

# آرمان

و

## اندیشه

## جلد شانزدهم

مجموعه مقالات

نویسنده : دکتر فرشید فریدونی

استاد دانشگاه در رشته‌ی علوم سیاسی

آرمان و اندیشه، جلد شانزدهم

نشر پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران (برلین)

چاپ : دسامبر ۲۰۲۰

آدرس پست الکترونیکی : fferidony@gmx.de

حق چاپ و تکثیر محفوظ است!

صفحه

فهرست

۳

دیباچه

۵

دیالکتیک یا هرمنوتیک؟ - نقدی بر کتاب "اصل دلیل در نزد  
مارتین هایدگر"، اثر محمدرضا نیکفر

۹۳

نقد منتقد مثبت‌گرا - از آرامش دوستدار تا محمدرضا نیکفر

۱۸۷

فاشیسم در جامعه‌ی کمونیسم - نقدی بر آگاهی‌تئوریک و عواقب  
"سوسیال داروینیسم" در پراکسیس سیاسی

۲۶۵

از "سرمایه‌داری وابسته" تا "ثئولیرالیسم" در ایران - نقدی بر  
گفتمان‌های توده‌ایستی و نئوتوده‌ایستی

۳۰۹

فرهنگ مدرن و هژمونی جهانی - نقدی بر عوامل تقابل دولت  
آمریکا با جمهوری اسلامی ایران

۳۲۹

تعیین‌های نادرست یا تردیدهای نابجا؟ - نقدی بر ترجمه‌ی تزه‌ای  
فویرباخ مارکس به زبان فارسی

من از بدو فعالیت تئوریک خود معطوف به تحقق این برنامه‌ی تحقیقاتی بودم که آن را تحت عنوان "بازنگری انتقادی مارکسیسم ایرانی" و در انجمن "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" و توسط سایت "آرمان و اندیشه" تا حدود زیادی به انجام رساندم. این‌جا دوباره ضروری است که از تمامی دوستان که با من همکاری کرده‌اند و از جمله از آقای آرمین یحیی‌زاده امین که بدون کوچکترین انتظاری و در کمال حوصله سایت "آرمان و اندیشه" را به روز کرده است، تشکر کنم. دست تمامی این عزیزان را با سپاس و ارادت می‌فشارم.

پیداست که مسئولیت تمام و کمال انجمن "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" و سایت "آرمان و اندیشه" و به عهده‌ی خود من است!

۲۲ دسامبر ۲۰۲۰ میلادی، فرسید فریدونی

## دیباچه

"آگاهی هیچ‌گاه چیز دیگری به غیر از هستی آگاه نیست".<sup>۱</sup> به این ترتیب، مارکس بر این نکته تأکید می‌کند که انسان‌ها همواره تحت تأثیر ایدئولوژی است که هستی مادی خود را تجربه می‌کنند و همیشه تحت تأثیر آگاهی تئوریک است که انرژی انسان‌ها در پراکسیس سیاسی آزاد می‌شود. ما این‌جا متوجه‌ی تأثیر همان لحظات ایدئولوژیک بر افکار عمومی ایرانیان می‌شویم که در دوران قیام بهمن توافق ضد انقلاب سیاه (اسلامیان) و سرخ (حزب توده، فداییان اکثریت) را پدید آورد و با تشکیل نظام جمهوری اسلامی در کشور نه تنها جامعه‌ی ایران را به بحران اقتصادی، تزلزل سیاسی، انحطاط فرهنگی و سقوط اخلاقی کشید و به سرکوب اپوزیسیون و قتل‌عام زندانیان سیاسی دست زد و طبقه‌ی کارگر را دچار سیه‌روزی کرد، بلکه یک منطقه‌ی جغرافیایی - از کوه‌های هندوکش گرفته تا کرانه‌های دریای مدیترانه - را در جهت کشمکش نظامی جریان‌های فوق‌ارتجاعی ملی و مذهبی پدید آورد.

در حالی که اکثر قاطع مردم ایران بر اساس هستی مادی و تجربیات روزمره‌ی خود به یک آگاهی پراتیک دست یافته و تحت شعار "اصلاح‌طلب، اصول‌گرا، دیگه تمومه ماجرا" از نظام جمهوری اسلامی فرارفته و در جستجوی یک آلترناتیو حقوقی، سیاسی و اقتصادی برای کشور هستند، لیکن اکثر قابل ملاحظه‌ی "مارکسیست‌های ایرانی" هم - چون گذشته تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم که توسط حزب توده در ایران رایج شده است، فعالیت می‌کنند. به گمان من جنبش کمونیستی - کارگری ایران تنها زمانی می‌تواند یک نقش مؤثر اجتماعی را در وقایع سیاسی کشور و منطقه ایفا کند که از توده‌ایسم فرا رود.

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

سال ۱۳۳۵ هجری - شمسی در اراک متولد شد و پس از اتمام رشته‌ی مهندسی شیمی در دانشگاه پلی‌تکنیک تهران به آلمان مهاجرت کرد و به تحصیل در رشته‌های فلسفه، علوم سیاسی و مطالعات خاورمیانه پرداخت. وی سپس موفق به کسب درجه‌ی دکترا از دانشگاه کلن شد و انتشارات "پتر لانگ" رساله‌ی دکترای وی را در ردیف "نوشته-های دانشگاهی اروپا" و با عنوان "اصل دلیل در نزد مارتین هایدگر" در سال ۱۹۹۲ میلادی منتشر کرد.<sup>۱</sup>

محمد رضا نیکفر از سال ۲۰۱۲ میلادی تا هم اکنون در مقام سردبیری "راديو زمانه" مشغول به کار است که بخشی از هزینه‌ی آن از طریق پارلمان هلند تأمین می‌شود. البته از گذشته‌ی سیاسی وی خبرهای موثقی در دست نیست. بنا به گفته‌ی برخی از فعالان سیاسی، وی یکی از اعضای سابق "سازمان چریک‌های فداییان خلق ایران" (اکثریت) بوده و به احتمال زیاد در دوران قیام بهمن مانند اکثر قابل ملاحظه‌ی فعالان سیاسی مارکسیست - لنینیست در مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و سرنگونی نظام شاهنشاهی شرکت داشته و از "خط امام خمینی" پیروی کرده است. به نظر می‌رسد که ایشان از تجربیات سیاسی خود درس عبرت گرفته و در مسیر تحصیلات خود ظاهراً به نتایج جدیدی رسیده است. برای نمونه ویکی‌پدیای فارسی وی را به عنوان یکی از "برجسته‌ترین متفکران ناسیونالیسم‌ستیز" معرفی می‌کند که با هرگونه ایدئولوژی هویت‌مدار اعم از دینی و یا ملی مخالف است. در حالی که وی از حقوق اقلیت‌های ملی دفاع می‌کند، اما منتقد جدایی‌خواهی است و با راه کارهای ناسیونالیستی و تجزیه‌ی ایران شدیداً مخالفت می‌کند. این‌جا وی هم‌زمان به عنوان یک "خداناباور" و از

<sup>۱</sup> من ترجمه‌ی عنوان کتاب محمد رضا نیکفر را از سایت شخصی ایشان وام گرفتم. با این وجود طرح این مسئله را ضروری می‌دانم که این ترجمه نه تنها ناقص و فقط لغوی است، بلکه مشکل‌های مفهومی نیز پدید می‌آورد. مفهوم آلمانی Satz vom Grund در واقع نتیجه‌ی دگرگونی مفهوم Grundsatz است که ترجمه‌ی آن به فارسی "اصل بنیادی" می‌شود. در حالی که محمد رضا نیکفر همواره از هستی‌شناسی بنیادی نزد هایدگر سخن می‌راند، در صفحه-ی ۲۷۰ این کتاب معنی مفهوم Satz را Logos و سپس Ratio می‌خواند که ترجمه‌ی فارسی آن‌ها "تفکر منطقی" است. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد در مسیر این نوشته متوجه خواهد شد، از منظر فلسفه‌ی هایدگر "بنیاد" ملت (Nation) و هم‌چنین وطن (Heimat) محسوب می‌شود. بنابراین ترجمه‌ی کامل و مفهومی عنوان این کتاب به فارسی "تعیین جایگاه تفکر منطقی از بنیاد نزد مارتین هایدگر" می‌باشد.

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

## دیالکتیک یا هرمنوتیک؟ - نقدی بر کتاب "اصل دلیل در نزد مارتین هایدگر"، اثر محمد رضا نیکفر

پیداست که اصولاً تنها آن آثاری قابل مطالعه و ملاحظه هستند که با استناد به پراکسیس مستدل می‌شوند و وقایع ابژکتیو را در درک سوژکتیو مؤلف آن‌ها بازتاب می‌دهند. به این ترتیب، بازتاب لحظات شواهد تجربی در ذهنیت تئوریک یک مؤلف ممکن می‌شود و از ابعاد زمانی و مکانی یک کلیت پیچیده، متنوع و مشخص، یک شناخت مجرد و نسبتاً معقول و معتبر به خواننده‌ی این اثر منتقل می‌گردد. هر کسی که این رابطه، یعنی ارتباط پراکسیس با تئوری را قطع کند، بدون تردید در پی ساختن دین، فلسفه و ایدئولوژی است و از منظر متافیزیک، انگیزه‌ی توجیه این جهان وارونه و یا تشکیل یک جهان وارونه‌ی دیگری را در نظر دارد. هدف توجیه وقایع ابژکتیو تدارک ذهنیت ایدئولوژیک جهت انفعال "سوژه‌ی واقعی" است. این‌جا انسان‌ها باید متقاعد شوند که با وجود تضادهای درون‌ذاتی نظم موجود، اما تداوم آن به نفع خود آن‌ها است، زیرا انگاری که تحقق منافع آتی آن‌ها فقط در حدود ساختار سرسخت و تحت مناسبات منطقی نظم موجود تضمین می‌شود. از این پس، وقایع ابژکتیو در چشمان ناظر به صورت "ابژکتیو" غلط جلوه می‌کنند و تداوم جهان وارونه‌ی موجود برای وی ظاهراً خردمند، ضروری و ابدی به نظر می‌آید. بنابراین چنین آثاری اصولاً قابل مطالعه و رجوع نیستند و نقد و ارزیابی جامعه‌شناسانه‌ی آن‌ها فقط زمانی ضروری می‌گردند که روش شناخت‌شناسی آن‌ها در حال تسلط بر افکار عمومی و نتایج تفکر تئوریک مؤلف آن‌ها در حال صعود به سطح گفتمان هژمونیک یک جامعه‌ی مشخص باشند. برای نمونه می‌توان این‌جا از فعالیت تئوریک یک فیلسوف ایرانی به نام محمد رضا نیکفر یاد کرد، زیرا آثار وی به وفور مطالعه می‌شوند و به نظر می‌آید که روش تفکر وی بخش متنوعی از روشنفکران دموکرات، سکولار و سوسیالیست ایرانی را نیز تا کنون متأثر کرده است. ویکی‌پدیای فارسی وی را به عنوان "فیلسوف سیاسی"، "روشنفکر چپ‌گرای سوسیالیستی" و "نظریه‌پرداز سکولاریسم" معرفی می‌کند. وی در

"امت اسلامی" در دوران معاصر و جهان مدرن است. انگاری که عاقبت جماعت شیعیان به صورت دست تقدیر از پیش رقم خورده و "جبر کلی تاریخی" آن‌ها را در مسیر یک حرکت ذهنی قرار داده است که روند قطعی آن که البته از طریق ایثار و شهادت مؤمنان متعصب تشدید می‌شود، وحدت الله یکتا با جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی را پدید می‌آورد و به شریعت اسلامی جامه‌ی عمل می‌پوشاند. محصول این تصورات ناب متافیزیکی که البته از زمینه‌ی مادی، بن‌مایه‌ی شرعی و مسیر تاریخ واقعی دین اسلام در ایران به کلی مستقل گشته است، این بود که بخش قابل ملاحظه‌ای از جوانان آرمان‌گرا و انقلابی در عصر قیام بهمن به سلطه‌ی افکار و اهداف مخرب اسلامیان مرتجع و متعرض کشیده شدند. در حالی که بخشی از آن‌ها به هواداری از آخوندها و به عضویت "حزب جمهوری اسلامی ایران" در آمدند، بخش دیگری از آن‌ها اسیر یک موجود معلوم‌الحال و بدنام مانند مسعود رجوی و تشکیلات شبه‌فاشیستی وی به نام "سازمان مجاهدین خلق ایران" شدند. این‌جا اصولاً تعیین کننده نیست که آیا علی شریعتی یک چنین تصویری را از نتایج فعالیت تئوریک خود داشته و یا نداشته است. مسئله این‌جا بر سر عواقب فعالیت تئوریک وی است که تأثیرات ارتجاعی آن یک چنین انرژی را در پراکسیس سیاسی آزاد کرده که آثار تجربی و مخرب آن تا هم اکنون، یعنی در دوران انحطاط افکار اسلامی ایرانیان نیز به خوبی مشاهده می‌شوند. در حالی که جمهوری اسلامی با شدیدترین بحران‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مواجه و تار و پود ایدئولوژیک آن به کلی گسسته شده است، اما هنوز حدود ۲ هزار تن از اعضای "سازمان مجاهدین خلق ایران" در اردوگاه آلبانی در خیال تصرف قدرت سیاسی و تشکیل یک جمهوری اسلامی دیگر هستند که به شعار سازمانی خود، یعنی "ایران رجوی، رجوی ایران" جامه‌ی عمل پیوشانند. هم‌زمان باید از فعالیت اعضای "سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی" در ایران نیز یاد کرد که فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها هم-چنین از آثار علی شریعتی مشروب می‌شود. آن‌ها نه تنها در "جنبش سبز" شرکت کردند، بلکه برخی از آن‌ها به عنوان بخشی از "اصلاح‌طلبان حکومتی" از منتقدان سرسخت "ولایت مطلقه‌ی فقیه" نیز به شمار می‌روند. با وجود تمامی این تفاوت‌ها، تناقض‌ها و رقابت‌های تفسیری و نظری، اما ما این‌جا با اسلام به صورت یک ایدئولوژی

"منتقدان اسلام" نیز به عموم معرفی می‌شود که از موضع سکولاریسم به نقد تبعیض‌های ملی، دینی و جنسیتی می‌پردازد و مدافع آزادی ادیان و برابری حقوق زنان و مردان است. بنابراین موضوع نوشته‌های وی در بیشتر موارد مربوط به نقد نظریات "روشنفکران دینی" و سکولار و جریان‌های سیاسی می‌شود که فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها ظاهراً فاقد یک واقع‌بینی ضروری است. از این بابت، وی در برابر دین اسلام ظاهراً موضع رادیکال دارد و "شریعت اسلام را فراموش‌شدنی و نه اصلاح‌شدنی" می‌خواند. فعالیت مستمر تئوریک و مقام سردبیری "رادپو زمانه" به وی یک اعتبار خاص داده است که از نظریه‌پردازی برای "رادپو بی بی سی" گرفته تا سخنرانی در محافل دموکرات، سکولار و سوسیالیست را نیز در بر می‌گیرد. انگاری که وی به مخاطبان خود همان نظریاتی را ارائه می‌دهد که آن‌ها انتظار شنیدن و خواندن‌شان را دارند. برای نمونه وی در دو مناظره‌ی سیاسی که با همراهی مراد فرهادپور در شهر برلین برگزار شد، شرکت داشت. وی در یکی از آن‌ها که تحت عنوان "هرمنوتیک و سیاست" در دانشگاه هومبولت برگزار شد به فلسفه‌ی شلاپرماخر و گادمر پرداخت، در حالی که در یکی دیگر از آن‌ها مسئله‌ی "بت‌انگاری" را با استناد به نقد اقتصاد سیاسی مارکس مطرح کرد. نمونه‌ی بعدی سخنرانی وی در یک کنفرانس دو روزه با عنوان "همگام با خیزش دیماه ۹۶" در شهر کلن است که آن‌جا بی محابا از روش هرمنوتیک جهت تکامل مفاهیم سیاسی استفاده کرد. صرف نظر از طرح این پرسش که آیا محمد رضا نیکفر از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس چه آموخته و یا اصولاً چیز درستی را آموخته است، ما این‌جا با یک مشکل شناخت‌شناسی مواجه هستیم که تأثیرات تئوریک آن عواقب بسیار ناگواری را در پراکسیس سیاسی به بار می‌آورند. دلیل حساسیت من نسبت به فعالیت تئوریک محمد رضا نیکفر بستگی به تجربیات ما ایرانیان در دوران قیام بهمن دارد. این‌جا منظور من مشخصاً آثار علی شریعتی از دوران فعالیت تئوریک وی در حسینه‌ی ارشاد و تأثیرات آن‌ها بر افکار عمومی نسل آرمان-گرای عصر قیام بهمن است. البته ایشان در آثار خود از "جامعه‌ی بی طبقه" سخن می‌راند، در حالی که روش شناخت‌شناسی وی متافیزیکی و تئوری وی یک تفسیر از توحید اسلامی بود که البته با استناد به قرآن و تحریف تاریخ تشیع، یعنی تمایز شیعه‌ی علوی از شیعه‌ی صفوی موجه می‌شد. محصول فعالیت تئوریک وی یک تصور غیر تجربی از

نیفکر است که البته با استناد به فلسفه‌ی هایدگر مستدل و تنها به دلیل استقلال از پراکسیس مولد قابل توجیه می‌شود. بنابراین من در ابتدا سه وجه دیالکتیک تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را به بحث می‌گذارم و از این منظر به نقد روش شناخت-شناسی و محتوای رساله‌ی دکترای محمد رضا نیکفر می‌پردازم و سرانجام جهت آشنایی خواننده‌ی نقاد، عواقب فعالیت تئوریک هایدگر را در تاریخ کشور آلمان نازی و سپس نتایج فلسفی رساله‌ی دکترای محمد رضا نیکفر را در پراکسیس سیاسی و برای اوضاع کنونی ایران می‌سنجم.

تا آنجایی که از آثار مارکس بر می‌آید، وی در مسیر تحقیقات خود تحولات شگرف شناخت‌شناسی را پشت سر گذاشت. وی از بدو فعالیت تئوریک خود با نظم موجود به صورت ابژه‌ی تحلیل مواجه بود و جهت دگرگونی انقلابی آن و تشکیل یک نظم نوین معطوف به تحقیق پیرامون یک سوژه‌ی درون‌ذاتی شد. بنابراین گرانگه تئوری انتقادی و انقلابی مارکس یک انسان‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی است. به این صورت که انسان‌ها از یک سو، تحت مناسبات موجود تحمیق و تحقیر شده و به بندگی و انزوا کشیده شده‌اند، در حالی که از سوی دیگر، مدام حوزه‌ی فعالیت خود را گسترده‌تر می‌سازند، به دانش خود عمق می‌دهند، تجربیات تاریخی کسب می‌کنند و بنابراین می‌توانند با کسب خودآگاهی ماتریالیستی تبدیل به سوژه‌ی انقلابی شوند. به بیان دیگر، انسان‌ها توان آن‌را دارند که با اتخاذ اراده و بر اساس همبستگی طبقاتی در جهت رهایی خویش فعال شوند و از آن مناسبات کلی که آن‌ها را به فرودستی کشانده‌اند، خردمندانه (مثبت) فراروی کنند.<sup>۱</sup> برای نمونه می‌توان از رساله‌ی دکترای مارکس یاد کرد که وی در آن‌جا به مسئله‌ی جابجایی سوژه با ابژه (محمول) و آپریوریسم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل پی می‌برد و با نفی نقش "ایده‌ی مطلق" جهت تکامل "مفهوم" و "روح جهان"، موضوع خودآگاهی سوژه را با استناد به اتمیسم اپیکور به روابط

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۴۵۶, und Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۹۲۴., ۵۱۲, und Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۸۸f.

کلی مواجه هستیم که یک ابزار حکومتی را جهت تحمیق و تحقیر انسان‌ها در دست اسلامیان می‌گذارد و تحقق اهداف شوم سیاسی آن‌ها را ممکن می‌سازد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تعمیم یک تئوری ناب متافیزیکی منجر به آزاد شدن انرژی جهت فعالیت مخرب و متعرض سیاسی می‌شود و نسل‌های متمادی یک سرزمین را به اسارت اهداف سازمان‌های فوق‌ارتجاعی می‌کشاند. مسئله‌ی من با فعالیت تئوریک محمد رضا نیکفر نیز از همین موضع قابل درک است. البته ایشان نیز مانند علی شریعتی از ضرورت تحقق اهدافی سخن می‌راند که کاملاً انسانی و خردمند به نظر می‌آیند، در حالی که روش شناخت‌شناسی وی نه تنها متافیزیکی است، بلکه آن محتوای تئوریک که وی این‌جا پدید می‌آورد، توان این‌را نیز دارد که بر افکار عمومی مستولی شود، "سوژه‌ی واقعی" را به انفعال بکشد و بر اساس یک سوژه‌ی کاذب استقرار یک نظام فاشیستی در ایران را موجه سازد. به این صورت که ایشان به درستی قتل عام زندانیان سیاسی و ایجاد خاوران‌ها را محکوم می‌کند و همواره از ضرورت نفی تبعیض و خشونت و آزادی زندانیان سیاسی در کشور سخن می‌راند، در حالی که نظریات وی با استناد به روش شناخت‌شناسی و محتوای فلسفه‌ی هایدگر موجه می‌شود. همان‌گونه که در جای دیگری و با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس مطرح کردم، "اجرای رادیکال فلسفه" نزد مارتین هایدگر یک طرح متافیزیکی و محتوای تئوریک فلسفه‌ی وی قادر به توجیه "ولایت مطلقه‌ی فقیه" در نظام جمهوری اسلامی و هم‌چنین استقرار یک نظام سکولار فاشیستی در ایران است. بنابراین عضویت هایدگر در حزب "ناسیونال سوسیالیسم آلمان" نه به دلیل هراس از سازمان اطلاعاتی گشتاپو و یا فرصت‌طلبی جهت کسب پست و مقام دولتی، بلکه محصول پراکسیس سیاسی فلسفه‌ی خود وی بشخصه بوده است.<sup>۱</sup>

بنابراین من قصد دارم که این‌جا جهت نقد فعالیت تئوریک محمد رضا نیکفر تناقض روش شناخت‌شناسی دیالکتیکی مارکس را با فنون هرمنوتیکی هایدگر به بحث بگذارم. هدف این نوشته آشنایی خواننده‌ی نقاد با روش توهم‌سازی و مغلطه‌پردازی محمد رضا

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

«بدین سان سرمایه در ابتدا جامعه‌ی بورژوازی و تصاحب جهان‌شمول طبیعت را مانند خود وابستگی‌های اجتماعی آن به وساطت اجزای جامعه می‌آفریند. بنابراین سرمایه تأثیر بزرگی بر تمدن دارد؛ تولید آن از یک سطح جامعه در تقابل با تمامی روش‌های گذشته تنها به صورت تکامل‌های محلی از انسانیت و پرستیدن طبیعت جلوه می‌کنند. در ابتدا طبیعت تبدیل به موضوع برای انسان‌ها، [یعنی] قضیه‌ی ناب جهت سودمندی می‌شود، [اما تحت نفوذ سرمایه] طبیعت خاتمه می‌یابد که به صورت قدرت برای خود معتبر باشد، [از این پس] شناخت تئوریک قوانین مستقل طبیعت تنها به صورت ترفند جلوه می‌کند تا این‌که مطیع نیازهای انسانی - حال به صورت موضوع مصرف یا به صورت ابزار تولید - شود. به این منوال، سرمایه بنا بر تمایل خود این روند را فرای حدود و تعصب ملی و هم‌چنین فرای طبیعت‌پرستی و آزار و رضایت خودکرده‌ی مقتنع و موروثی از نیازهای موجود و بازتولید روش‌های قدیمی زندگی به پیش می‌راند. آن در تقابل با تمامی آن‌ها مخرب و مدام منقلب‌کننده است، آن تمام حدودی را منهدم می‌کند که مانع از رشد نیروهای مولد، گسترش نیازها، پیچیدگی‌های متنوع تولید و استثمار و تبادل قوای طبیعی و روانی [انسان] می‌شوند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با حرکت واقعی سرمایه مواجه هستیم که در روند متضاد خود تمامی آن مناسباتی را که طبیعتاً رشد کرده‌اند، منهدم می‌کند و بنا بر نیازهای مخصوص خود، دوباره مناسبات نوینی را به صورت جامعه‌ی بورژوازی برقرار و منظم می‌سازد. از آن‌جا که حرکت واقعی سرمایه ذاتاً متضاد و حاوی یک سوژه‌ی درون‌ذاتی است، در نتیجه ما تا این‌جا با "نفی آگاهانه"، یعنی با حرکت سوژه‌ی نوینی، یعنی با دیالکتیک یک ابژه‌ی مخصوص مواجه هستیم که ظاهراً خارج از تفکر سوژه‌ی شناسا به وقوع می‌پیوندد،

مارکس در مسیر تحقیقات خود دو رویکرد ماتریالیستی به دیالکتیک هگلی داشت. نخست رویکرد وی به مقوله‌ی کار نزد هگل است. به این صورت که وی فعالیت تئوریک هگل را تقدیر می‌کند، زیرا وی به این مسئله پی برده که انسان محصول کار

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse..., ebd., S. ۳۱۳

ماتریالیستی انسان‌ها نسبت می‌دهد.<sup>۱</sup> سپس وی در روند تحقیقات خود و با استناد به فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ روش نقد دین را فراتر از فلسفه به سپهرهای حقوقی و سیاسی بسط داد و سرانجام متوجه انسان‌شناسی متافیزیکی فویرباخ شد. به بیان دیگر، پس از تدوین تره‌های فویرباخ است که مارکس رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قطع و از تفکر فلسفی فراروی می‌کند. در حالی که هگل از منظر یک "خرد خودبنیاد" (ایده‌ی مطلق) و با استفاده از روش دیالکتیک یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی را متکامل می‌کند و بعداً از منظر این فلسفه‌ی جدید به نقد فلسفه‌ی استعلایی کانت، فیثسته و شلینگ می‌پردازد،<sup>۲</sup> فویرباخ با رجوع به طبیعت، یک فلسفه‌ی ماتریالیستی را متکامل می‌کند و سپس از منظر این "فلسفه‌ی آتی" است که به نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل روی می‌آورد. در برابر مارکس با استناد به پراکسیس، یعنی با رجوع مستقیم به "جهان موضوعیت‌یافته"<sup>۳</sup> است که روش شناخت‌شناسی و لحظات تئوریک ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را پدید می‌آورد. این‌جا دیالکتیک در مضمون فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به معنی "نفی آگاهانه" است که البته مارکس با وجود شدیدترین انتقادات به روش شناخت‌شناسی هگل، آن را "شکل بنیادی تمامی دیالکتیک" می‌خواند و "هسته‌ی منطقی" آن را جهت شناخت‌شناسی "کلیت" و درک حرکت سوژه‌ی نوینی و نفی‌کننده‌ی آن ستایش می‌کند.<sup>۴</sup> به این ترتیب، مارکس از دیالکتیک اسرارزدایی و شکل‌کله‌پای آن را دگرگون کرده و از این طریق علت حرکت واقعی، یعنی ماهیت متضاد جامعه‌ی بورژوازی را کشف می‌کند. ما این‌جا با یک سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی با سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته مواجه هستیم که مارکس نقش آن را در تحولات اجتماعی به شرح زیر در "گروندریسه ...." برجسته می‌سازد:

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و فلسفه - نقش ماتریالیسم اپیکور در تکامل مفهوم "خودآگاهی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik, Hegel Werke, Bd. ۶, S. ۵۴۹, und Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis - Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München, S. ۳۸f.

<sup>۳</sup> Gegenständliche Welt

<sup>۴</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۱۱۱f. und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): Marx an Engels in Manchester, London, um den ۱۶. Jan. ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۲۵۹f., Berlin (ost), S. ۲۶۰

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از آن زمانی که انسان‌ها تکامل یافته و تبادل مادی خود با طبیعت بیرونی را از طریق "کار شکل‌دهنده"، یعنی سوژکتیو متحقق کرده‌اند، تاریخ انسان از تاریخ طبیعت ناب به کلی متمایز گشته است، در حالی که تاریخ انسان و تاریخ طبیعت موضوعیت‌یافته شرط متقابل یک‌دیگر شده‌اند. بنابراین مارکس بر این نکته تأکید می‌کند که شناخت علم طبیعت اصولاً بدون شناخت علوم انسانی غیر ممکن است. منظور وی این‌جا مشخصاً تکامل ابزارهای تحقیق مانند میکروسکوپ جهت کشف علوم طبیعی است که البته از طریق "کار شکل‌دهنده" متکامل شده‌اند. پیداست که از منظر انسان‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی مارکس، دیدگاه وی نسبت به تاریخ با تاریخ‌نگاران بورژوازی نیز به کلی تفاوت دارد. در حالی که روش تاریخ‌نگاری بورژوازی از ادغام تجربه‌ی انسان با طبیعت در تاریخ ممانعت می‌کند، درک مارکس از تاریخ با استناد به پراکسیس مولد مستدل می‌گردد. ما این‌جا با جامعه‌ی انسانی مواجه هستیم که از طریق کار و تقسیم کار اجتماعی از یک سو و تبادل مادی با طبیعت بیرونی از سوی دیگر، شرایط بقای خود را پدید می‌آورد و روند آن‌را تضمین می‌سازد. پیداست که این‌جا دیدگاه مارکس از روند تاریخ با مضمون "روح جهان" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تلاقی می‌کند. به این دلیل که هگل "تاریخ فلسفه" و "فلسفه‌ی تاریخ" را به صورت یک روند متداوم از دنیوی و خردگرا شدن سوژه‌ی شناسا در نظر می‌گیرد و آپریور، یعنی بدون شواهد تجربی به یک نظریه‌ی مثبت‌گرا پیرامون تشکیل یک جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته دست می‌یابد. از آن‌جا که سوسیالیست‌های تخیلی تحت تأثیر "ایده‌ی" هگلی قرار داشتند، در نتیجه فراماسیون-های اجتماعی را پشت سر یک‌دیگر ردیف کرده و از فرجام سرمایه‌داری یک آینده‌ی دلپسند را به خود نوید می‌دادند. از جمله باید از یکی از سرکردگان سوسیالیست‌های تخیلی به نام پرودون یاد کرد که مارکس نقد خود را به شرح زیر در جزوه‌ی "پیش-درآمدی ...." بر وی وارد می‌آورد:

«بنابراین غیر ممکن و غلط است که مقوله‌های اقتصادی را ردیف و پشت سر هم قرار داد، به این صورت که [انگاری] آن‌ها تاریخ را تعیین کرده‌اند. توالی آن‌ها به مراتب بیشتر از طریق روابطی معین شده است که آن‌ها متعاقباً در جامعه‌ی مدرن بورژوازی داشته‌اند و آن‌ها دقیقاً برعکس آن چیزی است که به صورت طبیعت مناسب آن‌ها به

خویش است. منتها با این انتقاد که کار نزد هگل تنها یک فعالیت مجرد و ذهنی است.<sup>۱</sup> به این ترتیب، مارکس در تقابل با اشکال انسان‌شناسی هگل ("موجود متفکر") و فویرباخ ("موجود حساس") به ماهیت ماتریالیستی - دیالکتیکی انسان به عنوان "موجود فعال" دست یافت. به این معنی که شرط بقای انسان نه قدرت تفکر و توان حسیت، بلکه تبادل مادی با طبیعت توسط "کار شکل‌دهنده" است. در این ارتباط انسان با وساطت کار نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌سازد. به بیان دیگر، انسان از طریق "کار شکل‌دهنده" از قوای ماهوی مواد مادی استفاده کرده و آن‌را دگرگون می‌سازد و سپس محصول کار خود را به صورت یک موضوع (مادی، خدماتی، هنری) به جامعه ارائه می‌دهد و سرانجام تحت تأثیر محصول کار خود نیز موضوعیت می‌یابد. از آن‌جا که تبادل مادی انسان با طبیعت همراه با آگاهی و تجربه، یعنی سوژکتیو است، در نتیجه مارکس نه از جهان، طبیعت، کار و انسان ابژکتیو، بلکه از جهان، طبیعت، کار و انسان موضوعیت‌یافته سخن می‌راند که بر یک کلیت دیالکتیکی که آن‌را نمی‌توان از طریق تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده-آلیسم سنجید و شناخت، انگشت بگذارد. به این ترتیب، مارکس از تمایز صوری میان علوم طبیعی و علوم انسانی فراروی می‌کند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم:

«وی [فویرباخ] نمی‌بیند، چگونه این جهان محسوس که وی را احاطه کرده است، از ابدیت و بدون واسطه وجود نداشته و همواره چیز مشابه نبود است، بلکه محصول صنعت و اوضاع جامعه بوده و البته به این معنی که آن یک محصول اجتماعی است، [یعنی] نتیجه‌ی فعالیت یک ردیف از نسل‌های متمادی که فعالیت هر کدام از آن‌ها بر شانه‌های نسل قبلی ایستاده، صنعت و مراودات آن‌را مدام رشد و پرورش داده و نظم اجتماعی آن‌را بنا بر تغییر نیازهای خود متنوع ساخته است.»<sup>۲</sup>

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

Vgl. Brief von Marx an Kugelmann, vom ۲۳/۱۸۵۸, z. n. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main, S. ۲۱

<sup>۲</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۴۳

سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته پیکر اقتصادی، یعنی ماهیت متضاد آن‌را به صورت یک سوژه‌ی فعال پدید می‌آورد.<sup>۱</sup>

پیداست که مارکس فرماسیون‌های اجتماعی را که در روند تاریخ پدید آمده و فرو ریخته‌اند، به صورت وقایع تاریخی در نظر می‌گیرد، لیکن نه به این صورت که انگاری خود تاریخ بشخصه یک سوژه‌ی خردمند است، یک منطق و ذات درونی دارد و آن‌ها مستقل از پراکسیس مولد، یعنی محصول یک حرکت اجتناب‌ناپذیر ایده‌آلیستی و یا یک حرکت ابژکتیو ماتریالیستی از روند خود تاریخ بوده و هستند. به بیان دیگر، فرماسیون‌های اجتماعی در روند تاریخ به دلیل فقدان خودآگاهی "سوژه‌ی واقعی" پدید آمده‌اند. به این معنی که حاکمیت طبقاتی همواره بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از طبقه‌ی حاکم قرار داده و می‌دهد که قدرت ذهنی آن‌را نیز پدید بیاورد، فرودستان جامعه را با انقیاد اشکال از خودبیگانه مانند دین، فلسفه و ایدئولوژی بکشد و یک حاکمیت غیر و یک جهان وارونه‌ی طبقاتی را بر آن‌ها تحمیل کند. بنابراین تنها در فقدان پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلابی است که سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته تبدیل به سوژه‌ی فعال جامعه‌ی بورژوایی می‌شود و جهان موجود را با آگاهی، یعنی سوژکتیو و به صورت جهان موضوعیت‌یافته پدید می‌آورد.

رویکرد دوم ماتریالیستی مارکس به دیالکتیک هگل با استناد به "علم منطق" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی صورت می‌گیرد.<sup>۲</sup> به این عبارت که هگل از طریق "ایده‌ی مطلق" به سوی تکامل "مفهوم" عزیمت می‌کند و آن‌را در یک حرکت دورانی از تفکر پرمحتوا می‌سازد. این‌جا مبدأ و مقصد "مفهوم" یکسان است، در حالی که "مفهوم از خودبیگانه" در حرکت فکری سوژه‌ی شناسا ظاهراً به شکل ماهوی و خردمند خود فراروی می‌کند. البته مارکس در نقد اقتصاد سیاسی از "علم منطق" هگل برای تکامل مفهوم "سرمایه" استفاده کرد، منتها با این تفاوت که وی مفهوم "سرمایه" را نه در یک حرکت از تفکر، بلکه در حرکت واقعی خودش، یعنی به صورت یک تشریح ژنتیک از

نظر می‌آید و یا با ردیفی از تکامل تاریخی مطابقت دارد. موضوع بر سر روابطی نیست که مناسبات اقتصادی پشت سر هم متعاقباً در تاریخ فرماسیون‌های اجتماعی به خود می‌گیرند. به مراتب کمتر موضوع بر سر ردیف متعاقب آن‌ها "در ایده" (پرودون) [که] یک تصور مخشوش از حرکت تاریخ [است]. بلکه موضوع بر سر ساختمان آن در درون جامعه‌ی مدرن بورژوایی است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس یک تصور ایده‌آلیستی از روند تاریخ و یک درک مکانیکی از فرماسیون‌های اجتماعی را مردود می‌شمارد. از منظر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس نه روند ماتریالیستی از تاریخ ضرورتاً به سوی یک فرجام مقدر و خوشایند سپری می‌شود و نه یک فرماسیون اجتماعی به کلی فرو می‌ریزد و دیگری بر جای آن تمام و کمال مستقر می‌گردد. موضوع نقد مارکس این‌جا تعمیم یک منطق مخصوص تاریخی است که ساختمان جامعه‌ی مدرن بورژوایی را می‌سازد. به بیان دیگر، فرماسیون‌های اجتماعی پیشرو هیچ‌گاه به صورت ناب بر قرار نمی‌گردند و آن‌ها همواره لحظات فرماسیون‌های قدیمی را نیز با خود به همراه دارند. از جمله باید از حق مالکیت خصوصی سخن راند که مارکس موجودیت آن‌را از استقرار امپراطوری رم تا تشکیل جامعه‌ی مدرن بورژوایی به صورت یک خط سرخ در تاریخ فرماسیون‌های اجتماعی ردیابی و کشف می‌کند. در حالی که هگل خانواده، جامعه‌ی بورژوایی و دولت را به صورت مقوله‌های مستقل در نظر داشت و با استناد به مفهوم "قرارداد" که وی آن‌را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامید، قوانین یک جامعه‌ی آشتی‌یافته و خردمند را متکامل می‌کرد، لیکن مارکس در تجربیات و در روند تحقیقات خود پیرامون "مایورات" (حق ارث انحصاری، انفرادی و غیر قابل فروش برای شاه) به این نتیجه رسید که دولت شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوایی است. به این صورت که بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی بر سر مالکیت خصوصی به توافق رسیده و یک قانون اساسی مدرن را به تصویب رسانده است. ما این‌جا با قوای مقننه، قضاییه و مجریه به صورت شکل سیاسی جامعه‌ی بورژوایی مواجه هستیم، در حالی که

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوایی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه-

ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): قانون ارزش، سرمایه‌ی دولتی و کار مزدی - نقدی بر اقتصاد سیاسی

پلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۸۷ ادامه، برلین

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost), S. ۶۳۸



حرکت واقعی خودش، یعنی از حرکت پول - کالا - پول و به شرح زیر در کتاب "گروندریسه ...." متکامل می‌کند:

«برای این که مفهوم سرمایه را تکامل داد، ضروری است که نه از کار، بلکه از ارزش آغاز کرد و البته از ارزش مبادله که به خوبی در حرکت دوران متکامل شده است. این به همان مقدار غیر ممکن است که مستقیماً از کار به سرمایه عبور کرد، مانند [عبور] مستقیم از نژادهای متفاوت انسانی به بانکدار و از طبیعت به ماشین بخار.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا مارکس جهت تکامل مفهوم دیالکتیکی "سرمایه" از منطق تضاد هگل که شکل دورانی دارد و مبدأ و مقصد آن یکسان است، سود می‌برد. به این صورت که حرکت دیالکتیکی سرمایه از ارزش مبادله (تولید کالا) آغاز می‌شود و به ارزش افزوده، یعنی سرمایه به علاوه سود سرمایه می‌انجامد. بنابراین مارکس روند تولید (کالا) و روند دوران (پول) را از حرکت درون‌ذاتی خود سرمایه استنتاج می‌کند. ما این‌جا با ارزش و ارزش افزوده که معیار سنجش آن‌ها پول است، مواجه هستیم. در حالی که مبدأ دوران سرمایه پول است، لیکن شکل پول در روند تولید تغییر می‌یابد و مقدار آن در مقصدش هنگامت‌تر از گذشته می‌گردد. بنابراین ما این‌جا از یک سو، با حرکت واقعی سرمایه به صورت دیالکتیکی مواجه هستیم، در حالی که از سوی دیگر، روش شناخت‌شناسی مارکس نیز در حرکت، یعنی دیالکتیکی است. از این بابت، مارکس از "متد دیالکتیکی من" سخن می‌راند و مضمون آن‌را در جزوه‌ی "پیش‌درآمدی ...." به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«برای نمونه اقتصاددانان قرن ۱۷ میلادی همیشه با تمامیت زنده، [یعنی] با مردم، ملت، دولت، تعدد دولت‌ها و غیره آغاز می‌کنند؛ اما آن‌ها همیشه به این صورت به پایان می‌رسند که از طریق بررسی برخی مناسبات قطعی، مجرد و کلی، [مقوله‌هایی] مانند تقسیم کار، پول، ارزش و غیره را بیابند. همین که این لحظات منفرد کم و بیش تجرید و معین شدند، سیستم‌های اقتصادی شروع می‌کنند که از مقوله‌های ساده مانند:

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse..., ebd., S. ۱۷۰ und Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main. ebd., S. ۳۲۳

حرکت تاریخی خود سرمایه متکامل می‌کند و از همین منظر است که وی نقد خود را به شرح زیر به اقتصاددانان ملی در کتاب "فقر فلسفه" وارد می‌آورد:

«اقتصاددانان مناسبات تولید بورژوازی مانند: تقسیم کار، وام، پول و غیره را به صورت مقوله‌های ابدی، غیر قابل تغییر و ثابت معرفی می‌کنند. (...) اقتصاددانان به ما توضیح می‌دهند که انسان چگونه تحت مناسبات موجود فوقانی تولید می‌کند؛ اما آن چیزی را که آن‌ها به ما توضیح نمی‌دهند، به این عبارت است که خود این مناسبات چگونه تولید می‌شوند، یعنی آن حرکت تاریخی که آن‌ها را پدید می‌آورد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا با یک ابژه‌ی تحلیل به صورت "سرمایه" مواجه است که در حرکت تاریخی و از ذات درونی خود رشد طبیعی جامعه را مختل کرده و مناسبات مخصوص خود را پدید آورده است. سوژه‌ی فعال این حرکت تاریخی سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است که جامعه‌ی بورژوازی و دولت را با آگاهی، یعنی سوبژکتیو پدید می‌آورد. بنابراین مارکس میان آن سرمایه که از منظر تاریخی در حال شدن است و آن نوع از سرمایه که به انجام رسیده است، تمیز می‌دهد. در حالی که شکل اولی آن نیاز به سوژه‌ی بیرونی، یعنی خشونت اقتصادی (سرمایه‌دار) و خشونت سیاسی (دولت) دارد، شکل دومی آن ظاهراً به صورت یک "سوژه‌ی خودکار" که از درون خود فعال و مستقل شده است، در آمده و در حرکت واقعی خود، خویش‌تن را همواره بازتولید و فعالیت خود را پی در پی عمیق‌تر و گسترده‌تر از گذشته می‌سازد. منظور مارکس این‌جا ظهور یک شیوه‌ی نوین و یک شکل مسلط و جهان‌شمول از تولید کالاها است که وی منطق درون‌ذاتی آن‌را "ارزش افزایی خودکرده‌ی ارزش" می‌خواند.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، مارکس مفهوم "سرمایه" را در

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۹): Das Elend der Philosophie – Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“, in: MEW, Bd. ۴, S. ۵۳ff., Berlin (ost), S. ۱۲۶

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse..., ebd., S. ۳۶۳ f. und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ..., ebd., S. ۱۶۹ und

Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster, S. ۱۶۶

روش دیالکتیکی متکامل شده و در نتیجه معانی دیگری به خود می‌گیرند که مارکس بر مضمون آن در همین منبع به شرح زیر انگشت می‌گذارد:

«پول می‌تواند وجود داشته باشد و وجود داشته است، قبل از این که سرمایه، بانک‌ها، کار مزدی و غیره وجود داشته باشند. بنابراین از این جنبه می‌توان گفت که مقوله‌ی ساده‌تر مناسبات مسلط از یک تمامیت نامتکامل یا مناسبات تحتانی که در تاریخ به خوبی وجود داشته‌اند، می‌توانند [مناسبات] یک تمامیت متکامل‌تر را در یک مقوله‌ی مشخص‌تر بیان کنند، [البته] قبل از این که تمامیت خود را به طرفی متکامل سازد. تا این‌جا اقدام تفکر مجرد که از ساده‌ترین به سوی مرکب‌ترین [مقوله‌ها] صعود می‌کند، با روند واقعی و تاریخی مطابقت دارد.»<sup>۱</sup>

بنابراین مقوله‌های اقتصاد سیاسی یک موجودیت تاریخی قبل از شکل مشخص خود داشته‌اند. از آن‌جا که مارکس مضمون آن‌ها را در روند واقعی و تاریخی خودشان متکامل می‌کند، در نتیجه آن‌ها طبیعتاً معانی دیگری به خود می‌گیرند. ما این‌جا با یک تجرید از حرکت واقعی خود مقوله‌ها مواجه هستیم. برای نمونه می‌توان از مقوله‌هایی مانند: "کالا" و "پول" یاد کرد که نزد اقتصاددانان ملی و عامی نیز به وفور مشاهده می‌شوند، در حالی که مارکس با روش دیالکتیکی خود به این نتیجه می‌رسد که کالا در مناسبات مدرن تولید سرمایه‌داری "ذکاوت متافیزیکی" و "خوی روحانی" به خود گرفته، "حسی و فراحسی" و محصول "جادو و معجزه" گشته است. وی از کالا به صورت یک "تظاهر فراطبیعی"<sup>۲</sup> نیز یاد می‌کند و مدعی است که برای درک آن باید به نقد جهان مه‌آلود دینی رفت.<sup>۳</sup> به این ترتیب، مارکس به نقش ایدئولوژیک کالا و پول در نظام مدرن سرمایه‌داری پی می‌برد و مقصود خود را در سرمایه با مفاهیم "بت-انگاری کالا" و "بت‌انگاری پول" بیان می‌کند. به بیان دیگر، کالا و پول در حرکت واقعی سرمایه، یعنی پس از انقلاب صنعتی و از بطن پراکسیس مولد است که اشکال بت‌واره، فراحسی و فراطبیعی، خلاصه یک شکل ایدئولوژیک به خود گرفته‌اند. این‌جا دیگر خبری از تفسیر و تأویل مقوله‌ها نیست، زیرا مقوله‌های نقد اقتصاد سیاسی مارکس در

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung ..., ebd., S. ۶۳۳

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ..., ebd., S. ۶۲

<sup>۳</sup> Vgl. Ebd., S. ۸۶

کار، تقسیم کار، نیازها و ارزش مبادله به سوی دولت، مبادلات دولت‌ها و بازار جهانی صعود کنند. این آخری به وضوح متد درست علمی است. [مقوله‌ی] مشخص، مشخص است، زیرا آن مجموعه‌ی بسیاری از تعین‌ها، یعنی وحدت پیچیدگی‌های متنوع است. بنابراین آن در تفکر به صورت روند جمع‌بندی و نتیجه و نه نقطه‌ی مبدأ به نظر می‌آید، بی تفاوت از این‌که آن نقطه‌ی مبدأ واقعی و از این رو، هم‌چنین نقطه‌ی مبدأ از مشاهده و تصور است. در راه اولی کل تصور نسبت به تعین مجرد از میان می‌رود؛ در حالی که در راه دومی تعین‌های مجرد مسیر تفکر را به سوی بازتولید مقوله‌ی مشخص هدایت می‌کنند. (...) روش صعود از مقوله‌ی مجرد به سوی مقوله‌ی مشخص تنها آن روش برای تفکر است که مقوله‌ی مشخص را تصاحب، [یعنی] آن‌را به صورت یک مقوله‌ی مشخص ذهنی بازتولید می‌کند. اما هیچ‌گاه نه به صورت خود روند پیدایش آن.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روش شناخت‌شناسی دیالکتیکی مارکس حاوی چندین نکات مهم است. برای نمونه وی این‌جا از "مقوله‌ی مشخص ذهنی" سخن می‌راند و این ادعا را ندارد که ابژه‌ی تحلیل را به صورت "مقوله‌ی مشخص واقعی"، یعنی پراکسیس مولد را یک به یک در تئوری انتقادی و انقلابی خود بازتاب داده است.<sup>۲</sup> به این صورت که مارکس از نقد مقوله‌ی مجرد کالا (ارزش مبادله) به نقد مناسبات مشخص و متضاد نظام سرمایه‌داری (ارزش افزوده) صعود و مفاهیم دیالکتیکی را یکی پس از دیگری متکامل می‌کند. این‌جا شرط برقرار کردن هر مفهوم منوط به تکامل مفهوم قبلی است. بنابراین مارکس از میانگین و تجرید تئوریک مناسبات کلی روش مدرن تولید سرمایه‌داری سخن می‌راند. به بیان دیگر، ما در نقد اقتصاد سیاسی مارکس با همان مفاهیم اقتصاد ملی مواجه هستیم، در حالی که آن‌ها به

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung ..., ebd., S. ۶۳۲

<sup>۲</sup> این‌جا طرح این نکته ضروری است که بسیاری از فعالان سیاسی با استناد به آثار لنین مدعی هستند که "تحلیل مشخص از شرایط مشخص" را ارائه می‌دهند. همان‌گونه که در جای دیگری طرح کردم، لنین نه با استناد مستقیم به آثار مارکس، بلکه تنها با پیروی از آنتی دورینگ، یعنی اثر انگلس متأخر است که یک چنین ادعایی را مطرح می‌کند. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸). قانون ارزش، سرمایه‌ی دولتی و کار مزدی - نقدی بر اقتصاد سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۸۷ ادامه، برلین

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روش تولید ارزش مبادله راه دیگری به غیر از استقرار کار مزدی، یعنی ایجاد شکل کالایی نیروی کار ندارد. به بیان دیگر، از آن‌جا که در مسیر پول - کالا - پول انگیزه‌ی خرید نه مصرف، بلکه فروش و ارزش‌افزایی سرمایه است، در نتیجه سرمایه‌دار به عنوان سوژه‌ی فعال این روند باید چنان خوشبخت باشد که در بازار کالایی را بیابد که مصرف آن منجر به تولید ارزش اضافی، یعنی سود سرمایه شود و آن هم نیروی کار مزدی است که البته هم از ابزار تولید آزاد شده و هم مالکش آن‌را ظاهراً در کمال آزادی و با آگاهی تمام به بازار کار عرضه می‌کند. بنابراین اتفاقی نیست که نقد اقتصاد سیاسی مارکس از بررسی کالا، یعنی از "شکل سلول اقتصادی جامعه‌ی بورژوایی" عزیمت و با استناد به منطق تضاد که البته علم منطق هگل شکل اسرارآمیز، وارونه و بورژوایی آن است، مفهوم دیالکتیکی "سرمایه" را متکامل می‌کند و سپس در اواخر جلد اول کتاب "سرمایه"، یعنی در فصل ۲۴ آن است که وی تحت عنوان "به اصطلاح انباشت اولیه" به نقد کار دوگانه آزاد می‌پردازد.<sup>۱</sup> ما این‌جا با بردگی کار مزدی مواجه هستیم که سرگذشت اکثر قابل‌ملاحظه‌ی انسان‌ها را در واقعیت نظام سرمایه‌داری رقم می‌زند. البته مارکس این‌جا از مقوله‌ی "انباشت اولیه" به این عبارت استفاده نمی‌کند که انگاری تا کنون انباشت ثروت وجود نداشته و جهت سرمایه‌گذاری نیاز به فاز اولیه انباشت سرمایه است.<sup>۲</sup> معنی مقوله‌ی "انباشت اولیه" از منظر نقد اقتصاد سیاسی مارکس به این عبارت است که برای اولین بار در روند تاریخ پیش آمده که انباشت ثروت به صورت سیستماتیک توسط شکل کالایی نیروی کار، یعنی از طریق کار مزدی متحقق می‌شود.<sup>۳</sup>

به این ترتیب، مارکس دو سپهر متفاوت از اقتصاد سیاسی را از یک‌دیگر تمیز می‌دهد که البته بر اساس قانون ارزش منظم می‌گردند. اول، دوران ساده، یعنی تبادل کالاها در بازار است که البته از طریق پول به عنوان ابزار دوران کالاها وساطت می‌شود. معیار

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ..., ebd., S. ۷۴۲

<sup>۲</sup> برای نمونه می‌توان این‌جا از درک ناجور محمد رضا نیکفر از مقوله‌ی "انباشت اولیه" یاد کرد. وی جهت تکامل یک "متاتوری" تزهایی را ارائه داده است که در یکی از آن‌ها از "انباشت اولیه" به عنوان شرط سرمایه‌گذاری یاد می‌کند. مقایسه، آزاد، حسن (۲۰۱۷): "بورژوازی اسلامی" و اقتصاد سیاسی روحانیت شیعه، در سایت "نقد اقتصاد سیاسی"

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ..., ebd., S. ۷۴۱ff.

حرکت واقعی و تاریخی خودشان، یعنی از بطن روند تکوینی پراکسیس مولد پر محتوا شده، به کمال رسیده و به صورت "ذهنیت مشخص" در کتاب "سرمایه" بازتاب یافته‌اند. افزون بر این‌ها، مقوله‌های نقد اقتصاد سیاسی مارکس دیالکتیکی، یعنی در حرکت درون‌ذاتی خود لازم و ملزوم هم‌دیگر هستند و بدون در نظر داشتن یک کلیت زنده و مشخص اصولاً بی‌معنی به نظر می‌آیند. برای نمونه می‌توان از مقوله‌ی "ارزش مبادله" یاد کرد که البته بدون در نظر داشتن سرمایه، پول، حق مالکیت، کارمزدی، قانون ارزش، تقسیم کار، قرارداد، رقابت بازار و خشونت اقتصادی و سیاسی و بازار جهانی غیر قابل تصور است.<sup>۱</sup> بنابراین مارکس این‌جا هشدار می‌دهد که دیالکتیک باید حدود خود را بشناسد که مبادا روش شناخت‌شناسی از حرکت واقعی سرمایه، یعنی از پراکسیس مولد مستقل و شناخت سوژه‌ی شناسا وارد سپهر متافیزیکی شود<sup>۲</sup> که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "گروندریسه ..." می‌یابیم:

«موجودیت [سرمایه] محصول یک روند دراز مدت تاریخی در پیکر اقتصادی جامعه است. در این نقطه قطعاً نمایان می‌گردد که شکل دیالکتیکی تشریح فقط وقتی درست است، اگر که حدود خود را بشناسد. از سنجش دوران ساده، مفهوم کلی سرمایه به دست ما می‌آید، زیرا دوران ساده در روش تولید بورژوایی تنها به صورت شرط سرمایه و سرمایه مشروط به آن وجود دارد. همین نتیجه، سرمایه را تبدیل به مظهر یک ایده‌ی ابدی نمی‌کند، بلکه نشان می‌دهد که آن در ابتدا و چگونه در واقعیت به تنهایی و به صورت شکل ضروری کار مبدل‌شده به ارزش مبادله، [یعنی کالا، کار مزدی] آن تولیدی که مبتنی بر ارزش مبادله است، خاتمه می‌یابد.»<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung ..., ebd., S. ۶۳۲

<sup>۲</sup> مارکس این‌جا در واقعیت با "مارکسیست‌های هگلی" مانند: موشه بوستون و کریستوفر جی آرتور سخن می‌گوید. در حالی که بوستون سرمایه را به صورت یک سوژه جهت فراروی از نظام سرمایه‌داری در نظر می‌گیرد و با تبدیل سرمایه به یک "ایده‌ی ابدی" به سلطه‌ی اشکال ایدئولوژیک بورژوایی در می‌آید، آرتور با کشف یک "دیالکتیک جدید"، یعنی پیشروی و پسروی مفهوم از پراکسیس مولد به کلی مستقل و سر راست وارد سپهر متافیزیک می‌شود. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفهوم "سوژه‌ی تاریخی" در اندیشه‌ی غیر سیاسی موشه بوستون، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۲۲۵ ادامه، برلین

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ..., ebd., S. ۹۴۵f.

و چرای تولید را می‌آفریند و به مراتب بیشتر و به خوبی انحلال تمامی شرایط معلوم-  
الحال تولید را پدید می‌آورد (...).»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حق مالکیت در نظام سرمایه‌داری محصول شکل وارونه‌ی تولید و نتیجه‌ی کار از خودبیگانه در جامعه‌ی مدرن بورژوازی است. به این صورت که سرمایه در حرکت واقعی خود مناسبات پراکسیس مولد را پدید می‌آورد و این‌جا محصول نیروی کار مزدی، یعنی کار مرده (سرمایه) بر کار زنده (کارگران) مسلط و سوژه با ابژه جابجا می‌شود. بدین سان سرمایه نیروی کار کارگران را از طریق زمان کار اضافی پرداخت نشده می‌مکد و همواره فربه‌تر از گذشته می‌گردد، اراده و اختیار آن‌ها را به انقیاد اهداف خود، یعنی ارزش افزایی سرمایه می‌کشد و سرگذشت آن‌ها را رقم می‌زند. به بیان دیگر، روش تولید مدرن سرمایه‌داری کارگران مزدی را هم‌چون اشکال دینی، فلسفی، ایدئولوژیک، خلاصه متافیزیک سلب اراده و آگاهی می‌کند و از این بابت، مارکس نیز در کتاب "سرمایه" از "خلاء فکری" و "خشکی روحی" کارگران مزدی سخن می‌گوید که البته به صورت تصنعی به وجود می‌آیند. وی از ماشین‌آلات به صورت "هیولا" یاد می‌کند که بر کارگران فرمانروایی می‌کنند، آن‌ها را به یوغ روند تولید می‌کشند و کار بدنی، یکنواخت و خسته‌کننده را به آن‌ها تحمیل می‌کنند. ما این‌جا هم‌چنین با مضمون مفهوم "سیره‌روزی"<sup>۲</sup> نزد مارکس آشنا می‌شویم که به معنی "نقض انگیزه‌های ضروری زندگی" کارگران در نظام سرمایه‌داری است. این‌جا عواقب تجربی جابجایی سوژه با ابژه (محمول) در نظام مدرن سرمایه‌داری به کلی عریان می‌گردند. به بیان دیگر، سرمایه تنها به دلیل از خودبیگانگی کارگران مزدی و در فقدان سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی است که تبدیل به سوژه‌ی فعال در جامعه‌ی بورژوازی می‌شود. این‌جا قدرت مادی بورژوازی (زیربنا) با قدرت ذهنی آن (روبن) ظاهراً هماهنگ به نظر می‌آید، این‌جا ساختار جامعه‌ی بورژوازی و قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم تضادهای درون‌ذاتی نظام مدرن سرمایه‌داری را وساطت می‌کنند و نیروهای مولد را به انقیاد مناسبات تولید و اهداف سرمایه جهت ارزش افزایی ارزش می‌کشند. به بیان دیگر، کارگران مزدی هستی مادی خود را در آن اشکال از خودبیگانه

ارزش کالا "زمان کار اجتماعاً لازم" و این‌جا ظاهراً حوزه‌ی آزادی، برابری و انصاف است، زیرا برابرها با یک‌دیگر مبادله می‌شوند. دوم، دوران سرمایه با کار مزدی است و مارکس این‌جا به مسئله‌ی استثمار نیروی کار پی می‌برد. به این عبارت که سرمایه بخشی از مالکیت کارگران مزدی را به صورت ارزش اضافی، یعنی زمان کار اضافی پرداخت نشده تصاحب می‌کند. ما این‌جا با شکل حقوقی مالکیت در جامعه‌ی مدرن بورژوازی مواجه هستیم که البته با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی توجیه می‌شود. این‌جا مصداق حق مالکیت ظاهراً کار انفرادی بشخصه است. به این صورت که انگاری یک انسان منفرد از طریق نیروی کار شخصی خود یک محصول را از طبیعت موجود پدید می‌آورد و مالک طبیعی آن نیز به حساب می‌آید.<sup>۱</sup> لیکن مارکس میان آن نوع از مالکیت که از طریق کار انفرادی پدید می‌آید با آن نوع از مالکیت که از طریق استثمار نیروی کار بیگانه رشد می‌کند، تمیز می‌دهد و به شرح زیر در کتاب "گروندریسه ...." پرده از اسرار حق مالکیت خصوصی در نظام سرمایه‌داری بر می‌دارد:

«تبادل برابرها که مالکیت بر محصول کار شخصی را ظاهراً به فرضیه می‌گیرد و از این رو، یکسان می‌نهد: تصاحب از طریق کار، [یعنی] روند واقعی اقتصادی از به تصاحب در آوردن و مالکیت از کار/اثرکتیو شده است که تا کنون به صورت روند واقعی به نظر می‌آمد، آن این‌جا به صورت مناسبات حقوقی، یعنی به صورت شرط عمومی تولید تثبیت می‌شود و بنابراین رسمیت قانونی می‌یابد. [در حالی که این‌جا حق مالکیت] به صورت بیان اراده‌ی عمومی نهادینه می‌شود، لیکن خود را توسط یک دیالکتیک ضروری واژگون و به صورت تمایز مطلق کار از مالکیت و تصاحب کار بیگانه‌ی بلاعوض، [یعنی] زمان کار بدون کار مزد نمایان می‌کند. (...). از آن‌جا که تحت تأثیر ظاهری‌ترین شکل/از خودبیگانگی رابطه‌ی سرمایه با کار مزدی [پدید می‌آید، در نتیجه] کار، [یعنی] فعالیت مولد نیز نسبت به شرایط خود و محصول خود ظاهر می‌شود که یک نقطه‌ی عبور ضروری است و از این رو، فی‌نفسه و فقط در شکل وارونه و کله‌پا شرایط بی چون

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): کارل مارکس - رئالیست انقلابی با ماتریالیست مثبت‌گرا؟، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۱۷ ادامه، برلین

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse..., ebd., S. ۴۱۳f.

<sup>۲</sup> Elend

منظر سرمایه تنها "مناسبات مادی حی و حاضر تولید" محسوب می‌شوند. وی در جلد اول کتاب "سرمایه" به شرح زیر انتقاد خود را به روش تولید مدرن سرمایه‌داری وارد می‌آورد:

«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 کله‌پا می‌کنند که وی در چهارچوب آن‌ها کار می‌کند، وی را در پی روند کار تحت کوچک‌ترین 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 سیاه‌روزی، 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>

بنابراین زمانی که مارکس از مقوله‌ی "سیره‌روزی طبقه‌ی کارگر"<sup>۲</sup> استفاده می‌کند، معنی آن به این عبارت است که زیست غیر انسانی کارگران مزدی یک "سوژه‌ی فعال" دارد و آن هم سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است. البته مارکس این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که فقط تا حدی به اشخاص می‌پردازد که آن‌ها تشخیص مقوله‌های اقتصادی و حاوی مناسبات و منافع به خصوص طبقاتی هستند. به این عبارت که سرمایه‌دار با آگاهی یک تکامل طبیعی و تاریخی را به صورت یک فرماسیون اقتصادی و اجتماعی پدید آورده است که تحت مناسبات آن روند تولید انسان‌ها را مدیریت

تجربه می‌کنند که طبقه‌ی حاکم به صورت دین، فلسفه، ایدئولوژی و اقتصاد سیاسی برایشان پدید آورده است. پیداست که تحت شرایط موجود اختلاف در میان کارگران و تفرقه و انفعال طبقه‌ی کارگر برنامه‌ریزی شده است. از این بابت، مارکس نه تنها از فریب (دینی)، از خود بیگانگی (کار و روند تولید) و تفرقه (ایدئولوژیک)، بلکه از "خودفریبی"، "از خود بیگانگی خودکرده" و "تفرقه‌ی خودکرده‌ی" پرولتاریا نیز سخن می‌راند که با استناد به خودتناقض‌گویی و از هم‌گسیختگی جهان موضوعیت‌یافته نقش طبقه‌ی کارگر را در تقبل قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم تشریح و عوامل تکوین و تداوم نظام موجود سرمایه‌داری را نیز هویدا سازد. اما از آن‌جا که انسان یک "موجود فعال" است، از آن‌جا که جهان درونی انسان از طریق تبادل مادی با طبیعت بیرونی دگرگون می‌گردد و از آن‌جا که انسان دارای قوای ماهوی و حسی است، در نتیجه نیروی کار نیز یک کالای به خصوص، یعنی محصول فعالیت بدنی و روحی مالک آن به عنوان یک "سوژه‌ی زنده" به حساب می‌آید.<sup>۱</sup>

به بیان دیگر، کارگران مزدی، تضاد در سپهر تولید و توزیع را مشاهده و احساس می‌کنند. آن‌ها احساس می‌کنند که تحت سلطه‌ی فن‌آوری و مدیریت غیر در روند تولید، یک طبیعت غیر انسانی به آن‌ها تحمیل می‌شود. آن‌ها هم‌چنین تقسیم نابرابر و غیر منصفانه‌ی ثروت اجتماعی و واقعیت جامعه‌ی طبقاتی را به صورت علت سیره‌روزی خود می‌بینند و جهت دگرگونی اوضاع موجود به پراکسیس نبرد طبقاتی روی می‌آورند. به بیان دیگر، آگاهی کارگران مزدی از وجود مادی آن‌ها رشد کرده و با قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم تلاقی می‌کند. لیکن واکنش سرمایه‌داران به نبرد طبقاتی به این عبارت است که آن‌ها ماشین‌آلات جدیدی را به کار می‌گیرند که از یک سو، همبستگی و مقاومت کارگران را در هم بشکنند و از سوی دیگر، در زمان کوتاه‌تری به همان اندازه و یا این‌که بیشتر از گذشته تولید کنند. نتیجه‌ی این واکنش اقتصادی افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه (نسبت کار مرده به کار زنده) و تولید ارزش اضافی نسبی است که البته منجر به افزایش شدت کار می‌شود. از این بابت، مارکس ماشین‌آلات را "تسلیحات جنگی" سرمایه‌داران نیز می‌نامد که بر علیه کارگرانی به راه می‌افتند که از

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ..., ebd., S. ۹۴۶

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

<sup>۲</sup> Verelendung der Arbeiterklasse

استفاده کند و تنها آن ترکیب از روند تولید را به راه اندازد که سرچشمه‌ی تمامی ثروت اجتماعی، یعنی زمین (طبیعت) و کارگر (انسان) را از بین می‌برد.<sup>۱</sup>

بنابراین مارکس هیچ‌گاه تحت تأثیر مثبت‌گرایی قرار نمی‌گیرد، تأثیرات به اصطلاح مثبت سرمایه بر تمدن بشری را ستایش نمی‌کند و بدون هرگونه توجیه فلسفی و یا وساطت ایدئولوژیک فراروی (مثبت) از روش مدرن تولید سرمایه‌داری را در نظر می‌گیرد. موضوع اصلی نقد اقتصاد سیاسی وی بررسی عوامل ابژکتیو و سوژکتیو بروز نبرد طبقاتی است. به این صورت که تحت کدام شرایط کارگران مزدی برای افزایش دستمزد، کوتاهی زمان روزانه‌ی کار و حفاظت از محیط زیست به میدان نبرد طبقاتی کشیده و با کسب خودآگاهی ماتریالیستی معطوف به "فراروی مثبت" از نظام سرمایه‌داری، یعنی لغو قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت می‌شوند. ما این‌جا با عواقب روش شناخت‌شناسی مارکس، یعنی با نتایج دو رویکرد ماتریالیستی وی به دیالکتیک هگل در پراکسیس مواجه می‌شویم. و مشخصاً تحت تأثیر همین دو نکته، یعنی دیالکتیک به صورت "هسته‌ی منطقی" و کار به عنوان پراکسیس مولد اجتماعی است که ماهیت حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی را به صورت انتقادی و انقلابی رقم می‌زند.<sup>۲</sup>

از آن‌جا که انسان‌شناسی مارکس ماتریالیستی - دیالکتیکی است و از آن‌جا که وی حدود دیالکتیک را می‌شناسد، در نتیجه پیداست که وی به دام اشکال جنجالی و اسرارآمیز فلسفی نمی‌افتد. در حالی که روش شناخت و انسان‌شناسی هگل، فلسفه‌ی وی را به سوی وحدت منطق و تاریخ می‌راند و منجر به شکل ایده‌آلیستی "روح جهان" و روند مثبت‌گرا و دترمینیستی تاریخ می‌شود، لیکن متد دیالکتیکی مارکس تنها بر "منطق تضاد" در علم منطق از فلسفه‌ی هگل متمرکز است و در نتیجه روند تاریخ را نه مقدر، بلکه محصول پراکسیس مولد و نتایج نبرد طبقاتی می‌شمارد. به بیان دیگر، اگر آگاهی تئوریک طبقاتی بر افکار عمومی مسلط شود، کارگران منفرد از انزوا بیرون بیایند و معطوف به پراکسیس سیاسی شوند، طبقه‌ی کارگر از عوامل تفرقه مانند: تمایزهای دینی، ملی، نژادی و جنسیتی فراروی کند و در روند نبرد طبقاتی به خودآگاهی

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd I, ..., ebd., S. ۵۲۹f. und  
Vgl. Negt, Oskar (۲۰۰۵): Kant und Marx – Ein Epochengespräch, Göttingen, S. ۶۹  
<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd I, ..., ebd., S. ۲۸

می‌کند و انسان‌ها هنوز قادر نشده‌اند که خودشان روند تولید را برنامه‌ریزی و اداره کنند.<sup>۱</sup>

افزون بر این، نه معنی مفهوم "سیره‌روزی" محدود به بیکاری، بیگاری، فقر، بیماری، گرسنگی، حاشیه‌نشینی، تن‌فروشی و آوارگی می‌شود و نه تنها وضعیت زندگی ارتش ذخیره‌ی کار را افشا می‌سازد. به بیان دیگر، اقشار فعال ارتش کار نیز دچار سیره‌روزی هستند که اوج آن زمانی به وقوع می‌پیوندد که انسان از حق زندگی بر زمین محرم می‌شود. مارکس در این ارتباط از مقوله‌ی "بی‌شرمانه‌ترین استثمار سیره‌روزی"<sup>۲</sup> نیز استفاده می‌کند و مضمون آن‌را به شرح زیر در جلد سوم کتاب "سرمایه" توضیح می‌دهد:

«... مالکیت بر زمین یک قدرت هولناک پدید می‌آورد، زمانی که آن با سرمایه‌ی صنعتی متحد و هم‌دست می‌شود، آن ممکن می‌کند که کارگران در نبرد بر سر کارمزد عملاً از زمین به عنوان مکان زندگی خویش محروم شوند. این‌جا یک بخش از جامعه از بخش دیگری یک تاوان برای این حق می‌طلبد که مجاز به سکونت بر زمین بوده باشد، همان‌گونه که اصولاً در مالکیت زمین، حق مالک ضمیمه است که اندام زمین، دل و روده‌ی زمین، هوا و همراه با آن، حفاظت و تکامل [محیط] زیست را استثمار کند.»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد مارکس پیرامون حفاظت از محیط زیست با نبرد طبقاتی مواجه هستیم. به این صورت که این‌جا حق حیات انسان بر زمین با حق مالکیت خصوصی تلاقی می‌کند که البته مارکس این تضاد درون‌ذاتی را در ارتباط با گسترش صنعت بزرگ در آمریکا به بند نقد می‌کشد. موضوع نقد مارکس این‌جا تحلیل نقش مخرب نظام مدرن سرمایه‌داری، یعنی تولید بیشترین ارزش اضافی در کوتاه‌ترین زمان ممکنه است که سرمایه را به این سو می‌راند که بدون کوچک‌ترین اعتنایی به نیازهای جامعه‌ی انسانی و ضرورت‌های محیط زیستی، تنها از آن فن‌آوری

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ... ebd., S. ۸, ۸۷

<sup>۲</sup> Schamloseste Ausbeutung des Elends

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital, Bd. III, ..., ebd., S. ۷۸۱f.

این متد فقط این است که آقای پرودون تا آنجایی که می‌خواهد یکی از این فازها را مجزا بررسی کند، قادر به توضیح آن نیست، بدون این که به دیگر مناسبات اجتماعی به عقب باز گردد، در حالی که وی این مناسبات را هنوز توسط حرکت دیالکتیکی خود آن بر قرار نکرده است. بعداً اگر آقای پرودون توسط خرد ناب به ایجاد یک فاز دیگر می‌پردازد، این‌گونه به نظر می‌آید که انگاری وی اطفال تازه زایمان شده را در برابر خود دارد و فراموش می‌کند که آن‌ها به همان اندازه مسن مانند اولی هستند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، استناد به یک سوژه‌ی کاذب مانند "منطق ضمنی تاریخ" حتا در شکل ماتریالیستی آن چه عواقب ناگواری را در شناخت-شناسی پدید می‌آورد.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، مارکس مصداق تجربی "دیالکتیک" پرودون را انکار می‌کند، زیرا فازهای اقتصادی نه از طریق منطق ضمنی تاریخ، بلکه از دیالکتیک وجود با آگاهی طبقات اجتماعی و توسط یک سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی به صورت محصول پراکسیس مولد و نبرد طبقاتی پدید می‌آیند. از این منظر، منطق دیگر مربوط به خود تاریخ نمی‌شود و یک شکل استعلایی که انگاری فرای شناخت و اراده‌ی انسان-ها قرار گرفته است، به خود نمی‌گیرد. بنابراین مارکس در آثار خود هیچ شک و شبه-ای به جای نمی‌گذارد که سرمایه در حرکت واقعی و منطقی خود، یعنی در روند ارزش افزایی ارزش به هیچ وجه وجود خود را ملغا نمی‌کند. به این عبارت که مارکس البته در نظر می‌گیرد که سرمایه در حرکت واقعی خود مرزها و محدودیت‌های فراماسیون-های گذشته را جهت تکوین خویش بر طرف می‌سازد، اما هیچ‌گاه نه تمامی آن‌ها را. به بیان دیگر، سرمایه فقط آن مرزهایی را منهدم می‌کند که مانع ارزش افزایی ارزش و

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۹): Das Elend ..., ebd., S. ۱۳۰f.

<sup>۲</sup> همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل توضیح دادم؛ انگلس در آثار متأخر خود دچار یک چنین خطای فلسفی شده و با استقلال از پراکسیس و تکامل "ماتریالیسم" متافیزیکی شرایط بحران تئوریک جنبش کمونیستی را پدید آورده است.

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

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

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷۱ ادامه، برلین

ماتریالیستی و سرانجام به پیروزی برسد، بدون تردید نتایج مثبتی را نیز به دست می‌آورد و از این منظر، روند تاریخ نیز ظاهراً یک شکل مثبت‌گرا به خود می‌گیرد. لیکن اگر عکس این معادلات بر قرار باشد، طبقه‌ی کارگر در بدترین شرایط ممکنه استقرار فاشیسم را تجربه می‌کند. پیداست که از این منظر هر گونه تصویری از روند مثبت‌گرای تاریخ کاملاً احمقانه به نظر می‌آید.

بنابراین مارکس جهت امتناع از آپریوریسم، تولید اشکال جنجالی و متافیزیکی و استقلال سوژه‌ی شناسا از پراکسیس نبرد طبقاتی مجبور بود که در برابر "وحدت منطق با تاریخ" موضع بگیرد و حرکت مثبت‌گرا و دترمینیستی تاریخ را به سوی یک سرنوشت مقدر انکار کند. از این لحاظ زمانی که مارکس بر این نکته انگشت می‌گذارد که تنها علم تاریخ را به رسمیت می‌شناسد،<sup>۱</sup> نه تاریخ برای وی یک سوژه‌ی آگاه و حاوی یک منطق ضمنی است و نه حرکت آن به صورت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو و ضرورتاً به سوی یک فرجام مقدر و خوشایند سمت می‌گیرد. از منظر مارکس این انسان‌ها هستند که از شرایط موجود عزیمت می‌کنند و با آگاهی، یعنی سوژکتیو تاریخ را پدید می‌آورند. البته سرمایه به صورت تاریخی پدید آمده و تکوین یافته است، اما نه به صورت ضرورت خود تاریخ. بلکه از طریق یک "سوژه‌ی فعال"، یعنی سرمایه‌دار به عنوان سرمایه شخصیت‌یافته و در فقدان سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی. از این منظر، دلیل کشمکش تئوریک مارکس نیز با سوسیالیست‌های تخیلی به وضوح روشن می‌شود. از جمله باید این‌جا دوباره از پرودون یاد کرد که تحت تأثیر دیالکتیک هگل فازهای اقتصادی را به صورت محصول منطق ضمنی تاریخ پشت سر یک‌دیگر ردیف می‌کند، در حالی که همان‌گونه که مارکس در کتاب "فقر فلسفه" برجسته می‌سازد، وی به شرح زیر از بررسی آن‌ها عاجز می‌ماند:

«مناسبات تولید هر جامعه یک کلیت را می‌سازند. آقای پرودون مناسبات اقتصادی را طبق معمول به صورت فازهای اجتماعی در نظر می‌گیرد که یک‌دیگر را پدید می‌آورند، [یعنی] از مجموع آن‌ها یکی از دیگری مانند آنتی‌تزی از تزی پدید می‌آید و آن‌ها در ردیف متعاقب و منطقی خود منشأ خرد انسانی را متحقق می‌سازند. موضع ناجور

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۱۶

به نقد درون‌ذاتی از اشکال متافیزیکی و اسرارآمیز می‌پردازد و دین، فلسفه و ایدئولوژی را همواره به باد انتقاد می‌گیرد و از سوی دیگر، یک راه حل عملی را برای دگرگونی آگاهانه‌ی پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی و جهت "فراروی مثبت" از روش مدرن تولید سرمایه‌داری ارائه می‌دهد. به بیان دیگر، مارکس از آن واقعیت‌بنیادگرایی است که محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوژه‌کنی است. این‌جا نه دیگر فلسفه با فلسفه سخن می‌گوید و نه اثری از تفسیر و توجیه مناسبات جهان موضوعیت‌یافته مشاهده و احساس می‌شود. به بیان دیگر، انگیزه‌ی "رئالیسم انقلابی" مارکس تکامل فلسفه‌ی پراکسیس است که بنا بر "پیشگفتار نقد فلسفه‌ی حق هگل" به بهترین وجه ممکن از خودانگاری فعالیت‌تئوریک وی به صورت یک پراکسیس سیاسی نیز گزارش می‌دهد. به این صورت که تئوری انتقادی و عمل‌گرای وی که البته از طریق نقد درون-ذاتی و نفی‌کننده‌ی زمینه‌ی متضاد مادی که وی آن را "بعد منفعل" نیز می‌نامد، تکامل می‌شود و سپس به صورت جانبدار در کشمکش تئوریک پیرامون آگاهی از تضاد شرکت می‌کند و سرانجام به یک پراکسیس سیاسی و انقلابی دامن می‌زند. سوژه‌ی خودآگاه "انقلاب نیازهای رادیکال" پرولتاریا است<sup>۱</sup> که تحت تأثیر این تئوری از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و نظم موجود را به شرح زیر به یک نظم نوین دگرگون می‌سازد:

«همان‌گونه که فلسفه در پرولتاریا تسلیحات مادی خویش، پرولتاریا در فلسفه، تسلیحات ذهنی خویش را می‌یابد، و همین که رعد تفکر اصولی به این زمین ساده‌لوح مردمی برخورد کند، رهایی *آلمان‌ها* به *انسان‌ها* تحقق می‌یابد (...) تنها رهایی *پراتیک* و ممکن *آلمان*، رهایی از موضع تئوریک است که انسان‌ها را بالاترین موجود برای انسان-ها می‌شمارد.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا دیالکتیک یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا با یک پراکسیس آگاهانه‌ی سیاسی و انقلابی را برقرار می‌سازد. از آن‌جا که انسان سوژه‌ی تولید است و مناسبات انسان‌ها نسبت به یک‌دیگر توسط

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost), S. ۳۸۶

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۳۹۱

انباشت آن می‌شوند. لیکن سرمایه خود را در حدود آن مرزها که توسط تکامل تاریخی و واقعی خود پدید آورده و یا از طریق تصویب قوانین دولتی جهت حفاظت از منافع تمامی سرمایه‌داران بر پا شده‌اند، کاملاً آزاد و راضی احساس می‌کند.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، فراروی از روش مدرن تولید سرمایه‌داری مشروط به وجود یک "سوژه‌ی واقعی" است. ما این‌جا با خودانگاری مارکس پیرامون فعالیت‌تئوریک خویش نیز مواجه می‌شویم که وی آن را به شرح زیر در جزوه‌ی "پیش‌درآمدی ...." یک پراکسیس سیاسی می‌شمارد:

«تمامیت، آن‌گونه که در مغز به صورت تمامیت تفکر ظاهر می‌شود، یک محصول از مغز متفکر است که جهان را از طریق تنها روش ممکنه تصاحب می‌کند، یک روش که از تصاحب هنری، دینی، عملی – ذهنی این جهان متفاوت است. سوژه‌ی واقعی [پرولتاریا] در استقلال خود هم‌چون گذشته خارج از مغز پا بر جا می‌ماند؛ تا وقتی که مغز تنها جنجالی رفتار می‌کند، [یعنی] فقط تئوریک. بنابراین در روش تئوریک باید همواره جامعه به صورت پیش‌شرط تصور در مقابل سوژه [شناسا] معلق باشد.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با مضمون دیالکتیک تئوری با پراکسیس در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مواجه می‌شویم که پیوند سوژه‌ی شناسا (مارکس) با "سوژه‌ی واقعی" (پرولتاریا) را ناگسستنی می‌سازد و به مقوله‌ی "رئالیسم انقلابی" در اندیشه‌ی سیاسی وی محتوا می‌دهد. مارکس از بدو فعالیت‌تئوریک خود هر گونه تئوری فلسفی که با پراکسیس سیاسی بیگانه بود، "مدفوع فلسفی" می‌نامید.<sup>۳</sup> وی به همین منوال از "فلسفه" به عنوان "خودارضاعی" نیز سخن می‌راند، در حالی که در برابر آن "دانش مثبت" را به صورت "همبستری عاشقانه" مستقر می‌ساخت.<sup>۴</sup> مصداق تجربی "دانش مثبت" جهان موضوعیت‌یافته به عنوان محصول فعالیت آگاهانه-ی انسان‌ها است. اما از آن‌جا که مارکس آگاهی موجود را کذب و دروغ و محصول از خودبیگانگی خودکرده و خودفریبی "سوژه‌ی واقعی" می‌شمارد، در نتیجه از یک سو،

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ..., ebd., S. ۵۴۳

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung ..., ebd., S. ۶۳۲f.

<sup>۳</sup> Marx, Karl Heinrich (۱۹۷۷): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S. ۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۳۳۰

<sup>۴</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۲۷, ۲۱۸



معین شده و نه نتایج آن تقدیر تاریخ بشری است. همان‌گونه که انسان‌ها جهان موضوعیت‌یافته (جامعه‌ی طبقاتی) را از طریق ازخودبیگانگی خودکرده به وجود آورده‌اند، به همین صورت نیز قادر هستند که بر اساس امکانات موجود تولیدی و بازتولیدی جامعه و با کسب خودآگاهی ماتریالیستی جهان دیگری را پدید بیاورند. ما این‌جا با نقش "سوژه‌ی واقعی" در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مواجه می‌شویم که به صورت "سوسیالیسم علمی" و با استناد به "دانش مثبت" متکامل می‌شود. پیداست که نزد مارکس مفهوم "دانش مثبت" در مضمون ریاضی و جبر دترمینیستی آن استفاده نمی‌شود. از آن‌جا که خردمندی در جوامع مدرن و دنیوی یک امر مثبت ارزیابی می‌شود، در نتیجه "دانش مثبت" نزد مارکس به معنی آن دانشی است که با استناد به پراکسیس مولد، یعنی از نقد زندگی واقعی و فعالیت مولد خود انسان‌ها، یعنی از نقد کلیت یک حرکت متضاد ماتریالیستی - دیالکتیکی متکامل شده است که مستقیماً به سوی رهایی انسان‌ها نشانه می‌گیرد. به بیان دیگر، ما در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس با یک فلسفه‌ی عملی مواجه هستیم که موضوع اصلی آن بدون واسطه فراروی از "قلمرو ضرورت" به سوی "قلمرو آزادی" است<sup>۱</sup> که بر ضرورت تشکیل آن به شرح زیر در کتاب "گروندریسه ..." تأکید می‌کند:

«اما در تجربه، اگر شکل معلوم‌الحال بورژوازی برطرف شود، ثروت چه چیز دیگری است به غیر از جهانیت نیازها که در تبادل جهان‌شمول تولید می‌شوند، [یعنی] توان‌ها، لذت‌ها، نیروهای مولد و غیره‌ی افراد؟ تکامل کلی تسلط انسانی بر قوای طبیعی، هم بر طبیعت به اصطلاح [بیرونی] و هم بر طبیعت خود فرد؟ استخراج مطلق خلاقیت وی، بدون هر شرط دیگری به غیر از تکامل سابق تاریخی که این کلیت از تکامل، یعنی تکامل تمامی قوای انسانی به این صورت که نه بنا بر یک اندازه‌ی معین شده از قبل تبدیل به هدف خودکرده شود؟ نه آن‌جا که خود را در یک تعیین بازسازی، بلکه کلیت خود را تولید کند؟ نمی‌خواهد چیز شده باقی بماند، بلکه در حرکت مطلق از شدن است (...).»<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): 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>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... Ebd., S. ۳۸۷

فعالیت پدید می‌آیند و مربوط به پراکسیس می‌شوند، در نتیجه مارکس روند تاریخ ابژکتیو را به صورت تظاهر ضروری مناسبات وارونه‌ی جامعه‌ی بورژوازی، یعنی آن مناسباتی که تحت تأثیر سرمایه طبیعتاً رشد کرده‌اند، به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی طبقه‌ی حاکم افشا می‌کند، در حالی که شرایط استقلال و آزادی انسان‌ها را مشروط به آن می‌شمارد که مناسبات موجود به کلی دگرگون گردند، به مالکیت اجتماعی در بیابند و توسط کانون افراد همبسته مدیریت شوند.<sup>۱</sup> ما این‌جا با عواقب تحقیقات فلسفی و تجربیات سیاسی مارکس مواجه هستیم که به صورت تئوریک متمرکز می‌گردد و مستقیماً به سوی رهایی انسان نشانه می‌گیرد. به این صورت که مارکس از این نقطه نظر عزیمت می‌کند که رهایی انسان یک امر عاجل اجتماعی است و تئوری جهت ممانعت از تولید اشکال استعلایی راه دیگری ندارد، به جز این‌که از نقد درون‌ذاتی پراکسیس مولد مستدل گردد و بدون وساطت اشکال استعلایی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی بر آن واکنش کند. به این صورت که مارکس از یک سو، در کشمکش نظری پیرامون آگاهی تئوریک از تضاد دخیل می‌شود و از آن‌جا که تئوری انتقادی و عمل‌گرای وی از سرچشمه‌ی خود (پراکسیس مولد) به خوبی آگاه است، یعنی تئوری وی مانند فلسفه در مضمون هگلی آن، خود را به صورت یک حرکت ناب از تفکر نمی‌فهمد، در نتیجه هیچ‌گاه از پراکسیس نبرد طبقاتی مستقل نمی‌گردد، اشکال متافیزیکی و استعلایی به خود نمی‌گیرد و سرانجام پیداست که به اجبار بر پراکسیس سیاسی واکنش و در حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی و به نفع پرولتاریا دخل و تصرف می‌کند. در اندیشه‌ی سیاسی مارکس پرولتاریا "سوژه‌ی واقعی" است و تا زمانی که روش تولید مدرن سرمایه‌داری ادامه دارد، آنتاگونیسم سرمایه محسوب می‌شود. حتا اگر به انقیاد دین، فلسفه و ایدئولوژی کشیده، در روند تولید و فعالیت مولد خود سلب موضوعیت و در جهان ازخودبیگانگی کالاها به کلی ناپدید شده باشد. انگیزه‌ی فعالیت تئوریک مارکس نیز بر این اساس است که پرولتاریا را از قدرت بالقوه‌ی خود آگاه و آن‌را بالفعل سازد. این‌جا قدرت سیاسی بستگی به توازن قوای اجتماعی دارد و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است. بنابراین نتایج نبرد طبقاتی نامعلوم و هم‌پیروزی و هم شکست آن امکان دارد. از این منظر نه حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی از پیش

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۳۷, ۷۰ f., ۲۴۷

است که البته از زمان حال عزیمت می‌کند، در حالی که نسبت به گذشته انتقادی و نسبت به زیست اجتماع آتی اتوپيست است. اما این اتویی محصول تسلط مفاهیم ایده-آلیستی بر افکار عمومی انسان‌ها نیست، زیرا آگاهی از آن توسط نقد درون‌ذاتی از تاریخ گذشته و تجربیات مؤثر در زمان حال، یعنی از پراکسیس مولد و تجربیات یک جامعه‌ی مدرن، انسان‌گرا و خردمند پدید می‌آید.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما تا این‌جا با سه وجه دیالکتیک در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس آشنا شدیم. اول دیالکتیک به صورت حرکت واقعی سرمایه، دوم، دیالکتیک به صورت روش تحقیق حرکت سرمایه و سوم دیالکتیک تئوری با پراکسیس جهت فراروی (مثبت) از مناسبات سرمایه‌داری است. گرانیگاه تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس کشف انسان به عنوان "موجود فعال" و منطق متضاد سرمایه و انگیزه‌ی اصلی تحقیقات وی "فراروی از فلسفه"، یعنی کشف دیالکتیک "وجود و وجودبایستی"<sup>۱</sup> جهت رهایی انسان‌ها است. در تقابل سیستم فلسفی هایدگر بر اساس هرمنوتیک "وجوددرجا و وجود"<sup>۲</sup> متکامل می‌شود که البته وی آن را "اجرای رادیکال فلسفه" نیز می‌نامد. هابرماس جهت نقد هرمنوتیک میان "زبان طبیعی" و "زبان هنری" تمیز می‌دهد. در حالی که استفاده از زبان طبیعی مربوط به استدلال منطقی و گفتگوی فلسفی می‌شود، لیکن زبان هنری فاقد هر گونه بازتاب تجربی و تنها بر این اصل مبتنی است که مخاطب خود را متأثر و متقاعد ساخته و به سوی یک تصمیم مخصوص براند. وی دو شعبه‌ی متفاوت از زبان هنری را به صورت "رتوریک" و "هرمنوتیک" از یک‌دیگر متمایز و به شرح زیر مضمون هرمنوتیک را برجسته می‌سازد:

«هرمنوتیک بر یک "توان" مبتنی است که ما تا این حد کسب می‌کنیم که "مسلط شدن" بر یک زبان طبیعی را [هم‌چون] هنر، بیاموزیم، [یعنی] معنی زبانی و امکان ارتباطی را بفهمیم و در صورت اختلال ارتباطات، قابل فهم سازیم. فهم معنی به سوی محتوای معنایی سخن سمت می‌گیرد، اما هم‌چنین به سوی محتوای معنایی ثابت

<sup>۱</sup> Sein und Seinsollen

<sup>۲</sup> Dasein und Sein

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که مارکس این‌جا رابطه‌ی نظم موجود با یک نظم نوین را برقرار می‌سازد، لیکن سخنان وی فاقد هرگونه از پیشگویی-های جنجالی و مستقل از پراکسیس و فاقد هر نوع از لحظات ساینتیستی و آپریوریسم است. موضوع تحقیق مارکس از بدو فعالیت تئوریکش "فرد آزاد اجتماعی" است که به صورت "سوژه‌ی واقعی" (کارگر مزدی) به انقیاد محصول فعالیت سوژکتیو و موضوعیت‌یافته خود مانند: دین و سرمایه کشیده شده است. ما این‌جا با جابجایی سوژه با ابژه (محمول) مواجه هستیم که تنها شرط کشف و نقد درون‌ذاتی آن تسلط بر روش نقد دین مارکس است که البته وی از آن برای نقد اخلاق، هنر، سیاست، فلسفه، حق و از جمله اقتصاد سیاسی نیز استفاده می‌کند. از آن‌جا که بنا بر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس تاریخ فاقد یک منطق ضمنی و انسان همواره در حال شدن است، در نتیجه این امکان نیز وجود دارد که انسان‌ها بر اساس مناسبات موجود تولید و بازتولید اجتماعی و با کسب خودآگاهی ماتریالیستی از اشکال ازخودبیگانه‌ی جامعه‌ی منحنی قدیمی فراروی و در توافق همگانی و همبستگی طبقاتی به سوی تکوین تمدن مدرن و تشکیل یک فرهنگ نوین عزیمت کنند. از این پس، شکل انباشت ثروت اجتماعی به کلی دگرگون و قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت ملغا می‌گردند، با فراروی از روش مدرن تولید سرمایه‌داری و شکل تولید کالایی جامعه، زنجیره‌های تثبیت انسانیت و تکوین روابط اجتماعی انسان‌ها گسسته می‌شوند، روش‌های آموزشی و پرورشی اشکال نوینی به خود می‌گیرند، تبعیض‌های جنسیتی، دینی، ملی و نژادی منحل می‌شوند، کراهی زمین به شکل یک کلیت واحد به نظر می‌آید و امکانات طبیعی آن با سزاوارترین روش‌های محیط زیستی استخراج و تبدیل به مایحتاج عمومی و بنا بر توان و نیاز انسان‌ها در اختیار همگان قرار می‌گیرند، توان انسان‌ها به درستی سنجیده و نه در تقابل و رقابت با دیگران، بلکه به سمت تحقق منافع همگانی هدایت می‌شوند، تکامل صنعتی و رشد اقتصادی چهره‌ی زشت و نفس مخرب خود را می‌بازند، زیرا در هماهنگی با نیازهای جامعه و حفاظت ضروری از محیط زیست و به سوی تحقق اهداف انسان‌های آزاد و برابر سمت می‌گیرند، این‌جا شرط آزادی، کرامت و اقبال فردی مشروط به آزادی، کرامت و اقبال همگانی است که البته توسط اداره‌ی شورایی جامعه تضمین می‌شود، سوژه‌ی خودآگاه این حرکت واقعی، انسان به صورت "موجود فعال"

از همین منظر نیز باید به فلسفه‌ی مارتین هایدگر پرداخت. به این عبارت که در اوایل قرن گذشته آمریکا و تمامی قاره‌ی اروپا دستخوش دگرگونی‌های عظیم اقتصادی و سیاسی بودند. در حالی که نظام سرمایه‌داری با بحران‌ها ادواری اقتصادی مواجه شده، انبوه کارگران مزدی تحت تأثیر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس که البته در تفسیرهای متنوع به بازار سیاسی عرضه می‌شد، قرار گرفته و به یک خودآگاهی قابل ملاحظه‌ی ماتریالیستی دست یافته بود و جهت تحقق منافع طبقاتی خود به سوی انقلاب سوسیالیستی عزیمت می‌کرد. از جمله باید از پیروزی انقلاب اکتبر در روسیه یاد کرد. در حالی که آمریکا و تمامی کشورهای اروپا درگیر نبردهای سهمگین طبقاتی و عواقب جنگ جهانی اول بودند، انقلاب‌های سوسیالیستی در آلمان سه بار با شکست مواجه شدند. محصول این نبردهای طبقاتی فروپاشی امپراطوری ویلهلم، استقرار جمهوری وایمار و نبرد خونین کمونیست‌ها با سوسیال‌دموکرات‌ها در آلمان بود که البته توسط تئوری‌های کذب کمینترن توجیه می‌شد.<sup>۱</sup> پیداست که این‌جا جهت ممانعت از انقلاب سوسیالیستی تدارک یک فلسفه‌ی نوین ضروری بود که از یک سو، نقش انقلابی "سوژه‌ی واقعی" را انکار کند و آن‌را از منظر فلسفی به انفعال بکشد و از سوی دیگر، تبدیل به ایدئولوژی بورژوازی جهت تدارک قوای ضد انقلاب شود.

به این ترتیب، هایدگر بر خلاف سنت ایده‌آلیسم آلمانی فلسفه‌ی خود را بر اساس هرمنوتیک "وجوددرجا و وجود" متکامل می‌کند. وی در آغاز دوران فعالیت فلسفی خود تحت تأثیر ایده‌آلیسم استعلایی کانت قرار داشت. ما این‌جا با عواقب مقوله‌ی "خرد عملی" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی مواجه هستیم. در حالی که سوژه در فلسفه‌ی کانت معطوف به شواهد تجربی ایده‌های خودگشته و ظاهراً آرام گرفته است، لیکن آن در یک شکل خودآگاه و اراده‌گرا در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل ظاهر و به صورت آپریور به سوی یک اتوبی‌ظاهری جهت تشکیل یک جامعه‌ی آشتی‌یافته سمت می‌گیرد. از آن‌جا که هایدگر خودآگاهی و اراده‌گرایی سوژه را اصولاً محصول تولیدات ناب متافیزیکی می‌شمارد، در نتیجه دیالکتیک هگل را سرچشمه‌ی "تجربیات دینی"

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه ۶۵ ادامه، برلین

نوشتاری یا سیستم سمبلیک غیر زبانی، منتها تا آن‌جایی که آن‌ها می‌توانند "ضمیمه‌ی" سخن شوند. ما اتفاقی از هنر فهمیدن و فهماندن سخن نمی‌گوییم، زیرا توان تفسیر که هر سخن‌گویی در اختیار دارد، پیکر هنری می‌گیرد، می‌تواند این‌جا به صورت یک زبردستی هنری پرورش بیابد. این هنر تحت شرایطی که پرسش‌های عملی به سوی تصمیم رانده می‌شوند، نسبت به هنر متقاعد و قانع کردن متقارن رفتار می‌کند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روش هرمنوتیک مربوط به تسلط بر آن فنون سخنوری و نوشتاری می‌شود که انسان مخاطب خود را ظاهراً متقاعد می‌کند و به سوی اتخاذ یک تصمیم مخصوص می‌راند، در حالی که برای عواقب یک چنین تصمیمی مصداق و شواهد تجربی در اختیار ندارد. ما این‌جا با فنون تدارک متافیزیک مواجه هستیم. از این بابت، هابرماس پیشنهاد می‌کند که جامعه‌شناسی انتقادی جایگزین فلسفه‌ی هرمنوتیک شود.<sup>۲</sup> این‌جا باید به خصوص از نقش شعر و اسطوره یاد کرد که در اغلب موارد تبدیل به شواهد ظاهری نوشتارها و سخنوری‌های فیلسوفان هرمنوتیکی می‌شوند. در حالی که مارکس جهان موضوعیت‌یافته را از طریق تنها روش ممکنه که البته از روش‌های هنری، دینی، عملی - ذهنی متفاوت است، تصاحب می‌کند، روش هرمنوتیک مربوط به تفسیر و توجیه مفهومی "وجود" می‌شود و در فقدان بازتاب تجربی به کلی از پراکسیس مولد مستقل می‌گردد. پیداست که این‌جا هر گونه توجه‌ای به تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید و ضرورت نقد اقتصاد سیاسی ظاهراً بی‌معنی به نظر می‌رسند و آن چیزی که به اصطلاح بی‌معنی است، پرداختن به آن نیز ضرورتی ندارد.

<sup>۱</sup> Habermas, Jürgen (۱۹۷۰): Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum ۷۰. Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. ۷۳ff., Tübingen, S. ۷۳

<sup>۲</sup> Vgl. Krüger, Lorenz (۱۹۷۰): Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum ۷۰. Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. ۳ff., Tübingen, S. ۱۵

بنابراین در فلسفه‌ی هایدگر زبان دیگر یک ابزار، یعنی یک ابژه (محمول) جهت وساطت جهان درونی انسان با جهان بیرونی نیست، بلکه به صورت یک سوژه‌ی آگاه در آمده که انسان را ظاهراً به انقیاد تحقق مقاصد به خصوص خویش می‌کشد. این‌جا نه گفتگو محصول تفکرات سوژه است و نه ابزاری جهت تدارک کنش ارتباطی و تمایز "طرح حقیقی نسبت به طرح اشتباه و ارزش درست و قابل توجیه نسبت به ارزش نادرست" محسوب می‌شود.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، در فلسفه‌ی هایدگر مخاطب زبان، خود زبان است و گفتگو هیچ ارتباطی با تبادل نظری انسان‌ها و خردمندی قضاوت آن‌ها پیرامون بازتاب تجربیات گذشته، تدارک افکار عمومی و تحقق اهداف آتی اجتماعی توسط یک "سوژه‌ی واقعی" ندارد. به همین منوال، تفکر این‌جا یک شکل انتقادی به خود نمی‌گیرد و ابزار تحصیل و تحقیق حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی در راستای تکامل "دانش مثبت" محسوب نمی‌شود، بلکه تنها یک شکل الهامی به خود گرفته که البته انسان‌شناسی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، یعنی نقش "موجود متفکر" در تشکیل یک جامعه‌ی آشتی‌یافته را به کلی تخطئه می‌کند. بنابراین هایدگر تا این‌جا نه تنها چیز جدیدی به ما نمی‌گوید، بلکه خودش بشخصه اسیر جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم می‌باشد. انگیزه‌ی فلسفی وی عبور از خودآگاهی و اراده‌گرایی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی است که البته بر اساس تمایز "وجود" از "وجوددرجا" و به شرح زیر توجیه می‌شود:

«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>۲</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۲): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, ۳. Auflage, (۱. Auflage ۱۹۷۶) Frankfurt am Main, S. ۱۹۴

<sup>۲</sup> Heidegger, Martin (۱۹۶۰): Was ist Metaphysik? ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۳f., ۱۷

می‌خواند.<sup>۱</sup> انکار و مردودیت دیالکتیک مربوط به توپولوژی (دیدگاه کلی) فلسفه‌ی هایدگر می‌شود که محمد رضا نیکفر به شرح زیر از آن پرده بر می‌دارد:

«"توپیک" حلقه‌ی پیوندی بین "دیالکتیک" و "منطق" است. آن یک "دیالکتیک" ظاهری و به این صورت، محل تولد منطق ظاهری است. توپولوژی تفکر هایدگر در سمت متقابل به پیش می‌رود. آن مایل است که در گفتگو باشد، یک گفتگو که هم-صحبت آن خود زبان است. زبان باید به عنوان زبان به بیان بیاید و این مستلزم آن است که ما با زبان یک گفتگو را پیوند دهیم و با آن در گفتگو بمانیم. بنابراین تفکر جایگاهی شده یک "زبان متفکرانه‌ی دوطرفه" (...) با زبان است.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، درحالی که انگیزه‌ی فلسفی هایدگر تنها یک گفتگوی هرمنوتیکی با زبان، یعنی تفسیر مفاهیم موجود توسط یک زبان هنری است، اما محمد رضا نیکفر نه تنها آن‌را کاملاً منطقی می‌شمارد، بلکه روش تفکر دیالکتیکی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به صورت یک تظاهر بی معنی انکار و مردود می‌کند. البته ما با انتقاد هگلی‌های چپ به آکوموداتیون، یعنی هماهنگی دین با فلسفه و هم‌چنین نقد مارکس و فویرباخ به جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل آشنا هستیم.<sup>۳</sup> ما هم‌چنین مشاهده کردیم که مارکس حرکت ماتریالیستی - دیالکتیکی را به دلیل وجود یک سوژه‌ی درون‌ذاتی و قدرت نفی آگاهانه-ی آن ماهیتاً انتقادی و انقلابی می‌شمارد. بنابراین صرف نظر هایدگر از دیالکتیک هگل قابل درک است، در حالی که فلسفه‌ی وی جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم را بی محابا از سنت ایده‌آلیستی آلمانی به ارث می‌برد که ما مضمون آن‌را از زبان محمد رضا نیکفر به شرح زیر می‌شنویم:

«ما یک /بزار از زبان هستیم و نه برعکس. - تفکر یک گفتگو است. ما به تفکر نمی‌رسیم، بلکه برعکس: تفکرات به ما می‌رسند.»<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۶۹

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۳۷۱

<sup>۳</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و حق انقلاب - گفتمانی پیرامون مسیر اندیشیدن انتقادی مارکس از نقد دین تا نقد اقتصاد سیاسی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۱۵۱ ادامه، برلین

<sup>۴</sup> Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۳۷۲

سرچشمه‌ی نور که مولود سایه‌ها است، بی‌خبر هستند.<sup>۱</sup> در حالی که فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل بر اساس یک انسان‌شناسی به خصوص، یعنی "موجود متفکر" متکامل می‌شود و به مضمون سوژه‌ی شناسا دست می‌یابد، لیکن هایدگر پدیدارشناسی وی را متهم به فقدان یک هستی‌شناسی بنیادی می‌کند و با استفاده از روش هرمنوتیک به تکامل یک فلسفه‌ی نوین می‌پردازد. این‌جا هدف پدیدارشناسی ظاهراً این است که "وجوددرجا" واقعی، یعنی همان‌گونه که انسان خود را از خود بروز می‌دهد، برایش جلوه کند. به بیان دیگر، هستی‌شناسی بنیادی هایدگر بر این اصل مبتنی است که اصل "وجوددرجا" را به صورت اصل پدیداری "وجود"، یعنی "معنی وجود" خود درک کند. روش تدارک این فلسفه، هرمنوتیک است که هایدگر مضمون آن‌را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«هرمنوتیک این وظیفه را به عهده دارد که هر وجوددرجا خود را در خصلت وجودش به این وجوددرجای خود دسترسی بیابد، به آن از خود بیگانگی خود کرده را که توسط آن وجوددرجا رقم خورده است، خیر دهد و جستجو کند. در هرمنوتیک برای وجوددرجا یک امکان پدید می‌آید که برای خود قابل فهم گردد و باشد.»<sup>۲</sup>

به این ترتیب، هایدگر سه اصل پدیدارشناسی مورد نظر خود را به صورت "تقلیل"، "بازسازی" و "تخریب" در نظر می‌گیرد. وی این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که "ضرورتاً به تفسیر مفهومی وجود و ساختار آن" روی می‌آورد، زیرا تنها از طریق تخریب، یعنی "بازسازی تقلیل‌گرای وجود" که انگاری "یک تقلیل انتقادی از مفاهیم کهن" جهت خلق سرچشمه‌ی آن‌ها است، هستی‌شناسی بنیادی به صورت مبدأ پدیدارشناسی ممکن می‌گردد.<sup>۳</sup> به بیان دیگر، ما این‌جا از یک سو، با یک ابژه‌ی موضوعیت‌یافته به صورت محصول فعالیت سوژکتیو انسانی و از سوی دیگر، با یک تفسیر هرمنوتیک از این ابژه‌ی موضوعیت‌یافته مواجه هستیم. سرچشمه‌ی این دوگانگی تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی است که به صورت علت، یعنی ماهیت از خود گسیخته‌ی همین زمینه‌ی مادی، معلول خود را نیز به صورت خودتناقض‌گویی

بنابراین ما این‌جا با یک "وجود" ابژکتیو و ماتریالیستی مواجه نیستیم، زیرا نزد هایدگر "وجود" در پرتو زمان و توسط "وجوددرجا" الهام گرفته می‌شود که البته به صورت "معنی وجود" یک شکل سوژکتیو به خود می‌گیرد. در حالی که فلسفه‌ی هایدگر نزد برخی از کارشناسان آثار وی خاتمه‌ی ذهنیت متافیزیکی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی اروپای غربی به حساب می‌آید، اما نقطه‌ی عزیمت وی تولید دوگانگی سوژه و ابژه، یعنی تدارک متافیزیک است. وی میان انسان واقعی ("وجوددرجا") و معنی ("وجود") تمیز می‌دهد، بدون این‌که اصولاً دیالکتیک وجود ماتریالیستی با آگاهی ایده‌آلیستی از وجود را متکامل کرده باشد. به نظر وی "وجود" اصولاً درخود و فی‌نفسه نیست و به یک "وجوددرجا" نیاز دارد، زیرا تنها "وجوددرجا" قادر است که حقیقت "وجود" را الهام بگیرد. به بیان دیگر، هایدگر فلسفه‌ی خود را آن سوی تحقیقات تجربی بر پا می‌سازد. به گمان وی فلسفه نه با استناد به علوم متفاوت اجتماعی، بلکه از ریشه‌ی واحد آن‌ها، یعنی از مبدأ "وجود" باید متکامل گردد. ما این‌جا نه با یک بازتاب شناخت-شناسی (نئوکانتیسم)، نه با یک تئوری شناخت از تاریخ و تکامل مفاهیم تاریخی و نه اصولاً با یک تئوری که تاریخ را به صورت ابژه‌ی تحقیق در نظر دارد، مواجه هستیم، زیرا این‌جا اولویت هستی‌شناسانه‌ی "وجود" در دستور تفکر فلسفی قرار می‌گیرد که نتیجه‌ی آن تنها یک تفسیر از حالت یک موجود حقیقی - تاریخی نسبت به تاریخ‌مندی خود است. به این ترتیب، تاریخ‌مندی برای هایدگر یک دلیل وجود و یک ردیف از اتفاقات محسوب می‌شود که فلسفه باید آن‌ها را در انسان‌ها کشف کند و تنها با استناد به مبدأ اتفاقات تاریخی است که تاریخ می‌تواند، به خود معنی بگیرد.<sup>۱</sup>

بنابراین انتقاد هایدگر از این زوایه به پدیدارشناسی هگل وارد می‌آید که البته وی به مسئله‌ی "از خود بیگانگی" پی برده است، بدون این‌که موفق به کشف سرچشمه‌ی آن شده باشد. در این ارتباط وی به صورت نموداری به فلسفه‌ی افلاطون استناد می‌کند. به این صورت که انسان‌ها در یک غار حبس و معطوف به سایه‌ها شده‌اند، لیکن از

<sup>۱</sup> Vgl. Horkheimer, Max (۱۹۷۰): Geschichte und Psychologie, Doppelheft ۱ / ۲, Alfred Schmidt (Hrsg.), München, S. ۱۲۵f., und Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۶): Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie, München - Wien, S. ۱۸f.

