می‌کند. ما این‌جا با یک شعبده‌بازی دیگر فلسفی مواجه می‌شویم که البته خود هایدگر از آن نیز به خوبی با خبر است و آن‌را نیز به شرح زیر توجیه می‌کند:

«کسی که آماده است که واقعیت امر ساده را ببیند که در کتاب "وجود و زمان" اثر پرسش از حوزه‌ی سوژه‌گرایی اخراج شده، که از هر پرسش انسان‌شناسی فاصله گرفته، [یعنی] به مراتب بیشتر تنها تجربه‌ی وجود درجا از نگاه دائم آتی، [یعنی آپریور] به پرسش وجود معیار تعیین‌کننده است، وی هم‌زمان می‌پذیرد که آن در کتاب "وجود و زمان" پرسش در مورد "وجود" نمی‌تواند قانده‌ی سوژه‌ی انسانی بماند. وجود که به مراتب بیشتر از خصلت زمانی حضور وجود درجا نقش گرفته، اقدام می‌کند. بنابراین حالا در قانده‌ی پرسش وجود در کتاب "وجود و زمان" هم‌چنین تفکر یک برگشت بیان شده است که اقدام خود از بازگشت را متناسباً مجاز می‌کند. البته از این طریق هیچ‌گاه کتاب "وجود و زمان" از طرح مسئله صرف نظر نمی‌کند (...). در برابر در تفکر از بازگشت طرح مسئله در کتاب "وجود و زمان" با یک روش مصمم تکمیل می‌شود. تنها کسی می‌تواند به کمال برسد که تمام را ببیند. این تکامل هم‌چنین تعیین کافی

<sup>۱</sup> Heidegger, Martin (۱۹۶۷): Vorwort zu W. J. Richardson, Den Haag, S. XIXf

<sup>۲</sup> Vgl. Schwan, A. (۱۹۶۵): Politische ... ebd., S. ۳۵f.

<sup>۳</sup> Heidegger, Martin (۱۹۵۸): Der Satz vom Grund, ۲. Auflage, Pfulingen, S. ۱۰۹

تجربه می‌کند؟ نگرانی از مرگ چه نقشی را در رفتار آن ایجاد می‌کند و "وجوددرجا" چگونه به "حقیقت وجود" پی می‌برد؟<sup>۱</sup>

در حالی که هایدگر از یک هستی‌شناسی بنیادی عزیمت کرده و با استناد به نگرانی "وجوددرجا" از خطر مرگ به یک "وجود" آپریور دست یافته است، لیکن نزد وی هیچ اثری از دوران طفولیت، نوجوانی، جوانی و تجربیات اجتماعی و طبقاتی "وجوددرجا" مشاهده نمی‌شود.<sup>۲</sup> موضوع فلسفی هایدگر این‌جا تنها به این مسئله خاتمه می‌یابد که چگونه می‌توان یک انسان مستأصل را مجذوب یک رهبر سیاسی قاطع و در یک تشکیلات متمرکز حزبی سازمان‌دهی و فعال کرد. وی از طریق تمایز میان "تاریخ واقعی" با "تاریخ جانی" و "زمان حقیقی" با "زمان عامیانه" منجر به دوگانگی در ابعاد زمان و تاریخ می‌گردد و از طریق دوگانگی که البته به دلیل از هم گسیختگی و خودتناقض‌گویی یک جامعه‌ی متضاد طبقاتی متعالی شده است، سوژه را معطوف به محصول فعالیت ذهنی خود، یعنی یک رهبر سیاسی قاطع می‌سازد که از طریق تشکیلات حزبی بر آن حکم‌فرمایی می‌کند. ما این‌جا با یک دین این جهانی مواجه هستیم که انسان را به یاد "رستگاری روح" در ادیان ابراهیمی می‌اندازد. انگاری که این انسان‌ها نیستند که از طریق فعالیت آگاه خود "جهان موضوعیت‌یافته" را پدید می‌آورند و تحت تأثیر محصول کار خود موضوعیت می‌یابند، بلکه این جذابیت یک "مرد" است که به "وجوددرجا" هویت می‌دهد و "وجود" آن‌را مملو از معنی می‌سازد. پیداست که تحت تأثیر فلسفه‌ی هایدگر سوژه از پراکسیس نبرد طبقاتی و تاریخ واقعی خود مجزا شده و در پیروی از اشکال دیگر دینی معطوف به یک رهبر خودساخته می‌گردد. انگاری که خردمندی، استقلال و اراده‌گرایی سوژه منجر به گمراهی "وجوددرجا" و "فراموشی وجود" شده‌اند و تنها راه "رستگاری روح" انسان پیروی از اراده‌ی "مرد" است. در حالی که هایدگر اراده‌گرایی را محصول تفکرات متافیزیکی می‌شمارد، اما با

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۹۲

<sup>۲</sup> از جمله باید این‌جا از اثر هابرماس با عنوان "ایده و انگیزه" یاد کرد. وی در نقد شناخت‌شناسی به تئوری‌های روان‌شناسی و زبان‌شناسی رجوع می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که تجربیات به خصوص دوران طفولیت و نوجوانی انسان‌ها باعث می‌شوند که در روند شناخت "انگیزه" قبل از "ایده" مستقر می‌گردد. به بیان دیگر، تمامی انسان‌ها تحت تأثیر تجربیات دوران نوجوانی و جوانی خود و نه نگرانی از مرگ است که به شناخت دست می‌یابند.

Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main

بنابراین ما نزد هایدگر دوباره با جابجایی سوژه و ابژه و هم‌چنین اولویت سوژه مواجه می‌شویم. به این صورت که "ابتکار وجود" به این موضوع خلاصه می‌شود که "وجوددرجا" حقیقت "وجود" خود را از ماهیت تاریخ می‌پرسد و تفکر تاریخی پرده از یک "وجود" آپریور که خود هایدگر قبلاً آن‌را متفکر شده است، بر می‌دارد. این‌جا گذشت زمان یک نقش عمده به خود می‌گیرد، زیرا در پرتو آن است که انگاری حقیقت "وجود" برای "وجوددرجا" عریان می‌گردد. لیکن نزد هایدگر نه زمان به معنی گذشته، حال و آینده است و نه تاریخ را انسان‌ها می‌سازند. به این صورت که وی میان "زمان عامیانه" با "زمان حقیقی" و "تاریخ جانی" با "تاریخ واقعی" تمیز می‌دهد. برای وی "زمان حقیقی" و "تاریخ واقعی" با ظهور و تحت تأثیر یک رهبری که وی آن‌را "مرد" می‌خواند، آغاز می‌شود که نقش آن به شرح زیر است:

«وجوددرجا از خود در درون خود سقوط می‌کند، در بی‌انتهایی و پوچی روزمرگی غیر واقعی. (...) این گسست مدام از وقایع و همچون اغفال همیشگی وجوددرجا است که همراه با شیفتگی مجذوب مرد می‌شود (...) به این ترتیب، روزمرگی میانگین وجوددرجا می‌تواند به صورت حضور غلط، پرت، تحریف و طراحی شده‌ی وجود در جهان معین گردد که مسئله‌ی وی در وجود خود نزد جهان و در همراه بودن با دیگران جهت امکان وجود خود است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انسان مورد نظر هایدگر به عنوان "موجود نگران" یک انسان مستأصل است که از شرایط موجود به تنگ آمده و راه پس و پیش در برابر خود نمی‌بیند. وی در این ارتباط از یک "انسان میانگین" نیز سخن می‌راند که البته نه در پراکسیس، بلکه در پرتو "تاریخ واقعی" و در روند "زمان حقیقی"، یعنی تحت تأثیر "مرد" به بلوغ می‌رسد.<sup>۲</sup> موضوع "وجوددرجا" موجود بودن در جهان است. به این معنی که انسان چگونه به جهان موجود وصل می‌شود و آن‌را چگونه

<sup>۱</sup> Heidegger, Martin (۱۹۳۱): Sein ... ebd., S. ۱۷۸, ۱۸۱, und Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung ... ebd., S. ۴۰۰

<sup>۲</sup> Vgl. Heidegger, Martin (۱۹۵۷): Sein ... ebd., S. ۴۳۴, ۳۲۶

است که افکار و اراده‌ی عمومی را به انقیاد اهداف سیاسی و نظامی خود می‌کشد. این‌جا موضوع رهبری یک شکل دینی به خود می‌گیرد، زیرا هایدگر نقش یک ناجی خدابخش و تاریخی را به "مرد" نسبت می‌دهد. توجیه فلسفی این حماقت که مضمون و هدف اصلی آن تدارک قوای ضد انقلاب است، با ضرورت عبور از "فراموشی وجود"، معطوف شدن "وجوددرجا" به آپریوریسم "حقیقت وجود" و وقوع اجتناب‌ناپذیر "قیامت وجود" صورت می‌گیرد. پیداست که فلسفه‌ی هایدگر نه تنها از متافیزیک عبور نمی‌کند، بلکه آن‌را در زشت‌ترین شکل ممکنه مورد تأیید قرار می‌دهد. به خصوص به این دلیل که حرکت فلسفی نزد وی نه از طریق یک پرسش ماتریالیستی و درون‌ذاتی از وجود، بلکه از آن "وجود" که از طریق "وجوددرجا" متفکر و به اصطلاح منجر به "فراموشی وجود" شده است، عزیمت می‌کند. در حالی که هایدگر میان "وجود بنا بر امکان" و "وجود بنا بر واقعیت" تمیز می‌دهد، هیچ‌گونه اشکال فلسفی را در این نمی‌بیند که به یک رهبر مقتدر و قاطع سیاسی به شرح زیر جنبه‌ی الهویت دهد:

«خدايان فرستادگان الهی هستند که [به عموم] دست تکان می‌دهند. در حکم‌فرمایی آن‌ها خدا از خفا در ذات خود ظاهر می‌شود که هر گونه مقایسه‌ی آن با حاضران را غیر ممکن می‌کند.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، هایدگر فلسفه‌ی خود را به صورت یک واکنش فوق ارتجاعی به یک جهان مدرن که در یک بستر تاریخی و فرهنگی مشخص رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده، با "دوران کپرنیکی" این جهانی شده و با استناد به فلسفه‌ی طبیعت به مضمون سوپژکتیو انسان دست یافته است، متکامل می‌کند. موضوع اصلی فلسفه‌ی وی تدارک یک دین این جهانی است که انسان‌های دنیوی را به اسارات متافیزیک بکشد و با تخطئه‌ی دموکراسی لیبرال، افکار بورژوازی را در جهت ضرورت استقرار یک دولت متمرکز تحت نظر یک رهبر توتالیتر آماده سازد. بنابراین امتناع هایدگر از طرح پرسش در مورد وجود خدا به دلیل محدودیت‌های زبان متافیزیکی و فقط محصول یک نقص سیستماتیک فلسفی نیست، زیرا وی به صورت عریان تدارک توجیه یک رهبر خدابخش را می‌بیند که به عنوان ناجی "وجوددرجا" ظهور می‌کند و

<sup>۱</sup> Heidegger, Martin (۱۹۵۹): Vorträge und Aufsätze, ۲. Auflage, Pfullingen, S. ۱۷۷

اراده‌ی یک رهبر سیاسی قاطع که همه را به تبعیت از خود می‌کشد و شرایط تمکین آن‌ها را پدید می‌آورد، هیچ مشکل فلسفی ندارد. لیکن پیش‌شرط عبور "وجوددرجا" از "فراموشی وجود" این است که آن صدای وجدان را بشنود، از طریق یک "وجود" آپریور منور گردد، با گوش شنوا الهام از "خطای وجود" و پیام "بازگشت" را شنیده و بپذیرد و یک دوران سخت را با آرامش و "خونسردی" سپری سازد. مفهوم "خونسردی" در فلسفه‌ی هایدگر به معنی انتظار است که نه فعلیت دارد و نه منفعل است، زیرا در این ایام "ابتکار وجود" را ممکن و "وجوددرجا" را چنان معطوف به "حقیقت وجود" می‌کند<sup>۱</sup> که آن به شرح زیر برای وقوع "قیامت وجود" آماده می‌گردد:

«آیا ما پیشاپیش یک روز از هولناک‌ترین دگرگونی تمامی جهان و محدوده‌ی زمانی از تاریخ قرار گرفته‌ایم که به زمان وابسته است؟ آیا ما در عصر پیش از یک شب به سوی یک صبح جدید قرار گرفته‌ایم؟ (...). ما قیامت وجود را در معنی متناسب آن متفکر می‌شویم که در آن وجود تاریخی پدیدارشناسی روح متفکر می‌شود. خود این یک دوران از قیامت وجود را می‌سازد، تا آن‌جایی که وجود به صورت سوژه‌گرایی مطلق و اراده‌گرایی بلاشروط به اراده، خود را در آخرین وجود کنونی، [یعنی] از طریق متافیزیک که ماهیت را منقوش می‌کند، جمع می‌شود. اگر از منظر قیامت وجود متفکر شویم، پس ما باید یک روز در انتظار صعود آتی همچون صعود گذشته باشیم و امروز بیاموزیم که این صعود را از این موضع متفکر شویم.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که برنامه‌ی هستی‌شناسی بنیادی هایدگر عبور از متافیزیک، یعنی تخطئه‌ی اراده‌گرایی سوژه است و وی می‌خواهد به اصطلاح دایره‌ی متافیزیک که تاریخ اروپا را از دوران افلاطون تا نیتچه احاطه کرده است، در هم بشکند و یک آغاز نوین فلسفی را تدارک ببیند، لیکن وی از سوی دیگر، "وجوددرجا" را معطوف با "قیامت وجود" می‌کند. از آن‌جا که "تاریخ واقعی" و "زمان حقیقی" تحت تأثیر "مرد" پدید می‌آیند، در نتیجه روشن است که انگیزه‌ی فلسفی هایدگر تدارک یک ذهنیت جهت ظهور یک رهبر قاطع و کاریسماتیک

<sup>۱</sup> Vgl. Heidegger, Martin (۱۹۶۰): Gelassenheit, ۲. Auflage, Pfullingen, S. ۲۷, ۳۱f., ۴۴, ۵۰f.

<sup>۲</sup> Heidegger, Martin (۱۹۵۷): Holzweg ... ebd., S. ۳۰۰f.

ما این‌جا تمامی ابعاد دین مسیحیت را در شکل این‌جهانی آن مشاهده می‌کنیم. دین مسیحیت نیز انسان‌ها را ذاتاً گناه‌کار می‌شمارد که مجازات اخروی و حاکمیت کلیسا بر آن‌ها را توجیه کند. هایدگر نیز با همین انگیزه در حوزه‌ی تفکر فعال می‌شود که جهت حفاظت از منافع بورژوازی نظام دموکراسی لیبرالی را تخطئه کند و جامعه را به دوران سیاه قرون وسطا و وحشت اولیه بازگرداند. در حالی که وی انسان را دچار نگرانی از مرگ، ضعف خرد، متافیزیک اراده‌گرایی و "فراموشی وجود" کرده و آن‌را به انفعال کامل کشیده است، بعداً از طریق مفاهیم فلسفی مانند: "بازگشت"، "انتظار"، "خونسردی" و "ابتکار وجود" که البته ملزومات ظهور یک ناجی خدایش و یک رهبر توتالیتر هستند، شرایط "قیامت وجود" و "رستگاری وجود"، یعنی خاتمه‌ی "فراموشی وجود" را تدارک می‌بیند. لیکن بر خلاف دین مسیحیت "قیامت وجود" در فلسفه‌ی هایدگر نه به معنی آغاز یک عصر جدید و زندگی آن جهانی است و نه آن از پایان زجر دنیوی انسان‌ها گزارش می‌دهد، زیرا به نظر وی تفکر هیچ‌گاه قادر به نمایندگی تمامیت "وجود" نمی‌شود. به بیان دیگر، "فراموشی وجود" یک مسئله‌ی مزمن در فلسفه‌ی هایدگر باقی می‌ماند که حاکمیت یک نظام فوق‌العاده خشن و حکومت یک رهبر توتالیتر را به شرح زیر ابدی می‌سازد:

«وجود می‌آید، با روشنایی خود به زبان [می‌آید]. آن همواره در راه به سوی [زبان] است (...). تفکر به صورت فرا رسیدن معطوف به وجود است. تفکر به صورت تفکر در ظهور وجود، [یعنی] به وجود به صورت ظهور متصل است»<sup>۱</sup>

بنابراین زبان "حقیقت وجود" را به صورت الهام وساطت می‌کند. در حالی که هایدگر زبان را "خانه‌ی وجود" و انسان‌ها را ساکن آن می‌شمارد، از شاعران و متفکران به عنوان نگهبانان این خانه یاد می‌کند<sup>۲</sup> که نقش اجتماعی آن‌ها به شرح زیر است:

«این جنگ از طریق خلاقان، شاعران، متفکران، دولت‌مردان به انجام می‌رسد. آن‌ها مجموعه آثار خود را به جلوی حکومت قاطع پرت می‌کنند و در آن‌ها آن جهانی را که از طریق خشونت حاکمیت گشوده می‌شود. پس از این آثار است که حکومت پدید

<sup>۱</sup> Heidegger, Martin (۱۹۵۴): *Platons Lehre von der Wahrheit*, ۲. Auflage, Bern, S. ۱۱۶f.

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۵۳, ۶۰

"حقیقت وجود" را از طریق "قیامت وجود" متحقق می‌سازد. وی در این ارتباط از "وداع با تاریخ پوشیده‌ی وجود" نیز سخن می‌گوید و با استناد به مفاهیم اساطیر یونانی مانند: "کایروس" و "داینون"<sup>۱</sup> از وقوع یک زمان مناسب و شرایط مطلوب جهت تشکیل یک نظام فوق‌العاده خشن خبر می‌دهد. ما نزد هایدگر با تصویری از استقرار یک دولت توتالیتر مواجه می‌شویم که انسان را به یاد زمان موعود در ادیان ابراهیمی می‌اندازد. این‌جا باید بر این نکته تأکید شود که "رستگاری وجود" موضوع اصلی فلسفه‌ی هایدگر نیست، زیرا ضرورت استقرار یک خشونت هولناک و حاکمیت فوق‌العاده خشن است که هدف اصلی حرکت فکری وی را می‌سازد. حاکمیت مورد نظر وی چنان بر روح و جسم "وجوددرجا" اعمال می‌شود و انسان را دچار وحشت واقعی می‌کند که با دوران-های گذشته غیر قابل مقایسه است. محرومیت و خوف، نزدیکی و دوری، ملموسی و پنهانی خواص این حاکمیت بلامنازع هستند که با استناد به هستی‌شناسی بنیادی هایدگر توجیه می‌شوند. به این صورت که وی ذات انسان را خشن می‌شمارد و از این بابت، زمان مناسب و شرایط مطلوب جهت تشکیل یک نظام فوق‌العاده خشن را نیز لازم و ملزوم این خشونت ذاتی انسان می‌شمارد که اصولاً خشونت‌گرا است. در حالی که هایدگر از یک "وجوددرجا" نگران عزیزت کرده و به یک "حقیقت وجود" آپریور دست یافته است، هم‌اکنون ابزار تحقق آن‌را نیز به صورت یک خشونت هولناک و بی‌امان، یعنی تشکیل یک دولت مقتدر و توتالیتر که تحت رهبری یک ناجی خدایش قرار گرفته است، توجیه می‌کند. به نظر وی خشونت این حاکمیت فوق‌العاده با خشونت ذاتی انسان کاملاً به هم‌دیگر نزدیک و در هم آمیخته هستند و چنان به یک‌دیگر تعلق دارند که رابطه‌ی آن‌ها ناگسستنی است. به بیان دیگر، انسان که در ذات خود خشن است، نیاز به خشن‌ترین خشونت دارد که خشونت خود را مهار سازد و بر آن مستولی شود. تنها از طریق اعمال این خشونت بلامنازع است که "حقیقت وجود" بر "وجوددرجا" اعمال می‌شود و به "فراموشی وجود" خاتمه می‌دهد. این‌جا خشونت در برابر خشونت قرار می‌گیرد که از دیدگاه هایدگر یک جنگ اجتناب‌ناپذیر است.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Kairos, Deinon

<sup>۲</sup> Heidegger, Martin (۱۹۵۸): *Einführung ... ebd.*, S. ۱۱۲ff., ۱۱۴ff.

پرولتاریا را در یک نظام توتالیتر ابدی می‌سازد. ما این‌جا با ارتجاع عریان و با عواقب اضمحلال تفکر و بحران نظم جامعه‌ی مدرن بورژوازی مواجه می‌شویم که مبتنی بر یک زیربنای سرمایه‌داری است و با وجودی که با استناد به خردمندی، آزادی، برابری و حقوق شهروندی توجیه می‌شود، اما تمامی ادعاهای خود را قربانی حفاظت از منافع طبقه‌ی حاکم می‌کند. فلسفه‌ی هایدگر محصول یک چنین نظام بحران زده‌ای است که با خودآگاهی پرولتاریا و پراکسیس نبرد طبقاتی دست و پنجه نرم می‌کند و تنها راه بقای خود را در ایدئولوژی فاشیسم و استقرار یک نظام توتالیتر می‌یابد.

البته روش "امکان اجرای رادیکال فلسفه" نه جدید و نه با فلسفه‌ی هایدگر به اتمام و کمال رسیده است. به این صورت که تمامی جریان‌های فکری که در دشمنی با مدرنیته و در تقابل با "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری و دیالکتیک به خصوص آن ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، در می‌آیند، از یک روش یکسان استفاده می‌کنند. ما این نوع از گفتمان‌ها را در دوران قدیم به صورت اشکال دینی و در دوران معاصر تحت عنوان پسامدرنیسم نیز می‌شناسیم. اولین روش آن‌ها تخطئه‌ی خرد است. در حالی که ادیان ابراهیمی اصولاً خردمندی انسان را انکار می‌کنند، یکی از مثال‌های ناب جریان‌های ارتجاعی در دوران مدرن کشفیات نیوتن است که با استناد به آن‌ها حقیقت مطلق انکار و منطق بشری نسبی محسوب می‌شود. به این صورت که حقیقت مطلق نیست، انسان‌ها همه چیز را نمی‌دانند و از این جهت نیز آن‌ها نباید نظم موجود را مورد پرسش قرار دهند و در برابر آن مقاومت کنند. لیکن قبل از کشفیات نیوتن هم انسان‌ها کار، تولید، کشتی‌رانی و تجارت می‌کردند. آیا نسبی بودن حقیقت یک دلیل برای توجیه نظام برده‌داری است؟ به همین منوال نیز دانش بشری به کمال نرسیده و انسان هنوز به تمامی اسرار "جهان موضوعیت‌یافته" و کهکشان نامتناهی پی نبرده است و به احتمال زیاد هم هیچ‌گاه پی نخواهد برد. آیا نسبی بودن حقیقت دلیلی برای ادامه بردگی کار مزدی و توجیه استقرار یک نظام فاشیستی است؟ پس از طرح مسئله‌ی "ضعف خرد"، بعداً تولید دوگانگی است که بنیان افکار و فلسفه‌های متافیزیکی را می‌سازد. به این عبارت که "واقعیت موضوعیت‌یافته"، به عنوان محصول فعالیت آگاه انسان‌ها به صورت "ابژکتیو" غلط جلوه داده می‌شود. ما این‌جا با تولید متافیزیک، یعنی دوگانگی مواجه می‌شویم که علت آن از هم گسیختگی نظام

می‌آید (...) در حضور آن‌ها است که [حکومت] به کیفیت می‌رسد. اکنون موجود به صورت همچون موجود پدید می‌آید.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هایدگر این‌جا فعالیت فلسفی خود را به عنوان روشنفکر ارگانیک حزب ناسیونال سوسیالیسم آلمانی و نظریه‌پرداز شاخص فاشیسم در آلمان می‌فهمد و آن‌را تبدیل به یک تئوری سیاسی می‌کند. بنابراین عضویت وی در یک چنین حزبی نه به دلیل فرصت‌طلبی و یا هراس از تعقیب سازمان اطلاعات رژیم (گستاپو)، بلکه محصول عمیق‌ترین اعتقاد فلسفی وی بوده است.

### نتیجه:

انگیزه‌ی این نوشته تمایز میان مدرنیته از روش مدرن تولید سرمایه‌داری است. از آن‌جا روند ارزش افزایی سرمایه ذاتاً متضاد و حاوی یک سوژه‌ی درون‌ذاتی است، در نتیجه "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی در اندیشه‌ی سیاسی مارکس و هایدگر با دو پاسخ کاملاً متضاد مواجه می‌شوند. در حالی که مارکس پس از "فراروی از فلسفه"، تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را متکامل کرد و به یک "سوژه‌ی انقلابی" دست یافت، هایدگر مدعی "امکان اجرای رادیکال فلسفه" شد و مشخصاً عکس آن‌را، یعنی "سوژه‌ی ضد انقلابی" را در نظریه‌ی خود ادغام کرد. با وجودی که مارکس و هایدگر انگیزه‌ی عبور از متافیزیک را دارند، اما این دو نظریه‌ی متناقض با استناد به دو متد کاملاً متضاد متکامل شده‌اند و از همین بابت است که هر کدام به سهم خود به یک انسان‌شناسی به خصوص دست می‌یابند. پیداست که این‌جا منافع آنتاگونیستی طبقات پرولتاریا و بورژوازی در شکل تئوریک مستقیماً با یک‌دیگر تلاقی می‌کنند. در حالی که از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس انقلاب اجتماعی و فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری منجر به لغو قانون ارزش، کار مزدی و مالکیت خصوصی می‌شود و مدرنیته را در شکل تمدن دیگری به صورت قلمرو آزادی تثبیت می‌سازد، "امکان اجرای رادیکال فلسفه" نزد هایدگر جامعه بورژوازی و دولت مدرن را تخطئه و دچار ارتجاع می‌کند و به دوران سیاه گذشته باز می‌گرداند، تمامی دست آوردهای مدرنیته را منهدم می‌کند و جهت تحکیم منافع و جایگاه طبقاتی بورژوازی سیه‌روزی

<sup>۱</sup> Heidegger, Martin (۱۹۵۸): Einführung ... ebd., S. ۴۷



سیاسی موجود در جمهوری اسلامی ایران را از دو جنبه‌ی متفاوت توجیه می‌کند. به این صورت که از یک سو، بر حاکمیت ولایت فقیه بر ملت صحنه می‌گذارد و نظریه‌ی ذوب در ولایت را برای اوباش و ارادل حکومتی پدید می‌آورد. از سوی دیگر، انسان‌ها را سلب اراده، آزادی و آگاهی می‌کند و از آن‌جا که به صورت یک دین این جهانی متکامل شده است، در نتیجه شرط رستگاری روح انسان‌ها را به یک اراده خارج از خود آن‌ها مانند ظهور امام زمان و یا استقرار یک حکومت نظامی تحت نظر یک رهبر توتالیتر جهت تدارک "قیامت وجود" نسبت می‌دهد.

به بیان دیگر، سیستم فلسفی هایدگر مانند تمامی جریان‌های دینی و شبه دینی بر اساس تدارک دوگانگی متکامل شده است و مشخصاً از همین نقطه نظر است که جریان‌های مارکسیست - لنینیست که فلسفه‌ی سیاسی خود را با استناد به "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر، یعنی دوگانگی "ماتریالیسم دیالکتیکی" و "ماتریالیسم تاریخی" توجیه می‌کنند، جهت استقرار یک نظام تک حزبی که تحت فرمان یک رهبر توتالیتر قرار دارد، با جریان‌های فاشیستی به توافق کامل می‌رسند.

ادامه دارد!

#### منابع:

- Altvater, Elmar (۱۹۹۹) (Hrsg.): Kapital.doc - Das Kapital (Bd. I) von Marx in Schaubildern mit Kommentaren, Münster
- Brechtken, Josef (۱۹۷۲): Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger – Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrag, in: Monographien Zur Philosophischen Forschung, Bd. ۹۹, Meisenheim am Clan
- Habermas, Jürgen (۱۹۸۰): Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: Zeit-Archiv, Nr. ۳۹/۱۹۸۰
- Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Die nachholende Revolution, Frankfurt am Main

سرمایه‌داری و خودتناقض‌گویی نظریه‌پردازان آن است. ما این اشکال ایدئولوژیک را در فلسفه‌ی هایدگر نیز به صورت تمایز میان "تاریخ واقعی" از "تاریخ جانبی" و "زمان حقیقی" از "زمان عامیانه" به خوبی مشاهده کردیم. این‌جا انگیزه‌ی تدارک دوگانگی فقط به این دلیل است که رستگاری انسان‌های نگران و مستأصل را که به انقیاد محصول کار خود، یعنی سرمایه کشیده و دچار "ازخودبیگانگی"، "شی‌وارگی" و "بت-انگاری" شده‌اند، به یک چیز خارج وجود خود آن‌ها، یعنی به یک ناجی خداشیر و یک رهبر توتالیتر نسبت داده شود. سرانجام روش غیر اقتصادی کردن فلسفه است که نظریات متافیزیکی با استناد به آن توجیه می‌شود. ما این روش فوق ارتجاعی را نیز در فلسفه‌ی هایدگر به خوبی مشاهده کردیم. به این صورت که محصول هستی‌شناسی بنیادی وی یک انسان به خصوص است که انگاری به غیر از مسئله‌ی مرگ خود با هیچ مشکل دیگری مواجه نیست. آن یک "موجود نگران" است که نه کار و نه در واقعیت زندگی می‌کند، نه خود را جزئی از جامعه‌ی بشری می‌پندارد و نه نیازی به همبستگی، فرهنگ، هنر و عشق دارد. به این ترتیب، فلسفه‌ی هایدگر غیرتاریخی و انسان مورد نظر وی تبدیل به یک موجود مجرد می‌گردد که از فرط استیصال به سوی "حقیقت وجود"، یعنی به سوی یک انسان آپریور که هایدگر آن‌را سلب استقلال، آزادی و آگاهی و بعداً معطوف به یک ناجی خداشیر و رهبر توتالیتر کرده است، سمت می‌گیرد. ما این‌جا با سوژه‌گرایی رادیکال از جناح راست بورژوازی مواجه هستیم که از انعکاس روانی یک ردیف از اوباش و ارادل به صورت "سوژه‌ی ضد انقلابی" گزارش می‌دهد که در شرایط وخیم اقتصادی و تحت نابسامانی‌های اجتماعی با خودآگاهی پرولتاریا و پراکسیس نبرد طبقاتی جهت تشکیل یک نظم نوین مواجه است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ادعای هایدگر جهت عبور از متافیزیک به کلی بیهوده و باطل است. به این دلیل که اصولاً هر جریان فکری که سرنوشت انسان‌ها را به یک چیز خارج از وجود خود آن‌ها معطوف می‌کند و یا به قوانین فوق بشری نسبت می‌دهد، تدارک متافیزیک را می‌بیند. از این منظر محبوبیت فلسفه‌ی هایدگر نزد جریان‌های دینی، فوق ارتجاعی و فاشیستی در ایران نیز به خوبی عریان می‌گردد. با وجودی که هایدگر فلسفه‌ی خود را جهت تخطئه‌ی دموکراسی بورژوایی در اروپای مدرن تدارک دیده است، لیکن استفاده از آن به بهترین وجه ممکنه اوضاع

- Habermas, Jürgen (1988): Theorie des kommunikativen Handelns, Handlungsrationale und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, 3. Auflage, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin, Heidegger On Marx (English Subtitles): [https://www.youtube.com/watch?v=OxmzGT1w\\_kk](https://www.youtube.com/watch?v=OxmzGT1w_kk)
- Heidegger, Martin (1938): Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin (1931): Sein und Zeit, 3. Auflage, Halle
- Heidegger, Martin (1957): Identität und Differenz, 2. Auflage, Pfullingen
- Heidegger, Martin (1957): Holzweg, 3. Auflage, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin (1977): Vorwort zu W. J. Richardson, Den Haag
- Heidegger, Martin (1958): Der Satz vom Grund, 2. Auflage, Pfullingen
- Heidegger, Martin (1970): Gelassenheit, 2. Auflage, Pfullingen
- Heidegger, Martin (1959): Vorträge und Aufsätze, 2. Auflage, Pfullingen
- Heidegger, Martin (1958): Platons Lehre von der Wahrheit, 2. Auflage, Bern
- Hecker, Rolf (1999): Die Entstehungs-, Überlieferungs- und Editions-geschichte der ökonomischen Manuskripte und des "Kapital", in: Kapital.doc - Das Kapital (Bd. I) von Marx in Schaubildern mit Kommentaren, Altwater, Elmar u. a. (Hrsg.), S. 221ff., Münster
- Heinrich, Michael (1999): Kommentierte Literaturliste zur Kritik der politischen Ökonomie, in: Kapital.doc - Das Kapital (Bd. I) von Marx in Schaubildern mit Kommentaren, Altwater, Elmar u. a. (Hrsg.), S. 111ff., Münster

- Heinrich, Michael (2006): Die Wissenschaft vom Wert, Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster
- Heidegger, Martin (1958): Einführung in die Metaphysik, 2. Auflage Tübingen
- Heidegger, Martin (1970): Was ist Metaphysik? 8. Auflage, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin (1957): Sein und Zeit, 8. Auflage, Tübingen
- Honneth, Axel (1992): Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main
- Locke, John (1977): Zwei Abhandlungen über die Regierung, Walter Euchner (Hrsg.), Frankfurt am Main
- Lukacs, Georg (1958): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin
- Marx, Karl (1978): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie – Rohentwurf 1857 – 1858, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1976); Theorien über den Mehrwert, in: MEW Bd. 27/3, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1982): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW Bd. 23, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1978); Theorien über den Mehrwert, in: MEW Bd. 27/2, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1978): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW Bd. 25, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1958): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1976): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. 3, Berlin (Ost)

- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوازی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، ۲۳۷ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ایمان و اندیشه - فعالیت سیاسی در پرتو آنتیسم کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۶۷ 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 ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): مارکس یا انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و پیامدهای مثبت-گرایی در جنبش کمونیستی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۳۳ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): زیربنا و روبنا - نقش منطق هگلی در تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۹۹ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): بحران فقه سنتی و محدودیت‌های فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۳۹ ادامه، برلین
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۳): زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران، تهران،
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴): درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، چاپ چهارم، تهران
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۱): دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران، چاپ سوم، تهران

- Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)
- Nikfar, Mohammad Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung des Satzes von Grund bei Martin Heidegger, Frankfurt am Main
- Postone, Moishe (۲۰۰۳): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft - Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg
- Ricardo, Dawid (۲۰۰۹): Über die Grundsätze der politischen Ökonomie und die Besteuerung, Frankfurt am Main
- Smith, Adam (۲۰۱۳): Wohlstand der Nationen, Max Stirner (Übersetzer), Frankfurt am Main
- Schwan, A. (۱۹۶۵): Politische Philosophie im Denken Heideggers, Köln / Opladen
- Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen

داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۲): فلسفه و آینده‌نگری، انتشارات سخن

داوری اردکانی، رضا (۱۹۹۳): هایدگر و گشایش راه تفکر آینده، انتشارات نقش جهان

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوازی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷ 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

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

نیز مواجه هستیم، زیرا اسطوره به صورت یک رسانه فعال می‌شود که البته تنها آثار نهایی، دلپسند و محدود را به صورت جنجالی و اسرارآمیز با عموم مردم در میان می‌گذارد. به بیان دیگر، اسطوره یک فیلتر و یک دستگاه سانسور رسانه‌ای است که از یک کلیت واقعی و متضاد تنها نتایج مطلوب نهایی آن‌را به صورت یک تظاهر منطقی و خوشایند بازتاب می‌دهد. ما این‌جا از یک طرف، با تشویش آگاهی تئوریک مواجه می‌شویم، زیرا شناخت اسطوره‌ای، مثبت‌گرا و انفرادی است. لیکن از آن‌جا که این شناخت محدود، نادرست و مغشوش است، از طرف دیگر منجر به عواقب بسیار ناگوار در پراکسیس سیاسی نیز می‌گردد، زیرا بنا به گفته‌ی افلاطون اندیشه‌ی انسان خردمند را با افکار مردم عامی و به اصطلاح "کندذهن" وساطت می‌کند. به این ترتیب، یک اقلیت ناچیز سوژه‌ی آگاه و انبوه مردم ابله‌ی ناآگاه، اما فعال دگرگونی اجتماعی به حساب می‌آیند و پیداست که تحت تأثیر آگاهی اسطوره‌ای، آن تشکل مخصوص ساختاری نیز پدید می‌آید که به صورت یک نظم هیرارشی از بالا به پایین سازمان یافته و مانند یک ابزار حکومتی بر انسان‌ها فرمان‌روایی می‌کند. ما این‌جا با فریب اسطوره‌ای و خودفریبی عمومی مواجه هستیم که به صورت لازم و ملزوم هم‌دیگر وحدت یک ساختار مطلق‌گرا را پدید می‌آورند.

متأسفانه اغلب "مارکسیست‌های ایرانی" نیز هنوز در اسارت متافیزیک و اساطیر خودساخته‌ی خویش هستند، زیرا در کمال از خودبیگانگی خودکرده با پراکسیس نبرد طبقاتی و سوژه‌ی خودآگاه انقلابی روزمره‌ی سیاسی می‌گذرانند و فعالیت تشکیلاتی خود را فقط با استناد به اساطیری مانند: کمون پاریس، انقلاب اکتبر، مبارزات خلقی و ضد امپریالیستی و حماسه‌ی سیاهکل توجیه می‌کنند. آن تشکل ساختاری که تحت تأثیر آگاهی اسطوره‌ای پدید می‌آید، سازمان‌دهی "پیشتازان پرولتاریا" و "فعالان سیاسی آوانگارد" را در یک سیستم حزبی متمرکز در نظر می‌گیرد که تحت فرمان یک رهبر به اصطلاح "قاطع و انقلابی" جهت استقرار بلاواسطه و یا مرحله‌ای "سوسیالیسم علمی" قرار گرفته است. ما این‌جا دوباره با همین افراد به اصطلاح "خردمند" مواجه می‌شویم که مورد نظر فلسفه‌ی افلاطون هستند که البته تشکل ساختاری آن‌ها در عصر مدرن به صورت احزاب "تراز نوین" و "پیشتازان پرولتاریا" تشکیل و از طریق ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم توجیه می‌شوند. به این ترتیب، انرژی جهت فعالیت سیاسی با

## آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ

افکار ایرانیان آکنده به متافیزیک است. در حالی که جمهوری اسلامی با بحران‌های عمیق و همه جانبه دست و پنجه نرم می‌کند و دین اسلام به عنوان یک وجه از هویت تاریخی ایرانیان بی اعتبارتر از گذشته گشته است، جماعت سلطنت‌طلب از فرط استیصال و به دلیل فقدان یک ایدئولوژی مدرن و سکولار به تاریخ فرهنگی قبل از اسلام کشور متوسل شده‌اند که خیزش خود جهت مصادره‌ی قدرت سیاسی را توجیه کنند. در حالی که استوانه‌ی کوروش هخامنشی تبدیل به مانیفست حقوق بشر برای آن‌ها شده است، استفاده از مفاهیم معمول و اساطیر ایران باستان مانند: "فرشگرد" و "قنوس" به اصطلاح از عزم راسخ آن‌ها جهت ایجاد یک "ایران مدرن" گزارش می‌دهند.

البته استفاده از اسطوره جهت توجیه اهداف سیاسی نه محدود به ایرانیان سلطنت‌طلب می‌شود و نه یک پدیده از دوران معاصر است. در دوران یونان باستان افلاطون نیز از اسطوره و نمونه‌های تصویری استفاده می‌کرد که ضرورت تشکیل یک دولت متمرکز را توجیه کند. وی هم‌زمان سقراط را "اسطوره‌ی خردمندی"، "فیلسوف مرگ و عشق" و "مولد حقیقت مطلق" می‌نامید که افکار عمومی را معطوف به نظریات وی جهت تحقق این هدف مشخص سازد. ما این‌جا با ناتوانی تفکر در تشریح اهداف سیاسی مواجه هستیم که البته از طریق اسطوره وساطت می‌شود. به بیان دیگر، از آن‌جا که افلاطون قادر به تعمیم یک حرکت فکری و مثبت‌گرا برای عموم مردم نیست، در نتیجه به اسطوره‌سازی می‌پردازد و از نمونه‌های تصویری استفاده می‌کند. به این ترتیب، کلیت واقعیت ابرکتیو تجزیه می‌شود، در حالی که اسطوره از یک سرانجام سوژکتیو و مثبت به افکار عمومی گزارش می‌دهد. ما این‌جا با تناقض ماهیت مشخص با شکل مجرد آن

عملی آن‌ها از مباحث انترناسیونال دوم پدید آمده و از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم و سوسیال دموکراسی سیراب می‌شود، قابل مشاهده است.

با وجودی که این تناقض بسیار عریان و کاملاً محسوس است، اما شناخت علل آن طرح و نقد مسائل پیچیده‌ی فلسفی را ضروری می‌سازد. به خصوص به این دلیل که اسطوره رابطه‌ی علت با معلول را مغشوش و تناقض آن‌ها را در یک تظاهر به اصطلاح منطقی وساطت می‌کند. به این صورت که احزاب و سازمان‌های مذکور از طریق اساطیر خودساخته و با استفاده از نمونه‌های تصویری که البته با رنگ‌های بسیار زیبا و ابعاد غیر واقعی مزین شده‌اند، تناقض آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی را به کلی می‌پوشانند. در رأس سنبل‌های اسطوره‌ای جریان‌های چپ سنتی تصاویر مارکس و انگلس قرار دارند که البته بنا بر تمایل سیاسی، عکس‌های لنین، استالین، تروتسکی، مائو و حکمت نیز پشت سر آن‌ها قطار می‌شوند. انگاری که مارکس و انگلس مانند دوقلوهای سیامی و مبدأ و مقصد فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی‌شان دقیقاً یکسان بوده‌اند. انگاری که فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی مارکس و انگلس به عنوان هگلی‌های چپ آغاز شده و با تکامل اصول "ماتریالیسم دیالکتیکی" و "ماتریالیسم تاریخی" و انتشار کتاب "سرمایه" به پایان و کمال رسیده است. انگاری که آثار متأخر انگلس روش مناسب فراگیری تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را به درستی تشریح می‌کنند و آن مسائلی را هم که لنین، استالین، تروتسکی، مائو، حکمت و مابقی رهبران خودخوانده‌ی پرولتاریا به آثار مارکس و انگلس افزوده‌اند، تنها کمبودهای نظری آن‌ها را بر طرف کرده‌اند و هم‌اکنون تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس چنان به روز و منطبق با نیازهای سیاسی دوران معاصر گشته است که تصرف قدرت سیاسی و تحقق سوسیالیسم را تحت رهبری خود آن‌ها به کلی آسان می‌سازد.

من برای نقد سؤ تفاهم میان آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی در جنبش کمونیستی روند تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس و نقد آثار متأخر و غیر مارکسی انگلس را در نظر گرفته‌ام که البته کتاب "آنتی دورینگ" در این ارتباط یک نقش اساسی بازی می‌کند. به خصوص به این دلیل که انگلس این کتاب را در یک شکل بسیار مرموز و اسرارآمیز ارائه کرده است. به این صورت که "آنتی دورینگ"

استناد به اساطیر خودساخته و با وساطت یک "علم کلامی" (آخوندی) که معمولاً محصول آثار عامه‌پسند لنین و تفکرات خام مابقی رهبران خودخوانده‌ی سیاسی هستند، آزاد می‌گردد. محصول استفاده از اسطوره اختلال در دیالکتیک آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی است. انگاری که انبوه کارگران "کندذهن" از طریق کادرهای "حزب پیشتاز" از ضرورت انقلاب سوسیالیستی قانع می‌شود، انگاری که پرولتاریا در پیروی از کادرهای حزبی اختیار سیاسی خود را به دست یک "رهبر قاطع" می‌سپارد و آن هم برای طبقه‌ی کارگر روند انقلاب سیاسی را که البته به اصطلاح "اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو" هم هست، مدیریت و "سوسیالیسم علمی" را به عنوان سرنوشت محتوم بشریت متحقق می‌سازد. پیداست که این‌جا موضوع بر سر جابجایی سوژه با ابژه، یعنی سلطه‌ی یک اقلیت ناچیز و به اصطلاح "آگاه و پیشرو حزبی" بر اکثریت قابل ملاحظه - ی جامعه و به اصطلاح "کندذهن" است که البته خاتمه‌ی موضوع خودآگاهی طبقاتی و تکامل سوژه‌ی انقلابی را رقم می‌زند و در تدام تجربیات ناگوار تاریخی ظاهراً تشکیل احزاب شکست خورده‌ی مارکسیست - لنینیست را توجیه می‌کند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک تناقض در پراکسیس، یعنی با یک سؤ تفاهم میان آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی مواجه هستیم. به این صورت که از یک طرف، سازمان‌ها و احزاب متعدد لنینیست، استالینیست، تروتسکیست، مائوئیست و حکمتیست وجود دارند که همواره بر نقش رهبری خود تأکید کرده و بر سر آن با دیگران جدال‌های مطبوعاتی و حتا برخوردهای فیزیکی و نظامی به راه می‌اندازند، در حالی که از طرف دیگر، حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی و جنبش کارگری در ایران نسبت به اهداف سیاسی آن‌ها به کلی بی‌اعتنا هستند. به بیان دیگر، در حالی که آگاهی تئوریک جریان‌های چپ سنتی شکل اسطوره‌ای دارد، اما پراکسیس سیاسی ماهیتاً درون‌ذاتی است و لذا اشکال متافیزیکی را اصولاً نفی می‌کند. موضوع بررسی این نوشته نیز نقد سرچشمه‌ی این تناقض در جنبش کارگری - کمونیستی است که آثار آن در بحران و انحطاط تمامی جریان‌های سیاسی که فلسفه‌ی

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): اسطوره و پراکسیس - نقش تکامل مفهوم "انقلاب" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۶۹ ادامه، برلین

تئوریک نیز رسیده‌اند. به این صورت که مارکس مسئله‌ی خودآگاهی و تکامل سوژه انقلابی را در نظر داشت و پراکسیس آن‌ها را از منظر تئوریک پی می‌گرفت، در حالی که انگلس معطوف به یک روند دترمینیستی از تاریخ بود که عاقبت آن تدارک نظری انفعال سوژه‌ی انقلابی را رقم می‌زد. به این ترتیب، ما در آثار مارکس شاهد یک قطع رابطه‌ی رادیکال با دوران گذشته هستیم، در حالی که نظریات انگلس متأخر در تداوم ادیان و آن افکار اسرارآمیز و متافیزیک گذشته شکل فلسفی و ایدئولوژیک به خود می‌گیرند و انسان را چنان سلب آزادی، اراده و معطوف به یک قدرت خارج از خویش می‌سازند که انگاری سرنوشت بشریت به صورت یک روند "اجتناب‌ناپذیر و ایزکتیو" از تاریخ رقم می‌خورد. تا این‌جا هیچ مشکلی به وجود نمی‌آید، زیرا این یک روش معمول است که پروژه‌های متفاوت فلسفی نتایج متفاوت تئوریک را پدید می‌آورند. اما مشکل از آن‌جا آغاز می‌شود که انگلس پس از درگذشت مارکس از یک سو، بر تمامی کشفیات تئوریک وی ظاهراً صحه می‌گذارد و خود را پیرو و مخلص وی می‌شمارد، در حالی که از سوی دیگر، تئوری انتقادی و انقلابی وی را از طریق آثار متأخر خود بی‌محابا تخطئه و مغرضانه مصادره می‌کند و سپس آن‌را چنان به بحران و ورطه‌ی انحطاط می‌کشد که عواقب مخرب آن تا هم‌اکنون در پراکسیس جنبش کارگری - کمونیستی به وضوح مشاهده می‌شوند.

پیداست که برای اثبات این نظریه باید نخست به نقد آن فضای فلسفی و سیاسی پرداخت که مارکس و انگلس تحت تأثیر آن‌ها قرار گرفتند و فعالیت تئوریک خود را آغاز کردند. فضای فلسفی این دوران تحت تأثیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل قرار داشت و محصول یک فرهنگ مدرن بود که از تاریخ رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم سیراب می‌شد. در حالی که رفرماسیون لوتری معجزه‌ی خدا را با استناد به انجیل از اشکال اسطوره‌ای به خلقت شش روزه‌ی طبیعت معطوف کرد، نظریه‌پردازان دوران روشنگری مانند: کنتبری، آکوئین، دکارت، اسپینوزا، جان لاک، لاینیتس و ... قوای نامحسوس و ماورای طبیعی را از طبیعت محسوس مجزا کردند و منجر به دوران کپرنیکی شدند. از این پس، انسان تبدیل به خورشید خویش شد و بنا بر فلسفه‌ی حقوق طبیعی در مرکز وقایع جهان موضوعیت‌یافته قرار گرفت. به این ترتیب، دست دین نیز ظاهراً از جهان واقعی کوتاه گشت و فلسفه به عنوان علم سیاست جایگزین

برای اولین بار در سال ۱۸۷۸ میلادی، یعنی پنج سال قبل از درگذشت مارکس منتشر شد که البته در پیشگفتار آن هیچ صحبتی از مارکس به میان نمی‌آید. انگاری که انگلس اصولاً شخصی را به نام مارکس نمی‌شناخته است. اما در پیشگفتار نشر دوم این کتاب در سال ۱۸۸۵ میلادی، یعنی حدود دو سال و نیم بعد از درگذشت مارکس، انگلس مدعی می‌شود که مارکس نه تنها یک نقش عمده در تدوین "آنتی دورینگ" داشته، بلکه محتوای تئوریک آن‌را نیز تأیید کرده است. تا آن‌جایی که از مجموعه آثار منتشر شده‌ی مارکس و انگلس بر می‌آید، مارکس یادداشت‌هایی را در مورد "انتقاد دورینگ به تاریخ و اقتصاد ملی" تدارک دیده بود که از طریق انگلس کوتاه و در کتاب "آنتی دورینگ" درج شده‌اند.<sup>۱</sup> اما مارکس در هیچ‌جا نه این کتاب را تأیید و نه به محتوای تئوریک آن جهت مصداق تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود استناد کرده است. پیداست که این‌جا پرسش‌های متعددی به این شرح مطرح می‌شوند: چرا کتاب "آنتی دورینگ" به عنوان اثر مشترک مارکس و انگلس منتشر نشد و چرا انگلس در پیشگفتار نشر اول آن اسمی از مارکس نمی‌آورد؟ چرا مارکس حداقل یک پیشگفتار بر این کتاب نوشت و یا آن‌را در جایی جهت مطالعه معرفی نکرد؟ چرا مارکس تأثیرات محتوای تئوریک آن بر افکار عمومی جنبش کارگری را به بحث نگذاشت و عواقب سیاسی آن‌را در جنبش کمونیستی بررسی و نقد نکرد؟

پیداست که برای پاسخ به این پرسش‌ها باید از اسطوره‌ی مارکس و انگلس عبور و آن روند تحولات تئوریک و پراکسیس سیاسی را دنبال کرد که منجر به تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی توسط مارکس شدند. به این ترتیب ممکن می‌گردد که با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مبانی تئوریک آثار متأخر انگلس و از جمله کتاب "آنتی دورینگ" وی را بررسی کرد. موضوعی که من می‌خواهم در این‌جا مطرح کنم، به این شرح است که مارکس و انگلس از همان بدو فعالیت تئوریک خود پروژه‌های متفاوت تحقیقاتی را دنبال می‌کردند و پیداست که آن‌ها به نتایج متفاوت

<sup>۱</sup> Vgl. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk des SED (۱۹۷۵): Vorwort, in: MEW Bd. ۲۰, S. Vff., Berlin (ost), S. VII, und Vgl. MEGA Band I/۲۷, S. ۱۳۱-۲۱۵, und MEGA I/۲۷, S. ۶۵۷-۷۰۳, und MEGA I/۲۷, S. ۸۳۱-۸۵۶)

از درون دین مسیحیت فعال شده و انگاری که حسن ختام خود را در فلسفه‌ی ایده-آلیستی خود وی یافته است.

بنابراین درسگفتارهای هگل از تفسیر یکی از اساطیر سامیان آغاز می‌شود. به ادعای وی از آن پس که آدم و حوا (نساء) در بهشت (باغ عدن) از میوه‌ی ممنوعه‌ی "درخت حیات و معرفت نیک و بد" تناول کرده و از آن‌جا رانده شدند، انسان متکی به خود شد و به ابزار شناخت، یعنی به خرد دست یافت. در حالی که مسیحیان اعتقاد داشتند که پس از تناول میوه‌ی ممنوعه، آشتی انسان با خدا به عنوان "تصویر مشابهی خدا" پایان یافته و انسان با ورود به جهان طبیعی و واقعی در اوضاع گناه‌کاری محض بسر می‌برد، لیکن هگل به آن افزود که انسان با اتکا به خویشتن و با استفاده از ابزار شناخت (خرد) فقط تا زمانی در این وضعیت به سر می‌برد که هنوز به خودآگاهی دست نیافته است. بنابراین این‌جا شناخت فقط سرچشمه‌ی تقصیر انسان نیست، بلکه ابزار درمان درد وی نیز محسوب می‌شود. یعنی، زمانی که شناخت با خودآگاهی انسان همراه است و انسان قادر است که میان نیک و بد تمیز دهد، در نتیجه شناخت منجر به آشتی دوباره‌ی روح انسان با خدا نیز می‌گردد.<sup>۱</sup> از این منظر، خردگرایی و شناخت سرچشمه‌ی آشتی محسوب می‌شوند. به این معنی که انسان به عنوان "تصویر مشابهی خدا" ظاهر نامتناهی روح مقدس را در درون خود یدک می‌کشد و به صورت مجرد به این مسئله پی برده که ذاتاً خودآگاه است. بنابراین طبیعت انسان از ذهنیتش خبر می‌دهد و روح نقطه‌ی عزیمت و سرانجامش است که در سوژه‌گرایی معنی می‌یابد. لذا از منظر آشتی دین با فلسفه برای هگل آسان به نظر می‌آید که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود را بر این فرضیه بنا نهد که روند تاریخ مسیحیت برابر با روند خودآگاهی انسان از آزادی و تکامل خرد بشری و "روح جهان" است که البته به شرح زیر توجیه می‌شود:

«اکنون حاجت تاریخ است که دین به صورت خرد انسانی جلوه کند (...).»<sup>۲</sup>

توجهات دینی از روابط بینابینی دولت‌ها شد. به بیان دیگر، فلسفه چیز دیگری را در مورد سیاست انجام نداد، به غیر از آن چیزی که فیزیک، ریاضیات، پزشکی و هر دانش دیگری در حوزه‌ی خویش به انجام رساند. به این ترتیب، فلسفه‌ی سیاسی نیز پدید آمد و برای اولین بار سیستم توازن قوای دولت‌ها به امتحان گرفته شد. از جمله باید از کسانی مانند: ماکیاولی، هابس، روسو، کانت و فیخته یاد کرد که دولت مدرن را با چشمان انسانی نگرستند و قوانین طبیعی آن‌را از طریق خرد و تجربه و نه از الهیات تکامل کردند.<sup>۱</sup>

به بیان دیگر، جهان مدرن محصول یک روند از دنیوی شدن زیست واقعی انسان‌ها است که روش تفکر آن‌ها را از فلسفه‌ی استعلایی به شکل درون‌ذاتی آن دگرگون و خرد بشری را این جهانی و عملی می‌سازد. در این ارتباط باید از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یاد کرد که در آغاز فعالیت تئوریک مارکس و انگلس گره‌گاه این دوران محسوب می‌شد. به این معنی که هر گونه اقدام فلسفی باید خود را در کشمکش با هگلیسم و در تأیید، تکذیب و یا در تکامل آن تعریف می‌کرد. در حالی که هگل در دوران تحقیق و تدریس خود در ینا و با استفاده از فلسفه‌ی حقوق طبیعی، نقد فلسفه‌ی استعلایی کانت و فیلسوفان نوکانتی مانند: فیخته و شلینگ را ممکن کرده و به یک فلسفه‌ی خودبنیاد و درون‌ذاتی دست یافته بود،<sup>۲</sup> لیکن از آن پس که از طریق دولت پروس برای تدریس به دانشگاه فرانکفورت دعوت شد و به سطح یک نظریه‌پرداز برجسته‌ی دولتی ارتقا یافت، فقط تفکر دیالکتیکی خویش را دنبال کرد. وی در آن‌جا یک مجموعه از درسگفتارها را تحت عناوین "روح جهان" و "خرد" ارائه داد که به آشتی دین با "دولت مدرن" اختصاص داشتند و اوضاع موجود را در شکل یک تظاهر منطقی توجیه می‌کردند. این‌جا هگل به نقد تاریخ فلسفه می‌پردازد، اما نه با منظور تشریح‌ی اجبایی که یک فیلسوف این چنین و فیلسوف دیگری آن چنان گفته است. موضوع فلسفی هگل خودبنیاد شدن "مفهوم" فلسفی و خردمند شدن ایده، یعنی ظهور "ایده‌ی مطلق" است که حرکت آن

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): اسطوره و پراکسیس ... همان‌جا

<sup>۲</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenaer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Weltgeschichte – Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, in: Werke, Bd. ۱۲, Frankfurt am Main, S. ۷۲۸ff.

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۷۴۸

خرد بشری جلوه دهد و از سوی دیگر، روند آگاهی از آزادی انسان را در اشکال دترمینیستی و مثبت‌گرا توجیه کند.<sup>۱</sup> به این ترتیب، برای هگل ظاهراً ممکن می‌شود که از "خودآگاهی فردی" به مفهوم "روح جهان" دست بیابد. به این معنی که "خودآگاهی فردی" زمانی به وجود می‌آید که انسان به صورت بازتاب‌یافته به خویشتن راه بیاید، در حالی که تعمیم این "خودآگاهی فردی" به افکار عمومی برای هگل برابر با تشکیل "روح جهان" است.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با "تفکر تاریخی" نزد هگل مواجه هستیم که با استناد به مفهوم "روح جهان" تناقض دین با فلسفه را ظاهراً بر طرف می‌سازد و ایمان با خرد را به یک فرجام آشتی‌یافته می‌رساند. به بیان دیگر، مشاهده‌ی محسوس فلسفی (اوضاع موجود، گوهر گنبدیده) یک بیان غیرمحسوس ایده-آلیستی (اوضاع مطلوب، گوهر خردمند) می‌یابد. بنابراین هگل فقط در ظاهر موفق می‌شود که توافق دین با فلسفه را در شکل ایده‌آلیستی آن پدید آورد و آشتی میان خردگرایی (دولت مدرن) و واقعیت (نفوذ اقشار دینی و اعیان و اشراف فئودالی) را مانند یک قانون به شرح زیر توجیه کند:

«آنچه خردگرا است، واقعیت است و آنچه واقعیت است، خردگرا است.»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، بخش اول این جمله از یک تحول در دانش شناخت‌شناسی گزارش می‌دهد، زیرا جهان واقعی را محصول خرد سوژه می‌شمارد. به این معنی که نه خدا و دین، بلکه این انسان‌ها هستند که با استناد به خرد خویش، یعنی سوژه‌کتیو واقعیت موجود را پدید می‌آورند. به بیان دیگر، از آن‌جا که در گذشته خرد بشری دینی بوده، در نتیجه جامعه‌ی مذهبی و دولت آنتیک را پدید آورده است. لیکن بخش دوم این جمله توجیه "جهان وارونه‌ی" موجود، یعنی واقعیت ایزکتیو

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Vernunft - Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Erste Hälfte: die Vernunft in der Geschichte, Johannes Hoffmeister (Hrsg.), ۵. Auflage, Hamburg, S. ۶۳f., ۹۷f.

<sup>۲</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Weltgeschichte, ebd. S. ۷۴۸

<sup>۳</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Grundlinie der Philosophie des Rechtes, in: Werke, Bd. ۷, Frankfurt am Main, S. ۲۴

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با "تفکر تاریخی" نزد هگل مواجه می‌شویم که از یک سو، اشکال دترمینیستی و مثبت‌گرا به خود می‌گیرد. انگاری که تاریخ معمول یک منطق درون‌ذاتی است و سوژه در روند شناخت خود همواره این جهانی‌تر و خردمندتر می‌گردد، در حالی که از سوی دیگر، انگاری که دین با فلسفه هماهنگ و ایمان قادر است که با خرد به آشتی (آکوموداتیسیون) برسد. افزون بر این-ها، این‌جا نه تنها طبیعت اصولاً فاقد تاریخ محسوب می‌شود و انسان فاقد یک تاریخ صرف به نظر می‌آید، بلکه تاریخ بشر به روند تاریخ اندیشه و زیست انسان‌های اندیشمند تقلیل می‌یابد. بنابراین هگل که در زمان سکونت خود در ینا به مفهوم "اراده" از طریق نقد فلسفه‌ی کانت و فیلسوفان نوکانتی مانند: فیشته و شلینگ دست یافته بود، ادعا داشت که انسان از طریق اتخاذ "خرد عملی" زیست اجتماعی خویش را سازمان می‌دهد. پیداست که این‌جا فلسفه‌ی هگل از مشاهده‌ی تجربی فراروی می‌کند و از این منظر، شکل ایستای جامعه را مردود می‌شمارد. نتیجه‌ی این فراروی فلسفی رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" است که در شکل ایده‌آلیستی و از طریق حرکت دیالکتیکی تفکر بر قرار می‌گردد. به این معنی که تفکر از "اوضاع موجود" (گوهر گنبدیده) فرا می‌رود و "اوضاع مطلوب" (گوهر خردمند) را به صورت سوژه‌کتیو پدید می‌آورد. ما این‌جا با اولویت سوژه بر ایزه (من سوژه) مواجه هستیم و این تعمیم اندیشه‌ی سوژه (مای سوژه) است که تبدیل به فعالیت واقعی می‌گردد و سپس واقعیت ایزکتیو را پدید می‌آورد. این‌جا اندیشه‌ی سوژه‌کتیو محرک تاریخ محسوب و تاریخ مجهز به یک منطق دترمینیستی و مثبت‌گرا می‌شود که انگاری به صورت "روح جهان" و درجات متفاوت زمانی از تکامل آگاهی انسان از آزادی خویش سپری می‌گردد. بنابراین بنیان اسطوره‌سازی از روند تاریخ در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل گذاشته شده است، زیرا "روح جهان" ظاهراً به سوی یک آینده‌ی دلپسند و آشتی‌یافته عزیمت می‌کند. به خصوص به این دلیل که "روح جهان" از طریق افراد متشخص و تاریخی که انگاری بر فراز "روح ملت" قرار گرفته‌اند، به پیش رانده می‌شود. منظور هگل این‌جا فیلسوفان، ادیبان و هنرمندان هستند که به گمان وی از طریق تفکر نخست "روح جهان" و سرانجام واقعیت خردمند و آشتی‌یافته را پدید می‌آورند. از این منظر شناخت تاریخ به دو موضوع خلاصه می‌شود که از یک سو، ایمان دینی را به صورت تکامل



است. به این ترتیب، انتقاد اشتراوس هر گونه اثری از آگاهی در این دوران را انکار می‌کند، در حالی که روش انتقاد وی یک شکل تشریحی به خود می‌گیرد و اسطوره-سازی را موجه می‌سازد. با وجودی که اشتراوس به اصول فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل پایبند بود، لیکن نه برای فلسفه و دین حقوق برابر قائل می‌شد و نه جانبداری از دولت دینی پروس را مجاز می‌شمرد. البته وی به منطق ایده‌آلیستی فلسفه‌ی هگل پایبند ماند و در پیروی از وی مدعی بود که ایده (تئوری) نباید در برابر واقعیت (پراکسیس) موضع بگیرد، بلکه باید آن‌را به صورت خلاق در خود ادغام سازد. در حالی که شکل هگلی آن "اوضاع موجود" را به صورت اسرارآمیز و جنجالی، آشتی‌یافته می‌خواند و توجیه می‌کرد، اشتراوس ضرورتاً به سوی نقد خلاق هر دوی آن‌ها، یعنی تئوری (دین) و پراکسیس (سیاست) رانده می‌شد. انگیزه‌ی فلسفی وی تحقق بی چون و چرای خرد و قطع نفوذ نهادهای دینی در اتخاذ تصمیم‌های دولتی بود. در حالی که هگل واقعیت موجود را نتیجه‌ی خردگرایی می‌خواند و مدعی بود که در یک دولت مدرن که از طریق خرد هدایت می‌شود، فلسفه و دین حقوق برابر دارند، لیکن اشتراوس تداوم اوضاع موجود را مغایر با خردگرایی و غیر قابل قبول می‌شمرد. به نظر وی تکرار تجربه‌ی انقلاب فرانسه در کشور پروس ضروری نبود و این امکان وجود داشت که از طریق تعمیم نقد تئوریک و انتشار مکتوبات انتقادی، اختلافات جناحی در حاکمیت را تشدید کرد و سیاست کلی کشور را به سوی تحقق اهداف سکولار راند. به این عبارت که آثار انتقادی باید روح انقلاب فرانسه را در آگاهی و اذهان عمومی رسوخ دهند، البته بدون این‌که منجر به تقابل ملت با دولت و هرج و مرج در کشور شوند. از آن‌جا که کشور پروس بر خلاف فرانسه‌ی کاتولیک رفرماسیون و پروتستانتیسم را تجربه کرده بود، در نتیجه اشتراوس به خود وعده می‌داد که آزادی قابل تحقق است، اگر دولت خود را از زنجیرهای ذهنی دین رها ساخته و به عنوان یک نهاد فراتاریخی و عرفی فلسفه، یعنی "ایده‌ی مطلق" هگلی را از آن خود سازد. به این ترتیب، برای اشتراوس ممکن شد که خطوط کلی و فلسفی هگلی‌های چپ (جوان) را متکامل و آن‌ها را از هگلی‌های راست متمایز سازد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Strauß, David Friedrich (۱۹۶۷): Das Leben Jesus, Für das deutsche Volk bearbeitet (۱۸۷۷), Bonn

را به نیز عهده می‌گیرد. به این معنی که انگاری خرد هم اکنون معطوف به جهان واقعی و دنیوی شده و در نتیجه دولت مدرن و جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته‌ی بورژوازی را نیز پدید آورده است.<sup>۱</sup> لیکن واقعیت تجربی در این دوران، تحت نفوذ نهادهای دینی و حاکمیت اشراف و اعیان فئودالی پدید می‌آید و از این بابت، جامعه‌ی بورژوازی همواره مواجه با نبردهای طبقاتی و مقاومت مردمی بود. از جمله باید از انقلاب ماه ژوئن و بروز هرج و مرج در فرانسه، اصلاح قانون انتخابات تحت فشارهای اجتماعی در انگلستان و بحران اقتصادی موجود در کشور پروس یاد کرد که به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل وجوه جنجالی و توجیهی می‌دادند و مضمون توافق دین با دولت مدرن را به صورت خردگرایی بی اعتبار می‌کردند.

از آن‌جا که فلسفه‌ی هگل فاقد مصداق تجربی و مواجه با بحران بود، در نتیجه منجر به اشکال نوین و تفسیرهای دیگر فلسفی می‌شد. به بیان دیگر، با در نظر داشتن بحران‌های سیاسی و اقتصادی که البته محدود به کشور پروس نمی‌شدند، فرضیه‌ی هگل که بر خردمندی، آشتی و وحدت سوژه با ابژه بنا شده بود، یک شکل اسرارآمیز و جنجالی به خود می‌گرفت. از جمله باید از فعالیت نوشتاری اشتراوس یاد کرد که آشتی دین با فلسفه را نزد هگل غیر قابل قبول می‌شمرد. وی در سال ۱۸۳۵ میلادی کتابی را در نقد ایمان مسیحیان و با عنوان "زندگی عیسی" نوشت. وی این‌جا موضوع خدا (روح-القدوس) و پسر (عیسی) را نه یک واقعیت تجربی و تاریخی، بلکه یک تصور جنجالی می‌شمرد که از درون جماعت اولیه‌ی عیسویان و به صورت یک اسطوره ساخته و پرداخته شده و سرانجام تبدیل به یکی از اصول ایمانی نسل‌های آتی مسیحیان گشته

<sup>۱</sup> البته این جمله‌ی مشهور هگل دستخوش تفسیرهای متفاوت فلسفی شده است. از جمله باید از آثار میسائیل هاینریش یاد کرد. در حالی که وی در گذشته بخش اول این جمله را انقلابی و بخش دوم آن را ارتجاعی می‌خواند، در اثر جدیدش به نتیجه‌ی دیگری رسیده است. به نظر وی بخش دوم این جمله حاوی یک هشدار است. به این معنی که هر چیزی که خردمند نیست، محکوم به فنا است. مصداق نظری وی تمایز هگل میان "واقعیت" و "موجودیت اتفاقی" است. به این معنی که واقعیت اصولاً خردمند است، در حالی که در "موجودیت اتفاقی" هیچ اثری از خردمندی وجود ندارد و شکست آن محتوم است.

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

Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft – Biographie und Werkentwicklung, Bd. I, ۱۸۱۸-۱۸۴۱, Stuttgart, S. ۱۸۰

تمایل به واقع‌بینی بود که به احتمال زیاد وی را وا داشت که سرچشمه‌ی ایده را در واقعیت جستجو کند.<sup>۱</sup>

مارکس در مدت زمان کوتاهی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را فرا گرفت و آثار هگلیست‌های مشهور را مطالعه کرد و از آن‌جا که هگل رمانتیسم را محصول ضعف سوژه می‌شمرد، در نتیجه وی اشعار خود را سوزاند و جهت ممانعت از تولید افکار استعلایی و "ارواح زیبا" دیگر شعر نسرود. موضوع فلسفی وی از بدو فعالیت تئوریکش خودآگاهی سوژه و تکامل "من خودآگاه" بود که مضمون آن‌را فقط می‌توانست در دیالکتیک تئوری با پراکسیس بیابد. وی در سال ۱۸۳۷ میلادی که حدود ۱۹ سال سن داشت، از طریق روتنبرگ به کلپ دکترها در برلین دعوت شد. مابقی اعضای این کلپ در سنین ۲۸ تا ۳۱ سالگی و فارغ‌التحصیل رشته‌های فلسفه و حقوق بودند و برخی از آن‌ها در مقام استادی در دانشگاه تدریس می‌کردند. در حالی که روتنبرگ پروفیسور رسمی دانشگاه برلین بود، رساله‌ی دکترای برونو بائر به عنوان مدرک پروفیسوری پذیرفته شده و وی آن‌جا در مقام استاد خصوصی تدریس می‌کرد. آشنایی و دوستی مارکس با برونو بائر نیز در همین کلپ دکترها آغاز شد. در این دوران برونو بائر هنوز از اسطوره‌ی "باکره‌گی مریم مقدس" دفاع می‌کرد و به احتمال زیاد تحت تأثیر بحث‌های فلسفی با مارکس بود که آئه‌ئیست شد.<sup>۲</sup> وی در این دوران کتابی را با عنوان "لشکرکشی‌های نقد ناب" به رشته‌ی تحریر در آورد. موضوع این کتاب نقد تاریخ مسیحیت است که به صورت یک شکل ظاهری از خودآگاهی کلی در نظر گرفته می‌شود. به این معنی که اساطیر سامیان از یک درک اولیه از موجودیت انسان (من) گزارش می‌دهند و مصداق این موجودیت هم یک فهم آزاد و نه تصورات جنجالی می‌باشد. به این ترتیب، دین مسیحیت یکی از درجات اولیه از یک روند خودآگاهی به نظر می‌آید که سرانجام به فلسفه منتهی می‌شود. به این ترتیب، هستی انسان در برابر دو وظیفه قرار می‌گیرد که نخست از درجه‌ی خودآگاهی معمولی (دینی) عبور کند و بعداً

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Brief an den Vater in Trier, Berlin, den ۱۰. Nov ۱۸۳۷, in: MEW, EB I, S. ۳f., Berlin (ost), und  
Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx ... ebd., S. ۱۷۵, ۲۱۸  
<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۳۱۱, ۲۱۶, ۲۲۲, ۲۱۳, ۲۴۹, ۳۳۰

با استناد با مباحث فلسفی این دوران تمایز میان فیلسوفان هگلیست بسیار دشوار است، زیرا هگلی‌های راست از مبانی نظری مشترک پیروی نمی‌کردند و فاقد یک مکتب منسجم فلسفی بودند. اما موضوع قابل تأمل وجود یک نشریه‌ی تئوریک است که از کشمکش فلسفی جریان لیبرال با محافظه‌کاران گزارش می‌دهد. این نشریه "سالنامه-های هاله" نام داشت که به سردبیری آرنولد رویگه منتشر می‌شد. وی یکی از پیشکسوتان نقد هماهنگی دین با فلسفه (آکوموداتیسیون) به شمار می‌رفت. در حالی که وی مدافع سرسخت آزادی مطبوعات بود، هگل را متهم می‌کرد که وجود نهادهای قدیمی را برای تشکیل یک دولت مدرن ضروری می‌شمارد.<sup>۱</sup> لیکن وی نیز مانند دیگر هگلی‌های چپ انتقاد خود را از منظر اخلاقی به هگل وارد می‌آورد، بدون این‌که دلیل ایجاد این تناقض عریان را در سیستم فلسفی وی بیابد. انگاری که هگل به عنوان نظریه‌پرداز سرشناس دولت دینی پروس نظریات واقعی خود را پنهان داشته و خود را موظف می‌شمرد که از دین و فلسفه یک مغلطه‌ی ایدئولوژیک جهت توجیه "اوضاع موجود" کشور بسازد. از آن‌جا که رویگه نیز مانند اشتراوس ادغام ارگانیک دین در تئوری دولت مدرن را غیر قابل قبول می‌شمرد و خواهان اتمام و تحقق فلسفه‌ی هگل بود، در نتیجه باید به یک "مفهوم ماهوی" از دولت مدرن دست می‌یافت که نقش آن-را به عنوان حامل و حامی فلسفه مستدل و موجه سازد.

تحت این فضای کلی فلسفی بود که مارکس در سال ۱۸۳۶ میلادی جهت ادامه‌ی تحصیل از بن به برلین نقل مکان کرد. وی امکان این را نیافت که به درسگفتارهای هگل گوش دهد، زیرا هگل در اوایل ترم زمستانی ۱۸۳۱ و ۱۸۳۲ میلادی پس از دو هفته تدریس در گذشت. با وجود انتقادهای جریان لیبرال، اما فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل توانمندترین و محبوب‌ترین فلسفه‌ی آلمانی این دوران محسوب می‌شد که البته به سطح یک فلسفه‌ی جهانی ارتقا یافته بود. مارکس در یک خانواده‌ی یهودتبار متولد شد که جهت آسودگی از تبعیض دینی و یهودستیزی دولت پروس به پروتستانتیسم گرویده بود. با وجودی که وی تمایل به رمانتیسم داشت و شعر می‌گفت، اما همین

<sup>۱</sup> Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx ... ebd., S. ۲۷۷, ۳۰۶ f.

است. هم‌چنین پیداست که این‌جا مقوله‌ی خودآگاهی جوانب ارزشمند (نورماتیو) و استعلایی به خود می‌گیرد و در تداوم فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" گزارش می‌دهد. از این منظر، خودآگاهی تبدیل به قدرت مطلق جهان و محرک تاریخ محسوب می‌شود و معنی تاریخ به روند تکامل یک خودآگاهی متناهی که فرجام آن تحقق فلسفه است، تقلیل می‌یابد. این‌جا تعمیم فلسفه به معنی تشکیل "روح مطلق" و پایان نفوذ دین و تصورات جنجالی تلقی می‌شود. بنابراین برونو بائر فلسفه را حامل و آدرس خودآگاهی می‌شمارد که حدود ذهنی خویش را بر می‌اندازد. وی سپس در پیروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تأکید می‌کند که "افراد تاریخ جهان" فقط "روح جهان" را متکامل نمی‌کنند، بلکه حامی و مجری فلسفه نیز به شمار می‌روند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با وجودی که برونو بائر به مراتب دیرتر از اشتراوس به مواضع فلسفی هگلی‌های چپ رسید، اما رادیکال‌تر از وی نقد "اوضاع موجود" را به پیش می‌کشد و جهت دگرگونی دولت دینی پروس مسئله‌ی فعالیت سیاسی را نیز مطرح می‌کند. در حالی که اشتراوس تقابل ملت با دولت را عامل هرج و مرج می‌شمرد، لیکن تفکر انتقادی برونو بائر به سوی بسیج مردمی تمایل داشت. البته وی نیز مجبور بود که با در نظر داشتن شرایط موجود و ضعف بورژوازی در برابر واقعیت کشور پروس کوتاه بیاید و مانند دیگر هگلی‌های چپ فعالیت خود را معطوف به تکامل یک قدرت انتقادی و مولد تئوریک جهت اتمام و تحقق فلسفه سازد. بنابراین وی نیز نه فراتر از نفی نفی روشنگرانه (شکل) به یک موضع عملی، موضوعیت‌یافته و پر محتوا (ماهیت) دست یافت و نه جنجال بر سر یک خودآگاهی متناهی راه را برای عبور از بحران موجود دولت دینی پروس هموار کرد. با تمامی این وجود، برونو بائر به یک "فلسفه‌ی خودآگاهی" دست یافت و به نظر می‌رسد که مارکس نیز تحت تأثیر بحث‌های فلسفی با وی بود که رساله‌ی دکترای خود را به اتمام رساند.

به خودآگاهی عمومی (فلسفی) منتهی شود. به نظر برونو بائر خودآگاهی زمانی به اتمام می‌رسد که نقد دین تعمیق یافته و به افکار عمومی راه بیابد. بنابراین وی بر این نکته تأکید می‌کند که انتقاد باید با دقت به خصوص به سوی کلیسا سمت بگیرد، زیرا روحانیت مسیحی هستی انسان را دچار درجه‌ای از خودآگاهی کرده که از خودبیگانه است. پیداست که از این منظر آگاهی یک شکل وارونه به خود می‌گیرد. بنابراین برونو بائر بر این موضوع تأکید می‌کند که انجیل نه وحی الهی، بلکه اثر نویسندگان آن است که البته با درجه‌ای از خودآگاهی مدون شده است، اما تنها به زمان و مکان خود اختصاص دارد. بنابراین تسلط تفکر دینی و حاکمیت اشراف و اعیان فئودالی بر جامعه، نشانه‌ی از خودبیگانگی به شمار می‌رود. لیکن پیروزی نهایی خودآگاهی فقط زمانی میسر می‌گردد که انتقاد نه تنها اشکال مجرد آگاهی وارونه و از خودبیگانه را افشا کند، بلکه برای استقرار آن دولتی که از نفوذ مراجع دینی به کلی رها گشته است، به صحنه سیاسی بیاید. به بیان دیگر، برونو بائر این‌جا تأکید می‌کند که دولت مدرن باید به صورت یک وجود ابزکتیو از خودآگاهی که از قید و بند دین آزاد شده است، فهمیده شود و آن باید به صورت یک وجود که زمینه و محتوای آن خودآگاهی است، مقاصد عرفی و سکولار خویش را پدید آورد. ما این‌جا با نقش یک دولت روشنگر و پیشرو مواجه می‌شویم که جهت تحقق منافع عمومی از اهداف انفرادی و انگیزه‌های قشری فرا می‌رود. پیداست که از این منظر "روح جهان" هگلی به صورت توافق دین با فلسفه و توجیه سیاست دولت دینی نه تنها یک نقش مثبت در روند خودآگاهی سوژه بازی نمی‌کند، بلکه بازدارنده‌ی ایجاد "ایده‌ی مطلق" نیز به حساب می‌آید. هم‌چنین پیداست که تشکیل یک چنین دولت مدرنی بستگی به نفوذ یک طبقه‌ی قدرتمند و مسلط اجتماعی (بورژوازی) دارد که منافع مادی خویش را در تشکیل آن ببیند. از آن‌جا که بورژوازی کشور پروس در ضعف مطلق به سر می‌برد و در پی اثتلاف و آشتی با طبقه-ی اعیان و اشراف فئودالی بود و از آن‌جا که تعهد به منطق ایده‌آلیستی فلسفه‌ی هگل برونو بائر را نیز مانند مابقی هگلی‌های چپ از تقابل ایده (تئوری) با واقعیت (پراکسیس) مبرا می‌داشت و وی را به سوی نقد خلاق دین دولتی و دولت دینی می‌راند، در نتیجه برای وی راه حل دیگر باقی نمی‌ماند، به غیر از این‌که "روح جهان" هگل را تنها یک تصور غیر واقعی بخواند که در شنل سلطنت و عبا‌ی کشیش پیچیده شده

<sup>۱</sup> Bauer, Bruno (۱۹۶۸): *Feldzüge der reinen Kritik*, Nachwort von Hans Martin Saß, Frankfurt am Main

بنابراین ما در فلسفه‌ی اپیکور با سوژه مواجه هستیم که با اراده و آگاهی راه خود را از یک مجموعه مجزا می‌سازد. از این بابت، مارکس اپیکور را به عنوان "بزرگترین روشنگر یونانی" ستایش می‌کند و فلسفه‌ی وی را فرای استوا و اسکپسیس قرار می‌دهد. به این دلیل که اپیکور نه مانند استوا تحت تأثیر اسطوره قرار می‌گیرد و به تخیلات روی می‌آورد<sup>۱</sup> و نه مانند اسکپسیس به جهان محسوس پاسخ‌های غیرضروری می‌دهد. مارکس همچنین شناخت‌شناسی اپیکور را در مقایسه با روش ارسطو تحسین می‌کند. ارسطو برای مارکس دچار "تعصب گوهری" بود، زیرا وی در فقدان دلایل فیزیکی به متافیزیک روی می‌آورد.<sup>۲</sup> در برابر پرنسپ فلسفه‌ی اپیکور اثبات این موضوع است که همه چیز قابل تفکر است و هیچ نیازی به متافیزیک نیست.<sup>۳</sup> به این ترتیب، مارکس نتیجه می‌گیرد که اپیکور یکتا فیلسوف دوران آنتیک بوده که برای فرد آن زمانی تنها پراکسیس ممکنه را جهت تحقق ماهیت انسانی مستدل کرده است. مارکس جهت مصداق نظریه‌ی خود بر تلاش فلسفی اپیکور جهت تبدیل خدا به پوچی و رهایی انسان از هراس از مرگ، قوای اسطوره‌ای و مجازات ماورای طبیعی انگشت می‌گذارد.<sup>۴</sup> به این صورت که اپیکور مستقیماً شکل آگاهی را در بی واسطه‌گی‌اش، یعنی در خودبنیادی خرد تبدیل به شکل طبیعت و از این طریق، تأثیر قوای ماورای طبیعی (دین، اسطوره، سرنوشت) را بر طبیعت انکار می‌کند. از این پس، خرد به کلی در تصاحب خویشتن است و هرگونه واسطه‌ای میان انسان با طبیعت بیرونی معنی ازخودبیگانگی با خرد را می‌دهد.<sup>۵</sup> محصول ازخودبیگانگی با خرد ارواح خودساخته هستند که بنا بر تحقیقات مارکس به دلیل ضعف تفکر از ماهیت خودآگاه انسانی به شرح زیر پدید می‌آیند:

«... (مدارک برای اثبات وجود خدا چیز دیگری به غیر از مدارک برای اثبات وجود خودآگاهی ماهوی انسانی، یعنی استنتاج مجرد و منطقی خودش نیستند، برای نمونه

موضوع تحقیقات مارکس این‌جا نقد فلسفه‌های پسارسطویی مانند: استوا، اسکپسیس و از جمله ماتریالیسم اپیکور و دموکریت است. این دو تن فیلسوفان طبیعت‌گرای یونان باستان بودند و مارکس رساله‌ی دکترای خود را از موضع سیاسی و جهت مقابله با هگلیسم بر فلسفه‌ی خودآگاهی اپیکور متمرکز کرد که تأثیر آگاهی‌تئوریک بر پراکسیس سیاسی را بسنجد.<sup>۱</sup> با وجودی که دموکریت و اپیکور ماتریالیست بودند و فلسفه‌ی خود را با استناد به حرکت اتم‌ها موجه می‌کردند، اما دموکریت به دترمینیسم تمایل داشت، در حالی که اپیکور مبتکر فلسفه‌ی آزادی بود. این‌جا طرح این نکته ضروری است که یونانیان باستانی درکی از دانش اتمی در مضمون کنونی آن نداشتند. آن‌ها از مفهوم "گوهر" سخن می‌راندند و ضرورت ایجاد آن‌را حداقل چهار "ذره" (اتم) می‌شمردند. حرکت اتم‌ها در خلأ و به صورت یک سقوط نامتناهی از بالا به پایین تصور می‌شد که در واقعیت درک مجرد روابط اجتماعی خود انسان‌ها بود. از این بابت، مارکس نیز روش خودآگاهی اپیکور را "آگاهی‌تصوری" می‌خواند که معنی آن خلقت جهان از طریق وحدت ذهنیت سوژه با طبیعت است. این‌جا تفکر انسان دیگر نیازی به متافیزیک ندارد، زیرا جهان واقعی را مستقیماً متصور می‌شود.<sup>۲</sup>

در حالی که اتمیسم دموکریت بر اساس دو فرضیه، یعنی "سقوط مستقیم" و "برخورد اتم‌ها"<sup>۳</sup> بنا شده که به دترمینیسم حرکت می‌انجامد، لیکن اپیکور یک فرضیه‌ی سوم، یعنی "انحراف"<sup>۴</sup> را نیز در نظر می‌گیرد و با استناد به "کمانه شدن کوتاه" اتم‌ها به مضمون آزادی پی می‌برد. مارکس از این تمایز به این نتیجه رسید که "انحراف" منجر به خودمختاری سوژه می‌شود و حرکت دترمینیستی را مختل می‌سازد.<sup>۵</sup> به بیان دیگر، همان‌گونه که اتم‌ها از حرکت مستقیم خود آزاد و کمانه می‌شوند، به همین صورت نیز فلسفه‌ی اپیکور "محدودیت وجود" را نفی کرده و خود را از آن مستقل ساخته است.<sup>۶</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۲۱۸, ۲۲۶ f.

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۱۲۴

<sup>۳</sup> Replusion

<sup>۴</sup> Deklination

<sup>۵</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation ... ebd., S. ۸۹, ۲۹, ۱۲۵f.

<sup>۶</sup> Vgl. ebd., S. ۲۸۲ f.

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۲۷): Die Dissertation – Differenzen der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEGA I, ۱/۱, ed. Rjazanow bzw. Adorrratskij, Berlin (ost), S. ۵۱

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۱۲۵

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۸۸

<sup>۴</sup> Vgl. ebd., S. ۱۱۱, ۸۸, ۱۱۳

<sup>۵</sup> Vgl. ebd., S. ۹۲f.

از "حرکت واقعی" ممکن می‌گردد و شناخت با استناد به روابط متقابل اجتماعی به مفهوم ماهیت انسان دست می‌یابد. از آن‌جا که بنا بر یک اصل روان‌شناسی فعالیت انسان تحت تأثیر شناختش شکل می‌گیرد و شناخت واقعیت با استناد به تجربه پدید می‌آید، در نتیجه ماهیت انسانی نیز خود را به صورت یک امر تجربی و ماتریالیستی متحقق می‌سازد. در همین‌جا است که مارکس به هگل انتقاد می‌کند که وظیفه‌ی فلسفه نه توجیه مجرد آشتی، یعنی تدوین یک "حرکت فکری" از طریق مفاهیم ایده‌آلیستی، بلکه بازتاب مشخص و انتقادی همین "حرکت واقعی" است که میان انسان‌ها در جامعه به وقوع می‌پیوندد. افزون بر این، مارکس فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را متهم می‌کند که نه به یک مفهوم واقعی از انسان دست می‌یابد و نه مسئله‌ی تحقق انسان را حل و فصل می‌کند. به خصوص به این دلیل که "خودآگاهی" نزد هگل به صورت انفرادی و از طریق "من ناب" به وجود می‌آید. به این ترتیب، مارکس بر سرچشمه‌ی ماتریالیستی روابط اجتماعی تأکید کرده و موضوع "خودآگاهی" را به شرح زیر در رساله‌ی دکترای خود برجسته می‌سازد:

«در حقیقت: فرد زمانی در مفهوم انسان متحقق می‌گردد، تا جایی که خود را به دیگری معطوف سازد که خود وی باشد و یا این‌که انسان دیگری در شکل موجودیت مستقیم خود در برابرش عزیمت کند. انسان زمانی به صورت تولید طبیعت پایان می‌یابد، اگر دیگری که وی به آن معطوف است، نه موجودیت متفاوت، بلکه یک نفر انسان، حتا اگر هنوز بدون روح بوده باشد. برای این‌که انسان به صورت انسان تبدیل به ابژه‌ی واحد و واقعی خویش گردد، باید موجودیت نسبی خویش، قدرت طمع و طبیعت عریان را در خود شکسته باشد. عقب‌رانی اولین شکل خودآگاهی است؛ آن بنابراین با آن خودآگاهی مطابقت دارد که خود را به صورت موجودیت مستقیم و فرد مجرد درک کند. بنابراین در عقب‌رانی مفهوم اتم متحقق می‌گردد، آن‌جایی که شکل مجرد اما نه کمتر نقطه‌ی مقابل ماده‌ی مجرد است؛ چون ماده که اتم به آن معطوف می‌گردد، البته اتم‌ها، اما اتم‌های دیگری هستند. اگر من نسبت به خویشتن بدون واسطه به صورت یک نفر دیگر رفتار کنم، این‌چنین رفتار من یک رفتار ماتریالیستی است.»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۶۴f.

مدرک هستی‌شناسی. آن مستقیماً موجود است، همین که متفکر می‌شود؟ خودآگاهی، در این معنی که تمامی مدارک برای اثبات وجود خدا، مدارک برای نبودنش، [یعنی] *ابطال* تمامی تصورات از یک خدا هستند. مدارک واقعی باید بر عکس به این عبارت باشند: "از آن‌جا که طبیعت ناجور ترتیب یافته است، خدا هست." "از آن‌جا که این جهان غیرخردمند است، خدا هست." "از آن‌جا که تفکر نیست، خدا هست." اما این چه چیزی را می‌گوید به غیر از این‌که، برای آن کسی که جهان غیرخردمند است، بنابراین خودش غیرخردمند است، [پس] برای وی خدا هست؟ یا غیرخردمندی وجود خداست.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا به مسئله‌ی جابجایی سوژه با محمول پی می‌برد. به این معنی که این انسان‌ها هستند که با سطح آگاهی خود، یعنی به دلیل ازخودبیگانی با خرد مدارک اثبات وجود خدا را ارائه می‌دهند و در پرتو ضعف تفکر خویش خدای آسمانی را پدید می‌آورند. بنابراین مارکس جهت رد وجود خدا بر این نکته تأکید می‌کند که روش اثبات خدا تنها راجع به وضعیت روحی خود مؤمن گزارش می‌دهد تا راجع به وجود خدا. به بیان دیگر، انسان تفکرات ناب خود را به خدا نسبت داده و آن‌ها را نشانه‌ی وجود خدا می‌شمارد.<sup>۲</sup> ما این‌جا با نقد تقدیس "روح مطلق" در ایمان مسیحیان مواجه می‌شویم که البته مارکس آن‌را به "ایده‌ی مطلق" در سیستم هگلی نیز بسط می‌دهد و زمینه‌ی نقد "تفکر تاریخی"، یعنی روش مثبت‌گرا و دترمینیستی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی را هم‌چنین پدید می‌آورد. انگیزه‌ی فعالیت تئوریک مارکس با استناد به اقرار پرومته‌یوس موجه می‌شود که تنفر خود را از تمامی خدایان آسمانی و زمینی بیان می‌کند و در جوار خودآگاهی انسان هیچ چیز دیگری را نمی‌پذیرد.<sup>۳</sup>

به این ترتیب، یک "حرکت واقعی" از خودآگاهی ماتریالیستی سوژه عریان می‌گردد که ارواح این جهانی و آن جهانی از تکوین آن ممانعت می‌کنند. تنها راه برون رفت از این تناقض، آسودگی انسان از این ارواح خودساخته است. از این پس، شناخت ماتریالیستی

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation ... ebd., S. ۳۷۲

<sup>۲</sup> Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München, S. ۷۹f.

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation ... ebd., S. ۲۶۲

البته مارکس هنوز کاملاً به این موضوع پی نبرده بود که نقض سیستماتیک فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل در وارونگی روش دیالکتیکی وی پنهان است. با وجودی که وی به مسئله‌ی جابجایی سوژه با محمول (ابژه) از نظر محتوایی و مفهومی در تولید اشکال متافیزیک پی برده بود، اما همواره واقعیتی را در دیالکتیک هگل مشاهده می‌کرد که تا این‌جا وی را از نقد تئوریک آن ظاهراً ناتوان می‌ساخت. با وجودی که مارکس با نظریات اغلب هگلی‌های چپ مشکل داشت، اما به روش آن‌ها پایبند ماند. وی نیز "واقعیت به خصوص را نسبت به ایده می‌سنجید"<sup>۱</sup> و از آن‌جا که در واقعیت تجربی اثری از خردمندی، آشتی و وحدت مورد نظر هگل مشاهده نمی‌شد، در نتیجه از طریق نقد دین در پی فراروی از فلسفه بود. منتها با این تفاوت که هگلی‌های چپ در پی رفرم آگاهی بودند که دولت را به سوی خردمندی براند، در حالی که مارکس فعالیت تئوریک خود را از نقد رادیکال دین و فلسفه به سوی نقد رادیکال پراکسیس سیاسی دولت پروس نیز بسط می‌داد. وی نقد را اصولاً خالق واقعیت دیگری می‌دانست که البته روش آن‌را بعدها به صورت نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده متکامل کرد.

افزون بر این‌ها، مارکس بر خلاف تمامی هگلی‌های چپ از همان بدو فعالیت تئوریک خود متمایل به ماتریالیسم بود و از آن‌جا که به تحقیق دیالکتیک تئوری با پراکسیس می‌پرداخت، به سرعت موفق به کشف این مسئله شد که با ظهور انسان در طبیعت و تکوین خودآگاهی سوژه، حرکت دترمینیستی نیز پایان می‌یابد و "قلمرو ضرورت" دگرگون می‌گردد.<sup>۲</sup> به این عبارت که اگر فلسفه به یک کلیت نهایی متکامل گردد، بعداً به اجبار به واقعیت معطوف می‌شود و به صورت آگاهی تئوریک، انرژی لازم را جهت فعالیت سیاسی پدید می‌آورد. این‌جا پایان دترمینیسم و آغاز ظهور آزادی و امکانات است، در حالی که از سوی دیگر، فقط در تحقق مستقیم فلسفه است که تضادهای ماهوی و درونی واقعیت عریان می‌گردند و مهر خود را بر فلسفه می‌کوبند. بنابراین پیداست که چرا مارکس فعالیت تئوریک خود را مستقیماً به هگلی‌های چپ منسوب نمی‌کرد و در جوار منتقدان راست فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به شرح زیر به نقد روش و نظریات‌ها آن‌ها نیز می‌پرداخت:

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، برای مارکس انسان در روابط واقعی و متقابل انسان‌ها و از طریق عقب‌رانی در جامعه‌ی انسانی است که به خودآگاهی می‌رسد. ما این‌جا با یک "حرکت واقعی" و بدون واسطه میان انسان‌ها مواجه هستیم که منجر به خودآگاهی تجربی و رفتار ماتریالیستی در جامعه می‌شود. افزون بر این‌ها، مسئله‌ی خودآگاهی نزد مارکس یک موضوع جمعی است که از عقب‌رانی، کشمکش، تأیید و تکذیب رفتار اجتماعی پدید می‌آید و به افکار عمومی معنی می‌دهد. در برابر نزد هگل، عقب‌رانی در روابط اجتماعی اصولاً یک مسئله‌ی فلسفی نیست، زیرا خودآگاهی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی تنها از طریق "من ناب" و به صورت یک "حرکت فکری" و انفرادی پدید می‌آید. محصول این روش آشتی کلاً و آشتی دین با فلسفه خصوصاً است که البته از طریق تکامل مفاهیم ایده‌آلیستی و تنها در یک "حرکت فکری" که فاقد شواهد تجربی و ابژکتیو است، یعنی آپریور به وجود می‌آید. به این ترتیب، مارکس نقد هماهنگی دین با فلسفه که مورد نظر هگلی‌های چپ بود، در تحقیقات خود ادغام می‌سازد. منتها با این تفاوت که وی مسئله‌ی آکوموداتیسیون را محصول ضعف اخلاقی هگل نمی‌شمارد، بلکه دلیل آن‌را به شرح زیر به سیستم فلسفی وی نسبت می‌دهد:

«... این یک بی‌اعتنایی شاگردان هگل است، وقتی که آن‌ها این و یا آن تعیین سیستم وی از آکوموداتیسیون و یا از این قبیل را با یک واژه، /اخلاقی تشریح می‌کنند. آن‌ها فراموش می‌کنند که در یک مدت زمان نه چندان سپری شده، همان‌گونه که انسان می‌تواند با استناد به نوشته‌های خودشان آشکار اثبات کند، با اشتیاق به تمامی محدودیت‌های وی آویزان بودند. (...) این چه بی‌وجدانی است که استاد را به یک منظور مخفی در پشت نظریاتش متهم می‌کنند، کسی که علم برایش نه دریافتی، بلکه در حال شدن بود. (...) آن‌ها فراموش می‌کنند که وی در رابطه‌ی مستقیم، گوهری و بازتاب‌یافته نسبت به سیستم خود قرار داشت.»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation ... ebd., S. ۳۲۶, und Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx ... ebd., S. ۳۵۴

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation ... ebd., S. ۳۲۷f.

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۲۷۴f.

بود، اما به دلیل بحث‌های نظری در کلپ دکترهای برلین شهرت بسیاری داشت و نزد برخی از هگلی‌های چپ حتا ستاره‌ی آینده‌ی فلسفه‌ی آلمانی به شمار می‌رفت.<sup>۱</sup> به احتمال زیاد به همین دلیل بود که وی جهت ممانعت از کشمکش‌های ساختاری با دانشگاه برلین و سانسور دولتی از گرفتن درجه‌ی دکترا از دانشگاه برلین صرف نظر کرد. اوضاع سیاسی کشور پروس در این دوران بسیار بحرانی بود. به خصوص پس از تاج‌گذاری فریدریش ویلهلم چهارم یک کابینه‌ی ارتجاعی در سال ۱۸۴۰ میلادی به قدرت رسیده بود که بر خلاف اهداف هگلی‌های چپ که خواهان استقرار یک دولت مدرن و پیشرو بودند، رمانتیسم زندگی آنتیک و ساده‌ی گذشته را ترویج می‌کرد. در حالی که بورژوازی آلمانی چنان ضعیف بود که قادر به تحقق اهداف خویش در برابر قدرت اشراف و اعیان فئودالی نمی‌شد، هگلی‌های جوان خواهان دگرگونی واقعیت از طریق نقد فلسفی بودند. پیداست که این انتقاد فراتر از نهادهای دینی به اجبار به سوی نقد سیاست دولت پروس نیز متمایل می‌شد. یعنی، همان رژیم‌ی که از منافع مادی و نفوذ نهادهای دینی و اعیان و اشراف فئودالی حفاظت می‌کرد و هم اکنون موجودیتش از طریق جریان لیبرال تحدید می‌شد. در حالی که دولت پروس با استناد به فرقه‌ی پیتیتیسیم مسیحی هویت خود را توجیه می‌کرد، لیکن انتقاد دینی هگلی‌های چپ برایش بحران ایدئولوژیک به بار می‌آورد. ارتجاع در ساختار دولتی چنان نهادینه بود که نه تنها از استخدام یهودیان به عنوان کارمندان دولتی ممانعت می‌شد، بلکه شهروندان

<sup>۱</sup> ما مصداق این موضوع را در نامه‌ی موزوس هس به برتهولد آثرباخ می‌یابیم. موزوس هس یکی از هگلی‌های چپ بنام بود که نه تنها مکتوبات مستمر در نقد دین داشت، بلکه قبل از مارکس به پاریس نقل مکان کرده و تحت تأثیر جنبش انقلابی فرانسه کمونیست شده بود. آثرباخ یکی از نویسندگان این دوران بود که جهت دیدار از کلپ دکترها و آشنایی با هگلی‌های چپ به برلین سفر می‌کرد. از آن‌جا که آثرباخ از اوضاع برلین بی‌خبر بود و تمامی هگلی‌های چپ را نمی‌شناخت، در نتیجه از هس تقاضای توصیه کرده بود که چه کسی را ملاقات و با وی تبادل نظر کند. موزوس هس اما نه روتنبرگ و نه برادران بائر که البته از مارکس مسن‌تر بوده و قبل از وی موفق به اخذ درجه‌ی دکترا شده و در مقام استادی بودند، بلکه مارکس را به شرح زیر به وی معرفی می‌کند: «تو می‌توانی خود را آماده سازی تا با بزرگترین و شاید تنها فیلسوف اصلی زنده‌ی کنونی آشنا شوی (...). وی عمیق‌ترین جدیدت فلسفی را با برنده‌ترین طنز پیوند می‌دهد؛ به ترکیب روسو، ولتر، هولباخ، لسینگ، هاینه و هگل در یک فرد فکر بکن (...). این چنین با دکتر مارکس روبرو هستی.»

Zit. n. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München, S. ۲۹

«در نهایت این دوگانگی از خودآگاهی فلسفی به صورت یک سمت گیری دوگانه، [یعنی] در افراطی‌ترین مسیر خود متقابلاً حضور می‌یابد. (...) یکی جریان لیبرال و دیگری فلسفه‌ی مثبت است. فعالیت اولی نقد است، یعنی فلسفه که مستقیماً به بیرون باز می‌گردد، فعالیت دومی امتحان فلسفه‌پرداز است، یعنی فلسفه که به درون خود باز می‌گردد، زیرا آن کمبود را به عنوان ذات درونی فلسفه می‌شمارد، در حالی که اولی آن‌را به عنوان کمبود جهان می‌فهمد که فلسفی شود. هر کدام از این جریان‌ها مستقیماً همان کاری را می‌کند، که دیگری می‌خواهد انجام دهد و خودش نمی‌خواهد انجام دهد. اما اولی نفساً از تضاد درونی خود با پرنسیپ و هدفش کلاً آگاه است. نزد دومی وارونگی، می‌توان گفت دیوانگی به صورت خود ظاهر می‌گردد. تنها جریان لیبرال به محتوا می‌رسد، زیرا جریان مفهوم نسبت به پیشرفت واقعی است، در حالی که فلسفه‌ی مثبت فقط توان این را دارد که مطالبات و تمایل‌ها که شکل آن‌ها با معنی‌شان متناقض‌اند، را مطرح کند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با وجودی که مارکس این‌جا از برتری فلسفی جریان لیبرال نسبت به منتقدان راست هگل سخن می‌گوید، اما هگلی‌های چپ را نیز محکوم می‌کند، زیرا آن‌ها عواقب تجربی فلسفه‌ی خود را دوباره در نظریات خویش منعکس نمی‌کنند و از آن‌ها نتایج لازم سیاسی را نمی‌گیرند. وی این‌جا نقض "کلیت دیالکتیکی" و کشمکش آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی را مد نظر دارد. ما این‌جا با تأثیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بر رساله‌ی دکترا مارکس مواجه می‌شویم، زیرا وی "کلیت را برابر با واقعیت" می‌شمرد.<sup>۲</sup>

مارکس در سال ۱۸۴۱ میلادی رساله‌ی دکترا‌ی خود را در برلین به پایان رساند، اما آن‌را جهت ارزیابی به دانشگاه ینا فرستاد و از همان‌جا بود که وی مدرک دکترا‌یش را به صورت غیابی دریافت کرد. با وجودی که وی تا کنون نظریات خود را منتشر نکرده

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation ... ebd., S. ۳۲۹ f., und

Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx ... ebd., S. ۳۵۷

<sup>۲</sup> 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. ۲۴f., und

Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik,

Frankfurt am Main, S. ۲۸

داشت. با وجودی که مقاله‌ی وی با موضوع روش نقد دین تحت نام مستعار منتشر شده بود، اما دادگاه آن‌را به وی نسبت داد و حکم اخراج وی از دانشگاه را صادر کرد.<sup>۱</sup>

فویرباخ یکی دیگر از هگلی‌های چپ محسوب می‌شد که فلسفه را مستقیماً نزد هگل آموخته بود. در حالی که وی در گذشته فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را نمایندگی می‌کرد، اما همواره بیشتر متوجه‌ی تناقض آن با واقعیت تجربی می‌شد. کتاب مشهور وی "ماهیت مسیحیت" نام داشت که در سال ۱۸۴۱ میلادی منتشر شد. وی دو سال قبل از انتشار این کتاب، نقد خود بر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را مستدل و مدون کرده بود. در حالی که اشتراوس و برونو بائر خواهان تحقق فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بودند و با استناد به اصل خردمندی تشکیل جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی بورژوازی را ممکن می‌شمردند، لیکن فویرباخ مشکل آن‌را سیستماتیک، متدولوژیک و محتوایی می‌شمرد. به نظر وی سیستم هگلی از این رو با واقعیت در تناقض قرار می‌گرفت، زیرا فاقد مفهوم "مشاهده-ی حسی"<sup>۲</sup> بود. به این صورت که مشاهده رابطه‌ی طبیعت انسان با طبیعت بیرونی را بر قرار می‌سازد، در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از درک این رابطه ممانعت می‌کند. به بیان دیگر، هگل تناقض طبیعت انسان با طبیعت بیرونی را از طریق یک مفهوم از روح ("ایده‌ی مطلق") که از انسان واقعی مجزا و مستقل شده است، وساطت می‌کند. فرضیه‌ی هگل وحدت ایده (سوژه) با واقعیت (ابژه) است که البته نه در واقعیت، بلکه با استناد به "ایده‌ی مطلق"، یعنی به صورت ایده‌آلیستی پدید می‌آید. در حالی که هگل بر صحت متدولوژی و محتوای شناخت‌شناسی خویش از واقعیت اصرار می‌ورزد، اما این واقعیت یک واقعیت دیگر، یعنی یک واقعیت غیرتجربی است که به صورت امکان و با استناد به خرد سوژه‌ی شناسا توجیه می‌شود. به این ترتیب، هگل به فلسفه فقط این وظیفه‌ی ظاهری را محول می‌کند که کمبود "مفهوم" جهت درک "شکل" را از طریق تمایز انتقادی میان اجزای ماهوی و غیرماهوی بر طرف سازد. به این ترتیب، نه تنها مانعی در برابر تمایز میان نیازهای سوژه‌کتیو (ذهنی) و واقعیت‌های ابژکتیو و تجسم‌یافته (عینی) مستقر می‌شود، بلکه تعهد فلسفه جهت درک تفاوت میان

<sup>۱</sup> Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx ... ebd., S. ۲۳۶, ۲۴۹, ۲۸۲ f., ۲۸۷ f., ۳۰۶ f., ۳۰۹

<sup>۲</sup> Sinnliches Anschauen

کاتولیک نیز همواره تحت سؤطن قرار داشتند که مبدا به نفوذ واتیکان در دستگاه دولتی دامن زنند.

بنابراین روشن است که چرا دولت دینی پروس نسبت به منتقدان دین بسیار حساس بود و به فعالیت تئوریک آن‌ها شدیداً واکنش نشان می‌داد. به این ترتیب، دولت پروس دست به تصفیه‌ی هگلی‌های چپ از دانشگاه زد. از جمله باید از سرنوشت برونو بائر یاد کرد که با پیشنهاد وزیر فرهنگ از برلین به بن رفت که در دانشگاه آن‌جا به عنوان پروفسور رسمی استخدام شود. مارکس نیز پس از پایان تحصیل به بن بازگشت که پس از اخذ مدرک استادی آن‌جا تدریس کند. آن‌ها در سال ۱۸۴۱ میلادی اولین جلد نشریه‌ی "صوراسرافیل هگل آته‌ئیست و ضد مسیحی" را در بن منتشر کردند. اما چندی نگذشت که برونو بائر به اتهام آته‌ئیسم و آن مواضع انتقادی و رادیکال که در برابر مسیحیت و دولت دینی پروس داشت، از دانشگاه اخراج و سلب حق تدریس شد. از آن‌جا که وی به این حکم تن نداد و به درسگفتارهای خود ادامه داد، قوای مجریه وارد عمل شد و وی را با خشونت از دانشگاه بیرون راند. همین سرنوشت را نیز فریدریش کارل فوربرگ تجربه کرد. وی در یکی از درسگفتارهای خود مدعی شده بود که وجود خدا ضرورتاً قابل اثبات نیست. نفر بعدی دوست نزدیک مارکس در برلین، روتنبرگ از کلوپ دکترها بود که به دلیل نظریات رادیکال خود اخراج و سلب حق تدریس شد. دولت هم‌زمان انتشار "سالنامه‌های هاله" به سردبیری آرنولد رویگه را ممنوع و شرط انتشار آن‌را مشروط به انتقال هیئت تحریریه‌ی آن به برلین کرد که آن‌را مستقیماً زیر نظر دستگاه سانسور مرکزی قرار دهد. از این پس، رویگه دیگر اجازه نداشت که به دانشگاه برود و به نقد درسگفتارهای پرفسورهای رسمی بپردازد. با وجودی که اشتراوس نسبت به دیگر هگلی‌های چپ، میانه‌رو بود و از نقد سیاسی تا حد ممکنه ممانعت می‌کرد، لیکن خشم دستگاه سانسور گریبان وی را نیز گرفت و به مقام وی به عنوان پروفسور رسمی خاتمه داد. وی از دانشگاه اخراج شد، زیرا تقدیس سه گانه‌ی مسیحیان، یعنی "خدا، پسر و روح‌القدس" را به "خدا، بشریت و روح-القدس" تفسیر کرده و فردیت عیسی را به جماعت مؤمنان مسیحی بسط داده بود. یکی دیگر از هگلی‌های چپ که از دانشگاه اخراج و سلب حق تدریس شد، فویرباخ نام



را از ابژه به سوژه تغییر می‌دهد و "دانش الهیات" را تبدیل به دانش انسان‌شناسی می‌کند. به این معنی که در مضمون دین و قوای ماورای طبیعی نه تنها هیچ چیز غیرانسانی مشاهده نمی‌شود، بلکه هر دو موضوع، یعنی دین و آگاهی مستقیماً با سطح خودآگاهی انسان‌ها همواره مرتبط می‌مانند. وی در نقد عبادت مسیحیان به این نتیجه رسیده بود که یک انسان دینی از موجودیت این رابطه ناآگاه است، زیرا آن مؤمنی که از طریق عبادت خواهان معجزه جهت برطرف کردن کمبودهای زندگی واقعی خویش می‌شود، در واقعیت قادر به درک این موضوع نیست که ارضای این کمبودها فقط از طریق روابط متقابل نوع بشر با طبیعت قابل حل و فصل می‌باشد. بنابراین ایمان دینی بیان از خودبیگانه و نشانه‌ی "آگاهی وارونه" از استقلال و اراده‌ی انسان‌ها است که تنها با رجوع به یک نمونه از زندگی این جهانی به وجود می‌آید.<sup>۱</sup>

این‌جا فویرباخ با وجود تکامل یک فلسفه‌ی ماتریالیستی، اما مانند هگلی‌های چپ به همان موضوع وارونگی آگاهی می‌رسد. به نظر وی تغییر این "آگاهی وارونه" فقط زمانی امکان دارد که احساسات انسانی از ماورای طبیعت به ماهیت و طبیعت انسان معطوف گردد. در حالی که یک انسان دینی از تولیدات ذهنی خویش ناآگاه است و با آرزوی ارضای نیازهای دنیوی خویش به تفکرات اخروی متوسل می‌شود، لیکن انسانی که به "خرد طبیعی" دست یافته است، خویشتن را به صورت یک پرنسپ می‌شناسد. وی سرانجام سه اصل روانشناسی مانند: "اراده، خرد و قلب" را به ماهیت انسان نسبت می‌دهد. "اراده" به معنی خواستن، "خرد" به معنی شناخت و "قلب" به معنی عشق است. به گمان فویرباخ یک انسان واقعی که با اراده، متفکر و عاشق هم نوع خویش است، از حقارت، فقر و ذلت افراد دیگر متنفر است. یک چنین انسانی، انسان‌های دیگر را به صورت زنده، متفکر و عاشق می‌طلبد و برای تقسیم فعالیت‌های اجتماعی به انسان‌های دانشمند و با اراده نیاز دارد. یک چنین انسانی فقدان تفکر را از طریق زندگی دنیوی و کمبودهای زندگی واقعی را از طریق تفکر تکمیل می‌کند.<sup>۲</sup>

تصورات سوژکتیو و مشاهده‌ی ابژکتیو الغا می‌گردد. بنابراین فویرباخ به این مسئله پی برد که در فلسفه‌ی هگل رابطه‌ی طبیعت انسان با طبیعت بیرونی با استناد به یک منطق اسرارآمیز توجیه می‌شود، در حالی که از سوی دیگر، شناخت ایده‌آلیستی وی از وحدت سوژه با ابژه خبر می‌دهد که البته در تناقض با واقعیت تجربی قرار می‌گیرد. این‌جا فویرباخ خواهان بازگشت به طبیعت می‌شود، زیرا برای وی طبیعت برابر با مفهوم درونی واقعیت است. در حالی که فویرباخ تفاوت طبیعی میان انسان و طبیعت را اصل متدولوژیک فلسفه‌ی ماتریالیستی خویش می‌شمارد، استنتاج آزادی اخلاقی انسان از کلیت طبیعت را ممکن می‌سازد و تکامل یک "فلسفه‌ی آتی" را در نظر می‌گیرد.<sup>۱</sup>

پیداست که این‌جا موضوع طبیعت انسان به تدوین یک فلسفه از ماهیت انسان و دانش انسان‌شناسی محول می‌شود. وی در کتاب "ماهیت مسیحیت" واقعیت زندگی مسیحیان را پست، کثیف، خودخواه و فاقد هویت انسانی می‌شمارد. در حالی که مسیحیان با ایمان به پرهیزگری و تعهد به اصل قناعت زندگی می‌کنند، لیکن فویرباخ این شیوه‌ی زندگی را متعلق به عصر قبل از دوران مدرن می‌خواند که از نظر فنی و علمی به گذشته تعلق دارد. وی از طریق یک روش شناخت‌شناسی، یعنی یک شیوه از مشاهده که همواره خود را نسبت به تجربه منضبط می‌کند، به این نتیجه رسیده بود. به این معنی که سوژه‌ی شناسا همواره با ابژه در ارتباط می‌ماند و شناخت خویش را از طریق تجربه پی در پی تصحیح می‌کند. به این ترتیب، فویرباخ در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به این نتیجه می‌رسد که وی نقش سوژه با ابژه را جابجا کرده است. بنابراین فویرباخ در برابر "خرد جنجالی و اسرارآمیز" در سیستم هگلی مفهوم "خرد طبیعی" را قرار می‌دهد و پارادایم شناخت‌شناسی را از ایده‌آلیسم به ماتریالیسم دگرگون می‌سازد.<sup>۲</sup>

پیداست که با دگرگونی جایگاه سوژه با ابژه رابطه‌ی انسان با خدا نیز دگرگون می‌گردد. از منظر "خرد طبیعی" نزد فویرباخ صفات ناب خدا تبدیل به صفاتی می‌شوند که انسان از ماهیت و طبیعت خویش به خدا نسبت داده و به صورت سوژه محمول خود را به سطح یک خدای آسمانی ارتقا داده است. به این ترتیب، فویرباخ نقش انسان

<sup>۱</sup> Vgl. Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹): Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. ۹, Berlin, S. ۴۲ff.

<sup>۲</sup> Vgl. Feuerbach, Ludwig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig, S. ۱۸

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۰۶

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۴۵۳ff.

یافته بود و به صورت ضمنی از طریق "فلسفه‌ی خودآگاهی" برونو بائر نیز نمایندگی می‌شد. منتها با این تفاوت که فویرباخ بر خلاف برونو بائر ارزش‌های دینی را نه به کلیسا و دستگاه روحانیت، بلکه مستقیماً به مؤمنان مسیحی نسبت می‌داد و مسئله‌ی ازخودبیگانگی را مطرح می‌کرد. ما این‌جا با کشف مقوله‌ی ازخودبیگانگی خودکرده مواجه هستیم که البته مارکس نیز به مضمون آن دست یافته بود. دوم، توافق نظر بر سر نقص سیستم هگلی بود که یک شکل اسرارآمیز و جنجالی از واقعیت سوپزکتیو به خود می‌گرفت. منتها با این تفاوت که فویرباخ اصولاً تفکر دیالکتیکی را یک روش جهت تکامل یک دین این جهانی می‌شمرد و رد می‌کرد، در حالی که مارکس در دیالکتیک هگلی همواره واقعیتی را می‌دید. سوم، موضوع ماهیت بشر بود که مارکس مسئله‌ی خودآگاهی ماتریالیستی انسان را با استناد به آن مستدل کرده بود، در حالی که فویرباخ یک قدم فراتر رفته و با استناد به مفاهیم "اراده، خرد و قلب" مفهوم ایده‌آلیستی "نوع ماهوی بشر" را متکامل کرده و ظاهراً به مضمون ماتریالیستی ازخودبیگانی نیز پی برده بود. پیداست که رجوع مستقیم فویرباخ به انسان در برابر طرح هگلی‌های چپ که از طریق تشکیل دولت مدرن انگیزه‌ی تحقق اهداف سیاسی خود را داشتند، به مراتب واقع‌بینانه‌تر به نظر می‌رسید. با وجودی که مارکس به سمت فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ متمایل شد و از مفهوم "نوع ماهوی بشر" نیز به کرات استفاده کرد، اما از کمبودهای آن نیز به خوبی آگاهی داشت. از جمله باید از نامه‌ی مارکس به آرنولد رویگه یاد کرد که وی در آن‌جا فلسفه‌ی فویرباخ را نسبت به فلسفه‌ی هگل فقیر می‌شمارد و آن‌را از این زاویه به بند نقد می‌کشد که فویرباخ بیش از حد بر طبیعت تأکید می‌کند و به موضع سیاست کم بها می‌دهد.<sup>۱</sup> این‌جا باید هم‌چنین از یکی از نامه‌های مارکس به برونو بائر یاد کرد که وی در آن‌جا از تدارک یک رشته از مقالات سخن می‌گوید که یکی از آن‌ها مربوط به نقد فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ می‌شود.<sup>۲</sup>

البته برای مارکس این امکان وجود داشت که با استناد به تحقیقات خود مستقلاً به نقد دین و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بپردازد. اما تا کنون رساله‌ی دکترای وی منتشر نشده

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، فویرباخ به یک تصور از یک انسان ایده‌آل دست می‌یابد که چنان دنیوی شده و به "خرد طبیعی" دست یافته است که سعادت هم‌نوعان خویش را برابر با نیک‌بختی خویش می‌شمارد. در حالی که خرد دینی، جنجالی و اسرارآمیز هگلی، انسان را معطوف به تصورات انتزاعی و ارواح اخروی و دنیوی می‌کند، اتخاذ "خرد طبیعی" منجر به بازتاب انسان به خویشتن، یعنی مفهوم "نوع ماهوی بشر" می‌شود. به نظر فویرباخ یک چنین انسانی شکوفا و خلاق است و بهترین لذات را از طبیعت و واقعیت به صورت تفکر، تحقیق و تولید هنر می‌برد. بنابراین نه عبادت خدا، بلکه روابط مستقیم انسان‌ها به صورت گفتگو و مشاهده منجر به کشف ماهیت بشری و شکوفایی جامعه و رفاه انسان‌ها می‌شوند. به این ترتیب، تفکر مجرد و "مشاهده‌ی حسی" به نقد نفی‌کننده می‌انجامد و گفتگوی انسان‌ها تبادل تجربیات ابزکتیو را ممکن می‌سازد. توفیق گفتگو بستگی به توان درک انسان‌ها دارد که فویرباخ آن‌را "زمینه‌ی طبیعی" نیز می‌نامد. بنابراین "مشاهده‌ی حسی" فویرباخ به یک "دیالکتیک ضمنی" و یک بعد مولد دست می‌یابد که البته تنها به یک روند تفکر مجرد مربوط می‌شود. به این عبارت که "مشاهده‌ی حسی" فویرباخ بر خلاف "ایده‌ی مطلق" هگل به حوزه‌ی جنجالی راه نمی‌یابد، زیرا از طریق تجربه دوباره خود را نسبت به ابژه‌ی تجسم‌یافته تصحیح و منطبق می‌کند. نتیجه، یک آگاهی دیالکتیکی و ضمنی از شکل ابژه‌ی تجسم‌یافته است که ظاهراً ماهیت آن‌را شناسایی می‌کند. به این ترتیب، فویرباخ به این نتیجه می‌رسد که آن دینی که خود انسان‌ها ساخته‌اند، در برابر آن‌ها استقلال یافته، بر آن‌ها حکم‌فرمایی می‌کند و منجر به ازخودبیگانگی انسان نسبت به مفهوم "نوع ماهوی بشر" می‌شود. پیداست که این روش شناخت‌شناسی گریبان دیالکتیک هگلی را نیز می‌گیرد و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی را به صورت یک برنامه جهت تکامل یک دین این جهانی افشا می‌کند.<sup>۱</sup>

مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب "ماهیت مسیحیت" نقاط نظری مشترکی را با فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ یافت که در رساله‌ی دکترای خود موفق به کشف آن‌ها شده بود. اول، جایجایی سوژه با ابژه است که وی از نظر محتوایی و هم‌چنین مفهومی به آن دست

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe – Marx an Arnuld Ruge, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۱۴ff., Berlin (ost), S. ۴۱۷

<sup>۲</sup> Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx ... ebd., S.

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۰۶

دیگری به سوی حقیقت و آزادی نیست مگر از طریق فویرباخ. فویرباخ تطهیرکننده‌ی عصر است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا با وجود انتقادهای بیشمار به فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ، اما در برابر فلسفه‌ی هگلی‌های چپ برای آن موضع می‌گیرد. به نظر می‌آید که از درون بحث‌های هگلی‌های چپ یک توافق نظری میان "فلسفه‌ی خودآگاهی" برونو بائر، "خودآگاهی ماتریالیستی" مارکس و "فلسفه‌ی انسان-شناسی" فویرباخ پدید آمده بود که افکار فلسفی را به سوی ماتریالیسم و دین‌زدایی از جامعه و سیاست دولت سمت می‌داد. از آن‌جا که نشریه‌ی "سالنامه‌های هاله" تحت سانسور دولتی قرار داشت و نیاز فلسفی این دوران را برآورده نمی‌کرد، در نتیجه برونو بائر و مارکس تصمیم به تأسیس "آرشیو آته‌ئیسم" را گرفتند و فویرباخ را جهت انتشار ارگان آن تحت همین نام به همکاری دعوت کردند. در این دوران افکار فلسفی بسیار ملتهب بود که ما مضمون آن‌را در نامه‌ی یکی از همکاران "روزنامه‌ی راین" به نام جورج یونگ به آرنولد رویگه از تاریخ ۱۸ اکتبر ۱۸۴۱ میلادی به شرح زیر می‌یابیم:

«دکتر مارکس، دکتر بائر و ل. فویرباخ در جهت یک نشریه‌ی دینی - فلسفی همکاری می‌کنند، پس تمامی فرشته‌ها احیاناً خود را به دور خدای پیر گرد می‌آورند و وی نسبت به خود سخاوت نشان می‌دهد، زیرا این سه تن بدون تردید وی را از عرش خود بیرون می‌رانند و از بالا به گردن وی یک لیست از اتهامات را جهت برگزاری روند قضایی آویزان می‌کنند، مارکس مسیحیت را در بهترین وجه آن یکی از غیرعرفی‌ترین ادیان می‌نامد، وی در ضمن این که یک انقلابی کاملاً مایوس است، با این وجود یکی از تیزترین مغزهای متفکر است که من می‌شناسم.»<sup>۲</sup>

با وجودی که نشریه‌ی "آرشیو آته‌ئیسم" هیچ‌گاه منتشر نشد، اما بحث پیرامون آن از عزم راسخ جریان لیبرال جهت تخطئه‌ی ایدئولوژی دولت دینی پروس گزارش می‌دهد. در حالی که هگلی‌های چپ با تعمیق نقد فلسفی خود به بحران دین دولتی دامن می-

بود و مارکس بدون تردید با انتقاد مصادره‌ی تحقیقات فویرباخ مواجه می‌شد. با در نظر داشتن شهرت فلسفی مارکس نزد هگلی‌های چپ پیداست که یک مغز متفکر مانند وی نیازی نمی‌دید که کشمکش‌های جانبی برای خود به بار بیاورد. وی در این دوران همراه با برخی از هگلی‌های چپ و از جمله دوست نزدیک خود، برونو بائر در هیئت تحریریه‌ی "روزنامه‌ی راین" اشتغال داشت که ارگان رادیکال جریان لیبرال محسوب می‌شد. سردبیر این روزنامه همان روتنبرگ معروف از کلپ دکترها بود که پس از اخراج از دانشگاه برلین این مسئولیت را به عهده داشت. بسیاری از هگلی‌های چپ مقالات خود را در این روزنامه منتشر می‌کردند و کشمکش با دستگاه سانسور دولتی بحث‌های درونی هیئت تحریریه را در مورد سیاست کلی آن متأثر می‌کرد. مارکس در این دوران از یک "انقلاب سیاسی" و تشکیل "کانون انسان‌های عرفی و خردمند" دفاع و استقرار آن‌را مشروط به خودآگاهی انسان از "نوع ماهوی بشر" می‌کرد. از این منظر، هگلی‌های چپ هنوز در اسارت فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بودند، زیرا با استناد به مفهوم جنجالی "خرد" و از طریق نقد دین درخواست فراروی از فلسفه و رفرم آگاهی را داشتند که به گمان خود دولت را به سوی خردمندی و سکولاریسم برانند. از آن‌جا که هگل تناقض دین با فلسفه را ظاهراً بر طرف کرده و از آن‌جا که یکی از سرکردگان مشهور هگلی‌های چپ، یعنی اشتراوس هنوز تحت تأثیر سیستم هگلی قرار داشت و به اصطلاح به "تفسیر خردمندانه‌ی دین" می‌پرداخت، در نتیجه مارکس وی را "هنوز یک آخوند" می‌شمرد و نقش فویرباخ را در تکامل فلسفه‌ی ماتریالیستی به شرح زیر ستایش می‌کرد:

«وای خجالت بکشید، شما مسیحیان، شما مسیحیان باوقار و فرومایه، عالم و غیرعالم، خجالت بکشید که یک ضد مسیحی باید به شما ماهیت مسیحیت را در پیکر حقیقی و عریان‌ش نشان می‌داد! و به شما روحانیان و فیلسوفان جنجالی پیشنهاد می‌کنم: خود را از مفاهیم و پیش‌داوری فلسفه‌ی جنجالی کنونی رها سازید، اگر شما می‌خواهید که به طور دیگری به چیزها، آن طوری که هستند، یعنی به حقیقت برسید. و برای شما راه

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Luter als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۶f., Berlin (ost), S. ۲۷

<sup>۲</sup> Hundt, z. n. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx ... ebd., S. ۳۳۰

است. به این ترتیب، شلینگ به مفهوم "فراخرد" که شکل ماورای طبیعی به خود می‌گیرد، دست می‌یابد. این‌جا دیگر تنوع طبیعت محصول حادثه و تأثیرات متفاوت ژنتیکی و تطبیق بیولوژیک آن‌ها برای بقا نیست، بلکه نتیجه‌ی یک اراده‌ی استعلایی محسوب می‌شود که انگاری به یک حرکت دترمینیستی که فرجام آن از پیش معین شده است، سمت می‌دهد. بنابراین شلینگ شناخت "فراخرد" را تنها به الهام نسبت می‌دهد و مدعی می‌شود که فقط برگزیدگان توان درک آن‌را دارند. از این منظر، شلینگ تفکر دیالکتیکی هگل را تنها "تمرین فلسفی" و "شعر فلسفه" می‌خواند و وظیفه‌ی فلسفه را در شناخت این قدرت جهان‌شمول، روح متعال و فراطبیعی خلاصه می‌کند که انگاری جهان واقعی را پدید می‌آورد و هدایت هدفمند آن‌را مدیریت می‌کند.<sup>۱</sup>

در همان دوران که کتاب "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ منتشر شد، هگل نیز نقش طبیعت را در سیستم فلسفی خود روشن کرده بود. البته هر دوی آن‌ها جنبه‌ی ایده‌آلیستی داشتند، منتها با این تفاوت که سوژه‌ی "فلسفه‌ی طبیعت" نزد هگل نه مانند شلینگ یک روح متعال، بلکه روح خود انسان، یعنی سوژه‌ی شناسا است. به این صورت که در سیستم هگلی سوژه به معنی دانا و ابژه به معنی دانستی است. این‌جا موضوع شناخت-شناسی طبیعت است. اما طبیعت یک موجودیت مستقل از سوژه ندارد، زیرا از طریق شناخت سوژه پدید می‌آید. به بیان دیگر، طبیعت این‌جا ابژه و موضوع شناخت سوژه است که البته با استفاده از دانش و در روند تفکر به مالکیت سوژه در می‌آید. به این معنی که روح در درجات متفاوت از شناخت، ابژه را به شکل مفهوم ایده‌آلیستی در می‌آورد و تا زمانی که ابژه تبدیل به دانش سوژه و هنوز شناخته نشده است، انگاری که وجود واقعی هم ندارد. به این ترتیب، هگل از تمایز استعلایی سوژه با ابژه فرا می‌رود و با استناد به مفهوم "ایده‌ی مطلق" (دمیروژ) یک سیستم درون‌ذاتی را پدید می‌آورد که جهان واقعی را محصول شناخت، یعنی محصول کار فکری و فعالیت آگاه سوژه می‌شمارد.<sup>۲</sup> بنابراین پیداست که چرا هگل به شلینگ اتهام می‌زند که وی با تدوین

<sup>۱</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (۱۹۲۷f.): Sämtliche Werke, K. F. A. Schelling (Hrsg.), I. Abteilung, Bd. III, Stuttgart/Augsburg, S. ۸۹f., und  
Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin, S. ۱۱۴ff.

<sup>۲</sup> Vgl. Fraccia, Josef G. (۱۹۸۷): Die Marxsche Aufhebung der Philosophie und der philosophische Marxismus – Zur Rekonstruktion der Marxschen

زدند، اما بنا بر ایدئولوژی دولتی شاه جانشین عیسی مسیح محسوب می‌شد. به بیان دیگر، نه دین وحیانی قادر بود که افکار عمومی را از مشروعیت دولت قانع سازد و نه طبیعت‌گرایان افراطی و منطق‌گرایان دین‌شناس توان آن‌را داشتند که به یک توافق برسند و یک نظریه‌ی پایدار و متعهدکننده را جهت حل و فصل بحران ایدئولوژیک دولت پروتستان پروس ارائه دهند. از جمله باید از کشفیات علمی در این دوران یاد کرد که در جوار انتقادهای فلسفی، ایدئولوژی حکومت اشرافی و فئودالی پروس را بی‌اعتبارتر از گذشته می‌کردند. برای نمونه افرادی مانند: اشلایدن در گیاه و شوان در حیوان موفق به کشف سلول شده و قبل از آن‌ها افرادی مانند: باتیست و کوریر طرح-های خود از تکامل بیولوژیک و زیست‌شناسی را ارائه کرده بودند که البته بعداً از طریق داروین به اثبات رسیدند. در حالی که این‌جا دگم‌های دینی مانند خلقت جهان از طریق روح‌القدس در شش روز با بحران مواجه بودند، جو سیاسی تحت تأثیر انقلاب فرانسه و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و انتقادهای فلسفی هگلی‌های چپ قرار داشت. بنابراین دولت پروس فقط به سانسور و تصفیه‌ی هگلی‌های چپ از دانشگاه‌های کشور بسنده نکرد، بلکه فیلسوفان محافظه‌کار را جهت مقابله با سیستم هگلی و تدارک فلسفه‌های ارتجاعی به برلین فرا خواند. از جمله باید از اشتاهل و شلینگ یاد کرد که در سال ۱۸۳۴ میلادی به عنوان پروفیسور رسمی در دانشگاه برلین استخدام شدند.<sup>۱</sup> در این ارتباط بحث پیرامون "فلسفه‌ی طبیعت" یک نقش بسیار عمده داشت که فعالیت تئوریک مارکس و انگلس را متأثر می‌کرد.

شلینگ یک فیلسوف بسیار محافظه‌کار بود که با در نظر داشتن بحران ایدئولوژیک دولت دینی پروس اقدام به تدوین کتابی با نام "فلسفه‌ی طبیعت" با مضمون پانتئیسم کرد. نقش وی نه تنها از نظر فلسفی، بلکه به دلیل شرایط دشوار سیاسی دولت پروس نیز حائز اهمیت بود، زیرا وی بر کرسی تدریس هگل نشست. از منظر پانتئیسم انجیل جنبه‌ی سمبلیک به خود می‌گیرد. انگاری که کتاب مقدس مسیحیان در سطح آگاهی انسان‌های آن دوران نازل شده است، در حالی که ظاهراً یک روح متعال به صورت هدفمند روند تکوین طبیعت از پیدایش سلول تا تکامل آن به انسان را هدایت کرده

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۲۵۶f.

که البته نتایج آن مثبت ارزیابی می‌شوند.<sup>۱</sup> مقاله‌ی دوم انگلس "شلینگ و وحی" نام دارد که به مراتب گسترده‌تر و پرمحتواتر از مقاله‌ی اول وی است. وی این مقاله را پس از مطالعه‌ی کتاب "ماهیت مسیحیت" فویرباخ نوشت. این‌جا نیز انگلس به وضوح برای فلسفه‌ی دیالکتیکی هگل که به گمان وی پس از مرگش به درستی شکوفا شده است، موضع می‌گیرد، در حالی که وی هم‌زمان "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ را مانند یک رعد می‌خواند که به سیستم هگلی اثبات کرده است.<sup>۲</sup> به این صورت که هگل خردگرایی را برابر واقعیت می‌شمرد، لیکن شلینگ آن‌را تنها یک امکان می‌خواند که نقش برگزیدگان جهت شناخت "فراخرد" را در تشکیل واقعیت توجیه کند. در هر دو حالت بنیان دترمینیسم گذاشته شده است. در حالی که هگل آن‌را از طریق "تفکر تاریخی" پدید آورد، پانتئیسم شلینگ مضمون آن‌را به صورت یک حرکت خردمند و فرجام‌گرا با خود یدک می‌کشد. با وجودی که انگلس بنا بر طرح کلی هگلی‌های چپ آپیوریسم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را نقد می‌کند، اما نه دلیل آن‌را به جابجایی سوژه با ابژه نسبت می‌دهد و نه ظاهراً با دترمینیسم مشکلی دارد.<sup>۳</sup> این‌جا پرسش فلسفی مربوط به طبیعت ابژکتیو می‌شود که چگونه می‌توان آن‌را فهمید و چگونه انسان به صورت سوژه از درون آن پدید آمده است؟ انگلس برای پاسخ به این پرسش‌ها فلسفه‌های متناقض هگل، شلینگ و فویرباخ را در هم می‌آمیزد و از التقاط آن‌ها به شرح زیر به دترمینیسم ماتریالیستی می‌رسد:

«اقدام تفکر در فلسفه‌ی مثبت – همان‌گونه که ما مشاهده می‌کنیم – بسیار "آزاد" است. شلینگ این‌جا انکار نمی‌کند که فقط فرضیه‌های صرف که خود را از طریق ثمره، یعنی از طریق مطابقت با وحی به صورت صحیح اثبات کرده‌اند، ارائه می‌دهد. یکی از نتایج این تفکر آزاد و هدفمند این است که آن "وجود غیرقابل و ماقبل تفکر" را مستقیماً چنان می‌نامد که انگاری آن هم‌اکنون چیزی است که بعداً از آن باید متکامل

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۸۴۱, ۱۹۷۳): Anti-Schelling, Schelling über Hegel, in: MEW, EB II, S. ۱۶۳ff., Berlin (ost), S. ۱۶۳, ۱۶۶, ۱۶۹

<sup>۲</sup> Engels, Friedrich (۱۸۴۲, ۱۹۷۳): Anti-Schelling, Schelling und die Offenbarung – Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie, in: MEW, EB II, S. ۱۷۱ff., Berlin (ost), S. ۱۷۳ f.

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۱۸۲

"فلسفه‌ی طبیعت" به دوران سیاه گذشته بازگشته و منجر به احیا دین قدیمی شده است. البته ما نزد هگل با یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی و خودبنیاد مواجه هستیم، یعنی این‌جا خبری از یک "روح متعال" و یا "فراخرد" نیست و "وجود" تنها با استناد به خرد درک می‌شود و فقط از منظر سوژه‌ی شناسا پدید می‌آید. اما از آن‌جا که "ایده‌ی مطلق" واقعیت خردمند را پدید می‌آورد، در نتیجه ما نه تنها در "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ، بلکه نزد هگل نیز با ارواح مواجه هستیم. به بیان دیگر، این‌جا دیگر تعیین کننده نیست که خالق جهان واقعی "فراخرد" شلینگ و یا "ایده‌ی مطلق" هگل محسوب شود. در هر دو حالت شناخت فلسفی مبتنی بر اولویت سوژه بر ابژه است و بنابراین هر دو اشکال استعلایی و اسرارآمیز به خود می‌گیرند.

در همان زمان که مارکس در کلوپ دکترها مشغول مجادله‌ی فلسفی با هگلی‌های چپ پیرامون خودآگاهی و بررسی دیالکتیک تئوری با پراکسیس بود و دکترای خود را درباره‌ی ماتریالیسم اپیکور و دموکریت می‌نوشت، انگلس دوران خدمت سربازی خود را در برلین می‌گذراند. برای وی ممکن نبود که به تحصیلات عالی بپردازد، زیرا پدر وی هزینه‌ی آن‌را به عهده نمی‌گرفت. با این وجود برای انگلس این امکان پدید آمد که در دوران فراغت از خدمت سربازی به درسگفتارهای شلینگ در دانشگاه برلین گوش دهد.<sup>۱</sup> وی در این ارتباط دو مقاله را به رشته‌ی تحریر در آورد. مضمون مقاله‌ی اول وی دفاع از هگل در برابر شلینگ است. انگلس این‌جا روح شلینگ را مرده می‌خواند، با وجودی که خود وی زنده است، در حالی که روح زنده‌ی هگل پس از مرگ وی در تفکر شاگردانش تجدید حیات می‌کند. وی این‌جا میان "فلسفه‌ی مثبت" و "فلسفه‌ی منفی" تفاوت می‌گذارد و "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ را تأییدکننده، یعنی مثبت می‌خواند که البته سیستم دیالکتیکی هگل که بر اساس نفی مقوله‌ها در روند شناخت و تکامل مفاهیم خردگرا بنا شده است، در برابر آن شکل منفی به خود می‌گیرد

Wissenschaftsauffassung und Theorie-Praxis Beziehung aufgrund einer Kritik der Marx-Rezeption von Georg Lukacs, Karl Korosch, Theodor Adorno und Max Horkheimer, New York/Bern/Frankfurt am Main/ Paris, S. ۳۵

<sup>۱</sup> Vgl. Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München, S. ۱۸, und

Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx ... ebd., S. ۱۰۹

دترمینیسم ارسطویی با فلسفه‌ی خودآگاهی اپیکور را برجسته و به شرح زیر حرکت دترمینیستی تفکر و جامعه را به صورت اشکال دینی و متافیزیک اصولاً رد می‌کند:

«...» ارسطو در توافق نظر با دیگر فیلسوفان یونانی اجسام آسمانی را ابدی و جاودانی می‌شمرد، زیرا آن‌ها با همان روش همیشگی رفتار می‌کردند؛ در حالی که وی به خود آن‌ها یک عنصر فوقانی و خودی که تحت قدرت جاذبه قرار نداشت، نسبت می‌داد: اپیکور در تقابل مستقیم مدعی می‌شود که آن‌ها مستقیماً بر عکس رفتار می‌کنند. (...) آری وی با خشم و هیجان تند نظریه‌ی مخالفانش را که خود را به یک روش تشریح پایبند و مابقی را طرد می‌کردند، مردود می‌شمرد؛ [برای نمونه] آن‌ها طرح ابدی و از این رو الهی خود را در شهاب‌ها به فرضیه می‌گیرند، آن‌ها در تشریحات بیهوده و بردگی هنرمندانه‌ی طالع‌بینان گرفتار می‌شوند، آن‌ها از حدود فیزیکی عبور می‌کنند و خود را به آغوش اسطوره می‌اندازند. (...) بنابراین اپیکور به نتیجه می‌رسد: از آن‌جا که ابدیت اجسام آسمانی آرامش روان خودآگاهی را مختل می‌کنند، این یک نتیجه‌ی ضروری و قاطع است که آن‌ها ابدی نیستند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در همان دوران تحصیل خود با استناد به خودآگاهی ماتریالیستی اپیکور از دترمینیسم عبور کرد. در حالی که انگلس ماتریالیسم فویرباخ را اثبات دترمینیسم در فلسفه‌های ایده‌آلیستی شلینگ و هگل می‌شمرد. به بیان دیگر، آن حرکتی که فاقد یک سوژه‌ی درون‌ذاتی است، تنها تحت تأثیر متقابل و کنش و واکنش ابژه‌ها که فاقد آگاهی هستند، به وجود می‌آید و در نتیجه محصولات آن نیز در اشکال متنوع و اغلب به صورت حادثه پدید می‌آیند. در حالی که مارکس در همان اوایل فعالیت تئوریک خود به کشف این مسئله‌ی پیچیده نائل شد، انگلس آگاهی را ظاهراً به ماده نسبت می‌دهد و از آن‌جا که این حرکت مادی به تکامل انسان فرجام یافته است، در نتیجه وی از نتیجه به تحلیل می‌رسد و مدعی هدفمندی و منطق دترمینیستی آن می‌شود. انگاری که تکامل انسان از درون طبیعت مقدر و از قبل برنامه‌ریزی شده و ظاهراً با آگاهی ماده از حرکت خویش به صورت

شود، چون خدا. وجود غیرقابل و ماقبل تفکر هنوز اصولاً نمی‌تواند ببیند، بخواهد، خلق کند و بازگرداند. آن چیز دیگری به غیر از یک تجرید لخت از ماده که مستقیماً از تمامی شخصیات و خودآگاهی‌ها دورترین فاصله را دارد، نیست. از طریق هیچ تکاملی ممکن نیست که در این مقوله‌ی خشک خودآگاهی را وارد کرد، مگر این‌که آن به صورت ماده درک شود و از طریق طبیعت به روح تکامل بیابد، مانند "وجود نامتناهی" در نفی‌گرایی که از آن تنها از طریق تعیین نافی از غیرقابلیت و ماقبلیت متمایز است. این غیرقابلیت و ماقبلیت تنها می‌تواند به ماتریالیسم و در نهایت به پانتئیسم بیانجامد، اما نه هرگز به تک‌خدایی.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا دترمینیسم که مضمون "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ و "تفکر تاریخی" هگل است، به صورت ماتریالیستی تفسیر می‌شود. بنابراین انگلس فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ را نه ناقض دترمینیسم شلینگ و هگل، بلکه مکمل آن‌ها می‌شمرد، زیرا به گمان وی به شکل واقعی حرکت طبیعت، معنی مادی می‌دهد. البته خواننده‌ی نقاد در روند این نوشته خواهد دید که انگلس چگونه به حرکت ماده جهت ایجاد جهان ابژکتیو پایبند می‌ماند و همین نظریه را در آثار متأخر خود و از جمله در کتاب "دیالکتیک طبیعت" نمایندگی می‌کند. البته این‌جا طرح این نکته نیز ضروری است که مارکس هم در اوایل ادامه‌ی تحصیل خود در برلین در نظر داشت که "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ را دیالکتیکی تفسیر کند.<sup>۲</sup> اما وی بسیار سریع به این مسئله پی برد که با تکامل انسان به صورت یک سوژه‌ی درون‌ذاتی و با استناد به ماهیت ماتریالیستی خودآگاهی انسان مسئله‌ی دترمینیسم نیز پایان می‌یابد و "قلمرو ضرورت" دگرگون می‌گردد. وی از تناقض "آرامش روان" با "اطمینان خاطر" به این مسئله پی برد.<sup>۳</sup> از آن‌جا که یونانیان باستانی روابط اجتماعی خود را به حرکت اتم‌ها و هم‌چنین به نظم آسمانی نسبت می‌دادند و از آن‌جا که اپیکور ابدیت را ناقض خودآگاهی و محصول خرافات می‌شمرد، در نتیجه مارکس در رساله‌ی دکترایش تمایز

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۲۰۲

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Brief ... ebd., S. ۹

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation ... ebd., S. ۳۰۰

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۳۰۱

تجربه کرده بود و هم‌چنین از سیاست ضد انقلابی دولت فرانسه می‌شناخت. وی بعداً جهت ازدواج با جنی فون وست‌فال به کریتسناخ سفر کرد و در دوران شش ماهه‌ی اقامت خود در آن‌جا به فعالیت تئوریکش ادامه داد.

موضوع اصلی تحقیقات مارکس خودآگاهی ماتریالیستی و نقد موانع تکوین خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی است. به این معنی که وی بر علیه تمامی جریان‌های فلسفی و سیاسی که در پیروی از اشکال دینی انسان را سلب آزادی، اراده کرده و به دترمینیسم، یعنی به یک سرنوشت محتوم معطوف می‌کنند، قیام تئوریک کرد. بنابراین مارکس با وجودی که نقد دین در آلمان را به طور عمده منتفی می‌شمرد، اما شرط هرگونه نقدی را همواره نقد دین می‌خواند.<sup>۱</sup> نخست بررسی ماهیت دولت بورژوازی بود که شنل لیبرالیسم را از تن در آورده و با وجود ادعای خردمندی، خشونت عریان را در برابر منتقدان و جریان لیبرال پدید آورده بود. در این ارتباط باید از "نقد فلسفه‌ی حق هگل" یاد کرد که مارکس پس از یک مطالعه‌ی گسترده در مورد تاریخ و قوانین اساسی دولت‌های مدرن و تدوین "جزوه‌های کریتسناخ" به آن پرداخت.<sup>۲</sup> در حالی که مارکس این‌جا از منظر جابجایی سوژه با ابژه به نقد فلسفه‌ی حق هگل می‌پردازد، اما نقد وی از فویرباخ به مراتب فراتر می‌رود و همواره سیاسی‌تر و رادیکال‌تر می‌گردد. موضوع اصلی مارکس نقد یک آگاهی کذب است که البته از موضع "نوع ماهوی بشر" مستدل می‌گردد. برای نمونه مارکس در این نوشته روش نقد دین را به نقد پراکسیس طبقه‌ی حاکم، یعنی نقد دولت، فرهنگ و اراده‌ی رژیم سیاسی بسط می‌دهد. وی این‌جا دین را نه تنها محصول فریب طبقه‌ی حاکم، بلکه نشانه‌ی خودفربیی انسان‌ها نیز می‌خواند. در حالی که هگل دولت را به صورت سوژه و ملت را به صورت ابژه‌ی سیاست در نظر می‌گیرد، مارکس فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی را اسرارآمیز و جنجالی می‌شمارد و مشخصاً عکس این معادله‌ی توجیهی را درست می‌خواند. به این صورت که نزد هگل، انگاری که این دولت است که از طریق فعالیت آگاهانه‌ی خود، ملت را به وجود می‌آورد، در حالی که از منظر مارکس، این ملت است که از طریق تصویب قانون اساسی دولت را

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۸۷

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

هدفمند پدید آمده است. ما این‌جا با تکامل "ماتریالیسم" متافیزیکی و پانتئیسم مادی مواجه هستیم که بنیان نظری انگلس را در تمامی طول زندگیش می‌سازند.

مارکس برای اولین بار با انگلس در بن آشنا شد. انگلس از منچستر برای آشنایی با اعضای هیئت تحریریه‌ی "روزنامه‌ی راین" به آن‌جا سفر کرده بود. مارکس پس از استعفای روتنبرگ مسئولیت سردبیری روزنامه را به عهده داشت. در حالی که دستگاه سانسور مانع انتشار مقالات انتقادی وی می‌شد، کشمکش‌های تئوریک در هیئت تحریریه شدت می‌گرفت و سیاست کلی روزنامه را تبدیل مناقشات تئوریک می‌کرد. از جمله باید از برونو بائر یاد کرد که پس از وقوع تفاوت‌های نظری با مارکس به برلین بازگشت و سپس همراه با برادر خود، ادگار بائر "روزنامه‌ی ادبیات همگانی" را تأسیس کرد. به این ترتیب، برای وی ممکن شد که نظریات خود پیرامون "فلسفه‌ی خودآگاهی" را گسترش دهد و از طریق روشنگری و با اختلال در آگاهی دینی برنامه‌ی تشکیل یک دولت مدرن و جامعه‌ی خردمند بورژوازی را دنبال کند. تحت شرایط موجود آشنایی مارکس با انگلس بسیار سرد برگزار شد. به خصوص به این دلیل که مارکس در این دوران هنوز کمونیست نبود و در مقالاتش از "انقلاب سیاسی" و "قانون انسان‌ها عرفی و خردگرا" دفاع می‌کرد که البته قوانین آن نه با رجوع به الهیات، بلکه تنها با رجوع به "آزادی خردگرا" متکامل می‌شوند و در یک نظام سلطنتی مشروطه و هم‌چنین در یک سیستم جمهوری قابل تحقق بودند.<sup>۱</sup> البته مارکس از طریق مقالات یکی از هگلی‌های چپ به نام موزوس هس که به پاریس نقل مکان کرده و آن‌جا کمونیست شده بود و پس از مطالعه‌ی آثار پرودن در نقد مالکیت خصوصی کم و بیش با ایده‌ی کمونیسم آشنا شده بود، اما خود را هنوز به این جنبش سیاسی نسبت نمی‌داد. از آن پس که دستگاه سانسور از تمدید پروانه‌ی انتشار "روزنامه‌ی راین" سر باز زد، مارکس با همکاری آرنولد روینگه برنامه‌ی انتشار "سالنامه‌های آلمانی – فرانسوی" را ریخت و از آن‌جا که فعالیت تئوریک آن‌ها فقط در پاریس بدون سانسور دولتی امکان داشت، در نتیجه هر دو تصمیم گرفتند که به آن‌جا نقل مکان کنند. مارکس نخست به هلند سفر کرد و در آن‌جا نیز با همان خشونت دولتی مواجه شد که در کشور پروس

<sup>۱</sup> Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۱۲۸ f., ۱۲۵

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

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، موضوع نقد مارکس این‌جا تنها نقد دین نیست، بلکه براندازی تناقض تفکر با واقعیت، یعنی مسئله‌ی از خودبیگانگی و خودکردگی آن است که جامعه‌ی بورژوازی آن‌را به وجود می‌آورد. به این ترتیب، مارکس در "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" نقطه‌ی عزیمت خود را مانند فویرباخ ماتریالیستی اتخاذ می‌کند. به این صورت که این انسان است که دین را می‌آفریند و نه این‌که دین انسان را می‌آفریند. بنابراین دین نتیجه‌ی یک کمبود در جهان واقعی محسوب می‌شود که البته از "خودآگاهی" انسان‌ها نسبت به "نوع ماهوی بشر" ممانعت می‌کند. از این منظر، مارکس بر این نکته انگشت می‌گذارد که یک انسان دینی، یا هنوز خود را نیافته و یا این‌که دوباره خود را باخته است. اما مارکس این‌جا نیز فراتر از فویرباخ می‌رود و روش نقد دین را مستقیماً به نقد دولت و جامعه‌ی بورژوازی بسط می‌دهد. در حالی که فویرباخ در تداوم ماتریالیسم بورژوازی از انسان منفرد عزیمت

پدید می‌آورد، منتها ملت این کار را با یک درجه‌ی به خصوص از خودآگاهی به انجام می‌رساند. ما روش نقد دین مارکس را در مورد نقد مالکیت خصوصی نیز در همین نوشته می‌یابیم. به این صورت که هگل مالکیت خصوصی را به صورت سوژه و انسان را به صورت ابژه در نظر می‌گیرد. نتیجه‌ی یک چنین "آگاهی وارونه"، تسلط مالکیت خصوصی بر اراده‌ی انسان‌ها است. به این معنی که جامعه‌ی بورژوازی که البته این‌جا سوژه‌ی آگاه محسوب می‌شود، ابژه‌ی خود، یعنی مالکیت خصوصی را به صورت یک "روح مستقل" در آورده و چنان آن‌را می‌پرستد که رقابت، خودخواهی، انزوا و از خودبیگانگی انسان‌ها از "نوع ماهوی بشر" را ممکن و موجه می‌سازد.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، مارکس به یک مفهوم محتوایی از دولت مدرن دست می‌یابد و با استناد به آن است که کشمکش نظری خود با برونو بائر را مستدل می‌سازد. در این ارتباط باید از مقاله‌ی وی با عنوان "در مورد مسئله‌ی یهود" یاد کرد که با این منظور مدون شده است. برونو بائر دلیل تبعیض حقوقی یهودیان را هویت مسیحی دولت پروس می‌شمرد و به خود وعده می‌داد که در یک نظام سکولار برابری همه‌ی شهروندان متحقق می‌گردد. اما مارکس این‌جا با رجوع به تجربیات آمریکا بر این نکته انگشت می‌گذارد که جدایی دین از دولت هیچ مشکلی را حل نمی‌کند. به این دلیل که در یک نظام سکولار، البته دین به حوزه‌ی خصوصی انسان‌ها رانده می‌شود، اما مسئله‌ی از خودبیگانگی هم‌چون گذشته پابرجا می‌ماند. بنابراین انسان‌ها در یک نظام سکولار تنها به آزادی دینی دست می‌یابند، اما از قید و بندهای دینی رها نمی‌گردند. از این منظر، پیداست که مقوله‌ی "آزادی" تنها یک شکل ظاهری و ایدئولوژیک به خود می‌گیرد که به صورت "آگاهی وارونه" قید و بندهای واقعی جامعه‌ی بورژوازی را موجه می‌سازد. بنابراین در حالی که مارکس موضوع از خودبیگانگی را در طرح فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ مطرح می‌کند، اما روش نقد دین را به نقد جامعه‌ی بورژوازی نیز بسط می‌دهد. به این صورت که انسان‌ها انگاری یک زیست دوگانه دارند و یک زندگی دینی و یک زندگی دنیوی را می‌گذرانند. در حالی که انسان‌ها در حوزه‌ی سیاست به اصطلاح آزاد

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

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



حوزه‌ی دوم از پراکسیس اجتماعی، مربوط به سیاست می‌شود. این‌جا منظور مارکس دولت و جامعه بورژوازی است که جهت تداوم خود نیاز به دوگانگی تفکر با واقعیت، یعنی نیاز به تخیل و تصورات استعلایی (دین، فلسفه و ایدئولوژی) دارند. ما این‌جا با یک کلیت متناقض از هستی با آگاهی مواجه می‌شویم که شرط بقا و تداوم اوضاع از خودبیگانه‌ی آن وابسته به فقدان چشم‌انداز جهت دگرگونی "اوضاع موجود"، یعنی یک "جهان بدون روح" است. این‌جا دین، فلسفه و ایدئولوژی نقش واسطه را دارند، زیرا به صورت ظواهر جامعه‌ی طبقاتی بقا و تداوم اوضاع از خودبیگانه‌ی موجود را توجیه و تداوم آن‌را وساطت می‌کنند. به این صورت که آن‌ها موجودیت جامعه‌ی بورژوازی و نظام سرمایه‌داری را متناسب با طبیعت انسان و نماد خردمندی می‌خوانند. پیداست که مارکس دگرگونی جهان واقعی را نه مربوط به عنایت الهی می‌کند و نه در انتظار معجزه و یا رخداد می‌ماند. به نظر وی چشم‌انداز دگرگونی تنها از طریق نقد درون‌ذاتی، نفی‌کننده و بی‌رحمانه از اوضاع از خودبیگانه‌ی موجود پدید می‌آید. در این ارتباط مارکس از روش نقد خود به عنوان "جلاد" دوران باطل نیز سخن می‌راند و نقد برای وی زمانی رادیکال است که دست به ریشه، یعنی به انسان می‌برد. به بیان دیگر، نقد نزد مارکس نه تنها به صورت مجرد و دگماتیک فعال نمی‌شود، بلکه آن پراکسیس مشخص که انسان‌ها را به انزوا، بندگی و ذلت کشانده است، به بند می‌کشد. بنابراین مارکس این‌جا به درستی بر این نکته تأکید می‌کند که این کافی نیست که تفکر به سوی واقعیت بشتابد، بلکه واقعیت نیز باید به سوی تفکر سمت بگیرد. ما این‌جا با دیالکتیک تئوری و پراکسیس مواجه می‌شویم. به این صورت که سوژه‌ی شناسا از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی "اوضاع موجود"، چشم‌انداز دگرگونی جهت تشکیل "اوضاع مطلوب" را متکامل می‌کند و تحت تأثیر این تئوری انتقادی و عمل‌گرا است که یک پراکسیس آگاه و انقلابی به وجود می‌آید. از این بابت، مارکس از زمینه‌ی متضاد مادی به صورت "عنصر منفعل" سخن می‌راند. به بیان دیگر، تحت تأثیر این تئوری انتقادی و عمل‌گرا است که کارگران از هویت طبقاتی خود آگاه و متشکل می‌شوند و به صورت سوژه‌ی خودآگاه، یعنی پرولتاریا از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آیند و در پراکسیس نبرد طبقاتی یک نظم نوین را به وجود می‌آورند. به این ترتیب، سلاح نقد تبدیل به ابزار جهت همبستگی طبقاتی کارگران می‌شود و به صورت خشونت مادی در

می‌کند، لیکن مارکس انسان را بنا بر طرح تئوریک رساله‌ی دکترای خود تحت روابط اجتماعی قرار می‌دهد و مد نظر می‌گیرد. بنابراین نزد مارکس انسان یک مقوله‌ی مجرد نیست که خارج از جهان واقعی زندگی می‌کند. نزد وی انسان در زندگی واقعی خود، یعنی در پراکسیس اجتماعی و در جهان انسان‌ها است که با استناد به سطح به خصوصی از خودآگاهی خویش دولت و جامعه را به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، این دولت و جامعه هستند که منجر به دوگانگی تفکر ظاهری با واقعیت ماتریالیستی می‌شوند. محصول این دوگانگی تولید آگاهی کذب است که در اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک پدید می‌آیند. پیداست که شرط برطرف کردن این دوگانگی نه آن‌گونه که هگلی‌های چپ و فویرباخ مد نظر داشتند، یعنی از طریق یک پروژه‌ی صرف روشنگری، تشکیل دولت مدرن و حکومت سکولار، بلکه تنها از طریق دگرگونی پراکسیس اجتماعی ممکن می‌گردد. این‌جا منظور مارکس دگرگونی آن مناسبات واقعی اجتماعی است که اصولاً نیاز به تخیل، تصور و دین دارند.

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

به شخص خود اختصاص می‌داد و شاید هم نمی‌خواست که با جمهوری خواهان همکاری کند، زیرا وی هوادار نظام سلطنتی بود.<sup>۱</sup>

مارکس در دوران اقامت خود در پاریس یادداشت‌هایی را آماده کرد که بعدها تحت عنوان "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی" منتشر شدند. وی در این جا سه جنبه‌ی مثبت اثر فویرباخ را ستایش می‌کند. اول، فویرباخ اثبات کرده است که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی چیز دیگری به غیر از بسط دین از طریق مفاهیم نوین نیست. بنابراین سیستم هگلی نیز یک دین این جهانی به شمار می‌رود که منجر به ازخودبیگانگی انسان از مفهوم "نوع ماهوی بشر" می‌شود و در نتیجه محکوم است. دوم، فعالیت فویرباخ به عنوان بنیان‌گذار "ماتریالیسم حقیقی" و "علم واقعی" است که ستایش می‌شود، زیرا وی به نظر مارکس مناسبات واقعی، یعنی روابط انسان با انسان‌ها را تبدیل به اصول تئوریک کرده است. سوم، فویرباخ اثبات کرده است که نفی نفی هگلی که به صورت "ایده‌ی مطلق" مدعی یک نتیجه‌ی مثبت، یعنی شناخت کلیت و وحدت سوژه با ابژه می‌شود، چیز دیگری به غیر از "تفکر صرف دیالکتیکی" و "تولیدات ناب ذهنی" نیست.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، مارکس در این یادداشت‌ها شناخت فویرباخ را واقعی و سیستم هگلی را غیر واقعی می‌شمارد. با تمامی این وجود مارکس بر خلاف فویرباخ دیالکتیک را به کلی رد نمی‌کند و مضمون شناخت‌شناسی فلسفی آن‌را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«عظمت "پدیدارشناسی" هگل و نتایج نهایی آن - دیالکتیک نفی به صورت پرنسپ هرک دهنده و زاینده - است که هگل سرانجام یک بار، خودآفرینی انسان را به صورت یک روند می‌فهمد، [یعنی] موضوعیت‌یافتگی به صورت سلب موضوعیت، به صورت

<sup>۱</sup> فویرباخ دو سال پس از انتشار کتاب "ماهیت مسیحیت" تزه‌های خود را در ارتباط با ضرورت رفرم فلسفه مدون کرد. وی فلسفه‌ی ماتریالیستی خویش را فلسفه‌ی آتی می‌خواند که از طریق دگرگونی پارادایم شناخت‌شناسی هگل، دانش الهیات را به این شرح تبدیل به دانش انسان‌شناسی کرد: «انسان‌شناسی، قلبی است که به فهم رسانده شده است؛ آن در مغز تنها شکلی از فهم آن چیزی را بیان می‌کند که قلب به شیوه‌ی خود می‌گوید؛ آن ماهیت را به صورت ماهیت مطلق که قلب به صورت یک قسمت ماهوی از خویش می‌شناسد، قرار می‌دهد (...). انسان‌شناسی دین خودآگاه است، آن دینی که خود را می‌فهمد.»

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

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۶۹, ۵۷۰, ۵۷۴

برابر خشونت مادی جامعه‌ی بورژوازی ایستادگی کرده و نظام سرمایه‌داری را سرنگون می‌کند. پیداست که با فراروی از نظم موجود و لغو اوضاع ازخودبیگانگی، یک پراکسیس دیگر پدید می‌آید. از آن‌جا که نظام سرمایه‌داری تمامی آثار انسانی را از کارگران زدوده و به آن‌ها یک طبیعت غیر را تحمیل کرده است، در نتیجه مارکس سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی این دگرگونی را نیز پرولتاریا می‌شمارد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در همان دوران اقامتش در کریتسناخ به مضمون "سوژه‌ی انقلابی" پی برد، در حالی که انگلس اسپر "ماتریالیسم" متافیزیکی بود و در اوهم دترمینیسم سیستم فلسفی هگل و پانتئیسم شلینگ به دنبال راهی به سوی یک سرنوشت محتوم و مثبت برای بشر می‌گشت. به بیان دیگر، مقوله‌ی "سوژه‌ی انقلابی" نزد مارکس نه در تداوم "تفکر تاریخی" هگل و نه با استناد به یک حرکت ماتریالیستی که ظاهراً فاقد آگاهی است، اما به صورت دترمینیستی و مثبت‌گرا به سوی یک فرجام نهایی سپری می‌شود، متکامل می‌گردد. موضوع تئوری انتقادی و انقلابی مارکس خودآگاهی ماتریالیستی پرولتاریا از هستی خویش است که البته با استناد به دیالکتیک یک تئوری عمل‌گرا با پراکسیس آگاه پدید می‌آید. از آن‌جا که این انسان‌ها هستند که از شرایط موجود عزیمت می‌کنند و با استناد به آگاهی خود تاریخ را پدید می‌آورند، در نتیجه برای مارکس نیز بلافاصله این پرسش طرح شد که پرولتاریا تحت چه شرایط تاریخی و در کدام مناسبات اجتماعی به ذلت ازخودبیگانگی کشیده شده است؟ پیداست که پاسخ به یک چنین پرسشی بررسی تاریخی و اقتصادی را ضروری می‌ساخت که البته مارکس پس از نقل مکان از کریتسناخ به پاریس به آن پرداخت. وی در همین‌جا با انگلس ملاقات کرد و با وی به نقاط نظری مشترکی رسید. از جمله باید از توافق نظر آن‌ها در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و از جمله نقد فلسفه‌ی هگلی‌های چپ یاد کرد که تبدیل به مضمون کتاب مشترک آن‌ها با عنوان "خانواده‌ی مقدس" شد. مارکس هم‌زمان یک نامه‌ی بسیار محترمانه برای فویرباخ نوشت و از وی دعوت کرد که با "سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی" همکاری کند. البته فویرباخ به این نامه پاسخ نداد، زیرا به احتمال زیاد تکامل یک "فلسفه‌ی آتی" را تنها

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen ... ebd., und Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۱۴۳, ۱۵۵, ۱۶۳ff., ۱۷۶

چنین است. هر چه انسان بیشتر روی خدا حساب باز کند، به همان نسبت کمتر از خویشتن بهره می‌برد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا مقوله‌ی "ازخودبیگانگی" را به هستی و روابط متضاد مادی بسط می‌دهد، در حالی که تا کنون ازخودبیگانگی مربوط به نقد دین به عنوان "آگاهی وارونه" می‌شد. مارکس هم‌چنین بر این نکته انگشت می‌گذارد که انسان در گذشته و از طریق کار یک موضوع را به جامعه ارائه می‌کرده و تحت تأثیر محصول کار خود موضوعیت می‌یافته است. در حالی که در جامعه‌ی بورژوایی از آن‌جا که گوهر (ابزار تولید، کالا) و سوژه (کارگران مزدی) از هم گسیخته شده‌اند، در نتیجه موضوعیت‌یابی انسان به معنی سلب موضوعیت و بروز ازخودبیگانگی کارگران مزدی است، زیرا محصول کار آن‌ها (کالا، سرمایه) مانند دین مستقل شده و ظاهراً به صورت یک سوژه‌ی آگاه و یک قدرت غیر بر آن‌ها فرمانروایی می‌کند. به بیان دیگر، هر چه انسان بیشتر به روند تولید معطوف گردد، به همان اندازه نیز بیشتر از ماهیت خویش ازخودبیگانگی می‌شود. البته مارکس این‌جا چهار نوع ازخودبیگانگی را از هم تمیز می‌دهد. اول، ازخودبیگانگی انسان از کار است. به این معنی که کار مزدی به صورت یک ماهیت بیگانه و به صورت یک قدرت مستقل بر انسان تحمیل می‌شود. دوم، ازخودبیگانگی انسان از نتایج فعالیت خویش است. به این معنی که کار رابطه‌ای با ماهیت انسان بر قرار نمی‌کند و در واقعیت یک شکل تحمیلی دارد که فقط به صورت ابزار برای رفع نیازهای مادی انجام می‌شود. نتیجه این دو شکل اولی ازخودبیگانگی نوع سوم آن است. به این معنی که انسان از نوع ماهوی بشر ازخودبیگانگی شده است. چهارم، ازخودبیگانگی انسان از انسان‌ها است که در واقعیت به صورت انسان مطرود و منزوی مشاهده می‌شود. به این ترتیب، برای مارکس ممکن می‌گردد که تشکیل و استقرار مالکیت خصوصی را به صورت نتیجه‌ی کار ازخودبیگانگی افشا سازد.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا مانند نقش دین نه تنها با فریب، بلکه با خودفریبی نیز مواجه هستیم. بنابراین در روند تولید سرمایه‌داری نیز به همین

بروز ازخودبیگانگی و به صورت فراروی از این بیگانگی؛ بنابراین هگل ماهیت کار و انسان‌های موضوعیت‌یافته و واقعی را درک می‌کند، زیرا انسان واقعی را به صورت نتیجه‌ی کار خودش می‌فهمد. (...) هگل بر موضع اقتصاد مدرن ملی ایستاده است. وی کار را به صورت ماهیت، [یعنی] به صورت ماهیت تثبیت‌کننده‌ی انسان درک می‌کند؛ وی تنها جنبه‌ی سازنده‌ی کار و نه جنبه‌ی نفی‌کننده‌ی آن را می‌بیند. کار، تکوین انسان برای خود در حدود ازخودبیگانگی یا انسان بیگانه شده است. آن کاری که هگل فقط می‌شناسد و به رسمیت می‌شناسد، کار مجرد و ذهنی است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تئوری مجرد و اسرارآمیز منطق جامعه‌ی بورژوایی را می‌یابد که البته بر اساس دانش اقتصاد ملی متکامل شده است. به این صورت که با استقرار روش تولید مدرن سرمایه‌داری یک دگرگونی کیفی به وقوع پیوسته است. در حالی که در نظام فئودالی، یعنی در روند کار ساده، زمین زراعی و ابزار تولید (طبیعت، گوهر) با سوژه‌ی زنده (انسان بنده شده) متفق بودند، اما در جامعه‌ی بورژوایی گوهر از سوژه گسیخته شده است. به این صورت کارگران مزدی (سوژه) از ابزار تولید (سرمایه) و کالا که گوهر خودشان هستند، مجزا شده و اشکال تئوریک خود را به صورت فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و دانش اقتصاد مدرن ملی به وجود آورده‌اند. این‌جا سرمایه به صورت یک رابطه‌ی اجتماعی و قدرت مسلط در آمده که از طریق ایدئولوژی موجه می‌شود. پیداست که از این منظر، مقوله‌ی "ازخودبیگانگی" ابعاد متنوع‌تری را به خود می‌گیرد که تا کنون مد نظر فلسفه-ی ماتریالیستی فویرباخ نبوده است. در حالی که نقد فویرباخ از دین تنها موضوع ازخودبیگانگی انسان با "نوع ماهوی بشر" را مد نظر داشت، مارکس این‌جا آن را به شرح زیر به نقد روند تولید بسط می‌دهد:

«تصاحب موضوع به مراتب بیشتر از خودبیگانگی به نظر می‌آید، هر چه که کارگر موضوعات بیشتری را تولید کند، این‌که وی به آن اندازه کمتر می‌تواند صاحب چیزی باشد، هر چه بیشتر به حاکمیت تولید خویش، [یعنی] سرمایه در آید. (...) در دین نیز

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۵۷۴

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۵۱۲

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۵۱۹f.

فلسفی، انعطاف بیش از حد به طبیعت و غیر سیاسی بودن فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ را بر طرف ساخت.

پیداست که تحت شرایط موجود، نخست انسان فقط زمانی ماهیت خود را تصاحب می‌کند که اشکال از خودبیگانه را لغو کرده باشد. این‌جا موضوع همان تضاد میان ماهیت ماتریالیستی با شکل واقعی جامعه‌ی بورژوازی است که مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود در پی فراروی از آن بود. بعداً، سوژه‌ی فراروی از این تضاد است که تنها می‌تواند آن طبقه‌ی اجتماعی باشد که از همه بیشتر از پدیده‌ی از خودبیگانگی رنج می‌برد. پیداست که از این منظر آته‌ئیسم فویرباخ با کمونیسم مارکس به شرح زیر به توافق می‌رسند:

«(...) آته‌ئیسم از طریق لغو دین و کمونیسم از طریق لغو مالکیت خصوصی همراه با خود هومانیسیم وساطت شده‌اند. تنها از طریق لغو این واسطه که البته یک شرط ضروری است، خود به خود اثر مثبت آغاز می‌شود، یعنی هومانیسیم مثبت.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا لغو دین و لغو مالکیت خصوصی برابر با لغو آن اشکال از خودبیگانه محسوب می‌شوند که از مناسبات طبقاتی موجود پدید آمده و تداوم آن‌را توجیه می‌کنند.<sup>۲</sup> به گمان مارکس تنها از این طریق است که تحمیق، تحقیر و انزوا انسان‌ها پایان می‌یابند و انسان در جامعه رشد کرده و بر اساس خود آگاهی ماتریالیستی تبدیل به "نوع ماهوی بشر" می‌شود. در حالی که فویرباخ شرط دگرگونی "اوضاع موجود" را در تغییر آگاهی و تشکیل سکولاریسم می‌بیند، مارکس شرط دگرگونی را در خود آگاهی سوژه‌ی انقلابی، یعنی در وجود پرولتاریا می‌یابد. بنابراین ما نزد مارکس با یک سوژه‌ی مشخص مواجه هستیم که مانند سوژه در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مجرد، یعنی روح و محصول تفکر نیست. بنابراین پیداست که

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۵۸۳

<sup>۲</sup> این‌جا استفاده از مفهوم "هومانیسیم مثبت" نه در معنی ریاضی، بلکه در مضمون فلسفی و حقوقی آن است. از آن‌جا که بنا بر فلسفه‌ی حقوق طبیعی انسان خردگرا و حقیقت‌یاب محسوب می‌شود و از آن‌جا که آن قوانین عرفی که بدون مشروعیت دینی و فقط با رجوع به خرد بشری مدون و مصوب شده‌اند، مثبت ارزیابی می‌شوند، در نتیجه این رشته از قوانین نیز مثبت نامیده می‌شوند.

صورت است، زیرا مناسبات بیگانه و از خودبیگانگی خودکرده مکمل و ملزوم هم‌دیگر هستند. به بیان دیگر، مسئله این‌جا فقط بورژوا نیست که از حق مالکیت سود می‌برد و با آگاهی نیروی کار بیگانه را استثمار می‌کند، بلکه کارگران مزدی نیز مشمول این روابط بیگانه می‌شوند، زیرا که آن‌ها در فقدان خود آگاهی و به دلیل از خودبیگانگی خودکرده به بردگی سرمایه تن می‌دهند. لیکن مارکس این‌جا با یک رویکرد ماتریالیستی به دیالکتیک هگل به این نتیجه نیز می‌رسد که در همان کار از خودبیگانه نطفه‌ی خودآفرینی، استقلال سوژه و نفی کار از خودبیگانه نیز گذاشته شده است. به بیان دیگر، مارکس این‌جا دیالکتیک گوهر با سوژه را به صورت ماتریالیستی و از طریق کار برقرار می‌سازد و از آن دیالکتیکی ذهنی هگل که اصولاً قادر به شناخت تضاد ماتریالیستی نیروهای مولد با مناسبات تولید در نظام مدرن سرمایه‌داری نمی‌شود و تنها آپریور از وحدت گوهر با سوژه سخن می‌راند، فراروی می‌کند.

بنابراین با وجودی که مارکس تا این‌جا تحت تأثیر مفهوم "نوع ماهوی بشر" فویرباخ قرار داشت و فلسفه‌ی ماتریالیستی وی را نسبت به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل ستایش می‌کرد، اما نقد دین نزد وی همواره سیاسی‌تر و رادیکال‌تر از فویرباخ می‌گردد و از فلسفه‌ی ماتریالیستی وی به مراتب فراتر می‌رود. به این صورت که مارکس از یک طرف، نقد دین را به کلیت مناسبات اجتماعی، یعنی به پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی بسط می‌دهد و از طرف دیگر، دیالکتیک تئوری و پراکسیس را نیز برای دگرگونی اوضاع از خودبیگانه‌ی موجود متکامل می‌کند. وی هم‌چنین به یک "سوژه‌ی انقلابی" دست می‌یابد که در پراکسیس نبرد طبقاتی و تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا به خود آگاهی می‌رسد و در یک پراکسیس انقلابی و به صورت یک خشونت مادی از نظام سرمایه‌داری فراروی می‌کند. به بیان دیگر، موضوع فعالیت تئوریک مارکس بر طرف کردن تناقض هستی با آگاهی، واقعیت با تفکر، یعنی انگیزه‌های انسانی با ایده‌های دینی، فلسفی و ایدئولوژیک، خلاصه لغو از خودبیگانگی است. در حالی که فویرباخ راه حل آن‌را در "مشاهده‌ی حسی" انسان به مفهوم "نوع ماهوی بشر" جستجو می‌کرد، مارکس در روند فعالیت تئوریک خود به پراکسیس آگاه و انقلابی پرولتاریا دست یافت. این‌جا قوای ماهوی انسان با هستی مادی‌اش به وحدت می‌رسد و منجر به رهایی انسان می‌شود. به این ترتیب، مارکس در روند فعالیت تئوریک خود موضوع فقر

به من خدمت می‌کند که از آن لذت ببرم و از آن استفاده کنم. من اکنون از فرضیه‌ی خویش استفاده می‌کنم و وجود دارم که آن را استفاده کنم. بنابراین آن فرضیه [یک انسان غیرکامل در برابر یک انسان ماهوی و کامل] اصولاً غیرواقعی است؛ زیرا از آن-جا که من تنها کس هستم، در نتیجه از دوگانگی یک من [انسان] به فرضیه گرفته شده و من فرضی خبر ندارم، بلکه من از خود استفاده می‌کنم و این تنها به این معنی است که من وجود دارم. من خود را به فرضیه نمی‌گیرم، زیرا خود را اصولاً در هر لحظه مطرح می‌کنم و می‌آفرینم.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، پرسش فلسفی اشتیرنر به این شرح است که آیا اصولاً امکان دارد که وجود انسان را در یک تقابل به صورت یک "من ماهوی" (یعنی یک انسان ایده‌آل) و یک "من غیرماهوی" (یعنی یک انسان واقعی که به اصطلاح از ماهیت خویش از خود بیگانه است) قرار داد؟ وی این تقابل را یک شکل استعلایی و غیرواقعی می‌شمارد که در تداوم افکار دینی مسیحیان به وجود آمده است. به این عبارت که فویرباخ با وجود رفرم فلسفی، یعنی تغییر جابجایی سوژه با ابژه که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل دچار آن شده، مشکلی را حل نکرده است. به نظر اشتیرنر در حالی که بنا بر اعتقاد مسیحیان "خدا برابر با عشق" محسوب می‌شود، لیکن پس از نفی فویرباخی خدا به عنوان سوژه، این عبارت به صورت "عشق خدایی است" توجیه می‌شود. در حالی که بنا بر نقد فویرباخ مسیحیان صفات ناب انسانی را به خدا نسبت داده و از ماهیت خویش از خود بیگانه شده‌اند، لیکن در طرح نوین همین صفات به ماهیت یک انسان ایده‌آل منسوب شده است که در واقعیت مشاهده نمی‌شود. در حالی که مسیحیان خدا را به ماورای طبیعت نسبت داده و تقدیس می‌کنند، لیکن طرح فویرباخ نیز از یک حوزه‌ی قدسی گزارش می‌دهد، زیرا وی همان صفات ناب را به ماهیت یک انسان غیرواقعی نسبت داده که رفتار انسان‌های واقعی را به سوی آن سمت دهد. به این ترتیب، اشتیرنر نتیجه می‌گیرد: از آن‌جا که واقعیت از وجود انسان‌های خودخواه گزارش می‌دهد، بنابراین تقدیس خود این صفات انسانی (عشق) باید مورد پرسش قرار

چرا مارکس تا این‌جا انقلاب تئوریک فویرباخ را ستایش می‌کند و وی را "بنیانگذار علم واقعی" و "نظریه‌پرداز سوسیالیسم" می‌خواند.<sup>۱</sup>

البته مارکس تا این‌جا هنوز به این مسئله‌ی حاد شناخت‌شناسی توجه نکرده بود که مفهوم "نوع ماهوی بشر" در فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ یک شکل تجربی و واقعی ندارد و "علم انسان‌شناسی" وی نیز فقط با استناد به مفاهیمی مانند: "اراده، خرد و قلب" به فرضیه گرفته شده است. به این معنی که وی یک سری صفات ناب و ارزشمند (محمول) را به یک انسان اسمی (نومینال) و غیرتاریخی نسبت داده و با استناد به این شکل مجرد از یک انسان به اصطلاح "واقعی" است که به نقد دین می‌پردازد. ما این‌جا دوباره با ارواح و با تکامل یک دین این‌جهانی مواجه هستیم. در حالی که مسیحیان از "روح القدوس" و هگل از "روح جهان" به عنوان خالق جهان واقعی سخن می‌گویند، "روح انسان" فویرباخ نیز باید ماهیت انسان را پدید بیاورد. پیداست که این شیوه از اندیشیدن در تداوم همان فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی قرار می‌گیرد که مارکس در فعالیت تئوریک و به گمان خویش با استناد به فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ از آن فراروی کرده بود.

در همین دوران اقامت مارکس در پاریس بود که ماکس اشتیرنر کتاب معروف خود با عنوان "تنها کس و مالکیتش" را منتشر کرد. وی که البته به هگلی‌های چپ منسوب می‌شد و با انتشار مقالات متعدد نامی نیز از خود ساخته بود، سرسختانه مواضع و ایده‌های لیبرالیسم را نمایندگی می‌کرد. وی انگیزه‌ی فعالیت تئوریک خود را در تحقق این هدف می‌دید که فلسفه‌ی انسان آزاد و خلاق را در نهایت متفکر شود و به آن در واقعیت جامه‌ی عمل ببوشاند. به این ترتیب، اشتیرنر با استناد به اصل فردیت به یک انسان غیرواقعی که اصولاً فاقد هرگونه روابط اجتماعی و تعهدهای اخلاقی است، دست می‌یابد و موجودیت خودخواه آن‌را به شرح زیر تشریح می‌کند:

«من به سهم خود از یک فرضیه حرکت می‌کنم که در آن خویشتن را به فرض می‌گیرم؛ اما فرضیه‌ی من برای کسب نهایت کمال خویشتن تلاش نمی‌کند (...). بلکه تنها

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie, in: MEW, Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost)

<sup>۱</sup> Stirner Max (۱۹۶۴): Der Einziger und sein Eigentum (۱۸۴۵), Leipzig, S. ۲۰۰

تنها تفاوتی که تا کنون در روند تاریخ مشاهده می‌شود، به نظر اشتیرنر این است که این ارواح همواره فربه‌تر از گذشته گشته‌اند. به نظر وی انسان واقعی همین انسان خودخواه است که در روند تاریخ از رئالیسم به ایده‌آلیسم و هم‌اکنون به اگوتیسم رسیده است. انگیزه‌ی فعالیت فلسفی اشتیرنر به این شرح است که این "انسان واقعی" را از سلطه‌ی تمامی ارواح، مفاهیم و ارزش‌ها آزاد سازد. به نظر وی، انسان اصلاً هیچ نیازی به این‌گونه آموزش‌های دینی ندارد و فقط کافی است که خلاقیت را بیاموزد.<sup>۱</sup>

به همین منوال، اشتیرنر تمامی هگلی‌های چپ را متهم به گرفتاری در بند تفکرات فرجام‌شناسانه می‌کند. به این معنی که نه آن دولت مدرن ایده‌آل که فلسفه را از آن خود ساخته و نه گذار انسان‌ها از دین به فلسفه و تکوین خودآگاهی در واقعیت کشور پروس مشاهده می‌شود. اشتیرنر مصداق نظریه‌ی خویش را در این موضوع می‌یابد که انبوه کارگران با وجود قدرت فی‌نفسه و هولناک خود به بردگی کار تن داده‌اند. دلیل این فرودستی را اشتیرنر فقدان هوش کارگران می‌خواند. به این معنی که تمامی انسان‌ها از یک سطح خردمندی مساوی برخوردار نیستند و بنابراین از بدو تولد خود محکوم هستند که به طبقات اجتماعی متفاوت تعلق بگیرند. پیداست که این‌جا با وجود نبرد ابژکتیو طبقاتی از یک سو، آن انسان خودخواه که اشتیرنر به فرضیه گرفته است، یک شکل غیرواقعی به خود می‌گیرد و از سوی دیگر، انفعال وی در برابر "اوضاع موجود" موجه می‌شود. البته اشتیرنر انکار نمی‌کند که هگلی‌های چپ و هم‌چنین فویرباخ از طریق نقد دین خدا را از عرش ملکوتی خود بیرون رانده‌اند، اما وی هم‌زمان به آن می‌افزاید که آن‌ها به جای تکامل مفاهیم ماهوی و درون‌ذاتی از جهان واقعی تصورات ارزشمند و استعلایی خود را به واقعیت نسبت داده و دوباره به اسارت متافیزیک در آمده‌اند. بنابراین اشتیرنر هگلی‌های چپ و هم‌چنین فویرباخ را دین‌زده می‌شمارد و اندیشه‌ی فلسفی آن‌ها را که تحت تأثیر مفاهیم مجرد و جنجالی مانند: "ماهیت انسان"، "خودآگاهی" و "دولت مدرن" متکامل شده است، رد می‌کند. پیداست که از این منظر هم انسان‌شناسی فویرباخ و هم نقد ازخودبیگانگی مارکس که در این دوران از آن مشروب می‌شد، با بحران تئوریک مواجه بود. به بیان دیگر، لغو اشکال واقعی

<sup>۱</sup> Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige ... ebd., S. ۱۷۹, und  
Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik ... ebd., S. ۲۲۹

بگیرد. پیداست که از این منظر، انسان‌شناسی فویرباخ یک شکل دینی به خود می‌گیرد و وی به صورت بنیان‌گذار یک دین نوین و کشیش دنیوی جلوه می‌کند.<sup>۱</sup>

بنابراین اشتیرنر از فردیت به صورت یک اصل فلسفی عزیمت می‌کند و هرگونه مفهوم، معیار و یا ارزشی را که فرای فرد قرار می‌گرفت که انسان را در تفکر و رفتارش منضبط سازد، منسوب به دین کرده و محصول ازخودبیگانگی می‌شمرد. وی با عزیمت از همین ایدئولوژی لیبرالیسم بود که نقش "مفهوم" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به صورت خالق جهان واقعی یک دین این جهانی می‌شمرد.<sup>۲</sup> پیداست که از این منظر نه تنها فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و آته‌ئیسم و هومانئیسم فویرباخ، بلکه کمونیسم مارکس نیز محصول تفکرات دینی و نشانه‌ی ازخودبیگانگی محسوب می‌شوند. در حالی که هگل در تداوم دین مسیحیت، یعنی در پیروی از روح‌القدوس به "ایده‌ی مطلق" یک نقش قدسی داده و آن‌را به صورت آفریننده‌ی جهان واقعی و دمیروز در آورده است، همین کار را نیز فویرباخ و مارکس با مفهوم "نوع ماهوی بشر" کرده‌اند. به نظر اشتیرنر کمونیست‌ها نیز در نهایت مسیحی هستند، زیرا آن‌ها انسان واقعی را قربانی تصوراتی می‌کنند که برای فرد به کلی بیگانه هستند. در حالی که مسیحیان انسان‌ها را به رستگاری و آخرت وعده می‌دهند، اما بنا بر نقد اشتیرنر، معبد مقدس کمونیست‌ها جامعه نام دارد. افزون بر این‌ها، اشتیرنر در لغو مالکیت خصوصی خشونت را مشاهده می‌کند که به مراتب هولناکتر از استبداد موجود است.<sup>۳</sup>

به این ترتیب، اشتیرنر نتیجه می‌گیرد که تمامی اهداف و انگیزه‌ها که با مفاهیمی مانند: "راه خیر"، "واقعیت"، "مسئله‌ی خدا"، "وظایف ملی"، "مسئولیت نسبت به شاه و میهن"، "اهداف انسانی"، "آزادی و برابری انسان‌ها"، "انسانیت و عدالت" موجه شده‌اند، فقط این موضوع را دنبال می‌کنند که ماهیت فرد را تحقیر و فردیت انسان را سرکوب کنند.

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۷۶

<sup>۲</sup> Vgl. Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig, S. ۹۹, und

Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin, S. ۲۲۷, Fn. ۵۷

<sup>۳</sup> Vgl. Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige ... ebd., S. ۲۶۴, und

Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik ... ebd., S. ۲۲۸, Fn. ۶۳

معتبر می‌شمارد، در حالی که مارکس در تحقیقات خود روش نقد دین را به سیاست و اقتصاد بسط داده و با استناد به مقوله‌ی "کار موضوعیت یافته" و روند تولید سرمایه-داری، سیستم ایده‌آلیستی هگلی را به صورت یک شکل فلسفی از دانش اقتصاد سیاسی افشا کرده بود. بنابراین مارکس به تنهایی آن شرایط تئوریک را پدید آورد که دیالکتیک هگلی را بر پایه‌های واقعی‌اش استوار سازد. وی پس از دریافت نامه‌ی انگلس تدوین "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی" را ناتمام گذاشت و کتاب اشترینر را مطالعه کرد. پیداست که انتقاد دین‌زدگی و تدارک استبداد به مارکس برای وی بسیار گران تمام شد. به خصوص به این دلیل که وی از بدو فعالیت تئوریک خود از موضع آته‌ئیسم به نقد مسائل فلسفی و اجتماعی می‌پرداخت. وی با استناد به اسطوره‌ی پرومته‌یوس تنفر خود را از تمامی خداها و هر خدایی اعلام کرده و به جهانی واقعی و طبیعت معطوف شده بود، با استناد به اسطوره‌ی تئوروس به حکمت، خردمندی و دانایی پایبند بود و هرگونه دوگانگی میان تفکر (تئوری) و واقعیت (پراکسیس) را "مدفوع فلسفی" می‌خواند.<sup>۱</sup> در حالی که وی پیش‌شرط هرگونه نقدی را نقد دین می‌شمرد، شدیدترین انتقادات را به استبداد و دستگاه سانسور دولتی وارد آورده بود. با تمامی این وجود کمونیسم مارکس خارج از واقعیت مستقر می‌شد و یک شکل متافیزیکی به خود می‌گرفت، زیرا با استناد به مفهوم مجرد و انتزاعی "نوع ماهوی بشر" از فلسفه‌ی فویرباخ توجیه می‌شد و پیداست که تحقق آن بدون تردید تشکیل یک دولت خشن و مستبد را ضروری می‌ساخت. انگاری که هدف مارکس از استقرار کمونیسم این است که یک چنین دولتی را بر فراز ملت مستقر سازد و آن جهت تحقق "نوع ماهوی بشر" تشکیل همبستگی اجتماعی و در راستای استقرار کمونیسم انسان‌ها را آموزش و پرورش دهد و با اعمال خشونت منضبط سازد. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انتقاد اشترینر به دین‌سازی و توجیه تشکیل یک دولت استبدادی به مارکس از منظر تئوریک درست است. ما این‌جا با عواقب آن پراکسیس سیاسی مواجه هستیم که محصول یک

<sup>۱</sup> Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den frühen Marx, in Forschung Band ۳۹, Campus Verlag, Frankfurt/New York, S ۳۱f.

از خودبیگانه مانند: دین و مالکیت خصوصی نمی‌توانست برابر با کسب یک "ماهیت استعلایی" از انسان، یعنی "نوع ماهوی بشر" تلقی شود. این‌جا منظور نقد یک ماهیت غیرتاریخی از انسان که تا کنون در واقعیت تجربی مشاهده نشده است، می‌باشد. هم-چنین پیداست که یک چنین فلسفه‌ای از ماهیت انسان در تداوم فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل قرار می‌گرفت، زیرا که آن از زمینه‌ی مادی و واقعی خویش به کلی ناآگاه است.

انگلس پس از انتشار کتاب "تنها کس و مالکیتش" بلافاصله آن را مطالعه کرد و جهت نقد نظریات اشترینر پیشنهاد خود را در نامه‌ای به شرح زیر با مارکس در میان گذاشت:

«ما آن را نباید کنار بگذاریم، بلکه مستقیماً از آن به صورت بیان تمام و کمال بی‌پروایی موجود بهره برداری کنیم و این‌طور که آن را بچرخانیم و روی آن مدام بنا سازیم. به این ترتیب، آگوئیسم به سر حد خود رانده می‌شود، چنان بی‌پروا و هم‌زمان خودآگاه که خودخواه در غرض‌ورزی خود یک لحظه هم نمی‌تواند پایدار بماند، بلکه باید بلافاصله در کمونیسم واژگون گردد. البته این یک چیز جزئی است که به اشترینر اثبات شود که انسان‌های آگوئیست‌اش ضرورتاً از فرط خودخواهی مجبور به کمونیست شدن هستند. باید به این مردیکه پاسخ داد که قلب انسانی از همان آغاز در خودخواهی خویش مستقیماً غیرانتفاعی و فداکار است، و بنابراین وی دوباره از همان جا سر در می‌آورد که در برابرش می‌جنگد. با همین چیزهای پیش‌پا افتاده می‌توان غرض‌ورزی وی را مردود کرد. اما ما باید هم‌چنین آن چیزی را که از پرنسیپ وی حقیقی است، بپذیریم.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در پیشنهاد انگلس انسان خودخواه نقش سوژه را به خود می‌گیرد، در حالی که این‌جا نه خبری از ابژه است و نه وجه متقابل و متضاد ماتریالیستی که حرکت دیالکتیکی را به صورت "نفی آگاهانه" پدید می‌آورد، مشاهده می‌شود. به بیان دیگر، تکامل یک انسان خودخواه به یک انسان کمونیست را نمی‌توان به صورت یک حرکت دیالکتیکی از واقعیت تکامل کرد. انگلس این‌جا هنوز تحت تأثیر "قلب انسانی" فویرباخ است و فلسفه‌ی ماتریالیستی و غیر دیالکتیکی وی را

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۹۵۷): Briefe - Engels am Marx ۱۹ Now ۱۸۴۴, in: MEW, Bd. ۲۷, Berlin (ost), S. ۱۱

تصمیم گرفتیم که تضاد نظریات خود را در تقابل با فلسفه‌ی ایدئولوژیک آلمانی مشترکاً تنظیم و در واقعیت با وجدان فلسفی گذشته‌ی خود تسویه حساب کنیم.<sup>۱</sup>

بنابراین مارکس به تنهایی به این نتیجه رسید که نقد مناسبات اجتماعی نه با وساطت یک فلسفه از ماهیت ایده‌آل انسان و یا موضوع ازخودبیگانگی انسان نسبت به نوع ماهویش، بلکه باید مستقیماً و بدون واسطه، یعنی با استناد به جهان واقعی و اوضاع موجود ایزکتیو تبدیل به موضوع تحقیق گردد. ما این‌جا با قطع رابطه‌ی فلسفه با فلسفه، یعنی با فراروی از فلسفه مواجه هستیم. به بیان دیگر، بر خلاف فلسفه‌ی هگلی‌های چپ و یا نوع فویرباخی آن، این "آگاهی وارونه" نبود که باید دگرگون می‌گشت، بلکه این "جهان وارونه" بود که اشکال واقعی، یعنی دین، فلسفه و ایدئولوژی را به صورت "آگاهی از جهان وارونه" به وجود می‌آورد. از آن پس که مارکس پارادایم تحقیقاتی خود را دگرگون ساخت، وی دیگر با استناد به یک ماهیت ایده‌آل و غیرتاریخی از انسان به نقد تضاد ماهیت با شکل واقعی جامعه‌ی بورژوایی پرداخت، بلکه روش نقد وی کلیت پراکسیس اجتماعی را مستقیماً در تیررس خود قرار داد. به این ترتیب، روش نقد وی از بند اشکال استعلایی و جنجالی آزاد شد و به صورت نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده کلیت مناسبات واقعی جامعه‌ی بورژوایی را در بر گرفت. مناسبات واقعی دو وجه متفاوت دارد؛ اول، شرایط متضاد مادی تولید (پراکسیس مولد)، یعنی عوامل ایزکتیو هستند. این‌جا منظور همان سپهری است که در آن تضاد میان نیروهای مولد با مناسبات تولید پدید می‌آید و رشد می‌کند. ما این‌جا با ماهیت متضاد روش مدرن تولید سرمایه‌داری مواجه هستیم که جامعه‌ی بورژوایی شکل حقوقی آن است. دوم، سپهر اندیشه (تئوری) می‌باشد که غیرمادی است. این‌جا منظور عوامل سوژکتیو هستند که از بطن مناسبات متضاد جامعه‌ی طبقاتی رشد کرده و نقش بیان ایده‌آل تضاد را به عهده می‌گیرند. ما این‌جا با اشکال واقعی جامعه‌ی بورژوایی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی مواجه می‌شویم که البته به صورت "آگاهی از جهان وارونه" از بطن تضادهای درون‌ذاتی مناسبات مادی تولید رشد و دوباره بر آن واکنش کرده و آن را در راستای تحقق منافع مادی و تثبیت جایگاه اجتماعی طبقه‌ی حاکم دگرگون می‌سازند.

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۱۰

خطای تئوریک محسوب می‌شود که البته در ادامه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل پدید آمده و دچار جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم شده است.

از آن پس که مارکس کتاب "تنها کس و مالکیتش" را مطالعه کرد، نامه‌نگاری وی با انگلس شدت گرفت. متأسفانه بسیاری از این نامه‌ها مفقود شده‌اند و احتمال زیاد دارد که انگلس آن‌ها را برای حفظ آبرویش و جهت مصادره‌ی ناجور تحقیقات مارکس مفقود کرده است. با تمامی این وجود یک نامه از انگلس به مارکس از این دوران به جای مانده که به بهترین وجه ممکن از نتیجه‌ی کشمکش‌های تئوریک آن‌ها در ارتباط با کتاب اشتیرنر به شرح زیر گزارش می‌دهد:

«آن چیزی که مربوط به اشتیرنر می‌شود، با تو کاملاً موافق هستم. وقتی که برای تو نوشتم، با کمال خجالت هنوز تحت تأثیر مستقیم کتاب [اشتیرنر] بودم. از وقتی که کتاب را کنار گذاشتم و بیشتر توانستم فکر کنم، آن چیزی در نظرم است که تو درست می‌دانی.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس این‌جا از پیشنهاد خود جهت نقد کتاب "تنها کس و مالکیتش" صرف نظر می‌کند، در حالی که مارکس از مضمون نقد اشتیرنر یک حربه‌ی تئوریک جهت فراروی از فلسفه می‌سازد. بنابراین مسئله‌ای مهمی که خواننده‌ی نقاد باید همواره مد نظر داشته باشد، این است که اسطوره‌ی مارکس و انگلس از این موضع عزیمت می‌کند که آن‌ها مشترکاً بنیان تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را گذاشته‌اند و تا پایان عمر خود نیز مشترکاً به اصول آن پایبند مانده‌اند و این موضوع کاملاً نادرست، یعنی تنها محصول اسطوره‌سازی تولیدات ایدئولوژیک است. مارکس در پیشگفتار کتاب "در مورد نقد اقتصاد سیاسی" نیز به شرح زیر به این مسئله اشاره می‌کند:

«فریدریش انگلس که من با وی پس از انتشار طرح ژنیالش در مورد نقد مقوله‌های اقتصادی (...) یک تبادل نظر پیگیر کتبی داشتم، در مسیر دیگری بود (...) وی با من به همان نتیجه رسید و وقتی که وی نیز در بهار ۱۸۴۵ میلادی در بروکسل مسکون شد،

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۹۵۷): Briefe - Engels am Marx in Paris, ۲۰. Jan ۱۸۴۵, in: MEW, Bd. ۲۷, Berlin (ost), S. ۱۴



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

مارکس در این دوران به همکاری خود با آرنولد رویگه خاتمه داده بود. البته آن‌ها اولین شماره‌ی دو جلدی "سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی" را متفقاً منتشر کردند، اما تفاوت‌های نظری و هم‌چنین مسائل مادی منجر به قطع رابطه‌ی آن‌ها شدند. مارکس در دوران اقامت خود در پاریس در نشریات آلمانی زبان فرانسه قلم می‌زد و همین مسئله دولت پروس را برانگیخت که از طریق فشار دیپلماتیک تدارک اخراج وی از این کشور را ببیند. تنها کشوری که حاضر شد به وی حق اقامت بدهد، لوکزامبورگ بود، منتها با این شرط که مارکس به مسائل روزمره‌ی سیاسی نپردازد. به این ترتیب، مارکس در بروکسل مسکون شد و از آن پس که انگلس به آن‌جا نقل مکان کرد، آن‌ها به تسویه حساب با وجدان فلسفی گذشته‌ی خود پرداختند و محصول آن‌ها به عنوان کتاب "ایدئولوژی آلمانی" ارائه دادند. به این صورت که انگلس یادداشت‌های خود را در شکل پیشنویس در اختیار مارکس گذاشت و وی آن‌ها را تصحیح و در طرح کلی این کتاب جا داد. از جمله باید از حرکت دترمینیستی تاریخ یاد کرد که انگلس آن‌ها با استفاده از روش التقاطی خود از "تفکر تاریخی" هگل و "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ با ماتریالیسم فویرباخ پدید آورده بود، نمایندگی می‌کرد. به بیان دیگر، انگلس معطوف به یک حرکت دترمینیستی و جهان‌شمول مادی بود که فرای آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها قرار گرفته و به صورت "اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو" آینده‌ی آن‌ها را به شرح زیر رقم می‌زد:

«قدرت اجتماعی، یعنی قدرت تولید بسیار متنوع که وجودش مشروط به آن تقسیم کاری است که فعالیت اشتراکی افراد متفاوت را به یک‌دیگر پیوند می‌دهد، نزد این افراد نه به صورت قدرت متحد خود، بلکه به صورت یک خشونت بیگانه‌ی خارج از آن‌ها به نظر می‌آید که از مبدأ و مقصد آن واقف نیستند و لذا آن‌ها دیگر نمی‌توانند کنترل کنند. بر عکس تنها یک ردیف از فازهای درجات تکاملی غریب هستند که از

محصول این "حرکت واقعی" و این "کلیت دیالکتیکی" یک جهان ابژکتیو است که البته تحت تأثیر آگاهی طبقه‌ی حاکم، یعنی سوژکتیو پدید می‌آید. بنابراین روش نقد درون-ذاتی و نفی‌کننده‌ی مارکس نیز انهدام هر دو سپهر، یعنی تئوری و پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی را در نظر می‌گیرد. ما مصداق تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را در تزه‌های فویرباخ وی می‌یابیم که به صورت راهنمای فعالیت آتی تئوریکش مدون شده‌اند. تز چهارم این مجموعه به شرح زیر است:

«فویرباخ از تجربه‌ی ازخودبیگانگی دینی [یعنی] دوگانه‌سازی جهان در یک جهان دینی و یک جهان دنیوی عزیمت می‌کند. تلاش وی به این عبارت است که جهان دینی را در زمینه‌ی دنیوی‌اش حل کند. اما این‌که زمینه‌ی دنیوی خود را از خویشستن مرتفع ساخته و خود را در یک قلمرو مستقل در ابرها مستقر می‌کند، تنها از طریق ازخودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی دنیوی قابل توضیح است. بنابراین این [زمینه] باید از درون خود [یعنی] هم در تضاد خود فهمیده شود و هم به طور پراکسیس 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، این‌جا مفهوم "خانواده" شکل استعاره دارد. مفهوم "خانواده‌ی مقدس" عنوان کتابی است که مارکس و انگلس در نقد فلسفه-ی ایده‌آلیستی آلمانی و از جمله فلسفه‌ی هگلی‌های چپ نوشتند. مفهوم "خانواده‌ی زمینی" به معنی دولت و جامعه‌ی بورژوازی است که جهت توجیه و تداوم خود نیاز به دوگانگی تفکر با واقعیت دارند. به بیان دیگر، مارکس از اولویت ابژه بر سوژه عزیمت می‌کند و انهدام هر دوی آن‌ها را در نظر می‌گیرد. ما این‌جا با پراکسیس، یعنی با آگاهی تئوریک و "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که مارکس مضمون آن‌ها را به شرح زیر در تز هشتم این مجموعه برجسته می‌سازد:

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost), S. ۶

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۷

و در تداوم فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ به "رشد طبیعی" زیاد از حد بها می‌دهد و به اجبار شکل غیر سیاسی به خود می‌گیرد، لیکن مارکس این ناتوانی را نشانه‌ی "ازخودبیگانگی" خود انسان‌ها می‌شمارد. در حالی که برای انگلس حرکت ماده شکل سوژه را به خود می‌گیرد و انگاری که منجر به یک حرکت جهان‌شمول و هدفمند به سوی یک فرجام معین می‌شود، برای مارکس اما سوژه‌ی انقلابی پرولتاریا است که تحت نفوذ دین، فلسفه و ایدئولوژی به انفعال کشیده شده، هستی مادی خود را در اشکال ازخودبیگانگی تجربه می‌کند و در فقدان خودآگاهی ماتریالیستی به نظم موجود و بردگی کار مزدی تن می‌دهد. در حالی که از منظر انگلس فعالیت سیاسی به اجبار به سوی زد و بند با طبقه‌ی حاکم جهت توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد رانده می‌شود، لیکن اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس مستقیماً مربوط به "حرکت واقعی" و درگیر پراکسیس نبرد طبقاتی جهت تکوین خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی و فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری می‌گردد. به بیان دیگر، انگلس از بدو فعالیت نوشتاری و سیاسی خود دچار ازخودبیگانگی خودکرده و دترمینیسم بود، زیرا سوژه را با ابژه (محمول) جابجا می‌دید. این همان درد مشترکی بود که وی به صورت ماتریالیستی و برونو بائر و اشتیرنر به صورت ایده‌آلیستی با خود یدک می‌کشیدند و از این جهت اتفاقی نیست که مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" به شرح زیر بر "کلیت دیالکتیکی" تأکید می‌کند:

«تشریح تاریخ به اصطلاح/بژکتیو دقیقاً به این عبارت است که مناسبات تاریخی را مجزا از فعالیت [سوژکتیو انسان] درک می‌کند، شخصیت ارتجاعی.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، مارکس شخصیت هر کسی را که ایده‌آلیسم و ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر یک‌دیگر متکامل می‌کند، ارتجاعی می‌خواند، زیرا در هر دو حالت سوژه‌ی شناسا ماهیت ابژه که نه تنها محسوس، بلکه موضوعیت‌یافته، یعنی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان و سوژکتیو است، انکار می‌کند. به این ترتیب، مارکس نه از "جهان ابژکتیو" و "طبیعت ابژکتیو"، بلکه همواره از "جهان موضوعیت‌یافته" و "طبیعت موضوعیت‌یافته"<sup>۲</sup> سخن می‌راند که نقش فعال و سوژکتیو انسان را در دگرگونی اوضاع

هدف و حرکت انسان‌ها مستقل، آری این هدف و حرکت را هدایت می‌کنند، زیرا خود فعالیت مشترک نه داوطلبانه، بلکه رشد طبیعی است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک حرکت صرف مادی و هدفمند که در مسیر خود و بدون آگاهی انسان‌ها اشکال متنوع تولید، بازتولید و مصرف را پدید می‌آورد، مواجه هستیم. از این منظر انسان‌ها بی‌اراده و ناتوان به حساب می‌آیند، زیرا که انگاری از طریق یک حرکت مادی و به اصطلاح رشد طبیعی، یعنی یک قدرت غیر که خارج از اختیار خود آن‌ها قرار گرفته است، هدایت می‌شوند. تا این‌جا انگلس این متن را به صورت یک کشف به اصطلاح تئوریک در اختیار مارکس می‌گذارد. مارکس اما بدون این‌که این جمله را تغییر دهد، با اضافه کردن یک جمله دیگر به آن، مضمون آن‌را به کلی دگرگون می‌سازد. این جمله‌ی مارکس به این شرح است:

«برای این‌که برای فیلسوفان قابل فهم بوده باشد، این "ازخودبیگانگی"، می‌تواند طبیعتاً (... ) ملغا شود.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با تضاد نظریات مارکس با انگلس، یعنی با تضاد دو طرح متفاوت و متناقض آشنا می‌شویم. در حالی که مارکس مسئله‌ی خودآگاهی و تکامل سوژه انقلابی را در نظر دارد و پراکسیس آن‌ها را از منظر تئوریک پی می‌گیرد، لیکن انگلس با استناد به مغلطه‌ی فلسفی خود معطوف به یک روند دترمینیستی از تاریخ است که انگاری فرجام زیست بشری را رقم می‌زند و پیداست که از این منظر، انفعال سوژه‌ی انقلابی را توجیه می‌کند. البته مارکس در ادامه‌ی این جمله شرط ملغا کردن "ازخودبیگانگی" را هم توضیح می‌دهد که البته فعلاً موضوع بررسی این نوشته نیست. اما آن مسئله‌ی مهم که موضوع نقد این نوشته است، تفاوت نظری مارکس با انگلس از همان بدو فعالیت مشترک تئوریک و سیاسی آن‌ها می‌باشد. در حالی که انگلس انسان‌ها را اصولاً در برابر یک قدرت بیگانه ناتوان می‌بیند

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹f., Berlin (ost), S. ۳۴, und

Vgl. Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels ... ebd., S. ۷۱

<sup>۲</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche ... ebd.