<sup>۱</sup> Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۱۵۷

<sup>۲</sup> Heidegger, z.n. ebd., S. ۷۴

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۷۳

شناسی محصول از خودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی مادی، یعنی نتیجه‌ی تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد و با مناسبات تولید در تجربیات جامعه‌ی بورژوازی است، در نتیجه مارکس از یک سو، بر نقش طبقه‌ی حاکم به عنوان فریبکار و عامل از خودبیگانگی و علت تفرقه‌ی طبقاتی و از سوی دیگر، بر خودفریبی، از خودبیگانگی و تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا تأکید می‌کند که بر لازم و ملزوم بودن آن‌ها انگشت بگذارد. ما این‌جا با عواقب تولیدات دینی، فلسفی و ایدئولوژیک، یعنی با نتایج مجموعه‌ای از اشکال متافیزیکی مواجه می‌شویم، در حالی که محمد رضا نیکفر در کمال تعجب تعریف دیگری از هرمنوتیک را به شرح زیر ارائه می‌دهد:

«انتقاد هایدگر به سنت [ایده‌آلیستی] به سوی این "سمت‌گیری"، [یعنی] به سوی آن تدبیر که عریان‌سازی وجود را از پیش معین کرده است، نشانه می‌گیرد. در واقعیت امر، تخریب تاریخ هستی‌شناسی روشن‌سازی وضعیت هرمنوتیکی پرسش وجود در سنت [ایده‌آلیستی] است. از این طریق کشف می‌شود که تدبیر پرسش هدایت‌شونده‌ی متافیزیک منطبق با وضعیت است و آن چگونه معنی وجود عریان خود را از پیش معین می‌کند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، محمد رضا نیکفر این‌جا مدعی می‌شود که هرمنوتیک نه منجر به دوگانگی و جابجایی سوژه با ابژه (محمول) و تنها یک تفسیر مفهومی از "وجود"، بلکه ظاهراً منطبق با وضعیت خود "وجود" است، در حالی که هم‌زمان متافیزیک هدایت‌شونده "معنی وجود" را نیز از پیش، یعنی آپریور معین می‌کند. ما این‌جا با یک تفسیر هرمنوتیکی از روش هرمنوتیک مواجه هستیم که ظاهراً بازتاب تجربی تفسیر مفهومی را تضمین می‌سازد. از آن‌جا که نه هایدگر یک چنین ادعایی را کرده و نه فیلسوف دیگری چنین تعریفی را از هرمنوتیک ارائه داده است، در نتیجه به نظر می‌رسد که محمد رضا نیکفر ظاهراً خود را کاشف یک مسئله‌ی بسیار مهم شناخت‌شناسی و فلسفی می‌شمارد. به بیان دیگر، وی این‌جا مدعی می‌شود که هایدگر از طریق تفسیر وضعیت هرمنوتیک "وجود"، آن‌را یک به یک از تجربه به صورت مفهوم فلسفی در می‌آورد و "وجوددرجا" را به سوی آن هدایت می‌کند. لیکن ما نزد

اشکال دینی، فلسفی، ایدئولوژیک، خلاصه متافیزیکی پدید می‌آورد. مارکس در همان اوایل فعالیت تئوریک خود به سرچشمه‌ی مادی دوگانگی سوژه از ابژه پی برد و با وجودی که وی با فلسفه‌ی هایدگر آشنایی نداشت، اما انگاری که انتقاد وی مستقیماً به سوی تمایز "وجوددرجا" از "وجود" سمت می‌گیرد. من جهت مصداق این نظریه یک ابتکار نوشتاری به خرج داده‌ام. به این عبارت که مفاهیم فلسفه‌ی هایدگر را در تز چهارم فویرباخ مارکس جایگزین کرده‌ام که از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی و به شرح زیر خواننده‌ی نقاد را با عواقب دوگانگی هرمنوتیکی در فلسفه‌ی هایدگر بیشتر آشنا سازم:

«هایدگر از تجربه‌ی از خودبیگانگی ایده‌آلیستی [یعنی] دوگانه‌سازی جهان در وجود ایده‌آلیستی و وجوددرجا تجربی عزیمت می‌کند. تلاش وی به این عبارت است که جهان ایده‌آلیستی وجود را در زمینه‌ی تجربی وجوددرجا حل کند. اما این‌که زمینه‌ی تجربی وجوددرجا خود را از خویشتن مرتفع ساخته و خود را در یک قلمرو مستقل در ابرهای وجود مستقر می‌کند، تنها از طریق از خودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی تجربی 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 وجوددرجا تجربی به صورت راز نهفته‌ی وجود مقدس کشف شد، هم اکنون باید همان اولی را در تئوری و پراکسیس منهدم کرد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تفسیر هرمنوتیک "وجود" نه تنها با هستی‌شناسی بنیادی به کلی بیگانه است و منجر به کشف مبدأ پدیدارشناسی نمی‌شود، بلکه از پراکسیس مولد به کلی مستقل می‌گردد و در حالی که تضادهای درون‌ذاتی زمینه‌ی مادی و تجربی را به کلی انکار کرده، از خودبیگانگی خودکرده را در نوع دیگری از آن پدید می‌آورد و یا دوباره تجدید و تشدید می‌کند. ما این‌جا با بیماری شناخت‌شناسی در شکل تفسیر هرمنوتیک آن مواجه هستیم که مسبب آن فقدان بازتاب تجربی و استقلال سوژه‌ی شناسا از پراکسیس مولد است. از آن‌جا که بیماری شناخت-

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

<sup>۱</sup> Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۸۳, vgl. S. ۳۸۶

هرمنوتیک را نه یک تفسیر مفهومی از "وجود"، بلکه منطبق با وضعیت خود "وجود" می‌شمارد.<sup>۱</sup> وی سرانجام به شرح زیر به این نتیجه می‌رسد:

«وجود بنیاد است. جستجو کردن بنیاد به معنی تحقیق بنیادی است، تحقیق بنیادی وجود توسط ایده‌ی بنیاد هدایت می‌شود.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با متافیزیک ناب مواجه هستیم، زیرا محمد رضا نیکفر فاقد یک درک منطقی و تئوریک از رابطه‌ی ماهیت ("وجوددرجا") با شکل ("وجود") است. دلیل این تناقض‌گویی‌ها جابجایی سوژه با ابژه (محمول) است که به صورت نقطه‌ی عزیمت تفسیر هرمنوتیک از شکل ظاهری به سوی شناخت ماهیت انسان توجیه می‌شود. در برابر این روش فلسفی، نقد مارکس از دیالکتیک وجود با آگاهی قرار دارد. به این صورت که وی میان "تضاد" (ماهیت وجود، پراکسیس) با "آگاهی از تضاد" (اشکال ظاهری تئوریک مانند: دین، فلسفه، ایدئولوژی) که به "وجود" معنی از خودبیگانه می‌دهند، تمیز می‌دهد و در تز هشتم فویرباخ خود و به شرح زیر بر سرچشمه‌ی متضاد آن‌ها، یعنی بر ضرورت شناخت پراکسیس تأکید می‌کند:

«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>۳</sup>

بنابراین ما در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس با دو بعد متفاوت از مقوله‌ی "پراکسیس" مواجه می‌شویم. یکی پراکسیس مولد انسانی، یعنی زیست مادی متضاد و دیگری توجیه تئوریک این پراکسیس، یعنی زیست معنوی آن است که در کشمکش با هم‌دیگر یک "کلیت دیالکتیکی" را پدید می‌آورند. این‌جا منظور از زیست معنوی آن اشکال دینی، ایدئولوژیک و فلسفی هستند که به زیست مادی معنی می‌دهند و با تدارک آگاهی از خودبیگانه تضادهای درون‌ذاتی پراکسیس مولد را توجیه و

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۸۳

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۹۰

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen ..., ebd., S. ۷

مارکس مشاهده کردیم که وی از یک "کلیت دیالکتیکی" به صورت یک ساختار بسیار پیچیده و متنوع سخن می‌راند و مفاهیم تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را تنها یک "ذهنیت مشخص" از آن می‌شمارد. بنابراین این‌جا ادعای محمد رضا نیکفر، یعنی بازتاب هرمنوتیکی تجربه‌ی مشخص در مفهوم مشخص در برابر حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی که به تعریف مارکس به دلیل تضادها و سوژه‌ی درون‌ذاتی و دیالکتیک نفی‌کننده‌ی آن‌ها ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، قرار می‌گیرد که البته بررسی عواقب تجربی و تأثیرات آن بر پراکسیس سیاسی موضوع نقد این نوشته است.

ما تا این‌جا با روش شناخت‌شناسی رساله‌ی دکترای محمد رضا نیکفر آشنا شدیم، در حالی که محتوای آن بازسازی فلسفه‌ی هایدگر است که البته با استناد به یکی از درسگفتارهای وی از ترم زمستانی سال ۱۹۵۵ و ۱۹۵۶ میلادی با عنوان "تعیین جایگاه تفکر منطقی از بنیاد" آغاز می‌شود.<sup>۱</sup> این‌جا طرح این نکته ضروری است که محمد رضا نیکفر یک فعالیت شدید ذهنی دارد که البته آن‌را در برخی از موارد با یک زبان بسیار الکن آلمانی بیان می‌کند.<sup>۲</sup> به این ترتیب، وی ظاهراً قادر می‌شود که مفاهیم متفاوت را در ارتباط با یک‌دیگر قرار دهد و با وجود فقدان مصداق تجربی برای آن‌ها به نتایج به اصطلاح فلسفی نیز دست بیاندازد. پیداست که این‌جا تناقض‌گویی و تکرار مکررات برنامه‌ریزی شده است. به خصوص به این دلیل که مفاهیم مورد استفاده‌ی وی معانی سیال دارند. برای نمونه وی در جایی مدعی می‌شود که "وجود" مطلق است، در حالی که در جای دیگری ماهیت آن‌را متغیر می‌شمارد.<sup>۳</sup> وی سپس ادعا می‌کند که "وجود" به صورت بنیاد در سوی دیگر هرمنوتیک قرار دارد.<sup>۴</sup> تا این‌جا مخاطب به این نتیجه می‌رسد که هرمنوتیک فن تفسیر "وجود" است، در حالی که وی در جای دیگر

<sup>۱</sup> Vgl. S. ۱۵, ۲۷۰

<sup>۲</sup> من جهت آگاهی آن دوستانی که به زبان آلمانی مسلط هستند، یک نمونه از جملات رساله‌ی دکترای محمد رضا نیکفر را این‌جا به شرح زیر می‌آورم:

„Die Sorge als *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)* hat eine gegliederte Struktur. Diese Gegliedertheit konkretisierte sich im Verlauf der Daseinsanalytik in der Gestalt der Dreierheit der existenziellen Situationen.“ (Ebd., S. ۱۲۶)

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۸۱f.

<sup>۴</sup> Vgl. ebd., S. ۸۴

سوژه‌ی فعال آن، یعنی به نقد فعالیت آگاهانه‌ی سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته نیز می‌پردازد. ما هم‌چنین مشاهده کردیم که تولید کالایی (ارزش مبادله) و قانون ارزش افزایی ارزش از حرکت واقعی سرمایه، طبقات متضاد و متعارض اجتماعی مانند: سرمایه‌دار، مالک و کارگر مزدی را پدید می‌آورند. البته هایدگر در لفافه و فقط برای خالی نبودن عریضه در نظر می‌گیرد که "وجوددرجا" به بازار پرتاب شده است. این‌جا "وجوددرجا" به صورت "پرحرفی"، "کنجکاو" و "دورویی" تشریح می‌شود که یک سقوط و غیرواقعی بودن را تجربه می‌کند.<sup>۱</sup> وی هم‌چنین در مضمون کالا از مقوله‌ی "اسباب" استفاده می‌کند و دلیل نگرانی انسان مورد نظر خود را نامطمئنی از دسترسی به "نان روزانه" می‌خواند.<sup>۲</sup> در حالی که طرح مناسبات متضاد اقتصادی در فلسفه‌ی هایدگر محدود به چند جمله‌ی ساده و سطحی، بی محتوا و بی معنی می‌شود، اما محمد رضا نیکفر در اواخر اثر خود و در کمال تعجب به شرح زیر مدعی می‌شود:

«بررسی موجودیت انسانی در مورد بررسی وجوددرجا با بررسی مدارک واقعی، [یعنی] با معنی وجود انسان واقعی، آن‌گونه که آن‌را هر "انسانی می‌شناسد"، آغاز می‌شود. "مکان‌های" حرکت که "هر انسانی" با آن‌ها آشنا است، "کارخانه" و "بازار" هستند.»<sup>۳</sup>

هر کسی که انتظار دارد که محمد رضا نیکفر با استناد به فلسفه‌ی هایدگر به نقد سپهر تولید (کارخانه) و سپهر توزیع (بازار) بپردازد و دلایل "نگرانی وجوددرجا" را از روش تولید مدرن سرمایه‌داری استنتاج کند، واقعاً مایوس و مبهور می‌شود. با تمامی این وجود وی در کمال پیروی از هایدگر ادعا می‌کند که ما باید خودمان را به صورت هرمنوتیکی (به اصطلاح منطبق با وضعیت وجوددرجا) در حالت این "موجود نگران" قرار دهیم که به درستی فلسفه‌ی هایدگر پی ببریم. به بیان دیگر، وی از مخاطب خود می‌خواهد که از یک تفسیر هرمنوتیکی از "وجود" که به صورت استعلایی، یعنی از گفتگو با زبان و مستقل از پراکسیس مولد پدید آمده، عزیمت کند و بعد از آن است که به وضعیت "وجوددرجا" و واقعیت فلسفه‌ی هایدگر پی می‌برد.

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۱۱

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۳۵, ۱۰۴

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۲۸۹

مخفی می‌کنند. این‌جا مقوله‌ی "پراکسیس" از روند تکامل تاریخی انسان و با استناد به انسان‌شناسی ماتریالیستی و دیالکتیکی مارکس، یعنی از "موجود فعال" متکامل می‌شود، در حالی که انسان مورد نظر هایدگر یک "موجود نگران" است. به بیان دیگر، مقوله‌ی "نگرانی" در فلسفه‌ی هایدگر یک نقش اساسی بازی می‌کند، زیرا وی نگرانی خود از آن "شناخت فلسفی" را نیز ابراز می‌دارد که از تفسیر هرمنوتیک مقوله‌ی "نگرانی" ناتوان شده است. سپس وی سه وجه ساختاری "نگرانی" را به صورت مقوله‌های "روزمردگی"، "هراس" و "مرگ" در نظر می‌گیرد که البته محصول آن‌ها ظاهراً "خودگریزی" و "خودفراموشی" انسان از "وجود" است که وی به شرح زیر مضمون آن‌را توجیه می‌کند:

«بدین سان، میانگین روزمردگی وجوددرجا می‌تواند به صورت زوال یافته - بهره‌برداری شده، پرتاب شده - طراحی شده‌ی [انسانی] که در جهان است، معین شود، نسبت آن مبتنی بر وجود خود در جهان و با دیگران جهت موجودیت شخص خود است.» «هراس در وجوددرجا، وجود را جهت شخصی‌ترین توانایی وجود، یعنی آزاد بودن برای آزادی از انتخاب و تصاحب خود، الهام می‌دهد.»<sup>۱</sup> در وضعیت مرگ وجوددرجا خود را حتا از واقعیت بشخصه‌ی مسلم خود جدا می‌کند. با این وجود، آن در پیکر وجوددرجا که به سوی مرگ پیش می‌رود، درک خود از جهان را حفظ می‌کند. این پیکره یک شهروند از جهان ما نیست و با این وجود، این جهان را می‌فهمد!<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با ابعاد روان‌شناسی یک انسان ظاهری که انگاری منفعل و مستأصل و در انتظار دریافت الهام و ظهور یک ناچی است، مواجه هستیم، در حالی که هایدگر ظاهراً فلسفه‌ی خود را از روان‌شناسی متمایز ساخته و آن‌را به اصطلاح بر اساس هستی‌شناسی بنیادی متکامل می‌کند. ما تا این‌جا تنها با یک شبه انسان به عنوان یک "موجود نگران" سر و کار داریم که البته هایدگر به علت سوژکتیو، یعنی سوژه‌ی نگرانی آن اصلاً نمی‌پردازد. لیکن ما در نقد اقتصاد سیاسی مارکس مشاهده کردیم که وی نه تنها به واقعیت سیه‌روزی پرولتاریا، بلکه به علت و

<sup>۱</sup> Heidegger, z. n. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd. S. ۱۱۳

<sup>۲</sup> Heidegger, z. n. ebd. S. ۱۵۵



که البته تنظیم و حفاظت از آن به عهده‌ی دولت است. در حالی که دولت به عنوان خشونت غیر اقتصادی (قوای مقننه، قضاییه و مجریه) روند پراکسیس مولد در نظام سرمایه‌داری را تضمین می‌کند، تداوم زیست ساختاری جامعه منوط به تقسیم کار اجتماعی میان انسان‌ها با توان‌ها و امکانات متفاوت و متنوع است. ما این‌جا با کارگران مزدی مواجه هستیم که به انقیاد خشونت اقتصادی سرمایه کشیده شده و مناسبات شئی‌واره را در زندگی روزمره‌ی خود تجربه می‌کنند. پیداست که آن‌ها جهت بازتولید نیروی کار خود نه تنها به خورد و خوراک، بلکه به مسکن، امکانات امنیتی، سلامتی، تفریحی، بازنشستگی، رفاهی، هنری و رفت و آمدی نیز نیاز دارند. به همین منوال فرزندان آن‌ها هستند که به عنوان نسل آتی کارگران مزدی به غیر از مایحتاج معمول اجتماعی به آموزش و پرورش نیز محتاجند. در تمامی این زنجیره از تولیدات مادی، خدماتی و هنری کارگران مزدی جهت دسترسی به "نان روزانه" فعالیت می‌کنند. از این بابت، مارکس از مقوله‌ی "کارگر کلی" استفاده می‌کند که بر نقش تقسیم کار گسترده‌ی اجتماعی در نظام مدرن سرمایه‌داری انگشت بگذارد که البته در دوران معاصر یک شکل بی نظیر از تقسیم کار جهانی به خود گرفته است. موضوع نقد مارکس این‌جا "کار موضوع شده"<sup>۱</sup> می‌باشد که البته محصولات آن به صورت تولیدات مادی، خدماتی و هنری به جامعه عرضه می‌شود. به این عبارت که وی از یک سو، کار و تقسیم کار اجتماعی را به صورت یک امر ابدی و جهان‌شمول جهت تبادل مادی جامعه‌ی انسانی با طبیعت در نظر می‌گیرد و از سوی دیگر، کار انسانی را از کار حیوانی مجزا می‌سازد. در حالی که حیوانات تبادل مادی خود با طبیعت را غریزی انجام می‌دهند، انسان‌ها با آگاهی و هدفمند کار می‌کنند. این‌جا فعالیت آگاهانه‌ی انسانی به این معنی است که انسان‌ها بر خلاف حیوانات با استفاده از دانش و تجربه، یعنی سوژکتیو کار می‌کنند. آن‌ها هم‌چنین برنامه‌ی روند تولید و تقسیم کار اجتماعی را می‌ریزند و در روند تولید از اسلوب زیبایی‌شناسی پیروی می‌کنند.<sup>۲</sup> بنابراین مارکس با استناد به همین انسان مشخص است که حرکت ماتریالیستی - دیالکتیکی از روند تاریخ را مستدل می‌سازد. به بیان دیگر، انسان به صورت سوژه‌ی آگاه و از طریق "کار شکل‌دهنده و

<sup>۱</sup> Vergegenständliche Arbeit

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch - Philosophische ..., ebd., S. ۵۱۷

من این‌جا جهت راستی‌آزمایی این نظریه و در کمال اختصار به بررسی دلایل "نگرانی وجود درجا" از دسترسی به "نان روزانه" می‌پردازم تا خواننده‌ی نقاد را با بی اساس بودن "تعیین جایگاه تفکر منطقی از بنیاد" در فلسفه‌ی هایدگر بیشتر آشنا سازم. از آن‌جا که نان نه از آسمان نازل می‌شود و نه محصول تفاسیر هرمنوتیکی و تدارک مفاهیم استعلایی و یا گفتگوی متفکرانه‌ی زبان با زبان است، در نتیجه باید به روند تولید آن در پراکسیس مولد، یعنی به تقسیم کار بسیار پیچیده و متنوع اجتماعی پرداخت. نخست برای کشت بذر گندم نیاز به زمین زراعی است که البته در نظام سرمایه‌داری تحت حفاظت دولت از قانون مالکیت خصوصی قرار دارد. پیداست که کشاورز باید رانت زمین را به مالک آن بپردازد، اگر حق مالکیت آن‌را در اختیار نداشته باشد. هم‌زمان زمین زراعی باید شخم زده و برای زراعت آماده شود. پیداست که این‌جا نقش ماشین‌آلات کشاورزی به پیش کشیده می‌شود که البته از ضرورت وجود یک صنعت بسیار بزرگ و گسترده از تولیدات مواد خام (فلزی و شیمیایی)، تولیدات نیمه‌کاره و قطعاتی، دانش مهندسی، مونتاژی و تجربی، تأسیسات تعمیراتی و تجهیزاتی، نمایندگان بازاریابی و فروش و غیره گزارش می‌دهد. پس از کشت بذر گندم پای صنعت شیمیایی به روند تولید "نان روزانه" کشیده می‌شود که محصولات کالایی خود را به صورت کود شیمیایی، سموم حشره‌کش و مواد علف‌زدایی به کشاورز عرضه می‌کند. ما این‌جا نیز با یک شبکه‌ی بسیار گسترده از تقسیم کار اجتماعی مواجه هستیم که از تولید مواد خام، حمل و نقل و دانش تخصصی گرفته تا بازاریابی و فروش محصولات صنعت شیمیایی را در بر می‌گیرد. پس از سم‌پاشی و دروی گندم که البته با ماشین‌آلات مخصوص کشاورزی به انجام می‌رسند، روند حمل و نقل و پاکیزگی محصول و انبارداری آن آغاز می‌شود. سپس گندم به آسیاب منتقل شده و بعداً به صورت آرد گندم در می‌آید و در اختیار نانوا قرار می‌گیرد و سپس در نانوائی تبدیل به خمیر نان و پخته می‌شود. ما این‌جا نیز با تأسیسات و فن‌آوری مدرن نانوائی مواجه می‌شویم که توسط یک شبکه‌ی صنعتی تولید و به بازار عرضه می‌شوند. تا این‌جا تازه روند تولید نان به پایان رسیده است و از این پس، بسته‌بندی، حمل و نقل، عرضه و توزیع آن در اشکال متفاوت آغاز می‌گردد. لیکن این پراکسیس مولد، یعنی از بذر گندم گرفته تا "نان روزانه" توسط یک شبکه‌ی بسیار گسترده و پیچیده‌ی پولی منظم و هدایت می‌شود

لباس مخصوص می‌شود و این‌جا همان نقشی را بازی می‌کند که تیلور در سیستم تولیدی خود "گوریل تربیت‌شده" می‌نامد.

بنابراین زمانی که مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود از عبارت "موضوعیت-یابی به صورت بروز زوال و ازخودبیگانگی" استفاده می‌کند، موضوع نقد وی همان وضعیت کارگر مزدی است که در روند تولید مدرن سرمایه‌داری سلب موضوعیت و ازخودبیگانگی می‌شود. اما از این مهم‌تر، نقش سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت-یافته و سوژه‌ی سلب موضوعیت و مولود کار ازخودبیگانگی است که با آگاهی و اراده روند تولید کالایی را برنامه‌ریزی و کارگران مزدی را از طریق کار اضافی پرداخت نشده استثمار می‌کند. ما این‌جا با جابجایی سوژه با ابژه، یعنی با متافیزیک اقتصاد سیاسی مواجه هستیم و از همین بابت است که مارکس در همین‌جا از عبارت "بروز زوال به صورت کار، بروز زوال به صورت دین" استفاده می‌کند. به بیان دیگر، وی این‌جا بر این نکته انگشت می‌گذارد که انسان در روند تولید سرمایه‌داری مانند انسان دینی به صورت پست، ازخودبیگانگی و با یک طبیعت غیر انسانی بروز می‌کند، جهان درونی آن تهی و حیوانی می‌شود. بروز نازل و ازخودبیگانگی انسان‌ها نشانه‌ی فقدان خودآگاهی طبقاتی آن‌ها است که البته تحت تأثیر اشکال متافیزیکی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی پدید می‌آید. به این صورت که مسئله‌ی استثمار نیروی کار و سلطه‌ی کار مرده بر کار زنده از آگاهی کارگران مزدی زدوده و ظاهراً به کلی پوشیده و تولید انبوه کالاها و خدمات اجتماعی نه محصول فعالیت خود آن‌ها، بلکه به حساب توان مدیریت و برنامه‌ریزی سرمایه‌دار گذاشته می‌شود. نتیجه‌ی کار ازخودبیگانگی انباشت ثروت اجتماعی در شکل مالکیت خصوصی است که سیه‌روزی پرولتاریا و ضرورتاً نبرد طبقاتی را در سپهر تولید جهت آسان‌سازی و مدیریت روند تولید و کوتاهی روزانه‌ی کار و در سپهر توزیع جهت تقسیم مجدد ثروت اجتماعی به بار می‌آورد.<sup>۱</sup> با وجودی که ما این‌جا با تضادهای درون‌ذاتی روش مدرن تولید سرمایه‌داری مواجه هستیم، اما هایدگر کاملاً

هدفمند<sup>۱</sup>، ابژه را تبدیل به موضوع خود می‌کند<sup>۲</sup> و از یک سو، نیروی کار خود را در این ابژه موضوع‌شده می‌سازد و یک موضوع جدید را به وجود می‌آورد که مادی، خدماتی و یا هنری است، در حالی که انسان از سوی دیگر، تحت تأثیر محصول کار خود قرار می‌گیرد و موضوعیت می‌یابد.<sup>۳</sup> به بیان دیگر، اگر محصول کار انسان شئی و مادی، یعنی لباس باشد، آن تبدیل به خیاط می‌شود، اگر محصول کار انسان خدماتی مانند سلامتی باشد، آن نقش پزشک و یا پرستار را به عهده می‌گیرد و اگر انسان موسیقی بنوازد، آواز بخواند و یا فیلم سینمایی بازی کند، آن تبدیل به هنرمند می‌شود. ما در هر سه حالت با فعالیت "محسوس و موضوعیت‌یافته"<sup>۴</sup> سر کار داریم. به این ترتیب، مارکس فعالیت آگاهانه‌ی انسانی را در روند تاریخ و در بستر مشخص فرهنگی و اجتماعی آن مستقر و با استفاده از مفهوم "کار موضوعیت‌یافته" قابل درک می‌سازد که البته محصول آن طبیعت موضوعیت‌یافته و جهان موضوعیت‌یافته است.

بنابراین ما تا این‌جا با یک رشد طبیعی از جامعه‌ی انسانی مواجه هستیم، در حالی که پس از "تقسیم کار واقعی"، یعنی تمایز کار فکری از کار یدی طبقات اجتماعی پدید می‌آیند<sup>۵</sup> و با تکوین تولید کالایی، تحکیم قانون ارزش افزایی ارزش و استقرار صنعت بزرگ یک طبیعت دیگر، یعنی خشونت طبیعی سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته بر جامعه‌ی انسانی تحمیل می‌شود و مشخصاً از همین منظر است که مارکس نقد خود را به روش مدرن تولید سرمایه‌داری وارد می‌آورد. از این پس، روند تولید کالا در کوچک‌ترین اجزا تقسیم و به کارگر مزدی تنها یک جزیی از کار محول می‌شود. ما این‌جا با یک روند از کار یک‌نواخت، خسته‌کننده، فاقد روح و غیر حرفه‌ای مواجه هستیم و تحت این مناسبات است که "کار زنده" به سلطه‌ی "کار موضوع‌شده"، یعنی کار مرده و در شکل سرمایه در می‌آید. به بیان دیگر، خیاط مورد نظر ما تحت مناسبات سرمایه‌داری و در روند تولید کالایی تبدیل به راسته‌دوز آسین چپ یک

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

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۲۰۶f.

<sup>۳</sup> Gegenständlicher Mensch

<sup>۴</sup> Sinnlich, gegenständlich

<sup>۵</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۳۱f.

<sup>۱</sup> „Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, Entfremdung“. „Entäußerung als Arbeit, Entäußerung als Religion“, Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch - Philosophische ..., ebd., S. ۵۱۲ff.

موضوعیت یافته" که البته محصول کار از خودبیگانه‌ی خودش است، پی می‌برد که در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی ماتریالیستی دست یابد. در برابر هایدگر اصولاً طبیعت را برای انسان به شرح زیر غیرقابل شناخت می‌شمارد:

«تمامی توضیح - اگر ما از توضیح طبیعت سخن برانیم - از این طریق ممتاز است که آن خود را غیر قابل فهم نگاه می‌دارد. انسان می‌تواند مستقیماً بگوید: توضیح [طبیعت] تفسیر چیز غیر قابل فهم است، نه این‌طور که از طریق این تفسیر چیز غیر قابل فهم بتواند فهمیده شود، بلکه آن اساساً غیر قابل فهم می‌ماند. طبیعت اصولاً به این دلیل قابل توضیح و موضوع توضیح است، زیرا آن اصولاً غیر قابل فهم است.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، یعنی با گسست رادیکال انسان از طبیعت، هایدگر به اصطلاح به این نتیجه می‌رسد که انسان فقط خود را در انسان‌های دیگر می‌تواند قابل فهم سازد، انگاری که انسان‌های مورد نظر وی با طبیعت درونی خود و با طبیعت بیرونی به کلی متمایز و بیگانه هستند. ما این‌جا با یک اقدام ضروری مواجه هستیم که فلسفه‌ی هایدگر را ظاهراً از بازتاب تجربی معاف و روش تفسیر هنرموتیک وی را به اصطلاح توجیه می‌کند. این‌جا دیگر نه خبری از ضرورت بقای انسان، یعنی تبادل مادی انسان با طبیعت توسط کار شکل‌دهنده مشاهده می‌شود و نه انسان اصولاً قادر است که با استناد به رشد طبیعی سرمایه، اشکال جامعه‌ی بورژوازی مانند: دولت، اقتصاد، صنعت، طبیعت، فرهنگ، تاریخ و غیره را بشناسد. صرف نظر از این‌که "موجود نگران" در فلسفه‌ی هایدگر اصولاً منفرد، منزوی، ناچار و ناتوان از شناخت است و تنها الهام می‌گیرد و در انتظار ظهور ناجی خویش می‌ماند، ما این‌جا با یک "وجوددرجا" سر و کار داریم که ظاهراً از پراکسیس مولد به کلی مستقل گشته است. از آن‌جا که یک چنین انسانی اصولاً وجود خارجی ندارد، در نتیجه ما این‌جا با یک تفسیر هنرموتیک مواجه هستیم که بیش از یک تظاهر بی معنی از یک انسان غیر واقعی نیست. مارکس در همان اوایل دوران تحقیقاتش به این مسئله پی برد که انسان مورد نظر فویرباخ ("موجود حساس") یک شکل استعلایی دارد، زیرا وی آن‌را از طریق مفاهیم "قلب"، "خرد" و "اراده" تعریف و به عنوان "نوع ماهوی بشر" مطرح می‌کرد. با وجودی که

بی اعتنا به آن‌ها و تنها از طریق تفسیر هنرموتیک مفهوم "نگرانی" از آن‌ها به شرح زیر می‌گذرد:

«نگرانی نیاز به بنیادگذاری در یک خویشستن ندارد، بلکه موجودیت به صورت بنیان ساختاری نگرانی حالت هستی‌شناسی مستقل وجوددرجا را ارائه می‌دهد که نسبت آن با کل متحوای ساختاری نگرانی که زوال واقعی، [یعنی] وابسته‌بودن به آن متعلق است، مطابقت دارد. ساختار نگرانی کلاً تفهیم‌شده پدیده‌ی خودبودن را در نظر می‌گیرد. حل و فصل آن خود را به صورت تفسیر معنی نگرانی به اجرا در می‌آورد، به آن صورتی که تمامی وجود از وجوددرجا معین می‌شود.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تفسیر هنرموتیک واقعاً معجزه آسا است. البته این‌جا هایدگر به زوال و وابستگی "وجوددرجا" (کارگر مزدی) به صورت محتوای "نگرانی" اشاره می‌کند، در حالی که از یک سو، بررسی علت آن را ضروری نمی‌شمارد و از سوی دیگر، حل و فصل این تضاد درون‌ذاتی را به عهده‌ی تفسیر هنرموتیک مقوله‌ی "نگرانی" می‌گذارد. همان‌گونه که با استناد به نقد اقتصاد سیاسی مارکس مستدل کردم، حرکت واقعی ارزش مبادله به ارزش افزوده قرن‌های متمادی به طول انجامیده تا روش تولید مدرن سرمایه‌داری پدید آمده است. اما کسی که برای مصداق فلسفه‌ی خود نیاز به شواهد تاریخی و تجربی ندارد، انگاری که مجاز است که با توسل به تفسیر هنرموتیک از پرداختن به آن‌ها صرف نظر کند. ما این‌جا با رشد طبیعی جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که البته در فقدان پرولتاریا به عنوان "سوژه‌ی واقعی" و خودآگاه، از طریق سرمایه به صورت یک "سوژه‌ی خودکار" ظاهراً هدایت و مدیریت می‌شود. بنابراین از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس تمامی اشکال جامعه‌ی بورژوازی مانند: دولت، اقتصاد، صنعت، طبیعت، فرهنگ، تاریخ و غیره با وجودی که ابژه‌ی تحلیل و خارج از ذهنیت سوژه‌ی شناسا قرار دارند، اما محصول فعالیت آگاهانه‌ی سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت یافته و نتیجه‌ی رشد طبیعی سرمایه، یعنی سوژکتیو محسوب می‌شوند. از این منظر، تمایز میان علوم انسانی و علوم طبیعی غیر ممکن می‌گردد و سوژه‌ی واقعی زمانی به مضمون مقوله‌ی "طبیعت

<sup>۱</sup> Heidegger, z. n. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۱۲۷

<sup>۱</sup> Heidegger, z. n. ebd., S. ۷۵

"هراس" و "مرگ" به انزوا و ذلت ناب "نگرانی" کشیده، آنرا فاقد توانایی شناخت طبیعت بیرونی و طبیعت درونی خود و تبدیل به یک جسد نیمه مرده ساخته، آنرا به کلی از پراکسیس مولد مستقل و کاملاً مایوس و معطوف به یک جهان غیرواقعی کرده است، دوباره ظاهراً زنده می‌سازد و به جهان واقعی می‌کشد؟ پاسخ این پرسش تفسیر هرمنوتیکی از مفهوم "بازگشت" است. پیداست که ما این‌جا با موضوع خودآگاهی طبقاتی در مضمون مارکسی، یعنی بن‌مایه‌ی ماتریالیستی - دیالکتیکی آن مواجه نیستیم، زیرا در فلسفه‌ی هایدگر بازگشت "موجود نگران" فقط از طریق "خلسه"، یعنی وجد و از خودبی‌خودی "وجوددرجا" جهت دریافت الهام ممکن می‌گردد. انگاری که "وجوددرجا" در وضعیت پرتاب‌شدگی و سقوط خود به هیچ چیز و جای دیگر نمی‌تواند متکی بماند و همین وضعیت، منجر به کنجکاوی آن پیرامون موجودیت و تاریخ به اصطلاح غیرواقعی خودش می‌گردد. این‌جا حالت "خلسه" نسبت به زمانمندی، یعنی گذشته، حال و آینده و به خصوص در زمان مواجهه‌ی "وجوددرجا" با خطر مرگ پدید می‌آید.<sup>۱</sup> از این پس، انگاری که آینده برای "وجوددرجا" نقش اولویت اساسی به خود می‌گیرد که هایدگر آنرا "نهایت پدیداری متقابل"<sup>۲</sup> نیز می‌نامد و مضمون ظاهری آنرا به عبارت زیر تشریح می‌کند:

«وجوددرجا به صورت خود، ماورای خود است. تنها آن موجود که به حالت وجودش استعلا تعلق دارد، برایش ممکن است که مانند هم‌نوعان و بشخصه بوده باشد. استعلا حتا پیش‌شرط برای این است که وجوددرجا خصلت بشخصه داشته باشد. شخصیت وجوددرجا در استعلای خویش بنیاد می‌گیرد (...)»<sup>۳</sup> (...) و از این طریق ما به تعیین مرکزی جهان و زمانمندی قدم می‌گذاریم - خلسه‌های زمانمندی (آینده، گذشته، حال) به سادگی غیابت‌ها نیستند (...) نه به مانند غیابت‌ها در پوچی، بلکه آن‌ها به صورت غیابت‌ها (...) و به دلیل خصلت خلسه‌آور زمان خود یک /فق از وجه غیابت‌های (...) پیش‌تصوره‌ی هستند که به خود خلسه‌ها تعلق دارند.»<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۱۲۶

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۱۳۲

<sup>۳</sup> Heidegger, z. n. ebd., S. ۱۶۷

<sup>۴</sup> Heidegger, z. n. ebd., S. ۱۶۷f.

مارکس از هستی‌شناسی بنیادی در فلسفه‌ی هایدگر به کلی بی‌خبر بود، اما از آن‌جا که وی نقد اشکال انتزاعی از انسان‌شناسی را پدید آورده است، انگاری که انتقاد وی مستقیماً به سوی تعریف هایدگر از "موجود نگران" سمت می‌گیرد. من جهت مصداق این نظریه این‌جا نیز به ابتکار نوشتاری خود ادامه می‌دهم. به این صورت که من مفاهیم فلسفه‌ی هایدگر را در تز ششم فویرباخ مارکس جایگزین می‌کنم که با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی و به شرح زیر خواننده‌ی نقاد را با عواقب تفسیر هرمنوتیکی از یک انسان تخیلی، یعنی از نقش "موجود نگران" در فلسفه‌ی هایدگر بیشتر آشنا سازم:

«**هایدگر ماهیت وجوددرجا** را در ماهیت وجود انسانی حل می‌کند. اما ماهیت انسانی تجریدی منزل‌کرده در شخص منفرد نیست. [ماهیت انسان] در واقعیت خود، مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی است. بنابراین **هایدگر** که به نقد این ماهیت واقعی نمی‌پردازد، ناگزیر است: ۱. از مسیر تاریخی چشم‌پوشی کرده و روحیه‌ی **وجوددرجا** را برای خود ثبت کند و یک شخص انسان مجرد و منزوی را به صورت وجود به فرضیه بگیرد. ۲. بدین سان، ماهیت می‌تواند تنها به صورت "نگرانی"، به صورت عامیتی درونی و خاموش که بسیاری از اشخاص را طبیعتاً پیوند می‌دهد، درک شود.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا هیچ‌گونه تفاوتی میان انسان‌شناسی فویرباخ با هستی‌شناسی بنیادی هایدگر مشاهده نمی‌شود. یعنی هیچ تفاوتی وجود ندارد که یک انسان تخیلی از طریق مفاهیم "قلب"، "خرد" و "اراده" تعریف و به عنوان "موجود حساس" یا "نوع ماهوی بشر" مطرح شود و یا این‌که آن "موجود نگران" نام بگیرد و از طریق مقوله‌های "روزمرگی"، "هراس" و "مرگ" پدید بیاید. در هر دو حالت انسان‌های مورد نظر فویرباخ و هایدگر محصولات تعریف مفهومی و یا تفسیر هرمنوتیکی، یعنی فاقد مصداق تجربی و تاریخی، مستقل از پراکسیس مولد و لذا تنها اشکال متافیزیکی و استعلایی هستند. حال این پرسش پدید می‌آید که هایدگر با انسان تخیلی خود، یعنی با "وجوددرجا" و مشکل "نگرانی" آن چه می‌کند؟ وی چگونه آن انسان منفرد، منزوی و بیچاره را که تا کنون از طریق مفاهیمی مانند: "روزمرگی"،

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen ..., ebd., S. ۶

بشر و عروج ایدئولوژی لیبرالیسم رقم خورده است. 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 مدرن و "دین مثبت" قرار گرفت. بنابراین ایدئولوژی لیبرالیسم یک روحیه‌ی جهان‌شمول از یک جهان مدرن را پدید می‌آورد که دنیوی است و با استناد به خرد بشری موجه می‌شود. یک روحیه که آزادی برای شناخت را حق مسلم خود می‌داند، با استناد به استقلال فردی هیچ چیزی را مگر در کمال آزادی و از طریق دانش بشری 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 سنت‌های معمول دینی و اخروی اصولاً قطع رابطه می‌کند، 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 از تفکرات دینی، اسطوره‌ای و متافیزیکی قرار می‌گیرد، اعتماد به انجام یک گفتمان عمومی و در حد ممکنه خردگرا است که هر حاکمیت سیاسی، مقبولیت دنیوی خویش را از آن کسب می‌کند.<sup>۱</sup>

بنابراین ما این‌جا با یک اوضاع اجتماعی مواجه هستیم که ظاهراً در پرتو ایدئولوژی لیبرالیسم پدید آمده و مدرنیته خوانده می‌شود. از جمله باید از افسون‌زدایی، 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 می‌آورد. اول، خردگرایی اجتماعی است که شامل تشکیل دولت مدرن با تفکیک قوای سه گانه مانند: قوای مقننه، قضاییه و مجریه می‌شود. مسئولیت دولت ایجاد شرایط کلی

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

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک ترکیب از مفاهیم هرمنوتیک مواجه هستیم که البته بدون مصداق تاریخی و تجربی یک انسان تخیلی را به عنوان "موجود نگران" پدید و از استیصال به خلسه در می‌آورند و آن‌را سپس به سوی یک افق استعلایی هدایت می‌کنند. لیکن ما در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مشاهده کردیم که وی از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی اوضاع موجود و در پرتو دیالکتیک یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا با یک پراکسیس آگاه و انقلابی، یعنی با اتکا به یک سوژه‌ی درون‌ذاتی (پرولتاریا) است که افق تشکیل سوسیالیسم را به صورت ضرورت تشکیل اوضاع مطلوب و در جهت رهایی انسان‌ها پدید می‌آورد. بنابراین افق سوسیالیسم به عنوان قلمرو آزادی نه محصول تصورات ناب متافیزیکی و یا نتایج یک فلسفه‌ی استعلایی از زندگی آتی انسان‌ها است و نه با پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی به عنوان سپهر نبرد طبقاتی بیگانه است. ما این‌جا، یعنی در واقعیت با تضاد درون‌ذاتی سوژه با ابژه و با دیالکتیک آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی مواجه هستیم، در حالی که هایدگر اصولاً روش شناخت‌شناسی فلسفی و تئوریک را به شرح زیر مردود می‌شمارد:

«تا این‌که این رابطه میان دیدن و به چشم آمدن بتواند ناب گردد، ما باید جایگاه انسان به عنوان سوژه و از این بابت، رابطه‌ی سوژه - ابژه را ترک و به یک بعد از ماهیت گذشته‌ی انسان مراجعه کنیم. اکنون آن چیزی که به درستی و البته بدون علم و فعالیت ما به چشمانمان می‌آید، می‌بینیم. ما تنها آن چیزی را می‌شنویم که به آن تعلق داریم، تا آن‌جا که مشمول ادعای آن هستیم.»<sup>۱</sup>

بنابراین آن حقیقت "وجود" که هایدگر در جستجوی آن است نه از طریق تعمیق دانش و شناخت‌شناسی فلسفی و تئوریک پدید می‌آید و نه انسان قادر به مشاهده و کشف آن است. حقیقت مورد نظر وی خودش، یعنی نه از طریق تجربه و تفکر و نه از بطن پراکسیس مولد و تضادهای درون‌ذاتی آن، بلکه مستقلاً و تنها در زمان "خلسه" به چشمان "وجوددرا" می‌رسد. ما این‌جا با یک واکنش فوق ارتجاعی به جامعه‌ی مدرن مواجه هستیم که دوران کلاسیک آن با انقلاب فرانسه، تدوین اعلامیه‌ی جهانی حقوق

<sup>۱</sup> Heidegger, z. n. ebd., S. ۳۶۴

الهام گرفته و به زبان می‌آوردند.<sup>۱</sup> به این ترتیب، محمد رضا نیکفر در پیروی از فلسفه-ی هایدگر و به شرح زیر مدعی می‌شود:

«اکنون چه کسی این وجوددرا مشخص است، [یعنی] "در وجود خود ماهیتاً آتی و به صورت آتی بودن هم‌زمان مبدأ بوده است (...)? خود ما تجسم آن هستیم، ما، [یعنی] همان کسانی که بازی بررسی وجوددرا را تا پایان دنبال کرده، تحت هدایت استاد از جهان "مرد" فاصله گرفته، هراس را تجربه کرده، مستقیماً در چشمان مرگ نگرسته و خود را برای تاریخ جهان گشوده‌اند. ما هم‌اکنون حقیقی شده‌ایم. اما ما شدن خودمان را مدیون وجود فیلسوف هستیم. بنابراین فیلسوف کامل‌ترین مظهر حقیقت است. همان "ما" که ما آن‌را قبلاً به صورت کارگردان بازی قلم‌داد کردیم و از هویت آن پرسیدیم، خود هایدگر است. وی آن سوی هرمنوتیک ایستاده است؛ هدایت پدیدارشناسانه نزد وی قرار دارد، زیرا وی در جستجوی بنیاد است و بینش لحظه‌ای برای بنیاد دارد.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا مقوله‌ی "جهان مرد" یک تفسیر هرمنوتیک از روحیه‌ی انسان در جهان مدرن است که البته در پرتو ایدئولوژی لیبرالیسم شکل می‌گیرد و یا این‌که آکنده به نهیلیسم شده است. از این منظر، انسان واقعی، یعنی "وجوددرا" تنها زمانی به اصطلاح ماهیتاً آتی، یعنی پیشرو محسوب می‌شود که از خردمندی خود جهت خود‌آگاهی ماتریالیستی و اراده‌گرایی طبقاتی فاصله بگیرد و به انقیاد کشفیات فلسفی هایدگر به عنوان مظهر تمام و کمال حقیقت در بیاید. ما این‌جا با خودانگاری هایدگر به عنوان فیلسوف نیز مواجه می‌شویم که از طریق تدارک یک فلسفه‌ی استعلایی خود را به عنوان نظریه‌پرداز بورژوازی فاشیست به جامعه معرفی می‌کند. همان‌گونه که محمد رضا نیکفر به درستی برجسته می‌سازد، هایدگر این را نمی‌گوید که منظورش از فیلسوف خودش است. اما وی این‌را به صراحت می‌گوید که یک حقیقت واحد از "وجود" به غیر از کاشف آن به عنوان فیلسوف نیاز به یک ملت و یک رهبر واحد نیز دارد.<sup>۳</sup>

تولید برای تشکیل بازار و رقابت منصفانه میان سرمایه‌داران 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 قانونمداری شهروندان می‌شود. این دو گرایش آخری مسبب خردگرایی قانون نیز می‌شوند و آن‌را ظاهراً 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 ابعاد ایدئولوژی لیبرالیسم مواجه هستیم که خود را عاری از حقیقت مطلق می‌شمارد، در حالی که هایدگر بر کشف "حقیقت مطلق" پافشاری می‌کند. ما این‌جا با یک کشمکش فلسفی در درون طبقه‌ی حاکم بورژوایی مواجه هستیم که محمد رضا نیکفر از آن به عنوان یک محافظه‌کاری جدید در برابر محافظه‌کاری قدیمی سخن می‌راند. لیکن زبان وی این‌جا خاموش می‌ماند که این محافظه‌کاری جدید محصول یک واکنش توتالیتر و فوق-ارتجاعی فاشیستی به ایدئولوژی لیبرالیسم است. به این صورت که هایدگر از یک سو مدعی می‌شود که تنها یک حقیقت واحد وجود دارد و از سوی دیگر، آن‌را تمام و کمال در اختیار قدرتمندان قرار می‌دهد.<sup>۲</sup> مصداق نظری وی ظاهراً فیلسوفان یونان آنتیک هستند که انگاری از بنیاد (وجوددرا) به گفتگو می‌نشستند و تفکر فلسفی (وجود) را

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

<sup>۲</sup> Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۲۹۲, ۳۹۱

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۶۵

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۱۳۹

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۲۹۲

گردد.<sup>۱</sup> در حالی که حزب توتالیتار با دموکراسی پارلمانی و پلورالیسم حزبی شدیداً مخالفت می‌کند، اعضا و فعالان آن به افشار اوباش و ارادل تعلق دارند که به صورت رهبر محوری و شبه نظامی سازمان‌دهی می‌شوند. از جمله باید از نقش پرچم و اونیفرم حزبی اوباش و ارادل فاشیست یاد کرد که با شرکت خود در محافل فرهنگی و تدارک مراسم و تظاهرات سیاسی منجر به هراس و ارعاب مخالفان خود و تغییر فضای جامعه می‌شوند. ما این‌جا با ترویج یک فرهنگ سیاسی ضد لیبرالیستی نیز مواجه می‌شویم، زیرا فعالان حزب توتالیتار صداقت حزبی و پیروی بی‌چون و چرا از فرامین رهبر را مایه‌ی افتخار خود می‌شمارند.<sup>۲</sup> از آن‌جا که ساختار حزب توتالیتار در شکل هیرارشی متشکل نمی‌شود، در نتیجه رهبر سیاسی تمامی لیدرهای حزبی را شخصاً انتصاب می‌کند، در حالی که نه مسئولیت مشخصی را به عهده‌ی آن‌ها می‌گذارد و نه آن‌ها دارای اُتوریتته جهت اتخاذ تصمیم‌های مهم هستند. به این ترتیب، رهبر حزب موفق می‌شود که بدون رعایت سلسله مراتب و یا اساسنامه‌ی حزبی تمام تصمیم‌های خود را تا پایین‌ترین رتبه‌ها تحکیم کند و از این طریق، حزب توتالیتار را تبدیل به یک ابزار مناسب جهت تحقق اهداف سیاسی، اقتصادی و نظامی خود بشخصه سازد.<sup>۳</sup> بنابراین ابعاد قدرت رهبر سیاسی و درجه‌ی خشونت او وابسته به توفیق حزب توتالیتار است. یعنی هر چه جنبش فاشیستی فراگیرتر و موفق‌تر باشد، قدرت رهبر آن نیز افزایش بیشتری به خود می‌گیرد. در حالی که اراده‌ی رهبر قانون حزب توتالیتار محسوب می‌شود، رهبر بدون حمایت انبوه مردم و انبوه مردم بدون رهبر نه هویتی دارند و نه یک نقش قابل ملاحظه‌ی اجتماعی را بازی می‌کنند.<sup>۴</sup> ما این‌جا با یک ساختار بسیار هولاناک حزبی جهت سلطه‌ی مطلق فردی بر یک ملت به اصطلاح واحد مواجه هستیم، در حالی که محمد رضا نیکفر در پیروی از فلسفه‌ی هایدگر و بدون کوچک‌ترین انتقادی به وی رابطه‌ی فیلسوف، رهبر و ملت را به عبارت زیر برجسته می‌سازد:

از آن‌جا که روش شناخت‌شناسی هرمنوتیک خود را به کلی از ارجاع به مصداق تجربی و تاریخ بی‌نیاز می‌داند، در نتیجه هایدگر و در پیروی از وی، محمد رضا نیکفر گمان می‌کنند که در کمال آسودگی می‌توانند از طرح ساختاری حقیقت مطلق فیلسوف و وحدت رهبر با یک ملت واحد طفره برونند. لیکن پیش‌شرط تدارک یک چنین مناسباتی تشکیل یک حزب توتالیتار است که البته دشمنانه در برابر دست‌آوردها و روحیه‌ی جهان مدرن مستقر می‌گردد. توفیق حزب توتالیتار بستگی به بحران مدرنیته دارد که به صورت عوامل ابژکتیو و سوژکتیو هویدا می‌گردند. به این صورت که سرمایه در حرکت واقعی خود با حدود درونی (نبرد طبقاتی) و حدود بیرونی (مرزهای ملی به عنوان مرزهای اقتصادی) مواجه و با بروز بحران‌های ادواری اقتصادی بازسازی نیروی کار را چنان مختل می‌سازد و سیه‌روزی پرولتاریا و نبرد طبقاتی را چنان تشدید می‌کند که جامعه‌ی مدنی و ساختار دموکراسی پارلمانی از وساطت این تضادهای درون‌ذاتی عاجز می‌مانند. به این ترتیب، نه ساختار سیاسی دولت بورژوازی قادر است که برای شهروندان امنیت اقتصادی و اجتماعی پدید آورد و نه جامعه‌ی مدنی، یعنی تشکلهای حزبی، صنفی و فرهنگی می‌توانند شهروندان مجزا و منزوی را در خود ادغام سازند و در جهت تداوم اوضاع موجود به یک "توافق فعال" میان طبقات متضاد اجتماعی دست بیابند. از سوی دیگر، در جامعه‌ی مدرن انسان‌ها چنان مجزا و منزوی می‌شوند که عرف جامعه، یعنی تمامی وابستگی‌های اجتماعی - اخلاقی و ارزش‌های دینی - فرهنگی متزلزل و یا به کلی منهدم می‌گردند. از این پس، حتا راه برای جهان‌گریزی به سوی خرافات دینی نیز ظاهراً مسدود گشته است. به این ترتیب، ایدئولوژی لیبرالیسم در بن‌مایه‌ی خود چنان بی‌اعتبار می‌گردد که در جوار عوامل ابژکتیو، آن عوامل ضروری سوژکتیو نیز پدید می‌آیند که افکار عمومی را برای پذیرش ایدئولوژی توتالیتاریسم آماده می‌سازند.<sup>۱</sup> ایدئولوژی حزب توتالیتار سوسیال داروینیسیم است که البته آن در ابتدا با یک برنامه‌ی ملی و ظاهراً فراطبقاتی و به صورت یک حزب دولتی متشکل می‌-

<sup>۱</sup> Vgl. Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt am Main, S. ۲۸۰, ۴۱۳, ۵۱۰, und

Vgl. Hildebrand, K. (۱۹۹۹): Stufen der Totalitarismus-Forschung, in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۷۰ff., Bonn, S. ۷۷f.

<sup>۱</sup> Vgl. Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente ..., ebd., S. ۴۰۶f.

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۵۲۱f., ۵۲۴

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۵۷۸f.

<sup>۴</sup> Vgl. ebd., S. ۵۲۳f., ۵۹۲f.

وی میان تئوری باطنی و تئوری ظاهری تمیز می‌دهد<sup>۱</sup> که البته علم آن‌را با استناد به هایدگر و به شرح زیر متوتولوژی می‌خواند:

«از آن‌جا که متوتولوژی از هستی‌شناسی رشد و از معنی وجود که به روش موجودیت موجود از مناطق وجودی متفاوت راه می‌یابد، عزیمت می‌کند، در برابر یک امتحان قرار دارد که به آن سو نشانه می‌گیرد که نتایج "دانش مثبت" را جمع‌آوری و در یک جهان‌بینی مفصل ادغام سازد. این امتحان می‌خواهد از هستی یک هستی‌شناسی، [یعنی] یک "متافیزیک از نتایج به خصوص" بسازد.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، متوتولوژی نه از پراکسیس مولد و نه از واقعیت موضوعیت‌یافته، بلکه از هستی‌شناسی و از معنی یک "وجود" جهان‌شمول عزیمت می‌کند، نتایج "دانش مثبت" را به صورت متافیزیکی در می‌آورد و سپس آن‌را به صورت هستی‌شناسی بنیادی بر ذهنیت سوژه و افکار عمومی استوار می‌سازد. این‌جا انگاری قرار بر این است که متافیزیک واقعیت را بسازد، نتیجه آغاز را پدید بیاورد و فرزند مادر را بزاید. ما این‌جا با همان انتقادهایی مواجه هستیم که مارکس به دلیل جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل وارد می‌آورد. بنابراین مارکس نه با وساطت "ایده‌ی مطلق" و یا تفاسیر هرمنوتیکی از مفاهیم، بلکه مستقیماً به تاریخ انسان‌ها می‌پردازد، زیرا تمامی ایدئولوژی‌ها یا یک درک وارونه از تاریخ را ارائه و یا این‌که آن‌را به یک تجرید کلی تقلیل می‌دهند.<sup>۳</sup> از آن‌جا که مارکس به این نتیجه رسیده بود که انسان خود را از بطن پراکسیس مولد و در نبرد طبقاتی متکامل می‌کند و به خودآگاهی طبقاتی می‌رسد، در نتیجه وی از حرکت واقعی عزیمت و ذهنیت مشخص و مفاهیم دیالکتیکی را به عنوان اسلوب "دانش مثبت" متکامل می‌کرد. من این‌جا نیز جهت مصداق این نظریه به ابتکار نوشتاری خود ادامه می‌دهم. به این عبارت که مفهوم "معنی وجود" را در یک نقل قول از کتاب "ایدئولوژی آلمانی" جایگزین می‌کنم که از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس و به شرح زیر خواننده‌ی نقاد را با عواقب جابجایی سوژه با ابژه در فلسفه‌ی هایدگر بیشتر آشنا سازم:

«تخریب و سازندگی به یک‌دیگر تعلق دارند. آن کسی که می‌خواهد یک جهان جدید را بنا سازد و در آن یک نظمی را که تا کنون هرگز نبوده، بیآفریند، باید جهان قدیمی و نظم قدیمی آن‌را نابود کند. فیلسوف نیروی سازنده‌ی خود را از عزم راسخ متافیزیکی خود دارد. اما هنوز یک مهره‌ی مصمم دیگر هست: قهرمان. قهرمان مانند فیلسوف یک نیروی مخرب - سازنده دارد. با [حضور] وی تاریخ واقعی باید آغاز شود. وی جهان غیرتاریخی را نابود و یک جهان نو را بر پا می‌کند. جهان تاریخی است، اگر آن خود را از امکانات خود بفهمد. مختص‌ترین امکان جهان [وقتی پدید می‌آید که] یک ملت تاریخی خود را در قهرمان متجسم می‌سازد. توسط وی یک ملت تاریخی می‌شود. قهرمان به صورت امکان به خصوص یک ملت باید خود را به نوبه‌ی خود از واقعیت خویش بفهمد. خودفهمی قهرمان یک دانش صریح و روشن نیست. دانش صریح و روشن تنها در اختیار فیلسوف قرار دارد. قهرمان به عنوان رهبر ملت باید از طریق فیلسوف هدایت شود. قدرت دنیوی باید خود را تابع قدرت متافیزیکی سازد. این تبعیت یک نوع پیمان است. از طریق آن یک عصر جدید آغاز می‌شود. این آغاز مطلق است. انسانیت یک بار برای همیشه از وضع ناگوار خود بیرون می‌آید.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با عرفان، یعنی با "وحدت وجود" در شکل به اصطلاح فلسفی و این‌جهانی آن مواجه هستیم. از این بابت، هایدگر نه افکار، بلکه "دستان رهبر را معجزه آسا" می‌خواند. این‌جا مفهوم "دستان" یک تفسیر هرمنوتیکی از تصمیم‌های قاطع یک رهبر توتالیتار است که آدولف هیتلر را در حالت سخنرانی‌های عصبی خود به یاد مخاطب می‌آورد. بنابراین در فلسفه‌ی هایدگر روح و جسم به صورت فیلسوف و رهبر از یک‌دیگر متمایز هستند که البته ظاهراً در شکل تاریخ و با یک ملت ظاهراً واحد به وحدت تمام و کمال می‌رسند. در حالی که عرفان از رستگاری مؤمنان سخن می‌گوید، محصول این تفکرات ناب متافیزیکی به اصطلاح رهایی انسانیت از وضعیت ناگوار خویش است. البته محمد رضا نیکفر نیز انکار نمی‌کند که این اشکال استعلایی محصول روش شناخت‌شناسی هرمنوتیک هستند. از این بابت،

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۴۰.

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۱۶۲, und vgl. S. ۱۹۱.

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۱۸.

<sup>۱</sup> Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۱۵۴f.



شخصی خود را دنبال و تحت تأثیر رقابت، کالاهای خود را در بازار مبادله کنند، ثروت جامعه نیز به کمال می‌رسد و بدین سان رفاه ملت نیز پدید می‌آید. از این منظر، قیمت کالاها به صورت "قیمت طبیعی" آن‌ها و اقتصاد بازار به صورت یک "نظم طبیعی" به حساب می‌آیند که ظاهراً تحکیم نهایت انصاف را تضمین می‌سازند. انگاری که استقرار بازار آزاد نه تنها منجر به آزادی و برابری تمامی شهروندان می‌شود و از وقوع هرج و مرج اجتماعی ممانعت می‌کند، بلکه به دلیل ذات خردمند نظام سرمایه‌داری، یعنی تطبیق کامل جامعه‌ی بورژوازی با طبیعت انسان‌ها است که آن ظاهراً یک طرح کاملاً موفق، منطقی و ابدی به نظر می‌آید و به اصطلاح بدون هرگونه آلترناتیوی محسوب می‌شود.<sup>۱</sup>

پیداست که از این منظر نبرد طبقاتی جهت‌آداری روند تولید و تقسیم مجدد ثروت اجتماعی به صورت اختلال در یک نظم به اصطلاح طبیعی و خردمند به نظر می‌رسد و سرکوب جنبش کارگری به عنوان علت خردستیزی و مسبب هرج و مرج اجتماعی کاملاً ضروری و منطقی به نظر می‌آید. بنابراین اتفاقی نیست که بورژوازی آلمان جهت ممانعت از انقلاب سوسیالیستی به همکاری با حزب ناسیونال سوسیالیسم روی آورد و با وجود مخالفت‌های ظاهری به تبعیت از رهبری آدولف هیتلر تن داد. از این پس، ایدئولوژی سوسیال داروینیسیم تبدیل به ذهنیت دستگاه ساختاری یک دولت فاشیست شد که ظاهریت تئوریک خود را مبدل به سیه‌روزی زندگی واقعی انسان‌ها در آلمان، اروپا و شمال آفریقا سازد. نخست پارادایم سیاست اقتصادی کشور بود که جهت انهدام جنبش کمونیستی - کارگری و تدارک یک جنگ تمام عیار جهت تقسیم مجدد جهان در "اولویت سیاسی" قرار گرفت. به این ترتیب، دولت فاشیستی ابزار سیاسی را جایگزین ابزار اقتصادی کرد و شکل نوین "سرمایه‌داری دولتی توتالیتار" را پدید آورد که البته روش تولید و توزیع و سمت و سوی تجارت آن از طریق رهبر معین و توسط بالاترین مقام‌های حزبی و نظامی مدیریت می‌شد.<sup>۲</sup> بعداً دگرگونی ساختارهای اجتماعی جهت ترویج ایدئولوژی سوسیال داروینیسیم بود که از طریق "صنعت فرهنگ" تحقق

<sup>۱</sup> Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft ..., ebd., S. ۳۴ff.

<sup>۲</sup> Vgl. Pollock, Friedrich (۱۹۷۵): Studien des Kapitalismus, Helmut Dubiel (Hrsg.), München, S. ۲۷f., ۲۲f., ۸۰

«بنابراین آن‌جا که شناخت جنجالی هایدگر نزد زیست واقعی خاتمه می‌یابد، دانش واقعی و مثبت هم آغاز می‌شود، [یعنی] تشریح فعالیت پراتیک و روند تکامل پراتیک انسان‌ها. آن‌جا که کلی‌گویی از معنی وجود خاتمه می‌یابد، دانش واقعی باید جایگزین آن شود. با تشریح واقعیت، فلسفه‌ی مستقل محیط وجودی خود را از دست می‌دهد. به جای آن می‌تواند در نهایت یک جمع‌بندی از کلی‌ترین نتایج بیاید که می‌تواند خود را از نگرستن دقیق تکامل تاریخی انسان‌ها تجرید کند. این تجربه‌ها برای خود، [یعنی] مجزا از تاریخ واقعی از هر لحاظ فاقد ارزش هستند.»<sup>۱</sup>

بنابراین موضوع "دانش مثبت" نزد مارکس تنها مربوط به شواهد تاریخی و تجربیات واقعی از پراکسیس مولد، یعنی تکامل انسان‌های واقعی و اجتماعی و جامعه‌ی مشخص انسانی می‌شود و از این منظر، متونولوژی هیچ ارتباطی با دانش حقیقی، تاریخی و مثبت ندارد. به بیان دیگر، ما در فلسفه‌ی هایدگر فقط با دنیای اوهام، آرزوها و تخیلات ناب متافیزیکی مواجه هستیم، در حالی که وقایع تاریخی گزارش‌های دیگری را به ما می‌دهند. به این صورت که پس از مصادره‌ی قدرت سیاسی توسط حزب ناسیونال سوسیالیسم آلمانی به رهبری آدولف هیتلر بود که در واقعیت یک عصر جدید در تاریخ آلمان آغاز شد. ما این‌جا با دگرگونی روحیه‌ی بورژوازی نیز مواجه می‌شویم. به این دلیل که بورژوازی جایگاه اجتماعی، حق مالکیت و تمول مادی خود را مدیون فعالیت خود بشخصه می‌شمارد که البته با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی توجیه می‌شود. به این صورت که انگاری انسان منفرد جهت بقای خود طبیعت خشن را دگرگون می‌سازد و زمین حاصل‌خیز و محصولات "کار خود" را به مالکیت خویش در می‌آورد. از این منظر، حق مالکیت خصوصی یک شکل طبیعی به خود می‌گیرد. از سوی دیگر، قوانین بازار آزاد هستند که با استناد به خردمندی، یعنی طبیعت انسان موجه می‌شوند. انگاری که صاحبان کالا صرفاً منافع اقتصادی خود را دنبال و طبق قوانین عرضه و تقاضا در بازار، قیمت عادلانه‌ی کالای خود را نیز دریافت می‌کنند. این‌جا قوانین بازار به صورت یک "دست نامرئی" به نظر می‌آیند که انگاری تحقق منافع فردی را با ملزومات منافع عمومی به کلی منطبق می‌سازند. یعنی هم این‌که انسان‌ها اهداف

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۲۷

همراه بود که البته با استفاده از "صنعت فرهنگ" و به صورت تبلیغات ایدئولوژیک همواره با لاف و گراف‌های حزبی همراه می‌شد. انگیزه‌ی حزب ناسیوال سوسیالیسم آلمان سازمان‌دهی یک جنبش توتالیتیر بود که روش زندگی ملت را با ایدئولوژی سوسیال داروینیسیم منطبق می‌ساخت و به انقیاد اهداف رهبر توتالیتیر می‌کشید. به این ترتیب، شکست سیاست‌های رهبری به حساب نافرمانی‌ها یا بی‌کفایتی‌های زیردستان آدولف هیتلر گذاشته می‌شد. از جمله باید از دادگاه‌های آلمان نازی در سال ۱۹۳۷ میلادی یاد کرد که به اعدام اعضای فراکسیون ریوم انجامید.<sup>۱</sup> از آن‌جا که رهبر توتالیتیر فقط به حذف فیزیکی رقبای سیاسی خود اکتفا نمی‌کند، در نتیجه تمام نهادهای اجتماعی و ساختارهای سنتی را که مانع تحقق اهداف فردی آدلف هیتلر می‌شدند، توخالی و یا به کلی منهدم گشتند. به این ترتیب، جامعه‌ی سیاسی از اپوزیسیون به کلی تخلیه و جامعه‌ی مدنی به کلی حذف شد، در حالی که سازمان‌دهی اجتماعی به دست انحصاری حزب توتالیتیر افتاد.<sup>۲</sup> هم‌زمان ارتش آلمان بود که با انتصاب کادرهای نخبه‌ی حزبی به عنوان کمیسارهای سیاسی، امنیتی و نظامی به سلطه‌ی اراده‌ی فردی آدولف هیتلر در آمد.<sup>۳</sup> با اختلال در کلیت دستگاه بوروکراسی نه دیگر سلسله مراتبی رعایت می‌شد و نه اعمال طرح‌های اجتماعی بدون ابلاغیه‌ها و یا دستورهای شفاهی رهبری کوچک‌ترین اعتباری داشت. محصول این ساختار شکنی بنیادی، نا امنی مداوم جانی و مالی شهروندان کشور آلمان بود که البته توسط اخلال در قانونمندی دولت و قانونمداری جامعه پدید می‌آمد.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente ..., ebd., S. ۵۹۴f.

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۶۲۸f.

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۴۱۹, ۴۹۲f., und

Vgl. Maier, H. (۱۹۹۹): 'Totalitarismus' und 'politische Religionen', in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۱۱۸ff., Bonn, S. ۱۱۸f., und

Vgl. Luks, L. (۱۹۹۹): Bolschewismus, Faschismus, Nationalsozialismus - Verwandte Gegner?, in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۴۰۴ff., S. ۴۰۶

<sup>۴</sup> Vgl. Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente ..., ebd., S. ۳۰۴

یافت. به این ترتیب، نه تنها بت‌انگاری کالاها در افکار عمومی کارگران عمق بیشتری به خود گرفت، بلکه تعمیم مناسبات شی‌واره به صورت یک قدرت فوق‌العاده عظیم به نظر می‌آمد که ظاهراً انسان‌ها را سلب خرد، اراده و آزادی می‌کرد.<sup>۱</sup> در حالی که "صنعت فرهنگ" سازمان‌دهی و تعمیم سوسیال داروینیسیم را به عنوان ایدئولوژی سرمایه‌داری دولتی توتالیتیر به عهده داشت، حاکمیت فاشیستی آلمان منطق سیستم بوروکراتیک را به سوی تحقق اهداف سیاسی آدولف هیتلر سمت داد. به این ترتیب، خردگرایی جامعه‌ی مدرن بورژوازی تبدیل به ابزار بوروکراسی جهت تسلط بر طبیعت بیرونی و حکومت بر طبیعت درونی انسان‌ها شد. ما این‌جا با پدیده‌ی "خرد ابزاری" مواجه هستیم که مانع خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان‌ها می‌شود و تحکیم خشونت فاشیستی بر جامعه‌ی انسانی را تضمین و ظاهراً ابدی می‌سازد.<sup>۲</sup>

به این ترتیب، تمامی امکانات یک حزب توتالیتیر در اختیار آدولف هیتلر قرار گرفت که وی بر ملت آلمان مسلط شود و به اهداف سیاسی، اقتصادی و نظامی خود جامعه‌ی عمل بپوشاند. از آن‌جا که رهبر حزب توتالیتیر مسئولیت سیاسی را منحصر به خود می‌کند و بالاترین مقام‌های حزبی، نظامی و اقتصادی از منتصبان وی و فقط به وی پاسخگو هستند و از آن‌جا که رهبر توتالیتیر نه انتقاد به خود و نه انتقاد به منتصبان خود را می‌پذیرد، زیرا تقبل انتقاد به معنی قبول بی‌صلاحیتی خود وی است، در نتیجه تصحیح و تعویض سیاست‌های آدولف هیتلر همواره با کشتار فعالان حزبی و زیردستان وی

<sup>۱</sup> Vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۴): Jargon der Eigentlichkeit - Zur deutschen Ideologie, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۴۱۳ff., Frankfurt am Main, S. ۳۴۹, ۴۵۴f., und

Vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۷۷): Re'sume' über Kulturindustrie, in: Gesammelte Schriften Band ۱۰ (۱), Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۷), S. ۳۳۷ff., Frankfurt am Main, S. ۳۳۷f., und

Vgl. Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (۱۹۴۷): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, Amsterdam, S. ۱۷۵, und

مقایسه، آدورنو، تئودور (۱۳۸۵): انتقاد فرهنگی و جامعه، در جامعه‌شناسی انتقادی، ویراستار: پل کانتون، مترجم: حسن چاوشیان، صفحه‌ی ۳۰۲ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۳۰۳

<sup>۲</sup> Vgl. Horkheimer, Max (۱۹۶۷): Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft, Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, Alfred Schmidt (Hrsg.), Frankfurt am Main, S. ۳۰, ۹۴

اجتماعی داشته باشد و منجر به موضوعیت‌یابی انسان‌ها شود. به این ترتیب، برای حکومت فاشیستی آدولف هیتلر ظاهراً ممکن شد که تصور عدالت اجتماعی و حقوقی و اخلاقی جهت درک مجازات را به کلی نابود کند و برای انسان‌ستیزی خود توجیه‌های کذب بیافد. تمامی این جنایات علیه بشریت از طریق دروغ‌های تبلیغاتی "صنعت فرهنگ" بازتاب می‌یافت. هدف این تبلیغات کذب از یک سو، نابودی حافظه‌ی تاریخی جامعه و از سوی دیگر، ترویج گفتمان راسیستی و تعمیم فن بیان توتالیتار بود. به این صورت که رهبران توتالیتاریست نه تنها از جنایات سابق خود خجالت نمی‌کشند، بلکه در ارتکاب به جنایات آتی خود هم کاملاً مصمم هستند و از آن‌ها با کمال افتخار نیز گزارش می‌دهند. به این ترتیب، آگاهی فردی و خردمندی مقوله‌های اجتماعی دچار یک اختلال مزمن می‌شوند و طبیعت انسان به تسلط "خرد ابزاری" جهت تحقق اهداف فردی یک رهبر توتالیتار در می‌آید. از جمله باید از آرمان‌های فاشیستی مانند: "هیتلر آلمان، آلمان هیتلر"، "تقاضای جنگ مطلق" و "پیروزی یا نابودی" در دوران جنگ جهانی دوم یاد کرد که نشانه‌هایی از تحولات طبیعت درونی انسان‌های فاشیست هستند.<sup>۱</sup>

در حالی که هایدگر و در پیروی از وی، محمد رضا نیکفر شرط تاریخی شدن ملت را پیروی رهبر از فیلسوف جهت "خروج یک باره‌ی انسانیت از وضع ناگوار خویش" می‌شمارند و شرط تشکیل یک جهان تاریخی را انهدام جهان غیرتاریخی می‌خوانند،<sup>۲</sup> لیکن محصولات تاریخی حکومت آدولف هیتلر از سال ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ میلادی مرگ بیش از ۵۰ میلیون انسان، شکست و انهدام قاطع ارتش آلمان نازی در جنگ جهانی دوم، انهدام صنایع، زیرساخت‌ها و شهرهای تاریخی کشور، تصرف آلمان و سلب حاکمیت ملی توسط ارتش متفقین و تجزیه‌ی کشور در بخش شرقی و غربی بود. هر کسی که از محمد رضا نیکفر منتظر بررسی عواقب تجربی فلسفه‌ی هایدگر و یک انتقاد محتوایی به روش شناخت‌شناسی هرمنوتیک وی است، واقعاً مأیوس و مبهوت می‌شود. با وجودی

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۴۸۹, und

Vgl. Rupnik, J. (۱۹۹۹): Der Totalitarismus aus der Sicht des Ostens, in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۴۲۳ff., Bonn, S. ۴۳۲f.

<sup>۲</sup> Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۱۵۴f.

پس از انهدام اپوزیسیون و شکست هرگونه مقاومت سیاسی در برابر اراده‌ی فردی آدولف هیتلر بود که نوبت به یهودیان آلمانی تبار رسید و جنگ نژادها تبدیل به موضوع ایدئولوژی سوسیال - داروینیسیم شد. از این پس، "صنعت فرهنگ" به تحقیر و توهین یهودیان شدیدتر از گذشته دامن زد و از نژادهای "فرومایه" به عنوان دشمنان ابژکتیو ناسیونال سوسیالیسم یاد کرد. به این ترتیب، راسیسم تبدیل به توجیه ایدئولوژیک جهت کشورگشایی و محرک اتخاذ تصمیم‌های سیاسی دولت آلمان نازی شد.<sup>۱</sup> این‌جا مفهوم "دشمن ابژکتیو" برای تحکیم ساختار حزبی و افزایش شور و هیجان جنبش توتالیتار بسیار سازنده بود، زیرا پس از توفیق در نابودی یک دشمن خیالی ظاهراً باید نوبت به دیگری می‌رسید. دلیل دشمن تراشی مداوم بستگی به سرشت جهان‌شمول جنبش توتالیتار داشت، زیرا یک چنین جنبشی طبیعتاً با موانع مواجه می‌شد و باید برای تداوم و ترویج خود آن‌ها را یکی پس از دیگری منهدم می‌کرد. بنابراین اتفاقی نیست که برنامه‌ی یهودستیزی در دوران آلمان نازی به اسلاوستیزی، کولی‌ستیزی، کشتار دگرباشان جنسیتی، قتل‌عام معلولان جسمی و روحی و سپس به بیماران ریوی و قلبی گسترش یافت.<sup>۲</sup> مکان کشتار "دشمنان ابژکتیو" اردوگاه‌های نابودی دولت فاشیستی آلمان بودند که البته زمان اقامت در آن‌ها با کار اجباری و سؤتغذیه نیز همراه بود.<sup>۳</sup> این‌جا هم‌زمان یک آزمایشگاه برای بررسی همه جانبه‌ی طبیعت انسان به حساب می‌آمد. در حالی که پزشکان آزمایش‌های همه جانبه‌ای را روی ساکنان این اردوگاه‌ها انجام می‌دادند و روان‌شناسان در حال بررسی حدود مقاومت انسان‌ها و کشف شرایط تسلط مطلق بر افکار عمومی بودند، جامعه‌شناسان باید اثبات می‌کردند که انسان‌ها به صورت مطلق قابل کنترل هستند، هرگونه عملی با آن‌ها ممکن است، هر کسی جایگزینی دارد، مجازات نیازی به گناه یا خلاف ندارد، تعلق به یک "نژاد فرومایه" برای مجازات کافی است، استثمار نباید سود بیاورد، کار نباید نتیجه‌ی

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۶۶۹, ۷۲۱, ۷۲۷f., und

Vgl. Bracher, K. D. (۱۹۹۹): Das ۲۰. Jahrhundert als Zeitalter der ideologischen Auseinandersetzung zwischen demokratischen und totalitären Systemen, in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۱۳۷ff., Bonn, S. ۱۳۷f.

<sup>۲</sup> Vgl. Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente ..., ebd., S. ۶۶۹f., ۷۱۷f.

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۷۰۰f.

رضا نیکفر هایدگر را ستایش می‌کند که وی از طریق "تجرید"، مفهوم "وطن" را به شکل ماهوی آن در آورده است،<sup>۱</sup> اما خود وی به کلی از نظر می‌اندازد که این پابستگی به وطن که مد نظر هایدگر است، در تقابل با آن طبقه‌ی اجتماعی فرموله شده که بنا بر وجود ماتریالیستیش، خود را فاقد وطن، یعنی انترناسیونالیست می‌شمارد. این‌جا بلافاصله این پرسش پدید می‌آید که چرا با وجود شواهد ناگوار تاریخی، محمد رضا نیکفر به جای بررسی انتقادی آن‌ها به سوی اسطوره‌ی رهبری می‌گریزد؟ ما پاسخ این پرسش را نزد مارکس می‌یابیم. به این صورت که وی در همان اوایل دوران تحقیقاتش به نقد اساطیر یونان باستان پرداخت. وی در برابر این پرسش‌ها قرار داشت که چرا افلاطون برای تشریح تشکیل دولت که ظاهراً یک امر ضروری به نظر می‌رسد، از اسطوره و نمونه‌های تصویری استفاده می‌کند؟ چرا افلاطون از سقراط اسطوره‌ی خردمندی می‌سازد و وی را فیلسوف مرگ و عشق و مولود حقیقت مطلق می‌خواند؟ مارکس سپس در روند تحقیقات خود دلیل این اسطوره‌سازی را در ناتوانی افلاطون از تشریح یک امر ظاهراً ضروری می‌یابد. یعنی از آن‌جا که افلاطون قادر نیست که یک حرکت فکری را برای مردم عامی تشریح کند، در نتیجه به اسطوره و نمونه‌های تصویری متوسل می‌شود که تشکیل دولت را از یک منظر مثبت‌گرا و غیر انتقادی بر افکار عمومی استوار سازد. من جهت مصداق این نظریه این‌جا نیز به ابتکار نوشتاری خود ادامه می‌دهم. به این عبارت که مفاهیم "تاریخی" و "رهبری" را در یک نقل قول از رساله‌ی دکترای مارکس جایگزین می‌کنم که به شرح زیر خواننده‌ی نقاد را با عواقب اسطوره‌سازی نزد محمد رضا نیکفر بیشتر آشنا سازم:

«آن‌جایی که واقعیت مطلق تاریخی یک طرف و واقعیت مثبت و محدود رهبری طرف دیگر قرار می‌گیرد و در این حال اثر مثبت باید محفوظ بماند، آن‌جا تبدیل به رسانه می‌شود که در آن نور مطلق می‌تابد، آن‌جا نور مطلق خود را در محشر بازی رنگ‌ها می‌شکند و اثر نهایی و مثبت چیز دیگری را از خود معنی می‌دهد، در خود یک روح

که هم بررسی‌های تاریخی و هم آثار جامعه‌شناسی انتقادی در اختیار وی قرار دارند، لیکن وی در دفاع از فلسفه‌ی هایدگر کوتاه نمی‌آید. البته وی به این مسئله اشاره می‌کند که شاگردان هایدگر به درسگفتارهای وی گوش می‌دادند، آثار وی را مطالعه می‌کردند و در پیروی از وی به حزب ناسیونال سوسیالیسم پیوستند.<sup>۱</sup> وی هم‌چنین از این مسئله آگاه است که هایدگر نه تنها تبعیت شخصی خود از آدولف هیتلر را شفاهی و کتبی اعلام کرده، بلکه تا پایان جنگ و سرنگونی حکومت نازی‌ها در تفکر فلسفی خود تجدید نظر نکرده است. با این وجود وی هایدگر را یک "ناسیونال سوسیالیست شخصی" می‌نامد<sup>۲</sup> و به شرح زیر در جستجوی راهی برای تبرئه‌ی وی است:

«هایدگر فاشیست یک فاشیست مصمم نبود، زیرا وی یک هایدگر مصمم نبود. یک محقق وجوددراجا مصمم (...) باید بدون تأمل رهبر را به صورت تجسم آن "واقعیت" که با زحمت جستجو و برجسته کرده است، توضیح دهد. (...) [یعنی] مکان الهام حقیقت وجود که به صورت "سرزمین" حقیقت و آن تاریخ که به صورت "وطن" برجسته شده است. هم‌اکنون مرجع واقعی پرسش معنی وجود نه وجوددراجا حقیقی و در پیکر مشخص خود "قهرمان ملی"، بلکه "سرزمین ملی" است. البته سرزمین از طریق رهبر که توسط آن مأمور شده است، به تأمل می‌آید. رهبر به سرزمین وطنی روشنایی می‌بخشد. روشنی این روشنایی متعلق به وجود است. فیلسوف که بر سرزمین وطنی پا گرفته، یک پابسته به وطن است.»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، محمد رضا نیکفر گرفتار اسطوره‌ی رهبری است. همان‌گونه که این‌جا با استناد به پراکسیس مولد مستدل کردم، ظهور ناسیونال سوسیالیسم آلمانی محصول حرکت واقعی سرمایه ملی بود که از یک سو، با نبرد طبقاتی (حدود درونی) و از سوی دیگر، با مرزهای ملی به صورت مرزهای اقتصادی (حدود بیرونی) مواجه شده و تنها در جهت حل و فصل ضد انقلابی این تضادهای درون‌ذاتی و تضمین ارزش افزایی سرمایه بود که بورژوازی ملی از ایدئولوژی لیبرالیسم دست کشید و به تبعیت از رهبری آدولف هیتلر تن داد. در حالی که محمد

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۲۴۵

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۲۵۶f.

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۲۴۹f.

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۲۵۶

سازد.<sup>۱</sup> بنابراین اتفاقی نیست که وی از یک سو، مدعی می‌شود که تنها این رهبر است که به ملت خودمختاری و مسؤولیت‌پذیری تنفیذ می‌کند و تنها از این طریق است که ملت به خود می‌آید<sup>۲</sup> و از سوی دیگر، به شرح زیر و با استفاده از مفهوم هرمنوتیک "رویداد" بی‌محابا به تبرئه‌ی هایدگر از همکاری با حزب ناسیونال سوسیالیسم آلمان می‌پردازد:

«[هایدگر] به روش وجود تاریخی فکر می‌کند و فکر کردن مصمم به روش وجود تاریخی مستلزم آن است که متفکر وجود تاریخی از خود سخن نگوید، بلکه همه چیز را این‌گونه تشریح کند که انگاری وجود با ما از زبان خود سخن می‌گوید. هایدگر یک "رویداد" از وجود است همان‌گونه که هگل یک "رویداد" از روح است. (...) این مفهوم قابل تعریف نیست، زیرا "رویداد" "خاتمه‌ناپذیر" است. همه چیز و "از جمله" پوچی "رویداد" است. (...) مفهوم "رویداد" یک "مورد" که می‌توان آن را موضوعیت‌یافته تصور کرد، در نظر ندارد، زیرا آن "حقیقت وجود" است و وجود نه یک "مورد" و نه تمامی آن چیزی "که مورد است"، می‌باشد. آن یک "مورد مابینی"، یعنی "خیز متقابل مابین انسان و خدایان است (...)"<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، زبان هنری در شکل هرمنوتیک آن واقعاً معجزه آسا است. پاسخ این پرسش از محمد رضا نیکفر که چه کسانی عواقب فاجعه‌ی ناسیونال سوسیالیسم آلمانی و جنگ جهانی دوم را به عهده می‌گیرند؟ به این عبارت است: هیچ کس! به این دلیل که انگاری ما فقط با یک مفهوم تاریخی به عنوان "رویداد" مواجه هستیم و خود "رویداد" غیر قابل شناخت است. این‌جا طرح این مسئله ضروری به نظر می‌آید که اکثریت قابل ملاحظه‌ی مردم آلمان "فاشیسم را نه یک عقیده، بلکه یک جنایت" می‌شمارد و نظریه‌پردازان ناسیونال سوسیالیسم مانند هایدگر و کارل اشمیت را "جنایتکار میز تحریری" می‌خواند.<sup>۴</sup> منظور این‌جا نقد همان رابطه‌ی است که برای نمونه هایدگر میان رهبر، فیلسوف، ملت و وطن پدید می‌آورد. به این

<sup>۱</sup> Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۲۱۸

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۲۵۰

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۳۰-۴۱.

<sup>۴</sup> „Faschismus ist keine Meinung, sondern ein Verbrechen!“ „Schreibtischtäter“

دارد که جهت این دگردیسی معجزه‌آسا است: تمامی کیهان یک جهان از اساطیر شده-اند و هر پیکره یک معما است.<sup>۱</sup>

بنابراین مارکس این‌جا از عمل‌کرد اسطوره به صورت یک فیلتر رسانه‌ای پرده بر می‌دارد. به این صورت که اسطوره تنها آن آثار به اصطلاح مثبت را از یک کلیت متضاد بازتاب می‌دهد که اسطوره‌ساز مد نظر دارد. بنابراین اسطوره‌سازی منجر به بیماری شناخت و اختلال در آگاهی تئوریک می‌شود و کلیت حقایق تاریخی و تجربی را مخفی می‌سازد. افزون بر این، شکل ابزاری استفاده از اسطوره است که عواقب تجربی بسیار ناگواری را در پراکسیس سیاسی به بار می‌آورد. به این صورت که به نظر افلاطون تنها از طریق اسطوره است که رابطه‌ی "خردمند" با "توده‌ی کندذهن" وساطت می‌شود. به بیان دیگر، از آن‌جا که اسطوره به صورت یک فیلتر رسانه‌ای عمل می‌کند، در نتیجه تفکرات انفرادی و به اصطلاح خردمند فیلسوف را با انبوه مردم وساطت می‌کند و افکار عمومی را با عواقب به اصطلاح دلپسند آن‌ها آشنا می‌سازد. پیداست که این‌جا تسلط فیلسوف به اصطلاح خردمند بر توده‌ی به اصطلاح کندذهن موجه می‌شود. ما این‌جا دوباره با عواقب فلسفی جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم در شکل اسطوره‌سازی مواجه هستیم که از خودآگاهی انسان‌ها ممانعت می‌کنند. به بیان دیگر، محمد رضا نیکفر به عنوان فیلسوف به اصطلاح خردمند و سوژه‌ی آگاه، مخاطبان خود را توده‌ی به اصطلاح کندذهن و آن ابژه‌ی ناآگاه می‌شمارد که انگاری فاقد آزادی و اراده و توان شناخت و خودآگاهی طبقاتی است و هیچ‌گاه دست از جستجوی یک ناجی و پیروی از رهبری نمی‌کشد. پیداست که از این منظر، استفاده از هرمنوتیک به عنوان زبان هنری نیز موجه می‌شود. به این صورت که این ابژه‌ی ناآگاه باید توسط فنون نوشتاری و سخنوری یک سوژه‌ی ظاهراً آگاه به سوی اتخاذ یک تصمیم به اصطلاح ضروری هدایت شود. البته محمد رضا نیکفر انگیزه‌ی فعالیت تئوریک خود را نیز به هیچ وجه کتمان نمی‌کند. وی همواره بر این نکته انگشت می‌گذارد که "وجود درجا" ناآگاه و غیرمصمم است و به دلیل هراس و نگرانی از مرگ همواره از پوچی تصمیم می‌گیرد. به این صورت که انگاری این "روح زمان" است که تصمیم را بر زبان وی جاری می-

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokratrischen und epikurischen Naturphilosophie, in: MEGA I, ۱/۱, Berlin (ost), S. ۱۳۸

فیلسوف خدا است و نه تخریب جهان یک خلاقیت الهی است،<sup>۱</sup> اما وی در خفا به بن-بست تئوریک و شکست پراتیک فلسفه‌ی سیاسی وی اعتراف می‌کند. ما مصداق این نظریه را در استناد جسته و گریخته‌ی وی به دیالکتیک می‌یابیم. این‌جا پرسش طرح می‌شود که محمد رضا نیکفر چه نیازی به دیالکتیک دارد، در حالی که وی تا کنون هرمنوتیک را منطبق با وضعیت "وجوددرا" شمرده و در پیروی از هایدگر دیالکتیک را "تجربه‌ی دینی" خوانده است. وی همچنین بر این اصل تأکید می‌کند که نه روش هایدگر دیالکتیکی و نه وی در جستجوی بررسی سنتزوار بوده است،<sup>۲</sup> لیکن سپس به شرح زیر مدعی می‌شود:

«دیالکتیک از تصمیم - واقعه توسط هایدگر چنان طراحی می‌شود که اگر انسان لحظه‌ی اصلی را بر یک نقطه‌ی افراطی قرار دهد، متن خود را به طرف دیگر جابجا می‌سازد.»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این تعریف از دیالکتیک که محمد رضا نیکفر این‌جا ارائه می‌دهد، هیچ ارتباطی با دیالکتیک در مضمون مارکسی آن که من در این نوشته به بحث گذاشتم، ندارد. به همین منوال، آن با دیالکتیک در مضمون هگلی آن نیز به کلی بی‌ارتباط است. همان‌گونه که مارکس به درستی برجسته می‌سازد، فلسفه‌ی هگل بر اساس اقتصاد مدرن ملی استوار شده است<sup>۴</sup> و دیالکتیک آن سه جز متفاوت دارد، اول، مفهوم "گوهر" اسپینوزا، دوم، "فلسفه‌ی خودآگاهی" فیخته و سوم، وحدت ضروری و متضاد آن‌ها در "روح مطلق" است.<sup>۵</sup> لیکن الهیات اسپینوزا با استناد به شواهد طبیعی توجیه می‌شود، در حالی که هایدگر اصولاً طبیعت را غیرقابل شناخت می‌شمارد. در حالی که سوژه در فلسفه‌ی فیخته به کلی از طبیعت مستقل شده است، هگل با استناد به مفهوم "خود قضیه" و در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر، گوهر (طبیعت) و سوژه را به وحدت (روح مطلق) می‌رساند. به بیان دیگر، مفهوم "کالا" در نقد اقتصاد سیاسی مارکس همان مفهوم "خود قضیه" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۴۹, ۱۵۴

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۱۴۱, ۲۵۹

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۲۲۶, und vgl. S. ۲۳۶

<sup>۴</sup> Vgl. Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch - Philosophische ..., ebd., S. ۵۷۴

<sup>۵</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie, in: MEW, Bd. ۲, S. ۱۴۷ ff., Berlin (ost), S. ۱۴۷

صورت که رهبر فرمان به جنگ و قتل عام می‌دهد، فیلسوف آن‌ها را موجه می‌سازد و ملت به آن‌ها جامه‌ی عمل می‌پوشاند، زیرا ظاهراً منافع آتی خود را در جنایت‌های راسیستی، جنگ جهت گسترش سرزمین وطنی و تسلط بر جهان می‌بیند.

بنابراین ما این‌جا با اشکال ناب متافیزیکی به صورت دین، فلسفه و ایدئولوژی مواجه هستیم. در حالی که عارف دینی از دست تقدیر و قسمت سخن می‌گوید و ایدئولوگ روند اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ را به پیش می‌کشد، فیلسوف متوسل به تفسیر هرمنوتیکی مفاهیمی مانند "رویداد" می‌شود. ما این‌جا با همان اشکال اسرارآمیز و مه-آلود متافیزیکی سر و کار داریم که البته از هم‌خودگسیختگی و از خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی مادی، یعنی از تضادهای درون‌ذاتی پراکسیس مولد در نظام سرمایه-داری رشد می‌کنند و مانعی در برابر خودآگاهی طبقاتی می‌سازند. به بیان دیگر، عارف دینی، ایدئولوگ و فیلسوف از مخاطبان خود می‌خواهند که از طرح انتقادی وقایع تاریخی صرف نظر کنند و قدرت تشخیص خود را به عنوان مقلد و پیرو در اختیار آن تصورات ناب ماورای طبیعی و فراتاریخی و تفاسیر هرمنوتیکی از معنی وجود بگذارند که آن‌ها برایشان تدارک دیده‌اند. به این ترتیب، تولید کالایی، قانون ارزش و بردگی کار مزدی باید ادامه بیابند و ارزش افزایی سرمایه باید از طریق استثمار نیروی کار و تحمیل انسان‌ها تضمین گردد. این‌جا باید طبقه‌ی کارگر به انفعال کشیده شود و از شرکت در نبرد طبقاتی ممانعت کند.

بنابراین با وجود تمامی توجیحات فلسفی و تفسیرهای هرمنوتیکی محمد رضا نیکفر، باید این مسئله را این‌جا در نظر داشت که فلسفه‌ی هایدگر هم از نظر تئوریک و هم در پراکسیس سیاسی با شکست قاطع مواجه شده است. البته هایدگر در فعالیت فلسفی خود بسیار خوشبین بود که فاشیست‌های آلمانی با استناد به ایدئولوژی سوسیال - داروینیسم به یک گرایش راسیستی در کشور دامن می‌زنند و با ادغام ملت آلمان در یک جنبش توتالیتار همان راهی را به سوی احیای جهان قدیمی و ماقبل از دوران مدرنیته می‌کشایند که انگاری مردم آلمان را از وضعیت اضطراری موجود بیرون می‌آورد.<sup>۱</sup> با وجودی که محمد رضا نیکفر بارها در دفاع از هایدگر مدعی می‌شود که نه

<sup>۱</sup> Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۲۶۷

"دیالکتیک منفی" در آموزشگاه فرانکفورت اشتباه گرفته نشود. به این دلیل که هورکهایمر و آدورنو جهت پاسخ فلسفی به شکست جنبش‌های سوسیالیستی در شرق و غرب اروپا و نقد تجربیات ناگوار استالینیسیم در شوروی و فاشیسم در آلمان بود که جامعه‌شناسی انتقادی را جهت نقد مثبت‌گرایی متکامل کردند. این‌جا مثبت‌گرایی به معنی ناتوانی سوژه از درک وقایع ابژکتیو و به معنی امتناع سوژه از بازتاب پراکسیس در تئوری و ناتوانی انسان از تطبیق وقایع ابژکتیو با ذهنیت سوژکتیو خویش است.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، "دیالکتیک منفی" به معنی ضرورت "نقد منتقد مثبت‌گرا" است که البته بدون واسطه نقد مثبت‌گرایی هایدگر و هم‌چنین محمد رضا نیکفر را در دستور فعالیت تئوریک قرار می‌دهد.<sup>۲</sup>

البته این‌جا طرح این موضوع نیز ضروری است که محمد رضا نیکفر برای خالی نبودن عریضه برخی انتقادهای سطحی و جانبی به فلسفه‌ی هایدگر وارد می‌آورد. به این عبارت که نزد هایدگر روشن نیست که "وجود" یا "وجوددرجا" نقش سوژه را دارد، پروژه‌ی "وجود و زمان" وی به دلیل فقدان مفهوم "زمانمندی" و راه حل وی جهت بیان منطقی و تحول ممکنه‌ی "وجود" با شکست مواجه شده‌اند. هایدگر هم‌چنین پرسش‌های خود را بی‌جواب می‌گذارد، بنیاد متدولوژی خود را متزلزل می‌سازد و معنی مفهوم "وجوددرجا" را همواره تغییر می‌دهد. افزون بر این‌ها، فلسفه‌ی هایدگر بنیادگرا، شهرستانی است و تا حدی دچار پیامبری می‌شود.<sup>۳</sup> لیکن انگیزه‌ی محمد رضا نیکفر نه فراوی از کلیت فلسفه‌ی هایدگر، بلکه ترمیم و تکمیل آن است. از این بابت، وی اصولاً به منتقدان هایدگر رجوع نمی‌کند و با استناد به فیشته، لاینیتس، دکارت، دیلتی، هوسلر، نیچه و کارل اشمیت تنها در پی احیای فلسفه‌ی وی است و سرانجام مشکل آن‌را نه در روش هرمنوتیک و محتوا، بلکه در سمت‌گیری آن به سوی گذشته

<sup>۱</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, ۵. Auflage, erste Auflage (۱۹۷۶), Frankfurt am Main, S. ۷f., und

Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main, S. ۹, ۲۳f.

<sup>۲</sup> Vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۷ff., Frankfurt am Main, S. ۱۴۴

<sup>۳</sup> Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۲۱۴f., ۲۲۲f., ۲۸۳f., ۲۹۹, ۳۴۶, ۳۷۹

است. این‌جا "روح مطلق" به معنی تعمیم "من سوژه" به "ما سوژه"، یعنی ایجاد افکار عمومی تحت تأثیر فلسفه‌ی حق است. به این صورت که اگر انسان‌ها در پرتو حق مالکیت از کالا زندگی کنند، موفق به تشکیل یک جامعه‌ی آشتی‌یافته و خردمند خواهند شد. پیداست کسی که دسترسی به ابزار کار جهت تولید کالا ندارد، باید نیروی کار خود را به صورت کالا به بازار عرضه کند و در واقعیت به بردگی کار مزدی تن دهد. از آن‌جا که هگل از تضاد "حق مالکیت من" با "حق مالکیت دیگری" آگاه است، در نتیجه به "قرارداد" که آن‌را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد، متوسل می‌شود که این تضاد درون‌ذاتی را ظاهراً به صورت متعارف آن برطرف سازد. به این ترتیب، منطق تضاد با منطق تاریخ در علم منطق هگل به وحدت می‌رسند و یک آینده‌ی مثبت را به مخاطب خود نوید می‌دهند.<sup>۱</sup>

بنابراین مضمون دیالکتیک در فلسفه‌ی هگل بیان ایده‌آل جامعه‌ی بورژوازی و مستقیماً با اقتصاد مدرن ملی در ارتباط است. در حالی که فلسفه‌ی هایدگر آن سوی تحقیقات تجربی بر پا شده و اصولاً به زمینه‌ی مادی زیست "وجوددرجا" نمی‌پردازد. با تمامی این وجود محمد رضا نیکفر در لوای دیالکتیک به یک دوگانگی ظاهری دست می‌یابد که انگاری از تقابل دو پدیده، دو مقوله و یا دو ابژه‌ی هم‌سان نه تقویت و وحدت آن‌ها، بلکه نفی هر دوی آن‌ها، یعنی یک نتیجه‌ی مثبت پدید می‌آید. ما این‌جا با یک کاریکاتور مسخره از دیالکتیک مواجه هستیم. انگاری که تخریب در تخریب منجر به سازندگی، نهیلیسم در نهیلیسم منجر به وجود معنایی، دزیسیونیسیم در دزیسیونیسیم منجر به بازتاب‌یافتگی و خردمندی نظریه، حیرت‌زدگی در حیرت‌زدگی منجر به عطش کنجکاوی سوژه و استعلا در استعلا منجر به ذات درونی مقوله‌ها می‌شود.<sup>۲</sup> انگاری که ما این‌جا نه با پدیده‌های اجتماعی و مقوله‌های فلسفی، بلکه با معادلات ساده‌ی ریاضی مواجه هستیم و منفی در منفی بدون تردید برابر با مثبت خواهد شد. البته این‌جا هشدار به خواننده‌ی نقاد این نوشته ضروری است که این روش بی‌معنی و مسخره با

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

<sup>۲</sup> Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۲۲۷, ۲۳۶, ۲۷۸, ۳۴۵,

ها می‌خواست که شهامت به خرج بدهند و با آمادگی برای مرگ وطن خود را به ساحل نجات برسانند.<sup>۱</sup> اما این ساحل نجات که قرار بود تحت تأثیر فیلسوف و رهبر پدید بیاید منجر به جنگ جهانی دوم و عواقب بسیار ناگوار آن برای ملت و کشور آلمان شد. ما این‌جا با انکار توان خلاقیت، شناخت، استقلال، خودآگاهی طبقاتی و اراده-ی انسان‌ها جهت دگرگونی جامعه و تشکیل یک نظم نوین مواجه هستیم، در حالی که محمد رضا نیکفر نیز در پیروی از فلسفه‌ی هایدگر از یک سو، مدعی می‌شود که انسان در یک "وجود" قدیمی چنان تکه و پاره شده است که قادر به تصاحب خود از طریق تفکر نمی‌شود و از سوی دیگر، بر این نکته تأکید می‌کند که زندگی دینی به مراتب غنی‌تر، موزون‌تر و رنگارنگ‌تر از جهان تحقیق و تئوریک است.<sup>۲</sup>

ما با این کشمکش نظری که پیرامون اعتبار و ارجعیت جهان دینی نسبت به جهان دنیوی صورت می‌گیرد، نزد مارکس نیز آشنا می‌شویم. در حالی که پلوتارش مدعی بود که دین مانع گناه‌کاری مؤمنان و منجر به رستگاری آن‌ها می‌شود، مارکس ایمان دینی را بدترین گناه می‌شمارد، زیرا انسان‌ها را سلب خرد و اراده و زندگی آن‌ها را به کلی بی محتوا و توخالی می‌کند.<sup>۳</sup> بنابراین ما این‌جا با "انهدام خرد"، یعنی با پسامدرنیسم به عنوان یک واکنش فوق‌ارتجاعی به دست‌آوردهای انقلاب کبیر فرانسه و عصر مدرن مواجه هستیم که مضمون آن ناتوانی انسان از خودآگاهی طبقاتی و توان مدیریت زندگی خویش و جامعه است<sup>۴</sup> که البته به شرح زیر نتیجه‌ی تحقیقات فلسفی محمد رضا نیکفر نیز محسوب می‌شود:

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۷۹f., ۳۸۸

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۳۱, ۳۴۷

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

<sup>۴</sup> مفهوم "انهدام خرد" عنوان کتابی از جورج لوکاچ است که وی محتوای آن‌را به بررسی فلسفی و نقد واکنش‌های فوق‌ارتجاعی به دست آوردهای انقلاب فرانسه اختصاص داده است. به این ترتیب، وی از یک نبرد خارق‌العاده میان خردگرایی و خردستیزی سخن می‌راند و نظریات اندیشمندان آلمانی را از فریدریش شلینگ تا کارل اشمیت به عنوان نمایندگان خردستیزی عصر مدرن به بند نقد می‌کشد و سرانجام تعمیم اندیشه‌ی سوسیال داروینیسم و نژادپرستی را به صورت شکست کلی خردگرایی و پیروزی ایدئولوژی دولت امپریالیستی آلمان جهت کشورگشایی تشریح می‌کند. از جمله باید از نقد فلسفه‌ی هایدگر یاد کرد که لوکاچ آن‌را یک فلسفه‌ی پیشافاشیستی می‌خواند.

Vgl. Lukacs, George (۱۹۵۵): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin, und

می‌یابد و به اصطلاح راه حل احیای آن‌را به شرح زیر از طریق مفهوم هرمنوتیکی "پرش" ارائه می‌دهد:

«تفکر در پرش یک روحیه به خرج می‌دهد که به متفکر در یک وقت جهانی که منظم-شده و در یک گوشه‌ی [جهان] که سالم مانده، "پورش ببرد". این روحیه از کجا می‌آید که توسط آن متفکر می‌تواند ادعای وجود را بشنود؟ آن باید از خود وجود بیاید. وجود خود را در روحیه به سوی ما ارسال می‌کند، زیرا آن در ماهیت خود "تردست" است. ما می‌توانیم تردستی وجود را در ابتدا وقتی تجربه کنیم، اگر وجود خود را به سوی ما ارسال کند، یعنی وقتی که ما پرش را امتحان کرده‌ایم. ما پس از پرش می‌فهمیم که وجود همیشه با ما سخن گفته است. اما ما در وضعیتی نبودیم که آن‌را بشنویم. برای نمونه، البته ما ادعای منطق از آدرس آن‌را می‌شنویم، اما نمی‌پرسیم که آن از کجا سخن می‌گوید. ما جایگاه تفکر منطقی از بنیاد را در حقیقتش نمی‌باییم، زیرا از مکان ابراز آن بسیار دور هستیم. (...) تفکر منطقی از بنیاد "در حقیقت یک منطق از وجود" است، اما آن به صورت یک منطق از موجود طنین می‌اندازد.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، محمد رضا نیکفر گمان می‌کند که مشکل فلسفه‌ی هایدگر را حل و فصل کرده است. به این عبارت که معنی "وجود" نه از گذشته، بلکه از آینده باید الهام گرفته شود. البته این‌جا این پرسش بی پاسخ می‌ماند که این آینده کدام آینده است؟ آیا منظور از آینده یک هویت فراملی و یک جامعه‌ی مدرن، سکولار، دموکراتیک و سوسیالیستی است؟ البته محمد رضا نیکفر نیازی برای پاسخ به این پرسش‌ها نمی‌بیند، زیرا از یک سو، مدعی می‌شود که "تفکر همواره باید در راه باشد و در راه بودن به معنی آینده‌ی وجود است"، در حالی که از سوی دیگر، به آن می‌افزاید که "وجود اصولاً به معنی زمان است و زمان آینده ندارد."<sup>۲</sup>

تا آن‌جایی که از نظریات هایدگر بر می‌آید، وی شدیداً مخالف جهان مدرن، دموکراسی و سوسیالیسم بود، فلسفه‌ی درون‌ذاتی را "ارواح کوتوله" جهان مدرن می‌خواند، در برابر مدرنیزاسیون صنعت و هنر مدرن قاطعانه موضع می‌گرفت و از آلمان-

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۳۸۹

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۳۹۰



بگیرد و با کسب خودآگاهی طبقاتی به یک پراکسیس انقلابی دامن بزند، پیداست که مسئله‌ی پرسش پیرامون "وجود" نیز برای آن نهایتاً خاتمه می‌یابد، زیرا این‌جا این دوگانگی متضاد سوژه با ابژه، یعنی تناقض وجود با آگاهی در وحدت آن‌ها به آشتی و اتمام می‌رسد. لیکن اگر طبقه‌ی حاکم یک تحول قابل ملاحظه را در پراکسیس مولد پدید بیاورد، یعنی فن‌آوری نوینی را در روند تولید مستقر سازد، مطالبات صنفی کارگران را در نظر بگیرد و به آن‌ها رسمیت قانونی دهد، قدرت ذهنی خود را تفسیر و ترمیم سازد و منجر به تفرقه و تفرقه‌ی خودکرده میان کارگران شود، پیداست که نه تنها خیزش انقلابی طبقه‌ی کارگر با شکست مواجه می‌شود، بلکه این دوگانگی متضاد، یعنی اسرار و جنجال "وجوددرجا" با "وجود" نیز ادامه می‌یابد. راه دیگر برای تحکیم منافع و تثبیت جایگاه طبقه‌ی حاکم اعمال خشونت غیراقتصادی و سرکوب جنبش کارگری، یعنی استقرار فاشیسم است که البته فلسفه‌ی هایدگر به بهترین وجه ممکنه تئوری آن‌را پدید می‌آورد. من جهت مصداق این نظریه این‌جا نیز به ابتکار نوشتاری خود ادامه می‌دهم. به این عبارت که مفهوم "الهام" و "وجود مادی" را در یک نقل قول از کتاب "ایدئولوژی آلمانی" جایگزین می‌کنم که به شرح زیر خواننده‌ی نقاد را با انسان‌شناسی کذب ("موجود نگران") و عواقب جابجایی سوژه با ابژه در فلسفه‌ی هایدگر بیشتر آشنا سازم:

«کاملاً بر عکس نسبت به فلسفه‌ی هایدگر که از آسمان به زمین پیاده، این‌جا از زمین به سوی آسمان رفته می‌شود. یعنی از این نقطه نظر عزیمت نمی‌شود که انسان‌ها چه می‌گویند، چه چیزی را پیش خود تخیل و تصور می‌کنند، کدام الهام را می‌گیرند، هم-چنین از انسان‌های گفته، متفکر، متصور، متخیل و الهام گرفته شده عزیمت نمی‌شود که از آن به انسان‌های زنده و صاحب اندام برسد، [بلکه] از انسان‌های واقعی و فعال و از روند زندگی واقعی آن‌ها عزیمت شده و تکامل بازتاب‌های ایدئولوژیک و پژواک این روند زندگی نیز تشریح می‌شود. به همین صورت تولیدات مه‌آلود در مغز انسان‌ها تعالی ضروری روند زندگی مادی، بدیهی، تجربی و با ضرورت‌های مادی آمیخته شده-اند. این‌جا دیگر اخلاق، دین، متافیزیک و سایر ایدئولوژی و اشکال آگاهی متناسب با آن‌ها بیش از این یک ظاهر مستقل را حفظ نمی‌کنند. آن‌ها فاقد تاریخ هستند، آن‌ها فاقد تکامل هستند، بلکه انسان‌هایی که تولیدات مادی و مراودات مادی خود را متکامل

«پرسش این است که آیا یک معیار برای تمایز میان حقیقت و دروغ وجود در دسترس هست؟ آیا ما می‌توانیم تشخیص بدهیم که وجود خود را در حالت پیش رو مخفی و یا ظاهر می‌کند؟ جواب هایدگر به این عبارت است: معیاری برای تشخیص حقیقت وجود در دسترس نیست، زیرا وجود خود را هیچ‌گاه قابل تشخیص نمی‌سازد. آن غیر قابل ارزیابی است. "منطق" وجود "غیر منطقی" بودن آن است. وجود یک بنیاد عاری از بنیاد است. وجود به صورت بنیاد، بنیاد می‌گذارد - در این خلسه‌ی بنیاد قرار دارد و از این رو، وجود خود را به صورت ظهور نشان می‌دهد - و به صورت ورطه‌ی نابودی خود را به صورت بنیاد عقب می‌کشد - در این غیبت آن قرار دارد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، طرح پرسش‌های اسرارآمیز، جنجال هرمنوتیک، استقلال از پراکسیس مولد و زبان هنری یک چنین توهمات فلسفی را نیز پدید می‌آورند که مارکس آن‌ها را به درستی "مدفوع فلسفی" و محصول "خودارضاعی" می‌نامد. یعنی محمد رضا نیکفر این‌جا حدود ۴۰۰ صفحه را سیاه کرده است که یک چنین گزارش مبهمی را از حقیقت "وجود" به ما ارائه دهد که البته مصداق سرگردانی فلسفی خود وی بشخصه نیز است. این‌جا فقط کافی است که به جابجایی سوژه با ابژه پایان داد تا به معنی ماتریالیستی - دیالکتیکی "وجود" پی برد. به این صورت که "موجود فعال" جایگزین "موجود نگران"، وجود ماتریالیستی جایگزین "وجوددرجا" و آگاهی طبقاتی جایگزین "معنی وجود" گردند. از این پس، ما بدون واسطه با پراکسیس نبرد طبقاتی مواجه می‌شویم و ماجراجویی "وجوددرجا" با "وجود" نیز خاتمه می‌یابد. به این صورت که آگاهی طبقاتی کارگران مزدی از وجود ماتریالیستی آن‌ها پدید می‌آید، زیرا آن‌ها تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری را در سپهر تولید و توزیع مشاهده و احساس می‌کنند. لیکن آگاهی آن‌ها با آن قدرت ذهنی تلاقی می‌کند که طبقه‌ی حاکم به صورت دین، فلسفه و ایدئولوژی و در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی جهت تحکیم قدرت مادی خود و انفعال فرودستان جامعه پدید آورده است. اگر طبقه‌ی کارگر تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا قرار

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ادعا و واقعیت - پسامدرنیسم یا عوامل اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوازی؟ آرمان و اندیشه، جلد چهارم، صفحه‌ی ۲۰۱ ادامه، برلین

<sup>۱</sup> Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۳۹۴

مشکل فقط از زمانی آغاز می‌شود که محمد رضا نیکفر به عنوان "روشنفکر چپ‌گرای سوسیالیستی"، "نظریه‌پرداز سکولاریسم"، "یکی از برجسته‌ترین متفکران ناسیونالیسم-ستیز"، "مخالف سرشناس هرگونه ایدئولوژی هویت‌مدار اعم از دینی و یا ملی"، "خداناباور" و "منتقد اسلام" به جامعه معرفی می‌شود. ما این‌جا فقط با یک سؤ تفاهم مواجه نیستیم که از طریق ویکی‌پدیای فارسی پدید آمده است، زیرا کار برد اجتماعی محمد رضا نیکفر نیز از آن به ما گواهی می‌دهد. به این صورت که وی نه تنها نظریه-پرداز پر و پا قرص "راديو بی بی سی" محسوب می‌شود، بلکه بر روش تفکر بسیاری از محافل دموکرات، سکولار و سوسیالیست اپوزیسیون جمهوری اسلامی نیز احاطه یافته است، در حالی که روش شناخت‌شناسی وی هرمنوتیک و فلسفه‌ی وی پیشافاشیستی و ضدمدرن می‌باشد.