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۴۰

<sup>۲</sup> Gegenständliche Welt, gegenständliche Natur

مطلوب" را برقرار سازد. بنابراین فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ با وجودی که از طریق مشاهده و مستقیماً از جامعه متکامل می‌شود، اما در مقایسه با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل که البته دچار جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم شده است، یک عقب‌گرد ارتجاعی محسوب می‌شود. بنابراین مارکس این‌جا بر پراکسیس مولد به صورت مسبب تکامل اجتماعی انسان‌ها تأکید می‌کند و نبردهای طبقاتی و تأثیرات مشخص بر لحظات زندگی اجتماعی را محصول تضادهای درون‌ذاتی و ماتریالیستی می‌شمارد. و مشخصاً در همین جاست که مارکس رابطه‌ی رایج فلسفه با فلسفه را قطع و از فلسفه فراروی می‌کند، این‌جا مفهوم "فراروی" به معنی "عبور، حفاظت و ارتقا" است. مفهوم "عبور" به معنی عبور از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی، مفهوم "حفاظت" به معنی حفظ هسته‌ی منطقی (دیالکتیک) و مفهوم "ارتقا" به معنی دگرگونی فلسفه به فلسفه‌ی عملی، یعنی پراکسیس نبرد طبقاتی است.

به این ترتیب، مارکس به تنهایی تزه‌های فویرباخ را به صورت راهنمای فعالیت تئوریک آتی خود مدون کرد و با عبور از انسان‌شناسی انتزاعی فویرباخ، بنیان تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را گذاشت. در حالی که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل انسان نقش "موجود متفکر" را به خود می‌گیرد و فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ از انسان به عنوان "موجود حساس" عزیمت می‌کند، روش انسان‌شناسی مارکس ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی است که نقش انسان را به صورت "موجود فعال" برجسته می‌سازد. به این معنی که انسان در تبادل مادی با طبیعت نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت خود را نیز دگرگون می‌سازد. واسطه‌ی طبیعت بیرونی با طبیعت انسان "کار شکل دهنده" است، که مواد مادی را با اراده، آگاهی و با پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی، یعنی سوژکتیو دگرگون و تبدیل به موضوع جامعه می‌کند و تحت تأثیر محصول کار (جسمیت‌یافته و یا خدماتی) خود موضوعیت می‌یابد. از این منظر انسان علت و معلول همین جهان موجود، یعنی "انسان موضوعیت‌یافته"<sup>۱</sup> است و جهان و طبیعت موجود نیز مخلوق فعالیت آگاهانه‌ی انسان، یعنی "کار موضوعیت‌یافته" است، که "جهان موضوعیت‌یافته" و "طبیعت موضوعیت‌یافته" را به وجود می‌آورد. ما این‌جا با روند

موجود برجسته سازد. بنابراین ابژه‌ی تحلیل مارکس (دولت، اقتصاد، جامعه، حق، طبیعت، انسان) سوژکتیو، یعنی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها است و در نتیجه تاریخ فرهنگی خود را یدک می‌کشد. از این منظر پیداست که چرا مارکس در تز اول فویرباخ خود به ماتریالیست‌های بورژوا انتقاد می‌کند که ماتریالیسم را به صورت مجرد، یعنی غیر سوژکتیو در برابر ایده‌آلیسم متکامل می‌کنند، در حالی که ماتریالیسم و ایده‌آلیسم اجزای یک "کلیت دیالکتیکی"، یعنی پراکسیس مولد هستند. افزون بر این، از آن‌جا که ماتریالیست‌های بورژوا می‌خواهند که واقعیت را از طریق قوای حسی و مشاهده بشناسند، در نتیجه به دام شکل ابژه افتاده و از شناخت ماهیت معذور می‌شوند، در حالی که ماهیت، "محسوس و موضوعیت‌یافته"<sup>۱</sup> یعنی محصول پراکسیس مولد و فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها است و از این بابت، نه تنها تجربی و دارای تاریخ فرهنگی است، بلکه نطفه‌ی تکامل آتی انسان و جامعه نیز محمول آن است. این همان موضوعی است که مارکس با مفاهیم "فعالیت عملی، انتقادی و انقلابی" این‌جا مطرح می‌کند.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انتقاد مارکس به فویرباخ و مابقی ماتریالیست‌ها مشخص است و از این زاویه وارد می‌آید که آن‌ها فعالیت موضوعیت-یافته‌ی انسان را که بدون تردید سوژکتیو است، یعنی از طریق احساسات و تحت تأثیر ذهنیت انسان (تئوری) به وجود می‌آید، به درستی نمی‌فهمند. بنابراین تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم منجر به اختلال در شناخت واقعیت ابژکتیو می‌شود. به بیان دیگر، زمانی که پراکسیس ابژکتیو (آن چیزی که در تجربه مشاهده می‌شود) بدون تأثیر عوامل سوژکتیو در نظر گرفته شود، در نتیجه تمامی ظواهر اجتماعی که در سپهر ایده‌ها، احساسات و آرمان‌های اجتماعی مطرح هستند، خارج از پراکسیس قرار گرفته و بی اهمیت تلقی می‌شوند. پیداست کسی که اصولاً تأثیر ظواهر احساسی را بر واقعیت‌های اجتماعی انکار می‌کند، تئوری وی نیز در بهترین وضع ممکنه یک تئوری تشریحی، ایجابی و غیر دخالت‌گر است. به بیان دیگر، یک چنین تئوری نه شکل نفی-کننده و سلبی به خود می‌گیرد و نه قادر است که رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع

<sup>۱</sup> Sinnlich gegenständlich

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen .... ebd., S. ۵

<sup>۱</sup> Gegenständlicher Mensch

تاریخی از پراکسیس نبرد طبقاتی می‌فهمد. مسبب این حرکت تاریخی، پراکسیس مولد است که از بطن تضادهای درون‌ذاتی خود منجر به تکامل اجتماعی انسان‌ها می‌شود. این‌جا دیگر خبری از یک فلسفه‌ی نوین جهت توجیه و تفسیر جهان واقعی نیست، زیرا مارکس با استناد به پراکسیس مولد رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قطع و از فلسفه فراروی کرده است. محصول این فعالیت تئوریک، فلسفه‌ی پراکسیس است که هدف دگرگونی "اوضاع موجود" را به صورت انقلاب اجتماعی و فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری دنبال می‌کند و البته سوژه‌ی خودآگاه آن پرولتاریا است.

به این ترتیب، مارکس به تنهایی اصول تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را متکامل کرد. موضوع اصلی فعالیت تئوریک وی مختص به نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی، یعنی اشکال متافیزیکی می‌شد که منجر به استقلال از پراکسیس و از خودبیگانگی می‌شوند و از تکوین خودآگاهی پرولتاریا ممانعت می‌کنند. از جمله باید از فعالیت مشترک وی با انگلس بر علیه 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. وی سپس با همکاری انگلس یک مقاله در نقد افکار دینی کریگه نوشت و نظریات وی را محصول "تفکرات مسخره‌ی دینی" و "هوچی‌گری" خواند و او متهم کرد که کمونیسم را تبدیل به "عشق احمقانه" میان انسان‌ها می‌کند.<sup>۱</sup>

بنابراین 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

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

تاریخ و با دیالکتیک نفی‌کننده به صورت پرنسیپ مولد ماتریالیستی و محرک تاریخ سر و کار داریم و انسان نیز علت و معلول همین "جهان موضوعیت‌یافته"، یعنی "انسان موضوعیت‌یافته" است. به این ترتیب، انسان از درون همین کار از خودبیگانگی و از درون همین شرایط خودکرده و البته از طریق نفی آگاهانه‌ی آن‌ها است که خود را متکامل می‌سازد. بنابراین ما نزد مارکس با دو وجه متفاوت پراکسیس مواجه می‌شویم که مکمل هم‌دیگر هستند و به صورت لحظات ابژکتیو و سوژکتیو پراکسیس مولد، "کلیت دیالکتیکی" و روند تاریخ را می‌سازند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم:

«...» این برداشت از تاریخ بر این مبتنی است که روند واقعی تولید را متکامل کند و البته از آن تولید بلاواسطه‌ی زیست مادی و شکل مرادده که با این روش تولید مربوط و از آن به وجود می‌آید، عزیمت کند، یعنی جامعه‌ی بورژوازی را در درجات متفاوت خود و به صورت زمینه‌ی تمامی تاریخ درک کرده و آن‌را هم‌چنین در فعالیت‌اش به صورت دولت تشریح کند، این‌گونه همه‌ی محصولات متفاوت تئوریک و اشکال آگاهی، دین، فلسفه، اخلاق غیره و غیره را از درون خودش توضیح دهد و روند پیدایش آن‌ها را از درون خودشان تعقیب کند، سپس آن‌جا هم طبیعتاً می‌تواند موضوع را در کلیت-اش (و از این رو هم‌چنین تأثیر متقابل این جنبه‌های متفاوت بر یک‌دیگر) تشریح کند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک تئوری ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی روبرو هستیم. این تئوری ماتریالیستی است، زیرا از ماهیت متضاد، یعنی از کار، تولید و بازتولید در جامعه‌ی طبقاتی عزیمت می‌کند. این تئوری دیالکتیکی است، زیرا از یک حرکت آگاهانه، وجود سوژه‌ی واقعی و درون‌ذاتی و هم‌چنین از نفی مبتنی بر آگاهی گزارش می‌دهد و این تئوری تاریخی است، زیرا با در نظر داشتن تقدم ابژه بر سوژه، سبب این حرکت آگاه را از ذات درونی و متضاد، یعنی از کشمکش‌های عملی و نظری و تأثیرات لحظات زندگی اجتماعی در واقعیت، یعنی به صورت محصول

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche ... ebd., S. ۳۷f. und Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ - ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), ebd. S. ۲۰

انگلس به سلطه‌ی تئوریک مارکس تن می‌داد و در فعالیت سیاسی از وی پیروی می‌کرد. آن‌ها در دوران انقلاب آلمان شرایط بحرانی کشور را مغتنم شمردند و جهت فعالیت سیاسی به بن باز گشتند. از این پس، "روزنامه‌ی راین نوین" به سردبیری مارکس تأسیس شد. وی تمامی مقالات را مطالعه و با خطوط سیاسی روزنامه منظم و بعداً انتشار آن‌ها را تأیید می‌کرد. انگلس در این ارتباط از نقش سردبیری وی به عنوان یک "دیکتاتور دلخواه" یاد می‌کند.<sup>۱</sup> آن‌ها هم‌چنین با همکاری یکدیگر "مانیفست کمونیستی" را نوشتند و چندی نگذشت که آن تبدیل به راهنمای فعالیت سیاسی جنبش کارگری - کمونیستی جهانی شد.

از آن‌جا که "مانیفست کمونیستی" به عنوان یک بیانیه‌ی سیاسی برای دوران انقلاب آلمان مدون شده است، در نتیجه پیداست که مارکس و انگلس جهت تهیج پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلابی و تشدید پراکسیس نبرد طبقاتی چشم انداز مبارزاتی را نیز این‌جا پدید می‌آورند. به این صورت که آن‌ها پیروزی پرولتاریا را "اجتناب‌ناپذیر" می‌شمارند و تشکیل یک جامعه‌ی کمونیستی را که "تکامل آزاد هر کس شرط تکامل آزاد همگانی است"، به طبقه‌ی کارگر نوید می‌دهند.<sup>۲</sup> در حالی که ما این‌جا ظاهراً با دگم‌های تاریخی، یعنی با یک حرکت دترمینیستی به سوی یک سرنوشت مقدر مواجه هستیم، اما محتوای این بیانیه پیروزی پرولتاریا را مشروط به خودآگاهی ماتریالیستی سوژه‌ی انقلابی می‌سازد که البته به شرح زیر از بطن "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی و مناسبات متضاد روش مدرن تولید سرمایه‌داری رشد می‌کند:

«رشد رقابت در میان بورژوازی و نتیجتاً بحران‌های تجاری نوسان کارمزد کارگران را همواره تشدید می‌کند؛ ماشین‌آلات که همیشه سریع‌تر متکامل و بدون وقفه بهتر می‌شوند، همواره پایگاه زندگی آن‌ها را در کل نامطمئن‌تر می‌سازند؛ تصادم بین یک کارگر منفرد با یک بورژوا منفرد همواره بیشتر خصلت تصادم بین دو طبقه را به خود می‌-

<sup>۱</sup> من این‌جا از بررسی مقالات مارکس و انگلس در "روزنامه‌ی راین نوین" صرف نظر می‌کنم، زیرا در نوشته‌ای جهت بررسی نقش مفهوم "دیکتاتوری پرولتاریا" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس به تفصیل به آن‌ها خواهد پرداخت.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels Friedrich (۱۹۵۹): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. ۴, ۴۵۹ff., Berlin (ost), S. ۴۷۴, ۴۸۲

خارج از خود کارگران مزدی می‌کرد. مسئله‌ی نقد وی آن اشکال متافیزیک بودند که در تداوم ایمان دینی و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی منجر به استقلال تئوری از پراکسیس و تزلزل در خودآگاهی پرولتاریا می‌شدند و انفعال سوژه‌ی انقلابی را پدید می‌آوردند. در این ارتباط باید از کتاب پرودن با عنوان "فلسفه‌ی فقر" یاد کرد که مارکس کتاب "فقر فلسفه" را در نقد آن نوشت. انتقاد مارکس از همین موضع جابجایی سوژه با ابژه و انکار فعالیت آگاه انسان‌ها بر پرودن وارد می‌آید که فلسفه‌ی هگل و هم-چنین هگلی‌های چپ در شکل ایده‌آلیستی و انگلس به صورت ماتریالیستی گرفتار آن بودند. از این بابت، مارکس پرودن را یک "اقتصاددان هگلیست"، یعنی نه فیلسوف و نه اقتصاددان می‌خواند و انتقاد خود را به شرح زیر بر متافیزیک "فلسفه‌ی فقر" وی وارد می‌آورد:

«اقتصاددانان برای ما توضیح می‌دهند که انسان چگونه تحت مناسبات موجود تولید می‌کند؛ اما آن چیزی که آن‌ها برای ما توضیح نمی‌دهند، این است که خود این مناسبات چگونه تولید می‌شوند، یعنی حرکت تاریخی که آن‌ها را زنده می‌سازد. آقای پرودن که این مناسبات را به صورت پرنسیپ‌ها، مقوله‌ها و تفکرات مجرد تلقی می‌کند، تنها این تفکرات را به یک نظم معین در می‌آورد (...). ماتریال اقتصاددانان حرکت و محرک زیست انسان‌ها هستند؛ ماتریال آقای پرودن دگم‌های اقتصاددانان هستند. اما تا وقتی که انسان تکامل تاریخی مناسبات تولید را دنبال نکند - و مقوله‌ها تنها بیان تئوریک خود آن‌ها هستند - تا وقتی که انسان در این مقوله‌ها تنها ایده‌های خودساخته، [یعنی] تفکرات مستقل از مناسبات واقعی را می‌بیند، خواهی نخواهی مجبور است که سرچشمه‌ی این تفکرات را در حرکت خرد ناب مستقر سازد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، پرودن تئوری اقتصادی را از حرکت زندگی واقعی انسان‌ها و خرد را از انسان مشخص مستقل می‌سازد. ما این‌جا با انکار سوژه‌ی واقعی مواجه هستیم. انگاری که این دگم‌های اقتصادی و نه فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها هستند که واقعیت و دانش اقتصاد را پدید می‌آورند. در تمامی این مدت

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۹): Das Elend der Philosophie – Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“, in: MEW, Bd. ۴, S. ۶۳ff., Berlin (ost), S. ۱۲۶

تئوریک بود که مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" به آن رسید و آن را همراه با انگلس و با شکست انقلاب آلمان در پراکسیس سیاسی نیز تجربه کرد.

به این ترتیب، مارکس به سوی لندن در تبعید رانده شد و انگلس به منچستر بازگشت. مارکس بلافاصله به تحقیقات خود در مورد نقد اقتصاد سیاسی پرداخت و یک طرح گسترده را جهت بررسی سیستم اقتصاد بورژوازی در نظر گرفت که شامل "سرمایه، مالکیت زمین، کار مزدی، دولت، تجارت خارجی و بازار جهانی" می‌شد.<sup>۱</sup> انگلس در برابر به همان مسائلی پرداخت که قبل از آغاز همکاری خود با مارکس در نظر داشت. به این صورت که وی به فلسفه‌پردازی در مورد جهان هستی پرداخت و مشغول به مطالعه‌ی علوم طبیعی مانند: بیولوژی، شیمی، فیزیک و ریاضی شد و در نامه‌ای از جولای ۱۸۵۸ میلادی به شرح زیر محصول تحقیقات خود را با مارکس در میان گذاشت:

«راستی، "فلسفه‌ی طبیعت" هگل را که به من قول دادی، برابم ارسال کن. من هم اکنون تا اندازه‌ی با فیزیولوژی مشغول هستم و آناتومی تطبیقی را به آن پیوند می‌دهم. در آن بالاترین چیزهای جنجالی موجوداند که تمامی آن‌ها به تازگی کشف شده‌اند؛ من بسیار مشتاق به پی بردن هستم که آیا پیرمرد [هگل] از آن بویی نبرده است. تا این اندازه اطمینان دارم که اگر وی امروز یک "فلسفه‌ی طبیعت" را می‌نوشت، تمامی این چیزها از تمامی اطراف به سوی وی پرتاب می‌شدند. در ضمن از پیشرفت‌هایی که در علم طبیعت در این ۳۰ سال اخیر حاصل شده‌اند، انسان هیچ‌گونه مفهومی از آن‌ها ندارد. [آن چیزی که] برای فیزیولوژی تعیین کننده بوده است ۱. تکامل عظیم شیمی ارگانیک، ۲. میکروسکوپ که حدود ۲۰ سال از آن به درستی استفاده می‌شود. این آخری [ما را] هم‌چنین به سوی نتایج مهم‌تری از شیمی هدایت کرد؛ موضوع اصلی که از طریق آن تمامی فیزیولوژی منقلب و سپس یک فیزیولوژی تطبیقی ممکن شد، کشف سلول است (...). سلول وجود فی‌نفسه‌ی هگل است و در تکامل خویش دقیقاً روند هگلی

گیرد. کارگران با این آغاز می‌کنند که در برابر بورژوازی ائتلاف‌هایی را به وجود بیاورند؛ آن‌ها جهت تثبیت کارمزد خود با هم‌دیگر اقدام می‌کنند. خود آن‌ها همکاری-های درازمدت را بنیاد می‌گذارند که توشه‌ی خود را برای خشم‌های ناگهانی ذخیره سازند. گاه و بیگاه نبرد به صورت قیام آغاز می‌شود.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. در حالی که رشد مناسبات تولید سرمایه‌داری همواره زمینه‌ی تضاد را تشدید می‌کند، پرولتاریا بنا بر هستی ماتریالیستی خود و در پراکسیس اجتماعی به هویت طبقاتی خود پی می‌برد و به سوی کسب خودآگاهی رانده می‌شود. لیکن ما این‌جا با یک رابطه‌ی مکانیکی میان هستی با آگاهی مواجه نیستیم. انگاری که هر کسی به کار مزدی تن داد، خواهی نخواهی به خودآگاهی طبقاتی نیز می‌رسد. به این صورت که کارگران مزدی در پراکسیس نبرد طبقاتی همواره با دین، فلسفه و ایدئولوژی نیز مواجه می‌شوند که طبقه‌ی حاکم در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی جهت ممانعت از تکوین آگاهی طبقاتی کارگران مزدی پدید آورده است. به این صورت که طبقه‌ی حاکم همواره بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از طبقه‌ی حاکم می‌گذارد که قدرت ذهنیش را نیز پدید بیاورد. محصول این فعالیت تئوریک تفسیر و تجدید "آگاهی از جهان وارونه" است که منجر به تفرقه‌ی خودکرده میان صفوف کارگران می‌شود. بنابراین اتفاقی نیست که مارکس و انگلس این‌جا به نقد آن جریان‌هایی نیز می‌پردازند که از تکوین خودآگاهی پرولتاریا ممانعت می‌کنند. از جمله باید از وجود "لمپن پرولتاریا" یاد کرد که منجر به تفرقه‌ی در صفوف کارگران و به سوی ارتجاع رانده می‌شود و هم‌چنین باید "سوسیالیسم ارتجاعی"، "سوسیالیسم بورژوازی" و "سوسیالیسم اتوپیک" را نیز در نظر داشت که سوژه‌ی انقلابی را به انحراف و انفعال می‌کشند و تنها از این بابت است که "مانیفست کمونیستی" به نقد آن‌ها نیز می‌پردازد.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، ما این‌جا نه با یک حرکت مادی مواجه هستیم که بدون آگاهی و اختیار انسان‌ها برنامه‌ریزی و هدایت می‌شود و نه پیروزی پرولتاریا و تشکیل جامعه‌ی کمونیستی اجتناب‌ناپذیر است. این همان کشف

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۴۷۰f.

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۴۸۲ff.

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik ... ebd., S. ۷

با دمیروز، یعنی با "ماده‌ی مطلق"، یعنی با آفریننده‌ی جهان واقعی در شکل ماتریالیستی آن مواجه می‌شویم.

در نامه‌ای که از مارکس در جواب نامه‌ی انگلس به جا مانده است، هیچ بحث محتوایی و تبادل نظر تئوریک میان آن‌ها مشاهده نمی‌شود. تنها جمله‌ای که مربوط به نامه‌ی انگلس می‌شود، به شرح زیر است:

«چیزهای درخواستی [فلسفه‌ی طبیعت" هگل] را برایت ارسال می‌کنم.»<sup>۱</sup>

مطالعه‌ی این نامه بدون تردید منجر به انده خواننده‌ی نقاد می‌شود، زیرا تنها غم و غصه‌ی مارکس این‌جا دریافت ۳۰ پوند کمک مالی از انگلس جهت امرار معاش است. به این دلیل که وی و اعضای خانواده‌اش بیمار، مغروض و در آستانه‌ی بی‌خانمانی بودند. مارکس در این نامه برای دریافت پول به انگلس التماس می‌کند. همان‌گونه که در این نوشته مستند کردم، مارکس نه تنها در همان دوران تحصیل خود ستاره‌ی آتی فلسفه‌ی آلمانی به شمار می‌رفت و یک نقش مؤثر تئوریک و سیاسی در انقلاب آلمان بازی کرد، بلکه بدون تردید بزرگترین متفکری محسوب می‌شود که تا کنون تاریخ بشریت تجربه کرده است. البته وی این امکان را داشت که رشته‌ی تحصیل حقوق خود را تبدیل به منبع درآمد و به عنوان قاضی کار کند و یا حداقل مانند پدر خود به شغل وکالت بپردازد و زمینه‌ی یک زندگی نسبتاً مرفه بورژوازی را برای خود و خانواده‌اش مهیا سازد. با این وجود، وی در دوران حیات خود به فقر مطلق تن داد و خانواده‌ی خود را نیز گرفتار این سیه‌روزی کرد که به فعالیت تئوریک خود ادامه دهد. به احتمال زیاد همین ضرورت ادامه‌ی فعالیت تئوریک و وابستگی مادی به انگلس بود که مارکس را از کشمکش تئوریک با وی باز می‌داشت. البته مارکس در نامه‌های خود به کرات انگلس را تشویق می‌کند که تحقیقات خود را بر کشور مستعمره‌ی هند متمرکز سازد و در این ارتباط مقاله بنویسد. به این ترتیب، نه تنها از فلسفه‌پردازی انگلس در ارتباط با

را تی می‌کند تا این‌که سرانجام "ایده"، [یعنی] هر آن‌گاه ارگانیسم کامل از آن متکامل گردد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، همان چیزی که انگلس در نوشته‌ی خود با عنوان "شلینگ و وحی" حدس زده بود، انگاری که این‌جا برایش کاملاً اثبات شده به نظر می‌آید. به این صورت که وی سلول را که ماده است، جایگزین ایده‌ی هگلی می‌کند که البته روح است. در حالی که ایده‌ی هگلی محصول فعالیت ذهنی، یعنی سوژکتیو محسوب می‌شود و پیداست که بدون حضور انسان اصولاً بی‌معنی به نظر می‌آید، ماده‌ی انگلس، یعنی سلول ابژکتیو است و وجودش بدون حضور انسان هم معنی می‌یابد. در حالی که حرکت دیالکتیکی نزد هگل یک سوژه‌ی درون‌ذاتی دارد، یعنی بدون حرکت تفکر انسان به عنوان سوژه‌ی شناسا به کلی بی‌معنی است، انگلس اما از طریق این خطای فلسفی، از حرکت دیالکتیکی سوژه‌زایی می‌کند و آن تأثیرات متقابل و آن علت و معلول که محصول تقابل ابژه‌ها و مسئله‌ی راز بقا و مد نظر داروینیسیم است، به جای دیالکتیک جا می‌زند. به بیان دیگر، انگلس مضمون دیالکتیک را به عنوان "نفی آگاهانه" توخالی می‌کند و آن‌را به مقوله‌ی "نفی مادی" تقلیل می‌دهد. اما به مراتب فاجعه‌بارتر عواقب این خطای فلسفی است. در حالی که حرکت ایده‌ی هگلی سوژکتیو، یعنی هدفمند، آگاه و خردمند به پیش می‌رود و با استناد به مفهوم "روح جهان" مثبت ارزیابی می‌شود، اما حرکت ماده‌ی انگلس به اصطلاح ابژکتیو و هدفمند سپری می‌گردد و از آن‌جا که این حرکت به تکامل انسان و تشکیل جامعه‌ی انسانی انجامیده است، در نتیجه می‌توان آن‌را هم‌چنین آگاهانه و خردمند توصیف کرد و با استناد به یک مفهوم مجرد از "حرکت ماتریالیستی زیربنا" یک آینده‌ی مثبتی را نیز به خود نوید داد. از این پس، جهان واقعی دیگر محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسانی و موضوعیت‌یافته، یعنی محصول "کار شکل‌دهنده" نیست، بلکه این حرکت و نفس خود ماده است که در روند جهان‌شمول و هدفمند خود "جهان ابژکتیو" را ساخته و پرداخته است. پیداست که با جایگزینی حرکت ماده‌ی انگلس در جای حرکت ایده‌ی هگل ما

<sup>۱</sup> Engels Friedrich (۱۹۷۳): Briefe - Engels an Marx in London, Manchester, ۱۴. Juli ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, Berlin (ost), S. ۳۳۷f.

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۳): Briefe - Marx an Engels in Manchester, London, ۱۵. Juli ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۳۴۰f., Berlin (ost), S. ۳۴۳

تأکید می‌کند. ما این‌جا فراتر از قوای پنج‌گانه با احساس عشق، دلتنگی، شرم، غربت، از خودبیگانگی، امید، لذت، همبستگی، سرخوردگی، خودشیفتگی، بزرگ بینی، حقارت، یأس، اطمینان، برآشفتگی، خوشبینی، بدبینی، انزجار، انزوا، انتظار، شکست، پیروزی و از جمله کنجکاو و خلاقیت سر و کار داریم. برای نمونه مارکس شرم را یک حس انقلابی می‌شمارد. در حالی که هیچ حیوانی شرم و خود را سرزنش نمی‌کند، مقاله‌ی انتقادی نمی‌نویسد و به خود آگاهی نمی‌رسد. به همین منوال، هیچ حیوانی قادر نیست که تاریخ و طبیعت خود را متفکر شود و برنامه‌ی تکامل آتی خود را بریزد. ما مصداق این موضوع را به کرات در آثار انتقادی مارکس می‌یابیم، وقتی که وی از "قوای ماهوی انسان" سخن می‌گوید و روش مدرن تولید سرمایه‌داری را محکوم می‌کند که با چیرگی بر مناسبات کلی اجتماعی کارگران مزدی را به صورت انسان‌های نابالغ به کار می‌گمارد و بر آن‌ها یک طبیعت غیر انسانی را تحمیل می‌کند. وی در جوار ثروت مادی از "ثروت ماهوی انسانی" نیز سخن می‌گوید و نقش آن‌را در تحولات یک نظم نوین به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«... (تنها از طریق تحقق و شکوفایی ثروت ماهوی انسانی [است که] ثروت، احساس سوبژکتیو انسانی می‌شود، [یعنی] یک شنوایی خوش آهنگ، یک بینایی برای زیبایی اشکال می‌شود، خلاصه، لذات انسانی احساسات مقتدر می‌شوند، [یعنی] احساساتی که به صورت قوای ماهوی انسانی خود را تأیید می‌کنند، بدواً برخی پرورش می‌یابند و برخی پدید می‌آیند.»<sup>۱</sup>

بنابراین از همان زمانی که انسان به عنوان "موجود فعال" و با استفاده از "قوای ماهوی" خود، یعنی از طریق "کار شکل‌دهنده" تبادل مادی خود با طبیعت بیرونی را برقرار می‌سازد، موضوع طبیعت ناب نیز به پایان می‌رسد. از این پس، حرکت مادی طبیعت مسلح به یک سوژه‌ی درون‌ذاتی می‌شود و حرکت دیالکتیکی خاتمه‌ی دترمینیسم را اعلام می‌کند. بنابراین اگر انسان‌ها سرنوشت خود را محتوم می‌شمارند، تنها به دلیل

<sup>۱</sup> Marx, Karl, z. n. Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht – ein Recht oder Unrecht, Stockholm, S. ۱۱۴, Fn. ۱۰, und Vgl. Dunayevskaya, Roya (۱۹۸۱): Algebra der Revolution – Philosophie der Befreiung von Hegel bis Sartre, Wien/München/Zürich, S. ۸۳

علوم طبیعی ممانعت، بلکه مخارج زندگی مارکس نیز تا اندازه‌ی تأمین می‌شد، زیرا وی حق‌الزحمه‌ی مقالات انگلس را نیز دریافت می‌کرد.<sup>۱</sup>

با وجودی که مارکس در دوران حیات خود از کشمکش تئوریک با انگلس امتناع می‌کرد، اما با استناد به آثار آن‌ها می‌توان به خوبی به تفاوت‌های نظریاتشان پی برد. از جمله باید از کتاب "گروندریسه ..." یاد کرد که در همین دوران، یعنی از سال ۱۸۵۸ تا ۱۸۵۹ میلادی به صورت طرح خام کتاب "سرمایه" مدون شده است. نخست روش شناخت‌شناسی تطبیقی انگلس است که مارکس آن‌را عامیانه می‌شمارد، زیرا با این روش پدیده‌های متفاوت با ماهیت‌های متضاد تفسیر، نظام‌مند و توجیه می‌شوند و ظاهراً اشکال مشابه به خود می‌گیرند و این چنین هم‌سان نیز به نظر می‌آیند. ما این‌جا با اشکال اسرارآمیز و جنجالی مواجه هستیم که ماهیت متضاد را می‌پوشانند و منجر به اختلال در شناخت‌شناسی می‌شوند و از این بابت است که مارکس به شرح زیر بر نقش دانش تأکید می‌کند:

«تمامی دانش بی مورد خواهد بود، اگر که شکل ظاهری و ماهیت چیزها بودن واسطه منطبق باشند.»<sup>۲</sup>

با وجودی که مارکس از طریق نقد اقتصاد عامیانه به این کشف تئوریک نائل شد، اما وی هم‌چنین زمینه‌ی کلی نقد روش شناخت‌شناسی تطبیقی را نیز پدید آورد. مصداق نقد این روش عامیانه را ما مستقیماً در طرح تطبیقی انگلس از گیاه با حیوان می‌یابیم. صرف نظر از تفاوت‌های بسیار زیاد و شگرف میان شکل گیاه با حیوان، آن‌ها ماهیتاً نیز با یک‌دیگر تفاوت دارند. برای نمونه حیوانات دارای قوای حسی مانند: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لمسی هستند و با استفاده از این قوا است که جهت بقای خود با طبیعت بیرونی تبادل مادی و کار می‌کنند. حیوانات هم‌چنین قادر به نقل مکان هستند، در حالی که گیاه اصولاً ساکن است. اما به مراتب مهم‌تر از این‌ها، تمایز انسان از حیوانات نزد مارکس است که وی با استفاده از مفهوم "قوای ماهوی انسان" بر آن

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): Briefe - Marx an Engels in Manchester, London, ۲. Juli ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۳۳۵f., Berlin (ost), S. ۳۳۵f.

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۸۲۵



تولید سرمایه‌داری، یعنی روند کار و روند ارزش افزایی سرمایه نیست که در روند تولید و با استفاده از ماشین‌آلات کارگران مزدی را تبدیل به اتومات می‌کنند و در واقعیت یک وارونگی ملموس فنی را پدید می‌آورد. به این صورت که نه کارگر شرایط کار، بلکه بر عکس شرایط کار کارگر را به کار می‌گیرد و پیداست که تحت شرایط موجود، ابزار کار در روند تولید نسبت به کارگر در شکل سرمایه اقدام می‌کند، زیرا به صورت کار مرده بر نیروی کار زنده حکم می‌راند و آن را می‌مکد.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، موضوع نقد اقتصاد سیاسی مارکس فقط محدود به ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی استثمار نیروی کار و سلب مالکیت انفرادی کارگران مزدی نمی‌شود، بلکه شکل ازخودبیگانگی آن را نیز در نظر می‌گیرد که با سلطه‌ی کار مرده بر کار زنده یک طبیعت غیر انسانی را نیز بر کارگران مزدی تحمیل می‌کند. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از منظر "کلیت دیالکتیکی" غیر ممکن است که قوانین طبیعت ناب، یعنی داروینیسیم را به جامعه‌ی بشری انتقال داد، زیرا انسان که البته مانند مابقی موجودات زنده محصول طبیعت است، اما آن هم‌زمان یک موجود به خصوص نیز می‌باشد که از طریق "کار شکل‌دهنده" طبیعت مورد نظر خود را نیز با اراده و آگاهی پدید می‌آورد. در همین‌جا است که ماتریالیسم بورژوازی و روش شناخت‌شناسی فویرباخ که از طریق "مشاهده‌ی حسی" به سوی شناخت واقعیت ابژکتیو عزیمت می‌کنند، به بن بست می‌رسند و مارکس نیز با استناد به همین قوای ماهوی انسان است که در کتاب "سرمایه" به شرح زیر تأکید می‌کند:

«طبیعت در یک طرف، صاحب پول یا صاحب کالا و در طرف دیگر، مالکان فقط نیروی کار خود را تولید نمی‌کند. این رابطه تاریخی - طبیعی و به همان اندازه‌ی کم اجتماعی نیست که وجه مشترک تمام دوران‌های تاریخی بوده باشد. خود آن به صورت عریان محصول یک تکامل تاریخی از گذشته [یعنی] تولید بسیاری از دگرگونی‌های اقتصادی، از زوال یک ردیف کامل از فرم‌اسیون‌های قدیمی از تولید اجتماعی است.»<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۴۴۶

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۱۸۳

ازخودبیگانگی و فقدان خودآگاهی ماتریالیستی از هستی خویش است. بنا بر همین شناخت مشخص نیز مارکس بر این نکته انگشت می‌گذارد که انسان نسبت به آن طبیعتی که خود پدید آورده است، به صورت "طبیعت غیر ارگانیک از سوژه‌گرایی خویش" رفتار می‌کند.<sup>۱</sup> از این منظر پیداست که قوانین طبیعت ناب، یعنی داروینیسیم را نمی‌توان به طبیعت جامعه‌ی بشری بسط داد که البته مارکس به شرح زیر در کتاب "گروندریسه ..." بر آن تأکید می‌کند:

«طبیعت ماشین‌آلات، لوکوموتیو، راه آهن، تلگراف الکتریکی، دستگاه خودکار و غیره نمی‌سازد. آن‌ها تولیدات صنعت انسانی هستند؛ [یعنی] ماتریال طبیعی که تبدیل به ارگان اراده‌ی انسانی بر طبیعت یا فعالیت‌اش در طبیعت شده‌اند. آن‌ها با وساطت دست انسانی، ارگان مخلوق مغز انسانی هستند؛ [یعنی] قدرت علمی موضوعیت‌یافته. تکامل سرمایه‌ی ثابت نشان می‌دهد، تا چه اندازه علم عمومی جامعه، [یعنی] دانش تبدیل به قدرت بی‌واسطه‌ی تولید شده است، و از این رو، خود شرایط روند زیست اجتماعی تحت کنترل عقلانیت عمومی در آمده و متناسب با آن خلق شده‌اند. تا چه درجه‌ای نیروهای مولد اجتماعی تولید شده‌اند، نه تنها در شکل علم، بلکه به صورت ارگان بی‌واسطه مستقیم از پراکسیس اجتماعی؛ [یعنی] از روند زیست واقعی.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما می‌توانیم این نقل قول را به راحتی به دولت، اقتصاد، حقوق، دین، فلسفه، ایدئولوژی، جامعه‌ی مدنی، یعنی به تمامی مخلوقات اجتماعی انسان‌ها بسط دهیم. این چیزها را طبیعت به وجود نمی‌آورد، زیرا همه‌ی آن‌ها محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان به عنوان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند. به این ترتیب، مارکس سرمایه‌دار را "سوژه‌ی فعال"، یعنی سرمایه‌دار به عنوان "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته" می‌نامد که البته در روند تولید سرمایه‌داری مدرن کارگران مزدی را تبدیل به سوژه‌ی بدون ابژه می‌کند.<sup>۳</sup> این‌جا موضوع نقد مارکس فقط وجه مشترک کل

<sup>۱</sup> „Unorganische Natur seiner Subjektivität“, vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۳۸۴f.

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۵۹۴

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۳۹۶, ۴۰۹

البته مارکس از کارگر به عنوان "سوژه‌ی زنده" نیز سخن می‌گوید.

Vgl. ebd., S. ۹۴۶

و از "قوانین طبیعی سرمایه‌داری مدرن"<sup>۱</sup> سخن می‌راند، ارزش مصرف را "شکل دست‌پخته‌ی طبیعت"<sup>۲</sup> می‌خواند، ارزش مبادله را "تظاهر فرا طبیعی"<sup>۳</sup> می‌شمارد، از "شرایط زیست طبیعی انسان" صحبت می‌کند و "زمان کار اجتماعاً لازم" را "قانون تنظیم و خشونت‌بار طبیعت"<sup>۴</sup> می‌خواند، منظور وی یک طبیعت ناب داروینی که فاقد روح است و بدون حضور انسان به عنوان سوژه‌ی درون‌ذاتی تحولات مادی نیز معنی می‌یابد، نیست. منظور وی آن طبیعت و آن مناسبات واقعی اجتماعی است که انسان آن‌ها را با قوای ماهوی خویش، یعنی با آگاهی و اراده به وجود آورده و اداره می‌کند.<sup>۵</sup> البته مارکس در پیشگفتار نشر دوم سرمایه از کالا به عنوان "شکل سلول اقتصادی" جامعه‌ی بورژوازی نیز سخن می‌گوید که البته از طریق درک آن نقد متابلیسم سرمایه‌داری، یعنی نقد اقتصاد سیاسی ممکن می‌شود. اما همان‌گونه که مارکس در همین‌جا نیز تأکید می‌کند، کالا نه مانند سلول گیاه و حیوان است که بتوان آن‌ها را با میکروسکوپ مشاهده کرد و نه روند تولید آن مانند واکنش‌های شیمیایی از پیش معین شده است، یعنی دچار دترمینیسم نیست. از این بابت، مارکس تنها راه شناخت کالا را قدرت تجرید می‌شمارد،<sup>۶</sup> زیرا آن البته سلول است، اما یک سلول که با اراده و آگاهی، یعنی به شرح زیر سوژکتیو پدید می‌آید:

<sup>۱</sup> „Naturwüchsig, Naturgesetz der modernen kapitalistischen Produktionsweise“

<sup>۲</sup> „Hausgebackene Naturalform“, vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I ... ebd., S. ۵۲

<sup>۳</sup> „Übernatürliche Erscheinung“, vgl. ebd., S. ۶۲

<sup>۴</sup> „Regelendes gewaltsames Naturgesetz“, vgl. ebd., S. ۸۹, und

Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main, S. ۶۲, und

Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west), S. ۳۹

<sup>۵</sup> مصداق این موضوع را ما در نامه‌ای از مارکس به کولگمن نیز به شرح زیر می‌یابیم: «از آن‌جا که خود روند تفکر از مناسبات رشد می‌کند، خودش یک روند طبیعت است، این‌گونه تفکر درک‌کننده‌ی واقعی تنها می‌تواند همواره همان [روند طبیعت] بوده باشد، و خود را فقط در درجاتی بنا بر پختگی تکامل و از این رو هم چنین پختگی ارگان که با آن فکر می‌شود، متمایز سازد.»

Marx, Brief an Kugelmann, vom ۱۱/۷/۱۸۶۸, zit. N. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff ... ebd., S. ۲۳, und

Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۵۷

<sup>۶</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I ... ebd., S. ۱۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا بر نقش تاریخی "سوژه‌ی فعال"، یعنی سرمایه‌دار به عنوان "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته" جهت استقرار و تکامل سیستم کار مزدی انگشت می‌گذارد.<sup>۱</sup> به همین منوال ما در کتاب "سرمایه" می‌خوانیم که مارکس جهت تمایز تاریخ انسان از تاریخ طبیعت به شرح زیر به ویکو رجوع می‌کند:

«... همان‌گونه که ویکو می‌گوید، تاریخ انسان از این طریق خود را از تاریخ طبیعت مجزا می‌سازد که ما یکی را به انجام و دیگری را به انجام نرسانده‌ایم؟ فن‌آوری دارای رفتار فعال انسان نسبت به طبیعت، [یعنی] روند تولید مستقیم زندگی است که از طریق آن هم‌چنین مناسبات زیست اجتماعی و تصورات ذهنی که از آن‌ها سرچشمه می‌گیرند. حتا تمامی تاریخ دین که از این زیربنای مادی تجرید شده، غیرانتقادی است. این در واقعیت به مراتب آسان‌تر است که از طریق بررسی هسته‌ی زمینی، تولیدات مه‌آلود دینی را یافت، تا بر عکس، [بنابراین] از مناسبات هرباره و واقعی زندگی اشکال آسمانی آن متکامل می‌شوند. این آخری تنها روش ماتریالیستی و از این رو علمی است. انسان کمبود ماتریالیسم مجرد و علم طبیعی را که روند تاریخی را حذف می‌کنند، از تصورات مجرد و ایدئولوژیک سخن‌گویان آن‌ها می‌بیند، هم‌این که آن‌ها فراتر از تخصص خود شهامت به ابراز نظر می‌دهند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، طبیعت نه روش تولید مدرن سرمایه‌داری و نه اشکال دینی و ایدئولوژیک را پدید می‌آورد و از آن‌جا که موضوع فعالیت تئوریک مارکس از همان آغاز تکامل سوژه‌ی انقلابی بود، در نتیجه وی بدون واسطه به نقد موانع تکوین خودآگاهی پرولتاریا می‌پرداخت و همواره بر این نکته تأکید می‌کرد که تاریخ طبیعت ناب به وی ربطی ندارد.<sup>۳</sup> بنابراین زمانی که مارکس از "رشد طبیعی"

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۸۳f.

<sup>۲</sup> Ebd., Fn ۸۹, S. ۳۹۳

<sup>۳</sup> برای نمونه مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" علم تاریخ را در "تاریخ طبیعت" و "تاریخ انسان‌ها: متمایز می‌کند و می‌گوید از زمانی که انسان‌ها وجود دارند، تاریخ طبیعت و تاریخ انسان‌ها متقابلاً مشروط به یکدیگرند. وی هم‌زمان بر این نکته تأکید می‌کند که "تاریخ طبیعت"، یعنی علم به اصطلاح طبیعی به ما ربطی ندارد.

Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche ... ebd., S. ۱۸

مصرف هیچ چیز اسرارآمیزی در خود ندارد و تنها یک محصول ساده و محسوس از "کار موضوعیت یافته" است، اما شکل کالایی آن، همان طور که مارکس در کتاب "سرمایه" تشریح می کند، "ذکاوت متافیزیکی" و "خوی روحانی" دارد، "حسی و فراحسی" و محصول "جادو و معجزه" است. مارکس این جا از کالا به صورت یک "تظاهر فراطبیعی"<sup>۱</sup> نیز یاد می کند و مدعی است که برای درک آن باید به نقد جهان مه آلود دینی رفت.<sup>۲</sup>

همان گونه که خواننده ی نقاد ملاحظه می کند، مارکس از طریق تکامل قانون ارزش به یک "حرکت واقعی" دست می یابد که در آن سرمایه به صورت یک "کلیت دیالکتیکی" در حال شدن است.<sup>۳</sup> این جا تضادهای درون ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید از طریق اشکال از خود بیگانه، شیء واره و بت انگار پوشیده و تحمیق و انفعال سوژه ی انقلابی را پدید می آورند. پیداست زمانی که ابژه ی تحلیل در حرکت سوپژکتیو، یعنی محصول فعالیت آگاه انسان و موضوعیت یافته است، بررسی آن نیز از طریق یک متدولوژی ایستا، تجربی و یا "مشاهده ی حسی" غیر ممکن می باشد. به بیان دیگر، زمانی که ابژه ی تحلیل در حال شدن و در حرکت دیالکتیکی است، متد مناسب نقد آن نیز باید در حرکت باشد و تنها از این بابت است که مارکس در کتاب "سرمایه" از مفهوم "متد دیالکتیکی من" استفاده می کند. بنابراین مارکس مفهوم "سرمایه" را منطبق با حرکت دیالکتیکی خودش متکامل می کند. لیکن نقد اقتصاد سیاسی مارکس یک شکل ایجابی به خود نمی گیرد که سیه روزی پرولتاریا را به صورت یک انتقاد خالی به یک واقعیت موضوعیت یافته تشریح کند. روش نقد مارکس نفی کننده و سلبی است، زیرا وی

<sup>۱</sup> „Religiöse Tücken“, „sinnlich übersinnlich“, „Zauber und Spuk“, „Übernatürliche Erscheinung“, vgl. ebd., S. ۶۲

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۸۶, und

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

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

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۴۳۱, und

Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx ... ebd., S. ۵۳

«اصولاً مانند هر علم تاریخی و جامعه شناسی حرکت مقوله ی اقتصادی نیز هم در واقعیت و هم در مغز ثبت می شود، این جا سوژه [یعنی] جامعه ی مدرن بورژوازی وجود دارد و بنابراین مقوله ها اشکال موجود، تعیین های وجودی، اغلب تنها جوانب منفرد از این جامعه ی معین، [یعنی] از این سوژه را بیان می کنند.»<sup>۱</sup>

همان گونه که خواننده ی نقاد ملاحظه می کند، برای مارکس خود جامعه ی بورژوازی سوژه است، زیرا سلول و تکامل واقعی آن با اراده و آگاهی سرمایه دار به عنوان "سرمایه ی شخصیت یافته" برنامه ریزی و متحقق می گردد، در حالی که طبیعت ناب اصولاً قادر نیست که مسیر تکامل خود را متفکر شود و تکامل آتی خود را از سلول تا موجودیت کامل طبیعت برنامه ریزی کند. از این بابت، مارکس بر شکل حقوقی کالا، یعنی بر حق مالکیت بورژوازی نیز تأکید می کند، زیرا کالاها نه خودشان را تولید می کنند و نه با اختیار خود بازار راه می یابند.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، تنها با تکامل انسان به عنوان "موجود فعال" و یک سوژه ی درون ذاتی است که حرکت مادی در طبیعت یک شکل هدفمند، منطقی و دیالکتیکی به خود می گیرد، در حالی که تکامل طبیعت ناب محصول کنش و واکنش های دترمینیستی (فیزیکی، شیمیایی) و حوادث (بیولوژیک، ژنتیک) هستند.

همان گونه که تا این جا مستند و مستدل شد، مارکس نیز از این تفاوت ها ماهوی کاملاً آگاه بود و به همین دلیل نیز به نقد اقتصادی سیاسی پرداخت که شرایط فرودستی، انفعال و سیه روزی سوژه ی انقلابی را بیابد. در این ارتباط وی بنا بر کشفیات تئوریک خود و از جمله با استناد به تز چهارم فویرباخ خویش فعال شد و روش نقد دین را هم چنین به نقد اقتصاد سیاسی بسط داد که با استناد به یک ماهیت متضاد موانع تکوین خود آگاهی سوژه ی انقلابی را بیابد. به این ترتیب، وی موفق به کشف یک دگرگونی ماهوی از کار مشخص به کار مجرد در روش مدرن تولید سرمایه داری شد. بنا بر تئوری ارزش کار مجرد گوهر ارزش محسوب می شود که در تناقض با نظام گذشته نه دیگر ارزش مصرف، بلکه ارزش مبادله، یعنی کالا را پدید می آورد. در حالی که ارزش

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۲۶f.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I ... ebd., S. ۹۹

به دنبال تکامل یک فلسفه از مبدأ و مقصد هستی در شکل ماتریالیستی آن بوده است. به بیان دیگر، موضوع نقد اقتصادی سیاسی مارکس اصولاً کشف این حقیقت نیست که جهان مادی چگونه به وجود آمده و فرجام آن چیست؟ مسئله‌ی مارکس تنها کشف آن حقیقتی است که انسان‌ها از طریق فعالیت آگاهانه و با اراده خویش به وجود آورده‌اند که بخش اعظم انسان‌ها، یعنی پرولتاریا را به سلطه‌ی محصول کار خودشان، یعنی سرمایه در آورده و آن‌ها را جهت اهداف خود، یعنی ارزش افزایی سرمایه به سیه‌روزی کشانده است. به بیان دیگر، مسئله‌ی کشف حقیقت برای مارکس تنها محدود به هستی در جامعه‌ی انسانی می‌شود که ماهیت متضاد آن اشکال متافیزیکی به خود گرفته و از تکوین خود آگاهی سوژه‌ی انقلابی ممانعت می‌کند.

مارکس زمانی این نامه را نوشت که در حال نقد تئوری رانت ریکاردو جهت تدارک پیشنهادی جلد سوم "سرمایه" بود. آن‌گونه که از نامه‌های منتشرشده‌ی مارکس و انگلس در این دوران بر می‌آید، نه روشن است که چرا مارکس یک چنین بحثی را بدون واسطه به پیش می‌کشد و نه این بحث به یک کشمکش تئوریک میان مارکس و انگلس می‌انجامد. به احتمال زیاد آن‌ها در ملاقات‌های خود به تبادل نظر می‌پرداختند و مارکس این‌جا فرصت را مناسب می‌شمارد که وی را از این بیراه‌ی فلسفی و تدارک ایدئولوژی باز دارد. بنابراین انگلس به خوبی از موضع مارکس آگاه بود و این انقافی نیست که وی کتاب "آنتی دورینگ" را به نام خود منتشر و از آوردن نام مارکس در پیشگفتار نشر اول آن کاملاً ممانعت کرد. به این ترتیب، انگلس در اوینگن دورینگ یک سوژه مناسب یافت که محصول تحقیقات خود را در نقد نظریات وی ترویج کند. به این صورت که وی نخست نظریاتش را در یک سری از مقالات در نشریه‌ی "به پیش" منتشر کرد و بعداً آن‌ها را به صورت کتاب "آنتی دورینگ" در آورد. نقطه‌ی عزیمت تئوریک انگلس مصداق داروینسم در "قلمرو ضرورت" است که با استناد به آن به نقد نظریات دورینگ می‌پردازد.<sup>۱</sup> وی این‌جا در تناقض با سه نوع دیالکتیک در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، دیالکتیک را به صورت یک روش از تفکر در می‌آورد و تمام علوم طبیعی و انسانی را به اصطلاح دیالکتیکی تفسیر می‌کند. روش انگلس همان روش

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff., Berlin (ost), S. ۶۳f., ۶۸

بلافاصله و به صورت جانبدار رابطه‌ی تئوری انتقادی و عمل‌گرا را با پراکسیس آگاه و انقلابی جهت فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری نیز پدید می‌آورد. به این ترتیب، ما در تئوری ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مارکس با سه نوع دیالکتیک مواجه می‌شویم؛ اول، دیالکتیک به صورت حرکت واقعی، دوم، دیالکتیک به صورت متد تحلیل و سوم، دیالکتیک به صورت رابطه‌ی تئوری با پراکسیس است. در هر این سه نوع از دیالکتیک ما با سوژه‌ی درون‌دانی مواجه هستیم و دیالکتیک به معنی "نفی آگاهانه" است. پیداست که از منظر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس دیالکتیک را نمی‌توان به طبیعت ناب بسط داد، زیرا در آن‌جا هیچ نشانه‌ای از آگاهی یافت نمی‌شود و اگر کسی چنین ادعایی را کند، بلافاصله مستقل از پراکسیس شده و به دام همان اشکال متافیزیکی و ایدئولوژیک می‌افتد که هگل از طریق "تفکر تاریخی" و شلینگ با وساطت پانتئیسم پدید آورده‌اند. البته انگلس از این بیراه‌ی فلسفی کاملاً آگاه بود، زیرا مارکس این مسئله را در نامه‌ای از جون ۱۸۶۲ میلادی مستقیماً با وی به شرح زیر در میان گذاشت:

«داروین که دوباره نگاهی به اثرش انداختم، منجر به تفریح من شد. وقتی که وی می‌گوید، تئوری "مالتوس" را هم‌چنین برای گیاهان و حیوانات به کار می‌برد (... این باعث تعجب است که چگونه داروین تحت حیوانات و گیاهان جامعه‌ی انگلیسی خود را با تقسیم کاراش، رقابت، ادغام بازارهای جدید، "کشفیات" و جنگ مالتوسی را جهت بقا تشخیص می‌دهد. این "جنگ همه بر علیه همه‌ی" هابس است و هگل را در پدیدارشناسی به یاد می‌آورد، آن‌جا که جامعه‌ی بورژوازی به صورت "روحیه‌ی قلمرو حیوانی" است، در حالی که نزد داروین قلمرو حیوانات به صورت اندام جامعه‌ی بورژوازی تشریح می‌شود.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اصولاً انتقال دانش طبیعت ناب را به جامعه‌ی انسانی مسخره می‌داند. مسئله‌ی تحقیقات مارکس اصولاً نه مربوط به دانش طبیعت‌شناسی، زمین‌شناسی، فسیل‌شناسی و کیهان‌شناسی می‌شود و نه مارکس

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۶۲): Briefe - Marx an Engels, in Manchester, ۱۸ juni ۱۸۶۲, in: MEW, Bd. ۳۰, Berlin (ost), S. ۲۴۸f., und Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff ... ebd., S. ۴۱

انقلابی پرولتاریا و بنا بر بررسی مارکس به معنی فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری است.<sup>۱</sup> لیکن ما در کتاب "آنتی دورینگ" انگلس با یک معنی دیگری از "نفی نفی" دیالکتیکی آشنا می‌شویم، زیرا وی با استناد به داروینیسیم از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی که به نظر مارکس ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، سوژه‌زدایی کرده و به دترمینیسم دست یافته است. لذا این‌جا تحریف تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی تحقیقات مارکس به یک درجه‌ی قابل ملاحظه می‌رسد، زیرا انگلس متأخر حتا از سانسور نظریات وی نیز شرمی ندارد. به این صورت که وی این‌جا به اصطلاح به جلد اول "سرمایه" رجوع می‌کند و یک نقل قول از مارکس در ارتباط با نقد "سیستم تنظیم ساعت کار کودکان و زنان" را به شرح زیر می‌آورد:

«از آن‌جا که حرکت کلی کارخانه نه از کارگران، بلکه از ماشین‌آلات ناشی می‌شود، تعویض افراد می‌تواند به طور مداوم، [یعنی] بدون وقفه در روند کار به وقوع بپیوندد. (...) در انتها سرعت که از طریق آن کار با ماشین‌آلات در سنین جوانی آموزش داده می‌شود، هم‌چنین ضرورتی را بر طرف می‌سازد که یک طبقه‌ی به خصوص کارگر را صرفاً جهت کارهای ماشینی تربیت کند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک رابطه میان ماشین‌آلات و کارگران مواجه هستیم که انگاری فاقد یک "سوژه‌ی فعال" است، انگاری که این رابطه با آگاهی و اراده مدیریت نمی‌شود، انگاری که این‌جا منافع مادی و طبقاتی در میان نیست و سرمایه‌دار به عنوان "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته" حضور سیاسی و ایدئولوژیک ندارد. لیکن با رجوع مستقیم به کتاب "سرمایه" مارکس انگیزه‌ی واقعی انگلس به وضوح روشن می‌شود، زیرا بخش سانسور شده‌ی این نقل قول به شرح زیر است:

«محکم‌ترین سند در این جهت را قیام کارخانه‌داران انگلیسی از سال ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۰ میلادی در حین به کارگیری سیستم تنظیم کار کودکان و زنان ارائه می‌دهد.»<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I ... ebd., S. ۶۶۹f., und Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۸۲۸

<sup>۲</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti Dühring ... ebd., S. ۲۷۴

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I ... ebd., S. ۴۴۴f.

شناخت‌شناسی تطبیقی است که مارکس آن‌را عامیانه می‌شمارد، زیرا با این روش پدیده‌های متفاوت با ماهیت‌های متضاد تفسیر، نظام‌مند و توجیه می‌شوند و ظاهراً اشکال مشابه به خود می‌گیرند. بنابراین ما در کتاب "آنتی دورینگ" با اشکال اسرارآمیز و جنجالی مواجه می‌شویم که به صورت سیستماتیک ماهیت متضاد را می‌پوشانند و منجر به اختلال در شناخت‌شناسی می‌شوند. به این صورت که انگلس در ابتدا به مارکس رجوع می‌کند و از دیالکتیک جامعه و اقتصاد سیاسی سخن می‌راند. ما این‌جا با مناسبات اجتماعی سوژه‌کتیو، یعنی با فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها مواجه هستیم. وی بعداً دیالکتیک را به طبیعت ناب (آب، گیاه، حشرات) و به معادلات ریاضی نسبت می‌دهد، در حالی که آن‌ها فاقد سوژه هستند. از این منظر، دیالکتیک دیگر به معنی "نفی آگاهانه" نیست، زیرا به یک حرکت مکانیکی از علت و معلول، تأثیر متقابل مادی ابژه‌ها و دانش زمان و مکان که محصولات آن‌ها نتیجه‌ی دترمینیسم و یا حادثه هستند. تقلیل می‌یابد. پس از این ابتکار فلسفی، انگلس دوباره به جامعه‌ی بشری باز می‌گردد و روند تاریخ را به صورت مقدر و اجتناب‌ناپذیر به سوی یک سرنوشت محتوم تفسیر می‌کند.<sup>۱</sup>

ما این‌جا با تدارک ایدئولوژی مواجه می‌شویم که مارکس آن‌را در تز چهارم فویرباخ خود قاطعانه محکوم کرده بود. عواقب سیاسی این خطای فلسفی، یعنی سوژه‌زدایی از دیالکتیک و تدارک "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر زمانی به درستی عریان می‌گردد که ما مقوله‌ی "نفی نفی" دیالکتیکی از کتاب "سرمایه" مارکس را با ابتکار فلسفی وی در کتاب "آنتی دورینگ" مقایسه کنیم. مارکس این‌جا پس از بررسی دوران سرمایه با کار مزدی به این نتیجه می‌رسد که بنا بر قانون ارزش سرمایه‌دار از طریق کار اضافی پرداخت نشده نیروی کار بیگانه را استثمار، یعنی مالکیت انفرادی کارگران را سلب می‌کند. تا این‌جا ما با مقوله‌ی "نفی" مواجه هستیم. لیکن کارگران مزدی در پراکسیس نبرد طبقاتی و در پرتو تئوری انتقادی و عمل‌گرای مارکس به خودآگاهی طبقاتی می‌رسند و به صورت سوژه‌ی انقلابی مالکیت بورژوازی را سلب می‌کنند. ما این‌جا با مقوله‌ی "نفی نفی" دیالکتیکی مواجه می‌شویم که مبتنی بر پراکسیس آگاه و

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., ۱۲۵ff.

از دانه‌ی جو و حشره که برای آن‌ها شواهد تجربی وجود دارند، عزیمت می‌کند و بعداً سوسیالیسم را آپریور، یعنی بدون شواهد تجربی و به صورت سرنوشت محتوم بشری به فرضیه می‌گیرد و با استناد به یک اتوبی از ناکجا آباد برای پراکسیس نبرد طبقاتی نسخه می‌پیچد. بنابراین انگلس این‌جا از نتیجه به تحلیل می‌رسد که معنی سیاسی آن توجیه رفرمیسم و ضرورت توسعه‌ی اقتصادی جهت رشد نیروهای مولد است. به این معنی که وی در لفافه به کارگران هشدار می‌دهد که اعتصاب نکنید، نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی ضرورتی ندارد، به فکر انقلاب اجتماعی، لغو کار مزدی، قانون ارزش و مالکیت بورژوازی نیفتید، زیرا اگر اقدام به این کارهای رادیکال کنید، مانع رشد نیروهای مولد شده و تحقق سوسیالیسم را که انگاری سرنوشت ابژکتیو، محتوم و جهان-شمول تمامی انسان‌ها است، کلاً غیر ممکن کرده‌اید. همین‌که از طریق رفرم حرکت سرمایه محدود و منظم شود، خودش به اندازه‌ی کافی نفی است، همین‌که توسعه‌ی اقتصادی با موفقیت متحقق و زیربنا به درستی متکامل گردد، کافی است، زیرا ظاهراً از تضاد ابژکتیو نیروهای مولد با مناسبات تولید است که انگاری شکل مالکیت خصوصی اجباراً به نوع سوسیالیستی آن صعود می‌کند. این مضمون همان دترمینیسیم است که انگلس با التقاط "تفکر تاریخی" هگل با پانتئیسم شلینگ در شکل ماتریالیستی پدید آورده است. از این منظر، سوسیالیسم دیگر محصول پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی نیست، بلکه با رشد نیروهای مولد و به صورت خود به خودی، اجتناب‌ناپذیر و به اصطلاح "ابژکتیو" پدید می‌آید. ما این‌جا با "ماتریالیسم" متافیزیکی مواجه هستیم، زیرا مغلطه‌ی انگلس از پراکسیس مستقل شده و روند تاریخ را تبدیل به اسطوره کرده است. انگاری که نه خود انسان‌ها، بلکه این روند تاریخ است که شرایط رهایی آن‌ها را پدید می‌آورد. بنابراین ما نزد انگلس با "بت‌انگاری" مواجه هستیم که مارکس در کتاب "سرمایه" به نقد آن می‌پردازد. به این صورت که انگلس متأخر در کتاب "آنتی دورینگ" به صنعت "ذکاوت متافیزیکی" می‌بخشد و آن را تبدیل به یک "تظاهر فراطبیعی" می‌کند.<sup>۱</sup> این‌جا مارکس به درستی به نقد جابجایی سوژه با محمول (ابژه) می‌پردازد. به این صورت که صنعت نیز مانند کالا محصول پراکسیس مولد و "کار شکل‌دهنده"، یعنی دانش، تردستی، قوای حسی و خلاقیت

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I ... ebd., S. ۶۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، سانسور انگلس این‌جا از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی سوژه‌زدایی می‌کند. این‌جا تضاد مشخص بورژوازی با پرولتاریا تبدیل به یک تضاد مجرد میان نیروهای مولد با مناسبات تولید می‌شود و انگاری که ما در نظام سرمایه‌داری با یک حرکت متضاد ابژکتیو و صرف مادی از توسعه‌ی اقتصادی که فاقد ذهنیت و غیر سوبزکتیو است، مواجه هستیم. مارکس دقیقاً در دو صفحه بعد از این نقل قول انگشت بر تعویض جایگاه سوژه با محمول (ابژه) در نظام سرمایه‌داری می‌گذارد. به این معنی که ماشین‌آلات نه تنها کارگران مزدی را از کار رها نمی‌سازند، بلکه کار آن‌ها را همواره بی‌محتواتر از گذشته می‌کنند. بنابراین تحت فقدان خودآگاهی طبقاتی است که کارگران به سلطه‌ی محصول کار خود، یعنی ماشین‌آلات و سرمایه که مالک حقوقی آن‌ها سرمایه‌دار به عنوان "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته" است، در می‌آیند. به این معنی که کار مرده بر کار زنده مسلط می‌شود و نیروی کار کارگران را می‌مکد.<sup>۱</sup> پیداست که انگیزه‌ی سوژه‌زدایی انگلس متأخر از این "حرکت واقعی" تحریف دیالکتیک و توجیه دترمینیسیم است که البته با استناد به داروینیسیم به شرح زیر توجیه می‌شود:

«نفی کردن در دیالکتیک به معنی نه گفتن ساده، یا انکار موجودیت یک چیز و یا انهدام آن با روش دلخواه نیست. (...) هر محدودیت یا تعیینی هم‌زمان یک نفی است. و افزون بر این روش نفی این‌جا اول از طریق طبیعت کلی و دوم از طریق طبیعت به خصوص پروسه معین می‌شود. من تنها نباید نفی، بلکه هم‌چنین دوباره از نفی فراروی کنم. بنابراین من مجبورم نفی اول را چنان سامان دهم که دومی ممکن باشد و بشود. چگونه؟ بنا بر طبیعت به خصوص هر مورد منفرد. اگر دانه‌ی جو را آرد کنم، اگر یک حشره را پایمال کنم، این‌چنین البته پرده‌ی اول را به اجرا در آورده، اما دومی را غیر ممکن کرده‌ام.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مقوله‌ی "نفی نفی" دیالکتیکی نزد انگلس متأخر به کلی یک معنی دیگری از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس دارد. این‌جا انگلس

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۴۴۶

<sup>۲</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti Dühring ... ebd., S. ۱۳۲

است، بلکه تبدیل به یک سوژه شده که به انسان‌ها می‌آموزد و واقعیت ابژکتیو را دگرگون می‌سازد. انگاری که ما این‌جا با یک حرکت صرف ماتریالیستی مواجه هستیم که آینده‌ی انسان‌ها را رقم می‌زند. بنابراین ما در کتاب "آنتی دورینگ" با ابعاد ایدئولوژیک مواجه می‌شویم که سیاست توسعه‌ی اقتصادی و ضرورت تکامل زیربنا را از منظر منافع مادی بورژوازی توجیه می‌کنند. این‌جا دیگر مانند "مانیفست کمونیستی" خبری از نبرد طبقاتی میان پرولتاریا و بورژوازی نیست. انگاری که سرمایه‌داری در حال اجرای میسیون تاریخی خود است که انگاری با رشد نیروهای مولد زیربنای جامعه‌ی سوسیالیستی را به صورت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو پدید می‌آورد. ما این‌جا با تولید ایدئولوژی جهت حاکمیت بورژوازی و تداوم مناسبات سرمایه‌داری مواجه هستیم که مارکس جهت نقد آن از مفاهیم "اشکال ابژکتیو تفکر" و "تظاهر موضوعیت‌یافته" سود می‌برد.<sup>۱</sup>

بنابراین انگلس متأخر در کتاب "آنتی دورینگ" عکس تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را نمایندگی می‌کند. البته مارکس از مضمون نظریات انگلس به کلی آگاه بود و ظاهراً حدود دو سال نسبت به آن‌ها بی‌اعتنا ماند. تا این‌که کتاب "آنتی دورینگ" مورد توجه عموم قرار گرفت و تبدیل به یک مرجع جهت آشنایی با تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس شد. از این پس، مارکس تصمیم گرفت که همراه با انگلس جزوه‌ای را با عنوان "تکامل سوسیالیسم از اتویی به علم" مدون کند که ما مضمون آن - را به شرح زیر در نوشته‌ای از وی می‌یابیم:

«وی [انگلس] یک ردیف از مقاله‌های جدید که طنزآمیز "دگرگونی علم آقای دورینگ" نامیده است (...)، برای نشریه‌ی "به پیش" فرستاد. این ردیف در یک جلد کتاب جمع‌آوری شدند و آن نزد سوسیالیست‌های آلمانی موفقیت بزرگی داشت. ما در جزوه‌ی پیش رو مناسب‌ترین قطعه‌های تئوریک این کتاب که به نحوی معرفی سوسیالیسم علمی را ایجاد می‌کنند، می‌آوریم.»<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> „Objektive Gedankenformen“, „gegenständliches Schein“, vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I ... ebd., S. ۹۷

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۳): Vorbemerkungen zur französischen Ausgabe (۱۹۸۸), in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۸۱f., Berlin (ost), S. ۱۸۱

کارگران است، در حالی که آن‌ها در جهان وارونه‌ی بورژوازی مانند دین ظاهراً مستقل شده و بر تولیدکنندگان خود حکم‌فرمایی می‌کنند. این‌جا حق مالکیت بورژوازی و استقلال ظاهری قوانین بازار رابطه‌ی کارگران را با محصولات کار خود آن‌ها قطع می‌کنند و تنها در فقدان خودآگاهی طبقاتی است که انگاری صنعت و کالا خواص ویژه‌ی خود را به ناظر انعکاس می‌دهند. انگاری که صنعت و کالا نه ابژه‌های موضوعیت‌یافته، یعنی محصول فعالیت آگاهانه‌ی کارگران، بلکه سوژه‌های مستقل و خارج از طبیعت خود آن‌ها هستند. به این ترتیب، سرمایه بنا بر ذات درونی خود آن مناسبات اجتماعی را پدید می‌آورد که ماشین‌آلات (کار مرده) را به صورت سوژه بر کارگران (کار زنده) مسلط می‌سازد.<sup>۱</sup> مارکس از همان بدو بررسی آثار اقتصادی به جابجایی سوژه با محمول در اقتصاد ملی پی برد و از این بابت، در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود "تاریخ صنعت را یک کتاب باز از قوای ماهوی انسان" می‌خواند و دلیل حق مالکیت خصوصی را از خودبیگانگی کارگران می‌شمارد.<sup>۲</sup>

البته تناقض نظریات انگلس متأخر با مارکس فقط مربوط به محتوا نمی‌شود، زیرا وی هم‌زمان از مفاهیمی استفاده می‌کند که معانی دیگری از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس دارند. در حالی که مارکس از "انقلاب صنعتی" سخن می‌گوید، انگلس مفهوم "صنعت انقلابی" را به پیش می‌کشد و مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "آنتی دورینگ" توضیح می‌دهد:

«همین طور که صنعت بزرگ به ما آموخت که کم و بیش همه‌جا حرکت مولوکولی قابل تولید را جهت اهداف فنی در حرکت انبوه دگرگون کند، آن تولید صنعتی را در مقیاس عمده از محدودیت محلی آزاد ساخت.»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نزد انگلس متأخر انگاری که صنعت از پراکسیس مولد کاملاً مستقل شده است، آن دیگر یک محمول و یک ابژه‌ی موضوعیت‌یافته نیست که توسط کارگران و از طریق "کار موضوعیت‌یافته" پدید آمده

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۸۶f., und

Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik ... ebd., S. ۱۳۵

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ... ebd., S. ۵۴۲

<sup>۳</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti Dühring ... ebd., S. ۲۷۵

متحقق می‌گردد. پیامد سیاسی یک چنین آگاهی از جهان وارونه این است که پرولتاریا باید به پشتیبانی از بورژوازی ملی در بیاید و به سیاست توسعه‌ی اقتصادی جهت رشد نیروهای مولد تن دهد و اگر هم ضروری باشد، جانش را فدای دولت و نظام سرمایه-داری کند که مبادا تحقق سوسیالیسم در آینده با خطر مواجه شود. ما با همین روش در نظام سرمایه‌داری جهان مدرن و سرمایه‌داری دولتی کشورهای به اصطلاح "سوسیالیستی" و هم‌چنین در کشورهای توسعه نیافته‌ی سرمایه‌داری مواجه بوده و هستیم که طبقه‌ی کارگر را به یک ناکجاآباد اتوپیک معطوف می‌سازند. البته انگلس متأخر این‌جا به اصطلاح به نقد "سوسیالیسم اتوپیک" و متافیزیک نیز می‌پردازد،<sup>۱</sup> البته بدون این‌که در نظر بگیرد که نظریه هرگاه شکل استعلایی به خود می‌گیرد که از پراکسیس مستقل گردد. انگاری که وی اصولاً در نظر ندارد که عاقبت تئوریک انکار سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی به تولید ایدئولوژی و اشکال دینی می‌انجامد و تداوم "اوضاع موجود" را برای افکار عمومی توجیه می‌کند. به بیان دیگر، حرکت ماتریالیستی نزد انگلس متأخر به اجبار جنبه‌ی متافیزیک به خود می‌گیرد، زیرا انگاری که آن محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها و یک "کلیت دیالکتیکی" نیست که یک "جهان موضوعیت-یافته" را پدید می‌آورد، بلکه به صورت ضرورت ایزکتیو به سوی یک هدف معین سپری می‌گردد. در حالی که بنا بر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس این انسان‌ها هستند که از شرایط موجود عزیمت می‌کنند و با آگاهی خود تاریخ را می‌سازند، انگلس متأخر قوانین طبیعت ناب را یک امتحان برای مصداق حرکت دیالکتیک از تاریخ می‌شمارد.<sup>۲</sup> بنابراین وی بی‌محابا ایجاد بورژوا و پرولتاریا را مانند تجزیه‌ی آب در اکسیژن و هیدروژن از طریق باطری شرح می‌دهد و با یک استناد سطحی به تئوری ارزش مارکس که البته از آن به کلی سوژه‌زدایی شده است، به یک حرکت فتری از تاریخ درست می‌یابد که انگاری آن با وقوع یک "بحران مطلق اقتصادی" منجر به فروپاشی سرمایه‌داری و به شرح زیر به سوی تشکیل یک آینده‌ی دلپسند سپری می‌گردد.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۹۴, ۲۰۳

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۱۹۷, ۲۰۵

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۲۰۷f., ۲۱۰f., ۲۱۶, ۲۱۸

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا از قطعه‌های تئوریک کتاب "آنتی دورینگ" یاد می‌کند که به نحوی "سوسیالیسم علمی" را تشریح می‌کنند.<sup>۱</sup> همان‌گونه که در جای دیگری مستند و مستدل کردم، میان مارکس و انگلس متأخر تفاوت‌های شگرف نظری در مورد مقوله‌ی "علم مثبت" وجود داشت.<sup>۲</sup> بنابراین اتفاقی نیست که مارکس این‌جا نیز از همکاری با انگلس جهت تدوین این جزوه امتناع کرد. به این ترتیب، ما در جزوه‌ی "تکامل سوسیالیسم از اتویی به علم" نیز همان روش و محتوای کتاب "آنتی دورینگ" را بدون حضور دورینگ می‌یابیم. در پیشگفتار این نوشته نیز هیچ اشاره‌ای به مارکس نمی‌شود. انگاری که اصلاً قرار نبوده است که این جزوه توسط مارکس و انگلس نوشته شود. نقطه‌ی عزیمت تئوریک آن مصداق داروینیسیم است که به شرح زیر به مناسبات نظام سرمایه‌داری، یعنی به "قلمرو ضرورت" بسط می‌یابد:

«در نهایت صنعت بزرگ و ایجاد بازار جهانی نبرد را جهان‌شمول کرد و هم‌زمان به آن یک سهمگینی بی‌سابقه بخشید. میان سرمایه‌داران منفرد مانند میان کل صنایع و کل کشورها شرایط مساعد طبیعی و اجتماعی از تولید در مورد موجودیت آن‌ها تصمیم می‌گیرد. شکست خورده بی‌رحمانه نابود می‌شود. این نبرد داروینی جهت بقای انفرادی است که از طبیعت همراه با خشم تقویت‌شده به جامعه انتقال می‌یابد. موضع طبیعت حیوان به صورت قلعه‌ی تکامل انسانی ظاهر می‌گردد.»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با نبرد صنایع ملی در بازار جهانی مواجه می‌شویم که انگاری بنا بر قوانین طبیعت ناب و نتایج تحقیقات داروین

<sup>۱</sup> طرح این موضوع به خصوص به این دلیل ضروری است، زیرا ناشران انستیتوت مارکسیسم - لنینیسیم این نوشته - ی مارکس را به عنوان یک پیشگفتار جهت معرفی و تأیید کتاب "آنتی دورینگ" انگلس در نظر می‌گیرند. موضوع اصلی آن‌ها توجیه آثار لنین است که در واقعیت تحت تأثیر ابعاد ایدئولوژیک و غیرمارکسی کتاب "آنتی دورینگ" پدید آمده‌اند.

Vgl. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk des SED (۱۹۷۵): Vorwor, in: MEW, Bd. ۲۰, S. Vff., Berlin (ost)

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): انسان و طبیعت - تفاوت نقش "علم مثبت" در اندیشه‌ی سیاسی مارکس و انگلس متأخر، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین

<sup>۳</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۸۶ff., Berlin (ost), S. ۲۱۶



دیگر، سطح رشد نیروهای مولد را جهت فراروی از سرمایه‌داری کافی می‌شمارد.<sup>۱</sup> تنها چیزی که به نظر وی این‌جا باید به وقوع بپیوندد، یک "بحران مطلق اقتصادی" است که منجر به فروریزی نظام سرمایه‌داری و تشکیل سوسیالیسم می‌شود. در حالی که مارکس میان "فراروی مثبت" و "فراروی منفی" از سرمایه‌داری تفاوت می‌گذارد،<sup>۲</sup> لیکن انگلس متأخر هیچ اشاره‌ای به نقش قانون ارزش، کار مزدی و شکل مالکیت در سوسیالیسم نمی‌کند.<sup>۳</sup> بنابراین نظریات انگلس متأخر با استناد به قوانینی توجیه می‌شوند که وی آن‌ها را ابژکتیو، یعنی مستقل از آگاهی و اراده انسان‌ها می‌شمارد،<sup>۴</sup> در حالی که مارکس میان ماهیت متضاد (ابژکتیو) با آگاهی از تضاد (سوبژکتیو) تمایز می‌گذارد و جهان ابژکتیو را محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنیسوبژکتیو می‌شمارد.<sup>۵</sup> البته مارکس در نقد "جهان موضوعیت‌یافته" به انتقاد خود نیز می‌افزاید که این آگاهی تحت تأثیر دین، فلسفه و ایدئولوژی قرار گرفته و اشکال از خودبیگانه، شیء-واره و بت‌انگار یافته است. پیداست که این‌جا تنها شرط "فراروی مثبت" از نظام سرمایه‌داری نه تن دادن به یک حرکت دترمینستی از تاریخ به سوی یک سرنوشت محتوم، بلکه تکامل پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی در پراکسیس نبرد طبقاتی است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، قوانین طبیعت ناب و دانش ریاضی و فیزیکی را که نه دارای یک سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند و نه تاریخ خود را پدید آورده‌اند، نمی‌توان به جامعه‌ی بشری انتقال داد. انگاری که هیچ تفاوتی میان زندگی میمون با انسان وجود ندارد و همان‌گونه که میمون به انسان متکامل شده است، جبر تاریخ زندگی بشری را به صورت یک معادله‌ی ساده‌ی ریاضی به سوی تحقق سوسیالیسم می‌راند. البته این تفاوت‌های شگرف نظری که ما میان مارکس و انگلس متأخر مشاهده می‌کنیم، نه غیر منتظره هستند، نه ایرادی دارند و نه بررسی و طرح آن‌ها منجر به افول و بحران نظری و ساختاری در جنبش کمونیستی می‌شوند. به گمان من آشنایی با

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۲۲۸, ۲۲۶

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Bd. III ... ebd., S. ۴۵۴f.

<sup>۳</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Die Entwicklung ... S. ۲۲۸

<sup>۴</sup> Vgl. ebd., S. ۲۱۱

<sup>۵</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik ... ebd., S. ۸f.

«در تراست رقابت آزاد به منوپول چپه می‌شود، تولید بدون برنامه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری در برابر هجوم تولید با برنامه‌ی جامعه‌ی سوسیالیستی تسلیم می‌گردد. البته نخست به نفع و مصلحت سرمایه‌داران. اما این‌جا استثمار چنان ملموس می‌شود که آن باید فرو بریزد. هیچ مردمی یک تولید که از طریق تراست هدایت می‌شود، یک استثمار عریان همگانی را از طریق یک باند کوچک رباخوار تحمل نمی‌کند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس این‌جا یک اتوماتیسم از ایجاد منوپول‌ها و وقوع یک "بحران مطلق اقتصادی" پدید می‌آورد و بعداً با استناد به یک سوژه‌ی نامفهوم و مجرد مانند "مردم" حکم مرگ سرمایه‌داری را اعلام می‌کند. فقط با یک نگاه اجمالی به پراکسیس نبرد طبقاتی قرن گذشته در کشورهای مدرن صنعتی پرده از مغلطه‌ی انگلس متأخر برداشته می‌شود. در حالی که جنبش کارگری در آلمان و ایتالیا چندین بار اقدام به انقلاب سوسیالیستی کرد، لیکن کشمکش‌های نظری و نظامی کمونیست‌ها با سوسیال دموکرات‌ها هر دو جریان سیاسی را چنان به ضعف کشید که بورژوازی جهت حفظ منافع مادی و جایگاه طبقاتی خود دولت فاشیستی را پدید آورد و هر دوی آن‌ها را منهدم کرد. در برابر مارکس پایان نظام سرمایه‌داری را مشروط به وجود پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی می‌کند و در فقدان آن سرمایه‌داری تا آن زمانی تداوم می‌یابد که سرمایه سرچشمه‌ی تمامی ثروت اجتماعی، یعنی زمین (طبیعت) و کارگر (انسان) را از بین ببرد.<sup>۲</sup> ما مصداق تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را نه تنها در تجربیات تاریخی، بلکه در پراکسیس سیاسی موجود نیز به خوبی مشاهده می‌کنیم. در حالی که مارکس بر این موضوع تأکید می‌کند که طبیعت سرمایه‌دار و پرولتاریا پدید نمی‌آورد و انتقال داروینیسم به جامعه‌ی بشری را مسخره می‌شمارد، لیکن انگلس متأخر در "قلمرو ضرورت" مصداق نتایج تحقیقات طبیعی داروین را می‌یابد.<sup>۳</sup> وی از یک سو، فرماسیون‌های اجتماعی را به صورت دترمینستی پشت سر یک‌دیگر ردیف می‌کند و سوسیالیسم را حسن ختام آن‌ها می‌خواند و از سوی

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۲۲۰f., und vgl. ebd. S. ۲۲۱

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

<sup>۳</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Die Entwicklung ... S. ۲۲۶

اقوام وحشی شکمش را سیر کند، تا این که بعداً بتواند مانند پیکاسو یک نقاشی به سبک کوبیسم بکشد. انگاری که انسان باید توسعه‌ی اقتصادی را به حد کمال برساند، تا این- که بعداً بتواند به سوسیالیسم فکر کند. لیکن مارکس همین خوردن غذا را نیز محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسانی می‌شمارد و از طریق نقد همین آگاهی (دین، فلسفه، ایدئولوژی) است که وی اشکال متفاوت ادغام اجتماعی و تمدن‌های متنوع انسانی را در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود ادغام می‌کند. به نظر وی گرسنگی به صورت ایزکتیو گرسنگی است، اما راه حل آن سوپزکتیو است. به بیان دیگر، نه پر کردن شکم بلافاصله به تولید فرهنگ می‌انجامد و نه انسان‌های گرسنه فاقد فرهنگ هستند و یا این که نمی‌توانند به سیاست و تشکیل یک نظم نوین بیندیشند. برای نمونه می‌توان از نقاش مشهور هلندی، فان گوخ یاد کرد که در فقر مطلق اثرهای قابل ملاحظه‌ی هنری را از خود به جای گذاشت. نمونه‌ی بعدی خود مارکس است که در بدترین شرایط مالی به تحقیقات پرداخت و آثار بی نظیر خود را مدون کرد. وی در اواخر دوران حیات خود چنان بیمار بود که حتا قادر به شرکت در مراسم خاکسپاری همسر خود، جنی فون وست‌فال نیز نشد. با تمامی این وجود وی زبان روسی را هم آموخت که مستقیماً از کشمکش‌های تئوریک در روسیه آگاه شود و آثار روسی را به زبان اصلی بخواند.

بنابراین آنچه انگلس در آثار متأخر خود نمایندگی می‌کند، ارتباطی با محتوای تئوری انتقادی و انقلابی مارکس ندارد. لیکن انگلس مصادره و تخطئه‌ی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را سیستماتیک به پیش می‌راند. در حالی که وی در پیشگفتار نشر اول "آنتی دورینگ" اسمی از مارکس نمی‌آورد، اما پس از مرگ وی و به مناسبت انتشار دوم آن در دسامبر ۱۸۶۷ میلادی روش تکامل "ماتریالیسم" متافیزیکی خود را نیز به وی نسبت می‌دهد. در این ارتباط باید هم‌چنین از نوشته‌های بیشمار انگلس در نشریات یاد کرد که البته به مناسبت‌های متفاوت مدون شده‌اند و مشخصاً همین پروژه‌ی شوم را دنبال می‌کنند. در این ارتباط به وفور منابع وجود دارند که البته من این‌جا تنها سه نقل قول از منابع متفاوت را به عنوان نمونه به شرح زیر می‌آورم:

تفاوت روش شناخت‌شناسی و نظریات مارکس با انگلس متأخر نه تنها هیچ مانعی ندارند، بلکه منجر به ارتقا جنبش کارگری و کمونیستی نیز می‌شوند. به این صورت که با استناد به پراکسیس مولد می‌توان مصداق نظریات متفاوت آن‌ها را ارزیابی و به راحتی یک فلسفه‌ی عملی تازه و امروزی را جهت شرکت در نبرد طبقاتی تکامل کرد. لیکن این مانع دقیقاً وقتی به پیش می‌آید که انگلس متأخر به جای افشای این تفاوت-های نظری اقدام به سانسور، تخطئه و مصادره‌ی مغرضانه تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس می‌کند. وی این راه نادرست و ناجور را بلافاصله پس از مرگ مارکس برگزید که ما مصداق آن‌را به شرح زیر در سخنرانی انگلس به مناسبت مراسم خاکسپاری مارکس می‌یابیم:

«همان‌گونه که داروین قانون تکامل طبیعت ارگانیک را کشف کرد، این‌چنین مارکس نیز قانون تکامل تاریخ انسانی را که تا کنون زیر رشد زاید ایدئولوژیک پنهان بود، [افشا ساخت]؛ یک واقعیت ساده که انسان‌ها قبل از هر چیز باید بخورند، بیاشامند، سکونت کنند و لباس بپوشند تا این که بتوانند به سیاست، علم، هنر، دین و غیره بپردازند؛ بنابراین تولید ابزار مستقیم زندگی و همراه با آن سطح تکامل اقتصادی یک مردم یا یک دوران، زمانی آن زمینه را پدید می‌آورند که از آن ساختار دولتی، نظریات حقوقی، هنر و حتا تصورات دینی انسان‌های مورد نظر تکامل یافته‌اند و بنابراین با استناد به خود آن‌ها باید هم‌چنین تشریح شوند - نه آن‌گونه که تا کنون بر عکس اتفاق افتاده است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس متأخر این‌جا نخست مدعی می‌شود که روش شناخت‌شناسی مارکس با داروین یکسان است و بعداً با استناد به داروینیسم یک رابطه‌ی مکانیکی را میان زیربنا با روبنا برقرار می‌سازد. ما این‌جا با همان "ماتریالیسم" متافیزیکی مواجه هستیم که به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم تکامل شده است و "کلیت دیالکتیکی" را انکار می‌کند، در حالی که مارکس از طریق تز اول فویرباخ خود از اشکال تقلیل‌گرا فراروی کرده است. انگاری که انسان باید مانند

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Das Begräbnis von Karl Marx, in: MWE, Bd. ۱۹, S. ۳۳۵f., Berlin (ost), S. ۳۳۵f.

علمی مشاهده نمی‌شود، بلکه انگلس در پیشگفتار "منشأ خانواده، ..." نیز با کمال وقاحت و کاملاً مغرضانه ادعا می‌کند که فعالیت تئوریک مارکس ناتمام مانده است و اگر وی زنده بود، خودش به شرح زیر این کتاب را نیز می‌نوشت:

«هیچ کس دیگری کمتر از مارکس نبود که تصمیم گرفت که نتایج تحقیقات مورگانی را در ارتباط با نتایج خود - من اجازه دارم در حدودی بگویم، نتایج ما - تشریح و از این طریق معنی کلی تحقیقات ماتریالیستی از تاریخ را روشن سازد. (...) کار من تنها می‌تواند یک جایگزین کوچک را برای آن چیزی عرضه کند که دوست متوفی من دیگر توان ارائه‌ی آن را ندارد.»<sup>۱</sup>

تنها با یک رجوع اجمالی به این کتاب روشن می‌شود که انگلس متأخر این‌جا نیز به ترویج روش و نظریات غیرمارکسی خود که بنیان آن‌را در کتاب "آنتی دورینگ" گذاشته است، ادامه می‌دهد. به این صورت که از نظر متدیک و محتوایی از زندگی حیوانات مستقیماً به زندگی انسان‌ها پل می‌زند،<sup>۲</sup> البته بدون این‌که انسان‌شناسی به خصوص مارکس ("موجود فعال") را در نظر بگیرد. به این ترتیب، وی این‌جا نیز در مضمون داروینیسیم نظریه‌پردازی می‌کند، در حالی که از سوی دیگر، با استناد به یک اتوماتیسیم طبیعی مدعی می‌شود که بنا بر یک قانون جهان‌شمول و دترمینیستی از تاریخ هر چیزی ضرورتاً به یک سطح بالاتر صعود می‌کند.<sup>۳</sup> ما این‌جا دوباره با سوژه-زدایی از روند تاریخ مواجه هستیم، در حالی که مارکس روند تاریخ را با تبادل مادی میان انسان با طبیعت توسط "کار موضوعیت‌یافته"، دگرگونی طبیعت به "طبیعت موضوعیت‌یافته" و انسان به "انسان موضوعیت‌یافته" توضیح می‌دهد که البته نتیجه‌ی آن جهان موجود به عنوان "جهان موضوعیت‌یافته" و محصول فعالیت سوژه‌کتیو انسان-ها است. به این ترتیب، انسان از طبیعت ناب مجزا می‌شود و در حالی که همواره از شرایط مادی هستی خویش عزیمت می‌کند، اما با آگاهی تاریخ را پدید می‌آورد. لیکن

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats – Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen, veröffentlicht im Jahre ۱۸۸۴, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۳ff., Berlin (ost), S. ۲۷

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۳۸, ۴۱

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۶۰

«مارکس و من تا اندازه‌ای به خوبی تنها کسانی بودیم که از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی دیالکتیک آگاهانه را در درک ماتریالیستی از طبیعت و تاریخ نجات دادیم. اما به یک درک دیالکتیکی و هم‌چنین ماتریالیستی از طبیعت آشنایی با ریاضیات و علم طبیعت تعلق دارد.»<sup>۱</sup>

«آن‌جا که مارکس تلاش به اثبات می‌کند که جامعه‌ی کنونی از منظر اقتصادی با شکل دیگری از جامعه آباستن است، تا این‌جا سعی دارد که تنها همان روند تدریجی دگرگونی بر حوزه‌ی اجتماعی را به صورت قانونی بنا سازد که دروین به صورت تاریخ طبیعت اثبات کرده است.»<sup>۲</sup>

«(...) مارکس هرگز مطالبات کمونیستی خود را بر [اخلاق] مستدل نکرد، بلکه بر فروریزی ضروری روش تولید سرمایه‌داری که روزمره بیشتر و بیشتر پیش چشمان ما متحقق می‌گردد؛ وی تنها می‌گوید که ارزش اضافی از کار پرداخت نشده ناشی می‌شود که یک واقعیت ساده است. اما با وجود آن معادله‌ی اقتصادی غلط [ریکاردو]، البته می‌تواند از منظر تاریخ جهانی صحیح باشد.»<sup>۳</sup>

بنا بر نقل قول اول مارکس و انگلس "دیالکتیک آگاهانه" را مشترکاً به طبیعت نسبت داده‌اند و معادلات ریاضی و قوانین طبیعت ناب دیالکتیکی هستند. بنا بر نقل قول دوم در مناسبات اجتماعی انسان‌ها همان قوانینی حکم‌فرما هستند که داروین در طبیعت ناب اثبات کرده است. بنا بر نقل قول سوم مارکس فروریزی سرمایه‌داری را به صورت "ضرورت تاریخی" پیش‌بینی و مطالبات کمونیستی خود را بر این اساس مستدل کرده است. همان‌گونه که من تا کنون مستدل و مستند کرده‌ام، نسبت دادن این نظریات به مارکس کاملاً غلط و محصول تخطئه‌ی سیستماتیک تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی توسط انگلس متأخر است. این‌جا نه تنها هیچ نشانه‌ای از امانت‌داری

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti Dühring ... ebd., S. ۱۰

<sup>۲</sup> Engels, Friedrich (۱۹۵۵): Rezension Engels am Kapital, Aus; „Beobachter“, Stuttgart, Nr. ۳۰۳, Feuilleton, vom ۲۷. Dez. ۱۸۶۷, in: Kleine ökonomische Schriften, Berlin (ost), S. ۳۰۱, und

Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff ... ebd., S. ۳۸

<sup>۳</sup> Engels, Friedrich (۱۸۸۴): Vorwort – zur ersten deutschen Ausgabe von Karl Marx' Schrift „Das Elend der Philosophie“, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۱۷۵ff., Berlin (ost), S. ۱۷۸

«تقسیم کار تنها از آن لحظه تقسیم واقعی می‌گردد، آن‌جا که یک تقسیم کار مادی و ذهنی صورت بگیرد. از این لحظه آگاهی می‌تواند واقعاً متصور گردد، [یعنی] چیز دیگری از آگاهی پراکسیس موجود بوده باشد، [یعنی] واقعاً چیزی را تصور کند، بدون این‌که یک چیز واقعی را تصور کرده باشد. از این لحظه آگاهی قادر است که خود را از جهان رها سازد و به سوی پرداختن تئوری، دین‌شناسی، فلسفه و اخلاق "ناب" و غیره سوق بگیرد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا با استناد به "مناسبات اجتماعی"، یعنی تقسیم کار یدی از کار فکری است که سرچشمه‌ی تشکیل طبقات اجتماعی را می‌یابد. به این صورت که پس از "تقسیم کار واقعی" آگاهی از پراکسیس مستقل و تبدیل به تئوری ناب، یعنی دین، فلسفه و ایدئولوژی می‌شود و تنها تحت تأثیر ایدئولوژی است که لذت از رنج کار و تولید از مصرف مجزا و به طبقات متضاد تعلق می‌گیرند. از این پس، حق مالکیت به وجود می‌آید و فقط تحت تأثیر آن است که زن و کودک در خانواده تبدیل به برده‌ی مرد می‌شوند.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، مارکس مانند انگلس متأخر اصولاً به "مناسبات طبیعی" و تقسیم کار در تولید مثل رجوع نمی‌کند و تنها با استناد به "مناسبات اجتماعی" و حق مالکیت است که روابط نابرابر جنسیتی میان مرد و زن را توضیح می‌دهد. بنابراین قبل از "تقسیم کار واقعی" و قبل از تکامل ایدئولوژی که البته حق مالکیت را توجیه می‌کند، طبقات نیز وجود نداشته‌اند و مارکس هم با استناد به همین حق مالکیت بر ابزار تولید و نقش کار مزدی در روند ارزش افزایی سرمایه است که به موضوع استثمار نیروی کار بیگانه و نقش بورژوا و پرولتاریا در جامعه‌ی بورژوایی دست می‌یابد.

این‌جا انگیزه‌ی انگلس متأخر از تحریف کشفیات تئوریک مارکس به خوبی روشن می‌شود. به این صورت که وی می‌خواهد از یک طرف، همان قوانین طبیعت ناب، یعنی همان تولید مثل و تقسیم کار جنسیتی را که در خانواده طبیعتاً رایج است، تبدیل به قوانین جامعه انسانی کند و سرچشمه‌ی ایجاد طبقات را به روابط طبیعی زن و مرد

انگلس متأخر این‌جا به روند تاریخ یک تظاهر ابژکتیو می‌بخشد و جهت اثبات آن حتا از تحریف نظریات مارکس نیز شرم نمی‌کند. برای نمونه وی این‌جا به شرح زیر و به اصطلاح به کتاب "ایدئولوژی آلمانی" رجوع می‌کند:

«من در یک جزوه‌ی قدیمی و منتشر نشده از سال ۱۸۴۶ میلادی که از طریق مارکس و من تنظیم و مدون شده است، می‌یابم که "اولین تقسیم کار، تقسیم کار مرد با زن در تولید مثل است." و من امروز می‌توانم به آن بیفزایم: اولین تضاد طبقاتی که در تاریخ بروز کرد، با تکامل آنتاگونیسم مرد با زن در نظام تک همسری همراه بود و اولین سرکوب طبقاتی از طریق جنسیت مردانه بر جنسیت زنانه [اعمال شد].»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس متأخر این‌جا سرچشمه‌ی تشکیل طبقات را در تولید مثل و در خانواده‌ی تک همسری می‌یابد و سپس به این نتیجه می‌رسد که در خانواده‌ی مدرن مرد بورژوا است و زن نقش پرولتاریا را دارد.<sup>۲</sup> انگاری که مرد بنا بر مناسبات طبیعی نقش کارفرما را در خانواده به عهده گرفته و در یک روند تولید سرمایه‌داری نیروی کار خانگی زن را استثمار می‌کند. اما ما با رجوع به کتاب "ایدئولوژی آلمانی" یک چنین کشفیات به اصطلاح تئوریکی را در آن نمی‌یابیم. این‌جا مارکس میان "مناسبات طبیعی" با "مناسبات اجتماعی" جهت تولید نیروی کار خودی و بیگانه تمیز می‌دهد و ایجاد طبقات را نه از طریق "مناسبات طبیعی"، یعنی تولید مثل در خانواده، بلکه از طریق "مناسبات اجتماعی"، یعنی تقسیم کار توضیح می‌دهد. این‌جا منظور مارکس حتا آن تقسیم کاری نیست که بنا بر تفاوت طبیعت مرد با زن در خانواده به وجود می‌آید. به این صورت که مرد معمولاً از نظر قدرت بدنی از زن قوی‌تر است و از آن‌جا که رنج بارداری و زایمان و وظیفه‌ی بچه‌داری را نباید تحمل کند، در نتیجه طبیعتاً وظایف دیگری را به عهده می‌گیرد. ما این‌جا با یک تقسیم کار مخصوص جنسیتی مواجه هستیم که بنا بر "مناسبات طبیعی" در خانواده رشد می‌کند، در حالی که مارکس با استناد به "مناسبات اجتماعی" است که نقش "تقسیم کار واقعی" را به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" برجسته می‌سازد:

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۶۸

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۷۵

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۳۱

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۲۹۴.

دهد و به یک آینده نامعلوم در ناکجاآباد موكول می‌کند، در نتیجه تدارک انفعال سوژه‌ی انقلابی را می‌بیند. از این منظر، رهایی انسان‌ها نه محصول فعالیت خودآگاه پرولتاریا، بلکه به صنعت بزرگ که البته طبقه‌ی کارگر تحت تأثیر ایدئولوژی و از خودبیگانگی پدید آورده و ظاهراً خارج از اراده‌ی آن‌ها مستقر و در واقع بر آن‌ها حاکم شده است، نسبت می‌دهد. پیداست که نظریات انگلس متأخر مستقیماً در راستای تحقق منافع بورژوازی قرار می‌گیرد، زیرا ما این‌جا با آن تصورات متافیزیکی مواجه می‌شویم که به "روند تاریخ" یک تظاهر منطقی و هدفمند می‌بخشد. این‌جا نقش ایدئولوژی به درستی عریان می‌گردد، زیرا انگلس متأخر واقعیت ایزکتیو، یعنی بردگی کار مزدی را به صورت "ایزکتیو" غلط جلوه می‌دهد. انگاری که تن دادن به نظام سرمایه‌داری نه مانع، بلکه تنها شرط رشد نیروهای مولد و تنها مسیر ممکنه جهت رهایی انسان‌ها است. به این ترتیب، "روند تاریخ" از پراکسیس نبرد طبقاتی مستقل و تبدیل به اسطوره می‌شود. اوج این بیراه‌ی تئوریک کتاب "دیالکتیک طبیعت" انگلس متأخر است<sup>۱</sup> که با استناد به یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول حرکت دیالکتیکی را به سه اصل: ۱- "تداخل تضادها"، ۲- "کمیت و کیفیت" و ۳- "نفی نفی" تقلیل می‌دهد. وی سپس مدعی می‌شود که از رشد گیاه و حشره، تبدیل آب به بخار، تغییرات زمین-شناسی و فصول سالانه، معادلات ریاضی، واکنش‌هایی شیمیایی، تکامل تفکر دینی به فلسفه گرفته تا شکل مالکیت فئودالی و بورژوازی، همگی تحت تأثیر این قوانین به اشکال متکامل تر صعود می‌کنند.<sup>۲</sup> ما این‌جا با محصولات یک دانش عامیانه مواجه هستیم که از روش شناخت‌شناسی تطبیقی پدید آمده است. به این صورت که انگلس متأخر پدیده‌های متفاوت با ماهیت‌های متضاد را تفسیر، نظام‌مند و توجیه می‌کند و از این طریق آن‌ها را به انقیاد یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول می‌کشد. ما این‌جا با اشکال اسرارآمیز و جنجالی مواجه هستیم که ماهیت متضاد را می‌پوشانند و از طریق تشابه شکلی منجر به اختلال در شناخت‌شناسی می‌شوند. به این ترتیب، انگلس متأخر دیالکتیک را به متدولوژی هستی‌شناسی بسط می‌دهد و در کمال تعجب از "فلسفه‌ی

<sup>۱</sup> این‌جا طرح این موضوع ضروری است که کتاب "دیالکتیک طبیعت" انگلس متأخر در اوایل دهه‌ی ۲۰ قرن گذشته منتشر شد و تحت تأثیر مستقیم آن بود که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در شوروی متکامل شد.