همان‌گونه که این‌جا مستند و مستدل کردم، روش شناخت‌شناسی مارکس نقد درون-ذاتی و نفی‌کننده و ثنوری وی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی است که البته بدون واسطه بر پراکسیس واکنش می‌کند و رابطه‌ی "وجود با وجودباستی" را جهت رهایی انسان‌ها پدید می‌آورد. در برابر فلسفه‌ی هایدگر معطوف به هرمنوتیک "وجوددرجا با وجود" است که البته نه تنها تمامی حماقت‌های تاریخی طبقه‌ی حاکم را از طریق مفهوم "رویداد" موجه می‌سازد، بلکه "سوژه‌ی واقعی" را نیز به انقیاد ایدئولوژی و اهداف فیلسوف و رهبر می‌کشد و سرانجام در برابر تأسیس و اهداف یک حزب توتالیتار به کلی منفعل می‌سازد. ما در همین‌جا دلیل شهرت محمد رضا نیکفر را نیز می‌یابیم، زیرا وی برای هر متقاضی یک استدلال فلسفی را عرضه می‌کند. انگاری که ما این‌جا با یک دکان چند نیشه برای کاسبکاری سیاسی مواجه هستیم. نخست به این صورت که وی نه تنها حکومت مستبد شاهنشاهی، بلکه ضد انقلاب سیاه و سرخ، یعنی اسلامیان و جماعت توده‌ای و فداییان اکثریتی را نیز تبرئه می‌کند. انگاری که هیچ کس نباید مسؤولیت و عواقب تشکیل نظام جمهوری اسلامی در ایران را به عهده بگیرد. انگاری که نه سرکردگان این جریان‌های سیاسی، بلکه "رویداد از وجود" (هایدگر) و یا "رویداد از روح" (هگل) مسببان اصلی این فاجعه‌ی انسانی و اجتماعی محسوب می‌شوند. ما این-جا با یک شبکه‌ی وسیع از جریان‌های فعال و منفعل سیاسی مواجه می‌شویم که برای مقاصد جنایی، منافع طبقاتی و انفرادی و هم‌چنین حماقت‌های خودکرده‌ی خود یک

می‌کنند، همراه با آن‌ها واقعیت خود، تفکر خود و تولیدات تفکر خود را نیز تغییر می‌دهند. آگاهی وجود مادی را معین نمی‌کند، بلکه وجود مادی آگاهی را معین می‌کند.<sup>۱</sup> بنابراین با وجودی که هایدگر انکار می‌کند، اما معیاری برای تشخیص حقیقت وجود در دسترس هست و "وجود" تنها از این رو، غیر قابل تشخیص به نظر می‌آید، زیرا عارف دینی، ایدئولوگ و فیلسوف آن اشکال متافیزیکی را پدید می‌آورند که کارگران مزدی وجود مادی خود را تحت تأثیر آن‌ها تجربه کنند و به از خودبیگانگی و انفعال خودکرده کشیده شوند. پیداست که این‌جا نه تنها نقش دین، فلسفه و ایدئولوژی به عنوان آگاهی از جهان وارونه افشا می‌گردد، بلکه و هم‌چنین نقش هایدگر به عنوان "رویداد از وجود" از توهمات فلسفی آزاد و مسئله‌ی وی بشخصه و آن کسانی که از فلسفه‌ی وی پیروی کرده‌اند، تبدیل به موضوع پیگرد جنایی - قضایی می‌شود.

### نتیجه:

انگیزه‌ی اصلی این نوشته اثبات سستی و نقش متافیزیک در فلسفه‌ی هایدگر و نقد آن شکل ایدئولوژیک است که محمد رضا نیکفر توسط بازسازی از آن پدید می‌آورد. هایدگر به درستی به شرح زیر تأکید می‌کند:

«موجود که بررسی آن وظیفه شده است، خود ما بشخصه هستیم. وجود این موجود مال من بشخصه است. در وجود این موجود خود آن نسبت به وجودش رفتار می‌کند.»<sup>۲</sup>

بنابراین هایدگر توسط فلسفه‌ی خود از روحیه‌ی خویش بشخصه گزارش می‌دهد. پیداست که این اصل برای محمد رضا نیکفر نیز صدق می‌کند، زیرا وی بی محابا، یعنی بدون یک نقد درون‌ذاتی از روش شناخت‌شناسی، بنیاد ثنوریک و عواقب تجربی فلسفه‌ی هایدگر به بازسازی و دفاع از آن می‌پردازد. ما این‌جا با یک روح مشترک در دو کالبد متفاوت مواجه هستیم. تا این‌جا هیچ مشکلی پدید نمی‌آید، زیرا این حق مسلم هر فیلسوف و هر محقق است که یک روش شناخت‌شناسی را انتخاب و با استناد به منابع به خصوص، پروژه‌ی جامعه‌شناسی خود را به پیش براند و از آن دفاع کند.

<sup>۱</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۲۶f.

<sup>۲</sup> Heidegger, z. n. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۹۵

و سکولاریسم را مستقیماً تجربه نکرده و با جامعه‌شناسی انتقادی سر و کار نداشته است، برای قبول این نوع نظریات ضد مدرن و پیشافاشیستی بسیار مساعد است.

ادامه دارد!

### منابع:

Adorno, Theodor W. (۱۹۶۴): Jargon der Eigentlichkeit - Zur deutschen Ideologie, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۴۱۳ff., Frankfurt am Main

Adorno, Theodor W. (۱۹۷۷): Re'sume' über Kulturindustrie, in: Gesammelte Schriften Band ۱۰ (۱), Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۷), S. ۳۳۷ff., Frankfurt am Main

Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۷ff., Frankfurt am Main

Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt am Main

Bracher, K. D. (۱۹۹۹): Das ۲۰. Jahrhundert als Zeitalter der ideologischen Auseinandersetzung zwischen demokratischen und totalitären Systemen, in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۱۳۷ff., Bonn

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

Habermas, Jürgen (۱۹۷۰): Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum ۷۰. Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. ۷۳ff., Tübingen

توجیه فلسفی می‌یابند. از سلطنت‌طلبان شوینیست، آخوندها، پاسداران و بسیجیان جنایتکار، "مارکسیست‌های اسلامی"، جریان‌های ملی، مذهبی و اصلاح‌طلب و روشنفکران دینی گرفته تا افراد فرصت‌طلب و دو سوخته می‌توانند خود را قربانی یک واقعه‌ی خارق‌العاده‌ی تاریخی تلقی کنند که بر خلاف آگاهی و خارج از اراده‌ی آن‌ها به وقوع پیوسته است.

هر کسی که این‌گونه به تاریخ می‌پردازد و مسائل قیام بهمن را این‌چنین حل و فصل می‌کند، بدون تردید در و دروازه را گشوده می‌گذارد که این تجربیات تلخ تاریخی دوباره تکرار شوند. البته محمد رضا نیکفر نیز بشخصه در ترویج این بی‌پرنسیبی شدیداً فعال است. برای نمونه وی در یک جلسه‌ی سخنرانی که با همراهی مراد فرهادپور و تحت عنوان "هرمنوتیک و سیاست" در دانشگاه هومبولت (برلین) برگزار شد، در حالی که از وضعیت تشنجی خود در دوران قیام بهمن گزارش می‌داد، ادعا کرد که حتا یک شکنجه‌گر نیز قربانی نظام جمهوری اسلامی است. وی جهت مصداق نظریه‌ی خود حتا شدت نفس شکنجه‌گرا را در حال شلاق زدن به یک زندانی سیاسی تقلید کرد که مخاطبان خود را از طریق این زبان هنری به اصطلاح متقاعد سازد و آن‌ها را جهت نفی خشونت به سوی هدف مورد نظر خود براند. انگاری که اعمال خشونت از پراکسیس نبرد طبقاتی مستقل است، انگاری که طبقه‌ی حاکم از خشونت جهت حفاظت از منافع مادی و تثبیت جایگاه اجتماعی خود استفاده نمی‌کند و انگاری که سرنگونی خشونت مادی اسلامیانی نیازی به خشونت مادی و انقلابی ندارد.

بنابراین از منظر فلسفه‌ی هایدگر و هم‌چنین از دیدگاه محمد رضا نیکفر، ما با تشکیل جمهوری اسلامی به صورت یک فاجعه‌ی تاریخی در ایران مواجه هستیم که هیچ کس نباید مسؤولیت جنایی، خسارات اجتماعی و عواقب تجربی و تاریخی آن‌را به عهده بگیرد. از سوی دیگر، چشم‌اندازی است که محمد رضا نیکفر با استناد به فلسفه‌ی هایدگر برای نظام جمهوری اسلامی پدید می‌آورد. پیداست که نقش فیلسوف را بدون تردید خود وی در این سناریوی موهوم ایفا می‌کند. مابقی جریان معطوف به رابطه‌ی رهبر سیاسی با ملت و وطن می‌شود که البته توسط یک حزب توتالیتر پدید می‌آید. هم‌چنین پیداست که افکار عمومی یک جامعه که تا کنون رفرماسیون دینی، روشنگری

- Habermas, Jürgen (1982): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, 3. Auflage, (1. Auflage 1976) Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1990): Die nachholende Revolution, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1988): Theorie des kommunikativen Handelns, Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, 3. Auflage, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1990): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 8. Auflage, erste Auflage (1976), Frankfurt am Main, S. 16ff., und
- Habermas, Jürgen (1973): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin (1969): Was ist Metaphysik? 8. Auflage, Frankfurt am Main
- Heinrich, Michael (2007): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster
- Hildebrand, K. (1999): Stufen der Totalitarismus-Forschung, in: Totalitarismus im 20. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band 337, Jesse, E. (Hrsg.), S. 7ff., Bonn
- Horkheimer, Max (1977): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, Alfred Schmidt (Hrsg.). Frankfurt am Main
- Horkheimer, Max (1970): Geschichte und Psychologie, Doppelheft 1 / 2, Alfred Schmidt (Hrsg.), München
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (1947): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, Amsterdam

- Krüger, Lorenz (1970): Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. 3ff., Tübingen
- Lukacs, George (1955): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin
- Luks, L. (1999): Bolschewismus, Faschismus, Nationalsozialismus - Verwandte Gegner?, in: Totalitarismus im 20. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band 337, Jesse, E. (Hrsg.), S. 48ff., Bonn
- Maier, H. (1999): 'Totalitarismus' und 'politische Religionen', in: Totalitarismus im 20. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band 337, Jesse, E. (Hrsg.), S. 118ff., Bonn
- 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, in: MEW, Bd., 23, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1974): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf 1857 – 1858, 2. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1973): Marx an Engels in Manchester, London, um den 17. Jan. 1858, in: MEW, Bd. 29, S. 259f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1977): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW, EB I, S. 476ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1979): Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. 13, S. 715ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1959): Das Elend der Philosophie – Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“, in: MEW, Bd. 4, S. 53ff., Berlin (ost)

- Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl Heinrich (۱۹۷۷): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S.۲۵۷ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۸۴۴): Ökonomisch - Philosophische Manuskripte, in MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (Ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie, in: MEGA I, ۱/۱, Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie, in: MEW, Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost)
- Negt, Oskar (۲۰۰۵): Kant und Marx – Ein Epochengesprech, Göttingen
- Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung des Satzes vom Grund bei Martin Heidegger, Frankfurt am Main
- Pollock, Friedrich (۱۹۷۵): Studien des Kapitalismus, Helmut Dubiel (Hrsg.), München
- Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main

- Rupnik, J. (۱۹۹۹): Der Totalitarismus aus der Sicht des Ostens, in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۴۳ff., Bonn
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München
- Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Geschichte und Struktur – Fragen einer marxistischen Historik, München
- Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main
- Schmidt, Alfred (۱۹۷۶): Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie, München / Wien
- آدورنو، تئودور (۱۳۸۵): انتقاد فرهنگی و جامعه، در جامعه‌شناسی انتقادی، ویراستار: پل کانرتون، مترجم: حسن چاوشیان، صفحه‌ی ۳۰۲ ادامه، تهران
- آزاد، حسن (۲۰۱۷): "بورژوازی اسلامی" و اقتصاد سیاسی روحانیت شیعه، در سایت "نقد اقتصاد سیاسی"
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته – تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): کارل مارکس – رئالیست انقلابی با ماتریالیست مثبت‌گرا؟، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۱۷ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و حق انقلاب – گفتمانی پیرامون مسیر اندیشیدن انتقادی مارکس از نقد دین تا نقد اقتصاد سیاسی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۱۵۱ 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): 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): قانون ارزش، سرمایه‌ی دولتی و کار مزدی - نقد بر اقتصاد سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۸۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفهوم "سوژه‌ی تاریخی" در اندیشه‌ی غیر سیاسی موشه پستون، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۲۲۵ 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): 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 (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟ در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ایمان و اندیشه - فعالیت سیاسی در پرتو آته‌ئیسم کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۶۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ادعا و واقعیت - پسامدرنیسم یا عوامل اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوازی؟ آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم، صفحه‌ی ۲۰۱ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷۱ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

تحمیل کرد. ما این‌جا با یک کشمکش تئوریک پیرامون جستجوی یک روش مناسب شناخت‌شناسی جهت تشخیص دولت مواجه هستیم که قدمت آن حدود ۱۸۰ سال است.

به این عبارت که هگل مردم را یک مجموعه از اوباش و اراذل پراکنده، بی فرهنگ و فاقد هویت می‌شمارد که تحت اعمال خشونت شاهانه به صورت ملت در می‌آیند. این-جا دولت نقش سوژه، یعنی عنصر فعال را به خود می‌گیرد که با آگاهی مردم کشور خود را به عنوان ایزه‌ی خویش شکل می‌دهد و ظاهراً هویت ملت مورد نظر خود را پدید می‌آورد و سپس آن‌را به سلطه‌ی قوانین خویش می‌کشد و به اصطلاح متعارف، متمدن و متشکل می‌سازد. هگل خشونت شاهانه را از "مایورات" (حق ارث انحصاری، انفرادی و غیر قابل فروش برای شاه) استنتاج و بر اساس حق مالکیت خصوصی فلسفه-ی ایده‌آلیستی خود را متکامل می‌کند. به این صورت که وی در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر، گوهر (طبیعت) و سوژه (بورژوا) را در شکل کالا (خود قضیه) به وحدت می‌رساند و آن‌را به صورت یک حرکت منطقی - تاریخی از "ایده‌ی مطلق" به سطح "روح جهان" (افکار عمومی) ارتقا می‌دهد و سوژه‌ی استعلایی جامعه‌ی بورژوایی را جهت تحکیم روش مدرن تولید سرمایه‌داری پدید می‌آورد، در حالی که از سوی دیگر، حق مالکیت خصوصی را به صورت تنها شرط "آزادی زنده" توجیه می‌کند. به این عبارت که وی خانواده، جامعه‌ی بورژوایی و دولت را به صورت مقوله‌های مستقل در نظر می‌گیرد و در یک حرکت دورانی از تفکر که آغاز و انجام آن یکسان (آزادی) است، از تضاد دیالکتیکی "حق مالکیت من" با "حق مالکیت دیگری" ظاهراً فرا می‌رود و مفهوم را به اصطلاح پر محتوا (آزادی زنده) می‌سازد. این‌جا مقوله‌ی "قرارداد" که هگل آن‌را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد، نقش واسطه را به خود می‌گیرد. به این ترتیب، برای هگل کاملاً منطقی به نظر می‌آید که تضاد "حق مالکیت من" با "حق مالکیت دیگری" را توسط قرارداد حل و فصل کند و در یک حرکت از تفکر دیالکتیکی روح متناهی خانواده را در جامعه‌ی بورژوایی (نفی) و سپس روح متناهی جامعه‌ی بورژوایی را در دولت ادغام (نفی نفی) کند و مدعی روح نامتناهی دولت شود. ما این‌جا با شکل ایده‌آلیستی از آن جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته‌ی بورژوایی آشنا می‌شویم که آپریور، یعنی بدون شواهد تجربی و مستقل از پراکسیس مولد و در یک شکل استعلایی

## نقد منتقد مثبت‌گرا - از آرامش دوستدار تا محمدرضا نیکفر

اکثر قابل ملاحظه‌ی ایرانیان و از جمله اغلب "نظریه‌پردازان" احزاب و سازمان‌های کمونیستی کشور تشکیل و استمرار نظام جمهوری اسلامی ایران را محصول سیاست‌های قوای بیگانه و توطئه‌ی کشورهای امپریالیستی می‌شمارند. مصداق نظری آن‌ها ظاهراً با استناد به برگزاری "کنفرانس گوادولپ" و استراتژی "کمر بند سبز اسلامی" در تقابل با "کمونیسم و آتئیسم" توجیه می‌شود که جهت محدودیت نفوذ نظامی و استراتژیک شوروی در منطقه‌ی خاورمیانه برنامه‌ریزی و با موفقیت کامل متحقق شده است. به این عبارت که انگاری سازمان امنیتی - اطلاعاتی کشور (ساواک) از سرکوب جنبش کمونیستی و مقاومت‌های مدنی و مسلحانه‌ی اپوزیسیون ناتوان گشته و آمریکا با اعزام ژنرال هوپزر به ایران شرایط سرنگونی محمد رضا شاه و مصادره‌ی قدرت سیاسی توسط آیت‌الله خمینی را مهیا ساخته است.<sup>۱</sup> به این ترتیب، یک خشونت بلامنازعه‌ی ضد انقلابی در ایران پدید آمده که تمامی جریان‌ها و سازمان‌های کمونیست و کلیت اپوزیسیون را به کلی منهدم کرده و یا به سوی تبعید رانده است. از این دیدگاه مردم ایران به صورت "سیاهی لشکر" کشورهای امپریالیستی به نظر می‌آیند و دولت ظاهراً مضمون فلسفی و تاریخی خود را می‌بازد. انگاری که مردم ایران ایزه‌ی قوای بیگانه و دولت‌های امپریالیستی هستند و هر نوع دولتی را می‌توان به عنوان سوژه بر آن‌ها

<sup>۱</sup> طرح این مسئله به این معنی نیست که من عوامل خارجی و مناسبات مسلط بین‌المللی را حائز اهمیت نمی‌شمارم. همان‌طور که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل کردم، نظام شاهنشاهی ایران پس از افزایش قیمت نفت در سال ۱۹۷۳ میلادی به آن منابع مالی دست یافت که پنجمین قدرت نظامی جهان را در یک منطقه‌ی حساس استراتژیک پدید آورد و از آن‌جا که محمد رضا شاه در پی صعود به یک درجه‌ی بالاتری در هیئرشلی نظم نوین جهانی بود و می‌توانست به این قدرت دست بیابد که مسیر انرژی فسیلی جهان را کنترل کند، در نتیجه سرکردگان دولت‌های سرمایه‌داری مانند: آمریکا، فرانسه، انگلستان و آلمان از حمایت وی دست کشیدند.

Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin. S. ۲۸۵f., und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): نبرد تمدن‌ها یا بحران هژمونی؟ - نقدی بر سیاست اقتصادی آمریکا در خاورمیانه و ضرورت همبستگی و همکاری جهانی، در آرمان و اندیشه، جلد پنجم، برلین

ایدئولوژیک رشد می‌کند و شکل دوگانه‌ی خود را به صورت دولت مدرن پدید می‌آورد. به این ترتیب، مارکس نتیجه می‌گیرد که بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی بر سر حق مالکیت خصوصی به توافق رسیده و بنا بر این اصل بوده که یک قانون اساسی مدرن متکامل شده و به تصویب مجلس اқشار و اصناف رسیده است. ما این‌جا با قوای مقننه، قضاییه و مجریه به صورت شکل سیاسی جامعه‌ی بورژوازی و ارگان‌های حفاظت از حق مالکیت خصوصی مواجه هستیم، در حالی که بورژوازی با آگاهی، یعنی به صورت یک سوژه‌ی فعال پیکر اقتصادی و ماهیت متضاد روش مدرن تولید سرمایه‌داری را پدید می‌آورد.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، مارکس به این نتیجه می‌رسد که دولت مدرن تنها یک تظاهر سیاسی از جامعه‌ی بورژوازی است. به این معنی که اگر مردم یک کشور به خودآگاهی برسند و به حق مالکیت خصوصی و خشونت دولتی تن ندهند، دولت نیز تبدیل به یک نهاد بی اعتبار و تو خالی می‌گردد و پس از مدت کوتاهی در خود فرو می‌ریزد. ما مصداق تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را در دوران انقلاب بهمین به خوبی مشاهده می‌کنیم. از آن پس که مردم ایران در برابر حکومت شاهنشاهی شوریدند و خشونت دولتی را به عقب راندند، محمد رضا شاه کابینه‌ی امیر عباس هویدا را برکنار کرده و دستگاه اجرایی کشور را به دست یک ردیف از نخست وزیران مانند: خسرو آموزگار، شریف امامی، ارتشید غلامرضا ازهاری و شاپور بختیار سپرد که سرانجام این روند به سرنگونی نظام شاهنشاهی و تشکیل جمهوری اسلامی در ایران کشیده شد. به بیان دیگر، نه توطئه‌ی قوای امپریالیستی، بلکه این خود مردم ایران بودند که با یک درجه‌ی به خصوص از آگاهی، اسلامیان را بر سرنوشت خود مسلط کردند.

در دوران انقلاب بهمین آگاهی مردم ایران تحت تأثیر اولویت "مبارزه‌ی ضد امپریالیستی" قرار داشت که البته از اسطوره‌ی کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ رشد می‌کرد. ما این‌جا تنها با یک عکس فوری از این ماجرای سیاسی بسیار پیچیده مواجه هستیم. انگاری که محمد مصدق با تحقق برنامه‌ی "موازنه‌ی منفی" از حمایت گسترده و بی

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس و فلسفه‌ی حق - گفتگوی پیرامون بدیل حقوقی جمهوری اسلامی ایران، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۶۱، برلین

متکامل شده است و پیداست که در واقعیت تجربی با ماهیت متناقض نظام طبقاتی و تضادهای درون‌ذاتی روش مدرن تولید سرمایه‌داری تلاقی می‌کند.<sup>۱</sup>

از آن پس که مارکس در مسیر مسافرت خود در اروپا با خشونت دولت‌های هلند و فرانسه نیز مانند کشور پروس به درستی آشنا شد، از منظر انتقاد به جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به یک تحقیقات بسیار گسترده پیرامون قوانین اساسی کشورهای مدرن دست زد و آثار نظریه‌پردازان مشهور دولت را دوباره مرور کرد. وی سپس در نوشته‌ای با عنوان "نقد فلسفه‌ی حق هگل" روش نقد درون-ذاتی از آن مناسبات متضاد اقتصادی را پدید آورد که بر اساس آن جامعه‌ی بورژوازی و دولت‌های مدرن رشد می‌کنند. مارکس این‌جا با در نظر داشتن جابجایی سوژه با محمول (ابژه) در سیستم هگلی به عکس نظریه‌ی وی پیرامون تشکیل دولت می‌رسد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در همین‌جا می‌یابیم:

«ایده تبدیل به سوژه می‌گردد و مناسبات واقعی خانواده و جامعه‌ی بورژوازی نسبت به دولت به صورت فعالیت درونی - تخیلی درک می‌شود. خانواده و جامعه‌ی بورژوازی شروط دولت هستند؛ آن‌ها فعالان اصلی هستند؛ اما در جنجال [هگلی] بر عکس می‌گردند. لیکن اگر ایده تبدیل به سوژه شود، این‌جا سوژه‌های واقعی، [یعنی] جامعه‌ی بورژوازی و خانواده تبدیل به "جزئیات، دلخواه و غیره"، [یعنی] لحظات غیرواقعی، با معانی دیگر و ابژکتیو ایده می‌شوند.»<sup>۲</sup>

بنابراین مارکس در تضاد با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به این نتیجه می‌رسد که این ملت است که دولت را پدید می‌آورد، منتها با یک درجه‌ی به خصوص از آگاهی. این-جا منظور وی آگاهی جامعه‌ی بورژوازی است که با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی و به اصطلاح از "طبیعت انسان" و مبتنی بر حق مالکیت خصوصی در یک شکل

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوازی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه-ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷، برلین و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟ در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹، برلین

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ - ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰۶



مردم به خیابان‌ها ریختند و مجسمه‌های وی و رضا شاه را به زیر کشیدند. تا این زمان حزب توده بنا بر نیازهای سیاست روزمره‌ی خود یک روز مصدق را "رهبر ملی" و روز دیگر "عروسک خیمه شب‌بازی عمو سام" می‌خواند، لیکن از این پس تظاهرات خود را با شعار "مرگ بر مصدق، زنده باد شوروی" برگزار می‌کرد. به این ترتیب، برای جریان‌های محافظه‌کار ملی و مذهبی و اسلامیان افراطی دیگر هیچ‌گونه تردیدی باقی نماند که حزب توده در حال تدارک کودتا است و اقدام به مصادره‌ی قدرت سیاسی خواهد کرد و همان مناسباتی را در ایران به راه خواهد انداخت که تحت حاکمیت استالین در شوروی رایج بودند. بنابراین تحت تأثیر این شرایط نابسامان سیاسی بود که سازمان اطلاعاتی - امنیتی "سیا" برنامه‌ی کودتای ۲۸ مرداد را تحت عنوان "عملیات آژاکس" در ایران با موفقیت کامل به انجام رساند. از جمله باید از حمایت‌های مالی سفارت آمریکا یاد کرد که البته توسط اسلامیان و تحت عنوان "دلارهای آیت‌الله بهبهانی" در میان اوپاش و اراذل پخش می‌شدند، تا معرکه‌گیر سرکوب هرگونه مقاومتی توسط نیروهای مسلح کشور شوند. جالب توجه است که حتا حزب توده نیز در برابر این کودتا مقاومت نکرد، با وجودی که قدرت سازمان‌دهی آن‌را داشت. به احتمال زیاد مذاکره‌ی اشرف پهلوی با استالین در مسکو به نتیجه‌ی مطلوب برای هر دو طرف رسیده و سفارت شوروی حزب توده را از مقاومت منع کرده بود.<sup>۱</sup>

به بیان دیگر، تمامی جریان‌های مؤثر سیاسی بر سر محمدرضا پهلوی به توافق رسیده و از کودتای سازمان امنیتی - اطلاعاتی "سیا" دفاع می‌کردند و یا در برابر آن به کلی منفعل بودند، در حالی که از واقعه‌ی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ یک اسطوره پدید آمد و تبدیل به یک لکه‌ی ننگ بر پیشانی شاه کشور شد. از این منظر دیگر هیچ‌گونه تردیدی وجود نداشت که محمدرضا شاه عامل دست بیگانه و تنها "سگ زنجیری امپریالیسم" است که از منافع آمریکا و اسرائیل در منطقه پاسداری می‌کند. این‌جا باید پنج برنامه‌ی توسعه‌ی اقتصادی و هم‌چنین قوانین اصلاحات ارضی را نیز در نظر داشت که جهان قدیمی ایرانیان را در کوتاه‌ترین زمان ممکنه به کلی دگرگون کردند و زمینه‌ی سرمایه‌گذاری کنسرن‌های فراملیتی را در ایران پدید آوردند. به این ترتیب، کار دوگانه آزاد

چون و چرای مردم ایران برخوردار بوده و پس از تصمیم دولت آمریکا، سازمان اطلاعاتی - امنیتی "سیا" برنامه‌ی این کودتا را ریخته و با موفقیت تمام به انجام رسانده است. اما تجربیات تاریخی از روند ملی شدن صنعت نفت در ایران از یک اوضاع بسیار مخوف و نابسامان سیاسی گزارش می‌دهند. از جمله باید از فعالیت جریان‌ها و احزاب فوق‌ارتجاعی در این دوران سخن راند. به این عبارت که از یک سو، جریان‌های اسلامی بودند که دولت مصدق را متزلزل می‌کردند. در رأس اسلامیان "سازمان فداییان اسلام" قرار داشت که به سرکردگی شیخ نواب صفوی و با فتوای شیخ روح‌الله خمینی به ترور روشنفکران، رجال دولتی، روزنامه‌نگاران و مستشاران خارجی دست می‌زد و جامعه‌ی سیاسی - مدنی را به ناامنی می‌کشید. هم‌زمان آیت‌الله ابوالقاسم کاشانی به عنوان رئیس مجلس شورای ملی بود که سازمانی را به نام "مجاهدین اسلام" تشکیل داده و مستقل از کابینه‌ی مصدق سیاست خارجی خود را دنبال می‌کرد. در سوی دیگر این اوضاع نابسامان سیاسی، حزب توده قرار داشت که جهت تحکیم منافع استراتژیک شوروی در ایران تأسیس شده بود. با وجودی که حزب توده به اتهام ترور نافرجام محمدرضا شاه حق فعالیت سیاسی را نداشت، اما از طریق "روزنامه‌ی مردم" و انجمن‌های کارگری و ضد امپریالیستی به فعالیت خود ادامه می‌داد. این‌جا باید هم‌چنین از سازمان‌ها و احزاب ناسیونالیست و فاشیست مانند: "سومکا" و "حزب پان‌ایرانیست" نیز یاد کرد که اعضای آن‌ها همواره در حال زد و خورد و سرکوب آکسیون‌های اعتراضی کارگران و تظاهرات حزب توده بودند.

از آن‌جا که محمد مصدق با کنسرن‌های نفتی به توافق نمی‌رسید و تحریم و محاصره‌ی اقتصادی ایران اوضاع نابسامان سیاسی کشور را تشدید می‌کرد، در نتیجه وی در اواخر دوران نخست‌وزیری خود چنان منزوی شده بود که حتا اعضای سرشناس "جبهه‌ی ملی" نیز از حمایت وی و شرکت در مجلس سر باز می‌زدند. بنابراین مصدق "قانون امنیت ملی" را به تصویب مجلس رساند و سپس درخواست انحلال مجلس و "اختیارات تام" را از محمد رضا شاه کرد و از وی خواست که کشور را ترک کند. لیکن محمدرضا شاه پس از مشورت با سفارت انگلستان، سرلشکر فضل‌الله زاهدی را به مقام نخست‌وزیری منسوب کرد و سپس از ایران گریخت. در حالی که هواداران نظام سلطنتی جهت ممانعت از خروج شاه از کشور به آکسیون‌های حمایتی دست زدند، انبوه

<sup>۱</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ..., ebd., S. ۲۰۰ ff.

البته تزلزل اتوریت‌های پدارن و اضمحلال نظم خانواده نه تنها منجر به گسترش ابعاد تفکر و افزایش استقلال درونی انسان‌ها می‌شدند، بلکه بحران‌های هویتی و معنایی را نیز برای نسل جوان پدید می‌آوردند. از آن‌جا که دولت مستبد شاهنشاهی با خشونت تمام از تشکیل جامعه‌ی مدنی ممانعت می‌کرد، در نتیجه تضادهای موجود اقتصادی و فرهنگی قادر نبودند که روش مناسب بیان خود را بیابند و از نو در یک درجه‌ی مجردتری متشکل شوند. ما این‌جا با نگرانی انسان‌ها پیرامون بی‌عدالتی و کمبود امنیت شغلی، تشدید ریسک در زندگی آتی و احتمال سقوط اجتماعی و خطر انزوای فرد از خانواده و جامعه مواجه هستیم که در فقدان شکل مناسب ساختاری خود منجر به واکنش‌های فوق‌ارتجاعی به نظم موجود می‌شدند. مشخصاً در همین جاست که نظریات اسلامیان پیرامون "غرب‌زدگی" و ضرورت تشکیل "امت اسلامی" با ایدئولوژی "مبارزه‌ی ضد امپریالیستی" به هم پیوند می‌خورند و بر یک زمینه‌ی مساعد اقتصادی رشد می‌کردند. آن چیزی که یک "توافق فعال" جهت سرنگونی نظام شاهنشاهی را پدید می‌آورد، نقد "سرمایه‌داری وابسته" و ضرورت "خودکفایی اقتصادی" بود که انگاری با گسست از بازار جهانی و توسط "راه رشد غیر سرمایه‌داری" ممکن می‌گشت. بنابراین اعضای هیئت مؤتلفه‌ی اسلامی نیز مانند فعالان سیاسی طیف چپ تولیدات صنایع کشور را غیرملی و اصولاً بنجل می‌خواندند. از سوی دیگر، توفیق جنبش‌های ضد امپریالیستی در کوبا، ویتنام، الجزایر و به خصوص مقاومت مردم فلسطین در برابر دولت صهیونیستی اسرائیل بودند که گسل‌ها و تفاوت‌های ایدئولوژیک اسلامیان با اپوزیسیون طیف چپ را ظاهراً بر طرف می‌کردند.

ما تا این‌جا با چند پرتو از آن ایدئولوژی آشنا شدیم که آگاهی اپوزیسیون نظام شاهنشاهی را در مجموع پدید می‌آوردند.<sup>۱</sup> لیکن در هر حرکت اجتماعی ضمیر

در گستره‌ی کشور پدید آمد و برای اولین بار انباشت سیستماتیک سرمایه در ایران بر اساس مناسبات کار مزدی ممکن شد. با تشدید تولید کالایی و کالایی شدن نیروی کار تحرک و جابجایی جغرافیایی در کشور یک شدت بی‌سابقه به خود گرفت. به این ترتیب، کارگران مزدی از روستاها راهی شهرهای بزرگ و مراکز صنعتی کشور شدند که نیروی کار خود را به نازل‌ترین قیمت آن در بازار کار حراج کنند.

از این پس ما با دگرگونی‌های بسیار شگرف در ساختار خانواده و جامعه‌ی ایران مواجه می‌شویم. به این صورت که انسان‌ها از مناسبات سنتی تولید مجزا و از روابط جامعه‌ی دینی ظاهراً مستقل و با اشکال نوین زندگی و تفکر آشنا می‌شدند. هم‌زمان نیازها و اهداف جدیدی برای انسان‌ها پدید می‌آمدند که عرف اجتماعی، اخلاق خانوادگی و روابط پدرسالاری و عشیره‌ای قدیمی را متزلزل می‌ساختند. در حالی که در گذشته پسران حرفه‌ی پدران خود را می‌آموختند و دختران هويت خود را در زندگی زناشویی می‌یافتند، نیازهای بازار کار سرمایه‌داری، تحرک جغرافیایی، فشار روانی جهت مصرف کالاهای لوکس و همچنین ابزار ارتباط جمعی مانند: تلفن، رادیو و تلویزیون فرهنگ و تعلق‌های سنتی را مستقیم و غیرمستقیم مضمحل کرده و انسان‌ها را از نو به یک‌دیگر پیوند می‌دادند. البته تزلزل در اتوریت‌های پدران مستقیماً به معنی رهایی از کنترل‌های سنتی نبودند، زیرا پسران خانواده بدون واسطه جای خالی آن‌را پر می‌کردند، در حالی که هم‌زمان جامعه نیز در پاسداری از عرف و سنت‌های معمول و برگزاری مراسم و مناسک دینی کم و بیش مصمم بود. با این وجود امنیت مالی و اطمینان خاطر خانوادگی رفته رفته نقش خود را می‌باختند. این‌جا هر کسی باید مناسبات موجود و امکانات خود را از نو ارزیابی و روش زندگی و آینده‌ی خود را طراحی می‌کرد و همسر مورد علاقه‌ی خود را می‌یافت. پیداست که تحت این شرایط اعتقاد به سرنوشت و دست تقدیر نیز نقش خود را کم و بیش از دست می‌داد و آن که دندان داده بود، دیگر نان‌دهنده محسوب نمی‌شد. ما این‌جا با واقعیت بردگی کار مزدی مواجه هستیم که زنان و مردان کارگر را به انقیاد روند مدرن تولید سرمایه‌داری می‌کشیدند و تحت مناسبات شی-وازه‌ی جامعه‌ی طبقاتی مستقر می‌ساختند.

<sup>۱</sup> از آن‌جا که من از جنبه‌های متفاوت و به تفصیل به نقد ایدئولوژی "انقلاب بهمن" پرداخته و عواقب آن‌را در پراکسیس سیاسی سنجیده‌ام، در نتیجه این‌جا تنها به نقد نقش رابطه‌ی دولت با ملت می‌پردازم و نقش خانواده و جامعه را در روان‌شناسی اجتماعی مردم ایران برجسته می‌سازم. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۸۹-۸۹ ادامه، برلین، و

مقایسه، 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، و

اقتصادی حائز نقش اولوی به صورت عوامل شکل‌دهنده هستند. خانواده ماهوی‌ترین محیط است که توسط آن ساختار اقتصادی تأثیر شکل‌دهنده‌ی خود را بر روان افراد اعمال می‌کند. روان‌شناسی اجتماعی رفتار روحی و ایدئولوژیک مشترک و با اهمیت اجتماعی - و به خصوص ریشه‌های ناآگانه‌ی آن‌را - از تأثیر مناسبات اقتصادی بر تمایل‌های جنسی توضیح می‌دهد» (...). «این قوای تمایل جنسی انسان‌ها هستند که در هماهنگی خود به آن چسب شکل می‌دهند که بدون آن جامعه متحد نمی‌ماند، و آن در تولید ایدئولوژی‌های بزرگ اجتماعی در تمامی سپهرهای فرهنگی سهم دارد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روان‌شناسی اجتماعی نه تنها نقد ایدئولوژی را به عنوان محرکه‌ی آگاهانه در نظر می‌گیرد، بلکه آن تمایل‌های جنسی نیز که در ضمیر ناخودآگاه انسان‌ها فعال می‌شوند و رفتار روحی و ایدئولوژیک را در جامعه پدید می‌آورند، به انضمام نقد درون‌ذاتی می‌کشد. به بیان دیگر، جمهوری اسلامی با شعار "نه شرقی، نه غربی!" نه تنها به آگاهی ایدئولوژیک از "مبارزه‌ی ضد امپریالیستی"، بلکه با تشکیل یک نظام جنسیتی به ضمیر ناخودآگاه مردان ایرانی نیز یک پاسخ مثبت داد. بنابراین اتفاقی نیست که آن مقاومت زنان مدرن و فمینیست بر علیه حجاب اجباری که به مناسبت ۸ مارس در سال ۱۳۵۷ خورشیدی و با شعار "ما انقلاب نکردیم، تا به عقب برگردیم!" به خیابان کشیده شده بود، به بهانه‌ی حفاظت از دست‌آوردهای انقلاب در برابر "امپریالیسم" از طریق هیچ جریان سیاسی حمایت نشد. به این ترتیب، اسلامیان راه را برای خود به کلی هموار دیدند که با شعار "یا روسری، یا توسری!" به سرکوب و تحقیر زنان ایرانی دامن زنند و یک نظم حقوقی و تشکل ساختاری - جنسیتی را ضمیمه‌ی کلیت جامعه‌ی طبقاتی کشور کنند. از این پس، خاطر خیال مردان ایرانی نیز جهت حفاظت از "ناموس" خود نسبتاً راحت شد، زیرا حکومت

<sup>۱</sup> Fromm, Erich (۱۹۸۰): Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie – Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus, in: Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie, (ders. Hrsg.) Frankfurt am Main. S. ۲۳, ۳۶, und  
Vgl. Keupp, Heiner (۱۹۹۴): Zur Einführung – Für eine reflexive Sozialpsychologie, in: Zugänge Zum Subjekt – Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Heiner Keupp (Hrsg.), S. ۷ ff., Frankfurt am Main, S. ۱۱f.

ناخودآگاه انسان‌ها نیز نقش به‌سزایی بازی می‌کند. این‌جا باید به خصوص از نقش نوین اجتماعی زنان در روند توسعه‌ی اقتصادی کشور یاد کرد که منجر به نگرانی خاطر مردان سنتی ایرانی می‌شد. به این عبارت که با گسترش بخش تولید خدماتی زنان همواره به امکانات بیشتری جهت اشتغال مزدی دست می‌یافتند و در روند مدرن تولید اجتماعی سهیم و از منظر مالی مستقل می‌شدند و دیگر به کنترل‌های سنتی خانواده و نسل‌های گذشته بی‌چون و چرا تن نمی‌دادند. از جمله باید از کارهای اداری، بانکی، بهداشتی، ورزشی، پژوهشی، هنری، آموزشی و پرورشی یاد کرد که حوزه‌ی اصلی اشتغال مزدی زنان را پدید می‌آوردند. پیداست که با تشدید تحرک جغرافیایی و افزایش فاصله‌ی مکانی میان زنان با والدین و مابقی اعضای خانواده کنترل‌های اجتماعی نیز ظاهراً مضمحل می‌گشتند. به خصوص به این دلیل که نظام شاهنشاهی نیز به دلیل نیازهای بازار کار سرمایه‌داری به اشتغال مزدی زنان دامن می‌زد. از جمله باید از دو اصل قوانین "انقلاب سفید" مانند: "سپاه دانش" و "سپاه بهداشت" یاد کرد که در اواخر دوران حکومت پهلوی زنان دیپلمه را نیز مشمول خود کردند و کنترل‌های خانوادگی را هر چه بیشتر از آنان زدودند. پیداست که نقش نوین اجتماعی زنان با سنت‌های دیرینه و آن وظایفی که اسلام برای آن‌ها در نظر گرفته است، دشمنانه تلاقی می‌کرد. به این ترتیب، یک نگرانی در افکار عمومی پیرامون فحشا و هرزگی زنان و ضرورت حفاظت از "ناموس" پدید آمد که انگاری "غیرت" مردان ایرانی را جریحه‌دار می‌کرد و توسط فیلم‌های سینمایی مبتذل و جاهلی مانند "قیصر" بازتاب می‌یافت. ما این‌جا با عواقب روحی آن دگرذیسی‌های اقتصادی و فرهنگی مواجه می‌شویم که البته از روش مدرن تولید سرمایه‌داری رشد و اخلاق خانواده‌ی سنتی را ظاهراً مضمحل کرده و در پیوند با ایدئولوژی "مبارزه‌ی ضد امپریالیستی" منجر به یک روان‌شناسی اجتماعی می‌شد که ارایش فروم مضمون تئوریک آن‌را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«پدیده‌های روان‌شناسی اجتماعی به صورت روندهای فعال و منفعل تطبیق دستگاه محرکه نسبت به وضعیت اجتماعی - اقتصادی درک می‌شوند. خود دستگاه محرکه - در زمینه‌های قطعی - بیولوژیک وجود دارد، اما بسیار قابل تغییر است؛ مناسبات

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): آگاهی تئوریک و پراکسیسی سیاسی - "بحران مارکسیسم" و تجربیات "مارکسیست‌های ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم صفحه‌ی ۱۶۱ ادامه، برلین

وجودی که همیشه توسط آن‌ها فریب خورده‌اند؟ چه عواملی انسان‌ها را مجذوب یک رهبر خودکامه می‌کنند، با وجودی که در نادانی و اهداف مخرب او هیچ شک و تردید وجود ندارد؟ به بیان دیگر، پرسش‌های روان‌شناسی اجتماعی از منظر اریش فروم مستقیماً به سوی نقد آگاهی و شرایط انفعال طبقه‌ی کارگر سمت می‌گیرد. به این عبارت که "سوژه‌ی واقعی" اصولاً چگونه اجتماعی می‌شود و روابط خانوادگی و اشکال آموزشی و پرورشی چه نقشی را در روابط اجتماعی آن بازی می‌کنند؟ "سوژه‌ی واقعی" چگونه در یک نظام بسیار پیچیده‌ی اجتماعی فعال می‌شود و با کدام آگاهی جای خود را در جامعه می‌یابد؟ "سوژه‌ی واقعی" چگونه تجربیات خود را در ساختارهای موجود بازنگری کرده و نسبت به بحران‌های اقتصادی و اجتماعی واکنش می‌کند؟<sup>۱</sup>

بنابراین ما تا این‌جا با یک مجموعه از پرسش‌های جامعه‌شناسی انتقادی مواجه می‌شویم که مربوط به کنش و واکنش "سوژه‌ی واقعی" نسبت به یک "کلیت دیالکتیکی" می‌شود. به این صورت که دانش روان‌شناسی اجتماعی تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را غنی‌تر می‌سازد و جهت نقد عوامل انفعال "سوژه‌ی واقعی" مسئله‌ی محرکه‌ی جنسی را نیز به صورت یک وجه دیگر از روبنا مانند: حقوق، دین، سیاست و فلسفه مشمول روش نقد درون‌ذاتی از "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی می‌کند که ما مضمون تئوریک آن را به شرح زیر در کتاب "در مورد نقد اقتصاد سیاسی" مارکس می‌یابیم:

«انسان‌ها طی تولید اجتماعی برای زندگی خویش وارد مناسبات ضروری، به خصوص و مستقل از اراده‌شان می‌شوند، [یعنی] مناسبات تولیدی که با درجه‌ی معینی از رشد نیروهای مولد مادی مطابقت دارند. تمامی این مناسبات تولیدی، ساختار اقتصادی جامعه، یعنی زیربنای واقعی آن‌را می‌سازند که بنا بر آن، روبنای حقوقی و سیاسی بر پا می‌شود و آنان با اشکال به خصوص آگاهی اجتماعی متناسب هستند. شیوه‌ی تولید زیست مادی اصولاً موجب روند اجتماعی، سیاسی و ذهنی زندگی می‌شود. این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آن‌ها را، بلکه هستی اجتماعی آن‌ها است که آگاهی‌شان را معین می‌کند. نیروهای مولد مادی جامعه در درجه‌ی معینی از رشد خویش با مناسبات

اسلامی وظیفه‌ی تشکیل "امت اسلامی" را به صورت تحقق اراده‌ی الهی و تشکیل یک نظام جنسیتی خداخواسته به عهده گرفت و به روان‌شناسی اجتماعی مردم سنتی ایران یک شکل شرعی و ساختاری داد. این‌جا گوهر (روح عمومی) تشیع به خوبی عریان می‌گردد که از یک سو، در پرتو تخیلات واهی ایدئولوژیک و تمایلات جنسی منجر به حماقت خودکرده‌ی شیعیان می‌شود و سلطه‌ی حکومت اسلامی را بر خود آن‌ها پدید می‌آورد و از سوی دیگر، اصولی مانند: "از ماست که بر ماست!"، "خلایق هر چه لایق!" و "از کوزه همان تراود که در اوست!" را قاطعانه رد می‌کند، علت سیه‌روزی خود را به عوامل بیگانه مانند "توطئه‌ی امپریالیسم" نسبت می‌دهد و از منظر یک مظلوم و مانند یک گدای سمج تقاضای همدردی نیز می‌کند.

برای اولین بار زیگموند فروید نتایج تحقیقات روان‌شناسی خود را به مناسبات اجتماعی بسط می‌دهد و به نتایج فراتاریخی، جهان‌شمول و جنجالی می‌رسد.<sup>۱</sup> در برابر اریش فروم با استناد به دانش روان‌شناسی اجتماعی به نقد یک ردیف از رفتارهای غیر منطقی انسان‌ها می‌پردازد که البته مربوط به آگاهی و انفعال "سوژه‌ی واقعی" (پرولتاریا) می‌شود. به این عبارت که چرا انسان‌ها آن تصمیم‌های سیاسی را می‌گیرند که منافع شخصی خود آن‌ها را نقض می‌کنند؟ چرا کارگران اخلاق، فرهنگ، مناسک و روش زندگی بورژوازی را تقلید می‌کنند، با وجودی که هیچ‌گاه به امکانات طبقه‌ی حاکم دست نمی‌یابند؟ چرا طبقه‌ی کارگر به اتوریته‌ی سیاسی، دینی و اقتصادی طبقه‌ی حاکم تن می‌دهد، با وجودی که نتایج آن در تضاد با منافع خود کارگران قرار می‌گیرد؟ چرا آن انسان‌هایی که خودشان مورد تبعیض و بی‌عدالتی قرار گرفته‌اند، بدون هیچ‌گونه منافی در سرکوب اقلیت‌ها شرکت می‌کنند و یا نسبت به زجر و سیه‌روزی آن‌ها کاملاً بی‌اعتنا هستند؟ چرا انسان‌ها همواره مجذوب تبلیغات دولتی می‌شوند، با

<sup>۱</sup> به این عبارت که فروید به روان‌شناسی یک انسان در جامعه‌ی بورژوازی می‌پردازد و سپس نتایج تحقیقات خود (خودشیفتگی) را به جامعه بسط می‌دهد. برای نمونه وی از مفهوم "فرهنگ متقلب" استفاده کرده و مقوله‌ی "دولت" را به "افراد شاخص" تشبیه می‌کند. انگاری که دولت مدرن بر اساس تمایل‌های جنسی که میان مردان منحصر به فرد رایج است، عمل کرده و در نتیجه سیاست همواره اشکال بیماری روانی به خود می‌گیرد.

Vgl. Brockhaus, Gudrun (۱۹۹۴): Vom Nutzen psychoanalytischen Vorgehen in der Sozialpsychologie, in: Zugänge Zum Subjekt – Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Heiner Keupp (Hrsg.), S. ۵۴ff., Frankfurt am Main, S. ۶۶f.

<sup>۱</sup> Vgl. Fromm, Erich (۱۹۳۶): Sozialpsychologischer Teil, in: Studien über Autorität und Familie, Max Horkheimer (Hrsg.), S. ۷۷ff., Paris

است. مفهوم دوم "تأثیر متقابل" زیربنا با روبنا است که ما مضمون آن را این‌جا و هم-چنین در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" نیز می‌یابیم.<sup>۱</sup> به این معنی که نیروهای مولد و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم هم‌دیگر را به صورت متقابل متأثر می‌کنند. به بیان دیگر، نیروهای مولد در پراکسیس نبردهای طبقاتی نه تنها در یک کشمکش پراتیک، بلکه در یک کشمکش تئوریک نیز با طبقه‌ی حاکم درگیر هستند که البته مبتنی بر محرکه‌ی آگاهانه (ایدئولوژیک) و محرکه‌ی ناآگاهانه (تمایلات جنسی) پدید می‌آیند. بنابراین موضوع تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس فقط نقد تضاد و استثمار نیروی کار و فقط مادی نیست، بلکه بیان تضاد، یعنی نفی آگاهانه و ناآگاهانه‌ی روبنای نظام طبقاتی موجود را نیز ضمیمه‌ی پراکسیس نبردهای طبقاتی می‌کند که البته نتیجه‌ی آن‌ها بستگی به توازن قوای نیروهای متضاد و متخاصم اجتماعی دارد و این شکست و یا پیروزی است که واقعیت را پدید می‌آورد و روند تاریخ را معین می‌کند. در این ارتباط روان‌شناسی اجتماعی بر رفتار انترسوبژکتیو، یعنی آن رفتاری که با در نظر داشتن منافع مادی، تمایلات جنسی، گرایش‌ات ایدئولوژیک، یعنی عقلانیت "سوژه‌ی واقعی" قابل فهم هستند، انگشت می‌گذارد.

با وجودی که بیش از ۴۱ سال از فاجعه‌ی تشکیل نظام جمهوری اسلامی در ایران می‌گذرد، لیکن تا کنون دانش جامعه‌شناسی ایران نه در کشور و نه در تبعید با پرسش‌های این چنینی مواجه شده است. با صرف نظر از تئوری‌های توطئه، اما آن تحقیقات اجتماعی و تاریخی و آن انتقادهای فلسفی نیز که به عوامل تشکیل نظام جمهوری اسلامی در کشور و دلایل سیه‌روزی مردم ایران پرداخته و تا کنون مورد ملاحظه‌ی روشنفکران ایرانی قرار گرفته‌اند، بیش از یک تک‌گفتار علت - معلولی عامه‌پسند ارائه نمی‌دهند. از جمله باید از آثار یک فیلسوف ایرانی به نام آرامش دوستدار یاد کرد که تز "تحقیقات تاریخی" وی بر اساس نقد فلسفی از "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" ایرانیان متکامل شده و به عبارت زیر تشریح می‌شود:

تولیدی موجود یا با بیان حقوقی آن که مناسبات مالکیتی است و در چهارچوب آن تا کنون عمل کرده‌اند، در تضاد قرار می‌گیرند. این مناسبات که از بطن اشکال رشد نیروهای مولد نتیجه می‌شوند، به رشد خود آن‌ها زنجیر می‌بندند. سپس یک دوره‌ی انقلاب اجتماعی فرا می‌رسد. با تغییر زمینه‌ی اقتصادی، تمام روبنای عظیم کندتر یا سریع‌تر دگرگون می‌گردد. در نظاره‌ی این‌گونه دگرگونی‌ها همواره بایستی میان دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید که به همان دقت علوم طبیعی قابل اندازه‌گیری است و دگرگونی‌های حقوقی، سیاسی، دینی، [روان‌شناسی]، هنری و یا فلسفی - خلاصه، ایدئولوژیک که انسان‌ها از طریق آن‌ها به این نزاع آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند - تفاوت قائل شد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با تئوری "حرکت واقعی" از یک جامعه‌ی طبقاتی مواجه هستیم که از مضمون دیالکتیک، یعنی از "نفی سوژکتیو" گزارش می‌دهد و نه تنها نقد ایدئولوژی را به عنوان محرکه‌ی آگاهانه در نظر می‌گیرد، بلکه آن تمایل‌های جنسی نیز که در ضمیر ناخودآگاه انسان‌ها فعال می‌شوند و محرکه‌های روحی و ایدئولوژیک را در جامعه پدید می‌آورند، به انضمام نقد درون‌ذاتی می‌کشد. به این عبارت که طبقه‌ی حاکم بنا بر هستی اجتماعی خود، یعنی برای حفظ منافع مادی و تثبیت حاکمیت خویش، آگاهی اجتماعی را نیز به صورت ابعاد متنوع ایدئولوژی مانند: حقوق، سیاست، دین، روان‌شناسی، هنر و فلسفه پدید می‌آورد. این آگاهی و روان‌شناسی اجتماعی که به صورت بیان ایده‌آل ساختار اقتصادی موجود بر جامعه حاکم است، در واقعیت منافع مادی و جایگاه طبقه‌ی حاکم را توجیه می‌کند. به همین منوال نیز آگاهی و روان‌شناسی نیروهای مولد از منافع مادی و هستی اجتماعی آن‌ها رشد می‌کند. این‌جا توجه به دو مفهوم کلیدی برای درک تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ضروری است. اولی مفهوم "تناسب" و یا مطابقت زیربنا با روبنا است که از هماهنگی آگاهی و روان‌شناسی نیروهای مولد با ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم گزارش می‌دهد. به این معنی که ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با نیروهای مولد متکامل شده است و از این رو، زیربنا مطابق با روبنا

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

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

اصطلاحاً دینی می‌نامم و فرهنگ ایران را در سراسر تاریخش بر این بنیاد اعتقادی متکی می‌دانم.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک "بغرنج" مواجه هستیم. به این معنی که ایرانیان توسط یک "فرهنگ دینی" که از تاریخ سنتی خود به ارث برده‌اند، در دوران معاصر با جهان مدرن همزیست و ناهماهنگ شده‌اند. البته شناخت "بغرنج"، همان‌گونه که دوستدار تأکید می‌کند، ارتباطی با خودنمایی نخبه‌گان در تقابل با عوام ندارد، بلکه بر یک تناقض انگشت می‌گذارد که انگاری تنها راه حل و فصل آن به شرح زیر می‌باشد:

«...» اگر آگاهی ما از خود آگاهی گشتنش فلسفی نشود، هم کار ما و هم کار فلسفه هر دو اینجا ساخته است؛ اگر ما غرب را درست نفهمیم، در شرقی بودنمان هم چهل تکه-ای می‌شویم بی اصل و نسب، اما اگر غرب را درست بفهمیم در سنتمان همچنان خرسند و رستگار خواهیم زیست (...). اما چگونه؟ موتور این تحرک را در هرمنوتیک باید یافت، و از کجا که هرمنوتیک نوشدارو هم نباشد. مگر نه این است که این معجون شفابخش هر افلیچی را از جایش می‌پراند. حتی چنانکه می‌گویند، در تن مرده نیز جان تازه می‌دمد. البته منظور تن اسلام نیست که ثابت کرده از همیشه زنده‌تر و جوان‌تر شده، بلکه در تن ماست که از زهر زندگی نامیرایی این دین قرنهایست مرده‌ایم (...). باید (...). سرخ فلسفه و خوشبختی ناشی از آن که معدنش غرب است از دست خودمان در نرود. وجه مشترک این گونه افکار هذیانی برای نجات فرهنگ و جامعه‌ی ما این است که همه در کانونی به نام مدرنیته در هم می‌پیوندند و خود را از برکت آن به مؤثرترین درمانها مجهز می‌سازند (...).<sup>۲</sup>

به این ترتیب، دوستدار هرمنوتیک را به عنوان تنها راه غلبه بر "فرهنگ دینی" ایرانیان مطرح و تبدیل به روش شناخت‌شناسی خود جهت تفسیر کلیت تاریخ فرهنگی ایران که شاخص تک‌گفتاری آن ظاهراً "دینیت" آن است، می‌کند. این‌جا "فلسفه" دشمنانه در برابر "دینیت" ایرانیان مستقر می‌گردد و این وظیفه به فنون هرمنوتیک محول می‌-

«...» میان "فرهنگ دینی" و "امتناع تفکر" رابطه‌ی علی از آنسو و اینسو وجود دارد. از آنسو و اینسو به این معنا که "فرهنگ دینی" مطلقاً علت است و "امتناع تفکر" مطلقاً معلول آن.<sup>۱</sup>

با وجودی که دوستدار از فاجعه‌ی تشکیل نظام جمهوری اسلامی در ایران فقط یک تک‌گفتار علت - معلولی ارائه می‌دهد، اما انتقاد وی به تاریخ "فرهنگ دینی" ایرانیان نه تنها افکار طیف وسیعی از روشنفکران ایرانی را متأثر ساخته، بلکه به دلیل تعمیم این نظریه‌ی ساده و عامه‌پسند "روشنفکران دینی" را نیز با بحران‌های ایمانی مواجه کرده و آن‌ها را جهت تفسیر کلامی اسلام به تکاپو انداخته است.

بنا بر اطلاعات ویکی‌پدیای فارسی آرامش دوستدار در سال ۱۳۱۰ خورشیدی در یک خانواده‌ی بهایی در تهران متولد شد و در سال ۱۳۳۷ خورشیدی برای تحصیل فلسفه به آلمان نقل مکان کرد. وی در جوار رشته‌ی فلسفه به تحصیل رشته‌های روان‌شناسی و دین‌شناسی تطبیقی نیز پرداخت. سرانجام وی رساله‌ی دکترای خود را با عنوان "رابطه‌ی اخلاق و اراده‌ی سلطه‌گرا در آثار نیچه" با موفقیت به اتمام می‌رساند و از سال ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۸ خورشیدی در دانشگاه تهران به تدریس فلسفه می‌پردازد. سرانجام آینده‌ی وی با "انقلاب فرهنگی" رقم می‌خورد، زیرا او نیز مانند بسیاری از اساتید سکولار، دموکرات و چپ‌گرا از دانشگاه اخراج شده و سپس به سوی تبعید در آلمان رانده می‌شود. به احتمال زیاد علاقه‌ی آرامش دوستدار به مسائل دینی و اجتماعی مربوط به تجربیات نوجوانی‌اش می‌شود، زیرا وی به عنوان فرزند یک خانواده-ی بهایی تربیت و پرورش می‌یابد، در حالی که جامعه‌ی اسلام‌زده‌ی ایرانی نه دین بهاییت را به رسمیت می‌شناسد و نه هویت بهاییان را ایرانی می‌پندارد. تحقیقات تاریخی و فلسفی آرامش دوستدار بر اساس یک تعریف از مقوله‌ی "فرهنگ دینی" ایرانیان استوار شده است که وی مضمون فلسفی آن‌را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«ظلمت هر اعتقادی (...). حقیقت هر اعتقاد است. حقیقت بدین معنا آن ناپرسیده و نادانسته‌ایست که با احاطه‌ی درونی‌اش بر ما فرهنگی می‌شود، یعنی احساس جمعی را تسخیر می‌کند و شالوده‌ی اعتقاد را می‌ریزد. فرهنگ مبتنی بر چنین بنیادی را من

<sup>۱</sup> دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، صفحه‌ی ۲۹

<sup>۱</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۶۹ ادامه

<sup>۲</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹ ادامه

بابت، هابرماس پیشنهاد می‌کند که جامعه‌شناسی انتقادی جایگزین فلسفه‌ی هرمنوتیک شود.<sup>۱</sup> این‌جا باید به خصوص از روش تفسیر تاریخ یاد کرد که در اغلب موارد منجر به اسطوره‌سازی و تدارک شواهد ظاهری نوشتارها و سخنوری‌های فیلسوفان هرمنوتیکی می‌شود.

به این ترتیب، دوستدار با استفاده از فنون هرمنوتیک اقدام به تفسیر انتقادی تاریخ فرهنگی ایران می‌کند که انگاری شاخص تک‌گفتاری آن "دینیت" ایرانیان است و درمان این بیماری اجتماعی فقط توسط فلسفه‌ی هرمنوتیک ممکن می‌گردد. ما این‌جا نه اثری از یک "کلیت دیالکتیکی" می‌یابیم و نه اصولاً روشن است که این ادیان بر اساس کدام زمینه‌ی مادی متکامل شده‌اند.<sup>۲</sup> پیداست که استقلال از پراکسیس مولد منجر به تشبیه و تطبیق ادیانی می‌شوند که بر اساس تضادهای درون‌ذاتی زمینه‌های متفاوت مادی رشد کرده‌اند. از جمله باید از تشبیه و تطبیق آیین زرتشت با مناسک ادیان سامی سخن گفت که انگاری وجه مشترک آن‌ها "دینیت" است و هر دوی آن‌ها به اصطلاح با وحی الهی موجه می‌شوند.<sup>۳</sup> دوستدار این‌جا میان بینش دینی یا "علم پیشین" که بدون پرسش به وجود می‌آید، با دید علمی یا "علم پسین" که البته محصول پرسش‌گری، اندیشیدن و تحقیقات است، تفاوت می‌گذارد. به نظر وی دین زرتشت جهان را عمودی، یعنی میان اهورامزدا و اهریمن جدا می‌سازد، در حالی که ادیان سامی به صورت افقی جهان اخروی را از جهان واقعی مجزا می‌کنند.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Krüger, Lorenz (۱۹۷۰): Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum ۷۰. Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. ۳ff., Tübingen, S. ۱۵

<sup>۲</sup> از آن‌جا که من در جای دیگری به تفصیل به نقد آثار دوستدار پرداخته و تحت مفهوم "جهان‌گرایی بیگانگی" آن‌ها را با "کلیت دیالکتیکی" به بحث گذاشته‌ام، در نتیجه این‌جا تنها به آن جوانبی می‌پردازم که جهت انتقاد به "مثبت‌گرایی" ضروری هستند. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس و روش نقد دین - گفتگوی انتقادی پیرامون برخی از آثار آرامش دوستدار، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، صفحه‌ی ۵۱ ادامه، برلین

<sup>۳</sup> دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ..... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۵

<sup>۴</sup> مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۸۱-۲۰۰۲): ملاحظات فلسفی در دین و علم ت بینش دینی و دید علمی، وینسنز (فرانسه)، صفحه‌ی ۱۳ و

مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر .... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۰

شود که از ماهیت متضاد جامعه‌ی طبقاتی ایران اشکال اسطوره‌ای و انتقادی را پدید بیاورد و ایرانیان را به اصطلاح به سوی کسب "روح آزاد" انسانی براند و روابط اجتماعی و سنتی آنان را بر اساس مدرنیته دوباره از نو سامان دهد.

یورگن هابرماس جهت نقد هرمنوتیک میان "زبان طبیعی" و "زبان هنری" تمیز می‌دهد. در حالی که استفاده از زبان طبیعی مربوط به استدلال منطقی و گفتگوی فلسفی می‌شود، لیکن زبان هنری فاقد هر گونه بازتاب تجربی بوده و تنها بر این اصل مبتنی است که مخاطب خود را متأثر و متقاعد ساخته و به سوی یک تصمیم مخصوص براند. وی دو شعبه‌ی متفاوت از زبان هنری را به صورت "رتوریک" و "هرمنوتیک" از یک-دیگر متمایز و به شرح زیر مضمون فلسفی هرمنوتیک را برجسته می‌سازد:

«هرمنوتیک بر یک "توان" مبتنی است که ما تا این حد کسب می‌کنیم که "مسلط شدن" بر یک زبان طبیعی را [هم‌چون] هنر، بیاموزیم، [یعنی] معنی زبانی و امکان ارتباطی را بفهمیم و در صورت اختلال ارتباطات، قابل فهم سازیم. فهم معنی به سوی محتوای معنایی سخن سمت می‌گیرد، اما هم‌چنین به سوی محتوای معنایی ثابت نوشتاری یا سیستم سمبلیک غیر زبانی، منتها تا آن‌جایی که آن‌ها می‌توانند "ضمیمه‌ی" سخن شوند. ما اتفاقی از هنر فهمیدن و فهماندن سخن نمی‌گوییم، زیرا توان تفسیر که هر سخن‌گویی در اختیار دارد، پیکر هنری می‌گیرد، می‌تواند این‌جا به صورت یک زبردستی هنری پرورش بیابد. این هنر تحت شرایطی که پرسش‌های عملی به سوی تصمیم رانده می‌شوند، نسبت به هنر متقاعد و قانع کردن متقارن رفتار می‌کند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روش شناخت‌شناسی هرمنوتیک مربوط به تسلط بر آن فنون سخنوری و نوشتاری می‌شود که انسان مخاطب خود را ظاهراً متقاعد می‌کند و به سوی اتخاذ یک تصمیم مخصوص می‌راند. در حالی که برای عواقب یک چنین تصمیمی مصداق و شواهد تجربی در اختیار ندارد. ما این‌جا با فنون تدارک متافیزیک مواجه هستیم که منجر به مثبت‌گرایی و آپریوریسم می‌شوند. از این

<sup>۱</sup> Habermas, Jürgen (۱۹۷۰): Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum ۷۰. Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. ۷۳ff., Tübingen, S. ۷۳

مسیحیان به عنوان وحی الهی عرضه می‌کنند، یک مجموعه از اساطیر هستند که از وقوع معجزه بعد از معجزه، قربانی در راه خدا، تقدیر و گناه ذاتی انسان‌ها، امتحان و انتقام الهی، پاداش و جزای اخروی گزارش می‌دهند که تمامی آن‌ها بنا بر اساس تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی برده‌داری رشد کرده و متکامل شده‌اند و به بهانه‌ی رستگاری مؤمنان انگیزه‌ی تحقیر، تحمیق، تفرقه و حکومت بر انسان‌ها را در جهان واقعی دارند.

البته من با دوستدار کاملاً هم‌نظر هستم که فرهنگ یونانی با اسلام در تناقض است. این‌جا باید به خصوص از اشکال متناقض موجودیت جهان مادی و انسان در مضمون معنای آفرینش یاد کرد که به صورت اسطوره از جامعه‌ی برده‌داری یونان باستان رشد کرده و سپس به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم ارتقا یافته است. به این صورت که اساطیر یونانی از تمایز انسان با بربر گزارش می‌دهند. در حالی که بربر غیر یونانی، فاقد تمدن و روح محسوب می‌شود و تنها لایق بردگی است، انسان یونانی خردمند، مالک و کاملاً آزاد به حساب می‌آید. این‌جا معنی آفرینش انسان نگرستن و آموختن است که از طریق اسطوره‌ی "تئوروس" موجه می‌شود. به این عبارت که تئوروس به عنوان نماینده-ی رسمی شهرهای یونان به دربار یکی از خدایان فرستاده می‌شود که در یک جشن سرنوشت‌ساز شرکت کند و در آن‌جا به حکمت، خردمندی و دانایی بنگرد، بشناسد و بیاموزد و پس از بازگشت به شهر آموخته‌های خود را به صورت پراکسیس سیاسی به کار ببندد. پیداست که بر اساس نظم شهری در یونان باستان و در پرتو این عوامل سوژکتیو، یعنی گرایش به منطق و خردگرایی، تکامل اندیشه و موجودیت فلسفه نیز موجه می‌شود. ما تأثیر و تکامل این اسطوره را به خوبی در فلسفه‌ی سقراط مشاهده می‌کنیم. وی برای نخستین‌بار حکمت ماورای طبیعت را از فلسفه‌ی طبیعت متمایز کرد و انسان را سوژه‌ی شناخت نفس خویش خواند. سقراط این کشف فلسفی را "دانش نفس" نامید و آن‌را در چهار بعد متفاوت متمایز کرد: اول این‌که، دانش نفس منجر به شناخت انسان از قوا و اراده‌ی خویش می‌شود. دوم این‌که، دانش نفس منجر به شناخت گوهر، اصل و سرنوشت آفرینش می‌شود که البته مربوط به ماورای طبیعت است. سوم این‌که، دانش نفس به دانش قوانین خردمندی و درست اندیشی دست می‌یابد که شامل علم منطق، متدولوژی تفکر و یا دانش خردگرایی می‌شود و چهارم

حال با یک نگاه اجمالی به گات‌های زرتشت، مشخصاً عکس این تفسیر هرمنوتیکی اثبات می‌شود. به این صورت که گات‌ها نتیجه‌ی گفتگو و پرسش زرتشت از "وهومن"، یعنی خرد درونی خود وی است. بنابراین ما این‌جا اصولاً با وحی الهی مواجه نیستیم. زیربنای مادی آیین زرتشت را زندگی مسکون و متمدن روستایی و دامداری شبانی می‌سازند. این‌جا مالکیت شکل اشتراکی دارد و انسان‌ها آزاد هستند. از آن‌جا که روستاییان با تهاجم اقوام وحشی و غیر مسکون مواجه می‌شوند، در نتیجه گات‌های زرتشت به صورت سمبلیک قوای خیر را در برابر قوای شر مستقر می‌سازد. بنابراین آیین زرتشت این جهانی است و پارسایی انسان را مد نظر دارد. این‌جا نه اثری از معجزه مشاهده می‌شود و نه هرمز قربانی می‌طلبد.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، گات‌های زرتشت محصول پرسش و استفاده از خردورزی خود زرتشت بشخصه (سوزه) هستند و بنا بر نظریه‌ی خود دوستدار فلسفه محسوب می‌شوند. برای نمونه وی در کتاب "ملاحظات فلسفی در دین و علم" به شرح زیر مضمون مقوله‌ی "تفکر فلسفی" را توضیح می‌دهد:

«تفکر وقتی فلسفی است که از پرسش بر آید و در آن استوار ماند. تفکری که در تسخیر حیاتی پرسش نماند هرگز فلسفی نیست. برعکس پاسخ در بینش دینی و دید علمی، پاسخ فلسفی نه فقط ماهیت پرسش را نفی نمی‌کند یا ناپایدار نمی‌سازد و مورد پرسش را سهل‌تر نمی‌نماید، بلکه آن‌را ژرفتر، پیچیده‌تر و دشوارتر می‌سازد.»<sup>۲</sup>

در تقابل با آیین زرتشت (مزدیسانی)، ما با رجوع به منابع ادیان سامی با سیمای واقعی دین آشنا می‌شویم. به این صورت که تمامی شعبه‌های ادیان ابراهیمی با رجوع به وحی الهی توجیه می‌شوند که البته زیربنای مادی تمامی آن‌ها نظام برده‌داری است. حتا آزادی قوم یهود از دست فرعون مصر هم به معنی برگزیدگی یهودیان جهت اسارت در بردگی یهوه، پیامبر و فرمان‌روای یهوه است. بنابراین ما با استناد به تورات از نزاع دو برده‌دار آگاه می‌شویم. به این ترتیب، آن چیزی که کتاب آسمانی یهودیان و

<sup>۱</sup> من این‌جا در ارتباط با نقد کلیت دیالکتیکی در مورد ایران باستان و اشکال دینی که بر کشور حکمرانی کرده‌اند، رفرنس نمی‌دهم و خواننده‌ی نقاد را مستقیماً به کتابی که در این مورد نوشتم، رجوع می‌دهم. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین

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



شوند که بر اساس تجربیات و با استفاده از خرد خود به شناخت برسند. نزد ارسطو شناخت دو جنبه‌ی متفاوت دارد. یکی "نفس شناخت" (اپیستم) و دیگری "رأی" (دگسا) است. در حالی که نفس شناخت بر شک، پرسش و تحقیق بنا شده است، رأی تنها با اتخاذ خردگرایی انسان ممکن می‌گردد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در فرهنگ یونانی با استدلال منطقی جهت توجیه معنای آفرینش مواجه می‌شویم که دوستدار نیز به شرح زیر مضمون آن- را برجسته می‌سازد:

«(...) برای یونانی نه هست نیست می‌شود و نه نیستی هستی می‌یابد، مکان و زمان ارسطویی نیز در ناگسستگی بودنشان از همدیگر و از هستنده‌های طبیعی [ماده] نه تنها اشکالی در تئوری ناظر به طبیعت همیشه‌بوده ایجاد نمی‌کنند، بلکه آن را بر عکس از نظر هستانی توضیح می‌نمایند. اما وقتی مکان یا جایگاه و زمان را از تئوری هستانی ارسطویی به این معنا بگیریم که آن دو استقلال یابند، هستنده را، که همواره رویداد به معنای پوشش است، نیست کرده‌ایم (...)»<sup>۱</sup>

بنابراین در فلسفه‌ی یونانی زمان، مکان و ماده ابزار آفرینش و "قدیم" محسوب می‌شوند و انکار آن‌ها قبل از امر آفرینش به معنی انکار رویداد آفرینش به عنوان یک واقعیت تجربی که "حادث" شده است، می‌باشد. همان‌گونه که دوستدار این‌جا به درستی ادامه می‌دهد، معنای یکتاپرستی سامیان در تناقض با فرهنگ یونانی قرار می‌گیرد. لیکن وی این‌جا ناشیانه از نظر می‌اندازد که اسطوره‌ی آفرینش در ادیان سامی از زمینه‌ی مادی جامعه‌ی برده‌داری مصر باستان و در پرتو یک خدای واحد موسوم به "آتون" که توسط یک فرعون مصری به نام اشناتون آفریده شده، رشد کرده و سپس به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم کشور مصر ارتقا یافته است. این‌جا نه از ابزار آفرینش جهان مادی مانند: زمان، مکان و ماده خبری است و نه اصولاً معنی آفرینش جهان مادی و انسان موجه می‌شود. بنا بر یکتاپرستی سامیان خدا هستی را از نیستی می‌آفریند. به این صورت که خدا در ابتدا آسمان‌ها و زمین را آفریده و پس از شش روز آفرینش جهان مادی به پایان می‌رسد. این‌جا فقط خداست که به صورت روح مقدس و

این‌که، کسب دانش نفس منجر به روش توافق انسان با طبیعت خاص خود می‌گردد که به معنی دست‌رسی انسان به دانش اخلاق است.

به این ترتیب، سقراط رابطه‌ی ماورای‌طبیعت با طبیعت را متمایز و معین کرد. از این پس، یک راه فلسفی ابداع شد که بعداً فلاسفه‌ی یونانی و از جمله ارسطو آن‌را ادامه دادند. به این صورت که برای فلسفه ممکن شد که میان قدسی و غیر قدسی تمیز دهد و علوم انسانی مانند نتایج تحقیقات ریاضی و فیزیک را در خود ادغام سازد. آن چیزی که غیر قدسی محسوب می‌شد، موضوع شک، پرسش و تحقیق بود و پاسخ خود را در پرسش‌گری، خردگرایی و تجربیات می‌یافت. از این بابت، ارسطو فلسفه‌ی خود را به این شرح بر سه فرضیه استوار کرد: اول این‌که، هر معلولی یک علت دارد. دوم این‌که، گوهر (ماهیت) از صورت (شکل) متمایز است و سوم این‌که، از نیستی، هستی پدید نمی‌آید.

پیداست که با استناد به این فرضیه‌ها موجودیت جهان مادی از یک سو، نیاز به یک ماده‌ی ازلی دارد. نزد ارسطو نام این ماده‌ی ازلی "هیولی" است که شامل ترکیبی از آب، خاک، هوا و آتش می‌شود. این‌جا از سوی دیگر، وجود یک قوه‌ی ازلی نیز ضروری است که هیولی را از قوه به فعل در می‌آورد و منجر به آفرینش جهان مادی می‌شود. ارسطو این قوه‌ی ازلی را "واجب‌الوجود" می‌نامد. از آن‌جا که تبدیل قوه به فعل به معنی حرکت است و هر حرکتی آغاز و پایانی دارد، در نتیجه نزد ارسطو ماده نیز مانند: زمان و مکان ازلی محسوب می‌شود. به این ترتیب، ارسطو به یک دستگاه فکری دست می‌یابد که به موجودیت جهان مادی و آفرینش انسان معنی می‌دهد. به این صورت که واجب‌الوجود که البته ساکن است، به صورت علت ازلی و از طریق شوق و عشق فلک اول را به حرکت در می‌آورد و سپس افلاک دیگر، هم‌دیگر را به حرکت در می‌آورند. از این پس، آفتاب و ماه، شب و روز و همچنین موجودات زمین و انسان به وجود می‌آیند و از آن‌جا که واجب‌الوجود تمامی وجودش حیات و روح است و از طریق شوق و عشق محرک آفرینش شده، در نتیجه خرد بشری را نیز به عنوان ابزار شناخت انسان پدید می‌آورد. از این پس، واجب‌الوجود متوقف‌الفعل می‌شود و تنها ناظر وقایع زیست اجتماعی انسان‌ها به حساب می‌آید. این‌جا انسان‌ها به حال خود گذاشته می-

<sup>۱</sup> دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ... همان‌جا، صفحه‌ی ۲۵۴

دهند و با استناد به همین ناتوانی انسان است که بعثت پیامبران و صدور وحی الهی موجه می‌شود. به این معنی که با سلب اراده از انسان خدا همواره در جهان آفرینش دخل و تصرف می‌کند. در حالی که ما این‌جا همواره با مجازات‌های دنیوی به صورت وقایع هولناک طبیعی و معجزه‌های الهی و منصوبان خدا مواجه می‌شویم، زندگی انسان‌ها یک شکل دترمینیستی و مقدر به خود می‌گیرد. دوم این‌که، سرچشمه‌ی گناه این‌جا اصولاً جنسیت مادینه دارد و سوم این‌که، انسان از بدو وجودش گناه‌کار تلقی می‌شود و باید عکس آن‌را در دوران حیثیت اثبات کند و برای کردار خود در آخرت پاسخ‌گو باشد. به بیان دیگر، انسان باید در دوران زندگی خویش طبیعت و ذات خردگرای خود را مدام سرکوب کند، باید از لذات این جهانی چشم‌پوشد و به بندگی خدا در بیاید و چنان از وحی الهی و احکام فرمان‌روایان خدا بر زمین پیروی کند که رستگار شده و سرانجام به پاداش اخروی در بهشت برین دست بیابد. بنابراین یکتاپرستی سامیان نه تنها معنای اخروی به خود می‌گیرد و خداسالار و خردستیز است، بلکه هیچ تمایزی میان ماورای طبیعت و طبیعت قائل نمی‌شود که البته توسط مقوله‌ی "وحدت وجود" یک توجیه دینی می‌یابد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، فرهنگ یونانی دشمنانه در برابر اصول یکتاپرستی سامیان قرار می‌گیرد. از آن‌جا که اسلام به عنوان یک دین جهان‌شمول و خاتم ادیان به عموم مسلمانان معرفی می‌شود، در نتیجه نظریه‌پردازان حکومت اسلامی همواره نیاز مبرمی داشته و دارند که فلسفه‌ی یونانی را در غالب پنداشت‌های دینی خود بریزند که هم یک تظاهر منطقی و سنجیده به ایمان دینی خود بدهند و هم در برابر ادیان قدیمی مانند: زرتشتی، یهودی و مسیحی ادعای برتری کنند. لیکن از آن‌جا که خدای سامیان هستی را ظاهراً از نیستی آفریده و بنا بر دین اسلام ابزار آفرینش مانند: زمان، مکان و ماده نیز مخلوق الله، یعنی "حادث" هستند، در نتیجه "فلاسفه‌ی اسلامی" این خردستیزی بنیادی را توسط چشم‌بندی‌های به اصطلاح منطقی می-

متعال، ازلی محسوب می‌شود. پیداست که تحت این شرایط مسئله‌ی تنزیه خدا از قوای شر نیز منتفی می‌گردد، زیرا این خدای یکتا و متعال است که به اصطلاح کلیت هستی را می‌آفریند و پیداست که شرارت نیز مستقیماً منسوب به ذات آن می‌شود.

به این عبارت که در آیین یهودیان خدا یهوه نام دارد که اولین انسان را به صورت نرینه می‌آفریند. این‌جا نیز روشن نیست که اصلاً معنی آفرینش انسان چیست؟ نام اولین انسان آدم است که در باغ عدن زندگی می‌کند. وی از تمامی میوه‌های این باغ به غیر از میوه‌ی "درخت حیات و معرفت نیک و بد" حق تصرف و تناول دارد. بنابراین این‌جا آزادی اراده، قدرت شناخت 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 یهوه جفت مادینه‌ی وی را موسوم به نساء از یکی از دنده‌هایش می‌آفریند. ما این‌جا با الویت جایگاه مردان نسبت به زنان مواجه می‌شویم که البته در نقش نساء در رانده شدن انسان از باغ عدن، شکل سرچشمه‌ی گناه را به خود می‌گیرد و زمینه‌ی زن‌ستیزی را پدید می‌آورد. به این صورت که یک فرشته به نام شیطان که بدون ارائه‌ی هیچ دلیلی ظاهراً خودمختار شده و از پیروی فرمان خدا سرباز زده، به شکل یک مار در می‌آید و نساء را اغفال می‌کند. بنا بر این اسطوره، شیطان از "خوشی‌های دلپذیر دانش، آگاهی، معرفت و حق‌گزینش خیر و شر" به نساء گزارش می‌دهد و شرط کسب آن‌ها را تناول این میوه‌ی ممنوع‌شده می‌خواند. به بیان دیگر، بنا بر یکتاپرستی سامیان خداوند اصولاً مخالف است که انسان به ابزار شناخت، یعنی به خرد دست بیابد و خودآگاه شود. به این ترتیب، نخست نساء و بعداً آدم از این میوه ممنوع‌شده می‌خورند و خدا هر دوی آن‌ها را از باغ عدن بیرون می‌راند. البته مجازات آن‌ها در این‌جا خاتمه نمی‌یابد، زیرا یهوه از یک طرف، نساء را تحت حاکمیت آدم قرار می‌دهد و مجبور به تحمل رنج بارداری و زایمان می‌کند و از طرف دیگر، زمین را لعنت کرده که به رنج آدم در تصاحب و استفاده از فرآورده‌های آن بیافزاید.

بنابراین ما با رجوع به اسطوره‌ی آفرینش سامیان متوجه‌ی چندین نکته می‌شویم. اول این‌که، خردگرایی انسان این‌جا به کلی منفی ارزیابی می‌شود. به این معنی که انگاری انساها اصولاً قادر نیستند که از طریق اندیشه و منطق زیست اجتماعی خود را سامان

این دو قوای متضاد خلاء وجود دارد و تولید نور بدون وجود ماده نیز غیر ممکن است. بنابراین هرمزد از این اوضاع موجود عزیمت و زمان بیکران را کرانمند می‌کند و آفریدگان خود را به صورت امشاسپندان به وجود می‌آورد. اهریمن هم جهت نبرد با هرمزد و در برابر هر آفریده‌ی نیک وی به خلق زشتی و پلیدی دست می‌زند. سرانجام هرمزد جهان را از قوه به فعل در می‌آورد و در پرتو آفرینش مینویی خود جهان مادی را نیز می‌آفریند. نخستین موجود زنده کیومرث نام دارد که از تخم وی اولین مرد و زن به نام‌های مشی و مشیانه به وجود می‌آیند. آن‌ها در این طرح معنایی صاحب اراده هستند و در جنگ با اهریمن، همیار هرمزد محسوب می‌شوند. به این معنی که انسان در پرتو قوای خیر هرمزد و در همیاری با امشاسپندان و از طریق خردگرایی و نیکی در گفتار، کردار و پندار خویش منجر به شکست و گریز اهریمن و مخلوقاتش از جهان مادی به سوی قهقرا می‌شود. سرانجام این طرح، یکتایی هرمزد و تنزیه جهان مادی از شرارت است که هم‌زمان منجر به پارسایی انسان، تنزیه جهان مادی از فریب و تخریب می‌گردد و نیک‌بختی دنیوی و رفاه انسان‌ها را در جهان واقعی به ارمقان می‌آورد. البته پاداش و جزا در این طرح معنایی محدود به عواقب دنیوی نمی‌شود، زیرا هم اساطیر ایرانی و هم گات‌های زرتشت از وجود پاداش و جزای اخروی نیز گزارش می‌دهند. بنابراین یکتاستایی ایرانیان از یک "طرح سرگیستی"، یعنی همیاری انسان و خدا در کنش و خلق جهان واقعی گزارش می‌دهد. به این معنی که این طرح هم خداسالار و هم انسان‌سالار است، هم معانی اخروی و دنیوی دارد و با وجودی که هرمزد در جهان مادی دخل و تصرف می‌کند، اما انسان آزاد و صاحب اراده محسوب می‌شود. به این ترتیب، حکمت الهی و خرد انسانی ظاهراً به توافق کامل می‌رسند، در حالی که ماورای طبیعت با طبیعت همواره پیوسته می‌ماند. ما این‌جا تنها با یک وجه مشترک و منحصر به فرد از دین یکتاپرستی سامیان با آیین یکتاستایی ایرانیان آشنا می‌شویم که البته پاداش و جزای اخروی را توجیه می‌کند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما تا این‌جا به سه طرح متفاوت معنایی از آفرینش جهان مادی آشنا شدیم. فرهنگ یونانی بر خلاف طرح معنایی یکتاستایی ایرانیان و یکتاپرستی سامیان از تمایز ماورای طبیعت از طبیعت عزیمت می‌کند. این‌جا فلسفه دنیوی است و معنای انسان‌سالار و خردگرا دارد. واجب‌الوجود بر خلاف هرمزد

پوشاند.<sup>۱</sup> از جمله باید از "فلسفه‌ی دینی" ابن‌سینا یاد کرد که دوستدار به درستی نقد خود را به شرح زیر بر آن وارد می‌آورد:

«اینک "فلسفه" اسلامی با خیال راحت می‌گوید پدیداری مکانی جهان به دو گونه تصور پذیر است: پیش از *زمان* و پس از *زمان*! و آن را در شق اول "قدیم" و در شق دوم "حادث" می‌نامد. البته نه به این سادگی. بلکه اضطراراً این دو پنداشت را چندان از مفهومی متعارض، متنافر و متناقض می‌انبارد که در کلاف گوریده و سردرگم زبانی-اش کوچکترین جایی برای هیچ معنایی باقی نمی‌ماند.»<sup>۲</sup>

به این ترتیب، دوستدار به درستی بر تناقض فرهنگ یونانی با معنای آفرینش در ادیان سامی و همچنین دین اسلام انگشت می‌گذارد و با نقد آثار ابن‌سینا چشم‌بندی‌های کلامی مشائیان اسلامی را کاملاً عریان می‌سازد. لیکن وی در گمان خود با استفاده از فنون هرمنوتیک پیکان تیز انتقادش را به پاشنه‌ی آشیل "دینیت" ایرانیان نشانه گرفته و هم آیین زرتشت و هم دین اسلام را مصدوم کرده است. ما این‌جا بار دیگر با عواقب تک‌گفتاری علت - معلولی و نادیده‌گرفتن "کلیت دیالکتیکی" نزد دوستدار مواجه می‌شویم، زیرا معنای یکتاستایی ایرانیان باستانی در پرتو اساطیر ایرانی و از زمینه‌ی مادی زندگی روستاییان و مالکیت اشتراکی بر زمین زراعی رشد کرده و سپس به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم کشور ایران ارتقا یافته است.

به این عبارت که اساطیر ایرانی از یک تضاد ازلی و دوگانگی قوای معنوی میان هرمزد و اهریمن گزارش می‌دهند. این‌جا قوای خیر و شر به صورت نور و ظلمت به کلی از یکدیگر منزه هستند. از آن‌جا که هرمزد از سرشت ویرانگر و غیر قابل تغییر اهریمن و از وقوع یک نبرد اجتناب‌ناپذیر آگاه است، در نتیجه تصمیم به آفرینش جهان را می‌گیرد که زمینه‌ی مادی نبرد قوای خیر با قوای شر را مهیا سازد. این‌جا بر خلاف ادیان سامی زمان، مکان و ماده، ازلی (قدیم) و ابزار آفرینش جهان مادی محسوب می‌شوند. به این معنی که در اوضاع قبل از آفرینش جهان مادی، زمان بیکران است، میان

<sup>۱</sup> من در جای دیگری به نقد "فلسفه‌ی دینی" دو تن از مشهورترین مشائیان ایرانی تبار مانند: ابوالهذیل و سهروردی پرداختم. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸). نقدی بر روش و نقش تفکر دینی در تاریخ فرهنگی ایرانیان - از ابوالهذیل تا سهروردی، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۰۵ ادامه، برلین  
<sup>۲</sup> دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ... همان‌جا، صفحه‌ی ۲۵۵

تکلیف دینی برای انسان می‌گردد.<sup>۱</sup> به این ترتیب، دوستدار تمایز آیین زرتشت با دین اسلام را به این خلاصه می‌کند که اهورامزدا دوست مؤمن و الله حاکم بر مؤمن است.<sup>۲</sup> و سپس با استناد به جان هیلز تشابهات و تفاوت‌های آن‌ها را به شرح زیر خلاصه می‌کند:

«اهوره‌مزدا» که ویژگی او خرد است، نه فریب می‌خورد، نه می‌فریبد. این سرور بخشنده و خیر مطلق است، (...) «جاودانه است، اما در دوران کنونی قادر مطلق نیست، زیرا توانایی او به دلیل دشمن عمده‌اش اهریمن محدود» می‌گردد، اما زمانی خواهد رسید که بدی مغلوب شود و اهوره‌مزدا با قدرت مطلق فرمانروایی کند. یعنی تا دوره پایانی جهان که پیروزی نیک بر بد مشخص می‌گردد، قدرت اهورامزدا محدود می‌ماند. اما وجه مشترک آدمی این دو دین، یعنی چه زرتشتین و یاور خدا و چه اسلامی و بنده خدا، این است که بی چون و چرا سر به فرمان خدا دارند، با این تفاوت که آدمی زرتشتین می‌داند که خدای او نیکخواه است کلاً، و نیکخواه اوست جزاً، اما آدمی اسلامی نهایتاً از منوی و قصد خدایش با یقین تام چیزی نمی‌داند. تنها چیزی که با یقین تام می‌داند، این است که باید مطیع و منقاد او باشد.»<sup>۳</sup>

در حالی که دوستدار این‌جا ظاهراً مسئله‌ی تنزیه قوای خیر از قوای شر در آیین زرتشت را در نظر می‌گیرد، لیکن این مسئله‌ی بسیار مهم شناخت‌شناسی را تبدیل به نقد بن‌مایه‌ی اسلام به عنوان یک ابزار حکومتی نمی‌کند و مصداق نظریه‌ی خود را - با وجودی که از تجانس آیین زرتشت با دین سامیان به اصطلاح آگاه است - در دو بیت شعر از شاهنامه‌ی فردوسی می‌یابد.<sup>۴</sup> لیکن دلیل این خطای فلسفی دوستدار این است که وی منشأ ایده را در واقعیت، یعنی در ماهیت متضاد زیربنای از هم‌گسیخته‌ی مادی و در شکل مخصوص تاریخی و فرهنگی دولت نمی‌جوید. ما مصداق این روش شناخت‌شناسی از «کلیت دیالکتیکی» را در تاریخ فرهنگی ایران باستان به وضوح می‌یابیم. به این صورت که پس از انتشار انجیل متی به زبان یونانی و گسترش دین

<sup>۱</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۲۹۲

<sup>۲</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۸

<sup>۳</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۹ ادامه

<sup>۴</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۰

و یهوه نه یک دم و دستگاه اخروی مانند: بهشت و دوزخ جهت پاداش و مجازات انسان‌ها می‌سازد و نه پس از آفرینش جهان مادی و انسان دخل و تصرفی در وقایع جهان مادی می‌کند. به بیان دیگر، واجب‌الوجود یونانی پس از اتمام امر آفرینش متوقف‌الفعل می‌شود و نه پیامبری را به بعثت می‌رساند و نه وحی را از آسمان نازل کرده و یا معجزه می‌کند. این‌جا انسان به حال خود گذاشته شده است، تا با استفاده از اندیشه و پیروی از منطق خود نظم یک جامعه‌ی خردمند را به وجود بیاورد و عواقب تصمیمات سیاسی خود را نیز متحمل شود. در حالی که فرهنگ یونانی با معنای آفرینش ادیان سامی دشمنانه تلاقی می‌کند، لیکن آیین زرتشتی هیچ مشکلی با آن ندارد و می‌تواند در جوار آن به آسانی به زیست خود ادامه دهد. ما مصداق این نظریه را در دوران حکومت امپراطوری سلوکیان و هم‌چنین شاهنشاهی اشکانیان بر سرزمین ایران می‌یابیم که یا مستقیماً فرهنگ یونانی را در کشور ترویج می‌کردند و یا این‌که خود را هوادار فرهنگ یونانی (هلنیسم) می‌شمردند. از آن پس، که دین مسیحیت از برگزیدگی قومی بنی‌اسرائیل فرا رفت و تبدیل به یک دین جهان‌شمول و میسیونری شد، بلاش اشکانی این تحولات را به صورت یک تحدید فرهنگی برای سرزمین ایران شمرد و جهت تعمیق هویت ایرانی کشور دستور جمع‌آوری نسخه‌های پراکنده‌ی اوستا را صادر کرد.

با وجود این شواهد تاریخی و تناقض‌های فرهنگی که البته از تضادهای درون‌ذاتی و از هم‌گسیختگی کلیت‌های متضاد و متنوع دیالکتیکی رشد کرده‌اند، لیکن دوستدار تحت مفهوم «دینیت» ایرانیان اقدام به تشبیه و تطبیق آیین زرتشت با ادیان سامی می‌کند و هر دوی آن‌ها را دشمنانه در برابر «فلسفه» و فرهنگ یونانی مستقر می‌سازد. برای نمونه وی تأکید می‌کند که ادیان سامی و زرتشتی وحی الهی نازله هستند و نزد آن‌ها خدا دانا محسوب می‌شود، در حالی که در دین یونانیان باستانی دانایی خدایی است و نزد ارسطو هر موجود زنده و هر چه از طبیعت بر آید، یک چیز خداوندانه در خود دارد.<sup>۱</sup> این‌جا دوستدار بلافاصله نتیجه می‌گیرد که از منظر فرهنگ یونانی انسان دیگر تن به دست تقدیر نمی‌دهد و ایستادگی در برابر خدای نادان ظاهراً تبدیل به یک

<sup>۱</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶۹ و ۲۹۱ و ۲۹۴ و ۲۷۴

طریق مردم سرزمین ایران به او منسوب می‌گردد. از آن‌جا که دوستدار نه به یک مفهوم از "کلیت" دست می‌یابد و نه دیالکتیک زیربنا با روبنا یک نقش مسلط در تفکر انتقادی وی دارد، در نتیجه از این نقطه نظر تک‌گفتاری علت - معلولی عزیمت می‌کند که انگاری ایده از پراکسیس مولد و منافع طبقاتی ظاهراً مستقل است و زرتشت بنا به میل خود جهان را به صورت عمودی و ادیان ابراهیمی آن‌را به صورت افقی مجزا کرده‌اند. از جمله باید از دلایل عروج اسلام به عنوان یک دین جهان‌شمول یاد کرد که وی مبتنی بر یک تفسیر هرمنوتیکی به شرح زیر یک شکل اسطوره‌ای از آن‌را پدید می‌آورد:

«اسلام به سبب بدویت بومی‌اش بیش از هر دین دیگر سامی میان ادیان جهانی در اصل مایهٔ حیات و بقایش را از کتابی همگان‌فهم، همگان‌پسند و قانونی می‌گیرد. به همین جهت هم توانسته توده‌های قبیله‌یی را در زادگاهش جذب نماید. چه آگاهی توده - یعنی آحاد کمابیش بی‌شکل و پراکنده‌ای که نخست در پیوند جمعی تشخیص می‌یابند و شکل می‌گیرند - به موجودیت و ارزشی که می‌تواند بیابد در وهله اول از این طریق تحقق می‌یابد که پیشوا و مرجعی او را از پراکندگی، گمنامی و "بلا تکلیفی" در آورد، "تکلیف برایش تعیین کند"، تا "کسی" شود. متناسب با مرتبهٔ پایین تمدن، فرهنگ یک جامعه این کار به بهترین وجه از مرجع و مصدری بر می‌آید که مجهز به تعلیمات و قوانین توده‌فهم باشد و نیازهای مادی و معنوی جامعه را بر آورد. به این ترتیب و به این جهت است که عرب "جاهلیت" که از نظر ساختار اجتماعی و مایهٔ فرهنگی‌اش توده‌ای خام و عقب‌مانده بوده و در تفرقه و منازعه می‌زیسته، بر اساس قرآن در اسلام صاحب شناسنامهٔ رسمی می‌گردد، به وحدت جمعی می‌رسد و در این اتحاد خویشیاب برای نخستین بار با به عرصهٔ هستی به اصطلاح "ملی"‌اش می‌نهد، یعنی امت می‌شود.»<sup>۱</sup>

فقط یک نگاه اجمالی به تاریخ صدر اسلام کافی است که پرده از اسطوره‌ی "وحدت جمعی" و "هویت ملی اعراب" توسط قرآن برداشته شود. به این عبارت که نزاع محمد با بت‌پرستان مکه از دعوی عشیره‌ی هاشمی با عشیره‌ی اموی بر سر اداره‌ی کعبه و تقسیم درآمد آن (بیت‌المال) سرچشمه گرفت که البته به صورت انتقاد به "شرک" و

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

بنابراین عنوان "شهریاری یزدان‌گزیده" که دوستدار آن‌را ظاهراً به شاهنشاهان سرزمین ایران نسبت می‌دهد و آن مقوله‌ی "برگزیدگی" را که به اصطلاح در آیین زرتشت می‌یابد، فقادی شواهد تئوریک و تجربیات تاریخی هستند.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، کسب فره‌ی ایزدی مربوط به توفیق شاهنشاه در آبادانی و ترویج امنیت کشور می‌شود و از

<sup>۱</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۹۰ ادامه

<sup>۱</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۶ و ۱۲۹

ترتیب، حکومت اسلامی تنها راه انسجام و تداوم خود را در صدور این نابسامانی به سرزمین ایران و چپاول ملت‌های متمدن می‌دید. از این پس، لشکر مسلمانان به سرکردگی یک ردیف از جلادان بالفطریه اسلامی مانند: خالد بن ولید و سعد ابن ابی وقاص راهی سرزمین ایران شدند که به قتل عام ایرانیان دست بزنند و به غنائم و بردگان جنگی دست بیابند. با وجودی که لشکر مسلمانان به توفیق کامل رسید، اما حکومت اسلامی همواره با جنبش‌های متعدد مواجه بود. از جمله باید از قتل خلیفه‌ی سوم مسلمانان (عثمان بن عفان) توسط قاریان قرآن، جنگ نهروان، جنگ جمل، جنگ صفین و قتل عام‌های هولناک و جنگ‌های مستمر خوارج و شیعیان با خلافت امویان یاد کرد که پرده از اساطیر خودساخته مانند: "وحدت جمعی" و "هویت ملی اعراب" توسط دوستدار بر می‌دارند.<sup>۱</sup>

این‌جا به راستی این پرسش پدید می‌آید که قرآن چه "شناسنامه‌ی رسمی" است که هویت اعراب را در یک درجه‌ی بالاتری از عشیره به ملت دگرگون نکرده و منجر به مشروعیت حکومت اسلامی نشده است. ما این‌جا با یک سری از تفسیرهای تاریخی مواجه می‌شویم که بدون تردید محصول آن تک‌گفتار علت - معلولی است که روش شناخت‌شناسی هرمنوتیکی دوستدار را رقم می‌زند. برای نمونه می‌توان از تشریح اسرارآمیز رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام سخن گفت که دوستدار آن‌را با یک جمله به این شرح - "ایرانیان بر اعراب و اسلام بر ایران پیروز شد"<sup>۲</sup> - بیان می‌کند و تفسیر هنرموتیکی تاریخ فرهنگی ایرانیان را به شرح زیر ارائه می‌دهد:

«این تنها مورد تاریخی است که قومی به نیروی دینش، آن هم با چنین شتابی، از نیستی به هستی مطلق تاریخی می‌رسد و دینی به زور و تجاوز قوم حاملش نه تنها از بی تاریخی نسبی پا به عرصه تاریخ می‌نهد، بلکه در تعیین تاریخی سرزمینهای از آنپس عامل منحصر به فرد می‌گردد.»<sup>۳</sup> (...) ابتکار کلیدی امویان این است که مصالح

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

<sup>۲</sup> دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵۴

<sup>۳</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۷۷ ادامه

ضرورت عبادت یک خدای واحد (الله) توجیه می‌شد. ما این‌جا با بنیان یک دین نوین به صورت ابزار حکومتی و توجیه ایدئولوژیک جهت تشکیل یک حکومت مرکزی مواجه هستیم. از این بابت، نه عمر بن خطاب، آن‌طور که آرامش دوستدار می‌گوید، بلکه خود محمد در همان دوران اقامتش در مکه بود که حدود بیرونی و درونی "امت اسلامی" را به عنوان زمینه‌ی ضروری تشکیل یک نظم خداخواسته و در جهت استقرار یک حکومت به اصطلاح الهی معین کرد. به این عبارت که وی توسط قرآن از یک سو، مقوله‌هایی مانند: "اهل کتاب"، "کافر"، "مشرک"، "فاسق"، "منافق" و "مفسدالقی‌العرض" را جهت تشخیص دشمنان حکومت اسلامی در نظر گرفت، در حالی که از سوی دیگر، مسلمانان مطیع خود را "متقیان" می‌خواند و خواص آن‌ها را هراس از رب‌العالمین، تبعیت از پیامبر، عبادت الله و پرداخت ذکات به پیامبر الله می‌شمرد. وی در عرض ۱۳ سال تبلیغ برای اسلام نه تنها به هدف خود نرسید، بلکه سرانجام از ترس جانش از مکه به مدینه گریخت. تنها از آن پس که در شهر مدینه شکل اولیه حکومت اسلامی پدید آمد، بخت سیاسی نیز ظاهراً همراه پیامبر اسلام جهت ترویج دین نوین شد. به این عبارت که محمد نه توسط ارشاد اعراب، بلکه با استفاده از شمشیر اسلام بود که حکومت خود بر شبه‌جزیره‌ی عربستان را بر پا کرد. از جمله باید از ترورهای حکومتی، راهزنی‌های مستمر و جنگ‌های متمادی یاد کرد که تا پایان زندگی وی ادامه داشتند. در اواخر عمر محمد، حتا حواریان وی نیز به این نتیجه رسیده بودند که پیامبر اسلام بنا بر تمایلات جنسی و منافع مادی خود است که آیات قرآن را می‌آورد. به همین دلیل نیز بسیاری از مسلمانان به سرکردگی یکی از "منافقان" به نام عبدالله بن ابی تن دادند و در زمانی که وی در آخرین سفر خود از تبوک به مدینه باز می‌گشت، به جان وی سوؤ قصد کردند. البته محمد نیز از وضعیت نابسامان امت و حکومت اسلامی به خوبی آگاهی داشت و به همین دلیل نیز پس از آخرین مراسم حج و در مسیر بازگشت از مکه به مدینه علی را به عنوان جانشین خود و "ولی مسلمانان" (امیر المؤمنین) برگزید. لیکن هنوز جسد وی سرد نشده بود که "جنبش رده" آغاز شد و تمامی عشایر اعراب به مخالفت با حکومت اسلامی روی آوردند. در حالی که ابوبکر به عنوان اولین خلیفه‌ی مسلمانان لشکر اسلام را جهت سرکوب مرتدان بسیج می‌کرد، بلافاصله "شیعه‌ی علی" سر بر آورد و حکومت اسلامی را از درون متزلزل‌تر ساخت. به این

بنابراین اتفاقی نیست که ایرانیان دو رشته‌ی اصلی فقه اسلامی، یعنی "فقه ظاهریه" و "فقه باطنیه" را نیز متکامل کردند. از آن‌جا که حکومت بر کشور پهناور و شرایط اقلیمی متنوع سرزمین ایران با رجوع به آیات قرآن که در پرتو یکتاپرستی سامیان و از مناسبات مادی شبه‌جزیره‌ی عربستان پدید آمده بودند، امکان نداشت، در نتیجه درک منطقی کلام الله ضروری می‌شد. در حالی که پیروان ابوحنیفه خراسانی قرآن را کلام ازلی الله می‌خواندند و با استفاده از روش تفسیر "فقه ظاهریه" را پدید آوردند، بنیان "فقه باطنیه" در مکتب حسن بصری ایرانی‌تبار گذاشته شد که البته سرچشمه‌ی آن مربوط به یک نزاع فقهی بر سر تکامل یک ایدئولوژی مناسب حکومتی می‌شود. عوامل این نزاع دگراندیشان ایرانی‌تبار بودند که تحت نام زندیک (زندق) عقلانی بودن قرآن را انکار می‌کردند. یکی از پرسش‌های آن‌ها مربوط به تناقض قدرت الله با اراده‌ی انسان می‌شد که منجر به تشکیل دو فرقه‌ی متخاصم "قدریه" و "جهمیه" شده بود. سرکرده‌ی فرقه‌ی قدریه یکی از کارمندان عالی‌رتبه‌ی خلافت امویان به نام معبد جهنی بود که در تدام اندیشه‌ی ایرانی خود به مجازات الهی یک جنبه‌ی اخلاقی می‌داد و با استناد به اراده‌ی انسان مرتکبان گناه کبیره را کافر می‌شمرد. پیداست که یک چنین نظریه‌ای مشخصاً در برابر ادعای قرآن قرار می‌گرفت که از آگاهی الله از گذشته، حال و آینده و از سرنوشت مقدر انسان‌ها گزارش می‌دهد. بنابراین جهم بن‌صفوان موضوع قدرت بی‌انتهای الله را به پیش کشید و با استناد به قرآن سرنوشت انسان را مقدر خواند. اما هواداران فرقه‌ی جهمیه قادر به توضیح این تناقض نبودند که چرا الله بندگانش را به خاطر انجام گناهی که آن‌ها مسئول ارتکاب آن نیستند، مجازات می‌کند. سرانجام موضوع این بحث در مکتب حسن بصری ایرانی‌تبار که در این دوران قاضی دادگاه شرع خلافت امویان نیز بود، مطرح شد. در میان شاگردان وی دو تن طلبه‌ی ایرانی به نام‌های واصل بن عطا و عمرو بن عبید بودند که جهت حل این تناقض یک موضع میانی را اتخاذ کردند که از یک طرف، مانع تردید در قدرت بی‌انتهای الله شوند و از طرف دیگر، انسان را مسئول گناه خود شمرده و مجازات الهی را از منظر عقلانی و اخلاقی توجیه کنند. نتیجه‌ی این تأویل عقلانی از فقه اسلامی تکامل مقوله‌ی "المنزلتہ بین المنزلتین" بود که سرانجام فرقه‌ی باطنی "معتزله" را پدید آورد. از این منظر مرتکبان گناه کبیره نه مؤمن و نه کافر، بلکه فاسق محسوب می‌شوند و میان کفر

شالوده‌ی نظام مغلوب به زودی دولت اسلامی را در بنایی گزندناپذیر بالا می‌برند. امویانند که اسلام را با الگوی حکومتی روم و ایران به مرتبه‌ی قدرت دولتی می‌رسانند و آن را در انحصار خاندانی خود، که هم از نظر تدبیر و تمویه سیاسی و هم از نظر قهر نظامی ذاتاً مجهزترین شبکه برای تحقق دولت اسلامی بوده، چنان نگه می‌دارند و به کار می‌برند که ایرانیان بر ضد آنان به اسلام متوسل می‌گردند و رقیب اسلامی آنان می‌شوند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک تشریح بسیار اسرارآمیز و اسطوره‌ای از تاریخ اسلام و روش دولت‌مداری امویان مواجه می‌شویم که آن‌را می‌توان بدون واسطه به اشناتون مصری، کوروش هخامنشی، اسکندر مقدونی، اردشیر بابکان، قسطنطین رومی، چنگیزخان مغول، سلطان سلیم عثمانی و شاه اسماعیل صفوی نیز نسبت داد. اما آن چیزی که در واقعیت اتفاق افتاد به این شرح است که دین اسلام طبقه‌ی حاکم ایرانی را از بحران مشروعیت نجات داد و آن‌را مسلح به یک ابزار مناسب حکومتی جهت تحمیق، تحقیر، تفرقه و حکومت بر انسان‌های آزاد کرد. به این عبارت که پس از سلطه‌ی اعراب مسلمان بر سرزمین ایران ساختار شاهنشاهی ساسانیان به کلی فرو ریخت و طبقه‌ی حاکم ایرانی جایگاه اجتماعی، تمامی منافع و حقوق ویژه‌ی خود را از دست داد. در حالی که بخشی از سپاهیان ساسانی و شاهزاده‌های ایرانی به شرق کشور عقب نشستند و مشغول به تدارک مقاومت شدند، بخش دیگری از طبقه‌ی حاکم جهت حفظ منافع مادی و کسب جایگاه گذشته‌ی اجتماعی خویش به سرعت با اعراب مسلمان هم‌پیمان شد و به عنوان دبیر، خراج‌دار، ندیم، مشاور، منشی، مترجم، مرزبان و به خصوص فقیه به خدمت دستگاه خلافت اسلامی درآمد. با وجودی که کلام قرآن عربی و پیامبر اسلام عرب‌تبار بود، اما ۱۴ تن از ۱۶ فقیهان عالی‌رتبه‌ی خلافت امویان ایرانی‌تبار بودند. در این ارتباط ابن خلدون از یکی از عجایب تاریخ سخن می‌گوید.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۷۹

<sup>۲</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، دل ایرانشهر، جلد اول، تهران، صفحه‌ی ۳۶۲

با استناد به قرآن تبعیض‌های نژادی و نابرابری مسلمانان را نمی‌پذیرفتند.<sup>۱</sup> آن‌ها نه تنها مخالف جایگاه اجتماعی خود به صورت موالی و اهل ذمه (برده‌ی آزاد شده) و پرداخت جزیه به مسلمانان بودند، بلکه حاکمیت اعراب را بی‌چون و چرا تحمل نمی‌کردند. نقش فرودست ایرانیان به دلیل زیربنای وسیع و اوضاع متنوع اقلیمی سرزمین ایران بود که نه یک زمینه‌ی مناسب مادی را جهت تولید از طریق نظام برده‌داری مهیا می‌کرد و نه ایرانیان به دلیل تاریخ فرهنگی خود به یک چنین نظمی تن می‌دادند. با وجودی که طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار همواره مواجه با تبعیض بود، اما دین اسلام را به صورت یک ابزار مناسب حکومتی و ایدئولوژی حکومتی در نظر داشت و حاضر نبود که از آن دست بشوید. بنابراین ایرانیان تنها به فکر برابری مسلمانان بودند که به مقام‌های بالاتر ساختاری دست بیابند و منافع مادی و جایگاه اجتماعی خود را توسط وحی الهی قرآن و به صورت طبقه‌ی حاکم توجیه و تثبیت کنند.

از این منظر روشن می‌شود که چرا سرکرده‌ی ایرانی جنبش شعوبیه، یعنی ابومسلم خراسانی پس از قتل خلیفه و سرنگونی خلافت امویان خاندان عباسی را به مقام خلافت رساند. پیداست که وی قادر بود که آیین زرتشت را دوباره زنده کرده و نظام شاهنشاهی را بر سرزمین ایران برقرار سازد. به خصوص به این دلیل که اکثر قابل ملاحظه‌ی هواداران وی ایرانی‌تبار و بخشی از سربازان وی به سرکردگی سنباد زرتشتی بودند. لیکن از آن‌جا که دوستدار با "کلیت دیالکتیکی" به کلی بیگانه است و به نقد دین اسلام به عنوان یک ابزار مناسب حکومتی و ایدئولوژی خلافت مرکزی نمی‌پردازد، در نتیجه گرایش ایرانیان به اسلام را در شکل یک اسطوره به شرح زیر در می‌آورد:

«...» به‌هیچ‌رو "حقانیت خدشه‌ناپذیر و بدیهی بنی‌هاشمی"، که ربطی به ایرانیان غافلگیرشده نداشته، نیست که اینان را به شیعه نزدیک و جذب آن می‌کند، بلکه چندین دهه ستم دیدن، خواری‌کشیدن از امویان است که ایرانیان را به دام شیعه می‌-

و ایمان منزلتی دارند. به این معنی که راه اسلام برای آن‌ها به کلی مسدود نگشته و حکم قطعی شریعت برای آن‌ها هنوز صادر نشده است. به بیان دیگر، معتزلیان با استناد به عقل خود یک مقوله‌ی غیر قرآنی را درست کرده و آن‌را به اسلام نسبت دادند. از این پس راه گشوده شد که توسط فن تأویل اندیشه‌ی انسانی جایگزین وحی الهی شود. نتیجه‌ی خردگرایی در امور دینی این بود که فرقه‌ی معتزله قرآن را کلام حادث الله شمرد و برای وحی الهی شأن نزول قائل شد و اعتبار آن‌را محدود به ابعاد زمانی و مکانی کرد.

بنابراین این خود فقیهان ایرانی‌تبار بودند که اشکال متنوع مشروعیت دینی را برای حکومت اسلامی متکامل و "علم کلام" را ترویج کردند، در حالی که پیوندهای زناشویی اعراب مسلمان با ایرانیان خانواده‌ها و نسل‌های جدیدی را با هویت دوگانه پدید آوردند. ما این‌جا با آن مناسبات طبقاتی و وقایع تاریخی مواجه می‌شویم که دوستدار عواقب آن‌ها را با استناد به مقوله‌های "عصیبت" و "الفت" نزد ابن‌خلدون به شرح زیر برجسته می‌سازد.

«هیچ‌جا و هیچ‌گاه نبوده است که اسلام حرف خود را در اصل بودن توسل به زور و فشار به کرسی نشانده باشد. و طبیعی‌ست که خوی‌گرفتن به دین مبین همراه با برخوردارگی از مزایای آن نزد گروندگان عرب و نومؤمنان عجم به مرور زمان به الفت تبدیل گردد.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، یک قشر نوین از خانواده‌های ایرانی - عربی نومسلمان پدید آمد که عمدتاً در شرق خلافت اسلامی زندگی می‌کردند و از منظر همین منافع مادی ایرانیان است که باید عروج جنبش شعوبیه را در نظر داشت. در حالی که نظریه‌پردازان خلافت امویان کلام عربی قرآن و تبار عربی محمد به عنوان خاتم‌الانبیا را از جمله اسنادی می‌شمردند که الله اعراب را برای حاکمیت بر جهان برگزیده است، اما شعوبیان بر اساس تاریخ فرهنگی ایرانی خود با اصل "برگزیدگی" مخالفت می‌کردند و

<sup>۱</sup> برای نمونه می‌توان از آیه‌ی ۱۳ از سوره‌ی الحجرات (۴۹) به شرح زیر یاد کرد: «ای مردم ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آنگاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا (قرب و بعد نژاد و نسب یکدیگر را) بشناسید (و بدانید که اصل و نسب و نژاد مایه افتخار نیست بلکه) بزرگواریترین شما نزد خدا با تقوی‌ترین مردمند و خدا (بر نیک و بد مردم) کاملاً آگاه است.» قرآن مجید (۱۳۷۰)

<sup>۱</sup> دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ... همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳۱



سفره‌ی خلافت سهیم می‌کرد. در این دوران "فقه باطنیه" تبدیل به ایدئولوژی خلافت عباسیان شد. این‌جا باید به خصوص از دوران خلافت مأمون که مادر پدرش هارون-الرشید و مادر خودش ایرانی‌تبار بودند، یاد کرد. وی جهت تحکیم ایدئولوژی دولتی دادگاه‌های تفتیش عقاید (محنه) را تشکیل داد و تمامی فقیهان عالی‌رتبه‌ی کشور را موظف به اثبات حادث‌بودن کلام الله و عقلانیت شأن نزول آیات قرآن کرد. از این پس نه تنها بحران ایدئولوژیک خلافت عباسیان خاتمه نیافت و قدرت سیاسی در دستان خلیفه متمرکز نشد، بلکه با ترویج "علم کلام" جنبشی پدید آمد که به خروج از حدود اسلام و تعمیم ارتداد نزد فقیهان دولتی دامن می‌زد. به این دلیل که فرقه‌ی معتزله جهت عبور از تناقض‌گویی قرآن پیرامون قدرت الهی و اراده‌ی انسانی و بر طرف کردن بحران معنایی فقه اسلامی تأسیس شده بود، در حالی که تأویل منطقی قرآن منجر به تشدید بحران ایدئولوژیک خلافت اسلامی می‌شد. یعنی زمانی که انسان از طریق اندیشه به معنی آفرینش پی می‌برد و قادر به تکامل شریعت و اداره‌ی امور این جهانی است، پس دیگر چه نیازی به پیروی از وحی الهی، مشروعیت حکومت اسلامی، پرداخت مالیات به خزانه‌ی دولتی و تبعیت از یک خلیفه‌ی جبار را دارد.

از جمله باید از آن مباحث دینی در مکتب ابوعلی جبائی یاد کرد که در تداوم اندیشه-ی ایرانی وی پیرامون مفاهیم خیر و شر گشوده شدند. مسئله‌ی فقهی این‌جا به صورت این پرسش به وجود آمد که آیا الله همیشه مواردی را برای انسان در نظر می‌گیرد که برای وی خیرترین است؟ با در نظر داشتن آن ذلتی که حکومت اسلامی در جهان واقعی بر انسان‌ها تحمیل می‌کرد، پیداست که اراده‌ی الله همواره جنبه‌ی شر به خود می‌گرفت و از یک طرف، مفاهیم قرآنی مانند: "رحمان" و "رحیم" را بی اعتبار می‌کرد و از طرف دیگر، در تداوم اندیشه‌ی ایرانیان خدای اسلام را به صورت اهریمن در می‌آورد. به بیان دیگر، در حالی که خلافت عباسیان به دنبال یک شیوه‌ی مناسب مشروعیت بود که انسان‌ها را مطیع خود سازد و آن‌ها را بهتر از گذشته به بندگی خود بکشد و استثمار کند، اما عقل‌گرایی و روش تأویل قرآن توسط باطنیان معتزله همواره منجر به تعمیق بحران ایدئولوژیک خلافت عباسیان می‌شد و تمایل مسلمانان به ارتداد را تشدید می‌کرد. بنابراین اسماعیل اشعری جهت اتمام مباحث عقلی پیرامون شریعت و ممانعت از اضمحلال قطعی دین اسلام مدعی شد که صحت مسائل نه در حوزه‌ی

اندازد و "حقانیت" آن را به آنها می‌باوراند. بدینسان اسلام در شاخه‌ی شیعی یا هاشمی-اش، نخست از طریق شیعه‌ی علوی و سپس شیعه‌ی بنی عباس در ما بومی می‌شود.<sup>۱</sup> این‌جا باید ترکیب دینی سرزمین ایران را در اوایل تشکیل حکومت صفویان که شیعه‌ی دوازده امامی تبدیل به دین رسمی کشور شد، در نظر داشت که پرده از اسطوره‌سازی دوستدار از تاریخ فرهنگ دینی کشور برداشته شود. از جمله باید از بنیان‌گذار فرقه‌ی صفویه، یعنی شیخ صفی‌الدین اردبیلی یاد کرد که از اهالی گیلان بود و سنی مذهب و صوفی محسوب می‌شد. سپس در جنگ‌های عشایر ترک زبان در غرب سرزمین ایران بود که فرقه‌ی صفویه تغییر جهت داد و مروج تشیع دوازده امامی شد که به یک ایدئولوژی دینی هم‌سنگ و متخاصم در برابر خلافت عثمانیان سنی مذهب دست بیابد. بنابراین اتفاقی نیست که پس از استقرار شاهنشاهی صفویان شاه اسماعیل صفوی با خشونت بی‌پروای حکومتی دست به سرکوب اهل سنت در کشور زد و ایرانیان را مجبور به پذیرش شیعه‌ی دوازده امامی کرد. با تمامی این وجود ایرانیانی که در جغرافیای افغانستان، تاجیکستان، آذربایجان شمالی و نواحی پراکنده‌ی کردستان، سیستان و بلوچستان کنونی زندگی می‌کنند، دین خود را تغییر ندادند. در حالی که حدود یک سوم مردم کنونی ایران هنوز خود را از اهل سنت می‌شمارند و یا عرفانی و صوفی هستند.

بنابراین وقایع تاریخ فرهنگ دینی ایرانیان گزارش‌های دیگری را از تفسیرهای هرمنوتیک دوستدار به ما می‌دهند. در واقعیت با استقرار حکومت عباسیان و پس از تبدیل بغداد به پایتخت خلافت اسلامی بود که در و دروازه‌ی دربار خلیفه‌ی مسلمانان برای طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار نیز گشوده شد که به مقام‌های مهم دیوانی در صدر خلافت دست بیابد و منافع مادی خود را تثبیت کند و به جایگاه اجتماعی گذشته‌ی خود باز گردد. از جمله باید از خاندان‌های خردادبه و برمکیان یاد کرد که در رأس مدیریت سیاسی و مالی خلافت اسلامی قرار گرفتند. به این ترتیب، دین اسلام یک ایدئولوژی مناسب حکومتی را جهت تحمیل، تحقیر، تفرقه و حکومت بر انسان‌های آزاد در اختیار طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار می‌گذاشت و آن‌ها را با اعراب مسلمان در تقسیم

<sup>۱</sup> دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۰

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

لیکن از آن‌جا که دوستدار با یک تک‌گفتار علت - معلولی به نقد "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" ایرانیان می‌پردازد و از فنون هرمنوتیک جهت تفسیر اسطوره‌ای تاریخ سرزمین ایران سود می‌برد، در نتیجه این واقعه‌ی دلخراش تاریخی را نه از منظر منافع مشترک طبقه‌ی حاکم ایرانی و اعراب مسلمان، بلکه به صورت بی‌هویتی افشین سامانی تفسیر می‌کند. انگاری که دین اسلام ذهنیت دودمان‌های ایرانی‌تبار را تسخیر کرده و حاکمیت آن‌ها بدون در نظر داشتن منافع طبقاتی آن‌ها اعمال می‌شده است. پیداست که از این منظر، وقایع تاریخی یک شکل اسرارآمیز و اسطوره‌ای به خود می‌گیرند. محصول این خطای فلسفی به خصوص از این زاویه حائز اهمیت است، زیرا دین اسلام زمینه‌ی مادی ترویج خویش و شرایط تشکیل فرقه‌های گوناگون را نیز پدید می‌آورد. به این عبارت که حکومت اسلامی انسان‌ها را چنان به ذلت می‌کشد که تنها راه گریز از واقعیت موجود پناه‌بردن به خداست. لیکن بنا بر دین اسلام محمد خاتم الانبیا و انکار الله و یا رویکرد به ادیان دیگر برابر با ارتداد محسوب می‌شود و مجازات شرعی مرگ را به بار می‌آورد. این‌جا تنها راه گریز از این مهلکه‌ی دینی تفسیر و تأویل قرآن است. بنابراین نظر دوستدار نادرست است، زمانی که وی آثار شمس تبریزی، مولوی و حافظ را مسبب لطافت بخشیدن به الله می‌شمارد. به بیان دیگر، عارفان ایرانی همواره با حکم تکفیر و شمشیر تیز شریعت اسلام مواجه بودند و از ذلت جهان موجود راه دیگری را به غیر از پناه بردن به خدا در برابر خود نمی‌دیدند. ما این‌جا با مصداق کشف فلسفی فویرباخ مواجه هستیم که "این انسان است که خدا را می‌آفریند و نه بر عکس". پیداست که آن خدایی که عارفان ایرانی آفریده‌اند، دیگر آن الله مکار، جبار، بی‌خرد و برده‌دار نبوده که قرآن از وجود آن گزارش می‌دهد. خدای عارفان ایرانی یک خدای لطیف، مهربان و همدم انسان بوده که البته در پرتو تاریخ فرهنگی ایرانیان و

خرد بشری، بلکه در حوزه‌ی شریعت اسلامی معین می‌شود. در حالی که وی تا کنون معتزلی بود و از طریق مباحث عقلی متون دینی را توجیه و تأویل می‌کرد، لیکن از این پس مدعی شد که خرد بشری "بلاکیف" است و اصولاً توان درک حکمت الهی را ندارد. به این ترتیب، وی از این فرضیه نتیجه گرفت که هر چه الله بیافریند، خیر است و از طرف دیگر به آن افزود که انسان قدرت "کسب"، یعنی اراده برای انتخاب میان خیر و شر را دارد. به این معنی که هرگاه انسان اراده به عمل خیر کند، الله قدرت این عمل را نزد مؤمن پدید می‌آورد و هرگاه که انسان اراده به عمل شر کند، الله وقوع آن را نیز ممکن می‌سازد.

بنابراین به اعتقاد اشعریان و با در نظر داشتن بلاکیف بودن خرد بشری، ظاهراً نه به قدرت بی‌انتهای الله خدشه‌ای وارد می‌آید و نه مجازات الهی جوانب غیر منطقی و غیر اخلاقی به خود می‌گیرد. به این ترتیب، فرقه‌ی اشاعره مباحث دینی را منظم کرد و با محبوس کردن اندیشه‌ی انسانی در زندان اسلام تمامی فرقه‌های ظاهریه را متأثر ساخت. البته دوستدار به درستی به نقد فرقه‌ی اشاعره جهت محبوس کردن اندیشه‌ی انسانی از طریق اسلام می‌پردازد، اما از آن‌جا که وی با امتناع تفکر از "کلیت دیالکتیکی" به دام اشکال ظاهری می‌افتد، از آن‌ها اسطوره می‌سازد و آیین زرتشت را با دین اسلام تحت مفهوم "دینیت" مشابه و منطبق می‌کند، در نتیجه نقش دین اسلام را به عنوان یک ابزار مناسب حکومتی و ایدئولوژی دولتی به کلی از نظر می‌اندازد. ما مصداق این نظریه را به درستی در تجربیات تاریخی می‌یابیم. از جمله باید از دودمان‌های ایرانی‌تبار مانند: بوییان، طاهریان، صفاریان و سامانیان یاد کرد که حکومت‌های منطقه‌ای را در گستره‌ی خلافت عباسیان پدید آوردند. آن‌ها نیز مانند ابومسلم خراسانی قادر بودند که بر اساس زمینه‌ی مادی سرزمین ایران و در پرتو آیین زرتشت نظام‌های شاهنشاهی را دوباره زنده و در کشور مستقر سازند. پیداست که از این منظر قدرت سیاسی به سوی مردم ایران متمایل شده و مقام شاهنشاهی مشروط به "فره‌ی ایزدی"، یعنی تدارک امنیت و آبادانی سرزمین ایران می‌شد. بنابراین اتفاقی نیست که آن‌ها خلافت عباسیان را سرنگون نکردند و به عنوان امیرالامرا و خراج‌دار به اقتدار خلیفه‌ی مسلمانان تن دادند. هم‌زمان تضادهای درون‌ذاتی در حوزه‌ی توزیع ثروت اجتماعی اشکال دینی به خود می‌گرفتند و به صورت قیام‌های خوارج، اسماعیلیان و

منصوب می‌کند. بنابراین اتفاقی نیست که تمامی نظریه‌پردازان سرشناس حکومت اسلامی مانند: ابوالهذیل، فارابی، ابن سینا، ناصر خسرو، سهروردی، غزالی، ملاصدرا، اقبال لاهوری، مجتهد نائینی و آیت‌الله خمینی مدینه‌ی فاضله‌ی خود را با استناد به اصل "وحدت وجود" متکامل می‌کنند و امیرالمؤمنین (خلیفه‌ی مسلمانان، ولی شیعیان) را برگزیده‌ی الله و مخاطب وحی الهی می‌شمارند.

با وجودی که مفهوم "وحدت وجود" یکی از اصول لاینفک فقه اسلامی است و مقوله‌ی "برگزیدگی" از آن چنان دشمنانه در برابر آیین زرتشت و فرهنگ یونانی قرار می‌گیرد که مانع گرایش انسان به جهان واقعی و تکامل فلسفه از درون مباحث فقهی متکلمان اسلامی می‌شوند، لیکن دوستدار نه به نقد عواقب آن‌ها در پراکسیس سیاسی می‌پردازد و نه اصولاً یک توجه گذار به آن‌ها می‌کند. ما این‌جا با یک بستر مشترک تاریخ فرهنگی مواجه هستیم که از جهان‌گزیزی ایرانیان گزارش می‌دهد و مشخصاً از همین منظر است که عواقب بغرنج "دینیت" در پراکسیس سیاسی به درستی عریان می‌گردد. این‌جا کاملاً روشن می‌شود که چرا نظریه‌پرداز شاخص انقلاب مشروطه به نام آخوندزاده در دفاع از نظام مشروطه‌ی سلطنتی و مدرنیته به فرقه‌ی باطنی اسماعیلیه متوسل می‌شود، چرا طالبوف و ملکم خان استقرار نظام مشروطه را منوط به تأیید مجتهدان شیعه می‌کردند، چرا احمد کسروی در پشتیبانی از سیاست مدرنیزاسیون رضا شاه و جهت مقابله با جریان‌های اسلامی به تبلیغ برای پاک‌دینی روی می‌آورد، چرا جلال آل‌احمد برای مقابله با غرب‌زدگی سر و کله‌اش از پهلوی شیخ فضل‌الله نوری در می‌آید، چرا علی دشتی با وجود نقد قرآن و تشریح انتقادی زندگی و افسانه‌ی پیامبری محمد، اما در برابر ادیان دیگر به دفاع از اسلام می‌پردازد، چرا اعضای کنفدراسیون دانشجویی با وجودی که به بهترین منابع مطالعاتی و دانشگاه‌های مجانی در تبعید جهت پژوهش پیرامون تضاد اسلام با مدرنیته دسترسی داشتند، اما هوادار یک انسان قرون وسطایی مانند آیت‌الله خمینی می‌شوند و در دفاع از وی بی‌انیه صادر می‌کنند، چرا مارکسیست - لنینیست‌های ایرانی "پیرو خط امام خمینی" می‌شوند، چرا کمونیست ایرانی در برابر رژیم جنایتکار اسلامی عزادار آیت‌الله منتظری می‌شود، چرا آخوندهای مکار مانند محمد خاتمی و حسن روحانی قادر هستند که سالیان سال سر یک "ملت" هشتاد میلیونی را کلاه بگذارند، چرا با وجود این تجربیات تلخ تاریخی اپوزیسیون

به صورت پروردگار جان و خرد پدید آمده است. با تمامی این کوتاهی‌ها، اما دوستدار به درستی بر آغاز یک تاریخ فرهنگی نوین در ایران انگشت می‌گذارد که عواقب آن ظاهراً به شرح زیر هستند:

«نهاد اسلامی یعنی *گودال توحید، نبوت، وعد و وعید* که ما را در خود سرنگون ساخته است. در چنین سقوطی که از منظر فردوسی در همان نخستین برخورد ایران با اسلام آغاز می‌گردد، شیرازه فرهنگی، اجتماعی، فردی و شخصی "ما ایرانیان" از هم می‌پاشد و ما در این پرتگاه همچنان فروتر می‌افتیم، همچنان فروتر افتادن یعنی در سقوطی مستمر که تا کنون چهارده قرن بر آن می‌گذرد زیستن و بالیدن.»<sup>۱</sup>

البته این‌جا بلافاصله پرسش پدید می‌آید که اگر مخرج مشترک آیین زرتشت با دین اسلام "دینیت" آن‌ها است، پس چرا با آغاز حکومت اسلامی در ایران شیرازه‌ی فرهنگی، اجتماعی، فردی و شخصی ما ایرانیان باید از هم پاشیده شده باشد؟ با وجود این تناقض‌ها، اما دوستدار بر یک عقلانیت اسلامی به درستی انگشت می‌گذارد که سیه‌روزی ما ایرانیان را تا همین دوران معاصر به صورت خود کرده، یعنی انترسویژکتیو پدید می‌آورد. به این عبارت که آن عقلی که مد نظر اسلام است و قرآن نیز به آن رجوع می‌کند، یک عقل دینی است که نه یک پرسش انتقادی را مطرح می‌کند و نه شکی را به خود راه می‌دهد. مفهوم "عقل" در زبان عربی به معنی پایبند شتر و در معنی قرآنی آن به معنی پایبندی مسلمانان به بیعت با پیامبر الله است و همان‌گونه که دوستدار نیز به درستی تأکید می‌کند، "تفکر دینی" فقط مخاطب وحی و پایبند به دین است و اگر پرسشی را هم پدید آورد، پاسخ آن محمول است.

ما این‌جا با عواقب ایمان به "وحدت وجود" در دین اسلام آشنا می‌شویم که با استناد به قرآن تمایز ماورای طبیعت از طبیعت را انکار کرده و محصول ارتداد می‌شمارد. به این ترتیب، الله همواره با "امت اسلامی" ظاهراً در ارتباط می‌ماند و بنا به تصمیم و اراده‌ی خود در جهان واقعی دخل و تصرف می‌کند. البته این‌جا مسئله‌ی الله فقط محدود به مجازات‌های هولناک دنیوی او مانند حوادث طبیعی هم‌چون سیل و زلزله و بیماری‌های واگیردار نمی‌شود، زیرا الله بنا بر آیات قرآن مستقیماً فرمان‌روا را نیز

<sup>۱</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۴۱۱ ادامه

نمودن آنها به هر بهانه‌ای درماند، یا به لزوم این در افتادن پی نبرد، چنین کسی دینی است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک نقد اصولی از فرهنگ مشترک دینی تمامی ایرانیان مواجه می‌شویم که البته به صورت تجمع عوام به دور یک رهبر خودکامه شکل ساختاری به خود می‌گیرد. مفهوم "عامه" این‌جا همان‌گونه که دوستدار نیز به درستی بر آن تأکید می‌کند، الزاماً به معنی بی فرهنگی و یا بی سواد نیست. در حالی که وی این‌جا مقوله‌ی "عوام" را از "خواص" تمیز می‌دهد، مستقیماً نقد "دین‌خویی" ایرانیان را مد نظر دارد. به این عبارت که آدم عامی نه تنها نمی‌گوید که می‌داند و می‌فهمد، بلکه به نادانی خود نیز اقرار می‌کند، در حالی که خواص با وجود ادعای فهمیدن همه چیز، هر اندازه که دین‌خوتر باشند به همان اندازه نیز شدیدتر به پیروی از یک رهبر خودکامه تن می‌دهند. بنابراین از منظر دوستدار هر کسی که به فردیت دست نیافته و هویت خود را در تجمع و تبعیت از رهبری می‌یابد، عامه محسوب می‌شود.<sup>۲</sup>

البته ما این‌جا با نظریات لیبرال مواجه هستیم که معمولاً از فردیت عزیمت می‌کنند و با دید انتقادی به تشکلهای اجتماعی می‌نگرند. همان‌گونه که مارکس در تز دهم فویرباخ خود به درستی در نقد نظریات لیبرال ماکس اشتیرنر و "ماتریالیسم کهنه" برجسته می‌سازد، نظریه‌ی فردیت از موضع جامعه‌ی بورژوازی متکامل شده است، در حالی که از موضع ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مسئله جامعه‌ی انسانی و انسانیت اجتماعی است.<sup>۳</sup> با تمامی این وجود نقد دوستدار از تشکلهای فرقه‌ای که محصول تاریخ فرهنگ اسلامی ایرانیان هستند و احساسات اعضای خود را معطوف به یک رهبر خدایش می‌کنند و فعالیت آنها را به انقیاد اهداف خودکامه‌ی وی می‌کشند، کاملاً

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

ادامه

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

مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۷۷، ۱۹۹۹): درخششهای ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۹

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

محافظه‌کار هنوز حاضر نیست که دست از اسلام بشوید و سرانجام چرا یک سازمان اسلامی و شبه‌فاشیستی مانند "مجاهدین خلق ایران" قادر است که با وجود تمامی خطاهای سیاسی و ایدئولوژیک، هواداران خود را به سلطه‌ی یک انسان معلوم‌الحال مانند مسعود رجوی بکشد.

به بیان دیگر، ما این‌جا به وضوح با عواقب بغرنج "دینیت" در پراکسیس سیاسی مواجه هستیم. به این معنی که با وجود تجربیات متفاوت تاریخی و با در نظر داشتن تفاوت‌های شگرف ایدئولوژیک و سیاسی، اما تمامی این جریان‌ها فقط یک هدف مشترک را دنبال می‌کنند و آن هم حکومت بر انسان‌ها است. از آن‌جا که اسلام یک ابزار مناسب حکومتی است و به بهترین وجه ممکنه ایدئولوژی یک حکومت خودکامه را پدید می‌آورد، در نتیجه پیداست که چرا طبقه‌ی حاکم حاضر نیست که از استفاده از آن صرف نظر کند. ما این‌جا با یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی مواجه هستیم که با استناد به آن اشکال متفاوت دینی و ایدئولوژیک پدید می‌آیند، جهت تحقیر، تحمیق و تفرقه‌ی انسان‌ها خود را بازسازی می‌کنند و مشخصاً در همین‌جا است که نقد دوستدار از "فرهنگ دینی" به درستی گریبان همه‌ی آنها را با هم به شرح زیر می‌گیرد:

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

بیش مشابه هستند. به این ترتیب، رهبرهای مادام‌العمر با یک درجه‌ی بسیار نازل از سواد سیاسی در رأس تشکل‌های ساختاری قرار می‌گیرند و به صورت معصوم تقدیس می‌شوند. هم‌زمان فعالان سیاسی با استناد به نقل قول‌های کوتاه از آن‌ها حکم صادر کرده و خود را تبدیل به مرجع حقیقت مطلق می‌کنند، در حالی که مخالفت با روشنگری، ضدیت با روشنفکران و تکفیر اعضای سابق سازمان از شاخص‌های دیگر این نوع از تشکل‌های اسلامی و شبه‌فاشیستی هستند.

ما تا این‌جا با عواقب بغرنج "دینیت" در پراکسیس سیاسی تا اندازه‌ای آشنا شدیم که البته با استقرار نظام جمهوری اسلامی در کشور یک شکل حقوقی و ساختاری از یک نظام طبقاتی - جنسیتی به خود گرفته که نه تنها منجر به یک سقوط فرهنگی در میان ایرانیان شده، بلکه جامعه‌ی ایرانی را تمام و کمال با خطر انحطاط مواجه کرده است. از این بابت، انتقاد دوستدار به "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" ایرانیان - با وجود کمبودهای محتوایی، روش شناخت‌شناسی هرمنوتیکی و تکامل اشکال اسطوره‌ای - قابل تقدیر است. از آن‌جا که دوستدار تحت تأثیر فلسفه‌ی نیچه قرار دارد، در نتیجه به نظر می‌رسد که وی سمت نقد خود را به سوی تدارک "روح آزاد" انسان ایرانی نشانه می‌گیرد. ما این‌جا با یکی از ابعاد انسان‌شناسی در آثار مقدماتی نیچه مواجه می‌شویم که وی آن‌را در نوشته‌ی خود با عنوان "بنابراین زرتشت سخن گفت" به یک شکل ایده-آلیستی در می‌آورد. برای وی انسان تنها زمانی به "روح آزاد" خویشتن دست می‌یابد که با عشق به زندگی، واقعیت را بپذیرد و از طریق "مرگ خدا" از جهان‌گریزی بپرهیزد.<sup>۱</sup>

لیکن از آن‌جا که ادیان از مناسبات واقعی و تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی رشد می‌کنند، در نتیجه دست‌رسی انسان به "روح آزاد" خویشتن نیز از طریق تفسیر هرمنوتیکی و نقد فلسفی از تاریخ فرهنگ دینی میسر نمی‌گردد. ما این‌جا با مقوله‌ی "مثبت‌گرایی" در آثار دوستدار مواجه می‌شویم. انگاری که "امتناع از تفکر در فرهنگ

درست است. برای نمونه وی در کتاب "درخششهای تیره" بر آن تشکل‌های ساختاری انگشت می‌گذارد که به شرح زیر تحت تأثیر "تفکرات دینی" پدید می‌آیند:

«فرهنگی که با آگاهی نیاموزد، نشناسد و عملاً نداند چرا می‌آموزد، دست پرورده بار خواهد آمد، از خود نخواهد پرورد. فرهنگ ما یک چنین پدیده‌ای است، برای آنکه در پیشوایی و پیروی پیکر گرفته است. هیچکس بهتر از پیشوا نمی‌تواند آنچه را که خود نمی‌شناسد یاد دهد. و هیچکس بهتر از پیرو نمی‌تواند آنچه را که نمی‌فهمد یاد گیرد. این دو که همدیگر را یافتند بنیاد دین نهاده شده است. در این گونه داد و ستد است که پیرو و پیشوا همدیگر را می‌یابند (...).»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک تشکل ساختاری مواجه می‌شویم که تحت تأثیر فرهنگ دینی به وجود می‌آید. پیداست که موضوع انتقاد این‌جا محدود به ساختار مجتهد و مقلد در تدین شیعه‌ی دوازده امامی نمی‌شود، زیرا ما فجع‌ترین شکل آن‌را در سازمان اسلامی و شبه‌فاشیستی مجاهدین خلق می‌یابیم. به این صورت که این سازمان به صورت سیستماتیک هواداران خود را از درون تهی کرده و جان و روان آن‌ها را به سلطه‌ی رهبر ایدئولوژیک سازمانی خود کشیده است. البته ما یک چنین تمایلاتی را در برخی از سازمان‌ها و احزاب کمونیست ایرانی نیز مشاهده می‌کنیم که از رهبر حزبی خود یک خدایش ساخته و از یک سو، به بهانه‌ی تشکل لنینیستی و حزب به اصطلاح پیشتاز پرولتاریا از هواداران خود درخواست تبعیت بی چون و چرا می‌کنند و از سوی دیگر، بنا بر اصول "سوسیال داروینسم" به تخریب و نابودگی مخالفان و رقبای سیاسی خود می‌پردازند.<sup>۲</sup>

بنابراین از بسیجی‌های خامنه‌ای گرفته تا مجاهدین رجوی، شاه‌الهی‌های پهلوی و هواداران متعصب سازمان‌ها مارکسیست - لنینیست همگی در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی، اجتماعی و متشکل می‌شوند که البته از "تفکر دینی" سرچشمه می‌گیرد و به همین دلیل نیز فعالیت سیاسی، تشکل ساختاری و رفتار اعضای آن‌ها کم و

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

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۲۰): فاشیسم در جامعه‌ی کمونیسم - نقدی بر آگاهی تئوریک و عواقب "سوسیال داروینسم" در پراکسیس سیاسی، در سایت آرمان و اندیشه، بخش مقالات، برلین

<sup>۱</sup> Vgl. Nietzsche, Friedrich (۱۹۸۳): Also Sprach Zarathustra, in: Werke, Bd. I, Gerhard Stenzel (Hrsg.), S. ۲۷۹ ff., Salzburg, und  
Vgl. Nietzsche, Friedrich (۱۹۸۳): Die fröhliche Wissenschaft, in: Werke, Bd. IV, Gerhard Stenzel (Hrsg.), S. ۹ ff., Salzburg

صورت راز نهفته‌ی خانواده‌ی مقدس کشف شد، هم اکنون باید همان اولی را در تئوری و پراکسیس منهدم کرد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا از مفهوم "خانواده" به صورت استعاره سود می‌برد. مفهوم "خانواده‌ی مقدس" عنوان کتابی است که وی و انگلس در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و به خصوص در نقد آن گروه از هگلی‌های چپ نوشتند که همراه با برونو بائر در "روزنامه‌ی ادبیات همگانی" قلم می‌زدند. در برابر منظور مارکس از مفهوم "خانواده‌ی زمینی" همین جامعه‌ی بورژوایی است که به صورت سوژه، یعنی توسط فعالیت آگاهانه‌ی خود دولت مدرن را جهت حفاظت از حق مالکیت خصوصی پدید آورده و در نتیجه شکل دوگانه‌ی سیاسی آن محسوب می‌شود. از آن‌جا که جامعه‌ی بورژوایی در پرتو تولید کالایی و بر اساس استثمار نیروی کار مزدی شکل می‌گیرد و لذا ماهیتاً متضاد است، در نتیجه به غیر از قوای مقننه، مجریه و قضاییه (دولت) نیاز به دین، فلسفه و ایدئولوژی نیز دارد که از طریق تدارک دوگانگی تفکر (تئوری) با واقعیت (پراکسیس مولد) موجودیت خود را توجیه و تدام مناسبات مخصوص به خود را تضمین سازد. به این معنی که کارگران مزدی باید قانع شوند که با وجود ماهیت متضاد روش مدرن تولید سرمایه‌داری، لیکن تداوم جامعه‌ی بورژوایی و اعتبار قانون ارزش و حق مالکیت خصوصی به نفع خود آن‌ها است. ما این‌جا با جامعه-ی بورژوایی به صورت یک "جهان وارونه" و کلیت متضاد مواجه هستیم که مارکس این‌جا پراکسیس آن‌را "ازخودگیسته" و تئوری آن‌را "خودتناقض‌گویی" می‌خواند و جهت فراروی از بغرنج "ازخودبیگانگی دینی" به سوی دگرگونی انقلابی هر دوی آن‌ها نشانه می‌گیرد. به بیان دیگر، ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم با آگاهی نیروهای مولد همواره در ارتباط می‌ماند و تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی نه تنها همواره فریبکار پدید می‌آورد، بلکه منجر به خودفربیی انسان‌ها نیز می‌شود. بنابراین تا زمانی که ازهم-گیسختگی پراکسیس جهان وارونه‌ی بورژوایی و خودتناقض‌گویی تئوریک آن منقلب نگردد، اشکال نوین دینی، فلسفی و ایدئولوژیک نیز همواره از نو پدید می‌آیند و جهت تحمیق، تحقیر و تفرقه‌ی انسان‌ها و توجیه حکومت طبقاتی جایگزین اشکال گذشته‌ی

دینی" محصول توهم و آگاهی وارونه‌ی انسان‌های ایرانی است و توسط تفسیر هرمنوتیکی از تاریخ می‌توان اشکال اسطوره‌ای را پدید آورد، از بغرنج "دینیت" فراروی کرد، در تن مرده‌ی ایرانیان یک جان تازه دمید و سرانجام به یک کانون خردمند و انسان‌گرا به نام مدرنیته دست یافت.<sup>۱</sup> یک چنین نزاع تئوریک نیز میان مارکس و هگلی‌های چپ جریان داشت. در حالی که آن‌ها دین را به صورت توهم و "آگاهی وارونه" به بند نقد می‌کشیدند، مارکس با وجودی که فعالیت روشنگری آن‌ها را تقدیر می‌کند،<sup>۲</sup> اما آن‌ها را با این پرسش نیز مواجه می‌سازد که چگونه شد که انسان‌ها اصولاً این توهم را در مغز خود جا دادند و مبانی دینی را به عنوان "آگاهی وارونه" پذیرفتند؟ پیداست که تنها راه حل این مسئله با رجوع به روند زندگی واقعی انسان‌ها و نقد ماتریالیستی تضادهای درون‌ذاتی آن ممکن می‌شود.<sup>۳</sup> به بیان دیگر، مارکس بر خلاف هگلی‌های چپ و هم‌چنین فویرباخ از "آگاهی وارونه" عزیمت نمی‌کند. برای وی خود این جهان موجود وارونه است و این تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوایی و مناسبات متضاد نظام سرمایه‌داری هستند که آگاهی دینی و اشکال ایدئولوژیک را جهت توجیه منافع مادی و تثبیت جایگاه اجتماعی طبقه‌ی حاکم، یعنی در شکل ابزار حکومتی پدید می‌آورند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در تز چهارم فویرباخ مارکس نیز 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 خویشتن مرتفع ساخته و خود را در یک قلمرو مستقل در ابرها مستقر می‌کند، تنها از طریق ازخودگیسختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی دنیوی قابل توضیح است. بنابراین این [زمینه] باید از درون خود [یعنی] هم در تضاد خود فهمیده شود و هم به طور پراتیک منقلب گردد. به این ترتیب، پس از آن‌که، برای نمونه خانواده‌ی زمینی به

<sup>۱</sup> مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ... همان‌جا، صفحه ۱۹ ادامه

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۲۰

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۲۱۷

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen ..., ebd., S. ۶

که نیچه از طریق مرگ خدای آن جهانی به سوی تدارک "روح آزاد" انسان نشانه می‌گیرد، لیکن از آن‌جا که فلسفه‌ی وی نسبت به تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی ظاهراً بی‌اعتنا است و اصولاً انتقادی به اصل حاکمیت سیاسی ندارد، در نتیجه همان خدای این جهانی را پدید می‌آورد که "روح آزاد" انسانی را به انقیاد اهداف ایدئولوژیک خود می‌کشد و انسان ستیزی را تبدیل به برنامه‌ی سیاسی خود می‌کند. بنابراین اتفاقی نیست که فلسفه‌ی نیچه مورد توجه نظریه‌پردازان نظام‌های فاشیستی در آلمان و ایتالیا قرار گرفت و مضمون "فرا انسان" به نژاد آریایی منسوب شد. انگاری که طبیعت در روند تکامل داروینیستی خود یک نژاد برتر را جهت حکومت بر جهان پدید آورده است.<sup>۱</sup>

به احتمال زیاد از همین بابت است که در آثار دوستدار اصولاً اثری از دانش انسان-شناسی دیده نمی‌شود. برنامه‌ی فلسفی که وی به عنوان نقد "امتناع از تفکر در فرهنگ دینی" دنبال می‌کند، اصولاً جنبه‌های ملی و نژادی ندارد. زیرا پیکان تیز آن به شرح زیر مستقیماً به سوی نقش مخرب، مترجع و متعرض اسلام نشانه می‌گیرد:

«چرا ما عرب را به جای اسلام می‌زنیم؟ برای این که نه یونانی و نه مغول، بلکه اسلام خواسته و توانسته است که ما را هتک ملیت و در ما جعل ماهیت کند. و تاوان آن را عرب باید بدهد. (...). این ماهیت مجعول چون نمی‌تواند "امر" یعنی اسلام را، که ما دیگر نفس مجسم آن شده‌ایم، بزند، "مأمور" را می‌زند که عرب باشد.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، دوستدار این‌جا یک بحث انحرافی از تضاد ظاهری فارس با عرب را مستقیماً به سوی نقد اسلام می‌راند. به این معنی که خود اعراب هم قربانی خردستیزی دینی هستند و در برابر آن مبارزه می‌کنند. پیداست که از این منظر، نقد وی در برابر شوینیسیم ایرانی نیز قرار می‌گیرد. از جمله باید از کسانی مانند: مجتبی مینویی و سعید نفیسی یاد کرد که دوستدار مستقیماً به آن‌ها اشاره می‌کند.<sup>۳</sup> هم‌زمان وی از طریق نقد فلسفی "تفکر دینی" ایرانیان زمینه‌ی انتقاد به

خود می‌گردند. به این ترتیب، مارکس از اولویت ابژه بر سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوایی عزیمت می‌کند و انهدام هر دوی آن‌ها را در نظر می‌گیرد. ما این‌جا با پراکسیس، یعنی با آگاهی تئوریک و "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوایی مواجه هستیم که مارکس مضمون آن‌را به شرح زیر در تز هشتم فویرباخ برجسته می‌سازد:

«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>

بنابراین تدارک "روح آزاد" انسان ایرانی توسط تفسیر هرمنوتیکی و نقد فلسفی از تاریخ فرهنگ دینی کشور میسر نمی‌گردد و پیکان تیز انتقاد دوستدار به هدف مورد نظر وی اصابت نمی‌کند. ما مصداق تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را در تعمیق فلسفه نزد نیچه می‌یابیم. به این عبارت که وی با مرگ خدا ظاهراً به "روح آزاد" انسان دست می‌یابد، در حالی که از کشمکش "روح آزاد" با "ذات حیوانی" انسان مفهوم "فرا انسان" را متکامل می‌کند و آن‌را با یک تشریح شاعرانه و در شکل یک خدای این جهانی جایگزین خدای آسمانی قدیمی می‌سازد:

«ای، شما انسان‌ها، در خواب من یک عکس در سنگ‌ها است. عکسی از عکس‌ها! ای وای که آن در سخت‌ترین و زشت‌ترین سنگ‌ها باید بخوابد! اکنون چکش من بی‌رحمانه زندان آن‌را ویران می‌کند. از سنگ‌ها قطعات می‌پاشند: آن به من چه مربوط است! من می‌خواهم آن‌را به کمال برسانم، زیرا یک سایه نزد من آمد، - البته آرام‌ترین و سبک‌ترین [سایه] یک بار نزد من آمد! زیبایی فرا انسان به صورت سایه نزد من آمد: خدایان دیگر چه ارتباطی به من دارند!»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا "فرا انسان" به صورت یک خدایش ظاهر می‌شود که انگاری خصلت ماهوی آن "اراده به قدرت" است.<sup>۳</sup> در حالی

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۷

<sup>۲</sup> Nietzsche, Friedrich (۱۹۸۳): Also Sprach Zarathustra, in: Werke, Bd. I, Gerhard Stenzel (Hrsg.), S. ۲۷۹ ff., Salzburg, S. ۲۷۹

<sup>۳</sup> Vgl. Nietzsche, Friedrich (۱۹۸۳): Entstehungslehre des Willens zur Macht, in: Werke, Bd. II, Gerhard Stenzel (Hrsg.), S. ۱۲۵ ff., Salzburg

<sup>۱</sup> Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin

<sup>۲</sup> دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵۵

<sup>۳</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶۳

همان "ساختارهای جاویدان" و مفاهیم "بسته و بی روح" توجیه می‌شود که "فاقد اعتبار فلسفی" هستند.<sup>۱</sup> بنابراین دوستدار به گمان نیکفر فرهنگ را "ساحتی بسته تصور می‌کند" و جهان وی از آن "عنصرهای سفت و سخت و شکل ناپذیر تشکیل شده است" که "زیست برده‌وار" ایرانیان را ابدی می‌شمارد.<sup>۲</sup> افزون بر این‌ها نیکفر، دوستدار را "نخبه‌گرا" و "محافظه‌کار" نیز می‌خواند و از آن‌جا که ظاهراً "منطق وی دو ارزشی" است و از "حکم امتناع پیشین" به نتیجه می‌رسد و "بیهوده پرسش‌گری را می‌ستاید"، در نتیجه وی نه تنها از "عدالت دور شده"، بلکه نظریه‌ی وی فاقد "حقیقت و انصاف" بوده و از این رو، تز وی اصولاً "غیر علمی" است.<sup>۳</sup> قله‌ی انتقادات نیکفر به دوستدار رجوع به رساله‌ی دکترای وی است، زیرا به گمان وی دوستدار حتا فلسفه‌ی نیجه را نیز به درستی فهمیده است. به این عبارت که انگاری دوستدار "فکر را پاک و معصوم تصور می‌کند" و از آن‌جا که ظاهراً "فصل‌ها و انفصال‌ها را نمی‌بیند"، در نتیجه نه تنها نسبت به "اقتصادی سیاسی و جامعه‌شناسی"، یعنی "رابطه‌ی پراز و رمز فلسفه با ثروت" یکسره بی توجه است، بلکه از "نقد قدرت سیاسی" نیز غافل می‌ماند.<sup>۴</sup> به این ترتیب، نیکفر نتیجه می‌گیرد که نظریه‌ی دوستدار اصولاً در "ساحت جامعه‌شناسی و یا ساحت تاریخی بررسی شدنی نیست"<sup>۵</sup> و روش انتقاد خود به تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" وی را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«مسئله اصلی چارچوب نظری است. بدین جهت موضع دوستدار را موضعی فلسفی می‌انگاریم و آن را به این اعتبار وامی‌رسیم. پس مسئله این می‌شود: آیا می‌توان فرهنگی را ذاتاً کُشندهٔ عقلانیت دانست؟ همبسته با این مسئله این پرسش است: آیا عقلانیت منحصر به فرهنگ یا فرهنگ‌هایی خاص است؟»<sup>۶</sup>

همان‌گونه که در این نوشته و هم‌چنین در جای دیگری و با استناد مقوله‌های "کلیت" و "دیالکتیک" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی

<sup>۱</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۷۳، ۱۳۸، ۱۴۴

<sup>۲</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۶۱، ۶۳، ۶۹

<sup>۳</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۷، ۶۷، ۷۴، ۸۴، ۹۶، ۱۰۷

<sup>۴</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۶۶، ۹۶، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۳۴

<sup>۵</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۸۹

<sup>۶</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۵۷

دست‌برد عرفانی داور اردکانی به فلسفه‌ی مارتین هایدگر، جعلیات تاریخی سید جواد طباطبائی، دست‌برد اسلامی عبدالکریم سروش به فلسفه‌ی کارل پوپر، غصب دینی فلسفه‌ی حقوق طبیعی از طریق یوسفی اشکوری و افکار پسامدرنیستی مراد فرهادپور و محمدرضا نیکفر را نیز پدید می‌آورد.

این‌جا باید به خصوص محمدرضا نیکفر را در نظر داشت، زیرا وی به تازگی کتابی را با عنوان "ایدئولوژی ایرانی" در نقد تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار مدون و منتشر کرده است.<sup>۱</sup> بنا بر اطلاعات ویکی‌پدیای فارسی وی در سال ۱۳۳۵ خورشیدی در اراک متولد شد و پس از اتمام رشته‌ی مهندسی شیمی در دانشگاه پلی‌تکنیک تهران به آلمان مهاجرت کرد و به تحصیل در رشته‌های فلسفه، علوم سیاسی و مطالعات خاورمیانه پرداخت. سرانجام وی رساله‌ی دکترای خود را با عنوان "اصل دلیل در نزد مارتین هایدگر" با موفقیت به اتمام رساند.<sup>۲</sup> نیکفر از سال ۲۰۱۲ میلادی تا هم اکنون در مقام سردبیری "راديو زمانه" مشغول به کار است.

کتاب "ایدئولوژی ایرانی" به صورت یک "دانش‌نامه‌ی پسامدرنیستی" مدون شده است که ۹۰ بند را به صورت احکام فلسفی و در جهت ممانعت از نقد اسلام صادر می‌کند. انتقادات نیکفر به دوستدار بسیار گسترده، مغرضانه و خصمانه هستند. برای نمونه وی تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار را "ملت‌باورانه"، محصول "کلی‌گویی" و "ساده‌سازی‌های پوزیتیویستی" می‌شمارد،<sup>۳</sup> روش تاریخ‌نگاری وی را "ناسیونالیستی"، "جبرباوری افراطی"، "غیردیالکتیکی" و "جزمی اندیش" می‌خواند که انگاری با استناد به

<sup>۱</sup> مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی - در نقد آرامش دوستدار، انتشارات روناک

<sup>۲</sup> من ترجمه‌ی عنوان کتاب محمد رضا نیکفر را از سایت شخصی ایشان وام گرفتم. با این وجود طرح این مسئله را ضروری می‌دانم که این ترجمه نه تنها ناقص و فقط لغوی است، بلکه مشکل‌های مفهومی نیز پدید می‌آورد. مفهوم آلمانی Satz vom Grund در واقع نتیجه‌ی دگرگونی مفهوم Grundsatz است که ترجمه‌ی آن به فارسی "اصل بنیادی" می‌شود. در حالی که نیکفر همواره از هستی‌شناسی بنیادی نزد هایدگر سخن می‌راند، در صفحه‌ی ۲۷۰ این کتاب معنی مفهوم Satz را Logos و سپس Ratio می‌خواند که ترجمه‌ی فارسی آن‌ها "تفکر منطقی" است. از آن‌جا که در فلسفه‌ی هایدگر "بنیاد" ملت (Nation) و هم‌چنین وطن (Heimat) محسوب می‌شود، در نتیجه ترجمه‌ی کامل و مفهومی عنوان این کتاب به فارسی "تعیین جایگاه تفکر منطقی از بنیاد نزد مارتین هایدگر" می‌باشد.

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

<sup>۳</sup> مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷، ۳۶، ۴۰



علمی را که به رسمیت می‌شناسند، علم تاریخ است،<sup>۱</sup> لیکن نیکفر این‌جا جهت حفظ ظاهریت نقد به اصطلاح علمی خود و رد تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار به شرح زیر به یک نقل قول از کتاب "ایدئولوژی آلمانی" متوسل می‌شود:

«کل نقد فلسفی از اشتراوس تا اشتیرنر محدود به نقد تصورات دینی است. عزیمتگاه، دین واقعی و الاهیات اصیل است. اینکه آگاهی دینی و تصور دینی چیست، در ادامه به صورت‌هایی متفاوت مشخص شده است. پیشرفت در این بوده که آن تصوراتی که به لحاظ مابعدالطبیعی، سیاسی، حقوقی، اخلاقی و از نظرهای دیگر سلطه داشته‌اند، همه را زیر حوزه تصورات دینی یا الاهیاتی گنجانده‌اند. به همین سان آگاهی سیاسی، حقوقی و اخلاقی را آگاهی دینی یا الاهیاتی و انسان سیاسی، حقوقی و اخلاقی و در نهایت "انسان" را دینی دانسته‌اند. سلطه دین را پیش‌فرض تلقی کرده‌اند. گام به گام هر رابطه مسلط، رابطه دین دانسته شد و به کیش محول شد، کیش حقوق، کیش دولت و همانندهای اینها. همه جا سر و کار انسان با جزمیات و باور به جزمیات بوده است.»<sup>۲</sup>

در حالی که نیکفر با استناد به این نقل قول انگیزه‌ی گشایش یک کشمکش فلسفی با نظریات دوستدار را دارد، لیکن این‌جا انتقاد مارکس و انگلس به هگلی‌های چپ و از جمله فویرباخ، اشتیرنر و برونو بائر بر این اساس مستدل می‌شود که روش نقد دین در آلمان تا کنون از زمینه‌ی فلسفی فراروی نکرده است.<sup>۳</sup> این‌جا کتاب "ایدئولوژی آلمانی" مخاطبان خود را معطوف به همان تضادهای درون‌ذاتی روش مدرن تولید سرمایه‌داری، یعنی ازهم‌گسیختگی پراکسیس و خودتناقض‌گویی تئوریک (دین، فلسفه و ایدئولوژی) جامعه‌ی بورژوازی می‌کند و جهت رهایی انسان انهدام هر دوی آن‌ها را در نظر می‌گیرد. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل کردم، مارکس با تدوین تزهای فویرباخ رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قاطعانه گسست. ما این‌جا با اصول تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس مواجه می‌شویم. به این معنی که از این پس، نقد مارکس نه از یک موضع فلسفی، بلکه از موضع "جهان موضوعیت‌یافته" که

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۱۸

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۱۸

مقایسه، نقل قول از نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵

<sup>۳</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۱۸

مارکس مستدل کردم، نظریه‌ی دوستدار هم در ساحت جامعه‌شناسی و هم در ساحت تاریخی قابل ارزیابی و نقد است،<sup>۱</sup> زیرا وی با استفاده از روش هرمنوتیک از تاریخ ایران اساطیر مرموز و جنجالی را پدید می‌آورد که به اصطلاح در پیکر مرده‌ی ایرانیان یک روح تازه را بدمد و توسط نقد دین به عنوان "آگاهی وارونه" شرایط تشکیل مدرنیته در ایران پدید آورد. بنابراین ادعای نیکفر در این موارد به کلی کذب است و کوتاهی وی جهت بررسی جامعه‌شناسانه و تاریخی تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار را باید به حساب ناتوانی وی در رشته‌های مذکور گذاشت. افزون بر این، اصول تفکرات پسامدرنیستی خود نیکفر است که به اجبار "وارسی فلسفی" نقد تاریخ فرهنگ دینی ایرانیان توسط دوستدار را می‌طلبد. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل کردم، پسامدرنیسم محصول بحران مدرنیته و یک واکنش فوق‌ارتجاعی به دست‌آوردهای انقلاب کبیر فرانسه و منطق دنیوی و جهان‌شمول جهان مدرن است<sup>۲</sup> که کنت گرگن مضمون تئوریک آن‌را به عبارت زیر تشریح می‌کند:

«با پسامدرنیسم موجودیت فرد به عنوان یک واحد مستقل و متکی به خود پایان می‌یابد. (...) اگر انسان یک بار راه را به سوی تفکر پسامدرنیستی برگزیده باشد، بازگشت به سوی "واقعیت‌های مسلم" و "اوضاع فی‌نفسه" غیر ممکن می‌گردد.»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تفکر پسامدرنیستی در و دروازه را برای بی‌پرنسیپی مزمن نوشتاری و تفکرات التقاطی مسخره می‌گشاید. ما مصداق این انتقادات را در همین کتاب "ایدئولوژی ایرانی" به خوبی می‌یابیم. در حالی که نیکفر از یک بحث جامعه‌شناسی و تاریخی با دوستدار امتناع می‌کند و در حالی که مارکس و انگلس تنها

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس و روش نقد دین ... همان‌جا

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ادعا و واقعیت - پسامدرنیسم یا عوامل اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوازی؟ در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، صفحه‌ی ۲۰۱ ادامه، برلین و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟ در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

<sup>۳</sup> Gergen, Kenneth J. (۱۹۹۰): Die Konstruktion des Selbst im Zeitalter der Postmoderne,

in: Psychologische Rundschau, Nr. ۴۱, S. ۱۹۱ff., ۱۹۷f., und

Vgl. Keupp, Heiner (۱۹۹۴): Grundzüge einer reflexiven Sozialpsychologie -

Postmoderne Perspektive, in: Zugänge Zum Subjekt - Perspektiven einer reflexiven

Sozialpsychologie, Heiner Keupp (Hrsg.), S. ۲۲۶ ff., Frankfurt am Main, S. ۲۳۲

به عاریه می‌گیرد، در حالی که مارکس و انگلس این‌جا رابطه‌ی انتقاد فلسفی از فلسفه را قاطعانه گسسته و با استناد به حرکت دیالکتیکی از تاریخ به مضمون ماتریالیستی "علم مثبت" دست یافته‌اند. به بیان دیگر، نیکفر این‌جا مارکس و انگلس را تبدیل به دو شاهد خاموش برای مصداق کتاب به اصطلاح علمی خود با عنوان "ایدئولوژی ایرانی" می‌کند. هر کسی که از وی انتظار یک نقد ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی از تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار را دارد، پیداست که به کلی مأیوس می‌شود. بنابراین اتفاقی نیست که وی بدون کوچک‌ترین اعتنایی به انسان‌شناسی مارکس ("موجود فعال") و کاملاً بی‌پروا به انسان‌شناسی مارتین هایدگر رجوع می‌کند که مضمون تئوریک آن به شرح زیر است:

«مارتین هایدگر اصطلاح "روزمرگی" را در تحلیل وجود انسانی به کار می‌برد، آنگاه که وجود به پندار او ناصیل است، یعنی هوش‌باخته در کنجاوی‌ها و وراچی‌های روزمره و گم‌شده در جهان ابزارها و آدم‌هایی است که چون خود وی ناصیل‌اند.»<sup>۱</sup> «انسان موجودی فرارونده (ترانسندنتال) است و این چیزی نیست که به واقعیت مشخص وجودی او یعنی فاکت‌های طبیعی و اجتماعی او فروکاستنی باشد. درست به خاطر این فراروندگی است که پایان‌پذیری آنچه هست، بر ملا می‌گردد. انسان در فراروندگی‌اش فرارونده‌ها را می‌سازد و ما آنها را هر قدر هم که فرودآوریم، باز چیزی فروناکاستنی دارند.»<sup>۲</sup>

بنابراین ما نزد نیکفر با همان بی‌پرنسیپی مزمن نوشتاری و تفکرات التقاطی مسخره مواجه هستیم که محصول تفکرات پسامدرنیستی خود وی هستند. انگاری که فعالیت تئوریک و انتقادی هیچ تفاوتی با خرید از یک دکان بقالی ندارد. به این عبارت که خریدار همه‌ی اجناس مورد نیاز خود را از بقال می‌خرد و هر آشی را که خواست از آن‌ها می‌یزد و با خیال راحت آن‌را به بازار عرضه می‌کند. به بیان دیگر، نیکفر یک نقل قول را از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس وام می‌گیرد که بعداً با صرف نظر از مضمون انسان‌شناسی و روش ماتریالیستی و دیالکتیکی تکامل "علم مثبت" نزد

البته محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است، به فلسفه وارد می‌آید.<sup>۱</sup> به این ترتیب، مارکس از انسان‌شناسی فویرباخ ("موجود حساس") فراروی می‌کند و به یک انسان‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی دست می‌یابد که انسان را "موجود فعال" می‌شمارد. این‌جا دیالکتیک در مضمون هگلی آن به معنی "نفی آگاهانه" است که تبادل مادی انسان با طبیعت بیرونی بر اساس آن برقرار می‌گردد. به این معنی که همان‌گونه که انسان توسط کار شکل‌دهنده طبیعت بیرونی را دگرگون می‌سازد، به همین صورت نیز طبیعت درونی خود را متکامل می‌کند. ما این‌جا با یک انسان مشخص و علم روند تاریخ مواجه هستیم که بر اساس پراکسیس مولد و از نتایج نبردهای طبقاتی پدید می‌آیند. بنابراین کتاب "ایدئولوژی آلمانی" بر این اصل تأکید می‌کند که درک مناسبات متضاد اجتماعی نه با وساطت یک نقد فلسفی، بلکه مستقیماً و بر اساس نقد درون‌ذاتی از "زیست واقعی" جامعه‌ی طبقاتی پدید می‌آید و از آن‌جا که این حرکت ماهیتاً دیالکتیکی، یعنی محمول "نفی آگاهانه" است، در نتیجه با نفی انتقادی و انقلابی اوضاع موجود شرایط تشکیل اوضاع مطلوب را نیز به وجود می‌آورد. ما این‌جا با قطع رادیکال رابطه‌ی فلسفه با فلسفه، یعنی با فراروی از فلسفه مواجه هستیم که محصول آن به شرح زیر تکامل "علم مثبت" است:

«آن‌جا که شناخت جنجالی نزد زیست واقعی پایان می‌یابد، علم واقعی و مثبت هم آغاز می‌شود، [یعنی] تشریح فعالیت پراتیک و روند تکامل عملی انسان‌ها. آن‌جا که کلی - گویی از آگاهی پایان می‌یابد، دانش واقعی باید جایگزین آن شود. با تشریح واقعیت، فلسفه‌ی مستقل محیط موجودیت خود را از دست می‌دهد. به جای آن می‌تواند در نهایت یک جمع‌بندی از کلی‌ترین نتایج بیاید که می‌تواند خود را از نگرستن دقیق تکامل تاریخی انسان‌ها تجرید کند. این تجربدها برای خود، [یعنی] مجزا از تاریخ واقعی از هر لحاظ فاقد ارزش هستند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نیکفر یک نقل قول از کتاب "ایدئولوژی آلمانی" را از طرح کلی آن مجزا می‌کند و آن‌را برای یک نقد فلسفی از آثار دوستدار

<sup>۱</sup> نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰). ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۲۰

<sup>۲</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶، پاورقی ۹

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): سرمایه - تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۲۷

فریبکار پدید می‌آورد و از سوی دیگر، منجر به خودفریبی "سوژه‌ی واقعی" می‌شود. ما این‌جا با نقش مخرب نوشتاری نیکفر مواجه می‌شویم که جهت ممانعت از نقد اسلام و انکار ضرورت فراروی از دین متوسل به تفکرات پسامدرنیستی خویش شده و به شرح زیر از تفسیرهای به اصطلاح "مدرن" و "شیک" دینی دفاع می‌کند:

«مسلمانان از آموزه‌های ایمانی خویش [یهودیت و مسیحیت] پس‌مانده‌ترند. ولی در میان آنان نیز تلاش‌های "مدرن" ساز و "شیک" کننده‌ای آغاز شده‌اند، که موفق شدنشان ناممکن نیست. با کمی فراموشی عمدی و از سر حسن نیت، می‌شود از هر متنی چیزی ساخت که با نیت نویسنده آن فرق‌های اساسی داشته باشد. اگر روح و پسند زمانه این باشد، نه راست‌آیینی می‌تواند در مقابل آن قرار بگیرد و نه از این طرف صداقت تاریخی روشنگرانه. روشنگران بهتر است عصبانیت خود را در جاهای دیگری مصرف کنند و بگذارند اگر خودفریبی تفسیری به صلح می‌انجامد، پیش رود و از آیینی خشن، از راه فراموشکاری و ترفندهای تفسیری، آیینی مهربان درست شود. در امتحان حقیقت همه اصلاح‌طلبان دینی مردود می‌شوند. حقیقت مهم اما این است که کسانی هم ایمانشان را می‌خواهند و هم می‌خواهند جانب صلح و حقوق بشر را بگیرند. مصلحت‌مهمتر از حقیقت تاریخی است.»<sup>۱</sup>

با یک نگاه اجمالی به توارث و انجیل به درستی هویدا می‌گردد که یهودیت اصولاً یک دین این جهانی است، در حالی که مسیحیت رفرماسیون لوتری را تجربه کرده است.<sup>۲</sup> به این عبارت که مارتین لوتر توجه مؤمنان مسیحی را از ماورای طبیعت به سمت طبیعت معطوف و بدین سان راهی را ابداع کرده که سرانجام آن به "دوران کپرنیکی" انجامیده است.<sup>۳</sup> این مفهوم در فلسفه‌ی استعلایی کانت یک نقش کلیدی ایفا می‌کند که البته از مسیر تاریخ فرهنگی ملت‌هایی که رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را

<sup>۱</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۸۰ ادامه

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Luther als Schiedsrichter zwischen Straus und Feuerbach, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۶f. Berlin, und Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Der leitende Artikel in Nr. ۱۷۹ der "Kölnischen Zeitung", in: MEW, Bd. ۱, S. ۸۶ff., Berlin, S. ۱۰۳

مارکس و کاملاً مستقل از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی به بحث‌های فلسفی با دوستدار بپردازد. مسئله‌ی وی با دوستدار بر اساس این تناقض مطرح می‌شود که دوستدار از موضع مدرنیته به نقد فرهنگ دینی ایرانیان می‌پردازد و به شرح زیر "نسبیت‌باوری" پسامدرنیستی را نمی‌پذیرد:

"موضع فلسفی دوستدار به یقین نسبیت‌باوری نیست، عقلانیت او عقلانیت فلسفه آگاهی عقل‌باور است که از نخستین شاخص‌های آن، مرزبندی با نسبیت‌باوری است. حکم‌های دوستدار، حکم‌های فیلسوفی نسبیت‌باور نیستند."<sup>۱</sup>

همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل کردم، محصول "اجرای رادیکال فلسفه" نزد هایدگر تدارک یک فلسفه‌ی متافیزیکی است که در تناقض کامل با تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس قرار می‌گیرد. به این عبارت که مارکس در پیروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از موضع "وجود و وجودبایستی"<sup>۲</sup> عزیمت می‌کند، در حالی که فلسفه‌ی هایدگر بر اساس "وجوددرجا و وجود"<sup>۳</sup> متکامل شده است. این‌جا مقوله‌ی "وجود" دو معنی متفاوت دارد. در حالی که مارکس از یک "وجود" درون‌ذاتی و ماتریالیستی عزیمت می‌کند، مقوله‌ی "وجود" نزد هایدگر برابر با معنی، یعنی یک شکل استعلایی (فرارونده) از "وجوددرجا" است. به این ترتیب، هایدگر ظاهراً به مضمون یک انسان‌شناسی دست می‌یابد که در تناقض با "موجود فعال" نزد مارکس قرار می‌گیرد. در فلسفه‌ی هایدگر انسان به صورت یک "موجود نگران" به نظر می‌آید که به دلیل هراس از مرگ در حال فراروندگی از "وجوددرجا" خود است. بنابراین اتفاقی نیست که نیکفر شناخت را محصول تفکر فلسفی می‌شمارد و از "گم-گشتگی نهاد" (نگرانی سوژه) سخن می‌گوید.<sup>۴</sup> لیکن نتیجه‌ی این فراروندگی چه چیز دیگری به غیر از استقلال از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی جهت تدارک یک "وجود استعلایی" است که البته بنا بر تز چهارم فویرباخ مارکس از خودگسیختگی پراکسیس و خودتناقض‌گویی تئوریک جامعه‌ی طبقاتی رشد می‌کند و از یک سو

<sup>۱</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۷۸

<sup>۲</sup> Sein und Seinsollen

<sup>۳</sup> Dasein und Sein

<sup>۴</sup> مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۲۸، ۷۹

تنها یک خورشید تخیلی است که به دور انسان می‌گردد، تا زمانی که او به دور خود نمی‌گردد.»<sup>۱</sup>

ما این‌جا دوباره با همان بی‌پرنسیبی مژمن نوشتاری و تفکرات التقاطی مسخره‌ی نیکفر مواجه می‌شویم که فعالیت تئوریک را به خرید از دکان بقالی تقلیل می‌دهد. در حالی که مارکس مسئله‌ی فراروی از دین را به عنوان شرط سعادت واقعی ملت به پیش می‌کشد و انهدام تئوری و پراکسیس آن‌را به عنوان "افیون توده‌ها" مد نظر دارد، لیکن نیکفر مدافع تفسیرهای به اصطلاح "مدرن" و "شیک" از اسلام است. در حالی که مارکس از آن "سوژه‌ی واقعی" عزیمت می‌کند که در پراکسیس نبردهای طبقاتی به خود آگاهی می‌رسد و از اوضاع موجود فراروی می‌کند، لیکن نیکفر با پیروی از مارتین هایدگر به یک "سوژه‌ی فرارونده" متوسل می‌شود که به دلیل "نگرانی از مرگ" در جستجوی یک معنی فلسفی، یعنی یک تفسیر "مدرن" و "شیک" از اسلام است. در حالی که روش شناخت‌شناسی مارکس نقد درون‌ذاتی و دیالکتیکی (نقی‌کننده) است و وی آن‌را "جلاد دوران باطل" می‌خواند،<sup>۲</sup> لیکن نیکفر دغدغه‌ی تفسیر هرمنوتیکی مفاهیم را دارد که مخاطب خود به سوی مقصد نسبیّت‌باوری براند و مانعی در برابر نقد اسلام بسازد. از آن‌جا که دوستدار پیکان تیز نقد خود را توسط تفسیر اسطوره‌ای از تاریخ مشخص ایران به سوی قلب اسلام نشانه می‌گیرد و مقصد خود را با مفاهیم تند و تیز تشریح می‌کند، در نتیجه نیکفر انتقاد خود را به شرح زیر بر تر "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" وی وارد می‌آورد:

«آنچه در مورد تاریخ و فرهنگ ایران یا هر جای دیگر گفته می‌شود، باید بر پایه‌ی خصلت کلی تاریخ و فرهنگ گفته شود. یعنی مبتنی بر گزاره‌هایی باشد که بی‌استثنا در مورد هر تاریخ و فرهنگی صادق باشند. چون گزاره‌های دوستدار به شکل ناموجهی کلی نیستند یا اگر عمومیت یابند، در عمومیتشان صادق نیستند، پس بر نهشت [تر] او درباره‌ی ایران نیز درست نیست. دوستدار ممکن است در پاسخ به آنها بر موضع نسبیّت‌باوری پیگیر بنشیند، اما در این صورت انتقاد او از فرهنگ ایرانی دچار یک

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost), S. ۳۷۹

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۳۸۰

تجربه کرده و تمدن مدرن را پدید آورده‌اند، گزارش می‌دهد. به این معنی که انسان بر اساس طبیعت خود و به عنوان موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب تبدیل به خورشید منظومه‌ی خود می‌شود و در مرکز عالم خویشتن قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، پس از "دوران کپرنیکی" طبیعت تبدیل به سپهر جستجوی حقیقت و موضوع خردمندی بشر می‌گردد و انسان دنیوی به عنوان سوژه‌ی شناسا و با چشمان این جهانی به دنیای موجود و عالم واقعی خویشتن می‌نگرد و توسط تحقیقات تجربی از ابژه‌ی خویش (موضوع شناخت) علوم طبیعی و انسانی را متکامل می‌کند.<sup>۱</sup> هم‌زمان دین به عنوان آموزش قوای ماورای طبیعی شکل "آگاهی وارونه" به خود می‌گیرد و محصول نادانی، خرافات و توهمات اخروی انسان‌ها به شمار می‌آید. ما این‌جا با دنیوی شدن انسان‌ها در جوامع مدرن غربی مواجه هستیم و از آن‌جا که نیکفر از این مسئله به خوبی آگاه است، در نتیجه با استناد به نوشته‌ی مارکس با عنوان "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" بر این نکته تأکید می‌کند که "نقد آسمان به نقد زمین تبدیل می‌شود، نقد دین به نقد حقوق، نقد الاهیات به نقد سیاست".<sup>۲</sup> لیکن وی از منظر تفکر پسامدرنیستی خود مسئله‌ی فراروی از دین را این‌جا به کلی سانسور می‌کند. مارکس در همین جا و در همین صفحه از فراروی از دین به عنوان "انهدام دین" سخن می‌راند و مضمون تئوریک آن‌را به عبارت زیر برجسته می‌سازد:

«فراروی از دین به عنوان سعادت تخیلی ملت، مطالبه‌ی سعادت واقعی آن است. این مطالبه که از تخیلات پیرامون وضعیت خود دست بردارد، مطالبه‌ای است که یک وضعیت را کنار بگذارد که نیاز به تخیل دارد. بنابراین نقد دین در نطفه‌ی خود، نقد شکایت از زندگی زمینی است که تظاهر مقدس آن دین است. (...) نقد دین انسان را مأیوس می‌کند که او فکر و رفتار کرده و واقعیت خود را مانند یک انسان مأیوس و به عقلانیت رسیده طراحی کند، که او به دور خویشتن و خورشید واقعی خود بگردد. دین

<sup>۱</sup> Vgl. Kant, Immanuel (۱۹۹۸): Kritik der reinen Vernunft, Jens Timmermann (Hrsg.), Meiner, F. Verlag, und

Vgl. Höffe, Otfried (۱۹۹۶): Immanuel Kant, ۴. durchgesehene Auflage, in: Deck'sche Reihe, Denker (BsR), Nr. ۵۰۶, Münschen. S. ۵۰ ff.

<sup>۲</sup> نقل قول، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶

را در شکل یک نظم نوین پدید می‌آورد. بنابراین مارکس این‌جا خارج از سیستم سرمایه‌داری قرار می‌گیرد و با وجودی که به نقد درون‌ذاتی آن می‌پردازد، لیکن بر خلاف ادعای نیکفر نه "از جنس منحنی" آن می‌شود و نه نقد اقتصاد سیاسی وی "نامربوط و در نتیجه فاقد حقانیت" به نظر می‌آید. ما همین روش نقد درون‌ذاتی از تاریخ فرهنگی فاشیسم آلمانی را نیز در آموزشگاه فرانکفورت به درستی می‌بایم که آدورنو روش شناخت‌شناسی، یعنی رابطه‌ی سوژه‌ی شناسا (محقق) با ابژه‌ی شناخت (مقوله‌ی تحقیقاتی) مخصوص آن‌را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«همان‌گونه که یک پادشاه برای تسلط بر جامعه بایستی از اجتماع مجزا شود، بایستی در دربار محفوظ بماند، بایستی برای جامعه تبدیل به یک اسطوره بشود، به همین منوال نیز محقق بایستی از جامعه مجزا باشد تا بر مقوله‌ی تحقیقاتی‌اش مسلط گردد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انتقاد نیکفر به دوستدار کاملاً کذب است، زیرا نه مارکس انگیزه‌ی منطقی کردن نظام سرمایه‌داری را داشته و نه آدورنو به سلطه‌ی "خردابزاری" در آمده و یا به توجیه فاشیسم آلمانی پرداخته است. با وجودی که هر دوی آن‌ها خارج از مقوله‌ی تحقیق قرار می‌گیرند و از روش نقد درون-ذاتی سود می‌برند. پیداست که همین اصول شناخت‌شناسی نیز برای دوستدار معتبر هستند. وی همواره بر این نکته تأکید کرده است که نخست باید روش جامعه‌شناسی مدرن را آموخت و بعداً از منظر آن به نقد تاریخ و فرهنگ دینی ایران پرداخت. این‌که دوستدار از روش به اصطلاح "انتقاد درون - باش" استفاده می‌کند، هیچ‌گونه اختلالی در شناخت وی از تاریخ فرهنگ دینی کشور پدید نمی‌آورد. بدون تردید زمانی که محقق خارج از حوزه‌ی بررسی و فرای مقوله‌ی تحقیقاتی‌اش قرار می‌گیرد و خودش را از تمامی قید و بندهای اجتماعی، تعهدهای ساختاری، خودسانسوری و مصلحت‌گرایی مجزا می‌کند، در نتیجه نقد وی نیز از مناسبات واقعی و متضاد اجتماعی و تاریخ فرهنگی جامعه‌ی طبقاتی به مراتب اصولی‌تر و رادیکال‌تر می‌گردد. با وجودی که انگیزه‌ی محقق عزیزت از یک موضع ابژکتیو است، لیکن وی در راستای تجربیات

معضل هرمنوتیکی حل‌نشدنی می‌شود. معضل، این است: انتقاد یا از درون صورت می‌گیرد یا از بیرون. در صورت درون - باش بودن، یا خود از جنس منحنی همان فرهنگی می‌شود که بدان انتقاد می‌کند، یا نشان می‌دهد که در درون همان فرهنگ منحنی نیز می‌توان توانایی خردورزی انتقادی داشت. هر دو حالت نقض غرض هستند. انتقاد در صورت برون - باش بودن، ممکن است نامربوط و در نتیجه فاقد حقانیت خوانده شود.»<sup>۱</sup>

البته این‌جا طرح این نکته ضروری است که نیکفر از مقوله‌ی انتقاد "درون - باش"<sup>۲</sup> در مضمون نقد درون‌ذاتی استفاده می‌کند که البته روش شناخت‌شناسی مارکس نیز است. به این عبارت که نقد از فرضیه‌ی مورد انتقاد آغاز می‌شود، مبانی آن‌را به بند انتقاد جامعه‌شناسانه می‌کشد و ادعای آن‌را می‌سنجد و سپس نماینده‌ی آن‌را با عواقب فرضیه‌ی خود در پراکسیس مواجه می‌کند. برای نمونه آدام اسمیت بر اساس قوانین بازار آزاد کتاب مشهور خود با تیتیر "رفاه ملت‌ها" را به عنوان مانیفست تئوریک اقتصاد سیاسی جامعه‌ی بورژوازی متکامل کرد. در برابر نقد اقتصاد سیاسی مارکس از بررسی "کالا" به عنوان سلول اقتصادی جامعه‌ی بورژوازی آغاز می‌شود، زیرا به نظر وی "رفاه ملت‌ها" به صورت انبوهی از کالاها در بازار هویدا می‌گردد. به این ترتیب، مارکس مقوله‌ی "سرمایه" را در حرکت واقعی خودش متکامل می‌کند که "سوژه‌ی فعال" آن سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است. محصول تحقیقات مارکس مفاهیم مشخص مانند: "ارزش مصرف"، "ارزش مبادله"، "سود"، "بهره‌ی سرمایه"، "رانت"، "انباشت اولیه" و ... هستند که زمینه‌ی نقد مناسبات مسلط اجتماعی نظام مدرن سرمایه‌داری را در اشکال "شئ‌وارگی"، "بت‌انگاری" و "ازخودبیگانگی" پدید می‌آورند. از این پس، مارکس نظریه‌پردازان جامعه‌ی بورژوازی را با عواقب تئوری‌های اقتصاد سیاسی خودشان مواجه می‌کند که شامل بحران‌های اقتصادی ادواری و سیستمی (گرایش نرخ نزولی سود) و به خصوص انهدام محیط زیست (زمین و انسان، یعنی سیه‌روزی پرولتاریا می‌شود که البته سرانجام آن به نبردهای طبقاتی کشیده و توسط خودآگاهی "سوژه‌ی واقعی" از "قلمرو ضرورت" فراروی (مثبت) کرده و "قلمرو آزادی"

<sup>۱</sup> نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه ۷۷

<sup>۲</sup> Immanent

<sup>۱</sup> Adorno, Theodor W., z. n. Postone, Moische (۲۰۰۳): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft - Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg, S. ۱۴۵f.

که از طریق تفسیر هرمنوتیکی همان مفاهیم دوستدار به عکس نظریات وی دست بیابد و مخاطب خود را به این سو براند که ضرورتی در نقد اسلام نبیند. یعنی ما این‌جا با یک جنگ زرگری مواجه هستیم. در حالی که دوستدار توسط هرمنوتیک به اشکال اسطوره‌ای از تاریخ مشخص ایران دست می‌یابد و مخاطب خود را به سوی تشکیل یک جامعه‌ی مدرن و سکولار در کشور می‌راند. لیکن نیکفر دغدغه‌ی تفسیر هرمنوتیکی همان مفاهیم را دارد که مدافع تفسیرهای "مدرن" و "شیک" دینی شود و از منظر تفکرات پسامدرنیستی خویش نسبت‌باوری را توجیه کند و مانعی در برابر روشنگری جهت افشای نقش مخرب، مترجع و متعرض اسلام در تاریخ ایران بسازد. به بیان دیگر، کوتاهی شناخت‌شناسی دوستدار و نقاط ضعف تئوریک وی به معنی مصداق تفکرات پسامدرنیستی نیکفر نیستند.

از آن‌جا که روش نقد درون‌ذاتی به تکامل مفاهیم مشخص می‌انجامد و از تفسیر هرمنوتیکی آن‌ها ممانعت می‌کند، در نتیجه پیداست که چرا نیکفر جهت تخطئه‌ی تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار به روش "بررسی تطبیقی"<sup>۱</sup> در جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر متوسل می‌شود. با وجودی که وی این‌جا به صراحت اعتراف می‌کند که "یک اسلام کلی و یک مسیحیت کلی وجود ندارد که بتوان با هم مقایسه‌ی شان کرد"<sup>۲</sup>؛ اما بلافاصله و به شرح زیر به دفاع از روش مقایسه‌ی تطبیقی می‌پردازد:

«دین را در مقایسه باید شناخت. حد ظرفیت‌های این یا دین برای تشویق به تفکر یا ممانعت از آن در مقایسه مشخص می‌شود. در مورد همه‌ی دین‌ها کار ساده‌ای است که نمونه‌هایی را برای سستی خرد در فرهنگ متأثر از آن برشمریم. تنها از این طریق نمی‌توان برنهیشت [تز] درستی چون "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" را ثابت کرد. دوستدار می‌بایست به مقایسه رومی‌آورد، به ویژه میان اسلام و مسیحیت، و با بررسی پرسش‌هایی چون دو پرسش بالا بر می‌نمایاند که دین‌خویی اسلامی چنان کیفیتی دارد که تفکر و تعقل در فرهنگ اسلامی را ممتنع می‌کند.»<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> Vergleichende Analyse

<sup>۲</sup> مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۹۸

<sup>۳</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۹۸

سوپرکتیو خویش به نقد و بررسی می‌پردازد و از این رو، با مقوله‌ی تحقیقاتی‌اش همواره در ارتباط می‌ماند. از آن‌جا که محقق انگیزه‌ی افشای مناسبات واقعی و متضاد اجتماعی و اشکال توجیهی آن مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی را دارد، در نتیجه تعمیق شناخت فاصله از این کلیت ناهماهنگ را اجتناب‌ناپذیر می‌کند و از آن‌جا که نقد این کلیت ناهماهنگ از طریق زبان، یعنی معانی و مفاهیم معمول میسر می‌شود، در نتیجه مارکس و هم‌چنین آدورنو همواره با ابژه‌ی تحقیقاتی خود در ارتباط می‌مانند. به خصوص به این دلیل که هر دوی آن‌ها در جستجوی راهی برای حل و فصل مناسبات متضاد جامعه‌ی سرمایه‌داری هستند. این‌جا تئوری انتقادی چنان سازمان می‌یابد که نقد درون‌ذاتی نه تنها حرکت، قدرت و ضربات ایدئولوژی بورژوازی را جذب می‌کند، بلکه ذات متضاد آن با وقایع ابژکتیو را تبدیل به انرژی و انگیزه‌ی رهایی "سوژه‌ی واقعی" می‌سازد. ما این‌جا با مضمون تئوری انتقادی و انقلابی مارکس آشنا می‌شویم که ضرورت نقد دین را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«نقد دین به این آموزش ختم می‌شود که انسان، برای انسان‌ها بالاترین موجود است، و این یعنی با امر مطلق باید همه‌ی مناسباتی را واژگون کرد که در آن‌ها انسان، موجودی سرکوب شده، بنده شده، منزوی شده و تحقیر شده است.»<sup>۱</sup>

بنابراین "معضل" تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار را نه در "درون - باش" و یا "برون - باش" بودن آن، بلکه باید در روش شناخت‌شناسی هرمنوتیک وی جستجو کرد که البته خود نیکفر نیز گرفتار آن است. پیداست زمانی که مفاهیم جامعه‌شناسانه از حرکت واقعی خود جامعه‌ی متضاد طبقاتی متکامل می‌شوند و شکل مشخص به خود می‌گیرند، امکان تفسیر هرمنوتیکی آن‌ها نیز کاملاً محدود و یا اصولاً منتفی می‌گردد. از این پس، فلسفه دیگر نمی‌تواند به سوی نقد فلسفی سمت بگیرد. ما این‌جا با دلیل شکایت نیکفر از دوستدار مواجه می‌شویم که مفاهیم وی را "بسته و بی روح" و "فاقد اعتبار فلسفی" می‌خواند.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، نیکفر به مفاهیم کلی نیاز دارد که بدون استثنا در مورد هر تاریخ و فرهنگی صادق هستند. از این پس، ظاهراً برای وی ممکن می‌شود

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik ..., ebd., S. ۳۸۵

<sup>۲</sup> مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۷۳، ۱۳۸، ۱۴۴

ماکس وبر جمع‌بندی می‌کند و سپس مدعی می‌شود که وبر "در هیچ موردی نمی‌گوید که امتیاز غرب اندیشیدن است."<sup>۱</sup>

پیداست که وبر نه بر اساس اندیشیدن در شکل صرف فلسفی آن، بلکه با استناد به "منطق هدفمند"<sup>۲</sup> اخلاق پروتستانی را توجیه می‌کند که البته بدون واسطه مربوط به عوامل سوپزکتیو می‌شود و پیداست که اندیشیدن در شکل منطقی و دنیوی آن را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین انتقاد نیکفر به دوستدار این‌جا نیز کاملاً کذب است. به این عبارت که مؤمن پروتستانی جهت تحقق "اهداف دنیوی" خود از "ابزار مناسب" استفاده می‌کند که محصول آن به گمان وبر به شرح زیر است:

«آن چیزهایی که سرانجام سرمایه‌داری را خلق کردند، تداوم صاحب‌کاری منطقی، کتابداری منطقی، فن‌آوری منطقی و حقوق منطقی هستند، اما نه به تنهایی، آن‌ها باید با نیت منطقی، شیوه‌ی زندگی منطقی شده و اخلاق اقتصادی منطقی تکمیل می‌شدند.»<sup>۳</sup>

بنابراین وبر منطق سرمایه‌داری مدرن را لازم و ملزوم منطقی شدن کلیت مناسبات اجتماعی می‌شمارد که سرچشمه‌ی آن‌را ظاهراً در پروتستانتیسم می‌یابد. منظور وی این‌جا طرح یک روش "زندگی پرهیزگر" است که در پرتو "برگزیدگی دینی" و "رفعت الهی" پدید می‌آید و منجر به "انزوای جهان درونی" مؤمن پروتستان می‌گردد. محصول این تحولات روحی "تشنج جهان درونی" انسان است که در کشمکش با جهان بیرونی به دنیوی شدن مؤمن پروتستان می‌انجامد. به این ترتیب، وبر به یک "تیپ ایده‌آل" دست می‌یابد که البته آن‌را از بررسی تطبیقی با روش زندگی مسیحیان کاتولیک پدید آورده است. از آن‌جا که وی در گمان خود به یک تئوری جهان‌شمول دست یافته است، در نتیجه جهت مصداق بررسی تطبیقی خود به شرح زیر به ادیان دیگر جهانی مانند: یهودیت، کنفوسیونیسم، هندویسم، بودایسم و اسلام نیز می‌پردازد:<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۳۸ ادامه

<sup>۲</sup> Zweckrationalität

<sup>۳</sup> Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik - Eine Aufsatzsammlung, Bd. I, ۶. Auflage, Johannes Winkelmann (Hrsg.), Tübingen, S. ۳۶۰

<sup>۴</sup> Vgl. Weber, Max (۲۰۰۶): Religion und Gesellschaft - Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Frankfurt am Main, S. ۲۹۱

تا آن‌جایی که مسئله مربوط به نظریه‌ی دوستدار می‌شود، وی هیچ‌گاه نگفته است که انسان دینی تفکر و تعقل نمی‌کند. مسئله‌ی نقد وی معطوف به آن تفکر و تعقل دینی است که تحت تأثیر فرقه‌ی اشاعره "بلاکیف" محسوب می‌شوند و از طرح پرسش ممانعت می‌کنند و اگر پرسشی هم پدید آورند، پاسخ آن محمول است. بنابراین دوستدار به نقد یک عقلانیت دینی می‌پردازد که محصول تئوریک آن یک فعالیت انترسوپزکتیو در پراکسیس سیاسی است که نکبت نظام جمهوری اسلامی را پدید آورده و مردم ایران و منطقه را بیش از ۴۱ سال به سیه‌روزی کشانده است. لیکن مهم-تر از افشای این انتقاد مغرضانه به دوستدار بررسی روش شناخت‌شناسی تطبیقی در جامعه‌شناسی ماکس وبر است که نیکفر جهت تخطئه‌ی تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار به آن متوسل می‌شود.<sup>۱</sup>

به این عبارت که نیکفر ماکس وبر را نقطه‌ی مقابل دوستدار می‌خواند و خود را محق می‌شمارد که مستقل از پراکسیس مولد و با استناد به انسان‌شناسی هایدگر ("موجود نگران") به بحث پیرامون "وجود"، یعنی معنای استعلایی "وجوددرجا" در اشکال به اصطلاح "مدرن" و "شیک" دینی بپردازد.<sup>۲</sup> وی می‌خواهد اثبات کند که عقلانیت به همان اندازه در دین اسلام ممکن است که مسیحیت تا کنون آن‌را تجربه کرده است. از آن‌جا که نیکفر ظاهراً انگیزه‌ی "آشکار ساختن خصلت نگاه غیرتاریخی و غیردیالکتیکی" دوستدار را دارد، در کمال تعجب دست به مقایسه‌ی عقلانیت مسیحیت با اسلام می‌زند. این‌جا بلافاصله پرسش پدید می‌آید که نیکفر چه درکی از تاریخ و دیالکتیک دارد که آن‌ها را توسط بررسی تطبیقی می‌سنجد؟ البته به این پرسش‌ها در امتداد این نوشته پاسخ خواهیم داد. تا این‌جا وی مختصات جامعه‌ی مدرن را از منظر

<sup>۱</sup> از آن‌جا که من در جای دیگری نقد جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر را به تفصیل ارائه داده‌ام، در نتیجه این‌جا به خلاصه به آن می‌پردازم. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): اسلام و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران - نقدی بر جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، صفحه‌ی ۳ ادامه، برلین و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۵۷ و ۱۴۶

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، وبر این‌جا فقط یک "محرک شغلی" را در نظر ندارد، زیرا آن در تمامی ادیان و ملت‌های دیگر نیز ظاهراً یافت می‌شود. وی فقط ادیان دیگر را فاقد یک راهنمای شیوه‌ی زندگی منطقی می‌داند که پیروی از آن‌ها هم‌چون پروتستانتیسم پرهیزگر منجر به انکار مصداق جادوگری و نفی جستجوی سعادت در آخرت می‌شوند و توسط "اعتیاد به سودآوری" به تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی می‌انجامند. با وجودی که وبر برای اثبات نظریه‌اش به صورت تطبیقی کنفوسیونیسیم، تآوایسم، هندوایسم، بودائیسیم، یهودیت آنتیک و در بعضی مواقع زرتشتیسم و اخلاق و تدین در مصر و بین‌النهرین را نیز ظاهراً بررسی و تطبیق می‌کند، لیکن فراتر از یک طرح سطحی و تطبیقی و رجوع جسته و گریخته به اسلام، یک بررسی هماهنگ و تاریخی از آن‌را هیچ‌گاه ارائه نمی‌دهد. از جمله باید از نامه‌ای یاد کرد که وبر در تاریخ ۳۰ دسامبر ۱۹۱۳ میلادی به ناشر آثار خود به نام پاول زیبک می‌نویسد. وی در این نامه از اتمام مکتوباتی با عنوان "اقتصاد نظام‌ها و حکومت‌های اجتماعی" سخن می‌گوید که یک تئوری کامل و پخته از اشکال اجتماعی و اقتصادی خانواده، کارخانه، شکل‌های عشیره‌ای، جماعات خلقی و مذهبی و دولت و شیوه‌ی حاکمیت را ارائه می‌دهد و تمامی ادیان جهانی را از منظر جامعه‌شناسی، آموزش رستگاری و اخلاق دینی بررسی می‌کند. در این نامه وبر نه تنها از "بررسی تطبیقی اسلام با مسیحیت" نام می‌برد، بلکه تحلیل خود را یکباره و سرمشق دیگران نیز می‌خواند. با تمامی این وجود، اما وبر این نوشته را برای انتشار به آدرس زیبک ارسال نمی‌کند. حتا همسر او، ماریانه وبر که برخی از نوشته‌های وی را پس از وفاتش منتشر کرد، اقدام به این کار نکرد.<sup>۱</sup> پس از وفات ماریانه وبر یکی از نزدیکان او به نام ادوارد بامگارتن که فارغ‌التحصیل جامعه‌شناسی بود، مسئولیت آثار منتشر نشده‌ی وبر را به

Soziologie, Fünfte revidierte Auflage, Besorgt von Johannes Winkelmann, Tübingen, S. ۳۷۸f.

<sup>۱</sup> Vgl. Schluchter, Wolfgang (Hrsg.) (۱۹۸۷): Einleitung, Zwischen Welteroberung und Weltanpassung - Überlegungen zu Max Webers Sicht des Islams, in: Max Webers Sicht des Islams, S. ۱۱ ff. Frankfurt am Main, S. ۱۹f.

«سرمایه‌داری» بر زمینه‌ی تمامی این مذاهب وجود داشته است. مستقیماً همان که مانند دوران آنتیک و قرون وسطایی در مغرب هم‌چنین موجود بوده است. اما هیچ تکاملی، هم‌چنین هیچ طرح‌های این چنینی به سوی سرمایه‌داری مدرن و بخصوص، هیچ "روح سرمایه‌داری" که هم‌چون معنی پروتستانتیسم پرهیزگر مناسب بوده باشد [به وجود نیامد]. گفته می‌شود که واقعیت‌ها را باید رو در رو بیان کرد. انسان اگر هم بخواهد، نمی‌تواند به تاجر، سمسار، پیشه‌ور و حمال هندی، چینی یا اسلامی تا به پروتستانی یک "محرک شغلی" ضعیف‌تر نسبت دهد، زیرا مشخصاً تا اندازه‌ی زیادی مخالف آن صحت دارد. برای پروتستان مستقیماً محدودیت منطقی و اخلاقی "اعتیاد به سودآوری" مخصوص است. و رد پای هر برهانی که "استعداد" طبیعی کمتر برای "منطقیت" فن‌آوری و اقتصادی دلیل تفاوت می‌باشد، غایب است. امروزه تمامی این ملت‌ها این "دارایی" را هم‌چنین به صورت مهم‌ترین تولید غرب وارد می‌کنند و موانع در آن‌جا در حوزه‌های توانستن‌ها یا خواستن‌ها قرار ندارند، بلکه در سنت‌های سرسخت موجود، مانند قرون وسطا نزد خودمان. تا جایی که در آن‌جا (...). شرایط ناب سیاسی (اشکال ساختاری درونی "حاکمیت") نقش بازی نمی‌کنند، دلیل خصوصاً در مذهب جستجو می‌شود. فقط پروتستانتیسم پرهیزگر است که جادوگری، جستجوی سعادت آن جهانی و "تنور" روشنفکری ناظر را به صورت بالاترین اشکال آن‌ها واقعاً منهدم می‌سازد، تنها آن بود که طرح‌های مذهبی را مستقیماً برای کوشش (اخلاق) درون جهانی "شغلی" خلق کرد، و البته در مخالفت با طرح سخت اشتغال سنتی هندوئیسم که در ایفای شغل متدیک و منطقی شده سعادت را جستجو می‌کند. در برابر جهان برای انواع تدین مردمی در آسیا یک باغ بزرگ سحرآمیز باقی ماند، پرستش یا طرد "ارواح" یا راه جستجوی سعادت از طریق آیین و مراسم تقدیس شرک که [انسان] عملاً از طریق آن‌ها به [زندگی] دنیوی و آخرتش سمت می‌دهد و خود را مطمئن می‌سازد. و به همان اندازه کمتر [اندیشه‌ی] تطبیق با جهان در کنفوسیونیسیم، یا نفی جهان در بودائیسیم، یا اداره‌ی جهان در اسلام و یا امیدواری به پریا و حقوق اقتصادی پریا در یهودیت از یک تدین جادویی آسیایی و غیر روشنفکری به سوی یک راه شیوه‌ی زندگی منطقی راهنمایی می‌کنند.»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Weber, Max (۱۹۸۰): Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden



ایدئولوژیک و عامیانه به شمار می‌رود که وی مضمون تئوریک آن‌را به شرح زیر در جلد سوم کتاب "سرمایه" توضیح می‌دهد:

«اقتصاد عامیانه در واقعیت کار دیگری نمی‌کند، به غیر از این که تصورات عوامل تولید را که درگیر مناسبات تولید بورژوازی هستند، به صورت اعتقاد تفسیر، منظم و قابل دفاع می‌سازد. بنابراین این نباید ما را متعجب کند که [اقتصاد عامیانه، یعنی] شکل ظاهری از خودبیگانه‌ی مناسبات اقتصادی، این بدیهیات منفور و تضادهای تمام عیار را همراه خود دارد - و تمامی دانش بی مورد خواهد بود، اگر که شکل ظاهری و ماهیت چیزها بدون واسطه منطبق باشند - اگر این‌جا اقتصاد عامیانه خود را کاملاً نزد خویش احساس می‌کند و هر چه بیشتر روابط درونی مناسبات پوشیده‌تر است، به همان اندازه این مناسبات مسلم‌تر به نظرش می‌آید، زیرا با تصور عامیانه خودمانی است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس تمایز شکل ظاهری از ماهیت متضاد و نتایج تشبیهی و تطبیقی اشکال متظاهر را به دلیل عدول از نقد درون‌ذاتی یک "کلیت دیالکتیکی" اصولاً غیر تحقیقاتی و عامیانه می‌شمارد. این‌جا شناخت سوژه‌ی شناسا اسیر عوامل صرف سوژکتیو، آکنده به متافیزیک و از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی به کلی مستقل و سرانجام از خودبیگانه می‌گردد. به این صورت که "محقق" جهت اثبات فرضیه‌ی "طرح تحقیقاتی" خود، نخست تفاوت‌ها و یا تشابهات ظاهری را بر اساس تمایلات خود برجسته و یا حاشیه‌ای می‌سازد و سرانجام از ابژه‌ی تحلیل خود فقط محصول فعالیت ناب فکری و شناخت مورد علاقه‌ی خویش را پدید می‌آورد که البته با "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی و ماهیت متضاد آن به کلی از خودبیگانه است. از آن‌جا که این نوع از بررسی‌ها اسیر اشکال ظاهری و به غیر از ماهیت متضاد، نسبت به کلیت تاریخی و فرهنگی یک جامعه‌ی مشخص نیز کاملاً بی‌اعتنا هستند، در نتیجه این‌جا به تنهایی کافی است که مفهوم "جامعه‌شناسی عامیانه" را جایگزین مفهوم "اقتصاد عامیانه" نزد مارکس کرد که ابعاد انحراف روش‌های شناخت -

عهده گرفت، در حالی که وی نیز ظاهراً از وجود نوشته‌ی مورد نظر وبر، یعنی "بررسی تطبیقی اسلام با مسیحیت" به کلی بی‌خبر بود.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد که ماکس وبر یا یک انسان دروغ‌گو بوده و یا با حدود شناخت‌شناسی خود مواجه شده و جهت حفاظت از میراث تحقیقاتیش "بررسی تطبیقی اسلام با مسیحیت" را نابود کرده است. به بیان دیگر، امتناع از انتشار این نوشته جنبه‌ی جهان‌شمولی و صحت جامعه‌شناسی دینی وی را شدیداً مورد تردید قرار می‌داده است. به این دلیل که بررسی تطبیقی اصولاً آکنده به متافیزیک است، زیرا تنها معطوف به شکل ابژه می‌باشد و از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی کلیت متضاد جامعه‌ی طبقاتی ممانعت می‌کند. به این صورت که نمایندگان آن جهت اثبات فرضیه‌ی "طرح تحقیقاتی" خود تفاوت‌ها و تشابهات عوامل سوژکتیو را از یکدیگر مجزا و ظاهراً قابل مقایسه می‌سازند و سپس بنا به میل خود شباهت‌ها و یا تناقضات آن‌ها را برجسته کرده و پیداست که سرانجام به آن نتیجه‌ای که از پیش در نظر گرفته‌اند، می‌رسند. ما این‌جا با تقلیل‌گرایی برنامه‌ریزی‌شده مواجه هستیم که البته برای رسیدن "محقق" به نتایج مورد علاقه‌ی خویش بسیار سازنده است. پیداست که این‌جا انحراف از شناخت، سیستماتیک فعال می‌شود. به این صورت که "محقق" جهت اثبات فرضیه‌ی "طرح تحقیقاتی" خود از یک سو، منابع به خصوصی را در نظر می‌گیرد و جهت مصداق تحلیل خود تنها به آن‌ها استناد می‌کند و از سوی دیگر، از روش‌های تحلیلی ارزشمند و تقلیل‌گرا، یعنی بررسی تشبیهی و تطبیقی سود می‌برد که البته به دلیل سادگی خود بسیار عامه‌پسند هستند.<sup>۲</sup> لیکن از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس اصولاً هر گونه تحلیلی که ماهیت متضاد را از شکل ظاهری آن مجزا می‌سازد و از بررسی "کلیت دیالکتیکی" یک پدیده‌ی مشخص صرف نظر می‌کند، غیر تحقیقاتی،

<sup>۱</sup> Vgl. Tenbruck Friedrich (۱۹۹۹): Wie gut kennen wir Max Weber? in: Das Werk Max Webers, Hommann, Harald (Hrsg.), S. ۹۹ff., Tübingen, S. ۱۱۴

<sup>۲</sup> از جمله باید از نقد روش‌های معمول شناخت‌شناسی نزد یورگن هابرماس یاد کرد که تحت عنوان "شناخت و علاقه" محتوای تمامی بررسی‌های ارزشمند و تقلیل‌گرا را غیر تحقیقاتی می‌شمارد. این‌جا وی بر این نکته انگشت می‌گذارد که در روند تحلیل "علاقه" قبل از "شناخت" مستقر شده است. به این معنی که "محقق" در روند تحلیل خود تنها به آن نوع از شناخت و نتایج دست می‌یابد که از پیش معین کرده و به آن‌ها علاقمند است.

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

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۸۲۵

که به دو منش کیفی متفاوت، یعنی آشکارا متباین راه برند، از اینجا اما نمی‌توان به حکمی در مورد کلیت دو دین رسید. از جمله در مورد نسبت جهان‌بینی و منش عملی دست‌پرورده‌ی‌شان با عقلانیت مدرن.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، زمانی که روبنا از پراکسیس مولد مستقل می‌گردد، معانی فلسفی هم می‌تواند بدون حدود تعمیم بیابد و اشکال مشابه و جهان-شمول به خود بگیرند. این یک بیماری شناخت‌شناسی نزد نیکفر است که همواره جهت تفسیر هرمنوتیکی مقوله‌ها در پی "تعمیم"<sup>۲</sup> آن‌ها است، در حالی که یک شناخت عمیق و متعهدکننده تنها توسط "تفکیک"<sup>۳</sup> آن‌ها پدید می‌آید. به این ترتیب، برای نیکفر ظاهراً آسان به نظر می‌آید که با عدول از "کلیت دیالکتیکی" معطوف به شکل ابژه شود و پی در پی عکس‌های فوری به مخاطب خود عرضه کند. با وجودی که وی بررسی دوستدار را "غیر تاریخی" و "غیر دیالکتیکی" می‌شمارد و می‌خواهد توسط بررسی تطبیقی صحت نقد خود را اثبات کند، لیکن ناشیانه از نظر می‌اندازد که پدیده-های اجتماعی محصول روندهای فلسفی و تاریخی هستند. بنابراین بر خلاف نظر ماکس وبر و هم‌چنین نیکفر ماهیت ادیان را نمی‌توان توسط بررسی تطبیقی شکل ظاهری آن‌ها شناخت. تنها راه مناسب شناخت ماهیت دین و ظرفیت‌های آن منوط به این امر ضمنی است که آن‌را در پیروی از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به عنوان یک ابزار حکومتی جهت تحمیل، تحقیر، تفرقه و انزوای انسان‌ها از یک سو، و توجیه خشونت طبقاتی از سوی دیگر، در نظر داشت و با نقد ریشه‌های تاریخی و فلسفی آن و با در نظر داشتن شدت مقاومت اجتماعی در برابر آن به ظرفیت‌هایش پی برد که مضمون تئوریک آن‌را والتر بنیامین به درستی به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«نقد خشونت، فلسفه‌ی تاریخی آن است. فلسفه‌ی تاریخی به این دلیل زیرا ایده‌ی آغاز آن فقط توسط یک نظریه‌ی انتقادی، برنده و معین از تاریخ ممکن می‌شود. سپس فقط یک نظریه‌ی پی‌گیر است که درک اوج و افول دیالکتیکی را از سازمان‌دهی خشونت به عنوان قانون‌گذار و محافظ قانون ممکن می‌کند. نظم این امواج وابسته به این است که

<sup>۱</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۹۹ ادامه

<sup>۲</sup> Verallgemeinern

<sup>۳</sup> Differenzieren

شناسی و بررسی‌های تطبیقی، تشبیهی، آپریور، ارزشمند و تقلیل‌گرا به کلی عریان گردند.

انتقاد من به تولیدات تفکر پسامدرنیستی نیکفر نیز از همین زاویه وارد می‌آید، زیرا وی با وجود استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از روش بررسی تطبیقی وبر برای اثبات عقلانیت اسلام سود می‌برد. با وجودی که وی از این مسئله کاملاً آگاه است که یک اسلام کلی و یک مسیحیت کلی وجود ندارد که آن‌ها را با یکدیگر مقایسه کرد و به احتمال زیاد ماکس وبر نیز به همین دلیل "بررسی تطبیقی اسلام با مسیحیت" خود را منهدم کرده است، لیکن نیکفر با تمامی این وجود دست از بررسی تطبیقی بر نمی‌دارد. به نظر وی، ماکس وبر دانش اروپایی را معتبر می‌داند، اما برای عقلانیت آن جغرافیایی را تعیین نکرده است. در حالی که نیکفر رابطه‌ی تجدد (مدرنیته) با روشنگری و دین‌زدایی را به کلی انکار می‌کند، مدعی است که پیدایش سرمایه‌داری مدرن محصول یک "رویداد" بوده که می‌توانسته در جای دیگری نیز اتفاق بیفتد.<sup>۱</sup> به این عبارت که وی نقش شهر و فرمان‌روا (سلطان، امپراتور) را در گسترش اسلام و مسیحیت با یکدیگر مقایسه می‌کند و سپس مدعی می‌شود که اگر "تفکر مشایی" (فلسفه‌ی ارسطویی) در اسلام شانس ترویج داشت، بدون تردید سرمایه-داری مدرن در جغرافیای اسلام روی می‌داد.<sup>۲</sup> به این ترتیب، برای وی ظاهراً آسان به نظر می‌آید که تز اولیه‌ی خود را به شرح زیر اثبات شده به فرض بگیرد:

«اسلام دینی است عقلانی، در حدی که دین را بتوان عقلانی دانست، و درجه‌ی فاصله گرفتن آن از جادو به میزان یهودیت و مسیحیت است. اگر در فرهنگ‌های متأثر از این دو دین فکر کردن ممکن باشد، در اسلام نیز، که آیین خویشاوند آنهاست، ممکن است.»<sup>۳</sup> «میان مسیحیت و اسلام، از این نظر که کدام یک به خردورزی و آزاداندیشی راه می‌برند، نه به اعتبار چارچوب کلی جهان‌بینی‌شان تفاوتی کیفی وجود دارد و نه به اعتبار پندار و کردار شاخص پیروانشان. ممکن است دو دین در وضعیت مشخصشان در مقطع‌های تاریخی مشابه یا در برخورد با پدیده‌های یکسان منش‌هایی را برانگیزند

<sup>۱</sup> مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۲، ۱۴۷

<sup>۲</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۹ ادامه

<sup>۳</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲

که طی قرن‌ها کشمکش برای حفظ منافع مادی خویش به توجیه دینی متوسل شده و دست به خشونت بی‌پروا زده است، نمی‌تواند مجزا بوده باشد. در نتیجه نه روبناهای اجتماعی نتیجه‌ی تخیلات صرف طبقه‌ی حاکم اسلامی هستند که سیاست و ایدئولوژی خاص "امت اسلامی" را به عنوان عقاید مجرد خود بر یک جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی تحمیل می‌کند و نه این روبناها کلیت متضاد جامعه‌ی سنتی ایران را بازتاب می‌دهند. از این رو، ایدئولوژی، تفسیر دینی، فرهنگ و هنر مسلط طبقه‌ی حاکم در نظام جمهوری اسلامی محصول افکار عمومی و یک فلسفه‌ی نهادینه‌شده از جامعه‌ی سنتی در ایران هستند که به وسیله‌ی قشر مسلط طبقه‌ی حاکم اسلامی نمایندگی می‌شوند و عمل‌کرد اکثر قابل ملاحظه‌ی نهادهای مسلط جامعه را معین می‌کنند. بنابراین ماهیت متضاد نظام طبقاتی - جنسیتی جمهوری اسلامی ایران وابسته به شیوه‌ی تسلط طبقه‌ی حاکم بر طبقات فرودست است که به وسیله‌ی سلطه بر مناسبات تولیدی و سازمان‌دهی منابع و امکانات اجتماعی، جهت برقراری شرایط کلی تولید و برای تضمین منافع مادی خویش ایجاد می‌شود. در حالی که شکل مخصوص آن بستگی به ادعای حقوقی، توجیه ایدئولوژیک (دنیوی یا دینی)، مقبولیت قدرت سیاسی و شیوه‌ی اعمال خشونت طبقه‌ی حاکم اسلامی جهت کسب و سلطه بر ثروت اجتماعی دارد که البته تحت تأثیر شدت مقاومت اجتماعی و از نتایج پراکسیس نبردهای طبقاتی پدید می‌آید. به بیان دیگر، تشکیل و استمرار نظام جمهوری اسلامی در ایران محصول شکست مقاومت‌های اجتماعی در کشور و تبعید است که البته نیکفر نه در راستای تشدید و تحکیم آن‌ها، بلکه جهت تضعیف‌شان به نقد تز "امتناع تفکر در فرهنگی دینی" دوستدار روی می‌آورد. ممکن است خودش این را نداند، از این انتقاد دلخور شود و به احتمال زیاد آن را انکار کرده و به آن اعتراض کند، اما همه‌ی این‌ها خللی در صحت عواقب تفکرات مخرب پسامدرنیستی وی برای افکار عمومی پدید نمی‌آورند.