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

نسبت دهد. انگاری که در جامعه‌ی انسانی هنوز قوانین طبیعت ناب و داروینیسم معتبر هستند. وی از طرف دیگر، با استناد به خطای فلسفی خود و آن "ماتریالیسم" متافیزیکی که در تناقض با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ابداع کرده است، آزادی زنان را منسوب به صنعت بزرگ و توسعه‌ی زیربنا می‌کند که ما مضمون آن‌را در کتاب "منشأ خانواده، ..." وی به شرح زیر می‌یابیم:

«آزادسازی زن تنها زمانی ممکن می‌شود، همین که وی می‌تواند در سطح گسترده‌ی اجتماعی در تولید سهیم و کار خانگی را تنها تا اندازه‌ی جزئی متحمل شود. و این تنها از طریق صنعت بزرگ مدرن ممکن شده است که نه تنها کار زنان را در میزان بزرگ مجاز می‌کند، بلکه براستی آن‌را می‌طلبد، و آن هم‌چنین گرایش دارد که کار خانگی شخصی را بیشتر و بیشتر در یک صنعت عمومی منحل کند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از منظر انگلس متأخر موضوع آزادی زن دیگر مشروط به خودآگاهی سوژه نمی‌شود و هیچ ارتباط مستقیمی با فعالیت فمینیستی و پراکسیس نبرد طبقاتی - جنسیتی ندارد.<sup>۲</sup> همین‌که اقتصاد رشد کند و زیربنا توسعه بیابد، انگاری که حقوق و نقش اجتماعی زنان نیز ضرورتاً به درجات بالاتری صعود می‌کنند. از این پس، نقش زن به صورت پرولتاریا خانگی به اصطلاح خاتمه می‌یابد و انگاری که مشکل مردسالاری نیز خود به خود حل و فصل می‌شود. البته پیداست که انگلس از این موضوع کاملاً آگاه بود که مارکس این گونه نظریات را با مفهوم "ماتریالیسم عامیانه" به بند نقد می‌کشید و آن‌ها را به دلیل فقدان یک سوژه‌ی مشخص محصول "وارونگی مطلق" می‌نامید.

بنابراین در حالی که مارکس لغو عاجل و آگاهانه‌ی آن مناسباتی که انسان‌ها را به زنجیر می‌کشند (کار مزدی، قانون ارزش و حق مالکیت خصوصی) شرط رهایی آن‌ها می‌شمارد، لیکن انگلس متأخر تکامل این مناسبات متضاد را در نظر می‌گیرد و از آن‌جا که رهایی پرولتاریا را به یک چیز خارج از خودش، یعنی به "روند تاریخ" نسبت می‌

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۹): *Der Ursprung ... ebd.*, S. ۱۵۸

<sup>۲</sup> البته انگلس تساوی حقوقی زنان و انتخابات پارلمانی در نظام سرمایه‌داری را نیز در نظر می‌گیرد و به این وسیله از موضع بورژوازی راه حل آزادی زنان را جستجو می‌کند.

Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): *Der Ursprung ... ebd.*, S. ۷۵f.

ایدئولوژیک، یعنی یک دین این جهانی متصور می‌گردد. تفاوت تنها در اتخاذ مفاهیم متفاوت است؛ شلینگ از "هدایت روح متعال"، هگل از "ایده‌ی مطلق" و فویرباخ از "مشاهده‌ی حسی" سخن می‌رانند، در حالی که انگلس متأخر "حرکت ماده" را به عنوان خالق جهان واقعی جایگزین آن‌ها می‌کند. ما این‌جا دوباره با حضور ارواح مواجه می‌شویم که مارکس با تدوین تزه‌ای فویرباخ از آن‌ها فراروی کرده بود. در حالی که شلینگ از "فراخرد"، هگل از "روح جهان" و فویرباخ از "نوع ماهوی بشر" سخن می‌گویند، انگلس متأخر معطوف به "فلسفه‌ی طبیعت" و در پیروی از آن معطوف به "روند تاریخ" و مستقل از پراکسیس می‌گردد. انگاری که طبیعت دارای روح و اراده است و مسیر تکامل آن هدفمند و دترمینیستی برنامه‌ریزی و سپری می‌شود. به این ترتیب، انگلس متأخر به گمان خود یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول را کشف می‌کند که آن را "ماتریالیسم دیالکتیکی" می‌نامد. نمونه‌هایی که وی جهت مصداق "کشفیات تئوریک" خود ارائه می‌دهد، واقعاً حیرت‌آور هستند. برای نمونه وی این‌جا تکامل دانه-ی جو به خوشه، کرم ابریشم به پروانه و آب به بخار را "حرکت دیالکتیکی" می‌نامد و در کمال تعجب آن‌را به فلسفه‌ی آنتیک یونانی و شکل حق مالکیت نیز بسط می‌دهد. به این صورت که پشت سر هم مالکیت اشتراکی، فئودالی و خصوصی مانع رشد نیروهای مولد می‌شوند و سرانجام مالکیت بورژوایی به شکل سوسیالیستی آن صعود می‌کند. ما این‌جا با یک "کشف تئوریک" دیگر از انگلس متأخر مواجه می‌شویم که وی آن‌را "ماتریالیسم تاریخی" می‌نامد. به این ترتیب، تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس دو شقه و از آن سوژه‌زدایی می‌شود. در حالی که "ماتریالیسم دیالکتیکی" یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول است، "ماتریالیسم تاریخی" منسوب به فرماسیون‌های اجتماعی می‌شود. بنابراین از منظر انگلس متأخر سوسیالیسم دیگر یک امکان نیست که از پراکسیس مولد و تحت تأثیر خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی تشکیل می‌شود، بلکه وقوع آن یک ضرورت تاریخی است که انگاری در پرتو یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول از "حرکت دیالکتیکی ماده" و به صورت "ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر" پدید می‌آید. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا موضوع پراکسیس فیصله و "کشفیات تئوریک" انگلس متأخر به حوزه‌ی متافیزیک راه می‌یابند، این‌جا نه در مضمون هگلی و نه در مضمون مارکسی آن اثری از خودآگاهی سوژه و دیالکتیک به

طبیعت" نیز سخن می‌راند.<sup>۱</sup> انگاری که طبیعت ناب یک "روح درون‌ذاتی و خلاق" را به همراه دارد و حرکت خود را به صورت سوژه‌ی آگاه برنامه‌ریزی و متحقق می‌کند. بنابراین انگلس این‌جا مدعی می‌شود که انسان یک جانور مهره‌دار و بالاترین محصول "حرکت دیالکتیکی طبیعت" است و طبیعت از طریق انسان به "آگاهی از خویشتن" دست می‌یابد.<sup>۲</sup> به این ترتیب، برای انگلس متأخر کاملاً آسان به نظر می‌آید که "حرکت ماتریالیستی تاریخ" را به شرح زیر طوری تفسیر می‌کند که انگاری هدفمند و صاحب اختیار و اراده است:

«دین قدیمی به درک، اما اکنون اطمینان حاصل شده است که ماده در چرخش بی‌نهایت خود بنا بر قوانینی حرکت می‌کند که در یک درجه‌ی معین - گاهی این‌جا، گاهی آن‌جا - از بطن ماهیت ارگانیک، روح متفکر را ضرورتاً تولید می‌کند.»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس متأخر این‌جا از نتیجه به شناخت می‌رسد. از آن‌جا که انسان از درون طبیعت ناب تکامل شده است، در نتیجه ما با "فلسفه‌ی طبیعت" سر و کار داریم، در نتیجه باید یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول از حرکت ماده وجود داشته باشد که وجود انسان را ضروری کرده است. انگاری که طبیعت بر اساس "روح درون‌ذاتی و خلاق خود" انسان را پدید آورده است و انسان پس از تکامل خویشتن به منطق و هدفمندی آن پی می‌برد. از این منظر، دیگر تکامل جهان مادی قبل از حضور انسان به عنوان "موجود فعال" نتیجه‌ی "قوای ماهوی ماده"، مکانیزیم علت و معلول، تأثیرات متنوع ابژه‌ها و حوادث طبیعی و ژنتیک نیست، بلکه انگاری که حرکت مادی به صورت یک ضرورت تاریخی و کاملاً هدفمند، مغز متفکر انسانی را از درون طبیعت ناب تکامل کرده است. در حالی که مارکس با هر چیزی که جایگزین انسان به عنوان سوژه (تاریخ، مفهوم، ماده، صنعت و غیره) و مستقل از پراکسیس در نظر گرفته می‌شد، شدیداً مخالف بود، یک چنین دیدگاهی را حتا هگل ایده‌آلیست هم نمایندگی نمی‌کرد. این نظریه‌ی انگلس متأخر محصول التقاط پانتئیسم شلینگ و "تفکر تاریخی" هگل با ماتریالیسم فویرباخ است که به صورت یک دگم

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۴۳f.

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۳۲۲

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۴۶۶., und vgl. ebd., S. ۴۷۹

شود و یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را برای ترویج یک پراکسیس آگاه جهت دگرگونی انقلابی آن متکامل می‌کند. به بیان دیگر، تفکر نقاد منجر به تشدید پراکسیس نبرد طبقاتی و تعمیم یک فعالیت مشخص سیاسی می‌شود که سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی آن پرولتاریا است. از این بابت، ما نزد مارکس نه دیگر با دترمینیسم اقتصادی سر و کار داریم و نه سوسیالیسم برای ایشان یک ضرورت تاریخی محسوب می‌شود. تحقق سوسیالیسم فقط مشروط به پراکسیس انقلابی و تنها محصول نتایج نبرد طبقاتی است. البته انگلس متأخر در نظر می‌گیرد که هر چه انسان بیشتر خود را از حیوان مجزا می‌سازد، به همان اندازه نیز تاریخ خود را با آگاهی به انجام می‌رساند و از وقوع حوادث غیر قابل پیش‌بینی ممانعت می‌کند. اما این اقتدار انسانی بسیار محدود است و تنها مربوط به "ماتریالیسم تاریخی" می‌شود، زیرا این‌جا هنوز یک سؤ تفاهم غول‌پیکر میان اهداف معین شده با نتایج به دست رسیده وجود دارد که حتا متکامل-ترین ملت‌های معاصر هنوز گرفتار آن هستند.<sup>۱</sup> وی دلیل این سؤ تفاهم را به یک قانون برتر و نهایی، یعنی به "ماتریالیسم دیالکتیکی" نسبت می‌دهد که به صورت یک قانون جهان‌شمول از حرکت ماده بر تمامی شئون هستی حکم‌فرمایی می‌کند که ما مضمون آن‌را در همین اثر به شرح زیر می‌یابیم:

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

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس متأخر این‌جا به همان نتیجه‌ای می‌رسد که در دوران خدمت سربازی در برلین نمایندگی می‌کرد. به این صورت که مقوله‌ی خودآگاهی را به صورت آن مواد مادی درک می‌کند که بنا بر طبیعت خود به روح متکامل می‌شود. انگاری که یک "وجود نامتناهی" از طریق نفی‌گرایی ماتریالیستی

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۲۳f.

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۳۲۷

عنوان "نفی آگاهانه" مشاهده می‌شود. ما عواقب تئوریک این خطای فلسفی را به خصوص در تمایزی می‌بینیم که انگلس متأخر در کتاب "دیالکتیک طبیعت" میان "دیالکتیک ابژکتیو" و "دیالکتیک سوژکتیو" به شرح زیر می‌گذارد:

«دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو در تمامی طبیعت حکم‌فرمایی می‌کند، و دیالکتیک به اصطلاح سوژکتیو، [یعنی] تفکر دیالکتیکی تنها بازتاب حرکت تضادهایی که خود را همه جا در طبیعت معتبر می‌کنند، است. [تضادهایی] که در حین ادامه‌ی نزاع‌هایشان و سرانجام صعودشان در یک‌دیگر، [یعنی] به اشکال والاتر همواره شرط زیست طبیعت می‌شوند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، "دیالکتیک ابژکتیو" بدون حضور و فعالیت سوژکتیو انسان معتبر است، یعنی حرکت و نفی بدون سوژه‌ی درون‌ذاتی و آگاهی انسان میسر می‌گردد. با وجودی که این نوع از دیالکتیک بر خلاف دیالکتیک هگلی فاقد روح خلاق سوژه جهت تکامل مفهوم ایده‌آلیستی است و با وجودی که بر خلاف "کلیت دیالکتیکی" نزد مارکس هیچ گزارشی از "کار شکل‌دهنده"، حسیت و آگاهی سوژه و موضوعیت‌یابی ابژه نمی‌دهد، اما انگاری که دارای یک روح خلاق هم است، زیرا به گمان انگلس متأخر به صورت منطقی و هدفمند سپری می‌شود. بنابراین تمایز میان "دیالکتیک ابژکتیو" و "دیالکتیک سوژکتیو" ابداع انگلس متأخر به تنهایی است، زیرا ما اصولاً یک چنین تمایزی را نه در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و نه در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس می‌یابیم. در حالی که "دیالکتیک ابژکتیو" در فقدان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی نیز معتبر به نظر می‌آید، "دیالکتیک سوژکتیو" برای انگلس متأخر تنها یک بازتاب ساده تلقی می‌شود. لیکن مارکس هرگونه بازتاب ساده و غیرانتقادی را تشریح، تفسیر و توجیه "اوضاع موجود" می‌شمارد و آن‌را به عنوان روش تکامل دوگانگی سوژه از ابژه و تولید دین و افکار متافیزیکی قاطعانه محکوم می‌کند. به بیان دیگر، مارکس بازتاب تئوریک "جهان موضوعیت‌یافته" را به صورت انتقادی و عملی در نظر می‌گیرد. به این صورت که تفکر نقاد با هدف دخل و تصرف در "اوضاع موجود" در همین مسیر بازتاب به صورت جانبدار فعال می-

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۴۸۱

را در خود ادغام کرد و یا بهتر بگوییم، از آن پس که وی طبیعت و تاریخ را با استناد به "دیالکتیک ابژکتیو" خود تفسیر کرد، بعداً تمامی دستگاه فلسفی به غیر از آموزش ناب تفکر که البته آن هم به "دیالکتیک سوبژکتیو" منسوب می‌شود، در "علم مثبت" ناپدید می‌گردد.<sup>۱</sup> در حالی که مضمون "علم مثبت" نزد مارکس برابر با دانش "حرکت واقعی" جامعه بورژوازی است و از آن‌جا که این حرکت سوبژکتیو است و از موجودیت سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد، در نتیجه دخل و تصرف در پراکسیس نیز با کسب خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی ممکن می‌گردد. بنابراین اتفاقی نیست که انگلس متأخر "علم مثبت" را تبدیل به "هنر تفسیر دیالکتیکی" علوم طبیعی و انسانی می‌کند.<sup>۲</sup> ما این‌جا بر خلاف تئوری انتقادی و انقلابی مارکس با سوژه‌زدایی از "علم مثبت" و حرکت جهان-شمول و دترمینیستی ناب مواجه می‌شویم. به بیان دیگر، "سوسیالیسم علمی" انگلس متأخر همان ناکجاآبادی است که هگل آن‌را با استناد به یک مفهوم استعلایی از خرد "جامعه‌ی آشتی‌یافته" می‌نامد. به این صورت که انگلس متأخر از یک طرف، "اوضاع موجود" را با رشد نیروهای مولد توضیح می‌دهد و منجر به توجیه مناسبات طبقاتی در نظام سرمایه‌داری می‌شود و از طرف دیگر، شرط دگرگونی "قلمرو ضرورت" را دوباره مشروط به رشد نیروهای مولد کرده و با تأیید سیاست توسعه‌ی اقتصادی به صورت عریان تبدیل به نظریه‌پرداز حاکمیت بورژوازی می‌شود. البته خود انگلس نیز انکار نمی‌کند که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگل کرده و آن‌را به هستی‌شناسی نیز بسط داده است.<sup>۳</sup>

#### نتیجه:

انگیزه‌ی این نوشته اسطوره‌زدایی از فعالیت مشترک مارکس و انگلس جهت تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی است. همان‌گونه که در این نوشته مستدل و مستند شد، با وجودی که مارکس و انگلس از همان بدو فعالیت تئوریک خود تحت تأثیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل قرار گرفتند، اما پروژه‌های متفاوت تحقیقاتی را دنبال کردند و پیداست که به نتایج متفاوتی نیز رسیدند. در حالی که مارکس مسئله‌ی

خود واقعیت را پدید می‌آورد.<sup>۱</sup> ما این‌جا با یک خدای ماتریالیستی مواجه هستیم که انگاری مانند یهوه، روح‌القدس و الله جهان مادی و انسان را به صورت هدفمند پدید می‌آورد، بعداً نابود می‌کند و سپس در جای دیگری دوباره زنده می‌سازد. به بیان دیگر، عاقبت خطای فلسفی و بیراه‌ی تئوریک انگلس متأخر تکامل "ماتریالیسم" متافیزیکی است. در حالی که "ماتریالیسم دیالکتیکی" به اصطلاح به صورت یک قانون جهان-شمول از حرکت ماده روند تاریخ را پدید می‌آورد، "ماتریالیسم تاریخی" که البته تحت تأثیر آن قرار دارد، تنها محدود به فرم‌اسیون‌های اجتماعی می‌شود. به این معنی که از تضاد نیروی‌های مولد با مناسبات تولید ضرورتاً و به اجبار برده‌داری به فتوودالیسم، فتوودالیسم به سرمایه‌داری و سرمایه‌داری به سوسیالیسم می‌انجامد. نتیجه‌ی این خطای فلسفی انکار اراده، آگاهی و آزادی انسان جهت دخل و تصرف در زندگی واقعی خویش است و در همین جاست که "روند تاریخ" تبدیل به اسطوره می‌شود، زیرا از این پس، سوژه تاریخی دیگر نه پرولتاریا، بلکه خود "روند تاریخ" است که شکل سوژه به خود می‌گیرد و انگاری که رهایی انسان را نیز پدید می‌آورد.

پیداست که با رجوع به آثار انگلس متأخر می‌توان به راحتی رابطه‌ی تئوری و پراکسیس را قطع کرد، می‌توان به خوبی از پراکسیس منحرف و تنها به رشد اقتصادی معطوف و دچار ساینتیسم شد. در حالی که مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود متافیزیک و آپریوریسم هگلی را محکوم می‌کرد، لیکن انگلس متأخر نه تنها آن چیزی را که برایش شواهد تجربی ندارد، منطقی می‌شمارد، بلکه از طریق یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول انسان را جهت دخل و تصرف در زندگی واقعی خویش فاقد اختیار و آزادی می‌خواند. ما این روش تفکر را در اشکال متنوع دینی نیز می‌یابیم که آینده‌ی انسان‌ها را مقدر و از پیش معین شده می‌خوانند. در حالی که نزد مارکس "شرط هرگونه نقدی، نقد دین است"،<sup>۲</sup> لیکن انگلس متأخر بی‌محابا وارد سپهر متافیزیک می‌شود و یک دین نوین "ماتریالیستی" می‌سازد. وی با استناد به توهامات خویش مدعی می‌شود که پس از آن که علم طبیعت و علم تاریخ، "دیالکتیک ابژکتیو"

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۸۴۲, ۱۹۷۳): Anti-Schelling, Schelling und die Offenbarung ... ebd., S. ۲۰۲

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen ... ebd., S. ۳۷۸

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik ..... ebd., S. ۴۸

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۳۰۷

<sup>۳</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti Dühring ... ebd., S. ۱۱, ۴۲



دوست نزدیک مارکس و ویراستار و ناشر جلد دوم و سوم "سرمایه" تنها مفسر زنده و معتبر آثار وی محسوب می‌شد. البته این‌جا باید از کسانی مانند: نیکولای دانیلسون (مترجم روسی "سرمایه")، فرانس مهرینگ (اولین بیوگراف مارکس) و یوزف بلوخ نیز یاد کرد که پس از مطالعه‌ی کتاب "سرمایه" تا اندازه‌ای به مغلظه‌های انگلس متأخر پی بردند و وی را با پرسش‌های متفاوت مواجه کردند.<sup>۱</sup> از آن پس که شکست انقلاب‌ها در اروپا قطعی و کتاب "ایدئولوژی آلمانی" منتشر شد، جورج لوکاخ مستقیماً، کارل کرش از طریق نقد آثار کائوتسکی، دیوید ریزانف از طریق نقد آثار پلخاف، گرامشی از طریق نقد آثار بوخارین و آنتون پانتوکوک از طریق نقد آثار لینین به آن "ماتریالیسم" متافیزیکی که انگلس از طریق آثار متأخر خود و از جمله کتاب "آنتی دورینگ" پدید آورده بود، پی بردند. با تمامی این وجود اسطوره‌ی مارکس و انگلس نزد اکثر جریان‌های چپ سنتی معتبر است. از جمله باید از یکی از رهبران "حزب چپ" آلمان یاد کرد که کتاب وی با عنوان "مارکس و ما" با یک نقل قول مشهور از انگلس متأخر به شرح زیر آغاز می‌شود:

«من در طول زندگی‌م کاری را انجام دادم که برایش ساخته شده بودم، همان ویولن دوم را بنوازم و هم‌چنین ایمان دارم که وظیفه‌ی خود را کاملاً قابل قبول انجام داده‌ام و من بسیار خرسند بودم که یک ویولن نواز بی نظیر اولی مانند مارکس داشتم.»<sup>۲</sup>

در پایان این نوشته می‌خواهم توجه خواننده‌ی نقاد را به یک نوشته‌ی دیگر از انگلس متأخر با عنوان "درباره‌ی فویرباخ..." جلب کنم. با صرف نظر از نقد تمامی نظریات و مواردی که وی این‌جا نیز به نادرستی به مارکس نسبت می‌دهد که ظاهراً تاریخ فعالیت مشترک تئوریک و به خصوص توافق نظریات خود با وی را توجیه کند، اما تمایزی را جهت ارزیابی مواضع هگلیست‌ها نیز در نظر می‌گیرد که برای ارزیابی مواضع خود وی بسیار سازنده است. به این صورت که انگلس متأخر این‌جا میان "متد

خودآگاهی و تکامل سوژه انقلابی را در نظر داشت و پراکسیس آن‌ها را از منظر تئوریک پی می‌گرفت، لیکن انگلس به یک روند دترمینیستی از تاریخ معطوف بود که عاقبت فلسفی آن تدارک نظری انفعال سوژه‌ی انقلابی را رقم می‌زد. به این ترتیب، ما در آثار مارکس شاهد یک قطع رابطه‌ی رادیکال با دوران گذشته هستیم، در حالی که نظریات انگلس متأخر در تداوم ادیان و آن افکار اسرارآمیز و متافیزیک گذشته شکل ایدئولوژیک به خود می‌گیرند و انسان را چنان سلب آزادی، اراده و معطوف به یک قدرت خارج از خویش می‌سازند که انگاری سرنوشت بشریت به صورت یک روند "اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو" از تاریخ رقم می‌خورد.

تا این‌جا هیچ مشکلی وجود ندارد، زیرا این یک روش معمول است که پروژه‌های متفاوت تحقیقاتی نتایج متفاوت فلسفی و تئوریک را پدید می‌آورند. لیکن انتقاد از این زوایا به انگلس متأخر وارد می‌آید که وی به صورت سیستماتیک و بی‌محابا به سانسور، تخطئه و مصادره‌ی مغرضانه‌ی کشفیات تئوریک مارکس دست می‌زند و از یک سو، پرولتاریا را از پراکسیس نبرد طبقاتی معطوف به اسطوره‌ی "روند تاریخ" می‌سازد و از سوی دیگر، خود را همکار و پیرو مخلص مارکس جهت تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی معرفی می‌کند. در حالی که مارکس با تکامل مفهوم پراکسیس مولد رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قطع و از دین، فلسفه و ایدئولوژی، خلاصه از تمامی اشکال متافیزیکی فراروی کرده بود، انگلس متأخر هم چون گذشته معطوف به "فلسفه‌ی طبیعت" ماند. البته این امکان برای انگلس وجود داشت که تفاوت‌های متدیک و نظری خود با مارکس را با فعالان جنبش کارگری و کمونیستی در میان و به داوری آن‌ها بگذارد. لیکن وی راه دیگری را برگزید که نتایج مخرب آن تا هم اکنون در فلسفه‌ی سیاسی احزاب کمونیست و سوسیال دموکرات به خوبی مشاهده می‌شوند. از جمله باید از نفوذ آثار متأخر انگلس بر افکار سیاسی مارکسیست‌های انترناسیونال دوم یاد کرد. برای اکثر قابل ملاحظه‌ی آن‌ها هیچ تردیدی وجود نداشت که انگلس متأخر دقیقاً تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را نمایندگی و ترویج می‌کند. به خصوص به این دلیل که در این دوران آثار کلیدی مارکس مانند "رساله‌ی دکتر"، "نقد فلسفه‌ی حق هگل"، "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی"، "ایدئولوژی آلمانی" و "گروندریسه..." هنوز منتشر نشده بودند و از سوی دیگر، انگلس متأخر به عنوان

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): مارکس یا انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و پیامدهای مثبت‌گرایی در جنبش کمونیستی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۳۳ ادامه، برلین، و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): قانون ارزش، سرمایه‌ی دولتی و کار مزدی - نقد بر اقتصاد سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۸۷ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> Engels, Friedrich, z. n. Gysi, Gregor (۲۰۱۸): Marx und wir - Warum wir eine neue Gesellschaftsidee brauchen, Berlin, S. ۵

فلسفی" و "سیستم فلسفی" تمیز می‌دهد و سپس هگلی‌های چپ که اولی را اتخاذ کرده، انقلابی و هگلی‌های راست که دومی را برگزیده بودند، به شرح زیر ارتجاعی می‌خواند:

«هر کسی وزنه‌ی اصلی را بر سیستم هگل می‌گذاشت، می‌توانست در هر دو سپهر [دین و سیاست] تا اندازه‌ای محافظه‌کار باشد؛ هر کسی در متد دیالکتیکی مسئله‌ی اصلی را می‌دید، می‌توانست از نظر دین مانند سیاست به نهایت اپوزیسیون تعلق بگیرد.»<sup>۱</sup>

با وجودی که هم اکنون حدود دو قرن از فعالیت تئوریک مارکس و انگلس می‌گذرد، هنوز یک "مارکسیست" این پرسش را برای خود طرح نکرده است که فعالیت تئوریک انگلس متأخر با استناد به تعریف خودش در چه موضعی نسبت به بورژوازی و طبقه‌ی حاکم قرار می‌گیرد؟

ادامه دارد!

#### منابع:

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

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

Bauer, Bruno (۱۹۶۸): Feldzüge der reinen Kritik, Nachwort von Hans Martin Saß, Frankfurt am Main

Dunayevskaya, Roya (۱۹۸۱): Algebra der Revolution – Philosophie der Befreiung von Hegel bis Sartre, Wien/München/Zürich

Engels, Friedrich (۱۹۵۷): Briefe - Engels am Marx in Paris, ۲۰ Jan ۱۸۴۵, in: MEW, Bd. ۲۷, (Berlin (ost)

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW Bd. ۲۱, S. ۲۶۱ff., Berlin (ost), S. ۲۷۰f.

Engels, Friedrich (۱۸۴۱, ۱۹۷۳): Anti-Schelling, Schelling über Hegel, in: MEW, EB II, S. ۱۶۳ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۸۴۲, ۱۹۷۳): Anti-Schelling, Schelling und die Offenbarung – Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie, in: MEW, EB II, S. ۱۷۱ff., Berlin (ost)

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

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

Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۸۶ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Das Begräbnis von Karl Marx, in: MWE, Bd. ۱۹, S. ۳۳۵f., Berlin (ost)

Engels Friedrich (۱۹۷۳): Briefe - Engels an Marx in London, Manchester, ۱۴. Juli ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۵۷): Briefe - Engels am Marx ۱۹ Now ۱۸۴۴, in: MEW, Bd. ۲۷, Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۵۵): Rezension Engels am Kapital, Aus; „Beobachter“, Stuttgart, Nr. ۳۰۳, Feuilleton, vom ۲۷. Dez. ۱۸۶۷, in: Kleine ökonomische Schriften, Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۸۸۴): Vorwort – zur ersten deutschen Ausgabe von Karl Marx' Schrift „Das Elend der Philosophie“, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۱۷۵ff., Berlin (ost)

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

Engels, Friedrich (1899): Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats – Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen, veröffentlicht im Jahre 1888, in: MEW, Bd. 21, S. 23ff., Berlin (ost)

Feuerbach, Ludwig (1849): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. 9, S. 23ff., Berlin

Feuerbach, Ludwig (1849): Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. 9, Berlin

Feuerbach, Ludig (1841): Das Wesen des Christentums, Leipzig

Fleischer, Helmut (1899): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München

Fraccia, Josef G. (1887): Die Marxsche Aufhebung der Philosophie und der philosophische Marxismus – Zur Rekonstruktion der Marxschen Wissenschaftsauffassung und Theorie-Praxis Beziehung aufgrund einer Kritik der Marx-Rezeption von Georg Lukacs, Karl Korosch, Theodor Adorno und Max Horkheimer, New York/Bern/Frankfurt am Main/Paris

Gysi, Gregor (2018): Marx und wir – Warum wir eine neue Gesellschaftsidee brauchen, Berlin

Hegel, G.W.F. (1871): Phänomenologie des Geistes, in: Hegel-Werke in 20 Bände, E. Moldenhauer / K.W. Michel (Hrsg.), Bd. 3, Frankfurt am Main

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1870): Jenaer Schriften (1801-1807), in: Werke, Bd. 2, Frankfurt am Main

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1870): Weltgeschichte – Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, in: Werke, Bd. 12, Frankfurt am Main

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1870): Vernunft - Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Erste Hälfte: die Vernunft in der Geschichte, Johannes Hoffmeister (Hrsg.), 8. Auflage, Hamburg

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1870): Grundlinie der Philosophie des Rechtes, in: Werke, Bd. 7, Frankfurt am Main

Heinrich, Michael (2007): Die Wissenschaft vom Wert, Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster

Heinrich, Michael (2018): Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft – Biographie und Werkentwicklung, Bd. I, 1818-1841, Stuttgart

Hillmann, Günter (1876): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main

Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk des SED (1878): Vorwort, in: MEW Bd. 20, S. Vff., Berlin (ost)

Lantz, Göran (1877): Eigentumsrecht – ein Recht oder Unrecht, Stockholm

Lukacs, Georg (1854): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin

Marx, Karl (1877): Brief an den Vater in Trier, Berlin, den 10. Nov 1837, in: MEW, EB I, S. 3f., Berlin (ost)

Marx, Karl (1877): Doktordissertation: Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. 25ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1877): Die Dissertation – Differenzen der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEGA I, 1/1, ed. Rjazanow bzw. Adoratskij, Berlin (ost)

- Marx, Karl (1977): Briefe – Marx an Arnuld Ruge, in: MEW, Bd. 27, S. 111ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1957): Luter als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach, in: MEW, Bd. 1, S. 27f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1957): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. 1, S. 371ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1957): Kreuznacher Exzerpte, in: MEGA 1/2, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1957): Kritik des Hegelschen Staatsrechts - §§ 271-313, in: MEW, Bd. 1, S. 201ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1957): Zur Judenfrage, in: MEW, Bd. 1, S. 347ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1979): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. 13, S. 3ff. Berlin (ost)
- Marx, Karl (1958): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, S. 5f., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1958): Deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, S. 9ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1974): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf 1857 – 1858, 2. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels Friedrich (1959): Zirkular gegen Kriege, in: MEW Bd. 4, S. 3ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1959): Das Elend der Philosophie – Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“, in: MEW, Bd. 4, S. 73ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels Friedrich (1959): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. 4, 49ff., Berlin (ost)

- Marx, Karl (1977): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW, Ergänzungsband I, S. 116ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1958): Die Heilige Familie, in: MEW, Bd. 2, S. 1ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1973): Briefe - Marx an Engels in Manchester, London, 15. Juli 1848, in: MEW, Bd. 29, S. 340f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1973): Briefe - Marx an Engels in Manchester, London, 2. Juli 1848, in: MEW, Bd. 29, S. 330f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1972): Briefe - Marx an Engels, in Manchester, 18. Juni 1872, in: MEW, Bd. 30, S. 241f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1974): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW Bd. 25, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1973): Vorbemerkungen zur französischen Ausgabe (1988), in: MEW, Bd. 19, S. 181f., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1976): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. 3, S. Berlin (Ost)
- Marx, Karl (1974): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., 25, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1982): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., 23, Berlin (ost)
- Post, Werner (1979): Kritik der Religion bei Karl Marx, München
- Rabehel, Bernd (1973): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)
- Richter, Helmut (1978): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den

frühen Marx, in Forschung Band ۳۹, Campus Verlag, Frankfurt/New York

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (۱۹۲۷f.): Sämtliche Werke, K. F. A. Schelling (Hrsg.), I. Abteilung, Bd. III, Stuttgart/Augsburg

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

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

Stirner Max (۱۹۶۴): Der Einzige und sein Eigentum (۱۸۴۵), Leipzig

Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig

Strauß, David Friedrich (۱۹۶۷): Das Leben Jesus, Für das deutsche Volk bearbeitet (۱۸۷۷), Bonn

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): اسطوره و پراکسیس – نقش تکامل مفهوم "انقلاب" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۶۹ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): انسان و طبیعت – تفاوت نقش "علم مثبت" در اندیشه‌ی سیاسی مارکس و انگلس متأخر، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): مارکس یا انگلس متأخر؟ – نقدی بر سرچشمه و پیامدهای مثبت-گرایی در جنبش کمونیستی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۳۳ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): قانون ارزش، سرمایه‌ی دولتی و کار مزدی – نقد بر اقتصاد سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۸۷ ادامه، برلین

تشدید کنند و دولت را به سوی سکولاریسم برانند. از جمله باید از فعالیت فلسفی اشتراوس، برونو بائر، اشتیرنر و فویرباخ یاد کرد. در حالی که اشتراوس، برونو بائر و اشتیرنر نسبت به "هسته‌ی منطقی" فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل ظاهراً بی‌اعتنا بودند، فویرباخ متد دیالکتیکی را یک روش نوین جهت تکامل یک دین این جهانی می‌شمرد و اصولاً رد می‌کرد. در برابر مارکس با تدوین تزه‌ای فویرباخ به عنوان راهنمای فعالیت تئوریک آتی خود رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را گسست و با حفاظت از دیالکتیک به عنوان "هسته‌ی منطقی" تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی معطوف به واقعیت ابژکتیو به عنوان محصول فعالیت سوپژکتیو انسان‌ها، یعنی "جهان موضوعیت‌یافته" شد. بنابراین مارکس پس از فراروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل هیچ‌گاه به این فکر نیفتاد که یک اصل متافیزیکی دیگر، یعنی "ماده‌ی مطلق" را جایگزین "ایده‌ی مطلق" وی سازد و علت روند تاریخ را به جای مفهوم استعلایی "روح جهان" به یک شکل از "ماتریالیسم" متافیزیکی مانند "گوهر مادی جهان" نسبت دهد و از این طریق به ایدئولوژی‌سازی پردازد و یا این‌که وارث "تفکر تاریخی" هگلی و مثبت‌گرایی فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی شود. به بیان دیگر، مارکس بر خلاف مابقی هگلی‌های چپ سیستم هگلی را به صورت مجرد و کلی نفی نکرد، زیرا وی در آن همواره حقیقتی را در یک ترکیب غیرحقیقی می‌دید. به این ترتیب، مارکس به مفهوم مشخص "کلیت دیالکتیکی" دست یافت و آفریننده‌ی جهان ابژکتیو را "کار موضوعیت‌یافته" به عنوان محصول زیست آگاهانه و فعالیت اجتماعی و تاریخی انسانی خواند. به بیان دیگر، مارکس از مفهوم "ماتریالیسم" نه برای تدارک یک فلسفه از مبدأ و مقصد هستی استفاده می‌کند، نه آن نزد وی یک معنی ضد ایده‌آلیستی از هستی "جهان ابژکتیو ماتریالیستی" را دارد و نه وی به حدس و گمان پیرامون فرجام زیست انسان‌ها می‌پردازد که ما مضمون این وجوه را به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم:

«نه به خاطر نسبت آن به انسان‌ها، [یعنی] در "هستی انسان برای دیگران"، بلکه به همان اندازه کمتر در "هستی آن در خود" است که واقعیت ماتریالیستی قابلیت یک پرنسیپ هستی‌شناسی را دارد. ماتریالیسم دیالکتیکی می‌تواند با حق کمتری از ایده-

## بحران مارکسیسم یا انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و عواقب متافیزیک در فلسفه‌ی سیاسی سوسیال دموکراسی و بلشویسم

اگر قرار است که یک متفکر قابل ملاحظه به درستی فهمیده شود، باید از فلسفه‌ی وی فراروی کرد. این‌جا مقوله‌ی "فراروی از فلسفه" به معنی، عبور، حفاظت و ارتقا تفکر است. به این معنی که "هسته‌ی منطقی" تفکر که البته بنا بر هستی، یعنی از منظر منافع طبقاتی متکامل و در جهت توجیه وجود خویش به تفسیر تاریخ فلسفه پرداخته است، در واقعیت ابژکتیو، یعنی "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی جستجو و یافته شود. از آن‌جا که "هسته‌ی منطقی" تفکر تنها از مبانی علمی و تحقیقات جهان واقعی پدید می‌آید، در نتیجه پیداست که آن هیچ‌گاه نه تازگیش را می‌بازد، نه اشکال استعلایی و متافیزیکی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی به خود می‌گیرد و نه معطوف به دوران سیاه گذشته می‌گردد. به این ترتیب، نه تنها محدودیت‌های زمانی و ایدئولوژیک تفکر بر طرف می‌شوند و تفکر اشکال انتقادی، پیشرو و انقلابی به خود می‌گیرد، بلکه با استناد به "حرکت واقعی" و نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی آن است که رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" پدید می‌آید. به این ترتیب، "فراروی از فلسفه" میسر می‌شود و تنها زمانی به کمال می‌رسد که "هسته‌ی منطقی" تفکر منطبق با شرایط مشخص تاریخی (زمان) و فرهنگ موجود و عرف رایج (مکان) گردد و مصداق تجربی خود را در پراکسیس اجتماعی بیابد.

"فراروی از فلسفه" برنامه‌ی هگلی‌های چپ بود، زیرا آن‌ها واقعیت مشخص را نسبت به ایده می‌سنجیدند و از آن‌جا که عواقب فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، یعنی آشتی، وحدت و خردمندی جامعه‌ی بورژوایی را در واقعیت کشور پروس نمی‌یافتند، در نتیجه به نقد دین می‌پرداختند که از طریق روشنگری نزاع‌های جناحی در هیئت حاکمه را

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، برای مارکس تفکر ناشی از مواد مادی مغز انسان نیست، بلکه یک محصول اجتماعی و تاریخی است. به بیان دیگر، مارکس حرکت ماده را که بنا بر یک تئوری فیزیکی بنا شده و ظاهراً فاقد آگاهی است، اما به صورت هدفمند و مثبت‌گرا به سوی یک سرنوشت محتوم اقدام می‌کند، مردود می‌شمارد. این‌جا تفکر از طریق جامعه و تاریخ وساطت می‌شود و آن حرکت ماتریالیستی که فاقد یک سوژه‌ی درون‌ذاتی است، از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مارکس هم‌چنین فاقد یک هدف مشخص و ایده‌ی تکامل‌دهنده می‌باشد. ما این‌جا از یک سو، با روند تکامل طبیعت ناب که البته محصولات آن نتیجه‌ی حادثه و تأثیر متقابل ایزه‌ها هستند و از سوی دیگر، با روند طبیعی زیست انسان‌های مشخص مواجه هستیم که بنا بر هستی خود آگاهی‌شان را پدید می‌آورند و تحت تأثیر آن، یعنی سوژکتیو است که واقعیت اجتماعی را می‌سازند و دگرگون می‌کنند. بنابراین تئوری ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مارکس اصولاً و فقط به مسائل زیست بشری مربوط می‌شود که انسان‌ها چگونه مناسبات اجتماعی را پدید آورده و چگونه به انقیاد آن‌ها کشیده شده‌اند و تحت چه شرایطی می‌توانند از این "اوضاع موجود" که آن‌ها با آگاهی کذب خود از این "جهان وارونه" پدید آورده‌اند، فراروی کنند؟

لیکن ما در آثار متأخر انگلس با مفهوم دیگری از "ماتریالیسم" آشنا می‌شویم. در حالی که مارکس اصولاً دین را تنها یک موضوع جهت نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده می‌شمرد و اصولاً به دام پرسش‌های دینی نمی‌افتاد،<sup>۱</sup> اما انگلس از بدو فعالیت تئوریک خود هیچ اشکالی در پرسش‌های دینی نمی‌دید و از آن‌جا که تا پایان عمر خود به دنبال یک "معنی منطقی" از هستی می‌گشت، بی‌محابا از "ماتریالیسم" جهت تکامل یک فلسفه‌ی مجرد در برابر ایده‌آلیسم سود برد که ما مضمون آن‌را در نوشته‌ی وی با عنوان "فویرباخ ..." به شرح زیر می‌یابیم:

آلیسم دیالکتیکی هگل یک "مبدأ فلسفی" خوانده شود. یک گوهر خودمختار که می‌توانسته مستقل از تعیین مشخص خود موجود بوده باشد، وجود ندارد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در مسیر تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی به این نتیجه می‌رسد که طبیعت بیرونی فاقد یک گوهر خودمختار مادی است. پیداست که وی این‌جا در برابر پانتئیسم موضع می‌گیرد و نه تنها تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم را به عنوان تدارک متافیزیک و فلسفه‌پردازی از یک هستی مجرد مردود می‌شمارد، بلکه وجود یک ماده‌ی مبدأ که انگاری در روند تکامل هدفمند خود، انسان را به صورت ارگانسیم کلی یک ماده‌ی متفکر، یعنی مغز انسانی پدید آورده است، انکار می‌کند. به بیان دیگر، تفکر برای مارکس یک محصول اجتماعی است که از تبادل مادی انسان با طبیعت بیرونی پدید می‌آید. به این صورت که انسان از طریق "کار شکل‌دهنده" و "قوای ماهوی" خود نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌سازد. محصول این حرکت ایزکتیو ماتریالیستی که البته با آگاهی انسان همراه و در نتیجه سوژکتیو است، "طبیعت موضوعیت‌یافته" و "انسان موضوعیت‌یافته" می‌باشد. به این ترتیب، طبیعت انسان به عنوان یک "موجود فعال" از طبیعت ناب مجزا می‌گردد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم:

«از آن‌جا که خود روند تفکر از مناسبات رشد می‌کند، خودش یک روند طبیعی است. این‌گونه همواره تفکر واقعیت فهم تنها به این دلیل و فقط در شکل درجاتی، [یعنی] بنا بر ردیف تکاملی و لذا هم‌چنین آن ارگان که [انسان] توسط آن متفکر می‌شود، می‌تواند وجود داشته باشد و خود را از [طبیعت بیرونی] متمایز سازد.»<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), z. n. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main, S. ۲۵, und

Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München, S. ۵۷

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie ... ebd., z. n. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff ... ebd., S. ۲۵, und

Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion ... ebd., S. ۵۷

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ایمان و اندیشه – فعالیت سیاسی در پرتو آته‌ئیسم کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۶۷ 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

نبرده است و یا این که مغرضانه تخطئه‌ی سیستماتیک ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را به پیش می‌راند. برای نمونه انتقاد وی به متافیزیک تنها به این موضوع خلاصه می‌شود که چیزها را نه به صورت کامل، بلکه باید به صورت پروسه فهمید،<sup>۱</sup> در حالی که مارکس پروسه را در مضمون سوبژکتیو آن می‌فهمد و هر نوع از تفکر را متافیزیکی می‌شمارد که از پراکسیس مولد، یعنی فعالیت آگاهانه‌ی انسانی مستقل گشته و مانند یک ابزار حکومتی اراده‌ی انسان‌های آزاد را به انقیاد خود می‌کشد. پیداست که تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم از "کلیت دیالکتیکی" عدول می‌کند و خواهی نخواهی به سپهر متافیزیک راه می‌یابد. بنابراین طفره‌ی انگلس متأخر از استناد به آته‌ئیسم مارکس کاملاً منطقی است، زیرا بلافاصله وجوه "ماتریالیسم" متافیزیکی وی را نیز افشا می‌سازد.

مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود به جابجایی سوژه با ابژه (محمول) و آپریوریسم در اشکال دینی و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و از جمله سیستم هگلی پی برد و با مفاهیمی مانند "اسرارآمیز" و "جنجالی" نقد آن‌ها را مستدل کرد، در حالی که مسئله‌ی انگلس متأخر با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل فقط محدود به کله پا بودن آن می‌شود. البته مسئله به این‌جا خاتمه نمی‌یابد که انگلس متأخر این نظریات غیرمارکسی را به مارکس نیز نسبت می‌دهد، بلکه وی از مارکس دشمن ماتریالیستی هگل را می‌سازد. وی مصداق نظری خود را به اصطلاح در تحقیقات داروین می‌یابد. به این صورت که بنا بر یک حرکت محض ماتریالیستی، طبیعت در روند تکامل تاریخی خود "ماده‌ی با شعور"، یعنی مغز متفکر انسان که انگلس آن‌را "متکامل‌ترین شکوفه‌ی ماده" می‌نامد، پدید آورده است. انتقاد وی نیز به ماتریالیسم نه مانند مارکس از موضع شناخت‌شناسی، بلکه از این موضع به آن وارد می‌آید که آن تا کنون تنها یک تشریح مکانیکی از روند تکامل طبیعت را ارائه داده است. به این عبارت که ماتریالیست‌ها حرکت طبیعت را به صورت یک چرخش متوالی که خود را همواره بازتولید می‌کند، می‌فهمند، در حالی که حرکت طبیعت به گمان وی یک روند دیالکتیکی از تکامل ماده است.<sup>۲</sup> به این ترتیب، برای انگلس متأخر کاملاً آسان و ظاهراً منطقی به نظر می‌آید که سلول که ماده است،

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۲۹۴

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۲۷۸

"مبدأ چیست، روح یا طبیعت؟ (... آیا خدا جهان را آفرید یا جهان ابدی وجود داشت؟ (... کسانی که مدعی تقدم روح نسبت به طبیعت بودند، (... اردوگاه ایده-آلیسم را می‌ساختند. دیگران که طبیعت را به صورت مبدأ در نظر داشتند، به آموزشگاه‌های متفاوت ماتریالیسم تعلق داشتند. (... اما سیستم‌های ایده‌آلیستی خود را بیشتر و بیشتر با محتوای ماتریالیستی غنی و آشتی تضاد روح با ماده را به صورت پانتئیستی جستجو کردند؛ این چنین که سرانجام سیستم هگلی تنها بنا بر مند و محتوا معرف یک ماتریالیسم کله پا شد.»<sup>۱</sup>

در حالی که مارکس در تز اول فویرباخ خود تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده-آلیسم را محکوم و با استناد به "کلیت دیالکتیکی" این قبیل از روش‌های شناخت‌شناسی را تقلیل‌گرا، محصول تخیلات متافیزیکی و اصولاً مردود می‌خواند،<sup>۲</sup> لیکن انگلس متأخر مشخصاً عکس کشفیات تئوریک مارکس را درست می‌شمارد. بنابراین اتفاقی نیست که وی نه با استناد به آته‌ئیسم مخصوص مارکس، بلکه با رجوع به روش دین‌شناسی اشتارک است که به تشریح تاریخ دین می‌پردازد.<sup>۳</sup> در حالی که مارکس بنا بر تز چهارم فویرباخ خود اشکال متافیزیکی را محصول "از خودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی دنیوی"، یعنی "جهان موضوعیت‌یافته" می‌شمارد و تئوری و پراکسیس آن‌را تبدیل به موضوع انقلاب می‌کند،<sup>۴</sup> لیکن نزد انگلس متأخر رابطه‌ی جهان واقعی با دین و فلسفه یک شکل مکانیکی به خود می‌گیرد. برای نمونه وی مدعی می‌شود که کلونینیس در سال ۱۶۸۹ میلادی تبدیل به نظریه‌ی بورژوازی شد، از سال ۱۶۹۴ میلادی که ولتر منطق‌گرایی را ترویج کرد، بورژوازی رادیکال به مجلس راه یافت و فویرباخ از پایین ماتریالیست و از بالا ایده‌آلیست بود.<sup>۵</sup> این‌جا خواننده‌ی نقاد واقعاً متحیر می‌ماند که این انگلس از همکاری طولانی تئوریک خود با مارکس هیچ بهره‌ای

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW Bd. ۲۱, S. ۲۶۱ff., Berlin (ost), S. ۲۷۵f.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost), S. ۵

<sup>۳</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach ... ebd., S. ۲۸۳, ۲۸۵

<sup>۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen ... ebd., S. ۶

<sup>۵</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach ... ebd., S. ۳۰۵f., ۲۹۱



انگلس در جای حرکت ایده‌ی هگل ما با دمیروز، یعنی با "ماده‌ی مطلق"، یعنی با آفریننده‌ی جهان واقعی در شکل ماتریالیستی آن مواجه می‌شویم. این‌جا به وضوح مشکلات فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، یعنی جابجایی سوژه با ابژه (محمول) و آپریوریسم در شکل ماتریالیستی آن که انگلس متأخر به تنهایی و در تناقض با تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس بانی آن است، عریان می‌گردند. مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود به این نقائص در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل پی برد و آن‌ها را به دلیل بیگانگی با پراکسیس اجتماعی محصول تفکرات ناب مجرد خواند و به بند نقد کشید. البته مسئله تنها به این‌جا خاتمه نمی‌یابد که انگلس متأخر این نظریات غیرمارکسی را بنیان می‌گذارد و ترویج می‌کند، بلکه وی خطای فلسفی خود را نیز به صورت محصول فعالیت مشترک تئوریک خود با مارکس (انسان) به شرح زیر جا می‌زند:

«جدایی از فلسفه‌ی هگل این‌جا نیز از طریق بازگشت به موضع ماتریالیستی به وقوع پیوست. یعنی انسان تصمیم گرفت که جهان واقعی - طبیعت و تاریخ - را چنان درک کند، همان‌گونه که هر کدام از آن‌ها خود را به یک ناظر ارائه می‌دهند، [یعنی] کسی که بدون عجایب ایده‌آلیستی پیش‌داوری شده به آن‌ها نزدیک می‌شود؛ انسان تصمیم گرفت که هرگونه غرابیت ایده‌آلیستی را بی‌رحمانه قربانی کند، آن که خود را در ارتباط با خویشتن و هر کدام از واقعیت‌های تصویری و تعبیری مجاز به هماهنگی نمی‌سازد. و در ادامه ماتریالیسم اصولاً چیز دیگری نیست. (...) [بنابراین] ما مفاهیم مغز خود را دوباره ماتریالیستی به صورت انعکاس چیزهای واقعی درک کردیم، به جای این‌که چیزهای واقعی را به صورت انعکاس این یا آن درجه از مفهوم مطلق [بفهمیم]. از این طریق دیالکتیک به علم قوانین کلی حرکت از جهان بیرونی و هم‌چنین تفکر انسانی تقلیل یافت (...)»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که انگلس متأخر "تفکر تاریخی" هگل را در شکل "منطق ماتریالیستی" وام می‌گیرد، لیکن از سوی دیگر، به دام شناخت-شناسی ماتریالیستی فویرباخ، یعنی "مشاهده‌ی حسی" نیز می‌افتد. به این صورت که وی ابژه‌ی تحلیل (جهان واقعی، طبیعت، تاریخ) را چنان درک می‌کند که آن خود را بدون

جایگزین ایده‌ی هگلی که البته روح است، سازد.<sup>۱</sup> در حالی که ایده‌ی هگلی محصول فعالیت ذهنی، یعنی سوژکتیو محسوب می‌شود و پیداست که بدون حضور انسان و قوای ذهنی "موجود متفکر" اصولاً بی‌معنی به نظر می‌آید، ماده‌ی انگلس، یعنی سلول، ابژکتیو است و وجودش بدون حضور انسان و فعالیت سوژکتیو آن هم معنی می‌یابد. در حالی که حرکت دیالکتیکی نزد هگل یک سوژه‌ی درون‌ذاتی دارد، یعنی بدون حرکت تفکر انسان به عنوان سوژه‌ی شناسا به کلی بی‌معنی است، انگلس اما از طریق این خطای فلسفی، از حرکت دیالکتیکی سوژه‌زدایی می‌کند و آن تأثیرات متقابل و آن کنش و واکنش علت و معلول را که محصول تقابل ابژه‌ها و مسئله‌ی راز بقا در طبیعت ناب و تحقیقات داروین است، به جای دیالکتیک جا می‌زند. به بیان دیگر، انگلس مضمون دیالکتیک را به عنوان "نفی آگاهانه" توخالی می‌کند و از طریق سوژه‌زدایی معنی آن‌را به مقوله‌ی "نفی مادی" تقلیل می‌دهد. اما به مراتب فاجعه‌بارتر عواقب این خطای فلسفی در ارزیابی روند تاریخ است. در حالی که حرکت ایده‌ی هگلی سوژکتیو، یعنی هدفمند، آگاه و خردمند به پیش می‌رود و نتایج آن با استناد به مفهوم "روح جهان" به کلی مثبت ارزیابی می‌شود، اما حرکت ماده‌ی انگلس به اصطلاح ابژکتیو و هدفمند سپری می‌گردد و از آن‌جا که این حرکت به تکامل انسان و تشکیل جامعه‌ی انسانی انجامیده است، در نتیجه می‌توان آن‌را هم‌چنین آگاهانه و خردمند توصیف کرد و با استناد به یک مفهوم مجرد از "حرکت ماتریالیستی زیربنا" یک آینده‌ی مثبتی را نیز به خود نوید داد. انگاری که توسعه‌ی اقتصادی و تکامل زیربنا خود به خود و به تنهایی شرایط استقرار سوسیالیسم و رهایی انسان‌ها را پدید می‌آورند. به این ترتیب، انگلس "تفکر تاریخی" از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را در شکل یک "منطق ماتریالیستی" وام می‌گیرد و پیداست که با استقلال از پراکسیس وارد سپهر متافیزیک می‌شود. از این پس، جهان واقعی دیگر محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسانی و موضوعیت-یافته، یعنی محصول "کار شکل‌دهنده" و "قوای ماهوی انسان" نیست، بلکه این حرکت و نفس خود ماده است که انگاری در روند تاریخی، جهان‌شمول و هدفمند خود "جهان ابژکتیو" را ساخته و پرداخته است. هم‌چنین پیداست که با جایگزینی حرکت ماده‌ی

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Briefe - Engels an Marx in London, Manchester, ۱۴. Juli ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, Berlin (ost), S. ۳۳۷f.

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach ... ebd., S. ۲۹۲f.

با وجودی که کتاب "ایدئولوژی آلمانی" محصول فعالیت مشترک تئوریک مارکس و انگلس است، لیکن انگلس متأخر در پیروی از روش شناخت‌شناسی فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ بی‌محابا مدعی می‌شود که "طبیعت مستقل از تمامی فلسفه وجود دارد."<sup>۱</sup> به بیان دیگر، در حالی که مارکس "منطق تاریخ" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را دچار جابجایی سوژه با ابژه (محمول) و آپریوریسم و روش شناخت‌شناسی ماتریالیستی فویرباخ را تقلیل‌گرا و مردود می‌شمارد و با استناد به روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی "جهان موضوعیت‌یافته" از فلسفه فراروی می‌کند، لیکن انگلس متأخر با خطای فلسفی خود به دوران قبل از کشفیات تئوریک مارکس باز می‌گردد و به اصطلاح "فلسفه‌ی ماتریالیستی" را بنیان می‌گذارد. بنابراین اتفاقی نیست که در آثار متأخر انگلس نه یک مفهوم از "موضوعیت‌یافته‌گی" جهان، طبیعت، انسان و کار پیدا می‌شود و نه وی اصولاً اعتنایی به انسان‌شناسی مشخص مارکس ("موجود فعال") دارد. به بیان دیگر، سوژه‌زدایی از دیالکتیک، وی را به موضع شناخت‌شناسی فویرباخ می‌کشاند. بنابراین پیداست که چرا انگلس متأخر از مفاهیمی مانند: "جهان واقعی" و "طبیعت واقعی" استفاده می‌کند و می‌خواهد آن‌ها را به عنوان ابژه‌ی تحلیل همان‌گونه بفهمد که هر کدام از آن‌ها خود را به یک ناظر ارائه می‌دهند. همان‌گونه که از نقل قول فوق بر می‌آید، انگلس این‌جا مدعی می‌شود که وی همراه با مارکس "عجایب ایده‌آلیستی پیش‌داوری شده" و "هرگونه غرابت ایده‌آلیستی" را در نظریه‌ی جدید خود بی‌رحمانه قربانی کرده‌اند. ما این‌جا دوباره با یک وجه دیگر از مغلطه‌ی فلسفی انگلس متأخر آشنا می‌شویم که منجر به ترویج یک رابطه‌ی مکانیکی میان ماده (هستی) و ایده (آگاهی) می‌شود. انگاری که مواد مادی مغز انسان بدون واسطه‌ی تاریخی، فرهنگی و اجتماعی تفکر را پدید می‌آورد، همان‌گونه که زیربنا مستقیماً منجر به تشکیل روبنا می‌شود.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما تا این‌جا تنها با برخی از وجوه انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر آشنا شدیم که عواقب آن‌را در فجایع پراکسیس سیاسی نیز

واسطه به ناظر ارائه می‌دهد. اما ما این‌جا تنها با شکل ابژه مواجه هستیم، زیرا سوژه‌ی شناسا به ماهیت آن که نه فقط محسوس، یعنی قابل مشاهده، بلکه موضوعیت‌یافته، یعنی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسانی است و تاریخ و فرهنگ خود را نیز یدک می‌کشد، دست نمی‌یابد. از این بابت، مارکس در تز اول فویرباخ خود ماتریالیست‌ها را محکوم می‌کند که با تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم دچار تصورات ناب متافیزیکی شده‌اند. مارکس این‌جا از فعالیت آگاهانه‌ی انسانی به صورت "محسوس" و "موضوعیت‌یافته" سخن می‌راند. به این معنی که فرآورده‌های فعالیت انسانی نه تنها احساس می‌شوند، بلکه در یک بستر تاریخی و فرهنگی مشخص به وجود آمده‌اند و آن کسی که نسبت به عوامل سوژکتیو اجتماعی بی‌اعتنا است، در نتیجه از شناخت ماهیت تاریخی و فرهنگی ابژه و "کلیت دیالکتیکی" آن ناتوان می‌گردد و سرانجام به دام تخیلات متافیزیکی می‌افتد. پیداست که ناتوانی سوژه‌ی شناسا از شناخت و نقد ماهیت ابژه، آن‌را نیز از درک فعالیت سوژکتیو انسانی و هم‌چنین پراکسیس انقلابی ناتوان می‌سازد. بنابراین از آن‌جا که از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ابژه‌ی تحلیل محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسانی، یعنی سوژکتیو است، در نتیجه دگرگونی آن نیز فقط به صورت سوژکتیو، یعنی با خودآگاهی و اراده‌ی سوژه‌ی انقلابی میسر می‌گردد.<sup>۱</sup> به همین دلیل نیز مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" به فویرباخ انتقاد می‌کند که وی به طبیعت به صورت یک چیز متفاوت از انسان می‌نگرد، در حالی که طبیعت موجود که خود فویرباخ در آن زندگی می‌کند، از طریق فعالیت آگاهانه‌ی انسانی موضوعیت یافته و پدید آمده است. از آن‌جا که فویرباخ در اسارت انسان-شناسی مجرد ("موجود حساس") خود می‌ماند و به یک مفهوم مشخص مانند "کار شکل‌دهنده" و یا "قوای ماهوی انسان" دست نمی‌یابد، لذا مارکس نتیجه می‌گیرد؛ "آن-جایی که فویرباخ ماتریالیست است، تاریخ نزد وی وجود ندارد و آن‌جایی که وی تاریخ را ملاحظه می‌کند، ماتریالیست نیست." از این منظر، وی در یک پلمیک به فویرباخ پیشنهاد می‌کند که طبیعت مورد نظر خود را شاید در جزایر مرجانی نوظهور استرالیا بیابد.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen ... ebd., S. ۵

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie ... ebd., und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): مارکس یا انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و پیامدهای مثبت‌گرایی در جنبش کمونیستی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۳۳ ادامه، برلین

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach ... ebd., S. ۲۷۲

موضوعیت یافته" را پدید می‌آورد، لیکن انگلس متأخر قوانین طبیعت ابژکتیو، یعنی داروینیسیم را یک "امتحان دیالکتیکی" می‌شمارد،<sup>۱</sup> در حالی که مارکس با تدوین تزه‌های فویرباخ رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را گسست، لیکن انگلس متأخر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ را یک "حلقه‌ی میانی مابین فلسفه‌ی هگل و درک ما"، یعنی درک مارکس و خودش می‌خواند و جنبش کارگری را "وارث فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی" می‌شمارد. در حالی که مارکس قبل از تدوین تزه‌های فویرباخ، فلسفه‌ی ماتریالیستی وی را فقیر و غیرسیاسی می‌خواند و با اکثر نتایج آن آشنا بود و سپس روش شناخت‌شناسی انتزاعی و انسان‌شناسی متافیزیکی آن را رد کرد، لیکن انگلس متأخر تأثیر فلسفه‌ی فویرباخ بر "نظریات خودشان" را ستایش می‌کند و مدعی می‌شود که آن‌ها پس از مطالعه‌ی کتاب "ماهیت مسیحیت" یک "رهایی مؤثر" را تجربه کردند و هوادار فویرباخ شدند. در حالی که مارکس هرگونه نظام بسته‌ی تفکر، یعنی دین، فلسفه، ایدئولوژی، خلاصه هر نوع از جهان‌بینی را محکوم به دوگانگی سوژه از ابژه و رد می‌کند، اما انگلس متأخر تزه‌های فویرباخ مارکس را "نطفه‌ی ژنیال یک جهان‌بینی نوین" می‌شمارد.<sup>۲</sup>

محصول این انحراف ایدئولوژیک تدارک یک مغلظه‌ی فلسفی از پانتئیسیم شلینگ، "تفکر تاریخی" هگل و ماتریالیسم فویرباخ است که منجر به شقه کردن تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس در "ماتریالیسم دیالکتیکی" و "ماتریالیسم تاریخی" توسط انگلس متأخر می‌شود. ما این‌جا با اشکال اسرارآمیز و جنجالی از روند به اصطلاح ماتریالیستی تاریخ مواجه می‌شویم که با استقلال از پراکسیس به صورت سیستماتیک ماهیت متضاد را می‌پوشانند و با عبور به سپهر متافیزیک منجر به اختلال در روش شناخت‌شناسی و فعالیت سیاسی می‌شوند. به این صورت که انگلس متأخر به گمان خود قانون ابژکتیو و جهان‌شمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" را کشف می‌کند و با استناد به آن مدعی می‌شود که حرکت مادی تمامی اشکال هستی بنا بر سه اصل "تداخل تضادها"، "کمیت و کیفیت" و "نفی نفی" همواره به صورت تضاد تز با آنتی‌تز در می‌آید و به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به یک درجه‌ی بالاتر، یعنی سنتز صعود

به وفور می‌یابیم. برای نمونه می‌توان از دوران قیام بهمن یاد کرد. در حالی که نظام شاهنشاهی فقط در آخرین برنامه‌ی پنج‌ساله‌ی توسعه‌ی اقتصادی کشور بیش از ۲۵٪ رشد سالیانه‌ی اقتصادی داشت، اما جریان‌های قرون وسطایی اسلامیت در سرنگونی دولت شاهنشاهی شرکت کردند و سرانجام موفق به مصادره‌ی قدرت سیاسی، انهدام قاطع اپوزیسیون و تحقق شریعت اسلامی در کشور شدند. از جمله باید از نظریه-پردازان نخبه‌ی اسلامیت مانند: خمینی، طالقانی، بهشتی، مطهری، منتظری، بازرگان، شریعتی و بنی صدر یاد کرد که با استناد به قرآن به عنوان کلام‌الله مقاصد شوم سیاسی، حقوقی و اقتصادی خود را توجیه می‌کردند. لیکن با استناد به نظریات مثبت-گرای انگلس متأخر، یعنی رابطه‌ی مکانیکی زیربنا با روبنا و آن "تفکر تاریخی" که وی با یک توجیه ماتریالیستی از سیستم هگلی وام گرفته است، قدرت سیاسی باید به دست نیروهای پیشرو کشور می‌افتاد و جامعه هیچ‌گاه نباید به دوران قرون وسطا باز می‌گشت. تحت تأثیر همین نظریات غیر مارکسی انگلس متأخر، یعنی ضرورت توسعه‌ی زیربنا جهت رشد نیروهای مولد به عنوان تنها شرط استقرار سوسیالیسم و رهایی پرولتاریا بود که تمامی نیروهای چپ (مارکسیست - لنینیست) به دفاع از "بورژوازی ملی" در آمدند و معطوف به مبارزه‌ی ضد امپریالیستی تحت رهبری آیت‌الله خمینی شدند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، پیروی از انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر به معنی استقلال از پراکسیس نبرد طبقاتی و فعالیت سیاسی از خودبیگانه است و می‌تواند یک قیام مردمی با یک چنین عظمتی را به تفرقه، شکست و انحطاط بکشد. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل کردم، انگلس پس از درگذشت مارکس بلافاصله به تخطئه و مصادره‌ی مغرضانه‌ی کشفیات تئوریک وی پرداخت و "ماتریالیسم" متافیزیکی خود را به صورت سیستماتیک جایگزین تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی کرد.<sup>۱</sup> در حالی که حرکت دیالکتیکی نزد مارکس با تبادل مادی و سوژکتیو انسان با طبیعت ابژکتیو آغاز و کار واسطه‌ی آن محسوب می‌شود و این روند طبیعی "طبیعت موضوعیت‌یافته"، "انسان موضوعیت‌یافته" و "کار

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، برلین

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Ergänzungen und Änderungen im Text des „Anti-Dühring“, in: MEW Bd. ۲۰, S. ۶۰۴f., Berlin (ost), S. ۶۰۷

<sup>۲</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach ... ebd., S. ۲۶۳f., ۲۷۲, ۳۰۷

که مالکیت بورژوازی از رشد نیروهای مولد ممانعت می‌کند که البته فرجام آن صعود ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر حق مالکیت به شکل سوسیالیستی آن است. به این صورت که وی بی‌محابا ایجاد بورژوا و پرولتاریا را مانند تجزیه‌ی آب در اکسیژن و هیدروژن از طریق باتری شرح می‌دهد و با یک استناد سطحی به تئوری ارزش مارکس که البته از آن به کلی سوژه‌زدایی شده است، به یک حرکت فتری از تاریخ دست می‌یابد که انگاری آن با وقوع یک "بحران مطلق اقتصادی" منجر به فروپاشی سرمایه‌داری و صعود اجتناب‌ناپذیر جامعه‌ی بورژوازی به سوی سوسیالیسم و تشکیل یک آینده‌ی دلپسند، یعنی استقرار "قلمرو آزادی" می‌گردد.<sup>۱</sup> از این منظر سوسیالیسم یک ضرورت تاریخی محسوب می‌شود. انگاری که سوسیالیسم در پرتو یک قانون به اصطلاح جهان-شمول از "حرکت دیالکتیکی ماده" و با فروریزی "ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر" نظام سرمایه‌داری پدید می‌آید، در حالی که بنا بر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس سوسیالیسم تنها یک امکان است که از پراکسیس مولد، یعنی تحت تأثیر خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی و از بطن نبرد طبقاتی متکامل می‌گردد.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس متأخر رابطه‌ی تئوری انتقادی و عمل‌گرا با آن پراکسیس آگاه و انقلابی را که مارکس در روند تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود متکامل کرده است، قطع می‌کند و با استقلال از پراکسیس نبرد طبقاتی وارد سپهر متافیزیک می‌شود. البته نقش مخرب انگلس متأخر تنها به تدارک مغلطه‌ی فلسفی و انحراف ایدئولوژیک خاتمه نمی‌یابد، زیرا وی به جای توضیح تفاوت‌های نظری خود با مارکس به تخطئه‌ی سیستماتیک و مصادره‌ی مغرضانه‌ی نتایج تحقیقات تئوریک وی می‌پردازد، در حالی که از سوی دیگر، نظریات غیر مارکسی خود را نیز به شرح زیر به مارکس هم نسبت می‌دهد:

می‌کند. نمونه‌هایی که وی جهت مصداق "کشفیات فلسفه‌ی ماتریالیستی" خود ارائه می‌دهد، واقعاً حیرت‌آور هستند. وی مدعی می‌شود که از رشد گیاه و حشره، تبدیل آب به بخار، تغییرات زمین‌شناسی و فصول سالانه، معادلات ریاضی، واکنش‌هایی شیمیایی و تکامل تفکر دینی به فلسفه گرفته تا شکل مالکیت فئودالی و بورژوازی، همگی تحت تأثیر این قانون جهان‌شمول قرار دارند و همواره به اشکال متکامل‌تری صعود می‌کنند.<sup>۱</sup> ما این‌جا با محصولات یک دانش عامیانه مواجه هستیم که از روش شناخت-شناسی تطبیقی پدید آمده است. به این صورت که انگلس متأخر پدیده‌های متفاوت با ماهیت‌های متضاد را تفسیر، نظام‌مند و توجیه می‌کند و از طریق روش تطبیق شکلی، آن‌ها را به انقیاد قانون به اصطلاح جهان‌شمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" خود می‌کشد. در حالی که دیالکتیک نزد هگل و مارکس تنها با خودآگاهی یک سوژه‌ی درون‌ذاتی معنی می‌یابد و "نفی آگاهانه" محسوب می‌شود، لیکن انگلس متأخر از دیالکتیک سوژه-زدایی می‌کند و آن‌را به متدولوژی هستی‌شناسی بسط می‌دهد و در کمال تعجب، پس از تفسیر تکامل هستی ماتریالیستی از "فلسفه‌ی طبیعت" نیز سخن می‌راند.<sup>۲</sup> انگاری که "طبیعت ابژکتیو" یک "روح درون‌ذاتی و خلاق" را به همراه دارد و بدون اراده و آگاهی انسان حرکت هدفمند خود را به صورت سوژه‌ی آگاه برنامه‌ریزی و متحقق می‌کند. بنابراین اتفاقی نیست که انگلس این‌جا مدعی می‌شود که انسان یک جانور مهره‌دار و بالاترین محصول "حرکت دیالکتیکی طبیعت" است و طبیعت از طریق انسان به "آگاهی از خویشتن" می‌رسد.<sup>۳</sup>

"کشف بعدی فلسفی" انگلس متأخر "ماتریالیسم تاریخی" نام دارد که منسوب به فرماسیون‌های اجتماعی می‌شود. به این صورت که وی اشکال مالکیت مانند: مالکیت-های اشتراکی، فئودالی و خصوصی را پشت سر هم قرار می‌دهد و سپس مدعی می‌شود

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost), S. ۳۰۷, und

Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats – Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen, veröffentlicht im Jahre ۱۸۸۴, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۳ff., Berlin (ost), S. ۶۰

<sup>۲</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Düring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost), S. ۴۳f.

<sup>۳</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik ... ebd., S. ۳۲۲

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۲۰۷f., ۲۱۰f., ۲۱۶, ۲۱۸, und

Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۸۶ff., Berlin (ost), S. ۲۲۰f.

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): رئالیسم انقلابی - نقش دیالکتیک تئوری با پراکسیس در اندیشه‌ی سیاسی

کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه ۱۱ ادامه، برلین و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس و فلسفه‌ی حق - گفتگوی پیرامون بدیل حقوقی جمهوری اسلامی ایران.

در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه ۱۶۱ ادامه، برلین

شدیداً مخالف بود. وی به درستی می‌دانست که سیستم‌های بسته‌ی فلسفی سرانجام از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی مستقل و به صورت آفریده‌ی انسان‌ها بر خود آن‌ها حکم‌فرما می‌شوند، مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی به توجیه و تفسیر اوضاع موجود می‌پردازند و حل و فصل عاجل تضادهای طبقاتی را به یک آینده‌ی نامعلوم موکول می‌کنند و از این طریق مانعی در برابر انقلاب اجتماعی و رهایی پرولتاریا می‌سازند. بنابراین مفاهیمی مانند: "فلسفه‌ی طبیعت"، "دیالکتیک طبیعت"، "فلسفه‌ی ماتریالیستی"، "جهان‌بینی" و به خصوص "مارکسیسم" که انگلس متأخر جهت ترویج نظریات مختص به خود را به کار می‌گیرد، ارتباط مستقیمی با تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ندارند. لیکن انگلس در آثار متأخر خود یک تظاهر و لحن فروتنانه و مخلصانه نسبت به مارکس را نیز بر می‌گزیند که مبادا برای کسی تردیدی پدید آید که وی نظریات به خصوص خود را به عنوان نظریات مشترک خود با مارکس جا می‌زند. البته این‌جا طرح این مسئله نیز ضروری است که در این دوران هنوز برخی از آثار کلیدی مارکس مانند: "رساله‌ی دکترا"، "نقد فلسفه‌ی حق هگل"، "جزوه‌های کریستناخ"، "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی"، "ایدئولوژی آلمانی" و از جمله "گروندریسه ... منتشر نشده بودند، در حالی که از سوی دیگر، نظریات به خصوص انگلس متأخر عواقب تجربی خود را در پراکسیس سیاسی به درستی نمایان نکرده بودند. به این ترتیب، انگلس متأخر کم و بیش موفق شد که این توهم را نزد فعالان جنبش کمونیستی - کارگری پدید آورد که وی نتایج فعالیت تئوریک مارکس را در کمال امانت‌داری و کاملاً شسته و رفته ترویج می‌کند. پیداست که دوستی بی‌سابقه و همکاری طولانی انگلس با مارکس و هم‌چنین ویراستاری و انتشار جلد دوم و سوم "سرمایه" به وی یک اعتبار قابل ملاحظه در میان فعالان جنبش کمونیستی - کارگری می‌داد. افزون بر این‌ها، انگلس نه تنها آثار خود و مارکس را منتشر می‌کرد و برای معرفی کتاب "سرمایه" مقالات متعدد می‌نوشت، بلکه با اغلب مارکس‌شناسان و سرکردگان حزب سوسیال دموکرات در تماس بود. از جمله باید از کسانی مانند: کائوتسکی، برن‌اشتاین، دانیلسون، پلخانف، بیل، زورگه، لافارگ، یوزف بلوخ، مهرینگ، ویلهلم لیکنشت، کوگلمن و اشمیت یاد کرد که با وی مکاتبه می‌کردند.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۴): Briefe, in: MEW, Bd. ۳۷, Berlin (ost)

«من قبل و در هنگام فعالیت چهل ساله‌ی خود با مارکس در تأسیس و هم‌چنین بویژه در انکشاف تئوری قطعاً یک سهم مستقل داشتم که خودم نمی‌توانم آن‌را کتمان کنم. اما بزرگ‌ترین بخش تفکر اصولی و هدایت‌کننده، به خصوص در سپهر اقتصادی و تاریخی و بویژه در روایت تیز و نهایی آن به مارکس تعلق دارد. آن چیزی که سهم من بود - به غیر از چند رشته‌ی استثنایی - مارکس می‌توانست بدون من به پایان برساند. آن چیزی که مارکس انجام داد، من نمی‌توانستم به پایان برسانم. مارکس بالاتر قرار داشت، وسیع‌تر می‌دید، زودتر و بیشتر از همه‌ی ما تشخیص می‌داد. مارکس یک ژنی بود، همه‌ی ما حداکثر با استعداد بودیم. بدون وی امروز تئوری در کل آن نبود که است. بنابراین آن به درستی نام وی را حمل می‌کند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس این‌جا فعالیت تئوریک خود را قبل از آشنایی و آغاز همکاری با مارکس نیز سهمی در تدارک تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی می‌شمارد. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستدل و مستند کردم، مارکس و انگلس از بدو فعالیت تئوریک خود پروژه‌های متفاوتی را دنبال می‌کردند و نطفه‌ی مغلظه‌ی فلسفی انگلس متأخر در همان دوران خدمت سربازی وی در برلین، یعنی زمانی که وی به درسگفتارهای شلینگ گوش می‌داد، گذاشته شد.<sup>۲</sup> این موضوع به خصوص از این منظر دارای اهمیت است، زیرا مارکس دلیل تدوین کتاب "ایدئولوژی آلمانی" را تسویه حساب با نظریات فلسفی گذشته‌ی خود و انگلس می‌شمارد.<sup>۳</sup> افزون بر این، انگلس این‌جا از یک تئوری سخن می‌راند که به درستی نام مارکس را حمل می‌کند. لیکن این تئوری محصول همان بیراه‌ی ایدئولوژیک خود وی است که وی آن‌را "جهان‌بینی" و به نادرستی "مارکسیسم" نیز می‌نامد. ما این‌جا با تدارک یک ایدئولوژی مواجه هستیم که از فرجام زیست بشری به صورت یک حرکت دترمینستی، اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو به سوی سوسیالیسم گزارش می‌دهد. لیکن مارکس با هرگونه تفکری که شکل جهان‌بینی و یا ایدئولوژیک به خود می‌گرفت،

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach ... ebd., S. ۲۹۱f., Fn.

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ ... همان‌جا

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

پدید می‌آورند. بنابراین حزب سوسیال دموکرات به طبقه‌ی کارگر پیام می‌داد که روند ماتریالیستی تاریخ را در نظر بگیرد و شرایط ابژکتیو‌رهایی خود را در توسعه‌ی زیربنا بیابد و تا آن زمان به اصلاحات در حدود نظام سرمایه‌داری رضایت دهد.<sup>۱</sup> یکی دیگر از نظریه‌پردازان سوسیال دموکرات هیلفردینگ نام داشت که با ارائه‌ی تئوری "سرمایه‌ی مالی" به یک شهرت قابل ملاحظه دست یافت. بنا بر این تئوری سرمایه‌ی مالی و سرمایه‌ی صنعتی در هم‌دیگر ادغام و سرمایه‌ی مالی بر اقتصاد ملی مسلط شده است. از این منظر، انقلاب سوسیالیستی به کلی بیهوده به نظر می‌آید، زیرا همین که حزب سوسیال دموکرات از طریق انتخابات پارلمانی به قدرت سیاسی دست بیابد و بانک‌ها را دولتی کند، انگاری که سلطه‌ی بورژوازی بر اقتصاد ملی شکسته و راه به سوی استقرار سوسیالیسم هموار شده است.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نظریه‌پردازان سوسیال دموکرات با پیروی از انگلس متأخر رابطه‌ی تئوری انتقادی و عمل‌گرا با پراکسیس آگاه و انقلابی پرولتاریا که مارکس آن‌را با تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مستدل کرده بود، قطع می‌کنند، در حالی که این‌جا از سوی دیگر، حل و فصل تضادهای ابژکتیو نیروهای مولد با مناسبات تولید (حق مالکیت، قانون ارزش، کارمزدی) را به انتخابات پارلمانی و اصلاحات نظام سرمایه‌داری، یعنی به منطقی ساختن حرکت سرمایه جهت تنظیم بازار و ممانعت از بحران‌های اقتصادی واگذار می‌شود. به این ترتیب، برای نظریه‌پردازان سوسیال دموکرات کاملاً آسان و ظاهراً منطقی به نظر می‌آمد که با استناد به آثار متأخر انگلس سیاست‌های خود را توجیه و طبقه‌ی کارگر را معطوف به یک "بحران مطلق اقتصادی" و فروریزی به اصطلاح "ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر" نظام سرمایه‌داری کنند و استقرار سوسیالیسم را نه محصول فعالیت خودآگاه آن‌ها، بلکه به عنوان حرکت "ماتریالیسم تاریخی" جلوه دهند. پیداست که تعهد نظریه‌پردازان سوسیال دموکرات به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس تنها یک شکل ظاهری، شبه

<sup>۱</sup> Vgl. Kautsky, Karl (۱۸۸۷): Karl Marx' ökonomische Lehren, Berlin, und Vgl. Bernstein, Eduard (۱۸۹۹): Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart

<sup>۲</sup> Hilferding, Rudolf (۱۹۱۰): Das Finanzkapital. In: Marx-Studien. Blätter zur Theorie und Politik des wissenschaftlichen Sozialismus. Band ۳, Wien

به این ترتیب، انترناسیونال دوم تحت تأثیر آثار انگلس متأخر شکل گرفت. وی فعالیت تئوریک و مشترک خود با مارکس را به عنوان "مجری وصیت‌نامه‌ی انقلاب آلمان" معرفی می‌کرد.<sup>۱</sup> انگاری که عصر انقلاب‌ها به پایان رسیده و با شکست این انقلاب دوران سوسیال رفرمیسم آغاز شده است. در این ارتباط باید فضای سیاسی موجود را نیز در نظر گرفت که نظریات غیرمارکسی انگلس متأخر را ظاهراً معتبر می‌کرد. به این صورت که در اواخر قرن نوزدهم میلادی وضعیت اجتماعی در اروپای غربی به کلی دگرگون شد، زیرا دولت‌های مدرن بورژوازی تحت تأثیر شدت نبرد طبقاتی عقب‌نشینی کردند و با پذیرش جامعه‌ی مدنی یک شکل هژمونیک ابتدایی به خود گرفتند. از این پس، دولت‌های غربی با سیاست توسعه‌ی اقتصادی فعال شدند و نه تنها مناسبات کلی تولید را جهت تکوین نظام سرمایه‌داری پدید آوردند، بلکه مستقیماً در تولید انرژی، صنایع سنگین و استخراج معادن سهم شدند. به این ترتیب، زمینه‌ی شکوفایی اقتصاد ملی فراهم شد، در حالی که دولت از سوی دیگر، از تجدید قوانین ضد کارگری صرف نظر و فرمان عفو عمومی زندانیان سیاسی را صادر کرد. با قانونمندی فعالیت سندیکایی و تشکیل احزاب سوسیال دموکرات فضای سیاسی تحت تأثیر مثبت‌گرایی قرار گرفت. انگاری که رابطه‌ی دولت با ملت از نو و کاملاً منطقی منظم شده است و با احقاق قانونگذاری ملت و تحقق دموکراسی جامعه‌ی بورژوازی به سوی خردمندی و فرجام‌نهایی بشریت، یعنی استقرار "قلمرو آزادی" عزیمت می‌کند. پیداست که تحت شرایط موجود نظریات مثبت‌گرای انگلس متأخر، یعنی حرکت به اصطلاح "ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر" ماتریالیستی به سوی سوسیالیسم ظاهراً منطقی به نظر می‌آمد. از جمله باید از نظریه‌پردازان برجسته‌ی سوسیال دموکرات مانند کائوتسکی و برنشتاین یاد کرد که با استناد به "حرکت ابژکتیو" سرمایه "واقع‌بینی سیاسی" را نمایندگی می‌کردند. ما این‌جا با اصول یک فلسفه‌ی سیاسی نوین و غیرمارکسی آشنا می‌شویم که می‌توان آن‌را "ابژه-گرایی واقع‌بینانه" نامید. به این معنی که نظام سرمایه‌داری در روند تکامل به اصطلاح ابژکتیو و طبیعی خود آنتاگونیسم تاریخی خویش، یعنی پرولتاریا را نیز پدید می‌آورد. از این منظر، دولت و نظام سرمایه‌داری جنبه‌ی سوژه را به خود می‌گیرند که در راستای تکامل نظام سرمایه‌داری و تحکیم منطق ارزش افزایی سرمایه‌گورکنان خود را نیز

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach ... ebd., S. ۲۶۵

کذب است و تنها از طریق دگرگونی آن می‌توان بنا بر زیربنای موجود ماتریالیستی یک نظم نوین را پدید آورد و به "قلمرو آزادی" دست یافت. موضوع اصلی مارکس خودآگاهی پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلابی است که از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی رشد می‌کند. ما این‌جا با یک فلسفه‌ی سیاسی متناقض با سوسیال رفرمیسم آشنا می‌شویم که می‌توان از آن به صورت محصول تئوری انتقادی و انقلابی مارکس و با عنوان "سوژه‌گرایی واقع‌بینانه" یاد کرد. از این منظر جامعه یک "بژه موضوعیت‌یافته" جهت دگرگونی تلقی می‌شود. به بیان دیگر، جامعه‌ی انسانی جنبه‌ی بژه و سوژه را به خود می‌گیرد. جامعه این‌جا بژه محسوب می‌شود، زیرا عامل اصلی روند تاریخ، دیگر قوانین خشک اقتصادی تلقی نمی‌شوند، بلکه این انسان‌ها هستند که به عنوان سوژه‌ی آگاه و اجتماعی تاریخ را می‌سازند. انسان‌هایی که گرد هم می‌آیند و نیازهای فردی خود را به عنوان نیازهای اجتماعی درک می‌کنند، انسان‌هایی که در روابط روزمره‌ی خود قوانین و وقایع اقتصادی را کشف کرده و اهداف همگانی را معین می‌سازند. انسان‌هایی که واقعیت‌ها را با خرد خویش ارزیابی می‌کنند و جامعه را به صورت بژه چنان با اراده‌ی خویش دگرگون می‌سازند که قدرت محرکه‌ی اقتصادی مسبب تحقق اهداف اجتماعی آن‌ها می‌شود. این‌جا اما جامعه هم زمان سوژه نیز محسوب می‌شود، زیرا انسان‌ها باید عواقب تصمیم‌های اقتصادی خویش بر محیط زیست و جامعه را نیز متحمل شوند. ساختار تشکیلاتی مناسب تحقق این فلسفه‌ی سیاسی کمون است که با استناد به خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی و از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی پدید می‌آید و به صورت شورایی اداره می‌شود.<sup>۱</sup> در این‌جا است که "همکاری و اتحاد آزاد کارگران" متشکل می‌گردد<sup>۲</sup> و دیکتاتوری پرولتاریا اعمال می‌شود. پیداست که این نوع از دیکتاتوری با اشکال حزبی و دولتی آن به کلی تفاوت دارد، زیرا محصول مقاومت اجتماعی است و جهت ممانعت از تشکیل دیکتاتوری بورژوازی، یعنی استقرار فاشیسم شکل می‌گیرد.

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۹): Erste Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW Bd. ۱۷, S. ۴۹۳ff., Berlin (ost), S. ۵۴۱, ۵۴۶, und

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

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۹۲f.

دینی و اخلاقی داشت، در حالی که پراکسیس سیاسی حزبی با استناد به نظریات انگلس متأخر توجیه می‌شد. با سوژه‌زدایی از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی و قطع دیالکتیک تئوری از پراکسیس، هستی از آگاهی و زیربنا از روبنا راه برای تجزیه‌ی حوزه‌های متفاوت اجتماعی از یک‌دیگر و عدول از "کلیت دیالکتیکی" گشوده شد. از این منظر، نظام سرمایه‌داری دیگر مستقیماً مورد انتقاد قرار نمی‌گیرد، بلکه این حوزه‌های متفاوت و متنوع جامعه هستند که باید از طریق رفرم منطقی‌تر سازمان‌دهی شوند. در این ارتباط سیاست اصلاحات دو هدف متفاوت را در نظر داشت که از یک سو، مناسبات کلی تولید را جهت توسعه‌ی اقتصادی و شکوفایی سرمایه‌ی ملی مهیا سازد و از سوی دیگر، مانعی در برابر فعالیت انقلابی طبقه‌ی کارگر بسازد. به این ترتیب، تئوری انتقادی و انقلابی مارکس تبدیل به نقد عملی و سازنده برای منطقی‌تر ساختن نظام سرمایه‌داری و بهبود قوانین اجتماعی شد. اوج این حماقت خودکرده سیاست خارجی حزب سوسیال دموکرات آلمان بود که البته با شعار "همبستگی طبقاتی" و "انترناسیونالیسم" به پارلمان راه یافته بود، لیکن آن‌جا به قانون وام‌های تسلیحاتی دولت جهت ادامه‌ی جنگ جهانی اول رأی مثبت داد. البته این سیاست ضد بشری نیز به خوبی با استناد به آثار متأخر انگلس قابل توجیه بود. به این صورت که وی رابطه‌ی سرمایه‌داران در سطح جهان را با استناد به داروینیسیم توجیه می‌کند.<sup>۱</sup> از این منظر راز بقای سرمایه‌ی ملی در انهدام و مصادره‌ی سرمایه‌ی دیگر کشورها محسوب می‌شود و از آن‌جا که سیاست حزب سوسیال دموکرات آلمان در تکامل زیربنا و توسعه‌ی اقتصاد ملی و دولتی کردن بانک‌ها با هدف استقرار سوسیالیسم خلاصه می‌شد، در نتیجه تصویب قانون تسلیحات نظامی جهت ادامه‌ی جنگ جهانی اول نیز قابل توجیه بود.

ما این‌جا با عواقب انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر، یعنی سوژه‌زدایی از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی در پراکسیس آشنا می‌شویم، در حالی که بنا بر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس "جهان موضوعیت‌یافته" محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوژه‌کتیو است. لیکن مارکس هم‌زمان در نقد آگاهی تئوریک رایج به آن نیز می‌افزاید که آن آگاهی مختص به طبقه‌ی حاکم بورژوازی و در نتیجه

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Die Entwicklung ... ebd., S. ۲۱۶

بلشویسم نیز مانند سوسیال دموکراسی تحت تأثیر آثار متأخر انگلس و تئوری "سرمایه‌ی مالی" هیلفردینگ پدید آمد که البته منجر به انشعاب در انترناسیونال دوم شد. در این ارتباط باید از بوخارین و لنین یاد کرد که بنیان‌گذاران تئوری امپریالیسم محسوب می‌شوند. بنا بر این تئوری سرمایه‌ی مالی منجر به تغییر شکل دولت‌های مدرن بورژوازی و ایجاد کشورهای امپریالیستی می‌شود و سیاست خارجی آن‌ها را به سوی صدور سرمایه جهت کسب ارزش اضافی فوق‌العاده می‌راند و الزاماً منجر به جنگ جهت تقسیم مجدد جهان می‌شود.<sup>۱</sup> این همان وقایعی بود که فعالان سیاسی در این دوران مشاهده می‌کردند. البته نطفه‌ی این انشعاب، یعنی تضاد "رفرم با انقلاب" در فلسفه‌ی سیاسی این دو جریان گذاشته شده بود. در حالی که جریان سوسیال رفرمیست "ابژه‌گرایی واقع‌بینانه" را نمایندگی و بر مبارزات صنفی و ضرورت رفرم‌های اجتماعی تأکید می‌کرد، جریان بلشویست سرنگونی بورژوازی و مصادره‌ی بلامنازعه‌ی قدرت سیاسی را مد نظر داشت. ما این‌جا با اصول یک فلسفه‌ی سیاسی غیرمارکسی دیگر آشنا می‌شویم که می‌توان آن‌را "سوژه‌گرایی مثبت‌بینانه" نامید.

دلیل تمایز این دو فلسفه‌ی سیاسی تنها بیگانگی با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نبود، بلکه مربوط به آن حوزه‌ی مبارزاتی نیز می‌شد که سوسیال دموکرات‌ها و بلشویک‌ها در آن فعال بودند. در غرب اروپا دولت‌های مدرن بورژوازی شکل گرفته و جامعه‌ی مدنی به عنوان حوزه‌ی توافق اجتماعی سازمان یافته بود که البته به هیئت حاکمه یک تظاهر هژمونیک می‌بخشد، در حالی که نبرد طبقاتی در روسیه مراحل اولیه‌ی خود را طی می‌کرد. این‌جا نه جامعه‌ی مدنی شکل گرفته بود و نه دولت پیشامدرن تزاری فعالیت صنفی و حزبی را مجاز می‌شمرد. در حالی که سرزمین پهناور روسیه در دوران پیشاسرمایه‌داری به سر می‌برد، تولیدات صنعتی در شهرهای بزرگ کشور متمرکز و آن‌جا مملو از کارگران مزدی بود. پیداست که تحت شرایط موجود نبرد طبقاتی در شهرها شکل می‌گرفت و در حالی که دولت تزاری به غیر از سرکوب

<sup>۱</sup> Vgl. Bucharin, Nikolai Iwanowitsch (۱۹۱۴/۱۵-۱۹۶۹): Imperialismus und Weltwirtschaft, Frankfurt am Main, und Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Der Imperialismus als höchstes Stadiums des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۷۶۳ff., Berlin

تنها تحت این شرایط است که از وقوع ضد انقلاب ممانعت و تحقق "نفی نفی" ممکن می‌گردد. به این صورت که با سلب مالکیت خصوصی، مالکیت انفرادی در شکل اجتماعی آن به وجود می‌آید. به بیان دیگر، حق مالکیت سلب شده‌ی نسل‌های متمادی طبقه‌ی کارگر به وارثان و مالکان واقعی آن تعلق می‌گیرد. به همین منوال در همین کمون است که تولید و توزیع مایحتاج جامعه در شکل شورایی متشکل و مدیریت می‌شود. به این معنی که نه دیگر روند تولید، شکل کالایی دارد، نه معیار توفیق اقتصادی، قانون ارزش محسوب می‌شود و نه نیروی کار شکل انفرادی و مزدی به خود می‌گیرد. به بیان دیگر، در "قلمرو آزادی" کار شکل اجتماعی دارد و معیار تولید، مایحتاج جامعه و تراز توفیق اقتصادی زمان مشخص محسوب می‌شود.<sup>۱</sup> در یک چنین نظامی هر کسی بنا به توان و نیازش از محصولات کار اجتماعی استفاده می‌کند. پیداست که تحت این شرایط دولت پژمرده و عبور از "قلمرو ضرورت" به سوی "قلمرو آزادی" ممکن می‌گردد. یعنی فراروی از طبقات اجتماعی مصادف با روند اضمحلال دولت و ساختار حاکمیت است. به این ترتیب، حاکمیت انسان بر انسان خاتمه می‌یابد و مسئله‌ی مدیریت محدود به مسائل اجتماعی و موضوعات تولیدی و خدماتی جامعه می‌شود. به نظر مارکس تنها تحت این شرایط است که مناسبات طبقاتی گذشته نمی‌توانند دوباره زنده و بازسازی شوند.<sup>۲</sup>

بنابراین پیداست که چرا مارکس اصولاً دولت را یک "زایمان ناقص فراطبیعی" می‌خواند، در حالی که ما عکس نظریات وی را در آثار نظریه‌پردازان بلشویست می‌یابیم.

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۵۱۲, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۸۸f.

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

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۸۵۹

<sup>۲</sup> مارکس ساختار تشکیل کمون را توضیح می‌دهد. در کمون است که قدرت دولتی به دست جامعه و انبوه مردمی باز می‌گردد. برای مارکس کمون یک اصل ابدی است که همواره خود را متحقق می‌سازد تا این که طبقه‌ی کارگر رها گردد.

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



استناد به یک ردیف از مفاهیم و روش فحاشی سیاسی مانند: "رفرمیست"، "پورتونیست"، "روزیونیست" و "ضد انقلاب" انگیزه‌ی حذف هر جریانی را در سر داشت که در برابر اهداف حزبی وی و مصادره‌ی بلامنازه‌ی قدرت سیاسی قرار می‌گرفت. تمامی آثار وی در پیروی از انگلس متأخر دچار جابجایی سوژه با ابژه (محمول) و آپریوریسم در شکل ماتریالیستی آن هستند. به این ترتیب، وی مدعی می‌شود که دولت به اصطلاح پرولتری باید از طریق سرمایه‌داری دولتی و تعلیم و تربیت کارگران، طبقه‌ی کارگر را برای انجام "وظایف تاریخی" خود آماده سازد. مسئله‌ی اصلی وی این است که دولت از خرید و فروش فردی، آمارشی بازار و ترویج بازار سیاه جلوگیری کند. وی بدون این که کوچک‌ترین انتقادی به اعتبار قانون ارزش، بردگی کار مزدی و بت‌انگاری کالا داشته باشد، اقتصاد سوسیالیستی را به این خلاصه می‌کند که دستگاه دولتی تعویض کالاها را منظم و کنترل کند.<sup>۱</sup> ما این‌جا با اوج حماقت و فلسفه‌ی سیاسی سرکوبگر لنین به وضوح آشنا و دوباره با عواقب جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم نزد وی مواجه می‌شویم. این‌جا دیگر این پرولتاریا نیست که از طریق "کار شکل‌دهنده" و با استفاده از "قوای ماهوی" خود صنعت را می‌آفریند و از بنطن پراکسیس نبرد طبقاتی تشکل ساختاری خود را به صورت کمون و اداره‌ی شورایی پدید می‌آورد، بلکه انگاری که قضیه باید کاملاً بر عکس بوده باشد. به نظر وی این حزب دولتی و دیکتاتوری به اصطلاح پرولتاریا است که صنعت را پدید می‌آورد و کارگران را برای وظایفی که به اصطلاح تاریخ به آن‌ها محول کرده است، آموزش می‌دهند. در حالی که مارکس در سرمایه از صنایع بزرگ به صورت اژدها یاد می‌کند، سلطه‌ی ماشین‌آلات بر کارگران مزدی را مسبب سیه‌روزی آن‌ها می‌شمارد و به شدیدترین شکل ممکنه محکوم می‌کند، لکن لنین نه تنها اشکالی در سلطه‌ی کار مرده بر کار زنده نمی‌بیند، بلکه مدعی هم می‌شود که کارگران باید منضبط باشند و سرعت و روش کار خود را با روند تولید صنعتی و با سیستم ماشینی منطبق کنند. پیداست که لنین این‌جا سیستم کار تیلوریستی را مد نظر دارد و بر خلاف مارکس اصولاً اشکالی در این نمی‌بیند که تولید صنعتی در

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Neue Zeiten, alte Fehler in neuer Gestalt, in: LW, Bd. ۳۳, S. ۱ff., Berlin (ost), S. ۸f., und  
Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west), S. ۳۷.

جنبش کارگری برنامه‌ی دیگری برای حفظ قدرت سیاسی خود نداشت، حزب کمونیست قادر بود که از طریق هسته‌های کارگری و فعالیت غیر علنی نفوذ خود را گسترش دهد. در رأس نبرد طبقاتی پرولتاریا قرار داشت که آگاهی آن از هستی مادی، یعنی از بردگی کار مزدی در تولیدات صنعتی رشد می‌کرد. نقش رادیکال و پیشرو پرولتاریا دو دلیل متفاوت داشت؛ اول این که کارگران مزدی چنان به سلطه‌ی کارخانه و ماشین‌آلات صنعتی کشیده شده بودند که اشکال متفاوتی دیگر توان آن‌را نداشتند که سیه‌روزی آن‌ها را با هویت‌های دینی و ملی توجیه و آن‌ها را معطوف به عالم غیر واقعی و ایدئولوژیک سازند، دوم تبلیغات بلشویکی بود که با سرنگونی دولت تزاری و استقرار "دیکتاتوری پرولتاریا" آغاز یک عصر نوین را به طبقه‌ی کارگر نوید می‌داد. این‌جا هستی مادی پرولتاریا با تبلیغات حزب کمونیست به یک توافق ظاهری رسید و در دوران جنگ جهانی اول، شرایط سرنگونی دولت و نظام تزاری روسیه را پدید آورد. لیکن بلشویک‌ها از استقرار "دیکتاتوری پرولتاریا" چیز دیگری را تا مارکس می‌فهمیدند. برای آن‌ها تشکیل شوراهای کارگری نه هدف، بلکه تنها یک وسیله محسوب می‌شد که حزب کمونیست را به قدرت سیاسی برساند. ما این‌جا دوباره با عواقب انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر مواجه می‌شویم که پراکسیس سیاسی سوسیال داروینیسم و تشکیل یک حزب توتالیتار را توجیه می‌کند. در حالی که مارکس انتقال داروینیسم به جامعه‌ی بشری را مسخره می‌شمرد،<sup>۱</sup> لیکن انگلس متأخر در "قلمرو ضرورت" مصداق کشفیات داروین را می‌دید و مدعی بود که تنها پس از عبور به "قلمرو آزادی" است که قوانین انسانی بر جامعه حاکم می‌شوند. پیداست که از منظر سوسیال داروینیسم شرط بقای سیاسی انهدام اپوزیسیون و هرگونه انحرافی از ایدئولوژی "مارکسیسم" تلقی می‌شود. ما این‌جا با سرچشمه‌ی تئوریک نوعی از فاشیسم مواجه می‌شویم که با استناد به "ماتریالیسم" متفاوتی انگلس متأخر، یعنی همان تمایز "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "ماتریالیسم تاریخی" و حرکت به اصطلاح "ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر" تاریخ به سوی سوسیالیسم توجیه می‌شود. در این ارتباط باید به خصوص از لنین یاد کرد که در پیروی از کتاب "آنتی‌دورینگ" انگلس متأخر و با

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۲): Briefe - Marx an Engels, in Manchester, ۱۸ juni ۱۸۶۲, in: MEW, Bd. ۳۰, Berlin (ost), S. ۲۴۸f.

نوعی از فاشیسم می‌شود که با مصادره‌ی حزبی جنبش کارگری در اشکال تاریخی استالینیسیم، ماوتوسیسم و پلپوتیسم تجربه شده‌اند. با وجودی که این دو جریان دشمنانه در برابر یک‌دیگر قرار می‌گیرند، اما بنیان تئوریک آن‌ها یکسان است. این‌جا عواقب تئوریک سوژه‌زدایی از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوایی که انگلس متأخر به تنهایی مسبب آن شده است، در پراکسیس به وضوح مشاهده می‌شود. به بیان دیگر، هر جریانی که موجودیت سوژه‌ی انقلابی را انکار می‌کند، برای خود اسباب دردسر می‌سازد و یا باید آن‌را با استناد به دین، فلسفه و ایدئولوژی به انفعال بکشد و یا باید آن‌را به بهانه‌ی تشکیل "دیکتاتوری پرولتاریا" مصادره‌ی حزبی و قاطعانه سرکوب کند. با وجودی که میان هر دو جریان تفاوت‌های شکلی وجود دارد، اما مسئله‌ی اساسی آن‌ها یکسان، یعنی تحکیم سیاست توسعه‌ی اقتصاد ملی و تکامل زیربنا است که البته به صورت ضرورت رشد نیروهای مولد جهت استقرار سوسیالیسم توجیه می‌شود. در حالی که اولی به مماشات با سرمایه و مالکیت خصوصی، اقتصاد بازار و انتخابات پارلمانی روی می‌آورد، دومی از طریق سرمایه‌ی دولتی، اقتصاد با برنامه و یک حزب توتالیتیر همان اهداف را دنبال می‌کنند. بنابراین پیداست که چرا در آثار نظریه‌پردازان هر دو جریان نه نقدی به قانون ارزش و شکل کالایی تولید وارد می‌آید و نه لغو کار مزدی تبدیل به برنامه‌ی سیاسی آن‌ها می‌شود.

#### نتیجه:

موضوع نقد این مقاله آشنایی خواننده‌ی نقاد با عواقب انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس است. ما تا این‌جا با آن اشکال متافیزیک آشنا شدیم که به صورت سوسیال رفرمیسم و سوسیال داروینیسم تکامل می‌شوند و با استقلال از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوایی که بنا بر نقد اقتصادی سیاسی مارکس ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، اراده‌ی انسان‌های آزاد را به انقیاد اهداف حزبی خود می‌کشند. انگاری که هیچ نیازی به پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا نیست و همین‌که سیاست توسعه‌ی اقتصادی شکوفا و زیربنای کشور تکامل گردد، روند ماتریالیستی تاریخ خود بخودی به سوی یک آینده‌ی مثبت و استقرار سوسیالیسم سمت می‌گیرد. به بیان دیگر، هر دو جریان با دیالکتیک آگاهی

نظام سرمایه‌داری دولتی کارگران را سلب اراده و به آن‌ها یک کار یکنواخت و خسته-کننده را تحمیل کند. به نظر وی کارگران باید هم‌چنین به تصمیم‌های مدیران دولتی تن دهند و یک طبیعت غیر انسانی را متحمل شوند. این‌جا واقعاً انسان مبهوت می‌ماند که این لنین از مطالعه‌ی کتاب "سرمایه" مارکس به غیر از رشد نیروهای مولد و آن‌هم تحت تأثیر منطق تاریخ هگل که انگلس متأخر آن‌را در شکل ماتریالیستی وام گرفته است، چه چیز دیگری را آموخته است. به نظر وی همه‌ی کارگران باید با دیکتاتوری پرولتاریا همراهی کنند، همه‌ی توده‌ها باید بدون چون و چرا تحت کنترل قرار بگیرند و به یک اراده‌ی واحد و مدیریت مرکزی که روند کار و تولید را برنامه‌ریزی و متحقق می‌کند، تن دهند.<sup>۱</sup> بنابراین پیداست که چرا در همان دوران حیات لنین شوراهای کارگری و کشاورزی سرکوب و منحل شدند، سندیکاها‌ی دولتی در کارخانه‌ها به بهانه-ی ممانعت از دزدی و اختلال در روند تولید، کارگران خشمگین و منتقد را به دادگاه‌های انضباطی کشیدند و مدیران دولتی برای کارگران به اصطلاح نمونه، حقوق ویژه در نظر گرفتند. لنین نه تنها فرمان اجرای این فجایع اجتماعی و خشونت‌های دولتی را صادر می‌کرد، بلکه به صورت کاملاً آشکار توجیه آن‌ها را نیز شخصاً به عهده می‌گرفت. وی سندیکا را دبستان کمونیسم می‌خواند که کارگران را برای فداکاری و انجام وظایف تاریخی خود تعلیم می‌دهد.<sup>۲</sup> برای وی تنها کسانی "مارکسیست" محسوب می‌شدند که بی چون و چرا "دیکتاتوری پرولتاریا" را می‌پذیرفتند.<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، فلسفه‌های سیاسی سوسیال دموکراسی و بلشویسم ارتباط مستقیمی با تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ندارند و تنها با استناد به آثار متأخر انگلس توجیه می‌شوند. در حالی که سیاست سوسیال رفرمیسم فلسفه‌ی سیاسی احزاب سوسیال دموکرات را به سوی مماشات با بورژوازی و تدارک انفعال جنبش کارگری می‌راند، سیاست سوسیال داروینیسم منجر به تشکیل

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۴۱, ۳۴۲, ۳۴۳

<sup>۲</sup> Vgl. Lenin, W. I (۱۹۶۱): Über die gewerkschaften, Die gegenwärtige Lage und die Fehler Trotzki, in: LW Bd. ۳۲, S. ۱ff., Berlin (ost), S. ۲f., ۴۷, ۵۲, und Vgl. Bahro, Rudolf (۱۹۷۷): Die Alternative - Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Köln/Frankfurt am Main, S. ۱۲۸f.

<sup>۳</sup> Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin ... ebd., S. ۳۳۴

تمامی مخالفان خود را به خاک و خون کشید. اوج این توحش با تثبیت استالین به عنوان دبیر کل حزب کمونیست شوروی رقم خورد و بزرگترین کمونیست‌کشی در تاریخ بشریت را پدید آورد.

از آن پس که سوسیال دموکراسی به سوی حفاظت از منافع بورژوازی رانده و دولت توتالیتر استالینی رفته رفته در شوروی مستقر شد، عواقب انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر نیز روشن‌تر از گذشته شدند. پس از وقوع این فجایع سیاسی برخی از روشنفکران کمونیست به فکر چاره افتادند که از بحران تئوریک موجود فراروی کنند. از جمله باید از فعالیت تئوریک جورج لوکاج یاد کرد که مستقیماً به انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر پی برد. سپس کارل کرش از طریق نقد آثار کائوتسکی، گرامشی از طریق نقد آثار بوخارین، ریزانف از طریق نقد آثار پلخانف و پانکوک از طریق نقد آثار لینین به آن مضمون "ماتریالیسم" متافیزیکی پی بردند، که انگلس متأخر به تنهایی بانی آن است. با وجودی که هم اکنون حدود یک قرن از این انتقادهای محتوایی می‌گذرد و آن‌ها در روند زمان به مراتب پویاتر از گذشته گشته‌اند، لیکن اسطوره‌ی توافق نظری مارکس با انگلس متأخر ظاهراً اعتبار خود را حفظ کرده است. ما این‌جا با علت انحطاط جنبش کمونیستی - کارگری آشنا می‌شویم که عواقب آن‌را به درستی در پراکسیس سیاسی مشاهده می‌کنیم!

ادامه دارد!

#### منابع:

Bahro, Rudolf (۱۹۷۷): Die Alternative – Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Köln/Frankfurt am Main

Bernstein, Eduard (۱۸۹۹): Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart

Bucharin, Nikolai Iwanowitsch (۱۹۱۴/۱۵-۱۹۶۹): Imperialismus und Weltwirtschaft, Frankfurt am Main

تئوریک با پراکسیس سیاسی که مارکس در روند تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود پدید آورده است، به کلی بیگانه بودند و به غیر از نوع مالکیت (خصوصی یا دولتی)، ساختار تشکیلات حزبی و موضع سیاسی نسبت به بورژوازی هیچ تفاوت چندانی با یک‌دیگر نداشتند.

پیداست که سوژه‌زدایی از دیالکتیک و قطع رابطه‌ی تئوری با پراکسیس در وقایع اجتماعی بازتاب می‌یابند. به این معنی که با استناد به آثار متأخر انگلس نه تئوری یک شکل انتقادی و عمل‌گرا به خود می‌گیرد و نه آن قادر است که در پراکسیس نبرد طبقاتی به نفع جنبش کمونیستی - کارگری دخل و تصرف کند. محصول این انحراف ایدئولوژیک مثبت‌گرایی نسبت به روند تاریخ و تردید نسبت به هر جریانی است که در برابر سیاست توسعه‌ی اقتصاد ملی جهت رشد نیروهای مولد قرار می‌گیرد. این‌جا مثبت‌گرایی به معنی امتناع سوژه از بازتاب وقایع ابژکتیو و تولید تصورات متافیزیکی است که در بهترین وجه آن به صورت بی‌اعتنایی نسبت به "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی مشاهده می‌شود. از این منظر هم‌چنین پیداست که چرا فلسفه‌ی سیاسی بلشویسم و سوسیال دموکراسی، هر کدام به شکل خود با شکست مواجه شدند. به این صورت که در غرب اروپا جنبش انقلابی طبقه‌ی کارگر با مقاومت وسیع سوسیال دموکراسی و خشونت بی‌امان دولت بورژوایی مواجه شد. تضاد قوای انقلابی با رفرمیست منجر به تفرقه در جنبش کارگری و انشعاب احزاب کمونیست از جریان سوسیال دموکرات شد و تضعیف متقابل آن‌ها نتیجه‌ی دیگری به غیر از استقرار حکومت‌های دیکتاتوری در غرب اروپا و از جمله فاشیسم در آلمان و ایتالیا را نداشت. لیکن در شوروی نیز وضعیت سیاسی بهتر نبود. البته انقلاب اکتبر با رهبری حزب بلشویکی به نتیجه رسید. لیکن حزب کمونیست شوروی اقدام به مصادره‌ی شوراها‌ی کارگری را کرد. هر جریانی که به قدرت مطلقه‌ی حزبی تن نمی‌داد، با اتهام "ضد انقلاب" مواجه و قاطعانه سرکوب می‌شد. از سوی دیگر، تحت عنوان ضرورت تحقق "سوسیالیسم در یک کشور" بوروکراسی به عنوان هسته‌ی مرکزی برای سازمان‌دهی اقتصاد و جامعه پا بر جا ماند و در یک نظام سرمایه‌داری دولتی همان نقش طبقاتی را ایفا کرد که قبلاً بورژوازی با استناد به حق مالکیت خصوصی به عهده داشت. به این ترتیب، یک طبقه‌ی حاکم نوین در شوروی پدید آمد که با سیاست سوسیال داروینیسم

Engels, Friedrich (1879): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW Bd. 21, S. 261ff., Berlin (ost)

Engels Friedrich (1873): Briefe - Engels an Marx in London, Manchester, 14. Juli 1873, in: MEW, Bd. 29, Berlin (ost)

Engels, Friedrich (1870): Ergänzungen und Änderungen im Text des „Anti-Dühring“, in: MEW Bd. 20, S. 604f., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (1870): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. 20, S. 300ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (1879): Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats – Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen, veröffentlicht im Jahre 1884, in: MEW, Bd. 21, S. 23ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (1870): Anti-Düring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. 20, S. 1ff. Berlin (ost)

Engels, Friedrich (1873): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW, Bd. 19, S. 187ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (1874): Briefe, in: MEW, Bd. 27, Berlin (ost)

Hilferding, Rudolf (1910): Das Finanzkapital. In: Marx-Studien. Blätter zur Theorie und Politik des wissenschaftlichen Sozialismus. Band 3, Wien

Kautsky, Karl (1887): Karl Marx' ökonomische Lehren, Berlin

Lenin, W. I. (1890): Der Imperialismus als höchstes Stadiums des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. 73ff., Berlin (ost)

Lenin, W. I. (1896): Neue Zeiten, alte Fehler in neuer Gestalt, in: LW, Bd. 33, S. 1ff., Berlin (ost)

Lenin, W. I. (1891): Über die gewerkschaften, Die gegenwärtige Lage und die Fehler Trotzki's, in: LW Bd. 32, S. 1ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1848): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, S. 0f., Berlin (ost)

Marx, Karl (1869): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. 13, S. 3ff. Berlin (ost)

Marx, Karl (1849): Erste Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW Bd. 17, S. 493ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1873): Kritik des Gothaer Programms, in: MEW, Bd. 19, S. 11ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1882): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., 23, Berlin (ost)

Marx, Karl (1844): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf 1847 – 1848, 2. Auflage, Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (1846): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. 3, S. Berlin (Ost)

Marx, Karl (1846): Briefe - Marx an Engels, in Manchester, 14. Juni 1846, in: MEW, Bd. 30, S. 248f., Berlin (ost)

Marx, Karl (1844): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., 20, Berlin (ost)

Post, Werner (1899): Kritik der Religion bei Karl Marx, München

Rabehel, Bernd (1873): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)

Schmidt, Alfred (1891): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main

- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ایمان و اندیشه - فعالیت سیاسی در پرتو آنته‌ئیسم کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۶۷ ادامه، برلین
- 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 (۲۰۱۷): مارکس یا انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و پیامدهای مثبت-گرایی در جنبش کمونیستی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۳۳ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، 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
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس و فلسفه‌ی حق - گفتگوی پیرامون بدیل حقوقی جمهوری اسلامی ایران، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۶۱ ادامه، برلین

روزنامه‌ی اطلاعات بود که تحت نظر دولت اداره و منتشر می‌شد. فراکسیون بعدی به وسیله‌ی رئیس جمهور کشور، حجت‌الاسلام خامنه‌ای نمایندگی می‌شد که خود را هوادار "فقه سنتی" می‌شمرد و با استناد به یک تفسیر تنگ از شریعت و با همکاری شورای نگهبان از تحقق مصوبات مجلس شورای ملی و تصمیمات دولتی در کشور ممانعت می‌کرد. ارگان تئوریک این فراکسیون روزنامه‌ی رسالت به سردبیری آیت‌الله آذری قمی بود. در همین دوران نیز نطفه‌ی نزاع سیاسی "اصلاح‌طلبان" و "اصول-گرایان" گذاشته شد. موضوع هر دو فراکسیون رابطه‌ی شریعت با تفسیر عقلی آن بود که البته قدمت این نزاع فقهی تقریباً به اندازه‌ی تاریخ خود اسلام است. با وجودی که آیت‌الله خمینی بارها در این نزاع فقهی مداخله و خاتمه‌ی آن‌را درخواست کرد، اما از آن‌جا که مسئله‌ی تناقض عقل و شریعت اسلامی تا کنون به یک نتیجه‌ی منطقی نرسیده است و به احتمال زیاد هم هیچ‌وقت نخواهد رسید، در نتیجه این کشمکش تئوریک نه تنها پایان نیافت، بلکه پس از مرگ وی شدت بیشتری به خود گرفت. از جمله باید از انتشار مجله‌ی "کیان" یاد کرد که در این دوران ارگان تئوریک "فقه پویا" به شمار می‌رفت. سرانجام دولت برای خاتمه‌ی بحث‌های فقهی و تأثیرات آن بر افکار عمومی انتشار این مجله را ممنوع کرد که مانعی در برابر بروز بحران ایدئولوژیک نظام جمهوری اسلامی بسازد. در حالی که بحث پیرامون تفسیر عقلی شریعت اسلامی خاتمه نیافت و به صورت آثار "اصلاح‌طلبان" در حوزه‌های علمیه و خارج از کشور پیگیری شد.

موضوع تمامی این کشمکش‌های دینی رابطه‌ی خرد بشری با وحی الهی است که در آثار تاریخی نظریه‌پردازان ایرانیان مسلمان مانند: ابوالهذیل، فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا، اقبال لاهوری و مجتهد نائینی نیز با استناد به ضرورت تشکیل "مدینه‌ی فاضله" مشاهده می‌شود. موضوع اصلی این‌جا تدارک مناسبات جامعه‌ی مسلمانان در یک نظام شهری است که انگاری در پیروی از وحی الهی به صورت "منطقی" سازمان-دهی و اداره می‌شود. یکی از نظریه‌پردازان معاصر این جریان حسن یوسفی اشکوری است که به عنوان مدیر "مؤسسه‌ی علی شریعتی" در تهران و هوادار اصلاحات در کنفرانس برلین در سال ۲۰۰۰ میلادی شرکت کرد و پس از بازگشت به ایران دستگیر و در دادگاه روحانیت از لباس آخوندی خلع شد. برای روشن شدن موضع

## دروغ در جامعه‌ی حقیقت - نقدی بر هویت اسطوره‌ای و سنت یکتاپرستی ایرانیان<sup>۱</sup>

با استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران سرنوشت مردم در دست ارتجاعی‌ترین قشر طبقه‌ی حاکم کشور قرار گرفت. در حالی که جامعه‌ی ایران پس از انقلاب مشروطه وارد عصر مدرن گشت و دولت خودکامه‌ی شاهنشاهی از طریق تحکیم برنامه‌های اجتماعی و اقتصادی روش مدرن تولید سرمایه‌داری را بر کشور مسلط ساخت، لیکن روحانیت شیعه برنامه‌ی بازگشت به عصر قرون وسطا را برای آینده‌ی ایرانیان در سر داشت. محصول این کشمکش تاریخی میان مدرنیته و سنت بروز "ناهمانگی فرهنگی" در ایران بود که بلافاصله پس از سرنگونی نظام شاهنشاهی از اعماق جامعه به سطح دولت و کلیت ساختار اجتماعی صعود کرد. با وجودی که اسلامیان در تحقق اهداف خود کاملاً اتفاق نظر داشتند، اما چندی نگذشت که با وجود دشمن درونی ("ضد انقلاب") و دشمن بیرونی (جنگ با عراق) مسئله‌ی "ناهمانگی فرهنگی" در کشور حتا برای اسلامیان قسم خورده نیز به کلی عریان گشت. به این ترتیب، دو جناح متفاوت در حزب جمهوری اسلامی ایران پدید آمدند که با وجود پایبندی به نظام و "خط امام" با یک‌دیگر در مجلس شورای ملی خصمانه مناظره می‌کردند. فراکسیون اول به وسیله-ی نخست وزیر کشور، میر حسین موسوی نمایندگی می‌شد که خود را هوادار "فقه پویا" می‌خواند و خواهان تفسیر گشادتری از شریعت بود که شورای نگهبان را جهت تأیید طرح‌های اقتصادی و اصلاحاتی دولت موظف سازد. ارگان تئوریک این فراکسیون

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "خردگرایی و اسلام در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۶ یونی ۲۰۱۰ در برلین برگزار شد، ارائه کردم. این مقاله بخش مختصری از کتاب "فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام" است که به صورت جلد نهم آرمان و اندیشه در سال ۲۰۱۲ میلادی منتشر شده است. بنابراین من این‌جا تنها منابعی را که مستقیماً به آن‌ها رجوع می‌کنم، می‌آورم.

انگیزه‌ی سیاسی وی بر می‌دارد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "خرد در ضیافت دین" وی می‌یابیم:

«مؤمن بر اساس یک سلسله مقدمات کاملاً عقلانی به نتایجی می‌رسد که ممکن است مستقیماً عقل آن را درک نکند ولی مطمئن است که بر اساس عقل و استدلال و منطق تشریح شده‌اند. مثلاً برای مؤمن خردمند اصل وجود خداوند و آفریننده با مطالعه طبیعت و حکم عقل شهودی ثابت است و از نظر عقلی، حکمت و مصلحت‌اندیشی خداوند مدلل است، در این صورت قطعاً اوامر و نواهی چنین خداوندی نیز طبق مصالح و مفاسد است، و گرنه با حکیم و علیم و بصیر بودن خداوند مغایرت پیدا می‌کند. این است که اگر دینداری مطمئن شد، حکم و امر یا رضایت خداوند در فلان چیز است، ولو اینکه مستقیماً فلسفه حکم را نفهمد، به حکم عقل به آن گردن می‌نهد. این است که علمای اصول ما از قدیم گفته‌اند کما حکم به‌العقل حکم به‌الشرع یا بر عکس یعنی هر حکمی که به وسیله عقل صادر شود، مورد تأیید شرع است و در مقابل هر حکم شرعی نیز قطعاً عقلانی است، ولو من امروز نفهمم و حتی هرگز به فهم من در نیاید.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اشکوری این‌جا چیز دیگری به غیر از نظریه‌پردازان "اصول‌گرا" نمی‌گوید، زیرا عقل وی نیز یک عقل دینی، یعنی مخاطب وحی الهی است که از مجتهدان اسلام درخواست تفسیر گشادتری از شریعت را دارد و تنها با در نظر داشتن "ناهماهنگی فرهنگی" و مقاومت مردمی در برابر دولت دینی است که مصلحت اسلام را در مخالفت با نهاد "ولایت فقیه" می‌بیند. بنابراین می‌توان به آسانی تمامی کشمکش‌های "اصلاح‌طلبان" با "اصول‌گرایان" را به همین دو نکته‌ی کلی، یعنی عقل دینی و مصلحت‌گرایی خلاصه کرد. از آن‌جا که هر دو جناح حکومتی با وجود تفاوت‌های نظری به اصول دینی و مقاصد و مصالح حکومت اسلامی پایبند هستند، در نتیجه رابطه‌ی خردمندی و اسلام تبدیل به یک مقوله‌ی تحقیقاتی پیرامون سنت یکتاپرستی ایرانیان می‌شود. به این عبارت که اشکوری به عنوان یکی از نظریه‌پردازان "اصلاح‌طلب" چه تصویری از عقلانیت دینی دارد و روش اندیشیدن وی چگونه است که وحی الهی را بر خرد وی مسلط می‌سازد؟ منتها اشکوری فقط یک نظریه‌پرداز

"اصلاح‌طلبان" می‌توان به کتاب "خرد در ضیافت دین" وی رجوع کرد. اشکوری این‌جا تأکید می‌کند که دین یک رویکرد اجتماعی دارد و برای مسلمانان مقدور نیست که هر دولتی را بپذیرند. لیکن وی میان "شأن نبوت" و "شأن حکومت" تفاوت می‌گذارد، در حالی که بر خلاف "اصول‌گرایان" آن دو را لازم و ملزوم هم‌دیگر نمی‌خواند. این‌جا تفاوت نظر وی با آیت‌الله خمینی نیز به خوبی روشن می‌شود. به این صورت که خمینی در کتاب "حکومت اسلامی" میان مقوله‌های "نبوت"، "رسالت" و "ولایت" تفاوت می‌گذارد. وی با استناد به قرآن از صد و بیست و چهار هزار نفر سخن می‌گوید که به مقام پیامبری مبعوث شده و به مقام "نبوت" رسیده‌اند، در حالی که فقط پنج تن از آن‌ها مانند: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد "رسالت" ترویج دین را داشتند. به نظر خمینی تفاوت محمد به عنوان خاتم‌النبا با دیگر پیامبران در این است که وی نه تنها نبی و رسول، بلکه ولی نیز بوده است. به این معنی که محمد بر خلاف دیگر پیامبران یک حکومت اسلامی را در دوران حیات خود تشکیل داده است. خمینی از همین تفاوت‌های ظاهری ضرورت تشکیل نهاد "ولایت فقیه" و ادغام دین در دولت را نتیجه می‌گیرد. به این ترتیب، ولی فقیه به نیابت ولایت امام زمان بر این جایگاه می‌نشیند و تا پایان غیبت کبرا جانشین امام دوازدهم شیعیان به عنوان "ولی عصر" می‌شود.<sup>۱</sup>

در حالی که اشکوری مشکلی در ادغام دین در دولت نمی‌بیند، اما نهاد "ولایت فقیه" را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی از یک سو، حکومت را به معنی "وکالت" و قابل انتقاد می‌شمارد و از این طریق در برابر نهاد "ولایت فقیه" موضع می‌گیرد و از سوی دیگر، دین را تقدیس می‌کند و اسلام و قرآن را خارج از حوزه‌ی بررسی انتقادی قرار می‌دهد. این‌جا به درستی روشن می‌شود که آن عقلی که اشکوری با رجوع به آن به مسئله‌ی حکومت اسلامی می‌پردازد، خود بنیاد و نقاد نیست، بلکه یک عقل دینی است که مخاطب وحی الهی قرار می‌گیرد. از همین منظر نیز اشکوری میان حق (شریعت) و عدالت (طریقت) تفاوت می‌گذارد و به این ترتیب، به همان طرح معمول مجتهدان اسلام (فرقه‌ی ظاهریه) می‌رسد که دین را ثابت (شریعت) و تفسیر دینی (طریقت) را متغیر می‌شمارد. سرانجام تعریف یوسفی اشکوری از عقل است که پرده از عقل دینی و

<sup>۱</sup> مقایسه، خمینی، روح‌الله، (۱۳۵۷): ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران

<sup>۱</sup> یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۹): خرد در ضیافت دین، تهران

"زیست معنوی" است و مشخصاً از همین تضادهای درون‌ذاتی زیست مادی است که اشکال متفاوت اخروی (دین) و دنیوی (فلسفه، ایدئولوژی) آگاهی از جهان وارونه رشد می‌کنند و به صورت "زیست معنوی" تبدیل به واسطه‌ی "زیست ساختاری" جامعه‌ی طبقاتی (دولت) می‌شوند. به بیان دیگر، تجزیه‌ی "زیست معنوی" از "زیست مادی" مضمون هر نظام طبقاتی است که البته از هم‌گسیختگی و از خودتناقض‌گویی جهان وارونه‌ی ابژکتیو رشد می‌کند. با وجودی که این دو حوزه از یک‌دیگر مجزا می‌گردند، اما در یک ارتباط دیالکتیکی با هم‌دیگر می‌مانند. به این معنی که بحران بازسازی "زیست مادی" به اجبار به حوزه‌ی "زیست معنوی" گسترش می‌یابد. پیداست که درک بحران به عهده‌ی خرد، یعنی قوای ماهوی انسان است که طبیعتاً، یعنی به صورت ابزار و جهت حقیقت‌یابی از بطن تحولات ابژکتیو طبیعت ناب متکامل شده و به صورت طبیعی در اختیار انسان قرار گرفته است. اما حقایق محصولات فعالیت مولد اجتماعی هستند که تحت شرایط یک جامعه‌ی مشخص و در یک عصر معین به وجود می‌آیند. به همین دلایل نیز است که خردگرایی اشکال متفاوت به خود می‌گیرد و تاریخ و فرهنگ‌های متفاوت و متنوع را پدید می‌آورد. به بیان دیگر، تاریخ فرهنگی صرفاً بازتاب افکار عمومی، بیان درک روزمره و روان‌شناسی یک جامعه‌ی مشخص در یک عصر معین است که به صورت آثار متفاوت اسطوره‌ای، حماسی، دینی، فلسفی، ادبی و ایدئولوژیک به وجود می‌آیند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک "کلیت دیالکتیکی"، یعنی با یک ساختار بسیار پیچیده و متنوع مواجه هستیم که تنها شرط بررسی آن استفاده از یک روش مناسب علمی است. به این صورت که این روش تحقیق باید چنان توانمند باشد که از یک سو، پرده از عوامل ابژکتیو و سوژکتیو فعالیت مولد اجتماعی بر دارد و از سوی دیگر، عناصر مسلط دگرگونی جامعه‌ی انسانی را برجسته سازد. مارکس این روش بررسی علمی را در روند تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود کشف کرد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "سرمایه" وی می‌یابیم:

«تاریخ انسان خود را به این شیوه از تاریخ طبیعت متمایز می‌کند که ما یکی را به انجام رسانده و دیگری را به انجام نرسانده‌ایم؟ فن‌آوری که رفتار فعال انسان نسبت به

نیست که یک پروژه‌ی سیاسی را دنبال می‌کند، زیرا نظریات وی از یک سو، از هم-گسیختگی و از خودتناقض‌گویی جهان وارونه‌ی ابژکتیو رشد می‌کند و تبدیل به یک ابزار حکومتی جهت فریبکاری و تحمیق انسان‌ها می‌شود، در حالی که از سوی دیگر، در یک بستر تاریخی و فرهنگی مشخص شکل می‌گیرد که قدمت خودفریبی آن به بیش از ۱۴ قرن می‌رسد.

تاریخ و فرهنگ انسان اصولاً زمانی آغاز می‌شود که انسان با آگاهی شروع به تولید مایحتاج خویش می‌کند. یعنی زمانی که دیگر تصاحب محصولات موجود طبیعت نیازهای مصرفی انسان‌ها را ارضاع نمی‌کنند و انسان از طریق کار به تولید و با آگاهی به برنامه‌ریزی روند تولید روی می‌آورد. از این پس، سلطه‌ی غریزه بر فعالیت مولد اجتماعی شکسته و انسان رفته رفته معطوف به اندیشه می‌گردد. این‌جا "طبیعت درونی" انسان از "طبیعت بیرونی" مجزا می‌شود، در حالی که "کار شکل‌دهنده" تبادل مادی انسان با "طبیعت بیرونی" را وساطت می‌کند. به این ترتیب، "طبیعت بیرونی" تبدیل به موضوع انسان می‌گردد و انسان تحت تأثیر محصولات فعالیت آگاهانه‌ی خود جهان نوینی را پدید می‌آورد و موضوعیت می‌یابد. ما این‌جا با موضوعیت‌یافته‌گی طبیعت، انسان، کار و جهان ابژکتیو مواجه هستیم. به بیان دیگر، انسان از طریق کار موضوعیت‌یافته نه تنها "طبیعت بیرونی"، بلکه "طبیعت درونی" خود را نیز دگرگون می‌سازد. ما این‌جا با موضوع خودآگاهی سوژه در روند تاریخ آشنا می‌شویم که در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس جنبه‌های ماتریالیستی و دیالکتیکی به خود می‌گیرد.

البته انسان از خویشتن به صورت سوژه‌ی تغییرات مادی و خالق جهان موضوعیت‌یافته کاملاً آگاه است، زیرا تغییرات "طبیعت بیرونی" مادی، محسوس و ابژکتیو است و روزمره اتفاق می‌افتد. لیکن انسان از خویشتن به صورت ابژه‌ی این تغییرات، یعنی به عنوان مخلوق نتایج کار خویش و آن جهانی که با آگاهی خود پدید آورده است، ناآگاه می‌ماند، زیرا تغییرات "جهان درونی" جنبه‌های معنوی، غیرمحسوس و سوژکتیو به خود می‌گیرد و در روند تاریخ و به صورت محصول فعالیت مولد اجتماعی پدید می‌آید. در این‌جا است که رابطه‌ی ابژه (هستی) با سوژه (آگاهی) گسسته می‌شود و زیست اجتماعی انسان در دو لحظه‌ی متفاوت مجزا می‌گردد: اولی "زیست مادی" و دومی



گذاشته شده است. به این صورت که وی "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" در سیستم هگلی کرده و آنرا به کلیت هستی بسط می‌دهد. به این ترتیب، تاریخ طبیعت که بنا به نقل قول فوق از مارکس ما آنرا "به انجام نرسانده‌ایم" یک تظاهر دیالکتیکی به خود می‌گیرد، در حالی که طبیعت ناب فاقد یک سوژه‌ی درون‌ذاتی است. به این ترتیب، دیالکتیک از مضمون هگلی و مارکسی آن به صورت "نفی آگاهانه" توخالی و از آن سوژه‌زدایی می‌شود و به شکل تأثیر متقابل و علت و معلول ابژه‌ها در می‌آید که ظاهراً از وجود یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول به عنوان "ماتریالیسم دیالکتیکی" و یک حرکت "ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر" به سوی یک سرنوشت محتوم گزارش می‌دهد. انگاری که روند "ماتریالیسم تاریخی" تحت تأثیر این قانون به اصطلاح جهان‌شمول قرار دارد و فراماسیون‌های جوامع اشتراکی، برده‌داری، فئودالیسم و سرمایه‌داری را به اجبار پشت سر می‌گذارد و سرانجام خواهی نخواهی به سوی سوسیالیسم صعود می‌کند. ما این‌جا با مثبت‌گرایی در ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مواجه می‌شویم که منجر به اختلال در روش شناخت‌شناسی و فعالیت سیاسی می‌شود. این‌جا با استناد به یک رابطه‌ی مکانیکی میان زیربنا و روبنا که انگلس آنرا به تنهایی و از طریق آثار متأخر خود پدید آورده است، تاریخ فرهنگی و زیست معنوی جوامع انسانی اصولاً ظاهری و برای تحولات اجتماعی به کلی بی اثر تلقی می‌شوند<sup>۱</sup> که البته آدورنو با استفاده از مقوله‌ی "واقعیت ظاهر" نقد خود را به شرح زیر بر تقلیل‌گرایی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم وارد می‌آورد:

«این‌گونه که نهاد ظاهراً اما فی‌نفسه بازتاب موجودیت روابط منجمد انسانی است، این‌گونه این ظاهر واقعاً بر انسان‌ها حکومت می‌کند. این منظور ماهیت غیر قابل فروش و از پیش فروخته شده‌ی انسان را به فریب تنزل می‌دهد. انسان نهادها را خلق نکرد،

طبیعت است، روند مستقیم تولید جهت زیست وی را آشکار می‌کند و از این طریق هم‌چنین مناسبات زیست وی و تصورات روحی را که از آن‌ها سرچشمه می‌گیرند، [نشان می‌دهد]. حتا تمامی تاریخ دین که این زمینه‌ی مادی را نادیده گرفته، غیر انتقادی است. البته در واقعیت به مراتب آسان‌تر است که از طریق بررسی هسته‌ی زمینی، تولیدات مه‌آلود دینی‌اش را بیابیم، تا این‌که بر عکس. بنابراین از هر مناسبات واقعی زندگی، اشکال آسمانی شده‌ی آن تکامل می‌یابند. این روش اخیر ماتریالیستی و از این رو تنها شیوه‌ی علمی است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقد ملاحظه می‌کند، حرکت ماتریالیستی از تاریخ نزد مارکس یک سوژه‌ی درون‌ذاتی دارد. ما این‌جا با فعالیت مولد و سوژکتیو، یعنی با انسان به صورت عنصر آگاه این تحولات اجتماعی مواجه هستیم که نه تنها آگاهی آن از مناسبات زیست مادی و واقعیت ابژکتیو رشد کرده، بلکه هستی مادی خود را نیز در این اشکال مه‌آلود متافیزیکی تجربه می‌کند و پیداست که تحت تأثیر آن‌ها است که فعالیت انسان دوباره بر واقعیت ابژکتیو واکنش کرده و آنرا به صورت جهان موضوعیت‌یافته، یعنی سوژکتیو پدید می‌آورد. به این ترتیب، مارکس با عزیمت از اولویت ابژه بر سوژه بر "کلیت دیالکتیکی" تأکید می‌کند. بنابراین ابژه‌ی تحلیل مارکس محصول فعالیت مولد و آگاهانه‌ی انسانی، یعنی موضوعیت‌یافته و سوژکتیو است که البته نسبت به سوژه اولویت می‌گیرد. به این ترتیب، ما این‌جا با دیالکتیک هستی (ابژه، زیربنا) با آگاهی (سوژه، روبنا) مواجه می‌شویم که مارکس روش ماتریالیستی را تنها روش مناسب علمی جهت بررسی و شناخت روند تاریخی آن می‌شمارد.

منتها ما ایرانیان تا کنون با تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی و روش شناخت-شناسی مارکس مستقیماً سر و کار نداشته‌ایم. آن روش "ماتریالیستی" که اکثر قابل ملاحظه‌ی "مارکسیست‌های ایرانی" آموخته‌اند، از طریق حزب توده در ایران ترویج شده است که البته با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم توجیه می‌شود. نطفه‌ی این ایدئولوژی در انحراف متافیزیکی انگلس متأخر از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس

<sup>۱</sup> از آن‌جا که من نقد انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را به تفصیل در جای دیگری ارائه داده‌ام، در نتیجه این‌جا از تکرار آن صرف نظر می‌کنم؛ مقایسه: فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم (همین شماره)، برلین و مقایسه: فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): بحران مارکسیسم یا انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و عواقب متافیزیک در فلسفه‌ی سیاسی سوسیال دموکراسی و بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم (همین شماره)، برلین

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۳۹۳

نظریه‌پردازان نخبه‌ی اسلامی مانند: خمینی، مطهری، بهشتی، منتظری، طالقانی، شریعتی، بازرگان و بنی صدر یاد کرد که با استناد به قرآن و در جهت تثبیت منافع مادی و قشری خود انگیزه‌ی تشکیل امت و حکومت اسلامی و تحقق اهداف شوم خود را در ایران و منطقه داشتند و توجیه می‌کردند. به بیان دیگر، تحت تأثیر این اشکال ظاهری بود که یک واقعیت مادی و تجربی دیگر پدید آمد که جهت صدور "انقلاب اسلامی" یک جنگ هشت ساله را بر مردم ایران و منطقه تحمیل کرد، میلیون‌ها پناهنده‌ی جنگی را به بار آورد، حدود یک میلیون انسان را به کشتن داد، بیش از دو نیم میلیون معلول جنگی را بر جامعه تحمیل و هزاران هزار زندانی سیاسی را قتل عام کرد، بیش از هفت میلیون ایرانی را به تبعید راند و یا در جهان آواره کرد، یک منطقه‌ی حساس استراتژیک را به اغتشاش نظامی، نامنی مزمین و جنگ شیعه با سنی کشید، منجر به یک سقوط اخلاقی و فرهنگی در جامعه شد، در حالی که هم اکنون مردم ایران را با احتمال یک جنگ اتمی و کشور را با تضادهای ظاهری ملت‌ها و با خطر تجزیه مواجه کرده است.

بنابراین پرداختن به تاریخ فرهنگی کشور و نقد تولیدات مه‌آلود دینی یک فعالیت صرف تحقیقاتی و تاریخی نیست که با واقعیت جامعه‌ی معاصر ایران به کلی بی‌ارتباط است. در حالی که جمهوری اسلامی با بحران‌های عمیق و همه‌جانبه دست و پنجه نرم می‌کند و دین اسلام به عنوان ایدئولوژی نظام بی‌اعتبارتر از گذشته گشته است، نظریه‌پردازان "اصلاح‌طلب" جهت تحمیل افکار عمومی و تحمیل این نظام قرون وسطایی و جنایت‌کار بر ایرانیان در پی تفسیرهای نوینی از منابع دینی هستند که از دین اسلام به عنوان یک ابزار مناسب حکومتی پاسداری کنند. هم‌زمان انجمن‌های سلطنت‌طلب از فرط استیصال و به دلیل فقدان یک ایدئولوژی مدرن و سکولار به اساطیر ایرانی و تاریخ فرهنگی قبل از اسلام کشور متوسل شده‌اند که با تدارک هویت‌های کذب شویستی خیزش خود را جهت مصادره‌ی قدرت سیاسی توجیه کنند. از جمله باید از مقوله‌های اسطوره‌ای مانند: "فرشگرد"، "ققنوس" و "رستاخیز سیمرغ" یاد کرد که به اصطلاح از عزم راسخ آن‌ها جهت ایجاد یک "ایران مدرن" گزارش می‌دهند. ما این‌جا دوباره با همان تولیدات مه‌آلود و متافیزیکی مواجه می‌شویم که از خودتناقض‌گویی و از هم‌گسیختگی جهان وارونه‌ی ابژکتیو رشد می‌کنند و با استناد به

بلکه انسان‌های بخصوصی در اوضاع بخصوص با طبیعت و همراه با هم‌دیگر. این اوضاع نهادها را بر آن‌ها چنان تحمیل می‌کرد، انگاری که انسان‌ها آن‌ها را ناآگاه بنا ساخته‌اند. تمامی این‌ها مشخصاً توسط مارکس در برابر انسان‌شناسی فویرباخ و در برابر هگلی‌های جوان قاطعانه فرموله شده‌اند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا آدورنو با استناد به مفهوم "واقعیت ظاهر" بر این نکته تأکید می‌کند که این اشکال ظاهری (دین، فلسفه، ایدئولوژی) تبدیل به واقعیت اجتماعی می‌شوند، وقتی که شکل نهادی به خود می‌گیرند و زیست‌ساختاری را به سلطه‌ی خویش می‌کشند. به بیان دیگر، با وجودی که جهان واقعی مادی است، لیکن اشکال ظاهری آن با تشکیل نهاد و تسلط بر دولت بر زیست اجتماعی واکنش می‌کنند و جوانب مادی و واقعی مختص به خود را پدید می‌آورند. این نتیجه‌ی بررسی ماتریالیستی و دیالکتیکی از یک "کلیت" با ساختار بسیار پیچیده و متنوع است که زیست مادی، زیست معنوی و زیست ساختاری یک جامعه را در بر می‌گیرد و در کنش و واکنش به یک‌دیگر جهان موضوعیت‌یافته را در روند تاریخ پدید می‌آورد. ما این‌جا دیگر با "ماتریالیسم" به صورت یک مقوله‌ی صرفاً مجرد، فلسفی و متافیزیکی مواجه نیستیم که با استناد به انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر تمامی تحولات اجتماعی را به زیربنا نسبت می‌دهد و با عدول از "کلیت دیالکتیکی" منجر به اختلال در شناخت‌شناسی و فعالیت سیاسی می‌شود. از جمله می‌توان از تجربیات استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران یاد کرد که مصداق تجربی روش شناخت-شناسی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس است. به این عبارت که ایدئولوژی تشکیل جمهوری اسلامی از خودتناقض‌گویی و از هم‌گسیختگی جهان وارونه‌ی ابژکتیو به صورت تولیدات مه‌آلود اقدار سنت‌گرای طبقه‌ی حاکم بازاری و روحانی کشور پدید آمد و به وسیله‌ی نهادهای دینی (مساجد، حوزه‌های علمیه، هیئت‌های مؤتله، حسینی‌های ارشاد) از اعماق جامعه به سوی مصادره‌ی قدرت سیاسی صعود کرد و با تحقق شریعت اسلامی در کشور تاریخ هولناک معاصر ایران را پدید آورد. از جمله باید از آثار

<sup>۱</sup> Adorno, Theodor W. (۱۹۶۴): Jargon der Eigentlichkeit - Zur deutschen Ideologie, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), S. ۴۱۳ff., Frankfurt am Main, S. ۴۵۴

به این سرزمین جدید و سکونت ایرانیان در آنجا با موانع سختی روبرو شد. نخست شرایط اقلیمی بود که ایرانیان با آن مواجه بودند. به این صورت که بزرگ‌ترین بخش این منطقه تحت تأثیر خشکی طولانی مدت قرار داشت و سکونت و کشاورزی در آن بدون بنای مستقلات آبیاری غیر ممکن بود. با در نظر داشتن شرایط اقلیمی و طبیعی موجود، از یک سو، روستاهای پراکنده به وجود آمدند و از سوی دیگر، با در نظر داشتن سطح پایین بارآوری نیروی کار، روستاییان مجبور بودند که مستقلات آبیاری مانند: قنات، چاه و نهرسازی را از طریق کار اشتراکی بنا سازند. به این ترتیب، روستاهای پراکنده و خودکفا در این منطقه به وجود آمدند. مانع بعدی سکونت و کشاورزی ایرانیان در این منطقه، همسایگی آن‌ها با طوایف نیمه وحشی و غیر مسکون بود. از جمله باید از طوایف عیلامیان و تپوران و کادوسیان و آماردان یاد کرد که به روستاها شیخون می‌زدند و محصولات کشاورزی و دام ایرانیان را به غنیمت جنگی می‌گرفتند. پیداست که تحت اوضاع موجود دفاع از روستاها تبدیل به یکی از شروط اصلی زیست مسکون و کشاورزی در این منطقه می‌شد. بنابراین ضروری بود که بخشی از سلحشوران در نقاط استراتژیک این سرزمین مستقر شوند و دفاع از روستا را به عهده بگیرند. به این ترتیب، رابطه‌ی مستقیم بخشی از مردم جامعه به عنوان قدرت نظامی از تولید روستایی و زیست مادی گسسته شد و پیداست که معیشت آن‌ها باید از طریق محصولات زراعی و دامداری روستاییان تأمین می‌گشت که البته به صورت بخشی از اضافه تولید فعالیت مولد اجتماعی و رانت محصولی به آن‌ها تعلق می‌گرفت. انگیزه‌ی افزایش مقدار رانت محصولی سلحشوران را وا می‌داشت که پس از استقرار در نقاط مهم استراتژیک، همواره امنیت روستاهای بیشتری را به عهده بگیرند و یا قوای تدافعی روستاهای پراکنده را به سلطه‌ی خویش در آورند. به این ترتیب، رفته رفته شهر به عنوان مرکز قوای مجریه و محل سکونت طبقه‌ی حاکم شکل گرفت. این‌جا به خوبی روشن می‌شود که اوضاع روستاها با شهر تفاوت‌های بسیاری داشت. در روستا مالکیت بر ابزار تولید ظاهراً جنبه‌ی اشتراکی داشت و مایحتاج روستاییان با همکاری عمومی برنامه‌ریزی و تولید می‌شد. اما مالک واقعی ابزار تولید طبقه‌ی حاکم شهری بود که اضافه تولید روستاها را سالیانه به صورت رانت محصولی تصاحب می‌کرد. بنابراین فقط در شهر بود که اضافه تولید روستاها تبدیل به اجناس جهت تبادل می‌شد و از

تاریخ و فرهنگ ایران باستان ایدئولوژی شوینیسم ایرانی را پدید می‌آورند. پیداست که اگر انجمن‌های سلطنت‌طلب نهادینه شوند و افکار عمومی ایرانیان را جهت تحقق منافع مادی - طبقاتی و اهداف سیاسی خود متأثر سازند، نه تنها تشکیل یک نظام موروثی را موجه می‌کنند، بلکه پس از تصرف قدرت سیاسی یک واقعیت هولناک دیگری را نیز به صورت استقرار فاشیسم در کشور پدید می‌آورند و نوع دیگری از سیه‌روزی را دوباره بر مردم ایران تحمیل می‌کنند. بنابراین انگیزه‌ی تدوین این مقاله این است که از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده "کلیت دیالکتیکی" کشور ایران در دوران باستان را بررسی کند و عواقب مخرب این‌گونه اساطیر تاریخی که منجر به ازخودبیگانگی خودکرده‌ی ایرانیان با "حرکت واقعی" جامعه و پراکسیس نبرد طبقاتی می‌شوند، عریان سازد. این نوشته از سوی دیگر، به نقد تفاوت‌های تاریخ فرهنگی ایرانیان باستانی با اعراب مسلمان می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه با سیطره‌ی خلافت اسلامی بر ایران سنت یکتایی ایرانیان دگرگون می‌گردد و خرد بشری را به تبعیت از وحی الهی می‌کشد که البته ما آثار ارتجاعی و مخرب آن‌را در کلیت تاریخ اسلامیان و به خصوص در مکتوبات "اصلاح‌طلبان" معاصر مانند حسن یوسفی اشکوری به خوبی مشاهده می‌کنیم.

به این عبارت که ما از منظر هستی‌شناسی با دو شیوه‌ی متضاد از سنت یکتایی در ایران مواجه هستیم که ایرانیان معاصر آن‌ها را به صورت دو تاریخ فرهنگی متفاوت و متضاد به ارث برده‌اند. اولی شیوه‌ی یکتاستایی ایرانیان باستانی است که قبل از استقرار اسلام بر ایران از زیست مادی ایرانیان رشد کرده و به صورت تولیدات مه‌آلود این هسته‌ی زمینی بر افکار عمومی مردم این سرزمین حکم‌فرما بوده است. این تاریخ فرهنگی زمانی آغاز شد که ایرانیان از اقوام هندی و اروپایی جدا شدند و در خوارزم منزل گزیدند. ایرانیان محل سکونت نوین خود را "ایران ویج" می‌نامیدند و خود را "اری"، یعنی پارسا، دانا و نیکوکار می‌خواندند. ایرانیان سپس رفته رفته در فلات ایران پراکنده و مسکون شدند. پیداست که آن‌ها زیست معنوی خویش را نیز به محل سکونت نوین‌شان انتقال دادند. آن‌ها به ایزدان متفاوت اعتقاد داشتند و اهوراه‌ها (قوای خیر) را در برابر دئوها (قوای شر) قرار می‌دادند. یکی از این ایزدان اهورامزدا نام داشت که "هستی بخش"، "سرور دانا" و "داور هستی" محسوب می‌شد. البته نقل مکان

دیدم، تویی که آغازی و تویی که انجامی و تویی که خداوند جان و خرد و سرور راستی هستی.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا زرتشت نه با دریافت وحی الهی، بلکه با استناد به خرد خویش و شناخت خردمندی کل جهان آفرینش است که به موجودیت مزدا به عنوان خداوند جان (هستی) و خرد (آگاهی) پی می‌برد. مضمون تمامی این سرودها از دوگانگی و تضاد اهورامزدا با اهریمن گزارش می‌دهند که البته بر مبنای اساطیر ایرانی مدون شده‌اند. به این ترتیب، آفرینش جهان مادی در پرتو دوگانگی جهان مینویی است که به خود معنی می‌گیرد. به این صورت که بنا بر اساطیر ایرانی در ازل دو نیروی متضاد مینویی وجود داشتند؛ انگاری که یکی هم‌چون هرمزد در روشنایی بی پایان بر فراز و دیگری اهریمن در تاریکی بی پایان و در فرود به سر می‌بردند. هرمزد که از وقوع یک نبرد اجتناب‌ناپذیر در آینده‌ی نزدیک آگاهی داشت، جهت پیروزی بر اهریمن اقدام به آفرینش جهان مادی می‌کند. به این صورت که وی زمان بیکران را کرانمند می‌سازد و اندام آفریدگان خویش را از روشنایی پدید می‌آورد. در برابر اهریمن نیز از تن خاکستری و وجود تپاه خود موجوداتی را می‌سازد که در برابر هر آفریده‌ی نیک هرمزد، به زشتی و پلیدی دست بزنند. پیداست که این‌جا قدرت آفرینش نیکی ذات اهورامزدا محسوب می‌شود و ابعاد زمانی و مکانی ابزار آفرینش آن به شمار می‌روند. به غیر از این‌ها، مضمون این دوگانگی ازلی در تنزیه اهورامزدا از اهریمن است. به این معنی که بنا بر سروده‌های زرتشت هیچ چیز مشترکی میان آن‌ها وجود ندارد. این تضاد در ارتباط با همیاران و یا فروزهای اهورامزدا در برابر دیوها و اهریمن نیز به کلی روشن می‌شوند. به این عبارت که سروده‌های زرتشت از موجودیت هفت امشاسپند (نامیران نیکوکار) گزارش می‌دهند که در برابر دیوها قرار می‌گیرند. سپندمینویو بیک ایزدی و اخلاقی در برابر انگرمینویو به معنی دیو اشم قرار می‌گیرد، بهمین به عنوان نیک منشی در برابر اک‌منه به معنی دیو بدمنشی قرار می‌گیرد، اردیبهشت به عنوان بهترین راستی در برابر ایندر به معنی دیو گمراهی قرار می‌گیرد، شهریور به عنوان شهریار مینویی در برابر سئورو به معنی دیو

طریق پول با محصولات دیگر مبادله می‌گشت. به این ترتیب، بازار در شهر پدید آمد و تاجر تبدیل به قشری از طبقه‌ی حاکم شد. پیداست که نیازهای لوکس طبقه‌ی حاکم و مایحتاج قوای انتظامی عوامل تشدید تقسیم کار اجتماعی در شهر شدند و اشتغال پیشه‌وری و تولید کارهای دستی رونق گرفتند. با وجودی که پیشه‌وران انسان‌های آزاد به شمار می‌رفتند، لیکن پرداخت خراج سرانه‌ی سالیانه به طبقه‌ی حاکم نقش فرودست آن‌ها را ترسیم می‌کرد. ما این‌جا با تشکیل یک جامعه‌ی طبقاتی مواجه می‌شویم که انسان‌ها در آن برده نیستند. این‌جا نه اثری از نظارت و اجبار مستقیم طبقه‌ی حاکم بر نیروی کار مشاهده می‌شود و نه فرودستان جامعه تصور بردگی را از وجود خود دارند. پیداست که در پرتو منافع طبقاتی و بر اساس زیست مادی جوامع اشتراکی و تضاد آن‌ها با زندگی شهری زیست معنوی ایرانیان باستانی نیز رفته رفته متحول گشت. به این ترتیب، اساطیر و حماسه‌هایی به وجود آمدند که البته در تداوم ایمان قدیم به دوگانگی به زیست اجتماعی موجود معنی می‌دادند. مضمون معنوی تمامی آن‌ها همان نبرد ایرانیان با تورانیان است که به صورت تولیدات مه‌آلود متافیزیکی از خودتناقض-گویی و از هم‌گسیختگی جهان وارونه‌ی ابژکتیو رشد می‌کردند. آیین زرتشت نیز در روند تکامل همین اساطیر و حماسه‌های ایرانی پدید آمد که به زیست معنوی ایرانیان باستانی یک شکل مجردتر می‌داد.

از زرتشت یک سری سرودها باقی مانده است که به بهترین وجه ممکنه از روان‌شناسی ایرانیان دوران باستان گزارش می‌دهند. مضمون این سرودها وجود دو نیروی اساساً متضاد است که جهان آفرینش را تحت تأثیر قوای مینویی خود قرار داده‌اند. بنا بر این سرودها زرتشت رسالت پیامبری خود را به خواب می‌بیند، اما بعثت وی با دریافت وحی الهی توجیه نمی‌شود. به این صورت که سرودهای زرتشت از پرسش از اهورامزدا عزیمت می‌کنند، لیکن پاسخ آن در وجدان و جهان درونی خود وی بازتاب می‌یابد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در اوستا می‌یابیم:

«آنگونه تو را شناختم ای مزدا، که از روی خرد، به درون اندیشه کردم. سپس دریافتم که توی خرد کل جهان، و چون در اندیشه تو را دریافتم، در سراسر هستی نیز تو را

<sup>۱</sup> مقایسه، رضی، هاشم (تاریخ انتشار ندارد): گنجینه اوستا، بند ۸ یسنا ۳۱، سازمان انتشارات فروهر، چاپ خرمی (محل چاپ ندارد)، صفحه‌ی ۲۷۶

بود و به صورت تولیدات مه‌آلود این هسته زمینی متکامل و در آیین زرتشت و به صورت تجرید زیست معنوی مردم این سرزمین بازتاب می‌یابد، آشنا می‌شویم و مضمون آن‌را در اوستا به شرح زیر می‌یابیم:

«از میان دو گروه کشاورز دوستدار ستور و غیر کشاورز پیرو دروغ، زمین و چارپایان به کشاورز پناه بردند، چون او بود که تیمارشان می‌کرد و چه بهره‌هورایی در خورش بود. اما آنکه او کشاورز نبود و رفتار بد داشت، هیچ‌گاه از این موهبت‌هورایی بهره نمی‌برد.»<sup>۱</sup>

البته در سرودهای زرتشت نه تنها کشاورزی و دامداری، بلکه تشکیل خانواده نیز یک نقش بسیار مهم به خود می‌گیرد. این‌جا از یک سو، زمین برای کشاورزی و گاو به عنوان نیروی کشتش شخم و از سوی دیگر، تولید نیروی کار از طریق تکثیر فرزندان در هم‌دیگر می‌آمیزند و به زمینه‌ی زندگی روستایی معنی می‌دهند. بنابراین این سرودها از زنان و مردان نیکوکار می‌خواهند که پیش از بستن پیمان زناشویی با خرد خود رایزنی کنند، به مهر دل گوش دهند و آن همسری را برگزینند که در پیش‌برد راستی و شیوه‌ی زندگی‌اش با آنان هم‌گام می‌شود. بنابراین این‌جا زیست مادی (کار) و زیست معنوی (خویشکاری) ایرانیان باستانی به هم پیوند می‌خورند و تشکیل زیست ساختاری جوامع اشتراکی که البته در رأس آن قوای مجریه‌ی دولت قرار گرفته است، موجه می‌سازند.

در این ارتباط یکی از امشاسپندان بنام خشته‌روئیری (شهریور) که مظهر امنیت و شهریاری مینویی است، یک نقش به سزا دارد که البته سئوره به عنوان دیو آشوب و نافرمانی در برابرش قرار می‌گیرد. سرودهای زرتشت از انسان‌های خردگرا می‌خواهند که نه تنها به شیوه‌ی‌اش زندگی کنند و در راهنمایی و هدایت گمراهان بکوشند، بلکه پیرو فرمانروای بیدادگر و دروغ‌گو نباشند. روشن است که سرودها در نبردی که میان کشاورزان و دامداران مسکون با اقوام نیمه‌وحشی و غارتگر به وجود می‌آید، جانب اولی را می‌گیرند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در اوستا می‌یابیم:

آشوب و نافرمانی قرار می‌گیرد، اسفند به عنوان درست‌اندیشی و خرد کامل در برابر ناانگه‌ئی‌تیا به معنی دیو عصیان و شورش قرار می‌گیرد، خرداد به عنوان کمال رسایی و نهایت درستی در برابر تئوروی به معنی دیو خشکسالی قرار می‌گیرد و سرانجام امرداد به عنوان جاودانی بودن در برابر زئی‌ریش به معنی دیو فساد و تباهی قرار می‌گیرد.

به این ترتیب، جهان مادی آفرینش تبدیل به صحنه‌ی نبرد قوای خیر با قوای شر می‌شود. این‌جا انسان یک نقش بسیار اساسی و مؤثر بازی می‌کند، زیرا آن همیار اهورامزدا است که توازن قوای خیر با شر را به وسیله‌ی اتخاذ پندار، گفتار و کردار نیک به نفع روشنایی دگرگون می‌سازد. از آن‌جا که انسان در پرتو اهورایی به صورت موجودی خردگرا آفریده می‌شود، در نتیجه روشن است که انسان‌شناسی در آیین زرتشت یک وجه مثبت به خود می‌گیرد. به این عبارت که بنا بر اساطیر ایرانی اولین بشر کیومرث نام دارد که البته فاقد جنسیت است. از آن‌جا که اهریمن فاقد قدرت آفرینش جهان مادی است، در نتیجه تازش خود را به آن آغاز می‌کند. لیکن برنامه‌ی آن جهت گمراهی کیومرث نا کام می‌ماند. بنابراین اهریمن دیو خشم را بر می‌انگیزد که کیومرث را به قتل برساند. لیکن با قتل وی نزاع قوای خیر با قوای شر به پایان نمی‌رسد، زیرا از نطفه‌ی کیومرث یک گیاه به شکل ریواس دو شاخه سبز می‌شود که در تکامل آتی خود اولین زوج انسانی را به نام‌های مشی (مادینه) و مشیانه (نرینه) پدید می‌آورد. بنا بر سرودهای زرتشت اهورامزدا به آن‌ها پیام می‌دهد که شما تخم بشر هستید و من به شما بهترین اخلاص را بخشیده‌ام و آن‌ها را موظف به پندار، گفتار و کردار نیک می‌کند و هم‌زمان از آن‌ها می‌خواهد که دیوها را نستانند. البته تازش اهریمن به جهان آفرینش تا آن‌جا ادامه می‌یابد که مشی و مشیانه سرانجام گمراه می‌شوند و دیوها چنان اندیشه‌ی آن‌ها را احاطه می‌کنند که آن‌ها اولین جفت فرزندان خود را می‌بلعند. از آن پس که اهورامزدا شیرینی گوشت فرزندان را از آن‌ها می‌ستاند، مشی و مشیانه صاحب شش جفت فرزند می‌شوند که در هفت اقلیم پراکنده و مسکون می‌گردند. در سرودهای زرتشت در جوار آفرینش کیومرث هم‌چنین به مساوات از آفرینش گاو و گیاه نیز سخن به میان می‌آید. ما این‌جا با آثار زیست مادی ایرانیان باستانی که بر اساس تولید اشتراکی و زندگی مسکون کشاورزی و شبانی سازمان یافته

<sup>۱</sup> مقایسه، همان‌جا، بند ۹ و ۱۰، یسنا ۳۱، صفحه‌ی ۲۷۶

پیداست که هر کسی پاداش پندار، گفتار و کردار خویش را نیز دریافت می‌کند. به این صورت که سرودهای زرتشت از وجود پلی به نام "جنیویت" گزارش می‌دهند که برای نیکوکاران فراخ و برای گناه‌کاران تنگ می‌شود. پاداش نیکوکاران بهشت ابدی است که به صورت قلمرو روشنایی، نیک‌منشی و راستی برای آن‌ها شادی و سرور ابدی را به ارمغان می‌آورد. در برابر روان گناه‌کاران به دوزخ راه می‌یابد و در آن‌جا آکنده به انده و افسوس می‌گردد. لیکن دوزخ نه محل انتقام‌جویی اهورامزدا است و نه اقامت در آن - جا مجازات ابدی محسوب می‌شود. اهورامزدا دوزخ را فقط برای پلایش روان گناه‌کاران بر پا می‌سازد. به این ترتیب، هیچ آفریده‌ای دچار پتیارگی ابدی نمی‌شود و جهان آفرینش در پاکی و خلوص محض شرایط شادی و رامش ابدی همگانی را پدید می‌آورد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، زرتشت آیین خود را بر اساس جوامع اشتراکی بر پا کرد و با استفاده از اساطیر و حماسه‌های ایرانی و در تداوم ایمان به دوگانگی اقوام هند و اروپایی بنیان یک دین نوین را جهت یکتانمایی و پارسایی ایرانیان گذاشت. این‌جا پارسایی به معنی پاکدامنی است که با استناد به خرد و از طریق کار و خویشکاری میسر می‌گردد. لیکن ایرانیان باستانی پس از سلطه‌ی اعراب مسلمان بر کشور با یک دین و آیین دیگری مواجه شدند. از این پس، رابطه‌ی ایرانیان با تاریخ و فرهنگ گذشته‌ی خود ظاهراً گسست و شکل نوینی از سنت یکتایی به صورت یکتاپرستی سامیان بر آن‌ها تحمیل شد. به این عبارت که دین اسلام محصول تولیدات مه‌آلود یک زیست مادی دیگری است که در شبه جزیره‌ی عربستان و در میان سال‌های ۶۱۰ تا ۶۳۳ میلادی شکل گرفت. تحت شرایط اقلیمی عربستان زندگی شهری و کشاورزی برنامه‌ریزی شده فقط در مناطق محدودی که منابع آبی و زمین‌های حاصل‌خیز زراعی وجود داشتند، ممکن بود. بادیه‌نشینی، زندگی عشیره‌ای و دامداری غیر مسکون اشکال مسلط تولید در این نواحی بودند. این‌جا تمول شخصی تنها از طریق تجارت و کاروان‌داری میسر می‌شد. به خصوص پس از جنگ‌های طویل مدت ایران با بیزانس که از سال ۵۷۲ میلادی آغاز شده بودند، به تجارت و بازار برده‌داری در مکه یک رونق بی سابقه دادند. در این دوران اجناس هندی و آفریقای شرقی از طریق جنوب عربستان (یمن) به مکه و سپس به سوی شام (دمشق)، فلسطین بیزانسی

«از آن جهت شما در شمار زیان دیدگانید که از دو راه نیک و زشت، آن راه زشت را انتخاب کردید، و به جای آنکه از کشاورزان و دوستاران زمین و ستوران پشتیبانی کنید، از دیوها و دشمنان حمایت نمودید و از راستی و نیکی بدور ماندید.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، امنیت کشاورزان و دامداران مسکون معیار ارزیابی مقبولیت حکومت شهری و دولت می‌شود. بنابراین مقبولیت شاهنشاه در اساطیر ایرانی یک شکل دنیوی به خود می‌گیرد که البته با مفاهیمی مانند: "فره‌ی ایزدی" و "فره‌ی کیانی" موجه می‌شود. "فره" به معنی یک عظمت معنوی است که در صلاحیت و اقدام قاطع شاهنشاه در تشکیل امنیت و داد اجتماعی هویدا می‌گردد. اساطیر ایرانی از سه شاهنشاه به نام‌های هوشنگ، تهمورث و جمشید نام می‌برند که به "فره‌ی ایزدی" دست یافتند. آن‌ها در دوران فرمان‌روایی خویش بر هفت اقلیم تمامی دیوان را از میان برداشتند و یا مجبور به گریز از کشور کردند، در عمران و آبادی ایران کوشیدند و امنیت اجتماعی را پدید آوردند. اما جمشید سرانجام مغرور شد و به گمان جاودانگی خویش به قانون شکنی، قربانی دام و خوردن گوشت گاو روی آورد. از این پس، "فره‌ی ایزدی" از او دور شد و شاهنشاهی وی دستخوش شرارت و تباهی گشت.

"فره‌ی ایزدی" در اساطیر ایرانی چنان نقش مؤثری را به خود می‌گیرد که حتا تورانیان نیز در پی کسب آن هستند. البته افراسیاب تورانی فقط یک بار به آن دست می‌یابد که یک دروغ‌گو را به نام زنگیاب به قتل می‌رساند. به این ترتیب، سرودهای زرتشت، اساطیر و حماسه‌های ایرانی به خوبی روان‌شناسی مردم این سرزمین باستانی را بازتاب می‌دهند. این‌جا زیست مادی (کار) و زیست معنوی (خویشکاری) مکمل هم‌دیگر هستند و با زیست ساختاری (دولت) یک وحدت منطقی و اخلاقی را پدید می‌آورند. از این پس، شرایط انهدام قوای اهریمنی نیز مهیا می‌گردد و سرانجام اهورامزدا به یکتایی می‌رسد. البته پیش‌بینی این پیروزی جنبه‌ی تقدیری ندارد، زیرا تنها وابسته به انسان-شناسی مثبت در آیین زرتشت است. تحقق این پیروزی که در جهان مادی آفرینش به وقوع می‌پیوندد، پلایش جهان مینویی از دوگانگی را نیز به دنبال خود دارد. به این ترتیب، محدودیت قدرت اهورامزدا به پایان می‌رسد، زمان کرانمند خاتمه می‌یابد و

<sup>۱</sup> مقایسه، همان‌جا، بند ۴ پستا ۳۲، صفحه‌ی ۲۸۰

به عنوان "خدای خدایان" و "خالق سپهر" تقدیس می‌شد. در کعبه که در آن بیش از ۳۶۰ بت مستقر بودند، یک بت ممتاز نیز به نام الله وجود داشت که "خالق آسمان"، "فرستنده باران" و هم‌چنین "مدبر عالم" به حساب می‌آمد و از شأن قابل ملاحظه‌ای برخوردار بود. افزون بر این‌ها، در حجاز سه بت مادینه به نام‌های العزی (ابر قدرت)، اللات (پروردگار مؤنث) و المنات (خدای سرنوشت) وجود داشتند که به عنوان دختران الله تقدیس و پرستیده می‌شدند. بنابراین الله به عنوان والاترین خدای اعراب در این دوران چنان محبوب بود که نام آن در اسامی، زبان روزمره و اشعار تمامی مردم این منطقه بازتاب می‌یافت. بنابراین پیداست که چرا محمد از اسامی خدایان سامی استفاده نکرد و در سال ۶۱۰ میلادی مدعی بعثت از طریق الله شد. از آن‌جا که زیست مادی سرزمین ایران و زیست معنوی ایرانیان با زیست مادی شبه جزیره عربستان و زیست معنوی سامیان به کلی تفاوت دارند، در نتیجه پیداست که چرا دین اسلام بر خلاف آیین زرتشت نه به صورت پرسش و پاسخ خردگرا پیرامون جهان آفرینش، بلکه به صورت وحی الله توسط جبرئیل به محمد نازل می‌شود که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در قرآن می‌یابیم:

«ای رسول گرامی برخیز و قرآن را بنام پروردگارت که خدای آفریننده عالم است، بر خلق قرائت کن.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، توجیه دین اسلام با خرد بشری اصولاً ارتباطی ندارد. البته اتفاقی نیست که این آیه در "سوره‌ی العقل" آمده است و قرآن به کرات از هواداران پر و پا قرص محمد به عنوان "متعقلون" سخن می‌راند. لیکن عقل در زبان عربی معنی پایبند شتر را می‌دهد. به این صورت که عشایر عرب پس از احداث خیمه‌های خود به پای شترها پایبند می‌زدند که آن‌ها در حال چرا از محل اقامت آن‌ها دور نشوند و جمع‌آوری گله جهت نقل مکان بعدی آسان گردد. بنابراین زمانی که محمد در قرآن از مفهوم "عقل" استفاده می‌کند، آن‌را نه به معنی خردگرایی پیرامون ارزیابی وحی الهی و پرسش در مورد منطق آفرینش جهان مادی و انسان، بلکه آن‌را به صورت پایبندی مسلمانان به بیعت با الله و رسالت خویش به عنوان پیامبر الله می‌

و کرانه‌های دریای مدیترانه حمل و نقل می‌شدند. برخی از تجار متمول مالک معادن نیز بودند که در مناطق متفاوت عربستان و از طریق شیوه‌ی تولید برده‌داری طلا استخراج می‌کردند.

در سال ۶۱۰ میلادی محمد بن‌عبدالله مدعی بعثت از طریق الله شد. از آن‌جا که شبه جزیره عربستان فاقد یک زمینه‌ی مناسب مادی جهت تشکیل یک دولت مرکزی بود و اعراب پیش از اسلام هیچ‌گاه فعالیت به خصوصی را برای همبستگی تمامی عشایر و تشکیل یک ملت و تدارک مدنیت نکرده بودند، در نتیجه پیداست که آن‌جا اساطیر مجرد و حماسه‌های ملی برای توجیه یک دین نوین وجود نداشتند. از این بابت قابل درک است که چرا محمد برای توجیه دین اسلام به اساطیر سامیان رجوع کرد. وی با این اساطیر در مسافرت‌های تجاری خود که به عنوان کاروان‌دار همسرش، خدیجه انجام می‌داد، آشنا شده بود. نطفه‌ی ادیان سامی توسط یک فرعون مصری به نام اشناتون گذاشته شد که حدود ۲۷۰۰ سال پیش از آغاز سال میلادی حاکمیت بی چون و چرای خود را بر نظام برده‌داری مصر با استناد به یک خدای یکتا به نام آتون توجیه کرد.

این‌جا طرح این نکته ضروری است که رابطه‌ی طبقه‌ی حاکم در نظام برده‌داری با جوامع اشتراکی اصولاً متفاوت است. همان‌گونه که تا کنون این‌جا تشریح شد، در جوامع اشتراکی رابطه‌ی طبقه‌ی حاکم با فرودستان جامعه غیر مستقیم است، زیرا کار اضافی روستاها به صورت رانت محصولی سالیانه مصادره می‌شود و خشونت دولتی یک شکل غیابی به خود می‌گیرد، در حالی که در نظام برده‌داری رابطه‌ی برده با مالک مستقیم است و کار اضافی برده‌ها به وسیله‌ی خشونت روزمره‌ی برده‌دار مصادره می‌شود. پیداست که این دو زیست متفاوت مادی زیست‌های متناقض معنوی را به عنوان تولیدات مه‌آلود خودشان نیز پدید می‌آورند. بنابراین قابل درک است که چرا این دین اسلام که محمد در عرض ۲۳ سال پیامبری خود به وجود آورد، با آیین زرتشت به کلی تفاوت دارد. البته محمد برای توجیه دین اسلام به اساطیر سامیان رجوع کرد، لیکن وی مضمون آن‌ها را به تصویر مبهمی که اعراب شبه‌جزیره عربستان از الله داشتند، پیوند داد. برای اغلب اهالی این سرزمین الله یک پروردگار متعال محسوب و

<sup>۱</sup> قرآن مجید (۱۳۷۰): ترجمه و تفسیر حاج شیخ مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، آیه‌ی ۱، سوره‌ی العقل (۹۶)

خاک می‌باشد. از این پس، خدا شیطان را لعنت می‌کند، اما پس از درخواست شیطان به وی مهلت می‌دهد که تا روز قیامت زنده بماند. لیکن وقتی که شیطان رخصت زندگی را از خدا می‌گیرد، بعداً به عزت آن قسم می‌خورد که خلق را تماماً گمراه کند. به بیان دیگر، شیطان این‌جا سر خدا را کلاه می‌گذارد. به هر حال این مسئله‌ی گمراهی بعداً دامن اولین زوج انسان را می‌گیرد و باعث اخراج آن‌ها از بهشت می‌شود.

این اسطوره‌ی سامی به این شرح است که خدا جهت فراقت آدم از یکی از دنده‌های سمت چپ بدن او جفت مادینه‌اش را به نام نسا (حوا) می‌آفریند. ما این‌جا نخست با اولویت جنسیتی مردان بر زنان مواجه می‌شویم، در حالی که بنا بر اساطیر ایرانیان مشی و مشیانه کاملاً همسان از تخم کیومرث رشد می‌کنند. افزون بر این، روشن نیست که چرا آن خداوندی که هستی را از نیستی آفریده است، جهت خلقت جفت مادینه‌ی آدم نیاز به یکی از دنده‌های بدن وی دارد. اما از این‌ها شگفت‌انگیزتر داستان گمراهی آدم و حوا و رانده شدن آن‌ها از بهشت است. در حالی که آدم تا کنون فریب شیطان را نخورده است، اما آن سرانجام موفق به گمراهی حوا می‌شود. به این صورت که شیطان در جسم یک مار حوا را در تناول میوه‌ی ممنوعه (سیب) اغفال می‌کند. پیداست که این‌جا گناه جنسیت مادینه به خود می‌گیرد و از منظر یکتاپرستی سامیان مردان نسبت به زنان خردمندتر به نظر می‌آیند. لیکن ما در اساطیر ایرانی مشاهده کردیم که اهریمن مشی و مشیانه را به طور یکسان به گمراهی می‌کشد و آن‌ها مشترکاً اولین جفت فرزندان خود را می‌بلعدند. این‌جا توجیه تشکیل یک نظام جنسیتی غیر ممکن به نظر می‌آید، در حالی که اساطیر سامیان بر تقدم جنسیت مردانه و تشکیل یک نظام پدرسالار تأکید می‌کنند.

در حالی که بنا بر اساطیر ایرانی و آیین زرتشت خردگرایی انسان اصولاً مثبت ارزیابی می‌شود، لیکن تناول میوه‌ی ممنوعه در بهشت منجر به توانمندی انسان از شناخت نیک از بد می‌گردد و آدم و حوا نیز به جرم ارتکاب همین گناه است که مجازات و از بهشت بیرون رانده می‌شوند. از این پس، خداوند حوا را تحت سرپرستی آدم قرار می‌دهد و رنج بارداری و زایمان را به آن تحمیل می‌کند، در حالی که هم‌زمان طبیعت را سخت می‌سازد که رنج کار آدم را در جهان واقعی افزایش دهد. ما این‌جا با قلعه‌ی

فهمد. به این معنی که مسلمانان باید حدود را رعایت کنند، از احکام دین اسلام فاصله نگیرند و اتوریت‌های دینی و سیاسی محمد را به چالش نکنند. به این ترتیب، قرآن به عنوان کلام‌الله مانعی در برابر خردگرایی مسلمانان می‌سازد و یک ابزار مناسب حکومتی را جهت تحمیق و تسلط بر مؤمنان پدید می‌آورد. این‌جا باید به خصوص به این دلیل از خردگرایی ممانعت شود، زیرا که اسطوره‌ی آفرینش جهان مادی در قرآن بنا بر اساطیر سامیان تشریح می‌شود که البته به کلی بی معنی است. از آن‌جا که بنا بر یکتاپرستی سامیان خدا هستی را از نیستی می‌آفریند، در نتیجه این‌جا تنها خدا قدیم محسوب می‌شود و ابزار آفرینش مانند: ماده، زمان و مکان وجود ندارند و تنها پس از صدور فرمان خلقت است که آن‌ها نیز پدید می‌آیند. آفرینش جهان مادی از طریق امر الهی و با مفهوم "باش" آغاز می‌شود که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در قرآن می‌یابیم:

«ما زمین و آسمان‌ها و هر چه بین آن‌ها است همه را در شش روز آفریدیم و هیچ رنج و خستگی به ما نرسید»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا اصولاً روشن نیست که الله چه کمبودی را احساس کرده است که جهان مادی را می‌آفریند و چگونه هستی را از نیستی پدید می‌آورد. در برابر ما در اساطیر ایرانی مشاهده کردیم که هرمزد جهت شکست اهریمن در یک نبرد اجتناب‌ناپذیر است که جهان مادی را می‌آفریند و انسان را به عنوان همیار خود خلق می‌کند. لیکن در قرآن نه یک دلیل منطقی برای آفرینش جهان مادی پیدا می‌شود و نه روشن است که چرا الله تصمیم به خلقت انسان می‌گیرد. برای نمونه قرآن در پیروی از اساطیر سامیان از آفرینش انسان و اخراج آن از بهشت یاد می‌کند.<sup>۲</sup> انگاری که خدا با دست‌های خود یک انسان نرینه را به نام آدم از گل می‌سازد و روح خود در جسم آن می‌دمد. آن سپس از فرشتگان بهشت می‌خواهد که به آدم سجده کنند که البته تنها شیطان است که از فرمان او سر باز می‌زند. دلیل شیطان برتری بر انسان است، زیرا که انگاری جنس آن از آتش و جنس انسان از

<sup>۱</sup> همان‌جا، آیه‌ی ۳۸، سوره‌ی ق (۵۰)

<sup>۲</sup> مقایسه، همان‌جا، آیه‌ی ۷۱ تا ۸۲ سوره‌ی ص (۳۸)



هستیم. بنابراین قابل درک است که چرا این زیست مادی نیز از طریق قرآن به شرح زیر توجیه می‌شود:

«باکی نیست که شما در هنگام حج کسب معاش کرده و از فضل خدا روزی طلبید. پس آنگاه که از عرفات باز گشتید در مشعر ذکر خدا کنید و بیاد او باشید که خدا شما را پس از آن که به گمراهی کفر بودید به راه هدایت آورد»<sup>۱</sup>.

«همانا خدا است که همیشه دانا و توانا است و شما را گاهی قوت دانش می‌دهد و گاهی می‌گیرد و خدا رزق بعضی از شما را بر بعضی دیگر فزونی داده، آن که رزقش افزون شده است به زیردستان و غلامان زیاده را نمی‌دهد تا با او مساوی شوند (...). آیا نعمت ایمان به خدا را (...). باید انکار کنند؟»<sup>۲</sup>.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا به خوبی تفاوت‌های زیست مادی و زیست معنوی آیین زرتشت با دین اسلام روشن می‌شوند. یکی کار و خویشکاری و دیگری تجارت و برده‌داری را توجیه می‌کند، یکی خردگرا است و از زیست مادی جوامع اشتراکی متکامل می‌گردد، در حالی که دیگری خردستیز است و تضمین منافع مادی تاجران و برده‌داران را مد نظر دارد. این خرد ستیزی بنیادی در اسلام به خصوص زمانی به کلی عریان می‌گردد که ما فلسفه‌ی مجازات قرآن را نیز در نظر بگیریم. برای نمونه قرآن به شرح زیر تأکید می‌کند که این الله است که انسان‌ها را گمراه و یا هدایت می‌کند:

«ای رسول ما می‌نگری آن‌را که هوای نفس‌اش را خدای خود قرار داده، خدا او را دانسته (...). گمراه ساخته مهر (قهر) بر دل و گوش او نهاده است و بر چشم وی پرده ظلمت کشیده است، پس او را بعد از خدا دیگر که هدایت خواهد کرد؟»<sup>۳</sup>.

اما همین الله که خودش مسبب گمراهی و تباهی انسان‌ها می‌شود، برای گناه‌کاران مجازات دنیوی و اخروی در نظر می‌گیرد. از جمله باید از چهار مقوله برای گمراهان

خردستیزی در ادیان سامی و دین اسلام مواجه می‌شویم. همان‌گونه که با استناد به اساطیر ایرانی مستدل شد، اهورامزدا پس از گناه مشی و مشیانه شیرینی گوشت فرزندان را از آن‌ها می‌ستاند و آن‌ها را به سوی نیکی هدایت می‌کند، در حالی که خدای سامی به کینه توزی روی می‌آورد و نافرمانی حوا و آدم را مجازات می‌کند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با استناد به اساطیر سامیان و قرآن نه معنی منطقی آفرینش جهان هستی و انسان روشن می‌شود و نه پیداست که چرا شیطان با وجود نافرمانی از تبعیت خداوند رخصت گمراهی انسان‌ها را می‌یابد. لیکن برای این دو مسئله آیین زرتشت پاسخ‌های منطقی دارد. به این صورت که این‌جا از یک سو، ابزار آفرینش (زمان؛ مکان، ماده) قدیم محسوب می‌شوند، در حالی که از سوی دیگر، اهورامزدا از اهریمن به کلی منزّه است. در برابر الله نه تنها همواره با شیطان در ارتباط می‌ماند، بلکه خود آن است که بنا بر قرآن و به شرح زیر شیطان را جهت گمراهی انسان‌ها بر می‌انگیزد:

«و هر که از یاد خدا رخ بتابد شیطان را برانگیزیم تا یار و همنشین دائم وی باشد و آن شیطان همیشه آن مردم غافل را از راه خدا باز دارند و به ضلالت افکند و آنها پندارند که هدایت یافته‌اند»<sup>۱</sup>.

بنابراین ما این‌جا با دو نمونه‌ی متضاد از انسان‌شناسی مواجه هستیم. در حالی که آیین زرتشت و اساطیر ایرانی از هستی مادی جوامع اشتراکی رشد کرده و آفرینش انسان را مثبت می‌شمارند، لیکن اساطیر و ادیان سامی از بطن ازهم‌گیسختگی و از خودتناقض-گویی جامعه‌ی برده‌داری مصر متکامل شده‌اند و تنها از این بابت است که انسان این‌جا ذاتاً گناهکار و هستی آن منفی محسوب می‌شود. به این ترتیب، جهان آفرینش و زندگی مسلمانان تبدیل به یک دوره‌ی امتحانی می‌گردد که با ایمان به یکتاپرستی و رعایت مناسک دینی و مراسم عبادی عکس آن‌را اثبات کنند. افزون بر این‌ها، محمد اساطیر سامیان را به صورت دین اسلام به زیست معنوی و تولیدات مه‌آلود زیست مادی موجود در شبه جزیره‌ی عربستان نیز پیوند می‌دهد. ما این‌جا با همان نظام تجاری و برده‌داری که در زمان ظهور اسلام در دوران شکوفایی خود بود، مواجه

<sup>۱</sup> همان‌جا، آیه‌ی ۱۹۸، سوره‌ی البقره (۲)

<sup>۲</sup> همان‌جا، آیه‌های ۷۰ و ۷۱، سوره‌ی النحل (۱۶)

<sup>۳</sup> همان‌جا، آیه‌ی ۲۳، سوره‌ی الجاثیه (۴۵)

<sup>۱</sup> همان‌جا، آیه‌های ۳۶ و ۳۷، سوره‌ی الزخرف (۴۳)

نه کوچکترین اثری از خردمندی در اعمال آن مشاهده می‌شود. در همین نقطه است که زیست مادی تجارت و برده‌داری با زیست معنوی خردستیز سامیان به هم پیوند می‌خورند و تشکیل زیست ساختاری جامعه‌ی عربستان که همان تشکیل حکومت اسلامی است، به شرح زیر در قرآن توجیه می‌کنند:

«بیاد آر آنگاه که پروردگارت فرشتگان را فرمود، من در زمین خلیفه خواهم گماشت، گفتند پروردگارا آیا کسانی خواهی گماشت که در زمین فساد کنند و خون‌ها ریزند و حال آن‌که ما خود تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم، خداوند فرمود من چیزی (از اسرار خلقت بشر) می‌دانم که شما نمی‌دانید»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا هیچ رابطه‌ای میان ملت با مدیر و مدبر دولت (فرمانروا) مشاهده نمی‌شود. به بیان دیگر، از آن‌جا که حکومت اسلامی نه با مقبولیت مردمی، بلکه با مشروعیت الهی موجه می‌شود، در نتیجه نه در قرآن یک مفهوم مانند: "فرهی ایزدی" و یا "فرهی کیانی" وجود دارد و نه فرمانروا اصولاً موظف به راستگویی و مسئول تشکیل امنیت، تدارک آبادی و ترویج دادخواهی در کشور است. این‌جا برنامه‌ی اصلی فرمانروای مسلمانان تشکیل امت و حکومت اسلامی و تحقق شریعت الله است که البته با استناد به قرآن و با ضرورت تحقق اراده‌ی الهی توجیه می‌شود و تنها از این بابت است که خلیفه و یا ولی فقیه خود را نه به مردم، بلکه فقط و فقط به خدا و آن هم در جهان اخروی پاسخگو می‌داند.

#### نتیجه:

همان‌گونه که این‌جا مستدل و مستند شد، ایرانیان دو روش متفاوت از یکتایی را در تاریخ فرهنگی خود تجربه کرده‌اند که بررسی تناقض آن‌ها موضوع این نوشته است. ما این‌جا مشاهده کردیم که آن رابطه‌ی مکانیکی میان زیربنا و روبنا که انگلس متأخر با "ماتریالیسم" متافیزیکی خود پدید آورده، مصداق تاریخی و تجربی ندارد و در نتیجه نادرست است. ما این‌جا هم‌چنین با "کلیت دیالکتیکی" آشنا شدیم و در تاریخ تجربی مشاهده کردیم که دوگانگی زیست معنوی مهاجران آریایی پس از نقل مکان به ایران

مانند: "محارب"، "بیماردل"، "مناقق" و "مفسد فی‌الارض" یاد کرد که بنا بر قرآن مجازات دنیوی و اخروی آن‌ها به شرح زیر هستند:

«همانا کیفر آنان که با خدا و رسول او به جنگ برخیزند و روی زمین به فساد کوشند، جز این نباشد که آن‌ها را کشته یا به دار کشیدند و دست و پایشان را بخلاف ببرند»<sup>۱</sup>

«آنان که کافر شدند و تکذیب آیات ما کردند، آن‌ها البته اهل دوزخند و در آتش همیشه معذب خواهند بود»<sup>۲</sup>

افزون بر بی‌خردی الله در مجازات کسانی که خودش آن‌ها را به گمراهی کشیده است، اصولاً روشن نیست که چرا مجازات اخروی جنبه‌ی انتقام به خود می‌گیرد و آتش دوزخ ابدی است. این در واقعیت همان خداوندی است که در قرآن بی‌محبا و بی‌در پی رحمان، رحیم و فاضل خوانده می‌شود. همان‌گونه که با استناد به اوستا مستدل شد، اهورامزدا به انتقام‌گیری روی نمی‌آورد و تنها جهت پالایش روان گناه-کاران است که دوزخ را بر پا می‌سازد. این‌جا نه روان کسی برای همیشه آکنده به انده و افسوس می‌گردد و نه انسان‌ها شکنجه و یا دچار پتیارگی ابدی می‌شوند. به این صورت که اوستا خلوص محض شرایط شادی و رامش را برای تمامی انسان‌ها در نظر می‌گیرد. البته این تناقض ادعا با واقعیت در قرآن به مراتب محسوس‌تر می‌گردد، زمانی که مجازات در دین اسلام جنبه‌ی اشتراکی نیز به خود می‌گیرد و تمامی طایفه و حتا کودکان بی‌گناه را نیز به شرح زیر به هلاکت می‌رساند:

«هر طایفه‌ای را به کیفر گناهِش مؤاخذه کردیم که بعضی را بر سرشان سنگ هلاک فرو باریدیم و برخی را به صیحه‌ی عذاب آسمانی و برخی را به زلزله‌ی زمین و گروهی دیگر را به غرق در دریا به هلاکت رساندیم و خدا به آنان هیچ ستم نکرد، ولیکن آن‌ها خود در حق خویش ستم کردند»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا تنها صدای یک برده‌دار بی‌رحم به گوش می‌رسد که نه بویی از انسانیت برده است، نه اعتنایی به حق و عدالت دارد و

<sup>۱</sup> همان‌جا، آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی المائدة (۵)

<sup>۲</sup> همان‌جا، آیه‌ی ۳۹ سوره‌ی البقره (۲)

<sup>۳</sup> همان‌جا، آیه‌ی ۴۰، سوره‌ی العنکبوت (۲۹)

<sup>۱</sup> همان‌جا، آیه‌ی ۳۰، سوره‌ی البقره (۲)

## منابع:

Adorno, Theodor W. (۱۹۶۴): Jargon der Eigentlichkeit - Zur deutschen Ideologie, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), S. ۴۱۳ff., Frankfurt am Main

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

خمینی، روح‌الله، (۱۳۵۷): ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران

رضی، هاشم (تاریخ انتشار ندارد): گنجینه اوستا، بند ۸ یسنا ۳۱، سازمان انتشارات فروهر، چاپ خرمی (محل چاپ ندارد)

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم (همین شماره)، برلین و

فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): بحران مارکسیسم یا انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و عواقب متافیزیک در فلسفه‌ی سیاسی سوسیال دموکراسی و بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم (همین شماره)، برلین

قرآن مجید (۱۳۷۰): ترجمه و تفسیر حاج شیخ مهدی الهی قمشه‌ای، تهران

یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۹): خرد در ضیافت دین، تهران

با زیست مادی جوامع اشتراکی پیوند خورد و زرتشت آیین اشه را به صورت مجردتری برای ایرانیان این دوران پدید آورد و استقرار دولت مرکزی را توجیه کرد. ما همین شواهد تاریخی را نیز در تکامل دین اسلام مشاهده کردیم. به این صورت که محمد بن عبدالله جهت تدارک یک دین عربی از اساطیر سامیان بهره برد و آن‌ها را به یک بت ممتاز در کعبه به نام الله نسبت داد و با استناد به زیست مادی تجاری و برده‌داری بود که تشکیل امت و حکومت اسلامی را توجیه کرد. به بیان دیگر، همان‌گونه که آدورنو با استناد به مارکس از کتاب "ایدئولوژی آلمانی" به درستی مستدل می‌سازد، ظواهر اجتماعی زمانی که نهادینه شوند و بر قدرت سیاسی مسلط گردند، شکل واقعی به خود می‌گیرند و جهان موضوعیت‌یافته‌ی مختص به خود را نیز پدید می‌آورند. این همان واقعیتی است که ایرانیان باستانی پس از سلطه‌ی اعراب مسلمان بر کشور و ایرانیان معاصر با استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران تجربه کرده‌اند.

بنابراین ایرانیان وارث دو تاریخ فرهنگی متناقض از سنت یکتایی هستند که روش انسان‌شناسی آن‌ها به کلی متفاوت است. در آیین زرتشت وجود انسان به دلیل قوای ماهوی آن، یعنی خردگرایی و حقیقت‌یابی اصولاً مثبت ارزیابی می‌شود، در حالی که دین اسلام نسبت به خرد بشری بسیار مشکوک است و استفاده از آن را عامل نفاق و فتنه در امت و حکومت اسلامی می‌شمارد. افزون بر این، دین اسلام بدون تدارک یک نظام جنسیتی اصولاً معنی ندارد، در حالی که آیین زرتشت تشکیل یک چنین نظامی را رد می‌کند. ما این‌جا با دو شناخت متناقض از وجود انسان آشنا می‌شویم؛ یکی فعال و خردمند است که با اتخاذ پندار، گفتار و کردار نیک اهورامزدا را به یکتایی می‌رساند، در حالی که دیگری به کلی منفعل و در معنی اسلامی آن عاقل، یعنی پایبند به بیعت با الله و پیرو بی چون و چرای پیامبر الله است که به تقدیر الهی خود تن می‌دهد. به بیان دیگر، آن عقلی که دین اسلام به آن رجوع می‌کند، نه عقل یک انسان منطقی‌گرا، پرسش‌گر و منتقد، بلکه عقل یک مسلمان است که مخاطب وحی الهی قرار می‌گیرد و تنها با خطر اضمحلال اسلام به عنوان یک ابزار مناسب حکومتی است که به مصلحت-گرایی روی می‌آورد. ما این‌جا با منطق نظریه‌پردازان جناح "اصلاح‌طلب" و از جمله با مبانی آن عقل دینی آشنا می‌شویم که حسن یوسفی اشکوری یکی از نمایندگان شاخص و معاصر آن است!

شیعه موفق به مصادره و تخلیه‌ی جنبش مشروطه شدند و با تصویب متمم قانون اساسی یک نظام مشروعه را بر ایرانیان تحمیل کردند.

با تمامی این وجود شاهان پهلوی کم و بیش دست اسلامیان را از اداره‌ی امور اقتصادی، اجتماعی و سیاسی کشور بردند و روحانیان شیعه را به حاشیه‌ی جامعه راندند. با وجودی که اکثر قابل ملاحظه‌ی فعالان سیاسی از مقاومت اسلامیان در برابر اصلاحات ارضی و اجتماعی دولت جهت توسعه‌ی اقتصادی کشور (انقلاب سفید) و ترورهای "سازمان فداییان اسلام" و "هیئت مؤتلفه" آگاه بودند، لیکن خطر تشکیل یک حکومت اسلامی در ایران را جدی نمی‌گرفتند. شاید به این دلیل که پس از کودتای ۲۸ مرداد و استقرار بلامنازعه‌ی استبداد شاهنشاهی تخریب اموال دولتی و ترور رجال سیاسی تنها ابزار مناسب جهت تشدید مقاومت اجتماعی به نظر می‌آمدند. از جمله باید از انواع سازمان‌های چریکی یاد کرد که تحت تأثیر جنبش‌های استقلال‌طلبانه‌ی جهانی قرار گرفتند و در جهت مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و سرنگونی محمد رضا شاه به مبارزه‌ی مسلحانه روی آوردند. به بیان دیگر، از آن‌جا که نه روحانیت شیعه تا کنون مستقیماً قدرت سیاسی را در دست گرفته و نه عواقب فلسفه‌ی سیاسی یک حکومت اسلامی در پراکسیس روشن شده بود، در نتیجه در افکار عمومی پیش از قیام بهمن "دشمن دشمن من، دوست من" تلقی می‌شد که البته یک توافق فعال و غیر انتقادی را جهت سرنگونی نظام شاهنشاهی به رهبری آیت‌الله خمینی پدید آورد. در کمال تأسف این توهم تنها مربوط به دبیران شاخص "کنفدراسیون دانشجویان ایرانی" در تبعید نمی‌شد که در برابر ایرانیان مقیم کشور به دانشگاه‌های مجانی و بهترین منابع پژوهشی جهت نقد دین و تاریخ فرهنگی مخرب، مرتجع و متعرض اسلام دست‌رسی داشتند، بلکه فعالان سیاسی سرشناس و چهره‌های شاخص فلسفی را نیز در بر می‌گرفت. از جمله باید از ارنست مندل یاد کرد که به عنوان نظریه‌پرداز "انترناسیونال چهارم" تروتسکیست‌های ایرانی را به هواداری از "خمینی ضد امپریالیست" تشویق کرد، در حالی که فیلسوف برجسته‌ی فرانسوی، میشل فوکو جهت دیدار و آشنایی با خمینی عازم تهران شد.

ما این‌جا با آثار مخرب یک فضای سیاسی و افکار عمومی جهانی مواجه هستیم که در یک جهان دو قطبی و تحت تأثیر رقابت "سوسیالیسم" با "امپریالیسم" پدید آمده بود.

## قرآن - وحی الهی جهت رستگاری مسلمانان یا مانیفست تشکیل حکومت اسلامی؟<sup>۱</sup>

یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان انقلاب مشروطه به نام فتحعلی آخوندزاده میان آزادی روحی و آزادی جسمی انسان تفاوت می‌گذاشت و از یک سو، حکومت قاجار را متهم می‌کرد که آزادی جسمی ایرانیان را سلب کرده است و از سوی دیگر، روحانیان شیعه را مسئول سلب آزادی روحی مردم کشور می‌شمرد. لیکن با وجود این تجربیات ناگوار تاریخی اکثر قابل ملاحظه‌ی ایرانیان "ابتکار عمل" خود را در دوران قیام بهمن به این تصمیم اختصاص دادند که پس از سرنگونی نظام شاهنشاهی آزادی روحی و آزادی جسمی خود را دو دستی و در بست در اختیار آخوندها بگذارد.

این‌جا طرح این نکته ضروری است که جریان‌های پان‌اسلامیست از بدو فعالیت تئوریک و سیاسی خود به خشونت متوسل شدند و مخالفان تشکیل حکومت اسلامی را ترور کردند. از جمله باید از سید جمال‌الدین استرآبادی (افغانی) یاد کرد که اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی مناسب جهت همبستگی مسلمانان در برابر کشورهای کلونیالیست می‌شمرد. یکی از ترورهای مشهور این جریان قتل ناصرالدین شاه بود که توسط میرزا رضا کرمانی به انجام رسید. ما با همین تمایلات، یعنی ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در دوران انقلاب مشروطه نیز مواجه شده‌ایم. در حالی که مشروطه-خواهان با تصویب قانون اساسی جامعه‌ی مدنی را قانون‌مند و خشونت دولتی را قانون-مدار ساختند و ظاهراً راه مردم ایران را به سوی جهان مدرن گشودند، لیکن روحانیان

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در یک کنفرانس که به دعوت برنامه‌ی "دیدار" (تلویزیون کومله) در تابستان سال ۲۰۰۹ میلادی در استکهلم برگزار شد، ارائه کردم. این مقاله بخش مختصری از کتاب "شکبایی و تعصب در اسلام - نقدی بر کشمکش روشنگری با شریعت‌سازی در ایران" است که به صورت جلد هفتم آرمان و اندیشه در سال ۲۰۰۹ میلادی منتشر شده است. بنابراین من این‌جا تنها منابعی را که مستقیماً به آن‌ها رجوع می‌کنم، می‌آورم.

فرجام با کشور عراق را هشت سال متمادی ادامه داد، بلکه با سیاست خارجی خود به دشمنی و جنگ شیعه با سنی دامن زد و وضعیت منطقه را به دوران دشمنی حکومت شاه اسماعیل صفوی در ایران با خلافت عثمانی سلطان سلیم دوم کشید. محصول این حماقت سیاسی ترویج اسلام وهابی از طریق عربستان سعودی و استقرار حکومت‌های سنی مذهب طالبان در افغانستان و عروج "داعش" در سوریه و عراق بود که سرانجام شکست "بهار عربی" را رقم زد. به این ترتیب، میلیون‌ها انسان مسلمان مجبور به مهاجرت به کشورهای مدرن غربی شدند و پیداست که آن‌ها هویت دینی و تاریخ فرهنگی خود که اصولاً رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه نکرده و اصول مدرنیته را نشناخته است، به همراه خود آوردند. به این ترتیب، یک زمینه مناسب پدید آمد که کشورهای اسلامی نزاع‌های سیاسی و فقهی خود را نیز به جهان مدرن صادر کنند. از جمله باید از تشکیل جریان‌های جهادی و سلفیست یاد کرد که البته نزد فرزندان منزوی و مستأصل مهاجران نسل‌های گذشته نیز از محبوبیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار هستند. به این ترتیب، اسلامیان از شکیبایی جوامع مدرن غربی بهره بردند و با تشکیل مساجد و هیئت‌های دینی به ترویج ایمان مخرب، مرتجع و متعرض خود پرداختند و تخم کینه، تفرقه و تعصب مذهبی را هم‌چنین در محل مهاجرت خود کاشتند. برای نمونه می‌توان از تشکیل "پلیس شریعت" در شهر کلن در آلمان یاد کرد که با استناد به فروع اسلام مانند: "امر به معروف و نهی از منکر" به اصطلاح به ارشاد جوانان مسلمان روی آورد که آن‌ها را از ورود به مجالس تفریح و رقص باز دارد. هم‌زمان ضرورت تفکیک جنسیتی بود که به خصوص از طریق زنان مسلمان محجبه توجیه می‌شد. به این ترتیب، اسلامیان تظاهرات‌های گسترده‌ای را برنامه‌ریزی و اجرا کردند که انزجار خود را از جامعه‌ی مدرن و "تمدن غربی" به نمایش بگذارند. از جمله باید از تظاهرات‌هایی یاد کرد که در آلمان برای دفاع از حجاب اسلامی و تفکیک جنسیتی در مدارس کودکان و نوجوانان سازمان‌دهی شد، در حالی که انبوه مسلمانان افراطی احکام اسلامی و تشکیل دادگاه‌های شرعی را برای کشور انگلستان درخواست کردند. اما اوج این نفرت و توحش در حملات تروریستی اسلامیان مشاهده می‌شود که نمونه‌های مشهور آن‌ها ترور کارمندان مجله‌ی فکاهی "چارلی ابدو" در پاریس و کشتار شهروندان برلین در جشن کریسمس بود.

جالب توجه است که هر دو جریان به سرکردگی شوروی و آمریکا اسلامیان را هم-پیمان خود می‌شمردند. به این صورت که بنا بر ایدئولوژی شوروی، یعنی مارکسیسم - لنینیسم روند تاریخ به صورت "اجتناب‌ناپذیر و ابزکتیو" به سوی سوسیالیسم سمت می‌گیرد و انگاری که هر جریان "ضد امپریالیستی" به اجبار به اردوگاه سوسیالیستی می‌پیوندد. بنابراین حزب توده ایران به عنوان "حزب برادر کمونیست" و سطون پنجم شوروی در کشور از طریق نشریات خود به هماهنگی تئوریک "مارکسیسم" با اسلام پرداخت و در پراکسیس سیاسی "پیرو خط امامی خمینی" شد.<sup>۱</sup> هم‌زمان کشورهای امپریالیستی نیز اسلامیان را هم‌پیمان خود می‌شمردند، زیرا ایمان ایده‌آلیستی - استعلایی و موضع ضد آتئیستی آن‌ها را ابزار مناسبی جهت کمونیست ستیزی می‌خواندند. بنابراین آمریکا نه تنها در برابر استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران منفعل ماند، بلکه به حمایت سیاسی و مالی اسلامیان در افغانستان پرداخت که ارتش سرخ را از آن‌جا بیرون براند.

لیکن اسلامیان با تشکیل حکومت اسلامی در ایران برنامه‌های مستقل سیاسی و منطقه-ای خود را دنبال می‌کردند که البته در دوران قیام بهمین با شعار "نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی" به صراحت ممکنه بیان می‌شد. هم‌اکنون بیش از چهل سال است که از استقرار این حکومت دینی در ایران می‌گذرد، در حالی که هیئت حاکمه‌ی کشور با شدیدترین بحران‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و ایدئولوژیک روبرو شده است. ما این‌جا با تناقض ادعا اسلامیان با واقعیت تجربی مواجه می‌شویم. در حالی که این نظام مشروعیت خود را با دفاع از مستضعفین جهان، استقلال کشور از شرق و غرب و مبارزات به اصطلاح ضد امپریالیستی بدست آورد، لیکن در راستای تحقق برنامه‌ی خود جهت اتحاد تمامی مسلمانان جهان، تشکیل امت اسلامی و شکست آمریکا (شیطان بزرگ) و اسرائیل (شیطان کوچک) قاطعانه با شکست مواجه شد. از جمله باید از سیاست نظام جهت "صدور انقلاب" یاد کرد که نه تنها یک جنگ بی

<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 افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین

حقوقی زنان با مردان، آزادی نقد دین و اندیشه، حق دگرپاشی، حق قانونگذاری ملت و .... یاد کرد که البته بنا بر شریعت اسلام برابر با کفر و عوامل نفاق در میان مسلمانان محسوب و با مجازات شرعی مواجه می‌شوند.

هم‌زمان در داخل و خارج از کشور "روشنفکران دینی" با توجه به وضعیت بحرانی جمهوری اسلامی ایران برای ارائه‌ی یک تفسیر به اصطلاح "مدرن و متمدن" از اسلام می‌کوشند که آن‌را به عنوان ابزار حکومتی و جهت تحمیل انبوه مردم محفوظ بدارند و حکومت اسلامی را در شکل دیگری زنده و دوباره بر ایرانیان سوار سازند. در حالی که بحران‌های عمیق ساختاری و از جمله بحران سیاست خارجی نظام روزمره شدت می‌گیرند، لیکن اعضای هیئت حاکمه‌ی کشور حفظ قدرت سیاسی به سرکردگی "ولایت فقیه" را جزیی از اصول دین می‌شمارند و جهت حفاظت از جان و مال خویش، مصلحت نظام را در این می‌بینند که از یک سو، سرکوب جنبش‌های اجتماعی و جنایات خود را در داخل و خارج از کشور تشدید کنند و در صحنه‌ی سیاست بین‌المللی به هر ذلتی تن دهند. از سوی دیگر، دولت به تبلیغات گسترده متوسل شده است که حکومت اسلامی را بدون آلترناتیو جلوه دهد و آینده‌ی کشور را پس از سرنگونی نظام با جنگ داخلی و تجزیه‌ی ایران ترسیم کند. در این معرکه‌ی سیاسی رویارویی دولت ترامپ با جمهوری اسلامی چنان شعله‌ی امید را در دل اپوزیسیون فاشیست و شبه‌فاشیست اسلامی مانند: سلطنت‌طلبان و مجاهدین خلق برافروخته است که انگاری آن‌ها به زودی در مصادره‌ی بلامنازعه‌ی قدرت سیاسی کامیاب می‌شوند.