همان‌گونه که در این نوشته به صورت اجمالی و در جای دیگری و با استناد به قرآن و تاریخ زندگی پیامبر اسلام به تفصیل مستدل و مستند کردم، محمد در همان دوران رسالتش در مکه طرح اولیه‌ی حکومت اسلامی را ریخت و پس از مهاجرت به مدینه

هر خشونت‌ی برای حفظ قانون دوران خود، قانون‌گذار را که توسط قانون نمایندگی می‌شود، در سرکوب خشونت متقابل دشمن، غیر مستقیم تضعیف می‌کند. (...) این اوضاع تا زمانی ادامه می‌یابد که یا خشونت جدیدی و یا فرودستان قبلی بر خشونت قانون‌گذار پیروز شوند و به این ترتیب، قوانین نوینی را برای تجدید فروریزی (اوضاع) مستدل کنند.<sup>۱</sup>

بنابراین انتقاد نیکفر به "خصلت نگاه غیرتاریخی و غیردیالکتیکی" دوستدار به مراتب بیشتر به خود وی وارد است که با صرف نظر از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی اوضاع موجود در ایران، مصداق تفکرات پسامدرنیستی خود توسط بررسی تطبیقی و تشبیهی اسلام با ادیان یهودی و مسیحی پدید می‌آورد. پیداست که با یک مرور اجمالی از تاریخ بشریت بلافاصله هویدا می‌گردد که خشونت بی‌پروا، انسان‌ستیزی و سازمان‌دهی ترور و توحش فقط محدود به تاریخ اسلام و تجربیات معاصر ایرانیان با نظام جمهوری اسلامی در کشور و تبعید نمی‌شود. لیکن اشکال متفاوت خشونت، فلسفه‌ی سیاسی، تاریخ فرهنگی، توجیه نظری، شیوه‌ی به خصوص عملی، ساختار و نهادهای مخصوص اجتماعی خود را دارند. از این رو، توفیق در مبارزه با نظام جمهوری اسلامی و تجدید اوضاع مدرن و سکولار در ایران نه از طریق اسطوره‌سازی از تاریخ (دوستدار) و نه دفاع از تفسیرهای به اصطلاح "مدرن" و "شیک" اسلام (نیکفر)، بلکه توسط یک نظریه‌ی مشخص، رادیکال و انتقادی از فلسفه‌ی سیاسی و تاریخ مخصوص خشونت بی‌پروای اسلامیان و طبقه‌ی حاکم کشور پدید می‌آید. هم‌چنین پیداست که نقد درون-ذاتی و نفی‌کننده‌ی فلسفه‌ی سیاسی و تاریخ مخصوص اسلامیان، بدون بررسی زمینه‌ی مادی، یعنی عامل اقتدار آن‌ها میسر نمی‌شود، زیرا نه قدرت سیاسی بدون زمینه‌ی مادی قابل تصور است و نه دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" بدون تسلط بر پراکسیس مولد مفهوم می‌شود. به بیان دیگر، سیاست و فرهنگ طبقه‌ی حاکم اسلامی، قوانین جزایی - شرعی و شکل مخصوص نهادهای اجتماعی در کشور از زیربنای مادی و نهادهای اقتصادی جامعه‌ی سنتی ایران مجزا نیستند. همان‌گونه که ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم اسلامی از فلسفه و تاریخ به خصوص آن

<sup>۱</sup> Benjamin, Walter (۱۹۶۵): Zur Kritik der Gewalt, in: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, S. ۲۹ff., Frankfurt am Main, S. ۶۳f.

اسلامی همواره منجر به یک نابسامانی دائمی و همه جانبه‌ی اجتماعی می‌شود. سبب این نابسامانی قرآن به عنوان "عامل اختلال" است و تا زمانی که کاربرد آن برای استنتاج ارزش‌های آموزشی و اجتماعی و تنظیم روابط اخلاقی، فرهنگی، حقوقی، سیاسی و نظامی یک کشور خنثا نشود، این نابسامانی ادامه می‌یابد.

با رجوع به شواهد تاریخی و منابع دینی به درستی روشن می‌شود که محمد به وسیله‌ی فلسفه‌ی سیاسی اسلام توفیق یافت که سنت عشایر بادیه‌نشین را به دوران جدیدی انتقال دهد. او به صورت رادیکال با جامعه‌ی پیش از اسلام قطع رابطه نکرد و از این رو، موفق شد که جهان بت‌پرستی را با جهان یکتاپرستی و زندگی بادیه‌نشین را با زندگی شهری پیوند دهد. او برای تحقق این هدف متوسل به حکومت به عنوان یک ابزار شد، لیکن هم‌زمان از اسلام یک ابزار مبارزاتی و یک ابزار حکومتی نیز ساخت. اسلام از یک سو، ابزاری برای مبارزه است، زیرا هر کسی را مجاز می‌کند که با ادعای حفاظت از منافع اقشار فرودست امت اسلامی و ضرورت تحقق عدالت، مشروعیت هر حکومتی را انکار کند و با توسل به خشونت و اغتشاش خواهان استقرار آن نظم الهی شود که ظاهراً مورد نظر قرآن است. لیکن اسلام از سوی دیگر، ابزاری برای حکومت نیز است، زیرا طبقه‌ی حاکم را مجاز به تشکیل یک نظام طبقاتی - جنسیتی می‌کند و از این رو، برای به صلابه کشیدن فرودستان جامعه بسیار مناسب است. در نظام اسلامی این امت و یا ملت نیست که به وسیله‌ی خرد و با رجوع به کثرت‌گرایی حکومت را تشکیل می‌دهد و قانونمند می‌سازد. بلکه برعکس، این قوانین الهی، یعنی شریعت است که در واقع منجر به تشکیل حکومت اسلامی می‌شود و آن است که امت مسلمانان را پدید می‌آورد و سازمان می‌دهد. به وسیله‌ی این دکترین سیاسی، طبقه‌ی حاکم مالک جان، مال و ناموس انسان‌ها می‌شود و قادر است که با مشروعیت دینی و بدون هیچ‌گونه مقبولیت دنیوی فلسفه‌ی سیاسی اسلام را بر طبقات فرودست جامعه تحمیل کند. در رأس حکومت اسلامی فرمان‌روا قرار دارد که خلیفه‌ی الله نامیده می‌شود و نیازی به مقبولیت مردمی ندارد، زیرا او ظاهراً توسط الله برگزیده و منصوب شده است. لیکن با استناد به قرآن هم‌چنین قابل توجیه است که در رأس حکومت اسلامی ولی الله قرار بگیرد. تفاوت این دو نهاد نسبت به شریعت معین می‌شود. در حالی که خلیفه‌ی الله تحت پوشش شریعت قرار دارد و قادر به تغییر آن نیست، ولی الله مانند پیامبر

به آن جامعه‌ی عمل پوشاند.<sup>۱</sup> به این عبارت که وی توسط آیات قرآن حدود بیرونی و درونی "دارالاسلام" را معین کرده و آن را دشمنانه در برابر "دارالحرب" مستقر ساخت. وی هم‌زمان به یک فلسفه‌ی سیاسی نیز دست یافت که بر اساس مصلحت‌گرایی متکامل شد. به این صورت که در فلسفه‌ی سیاسی حکومت اسلامی، دولت‌مداری بر دین‌داری اولویت دارد، زیرا اصول دینی حدودی برای تصمیم‌های سیاسی ایجاد نمی‌کنند. این اصل در فلسفه‌ی مصلحت‌گرایی پدیدار می‌شود که البته فقط محدود به یک عقب‌نشینی برنامه‌ریزی شده برای حفظ جایگاه اجتماعی فرمان‌روا و تجدید قوا است، فقط واکنشی به اوضاع تدافعی است که حکومت اسلامی و یا امت مسلمانان در آن قرار گرفته‌اند. مصلحت‌گرایی نه منجر به تعویض سیاست حاکمیت می‌شود و نه برای مسلمانان تجدید نظر در امور دینی را به دنبال دارد. به بیان دیگر، فلسفه‌ی سیاسی حکومت اسلامی بر تعرض و مصلحت بنا شده است. این دو مبنا سیاست دولت اسلامی را در دارالاسلام و در دارالحرب معین می‌کنند. دلیل توفیق محمد را در راستای سازمان‌دهی امت و تشکیل حکومت اسلامی را نیز باید در همین دو مقوله جستجو کرد. راهزنی، ترور، توحش، تجاوز و تزویر از یک سو و مصلحت‌گرایی در شیوه‌ی عملی و درجه‌ی خشونت این اعمال وحشیانه از سوی دیگر، عوامل توفیق پیامبر اسلام پس از هجرت به مدینه بودند. پیداست که این فلسفه‌ی سیاسی از یک سو، حکومت اسلامی را وا می‌دارد که مدام برای تشکیل دارالاسلام و جلوگیری از انحراف و انشقاق دین و تضعیف فرمان‌روا و قوای اجرایی کشور به سرکوب مخالفان خود (منافق، محارب، ملحد، فتنه، نفوذی و ..) روی بیاورد. از سوی دیگر، آن‌را موظف می‌کند که به بهانه‌ی ترویج دین و انهدام فتنه و شرک همواره متوسل به جهاد شود. به بیان دیگر، در حالی که حکومت اسلامی نسبت به حوزه‌ی حکومتی‌اش ذاتی مستبد و مرجع و نسبت به حوزه‌ی غیر حکومتی‌اش ذاتی مخرب و متجاوز دارد، لیکن در زمان ناامیدی برای ترویج اسلام و شکست در جهاد به مصلحت‌گرایی روی می‌آورد و جهت تجدید قوا و تعرض مجدد ظاهراً عقب می‌نشیند. بنابراین تحقق فلسفه‌ی سیاسی

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

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): شکیبایی و تعصب در اسلام - نقدی بر کشمکش روشنگری با شریعت‌سازی در ایران، آرمان و اندیشه، جلد هفتم، برلین

تاریخی است، باید از نقد دین صرف نظر کرد و مانع ترکیب "بینش" (تئوری) و "منش" (پراکسیس) در اسلام شد<sup>۱</sup> و سپس به عبارت زیر چاره اندیشید:

«... (چاره آنکه در جهان‌بودگی واقعی‌اش مطرح باشد، آن است که خدا را از آن دور کرد. در هر دو دین [اسلام و مسیحیت] امکانی برای دورسازی محترمانه خدا از زمین وجود دارد و آن باور به تعالی الهی است. خدا را می‌توان چنان بالا برد و عالی‌مقام کرد که از دخالت در امور پست زمینی بپرهیزد.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که این‌جا با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس مستدل کردم، دین به عنوان یک ابزار حکومتی از خودگسیختگی و خودتناقض‌گویی جهان متضاد مادی پدید می‌آید و منجر به فریبکاری و خودفریبی انسان‌ها می‌شود. به بیان دیگر، نیکفر این‌جا نقد سرچشمه‌ی معنا، یعنی علت دوگانگی سوژه از ابژه را از قلم می‌اندازد. با در نظر داشتن این کوتاهی پرسش بعدی از نیکفر پدید می‌آید که پس از توفیق دوری محترمانه‌ی تئوریک خدا از زمین که انگاری توسط یزدان‌شناسی ابن‌رشد ابداع شده است،<sup>۳</sup> چگونه می‌توان این تفسیر "مدرن" و "شیک" از اسلام را در میان مسلمان ترویج و تبدیل به پراکسیس تدین آن‌ها کرد؟ پاسخ نیکفر به این شرح است: از طریق "همرسانش بازتابی"<sup>۴</sup> که مضمون تئوریک آن به شرح زیر است:

«عرصه فرهنگ عرصه معناست، تولیدگاه (اجتماعی) معنا هم‌رسانش است. هم‌رسانش بازتابی است. در توضیح این نکته از مسیر زبان به عرصه فرهنگ پا می‌گذاریم: زبان برای تعویض نقش، باز است، "من" می‌شوم "تو"، "تو" می‌شوی "من" و "من" و "تو" هر چه باشیم می‌توانیم در "ما" جمع شویم، و به عنوان "ما" به "من" و "تو" بنگریم. خود این "ما" نیز می‌تواند از سوی "من" یا از سوی "تو" به موضوع هم‌رسانش تبدیل شود. می‌توان بر تعداد "تو"ها پیوسته افزود و در قضیه تعداد نامعلومی "او" یا مجموعه‌هایی به نام "آنان" را دخالت داد. امکان‌های بازتاب هم‌رسانش نا محدود است.»<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۱، ۱۶۷

<sup>۲</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۵

<sup>۳</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۸ ادامه

<sup>۴</sup> Reflektive Kommunikation

<sup>۵</sup> نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۵۷

فرای شریعت مستقر می‌گردد و اگر مصلحت طبقه‌ی حاکم و حکومت اسلامی ایجاب کند، قادر به تغییر شریعت، به تعویق انداختن اعمال قوانین الهی و حتا انحلال کلی شریعت است. به بیان دیگر، خلیفه‌ی الله مراقبت می‌کند که شریعت به درستی اجرا شود، در حالی که ولی الله شریعت را معین می‌کند.

با یک نگاهی اجمالی به تاریخ اسلام به درستی روشن می‌گردد که نزاع میان این دو دکترین سیاسی - دینی، یعنی خلافت (سنی) و ولایت (شیعه) از یک سو و نقش "اختلالی" قرآن برای توجیه الهویت نظام طبقاتی - جنسیتی امت و تحکیم اقتدار حکومت اسلامی از سوی دیگر، تاریخ جنبش‌های دینی و فلسفه‌ی سیاسی فرقه‌های متفاوت اسلامی را پدید می‌آورند. هم‌زمان مقاومت گسترده‌ی فرودستان جامعه در برابر خشونت حکومت‌های اسلامی است که جهت رهایی خویش در پی سرنگونی آن‌ها و تشکیل نظام‌های نوین بوده‌اند. با وجودی که حدود دو قرن و نیم از تدوین اولین اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و تشکیل دولت‌های مدرن در غرب و بیش از یک قرن از انقلاب مشروطه در کشور می‌گذرد، لیکن مردم ایران و منطقه هنوز تحت تأثیر کابوس این تاریخ و در اسارت فلسفه‌ی سیاسی شوم اسلامیان هستند. مصداق این موضوع را می‌توان به درستی در وحدت تئوری و پراکسیس جمهوری اسلامی ایران یافت. به این عبارت که این نظام نه تنها تشکیل "امت اسلامی" را در قانون اساسی خود مدون کرده و به تصویب مجلس رسانده و یک جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی را در کشور پدید آورده، به قتل‌عام زندانیان سیاسی دست زده، کلیت اپوزیسیون سیاسی و حدود ۸ میلیون ایرانی را به سوی تبعید رانده، جهت صدور "انقلاب اسلامی" منطقه را به جنگ و اغتشاش مژمن کشیده، منابع مالی و منافع ملی کشور را حیف و میل و به بیگانه‌گان واگذار کرده و توسط فلسفه‌ی سیاسی مصلحت‌گرایی مردم ایران را به انفعال کامل سیاسی کشیده و به کلی فرسوده ساخته، بلکه هنوز متشکل‌ترین اپوزیسیون سیاسیش در تبعید ظاهراً سازمان مجاهدین خلق اسلامی است. این‌جا بلافاصله این پرسش پدید می‌آید که تحت شرایط موجود، یعنی بحران‌های ساختاری، اقتصادی و اجتماعی در کشور و امکان فروپاشی نظام جمهوری اسلامی و احتمال مصادره‌ی قدرت سیاسی توسط یک سازمان شبه‌فاشیستی مانند سازمان مجاهدین خلق چه باید کرد؟ پاسخ نیکفر به این شرح است: با در نظر داشتن مصلحت که ظاهراً ارزش آن بیش از حقیقت

این جهانی شدن مؤمنان با سرسختی ممانعت می‌کند، بلکه به یک مفهوم جهان‌شمول از "انسان" نیز دست نمی‌یابد. به این ترتیب، قرآن به عنوان کلام ازلی الله به نظر می‌آید که چیزی را به غیر از تمایز میان انسان‌ها ارائه نمی‌دهد. به این صورت که اسلام، مرد را از زن و مسلمان (متقی) را از کافر، مشرک، منافق، فاسق، مرتد، ملحد، مفسد، محارب و اهل کتاب متمایز می‌کند. از آن‌جا که این انسان است که دین را می‌آفریند، در نتیجه پیداست که پایبندی فقیهان اسلامی به "وحدت وجود" جهت حفاظت از جایگاه اجتماعی آن طبقه‌ای صورت می‌گیرد که خود را نسبت به حفظ منافع مادی آن موظف می‌شمارند. این‌جا اتهام کفر، شرک، ارتداد و فتنه و حکم شرعی مهدورالدم (قتل بدون دیه) برای تمامی کسانی در نظر گرفته شده است که میان ماورای طبیعت و طبیعت تمیز می‌دهند و دخل و تصرف الله در جهان واقعی و مشروعیت حکومت اسلامی را انکار می‌کنند. این‌جا نقش انسان فقط در بندگی الله و بیعت با پیامبر، امام و ولایت فقیه خلاصه و حق قانون‌گذاری انسان برابر با کفر محسوب می‌شود. به بیان دیگر، بنا بر قرآن و دین اسلام و بر خلاف جوامع مدرن، این ملت نیست که قانون می‌گذارد، بلکه مجتهدان دین هستند که به نام الله و در نیابت پیامبر الله و امام غایب (ولی عصر) شریعت را تفسیر و اجرایی می‌کنند. ما تا این‌جا با ماهیت اسلام در شکل شیعی آن به عنوان یک ابزار حکومتی جهت تحمیق، تحقیر و تفرقه‌ی انسان‌ها از یک سو، و توجیه منافع مادی و تثبیت جایگاه طبقاتی روحانیت شیعه از سوی دیگر، مواجه هستیم. بنابراین تعمیم یک تفسیر "مدرن" و "شیک" از اسلام به این معنی است که فقیهان دینی از یک ابزار مناسب حکومتی با رضایت کامل دست بر دارند. فقط کافی است که یک نگاه اجمالی به تاریخ معاصر ایران بیندازیم، تا عملی بودن پیشنهاد نیکفر برای ما تا اندازه‌ای روشن‌تر شود. این‌جا منظور من فقط سرنوشت یک ادیب و شخصیت مشهور مانند: زنده‌باد سعیدی سیرجانی نیست، بلکه آن افراد گمنام را نیز در بر می‌گیرد که به اتهام "سب‌النبی" در خفا به قتل رسیده‌اند. تجربیات تاریخی ما هم-چنین اثبات می‌کنند که دستان دراز دژخیمان نظام جمهوری اسلامی فراتر از مرزهای کشور می‌رود. این‌جا باید به خصوص ماجرای سلمان رشتی را به یاد آورد که توسط فتوای آیت‌الله خمینی به مرگ محکوم شد. با وجودی که وی تا کنون جان سالم به در برده است، اما چندین ناشر کتاب "آیات شیطانی" تا کنون به قتل رسیده‌اند. بنابراین

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا ظاهراً با یک دیالکتیک گفتمانی مواجه هستیم که البته مضمون "تئوری کنش هم‌رسانشی" یورگن هابرماس نیز است. به این عبارت که وی بنا بر اصل گفتگو، سخن‌گو و شنونده را در برابر یک‌دیگر قرار می‌دهد. از آن‌جا که گفتگو با انگیزه‌ی توافق و تفاهم میان سخن‌گو و شنونده برگزار می‌شود، در نتیجه هابرماس دو اصل متفاوت را برای تبادل نظر سخن‌گو و شنونده در نظر می‌گیرد: اول این‌که از گفتگو باید قدرت‌زدایی شود و دوم این‌که ادعای هر دو طرف باید قابل نقد باشد. به این ترتیب، هابرماس به یک دیالکتیک گفتمانی دست می‌یابد و از طریق بازتاب‌یافتگی اجتماعی آن موفق می‌شود که تحولات جامعه‌ی مدرن را به صورت انترسوپژکتیو تشریح کند. به این عبارت که تحولات اجتماعی ناشی از توان انسان‌هایی محسوب می‌شود که از مشکلات آگاه می‌شوند و آن‌ها را تبدیل به موضوع گفتمان اجتماعی می‌کنند و سپس با رجوع به خرد سوپژکتیو (افکار عمومی) برای آن‌ها راه حل نیز می‌یابند. به بیان دیگر، این‌جا تحولات اجتماعی به صورت روند دنیوی و خردگرا شدن جهان‌بینی‌ها تشریح می‌شوند که البته هابرماس آن‌را به صورت میراث تاریخی و فرهنگی جهان مدرن، یعنی آن جهانی که رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده و از آن سهرزدایی و دین‌زدایی شده، اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر را پذیرفته، به مضمون جهان‌شمول مقوله‌ی "انسان" دست یافته، به تشکیل جامعه‌ی مدنی به عنوان سپهر توافق اجتماعی و سرچشمه‌ی مقبولیت دنیوی دولت هژمونیک تن داده و اصول "پوزیتیویته"، "فرمالیته" و "گالایته" را در ساختار سیاسی خود نهادینه کرده است، به رشته‌ی تحریر در می‌آورد.<sup>۱</sup>

لیکن جهان اسلام تا کنون تاریخ فرهنگی جهان مدرن را تجربه نکرده است. همان‌گونه که دوستدار به درستی برجسته می‌سازد، ایرانیان از رسانه‌های جهانی چیزی را به غیر از تظاهر سبک زندگی غربی بر نمی‌گیرند. بنابراین اعتقاد مسلمانان هم‌چون گذشته بر اساس "وحدت وجود" استوار می‌ماند که نه تنها از تمایز ماورای طبیعت از طبیعت و

<sup>۱</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Theorie des kommunikativen Handelns - Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung, ۲ Bände, ۳. Auflage, Frankfurt am Main, in Band I, S. ۲۲۶ff., ۳۵۱f.

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): دولت، مدرنیته و هویت - نقدی بر "تئوری کنش ارتباطی"، اثر یورگن هابرماس، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

بدون اجازه‌ی او از درختی فرو نمی‌آید، به تمامی وقایع آسمان و زمین آگاه است و همه چیز به همان صورتی سپری می‌شود که او می‌خواهد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، پیشنهاد نیکفر، یعنی "بالا بردن محترمانه-ی خدا" از منظر ماهیت اسلام غیرممکن و از منظر شکل آن نیز غیر ضروری به نظر می‌رسد و در نتیجه مردود است. تنها قدرتی که فقیهان اسلامی را به عقب‌نشینی وا می‌دارد و آن‌ها را سلب ابزار حکومتی و دستان مخوف‌شان را از سرنوشت مردم ایران کوتاه می‌کند، تدارک مقاومت اجتماعی است. به این صورت که از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی تاریخ هولناک اسلام و تاریخ فرهنگی خشونت‌بی‌پروای اسلامیان در ایران باید یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا پدید آید که بدون واسطه بر پراکسیس سیاسی واکنش کند و انبوه مردم کشور را در پرتو خود و در روند نبردهای طبقاتی چنان به خودآگاهی برساند و از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در آورد که برنامه‌ی فراروی از اسلام در مضمون مارکسی آن، یعنی انهدام تئوری و پراکسیس دین را جهت رهایی انسان از بندگی، تحقیر و تحمیق مستقیماً در دستور فعالیت سیاسی و اجرایی قرار دهد. بنابراین تنها از منظر دیالکتیک تئوری و پراکسیس است که انتقاد به دوستدار موجه می‌شود، زیرا وی درگیر نقد فلسفی و تدارک تفسیرهای هرمنوتیک از تاریخ فرهنگ دینی ایرانیان است که توسط آن‌ها منجر به "مرگ خدا" و تدارک "روح آزاد" انسان ایرانی شود و به یک جامعه‌ی مدرن در کشور دست بیابد.

با وجودی که نیکفر فقط توسط یک روش ناچور شناخت‌شناسی، یعنی مقایسه‌ی تطبیقی اسلام را با مسیحیت ظاهراً مشابه کرده و تنها به یک "جامعه‌شناسی عامیانه" دست یافته است، اما خود را کاملاً مجاز می‌داند که در پرتو تفکرات پسامدرنیستی خویش و از موضع یک منطق سخیف کاملاً مغرضانه و خصمانه به دوستدار بتازد. با وجودی که وی دقیقاً می‌داند که موضوع نقد فرهنگ دینی دوستدار مربوط به نژاد ایرانیان نمی‌شود و با وجودی که وی در مقام یک فیلسوف باید بداند که مسئله‌ی ژنتیک ابژکتیو و موضوع فرهنگ سوپژکتیو است و نمی‌توان آن دو را یکسان کرد، اما دست به این کار

اگر سر امثال دوستدار و به احتمال زیاد سر خود نیکفر هنوز بر گردن آن‌ها است، زیرا خوشبختانه دستان دژخیمان نظام جمهوری اسلامی هنوز به آن‌ها نرسیده است.

به بیان دیگر، فقیهان اسلامی به پیش‌شرط‌های ضروری "همرسانش بازتابی" مورد نظر نیکفر، یعنی "قدرت‌زدایی از گفتگو" و "نقد متقابل ادعاهای هر دو طرف گفتگو" تن نخواهند داد و از این رو، پیشنهاد وی به کلی غیر عملی به نظر می‌آید. لیکن از نظر شکلی نیز پیشنهاد وی به کلی غیر ممکن و مردود به نظر می‌رسد. به این دلیل که خود پیامبر اسلام الله را به عنوان رب‌العالمین به اندازه‌ی کافی و کاملاً محترمانه به بالا برده است. به این صورت که الله مانند یهوه خدایی منحصر به قوم یهود نیست. یهوه میان بندگان خود به سر می‌برد، مشکلات قوم یهود را حل و فصل می‌کند، پاسدار منافع خاص یهودیان می‌باشد، مراوده‌ی آن‌ها را مد نظر می‌گیرد و در روابط روزمره‌ی آن‌ها دخیل می‌شود. یهوه برای قوم بنی‌اسرائیل مانند پروردگاری وحشتناک و بی‌منطق جلوه می‌کند که همواره در ثواب و گناه قوم یهود سهیم است. در برابر خداوند مسیحیان بر خلاف یهوه، خدایی جهان‌شمول است که خصلت بشری دارد. او از یک سو، به عنوان پدر آسمانی مهربان، بخشنده، آشتی‌جو است و بندگان خود را به چشم فرزندان خویش می‌نگرد، لیکن از سوی دیگر، ناگزیر به سخت‌گیری و کینه‌توزی است که بندگان خود را از گناه باز دارد. او به عنوان روح‌القدس به حضرت مریم نزدیک شده و تنها فرزندش برای گناهان انسان‌ها ظاهراً مصلوب می‌شود. بنابراین خداوند مسیحیان هم میان بندگان خود به سر می‌برد و هم بر فراز آن‌ها مستقر است. لیکن رب‌العالمین بر خلاف یهوه و روح‌القدس، خداوندی جهان‌شمول است که هیچ ارتباطی با بندگان ندارد. حتا فرمان بعثت الهی را جبرئیل و آن هم نه با حضور بصری، بلکه فقط سمعی خود به پیامبر ابلاغ می‌کند. رب‌العالمین بر فراز همه در عرش به سر می‌برد. او نه جنسیت دارد و نه می‌زاید و نه زاییده می‌شود و خستگی‌ناپذیر است. با وجودی که الله بنا بر علاقی جنسی و منافع مادی پیامبر خود در برخی از موارد قاطعانه اقدام می‌کند، اما در کل هیچ‌گاه از مسند خدایی خود فرود نمی‌آید، کسی را مجاز به دخالت در تصمیم‌هایش و شفاعت برای دیگران نمی‌داند و بیرون از وجود او قانون و اراده‌ای متحقق نمی‌شود، واقعیتی وجود ندارد که او بدان آگاه نیست، برگی

<sup>۱</sup> مقایسه، شفا، شجاع‌الدین (۲۰۰۲): تولدی دیگر - ایران کهن، در هزاره‌ای نو، چاپ ششم، نشر فرزاد، صفحه‌ی ۵۷ ادامه، ۱۰۲ ادامه، ۲۴۰

عرضه می‌کند، اما در جای دیگری یک دفعه "کلیت انضمامی" را کشف می‌کند. در حالی که نیکفر بیش از ۱۹۰ صفحه را سیاه کرده که ضرورت نقد دین را انکار کند و به اصطلاح از عصبانیت منتقدان دین بکاهد که مبدا "تأخیر فرهنگ ایرانی" به سوی مدرنیته را تبدیل به پرخاشگری به اسلام سازند، اما یک دفعه از اهمیت نقد دین نیز سخن می‌گوید.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، کتاب "ایدئولوژی ایرانی" نیکفر مملو از تناقض‌گویی و نمونه‌های بی اعتبار با نتایج دلخواهی است و این لیست را می‌توان بدون تردید تکمیل‌تر کرد. این‌جا نیکفر همه چیز را می‌گوید که مبدا ناگفته‌ای باقی بماند و خودش در معرض انتقاد قرار بگیرد. پس از این‌که وی "آتش به اختیار" از تمامی سوراخ‌های ممکنه به یک منتقد مطرح اسلام مانند دوستدار تند و تیز شلیک کرده است، در امتداد گوهر (روح عمومی) شیعه به شکل یک مظلوم در می‌آید و به شرح زیر از مخاطبان خود تقاضای همدردی می‌کند:

«انگیزه‌ی آغازین من برای نوشتن آنچه در پی می‌خوانید، بحث با آرامش دوستدار بود که از دوستانم بود و چنین برداشت کرده بودم که حرفش این است که ایرانیان فرهنگ بحث و انتقاد ندارند و این برایشان تا حد "امتناع" در تفکر مشکل‌آفرین شده است. اما درگیر بحث با خود او که شدم دریافتم او لازم است ابتدا مشکل "امتناع" را در خودش بجوید. این تجربه مرا غمگین کرد و باعث شد که از انتشار این یادداشت‌ها اکراه داشته باشم. او از انتقاد من بر آشقت. (...) وقتی بخشی از یادداشت‌ها در "نقد آگاه" منتشر شد، چنان برآشخته شد که به واکنشی رو آورد که در خور فردی نیست که فلسفه تحصیل کرده و تدریس کرده است. این واکنش مرا غمگین‌تر کرد. اگر به جای خود او بودم می‌گفتم که نداشتن فرهنگ بحث و انتقاد و در واقع فرهنگ تفکر جدی‌تر آن است که فکر می‌کردم.»<sup>۲</sup>

این‌جا خواننده‌ی نقاد باید منصف باشد و خودش تصمیم بگیرد که با یک فیلسوف پسامدرنیستی مانند نیکفر که تحت تأثیر فلسفه‌ی هایدگر است و برای اثبات نظریاتش

می‌زند. به این ترتیب، نیکفر دوستدار را متهم به "ذات باوری افراطی" کرده و به مخاطب خود القا می‌کند که دوستدار ایرانیان را ذاتاً فاقد توان اندیشیدن و بردگی آن‌ها را ابدی می‌شمارد. قله‌ی این بی‌پرنسیبی مزمَن نوشتاری زمانی به کلی هویدا می‌گردد که نیکفر جهت "مصدق دگماتیسم" دوستدار به یک آیه از قرآن نیز متوسل می‌شود.<sup>۱</sup> در حالی که نیکفر دقیقاً می‌داند و در مقام یک فیلسوف باید بداند که دوستدار در پیروی از فلسفه‌ی نیچه به دنبال "مرگ خدا" جهت تدارک "روح آزاد" انسان ایرانی است، لیکن وی به مخاطب خود القا می‌کند که انگاری دوستدار در پی ترویج "یک نحله‌ی دینی دیگر" (بهاویت) است.<sup>۲</sup> اوج این غرض‌ورزی و بی‌انصافی تشبیه مقوله‌ی "فرهنگ ایرانی" در نظریه‌ی انتقادی دوستدار با "گل محمد" از ری‌دمان چندین جلدی محمود دولت‌آبادی و تشبیه فعالیت تئوریک و فلسفی دوستدار به عنوان یکی از منتقدان مطرح ایرانی‌تبار و معاصر اسلام با جعلیات تاریخی یک کاسبکار سیاسی مانند سید جواد طباطبائی و تولیدات منفور از ذهنیت خام یک آخوند تمام عیار مانند عبدالکریم سروش است.<sup>۳</sup> به بیان دیگر، نیکفر کاملاً "آتش به اختیار" رفتار می‌کند. در حالی که هگل از منظر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود رمانتیسم را محصول ضعف سوژه می‌شمارد و رد می‌کند، اما نیکفر جهت تخطئه‌ی مفهوم "روزمره‌گی" دوستدار وی را یک نمونه از آن می‌شمارد. در حالی که نیکفر دوستدار را متهم به مثبت‌گرایی می‌کند، اما در جای دیگری از وی یک نهیلیست هم می‌سازد که محصول هرگونه تلاشی در ایران برای یک آغاز نوین را پوچی تام می‌انگارد. در حالی که خطبه‌های نماز جمعه بر اساس "امت اسلامی" و در پرتو مصلحت نظام ایراد می‌شوند، اما نیکفر در آن‌ها "منطق مدرن قدرت" را می‌بیند. در حالی که دولت به عنوان "تهادای مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" از مناسبات متضاد مادی و اجتماعی رشد می‌کند، اما نیکفر موجودیت آن‌را با ذات "درنده‌خوی انسان" توضیح می‌دهد. در حالی که وی از روش مقایسه‌ی تطبیقی برای اثبات نظریات خود سود می‌برد و بی اعتنا به ماهیت متضاد معطوف به شکل ابژه می‌شود و پی در پی عکس‌های فوری به مخاطبان خود

<sup>۱</sup> مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۴۲، ۴۶، ۴۸، ۶۹، ۹۰

<sup>۲</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵

<sup>۳</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷۹، ۱۸۷، ادامه

<sup>۱</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۱، ۸۰، ۸۲، ۸۹، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۶

<sup>۲</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۹، ادامه



که فرهنگی را کاملاً توانا و فرهنگ دیگری را کاملاً ناتوان شمرد. برای وی تاریخ بشریت مملو از رویدادها است که می‌توانسته هم روی ندهند و یا در جغرافیای دیگری اتفاق بیفتند.<sup>۱</sup> لیکن وی در کتاب "ایدئولوژی ایرانی" معنی مقوله‌ی "رویداد" را تشریح نمی‌کند، ولی ما مضمون آن‌را در رساله‌ی دکترای وی می‌یابیم. به این صورت که انگاری این "روح زمان" است که تصمیم را بر زبان "وجوددرجا" (سوژه) جاری می‌سازد و "وجود" استعلایی آن‌را پدید می‌آورد.<sup>۲</sup> از آن‌جا که من آشنایی خواننده‌ی نقاد به عواقب مفهوم هرمنوتیکی "رویداد" در پراکسیس سیاسی را ضروری می‌شمارم، در نتیجه دست به یک ابتکار نوشتاری زده‌ام. به این عبارت که در نقل قول زیر از رساله-ی دکترای نیکفر نام "آیت‌الله روح‌الله خمینی" را جایگزین نام "هگل" کرده‌ام. به این ترتیب، انسان به درستی با عواقب بی‌پرنسیپی مزمن نوشتاری و تفکرات التغطای مسخره‌ی نیکفر در پراکسیس سیاسی آشنا می‌شود که مضمون تئوریک آن به شرح زیر است:

«[هایدگر] به روش وجود تاریخی فکر می‌کند و فکر کردن مصمم به روش وجود تاریخی مستلزم آن است که متفکر وجود تاریخی از خود سخن نگوید، بلکه همه چیز را این‌گونه تشریح کند که انگاری وجود با ما از زبان خود سخن می‌گوید. هایدگر یک "رویداد" از وجود است همان‌گونه که **آیت‌الله روح‌الله خمینی** یک "رویداد" از روح است. (...) این مفهوم قابل تعریف نیست، زیرا "رویداد" "خاتمه ناپذیر" است. همه چیز و "از جمله" پوچی "رویداد" است. (...) مفهوم "رویداد" یک "مورد" که می‌توان آن‌را موضوعیت‌یافته تصور کرد، در نظر ندارد، زیرا آن "حقیقت وجود" است و وجود نه یک "مورد" و نه تمامی آن چیزی "که مورد است"، می‌باشد. آن یک "مورد مابینی"، یعنی "خیز متقابل مابین انسان و خدایان است (...)"<sup>۳</sup>.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، زبان هنری در شکل هرمنوتیک آن واقعاً معجزه آسا است. از این منظر تشکیل نظام جمهوری اسلامی در ایران یک "رویداد" محسوب می‌شود که می‌توانسته هم روی ندهد و یا در جغرافیای دیگری اتفاق بیفتد.

با سماجت تمام به بی‌پرنسیپی مزمن نوشتاری و تفکرات التغطای مسخره متوسل می‌شود، چگونه باید رفتار کرد؟ به یک نفر که در پی مفاهیم کلی است که توسط تفسیر هرمنوتیکی آن‌ها عکس "واقعیت‌های مسلم" و "اوضاع فی‌نفسه" را پدید آورد، چگونه باید برخورد کرد؟ به احتمال زیاد دوستدار نیز با همین پرسش‌ها مواجه بوده است و به دلیل کمبود وقت و حوصله و یا احتمالاً ضعف تئوریک به شماطت نیکفر بسنده کرده است. هم‌چنین احتمال دارد که دوستدار در تفکرات بی‌در و پیکر نیکفر تجربیات خود با احمد فردید هایدگریست را در دانشگاه تهران به یاد آورده باشد.

پیداست که این‌جا این پرسش نیز پدید می‌آید که چرا نیکفر برای اثبات نظریاتش به این روش‌های ناجور متوسل می‌شود و وی چه منافعی دارد که پس از سرنگونی نظام جمهوری اسلامی یک چنین دین مخرب، مرتجع و متعرضی مانند اسلام در زیر پوسته-ی جامعه به حیات نامیمون خود ادامه دهد؟ این پرسش به خصوص به این دلیل حائز اهمیت است، زیرا ما همین تجربیات را در دوران نظام شاهنشاهی ایران نیز داشتیم. این‌جا منظور من فقط تجربه با سازمان‌های تروریستی مانند: "فداییان اسلام" و "هیئت-های مؤتلفه" و ترویج نظریات ضد بشری و ضد زن فقیهان تشیع نیست، بلکه سازمان اسلامی و شبه‌فاشیستی مجاهدین خلق را نیز در بر می‌گیرد که تحت رهبری یک انسان معلوم‌الحال مانند مسعود رجوی انگیزه‌ی تصرف بلامنازه‌ی قدرت سیاسی را دارد. به احتمال زیاد باید پاسخ این پرسش را در مبانی فلسفه‌ی هایدگر جستجو کرد که نیکفر به صورت سیستماتیک تحت تأثیر آن قرار گرفته است. به این عبارت که انگاری "وجوددرجا" (انسان) ناآگاه و غیرمصمم است و به دلیل هراس و نگرانی از مرگ همواره در حال فراروندگی و در جستجوی یک "وجود" استعلایی است. از این منظر پیداست که با فروریزی اسلام انسان ایرانی ظاهراً با یک بی‌خانمانی معنایی مواجه می‌شود و به احتمال زیاد از همین بابت است که نیکفر از تفسیرهای به اصطلاح "مدرن" و "شیک" دینی دفاع می‌کند. لیکن وی به کلی از نظر می‌اندازد که این بی-خانمانی معنایی می‌تواند جایگزین‌های مناسبی مانند هنر و فرهنگ مدرن بیابد.

به احتمال زیاد از همین بابت است که نیکفر به شدت با اصل "از ماست که بر ماست!" مخالفت می‌کند. به گمان وی همه‌ی فرهنگ‌ها هم جنس هستند و روا نیست

<sup>۱</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۳، ۳۹، ۵۱، ۱۷۸ ادامه

<sup>۲</sup> Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۲۱۸

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۳۰-۴f.

**نتیجه:**

آرامش دوستدار و محمدرضا نیکفر هر کدام به شکلی اسیر مثبت‌گرایی هستند، زیرا مستقل از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی نظریه‌پردازی می‌کنند. دوستدار به این عبارت که توسط تفسیر هرمنوتیک از تاریخ اسلام در ایران اشکال اسطوره‌ای را پدید می‌آورد و در تصور خود با "مرگ خدا" مردم ایران را به سوی تصاحب "روح آزاد" انسانی و تشکیل یک جامعه‌ی مدرن در کشور می‌راند. ما این‌جا با افکار مدرنیستی مواجه هستیم که بر ضرورت دنیوی و خردمند شدن انسان‌ها تأکید می‌کند. در برابر نیکفر از موضع پسامدرنیستی به بغرنج "دینیت" ایرانیان می‌پردازد. به این عبارت که وی جهت ممانعت از نقد دین مدافع تفسیرهای به اصطلاح "مدرن" و "شیک" از اسلام می‌شود که البته توسط کسانی پدید آمده که خود را به عنوان "روشنفکران دینی" در افکار عمومی جا زده‌اند. بدین سان نیکفر نیز از سوی دیگر، یعنی از یک موضع ارتجاعی به اسارت مثبت‌گرایی در می‌آید. انگاری که تفسیرهای نوین دینی باعث می‌شوند که یک تعادل اجتماعی میان دین‌خویان سنتی با ایرانیان مدرن پدید آید و اسلامیان افراطی به حاشیه‌ی مناسبات اجتماعی و سیاسی کشور رانده شوند. این‌جا مقوله‌ی "مثبت‌گرایی" به معنی ناتوانی سوژه از درک وقایع ایزکتیو و به معنی امتناع سوژه از بازتاب پراکسیس در تئوری و ناتوانی انسان از تطبیق وقایع ایزکتیو با ذهنیت سوژه‌کتیو خویش است.<sup>۱</sup>

در برابر نظریه‌ی من جهت تشکیل یک جامعه‌ی خردمند و مدرن که البته به سوی استقرار سوسیالیسم در ایران سمت می‌گیرد، با استناد به مقوله‌ی "پراکسیس" از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس موجه می‌شود که البته از مثبت‌گرایی ممانعت می‌کند. این‌جا اسرار و رازآمیزی تئوریک زیست اجتماعی که ماهیتاً پراکسیس است، بر طرف می‌شود و راه حل منطقی فراروی از دین را در نتایج پراکسیس نبردهای طبقاتی می‌یابد. پراکسیس بنا به تعریف مارکس به معنی آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی است. به بیان دیگر، نیروهای مولد در پراکسیس نبردهای طبقاتی نه تنها در یک کشمکش

پاسخ این پرسش از نیکفر که چه کسانی مسئول فجایع نظام جمهوری اسلامی در ایران و منطقه هستند؟ به این عبارت است: هیچ کس! پاسخ پرسش بعدی از نیکفر که برای ممانعت از تکرار این تجربیات ناگوار، یعنی مصادره‌ی قدرت سیاسی توسط یک سازمان اسلامی و شبه‌فاشیستی مانند مجاهدین خلق چه تدابیری را باید اندیشید و چه باید کرد؟ به این عبارت است: هیچ کار! انگاری که ما این‌جا فقط با یک مفهوم تاریخی به عنوان "رویداد" مواجه هستیم و خود "رویداد" هم غیر قابل شناخت و ناگذیر است.

ما این‌جا دوباره با همان عواقب بی‌پرنسیپی مزمن نوشتاری مواجه می‌شویم که در پرتو تفکرات پسامدرنیستی نیکفر پدید می‌آید و توسط فعالیت تئوریک التغطای وی اشکال ناب متافیزیکی به صورت دین، فلسفه و ایدئولوژی به خود می‌گیرند. در حالی که عارف دینی از دست تقدیر و قسمت سخن می‌گوید و ایدئولوگ روند اجتناب‌ناپذیر و ایزکتیو تاریخ را به پیش می‌کشد، نیکفر فیلسوف متوسل به تفسیر هرمنوتیکی مفاهیمی مانند "رویداد" می‌شود. ما این‌جا با همان اشکال اسرارآمیز و مه‌آلود متافیزیکی سر و کار داریم که البته از هم‌خودگسیختگی و از خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی مادی، یعنی از تضادهای درون‌ذاتی پراکسیس مولد در نظام سرمایه‌داری رشد می‌کنند و مانعی در برابر خودآگاهی طبقاتی می‌سازند. بنابراین اتفاقی نیست که نیکفر نه تنها نزد امثال عبدالکریم سروش از وجهی خاص یک فیلسوف برجسته بهره‌مند است، بلکه مجالس سخنرانی‌های وی مملو از فعالان سیاسی طیف چپ سنتی مانند: اعضای حزب توده و سازمان فداییان اکثریت هستند که تنها دلیل شهرت آن‌ها پیروی از "خط امام خمینی" و شرکت در ضد انقلاب اسلامی بر علیه قیام به حق مردم ایران جهت رهایی از استبداد است. به این ترتیب، عارف دینی، ایدئولوگ و فیلسوف از مخاطبان خود می‌خواهند که از طرح انتقادی فجایع تاریخی صرف نظر کنند و قدرت تشخیص خود را به عنوان مقلد، مرید و پیرو در اختیار آن تصورات ناب متافیزیکی، فراتاریخی و تفاسیر هرمنوتیکی از معنی وجود بگذارند که آن‌ها برایشان تدارک دیده‌اند. به این ترتیب، تولید کالایی، قانون ارزش و بردگی کار مزدی باید ادامه بیابند و ارزش افزایی سرمایه باید از طریق استثمار نیروی کار و تحمیق، تحقیر و تفرقه‌ی انسان‌ها تضمین گردد. این‌جا باید طبقه‌ی کارگر به انفعال کامل کشیده شود و از شرکت در نبردهای طبقاتی دست بردارد.

<sup>۱</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, ۵. Auflage, erste Auflage (۱۹۷۶), Frankfurt am Main, S. ۷۶., und Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis ..., ebd., S. ۹, ۲۳f.

پراتیک، بلکه در یک کشمکش تئوریک نیز با طبقه‌ی حاکم در گیر هستند که البته مبتنی بر محرکه‌ی آگاهانه (ایدئولوژیک) و محرکه‌ی ناآگاهانه (تمایلات جنسی) پدید می‌آیند. بنابراین موضوع تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس فقط نقد تضاد و استثمار نیروی کار و فقط مادی نیست، بلکه بیان تضاد، یعنی نفی آگاهانه و ناآگاهانه‌ی روبنای نظام طبقاتی موجود را نیز ضمیمه‌ی پراکسیس نبردهای طبقاتی می‌کند که البته نتیجه‌ی آن‌ها بستگی به توازن قوای نیروهای متضاد و متخاصم اجتماعی دارد و این شکست و یا پیروزی است که واقعیت را پدید می‌آورد و روند تاریخ را معین می‌کند. در این ارتباط روان‌شناسی اجتماعی بر رفتار انترسوپژکتیو، یعنی آن نوع از فعالیت سیاسی که با در نظر داشتن منافع مادی، تمایلات جنسی، گرایش‌های ایدئولوژیک، یعنی عقلانیت "سوژه‌ی واقعی" قابل فهم هستند، انگشت می‌گذارد.

ادامه دارد!

#### منابع:

Benjamin, Walter (۱۹۶۵): Zur Kritik der Gewalt, in: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, S. ۲۹ff., Frankfurt am Main

Brockhaus, Gudrun (۱۹۹۴): Vom Nutzen psychoanalytischen Vorgehen in der Sozialpsychologie, in: Zugänge Zum Subjekt – Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Heiner Keupp (Hrsg.), S. ۵۴ff., Frankfurt am Main

Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin. S. ۲۸۵f., und

Fromm, Erich (۱۹۳۶): Sozialpsychologischer Teil, in: Studien über Autorität und Familie, Max Horkheimer (Hrsg.), S. ۷۷ff., Paris

Fromm, Erich (۱۹۸۰): Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie – Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen

Materialismus, in: Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie, (ders. Hrsg.) Frankfurt am Main

Gergen, Kenneth J. (۱۹۹۰): Die Konstruktion des Selbst im Zeitalter der Postmoderne, in: Psychologische Rundschau, Nr. ۴۱, S. ۱۹۱ff., ۱۹۷f.

Habermas, Jürgen (۱۹۷۰): Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum ۷۰. Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. ۷۳ff., Tübingen

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

Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Theorie des kommunikativen Handelns - Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, ۲ Bände, ۳. Auflage, Frankfurt am Main

Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, ۵. Auflage, erste Auflage (۱۹۷۶), Frankfurt am Main

Höffe, Otfried (۱۹۹۶): Immanuel Kant, ۴. durchgesehene Auflage, in: Deck'sche Reihe, Denker (BsR), Nr. ۵۰۶, München

Kant, Immanuel (۱۹۹۸): Kritik der reinen Vernunft, Jens Timmermann (Hrsg.), Meiner, F. Verlag

Keupp, Heiner (۱۹۹۴): Zur Einführung – Für eine reflexive Sozialpsychologie, in: Zugänge Zum Subjekt – Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Heiner Keupp (Hrsg.), S. ۷ ff., Frankfurt am Main

Keupp, Heiner (۱۹۹۴): Grundzüge einer reflexiven Sozialpsychologie – Postmoderne Perspektive, in: Zugänge Zum Subjekt – Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Heiner Keupp (Hrsg.), S. ۲۲۶ ff., Frankfurt am Main

Krüger, Lorenz (۱۹۷۰): Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum ۷۰. Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. ۳ff., Tübingen

Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin

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

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

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

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

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

Marx, Karl (۱۹۵۷): Der leitende Artikel in Nr. ۱۷۹ der "Kölnischen Zeitung", in: MEW, Bd. ۱, S. ۸۶ff., Berlin

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

Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost)

Nietzsche, Friedrich (۱۹۸۳): Also Sprach Zarathustra, in: Werke, Bd. I, Gerhard Stenzel (Hrsg.), S. ۲۷۹ ff., Salzburg

Nietzsche, Friedrich (۱۹۸۳): Die fröhliche Wissenschaft, in: Werke, Bd. IV, Gerhard Stenzel (Hrsg.), S. ۹ ff., Salzburg

Nietzsche, Friedrich (۱۹۸۳): Also Sprach Zarathustra, in: Werke, Bd. I, Gerhard Stenzel (Hrsg.), S. ۲۷۹ ff., Salzburg

Nietzsche, Friedrich (۱۹۸۳): Entstehungslehre des Willens zur Macht, in: Werke, Bd. II, Gerhard Stenzel (Hrsg.), S. ۱۲۵ ff., Salzburg

Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung des Satzes vom Grund bei Martin Heidegger, Frankfurt am Main

Postone, Moishe (۲۰۰۳): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft - Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg

Schluchter, Wolfgang (Hrsg.) (۱۹۸۷): Einleitung, Zwischen Welteroberung und Weltanpassung -Überlegungen zu Max Webers Sicht des Islams, in: Max Webers Sicht des Islams, S. ۱۱ff. Frankfurt am Main

Tenbruck Friedrich (۱۹۹۹): Wie gut kennen wir Max Weber? in: Das Werk Max Webers, Hommann, Harald (Hrsg.), S. ۹۹ff., Tübingen

Weber, Max (۱۹۸۰): Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, Fünfte revidierte Auflage, Besorgt von Johannes Winkelmann, Tübingen

Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik - Eine Aufsatzsammlung, Bd. I, ۶. Auflage, Johannes Winkelmann (Hrsg.), Tübingen

Weber, Max (۲۰۰۶): Religion und Gesellschaft - Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Frankfurt am Main

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

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

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

شفا، شجاع‌الدین (۲۰۰۲): تولدی دیگر - ایران کهن، در هزاره‌ای نو، چاپ ششم، نشر فرزاد

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی - "بحران مارکسیسم" و تجربیات "مارکسیست‌های ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، صفحه‌ی ۱۶۱ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس و روش نقد دین - گفتگویی انتقادی پیرامون برخی از آثار آرامش دوستدار، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، صفحه‌ی ۵۱ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): نقدی بر روش و نقش تفکر دینی در تاریخ فرهنگی ایرانیان - از ابوالهذیل تا سهروردی، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۰۵ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ادعا و واقعیت - پسامدرنیسم یا عوامل اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوایی؟ در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، صفحه‌ی ۲۰۱ 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 (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟ در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۲۰): فاشیسم در جامعه‌ی کمونیسم - نقدی بر آگاهی تئوریک و عواقب "سوسیال داروینیسم" در پراکسیس سیاسی، در سایت آرمان و اندیشه، بخش مقالات، برلین

قرآن مجید (۱۳۷۰)

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

نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی - در نقد آرامش دوستدار، انتشارات روناک

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

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

فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): نبرد تمدن‌ها یا بحران هژمونی؟ - نقدی بر سیاست اقتصادی آمریکا در خاورمیانه و ضرورت همبستگی و همکاری جهانی، در آرمان و اندیشه، جلد پنجم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): 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 (۲۰۰۹): اسلام و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران - نقدی بر جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، صفحه‌ی ۳ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): شکیبایی و تعصب در اسلام - نقدی بر کشمکش روشنگری با شریعت‌سازی در ایران، آرمان و اندیشه، جلد هفتم، برلین

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

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوایی - 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): مارکس و فلسفه‌ی حق - گفتگویی پیرامون بدیل حقوقی جمهوری اسلامی ایران، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۶۱ 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

حذف جامعه‌ی مدنی و تسلط یک سازمان مخوف امنیتی - اطلاعاتی بر گستره‌ی کشور محسوب می‌شود. ما این‌جا با "سوسیال داروینیسیم"، یعنی با نوعی از فاشیسم مواجه هستیم که در جامعه‌ی کمونیسم به افکار عمومی ارائه می‌شود. مصداق این نظریه را ما در تجربیات دوران حکمرانی استالین در شوروی، مائو در چین، پلپوت در کامبوج و خاندان کیم در کره‌ی شمالی به خوبی می‌یابیم که میلیون‌ها انسان را جهت تحقق اهداف سیاسی، اقتصادی و استراتژیک یک رهبر توتالیتر به کام مرگ کشیدند. البته ما ایرانیان نیز تجربیات به خصوص خود را با ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم داشته و داریم که نماینده‌ی راستین آن در کشور حزب توده محسوب می‌شود. از جمله باید از دوران انقلاب بهمن یاد کرد که حزب توده بلافاصله پس از پایان خفقان امنیتی - اطلاعاتی نظام سلطنتی و گشایش فضای سیاسی در کشور به فعالیت تئوریک و پیروی از "خط امام خمینی" روی آورد. در حالی که نظریه‌پردازان این حزب افکار عمومی را به سوی ضرورت ائتلاف جبهه‌ای با جناح به اصطلاح "خلقی و ضد امپریالیست" روحانیت شیعه و اسلامیان مکتبی می‌راند، دبیر کل آن، نورالدین کیانوری با شدیدترین الفاظ در برابر مخالفان حزب توده موضع می‌گرفت. در این ارتباط جریان‌های پراکنده‌ی طیف چپ یک نقش عمده را به عهده داشتند که مانند فعالان سیاسی موسوم به "لیبرال" آماج توهین و اتهامات بی اساس حزب توده می‌شدند. در حالی که کیانوری حتی از تسویه حساب‌های شخصی با کادرهای سابق و متوفی حزب توده مانند: خلیل ملکی، انور خامنه‌ای، فروتن و کشاورز کوتاه نمی‌آمد و آن‌ها را "مرتد" و "منافق" می‌نامید، مابقی جریان‌های سیاسی چپ مانند: سازمان فداییان اقلیت، سازمان پیکار، سازمان راه کارگر، اتحادیه‌ی کمونیست‌ها، حزب رنجبران، کومله و مابقی جریان‌های مائوئیست و تروتسکیست را ضد انقلاب و عوامل سازمان‌های اطلاعاتی و امنیتی مانند: "ساواک"، "سیا" و "موساد" می‌خواند.<sup>۱</sup> هم‌زمان حزب توده درخواست گسترش دادگاه‌های انقلاب اسلامی را می‌کرد و یکی از قضات شریعت و جلالان اسلامی به نام شیخ صادق خلخالی را کاندید ریاست جمهوری خود می‌خواند. بدون تردید اگر حزب توده

## فاشیسم در جامعه‌ی کمونیسم - نقدی بر آگاهی تئوریک و عواقب "سوسیال داروینیسیم" در پراکسیس سیاسی

با وجودی که رهبران خودخوانده‌ی جنبش کمونیستی همواره در بوق و کرنای ضرورت فعالیت حزبی می‌دمند و احزاب به اصطلاح "تراز نوین" خود را در "پیشتازی پرولتاریا" بی‌نظیر و ظاهراً شکست‌ناپذیر می‌شمارند، اما یک مرور اجمالی از تاریخ نبردهای طبقاتی در ایران گواهی از شکست فاطعانه‌ی تمامی جریان‌های کمونیستی در کشور می‌دهد. این‌جا منظور من از مفهوم "شکست" بیان یک شکست مقطعی و کوتاه مدت نیست که انگاری جنبش کارگری - کمونیستی در دوران معاصر متحمل و ظاهراً از اهداف و میسیون تاریخی و جهان‌شمول خود فعلاً منحرف گشته و با گذشت زمان دوباره و خود به خودی و با ضرورتی اجباری و به صورت اجتناب‌ناپذیر به سمت و سوی حرکت به اصطلاح ابژکتیو خویش باز خواهد گشت. به بیان دیگر، مفهوم "شکست" این‌جا از یک واقعه‌ی ممتد و خودکرده و مبتنی بر عوامل مزمین، درونی و ماندگار از پراکسیس نبردهای طبقاتی در کشور گزارش می‌دهد که یک ماهیت "ارگانیک" دارد و تنها تحت تأثیر آن شکل از آگاهی تئوریک پدید آمده که نتایج فعالیت تشکیلاتی آن به شکست در پراکسیس سیاسی انجامیده است.

آگاهی تئوریک اکثر قابل ملاحظه‌ی جریان‌های کمونیست ایرانی از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم سرچشمه می‌گیرد که البته بر اساس تجربیات انقلاب اکتبر و با استناد به آثار متأخر انگلس و رهبران حزب بلشویکی در کشور شوروی متکامل شده است. ما این‌جا با یک ایدئولوژی مطلق‌گرا مواجه هستیم که تشکیل یک نظام سیاسی تک حزبی، مدیریت بوروکراتیک کلیت شئون اجتماعی و روش تولید و توزیع سرمایه - داری دولتی را توجیه می‌کند و آن‌را به بهانه‌ی ضرورت رشد نیروهای مولد و در جهت استقرار سوسیالیسم و تحکیم به اصطلاح ضروری "دیکتاتوری پرولتاریا" به سلطه‌ی بلامنازعه‌ی یک رهبر توتالیتر می‌کشد. این‌جا شرط بقای این نظام سیاسی لغو فراکسیون‌های حزبی، انهدام مابقی جریان‌های سازمانی، قتل عام رقبای ایدئولوژیک،

<sup>۱</sup> مقایسه، کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دشمنان و مخالفان حزب توده ایران، ریشه‌های اجتماعی و انگیزه‌هایشان، در دنیا، نشریه‌ی ماهنامه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۵، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۲ ادامه، ۱۵ ادامه، ۱۷

طبری در زندان اقدام به نوشتن کتاب "کژراه" کرد، لیکن افرادی مانند امیر نیک‌آئین تا لحظه‌ی آخر بر سر مواضع حزبی خود ایستادند و سرانجام توسط همان اسلامیان که آن‌ها را "خلقی"، "ضد امپریالیست"، "پیشرو" و "دموکرات" می‌خواندند، اعدام شدند. ما این‌جا با عواقب ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در پراکسیس سیاسی مواجه می‌شویم که نه تنها قادر است با ارتجاعی‌ترین جریان‌های سیاسی هم‌پیمان شود و انرژی لازم را برای تدارک قوای ضد انقلاب پدید بیاورد، بلکه منجر به حماقت خودکرده‌ی فعالان سیاسی نیز می‌شود و زمینه‌ی حذف فیزیکی کادرها و انهدام ساختار حزبی خود را هم پدید می‌آورد.<sup>۱</sup>

با این وصف که حزب توده مخالفان و رقبای چپ خود را "ترجیح‌های پوک" می‌نامید، لیکن پراکسیس سیاسی مابقی جریان‌های کمونیست که آگاهی‌تئوریک آن‌ها نیز از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم و تجربیات بلشویکی در دوران انقلاب اکتبر سرچشمه می‌گیرد، از عواقب "سوسیال داروینیسم" بی‌نسیب نبودند. از جمله باید از حذف‌های فیزیکی، درگیری‌های مسلحانه، شکنجه‌های جسمی، جنگ‌های روانی، اسطوره‌سازی و تقدیس رهبرهای مادام‌العمر، اخراج کادرهای سازمانی، تقلب و یارکشی در انتخابات حزبی، سانسور و تحریف عقاید منتقدان، ایجاد خفقان سازمانی و فرقه‌سازی، تسویه حساب‌های حزبی، دخالت در زندگی خصوصی مخالفان و رقبای سیاسی، دگرباش، دگراندیش و زن ستیزی، زد و خورد کادرهای سازمانی، تهمت‌های بی‌اساس، شایعه‌سازی‌های ناروا و تخطئه‌کاری و فحاشی‌های مستمر یاد کرد که معمولاً پس از بروز کشمکش‌های نظری و انشعاب‌های حزبی و سازمانی در میان جریان‌های سیاسی طیف چپ پدید می‌آمدند. پیداست که بخشی از این "فرهنگ سیاسی" منحط و مبتذل

<sup>۱</sup> از آن‌جا که من یک‌پارچه کردن تمامی اعضای یک حزب و یا سازمان سیاسی را نتیجه‌ی بی‌انصافی می‌شمارم، در نتیجه جهت تمایز یک "انسان" شارلاتان و بی‌پرنسیپ مانند: نورالدین کیانوری از دیگر فعالان سیاسی مانند امیر نیک‌آئین از مفاهیم "نخبه‌گرا" و "آرمان‌گرا" استفاده می‌کنم. این‌جا مفهوم "آرمان‌گرا" فقط به معنی پایبندی برخی از فعالان سیاسی به اهداف و آرمان‌های سازمانی خود است و به هیچ وجه توجیه ایدئولوژی، استراتژی و تاکتیک تحقق آن‌ها را مد نظر ندارد. به بیان دیگر، این‌جا مسئله نه بر سر تسویه حساب شخصی، بلکه بر سر نقد بنیادها و پیامدهای یک ایدئولوژی فوق‌ارتجاعی مانند مارکسیسم - لنینیسم است که نه تنها "سوسیال داروینیسم" را موجه می‌کند، بلکه در شکل ایرانی آن با ارتجاعی‌ترین جریان‌های سیاسی مانند اسلامیان نیز به توافق کامل تئوریک و پراکسیس می‌رسد. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی‌تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین

قدرت سیاسی را در دست داشت، نورالدین کیانوری مستقیماً دستور سرکوب و قتل عام همه‌ی مخالفان و رقبای حزبی، انهدام تمامی جریان‌های سیاسی و حذف جامعه‌ی مدنی را صادر می‌کرد و همان مناسبات مخوف اطلاعاتی را در ایران به راه می‌انداخت که در دوران حکمرانی استالین در شوروی رایج بود. پیداست که این‌جا مسئله‌ی "سوسیال داروینیسم" مربوط به روح و روان شخصی دبیر کل حزب توده نمی‌شود، زیرا این حزب بر اساس تحکیم اهداف استراتژیک و جهت حفاظت از منافع شوروی در ایران تأسیس شده و به عنوان "حزب برادر" به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بی‌چون و چرا پایبند بوده و مقاصد راسخ تئوریک آن‌را در پراکسیس سیاسی یک به یک پیاده می‌کرده است.<sup>۱</sup>

با وجودی که حزب توده حمایت تمام و کمال خود را در همه‌ی موارد از "شورای انقلاب اسلامی" اعلام کرده بود،<sup>۲</sup> اما سرانجام متهم به تدارک کودتا در کشور شد. منبع اطلاعاتی نظام جمهوری اسلامی یکی از مأموران سابق کا گ ب به نام ولادمیر کوزیچکین بود که به انگلستان پناهنده شده و لیست کادرهای حزب توده را در اختیار سازمان‌های اطلاعاتی و امنیتی انگلستان و آمریکا قرار داده بود. از آن پس که دولت آمریکا بیم این را داشت که سیاست خارجی جمهوری اسلامی در پی "جنگ تا پیروزی" بر عراق و تدارک تسلیحاتی نظامی از شوروی به سوی "اردوگاه سوسیالیستی" متمایل شود، "سازمان سیا" این لیست را در اختیار دولت جمهوری اسلامی ایران گذاشت و هشدار به یک کودتای غریب‌الوقع در کشور داد.<sup>۳</sup> به این ترتیب، تمامی اعضای کمیته‌ی مرکزی این حزب دستگیر شده و جهت اعتراف به جلوی دوربین‌های صدا و سیمای جمهوری اسلامی کشیده شدند. در حالی که امثال کیانوری و احسان طبری جهت حفظ جان خود به "خیانت‌های گسترده‌ی" حزب توده اعتراف کردند و

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین  
<sup>۲</sup> مقایسه، دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی سوم، سال اول، دوره‌ی چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۸۳، مقایسه صفحه‌ی ۵

<sup>۳</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin, S. ۳۸۹f.

بیان دیگر، پس از "دوران کپرنیکی" طبیعت تبدیل به سپهر جستجوی حقیقت و موضوع خردمندی بشر می‌گردد و انسان دنیوی به عنوان سوژه‌ی شناسا و با چشمان این جهانی به دنیای موجود و عالم خویشتن می‌نگرد و توسط تحقیقات تجربی از ابژه‌ی خویش (موضوع شناخت) علوم طبیعی و انسانی را متکامل می‌کند.<sup>۱</sup> هم‌زمان دین به عنوان آموزش قوای ماورای طبیعی شکل "آگاهی وارونه" به خود می‌گیرد و محصول نادانی، خرافات و توهمات اخروی انسان‌ها به شمار می‌آید. از این پس، نقد آسمان به نقد زمین، نقد دین به نقد حقوق و نقد الاهیات به نقد سیاست تبدیل می‌شود.<sup>۲</sup> پیداست که این‌جا طبیعت از ماورای طبیعت متمایز می‌گردد و ادغام این دو انتقاد به آکوموداتیسم، یعنی هماهنگی تفکر با تدین را پدید می‌آورد. ما این‌جا با توافق نظر هگلی‌های چپ مواجه هستیم که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را متهم به هماهنگی فلسفه با دین می‌کردند. به این عبارت که هگل با استناد به مفهوم "ایده‌ی مطلق" از این موضع عزیمت می‌کرد که انسان‌ها همیشه از طریق خرد زندگی خود را سامان داده‌اند، یعنی آن زمان که انسان‌ها دینی بوده‌اند، با وساطت مفاهیم اخروی جامعه‌ی دینی و دولت مستبد آنتیک را به وجود آورده‌اند و از آن پس که دنیوی و خردمند شده و به فلسفه دست یافته‌اند، مفاهیم این جهانی را پدید آورده و جامعه‌ی بورژوازی و دولت مدرن را تشکیل داده‌اند. پیداست که از این منظر، دین و فلسفه به صورت دو بعد متفاوت از "ایده‌ی مطلق" به نظر می‌آیند و ظاهراً به آشتی و وحدت می‌رسند. به این ترتیب، "روح مطلق" از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل جایگزین "روح‌القدس" در دین مسیحیت می‌شود که البته به عنوان "دمیروز" به شکل یک خدای این جهانی در می‌آید که انگاری واقعیت را به صورت یک جامعه‌ی آشتی‌یافته پدید می‌آورد و ظاهراً مدیر و مدبر یک جهان خردمند می‌شود.

<sup>۱</sup> Vgl. Kant, Immanuel (۱۹۹۸): Kritik der reinen Vernunft, Jens Timmermann (Hrsg.), Meiner, F. Verlag, und

Vgl. Höffe, Otfried (۱۹۹۶): Immanuel Kant, ۴. durchgesehene Auflage, in: Deck'sche Reihe, Denker (BsR), Nr. ۵۰۶, München. S. ۵۰ff.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost), S. ۳۷۹

مربوط به همان دگم‌های ملی و مذهبی می‌شود که اکثر قابل ملاحظه‌ی فعالان سیاسی چپ از یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با طبقه‌ی حاکم قرون وسطایی کشور به ارث برده‌اند. ما این‌جا با فرقه‌گرایی و اشکال سنتی و دینی مواجه هستیم که بدون واسطه با "سوسیال داروینیسم" به توافق کامل می‌رسند و به دشمنی و تفرقه‌ی خود-کرده در جنبش کارگری - کمونیستی دامن می‌زنند. از سوی دیگر، آن خفقان اجتماعی و فضای امنیتی است که نظام‌های سلطنتی و جمهوری اسلامی در کشور پدید آورده و بدین وسیله نه تنها مانع ارتباط مستقیم سازمان‌های چپ و احزاب کمونیست با پراکسیس نبردهای طبقاتی و افکار عمومی ایرانیان شده، بلکه از خردمندی، مردمی و متعارف شدن کلیت احزاب و سازمان‌های سیاسی طیف چپ نیز ممانعت کرده‌اند. لیکن بخش عمده‌ی این "فرهنگ سیاسی" محصول آن آگاهی تئوریک، یعنی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم است که انرژی لازم را برای "سوسیال داروینیسم" در پراکسیس سیاسی آزاد می‌سازد. ما این‌جا با انسان‌ستیزی عریان مواجه هستیم، در حالی که مارکس تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را جهت رهایی انسان متکامل کرده است. این‌جا تناقض هدف (کمونیسم) با ابزار تحقق این هدف ("سوسیال داروینیسم") به وضوح هویدا می‌گردد. به این معنی که فعالان سیاسی مارکسیست - لنینیست جهت تحقق اهداف به اصطلاح انسانی خود از انسان‌ستیزترین ابزار استفاده می‌کنند. این‌جا بلافاصله این پرسش پدید می‌آید که تئوری انتقادی و انقلابی مارکس دستخوش چه تفاسیر و مغلظه‌های تئوریک شده که در دوران معاصر اشکال شبه-فاشیستی و ضد انقلابی به خود گرفته است؟

تا آن‌جایی که از آثار مارکس بر می‌آید، وی از بدو فعالیت تئوریک خود تحت تأثیر مفهوم "دوران کپرنیکی" قرار گرفت.<sup>۱</sup> این مفهوم در فلسفه‌ی استعلایی کانت یک نقش کلیدی ایفا می‌کند که البته از مسیر تاریخ فرهنگی ملت‌هایی که رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده و تمدن مدرن را پدید آورده‌اند، گزارش می‌دهد. به این معنی که انسان بر اساس طبیعت خود و به عنوان موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب تبدیل به خورشید منظومه‌ی خود می‌شود و در مرکز عالم خویشتن قرار می‌گیرد. به

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



قرار می‌دهم. پرسش در مورد بود و نبود خدا برای من فقط پرسش در مورد بود و نبود انسان است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نزد فویرباخ تأیید وجود خدا، بدون واسطه به معنی نفی وجود انسان است. ما این‌جا با یک تمایز رادیکال دین از دنیا مواجه هستیم که فویرباخ از طریق روش شناخت‌شناسی "مشاهده‌ی حسی" به آن دست یافته است. به این معنی که وی در نقد جابجایی سوژه با محمول (ابژه) نتیجه گرفت که این انسان است که خدا را می‌آفریند و دین را پدید می‌آورد و نه بر عکس. به این ترتیب، فویرباخ مسئله‌ی دین را ظاهراً در زمینه‌ی دنیوی آن حل و فصل کرد. از این منظر، شناخت‌شناسی فلسفی دگرگون و تبدیل به انسان‌شناسی می‌شود. لیکن زمانی که انسان از منظر پراتیک جایگزین عیسی می‌گردد و این خودش است که دین را پدید می‌آورد، در نتیجه ماهیت انسان از منظر تئوریک شکل الهی به خود می‌گیرد. این همان نتیجه‌ی فلسفی بود که فویرباخ از روش شناخت‌شناسی خود گرفت و سپس با استناد به مفاهیم "اراده"، "خرد" و "قلب" مفهوم "نوع ماهوی بشر" را مستقل از پراکسیس متکامل کرد. نزد فویرباخ "اراده" به معنی خواستن، "خرد" به معنی شناخت و "قلب" به معنی عشق است.<sup>۲</sup> وی سرانجام به این موضوع پی برد که دین خودساخته‌ی انسان‌ها از زیست این جهانی آن‌ها مستقل شده، آن‌ها را به انقیاد حاکمیت کلیسا کشیده و منجر به "ازخودبیگانگی" آن‌ها نسبت به "نوع ماهوی بشر" شده است. ما این‌جا با یأس از شکل خدا و اطمینان از ماهیت انسان مواجه هستیم که نقش دین جهت وساطت مناسبات انسانی را ظاهراً منتفی اعلام می‌کند. در حالی که بدون کوچک‌ترین تأمل انتقادی دولت را به عنوان "مفهوم درونی واقعیت" به شرح زیر جای‌گزین آن می‌سازد:

«ما از این طریق تنها خود را از تضاد (...) زیست و تفکر خودمان با یک زیست و تفکر که اصولاً دین را نقض می‌کند، رها می‌سازیم. لیکن ما باید دوباره دینی شویم - سیاست باید دین ما شود - اما این تنها زمانی ممکن است که ما به بالاترین سطح از مشاهده‌ی

<sup>۱</sup> Feuerbach, Ludwig (۱۹۷۱): Vorwort zu Band I der sämtlichen Werke, Werner Schupenhauer (Hesg.), Bd. ۱۰, Berlin, S. ۱۸۹

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

از آن‌جا که هگلی‌های چپ "واقعیت به خصوص را نسبت به ایده می‌سنجیدند" و از آن‌جا که این آشتی و وحدت مورد نظر هگل بیش از یک ادعای کذب نبود و در واقعیت تجربی مشاهده نمی‌شد، در نتیجه آن‌ها با استفاده از مفهوم "آکوموداتیسیون" به هماهنگی دین با فلسفه انتقاد می‌کردند.<sup>۱</sup> اهداف فلسفی آن‌ها در "فراروی از فلسفه" و "فرم آگاهی" خلاصه می‌شد. به این عبارت که هگلی‌های چپ به خود وعده می‌دادند که از طریق نقد رادیکال دین نه تنها دولت مسیحی پروس را به سوی خردمندی، سکولاریسم و مدرنیته می‌رانند، بلکه از دخالت نهادهای دینی در تصویب قوانین مدنی نیز ممانعت می‌کنند. به بیان دیگر، هگلی‌های چپ مستقل از پراکسیس و تنها در حوزه‌ی تئوریک به نقد دین می‌پرداختند.<sup>۲</sup> از جمله باید از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ یاد کرد که وی آن‌را جهت فراروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل متکامل کرد. مارکس پس از اتمام رساله‌ی دکترای خود و در دوران اشتغال در هیئت تحریریه‌ی "روزنامه‌ی راین" کتاب "ماهیت مسیحیت" فویرباخ را خواند و این‌جا ظاهراً زمینه‌ی قاطع انشعاب خود از فلسفه‌ی هگلی‌های چپ را یافت.<sup>۳</sup> موضوع نقد ماتریالیستی فویرباخ به شرح زیر نقد دین است که البته مابقی اشکال استعلایی از فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی را نیز که بر اساس جابجایی سوژه با محمول (ابژه) متکامل شده و به نتایج آپریور رسیده‌اند، در بر می‌گیرد:

«نفی خدا توسط من به این معنی است: من نفی انسان را نفی می‌کنم، من در جای موضع واهی، تخیلی و آسمانی انسان که در زندگی واقعی ضرورتاً به نفی انسان می‌انجامد، موضع حسی، واقعی و نتیجتاً ضروری و هم‌چنین سیاسی و اجتماعی انسان را

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۳۲۶

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و دولت - از نقد تئوریک دین تا پراکسیس دین‌زدائی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۲۹ ادامه، برلین

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۶f., Berlin (ost)

بررسی نقش مالکیت خصوصی در تشکیل دولت‌های مدرن است. به این عبارت که هگل خشونت شاهانه را از "مایورات" (حق ارث انحصاری، انفرادی و غیر قابل فروش برای شاه) استنتاج می‌کند. وی مردم را یک مجموعه از اوباش و اراذل پراکنده، بی فرهنگ و فاقد هویت می‌شمارد که تحت اعمال خشونت شاهانه به صورت ملت در می‌آیند. مارکس این‌جا فلسفه‌ی هگل را متهم به جابجایی سوژه با محمول (ابژه) می‌کند و به عکس نظریه‌ی وی دست می‌یابد. به این عبارت که این ملت است که دولت را پدید می‌آورد، منتها با یک درجه‌ی به خصوص از آگاهی. این‌جا منظور وی، آگاهی جامعه‌ی بورژوازی است که به اصطلاح از "طبیعت انسان" و مبتنی بر حق مالکیت خصوصی رشد می‌کند و شکل دوگانه‌ی خود را به صورت دولت مدرن پدید می‌آورد. به این ترتیب، مارکس نتیجه می‌گیرد که بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی بر سر حق مالکیت خصوصی به توافق رسیده و بر اساس آن یک قانون اساسی مدرن را به تصویب رسانده است. ما این‌جا با قوای مقننه، قضاییه و مجریه به صورت شکل سیاسی جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم، در حالی که بورژوازی با آگاهی، یعنی به صورت یک سوژه‌ی فعال پیکر اقتصادی و ماهیت متضاد روش مدرن تولید سرمایه‌داری را پدید می‌آورد. این‌جا شکل ایده‌آلیستی آن جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته‌ی بورژوازی که هگل آن‌را با استناد به "قرارداد" - که آن‌را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌خواند - پدید آورده است، با ماهیت متناقض و تضادهای درون‌ذاتی خود تلاقی می‌کند.<sup>۱</sup>

مارکس پس از ازدواج با جنی فون وستفال از شهر کریتسناخ به پاریس نقل مکان کرد. هدف وی همکاری با آرنولد رویگه جهت انتشار "سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی" بود. آن‌ها پاریس را برای ادامه‌ی فعالیت تئوریک خود انتخاب کردند، زیرا در آن‌جا فشار سانسور به اندازه‌ی کشور پروس نبود. از این پس، دوستی مارکس با انگلس و فعالیت مشترک نظری و سیاسی آن‌ها نیز آغاز شد. از آن‌جا که آن‌ها مشتاق به رایزنی و فعالیت تئوریک با فویرباخ بودند، در نتیجه مارکس در یک نامه‌ی بسیار محترمانه وی را به همکاری با "سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی" دعوت کرد که البته بی جواب ماند.

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوازی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه - ی سیاسی هگل و مارکس، در آلمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷ ادامه، برلین

خود دست بیابیم که سیاست را برای ما تبدیل به دین کند. این پرنسیپ چیز دیگری به غیر از آته‌ئیسم نیست - تکلیف یک انسان متمایز از خدا.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نزد فویرباخ سیاست بدون واسطه جایگزین دین می‌شود و دولت از منظر آته‌ئیسم وی یک تظاهر قدسی به خود می‌گیرد. در حالی که دین با استناد به توهمات ماورای طبیعی، انسان را سلب خرد، استقلال و آزادی می‌کند و آن‌را در برابر خشونت ساختاری کلیسا به انفعال می‌کشد، همین نقش را نیز دولت با استناد به توهمات طبیعی (ایدئولوژیک) و در جهت وساطت مناسبات اجتماعی انسان‌ها در آته‌ئیسم فویرباخ به عهده می‌گیرد. بنابراین فویرباخ دوباره از آسمان بر زمین پیاده می‌شود و ما این‌جا در امتداد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل با اولویت سوژه بر ابژه مواجه هستیم که البته توسط روش شناخت‌شناسی "مشاهده‌ی حسی" پدید می‌آید و از فعالیت سیاسی جهت دگرگونی "اوضاع موجود" ممانعت می‌کند. بنابراین اتفاقی نیست که مارکس فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ را به علت تمرکز زیاد از حد بر طبیعت غیر سیاسی می‌خواند، در حالی که آن‌را در مقایسه با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل فقیر می‌شمرد. این‌جا تفاوت نظر مارکس با فویرباخ بر سر دیالکتیک گوهر (طبیعت) با سوژه (سیاست) است. در حالی که فویرباخ دیالکتیک هگلی را یک روش جدید جهت تکامل یک دین این جهانی می‌شمرد، مارکس همواره حقیقت را در اشکال اسرارآمیز و جنجالی آن مشاهده می‌کرد.<sup>۲</sup>

مارکس پس از ممنوعیت انتشار "روزنامه‌ی راین" به هلند و فرانسه سفر کرد و در آن‌جا نیز با همان خشونت بی‌امان دولتی مواجه شد که از کشور پروس می‌شناخت. وی سپس برای ازدواج با همسر آتی خود، جنی فون وستفال برای مدت ۶ ماه به شهر کرویتسناخ نقل مکان کرد و در آن‌جا به یک تحقیقات بسیار گسترده پیرامون قوانین اساسی کشورهای مدرن دست زد و آثار نظریه‌پردازان مشهور دولت را دوباره مرور کرد. یکی از نتایج تحقیقات وی "نقد فلسفه‌ی حق هگل" نام دارد که موضوع اصلی آن

<sup>۱</sup> Feuerbach, zit. n. Schmidt, Alfred (۱۹۷۷): Emanzipatorische Sinnlichkeit - Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, Frankfurt am Main, Berlin, Wien, S. ۱۲

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe - Marx an Arnold Rüge, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۱۴ff., Berlin (ost), S. ۴۱۷

دیوار و میله‌های زندان تشبیه و سپس به شرح زیر بر نقش کشفیات فلسفی فویرباخ تأکید می‌کند:

«اعلام می‌شود که راز سیستم» [هگلی] «فاش» شده است. اما چه کسی راز «سیستم» را سپس فاش کرد؟ فویرباخ. چه کسی دیالکتیک مفاهیم، جنگ خدایان که فقط فیلسوفان می‌شناختند، نابود کرد؟ فویرباخ. چه کسی، البته نه «معنی انسان» - انگاری که انسان یک معنی دیگری دارد از این که انسان است! - اما با این وجود «انسان» را در جای خرت و پرت قدیمی و هم‌چنین «خودآگاهی نامتناهی» گذاشت؟ فویرباخ و فقط فویرباخ. وی هم‌چنین بیشتر انجام داد. وی همان مقوله‌ها که هم‌اکنون «نقد» آن‌ها را به اطرافش پرتاب می‌کند، «ثروت واقعی مناسبات انسانی، محتوای هولناک تاریخ، جنگ تاریخ، جنگ انبوه مردم با روح» غیره و غیره را در نهایت نابود کرد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس این‌جا نه تنها فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ را به صورت مجرد در برابر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل قرار می‌دهد، بلکه در پیروی از «فلسفه‌ی آتی» وی شناخت‌شناسی دیالکتیکی را روش تکامل ادیان این جهانی می‌شمارد. انگاری که این‌جا حکم قتل سیستم هگلی قاطعانه اعلام می‌شود و از این پس باید با هگل به صورت یک «سگ مرده» رفتار کرد، در حالی که مارکس هیچ‌گاه یک چنین نظری را نمایندگی نمی‌کرد. برای نمونه می‌توان مصداق این نظریه را در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی مارکس یافت که وی در همان زمان اقامتش در پاریس و موازی با انتشار کتاب «خانواده‌ی مقدس» به تدوین آن‌ها پرداخت. وی این‌جا سه جنبه‌ی مثبت اثر فویرباخ را برجسته می‌سازد؛ در ابتدا فویرباخ اثبات کرده است که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل چیز دیگری به غیر از بسط دین از طریق مفاهیم نوین نیست، بنابراین فلسفه یک شکل دیگری است که منجر به ازخودبیگانگی انسان از ماهیت خویش می‌شود و در نتیجه باید محکوم گردد. بعداً فعالیت فویرباخ به عنوان بنیان‌گذار «ماتریالیسم حقیقی» و «علم واقعی» ستایش می‌شود، زیرا به نظر مارکس وی مناسبات واقعی، یعنی روابط انسان با انسان‌ها را تبدیل به اصول تئوریک کرده است و سرانجام فویرباخ اثبات کرده است که نفی نفی هگلی که به صورت «ایده‌ی مطلق»

به احتمال زیاد فویرباخ مایل نبود که نتایج کشفیات تئوریک خود را که «فلسفه‌ی آتی» می‌خواند، با دیگران تقسیم کند. از سوی دیگر، وی هوادار نظام سلطنتی بود، در حالی که مارکس، رویگه و انگلس از جمهوری‌خواهان رادیکال به شمار می‌رفتند.

مارکس در دوران اقامت خود در پاریس یک کتاب مشترک با انگلس را با عنوان «خانواده‌ی مقدس» منتشر کرد که مضمون آن نقد تمامی اشکال ایده‌آلیستی و از جمله فلسفه‌ی هگلی‌های چپ و روش تفکر متافیزیکی آن دسته از هواداران برونو بائر است که در «روزنامه‌ی ادبیات همگانی» قلم می‌زدند. این‌جا روش شناخت‌شناسی و ماتریالیسم فویرباخ برای مارکس و انگلس در جایگاه یک مرجع فلسفی قرار می‌گیرند. برای نمونه مارکس در ابتدا و با استناد به دیالکتیک گوهر و سوژه بر سه عنصر سیستم هگلی مانند: گوهر اسپینوزا، خودآگاهی فیشته و وحدت ضروری و متضاد آن‌ها در «ایده‌ی مطلق» اشاره و سپس تشریح می‌کند که اشتراک‌آواس هگل را به موضع اسپینوزا و برونو بائر وی را به موضع فیشته می‌کشد و با وجودی که هر دوی آن‌ها از هگل فراتر می‌روند، اما به شرح زیر در محدوده‌ی فلسفه‌ی اسرارآمیز و جنجالی وی محصور می‌مانند:

«جنگ میان اشتراک‌آواس و [برونو] بائر در مورد گوهر و خودآگاهی یک جنگ در محدوده‌ی جنجال‌های هگلی است. (...) در ابتدا فویرباخ [بود] که هگل را بر اساس دیدگاه هگلی تکمیل و نقد کرد، همین که وی روح مطلق متافیزیکی را در «انسان واقعی و بر زمین‌ی طبیعت» حل و فصل کرد، نقد دین را به کمال و اتمام رساند، همین که وی هم‌زمان در نقد جنجال هگلی و لذا تمامی متافیزیک خطوط اصولی بزرگ را استادانه طراحی کرد.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، مارکس مبنای متافیزیکی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و تمایزهای فلسفی هگلی‌های چپ را قدم به قدم افشا می‌سازد و آن‌ها را با کشفیات ماتریالیستی فویرباخ مواجه می‌کند. در برابر انگلس فعالیت تئوریک خود را تبلیغ برای «فلسفه‌ی آتی» فویرباخ می‌شمارد، آن‌را مرجع «نقد مطلق» می‌خواند، در حالی که سیستم هگلی را به

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie – Oder die kritik der kritischen Kritik, in: MEW, Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost), S. ۱۴۷

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۹۷f.

نیازهای مشخص هم نوعان خود نیز پی می‌برد.<sup>۱</sup> به این ترتیب، انسان به صورت سوژه-ی آگاه و از طریق "کار شکل‌دهنده" و "قوای نوع ماهوی" خویشتن، ابژه را تبدیل به موضوع خود می‌کند و از یک سو، نیروی کار خود را در این ابژه "موضوع‌شده"<sup>۲</sup> می‌سازد و یک موضوع جدید را به وجود می‌آورد و در اختیار جامعه می‌گذارد که مادی و یا غیر مادی است و از سوی دیگر، تحت تأثیر محصول کار خود موضوعیت می‌یابد و تبدیل به "انسان موضوعیت‌یافته"<sup>۳</sup> می‌شود. به این معنی که اگر انسان لباس بدوزد، خیاط و اگر خدمات درمانی ارائه بدهد، پزشک و پرستار و اگر آواز بخواند و تئاتر بازی کند، هنرمند محسوب می‌شود. بنابراین از منظر مارکس محصولات "کار موضوع‌شده" به تولید اشیا و مادیات خلاصه نمی‌شوند و وی محصولات محسوس غیرمادی، خدماتی و هنری کار را نیز در تئوری ماتریالیستی - دیالکتیکی خود ادغام می‌کند. به بیان دیگر، نزد مارکس نه مادیت، بلکه موضوعیت و نه مشاهده‌ی حسی، بلکه کلیت قوای حسی انسان شناخت‌شناسی را تعیین می‌کنند.

مارکس سپس نقد خود را بر روند تولید متمرکز کرده و میان تولیدات انسانی و حیوانی تفاوت می‌گذارد. در حالی که حیوانات بنا بر غریزه‌ی نوعی خود یک‌جانبه و تنها آن چیزی را که احتیاج دارند، تولید می‌کنند، تولیدات کار انسانی همه‌جانبه است و انسان آگاهانه و با پیروی از قوانین زیبایی‌شناسی، یعنی سوژکتیو محصولات کار خود را پدید می‌آورد. ما این‌جا در کنار جنبه‌ی بیولوژیک کار که به صورت یک فعالیت ابزاری موجودیت مادی انسان‌ها را در یک محیط خشن و طبیعت ضد انسانی تضمین می‌کند، با جنبه‌ی فرجام‌شناسی کار که البته به صورت هدف و فرای نیازهای مادی جامعه، به طبیعت خلاق انسان‌ها موضوعیت می‌دهد و آن‌را شکوفا می‌سازد، نیز آشنا می‌شویم.<sup>۴</sup>

بنابراین ما این‌جا با "کار شکل‌دهنده و هدفمند" مواجه هستیم و مارکس از طریق مفهوم "شکل" تمامی تاریخ فرهنگی انسان، یعنی عوامل سوژکتیو را نیز به انضمام

مدعی یک نتیجه‌ی مثبت، یعنی شناخت کلیت می‌شود، چیز دیگری به غیر از "تفکر صرف دیالکتیکی" و "تولیدات ناب ذهنی" نیست.<sup>۱</sup> مارکس سپس عظمت فعالیت تئوریک هگل را ستایش می‌کند، زیرا وی به این مسئله پی برده که انسان محصول کار خویش است. منتها با این انتقاد که کار نزد هگل تنها یک فعالیت مجرد و ذهنی است.<sup>۲</sup> بنابراین انسان مورد نظر هگل تنها یک تجرید استعلایی از انسان واقعی است که از منظر انسان‌شناسی، "موجود متفکر"<sup>۳</sup> محسوب می‌شود. بنابراین مارکس این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که سوژه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل دروغ و وی تنها از منظر آپریوریسم و از طریق جابجایی سوژه با ابژه (محمول) است که به جامعه‌ی آشتی‌یافته و خردمند بورژوازی دست می‌یابد.<sup>۴</sup>

بنابراین از همین منظر دیالکتیک است که مجادله‌ی فلسفی مارکس با ماتریالیسم فویرباخ نیز به کلی عریان می‌گردد. به این صورت که روش شناخت‌شناسی فویرباخ مبتنی بر "مشاهده‌ی حسی" است که طبعاً معطوف و محدود به شیئیت، مادیت و عینیت، یعنی شکل ابژه می‌شود و از درک ماهیت سوژکتیو، یعنی شناخت عوامل تاریخی و فرهنگی ابژه ممانعت می‌کند. مارکس این‌جا با کمال آگاهی مفهوم "موضوع"<sup>۵</sup> را به پیش می‌کشد که شناخت خشک ماتریالیستی فویرباخ را از عینیت به کلیت قوای حسی انسان بسط دهد و به یک مفهوم ماتریالیستی و دیالکتیکی از "انسان" دست بیابد که خود را در پیروی از سیستم هگلی، یعنی از طریق کار خویشتن پدید می‌آورد. این‌جا منظور مارکس از مفهوم "کار" فقط آن نوع از کار است که توسط جامعه تأیید می‌شود. به این معنی که انسان در پرتو مایحتاج تولید شده نه تنها خود را به صورت یک فرد خلاق و مؤثر اجتماعی تجربه می‌کند، بلکه به توان خویش جهت برآورده کردن

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۶۹, ۵۷۰, ۵۷۴

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۵۷۴

<sup>۳</sup> Denkendes Wesen

<sup>۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ... ebd., S. ۵۸۴, und

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

<sup>۵</sup> Gegenstand

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Auszüge aus James Mills Buch, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۴۵ff., Berlin (ost), S. ۴۶۲

<sup>۲</sup> Vergegenständlichte Arbeit

<sup>۳</sup> Gegenständlicher Mensch

<sup>۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ..., ebd., S. ۵۱۷

این فقر مطلق ماهیت انسان باید تقلیل بیابد که آن ثروت درونی را از بطن خویشتن بیرون بزاید. (...) بنابراین فراروی از مالکیت خصوصی رهایی کامل تمامی احساسات و قابلیت‌های انسانی است؛ اما آن بدین وسیله به صراحت یک چنین رهایی است که این احساسات و قابلیت‌های انسانی، هم سوپرکتیو و هم ابژکتیو شده‌اند. چشم تبدیل به چشم انسانی شده است، همان‌گونه که موضوع وی تبدیل به یک موضوع اجتماعی و انسانی شده، [یعنی] از انسان برای انسان پدید آمده است. بنابراین حسیت‌ها مستقیماً در پراکسیس خود تبدیل به تئوریسین شده‌اند. آن‌ها نسبت به قضیه [یعنی کالا] برای اراده به قضیه مثل آن رفتار می‌کنند، اما خود قضیه یک رفتار انسانی موضوعیت یافته نسبت به خود و نسبت به انسان و بر عکس است. بنابراین نیاز و یا لذت، طبیعت خودپسند و طبیعت سودمندی صرف خود را می‌بازند، همین‌که منفعت به منفعت انسانی در آمده باشد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا بدون این‌که مقوله‌ی "فقر مطلق" را محدود به گرسنگی، آوارگی، بیکاری، بیگاری، بیماری و ... کند، شرط رهایی انسان از آن‌را در فراروی از تولید کالایی و لغو مالکیت خصوصی می‌بیند که البته به صورت تصاحب کار بیگانه و به دلیل ازخودبیگانگی کارگران مزدی پدید آمده‌اند. به این عبارت که در روش مدرن تولید سرمایه‌داری مسئله‌ی استثمار نیروی کار و سلطه-ی سرمایه بر کار بیگانه از آگاهی کارگران مزدی زدوده می‌شود و تولید انبوه کالاها و خدمات اجتماعی نه محصول فعالیت خود آن‌ها، بلکه به حساب توان مدیریت و برنامه‌ریزی سرمایه‌دار گذاشته می‌شود. مارکس این‌جا موازی با روش نقد دین فویرباخ به نقد روند تولید سرمایه‌داری می‌پردازد. به این صورت که هر چه انسان بیشتر روی وجود خدا حساب باز کند، به همان اندازه کمتر از وجود خود بهره می‌برد. در حالی که بنا بر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ آن دینی که خود انسان‌ها ساخته‌اند، استقلال یافته و توسط یک قدرت بیرونی مانند کلیسا بر انسان‌ها حکم‌فرمایی می‌کند، موضوع ازخودبیگانگی نزد مارکس به صورت استقلال و حاکمیت روند تولید بر کارگران مزدی تشریح می‌شود. یعنی، هر چه آن‌ها بیشتر در روند تولید سرمایه‌داری ادغام شوند، به

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): *Ökonomisch ...*, ebd., S. ۵۴۰

شناخت‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی خویش می‌کشد. لیکن در نظام سرمایه‌داری روند تولید در کوچک‌ترین اجزا تقسیم و به کارگر مزدی تنها یک جزیی از کار محول می‌شود. ما این‌جا با کار یک‌نواخت، خسته‌کننده، فاقد روح و غیر حرفه‌ای سر و کار داریم و تحت این مناسبات است که کار بیگانه به سلطه‌ی سرمایه، یعنی "کار موضوع-شده" در می‌آید. به بیان دیگر، کار همه‌جانبه‌ی انسانی در روند تولید کالایی تبدیل به کار یک‌جانبه‌ی حیوانی می‌شود و از این بابت است که مارکس بر "موضوعیت‌یابی به صورت سلب موضوعیت و از خودبیگانگی" کارگران مزدی انگشت می‌گذارد. به این معنی که کارگر مزدی در روند تولید سرمایه‌داری شکل یک انسان دینی را به خود می‌گیرد که به صورت پست و نازل بروز می‌کند.<sup>۱</sup> سوژه‌ی فعال تحقیر و تحمیق طبیعت انسان، سرمایه‌دار است که با آگاهی و اراده و در جهت کسب سود روند تولید را برنامه‌ریزی و نیروی کار بیگانه را استثمار می‌کند. در حالی که هگل مفهوم "قضیه" (کالا) را در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر و به صورت خودآگاهی از وحدت گوهر (طبیعت) با سوژه (انسان) پدید می‌آورد و از یک سو، کالا را ظاهراً به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوازی ارتقا می‌دهد و از سوی دیگر، حق مالکیت خصوصی را نتایج منطقی و طبیعی "آزادی زنده" می‌خواند،<sup>۲</sup> مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود تولید کالایی و حق مالکیت خصوصی را به شرح زیر مسبب "فقر مطلق" انسان‌ها می‌شمارد:

«مالکیت خصوصی ما را چنان احمق و یک‌جانبه کرده که یک موضوع وقتی مال ما است، اگر ما صاحب آن باشیم، [یعنی] به صورت سرمایه برای ما موجود باشد و یا توسط ما مستقیماً مملک، خورده، نوشیده، بر بدن ما پوشیده، توسط ما زیسته و غیره، خلاصه مصرف شود. (...) بنابراین در جای تمامی احساسات جسمی و روحی، ازخودبیگانگی ساده‌ی همه‌ی این احساسات، [یعنی] معنی مالکیت آمده است. بر اساس

<sup>۱</sup> „Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, Entfremdung“, „Entäußerung als Arbeit, Entäußerung als Religion“

<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، و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

«...» آته‌ئیسیم از طریق لغو دین و کمونیسیم از طریق لغو مالکیت خصوصی همراه با خود هومانیسیم وساطت شده هستند. 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>

بنابراین مارکس استقرار آته‌ئیسیم و کمونیسیم را بدون واسطه به معنی پایان از خودبیگانگی انسان می‌شمارد و تنها تحت این شرایط است که انگاری انسان ماهیت از دست رفته‌ی خود را دوباره باز می‌یابد. ما این‌جا با تضاد ماهیت طبقاتی نظام سرمایه‌داری با شکل به اصطلاح آشتی‌یافته‌ی بورژوازی آن مواجه هستیم که مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود در فکر فراروی از آن بود. پیداست که سوژه‌ی تحقق این هدف سیاسی تنها آن طبقه‌ی اجتماعی می‌تواند بوده باشد که از همه بیشتر از پدیده‌ی از خودبیگانگی رنج می‌برد. بنابراین مارکس این‌جا نیز از پرولتاریا به عنوان "سوژه‌ی فعال" لغو اشکال از خودبیگانگی جامعه‌ی بورژوازی یاد می‌کند.

در همین زمان که مارکس در حال نوشتن جزوه‌های فلسفی - اقتصادی بود، کتاب "تنها کس و مالکیتش"، اثر ماکس اشتیرنر منتشر شد.<sup>۲</sup> وی یکی از هگلی‌های چپ و مدافع سرسخت مواضع لیبرالیسم بود. نقد وی از منظر فردیت، یعنی تظاهر یک انسان واقعی، آزاد و خلاق به آکوموداتیسیون هگلی وارد می‌آید. به این عبارت که هگل در امتداد ایمان مسیحیان مفاهیم به اصطلاح خردمند را بر فرد حاکم کرده است و انتظار دارد که انسان‌ها روابط خود را در پرتو "ایده‌ی مطلق" وی منضبط سازند. از همین منظر، اشتیرنر "آته‌ئیسیم" و "هومانیسم" فویرباخ و هم‌چنین "کمونیسیم" مارکس را نیز به عنوان اشکال دینی و نشانه‌ی از خودبیگانگی انسان به باد انتقاد می‌گیرد. به نظر اشتیرنر اصولاً نمی‌توان انسان واقعی (من غیرماهوی) را از یک انسان تخیلی و قدسی (من ماهوی) مجزا کرد و انتظار داشت که انسان واقعی که به اصطلاح از خودبیگانگی است،

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۵۸۳

<sup>۲</sup> از آن‌جا که من در جای دیگری به تفصیل به مسیر تفکر انتقادی و انقلابی مارکس پرداخته‌ام، در نتیجه این‌جا فقط برخی از ابعاد آنرا مطرح می‌کنم که برای نوشته ضروری هستند. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و حق انقلاب - گفتمانی پیرامون مسیر اندیشیدن انتقادی مارکس از نقد دین تا نقد اقتصاد سیاسی، در آلمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۱۵۱ ادامه، برلین و

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

همان اندازه نیز بیشتر از ماهیت خویش از خودبیگانگی می‌گردند.<sup>۱</sup> این‌جا مارکس چهار نوع از مقوله‌ی "از خودبیگانگی" را از یک‌دیگر تمیز می‌دهد؛ اول، از خودبیگانگی انسان از کار است. به این معنی که سرمایه‌گذار به صورت یک قدرت مستقل از پراکسیس مولد در آمده و طبیعت بیگانه‌ی خود را بر کارگران مزدی تحمیل می‌کند. این‌جا کارگران مزدی تنها به این دلیل به کار از خودبیگانگی تن می‌دهند، زیرا آن‌را یک ابزار برای رفع نیازهای مادی خود می‌شمارند. دوم، از خودبیگانگی انسان از نتایج فعالیت تولیدی خویش است. به این معنی که کارگران مزدی محصولات کار خویش را نه مال خود، بلکه حق مالکیت خصوصی سرمایه‌دار می‌شمارند. سوم، از خودبیگانگی انسان از انسان‌ها است که به معنی مطرودیت و انزای افراد از جامعه می‌باشد و چهارم، از خودبیگانگی انسان از "نوع ماهوی بشر" است.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس سه نوع اولی از خودبیگانگی را مستقیماً از پراکسیس مولد و مناسبات نظام سرمایه‌داری، یعنی از روش تولید کالایی و حق مالکیت خصوصی استنتاج می‌کند. در حالی که نوع چهارمی آن معطوف به آن مفهومی می‌شود که فویرباخ با استناد به مفاهیم "اراده"، "خرد" و "قلب" برای ابعاد "نوع ماهوی بشر" در نظر گرفته است. این‌جا ماهیت انسان نه یک شکل تاریخی و موضوعیت‌یافته دارد و نه در واقعیت تجربی احساس می‌شود، زیرا آن تنها از طریق مفاهیم استعلایی ساخته و پرداخته شده است. به این معنی که فویرباخ تمامی صفات ناب و ارزشمند مورد نظر خود را به ماهیت یک انسان اسمی (نومینال)، ارزشمند (نرماتیو)، غیرتاریخی و غیرموضوعیت‌یافته نسبت داده و مارکس در پرتو آن است که نقد خود به جامعه‌ی بورژوازی را وارد می‌آورد. ما این‌جا با روش انتقاد استعلایی مواجه هستیم، این‌جا در امتداد تفکر هگلی‌های چپ - که مارکس به گمان خود و با استناد به فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ از آن فراروی کرده بود - فلسفه با فلسفه سخن می‌گوید. با تمامی این وجود مارکس از تحلیل خود بی محابا و به شرح زیر نتیجه می‌گیرد:

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۵۱۲

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۵۲۰f.

از آن پس که کتاب اشتیرنر منتشر شد، انگلس بلافاصله آن را مطالعه کرد و در یک نامه به شرح زیر پیشنهاد خود را جهت نقد کتاب "تنها کس و مالکیتش" 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، اگوئیسم به سر حد خود رانده می‌شود، چنان بی‌پروا و هم‌زمان خودآگاه که خودپسند در غرض‌ورزی خود یک لحظه هم نمی‌تواند پایدار بماند، بلکه باید بلافاصله در کمونیسیم واژگون گردد. البته این یک چیز جزئی است که به اشتیرنر اثبات شود که انسان‌های اگوئیست‌اش ضرورتاً از فرط خودپسندی مجبور به کمونیست شدن هستند. باید به این مردیکه پاسخ داد که قلب انسانی در ابتدا در خودپسندی خویش مستقیماً غیرانتفاعی و فداکار است، و بنابراین وی دوباره از همان جا سر در می‌آورد که در برابرش می‌جنگد. (...) "انسان" فویرباخی از خدا استنتاج شده است، فویرباخ از خدا به انسان رسیده است و البته "انسان" این چنین تجریدی و با یک مدرک مقدس دینی آغشته شده است. راه حقیقی برای رسیدن به "انسان" عکس آن است. ما باید از من، [یعنی] از تجربه و پیکر انضمامی فرد عزیزت کنیم که مانند اشتیرنر به بنیست نرسیم، بلکه خود را از آن‌جا به سوی "انسان" ترفیع دهیم. "انسان" همیشه شیخ یک پیکر است، تا زمانی که زمینه‌ی تجربی خود را ندارد، ما باید از تجربه‌گرایی و ماتریالیسم عزیزت کنیم، اگر که تفکر ما و "انسان" ما باید چیز حقیقی بوده باشد: ما باید عام را از خاص استنتاج کنیم، نه از درون خودش یا از هوا مانند هگل.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، پیشنهاد انگلس معطوف به "تجربه" و "پیکر انضمامی" انسان می‌شود که البته با روش شناخت‌شناسی فویرباخ نیز که مبتنی بر "مشاهده‌ی حسی" است و طبعاً معطوف و محدود به شیئیت، مادیت و عینیت ابژه می‌شود، به خوبی قابل شناخت است. لیکن ما این‌جا تنها با شکل ابژه مواجه هستیم که از درک ماهیت سوبژکتیو، یعنی شناخت عوامل تاریخی، فرهنگی و اجتماعی، یعنی

به سوی "من ماهوی" که البته یک شکل دینی از انسان می‌باشد، سمت بگیرد. به نظر اشتیرنر کمونیست‌ها نیز در نهایت مسیحی هستند، زیرا آن‌ها انسان واقعی را قربانی تصوراتی می‌کنند که برای فرد به کلی بیگانه می‌باشند. به بیان دیگر، در حالی که مسیحیان انسان‌ها را به رستگاری دینی و لذات جهان اخروی وعده می‌دهند، اما بنا بر نقد اشتیرنر، معبد مقدس کمونیست‌ها "جامعه" نام دارد. افزون بر این‌ها، اشتیرنر در لغو مالکیت خصوصی خشونت بسیار هولناکی را مشاهده می‌کند که از واقعیت نظم موجود به مراتب شدیدتر است.

به این ترتیب، اشتیرنر بی‌محابا نتیجه می‌گیرد که انسان واقعی همین انسان خودپسند می‌باشد که در روند تاریخ ظاهراً از رئالیسم به ایده‌آلیسم و هم‌اکنون به اگوئیسم رسیده است. در حالی که انسان واقعی در ماهیت خود ظاهراً فرد است، لیکن همواره این ارواح به اصطلاح مقدس بوده‌اند که انگیزه‌ی سرکوب و محدود کردن فردیت انسان واقعی را داشته‌اند. به نظر اشتیرنر تنها اتفاقی که در روند تاریخ افتاده، به این عبارت است که این ارواح همواره فربه‌تر از گذشته گشته‌اند. برای نمونه اگر مؤمنان مسیحی قبلاً وعده به رستگاری و آمرزش می‌گرفتند، هم‌اکنون "جامعه‌ی آشتی‌یافته" (هگل)، "نوع ماهوی بشر" (فویرباخ) و "کمونیسیم" (مارکس) هستند که جای آن‌را گرفته و از طریق مفاهیمی مانند: "خردمندی"، "عرف شهروندی"، "احساس انسانی" و "همبستگی اجتماعی" توجیه می‌شوند. انگیزه‌ی فعالیت فلسفی اشتیرنر ظاهراً به این عبارت است که انسان را از سلطه‌ی تمامی ارواح، مفاهیم و ارزش‌ها که فرای فرد و جهت محدود و منطبق کردن فردیت انسان پدید آمده‌اند، آزاد سازد. به نظر وی، انسان اصولاً هیچ نیازی به این‌گونه آموزش‌های دینی و شبه‌دینی ندارد و فقط کافی است که خلاقیت را بیاموزد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig, S. ۹۹, ۱۷۹, ۲۶۴, und Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin, ۲۲۷f.

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

مقتدر و مستبد را توجیه می‌کند، بلکه در پیروی از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ به انفعال "سوژه‌ی واقعی" (پرولتاریا) نیز دامن می‌زند.