با وجودی که عواقب ایدئولوژیک و پراکسیس سیاسی این جریان‌های مخرب، مرتجع و متعزز در تاریخ ایران به درستی تجربه شده است، لیکن آن‌ها در موضع اپوزیسیون از دادن وعده و وعیدهای توخالی مانند: تحقق دموکراسی و حقوق بشر، تساوی حقوقی زنان با مردان، رفاه اجتماعی ... کوتاه نمی‌آیند. البته ما ایرانیان همین تجربیات را در دوران قیام بهمن نیز داشتیم. به این صورت اسلامیان متعصب موفق شدند که با مکر، تظاهر و مصلحت‌گرایی از شکیبایی جامعه و توهم انبوه مردم به "اسلام راستین" سواستفاده کنند و از طریق ترویج وحشت اجتماعی و ترور دگراندیشان، مخالفان خود را یکی پس از دیگری از صحنه‌ی سیاسی حذف و حکومت اسلامی را بر ایرانیان تحمیل

پیداست که تحت شرایط موجود اسلام نیز یک نقش نوینی به خود می‌گیرد. به خصوص به این دلیل که پس از فاجعه‌ی یازده سپتامبر، کشورهای امپریالیستی دوباره به یک دشمن خارجی دست یافتند و آن خلاء ایدئولوژیک که پس از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" به وجود آمده بود، دوباره پر کردند. از این پس، نه تنها اسلام یک دین تروریستی، غیر منطقی، متضاد با دموکراسی و مدرنیته، ایدئولوژی نقض حقوق بشر، فاقد تمدن، توجیه سرکوب زنان و متعصب قلمداد شد، بلکه افکار عمومی در کشورهای مدرن غربی به سلطه‌ی گفتمان "شکست طرح همزیستی فرهنگی" در آمد. پیداست که موجودیت ابژکتیو مهاجران مسلمان دولت‌های غربی را مجبور می‌ساخت و می‌سازد که ادغام اجتماعی آن‌ها را در صدر برنامه‌های سیاسی و فرهنگی خود قرار دهند و جهت ممانعت از ترور و نظارت و کنترل جماعات اسلامی حقوق فردی و شهروندی را محدودتر و جامعه‌ی مدنی را تنگ‌تر از گذشته سازند. هم‌زمان اسلامیان بر استقلال فرهنگی و وحدت اخلاقی جماعات خویش متعصبانه پافشاری می‌کنند، در حالی که هم‌چنین از شهروندان اروپایی درخواست شکیبایی در امور دینی و حمایت از موجودیت چند فرهنگی جامعه را دارند. محصول این کشمکش فرهنگی که میان مدرنیته و دین اسلام برگزار می‌گردد، اسلام هراسی است که جریان‌های راست رادیکال و فاشیست را از حاشیه‌ی جامعه به میانه‌ی سیاسی کشانده و اهداف آن‌ها را جهت احیا هویت‌های ناسیونالیستی برای افکار عموم مردم ظاهراً قابل قبول ساخته است. به این ترتیب، احزاب و جریان‌های فوق ارتجاعی پدید آمده‌اند که در فقدان یک جریان انتقادی و انقلابی افکار عمومی را از تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری به سوی ضدیت با مسلمانان و دین اسلام منحرف می‌کنند و مخرج مشترک سیاسی خود را در بیگانگی‌ستیزی و اعمال سیاست‌های راسیستی می‌یابند. پیداست که جریان‌های پراکنده‌ی چپ در برابر این تمایلات خطرناک سیاسی بسیار حساس هستند، در حالی که بدون در نظر داشتن ضرورت نقد دین بی‌محابا اسلام‌هراسی را محکوم می‌کنند و به جای روشنگری و ترویج آته‌ئیسم به دفاع از آزادی ادیان می‌پردازند. عواقب این خطای سیاسی مشخصاً زمانی به کلی عریان می‌گردد که جریان‌های اسلامی با استناد به قوانین شرعی اصولاً دست‌آوردهای جوامع مدرن و متمدن را که نیروهای چپ سالیان سال برای تحقق آن‌ها فعالیت کرده‌اند، نمی‌پذیرند. از جمله باید از تساوی

البته گفتگو پیرامون شکیبایی برای ما ایرانیان غیر تاریخی و مجرد به نظر می‌رسد، زیرا ما در آگاهی تئوریک و پراکسیسی سیاسی کشور خود تنها با عوامل خشونت و تعصب مواجه بوده‌ایم. به بیان دیگر، در یک کشور که یک سری اوباش و اراذل مانند: شعبان جعفری، طیب، هادی غفاری، لاجوردی، حاج داود و امثال‌الله کرم تبدیل به اشخاص تاریخی و یک سری تروریست و جنایت‌کار فطری تبدیل به وزیر، وکیل، قاضی، متخصص و دیپلمات‌های نظام جمهوری اسلامی و کارشناسان مسائل سیاسی و فرهنگی می‌شوند، گفتگو پیرامون شکیبایی به کلی غیر واقعی و بیگانه با پراکسیسی به نظر می‌آید. اما مشخصاً از طریق گشایش همین گفتگو است که نقد روان‌شناسی دشمنان متعصب شکیبایی میسر می‌گردد. پیداست که انگیزه‌ی تدوین این مقاله تدارک یک بحث انتزاعی و ارزشمند جهت "ارشاد اخلاقی" خواننده‌ی نقاد پیرامون محسنات شکیبایی نیست، بلکه با در نظر داشتن انحطاط حکومت اسلامی در ایران از یک سو و فقدان یک آلترناتیو انتقادی و انقلابی از سوی دیگر، مطرح می‌شود که البته خیزش جریان‌های فاشیست و شبه‌فاشیست اسلامی را جهت مصادره‌ی بلامنازه‌ی قدرت سیاسی ظاهراً ممکن می‌سازد.

پیداست که این‌جا معنی مقوله‌ی "شکیبایی" پذیرفتن نیست، بلکه نشانه‌ی بردباری اجتماعی در برابر رفتار و کردار فردی، مبانی فرهنگی، ایمان دینی، ارزش‌های اخلاقی، دگرپاشی جنسیتی، اهداف سیاسی و اعتقادهای فلسفی است که غیر معمول و در اقلیت هستند. خصوصیت انسان شکیبا در این است که با استفاده از معیارهای ارزشمند "جهان درونی" خویش نسبت به وقایع مختلف، متنوع و متضاد "جهان بیرونی" واکنش می‌کند. این‌جا تمایز "جهان درونی" از "جهان بیرونی" مستند به "تئوری تمدن" نوربرت الیاس است که البته وی آن‌ها را در یک ارتباط دینامیک با یک‌دیگر می‌بیند. به این صورت که در روند تشکیل تمدن تمام انگیزه‌های احساسی و علائق غریزی همواره از "جهان بیرونی" به "جهان درونی" انسان منتقل می‌شوند. دولت این‌جا از طریق اعمال قانون و جامعه از طریق ارج‌یابی روابط اجتماعی را منضبط می‌سازند. بنابراین هر کسی که می‌خواهد مقبول و معتبر باشد و بماند، باید به اجبار به این روابط اجتماعی تن دهد. نتایج روند تمدن، آن‌گونه که الیاس با استناد به دانش روان‌شناسی زیگموند فروید برجسته می‌سازد، تحولات شگرف روحی و سازمان‌دهی نوین "جهان درونی" انسان

کنند. فعالان سیاسی جناح ملی - مذهبی و اعضای حزب توده و سازمان فداییان اکثریت که در طراحی ساختار و توجیه ایدئولوژیک و همکاری اطلاعاتی با همین نظام سهم داشتند، هر کدام به شکلی قربانی خشونت همان متعصبان اسلامی شدند که خود شرایط کسب قدرت سیاسی آن‌ها را مهیا ساخته بودند. بنابراین پس از استقرار و استحکام حکومت اسلامی بود که تعصب به صورت نهایی بر شکیبایی جامعه غلبه کرد و تمامی تصمیم‌های کلی در امور اقتصادی، فرهنگی، هنری، سیاسی، نظامی و قضایی کشور به انحصار آیت‌الله خمینی به عنوان "ولایت فقیه" و رهبر "انقلاب اسلامی" در آمدند و تحت نظارت دولت مورد نظر وی قرار گرفتند.

همین شواهد تاریخی و تجربی بررسی رابطه‌ی شکیبایی با تعصب در اسلام را تبدیل به یک موضوع تحقیقاتی می‌کنند. به خصوص به این دلیل که در تاریخ اسلام فرقه‌های متفاوت و متنوع ظاهری و باطنی پدید آمده که از موضع ضعف همواره طالب شکیبایی با ایمان و برگزاری مناسک دینی خود بوده‌اند. این‌جا مسئله‌ی شکیبایی تنها یک جاده‌ی یک طرفه محسوب می‌شود، زیرا اسلام با استناد به یک خدای یکتا و محمد به عنوان خاتم‌الانبیا نطفه‌ی تعصب را در خود می‌پرورد. به بیان دیگر، تا زمانی که نظریه‌ی نظام طبقاتی - جنسیتی امت و ضرورت تشکیل حکومت اسلامی فراگیر و بر افکار عمومی مسلمانان مسلط نشده است و اسلامیان به سوی مصادره‌ی قدرت سیاسی خیزش نکرده‌اند، آن‌ها نیز از شکیبایی جامعه بهره می‌برند و ظاهراً با نظام‌های متفاوت اجتماعی و سیاسی نیز کم و بیش کنار می‌آیند. ما این‌جا با شکیبایی و تعصب به صورت تاکتیک و استراتژی تشکیل حکومت اسلامی مواجه هستیم که با مقوله‌ی "مصلحت اسلام" توجیه می‌شود و مانیفست آن قرآن است. پیداست که این‌جا پرسش‌های عدیدی به این شرح پدید می‌آیند: پیش از ظهور اسلام، شکیبایی و تعصب چه نقشی را در شکل‌ساختاری طوایف اعراب بازی می‌کردند؟ چه عواملی منجر به دگرگونی رابطه‌ی شکیبایی با تعصب تحت حکومت اسلامی شدند؟ تعصب دینی چه تأثیراتی را بر درک روزمره و فعالیت اجتماعی مسلمانان می‌گذارد و چگونه تشکیل حکومت اسلامی را توجیه می‌کند؟

رقابت منطقی و آزاد پیرامون حقایق متفاوت است که ارزیابی صحت ادعای شناخت و ارزش‌های متفاوت و متناقض را به افکار عمومی واگذار می‌کند.<sup>۱</sup>

پیداست که شکیبایی فقط قوای سازنده و پیشرو اجتماعی را در بر نمی‌گیرد و همان امکاناتی را مهیا می‌سازد که متعصبان جهت ترویج افکار مخرب، مرتجع و متعرض خویش و ترور مخالفان خود نیز نیاز دارند. بنابراین ضروری است که این‌جا میان "شکیبایی سازنده" و "شکیبایی مخرب" تمایز قائل شد. انگیزه‌ی نهایی "شکیبایی سازنده" رهایی انسان است. این نوع از شکیبایی، فعال می‌باشد، زیرا نه تنها فضای محدود ذهنی را می‌گشاید و تعمیق روشنگری و آگاهی از هستی را ممکن می‌سازد، بلکه ذات درونی حاکمیت، فرادستی و ستمگری را از بنیاد به بند نقد درون‌ذاتی تئوریک و چالش پراتیک می‌کشد. به غیر از این "شکیبایی سازنده" بر تضمین حقوق اقلیت نسبت به اکثریت و حفاظت منافع فرودستان از فرادستان تأکید می‌کند و از آن-جا که تمایل به دانش انسانی دارد و برای روشنگری نسبت به سنت‌گرایی اولویت قائل می‌شود، در نتیجه تشکیل یک جامعه‌ی انسانی را در نظر می‌گیرد و از این بابت، جانبدار و ارزشمند می‌باشد. پیداست که حرکت به سوی این جامعه که شأن و طبیعت انسان به عنوان موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب محور شکل ساختاری آن‌را می‌سازد، با خشونت و سرکوب متعصبان روبرو می‌گردد. بنابراین تعصب نقطه‌ی متقابل "شکیبایی سازنده" است، زیرا مانع خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان می‌شود. ابزار تعصب، تقدیس و کیش شخصیت (عصمت) است که از انسان‌ها خدایش می‌سازد و موضوعات اجتماعی را خارج از حوزه‌ی بررسی انتقادی قرار می‌دهند و این‌گونه موانع سختی را در برابر تردید و پرسش انتقادی می‌سازند. پیداست که هر تردیدی که در برابر تقدیس و کیش شخصیت کوتاه بیاید و با خودسانسوری از طرح پرسش صرف نظر کند، سرانجامی به جز تعمیق بندگی انسان و ترویج اجتماعی جهالت ندارد. به این ترتیب، انسان‌ها نه تنها از هستی خویش ناآگاه می‌مانند، بلکه به معنی دنیوی و واقعی زیست اجتماعی خویش نیز دست نمی‌یابند. افزون بر این‌ها، جهل عواقب روانی بسیار مخربی دارد، زیرا مانع بازتاب وقایع ایزکتیو "جهان بیرونی" در "جهان درونی" متعصبان و

است که در دو "جناح خیرخواه" و "جناح خودخواه" تفکیک می‌گردد. از این پس، "جهان درونی" انسان تبدیل به حوزه‌ی کشمکش این دو جناح می‌شود که البته نتیجه‌ی آن به صورت تثبیت روند تمدن، دنیوی و خردگرا شدن انسان است. به این ترتیب، دست دین از "جهان درونی" انسان مجزا می‌گردد و انسان از تبعیت به خردمندی و از تعصب به شکیبایی می‌رسد. در حالی که انسان همواره عاطفه و تمایلات غریزی خود را به سلطه‌ی خرد خویش می‌کشد، روابط عشیره‌ای و احساسی را پشت سر می‌گذارد. به نظر الیاس تعادل شخصی، برخورد منطقی و شکیبایی انسان نسبت به دگراندیشان و ادیان دیگر نشانه‌ی توازن قوا میان "جناح خیرخواه" با "جناح خودخواه" در "جهان درونی" انسان است که در واقعیت به صورت آرامش وجدان و تعادل اجتماعی افراد جلوه می‌کند. بنابراین شکیبایی نسبت به عقاید مختلف و نظریات متفاوت یکی از اصول اساسی فرهنگ جوامع متمدن و مدرن به شمار می‌رود.<sup>۱</sup> این‌جا تعمیق شکیبایی در جامعه یک تأثیر دو جانبه دارد. آن از یک سو، ممکن می‌سازد که ارزش‌ها و معیارهای معمول اجتماعی، صحت حقایق، هویت و آگاهی پذیرفته‌شده همواره مورد تردید و پرسش قرار بگیرند و طرح‌های نوین اجتماعی تبدیل به گفتمان عمومی بشوند، در حالی که از سوی دیگر، دگراندیشان به یک امنیت نسبی اجتماعی دست می‌یابند و در برابر ترور شخصی و خشونت دولتی نسبتاً محفوظ می‌مانند. نتیجه‌ی تعمیق شکیبایی گرایش جامعه به شأن و طبیعت انسان به عنوان موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب است که زمینه‌ی مساعدی را برای حل مسالمت‌آمیز نزاع‌های اجتماعی و نبرد طبقاتی که البته در نظام‌های مدرن سرمایه‌داری فقط مربوط به حوزه‌ی توزیع و منافع و حقوق صنفی می‌شود، تشکیل می‌دهد. ایجاد شکل ساختاری یک جامعه که ترکیبی از اهداف متضاد طبقاتی و انگیزه‌های متنوع اجتماعی با ایده‌های مسلط روشنفکران (اورگانیک) است و در جامعه‌ی مدنی متشکل و نهادینه می‌شود، نشانه‌ی درجه‌ی شکیبایی یک جامعه‌ی مدرن و متمدن به شمار می‌رود. بنابراین شکیبایی اصل و پیش‌شرط تبادل نظری و

<sup>۱</sup> Vgl. Elias, Norbert (۱۹۹۰): Über den Prozess der Zivilisation - Wandlungen der Gesellschaft - Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Bd. I und II, ۱۵. Auflage, ۱. Auflage ۱۹۷۶, Frankfurt am Main

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): تمدن و تاریخچه‌ی تمدن ستنزی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۱۲۹ ادامه، برلین



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

این‌جا طرح این نکته ضروری است که مفهوم "خانواده‌ی مقدس" عنوان کتابی است که مارکس و انگلس در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و از جمله نظریات هگلی‌های چپ نوشته‌اند. به این دلیل که در این دوران برخی افراد به دور "روزنامه‌ی عمومی آثار ادبی" به سردبیری برونو بائر جمع شده بودند و از طریق نقد دین انگیزه‌ی تشدید تضاد در هیئت حاکمه و راندن دولت به سوی سکولاریسم را داشتند. مارکس این‌جا از "خانواده‌ی زمینی" در مضمون جامعه‌ی بورژوایی و دولت سرمایه‌داری سخن می‌راند که هگلی‌های چپ به عنوان "خانواده‌ی مقدس" تبدیل به نظریه‌پردازان آن‌ها شده‌اند. به بیان دیگر، از آن‌جا که هستی آگاهی را می‌سازد و نه بر عکس، در نتیجه هگلی‌های چپ نظریات لیبرالی خود را از موضع منافع طبقه‌ی بورژوازی متکامل کرده‌اند. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا مارکس به مضمون پراکسیس به صورت یک "کلیت دیالکتیکی" و متضاد دست می‌یابد که جهت تداوم خود نیاز به دوگانگی تفکر با واقعیت دارد و تنها از همین بابت است که وی دگرگونی انقلابی هر دو حوزه، یعنی آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی جامعه‌ی بورژوایی و دولت سرمایه‌داری ("خانواده‌ی زمینی") را در نظر می‌گیرد.

بنابراین جهت درک شرایط استقرار حکومت اسلامی در ایران و بررسی فلسفه‌ی سیاسی اپوزیسیون فاشیست و شبه‌فاشیست اسلامی نیز ضروری است که آگاهی

تفکیک "جهان درونی" آن‌ها در "جناح خیرخواه" و "جناح خودخواه" می‌گردد و آن‌ها را از خردگرایی پیرامون تنظیم روابط اجتماعی، طرح گفتمان منطقی و کنش عرفی و اخلاقی باز می‌دارد که نتایج آن بیگانگی با شأن انسان و معذوریت از گرایش به تمدن هستند. به بیان دیگر، نزد متعصبان تبعیت بر استقلال فکری، تقلید بر حقیقت‌یابی و گزینه بر اندیشه‌ی انتقادی تسلط می‌یابد. بنابراین اغتشاش طبیعت انسانی متعصبان و تمدن ستیزی عریان آن‌ها نتایج ابژکتیو این وقایع سوژکتیو هستند که تعصب، تقدیس و جهل را مکمل یک‌دیگر می‌سازند. از آن‌جا که متعصبان داوری خرد پیرامون تنظیم روابط اجتماعی و رقابت سیاسی را نمی‌پذیرند و به نتایج افکار عمومی تن نمی‌دهند، در نتیجه نه تنها از گفتگو و کشمکش نظری با رقیبان خود می‌پرهیزند، بلکه در برابر حرکت جامعه به سوی تشکیل یک نظام انسانی و خردمند به ترور شخصی مخالفان، ترویج توحش اجتماعی و سرکوب مقاومت فرودستان جامعه روی می‌آورند و باعث هرج و مرج در جامعه می‌شوند. از این دیدگاه، شکیبایی در برابر قوای متعصب جامعه جنبه‌ی مخرب به خود می‌گیرد و حتا در شکل منفعل آن سرانجامی به جز لغو نهایی همان شکیبایی را ندارد که متعصبان با سؤاستفاده از آن به سوی تصرف قدرت سیاسی عزیمت کرده و با استقرار دولت مطلوب خود (اسلامی، فاشیست) بر جامعه مسلط شده‌اند.

ما ایرانیان همین رفتار را نه تنها در دوران قیام بهمن با اسلامیان متعصب تجربه کردیم، بلکه تا هم اکنون به کرات نزد جریان‌های فاشیست و شبه‌فاشیست اسلامی نیز مشاهده می‌کنیم. از آن‌جا که تحت تأثیر آگاهی (تئوریک) است که انرژی در پراکسیس سیاسی آزاد می‌شود، در نتیجه ما این‌جا به یک روش مناسب از نقد دین نیاز داریم که نه تنها پرده از زمینه‌ی مادی و ماهیت تاریخی و فرهنگی شکل تفکر در قرآن را بر می‌دارد، بلکه اشکال تاریخی اسلام و تفاسیر معاصر آن را نیز به بند می‌کشد. مارکس در رود تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود به یک روش مناسب جهت نقد به خصوص دین و اشکال کلی متافیزیک دست یافت که آن را در تز چهارم فویرباخ خود به صورت فشرده و به شرح زیر برجسته می‌سازد:

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

می‌کند و باعث نگون‌بختی فرودستان جامعه و انحطاط کلیت جهان مدرن و متمدن می‌گردد.

پیداست که تبدیل این نظریه به رویت ضروری می‌سازد که قرآن به صورت یک اثر تاریخی مطالعه شود و آیه‌های پیش و پس از مهاجرت محمد به مدینه از هم‌دیگر متمایز و بررسی گردند. لیکن از سوی دیگر، هم‌چنین ضروری است که اوضاع پیش از ظهور اسلام نیز مورد ارزیابی قرار بگیرد که تکامل این دین نوین با استناد به از خودگسیختگی و خودتناقض‌گویی زمینه‌ی دنیوی زیست طایفه‌ای و به صورت تولیدات مه‌آلود آن مستدل و مستند گردد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد بدون تردید اطلاع دارد، محمد بن‌عبدالله از عشیره‌ی قریش بود که از چندین طایفه متشکل می‌شد. از جمله باید از طایفه‌ی بنی‌هاشم و طایفه‌ی بنی‌امیه یاد کرد که برای تسلط بر دیگر طوایف با یک‌دیگر رقابت می‌کردند. تمامی طوایف قریش بت‌پرست بودند و تعدد بت‌های مکه نه تنها تنوع ایمان در این منطقه را بازتاب می‌داد، بلکه استقلال طوایف اعراب را در ساختار تشکل عشیره‌ی نیز توجیه می‌کرد. البته ادیان دیگری مانند مسیحی و یهودی نیز در این منطقه عمومیت داشتند. در ضمن پیامبرانی مانند هود از طایفه‌ی عاد، صالح از طایفه‌ی ثمود و شعیب از اهالی شهر مدین در مکه برای یکتاپرستی تبلیغ می‌کردند. بنابراین شکیبایی دینی یکی از اصول هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در این منطقه به شمار می‌رفت. اما شکیبایی فقط تا زمانی معمول بود که تعصب طایفه‌ای خدشه‌دار نمی‌شد. طایفه پس از عشیره هویت واقعی اعراب را مشخص می‌کرد و فقط با استفاده از روابط طایفه‌ای بود که کسب حیثیت و امنیت اجتماعی، انباشت ثروت و توفیق یک تصمیم سیاسی ممکن می‌شد. نشانه‌های تعصب طایفه‌ای جوش و خروش رزمی، دلاوری و غرور فردی به شمار می‌رفت و به نسب والای طوایف اعراب در افکار عمومی جلوه می‌داد. اوج تعصب حمایت از اعضای طایفه و انتقام به مثل محسوب می‌شد. به خصوص در انتقام خون مقتول تمامی اعضای طایفه موظف بودند که خون قاتل و یا یکی از نزدیکان او را بریزند.

تئوریک و پراکسیس سیاسی اسلام که البته مانیفست آن قرآن است، به بند نقد درون‌ذاتی کشیده شوند. به این عبارت که این روش نقد، از ذات درونی و کلیت متضاد جامعه‌ی بادیه‌نشین اعراب پیش از اسلام عزیمت می‌کند و دگرگونی زیربنا و تحولات روبنا را از تشکل ساختاری طایفه‌ای به سوی تشکیل امت و حکومت اسلامی افشا می‌سازد. در این ارتباط نه تنها شناخت اشکال متفاوت شکیبایی و تعصب در زیست بادیه‌نشین و زندگی مسکون شهری ممکن می‌شود، بلکه توجیه دینی و اشکال اخروی تشکل طبقاتی - جنسیتی امت و حکومت اسلامی نیز عریان می‌گردند. به بیان دیگر، این روش نقد به این دلایل درون‌ذاتی است، زیرا از یک سو، از فرایض تشکیل دین اسلام عزیمت می‌کند، مبانی تئوریک (ایدئولوژیک) و پراکسیس سیاسی آن را به بند نقد جامعه‌شناسی می‌کشد و نظریه‌پردازان اسلامی را با عواقب فرایض "دین مبین‌شان" مواجه می‌کند و از سوی دیگر، شناخت نقش دین اسلام جهت دوگانگی سوژه و ابژه را ممکن می‌سازد و از این رو، افق‌های نوینی را برای سرنگونی نظام جمهوری اسلامی، روشنگری عمومی و مقاومت طبقاتی در برابر اپوزیسیون فاشیست و شبه‌فاشیست اسلامی را جهت تشکیل یک نظم نوین در ایران می‌گشاید.

بنابراین این نوشته بر این نظریه استوار است که این خدا نیست که انسان را می‌آفریند، بلکه این انسان است که خدا را می‌آفریند. به این عبارت که دین اصولاً از خودگسیختگی و از خودتناقض‌گویی زمینه‌ی دنیوی به صورت تولیدات مه‌آلود آن رشد می‌کند و از آن پس که بر فراز ابرها مستقر می‌گردد و تشکل ساختاری به خود می‌گیرد، واقعیت مختص به خود را نیز پدید می‌آورد. ما این‌جا با دین به عنوان یک ابزار حکومتی جهت تحمیق و تسلط بر انسان‌ها مواجه هستیم که مصداق آن را در قرآن می‌یابیم. این‌جا تضادهای مادی و نزاع‌های سیاسی محمد بن‌عبدالله با مخالفانش به بهترین وجه ممکنه درج شده‌اند که البته به صورت کشمکش دینی میان یکتاپرستی با افزون‌پرستی تجلی می‌یابند. به این عبارت که وی در عرض ۲۳ سال رسالتش خدایی را به نام الله آفرید و از شکیبایی و تعصب موجود طایفه‌ای یک فلسفه‌ی سیاسی را جهت تشکیل امت و حکومت اسلامی متکامل کرد که با وجود گذشت حدود ۱۴ قرن از تشکیل دین اسلام تا هم‌اکنون هرگونه تخریب، تعرض و توحش اسلامیان را توجیه

ضروری است که سرکردگی یک طایفه بر عشیره‌ی قریش از طریق کلیدداری خانه‌ی کعبه و تقسیم وجوهات آن توجیه می‌شد. در گذشته‌ی نه چندان دور طایفه‌ی هاشمی به سرکردگی عبدالمطلب کلیددار کعبه بود که البته امویان بر وی تسلط یافتند و وی را از این مقام خلع کردند.

در سال ۶۱۰ میلادی نوه‌ی عبدالمطلب، یعنی محمد بن عبدالله مدعی بعثت از طریق فرستاده‌ی الله که جبرئیل نان داشت، شد. اعراب دوران بت‌پرستی الله را یک پروردگار متعال می‌شمردند که آن‌را به عنوان "خدای خدایان"، "خالق آسمان"، "فرستنده‌ی باران" و "مدبر عالم" می‌پرستیدند. هم‌چنین در میان بت‌های کعبه یک بت ممتاز به نام الله وجود داشت که پرستش آن مانعی برای عبادت بت‌های دیگر نمی‌ساخت. افزون بر این، در حوالی مکه سه عدد بت مؤنث به نام‌های اللات، العزی و المنات وجود داشتند که به عنوان دختران الله پرستیده می‌شدند. بنابراین الله به عنوان خدای متعال میان اعراب این دوران چنان اعتباری داشت که در اسامی، زبان روزمره و اشعار تمامی مردم این منطقه بازتاب می‌یافت.

البته محمد بعثت خود را در مسیر ادیان ابراهیمی قرار داد و برای توجیه رسالت خویش از اسطوره‌های یهودیان و مسیحیان استفاده کرد. وی نه تنها قرآن را کلام‌الله می‌نامید، بلکه مدعی بود که خاتم‌البنیا نیز است. به این صورت که محمد در آغاز رسالتش و در اوضاع اقلیت از در شکیبایی وارد شد و به تبلیغ مسائل دینی و ارزش‌های اخلاقی بسنده کرد. پرستش خدای یکتا، اعتقاد به معاد، هراس از مجازات و اشتیاق کسب پاداش اخروی در موعظه‌های وی اولویت داشتند. بنابراین ما با آیات دوران مکه به صورت "وحی الهی" آشنا می‌شویم که انگاری جهت رستگاری مسلمانان نازل شده‌اند. البته برای محمد هم‌گونی ظاهری اسلام و شباهت‌های کلی آن با ادیان دیگر ابراهیمی اسنادی به حساب می‌آمدند که انگاری رسالتش را در مسیر یکتاپرستی یهودیان و مسیحیان قرار داده و تأیید می‌کردند. برای نمونه در آیه‌ی ۱۶ از سوره‌ی الجاثیه (۴۵) در مورد قوم یهود آمده که الله به بنی اسرائیل کتاب، علم قضاوت و قدرت تعقل بخشیده و آن‌ها را بر هم‌نوعان خود در تمامی دنیا برتری داده است.

بنابراین هویت طایفه‌ای زمینه‌ی تعصب را می‌ساخت و آن‌را از طریق همبستگی نسبی فعال می‌کرد. در این ارتباط ابن‌خلدون از مفهوم "عصبیت کارآ" استفاده می‌کند، به این معنی که هر طایفه‌ای پس از موفقیت در یارگیری می‌توانست بر طوایف دیگر مسلط شود. تعصب به نظر ابن‌خلدون یک شرط اساسی جهت زیست در بادیه بود. به این دلیل که از یک سو، وحدت و همبستگی مادی و معنوی اعراب را ممکن می‌کرد و از سوی دیگر، منشأ فعالیت آن‌ها تلقی می‌شد و به آن‌ها یک امنیت جانی در برابر تهاجم بیگانگان می‌داد.

بنابراین در دوران پیش از ظهور اسلام، تعصب طایفه‌ای همبستگی و امنیت اعراب را تضمین می‌کرد، در حالی که از سوی دیگر، شکیبایی دینی منجر به استقلال طوایف قریش از یک‌دیگر می‌شد. پیداست که تنها شرط همزیستی مسالمت‌آمیز در این منطقه به این مسئله خلاصه می‌شد که "عصبیت کارآ" مهار گردد و یک توافق میان طوایف متعدد قریش پدید می‌آمد. به خصوص به این دلیل که در روند جنگ‌های طول مدت ایران با بیزانس که از سال ۵۷۲ میلادی آغاز شده بودند، تجارت و بازار برده‌داری در مکه یک رونق بی‌سابقه داشتند. در این دوران اجناس هندی و آفریقای شرقی از طریق جنوب عربستان (یمن) به مکه و سپس به سوی شام (دمشق)، فلسطین بیزانسی و کرانه‌های دریای مدیترانه حمل و نقل می‌شدند. برخی از تجار متمول مالک معادن نیز بودند که در مناطق متفاوت عربستان و از طریق شیوه‌ی تولید برده‌داری طلا استخراج می‌کردند. در حالی که تضادهای مادی تجار و کاروان‌داران قریشی همواره شدت بیشتری به خود می‌گرفتند و به از خودگسیختگی عشیره‌ای دامن می‌زدند، شیوه‌ی تولید برده‌داری منجر به تشدید تناقض‌های این نظام می‌شد. این‌جا باید به خصوص از نقش رباخواری یاد کرد که بسیاری از تاجران را به ورشکستگی و بردگی کشیده بود. بنابراین سران طوایف قریش در مکه مجلسی را به نام دارالندوه (خانه‌ی اجتماع) تأسیس کرده بودند که از طریق مناظره، یارگیری و مشاوره مسائل تجاری و امنیتی و مشکلات اجتماعی عشیره‌ی خود را حل و فصل کنند.

در صدر قریشیان سران طایفه‌ی بنی‌امیه قرار داشتند و هاشمیان برای افزایش نفوذ اجتماعی و تنعم مادی خویش با آن‌ها در حال رقابت بودند. این‌جا طرح این نکته

بنابراین شکیبایی محمد در برابر دیگر ادیان تنها یک شکل ظاهری به خود می‌گرفت و فقط از موضع ضعف بیان می‌شد. به این صورت که وی از ارشاد مشرکان و کافران مأیوس شده بود، در حالی که در این دوران هنوز یک ابزار مناسب حکومتی جهت تحمیل دین اسلام بر آن‌ها را در دست نداشت. به هر حال این دوران فقط تا زمانی به طول انجامید که همسر وی، خدیجه و عموی وی ابوطالب در قید حیات بودند. پس از وفات این دو تن تعصب طایفه‌ای که برای محمد امنیت جانی پدید می‌آورد، نیز خاتمه یافت. به خصوص به این دلیل که پس از مرگ ابوطالب برادرش ابولهب (عبدالعزی) به سرکردگی طایفه‌ی هاشمی در آمد و از آن‌جا که وی به بت‌پرستی شدیداً اعتقاد داشت، حاضر نبود که امنیت جانی محمد را بدون چون و چرا تضمین کند. از آن‌جا که در مکه عرصه بر مسلمانان همواره تنگ‌تر از گذشته می‌شد، در نتیجه محمد به فکر مهاجرت به مدینه افتاد. وی در همان حال از بت‌پرستان درخواست شکیبایی داشت و آزادی ادیان را تبلیغ می‌کرد، البته بدون این‌که به این اصول کمترین اعتقادی را داشته باشد.

دوران رسالت محمد در مکه ۱۳ سال به طول انجامید، تا این‌که وی در ماه سپتامبر ۶۲۲ میلادی از آن‌جا به مدینه گریخت. از این پس، نقش سیاسی وی آغاز و سیمای واقعی اسلام نیز رفته رفته عریان شد و تعصب گام به گام جای تظاهر به شکیبایی دینی را گرفت. به این صورت که محمد با ورود به مدینه به ابزارهای مناسب برای تشکیل امت و حکومت اسلامی دست یافت. در اوایل در برابر محمد گروهی از اهالی مدینه قرار داشتند که به پشتیبانی از عبدالله بن‌ابی به اسلام گرویده بودند، بدون این‌که به سرکردگی بلامنازعه‌ی سیاسی محمد تن دهند. محمد اعضای این گروه را عوامل نفاق در امت اسلامی می‌شمرد. البته وی در دوران رسالتش در مکه به مسئله‌ی نفاق در میان مسلمانان پی برده و در آن‌جا نیز آیاتی را بر علیه منافقان و فاسقان آورده بود، در حالی که در مدینه منافقان به یک رهبر سیاسی مقتدر دست‌رسی داشتند. بنابراین محمد در اغلب آیه‌های مدینه از کارشکنی آن‌ها گلایه و آن‌ها را تهدید به قتل و مجازات اخروی می‌کند. به غیر از این، برخی از مسلمانان یا در هجرت شرکت نکردند و یا دوباره به مکه باز گشتند. این‌جا دیگر برای مهاجران روشن نبود که آیا آن‌ها یکتاپرست و یا بت‌پرست هستند. محمد برای ممانعت از تفرقه میان

بنابراین محمد در این دوران به خوبی از شکیبایی دینی احالی مکه و همبستگی طایفه‌ی بنی هاشم سود می‌برد. وی همواره مصلحت ترویج اسلام را در این می‌دید که اندازه نگاه دارد، تعصب زیادی به خرج ندهد و یکباره تمامی آیین بت‌پرستی را مردود نکند. از جمله باید از یک واقعه‌ی بسیار مهم یاد کرد که محمد را دوباره به سوی آیین بت-پرستی کشید. به این صورت که وی روزی در نزدیکی کعبه قصد قرائت سوره‌ی النجم (۵۳) را داشت. وی آن‌جا آیه‌ای را با عنوان "طایران" آورد که در آن از اللات، العزی و المنات به عنوان مرغان بلند پرواز یاد می‌شود و ناظران را به شفاعت آن‌ها امیدوار می‌کند. چندی بعد محمد از قرائت این آیه شدیداً پشیمان شد و از طریق آیه‌ی ۵۲ از سوره‌ی الحج (۲۲) ادعا کرد که شیطان آن‌را بر زبان وی جاری کرده است. تجدید نظر محمد از طرح این آیه به این دلیل بود که اگر از طریق صدقه و قربانی و آن هم به شیوه‌ی سنتی بت‌پرستان، دختران الله وساطت مشرکان و کافران را با الله به عنوان خدای یکتا به عهده می‌گرفتند و منجر به بخشش و شفاعت آن‌ها می‌شدند، پس دیگر نه نیازی به پیامبر جدید بود و نه ترویج یک دین نوین جهت یکتاپرستی ضرورتی داشت.

به هر حال محمد در اوضاع اقلیت همواره در برابر اعمال خشونت برای ترویج دین موضع می‌گرفت. اما شکیبایی برای وی همواره یک جاده‌ی یک‌طرفه محسوب می‌شد و فقط به معنی ضرورت شکیبایی بت‌پرستان با اقلیت مسلمانان بود. به این دلیل که اسلام به عنوان یک دین توحیدی و پیامبر اسلام به عنوان خاتم‌النביا نطفه‌ی تعصب را در خود می‌پروراند. بنابراین زمانی که در برخی از آیه‌های قرآن از دوران رسالت محمد در مکه صحبتی از شکیبایی و آزادی ادیان به پیش می‌آید، معنی آن‌ها فقط محدود به ممانعت از اعمال خشونت بر علیه اقلیت مسلمان می‌شود که ما مضمون آن‌را در آیه‌های ۱ تا ۶ از سوره‌ی الکافرون (۱۰۹) به شرح زیر می‌یابیم:

«ای رسول ما بگو که ای کافران مشرک من آن را که شما (به خدایی) می‌پرستید، (هرگز) نمی‌پرستم و شما هم آن خدای یکتایی که من پرستش می‌کنم، پرستش نمی‌کنید، نه من خدایان (باطل) شما را عبادت می‌کنم و نه شما یکتا خدای معبود مرا عبادت خواهید کرد، پس اینک دین شما برای شما باشد و دین من برای من.»

«ای رسول، اعراب (نبی دهنده و غیره بر تو منت نهاده) گفتند ما (بجنگ و نزاع) ایمان آوردیم به آنها بگو شما که ایمانتان (از زبان) بقلب وارد نشده است بحقیقت هنوز ایمان نیاورده‌اید لیکن بگوئید ما اسلام آوردیم و اگر خدا و رسول وی را اطاعت کنید.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا محمد از مقوله‌ی "قلب" به معنی "جهان درونی" مؤمنان استفاده می‌کند. بنابراین برای وی کاملاً روشن بود که شرط تحقق برنامه‌ی سیاسی تسلط کامل بر "جهان درونی" مسلمانان است و تا آن زمان قادر نیست که بلافاصله تمامی مخالفان خود را از میان بردارد. وی مصلحت ترویج اسلام را در این می‌دید که میان اهالی مدینه مروج شکیبایی باشد و تمامی مؤمنان ادیان توحیدی مانند: مسیحیان و یهودیان و حتا مشرکان را نیز اعضای امت اسلامی بخواند. پیداست که این‌جا نیز شکیبایی برای محمد تنها یک شکل ظاهری داشت که در آن لحظه همبستگی اهالی مدینه را در برابر حملات بت‌پرستان مکه تشدید کند. به این ترتیب، مؤمنان ادیان توحیدی و مشرکان متعهد بودند که سرکردگی وی را مستقیماً مورد پرسش قرار ندهند. تحت شرایط موجود محمد حتا در این مورد آخری نیز کوتاه آمد و برای کسانی که تحت حمایت هم‌پیمانان سیاسی وی قرار داشتند، مصونیت جانی قائل شد. این مسئله به خوبی در قرآن درج شده است. به این صورت که در آیه‌های ۸۸ و ۸۹ از سوره‌ی النساء (۴) قتل مشرکان برای مسلمانان واجب می‌شود، در حالی که آیه‌ی ۹۰ از همین سوره به شرح زیر همین مسئله را پی می‌گیرد:

«مگر آنان که به قومی که میان شما با آن‌ها عهد و پیمانی است در پیوسته باشند یا که بر این عهد نزد شما آیند که از جنگ با شما یا قوم خودشان که دشمنان شما هستند هر دو خودداری کنند و از جنگ دلتنگ باشند، با این دو طایفه از کافران که در حقیقت به شما پناهنده‌اند، نباید قتال کنید، اگر خدا می‌خواست آن‌ها را بر شما مسلمانان مسلط می‌کرد تا با شما نبرد می‌کردند، پس هرگاه از جنگ با شما کناره گرفتند و تسلیم شدند، در این صورت خدا برای شما راهی بر علیه آن‌ها نگشوده است (مال و جانشان را بر شما مباح نکرده).»

مسلمانان بسیار کوشا بود و در جهت تحکیم هویت و همبستگی آن‌ها آیه‌های ۸۸ و ۸۹ از سوره‌ی النساء (۴) را به شرح زیر آورد:

«چرا شما درباره‌ی منافقان دو فرقه شدید (گروهی به اسلام و گروهی به کفرشان قائل شدید، آن‌ها در باطن کافرند) و خدا به کیفر اعمال زشتشان باز گرداند، آیا شما می‌خواهید کسی را که خدا گمراه کرده هدایت کنید، در صورتی که خدا هر که را گمراه کند تو بر هدایت او راهی نخواهی یافت، منافقان و کافران (از رشک و حسد) آرزو کنند که شما مسلمانان هم به مانند آن‌ها کافر شوید (تا شما را بر آنان امتیازی نباشد) همه برابر و مساوی در کفر باشید، پس آنان را تا در راه خدا هجرت نکنند، دوست نگیرید و آن‌ها را هر کجا یافتید، گرفته بکشید و از آن‌ها یاور و دوستی نباید اختیار کنید.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، محمد بلافاصله پس از مهاجرت به ترویج تعصب روی آورد و برای سرکوب مخالفان خود از یک سو، همبستگی طایفه‌ای را مختل کرد و از سوی دیگر، برای هواداران خود یک هویت نوین به عنوان مسلمان و عضو امت اسلامی ساخت. به این ترتیب، وی عرف رایج اعراب را با ارزش‌های نوین دینی و اخلاقی پیوند می‌داد و آن‌ها را جهت تشکیل وحدت دینی و استقرار حکومت اسلامی به کار می‌گرفت. به این ترتیب، محمد نه تنها با استفاده از مناسبات معمول عشیره‌ای و مبانی نوین دینی بر "جهان درونی" مسلمانان مسلط می‌شد، بلکه چنان از تاکتیک سیاسی شکیبایی و تعصب استفاده می‌کرد که تمامی مخالفان خود را یکی پس از دیگری از میان برداشته و استراتژی خود را جهت تسلط بر "جهان بیرونی" و استقرار حکومت اسلامی متحقق می‌ساخت. تأکید وی بر این موضوع که "نگوید که مسلمان هستید، بلکه فقط بگوئید که به اسلام ایمان آورده‌اید"، به این دلیل بود، زیرا برخی از تازه مسلمانان هنوز به کلی تحت تسلط وی قرار نگرفته بودند و بدون چون و چرا به اراده‌ی وی تن نمی‌دادند. مقوله‌های "بیماردل" و "منافق" که به کرات در قرآن طرح می‌شوند، مصداق تشریح آن اوضاع سیاسی هستند که محمد به عنوان پیامبر الله درگیر آن بود و ما مضمون آن‌را به شرح زیر در آیه‌ی ۱۴ از سوره‌ی الحجرات (۴۹) می‌یابیم:

می‌کرد که آن‌ها را گرویدن به اسلام متقاعد سازد. بنابراین وی نخست قبله‌ی عبادت مسلمانان را به سمت اورشلیم معین کرد، نماز جمعه را به عنوان تریبون سیاسی حکومت اسلامی بنیان گذاشت و به این منوال، سنت یهودیان که هرگونه فعالیت را در روزهای شنبه حرام می‌دانستند، محترم شمرد. وی سپس ماه روزه‌ی یهودیان، یعنی عاشورا را هم‌چنین برای مسلمانان معین ساخت، زوجیت زنان مسیحی و یهودی را برای مردان مسلمان مجاز خواند و احکام خوراکی یهودیان را نیز تبدیل به تکلیف مسلمانان کرد. وی هم‌زمان برای مقابله‌ی لفظی با دشمنان خود شاعری را به نام حسن بن‌طیب به خدمت گرفت. به خصوص به این دلیل که دو تن از شاعران مدینه به نام‌های اسماء بنت‌مروان و ابوفک رسالت محمد را در اشعارشان به باد تمسخر می‌گرفتند. از آن پس که سپاه مسلمانان در جنگ بدر به پیروزی رسید و محمد قدرت سیاسی خود را مستحکم‌تر از گذشته یافت، بلافاصله فرمان قتل این دو شاعر را صادر کرد. این دو تن از طریق امیر بن‌عدی و سلیم بن‌امیر به قتل رسیدند و محمد به نام اسلام عمل تروریستی آن‌ها را تجلیل کرد.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، محمد بنیان عصمت را در دین اسلام گذاشت. به این معنی که پیامبر و فرمان‌روای الله اصولاً مجاز هستند که هر تصمیم ناچوری را که می‌خواهند، بگیرند و هر سخن متناقض و بی‌معنی را که می‌خواهند، بگویند. بدون این‌که برای عواقب آن‌ها پاسخ‌گو باشند و یا این‌که مورد تمسخر عموم قرار بگیرند. در همین دوران، یعنی پس از پیروزی مسلمانان در جنگ بدر بود که درگیری محمد با یهودیان و مسیحیان مدینه نیز شدت گرفت، زیرا آن‌ها با در نظر داشتن تثبیت حکومت اسلامی در مدینه حاضر نبودند که به رسالت وی تن دهند و به اسلام ایمان بیاورند. امتناع یکتاپرستان یهودی و مسیحی از گرویدن به این دین نوین دلایل متفاوت داشت. از آن‌جا که یهودیان خود را قوم بنی‌اسرائیل و برگزیده‌ی یهوه می‌شمردند، در نتیجه پیامبر نوین باید از قوم آن‌ها مبعوث می‌شد. افزون بر این، یهودیان نیز مانند مسیحیان از محمد درخواست وقوع معجزه‌ای را داشتند که هم‌چون پیامبران‌شان مصداق رسالت وی محسوب شود.

بنابراین محمد پس از هجرت و از آغاز تشکیل حکومت اسلامی قادر نبود که بلافاصله قتل عام مشرکان و مخالفان خود را تبدیل به برنامه‌ی دولتی کند. فقط تسلط بر "جهان درونی" و تشدید و تعمیق تعصب مسلمانان به وی امکان می‌داد که بر وحشت اجتماعی بیافزاید و قدرت حکومت جوان اسلامی را مستحکم‌تر از گذشته سازد. به این ترتیب، محمد برای تسلط کامل خود بر "جهان بیرونی" اعتقاد مسلمانان را به سوی ضرورت تشکیل امت اسلامی راند و هویت طایفه‌ای آن‌ها را در یک درجه‌ی مجردتر شکل داد. این‌جا تحکیم تعهد اخلاقی و تشدید همبستگی مسلمانان نتیجه‌ی هویت نوینی بود که آن‌ها در روند تشکیل امت اسلامی رفته رفته کسب می‌کردند. پیداست که شیخون به کاروان‌های تجار مکه (غزوات) نه تنها برای مسلمانان غنائم جنگی به بار می‌آورد، بلکه همبستگی دینی آن‌ها را نیز تشدید می‌کرد. به این ترتیب، محمد پی در پی مدعی یک توافق کلی میان مسلمانان می‌شد. به این معنی که تمامی مؤمنان خواهان نیک‌بختی دنیوی و کسب پاداش اخروی هستند و از آن‌جا که عقل آن‌ها قادر به درک حکمت الهی و مصلحت اسلام نیست، در نتیجه الله برای آن‌ها پیامبر مبعوث و فرمانروا معین می‌کند که ما روش توجیه آن‌را به شرح زیر در آیه‌ی ۳۰ از سوره‌ی البقره (۲) می‌یابیم:

«بیاد آر آنگاه که پروردگارت فرشتگان را فرمود، من در زمین خلیفه خواهم گماشت، گفتند پروردگارا آیا کسانی خواهی گماشت که در زمین فساد کنند و خون‌ها ریزند و حال آن‌که ما خود تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم، خداوند فرمود من چیزی (از اسرار خلقت بشر) می‌دانم که شما نمی‌دانید.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، محمد این‌جا تسلط خود بر "جهان بیرونی" را نتیجه‌ی تحقق اراده‌ی الله می‌خواند، البته بدون این‌که کوچک‌ترین مسئولیتی را برای ترویج تعصب، توحش و خشونت حکومت اسلامی به عهده بگیرد و یا این‌که خود را به مسلمانان پاسخ‌گو بشمارد. البته فقط منافقان نبودند که از تسلط بی‌چون و چرای محمد بر "جهان بیرونی" ممانعت می‌کردند، زیرا ادیان دیگر توحیدی مانند مسیحیان و به خصوص یهودیان نیز در برابر انگیزه‌های سیاسی وی صف‌آرایی کرده بودند. بنابراین محمد قبل از وقوع جنگ بدر، یعنی از موضع ضعف تظاهر به شکیبایی

<sup>۱</sup> چندی پیش باقر مؤمنی یک مقاله پیرامون قتل‌های سیاسی (زنجیره‌ای) در ایران نوشت و با استناد به قتل این دو تن به درستی مدعی شد که ترورهای اسلامیان از زمان پیامبر اسلام آغاز شده‌اند و مختص به نظام جمهوری اسلامی ایران نمی‌شوند.

گردان و فرزندان ما را هم به تسلیم در رضای خود بدار و راه پرستش و اطاعت را به ما بنما (و وظیفه‌ی بندگی را بر ما سهل و آسان گیر) که تنها تویی بخشنده و مهربان».

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با مضمون دین اسلام مواجه هستیم که تنها راه رستگاری مؤمنان را تسلیم بی چون و چرا به اراده‌ی الله می‌شمارد. البته در ارتباط با این دو آیه شناخت رابطه‌ی یهودیان با ابراهیم نیز ضروری است. ابراهیم برای یهودیان پدر بزرگ یعقوب و یعقوب پدر دوازده عشیره‌ی بنی‌اسرائیل، یعنی جد بزرگ موسی محسوب می‌شود. لیکن محمد به وسیله‌ی این افسانه ابراهیم را یک حنیف می‌نامد که در جستجو و جهت پرستش الله خانه‌ی کعبه را با همکاری فرزندش اسماعیل بنا کرده و به عنوان اولین مؤمن تسلیم الله شده و انگاری که به دین اسلام ایمان آورده است. به این ترتیب، دیگر این محمد از طوایف مشرک اعراب نبود که باید به ادیان یکتاپرست می‌گروید، بلکه این یهودیان و مسیحیان بودند که انگاری از دین واقعی ابراهیم (اسلام) منحرف شده‌اند و باید به رسالت محمد ایمان می‌آوردند و به حکومت اسلامی وی تن می‌دادند. ما مضمون کشمکش دینی محمد با یهودیان و مسیحیان را در آیه‌های ۶۴ تا ۶۸ از سوره‌ی آل‌عمران (۳) به شرح زیر می‌یابیم:

«ای اهل کتاب چرا در آیین ابراهیم با هم مجادله کنید، در صورتی که تورات و انجیل شما بعد از او نازل شده، آیا تعقل نمی‌کنید؛ گیرم در آنچه می‌دانید شما را مجادله روا باشد، چرا در آنچه عالم نیستید باز جدل و گفتگو به میان آرید و خدا همه چیز را می‌داند و شما نمی‌دانید (باید از کتاب و پیغمبر او بیاموزید) ابراهیم به آیین یهود و نصاری نبود ولیکن بدین حنیف توحید و اسلام بود و هرگز از آنان که به خدا شرک آرند نبود، نزدیکترین مردم به ابراهیم کسانی هستند که از او پیروی کنند و این پیامبر و امت اوست که اهل ایمانند و خدا دوستدار مؤمنان است.»

البته محمد از این افسانه به این صورت نیز استفاده کرد که بر برنامه‌ی راسخ حکومت جوان اسلامی جهت تسخیر مکه تأکید کند. به این ترتیب، شکست نظامی مشرکان و استقرار دوباره‌ی یکتاپرستی در خانه‌ی کعبه تبدیل به توجیه دینی تدارک جنگ با قریشیان ساکن مکه شد. به این عبارت که محمد انشعاب با ادیان یهودی و مسیحی را

لیکن محمد بر خلاف موسی و عیسی نه یک پیامبر اسطوره‌ای، بلکه یک شخص تاریخی بود و به همین دلیل نیز قادر به معجزه نمی‌شد. از جمله باید از آیه‌های ۱۳۹ و ۱۴۰ از سوره‌ی البقره (۲) یاد کرد که محمد از طریق آن‌ها به شرح زیر در برابر اعتراض اقوام یهودی و مسیحی موضع می‌گفت:

«ای پیغمبر به اهل کتاب بگو که شما را با ما در موضوع خدا چه جای بحث و جدال است، در صورتی‌که او پروردگار ما و شماسست و ما مسئول کار خود و شما مسئول کردار خویش هستید، چیزی که هست ماییم تنها ملتی که خدا را به یکتایی شناخته و او را از روی خلوص می‌پرستیم، یا اگر شما اهل کتاب در موضوع انبیا با مسلمین به جدل بر خاسته گوید که ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و فرزندان او بر آیین یهودیت یا نصرانیت بودند، خدا مرا فرماید که پاسخ ده که شما بهتر می‌دانید یا خدا؟ و کیست ستمکارتر از آن‌که شهادت خدا را درباره‌ی انبیا کتمان کند و یا گواهی خدا را به رسالت محمد (ص) در کتب آسمانی مخفی دارد (تا نبوت او را انکار کند) و خدا از آنچه می‌کنید، غافل نیست.»

با وجودی که محمد این‌جا نیز ظاهراً از در شکیبایی وارد می‌شود و مانند گذشته راه را برای ایمان آوردن یهودیان و مسیحیان به اسلام باز می‌گذارد، لیکن مؤمنان اهل کتاب به رسالت دینی و سرکردگی سیاسی وی تن نمی‌دادند. از آن‌جا که استقلال مؤمنان ادیان توحیدی و به خصوص یهودیان مانع تحقق برنامه‌ی سیاسی محمد می‌شد، در نتیجه وی جهت تثبیت حکومت اسلامی به یک برش ایدئولوژیک با ادیان یهودی و مسیحی احتیاج داشت. بنابراین وی از طریق قرآن برای ابراهیم یک افسانه ساخت و وی را نخستین مسلمان خواند که انگاری وی با همکاری فرزندش اسماعیل خانه‌ی کعبه را برای یکتاپرستی بنا کرده است. ما مضمون این افسانه را در آیه‌های ۱۲۷ تا ۱۲۸ از سوره‌ی البقره (۲) به شرح زیر می‌یابیم:

«وقتی که ابراهیم و اسماعیل دیوارهای خانه‌ی کعبه را بر افراشتند و عرض کردند پروردگارا این خدمت را از ما قبول فرما، تویی که دعای خلق را اجابت کنی و به اسرار همه دانایی، ابراهیم و اسماعیل عرض کردند، پروردگارا نخست ما را تسلیم فرمان خود

«یهودیان و مشرکان را دشمن‌ترین مردم نسبت به مومنان می‌یابی، همچنین مهربان‌ترین مردم را نسبت به مومنان کسانی می‌یابی که می‌گویند ما مسیحی هستیم، این از آن است که اینان کشیشان و راهبانی هستند و نیز از آن روی است که کبر نمی‌ورزند».

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که محمد این‌جا ظاهراً از در شکیبایی با مسیحیان وارد می‌شود، لیکن نه تنها با مشرکان، بلکه با یهودیان نیز اتمام حجت می‌کند. به این صورت که وی نخست دستور قتل رهبران یهودیان را صادر کرد. از جمله باید از کعب بن‌الاشرف و وزیر بن‌الرضیم نام برد که به دستور محمد ترور و قاتلان آن‌ها به نام اسلام تجلیل شدند. محمد سرانجام به بهانه‌های متفاوت سه طایفه‌ی یهودی به نام‌های بنی‌القینقاع (در ماه آوریل ۶۲۴ میلادی)، بنی‌النضیر (در ماه اوت ۶۲۵ میلادی) و بنی‌القریظه (در ماه آوریل ۶۲۷ میلادی) را یکی پس از دیگری و با شدت بیشتری به خاک و خون کشید. در آخرین جنگ ۶۰۰ و یا ۹۰۰ تن از اسرای جنگی به قتل رسیدند و زنان و اطفال یهودی به بردگی مسلمانان در آمدند. پس از سرکوب یهودیان شکیبایی محمد با مسیحیان نیز طول چندان نکشید. از این پس، دوباره آیاتی از آسمان بر زبان پیامبر اسلام جاری شدند که شرایط سرکوب مسیحیان را نیز مهیا سازند. از جمله باید از آیه‌ی ۳۰ از سوره‌ی توبه یاد کرد که به شرح زیر مسیحیان را در جوار یهودیان منحرف می‌شمارد:

«یهودیان می‌گویند عزیز پسر خداست و مسیحیان می‌گویند مسیح پسر خداست. این سخنی است باطل که بر زبان می‌آورند و به سخن کافران پیشین می‌جویند. خداوند بکشدشان چگونه بیراه می‌روند».

از این پس، محمد دستور فتح محله‌های پراکنده‌ی مسیحی را نیز صادر کرد. با تمامی این وجود طوایف یهودی و مسیحی در برابر حکومت اسلامی مقاومت می‌کردند و به دین محمد تن نمی‌دادند، در حالی که مکه به عنوان قلب شبه‌جزیره‌ی عربستان و مرکز داد و ستد در این منطقه تحت نفوذ بت‌پرستان به سرکردگی طایفه‌ی اموی بود. از آن‌جا که تحت شرایط موجود قتل عام تمامی یهودیان و مسیحیان غیر ممکن به نظر می‌آمد، در نتیجه محمد مصلحت حکومت اسلامی را در این می‌دید که در ترویج

تصمیم‌الله خواند که البته با تغییر قبله‌ی مسلمانان و با استناد به آیه‌ی ۱۴۴ از سوره‌ی البقره (۲) به شرح زیر جنبه‌ی شرعی به خود می‌گرفت:

«ما توجه تو را به آسمان در انتظار وحی و تغییر قبله بنگریم و البته روی تو را به قبله‌ای که خشنودت سازد بگردانیم، پس روی کن به سوی مسجدالحرام و شما مسلمانان نیز در هر کجا باشید گاه نماز روی بدان جانب کنید و گروه اهل کتاب بخوبی می‌دانند که این تغییر قبله به حق و راستی از جانب خداست و خدا از کردار آن‌ها (که مطیع و نیکو کارند یا منافق و زشت رفتارند) غافل نیست».

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با وجودی که محمد این‌جا سمت قبله‌ی مسلمانان را از اورشلیم به سمت مکه تغییر می‌دهد، اما دستور نماز خواندان مؤمنان به سوی کعبه را قاطعانه صادر نمی‌کند. البته اتخاذ این تصمیم به معنی شکیبایی پیامبر اسلام نسبت به یهودیان نیست، زیرا وی هم‌زمان جهت سرکوب آن‌ها به ترویج تعصب روی آورد و خصمانه مدعی شد که الله آن‌ها را به سگ، خوک، بوزینه و حمار تبدیل کرده است. این‌جا به خوبی روشن می‌شود که محمد جهت تدارک و تساهل سرکوب و قتل عام یهودیان صلاح می‌دید که آن‌ها را از کالبد انسانی خارج سازد و موجودیت آن‌ها را به سطح احشام تقلیل دهد. برای نمونه در آیه‌ی ۵ از سوره‌ی الجمعه (۶۲) در مورد قوم بنی‌اسرائیل به شرح زیر آمده است:

«وصف حال آنان که تحمل (علم) تورات کرده خلاف آن عمل نموده، در مثل به حماری مانند که بار کتاب‌ها بر پشت کشد (و از آن یا هیچ نفهمد و یا بهره نبرد)».

بنابراین محمد موفق شد که از طریق افسانه‌ی ابراهیم و تغییر قبله‌ی مسلمانان به سمت کعبه یک برش ایدئولوژیک با یهودیان را به انجام برساند و توجیه دینی سرکوب آن‌ها را پدید آورد. اما محمد تحت شرایط موجود بلافاصله با مسیحیان قطع رابطه نکرد و سرکوب آن‌ها را در برنامه‌ی سیاسی خود قرار نداد. دلیل پیگیری این سیاست نه به علت شکیبایی وی، بلکه مربوط به پراکندگی جغرافیایی مسیحیان می‌شد که مانند یهودیان یک جماعت متشکل را در برابر حکومت اسلامی وی قرار نمی‌دادند و تا این‌جا بی‌خطر محسوب می‌شدند. ما مضمون این تاکتیک اسلامی را در آیه‌ی ۸۲ از سوره‌ی مائده به شرح زیر می‌یابیم:



متواری گشت، محمد در مراسم عمره، حجراالاسود را بوسید و الله اکبر سر داد. سپس حدود ۱۰۰۰۰ تن از زائران مسلمان به تقلید از وی مراسم حج عمره را برگزار کردند. از آنجا که محمد دیگر تظاهر به شکیبایی در برابر بت‌پرستان را جایز نمی‌شمرد، در نتیجه دستور تخریب بت‌ها و نقشه‌های گچی کعبه را صادر کرد و از اهالی مکه خواست که با وی به عنوان پیامبر الله بیعت کنند. این‌جا نیز محمد مصلحت ترویج اسلام را در این دید که در بروز تعصب اندازه نگاه دارد و با تظاهر به شکیبایی مقاومت تمامی بت‌پرستان را در برابر حکومت اسلامی بر نیانگیزد. از این رو، وی جهت جلب اعتماد قریشیان هدایای زیادی را که البته در راهزنی از کاروان‌ها مکه به دست آورده بود، به آن‌ها تقدیم کرد تا به این شیوه، اهالی فرودست مکه را که از قربانیان اوضاع جنگی به شمار می‌رفتند، برای پذیرش اسلام و بیعت با پیامبر الله آماده سازد. وی هم-چنین بلافاصله دستور انهدام دختران الله، یعنی المنات، اللات و العزی را که در حوالی مکه مستقر بودند، صادر نکرد، زیرا نمی‌خواست که مقاومت عشایر هوازن و تحاکیف که به آن‌ها ایمان داشتند، در برابر استقرار حکومت اسلامی بر مکه تشدید کند. در سال بعد که سپاه مسلمانان این دو عشیره را نیز سرکوب کرد و هم‌چنین بر حوالی مکه مسلط شد، تخریب این سه بت نیز به نام خدای یکتا به وقوع پیوست.

محمد در سال ۶۳۱ میلادی برای زیارت به مکه نرفت، زیرا هم‌چون گذشته مشرکان نیز در مراسم حج شرکت داشتند. او فرماندار مکه، عتبه را به عنوان پیشوای زائران برگزید و ابوبکر و علی بن‌ابی‌طالب را به سوی مکه گسیل کرد. همراه علی یک آیه از قرآن بود که توسط فرماندار مکه در پایان زیارت کعبه برای اهالی شهر و مسلمانان قرائت شد. این آیه به صورت یک ابلاغیه از حکومت اسلامی مدون شده است که آن-را می‌توان به شرح زیر در آیه‌ی ۵ از سوره‌ی التوبه (۹) مطالعه کرد:

«پس از آن که ماه‌های حرام (ذیقعد، ذیحجه، محرم و رجب) که (مدت امان است) در گذشت آنگاه مشرکان را هر جا یابید به قتل رسانید و آن‌ها را دستگیر و محاصره کنید و از هر سو در کمین آن‌ها باشید، چنانچه از شرک توبه کرده و نماز اسلام بپا داشتند و زکات دادند، پس از آن‌ها دست بردارید که خدا آمرزنده و مهربان است.»

تعصب اندازه نگاه دارد و مؤمنان ادیان دیگر توحیدی را تنها مطیع و موظف به پرداخت جزیه کند. از جمله باید از آیه‌های ۲۹ تا ۳۳ از سوره‌ی التوبه (۹) یاد کرد که به شرح زیر خشونت حکومت اسلامی را توجیه می‌کنند:

«ای اهل ایمان) با هر که از اهل کتاب که ایمان به خدا و روز قیامت نیاورده است و آن چه را خدا و رسولش حرام کرده، حرام نمی‌داند و به دین حق (از آئین اسلام) نمی‌گردد، کارزار کنید تا آنگاه که با ذلت و تواضع به اسلام جزیه دهند و یهود گفتند عزیز و نصاری گفتند مسیح پسر خداست این سخنان را که این‌ها بر زبان میرانند خود را به کیش کافران مشرک پیشین نزدیک و مشابه می‌کنند، خدا آن‌ها را هلاک و نابود کند (... اوست خدایی که رسول خود را با دین حق به هدایت خلق فرستاد تا بر همه‌ی ادیان عالم تسلط و برتری دهد، هر چند مشرکان ناراضی و مخالف باشند».

پس از سرکوب و تسلط حکومت اسلامی بر اقوام یهودی و مسیحی سرانجام نوبت به مشرکان مکه رسید. در سال ۶۲۹ میلادی محمد بنا بر عهدنامه‌ی هدیبیه که در سال گذشته با ابوسفیان بسته بود، برای اولین بار پس از مهاجرت به مدینه همراه با ۲۰۰۰ تن از مسلمانان برای زیارت کعبه وارد مکه شد. وی در مراسم حج عمره تمامی عبادت بت‌پرستان را یک به یک انجام داد و مسلمانان در حالی که لبیک می‌گفتند، رفتار و کردار او را تقلید می‌کردند. محمد از این طریق به قریشیان القا کرد که نسبت به کلیت مقدسات آن‌ها شکیبا است و اماکن دینی آن‌ها را تخریب نمی‌کند. وی سپس از اماکن مقدس که در حوالی مکه قرار داشتند، بازدید کرد و از این طریق به طوایف بادیه‌نشین قریشی القا کرد که حتا خواهان انهدام بت‌های آن‌ها هم نیست، بلکه فقط درخواست تغییر جانبی برخی از مقدسات اعراب و عبادت الله یکتا را دارد. وی در مذاکراتی که با ابوسفیان برای زیارت مکه در سال جاری داشت، تضمین کرد که نه کسی را به قتل می‌رساند و نه مسلمانان به اماکن دینی شهر صدمه می‌زنند، منتها با این شرط که اهالی بت‌پرست مکه از مقاومت در برابر حکومت اسلامی صرف نظر کنند.

محمد در ژانویه‌ی سال ۶۳۰ میلادی در صدر سپاه مسلمانان دوباره وارد مکه شد. پس از این که مقاومت عده‌ای از بت‌پرستان به فرمان‌دهی خالد بن‌الویه سرکوب و سپاه وی

در همه‌ی ادوار و امم گذشته برقرار بوده است و بدان که سنت خدا هرگز مبدل نخواهد گشت.»

«همانا کیفر آنان که با خدا و رسول او به جنگ برخیزند و روی زمین به فساد کوشند، جز این نباشد که آن‌ها را کشته یا به دار کشیدند و یا دست و پایشان را بخلاف ببرند (یعنی دست راست را با پای چپ و بالعکس).»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، شکیبایی در برابر اسلام و امتناع از روشنگری مسلمانان برای دگراندیشان و آت‌نیست‌ها جنبه‌ی خودکشی به خود می‌گیرد. ما این‌جا با عواقب "شکیبایی مخرب" مواجه می‌شویم. به این معنی که کوتاهی در روشنگری و صرف نظر از مقاومت در برابر ترویج و گسترش دین اسلام سرانجام منجر به سؤاستفاده‌ی اسلامیان از شکیبایی جوامع مدرن و متمدن می‌گردد و اگر آن‌ها به قدرت سیاسی دست بیابند، بدون تردید جامعه‌ی شکیبا را الغا و منجر به سلطه‌ی تعصب بر آن می‌شوند.

#### نتیجه:

محمد بن عبدالله در عرض ۲۳ سال رسالتش موفق شد که از بطن از خودگسیختگی و خودتناقض‌گویی جامعه‌ی عشیره‌ای شبه جزیره‌ی عربستان یک دین توحیدی را به صورت تولیدات مه‌آلود همین زمینه‌ی مادی و با پیروی از اساطیر سامیان و دیگر ادیان ابراهیمی در جهت توجیه استقرار یک حکومت اسلامی متکامل کند. به این ترتیب، وی نه تنها شکیبایی دینی و تعصب طایفه‌ای اعراب را تبدیل به یک فلسفه‌ی عملی جهت مصادره‌ی قدرت سیاسی و تشکیل امت و حکومت اسلامی کرد، بلکه با تدوین قرآن به عنوان کلام‌الله از خود یک مانیفست برای ترور و توحش دگراندیشان و منتقدان دینی به جای گذاشت که تا هم‌اکنون "جهان درونی" مسلمانان را مشروب و سیاست کلی جریان‌های اسلامیست را معین می‌کند. به بیان دیگر، نتیجه‌ی ایمان به اسلام نهادینه شدن تعصب است، زیرا تقدیس و عصمت از یک سو، مانع پرسش خردگرا می‌شوند و مسلمانان را از خردمندی و حقیقت‌یابی معذور می‌کنند. در حالی که از سوی دیگر، مانعی در برابر بازتاب وقایع "جهان بیرونی" در "جهان درونی" مسلمانان می‌سازند و از طریق ممانعت از تفکیک "جناح خیرخواه" از "جناح خودخواه" منجر به

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، استقرار بلامنازعه‌ی حکومت اسلامی مصادف با پایان شکیبایی و برانگیختن قطعی تعصب مسلمانان در برابر دیگر ادیان و دگراندیشان بود. از این پس، نه تنها زیارت کعبه برای مشرکان ممنوع اعلام شد، بلکه آن‌ها در برابر یک تصمیم قرار گرفتند که یا به اسلام ایمان بیاورند، یا محمد به عنوان پیامبر الله بیعت کنند، اقتدار حکومت اسلامی را بدون چون و چرا بپذیرند، مراسم دینی را برگزار کنند، زکات بپردازند و یا این‌که پس از گذشت ماه‌های حرام کشته شوند.

به این ترتیب، قرآن به عنوان کلام‌الله تبدیل به مانیفست تشکیل حکومت اسلامی شد و یک ابزار مناسب را جهت تحمیق مسلمانان و ترور مخالفان طبقه‌ی حاکم پدید آورد. از جمله باید از مقوله‌هایی مانند: "محارب"، "ملحد"، "مفسد فی الارض"، "منافق" و "بیماردل" یاد کرد که با دقت کامل "جرم" دگراندیشان و مخالفان حکومت اسلامی را مطرح و مجازات آن‌ها را به صورت وحی الهی توجیه می‌کنند. برای نمونه می‌توان از آیه‌های ۱۱ تا ۱۴ از سوره‌ی البقره (۲)، آیه‌های ۶۰ تا ۶۲ از سوره‌ی الاحزاب (۳۳) و آیه‌ی ۳۳ از سوره‌ی المائده (۵) یاد کرد که در آن‌ها به شرح زیر آمده است:

«چون (مؤمنان) آنان را گویند که در زمین فساد نکنید، پاسخ دهند که تنها ما کار به صلاح می‌کنیم. آگاه باشید که ایشان سخت مفسدند ولی خود نمی‌دانند و چون به آنان گویند که ایمان آورید، چنان‌که دیگران ایمان آوردند، پاسخ دهند که چگونه ما ایمان آوریم به مانند بی‌خردان، آگاه باشید که ایشان خود سخت بی‌خردند ولی نمی‌دانند، چون به اهل ایمان برخوردند، گویند ایمان آوردیم و چون با شیطان‌های خود خلوت کنند، گویند ما باطناً با شما بییم جز این‌که مؤمنان را استهزاء می‌کنیم.»

«اگر منافقان و آنان که در دل‌هایشان مرض و ناپاکی است و هم آن‌ها که در مدینه (بر ضد اسلام) تبلیغات می‌کنند و اهل ایمان را مضطرب و هراسان می‌سازند، دست (از این بد کاری) نکشند ما هم ترا (بر قتال) آنان بر انگیزیم تا از آن پس جز اندک زمانی در مدینه و جوار تو زیست نتوانند کرد، این مردم پلید به درگاه حق‌اند باید هر جا یافت شوند آنان را گرفته جداً به قتل رسانید. این سنت خدا (و طریقه‌ی حق) است که

- فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): شکیبایی و تعصب در اسلام - نقدی بر کشمکش روشنگری با شریعت‌سازی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): تمدن و تاریخچه‌ی تمدن ستیزی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۱۲۹ ادامه، 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 - لنینیسیم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین
- قرآن مجید (۱۳۷۰): ترجمه و تفسیر حاج شیخ مهدی الهی قمشه‌ای، تهران

گریز آن‌ها از مدرنیته و تمدن ستیزی عریان می‌شوند. ما این‌جا هم‌چنین با استقلال مسلمانان از "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی مواجه می‌شویم که بنا به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. بنابراین اتفاقی نیست که جریان‌ها اسلام‌گرایان و فاشیست با وجود تاریخ و فرهنگ ماهیتاً متفاوت، اما در پراکسیس سیاسی اشکال مشابه به خود می‌گیرند و با پیروی از یک رهبر فوق ارتجاعی و پس از مصادره‌ی بلامنازعه‌ی قدرت سیاسی و تشکیل یک حکومت مطلق - گرا به قتل عام مخالفان خود می‌پردازند.

بنابراین قرآن نه یک وحی الهی جهت رستگاری مسلمانان، بلکه مانیفست تشکیل حکومت اسلامی است. البته قرآن فقط قتل عام مخالفان سیاسی، سرکوب ادیان و ترویج توحش اجتماعی را توجیه نمی‌کند، بلکه به دلیل خردستیزی بنیادیش برنامه‌ای دیگری را به جز تسلیم و بندگی مسلمانان به حاکمیت طبقاتی و روحانیت اسلامی ندارد. این‌جا به خوبی روشن می‌گردد که چرا اسلامیان در گرداب تعصب، تقدیس و جهالت غوطه می‌خورند. چرا به مفاهیم شأن و حقوق طبیعی انسان مانند خردگرایی، حقیقت‌یابی و حق مقاومت دست نمی‌یابند و چگونه از طریق ترور شخصی و ترویج وحشت اجتماعی همواره منجر به یک اختلال مداوم در جامعه و هرج و مرج اجتماعی می‌شوند. پیداست که شکیبایی در برابر جریان‌های اسلام‌گرایان و هم‌چنین فاشیست تنها "شکیبایی مخرب" محسوب می‌شود. ما این‌جا با از خود بیگانگی دینی و متافیزیکی، یعنی دوگانه‌سازی جهان در یک جهان دینی و یک جهان دنیوی مواجه هستیم که زمینه‌ی آن باید از ذات درونی خود، یعنی هم در تضاد خود فهمیده شود و هم تئوری و پراکسیس سیاسی آن به صورت انقلاب اجتماعی منهدم گردند.

ادامه دارد!

#### منابع:

Elias, Norbert (۱۹۹۰): Über den Prozess der Zivilisation - Wandlungen der Gesellschaft - Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Bd. I und II, ۱۵. Auflage, ۱. Auflage ۱۹۷۶, Frankfurt am Main

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

به تکامل تاریخ می‌شود. به بیان دیگر، موضوع نقد مارکس دگرگونی انقلابی "اوضاع موجود" است که بدون واسطه به سوی رهایی انسان نشانه می‌گیرد. البته با این هدف که انسان از یک موجود منزوی، تحمیق و تحقیر شده به خودآگاهی برسد، از پراکسیس نبرد طبقاتی به سوی رهایی خویش فراروی کند و به طبیعت و قوای ماهوی خویشتن به عنوان "انسان کامل" دست بیابد. بنابراین روش نقد دین نزد مارکس نه یک برنامه-ی دانش‌پژوهی فردی را دنبال می‌کند و نه یک وجه صرف تحقیقاتی جهت روشنگری عموم را به خود می‌گیرد. وی تنها از این منظر به روش نقد دین متوسل می‌شود که تمامی اشکال تجریدی و متافیزیکی را به بند بکشد و با فراروی از اشکال از خودبیگانه، آگاهی تئوریک نبرد طبقاتی را به صورت انتقادی و عمل‌گرا پدید آورد و در پراکسیس اجتماعی طبقه‌ی کارگر را از قدرت بالقوه به سوی قدرت بالفعل براند، تا این‌که پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلابی به خودآگاهی برسد و با اتکا به اراده‌ی خود و در جهت تشکیل یک نظم نوین عوامل از خودبیگانگی خودکرده را لغو کند.<sup>۱</sup>

بنابراین پیداست که روش نقد دین نزد مارکس بدون واسطه معطوف به جهان موضوعیت‌یافته می‌شود که البته تحت تأثیر اشکال متافیزیکی و از خودبیگانه، یعنی سوبژکتیو و به صورت "اوضاع موجود" پدید آمده است. "اوضاع موجود" از طریق مقوله‌هایی مانند: "عرف" و "خرد" توجیه می‌شود. هر که می‌خواهد متعارف و خردمند محسوب شود و در جامعه رسمیت بیابد، باید به اجبار به "اوضاع موجود" تن دهد. لیکن رسمیت‌یابی هم‌زمان رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" را نیز برقرار می‌سازد. در حالی که "اوضاع موجود" با وساطت از خودبیگانگی خودکرده، یعنی تحت تأثیر آگاهی از جهان وارونه پدید آمده و ابژکتیو است، "اوضاع مطلوب" تمایل به اتویی دارد و از این رو، سوبژکتیو است. ارنست بلوخ یکی از خصوصیت‌های انسانی را خواب دیدن می‌شمارد، در حالی که وی هم‌زمان به آن می‌افزاید که انسان در زمان بیداری نیز خواب می‌بیند و آن اتویی است.<sup>۲</sup>

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

<sup>۲</sup> Vgl. Bloch, Ernst (۱۹۲۳): Geist der Utopie, endgültige Fassung, Berlin

## نبرد طبقاتی و خرد عملی – نقدی بر مقوله‌ی "رسمیت‌یابی" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و دین اسلام<sup>۱</sup>

مارکس از این بابت "پیش‌شرط هر گونه نقدی را نقد دین" می‌شمارد، زیرا وی روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی خود را به تمامی اشکال استعلایی جامعه‌ی بورژوازی و متافیزیک شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری بسط می‌دهد. موضوع نقد مارکس مسئله‌ی "از خودبیگانگی" است که البته از بطن از خودگسیختگی و از خودتناقض‌گویی یک جامعه‌ی ماهیتاً متضاد و مشخص، اما به صورت شکل مجرد و مه‌آلود آن متکامل می‌شود و با تسلط بر افکار عمومی از خودبیگانگی خودکرده‌ی پرولتاریا و انفعال سوژه‌ی انقلابی را پدید می‌آورد. بنابراین نزد مارکس فریب‌کاری طبقه‌ی حاکم از طریق دین، فلسفه و ایدئولوژی و خودفریبی فرودستان جامعه و هم‌چنین تفرقه‌افکنی بورژوازی از طریق رسمیت‌یابی مبارزه‌ی سندیکالیستی و تحکیم سیاست سوسیال رفرمیستی و تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا لازم و ملزوم و مکمل هم‌دیگر هستند که در هماهنگی و وحدت یک‌دیگر منجر به تعمیم توجیه تئوریک "اوضاع موجود" و تداوم پراکسیس اجتماعی نظام طبقاتی – جنسیتی حاضر می‌شوند. از آن‌جا که روش نقد مارکس جلدانه است، در نتیجه نه تنها رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قطع می‌کند و با استناد به نقد جهان موضوعیت‌یافته مستند و مستدل می‌گردد، بلکه اصولاً به سوی تدارک یک نقد تجریدی، دینی و یا فلسفی جهت کشف یک حقیقت مجرد دیگر سمت نمی‌گیرد. بنابراین حقیقت از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مارکس یک شکل جهان‌شمول، مقدر و مستقل از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی را ندارد، بلکه از طریق آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی و در روند نبرد طبقاتی پدید می‌آید و منجر

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "تئوری و پراتیک جمهوری اسلامی ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۱۳ مارس ۲۰۱۱ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

"میوهی ممنوعه" است که به طبیعت و قوای ماهوی و بالقوه خویش جهت خردگرایی و حقیقت‌یابی دست می‌یابد و می‌تواند با اراده آن‌را بالفعل سازد. از آن پس که آدم نیز در پیروی از نسا از "میوهی ممنوعه" می‌خورد، یهوه هر دوی آن‌ها را از باغ عدن بیرون می‌راند و از یک سو، نسا را تحت حاکمیت آدم قرار می‌دهد و مجبور به تحمل رنج بارداری و زایمان می‌کند، در حالی که از سوی دیگر، به زمین لعنت می‌فرستد که به رنج آدم در تصاحب و استفاده از آن بیافزاید.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما با رجوع به اسطوره‌ی آفرینش در تورات متوجه‌ی دو نکته می‌شویم. اول این‌که در ادیان ابراهیمی سرچشمه‌ی گناه جنسیت مادینه به خود می‌گیرد. دوم این‌که انسان به دلیل طبیعت و قوای ماهوی خویش جهت خردگرایی و حقیقت‌یابی ذاتاً گناه‌کار به حساب می‌آید. از این منظر، معنی زندگی این جهانی انسان به یک دوره‌ی امتحانی خلاصه می‌شود که باید عکس گناه‌کاری خود را اثبات کند و از طریق عبادت و تبعیت از قوانین شرعی رستگار و آمرزیده گردد، تا این‌که پس از مرگ به سزا و پاداش اعمال خود برسد. به این ترتیب، خوشبختی انسان این‌جا یک معنی اخروی به خود می‌گیرد، در حالی که از سوی دیگر، انسان تنها زمانی به "عرف" دست می‌یابد که طبیعت خردگرایی خود را سرکوب کند و به تبعیت از احکام الهی و نمایندگان زمینی خدا در بیاید. پیداست که این‌جا سرکوب زنان یک نقش عمده به خود می‌گیرد و مردان را در این امر محق می‌سازد، زیرا سرچشمه‌ی گناه ظاهراً جنسیت مادینه دارد.

طرح دوم از سرچشمه‌ی تشکیل "عرف" و "خرد" مربوط به فلسفه‌ی حقوق طبیعی می‌شود که البته به صورت فلسفه‌ی اُستوا در دوران یونان باستان پدید آمده است. این طرح بر خلاف ادیان ابراهیمی نه تنها طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب انسان را مضر نمی‌شمارد، بلکه مدعی است که انسان اصولاً آزاد به دنیا می‌آید و هیچ‌کس مجاز به تحمیل بندگی و بردگی به وی نمی‌باشد. همان‌گونه که ارنست بلوخ تشریح می‌کند،

پیداست که رسمیت‌یابی مستقیماً با تشکیل جامعه‌ی متعارف و خردمند مرتبط می‌گردد. لیکن مقوله‌های "عرف" و "خرد" در جوامع طبقاتی شامل آن قوائد و ارزش‌هایی می‌شوند که طبقه‌ی حاکم جهت توجیه جایگاه اجتماعی و تضمین منافع مادی خود پدید آورده و بر جامعه تحمیل کرده است. بنابراین مقوله‌های "عرف" و "خرد" از سوی دیگر، هم‌چنین نقد این قوائد و ارزش‌های طبقاتی را نیز در بر می‌گیرند و هم‌چنین مقاومت اجتماعی در برابر آن‌ها را برای عموم مقبول می‌سازند. ما این‌جا با تناقض قوائد و ارزش‌های ابژکتیو از "اوضاع موجود" با شرایط تشکیل "اوضاع مطلوب" که البته از طریق اتویی، یعنی سوبژکتیو پدید می‌آیند، مواجه می‌شویم و مشخصاً در همین نقطه‌ی تلاقی آن‌ها است که پرسش پیرامون سرچشمه‌ی مقوله‌های "عرف" و "خرد" پدید می‌آیند که البته مقوله‌های دیگری مانند: "رسمیت"، "مقبولیت"، "حق"، "عدالت"، "انسانیت" و "اخلاق" نیز از آن‌ها استنتاج می‌شوند. به این معنی که با رجوع به کدام منابع است که این مفاهیم معنی خود را می‌یابند و با وساطت کدام ساختار اجتماعی است که آن‌ها تشریح، توجیه و ترویج می‌شوند؟

ما در رابطه با سرچشمه‌ی تشکیل "عرف" و "خرد" با دو طرح متناقض و جهان‌شمول مواجه هستیم. اولی، آن طرحی است که از طریق اساطیر ادیان ابراهیمی به ما به ارث رسیده است. از جمله باید از اسطوره‌ی آفرینش انسان در ادیان ابراهیمی یاد کرد. به این صورت که بنا بر تورات خدای یکتا، یعنی یهوه اولین انسان را به صورت نرینه می‌آفریند که اسم آن آدم است و در باغ عدن به تنهایی زندگی می‌کند. او به غیر از میوه‌ی "درخت حیات و معرفت نیک و بد" مجاز است که از تمامی نعمت‌های بهشت تناول و استفاده کند. این‌جا بلافاصله روشن می‌شود که خدا بنا بر ادیان ابراهیمی از بدو آفرینش انسان آزادی، اراده و حق انتخاب میان خیر و شر را برای آن مضر می‌شمارد. از آن‌جا که آدم در باغ عدن تنها است، در نتیجه یهوه جهت فراغت وی جفت مادینه‌اش را موسوم به نسا از یکی از دنده‌های بدنش می‌آفریند. در حالی که آدم تا کنون از قوانین الهی پیروی کرده است، لیکن شیطان به شکل یک مار در می‌آید و موفق به گمراهی نسا می‌شود و وی را در تناول "میوه‌ی ممنوعه" اغفال می‌کند. به این صورت که شیطان به نسا از "خوشی‌های دلپذیر دانش، آگاهی، معرفت و حق‌گزینش خیر و شر" خبر می‌دهد. به بیان دیگر، بنا بر اسطوره‌ی تورات انسان پس از تناول

<sup>۱</sup> مقایسه، کتاب مقدس (۱۹۹۹): شامل کتب عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه‌ی قدیم، چاپ دوم، انتشارات ایلام، صفحه‌ی ۳ ادامه

متدیسم و غسل تعمیدی متکامل می‌گردند و نمایندگان آن‌ها تبدیل به نظریه‌پردازان بورژوازی نو پای اروپای غربی می‌شوند. البته این نزاع‌های دینی با جنگ‌های هولناک سی ساله همراه و پس از شکست نهایی سلطه‌ی واتیکان بر کلیت اروپا بود که دوران رنسانس (نوزایش) پدید آمد. به این ترتیب، دانش و فلسفه رفته رفته در برابر دین مستقر شدند و ادعای آن‌را جهت بیان حقیقت مطلق انکار کردند. دین‌زدایی از روابط اجتماعی و دگرگونی درک و زبان روزمره‌ی اخروی به سمت جهان واقعی نتایج گسترش دانش بشری و تعمیم فلسفه بودند که همواره از یک سو، نفوذ اجتماعی دین را به عقب می‌رانند و از سوی دیگر، توجیه و تفسیر منابع دینی را بر نمایندگان آن‌ها تحمیل می‌کردند. از این پس، دانش به صورت یک حوزه‌ی مستقل و به خصوص جهت ارزیابی کلی مسائل در آمد و به آن دوران سیاه اختناق که واتیکان خود را تنها مرجع دانش محض می‌شمرد، پایان داد. هم‌زمان تشکیل و تعمیم فلسفه بود که منجر به آغاز یک عصر نوین در تاریخ تفکر انسانی شد. زیرا که خرد بشری را تنها معیار ارزیابی تمامی مسائل ساخت و افکار دینی را به عنوان اشکال بیان روابط جوامع سنتی آنتیک به کلی بی اعتبار کرد. به این ترتیب، انسان از تبعیت به خردگرایی رسید و از طریق تردید و پرسش معطوف به رابطه‌ی علت و معلول و قانون‌مندی مسائل طبیعی و روابط اجتماعی شد.

بنابراین بر اساس زمینه‌ی مادی تحولات اجتماعی و با تعمیم رفرماسیون مسیحیت و تثبیت پروژه‌ی روشنگری بود که دولت‌های سکولار در اروپای غربی پدید آمدند و فلسفه‌ی حقوق طبیعی بر آیین ابراهیمی چیره و تبدیل به سرچشمه‌ی تئوریک حقوقی، اقتصادی، اخلاقی و سیاسی، خلاصه ایدئولوژیک جوامع مدرن بورژوازی شد. ما این‌جا با تضاد دین (ایمان) با فلسفه (خرد) مواجه هستیم که مارکس آن‌را با استناد به اقرار پرومته‌یوس که "در یک جمله، از تمامی خدایان و هر خدایی متنفر است"، به شرح زیر در رساله‌ی دکترای خویش برجسته می‌سازد:

«برای فلسفه این بدون تردید یک نوع فحش است، وقتی انسان فلسفه را که / اعتبار مستقلش باید در همه جا به رسمیت شناخته شود، مجبور می‌سازد که در هر فرصتی از خود به خاطر عواقبش دفاع کند و خود را در پیش هر هنر و علمی که از آن متأثر

فلسفه‌ی اُستوا فقط یک جنبه‌ی تئوریک نداشت، زیرا تبدیل به نظریه‌ی بردگان رومی شد و قیام آن‌ها را به سرکردگی اسپارتاکوس در امپراطوری رم پدید آورد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با دو نکته‌ی متفاوت مواجه هستیم که مستقیماً در تناقض با اصول ادیان ابراهیمی قرار می‌گیرند؛ اول این که طبق فلسفه‌ی حقوق طبیعی خوشبختی و معنی زندگی یک جنبه‌ی دنیوی به خود می‌گیرد. دوم این که انسان این‌جا تنها زمانی به "عرف" دست می‌یابد که در آزادی و برابری طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب خود را شکوفا سازد و به آگاهی از هستی خویش دست یابد. پیداست که یک چنین انسانی نه نیاز به احکام الهی دارد و نه به تبعیت از نمایندگان زمینی یک خدای آسمانی در می‌آید.

ما این‌جا با نقطه‌ی تلاقی خرد انسانی با وحی الهی که شکل سمبلیک آن جدال آتن (فلسفه) با اورشلیم (دین) است، مواجه هستیم. با وجودی که این دو طرح متناقض از سرچشمه‌ی تشکیل مقوله‌های "عرف" و "خرد" قرن‌های متمادی در جوار یک‌دیگر وجود داشتند، اما تنها در دوران مدرن است که ما شاهد تسلط فلسفه‌ی حقوق طبیعی بر میراث ادیان ابراهیمی هستیم. این‌جا مقوله‌ی "مدرن" از آغاز یک عصر نوین گزارش می‌دهد که به معنی چرخش انسان از جهان اخروی به سوی جهان واقعی و دنیوی شدن آدمی است.<sup>۲</sup> به این ترتیب، انسان از ایمان به سوی اندیشه معطوف می‌شود و با کسب مقوله‌ی "خرد" این جهانی می‌گردد. این پدیده‌ی اجتماعی یک پیشینه-ی تاریخی و فرهنگی دارد که با رفرماسیون لوتری رقم خورده است. به این ترتیب، انحصار واتیکان به عنوان تنها مرجع دینی مسیحیان پایان می‌یابد و با توجیه جدایی ساختار روحانیت از دولت، حکومت‌های خودکامه از منظر دینی مشروعیت می‌یابند. به همین منوال، از بطن جهان از هم‌گسیخته و از خودتناقض‌گویی زیست مادی موجود است که اشکال متفاوت از فرقه‌های پرهیزگر پروتستانی مانند: کلونیسیسم، پیتیتسیسم،

<sup>۱</sup> Vgl. Bloch, Ernst (۱۹۶۱): *Naturrecht und menschliche Würde*, Gesamtausgabe Bd. ۶, Frankfurt am Main, S. ۲۶ff., und

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

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم (همین شماره)، برلین

شلینگ سرچشمه‌ی تشکیل "عرف" را دین مسیحیت می‌شمرد. ما این‌جا با همان میراث ادیان ابراهیمی مواجه هستیم که خردگرایی بشر را مضر و سرکوب آن‌را برای تشکیل یک جامعه‌ی متعارف ضروری می‌شمارد. در حالی که هگل برای فلسفه‌ی حقوق طبیعی موضع می‌گرفت و سرچشمه‌ی تشکیل عرف را به خرد بشری نسبت می‌داد. البته هگل نیز از اسطوره‌ی آفرینش ادیان ابراهیمی عزیمت می‌کرد، منتها با این تفاوت که پس از تناول آدم و نسا از "میوه‌ی ممنوعه" و رانده شدن آن‌ها از باغ عدن یک روندی پدید آمده که محصول آن "ایده‌ی مطلق" است. انگاری که مقوله‌ی "ایده" به عنوان خالق جهان واقعی (دمیروز) از شکل دینی خود فراروی کرده و "خرد" بشری این جهانی و خودبنیاد شده است. پیداست که از این منظر، تشکیل یک جامعه‌ی عرفی و آشتی‌یافته تنها با استناد به "خرد" امکان دارد.

البته مقاومت شلینگ در برابر هگل بستگی به آن فلسفه‌ی استعلایی داشت که وی خود را نسبت به آن متعهد می‌شمرد. بنیان‌گذار فلسفه‌ی استعلایی کانت است و شلینگ یک فیلسوف نئوکانتی محسوب می‌شود. این نوع از فلسفه دو وجه متفاوت دارد. در وهله‌ی اول اساطیر و مفاهیم دینی و متافیزیکی را که فراتر از قدرت درک انسان‌ها هستند، در بر می‌گیرد و اندیشه و ارزش‌های دینی را سرچشمه‌ی تشکیل "عرف" می‌شمارد. لیکن آن در وهله‌ی دوم در برابر متافیزیک جنجالی و خرافات هم موضع می‌گیرد، زیرا آن‌ها را مغایر با خرد بشری می‌داند. این‌جا استفاده از مفاهیم و ارزش‌های دینی به داوری خرد گذاشته می‌شود و تشکیل عرف در فلسفه‌ی استعلایی یک جنبه‌ی التقاطی از ایمان و اندیشه به خود می‌گیرد. به این معنی که منابع دینی از طریق خرد بشری ارزیابی و تبدیل به راهنمای شیوه‌ی زندگی این جهانی مؤمنان مسیحی می‌شوند. برای نمونه می‌توان به طرح کانت جهت تکامل فلسفه‌ی استعلایی استناد کرد. وی این‌جا سه عنصر متفاوت انسان را از یک‌دیگر تمیز می‌دهد؛ اول، عنصر حیوانی و غیر خردمند است که در طبیعت هر انسان به عنوان یک موجود زنده وجود دارد. منظور کانت این‌جا همان ذات انسان است که طبق ادیان ابراهیمی گناه‌کار و منفی تلقی می‌شود و تنها پس از سرکوب آن است که انسان به عرف دست می‌یابد. دوم، عنصر انسانی و خردگرا است که هم‌چنین در طبیعت هر انسان وجود دارد. منتها کانت این‌جا مقوله‌ی "خرد" را محدود می‌کند، زیرا به نظر وی جنبه‌ی عملی خرد منجر

شده‌اند، موجه سازد. این‌جا انسان پادشاهی را به خاطر می‌آورد که متهم به خیانت علیه روعیای خویش می‌شود. (...) اقرار پرومته‌یوس حکمت فلسفه در برابر تمامی خدایان آسمانی و زمینی است که خودآگاهی انسان را به عنوان عالی‌ترین خدایگان نمی‌پذیرند، در جوار خرد و خودآگاهی انسان هیچ چیز دیگری نباید قرار بگیرد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا به صورت رادیکال تضاد فلسفه با دین را به پیش می‌کشد. در حالی که فلسفه با استناد به خرد متکامل می‌شود و دنیوی است، از یک سو، محرک تکامل هنر و دانش می‌گردد و از سوی دیگر، نفوذ اجتماعی دین را به عقب می‌راند و منجر به دین‌زدایی از افکار عمومی و روابط اجتماعی انسان‌ها می‌شود. به این ترتیب، چرخش انسان از جهان اخروی به سمت جهان دنیوی پدید می‌آید و جامعه‌ی سنتی به شکل مدرن آن متحول می‌گردد و مشخصاً در همین‌جا است که طرح دوم از تشکیل "عرف" و "خرد"، یعنی فلسفه‌ی حقوق طبیعی بر میراث ادیان ابراهیمی در نهایت چیره می‌گردد.

در این ارتباط هگل یک نقش تاریخی و سازنده را ایفا کرده است که ما با مضمون آن می‌توانیم از طریق محتوای یک مانیفست به نام "قدیمی‌ترین برنامه‌ی ایده‌آلیسم آلمانی" آشنا شویم. به این عبارت که وی در دوران اقامت خود در شهر ینا با همکاری شلینگ و هولدرلین یک نشریه‌ی فلسفی را منتشر می‌کرد. آن‌ها با هم‌دیگر به یک توافق نظری به شرح زیر رسیده بودند:

«یک جامعه‌ی آشتی‌یافته فقط زمانی به صورت مناسب قابل درک است که شهروندان آزاد از طریق عرف در آن ادغام می‌شوند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هگل همراه با شلینگ و هولدرلین بر سر آزادی شهروندان جهت تشکیل یک جامعه‌ی آشتی‌یافته به توافق رسیده بودند، در حالی که هگل با شلینگ بر سر سرچشمه‌ی تشکیل "عرف" مجادله‌ی فلسفی داشت. ما این‌جا دوباره با آثار دو طرح متناقض از سرچشمه‌ی "عرف" و "خرد" مواجه می‌شویم.

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۲۶۲

<sup>۲</sup> Zit. n. Honneth, Axel (۱۹۹۲): Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main

منظور وی این‌جا تجربیات انقلاب فرانسه است که وی در دوران اقامت خود در شهر ینا فلسفه‌ی سیاسی آن‌را متکامل کرد. بنابراین اتفاقی نیست که نقطه‌ی عزیمت فلسفی هگل نیز نقد فلسفه‌ی استعلایی کانت، فیثسته و شلینگ است که البته بنیان فلسفه‌ی درون‌ذاتی وی را پدید می‌آورد. این‌جا خرد خودبنیاد محسوب می‌شود، زیرا به صورت یک حرکت فکری از "ایده‌ی مطلق" واقعیت را پدید می‌آورد. بنابراین هگل به کانت، فیثسته و شلینگ انتقاد می‌کند که آن‌ها خردگرایی انسان را که وی آن‌را "مکانیسم فلسفه" نیز می‌نامد، به حوزه‌ی استعلایی اختصاص داده و در نتیجه از فلسفه فاصله گرفته‌اند. پیداست که از این منظر، فلسفه به مراتب بیشتر به صورت تصورات دینی پدید می‌آید و ظاهراً مستقل از اندیشه می‌گردد. بنابراین هگل همواره از مفاهیمی مانند: "خرد مطلق" و "ایده‌ی مطلق" سخن می‌راند که بر خودبنیادی روش تفکر خویش تأکید کند. انگاری که حرکت تفکر (دیالکتیکی) و روش خردگرایی و اندیشیدن در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی از تمامی آثار و جزئیات اسطوره‌ای و دینی پاکیزه شده‌اند. هگل هم-زمان به کانت، فیثسته و شلینگ انتقاد می‌کند که آن‌ها مفهوم "اراده" را از فلسفه اخراج کرده‌اند و از این رو، فلسفه‌ی استعلایی آن‌ها تبدیل به تشریح ضرورت‌ها شده و اشکال ایجابی و انفعالی به خود گرفته است.

از این پس، هگل مقوله‌ی "حدود" را به پیش می‌کشد، به این معنی که انسان از طریق خردگرایی با حدود آشنا می‌شود و از طریق "اراده" آن‌را بر طرف می‌سازد. به این ترتیب، هگل به یک نظم متضاد و دینامیک دست می‌یابد که آن‌را "کلیت ارگانیک" نیز می‌خواند. مقوله‌ی "کلیت ارگانیک" چهار قشر اصلی را در بر می‌گیرد که در یک نبرد سرنوشت‌ساز درگیر می‌شوند؛ قشر اول، "آزادگان" نام دارد که در واقع همان اعیان و اشراف فئودالی هستند که از طریق حق مالکیت خود از نتایج و محصولات کار بیگانه زندگی می‌کنند. به نظر هگل مسئله‌ی این قشر در این نبرد مربوط به مرگ و زندگی می‌شود. قشر دوم، "کارگران" هستند که از طریق مزدوری امرار معاش می‌کنند و مسئله‌ی آن‌ها نیز در این نبرد مرگ و زندگی است. قشر سوم، "بندگان" هستند که در نظام فئودالی به زمین زراعی دست‌رسی دارند و با وجودی که فرودست هستند، اما این‌جا مسئله‌ی آن‌ها مربوط به مرگ و زندگی نمی‌شود. هگل برای قشر چهارم یک اسم به خصوص را انتخاب نمی‌کند. وی این‌جا تنها از کسانی سخن می‌گوید که کسب و

به خودخواهی انسان نیز می‌شود. سوم، سرشت انسان به عنوان یک موجود خردمند و بالغ است. به این ترتیب، کانت به این نتیجه می‌رسد که خودخواهی عملی انسان بدون تردید منجر به تأسیس قانون می‌شود. به بیان دیگر، فلسفه‌ی استعلایی کانت در تقابل با اصول ادیان ابراهیمی، خردگرایی انسان را به کلی منفی نمی‌شمارد و این یک ترکیب از ایمان و اندیشه است که انگاری انسان عرفی و یک جامعه‌ی متعارف را پدید می‌آورد. بنابراین کانت با رجوع به طبیعت خردگرای انسان و در تقابل با گناه‌کاری موروثی مسیحیان یک طرح التقاطی از ایمان و اندیشه را ارائه می‌دهد و به این ترتیب، تشکیل جوامع سکولار را با استناد به عرف موجه می‌سازد. به این صورت که وی "مکان اخلاقی" (کلیسا) را از "مکان حقوقی" (خارج از کلیسا) متمایز می‌سازد. ما این‌جا با توجیه ساختاری جدایی دین از دولت مواجه می‌شویم که بنا بر فلسفه‌ی استعلایی کانت منجر به تشکیل یک جامعه‌ی متعارف و آشتی‌یافته می‌شود. به این عبارت که در کلیسا با استناد به ایمان است که اخلاق پدید می‌آید، در حالی که خارج از کلیسا قانون حکم‌فرمایی می‌کند که البته سرچشمه‌ی آن خرد انسان به حساب می‌آید. به این ترتیب، کانت برای خرد نسبت به دین اولویت قائل می‌شود. به این صورت که وی رابطه‌ی دین با خرد را مانند آب (دین) با روغن (خرد) تشریح می‌کند، یعنی پس از مخلوط شدن آن‌ها روغن بر آب استوار می‌گردد، همان‌گونه که خرد نسبت به دین جهت تشکیل عرف و یک جامعه‌ی آشتی‌یافته اولویت می‌گیرد.<sup>۱</sup>

پیداست که یک چنین طرح التقاطی که از ادغام دو طرح متناقض، یعنی میراث ادیان ابراهیمی که "خرد" را از انسان سلب می‌کند و فلسفه‌ی حقوق طبیعی که بر اساس خردمندی انسان استوار است، نمی‌تواند پا بر جا بماند. به خصوص به این دلیل که خردگرایی انسان اصولاً حدود نمی‌شناسد و هر کسی که آغاز به اندیشیدن کند، نمی‌تواند اعتبار اسطوره را بپذیرد و به تقدیس و کیش شخصیت تن دهد. افزون بر این‌ها، "حرکت واقعی" خود جامعه است که ماهیت متضاد آن هر گونه شکلی را نمی‌پذیرد و مشخصاً از همین منظر است که هگل بر این نکته تأکید می‌کند که فلسفه همیشه دیر به مقصد می‌رسد.