این‌جا طرح این مسئله ضروری است که نامه‌ی انگلس به مارکس موجود است، در حالی که نامه‌ی مارکس در جواب به نامه‌ی انگلس وجود ندارد. این نامه یا مفقود شده و یا به احتمال زیاد خود انگلس آن‌را برای حفظ آبرویش و جهت مصادره‌ی ناجور و مغرضانه‌ی تحقیقات مارکس نابود کرده است. خوشبختانه نامه‌ی بعدی که انگلس در جواب مارکس می‌نویسد، وجود دارد و به شرح زیر به اندازه‌ی کافی گویا است:

«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>

از این پس، مارکس به تنهایی تزه‌های فویرباخ را به عنوان راهنمای فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی خود مدون کرد. ما این‌جا با عبور از انسان‌شناسی استعلایی فویرباخ و "فراروی از فلسفه" مواجه می‌شویم. از این پس، فلسفه دیگر با فلسفه سخن نمی‌گوید و نقد از منظر مفاهیم آسمانی و در جهان فلاسفه مستدل نمی‌شود، زیرا انتقاد مارکس به نظام سرمایه‌داری درون‌ذاتی است که البته با استناد به "جهان موضوعیت‌یافته"، یعنی از نقد پراکسیس مولد و تضادهای ماهوی جامعه‌ی بورژوازی پدید می‌آید. ما این‌جا با یک انسان‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی نیز مواجه هستیم که انسان را "موجود فعال"<sup>۲</sup> می‌شمارد و تاریخ فرهنگی آن‌را به عنوان سوژه‌ی شناسا و فعال در تئوری شناخت‌شناسی ادغام می‌کند. بنابراین از منظر مارکس ابژه‌ی شناخت انسان محصول فعالیت آگاهانه‌ی خویش، یعنی موضوعیت‌یافته و سوژکتیو است. به این معنی که انسان دولت، اقتصاد، صنعت، طبیعت، فرهنگ، تاریخ و غیره را از طریق فعالیت آگاهانه‌ی خود پدید می‌آورد و با وجودی که آن‌ها به عنوان ابژه‌ی شناخت خارج از ذهن وی قرار گرفته و ابژکتیو هستند، اما سوژکتیو به وجود آمده‌اند. لیکن این آگاهی

موضوعیت‌یابی ابژه و کلیت قوای حسی انسان ممانعت می‌کند. این‌جا انگلس در پیروی از فویرباخ، ماتریالیسم را دوباره به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم مستقر می‌سازد، در حالی که مارکس تا این‌جا به درک یک "کلیت دیالکتیکی" رسیده که مولود آن "کار شکل‌دهنده و هدفمند" انسانی است که نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی انسان را نیز دگرگون می‌کند و "جهان موضوعیت‌یافته"، "طبیعت موضوعیت-یافته" و "کار موضوعیت‌یافته" را سوژکتیو پدید می‌آورد. از سوی دیگر، انگلس پیشنهاد تئوریک خود را مبتنی بر یک انسان اگوئیست مطرح می‌کند که البته این‌جا سوژه و بنا بر تجربه، ابژه‌ی آن طبعاً حق مالکیت محسوب می‌شود. پیداست که این‌جا انگلس باید دوباره معطوف به مفهوم استعلایی "قلب" فویرباخ گردد، زیرا صعود ماتریالیستی اگوئیست به کمونیست را نمی‌توان از تضاد درون‌ذاتی اگوئیست با حق مالکیت و نفی دیالکتیکی و آگاهانه‌ی آن متکامل کرد. به بیان دیگر، انگلس هنوز در تصورات بیگانه کودکانه و اشکال فلسفی و متافیزیکی هگلی در جا می‌زند، در حالی که مارکس قاطعانه برنامه‌ی "فراروی از فلسفه" را دنبال کرده و تا این‌جا به نتایج قابل ملاحظه‌ی تئوریک نیز دست یافته است.

به نظر می‌رسد که انگلس در این زمان از وجود جزوه‌های فلسفی - اقتصادی مارکس بی‌خبر بوده و مشخصاً در همین‌جا است که مارکس با استناد به مفهوم "کار شکل-دهنده" دیالکتیک هگل را بر پایه‌های واقعی‌اش استوار می‌سازد. پیداست که انتقاد اشتیرنر به مارکس وارد بود، زیرا جامعه‌ی کمونیستی مورد نظر وی مستقل از پراکسیس، یعنی خارج از واقعیت و حرکت درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوازی قرار داشت و به آن یک شکل متافیزیکی می‌داد که از "سوژه‌ی واقعی" مستقل به نظر می‌آمد. افزون بر این، یک تعریف استعلایی از "نوع ماهوی بشر" منجر به دین‌سازی و توجیه تشکیل یک دولت استبدادی نیز می‌شود. انگاری که یک چنین دولتی باید بر فراز ملت قرار بگیرد و آن‌را در راستای "نوع ماهوی بشر" و جهت تشدید همبستگی اجتماعی و تشکیل جامعه‌ی کمونیستی آموزش و پرورش دهد. عواقب یک چنین خطای تئوریک همان جابجایی سوژه با ابژه است که بنا بر انتقاد مارکس نه تنها به آپروریسم در پراکسیس سیاسی می‌انجامد و در امتداد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل خشونت یک دولت

<sup>۱</sup> Ebd., Engels am Marx in Paris, ۲۰. Jan. ۱۸۴۵, S. ۱۴

<sup>۲</sup> Tätiges Wesen



مردمی برخوردار کند، رهایی *آلمان‌ها* به *انسان‌ها* تحقق می‌یابد (...). تنها رهایی *پراتیک* و ممکن آلمان، رهایی از موضع *تئوریک* است که انسان‌ها را بالاترین موجود برای انسان-ها می‌شمارد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا دیالکتیک یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا با یک پراکسیس آگاهانه‌ی سیاسی و انقلابی را برقرار می‌سازد که البته مستقیماً روش فعالیت سیاسی وی را نیز متأثر می‌کند. ما این‌جا با عواقب تحقیقات فلسفی و تجربیات سیاسی مارکس مواجه هستیم که به صورت تئوریک متمرکز می‌گردند و مستقیماً به سوی رهایی انسان نشانه می‌گیرند. به این عبارت که مارکس از این نقطه‌ی نظری عزیمت می‌کند که رهایی انسان یک امر عاجل اجتماعی است و تئوری جهت ممانعت از تولید اشکال استعلایی راه دیگری ندارد، به جز این‌که از نقد درون‌ذاتی پراکسیس مولد مستدل گردد و بدون وساطت اشکال استعلایی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی بر آن واکنش کند. بنابراین مارکس از یک سو، در کشمکش نظری پیرامون آگاهی تئوریک از تضاد دخیل می‌شود و از آن‌جا که تئوری انتقادی و عمل-گرای وی از سرچشمه‌ی خود (پراکسیس مولد) به خوبی آگاه است - یعنی تئوری وی مانند فلسفه در مضمون هگلی آن، خود را به صورت یک حرکت ناب از تفکر نمی‌فهمد - در نتیجه هیچ‌گاه از پراکسیس نبردهای طبقاتی مستقل نمی‌گردد، اشکال متافیزیکی، استعلایی، ایدئولوژیک و توجیهی به خود نمی‌گیرد و سرانجام پیداست که به اجبار بر پراکسیس سیاسی واکنش و در حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی و به نفع مواضع پرولتاریا و در راستای تحقق رهایی انسان دخل و تصرف می‌کند.

از آن‌جا که دولت پروس از فعالیت سیاسی و تئوریک مارکس در پاریس نگران بود، در نتیجه سازمان‌های دیپلماتیک و اطلاعاتی هر دو کشور همدست شدند که شرایط اخراج وی از فرانسه را فراهم سازند. تنها کشوری که حاضر شد به مارکس حق اقامت بدهد، لوکزامبورگ بود، منتها با این شرط که وی در مسائل سیاسی روز دخالت نکند و به شغل روزنامه‌نگاری نپردازد. به این ترتیب، مارکس به بروکسل نقل مکان و با همکاری انگلس به تسویه حساب با نظریات متافیزیکی گذشته‌ی خود پرداخت.

<sup>۱</sup> Ebd., S ۳۹۱

موجود محصول از خودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همان زمینه‌ی مادی جامعه‌ی بورژوازی است که مناسبات متضاد نظام سرمایه‌داری را توجیه می‌کند و "اوضاع موجود" را پدید می‌آورد و مستمر می‌سازد. پیداست که فراروی از "اوضاع موجود" در وهله‌ی اول مشروط به تولید یک چشم‌انداز جهت تشکیل "اوضاع مطلوب" است. در حالی که هگل "اوضاع موجود" را "گوهر از خودبیگانه" می‌خواند و در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر، مفاهیم ایده‌آلیستی را جهت تشکیل یک جامعه‌ی آشتی‌یافته و خردمند آتی متکامل می‌کند، نقطه‌ی عزیمت مارکس نیز آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی همین جهان کهن و غیرخردمند است و تنها از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی-کننده‌ی آن برای وی ممکن می‌شود که جهان نوین را به صورت "اوضاع مطلوب" پدید آورد و به سوی رهایی انسان نشانه بگیرد.<sup>۱</sup>

در وهله‌ی دوم دگرگونی "اوضاع موجود" به "اوضاع مطلوب" نیاز به یک "سوژه‌ی واقعی" دارد که مارکس آن‌را از دیالکتیک تئوری و پراکسیس متکامل می‌کند. به بیان دیگر، انگیزه‌ی مارکس تکامل فلسفه‌ی پراکسیس است که بنا بر "پیشگفتار نقد فلسفه-ی حق هگل" به بهترین وجه ممکنه از خودانگاری فعالیت تئوریک وی به صورت یک پراکسیس سیاسی نیز گزارش می‌دهد. به این صورت که تئوری انتقادی و عمل‌گرای وی که البته از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی زمینه‌ی متضاد مادی که وی آن‌را "بعد منفعل" نیز می‌نامد، متکامل می‌شود و سپس به صورت جانبدار در کشمکش تئوریک پیرامون آگاهی از تضاد شرکت می‌کند و سرانجام به یک پراکسیس به خصوص سیاسی در روند نبردهای طبقاتی دامن می‌زند. سوژه‌ی خودآگاه "نیازهای انقلابی و رادیکال" پرولتاریا است<sup>۲</sup> که تحت تأثیر این تئوری از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و نظم موجود را به شرح زیر به یک نظم نوین دگرگون و شرایط رهایی خود را نیز پدید می‌آورد:

«همان‌گونه که فلسفه در پرولتاریا تسلیحات مادی خویش، پرولتاریا در فلسفه، تسلیحات ذهنی خویش را می‌یابد، و همین که رعد تفکر اصولی به این زمین ساده‌لوح

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ – Marx an Rüge, Kreuznach in September ۱۸۴۳, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۳f., Berlin (ost), S. ۳۴۵

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen ..., ebd., S. ۳۸۶

نیروی کارش را به هر سرمایه‌داری که می‌خواهد بفروشد. ما این‌جا با پرولتاریا به عنوان "سوژه‌ی واقعی" مواجه هستیم که از طریق نیروی کار خود و در پرتو دین، فلسفه و ایدئولوژی بورژوایی جهان موضوعیت‌یافته را پدید می‌آورد، در حالی که هم-زمان به دلیل فقدان خودآگاهی طبقاتی به انقیاد محصول کار خود، یعنی سرمایه کشیده می‌شود و به حق مالکیت خصوصی و روش تولید کالایی تن می‌دهد. به بیان دیگر، پرولتاریا در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس "سوژه‌ی واقعی" محسوب می‌شود و تا زمانی که روش تولید مدرن سرمایه‌داری ادامه می‌یابد، بلامنازعه آنتاگونیسم سرمایه خواهد بود. حتی اگر آن به انقیاد دین، فلسفه و ایدئولوژی بورژوایی کشیده، در روند تولید و فعالیت مولد خود سلب موضوعیت و در جهان از خودبیگانه‌ی تولید کالایی به کلی منفعل و ظاهراً ناپدید شده باشد. انگیزه‌ی فعالیت تئوریک مارکس نیز مشخصاً بر این اساس است که پرولتاریا را از قدرت بالقوه‌ی خویش آگاه و آن‌را جهت تشکیل یک نظم نوین در میدان نبردهای طبقاتی بالفعل سازد و فعالیت آن‌را به سوی انقلاب اجتماعی و رهایی انسان هدایت کند. این‌جا قدرت سیاسی بستگی به توازن قوای اجتماعی دارد و قدرت سرمایه نشانه‌ی ضعف پرولتاریا است. بنابراین نتایج نبردهای طبقاتی نامعلوم و هم‌پیروزی و هم شکست آن‌ها امکان دارد. از این منظر نه مسیر حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی از پیش معین شده و نه فرجام آن منوط به تقدیر تاریخ بشری است. همان‌گونه که انسان‌ها "جهان موضوعیت‌یافته" (جامعه‌ی طبقاتی) را از طریق کار از خودبیگانه‌ی خویشان به وجود آورده‌اند، به همین صورت نیز قادر هستند که در پراکسیس نبردهای طبقاتی به خودآگاهی ماتریالیستی از هستی خویش دست بیابند و بر اساس امکانات موجود تولیدی و بازتولیدی جامعه یک جهان نوین را پدید بیاورند. پیداست که مارکس فرماسیون‌های اجتماعی را که در روند تاریخ پدید آمده و فرو ریخته‌اند، به صورت وقایع تاریخی در نظر می‌گیرد. وی این‌جا "جامعه‌ی آنتیک"، "جامعه‌ی فتودالی" و "جامعه‌ی بورژوایی" را از یک‌دیگر متمایز می‌کند،<sup>۱</sup> لیکن نه به این صورت که انگاری خود تاریخ بشخصه یک سوژه‌ی خردمند و محمول یک منطق و ذات درونی است که فرماسیون‌های اجتماعی را مستقل از فعالیت سوژکتیو انسان‌ها و یکی پس از دیگری متعاقباً پدید می‌آورد. انگاری که ما این‌جا با یک حرکت

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۴۰۸

محصول فعالیت تئوریک آن‌ها کتاب "ایدئولوژی آلمانی" است که در آن فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ، متافیزیک برونو بائر و لیبرالیسم اشتیرنر به عنوان "تخیل‌های کودکانه و بی‌گناه فلسفی هگلی‌های جوان" به باد انتقاد گرفته می‌شوند.<sup>۱</sup> مارکس هم-زمان یک سری سخنرانی‌ها را به زبان ساده و جهت تثبیت خودآگاهی تئوریک فعالان سیاسی در "کانون تعلیم و تربیت کارگران بروکسل" برگزار کرد که بعدها در یک جزوه و تحت عنوان "کار مزدی و سرمایه" منتشر شدند. این‌جا موضوع مارکس تأکید بر دگرگونی مقوله‌ی "کار" به مقوله‌ی "نیروی کار" در فرماسیون سرمایه‌داری است که بند ناف کارگران مزدی را از مناسبات تولیدی در فرماسیون‌های قدیمی قطع می‌کند و به شرح زیر شکل کالایی نیروی کار، یعنی کار دوگانه آزاد را پدید می‌آورد:

«کار همیشه یک کالا نبود. کار همیشه کار مزدی، یعنی کار آزاد نبود. برده کار خود را به برده‌دار نمی‌فروخت، همان‌طور که گاو نر توان‌های خود را به برزگر نمی‌فروشد. برده با همه‌ی کار خود یکبار و برای همیشه به صاحب خود فروخته شده است. آن یک کالا است که می‌تواند از دست یک مالک به دست دیگری برسد. خود آن یک کالا است، اما نیروی کار کالای آن نیست. بنده تنها یک بخش از کار خود را می‌فروشد. آن یک کارمزد از مالک زمین زراعی دریافت نمی‌کند؛ بلکه بر عکس، مالک زمین زراعی از وی یک خراج دریافت می‌کند. بنده به زمین زراعی تعلق دارد و برای صاحب زمین زراعی میوه می‌دهد. کارگر آزاد در برابر خود را می‌فروشد و البته تکه تکه. وی ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۵ ساعت از زندگی خود را به خراج می‌گذارد، یک روز مانند روزهای دیگر، به آن‌که بیشتر بپردازد، به مالک مواد خام، ابزار کار و مواد غذایی، یعنی به سرمایه‌داران. کارگر نه به یک مالک و نه به زمین زراعی تعلق دارد، اما ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۵ ساعت از زندگی روزانه‌اش به کسی تعلق می‌گیرد که آن‌را می‌خرد.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تحت مناسبات سرمایه‌داری کارگر مزدی نه تنها از مناسبات تولید آزاد می‌شود، بلکه ظاهراً به این آزادی نیز دست می‌یابد که

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (ost), S. ۱۳

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۵): Lohnarbeit und Kapital, in: MEW, Bd. ۶, S. ۳۹۷ff., Berlin (ost), S.

این‌جا تاریخ و منطق با یک‌دیگر به وحدت می‌رسند و روند تاریخ نوید به یک آینده‌ی دلپسند می‌دهد. از جمله باید از سوسیالیست‌های تخیلی یاد کرد که غافل از "سوژه‌ی واقعی"، یعنی مستقل از پراکسیس مولد و با صرف نظر از بررسی شکل و نتایج نبردهای طبقاتی، فرماسیون‌های اجتماعی را پشت سر یک‌دیگر ردیف کرده و تحت تأثیر "ایده‌ی مطلق" هگلی فرجام سرمایه‌داری را مثبت ارزیابی می‌کردند. در برابر مارکس بر فعالیت سوژکتیو انسان جهت دگرگونی اوضاع موجود به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" تأکید می‌کند:

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

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روند "تاریخ بژکتیو" تنها تظاهر ضروری مناسبات وارونه‌ی جامعه‌ی بورژوازی، یعنی یک شکل ایدئولوژیک از آن مناسبات از خودبیگانه می‌باشد که تحت تأثیر آن‌ها سرمایه طبیعتاً رشد کرده است. ما این‌جا با نتایج فعالیت آگاهانه‌ی طبقه‌ی حاکم مواجه هستیم که مارکس آن‌را به صورت اشکال از خودبیگانه که ظاهراً از فعالیت انسان‌ها و پراکسیس مولد مستقل شده‌اند، افشا می‌کند. به بیان دیگر، فرماسیون‌های اجتماعی بنا بر ایده‌آل‌ها و تحت قدرت ایدئولوژیک و سیاسی طبقه‌ی حاکم به وجود آمده‌اند که البته هیچ‌گاه به صورت ناب بر قرار نمی‌گردند، زیرا اشکال پیشرو آن‌ها همواره لحظات فرماسیون‌های قدیمی را نیز با خود به همراه دارند. هر کسی که نقش انسان را به عنوان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی در این "حرکت واقعی" انکار می‌کند، در حال تدارک ایدئولوژی است و با استناد به کشفیات ثوریک مارکس یک شخصیت ارتجاعی دارد.

بنابراین ما با ثوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به صورت یک تجرید از کلیت متضاد مواجه هستیم که محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است. به این معنی که این "حرکت واقعی" نه اجتناب‌ناپذیر و بژکتیو و نه محصول منطقی یک روند بلامنازعه از تاریخ و یا حرکت ماده است. بنابراین مارکس هرگونه ادعایی را که با حرکت به اصطلاح بژکتیو توجیه می‌شود، هرگونه ادعایی که رهایی

اجتناب‌ناپذیر از تاریخ مواجه هستیم که مستقل از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی به راه مقدر خود ادامه می‌دهد و نهایتاً به فرجام ایده‌آلیستی خود می‌رسد. به بیان دیگر، فرماسیون‌های اجتماعی در روند تاریخ و به دلیل فقدان خودآگاهی "سوژه‌ی واقعی" پدید آمده‌اند. به این معنی که حاکمیت طبقاتی همواره بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از طبقه‌ی حاکم می‌گذارد که قدرت ذهنی آن‌را نیز پدید می‌آورد، فرودستان جامعه را به انقیاد اشکال از خودبیگانه مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی بکشد و بنا بر کتاب "ایدئولوژی آلمانی" حاکمیت سرمایه و یک جهان وارونه‌ی طبقاتی را به شرح زیر بر انسان‌ها تحمیل کند:

«افکار طبقه‌ی حاکم در هر دوران تفکر مسلط هستند، یعنی طبقه‌ای که قدرت حاکم مادی جامعه است، هم‌زمان قدرت حاکم ذهنی خویش می‌باشد. طبقه‌ای که ابزار جهت تولید مادی را در اختیار دارد، هم‌زمان در مورد این ابزار جهت تولید ذهنی تصمیم می‌گیرد. به این ترتیب، هم‌زمان افکار آن کسانی که به آن‌ها ابزار جهت تولید ذهنی تعلق می‌گیرد، به صورت میانگین تحت سلطه در می‌آیند. افکار حاکم دیگر چیزی نیستند به غیر از بیان ایده‌آل مناسبات مادی مسلط که به صورت تفکر مناسبات مسلط مادی جمع‌بندی شده‌اند، بنابراین آن مناسباتی که یک طبقه را حاکم می‌کنند، افکار حاکمیتش هستند.»<sup>۱</sup>

بنابراین تنها در فقدان پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی است که سرمایه‌دار به شکل سرمایه‌ی شخصیت‌یافته در می‌آید و به صورت سوژه‌ی فعال "جهان موضوعیت‌یافته" را آگاهانه، یعنی از استثمار نیروی کار بیگانه و در پرتو ایدئولوژی و منافع طبقاتی خود پدید می‌آورد و کارگران مزدی را به سلطه‌ی مناسبات از خودبیگانه - ی جامعه‌ی بورژوازی می‌کشد. پیداست که این‌جا دیدگاه مارکس از روند تاریخ با مضمون "روح جهان" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تلاقی می‌کند. به این دلیل که هگل "تاریخ فلسفه" و "فلسفه‌ی تاریخ" را به صورت یک روند متداوم از دنیوی و خردگرا شدن سوژه‌ی شناسا در نظر می‌گیرد و آریور، یعنی بدون شواهد تجربی به یک نظریه - ی مثبت‌گرا پیرامون تشکیل یک جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته‌ی آتی دست می‌یابد.

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche ..., ebd., S. ۴۶

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۴۰

دلیل انفعال مزمن سیاسی از "فلسفه‌ی آتی" خود به روستای پدریش (برابرگ) بازگشت و آن‌جا مشغول به تولید شراب شد، مارکس نیز عزم راسخ خود را برای شرکت در انقلاب آلمان اعلام کرد. وی آن جمعی را که با دیگر فعالان سیاسی به نام "اتحادیه‌ی عادلان" تأسیس کرده بود، به "اتحادیه‌ی کمونیست‌ها" تغییر نام داد و با همکاری انگلس خطوط تئوریک و پراکسیس سیاسی آن‌را به شرح زیر در "مانیفست کمونیستی" مشخص کرد:

«کمونیست‌ها یک حزب به خصوص در تقابل با احزاب کارگری دیگر نیستند. آن‌ها منافع مجزایی از تمامی پرولتاریا ندارند. آن‌ها اصول به خصوصی را که پرولتاریا را بخواهند نسبت به آن‌ها شکل بدهند، بر پا نمی‌سازند. کمونیست‌ها فقط از این طریق خود را از مابقی احزاب پرولتری متفاوت می‌کنند که از یک سو، از نبردهای متفاوت ملی پرولتاریا منافع همگانی و مستقل از ملیت را برجسته و معتبر می‌سازند و از سوی دیگر، بدین وسیله که آن‌ها در درجات متفاوت تکاملی که مسیر نبرد میان پرولتاریا و بورژوازی طی می‌کند، همواره منافع تمامی جنبش را نمایندگی می‌کنند. بنابراین کمونیست‌ها عملاً قاطع‌ترین و همواره بخش به پیش راننده‌ی احزاب کارگری تمامی کشورها هستند؛ آن‌ها دارای بینش تئوریک در شرایط، اقدام و نتایج کلی از جنبش پرولتری پیش از مابقی انبوه پرولتاریا هستند. هدف بعدی کمونیست‌ها همان است مانند مابقی همه‌ی احزاب پرولتری؛ ساخت و پرداخت پرولتاریا به طبقه، سرنگونی حاکمیت بورژوازی، تصرف قدرت سیاسی توسط پرولتاریا.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس و انگلس این‌جا تنها بر یک گرایش به خصوص کمونیستی در جنبش کارگری تأکید می‌کنند، بدون این‌که ادعای رهبری و مصادره‌ی حزبی جنبش کارگری و یا انهدام مابقی جریان‌های سیاسی طیف چپ را داشته باشند. با وجودی که مارکس همواره به کشمکش‌های تئوریک دامن می‌زد و در برابر مبارزات صنفی و سوسیالیست‌های تخیلی مواضع رادیکال سیاسی داشت، اما نبردهای طبقاتی را مستقیماً به سوی سرنگونی حاکمیت بورژوازی هدایت می‌کرد.

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۹): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. ۴, S. ۴۵۹ff., Berlin (ost), S. ۴۷۴

انسان‌ها را به یک چیز خارج از خود آگاهی طبقاتی آن‌ها نسبت می‌دهد و آن‌ها را در تعیین آینده‌ی خود و در تدویم اشکال دینی سلب اراده، آگاهی و آزادی می‌کند و منفعل می‌سازد، ارتجاعی می‌شمارد. به بیان دیگر، مارکس یک تصور ایده‌آلیستی از روند تاریخ و یک درک مکانیکی از فرم‌اسیون‌های متعاقب اجتماعی را مردود می‌شمارد. از منظر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نه روند ماتریالیستی از تاریخ ضرورتاً به سوی یک فرجام مقدر و خوشایند سپری می‌شود و نه یک فرم‌اسیون اجتماعی به کلی فرو می‌ریزد و دیگری بر جای آن تمام و کمال بر پا می‌گردد. موضوع نقد مارکس این‌جا ممانعت از تعمیم یک منطق مخصوص تاریخی است که ایده‌آل‌های جامعه‌ی مدرن بورژوازی را ظاهراً پدید می‌آورد و موجودیت آن‌را به صورت یک ضرورت تاریخی توجیه می‌کند. ما این‌جا دوباره با نقش پرولتاریا به عنوان "سوژه‌ی واقعی" در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مواجه می‌شویم که به صورت "سوسیالیسم علمی" و با استناد به "دانش مثبت" متکامل می‌شود. پیداست که نزد مارکس مفهوم "دانش مثبت" در مضمون ریاضی و جبر دترمینیستی آن نیست. از آن‌جا که خردمندی در جوامع مدرن و دنیوی یک امر مثبت ارزیابی می‌شود، در نتیجه "دانش مثبت" نزد مارکس نیز به معنی آن دانشی است که با استناد به پراکسیس مولد، یعنی از نقد درون‌ذاتی زندگی واقعی و فعالیت مولد خود انسان‌ها، یعنی از نقد کلیت یک حرکت متضاد ماتریالیستی - دیالکتیکی متکامل شده است که با نفی آگاهانه‌ی "اوضاع موجود" مستقیماً به سوی تشکیل "اوضاع مطلوب" و رهایی انسان‌ها نشانه می‌گیرد. این‌جا استقلال و آزادی انسان‌ها مشروط به دگرگونی کلی مناسبات موجود جامعه‌ی بورژوازی است که سپس مالکیت اجتماعی را پدید می‌آورد و تحت مدیریت کانون افراد همبسته قرار می‌دهد.<sup>۱</sup>

پیداست که مسیر زندگی واقعی و فعالیت سیاسی مارکس تحت تأثیر کشفیات تئوریک وی قرار داشت. همان‌گونه که هگل پس از تکامل فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود به مقام استادی دانشگاه در فرانکفورت و سپس در برلین رسید و تبدیل به برجسته‌ترین نظریه‌پرداز دولت پروس شد و همان‌گونه که فویرباخ پس از اخراج از دانشگاه و به

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۷, ۷۰f., ۲۴۷

کوچک‌ترین توهمی را داشت. از آن پس که صندوق مالی روزنامه ته کشید، مارکس بخشی از ارث پدری خود را در آن ریخت که انتشار مستمر آن مختل نشود. وی هم-چنین در مقام سردبیر این روزنامه قاطع و با پشتکار بود. به این صورت که وی تمامی مقالات را تصحیح و متن آن‌ها را با خطوط سیاسی روزنامه هماهنگ می‌کرد. به این ترتیب، چندی نگذشت که "روزنامه‌ی راین نوین" تبدیل به ارگان اصلی انقلاب در آلمان شد. از جمله باید از یک سری مقالات یاد کرد که تحت عنوان "کار مزدی و سرمایه" در این روزنامه منتشر شدند. آن‌ها متن همان سخنرانی‌هایی بودند که مارکس قبلاً در "کانون تعلیم و تربیت کارگران بروکسل" برگزار کرده بود. این‌جا تأکید مارکس بر آن مناسبات کلی است که مایحتاج اجتماعی و نیروی کار انسانی را تبدیل به کالا می‌کنند و به شرح زیر سرمایه را پدید می‌آورند:

«سیاه پوست یک سیاه پوست است. او تحت مناسبات مخصوصی تبدیل به برده می‌شود. یک ماشین دوک پنبه یک ماشین برای رسیدن پنبه است. آن تحت مناسبات مخصوصی تبدیل به سرمایه می‌شود. اگر آن از این مناسبات کنده شود، به همان اندازه کمتر سرمایه است، مانند طلا که برای خود و فی‌نفسه پول یا شکر قیمت شکر است.<sup>۱</sup>»

بنابراین "روزنامه‌ی راین نوین" از منظر نقد مناسبات کلی نظام سرمایه‌داری و منافع جنبش کارگری بود که به مسائل روز سیاسی می‌پرداخت. در ابتدا اتحاد کشور پراکنده‌ی آلمان و ممانعت از استقرار دیکتاتوری پروس مطرح بود. به خصوص به این دلیل که اعیان و اشراف فئودالی و در رأس آن‌ها خاندان هوهن‌سولرن از تشکیل یک دولت متمرکز دموکراتیک ممانعت می‌کردند.<sup>۲</sup> از منظر مارکس شکل دولت برای جنبش کارگری بسیار اهمیت داشت، زیرا شرایط کلی و مناسبات لازم را برای انقلاب پرولتری پدید می‌آورد. وی در راستای انهدام نظام‌های سلطنتی آلمان، پروس و اتریش فعالیت می‌کرد که پس از سرنگونی طبقه‌ی فئودال بلافاصله به نبردهای طبقاتی بر علیه بورژوازی دامن بزند و با کسب قدرت سیاسی توسط پرولتاریای آلمان و در همبستگی با پرولتاریای فرانسه راه را به سوی یک جنگ تمام عیار با روسیه‌ی تزاری

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۵): Lohnarbeit ..., ebd., S. ۴۰۷

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۵): Die Taten des Hauses Hohenzollern, in: NRhZ vom ۱۰. Mai ۱۸۴۹, Nr. ۲۹۴, in: MEW, Bd. ۶, S. ۴۷۷f., Berlin (ost)

این بیانیه‌ی سیاسی که در ماه ژانویه‌ی ۱۸۴۸ میلادی منتشر شد، خطوط تئوریک و پراکسیس سیاسی "روزنامه‌ی راین نوین" را نیز مشخص می‌کرد. ایده‌ی انتشار این روزنامه با زیرعنوان "ارگان دموکراسی" در پاریس به وجود آمد، زمانی که "اتحادیه‌ی کمونیست‌ها" برای بازگشت از تبعید و دامن زدن به انقلاب اجتماعی در آلمان خود را آماده می‌کرد. برای مکان انتشار این روزنامه شهر کلن در نظر گرفته شد، زیرا آن‌جا "قوانین ناپلئون" در مورد آزادی مطبوعات کم و بیش رعایت می‌شدند. اولین شماره‌ی این روزنامه در روز ۱ جون ۱۸۴۸ میلادی با یک سرمایه‌ی کوچک از آکسیونرها منتشر شد. چندی نگذشت که آکسیونرها اهداف این روزنامه را با منافع طبقاتی خود در تضاد دیدند و یکی پس از دیگری از پرداخت کمک‌های مالی خود به صندوق آن صرف نظر کردند.<sup>۱</sup> پیداست که این تجربیات ناگوار برای مارکس قابل پیش‌بینی بود، زیرا وی پس از بررسی قوانین اساسی دولت‌های مدرن از ائتلاف بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی بر سر حق مالکیت خصوصی خبر داشت و از این بابت، نگرانی خود را قبلاً در یک نامه به شرح زیر با انگلس در میان گذاشته بود:

«تمامی مردم از بحث در مورد مسائل اجتماعی مانند طاعون می‌هراسند. آن‌را شورش می‌نامند. من زیباترین روش سخنوری را به هدر دادم، تمامی دیپلماسی ممکنه را به کار بردم، اما همیشه جواب‌های سر سری گرفتم (...). قضیه اساساً این است که این بورژوازی رادیکال نیز ما را دشمن اصلی و آتی خود می‌شناسد و تسلیحاتی را به دست ما نمی‌دهد که ما آن‌ها را به زودی بر علیه خودش برگردانیم.»<sup>۲</sup>

بنابراین مارکس نسبت به تجربیات نبردهای طبقاتی چنان واقع‌بین بود که نه انقلاب بورژوایی را حسن ختام آن‌ها می‌شمرد و نه نسبت به بورژوازی به اصطلاح رادیکال

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۵۳): Marx und die „Neue Rheinische Zeitung“ – ۱۸۴۸ – ۱۸۴۹, Erschienen im Züricher „Sozialdemokrat“, ۱۳. März ۱۸۸۴, Nr. ۱۱, Die Rede, in: Karl Marx / Friedrich Engels, Die Revolution von ۱۸۴۸ – Auswahl aus der „Neuen Rheinischen Zeitung“, Bd. ۸, S. ۲۹ff., Berlin (ost), ۳۲f.

<sup>۲</sup> Karl Marx / Friedrich Engels (۱۹۴۹): Briefwechsel, Bd. I, Dietz Verlag Berlin, S. ۱۲۰, zit. n. Hager, Kurt (۱۹۵۳): Einleitung, in: Karl Marx / Friedrich Engels, Bd. ۸, Die Revolution von ۱۸۴۸ – Auswahl aus der „Neuen Rheinischen Zeitung“, S. off., Berlin (ost), S. ۶

دولت مرکزی ممانعت کنند.<sup>۱</sup> در حالی که "روزنامه‌ی راین نوین" همواره طرف مجلس را می‌گرفت، اما مارکس نافرمانی مدنی را "مقاومت منفعل" و نامکفی می‌شمرد و درخواست تشکیل یک دولت موقت و تدارک "دیکتاتوری پر انرژی" را داشت که سدی را در برابر قوای ضد انقلاب بسازد و به مطالبات مردمی جامعه‌ی عمل بپوشاند.<sup>۲</sup> البته بورژوازی صلاح خود را در این راه می‌دید که به تضادهای طبقاتی با اعیان و اشراف فئودالی دامن نزند و در سایه‌ی نظام سلطنتی تنها آن قوانینی را به تصویب برساند که با منافع طبقاتی زمین‌داران و درباریان تلاقی نکنند.<sup>۳</sup>

با تمامی این وجود در اروپا موجی از ضد انقلاب در راه بود که اوایل ماه نوامبر ۱۸۴۸ میلادی در وین به قدرت رسید. در مقاله‌ای که مارکس به این مناسبت منتشر کرد، شدیدترین انتقادات را به بورژوازی وارد آورد، آن‌را ابزار دست اعیان و اشراف فئودالی خواند و به شرح زیر فراخوان به حق مقاومت در برابر قوای ضد انقلاب داد:

«سلاخی‌های بی نتیجه از روزهای جون و اکتبر، مراسم‌های سوگواری کسل‌کننده از فوریه و مارس و خود کانیالیسم ضد انقلاب ملت‌ها را متقاعد خواهد کرد که تنها یک ابزار وجود دارد که درد کشنده‌ی مرگ جامعه‌ی قدیمی و درد خونین زایمان جامعه‌ی نوین را کوتاه، ساده و متمرکز سازد، تنها یک ابزار - تروریسم انقلابی.»<sup>۴</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا در برابر خشونت مادی ضد انقلاب، خشونت مادی انقلابی را مستقر می‌سازد و تشکیل "دیکتاتوری" و تدارک "تروریسم" را حق مقاومت پرولتاریا جهت رهایی خود می‌شمرد. این‌جا مسئله‌ی مارکس بر سر حق انقلاب و دفاع از شأن انسان است، زیرا موضوع تئوری انتقادی و انقلابی وی بدون واسطه مربوط به پراکسیس سیاسی جهت رهایی انسان می‌گردد.

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۵): Kein Steuern mehr!!!, in: NRhZ vom ۱۷. November ۱۸۴۸, Nr. ۱۴۵, in: MEW, Bd. ۶, S. ۳۰, Berlin (ost)

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۹): Die Krisis und die Konterrevolution, in: NRhZ vom ۱۴. September ۱۸۴۸, Nr. ۱۰۲, in: MEW, Bd. ۵, S. ۴۰۱f, Berlin (ost), S. ۴۰۲

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۵): Die Frankfurter Versammlung, in: NRhZ vom ۲۳. November ۱۸۴۸, Nr. ۱۵۰, in: MEW, Bd. ۶, S. ۴۳f., Berlin (ost)

<sup>۴</sup> Marx, Karl (۱۹۵۹): Sieg der Konterrevolution zu Wien, in: NRhZ vom ۷. November ۱۸۴۸, Nr. ۱۳۶, in: MEW, Bd. ۵, S. ۴۵۵f., Berlin (ost), S. ۴۵۷

بگشاید و شرایط یک انقلاب جهانی را مهیا سازد. اهمیت دولت روسیه در این دوران بر این اساس بود، زیرا آن از سال ۱۸۱۵ میلادی نقش ژاندارم اروپا را بازی می‌کرد و تبدیل به سرسخت‌ترین جریان برای دفاع از مناسبات ارتجاعی و دولت‌های فئودالی اروپای غربی شده بود.

بنابراین مارکس اصولاً هیچ فرصت تاریخی را برای حاکمیت بورژوازی جهت رشد نیروهای مولد قائل نمی‌شد. موضوع اصلی وی رهایی انسان از آن مناسبات از خودبیگانه بود که با گسست و گذار از جهان کهن در اشکال بورژوایی تجدید حیات می‌کردند. وی همواره به تحلیل تجربیات نبردهای طبقاتی در پراگ، وین و پاریس می‌پرداخت و آن‌ها را در اختیار مخاطبان روزنامه قرار می‌داد. وی در اواخر سال ۱۸۴۸ میلادی به این نتیجه رسید که پرنسیپ‌های دموکراتیک فراگیر شده و پرولتاریا در رأس قوای انقلابی قرار گرفته است. این‌جا باید به خصوص از نقش انقلاب ماه جون ۱۸۴۸ میلادی در برلین یاد کرد که به نظر مارکس انقلاب پرولتری بر علیه بورژوازی بود. به این ترتیب، تا اواخر ماه فوریه ۱۸۴۹ میلادی در مناطق جنوب غربی و در کشورهای کوچک و متوسط آلمان مطالباتی مانند: آزادی مطبوعات و تجمعات، تشکیل دادگاه‌های صالح، تشکیل مجلس مؤسسان و تصویب قوانین اساسی مدرن مطرح شدند. در تمامی این مدت "روزنامه‌ی راین نوین" نه تنها از این مطالبات دفاع می‌کرد و به آن‌ها دامن می‌زد، بلکه مسؤولان روزنامه نیز خود را بدون واسطه عضو این جنبش اجتماعی می‌شمردند و اهداف انقلابی آن‌را به پیش می‌راندند. در حالی که مارکس اصرار به مسلح شدن مردم داشت، دفتر هیئت تحریریه‌ی روزنامه با هشت تفنگ و ۲۵۰ گلوله مجهز شده بود.<sup>۱</sup>

پیداست که نتایج نبردهای طبقاتی به تضادهای بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی دامن می‌زدند. از جمله باید از کشمکش‌های مجلس فرانکفورت با حکومت مرکزی یاد کرد که بر سر صلاحیت قانون‌گذاری پدید آمد. سرانجام کار به جایی کشید که مجلس فراخوان به نافرمانی مدنی داد و از شهروندان خواست که از پرداخت مالیات به

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۵۳): Marx und ..., ebd., S. ۳۷

از امپراطوری پروس را صادر کرد. از آنجا که فعالیت مطبوعاتی برای "روزنامه‌ی راین نوین" به کلی غیر ممکن شده بود، در نتیجه آخرین شماره‌ی آن در ۱۹ مه ۱۸۴۹ میلادی با خط سرخ منتشر شد و مسؤولان آن به شرح زیر با مخاطبان خود وداع کردند:

«ما در پایان به شما از خطر هر نوع کودتا هشدار می‌دهیم. بنا بر وضعیت نظامی شهر کلن، شما بدون امکان نجات و بازنده هستید. شما در ابرفرد دیدید که بورژوازی چگونه کارگران را به آتش کشید و بعداً در پست‌ترین شکل ممکنه به آن‌ها خیانت کرد. (...) مسؤولان "روزنامه‌ی راین نوین" در حال وداع با شما به خاطر شرکت محرزتان تشکر می‌کنند. کلام آخر همیشه و همه‌جا این است: *رهایی طبقه‌ی کارگر! هیئت تحریریه‌ی "روزنامه‌ی راین نوین"*»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، پرونده‌ی رادیکال‌ترین روزنامه‌ی دوران انقلاب آلمان بسته شد. "روزنامه‌ی راین نوین" در ماه مه ۱۸۴۹ میلادی حدود ۶۰۰۰ آبونمان داشت و پس از "روزنامه‌ی کلن" که منافع بورژوازی و محافظه‌کاران را نمایندگی می‌کرد، پر تیراژترین روزنامه‌ی وقت محسوب می‌شد. مارکس در اواسط ماه جون ۱۸۴۹ میلادی به پاریس رفت و از آنجا به لندن نقل مکان کرد، در حالی که انگلس در مقام آژودان به "ارتش آزاد" پیوست.<sup>۲</sup>

از آن پس که انگلس نیز به انگلستان بازگشت و در منچستر مسکون شد، پروژه‌ی تحقیقاتی دیگری را دنبال کرد که اصولاً مورد تأیید مارکس نبود. در حالی که مارکس به تحقیقات انتقادی خود پیرامون اقتصاد سیاسی ادامه داد و یک طرح گسترده را جهت بررسی "سرمایه"، "مالکیت زمین"، "کار مزدی"، "دولت"، "تجارت خارجی" و "بازار جهانی" در نظر گرفت،<sup>۳</sup> انگلس به همان مسائلی پرداخت که قبل از آغاز همکاری خود با مارکس در نظر داشت. به این صورت که وی به فلسفه‌پردازی در

<sup>۱</sup> Die Redaktion der „Neuen Rheinischen Zeitung“ (۱۹۷۵): An die Arbeiter Kölns, in: NRhZ vom ۱۹. Mai ۱۸۴۹, Nr. ۳۰۱, in: MEW, Bd. ۶, S. ۵۱۹, Berlin (ost)

<sup>۲</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۵۳): Marx und ..., ebd., S. ۳۸

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۷

همان‌گونه که تئوری انتقادی و عمل‌گرایی وی در پرولتاریا تسلیحات مادی خویش را می‌بیند، پرولتاریا نیز در این تئوری تسلیحات ذهنی خویش را جهت تدارک انقلاب و تشکیل یک نظم نوین می‌یابد. اوج این نبردهای طبقاتی در امپراطوری پروس در روز ۱۸ مارس ۱۸۴۹ میلادی به وقوع پیوست. به این عبارت که پادشاه تحت فشارهای سیاسی عقب‌نشینی کرد و در یک سخنرانی وعده به آزادی مطبوعات و تجمعات و تصویب قانون اساسی داد. از این پس، یک درگیری نظامی در برلین به وقوع پیوست که پس از ۱۳ ساعت مقاومت مسلحانه به نفع قوای انقلابی به پایان رسید. به این ترتیب، ارتش از شهر به بیرون رانده شد و بخش اعظم تسلیحات نظامی به دست مردم افتاد. از آنجا که بورژوازی منافع آتی خود را در خطر می‌دید، در نتیجه لیبرال‌ها نیز به قوای ضد انقلاب پیوستند. محصول این حرکت فوق‌ارتجاعی تغییر سیاست کابینه‌ی هانزه‌من بود که تحت عنوان "وزارت عمل‌گرا" قدرت سیاسی را در دست داشت. به این ترتیب، سیاست "مقاومت منفعل" و مماشات با دربار تبدیل به تهاجم عملی بر علیه قوای انقلابی و مردمی شد. از این پس، "وزارت عمل‌گرا" برنامه‌ی خود را "احیای مجدد اعتماد از دست رفته" خواند و سرانجام نیت واقعی هانزه‌من از جمله‌ی معروفش به شرح زیر به کلی عریان گشت:

«سروران گرامی! در مورد مسائل مالی تحمل به پایان می‌رسد!»

از این پس، یک تعرض گسترده بر علیه نیروهای کارگری و انقلابی سازمان‌دهی و قوای اطلاعاتی - اجرایی کشور با خشونت تمام وارد عمل شد. در رأس اهداف ضد انقلاب ممنوعیت "روزنامه‌ی راین نوین" و اخراج مارکس به عنوان سردبیر آن از امپراطوری پروس قرار داشت. وی متهم به سرنگونی خشونت آمیز دولت سلطنتی و کابینه‌ی وقت و استقرار جمهوری سوسیالیستی در کشور بود. بنابراین تمامی نامه‌هایی که به آدرس هیئت تحریریه‌ی این روزنامه نوشته شده بودند، ضبط شدند. در حالی که سازمان سانسور مطبوعات همواره "روزنامه‌ی راین نوین" را "پست‌ترین روزنامه" و "برگه‌ی ننگ" می‌نامید،<sup>۱</sup> سازمان اطلاعاتی کشور در ۱۱ ماه مه همین سال حکم اخراج مارکس

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۵): Drei Staatsprezesse gegen die „Neue Rheinische Zeitung“, in: NRhZ vom ۲۶. November ۱۸۴۸, Nr. ۱۵۳, in: MEW, Bd. ۶, S. ۶۲f., Berlin (ost)

فاجعه‌بارتر عواقب این خطای فلسفی در پراکسیس سیاسی است که منجر به توهم "سوژه‌ی واقعی" نسبت به روند تاریخ و انفعال سیاسی آن می‌شود. 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 از سیاست توسعه‌ی اقتصادی در نظام سرمایه‌داری به خود نوید داد. این‌جا تفاوت فقط ظاهراً در این جاست که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل "ایده‌ی مطلق" از طریق شناخت و هدفمند، واقعیت سوژکتیو را پدید می‌آورد، در حالی که واقعیت نزد انگلس محصول حرکت "ماده‌ی مطلق" است که البته هدفمند و ظاهراً کور سپری می‌شود و به اصطلاح ابژکتیو به وجود می‌آید. لیکن در هر دو حالت، ایده‌آلیسم و ماتریالیسم به صورت مجرد در برابر یک‌دیگر متکامل می‌شوند که البته با عدول از "کلیت دیالکتیکی" محصول فلسفی هر دوی آن‌ها کاملاً مشابه، یعنی توجیه اشکال مجرد ایدئولوژیک، جهان‌شمول و آپریور جهت تدارک انفعال سیاسی "سوژه‌ی واقعی" است. این‌جا آپریوریسم توجیه منطقی یک حرکت ناب فکری را به عهده می‌گیرد که برای مصداق نتایج آن شواهد تجربی وجود ندارد. از این منظر، انگاری که منطقی و تاریخ به وحدت می‌رسند و فرجام جامعه‌ی بشری به صورت استقرار "سوسیالیسم" یک تظاهر اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو به خود می‌گیرد. انگاری که جهان واقعی دیگر محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسانی و موضوعیت‌یافته، یعنی محصول "کار شکل‌دهنده" و "قوای ماهوی انسان" نیست، بلکه ظاهراً این حرکت و نفس خود ماده است که در روند جهان‌شمول و هدفمند خود "جهان ابژکتیو" را پدید می‌آورد و تاریخ را به صورت کاملاً منطقی مستمر می‌سازد. پیداست که با جایگزینی حرکت ماده‌ی انگلس در جای حرکت ایده‌ی هگل ما با دمیرورژ، یعنی با "ماده‌ی مطلق"، یعنی با آفریننده‌ی جهان واقعی در شکل به اصطلاح "ماتریالیستی" آن مواجه می‌شویم.

بنابراین محصول خطای فلسفی انگلس عدول از "کلیت دیالکتیکی" و استقلال از پراکسیس نبردهای طبقاتی است که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را

مورد آغاز و فرجام جهان هستی روی آورد و مشغول به مطالعه‌ی علوم طبیعی مانند: بیولوژی، شیمی، فیزیک و ریاضی شد. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل کردم، انگلس سرانجام بدون کوچک‌ترین اعتنایی به مقوله‌ی "پراکسیس" که مارکس در تزه‌های فویرباخ خود متکامل کرده بود، "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" در سیستم هگلی کرد و در خیال خود موفق به کشف "فلسفه‌ی طبیعت" شد.<sup>۱</sup> وی مصداق تجربی این خطای فلسفی را ظاهراً در کشفیات زیست‌شناسی داروین یافت، در حالی که مارکس انتقال سیستم داروینی به مناسبات جامعه‌ی بورژوازی را محصول تصورات ناب متافیزیکی و مسخره می‌شمرد.<sup>۲</sup>

تا آن‌جایی که از آثار منتشر شده‌ی مارکس بر می‌آید، وی هیچ‌گاه مستقیماً به نقد خطای فلسفی انگلس نپرداخت و با وی وارد یک کشمکش تئوریک پیرامون عواقب آن در پراکسیس سیاسی نشد. اما آن چیزی که مسلم است، "حرکت ماده" نزد انگلس با استناد به سلول توجیه می‌شود که البته فاقد روح است، در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل اصولاً از روح عزیمت می‌کند. از آن‌جا که ایده‌ی هگلی محصول فعالیت ذهنی، یعنی سوژکتیو محسوب می‌شود و پیداست که بدون حضور انسان اصولاً بی معنی 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 بی معنی است، انگلس اما از طریق این خطای فلسفی، از حرکت دیالکتیکی سوژه‌زدایی می‌کند و آن تأثیرات متقابل و آن حرکت ناشی از قانون علت و معلول که نتایج تقابل ابژه‌ها و مسئله‌ی راز بقا در سیستم داروینی هستند، به جای دیالکتیک جا می‌زند. به بیان دیگر، انگلس مضمون دیالکتیک را به عنوان "نفی آگاهانه" توخالی می‌کند و با سوژه‌زدایی از حرکت واقعی جوامع انسانی، آن‌را به مقوله‌ی "نفی مادی" تقلیل می‌دهد. اما به مراتب

<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>۲</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 der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main, S. ۴۱



آغاز عصر انفرماتیک را تجربه کرده و به تولیدات انبوه دست یافته‌اند، اما اکثر قابل ملاحظه‌ی انسان‌ها در "فقر مطلق" و "سیه‌روزی" به سر می‌برند. فقط یک نگاه اجمالی به کتاب "سرمایه" کافی است که ما عکس نظریات انگلس را در آن بباییم. این‌جا مارکس ماشین‌آلات را "تسلیحات جنگی" سرمایه‌داران می‌نامد که به شرح زیر بر علیه کارگرانی به راه می‌افتند که از منظر سرمایه تنها "مناسبات مادی حی و حاضر تولید" محسوب می‌شوند:

«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 کله‌پا می‌کنند که وی در چهارچوب آن‌ها کار می‌کند، وی را در پی روند کار تحت کوچک‌ترین 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، در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نه منطق و تاریخ به وحدت می‌رسند و نه توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد الزاماً نتیجه‌ی مثبتی را به بار می‌آورند و نه فی‌نفسه و برای خود منجر به آزادی انسان‌ها و فراروی از نظام طبقاتی می‌شوند. زمانی که مارکس از مقوله‌های "فقر مطلق" و "سیه‌روزی" برای طبقه‌ی کارگر استفاده می‌کند، معنی آن‌ها به این عبارت هستند که

ظاهراً در دو وجه متفاوت شقه می‌کند. وجه اول آن "ماتریالیسم دیالکتیکی" است که البته به صورت یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول از "حرکت ماده" در می‌آید و در پیروی از سیستم هگلی به وحدت منطق با تاریخ می‌انجامد که ما مصداق آن را به صورت رابطه‌ی "آزادی" با "ضرورت" به شرح زیر در اثر متأخر انگلس با عنوان "آنتی دورینگ" می‌یابیم:

«بنابراین آزادی بنا بر شناخت ضرورت‌های طبیعت که حاکمیت بر خویشتن ما و بر طبیعت بیرونی را بنا می‌سازد، وجود دارد؛ آن بدین سان یک محصول از تکامل تاریخی است. انسان‌های اولیه که خود را از قلمرو حیوانات مجزا کردند، در تمامی جنبه‌ها مانند خود حیوانات از آزادی محروم بودند؛ اما هر قدم در پیشرفت فرهنگی، یک قدم به سوی آزادی بود. در آستانه‌ی تاریخ بشریت کشف روش تبدیل حرکت مکانیکی در حرارت قرار دارد؛ حرارت بر اثر اصطکاک جهت تولید آتش؛ در اتمام تکامل کنونی کشف روش تبدیل حرارت در حرکت مکانیکی قرار گرفته است؛ ماشین بخار. (...) با کمک نیروهای مولد عظیمی که توسط آن معتبر می‌شوند، یک اوضاع اجتماعی ممکن می‌گردد که در آن دیگر هیچ تفاوت طبقاتی، هیچ نگرانی برای موجودیت فردی وجود نخواهد داشت، و در آن برای اولین بار از آزادی واقعی انسانی، از یک موجودیت در هماهنگی با قوانین شناخته‌شده‌ی طبیعت سخن به میان می‌آید.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با عواقب خطای فلسفی انگلس به صورت پیش‌گویی‌های جنجالی و بلاهت تام مواجه هستیم. انگاری که این‌جا ماشین بخار تبدیل به سوژه شده است و در یک روند منطقی و مثبت‌گرا از تاریخ سرانجام آزادی را برای انسان‌ها توسط تبدیل حرارت به حرکت مکانیکی، یعنی کاملاً مستقل از پراکسیس و بدون اعتنا به نتایج نبردهای طبقاتی به ارمغان می‌آورد. فقط کافی است که به وضعیت موجود جهان نگریست که درجه‌ی حماقت خودکرده‌ی انگلس برای ما تا اندازه‌ی عریان گردد. با وجودی که جوامع انسانی انقلاب‌های متعدد صنعتی مانند: کشف نیروی برق، استفاده از باند تولید (فوردیسم)، شکافتن اتم، کشفیات ژنتیکی و

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Düring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ ff. Berlin (ost), S. ۱۰۶f.

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۶۷۴f.

دل و روده‌ی زمین، هوا و همراه با آن، حفاظت و تکامل [محیط] زیست را استثمار کند.<sup>۱</sup>

بنابراین مسئله‌ی انهدام و یا حفاظت از محیط زیست مستقیماً مربوط به نتایج نبردهای طبقاتی می‌شود. این‌جا هیچ‌گونه اثر فی‌نفسه از نقش مثبت تکامل فن‌آوری که انگلس جهت تدارک آزادی انسان‌ها و فراروی از طبقات اجتماعی در تخیلات کودکانی خود می‌پرورد، وجود ندارد. به بیان دیگر، مسئله‌ی مارکس در مورد فن‌آوری فقط محدود به شکل مدیریت بورژوازی، کارگری و یا دولتی آن نمی‌شود، بلکه انتقاد به اهداف تکامل آن‌را نیز در بر می‌گیرد. وی این تضاد درون‌ذاتی را در ارتباط با نقد گسترش صنعت بزرگ در آمریکا کشف کرد. این‌جا حق حیات انسان‌ها بر زمین با حق مالکیت خصوصی تلاقی می‌کند. موضوع نقد مارکس تحلیل نقش مخرب نظام مدرن سرمایه‌داری، یعنی تولید بیشترین ارزش اضافی در کوتاه‌ترین زمان ممکنه است که سرمایه را در فقدان خودآگاهی طبقاتی و مقاومت اجتماعی به این سو می‌راند که بدون کوچک‌ترین اعتنایی به نیازهای جامعه‌ی انسانی و ضرورت‌های محیط زیستی، اهداف خود را دنبال کند و عواقبی را به شرح زیر پدید آورد:

«هرچه یک کشور بیشتر (...) از صنعت بزرگ به عنوان پشتوانه‌ی توسعه‌ی خود عزیمت کند، به همان اندازه روند تخریب سریع‌تر است. بنابراین تولید سرمایه‌داری تنها آن فن‌آوری و آن ترکیب از روند تولید اجتماعی را متکامل می‌کند که آن هم-زمان سرچشمه‌ی تمامی ثروت را متزلزل می‌سازد: زمین و کارگر.»<sup>۲</sup>

ما این‌جا با تفاوت‌های شگرف و تناقض‌های آشکار نظری میان مارکس و انگلس مواجه می‌شویم. در حالی که مارکس فراروی از طبقات اجتماعی و رهایی انسان‌ها را مشروط به پراکسیس مولد، خودآگاهی "سوژه‌ی واقعی" و نتایج نبردهای طبقاتی می‌کند، لیکن انگلس به سوژه‌زدایی از حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی روی می‌آورد و در پیروی از خطای فلسفی خود، یعنی جایگزینی "حرکت ماده" به جای "حرکت ایده" در سیستم

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۷۸۱f.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd I, ..., ebd., S. ۵۲۹f., und Vgl. Negt, Oskar (۲۰۰۵): Kant und Marx – Ein Epochengespräch, Göttingen, S. ۶۹

زیست غیر انسانی کارگران مزدی یک "سوژه‌ی فعال" دارد و آن هم سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است. انگاری که سرمایه‌دار - البته به دلیل فقدان خودآگاهی و ازخودبیگانگی طبقه‌ی کارگر - شکل سوژه را به خود گرفته است و با آگاهی یک تکامل به اصطلاح طبیعی و تاریخی را بر انسان‌ها تحمیل می‌کند و کارگران مزدی را به انقیاد محصول کار خود می‌کشد. به بیان دیگر، ما این‌جا با جامعه‌ی بورژوازی و فرماسیون اقتصادی و اجتماعی سرمایه‌داری مواجه هستیم که تحت مناسبات آن، روند تولید از روایت و نیازهای اجتماعی ظاهراً استقلال یافته است و انسان‌ها را تحمیل و مدیریت می‌کند، در حالی که کارگران مزدی به دلیل فقدان خودآگاهی طبقاتی و ازخودبیگانگی خودکرده هنوز قادر نشده‌اند که خودشان روند تولید را برنامه‌ریزی و اداره کنند.<sup>۱</sup>

افزون بر این‌ها، نه معنی مفاهیم "فقر مطلق" و "سپه‌روزی" محدود به بیکاری، بیگاری، بیماری، گرسنگی، حاشیه‌نشینی، تن‌فروشی و آوارگی طبقه‌ی کارگر می‌شود و نه تنها وضعیت زندگی ارتش ذخیره‌ی کار را افشا می‌سازد. به بیان دیگر، افشار فعال ارتش کار نیز دچار "فقر مطلق" و "سپه‌روزی" هستند، زیرا حق مالکیت خصوصی و شکل تولید کالایی، آن‌ها را نیز سلب موضوعیت و دچار اشکال نازل و ازخودبیگانه می‌کند و مانع تکوین کلیت قوای حسی و ماهوی آن‌ها می‌شود. از منظر مارکس "فقر مطلق" و "سپه‌روزی" زمانی به قله‌ی خود می‌رسند که انسان‌ها از حق زندگی بر زمین محروم شوند. وی در این ارتباط از "بی‌شرمانه‌ترین استثمار سپه‌روزی"<sup>۲</sup> سخن می‌گوید و مضمون آن‌را به شرح زیر در جلد سوم کتاب "سرمایه" توضیح می‌دهد:

«(...) مالکیت بر زمین یک قدرت هولناک پدید می‌آورد، زمانی که آن با سرمایه‌ی صنعتی متحد و هم‌دست می‌شود، آن ممکن می‌کند که کارگران در نبرد بر سر کارمزد عملاً از زمین به عنوان مکان زندگی خویش محروم شوند. این‌جا یک بخش از جامعه از بخش دیگری یک تاوان برای این حق می‌طلبید که مجاز به سکونت بر زمین بوده باشد، همان‌گونه که اصولاً در مالکیت زمین، حق مالک ضمیمه است که اندام زمین،

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۸, ۸۷

<sup>۲</sup> Schamloseste Ausbeutung des Elends

داد، در پی تکامل شکل ماتریالیستی آن بود.<sup>۱</sup> در برابر مارکس نه تنها تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم را به عنوان تدارک متافیزیک و فلسفه‌پردازی از یک هستی استعلایی مردود می‌شمرد، بلکه وجود یک ماده‌ی مبدأ که انگاری در روند تکامل هدفمند خود، انسان را به صورت ارگانیزم کلی یک ماده‌ی متفکر، یعنی مغز انسانی پدید آورده است، انکار می‌کرد. 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 و خویشتن و جهان خویش را به صورت موضوعیت‌یافته پدید می‌آورد. با وجودی که مارکس این‌جا پایان اعتبار سیستم داروینی را قاطعانه اعلام می‌کند، لیکن انگلس در آثار متأخر خود و به شرح زیر مدعی می‌شود که در جوامع انسانی و هم‌چنین در نظام سرمایه‌داری (قلمرو ضرورت) قوانین داروینی حاکم هستند:<sup>۲</sup>

«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 و موضع طبیعت حیوان به صورت قله‌ی 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 زیست‌شناسی داروین متحقق می‌گردد و طبیعت خشن حیوانی، یعنی قانون "بکش تا زنده بمانی" را بر کلیت جامعه‌ی بشری حاکم می‌کند. ما این‌جا با توجیه "سوسیال

هگلی، گرفتار جابجایی سوژه با ابژه در شکل به اصطلاح "ماتریالیستی" آن می‌شود و ظاهراً در توسعه‌ی فن‌آوری (زیربنا) جهت رشد نیروهای مولد شرایط آزادی انسان‌ها و لغو مناسبات جامعه‌ی طبقاتی را می‌یابد. ما این‌جا با "ماتریالیسم دیالکتیکی" به صورت دانش متافیزیکی با نتایج آپریور از روند "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی انسان‌ها را سلب اراده، استقلال، آزادی و معطوف به یک ناکجاآباد تخیلی می‌کند و آن‌ها را به انقیاد محصولات کار خویشتن می‌کشد. انگاری که مبدأ و مقصد زندگی انسان‌ها از پیش معین شده و کسب آزادی واقعی و تدارک یک زیست‌همه‌نگ با قوانین طبیعی در گرو تحمل "اوضاع موجود" و توفیق سیاست توسعه‌ی اقتصادی است. این مسئله به خصوص از این زاویه اهمیت دارد که انگلس در آغاز فعالیت تئوریک و سیاسی خود با مارکس به نظریات وی تن داده بود که ما مصداق آن‌را در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" به شرح زیر می‌یابیم:

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

بنابراین مارکس این‌جا با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود موجودیت یک گوهر خودمختار مادی که در طبیعت بیرونی مستقر شده است، مردود می‌شمارد و در حالی که تا پایان عمر به کشفیات تئوریک خود پایبند می‌ماند، انگلس با استناد به سیستم داروینی و تحت تأثیر خطای فلسفی خود به عکس این نتیجه می‌رسد. پیداست که مارکس این‌جا در برابر پانتئیسم موضع می‌گیرد، زیرا انگلس از بدو فعالیت تئوریک خود، یعنی از زمانی که به درسگفتارهای شلینگ در دانشگاه برلین گوش می-

<sup>۱</sup> Vgl. 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. ۲۰۲

<sup>۲</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۸۶ff., Berlin (ost), S. ۲۲۶

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۲۱۶

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., zit. n. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff ..., ebd., S. ۲۵, und

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

داروینیسیم به جامعه‌ی بشری را مسخره می‌شمارد،<sup>۱</sup> لیکن انگلس بی‌محابا ایجاد بورژوا و پرولتاریا را مانند تجزیه‌ی آب به 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 فنی از تاریخ" درست می‌یابد که انگاری آن در روند ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر خود و با وقوع یک "بحران مطلق اقتصادی" منجر به فروپاشی سرمایه-داری می‌شود و سپس به شرح زیر به سوی تشکیل یک آینده‌ی دلپسند صعود می‌کند:<sup>۲</sup>

«در تراست رقابت آزاد به منوپول چپه می‌شود، تولید بدون برنامه‌ی جامعه‌ی سرمایه-داری 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>۳</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 یواشکی اعلام می‌کند. در حالی که مارکس میان "فراروی مثبت" و "فراروی منفی" از نظام سرمایه‌داری تفاوت می‌گذارد و لغو قانون ارزش، کار مزدی و مالکیت خصوصی و اداره‌ی شورایی روند تولید و توزیع اجتماعی را تبدیل به موضوع نبردهای طبقاتی می‌کند،<sup>۴</sup> لیکن انگلس متأخر هیچ اشاره‌ای به این مسائل با اهمیت ندارد.<sup>۵</sup> وی از یک سو، فرماسیون‌های اجتماعی را به صورت دترمینیستی پشت سر یک‌دیگر ردیف می‌کند و سوسیالیسم را حسن ختام آن‌ها می‌خواند و از سوی دیگر، سطح رشد نیروهای مولد را جهت فراروی از سرمایه‌داری کافی می‌شمارد.<sup>۶</sup> تنها چیزی که به نظر وی این‌جا باید به وقوع بپیوندد،

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

<sup>۲</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Die Entwicklung ..., ebd., S. ۲۰۷f., ۲۱۰f., ۲۱۶, ۲۱۸

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۲۲۰f., und vgl. ebd. S. ۲۲۱

<sup>۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Bd. III ..., ebd., S. ۴۵۴f.

<sup>۵</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Die Entwicklung ..., S. ۲۲۸

<sup>۶</sup> Vgl. ebd., S. ۲۲۸, ۲۲۶

داروینیسیم" به صورت ایدئولوژی، یعنی آگاهی از جهان وارونه مواجه هستیم که پیامدهای تئوریک آن در پراکسیس سیاسی واقعاً فاجعه بار است. از آن‌جا که بنا بر خطای فلسفی انگلس صنعت نقش سوژه را به خود می‌گیرد و این تکامل فن‌آوری است که ظاهراً منجر به آزادی واقعی انسان‌ها و هماهنگی زیست انسانی با قوانین طبیعت می‌شود، در نتیجه پرولتاریا نیز 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 سرمایه‌داری کند که مبدا تحقق سوسیالیسم در آینده با خطر مواجه شود. این همان تدارک ایدئولوژی برای حاکمیت بورژوازی و بورکراتیک است که ما 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 که نیروی کارش را استثمار کرده و شیرهی حیاتش را بمکند. البته انگلس این‌جا به اصطلاح به نقد "سوسیالیسم اتوپیک" و متافیزیک نیز می‌پردازد،<sup>۱</sup> البته بدون این که در نظر بگیرد که نظریه همواره شکل استعلایی به خود می‌گیرد، وقتی 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 در آثار متأخر انگلس به اجبار جنبه‌ی متافیزیکی به خود می‌گیرد، زیرا انگاری که آن محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها و یک "کلیت دیالکتیکی" نیست که یک "جهان موضوعیت‌یافته" را پدید می‌آورد، بلکه به صورت یک ضرورت ابژکتیو 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 تاریخ خود را می‌سازند، انگلس قوانین طبیعت ناب را یک امتحان برای مصداق حرکت دیالکتیکی از تاریخ می‌شمارد.<sup>۲</sup> در حالی که مارکس بر این موضوع تأکید می‌کند که طبیعت، سرمایه‌دار و پرولتاریا پدید نمی‌آورد و انتقال

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۹۴, ۲۰۳

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۱۹۷, ۲۰۵

کند. ما این‌جا با عواقب سوژه‌زدایی از "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی مواجه هستیم، در حالی که مارکس تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را مبتنی بر سوژه‌های درون‌ذاتی متکامل کرده است.<sup>۱</sup>

بنابراین نظریات متأخر انگلس با استناد به قوانینی توجیه می‌شوند که وی آن‌ها را ابژکتیو، یعنی مستقل از آگاهی و اراده انسان‌ها می‌شمارد.<sup>۲</sup> در حالی که مارکس میان ماهیت متضاد (ابژکتیو) با آگاهی از تضاد (سوبژکتیو) تمیز می‌دهد و جهان ابژکتیو را محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوبژکتیو و موضوعیت‌یافته می‌شمارد.<sup>۳</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، شیء‌واره و بت‌انگار یافته است. پیداست که این‌جا تنها شرط "فراروی مثبت" از نظام سرمایه‌داری نه تن دادن به یک حرکت دترمینیستی از تاریخ به سوی یک سرنوشت محتوم، بلکه تکامل پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی در پراکسیس نبردهای طبقاتی است.

این‌جا باید از یکی از سرکردگان سوسیالیست‌های تخیلی به نام پرودون یاد کرد که در فرانسه فیلسوف و در آلمان اقتصاددان محسوب می‌شد. از آن‌جا که وی نیز مانند انگلس تحت تأثیر "ایده‌ی مطلق" هگلی، وحدت منطقی با تاریخ و یک درک مثبت‌گرا از روند تاریخ بود و تمایل شدیدی نیز به تشبیه و تطبیق شکلی مقوله‌های ماهیتاً متضاد داشت، در نتیجه فرماسیون‌های اجتماعی را پشت سر یک‌دیگر ردیف کرده و از فرجام نظام سرمایه‌داری یک آینده‌ی دلپسند را به خود نوید می‌داد. لیکن مارکس پرودون را نه فیلسوف و نه اقتصاددان می‌شمرد<sup>۴</sup> و در حالی که پرودونیست‌ها را "کاسبکارهای

یک "بحران مطلق اقتصادی" است که منجر به فروریزی اجتناب‌ناپذیر نظام سرمایه‌داری و تشکیل سوسیالیسم می‌شود. این‌جا انگلس به دام روش شناخت‌شناسی فویرباخ، یعنی "مشاهده‌ی حسی" می‌افتد و در حالی که جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم را در شکل "ماتریالیستی" آن از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل وام گرفته است، مبهوت شکل ابژه، یعنی گرفتار عینیت، شیئیت و مادیت آن می‌شود. ما این‌جا با شقه‌ی دوم تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس مواجه می‌شویم که انگلس آن‌را توسط سوژه‌زدایی از "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی پدید آورده و "ماتریالیسم تاریخی" می‌نامد. به این ترتیب، فرماسیون‌های اجتماعی و اقتصادی ظاهراً یک شکل جهان‌شمول و منطقی از روند تاریخ را به خود می‌گیرند و به صورت جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و سوسیالیسم پشت سر یک‌دیگر ردیف می‌شوند. انگاری که با تکامل فن‌آوری، نیروهای مولد با مناسبات تولید تلاقی می‌کنند و تضاد آن‌ها همواره جامعه را در یک حرکت فزاینده و دترمینیستی به سطح بالاتری صعود می‌دهد. انگاری که برای انگلس کاملاً منطقی به نظر می‌آید که تمامی اشکال هستی تحت تأثیر قانون به اصطلاح جهان‌شمول و ابژکتیو و حرکت ظاهراً اجتناب‌ناپذیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" قرار دارند و تحت قانون فعل و انفعالات و تأثیر متقابل خود همواره به اشکال متکامل‌تری صعود می‌کنند. به این ترتیب، یک تظاهر منطقی و مثبت‌گرا از دیالکتیک پدید می‌آید که به اصطلاح شامل سه قانون کلی مانند: "کمیت و کیفیت"، "تداخل تضادها" و "نفی نفی" می‌شود و انگاری که تحت تأثیر این قوانین کلی و جهان‌شمول همه‌ی اشکال هستی همواره به اشکال متکامل‌تر خود صعود می‌کنند.<sup>۱</sup> از این منظر، قوانین طبیعت ناب (داروینیسیم) با قوانین طبیعی جامعه‌ی بشری ظاهراً منطبق و مشابه می‌شوند. انگاری که دیگر هیچ تفاوتی میان میمون با انسان وجود ندارد و همان‌گونه که میمون اجباراً به انسان تکامل یافته است، جبر تاریخی زندگی بشری را به صورت یک معادله‌ی ساده‌ی ریاضی و خود به خودی و کاملاً منطقی به سوی تحقق سوسیالیسم می‌راند و همان‌گونه که بذر جو سرانجام به خوشه‌ی جو تکامل می‌یابد، حق مالکیت نیز به صورت تقدیر تمامی جوامع انسانی بلامنازعه به شکل سوسیالیستی آن صعود می‌

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

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷۱ ادامه، برلین، و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): تولید و بازتولید نیروی کار - نقش زنان کارگر و کار خانگی در انباشت سرمایه، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۳۱ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik ..., ebd., S. ۲۱۱

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik ... ebd., S. ۸f.

<sup>۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۹): Das Elend der Philosophie - Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“, in: MEW, Bd. ۴, S. ۶۳ff., Berlin (ost), S. ۶۵

استناد به تجربیات تاریخی به درستی هویدا می‌گردد. به این عبارت که وی پایان نظام سرمایه‌داری را مشروط به همبستگی طبقه‌ی کارگر و وجود پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی می‌کند و با در نظر داشتن تفرقه‌ی خودکرده‌ی کارگران و فقدان همبستگی طبقاتی آن‌ها، نظام سرمایه‌داری تا آن زمانی تداوم می‌یابد که سرمایه هر دو سرچشمه‌ی کلیت ثروت اجتماعی، یعنی زمین (طبیعت) و کارگر (انسان) را منهدم سازد.

البته این تفاوت‌های شگرف و تناقض‌های آشکار نظری که ما تا این‌جا میان کشفیات تئوریک مارکس و خطای فلسفی انگلس مشاهده کردیم، نه غیر منتظره هستند، نه ایرادی دارند و نه بررسی و طرح آن‌ها منجر به افول و بحران نظری و ساختاری در جنبش کارگری - کمونیستی می‌شوند. به گمان من آشنایی با تفاوت روش شناخت-شناسی و نظریات مارکس با انگلس نه تنها هیچ مانعی ندارند، بلکه منجر به ارتقا فعالان سیاسی طیف چپ 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 نبردهای طبقاتی متکامل کرد. لیکن این مانع دقیقاً وقتی به پیش می‌آید که انگلس در آثار متأخر خود به جای افشای این تفاوت‌های شگرف نظری اقدام به سانسور، تخطئه و مصادره‌ی مغرضانه‌ی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس می‌کند. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل کردم، وی این راه نادرست و ناجور را بلافاصله پس از مرگ مارکس برگزید، زمانی که در مراسم خاکسپاری وی مدعی شد که روش شناخت‌شناسی دیالکتیکی مارکس با داروین یکسان است و سپس با استناد به داروینیسم یک رابطه‌ی مکانیکی را میان زیربنا با روبنا برقرار ساخت. ما این‌جا با همان "ماتریالیسم" متافیزیکی مواجه هستیم که به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم متکامل شده است و "کلیت دیالکتیکی" را انکار می‌کند.<sup>۱</sup>

سیاسی"<sup>۱</sup> و "برادران قلابی کمونیسم"<sup>۲</sup> می‌خواند، به شرح زیر انتقاد خود را بر آثار وی وارد می‌آورد:

«بنابراین غیر ممکن و غلط است که مقوله‌های اقتصادی را ردیف و پشت سر هم قرار داد، به این صورت که [انگاری] آن‌ها تاریخ را تعیین کرده‌اند. توالی آن‌ها به مراتب بیشتر از طریق روابطی معین شده است که آن‌ها متعاقباً در جامعه‌ی مدرن بورژوازی داشته‌اند و آن‌ها دقیقاً برعکس آن چیزی است که به صورت طبیعت مناسب آن‌ها به نظر می‌آید و یا با ردیفی از تکامل تاریخی مطابقت دارد. موضوع بر سر روابطی نیست که مناسبات اقتصادی پشت سر هم متعاقباً در تاریخ فرماسیون‌های اجتماعی به خود می‌گیرند. به مراتب کمتر موضوع بر سر ردیف متعاقب آن‌ها "در ایده" (پرودون) [که] یک تصور مخشوش از حرکت تاریخ [است]. بلکه موضوع بر سر ساختمان آن در درون جامعه‌ی مدرن بورژوازی است.»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نه فرماسیون‌های اجتماعی و اقتصادی را می‌توان به صورت منطقی - تاریخی پشت سر یکدیگر ردیف کرد و بدون اندکی تأمل، رشد نیروهای مولد را مسبب یک آینده‌ی دلپسند خواند و نه می‌توان قوانین طبیعت ناب (داروینیسم) و دانش ریاضی و فیزیکی را که فاقد سوژه‌های درون‌ذاتی و تاریخ مخصوص خود هستند، به جامعه‌ی بشری انتقال داد. فقط با یک نگاه اجمالی به پراکسیس نبردهای طبقاتی قرن گذشته در کشورهای مدرن صنعتی پرده از مغلظه‌های امثال پرودون و انگلس برداشته می‌شود. در حالی که جنبش کارگری در آلمان و ایتالیا چندین بار اقدام به انقلاب سوسیالیستی کرد، لیکن کشمکش‌های نظری و درگیری‌های نظامی کمونیست‌ها با سوسیال دموکرات‌ها هر دو جریان سیاسی را چنان تضعیف کرد که بورژوازی جهت حفظ منافع مادی و جایگاه طبقاتی خود دولت فاشیستی را پدید آورد و هر دوی آن‌ها را منهدم کرد. این‌جا مصداق تئوری انتقادی و انقلابی مارکس با

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۹): Manifest ..., ebd., S. ۴۸۷

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۹): Briefe - Marx an Josef Weydemeyer von ۱. Feb. ۱۸۵۹, in: MEW, Bd. ۲۹, Berlin(ost), S. ۵۷۳

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost), S. ۶۳۸

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

«...» این پرسش باید به من تحمیل می‌شد که آیا تحت این شرایط خود مارکس چاپ بدون تغییر متن را تأیید می‌کرد. (...» این‌جا مارکس بدون تردید تشریح قدیمی از سال ۱۸۴۹ میلادی را با موضع جدید خود هماهنگ می‌ساخت. و من اطمینان دارم که بنا به مقصود وی رفتار می‌کنم، اگر برای این انتشار تغییرات و تکمیلات مختصری را در نظر بگیرم (...»<sup>۱</sup>)

به این ترتیب، انگلس خود را کاملاً مجاز می‌شمارد که به متن جزوه‌ی "سرمایه و کار مزدی" مارکس دستبرد بزند. تغییرات به اصطلاح مختصری که وی در نظر می‌گیرد به این عبارت است که محصول خطای فلسفی خود را به جای کشفیات تئوریک مارکس جا می‌زند. برای نمونه در پیوند با فرم‌اسیون‌های اقتصادی - اجتماعی مفهوم "همین‌طور" را به جمله‌ی مارکس می‌افزاید و از این طریق به خواننده القا می‌کند که پس از نظام فئودالی به صورت اجتناب‌ناپذیر نظام سرمایه‌داری باید مستقر گردد.<sup>۲</sup> وی سپس در تمامی متن مفهوم "سرمایه‌دار" را جایگزین مفهوم "بورژوازی" می‌کند که البته در تناقض با "مانیفست کمونیستی" از تضادهای درون‌ذاتی تولید کالایی و مالکیت خصوصی و نفی دیالکتیکی آن‌ها ظاهراً بکاهد و خیال خاطر خورده بورژوازی را از خطر انقلاب پرولتری آرام سازد.<sup>۳</sup> نمونه‌ی بعدی مفهوم "بازار جنگی" است که انگلس "بازار کار جنگی" را جایگزین آن می‌کند.<sup>۴</sup> اوج تحریف تئوری انتقادی و انقلابی مارکس این-جا توسط جایگزینی مفهوم "نیروی کار" به جای مفهوم "کار" صورت می‌گیرد. مارکس از مفهوم "کار" برای فعالیت برده و بنده که به برده‌دار و زمین زراعی تعلق دارند، استفاده می‌کند، در حالی که توان کارگری مزدی به شکل کالا، یعنی "نیروی کار" در آمده است. ما این‌جا با یک "سوژه‌ی واقعی" مواجه هستیم که انگلس جهت تحریف آن به این جایگزینی دست می‌زند.<sup>۵</sup> انگاری که میان برده، بنده و کارگر مزدی هیچ تفاوتی

با وجودی که انگلس به عنوان ویراستار کتاب "سرمایه" از تناقض‌های نظری خود با مارکس به درستی آگاه بود، لیکن در هر فرصتی نظریات غیرمارکسی خود را به وی نیز نسبت می‌داد و تئوری انتقادی و انقلابی وی را مغرضانه تخلیه می‌کرد.<sup>۱</sup> البته این مسئله برای تمامی فعالان جنبش کارگری و کمونیستی پوشیده نبود. برای نمونه می‌توان از ماجرای انتشار جزوه‌ی "سرمایه و کار مزدی" مارکس در سال ۱۸۸۴ میلادی یاد کرد. به این عبارت که جمعی از کمونیست‌ها حدود ۱۰ هزار نسخه از این جزوه را در شهر زوریخ به چاپ رساندند و جهت تدارک انقلاب در میان کارگران پخش کردند. موضوع اصلی مارکس این‌جا تشریح انتقادی آن مناسبات اقتصادی است که کار مزدی و زمینه‌ی مادی نبردهای طبقاتی را پدید می‌آورند و منجر به تلاقی سیاسی طبقات اجتماعی می‌شوند. وی این جزوه را به زبان ساده و سیستماتیک مدون کرد که کارگران مزدی علل "فقر مطلق" و "سیه‌روزی" خود را در آن بیابند و آن‌را تبدیل به یک سلاح تئوریک برای نبرد با بورژوازی سازند. مارکس این‌جا به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«...» که هر قیام انقلابی، حتا اگر اهداف آن از نبرد طبقاتی بسیار دور به نظر بیاید، باید با شکست مواجه شود، تا طبقه‌ی کارگر انقلابی به پیروزی برسد، هر رفرم اجتماعی یک اتوپی می‌ماند، تا انقلاب پرولتری و ضد انقلاب فئودالی خود را در یک جنگ جهانی مسلحانه بیازمایند.<sup>۲</sup>»

از آن پس که گفتگوهایی پیرامون تناقض‌های نظری انگلس با مارکس در جوامع کارگری مطرح شد و از آن‌جا که انگلس بیم تعمیم تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را در میان کارگران داشت، در نتیجه بشخصه اقدام به انتشار مجدد این جزوه در سال ۱۸۹۱ میلادی کرد و یک دیباچه بر آن نوشت که پرده از انگیزه‌ی وی به شرح زیر بر می‌دارد:

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۶۱ff., Berlin (ost), S. ۲۹۲f.

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۵): Lohnarbeit ..., ebd., S. ۳۹۷f.

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Einleitung [zu Karl Marx' „Lohnarbeit und Kapital“, Ausgabe ۱۸۹۱], in: MEW, Bd. ۶, S. ۵۹۳ff., Berlin (ost), S. ۵۹۳

<sup>۲</sup> Ebenso, vgl. Marx, Karl (۱۹۷۵): Lohnarbeit ..., ebd., S. ۳۹۸

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۳۹۹

<sup>۴</sup> „Kriegswerkzeugen“, „Kriegshandwerkzeugen“, vgl. ebd., S. ۴۱۷

<sup>۵</sup> vgl. ebd., S. ۴۰۱

و مقصود سیاسی وی لغو عواقب آن مانند: سلب موضوعیت، از خودبیگانگی و بروز نازل و غیرانسانی کارگران است، انگلس این‌جا انتقاد خود را به تقسیم ناعادلانه‌ی ثروت انباشت شده محدود می‌کند. در حالی که مارکس در کتاب "سرمایه" از "زمان کار اجتماعاً لازم" سخن می‌راند، موضوع انگلس این‌جا تنها "کار اجتماعاً لازم" است.<sup>۱</sup> البته ما این‌جا با یک خطای لپی مواجه نیستیم، زیرا مقصود سیاسی انگلس محدودیت نبردهای طبقاتی به حوزه‌ی توزیع است و وی نمی‌خواهد که کارگران به حوزه‌ی تولید دست بیندازند و از طریق کوتاهی روزانه‌ی کار مانع رشد نیروهای مولد شوند و خدشه‌ای در تخیلات کودکانه‌ی وی، یعنی در حرکت به اصطلاح ابزکتیو، اجتناب‌ناپذیر و فتری به سوی سوسیالیسم وارد بیاورند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با مطالعه‌ی انتقادی آثار مارکس و انگلس تناقض‌های نظری آن‌ها به کلی عریان می‌گردند. البته باید این موضوع را نیز در نظر داشت که انگلس آثار بسیار مهم مارکس مانند: "نقد فلسفه‌ی حق هگل"، "جزوه‌های کریستناخ" "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی"، "ایدئولوژی آلمانی" و "گروندریسه ..." را منتشر نکرد، با وجودی که امکان آن‌را داشت. از این بابت تا مدت‌های طولانی اکثر قابل ملاحظه‌ی فعالان جنبش کارگری و کمونیستی گمان می‌کردند که انگلس در کمال امانت‌داری و با پایبندی کامل به اصول اخلاقی و علمی کشفیات تئوریک و نظریات سیاسی مارکس را مو به مو ترویج و در نهایت تکمیل می‌کند. از سوی دیگر، وی همواره خود را دوست صمیمی و همکار مخلص مارکس و وی را ژنی می‌خواند و ظاهراً در کمال فروتنی و با افتخار از این سخن می‌راند که همواره ساز دوم را در ارکستر مارکس نواخته است. به این ترتیب، برای کمتر کسی جای شک و شبه باقی می‌ماند که انگلس در حال تخطئه‌ی سیستماتیک و مصادره‌ی مغرضانه‌ی تئوری انتقادی و انقلابی مارکس است. از جمله باید از نامه‌نگاری‌های فراوان وی با فعالان سرشناس سوسیال دموکرات در انترناسیونال دوم یاد کرد که وی را تنها مفسر معتبر و زنده‌ی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس می‌شمردند. این‌جا باید به خصوص از پلخانف به عنوان مؤسس "مارکسیسم روسی" یاد کرد که مستقیماً با

<sup>۱</sup> „Gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit“, „gesellschaftlich notwendige Arbeit“, vgl. ebd., S. ۵۹۸

وجود ندارد و همه‌ی آن‌ها تمام و کمال به انقیاد مناسبات تولید در آمده و مسئله‌ی خودآگاهی پرولتاریا به کلی فاقد موضوعیت و منتفی شده است.

پیداست که این‌جا مقصود انگلس ممانعت از بروز نبردهای مسلحانه‌ی طبقاتی و توجیه "سوسیال رفرمیسم" در نظام سرمایه‌داری است، زیرا از منظر جابجایی سوژه با ابژه در شکل "ماتریالیستی" آن، فن‌آوری و تولیدات صنعتی جنبه‌ی سوژه را به خود می‌گیرند و تنها در روند توسعه‌ی صنایع تولیدی و تشکیل زیربنای مساعد اقتصادی است که سرمایه آنتاگونیسم تاریخی خود، یعنی پرولتاریا را نیز پدید می‌آورد. انگاری که طبقه‌ی کارگر باید شرایط ابزکتیو رهایی خود را در توسعه‌ی اقتصادی، پیشرفت علم و فن‌آوری، رشد نیروهای مولد و در توفیق روند ارزش افزایی سرمایه جستجو کند. پیداست که از این منظر، طبقه‌ی کارگر باید از نبردهای رادیکال طبقاتی خودداری کند که مانعی در برابر انباشت سرمایه نسازد و تا وقوع یک "بحران مطلق اقتصادی" در انتخابات پارلمانی شرکت کند و به اصلاحات در محدوده‌ی نظام سرمایه‌داری رضایت دهد. انگیزه‌ی سیاسی انگلس به خصوص زمانی به درستی روشن می‌شود که وی به تکمیلات به اصطلاح مختصر خود در این نوشته نیز می‌پردازد. به نظر وی مارکس این‌جا به موضوع کشفیات علمی، تکامل فن‌آوری و توسعه‌ی زیربنا پرداخته است که عواقب آن‌ها به شرح زیر هستند:

«(...) با هر کشف جدید علمی و با هر ابتکار نوین فنی، منفعت تولید روزانه فراتر از هزینه‌ی روزانه‌اش افزایش می‌یابد، بنابراین آن بخش از روزانه‌ی کار که کارگر در عوض مزد روزانه‌ی خود تلاش می‌کند، کوتاه می‌شود و از سوی دیگر، آن بخش از روزانه‌ی کار که وی کار خود را باید به سرمایه‌دار هدیه بدهد، طولانی می‌شود، بدون این‌که برای آن مزد بگیرد.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، انگلس این‌جا تضاد را محدود به حوزه‌ی توزیع می‌کند و تقسیم ناعادلانه‌ی ثروت اجتماعی را علت بحران اقتصادی و فروپاشی نظام سرمایه‌داری در آینده می‌خواند. در حالی که مارکس از مفاهیم "فقر مطلق" و "سیه‌روزی" برای هر دو حوزه‌ی تولید و توزیع استفاده می‌کند و موضوع نقد وی در این جزوه بردگی کار مزدی

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Einleitung ..., ebd., S. ۵۹۸



"دیالکتیک" به عنوان یک قانون کلی و جهان‌شمول از حرکت ماده مواجه هستیم که در فقدان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی بدون آگاهی انسان و در شکل فیزیکی به سوی یک فرجام معین و اجتناب‌ناپذیر صعود می‌کند. به این ترتیب، "روند ماتریالیستی تاریخ" نیز باید تحت تأثیر همین قانون به اصطلاح کلی و جهان‌شمول "دیالکتیک" درک شود. از این منظر، تاریخ انسان به تاریخ فرم‌اسیون‌های اجتماعی تقلیل می‌یابد که یکی پس از دیگری در اشکال متکامل‌تر صعود می‌کنند. این‌جا دیگر خبری از تضادهای درون‌ذاتی، پراکسیس مولد، تاریخ نبردهای طبقاتی و پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلابی که "مانیفست کمونیستی" بر آن‌ها تأکید می‌کند، وجود ندارد و از این بابت است که آن رابطه‌ی تئوری با پراکسیس که ما از آثار مارکس می‌شناسیم، به کلی قطع می‌شود. با در نظر داشتن سوژه‌زدایی از "دیالکتیک" و تمایز غیر مارکسی "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "ماتریالیسم تاریخی"، دیالکتیک دیگر حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی، متدولوژی تحلیل و رابطه‌ی یک تئوری عمل‌گرا و انتقادی با پراکسیس آگاه و انقلابی پرولتاریا نیست، سوسیالیسم دیگر یک امکان نیست که در روند پراکسیس نبردهای طبقاتی و توسط فعالیت آگاهانه‌ی طبقه‌ی کارگر متکامل می‌شود، بلکه آن فرجام زیست انسانی است که با رشد نیروهای مولد و پس از عبور از دالان‌های اقتصادی، یعنی با توسعه‌ی زیربنا یک شکل ظاهراً منطقی، ضروری و خود به خودی از روند تاریخ به خود می‌گیرد. ما این‌جا به سلب اراده و آگاهی انسان‌ها و با نفی پراکسیس سر و کار داریم و عواقب ایدئولوژی را در منفورترین شکل آن، یعنی به صورت یک مغلطه‌ی دینی جهت تحمیل انسان‌ها تجربه می‌کنیم. بنابراین اتفاقی نیست که لنین "دیالکتیک" را "ایده‌ی ژنیال" و "منطق دیالکتیکی" را "منطق ابژکتیو تکامل اقتصادی" می‌نامد.<sup>۱</sup> وی هم‌چنین از "دیالکتیک اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ انسانی" سخن می‌راند و مدعی می‌شود که ماتریالیسم مارکس تنها وجود ماده، یعنی "هستی واقعی ابژکتیو" را که انگاری فاقد

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

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

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

انگلس در تماس بود. نفر بعدی لنین است که فلسفه‌ی سیاسی بلشویسم را با استناد مستقیم به خطای فلسفی انگلس پدید آورد. به این صورت که وی تمایز "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "ماتریالیسم تاریخی" را از کتاب "آنتی دورینگ" وی وام گرفت و مقوله-ی "دیالکتیک" را به اصطلاح تشریح و آن‌را به شرح زیر به مارکس نیز نسبت داد:

«در زمان ما، آگاهی اجتماعی، ایده‌ی تکامل و تحول را کم و بیش بکلی پذیرفته است. لیکن از مسیرهای دیگر، [یعنی] نه از طریق فلسفه‌ی هگل. تنها در فرمولی که مارکس و انگلس با عزیمت از هگل به آن داده‌اند، این ایده به مراتب گسترده‌تر و به مراتب پرمحتواتر از ایده‌ی معمول تحول است. یک تکامل که مرحله‌های سپری شده را بار دیگر یکسان پشت سر می‌گذارد، اما به طور دیگری [یعنی] در پله‌ی بالاتری ("نفی نفی")، یک تکاملی که نه مستقیماً بلکه به صورت یک فنر به پیش می‌رود؛ [یعنی] یک تکامل جهش‌وار انقلابی همراه با وقایع بسیار ناگوار؛ "قطع [حرکت] تدریجی"؛ [یعنی] برگشت کمیت در کیفیت؛ تحریکات درونی تکامل که از طریق تضاد برانگیخته و در تضادم قوا و گرایش‌های متفاوت بر یک پیکر واقعی اثر می‌کند و یا در حدود یک پدیده‌ی واقعی و یا در درون یک جامعه‌ی واقعی مؤثر هستند؛ [یعنی] وابستگی متقابل و ارتباط تنگاتنگ و غیر قابل تفکیک همه‌ی جوانب هر پدیده‌ی (درحالی که تاریخ همیشه جوانب جدیدی را کشف می‌کند)، یک ارتباط که یک روند جهان‌شمول، یکسان و قانونمند را نتیجه می‌دهد – این‌ها چندین رشته از دیالکتیک به عنوان (...) دانش پر محتوای تکامل هستند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که حرکت دیالکتیکی برای هگل و هم‌چنین برای مارکس فقط با حضور سوژه، یعنی با فعالیت آگاهانه‌ی انسان معنی می‌دهد و مارکس تئوری انتقادی و انقلابی خود را مبتنی بر سوژه‌های درون‌ذاتی متکامل کرده است، لیکن لنین به پیروی از سوژه‌زدایی انگلس که دیالکتیک را "دانش قوانین کلی از حرکت و تکامل طبیعت"<sup>۲</sup> می‌شمارد، در می‌آید. این‌جا منطق و تاریخ در شکل به اصطلاح "ماتریالیستی" آن ظاهراً به وحدت می‌رسند و انگاری که ما با

<sup>۱</sup> Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx (Kurzer Biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus), in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin, S. ۳۳f.

<sup>۲</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring ..., ebd., S. ۱۳۱f.

به گمان وی مانعی بر سر راه استقرار سوسیالیسم در روسیه می‌ساخت. انگاری که نظام امپریالیستی قانون ارزش را لغو و رشد طبیعی نیروهای مولد را مختل کرده و جهت تقسیم مجدد جهان و کسب سود ویژه، جهان را به کام یک جنگ جهانی کشیده است. این وقایع تحت اوضاعی رخ می‌داد که بنا بر تحلیل لنین، بورژوازی روسیه ضعیف بود و توان مقاومت در برابر امپریالیسم را نداشت.<sup>۱</sup> وی معتقد بود که پس از یک انقلاب سیاسی و سرنگونی تزاریسیم این امکان پدید می‌آید که قوانین اقتصادی شکوفا و شکل مالکیت دگرگون گردند و موانع حرکت جهان‌شمول ماتریالیستی، یعنی انباشت سرمایه و رشد نیروهای مولد برداشته شوند. از آن‌جا که لنین با استناد به آثار متأخر انگلس به یک حرکت ماتریالیستی به اصطلاح "دیالکتیکی" اعتقاد داشت که انگاری فرای اراده و آگاهی انسان‌ها صورت می‌گیرد، در نتیجه هیچ‌گونه تردیدی به خود راه نمی‌داد. برای وی پیروزی سوسیالیسم به صورت تقدیر تاریخی قطعی و از پیش تضمین شده بود. منتها وی ابزار تحقق این اهداف را نه در جنبش کارگری و حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی، بلکه در تشکیل یک حزب سیاسی می‌دید. وی بر خلاف مارکس نسبت به جنبش مستقل کارگری و قیام‌های خشمگین و آنی کارگران بسیار بدبین بود. در حالی که مارکس حرکت واقعی در جامعه‌ی طبقاتی را ماهیتاً انتقادی و انقلابی می‌شمرد، اما لنین مدعی بود که جنبش کارگری تنها اهداف رفرمیستی و سندیکالیستی را دنبال می‌کند و از آن‌جا که اصولاً قادر به طرح مسئله‌ی انقلاب نمی‌شود، در نتیجه در "مسیر واقعی تاریخ" قرار نمی‌گیرد. از این بابت، وی فعالیت صنفی را "غیر علمی" و روش مبارزه‌ی حزبی را تنها روش انقلابی و منطبق با اصول "مارکسیسم" می‌خواند.<sup>۲</sup>

بنابراین حزب مورد نظر لنین مانند احزاب سوسیال دموکراتیک در کشورهای اروپای غربی نبود که از درون جنبش کارگری رشد کرده و جناح‌های سندیکایی، رفرمیستی، آنارشستی و انقلابی را با خود یدک می‌کشیدند. به بیان دیگر، لنین تشکیل یک حزب منضبط با سیستم آهنگین نظامی - اطلاعاتی را جهت دگرگونی "اوضاع موجود" در نظر

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۷۶۳ff., Berlin

<sup>۲</sup> Vgl. Lenin, W. I. (...): Was Tun?, in: LW, Bd. ۵, S. ۳۵۵ff., Berlin (ost), S. ۴۵۲, und Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): ... ebd., S. ۲۸۱

موضوعیت و مستقل از آگاهی جامعه‌ی بشری است، به رسمیت می‌شناسد. به نظر وی، تاکتیک نبردهای طبقاتی پرولتاریا باید به این موضوع معطوف گردد که روند این حرکت به اصطلاح مادی و جهان‌شمول را تسریع کند.<sup>۱</sup> بنابراین لنین در پیروی از خطای فلسفی انگلس دچار جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم در شکل "ماتریالیستی" آن می‌شود، در حالی که از سوی دیگر به دام شکل ابژه، یعنی عینیت، شیئیت و مادیت آن می‌افتد. ما این‌جا با حدود شناخت‌شناسی به صورت میراث ماتریالیسم فویرباخ مواجه می‌شویم که قادر به درک ماهیت ابژه، یعنی حسیت و موضوعیت آن نمی‌شود و از نقد تاریخ و فرهنگ موضوع شناخت ممانعت می‌کند.<sup>۲</sup>

بنابراین هر کسی که از لنین انتظار یک نقد ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی از اوضاع روسیه و تکامل یک تئوری انتقادی جهت ترویج یک پراکسیس آگاهانه و انقلابی پرولتاریا را دارد، به کلی مایوس می‌شود. از آن‌جا که لنین از آثار کلیدی مارکس به کلی بی بهره و با استناد به آثار متأخر انگلس به دوران قبل از کشفیات تئوریک وی بازگشته و گرفتار شناخت‌شناسی از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ شده بود، در نتیجه در اسارت عالم وارونه و از خودبیگانگی خودکرده با پراکسیس به سر می‌برد و به سوی تحریف تئوریک واقعیت و ماجراجویی سیاسی رانده می‌شد.<sup>۳</sup> در رأس اهداف سیاسی وی تبدیل جنگ امپریالیستی به جنگ داخلی و سرنگونی تزاریسیم و نظام پارلمانی روسیه قرار داشت.<sup>۴</sup> موضوع سیاسی وی با استناد به نقد امپریالیسم توجیه می‌شد که

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx ..., ebd., S. ۵۳

<sup>۲</sup> برای اولین بار آنتون پانتوک بود که در نقد کتاب "ماتریالیسم و امپریوکراتیسم" لنین به این مسله پی برد که روش تفکر وی نه از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس، بلکه مستقیماً از ماتریالیسم فویرباخ دریافت شده است.

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

این‌جا باید هم‌چنین از تحقیقات آلفرد اشمیت یاد کرد که به شرح زیر بر همین مسئله تأکید می‌کند: «بلخانف، مؤسس مارکسیسم روسی جهت‌گیری فویرباخی دارد. کتاب معروف لنین ماتریالیسم و امپریوکراتیسم بدون واسطه به فویرباخ و "مونیسیم طبیعت" ژوزف دیتسگن فویرباخی گره می‌خورد.»

Schmidt, Alfred (۱۹۷۷): Emanzipatorische ..., ebd., S. ۱۵

<sup>۳</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۳): Die Entwicklung des Kapitalismus im Russland, in: LW, Bd. ۳, Berlin (ost)

<sup>۴</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۰): Der Krieg und die russische Sozialdemokratie, in: LW, Bd., ۲۱, S. ۱۱ff., Berlin (ost), S. ۱۳f., ۲۰f.

«نباید فراموش شود که در ارزیابی و توضیحات مکرر مارکس از این دوران و دوران کمی متأخرتر ضرورت تشکیل یک حزب مستقل پرولتاریا مطرح شده است. مارکس پس از تجربیات انقلاب دموکراتیک، [یعنی] تقریباً یک سال دیرتر، عملاً این نتیجه را گرفت: آن زمان فضا در آلمان به کلی بورژوایی و خورده بورژوایی بود. برای ما این نتیجه مدت مدیدی اثبات شده و از نیم قرن تجربه از انترناسیونال سوسیال دموکراسی گرفته شده است - یک شناخت که ما با آن آغاز به تشکیل حزب سوسیال دموکراتیک کارگری روسیه کردیم. نزد ما برای نمونه نمی‌تواند سخن از این به میان بیاید که روزنامه‌های انقلابی پرولتاریا خارج از حزب سوسیال دموکراتیک پرولتاریا قرار بگیرند و آن‌ها بتوانند حتا برای یک لحظه‌ی کوتاه به صورت "ارگان دموکراسی" اقدام کنند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که در این نوشته مطرح شد، "روزنامه‌ی راین نوین" با زیرعنوان "ارگان دموکراسی" منتشر می‌شد و مارکس تحقق دموکراسی و تحقق هر گونه رفومی را مشروط به پیروزی پرولتاریا می‌کرد. در برابر لنین "دموکراسی" را مربوط به لیبرالیسم، یعنی یک وجه سیاسی از ایدئولوژی عامیانه‌ی بورژوازی می‌خواند و از "دیکتاتوری انقلابی دموکراتیک پرولتاریا و برزگران" سخن می‌راند، در حالی که در واقعیت فقط تحکیم یک "دیکتاتوری حزبی" را در کشور روسیه مد نظر داشت.<sup>۲</sup>

به این ترتیب، لنین از مارکس یک شاهد خاموش برای تحقق اهداف سیاسی خود می‌سازد. در حالی که مارکس جنبش کمونیستی را یک گرایش از جنبش کارگری می‌شمرد و نه ادعای رهبری و یا مصادره‌ی حزبی آن‌را داشت و نه برنامه‌ی انهدام مابقی جریان‌های سیاسی طیف چپ را دنبال می‌کرد، لیکن لنین تأیید روش فعالیت سیاسی خود را ظاهراً نزد انگلس می‌یابد که داروینیسم را در "قلمرو ضرورت" معتبر می‌شمرد. موضوع اصلی نزاع وی با مخالفان سیاسی خود ظاهراً بر سر مسئله‌ی رفرم و انقلاب است. به این صورت که لنین به شدیدترین شکل ممکنه و با مفاهیمی مانند: "رویزیونیست"، "رفرمیست"، "منشویک"، "آنارشویست" و "خائن" به مخالفان خود می‌تازد و منجر به یک دوگانگی کذب دینی می‌شود. انگاری که جهان واقعی با دو

<sup>۱</sup> Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Zeit Taktiken der Sozialdemokratie in der demokratischen Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, ۵۲۷ff., Berlin, S. ۶۴۴

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۶۴۲

داشت که سوژه‌ی آگاه آن نه پرولتاریا، بلکه "انقلابیون حرفه‌ای" که وی آن‌ها را "پیشروان پرولتاریا" نیز می‌نامید، محسوب می‌شدند که ساختار تشکیلاتی آن بنا بر کتاب "چه باید کرد؟" به شرح زیر است:

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

به این ترتیب، برنامه‌ی سیاسی لنین در این خلاصه می‌شد که از طریق همین "انقلابیون حرفه‌ای" که وی آن‌ها را "کله پوک" نیز می‌نامید، یک قدرت سیاسی و نظامی دوگانه را به وجود بیاورد و از طریق گسترش یک جنگ داخلی، نظام تزاری و ساختار پارلمانی آن‌را سرنگون سازد. با یک چنین هدفی بود که لنین پیاپی نوشته‌های سیاسی خود را مدون و در جهت تشکیل "حزب پیشروان پرولتاریا" فعالیت می‌کرد. وی مصداق فعالیت تئوریک و سیاسی خود را به شرح زیر در نبردهای طبقاتی می‌یافت که مارکس ظاهراً در دوران انقلاب آلمان تجربه کرده و در "روزنامه‌ی راین نوین" به رشته‌ی تحریر در آورده بود:

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

آفریند و در روند پراکسیس نبردهای طبقاتی تشکل ساختاری مناسب خود را نیز به صورت کمون و اداره‌ی شورایی پدید می‌آورد، بلکه انگاری که قضیه باید به کلی بر عکس بوده باشد. این‌جا ظاهراً این حزب متمرکز دولتی و "دیکتاتوری پرولتاریا" است که برنامه‌ی سیاست توسعه‌ی اقتصادی را متحقق می‌سازد، صنایع تولیدی را متکامل می‌کند و کارگران را برای آن وظایفی که به اصطلاح تاریخ به آن‌ها محول کرده است، آموزش می‌دهد. ما این‌جا با جابجایی سوژه با ایزه در شکل سیاسی آن مواجه هستیم که به نتایج آپریور می‌رسد و تحکیم "سوسیال داروینسم" را توجیه می‌کند. به این ترتیب، لنین نه تنها اشکالی در سلطه‌ی کار مرده (سرمایه) بر کار زنده (کارگران مزدی) نمی‌بیند، بلکه تدارک سرمایه‌داری دولتی را جهت رشد نیروهای مولد و استقرار نظام به اصطلاح سوسیالیستی کاملاً ضروری می‌شمارد. بنابراین وی پیاپی از "مسیون جهانی و تاریخی پرولتاریا" سخن می‌راند، در حالی که هم‌زمان جهت مصادره-ی حزبی جنبش کارگری و قیام روستاییان یک برنامه را نیز برای رفرم‌های اجتماعی و تشکیل شوراهای کارگری و کشاورزی نیز در نظر می‌گیرد که بدنه و پایه‌های استحکام حزب مورد نظر خود را نیز پدید آورد.<sup>۱</sup>

این‌جا بار دیگر روشن می‌شود که "منطق تاریخ" نزد هگل و "حرکت ماده" نزد انگلس فقط با استناد به "سوسیال داروینسم" است که به وحدت می‌رسند و فقط تحت تأثیر قانون "بکش تا زنده بمانی" است که افکار دترمینیستی و روش فعالیت سیاسی و نوع سازمان‌دهی حزبی نزد لنین پدید می‌آیند و اصول فلسفه‌ی سیاسی بلشویسم را توجیه می‌کنند. به بیان دیگر، این‌جا بذر "سوسیال داروینسم" به عنوان نوعی از فاشیسم در ایدئولوژی بلشویسم کاشته می‌شود که البته عواقب آن پس از پیروزی انقلاب اکتبر به درستی عریان می‌گردند. از آن‌جا که لنین تحت تأثیر همین حرکت اجتناب‌ناپذیر و ایزکتیو فتری به سوی سوسیالیسم بود، در نتیجه فقط تبدیل مالکیت خصوصی به مالکیت دولتی را مد نظر داشت و این دگرذیسی را نه تنها "حرکت ایزکتیو تکامل به پیش" و "مسیر درست تاریخ" می‌خواند، بلکه مدعی هم می‌شد که پرولتاریا خواهان تکامل سرمایه‌داری است که در این مسیر به اصطلاح درست از روند تاریخ قرار

سناریوی سیاه و سفید مواجه شده است؛ یا باید به حزب سیاسی لنین پیوست، مدافع انقلاب شد و به رهبری بلشویسم تن داد و یا به اجبار و خواهی نخواهی در ردیف قوای ضد انقلاب قرار گرفت و مهدورالدم شد. پیداست که از طریق این دوگانگی ایدئولوژیک نه تنها هواداران انقلاب در برابر دشمن خارجی و "ضد انقلاب" به صف می‌شدند و اتحاد و هویت خود را در تشکل حزبی می‌یافتند، بلکه دست اندازی رهبران حزبی به قدرت سیاسی به مراتب آسان‌تر از پذیرفتن روابط متعارف و رقابت‌های منطقی و سیاسی می‌شد. انگاری که این‌جا دیگر هیچ پرنسیپی وجود ندارد و انگاری که انقلاب و مصادره‌ی قدرت سیاسی نه ابزار رهایی طبقه‌ی کارگر، بلکه یک هدف حزبی است. به بیان دیگر، مسئله‌ی اصولی برای لنین به این شرح بود که چگونه و در کدام ائتلاف حزبی به قدرت سیاسی نزدیک‌تر می‌شود و در رأس رهبری انقلاب قرار می‌گیرد.

بنابراین لنین از یک طرف، مدام بر حرکت اجتناب‌ناپذیر تاریخ به سوی سوسیالیسم تأکید می‌کند و مدعی می‌شود که جنگ جهانی موجود این حرکت را ده‌ها بار تسریع کرده است. ما این‌جا دوباره با عواقب همان حرکت فتری مواجه می‌شویم که لنین آن‌را از آثار متأخر انگلس وام گرفته است. انگاری که حرکت جامعه‌ی طبقاتی در شرایط انقلابی موجود در حال صعود جهش‌وار به یک شکل متکامل‌تر از خود است. لنین از طرف دیگر، تخطئه‌ی مخالفان خود را تشدید می‌کند و آن‌ها را پی در پی به قوای "ضد انقلاب" و امپریالیسم نسبت می‌دهد. این‌جا دیگر نه یک بحث محتوایی تئوریک دیده می‌شود و نه مسئله‌ی خودآگاهی پرولتاریا اصولاً مطرح است. آن زمانی هم که لنین از آگاهی سخن می‌گوید، منظورش خودآگاهی "سوژه‌ی واقعی" در مضمون مارکسی آن نیست، زیرا آگاهی برای وی محدود به آگاهی حزبی از "سوسیالیسم علمی" می‌شود که لنین آن‌را با استناد به آثار متأخر انگلس "منطق ایزکتیو دگرذیسی اقتصادی" می‌نامد. به نظر وی این آگاهی حزبی باید به صورت منطق تئوریک کارگزاری و به طبقه‌ی کارگر آموزش داده شود.<sup>۱</sup> این‌جا دیگر این پرولتاریا نیست که از طریق "کار شکل-دهنده" و "قوای ماهوی و انسانی" خود مواد مادی را دگرگون می‌سازد و صنعت را می‌

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem ..., ebd., S. ۹ und Vgl. Lenin W. I. (۱۹۶۸): Materialismus ..., ebd., S. ۳۲۸

<sup>۱</sup> Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): ... ebd., S. ۲۸۷f.