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



آن‌ها سرانجام به عنوان "طبیعت غیر ارگانیک"، یعنی بخش غیر خردمند جامعه‌ی بورژوازی مجزا و حذف می‌گردند.<sup>۱</sup>

البته هگل در اثر بسیار مهم بعدی خود، یعنی در "پدیدار شناسی روح" مسئله‌ی نبرد را به رابطه‌ی مالک با بنده نیز بسط می‌دهد و از طریق حرکت دیالکتیکی تفکر به دو نتیجه می‌رسد که البته مکمل و لازم و ملزوم هم‌دیگر هستند. اول، توجیه مالکیت خصوصی است که به صورت تفکر دیالکتیکی از آگاهی معمول و در پرتو مفهوم "آزادی" به سوی تکامل مقوله‌ی ایده‌آلیستی "آزادی زنده" عزیمت می‌کند، زیرا به گمان هگل "گوهر" (روح عمومی) یک شکل غیر خردمند دارد و از ماهیت خود از خودبیگانه است. به این صورت که بنده در روند تکامل علم به این نتیجه می‌رسد که آگاهی وی ماقبل از ظواهر محصولات کارش قرار دارد. به بیان دیگر، در حالی که بنده با ابزار و فن‌آوری جدید کار می‌کند و افزایش کمی و مرغوبیت کیفی تولیدات کار خود را در روند تولید می‌بیند، اما هم‌چون گذشته در اسارت مالک است. این‌جا مفهوم "کار" یک نقش کلیدی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به خود می‌گیرد. به این معنی که محصولات کار نه اجسام مرده، بلکه "تجسم زنده‌ی ماهیت سوژه" محسوب می‌شوند و از آن‌جا که سوژه به صورت از خودبیگانه در محصول کار خود بروز می‌کند، در نتیجه آگاهی بنده "مشتاق" رسیدن به خودآگاهی است. ما این‌جا با تضاد هستی با آگاهی در شکل ایده‌آلیستی آن مواجه می‌شویم. از آن‌جا که در سیستم هگلی خودآگاهی تنها در خودآگاهی دیگری رضایت خود را می‌یابد، در نتیجه در روند نبرد است که مفهوم "آزادی" به سمت موجودیت ماهوی خویش معطوف می‌گردد. به بیان دیگر، مفهوم دیالکتیکی "آزادی" از امکان و ضرورت تحقق "اوضاع مطلوب" گزارش می‌دهد. نزد هگل تحقق آزادی بنده مشروط به دو وجه است. به این صورت که بنده باید از یک سو، از امکانات واقعی خود آگاه و از سوی دیگر، قادر به تحقق اراده‌ی خویش جهت تسلط خردمندانه بر جهان خود باشد. از این پس، بنده در یک نبرد عملی و سرنوشت ساز بر سر مرگ و زندگی و در پرتو مفهوم "آزادی" از آگاهی گذشته‌ی خود به سوی خودآگاهی عبور و با اتخاذ اراده، وجود از خودبیگانه‌ی خود، یعنی بندگی‌اش را لغو و به

کار می‌کنند، در حالی که مالکیت آن‌ها نه نتیجه‌ی کار و کوشش، بلکه به مراتب بیشتر اتفاقی به وجود آمده است. به نظر وی مسئله‌ی قشر چهارم نیز در این "کلیت ارگانیک" مربوط به مرگ و زندگی نمی‌شود. پیداست که ما این‌جا با قشر دوم به عنوان طبقه‌ی کارگر مواجه هستیم که به دلیل آزادی از ابزار تولید به بردگی کار مزدی کشیده شده است، در حالی که قشر چهارم شامل طبقه‌ی بورژوازی می‌شود که در حال صعود به سوی تشکیل یک دولت مدرن و حاکمیت نوین طبقاتی است.

بنا بر فلسفه‌ی هگل این نبرد جهت تحقق "حقوق طبیعی" که به معنی تحکیم برابری و آزادی است، آغاز می‌شود و سپس به سوی تدوین "حقوق مثبت" سمت می‌گیرد. در حالی که "حقوق طبیعی" یک شکل فلسفی دارد، "حقوق مثبت" به تصویب ملت می‌رسد و با استناد به خرد است که ساختار دولت مدرن را قانون‌مند و شهروند را قانون-مدار می‌سازد. در این نبرد سرنوشت‌ساز قشر اول (اعیان و اشراف فئودالی) و قشر دوم (کارگران) می‌دانند که هم به قتل می‌رسند و هم به قتل می‌رسانند. لیکن آن‌ها در روند این نبرد و جهت حفظ بقای خویش به "خرد عملی" متوسل می‌شوند و به "آشتی" دست می‌یابند. نتیجه‌ی "آشتی" تدوین "حقوق طبیعی" به صورت قانون اساسی و تصویب آن در شکل "حقوق مثبت" است که با تشکیل مجلس موجودیت اقشار متفاوت را در جوار هم‌دیگر ممکن می‌سازد و وحدت اجتماعی را پدید می‌آورد. این‌جا هگل از این نبرد سرنوشت‌ساز به صورت "کومیک" و "تراژیک" نیز یاد می‌کند. این نبرد از نظر وی به این دلیل کومیک است، زیرا با وجود یک چنین جنبش عظیم اجتماعی که مصمم "عرف موجود" را نقض می‌کند و به سوی تشکیل "اوضاع مطلوب" سمت می‌گیرد، اما قشر "آزادگان" خود را نماینده‌ی خدا روی زمین می‌شمارد و مدعی نمایندگی "عرف مطلق" می‌شود. بنابراین هگل این‌جا از مفاهیمی مانند: "کومیک الهی" و "کومیک عصر مدرن" نیز سود می‌برد که بر حماقت بخشی از طبقه‌ی اعیان و اشراف فئودالی تأکید کند. البته این نبرد از سوی دیگر، تراژیک نیز است، زیرا به نظر هگل "خرد عملی" اجازه نمی‌دهد که تمامی آزادگان در بخش غیر خردگرای قشر خویش غوطه بخورد و در نتیجه بخش اعظم آن خود را از این قشر به صورت سرنوشت‌ساز مجزا می‌سازد و سرانجام به آشتی تن می‌دهد. لیکن آشتی این دو قشر برای کسانی که به "خرد عملی" تن نداده و از آشتی ممانعت کرده‌اند، تبدیل به فاجعه می‌شود، زیرا

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main

خود را به صورت کالا به بازار عرضه کند و در واقعیت به بردگی کار مزدی تن دهد و فقر و سیه‌روزی زندگی پرولتری را متحمل شود. رابطه‌ی صاحبان کالاها با یک‌دیگر از طریق "قرارداد" که هگل آن را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد، منظم می‌شود. به این ترتیب، حقوق شهروندی در دو بخش متمایز می‌گردد؛ اول، یک بخش به خصوص فوقانی است که مربوط به تعیین حقوق دولت و ملت می‌شود و حاکمیت قانون اساسی را به صورت یک قرارداد اجتماعی پدید می‌آورد. دوم، یک بخش به خصوص تحتانی است که به صورت قوانین مدنی روابط شهروندان جهت بستن قرارداد و پایبندی به آن‌را منظم می‌سازد. با وجودی که هگل به آزادی انسان عمیقاً اعتقاد دارد، اما مدعی است که هرگاه یک انسان آزاد قرارداد بندگی خود را امضا کرد، باید به اصول آن پایبند بماند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هگل در روند تکامل فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود به مضمون مقوله‌هایی مانند: "کلیت ارگانیک"، "عرف"، "حدود"، "اقتشار"، "کار"، "نبرد"، "خرد عملی"، "اراده" و "قرارداد" دست می‌یابد و تئوری مجرد تشکیل جامعه‌ی بورژوازی را به صورت به یک جامعه‌ی آشتی‌یافته و متعارف متفکر می‌شود. این‌جا اقتشار جامعه با وجود کثرت ظاهراً به وحدت می‌رسند و با تشکیل یک عرف نوین رسمیت می‌یابند. به این ترتیب، هگل جامعه‌ی آشتی‌یافته را در سه حوزه‌ی متفاوت متمایز می‌کند؛ اول، حوزه‌ی دولت است که از طریق قرارداد با ملت مقبول و منجر به همبستگی شهروندان می‌شود. دوم، حوزه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است که از طریق قرارداد حقوق شهروندان و حق مالکیت را قانونمند و متحقق می‌سازد. سوم، حوزه‌ی خانواده است که از طریق قرارداد منجر به عشق می‌شود. هگل این‌جا ادعا می‌کند که انسان فقط از طریق عشق و اندیشه است که به فردیت دست می‌یابد و هر کس که به فردیت دست نیافته باشد، نمی‌تواند متعارف گردد و یک نقش مؤثر را در یک جامعه‌ی آشتی‌یافته ایفا کند. وی هم‌زمان اعمال خشونت دولتی جهت پایبندی به قرارداد را توجیه می‌کند، زیرا به نظر وی این قوای مجریه است که منجر به اعتبار قرارداد می-

درجه‌ی انسان آزاد فراروی می‌کند. لیکن نزد هگل تحقق آزادی به معنی تفکر آزاد نیست، زیرا هر کسی می‌تواند هر چه را که خواست، متفکر شود. بنابراین وی در کتاب "فلسفه‌ی حق" مفهوم "آزادی" را از مقوله‌ی "آزادی زنده" تمیز می‌دهد. به این معنی که مفهوم "آزادی" برای تحقق خود نیاز به یک حوزه‌ی بیرونی دارد و آن هم حق مالکیت خصوصی است که انگاری آزادی انسان را پر محتوا و زنده می‌سازد.<sup>۱</sup>

دوم، نقش تولید کالایی در جامعه‌ی بورژوازی است که هگل آن‌را از طریق دیالکتیک گوهر، فعالیت و سوژه تکامل می‌کند. کالا برای وی "خود قضیه" و یک "چیز حقیقی" محسوب می‌شود که هم گوهر و هم سوژه است. 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. از این پس فرد، سوژه‌گرایی خود را به صورت فعالیت به گوهر الحاق می‌کند و گوهر را به صورت سوژه ارتقا می‌دهد. به این ترتیب، یک روح عمومی دیگری به صورت گوهر پدید می‌آید. 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" نیز می‌نامد. به بیان دیگر، سلطه‌ی انسان بر طبیعت تبدیل به خودآگاهی سوژه شده و به صورت گوهر فرد و روح عمومی در آمده است.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مسئله‌ی جامعه‌ی بورژوازی با پذیرفتن حق مالکیت خصوصی (آزادی زنده) پایان نیافته، زیرا به گمان هگل قبلاً نیز حق مالکیت وجود داشته است. این‌جا باید از کالا یک خودآگاهی، یعنی یک روح عمومی (گوهر نوین) پدید بیاید که هویت جامعه‌ی بورژوازی را تثبیت کند. 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

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوازی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷ ادامه، برلین

<sup>۲</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>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

بورژوازی است که به سمت حاکمیت سیاسی خود صعود کرده و تشکیل یک نظام مدرن طبقاتی را در نظر گرفته است.

البته مارکس بسیار زود به این مسئله پی برد که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نه تنها دچار آکوموداتیسیون و آپریوریسم است، بلکه شکل جنجالی و اسرارآمیز آن از جابجایی سوژه با ابژه (محمول) سرچشمه می‌گیرد. از جمله باید از تحقیقات وی پیرامون مقوله‌ی "مایورات" یاد کرد. مایورات یک نوع از مالکیت فئودالی است که تنها به مسن‌ترین پسر خانواده به ارث می‌رسد. از آن‌جا که مایورات غیر قابل فروش است و به صورت حق مالکیت خصوصی متمرکز می‌ماند، در نتیجه هگل نیز با استناد به آن است که حکومت موروثی سلطنتی را به صورت سوژه‌ی آگاه و ضرورت "خشونت شاهانه" توجیه می‌کند. لیکن مارکس پس از بررسی قانون اساسی کشورهای مدرن به یک نتیجه‌ی دیگری می‌رسد که مضمون آن‌را به شرح زیر در "نقد فلسفه‌ی حق دولت هگل" به بحث می‌گذارد:

«قانون اساسی سیاسی در بالاترین نوک تیز خود *قانون اساسی مالکیت خصوصی* است. بالاترین *مرام سیاسی مرام مالکیت خصوصی* است. *مایورات* تنها تظاهر بیرونی از طبیعت درونی مالکیت بر زمین است. از آن‌جا که آن غیر قابل فروش است، عصب-های اجتماعی آن قطع و *انزوای آن از جامعه‌ی بورژوازی* تضمین شده است. از آن‌جا که آن بنا بر "برابری عشق به [همه‌ی] فرزندان" واگذار نمی‌شود، حتا یک جمع کوچک حیوانات، یعنی تجمع حیوانات *خانواده* که اراده و قوانین آن‌ها منحل و مستقل شده است، بنابراین طبیعت *فاحش مالکیت خصوصی* از واگذاری به *ثروت خانواده* ممانعت می‌کند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس با استناد به مایورات به این نتیجه می‌رسد که وجود آن نه تنها استقرار یک حکومت موروثی - سلطنتی، بلکه حق مالکیت خصوصی را نیز به کلی توجیه می‌کند. به بیان دیگر، قانون اساسی کشورهای مدرن محصول توافق بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی پیرامون حق مالکیت خصوصی است و دولت مدرن در واقعیت شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است. از

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik ... ebd., S. ۳۰۳

شود و آزادی شهروندان را تضمین می‌سازد. لیکن تنها جایی که اعمال زور نتیجه ندارد، همان حوزه‌ی خانواده است که به نظر هگل فقط از طریق عشق پا بر جا می‌ماند.<sup>۱</sup>

ما این‌جا با محتوای فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل آشنا می‌شویم که وی آن‌را با استناد به عواقب انقلاب فرانسه متفکر می‌شود. به بیان دیگر، هگل این‌جا از آغاز یک عصر نوین گزارش می‌دهد که مصادف با سقوط نظام فئودالی، تشکیل جامعه‌ی بورژوازی و آغاز تولید به روش مدرن سرمایه‌داری است. از این پس، منبع تولید ثروت دیگر طبیعت به تنهایی (گوهر) محسوب نمی‌شود، زیرا تولیدات صنعتی نسبت به محصولات کشاورزی دست بالا را گرفته‌اند. ما این‌جا با ابعاد ایدئولوژی لیبرالیسم نیز مواجه هستیم که در سیستم هگلی به صورت "روح" تشکیل "اوضاع مطلوب" متکامل می‌گردد. انگاری که دولت با ادغام روح منتهای خانواده و جامعه‌ی بورژوازی در خود تبدیل به یک روح نامتناهی گشته است.<sup>۲</sup> پیداست که از این دیدگاه، دولت به صورت یک قدرت ماهیتاً مستقل از نیازهای سوژکتیو و یک سوژه‌ی خودآگاه به نظر می‌آید که انگاری فرای منافع فردی و طبقاتی قرار گرفته و تنها موظف به تضمین پیروی شهروندان از همان قراردادی (ضرورت ابژکتیو) است که آن‌ها ظاهراً در کمال آزادی و آگاهی با یک‌دیگر منعقد کرده‌اند.<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با اشکال متافیزیکی مواجه می‌شویم که از یک سو، منجر به توجیه "تفکر تاریخی" در سیستم هگلی می‌شوند. انگاری که خردگرایی انسان روند تاریخ را به سوی یک فرجام آشتی‌یافته و یک آینده‌ی مثبت و دلپسند سمت می‌دهد. لیکن مثبت‌گرایی از سوی دیگر، "اوضاع موجود" را نیز توجیه می‌کند، زیرا با وجود ازخودبیگانگی با پراکسیس نوید تشکیل "اوضاع مطلوب" را در یک آینده‌ی نزدیک می‌دهد. لیکن این خرد مورد نظر هگل یک خرد جهان‌شمول و مربوط به یک اتویی انسانی نیست، بلکه خرد یک طبقه‌ی به خصوص به عنوان

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس و فلسفه‌ی حق - گفتگوی پیرامون بدیل حقوقی جمهوری اسلامی ایران، آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۶۱ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> Vgl. Hegel, § ۲۶۲, z. n. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ - ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰۵

<sup>۳</sup> Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution - Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۵۸

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

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، شکل اسرارآمیز کالا، یعنی بت‌انگاری کالا بهترین امکانات را برای توجیه نظام سرمایه‌داری پدید می‌آورد، زیرا شکل کالایی تولید باعث می‌شود که حتا کارگران مزدی نیز به محصول کار خود مانند یک چیز خارج از خودشان بنگرند.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، کالا به صورت ارزش مبادله یک شکل ایدئولوژیک به خود می‌گیرد که هم ماهیت استثمار نیروی کار بیگانه را در نظام سرمایه‌داری می‌پوشاند و هم هگل و اقتصاددانان بورژوازی را در نظریاتشان جهت توجیه مالکیت خصوصی و خردمندی شکل کالایی تولید 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 بازار مسئول تدارک برابری، آزادی و انصاف میان شهروندان و مرکز ثقل خردمندی است. بنابراین مارکس

<sup>۱</sup> ebd., S. ۸۶f.

<sup>۲</sup> Vgl. 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

این منظر، دولت دیگر به صورت سوژه‌ی آگاه نمایان نمی‌گردد، بلکه تنها ابژه‌ی مالکیت خصوصی است. به این معنی که وظیفه‌ی دولت مدرن در این خلاصه می‌شود که از طریق قوای مجریه حق مالکیت خصوصی را بر جامعه تحمیل کند. پیداست که از منظر جابجایی سوژه با ابژه صحت "کلیت ارگانیک" و وحدت جامعه‌ی آشتی‌یافته در فلسفه-ی ایده‌آلیستی هگل نیز مورد تردید و پرسش قرار می‌گیرد. به این معنی که نه بندگان به آزادی واقعی و نه "کارگران" با "آزادگان" به توافق و وحدت حقوقی و سیاسی رسیده‌اند، بلکه بورژوازی نبرد طبقاتی را مصادره و از طریق تدوین قانون اساسی جایگاه اجتماعی و شرایط تحقق منافع مادی طبقه‌ی خود را پدید آورده است.

البته مارکس تا این‌جا هنوز به شکل ایدئولوژیک کالا پی نبرده بود که البته پس از تکامل قانون ارزش به آن دست یافت. به این صورت که وی در کتاب "سرمایه" شکل کالایی محصولات نیروی کار را "حسی و فراحسی" و محصول "جادو و معجزه" می‌شمارد، زیرا کالا در روش مدرن تولید سرمایه‌داری (ارزش مبادله) "ذکاوت متافیزیکی" و "خوی روحانی" به خود می‌گیرد. به این صورت که کالا محصول تبادل مادی نیروی کار مزدی با طبیعت است و از این رو، "کار مجرد" (زمان کار اجتماعاً لازم) گوهر ارزش محسوب می‌شود. اما از آن‌جا که تحت روش مدرن تولید سرمایه‌داری، نیروی کار مزدی (کار زنده) از گوهر واقعی خود، یعنی از ابزار تولید و کالا (کار مرده، سرمایه) مجزا می‌گردد، در نتیجه کالا در بازار کاملاً مستقل و قابل مقایسه و تعویض با کالاهای دیگر به نظر می‌آید و انگاری که خواص طبیعی خود را به ناظر منعکس می‌کند. ما این‌جا با متافیزیک کالا مواجه هستیم که تنها روش مناسب درک آن نقد جهان مه‌آلود دینی است.<sup>۱</sup> مارکس در این ارتباط از یک سؤ تفاهم نیز سخن می‌گوید که آن را "بت‌انگاری کالا" می‌نامد و مضمون آن را به شرح زیر در کتاب "سرمایه" به بند نقد می‌کشد:

«شکل اسرارآمیز کالا به سادگی به این عبارت است که آن به انسان‌ها سرشت اجتماعی کار خود آن‌ها را به صورت سرشت موضوعیت‌یافته‌ی خود فرآورده‌ها انعکاس

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۸۶

موجود می‌کنند و با استفاده از خرد عملی و جهت بقای خویش به آشتی می‌رسند. پنجم، انسان‌ها با تدوین قرارداد وحدت جامعه را با وجود کثرت آن پدید می‌آورند و عرف نوینی را بنیان می‌گذارند. و ششم کسانی که عوامل خشونت بوده و از آشتی ممانعت کرده‌اند، به عنوان "عناصر غیر ارگانیک طبیعت" از جامعه مجزا و حذف می‌گردند. بنابراین هگل جامعه‌ی بورژوازی را یک جامعه‌ی آشتی‌یافته، متعارف و خردمند می‌پندارد. این‌جا مقوله‌ی "رسمیت‌یابی" یک شکل این جهانی به خود می‌گیرد، زیرا با استناد به قانون و قرارداد است که انگاری انسان‌ها به امنیت، برابری و آزادی دست می‌یابند.

لیکن سیستم هگلی از یک مقوله‌ی به خصوص از "خرد" عزیمت می‌کند که البته در انحصار بورژوازی است و تنها جایگاه اجتماعی و منافع طبقاتی آن‌را توجیه می‌کند. ما این موضوع را از نقد مارکس بر "فلسفه‌ی حق دولت هگل" مشاهده کردیم که با وساطت مقوله‌ی "مایورات" مالکیت خصوصی بورژوازی و مناسبات کلی نظام سرمایه‌داری را توجیه می‌کند. ما هم چنین با نقد مارکس از شکل ایدئولوژیک تولید کالایی نیز آشنا شدیم که به صورت یک سوژه‌ی مستقل در می‌آید و با تدارک مناسبات کلی تولید سرمایه‌داری، از محصولات کار انسان‌ها (سرمایه، کار مرده) جهت حکم‌فرمایی بر خود آن‌ها (کار زنده) سو استفاده می‌کند. از این منظر، امنیت، برابری و آزادی تمامی شهروندان تنها یک شکل ظاهری و ایدئولوژیک به خود می‌گیرند. زیرا این بردگی کار مزدی است که فقر و سیه‌روزی پرولتاریا را در واقعیت پدید می‌آورد. مصداق تجربی نقد مارکس از فلسفه‌ی حق هگل همان وقایع انقلاب فرانسه می‌باشد که هگل فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آن‌را آپریور متفکر شده است. به این صورت که یعقوبیان به سرکردگی "جنبش شلوارپوشان" (پرولتاریا) قدرت سیاسی را در دست گرفتند و گردن شاه و کشیش را با گیوتین زدند. لیکن در روند حاکمیت آن‌ها بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی به ائتلاف رسید و طبقه‌ی حاکم پس از تصویب قوانین اساسی و شهروندی دولت روسپی را خلع قدرت کرد و پرولتاریا و یعقوبیان را به خاک و خون کشید.

پیداست که ما ایرانیان به دلیل میراث تاریخی و فرهنگی مخصوص خود که وقایع رفرماسیون و پروژه‌ی روشنگری را تجربه نکرده است، تجربیات دیگری را جهت تبدیل

این‌جا از "اشکال ابژکتیو تفکر" و "ظاهر موضوعیت‌یافته"<sup>۱</sup> نیز سخن می‌راند که بر جنبه‌ی ایدئولوژیک تولید کالایی در نظام سرمایه‌داری تأکید کند.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند. جامعه‌ی متعارف و آشتی‌یافته‌ی هگل یک شکل متفاوتی به خود می‌گیرد، زیرا آن تضادهای درون‌ذاتی که از طریق مالکیت خصوصی و روش مدرن انباشت سرمایه پدید می‌آیند، پا بر جا می‌مانند. به بیان دیگر، مارکس در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل متوجه‌ی یک تقسیم کار ظاهری میان دولت و جامعه‌ی بورژوازی می‌شود. به این صورت که قوای سه‌گانه‌ی مقننه، قضائیه و مجریه فقط ظاهراً مستقل هستند، در حالی که در واقعیت از کلیت جامعه‌ی بورژوازی، یعنی از شکل کالایی تولید، حق مالکیت خصوصی و جایگاه اجتماعی یک طبقه‌ی حاکم نوین پاسداری می‌کنند. بنابراین ما در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل فقط با ظواهری مواجه می‌شویم که انگاری منجر به تشکیل یک جامعه‌ی متعارف و آشتی‌یافته می‌شوند. به این صورت که سیستم هگلی درون‌ذاتی است، یعنی بدون رجوع به الهیات و با استناد به مقوله‌ی "خرد عملی" است که به مضمون "عرف" دست می‌یابد و تحت تأثیر آن است که انگاری افراد و اقشار جامعه‌ی طبقاتی رسمیت می‌یابند. به این عبارت که وی البته از تضاد یک "کلیت ارگانیک" (اوضاع موجود) عزیمت می‌کند، لیکن وحدت و آشتی آن‌را (اوضاع مطلوب) در یک حرکت فکری، یعنی آپریور و فقط ظاهراً متفکر می‌شود.

روند حرکت تفکر وی که "حقوق طبیعی" را به شکل "حقوق مثبت" در می‌آورد و جدایی دین از دولت مدرن را موجه می‌سازد، به این شرح است؛ اول، انسان‌ها از طریق خرد، یعنی سوژکتیو از هویت شهروندی و حقوق طبیعی خویش مانند: آزادی و برابری آگاه می‌شوند. دوم، انسان‌ها از طریق خردگرایی با حدود جامعه که برابر با همان عرف قشر آزادگان است، مواجه می‌شوند. سوم، انسان‌ها به یک مفهوم اخلاقی از "نبرد" که مسئله‌ی آن مرگ و زندگی است، دست می‌یابند. چهارم، انسان‌ها اراده به تغییر عرف

<sup>۱</sup> objektive Gedankenformen, gegenständliches Schein

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I, ... ebd., S. ۹۷, und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): سرمایه - تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراوی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین

تاریخی خرد بشری با وحی الهی در اسلام مقوله‌هایی مانند: "آشتی"، "وحدت" و "خردمندی" متکامل شده‌اند. پیداست که این‌جا پرسش‌های متعددی به این شرح پدید می‌آیند: با وجودی که اسلام از دیگر ادیان ابراهیمی منشعب شده، پس چرا رفرماسیون آن همواره شکست خورده است؟ چرا طرح اسلامیان جهت سازمان‌دهی جامعه و دولت (امت و حکومت اسلامی) یک شکل این جهانی و خردمند به خود نمی‌گیرد و حتا در مضمون فلسفی و ظاهری آن نیز به یک جامعه‌ی آشتی‌یافته و متعارف دست نمی‌یابد؟ در اسلام عرف به چه معنی است و چه عواملی منجر به تشکیل یک ترکیب از دین قرون وسطایی اسلام و اقتصاد مدرن سرمایه‌داری در ایران کنونی شده‌اند که بیش از ۴۰ سال است که بردگی کار مزدی و فقر و سیه‌روزی را بر کارگران کشور تحمیل می‌کند؟

پیداست که برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها باید دست به ریشه، یعنی به قرآن برد. به خصوص به این دلیل که روحانیت شیعه‌ی دوازده امامی از نقطه‌ی نظری "فقه ظاهریه" عزیمت می‌کند که قرآن را کلام ازلی الله (غیر مخلوق) می‌شمارد. به این معنی که انگاری اعتبار قرآن مشروط به زمان و مکان نمی‌گردد و معانی کلامی آن جاودانه هستند. بنابراین روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی دین نیز در پیروی از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس از همین فرضیه‌ی روحانیت شیعه‌ی دوازده امامی عزیمت می‌کند، عواقب تئوریک آن‌را در پراکسیس سیاسی عریان می‌سازد، نظریه‌پردازان اسلامی را با محصولات اجتماعی عقاید مخرب، مرتجع و متعرض خود مواجه می‌کند و سرانجام به سوی تشکیل یک نظم نوین سمت می‌گیرد.

از آن‌جا که اسلام بر اساس زمینه‌ی مادی زیست بادی‌نشینی در شبه‌جزیره‌ی عربستان و در پیروی از اساطیر سامیان و دیگر ادیان ابراهیمی متکامل شده است، در نتیجه این‌جا نیز خردگرایی بشر اصولاً مضر محسوب می‌شود و تنها از این منظر است که بعثت پیامبران نیز معنی می‌یابد. انگاری که انسان‌ها با رجوع به خرد و تجربیات اجتماعی خویش قادر نیستند که برنامه‌ی زندگی خود را بریزند، به عرف دست بیابند و زیست جامعه‌ی خود را اداره کنند. بنابراین در اسلام نیز مانند مابقی ادیان ابراهیمی انسان برای تشکیل عرف باید طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب و قوای ماهوی خود را که

"حقوق طبیعی" به "حقوق مثبت" داشته‌ایم. البته مسیحیت و اسلام از یک سرچشمه‌ی مشترک مشروب می‌شوند و اساطیر آن‌ها کاملاً مشابه هستند. از جمله می‌توان از همین اسطوره‌ی آفرینش جهان مادی و انسان و بیرون راندن آدم و حوا از بهشت یاد کرد که محمد با دقت کامل آن‌را از تورات وام گرفت و به صورت وحی الهی در قرآن آورد.<sup>۱</sup> البته در تاریخ اسلام و ایران نیز همواره جنبش‌هایی پدید آمده‌اند که انگیزه‌ی رفرماسیون دینی را داشته‌اند. در حالی رفرماسیون مسیحیت و فعالیت فرقه‌های متنوع پروتستانی به توفیق کامل رسیدند و "دین مثبت" را پدید آوردند، لیکن هرگونه تمایلی جهت دنیوی و خردمند ساختن اسلام تا کنون با شکست قاطعانه مواجه شده است. ما این‌جا با تلاقی خرد بشری با وحی الهی مواجه هستیم که کشمکش آن‌ها تا کنون در سرزمین ایران همواره به نفع قاطع اصالت قرآن تمام شده است. از جمله باید از انگیزه-ی رفرماسیون دینی در جنبش بابیه یاد کرد که از طریق ائتلاف حوزه و دربار به خاک و خون کشیده شد. نمونه‌ی بعدی وقایع انقلاب مشروطه است که انگیزه‌ی تبدیل "حقوق طبیعی" به "حقوق مثبت" را داشت. در حالی که مشروطه‌خواهان با تصویب قانون اساسی جامعه‌ی مدنی را قانون‌مند و خشونت دولتی را قانون‌مدار ساختند و ظاهراً راه مردم ایران را به سوی جهان مدرن گشودند، لیکن روحانیان شیعه موفق به مصادره و تخلیه‌ی جنبش مشروطه شدند و با تصویب متمم قانون اساسی یک نظام مشروعه را بر ایرانیان تحمیل کردند. اوج این شکست در دوران قیام بهمن رقم خورد که روحانیت شیعه مستقیماً وارد کارزار سیاسی شد و قیام مردمی جهت تحقق آزادی، برابری و رفاه اجتماعی را مصادره و متفرق ساخت و پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی یک حاکمیت آخوندی و شریعت قرون وسطایی اسلام را بر ایرانیان تحمیل کرد.

به بیان دیگر، مردم ایران نه تا کنون با "دین مثبت" مواجه بوده، نه مباحث اسلامیان اشکال فلسفی به خود گرفته و یک دین این جهانی پدید آورده و نه از کشمکش‌های

<sup>۱</sup> البته یک تفاوت ظاهری در رابطه با اسطوره‌ی آفرینش در قرآن و تورات وجود دارد. به این صورت که یهوه در مدت شش روز جهان را می‌آفریند و در روز هفتم استراحت می‌کند، در حالی که بنا بر قرآن پس از آفرینش جهان مادی هیچ آزاری به الله وارد نمی‌آید و آن هم نیازی به استراحت ندارد. پیداست که این ابتکار مربوط به خود محمد می‌شود که برای قدرت آن خدایی که به عنوان رب‌العالمین می‌آفریند، هیچ حدودی قائل نمی‌شود.

در دوران رسالت وی در مکه مطرح شد. این‌جا منظور من همان زمانی است که محمد و مسلمانان در اقلیت محض بودند و هنوز به قوه‌ی مجریه دست‌رسی نداشتند. در این دوران سه گروه متفاوت در برابر رسالت محمد صف‌آرایی کرده بودند که هر کدام به شکلی بعثت وی را انکار می‌کردند. گروه اول یهودیان و مسیحیان بودند که محمد آن‌ها را "اهل کتاب" می‌نامید. یهودیان پیامبری محمد را انکار می‌کردند، زیرا به برگزیدگی قوم یهود ایمان داشتند. به این معنی که پیامبر نوین باید از قوم بنی‌اسرائیل مبعوث می‌شد و عرب‌تباری محمد و افزون‌پرستی نیاکان وی برای یهودیان اسناد مشخصی علیه مصداق پیامبری وی به حساب می‌آمدند. در برابر مسیحیان پیامبر خود را فرزند خدا می‌دانستند و به اصول "پدر، پسر و روح‌القدس" اعتقاد داشتند، در حالی که محمد الله را یک خدای یکتا می‌شمرد که نه والدی و نه مولودی دارد. گروه دوم افزون-پرستان بودند که محمد آن‌ها را "مشرکان" می‌نامید. آن‌ها اکثریت قابل ملاحظه‌ی اهالی مکه را تشکیل می‌دادند و از این رو به اسلام ایمان نمی‌آوردند، زیرا نمی‌خواستند که از ایمان و عرف والدین خود دست بشویند. گروه سوم دهریان بودند که محمد آن‌ها را "کافران" می‌نامید. دلیل امتناع آن‌ها از گرویدن به دین اسلام، ایمان به قدرت طبیعت بود که اعتقاد به موعود و روز قیامت را محصول خرافات می‌شمرد و در نهایت رد می‌کرد. برای دهریان فقط حیات این جهانی اعتبار داشت و پس از مرگ همه چیز به پایان می‌رسید.

بنابراین اعضای این سه گروه - البته با دلایل متفاوت - محمد را یک پیامبر قلابی می‌دانستند و از وی جهت اثبات رسالتش معجزه می‌خواستند. منتها محمد فاقد قدرت اعجازی بود، زیرا معجزه فقط به اشخاص اسطوره‌ای منسوب می‌شود و فقط پس از ایجاد فاصله‌ی زمانی و انتقال غلوگرا و سینه به سینه‌ی تجربیات گذشته‌های دور است که افسانه‌ها در اذهان عمومی شکل می‌گیرند و اشخاص اسطوره‌ای پدید می‌آیند. در اوضاع موجود، محمد برای مخالفانش یک فرد حقیقی و عادی بود و ادعای وی که قرآن معجزه‌ی وی است، هیچ کسی را قانع نمی‌کرد.

با تمامی این وجود، محمد موفق شد که پس از گذشت مدتی مدتی گروه کوچکی از اهالی مکه را متقاعد سازد و به دین اسلام در بیاورد. برای وی اصولاً مهم نبود که مسلمانان

این‌جا مسبب شر و گمراهی محسوب می‌شوند، سرکوب کند. پیداست که این سرکوب در جهت تحمیق، تحقیر و فرودستی انسان‌ها تدارک دیده شده است که البته از شریعت اسلامی یک ابزار مناسب حکومتی می‌سازد و تشکیل یک نظام طبقاتی - جنسیتی را توجیه می‌کند. به این صورت که انگاری وحی الهی توسط یکی از فرشتگان الله به نام جبرئیل (روح‌الامین) به محمد نازل می‌شود که ما مضمون آن‌را در آیه‌ی ۳۷ از سوره‌ی یونس (۱۰) به شرح زیر می‌یابیم:

«این قرآن عظیم ز بدان پایه از فصاحت و جامعیت است که کسی جز به وحی خدا نتواند یافت، لیکن (...) سایر کتب آسمانی را نیز تصدیق می‌کند و کتاب و احکام الهی را به تفصیل بیان می‌کند که بی هیچ شک نازل از جانب خدای عالم است.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا خود محمد است که سخن می‌راند و از الله به عنوان شخص سوم یاد می‌کند، در حالی که وی هم‌زمان قرآن را به عنوان وحی الهی و کلام الله به افکار عمومی ارائه می‌دهد. البته طرح این پرسش‌ها میان اسلامیان تا هم اکنون تابو است، زیرا درک خردمند این آیه فقط از منظر آتئیسم و شرک امکان دارد.<sup>۱</sup> از منظر شرک به این معنی است که محمد خود را در جای الله قرار داده و تفاوتی میان کلام خود و کلام الله قائل نمی‌شده است. از منظر آتئیسم به این معنی است که تکامل اسلام مربوط به ابتکار خود محمد می‌شود و این خود محمد است که در یک دوران گسست و گذار، یعنی از خودگسیختگی و خودتناقض‌گویی روش زندگی بادیه‌نشینی اعراب و در پیروی از اساطیر سامیان و ادیان ابراهیمی یک دین نوین را پدید آورده است.

فقط با یک نگاه اجمالی به کلیت قرآن بلافاصله مصداق درک آتئیستی، یعنی انگیزه‌ی محمد جهت تشکیل یک حکومت اسلامی در شبه‌جزیره‌ی عربستان روشن می‌گردد. به بیان دیگر، موضوع تشکیل امت اسلامی از همان بدو ادعای بعثت محمد به پیامبری و

<sup>۱</sup> البته این‌جا طرح این نکته نیز ضروری است که یکی از اسلامیان به نام عبدالکریم سروش جهت نجات اسلام به یک تفسیر نوین دینی روی آورده است. به ادعای وی قرآن محصول خواب و تخیلات خود محمد است و وی تنها تصاویری را که در خواب دیده، به صورت وحی الهی بیان کرده است. وی هم اکنون در ایران و به خصوص توسط یکی از مفسران قرآن به نام مصطفی حسینی طباطبایی به عنوان "دشمن خدا" به مسلمانان معرفی می‌شود و احتمال این وجود دارد که به عنوان مرتد با خطر مرگ مواجه گردد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با آثار روانی ادیان ابراهیمی در شکل اسلامی آن مواجه می‌شویم که از خردگرایی و حقیقت‌یابی پیرامون مسائل دین و دنیا ممانعت می‌کنند. در این ارتباط عبادت یک نقش مؤثر دارد. در زبان عربی مقوله-ی "عبد" به معنی بنده، غلام و برده و مقوله‌ی "عبادت" به معنی تمرین بردگی است. ما این‌جا با جنبه‌های خودفربیی و بردگی خودکرده نیز مواجه می‌شویم، در حالی که مقوله‌ی "امر به معروف و نهی از منکر" معنی تضمین بردگی دیگران را می‌دهد. از جمله باید از مضمون عبادت و به خصوص نماز روزانه‌ی مسلمانان یاد کرد که محتوای آن محدود به تکرار مداوم بیعت با الله و پیامبر الله می‌شود. به این ترتیب، محمد تدارک تشکیل فضایی را می‌دید که مسلمان مبهوت در جماعت بهت‌زده‌ی متقیان (امت اسلامی) محصور گردد.

پیداست که محمد تنها از طریق تسخیر "جهان درونی" مسلمانان و تدارک بندگی آن‌ها بود که می‌توانست وحدت کلمه‌ی امت اسلامی را به سرکردگی خود تضمین سازد. از آن‌جا که مسلمانان در دوران رسالت محمد در مکه در اقلیت محض بودند و محمد هنوز به قوه‌ی مجریه دست‌رسی نداشت، در نتیجه برخی از تازه مسلمانان یا بدون چون و چرا به سرکردگی وی تن نمی‌دادند و یا بعد از مدتی بیعت خود را با وی فسخ می‌کردند. محمد این گروه را منافق و فاسق نامید و آن‌ها را نیز از طریق آیات قرآن تعریف کرد. از جمله باید از آیه‌های ۱۰ و ۱۱ از سوره‌ی العنکبوت (۲۹) یاد کرد که در آن‌ها منافقان به شرح زیر تعریف می‌شوند:

«و بعضی مردم (...) گویند که ما به خدا ایمان آوردیم و چون رنج و آزاری در راه خدا ببینند فتنه و عذاب خلق را با عذاب خدا برابر شمرند و هرگاه نصرت و ظفری (...) برسد آن منافقان گویند ما هم با شما (...) بودیم آیا خدا بر دل‌های خلائق از هر کسی داناتر نیست؟»

ما این‌جا با صدای کسی آشنا می‌شویم که در مسیر تحقق اهداف سیاسی خویش با لحظات شکست و پیروزی مواجه و در تدارک وحدت کلمه‌ی مسلمانان به رهبری خود ناکام شده است. در حالی که محمد همواره با استفاده از مقوله‌ی "خلافت" بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی تأکید داشت، لیکن از سوی دیگر، مخالفان اسلام را "مفسد

تا کنون چه کرده و چه مرامی داشته‌اند. برای محمد تنها معیار جهت اثبات ایمان به اسلام تبعیت بی چون و چرا از خود وی محسوب می‌شد و در کمال حیرت، الله حتا حاضر بود که تمامی گناهان نامسلمانان را تبدیل به ثواب سازد، اگر که آن‌ها با محمد به عنوان پیامبر الله بیعت کنند که ما مضمون این وعده و وعیدها را در آیه‌ی ۷۰ از سوره‌ی الفرقان (۲۵) به شرح زیر می‌یابیم:

«مگر آن کسانی که از گناه توبه کنند و با ایمان به الله عمل صالح بجای آرند پس خدا گناهان او را بدل به ثواب گرداند و خداوند در حق بندگان بسیار آمرزنده و مهربان است.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا شاهد تدارک یک سقوط اخلاقی از طریق دین اسلام هستیم. به این صورت که هر گونه جنایت و جهالتی پس از ایمان به الله و تبعیت از محمد نه تنها بخشیده می‌شوند، بلکه الله آن‌ها را به ثواب نیز تبدیل می‌کند. پیداست که محمد این‌جا انگیزه‌ی متقاعد ساختن و تجمع افرادی را به دور خود داشت که به دلیل سوابق نامتعارف از طایفه‌ی خود طرد و منزوی شده بودند. وی این گروه از تازه مسلمانان را "متقیان" نامید و آن‌ها را نیز دقیقاً مانند مخالفانش توسط آیات قرآن تعریف کرد. متقیان در مفهوم قرآنی آن کسانی محسوب می‌شوند که بدون هیچ پرسشی پیرامون معنی آفرینش و دلیل رسالت پیامبران با محمد بیعت کرده‌اند، همواره از خوف الله در هراس هستند و عبادت و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند. برای آشنایی با معنی قرآنی مقوله‌ی "متقیان" می‌توان به آیه‌ی ۴۹ از سوره‌ی الانبیاء (۲۱) و آیه‌ی ۱۷ از سوره‌ی طه (۲۰) رجوع کرد که در آن‌ها به شرح زیر آمده است:

«متقیان همانهایی هستند که از خدای خود در نهان (...) می‌ترسند و از ساعت قیامت و روز جزا سخت هراسانند.»

«ای فرزند عزیزم نماز پیا دار و امر بمعروف و نهی از منکر کن در این کار از مردم نادان هر آزار بینی صبر پیش گیر که این صبر و تحمل در راه تربیت و هدایت مردم نشانه‌ای از عزم ثابت (...) در امور لازم عالم است.»



در این دوران از رسالتش در کل ناموفق بود. از آن پس که عموی محمد، ابوطالب و همسرش خدیجه فوت کردند، امنیت جانی محمد نیز با خطر جدی مواجه شد. به خصوص به این دلیل که عموی دیگر وی به نام ابولهب به سرکردگی طایفه‌ی هاشمی در آمد و از آنجا که وی یک بت‌پرست متعصب بود، در نتیجه حاضر نمی‌شد که امنیت جانی محمد را بی‌چون و چرا تضمین سازد.

از آن پس که در مکه عرصه بر محمد و مسلمانان به مراتب تنگ‌تر از گذشته شد، وی تصمیم به مهاجرت به شهر مدینه را گرفت. به خصوص به این دلیل که طوایف بت‌پرست آنجا به دنبال یک رهبر سیاسی می‌گشتند که اتحاد آن‌ها را در برابر طوایف یهودی تضمین سازد. به این ترتیب، محمد در عرض سه سال تدارک مهاجرت مسلمانان را به مدینه دید و سرانجام همراه با ابوبکر از مکه به آنجا گریخت. از این پس، نقش سیاسی محمد نیز بلافاصله آغاز شد. از جمله باید از راهزنی مسلمانان به کاروان‌های مکه یاد کرد که در تاریخ اسلام به عنوان "غزوات" طرح می‌شوند. به این ترتیب، فلسفه‌ی سیاسی حکومت نوین اسلامی نیز یک زمینه‌ی مادی مخصوص (غارث، چپاول) یافت که البته در پرتو فلسفه‌ی سیاسی مصلحت‌گرایی قرار داشت و از طریق اتخاذ شکیبایی و بروز تعصب شکل عملی و واقعی به خود می‌گرفت. به این صورت که محمد با طوایف متفاوت مدینه ائتلاف و همبستگی شهر را در برابر هجوم سپاه مکه تضمین می‌کرد، مخالفان و رقیبان خود را شناسایی و به حاشیه می‌راند و در زمان مناسب فرمان قتل آن‌ها را صادر می‌کرد. این‌جا پابندی محمد به قرارداد تنها نتیجه‌ی نقطه‌ی ضعف سیاسی و نظامی وی و فقط یک تظاهر خشک و خالی به شکیبایی بود، زیرا از آن پس که وی در موضع قدرت قرار می‌گرفت، بلافاصله قراردادهایی را خود بسته بود، ملغا و با ترویج تعصب دینی، مسلمانان را بر علیه مخالفان خود می‌شوراند. از جمله باید سه طایفه‌ی یهودی به نام‌های بنی‌القینقاع، بنی‌النضیر و بنی‌القریظه را به یاد آورد که محمد قرارداد حکومت اسلامی با آن‌ها را لغو کرد و سپاه مسلمانان را چنان بر علیه آن‌ها شوراند که یکی پس از دیگری و با شدت بیشتری از گذشته به خاک و خون کشیده شدند. بعد از یهودیان نوبت به مسیحیان رسید و محمد سرانجام موفق شد که مکه را از طریق سپاه مسلمانان تسخیر کند. از این پس، سیاست شکیبایی دیگر در مصلحت حکومت اسلامی نبود و محمد نه

فی‌الارض" می‌خواند و آن‌ها را با مجازات اخروی تهدید می‌کرد. به بیان دیگر، محمد در همان دوران رسالت خود در مکه طرح اولیه‌ی حکومت اسلامی را ریخت. این‌جا تشکیل حکومت در شکل مجرد آن به معنی ایجاد حدود درونی و حدود بیرونی جهت تشکیل یک حاکمیت نوین است. به این صورت که محمد حدود درونی امت مسلمانان را در ارتباط با منافقان و فاسقان معین کرد، در حالی که وی حدود بیرونی حکومت اسلامی را در تناقض با اهل کتاب، کافران و مشرکان پدید آورد. به بیان دیگر، مقوله‌ی "متقیان" در آیات مکه از تشکیل نطفه‌ی امت اسلامی گزارش می‌دهد که از دشمن داخلی و دشمن خارجی مجزا گشته و ظاهراً بی‌چون و چرا به تبعیت از محمد به عنوان پیامبر الله در آمده است. البته محمد در قرآن برای متقیان از مقوله‌ی دیگری مانند: "متعقلان" نیز استفاده می‌کند که البته به معنی خردگرایی پیرامون ارزیابی وحی الهی و پرسش در مورد منطق آفرینش جهان مادی و انسان نیست. در زبان عربی مقوله‌ی "عقل" معنی پایبند شتر را می‌دهد. به این صورت که عشایر عرب پس از احداث خیمه‌های خود به پای شترها پایبند می‌زدند که آن‌ها در حال چرا از محل اقامت آن‌ها دور نشوند و جمع‌آوری گله جهت نقل مکان بعدی آسان گردد. بنابراین زمانی که محمد در قرآن از مقوله‌ی "متعقلان" به جای "متقیان" استفاده می‌کند، منظور وی آن مسلمانانی هستند که به بیعت با الله و تبعیت از پیامبر الله پایبند می‌مانند، حدود اسلام را رعایت می‌کنند، احکام شرعی را به رسمیت می‌شناسند، از اصول دین اسلام فاصله نمی‌گیرند و سرکردگی دینی و سیاسی محمد را به چالش نمی‌کشند.

به این ترتیب، محمد در دوران رسالتش در مکه به یک طرح اولیه از فلسفه‌ی سیاسی حکومت اسلامی نیز دست یافت که می‌توان از آن به عنوان "مصلحت‌گرایی" یاد کرد. به این صورت که وی مصلحت تشکیل حکومت اسلامی را در این می‌دید که اندازه نگاه دارد، از همبستگی طایفه‌ای اعراب و از شکیبایی فضای دینی مکه حداکثر استفاده را ببرد، کلیت عرف مشرکان را یکباره مورد پرسش قرار ندهد و تمامی مقدسات آن‌ها را مستقیماً مردود نسازد، دشمنان و مخالفان خود را از طریق آیات قرآن شناسایی و آن‌ها را از یک‌دیگر متفرق کند، دین اسلام را متواضع و متسامح جلوه دهد و تمامی اهالی مکه را بر علیه خود و مسلمانان نشوراند. به بیان دیگر، تنها با استفاده از سیاست مصلحت‌گرایی بود که محمد در مکه به یک امنیت جانی دست یافت، در حالی که وی

منطقی را نمی‌پذیرد، بلکه انگیزه‌ی مخالفان خود را نیز بدون واسطه به مخالفت با اراده‌ی الله نسبت می‌دهد و آن‌ها را به مجازات دنیوی و اخروی تهدید می‌کند. در این ارتباط طرح این موضوع نیز ضروری است که محمد پس از مهاجرت به مدینه و کسب قدرت سیاسی مقوله‌های دیگری را نیز متکامل کرد که از طریق آیات قرآن دشمنان حکومت اسلامی را مشخص‌تر سازد و سرانجام آن‌ها را از میان بر دارد. از جمله باید از مقوله‌هایی مانند: "مرتد"، "ملحد"، "محارب" و "بیماردل" یاد کرد که تعریف و مجازات این‌جهانی آن‌ها با دقت کامل در قرآن آمده است، در حالی که آتش جهنم مجازات اخروی و ابدی آن‌ها محسوب می‌شود. از جمله می‌توان از آیه‌های ۱۱ تا ۱۴ از سوره‌ی البقره (۲)، آیه‌های ۶۰ تا ۶۲ از سوره‌ی الاحزاب (۳۳) و آیه‌ی ۳۳ از سوره‌ی المائده (۵) یاد کرد که به شرح زیر قتل عام مخالفان حکومت اسلامی را به صورت قانون جاودانی و غیر قابل تغییر الله جلوه می‌دهند و اجرای آن‌را تبدیل به اعتقاد دینی و وظیفه‌ی شرعی تمامی مسلمانان می‌کنند:

«چون (مؤمنان) آنان را گویند که در زمین فساد نکنید، پاسخ دهند که تنها ما کار به صلاح می‌کنیم. آگاه باشید که ایشان سخت مفسدند ولی خود نمی‌دانند و چون به آنان گویند که ایمان آورید، چنان‌که دیگران ایمان آوردند، پاسخ دهند که چگونه ما ایمان آوریم به مانند بی‌خردان، آگاه باشید که ایشان خود سخت بی‌خردند ولی نمی‌دانند، چون به اهل ایمان برخوردند، گویند ایمان آوردیم و چون با شیطان‌های خود خلوت کنند، گویند ما باطناً با شما ایمیم جز این‌که مؤمنان را استهزاء می‌کنیم.»

«اگر منافقان و آنان که در دل‌هایشان مرض و ناپاکی است و هم آن‌ها که در مدینه (بر ضد اسلام) تبلیغات می‌کنند و اهل ایمان را مضطرب و هراسان می‌سازند، دست (...) نکشند ما هم ترا (بر قتال) آنان بر انگیزیم تا از آن پس جز اندک زمانی در مدینه و جوار تو زیست نتوانند کرد، این مردم پلید به درگاه حق‌اند باید هر جا یافت شوند آنان را گرفته جداً به قتل رسانید. این سنت خدا (...) است که در همه‌ی ادوار و امم گذشته برقرار بوده است و بدان که سنت خدا هرگز مبدل نخواهد گشت.»

تنها تمامی بت‌های کعبه و اطراف مکه را منهدم و زیارت آن‌جا را برای مشرکان ممنوع کرد، بلکه اهالی آن‌جا را نیز در برابر این "انتخاب" گذاشت که یا به دین اسلام ایمان بیاورند، با وی به عنوان پیامبر الله بیعت کنند، اقتدار حکومت اسلامی را بپذیرند، نماز بخوانند و زکات بپردازند و یا این‌که پس از سپری شدن ماه‌های حرام (ذیقعه، ذیحجه، محرم و رجب) کشته شوند.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، محمد در عرض ۲۳ سال رسالتش یک فلسفه‌ی سیاسی را به صورت "مصلحت‌گرایی" پدید آورد و پس از استقرار حکومت اسلامی در مدینه موفق شد که سرانجام بر کلیت شبه‌جزیره‌ی عربستان مسلط گردد. با مطالعه‌ی قرآن به صورت یک اثر تاریخی بلافاصله طرح حکومت اسلامی که مضمون آن دوگانی دارالاسلام و دارالحرب است، عریان می‌گردد. دارالاسلام همان منطقه‌ی زندگی مسلمانان است که به صورت امت تحت حکومت اسلامی قرار دارد. در قرآن تشکیل امت اسلامی با اراده‌ی الله توجیه می‌شود و شریعت اسلام روابط مسلمانان را منظم می‌سازد. در رأس حکومت اسلامی خلیفه قرار دارد که مجری شریعت به حساب می‌آید و تنها از این بابت است که وی نه به مسلمانان، بلکه بنا بر آیه‌ی ۳۰ از سوره‌ی البقره (۲) و آیه‌ی ۵۹ از سوره‌ی النساء (۴) و به شرح زیر فقط به الله و آن هم در آخرت پاسخ‌گو است:

«بیاد آر آنگاه که پروردگارت فرشتگان را فرمود من در زمین خلیفه خواهم گماشت، گفتند پروردگارا آیا کسانی خواهی گماشت که در زمین فساد کنند و خون‌ها ریزند و حال آن‌که ما خود تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم خداوند فرمود من چیزی (...) می‌دانم که شما نمی‌دانید.»

«ای اهل ایمان فرمان خدا و رسول و فرمانروایان (...) را اطاعت کنید و چون در امری کارتان به گفتگو و نزاع کشد به حکم خدا و رسول باز گردید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با توجیه دینی یک ساختار کاملاً متمرکز از یک قدرت بلامنازعه‌ی سیاسی مواجه هستیم که نه تنها هیچ‌گونه انتقاد

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): قرآن - وحی الهی جهت رستگاری مسلمانان یا مانیفست تشکیل حکومت اسلامی؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم (همین شماره)، برلین

"عدالت" بی معنی هستند و پایبندی به وعده و وعیدهای گذشته‌ی حکام اسلامی مربوط به اخلاق نمی‌شوند. به همین منوال، این‌جا مقوله‌های "مکر" و "قهر" یک ابزار مناسب جهت تحقق اهداف سیاسی و انباشت ثروت فردی تلقی می‌شوند که البته نطفه‌ی تبعیض و فساد را در دارالاسلام می‌گذارند. به خصوص به این دلیل که قرآن نیز از الله به عنوان "مکار" و "قهار" هم یاد می‌کند و در استفاده از دروغ و حيله بر علیه "دشمنان اسلام" هیچ مانعی نمی‌بیند. پیداست که در پرتو آیات قرآن انحطاط اخلاقی، تفکیک جنسیتی و تفرقه‌ی همبستگی اجتماعی برنامه‌ریزی شده است که البته جهت استقرار و تثبیت حاکمیت اسلامی بسیار کارساز است. ما این‌جا با یک جنگ همه بر علیه همه در امت اسلامی مواجه می‌شویم که قرآن آن‌را به عنوان "عامل اختلال" پدید می‌آورد. به این صورت که هر کسی قادر است که دیگری را منحرف، کافر، مشرک، غیر مسلمان (یهودی، مسیحی) بخواند و توجیه چپاول اموال شخصی و حتا دلیل قتل وی را از منظر شرعی پدید آورد و زن و فرزندان وی را نیز به بردگی خود بکشد. پیداست که زندگی در پرتو آیات قرآن باعث می‌شود که نزد مسلمانان اصولاً یک مفهوم اخلاقی از "شرم" پدید نیاید. این‌جا حس شرم مبتنی به یک نظام اخلاقی است که البته از روابط متعارف اجتماعی پدید می‌آید و به صورت حس تقصیر، ننگ، رسوایی و بی‌آبرویی یک شخص جلوه می‌کند و منجر به خجالت و سرافکنندگی وی در جامعه می‌شود. لیکن از آن‌جا که بنیاد اسلام بر بیعت با الله و تبعیت از پیامبر اسلام پی‌ریزی شده است، در نتیجه رابطه‌ی مسلمانان با جامعه قطع و از بازنتاب تجربیات اجتماعی در "جهان درونی" آن‌ها ممانعت می‌شود. به این ترتیب، مانعی در برابر خودانگیختگی مسلمانان مستقر می‌گردد و "جهان درونی" آن‌ها در "جناح خودخواه" و "جناح خیرخواه" تفکیک نمی‌گردد. به بیان دیگر، یک شخص مسلمان هیچ تضاد و تعارضی را در رفتار و کردار خود با اجتماع در نظر نمی‌گیرد، زیرا در وهله اول به رابطه‌ی خود با خدا معطوف است، در حالی که در وهله‌ی دوم تمامی کاستی‌ها، بی‌کفایتی‌ها و پلیدی‌های خود را که برایش نامطلوب و منفی محسوب می‌شوند، نه به حساب انحراف اخلاقی، فقدان عرف و یا گناه‌کاری خویشتن، بلکه به دست تقدیر و اراده‌ی الله نسبت می‌دهد. افزون بر این‌ها، نقش مخرب عبادت، روزه، قربانی، کفار، استغفار، زیارت و امر به معروف و نهی از منکر است که از حس گناه‌کاری و شرم

«همانا کیفر آنان که با خدا و رسول او به جنگ برخیزند و روی زمین به فساد کوشند، جز این نباشد که آن‌ها را کشته یا به دار کشیدند و یا دست و پایشان را بخلاف ببرند».

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تشکیل دارالاسلام قتل عام مخالفان حکومت اسلامی را ضروری می‌سازد. پیداست که از این منظر، شریعت و فقه اسلامی اصولاً به یک مفهوم جهان‌شمول از انسان و حقوق بشر دست نمی‌بندد و صرف نظر از آن نظم جنسیتی که بر زنان و کلیت جامعه‌ی مسلمانان تحمیل می‌کند، شرط بقای انسان‌ها را مشروط به ایمان به خدای یکتا و تمکین به حکومت اسلامی می‌سازند. ما این‌جا با یک مسئله‌ی دیگر بسیار مهم حقوقی نیز مواجه می‌شویم، زیرا انکار توحید و مقاومت در برابر حکومت اسلامی به معنی لغو تمامی حقوق و آن قراردادهایی محسوب می‌شود که یک نفر تا کنون با دیگران بسته است. زمینه‌ی مادی این قدرت بلامنازعه-ی سیاسی را حق مالکیت پدید می‌آورد که بنا بر آیه‌ی ۱ از سوره‌ی السبا (۳۴) و آیه‌ی ۲۶ از سوره‌ی لقمان (۳۱) به شرح زیر فقط مختص به الله می‌شود:

«ستایش و سپاس مخصوص خداست که هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است همه ملک اوست در عالم آخرت نیز شکر و سپاس مخصوص اوست و او به نظم آفرینش حکیم و به همه امور عالم آگاه است».

«هر چه در آسمان و زمین است همه ملک خداست و خدا ذاتش بی نیاز (...) و پسندیده است».

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا نه تنها با توجیه دینی توحید مواجه می‌شویم، بلکه حق مالکیت اصولاً در دست الله و به نیابت وی در دست پیامبر الله قرار می‌گیرد. البته حق مالکیت کلی و بلامنازعه‌ی الله در قرآن از طریق مقوله‌هایی مانند: "رب العالمین" و "مالک یوم‌الدین" نیز به کرات توجیه می‌شود. به این ترتیب، جان، مال و ناموس تمامی انسان‌ها و کلیت منابع طبیعی و ثروت اجتماعی به انحصار الله و پیامبر وی در می‌آیند. هر کسی که انگیزه‌ی کسب ثروت، قدرت و شهرت را دارد، باید ارادت خود را به حکومت اسلامی اثبات کند و اراده‌ی خود را تماماً در راستای پیشبرد اهداف سیاسی پیامبر الله قرار دهد. این‌جا اصولاً مفاهیم "قرارداد" و

خود را در آیه‌های ۱۸ تا ۲۲ از سوره‌ی المجادله (۵۸) به شرح زیر به حزب شیطان نسبت می‌دهد و قتل عام آن‌ها را تبدیل به اعتقاد دینی مسلمانان و برنامه‌ی سیاسی حکومت اسلامی می‌کند:

«ای اهل ایمان بدانید که شیطان بر دل آن‌ها سخت احاطه کرده که فکر و ذکر خدا را به کلی از یادشان برد. آنان حزب شیطانند (...) هرگز مردمیکه ایمان بخدا و روز قیامت آورده‌اند چنین نخواهی یافت که دوستی با دشمنان خدا و رسول کنند (...) و آن‌ها هم از خدا خشنودند و اینان به حقیقت حزب الله هستند».

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگاری که ما این‌جا با یک فلسفه‌ی سیاسی توتالیتریستی و فاشیستی مواجه هستیم. به خصوص به این دلیل که این‌جا مسلمانان از طریق عبادت سلب خرد شده و ظاهراً به تبعیت بی چون و چرا از یک رهبر مطلق‌گرا به عنوان پیامبر الله در آمده‌اند. لیکن حکومت اسلامی در بنیاد شکلی خود که البته از تاریخ و تجربیات پیامبر اسلام در راستای کسب قدرت سیاسی پدید آمده است، مبتنی بر مصلحت‌گرایی است. برای نمونه قرآن از مسلمانان می‌خواهد که با یهود و نصارا (مسیحیان) دوستی نکنند، اما اگر از آن‌ها می‌هراستند، دوستی کنند، گوشت مرده، گوشت خوک و خون نخورند، اما اگر از گرسنگی در حال مرگ هستند، بخورند، تا زمانی که در جهاد پیروز هستند، صلح نکنند، اما اگر با امکان شکست مواجه شدند، صلح کنند. قرآن حتا ارتداد از اسلام که برای آن حکم شرعی مرگ را صادر می‌کند، اگر صوری باشد و جهت نجات زندگی مسلمانان ایراد شود، قابل مجازات نمی‌شمارد. به بیان دیگر، مصلحت‌گرایی تنها یک عقب‌نشینی سازمان‌دهی شده جهت تجدید قوا و تعرض دوباره‌ی حکومت اسلامی به دارالاسلام و دارالحرب است، زیرا حکومت اسلامی تحقق اهداف خود را به اراده‌ی الله نسبت می‌دهد و تا تسلط نهایی و کامل بر تمامی جهان آفرینش کوتاه نمی‌آید.

به این ترتیب، برای محمد امکان داشت که از منظر مصلحت‌گرایی تظاهر به تواضع و تسامح کند و تشکیل حکومت اسلامی را نه مربوط به انگیزه‌ی شخصی خود جهت کسب قدرت سیاسی و مصادره‌ی ثروت اجتماعی، بلکه محصول تحقق اراده‌ی الله بخواند و تعصب مسلمانان را بر علیه مخالفان سیاسی خود بر انگیزد. پیداست که حق

مسلمانان در جامعه می‌کاهد و از تشنج "جهان درونی" آن‌ها ممانعت می‌کند. ما این‌جا با مضمون مقوله‌ی "جهان‌گریزی" نیز آشنا می‌شویم. به این صورت که شخص مسلمان در زندگی واقعی خویش به سلطه‌ی حاکمیت و شریعت اسلامی در آمده و در دارالاسلام یک زندگی دنیوی و اجتماعی را سپری می‌کند، در حالی که نه پاسخ‌گو به جامعه، بلکه در پرتو آیات قرآن معطوف به سزا و پادش خویش در آخرت شده است.

پیداست که روابط مسلمانان در دارالاسلام از آن مناسبات واقعی، یعنی از همان ازهم-گسیختگی و خودتناقض‌گویی زمینه‌ی مادی رشد می‌کرد که البته محمد پس از تسخیر قدرت و با سیاست حکومت اسلامی در شبه‌جزیره‌ی عربستان پدید آورده بود. به این صورت که محمد غارت و چپاول طوایف متفاوت این منطقه را با ضرورت گسترش حکومت اسلامی و جهاد در راه خدا و اسلام توجیه می‌کرد. ما این‌جا با دارالحرب مواجه هستیم که مربوط به آن منطقه‌ی جغرافیایی می‌شود که هنوز به سلطه‌ی حکومت اسلامی در نیامده و مردم آن‌جا هنوز به اسلام ایمان نیاورده است. ما برای نمونه مضمون مقوله‌ی "جهاد" را در آیه‌ی ۳۹ از سوره‌ی الانفال (۸) به شرح زیر می‌یابیم:

«(...) ای مؤمنان با کافران جهاد کنید که در زمین فتنه و فساد می‌نماند و آئین همه دین الله گردد».

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، جهاد در راه الله و گسترش حکومت اسلامی پس از تسخیر تمامی جهان و ایمان تمامی انسان‌ها به خدای یکتای مسلمانان پایان می‌یابد. ما این‌جا با عواقب تئوریک قرآن، یعنی الله به عنوان "رب‌العالمین" و محمد به عنوان "خاتم‌الانبیا" در پراکسیس سیاسی مواجه می‌شویم. به این صورت که محمد اصولاً نه دین دیگری را به رسمیت می‌شناسد و نه حق بقا برای غیر مسلمانان قائل می‌شود. ما این‌جا با جوانب متنوع مطلق‌گرایی و دوگماتیسم و نوعی از سوسیال داروینیسم در دین اسلام مواجه می‌شویم که به شکل یک سناریو سفید در برابر یک سناریو سیاه در می‌آید. به این صورت که انگاری دو حزب متضاد در برابر یک دیگر دشمنانه صف‌آرایی کرده‌اند. ما این‌جا هم‌چنین با یک طرح جهان‌شمول از حکومت اسلامی نیز آشنا می‌شویم که با استناد به یک خدای یکتا به نام الله تمامی مخالفان

«ای اهل ایمان، هرگز از چیزی پرسید که اگر فاش گردد، شما را بد می‌آید و اگر پرسش آن‌را به هنگام نزول آیات قرآن واگذارید، قرآن برای شما آن‌چه را مصلحت باشد، بیان می‌کند. خدا از عقاب سؤالات بیجای شما درگذشت که خدا آمرزنده و بردبار است.»

«بر هیچ مرد و زن مؤمن در کاری که خدا و رسول حکم کنند اختیاری نیست (...). و هر کس نافرمانی خدا و رسول کند دانسته به گمراهی سختی افتاده است.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، قرآن به عنوان وحی الهی یک شکل ابلاغی به خود می‌گیرد که عقل مسلمانان را شنوا و مخاطب خود می‌سازد. بنابراین از منظر قرآن یک مسلمان تنها زمانی رستگار می‌گردد که نه به خودانگیختگی و به جستجوی معانی خردگرا و دنیوی نیکی و پلیدی پردازد و نه رعایت عرف جامعه را در نظر بگیرد. برای وی همین کافی است که با استناد به آیات قرآن به عنوان وحی الهی از نیکی و درستی گفتار، پندار و کردار خود کاملاً مطمئن باشد و آمرزش و رستگاری، یعنی سعادت این جهانی و آن جهانی خود را تضمین شده بپندارد. پیداست که این‌جا شیطان هم یک نقشی را به عنوان "عذر گناه" ایفا می‌کند. به این صورت که عامل گمراهی از "صراط المستقیم" نه اندیشه‌ی فردی و خصوصیات شخصی مسلمان، بلکه فریب شیطان تلقی می‌شود که البته از طریق عبادت، استغفار، قربانی و زیارت نیز بر طرف می‌گردد. بنابراین این‌جا نه اثری از "خرد عملی" مشاهده می‌شود و نه هیچ جریانی می‌تواند در منافات با اهداف حکومت اسلامی رسمیت بیابد. پیداست که از این منظر، وحدت مسلمانان نیز یک شکل غیر واقعی، جهان‌گریز و ظاهری به خود می‌گیرد که البته از طریق تبعیت و وحشت مسلمانان از عواقب لغو بیعت و فسق ایمان خود به اسلام پدید می‌آید. ما مصداق این موضوع را در مدت ۲۳ سال رسالت خود محمد می‌یابیم که تا پایان عمر خود موفق نشد که به صورت نهایی بر منافقان مسلط شود. بنابراین مفهوم دارالاسلام که به کرات در قرآن می‌آید، تنها یک شکل ایدئولوژیک جهت تبلیغ برای جهاد را به خود می‌گیرد، زیرا وحدت مسلمانان فقط زمانی متحقق می‌گردد که تمامی انسان‌ها به دین اسلام گرویده و تمامی ملحدان، منافقان، محاربان، فاسقان، مرتدان و مفسدان فی‌العرض به قتل رسیده باشند. بنابراین ما با استناد به

مالکیت کلی به وی یک قدرت بلامنازعه‌ی سیاسی می‌داد که به عنوان رسول الله و به نیابت دنیوی رب‌العالمین، اگر خواست یکی را به تمول و نعمت برساند و دیگری را به فقر و سیه‌روزی بکشاند. ما این‌جا با آثار ایجاد یک عرف نوین مواجه می‌شویم که از شکل طایفه‌ای آن به سوی تشکیل یک حکومت متمرکز دینی فراروی می‌کند. به این صورت که نه تنها ساختار "دارالندوه" به عنوان محل تجمع سران طوایف اعراب در مکه منحل می‌گردد، بلکه روش اتخاذ تصمیم‌های سیاسی به صورت یارگیری و مناظره نیز در نهایت به پایان می‌انجامد. با تشکیل حکومت اسلامی تمامی مسلمانان موظف شدند که به سرکردگی مطلق دینی و سیاسی محمد تن دهند. از این پس، اصولاً هر چیز و هر موضوع که در منافات با اهداف حکومت اسلامی قرار می‌گرفت، منسوب به دشمنان الله و حزب شیطان می‌شد. از آن‌جا که محمد مخالفان خود را از طریق آیات قرآن تعریف، مشخص، متفرق و منزوی می‌کرد، در نتیجه وی هم‌چنین قادر بود که بر آن‌ها مسلط شود و آن‌ها را به تبعیت خود در آورد و یا این‌که آن‌ها را در فرصت مناسب از میان بر دارد. کیش شخصیت (عصمت) و تأکید محمد بر ضرورت وحدت کلمه‌ی مسلمانان برای وی این امکان را پدید می‌آورد که سرکردگی دینی و سیاسی خود را تحکیم کند، فرمان به جنگ و صلح دهد، عرف و اخلاق معمول را دگرگون سازد و فرمان قتل مخالفان خود را صادر کند، البته بدون این‌که بنا به عرف گذشته‌ی طوایف اعراب (انتقام به مثل) برای تصمیم‌های خود پاسخگو و از عواقب آن‌ها در هراس باشد. وی مقوله‌ی "فی سبیل اللله"، یعنی "در راه خدا" را از همین منظر استفاده می‌کرد که از طریق ترویج ترور و توحش به وحدت سیاسی دست بیابد و امت مسلمانان را یکپارچه سازد. به این ترتیب، چندگانگی نظری پیرامون مسائل سیاسی و اجتماعی ظاهراً در تضاد با ایمان به یکتاپرستی و نظم الهی اسلام قرار می‌گرفت و منسوب به انحراف از "راه خدا"، یعنی کفر و شرک و تبدیل به هدف حکومت اسلامی جهت انهدام آن‌ها می‌شد. بنابراین محمد به شدت اصرار داشت که مسلمانان راه حل و فصل از هم‌گیختگی و خودتناقض‌گویی امت مسلمانان را که خود حکومت اسلامی پدید آورده بود، همواره با استناد به قرآن بیابند. برای نمونه محمد در آیه‌ی ۱۰۱ از سوره‌ی المائده (۵) و در آیه‌ی ۳۶ از سوره‌ی الاحزاب (۳۳) به شرح زیر به مسلمانان پیشنهاد می‌کند:

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، قرآن به عنوان کلام ازلی الله به مضمون مقوله‌هایی مانند: "بیعت"، "دارالاسلام"، "دارالحرب" و "جهاد" دست می‌یابد که نه با استناد به خرد بشری، بلکه با ارجاع به وحی الهی ظاهراً موجه می‌شوند. این‌جا تشکیل وحدت و آشتی امت اسلامی مشروط به قتل عام تمامی غیر مسلمانان می‌شود که البته تمامی آن‌ها به حزب شیطان منسوب می‌شوند. با وجودی که تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی منجر به "حرکت واقعی" و تشکیل جریان‌های انتقادی و انقلابی در جامعه می‌شوند، اما هیچ جریان و یا طبقه‌ای این‌جا رسمیت نمی‌یابد. از آن‌جا که قرآن اصولاً با مضمون مقوله‌ی "قرارداد" به کلی بیگانه است، در نتیجه جماعت مسلمانان حتا در شکل ظاهری و مجرد آن نیز به یک جامعه‌ی آشتی‌یافته و متعارف دست نمی‌بایند. اول، در حوزه‌ی دولت است که رابطه‌ی حکومت اسلامی نه با استناد به قرارداد با مردم مسلمان، بلکه با رجوع به وحی الهی و ضرورت تحقق اراده‌ی الله است که توجیه می‌شود و مشروعیت دینی می‌یابد. دوم، حوزه‌ی جامعه‌ی مسلمانان، یعنی امت اسلامی است که البته نه از طریق قرارداد و حق مالکیت قانونی شهروندان، بلکه تنها بنا بر شریعت اسلامی و اراده‌ی شخصی فرمان‌روا (خلیفه، ولایت فقیه) منظم می‌شود، زیرا بنا بر قرآن حق مالکیت کلی در انحصار الله می‌باشد. سوم، حوزه‌ی خانواده است که توسط شریعت اسلامی زنان را تبدیل به ملک و کودکان را تبدیل به برده‌ی مردان مسلمان می‌کند و مانع ایجاد عشق در خانواده می‌شود. پیداست که تحت شرایط موجود در دارالاسلام اصولاً یک انسان اجتماعی نمی‌تواند آموزش و پرورش بیاید و یک نقش مؤثر و سازنده را در جامعه ایفا کند. ما این‌جا با همان موانعی مواجه می‌شویم که تا کنون قرآن به عنوان کلام ازلی الله و محمد به عنوان خاتم‌الانبیا در برابر رفرماسیون، روشنگری، سکولاریسم دینی و تشکیل یک جامعه‌ی مدرن، متمدن و خردمند در ایران پدید آورده‌اند.

#### نتیجه:

انگیزه‌ی تدوین این مقاله آشنایی خواننده‌ی نقاد با عوامل همین نگون‌بختی معاصر است که ایرانیان و از جمله طبقه‌ی کارگر کشور حدود ۴۰ سال است که تحت حاکمیت جمهوری اسلامی و به صورت ازخودبیگانگی خودکرده در ایران تجربه می‌کند. ما این‌جا

قرآن نه با وحی الهی جهت رستگاری مسلمانان، بلکه با یک مانیفست جهت تشکیل حکومت اسلامی آشنا می‌شویم که نوعی از سوسیال داروینیسم، یعنی فاشیسم مذهبی را توجیه می‌کند. به این معنی که شرط بقای مسلمانان و تداوم دارالاسلام در نابودی دیگر ادیان و قتل عام مخالفان حکومت اسلامی جستجو می‌شود. به بیان دیگر، با وجودی که قرآن از ایمان به توحید و ضرورت وحدت مسلمانان سخن می‌گوید، لیکن خود آن منجر به از هم‌گسیختگی و خودتنافض‌گویی جهان موضوعیت‌یافته می‌شود و همان شرایط متضادی را در واقعیت ابژکتیو پدید می‌آورد که با تحقق شریعت اسلامی ادعای فراروی از آن‌ها را دارد. این‌جا نه مکر، دزدی، تجاوز، چپاول، قتل و تخریب فی-نفسه خلاف محسوب می‌شوند و نه حقوق ویژه‌ی فرمان‌روایان و تبعیض میان مسلمانان اصول عدالت اسلامی را خدشه‌دار می‌سازند. مسئله این‌جا فقط به این موضوع خلاصه می‌شود که این اعمال غیر متعارف در مصلحت حکومت اسلامی هستند، منجر به تمول فرمان‌روا و میر غضبان وی می‌شوند و قلمرو آن‌ها را گسترده‌تر می‌سازند، یا نه؟ پیداست که از درون یک چنین نظامی نه مقوله‌های جهان‌شمول مانند: "اخلاق"، "حق"، "عدالت" و "عرف" پدید می‌آیند و نه فردیت و هویت انسانی نهایتاً شکل می‌گیرند. به بیان دیگر، قرآن مصداق دینی خود را به شخصه و در واقعیت ابژکتیو پدید می‌آورد، زیرا با استناد به نوعی از سوسیال داروینیسم به یک جنگ همه بر علیه همه دامن می‌زند و از طریق یک سقوط اخلاقی همبستگی جامعه‌ی انسانی را تکه و پاره می‌سازد. از این منظر پیداست که ذات انسان نیز یک ظاهر گناه‌کار و شرور به خود می‌گیرد، در حالی که علت گناه و شرارت مسلمانان را خود قرآن به عنوان "عامل اختلال" پدید می‌آورد. به این ترتیب، قرآن به عنوان کلام ازلی الله چنان مناسباتی را بر جامعه تحمیل می‌کند و آن شرایط منحط اخلاقی را به وجود می‌آورد که از یک سو، استقرار خشن‌ترین و غیرانسانی‌ترین حکومت‌های دینی قابل توجیه می‌شوند و از سوی دیگر، چنان جامعه‌ی انسانی را به سقوط اخلاقی و اضمحلال می‌کشد که شریعت قرون وسطایی اسلام قادر است که تبدیل به سرچشمه‌ی ذهنیت قوای مقننه، قضائیه و مجریه‌ی هارترین و غیر انسانی‌ترین روش‌های تولید و توزیع اجتماعی گردد. این‌جا دیگر فرقی ندارد که نیروی کار در شکل بندگی و بردگی مستقیم و یا این‌که به بردگی کار مزدی در روش تولید سرمایه‌داری در جهان مدرن و معاصر کشیده شده باشد.

توجیه می‌کند و حق قانون‌گذاری ملت را اصولاً ارتداد می‌شمارد. در حالی که نزد هگل تدوین و تصویب قانون منجر به خردمندی شهروندان و آشتی دولت با ملت می‌شود، لیکن حکومت اسلامی هیچ جریانی را به رسمیت نمی‌شناسد و تنها زمانی که در موضع ضعف قرار می‌گیرد و از سرکوب و قتل عام مخالفان خود ناتوان است، متوسل به فلسفه‌ی سیاسی مصلحت‌گرایی می‌شود که پس از یک عقب‌نشینی سازمان‌دهی شده، تجدید قوا کند و در فرصت مناسب‌تر مخالفان خود را از میان بردارد. به بیان دیگر، با استناد به قرآن اصولاً هیچ گزارشی از آشتی اجتماعی و وحدت انسان‌ها داده نمی‌شود. این‌جا نه خبری از رسمیت‌یابی است و نه حتا انسان‌ها می‌توانند به یک امنیت، آزادی و برابری ظاهری دست بیابند.

بنابراین آدرس واقعی این سقوط فرهنگی و این اختلال اجتماعی که در ایران معاصر به مدت ۴۰ سال جریان دارد، همین قرآن است که کلام ازلی الله و وحی الهی به خاتم‌الانبیا محسوب می‌شود. از این منظر پیداست که کشمکش اسلامیان پیرامون "اسلام راستین" (فقه سنتی) و "اسلام رحمانی" (فقه پویا) یک دعوی کذب است که از اسلام به عنوان یک ابزار حکومتی جهت تحمیق و تحقیر انسان‌ها استفاده کنند و مسلمانان را به دام از خود بیگانگی خود کرده بکشند. به بیان دیگر، تمامی اسلامیان با وجود تمایلات متفاوت اجتماعی و تفسیرهای متنوع دینی از یک پنجره‌ی مشترک به دنیا نگاه می‌کنند. به این معنی که انگاری انسان‌ها ذاتاً شرور و پلید هستند و برای تشکیل عرف باید طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب خود را سرکوب کنند. پیداست که اسلامیان تحقق این اهداف را جهت مشروعیت حکومت اسلامی، تثبیت جایگاه اجتماعی و تحقق منافع مادی و طبقاتی خود دنبال می‌کنند. موضوع اصلی این نوشته نیز همین است که خواننده‌ی نقاد را متوجه‌ی جایجایی سوژه با ابژه و علت با معلول سازد. به این معنی که علت شرارات و پلیدی مسلمانان محرومیت خودکرده‌ی آن‌ها از خرد خویش و زندگی در پرتو آیات قرآنی است و نه بر عکس!

ادامه دارد!

با آن عواقب تاریخی و فرهنگی مواجه هستیم که محصول شکست رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم در اسلام هستند. این‌جا نه تا کنون فلسفه‌ی حقوق طبیعی بر وحی الهی چیره شده و نه از درون مباحث اسلامیان "دین مثبت" و فلسفه پدید آمده است.

با یک مقایسه‌ی اجمالی میان فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل با دین اسلام بلافاصله آن موانعی عریان می‌شوند که تا کنون از استقرار یک نظام مدرن، متمدن، متعارف و ظاهراً آشتی‌یافته در ایران ممانعت کرده‌اند. در حالی که سیستم هگلی از نقد آیین مسیحیت و فلسفه‌ی استعلایی پدید آمده و با استناد به "ایده‌ی مطلق" موجه می‌شود، لیکن دین اسلام هم‌چون گذشته در تداوم مسیر ادیان ابراهیمی قرار دارد و به دلیل آن موانعی که قرآن به عنوان کلام ازلی الله و محمد به عنوان خاتم‌الانبیا پدید آورده‌اند، مبتنی بر خرد ستیزی است. در حالی که در سیستم هگلی انسان‌ها از طریق خرد و تفکر به هویت شهروندی خویش و برابری و آزادی همگانی پی می‌برند، لیکن قرآن برای مسلمانان یک هویت کذب دینی می‌سازد و مانع تکامل یک مفهوم جهان‌شمول از انسان می‌شود. در حالی که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل انسان‌ها از طریق خرد با حدود جامعه آشنا می‌شوند و با اتخاذ اراده آن‌را بر طرف می‌سازند، لیکن نه مسلمان اصولاً مجاز هستند که از خرد خویش استفاده کنند و نه حدود دارالاسلام به عنوان یک نظم الهی قابل تغییر است. در حالی که هگل با استناد به مقوله‌ی "کلیت ارگانیک" به یک مفهوم اخلاقی از "نبرد" دست می‌یابد و مبارزه برای آزادی و برابری شهروندان را جهت رسمیت‌یابی تأیید می‌کند، لیکن بنا بر قرآن هر گونه حرکتی که در برابر حکومت اسلامی قرار بگیرد، منسوب به حزب شیطان و انهدام آن تبدیل به برنامه‌ی سیاسی طبقه‌ی حاکم می‌شود. در حالی که مقوله‌ی "نبرد" نزد هگل یک نقش سازنده دارد و اقشار متخاصم را جهت بقای خود به سوی "خرد عملی" و آشتی می‌راند، لیکن قرآن با در نظر داشتن تضاد متوسل به مقوله‌ی "جهاد" می‌شود و مسلمانان را جهت غارت و چپاول دارالحرب بر علیه غیرمسلمانان می‌شوراند. در حالی که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تبدیل "حقوق طبیعی" به "حقوق مثبت" محصول نبرد اقشار متخاصم بر سر مرگ و زندگی است که البته قرارداد را به صورت قانون اساسی و حقوق شهروندی پدید می‌آورد، لیکن قرآن شریعت اسلامی را به صورت اراده و حق الله

## منابع:

- Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff., Frankfurt am Main,
- Bloch, Ernst (۱۹۲۳): Geist der Utopie, endgültige Fassung, Berlin
- Bloch, Ernst (۱۹۶۱): Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe Bd. ۶, Frankfurt am Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main
- Honneth, Axel (۱۹۹۲): Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main
- Kant, Immanuel (۱۹۶۷): Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, Berlin (ost)
- Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW Bd. ۲۳, Berlin (ost)
- Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den

frühen Marx, in Forschung Band ۳۹, Campus Verlag, Frankfurt/New York

- کتاب مقدس (۱۹۹۹): شامل کتب عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه‌ی قدیم، چاپ دوم، انتشارات ایلام
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): سرمایه – تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): قرآن – وحی الهی جهت رستگاری مسلمانان یا مانیفست تشکیل حکومت اسلامی؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم (همین شماره)، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوازی – تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷ ادامه، 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 (۲۰۱۸): زیربنا و روبنا – نقش منطق هگلی در تکامل ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۹۹ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس و فلسفه‌ی حق – گفتگوی پیرامون بدیل حقوقی جمهوری اسلامی ایران، آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۶۱ ادامه، برلین
- مقایسه، 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 (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک – کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم (همین شماره)، برلین
- قرآن مجید (۱۳۷۰): ترجمه و تفسیر حاج شیخ مهدی الهی قمشه‌ای، تهران
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵): در ستایش شرم – جامعه‌شناسی حس شرم در ایران، چاپ سوم، تهران



نما و جلال گذشته‌ی خود را باز یافتند. به همین صورت باید از تجربیات اتحاد آلمان پس از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" یاد کرد. در حالی که کلسیا شهر درسدن تمام قد در مکان تاریخی خود دوباره ساخته شد، کشمکش‌های سیاسی بر سر ساختمان "قصر جمهوری" در شرق برلین به اوج خود رسید. سرانجام این ساختمان با مخارج بسیار سنگین تخریب و "قصر شهر" در جای آن دوباره بر پا شد که فضای تاریخی برلین تا اندازه‌ی زنده گردد. به همین منوال باید از کشمکش‌های تاریخ‌نگاران کشورهای مدرن اروپایی یاد کرد که افکار عمومی و هویت ملی مردم خود را تحت تأثیر بینش انتقادی از گذشته‌های دور و نزدیک قرار می‌دهند.<sup>۱</sup> این‌جا پرسش‌های عدیدی به این شرح پدید می‌آیند؛ چرا بناهای دوران ایران باستان تا کنون دوباره‌سازی نشده‌اند و چرا محمد رضا شاه که با استناد به تاریخ ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی کشور برای حکومت استبدادی خود ایدئولوژی جدید می‌ساخت، نیز اقدام به این کار نکرد؟ تاریخ ایران باستان چه خاری در چشم طبقه‌ی حاکم ایرانی است و اسلام چه نقشی را در ارتباط با ایدئولوژی دولتی بازی می‌کند که در تناقض و تعارض با اساطیر ایرانی قرار می‌گیرند؟

البته طرح این پرسش‌ها با انگیزه‌ی تخطئه و تخریب تاریخ فرهنگی ایرانیان باستانی صورت نمی‌گیرد. فقط یک مقایسه‌ی اجمالی میان بازمانده‌های مخروبه‌ی طاق کسری در نزدیکی بغداد با ساختمان کعبه در مکه به بهترین وجه ممکنه از این تناقض و تعارض فرهنگی گزارش می‌دهد. پیداست که طاق کسری نه تنها دانش و توان معماری ایرانیان باستانی، بلکه ذوق هنری و اسلوب زیبایی‌شناسی مردم این سرزمین را

<sup>۱</sup> برای نمونه می‌توان از "نزاع تاریخ‌نگاران" آلمانی یاد کرد که پس از انتشار مقاله‌ای از ارنست نولته در تاریخ ۶ ژوئن ۱۹۸۶ در "روزنامه‌ی عمومی فرانکفورک" گشوده شد. وی این‌جا تأسیس هولوکاست را یک واکنش به سیستم گولاک در شوروی می‌خواند. وی در کتابی که در سال بعد منتشر کرد، مدعی شد که ناسیونال سوسیالیسم آلمانی محصول یک جنگ داخلی در اروپا است که پس از انقلاب اکتبر توسط بلشویک‌ها به پدید آمده است. در این ارتباط نه تنها بسیاری از تاریخ‌نگاران به بازنگری انتقادی تاریخ آلمان پرداختند، بلکه شبکه‌ی دوم صدا و سیما آلمان یک سریال از برنامه‌های تاریخی را پخش کرد که از احیا ایدئولوژی فاشیسم در آلمان ممانعت کند. در این ارتباط طرح این مسئله نیز ضروری است که شخصی به نام سید جواد طباطبایی به ترویج نظریات ارنست نولته و کارل اشمیت (تئوریسین فاشیست در دوران آلمان نازی) در ایران پرداخته است، البته بدون این‌که نظریات منتقدان آن‌ها را نیز منتشر کند.

Vgl. Nolte, Ernst (۱۹۸۷): Der europäische Bürgerkrieg ۱۹۱۷ – ۱۹۴۵, Berlin

## دولت منطقه‌ای و بحران ایدئولوژیک در ایران باستان – نقدی بر هویت اسطوره‌ای شوینیست‌های ایرانی<sup>۱</sup>

ایرانیان شوینیست حیران و مستأصل هستند، زیرا هویت ملی خود را در تاریخ ایران باستان می‌جویند. لیکن از ایران باستان به غیر از یک بنای بدوی سنگی به عنوان مقبره‌ی کوروش هخامنشی، مخروبه‌ی تخت جمشید و چند مجسمه و سرلوحه‌ی سنگی در کشور، یک تاریخ مه‌آلود و یک مجموعه از اساطیر باستانی چیز دیگری برای آن‌ها به ارث نمانده است. کسانی که از شهرهای اروپایی مانند: لوکزامبورگ، لیزابن در پرتقال، مادرید و بارسلونا در اسپانیا، پاریس و اشتراسبورگ در فرانسه، لندن در انگلستان، برن و زوریخ در سوئیس، فلورانس، ونیز و رم در ایتالیا، وین در اتریش، بوداپست در مجارستان، زغرب در کواسی، مسکو و پترسبورگ در روسیه، پراگ در جمهوری چک و درسدن، کلن و برلین در آلمان دیدن کرده‌اند، به موضوع نقد این نوشته بهتر پی می‌برند. در این شهرها تمامی تمدن و تاریخ این کشورها از طریق آثار و بناهای تاریخی به درستی حفظ شده‌اند که برای مردم آن‌ها نه تنها مایه‌ی افتخار و منبع درآمد توریستی، بلکه به احتمال زیاد منجر به هویت ملی نیز می‌شود. از جمله باید از هزینه‌های هنگفت یاد کرد که برای مرمت و حتا دوباره‌سازی اماکن تاریخی این شهرها مصرف می‌شود. برای نمونه بسیاری از شهرهای تاریخی آلمان نازی و از جمله درسدن و برلین در اواخر جنگ جهانی دوم با خاک یکسان شدند، اما چندی نگذشت که با برنامه‌ریزی دولتی و حمایت مردمی این مخروبه‌ها مرمت و دوباره‌سازی شده و

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "آیین و فرهنگ ایرانیان باستانی" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۱۷ اکتبر ۲۰۱۰ در برلین برگزار شد، ارائه کردم. این مقاله بخش مختصری از یک کتاب با عنوان "فرهنگ یکتایی در ایران – نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام" است که به صورت جلد نهم آرمان و اندیشه در سال ۲۰۱۲ میلادی منتشر شده است. بنابراین من این‌جا تنها از منابعی که مستقیماً به آن‌ها رجوع می‌کنم، نام می‌آورم.

می‌آید. از این منظر نیز به درستی پیداست که تنها شرط ممکنه جهت فراروی از "نظم موجود" و تشکیل یک "نظم نوین" خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی است. به بیان دیگر، از آن‌جا که "نظم موجود" در پرتو آگاهی از جهان وارونه پدید آمده است، در نتیجه این امکان نیز وجود دارد که انسان مبتنی بر خودآگاهی ماتریالیستی، با اتکا به ظرفیت‌های جامعه و توان تولیدی موجود، با تسلط بر افکار عمومی و اتخاذ اراده‌ی اجتماعی آن‌را توسط پراکسیس نبرد طبقاتی دگرگون سازد و تدارک تشکیل یک "نظم نوین" را ببیند. مارکس روند این حرکت واقعی را ماهیتاً انتقادی و انقلابی می‌خواند، زیرا در راستای تحقیقات خود از یک سو، به مضمون درون‌ذاتی تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید در فرماسیون‌های اجتماعی (تضاد ابژکتیو) و از سوی دیگر، به کشمکش ایدئولوژیک پیرامون بیان تضاد (تضاد سوژکتیو) پی می‌برد. بنابراین پیداست که چرا انتقاد وی از پراکسیس اجتماعی و اقتصاد سیاسی مستقیماً به سوی اشکال متنوع توجیهی و ایدئولوژیک جامعه‌ی طبقاتی نشانه می‌گیرد. ما این‌جا با شیوه‌ی نقد مارکس، یعنی با روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده مواجه می‌شویم که وی آن‌را قاطعانه و به صورت یک استراتژی دنبال می‌کند. به این صورت که وی میان فلسفه و دین تمیز می‌دهد و هر دو را منسوب به ایدئولوژی می‌نماید. این‌جا ایدئولوژی یک تظاهر واقعی جهت پوشش تضادهای درون‌ذاتی محسوب می‌شود که البته جامعه‌ی طبقاتی آن‌را ضرورتاً می‌طلبد. ایدئولوژی این‌جا از این بابت ضروری است، زیرا تفکر واقعیت و خوشبختی به دلیل سیه‌روزی ابژکتیو نیروهای مولد، پوچی اوضاع موجود و فقدان افق‌هایی انسان غیر قابل تحمل است و به همین دلیل نیز "نظم موجود" باید اشکال تخیلی و اتوپیک (بهشت برین، مدینه‌ی فاضله، جامعه‌ی آشتی‌یافته) به خود بیگردد و برای انسان‌ها قابل تحمل گردد. به بیان دیگر، ایدئولوژی باید اثبات کند که وقایع ابژکتیو به صورت "ابژکتیو" غلط هستند، ایدئولوژی باید انسان‌ها را قانع کند که با وجود سیه‌روزی آن‌ها و بحران‌های اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی، اما یک آینده‌ی امن و دلپسند در انتظار آن‌ها است و در نهایت، ایدئولوژی باید توان آن‌را داشته باشد که انسان‌ها را نسبت به پراکسیس سیاسی بی‌اعتنا کند و آن‌ها را منفعل سازد. بنابراین تحت تأثیر این تصورات ناب است که انسان‌ها می‌توانند تضادهای محسوس و موضوعیت‌یافته‌ی زندگی روزمره‌ی خود را ظاهراً کنار بگذارند و "حقیقت" زندگی خود را در پرتو "تئوری

نیز در دوران قبل از سلطه‌ی اسلام بر کشور نمایان می‌سازد. در حالی که ایران ساسانی تحت تأثیر فرهنگ تاریخی هلنیسم قرار داشت، زیبایی‌شناسی اعراب شبه‌جزیره‌ی عربستان از همان شرایط بدوی و مادی بادیه‌نشینی، دامداری غیر مسکون، کاروان‌داری و تجارت رشد می‌کرد. به بیان دیگر، ساختمان کعبه نیز از دانش و توان معماری، ذوق هنری و اسلوب زیبایی‌شناسی به خصوص اعراب در دوران ظهور اسلام گزارش می‌دهد. این‌جا دوباره پرسش‌های جدیدی به این شرح پدید می‌آیند؛ چرا یک نظام شاهنشاهی با عظمت دربار ساسانیان مغلوب لشکر اعراب مسلمان شد؟ ایرانیان چه نقشی را در تخریب و تخطئه‌ی تاریخ و فرهنگ باستانی خود بازی کرده‌اند و اسلام چگونه تبدیل به ایدئولوژی تشکیل یک نظام سلطنتی در ایران شد؟ دلیل اسلام‌گریزی مردم ایران چیست و چرا انبوهی از ایرانیان با استناد به تاریخ و اساطیر باستانی به دنبال یک هویت نوین ملی می‌گردند؟ از جمله باید از انجمن‌هایی یاد کرد که نان را به نرخ روز می‌خورند و جهت موج‌سواری و مصادره‌ی این تمایل فرهنگی به تازگی تحت عناوینی مانند: "ققنوس"، "فرشگرد" و "رستاخیز سیمرخ" شدیداً فعال شده‌اند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا دوباره با تدارک هویت غیر ماتریالیستی، یعنی با استقلال سوژه از پراکسیس اجتماعی و با آثار ازخودبیگانگی مواجه هستیم. مارکس با استفاده از مقوله‌ی "ازخودبیگانگی" بر بیگانگی انسان از خود، بیگانگی انسان از محصولات کارش و بیگانگی انسان از انسان‌های دیگر تأکید می‌کند.<sup>۱</sup> لیکن مسئله‌ی "ازخودبیگانگی انسان" در تئوری انتقادی و انقلابی وی مبتنی بر یک حادثه‌ی تاریخی و یا تمایلات متافیزیکی انسان‌ها نیست، بلکه از فعالیت انسانی، یعنی از پراکسیس مولد و در روند تاریخ رشد می‌کند. محصول این حرکت واقعی "جهان موضوعیت‌یافته" است که البته مبتنی بر تبادل مادی انسان با طبیعت بیرونی توسط "کار شکل‌دهنده" می‌باشد و تحت تأثیر آگاهی از جهان وارونه، یعنی سوژکتیو پدید

<sup>۱</sup> البته این‌جا طرح این موضوع نیز ضروری است که مارکس در اوایل تحت تأثیر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ قرار داشت و در پیروی از وی بر ازخودبیگانگی انسان از "نوع ماهوی بشر" نیز تأکید می‌کرد. لیکن وی پس از فراروی از فلسفه به سمت پراکسیس معطوف شد و با کشف یک انسان‌شناسی جدید ماتریالیستی (موجود فعال) و با استناد به "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی از استفاده از مفاهیم مجرد و استعلایی ممانعت کرد.  
Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۷۵ff., Berlin (ost), S. ۵۱۹f.

تحت تأثیر یک تئوری عمل‌گرا و انتقادی قرار بگیرد، از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل دگرگون گردد و در پراکسیس نبرد طبقاتی از "نظم موجود" فراروی (مثبت) کرده و جهت‌رهایی خویش تدارک تشکیل یک "نظم نوین" را ببیند. به بیان دیگر، مارکس از همان "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی که مضمون آن کار از خودبیگانه‌است، دیالکتیک هستی با آگاهی و تئوری با پراکسیس را متکامل می‌کند و به شرایط قوای خودآفرینی انسان، استقلال سوژه‌ی انقلابی از ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم و ضرورت نفی تولید کالایی و قانون ارزش و لغو کار از خودبیگانه‌ی مزدی پی می‌برد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با استفاده از روش نقد درون‌ذاتی و با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس پیش‌شرایط سرنگونی نظام جمهوری اسلامی جهت تشکیل یک "نظم نوین" نیز به خوبی هویدا می‌گردد. لیکن اولین شرط جهت درک مناسب و تحکیم تئوری انتقادی و انقلابی مارکس در پراکسیس سیاسی فراروی انسان از اشکال متافیزیکی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی است. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستند کردم، افکار اکثر قابل ملاحظه‌ی ایرانیان آکنده به متافیزیک است. این‌جا منظور من نه فقط مردم عادی کشور، بلکه اغلب فعالان جنبش کمونیستی و کارگری نیز هستند.<sup>۱</sup> از آن‌جا که قدرت سیاسی بستگی به توازن قوای اجتماعی دارد و اقتدار یکی نشانه‌ی نقطه‌ی ضعف دیگری است، در نتیجه پیداست که تحت تأثیر بحران تئوریک و پراکندگی موجود جریان‌های چپ، اشکال متنوع از شوینیست‌های ایرانی شدیداً فعال شده‌اند و با استناد به اساطیر باستانی سرزمین ایران انگیزه‌ی احیا حکومت سلطنتی در کشور را دارند. این‌جا اصولاً یک پرسش انتقادی در رابطه با دلایل رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام مطرح نمی‌شود، در حالی که شکست سپاه شاهنشاهی ساسانی در برابر لشکر اعراب مسلمان به یک مسئله‌ی صرف نظامی تقلیل می‌یابد و ظاهراً زمینه‌ی عرب‌ستیزی و روان‌زیسم را پدید می‌آورد. این‌جا هم چنین هیچ‌گونه اثری از علل بحران ایدئولوژیک در ایران باستان وجود ندارد، در حالی که علت مسلمان شدن مردم ایران مستقیماً به خشونت خلافت اسلامی و پرداخت جزیه زرتشتیان (مالیات اهل کتاب) به

ناب" و "ایمان راسخ" تجربه کنند. ما این‌جا نه تنها با فریبکار دینی، فلسفی و ایدئولوژیک، بلکه با موضوع خودفریبی انسان‌ها نیز مواجه هستیم که البته لازم و ملزوم هم‌دیگر هستند و یک‌دیگر را تکمیل می‌کنند. به این ترتیب، برای مارکس ممکن می‌گردد که با استفاده از روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی خود از فرضیه‌های نظریه-پردازان نظام طبقاتی عزیمت کند، مبانی ایدئولوژیک آن‌ها را به بند نقد ماتریالیستی و دیالکتیکی بکشد و آن‌ها را با عواقب نظریات خودشان در پراکسیس اجتماعی مواجه سازد. بنابراین مارکس از یک سو، "نظم موجود" را به صورت وضعیت نامناسب و غیرخردمند افشا و اساس فلسفی و تئوریک آن‌را متزلزل می‌کند و از سوی دیگر، دگرگونی انقلابی آن و ضرورت تشکیل یک "نظم نوین" را در دستور پراکسیس نبرد طبقاتی قرار می‌دهد.

پیداست که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس در یک بستر تاریخی و فرهنگی متکامل شده است که رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده، جهان‌مدرن را پدید آورده و ظاهراً از اشکال متافیزیکی عبور کرده است. بنابراین مارکس از یک سو، در برابر آکوموداتیسیون (ادغام دین در فلسفه) کاملاً رادیکال موضع می‌گیرد، در حالی که از سوی دیگر، از "دین مثبت" سخن می‌راند. این‌جا منظور وی آن دینی است که ظاهراً از طریق برهان علمی، با استناد به دانش طبیعت و خرد بشری توجیه می‌شود. به بیان دیگر، تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نه محصول تصورات ناب اتوپیک وی است و نه ادعای این را دارد که تمامی مسائل طبقاتی و مشکلات اجتماعی را بلافاصله حل و فصل می‌کند. ما این‌جا با یک تئوری مجرد و کلی مواجه هستیم که بر اساس تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید در یک جامعه‌ی مشخص متکامل شده، اهداف رادیکال انقلاب فرانسه را در بر گرفته و دیالکتیک فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به صورت انتقادی و ماتریالیستی در خود ادغام کرده است. به این ترتیب، مارکس نظریات خود را بر اساس یک قدرت بالقوه‌ی اجتماعی، یعنی وجود ابژکتیو پرولتاریا متکامل می‌کند که البته سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی نیز محسوب می‌شود. ما این‌جا با یک قوای موجود اجتماعی مواجه هستیم که به انقیاد دین، فلسفه و ایدئولوژی در آمده و در حال انهدام خود و محیط زیست است، در حالی که از سوی دیگر، توان این را نیز دارد که

<sup>۱</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

رابطه] مستقیماً از تولید رشد کرده است، بر آن واکنش می‌کند. اما همین جا کلیت ساختار اقتصادی بنا می‌شود، [یعنی] از روابط تولیدی که از آن امور اجتماعی و هم‌زمان با آن ساختار به خصوص سیاسی‌اش رشد می‌کنند. این هر باره رابطه‌ی مستقیم مالکان مناسبات تولید با تولید کنندگان مستقیم است، یک رابطه، که شکل هر باره‌ی آن طبیعتاً مدام با درجه‌ی تکامل نوع و شیوه‌ی کار و از این رو، مطابق با قدرت تولید اجتماعی است، که ما از آن راز درونی، زمینه‌ی پنهانی کلی ساختار اجتماعی و بنابراین شکل مستقل یا وابسته‌ی سیاسی، خلاصه، همواره شکل به خصوص دولت را نیز کشف می‌کنیم.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا کاملاً مختصر و مفید مضمون یک بررسی ماتریالیستی و دیالکتیکی از دولت را ارائه می‌دهد و ساختار سیاسی و شکل به خصوص حکومت را از ماهیت متضاد اقتصادی آن متکامل می‌کند. ما این‌جا با تضاد نیروی مولد با مناسبات تولید در جوامع طبقاتی مواجه هستیم که سرچشمه‌ی بروز آن تصاحب کار اضافی است و در حوزه‌ی تولید و حوزه‌ی توزیع بروز می‌کند. از آن‌جا که مارکس این‌جا به نقد دولت بر اساس روش مدرن تولید سرمایه‌داری می‌پردازد، در نتیجه تضاد درون‌ذاتی کار و سرمایه را منسوب به مقوله‌ی "کار اضافی پرداخت نشده" می‌سازد. لیکن با استناد به "تئوری رانت" در جلد سوم "سرمایه" می‌توان به مضمون آن شکل به خصوص اقتصادی که در آن کار اضافی توسط رانت زمین، یعنی اضافه تولید کشاورزی از تولید کنندگان مستقیم استخراج می‌شود، نیز پی برد. این‌جا موضوع اصلی نقد اقتصاد سیاسی مارکس بررسی منبع درآمد طبقات اجتماعی است که بر اساس توازن قوای آن‌ها و به صورت سود سرمایه به سرمایه‌داران، رانت زمین به مالکان و کار مزد به کارگران تعلق می‌گیرد.<sup>۲</sup> بنابراین با استناد به نقد ماتریالیستی و دیالکتیکی مارکس از دولت ممکن می‌شود که کلیت فرم‌اسیون اجتماعی را در زیست مادی (اقتصاد، زیربنا)، زیست معنوی (دین، فلسفه، ایدئولوژی، روبنا) و زیست ساختاری (دولت، نهادهای اجتماعی) متمایز و رابطه و کشمکش‌های

حکومت مرکزی منسوب و قلمداد می‌گردد. از جمله باید از نقش تاریخی اولین شاهنشاه سرزمین ایران، یعنی کوروش هخامنشی یاد کرد که نقطه‌ی عزیمت تمامی شوینیست‌های ایرانی جهت تدارک یک هویت نوین ملی است. انگاری که وی کاملاً مستقل و بدون هیچ پشتوانه‌ی تاریخی و فرهنگی مروج شکیبایی دینی در کشور بوده و عدالت را در گستره‌ی سرزمین ایران حاکم کرده است. مصداق نظری آن‌ها "استوانه‌ی کوروش کبیر" است که به عنوان اولین "مانیفست حقوق بشر" تجلیل و ستایش می‌شود.

لیکن نه ساختار دولت از مناسبات مادی جامعه مستقل است و نه استقرار یک حکومت بدون آن تاریخ فرهنگی که وجودش با استناد به آن توجیه می‌شود، قابل درک می‌شود. به همین دلایل نیز دولت‌ها از نظر زمانی و مکانی اشکال متفاوت و متنوع به خود می‌گیرند. پیداست که بررسی و درک یک دولت به خصوص نیاز به "دانش مثبت" و یک روش شناخت‌شناسی مناسب و کلی دارد که تشکیل و تکامل حکومت را به صورت دیالکتیکی، یعنی از "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی استنتاج کند. البته مارکس جهت نقد کلیت فرم‌اسیون‌های اجتماعی بررسی ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی دولت را در دستور فعالیت‌تئوریک خود قرار داد، اما کوتاهی عمرش مجال انجام این کار را به وی نداد. به همین دلیل نیز مارکس نتوانست که یک بررسی درون‌ذاتی و جامع از ماهیت ماتریالیستی دولت و اشکال ایدئولوژیک آن‌را ارائه دهد و از خود یک تئوری کلی جهت شناخت ساختار سیاسی حاکمیت جامعه‌ی طبقاتی را به جای بگذارد. با تمامی این وجود وی در نوشته‌های خود جسته و گریخته به نقد نقش دولت می‌پردازد و ماهیت حاکمیت سیاسی را به عنوان نشانه‌ی قدرت طبقه‌ی حاکم، فقدان خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی و محصول شیوه‌ی به خصوص تولید اجتماعی و نتیجه‌ی واکنش به آن‌ها کشف می‌کند. مسئله‌ی نقد مارکس از دولت، بررسی کلیت ساختار اقتصادی است که ما مضمون آن‌را به صورت فشرده در جلد سوم کتاب "سرمایه" به شرح زیر می‌یابیم:

«شکل به خصوص اقتصادی که در آن کار اضافی پرداخت نشده از تولید کنندگان مستقیم استخراج می‌شود، رابطه‌ی حکومت با بندگان را معین و همان‌گونه که این

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۷۹۹

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۶۲۷ff., ۸۹۲f.

مجبور می‌ساخت که در نقاط مهم استراتژیک یک منطقه مستقر گردند و با تضمین امنیت تعداد بیشتری از روستاهای پراکنده بخش بزرگتری از اضافه تولید اجتماعی را مصادره کنند. به این ترتیب، شهر به عنوان مرکز قوای مجریه و محل سکونت طبقه‌ی حاکم شکل گرفت و نطفه‌ی زیست ساختاری سرزمین ایران در اوضاع اولیه گذاشته شد. پیداست که مصادره‌ی اضافه تولید روستاها به صورت رانت محصولی تنها از طریق خشونت غیر اقتصادی میسر می‌شد. تحت اوضاع موجود مالکیت بر ابزار تولید (زمین زراعی و مستقلات آبیاری) ظاهراً در تملک اشتراکی نیروهای مولد روستایی قرار داشت، در حالی که مالک واقعی آن‌ها طبقه‌ی حاکم شهری بود، زیرا نتایج کار اضافی را به صورت رانت محصولی سالیانه تصاحب می‌کرد. ما این‌جا با یک جامعه طبقاتی مواجه هستیم که نیروهای مولد آن مستقیماً تحت کنترل طبقه‌ی حاکم قرار ندارند و انسان‌ها برده نیستند. پیداست که تحت این شرایط تضاد نه در حوزه‌ی تولید، بلکه فقط در حوزه‌ی توزیع بروز می‌کند. ما این‌جا هم‌چنین با شرایطی مواجه می‌شویم که منجر به تشکیل یک "دولت منطقه‌ای" می‌شود که البته ساختار آن بر اساس یک "زیربنای رانتی" بر پا می‌گردد. یک چنین حکومتی قادر است که اقوام و ملت‌های متفاوت را به سلطه‌ی خویش در آورد، البته بدون این‌که تدارک همگون‌سازی آداب، رسوم و فرهنگ آن‌ها را ببیند. حدود سازش و چالش دولت با مردم تحت سلطه‌اش بستگی به اهداف و انگیزه‌های آن‌ها دارد. به این صوت که "دولت منطقه‌ای" از یک سو، محافظ ادیان بی آزار است و فرهنگ شکیبایی را میان آن‌ها ترویج می‌کند، در حالی که از سوی دیگر، تمامی جنبش‌های اقتدار گریز را به خاک و خون می‌کشد. پیداست که یک چنین حکومتی نیاز به یک ایدئولوژی مناسب نیز دارد که اعمال خشونت غیر اقتصادی خود جهت مصادره‌ی اضافه تولید روستاها را توجیه کند. افزون بر این، این ایدئولوژی باید هم از درون با درک روزمره‌ی فرودستان جامعه منطبق باشد و دین و آیین ملت-های دیگر را در گستره‌ی ارضی کشور به چالش نکشد و هم از بیرون برای گسترش زمینه‌ی رانتی دولت مرکزی چنان دشمنانه در برابر حکومت‌های متخاصم قرار بگیرد که قوای نظامی خود را جهت کشورگشایی و گسترش زمینه‌ی رانتی خود بسیج و تهییج کند.

تاریخی آن‌ها را در ابعاد زمانی و مکانی هویدا کرد. از این منظر نه تنها به درستی روشن می‌شود که تحت چه شرایطی دولت باستانی سرزمین ایران به وجود آمده است، بلکه چه عواملی منجر به بحران ایدئولوژیک و انحطاط شاهنشاهی ساسانیان، شکست سپاه ایران در برابر لشکر اعراب مسلمان و رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام شده‌اند.

تا آن‌جایی که از تاریخ ایران باستان بر می‌آید، کوچ اقوام آریایی به فلات ایران بیش از سه هزار سال قدمت دارد. از آن‌جا که سرزمین ایران تحت تأثیر خشکی طولانی مدت قرار داشت، در نتیجه سکونت و کشاورزی در این منطقه بدون استفاده از مستقلات آبیاری غیر ممکن بود. پیداست که تحت این شرایط اقلیمی و با در نظر داشتن فن‌آوری موجود و سطح نازل رشد نیروهای مولد بنای تأسیسات آبیاری مانند: قنات، چاه، نهر و سد مستلزم همکاری اشتراکی می‌شد. به این ترتیب، در فلات وسیع سرزمین ایران جوامع اشتراکی مسکون شدند که به صورت خودکفا تولیدات کشاورزی را برنامه‌ریزی و عملی می‌کردند. از آن‌جا که روستاها در خطر تهاجم اقوام غیر متمدن و نیمه‌وحشی بودند، در نتیجه تدارک قوای نظامی روستایی جهت حفاظت از دام و محصولات کشاورزی تبدیل به یک امر استراتژیک می‌شد. به این ترتیب، مردان سلحشور حفاظت روستاها را به عهده گرفتند، در حالی که از سوی دیگر، حماسه‌های پهلوانی و از جمله اساطیری که به نبرد میان قوای خیر (ایران) با قوای شر (غیرایران، توران) معنی می‌دادند، پدید آمدند و رواج یافتند. پیداست که این‌جا نیز خدایان به نیروهای خوب خودی که "اهوراها" بودند و هواداران نیروهای بد بیگانه که "دواها" نام داشتند، متمایز می‌شدند. ما این‌جا با همان اشکال متفاوتی مواجه می‌شویم که از هم-گسیختگی زیست مادی جوامع اشتراکی، یعنی از پراکسیس مولد روستایی، زندگی مسکون و شبانی در اوضاع اولیه‌ی به صورت زیست معنوی ایرانیان رشد کرده و به مقاومت آن‌ها در برابر تهاجم اقوام بیگانه معنی می‌دادند.

از آن‌جا که امرار معاش سلحشوران باید از طریق دام و محصولات زراعی روستاها تأمین می‌شد، در نتیجه بخشی از اضافه تولید جوامع اشتراکی به صورت رانت محصولی به آن‌ها تعلق می‌گرفت. پیداست که انگیزه‌ی افزایش رانت همواره سلحشوران را

مینو) را مستقر ساخت که در جلوه‌ی دیو مظهر و سرچشمه‌ی تمام پلیدی‌ها است و اصل تدارک شر به حساب می‌آید. پیداست که تنزیه قوای خیر از قوای شر و تضاد بین آن‌ها مسئله‌ی آزادی اراده‌ی انسان را نیز به پیش می‌کشد. به این معنی که این دوگانگی نه تنها مغایر با اصل یکتاستایی و تعالای اهورامزدا نیست، بلکه طبیعت خردگرای و حقیقت‌یاب، یعنی اختیار و آزادی اراده‌ی انسان را نیز جهت انتخاب میان راه خیر و راه شر و کسب اخلاق نیک جهت پارسایی در بر می‌گیرد. بنابراین این‌جا آن کسی که خردمند است، راه خیر را بر می‌گزیند و هدفمند قلمرو اهورامزدا را گسترش می‌دهد و عواقب آن‌را در واقعیت زندگی خود نیز تجربه می‌کند. در برابر نابخرد به راه شر می‌رود و نه تنها محصول افکار و کردار مخرب خود را باید متحمل شود، بلکه در آخرت نیز به سزای اعمال خویش می‌رسد. به این ترتیب، آیین مزدیسانی به طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب انسان و به یک انسان‌شناسی مثبت دست می‌یابد. این‌جا انسان با گزینش خرد خویش و با پیروی از اخلاق نیک به همیاری و همکاری با قوای خیر می‌شتابد و در تشکیل یکتایی، یعنی در پیروزی اهورامزدا بر اهریمن سهیم می‌گردد. از این منظر، انسان یک نقش فعال و مثبت را در جهان واقعی و معنوی ایفا می‌کند، زیرا آن است که با اتخاذ خرد راه خیر از راه شر را تشخیص می‌دهد، اخلاق نیک را بر می‌گزیند و اهورامزدا را به یکتایی می‌رساند. بنابراین ما در آیین زرتشت با اصل یکتایی یزدان به صورت منطقی و اخلاقی مواجه می‌شویم که البته بازتاب روح شکلیا و متمدن، تولید اشتراکی، زندگی شبانی و مقاومت سلحشوران مسکون روستایی در برابر تهاجم اقوام غیرتمدن و نیمه‌وحشی است. پیداست که تبدیل آیین زرتشت به ایدئولوژی حکومتی نه تنها دشمنی ایران با توران (ان‌ایران، غیر ایران) را از طریق دوگانگی و تقابل قوای خیر با قوای شر توجیه می‌کرد، بلکه شاهنشاه در رأس "دولت منطقه‌ای"، یعنی در قلمرو اهورامزدا قرار می‌گرفت و برخوردار از "فره‌ی ایزدی" می‌شد. بنابراین شاهنشاه از منظر فرودستان جامعه یک نقش الهی را بازی می‌کرد و به عنوان خدایگان بر سرزمین ایران حکم می‌راند. به این ترتیب، تمرکز قدرت سیاسی و بسیج و تهییج سلحشوران برای گسترش سرزمین خیر، یعنی ایران زمین جنبه‌ی دینی و اخلاقی به خود می‌گرفت که البته با زیربنای رانتی "دولت منطقه‌ای" نیز ظاهراً متناسب بود. ما این‌جا با تطابق آیین یکتاستایی ایرانیان با اساطیر تاریخی و حماسه‌های پهلوانی

بنابراین بر اساس این پشتوانه‌ی تاریخی و فرهنگی بود که کوروش هخامنشی کشورگشایی را آغاز کرد و حدود ۲۵۰۰ سال پیش حکومت شاهنشاهی را بر سرزمین ایران مستقر ساخت. وی در دوران سلطنت خود موفق شد که گستره‌ی پهناوری را از کوه‌های هندوکوش در شرق تا کرانه‌های دریای مدیترانه در غرب و تمامی مناطق دریایی خزر در شمال تا کرانه‌های خلیج فارس و دریایی عمان در جنوب را به حاکمیت خویش در آورد. به این ترتیب، یک "دولت منطقه‌ای" بر سرزمین ایران مستقر گشت که اقوام متنوع، ملت‌های متفاوت و انواع دین، آیین و فرهنگ‌های متعارض را در بر می‌گرفت. ما این‌جا با یک دولت ملی و با آن رابطه‌ی دولت با ملت که از جهان مدرن کنونی می‌شناسیم، سر و کار نداریم. لیکن طرح این مسئله به این معنی نیست که شاهنشاهی هخامنشی فاقد ایدئولوژی و یا به کلی از زمینه‌ی مادی و جوامع شهری و روستایی مستقل بوده و کوروش بدون در نظر گرفتن انگیزه‌ها و اهداف اقوام و ملت‌های تحت سلطه‌اش بر آن‌ها حکم‌رانی می‌کرده است. از جمله باید از فضای شهر بابل یاد کرد که محل تلاقی فرهنگ‌ها و ادیان متعارض محسوب می‌شد. این‌جا دو دین و آیین متناقض در برابر یکدیگر قرار گرفته که هر کدام به شکلی از هم‌گسیختگی و از خودتنافض‌گویی زمینه‌ی مادی به خصوص خود رشد کرده بودند.

اولی آیین یکتاستایی ایرانیان بود که بر اساس اوستا به پیامبر زرتشتیان منسوب می‌شود. ظهور زرتشت در حدود یک هزار سال قبل از آغاز تاریخ میلادی تخمین زده می‌شود و آیین وی در شکل گات‌ها (سروده‌ها) به جای مانده است. وی بر اساس زیست مادی جوامع اشتراکی و با رجوع به اساطیر دوگانه‌ی ایرانیان بود که آیین مزدیسانی را به صورت منطقی و اخلاقی متکامل کرد. به این صورت که زرتشت خدایان خوب خودی (اهوراها) را تحت نام اهورامزدا و نیروهای بد بیگانه (دواها) را تحت نام اهریمن متمرکز ساخت و از طریق ترویج گفتار، پندار و کردار نیک، خرد بشری را معیار تشخیص میان راه خیر و شر کرد و به روش پارسایی زرتشتیان معنی داد. مفهوم "اهورامزدا" محصول ادغام دو مفهوم "مزدا" و "اهورا" است. در حالی که مزدا به معنی دانایی و خردگرایی است، اهورا مظهر قدرت تلقی می‌شود. به این ترتیب، اهورامزدا جلوه‌ی یک خدای مهربان، حکیم، خردمند و پارسا را به خود می‌گیرد و مظهر قوای خیر (سپند مینو) محسوب می‌شود. زرتشت در برابر اهورامزدا، اهریمن (انگره

باستان حکم می‌راند. از این پس، نطفه‌ی ادیان ابراهیمی نیز به صورت یک توحید غیرمنطقی و عددی در این منطقه گذاشته شد. به این ترتیب، آتون به صورت یهوه به آیین موسی راه یافت و تبدیل به خدای یکتای یهودیان شد. بنا بر تورات یهوه تصویری از یک خدای انتقام‌جو، حسود، حق به‌جانب، بی‌خرد و قدرت متعال است که هیچ خدای دیگری را در جوار خود تحمل نمی‌کند و به همین دلیل نیز جهان بشریت را به سوی تعصب و سیه‌روزی می‌کشاند. از این پس، بنیان یک شیوه‌ی نفرت‌نوین در جهان گذاشته شد و قتل‌عام بت‌پرستان، ملحدان و مشرکان را تبدیل به برنامه‌ی دینی و معیار رستگاری مؤمنان یکتاپرستی سامیان کرد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما با استناد به تاریخ فرهنگی دوران باستان با دو دین و آیین متناقض و متعارض یکتایی آشنا می‌شویم که البته از دو شیوه‌ی متفاوت از تولید پدید آمده، به دو زیست‌ساختاری متناقض معنی داده و در شهر بابل با یک‌دیگر تلاقی می‌کردند. در شکل ایرانی آن نیروهای مولد برده نیستند و اضافه تولید جوامع اشتراکی سالیانه به صورت رانت محصولی مصادره می‌شود، در حالی که در شکل مصری آن نیروهای مولد برده هستند و مصادره‌ی اضافه تولید بردگان روزمره به وقوع می‌پیوندد. افزون بر این، در شکل ایرانی آن تضاد فقط در حوزه‌ی توزیع بروز می‌کند، در حالی که در شکل مصری آن هم حوزه‌ی تولید و هم حوزه‌ی توزیع منجر به بروز تضاد طبقاتی می‌شوند. پیداست که تحت شرایط متفاوت اقلیمی و مادی گوناگون، ساختار حکومتی و زیست‌معنوی، یعنی روان‌شناسی اجتماعی نیز با یک‌دیگر به کلی تفاوت دارند. در حالی که آیین یکتاستایی ایرانیان که از جوامع اشتراکی روستایی پدید آمده و با استناد به "فره‌ی ایزدی" حاکمیت را توجیه و برای فرودستان جامعه قابل تحمل می‌کند، لیکن دین یکتاپرستی سامیان محصول یک نظام برده‌داری است که از مؤمنان تبعیت بی‌چون و چرا را می‌طلبد. سرچشمه‌ی این تفاوت‌ها و تناقض‌ها که روان‌شناسی اجتماعی را پدید می‌آورند، دو منبع متضاد دینی و آیینی هستند. در حالی که اولی با استناد به گات‌های زرتشت از اصل دوگانگی عزیمت می‌کند و خرد بشری را داور گزینش راه خیز از راه شر می‌شمارد، اما دومی مبتنی بر تورات است که توحید غیرمنطقی و عددی را اصل خدشه‌ناپذیر ایمان یهودیان می‌خواند.

این سرزمین نیز مواجه می‌شویم که به صورت جنگ‌های ایران با توران و تضاد و تقابل قوای خیر با قوای شر جلوه می‌کنند. پیداست که یکتاستایی ایرانیان که البته بر اساس خرد بشری استوار می‌شود، هم زمان نطفه‌ی قیام فرودستان جامعه را نیز در خود می‌پرورد. به خصوص در دورانی که دولت منطقه‌ای در کشورگشایی با شکست مواجه می‌شود و برای بازسازی قوای نظامی و تدارک تسلیحات جنگی، به مقدار رانت محصولی می‌افزاید و منجر به اختلال در بازسازی نیروی کار جوامع اشتراکی در روستاها می‌شود. از این پس، شاهنشاه "فره‌ی ایزدی" را می‌بازد و از منظر فرودستان جامعه وجهه‌ی اهریمن را به خود می‌گیرد. پیداست که این‌جا حق مقاومت در برابر حکومت تبدیل به یکی از وظایف دینی می‌شود.

دومین دین در شهر بابل که مورد نظر این نوشته است، مربوط به یکتاپرستی سامیان می‌شود که البته به صورت یهودیت بر اساس جامعه‌ی برده‌داری در مصر تکامل شده بود. از آن‌جا که در نظام برده‌داری نیروهای مولد مستقیماً تحت کنترل طبقه‌ی حاکم قرار دارند و اضافه تولید آن‌ها روزمره مصادره می‌شود، در نتیجه این‌جا تضاد هم در حوزه‌ی تولید و هم در حوزه‌ی توزیع بروز می‌کند. پیداست که یک چنین نظام متضادی نیاز به یک ایدئولوژی مناسب نیز دارد که از یک سو، طبقه‌ی حاکم برده‌دار را به توافق برساند و از سوی دیگر، نیروهای مولد را از سیه‌روزی واقعی خود معطوف به جهان اخروی سازد و منجر به تحمیق و انفعال آن‌ها شود. برای اولین بار یک فرعون مصری به نام اشناتون که حدود ۶۹۰ سال قبل از آغاز تاریخ یهودیت می‌زیست، به یک خدای یکتا و قهار به نام آتون متوسل شد که سلطه‌ی بی‌چون و چرای خود را بر گستره‌ی حاکمیت خویش موجه سازد. آتون بر خلاف بت‌های مصنوع نور متعال و بدون چهره محسوب می‌شد که البته از همان ازمه‌گسیختگی و خودتناقض‌گویی روش تولید برده‌داری رشد کرد که در سرزمین مصر باستان معمول بود. ما این‌جا با آن شرایط اقلیمی مواجه هستیم که بر اساس آن یک دین نوین پدید آمد، ساختار یک حاکمیت به خصوص را موجه کرد و به زیست‌معنوی نیروهای مولد در این دوران معنی داد. از جمله باید از سواحل حاصل‌خیز رود نیل یاد کرد که اضافه تولید آن ساخت اهرام مصر را از طریق کار بردگان ممکن ساخت. به این ترتیب، فرعون در رأس طبقه‌ی برده‌داران قرار می‌گرفت و به عنوان یک خدا بشر بر سرزمین مصر

انجیل لوقا به زبان لاتین در آسیای صغیر و انجیل یوحنا به زبان آرامی در افسوس منتشر شدند. هم‌زمان میسیونرهای عیسوی در گستره‌ی شاهنشاهی اشکانیان پراکنده گشتند و با ترویج دین خویش یک آلترناتیو جهان‌شمول و جدی را در برابر تاریخ و فرهنگ ایرانیان باستانی قرار دادند.

با استقرار حکومت ساسانیان در ایران در سال ۲۲۶ میلادی آیین زرتشت تبدیل به ایدئولوژی دولت شاهنشاهی ایران شد. اردشیر بابکان که از نواده‌های ساسان و محافظ آتشکده‌ی آناهیتا در شهر استخر بود، بر آخرین شاهنشاه اشکانی، اردوان پنجم شورید و پس از قتل وی بر تخت شاهنشاهی ایران نشست. او به عنوان عالی‌ترین مقام مذهبی (یع، خدایگان) قدرت سیاسی را در دست گرفت و حقانیت حکومت خویش را با سرنگونی نماینده‌ی اهریمن توجیه کرد. اولین مؤید موبدان شاهنشاهی ساسانیان تنسر نام داشت که اوستا را با فنون و دانش موجود سنجید و نسخه‌ای از آن‌را فراهم آورد که در گنج شایگان محفوظ شد. بنابراین آغاز سلسله‌ی ساسانیان مصادف با پیدایش روح جدیدی در تاریخ شاهنشاهی ایران بود. به این صورت که از یک سو، قدرت سیاسی و قوای انتظامی در سنت پادشاهان هخامنشی در دست حکومت متمرکز شدند و از سوی دیگر، آیین زرتشت تبدیل به ایدئولوژی حکومتی و دین رسمی کشور شد.

از آن‌جا که موضوع این نوشته نقد و بررسی بحران ایدئولوژیک در ایران باستان است، در نتیجه با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ضروری است که کلیت جامعه‌ی ایران باستان با کلیت جامعه‌ی مصر باستان مقایسه گردد. به این معنی که ضرورتاً باید زیست مادی، زیست معنوی و زیست ساختاری آن‌ها را در برابر یک-دیگر قرار داد و از یک سو، تفاوت‌ها و تناقض‌های آن‌ها را برجسته ساخت و از سوی دیگر، دلیل ادغام یکتاپرستی سامیان در یکتاستایی ایرانیان را شناسایی کرد. در این ارتباط بررسی و مقایسه‌ی اساطیر ایرانیان با اساطیر سامیان بسیار کارساز است، زیرا آن‌ها به صورت تولیدات مه‌آلود افکار انسانی به بهترین وجه ممکنه از روان‌شناسی و اوضاع موجود این دوران گزارش می‌دهند. بنابراین این‌جا سه نمونه‌ی متفاوت از اسطوره‌های مشابه ایرانیان با سامیان مقایسه می‌گردد.

با وجودی که در شهر بابل یکتاستایی ایرانیان دشمنانه در برابر یکتاپرستی سامیان قرار می‌گرفت، لیکن دین یهودیت یک خطر جدی و بالفعل برای تاریخ فرهنگی ایرانیان به شمار نمی‌رفت. به این دلیل که یهوه به عنوان خدای یهودیان مختص به اقوام بنی-اسرائیل می‌شود و یک شکل جهان‌شمول به خود نمی‌گیرد. بنا بر تورات یهوه بنی‌اسرائیل را جهت پرستش خود بر می‌گزیند. از آن‌جا که "دولت منطقه‌ای" ایران بر اساس روش تولید برده‌داری شکل نگرفته بود و یهودیت یک دین بی‌آزار در این دوران به حساب می‌آمد، در نتیجه کوروش هخامنشی اقوام بنی‌اسرائیل را از بردگی آزاد ساخت و به آن‌ها این امکان را داد که به زادگاه تاریخی خود در کرانه‌های دریای مدیترانه بازگردند. تنها از این بابت است که تورات از "کوروش مسیح" به عنوان ناجی اقوام یهودی یاد می‌کند.

بنابراین در دوران شاهنشاهی هخامنشیان دین یکتاپرستی سامیان یک رقیب قابل ملاحظه و جدی برای آیین یکتاستایی ایرانیان محسوب نمی‌شد و به اصول ایدئولوژیک "دولت منطقه‌ای" سرزمین ایران خدشه‌ای وارد نمی‌آورد. پیداست که شکست سپاه ایران در برابر لشکر اسکندر مقدونی تاریخ فرهنگی ایرانیان را تحت تأثیر هلنیسم قرار داد، البته بدون این‌که در تعارض با اصل دوگانگی در آیین یکتاستایی ایرانیان قرار بگیرد. به این ترتیب، سرلشکران یونانی در ایران ماندگار شدند، با شاهدزادگان هخامنشی پیوند خانوادگی بستند و سلسله‌ی سلوکیان را تشکیل دادند. به همین منوال باید از شاهنشاهان اشکانی یاد کرد که خود را "فیل یونانی" (هوادر یونانیان) می‌خواندند. منتها از اواسط قرن اول میلادی جهان بشریت با یک روح جدید از یکتاپرستی سامیان به صورت مسیحیت مواجه شد. به این معنی که یهوه در کتاب انجیل تبدیل به یک خدای جهان‌شمول به صورت روح‌القدس می‌گردد و عیسی از حواریانش می‌خواهد که دین مسیحیت را در تمامی نقاط جهان گسترش دهند. از جمله باید از انجیل مرقس یاد کرد که در دهه‌ی ۷۰ میلادی به زبان یونانی در رم تألیف شد. از آن پس که دین مسیحیت در امپراطوری رم رواج یافت، بلاش اشکانی (اشک بیست و دوم) که از سال ۵۱ تا ۷۸ میلادی پادشاهی می‌کرد. فرمان به جمع‌آوری متون پراکنده‌ی اوستا را صادر و نویسندگان ایرانی را در احیا خط پهلوی تشویق کرد. به هر حال تا پایان سال ۱۱۰ میلادی طول کشید که انجیل متی به زبان عبری در اورشلیم،



کیومرث فلزات به وجود می‌آیند و از نطفه‌ی او یک گیاه مانند دو شاخه‌ی ریواس سبز می‌شود که بعداً به صورت اولین زوج انسانی تکامل می‌یابد. مثنی نام اولین زن است و اولین مرد مشیانه نام دارد. سپس هرمزد آن‌ها را از ذات پاک بشری خودشان آگاه می‌سازد و از آن‌ها می‌خواهد که نیک ببیندیشند، نیک بگویند، کار نیک کنند و هرگز دیوان را نستایند. لیکن تازش اهریمن به جهان آفرینش ادامه می‌یابد و سرانجام مثنی و مشیانه گمراه می‌شوند. به این صورت که آن‌ها دروغ می‌گویند، آفرینش جهان مادی و انسان را به اهریمن نسبت می‌دهند، حیوانات را قربانی می‌کنند و گوشت می‌خورند، به مدت پنجاه سال از هم‌بستری با هم‌دیگر پرهیز می‌کنند و زمانی که صاحب دو فرزند می‌شوند، آن‌ها را تحت نفوذ پلیدی اهریمن می‌بلعند. پس از این‌که هرمزد شیرینی گوشت فرزند را از مثنی و مشیانه می‌ستاند، آن‌ها صاحب شش جفت فرزند می‌شوند که به صورت نژادهای متنوع در جهان آفرینش پراکنده و مسکون می‌گردند. بنابراین مضمون این اسطوره سرچشمه‌ی گناه را به اهریمن نسبت می‌دهد، در حالی که گناه این‌جا اصولاً یک شکل جنسیتی به خود نمی‌گیرد. افزون بر این، انسان این‌جا همیار هرمزد جهت غلبه بر اهریمن محسوب می‌شود و از آن‌جا که به پارسایی می‌رسد، در نتیجه وجود آن از منظر هستی‌شناسی یک تظاهر مثبت و خردگرا به خود می‌گیرد، در حالی که آفرینش انسان در اسطوره‌ی یکتاپرستی سامیان به کلی بی‌معنی به نظر می‌آید. بنا بر گزارش تورات یهوه اولین انسان را به صورت نرینه می‌آفریند، که اسمش آدم است و در باغ عدن زندگی می‌کند. او به غیر از میوه‌ی "درخت حیات و معرفت نیک و بد" حق تصرف و تناول تمامی نعمت‌های بهشتی را دارد. بنابراین آزادی اراده و حق انتخاب میان خیر و شر از همان بدو آفرینش از انسان سلب می‌شود. از آن‌جا که آدم در باغ عدن تنها است، در نتیجه خداوند جفت مادینه‌ی وی را موسوم به نسا از یکی از دنده‌هایش می‌آفریند. در حالی که آدم تا کنون از قوانین بهشت پیروی کرده است، لیکن شیطان در جلد یک مار موفق به اغفال نسا می‌گردد و وی را در تناول میوه‌ی "درخت حیات و معرفت نیک و بد" تشویق می‌کند. در حالی که انگیزه‌ی واقعی خداوند ممانعت از خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان است، اما مار به نسا از "خوشی‌های دلپذیر دانش، آگاهی، معرفت و حق‌گزینش خیر و شر" گزارش می‌دهد. به بیان دیگر، بنا بر یکتاپرستی سامیان انسان پس از تناول این میوه ممنوع است که به قوای بالقوه

اولین اسطوره در مورد آفرینش جهان مادی است. به این صورت که اساطیر ایرانی از یک تضاد ازلی، یعنی دوگانگی قوای معنوی میان هرمزد و اهریمن گزارش می‌دهند. ما این‌جا با مسئله تنزیه قوای خیر از قوای شر مواجه می‌شویم. در حالی که زمان بیکران است، این دو قوای متضاد با یک‌دیگر هیچ ارتباطی ندارند و میان آن‌ها خالی است. بنابراین این‌جا زمان و مکان قدیم به شمار می‌روند و ابزار آفرینش جهان مادی محسوب می‌شوند، در حالی که انگیزه‌ی آفرینش هرمزد جنبه‌ی اخلاقی و خردمند به خود می‌گیرد. به این معنی که هرمزد از سرشت ویرانگر و غیر قابل‌تغییر اهریمن آگاه است و از این رو، تصمیم به آفرینش جهان مادی می‌گیرد که زمینه‌ی شکست وی را مهیا سازد. به این ترتیب، هرمزد زمان بیکران را کرانمند می‌کند و آفریدگان خود را به صورت امشاسپندان پدید می‌آورد. هم‌زمان اهریمن دست به مقابله به مثل می‌زند و در برابر هر آفریده‌ی نیک هرمز یک زشتی و پلیدی می‌سازد. سرانجام هرمزد جهان را از قوه به فعل در می‌آورد و در پرتو ذات مینویی خود جهان مادی را می‌آفریند. بنابراین اسطوره‌ی آفرینش جهان مادی بنا بر یکتاستایی ایرانیان ظاهراً منطقی به نظر می‌آید، در حالی که در تورات نه معنی آفرینش جهان مادی روشن است و نه در یکتاپرستی سامیان کوچک‌ترین اثری از اخلاق و خردمندی مشاهده می‌شود. توارت در تشریح آفرینش جهان مادی مدعی می‌شود که خدا در ابتدا آسمان‌ها و زمین را آفرید و پس از شش روز آفرینش جهان مادی به پایان رسید. این‌جا تنها چیزی که قدیم محسوب می‌شود، همان روح خدای یکتا است که بدون دلیل و ابزار آفرینش، یعنی با وجود فقدان زمان، مکان و ماده جهان مادی را پدید می‌آورد. افزون بر این‌ها، این‌جا اصولاً روشن نیست که خداوند چه کمبودی را احساس کرده که اراده به آفرینش جهان موجود کرده است. صرف نظر از بی‌منطقی این اسطوره، مسئله‌ی منزه بودن خداوند نیز این‌جا مطرح است، زیرا یهوه به تنهایی خالق قوای خیر و قوای شر محسوب می‌شود.

اسطوره‌ی دوم در رابطه با نقش انسان در جهان آفرینش است. اساطیر ایرانی از کیومرث به عنوان زیست فانی و اولین نیک اندیش گزارش می‌دهند که البته فاقد جنسیت است. از آن‌جا که کیومرث از هشدار هرمزد پیروی می‌کند و اهریمن موفق به گمراهی وی نمی‌شود، در نتیجه دیو خشم کیومرث را به قتل می‌رساند. سپس از جسد

تجاری و شکوفایی اقتصادی در ایران شد. وی هم‌زمان طبقات چهارگانه‌ی کشور را مانند: آذربانان، جنگ‌جویان، کشاورزان و پیشه‌وران پدید آورد و با استفاده از نیروی کار اسیران جنگی (دیومنشان) نوسازی شهرها را به پیش راند. به غیر از این‌ها، صنعت کشتی رانی در دوران حکومت وی گسترش یافت، در حالی که امنیت و دادگستری بر گستره‌ی کشور مسلط شد. منتها جمشید بر خلاف نیاکانش مغرور گشت و به گمان جاودانگی خویش به قانون شکنی، قربانی دام و خوردن گوشت گاو روی آورد. از این پس، "فره‌ی ایزدی" از وی دور شد و شهریاری وی دچار شرارت و تباهی گشت. بنابراین با رجوع به اسطوره‌ی جمشید به خوبی روشن می‌شود که مقوله‌ی "فره" به معنی یک عظمت معنوی است که نه منحصر به یک شاهنشاه به خصوص می‌شود و نه جنبه‌های موروثی و قدسی به خود می‌گیرد. به بیان دیگر، مقوله‌ی "فره" در اساطیر ایرانی به معنی صلاحیت حاکمیت در مدیریت جامعه است، در حالی که در اساطیر سامیان اصولاً یک مفهوم که معنی "فره" را بدهد، پیدا نمی‌شود. این‌جا همواره بر ضرورت پیروی بی چون و چرا از فرمان‌روا تأکید می‌شود و صلاحیت در فرمان‌روایی نه ارتباطی با ترویج امنیت و دادگستری دارد و نه به معنی کسب مقبولیت اجتماعی است. بنا بر تورات یهوه سرزمین مقدس را به قوم برگزیده‌اش اهدا و خودش فرمان‌روا را معین می‌کند. این‌جا قانون‌گذار خود یهوه است و فرمان‌روا تنها مجری قوانین الهی به حساب می‌آید. هر کسی که به احکام یهوه تن ندهد، "مرتد" محسوب می‌شود و مجازاتش مرگ است. برای نمونه تورات از پادشاهان اسطوره‌ای مانند: داود، سلیمان و سموئیل گزارش می‌دهد که نه تنها جانشین دنیوی یهوه محسوب می‌شوند، بلکه به عنوان پیامبر همواره با خدا در ارتباط می‌مانند. برای نمونه می‌توان از اسطوره‌ی پادشاهی سموئیل یاد کرد که به بهترین وجه ممکنه از منطق کتاپرستی سامیان گزارش می‌دهد. به این عبارت که وی در دوران سالخوردگی خویش مسئولیت قضاوت را به دو تن از فرزندان‌ش به نام‌های یویل و آبیاه واگذار کرد. لیکن آن‌ها رفته رفته از راه یهوه منحرف شدند و قضاوت را به میل و علاقه‌ی شخصی خود بر بنی‌اسرائیل روا داشتند. سرانجام شیوخ شهر برافروخته گشته و از سموئیل درخواست تعویض آن‌ها را کردند. اما این شکایت برای سموئیل بسیار ناخوشایند بود، زیرا شاکیان نه از یهوه، بلکه مستقیماً از وی خواهان تعیین فرمان‌روای جدید شده بودند. بنا بر این اسطوره، یهوه

و طبیعی خود جهت خردگرایی و حقیقت‌یابی دست می‌یابد. مصداق این موضوع وقوع شرم برای آدم و نساء است که پس از تناول این میوه بروز می‌کند. به این صورت که آن‌ها متوجه‌ی لختی خود می‌شوند و از برگ درخت انجیر برای خود پوشش می‌سازند. شرم در واقعیت نتیجه‌ی بازتاب پندار، گفتار و کردار زشت انسان در جهان درونی خود است که به صورت خشم نسبت به خویش بروز می‌کند. به این ترتیب، آدم و نساء از باغ عدن رانده می‌شوند و خداوند از یک سو، نساء را تحت حاکمیت آدم قرار می‌دهد و مجبور به تحمل رنج بارداری و زایمان می‌کند و از سوی دیگر، به زمین لعنت می‌فرستد که به رنج آدم در تصاحب و استفاده از آن بیافزاید. بنابراین مضمون این اسطوره به ما گزارش می‌دهد که در یکتاپرستی سامیان گناه جنسیت مادینه به خود می‌گیرد، در حالی که انسان از بدو وجود خود گناهکار تلقی می‌شود و مجبور است که در دوران زندگی دنیوی خویش جهت رستگاری و دریافت پاداش اخروی عکس آن‌را اثبات کند.

اسطوره‌ی سوم در رابطه با توجیه زیست ساختاری است. به این صورت که اساطیر ایرانی از پادشاهانی یاد می‌کنند که به "فره‌ی ایزدی"، "فره‌ی کیانی" و "فره‌ی ایرانی" دست یافته‌اند. مقوله‌ی "فره" به معنی یک عظمت معنوی است که از شکوه، درخشش، جلال و اقبال یک شاهنشاه در دوران فرمان‌روایش گزارش می‌دهد. نزد طبقه‌ی فرودست جامعه کسب "فره" به معنی تشکیل امنیت و دادگستری اجتماعی است. به این معنی که هر مردمی که تحت مدیریت یک پادشاه دادگستر قرار بگیرد و در امنیت به کار و خویشکاری بپردازد، سرانجام فرهمند می‌گردد. در برابر نزد طبقه‌ی حاکم جامعه مقوله‌ی "فره" به معنی کسب یک عظمت معنوی است که صلاحیت و توفیق پادشاه را در گسترش سرزمین ایران و سازندگی کشور و حفاظت از تاج و تخت خویش جلوه می‌دهد. نخستین پادشاهان اسطوره‌ای ایران که به "فره‌ی ایزدی" دست یافتند، هوشنگ و فرزندش تهمورث هستند. بنا بر اساطیر ایرانی در دوران فرمان‌روای آن‌ها تمامی دیوان از میان برداشته و متواری شدند. دوران حکومت آن‌ها مصادف با ایجاد امنیت و ترویج دادگستری در کشور است. پس از تهمورث پسر وی، جمشید بر تخت شاهنشاهی ایران نشست. وی نخست در کسب "فره‌ی ایزدی" کامیاب بود. به این صورت که وی دستور تولید تسلیحات جنگی را صادر کرد و منجر به داد و ستد

یکتاپرستی سامیان یک ابزار و ایدئولوژی بسیار مناسب حکومتی جهت تدارک بندگی، تحقیر و تحمیق انسان‌ها است، زیرا حق مقاومت انسان‌ها را انکار می‌کند و آن‌را برابر با قیام بر علیه خدا می‌شمارد. از همین منظر نیز بحران ایدئولوژیک "دولت منطقه‌ای" در دوران ساسانیان به خوبی هویدا می‌گردد. به این عبارت که شاهنشاهی ساسانی اقوام، ملت‌ها و ادیان متنوع را در بر می‌گیرد، در حالی که بر خلاف دوران حکومت هخامنشیان یک دین جهان‌شمول و مسیونری مانند مسیحیت در برابر تاریخ فرهنگی کشور قرار گرفته است. پیداست که تحت چنین شرایطی اشکال متفاوت التقاطی پدید می‌آیند که زیست معنوی تمامی مردم کشور را بازتاب دهند و یک توافق ایدئولوژیک را جهت تدارک وحدت سیاسی آن‌ها پدید آورند. برای نمونه می‌توان از مانویت، زروانیت و به خصوص از اوستای ساسانی یاد کرد که هر کدام به شکلی به سوی یکتاپرستی سامیان متمایل شدند. در حالی که مانویت از طریق مؤبد مؤبدان ساسانی به نام کرتیر سرکوب شد، زروانیت یک پروژه‌ی ایدئولوژیک دولتی بود که در زمان زمام‌داری یکی از نخست وزیران ساسانی به نام نرسی آغاز و به دلیل بی‌فرجامی از ادامه‌ی آن صرف نظر شد. از آن‌جا که اوستای ساسانی یک نقش بسیار مؤثر را در دگرگونی روان‌شناسی عمومی جامعه‌ی ایران باستان بازی کرده است، در نتیجه جهت نقد بحران ایدئولوژیک "دولت منطقه‌ای" در دوران ساسانیان این‌جا بررسی محتوا و هم‌چنین واکنش جنبش مزدکیان به آن ضروری می‌شود.

همان‌گونه که تا کنون با استناد به اساطیر ایرانی مستدل شد که البته مضمون آن‌ها را نیز می‌توان به راحتی در گات‌های زرتشت یافت، در فرهنگ ایرانیان باستانی نیکی و بدی اصولاً جنبه‌ی جنسیتی به خود نمی‌گیرند. لیکن ما در اوستای ساسانی می‌بایم که اهورامزدا "پدر آذر"، "پدر آتش"، و "پدر سپندارمذ" (فرشته‌ی موکل زمین) محسوب می‌شود. در حالی که اهورامزدا این‌جا در پیروی از سنت مسیحیت جنسیت نرینه به خود می‌گیرد و مانند روح‌القدس تشبیه به "پدر" می‌شود، دیوها جنسیت مادینه‌ی به خود می‌گیرند و گمراهی منسوب به زنان می‌گردد. نمونه‌ی بعدی در رابطه با دسترسی به الهام معنوی است. در حالی که گات‌های زرتشت اصولاً جنبه‌ی وحی ندارند و زرتشت با استفاده از ابزار خردگرایی مانند: "منش نیک"، "وجدان"، "هستی" و "خره" (بزرگی) به پرسش‌های خویش پیرامون جهان آفرینش پاسخ می‌دهد، لیکن اوستای

بلافاصله با سموئیل تماس می‌گیرد و به وی هشدار می‌دهد که مردم نه تو، بلکه من را از پادشاهی سلب کرده‌اند. یهوه سپس به سموئیل گوشزد می‌کند که اگر رسم پادشاهی را به شاکیان نشان ندهی، آن‌ها تو را نیز به عنوان مجری قوانین الهی خلع حاکمیت می‌کنند. لیکن رسم پادشاهی در یکتاپرستی سامیان به این شرح است که سربازان سموئیل پسران شیوخ شهر را دستگیر می‌کنند و آن‌ها را به عنوان محافظ ارباب‌های پادشاه به کار اجباری می‌کشند، در حالی که برخی از آن‌ها مجبور به بیگاری در قوای انتظامی و بردگی در کشاورزی و صنعت تولید تسلیحات جنگی می‌شوند. به همین منوال نیز بر سر دختران شاکیان می‌آید. به این صورت که آن‌ها را برای عطرکشی، طبخ‌ی و خبازی به بردگی می‌کشند. هم‌زمان سموئیل مزرعه‌ها، تاکستان‌ها، باغ‌های زیتون شیوخ شهر را تصاحب و آن‌ها را به خادمان خود اهدا می‌کند. سپس الاغ‌های آن‌ها است که مصادره و برای کارهای دربار به کار گرفته می‌شوند. سرانجام این اسطوره به این شرح است که توارت علت بردگی و سیه‌روزی شاکیان و خانواده‌ی آن‌ها را به خود آن‌ها نسبت می‌دهد و از آن‌ها می‌خواهد که اعتراض نکنند، زیرا درخواست آن‌ها به هیچ وجه اجابت نخواهد شد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با دو طرح متفاوت و متضاد از یکتایی خدا مواجه هستیم که به صورت یکتاستایی ایرانیان و یکتاپرستی سامیان دشمنانه در برابر یک‌دیگر قرار می‌گیرند. یکی بر اساس جوامع اشتراکی و از مه‌زیستی روستایی متکامل شده، در حالی که دیگری یک جلوه‌ی مه‌آلود از یک نظام برده‌داری است. در طرح اولی آفرینش جهان مادی معنی اخلاقی دارد و با خرد بشری ظاهراً هماهنگ به نظر می‌آید، در حالی که دیگری به کلی بی‌معنی است و هیچ ارتباطی با منطق برقرار نمی‌سازد. به این صورت که در یکتاستایی ایرانیان انسان همیار هرمزد جهت شکست اهریمن و تشکیل یکتایی محسوب می‌شود و به پارسایی می‌رسد، در حالی که بنا بر یکتاپرستی سامیان خدا واحد است و بس و انسان یک ذات گناه‌کار دارد که باید در دوران زندگی این جهانی خود عکس آن‌را اثبات کند تا رستگار شود، به عرش اعلا دست بیابد و آن‌جا پاداش اخروی خود را دریافت کند. در حالی که در طرح اولی فرمان‌روایی به معنی صلاحیت در مدیریت جامعه است، بنا بر طرح دومی انسان باید به تبعیت بی‌چون و چرا از حاکمان خدا بر زمین در بیاید. به بیان دیگر،

زمانی که انسان تبدیل به بنده و درمانده شده است و نقش فعالی را در زیست اجتماعی بازی نمی‌کند، در نتیجه همواره به یک ناجی هم نیاز دارد که وی را رستگار و از سیه‌روزی موجود رها سازد. به بیان دیگر، از طریق اوستای ساسانی دنیویت آیین زرتشت و پارسیای زرتشتیان به نفع اخرویت ادیان سامی و رستگاری مؤمنان دگرگون می‌گردد و فرهنگ انتظار و انفعال و قربانی دادن جهت ظهور یک ناجی به نام "تشت" موجه می‌شود. اوج این خردستیزی الغای دوگانگی ازلی و پایان تنزیه اهورامزدا از شرارت است که ما مضمون آن را به شرح زیر در اوستای ساسانی می‌یابیم:

«ای زرتشت! براستی اندروای (ایزد هوا، زبردست) نام من است. از آن روی براستی اندروای نام من است که من هر دو آفرینش - آفرینش سپندمینو و آفرینش انگرمینو - را می‌رانم. ای زرتشت! جوینده نام من است. از آن روی جوینده نام من است که من به هر دو آفرینش - آفرینش سپندمینو و آفرینش انگرمینو - می‌رسم. ای زرتشت! بر همه چیره شونده نام من است. از آن روی بر همه چیره شونده نام من است که من بر هر دو آفرینش - آفرینش سپندمینو و آفرینش انگرمینو - جیرگی می‌یابم. ای زرتشت! نیک کردار نام من است. از آن روی نیک کردار نام من است که من، آفریدگار اهوره‌مزدا و امشاسپندان را نیکویی می‌ورزم.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا نه تنها یک خدای واحد سپندمینو و انگرمینو را می‌آفریند و هدایت می‌کند، بلکه انگاری که یک آفریدگار متعال‌تر از اهورامزدا نیز وجود دارد که به آن و امشاسپندان نیکویی می‌بخشد. به نظر می‌آید که با این مقایسه‌ی اجمالی میان اساطیر ایرانی با اساطیر سامی تا این‌جا به خوبی روشن شده باشد که چرا و تحت چه شرایطی اوستای ساسانی به نفع یکتاپرستی سامیان دگرگون گشت و چگونه آن هستی‌شناسی مثبت که ما در مضمون گات‌های زرتشت می‌یابیم، این‌جا یک شکل منفی به خود می‌گیرد. پیداست که یک "دولت منطقه‌ای" با یک چنین ایدئولوژی التقاطی تنها تا زمانی می‌تواند وحدت سیاسی خود را حفظ کند، بر انسان‌های آزاد حکم براند و ادامه‌ی حیات بدهد که با بحران اقتصادی روبرو نیست.

ساسانی به پیروی از سنت یکتاپرستی سامیان در می‌آید و تبدیل به یک مانیفست از وحی اهورایی می‌شود. به غیر از این، شخصیت خود زرتشت است که در اوستای ساسانی به صورت پیامبر اهورامزدا و یک خدایش دگرگون می‌گردد. به این صورت که این‌جا بر موجودیت زرتشت قبل از زمان کرانمند، یعنی قبل از آفرینش جهان مادی تأکید می‌شود. انگاری که سپندمینو در زمان بیکران به زرتشت "منتره‌ی ورجاوند اهورایی" (کلام مقدس) را به عنوان یک رزم‌افزار جهت غلبه بر اهریمن اهدا کرده است. افزون بر این‌ها، مسئله‌ی خرافات و جادو و ورود مفاهیمی مانند: "کنیز" و "غلام" در اوستای ساسانی است، در حالی که ما در گات‌های زرتشت هیچ اثری از آن‌ها نمی‌یابیم. به این صورت که بنا بر اوستای ساسانی نه تنها اهورامزدا به زرتشت جادوگری می‌آموزد، بلکه وی مانند یک فرمان‌روا در جنگ نیز شرکت می‌کند. هر کسی که از رعایت احکام دینی سر باز زند، این‌جا "پیمان شکن"، "اشموغ" و "زندیک" نامیده و راندن و برانداختن آن تبدیل به برنامه‌ی دینی زرتشتیان می‌شود. به همین منوال، مقوله‌ی "فره‌ی ایزدی" است که در اوستای ساسانی تحت تأثیر یکتاپرستی سامیان قرار می‌گیرد. در حالی که بنا بر اساطیر ایرانی "فره‌ی ایزدی" به معنی صلاحیت در مدیریت جامعه است و معنی دنیوی دارد. اما آن در اوستای ساسانی جنبه‌ی اخروی به خود می‌گیرد. به این عبارت که این‌جا اهورامزدا آفریننده‌ی "فره" نیز به حساب می‌آید. آن است که انگاری سرزمین ایران را از احشام خوب و توانگر بهرمند می‌کند و دارایی انسان‌ها را به بار می‌آورد و آن است که انگاری اهریمن و دشمنان سرزمین ایران را به شکست می‌کشاند. اوج این تمایلات اخروی در نبرد نهایی میان سروش و اهورامزدا با آز و اهریمن به وقوع می‌پیوندد که البته نهایتاً به پیروزی قوای خیر می‌انجامد. این‌جا با وجودی که روند تاریخ در پرتو اساطیر ایرانی و گات‌های زرتشت ظاهراً یک روح مثبت‌گرا و اخلاقی به خود می‌گیرد، لیکن در این نبرد آسمانی انسان به غیر از نظارت هیچ نقش دیگری را به عهده ندارد. بنابراین این‌جا انسان دیگر یک بازیگر اصلی به شمار نمی‌آید، یعنی دیگر این انسان نیست که از طریق کار و خویشکاری و به صورت دنیوی منجر به غلبه‌ی قوای خیر بر قوای شر می‌شود، زیرا بازیگران این وقایع سپهری قدرت‌های استعلایی هستند. جنبه‌ی اخروی اوستای ساسانی به خصوص در رابطه با نقش "تشت" به عنوان یک ناجی هویدا می‌گردد. پیداست

<sup>۱</sup> اوستا (۱۳۷۵): کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ سوم، دفتر سوم، یشتها، رام پست ۱۵، کرده یازدهم، آیه‌ی ۴۳ تا ۴۴، تهران، صفحه‌ی ۴۵۵

قوای خیر با قوای شر را وام گرفت، لیکن بر خلاف اوستای ساسانی از آن یک دین بی معنی و جهان‌گریز نساخت. به بیان دیگر، مزدک نبرد قوای خیر با قوای شر را به صورت دنیوی و در طبیعت بیرونی مستقر ساخت و جانبداری میان آن دو را به عهده‌ی اراده‌ی انسان‌های آزاد گذاشت. این‌جا قوای خیر و قوای شر نقش مجردتری را به صورت تضاد نور و ظلمت به خود می‌گیرند و مسئله‌ی تنزیه در پیروی از یکتاستایی ایرانیان تأیید می‌شود. سپس مزدک سه مرحله‌ی متفاوت را از هم‌دیگر تمیز می‌دهد. در مرحله‌ی اول نور و ظلمت مجزا و مستقل از یک‌دیگر هستند. ما این‌جا با مضمون زمان بیکران در اساطیر ایرانی مواجه می‌شویم که به معنی زمان قبل از آفرینش جهان مادی است. در مرحله‌ی دوم نور و ظلمت در هم می‌آمیزند که البته اتفاقی به وقوع می‌پیوندد. این مرحله را اساطیر ایرانی آغاز زمان کرانمند و آفرینش جهان مادی می‌شمارند که هر مزد جهت غلبه بر اهریمن آن‌را پدید می‌آورد. این‌جا انگیزه‌ی هر مزد تدارک یکتایی خویش است که البته تنها با همراهی انسان‌های خردمند و پارسا می‌تواند واقعیت بیابد. ما این مرحله را از گات‌های زرتشت نیز می‌شناسیم که از نبرد میان "اندیشه‌ی افزایشده" (سپندمینو) با "اندیشه‌ی کاهشده" (انگره‌مینو) گزارش می‌دهند و نقش انسان را به عنوان موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب در راستای تدارک یکتایی اهورامزدا برجسته می‌سازند. سرانجام مرحله‌ی سوم و تجزیه‌ی نور از ظلمت است که البته فقط با مقاومت انسان‌های خردمند و پارسا در برابر قوای ظلمانی میسر می‌گردد. ما این مرحله را در اساطیر ایرانی به صورت پایان زمان کرانمند و در آیین زرتشت به شکل دوران آخرت می‌شناسیم که البته مصادف با دریافت مجازات و پاداش انسان‌های آزاد و آگاه از اعمال خود آن‌ها است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در آیین مزدک تمامی ابعاد یکتاستایی ایرانیان تجلی می‌یابند. این‌جا قوای خیر (نور) ظاهراً آگاه و خردگرا است و از این رو، هیچ‌گاه مقهور قوای شر (ظلمت) که ناآگاه و کور می‌باشد، نمی‌شود. افزون بر این، هستی‌شناسی مثبت در آیین مزدک است که انسان را به صورت یک موجود خردمند، دنیوی و نیکوکار در نظر می‌گیرد که البته پیکارگر نیز است و حق مقاومت هم دارد، در انتظار یک ناجی نمی‌ماند و جهت رهایی خویش به جادو و قربانی متوسل نمی‌شود. پیداست که از منظر یک چنین آیینی حاکمیت طبقاتی و نابرابری اجتماعی و جنسیتی

به این صورت که تولیدات جوامع اشتراکی باید به آن اندازه باشند که هم بازسازی نیروی کار آن‌ها تضمین شود و هم طبقه‌ی حاکم اضافه تولید آن‌ها را جهت تحقق اهداف کشوری و لشکری "دولت منطقه‌ای" مصادره کند. پیداست که در غیر این صورت تضاد درون‌ذاتی در حوزه‌ی توزیع عریان می‌گردد و منجر به مقاومت فرودستان جامعه در برابر حکومت مرکزی می‌شود. این همان وضعیتی بود که از اواسط قرن پنجم تا اوایل قرن ششم میلادی (۴۵۹ تا ۵۲۸ میلادی)، یعنی از دوران شاهنشاهی پیروز تا تاج‌گذاری خسرو انوشیروان در ایران پدید آمد. در این دوران ایران با لشکرکشی و جنگ‌های طولانی مدت با اقوام هفتالی در شمال شرقی کشور روبرو بود. محصول این جنگ‌های نافرجام پرداخت خراج به سرکرده‌ی هفتالیان به نام هیاطله بود. افزون بر کشتارها و غارت‌های سپاه هیاطله اختلال در بازسازی جوامع اشتراکی از طریق خشکسالی‌های طولانی مدت تشدید می‌شد. پس از مرگ پیروز پسرش قباد به مقام شاهنشاهی کشور رسید. وی کشوری ورشکسته و نابسمان را به ارث برد، زیرا تحت شرایط موجود جوامع اشتراکی توان پرداخت رانت محصولی به طبقه‌ی حاکم را نداشتند. بنابراین قوای انتظامی دختران کشاورزان را به عنوان ابزار فشار دستگیر و به عنوان کنیز به شهرها انتقال می‌داد. از آن‌جا که قباد تاج و تخت خود را در برابر قیام فرودستان جامعه در معرض خطر می‌دید و از غرور فوق‌العاده و توطئه‌ی درباریان و مؤبدان به ستوه آمده بود، در نتیجه به آیین مزدک گروید و به نهضت اشتراکی مزدکیان پیوست.

مزدک پسر یک روحانی به نام بامداد بود که در اوایل به پیروان خود اندرز می‌داد که از خوشی‌های زندگی به برابری بهره ببرند و از آنچه خوردنی و نوشیدنی موجود است، میان خود به دوستی و برابری تقسیم کنند و از تسلط بر یک‌دیگر بپرهیزند. اما وی با تشدید بحران بازسازی جوامع اشتراکی و افزایش تنگدستی فرودستان جامعه اوستا را تأویل (توضیحات تمثیلی) کرد و یک گزارش باطنی و رادیکال را بر آیین زرتشت نوشت که مشهور به کتاب "زند" شد. به این صورت که مزدک در پیروی از اساطیر ایرانی و گات‌های زرتشت توجه پیروان خود را به زیست مادی و سیه‌روزی خود در جهان آفرینش معطوف کرد. به این ترتیب، وی مضمون دوگانگی اساطیر ایرانی (هرمزد و اهریمن) و آیین زرتشت (سپندمینو و انگره‌مینو)، یعنی نبرد مداوم میان

«هستند عده‌ای که تنها به یک خدا باور دارند، برخی ادعا می‌کنند که او بی‌همتا نیست، عده‌ای می‌گویند او دارای کیفیات متضاد است، عده‌ای می‌گویند چنین نیست، برخی او را قادر متعال می‌انگارند، برخی قدرت او بر همه چیز را انکار می‌کنند، عده‌ای بر این باورند که جهان و هر چه در آن است، آفریده شده است. و هستند عده‌ای که بر این عقیده‌اند که جهان از هیچ ساخته شده است، بنا به عقیده‌ی سایرین، خداوند آن را از ماده‌ای از پیش موجود بیرون کشید...»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک آشفته‌بازار ایدئولوژیک مواجه هستیم. پیداست که تحت این شرایط تدارک یک وحدت سیاسی در میان اقشار طبقه‌ی حاکم به کلی غیر ممکن می‌شود. بنابراین اتفاقی نیست که پس از قتل خسرو پرویز تا تاج‌گذاری یزدگرد سوم (آخرین شاهنشاه ساسانی)، یعنی در مدت چهار سال ده تن به مقام شاهنشاهی رسیدند و در کوتاه‌ترین مدت ممکنه کشته و یا سرنگون شدند. به بیان دیگر، اوضاع اقتصادی و سیاسی در سرزمین ایران چنان نابسامان و بحران ایدئولوژیک در دربار چنان عمیق بود که سپاه ساسانیان در برابر هجوم اعراب مسلمان که هم از نظر فنون نظامی عقب افتاده‌تر بودند و هم تعداد کمتری را در رکاب داشتند، شکست خورد. ما این‌جا با عوامل فروپاشی یک "دولت منطقه‌ای" مواجه می‌شویم که از درون نظام شاهنشاهی، یعنی توسط خود ایرانیان پدید آمده است. به بیان دیگر، ایدئولوژی شاهنشاهی ساسانیان قبل از شکست نظامی در برابر لشکر اعراب مسلمان، چنان توخالی و در واکنش به یکتاپرستی سامیان چنان به بحران کشیده شده بود که طبقه‌ی حاکم کشور اصولاً قادر نبود که به توافق نظری و وحدت سیاسی برسد و در برابر سلطه‌ی اسلام بر ایران مقاومت کند.

از این پس، ایرانیان باستانی نه توسط اوستای ساسانی، بلکه مستقیماً با اصول یکتاپرستی سامیان مواجه شدند. لیکن خدای اسلام به عنوان الله نه تنها در مضمون اهورامزدا یک خدای خردمند و منزّه را جلوه نمی‌دهد، بلکه مانند خدای مسیحیت، یعنی روح‌القدس

به قوای شر منسوب می‌شوند و مقاومت انسان‌های آزاد جهت پیروزی قوای خیر را موجه می‌سازند. بنابراین مزدک حق مالکیت بر زنان و ثروت جامعه را منسوب به قوای شر می‌کرد و دلیل آن را به نفوذ پنج دیو به نام‌های "رشک"، "کینه"، "خشیم"، "نیاز" و "آز" نسبت می‌داد، در حالی که هم‌زمان برای آشتی، مهر، دوستی، برابری، دادگستری و حق مالکیت اشتراکی و به خصوص آزادی زنان از کنیزی تبلیغ می‌کرد. ما این‌جا نیز با ابعاد یکتاستایی ایرانیان مواجه می‌شویم، زیرا آیین مزدک در پیروی از اساطیر ایرانی و گات‌های زرتشت برای قوای خیر و قوای شر یک جنسیت به خصوص در نظر نمی‌گیرند.

به این ترتیب، برای جنبش مزدکیان ممکن شد که به مدت ۳۰ سال وقایع سرزمین ایران را رقم زند. سرانجام در اواخر زندگی قباد (۵۲۸ میلادی) بود که برنامه‌ی قتل مزدک به عنوان اندرزگر مزدکیان و انهدام این جنبش توسط خسرو انوشیروان ریخته شد. نزاع قباد با مزدکیان بر سر جانشین وی بود. در حالی که قباد و مؤبدان زرتشتی تحت نام "به‌دینان" از شاهنشاهی خسرو دفاع می‌کردند، لیکن مزدکیان به عنوان "درست‌دینان" درخواست شاهنشاهی کاوس را داشتند. سرانجام در یک اجلاس که تمامی نجبای سرشناس و مؤبدان و روحانیان عالی‌رتبه‌ی کشور شرکت داشتند، مردان مسلح به سر مزدکیان ریختند و مزدک و بیش از سه هزار تن از پیروان وی را به قتل رساندند. این قتل‌عام در حضور مؤبد مؤبدان زرتشتی موسوم به گلنازس و اسقف مسیحیان به نام بازانس به وقوع پیوست که در واقعیت سمبل ادغام اصول یکتاپرستی سامیان در یکتاستایی ایرانیان بود که البته از طریق مانیفست این مغلطه، یعنی اوستای ساسانی توجیه می‌شد. به این ترتیب، یک مقاومت فرهنگی در برابر نفوذ ادیان سامی در ایران قاطعانه شکست خورد و زمینه‌ی بحران ایدئولوژیک و انحطاط شاهنشاهی ساسانی را پدید آورد. پیداست که با انهدام جنبش مزدکیان بحران ایدئولوژیک "دولت منطقه‌ای" ساسانیان که بر یک زیربنای رانتی مستقر و از بدو تأسیس خود با یک رقیب ایدئولوژیک مانند مسیحیت مواجه بود، پایان نیافت. از جمله باید از تجربیات پولس فارسی (پائولوس پرسا) یاد که به شرح زیر اوضاع موجود ایدئولوژیک در اواخر شاهنشاهی ساسانیان را برجسته می‌سازد:

<sup>۱</sup> نقل قول از گیمین، دوشن (۱۳۷۵): دین ایران باستان، ترجمه‌ی رویا منجم، انتشارات فکر روز، تهران، صفحه‌ی ۳۵۱ و

مقایسه، زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): زروان یا معمای زرتشتی‌گری، ترجمه‌ی تیور قادری، چاپ دوم، انتشارات فکرروز (تهران)، صفحه‌ی ۵۷

وابسته به روند طبیعی می‌شمردند و برای یک زندگی اخروی هیچ اعتباری قائل نمی‌شدند. بنابراین محمد برای غلبه بر تصور دهریه حدودی برای قدرت الله قائل نشد و رب‌العالمین را چنان بر طبیعت استوار ساخت که آن پس از آفرینش جهان مادی در شش روز به سته نمی‌آید و مانند یهوه و روح‌القدس نیازی به آسایش ندارد. به این ترتیب، در دین و آیین اسلام، الله در پیروی از یکتاپرستی سامیان و به عنوان رب‌العالمین هستی را از نیستی می‌آفریند و الله چنان بر فراز طبیعت مستقر می‌گردد که نه تنها بشر و حقوق انسان در برابر وجود آن به کلی انکار می‌شوند، بلکه شریعت اسلام جنبه‌ی ابدی و غیر قابل تغییر نیز به خود می‌گیرد. از آن‌جا که با استناد به قرآن خرد بشری ظاهراً قادر به درک حکمت الهی نمی‌شود، در نتیجه تمکین انسان در برابر تقدیر الهی و تبعیت بی‌چون و چرا از پیامبر الله تبدیل به اصول ایمان دینی و بنیان خرد ستیزی در اسلام می‌شوند. به خصوص در ارتباط با "فلسفه‌ی مجازات" است که این خرد ستیزی به کلی عریان می‌گردد. از آن‌جا که بنا بر قرآن قدرت الهی ظاهراً حدودی ندارد، در نتیجه این خود الله است که تمامی وقایع دنیوی و اخروی را پدید می‌آورد و خود آن است که معین می‌کند که چه کسی مؤمن و چه کسی گمراه شود. لیکن همین الله که خودش باعث گمراهی انسان‌ها شده و آن‌ها را به تباهی کشیده است، برای آن‌ها مجازات دنیوی و اخروی نیز در نظر می‌گیرد. به این صورت که قرآن از یک سو، مسلمانان را موظف به قتل‌عام مشرکان، کافران، مرتدان، محاربان، ملحدان، فاسقان، بیمارداران، منافقان و مفسدان فی‌الارض می‌کند و از سوی دیگر، برای آن‌ها مجازات اخروی و زجر ابدی نیز در دوزخ می‌تراشد. با وجودی که خرد ستیزی در قرآن کاملاً عریان و بنیادی است، لیکن محمد هم‌زمان مدعی می‌شود که قرآن کلام الله و او خاتم‌الانبیا نیز است. به بیان دیگر، محمد با استناد به "وحی الهی" و بر خلاف دیگر پیامبران اولوالعزم ادعا دارد که الله تمامی حقایق دنیوی و اخروی و قوانین مناسب را برای تشکیل یک حکومت دینی و هدایت امت اسلامی به صورت کامل و نهایی به وی ابلاغ کرده است. انگاری که نه مصداق قرآن بستگی به زمان و مکان دارد و نه الله پیامبر دیگری را مبعوث به هدایت انسان‌ها می‌کند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با حقایق به اصطلاح ابدی و انکار ناپذیر الهی مواجه هستیم. با وجودی که دین اسلام در شبه‌جزیره‌ی عربستان

بعثت و رسالت پیامبر خود را به رستگاری مؤمنان خلاصه نمی‌کند. خدای اسلام یک خدای سیاسی و قرآن به عنوان کلام الله مانیفست تشکیل یک حکومت اسلامی است. این‌جا از الله به عنوان رب‌العالمین یاد می‌شود که البته یک خدای یکتا با یک شأن خردستیز را جلوه می‌دهد که بانی نیستی نیز است. در حالی که یکتاستایی ایرانیان به اخلاق، پارسایی و منطق یکتایی دست می‌یابد و به گفتار، کردار و پندار نیک مؤمنان جهت غلبه‌ی اهورامزدا بر اهریمن معانی دنیوی و اخروی می‌دهد، لیکن اسلام خردستیزی را در پیروی از اساطیر سامیان و در شکل بدوی بادیه‌نشینی و دام‌داری غیر مسکون احیا می‌سازد. به بیان دیگر، محمد مبانی دین اسلام را از یهودیت وام گرفت و آن‌را با شرایط اقلیمی عربستان و آن تصور مبهمی که طوایف عرب از الله داشتند، وفق داد.

تحت آن شرایط اقلیمی که دین و آیین اسلام شکل گرفتند، زندگی شهری و کشاورزی برنامه‌ریزی شده فقط در مناطق محدودی که در آن‌ها منابع آبی و زمین‌های حاصل‌خیز زراعی وجود داشتند، ممکن می‌شد. بنابراین این‌جا بادیه‌نشینی و مالکیت عشیره‌ای شکل مناسب زندگی و شیوه‌ی مسلط تولید در این نواحی بودند، در حالی که تمول شخصی فقط از طریق تجارت و دام‌داری (شتر) ایجاد می‌شد. از آن‌جا که تحت تأثیر محدودیت‌های این زیربنای مادی امکان تکامل اساطیر مجرد و تشکیل یک فرهنگ پیشرفته برای اهالی عربستان وجود نداشت، در نتیجه محمد برای تکامل اسلام از اساطیر سامیان سود برد. وی با ادیان یهودی و مسیحی در مسیر سفرهای تجاری خود که به شهرهای دیگر این منطقه داشت، آشنا شده بود. محمد برای ترویج اسلام باید از یک سو، تصور افزون‌پرستی و ایمان به بت‌های مصنوع را بر می‌انداخت و از سوی دیگر، بر درک روزمره‌ی اعراب دوران معاصر مسلط می‌شد. اعراب این دوران به غیر از پرستش بت‌ها به دهر نیز اعتقاد داشتند. دهریه یک درک ابتدایی از طبیعت و بازتاب شرایط سخت اقلیمی در عربستان بود. تحت اوضاع موجود نه کسی توان پیش‌بینی آینده را داشت و نه با استفاده از فن‌آوری موجود یک دگرگونی کلی ممکن می‌شد. بنابراین دهریه از همان شرایط اقلیمی موجود در عربستان پدید آمده بود که انسان‌ها را از تصور ناامنی برای امرار معاش، دسترسی به آب و تهیه‌ی آذوقه آسوده می‌ساخت. به این صورت که دهریان هستی خویش را نه نتیجه‌ی فعالیت روزمره، بلکه

ایدئولوژی مناسب را تدارک می‌دیدند که هم ظاهراً منطقی به نظر بیاید و طبقه‌ی حاکم را متحد کند و هم فرودستان جامعه را تحمیل و منفعل سازد. افزون بر این‌ها، ضرورت تکامل قوانین شرعی وجود داشت که باید با استناد به قرآن استنتاج و با استفاده از عقل تفسیر و توسط قوای اجرایی خلافت تحکیم می‌شدند. بنابراین ابوحنیفه قرآن را ازلی، یعنی "کلام غیرمخلوق الله" خواند. از این منظر مصداق قرآن محدود به زمان و مکان نمی‌شود، در حالی که قشری از علمای نافذالکلمه‌ی اسلام مجاز هستند که با استفاده از عقل و فنون "قیاس" و "رای" آن را تفسیر کنند و شریعت را توسط "اجماع" پدید آورند.

در حالی که فرقه‌ی ظاهریه با هدف تکامل شریعت اسلامی پدید آمد، فرقه‌ی باطنیه درگیر آن مسائل فلسفی و دینی شد که به صورت تاریخ فرهنگی ایرانیان بر ایدئولوژی خلافت اسلامی سنگینی می‌کرد. به این صورت که حسن بصری با شاگردان خود واصل بن‌عطا و عمرو بن‌عبید در رابطه با تضاد میان تقدیر الهی و اراده‌ی بشری در حال جر و بحث بود. این کشمکش دینی قبلاً منجر به تشکیل دو فرقه‌ی متخاصم قدریه و جهمییه شده بود. نمایندگان فرقه‌ی قدریه معبد جهنی و غیلان دمشقی نام داشتند که معتقد به خرد بشری و آزادی انسان در رفتار و کردارش بودند. بنابراین قدریان کسی را که مرتکب به گناه می‌شد، کافر می‌خواندند، زیرا مجازات الهی را از منظر منطق و اخلاق موجه می‌کردند. هواداران فرقه‌ی قدریه مخالفان خود را جهمییه می‌نامیدند، زیرا نماینده‌ی آن‌ها، یعنی جهم بن‌صفوان معتقد به قدرت بی‌انتهای الله بود و از این رو، سرنوشت انسان را از پیش معین شده و مقدر می‌شمرد. لیکن وی قادر به توجیه این تضاد نمی‌شد که چرا خداوند بندگانش را برای انجام آن گناهی که آن‌ها مسئول آن نیستند، مجازات هم می‌کند. بنابراین واصل بن‌عطا برای حل این تناقض و رفع خرد ستیزی از قرآن یک موضع میانی گرفت که از یک سو، قدرت بی‌انتهای الله را مورد پرسش قرار ندهد و از سوی دیگر، انسان را مسئول گناه خود شمرده و مجازات اخروی را از منظر منطق و اخلاق موجه سازد. بنابراین وی مدعی شد که مرتکبان گناه نه مؤمن و نه کافر، بلکه فاسق هستند و میان کفر و ایمان منزلتی دارند. از این پس، بنیان فرقه‌ی معتزله گذاشته و نظریه‌ی "منزلة بین المنزلتین" در جوار "توحید"، "عدل"، "وعد و وعید"، "امر به معروف" و "نهی از منکر" تبدیل به یکی از اصول اعتقادی

پدید آمد، اما به دلیل بنیان خردستیز خود یک ایدئولوژی مناسب را برای یک "دولت منطقه‌ای" که بر اساس یک زیربنای رانتی استوار بود، عرضه می‌کرد. به این صورت که حکومت اسلامی نه پس از شکست در کشورگشایی و نه در سرکوب فرودستان جامعه با بحران ایدئولوژیک مواجه می‌شود، زیرا قرآن راه را برای خردگرایی مسدود و پرسش مسلمانان را پیرامون تقدیر خود و حکمت الهی غیر ممکن می‌سازد.

از آن‌جا که ذهنیت طبقه‌ی حاکم ایرانی تبار از طریق اوستا ساسانی با اصول یکتاپرستی سامیان خو گرفته و از آن‌جا که پس از سلطه‌ی اعراب مسلمان بر کشور امتیازهای سیاسی و منزلت اجتماعی خود را از دست داده بود، در نتیجه برای کسب جایگاه گذشته‌ی خود به زودی اسم و رسم خود را عوض کرد و به اسلام گروید و در مقام دبیر، مترجم، ندیم، خراج دار، مرزبان، سوارکار و از جمله فقیه به خدمت خلافت اعراب مسلمان در آمد. بنابراین باعث تعجب نیست که ۱۴ نفر از ۱۶ تن از فقیهان عالی‌رتبه‌ی خلافت امویان ایرانی تبار بودند. از جمله باید از تکامل دو فرقه‌ی اصلی دین اسلام، یعنی فرقه‌ی ظاهریه و فرقه‌ی باطنیه یاد کرد که از طریق ایرانیان تکامل شدند. مؤسس فرقه‌ی ظاهریه ابوحنیفه خراسانی است، در حالی که فرقه‌ی باطنیه از کشمکش‌های دینی در مکتب حسن بصری و از طریق شاگردان وی موسوم به واصل بن‌عطا و عمرو بن‌عبید تکامل شد. دلیل این کشمکش‌های دینی تلاقی خرد بشری با اصول یکتاپرستی سامیان و بنیان خردستیزی در شکل اسلامی آن بود. در این ارتباط ضروری است که از آن فضای دینی نیز یاد کرد که در خلافت اسلامی حاکم بود. عوامل تشدید کشمکش‌های دینی چندین دسته بودند. دسته‌ی اول فلاسفه بودند که در پیروی از فلسفه‌ی یونانیان باستانی ماده را قدیم می‌شمردند و آفرینش جهان هستی از نیستی را نمی‌پذیرفتند. دسته‌ی دوم طبیعتیان نام داشتند که منکر زندگی اخروی بودند، در حالی که وجود خدا را انکار نمی‌کردند. دسته‌ی سوم مانویان و مزدکیان بودند که با استناد به اصول یکتاستایی ایرانیان در مناظره‌های دینی شرکت می‌کردند و با طرح پرسش معنی و منطق یکتاپرستی در دین اسلام را به چالش می‌کشیدند.

به بیان دیگر، فقیهان ایرانی تبار از یک سو، با تناقض‌گویی قرآن و از سوی دیگر، با ادعای آن به عنوان کلام الله مواجه بودند و باید جهت توجیه خلافت اسلامی یک



مسلمان در دوران خلافت امویان و در شرق کشور بروز کرد. شعوبیان با استناد به قرآن خواهان برابری تمامی مسلمانان بودند، زیرا خلفای اموی، تبار عربی محمد و کلام عربی قرآن را نشانه‌های برگزیدگی اعراب جهت حاکمیت بر جهان می‌خواندند. از این منظر، ایرانیان مسلمان به عنوان ماولی و اهل ذمه، برده‌های آزاد شده محسوب می‌شدند و موظف به پرداخت جزیه به حکومت مرکزی بودند. به همین صورت باید از فرقه‌ی اسماعیلیه یاد کرد که از طریق حسن صباح ایرانی‌تبار میان ایرانیان رواج یافت. شیعه‌ی دوازده امامی نیز از طریق خاندان نوبختی ایرانی‌تبار تأسیس شد و به ابتکار آن‌ها بود که تئوری ۱۴ معصوم، غیبت صغرا و کبرا امام زمان و اصل تقیه توجیه شدند. همچنین باید از چهار کتاب اصولی تشیع یاد کرد که از طریق شیخ کلینی و شیخ طوسی ایرانی‌تبار گردآوری، منظم و منتشر شدند. هم‌زمان شعوبیان اسطوری سیاوش را به ماجرای امام حسین در کربلا تزریق کردند و نحج‌البلاغه نیز در همین دوران بود که به نام اولین امام شیعیان، یعنی علی مدون و منتشر شد. وی در این کتاب مانند یک دولت مرد مدبر و خردمند به نظر می‌آید، در حالی که وی از منظر وحشی‌گری تنها با یک جنایت‌کار بالفطره مانند خالد بن ولید قابل مقایسه است. به همین منوال همین شعوبیان ایرانی‌تبار بودند که گرامر زبان عربی را درست و متکامل کردند، به زبان عربی شعر گفتند و تاریخ نوشتند و با استناد به همین مغلظه‌ی شعوبیان بود که ابومسلم خراسانی به بغداد لشکر کشید و خلافت امویان را سرنگون کرد. البته ابومسلم هم جذبه‌ی رهبری و هم قدرت نظامی آن‌را داشت که دوباره شاهنشاهی ایران را احیا سازد. اما وی نه می‌خواست و نه می‌توانست از اسلام به عنوان یک ایدئولوژی مناسب حکومتی جهت وحدت طبقه‌ی حاکم و تحمیق و انفعال فرودستان جامعه دست بشوید. به این دلیل که از یک سو، مغلظه‌های اوستای ساسانی و اشکال متفاوت بدیل‌سازی شعوبیان چنان تاریخ فرهنگی ایران باستان را توخالی کرده بودند که دیگر هیچ تمایز محسوسی میان یکتاستایی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان در شکل اسلامی آن مشاهده نمی‌شد، در حالی که از سوی دیگر، اسلام به قدرت بلامنازه‌ی خلیفه چنان مشروعیت تام می‌داد که با صرف نظر از آن توجیه قدرت متمرکز یک "دولت منطقه‌ای" به کلی غیر ممکن می‌گشت. به همین دلایل نیز ابومسلم به سرنگونی خلیفه‌ی اموی بسنده و خلافت عباسیان را جایگزین آن کرد.

معتزلیان شد. به این ترتیب، نظریه‌ی "منزله بین المنزلتین" خردستیزی نهادی در اسلام را اندکی برطرف ساخت و برای مسلمانان این امکان را پدید آورد که پس از توبه از گناه خود، دوباره به آغوش امت اسلامی بازگردند و عضوی از جماعت مسلمان محسوب شوند. بنابراین معتزلیان گناه کبیره (شرک، ظلم خدا) که اصول دین را خدشه‌دار می‌کند، از گناه صغیره (قتل نفس، زنا و شهادت دروغ) متمایز کردند و فقط قتل گروه اولی را که کافر می‌شمردند، مجاز خواندند.

پیداست که روش خردگرایی پیرامون وحی الهی به همین‌جا خاتمه نیافت و سرانجام دامن کلیت قرآن را نیز گرفت. تناقض‌گویی محمد در قرآن از یک سو و ادعای وی که خاتم‌الانبیا نیز است و تنها کلام الله را قرائت می‌کند، از سوی دیگر، معتزلیان را مجبور ساخت که در برابر علمای ظاهریه که قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی می‌شمردند، مدعی شوند که قرآن "کلام مخلوق الله" و حادث است. پیداست که از این منظر مصداق قرآن وابسته به زمان و مکان می‌شد و شریعت اسلام شأن نزول به خود می‌گرفت. به این ترتیب، در و دروازه گشوده شد که روحانیان با استفاده از فن تأویل، باطن قرآن را از ظاهر آن استنتاج کنند و با تکامل مفاهیم خودساخته در "وحی الهی" دست ببرند. انگاری که کلام الله ناقص است و انسان باید آن‌را با استفاده از عقل خود به کمال برساند و همواره به روز کند. به این ترتیب، فرقه‌ی معتزله حرکتی را در میان علمای دینی پدید آورد که بعدها مشهور به "جنبش کلام" شد.

در حالی که فقیهان ایرانی در تدارک یک ایدئولوژی مناسب برای خلافت بودند، حکومت اسلامی از بدو تشکیل آن مواجه با جنگ‌های فرقه‌ای و مقاومت مسلحانه بود که البته از تضاد در حوزه‌ی توزیع رشد می‌کرد و بر سر تقسیم قدرت سیاسی به وقوع می‌پیوست. از جمله باید از جنبش رده یاد کرد که بلافاصله پس از مرگ محمد پدید آمد. این‌جا هم‌چنین ضروری است که نام سه تن از سرداران ایرانی مانند: بهزاد نهاوندی (ابو لولو)، سیروس همدانی و بهمن جازویه (ابن مجلم) را آورد که خلفای مسلمانان مانند: عمر بن خطاب، عثمان بن عفان و علی بن ابی‌طالب را ترور کردند. ما این‌جا با مقاومت ایرانیان در برابر خلافت اسلامی مواجه می‌شویم که البته در اشکال متنوع پدید آمد. از جمله می‌توان از جنبش شعوبیه یاد کرد که از طریق ایرانیان

روند خردگرایی فراتر از طبقه‌ی حاکم به اجبار به اندیشه‌ی فرودستان جامعه نیز راه می‌یافت. به خصوص به این دلیل که کشمکش‌های عقلی پیرامون منابع دینی محدود به محافل دینی نمی‌شد و به صورت مناظره و در اماکن عمومی به وقوع می‌پیوست. تشدید روند خردگرایی از یک سو، و حیرت فرودستان جامعه از بی‌خردی الله از سوی دیگر، منجر به تعمیق شک و تردید در حکمت الهی و بحران مشروعیت خلافت عباسیان می‌شد و حکومت اسلامی را متزلزل می‌ساخت. از سوی دیگر، ترویج "جنبش کلام" نه تنها منجر به پراکندگی تفکر دینی و تشدید بحران مشروعیت خلافت می‌شد، بلکه با تعمیق پرسش و خردگرایی در امور دینی علمای معتزله را مواجه با حدود یکتاپرستی سامیان و توحید غیرمنطقی اسلامی می‌کرد و منجر به ارتداد آن‌ها می‌شد. پیداست که با ادامه و تشدید یک چنین روندی اضمحلال فرقه‌ی معتزله و بحران ایدئولوژیک خلافت اسلامی در دستور کار قرار داشت. بنابراین غیر منتظره نیست، زمانی که برخی از علمای برجسته‌ی حکومتی مانند قائم بن صفوان به ارتداد رسیدند، در حالی که ابوالحسن اشعری توبه کرد و به فرقه‌ی ظاهری حنبلیه گروید.

اشعری نیز در اوایل مانند تمامی متکلمان معتزله و به وسیله‌ی برهان از "علم کلام" دفاع می‌کرد و با استفاده از این روش، مبانی شرع اسلامی را نزد ابوعلی جبائی می‌آموخت. نزاع وی با استادش نتیجه‌ی تقابل یکتاستایی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان بود که البته به صورت بحث پیرامون منطق یکتایی و تناقض مفاهیم خیر و شر گشوده شد. پرسش آن‌ها از این قرار بود که آیا الله همیشه مواردی را برای انسان در نظر می‌گیرد که برای آن خیرترین است؟ این بحث نتیجه‌ای به جز انکار صفات "رحمان" و "رحیم" خدا را نداشت و با در نظر داشتن وقایع عینی خلافت اسلامی، اراده‌ی الله را به سوی تدارک شر برای انسان سوق می‌داد و پیداست که بدین وسیله یک ذات اهریمنی را به خدا نسبت می‌داد. سرانجام این نزاع چنان شدت گرفت که اشعری مکتب جبائی را برافروخته ترک کرد. وی جهت حفاظت از اسلام به عنوان ایدئولوژی حکومتی نخست ادعا کرد که صحت مسائل نه در حوزه‌ی خرد بشری، بلکه فقط در حوزه‌ی شریعت اسلامی معین می‌شود و به این ترتیب، حدود تعقل و پرسش را محدود به وحی الهی کرد. وی هم‌زمان مدعی شد که هر چه خداوند بیافریند خیر است و به آن افزود که انسان قدرت "کسب" دارد. این‌جا قدرت "کسب" به معنی اراده‌ی انسان در

از این پس، رجال و فقیهان ایرانی‌تبار به دربار خلیفه‌ی عباسی راه یافتند و روندی در خلافت اسلامی پدید آمد که بعدها معروف به استعجام شد. از جمله باید از خاندان برمکیان یاد کرد که به صورت رجال درباری به بالاترین رتبه‌های دیوان‌سالاری رسیدند. با ورود ایرانیان به دربار خلیفه‌ی عباسی نزاع بر سر ایدئولوژی مناسب خلافت اسلامی نیز از دو سوی متفاوت گشوده شد. اول، کشمکش پیرامون شیوه‌ی مناسب دولت‌مداری بود که رابطه‌ی خلیفه با شریعت را در بر می‌گرفت. رجال ایرانی‌تبار برای افزایش نفوذ سیاسی دربار و تثبیت جایگاه اجتماعی و حفظ منافع قشری خود، خلیفه را مانند شاهنشاه فرای قوانین شرعی قرار می‌دادند. به این ترتیب، حکومت اسلامی جنبه‌ی خودگامگی به خود می‌گرفت و خلیفه‌ی مسلمانان دیگر نیازی به تبادل نظر با کارشناسان علوم دینی برای تعیین سیاست‌های کلان کشوری و لشکری را نداشت. در حالی که اهداف رجال ایرانی‌تبار نفوذ سیاسی و اجتماعی فقیهان اسلامی را محدود می‌کرد، اما علمای دینی جهت تثبیت جایگاه اجتماعی و منافع قشری خود خلیفه را تحت شریعت قرار می‌دادند. پیداست که از این منظر خلیفه‌ی مسلمانان همواره نیاز به قشری از کارشناسان علوم دینی داشت که در مشورت با آن‌ها سیاست‌های خلافت عباسی را معین کند. دوم، نزاع پیرامون ایدئولوژی مناسب خلافت اسلامی بود که علمای دینی را در دو جناح متفاوت منشعب می‌کرد. مسئله آن‌ها این‌جا مربوط به درک درست از قرآن می‌شد که البته فرقه‌های ظاهریه و باطنیه را دشمنانه در برابر یک‌دیگر قرار می‌داد.

در دوران خلافت مأمون توجه مشروعیت قدرت سیاسی به عهده‌ی فرقه‌ی باطنیه گذاشته و قرآن در پیروی از معتزلیان "کلام مخلوق الله" و حادث قلمداد شد. دلیل این تصمیم انگیزه‌ی خود خلیفه بود که می‌خواست بدون نظارت علمای ظاهریه حکومت براند. به این صورت که وی به عنوان خلیفه‌ی مسلمانان قادر بود که شریعت را نقض کند، اگر آن در برابر اهداف سیاسی وی قرار می‌گرفت. بنابراین مأمون دستور تشکیل دادگاه‌های تفتیش عقاید (محنه) را صادر کرد که ایدئولوژی حکومتی را بر تمامی علمای دینی تحمیل کند. این‌جا فقیهان اسلامی باید اثبات می‌کردند که قرآن "کلام مخلوق الله" و حادث است. مأمون هم‌زمان فرمان به تأسیس "بیت‌الحکمت" داد که تدارک ترجمه‌ی کتاب‌های فلسفی یونانی به عربی را ببیند. پیداست که تشدید

دولتی و قرآن "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی تلقی شد. سپس در دوران خلافت متوکل (از سال ۸۵۴ تا ۸۶۸ میلادی) بود که کنکاش پیرامون قرآن و "علم کلام" به کلی ممنوع شد و رجال ایرانی تبار از دربار رانده شدند. پیداست که تجدید ایدئولوژی خلافت اسلامی منجر به آرامش در دربار خلیفه شد، البته بدون این که از شدت مقاومت فرودستان جامعه بکاهد. از آنجا که تضاد ایدئولوژی از بطن حوزه‌ی توزیع رشد می‌کرد و مصادره‌ی اضافه تولید روستاها بحران بازسازی نیروی کار در جوامع اشتراکی را پدید می‌آورد، در نتیجه پیداست که مقاومت در برابر حکومت مرکزی اشکال متنوع سوبژکتیو به خود می‌گرفت. این‌جا به غیر از فرقه‌ی معتزله باید هم‌چنین از فرقه‌های دینی مانند: خارجیه و امامیه نیز یاد کرد که در این دوران شدیداً سرکوب شدند، در حالی که دستگاه خلافت به قتل‌عام زندیکان (مانویان، مزدکیان) و از جمله ابن‌مقفعه دست زد. این‌جا نطفه‌ی یک مقاومت فرهنگی گذاشته شده بود که می‌توانست دوباره اصول یکتاستایی ایرانیان را احیا سازد. سرکرده‌ی نظامی این جنبش بابک خرم‌دین نام داشت که در پیروی از مزدکیان و با استناد به یک تفسیر از خرمة (همسر مزدک) در برابر حکومت اعراب مسلمان بر سرزمین ایران مقاومت می‌کرد. این‌جا هم‌چنین ضروری است که از خاندان‌های ایرانی تبار مانند: بوییان، تیموریان، صفاریان و سامانیان یاد کرد که البته حکومت‌های نوینی را در گستره‌ی سرزمین ایران پدید آوردند، اما به خلافت عباسیان تن دادند. با وجودی که آن‌ها قدرت نظامی سرنگونی خلیفه‌ی عباسی و احیا حکومت شاهنشاهی در ایران را داشتند، اما هیچ کدام از آن‌ها به صلاح خود نمی‌دیدند که از اسلام به عنوان یک ابزار و ایدئولوژی مناسب حکومتی جهت تحمیق و انفعال فرودستان جامعه صرف نظر کنند. بنابراین همه‌ی آن‌ها به مقام امیرالامرا رضایت دادند و خراج‌پرداز خلفای عباسی شدند. از آنجا که قدرت نظامی خلیفه قادر به انهدام جنبش خرم‌دینان نمی‌شد، در نتیجه افشین سامانی ایرانی تبار این وظیفه را به عهده گرفت. به این صورت که وی متوسل به فریب شد و هم این‌که سربازان وی به دژ بابک راه یافتند، وی را دستگیر و روانه‌ی بغداد کردند. از آن پس که بابک به یک شکل فجیع به قتل رسید، جنبش خرم‌دینان چنان پراکنده و ضعیف شد که قوای نظامی خلیفه آن‌را به کلی و به راحتی منهدم کرد. البته این‌جا هم‌چنین ضروری است

انتخاب میان خیر و شر است. به این معنی که هرگاه انسان اراده به عمل خیر کند، خداوند نیز قدرت عمل خیر را در او خلق می‌کند، همان‌گونه که اگر انسان اراده به عمل شر کند، خداوند نیز او را قادر به این عمل خواهد کرد. به این ترتیب، بنیان فرقه‌ی اشاعره بر مقوله‌ی "کسب" گذاشته شد، در حالی که مسلمانان مسئول انتخاب میان ایمان و شرک شدند. به بیان دیگر، اشعری در پیروی از خردستیزی نهادینه شده در قرآن و آیین اسلامی بود که فرقه‌ی اشاعره را بنیان گذاشت. بنا بر اعتقاد اشعریان، با در نظر داشتن توان "کسب" انسان، انگاری که نه به قدرت بی‌انتهای الله خدشه‌ای وارد می‌آید و نه مجازات الهی جنبه‌ی غیرمنطقی و غیراخلاقی به خود می‌گیرد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک مغلظه مواجه هستیم که الله را قادر مطلق قلمداد می‌کند، در حالی که انسان مسئول مطلق تلقی می‌شود. افزون بر این، اشعری در برابر معتزلیان که تجسیم و تشبیه الله با انسان در قرآن (رحمان، رحیم) را تأویل می‌کردند و به آن‌ها معانی استعلایی می‌دادند، مدعی شد که این صفات و تشبیهات حقیقی هستند، اما از آنجا که عقل بشری ناتوان (بلاکیف) است، قادر به درک آن‌ها نمی‌شود. بنابراین اشعریان رقیبان خود و از جمله معتزلیان را منحرف می‌شمردند و با تصدیق تجسیم و تشبیه الله در قرآن بر قدرت اعجاز پیامبر اسلام تأکید می‌کردند. از این پس، دیگر ضروری نبود که قرآن از طریق تأویل برای خرد بشری قابل فهم گردد، بلکه این عقل انسانی بود که باید پایبند به موازین دین اسلام می‌شد. با انشعاب اشعری از معتزلیان و تشکیل فرقه‌ی اشاعره تسلط بر فن کلام به کمال رسید. به این ترتیب، اشعریان از طریق مناظرات دینی فلسفه‌ی سیاسی تمامی فرقه‌های ظاهری تسنن (حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی) و فرقه‌ی ظاهری تشیع دوازده امامی را تحت تأثیر خود قرار دادند و اصالت کلام (دکترین اشاعره) را دشمنانه در برابر اصالت خرد بشری (دکترین معتزله) مستقر کردند. به این ترتیب، عقل انسانی به چنبره‌ی متون دینی در آمد و از هم‌گسیختگی و خودتناقض‌گویی اوضاع خلافت اسلامی اشکال ایدئولوژیک حکومتی جهت تحمیق و انفعال فرودستان جامعه متکامل شدند.

از آنجا که خلافت عباسیان با بحران ایدئولوژیک مواجه بود، در نتیجه در دوران خلافت معتصم (از سال ۸۴۰ تا ۸۵۰ میلادی) دکترین اشاعره تبدیل به ایدئولوژی

همیاری و همکاری اعراب مسلمان مصادره‌ی کار اضافی جوامع اشتراکی را توجیه و در سرکوب مقاومت ایرانیان شرکت کرد. از آن‌جا که اسلام یک ابزار مناسب حکومتی جهت تحمیق و انفعال فرودستان جامعه است، در نتیجه این‌جا نیز غیر منتظره نیست که طبقه‌ی حاکم ایرانی هیچ‌گاه حاضر نبود که از اسلام به عنوان یک ایدئولوژی مناسب حکومتی دست بشوید و تاریخ فرهنگی ایران باستان را دوباره احیا سازد. ما این واقعیت تاریخی را فقط با جنبش شعوبیه و با خاندان‌های ایرانی‌تبار مانند بوییان، تیموریان، صفاریان و سامانیان تجربه نکردیم. این‌جا باید هم‌چنین از حکومت مغولان بر سرزمین ایران یاد کرد که خاقان آن در کوتاه‌ترین مدت ممکنه به دین اسلام گرویدند که توسط اقدار ایدئولوژیک آن بر سرزمین ایران حکم‌رانی کنند. به همین منوال باید از تشکیل حکومت‌های صفویان و قاجاریان یاد کرد شیعه‌ی دوازده امامی را تبدیل به دین دولتی کردند. حتا در عصر مدرن ایران هم پادشاهان پهلوی حاضر نبودند که از منسب خود به عنوان ظل‌الله فی‌الارض و از زیارت مشهد و مکه صرف نظر کنند. بنابراین پیداست که چرا طبقه‌ی حاکم ایرانی به غیر از تمایلات صوری از احیا تاریخ فرهنگی ایران باستان سر باز می‌زند و اماکن باستانی کشور را مرمت و دوباره‌سازی نمی‌کند.

هم‌اکنون حدود ۱۴۰۰ سال از تاریخ اسلام، ۵۰۰ سال از آقایی آخوند و ۴۰ سال از حاکمیت جمهوری اسلامی در ایران می‌گذرد و ایرانیان با امکان یک رویکرد فرهنگی نوین مواجه هستند. این‌جا نطفه‌ی یک کشمکش تئوریک جهت تدارک یک هویت نوین گذاشته شده است. در حالی که اسلامیان بحث پیرامون دین و آیین مردم ایران را به سوی بیگانه‌ستیزی و از جمله عرب‌ستیزی می‌رانند و این‌جا بدون تردید با شوینستی‌های ایرانی به توافق کامل می‌رسند، موضوع فعالان جنبش کارگری و کمونیستی تدارک یک هویت ماتریالیستی است که البته در پراکسیس نبرد طبقاتی متکامل و معطوف به سوژه‌ی انقلابی می‌شود.

#### منابع:

Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost)

که از آن مقاومت فرهنگی نیز یاد کرد که شاهنامه‌ی فردوسی و جنبش بابیه تبدیل به مظاهر تاریخی آن شدند.

#### نتیجه:

انگیزه‌ی این نوشته نقد هویت‌های غیر ماتریالیستی و متافیزیکی هستند که اغلب قابل ملاحظه‌ی ایرانیان دچار آن‌ها شده‌اند. این‌جا با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس بر این نکته تأکید شد که ایده با واقعیت و تئوری با پراکسیس باید در یک رابطه‌ی دنیوی، واقعی و خردمند، یعنی ماتریالیستی – دیالکتیکی نسبت به یک‌دیگر قرار بگیرند. به این صورت که این اولویت واقعیت (هستی) است که ایده (آگاهی) را پدید می‌آورد و نه بر عکس. به بیان دیگر، اشکال ایدئولوژیک و متافیزیکی از تضادهای درون‌ذاتی، یعنی از هم‌گسیختگی و از خودتناقض‌گویی جهان واقعی متکامل می‌شوند و سپس بر آن واکنش می‌کنند. ما این‌جا با ایدئولوژی دولتی به صورت یک تظاهر واقعی مواجه هستیم که از خودآگاهی و تکامل هویت ماتریالیستی سوژه‌ی انقلابی ممانعت می‌کند. از این منظر نیز فعالیت شوینستی‌های ایرانی برای تدارک یک هویت ملی جدید عریان می‌گردد. به بیان دیگر، دین اسلام به عنوان یک ایدئولوژی دولتی جهت تدارک وحدت طبقه‌ی حاکم و تحمیق و انفعال فرودستان جامعه کاربرد خود را از دست داده است و انگاری که قرار است، با استناد به اساطیر ایران باستان یک هویت ملی ناب جایگزین آن گردد.

همان‌گونه که در این نوشته مستدل و مستند کردم، این خود طبقه‌ی حاکم ایرانی بود که اصول یکتاپرستی سامیان را در یکتاستایی ایرانیان ادغام کرد که از طریق اوستا ساسانی به یک ایدئولوژی مناسب جهت وحدت دربار و تحمیق و انفعال فرودستان جامعه دست بیابد. به بیان دیگر، شاهنشاهی ساسانی قبل از هجوم اعراب مسلمان به ایران از منظر ایدئولوژیک به کلی تو خالی و با شکست مواجه شده بود. آخرین مقاومت در برابر این بحران ایدئولوژیک را مزدکیان به وجود آوردند که البته آن‌ها نیز با شکست مواجه شدند. از آن‌جا که ذهنیت طبقه‌ی حاکم ایرانی با اصول یکتاپرستی سامیان خو گرفته بود، در نتیجه غیر منتظره نیست که اکثر قابل ملاحظه‌ی آن به زودی به دین اسلام گروید، تبدیل به نظریه‌پرداز خلافت و مفسر قرآن شد و با

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

Nolte, Ernst (۱۹۸۷): *Der europäische Bürgerkrieg ۱۹۱۷ – ۱۹۴۵*, Berlin

اوستا (۱۳۷۵): کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ سوم، دفتر سوم، تهران

زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): زروان یا معمای زرتشتی‌گری، ترجمه‌ی تیور قادری، چاپ دوم، انتشارات فکرروز، تهران

گیمن، دوشن (۱۳۷۵): دین ایران باستان، ترجمه‌ی رویا منجم، انتشارات فکر روز، تهران

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

فریدونی، فرشید (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