اصولاً اشکالی در این مسئله نمی‌بیند که تولید صنعتی کالاها و روش مدرن تولید سرمایه‌داری دولتی کارگران مزدی را سلب موضوعیت و فاقد اراده کرده و به آن‌ها یک کار یکنواخت و خسته‌کننده را تحمیل می‌کند و در نهایت آن‌ها را به "فقر مطلق" و سیه‌روزی<sup>۱</sup> می‌کشد. به نظر وی کارگران باید هم‌چنین به تصمیم‌های مدیران دولتی و بوروکراسی ضد کارگری تن دهند و یک طبیعت غیر انسانی را متحمل شوند. این‌جا واقعاً انسان مبهوت می‌ماند که این لنین از خواندن کتاب "سرمایه" مارکس به غیر از رشد نیروهای مولد و آن‌هم تحت تأثیر "منطق تاریخ" نزد هگل و "حرکت ماده" نزد انگلس 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 دولت مرکزی قرار بگیرند و به یک اراده‌ی واحد و مدیریت متمرکز دولتی که روند کار و تولید را برنامه‌ریزی و متحقق می‌کند، تن دهند.<sup>۱</sup> در برابر مارکس دولت را اصولاً یک "زایمان ناقص فراطبیعی" می‌خواند و بر خلاف لنین تشکیلات مناسب پرولتاریا و ساختار تحقق سوسیالیسم را کمون می‌شمارد. از دیدگاه وی کمون محصول خودآگاهی "سوزهی واقعی" است که از بطن نبردهای طبقاتی به وجود می‌آید و به صورت شورایی اداره می‌شود.<sup>۲</sup> در همین‌جا است که "همکاری و اتحاد آزاد کارگران" متشکل می‌گردد<sup>۳</sup> و دیکتاتوری پرولتاریا اعمال می‌شود. یعنی این نوع از دیکتاتوری با اشکال حزبی و دولتی آن که مد نظر لنین و ایدئولوژی بلشویسم هستند، به کلی تفاوت دارد. این‌جا دیکتاتوری پرولتاریا، شکل مقاومت اجتماعی را به خود می‌گیرد که جهت ممانعت از دیکتاتوری بورژوازی، یعنی جلوگیری از ضد انقلاب و استقرار فاشیسم و در جهت تحقق "نفی نفی" متشکل می‌گردد. به این صورت که با سلب مالکیت خصوصی، مالکیت انفرادی را در شکل اجتماعی آن به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، مالکیت سلب شده‌ی نسل‌های متمادی طبقه‌ی کارگر به وارثان و مالکان واقعی آن تعلق می‌گیرد. به همین

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۴۱, ۳۴۲, ۳۴۳

<sup>۲</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>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ..., ebd., S. ۹۲f.

بگیرد.<sup>۱</sup> به این معنی که کارگران مزدی باید قانع شوند که با وجود تضادهای درون-ذاتی در حوزه‌ی تولید و توزیع و با وجود یک حاکمیت ضد کارگری که "فقر مطلق" و سیه‌روزی<sup>۱</sup> آن‌ها را برنامه‌ریزی و تحکیم می‌کند، لیکن تداوم نظام موجود به صلاح خود آن‌ها است. به این بهانه که آن‌ها در بنای سوسیالیسم برای نسل‌های آتی کشور شرکت می‌کنند و در راستای همبستگی انترناسیونالیستی و در جبهه‌ی مبارزه‌ی خلق بر علیه "امپریالیسم" و "ضد انقلاب" قرار گرفته‌اند. بنابراین تنها از منظر ایدئولوژیک و در جهت تثبیت قدرت سیاسی حزب کمونیست شوروی بود که لنین همواره بر "مسیون جهانی و تاریخی پرولتاریا" تأکید می‌کرد. از این منظر، نه تنها مبارزه برای لغو شکل کالایی تولید، قانون ارزش، حق مالکیت دولتی و کار مزدی، بلکه هرگونه مقاومتی برای تقلیل شدت و کوتاهی روزانه‌ی کار و افزایش دستمزد نیز یک فعالیت ضد دولتی محسوب می‌شود که خشونت بی‌امان قوای مجریه را به همراه دارد. توجیه این خشونت به عهده‌ی "دیکتاتوری پرولتاریا" است که به نیابت از "خلق انقلابی" عوامل "ضد انقلاب" و "امپریالیسم" را به اصطلاح شناسایی و منهدم می‌کند.

بنابراین لنین 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 انفرادی، آنارشی بازار و گسترش بازار سیاه جلوگیری کند. وی بدون این‌که کوچک‌ترین انتقادی به اعتبار قانون ارزش، حق مالکیت دولتی، بردگی کار مزدی و شکل کالایی تولید داشته باشد، "اقتصاد سوسیالیستی" را به این خلاصه می‌کند که دستگاه دولتی تبادل کالاها را منظم و کنترل خواهد کرد.<sup>۲</sup> ما این‌جا با اوج حماقت خودکرده و فلسفه‌ی سیاسی سرکوبگر لنین به وضوح آشنا می‌شویم. به نظر وی 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

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

<sup>۲</sup> Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Neue Zeiten, alte Fehler in neuer Gestalt, in: LW, Bd. ۳۳, S. ۱ff., Berlin (ost), S. ۸f., und

Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): ... ebd., S. ۳۷.

برای وی تنها کسانی "مارکسیست" محسوب می‌شدند که بی چون و چرا حاکمیت "دیکتاتوری پرولتاریا" را می‌پذیرفتند.

به نظر می‌رسد که لنین چنان از روند منطقی تاریخ به سوی سوسیالیسم قانع بود که اشکالی در این نمی‌دید که شوراهای کارگری را از طریق حزب کمونیست صادره و آن‌ها را تبدیل به ابزاری جهت تربیت و سازمان‌دهی توده‌ای و تبلیغات ایدئولوژیک حزبی کند. وی تحت تأثیر اوهام و میسیون‌های تاریخی خود ساخته که البته از "منطق تاریخ" هگل و از قوانین کذب "ماتریالیسم دیالکتیکی" انگلس وام گرفته بود، به خود نوید می‌داد که از این طریق کارگران منضبط می‌شوند و به صورت داوطلبانه به برنامه‌های اقتصادی و اهداف حزب کمونیست شوروی تن می‌دهند. البته در آثار لنین جسته و گریخته مشاهده می‌شود که انگاری وی از مشکلات بوروکراسی نیز کم و بیش آگاه بوده است.<sup>۱</sup> اما نه جهان وارونه‌ی وی و نه اولویت حفظ قدرت سیاسی به وی امکان تجدید نظر می‌داد. توجیه تمامی این خطاهای سیاسی و افکار غیر مارکسی از طریق عبارت مشهور لنین "تحلیل مشخص از اوضاع مشخص" ممکن می‌شد. اما آن چیزی که وی در واقعیت از تجربیات سیاسی خود ارائه می‌داد، تحریف اوضاع مشخص جهت توجیه نظام سرمایه‌داری دولتی و حفظ قدرت سیاسی در کشور شوروی بود.

به این ترتیب، لنین از طریق آثار خود یک ایدئولوژی مطلق‌گرا را پدید آورد که تشکیل یک نظام سیاسی تک حزبی، مدیریت بوروکراتیک کلیت شئون اجتماعی و روش تولید و توزیع سرمایه‌داری دولتی را توجیه می‌کند و آن‌را به بهانه‌ی ضرورت رشد نیروهای مولد و در جهت استقرار سوسیالیسم و تحکیم به اصطلاح ضروری "دیکتاتوری پرولتاریا" به سلطه‌ی بلامنازعه‌ی یک رهبر توتالیتر می‌کشد. این‌جا شرط بقای این نظام سیاسی لغو فراکسیون‌های حزبی، انهدام مابقی جریان‌های سازمانی، کشتار رقبای ایدئولوژیک، حذف جامعه‌ی مدنی و تسلط یک سازمان مخوف امنیتی - اطلاعاتی بر گستره‌ی کشور محسوب می‌شود. بنابراین محصول فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی لنین کاشتن بذر "سوسیال داروینیسیم" به عنوان یک نوع از فاشیسم

Vgl. Bahro, Rudolf (۱۹۷۷): Die Alternative – Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Köln/Frankfurt am Main, S. ۱۲۸f.

<sup>۱</sup> Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): ... ebd., S. ۳۳۴, ۳۴۰f., ۳۴۳f.

منوال، یعنی در همین کمون است که تولید و توزیع مایحتاج جامعه در شکل شورایی متشکل و مدیریت می‌شود. به این معنی که نه دیگر روند تولید یک شکل کالایی دارد، نه معیار توفیق اقتصادی قانون ارزش است و نه کار شکل انفرادی و مزدی به خود می‌گیرد. از این پس، کار یک شکل اجتماعی دارد، معیار تولید، مایحتاج جامعه و تراز توفیق اقتصادی، زمان مشخص است. از این پس، "قلمرو آزادی" مستقر گشته و "فقر مطلق" و "سیه‌روزی" کارگران ملغا می‌شوند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با عالم وارونه‌ی لنین مواجه می‌شویم که البته تحت تأثیر خطای فلسفی انگلس پدید آمده است. از آن‌جا که تضادهای درون‌ذاتی در نظام سرمایه‌داری دولتی پا بر جا می‌مانند و از آن‌جا که وجود "سوژه‌ی واقعی" غیر قابل انکار است و تحت هر شرایطی به انفعال کشیده نمی‌شود، در نتیجه پیداست که چرا دولت جوان شوروی از بدو تأسیس خود با مقاومت کارگران مواجه بود که قله‌ی آن در قیام کرونشات به وقوع پیوست. از این پس، عواقب "سوسیال داروینیسیم"، یعنی قانون "بکش تا زنده بمانی" برای طبقه‌ی کارگر نیز به درستی در شوروی عریان گشت. در همین دوران است که شوراهای کارگری و کشاورزی سرکوب و منحل شدند، سندیکاهای دولتی در کارخانه‌ها به بهانه‌ی ممانعت از دزدی و اخلاف 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>

<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 تا زمانی متداول خواهد بود. به این معنی که تنظیم زمان کار و تقسیم کار اجتماعی تحت بخش‌های متفاوت تولید، حسابداری آن‌را به مراتب ماهوی‌تر از گذشته می‌کند.

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

<sup>۲</sup> Vgl. Lenin, W. I (۱۹۶۱): Über die gewerkschaften, Die gegenwärtige Lage und die Fehler Trotzki's, in: LW Bd. ۲۲, S. ۱ff., Berlin (ost), S. ۲f., ۴۷, ۵۲, und

صورت یک روند "اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو" که ظاهراً در یک مسیر منطقی از تاریخ سپری می‌شود، رقم خورده است. در حالی که وی جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم را در شکل "ماتریالیستی" آن از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل وام می‌گیرد، لیکن هم‌زمان به دام روش شناخت‌شناسی از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ، یعنی "مشاهده‌ی حسی" می‌افتد و مبهوت شکل ابژه، یعنی گرفتار عینیت، شیئیت و مادیت آن می‌شود.

بنابراین انگلس انسان‌ها را اصولاً در برابر یک قدرت بیگانه ناتوان می‌شمارد و از آن‌جا که در پیروی از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ به "رشد طبیعی" تمام و کمال بها می‌دهد و ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم مستقر می‌سازد، در نتیجه به ضرورت توسعه‌ی زیربنا جهت رشد نیروهای مولد به عنوان تنها شرط استقرار سوسیالیسم می‌رسد. ما این‌جا با عواقب خطای فلسفی انگلس در پراکسیس سیاسی مواجه هستیم که به صورت تفکیک "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "ماتریالیسم تاریخی" پدید آمده و به یک موضع انفعالی در برابر نظام سرمایه‌داری می‌انجامد. در برابر مارکس ناتوانی انسان‌ها را نشانه‌ی "ازخودبیگانگی" خودکرده‌ی آن‌ها می‌شمارد که البته تحت تأثیر دین، فلسفه و ایدئولوژی، یعنی مستقل از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی پدید آمده است. به بیان دیگر، در حالی که برای انگلس "حرکت ماده" شکل سوژه را به خود می‌گیرد و انگاری که در مسیر منطقی و تاریخی خود منجر به یک حرکت جهان‌شمول و هدفمند به سوی فرجام سوسیالیستی می‌شود، برای مارکس اما "سوژه‌ی واقعی" پرولتاریا است که تحت نفوذ دین، فلسفه و ایدئولوژی به انفعال کشیده شده، هستی مادی خود را در اشکال ازخودبیگانه تجربه می‌کند و در فقدان خودآگاهی ماتریالیستی به روش تولید کالایی، حق مالکیت خصوصی و بردگی کار مزدی در نظم موجود سرمایه‌داری تن می‌دهد و "فقر مطلق" و "سبه‌روزی" خویش را متحمل می‌شود.

بنابراین پیداست که یک فعال سیاسی با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس مستقیماً معطوف به "حرکت واقعی" و درگیر پراکسیس نبردهای طبقاتی جهت تکوین خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی و فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری می‌گردد، در حالی که از منظر آثار متأخر انگلس زد و بند با بورژوازی و یا تدارک یک

در شوروی بود که البته پس از مرگ وی به صورت ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم متکامل و در دوران حاکمیت استالین به درستی شکوفا شد که مضمون آن به تشریح خود وی به این عبارت است:

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

### نتیجه:

موضوع این نوشته نقد سرچشمه‌های همان آگاهی تئوریک است که اکثر قابل ملاحظه-ی سازمان‌ها و احزاب کمونیست ایرانی از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم وام گرفته-اند که عواقب فعالیت تشکیلاتی آن در پراکسیس سیاسی به صورت "سوسیال داروینسم" بروز کرده و منجر به بحران آگاهی تئوریک، پراکندگی خودکرده و شکست ارگانیک و انحطاط کلیت طیف چپ در پراکسیس سیاسی شده است.

در حالی که مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود مسئله‌ی خودآگاهی و تکامل سوژه انقلابی را در نظر داشت، لیکن انگلس همواره معطوف به یک روند دترمینیستی در شکل "ماتریالیستی" آن از تاریخ بود که عاقبت منطقی آن ظاهراً یک توجیه ایدئولوژیک را پدید می‌آورد و انفعال "سوژه‌ی واقعی" را تحت مناسبات نظام سرمایه‌داری موجه می‌کرد. به این ترتیب، ما در آثار مارکس - البته پس از تدوین تزه‌های فویرباخ - شاهد یک قطع رابطه‌ی رادیکال با دوران گذشته و روش‌های فلسفه‌پردازی هستیم، در حالی که در آثار متأخر انگلس همواره تصورات ناب متافیزیکی، افکار اسرارآمیز و اشکال فلسفی - ایدئولوژیک را می‌یابیم که مستقل از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی پدید آمده‌اند. این‌جا انگلس انسان را چنان سلب آگاهی، آزادی، اراده و معطوف به یک قدرت خارج از خویش می‌سازد که انگاری سرنوشت بشریت به

<sup>۱</sup> Stalin, J. W (۱۹۷۰): Neue Verhältnisse, neue Aufgaben (۱۹۳۱), Berlin (ost), S. ۴۲۰f., z. n. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): ...ebd., S. ۱۶f.

Bahro, Rodulf (۱۹۷۷): Die Alternative – Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Köln/Frankfurt am Main

Die Redaktion der „Neuen Rheinischen Zeitung“ (۱۹۷۵): An die Arbeiter Kölns, in: NRhZ vom ۱۹. Mai ۱۸۴۹, Nr. ۳۰۱, in: MEW, Bd. ۶, S. ۵۱۹, Berlin (ost)

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

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

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Einleitung [zu Karl Marx' „Lohnarbeit und Kapital“, Ausgabe ۱۸۹۱], in: MEW, Bd. ۶, S. ۵۹۳ff., Berlin (ost)

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

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

Engels, Friedrich (۱۹۵۳): Marx und die „Neue Rheinische Zeitung“ – ۱۸۴۸ – ۱۸۴۹, Erschienen im Zürischer „Sozialdemokrat“, ۱۳. März ۱۸۸۴, Nr. ۱۱, Die Rede, in: Karl Marx / Friedrich Engels, Die Revolution von ۱۸۴۸ – Auswahl aus der „Neuen Rheinischen Zeitung“, Bd. ۸, S. ۲۹ff., Berlin (ost)

حکومت بوروکراتیک جهت تحکیم سیاست توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد در رأس اهداف سیاسی قرار می‌گیرند.

همان‌گونه که این‌جا مستدل و مستند کردم، "مارکسیسم" در روسیه با استناد مستقیم به آثار متأخر انگلس رواج یافت و این‌لین بود که "سوسیال داروینسم" را تبدیل به اصول فلسفه‌ی سیاسی بلشویسم جهت کسب قدرت سیاسی و تحکیم سیاست توسعه‌ی اقتصادی در شوروی کرد. به این ترتیب، ابعاد مارکسیسم – لنینیسم نیز به عنوان یک ایدئولوژی رسمی متکامل شد و حزب کمونیست شوروی تمامی "احزاب برادر" را مکلف به پیروی بی چون و چرا از آن کرد. این‌جا باید به خصوص روش فعالیت حزب توده را به یاد آورد که آثار فلسفی، تاریخی و سیاسی را با استفاده از مفاهیم دینی به زبان فارسی ترجمه کرد و از طریق نشریات خود ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم را در کشور رواج داد و کلیت طیف سیاسی چپ ایران را آکنده به توده‌ایسم کرد. از این منظر، انگاری که پیروزی سوسیالیسم به صورت تقدیر صاحب زمانی و جبر تاریخی کاملاً منطقی، قطعی و از پیش تضمین شده است. منتها شرط تحقق این هدف را نه در جنبش کارگری و "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، بلکه باید در تشکیل یک حزب سیاسی منضبط با یک سیستم آهنین نظامی – اطلاعاتی جستجو کرد که توسط "انقلابیون حرفه‌ای" و "پیشروان پرولتاریا" پدید می‌آید و تحت اراده‌ی یک رهبر توتالیتر به عنوان مدیر و مدبر این حرکت به اصطلاح ابژکتیو ماتریالیستی قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup> این‌جا در و دروازه برای یک سری آدم‌های نخبه‌گرا و بی-پرنسیپ گشوده می‌شود که پس از مطالعه‌ی منتخبین آثار لنین فرقه‌های دینی بسازند، مدعی رهبری "انقلاب پرولتری" شوند و در اشکال لنین‌های قلابی، استالین‌های کوتوله و کاریکاتورهای مسخره‌ی تروتسکی و مائو منجر به تفرقه در جنبش کارگری – کمونیستی شوند و اسباب مزاحمت را برای مابقی فعالان سیاسی پدید آورند.

ادامه دارد!

<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



- Engels Friedrich (۱۹۷۳): Briefe - Engels an Marx in London, Manchester, ۱۴. Juli ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Düring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. 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 (۱۹۷۳): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۸۷ff., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost)
- Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin
- Feuerbach, Ludwig (۱۹۷۱): Vorwort zu Band I der sämtlichen Werke, Werner Schupenhauer (Hesg.), Bd. ۱۰, Berlin
- Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. ۹, S. ۲۴۳ff., Berlin
- Hager, Kurt (۱۹۵۳): Einleitung, in: Karl Marx / Friedrich Engels, Bd. ۸, Die Revolution von ۱۸۴۸ – Auswahl aus der „Neuen Rheinischen Zeitung“, S. ۵ff., Berlin (ost)
- Höffe, Otfried (۱۹۹۶): Immanuel Kant, ۴. durchgesehene Auflage, in: Deck'sche Reihe, Denker (BsR), Nr. ۵۰۶, München
- Kant, Immanuel (۱۹۹۸): Kritik der reinen Vernunft, Jens Timmermann (Hrsg.), Meiner, F. Verlag

- Lenin, W. I. (۱۹۶۳): Die Entwicklung des Kapitalismus im Russland, in: LW, Bd. ۳, Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (۱۹۶۰): Der Krieg und die russische Sozialdemokratie, in: LW, Bd., ۲۱, S. ۱۱ff., Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۷۳ff., Berlin
- Lenin, W. I. (..): Was Tun?, in: LW, Bd. ۵, S. ۳۵۵ff., Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Was Tun? - Brennende Fragen unserer Bewegung, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, ۱۳۹ff., Berlin
- Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Zeit Taktiken der Sozialdemokratie in der demokratischen Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, ۵۲۷ff., Berlin
- Lenin, W. I. (۱۹۶۰): Zwei Taktiken der Sozialdemokratie in der demokratischen Revolution, in: LW, Bd. ۹, S. ۱ff. Berlin (oost)
- Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Neue Zeiten, alte Fehler in neuer Gestalt, in: LW, Bd. ۳۳, S. ۱ff., Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Über die gewerkschaften, Die gegenwärtige Lage und die Fehler Trotzki's, in: LW Bd. ۳۲, S. ۱ff., Berlin (ost) Marx, Karl (۱۹۵۷): Der leitende Artikel in Nr. ۱۷۹ der "Kölnischen Zeitung", in: MEW, Bd. ۱, S. ۸۶ff., Berlin
- Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx (Kurzer Biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus), in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin
- Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem Philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin

- Lenin W. I. (۱۹۱۸): Materialismus und Emperiokratismus, in: LW, Bd. ۱۴, Berlin
- Karl Marx / Friedrich Engels (۱۹۴۹): Briefwecksel, Bd. I, Dietz Verlag Berlin
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۱۶f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe – Marx an Arnold Rüge, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۱۴ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie – Oder die kritik der kritischen Kritik, in: MEW, Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Auszüge aus James Mills Buch, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۴۵ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ – Marx an Rüge, Kreuznach in September ۱۸۴۳, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۳f., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۵): Lohnarbeit und Kapital, in: MEW, Bd. ۶, S. ۳۹۷ff., Berlin (ost)

- Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۹): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. ۴, S. ۴۵۹ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۵): Die Taten des Hauses Hohenzollern, in: NRhZ vom ۱۰. Mai ۱۸۴۹, Nr. ۲۹۴, in: MEW, Bd. ۶, S. ۴۷۷f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۵): Kein Steuern mehr!!!, in: NRhZ vom ۱۷. November ۱۸۴۸, Nr. ۱۴۵, in: MEW, Bd. ۶, S. ۳۰, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۹): Die Krisis und die Konterrevolution, in: NRhZ vom ۱۴. September ۱۸۴۸, Nr. ۱۰۲, in: MEW, Bd. ۵, S. ۴۰۱f, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۵): Die Frankfurter Versammlung, in: NRhZ vom ۲۳. November ۱۸۴۸, Nr. ۱۵۰, in: MEW, Bd. ۶, S. ۴۳f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۹): Sieg der Konterrevolution zu Wien,, in: NRhZ vom ۷. November ۱۸۴۸, Nr. ۱۳۶, in: MEW, Bd. ۵, S. ۴۵۵f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۵): Drei Staatsprezesse gegen die „Neue Rheinische Zeitung“, in: NRhZ vom ۲۶. November ۱۸۴۸, Nr. ۱۵۳, in: MEW, Bd. ۶, S. ۶۲f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۶۲): Briefe - Marx an Engels, in Manchester, ۱۸. juni ۱۸۶۲, in: MEW, Bd. ۳۰, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۹): Das Elend der Philosophie – Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“, in: MEW, Bd. ۴, S. ۶۳ff., Berlin (ost)

- Marx, Karl (۱۹۵۹): Briefe - Marx an Josef Weydemeyer von ۱. Feb. ۱۸۵۹, in: MEW, Bd. ۲۹, Berlin(ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۹): Erste Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW, Bd. ۱۷, S. ۴۹۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۳): Kritik des Gothaer Programms, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۱ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost)
- Negt, Oskar (۲۰۰۵): Kant und Marx – Ein Epochengespräch, Göttingen
- Pannekoek, Anton (۱۹۶۹): Lenin als Philosoph, Alfred Schmidt (Hrsg.), Frankfurt am Main
- Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München
- Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)
- Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main
- Schmidt, Alfred (۱۹۷۷): Emanzipatorische Sinnlichkeit – Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, Frankfurt am Main, Berlin, Wien
- Stalin, J. W (۱۹۷۰): Neue Verhältnisse, neue Aufgaben (۱۹۳۱), Berlin (ost)
- Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig

- Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin
- کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دشمنان و مخالفان حزب توده ایران، ریشه‌های اجتماعی و انگیزه-هایشان، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۵، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران
- دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و حق انقلاب – گفتمانی پیرامون مسیر اندیشیدن انتقادی مارکس از نقد دین تا نقد اقتصاد سیاسی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه ۱۵۱ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ – نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه ۱۲۵ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ – نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه ۴۵ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و دولت – از نقد تئوریک دین تا پراکسیس دین‌زدائی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه 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، صفحه ۸۹ 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، صفحه ۲۳۷ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم – طرح نکاتی جهت فراروی از بحران "مارکسیسم ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه ۷ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه – تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟ در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه ۴۹ ادامه، برلین، و

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، و

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷۱ ادامه، برلین، و

فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): تولید و بازتولید نیروی کار - نقش زنان کارگر و کار خانگی در انباشت سرمایه، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۳۱ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

با جابجایی سوژه با ابژه، یک شکل متافیزیکی از "ماتریالیسم" را پدید آورد که آپریوریسم را موجه می‌کند. به این صورت که وی "حرکت ماده" را به جای "حرکت ایده" از فلسفه‌ی هگل گذاشت و در خیال خود موفق به کشف یک قانون جهان‌شمول شد که وی آن را "ماتریالیسم دیالکتیکی" می‌نامد. اگر در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل "ایده‌ی مطلق" از طریق شناخت و هدفمند، واقعیت سوبژکتیو را پدید می‌آورد، واقعیت نزد انگلس متأخر محصول حرکت "ماده‌ی مطلق" است که البته هدفمند و ظاهراً کور سپری می‌شود و به اصطلاح ابژکتیو به وجود می‌آید. در هر دو حالت، ایده‌آلیسم و ماتریالیسم به صورت مجرد در برابر یک‌دیگر متکامل می‌شوند که البته با عدول از "کلیت دیالکتیکی" محصول فلسفی هر دوی آنها کاملاً مشابه، یعنی توجیه اشکال مجرد ایدئولوژیک، جهان‌شمول و آپریور جهت فعالیت سیاسی است. این‌جا آپریوریسم توجیه منطقی یک حرکت ناب فکری را به عهده می‌گیرد که برای مصداق نتایج آن شواهد تجربی وجود ندارد. از این منظر، انگاری که منطقی و تاریخ به وحدت می‌رسند و فرجام جامعه‌ی بشری به صورت استقرار "سوسیالیسم" یک تظاهر اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو به خود می‌گیرد. این‌جا هم‌زمان دیالکتیک فراساخت (روینا) یک جامعه‌ی مشخص از مناسبات ساختاری و مسلط (زیربنا) آن مجزا می‌شود و با استقلال دین، فلسفه و ایدئولوژی از پراکسیس مولد نه تنها تطبیق و تشبیه عناصر جوامع مشخص که البته روند تکوین سرمایه و تاریخ فرهنگی مخصوص خود را به صورت نتایج به خصوص نبردهای طبقاتی یدک می‌کشند، توجیه می‌شود، بلکه روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی مارکس نیز ظاهراً فاقد موضوعیت و به اصطلاح اصولاً بی اعتبار می‌گردد.

به این ترتیب، انگلس متأخر مدعی می‌شود که تمامی اشکال هستی تحت تأثیر قانون به اصطلاح جهان‌شمول و ابژکتیو و حرکت ظاهراً اجتناب‌ناپذیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" قرار دارند و در فعل و انفعالات و تأثیر متقابل خود همواره به اشکال متکامل‌تری صعود می‌کنند. از این منظر، قوانین طبیعت ناب (داروینیسیم) دیگر با قوانین طبیعی جامعه‌ی بشری هیچ فرقی با یک‌دیگر ندارند. یعنی همان‌گونه که بذر جو سرانجام به خوشه‌ی جو متکامل می‌شود، حق مالکیت نیز به صورت تقدیر تمامی جوامع انسانی بلامنازعه به شکل سوسیالیستی آن صعود می‌کند. ما این‌جا با سوژه‌زدایی از "حرکت واقعی" جامعه-

## از "سرمایه‌داری وابسته" تا "نئولیبرالیسم" در ایران - نقدی بر گفتمان‌های توده‌ایستی و نئوتوده‌ایستی

در کمال تأسف، اکثر قابل ملاحظه‌ی "مارکسیست‌های ایرانی" نه مضمون تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را به درستی می‌فهمند و نه اصولاً روش مناسب استفاده از آن را برای نقد مناسبات مشخص نظام سرمایه‌داری در ایران می‌شناسند. علت این کمبودها، شناخت‌شناسی متافیزیکی، یعنی استقلال سوژه‌ی شناسا از پراکسیس مولد و بیگانگی با نتایج نبردهای طبقاتی از یک سو و جستجوی حقیقت در اشکال مجرد سنتی، مدرن و پسامدرن از سوی دیگر است که البته منجر به ازخودبیگانگی خودکرده‌ی روند شناخت با ماهیت متضاد و حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی که ذاتاً انتقادی و انقلابی است، می‌شود.<sup>۱</sup> پیداست که سرچشمه‌ی این کمبودها را فقط در آن اشکال تئوریک می‌توان یافت که روح "مارکسیست ایرانی" را سیراب می‌کنند. از جمله باید از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم یاد کرد که البته نه با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، بلکه فقط با ارجاع مستقیم به آثار متأخر انگلس و در شکل یک تفسیر "ماتریالیستی" از حرکت دترمینیستی و مثبت‌گرای تاریخ، یعنی به صورت متافیزیکی پدید آمده و از طریق حزب توده به فرجام "امت اسلامی" منسوب و در ایران ترویج شده است. ما این‌جا با ارتجاع عریان، یعنی با مضمون تئوریک "مارکسیسم اسلامی" مواجه هستیم.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل کردم، انگلس از طریق آثار متأخر خود، تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را مغرضانه مصادره کرد و

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band I, Berlin (ost), S. ۲۸

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین، و 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

اسلامیان، آن‌ها را در جناح حجتی و مکتبی تمیز می‌داد و پیروی خود را از "خط امام خمینی" و هواداران مکتبی وی اعلام می‌کرد، هم‌اکنون این تمایز را به جناح اصول‌گرا و اصلاح‌طلب جمهوری اسلامی بسط داده است. اگر حزب توده قبلاً به بهانه‌ی "مبارزه‌ی ضد امپریالیستی" و ضرورت گسترش نفوذ راهبردی "اردوگاه سوسیالیستی" به جبهه-سازی روی می‌آورد و از اهداف سیاسی اسلامیان مکتبی دفاع می‌کرد، هم‌اکنون همین سیاست را نیز مانند گذشته دنبال می‌کند. به این عبارت که به بهانه‌ی "گشایش فضای سیاسی" و "برگزاری انتخابات آزاد" در ایران به پیروی از اهداف جناح به اصطلاح اصلاح‌طلب نظام می‌پردازد و تدارک فعالیت سیاسی جبهه‌ای را می‌بیند. نمونه‌ی بعدی مبارزه با شکل اقتصاد سیاسی در ایران است که البته از پراکسیس مولد و ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت مجزا می‌گردد. این‌جا نیز با استناد به یک طرح جهان‌شمول، یک شکل از اقتصاد مدرن به نظام دینی در ایران نسبت داده و برای مبارزه با آن نسخه‌های کلی پیچیده می‌شود. اگر در دوران قیام بهمن شکل اقتصاد ایران "سرمایه‌داری وابسته" نامیده و تشکیل جبهه با بورژوازی ملی جهت مبارزه با دشمن کمپرادور آن توجیه می‌شد، هم‌اکنون "نئولیبرالیسم" ظاهراً در تیررس انتقاد و مقاومت سیاسی جماعت‌های توده‌ای و فداییان اکثریتی قرار گرفته است. اگر حزب توده دوازدهمین سالگرد "سرمایه‌داری وابسته" را در "راه رشد غیر سرمایه-داری" و "همکاری اقتصادی و سیاسی با شوروی"، یعنی در تشکیل سرمایه‌داری دولتی می‌دید، هم‌اکنون نیز به بهانه‌ی مبارزه با "نئولیبرالیسم" و ممانعت از خصوصی‌سازی برای نظام سرمایه‌داری دولتی موضع می‌گیرد و جهت منطقی ساختن آن نسخه‌های جورواجور می‌پیچد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با مفاهیم به اصطلاح جدید در دوران معاصر مواجه می‌شویم، در حالی که معانی و اهداف سیاسی آن‌ها کاملاً مشابه با برنامه‌ی حزب توده و سازمان فداییان اکثریت در دوران قیام بهمن هستند. به این صورت که با استناد به طرح‌های مدرن و جهان‌شمول اقتصادی و سیاسی، شناخت کلیت یک نظام مشخص، پیچیده و متنوع مانند جمهوری اسلامی ایران به شباهت‌های شکلی چند شاخص محدود و بدین سان تشبیه و تطبیق مقوله‌های ذاتاً متضاد مانند: "دولت"، "قانون"، "اقتصاد"، "جامعه"، "فرهنگ"، "مردم" و .... توجیه می‌شوند. ما این‌جا

ی طبقاتی مواجه هستیم، در حالی که مارکس تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را مبتنی بر سوژه‌های درون‌ذاتی متکامل کرده است.<sup>۱</sup>

با وجودی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در پراکسیس سیاسی قاطعانه شکست خورده و تمامی لحظات تئوریک و راهبردی آن با بحران‌های محتوایی و معنایی مواجه شده است، اما ظاهراً به نظر می‌رسد که سلطه‌ی نظری نماینده‌ی راستین آن در ایران، یعنی حزب توده و در پیروی از آن، سازمان فداییان اکثریت بر افکار عمومی فعالان سیاسی چپ هم‌چون گذشته پا بر جا مانده است. یکی از علت‌های این فاجعه‌ی جامعه-شناسی، ترجمه‌های معاصر و ناجور آثار مارکس و "مارکسیست‌های جهان مدرن" به فارسی است که البته از منظر همان دیدگاه تقلیل‌گرا و از طریق همان مفاهیم فلسفی و سیاسی صورت می‌گیرند که انتشارات حزب توده با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در ایران رایج کرده‌اند.<sup>۲</sup> علت بعدی، تدارک مفاهیم جدید با همان معانی قدیمی است که البته هم‌چون گذشته توسط روش شناخت‌شناسی تشبیهی و تطبیقی پدید می‌آیند و دانش جامعه‌شناسی ایرانیان را آلوده به متافیزیک می‌کنند. به این صورت که با استناد به یک طرح جهان‌شمول از یک نظام سیاسی مدرن، طبقه‌ی حاکم دینی ایران ظاهراً در جناح‌های متفاوت متمایز و اهداف سیاسی متناقضی به آن‌ها القا می‌شود که سپس برای مقابله با آن‌ها تاکتیک‌های معینی در نظر گرفته و توجیه شوند. برای نمونه اگر حزب توده قبلاً با صرف نظر از نقد تاریخ فوق‌ارتجاعی و هولناک

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷۱ ادامه، برلین، و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): تولید و بازتولید نیروی کار - نقش زنان کارگر و کار خانگی در انباشت سرمایه، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۳۱ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> از جمله باید این‌جا از مفهوم دیالکتیکی Gegenstand یاد کرد که در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس یک نقش کلیدی دارد. ترجمه‌ی درست این مفهوم "موضوع" است که از طریق تمامی مترجمان و مارکس-شناسان سرشناس ایرانی مانند: حسن مرتضوی، حسن آزاد، شهرام والامنش (کمال خسروی)، باقر پرهام، محسن حکیمی و .... در تداوم ایدئولوژی غیر مارکسی حزب توده، یعنی مارکسیسم - لنینیسم به "شی" و "برابریستا" ترجمه شده است. این‌جا ماتریالیسم به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم متکامل می‌گردد و توسط مشاهده (عینیت پدیده) یک شناخت متافیزیکی از "ماتریالیسم" را ممکن می‌سازد که البته مارکس پس از فراروی از فلسفه متوجهی این خطای شناخت‌شناسی می‌شود و سپس تئوری انتقادی و انقلابی خود را به کمال می‌رساند. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): کار مولد و حاکمیت اجتماعی - گفتگوی انتقادی با رفقای جنبش لغو کار مزدی، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین

به این منوال که در گام نخست برخی از افراد که از طریق ترجمه‌های ناجور متون فلسفی و تاریخی و یا تدوین مقالاتی مبتنی بر روش به اصطلاح "تحلیل مشخص از اوضاع مشخص" اسمی از خود در میان طیف چپ ساخته‌اند، اعلامیه‌ای را طراحی می‌کنند که مضمون آن از یک سو، تمایز میان طبقه‌ی حاکم (اصلاح‌طلب در برابر اصول-گرا، نئولیبرالیست در برابر محافظه‌کار) و از سوی دیگر، روش شناخت‌شناسی تشبیهی و تطبیقی و آن مفاهیمی که از این طریق پدید آمده‌اند، را در بر می‌گیرد. در گام بعدی عده‌ای از فعالان سیاسی جهت تشدید همبستگی و یا برای این‌که نام و نشانی از آن‌ها در جایی بیاید و از قافله‌ی چپ عقب نمانند، این اعلامیه را بدون یک گفتگوی نظری و نقد تئوریک امضا می‌کنند و پیداست که خود را در دفاع از مواضع آن نیز موظف می‌شمارند.<sup>۱</sup>

ما این‌جا با انبوهی از فعالان سیاسی منفرد مواجه می‌شویم که خود را دموکرات، سکولار و سوسیالیست می‌شمارند، در حالی که از آن روش شناخت‌شناسی و "نتایج تحقیقاتی" تبعیت می‌کنند که البته آینده به متافیزیک و با اصول تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به کلی در تناقض هستند. به این دلیل که روش بررسی تشبیهی و تطبیقی مختص به جامعه‌شناسی بورژوایی می‌شود و از آن‌جا که تنها معطوف به شکل ابژه می‌باشد و از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی کلیت متضاد جامعه‌ی طبقاتی ممانعت می‌کند، در نتیجه نزد جریان‌های راست و لیبرال از یک محبوبیت ممتاز برخوردار است.<sup>۲</sup> به این صورت که نمایندگان آن جهت اثبات فرضیه‌ی "طرح

<sup>۱</sup> از جمله باید از اعلامیه‌ای یاد کرد که به مناسبت شرکت دبوید هاروی در اجلاس شهرداری تهران صادر شد. نمونه‌ی بعدی اعلامیه‌ای است که با عنوان "فراخوان به نیروهای چپ در سراسر جهان: در کنار مبارزات مردم ایران بایستید!" منتشر شد که مضمون آن محکومیت سیاست اقتصادی نئولیبرالیستی در ایران است. ما محصول این نوع از فعالیت‌های تئوریک را برای نمونه در پراکسیس جنبش دانشجویی ایران می‌یابیم که به مناسبت "روز ۱۶ آذر" بدون کوچک‌ترین نقدی بر ماهیت نظام سرمایه‌داری برای مبارزه در برابر شکل اقتصادی "نئولیبرالیسم" صف‌آرایی می‌کند.

<sup>۲</sup> از جمله باید از جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر یاد کرد که از طریق بررسی تطبیقی موجه می‌شود. این‌جا باید هم-چنین "تئوری سیستم" به نمایندگی تالکوت پارسون و نیکولاس لوهمن را نیز در نظر گرفت که تحت تأثیر مقوله‌ی "منطق هدفمند" از آثار ماکس وبر متکامل شده است. نمونه‌ی بعدی "تئوری توتالیتریسم" است که البته در اشکال متفاوت از طریق روش بررسی تطبیقی توجیه می‌شود.

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

با مشاهده‌ی صرف سوژه‌ی شناسا، یعنی با درک شکل ابژه مواجه هستیم، در حالی که ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری (قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت) در یک بستر مشخص تاریخی و فرهنگی تکوین یافته و شکل به خصوص آن در ایران به صورت محصول پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی پدید آمده است. پیداست که این‌جا استفاده از بررسی تشبیهی و تطبیقی جهت عدول از "کلیت دیالکتیکی" برنامه‌ریزی می‌شود که البته با اهداف سیاسی به وقوع می‌پیوندد. از این منظر، نه دیگر نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی تاریخ فوق‌ارتجاعی و هولناک اسلامیان و نه فراروی (مثبت) از ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری در دستور کار قرار می‌گیرد، در حالی که فعالیت سیاسی به کشمکش نظری پیرامون شکل مناسب انباشت سرمایه محدود و مسئله‌ی خودآگاهی پرولتاریا و موضوع تحکیم نبرد طبقاتی ظاهراً بی‌معنی و به اصطلاح کاملاً منتفی می‌گردد. ما این‌جا با اشکال متافیزیکی مواجه هستیم که از پراکسیس مولد مستقل گشته و تنها توسط تشبیه و تطبیق با طرح‌های مدرن و جهان‌شمول سیاسی و اقتصادی پدید آمده‌اند.

از آن‌جا که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم کاملاً بحران‌زده و احزاب و سازمان‌های کمونیستی کم و بیش به کلی بی‌اعتبار شده‌اند، در نتیجه دوران تشکیل "جبهه‌های واحد" و "اتحاد عمل‌ها" نیز ظاهراً سپری گشته است. لیکن به جای آن‌ها انواع و اقسام "لیست‌های امضا" پدید آمده‌اند که فعالان سیاسی منفرد که البته تعداد آن‌ها به مراتب بیشتر از جمعیت متشکل حزبی و سازمانی است، به دور یک گفتمان عامه‌پسند جلب کنند. ما این‌جا با یک روش مواجه هستیم که می‌توان از آن به عنوان "نئوتوده-ایسم" یاد کرد، زیرا هم گفتمان‌های نظری، هم شیوه‌ی سازمان‌یابی و هم روش تسلط بر افکار عمومی فعالان سیاسی کاملاً مشابه با اقدامات گذشته‌ی حزب توده است. این-جا مفهوم "نئوتوده‌ایسم" از "حرکت واقعی" و نتایج نبردهای طبقاتی در ایران، یعنی از شکست انقلاب بهمن، سرخوردگی و تفرقه‌ی جنبش کارگری و بحران ایدئولوژیک جنبش کمونیستی در کشور متکامل می‌شود و آن گروه از افراد به خصوص را در بر می‌گیرد که همان برنامه‌ی حزب توده را در اشکال نوین و در جهت انفعال سیاسی در کشور و تبعید پیاده می‌کنند، البته بدون این‌که حق عضویت خود را به حزب مذکور پرداخته باشند.

احساس می‌کند و هر چه بیشتر روابط درونی مناسبات پوشیده‌تر است، به همان اندازه این مناسبات مسلم‌تر به نظرش می‌آید، زیرا با تصور عامیانه خودمانی است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس تمایز شکل ظاهری از ماهیت متضاد و نتایج تشبیهی و تطبیقی اشکال متظاهر را به دلیل عدول از نقد درون‌ذاتی یک "کلیت دیالکتیکی" اصولاً غیر تحقیقاتی و عامیانه می‌شمارد. این‌جا شناخت سوژه‌ی شناسا اسیر عوامل صرف سوژه‌کنی، آکنده به متافیزیک و از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی به کلی مستقل و از خودبیگانه می‌گردد. به این صورت که "محقق" جهت اثبات فرضیه‌ی "طرح تحقیقاتی" خود، نخست تفاوت‌ها و یا تشابهات ظاهری را بر اساس تمایلات خود برجسته و یا حاشیه‌ای می‌سازد و سرانجام از ابژه‌ی تحلیل خود فقط محصول فعالیت ناب فکری و شناخت مورد علاقه‌ی خویشتن را پدید می‌آورد که البته با "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی و ماهیت متضاد آن به کلی از خودبیگانه است. از آن‌جا که این نوع از بررسی‌ها اسیر اشکال ظاهری و به غیر از ماهیت متضاد، نسبت به کلیت تاریخی و فرهنگی یک جامعه‌ی مشخص نیز کاملاً بی‌اعتنا هستند، در نتیجه این‌جا به تنهایی کافی است که مفهوم "جامعه‌شناسی عامیانه" را جایگزین مفهوم "اقتصاد عامیانه" نزد مارکس کرد که ابعاد انحراف روش‌های شناخت‌شناسی تطبیقی، تشبیهی، آپریور، ارزشمند و تقلیل‌گرا به کلی عریان گردند.

به بیان دیگر، مارکس علم (مثبت) را ابزار ضروری برای بررسی و شناخت ماهیت پدیده‌های متفاوت و متضاد که اشکال مشابه به خود می‌گیرند، می‌شمارد.<sup>۲</sup> از آن‌جا که وی هم‌چنین از این مسئله به خوبی آگاه است که سرمایه در "حرکت واقعی" خود نه تنها از ماهیت‌های متفاوت و متضاد اشکال مشابه را پدید می‌آورد، بلکه بنا بر تمایل درون‌ذاتی خود نیز منجر به درجات متنوع از تکامل صنعتی و رشد اقتصادی می‌شود، در نتیجه نقد اقتصاد سیاسی خود را بر ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی بر قانون ارزش،

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۸۲۵

<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

تحقیقاتی" خود تفاوت‌ها و تشابهات عوامل سوژه‌کنی را از یکدیگر مجزا و ظاهراً قابل مقایسه می‌کنند و سپس بنا به میل خود شباهت‌ها و یا تناقضات آن‌ها را برجسته می‌سازند و پیداست که سرانجام به آن نتیجه‌ای که از پیش در نظر گرفته‌اند، می‌رسند. ما این‌جا با تقلیل‌گرایی مواجه هستیم که البته برای رسیدن "محقق" به نتایج مورد علاقه-ی خویش بسیار سازنده است. پیداست که این‌جا انحراف از شناخت، سیستماتیک فعال می‌شود. به این صورت که "محقق" جهت اثبات فرضیه‌ی "طرح تحقیقاتی" خود از یک سو، منابع به خصوصی را در نظر می‌گیرد و جهت مصداق تحلیل خود تنها به آن‌ها استناد می‌کند و از سوی دیگر، از روش‌های تحلیلی ارزشمند و تقلیل‌گرا، یعنی بررسی تشبیهی و تطبیقی سود می‌برد که البته به دلیل سادگی خود بسیار عامه‌پسند هستند.<sup>۱</sup> لیکن از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مارکس اصولاً هر گونه تحلیلی که ماهیت متضاد را از شکل ظاهری آن مجزا می‌سازد و از بررسی "کلیت دیالکتیکی" یک پدیده‌ی مشخص صرف نظر می‌کند، غیر تحقیقاتی، ایدئولوژیک و عامیانه به شمار می‌رود که وی مضمون آن‌را به شرح زیر در جلد سوم کتاب "سرمایه" توضیح می‌دهد:

«اقتصاد عامیانه در واقعیت کار دیگری نمی‌کند، به غیر از این‌که تصورات عوامل تولید را که درگیر مناسبات تولید بورژوازی هستند، به صورت اعتقاد تفسیر، منظم و قابل دفاع می‌سازد. بنابراین این نباید ما را متعجب کند که [اقتصاد عامیانه، یعنی] شکل ظاهری از خودبیگانه‌ی مناسبات اقتصادی، این بدیهیات منفور و تضادهای تمام عیار را همراه خود دارد – و تمامی دانش بی‌مورد خواهد بود، اگر که شکل ظاهری و ماهیت چیزها بدون واسطه منطبق باشند – اگر این‌جا اقتصاد عامیانه خود را کاملاً نزد خویش

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

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): اسلام و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران – نقدی بر جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، صفحه‌ی ۳ ادامه، برلین و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): نظام جمهوری اسلامی و "تئوری توتالیتراریسم"، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین

<sup>۱</sup> از جمله باید از نقد روش‌های معمول شناخت‌شناسی نزد یورگن هابرماس یاد کرد که تحت عنوان "شناخت و علاقه" محتوای تمامی بررسی‌های ارزشمند و تقلیل‌گرا را غیر تحقیقاتی می‌شمارد. این‌جا وی بر این نکته انگشت می‌گذارد که در روند تحلیل "علاقه" قبل از "شناخت" مستقر شده است. به این معنی که "محقق" در روند تحلیل خود تنها به آن نوع از شناخت و نتایج دست می‌یابد که از پیش معین کرده و به آن‌ها علاقمند است.

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



متضاد آن به کلی منحرف می‌سازد. به بیان دیگر، از آن‌جا که شکل ابژه، ماهیت آن‌را می‌پوشاند، در نتیجه روش "مشاهده‌ی حسی" از واقعیت تنها یک عکس می‌گیرد. بنابراین مارکس از یک سو، بر این نکته تأکید می‌کند که ماهیت ابژه "محسوس و موضوعیت‌یافته"<sup>۱</sup>، یعنی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها و سوژکتیو است و از سوی دیگر، فقط علم تاریخ را به رسمیت می‌شناسد.<sup>۲</sup> از این منظر، ابژه‌ی تحلیل (دولت، جامعه، طبیعت، تاریخ، فرهنگ، مردم، انسان، کالا، ابزار کار و غیره) دیگر خارج از وجود انسان قرار نمی‌گیرد، زیرا با آگاهی، یعنی سوژکتیو پدید آمده است. ما این‌جا با آن عواقب تاریخی و فرهنگی مواجه می‌شویم که به صورت فعالیت آگاهانه‌ی انسانی واقعیت را به وجود می‌آورند و تنها از این بابت است که مارکس نیز نه از "جهان ابژکتیو"، بلکه از "جهان موضوعیت‌یافته"<sup>۳</sup> سخن می‌راند.

بنابراین 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 و آن‌را از طریق شناخت می‌آفریند، نزد مارکس آفریننده‌ی جهان واقعی نه کار فکری، بلکه "کار موضوعیت‌یافته"<sup>۴</sup> است. این‌جا "کار موضوعیت‌یافته" یک مفهوم دیالکتیکی و به این معنی است که انسان سوژکتیو، یعنی با آگاهی، تقسیم کار، برنامه‌ریزی و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی کار می‌کند. همان‌گونه که انسان مواد مادی را از طریق کار شکل‌دهنده دگرگون می‌سازد و تبدیل به موضوع جامعه می‌کند،<sup>۵</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 و تحت تأثیر محصول کارش دگرگون می‌گردد. ما این‌جا با جنبه‌ی فعال کار شکل‌دهنده به صورت یک "کلیت دیالکتیکی" سر و کار داریم که هم

<sup>۱</sup> Sinnlich, gegenständlich

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۱۸

<sup>۳</sup> Gegenständliche Welt

<sup>۴</sup> Gegenständliche Arbeit

<sup>۵</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۲۰۶f.

کار مزدی و حق مالکیت متمرکز می‌کند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در جلد اول کتاب "سرمایه" می‌یابیم:

«آن چیزی که من در این اثر تحقیق می‌کنم، شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و مناسبات تولید و توزیع متناسب با آن است. مکان کلاسیک آن در حال حاضر انگلستان است. به این دلیل، آن به تشریح اصلی تکامل ثئوریک من خدمت می‌کند. با این وصف، اگر خواننده‌ی آلمانی با کوتاه‌بینی شانه‌های خود را بالا بیندازد که اوضاع مربوط به کارگران صنعتی و کشاورزی انگلیسی می‌شود و یا خود را خوشبینانه آرام سازد که در آلمان قضیه هنوز تا این اندازه ناجور نیست، پس باید وی را صدا بزَنَم: این‌جا در مورد خودت گزارش می‌دهد! مسئله درخود و برای خود بر سر درجه‌ی بالا یا پایین تکامل اجتماعی تضادها که از قوانین طبیعی تکامل تولید سرمایه‌داری سرچشمه می‌گیرد، نیست. مسئله بر سر خود این قوانین است، بر سر [قوانینی] که با ضرورت بیشتری تأثیر می‌گذارند و تمایلاتی که خود را تثبیت می‌کنند. کشور صنعتی متکامل‌تر به [کشور] کمتر تکامل‌یافته فقط تصویر آینده‌ی خودش را نشان می‌دهد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که مارکس نقد اقتصاد سیاسی خود را بر ماهیت نظام سرمایه‌داری و تمایلات مسلط آن متمرکز می‌کند و نمی‌خواهد که کتاب "سرمایه" به صورت نقد یک شکل به خصوص از سرمایه‌داری فهمیده شود، لیکن اشکال متنوع تاریخی و فرهنگی آن‌را نیز در نظر می‌گیرد. وی در مسیر تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود و پس از فراروی از فلسفه به این نتیجه رسید که دیالکتیک به صورت "هسته‌ی منطقی" و کار به عنوان فعالیت آگاهانه‌ی اجتماعی، منجر به "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی می‌شوند که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی خود ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. انتقاد مارکس به ماتریالیست‌های بورژوازی و از جمله فویرباخ نیز از همین زاویه وارد می‌آید. به این صورت که آن‌ها می‌خواهند با استفاده از مشاهده و حسیت به واقعیت دست بیابند، در حالی که روش "مشاهده‌ی حسی" تنها قادر به درک شکل ابژه است و شناخت‌شناسی را به تشبیه و تطبیق مقوله‌های مجرد تقلیل می‌دهد و سپس سوژه‌ی شناسا را از شناخت ماهیت

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Band I .... ebd., S. ۱۲

که وی به فرضیه گرفته است، تمامی اجزای جهان محسوس و به ویژه رابطه‌ی انسان با طبیعت را مختل می‌کند. پس برای بر طرف کردن این [اختلال] وی باید در میان یک مشاهده‌ی مضاعف راه گریز خود را بیابد، یک روش دنیوی که [هم‌چون حقیقت] به وضوح "کف دست قرار دارد" و یک روش آسمانی و فلسفی که "ماهیت حقیقی" اجزا را مشاهده می‌کند. وی نمی‌بیند که جهان محسوس اطراف وی مستقیماً از ابدیت وجود نداشته و همواره چیز مشابه نبوده، بلکه محصول صنعت و اوضاع جامعه و البته به این معنی که آن یک تولید تاریخی است، [یعنی] نتیجه‌ی فعالیت یک ردیف کامل از نسل‌ها که هر کدام از آن‌ها بر شانه‌های نسل قبلی ایستاده، صنعت و مراودات آن‌را پی‌گیرانه متکامل کرده و نظم اجتماعی آن‌را بنا بر نیازهای تغییر یافته متنوع ساخته است. حتا موضوعات ساده‌ترین "اطمینان حسی" از طریق تکامل جامعه، صنعت و مراودات تجاری در اختیار وی قرار گرفته‌اند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انتقاد مارکس به فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ ابعاد متفاوت دارد. به خصوص روش "مشاهده‌ی حسی" وی است که به غیر از شکل ابژه، توان درک ماهیت تاریخی و فرهنگی آن‌را ندارد و از این رو، در تناقض با فرضیه‌ی وی، یعنی هماهنگی جهان اخروی و دنیوی قرار می‌گیرد. لیکن یک مشاهده‌ی مضاعف اخروی و دنیوی نیز مشکل روش شناخت‌شناسی وی را حل و فصل نمی‌کند، زیرا مفهوم فلسفی "نوع ماهوی بشر" یک شکل مجرد و جهان‌شمول دارد، در حالی که انسان واقعی و مشخص (این‌جا آلمانی) تاریخ و فرهنگ مخصوص خود را که البته بر اساس پراکسیس مولد و از نتایج نبردهای طبقاتی پدید آمده است، یدک می‌کشد. پیداست که از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس روش شناخت - شناسی "مشاهده‌ی حسی" و ماتریالیسم مجرد، غیردیالکتیکی و بورژوازی فویرباخ اعتبار خود را به کلی از دست می‌دهند. بنابراین مارکس این‌جا هر گونه تشریح به اصطلاح ابژکتیو از روند تاریخ که مناسبات تاریخی را از فعالیت آگاهانه‌ی انسانی، یعنی از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی مجزا و در یک شکل تجریدی و اجتناب‌ناپذیر از روند تاریخ توجیه می‌کند، حاوی خصلت ارتجاعی می‌خواند.<sup>۲</sup> این‌جا موضع سخت

<sup>۱</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۴۲f.

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۴۰.

ابژکتیو و هم سوژکتیو است. به بیان دیگر، "کار موضوعیت‌یافته" یک محصول تاریخی است که بر اساس پراکسیس مولد و بنا بر نتایج نبردهای طبقاتی فرهنگ مختص به خود را یدک می‌کشد. بنابراین کسی که ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر ایده-آلیسم متکامل می‌کند، اصولاً نه قادر به درک سرچشمه‌ی عوامل سوژکتیو (دین، فلسفه، ایدئولوژی)، یعنی از خودگسیختگی و خودتناقض‌گویی زمینه‌ی مادی می‌شود و نه می‌تواند به معنی پراکسیس انقلابی پی ببرد. این مضمون همان انتقادی است که مارکس به ماتریالیست‌های بورژوازی در تز اول فویرباخ خود وارد می‌آورد.<sup>۱</sup> لیکن این-جا انتقاد مارکس به ماتریالیسم فویرباخ به مراتب اصولی‌تر برگزار می‌گردد، زیرا با وجودی که وی در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به جایجایی سوژه با ابژه (محمول) و آپریوریسم پی برده و جهان مه‌آلود اخروی را در واقعیت جهان دنیوی ظاهراً حل و فصل کرده است، لیکن سپس در پیروی از ایده‌آلیسم آلمانی مفهوم "نوع ماهوی بشر" را با استناد به احساس صرف خود، یعنی از مفاهیم "خرد"، "قلب" و "اراده" متکامل می‌کند و به جای این‌که از زمین به آسمان صعود کند، در پیروی از فلسفه از آسمان بر زمین پیاده می‌شود که ما مضمون آن‌را در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" به شرح زیر می‌یابیم:

«درک "فویرباخ از جهان محسوس از یک سو، به مشاهده‌ی صرف خود آن و از سوی دیگر، به احساس صرف خود وی که خودش به آن "انسان" می‌گوید، محدود می‌شود، به جای این‌که "انسان واقعی - تاریخی" [را در نظر بگیرد]. "انسان" واقعیت است، [نمونه] "آلمانی". در مورد اول، [یعنی] در مشاهده‌ی جهان محسوس، وی به چیزهایی برخورد می‌کند که با آگاهی و احساس خودش مغایرت دارند و آن هماهنگی

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

کسی که دست به این کار می‌زند، تدارک یک "جامعه‌شناسی عامیانه" را جهت تشبیه و تطبیق مقوله‌های ماهیتاً متضاد می‌بیند که به آن نتایجی که از پیش معین کرده و به آن‌ها علاقمند است، برسد. ما این‌جا با انتقاد به متافیزیک، یعنی با نقد روش شناخت-شناسی "سرمایه‌داری وابسته" و "ثئولیرالیسم" در ایران مواجه هستیم که نمایندگان آن‌ها را به جماعت توده‌ای و ثئوتوده‌ای نسبت می‌دهم. در برابر مارکس همواره بر "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی انگشت می‌گذارد و نه ماهیت پدیده را از اشکال ظاهری آن مجزا می‌سازد و نه به تشریح توجیهی ظواهر مجرد آن می‌پردازد. روش تحقیق وی نقد درون‌ذاتی از "کلیت دیالکتیکی" و دیالکتیک نزد وی به معنی "نفی آگاهانه" است که البته از تشبیه و تطبیق مقوله‌هایی که تاریخ و فرهنگ مخصوص خود را یدک می‌کشند، ممانعت می‌کند. بنابراین نقطه‌ی عزیمت تحقیق مارکس فرضیه‌های تشکیل جامعه‌ی بورژوایی، یعنی آگاهی‌تئوریک از روش مدرن تولید سرمایه‌داری است، در حالی که وی پس از بررسی انتقادی اشکال مجرد و ظاهری آن مانند: دین، فلسفه، حق، ایدئولوژی و اقتصاد سیاسی، نظریه‌پردازان حاکمیت بورژوایی را سرانجام با عواقب فرضیه‌های خودشان، یعنی با بحران‌های اقتصادی، نابودی محیط زیست، سیه‌روزی پرولتاریا و نبردهای طبقاتی در پراکسیس سیاسی مواجه می‌کند. افزون بر این‌ها، روش نقد درون‌ذاتی مارکس نفی‌کننده است. به این معنی که وی انگیزه‌ی منطقی ساختن، تغییر شکل و اصلاح نظام سرمایه‌داری و یا تکامل علم عبور از بحران‌های آن‌را ندارد، زیرا ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی حق مالکیت، اعتبار قانون ارزش و بردگی کار مزدی را در تضاد با طبیعت انسان آزاد و مانع‌رهایی بشر می‌شمارد. به بیان دیگر، روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده برای مارکس ابزار تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا در جهت ایجاد یک چشم‌انداز واقع‌بینانه است که به خودآگاهی سوژه‌ی واقعی (پرولتاریا) دامن بزند، آن‌را از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل و انقلابی در بیاورد و شرایط فراروی (مثبت) از "اوضاع موجود" (قلمرو ضرورت) به سوی "اوضاع مطلوب" (قلمرو آزادی) را در پراکسیس سیاسی فراهم سازد. ما این‌جا با امکان وقوع یک انقلاب اجتماعی مواجه هستیم که "نفی نفی" را در دستور کار قرار می‌دهد. از این پس، ماهیت روش مدرن تولید سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت ملغا و پراکسیس مولد، یعنی روند تولید، توزیع و خدمات

مارکس جهت ممانعت از ایجاد توهم نسبت به روند تاریخ است که انگاری آن مانند یک سوژه‌ی خودآگاه و مستقل در آمده و حاوی یک منطق ضمنی است که از سوژه-گرایی انسان‌ها ممانعت و آن‌ها را تبدیل به ابژه‌ی خود، یعنی سلب‌خرد، اراده، آزادی و استقلال می‌کند. در برابر نقطه‌ی عزیمت مارکس "حرکت واقعی"، یعنی دیالکتیک گوهر (طبیعت) و سوژه (انسان) است که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی بازتاب انتقادی و انقلابی آن می‌باشد. ما این‌جا از یک سو با یک انسان مشخص به صورت "موجود فعال" و از سوی دیگر با پراکسیس مولد، یعنی با مجموعه‌ای از نیروهای مولد، سرمایه‌ها و اشکال مراودات اجتماعی (تاریخی، فرهنگی) مواجه هستیم که هر فرد و یا نسلی از نسل‌های گذشته به ارث می‌برد و به صورت واقعیت موجود در مقابل خود می‌یابد، هستی مادی خود را در پرتو ظواهر مجرد آن‌ها (فراساخت، روبنا) تجربه می‌کند و پیداست که مبتنی بر تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی در برابر آن‌ها به نبرد بر می‌خیزد.<sup>۱</sup> این‌جا واقعیت روبنا نه یک مسئله‌ی بی‌اهمیت شناخت‌شناسی تلقی می‌شود که می‌توان به راحتی از نقد آن صرف نظر کرد و نه آن یک شکل جهان‌شمول به خود می‌گیرد که می‌توان آن‌را به دلخواه مجزا کرد و به تمامی نقاط فرهنگی و جغرافیایی جهان تعمیم داد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم:

«تجریدها برای خود، یعنی مجزا از تاریخ واقعی اصولاً فاقد ارزش هستند. آن‌ها می‌توانند به این خدمت کنند که نظم مادیت اجتماعی را ساده سازند و به توالی یک یک افشار آن معنی دهند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس روبنا (فراساخت) یک واقعیت تاریخی محسوب می‌شود که به صورت اشکال تجریدی، یعنی دین، فلسفه، ایدئولوژی، خلاصه متافیزیک مناسبات جامعه‌ی طبقاتی را توجیه و منظم می‌کند. بنابراین پیداست که یک واقعیت تاریخی را نمی‌توان از یک جامعه‌ی مدرن وام گرفت و در یک جامعه‌ی دینی منتج کرد. هر

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۸

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۲۷

نمی‌کند، زیرا همان‌گونه که هر میمونی ضرورتاً به انسان تکامل نمی‌یابد، هر جامعه‌ی دینی و هر نظام پیشاسرمایه‌داری نیز به اجبار به جامعه‌ی بورژوازی دگرگون نمی‌گردد و روند تولید مدرن سرمایه‌داری را بر پا نمی‌سازد. به همین دلیل نیز جوامع سنتی به انحطاط کشیده و دولت‌های دینی مستقر، متحول و یا سرنگون می‌گردند. بنابراین تشبیه و تطبیق مقوله‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی منجر به اختلال در روند شناخت می‌شوند. به بیان دیگر، از تئوری ماتریالیسم تاریخی - یالکتیکی مارکس تنها می‌توان به صورت یک روش شناخت‌شناسی و جهت نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی پراکسیس مولد و مناسبات موجود سرمایه‌داری در ایران سود برد و با استناد به نتایج نبردهای طبقاتی مفاهیم مخصوص آن‌را متکامل کرد.

من تا این‌جا به نقد تئوریک روش شناخت‌شناسی عامه‌پسند "تئولبرالیسم" و روش مناسب استفاده از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس برای ایران پرداختم که جهت مصداق آن‌ها رجوع به تجربیات تاریخی را ضروری می‌شمارم. به این صورت که اجمالاً به نقد تاریخ فرهنگی کشورهای مدرن صنعتی و به خصوص آلمان می‌پردازم و سپس نشان می‌دهم که تکوین نظام سرمایه‌داری و سیاست اقتصادی جمهوری اسلامی در ایران را نه از طریق تشبیه و تطبیق با "تئولبرالیسم"، بلکه فقط از طریق نقد درون‌ذاتی یک "کلیت دیالکتیکی" می‌توان شناخت که البته در تناقض محض با اهداف و ایدئولوژی لیبرالیسم قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup> به این دلیل که نطفه‌ی لیبرالیسم در فلسفه‌ی حقوق طبیعی گذاشته شده است که البته قدمت آن به دوران آنتیک یونان باستان می‌رسد. به این عبارت که این‌جا از طبیعت انسان به عنوان یک موجود خردگرا و حقیقت-یاب عزیمت می‌شود و پیداست که از این منظر، مفهوم "انسان" یک وجه جهان‌شمول به خود می‌گیرد. از جمله باید از فلسفه‌ی اُستوا یاد کرد که با استناد به حقوق طبیعی

<sup>۱</sup> این‌جا طرح این مسئله را ضروری می‌شمارم که من در جای دیگری شرایط تاریخی ادغام اقتصاد ایران در بازار جهانی سرمایه‌داری را به تفصیل به زبان آلمانی و فارسی بررسی کرده‌ام. بنابراین این‌جا فقط به صورت اجمالی به این مسائل می‌پردازم.

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

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۷). نبرد تمدن‌ها یا بحران هژمونی؟ - نقدی بر سیاست اقتصادی آمریکا در خاورمیانه و ضرورت همبستگی و همکاری جهانی، در آرمان و اندیشه، جلد پنجم، برلین

اجتماعی از نو و توسط "همکاری آزاد کارگران" سازمان‌دهی و به صورت شورایی اداره می‌شود.<sup>۱</sup>

ما تا این‌جا به صورت اجمالی با برخی از ابعاد نتایج تحقیقات مارکس به عنوان تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی تا اندازه‌ای آشنا شدیم. وی این‌جا نه تنها نقش واسطه-ها، یعنی اشکال دینی، فلسفی، ایدئولوژیک، اقتصاد سیاسی، خلاصه متافیزیکی را جهت توجیه "اوضاع موجود" افشا می‌سازد، بلکه پرده از وحدت ظاهری یک کلیت ماهیتاً متضاد بر می‌دارد. به این ترتیب، مارکس موفق می‌شود که از یک واقعیت مشخص که همان جامعه‌ی بورژوازی در انگلستان است، یک تئوری مجرد را به صورت میانگین مناسبات مسلط روش تولید مدرن سرمایه‌داری متکامل سازد. منتها مارکس مصداق کشفیات تئوریک خود را نه محدود به انگلستان می‌کند و نه استفاده از آن‌ها را برای نقد مناسبات موجود در کشورهای غیرمدرن و پیشاسرمایه‌داری نادرست می‌شمارد که ما مصداق آن‌را در کتاب "گروندریسه ...." به شرح زیر می‌یابیم:

«جامعه‌ی بورژوازی متکامل‌ترین و متنوع‌ترین سازمان تولید است. مقوله مناسباتش را بیان می‌کند. از این رو، نسبت اجزایش هم‌زمان بینش در اجزا و مناسبات تولید تمامی اشکال اجتماعی که منقرض شده‌اند، تضمین می‌سازد، [یعنی] با آوار و عناصری که بنا شده‌اند، از بخش‌هایش که هنوز مابقی غیر قابل عبور را با خود یدک می‌کشند و اشاره-هایی تنها که به معانی ساخته شده تکامل یافته‌اند. آناتومی انسان کلید آناتومی میمون است.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، زمانی که یک محقق با تئوری انتقادی از یک کلیت تکامل‌یافته و پیشرفته‌ی اقتصادی، سیاسی، فلسفی و اجتماعی مانند جامعه‌ی بورژوازی و روش مدرن تولید سرمایه‌داری به خوبی آشنا است، در نتیجه به مراتب راحت‌تر قادر به بررسی کلیت آن نظام‌هایی می‌شود که در حال تکامل و دگربردگی هستند. پیداست که مارکس این‌جا اصولاً نظریات ارزشمند و دترمینیستی را نمایندگی

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Band I .... ebd., S. S. ۹۲f., ۷۹۰ f., und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital, Band III ... ebd., S ۴۵۶

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen ... ebd., S. ۳۹

امر کاملاً طبیعی بخوانند. به این ترتیب، ضرورت نفی استبداد، آزادی فردی و حفاظت از اصول شهروندی و دموکراسی سیاسی نیز پدید آمد که افرادی مانند: بنزامن کنستان و الکسی دو توکویل تبدیل به نظریه‌پردازان شاخص آن‌ها شدند. قله‌ی ذهنیت این "حرکت واقعی" پدیدارشناسی روح در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بود. به این صورت که وی از کالا (خودقضیه) به عنوان وحدت گوهر (طبیعت) و سوژه (انسان) یک خودآگاهی، یعنی یک روح عمومی را پدید آورد که هویت جامعه‌ی بورژوازی را تثبیت کند. به این ترتیب، کالا ظاهراً تبدیل به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوازی شد که حق مالکیت خصوصی را به صورت نتایج منطقی و طبیعی "آزادی زنده" پدید آورد و رفتار و کردار انسان‌ها را در پرتوی "خرد" منظم سازد. گرانیگاه تاریخی این "حرکت واقعی" انقلاب کبیر فرانسه بود که با تدوین اولین اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و تصویب قانون اساسی مدرن و لائیک تبدیل به یک نمونه جهت ایجاد رابطه‌ی دولت - ملت‌های مدرن و سکولار و تشکیل جامعه‌ی بورژوازی در اروپا شد. در این ارتباط سه اصل اساسی تشکیل ساختاری دولت‌های مدرن و قانون‌مند و جوامع قانون‌مدار را به وجود آوردند. اصل اول "پوزیتیویته" (حق قانون‌گذاری ملت و دموکراسی سیاسی)، اصل دوم "فرمالیته" (اختیارات تام شهروندان در حریم خصوصی خود) و اصل سوم "لگالیته" (قانون‌مداری شهروندان) است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با اشکال ایده‌آلیستی از یک جامعه‌ی مدرن بورژوازی مواجه هستیم که منسوب به ابعاد حقوقی، سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک لیبرالیسم می‌شوند، در حالی که ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت خصوصی در تناقض با آن‌ها قرار می‌گیرد. به این عبارت که نظام سرمایه‌داری ظاهراً مبادله‌ی پول و کالا را در بازار به صورت رقابت آزاد و آگاه صاحبان آنان با یک‌دیگر به ناظر القا می‌کند، در حالی که قوانین

تساوی تمامی انسان‌ها را از بدو تولد در نظر می‌گیرد و برای اتحاد تمامی انسان‌ها که اعضای یک جامعه‌ی جهانی، یک امپراطوری خردگرا و مهرورز هستند، موضع می‌گیرد. فلسفه‌ی اُستوا این‌جا فوق‌العاده دموکرات، حقوق طبیعی آن انسان‌گرایی تام و دولت مورد نظر آن تجلی برابری و برادری است، زیرا از یک سو، وظایف سیاسی را از ماهیت تنگ و جهان‌شمول انسان استنتاج می‌کند و از سوی دیگر، خردگرایی انسان در تعیین سرنوشت خویش را حق مسلم و طبیعی بشر می‌شمارد.<sup>۱</sup>

با وجودی که ادیان سامی بر اساس ازخودگسیختگی و خودتناقض‌گویی جهان مادی باستانی، یعنی از تضادهای درون‌ذاتی روش تولید و توزیع نظام برده‌داری و در پیروی از اصل توحید (عددی) یک فرعون مصری موسوم به اشناتون متکامل شده‌اند، لیکن پس از رفرماسیون لوتری این امکان پدید آمد که فلسفه‌ی حقوق طبیعی به مباحث دینی مسیحیان نیز راه بیابد. به این صورت که لوتر معجزه‌ی روح‌القدس را نه در اشکال جنجالی مانند: تدارک زلزله و سیل برای مجازات مؤمنان و گشودن دریا توسط عصای موسی و یا زنده کردن مردگان توسط دستان عیسی، بلکه آفرینش طبیعت مادی در شش روز اعلام کرد. از این پس، آغاز یک روند جدید پدید آمد که مسیحیان از ماورای طبیعت به سوی طبیعت معطوف شوند و توسط علم و تجربیات جهان واقعی به جستجوی حقیقت بپردازند. هم‌زمان اشکال متفاوت فرقه‌های پروتستان مانند: کلونیسیم، پیتیسیم، متدیسم و غسل تعمیدی پدید آمدند که نظریه‌پردازی برای بورژوازی نوپای اروپا را به عهده گرفتند. از جمله باید از فعالیت تئوریک اسپینوزا، دکارت، بیکن، لایبنیتس و کانت یاد کرد که با استناد به علم طبیعت در پی اثبات وجود خداوند بودند. به همین منوال، یعنی با استناد به واقعیت قوانین طبیعی و جهت حفاظت از منافع بورژوازی بود که جان لاک، مونتسکیو و ژان ژاک روسو به فعالیت تئوریک جهت توجیه آزادی فردی، حق مالکیت خصوصی و ضرورت تشکیل دولت‌های مدرن پرداختند. از سوی دیگر، افرادی مانند: آدام اسمیت، دیوید ریکاردو و جان استیوارت میل به تکامل علم اقتصاد ملی روی آوردند که بر اساس قوانین بازار آزاد حق مالکیت خصوصی و جایگاه طبقاتی بورژوازی را محصول خردمندی انسان‌ها و یک

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - حزب 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، و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

<sup>۱</sup> Vgl. Bloch, Ernst (۱۹۶۱): Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe Bd. ۶, Frankfurt am Main, S. ۲۶f.

سوسیالیسم آلمان به رهبری آدولف هیتلر بلامنازعه به قدرت سیاسی دست یافت. از این پس، احزاب و سندیکاها کارگری سرکوب و منهدم شدند، در حالی که یک شکل از انباشت سرمایه به صورت سرمایه‌داری دولتی توتالیتر در آلمان پدید آمد که هدف اصلی آن توسعه‌ی صنعت بزرگ و ایجاد زمینه‌ی مناسب نظامی جهت گشایش مجدد جنگ پیرامون تسلط بر جهان بود.

با شکست ارتش آلمان نازی و پایان جنگ جهانی دوم یک نظم نوین جهانی به سرکردگی آمریکا پدید آمد که در تاریخ نظام سرمایه‌داری تا کنون بی نظیر بود. از این پس، تمامی اصول کلان سیاسی، اقتصادی، ایدئولوژیک و نظامی تحت تأثیر رقابت "لیبرالیسم" با "کمونیسم" قرار گرفت. از جمله باید از طرح اقتصادی جان مینارد کینز یاد کرد که تبدیل به الگوی سیاست توسعه‌ی اقتصادی کشورهای مدرن سرمایه‌داری شد. به این ترتیب، پیش‌فرض انباشت نه بر پس‌انداز و سرمایه‌گذاری، بلکه بر مقروضیت و سرمایه‌گذاری استوار شد. در حالی که "دولت دخالت‌گر" مقابله با بحران-های اقتصادی و بیکاری را به عهده گرفت. این‌جا سیاست ارزی یک نقش کلیدی در توسعه‌ی اقتصادی را به عهده داشت. به این صورت که آمریکا از طریق سیستم برتون‌وودز نرخ ثابت ارزهای ملی با دلار را تضمین می‌کرد و مانع رقابت افسار گسیخته در بازار جهانی می‌شد، در حالی که دولت‌های مدرن سرمایه‌داری قادر بودند که با افزایش حجم پول (که البته سبب تورم می‌شود) با بحران‌های ادواری مانند "بحران زیاده تولید" مقابله کنند و از طریق خریداری کالاهای اضافی هم جلوی رکود اقتصادی را بگیرند و هم از بروز بحران بیکاری ممانعت کنند. به این ترتیب، کشور آلمان (غربی) موفق شد که با مساعدت مالی آمریکا و کار و زحمت کارگران کشور از یک سو، در کوتاه‌ترین مدت ممکنه اقتصاد ورشکسته‌ی خود را بازسازی و همان جایگاه گذشته‌ی خود در بازار جهانی را کسب کند و از سوی دیگر به یک هماهنگی اقتصادی دست بیاید که از طریق شاخص‌هایی مانند: نرخ بالای درآمد سرانه، محدودیت تورم، اشتغال همگانی و تراز مثبت توانی (مجموع تراز تجاری و تراز مالی) جلوه می‌کرد.<sup>۱</sup>

بازار بازتاب یک رابطه‌ی ماهیتاً متضاد اجتماعی هستند که از طریق قانون ارزش استثمار نیروی کار و حق مالکیت خصوصی سرمایه‌دار را توجیه و بردگی کار مزدی را بر اکثر قابل ملاحظه‌ی انسان‌ها تحمیل می‌کنند. این‌جا کارگران مزدی توسط کار اضافی پرداخت نشده سلب مالکیت می‌شوند و محصول کار آن‌ها به شکل انباشت سرمایه و حق مالکیت طبقه‌ی سرمایه‌دار و مالکان رانت‌خوار در می‌آید. پیداست که این رابطه‌ی متضاد مادی و طبقاتی با روبنای سیاسی جامعه‌ی مدرن بورژوازی و ایدئولوژی لیبرالیسم دشمنانه تلاقی می‌کند. به خصوص به این دلیل که شکل سیاسی دولت تحقق منافع و مطالبات شهروندان را در پارلمان به ناظر القا می‌کند، در حالی ماهیت سیاست بورژوازی سازمان‌دهی شرایط کلی تولید برای شکوفایی اقتصاد، انباشت سرمایه و تضمین حق مالکیت خصوصی است. بنابراین اتفاقی نیست که تحکیم نظام سرمایه‌داری و توسعه‌ی صنعت بزرگ در کشور پروس راه دیگری را از "مکان کلاسیک آن"، یعنی انگلستان پیمود. نظریه‌پرداز شاخص این راه رشد اقتصادی فریدریش لیست نام داشت که سیاست توسعه‌ی خود را مشخصاً بر خلاف قوانین بازار آزاد متکامل کرد. به این صورت که دولت مرزهای ملی را تبدیل به مرزهای اقتصادی می‌کند و با حفاظت از صنایع ملی مستقیماً در توسعه‌ی زیرساخت‌های اقتصادی مانند: تأسیس شبکه‌ی تلگراف، پست و راه آهن فعال می‌شود. هم‌زمان دولت به سرمایه-گذاری در صنایع کلیدی مانند تولید انرژی (ذغال سنگ) و فولاد روی می‌آورد و مناسبات کلی تولید را جهت تدارک انقلاب صنعتی و توسعه‌ی صنعت بزرگ آماده می‌سازد.

به این ترتیب، دولت پروس موفق شد که عقب افتادگی اقتصادی کشور را جبران و تمامی قوای پراکنده‌ی سیاسی سرزمین آلمان را متحد سازد و در تقابل به دول کلونیالیستی مانند: انگلستان و فرانسه تبدیل به یک قدرت قابل ملاحظه‌ی نظامی گردد. از این پس، زمینه‌ی مناسب گشایش جنگ جهانی اول جهت تقسیم مجدد اروپا نیز پدید آمد که البته به شکست ارتش آلمان و سرنگونی حکومت سلطنتی کشور انجامید. هم‌زمان انقلاب اکتبر در روسیه به توفیق کامل رسید، در حالی که خیزش‌های انقلابی جنبش کارگری جهت استقرار سوسیالیسم در آلمان سه بار با شکست مواجه شدند. بنابراین جنبش کارگری چنان ضعیف و متفرق گشت که حزب ناسیونال

<sup>۱</sup> Vgl. Altvater, Elmar, u. a. (۱۹۸۳): Alternative Wirtschaftspolitik jenseits des Keynesianismus, Opladen, S. ۱۲۹f.

عنوان "مکان توافق" رشد کرده و ظاهراً منجر به یک هماهنگی میان مناسبات متضاد نظام سرمایه‌داری (زیرساخت‌ها) با نهادهای جامعه‌ی مدنی و سیاسی (ساختارها) و روبنای فرهنگ و ایدئولوژیک (فراساختارها) شده است.<sup>۱</sup>

لیکن از آن‌جا که سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته منطق مخصوص خود، یعنی کسب بیشترین سود ممکنه در کوتاه‌ترین زمان ممکنه را هدفمند دنبال می‌کند و لذا نسبت به نیازهای جامعه‌ی انسانی و محیط‌زیستی به کلی بی‌اعتنا است، در نتیجه نه تنها تمامی قوانین مصوبه، بلکه آن قراردادهایی را نیز که خود بسته است، جهت تحقق اهدافش ملغاً می‌کند. ما این‌جا با شرایط جهانی شدن سرمایه، یعنی با علت ظهور پدیده‌ی گلوبالیسم مواجه هستیم که البته از تضادهای درون‌ذاتی روش مدرن تولید سرمایه‌داری رشد کرده و با آگاهی و هدفمند "جهان موضوعیت‌یافته" را به صورت یک "دهکده‌ی جهانی" در آورده است. به این عبارت که اشباع بازار اتومبیل و وسایل الکتریکی خانگی در آمریکا از یک سو و توفیق دوران سازندگی کشورهای اروپایی و ژاپن بعد از پایان جنگ جهانی دوم و تسخیر موقعیت سابقشان در بازار جهانی از سوی دیگر، منجر به تشدید رقابت سرمایه‌های ملی و عوامل رکود نسبی اقتصادی و تراز توانی منفی آمریکا در اواخر دهه‌ی ۵۰ میلادی قرن گذشته شدند و ضرورت صدور سرمایه‌ی مولد از آمریکا جهت مونتاژ اتومبیل و وسایل الکتریکی خانگی به کشورهای در حال توسعه را پدید آوردند.<sup>۲</sup> هم‌زمان تناقض نقش دلار به عنوان پول جهانی با پول ملی آمریکا بود که منجر به بحران نظم نوین جهان سرمایه‌داری شد. به این دلیل که تضمین نرخ ثابت دلار با طلا و ارزهای دیگر تنها یک تصمیم سیاسی بود و ارتباطی با

<sup>۱</sup> در این ارتباط گرامشی از مفهوم "بلوک تاریخی به عنوان" ایجاد توافق زره وار به وسیله‌ی اجبار" استفاده می‌کند که شرط تحقق آن نقش اخلاقی و دیدگاه پیشرو طبقه‌ی حاکم است که البته جهت پیشبرد کل جامعه، منافع و مطالبات طبقه‌ی فرودست را نیز در نظر می‌گیرد. ما این‌جا با عمل کرد یک "دولت فراگیر" (جامعه‌ی سیاسی و جامعه‌ی مدنی) مواجه هستیم که برای تداوم نظام سرمایه‌داری تحقق منافع به خصوص یک سرمایه‌دار و یا بخش به خصوصی از سرمایه را در نظر نمی‌گیرد. انگلس این عمل کرد را با مقوله‌ی "سرمایه‌دار ایدآل کلی" و "ولتاژاس آن‌را با مقوله‌ی "آتونومی نسبی دولت بورژوازی" تشریح می‌کنند.

Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ... ebd., S. ۱۸f., und Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main

Vgl. Polantzas, N. (۱۹۷۸): Staatstheorie, Berlin

<sup>۲</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ... ebd., S. ۳۴, ۳۹f.

به این ترتیب، بهترین شرایط ممکنه برای تحقق سیاست سوسیال رفرمیسم نیز در آلمان (غربی) پدید آمد. از جمله باید از بهبود شرایط و کوتاهی روزانه‌ی کار و هم-چنین از افزایش واقعی دست‌مزدها یاد کرد که با توافق کامل سندیکاهای کارگری با کانون سرمایه‌داران آلمان در دوران صدر اعظمی لودویگ ارهارد به وقوع پیوست. در ارتباط با تکوین نظام سرمایه‌داری در آلمان (غربی) صدور سرمایه از آمریکا میان سال‌های ۱۹۵۷ تا ۱۹۶۲ میلادی نقش به‌سزایی داشت. به این عبارت که با سرمایه‌گذاری در بخش خصوصی نه تنها تولیدات گسترده‌ی لوازم خانگی برای مصرف درازمدت به کل اروپا و به خصوص آلمان غربی راه یافت، بلکه در برابر آن تولیدات انبوه که از طریق سیستم تیلوریستی - فوردیستی پدید آمده بود، شرایط مصرف انبوه آن‌ها نیز مهیا شد.<sup>۱</sup>

ما این‌جا با دگرگونی پراکسیس مولد و آن شرایطی مواجه هستیم که منجر به تشکیل "دولت رفاه" در آلمان (غربی) شدند. به این صورت که با تحکیم یک سیاست توسعه‌ی اقتصادی مناسب و سازمان‌دهی نوین شکل انباشت سرمایه که البته منجر به فاز درازمدت شکوفایی بازار جهانی و رشد بی‌سابقه‌ی ثروت اجتماعی شدند، طبیعتاً امکان تقسیم آن بین طبقات متضاد و متخاصم اجتماعی نیز پدید آمد. به این ترتیب، دولت آلمان (غربی) نه تنها نبردهای طبقاتی را محدود به فعالیت‌های سندیکایی کرد، بلکه سبب ایجاد یک توافق اجتماعی برای تداوم نظام سرمایه‌داری در کشور نیز شد. هر جریانی که خارج از نظام سیاسی پارلمانی قرار می‌گرفت و ماهیت سرمایه‌داری را تبدیل به موضوع نقد و نبردهای طبقاتی می‌کرد، با خشونت بی‌امان دستگاه اطلاعاتی و اجرایی مواجه می‌شد. از جمله باید از "قانون منع استخدام کمونیست‌ها" یاد کرد، در حالی که مسئله‌ی اتحاد آلمان غربی و شرقی، همکاری اقتصادی، سیاسی و نظامی با کشورهای سرمایه‌داری و از جمله آمریکا بر اساس یک توافق اجتماعی استوار بود. ما این‌جا با نقش هژمونیک یک دولت مدرن مواجه هستیم که البته از درون کارخانه، یعنی بر اساس پراکسیس مولد و مصرف انبوه کالاها پدید آمده، از جامعه‌ی مدنی به

<sup>۱</sup> Vgl. Aglietta, Michel (۱۹۷۹): Die Gegenwärtige Grundzüge der Internationalisierung des Kapitals - Die Wertproblematik, in: Deubner, Ch., u. a. (Hrsg.) Die Internationalisierung des Kapitals, S. ۷۰ff., Frankfurt am Main / Neu York, S. ۷۴

تأثیرات مخرب گلوبالیسم بر اقتصاد ملی مسئله‌ی "دولت لاغر" در آلمان (غربی) مطرح شد که وظایف آن عکس "دولت دخالت‌گر کینزی" در گذشته بود. از این پس، سیستم بانک مرکزی ظاهراً از سیاست مجزا و وظیفه‌ی آن محدود به تدارک ارز مقاوم و ثابت ملی شد، در حالی که تحت عنوان ضرورت خصوصی‌سازی کاهش امنیت‌های اجتماعی و شغلی، تخریب خدمات بهداشتی، سلامتی، آموزشی و پرورشی شهروندان و حراج صنایع و مؤسسه‌های دولتی در دستور کار سیاست قرار گرفتند. لیکن ضربه‌ی نهایی به "دولت رفاه" را نه کابینه‌ی محافظه‌کار - لیبرال به رهبری هلموت کوهل، بلکه احزاب سبز و سوسیال‌دموکرات آلمان به صدر اعظمی گرهارد شرودر وارد آورد. از جمله باید از تصویب قوانین "هارتز" در مجلس فدرال آلمان یاد کرد که البته با توافق سندیکاها و به بهانه‌ی حفاظت از تولید و اشتغال در کشور به وقوع پیوست. ما این‌جا با یک شکل دیگری از دولت در کشور آلمان مواجه هستیم که "دولت ملی رقابتی" نامیده می‌شود.<sup>۱</sup> با وجودی که انگیزه‌ی تشکیل "اروپای واحد" به غیر از تشدید همکاری سیاسی و نظامی، منطقه‌ای ساختن اقتصاد و محدودیت رقابت بین کشورهای اروپایی بود، لیکن سیاست اقتصادی نئولیبرالیسم از طریق ارز واحد اروپا (یورو) بر گستره‌ی کشورهای اروپایی تحمیل شد که نتایج آن تشدید تضادهای طبقاتی و بروز بحران‌های سیاسی و اجتماعی هستند که البته از یک سو به صورت تشدید نبردهای طبقاتی و از سوی دیگر به صورت تشکیل دولت‌های راست و عروج جریان‌های راسیستی جهت تدارک ضد انقلاب شکل می‌گیرند. این‌جا می‌توان از جنبش اشغال، ۹۹ درصدی‌ها و جلیقه زردها در فرانسه یاد کرد، در حالی که جریان‌های فاشیست در برابر آن‌ها دشمنانه صف‌آرایی می‌کنند. از جمله باید از "پگیدا" و "حزب آلترناتیو برای آلمان" یاد کرد که اعضای فاشیست آن به پارلمان‌های ایالاتی و مجلس فدرال آلمان و هم‌چنین به پارلمان اروپا راه یافته‌اند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت، ماهیت مستمر نظام سرمایه‌داری را می‌سازند، لیکن شکل انباشت سرمایه یک پروسه می‌باشد که همواره دگرگون می‌گردد. این‌جا اشکال تجریدی مانند: دین، فلسفه،

<sup>۱</sup> Vgl. Hirsch, Joachim (۱۹۹۸) Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat, Berlin

رشد واقعی اقتصاد کشورهای متفاوت سرمایه‌داری نداشت. از آن‌جا که نرخ رشد درآمد سرانه، نرخ تورم و نرخ افزایش کارمزد این کشورها به کلی متفاوت بودند، در نتیجه نرخ ثابت دلار نمی‌توانست، در دراز مدت نسبت به این نوسان‌ها بی‌اهمیت بماند.<sup>۱</sup> بعداً نقش دلار به عنوان پول جهانی بود که باید از یک سو، به اندازه‌ی کافی وجود داشت تا بتواند به عنوان مولد دورانی و پرداختی تجارت کالاها و تحرک سرمایه را تضمین کند، در حالی که از سوی دیگر، مقدار دلار باید محدود می‌شد که آمریکا بتواند تضمین سیاسی خود، یعنی تعویض دلار با مقدار تعیین شده‌ی طلا را عملی سازد. در سال ۱۹۷۱ میلادی مقدار دلار موجود در مجموع ۶ برابر ارزش طلایی بود که بانک مرکزی آمریکا در اختیار داشت. دلیل این پدیده خصلت دلار به عنوان ارز ذخیره‌ای بود. به بیان دیگر، دولت‌های سرمایه‌داری دلار را به جای طلا (لنگر ارزشی پول) پشتوانه‌ی ارز ملی خود قرار داده بودند.<sup>۲</sup>

بنابراین دولت نیکسون در همین سال سیستم ارزی برتون‌وودز را ملغا کرد و با تشکیل بازار آزاد ارزها، مرزهای ملی به عنوان مرزهای اقتصادی برای حرکت جهانی سرمایه گشوده شدند. پیداست که تحت شرایط جدید الگوی سیاست اقتصادی کینزی نیز در کلیت خود ظاهراً بی‌اعتبار شد و نظریات اقتصاددانان لیبرال و از جمله فریدریش هایک و میلتون فریدمن بر سیاست اقتصادی کشورهای مدرن سرمایه‌داری مسلط شدند و شکل انباشت سرمایه را دگرگون کردند. ما این‌جا با نئولیبرالیسم به عنوان تئوری یک واکنش فوق‌ارتجاعی به "دولت رفاه" مواجه هستیم که البته از منظر فلسفی توسط نظریه‌پردازان پسامدرنیست مانند دانیل بل نیز حمایت می‌شود.<sup>۳</sup>

پراکسیس سیاسی نئولیبرالیسم با نام شخصیت‌هایی مانند: رونالد ریگان در آمریکا، مارگرت تاچر در انگلستان و هلموت کوهل در آلمان (غربی) گره خورده است. به این ترتیب، جهت مقابله با رشد بی‌سابقه‌ی حرکت سرمایه در بازار جهانی و محدودیت

<sup>۱</sup> Vgl. Altwater, Elmar (۱۹۸۱): Die Zeitbombe auf dem Weltmarkt tickt, in: PROKLA, H. ۴۲, Berlin, S. ۹

<sup>۲</sup> Vgl. Altwater, Elmar/Mahnkopf, Birgit (۱۹۹۶): Grenzen der Globalisierung - Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgeschichte Münster, S. ۱۸۴f.

<sup>۳</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ادعا و واقعیت - پسامدرنیسم یا عوامل اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوازی؟ در آرمان و اندیشه، جلد چهارم صفحه‌ی ۲۰۱ ادامه، برلین



نبردهای طبقاتی و مقاومت‌های اجتماعی، تشکل ساختاری آن‌ها در جامعه‌ی مدنی، گفتمان‌های روشنفکران ارگانیک طبقات متخاصم، رفرم‌های حقوقی و سیاسی دولت (انقلاب منفعل) برای تشکیل هژمونی و ایجاد "توافق فعال" جهت تداوم نظام سرمایه‌داری پدید می‌آید و در درک روزمره‌ی انسان‌ها و اشکال مدرن هنری منعکس می‌شوند.<sup>۱</sup>

به بیان دیگر، دولت یک پدیده‌ی فلسفی - تاریخی با یک بستر ویژه‌ی اقتصادی - اجتماعی است. بنابراین همان‌گونه که استقرار یک نظام اسلامی در یک کشور مدرن مانند آلمان معقول به نظر نمی‌رسد، استقرار یک نظام سکولار و دموکراتیک مانند آلمان نیز در ایران تا زمانی که زیربنای مساعد اقتصادی آن موجود نباشد، نهادهای ضروری آن متشکل نشده باشند و فرهنگ سیاسی آن عمومیت نیافته باشد، معقول به نظر نمی‌رسد. ما این‌جا با ابعاد یک "کلیت دیالکتیکی" مواجه هستیم و پیداست که تجزیه‌ی یکی از ابعاد جهان مدرن و منتج آن در یک جامعه‌ی دینی مانند ایران منجر به تشبیه و تطبیق آن‌ها و تدارک "جامعه‌شناسی عامیانه" می‌شود. هم‌چنین پیداست که دولت‌های متفاوت بنا بر تاریخ فرهنگی و ایدئولوژی مختص به خود نه تنها اهداف به خصوص سیاسی را دنبال می‌کنند، بلکه از ماهیت متضاد سرمایه‌داری نیز شکل مخصوص انباشت سرمایه را نیز پدید می‌آورند. ما این‌جا با پراکسیس مولد و سپهر نبردهای طبقاتی مواجه هستیم و قدرت ابژکتیو و سوژکتیو طبقه‌ی حاکم نشانه‌ی ضعف طبقه‌ی کارگر است.

از این منظر (آنانومی انسان) می‌توان به نقد تاریخ فرهنگی ایران (آنانومی میمون) پرداخت و شکل ویژه‌ی دولت آن‌را نیز به صورت یک پدیده‌ی فلسفی و تاریخی فهمید. پیداست که این‌جا در و دروازه جهت تشبیه و تطبیق مقوله‌های ذاتاً متضاد مسدود می‌شود. به خصوص به این دلیل که دین اسلام بر اساس ازخودگسیختگی و خودتناقض‌گویی جهان مادی در شبه‌جزیره‌ی عربستان پدید آمده و با وجودی که یکی از شعبه‌ها از ادیان توحیدی سامیان محسوب می‌شود، لیکن نه ابعاد این جهانی یهودیت را دارد و نه رفرماسیون دینی را هم‌چون مسیحیت تجربه کرده است. این‌جا اعتقاد

ایدئولوژی و از جمله اقتصاد سیاسی برای خود، یعنی مجزا از تاریخ واقعی کشور آلمان اصولاً فاقد ارزش هستند، زیرا به مناسبات مادی جامعه معنی می‌دهند. از منافع و جایگاه اجتماعی طبقه‌ی حاکم حفاظت می‌کنند و شکل هژمونیک یک "دولت فراگیر" را بر اساس یک "توافق فعال" در جامعه‌ی مدنی پدید می‌آورند. ما با استناد به تاریخ فرهنگی یکی از کشورهای مدرن و پیشرفته‌ی سرمایه‌داری مانند آلمان مشاهده کردیم که نه تنها رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده و منجر به انقلاب صنعتی و تشکیل جامعه‌ی مدنی شده، بلکه اشکال متفاوت انباشت سرمایه را نیز پشت سر گذاشته و بر اساس پراکسیس مولد و از نتایج نبردهای طبقاتی شکل مخصوص دولت خود را هم پدید آورده است. به عبارت دیگر، "دولت ناسیونالیست" آلمان به سرکردگی بیسمارک شکل سیاسی گذار از عقب‌افتادگی اقتصادی و اتحاد کشور، "دولت فاشیست" آلمان به رهبری آدولف هیتلر شکل سیاسی سرمایه‌داری مونوپل جهت تدارک جنگ و تسلط بر جهان، "دولت دخالت‌گر کینزی" آلمان شکل سیاسی سرمایه‌داری متأخر جهت مقابله با بحران‌های اقتصادی و بیکاری و "دولت ملی رقابتی" معاصر شکل سیاسی اقتصاد نولیبرالیستی در دوران گلوبالیسم برای این کشور است.<sup>۱</sup> از آن‌جا که ما این‌جا با یک "حرکت واقعی" و یک سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی با انسان تاریخی و مشخص آلمانی مواجه هستیم، در نتیجه پیداست که یکی از اجزا این "کلیت دیالکتیکی" مانند: زیرساخت (زیربنا)، ساختار (جامعه‌ی مدنی) و فراساخت (دین، فلسفه و ایدئولوژی) را که از یک سو، انقلاب صنعتی و از سوی دیگر، رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را پدید آورده و تجربه کرده و به روش مدرن تولید سرمایه‌داری و مدرنیته دست یافته است، نمی‌توان مجزا و در یک جامعه‌ی دینی مانند ایران که البته فاقد یک چنین تاریخ و فرهنگی است، منتج کرد.

بنابراین دولت اصولاً یک پدیده‌ی فلسفی و تاریخی است، زیرا هر دولتی زمینه‌ی مادی مخصوص خود، نهادهای منحصر به خود و روبنای ایدئولوژیک و فرهنگی مختص به خود را دارد. بنابراین ما این‌جا با یک "کلیت دیالکتیکی" مواجه هستیم که شکل به خصوص دولت مدرن آن از یک رشته مناسبات متضاد، یعنی از پراکسیس مولد، نتایج

<sup>۱</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ... ebd., S. ۴۰f.

<sup>۱</sup> Vgl., ebd., S. ۱۹f.

عهده دارد که جهت تحمیق، تحقیر و سرکوب انسان‌ها به صورت یک ابزار مناسب حکومتی فعال می‌شود.<sup>۱</sup>

از آن پس، که ایران مستقیماً با جهان مدرن مواجه شد، نقش اسلام به عنوان عامل انحطاط کشور همواره عریان‌تر از گذشته گشت. از جمله باید از شکست جنگ‌های ایران با روسیه در اوایل قرن ۱۹ میلادی یاد کرد که منجر به تجزیه‌ی مناطق شمالی کشور شد. به همین صورت استان افغانستان آهنگ استقلال نواخت و به سلطه‌ی کشور انگلستان در آمد. هرگونه انگیزه‌ی دگرگونی در تفکرات دینی و یا اصلاح تشکل ساختاری کشور با خشونت بی‌امان درباریان و اسلامیان مواجه می‌شد. این‌جا باید به خصوص از جنبش بابیه و اصلاحات دیوانی امیر کبیر یاد کرد که هر کدام به شکلی با شکست مواجه شدند. از آن‌جا که سرزمین ایران نه آن مناسبات اقلیمی و جغرافیایی را در اختیار داشت که بر اساس آن طبقه‌ی نوین بورژوازی رشد کند و نه دین اسلام قادر بود که به یک منطق این جهانی تن دهد، در نتیجه اشکال متنوع نظری جهت عبور از بحران انحطاط کشور و توجیه انقلاب مشروطه پدید آمدند. در حالی که میرزا فتحعلی آخوندزاده در پی احیا اسلام باطنی در ایران بود، عبدالرحیم طالبوف و میرزا ملکم خان انگیزه‌ی تدارک یک ائتلاف سیاسی با مجتهدان ظاهری را داشتند که قانون اساسی مشروطه را برای آن‌ها قابل قبول سازند. محصول این کشمکش‌های سیاسی تأسیس مجلس شورای ملی و تصویب قانون اساسی مشروطه در اوایل قرن ۲۰ میلادی بود که البته چندی نگذشت که متمم قانون اساسی به آن افزوده و انقلاب مشروطه در مضمون حقوقی آن تو خالی شد و شکل مشروعیت اسلامی (شیعه‌ی دوازده امامی) به خود گرفت.

به این ترتیب، تنفر مردم ایران از قدرت بلامنازعه‌ی درباریان و اسلامیان پابرجا ماند که اثرات آن به صورت اعدام شیخ فضل‌الله نوری و تأسیس سلسله‌ی پهلوی تاریخ ایران را در قرن گذشته‌ی میلادی رقم زد. از این پس، رضا شاه اقدام به یک سلسله از اصلاحات دیوانی و نظامی کرد که دولت را از درون تثبیت و تمامیت ارضی کشور را

مسلمانان بر اساس "وحدت وجود" استوار می‌شود که نه تنها از تمایز ماورای طبیعت از طبیعت و این جهانی شدن مؤمنان با سرسختی ممانعت می‌کند، بلکه به یک مفهوم جهان‌شمول از "انسان" نیز دست نمی‌یابد. آن چیزی که قرآن ارائه می‌دهد، تنها تمایز میان انسان‌ها است. به این صورت که اسلام، مرد را از زن و مسلمان (متقی) را از کافر، مشرک، منافق، فاسق، مرتد، ملحد، مفسد، محارب و اهل کتاب متمایز می‌کند. از آن‌جا که این انسان است که دین را می‌آفریند، در نتیجه پیداست که پایبندی فقیهان اسلامی به "وحدت وجود" جهت حفاظت از جایگاه اجتماعی آن طبقه‌ای صورت می‌گیرد که خود را نسبت به منافع مادی آن موظف می‌شمارند. این‌جا اتهام کفر، شرک و ارتداد و حکم شرعی مهدورالدم (قتل بدون دیه) برای تمامی کسانی در نظر گرفته شده است که میان ماورای طبیعت و طبیعت تمیز می‌دهند و دخل و تصرف الله در جهان واقعی و مشروعیت حکومت اسلامی را انکار می‌کنند. این‌جا نقش انسان فقط در بندگی الله و بیعت با پیامبر، خلیفه و امام خلاصه و حق قانون‌گذاری انسان برابر با کفر محسوب می‌شود. به بیان دیگر، بنا بر قرآن و دین اسلام و بر خلاف جوامع مدرن، این ملت نیست که قانون می‌گذارد، بلکه مجتهدان دین هستند که به نام الله و در نیابت پیامبر الله و امام غایب (ولی عصر) شریعت را تفسیر و اجرایی می‌کنند.

با وجودی که فرقه‌های متعدد اسلامی دشمنانه در برابر یک‌دیگر صف‌آرایی کرده‌اند، اما تمامی آن‌ها به یک توافق کلی، یعنی به "وحدت وجود" معتقد و به حفاظت از آن متعهد هستند. ما مصداق این موضوع را نزد تمامی فقیهان ظاهری و باطنی می‌یابیم. از جمله باید از کسانی مانند ابوالهذیل، فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، غزالی، ملاصدرا، ملاهادی سبزواری، اقبال لاهوری و مجتهد نائینی یاد کرد که تفکر دینی همه‌ی آن‌ها با استناد به "وحدت وجود" متکامل شده است. این‌جا ارتجاع سیستماتیک عمل می‌کند، زیرا بنا بر آیات قرآن "امت اسلامی" یک نظم خدا خواسته محسوب می‌شود که کلیت ساختار آن به غیر از تمایزهای جنسیتی و دینی از وجود یک نظام طبقاتی نیز گزارش می‌دهد. پیداست که اسلام این‌جا یک نقش ایدئولوژیک را در توجیه مناسبات واقعی به

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

مستدل کردم. وضعیت اسفبار جنبش کارگری در ایران مستقیماً با فعالیت تئوریک و پراکسیسی سیاسی حزب توده گره خورده است. در حالی که حزب توده پس از پایان جنگ جهانی دوم سندیکای کارگران ایران موسوم به "شورای متحده‌ی مرکزی" را قربانی قرارداد نفت شمال برای شوروی کرد، در دوران ملی شدن صنعت نفت یک روز مصدق را رهبر ملی و روز بعد عامل امپریالیسم می‌خواند.<sup>۱</sup>

البته پس از سرنگونی رضا شاه برای ایران این امکان پدید آمده بود که جریان‌های سیاسی با پایبندی به اصول قانون اساسی مشروطه و به سرکردگی "جبهه‌ی ملی" راه را به سوی تکوین یک نظام مستقل، سکولار و دموکراتیک بکشایند که البته این چشم‌انداز با کودتای ۲۸ مرداد نیست و ناپود شد. محصول این فاجعه‌ی تاریخی تجدید حیات "دولت اُتوریتیه‌ی توسعه" در دوران سلطنت محمد رضا شاه بود. به این ترتیب، دولت با ۵ برنامه‌ی میان مدت توسعه‌ی اقتصادی روش تولید سرمایه‌داری را در کشور تحکیم کرد. به خصوص پس از اصلاحات ارضی بود که نیروی کار (دوگانه) آزاد در گستره‌ی ایران پدید آمد و برای اولین بار در تاریخ کشور تولید، توزیع و خدمات اجتماعی سیستماتیک از طریق کار مزدی متحقق شد. در حالی که محمد رضا شاه از پیشرفت اقتصادی، ادغام ایران در بازار جهانی سرمایه‌داری و قدرت نظامی کشور در منطقه به خود می‌بالید، سیستم چند حزبی کشور را تک حزبی و با قدرت حزب رستاخیز و سازمان اطلاعات کشور (ساواک) صدای مخالفان خود که آن‌ها را "ارتجاع سیاه و سرخ" می‌نامید، ظاهراً خفه می‌کرد. ما این‌جا با دولت شاهنشاهی محمد رضا شاه به صورت "ارتجاع سفید" مواجه هستیم که بر اساس کودتا پدید آمده، در اصلاحات اقتصادی با شکست مواجه شده، به دلیل اهداف نظامی خود در منطقه و جهان منزوی و منفور گشته و به دلیل سرکوب تمامی جریان‌های دموکرات و پیشرو، نافی ارتجاعی خود را نیز پدید آورده است.

تضمین سازد. از جمله باید از تصویب قوانین مدنی و اصلاح قوه‌ی قضائیه، دگردیسی ساختار آموزش و پرورش و تدارک زیرساخت‌های کشور مانند گسترش شبکه‌ی پست و تلگراف و تأسیس راه آهن یاد کرد. از آن‌جا که روحانیت شیعه تحقق برنامه‌های دولتی را بر خلاف منافع خود می‌دید و در برابر آن‌ها مقاومت می‌کرد، در نتیجه دولت به سرکوب اسلامیان و محدودیت نفوذ ساختارهای مذهبی در کشور روی آورد. به خصوص پس از کشف حجاب زنان به دستور رضا شاه بود که دولت مجبور به تشدید سرکوب روحانیان در کشور شد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک شکل دیگری از دولت-های مدرن سرمایه‌داری مواجه هستیم که می‌توان از آن به عنوان "دولت اُتوریتیه‌ی توسعه" یاد کرد. با وجودی که دولت ایران به غیر از تدارک زیرساخت‌ها در صنعت تولید مانند: شیشه و چرم نیز سرمایه‌گذاری می‌کرد، لیکن بخش عمده‌ی سرمایه‌گذاری در صنعت نفت و تنها از طریق انگلستان به وقوع می‌پیوست. به این ترتیب، یک قشر نوین از طبقه‌ی کارگر در ایران پدید آمد که خارج از تولیدات سنتی و کشاورزی امرار معاش خود را از طریق کار مزدی تأمین می‌کرد.

البته زیست "دولت اُتوریتیه‌ی توسعه" در ایران مدت زیادی دوام نیافت، زیرا پس از آغاز جنگ جهانی دوم قوای متفقین حکومت رضا شاه را به اتهام همکاری با دولت فاشیستی آلمان سرنگون کرد. از این پس، ولیعهد کشور، محمد رضا پهلوی، جانشین رضا شاه شد، در حالی که در جوار جریان‌های محافظه‌کار موجود دو جریان فوق-ارتجاعی نیز به صحنه‌ی سیاست کشور راه یافتند. اول جریان پان‌اسلامیست بود که به سرکردگی سازمان فداییان اسلام انگیزه‌ی تشکیل "امت اسلامی" و تحکیم شریعت در کشور را در سر داشت. در رأس این جریان شیخ نواب صفوی قرار گرفته بود، در حالی که شیخ روح‌الله خمینی فتوای قتل مخالفان اسلام را برای اعضای این سازمان تروریستی صادر می‌کرد. جریان دوم، حزب توده بود که به صورت ستون پنجم شوروی و برای تحکیم منافع "اردوگاه سوسیالیستی" در ایران تأسیس شد. اولین دبیر کل این حزب یک حاجی به نام سلیمان میرزا اسکندری بود و اولین کنگره‌ی این حزب با تلاوت یک آیه از قرآن افتتاح شد. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و

<sup>۱</sup> مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین، و مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، صفحه‌ی ۱۲۱ ادامه، برلین

بر خلاف ایدئولوژی لیبرالیسم نه حق مالکیت پدید می‌آید و نه قوانین بازار یک تظاهر طبیعی و خردمند به خود می‌گیرند. به بیان دیگر، حق مالکیت بنا بر دین اسلام شکل "رزق" دارد که البته با مساعدت "نایب امام زمان" (ولایت فقیه) و بنا بر مصلحت "امت اسلامی" در اشکال دولتی، تعاونی، وقفی و خصوصی میان مسلمانان تقسیم می‌شود و یک شکلی از عنایت الهی به خود می‌گیرد. بنابراین حق مالکیت در اسلام فقط یک شکل شرعی دارد و "نایب امام زمان" همواره مجاز است که هرگاه که خواست، آن را مصادره کند.

از آن پس که فضای سیاسی گشوده و حزب توده دوباره در ایران فعال شد، بلافاصله "ارتجاع سیاه و سرخ" در فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی خود به توافق کامل رسید. از جمله باید از سلسله مقالات احسان طبری، ملکه محمدی و م. ناور در ارگان رسمی حزب توده (نشریه‌ی دنیا) یاد کرد که موضوع اصلی فعالیت تئوریک آن‌ها اثبات این موضوع است که اسلام یک دین عدالت‌گر، دموکرات و پیشرو و جامعه‌ی کمونیستی همان "امت اسلامی" است، منتها با این تفاوت که اسلامیان از حرکت ذهنی تاریخ (روینا) و کمونیست‌ها از حرکت عینی تاریخ (زیرینا) سخن می‌رانند. بنابراین اتفاقی نیست که حزب توده و سازمان فداییان اکثریت از یک سو، به پیروی از "خط امام خمینی" در آمدند و از سوی دیگر، به سرکردگی نورالدین کیانوری و فرخ نگهدار با شدیدترین واژه‌ها در برابر "لیبرالیسم" موضع گرفتند. لیکن "لیبرال‌های ایرانی" افراد معتدل سیاسی مانند: کریم سنجابی، مهدی بازرگان، عباس امیر انتظام، یدالله سجابی، ابراهیم یزدی، حسن نزیه، احمد صدر حاج سید جوادی و عزت‌الله سجابی از جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی، یعنی از بیخ و بن مسلمان و اسلامی بودند.

محصول فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی "ارتجاع سیاه و سرخ" قانون اساسی جمهوری اسلامی است که تشکیل "امت اسلامی" را تبدیل به وظیفه‌ی دولت می‌کند و نهاد "ولایت فقیه" را در رأس رهبری آن قرار می‌دهد. به این معنی که ولی فقیه نه تنها فرماندهی کل قوا محسوب می‌شود، بلکه ۶ تن از اعضای شورای نگهبان و رئیس قوه‌ی قضاییه را نیز معین می‌کند. ما تا این‌جا با اشکال انتصابی و دینی در نظام جمهوری اسلامی مواجه هستیم، در حالی که انتخابات ظاهری اشکال به اصطلاح

به بیان دیگر، از آن‌جا که "دولت اُتوریتیه‌ی توسعه" در ایران فاقد جامعه‌ی مدنی بود و اهداف سیاسی و اقتصادی نظام بر اساس یک توافق اجتماعی استوار نمی‌شد و لذا دولت یک شکل هژمونیک به خود نمی‌گرفت و از آن‌جا که نظام شاهنشاهی جهت عبور از بحران ایدئولوژیک و انفعال انسان‌ها در پی یک "تفسیر مدرن" از اسلام بود، در نتیجه با نظارت ساواک فعالیت تئوریک اسلامیان در حسینیه‌ی ارشاد مجاز شد. این‌جا قرار بر این بود که یک "هویت مدرن" برای ایرانیان و یک ایدئولوژی مناسب برای مبارزه با "ارتجاع سیاه و سرخ" متکامل شوند. لیکن از آن‌جا که تضادهای نظام سرمایه‌داری درون‌ذاتی است و انسان‌ها با وساطت آگاهی از تضاد، از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل بدل می‌گردند و به نبرد بر می‌خیزند<sup>۱</sup> و از آن‌جا که با استناد به قرآن اصولاً توجیه مدرنیته و خردمندی انسان و جامعه غیر ممکن است، در نتیجه افکار عمومی و از جمله چشم‌انداز تهی‌دستان شهری به سوی نظریات مخرب، مرتجع و متعرض اسلامیان متمایل گشت. از جمله باید از نتایج فعالیت تئوریک علی شریعتی یاد کرد که تبدیل به پراکسیس سیاسی در دوران قیام بهمن شد. وی در آثار خود از "جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" سخن می‌راند که البته با استناد به "وحدت وجود"، یعنی به صورت یک تفسیر از قرآن و تمایز "شیعه‌ی علوی" از "شیعه‌ی صفوی" توجیه می‌شد، ما این‌جا با یک تصور ناب و غیر تجربی مواجه هستیم که به سوی ضرورت تشکیل "امت اسلامی" نشانه می‌گیرد. انگاری که عاقبت جماعت شیعیان به صورت دست تقدیر از پیش رقم خورده و "جبر کلی تاریخی" آن‌ها را در مسیر یک حرکت ذهنی قرار داده است که روند قطعی آن که البته از طریق ایثار و شهادت مؤمنان متعصب تشدید می‌شود، وحدت الله یکتا با جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی را پدید می‌آورد و به شریعت اسلامی جامعه‌ی عمل می‌پوشاند. به همین منوال باید از فعالیت تئوریک آیت‌الله سید محمد باقر صدر، ابوالحسن بنی‌صدر و آیت‌الله محمود طالقانی نیز یاد کرد که الگو "اقتصاد اسلامی" را با استناد به "وحدت وجود" متکامل کردند. به این ترتیب، حق مالکیت بنا بر آیات قرآن اصولاً منحصر به الله (رب‌العالمین) می‌شود که البته پیامبر، امام و سپس فقیهان به نیابت امام زمان (ولی عصر) متولی آن محسوب می‌شوند. پیداست که این‌جا

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

چنین الگو ماهیتاً مخرب، مرتجع و متعرضی نه تشکیل جامعه‌ی مدنی را مجاز می‌کند و نه با استناد به آن "دولت روحانیت اسلامی" اصولاً قادر است که بر یک توافق اجتماعی استوار گردد، یک شکل هژمونیک به خود بگیرد و یک وحدت ظاهری از دولت و ملت را پدید بیاورد.<sup>۱</sup>

بنابراین اتفاقی نبود که پس از سرنگونی محمد رضا شاه، آیت‌الله خمینی بلافاصله تمامی اموال سلطنتی و بخشی از تأسیسات دولتی را مانند غنایم جنگی بشخصه مصادره کرد و آن‌ها را ظاهراً در اختیار نهادهای به اصطلاح غیر انتفاعی قرار داد. از جمله باید از "بنیاد مستضعفین"، "بنیاد ۱۵ خرداد"، "بنیاد شهید"، "بنیاد مسکن انقلاب اسلامی" و بسیاری از اماکن ثروتمند مذهبی مانند: "آستان قدس رضوی" یاد کرد که تحت نظر معتمدان آیت‌الله خمینی قرار گرفتند و از پرداخت مالیات معاف شدند. هم‌زمان خفقان سیاسی که تاکنون به بهانه‌ی "حفظ وحدت کلمه" تا "مرگ شاه" توجیه می‌شد، تحت تأثیر شعار "حزب فقط حزب‌الله، رهبر فقط روح‌الله" قرار گرفت و یک به یک جریان-های سیاسی را چنان تحت فشار قرار داد که راه دیگری را به غیر از انفعال سیاسی یا مقاومت مسلحانه برای آن‌ها باقی نگذاشت. از سوی دیگر، "دولت روحانیت اسلامی" به نزاع شیعه با سنی دامن زد و تحت عنوان "صدور انقلاب" زمینه را برای جنگ با دولت عراق آماده ساخت. از این پس، سیمای واقعی "امت اسلامی"، یعنی سیاست دارالاسلام و دارالحرب برای عموم مردم ایران به کلی عریان گشت، در حالی که در تمامی این مدت حزب توده و سازمان فداییان اکثریت نه تنها به پیروی از "خط امام خمینی" پایبند ماندند و در تدارک ضد انقلاب سپاه و سرخ سهم به سزایی داشتند، بلکه از برنامه و اهداف اسلامیان افراطی و متعصب مانند اعضای حزب‌الله نیز پیشی گرفتند. برای نمونه می‌توان از تسلیحات سنگین برای سپاه پاسداران انقلاب اسلامی یاد کرد که سازمان فداییان اکثریت مبلغ آن شد. نمونه‌ی بعدی معرفی سازمان فداییان اقلیت، سازمان پیکار، سازمان راه کارگر، مائوئیست‌ها و تروتسکیست‌ها به عنوان عوامل ساواک و امپریالیسم و ضد انقلاب توسط حزب توده است، در حالی که حاکم شرع و

جمهوری و دنیوی آن‌را نیز پدید می‌آورند. در رأس این ساختار رئیس جمهور قرار دارد که البته پس از تأیید شورای نگهبان به اصطلاح از طریق ملت انتخاب می‌شود. به همین منوال، می‌توان از مجلس شورای ملی (اسلامی) یاد کرد که نمایندگان آن پس از تأیید شورای نگهبان ظاهراً از طریق ملت انتخاب می‌شوند و شش تن دیگر از اعضای شورای نگهبان را معین و نخست وزیر را نیز انتخاب می‌کنند. هم‌زمان مسئله‌ی حق مالکیت است که قانون اساسی جمهوری اسلامی آن‌را منسوب به الله می‌کند و تحت نظارت "ولایت فقیه" اشکال دولتی، تعاونی، وقفی و خصوصی مالکیت را به رسمیت می‌شناسد.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، یک ساختار بسیار متناقض از نهادهای انتصابی - دینی (ماورای طبیعی) و انتخابی - دنیوی (طبیعی) در نظام جمهوری اسلامی موجه و متشکل می‌شوند که انگاری از "وحدت وجود" در شکل سیاسی، یعنی تشکیل "دولت روحانیت اسلامی" گزارش می‌دهند. ما این‌جا با یک ترکیب ساختاری بسیار پیچیده مواجه هستیم که به یک مشروعیت دینی دست می‌یابد و از طریق انتخابات ظاهری بخش اعظم قوای متقابل خود را به انفعال می‌کشد. پیداست که یک چنین دولت دینی اصولاً قادر نیست که شکل هژمونیک به خود بگیرد. به خصوص به این دلیل که این‌جا تشکیل جامعه‌ی مدنی و حقوق شهروندی در تناقض با اصول ساختاری "امت اسلامی" قرار می‌گیرند. ما این‌جا هیچ‌گونه اثری از اصول قوانین اساسی کشورهای مدرن سرمایه‌داری مانند: "پوزیتیویته" (حق قانون‌گذاری ملت و دموکراسی سیاسی)، "فرمالیته" (اختیارات تام شهروندان در حریم خصوصی خود) و "گالیته" (قانون‌مداری شهروندان) را نمی‌بایم. از جمله به این دلیل که تئوری "امت اسلامی" میان دارالاسلام و دارالحرب تمیز می‌دهد. دارالاسلام مربوط به مکان زندگی مسلمانان می‌شود که در رأس آن "ولایت فقیه" به عنوان "نایب امام زمان" قرار دارد، شریعت را تفسیر و اجرایی می‌کند، در حالی که مسلمانان موظف به بیعت با وی و حفظ وحدت کلمه هستند. در برابر آن دارالحرب قرار گرفته است که منطقه‌ی جهاد محسوب می‌شود و دوران جهاد فقط زمانی به پایان می‌رسد که تمامی ادیان ویژه‌ی الله (مالک الیوم‌الدین) شده باشند. پیداست که یک

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

<sup>۱</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse .... ebd. S. ۳۵۲f., ۴۱۳f.

از آنجا که "دولت روحانیت اسلامی" هم در دارالاسلام و هم در دارالحرب با شکست مواجه بود و نه قادر به تنظیم تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری در کشور می‌شد و نه توان مداوم جنگ با عراق را داشت، در نتیجه آیت‌الله خمینی برای عبور از بحران موجود فتوایی را صادر کرد که بعدها معروف به "فتوای ولایت مطلقه‌ی فقیه" شد. به این ترتیب، وی "ولایت امر" را منسوب به اصول دین کرد و آنرا نسبت به فروع دین ارجعیت داد. از این پس، مصلحت نظام در رأس تصمیمات سیاسی، اقتصادی و نظامی کشور قرار گرفت، البته بدون این‌که از اصل "وحدت وجود" تخطی شود و یا این‌که "دولت روحانیت اسلامی" از تشکیل "امت اسلامی" صرف نظر کند. به این ترتیب، نه تنها جنگ ایران با عراق خاتمه یافت، بلکه قوانین کابینه‌ی موسوی به تصویب "شورای مصلحت نظام" رسید و قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز بازنگری و توسط مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان تصویب شد.

پس از درگذشت آیت‌الله خمینی مقام "ولایت مطلقه‌ی فقیه" به آیت‌الله خامنه‌ای واگذار و دوران سازندگی به ریاست جمهوری اکبر هاشمی رفسنجانی آغاز شد. این دوران مصادف با فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" نیز بود و نظام سرمایه‌داری جهانی چنان بلامنازعه به نظر می‌آمد که سیاست اقتصادی نئولیبرالیسم تبدیل به یک الگوی جهان‌شمول از شکل انباشت سرمایه در دوران گلوبالیسم شد. به خصوص به این دلیل که صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی نیز پرداخت وام‌های دراز مدت به کشورهای در حال توسعه را منوط به تحقق این الگوی اقتصاد سیاسی کردند. از جمله باید از بحران مغروضیت کشورهای آمریکا لاتین در دهه‌ی ۸۰ میلادی از قرن گذشته یاد کرد که با وساطت صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی و جهت دریافت وام‌های جدید به سیاست اقتصادی نئولیبرالیسم تن دادند. از این پس، صنایع تولیدی، تأسیسات خدماتی، تعاونی، درمانی و هنری و منابع محیط زیستی به دست سرمایه‌داری خصوصی سپرده شدند که نتایج آن‌ها تشدید تضادهای طبقاتی و تزلزل جامعه‌ی مدنی و انهدام محیط زیست در کشورهای مغروض آمریکای لاتین بودند.<sup>۱</sup>

قاضی بیدادگاه انقلاب اسلامی، یعنی شیخ صادق خلخالی جنایتکار کاندید ریاست جمهوری این حزب بود.

از آنجا که برنامه‌های اقتصادی نظام شاهنشاهی به صورت غیر قابل بازگشت روش تولید سرمایه‌داری را در ایران تحکیم کردند و از آنجا که تضادهای نظام سرمایه‌داری درون‌ذاتی است، در نتیجه نه اسلامیان قادر بودند که به دوران مورد علاقه‌ی خود، یعنی زمان صدر اسلام بازگردند و نه می‌توانستند که این تضادها را نادیده بگیرند. بنابراین کابینه‌ی موسوی از یک سو، در برابر نیازهای اجتماعی قرار داشت و از سوی دیگر، مجبور بود که تدارک شرایط مداوم "جنگ تا پیروزی" را ببیند. به این ترتیب، کابینه‌ی موسوی چندین لایحه را جهت رونق اقتصادی به تصویب مجلس شورای ملی رساند، در حالی که شورای نگهبان آن‌ها را به دلیل تناقض با شریعت اسلام رد کرد. از جمله باید از قانون کار یاد کرد که بنا بر "اقتصاد اسلامی" زمینه‌ی حقوقی آن قانون اجاره است. بنابراین اسلامیان به جای مفهوم "کارگر" از "اجیر" استفاده می‌کردند، در حالی که برخی از آن‌ها تمایل داشتند که اسم ارز ملی کشور را از "ریال" به "عفیر" (اسم الاغ پیامبر) تغییر دهند. هم‌زمان آیت‌الله خمینی اقتصاد را مال خر می‌خواند و مدعی بود که آن "امت اسلامی" که در پی ایثار و شهادت است و ناگزیر به بهشت راه می‌یابد، اصولاً نیازی به برنامه‌ی سیاست توسعه‌ی اقتصادی ندارد.

به این ترتیب، یک نزاع نظری بر سر حدود تفسیر شریعت اسلام در "حزب جمهوری اسلامی" گشوده شد و به مجلس شورای ملی راه یافت که "فقه پویا" را از "فقه سنتی" تمیز می‌داد. با وجودی که هر دو جریان به "وحدت وجود" پایبند بودند، اما نمایندگان "فقه پویا" یک تفسیر امروزی از قرآن را به مصلحت جمهوری اسلامی می‌شمردند که قوانین مورد نظر کابینه‌ی موسوی را به تصویب شورای نگهبان برسانند. از جمله باید از عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری یاد کرد که بعداً به عنوان "روشنفکران دینی" و نظریه‌پردازان "فقه پویا" مشهور شدند و ضرورت اصلاحات نظام را توجیه کردند.<sup>۱</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>۱</sup> Vgl. Altvater, Elmar (۱۹۸۷): Sachzwang Weltmarkt, Verschuldungskrise, blockierte Industrialisierung, ökologische Gefahren – Der Fall Brasilien, Hamburg

هر چه بیشتر محیط زیست در ایران است. به همین دلیل نیز برنامه‌ی "تعدیل اقتصادی" کابینه‌های رفسنجانی، خاتمی و روحانی به ضد خود بدل شد. در حالی که برنامه‌ی "خصوصی‌سازی" مختص به هسته‌ی مرکزی قدرت گشت و تنها آخوند و آخوندزاده و انگل‌های رانت‌خوار از آن بهرمنند شدند، کشور در کام اقتصاد نفتی در جا زد و سرمایه‌گذاران خارجی به دلیل سیاست‌های منطقه‌ای جمهوری اسلامی به ایران نیامدند. هم‌چنین باید از احکام تعزیری مانند شلاق و زندان یاد کرد که برای فعالان جنبش کارگری صادر می‌شوند. این‌جا فراتر از بردگی کار مزدی، شرایط تحقیر و تحمیل کارگران نیز تدارک دیده می‌شود. افزون بر این‌ها، بیگاری کارگران مزدی (ممانعت از پرداخت حقوق معوقه) است که تنها با استناد به شریعت قرون وسطایی اسلام قابل توجیه می‌باشد. به بیان دیگر، الگوی سیاست اقتصادی در ایران نه نئولیبرالیسم، بلکه یک کاریکاتور مسخره از آن و محصول حماقت خودکرده و خودفریبی ایدئولوژیک جماعت نئوتوده‌ای می‌باشد که البته تنها از طریق تشبیه و تطبیق با اقتصاد سیاسی کشورهای مدرن سرمایه‌داری پدید آمده است.

### نتیجه:

انگاری که تجربیات تاریخی ما ایرانیان دوباره تکرار می‌شود؛ در گذشته به صورت تراژیک و در حال حاضر به صورت کومیک. در حالی که جماعت توده‌ای در دوران قیام بهمن دشمنانه در برابر "لیبرالیسم" موضع می‌گرفت، هم‌اکنون جماعت نئوتوده‌ای به جنگ "نئولیبرالیسم" در ایران رفته است. وجه مشترک آن‌ها را می‌توان به درستی در تئوری و پراکسیس یافت. از منظر تئوریک به تشبیه و تطبیق شکلی مقوله‌های ماهیتاً متضاد روی می‌آورند و با صرف نظر از شناخت "کلیت دیالکتیکی" منجر به ترویج "جامعه‌شناسی عامیانه" در کشور می‌شوند. در پراکسیس سیاسی نه به نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی تاریخ فوق‌ارتجاعی و هولناک اسلامیان می‌پردازند و نه فراروی (مثبت) از ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری را در دستور فعالیت سیاسی قرار می‌دهند. به این ترتیب، آگاهی تئوریک محدود به کشمکش‌های نظری پیرامون شکل مناسب انباشت سرمایه می‌شود و مسئله‌ی خودآگاهی پرولتاریا و نبرد طبقاتی جهت فراروی (مثبت) از ماهیت نظام سرمایه‌داری ظاهراً بی‌معنی و به اصطلاح کاملاً منتفی می‌-

به همین منوال، کابینه‌ی رفسنجانی برنامه‌ی "تعدیل اقتصادی" را اعلام و جهت دریافت وام به بانک جهانی مراجعه کرد. هم‌زمان نمایندگان جمهوری اسلامی به آمریکا و اروپا سفر کردند که ایرانیان تبعیدی را برای بازگشت و سرمایه‌گذاری در کشور تشویق کند. این‌جا مسئله‌ی مصلحت نظام در گرو انجام اصلاحاتی بود که عمدتاً بر کوچک کردن دولت، متعادل ساختن بودجه، خصوصی‌سازی، اصلاح نظام مالیاتی، پیشبرد بازرگانی خارجی غیر نفتی و گشودن دروازه‌های کشور برای سرمایه‌گذاری خارجی تکیه داشتند. لیکن تحقق یک چنین برنامه‌ای نه با اصول "اقتصاد اسلامی" منافاتی داشت و نه ملزومات آن تقبل ایدئولوژی لیبرالیسم، تجدید نظر در "وحدت وجود" و دنیوی شدن سیاست در نظام جمهوری اسلامی بود. با تمامی این وجود مجالس و کنفرانس‌های حزب توده و سازمان فداییان اکثریت در تبعید به راه افتادند، به تطبیق ایران با شوروی و تشبیه رفسنجانی با گورباچف پرداختند و مدعی شدند که جناح اصلاح طلب راه را به سوی دموکراسی و انتخابات آزاد در کشور خواهد گشود. این وقایع در زمانی به وقوع پیوست که هنوز چند زمانی از قتل عام زندانیان سیاسی و تشکیل خاوران‌ها در ایران نگذشته بود.

به این ترتیب، نئولیبرالیسم در ایران تبدیل به اسطوره شد. به خصوص به این دلیل که نتایج برنامه‌ی "تعدیل اقتصادی" در پرتو ایدئولوژی "امت اسلامی" به وقوع پیوست و "دولت روحانیت اسلامی" شکل انباشت سرمایه‌ی مخصوص خود را پدید آورد. از این پس، یک الگوی اقتصادی در ایران پیاده شد که شاخص‌های مسلط آن خصولتی، متمرکز و رانتی هستند که البته با ویژگی مداخله‌گری نظامی و بنیادهای دینی و همراه با سیستم تصمیم‌گیری اطلاعاتی، غیرشفاف و فاسد مدیریت می‌شوند. آن چیزی که تحت عنوان "خصوصی‌سازی" عرضه می‌شود، بیشتر با تقسیم غنایم جنگی و کشمکش بر سر چپاول بیت‌المال تحت نظارت و با مساعدت "ولایت مطلقه‌ی فقیه" قابل توضیح است. آن چیزی که تحت عنوان یارانه و به دلیل نگرانی حکام اسلامی از قیام‌های مردمی در میان فرودستان جامعه پخش می‌شود، بیشتر با مفهوم "زکات" از قرآن قابل توضیح است. این‌جا به درستی پیداست که "دولت روحانیت اسلامی" اصولاً هیچ برنامه‌ای برای توسعه‌ی اقتصادی کشور در دستور کار ندارد و تنها در پی مصلحت-گرایی جهت ادامه‌ی حیات و چپاول هر چه بیشتر ثروت اجتماعی و استثمار و تخریب

محیطزیست را هر چه بیشتر به انحصار خود در آورند. لیکن نظریه پردازان نئوتوده‌ای تا کنون حتا یک بار از خود نپرسیده‌اند، مگر تارج و چپاول اموال عمومی، بندگی و بردگی انسان‌ها و دستبرد به خزانه‌ی دولتی با ساختار "امت اسلامی" و موازین شرعی در مورد حق مالکیت منافاتی دارند؟ آیا برای شناخت و نقد مناسبات مسلط سیاسی و اقتصادی در نظام جمهوری اسلامی ایران مطالعه‌ی فلسفه‌ی لیبرالیستی کارل پوپر و آشنایی با اقتصاد سیاسی نئولیبرالیستی فریدرش هایک و میلتون فریدمن ضروری است؟

با یک نگاه اجمالی به تاریخ اسلام به خوبی روشن می‌شود که انگیزه‌ی محمد از تشکیل "امت اسلامی" از همان آغاز رسالت وی کسب قدرت سیاسی و مصادره‌ی بیت‌المال (درآمد کعبه) بود که در رقابت با بنی‌امیه به وقوع پیوست. البته این کشمکش سیاسی در دوران تشکیل حکومت اسلامی در مدینه نیز ادامه یافت. به این صورت که از یک سو، مهاجران و انصار و از سوی دیگر، عبدالله بن‌أبی (سرکرده‌ی منافقان) و ابوسفیان (سرکرده‌ی امویان) بر سر قدرت سیاسی و تقسیم بیت‌المال در نزاع بودند. محمد از ترس این‌که مبادا همسران وی پس از مرگش بدون درآمد بمانند، علی را وکیل خود و موسوم به "ولی‌الله" کرد. لیکن پس از درگذشت پیامبر اسلام تمامی مخالفان علی به سرعت به توافق رسیدند و ابوبکر را بر مسند خلافت نشانند. ما همین نزاع بر سر قدرت سیاسی و بیت‌المال را نیز می‌توانیم به وضوح در تاریخ چهل ساله‌ی جمهوری اسلامی ایران بیابیم. از جمله باید از خلع آیت‌الله منتظری از قائم مقامی رهبری و کسب مقام "ولایت مطلقه‌ی فقیه" توسط آیت‌الله خامنه‌ای پس از درگذشت آیت‌الله خمینی یاد کرد. به همین منوال می‌توان از قتل احمد خمینی و اکبر هاشمی رفسنجانی یاد کرد که قدرت سیاسی و تسلط آیت‌الله خامنه‌ای بر بیت‌المال را در معرض خطر قرار داده بودند. ما این‌جا با یک "دولت روحانیت اسلامی" مواجه هستیم که شناخت و نقد دروژاتی مناسبات مسلط آن تنها با استناد به تاریخ اسلام و روند تکوین سرمایه در ایران ممکن می‌شود. به خصوص به این دلیل که ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت در ایران نه به صورت مبدا و خودیو، بلکه در معرض روش مدرن تولید سرمایه‌داری قرار گرفته و در پرتو تاریخ فرهنگی کشور تکوین و قوام یافته است. به این ترتیب، ماهیت نظام سرمایه‌داری در ایران شکل معین و

گردد. ما این‌جا با اشکال متافیزیکی مواجه هستیم که از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی مستقل گشته و تنها توسط تشبیه و تطبیق با الگوهای مدرن و جهان-شمول سیاسی و اقتصادی پدید آمده‌اند.

نظریه‌پردازان نئوتوده‌ای مدعی هستند که صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی سیاست اقتصادی نئولیبرالیسم را برای ایران تجویز کرده و جمهوری اسلامی آن را پذیرفته و توسط کابینه‌های رفسنجانی، خاتمی و روحانی به اجرا گذاشته است. لیکن این برنامه‌ی اقتصادی تنها درخواستی نبوده است که نهادهای بین‌المللی جهت ادغام ایران در بازار سرمایه‌داری جهانی از دولت جمهوری اسلامی داشته‌اند. از جمله باید از "قوانین جرایم سازمان یافته‌ی فراملی" (پالمو)، "کنوانسیون مقابله با تأمین مالی تروریسم" و هم‌چنین "مصوبه‌ی اصلاح قانون مبارزه با تأمین مالی تروریسم" معروف به لویح چهارگانه‌ی "اف ای تی اف" یاد کرد که جمهوری اسلامی تمامی آن‌ها را رد کرده است. به همین منوال، سندیکاهای کارگران اروپایی تشکیل سندیکا را حق مسلم کارگران ایرانی می‌شمارند و احکام تعزیری اسلامی مانند حکم شلاق و زندان برای فعالان جنبش کارگری را محکوم می‌کنند. هم‌زمان نهادهای حقوق بشری تساوی حقوق زنان و مردان را حق مسلم مردم ایران می‌خوانند. تجزیه‌ی جنسیتی و ترور، شکنجه و اعدام زندانیان سیاسی و عقیدتی در ایران را محکوم می‌کنند. لیکن نظریه‌پردازان نئوتوده‌ای تا کنون حتا یک بار از خود نپرسیده‌اند که چرا جمهوری اسلامی سیاست اقتصادی به اصطلاح "نئولیبرالیستی" را پذیرفته و ظاهراً به اجرا گذاشته، در حالی که مابقی مطالبات نهادهای بین‌المللی را رد کرده است. آیا این امکان وجود دارد که آن سیاست اقتصادی که این‌جا "نئولیبرالیستی" خوانده می‌شود، با ساختار "امت اسلامی" و موازین شرعی در مورد حق مالکیت منافاتی ندارد؟

نظریه‌پردازان نئوتوده‌ای هم‌چنین مدعی هستند که بخش‌های دولتی، خصوصی و شبه‌دولتی موفق شده‌اند که مالکیت و ثروت اجتماعی را در مقیاس بسیار گسترده مصادره کنند، کارفرمایان دولتی، خصوصی و شبه‌دولتی توانسته‌اند که کارگران مزدی را منضبط و نیروی کار آن‌ها را ارزان‌تر از گذشته سازند و کارگزاران دولتی، خصوصی و شبه‌دولتی به توفیق کامل رسیده‌اند که حق تصرف و استفاده از ظرفیت‌های



تاریخی خود را پدید آورده است که ما آن را در حال حاضر به صورت کلیت نظام جمهوری اسلامی تجربه می‌کنیم.

البته نظریه‌پردازان نئوتوده‌ای مدعی هستند که در برابر نمایندگان ریاکار لیبرال موضع می‌گیرند که تعمیق شکل تولید کالایی، کالایی‌ترسازی نیروی کار و طبیعت و تصرف بیشتر اموال دولتی را در سر دارند. لیکن آن‌ها از نظر می‌اندازند که از طریق تطبیق و تشبیه سیاست اقتصادی جمهوری اسلامی با کشورهای مدرن سرمایه‌داری نه تنها یک "جامعه‌شناسی عامیانه" را پدید می‌آورند، بلکه با ورود به سپهر متافیزیک نوک پیکان نقد خود را از ماهیت نظام سرمایه‌داری و شکل دینی آن در ایران، متوجهی شکل به اصطلاح "نئولیبرالیستی" آن می‌سازند و در واقعیت نبردهای طبقاتی را به سوی آسیاب بادی می‌رانند. به این ترتیب، مبارزه با "نئولیبرالیسم" اشکال انفعالی و ارتجاعی به خود می‌گیرد. به خصوص به این دلیل که نظریه‌پردازان نئوتوده‌ای توهم عدالت‌خواهی در نظام سرمایه‌داری دولتی و رویای تشکیل تاریخ مصرف گذشته‌ی "دولت‌های رفاه کینزی" و نوعی از سازش‌های طبقاتی و محیط‌زیستی را دوباره زنده می‌سازند که البته با در نظر داشتن پدیده‌ی گلوبالیسم تمامی آن‌ها محکوم به شکست هستند.

بنابراین انکار الگوی "نئولیبرالیسم" در سیاست اقتصادی جمهوری اسلامی ایران به معنی انکار ماهیت نظام سرمایه‌داری در کشور نیست. به گمان من اپوزیسیون کمونیست و انقلابی تنها زمانی می‌تواند یک نقش مؤثر سیاسی را در آینده‌ی ایران بازی کند که خود را از منظر تئوریک از گفتمان‌های توده‌ایستی و نئوتوده‌ایستی رها سازد و با نقد ماهیت نظام سرمایه‌داری و شکل به خصوص اسلامی آن در ایران مطالبات صنفی طبقه‌ی کارگر را به سوی فراروی (مثبت) از قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت هدایت کند.

ادامه دارد!

### منابع:

Aglietta, Michel (۱۹۷۹): Die Gegenwärtige Grundzüge der Internationalisierung des Kapitals – Die Wertproblematik, in: Deubner,

Ch., u. a. (Hrsg.) Die Internationalisierung des Kapitals, S. ۷۰ ff., Frankfurt am Main / Neu York

Altwater, Elmar (۱۹۸۱): Die Zeitbombe auf dem Weltmarkt tickt, in: PROKLA, H. ۴۲, Berlin

Altwater, Elmar, u. a. (۱۹۸۳): Alternative Wirtschaftspolitik jenseits des Keynesianismus, Opladen

Altwater, Elmar (۱۹۸۷): Sachzwang Weltmarkt, Verschuldungskrise, blockierte Industrialisierung, ökologische Gefahren – Der Fall Brasilien, Hamburg

Altwater, Elmar/Mahnkopf, Birgit (۱۹۹۶): Grenzen der Globalisierung – Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgeschichte Münster

Bloch, Ernst (۱۹۶۱): Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe Bd. ۶, Frankfurt am Main

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

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

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

Hirsch, Joachim (۱۹۹۸) Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat, Berlin

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band I, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost)

- 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 (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 (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ 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): 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): ادعا و واقعیت - پسامدرنیسم یا عوامل اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوازی؟ در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم صفحه‌ی ۲۰۱ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷۱ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): تولید و بازتولید نیروی کار - نقش زنان کارگر و کار خانگی در انباشت سرمایه، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۳۱ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): کار مولد و حاکمیت اجتماعی - گفتگویی انتقادی با رفقای جنبش لغو کار مزدی، در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

- Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ - ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MWE, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost)
- Polantzas, N. (۱۹۷۸): Staatstheorie, Berlin
- Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): نظام جمهوری اسلامی و "تئوری توتالیتاریسم"، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۹۳ 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
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): نبرد تمدن‌ها یا بحران هژمونی؟ - نقدی بر سیاست اقتصادی آمریکا در خاورمیانه و ضرورت همبستگی و همکاری جهانی، در آرمان و اندیشه، جلد پنجم، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): اسلام و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران - نقدی بر جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، صفحه‌ی ۳ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، صفحه‌ی ۱۲۱ ادامه، برلین

در ایران پدید آمد و ایدئولوژی و دستگاه ساختاری جمهوری اسلامی را متزلزل تر از گذشته ساخت.

تحت تأثیر اوضاع موجود سازمان‌های چپ و احزاب کمونیستی دشمنانه در برابر یک-دیگر صف‌آرایی کرده‌اند. در این ارتباط می‌توان به طور کلی سه طیف متفاوت را از یک‌دیگر تمیز داد. طیف اول شامل بخش سنتی "جریان‌های چپ" می‌شود که هم‌چون گذشته معطوف به مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و مدافع نظام جمهوری اسلامی است. طیف دوم بخشی از اتحادها و جریان‌های کمونیست را در بر می‌گیرد که اهداف سیاسی خود را در "سرنگونی انقلابی جمهوری اسلامی" و مخالفت با "رژیم چینچ" امپریالیستی خلاصه کرده‌اند. طیف سوم مابقی جریان‌هایی را در بر می‌گیرد که به سرنگونی جمهوری اسلامی اولویت می‌دهند و مشکلی در همکاری با جریان‌های ارتجاعی و شبه فاشیست مانند: سلطنت‌طلبان، مجاهدین خلق و عوامل صهیونیستی و امپریالیستی نمی‌بینند. پیداست که تحت شرایط سیاسی موجود این پرسش نیز پدید می‌آید که دلیل تقابل دولت آمریکا با جمهوری اسلامی بر سر چیست و این کشمکش چه ارتباطی با جنبش کمونیستی و کارگری در ایران و منطقه دارد؟

از آن‌جا که به گفته‌ی مارکس "همیشه تحت تأثیر آگاهی تئوریک است که انرژی برای پراکسیس سیاسی آزاد می‌شود"، در نتیجه پاسخ این پرسش را نیز می‌توان در آن بحران تئوریک جستجو کرد که "مارکسیست‌های ایرانی" با آن مواجه بوده و هستند. با وجودی که آثار این بحران قبل از سرنگونی نظام شاهنشاهی به خوبی در واقعیت مشاهده می‌شد، اما پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی در کشور بود که رفته رفته برای برخی از جریان‌های کمونیست به درستی روشن شد. از جمله می‌توان از حملات تروریستی به کانون‌های مدرن اجتماعی و از جمله سینماهای کشور و زن ستیزی و ضدیت عریان اسلامیان با دگرباشان جنسیتی و ایرانیان بهایی، یهودی و مسیحی یاد کرد که البته نه پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران، بلکه قبل از وقوع این فاجعه به خوبی در پراکسیس اجتماعی مشاهده می‌شد. با تمامی این وجود همه‌ی جریان‌های کمونیست، اسلام را در توهم خود یک دین پیشرو و ضد امپریالیست می‌خواندند و یا بدون کوچک‌ترین تردیدی به سلطه‌ی جماعت آخوندی تن می‌دادند و یا

## فرهنگ مدرن و هژمونی جهانی - نقدی بر عوامل تقابل دولت آمریکا با جمهوری اسلامی ایران<sup>۱</sup>

یکی از اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران ظاهراً آمریکا ستیزی است که تاریخ چهل سال گذشته‌ی کشور را رقم می‌زند. به این صورت که اسلامیان از بدو خیزش سیاسی خود اهداف نظامی و منطقه‌ای مخصوصی را دنبال می‌کردند که در یک جهان دو قطبی و تحت شعار "نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی" مطرح می‌شد. هم-اکنون کشمکش ایران با آمریکا ظاهراً به اوج خود رسیده است. به خصوص پس از خروج آمریکا از معاهده‌ی موسوم به "برجام" و "تحریم‌های حداکثری" دولت ترامپ بر علیه‌ی منافع و برخی از سران جمهوری اسلامی، خطر یک جنگ تمام‌عیار منطقه‌ای به مراتب جدی‌تر از گذشته گشته است. در حالی که سران جمهوری اسلامی خطر جنگ را انکار و ظاهراً از مذاکره با آمریکا امتناع می‌کنند، لیکن هم‌زمان سپاه پاسداران ضربه‌های محلی را غیر مستقیم به منافع آمریکا و هم‌پیمانانش در منطقه وارد می‌آورد. از جمله می‌توان از افزایش نفوذ نظامی و سیاسی جمهوری اسلامی در سوریه، لبنان، عراق، یمن و بمباران کنسول‌گری آمریکا در بصره و حملات موشکی به تأسیسات نفتی کنسرن آرامکو در بقیق و میدان نفتی حقل خریص در عربستان سعودی یاد کرد. هم‌زمان در کشورهایمانند لبنان و عراق و هم‌چنین در یمن جنبش‌هایی پدید آمده‌اند که قاطعانه نفوذ جمهوری اسلامی را به عقب می‌رانند. به همین صورت باید از "هفته‌ی خونین" آبان ماه امسال یاد کرد که پس از سه برابر شدن قیمت بنزین

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در یک جلسه‌ی سخنرانی که از طریق "پاتوق کتاب اندیشه" و با همکاری "اتحادیه‌ی آموزش کارگران سوئد" (آ - ب - اف) در تاریخ ۱۴ ژوئن ۲۰۱۹ در شهر گوتنبرگ برگزار شد، ارائه کردم. این مقاله بخش مختصری از دو کتاب است که در سایت آرمان و اندیشه منتشر شده‌اند: مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶)، تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین، و فریدونی، فرشید (۲۰۰۷)، نبرد تمدن‌ها یا بحران هژمونی؟ - نقدی بر سیاست اقتصادی آمریکا در خاورمیانه و ضرورت همبستگی و همکاری جهانی، در آرمان و اندیشه، جلد پنجم، برلین.

سوسیالیسم همان تشکیل استبداد حزبی و اداره‌ی بوروکراتیک جامعه می‌باشد که تحت عنوان استالینیسیم در کشور شوروی سابق متحقق شده است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک تصور دینی از روند تاریخ مواجه هستیم، زیرا این خصلت تمامی ادیان است که نتایج فعالیت انسان‌ها و آگاهی و اراده‌ی آن‌ها را در زندگی واقعی‌شان انکار کنند و آن‌ها را به انقیاد یک قدرت خارج از خویش و متافیزیکی در بیاورند. این‌جا دیگر هیچ فرقی ندارد که از قدرت الهی، قدرت مفهوم، قوانین ابژکتیو اجتماعی و اقتصادی و یا روند اجتناب‌ناپذیر تاریخ سخن به میان بیاید. به غیر از شکل دینی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم، آن با سه فرمول کلی و راه‌بردی نیز مجهز می‌شود که آن‌ها را به صورت یک فلسفه‌ی سیاسی در می‌آورد. این سه فرمول میان سال‌های ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۲ میلادی و در کنگره‌های دوم تا چهارم کمینترن مدون شدند. یعنی همان دورانی که کشور شوروی تحت تعرض نظامی دولت‌های انگلستان و فرانسه قرار داشت و دولت بلشویستی به دنبال هم‌پیمان سیاسی در منطقه می‌گشت که از بیرون امنیت مرزهای کشور را تضمین و در درون قدرت سیاسی خود را تثبیت سازد. تا این زمان کمونیست‌ها تمایل به ناسیونالیسم و طرح مسائل ملی را به کلی مردود می‌خواندند، زیرا آن‌ها را موجب تفرقه‌ی پرولتاریا شمرده و با استناد به مانیفست کمونیستی اتحاد تمامی کارگران جهان را در نظر داشتند. برای اولین بار لنین میان "ناسیونالیسم ستم‌گر" و "ناسیونالیسم ستم‌دیده" تمیز داد و "ناسیونالیسم ستم‌دیده" را پیشرو و ضد امپریالیست خواند. به بیان دیگر، فلسفه‌ی سیاسی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم از طریق لنین و در تناقض با تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس متکامل شده است.

این سه فرمول کلی و راه‌بردی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم را تبدیل به یک فلسفه‌ی سیاسی می‌سازند، به این عبارت هستند: اول، مبارزه‌ی ضد امپریالیستی است که البته با همکاری کشور شوروی به عنوان سرکرده‌ی "اردوگاه سوسیالیستی" و در یک جهان دو قطبی به وقوع می‌پیوندد. این‌جا برای یادآوری یک رجوع اجمالی به تئوری

با وجود مخالفت ضمنی در جهت حفاظت از یک جبهه‌ی متحد ضد امپریالیستی سکوت می‌کردند.

سرچشمه‌ی آن آگاهی تئوریک که در دوران قیام بهمن بر ذهنیت تمامی فعالان سیاسی چپ و کمونیست مستولی بود و آثار مخرب آن تا هم اکنون نزد بسیاری از کمونیست‌های متحزب و منفرد نیز مشاهده می‌شود، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم است. این ایدئولوژی محصول آن تولیدات تئوریک بود که در اوایل صده‌ی گذشته جهت توجیه اهداف سیاسی و اقتصادی کشور شوروی پدید آمده و از طریق حزب توده در ایران ترویج می‌شد. مضمون آن یک درک تقلیل‌گرا و دترمینیستی از روند تاریخ است که از یک "حرکت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر ماتریالیستی" به سوی سوسیالیسم گزارش می‌دهد. انگاری که از طریق توسعه‌ی زیربنای اقتصادی و با رشد نیروهای مولد یک آینده‌ی مثبت و دلپذیر در انتظار تمامی انسان‌ها است. به این ترتیب، ماتریالیسم دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر می‌شود و تمامی عوامل سوپژکتیو یک جامعه، یعنی دین، فلسفه و ایدئولوژی ظاهری و بی‌اهمیت جلوه می‌کنند. پیداست، آن چیزی که ظاهری و بی‌اهمیت محسوب می‌شود، ضرورتی هم در شناخت و نقد آن نیز وجود ندارد. بنابراین ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم از نقد کلیت دیالکتیکی و حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی طفره می‌رود و با یک درک خشک ماتریالیستی، تضاد درون-ذاتی حرکت سرمایه را به تناقض نیروهای مولد با مناسبات تولید تقلیل می‌دهد و استقرار سوسیالیسم و تشکیل دیکتاتوری پرولتاریا را فرجام محتوم زیست بشری می‌خواند. از این منظر، دیگر استقرار سوسیالیسم یک امکان و نتیجه‌ی خودآگاهی و اراده‌ی پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلابی نیست، دیگر نقد آگاهی تئوریک موجود، ترویج روش جامعه‌شناسی انتقادی و روشنگری و تکامل افق درون‌ذاتی جهت تشکیل یک نظم نوین ضرورتی ندارد، دیگر نبرد ایدئولوژیک با طبقه‌ی حاکم و تدارک تشکیلات مناسب اجتماعی ضروری به نظر نمی‌رسد، این‌جا سوژه با محمول (ابژه) جابجا می‌گردد و نقش سوژه‌ی انقلابی به "حزب تراز نوین" و به اصطلاح "پیشتاز پرولتاریا" محول می‌شود. انگاری که روند تاریخ الزاماً و به صورت مقدر و خود به خودی به سوی سوسیالیسم سمت می‌گیرد و مشکل تنها محدود به مسئله‌ی رهبری و مدیریت این حرکت ماتریالیستی می‌شود. پیداست که این‌جا منظور ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم از

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۱۹۹۸): مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین

توده در ایران ترویج می‌شد، اما در دوران قیام بهمن اصول فلسفه‌ی سیاسی آن‌را "خط دو" (سازمان چریک‌های فدایی خلق)، "خط سه" (سازمان پیکار، مائوئیست‌ها) و هم-چنین سازمان‌های تروتسکیست دنبال می‌کردند. دلیل دشمنی آن‌ها با حزب توده بر سر استالینیسم و تحلیل مباحث کنگره‌ی ۲۰ حزب کمونیست شوروی بود. در حالی که حزب توده ستون پنجم شوروی در ایران محسوب می‌شد و تروتسکیست‌ها تصرف قدرت بلامنازع‌ی استالین در کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست را مشابه با پیروزی ضد انقلاب در شوروی می‌خواندند، "خط دو" سیاست "استالین زدایی" حزب کمونیست شوروی را محکوم به اپورتونیسم و رویزیونیسم می‌کرد و "خط سه" شوروی را یک کشور سوسیال امپریالیستی می‌خواند.

هم اکنون حدود چهل سال است که فعالان جنبش کمونیستی ایران عواقب ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را در پراکسیس سیاسی تجربه کرده و می‌کنند. آن‌ها تجربه کردند که دشمنی اسلامیان با شاه به معنی دوستی با آن‌ها نبود. به این معنی که نه "دشمن دشمن من، ضرورتاً دوست من است" و نه همراه با جریان‌های ارتجاعی می‌توان به اهداف جنبش کمونیستی - کارگری دست یافت. به بیان دیگر، فعالیت سیاسی در پرتو ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم باعث ضعف نیروهای چپ در ایران شد و تنها از این طریق بود که جریان فوق ارتجاعی اسلامی قیام بهمن را مصادره کرده و چنان شکست قاطعی را بر سازمان‌ها و احزاب کمونیستی وارد آورد که حتی یک آدرس پستی از آن‌ها هم در ایران باقی نماند. تجربه‌ی بعدی مربوط به فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" می‌شود، در حالی که بسیاری از کشورهای در حال توسعه در بازار جهانی سرمایه‌داری ادغام و تبدیل به قدرت‌های قابل ملاحظه‌ی منطقه‌ای و اقتصادی شده‌اند. از جمله می‌توان از چین، هند، برزیل، کره‌ی جنوبی، سنگاپور، تایوان، آفریقای جنوبی و ترکیه یاد کرد، در حالی که کشورهای امارات عربی تبدیل به مرکز سرمایه‌ی مالی و تجاری در منطقه‌ی خاورمیانه شده‌اند. هم‌زمان اوضاع اقتصادی در جمهوری اسلامی ایران است که پرده از چهره‌ی واقعی بورژوازی ملی بر می‌دارد. در حالی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بورژوازی ملی را پیشرو و عامل توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد می‌شمارد، اما اخبار روزمره‌ی کشور از فساد گسترده مانند: اختلاس‌های میلیاردی، مفقود شدن بخشی از خزانه‌ی ملی، فرار سرمایه‌ی ملی و سرمایه‌داران به

امپریالیسم لنین ضروری است. به این صورت که وی "تئوری سرمایه‌ی مالی" را از هیلفردینگ وام گرفت و مدعی شد که ادغام سرمایه‌ی مالی با سرمایه‌ی صنعتی منجر به تشکیل کنسرن‌ها شده و سیاست خارجی کشورهای امپریالیستی را ضرورتاً به سوی جنگ و کشورگشایی جهت تقسیم مجدد جهان می‌راند. به این ترتیب، صدور سرمایه‌ی امپریالیستی به کشورهای مستعمره و کسب سود سرمایه‌ی فوق‌العاده در آن‌جا ممکن می‌شود، در حالی که انتقال ارزش به کشورهای امپریالیستی همواره از رشد نیروهای مولد در کشورهای مستعمره ممانعت می‌کند.<sup>۱</sup> دوم، ائتلاف سیاسی و تشکیل جبهه با بورژوازی ملی بر علیه بورژوازی کمپرادور است. به این معنی که بورژوازی ملی در برابر مالکین و سرمایه‌داران بزرگ و وابسته به امپریالیسم، انقلابی محسوب می‌شود، زیرا ظاهراً نه تنها استقلال ملی را تضمین می‌سازد، بلکه در نبرد با امپریالیسم و در جهت تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی ضرورتاً به سوی همکاری سیاسی با "اردوگاه سوسیالیستی" سمت می‌گیرد. سوم، تشکیل جمهوری دموکراتیک خلق و تحقق "راه رشد غیر سرمایه‌داری" در کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره است. البته این‌جا اصول "راه رشد غیر سرمایه‌داری" ارتباطی با تشکیل مالکیت اجتماعی و لغو کارمزدی و قانون ارزش ندارد و تنها به معنی قطع رابطه‌ی اقتصاد ملی با بازار جهانی امپریالیستی و همکاری سیاسی و اقتصادی با کشورهای "اردوگاه سوسیالیستی" در یک جهان دو قطبی است.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم پیچیده-ترین مسائل اقتصادی و معادلات سیاست جهانی را به عامیانه‌ترین شکل ممکنه‌ی آن-ها در می‌آورد و از طریق ترویج یک روش تفکر ساده و سطحی از حرکت ماتریالیستی به اصطلاح "ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر تاریخ به سوی سوسیالیسم" افکار عمومی فعالان جنبش کمونیستی را به انقیاد خود می‌کشد. با وجودی که این ایدئولوژی از طریق حزب

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Der Imperialismus als höchstes Stadiums des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۷۶۳ff., Berlin

<sup>۲</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۵۹): II. Kongress der Kommunistischen Internationale, in: Lenin-Wern-Werke, Bd. ۳۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۲۰f., und

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

اقتصادی به عهده گرفت که تا کنون در نظام سرمایه‌داری بی نظیر بود. محصول این اقدامات دولتی شکوفایی دراز مدت اقتصادی و اشتغال همگانی در آمریکا بود. به این ترتیب، شرایطی برای مصرف انبوه کالاها در برابر تولیدات انبوه که البته از طریق سیستم تیلوریستی و فوردیستی در اوایل قرن گذشته پدید آمده بود، به وجود آمد. البته این دگرذیسی اقتصادی و اجتماعی با ترویج یک فرهنگ مسلط و مدرن نیز همراه بود. از جمله باید از تئاتر، فیلم‌های سینمایی هالیوود، موسیقی جاز، موزیکال برادوی و برنامه‌های سریال تلویزیونی یاد کرد که به صورت بازتاب فرهنگی جامعه‌ی مدرن آمریکا، "شیوه‌ی زندگی آمریکایی" را تبلیغ می‌کردند. به این ترتیب، یک شکل جذاب و جهان‌شمول از تولیدات صنعتی و خدماتی و بازتولید نیروی کار به وجود آمد که با در نظر داشتن تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری به جامعه‌ی طبقاتی در آمریکا جلوه‌ی یک وحدت ظاهری و ثبات سیاسی را می‌داد. از این پس، آمریکا ظاهراً تبدیل به یک کشور نمونه‌ی سرمایه‌داری شد که در جوار شکوفایی اقتصادی قادر به تحکیم اصول آزادی، امنیت، برابری حقوقی شهروندان و دموکراسی سیاسی نیز به شمار می‌رفت.

پیداست که جذابیت آمریکا فقط مربوط به تبلیغات هیئت حاکمه و رسانه‌های عمومی نمی‌شد. از جمله باید از فعالیت تئوریک آنتونیو گرامشی یاد کرد که تحت مقوله‌هایی مانند: "فوردیسم" و "آمریکانیسم" به نقش هژمونی در نظام سرمایه‌داری آمریکا پرداخت. وی مقوله‌ی "هژمونی" را به معنی "توافق زره‌وار به وسیله‌ی اجبار" به کار می‌گیرد. به این صورت که گرامشی "جامعه‌ی سیاسی" را از "جامعه‌ی مدنی" تمیز می‌دهد. جامعه‌ی سیاسی شامل قوای مقننه، قضاییه و مجریه می‌شود که ابزار اجبار به شمار می‌روند، در حالی که جامعه‌ی مدنی احزاب، سندیکاها و شوراهای را در بر می‌گیرد که البته این‌جا ابزار توافق را در یک نظام مدرن سرمایه‌داری پدید می‌آورند. از این بابت، گرامشی به جامعه‌ی مدنی "حوزه‌ی توافق" نیز می‌گوید و بر این اصل تأکید می‌کند که هژمونی از درون کارخانه رشد می‌کند. این‌جا منظور وی مشخصاً کارخانه‌ی اتوموبیل سازی فورد در آمریکا است که پس از به کاربندی باند تولید به کارگران خود روزانه ۵ دلار مزد می‌داد که در برابر تولید انبوه اتوموبیل مصرف انبوه آن‌را نیز

خارج، انهدام محیط زیست، رانت‌خواری مستمر، استهلاک صنایع ملی، رکود اقتصادی، مبارزه برای حقوق معوقه و فاجعه‌ی سیه‌روزی کارگران مزدی گزارش می‌دهند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، زمانی که آگاهی تئوریک غلط است، انرژی فعالیت سیاسی نیز در مسیر غلط آزاد می‌گردد. به بیان دیگر، خطر انحطاط جنبش کمونیستی در ایران مربوط به بحران تئوریک می‌شود و بخش اعظم آن خودکرده است. پیداست که این‌جا پرسش پیرامون عوامل واقعی تقابل آمریکا با جمهوری اسلامی نیز پدید می‌آید. به این صورت که چرا کشورهای دیگر سرمایه‌داری مانند: انگلستان، فرانسه، آلمان، چین و روسیه ظاهراً مشکلی با برنامه‌ی هسته‌ای و نفوذ جمهوری اسلامی در منطقه‌ی خاورمیانه ندارند، در حالی که برنامه‌ی دولت تراپ منضبط کردن سیاست خارجی و در نهایت تغییر نظام جمهوری اسلامی در ایران است؟ برای پاسخ به این پرسش باید نخست به دلایل صعود آمریکا به رتبه‌ی هژمونی جهان سرمایه‌داری پرداخت و بعداً تناقض فلسفه‌ی سیاسی جمهوری اسلامی را با اهداف دولت آمریکا در منطقه‌ی خاورمیانه روشن ساخت که به ماهیت کشمکش این دو دولت در چهل سال گذشته پی برد.

صعود آمریکا به رتبه‌ی هژمونی جهانی از سال ۱۹۳۳ میلادی آغاز گشت. به این صورت که رئیس‌جمهور آمریکا، تئودور روزولت، برای مقابله با بحران اقتصادی و مهار جنبش رادیکال کارگری برنامه‌ای را با عنوان "توافق جدید" به اجرا گذاشت. در این برنامه حداقل کارمزد روزانه‌ی کارگران معین و حداکثر روزانه‌ی کار به ۸ ساعت محدود شد. از این پس، سندیکاها به عنوان نمایندگان صنفی کارگران به رسمیت شناخته شدند، در حالی که دولت یک صندوق مالی را برای تأمین بیمه‌ی همگانی و حقوق بازنشستگی کارگران مزدی ایجاد کرد. هم‌زمان کارگران از طریق مزایای فوق‌العاده در توفیق اقتصادی کارخانه سهیم شدند و دولت نیز قراردادهای کار میان سندیکاها با کارفرمایان را برای تمامی کارگران معتبر شمرد و دادگاه کار را جهت نظارت بر قراردادهای کار و سرمایه برقرار ساخت. در جوار این اقدام‌های دولتی، نهادهای "تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان" نیز تأسیس شدند که قیمت منصفانه‌ی کالاها را معین کنند، در حالی که دولت یک نقش فعال را در سیاست توسعه‌ی

هیرارشی صعود کشورها به یک درجه‌ی بالاتر امکان دارد.<sup>۱</sup> به این معنی که آمریکا از یک سو، با تشکیل مناسبات کلی تولید در سطح جهان، شرایط توسعه‌ی اقتصادی کشورهای تحت سلطه‌اش را پدید آورد. از جمله می‌توان از کشورهای جنگ‌زده مانند: آلمان و ژاپن یاد کرد که در کوتاه‌ترین مدت ممکنه همان جایگاه اقتصادی را در بازار جهانی کسب کردند که قبل از آغاز جنگ داشتند. هم‌زمان آمریکا قادر بود که از سوی دیگر، مانع استفاده‌ی دیگر کشورها از این مناسبات کلی تولید شود. برای نمونه می‌توان از جنگ‌های کره و ویتنام و محاصره‌ی اقتصادی کشورهای "اردوگاه سوسیالیستی" یاد کرد. ما این‌جا با نقش هژمونیک آمریکا به صورت تشکیل "توافق زره‌وار به وسیله‌ی اجبار" در سطح جهان مواجه می‌شویم. پیداست که آمریکا در یک چنین نظامی نقش یک سازمان خیره را بازی نمی‌کرد، بلکه با این انگیزه آن‌را پدید آورد که به مراتب بیشتر از کشورهای تحت سلطه‌اش از آن سود ببرد، به این معنی که آمریکا امکانات مادی کشورهای دیگر را سبب شکوفایی اقتصاد ملی خویش می‌کرد و مشخصاً از منظر همین نظم نوین جهانی و رتبه‌ی هژمونیک آمریکا بود که سازمان سیا کودتای ۲۸ مرداد را بر علیه دولت ملی دکتر محمد مصدق در ایران تدارک دید.

از آن پس، که اپوزیسیون در ایران قاطعانه سرکوب شد و نظام شاهنشاهی ظاهراً به یک ثبات نسبی دست یافت، دولت جان اف کندی محمد رضا شاه را جهت اصلاحات ارضی و سیاسی در کشور تحت فشار دیپلماتیک قرار داد. موضوع اصلی این اصلاحات مربوط به اصلاحات ارضی می‌شد که از یک سو، مانعی در برابر مبارزات دهقانی مانند: چین، کره، کوبا و ویتنام پدید آورد و از سوی دیگر، اقتصاد ایران را در نظام مدرن سرمایه‌داری و تقسیم کار جهانی ادغام سازد. به این معنی که باید انبوهی از کارگران مزدی پدید می‌آمد که ارزش افزایی سرمایه را در صنایع صنعتی و منتج و در تولیدات خدماتی تضمین سازد. بنابراین اتفاقی نبود که ضرورت اصلاحات ارضی در ایران با شعار "انقلاب سفید یا انقلاب سرخ" مطرح شد.

برای اولین بار لایحه‌ی اصلاحات ارضی از طریق کابینه‌ی اقبال به مجلس ارائه شد. آیت‌الله بروجردی که معروف به اتخاذ تقیه در امور سیاسی و یکی از هواداران کوتای

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

ممکن سازد.<sup>۱</sup> در این زمان جمله‌ی معروف فورد ورد زبان‌ها بود. به این عبارت که "اتوموبیل‌ها، اتوموبیل نمی‌خرند!"<sup>۲</sup>

بنابراین ما پس از تحقق برنامه‌ی "توافق جدید" در آمریکا با یک شکل نوین هژمونیک از دولت مدرن بورژوازی مواجه می‌شویم که نه تا کنون در نظام‌های سرمایه‌داری مشاهده و نه موضوع نقد کمونیست‌ها شده بودند. از جمله می‌توان از تحلیل لینین در کتاب "دولت و انقلاب" یاد کرد که فعالیت دولت بورژوازی را به سرکوب جنبش کارگری خلاصه می‌کند.<sup>۳</sup> از آن پس که برنامه‌ی "توافق جدید" جامه‌ی عمل به خود گرفت، آمریکا با یک ثبات سیاسی درونی و شکوفایی اقتصادی بی نظیر مواجه شد که در عرض چهار سال، یعنی از سال ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۴ میلادی حدود ۱۳۰٪ رشد اقتصادی داشت. به این ترتیب، بهترین شرایط ممکنه جهت شرکت آمریکا در جنگ دوم جهانی نیز مهیا گشت. همان‌گونه که پال کندی به درستی تشریح می‌کند، آمریکا صنایع تولیدی و منابع علمی خود را به مراتب بهتر از کشورهای دیگر در اختیار تکامل و تولید تجهیزات نظامی گذاشت و از این رو نیز قادر شد که هم‌زمان در دو جنگ اروپا (ایتالیا، آلمان) و خاوردور (ژاپن) شرکت کند و پیروز شود.<sup>۴</sup>

از این پس، یک نظم نوین جهانی نیز پدید آمد که روابط بین‌المللی گذشته را به کلی دگرگون ساخت. به همین دلیل نیز تئوری‌های رایج امپریالیستی توان درک اوضاع سیاسی پس از پایان جنگ دوم جهانی و اوضاع کنونی منطقه‌ی خاورمیانه را ندارند. به این صورت که آمریکا پس از پیروزی در جنگ دوم جهانی به رتبه‌ی هژمونیک جهان سرمایه‌داری صعود و کشورهای هم‌پیمان خود را در یک هیرارشی در برابر "اردوگاه سوسیالیستی" متفق کرد. همان‌گونه که ایمانوئل والرستین به درستی می‌گوید، در این

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

<sup>۲</sup> Vgl. Foster, J-B (۱۹۸۹): Fordismus als Fetisch, in: PROKLA, H. ۲۱, S. ۲۱ ff., Berlin

<sup>۳</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. II, S. ۳۱۵ ff., Berlin (ost)

<sup>۴</sup> Vgl. Kennedy, Paul (۱۹۸۹): Aufstieg und Fall der großen Mächte, Ökonomischer Wandel und militärischer Konflikte von ۱۵۰۰ bis ۲۰۰۰, Aus dem Englischen von Catharina Jurisch, Zweite Auflage, Frankfurt am Main, S. ۵۳۲

خمس و زکات معاملات تجاری در بازار نیز دست یافتند. آن‌ها سپس نهادهای مستقلی از دولت مرکزی را تشکیل دادند که ساختار "دولت در دولت اسلامی" را تحکیم سازند. برای نمونه تربیون نماز جمعه، تعزیه خوانی و روضه خوانی تبدیل به نهادهای تبلیغاتی آن‌ها شدند، در حالی که مکتب‌ها، کلاس‌های قرآن و حوزه‌های علمیه نهادهای آموزشی و تربیتی علمای شیعه را تشکیل می‌دادند. هم‌زمان آن‌ها نهادهایی را اداره می‌کردند که وظایف قوای سه گانه را به عهده داشتند. برای نمونه دادگاه‌های شرع قوه قضاییه را تشکیل می‌دادند، ادعای مجتهدین برای تفسیر "احکام الهی" یا استنتاج طریقت از شریعت به آن‌ها وظیفه قوه مقننه را واگذار می‌کرد و قوه مجریه علمای شیعه، همان لوتی‌ها و میدانی‌ها بودند که شبیه قوای دولت‌های مستبد در روزهای عاشورا و تاسوعا برای ابراز قدرت و جهت ارعاب اقلیت‌های دینی به سینه‌زنی، زنجیرزنی و قمه‌زنی در خیابان‌ها می‌پرداختند. به غیر از زیربنا و ساختار مستقل "دولت در دولت اسلامی" یک توجیه دینی و ایدئولوژیک نیز وجود داشت که البته از طریق آخرین امام جمعه پایتخت حکومت صفوی، سید محمد باقر مجلسی به عنوان "مکتب اصولی" متکامل شد و به استقلال علمای شیعه از حکومت مرکزی رسمیت می‌داد. به این معنی که "مکتب اصولی" از یک سو، میان فکر و ذکر تفاوت می‌گذارد و وظیفه مجتهد را فکر و وظیفه مقلد را ذکر می‌خواند و از سوی دیگر، هدایت امت اسلامی را تا پایان غیبت کبرا و ظهور امام زمان به عهده مجتهدان شیعه می‌گذارد. از این منظر تمامی مجتهدان با توافق (اجماع) مسئول هدایت مؤمنان شیعه محسوب می‌شوند و ساختار "دولت در دولت اسلامی" یک شکل پلورالیسم داخلی را به خود می‌گیرد. به بیان دیگر، اصلاحات ارضی و سیاسی محمد رضا شاه که تحت عنوان "انقلاب سفید" در کشور مطرح شد، استقلال "دولت در دولت اسلامی" را از حکومت مرکزی در معرض خطر قرار داده و تنها از این بابت بود که آیت‌الله بروجردی مسئله سرنگونی نظام شاهنشاهی را به پیش کشید. البته دولت در این دوران عقب نشینی کرد و پس از وفات آیت‌الله بروجردی بود که کابینه‌ی امینی دوباره لایحه اصلاحات ارضی و همراه با آن قانون انتخابات ایالتی و ولایتی را جهت تصویب به مجلس ارائه کرد.

۲۸ مرداد بود، از آیت‌الله بهبهانی خواست که از روابطش استفاده کند و مانع تصویب این قانون در مجلس شود. از آن پس که محمد رضا شاه از فعالیت آیت‌الله بهبهانی آگاه شد، در نامه‌ای به آیت‌الله بروجردی نوشت که اصلاحات ارضی یک برنامه‌ی به خصوص برای ایران نیست و در تمامی جهان نیز متحقق شده است. در نامه‌ای که آیت‌الله بروجردی در جواب این نامه به محمد رضا شاه نوشت، از این موضوع سخن گفت که در همه جا نظام شاهنشاهی نیز سرنگون گشته است.<sup>۱</sup> این‌جا بلافاصله این پرسش پدید می‌آید که دلیل شدت این درگیری چیست و چرا یکی از مدافعان سرسخت نظام شاهنشاهی مسئله سرنگونی محمد رضا شاه را مطرح می‌کند، زمانی که برنامه‌ی اصلاحات ارضی به پیش کشیده می‌شود؟

پاسخ این پرسش را باید در تاریخ ایران جستجو کرد. یعنی همان زمانی که تشیع دوازده امامی تبدیل به دین دولتی در ایران شد و علمای دینی نقش ایدئولوگ‌های حکومت صفوی را به عهده گرفته و به صورت مستقل از دولت مرکزی، یعنی در شکل "دولت در دولت اسلامی" در کشور مستقر شدند. از آن‌جا که حکومت صفوی به یک ایدئولوژی هم‌سنگ در برابر خلافت عثمانیان نیاز داشت و از آن‌جا که اکثر قابل ملاحظه‌ی ایرانیان به فرقه‌ی سنی اسلام اعتقاد داشتند و یا از فرقه‌های متفرق تصوف و باطنی پیروی می‌کردند. در نتیجه یک قشر از علمای تشیع دوازده امامی در ایران وجود نداشت و از این بابت، سفیران حکومت صفوی راهی لبنان، بحرین، اردون و جبال امیل شدند که علمای شیعه را جهت مهاجرت به ایران متقاعد سازند. به این ترتیب، آن‌ها وعده‌ی حکومتی گرفتند که به صورت قشری از طبقه‌ی حاکم در ایران مستقر خواهند شد. عنوان "آخوند" که در زبان روزمره‌ی ایرانیان رایج است، مختصر مفهوم "آقاخوانده" می‌باشد که معنی مالک را می‌دهد. از آن‌جا که زیربنای اقتصادی ایران بر اساس رانت زمین مستقر بود، در نتیجه حکومت صفوی زمین‌های زراعی را به صورت اوقاف در اختیار علمای شیعه قرار داد که امرار معاش مستقل آن‌ها را تضمین سازد. آن‌ها هم‌زمان در بازار مسکون شدند و از طریق روابط خویشاوندی با بازاریان به

<sup>۱</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin



اهداف دولتی منافع آتی خود را در پیروزی "انقلاب سفید" می‌دیدند. به این ترتیب، افشار سنتی و دینی کشور به انفعال کشیده و انبوه فرودستان جامعه قانع می‌شدند که اوضاع ابژکتیو به صورت "ابژکتیو" غلط است و مشخصاً با همین منظور بود که حسینیه‌ی ارشاد در تهران و سازمان اوقاف و سپاه دین در کشور تأسیس شدند.

از جمله باید از فعالیت تئوریک علی شریعتی در حسینیه‌ی ارشاد یاد کرد که از قرار معلوم در پی یک تفسیر "لیبرال و مدرن" از اسلام بود. اما از آنجا که اسلام اصولاً با مدرنیته، لیبرالیسم و تمدن در تضاد است، در نتیجه محصول کار ایشان هم چیز دیگری از آب در آمد. به این معنی که وی میان "شیعه‌ی صفوی" و "شیعه‌ی علوی" تفاوت گذاشت و "شیعه‌ی صفوی" را مسبب ترویج فرهنگ قسمت و انتظار به ظهور یک ناجی خواند. ما این‌جا با نقد شریعتی از "جهان‌گریزی منفعل" مواجه می‌شویم. وی در برابر به تبلیغ برای "جهان‌گریزی فعال" پرداخت و آن‌را به صورت ایمان به ایثار و شهادت به "شیعه‌ی علوی" نسبت داد و سپس در تاریخ تشیع دوازده امامی روندی را به عنوان "جبر کلی تاریخی" کشف کرد. به این معنی که انگاری "امت اسلامی" به صورت ناگزیر به سوی "جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" در حرکت است. لیکن شریعتی شرط تشدید این روند را به مجاهدت مؤمنان، یعنی همان جنبه‌های اخروی "شیعه‌ی علوی" مانند: ایثار و شهادت نسبت داد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تفسیر شریعتی از اسلام در یک بستر تاریخی و فرهنگی متکامل می‌شود که با تاریخ فرهنگی کشورهای مدرن، یعنی با فرماسیون، روشنگری و سکولاریسم اصولاً بیگانه است. پیداست که یک چنین تفسیر اخروی و فوق ارتجاعی از اسلام فقط زمانی تبدیل به قدرت ذهنی یک جنبش اجتماعی می‌شود که هم زمینه‌ی مناسب مادی آن نیز پدید آمده باشد و هم انتقاد قابل ملاحظه‌ای به آن وارد نیاید. این اوضاع پس از شکست اصلاحات ارضی در کشور به وجود آمد. به این صورت که از یک سو، انبوه کشاورزان از روستاها و زمین‌های زراعی خود رانده و به صورت کارگران مزدی در حلی‌آبادهای همجوار شهرهای بزرگ

از آن‌جا که در این دوران یک آیت‌الله متشخص در رأس علمای شیعه قرار نداشت، در نتیجه یک شیخ نه چندان گمنام به نام روح‌الله خمینی تلگرامی به محمد رضا شاه نوشت و به حق رأی اقلیت‌های مذهبی و زنان اعتراض کرد. به بیان دیگر، تحت آن شرایطی که ایران در آستانه‌ی ادغام در نظام مدرن سرمایه‌داری و تقسیم کار جهانی بود، یک قشر از علمای شیعه حاضر نمی‌شد که به عنوان ایدئولوگ حکومتی نقش محمد رضا شاه را به عنوان "ظل‌الله فی‌العرض" برای مردم ایران موجه سازد. از آن پس که انگیزه‌ی حکومت شاهنشاهی جهت شناخت رسمی و ایجاد روابط دیپلماتیک با کشور اسرائیل و تصویب قانون مصونیت حقوقی شهروندان آمریکا در ایران بر ملا شد، این نزاع ابعاد بسیار گسترده‌تری به خود گرفت. سرانجام در پی رفراندمی که حکومت جهت تأیید اصلاحات ارضی و سیاسی در کشور تدارک دیده بود، مقاومت اسلامیان به خیابان کشیده شد که البته به سرکوب تظاهرات و تبعید خمینی از کشور انجامید. برخی از طلاب جهت اعتراض به تبعید خمینی بر بام حوزه‌ی علمیه‌ی قم بسط نشستند که توسط قوای انتظامی به پایین پرتاب شدند. در این دوران اسدالله اعلم نخست وزیر کشور بود که انگیزه‌ی دادرسی و اعدام خمینی را داشت که البته این امر با وساطت آیت‌الله شریعتمداری و برخی از درباریان یا نفوذ منتفی شد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حکومت شاهنشاهی پهلوی با یک بحران ایدئولوژیک مواجه بود. با وجودی که محمد رضا شاه خود را وارث تاریخ ۲۵۰۰ ساله‌ی کشور نیز می‌شمرد، اما به یک تفسیر مدرن از اسلام هم نیاز داشت که مقاومت افشار سنتی و دینی کشور را در برابر برنامه‌های آبادانی و توسعه اقتصادی و اراده‌ی حکومت مرکزی منفعل سازد. به بیان دیگر، نظام شاهنشاهی قادر نبود که با استفاده‌ی تنها از سازمان اطلاعات و قوای مجریه‌ی کشور قدرت سیاسی خود را تثبیت سازد و جهت مبارزه با "ارتجاع سیاه و سرخ" به یک ایدئولوژی جدید و مناسب نیز احتیاج داشت. این ایدئولوژی باید به صورت یک آگاهی از اوضاع وارونه پدید می‌آمد و افکار عمومی را به سلطه‌ی خویش می‌کشید. به این معنی که انسان‌ها باید متقاعد می‌شدند که با وجود تضادهای درون‌ذاتی و عریان طبقاتی، اما وقایع اجتماعی در راستای تحقق منافع خود آن‌ها سپری می‌شود. افشار فرودست و کارگران کشور باید به صورت سازنده در "انقلاب شاه و مردم" شرکت می‌کردند و با وجود کاستی‌ها و بحران‌های ناشی از

<sup>۱</sup> مقایسه، شریعتی، علی (۱۳۳۶): انسان و اسلام - ایدئولوژی و تمدن، (محل انتشار ندارد)، شماره ثبت ۹۵۶ - ۱۴۰۷، صفحه ۵۷ ادامه

شوند و به دین پیامبر خاتم ایمان بیاورند. دارالاسلام سرزمین امت اسلامی و وظیفه‌ی خلیفه ایجاد وحدت کلمه است که البته نه با منطق و گفتگو با مخالفان، بلکه بنا بر قرآن با اعمال خشونت و با حذف فیزیکی آن‌ها متحقق می‌شود. در این ارتباط خلیفه اختیارات تام دارد که به شرح زیر در آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی البقره (۲) توجیه می‌شود:

«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، خلیفه‌ی مسلمانان مشروعیت خود را نه از ملت و یا امت اسلامی، بلکه مستقیماً از الله کسب می‌کند. منتها طرح این مسئله به این معنی نیست که ما این‌ها با یک نظام مطلق‌گرا مواجه هستیم. برای نمونه قرآن به مسلمانان هشدار می‌دهد، تا زمانی که در جهاد پیروز هستند، صلح نکنند، اما اگر مواجه با خطر شکست شدند، صلح کنند. قرآن مسلمانان را تهدید می‌کند که هرگز با مشرکان، کافران، منافقان و اهل کتاب دوستی نکنند، اما اگر از آن‌ها می‌هراسند، با آن‌ها دوستی کنند. در حالی که مجازات ارتداد بنا بر شریعت اسلامی مرگ است، اما قرآن حتا انکار الله و اسلام را اگر صوری باشد و منجر به نجات جان یک مسلمان گردد، قابل مجازت نمی‌شمارد. ما همین رفتار را در رابطه با مسائل عرفی مسلمانان نیز می‌یابیم. برای نمونه قرآن خوردن گوشت مرده و گوشت خوک و نوشیدن خون را برای مسلمانان اکیداً ممنوع می‌کند، در حالی که اگر جان یک مسلمان در معرض خطر گرسنگی باشد، خوردن آن‌ها را مجاز می‌شمارد. به بیان دیگر، ما نزد اسلامیان با یک فلسفه‌ی سیاسی مصلحت‌گرایی مواجه هستیم که به معنی یک عقب‌نشینی لحظه‌ای و سازمان‌دهی شده جهت تجدید قوا و تعرض دوباره به دارالحرب و دارالاسلام است. به این معنی که اسلامیان هیچ‌گاه از تشکیل امت اسلامی منصرف نمی‌شوند و مانند یک سپاه عمل می‌کنند که پس از شکست و جهت تجدید قوا و تهاجم دوباره گام به گام به عقب می‌نشینند و در همان زمان کشتار و مستقلات نظامی را منهدم می‌کند که از فشار دشمن خود بکاهد.

مسکون شدند، در حالی که از سوی دیگر، نه یک نظریه‌ی مدرن و سکولار در نقد نظریات شریعتی وجود داشت و نه یک افق درون‌ذاتی جهت تشکیل سوسیالیسم پدید آمده بود. به بیان دیگر، از آن‌جا که قدرت ذهنی بستگی به توازن قوا دارد و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری و بر عکس است، در نتیجه نظریات جریان‌های اسلامی تبدیل به قدرت مسلط ذهنی دوران قیام بهمن شدند. افزون بر این، اسلامیان به بهترین امکانات ممکنه جهت مصادره‌ی قیام دسترسی داشتند. آن‌ها نه تنها بحث‌های خود را مدون کرده و افکار عمومی را به سلطه‌ی قدرت ذهنی خویش کشیده بودند، بلکه ساختار "دولت در دولت اسلامی" را نیز در اختیار داشتند و مستقل از حکومت مرکزی فعالیت می‌کردند. بنابراین اتفاقی نیست که پس از سرنگونی نظام شاهنشاهی تشکیل "امت اسلامی" تبدیل به وظیفه‌ی دولت و در قانون اساسی جمهوری اسلامی مدون شد. به بیان دیگر، فلسفه‌ی سیاسی اسلام اصولاً مبتنی بر رابطه‌ی دولت با ملت نیست و مرزهای ملی را به رسمیت نمی‌شناسد. از منظر اسلامیان هر جا که مسلمانان زندگی می‌کنند، آن‌جا متعلق به امت اسلامی است.

نظریه‌ی امت اسلامی با استناد به قرآن و احادیث پیامبر اسلام توجیه می‌شود. به این صورت که محمد در دوران ۲۳ سال رسالت خود قرآن را به صورت یک مانیفست جهت تشکیل حکومت اسلامی پدید آورد.<sup>۱</sup> این‌جا تشکیل حکومت به معنی تعیین حد و مرز در برابر دشمنان بیرونی و درونی امت اسلامی است. به این صورت که محمد از طریق آیات قرآن دشمنان بیرونی حکومت اسلامی را به عنوان کافران، مشرکان و اهل کتاب معین کرد، در حالی که از سوی دیگر، دشمنان درونی آن‌را فاسق، منافق، مرتد، ملحد، محارب و مفسد نامید. سپس وی از هواداران خود به عنوان متقیان و متعقلان یاد کرد که البته این مقوله‌ها تنها شامل آن مسلمانانی می‌شوند که به بیعت با پیامبر الله پایبند هستند و به وی خمس و زکات می‌پردازند. به این ترتیب، سیاست حکومت اسلامی در تشکیل دارالحرب و دارالاسلام متمایز می‌شود. دارالحرب منطقه‌ی نظامی و محوطه‌ی جهاد جهت نابودی کافران و مشرکان است و آن تنها زمانی به پایان می‌رسد که همه‌ی ادیان یکسره تابع الله شده باشند. به بیان دیگر، همه‌ی انسان‌ها باید مسلمان

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): قرآن - وحی الهی جهت رستگاری مسلمانان یا مانیفست تشکیل حکومت اسلامی؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۲۴۷ ادامه، برلین

فارس نیز به درستی روشن می‌گردد. دوم، سیاست خارجی جمهوری اسلامی جهت تشکیل امت اسلامی در کشورهای خاورمیانه به رهبری خود است که البته نوک تیز پیکان آن به سمت انهدام کشور اسرائیل سمت می‌گیرد. سوم، سیاست مصلحت‌گرایی نظام جهت تدام جمهوری اسلامی است که در برابر کشورهای دیگر کاملاً مناسب عمل می‌کند، البته بدون این‌که از قتل و سرکوب مخالفان خود در داخل و خارج از کشور و تحقق اهداف منطقه‌ایش چشم‌پوشد. برای نمونه شعار اسلامیان "جنگ، جنگ تا پیروزی" و هدف آن‌ها "صدور انقلاب اسلامی" به کشورهای همجوار بود. اما نظام جمهوری اسلامی پس از پذیرش بیانیه‌ی ۵۹۸ شورای امنیت همین سیاست را از طریق دیگری دنبال کرد. برای نمونه می‌توان از حمایت دولت ربانی جهت استقرار یک حکومت شیعه در افغانستان، سازمان‌دهی حزب‌الله در لبنان و پشتیبانی مالی از حماس جهت مبارزه با کشور اسرائیل، حمایت نظامی و مالی از قیام حوسی‌های یمن جهت تضعیف دولت عربستان، شرکت در سرکوب بهار عربی در سوریه و حمایت نظامی از دولت بشار اسد یاد کرد. نتیجه‌ی سیاست خارجی جمهوری اسلامی جنگ شیعه با سنی در منطقه است که ما را به دوران حکومت شاه اسماعیل صفوی و سلطان سلیم دوم می‌کشاند. به این صورت که کشورهای عربی از قوای طالبان و داعش در برابر نفوذ جمهوری اسلامی در منطقه استفاده می‌کنند. در تمامی این مدت جمهوری اسلامی با وجود گروگان‌گیری و آمریکا ستیزی عربیان روابط پشت‌پرده‌ی دیپلماسی با ایالات متحده را حفظ کرده است. از جمله می‌توان از همکاری اطلاعاتی سازمان سیا با جمهوری اسلامی درباره‌ی جاسوسان شوروی در ایران یاد کرد. نمونه‌ی بعدی سفر ماک‌فارلن به ایران جهت انتقال تجهیزات جنگی به سپاه پاسداران و بعداً صرف نظر یک جانبه‌ی ایران از فعالیت هسته‌ای است که البته پس از واقعه‌ی ۱۱ سپتامبر و جهت ممانعت از حمله‌ی آمریکا به کشور اتخاذ شد. همین مسئله در مورد معاهده‌ی موسوم به "برجام" نیز صدق می‌کند که زیر فشار تحریم‌های گسترده‌ی جهانی و با در نظر داشتن مصلحت نظام منعقد شد.

این مقوله‌ی "مصلحت" به خصوص در اواخر جنگ ایران با عراق تبدیل به یک کشمکش شرعی میان هواداران فقه سنتی با نظریه‌پردازان فقه پویا شد. سرانجام خمینی در سال ۱۹۸۷ میلادی برای فقه پویا موضع گرفت و مسئله‌ی مصلحت نظام را به پیش کشید. به این صورت که وی فتوایی را صادر کرد که بعدها معروف به "فتوای ولایت مطلقه‌ی فقیه" شد. این‌جا خمینی حکومت اسلامی را متعلق به ولایت پیامبر و جزء اصول دین می‌شمارد که البته نسبت به رعایت فروع دین اولویت می‌گیرد. به بیان دیگر، خمینی از طریق این فتوا به تداوم نظام جمهوری اسلامی نسبت به رعایت فروع دین مانند: نماز، روزه، خمس، زکات، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر اولویت داد.<sup>۱</sup> پذیرش بیانیه‌ی ۵۹۸ شورای امنیت جهت پایان جنگ با عراق و قتل عام زندانیان سیاسی نیز فقط با درک مضمون مقوله‌ی "مصلحت" ممکن است که البته در اشکال "جام زهر" خمینی و "نرمش قهرمانانه‌ی" خامنه‌ای مطرح می‌شوند و فلسفه‌ی سیاسی نظام جمهوری اسلامی ایران را قابل نقد و ارزیابی می‌کند. به بیان دیگر، اسلامیان تنها زمانی به عقل می‌آیند که سنبه‌ی زور به اندازه‌ی کافی قوی باشد و هیچ‌گاه از فشار خود نگاهد. تنها از این طریق است که اسلامیان مخرب، مرتجع و متعرض به عقب رانده می‌شوند و "تقیه" بر می‌گزینند.

ما حال اگر با در نظر داشتن مضمون مقوله‌ی "مصلحت" روابط جمهوری اسلامی ایران با آمریکا را در عرض چهل سال گذشته به صورت اجمالی مرور کنیم، بعداً به بهترین وجه ممکنه به سه عامل اصولی تقابل این دو کشور در منطقه‌ی خاورمیانه پی می‌بریم. اول، نقش هژمونیک آمریکا در جهان مدرن سرمایه‌داری است که البته پس از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" متزلزل و با انگیزه‌ی چین جهت صعود به صدر هیرارشی جهانی در معرض خطر قرار گرفته است. به این معنی که نه در برابر جهان مدرن سرمایه‌داری یک دشمن قابل ملاحظه مشاهده می‌شود که آمریکا همپیمانان خود را بر علیه آن متحد سازد و نه تحت شرایط موجود کشورهای اروپایی بی‌چون و چرا به سلطه‌ی ایالات متحده تن می‌دهند. از این منظر انگیزه‌ی دولت ترامپ برای استقرار یک نظام پرو آمریکا در ایران و تسلط بر منطقه‌ی خاورمیانه و کشورهای خلیج

<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

**نتیجه:**

موضوع نقد این نوشته دو نکته است. اول این که، با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم و تئوری‌های موجود امپریالیستی نه روابط بین‌المللی و نظم جهانی قابل درک هستند و نه می‌توان با استفاده از آن‌ها به یک سیاست راه‌بردی برای جنبش کمونیستی – کارگری دست یافت. دوم این که، هم‌اکنون دو جریان فوق‌ارتجاعی مانند جمهوری اسلامی و دولت ترامپ که در کمونیست‌ستیزی توافق کامل دارند، در برابر یک‌دیگر دشمنانه صف‌آرایی کرده‌اند. به بیان دیگر، تقابل جمهوری اسلامی با آمریکا فقط تا این‌جا مربوط به کمونیست‌ها می‌شود که از شرکت مردم و قربانی شدن طبقه‌ی کارگر در این جنگ احتمالی ممانعت کنند و سیاست خود را مستقیماً به سوی سرنگونی نظام، انهدام "دولت در دولت اسلامی" و تشکیل اداره‌ی شورایی کشور سمت دهند.

**منابع:**

- Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin
- Foster, J-B (۱۹۸۹): Fordismus als Fetisch, in: PROKLA, H. ۷۶, S. ۷۱ff., Berlin
- Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main
- Kennedy, Paul (۱۹۸۹): Aufstieg und Fall der großen Mächte, Ökonomischer Wandel und militärischer Konflikte von ۱۵۰۰ bis ۲۰۰۰, Aus dem Englischen von Catharina Jurisch, Zweite Auflage, Frankfurt am Main
- Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Der Imperialismus als höchstes Stadiums des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۷۶۳ff., Berlin

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

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

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

اولیانوفسکی، ر. – ۱ – (۱۹۶۰): پیشگفتار، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر

شریعتی، علی (۱۳۳۶): انسان و اسلام – ایدئولوژی و تمدن، (محل انتشار ندارد)، شماره ثبت ۹۵۶ – ۱۴.۷.۳۶

فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): قرآن – وحی الهی جهت رستگاری مسلمانان یا مانیفست تشکیل حکومت اسلامی؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۲۴۷ 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

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

فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): نبرد تمدن‌ها یا بحران هژمونی؟ – نقدی بر سیاست اقتصادی آمریکا در خاورمیانه و ضرورت همبستگی و همکاری جهانی، در آرمان و اندیشه، جلد پنجم، برلین

فریدونی، فرشید (۱۹۹۸): مارکس یا لنین؟ – نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین

قرآن مجید (۱۳۷۰): ترجمه و تفسیر حاج شیخ مهدی الهی قمشه‌ای، تهران

همان‌گونه که در جاهای دیگر به تفصیل مستند و مستدل کرده ام، سرچشمه‌ی انحراف فلسفی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مستقیماً به آثار متأخر انگلس مربوط می‌شود. به این عبارت که انگلس "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" در فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل کرد و در تصور خود به یک "حرکت ماتریالیستی" از روند تاریخ دست یافت که انگاری به صورت منطقی، یعنی در اشکال به اصطلاح ابزکتیو و اجتناب‌ناپذیر به سوی سوسیالیسم سپری می‌شود. ما این‌جا با "ماتریالیسم" متافیزیکی مواجه هستیم، زیرا انگلس از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی سوژه‌زدایی و رابطه‌ی دیالکتیکی زیربنا با روبنا را مجزا کرده و آن‌را در تناقض با مقوله‌ی "کلیت" از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس دوباره در یک تظاهر مکانیکی بر قرار می‌سازد.<sup>۱</sup> محصول این خطای فلسفی یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای فویرباخ است که مبتنی بر مقوله‌های "عینیت"، "شیئیت" و "مادیت"<sup>۲</sup> می‌باشد، در حالی که مارکس تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را بر اساس مقوله‌های "حسیت"، "موضوعیت" و "کلیت"<sup>۳</sup> متکامل کرده است. بنابراین مقوله‌ی "روند تاریخ" نزد مارکس در فقدان سوژه‌های درون‌ذاتی و آن تظاهر شکلی از حرکت جامعه‌ی طبقاتی که انگاری مستقل از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی می‌باشد، اصولاً بی‌معنی است.

با وجودی که مارکس با خطای فلسفی انگلس شدیداً مخالف بود، اما وی ترویج آن‌را پس از مرگ مارکس قاطعانه ادامه داد و نه تنها تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی را مغرضانه مصادره و در مضمون "ماتریالیسم" متافیزیکی خود تحریف کرد، بلکه عواقب پراتیک آن‌را نیز بی‌محابا به مارکس هم نسبت داد.<sup>۴</sup> به این عبارت که انگلس از انتشار آثار کلیدی مارکس مانند: "نقد فلسفه‌ی حق هگل"، "جزوه‌های کریتسناخ"،

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): 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): 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>۲</sup> Objektivität (rektifizierendes Anschauen), Substantialität, Materialität

<sup>۳</sup> Sinnlichkeit, Gegenständlichkeit, Totalität

<sup>۴</sup> 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، صفحه‌ی ۱۸۷ ادامه، برلین

## تعیین‌های نادرست یا تردیدهای نابجا؟ - نقدی بر ترجمه‌ی تزه‌های فویرباخ مارکس به زبان فارسی

هر کسی تحت تأثیر آن روش شناخت‌شناسی که با آن آشنا شده و مصداق آن‌را پذیرفته است و آن نتایجی که طبعاً از آن به خود وعده می‌دهد، یک متن جدید را می‌خواند و مضمون آن‌را می‌فهمد. اکثر قابل ملاحظه‌ی "مارکسیست‌های ایرانی" تنها با ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم که توسط حزب توده در ایران رواج یافته است، آشنا هستند و مشخصاً از منظر شناخت‌شناسی تقلیل‌گرای همین ایدئولوژی است که آثار مارکس و ادبیات مارکس‌شناسان جهان مدرن را می‌خوانند و مضمون آن‌ها را می‌فهمند و برخی از آن‌ها بی‌پروا به ترجمه‌ی آن‌ها به زبان فارسی نیز می‌پردازند. ما این‌جا با تعداد زیادی از مترجمان فارسی زبان مواجه هستیم که نه کلاً با زبان‌های مبدأ و بخصوص با زبان آلمانی به اندازه‌ی کافی آشنا هستند و نه مضمون تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را به درستی می‌فهمند. با تمامی این وجود و در کمال تعجب برخی از مترجمان ایرانی آثار مارکس و مارکسیستی به عنوان "مارکس‌شناس" و "مارکس‌پژوه" در میان ایرانیان یک شهرت بی‌سابقه یافته‌اند، در حالی که آن‌ها تنها ابعاد فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ را ترویج می‌کنند. ما این‌جا با ماتریالیسم بورژوایی مواجه هستیم که بر اساس روش شناخت‌شناسی "مشاهده‌ی حسی"<sup>۱</sup> متکامل شده است و از آن‌جا که فویرباخ دیالکتیک را یک روش نوین جهت تکامل یک دین جهانی می‌شمارد و قاطعانه رد می‌کند، در نتیجه توان درک "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی را که حاوی سوژه‌های درون‌ذاتی است و به دلیل تضادهای ماهوی و تناقض‌های شکلی روش مدرن تولید سرمایه‌داری محمول نفی آگاهانه‌ی "سوژه‌ی واقعی" و ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، ندارد.

<sup>۱</sup> Sinnliches Anschauen

با تمامی این وجود اکثر قابل ملاحظه‌ی "مارکسیست‌های ایرانی" هنوز با تمامی لحظات تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ظاهراً بیگانه هستند. دلیل این بیگانگی ترجمه‌های ناجور از آثار مارکس و مارکس‌شناسان مشهور جهان مدرن به زبان فارسی است که البته در پرتو ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم و توسط همان مفاهیم به انجام می‌رسند که ادبیات حزب توده در میان ایرانیان رایج کرده‌اند. این‌جا باید به خصوص از ترجمه‌ی مفهوم کلیدی Gegenstand در تزه‌های فویرباخ مارکس و مابقی آثار وی یاد کرد که در زبان فارسی به "شیئی" و "برابریستا" ترجمه شده‌اند. در حالی که ترجمه‌ی درست آن "موضوع" است. با وجودی که برخی مترجمان فارسی زبان کم و بیش با زبان آلمانی آشنا هستند، اما اکثر ترجمه‌های آن‌ها از زبان انگلیسی وام گرفته شده‌اند. در زبان انگلیسی مفهوم آلمانی Gegenstand به Object ترجمه می‌شود و مترجمان ایرانی آن‌را در زبان فارسی به "عینیت" ترجمه کرده و آن‌را دشمنانه در برابر "ذهنیت" مستقر ساخته‌اند. لیکن مارکس با استفاده از مفهوم کلیدی Gegenstand از یک "کلیت دیالکتیکی" عزیزت می‌کند. به این عبارت که آن چیز عینی (ابژکتیو) که "موضوع" شناخت‌شناسی و البته خارج از ذهن سوژه‌ی شناسا قرار دارد، محصول تقسیم کار اجتماعی و فعالیت ذهنی (سوبژکتیو) انسان‌ها است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک بیماری شناخت‌شناسی مواجه می‌شویم که البته توسط ترجمه‌های ناجور فارسی پدید می‌آید و با تخطئه‌ی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از یک سو، به فلسفه‌ی ماتریالیسم مشاهده‌ای فویرباخ یک عقب‌گرد ارتجاعی می‌کند و از سوی دیگر، انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر را ظاهراً موجه می‌سازد.

از آن‌جا که من عواقب پراکسیس سیاسی این روش شناخت‌شناسی تقلیل‌گرا و انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر را از جوانب متفاوت به بند نقد کشیده و به بحث گذاشته‌ام،<sup>۱</sup> در نتیجه این‌جا به طرح یک نمونه بسنده می‌کنم. به این عبارت که مارکس توسط مفهوم "موضوع" محصولات مادی، خدماتی و هنری کار را در تئوری ارزش ادغام می-

"جزوه‌های فلسفی - اقتصادی"، "ایدئولوژی آلمانی" و "گروندریسه ... امتناع کرد، در حالی که توسط آثار متأخر خود مانند: "آنتی دورینگ"، "منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت"، "دیالکتیک طبیعت"، "تکامل سوسیالیسم از اُتوپی به علم"، "لودویگ فویرباخ و سرانجام فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی" و ویراستاری "سرمایه" و انواع و اقسام مقالات و پیشگفتارهای کوتاه و دراز و از جمله نامه‌نگاری‌های مستمر با فعالان سرشناس جنبش کارگری - سوسیالیستی در انترناسیونال دوم محصولات تصورات ناب متافیزیکی خود را مغرضانه به مارکس نیز نسبت داد و به این ترتیب، زمینه‌ی فلسفی تکامل ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را پدید آورد.<sup>۱</sup>

این‌جا باید به خصوص از کسانی مانند: نیکولای دانیلسون، جوزف بلوخ و فرانس مهرینگ یاد کرد که در همان زمان حیات انگلس متوجه‌ی "ماتریالیسم" متافیزیکی وی و عواقب آن در پراکسیس سیاسی شدند و او را با پرسش‌های تئوریک که وی توان پاسخ به آن‌ها را نداشت، مواجه کردند. سپس جورج لوکاج بود که به خطای فلسفی انگلس پی برد و دیالکتیک غیر مارکسی وی را به باد انتقاد گرفت. چندی بعد کارل کرش از طریق نقد آثار کائوتسکی، آنتون پانثوکوک از طریق نقد آثار پلخانف و لنین، دیوید ریازنف از طریق نقد آثار پلخانف و آتونو گرامشی از طریق نقد آثار بوخارین متوجه‌ی نتایج سوسیال رفرمیستی آن فلسفه‌ی سیاسی شدند که در پیروی از "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر پدید می‌آمدند. به همین ترتیب، باید از مارکس-شناسان آموزشگاه فرانکفورت مانند: تئودور آدورنو، ماکس هورکهایمر، هربرت مارکوزه و یورگن هابرماس یاد کرد که توسط نقد ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به شکل متافیزیکی آن که البته از آثار متأخر انگلس سرچشمه می‌گیرد، پی بردند. در این ارتباط باید هم‌چنین از شاگردان مشهور آدورنو مانند: اسکار نگت، هانس گئورگ باکهاوس، هلموت ریشتر، هلموت رایشلت و به خصوص آلفرد اشمیت یاد کرد که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را از اشکال ایدئولوژیک و متافیزیکی تصفیه کرده و انتقاد به "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس را به کمال رساندند.

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی بولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷۱ ادامه، برلین

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟، همان‌جا و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): بحران مارکسیسم یا انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر؟، همانجا

من نقد خود را در سال ۲۰۱۴ میلادی به ترجمه‌های ناجور فارسی مطرح و در فضای مجازی منتشر کردم، متوجه‌ی مصاحبه‌ی کمال خسروی با سایت "پروبلماطیک" شدم. وی این‌جا مدعی می‌شود که حدود ۲۰ تا ۳۰ سال پیش به صورت شفاهی به شاگردان خود گفته است که مفهوم Gegenstand نه فقط به معنی "شیئی"، بلکه به معنی "موضوع" نیز است. پیداست که این مسئله منجر به تعجب من شد، زیرا وی در زمان سردبیری نشریه‌ی "نقد" نه تنها مقاله‌ای در این مورد ننوشته، بلکه ترجمه‌های خود را با استناد به مقوله‌های "عینیت"، "شیئیت" و "مادیت" به انجام رسانده است. با تمامی این وجود، من پس از مطالعه‌ی این مصاحبه تا اندازه‌ای خوشبین شدم که کمال خسروی نیز مانند مترجمان دیگر از خطاهای خود با خبر شده و در پی تصیح آن‌ها است، تا این‌که مقاله‌ای را از وی با عنوان "بازاندیشی نظریه‌ی ارزش" در سایت "نقد اقتصاد سیاسی" خواندم که به شرح زیر "دو عینیت" را به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس نسبت می‌دهد:

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

پیداست که این‌جا بلافاصله این پرسش پدید می‌آید که مارکس در چه مواردی ضرورت تمایز این "دو عینیت" را دیده و آن‌را مطرح کرده است؟ اما کمال خسروی در این مقاله نه به آثار مارکس رفرنس می‌دهد و نه این‌کار را ضروری می‌شمارد. به نظر وی خواننده‌ی این مقاله باید رفرنس "دو عینیت" را خودش بیابد. پیداست که جستجو به کلی بیهوده است، زیرا مارکس نه از "عینیت"، بلکه از "حسیت"، یعنی Sinnlichkeit سخن می‌گوید و "حسیت" تنها محدود به قوای عینی انسان نمی‌شود.

کند و انسان را به عنوان محصول کار خود در نظر می‌گیرد. لیکن مفاهیم "شیئی" و "برابریستا" کار انسانی را به تولید کالاهای مادی تقلیل می‌دهند و بخش قابل ملاحظه‌ی کار مولد در روش مدرن تولید سرمایه‌داری را از نظر می‌اندازند. این‌جا مفهوم "پرولتاریا" به بخش کوچکی از طبقه‌ی کارگر که در بخش صنعت بزرگ به تولیدات مادی مشغول است، منسوب شده و شکل "سوژه‌ی تاریخی" به خود می‌گیرد. انگاری که توفیق سیاست توسعه‌ی اقتصادی منجر به تکامل صنعت بزرگ می‌شود و با افزایش تعداد کارگران صنعتی زمینه‌ی تحقق سوسیالیسم نیز خودبخودی پدید می‌آید. از سوی دیگر، تاریخ فرهنگی جوامع متفاوت و متنوع طبقاتی حذف و با یکدیگر ظاهراً همسان می‌شوند و در و دروازه برای ترویج فلسفه‌ی سیاسی توده‌ایسم گشوده می‌گردد. به این صورت که با صرف نظر از نقد تاریخ فرهنگی مخرب، مرتجع و متعرض اسلام در ایران می‌توان با طبقه‌ی حاکم ملی - مذهبی به ائتلاف سیاسی رسید و از طریق تثبیت سیاست توسعه‌ی اقتصادی راه را به سوی رشد نیروهای مولد و استقرار به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر سوسیالیسم در آینده‌ی کشور گشود.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با همان اصول ایدئولوژیک مواجه می‌شویم که در دوران قیام بهمن تحت عناوین "بورژوازی ملی و مترقی" و "خورده بورژوازی ضد امپریالیست و خلقی" به افکار عمومی عرضه شدند و با انفعال پرولتاریا به عنوان "سوژه‌ی واقعی" شرایط تشکیل نظام جمهوری اسلامی و سرکوب و انحطاط جنبش کمونیستی - کارگری را در کشور پدید آوردند. منتها ما این‌جا با یک سطح عمیق‌تر از فعالیت حزبی و سازمانی نیز مواجه هستیم که البته توسط ترجمه‌های ناجور آثار مارکس و مارکس‌شناسان مشهور جهان مدرن به زبان فارسی پدید می‌آیند و سلطه‌ی فلسفه‌ی سیاسی توده‌ایسم را در کشور تضمین می‌کنند. از جمله باید از فعالیت نوشتاری شخصی به نام شهرام والامنش یاد کرد که خسارات تئوریک وی هنوز به درستی قابل ارزیابی نیستند. وی قبلاً سردبیر یک نشریه به نام "نقد" بود و حدود ۲۵ جلد از آن‌را در شهر هانوفر آلمان منتشر کرد. وی پس از چندین سال انفعال سیاسی نام مستعار خود را به کمال خسروی دگرگون معنایی کرد و توسط مترجم فارسی کتاب "سرمایه" مارکس، یعنی حسن مرتضوی به عنوان مارکس‌شناس، مدرس "سرمایه" و استاد فلسفه در دانشگاه آلمان به افکار عمومی معرفی شد. از آن پس که

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

می‌کند که باکهاوس با تدوین این مقاله و در پیروی از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس در پی نقد و رد آن است.<sup>۱</sup>

از آن‌جا که به گمان من یکی از سرچشمه‌های اصلی این نوع از ترجمه‌های ناجور بستگی به ترجمه‌ی نادرست فارسی تزه‌های فویرباخ مارکس دارد. در نتیجه من تصمیم به ترجمه‌ی آن‌ها گرفتم و امیدوارم که یک بحث محتوایی میان "مارکسیست‌های ایرانی" پیرامون درک صحیح تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس گشوده شود و به بحران تئوریک جنبش کمونیستی - کارگری در ایران خاتمه دهد.

## کارل مارکس (بهار ۱۸۴۵ میلادی) - تزهایی در باره‌ی فویرباخ<sup>۲</sup>

۱

ایراد اصلی تمامی ماتریالیسم کنونی (و هم‌چنین نوع فویرباخی آن) این است که موضوع، واقعیت، حسیت تنها تحت شکل *ابژه* یا *مشاهده* درک می‌شود. [یعنی] غیر سوبژکتیو. اما نه به صورت *فعالیت حسی انسانی* [یعنی] *پراکسیس*. از این رو، جنبه‌ی *فعال* را در تقابل مجرد ماتریالیسم از ایده‌آلیسم که طبعاً فعالیت واقعی و حسی را به این صورت نمی‌شناسد، تکامل می‌دهد. فویرباخ در پی ابژه‌های محسوسی است که از ابژه‌های متصور، واقعاً قابل تمایز اند؛ اما وی خود فعالیت انسانی را به صورت فعالیت *موضوعیت‌یافته* درک نمی‌کند. بنابراین وی در [کتاب] "ماهیت مسیحیت" تنها رفتار تئوریک را به صورت ناب انسانی در نظر می‌گیرد، در حالی که پراکسیس فقط در شکل ظاهری کثیف و یهودی‌وارش درک و متمرکز می‌گردد. از این رو، وی معنی فعالیت "انقلابی"، "پراتیک و انتقادی" را نمی‌فهمد.

انتقاد مارکس به ماتریالیسم مشاهده‌ای فویرباخ نیز از همین زاویه وارد می‌آید، زیرا از طریق مشاهده، تنها شکل ابژه قابل درک می‌شود، در حالی که ماهیت آن محصول فعالیت حسی و موضوعیت‌یافته‌ی انسانی، یعنی پراکسیس مولد است. ما این‌جا با تقلیل‌گرایی از ماتریالیسم مشاهده‌ای فویرباخ مواجه می‌شویم که با نادیده گرفتن تاریخ و فرهنگ ابژه‌ی شناخت، جنبه‌ی فعال را به صورت تقابل مجرد ماتریالیسم با ایده-آلیسم متکامل می‌کند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، کمال خسروی با تدارک یک چنین مغلطه‌ی تئوریک ترجمه‌های ناجور گذشته‌ی خود را ظاهراً از تیررس انتقاد نجات می‌دهد، در حالی که خود را از سوی دیگر، کاملاً مجاز می‌شمارد که به روال گذشته‌ی خود ادامه داده و با استناد به مقوله‌های "شیئیت" و "مادیت" مسئله‌ی دو "عینیت" را به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس نسبت دهد و دوباره انواع و اقسام ترجمه‌های ناجور را پدید آورد. برای نمونه می‌توان به نوشته‌ی وی با عنوان "سرشت بتواری کالا و راز آن" رجوع کرد که به اصطلاح با استناد به کتاب "سرمایه" مارکس ترجمه شده است، در حالی که نام وی نیز به عنوان مؤلف در کنار مارکس می‌آید. انگاری که کمال خسروی تحقیقات ناتمام مارکس را به انجام رسانده و کوتاهی‌های نوشتاری وی را به کلی بر طرف ساخته است.<sup>۱</sup>

متأسفانه مسئله‌ی به این‌جا خاتمه نمی‌یابد، زیرا بسیاری از مترجمان جوان نیز خود را ظاهراً محق می‌شمارند که در پیروی از مترجمان قدیمی، آثار مارکس‌شناسان مشهور جهان مدرن را با استناد به مقوله‌های "عینیت"، "شیئیت" و "مادیت" ترجمه کنند. برای نمونه می‌توان از مقاله‌ی "درباره‌ی دیالکتیک شکل ارزش"، اثر هانس گئورگ باکهاوس یاد کرد که توسط بابک پاشاچاوید از زبان انگلیسی و البته با "نیم‌نگاهی به متن اصلی (آلمانی)" به فارسی ترجمه شده است. این نوشته که ظاهراً توسط فروغ اسدیپور نیز تکمیل و تأیید شده است، همان ماتریالیسم مشاهده‌ای فویرباخ را ترویج

<sup>۱</sup> مقایسه، خسروی، کمال (...): سرشت بتواری کالا و راز آن - نوشته‌ی کارل مارکس، ترجمه و تألیف: کمال خسروی، برگرفته از سایت نقد

<sup>۱</sup> مقایسه، باکهاوس، هانس گئورگ (...): درباره‌ی دیالکتیک شکل ارزش، ترجمه‌ی بابک پاشاچاوید  
<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f. und ۵۳۳f., Berlin (ost)



فوبرباخ به دلیل مشاهده، از تفکر مجرد راضی نیست؛ اما وی حسیت را به صورت فعالیت پراتیک حسی - انسانی درک نمی‌کند.

فوبرباخ ماهیت دینی را در ماهیت انسانی حل می‌کند. اما ماهیت انسانی تجریدی منزل‌کرده در شخص منفرد نیست. [ماهیت انسان] در واقعیت خود، مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی است.

بنابراین فوبرباخ که به نقد این ماهیت واقعی نمی‌پردازد، ناگزیر است:

۱. از مسیر تاریخی چشم‌پوشی کرده و روحیه‌ی دینی را برای خود ثبت کند و یک شخص انسان مجرد و منزوی را به فرضیه بگیرد.

۲. بدین سان، ماهیت می‌تواند تنها به صورت "نوع"، [یعنی] به صورت عامیتی درونی و خاموش که بسیاری از اشخاص را طبیعتاً پیوند می‌دهد، درک شود.

بنابراین فوبرباخ نمی‌بیند که خود "روحیه‌ی دینی" یک محصول اجتماعی است و آن فرد مجرد که وی بررسی می‌کند، به یک شکل مخصوص از اجتماع تعلق دارد.

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

بالاترین [شناخت] که ماتریالیسم مشاهده‌ای به آن می‌رسد، یعنی آن ماتریالیسم که حسیت را به صورت فعالیت پراتیک درک نمی‌کند، مشاهده‌ی فرد تکی و جامعه‌ی بورژوازی است.

این پرسش، که آیا واقعیت موضوعیت‌یافته به تفکر انسانی مربوط می‌شود، نه یک پرسش از تئوری، بلکه یک پرسش پراتیک است. در پراکسیس باید انسان حقیقت، در تنگنای واقعیت و قدرت، [یعنی] این جهانی بودن تفکرش را اثبات کند. نزاع پیرامون واقعی یا غیرواقعی بودن تفکر - که از پراکسیس مجزا است - یک پرسش ناب عرفانی است.

آموزش ماتریالیستی درباره‌ی تغییر اوضاع و تربیت فراموش می‌کند که اوضاع باید از طریق انسان‌ها دگرگون و خود آموزگار باید تربیت شود. بنابراین این آموزش باید جامعه را در دو بخش بسنجد که یکی از آن‌ها بر دیگری برتری دارد.

انطباق دگرگون‌سازی اوضاع و فعالیت انسانی یا خود دگرگون‌سازی صرفاً می‌تواند به صورت پراکسیس انقلابی درک و منطقی فهمیده شود.

فوبرباخ از تجربه‌ی ازخودبیگانگی خودکرده‌ی دینی [یعنی] از 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 ازخودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی دنیوی قابل توضیح است. بنابراین خود این [زمینه] باید از درون خود [یعنی] هم در تضاد خود فهمیده شود و هم به صورت پراتیک منقلب گردد. به این ترتیب، پس از آن‌که، برای نمونه خانواده‌ی زمینی به صورت راز نهفته‌ی خانواده‌ی مقدس کشف شد، هم اکنون باید همان اولی تئوریک و پراتیک منهدم گردد.

موضع ماتریالیسم کهنه، جامعه‌ی بورژوازی [و] موضع [ماتریالیسم] نو، جامعه‌ی انسانی یا انسانیت اجتماعی است.

فیلسوفان تنها جهان را متفاوت تفسیر کرده‌اند، مسئله‌ی عمده بر سر دگرگونی آن است.

ادامه دارد!

### منابع:

Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f. und ۵۳۳f., Berlin (ost)

باکهاوس، هانس گئورگ (...): درباره‌ی دیالکتیک شکل ارزش، ترجمه‌ی بابک پاشاجاوید

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

خسروی، کمال (...): سرشت بتواری کالا و راز آن - نوشته‌ی کارل مارکس، ترجمه و تألیف: کمال خسروی، برگرفته از سایت نقد

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): 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): 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 (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، صفحه‌ی ۱۸۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷۱ ادامه، برلین