

آرمان

و

اندیشه

جلد هشتم

صفحه	فهرست
۳	اسلام و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران - نقدی بر جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر
۶۱	نقدی بر کتاب "زمان، کار و حاکمیت اجتماعی"، نوشته‌ی موشه پوستون
۱۲۱	جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم

نویسنده : دکتر فرشید فریدونی

استاد دانشگاه در رشته ی علوم سیاسی

آرمان و اندیشه، جلد هشتم

نشر پژوهش جنبش های اجتماعی ایران (برلین)

چاپ : دسامبر ۲۰۰۹

آدرس پست الکترونیکی : fferidony@gmx.de

حق چاپ و تکثیر محفوظ است.

قوانین اساسی مدرن بورژوازی در کشورهای دیگر اروپای غربی اشکال بخصوصی به خود گرفتند.

دولت‌های مدرن بورژوازی مجبور بودند که برای تحقق و حفاظت از منافع ملی، بیش از تشکیل شرایط کلی تولید و حمایت از ارزش افزایی سرمایه‌ی ملی، از کاربردهای سیاست خارجی و فنون نظامی چنان استفاده کنند که کشورهای دیگر را به سلطه‌ی خود در آورند. روشن است که انگیزه‌ی تسلط سیاسی و نظامی با اهداف اقتصادی عملی می‌شد. در این راستا تقسیم کار جهانی یک نقش اصولی داشت زیرا اقتصاد کشورهای تحت سلطه را چنان تابع منافع مادی بورژوازی کشورهای مدرن غربی می‌ساخت که شکوفایی اقتصاد، انتقال ارزش استعماری و ارزش افزایی سرمایه‌ی ملی تضمین می‌شد. از این رو، مستشاران اروپایی به سوی آسیا و شمال آفریقا روانه می‌شدند که با استفاده از حماقت حاکمان سنتی این کشورها، دور افتاده‌ترین بازارهای جهان را به سلطه‌ی دولت‌ها و سرمایه‌های ملی خویش در آورند. در ایران بخصوص مستشاران انگلیسی بسیار موفق بودند. آن‌ها در اوایل قرن نوزدهم میلادی شاهنشاهان قاجار را در دو جنگ پیاپی با روسیه درگیر کردند. شکست‌های ایران منجر به انعقاد دو قرارداد گلستان و ترکمنچای با روسیه شد و مناطق شمالی کشور به سلطه‌ی تزار روسی در آمد. انگلیسیان سپس قیام عشایر افغان را بر علیه دولت قاجار تدارک دیدند و افغانستان را از ایران تجزیه کردند. در حالی که روسیه‌ی تزاری از شمال منافع ملی خویش را در ایران تضمین می‌ساخت، مستشاران انگلیسی با استفاده از سیستم مدرن بانکی دربار را به گرداب مقروضیت کشیدند. دولت ایران برای پرداخت وام‌های سنگین به انعقاد قراردادهای انحصاری تن می‌داد و به این ترتیب، استقلال کشور را بازیچه‌ی تمول و رفاه خویش و سیاست خارجی دولت‌های اروپایی می‌ساخت.

از اواسط قرن نوزدهم میلادی برخی از ایرانیان با اروپای مدرن آشنا شدند و از آن‌جا که ناظر عقب ماندگی اقتصادی و استثمار کشور به وسیله‌ی دولت‌های مدرن بورژوازی بودند، پشتوانه‌ی نظری تحولاتی را به وجود آوردند که در اوایل قرن گذشته‌ی میلادی به صورت انقلاب مشروطه بروز کرد. مشروطه خواهان با تصویب قانون اساسی از یک سو، انگیزه‌ی محدود کردن قدرت درباریان و اسلامیان را داشتند زیرا طبقه‌ی حاکم کشور را مانع خردگرایی و حقیقت‌یابی ایرانیان و عامل استبداد در کشور می‌دانستند.

اسلام و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران - نقدی بر جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر

بدون زیاده‌روی، تاریخ قرن گذشته‌ی ایران را می‌توان به صورت کشمکش دولت با اسلامیان پیرامون برنامه‌ریزی و تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی و مدرنیزاسیون اجتماعی تدوین کرد. این تضاد که البته جنبه‌های فلسفی و تاریخی دارد، بدون در نظر داشتن عواملی که در اروپای غربی منجر به تشکیل دولت‌های مدرن بورژوازی شدند، غیر قابل درک هستند. اوج و نقطه‌ی عطف این دگرگونی‌های شگرف اجتماعی موفقیت انقلاب کبیر فرانسه بود که تمامی اروپای غربی را تحت تأثیر خود قرار داد. با سرنگونی دولت‌های آنتیک نه تنها تشکل ساختاری کشورداری (جامعه‌ی دولتی) شکل نوینی یافت، بلکه جامعه‌ی مدنی ابعاد گسترده‌تری به خود گرفت. از این پس، دولت مدرن بورژوازی بر زیربنای سرمایه‌داری مدرن صنعتی بر پا شد و کلیت جامعه یک هماهنگی نسبی یافت. تصویب و تحکیم قانون اساسی در فرانسه به درستی یک برش قاطع اجتماعی در تاریخ بشری محسوب می‌شود زیرا با تجزیه‌ی دین از دولت معیار قانون‌گذاری خرد انسان قلمداد شد. از این پس، بنا بر فلسفه‌ی حقوق طبیعی، انسان به عنوان موجود خردگرا و حقیقت‌یاب به حقوق خویش دست یافت که نه تنها به عنوان عضوی از جامعه در تعیین و تصویب قوانین اجتماعی شرکت کند، بلکه تمامی ابعاد زندگی خصوصی خویش را نیز مستقلاً برنامه‌ریزی و عملی سازد. به این ترتیب، اراده‌ی انسان طبق اصل پوزیتیویته‌ی قانون اساسی تبدیل به میزان مقبولیت مصوبات دولتی شد و دموکراسی در شکل مدرن بورژوازی‌اش جامعه را به کلی دگرگون ساخت. البته روشن است که حق شهروندان در تصویب قوانین اجتماعی فقط یک جنبه‌ی ظاهری به خود گرفت زیرا بورژوازی برای تثبیت منافع طبقاتی‌اش، مالکیت خصوصی را نیز با فلسفه‌ی حقوق طبیعی توجیه و قانونمند ساخت و از این طریق به عنوان طبقه‌ی حاکم نوین بر جامعه‌ی دولتی و تمامی امکانات، منابع و ثروت اجتماعی مسلط شد. لیکن انقلاب بورژوازی نمی‌توانست محدود به تمامیت ارضی فرانسه بماند و کشورهای دیگر اروپای غربی را تحت تأثیر خود قرار ندهد. از آن‌جا که دولت یک پدیده‌ی فلسفی و تاریخی است، در نتیجه جدایی دین از دولت و تصویب و تحکیم

تحقق برنامه‌های اقتصادی مشروعیت دهند. این کشمکش که تا هم اکنون در ایران ادامه دارد، تضاد اسلامیان با دولت را پیرامون سیاست توسعه‌ی اقتصادی و مدرنیزاسیون اجتماعی تبدیل به یک مقوله‌ی تحقیقاتی می‌کند.

پرسش‌های این نوشته به شرح زیرند.

چه ارتباطی میان شیوه‌ی دین‌داری با منطقی‌ت فعالیت اجتماعی و اقتصادی وجود دارد؟ آیا شیوه‌ی تدین کلاً و ایمان به مسیحیت و یا به اسلام خصوصاً عوامل توسعه‌ی اقتصادی و یا عقب‌افتادگی صنعتی یک کشور هستند؟

کدام شرایط کلی در اروپای غربی منجر به تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی شدند و عوامل استقرار دولت‌های مدرن بورژوازی کدام هستند؟

من برای پاسخ دادن به پرسش‌های فوق‌آشنایی با بررسی ماکس وبر از شرایط تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی در اروپای غربی را ضروری می‌دانم. وی در مکتوبات جامعه‌شناسی دینی خویش که البته جنبه‌های ایده‌آلیستی (دین‌شناسی) و ساختاری (جامعه‌شناسی) دارند، نشان می‌دهد که چگونه از بطن یک جامعه‌ی خرافی و سنتی، یک جامعه‌ی منطقی و مدرن به وجود می‌آید. از آن‌جا که تئوری وی به صورت جهان‌شمول تدوین شده است، وبر در تحقیقات خویش موانع تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی در ادیان دیگر را نیز بررسی می‌کند.

من با نقد متدولوژی بررسی و محتوای جامعه‌شناسی دینی وبر مستدل خواهم کرد که وی با وجود کشف بسیاری از عوامل سازنده‌ی فرهنگی (روبنا) که در تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی نقش داشتند، چگونه با حدود شناخت خویش از رابطه‌ی دین با سیاست توسعه‌ی اقتصادی و مدرنیزاسیون اجتماعی مواجه می‌شود. محدودیت شناخت وبر بخصوص در ارتباط با بررسی وی از اسلام کاملاً روشن است و از این رو، اسلام‌شناسان را به نقد و نفی کلی مکتوبات جامعه‌شناسی دینی وی وا می‌دارد.

در این‌جا تأکید بر این نکته ضروری است که جامعه‌شناسی دینی وبر به صورت مسلط علوم اجتماعی و فلسفه‌ی اروپایی را متأثر ساخته است. از جمله باید از مفاهیمی مانند خردگرایی و منطقی‌ت فعالیت اجتماعی و اقتصادی ("منطق هدفمند") یاد کرد که وی

محدودیت نفوذ دربار و اسلام از سوی دیگر به مشروطه‌خواهان نوید می‌داد که از طریق اصلاح دستگاه و جامعه‌ی دولتی، سیاست توسعه‌ی اقتصادی و مدرنیزاسیون اجتماعی را در کشور متحقق سازند. از همین پس نیز کشمکش دولت با اسلامیان پیرامون تحولات ضروری جامعه در ایران گشوده شد.

با وجودی که استقرار سلسله‌ی پهلوی در ایران بدون حمایت فعال مجتهدان تشیع غیر ممکن بود، لیکن سیاست توسعه‌ی اقتصادی و مدرنیزاسیون اجتماعی با مقاومت وسیع اسلامیان روبرو شد. بنابراین قابل درک است که چرا حکومت رضا شاه مستقیماً به سرکوب روحانیان شیعه روی آورد و اولین دوره‌ی توسعه‌ی اقتصادی و اصلاحات اجتماعی را بر اسلامیان تحمیل کرد. به همین منوال نیز حکومت محمد رضا شاه مجبور بود که برای نوسازی شرایط کلی تولید و مدرنیزاسیون جامعه نفوذ اقتصادی و سیاسی روحانیان را محدود سازد. مقاومت اسلامیان در سال ۱۹۶۳ میلادی به صورت قیام ۱۵ خرداد به وجود آمد، یعنی زمانی که شیخ روح‌الله خمینی در برابر اصول "انقلاب سفید"، مانند "اصلاحات ارضی"، "حقوق انتخاباتی زنان" و "مبارزه با بیسوادی" ایستادگی کرد و دولت شاهنشاهی را به میدان مبارزه کشید.

با سرنوشتی نظام شاهنشاهی و استقرار "جمهوری اسلامی" در ایران اوضاع برای روحانیان تشیع به کلی دگرگون شد. تشکیل دولت و انحصار قدرت سیاسی، اسلامیان را موظف می‌کرد که هم نیازهای مادی فرودستان جامعه ("مستضعفین") که خود را در ظاهر نماینده‌ی آن‌ها می‌نامیدند، بر طرف سازند و هم با وجود بایکوت اقتصادی شرایط تداوم "جنگ تا پیروزی" بر عراق را مهیا کنند. بنابراین روشن است که چرا در اواسط دهه‌ی ۸۰ میلادی قرن گذشته بحثی پیرامون سیاست توسعه‌ی اقتصادی میان اعضای کابینه‌ی میرحسین موسوی، نمایندگان مجلس و شورای نگهبان گشوده شد که سپس دامن قرآن و شریعت را نیز گرفت. دو فراکسیون متخاصم تحت عناوین "هواداران فقه سنتی" و "نمایندگان فقه پویا" در مجلس و حزب جمهوری اسلامی با یکدیگر کنکاش می‌کردند. در حالی که فراکسیون اولی اعمال بی‌چون و چرای شریعت را برای جامعه تجویز می‌کرد و مانند رهبر "انقلاب اسلامی"، آیت‌الله خمینی، ضرورت برنامه‌ریزی اقتصادی و توسعه و بازسازی صنعت را کلاً انکار می‌کرد، "نمایندگان فقه پویا" در جستجوی تفسیر گشادتری از منابع دینی بودند که به مصوبات دولتی برای

قرن نوزدهم میلادی مصادف با تحولات شگرف اجتماعی در اروپای غربی بود. درک این وقایع نیاز به یک برش رادیکال در تئوری شناخت و تدوین فلسفه داشت. با ظهور هگل و حرکت ذهنی دیالکتیک نه تنها فلسفه‌ی درون‌ذاتی (ایمانت) بر فلسفه‌ی استعلایی (ترانس‌سندت) تسلط یافت، بلکه سیطره‌ی فلسفه‌ی هگل مسیر اندیشیدن را حتا بر دشمنانش تحمیل کرد.

فلسفه‌ی استعلایی با نام امانوتل کانت گره خورده است. وی پس از تغییر پارادایم شناخت خویش که آن را "چرخش کپرنیکی" می‌نامید، به این نوع از اندیشیدن دست یافت. کپرنیک بر خلاف بطليموس دستگاه نجومی را بر اساس محاسباتی بررسی می‌کرد که در ارتباط تجربی با منظومه‌ی شمسی تأیید شده بودند. کپرنیک در انتقاد به پارادایم شناخت موجود مدعی شد که شناخت انسان از پدیده‌های متفاوت وابسته به ساختار واقعی ابژه نیست، بلکه بر عکس، شناخت انسان از ابژه بستگی به مفاهیم تجربی و پیش‌بینی‌های عمومیت یافته‌ای دارد که سوژه تا کنون از ابژه به دست آورده است. سرانجام کپرنیک نتیجه گرفت که انسان در روند شناخت نه مستقیماً با ابژه، بلکه غیر مستقیم، یعنی از طریق شناخت عمومی با آن در تماس است. بنابراین شناخت سوژه از ابژه الزاماً ارتباطی با وقایع ابژکتیو ندارد. کانت برای تعمیق شناخت خویش از پارادایم کپرنیک استفاده کرد و به این ترتیب، فلسفه‌ی استعلایی را بنیان گذاشت. این نوع از اندیشیدن بر دو پایه استوار است. در وهله‌ی نخست مفاهیمی را در بر می‌گیرد که فراتر از قدرت درک انسان هستند. یعنی مفاهیم متافیزیکی مسائل واقعی جامعه تلقی می‌شوند و از این رو، اندیشه و ارزش‌های دینی برای شیوه‌ی بخصوص زندگی دنیوی مؤمنان مورد استفاده قرار می‌گیرند. اما فلسفه‌ی استعلایی هم‌زمان در برابر متافیزیک جنجالی و خرافی قرار می‌گیرد زیرا در وهله‌ی بعدی، بر خرد بشری استوار است. بنابراین در این نوع از اندیشیدن شناخت دین با شک، پرسش و گزینش خرد همراه می‌شود و مؤمنان متافیزیک را به هر شکلی نمی‌پذیرند. سپس از طریق خرد بشری استنتاج ارزش‌های اخلاقی از منابع دینی میسر می‌شود که راهنمای شیوه‌ی زندگی دنیوی مؤمنان را به عنوان انجام تکالیف دینی و تحقق امر الهی توجیه کند. عبارت "دین در حدود خرد" که کانت آن‌را تبدیل به عنوان یکی از مکتوباتش کرد، در واقعیت ابعاد فلسفه‌ی استعلایی را طرح می‌سازد.

برای تشریح تحولات یک جامعه‌ی خرافی و سنتی به یک جامعه‌ی منطقی و مدرن در اروپای غربی استفاده کرده است. این مفاهیم مشخصاً به "تئوری مدرنیزاسیون" (ولفگانگ ساوف)، "تئوری سیستم" (تالکوت پرسون، نیکولاس لوهمن)، "تئوری ساختاری" (آنتونی گیدنز)، "آموزشگاه فرانکفورت" (فریدریش پولاک، ماکس هورکهایمر، تئودور و. آدورنو)، "تئوری کنش ارتباطی" (یورگن هابرماس) و "تئوری ارج‌یابی" (اکسل هونت) راه یافته و اصولب کلی و ساختار تئوریک دانش جامعه‌شناسی غربی را معین ساخته‌اند. به بیان دیگر، ذهن و روح اغلب جامعه‌شناسان و فیلسوفان اروپایی یا مستقیماً از طریق مکتوبات وبر و یا غیر مستقیم از طریق تئوری‌های مدرن جامعه‌شناسی با نظریه‌ی وی مشروب شده‌اند.

من با تدوین این نوشته می‌خواهم اثبات کنم که متدولوژی مبهم و کمبودهای محتوایی مکتوبات وبر عواملی هستند که فارغ‌التحصیلان جامعه‌شناسی اروپایی را به همان دردی دچار کرده‌اند که بانی جامعه‌شناسی دینی با آن کلنجار می‌رفته است. به بیان دیگر، فقدان شناخت از شیوه‌ی تولید ارزش که اسلام بر آن برپا می‌شود و تشکل ساختاری مناسب خویش را جهت تشکیل نظام طبقاتی - جنسیتی "امت اسلامی" به بار می‌آورد، باعث می‌شود که تحلیل‌های موجود از تضاد درون‌ذاتی، فلسفه‌ی سیاسی و تحولات اجتماعی جمهوری اسلامی ایران یکی پس از دیگری غلط از آب در می‌آیند.

عوامل تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی در اروپای غربی به تعریف ماکس وبر

ماکس وبر (زندگی از سال ۱۸۶۴ تا ۱۹۲۰ میلادی) به درستی یکی از برجسته‌ترین روشنفکران (اورگانیک) بورژوازی محسوب می‌شود. وی در یک خانواده‌ی پروتستان متعلق به فرقه‌ی کوئکر (مؤسس فرقه جورج فوکس، تأسیس در سال ۱۶۴۹ میلادی در انگلستان) متولد شد و پس از اتمام تحصیلات در رشته‌ی حقوق به جامعه‌شناسی و دانش اقتصادی روی آورد و در مقام استادی در دانشگاه‌های برلین، فرایبورگ، وین و مونیخ تدریس کرد. روشن است که وی نیز مانند تمامی متفکران سرشناس، مولود جامعه‌ی همان دورانی بود که در آن می‌زیست.

درک شدند، بلکه انسان به شناخت طبیعت خویش به عنوان موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب نائل آمد. درک تاریخی از روابط اجتماعی افزون بر اشکال متنوع آموزشی و پرورشی، تفاوت میان حریم خصوصی با حریم عمومی شهروندان را در نظر داشت. با تشکیل دولت‌های مدرن بورژوازی دست دین از مصوبات قانونی مجزا شد و جوانب ظاهری قانون‌مندی دولت و قانون‌مداری شهروندان منطبق با خرد بشری و بازتاب متناسب ضرورت‌های اجتماعی به نظر می‌رسیدند. از منظر آموزش تاریخی دیگر سازمان اجتماعی (جامعه‌ی دولتی و جامعه‌ی مدنی) نه به صورت اتفاقی، بلکه نتیجه‌ی فعالیت آگاه و اراده‌ی عمومی محسوب می‌شد. توجیه تولید ارزش و تشکل ساختاری جامعه‌ی طبقاتی به عهده‌ی فلسفه، جامعه‌شناسی و دانش تاریخ‌نگاری بود که افکار عمومی و درک روزمره از روابط اجتماعی را تحت تأثیر خود قرار می‌داد و یک آگاهی وارونه از جهان موجود و وقایع ابژکتیو می‌ساخت.

هم‌زمان با استقرار حاکمیت سیاسی و سلطه‌ی نظری روشنفکران بورژوازی، طبقه‌ی کارگر به عنوان آنتاگونیسم نظام سرمایه‌داری همواره شدیدتر و مستقل‌تر به میدان مبارزاتی کشیده می‌شد. شدت نبرد طبقاتی افزون بر تضاد درون‌ذاتی (ایمانت) نیروهای مولد با مناسبات تولید، بستگی به ادعای بیهوده‌ی بورژوازی داشت زیرا طبقه‌ی حاکم نوین از همان زمان خیزش برای کسب قدرت سیاسی از یک سو، بازگرداندن حکومت به ملت را رسالت تاریخی خود می‌پنداشت، اما از سوی دیگر، خواهان تضمین حقوقی مالکیت خصوصی و حکومت بر فرودستان جامعه بود. تضادهای ابژکتیو طبقاتی و تعارض قانون اساسی دولت‌های مدرن بورژوازی با طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب انسان سرانجام منجر به عوامل تعمیق شک و تشدید پرسش در روند شناخت شدند. نتیجه، دست‌یابی به شیوه‌ی نقد درون‌ذاتی (ایمانت کریتیک) بود که در روند شناخت نه تنها کلیت پدیده را در نظر می‌گرفت، بلکه ماهیت آن را از اشکالش مبرا می‌ساخت. مارکس با استفاده از این متدولوژی، پیشرفته‌ترین پروژه‌های معاصر اجتماعی، یعنی اقتصاد کلاسیک انگلیسی، سیاست انقلابی فرانسوی و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی را به نقد کشید و اندیشه‌ی انقلاب کارگری (به گفته‌ی گرامشی، یعنی "مارکسیسم کلاسیک") را برای برقراری سوسیالیسم علمی بنیان گذاشت.

هگل با بنیان فلسفه‌ی درون‌ذاتی رابطه‌ی دین با فلسفه را به کلی گسست. وی مسئله‌ی "کلیت" را به پیش کشید و آن‌را نتیجه‌ی ادغام سوژه با ابژه قلمداد کرد. به این ترتیب، در منطق حرکت دیالکتیکی، یعنی تقابل دوگانه تز با آنتی‌تز که به براندازی می‌انجامد و تعالی شناخت را با مفاهیم نوین به صورت سنتز و وحدت (ذهنیت با عینیت) ممکن می‌سازد. هگل نتیجه حرکت دیالکتیکی را که منجر به شناخت پدیده‌ها می‌شود، "ایده‌ی مطلق" می‌نامد. از آن‌جا که معیار "پدیدار شناسی ذهن" خرد است، در نتیجه نقطه‌ی عزیمت دیالکتیک نیز به شمار می‌رود. خرد ارزیابی معانی و مفاهیم را به عهده می‌گیرد و دیالکتیک به سوی شناخت و "ایده‌ی مطلق" حرکت می‌کند. در این حرکت تناقض معانی و مفاهیم برای سوژه روشن می‌شود. سپس این تناقض به صورت تقلیل معانی و مفاهیم به اجزاء کلیت حل می‌شوند و سطح بالاتری از شناخت ممکن می‌گردد. هگل پس از درک منطق کامل مفاهیم، دیالکتیک را در سطح بالاتری به طبیعت بسط می‌دهد که عینیت‌یابی مفاهیم منطقی (ایده) را ارزیابی کند. سرانجام سوژه عینیت را به صورت فعالیت خویش بازتاب می‌دهد و به این ترتیب، در فلسفه‌ی هگل سوژه (درک سوژکتیو) بر ابژه (واقعیت ابژکتیو) اولویت می‌گیرد و فلسفه دوباره به حوزه‌ی استعلایی باز می‌گردد. حرکت دیالکتیکی هگل که با خرد عزیمت کرده و بر تفکر مادی و واقعی بنا شده بود، وارونه می‌گردد و با عبور از عینیت به ذهنیت مدعی کسب "ایده‌ی مطلق" می‌شود. هگل به "قوانین ابژکتیو" تاریخ اعتقاد داشت و مدعی بود که خردگرایی در تکامل و تحولات اجتماعی منطق درونی روند تاریخ را به وجود می‌آورد. از این منظر، نه تنها "روند ابژکتیو تاریخ" مصداق خردگرایی بشر تلقی می‌شود و خردگرایی به صورت فعالیت عینی و ذهنی انسان‌ها تاریخ را متحقق می‌سازد، بلکه روند تاریخ منطقی و هدفمند، یعنی به صورت کسب "خودآگاهی" و تحقق آزادی (ذهنی) به نظر می‌آید.

سیطره‌ی فلسفه‌ی هگل از یک سو و تشکیل "آموزشگاه تاریخی - حقوقی" و ورود نظریه‌پردازان دانش اقتصاد کلاسیک به صحنه‌ی سیاسی از سوی دیگر، راه را برای روشنفکران بورژوازی گشودند که تمامی مباحث فلسفی، جامعه‌شناسی و اقتصادی را به سلطه‌ی نظری خویش در آورند و افکار عمومی را تحت تأثیر گفتمان مثبت‌گرایی قرار دهند. در این ارتباط نه تنها دولت و جامعه به صورت پدیده‌های تاریخی مطرح و

نخست، نقد توجیه مالکیت خصوصی بود که بورژوازی از طریق تحریف فلسفه‌ی حقوق طبیعی آن را ممکن کرده بود. فقط از این طریق امکان داشت که مالکیت خصوصی برابر با آزادی طبیعی و مدنی انسان‌ها به نظر بیاید و انعقاد قرارداد میان شهروندان و با دولت مدرن بورژوایی نتیجه‌ی خردگرایی و اراده‌ی آزاد انسان تلقی شود. در برابر مارکس فلسفه‌ی حق را به صورت حقوق طبقه‌ی بورژوازی افشا ساخت و آن را مانع تحقق حقوق طبیعی انسان و تداوم خردگرایی بشری قلمداد کرد. وی بر خلاف اقتصاددانان کلاسیک و نظریه‌پردازان بورژوایی که فقط دوران ساده‌ی کالاها و مبادله‌ی اشیاء با پول در بازار (معامله‌ی ابتدائی) را در نظر داشتند، میان ماهیت و شکل مبادله در بازار تفاوت قائل شد و مالکیت خصوصی را به عنوان خلع نتایج کار شخصی، کار اضافی پرداخت نشده و نتیجه‌ی استثمار نیروی کار روشن ساخت. به این ترتیب، کلیت جامعه‌ی سرمایه‌داری به صورت یک حکومت طبقاتی که در برابر طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب انسان قرار می‌گرفت، عریان شد.

بعداً، دیدگاه معمول به تاریخ بشری بود که مارکس آن را فرو ریخت. وی در تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید قانون ایزکتیو تحولات تاریخی را کشف کرد و باعث بحران متدولوژیک تاریخ‌نگاری در این دوران شد. دیگر سیر روند تاریخ نتیجه‌ی اتخاذ تصمیم‌های حاکمان و رهبران جهان به شمار نمی‌آمد، بلکه تضادهای ماتریالیستی و درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی بودند که آگاهی از هستی را سازمان می‌دادند و مسیر تاریخ را معین می‌کردند. از این منظر، تاریخ موجود جنبه‌های ظاهری و جانبی به خود می‌گرفت زیرا فقط محدود به تدوین سرگذشت طبقه‌ی حاکم و دولت‌مردان می‌شد و عوامل حقیقی تحولات و وقایع ایزکتیو تاریخی، یعنی نبرد طبقاتی را می‌پوشاند.

تعمیم ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی از یک سو و تشدید نبرد طبقاتی از سوی دیگر، عوامل بحران ایدئولوژی بورژوازی در این دوران بودند. دیگر نظریه‌پردازان بورژوازی نمی‌توانستند که وقایع ایزکتیو را به صورت "ایزکتیو" غلط جلوه دهند و حکومت طبقاتی را نتیجه‌ی خردگرایی بشر، دست‌آورد انسان‌های آزاد و منطبق با منطق بشری معرفی کنند. بنابراین بورژوازی برای تداوم حاکمیت خویش باید فضای سیاسی را چنان تغییر می‌داد که افکار عمومی دوباره به سلطه‌اش در می‌آمد. بازسازی این ایدئولوژی ضروری می‌کرد که یک جبهه‌ی نوین و گسترده در برابر "مارکسیسم کلاسیک" گشوده می‌شد

مارکس در عبور از فلسفه‌ی ذهنی هگل به ماتریالیسم فویرباخ همچنین از روح گذشت و در تداوم فلسفه‌ی حقوق طبیعی به مفهوم انسان و نقش کار اجتماعی در تحولات تاریخی دست یافت. وی با گسست و گذار از ایده‌های انتزاعی به سوی انگیزه‌های مادی، به نقش مبارزات طبقاتی در تشکیل تاریخ بشری پی برد. روشن است که با حرکت منطقی دیالکتیک هگلی کسب یک "خودآگاهی انتقادی" ممکن شده بود، لیکن مارکس ادعای وی جهت کسب "ایده‌ی مطلق" را مورد تردید قرار داد. دلیل وی از این رو بسیار قانع کننده بود زیرا اولویت سوزه بر ابژه راه را برای درک وقایع ایزکتیو مسدود می‌ساخت. با تبدیل حرکت ذهنی دیالکتیک به حرکت واقعی آن که منافع مادی را سرچشمه منطقی فعالیت اجتماعی و اقتصادی می‌شمرد، مارکس فلسفه‌ی وارونه‌ی هگل را بر پایه‌های واقعی آن مستقر کرد و با درک ماتریالیستی از تغییرات طبیعی (تغییر طبیعت بیرونی و درونی از طریق کار اجتماعی) و روند تحولات تاریخی، دیالکتیک را از بند مباحث ذهنی و انتزاعی رها ساخت. به این ترتیب، مارکس حرکت دیالکتیکی را شاخص راهنمای تمامی تحلیل‌های فلسفی، اقتصادی و سیاسی خود قرار داد و بر خلاف اتوئیست‌های انتزاعی که فقط اتمام فقر بنیویان را مد نظر داشتند، پرولتاریا را به عنوان قوای آنتاگونیستی بورژوازی و "نفی‌کننده‌ی نافی" از تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی سرمایه‌داری مدرن صنعتی بیرون کشید. از این پس، در برابر حسرت "دوران خوب گذشته"، افق‌های نوینی به سوی آینده گشوده شدند. یک آینده که با وجود گسست و گذار از گذشته، همچنین وارث آثار آن باقی می‌ماند. این چنین تاریخ می‌توانست آگاهانه تدوین شود زیرا نه تنها منطقی فعالیت اجتماعی و اقتصادی را (که البته سرچشمه‌ی مادی دارد و با کلیت جامعه پیوند می‌خورد) عریان می‌ساخت، بلکه افق‌های نوینی را به سوی آینده و جهت‌رهایی انسان می‌گشود.

بنابراین مارکس یک فلسفه‌ی نوین را بنیان گذاشت که هدف آن هم‌چون فلسفه‌های دیگر تعبیر و توجیه دنیوی جامعه‌ی طبقاتی نبود. این فلسفه، فعالیت سیاسی را در نظر می‌گیرد و یا بهتر، یک فلسفه‌ی عملی برای گذار از تئوری به پراتیک و دگرگونی جامعه‌ی طبقاتی است. افزون بر این، مارکس با تدوین ماتریالیسم دیالکتیکی - تاریخی، ایدئولوژی بورژوازی را از دو جنبه‌ی متفاوت متزلزل ساخت.

مشاهده نمی‌شد. به بیان دیگر، دو آموزشگاه قانون‌شناسی و واقعیت‌شناسی از اقتصاد ملی خصمانه در برابر هم‌دیگر موضع گرفته بودند. در حالی که در آموزشگاه اولی قوانین و مفاهیم اقتصادی از آغاز تحلیل وجود داشتند، در آموزشگاه بعدی پس از پایان تحقیقات به وجود می‌آمدند.^۱

ماکس وبر برای بازسازی ایدئولوژی بورژوازی از شیوهی تحلیلی آموزشگاه تاریخی دست کشید و با وجودی که چون گذشته تحت تأثیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی و مثبت‌گرای آلمانی قرار داشت، این دو متدولوژی مختلف را در هم آمیخت. همان‌گونه که فریدریش تنبروک در نقد "متدولوژی" مکتوبات ماکس وبر برجسته می‌سازد،

«وبر اختلاف آموزشگاه‌های تاریخی و تئوریک در اقتصاد ملی را مدام به صورت اختلاف کلی بین علم واقعیت‌شناسی و علم قانون‌شناسی شرح می‌دهد. این تنها یک تعمیم ساده است، یا در هر حال وبر این‌گونه قضاوت می‌کند. همین امکان می‌دهد که حل نزاع متدولوژیک اقتصاد ملی هم‌زمان پاسخ به پرسش ابژکتیویت علم فرهنگ‌شناسی را عموماً بگیرد. لیکن این‌جا مسئله چیز دیگری است. اختلاف بخصوص بین آموزشگاه تاریخی و تئوریک و اختلاف کلی بین علم واقعیت‌شناسی و علم قانون‌شناسی به هیچ وجه یک بحث اولوی متدولوژیک نیست.»^۲

بنابراین "متدولوژی" بررسی ماکس وبر از علم فرهنگ‌شناسی کلاً مبهم است و نه با انگیزه‌ی تحقیقاتی، بلکه برای بازسازی بحران‌زده‌ی بورژوازی اتخاذ می‌شود. افزون بر این، تأکید بر دو جنبه‌ی دیگر "متدولوژی" وبری ضروری است.

نخست، وبر از شیوهی بررسی تطبیقی استفاده می‌کند که تدوین یک فرهنگ جهان‌شمول غربی را مد نظر دارد و در نتیجه ارزشمند (نورماتیو) می‌باشد. به بیان دیگر، وبر می‌خواهد مستدل سازد که چرا فقط در غرب اشکال نوین فرهنگی مانند راهنمای شیوهی زندگی متدیک، سرمایه‌داری منطقی، سیاست‌ورزی منطقی، اشکال حقوقی منطقی، علوم منطقی، موسیقی نوشتاری و منطقی به وجود آمده‌اند. به گمان وی

^۱ vgl. Tenbruck, Friedrich (۱۹۹۹): Die Genesis der Methodologie Max Webers, in: Das Werk Max Webers, Hommann, Harald (Hrsg.), S. ۱ff., Tübingen, S. ۱۲f.

^۲ ebd., S. ۱۷f.

که نه تنها گرایش به فلسفه‌ی حقوق طبیعی را منفعل می‌ساخت، بلکه در برابر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی یک نظریه‌ی ایده‌آلیستی از عوامل مسلط روند تاریخ و تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی ارائه می‌داد. بدیهی است که طرح نوین نمی‌توانست به مسائل حاشیه‌ای پردازد و مجبور بود که جهت تضمین حاکمیت عملی و سلطه‌ی نظری بورژوازی، یعنی تداوم جهان‌بینی تاریخی و حقوقی حاکمیت طبقاتی، مسائل فرهنگی را عوامل اصولی با ابعاد عمیق تاریخی برای تشکیل جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری معرفی کند. به بیان دیگر، شکل باید بر ماهیت غلبه می‌کرد و آن را می‌پوشاند و تاریخ موجود که با تعمیم "مارکسیسم کلاسیک" جوانب ظاهری و بی‌معنی یافته بود، از منظر دیگری در برابر گرایش به فلسفه‌ی حقوق طبیعی و به سوی درک ایده‌آلیستی از وقایع تاریخی منحرف و توجیه می‌شد. در این راستا ماکس وبر یک نقش بسیار اساسی و تاریخی ایفا کرد. وی در برابر بررسی ماتریالیستی و دیالکتیکی مارکس از تاریخ که برای ابژه نسبت به سوزه اولویت قائل می‌شد، مسئله‌ی فرهنگ را به پیش کشید که در تداوم فلسفه‌ی مثبت‌گرای آلمانی یک درک سوژکتیو از تحولات اجتماعی ارائه دهد و تشکیل نظام سرمایه‌داری مدرن صنعتی را به صورت یک دست‌آورد فرهنگی و بورژوایی از منظر تاریخی جلوه دهد.

روشن است که درک درست آثار وبر افزون بر شناخت اوضاع سیاسی و اجتماعی دوران زیست وی، همچنین بستگی به شناخت "متدولوژی" بررسی وی دارد که از دو متدولوژی مختلف علمی آموزشگاه‌های دانش معاصر، یعنی "تاریخ اقتصاد ملی" و "تئوری اقتصاد کلاسیک" به وجود آمده است. "آموزشگاه تاریخی اقتصاد ملی" که در روند "آموزشگاه تاریخی - حقوقی آلمانی" به وجود آمده بود، اشکال اقتصاد ملی را در تکامل واقعی‌شان، یعنی در رابطه با مابقی عوامل علیت‌دار اجتماعی در نظر می‌گرفت و توضیح می‌داد. بدیهی است که کشمکش متدولوژیک با "آموزشگاه تئوریک اقتصاد کلاسیک" که مسائل اقتصادی را به صورت قوانین از جامعه و تاریخ مجزا و به صورت قواعد و مفاهیم جهان‌شمول معین می‌کرد، برنامه‌ریزی شده بود. از آن‌جا که "آموزشگاه تاریخی اقتصاد ملی" با واقعیت‌های غیر قابل تجزیه از روابط موجود اجتماعی سر و کار داشت، در نتیجه باید شیوهی تشکیل این قوانین و مفاهیم را رد می‌کرد زیرا عمومیت آن‌ها از واقعیت یک شکل مجرد از روابط اقتصادی می‌ساخت که دیگر در تجربه

از یک راهنمای شیوه‌ی زندگی متدیک استنتاج می‌شد و با نتایج جامعه‌شناسی به نقش فرهنگی بورژوازی جهت تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی منتهی می‌گشت. البته وبر در کمال واقع‌بینی مشکلات این "طرح تحقیقاتی" را در نظر می‌گیرد و همان‌گونه که در این ارتباط ادامه می‌دهد،

«راه در میان چندین ملاحظات دگماتیک که برای خواننده‌ی غیر روحانی به همان اندازه مشکل که برای روحانی تحصیل‌کرده سریع و سطحی به نظر خواهد آمد، اجتناب‌ناپذیر است. البته این‌جا می‌توانیم چنان تجربه کنیم که ما تصورات دینی را در یک تیپ ایده‌آل از نتایج پیچیده نشان دهیم، این چنین که در واقعیت تاریخی فقط به ندرت یافت می‌شود. از آن‌جا که در واقعیت تاریخی کشیدن حدود برنده و مستقیم غیر ممکن است، ما می‌توانیم در بررسی خود تنها به (شناخت) مشخص‌ترین اشکال آن‌ها امیدوار باشیم و با تأثیرات بخصوص آن‌ها روبرو شویم.»^۱

روشن است که این "تیپ ایده‌آل" باید ابعاد فرهنگ مدرن را در بر می‌گرفت و به صورت شکل بخصوص تدین در اروپای غربی، محرک کنش‌های اجتماعی و عامل مسلط تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی معرفی می‌شد. با وجودی که وبر در پی یک طرح ایده‌آلیستی از وقایع اجتماعی است، لیکن قادر نیست که از طرح نقش زمینه‌ی مادی جهت تحولات اجتماعی صرف نظر کند. روشن است که اذعان وبر به این نکته بستگی به نفوذ اجتماعی مارکسیست‌های معاصر داشت. آن‌ها از طریق فعالیت سیاسی و نوشتاری نه تنها دانش جامعه‌شناسی را متأثر می‌کردند، بلکه در تشکیل افکار عمومی سهیم بودند. بنابراین وبر الزاماً از یک مجموعه از عوامل مشخص سخن می‌راند که میان زمینه‌ی مادی، اشکال ساختار اجتماعی و سیاسی و محتوای روحی دوران فرهنگی فرماسیون نقش بازی می‌کنند که البته بررسی آن‌ها برای شناخت "تیپ ایده‌آل" ضروری هستند. به گمان وی از طریق شناخت اشکال متفاوت تدین امکان دارد که منطقیت فعالیت اجتماعی و اقتصادی و اخلاقیات شغلی قابل شناسایی شوند. افزون بر این‌ها، روشن خواهد شد که چگونه شیوه‌ی تدین و سمت‌گیری جنبش دینی به تکامل فرهنگی می‌انجامد که البته نه تنها بر زمینه‌ی مادی اثر می‌گذارد، بلکه امکانات

^۱ vgl. ebd., S. ۸۲f.

شیوه‌ی بررسی تطبیقی و ارزشمند ضرورت موفقیت یک چنین طرح جهان‌شمول از جامعه‌شناسی دینی است. فقط از این طریق است که انسان راه را به دایره‌ی فرهنگی اروپایی باز می‌کند و به وسیله‌ی تطبیق و مقایسه با فرهنگ‌های دیگر روشن می‌سازد که چرا اشکال مدرن اجتماعی و اقتصادی در اروپای غربی و نه در جای دیگر جهان به وجود آمده‌اند.

بعداً درک درست جامعه‌شناسی دینی وبر همچنین وابسته به شناخت این نکته است که از دو بخش متفاوت دین‌شناسی و جامعه‌شناسی تشکیل می‌شود. وی در آغاز از بررسی دین‌شناسی، راهنمای شیوه‌ی زندگی متدیک را که به گمان وی منجر به منطقیت فعالیت اجتماعی و اقتصادی مؤمنان شده است، استنتاج می‌کند و سپس به بررسی جامعه‌شناسی، یعنی نقش تشکلهای ساختاری جامعه روی می‌آورد و فعالیت آن‌ها را در تشدید و یا ممانعت از تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی برجسته می‌سازد.

وبر انسان را یک موجود فرهنگی می‌داند که نه تنها با استعداد، توانایی، اراده و آگاهی در رابطه با جهان موضع می‌گیرد، بلکه به موجودیت آن نیز یک معنی می‌دهد. همین نکات برای وی شرایط "استعلایی" (ترانسندنس) علم فرهنگ را قابل درک می‌سازند. به بیان دیگر، هدف وبر از بررسی پدیده‌های فرهنگی استنتاج ایده‌های متحول‌کننده است که به گمان وی سازمان‌دهی سرمایه‌داری مدرن صنعتی را در غرب اروپا ممکن کرده‌اند. وی شناخت زنجیره‌ای از اوضاع را که مشخصاً شرایط و پدیده‌های فرهنگی را به وجود آورده و جامعه را به سوی تشکیل یک نظم نوین با مصداق جهان‌شمول تکامل داده‌اند، ضروری می‌داند.^۱ به این ترتیب، وبر در جستجوی "حداکثرهای زندگی روزمره‌ی اقتصادی" است^۲ که آن‌ها را در یک "تیپ ایده‌آل" برجسته و تدوین کند. این "تیپ ایده‌آل" باید به صورت یک نمونه از منطق فعالیت اجتماعی و نیت اقتصادی

^۱ vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, ۶. Auflage, Johannes Winkelmann (Hrsg.), Tübingen, S. ۹, und

vgl. Weber, Max (۲۰۰۶): Religion und Gesellschaft - Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Frankfurt am Main, S. ۱۱

^۲ vgl. ebd., S. ۱۴۷

به گمان وبر ریشه‌های ایده‌آلیستی فرهنگ مدرن پس از دوران رفرماسیون مسیحی به وجود آمده که در فرقه‌های متفاوت پرهیزگار پروتستانی به صورت تداوم خردگرایی تمامی فعالیت اجتماعی و اقتصادی و روابط حقوقی را منطقی ساخته است. وی حاملان تاریخی پروتستانتیسم پرهیزگر را فرقه‌ی کلونیسیم (در ساختاری که در اروپای غربی بخصوص در سیر قرن ۱۷ میلادی حاکمیت یافت)، فرقه‌ی پیتیسیم، فرقه‌ی متدیسم و فرقه‌های جنبش غسل تعمیدی معرفی می‌کند.^۱

از منظر وبر پرهیزگری پروتستانتیسم منجر به خردگرایی در تکامل و انتخاب فن‌آوری، خردگرایی در ارتباط با قوانین (قانونمندی دولت و قانون‌مداری شهروندان)، خردگرایی در حساب‌داری و سازمان‌دهی حوزه‌ی تولید و حوزه‌ی توزیع می‌شود. بنابراین وبر از پرهیزگاری یک تئوری برای شناخت کنش اجتماعی می‌سازد و همان‌گونه که در این ارتباط ادامه می‌دهد،

«پرهیز سخت جهان درونی پروتستانی (...) با تمامی قوت در برابر لذت بیهوده از مالکیت اثر می‌گذارد و مصرف و بخصوص مصرف کالاهای ناب را محدود می‌کند. در برابر وجه روانی کسب اموال را از موانع اخلاق سنتی رها می‌سازد. آن دستبند جهد سودآوری را می‌ترکاند، به این صورت که نه تنها آن را مقبول می‌کند، بلکه آن را (...) مستقیماً به صورت اراده‌ی الهی می‌بیند. مقاومت در برابر شهوات جنسی و وابستگی به اموال دنیوی (...) نه مبارزه بر علیه تصاحب منطقی مالکیت، بلکه فقط در برابر مصرف غیر منطقی آن می‌باشد (...). آن‌چنان که به احساس فئودالی بسیار نزدیک است.»^۲

به این ترتیب، محرک کنش اجتماعی جهت سودآوری، انباشت ثروت و تشکیل مالکیت خصوصی و استفاده‌ی منطقی از آن یک جنبه‌ی ایده‌آلیستی به خود می‌گیرد که در برابر نظام آنتیک فئودالی و فرهنگ پوسیده‌ی قدیمی به عنوان یک نظم نوین و فرهنگ منطقی مستقر می‌شود. در این ارتباط ماکس وبر مدام بر نقش فرقه‌های متفاوت پروتستان انگشت می‌گذارد که به گمان وی مبلغ و مروج پرهیزگاری و عوامل

^۱ vgl. ebd., S. ۸۰

^۲ vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Bd. I, ebd., S. ۱۷۹ und

vgl. Weber, Max (۱۹۲۰): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen, S. ۱۹۰ f.

توسعه‌ی اقتصادی را بدیهی می‌سازد. از این پس، ارزیابی نقش تاریخی فرهنگ مدرن و اهداف دینی در تشکیل سرمایه‌داری صنعتی به صورت قطعی روشن می‌شود^۱ همان‌گونه که وبر در این ارتباط برجسته می‌سازد،

«انسان مدرن کلاً و با بهترین نیت‌ها نمی‌تواند به وضعیتی عادت کند که آن اهمیتی را که محتوای آگاهی مذهبی بر راهنمای زندگی، فرهنگ و خصلت ملی داشته است، به خوبی تصور کند، (یعنی) آن‌گونه که واقعاً بوده‌اند. با این وجود طبیعتاً نمی‌توان مقصود داشت که به جای یک تعبیر علیت‌دار یک طرفه‌ی ماتریالیستی، یک تعبیر علیت‌دار معنوی (ایده‌آلیستی) از فرهنگ و تاریخ قرار داد. هر دو مشابهاً ممکن هستند، اما با هر دو اگر نه پیش‌نویس بوده، بلکه مدعی تحقیقات نهایی شده باشند، به همان اندازه کمتر به شناخت حقیقت تاریخی کمک کرده‌اند.»^۲

بنابراین طرح ایده‌آلیستی وبر به اجبار نقش زمینه‌ی مادی ایده‌های اجتماعی و شکل ساختاری جامعه را نیز در بر می‌گیرد. لیکن وی برای ایده‌های اجتماعی نسبت به زمینه‌ی مادی جامعه اولویت قائل می‌شود و تحولات اجتماعی را نتیجه‌ی نقش مسلط آن‌ها می‌داند.^۳ از این رو، وبر نه تنها میان ایده‌ها و انگیزه‌ها تفاوت می‌گذارد، بلکه انگیزه‌ها را در اشکال بیرونی (مادی) و درونی (معنوی) متمایز می‌کند.^۴ همان‌گونه که وبر نقش ایده‌ها را برای تشکیل جهان‌بینی و سمت جویی فعالیت اجتماعی برجسته می‌سازد،

«نه انگیزه‌ها (مادی و معنوی)، (بلکه) ایده‌ها، بر فعالیت انسان‌ها مستقیماً حکم می‌رانند، اما جهان‌بینی‌ها که توسط ایده‌ها به وجود آمده بودند، غالباً به صورت مسلط سمت‌هایی را تعیین کردند که در آن‌ها دینامیسیم انگیزه‌ها فعالیت را به پیش راند.»^۵

^۱ vgl. ebd., S. ۷۸ f.

^۲ vgl. ebd., S. ۱۸۲ f.

^۳ vgl. ebd., S. ۲۳۶ f.

^۴ vgl. ebd., S. ۳۰۸

^۵ vgl. ebd., S. ۳۰۲

منطقی و دنیوی و برای تغییر جهان مشروب کردند.^۱ افزون بر این، در برخی از فرقه‌های رادیکال پروتستان شغل روحانیت اصولاً الغاء شد. رابطه‌ی مستقیم مؤمنان با خداوند آن‌ها را مجاز می‌کرد که مدعی دریافت الهام معنوی شوند. به این ترتیب، عوام آزادانه و با دریافت صدقه به زندگی میسیونری روی آوردند و در موعظه‌های خویش مبلغ و مروج راهنمای این شیوه‌ی زندگی دنیوی شدند.^۲

از آن‌جا که پروتستان بر خلاف کاتولیک نه با واسطه‌ی کشیش، بلکه مستقیماً با خداوند در ارتباط است، معیار ایمان وی نیز تحقق و پاسداری از ارزش‌ها و نظم متدیک راهنمای این شیوه‌ی زندگی دنیوی می‌شود. دیگر ایمان از طریق برگزاری مراسم جادویی تقدس بخش و یا سبک کردن گناه‌ها در اعترافات هفتگی و یا موازنه‌ی اعمال شر با اعمال خیر و یا فعالیت یک باره‌ی دینی به اثبات نمی‌رسد و مؤمنان تنها با توفیق در تعویض شیوه‌ی زندگی خویش مشخص می‌شوند. به گمان وبر از این پس، برای فرد محرکی جهت کنترل وضعیت رفعت‌اش به وجود می‌آید که پرهیزگری در شیوه‌ی آن زندگی تداخل کرده است. این زندگی پرهیزگر مستقیماً و با تمامی وجود به صورت تحقق اراده‌ی الهی و کاملاً منطقی سازمان‌دهی می‌شود. از هر مؤمنی که خواهان تضمین سعادتش است، این پرهیزگاری که البته یک زیاده‌کاری عظیم به حساب نمی‌آید، انتظار می‌رود. درخواست پیروی از راهنمای این شیوه‌ی زندگی دنیوی که با اشکال دیگر زندگی تفاوت دارد، یک نقش بسیار اصولی بازی می‌کند زیرا پرهیزگاری دیگر نه مانند جماعت راهبان در "جهان بیرونی"، بلکه در "جهان درونی" مؤمنان متحقق می‌شود. با وجودی که راهنمای شیوه‌ی زندگی راهبان نیز بر پرهیزگاری استوار است، لیکن آن‌ها نه ازدواج می‌کنند، نه به دنبال کسب پول هستند و نه اصولاً تمایلی به چیزهای دنیوی دارند. بنابراین زمانی که وبر از پرهیزگاری پروتستانی سخن می‌راند، یک راهنمای شیوه‌ی زندگی را مد نظر دارد که در "جهان درونی" مؤمنان به صورت ضرورت تحقق یک ایده‌آل دینی فعال می‌شود. به نظر وی همین راهنمای شیوه‌ی

تشکیل این نظم نوین که فرهنگ غربی نشانه‌ی آن است، بوده‌اند. ماکس وبر از پرهیزگاری پروتستانی به عنوان یک "میوه‌ی اولیه" نیز یاد می‌کند که به صورت یک نیروی مقاوم در برابر شهوات جنسی و مصرف غیر منطقی اموال فعال شده و شرایط مساعدی را برای گزینش خرد جهت تنظیم منطقی روابط اجتماعی و فعالیت اقتصادی به وجود آورده است. در این ارتباط وبر همواره رابطه‌ی "جهان درونی" با "جهان بیرونی" را مد نظر دارد و تحولات اجتماعی را به سوی تشکیل سرمایه‌داری مدرن به صورت تغییراتی توجیه می‌کند که جنبه‌های روانی پرهیزگاری پروتستانی بوده‌اند و در "جهان درونی" مؤمنان به وقوع پیوسته‌اند. همان‌گونه که وی تفاوت تدین کاتولیکی با پروتستانی را برجسته می‌سازد،

«برای کاتولیک آیین تقدس بخش رفعت کلیسایش به صورت ابزار توازن انحرافات وی در اختیارش قرار داشت. کشیش یک جادوگر بود که معجزه‌ی تبدیل را اجراء می‌کرد و در دستش کلید زور وجود داشت. انسان می‌توانست در ندامت و آمادگی برای مجازات به وی رجوع کند، وی کفاره، امید به رفعت، اطمینان به بخشش صدقه می‌کرد و به این صورت آن تشنج وحشتناکی که در زندگی کلونینست‌ها به صورت سرنوشت گریزناپذیر و غیر قابل تسکین وجود داشت، سبک می‌کرد. برای پروتستان‌ها یک هم‌دردی دوستانه و انسانی وجود نداشت و مؤمن نمی‌توانست همچنین امیدوار باشد که ساعات ضعف و سفاقت را از طریق اراده‌ی بالا و پاک در ساعات دیگر بر طرف سازد، همان‌گونه که بین کاتولیک‌ها و هواداران لوتر مرسوم بود. خدای کلونینسیم از بندگانش یک عمل خیر را انتظار نداشت، بلکه فعالیت مقدس که به یک شیوه‌ی زندگی سیستماتیک ارتقاء یافته بود.»^۱

به این ترتیب، وبر از پرهیزگری پروتستانی عوامل روانی تشکیل راهنمای یک شیوه‌ی زندگی بخصوص را استنتاج می‌کند. به نظر وی نمایندگان پرهیزگری که در اوایل در انزوا به سر می‌بردند و از جهان‌گریزان بودند، از مدارس دینی بیرون آمدند و درهای این نهادها را پشت سر خود بستند. آن‌ها شیوه‌ی کل زندگی طبیعی را با ایده‌های

^۱ vgl. Weber, Max (۲۰۰۶): ebd., S. ۱۰۵f., und
vgl. Weber, Max (۱۹۲۰): Bd. I, ebd., S. ۱۱۴f.

^۱ vgl. Weber, Max (۲۰۰۶): ebd., S. ۱۴۶

^۲ vgl., ebd. S. ۲۰۳

می‌آید. همان‌گونه که وبر تفاوت‌های این دو کلیسا را در ارتباط با تکامل سرمایه‌داری مدرن و منطقی برجسته می‌سازد،

«تربیت کلیسایی قرون وسطا و همچنین نوع لوتری‌اش ۱. در دستان اداره‌ی روحانی بودند، ۲. آن‌ها تا آن‌جایی که عموماً تأثیر می‌گذاشتند، از طریق ابزار اتوریته مؤثر می‌شدند و ۳. کنش‌های مشخص را یک بیک مجازات یا تشویق می‌کردند. تربیت کلیسایی پروتستان‌ها و فرقه‌ها ۱. حداقل همراه با و یا اغلب تماماً و ابداً در دستان عوام بود، ۲. آن از طریق ابزار ضرورت تثبیت شخصی تأثیر می‌گذاشت و ۳. کیفیت‌هایی را تربیت و یا (...) از آن‌ها صرف نظر می‌کرد. این آخری مهم‌ترین است. اعضای فرقه‌ها (یا تجمعات غیر کلیسایی) باید برای ورود به جماعت دینی کیفیت‌هایی از نوع بخصوص می‌داشتند که تملک آن‌ها (...) برای توسعه‌ی سرمایه‌داری مدرن منطقی مهم بود.»^۱

به گمان وبر نفی روحانیان و گرایش پروتستان‌تیسیم به تشکیل فرقه سرانجام اصول نظری را به وجود آوردند که برای تکامل فرهنگی این جماعات یک نقش کاملاً روشن بازی کرده‌اند. این برش دینی چنان شدید بوده است که در واقع افراد مؤمن در این جماعات دوباره متولد شده‌اند. البته این تولد جدید نه به صورت کلیسا، بلکه فرقه به وقوع پیوسته است. این جماعات فرقه‌ای در زبان معمول رفرماسیون، کلیسای مرئی نیز نامیده می‌شده‌اند که البته نه برای تحقق انگیزه‌های اخروی مانند، تشکیل یک ساختار ضروری عادل در برابر بی‌عدالتی، افزایش هیبت خدا، مدیریت خیرات انسان‌ها (هم‌چون تدین کاتولیکی و لوتری)، بلکه کسب اهداف دنیوی به وجود آمده‌اند.^۲

به این ترتیب، تکامل منطقی و عوامل تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی یک ظاهر ایده‌آلیستی به خود می‌گیرند و به عنوان تحولات دینی و تثبیت یک شیوه‌ی زندگی پرهیزگر از پروتستان‌تیسیم استنتاج می‌شوند. در ارتباط با این تحولات دینی و تشکیل فرهنگ نوین تأثیرات روانی شگرفی جهت منطقی شدن مؤمنان به وجود می‌آیند که وبر آن‌ها را در مفهوم "انزوای درونی فردی" خلاصه می‌کند. منطقی‌ت نتیجه‌ی انتقال

^۱ vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Bd. I, S. ۲۹۶

^۲ vgl. Weber, Max (۲۰۰۶): ebd., S. ۱۳۷۴.

زندگی به صورت محرک منطقی، اخلاق شغلی پروتستان‌تیسیم پرهیزگر را به وجود می‌آورد.^۱ همان‌گونه که وی در این ارتباط ادامه می‌دهد،

«پرهیزگاری از منظر ثروت اقتصادی و خصوصی در برابر طمع غیر قانونی و همچنین ناب‌گریزی مقاومت می‌کرد زیرا آن‌ها چیزهایی بودند که به صورت سوداگری، ثروت پرستی و غیره، رد می‌شدند، (یعنی) تلاش جهت کسب ثروت به عنوان هدف نهایی و متمول بودن. زیرا تملک این طوری (نتیجه‌ی) وسوسه‌ی نفس بود. اما این‌جا هم اکنون پرهیزگاری قدرتی بود که همواره خواهان خیر می‌شد، (در حالی که) شر در معنی خویش تملک و وسوسه‌ی نفس مالکیت را به وجود می‌آورد. زیرا آن (قدرت) تنها فعالیت خیر را که با تورات و با ارزش اخلاقی کاملاً هماهنگ بود، مد نظر داشت، البته تلاش برای هدف ثروت قلعه‌ی سزاواری سرزنش، اما در تصاحب ثروت به صورت حاصل فعالیت اشتغالی برکت الهی (محسوب می‌شد).»^۲

بنابراین وبر تشکیل اخلاق شغلی را نتیجه‌ی پرهیزگاری پروتستانی می‌شمارد و از این منظر نه تنها سعادت و رفاه اجتماعی به صورت وضعیت رفعت جنبه‌ی دینی به خود می‌گیرند، بلکه توفیق اقتصادی نشانه‌ی خلوص نیت مؤمنان تلقی می‌شود. به بیان دیگر، مؤمنان موقعیت مطلوب اجتماعی و رفاه اقتصادی خود را موفقیت در کسب عنایت الهی و پاداش دینی می‌پندارند که نتیجه‌ی پیگیری راهنمای این شیوه‌ی زندگی دنیوی است. به این ترتیب، پروتستان‌تیسیم به صورت فرقه‌های پرهیزگر و نماینده‌ی یک فرهنگ نوین شکل‌های ساختاری مخصوص خود را به وجود می‌آورند. در حالی که در کلیساهای کاتولیک مانند گذشته مسائل دینی در انحصار کشیش‌ها و واتیکان قرار دارد و مجازات یا پاداش دینی مربوط به یک عمل بخصوص می‌شود، در فرقه‌های متفاوت پروتستان عموم مؤمنان در تبلیغ و ترویج ایمان سهیم هستند. رعایت اصول دین برای کسب رفعت الهی و در نتیجه بهبود موقعیت اجتماعی و رفاه اقتصادی صورت می‌گیرد و طریقه‌ی کلی زندگی مؤمنان معیار تعلق آن‌ها به یک فرقه‌ی بخصوص به حساب

^۱ vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Bd. I, S. ۱۶۴ und

vgl. Weber, Max (۲۰۰۶): ebd., S. ۲۱۲

^۲ ebd., S. ۱۷۱

صورت یک جنبش دینی پرهیزگر ترویج می‌کردند. همان‌گونه که وبر تأثیرات روانی "انزوای درونی و فردی" را برجسته می‌سازد،

«احساسات ضد انسانی این آموزش اکنون باید برای مزاج یک نسل که از خود نتیجه‌ی فوق‌العاده‌اش را گرفت، مشخصاً یک عاقبت باشکوه داشت، (یعنی) احساس تصور بی‌انتها از انزوای درونی فردی. در کوشش معین کننده‌ی زندگی انسان‌های دوران رفرماسیون، (یعنی کسب) سعادت بی‌انتها، انسان موظف بود که راه خود را در انزوا بی‌پیماید، یک راه به سوی سرنوشت که از ابدیت معین شده بود. هیچ کس نمی‌توانسه به وی کمک کند. (...) در مطلقیت این (انزوا که در لوتریسم هنوز به هیچ وجه به تمامی نتایج نرسیده بود) تداوم آیین تقدس بخش کلسیایی برای کسب سعادت در برابر کاتولیسم کاملاً تعیین کننده بود. همان روند بزرگ تاریخ دینی سحرزدایی جهان که با نبوت قدیم یهودی آغاز شد و در اتحاد با تفکر علمی هلنیستی تمامی ابزار جادویی برای جستجوی سعادت را به عنوان خرافات و جرم فرو افکند، در این‌جا به پایان خود رسید. آری پروتستان واقعی حتا رد هر مراسم دینی تدفین را فرو افکند و هر چه به آن نزدیک بود، بدون گریه و شیون به خاک سپرد تا این‌که مبادا هیچ‌گونه "خرافات"، هیچ‌گونه اعتماد به شیوه‌ی تقدیس جادویی جهت تأثیرات سعادت به وجود بیاید. نه تنها هیچ ابزار جادویی، بلکه اصولاً ابزاری وجود نداشت که رفعت الهی را نسبت به آن که خدا تصمیم به نپذیرفتنش گرفته است، فراهم آورد. در اتفاق با این آموزش سخت، (یعنی) نزدیکی بلاشروط با خدا و بی‌ارزشی ناب تمامی مخلوقات، انزوای درونی انسان (...) دلیل موضع مطلقاً منفی پروتستانتیسم نسبت به تمامی عناصر احساسی و شهوانی در فرهنگ و تدین سوبژکتیو است زیرا آن‌ها را برای کسب سعادت، تصورات بی‌استفاده، مطالبات احساساتی، الهویت خرافی مخلوقات و همچنین تحریف اصولی از تمامی معانی کلی فرهنگی می‌داند.»^۱

به این ترتیب، ماکس وبر "انزوای درونی و فردی"، احساس "برگزیدگی دینی" و ضرورت "رفعت الهی" جهت کسب سعادت اجتماعی را عواملی می‌نامد که به صورت دنیوی شدن پروتستان‌های پرهیزگر منجر به "سحر زدایی جهان" شدند و تمامی

^۱ vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Bd. I, S. ۱۲۲f.

روابط و معیارهای دینی که تا کنون به صورت تظاهر در "جهان بیرونی" متحقق می‌شدند به "جهان درونی" پروتستان‌های پرهیزگر تلقی می‌شود. از این پس، روابط دینی که به طور ظاهری و غیر مستقیم از طریق کلیسا با الهیات ایجاد می‌شدند، جنبه‌های باطنی به خود می‌گیرند و مؤمنان مستقیماً به روح‌القدس دست می‌یابند. در این ارتباط وبر از دو مفهوم دینی استفاده می‌کند که به گمان وی نتایج "انزوای درونی فردی" هستند. یکی "برگزیدگی" و دیگری "رفعت" است که وبر ادغام آن‌ها را "اتحاد باطنی" و نشانه‌ی رستگاری مؤمنان نیز می‌نامد.^۱ در حالی که "برگزیدگی" یک ایده‌ی دینی است، "رفعت" انگیزه‌ی دنیوی مؤمنان را جهت کسب سعادت اجتماعی نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد که وبر برای آموزش برگزیدگی در فرقه‌ی کلونیسیم اهمیت بیشتری نسبت به فرقه‌های دیگر پرهیزگر پروتستانی قائل می‌شود. همان‌گونه که وی در این ارتباط برجسته می‌سازد،

«آموزش برگزیدگی کلونیسیم تنها یکی از امکانات متفاوت بود. البته ما خود را قانع کردیم که آن در سبک خود نه تنها کلاً یک نتیجه‌ی بخصوص بود، بلکه همچنین تماماً تأثیرات روانی والایی داشت. جنبش‌های غیر کلونینی پرهیزگر، (وقتی که) تحت نقطه نظر ناب محرک دینی پرهیزگری‌شان در نظر گرفته شوند، بعداً به صورت نتیجه‌ی درونی کلونیسیم ضعیف شده ظاهر می‌شوند.»^۲

به نظر وبر آموزش ایده‌های "برگزیدگی دینی" و "رفعت الهی" علتی بود که انگیزه‌ی کسب سعادت دنیوی را مشروط به پیروی از راهنمای شیوه‌ی زندگی نوین کرد و یک جنبش دینی پرهیزگر به وجود آورد. رابطه‌ی مستقیم با خداوند و "انزوای درونی فردی"، "جهان درونی" مؤمنان پروتستان را مدام متشنج و روان آن‌ها را عمیقاً متأثر می‌کردند. به این ترتیب، پروتستان‌های پرهیزگر برای برخورداری از "رفعت الهی" و سعادت اجتماعی نه تنها خود به آن راهنمای شیوه‌ی زندگی نوین که شامل صرفه‌جویی، اعتماد نامحدود به خداوند، محدود کردن روابط جنسی به خانواده، محدود کردن تعداد فرزندان و اخلاق شغلی می‌شد، متعهد می‌ماندند. بلکه آن‌ها را هم‌چنین به

^۱ vgl. ebd., S. ۹۸f.

^۲ vgl. ebd., S. ۱۱۷

خویش بازتاب دهد. به این ترتیب، وبر نقش آن قشری بورژوازی را که وی خود را روشنفکر و حامی منافع مادی آنان می‌داند، برای تعمیم اخلاق شغلی برجسته می‌سازد. «نه آموزش اخلاقی یک مذهب، بلکه آن رفتار اخلاقی که از طریق شیوه و شروط دارایی سعادتش پاداش می‌گرفت، در معنی جامعه‌شناسی واژه‌اش، اخلاق بخصوصش را ساخت. آن رفتار نزد پروتستان‌تیسیم یک راهنمای بخصوص متدیک از شیوهی زندگی منطقی بود که تحت شرایط موجود راه را برای روح سرمایه‌داری مدرن هموار کرد. پاداش امتحان الهی به معنی تضمین سعادت معین شده بود که نزد تمامی منصوبان پروتستانی، میان فرقه‌های پروتستان و در برابر همه‌ی انسان‌ها به معنی تثبیت فردی (اعتبار داشت). هر دو همدیگر را در یک سمت تأثیرگذار مشابهاً تکمیل کردند، آن به روح مدرن سرمایه‌داری کمک کرد که اخلاق بخصوص، یعنی اخلاق بورژوازی مدرن را متولد کند. پیمان پرهیزگاری و بخصوص فرقه‌سازی (پروتستانی) با انفجار رادیکالش از وابستگی پدرسالارانه و اتوریته و سبکش از تعویض قواعد که انسان باید بیشتر از خدا اطاعت کند تا از انسان‌ها، یکی از مهم‌ترین زمینه‌های تاریخی فردیت مدرن را بنا ساختند.»^۱

به این ترتیب، وبر تأثیرات روانی دنیویت مؤمنان پروتستان را از یک سو، به صورت نتایج پیروی از راهنمای یک شیوهی زندگی جدید و فرهنگ نوین که آن‌ها را نتایج "منطقی عملی" نیز می‌نامد، استنتاج می‌سازد و از سوی دیگر، کسب آن‌ها را به صورت تعمیم اخلاق شغلی به بورژوازی مدرن مربوط می‌کند. با تشکیل فردیت مدرن انسان به تعقل دست می‌یابد و از تعبد به شیوهی پدرسالارانه و از نظم اتوریته دست می‌شویید. در این ارتباط انسان با اتخاذ منطق، روابط اجتماعی را آگاهانه و از منظر انگیزه‌های دنیوی خویش، یعنی "فردیت من" ارزیابی و بازنگری می‌کند. به نظر وبر این شیوهی زندگی مخصوص به صورت یک فرهنگ مدرن در گوشت و خون ملت‌های اروپای غربی دخول کرده است.^۲

مراسم تقدس بخش سحرآمیز و آیین جادویی را از روابط دنیوی زدودند. از این پس، "سحرزدگی جهان" که نتیجه‌ی تداوم آیین و برگزاری مراسم خرافی بود و موانع مستحکمی در برابر گزینش خرد و منطقی‌ت فعالیت اجتماعی و اقتصادی انسان می‌ساخت، بر طرف شدند. در واقع مفهوم "سحر زدایی جهان" که وبر مداوم بر آن تأکید می‌کند به معنی تصفیه‌ی سحر و جادو از اذهان عمومی و نفی پرستش ارواح و مخلوقات (و از جمله پاپ اعظم کلیسای کاتولیک) برای کامیابی در امور دنیوی است.^۱ روشن است که دنیویت پروتستان‌های پرهیزگر روابط اجتماعی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. دیگر "جهان‌گریزی" به صورت سرنوشت از پیش معین شده اعتبار ندارد و کسب سعادت محدود به آخرت نمی‌شود. در برابر اندیشه‌های "تغییر و حاکمیت بر جهان" شکل می‌گیرند و اخلاقیات شغلی برای بهبود زندگی دنیوی عمومیت می‌یابد. همان‌گونه که وبر تأثیرات روانی "سحر زدایی جهان" را برجسته می‌سازد،

«تدین باید خصلت ناب جادویی یا آیین تقدس بخش ابزار کسب رفعت را به صورت ممکنه بر طرف می‌کرد. زیرا آن‌ها نیز همواره فعالیت دنیوی را به عنوان بالاترین معنی دینی بی ارزش می‌ساختند و تصمیم برای سعادت را به کامیابی وقایع روزمره‌ی غیر منطقی وصل می‌کردند. هر دو کاملاً به مقصود رسیدند: سحرزدایی از جهان و تعویض راه از تعمق "جهان‌گریزی" به سوی "جهان‌سازی" پرهیزگر و فعال جهت کسب سعادت. (این پدیده‌ها) اگر انسان از برخی فرقه‌های کوچک منطقی شده که در تمامی جهان وجود دارند، صرف نظر کند، فقط در کلیساهای بزرگ و تشکل‌های فرقه‌ای پرهیزگر پروتستانی در غرب (مشاهده می‌شوند).»^۲

با وجودی که وبر مدام بر راهنمای شیوهی زندگی پروتستان‌تیسیم پرهیزگر تأکید می‌کند، لیکن تحولات اجتماعی را مستقیماً به آن نسبت نمی‌دهد، بلکه بیشتر در عمومیت آن می‌بیند. به این معنی که قشری باید این آموزش را در رفتار اخلاقی

^۱ vgl. Weber, Max (۲۰۰۶): ebd., S. ۱۰۵f., und

vgl. Weber, Max (۱۹۸۰): Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, Fünfte revidierte Auflage, Besorgt von Johannes Winkelmann, Tübingen, S. ۳۷۹

^۲ vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Bd. I, S. ۳۱۹

^۱ vgl. Weber, Max (۲۰۰۶): ebd., S. ۲۰۷

^۲ vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Bd. I, S. ۶۵

منظر دیگر غیر منطقی تلقی شود. منطق دو بعد متفاوت دارد و کلاً به معنی اتخاذ "ابزار مناسب" برای تحقق یک "هدف عملی" می‌باشد. همان‌گونه که وبر در این ارتباط ادامه می‌دهد،

«منطقیت می‌تواند معانی متفاوت داشته باشد. این چنین می‌شود به یک (نوع) منطقیت فکر کرد که تقریبی مانند متفکر سیستماتیک به سوی جهان‌بینی عزیمت می‌کند، (یعنی) تداوم افزایش حاکمیت تئوریک بر واقعیت از طریق مفاهیمی که مدام مشخص‌تر و مجردتر می‌شوند، و یا افزون‌تر به (نوع) منطقیت در معنی سمت‌جویی متدیک (فکر کرد، یعنی) بنای یک هدف عملی موجود و بخصوص از طریق ابزار مناسب که پی‌درپی دقیقاً محاسبه می‌شوند. با وجودی که هر دو سرانجام غیر قابل تفکیک به هم تعلق دارند، (اما) چیزهای بسیار متفاوتی هستند. (...) اما آن منطقی شدن راهنمای شیوه‌ی زندگی که ما در این‌جا با آن سر و کار داریم، می‌تواند اشکال بسیار متفاوتی به خود بگیرد.»^۱

از آن‌جا که اتخاذ "ابزار مناسب" برای تحقق "هدف عملی" بستگی به ابعاد زمانی و مکانی دارد، در نتیجه منطقیت اشکال متنوع فرهنگی به خود می‌گیرد. این مسئله مدام مد نظر وبر است و از این رو، وی بر این نکته تأکید می‌کند که هدف بررسی وی درک تولد منطق بخصوص غربی است که با نقش بنیادی اقتصاد مدرن سرمایه‌داری منطبق می‌باشد. بنابراین وبر منطقیت را نتیجه‌ی "انزوای درونی فردی" پروتستان‌های پرهیزگر تفسیر می‌کند که نه تنها به دنیوی شدن انسان و "سحرزدایی از جهان" می‌انجامد، بلکه به وسیله‌ی فرقه‌های پروتستانی به صورت یک طرح از راهنمای شیوه‌ی زندگی جدید و فرهنگ نوین جهت "تغییر و حاکمیت بر جهان" ترویج می‌شود. فقط از این منظر است که منطقیت مورد نظر وبر جنبه‌های تاریخی و فرهنگی به خود می‌گیرد و اروپای غربی تبدیل به زادگاه سرمایه‌داری مدرن صنعتی می‌شود. به بیان دیگر، وبر منطقی شدن را کلاً مد نظر ندارد، بلکه فقط از منطقی‌ی یاد می‌کند که به گمان وی به صورت ایده‌های متحول‌کننده مسبب تحولات مسلط اجتماعی و تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی در اروپای غربی شده‌اند. همان‌گونه که وی بر این نکته تأکید می‌کند،

روشن است که دیدگاه منطقی نمی‌تواند که در برابر منابع دینی و انجیل کوتاه بیاید و خردگرایی سرانجام اندیشه‌ی دینی را نیز به صورت یک درک منطقی از الهیات متحول می‌سازد. همان‌گونه که وبر در این ارتباط ادامه می‌دهد،

«اما این شریعت سخت انجیلی در برابر خصلت منعطف تدین بر پایه‌های محکمی قرار نداشت. آن چیزی که خدا به پیامبر و اصحاب وحی کرده بود، تمام آن چیزهایی نبود که می‌توانست و می‌خواست وحی کند. بر عکس: تداوم کلام نه به صورت یک سند مکتوب، بلکه به صورت قدرت روح‌القدس در زندگی روزمره‌ی مؤمنان تأثیر می‌گذاشت. آن مستقیماً با فردی که می‌خواست (کلام خدا) را بشوند سخن می‌گفت. (...) (این) پس از گواهی جوامع اولیه تنها نشانه‌ی کلیسای واقعی (بود). از این تفکر تداوم وحی بعدها آموزش مشهور کوئکرها که در مرحله‌ی آخر منجر به معنای قاطع گواهی درونی روح در خرد و وجدان شد. از این طریق نه اعتبار، اما به خوبی حاکمیت یکتای انجیل بر طرف و هم زمان یک تکامل آغاز شد که تمام مابقی آموزش کلیسایی سعادت‌یابی، سرانجام نیز نزد کوئکرها، همچنین آیین غسل تعمید و شام شب (یادآوری از آخرین شام عیسی مسیح) را رادیکال برچید. جماعت بسته‌ی غسل تعمیدیان در کنار معتقدان برگزیدگی و بخصوص کلونیست‌های سرسخت تمامی آیین تقدس بخش را به صورت ابزار سعادت‌یابی بی اعتبار کردند و به این ترتیب، سحرزدایی مذهبی از جهان را در آخرین نتایجش به انجام رساندند. تنها تنور درونی، تداوم وحی را عموماً و درک حقیقی و همچنین وحی انجیلی خدا را ممکن می‌ساخت. تأثیر آن از سوی دیگر، حداقل همچنین آموزش کوئکرها که در اینجا نتایج کلی گرفتند، بر انسان‌ها که هیچ‌گاه شکل و حیانی انجیل را نشناخته بودند، گسترش یافت.»^۱

به این ترتیب، در فرقه‌های پروتستانی پرهیزگر نه تنها یک شیوه‌ی زندگی دنیوی و منطقی و یک فرهنگ نوین شکل گرفتند، بلکه حاکمیت یکتای انجیل به عنوان سرچشمه‌ی احکام غیر قابل تغییر دینی بی اعتبار شدند. بنا بر بررسی وبر منطقیت، جهانی از تضادها را در بر می‌گیرد زیرا نه تنها معانی متفاوت دارد، بلکه در اشکال متفاوت فرهنگی ظاهر می‌شود. چیزی که از یک منظر کاملاً منطقی است، می‌تواند از

^۱ vgl. Weber, Max (۲۰۰۶): ebd., S. ۱۴۰f.

^۱ vgl. ebd., S. ۳۱۳

«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.»^۱

منطق اقتصاد سرمایه‌داری تحمیل می‌کند که برای تضمین روند سودآوری (هدف عملی) به تکامل فن‌آوری (ابزار مناسب) روی آورد. در این رقابت اقتصادی هر صاحب‌کاری که نتوانست افزایش ثروت و مالکیت خود را تضمین سازد، قربانی قوانین خشن بازار می‌شود. تجدید سرمایه‌گذاری در روند تولید و محاسبه‌ی دقیق کارآیی فن‌آوری جهت افزایش کمی و کیفی تولیدات عواملی هستند که صاحب‌کار و کارخانه را در برابر رقابت خشن اقتصادی محفوظ می‌دارند. از این رو، وبر میان سرمایه‌داری بدون تکامل فن‌آوری و سرمایه‌درای با تکامل فن‌آوری تفاوت قائل می‌شود و تکامل فن‌آوری را همچنین با منطقی شدن صاحب‌کاران و شیوه‌ی زندگی منطقی آن‌ها توضیح می‌دهد. همان‌گونه که وی این نکات را برجسته می‌سازد،

«روند بزرگ توسعه که در اواخر قرون وسطا، هنوز برای وقایع بسیار متزلزل سرمایه‌داری و آن مکانیزه شدن قاطعانه‌ی فن‌آوری که برای سرمایه‌داری امروزی صدق می‌کنند، از طریق خلق پیش‌شرایط مهم کلی ابژکتیو سیاسی و اقتصادی برای این آخری (اقتصاد) انجام شده است، بخصوص از طریق خلق پیش‌شرایط منطقی و ضد سنتی "روح" تمامی انسانیت که آن‌را عملاً در خود جذب کرد: تاریخ علم مدرن و روابط عملی که در دوران نوین برای تکامل اقتصادی انجام شده‌اند، از یک سو و تاریخ شیوه‌ی مدرن راهنمای زندگی در معنی عملی آن برای همان (روابط عملی اقتصادی) از سوی دیگر، کلید اصلی (شناخت) آن‌را ارائه می‌دهند.»^۲

با وجودی که وبر پیش‌شرایط ابژکتیو سیاسی و اقتصادی را برای تشکیل علم مدرن در نظر دارد، لیکن تکامل فن‌آوری را به "روح" ضد سنتی و فرهنگ مدرن نسبت می‌دهد که به گمان وی نتیجه‌ی پیروی از راهنمای شیوه‌ی زندگی پروتستانی پرهیزگر بوده

«انسان می‌تواند هر کدام از این حوزه‌ها را با وجود بالاترین تفاوت‌ها تحت نقطه نظرات و اهداف جهت‌دار منطقی سازد و آن چه که از یک منظر منطقی است، می‌تواند از منظر دیگر غیر منطقی باشد. بنابراین منطقی ساختن‌ها در حوزه‌های متفاوت زندگی و در اشکال کاملاً متفاوت و در تمامی فرهنگ‌ها وجود دارند. برای تفاوت فرهنگی - تاریخی آن‌ها مشخص می‌کند که اول کدام حوزه و آن در چه سمتی منطقی شده است. بنابراین (صحت تحلیل) به این بستگی دارد که منطق بخصوص و درونی غربی، یعنی مدرن غربی را شناخت و در تولدش توضیح داد. هر آزمایشی برای توضیح باید با نقش بنیادی اقتصاد منطبق باشد، (یعنی) شرایط مخصوص اقتصادی را در نظر بگیرد. اما همچنین مجاز نیست که بر عکس رابطه‌ی عامل و معلول را نادیده بگیرد. زیرا مانند فن‌آوری منطقی و حقوق منطقی، همچنین اقتصاد منطقی در تولدش اصولاً بستگی به توانایی و امکان شیوه‌های بخصوص عملی و منطق زندگی انسان‌ها دارد.»^۱

به این ترتیب، وبر منطق زندگی پروتستان‌های پرهیزگر را که نتیجه‌ی "انزوای درونی فردی" و "اتحاد باطنی" (برگزیدگی و رفعت) جهت کسب سعادت دنیوی می‌داند به شرایط مخصوص اقتصادی بسط می‌دهد. تعمیق و گسترش منطقی منجر به افزایش امکانات مؤمنان پروتستان می‌شود زیرا از این پس نه تنها تمامی ابعاد زندگی اجتماعی و اقتصادی از منظر "فردیت من" ارزیابی و بازنگری می‌شوند، بلکه تعهدهای سنتی، تبعیت‌های پدرسالارانه و تمایلات به رهنمودهای کاریسماتیک الغاء می‌گردند. در روند تشکیل "فردیت من" تمامی قدرت سنت‌های مقدس و اشکال متنوع خودکامگی به عقب رانده می‌شوند و مؤمنان پروتستان‌تیسیم پرهیزگر انگیزه‌های دنیوی خود را همواره دقیق‌تر ارزیابی و مطرح می‌کنند. در رقابت اقتصادی قیمت کمتر به معنی گسترش بازار فروش و سودآوری بیشتر است. این منطق سرمایه‌داری مدرن را وبر از منطقی شدن روابط کلی اقتصادی نتیجه می‌گیرد که البته بدون منطقی شدن شیوه‌ی زندگی و تشکیل اخلاق اقتصادی منطقی که وی مدام بر آن‌ها انگشت می‌گذارد، غیر قابل تصور هستند. همان‌گونه که وبر بر این نکته تأکید می‌کند،

^۱ vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Bd. I, S. ۳۶۰

^۲ Weber, Max (۱۹۷۸): Die Protestantische Ethik II - Kritiken und Antikritiken, ۳. Auflage, Johannes Winkelmann (Hrsg.), Gütersloh, S. ۳۲۴

^۱ vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Bd. I, S. ۲۰۴., und

vgl. Weber, Max (۲۰۰۶): ebd., S. ۱۹

معنی دینی دارد که به معنی "رسالت" به زبان‌های روزمره‌ی انگلیسی (کلینگ) و آلمانی (بروف) راه یافته است. وی بر این نکته تأکید می‌کند که دخول مفاهیم دینی در فرهنگ و اخلاق شغلی بورژوازی مربوط به متن انجیل نیست، بلکه نتیجه‌ی کار مترجمان اروپایی آن است. در برابر ملت‌های کاتولیک نه از چنین مفاهیمی برای اشتغال استفاده می‌کنند و نه اصولاً از اخلاق مدرن بورژوازی بر خوردار هستند.^۱ وبر با رجوع به اوفن‌باخر تفاوت میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها را پیرامون رابطه‌ی آن‌ها با اشتغال به شرح زیر برجسته می‌سازد،

«کاتولیک ... آرام‌تر و با محرک شغلی کمتری مسلح است، وی برای امکان سیر یک زندگی مطمئن، حتا با درآمد کوچک‌تر تا یک زندگی شورانگیز و خطرناک که شاید نتایج افتخارآمیز و ثروت به همراه داشته باشد، بیشتر ارزش قائل است. زبان مردمی به تمسخر می‌گوید، یا خوب بخور، یا راحت بخواب. در مورد حاضر پروتستان با میل خوب می‌خورد، در حالی که کاتولیک می‌خواهد راحت بخوابد.»^۲

به همین منوال، وبر برای صحت تحلیل خویش به موعظه‌های بنیامین فرانکلین رجوع می‌کند که سودآوری، انباشت ثروت و تشکیل مالکیت خصوصی را به صورت یک امر دینی توجیه می‌کند.^۳ فرانکلین که در یک خانواده‌ی کلونی متولد و تربیت شده بود، همان راهنمای شیوه‌ی زندگی نوین، اخلاق شغلی و اقتصادی و روح سرمایه‌داری مدرن پرهیزگر پروتستانی را تبلیغ می‌کرد که مد نظر وبر است. از آن‌جا که نه فقط سرمایه‌داری، بلکه بازار نیز به مراتب قدیمی‌تر از رفرماسیون مسیحی هستند، در نتیجه وبر مدام بر این نکته تأکید می‌کند که منظور وی از روح سرمایه‌داری و رقابت در بازار فقط اشکال مدرن آن‌ها هستند که به صورت منطقی روابط اقتصادی در اروپای غربی و آمریکا به وجود آمده‌اند. همان‌گونه که وبر از موعظه‌های فرانکلین نتیجه می‌گیرد،

است. در این ارتباط وبر جسته و گریخته از عباراتی مانند "نیت بخصوص بورژوازی پروتستان‌ها" نیز استفاده می‌کند.^۱

روشن است که استفاده از علم مدرن و توسعه‌ی فن‌آوری جهت تضمین توفیق اقتصادی و سودآوری نیاز به سرمایه‌گذاری مجدد دارد. لیکن وبر به این امر نیز یک جنبه‌ی ایده‌آلیستی می‌دهد. وی در تداوم نظریه‌ی اقتصاد کلاسیک که صرفه‌جویی را نتیجه‌ی تشکیل سرمایه می‌داند، مسئله‌ی روح سرمایه‌داری مدرن را به پیش می‌کشد که گرایش به تکامل و توسعه‌ی فن‌آوری را به صورت پیروی از راهنمای شیوه‌ی زندگی مدرن پروتستان‌های پرهیزگر توجیه کند. همان‌گونه که وی در این ارتباط ادامه می‌دهد،

«در چنین مواردی منظم‌اً یک هجوم از پول جدید باعث این تحولات نمی‌شد، با کمی از هزاری‌های سرمایه‌ی قرضی از اقوام که من با برخی از آن‌ها آشنایی دارم، تمامی روند انقلابی در کارخانه متحقق شد. (نه هجوم پول جدید)، بلکه روح جدید، مستقیماً روح سرمایه‌داری مدرن که تداخل کرده بود. پرسش در رابطه با قدرت محرکه‌ی گسترش سرمایه‌داری مدرن در درجه‌ی اول نه یک پرسش از منشأ خزانه‌ی سودافزای سرمایه‌داری، بلکه خصوصاً از تکامل روح سرمایه‌داری است. در جایی که آن زنده می‌شود و خود را قادر به تأثیر می‌کند، خزانه‌ی پول را به صورت ابزار فعالیت‌اش به جود می‌آورد، اما نه بر عکس.»^۲

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، وبر در نوشته‌هایش مدام از روح سرمایه‌داری مدرن یاد می‌کند. در این‌جا فن‌آوری ابزار مناسبی است که سودآوری را به صورت یک هدف عملی متحقق می‌سازد. از این رو، وبر بورژوازی را در برابر اقشار دیگر جامعه مانند کشاورزان بدون چاره، انگل‌های اجتماعی و بخصوص سرمایه‌دارهای ماجراجو که در انتظار فرصت مناسبی برای سوداگری و انباشت ثروت هستند، قرار می‌دهد. در حالی که وبر بورژوازی را نماینده‌ی منطق و اخلاق شغلی و اقتصادی می‌داند، فعالیت اقشار دیگر اجتماعی را غیر منطقی می‌شمارد. به نظر وی مفهوم اشتغال در پروتستان‌تیسیم

^۱ vgl. Weber, Max (۲۰۰۶): ebd., S. ۱۷۳

^۲ vgl. ebd., S. ۵۲f.

^۱ vgl. ebd., S. ۶۱f.

^۲ vgl. ebd., S. ۲۹

^۳ vgl. ebd., S. ۳۵f.

مالکیت خصوصی، آزادی انعقاد قرارداد، آزادی بازارهای کار، سرمایه و کالا دارد. همان‌گونه که وبر مقاومت نمایندگان پروتستانتیسم را در برابر ائتلاف دولت و کلیسای انگلستان با انحصارگران برجسته می‌سازد،

«نمایندگان پروتستانتیسم که بدون استثنا از مخالفان پرشور انواع امتیازات دولتی برای انحصارات سرمایه‌داری تجاری، غیر مسکون و استثماری به شمار می‌رفتند، در برابر پیمان دولت و کلیسا با انحصارگران که بر پهنه‌ی زیربنای مسیحی جامعه مستقر بود، محرک فردی، قدرت منطق، اشتغال قانونی و لیاقت و ابتکار خود را قرار دادند. در حالی که تمامی امتیازات دولتی برای انحصارات در انگلستان بزودی محو شدند، آن‌ها (پروتستان‌ها) در سازندگی صنعت، که بخشاً در برابر زورهای حاکمیت به وجود آمده بود، کاملاً سهم داشتند.»^۱

با تشکیل حکومت کلونیستی در انگلستان (در قرن ۱۷ میلادی) و قبل از آن در ژنو، اسکاتلند، هلند (در قرن ۱۶ میلادی) شدیدترین شکل کنترل کلیسایی که برای انسان قابل تصور بود، بر جامعه مستقر شد. با تمامی این حال نه تنها انتقادی به شدت کنترل و حاکمیت دینی و کلیسایی بر زندگی روزمره‌ی مؤمنان وارد نمی‌شد، بلکه اصلاح‌طلبان در کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی بر ضرورت تشدید کنترل دینی و اخلاقی تأکید می‌کردند. بورژوازی که از نظر اجتماعی و سیاسی در حال ارتقاء بود، در کمال آزادی و به راحتی این استبداد پروتستانی را پذیرفت و در دفاع از راهنمای شیوه‌ی زندگی نوین یک شهامت غیر قابل تصور نشان داد.^۲ با تشکیل حکومت‌های کلونیستی در اروپای غربی سیستم قضایی منطقی شد و جامعه به صورت فعالیت منطقی اقتصادی و اجتماعی انسان‌ها یک شکل نوین به خود گرفت. به گمان وبر تحولات فلسفه‌ی حق در اروپای غربی مستقیماً نتیجه‌ی آن تجربیات تاریخی بوده که کلیسای مسیحی با قدرت دنیوی کسب کرده و سرانجام سبب منطقی ساختن حقوق و ساختار قضائی شده است. همان‌گونه که وی تحولات تاریخی شریعت مسیحی را برجسته می‌سازد،

«در آن‌جا که ترویج ریسک تجاری و یک تمایل مشخص، اخلاقی و غیر معمول بیان می‌شود، (روح) یک خصلت اخلاقی والا جهت راهنمای شیوه‌ی زندگی به خود می‌گیرد. در این معنی بخصوص اینجا مفهوم روح سرمایه‌داری استفاده می‌شود. طبیعتاً سرمایه‌داری مدرن، زیرا این‌جا تنها از این سرمایه‌داری اروپای غربی و آمریکایی سخن می‌رود (که البته) با در نظر داشتن پرسش، خود به خود قابل فهم است. سرمایه‌داری در چین، هند، بابل و در دوران آنتیک و قرون وسطا نیز وجود داشت، اما مشخصاً فاقد این اخلاق بخصوص بود.»^۱

با وجودی که وبر مدام از روح سرمایه‌داری مدرن سخن می‌راند و آن را محرک مسلط توسعه‌ی صنعت و اقتصاد می‌شمارد، لیکن برای مصداق تحلیل خویش اشکال ساختاری و نهادی پروتستانتیسم پرهیزگر را نیز در نظر می‌گیرد. به گمان وی، انسان باید این نظریه را به فراموشی بسپارد که تحولات اقتصادی پس از رفرماسیون به صورت تکامل ضروری و خودپوی تاریخی به وجود آمده‌اند. تمامی عوامل اقتصادی و سیاسی باید متجمع و متراکم می‌شدند که اصولاً این کلیسای جدید دوام می‌آورد. بنابراین تشکیل سرمایه‌داری مدرن نتیجه‌ی بلاشرط رفرماسیون و تحولات فرقه‌های پروتستانی پرهیزگر تلقی نمی‌شوند. البته تأثیرات اخلاقی و روانی این راهنمای شیوه‌ی زندگی جدید هستند که به صورت کیفی منطقی‌ت سرمایه‌داری مدرن صنعتی را به وجود آورده و به صورت کمی فعالیت اقتصادی را برای سودآوری و تشکیل مالکیت خصوصی ترویج کرده‌اند.

از آن‌جا که کوشش برای کسب معاش و سودآوری، سازمان‌دهی منطقی تولید و توزیع، تجزیه‌ی خزانه‌ی کارخانه از خانوار و محاسبه‌ی منطقی سرمایه‌گذاری بدون مناسبات کلی منطقی ممکن نمی‌شوند، در نتیجه وبر توفیق صاحب‌کاری را مشروط به شرایط کلی منطقی تولید و توزیع می‌داند که دولت موظف به تشکیل مناسبات کلی برای سازمان‌دهی منطقی آن‌ها است. از این رو، وبر بر این نکته تأکید می‌کند که سرمایه‌داری همیشه جنبه‌ی سیاسی داشته و خواهد داشت. بنابراین محاسبه و مدیریت منطقی اقتصاد بستگی به حاکمیت مناسبات منطقی مانند، قانونمندی جامعه، حق

^۱ vgl. ebd., S. ۱۷۸f.

^۲ vgl. ebd., S. ۲۵f.

^۱ vgl. ebd., S. ۳۷

تأثیرات مشخص روح مدرن سرمایه‌داری به صورت اخلاق شغلی صاحب‌کاری و یک فرهنگ غربی زیربنای سرمایه‌داری مدرن صنعتی را به وجود آورده و از طریق تشکلی ساختاری و نهادی (جامعه‌ی بورژوازی) و بخصوص ائتلاف با قدرت سیاسی روابط اقتصادی و اجتماعی را منطقی کرده و منجر به توسعه‌ی اقتصادی در اروپای غربی شده‌اند. بنابراین ماکس وبر از بطن یک جامعه‌ی سنتی عوامل سوبژکتیو تشکیل یک جامعه مدرن با یک زیربنای منطقی سرمایه‌داری صنعتی را استنتاج می‌کند. در این ارتباط وبر یک بررسی ناب ایده‌آلیستی ندارد، زیرا قادر نیست که علت تحولات اجتماعی و اقتصادی را در عوامل ذهنی خلاصه کند. لیکن وبر برای ایده‌های معنوی نسبت به انگیزه‌ها مادی اولویت قائل می‌شود و عوامل مسلط توسعه‌ی اقتصادی را محدود به سوژه می‌کند. فقط از این منظر است که وبر موفق می‌شود که عوامل مسلط تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی را در یک "تیپ ایده‌آل" جمع‌آوری کند.

این "تیپ ایده‌آل" یک مؤمن پروتستان پرهیزگر را مد نظر دارد که در جماعت مذهبی و به شکل فرقه‌ای سازمان‌دهی و در آن‌جا اجتماعی و تربیت شده است. از آن‌جا که دیگر رابطه‌ی وی نه مانند کاتولیک‌ها از طریق کشیش، بلکه مستقیماً با خدا ایجاد می‌شود و از آن‌جا که دیگر معیار رستگاری‌اش نه اعمال خیریات به اعضای شرارت‌ها، بلکه پیروی از یک راهنمای شیوه‌ی زندگی متدیک است، در نتیجه "انزوای درونی فرد" وی را به بار می‌آورد و "جهان‌درونی" او را مدام تحت یک تشنج مزمن قرار می‌دهد. به این سبب، مؤمن پروتستان پرهیزگر که به "برگزیدگی" و "رفعت" (ابعاد دینی ایمان) اعتقاد دارد و سعادت اجتماعی و رفاه اقتصادی (ابعاد دنیوی ایمان) را نشانه‌ی خلوص اعتقاد خود می‌پندارد، این جهانی می‌شود. وی نه تنها از برگزاری مراسم تقدس بخش خرافی و آیین جادویی جهت رفاه و کسب سعادت صرف نظر می‌کند و "سحر زدایی جهان" را متحقق می‌سازد، بلکه با نفی دست‌تقدیر از "جهان‌گریزی" دست می‌شوید و با تأیید جهان و دنیویت به اندیشه‌ی "جهان‌سازی" و "جهان‌گشایی" روی می‌آورد و آینده‌ی خویش را معین می‌سازد. وی در روند "سحرزدایی جهان" از یک سو، جامعه را به صورت نتایج فعالیت خویش کشف می‌کند و از سوی دیگر، با تکامل علم و توسعه‌ی فن‌آوری به سازندگی منطقی جهان روی می‌آورد. منطقی برای وی به معنی گزینش "ابزار مناسب" جهت تحقق "اهداف عملی"

«احکام شرعی مسیحیت در برابر تمام حقوق مقدس دیگر حداقل یک جایگاه درجه بندی شده‌ی مخصوص دارد. آن در وهله‌ی اول در بخش‌های قابل ملاحظه‌ی اشکال قضایی ماهیتاً منطقی‌تر و سخت‌تر از حقوق مقدس دیگر تکامل یافته است. افزون بر این‌ها، آن از همان آغاز در یک دوگانگی نسبتاً واضح به وجود آمده است، (یعنی) یک تقسیم روشن قابل تأمل از هر دو حوزه‌ی حقوق (شرعی) در برابر حقوق عرفی، آن چنان که این سبک هیچ کجا وجود نداشته است. این آخری نخست نتیجه‌ی آن وضعیتی بوده که کلیسا در قرن‌های متمادی دوران آنتیک هرگونه ارتباط با دولت و حقوق را مردود می‌کرده است. سپس خصلت نسبتاً منطقی (احکام شرعی مسیحیت) به صورت نتایج اوضاع متفاوت به وجود آمد، تا این‌که کلیسا سببی برای جستجوی رابطه با قدرت‌های عرفی دید، (...) و این ارتباط را با کمک طرح‌های استوا از "حقوق طبیعی" به صورت یک ساختار تفکر منطقی منظم کرد. بعلاوه، در امور اداری سنت منطقی حقوق رومی تداوم داشت. با آغاز قرون وسطا کلیسای غربی در اولین حقوق سیستماتیک قواعد مجازات را که مستقیماً بر عناصر و اشکال حقوقی ژرمن‌ها استوار بود، به وجود آورد. (...) از این جهت، کلیسای غربی در یک اندازه‌ی غیر قابل مقایسه با هر جماعت دیگر مذهبی راه تولید حقوق را از طریق قواعد منطقی پیمود. و همچنین نظام سخت منطقی و هیرارشی کلیسایی (تدوین قواعد منطقی) را راحت کرد، در این راستا قواعد اقتصادی که غیر عملی و نتیجتاً نامطبوع بودند، به صورت متداوم و یا گاه‌گاهی (...) کهنه تلقی شدند، همان‌گونه که ما این را برای ممنوعیت سود فرای سود مشاهده کردیم.»^۱

به این ترتیب، وبر ریشه‌های منطقی شدن احکام شرعی مسیحیت را در رابطه با قواعد اقتصادی از تاریخ استخراج می‌کند. به گمان وی تمایز میان قوانین شرعی و عرفی برای تشدید و تعمیق منطقی فعالیت اجتماعی و اقتصادی نقش به‌سزایی داشته است. از یک سو، ایده‌ی منطقی در فلسفه‌ی حق مسیحیان و از سوی دیگر، انگیزه‌ی انطباق قواعد دینی با ضرورت‌های مادی جامعه‌ی بورژوازی منجر به تدوین قوانین دنیوی شدند که بعدها جدایی مصوبات دولتی از قوانین دینی را ممکن کردند. به گمان وبر

^۱ vgl. Weber, Max (۱۹۸۰): ebd., S. ۴۸۰

برابر امتیازات دولتی جهت محافظت از سرمایه‌داری تجاری و انحصاری مقاومت می‌کند و به این ترتیب، منطق مدیریت کارخانه و رقابت بازار را به حوزه‌ی سیاسی بسط می‌دهد. با عمومیت پروتستانتیسم، گستردگی "کلیسای مرئی" و تشدید و تعمیق منطقیت فعالیت دولتی، "جامعه‌ی حقوقی" پی در پی از "جامعه‌ی اخلاقی" متمایزتر می‌شود. دولت نماینده‌ی "جامعه‌ی حقوقی" است و ثبات و تداوم حاکمیت آن بستگی به مقبولیت مصوباتش و قدرت قانونی دارد. در این اجتماع مردم‌سالاری پذیرفته شده و تجزیه‌ی دین از دولت، ملت را مجاز به قانون‌گذاری می‌کند. شهروند که منافع خویش را از موضع "فردیت من" ارزیابی کرده و دین را به سلطه‌ی خرد خویش در آورده است، در برابر "جامعه‌ی حقوقی" پاسخگو است. در کنار دولت، "کلیسای مرئی" نماینده‌ی "جامعه‌ی اخلاقی" است که پروتستان‌های پرهیزگر را به پیروی از راهنمای شیوه‌ی زندگی دنیوی تشویق می‌کند. از آن‌جا که جدایی دین از دولت، نشانه‌ی منطقیت فعالیت اجتماعی و اقتصادی و تمایز امور اخروی از دنیوی، نتیجه‌ی خردگرایی مؤمنان پرهیزگر پروتستانی به شمار می‌رود، در نتیجه "کلیسای مرئی" در تدوین و تصویب قوانین دنیوی مشارکت نمی‌کند. هم‌زمان "کلیسای مرئی" تجربیات دنیوی مؤمنان را در نظر می‌گیرد، در حالی که واتیکان ("کلیسای نامرئی") از درک آن‌ها طفره می‌رود. به این ترتیب، وبر موفق می‌شود که با ادغام دو متدولوژی مختلف آموزشگاه قانون‌شناسی و واقعیت‌شناسی از اقتصاد ملی مسئله‌ی فرهنگ را به پیش کشد و فعالیت اجتماعی و اقتصادی و مدرنیت را از راهنمای شیوه‌ی زندگی پروتستانتیسم پرهیزگر و با تطبیق با شکل کاتولیکی آن، به صورت یک "تیپ ایده‌آل" استنتاج کند. فقط از این طریق است که غرب تبدیل به زادگاه یک منطقیت جهان‌شمول جهت فعالیت اجتماعی و اقتصادی می‌شود و اروپاییان وارث فرهنگی سرمایه‌داری مدرن صنعتی به شمار می‌روند. وبر همواره بر این نکته تأکید می‌کند که سرمایه‌داری در تمامی نقاط جهان، در همه‌ی دوران تاریخ و در میان تمامی ادیان جهانی وجود داشته است، لیکن سرمایه‌داری مدرن صنعتی و منطقی که وی در نظر دارد فقط در نقاط امرار معاش پروتستان‌های پرهیزگر به وجود آمده است.^۱

^۱ vgl. ebd., S. ۳۱۹, und

Weber, Max (۱۹۲۰): Bd. II, ebd., S. ۳۲۷

است. از این پس، نفی و گریز از جهان برای وی بی معنی می‌شوند و سازندگی و حاکمیت بر جهان به صورت هدف منطقی جلوه می‌کنند. در حالی که نفوذ دین برای تنظیم روابط اجتماعی و اقتصادی پی‌درپی رنگ می‌بازد، وی به برداشت سوبژکتیو و بخصوص خویش از دین نائل می‌آید. به این ترتیب، "جهان درونی" مؤمن پروتستان پرهیزگر منعطف می‌شود و اعتقاد و ایمان دیگران را می‌پذیرد. برای وی دیگر نه یک برداشت مشخص از انجیل اعتبار دارد، نه منابع دینی سرچشمه‌ی عقلانیت به شمار می‌روند و نه معیارهای راهنمای شیوه‌ی زندگی دنیوی ضرورتاً از منابع دینی استنتاج می‌شوند.

از آن‌جا که پرهیزگری پروتستانی در "جهان‌درونی" مؤمن به وقوع می‌پیوندد، وی از یک سو، اخلاق شغلی و صاحب‌کاری منطقی را برای انباشت ثروت به وجود می‌آورد، در حالی که از سوی دیگر، در برابر سوداگری و سرمایه‌داری ماجراجویانه موضع می‌گیرد. در رابطه با اخلاق شغلی و صاحب‌کاری منطقی، منطقیت به معنی گرایش به فن‌آوری نوین برای تضمین سودآوری و بیرون راندن رقیبان از بازار است. پروتستان پرهیزگر با اتخاذ "منطق هدفمند" منجر به ایجاد اخلاق صاحب‌کاری منطقی بورژوازی می‌شود و مسئله‌ی کار را در کارخانه به صورت منطقی حل می‌کند.^۱

افزون بر این‌ها، پروتستان پرهیزگر تشکلهای ساختاری بخصوص خویش را به وجود می‌آورد. نخست "کلیسای مرئی" است که در برابر واتیکان (کلیسای نامرئی) دین را از جنبه‌ی تاریخی‌اش تهی ساخته و بر "دین طبیعی" انگشت می‌گذارد. "دین طبیعی" دیگر وحی الهی قلمداد نمی‌شود زیرا بنا بر فلسفه‌ی حقوق طبیعی، خرد بشری را معیار تدین و برگزاری آیین تقدس بخش می‌داند. به این ترتیب، مؤمن در کمال "آزادی و آگاهی" از خرد خویش استفاده و امور اخلاقی را از راهنمای شیوه‌ی زندگی دنیوی و پرهیزگری پروتستانی استنتاج می‌کند. وی دیگر نه نیازی به تفسیر دینی و یا پیروی از دیگران دارد و نه بنده‌ی متعصب دیگر بندگان خدا می‌شود. بعداً تشکیل جامعه‌ی بورژوازی است که شهر را به صورت خودمختار در برابر دولت قرار می‌دهد. پروتستان پرهیزگر از طریق این تشکل ساختاری و برای تضمین سودآوری کارخانه‌ی خویش در

^۱ vgl. Weber, Max (۲۰۰۶): ebd., S. ۱۶۴, ۱۶۲

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.^۱

در این جا روشن می‌شود که وبر فقط یک "محرک شغلی" را در نظر ندارد زیرا آن در تمامی ادیان و ملت‌های دیگر نیز یافت می‌شود. وی فقط ادیان دیگر را فاقد یک راهنمای شیوه‌ی زندگی منطقی می‌داند که پیروی از آن‌ها همچون پروتستانتیسم پرهیزگر منجر به تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی می‌شوند. با وجودی که وبر برای اثبات نظریه‌اش به صورت تطبیقی کنفوسیونیسیم، تاوایسیم، هندوایسیم، بودائیسیم، یهودیت آنتیک و در بعضی مواقع زرتشتیسم و اخلاق و تدین در مصر و بین‌النهرین را بررسی می‌کند، لیکن فراتر از یک طرح سطحی و تطبیقی و رجوع جسته و گریخته به اسلام، یک بررسی اصولی و تاریخی از آن ارائه نمی‌دهد. بنا بر ارزیابی ولفگانگ شلوختر این نشانه‌ی نامطمئنی وبر در بررسی و شناخت وی از اسلام است. شلوختر برای مصداق نظریه‌ی خویش به یک نامه رجوع می‌کند که وبر به ناشر کتاب‌هایش، پاول زیبک، در تاریخ ۳۰ دسامبر ۱۹۱۳ میلادی نوشته است. وبر 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 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 اسلام نام می‌برد، بلکه تحلیل خود را یکباره و سرمشق دیگران نیز می‌نامد. با تمامی این وجود وبر بررسی تطبیقی اسلام با

^۱ vgl. Weber, Max (۱۹۸۰): ebd., ۳۷۸f.

وبر تحت عنوان ادیان جهانی پنج سیستم و یا توجیه دینی از نظم زندگی را می‌فهمد که انبوه بزرگی از مؤمنان را در بر می‌گیرند. این ادیان شامل کنفوسیونیسیم، هندوایسیم، بودایسیم، مسیحیت و ایمان به اسلام می‌شوند.^۱ در این جا وبر برای تثبیت صحت جهان‌شمولی تحلیل خویش به بررسی تطبیقی ادامه می‌دهد و همان‌گونه که پیرامون ادیان جهانی برجسته می‌سازد،

«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 "داری" 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 (... شریط 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 طرح‌های مذهبی را مستقیماً برای کوشش (اخلاق) درون‌جهانی "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

^۱ vgl. Weber, Max (۲۰۰۶): ebd., S. ۲۹۱

پرهیزگر تقدیر به معنی برگزیدگی برای پیروی از راهنمای شیوه‌ی زندگی دنیوی و منطقی می‌باشد که توفیق در امتحان آن به سعادت اخروی می‌انجامد. همان‌گونه که وبر در این ارتباط ادامه می‌دهد،

«در اسلام نتایج اعتقاد به سرنوشت جا باز کردند. اما چرا؟ زیرا تقدیر اسلامی جبرگرایی از پیش معین شده و نه برگزیدگی است که به سرنوشت دنیوی و نه به سعادت اخروی منسوب می‌شده است، زیرا در ادامه‌ی نتایج آن حکم اخلاقی، (یعنی) "آزمایش" به عنوان برگزیده شده در اسلام نقشی بازی نمی‌کند، بنابراین تنها دلاوری جنگی (...) می‌توانسته پیرو آن بوده باشد، اما نه نتایج شیوه‌ی زندگی متدیک که البته برای آن "پاداش" مذهبی (در اسلام) کسر بوده است.»^۱

بنابراین برگزیدگی و پرهیزگری برای وبر در پروتستانتیسم و اسلام معانی و نتایج متفاوت روحی دارند. وی برگزیدگی و پرهیزگری در اسلام را مختص به دوران جهاد و بی‌سبری مؤمنان نسبت به وقوع زمان قیامت می‌سازد که البته با تشدید شهرنشینی تأثیرات روحی‌شان از بین می‌روند. از این جهت، مسلمانان بر خلاف پروتستان‌ها به راحتی به دولت دنیوی تن می‌دهند و قشر حاکم را برگزیده‌ی الله می‌پندارند. در برابر پروتستان که به خردگرایی دست یافته و فعالیت اجتماعی و اقتصادی خویش را به صورت منطقی سازمان‌دهی می‌کند، در مقابل هرگونه مشروعیت دولت دنیوی بدبین است و توجیه دینی حاکمیت را نمی‌پذیرد.

نزد وبر ایمان به برگزیدگی قوی‌ترین محرک برای فعالیت انسان است زیرا از این طریق مؤمنان تحقق اهداف خویش را نتیجه‌ی اراده‌ی الهی می‌پندارند. لیکن وبر همچنین میان تأثیرات برگزیدگی در "جهان‌درونی" و "جهان بیرونی" تفاوت قائل می‌شود. برگزیدگی و پرهیزگری در اسلام بیشتر در "جهان بیرونی" متحقق می‌شوند و از آن‌جا که مانند پروتستانتیسم به "جهان‌درونی" مسلمانان رسوخ نمی‌کنند، در نتیجه نه تنها یک سرشت غیر منطقی، اخروی و جبری به صورت "قسمت" به خود می‌گیرند، بلکه منجر به "سحر زدایی جهان" نمی‌شوند. همان‌گونه که وبر در مقایسه میان اسلام و پروتستانتیسم شرح می‌دهد،

^۱ Weber, Max (۱۹۲۰): Bd. I, ebd., S. ۱۰۲, Fn. ۲

پروتستانتیسم 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.^۱

پس از وفات ماریانه وبر یکی از نزدیکان او به نام ادوارد بامگارتن که فارغ‌التحصیل جامعه‌شناسی بود، مسئولیت مکتوبات و نوشته‌های منتشر نشده‌ی ماکس وبر را به عهده گرفت. گزارش بامگارتن از این ارث تنها شامل بخش کوچکی از نوشته‌های وبر می‌شود که گویی نه جنبه‌ی تحقیقاتی، بلکه نامه‌نگاری دارد. در این ارتباط پرسش ضروری است که چرا مابقی آثار وبر و بخصوص بررسی تطبیقی پروتستانتیسم با اسلام منتشر نشده است. این مخفی‌کاری منجر به انتقاد تنبروک به بامگارتن می‌شود. همان‌گونه که وی در این ارتباط پی می‌گیرد،

«این‌چنین انسان می‌تواند به ندرت از کنار پرسش بگذرد که آیا ادوارد بامگارتن فهمیده است که حقوق و وظایف یک ارث متصرفه را در یک ارتباط مقبول بیاورد. چگونه ممکن است که متصرف، ناشر میراث نوشتاری و جامعه‌شناس، ادوارد بامگارتن (...) هنوز یک واژه‌ی روشن پیرامون مالکیتش از ارث ماکس وبر به افکار عمومی علمی بدکار است؟ چگونه قابل توضیح است که (...) فقط اندکی و مختصرات اختیاری از نامه‌ها در میان گذاشته شده‌اند؟ اصولاً با کدام قدرت حقوقی بامگارتن خود را مختار به تصمیم می‌داند که افکار عمومی از این ارث چه چیزی را مجاز به مطالعه است و چه چیزی را نه؟»^۲

امتناع از انتشار تمامی مکتوبات و بخصوص بررسی تطبیقی وبر از پروتستانتیسم و اسلام جنبه‌ی جهان‌شمولی و صحت جامعه‌شناسی دینی وی را شدیداً مورد تردید قرار می‌دهد. تا آن‌جایی که وبر در نوشته‌هایش جسته و گریخته اسلام را با پروتستانتیسم مقایسه می‌کند، مدعی می‌شود که تقدیر در اسلام و پروتستانتیسم معانی متفاوت دارند. در حالی که تقدیر در اسلام جبری و منسوب به این جهان است، در پروتستانتیسم

^۱ vgl. Schluchter, Wolfgang (Hrsg.) (۱۹۸۷): Einleitung, Zwischen Welteroberung und Weltpassung - Überlegungen zu Max Webers Sicht des Islams, in: Max Webers Sicht des Islams, S. ۱۱ff. Frankfurt am Main, S. ۱۹f.

^۲ vgl. Tenbruck Friedrich (۱۹۹۹): Wie gut kennen wir Max Weber? in: Das Werk Max Webers, Hommann, Harald (Hrsg.), S. ۹۹ff., Tübingen, S. ۱۱۴

می‌انجامد، انکار کند و پروتستانتیسم را به عنوان عامل تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی برجسته سازد.

وبر برگزیدگی را از جنبه‌ی رستگاری مؤمنان بین اسلام و کلونینیسیم مقایسه می‌کند. به گمان وی در اسلام برگزیدگی جنبه‌ی خود را با تشدید روند شهرنشینی از دست می‌دهد زیرا "جهان درونی" و شیوه‌ی زندگی دنیوی مسلمانان را دگرگون نمی‌سازد. در حالی که برگزیدگی در پروتستانتیسم مربوط به تقدیر اخروی می‌شود و نتیجه‌ی جوانمردی در زندگی روزمره‌ی دنیوی است. به این سبب با تشدید روند شهرنشینی در کلونینیسیم معانی برگزیدگی و پرهیزگاری نیز نسبت درک اولیه‌ی آن‌ها تقویت می‌شوند. بنابراین به نظر وبر تقدیر از منظر پروتستانتیسم جنبه‌ی اخروی و در ایمان اسلامی جنبه‌ی دنیوی به خود می‌گیرد و از این رو، وجه‌های برگزیدگی، خردگرایی، منطقی‌ت فعالیت اجتماعی و اقتصادی و اخلاق اشتغالی که نزد پروتستان‌ها جنبه‌ی دنیوی دارند، برای مسلمانان پوشیده می‌مانند. به همین منوال نیز پرهیزگاری "جهان درونی" مسلمانان نسبت به پروتستان‌ها یک سرشت کمتر خردگرا به خود می‌گیرد. وبر برای مصداق نظریه‌ی خویش از تمایل شدید انبوه مسلمانان به "جهان‌گریزی"، خرافات و "قسمت" (دست تقدیر) یاد می‌کند. وبر پس از طرح تأثیرات روحی راهنمای شیوه‌ی زندگی مسلمانان (دین‌شناسی) به بررسی شکل ساختاری (جامعه‌شناسی) حکومت اسلامی روی می‌آورد. در این‌جا به مراتب روشن‌تر می‌شود که وبر نه تنها شناخت عمیقی از تأثیرات روحی برگزیدگی در اسلام نداشته، بلکه شناخت وی از تاریخ کشورهای شرقی بسیار محدود بوده است.

بدون زیاده روی، تاریخ اسلام را می‌توان به صورت تاریخ جنگ‌های فرقه‌های دینی تدوین کرد. البته امویان از طریق برگزیدگی به حکومت دنیوی خویش جنبه‌ی دینی می‌دادند. لیکن از همان اوایل استقرار خلافت آن‌ها فرقه‌های دینی از جمله امامیه، خوارج و شعوبیه با دولت مرکزی در جنگ بودند و امویان را غاصبان قدرت سیاسی می‌شمردند. سرانجام شعوبیان موفق شدند که حکومت امویان را سرنگون سازند و با تشکیل خلافت عباسیان دوران نوینی را در تاریخ اسلام آغاز کنند. لیکن جنگ‌های فرقه‌های دینی که البته فقط محدود به سنیان با شیعیان نمی‌شوند، تمامی مجاهدت‌های فرقه‌های دیگر دینی را برای کسب قدرت سیاسی تا هم اکنون در بر می‌گیرند. از

«بنابراین برگزیدگی در اسلام همیشه قدرت خود را در جنگ‌های دینی همواره از نو بسط می‌دهد، همچنین در (آرزوی ظهور) مهدی. در برابر (برگزیدگی) با تشدید "شهرنشینی" تأثیرش را در اسلام از دست می‌دهد زیرا یک روزمرگی درونی از شیوه‌ی زندگی مانند پروتستانتیسم را تأسیس نمی‌کند. آن‌جا که برگزیدگی مستقیماً به سرنوشت اخروی مربوط می‌شود، یعنی ... مستقیماً به روزمرگی درونی جهت احقاق جوانمردی بستگی دارد، بنابراین تنها در تدین کلونین معنی شهرنشینی در برابر نظریات اولیه‌اش بالا رفت که کاملاً نقش خصلتی دارد. ایمان برگزیدگی پروتستانی همه جا به صورت خطر برای دولت و دشمن برای اتوریتیه محسوب می‌شود، زیرا در برابر هر مشروعیت و اتوریتیه‌ی دنیوی بدبین است، در حالی که دولت منسوب دنیوی عشیره‌ی امویه هواداران برگزیدگی بودند زیرا انتظار داشتند که غضب نامشروع حاکمیت خویش از طریق برگزیدگی و اراده‌ی الله شناخته شود. انسان می‌بیند که چگونه تغییر در عامل مشخص وقایع جهان به جای (قضاوت) سرنوشت اخروی بلافاصله خصلت اخلاقی و منطقی برگزیدگی را محو می‌کند. و تا وقتی که پرهیزگاری فعال است، آن چنان که به صورت ساده در جنگ‌های قدیمی دینی وجود داشت، این تأثیر در اسلام که به عفت و افزون بر این بیشتر بیرونی و انتظارات مابقی فرهنگی داشت در زندگی روزمره به عقب رانده شد و یک خصلت کمتر منطقی در تدین توده‌ای به صورت عناصر سرنوشت‌باوری (قسمت) گرفت، همچنین سحر را در دین توده‌ای به عقب نراند.»^۱

همان‌گونه که نشان دادم، وبر پس از بررسی راهنمای شیوه‌ی زندگی پروتستانتیسم پرهیزگر (دین‌شناسی) که منطقی‌ت فعالیت اجتماعی و اقتصادی مؤمنان را معین می‌کند به بررسی شکل ساختاری (جامعه‌شناسی) جامعه‌ی مدرن روی می‌آورد. به همین منوال نیز باید "بررسی" وی از اسلام را درک کرد. طرح شکل بخصوص برگزیدگی در اسلام برای وبر کافی است که وی تأثیرات روحی اسلام را برای "انزوای درونی فردی" و تشنج مداوم "جهان درونی" مسلمانان و تشکیل راهنمای یک شیوه‌ی زندگی که به منطقی‌ت فعالیت اجتماعی و اقتصادی و اخلاق شغلی و صاحب‌کاری

^۱ vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Bd. I, S. ۳۳۵

جامعه‌شناسی دینی وی را متعهد می‌سازد که با عمومیت نظام فئودالی کلیت جوامع مختلف را ببوشاند و تفاوت‌ها را محدود به آن راهنمای شیوه‌ی زندگی پروتستانتیسم پرهیزگر کند که به نظر وی برای تشکیل نظام سرمایه‌داری مدرن صنعتی یک نقش مسلط و سازنده ایفا کرده است. در برابر اسلام، پروتستانتیسم رستگاری تمامی انسان‌ها را در نظر دارد و راهنمای شیوه‌ی زندگی دنیوی آن به خردگرایی و منطقی‌ت فعالیت اجتماعی و اقتصادی و در نتیجه تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی می‌انجامد. همان‌گونه که وبر از تطبیق اسلام با پروتستانتیسم نتیجه می‌گیرد،

«اسلام در دوران اولیه‌ی مکه‌اش هنوز یک مذهب برگشته از جهان، شهری و زاهدانه‌ی غیر اداری بود که در مدینه به تدین قیامت محمدی عوض شد و سپس در تکامل امت اولیه‌ی اسلامی به سوی یک دین جنگی ملت عرب و بخصوص شهری تغییر یافت. آن مؤمنانی که ورود آن‌ها نشانه‌ی توفیق قاطع پیامبر بود، همگی سران عشایر قدرتمند بودند. حکم دینی جهاد در اقدام اولیه‌اش اعتباری جهت تغییر مذهب نداشت، (بلکه) افزون‌تر: "تا آن‌ها (مؤمنان بیگانه‌ی اهل کتاب) در تواضع مالیات (جزیه) بپردازند"، تا به این صورت اسلام در این جهان نسبت به دیگر ادیان متعهد به پرداخت مالیات از نظر شأن اجتماعی اولویت بگیرد. نه فقط تمامی این در پیوست مستقیم با اهمیت غنائم در احکام، قول‌ها و بخصوص انتظارات قدیمی‌ترین (نمونه‌ی) اسلام، تأییدی برای آن به عنوان دین حاکمان است، بلکه عناصر آخری همچنین اخلاق اقتصادی‌اش فئودالی ناب هستند. مشخصاً نسل اول مؤمن‌ترینان از ثروتمندترین (مسلمانان) بودند و یا درست‌تر: آن‌ها به وسیله‌ی غنائم (در معنی گسترده) از همه‌ی شرکا متمول‌تر شده بودند. اما نقشی را که ثروت در اسلام بازی می‌کند، بالاترین مخالفت با مواضع پروتستانتیسم است.»^۱

به نظر می‌رسد که وبر تأثیرات روحی اسلام را پس از هجرت نوع دیگری ارزیابی می‌کند. در حالی که اسلام پیش از هجرت یک دین اخروی و جهت رستگاری مسلمانان به شمار می‌رفته، با استقرار دولت در مدینه تبدیل به یک دین جنگی برای کسب غنائم می‌شود. به این ترتیب، اسلام توجیه دینی حاکمیت فئودالی را به عهده

^۱ ebd., S. ۳۷۵, und, vgl. ebd. S. ۲۰۴, ۲۸۹

آن‌جا که منابع اسلامی فراتر از برگزیدگی، اشکال دیگر توجیه حاکمیت دینی را نیز ممکن می‌سازند، در نتیجه محدودیت مشروعیت دینی خلافت اسلامی به برگزیدگی و طرح شیوه‌ی حکومت امویان نشانه‌ی تقلیل‌گرایی وبر است. افزون بر این‌ها، وبر برای اسلام مانند پروتستانتیسم یک نقش جهانشمول قائل نمی‌شود. به نظر وبر، از آن‌جا که اسلام به سرکردگی سیاسی خویش رضایت می‌دهد و با دریافت جزیه از ارشاد غیر مسلمانان و تغییر دین آن‌ها صرف نظر می‌کند، در نتیجه نمی‌تواند یک دین جهانشمول جهت رستگاری مؤمنان به شمار بیاید. همان‌گونه که وبر بر رابطه‌ی اسلام با سیاست تأکید می‌کند،

«آن‌جا (میان دین و سیاست) یک مرافعه ابداً به وجود نمی‌آید که یک تدین مانند اسلام قدیمی، تبلیغات خشونت آمیز نبوت حقیقی را (تبدیل به) وظیفه‌ی (مسلمانان) می‌کند. اسلام از جهان‌شمولیت تغییر مذهب آگاهانه صرف نظر کرده و به مغلوبیت و همچنین تبعیت مؤمنان بیگانه تحت سلطه‌ی یک مذهب حاکم که جنگ دینی را به صورت وظیفه‌ی اصولی در اختیار حاکمیت قرار داده، بسنده می‌کند، بدون این‌که رستگاری تابعان را به صورت هدف بشناسد. پس بعداً این چنین، (اسلام) یک دین جهانشمول جهت رستگاری نیست.»^۱

افزون بر این‌ها، وبر ایمان به اسلام را فقط متناسب با یک نظام فئودالی می‌داند که محدود به دین حاکمیت می‌شود. به گمان وی انگیزه‌ی جهاد نه تغییر مذهب بندگان، بلکه تسخیر زمین اربابی و برداشت رانت فئودالی است.^۲ از آن‌جا که به نظر وبر حاکمیت اسلامی با برداشت رانت زمین‌های زراعی از تغییر دین بیگانگان و رستگاری آن‌ها صرف نظر می‌کند، در نتیجه نه تنها اسلام وجهه‌ی جهانشمولی خویش را می‌بازد، بلکه مانعی در برابر عبور سرمایه‌داری سنتی و تجاری به سرمایه‌داری مدرن صنعتی می‌سازد. این اختلال تئوریک از یک سو، بستگی به بررسی ایده‌آلیستی وبر دارد که عوامل مسلط تحولات جامعه را نه از زیربنای مادی (انگیزه‌ها)، بلکه از ایده‌های اجتماعی (روبناهای فرهنگی و دینی) استنتاج می‌کند. از سوی دیگر، ادعای جهانشمولی

^۱ vgl. Weber, Max (۱۹۸۰): ebd., ۳۵۷f.

^۲ ebd. S. ۲۸۹

دینی در مدینه تبدیل به یک دین جنگی برای کسب غنائم می‌شود و سرانجام به صورت پدرشاهی بر نظام فتوادی مستقر می‌گردد. مشروعیت حاکمیت از طریق برگزیدگی ممکن می‌شود. تداوم جنگ‌های دینی بستگی به گسترش و تثبیت سرکردگی دولت اسلامی و تضمین رانت فتوادی دارد، البته بدون این که هدف جهاد تعویض دین بندگان بوده باشد. روشن است که اسلام نیز مانند پروتستانسیسم برگزیدگی و پرهیزگاری را آموزش می‌دهد. لیکن تأثیرات آن‌ها فقط محدود به "جهان بیرونی" می‌شود و از آن‌جا که به "جهان درونی" مسلمانان رسوخ نمی‌کنند، در نتیجه یک راهنمای شیوه‌ی زندگی متدیک جهت سعادت دنیوی مسلمانان به وجود نمی‌آورند. ایمان به اسلام فقط یک روح متعصب جنگجو را به بار می‌آورد که البته اوج آن به صورت برگزیدگی و پرهیزگاری در قرارگاه‌های نظامی پدیدار می‌شود، در حالی که با محدودیت فتوحات دینی و تشدید شهرنشینی این تأثیرات روحی نیز محو می‌شوند. عبادت معصومان و برگزاری مراسم تقدس بخش جهت کسب سعادت دنیوی موانعی در برابر "سحر زدایی از جهان" می‌سازند و فعالیت اجتماعی و اقتصادی هم چون گذشته سنتی می‌مانند. قشر حاکم که با جنگ‌های دینی و کسب غنائم به یک زندگی مرفه، آسوده و لذت‌های این جهانی روی آورده است در پی تطبیق با اوضاع موجود و اداره‌ی جهان می‌باشد. وبر با یک چنین شناختی از اسلام نه تنها کلاً آن‌را منشأ اخلاق ساده و سنتی با ظاهری جوانمردانه می‌داند، بلکه ابعاد جهان‌شمولی، رستگاری و منطقی‌ت فعالیت اجتماعی و اقتصادی در معنی مدرن آن‌را انکار می‌کند. در این‌جا کاملاً روشن می‌شود که وبر به هیچ وجه یک بررسی جامع، هماهنگ و قابل قبول از اسلام ارائه نمی‌دهد. به نظر می‌رسد که وی به جای تشکیل یک آموزش علمی همواره بازسازی ایدئولوژی بحران‌زده‌ی بورژوازی معاصر را دنبال می‌کند که البته از طریق بررسی تأثیرات فرهنگی پرهیزگری پروتستانی ممکن می‌شود. بدیهی است که استفاده از مفاهیم دینی که در ادیان متفاوت معانی متفاوت دارند، درک جامعه‌شناسی دینی وبر را دشوارتر می‌کند. از آن‌جا که بررسی وبر از علم فرهنگ شناسی فاقد یک رابطه‌ی دیالکتیکی از زیربنا با روبنا جهت تشکیل ساختار جامعه‌ی مدرن و سرمایه‌داری صنعتی است، در نتیجه نه تنها اشکال اجتماعی، ماهیت جامعه‌ی طبقاتی را می‌پوشانند، بلکه متدولوژی آثار وی کاملاً مبهم می‌ماند. بررسی غیر تاریخی، نامنظم، تطبیقی و بخصوص

می‌گیرد. این تشکل ساختاری و ادغام دین و سیاست برای وبر منجر به تشکیل یک نظام پدرشاهی (سلطانیسم) می‌شود که البته به دلیل تفاوت نقش ثروت با پروتستانسیسم موانعی در برابر تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی می‌سازد. در این‌جا نه فن‌آوری توسعه می‌یابد و نه فعالیت اجتماعی و اقتصادی منطقی و یا دولت قانونمند و مقبول می‌شوند. در حالی که جامعه‌ی مدرن صاحب یک حکومت قانونی، مجاز و منطقی است، حکومت پدرشاهی نیازی به مقبولیت دنیوی و قانون‌مندی دولت ندارد. به بیان دیگر، وبر در بررسی دین‌شناسی از برگزیدگی و رستگاری میان پروتستانسیسم و اسلام، "جهان‌گریزی" و "سحرزدگی" مسلمانان را مانع تشکیل سرمایه‌داری مدرن می‌داند، لیکن در بررسی جامعه‌شناسی مانع توسعه‌ی صنعتی را نه دین اسلام، بلکه تشکل ساختاری حکومت پدرشاهی و شریعت اسلامی معرفی می‌کند. وبر موانع تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی را در نظام پدرشاهی به شرح زیر برجسته می‌سازد،

«سرمایه‌داری صنعتی در هر کجا که به شکل مخصوص از کارگاه صنعتی تبدیل شود، به معنی یک سازمان از کار با هدف فروش انبوه است که به امکان محاسبات مطمئن وابسته می‌ماند و البته به همان مقدار بیشتر، هر چه سرمایه‌گذاری شدیدتر و بخصوص هر چه (کارگاه) با سرمایه‌ی راکد سیراب‌تر شود. آن باید بر استواری، اطمینان و حقیقت‌امر از کارکرد نظام حقوقی، (یعنی) بر اصل خصلت منطقی و قابل محاسبه‌ی قانون و دستگاه اداری اتکا کند. به غیر از این، آن ضمانت محاسبه‌ی ممکنه که برای سرمایه‌داری بزرگ صنعتی واجب است، غایب می‌ماند. آن‌ها بخصوص در دولت‌های پدرشاهی کلیشه‌ای کم اهمیت به طور کلی و شدیداً غایب هستند، همان‌گونه که بر عکس در درون بوروکراسی مدرن در یک درجه‌ی عالی وجود دارند. نه اسلام به عنوان دین از افراد در صنعتی ساختن ممانعت کرده است: تاتارها در غفقاز روسیه اغلب صاحب‌کاران بسیار "مدرنی" هستند. بلکه ساختار مقید مذهبی دستگاه دولت‌های اسلامی، دستگاه اداری آن‌ها و قانون آن‌ها.»^۱

خلاصه‌ی مطلب، برای وبر اسلام یک دین "جهان‌گریز" است که به دلیل فقدان جنبه‌ی جهان‌شمولیت در پی رستگاری مؤمنان نیست. اسلام پس از هجرت و استقرار دولت

^۱ ebd., S. ۶۴۳

به روند شناخت کمکی نمی‌کند. شناخت مخصوصاً متزلزل‌تر می‌شود، زمانی که وبر مفاهیم بخصوصی را برای اشکال متفاوتی به کار می‌گیرد که در فرهنگ‌ها و ادیان دیگر معانی مختلفی دارند. از جمله باید از مفاهیم ارزشمندی مانند "سحرزدایی"، "منطقیت"، "فردیت من"، "هدفمند"، "قابل محاسبه"، "سکولار" و "سیستماتیک" یاد کرد که در یک توضیح سست از مدرنیت متجمع می‌شوند. در این ارتباط نه رابطه‌ی عامل و معلول روشن است و نه نقش مسلط و یا حاشیه‌ای این عوامل در راستای تشکیل فرهنگ مدرن مشخص می‌گردد. در این‌جا رابطه‌ی تئوری (شناخت) و پراتیک (واقعیت) چنان گسسته می‌شود که نه تنها موجودیت "تیپ ایده‌آل" و تأثیرات آن به صورت عامل مسلط تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی در اروپای غربی مورد تردید قرار می‌گیرد، بلکه بررسی تطبیقی آن با ادیان دیگر جهانی غیر علمی به نظر می‌رسد. در همین جا است که محدودیت‌های زمانی و مکانی جامعه‌شناسی دینی وبر روشن‌تر می‌شوند.

از آن‌جا که یک مجموعه از آثار علمی باید برای خود مستقلاً پا بر جا بماند، باید در قوت تحلیلی خود و با وجود نقاط ضعف که البته در هر بررسی وجود دارد، در برابر انتقاد و مناظره ایستادگی کند و تثبیت شود، در نتیجه قابل فهم است که چرا بسیاری از اسلام‌شناسان، کلیت جامعه‌شناسی دینی وبر را مردود می‌دانند. از جمله باید از ماکسیم رودینسون، پتر فلدبائر، رودولف پترس و ارنست گلنر یاد کرد.

بنا بر بررسی ماکسیم رودینسون عقب‌افتادگی صنعتی کشورهای شرقی اصولاً ربطی به دین اسلام ندارد.^۱ وی برای اثبات نظریه‌اش یک ردیف از آیه‌هایی قرآن را برگزیده است که بر خلاف بررسی جهان‌شمول وبر نشان دهد که نه اسلام مبلغ "جهان‌گریز" است و نه مسلمانان ضرورتاً به قسمت و تقدیر الهی از پیش معین شده اعتقاد دارند. به نظر وی خردگرایی برای تصمیم‌گیری پیرامون موارد دنیوی به همان اندازه در اسلام یافت می‌شود که در پروتستانتیسم پرهیزگر نیز وجود دارد.^۲ همان‌گونه که وی در بررسی قرآن و تشریح شیوه‌ی زندگی دنیوی پیامبر اسلام برجسته می‌سازد،

^۱ vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۱): Islam und Kapitalismus, Frankfurt am Main, S. ۹۰ f.

^۲ vgl. ebd., S. ۱۱ f.

رجوع جسته و گریخته به اسلام منجر به یک نامطمئنی مزمز در جامعه‌شناسی دینی وی می‌شود. این شیوه‌ی تحلیل نه از کلیت جامعه پرده بر می‌دارد و نه به یک مفهوم از تضاد به صورت عامل مشخص و مسلط تحولات اجتماعی دست می‌یابد. همان‌گونه که تمبروک در رابطه با متدولوژی ماکس وبر برجسته می‌سازد،

«متدولوژی ماکس وبر در انطباق با اوضاع یک کلیت چیزی به ما نمی‌گوید. ما کلاً نمی‌توانیم با فرایض، مفاهیم اصولی، خواست‌ها و نتایج آن ارتباط ایجاد کنیم، بدون این‌که از بدیهیات خود، (یعنی) پژوهش جامعه‌شناسی، تئوری جامعه‌شناسی و منظور تکالیف علمی صرف نظر کنیم. با یک ملاحظه‌ی دقیق‌تر (...) از آن به عنوان یک مجموعه‌ی پیچیده و متغیر پرده برداری می‌شود که تعداد زیادی از پرسش‌های منفرد و مشخص و شرایط کلی را در یک وضعیت مشخص و پیوسته در ابعاد زمانی جذب کرده و با وجود تمامی دقت منطقی تنها یک بیک با زور پیوند می‌دهد. همواره از آن (...) به صورت یک مجموعه‌ی کاملاً متضاد پرده برداری می‌شود که در آن محرک‌ها، مفاهیم و مسائل متفاوت تنها یک راه حل پیش پا افتاده و بسیار کلی تجربه می‌کنند.»^۱

افزون بر این‌ها، ادعای وبر از بررسی ابژکتیو فرهنگ شناسی معقول به نظر نمی‌رسد. از آن‌جا که فرهنگ خود یک مقوله‌ی سوژکتیو است، در نتیجه علم آن نیز می‌تواند فقط سوژکتیو بوده باشد. به بیان دیگر، علم فرهنگ شناسی در اعماق معنی خویش ابژکتیو نیست زیرا انتخاب و جمع‌آوری سوژکتیو اشکال و ظواهر اجتماعی در برابر ماهیت ابژکتیو جامعه‌ی طبقاتی قرار می‌گیرد. اولویت سوژه بر ابژه در علم فرهنگ شناسی مصداق این انتقاد به ماکس وبر است. وی از یک سو، از راهنمای شیوه‌ی زندگی پروتستانتیسم پرهیزگر که به گفته‌ی خود وی یک "جهان از تفاوت‌ها" را در بر می‌گیرد، یک "تیپ ایده‌آل" را که کاملاً نادر است، استنتاج می‌کند. از سوی دیگر، این "تیپ ایده‌آل" را عامل مسلط تشکیل نظام سرمایه‌داری مدرن صنعتی نامیده و جهان‌شمول می‌خواند. روشن است که استفاده‌ی وبر از دو متدولوژی مختلف آموزشگاه‌های تاریخی و تئوریک در اقتصاد ملی که البته صحت هر دو فرض می‌شوند،

^۱ vgl. Tenbruck Friedrich (۱۹۹۹): Die Genesis der Methodologie Max Webers, in: Das Werk Max Webers, Hommann, Harald (Hrsg.), S. ۱ff., Tübingen, S. ۵۴

«اگر بررسی بخش کشاورزی، تولیدی و تجاری با همدیگر به صورت افقی مرتبط شوند، برای کشورها و جوامع تمامی مناطق عربی و ایرانی برای ۶۰۰ سال از تشکیل اسلام تصویری دینامیک، مختص، هماهنگ و خلاق از اقتصاد ایجاد می‌شود. این تز عمومیت یافته که (خلافت اسلامی) بعد از یک دوران شکوفایی اقتصادی اولیه حداقل بعد از آغاز هزاره‌ی دوم وارد یک دوران رکود اقتصادی نهایی می‌شود قابل اثبات نیست. (...)

درجه‌ی بالای توسعه‌ی تجارت و فنون مالی بیشتر از یک اقتصاد پویا تا رکودی و انجمادی گزارش می‌دهد و ارقام محدود موازنه‌های تجاری و مالی، احتمال می‌دهند که جهان اسلامی حداقل تا قرون وسطای متأخر در مقابل اروپای غربی از نظر اقتصادی عقب افتاده‌تر نبوده است. این تز عمومیت یافته‌ی بحران قرن ۱۱ در هر صورت قابل اثبات نیست و می‌تواند نتیجه‌ی تولید پنداری باشد.»^۱

البته فلدباثر انکار نمی‌کند که کشورهای شرقی پی در پی با بحران اقتصادی مواجه بودند و در مقابل موانع سرسخت و مشکل‌های ساختاری توسعه قرار گرفته‌اند. او فقط تز بحران نهایی در قرن یازدهم را مردود می‌کند و دلایل عقب‌افتادگی کشورهای شرقی را در ایمان مسلمانان جستجو نمی‌کند.

رودولف پترس نیز جامعه‌شناسی دینی وبر را مردود می‌داند. وی مدعی می‌شود که اگر راهنمای شیوه‌ی زندگی دینی چنان تأثیرات شگرفی بر منطقی‌ت فعالیت اجتماعی و اقتصادی مؤمنان می‌گذارد، پس تفاوت‌های پروتستانتیسم پرهیزگر (کلوینیسیم) با "اسلام بنیادگرا" چنان کوچک هستند که دیگر قابل توضیح نمی‌باشد که چرا سرمایه‌داری مدرن صنعتی در کشورهای اروپای غربی و نه در شرق اسلامی به وجود آمده است.^۲ وی بر این نکته تأکید می‌کند که "اسلام بنیادگرا" همه‌ی مؤمنان را قادر به اجتهاد می‌داند و از این رو، رابطه‌ی مسلمانان با الله مانند فرقه‌های پروتستان مستقیماً با خدا ایجاد می‌شود. همچنین پرهیزگاری در راهنمای شیوه‌ی زندگی "بنیادگرایان اسلامی" یافت می‌شود. به غیر از مشکل چند همسری، تمام چیزهایی که مانع پیروی از راهنمای شیوه‌ی زندگی زاهدانه می‌شوند، در میان "بنیادگرایان اسلامی"

^۱ ebd., S. ۴۲۱f.

^۲ vgl. Peters, Rudolph (۱۹۸۷): Islamischer Fundamentalismus: Glauben, Handeln, Führung, in: Max Webers Sich des Islams, Wolfgang Schluchter (Hrsg.), S. ۲۱۷ff. Frankfurt am Main, S. ۲۲۰

«در تمامی این‌ها، چیزی نیست که یک انتظار منفعل از کمک الله را گزارش دهد. البته آیه‌های بیشماری در قرآن بیهودگی، فنا و وهم چیزهای این جهان را برجسته می‌سازند. باطنیان آتی در این یک تحریک به پرهیزگاری دیدند، یک پیشنهاد که از کسب دنیوی فاصله بگیرند تا خود را تماماً وقف جستجوی خدا کنند. این محال نیست که خود همعصران پیامبر این چنین نتایجی را گرفتند یا که این متون تمایل‌های گذشته‌ی آن‌ها را تشدید کردند. اما مطمئناً آن‌ها برای محمد هیچ وقت یک فراخوان به یک چنین کرداری را معنی نمی‌داده‌اند. تأکید بر ابر قدرتی خدا و ثانویت چیزهای این جهان به این معنی هستند که (پیامبر) به همراهان وفادار هشدار می‌داد، که فداکاری فعال برای امت (اسلامی) را فرای اشتغال جهت موضوع شخصی خود قرار دهند، یعنی آن‌ها را از یقین پیروزی که یک چنین فداکاری را به همراه می‌آورد، قانع کند، (یعنی) کافران را متقاعد سازد که به یک جریان مقاومت‌ناپذیر بپیوندند. زندگی بی نهایت فعال پیامبر به روشنی نشان می‌دهد که وی اگر هم بعضی مواقع تمایل به کوشش داشت که خود را مانند یک پر کاه به الله ابر قدرت بسپارد، بر این امتحان به سرعت پیروز شد.»^۱

بنابراین به نظر رودینسون دلایل عقب‌افتادگی اقتصادی کشورهای شرقی را باید در عوامل دیگری به غیر از دین اسلام جستجو کرد. منتقد بعدی ماکس وبر تاریخ‌نگار و اسلام‌شناس پتر فلدباثر است. او در یک بررسی تاریخی - اقتصادی از خلافت اسلامی که از سال ۶۰۰ تا ۱۲۵۰ میلادی را در بر می‌گیرد، نشان می‌دهد که نظریه‌ی رکود اقتصادی در این دوران قابل اثبات نیست. او مفاهیمی را مانند "جهان‌گریزی محمدی"، "فرهنگ ویژه‌ی غیر خردگرای اسلامی"، "عدالت خواهی ایده‌آلیستی و ضد سرمایه‌داری اسلام"، "رکود امپراطوری اسلامی"، "انجماد آسیایی"، "فقدان آتونومی شهری در شرق" و "اخلاق ضد سرمایه‌داری در اسلام" را به عنوان مباحثی مغرضانه مردود می‌کند^۲ و همان‌گونه که از بررسی تاریخ‌شناسی دینی خویش نتیجه می‌گیرد،

^۱ ebd., S. ۱۳۴

^۲ vgl. Feldbauer, Peter (۱۹۹۵): Die islamische Welt ۶۰۰-۱۲۵۰ - Ein Frühfall von Unterentwicklung?, Wien, S. ۴۰۸

جنبه‌ی علمی ندارد زیرا او از نتیجه به تحلیل می‌رسد. گلنر در یک پلمیک ماکس وبر را به شرح زیر به باد تمسخر می‌گیرد.

«من می‌توانم با اشتیاق تصور کنم که چه اتفاقی می‌افتاد اگر که اعراب در پویتیروس پیروز می‌شدند و تسخیر و اسلامی کردن اروپا را ادامه می‌دادند. بدون تردید ما همگی علاقه به (کتاب) ابن وبر اخلاق خوارجی و روح سرمایه‌داری داشتیم که در آن قانع کننده اثبات می‌شد، که چگونه روح منطقی و مدرن و نقش آن در سازمان‌دهی کارخانه و بوروکراسی فقط می‌توانسته نتیجه‌ی پروتستانتیسم خوارجی در قرن شانزدهم (میلادی) در شمال اروپای غربی بوده باشد. بخصوص این بررسی اثبات می‌کرد که اقتصاد مدرن و سازمان‌دهی منطقی هیچ‌گاه نمی‌توانسته ایجاد شده باشد، اگر اروپا مسیحی می‌ماند.»^۱

از آن‌جا که جامعه‌شناسی دینی وبر به صورت مسلط علوم اجتماعی و فلسفه‌ی اروپایی را متأثر ساخته و می‌سازد، در نتیجه روشن است که هواداران وبر نمی‌توانند که نسبت به منتقدان بانی جامعه‌شناسی دینی بی‌تفاوت بمانند. از جمله باید از شلوختر یاد کرد که در یک بررسی نووبری اقدام به خلاصی جامعه‌شناسی دینی می‌کند. وی شرح می‌دهد که چرا ایمان به اسلام برای انباشت ثروت در سرمایه‌داری تجاری مناسب ولی برای تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی نامناسب است. همان‌گونه که وی در این ارتباط برجسته می‌سازد،

«کلونیسیم و اسلام مفاهیم مشابه‌ای برای خداوند و زمینه‌ی دینی برابری دارند. با این وجود عمل‌کرد تجربی - روانی این منابع مشابه رادیکال متفاوت هستند. آن‌ها یک شیوه‌ی زندگی باطنی و پرهیزگر با گرایش به اشتغال را مجاز می‌کنند. یک شیوه‌ی زندگی که در مواقع اضطراری خود را تا حد مرگ فراموش می‌کند. یک جوانمردی که با تشدید روزمرگی طبیعتاً با منافع دنیوی مصادف می‌شود. (...) کلونیسیم تشنج درونی مؤمنان را میان سبک رستگاری و انگیزه‌ی رستگاری تا حد غیر قابل تحمل برای انسان افزایش می‌دهد و به این سبب، انگیزه‌ای مداوم را برای سلطه بر جهان ایجاد می‌کند. اسلام اما مؤمن را در چنین تشنج غیر قابل تحملی قرار نمی‌دهد و به این سبب،

^۱ ebd., S. ۲۱

ممنوع هستند. از جمله باید از ممنوعیت نوشیدن شراب، مصرف تنباکو، برگزاری جشن‌های ممتول با همراهی موسیقی و رقص، استفاده از جواهرات و زینت آلات طلائی و پوشیدن لباس‌های ابریشمی و گرانبها یاد کرد.^۱ افزون بر این‌ها، راهنمای شیوه‌ی زندگی "بنیادگرایی اسلامی" همان معیارهای اخلاقی و ارزش‌ها و تعهدهای اجتماعی را مانند پروتستانتیسم پرهیزگر تبلیغ و ترویج می‌کند. "خودداری درونی مؤمنان"، "وظیفه اخلاقی ثروتمندان برای حمایت از فقرا و بینوایان" (پرداخت زکات)، "تفسیر ثروت به عنوان رفعت و پاداش الهی" و "فعالیت اجتماعی برای کسب عنایت الهی" به همان ترتیب و کم یا بیش در ایمان "بنیادگرایی اسلامی" یافت می‌شوند که فرقه‌های پرهیزگر پروتستانی مبلغ و مروج آن‌ها هستند. بنابراین پترس مدعی می‌شود که اسلام اصولاً نیازی به رفرماسیون ندارد که مانند پروتستانتیسم پرهیزگر ارزش‌های معنوی و اخلاقی را جهت منطقی‌ت فعالیت اجتماعی و اقتصادی ایجاد کند. همان‌گونه که وی از یک بررسی تطبیقی میان پروتستانتیسم پرهیزگر و "اسلام بنیادگرا" نتیجه می‌گیرد،

«انسان می‌تواند تمامی آن مشخصات آموزشی و بینشی پروتستانتیسم کلونینی را که وبر نتیجه‌ی کلی برای توسعه‌ی سرمایه‌داری (مدرن و صنعتی) می‌دید، هم‌چنین در اسلام بنیادگرا کشف کند. البته آن‌ها دقیقاً به همان شکل و به همان اندازه موجود نیستند، اما این شباهت‌ها و برابری‌ها تردید جدی در عامل دینی برای توضیح این واقعیت به وجود می‌آورند که سرمایه‌داری (مدرن و صنعتی) در شمال غربی اروپا و نه در بخش‌های دیگر جهان توسعه یافته است.»^۲

به همین منوال نیز منتقد دیگر ماکس وبر، ارنست گلنر، استدلال می‌کند. او حتا مدعی می‌شود که در یک مقایسه تطبیقی میان ارزش‌های اسلامی با دو دین یکتاپرست یهودی و مسیحی اروپایی، اسلام به مراتب به مدرنیت نزدیک‌تر است. وی از جمله جنبه‌هایی را مانند "ادعای جهان‌شمولی"، "اعتقاد به کتاب دینی"، "برابری روحانی مسلمانان"، "گسترش تمام و کمال رستگاری همه‌ی مؤمنان" و "منطقیت منظم شیوه‌ی زندگی اجتماعی" را برجسته می‌سازد.^۳ به نظر وی بررسی جامعه‌شناسی دینی وبر

^۱ vgl., ebd., S. ۲۲۹

^۲ ebd., S. ۲۲۹

^۳ vgl. Gellner, Ernest (۱۹۸۵): Leben im Islam - Religion als Gesellschaftsordnung, Klett-Cotta, S. ۲۲

عامل و معلول مجاز نیست. کلیت با مفهوم فرمسیون اجتماعی نیز بیان می‌شود. زیربنا تمامی ابزار، فن‌آوری و روش‌های مادی، فکری و ساختاری را که انسان برای تأمین معیشت خویش در حوزه‌ی تولید و توزیع به کار می‌بندد، در بر می‌گیرد. از طریق نیروی کار، انسان نه تنها طبیعت بیرونی ("جهان بیرونی")، بلکه طبیعت خویش ("جهان درونی") را نیز دگرگون می‌سازد. رویناها مناسبات سیاسی، قضایی، هنری و ایده‌های اجتماعی (فلسفی، علمی و دینی) را باز تاب می‌دهند. تحت دیالکتیک زیربنا با رویناها تشکل ساختاری جامعه به وجود می‌آید و منطقی‌ت فعالیت اجتماعی و اقتصادی شکل می‌گیرد. همان‌گونه که تبلور هر ایده‌ی اجتماعی (روینا) بستگی به یک زمینه‌ی مساعد مادی (زیربنا) دارد، زمینه‌ی مادی نیز از تعمیم هر ایده‌ی انتزاعی و مجزا از روابط اجتماعی ممانعت می‌کند. بنای تشکل ساختاری به معنی هماهنگی زیر بنا با روینا و انگیزه‌ها با ایده‌ها است که به منطقی‌ت فعالیت اجتماعی و اقتصادی یک شکل نهادی می‌دهد و آن‌را به دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" منتقل می‌سازد. به بیان دیگر، تغییر طبیعت از طریق کار نه تنها منجر به ارتقاء اجتماعی انسان، بلکه به صورت مسلط تبدیل به عامل روند تحولات جامعه و محرک توسعه‌ی اقتصادی و صنعتی می‌شود. لیکن در مراحل پیشرفته‌تر اجتماعی و یا در مقاطع بخصوص تاریخی این امکان نیز وجود دارد که رویناها نقش معینی را برای تحولات زیربنایی ایفا کنند. همان‌گونه که یورگن هابرماس این مناسبات را برجسته می‌سازد،

«در حالی که مارکس پیامدهای آموزنده‌ی تحولاتی را که محرک تاریخی فشار به سوی توسعه شدند، به بُعد تفکر ابژکتیو شده، (یعنی) به دانش فنی و سازمانی، به فعالیت ابزاری و استراتژیک، خلاصه: به نیروهای مولد محدود کرد، اکنون دلایل خوبی برای این فرضیه وجود دارند که هم‌چنین در بُعد دیدگاه اخلاقی، (یعنی) دانش عملی، کنش ارتباطی و در تنظیم توافقی از کنش‌های مبارزاتی، پیامدهای آموزنده‌ای به وجود می‌آیند که در اشکال پخته‌ی ادغام اجتماعی، در مناسبات تولیدی نوین جای می‌گیرند و از طرف خود ابتداءً جایگزینی نیروهای مولد نوین را ممکن می‌سازند. به این ترتیب، ساختارهای منطقی شده که در جهان‌بینی‌ها، تصورات اخلاقی و اشکال هویتی بیان می‌شوند و بر جنبش‌های اجتماعی عملاً تأثیر می‌گذارند و سرانجام در سیستم‌های

انگیزه‌ی لحظه‌ای او را برای تسلط بر جهان به صورت تسخیر آن ایجاد می‌کند، اما به دلیل حاشیه‌ای بودن گناه موروثی و اعتقاد به رستگاری مانع جهان‌گریزی مداوم می‌شود. در نتیجه ایده‌ی اعتقادی - اقتصادی را نیز دگرگون نمی‌سازد. از این رو، این ایده فتودال، خرده بورژوا یا سرمایه‌دار ماجراجو و به هر حال سنتی می‌ماند. هم‌چون تمامی ادیان فرهنگی، اسلام نیز با اشکال اقتصاد سنتی و سرمایه‌داری سیاسی هم‌خوانی دارد.»^۱

بررسی شلوختر که جنبه‌های اخلاقی - اقتصادی اسلام را برای انباشت سرمایه‌داری تجاری برجسته می‌سازد اما در همان حین اسلام را برای توسعه‌ی سرمایه‌داری مدرن صنعتی نامناسب می‌خواند، قانع کننده به نظر نمی‌رسد. نگاهی اجمالی به بازار روشن می‌کند که آن یک تشکل ساختاری بسیار متنوع و پیچیده دارد. بازار فقط مکان تجارت کالاها نیست، بلکه تمامی نیازهای اجتماعی شهر از تولید (پیشه‌وری، کارگاه‌داری) گرفته تا خدمات اجتماعی (مسافرخانه، حمام، گاراژ) را هم‌چنین بر طرف می‌سازد. بنابراین پرسش اصولی در این نکته خلاصه می‌شود که چه عواملی به صورت مسلط مانع عبور سرمایه‌داری تجاری و اشتغال پیشه‌وری به سرمایه‌داری مدرن صنعتی در ایران شدند؟

در ضمن مقایسه‌ی شلوختر میان ایمان فرقه‌ی کلونیسیم با اسلام که اشکال متفاوت ظاهری و باطنی دارد، غیر قابل قبول به نظر می‌رسد. هم‌چنین تنوع فرقه‌های اسلامی و اشکال متفاوت ایمان و شیوه‌ی متنوع زندگی مسلمانان یک مقایسه‌ی کلی را مجاز نمی‌کنند. لیکن به مراتب مهم‌تر بررسی یک جانبه و ایده‌آلیستی نوع وبری شلوختر از عوامل تشکیل سرمایه‌داری مدرن است که اصولاً توجه‌ای به ماهیت متضاد زیربنای اقتصادی جامعه به عنوان عامل مسلط تحولات اجتماعی ندارد. بنابراین بررسی رابطه‌ی دین با سیاست توسعه‌ی صنعتی ضروری می‌کند که کلیت جامعه، یعنی زیربنا، رویناها و تشکل ساختاری آن در نظر گرفته شوند و منطقی‌ت فعالیت اجتماعی و اقتصادی از دیالکتیک کلیت مناسبات جامعه استنتاج شوند. روشن است که در این‌جا تعویض نقش

^۱ vgl. 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, S. ۴۳

«مارکس در مناسبات کار مزدی و سرمایه اصل سازمان‌دهی نوین را کشف کرد. نهاد قرارداد کار مزدی که به وسیله آن آزادی یک طبقه‌ی اجتماعی از تولیدکنندگان از مناسبات سنتی، اشتغالی و فئودالی سازمان‌دهی کار ممکن شده است، تبدیل به هسته‌ی یک سیستم حقوقی خصوصی می‌شود که البته ابتداءً در قرن هیجدهم (میلادی) کلاً تکامل می‌یابد. این (سیستم) اصول جهان‌شمولی را متجسم می‌کند و رابطه‌ی سوژه‌های حقوقی - خصوصی را نسبت به ارزش‌های عمومی که حوزه‌های کنش‌های استراتژیک و حوزه‌های پی‌گیری انگیزه‌های مشخص، متمایز، تکی و اخلاقی افراد خصوصی را محدود می‌سازند، تنظیم می‌کند. تأسیس یک بازار کار به این معنی است که اصول جهان‌شمول در کار اجتماعی دخول می‌کنند. کارمزدی در کارخانه‌ی سرمایه‌داری سازمان‌دهی می‌شود. کارخانه می‌تواند به عنوان محل کار از خانوار مجزا و با پشتیبانی حسابداری منطقی و با هدف سودآوری به کار گرفته شود، (یعنی) زمانی که کار به صورت مجرد و به عبارت دیگر، تبدیل به فاکتور هزینه در محاسبه‌ی موفقیت شده است. شکل کار مجرد برای جامعه‌ی مدرن تنوع سازنده‌ی سیستم اقتصادی را ممکن می‌سازد و از نظم سیاسی آن و برعکس سازمان‌دهی مجدد دولت تابع دستور عملی روابط اقتصادی می‌شود (یعنی) تأسیس دولت با بوروکراسی مدرن که ماکس وبر آن را به صورت یک تیپ پیشرو و با رجوع به تجربیات کشور پروس شرح می‌دهد).»^۱

این تحلیل که بنا بر تجربیات ایزکتیو سیاست توسعه‌ی اقتصادی در کشورهای مدرن اروپایی جمع‌بندی شده است، کلیت جامعه، یعنی دیالکتیک زیربنا با روبناها که منجر به تشکیل ساختار و منطبقیت فعالیت اجتماعی و اقتصادی شده و سرمایه‌داری مدرن صنعتی را به وجود آورده‌اند، در بر می‌گیرد. بنابراین بررسی تحولات زیربنایی (یعنی) تشکیل نظام سرمایه‌داری و تحکیم قرارداد کار مزدی در شهر که در برابر شیوه‌ی تولید فئودالی در روستا مستقر شد) و تحلیل تأثیرات روبنایی (یعنی کشمکش فلسفه و دانش با دین پیرامون بیان واقعیت، تدوین و تصویب قوانین جزایی و مدنی، تشکیل فرهنگ و هنر مدرن و تحکیم سیاست توسعه‌ی سرمایه‌داری مدرن صنعتی) روشن می‌کنند که چگونه بورژوازی در غرب اروپا شکل‌های ساختاری مدرن شهری را به

نهادی متجسم می‌شوند، یک جایگاه مهم تثوریک و استراتژیک کسب می‌کنند. بخصوص هم‌اکنون نمونه‌ی قابل طراحی و سیستماتیک از توسعه‌ی ارزشمند ساختاری توجه را جلب می‌کند. این ساختار نمونه یک منطق درونی توسعه را که ناشی از روایات فرهنگی و تحولات ساختاری می‌شود، شرح می‌دهد. این (نمونه) چیزی در ارتباط با مکانیزم‌های توسعه نمی‌گوید؛ این فقط اندکی راجع به امکانات دگرگونی آگاهی می‌دهد که در بطن معیارهای فرهنگی آن‌ها، تصورات اخلاقی، ارزش‌ها و غیره بر سطح موجود سازمانی جامعه تأثیر می‌گذارند و قادر هستند که مشخصات متفاوت تاریخی بیابند. در دینامیسم توسعه‌ی خویش، این تحولات به ساختارهای ارزشمند وابسته می‌ماند، به برانگیزی تحولات، به مشکلات سیستماتیک حل نشده با سبب اقتصادی و به روندهای آموزشی که به آن‌ها پاسخ می‌دهند. به بیان دیگر، فرهنگ یک پدیده‌ی روبنایی می‌ماند، هم‌چنین اگر آن در عبور به سطح نوینی از توسعه به نظر نقشی ایفا می‌کند که ممتازتر از آن است که تا کنون بسیاری از مارکسیست‌ها پذیرفته‌اند.»^۱

بنابراین هابرماس به درستی برجسته می‌سازد که زیربنا (اقتصاد) با روبنا (فرهنگ) در راستای تشکیل ساختار جامعه در ارتباط است و این رابطه منطبقیت فعالیت اجتماعی و اقتصادی را سازمان می‌دهد. از آن‌جا که زیربنای اقتصادی مناسبات مسلط اجتماعی (تضاد میان نیروهای مولد با مناسبات تولید) را معین می‌کند، هیچ نظریه‌ای، هیچ اخلاق ارزشمندی، هیچ سبک هنری، هیچ فرهنگ خصوصی، هیچ نظام قضایی و هیچ فلسفه‌ی سیاسی بدون زیربنای مساعد مادی نه تحکیم می‌شود و نه دوام می‌آورد. لیکن در مراحل پیشرفته‌ی ادغام اجتماعی و در شرایط بخصوص تاریخی امکان دارد که روبناها (فرهنگ، سیاست، هنر، فلسفه، علم و دین) محرک تسریع، تعمیق و یا حتا عوامل محدودیت و انحراف روند تحولات اجتماعی و توسعه‌ی اقتصادی شوند. بنابراین هابرماس به درستی اعتقاد دارد که برای درک کلیت روند تاریخی از تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی در اروپای غربی ضروری است که تحلیل ماتریالیستی مارکس و بررسی ایده‌آلیستی وبر نه به صورت رقیب، بلکه مکمل هم‌دیگر در نظر گرفته شوند. همان‌گونه که وی نیز مانند نورمن بیرنهام بر این نکته پافشاری می‌کند،

^۱ Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, fünfte Auflage, erste Auflage (۱۹۷۶), Frankfurt am Main, S. ۱۱۴.

^۱ ebd., S. ۲۳۷۴.

که تحت نفوذ آنها تشیع ظاهریه تبدیل به دین رسمی ایران شد، لازم است. از این پس، روحانیان شیعه‌ی جعفری دوازده امامی با بازاریان ائتلاف کردند و تشکیل ساختاری بورژوازی سنتی کشور را به صورت "دولت در دولت" به وجود آوردند.

از آنجا که شناخت تشکل ساختاری بورژوازی سنتی و منطقی فعالیت اجتماعی و اقتصادی در ایران بررسی شیوه‌ی رستگاری تشیع ظاهریه‌ی دوازده امامی را ضروری می‌کند، در نتیجه بررسی رابطه‌ی اسلام با خرد بشری و روند خردگرایی در اسلام اجتناب ناپذیر به نظر می‌رسد. فقط از این طریق قابل درک می‌شود که چرا بورژوازی سنتی ایران به تکامل فن‌آوری و تولید صنعتی روی نیاورد و چگونه عوامل درون‌ذاتی کلیت اجتماعی مانع توسعه‌ی اقتصادی و ضعف کشور در برابر دولت‌های مدرن و صنعتی اروپای غربی شدند. به این ترتیب، نه تنها شناخت سازمان‌دهی بخصوص نهادهای دینی و رابطه‌ی آنها را با شیوه‌ی بخصوص تولید و طبقه‌ی حاکم کشور ممکن می‌شود، بلکه شکل بخصوص دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" از توازن قوای طبقه‌ی حاکم قابل استنتاج می‌گردد. من این بررسی را در یک‌جا به زبان آلمانی^۱ و در دو کتاب به نام‌های "تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران" (۲۰۰۶ میلادی) و "فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام - نقدی بر گفت‌وگو دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر" (۲۰۰۷ میلادی) به زبان فارسی ارائه داده‌ام و علاقه‌مندان را تشویق می‌کنم که برای مطالعه‌ی آنها به جلد سوم و چهارم "آرمان و اندیشه" مراجعه کنند.

وجود آورد و منطقی فعالیت اجتماعی و اقتصادی را نهادی کرد و سرانجام به جامعه‌ی دولتی انتقال داد. فقط از این طریق بود که نظام‌های طبقاتی آنتیک و دولت‌های استبدادی اروپای غربی اشکال مدرن بورژوازی و دموکراتیک به خود گرفتند. روشن است که تحولات اجتماعی در کشورهای اروپای غربی نمی‌توانستند یکسان بوده باشند زیرا تنوع کلیت، منطقی فعالیت اجتماعی و اقتصادی را معین و روند تحولات را تسریع و یا محدود می‌کرده است.

من برای بررسی رابطه‌ی اسلام با سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران - در تشابه با تحلیل فوق - بررسی تحولات تاریخی کلیت اجتماعی را ضروری می‌دانم. در این راستا بایستی عوامل مسلط تحولات زیربنایی و روبنایی بررسی شده و منطقی بخصوص فعالیت اجتماعی و اقتصادی از ذات درونی تشکل ساختارهای جامعه‌ی ایران استنتاج شوند. با وجودی که شناخت تجربیات تاریخی کشورهای اروپای غربی در راستای تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی ضروری است، لیکن انتقال مستقیم این تجربیات و استفاده‌ی مفاهیم جامعه‌شناسی غربی برای بررسی موانع سیاست توسعه‌ی اقتصادی و تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی در ایران که البته زمینه‌ی مادی مختلفی نیز دارد، سازنده به نظر نمی‌رسد. بخصوص به این دلیل که موجودیت متنوع و متفاوت فرامسیون اجتماعی ایران یک بررسی تطبیقی و ارزشمند را برای تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی و تحکیم یک سیاست کلی و جهان‌شمول را برای تحقق توسعه‌ی اقتصادی مجاز نمی‌کند. به بیان دیگر، شواهد عینی در برابر یک برداشت عمومی از شکل بخصوص، اروپامدار و جهان‌شمول برای توفیق سیاست توسعه‌ی اقتصادی قرار می‌گیرد و از این رو، غیر ممکن است که با تشابه و تطبیق با یک بررسی ارزشمند موانع تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی را در حوزه‌های دیگر فرهنگی مانند ایران بررسی کرد. بنابراین ضروری است که بنا بر تجربیات ایزکتیو زیربنایی و اشکال روبنایی ایران منطق بخصوص تشکل‌های ساختاری (دولت و بازار) از بطن متنوع جامعه استنتاج شده و منطقی فعالیت اجتماعی و اقتصادی از ذات‌درونی تشکل‌های ساختاری کشور به بند نقد کشیده شود. در این ارتباط بررسی دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" و بازار به عنوان تشکل ساختاری بورژوازی سنتی نقش‌های اساسی بازی می‌کنند. برای تحقق این اهداف نخست بررسی دلایل تاریخی

^۱ vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer "Islamischen Republik" - Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran, Berlin.

سیستم تیلوریستی - فوردیستی در روند تولید سرمایه‌داری به وجود آمده بود، جهت تشدید روند ارزش افزایی سرمایه، مصرف انبوه تولیدات صنعتی و در نتیجه افزایش کارمزدها را ضروری می‌کرد. هم‌زمان دولت‌های مدرن بورژوازی موفق شده بودند که با اعمال اقتصاد سیاسی کینزی، اقتصاد ملی را نسبتاً هماهنگ سازند. نرخ بالای درآمد سرانه، محدودیت تورم، اشتغال همگانی و تراز مثبت توانی (مجموع تراز تجاری و تراز مالی) معیارهای توفیق اقتصاد سیاسی به شمار می‌رفتند.

در برابر کشورهای سرمایه‌داری، "اردوگاه سوسیالیستی" به رهبری شوروی متشکل شده بود. تحت مالکیت انحصاری دولت و ضرورت ارزش افزایی سرمایه، دولت‌های "سوسیالیستی" اقتصاد سیاسی را چنان برنامه‌ریزی می‌کردند که اشتغال همگانی را متحقق سازند. هدف، تشکیل یک جامعه‌ی بی طبقه‌ی کمونیستی توصیف می‌شد که البته فرمانروایی حکومت بوروکراتیک بر جامعه را توجیه و تضمین می‌ساخت.

با وجود تفاوت‌های ساختاری و روبنایی هر دو نظام، ارزش افزایی سرمایه تشدید تقسیم کار مولد را ضروری می‌کرد. از این پس، استقلال فکری و فعالیت خلاق فقط به قشری از جامعه مانند روشنفکران، متخصصان اقتصادی و نخبگان سیاسی محول شدند. به این ترتیب، قشر نوینی از کارمندان دیوانی به صورت بخشی از طبقه‌ی حاکم به وجود آمد که با وجود اشتغال مزدی، به عنوان مدیران صنعت و از طریق کنترل ابزار تولید مستقیماً در استثمار طبقه‌ی کارگر سهم داشت. با تضمین اشتغال همگانی در نظام‌های مدرن سرمایه‌داری و "سوسیالیستی" به نظر می‌آمد که دیگر جنبش کارگری نقشی در روند تحولات اجتماعی بازی نمی‌کند. بخصوص به این دلیل که با تضمین بازسازی نیروی کار، نقش پول به عنوان خشونت اجتماعی در برابر کار آزاد دوگانه تخفیف یافته بود.

هم‌زمان هژمونی گفتمانی در آلمان (غربی) تحت سلطه‌ی نظریه‌پردازان آموزشگاه فرانکفورت قرار داشت. هر کسی که خواهان ابراز وجود فلسفی می‌شد، باید در تأیید و یا تکذیب آن‌ها قلم می‌زد. این آموزشگاه با انگیزه‌ی "نقد مثبت‌گرایی در مارکسیسم" به وجود آمده بود. شکست انقلاب‌های سوسیالیستی در غرب اروپا، استقرار استالینیسم در شوروی، تصرف قدرت سیاسی به وسیله‌ی نازیان آلمانی و توفیق شیوه‌ی زندگی

نقدی بر کتاب "زمان، کار و حاکمیت اجتماعی"، نوشته‌ی موشه پوستان

اصولاً فقط آثاری قابل ملاحظه هستند که رابطه‌ی وقایع ابژکتیو با درک سوبژکتیو را بر قرار می‌سازند. به این ترتیب، بازتاب شواهد عینی در ذهن محقق ممکن می‌شود و از ابعاد زمانی و مکانی یک کلیت مخصوص، یک شناخت معقول و معتبر به خواننده منتقل می‌گردد. هر کسی که این رابطه، یعنی ارتباط پراتیک و تئوری را قطع کند، در پی ساختن دین، فلسفه و ایدئولوژی است و انگیزه‌ی توجیه این جهان وارونه و یا تشکیل یک جهان وارونه‌ی دیگری را دارد. البته چنین آثاری قابل رجوع نیستند و نقد و ارزیابی آن‌ها فقط زمانی ضروری می‌شوند که در حال عمومیت باشند. روشن است که ارزیابی یک اثر قابل ملاحظه همچنین بستگی به شناخت هژمونی گفتمانی دارد که نویسنده در نقد و یا تأیید آن می‌نویسد.

موشه پوستان نویسنده‌ی یک کتاب قابل ملاحظه به نام "زمان، کار و حاکمیت اجتماعی" است. وی پیش‌نویس این کتاب را در اواخر دهه‌ی هفتاد میلادی قرن گذشته جهت اخذ درجه‌ی دکترا به مؤسسه‌ی علوم سیاسی در دانشگاه فرانکفورت ارائه کرد. این کتاب پس از یک بازنگری در سال ۱۹۹۳ به زبان انگلیسی و سپس در سال ۲۰۰۳ به زبان آلمانی ترجمه و از طریق انتشارات کایرا در شهر فرایبورگ (آلمان) منتشر شد.^۱

در دوران تدوین این کتاب یک نظام دو قطبی بر جهان تسلط داشت که تمامی سیاست‌های خارجی و داخلی کشورهای متفاوت را تحت تأثیر خود قرار می‌داد. این نظم پس از پایان جنگ دوم جهانی به وجود آمده بود. کشورهای سرمایه‌داری تحت هژمونی آمریکا قرار داشتند و شیوه‌ی زندگی آمریکایی تشکیل یک زندگی مرفه را به طبقه‌ی کارگر در سطح جهان نوید می‌داد. بازار انبوه کالاها که از طریق گزینش

^۱ Postone, Moishe (۱۹۷۸): Necessity, Labor and Time. in: Social Research ۴۵, und

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

تداوم جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر و در پی‌گیری از فلسفه‌ی حقوق طبیعی، تدوین مفهوم سوژه‌ی طبیعی را در برابر سوژه‌ی تاریخی مارکس در نظر داشت. به دلیل فقدان شواهد عینی به شکست انجامید. نتیجه‌ی آثار نظریه‌پردازان آموزشگاه فرانکفورت ترویج یک دیدگاه بسیار بدبینانه به آینده و اتوپی‌های بشر بود که سرانجام گریبان خود آن‌ها را نیز گرفت. اوج این شکست را می‌توان در مفهوم دیالکتیک منفی آدورنو مشاهده کرد که "نقد منتقد مثبت‌گرا" را در دستور بررسی خود قرار می‌دهد.^۱

مشخصاً همین اوضاع موجود، یعنی موجودیت جهان دو قطبی، اشکال متفاوت سرمایه‌داری در غرب و سرمایه‌داری دولتی در شرق اروپا، حاشیه‌ای شدن جنبش کارگری برای طرح مسائل سیاسی و هژمونی گفتمانی آموزشگاه فرانکفورت، موشه پوستون را به این فکر انداخت که یک تفسیر نوین و خوش‌بینانه از آثار مارکس ارائه دهد. همان‌گونه که وی در این ارتباط برجسته می‌سازد،

«درک اساسی هر تصور بدبینانه از کلیت که بر حسب آن یک ساختار حاکمیت تک بعدی (بدون تضاد درونی) ارائه می‌شود، نسبت به بررسی مارکس صالح نیست. از آن‌جا که آن به سرشت دوگانه‌ی شکل کالایی کار متصل است، (در نتیجه) کلیت اجتماعی از خود بیگانه آنطور که برای نمونه آدورنو می‌بیند، نیست، (یعنی) هویت که هویت‌غیر جامعه را در جسم خود ادغام ساخته است، این‌گونه، کلیت به صورت یک واحد بدون تضاد تلقی می‌شود که از طریق حاکمیت جهانشمول می‌گردد. برای تحکیم نظریه‌ی من که کلیت در خود متضاد است، نشان داده خواهد شد که آن بر حسب ماهیتش یک هویت متضاد از هویت و هویت‌غیر می‌ماند و تبدیل به یک هویت واحد نشده که هویت‌غیر را تماماً در خود جذب کرده باشد.»^۲

بنابراین پوستون در پی‌گیری از مارکس تضاد را جزء ماهیت کلیت جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌داند که در ذات درونی و سرشت دوگانه‌ی شکل کالایی آن نهفته

آمریکایی، نظریه‌پردازان آموزشگاه فرانکفورت را در برابر وقایعی قرار می‌داد که دیگر با رجوع به "نقد اقتصادی سیاسی" پیرامون تولید ارزش، تشکل ساختاری و کنش اجتماعی که مارکس در ارتباط با روند ارزش افزایی سرمایه و قهر رقابت بازار در دوران لیبرال سرمایه‌داری بررسی کرده بود، قابل توضیح نبودند. تجربیات ابژکتیو پیرامون کنش اجتماعی نشان می‌دادند که انبوه مردم یک گرایش درونی به رهنمودهای طبقه‌ی حاکم برای قربانی ساختن منافع خویش دارند و برای تحقق اهداف ایدئولوژیک به راحتی به یک زندگی خطرناک و مهلک تن می‌دهند. بنابراین جامعه‌شناسان فرانکفورتی ضروری می‌دانستند که تئوری جامعه‌شناسی را با تحقیقات روان‌شناسی تکمیل کرده و به این شیوه، گرایش‌های اجتماعی را قابل پیش‌بینی و ارزیابی سازند. نظریه‌پردازان آموزشگاه فرانکفورت از طریق مفاهیم نوین جامعه‌شناسی مستدل می‌کردند که چرا طبقه‌ی کارگر با وجود هدر کردن منابع اجتماعی، تشدید از خود بیگانگی، گنبدگی جامعه به صورت شیء‌وارگی و بت‌انگاری کالاها، تحقق سیاست کشورگشایی، تجمع ثروت و تشدید تضاد طبقاتی و با وجود امکان تشکیل یک نظم نوین به تداوم نظام سرمایه‌داری و حاکمیت بورژوازی تن می‌دهد. از جمله باید از مفاهیم اولویت سیاسی، خرد ابزاری و صنعت فرهنگ نام برد. مفهوم "اولویت سیاسی" از طریق فریدریش پولاک در برابر مفهوم اولویت اقتصادی مارکس طرح شد. پولاک میان سرمایه‌داری دولتی توتالیتر و دموکراتیک تفاوت قائل می‌شد. اشکال توتالیتر آن شامل ناسیونال سوسیالیسم آلمانی و استالینیسیم می‌شدند، در حالی که شکل دموکراتیک آن شیوه‌ی زندگی آمریکایی را در نظر می‌گرفت. هم‌زمان، ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو از مفاهیم خرد ابزاری و صنعت فرهنگ استفاده می‌کردند تا واقعیت روبناها را برای تغییر زیربنا مستدل کنند. به این ترتیب، نظریه‌پردازان آموزشگاه فرانکفورت دیگر نقد ماتریالیستی - دیالکتیکی مارکس از سرمایه‌داری را پی‌گیری نکردند و روبناها و تشکل ساختاری جامعه را تبدیل به موضوع نقد ساختند. از این منظر، نظام سرمایه‌داری چنان منطقی و جاودانی به نظر می‌رسد که دیگر نبرد طبقاتی و دیالکتیک ماتریالیستی نقشی برای دگرگونی جامعه بازی نمی‌کنند. به بیان دیگر، تئوری انقلابی مارکس در آموزشگاه فرانکفورت تبدیل به یک تئوری برای توضیح انفعال طبقه‌ی کارگر شد و حتا برنامه‌ی تحقیقاتی آموزشگاه فرانکفورت که در

^۱ فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): مارکسیسم و سنت، نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، آرمان و

اندیشه، جلد ششم

^۲ Postone, Moishe (۲۰۰۳): ebd., S. ۲۸۶

می‌راند، بدون این‌که به کلی به عواقب این شیوه‌ی تحلیلی تن دهد. همان‌گونه که وی با رجوع به مارکس برجسته می‌سازد،

«در مناسبت میان سطوح تحلیلی از ارزش و نرخ ممکن می‌شود که یک تئوری (هرگز به پایان نرسیده) از ساختمان دوجانبه‌ی ساختارهای عمیق اجتماعی و از کنش و یا تفکر روزمره مستدل گردد. این روند از طریق اشکال ظاهری رابطه‌ی این کنش‌ها و تفکرها، (یعنی) ساختارهای عمیق سازنده، وساطت می‌شود. کنش و تفکر روزمره در اشکال علنی این ساختارهای عمیق بنا شده‌اند و خود را دوباره بازسازی می‌کنند. یک چنین تئوری سعی می‌کند که توضیح دهد که چگونه "قوانین محرکه‌ی" سرمایه‌داری به وسیله‌ی افراد ساخته می‌شوند و چگونه خود را متحقق می‌سازند، با وجودی که افراد موجودیت آن‌ها را انتظار ندارند.»^۱

به این ترتیب، پوستون مباحث مدرنیت را که نتیجه‌ی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم در جوامع اروپای غربی است در نقد خود ادغام می‌کند. در این ارتباط انسان نقش موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب را دارد که البته تحت حاکمیت سرمایه‌داری قرار گرفته است. با وجودی که ابژه با سوژه، جسم با روح و ماهیت با شکل عنصراً تفاوت دارند و در برابر یکدیگر تأسیس شده‌اند، لیکن از طریق اشکال مدرن جامعه وساطت می‌شوند.^۲ بنابراین پوستون تحولات جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری را ناشی از وجود توافقی‌هایی ارزیابی می‌کند که در یک سطح دیگری از دولت و جامعه‌ی مدنی متشکل می‌شوند. همان‌گونه که پوستون در ارتباط با روش تحقیقاتی خویش پی می‌گیرد،

«این روش هم عینیت و هم ذهنیت را به عنوان اشکال پراتیک تاریخی، مخصوص و سازمان‌یافته‌ی ساختمان جامعه بررسی می‌کند. یک چنین تئوری، مسئله‌ی کلاسیک تئوری شناخت را از رابطه‌ی سوژه و ابژه به سوی یک دستور نوین و نقد خود این مسئله متحول می‌سازد.»^۳

^۱ ebd., S. ۲۱۱

^۲ vgl. ebd., S. ۲۲۲

^۳ ebd., S. ۳۳۰

است. وی برای بررسی اشکال مدرن سرمایه‌داری ضروری می‌داند که نخست زمینه‌ای را برای یک تئوری انتقادی از اشکال مدرن اجتماعی مهیا و برش‌های دورانی را قابل شناخت سازد. در این ارتباط باید هسته‌ی درونی سرمایه‌داری به عنوان تنها فرماسیون دینامیک اجتماعی برجسته شود. لیکن با این تفاوت که مفاهیم کالا و سرمایه که مارکس در "نقد اقتصادی سیاسی" به وجود آورده است، به یک شیوه‌ی کاملاً متفاوت و از ابعاد دیگری تفسیر می‌شوند. به این ترتیب، پوستون از یک سو، دوگانگی تشکل ساختاری که شامل هستی ماهوی و بیان ظاهری آن می‌شود، خط سرخ بررسی خود می‌نامد و از سوی دیگر، سرمایه‌داری را یک شکل تاریخی از همبستگی اجتماعی تلقی می‌کند تا مباحث مدرنیت را در بررسی خود ادغام سازد. به نظر وی، با وجودی که سرمایه‌داری سوژه‌های فعال را به وجود می‌آورد، لیکن مستقل از آن‌ها حاکمیت می‌کند. از این منظر، هم تداوم نظام سرمایه‌داری و هم امکان براندازی آن و رهایی انسان قابل فهم می‌شود. همان‌گونه که پوستون پیرامون برنامه‌ی تحقیقاتی خود پی می‌گیرد،

«یک نقد مناسب نمی‌تواند که خود را محدود به اشکالی از استثمار و حاکمیت کند که در جوامع مدرن بیان شده‌اند. بلکه آن باید یک نقد از خود مدرنیت باشد. در این‌جا تحت مدرنیت شکل اجتماعی فهمیده می‌شود که از طریق اشکال شبه ابژکتیو از حاکمیت (کالا و سرمایه) مشخص شده است و آن یک دینامیسم درونی و تاریخی را متحرک می‌کند که همچنین امکانی را برای یک شکل آزاد از زیست اجتماعی به وجود می‌آورد.»^۱

بنابراین روشن است که چرا پوستون برای ادغام مباحث مدرنیت در تئوری انتقادی خویش از دوگانگی سوژه و ابژه فاصله می‌گیرد. این نکته در واقعیت رابطه‌ی هستی با آگاهی است که تمامی بررسی‌های مارکسیستی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. در برابر پوستون کنش‌های اجتماعی را نتیجه‌ی تصمیم‌هایی می‌داند که البته افراد تحت حاکمیت سرمایه‌داری اتخاذ می‌کنند، بدون این‌که عواقب آن‌ها را انتظار داشته باشند. به این ترتیب، پوستون بررسی خود را به سوی درک انترسوبژکتیو از تحولات اجتماعی

^۱ ebd., S. ۱۱

را به مراتب بیشتر موضوعی درک کند که در عرصه‌ی این طرح قرار دارد. در این صورت آن نقد درون‌ذاتی جامعه است.»^۱

بنابراین در پی‌گیری از متدولوژی مارکس، یعنی نقد درون‌ذاتی، بررسی باید خود را به صورت موضوعی درک کند که در عرصه‌ی طرح اجتماعی قرار دارد. فقط از این منظر نقد درون‌ذاتی یک کلیت متضاد ممکن می‌شود. پوستون ابعاد کلی نقد درون‌ذاتی را به شرح زیر توضیح می‌دهد.

«آنچه معتبر می‌ماند باید به بیانی "در واژه‌های خودش" فهمیده شود، (یعنی) در مفاهیمی که امکان نقد این نقطه نظرات را دارند، انتقاد باید بتواند نشان دهد که نقطه‌ی نظری‌اش، خود طرح اجتماعی است که نقد خود را ممکن می‌سازد. در نتیجه یک نقد درون‌ذاتی از جامعه باید نشان بدهد که موضوع‌اش کلیت اجتماعی است که آن بخشی از آن می‌باشد، یعنی جامعه یک کلیت هماهنگ نیست. فراتر از این، تا جایی که این نقد تکامل تاریخی جامعه را مستدل می‌کند و هم زمان خواهان ممانعت از این است که تاریخ به صورت تکامل تحولاتی و فراتاریخی فرض گرفته شود، باید نشان بدهد که ساختار بنیادی روابط جامعه‌ی موجود یک دینامیسم مشخص و متداوم ایجاد می‌سازد.»^۲

بنابراین نقد درون‌ذاتی، نه نقد را بر مفاهیمی متکی می‌کند که خارج از موضوع مربوطه به وجود آمده‌اند و نه از یک نقطه نظر استعلایی (ترانس‌سندنس) آغاز می‌کند. به این ترتیب، ممکن می‌شود که دستورها، اجبارها و قوانین به عنوان ابعاد ماهوی خود طرح نقد شده بازتاب بیابند و قابل جمع‌بندی و درک شوند. افزون بر این، پوستون میان نقد درون‌ذاتی منفی و مثبت تفاوت قائل می‌شود. البته منفی و مثبت نه در معنی ریاضی، بلکه جامعه‌شناسی آن‌ها است. در حالی که نقد درون‌ذاتی مثبت در تأیید یک نظام اجتماعی و در پی منطقی ساختن آن است، نقد درون‌ذاتی منفی کلیت متضاد را نفی می‌کند. به بیان دیگر، شیوه‌ی نقد درون‌ذاتی از جامعه‌ی سرمایه‌داری در پی‌گیری از متدولوژی مارکس نافی کلیت آن است. به این معنی که نقد نه تنها از فرایض تشکیل

^۱ ebd., S. ۱۴۵f.

^۲ ebd., S. ۱۴۶f.

پوستون از طریق این روش تحقیقاتی ممکن می‌کند که اشکال مدرن اجتماعی در نظام سرمایه‌داری صنعتی به صورت لحظه‌ای از تحرک کلیت جامعه تلقی شوند. در این ارتباط یک معنی از آگاهی اجتماعی به صورت یک کاتگوری سازمان‌یافته به وجود می‌آید. البته نه به این معنی که مواضع تمامی افراد چنان مشخص هستند که انگاری تفکر و کنش اجتماعی مشابه و خودکار دارند و بر طبق تعلق طبقاتی خود فعال می‌گردند. بلکه به این معنی که انگیزه‌های اجتماعی و تحولات تاریخی از اشکال سوپزکتیو و کنش‌های اجتماعی با رجوع به مفهوم طبقات واضح می‌شوند. به این ترتیب، مطالبات اجتماعی و اهداف سیاسی که با اشکال بخصوص مبارزاتی پیوند دارند، از منظر تاریخی و با استفاده از مفهوم طبقات قابل درک می‌شوند.^۱

روشن است که انگیزه‌ی پوستون برای تدوین یک تفسیر خوش‌بینانه از آثار مارکس نمی‌توانسته در تداوم متدولوژی و نظریات بدبینانه‌ی نظریه‌پردازان آموزشگاه فرانکفورت واقعیت بیابد. در این آموزشگاه یک گسست متدولوژیک با بررسی ماتریالیستی - دیالکتیکی مارکس مشاهده می‌شود. به غیر از نقد تأثیرات روبنایی به عنوان واقعیت ابژکتیو، هورکهایمر و آدورنو مدعی هستند که در مقام محقق خارج از حوزه و مقوله‌ی تحقیقاتی خود قرار گرفته‌اند تا تسلط بررسی خود را بر وقایع ابژکتیو ممکن سازند.

بدون تردید هر محقق که انگیزه‌ی نقد نظام سرمایه‌داری را دارد، فاصله‌ی وی از این کلیت متضاد اجتناب ناپذیر است. لیکن هر محقق که در جستجوی راهی برای حل مسائل اجتماعی است، نمی‌تواند این چنین عریان خارج از قید و بندهای اجتماعی و تعهدهای ساختاری یک جامعه قرار بگیرد و برای آسودگی از کشمکش‌های اجتماعی و نبرد طبقاتی مدعی طرح مسائل ناب تحقیقاتی و انتقاد فلسفی شود. همان‌گونه که پوستون به درستی در نقد متدولوژی آموزشگاه فرانکفورت برجسته می‌سازد،

«اگر یک تئوری می‌خواهد که مانند تئوری مارکس جامعه را نقد و از ساختار اجتماعی انسان عزیمت کند و هماهنگ بماند، نه می‌تواند ضمنی و نه عریان از یک نقطه نظری آغاز کند که ادعا دارد که خارج از روابط اجتماعی‌اش مستقر شده است. آن باید خود

^۱ ebd., S. ۳۳۰.

به این ترتیب، پوستون سیستم فکری تمام کسانی را که یک نقد درون‌ذاتی مثبت از سرمایه‌داری دارند و در پی منطقی ساختن این نظام هستند، تحت مفهوم "مارکسیسم سنتی" جمع‌بندی می‌کند. این مفهوم فراتر از اشکال متفاوت سوسیال دموکراسی، "مارکسیسم نوع شوروی" را نیز در بر می‌گیرد. به نظر پوستون "مارکسیسم سنتی" قادر به نقد اصولی و نفی کلیت نظام سرمایه‌داری نمی‌شود زیرا که تضاد نظام سرمایه‌داری را محدود به حوزه‌ی توزیع می‌کند. از این منظر، براندازی سرمایه‌داری و طبقات اجتماعی به براندازی مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و لغو قوانین بازار تقلیل می‌یابند.

با یک رجوع اجمالی به "نقد اقتصاد سیاسی" روشن می‌شود که مارکس حوزه‌ی توزیع و تولید را از هم‌دیگر متمایز کرده است. در حالی که در حوزه‌ی توزیع (بازار) برابرها با هم دیگر مبادله می‌شوند، در حوزه‌ی تولید (کارخانه) استثمار به صورت تصاحب کار اضافی پرداخت نشده میسر می‌شود. از آن‌جا که "مارکسیسم سنتی" انتقادی به حوزه‌ی تولید در نظام سرمایه‌داری وارد نمی‌آورد، در نتیجه نه قادر به نقد "سوسیالیسم نوع شوروی" و نه اقتصاد سیاسی سوسیال دموکراسی می‌شود. در این‌جا پوستون به درستی مستدل می‌سازد که "نقد اقتصاد سیاسی" مارکس محدود به نقد حوزه‌ی توزیع بورژوازی نمی‌شود. همان‌گونه که وی در این ارتباط پی می‌گیرد،

«نقد اقتصاد سیاسی» به مراتب بیشتر روند تولید صنعتی که با پرولتاریا پی‌ریزی شده و همچنین در جمع‌بندی گسترده‌تر زیرنهیشت افراد تحت واحدهای بزرگ اجتماعی به عنوان متعلقان سرمایه‌داری را محسوس می‌کند و یک نقد از منطبق مولد و تاریخی سرمایه‌داری را در بر می‌گیرد. در این صورت آن (نقد) سوسیالیسم را ضمنی به عنوان نفی تاریخی از سرشت "پسالیبرال" سرمایه‌داری و همچنین مناسبات توزیع بورژوازی معرفی می‌کند.»^۱

بنابراین زمانی که مارکس از تضاد میان نیروهای مولد و مناسبات تولیدی سخن می‌راند، نه فقط حوزه‌ی توزیع، بلکه کلیت متضاد جامعه‌ی سرمایه‌داری را مد نظر دارد. لیکن "مارکسیسم سنتی" که نیروی کار را تنها سرچشمه‌ی ثروت اجتماعی

^۱ ebd., S. ۳۹۸, ۴۲۷

جامعه‌ی بورژوازی آغاز می‌کند، مبانی آن را به نقد جامعه‌شناسی می‌کشد و نظریه‌پردازان بورژوازی را با عواقب فرایض‌شان مواجه می‌کند، بلکه افق‌های نوینی را برای تشکیل یک نظم نوین می‌گشاید و چشم‌انداز و اتوپی جهت فعالیت سیاسی و دگرگونی این جهان وارونه می‌سازد. در برابر از منظر نقد درون‌ذاتی مثبت چشم‌انداز "نظم نوین" تبدیل به تحقق ماهیت و تمامی واقعیت‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌شود. به این معنی که تشکیل یک نمونه‌ی دیگر از فرماسیون سرمایه‌داری که به کلی منطقی شده است در نظر گرفته می‌شود. همان‌گونه که پوستون در انتقاد به نقد درون‌ذاتی مثبت پی می‌گیرد،

«یک نقد مثبت، آن وضع رایج را کم و بیش بر زمینه‌ای از وضعی که رایج باقی می‌ماند، نقد می‌کند، (یعنی) سرانجام به یک نمونه‌ی دیگر از فرماسیون موجود سرمایه‌داری اشاره می‌کند. (...) در برابر نقد مارکس از کار در نظام سرمایه‌داری زمینه‌ی یک نقد "منفی" را به وجود می‌آورد، نقدی که آن وضعی که هست بر زمینه‌ی وضعی نقد می‌کند که می‌تواند بوده باشد و در آن به امکان (تشکیل) یک جامعه‌ی دیگر اشاره می‌کند.»^۱

به نظر پوستون هر نقدی از نظام سرمایه‌داری که از منظر فراتاریخی، نیروی کار را تنها مولد ثروت اجتماعی پنداشته، از منظر مثبت‌گرایی، آرمان‌های بورژوازی را به رخس کشیده و از منظر شیوه‌ی توزیع، موضع نیروی کار را طرح کرده، در نتیجه به اجبار در حدود کلیت آن محصور می‌ماند. بنابراین زمانی که نقد از یک سو، محدود به قوانین بازار و مالکیت خصوصی می‌شود و از سوی دیگر، از تضاد تولید صنعتی با کار پرولتری صرف نظر می‌کند، در نتیجه فقط براندازی طبقه‌ی بورژوازی را مد نظر دارد، بدون این‌که فراتر از کلیت نظام سرمایه‌داری نشانه بگیرد. در این‌جا هدف تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی و منطقی کردن نظام سرمایه‌داری در حدود مرزهای ملی و نه براندازی کلیت متضاد و بحران‌زده‌ی آن است.^۲

^۱ ebd., S. ۱۱۰

^۲ ebd., S. ۱۳۹

تحقق طبقه‌ی کارگر را در دستور اقتصاد سیاسی قرار می‌دهد. روشن است که از موضع سنتی، البته ارج کار و ضرورت تشکل کارگران برجسته می‌شود، از اسرار پوشیده‌ی کار انسانی جهت تولید ثروت اجتماعی پرده‌برداری شده و تقسیم غیر عادلانه‌ی ثروت محکوم می‌گردد. لیکن "مارکسیسم سنتی"، همان‌گونه که پوستون به درستی اشاره می‌کند، به مضمون نظریه‌ی مارکس که براندازی سرمایه و نه تنها براندازی مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و حاکمیت قوانین بازار بوده است، دست نمی‌یابد. به بیان دیگر، با وجود براندازی طبقه‌ی بورژوازی، تحکیم مالکیت دولتی و لغو قوانین بازار، سرمایه قادر است که به زیست خود ادامه بدهد. همان‌گونه که پوستون با رجوع به مارکس پی می‌گیرد،

«برای مارکس براندازی سرمایه پیش‌شرط ضروری جهت ارج کار است زیرا فقط بعداً یک ساختار دیگر از کار اجتماعی، یک مناسبت دیگر از کار و همچنین اجباراً اشکال دیگری از کار اشتراکی و فردی می‌توانند عمومیت بیابند. موضع سنتی در برابر به یک (نوع از) کار ارج می‌گذارد که پاره پاره و از خود بیگانه است (...). در حالی که مارکس براندازی تاریخی "کارگر محض" را به صورت یک پیش‌شرط برای تحقق انسان کامل می‌پندارد، موضع سنتی دلالت می‌کند که انسان کامل به صورت این "کارگر محض" باید متحقق شود.»^۱

بنا بر بررسی پوستون دلیل تفاوت ارج کار میان مارکس و "مارکسیسم سنتی" بستگی به درک نقش کار از منظر تاریخی دارد. با یک رجوع اجمالی به آثار مارکس روشن می‌شود که وی کار را از دو دیدگاه متفاوت بررسی می‌کند. از یک سو، بررسی کار به صورت فراتاریخی است که به عنوان روند تولید، تبادل مادی میان انسان و طبیعت را ممکن می‌سازد. در این ارتباط کار وساطت طبیعت بیرونی با طبیعت درونی انسان را به عهده دارد. همان‌گونه که انسان از طریق کار خویش طبیعت را دگرگون می‌کند، باعث دگرگونی خلاقیت، ابتکار و توان سازمان‌دهی خود نیز می‌شود. از آن‌جا که روند کار یک مقوله‌ی فراتاریخی است، در نتیجه در فرم‌اسیون‌های متفاوت اجتماعی (برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری) اشکال مختلف تاریخی به خود می‌گیرد. به همین دلیل نیز

^۱ ebd., S. ۱۲۱

می‌پندارد و سرمایه‌داری را به استثمار طبقه‌ی کارگر توسط بورژوازی خلاصه می‌کند، در نتیجه تحقق سوسیالیسم را در تحکیم مالکیت دولتی بر ابزار تولید و لغو قوانین بازار جستجو می‌کند، در حالی که روند تولیدات صنعتی با برنامه‌ریزی دولتی و تحت کنترل بوروکراسی هم‌چون گذشته ادامه می‌یابد. حاصل یک چنین برداشتی از آثار مارکس حاکمیت همان اقتصاد با برنامه و براندازی بازار است که به صورت یک جامعه‌ی پسا سرمایه‌داری و نظام توتالیتر در کشورهای "اردوگاه سوسیالیستی" متحقق شده است. همان‌گونه که پوستون در نقد "مارکسیسم سنتی" ادامه می‌دهد،

«مطابق آن عبور از سرمایه‌داری به سوی سوسیالیسم به صورت یک تحول از شیوه توزیع (مالکیت خصوصی، قوانین بازار)، اما نه به صورت یک تحول از شیوه‌ی تولید تشخیص داده می‌شود. بر عکس، تکامل یک تولید صنعتی بسیار پیشرفته به عنوان وساطت اجتماعی که شیوه‌ی توزیع سرمایه‌داری را با امکان یک سازمان دیگر اجتماعی از وساطت مربوط می‌کند، فهمیده می‌شود. این‌طور شیوه‌ی تولید صنعتی که یکبار بر اساس کار پرولتری به وجود آمده است، همچنین از نظر تاریخی جاودانی تصور می‌شود.»^۱

با توجه به تجربیات کشورهای "سوسیالیستی" روشن می‌شود که چرا با لغو مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و قوانین بازار نه یک جامعه‌ی سوسیالیستی، بلکه یک نظام پسا سرمایه‌داری متحقق شده است. به نظر پوستون تحقق سوسیالیسم و جامعه‌ی بی طبقه بستگی به براندازی آن زمینه‌ی مادی دارد که از طریق کار، مستقیماً ارزش تولید می‌شود. به بیان دیگر، تحقق سوسیالیسم بستگی به موجودیت بورژوازی ندارد زیرا این وظایف می‌توانند به عهده‌ی بوروکراسی و یا مدیران صنعتی که در اشتغال مزدی هستند، گذاشته شوند. در واقعیت این موجودیت پرولتاریا است که سرشت واقعی نظام سرمایه‌داری را معین می‌کند.^۲

از آن‌جا که نقد "مارکسیسم سنتی" به حوزه‌ی تولید راه نمی‌یابد، نه تنها اشکالی در موجودیت پرولتاریا نمی‌بیند و براندازی طبقات اجتماعی را ضروری نمی‌شمارد، بلکه

^۱ ebd., S. ۳۰

^۲ ebd., S. ۷۶

(سرمایه‌داری) تلقی شود، در نتیجه عبور به یک فرماسیون نوین (سوسیالیسم) تحول حوزه‌ی تولید را نیز ضروری می‌کند.^۱

در این‌جا پوستون بر این نکته انگشت می‌گذارد که مارکس کار را به صورت تاریخی، یعنی برای نظام سرمایه‌داری بررسی کرده است. وی برای اثبات این نظریه به گروندریسه رجوع می‌کند. در آن‌جا مارکس به ریکاردو انتقاد دارد زیرا وی شیوه‌ی کار بورژوازی را شکل جاودانی و طبیعی آن می‌پندارد. بنابراین مارکس کار را در نظام سرمایه‌داری و به صورت تاریخی، یعنی شکل کالایی آن (کار مزدی) که مصرفش منجر به تولید ارزش می‌شود، در نظر داشته است. به بیان دیگر، بنا بر بررسی مارکس کار در نظام سرمایه‌داری یک نقش مخصوص تاریخی دارد که جدا از فرماسیون‌های اجتماعی دیگر است. در برابر "مارکسیسم سنتی" کار را به صورت فراتاریخی در نظر می‌گیرد و از این جهت نه ضرورتی در دگرگونی حوزه‌ی تولید می‌بیند و نه فراتر از نظام سرمایه‌داری به یک چشم‌انداز جهت تشکیل یک نظم نوین اشاره می‌کند. همان‌گونه که پوستون در این رابطه ادامه می‌دهد،

«بررسی مارکس موضوع کار را عموماً فراتاریخی درک نمی‌کند، (یعنی) به صورت یک فعالیت اجتماعی هدفمند که میان انسان و طبیعت وساطت و در این حال، کالاهای مخصوصی را جهت رضایت نیازهای بخصوص انسانی مهیا می‌کند، بلکه نقش خاصی که کار تنها در جامعه‌ی سرمایه‌داری بازی می‌کند.»^۲

به نظر پوستون درک فراتاریخی از کار و نقد یک‌جانبه‌ی حوزه‌ی توزیع به هم پیوسته هستند و ابعاد وجودی "مارکسیسم سنتی" را می‌سازند. به این ترتیب، نقد شیوه‌ی توزیع بورژوازی جایگزین نقد مارکس از کلیت متضاد، یعنی شیوه‌ی تولید و توزیع سرمایه‌داری می‌شود و تحقق پرولتاریا به جای براندازی طبقه‌ی کارگر در دستور اقتصاد سیاسی قرار می‌گیرد. روشن است، که نقد از منظر این دو طرح متفاوت نتایج کاملاً مختلفی به وجود می‌آورد. آن چیزی که اعتبار هسته‌ی مرکزی نقد مارکس از

^۱ Postone, Moishe (۲۰۰۳): ebd., S. ۲۳, ۱۰۸

^۲ ebd., S. ۲۳

مارکس از سوی دیگر، کار را به صورت تاریخی، یعنی نقش آن‌را در نظام سرمایه‌داری و در روند ارزش افزایی بررسی می‌کند. در حالی که وی در بررسی روند تولید و نقش فراتاریخی کار، فرماسیون‌های متفاوت اجتماعی را در نظر دارد، بررسی روند ارزش افزایی و نقش تاریخی کار را فقط به نظام سرمایه‌داری اختصاص می‌دهد. همان‌گونه که مارکس این رابطه را برجسته می‌سازد،

«هر تولید سرمایه‌داری از آن جهت که تنها پروسه کار نیست بلکه در عین حال پروسه ارزش افزایی سرمایه است دارای این خصوصیت است که نه تنها کارگر بر شرایط کار مسلط نیست بلکه بعکس این شرایط بر کارگر تسلط دارند. ولی این واژگونه شدن نقش‌ها با ماشینیسیم واقعیت محسوس بدست می‌آورد. وسیله کار، که تبدیل به اتوماتی شده است، طی پروسه کار در برابر خود کارگر بصورت سرمایه، بصورت کار مرده‌ای در می‌آید که بر نیروی زنده کار استیلا یافته و آنرا می‌مکد.»^۱

بنابراین روند کار در نظام سرمایه‌داری دو خصوصیت دارد. نخست، روند کار تحت نظارت سرمایه‌داران متحقق می‌شود. دوم، محصولات روند کار متعلق به سرمایه‌داران و نه صاحبان نیروی کار می‌باشد. از آن‌جا که سرمایه‌دار نیروی کار و ابزار کار را خریداری کرده است، در نتیجه روند کار تبدیل به رابطه‌ی اشیائی می‌شود که به سرمایه‌دار تعلق دارند. در حالی که محصولات روند کار (فراتاریخی) ارزش‌های مصرف هستند، در روند ارزش افزایی (تاریخی)، یعنی پس از فروش محصولات روند کار در بازار تبدیل به ارزش مبادله می‌شوند. به بیان دیگر، روند کار در نظام سرمایه‌داری روند ارزش افزایی است و مارکس آن را تاریخی و نه فراتاریخی بررسی می‌کند. در این ارتباط ضروری است که عواقب این دو شیوه‌ی متفاوت بررسی از کار روشن گردد. همان‌گونه که پوستون به درستی برجسته می‌سازد، اگر کار به صورت فراتاریخی در نظر گرفته شود، در نتیجه با عبور از سرمایه‌داری به سوسیالیسم حوزه‌ی تولید نیز متحول نمی‌شود. لیکن اگر کار به صورت تاریخی و مختص به یک فرماسیون اجتماعی

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Berlin (ost), S. ۴۴۶f, und

مارکس، کارل (۱۳۵۲): سرمایه، جلد اول، ترجمه‌ی ایرج اسکندری، از نشریات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۳۹۲

سوسیال دموکراسی (بخصوص در دوران شکوفایی) وارد می‌آورد و نه قادر است که در برابر "سوسیالیسم نوع شوروی" یک چشم انداز مقبول و معتبر بسازد. به این ترتیب، براندازی مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و لغو قوانین بازار معیار تحقق "سوسیالیسم" می‌شوند. بنابراین تولید ارزش از طریق کار مزدی چون گذشته ادامه می‌یابد، در حالی که تداوم بندگی انسان‌ها تنها به نهادهای مستبد بوروکراتیک منسوب می‌شود. انگاری که میان زیربنای اقتصادی با شکل ساختاری و روبناهای سیاسی، قضائی و فرهنگی هیچ‌گونه ارتباطی وجود ندارد. از این رو، رابطه‌ی سوسیالیسم و رهایی بشر گسسته می‌شود و تئوری انتقادی مارکس جنبه‌های خود را برای تشکیل یک جامعه‌ی انسانی و آزاد از دست می‌دهد.^۱

در برابر "مارکسیسم سنتی"، پوستون هدف ارائه‌ی یک تفسیر نوین از آثار مارکس را دارد که با در نظر داشتن مدرنیت اجتماعی از به وجود آمدن چنین عواقبی ممانعت کند. افزون بر این، وی بر این نکته تأکید می‌کند که استفاده از "مارکسیسم سنتی" برای تشریح اوضاع موجود نه تنها منجر به یک ناهماهنگی میان تئوری و پراتیک می‌شود، بلکه فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" دلالت آن را به کلی رد می‌کند. بنابراین پوستون تشخیص دوباره‌ی سرمایه‌داری از منظر مدرنیت را ضروری می‌شمارد که یک تئوری انتقادی را برای نقد مناسبات عصر نو و جهت تشکیل یک جامعه‌ی دموکراتیک و تحقق آزادی انسان‌ها مهیا می‌سازد.^۲ پوستون از یک دوران گذار در نظام سرمایه‌داری سخن می‌گوید که برای تدوین یک تفسیر نوین از آثار مارکس منجر به مشکلات تئوریک می‌شود. همان‌گونه که وی به شرح زیر پی می‌گیرد،

«دو تمایل ظاهراً متضاد تاریخی در تضعیف نهادهای مرکزی از دولت دخالت‌گر سرمایه‌داری سهم دارند. از یک سو، تا حدودی یک عدم تمرکز در تولید و سیاست است که همراه آن جمع‌کنندگی از گروه‌های جدید اجتماعی، سازمان‌ها، جنبش‌ها، احزاب و فرهنگ‌های جانبی به وجود می‌آیند. از سوی دیگر، یک روند متمرکز از گلوبالیسم و سرمایه است که خود را بر یک سطح نو و بسیار مجرد حرکت می‌دهد.

^۱ vgl., ebd., S. ۳۲f.

^۲ vgl., ebd., S. ۳۷f., ۳۹

سرمایه‌داری را می‌سازد، برای "مارکسیسم سنتی" تبدیل به اصول فعالیت سیاسی جهت "رهایی انسان" می‌شود.^۱

بنا بر بررسی پوستون انحراف "مارکسیسم سنتی" مربوط به تناقضی است که مارکس با شیوه‌ی متفاوت تدوین جلد اول با جلد سوم "نقد اقتصاد سیاسی" به وجود آورده است. در این ارتباط کار به صورت فراتاریخی به نظر می‌آید. همان‌گونه که پوستون در این ارتباط ادامه می‌دهد،

«بررسی مارکس از مقوله‌های ارزش و سرمایه در جلد اول به مناسبات اجتماعی که سرمایه‌داری بر آن مستقر می‌شود و مناسبات بنیادی تولید آن نشانه می‌گیرد. (اما بررسی وی از مقوله‌های نرخ تولید و سود سرمایه در جلد سوم مناسبات توزیع (را مد نظر دارد). مناسبات تولید و توزیع به هم دیگر پیوسته هستند، اما آن‌ها یکسان نیستند. مارکس اشاره می‌کند که مناسبات توزیع مقوله‌های مستقیم تجربیات روزمره هستند، (یعنی) اشکال مدون از مناسبات تولید که این مناسبات را هم‌زمان بیان کرده و به یک شیوه می‌پوشانند که می‌توانند به جایی سرانجام یابد که اولی به جای آخری تلقی شود. اگر مفهوم مارکس از مناسبات تولید مانند مارکسیسم سنتی تنها در رابطه با شیوه توزیع تفسیر شود، (آنگاه) اشکال مدون به عنوان کلیت تلقی می‌شوند. این یک شیوه از تفسیر انحرافی سیستماتیک است که در خود اشکال ظاهری مخصوص از مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری ریشه دوانده و مارکس با مفهوم "بت‌انگاری" خود کوشش به درک آن‌ها دارد.»^۲

به نظر پوستون نتایج یک چنین تفسیر انحرافی از آثار مارکس تنها تشکیل یک نظام توتالیتر و یک دیدگاه دترمینیستی به روند تاریخ هستند که البته مسیر سرنوشت انسان را به صورت حرکت اجتناب‌ناپذیر به سوی "سوسیالیسم" توجیه می‌کنند. روشن است که یک چنین دیدگاهی نه ارزشی برای سوژه‌گرایی اجتماعی و نبرد طبقاتی قائل می‌شود و نه به رهایی انسان از سرشت درون‌ذاتی سرمایه می‌انجامد. از آن‌جا که شیوه‌ی توزیع موضوع مرکزی نقد "مارکسیسم سنتی" است، نه یک نقد اصولی به اقتصاد سیاسی

^۱ vgl., ebd., S. ۱۰۹, ۱۱۸f.

^۲ ebd., S. ۱۱۹f.

تکامل نوین آفریده می‌شود، زمینه‌ی تأسف‌آوری به نظر می‌آید. به محض این‌که کار در شکل غیرمستقیم خاتمه یابد که سرچشمه‌ی بزرگ ثروت بوده باشد، ختم شده و باید ختم شود که زمان کار معیار آن و از این رو، ارزش مبادله (معیار) ارزش مصرف محسوب شود. کار اضافی انبوه مردم خاتمه یافت که شرطی برای تکامل ثروت عمومی بوده باشد، مانند بیکاری اقلیتی برای تکامل اقتدار کلی مغز انسانی.^۱

پوستون با استناد به بررسی مارکس از سرمایه‌ی ثابت و تکامل نیروهای مولد اجتماعی جهت ایجاد ثروت واقعی برجسته می‌سازد که فن‌آوری مستقیماً مولد است. سپس وی ثروت اجتماعی (ثروت واقعی) را به دو فراکسیون از ثروت مادی و ارزش تقسیم می‌کند. در حالی که فن‌آوری مولد ثروت مادی تلقی می‌شود، کار سرچشمه‌ی تولید ارزش به شمار می‌رود. به بیان دیگر، ثروت اجتماعی دو فراکسیون متفاوت دارد، یکی ثروت مادی و دیگری ارزش است. افزون بر این، پوستون تفسیر خود را مستدل به جلد اول سرمایه می‌کند. در این‌جا البته مارکس میان ثروت مادی و ارزش تفاوت می‌گذارد، لیکن صریحاً تأکید می‌کند که ثروت مادی از طریق کار مشخص می‌شود، بدون این‌که کار تنها سرچشمه‌ی ثروت مادی بوده باشد. این شکل از ثروت به مراتب بیشتر از طریق مادیات موجود و به وسیله‌ی کار انسانی و با کمک از نیروهای طبیعی به وجود می‌آید. لیکن مارکس در هیچ‌کجا طبیعت را مستقیماً مولد ثروت مادی نمی‌شمارد. بلکه طبیعت فقط پیکری مادی را که بدون دخالت کار انسانی طبیعتاً وجود دارد در اختیار انسان می‌گذارد. به بیان دیگر، پیکر مادی فقط منجر به افزایش بارآوری نیروی کار می‌شود، بدون این‌که خود بخود و یا مستقیماً ثروت مادی تولید کند. همان‌گونه که مارکس در این ارتباط برجسته می‌سازد،

«همواره وجود لباس، پارچه و هر جزئی از ثروت مادی که بخودی خود در طبیعت وجود ندارد مستلزم فعالیت خاص، هدف‌دار و مولدی بوده است که بتواند مواد طبیعی معین را با احتیاجات انسانی وفق دهد. بنابراین کار، مستقل از کلیه اشکال اجتماعی شرایط حیات انسانی، از جهت اینکه ایجاد‌کننده ارزش‌های مصرف و فعالیت مفید

(این روند) از شواهد تجربی به مراتب دورتر می‌باشد و حداقل هم‌اکنون، ظاهراً آن سوی کنترل مؤثر دولتی قرار گرفته است.^۱

پوستون برای تشخیص سرمایه‌داری در عصر نو به گروندریسه رجوع می‌کند که با استناد به مارکس تفسیر نوین خود را از سرمایه‌داری ارائه دهد. به نظر وی مارکس در این‌جا مشخصاً حوزه‌ی تولید و حوزه‌ی توزیع را به صورت لحظه‌های یک روند بررسی می‌کند. به این ترتیب، ممکن می‌شود که از یک طرح کلی به خود بازتاب یافته، یک تئوری اجتماعی جهت‌رهایی انسان تدوین شود. از آن‌جا که این تئوری نه حوزه‌ی تولید و توزیع را به صورت عریان مجزا می‌کند و نه نقد را محدود به حوزه‌ی توزیع می‌سازد، در نتیجه به نظر پوستون زمینه‌ی یک نقد مناسب، کلی و هماهنگ از روابط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را در نظام سرمایه‌داری مدرن به وجود می‌آورد.^۲ مارکس در بخش دوم گروندریسه رابطه‌ی سرمایه‌ی ثابت با تکامل نیروهای مولد اجتماعی را به شرح زیر توضیح می‌دهد،

«اما به همان مقدار که صنعت بزرگ خود را تکامل می‌دهد، آفرینش ثروت واقعی کمتر به زمان کار و مقدار کار مصروف تا به قوت نمایندگانی که در حین زمان کار متحرک می‌شوند، وابسته می‌ماند، و خود آن‌ها - با تأثیر قدرتمندشان - دوباره در هیچ رابطه‌ای نسبت به زمان کار مستقیم که تولید آن می‌ارزد، قرار دارند. بلکه (مقدار ثروت واقعی) به مراتب بیشتر به سطح عمومی دانش و پیشرفت فن‌آوری و یا استفاده‌ی این دانش در تولید بستگی دارد. (...) ثروت واقعی خود را به مراتب بیشتر - و این را صنعت بزرگ آشکار می‌سازد - در ناهنجاری وحشتناکی میان زمان کار مصروف و تولید آن و همچنین در ناهنجاری کیفی میان کار که بر یک تجرید ناب تقلیل یافته و قوت روند تولید که مراقب آن است، بیان می‌کند. از این پس، کار دیگر به صورت ادغام شده در روند تولید به نظر نمی‌آید، انسان به مراتب بیشتر به صورت مراقب و ناظم نسبت به روند تولید رفتار می‌کند. (...) سرقت زمان کار بیگانه که ثروت کنونی بر آن قرار دارد، در برابر (ثروتی) که از طریق خود صنعت بزرگ و این

^۱ ebd., S. ۳۵f.

^۲ vgl., ebd., S. ۴۱

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in Marx-Engels Werke, Bd. ۴۲, Berlin (ost), S. ۶۰۰f.

شود. این نتیجه می‌دهد که تفاوت میان سرشت مخصوص کار در سرمایه‌داری و کار به صورت کلی مانند تفاوت میان ارزش و ثروت مادی مبهم می‌ماند.^۱

روشن است که یک چنین تفسیری که با رجوع به منابع مشکوک طرح می‌شوند، مورد تردید قرار می‌گیرند. به غیر از این، تشبیه پیکر مادی طبیعت با فن‌آوری که البته هر دو بارآوری نیروی کار را متأثر می‌سازند و یا به تفسیر پوستون مولد ثروت مادی می‌شوند، منطقی به نظر نمی‌رسد. در حالی که پیکر مادی در طبیعت بدون دخالت نیروی کار انسانی موجود است، تکامل و تولید فن‌آوری (که البته در رابطه با زمان و به صورت ارزش اضافی تصاحب شده و به صورت مالکیت خصوصی به مالکیت طبقه‌ی بورژوازی در آمده است) نتیجه‌ی مستقیم نیروی کار انسانی به شمار می‌رود. مارکس در همین ارتباط میان کار مرده (سرمایه‌ی ثابت) و کار زنده (سرمایه‌ی متغیر) تفاوت می‌گذارد. به بیان دیگر، نطفه‌ی ناهماهنگی تفسیر پوستون با آثار مارکس در همین جا گذاشته می‌شود. وی از یک سو، با رجوع به جلد اول سرمایه تفاوت میان ثروت مادی و ارزش را به صورت دو سرچشمه‌ی متفاوت از ثروت اجتماعی (ثروت واقعی) موجه می‌سازد و از سوی دیگر، با استناد به گروندریسه فن‌آوری را مولد ثروت مادی و نیروی کار را مولد ارزش قلمداد می‌کند.

در این‌جا بار دیگر رجوع اجمالی به "نقد اقتصاد سیاسی" ضروری می‌شود. مارکس در آن‌جا میان کار مشخص و کار مجرد تفاوت می‌گذارد. کار مشخص یک محصول بخصوص را تولید می‌کند که پس از فروش آن در بازار (حوزه‌ی دوران) تبدیل به کالا و نتیجه‌ی کار مجرد می‌شود. معیار مبادله‌ی کالا در بازار، کار ضروری اجتماعی می‌باشد که برای تولید آن مصرف شده است. به بیان دیگر، کار مشخص مولد ارزش مصرف و کار مجرد مولد ارزش مبادله است. در این صورت، ارزش نه ذات، نه صفت و نه عنصر یک محصول است و نه در حوزه‌ی تولید و یا در حوزه‌ی دوران به وجود می‌آید. ارزش نتیجه‌ی کلیت مناسبات مادیت یافته‌ی اجتماعی در نظام سرمایه‌داری است که به صورت تبادل همگانی کالاها در بازار واقعیت می‌یابد. مقدار ارزش ارتباطی

^۱ Postone, Moishe (۲۰۰۳); ebd. S. ۳۰۰

است، ضرورت طبیعی جاویدان برای تبادل مواد بین انسان و طبیعت و بنابراین برای زندگانی بشر است. ارزشهای مصرف، لباس - پارچه و غیر آن و در یک کلمه پیکر کالاها، ترکیبی از دو عامل هستند: ماده طبیعی و کار. هرگاه مجموع کلیه کارهای مفید مختلفه‌ای را که در لباس، پارچه و غیره نهفته است کم کنیم، همواره باز پیکری مادی که بدون دخالت انسان طبیعتاً وجود دارد، باقی خواهد ماند. انسان در تولید خویش فقط میتواند مانند خود طبیعت عمل کند. یعنی تنها اشکال ماده را تغییر دهد. بالاتر آنکه در همین عمل تغییر شکل انسان دائماً بوسیله قوای طبیعی یاری میشود. پس کار منبع واحد ارزشهای مصرفی که خود تولید میکند و یگانه سرچشمه ثروت مادی نیست. بنا بقول ویلیام پتی کار پدر و زمین مادر آنست.^۱

بنابراین، با وجودی که مارکس طبیعت را یکی از سرچشمه‌های ثروت مادی می‌شمارد، لیکن ثروت مادی بخودی خود در طبیعت وجود ندارد. پس، ثروت مادی مستلزم فعالیت مخصوص و هدفمند نیروی کار انسانی است که در روند تولید مواد طبیعی را تبدیل به مایحتاج انسانی می‌کند. تا این وقت، طبیعت فقط پیکر مادی و نه ثروت مادی را در اختیار انسان می‌گذارد. از آن‌جا که پیکر مادی طبیعت بستگی به شرایط زمانی و مکانی دارد، در نتیجه‌ی بارآوری نیروی کار نسبت به آن معین می‌شود و "دگرگونی تأثیر قانون ارزش" را به بار می‌آورد. البته این هم روشن نیست که چرا پوستون برای بررسی تأثیرات طبیعت در تولید ثروت مادی به جلد سوم سرمایه رجوع نمی‌کند. مارکس در آن‌جا برای درک نقش طبیعت در راستای افزایش بارآوری نیروی کار و تولید ثروت مادی از تئوری رانت استفاده می‌کند. در این‌جا پوستون بدون اعلام منبع مدعی می‌شود که یک دست‌نویس از مارکس وجود دارد که در آن بر ابهام میان ارزش و ثروت مادی تأکید شده است. همان‌گونه که وی در این ارتباط پی می‌گیرد،

«بخصوص به این دلیل که کار این‌گونه ظاهر می‌شود که به تنهایی ارزش را می‌سازد. این یک هدف از بحث مارکس است که در جلد سوم سرمایه پیرامون مالکیت زمین نشان دهد که چگونه طبیعت به صورت یک فاکتور می‌تواند برای افزایش ارزش ظاهر

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۵۷f, und

است که به صورت کار مجرد مولد ارزش محسوب می‌شود. مارکس تفاوت میان ارزش افزوده و ارزش نیروی کار را ارزش اضافی می‌نامد.

این نتیجه‌ی تفاوتی است که مارکس میان حوزه‌ی دوران (معامله‌ی ابتدائی در بازار) و حوزه‌ی استثمار (تولید ارزش اضافی در کارخانه) می‌گذارد. در حالی که در حوزه‌ی دوران مبادله‌ی برابرها میسر می‌شود، از منظر حوزه‌ی استثمار، مالکیت خصوصی به صورت خلع نتایج کار شخصی و کار اضافی پرداخت نشده و یا ارزش اضافی سلب شده افشا می‌گردد. همان‌گونه که مارکس در این ارتباط پی می‌گیرد،

«تنها شرط تصرف کار زنده‌ی کنونی بمقیاس روز افزون، تصرف کار بی اجرت گذشته است. هر قدر سرمایه‌دار بیشتر انباشته باشد بیشتر میتواند انباشت کند. (...) هر اندازه هر کدام از معاملات منفرد همواره با قانون مبادله‌ی کالاها انطباق داشته باشد یعنی سرمایه‌دار مرتباً نیروی کار بخرد و کارگر مرتباً آنرا بفروشد، و حتی بپذیریم که این معادله بر اساس ارزش واقعی نیروی کار انجام میشود؛ با همه‌ی اینها عیان است که قانون تملک یا قانون مالکیت خصوصی، که بر پایه‌ی تولید و دوران کالاها استوار است، بوسیله‌ی دیالکتیک ویژه، درونی و غیر قابل اجتناب خویش بصد مستقیم خود بدل میشود.

معامله‌ی ابتدائی که بر پایه‌ی مبادله‌ی برابرها قرار داشت بقدری چرخید که دیگر جز نمائی از آن باقی نماند، زیرا اولاً قسمتی از سرمایه که در برابر نیروی کار مبادله میشود خود جزئی از حاصل کار غیر است که بلاعوض تصاحب شده است و ثانیاً تولید کننده‌ی آن یعنی کارگر نه تنها باید بجزبان آن بپردازد بلکه مجبور است اضافه‌ی تازه‌ای نیز بر آن ضمیمه کند. بنابراین رابطه‌ی مبادله‌ای بین سرمایه‌دار و کارگر فقط نمائی است متعلق به پروسه‌ی دوران، صرفاً شکلی بیگانه از محتوی است که حقیقت آنرا میپوشاند. خرید و فروش دائمی نیروی کار شکل است. محتوی عبارت از اینست که سرمایه‌دار قسمتی از کار تجسم یافته‌ی غیر را، که پی در پی بلاعوض تصرف میکند، دائماً و از نو بمقدار بیشتری کار زنده‌ی غیر مبدل مینماید. بدو اینطور بنظر ما رسیده بود که حق مالکیت بر پایه‌ی کار شخصی قرار گرفته است. لاقلاً لازم بود این فرض پذیرفته شود زیرا صاحبان کالائی متساوی الحقوق در برابر هم ایستاده بودند که

به کار مصروف فردی و ذات کالا ندارد، بلکه در رابطه با میانگین کار عمومی مصروف جهت تولید همان کالا معین می‌شود. همان‌گونه که مارکس در این رابطه پی می‌گیرد،

«اکنون ارزش هر کالا در مقام سنجش با پارچه نه تنها از ارزش مصرف ویژه خود متمایز میگردد بلکه با هر ارزش مصرف دیگری متفاوت است و درست بهمین جهت است که با عموم کالاها مشترکاً بیان میشود. پس در حقیقت این شکل است که کالاها را بمتابزه ارزش با یکدیگر در ارتباط قرار میدهد و یا موجب آن میشود که کالاها در برابر یکدیگر مانند ارزشهای مبادله ظاهر گردند. (...) شکل عام ارزش نتیجه عمل مشترک جهان کلاست. هیچ کالائی بیان عام ارزشی بدست نمیآورد مگر از این جهت که عموم کالاهای دیگر در عین حال ارزش خویش را بوسیله معادل واحدی بیان مینمایند و هر نوع جدیدی از کالا نیز ناگزیر است همان روش را تعقیب کند.»^۱

بنابراین یک محصول در مقایسه و مبادله با کالاهای دیگر و در جهان کالاها تبدیل به کالا و مولد ارزش می‌شود و مقدار ارزش آن نیز در همین ارتباط به وجود می‌آید. از آنجا که در نظام سرمایه‌داری روند کار و روند ارزش افزایی منطبق هستند و نیروی کار از ابزار کار مجزا شده است، در نتیجه مارکس برای بررسی ارزش میان سرمایه‌ی ثابت و سرمایه‌ی متغیر تفاوت می‌گذارد. سرمایه‌ی ثابت مجموع ارزش ابزار کاری است که برای تولید کالا استفاده می‌شود. اگر این ابزار کار (انرژی، مواد خام) در روند تولید تماماً مصرف شوند، ارزش آنها نیز به کلی جزء سرمایه‌ی ثابت محسوب می‌شود. اما اگر تنها بخشی از ابزار کار (ماشین‌آلات، فن‌آوری) در روند تولید مصرف شوند، در این صورت فقط مقدار ارزش مصروف آنها به حساب سرمایه‌ی ثابت گذاشته می‌شود. این مقدار ارزش در واقعیت همان قیمت استهلاک ماشین‌آلات و فن‌آوری است.

سرمایه‌ی متغیر در برابر آن ارزشی را در بر می‌گیرد که از نیروی کار استخراج می‌شود. به بیان دیگر، مقدار ارزشی که کارگران بر کالاها می‌افزایند، بستگی به ارزش تمامی نیروی کار آنها ندارد. در نتیجه سرمایه‌ی متغیر مجموع مقدار کار مصروف

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۸۰ f, und

اورگانیک بالاتری از سرمایه (نسبت سرمایه‌ی ثابت به سرمایه‌ی متغیر) تولید می‌کند، نسبت به کارخانه‌های عقب‌افتاده سود بیشتری می‌برد. مارکس این سود بیشتر را ارزش اضافی فوق‌العاده و یا سود فوق‌العاده نیز می‌نامد. لیکن پس از عمومیت فن‌آوری قیمت کالا دوباره به میانگین قیمت آن باز می‌گردد و کسب ارزش اضافی فوق‌العاده نیز به پایان می‌رسد. در این ارتباط نیروی کار همچون گذشته سرچشمه‌ی تولید ارزش باقی می‌ماند، در حالی که فن‌آوری نوین فقط منجر به افزایش بارآوری نیروی کار و انتقال ارزش از کارخانه‌ی عقب‌افتاده به کارخانه‌ی پیشرفته می‌شود. بنا بر بررسی مارکس با عمومیت فن‌آوری همچنین این انتقال ارزش به پایان می‌رسد. همان‌گونه که مارکس در این رابطه برجسته می‌سازد،

«با عمومیت یافتن ماشین در همان رشته تولید، ارزش اجتماعی محصول ماشینی تا حد ارزش انفرادی آن تنزل میکند و آنگاه معتبر بودن قانونی آشکار می‌شود، که طبق آن اضافه ارزش از نیروهای کاری که سرمایه‌دار بوسیله ماشین جای آنها را پر ساخته است ناشی نمی‌شود، بلکه بعکس از آن نیروهای کاری سرچشمه می‌گیرد که سرمایه‌دار برای استفاده از ماشین بکار می‌گمارد.»^۱

بنابراین مارکس در "نقد اقتصادی سیاسی" اصولاً فن‌آوری را مولد نمی‌شمارد. آن فقط منجر به افزایش بارآوری نیروی کار، انتقال ارزش و یا ارزش اضافی فوق‌العاده می‌شود. در این‌جا فقط نیروی کار مولد ارزش به شمار می‌رود، در حالی که فن‌آوری نوین فقط از طریق افزایش بارآوری نیروی کار، قانون ارزش را دگرگون می‌سازد. به بیان دیگر،

فرماسیون سرمایه‌داری را بیان می‌کند که البته با شکل ظاهری آن تفاوت دارد. همان‌گونه که پوستون در این ارتباط برجسته می‌سازد،

«در حالی که بررسی مارکس از ارزش در جلد اول ماهیت سرمایه‌داری را تجزیه و تحلیل می‌کند، آن در بررسی از قیمت در جلد سوم راجع به این است که چگونه این ماهیت در "سطح جامعه" ظاهر می‌شود.

بنابراین اختلاف قیمت‌ها از ارزش‌ها باید بیشتر به صورت جزء سازگار تا یک تضاد درونی و منطقی از بررسی مارکس درک شود. وی نمی‌خواهد که یک تئوری از قیمت‌ها تدوین کند، بلکه نشان دهد که چگونه ارزش یک سطح ظاهری به وجود می‌آورد که آن را می‌پوشاند. مارکس در جلد سوم سرمایه‌داری کاتگوری‌های تجربی را مانند قیمت، هزینه و سود از کاتگوری‌های ارزش و ارزش اضافی تشریح می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه اولی‌ها با آخری‌ها مختلف به نظر می‌آیند.»

Postone, Moishe (۲۰۰۳): ebd., S. ۲۱۰

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۴۲۹, und

مارکس، کارل (۱۳۵۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۸

وسیله‌ی آنها برای تصاحب کالای غیر فقط انتقال کالای خود بود و کالای خود نیز جز از راه کار حاصل نمی‌شد. اکنون از طرف سرمایه‌دار مالکیت بمثابه حق تصرف کار بی اجرت غیر یا محصول آن و از جانب کارگر مانند عدم امکان تصاحب محصول خویش، دیده می‌شود. جدائی بین مالکیت و کار، نتیجه‌ی ضروری قانونی می‌شود که مبدأ حرکتش ظاهراً یگانگی آنها بود.»^۱

بنابراین مارکس میان محتوا (ماهیت) و شکل مبادله تفاوت می‌گذارد. در حالی که در حوزه‌ی دوران برابرها مبادله می‌شوند (شکل مبادله)، در حوزه‌ی استثمار ارزش اضافی مولد مالکیت خصوصی (محتوای مبادله) به حساب می‌آید. به بیان دیگر، مارکس ارزش اضافی را نتیجه‌ی مستقیم نیروی کار و تنها مولد ارزش اضافی و مالکیت خصوصی و در نتیجه ثروت اجتماعی می‌داند.

مارکس در بررسی ارزش اضافی میان ارزش اضافی مطلق و ارزش اضافی نسبی تفاوت می‌گذارد. وی افزایش ارزش اضافی را که از طریق تمدید روزانه‌ی کار به وجود می‌آید، ارزش اضافی مطلق می‌نامد. لیکن تمدید روزانه‌ی کار فقط بستگی به افزایش ساعات کار روزانه ندارد و از طریق کوتاهی زمان استراحت کارگران و تشدید روند کار نیز میسر می‌شود. از آن‌جا که تمدید روزانه‌ی کار با حدود جسمی و روحی کارگران و ساختار اجتماعی (قرارداد کار) مواجه می‌شود، در نتیجه سرمایه‌دار به فن‌آوری نوین روی می‌آورد و با گزینش آن در روند تولید، زمان کار ضروری اجتماعی را کاهش داده و منجر به افزایش ارزش اضافی می‌شود. مارکس این شیوه از افزایش ارزش اضافی را که از طریق کاهش زمان ضروری کار اجتماعی میسر می‌شود، ارزش اضافی نسبی می‌نامد. نرخ کالا از طریق تحول ارزش به قیمت که به وسیله‌ی میانگین نرخ سود وساطت می‌شود، در بازار به وجود می‌آید.^۲ به این ترتیب، کارخانه‌ای که با ترکیب

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۶۰۹f, und

مارکس، کارل (۱۳۵۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۲۸

^۲ با وجودی که "مسئله‌ی تحول ارزش به قیمت" برای درک تفسیر پوستون از آثار مارکس حیاتی به نظر نمی‌رسد، لیکن اشاره به آن در باورقی ضروری است.

این مسئله برای اولین بار از طریق اوینگن بوهم‌باورک در سال ۱۸۹۶ میلادی مطرح شد. پوستون با تشریح نقد بوهم‌باورک و با استناد به مارکس توضیح می‌دهد که درک "مسئله‌ی تحول ارزش به قیمت" برای شناخت ماهیت اسرار آمیز سرمایه‌داری ضروری است. مارکس نه تنها از این مسئله به خوبی آگاه بود، بلکه می‌خواست نشان بدهد که کاتگوری ارزش مناسبات درون‌دانی

نیروی کار در کشورهای متروپل می‌شود و بنابراین مقایسه‌ی ساعات کار به عنوان معیار مبادله‌ی نابرابر و انتقال ارزش از کشورهای حاشیه‌ای به متروپل مستند به بررسی مارکس از "نقد اقتصاد سیاسی" نبوده و قابل قبول نیست.

با تمام این وجود، پوستون مشخصاً راه دیگری را می‌رود. وی تمامی مارکسیست‌هایی را که ثروت مادی را از ارزش مجزا نمی‌کنند و نیروی کار را تنها مولد ثروت اجتماعی می‌شمارند، سنتی می‌نامد. وی بر این نکته پافشاری می‌کند که مارکس کار آزاد دوگانه را به عنوان سرچشمه‌ی تولید ارزش و نه ثروت مادی در نظر داشته است.^۱ پوستون به شرح زیر نقش ارزش را در تحولات اجتماعی برجسته می‌سازد.

«ارزش در نظر مارکس قبل از هر چیز به صورت یک کاتگوری سازنده‌ی اجتماعی می‌آید، یعنی قبل از هر چیز با ساختار سرمایه به صورت یک شکل مطلق شده نسبت به خود. آن کاتگوری از سودمندی، منطق‌گرایی و تحولات متداوم می‌باشد. ارزش کاتگوری از یک مطلقیت سمت دهنده و دینامیک است.»^۲

پوستون با استناد به مارکس نقش تاریخی و منطق سرمایه را به صورت ارزش افزایی ارزش برجسته می‌سازد. با وجودی که دوران کالاها و پول همچنین قبل از نظام سرمایه‌داری وجود داشتند، لیکن نیروی کار در سرمایه‌داری به صورت کار مزدی تبدیل به کالا شده است. از این پس، تولید شکل کالایی به خود می‌گیرد و اشتغال مزدی برای کار آزاد دوگانه تبدیل به مسئله‌ی مرگ و زندگی می‌شود. بنابراین سرمایه‌داری به درستی یک برش کیفی با تمامی اشکال دیگر تاریخی از زیست اجتماعی به شمار می‌رود.^۳ به نظر پوستون، مارکس در گروندریسه یک رابطه‌ی مهیج و گسترش‌گرا میان زمینه‌ی تولید سرمایه‌داری و تکامل تاریخی آن مشاهده می‌کند. این رابطه نشانه‌ی تقابل ثروت واقعی (شکل ثروت) با مقدار نیروی کار مصروف در روند ارزش افزایی است. همان‌گونه که وی در این ارتباط ادامه می‌دهد،

^۱ vgl. Postone, Moishe (۲۰۰۳):, ebd. S. ۴۰۷

^۲ ebd., S. ۴۰۹

^۳ vgl., ebd., S. ۴۰۸

با تکامل و گزینش ماشین‌آلات پیشرفته در روند تولید، نیروی کار همچون گذشته مولد ارزش اضافی، مالکیت خصوصی و ثروت اجتماعی باقی می‌ماند. این نظریه مستند به تئوری ارزش مارکس است که وی به شرح زیر در دفاع از آن موضع می‌گیرد،

«اگر کسی تحت ارزش اصولاً به چیزی فکر می‌کند، او باید نتایج من را تأیید کند. (...). یابوه‌گویی درباره‌ی ضرورت اثبات مفهوم ارزش تنها بر کلی‌ترین ناآگاهی، (یعنی) هم درباره‌ی موضوع که به آن مربوط می‌شود و هم شیوه‌ی بررسی علمی آن مبتنی است. هر کودکی می‌داند که هر ملتی - من نمی‌خواهم بگویم برای یک سال، بلکه برای چندین هفته - سقط می‌شود، اگر که کار را متوقف کند. او همچنین می‌داند که انبوه تولیدات که با نیازهای متفاوت عمومی متناسب هستند، انبوه مخصوص کمی از کار کلی اجتماعی را انتظار دارند. این بدیهی است که البته ضرورت تقسیم کار اجتماعی در تناسبات بخصوص از طریق شکل بخصوص از تولید اجتماعی برانداخته نمی‌شود، بلکه تنها می‌تواند شیوه‌ی تظاهرش عوض شود. قوانین طبیعی اصولاً نمی‌توانند برانداخته شوند. آن چیزی که خود را می‌تواند در اوضاع متفاوت تاریخی تغییر دهد، فقط شکل است که در آن همان قوانین خود را متحقق می‌کنند.»^۱

بنابراین تولید ثروت اجتماعی بدون مصرف نیروی کار انسانی غیر ممکن است. این قوانین خود را متحقق می‌سازند، حتا اگر اشکال اجتماعی در نظام‌های متفاوت سرمایه‌داری تغییر بیابند. شاید در این ارتباط همچنین طرح این نکته ضروری باشد که طرح نیروی کار انسانی به عنوان تنها مولد ارزش اضافی، مالکیت خصوصی و ثروت اجتماعی فقط یک برداشت بخصوص شخصی از آثار مارکس نیست. تا کنون تمامی مارکسیست‌ها که پوستون آن‌ها را سنتی می‌نامد، یک چنین تصویری از قوانین ارزش داشته‌اند. برای نمونه در دهه‌ی هفتاد قرن گذشته‌ی میلادی بحثی پیرامون مبادله‌ی نابرابر میان کشورهای متروپل و حاشیه‌ای در "آموزشگاه وابستگی" به وجود آمد. برخی از نظریه‌پردازان مارکسیست با استفاده از عبارت "دگرگونی تأثیر قانون ارزش" مستدل می‌ساختند که تداوم گزینش فن‌آوری نوین همواره منجر به افزایش بارآوری

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۴): Marx an Ludwig Kugelmann, in: Marx-Engels Werke Bd. ۳۲, S. ۵۵۲f., Berlin (ost), S. ۵۵۲f.

چنینی از زمان کار وابسته نیست. بارآوری افزوده در ثروت مادی رشد کرده، مستقل از آن نتیجه می‌شود که آیا مقدار زمان کار مصروف افزایش یافته و یا همچنین نه.^۱ به این ترتیب، پوستون موفق می‌شود که با یک تفسیر نوین از آثار مارکس تضاد اساسی سرمایه‌داری را در برابر "مارکسیست‌های سنتی" از حوزه‌ی توزیع به حوزه‌ی تولید منتقل سازد. به نظر وی مارکس نیز تضاد اساسی سرمایه‌داری را نه میان تولیدات صنعتی و توزیع بورژوازی، بلکه در حوزه‌ی تولید، یعنی میان ثروت مادی و ارزش مشاهده کرده است.^۲ در حالی که ثروت مادی شکل مسلط از ثروت اجتماعی است و معیار کمی و کیفی تولیدات اجتماعی به شمار می‌رود و همچنین موجودیت مدون روابط اجتماعی را وساطت می‌کند، ارزش فقط نتیجه‌ی مصرف مستقیم زمان کار است. همان‌گونه که پوستون در دفاع از تفسیر خود ادامه می‌دهد،

«تشریح مارکس از ماشین‌آلات باید در طرح بررسی وی از ارزش به صورت یک شکل از ثروت تاریخی و مخصوص که با ثروت مادی تفاوت دارد، دیده شود. با وجودی که در پی‌گیری از مارکس ماشین‌آلات ثروت مادی را می‌افزایند، (اما) ارزش نوینی را نمی‌آفرینند. آن‌ها تنها مقدار ارزش (زمان کار مستقیم) که در تولیدشان وارد شده است، بر کالای تولیدی خود انتقال می‌دهند و یا غیر مستقیم ارزش نیروی کار (یعنی، هنگامی که آن‌ها ارزش کالاهایی را که کارگران مصرف می‌کنند، کاهش می‌دهند) را می‌کاهند و از این طریق مقدار ارزش را که سرمایه‌دارن به صورت ارزش اضافی می‌توانند تصاحب کنند، می‌افزایند. (...) این که ماشین‌آلات ارزش نوین را نمی‌آفرینند، نه تناقض و نه دلیل شکاکی به پافشاری تقلیل‌گرایانه‌ی مارکس بر اولویت کار مستقیم انسانی به عنوان سازنده‌ی مستقیم ثروت اجتماعی که ماهیتاً از تکامل‌های فنی مستقل است، می‌باشد. این به مراتب بیشتر بر تفاوت میان ثروت مادی و ارزش، (یعنی) بر یک تفاوت بنا می‌شود که مارکس به صورت تضاد مشدد میان هر دو که از طریق شکل کالایی از ابعاد اجتماعی بیان می‌شوند، بررسی می‌کند.»^۳

«این که اشکال ثروت، تاریخی و مخصوص می‌توانند بوده باشند، صریحاً به این معنی است که ثروت اجتماعی در تمامی جوامع مشابه تلقی نمی‌شوند. همان‌گونه که ما خواهیم دید، ملاحظیات مارکس این ابعاد ارزش را نشان می‌دهد که شکل کار و ساختار واقعی مناسبات اجتماعی در فرم‌اسیون‌های اجتماعی متفاوت از هم دیگر قابل تمایز هستند.»^۱

بنابراین پوستون بر این نکته انگشت می‌گذارد که اشکال ثروت اجتماعی باید از جنبه‌های تاریخی و مخصوص، یعنی با در نظر داشتن ابعاد زمانی و مکانی آن بررسی شوند. وی با در نظر داشتن تفاوت ثروت مادی و ارزش و با تفسیری از آثار مارکس مستدل می‌سازد که ارزش در روند تکامل تولید صنعتی سرمایه‌داری به عنوان معیار تولید ثروت واقعی همواره ناهنجارتر می‌شود. همان‌گونه که پوستون در این رابطه ادامه می‌دهد،

«مارکس ارزش را به صورت یک شکل از ثروت که به مصرف زمان کار انسانی پیوسته است، در برابر توان فوق‌العاده‌ی فن‌آوری و علم مدرن جهت تولید ثروت قرار می‌دهد. ارزش که توان سیستم تولید را به وجود آورده است، همواره نسبت به آن ناهنجارتر می‌شود. تحقق این توان به معنی براندازی ارزش است.»^۲

بنابراین پوستون مدعی می‌شود که نه تنها مقدار ثروت مادی بدون افزایش زمان کار مصروف قابل افزایش می‌باشد، بلکه با استفاده از توان کلی سیستم تولید مصرف نیروی کار به صورت مولد ارزش سرانجام زائد می‌شود. همان‌گونه که وی در این ارتباط ادامه می‌دهد،

«همان‌گونه که ما مشاهده کردیم، مقدار آن (ثروت مادی) بستگی به کمیت و کیفیت آن چیزی دارد که از طریق کار مشخص متحقق می‌شود و نه مستقیماً به مصرف زمان کار انسانی (وابسته است). در نتیجه آفرینش ثروت مادی ضرورتاً به مصرف این

^۱ ebd., S. ۵۵

^۲ ebd., S. ۵۶f.

^۱ ebd., S. ۲۹۹

^۲ vgl., ebd., S. ۳۰۲

^۳ ebd., S. ۳۰۱

دیگر، خود را متقابلاً به شیوه‌ای معین می‌کنند که یک دینامیسم درون‌ذاتی دیالکتیکی به وجود می‌آید. این باید در نظر گرفته شود که تحقیق بعدی از مناسبت دینامیک بارآوری و ارزش مشروط به یک سرمایه‌داری کاملاً تکامل یافته است. این مناسبت هسته‌ی طرحی است که ابتداً با شروع (تولید) ارزش اضافی نسبی به صورت شکل مسلط، خود را به کمال می‌رساند.^۱

با منطقی و مدرن شدن سرمایه‌داری فاکتور زمان یک نقش اساسی به خود می‌گیرد. پوستون در پی‌گیری از مارکس که میان کار مشخص و کار مجرد تفاوت قائل می‌شود، زمان مشخص را از زمان مجرد تمیز می‌دهد. زمان مشخص، یک متغیر وابسته است که اشکال متفاوت زمانی را نسبت به وقایع بخصوص بیان می‌کند. به این معنی که زمان مشخص همواره به دوران‌های تاریخی، پدیده‌های طبیعی، شیوه‌ی زندگی انسانی، روند بخصوص جامعه و اهداف مشخص اجتماعی وابسته می‌ماند.

زمان مجرد، در برابر یک متغیر غیر وابسته است که مستقل و متداوم می‌باشد. به این معنی که زمان مجرد نه متنوع است و نه بستگی به وقایع بخصوص دارد. این شکل از زمان به وسیله‌ی واحدهای مشخص و مشابه (ساعت، دقیقه و ثانیه) سنجیده می‌شود و از این رو، یک فضای مستقل می‌سازد. روشن است که وقایع و کنش‌های اجتماعی در زمان مجرد متحقق می‌شوند، البته بدون این که واحد زمانی تأثیری بر کمیت و یا کیفیت آن‌ها بگذارد.

به نظر پوستون زمان مجرد از قرن ۱۷ میلادی به بعد، یعنی با اختراع ساعت مکانیکی به وجود آمده و تبدیل به معیار توفیق اقتصادی شده است. با تثبیت شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و گسترش شکل کالایی روابط اجتماعی (شی‌ءوارگی)، زمان مجرد نسبت به پول سنجیده و خود تبدیل به کالا می‌شود. البته همان‌گونه که پوستون تأکید می‌کند، شکل کالایی زمان مجرد نه یک مسئله‌ی فنی، بلکه فرهنگی است که در جوامع مدرن اروپایی به وجود آمده و جهان‌شمول گشته است. افزون بر جنبه‌ی فرهنگی زمان مجرد، آن یک جنبه‌ی تاریخی نیز دارد که نسبت به توان تولید سنجیده می‌شود. در این ارتباط پوستون از زمان تاریخی نیز سخن می‌گوید. به این معنی که در رابطه با تکامل

^۱ ebd., S. ۴۳۴f., S. ۴۲۹

بنابراین پوستون تضاد اساسی سرمایه‌داری را در حوزه‌ی تولید و میان ثروت مادی با ارزش مشاهده می‌کند. به نظر وی سرمایه‌داری زمانی منطقی شده و به کمال و دوران مدرنیت رسیده است که تولید ارزش اضافی نسبی تبدیل به هدف اقتصاد سیاسی شده باشد. از این پس، وساطت اجتماعی یک شکل کالایی (شی‌ءوارگی) به خود می‌گیرد و تبدیل به یک لحظه‌ای از مطلقیت سمت‌دهنده (ارزش افزایی ارزش) می‌شود که خود در تشکیل آن سهیم بوده است. به این ترتیب، ارزش اضافی نسبی که فقط از طریق تکامل و گزینش مداوم فن‌آوری در روند تولید میسر می‌شود، شکل مسلط از تولید ارزش می‌گردد. در این ارتباط، همان‌گونه که پوستون اشاره می‌کند، همواره مقدار ثروت مادی نسبت به مقدار ارزش تولید شده افزایش می‌یابد و تضاد میان این دو فراکسیون از ثروت اجتماعی تشدید می‌شود. این روند از تولید ثروت اجتماعی همان منطق درون‌ذاتی سرمایه را بیان می‌کند که مارکس آن را ارزش افزایی ارزش می‌نامد.^۱

با توجه به گسترش و سلطه‌ی تولید ارزش اضافی نسبی در روند تولید، ابعاد زمانی ظاهر می‌شوند و منطق روند تاریخ را به صورت اجبار که بر فعالان اجتماعی تحمیل می‌شود، به وجود می‌آورد.^۲ این منطق یک نظم دیالکتیکی دارد که مختص به جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری است. به نظر پوستون از این پس، درک هگلی مارکس از روند تاریخ معتبر می‌شود. از این منظر، تاریخ انسان به صورت دیالکتیکی سپری می‌شود و هسته‌ی منطقی آن (هویت) به صورت از خود بیگانه (هویت‌غیر) تدوین تاریخ واقعی را ممکن می‌سازد. با وجودی که این هسته‌ی منطقی منجر به یک دینامیسم درون‌ذاتی در جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری می‌شود، لیکن فراتاریخی و جهان‌شمول نیست و از این رو، نه مشخصات واحد تاریخ انسانی را به بار می‌آورد و نه از تنوع تکامل تاریخی ممانعت می‌کند. همان‌گونه که پوستون در این رابطه پی می‌گیرد،

«هویت‌غیر آن تنها یک تقابل خشک نیست، بلکه هر دو لحظه‌هایی از کار در سرمایه‌داری به صورت فعالیت مولد از یک سو و به صورت وساطت اجتماعی از سوی

^۱ ebd., S. ۴۲۷

^۲ ebd., S. ۴۲۸

بنابراین، در حالی که مقدار زمان کار ضروری اجتماعی (متغیر وابسته) بستگی به کلیت جامعه، یعنی تکامل فن آوری، درجه‌ی تقسیم کار اجتماعی و شرایط کلی تولید دارد، لیکن زمان از منظر فعالیت فردی (متغیر مستقل) به صورت مجرد سپری می‌شود. به نظر پوستون تشکیل حاکمیت مجرد نتیجه‌ی این ناهماهنگی است که به عنوان تأثیرات کار از خود بیگانه هم منطبق درون‌ذاتی تشکلهای ساختاری جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری را به وجود می‌آورد و هم روند جامعه را معین می‌کند.

با تشکیل حاکمیت مجرد دیگر زور مستقیماً مانند دوران برده‌داری و یا فئودالی بر فرودستان جامعه اعمال نمی‌شود. بلکه به مراتب بیشتر یک ساختار ابژکتیو اجتماعی به وجود می‌آید که زور را وساطت می‌کند. بنابراین حاکمیت مجرد غیر فردی و نامشخص، یعنی به صورت ساختار از خود بیگانه تشکیل می‌شود. زور که از طریق سرشت دوگانه‌ی کار (مشخص، مجرد) در نظام سرمایه‌داری به وجود آمده است، تشکیل چنین ساختاری را مجاز می‌کند، یعنی همان ساختار از خود بیگانه که دوباره حاکمیت مجرد را بر کار ممکن می‌سازد. به بیان دیگر، همان‌گونه که پوستون به درستی اشاره می‌کند، از خود بیگانگی یک شکل موجود از حاکمیت بازتاب یافته در جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری است.^۱ پوستون نقش وساطت ساختار از خود بیگانه را به شرح زیر برجسته می‌سازد،

«این وساطت که نخست به صورت ابزار (برای کسب تولیدات دیگران) بررسی می‌شود، به غیر از این یک زیست مخصوص به خود می‌گیرد. آن همچنین مستقل از فردی که آن را وساطت می‌کند، وجود دارد. آن خود را به صورت یک شیوه از سیستم ابژکتیو فرای فرد و در برابر وی تکامل می‌دهد و تمایلات اهداف و ابزار فعالیت انسانی را معین می‌کند.»^۲

این شیوه‌ی از ناهماهنگی به صورت نزاع سرمایه با کار مزدی پیرامون تعیین روزانه‌ی کار بروز می‌کند. در حالی که سرمایه‌داران خواهان تحقق حداکثر روزانه‌ی کار هستند، کارگران می‌خواهند که آن‌را به حداقلش برسانند. در این‌جا کار مزدی (مولد) به

^۱ vgl., ebd., S. ۲۴۶

^۲ ebd., S. ۲۴۵

فن آوری زمان مجرد نسبت به توان تولید ثروت مادی همواره متراکم‌تر و در نتیجه گران‌مایه‌تر می‌شود. همان‌گونه که پوستون پیرامون زمان تاریخی برجسته می‌سازد،

«بنابراین زمان تاریخی در سرمایه‌داری می‌تواند به صورت شکلی از زمان مشخص در نظر گرفته شود که اجتماعاً ساخته می‌شود و یک تحول کیفی و دائمی از کار و تولید، (یعنی) زیست اجتماعی در کل و همچنین از اشکال آگاهی، ارزش و نیاز را بیان می‌کند. در تفاوت با "جریان" زمان مجرد این حرکت یکنواخت نیست، بلکه خود را تغییر می‌دهد و حتی می‌تواند به خود شتاب بگیرد.»^۱

در این ارتباط دوباره تأکید بر این نکته ضروری است که بنا بر تفسیر پوستون از آثار مارکس با تکامل و گزینش فن آوری نوین در روند تولید فقط مقدار تولید ثروت مادی نسبت به زمان افزایش می‌یابد، بدون این‌که مقدار بزرگتری از ارزش تولید شده باشد.^۲ با در نظر گرفتن این موضوع، پوستون در نظام سرمایه‌داری مدرن دو نمونه از ناهماهنگی را در رابطه با تولید و زمان مجرد برجسته می‌سازد. نخست، ناهماهنگی میان سرمایه و کار است که در ارتباط ماهوی میان زمان تاریخی با زمان کار ضروری اجتماعی به وجود می‌آید و نه تنها سرشت دینامیک تحولات تاریخی جامعه را معین می‌کند، بلکه منجر به تشکیل یک حاکمیت مجرد می‌شود. همان‌گونه که پوستون دلایل این نوع از ناهماهنگی را برجسته می‌سازد،

«با وجودی که مقدار زمان کار ضروری اجتماعی (...) یک متغیر وابسته از کلیت جامعه است، آن از منظر فعالیت فردی یک متغیر مستقل تشریح می‌شود. این روند که در ادامه‌ی آن یک متغیر وابسته و مشخص از فعالیت انسانی تبدیل به یک متغیر مستقل و مجرد شده است، بر این فعالیت به صورت واقعی و نه خیالی حکم می‌راند. آن در ذات درونی روندی از تشکل ساختاری جامعه قرار دارد که کار از خود بیگانه به وجود آورده است.»^۳

^۱ ebd., S. ۴۴۳

^۲ vgl., ebd., S. ۳۰۲, ۳۰۸

^۳ ebd., S. ۳۲۷

مسئله‌ی هستی (ابژه، هویت‌غیر) و آگاهی (سوژه، هویت) به صورت دوگانگی فعالیت مولد و وساطت اجتماعی به شکل ساختاری جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری منتقل می‌شود و دستور تئوری شناخت تفسیر پوستون از آثار مارکس را می‌سازد. وی با مفهوم حاکمیت مجرد، دیگر استعمار پرولتاریا و حکومت طبقاتی را مد نظر ندارد، بلکه نقد روند تاریخی جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری را نشانه می‌گیرد که به صورت یک منطق مستقل از اجتماع تکامل می‌یابد. این روند یک حوزه‌ی اجتماعی ابژکتیو را تشکیل می‌دهد که حاکمیت مجرد مستقلاً در برابر آن فعال و بر آن مسلط می‌شود.^۱

ناهماهنگی دوم در بطن خود سرمایه، یعنی میان زمان کار ضروری اجتماعی و زمان کار زائد به وجود می‌آید. به نظر پوستون سرمایه هدف دارد که از یک سو، به حداقل زمان کار ضروری اجتماعی دست بیابد. به این معنی که در کوتاه‌ترین مدت ممکنه یک کالای مخصوص را تولید کند. لیکن سرمایه از سوی دیگر، هدف دارد که مدت روزانه‌ی کار را به حداکثر آن برساند. نتیجه‌ی تحقق این اهداف ناهماهنگ، ایجاد زمان کار زائد است. پوستون با رجوع به جلد اول سرمایه مستدل می‌سازد که سرمایه‌داری تمایل دارد که از یک طرف، نیروهای مولد را به صورت غیر قابل تصور توسعه بدهد، اما از طرف دیگر، توسعه‌ی تمام و کمال آن را نمی‌تواند تحمل کند.^۲

پوستون با استناد به ناهماهنگی‌های جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری نتیجه می‌گیرد که آن در ذات درونی خود امکان نفی‌اش را نیز به وجود می‌آورد. لیکن این نفی نه به صورت خود کار واقعیت می‌یابد و نه یک روند تاریخی تلقی می‌شود. انگاری که سرمایه‌داری خود بخود در یک نظم نوین فرو می‌ریزد. به نظر پوستون بر قراری یک نظم نوین فقط یک امکان و یک شانس است زیرا از یک سو، کار مزدی هم چون گذشته سرچشمه‌ی تولید ارزش باقی می‌ماند، در حالی که با تکامل فن‌آوری و افزایش مقدار ثروت مادی نسبت به ارزش، سرمایه را همواره از آن بی‌نیازتر می‌کند. به این ترتیب، از ذات درونی جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری امکان یک شکل دیگر از تولید و توزیع ثروت اجتماعی و یک شیوه‌ی دیگر از وساطت اجتماعی به وجود می‌آید که نه بر کار مجزا و

صورت شبه ابژکتیو ضروری، فراتاریخی و طبیعی به نظر می‌رسد، با وجودی که آن فقط مختص به نظام سرمایه‌داری است. هر که می‌خواهد زنده بماند و زیست خانوادگی خویش را تضمین سازد، باید کار کند. کار مزدی که به صورت واسط کلی و "ابژکتیو" تأسیس شده است، از طریق روزانه‌ی کار مشخص و تبدیل به ضرورت اجتماعی می‌شود. به بیان دیگر، زمان مجرد یک شکل مخصوص از زیست اجتماعی را به صورت ضروری، طبیعی و منطقی به وجود می‌آورد و اساس ایدئولوژی سرمایه‌داری را می‌سازد. به نظر پوستون این بعد زمانی که به حاکمیت مجرد اختصاص دارد، ساختار از خود بیگانه‌ی مناسبات اجتماعی را در نظام سرمایه‌داری مدرن تشکیل می‌دهد.

در حالی که مارکس در "نقد اقتصاد سیاسی" اغلب از مفاهیم شی‌ءوارگی و بت‌انگاری کالا استفاده می‌کند، لیکن پوستون مدعی است که مفهوم از خود بیگانگی مضمون بررسی وی از تکامل سرمایه‌داری مدرن را می‌سازد. مارکس از این مفهوم بیشتر در نوشته‌های اولیه‌اش برای اثبات این موضوع استفاده می‌کرد که چگونه انسان‌ها تحت مناسبات سرمایه‌داری از ماهیت نوع خویش که البته از حیوانات مستثنأ است، از خود بیگانه هستند. به این معنی که کارگران در روند ارزش افزایی سرمایه چنان زیر نهشت ماشین‌آلات شده‌اند که دیگر قادر به تکامل خلاقیت خود نمی‌شوند. آن‌ها به عنوان کارگران مزدی نه می‌توانند نتایج کار خود را تصاحب کنند و نه قادر به نظارت بر روند کار و تولیدات می‌باشند. تسلط سرمایه‌داران بر این دو مورد نشانه‌ی از خود بیگانگی طبقه‌ی کارگر است که در تشکیل مالکیت خصوصی مادیت می‌یابد. با وجودی که پوستون بررسی از خود بیگانگی مارکس را تأیید می‌کند، لیکن تفسیر نوین آن را برای درک شکل ساختاری جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری ضروری می‌شمارد. بنابراین از خود بیگانگی نه تنها به معنی بیگانه شدن کارگران از تولیدات اجتماعی و مالکیت (که البته با تشکیل سوسیالیسم نفی و دوباره تصاحب می‌شود) است، بلکه به صورت روندی از قدرت اجتماعی، تشکیل ساختارهای تاریخی و دانش اجتماعی درک می‌شود که مستقیماً با رجوع به توان و خلاقیت پرولتاریا قابل توضیح است. به این ترتیب، پوستون ارتباط حاکمیت مجرد با دانش را در شکل ابژکتیو آن بر قرار می‌سازد و مفهوم از خود بیگانگی مارکس را به صورت یک روند تاریخی از تشکیل ساختارها و توان‌های انسانی بسط می‌دهد، در حالی که کار وساطت اجتماعی را به عهده دارد. به این ترتیب،

^۱ ebd., S. ۲۵۰-f., ۲۹۴, ۶۳

^۲ vgl., ebd., S. ۶۸

اول، تبدیل نیروهای مولد کار به نیروهای مولد سرمایه (کار مشخص به صورت فعالیت مولد)، و دوم، نیروی کار به صورت وساطت فعالیت اجتماعی (کار مجرد به صورت کار مزدی)، بعد سوم آن را به صورت تشکل ساختاری از خود بیگانه به وجود می‌آورند. با پیشروی و تجرید ابعاد متفاوت از خود بیگانگی، کارگران زیر نهشت سرمایه و ضمیمه‌ی آن می‌شوند و موجودیت کارگری و اشتغال مزدی تبدیل به یک شیوه‌ی بخصوص از زیست اجتماعی می‌گردند.^۱

پوستون سعی می‌کند که از سرشت دوگانه‌ی مقوله‌ی از خود بیگانگی هم تداوم سرمایه‌داری را توضیح دهد و هم به امکان براندازی آن اشاره کند. به نظر وی این یک تکامل منطقی است. با وجودی که از خود بیگانگی بر سرشت کار مستقیم تأثیرات بسیار منفی می‌گذارد، لیکن قادر است که با تصاحب دوباره‌ی دانش، تجربه و توان کلی اجتماعی رهایی انسان‌ها را از حاکمیت مجرد ممکن سازد. همان‌گونه که وی در این ارتباط پی می‌گیرد،

«شیوه‌ی از خود بیگانه‌ی ساختار اجتماعی که از طریق کار وساطت می‌شود، تنها اشکال سنتی جامعه را تضعیف نمی‌کند، بلکه همچنین مبتکر یک ارتباط نوین اجتماعی است که از طریق فاصله‌ی فرد با جامعه مشخص می‌شود، یک شکلی از فاصله که بازتاب اجتماعی و بررسی جامعه را به صورت کلیت ممکن می‌سازد و شاید به عبارت دیگر آن را قبل از هر چیز تأسیس می‌کند. فراتر از این، چنین بازتاب‌هایی به دلیل منطق دینامیک و درونی سرمایه‌داری نمی‌توانند گذشته‌نگر بمانند، اگر که شکل سرمایه قبل از هر چیز کاملاً تکامل یافته باشد. زمانی که ساختار دینامیک و از خود بیگانه‌ی مناسبات "تأسیس شده" جایگزین اشکال مراوده‌ی سنتی و "طبیعی" شوند، امکان ابژکتیو و سوپژکتیو به وجود می‌آید که یک شکل پیشرفته‌تر از مناسبات "تأسیس شده" آفریده شود، یک شکل که دیگر "به صورت خودکار" از طریق کار ساخته نمی‌شود.»^۲

^۱ ebd., S. ۲۵۶f.

^۲ ebd., S. ۲۵۶f.

مستقیم انسانی متکی می‌باشد و نه شکل دیگری از حاکمیت را به وجود می‌آورد. لیکن نظم اجتماعی همچون گذشته بر تولید ارزش متکی می‌ماند، با وجودی که کار پرولتری با تکامل مداوم فن‌آوری از نقطه نظر تولید ثروت مادی همواره برای سرمایه زائدتر شده است. بنابراین این ناهماهنگی پی در پی تشدید می‌شود و سرمایه دقیقاً کار را که برای بنای خود نیاز دارد، به همان مقدار بیشتر تفکیک و توخالی می‌کند.^۱ با وجود بی‌نیازی سرمایه از نیروی کار، لیکن تولید ارزش برای سرمایه‌داری ضروری می‌ماند. به این ترتیب، نه تنها کارگران منضبط می‌شوند و حاکمیت مجرد بازسازی می‌گردد، بلکه نظام سرمایه‌داری هویت خویش را محفوظ نگاه می‌دارد. همان‌گونه که پوستون در این ارتباط برجسته می‌سازد،

«زمان کار ماده‌ای است که از آن در سرمایه‌داری ثروت و مناسبات اجتماعی ساخته شده‌اند. آن بر یک شکل از زیست اجتماعی قرار دارد که در آن انسان‌ها از طریق کار خودشان محکوم می‌شوند و مجبور هستند، از این حاکمیت نگاهداری کنند. دستورهای که در این شکل اجتماعی موجه می‌شوند (...) یک رشد سریع از تکامل فن‌آوری و یک طرح ضروری از "توسعه‌ی" دائمی را تحمیل می‌کنند. آن‌ها هم البته ضرورت مصرف مستقیم کار انسانی در روند تولید را بدون توجه به درجه‌ی تکامل فن‌آوری و انباشت ثروت مادی جاودانی می‌کنند. در پی گیری از مارکس این دستورهای مخصوص تاریخی دلیل قاطعی هستند که کار در سرشت دوگانه‌اش به صورت فعالیت مولد و "عنصر" اجتماعی، تاریخی و بخصوص، هویت سرمایه‌داری را می‌سازد.»^۲

از سوی دیگر، تشکل‌های ساختاری جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری همواره ناهماهنگ‌تر می‌شوند. به این معنی که شرکت و فعالیت در آن‌ها عواقبی را به بار می‌آورد که فعالان اجتماعی انتظار آن را ندارند. پوستون این ناهماهنگی را همچنین از خود بیگانگی می‌نامد. به نظر وی این مفهوم فراتر از تصاحب شخصی و یا دولتی ثروت اجتماعی، سازمان‌دهی اشکال عمومی و اجتماعی را در بر می‌گیرد که دانش و تجربه‌ی بشری را به انحصار حاکمیت مجرد در می‌آورند. بنابراین دو بعد متفاوت از خود بیگانگی، یعنی

^۱ vgl. ebd., S. ۲۵۶f., ۵۳۴

^۲ ebd., S. ۴۵۵

به ارزش‌های اخلاقی مانند همبستگی و عدالت که در روند تاریخ مبارزاتی به وجود آمده‌اند، در تعیین کارمزد و شرایط اشتغال خویش سهم دارند.^۱ لیکن کارگران مزدی در حوزه‌ی تولید ابژه‌ی سرمایه‌داری و ارزش مصرف روند تولید سرمایه‌داری به شمار می‌روند. به این معنی که کارگران مزدی در کارخانه در برابر یک سیستم ابژکتیو قرار می‌گیرند و در روند تولید ضمیمه‌اش می‌شوند. به این ترتیب، عنصر آگاه (سوژه، انسان) به سلطه‌ی عنصر ناآگاه (ابژه، فن‌آوری) در می‌آید. از آن‌جا که فن‌آوری روند ارزش‌افزایی ارزش را معین می‌کند، در نتیجه آن تبدیل به سوژه و کارگران مزدی تبدیل به ابژه‌ی تولید سرمایه‌داری می‌شوند.^۲

بنابراین پوستون مدعی است که پرولتاریا نمی‌تواند سوژه‌ی تاریخی محسوب شود. افزون بر این، اتخاذ مفهوم سوژه‌ی تاریخی برای پرولتاریا به معنی تحقق و نه براندازی طبقه‌ی کارگر است. در حالی که برنامه‌ی تحقق سوسیالیسم براندازی کلیت طبقاتی اجتماعی را مد نظر دارد.^۳ همان‌گونه که پوستون در این ارتباط پی می‌گیرد،

«طبقه‌ی کارگر و همچنین طبقه‌ی سرمایه‌دار با سرمایه پیوسته می‌مانند، البته اولی به مراتب بیشتر. سرمایه می‌تواند بدون سرمایه‌داران وجود داشته باشد، لیکن نه بدون کارگرانی که ارزش تولید می‌کنند. (...) آن (طبقه‌ی کارگر) به نظم موجود به یک نوع و شیوه پیوند دارد که آن‌را به ابژه‌ی تاریخی تبدیل می‌کند.»^۴

به نظر پوستون تبدیل طبقه‌ی کارگر به ابژه‌ی تاریخی بستگی به سرشت دوگانه‌ی کار (مشخص و مجرد) دارد. از یک سو، خصوصیت کیفی کار به صورت فعالیت مولد و از سوی دیگر، مقدار کمی آن به صورت زمان کار هستند که تصمیم استفاده‌ی آن‌را از اراده‌ی صاحبانش مجزا می‌سازد. افزون بر این، همان‌گونه که پوستون تأکید می‌کند، طبقه‌ی کارگر فقط ابژه‌ی روند تولید سرمایه‌داری نیست، بلکه کارمزدی سرچشمه‌ی سازنده‌ی حاکمیت مجرد می‌باشد.^۵ به نظر وی مارکس نیز نمی‌توانسه که پرولتاریا را

^۱ vgl., ebd., S. ۴۱۴

^۲ vgl., ebd., S. ۵۱۹

^۳ vgl., ebd., S. ۷۲, ۴۱۵f., ۵۳۵

^۴ ebd., S. ۵۳۵f.

^۵ vgl., ebd., S. ۴۲۳, ۴۲۵

به این ترتیب، پوستون مسئله‌ی از خود بیگانگی را نه تنها نشانه‌ی مالکیت خصوصی و حاکمیت مجرد، بلکه شانس برای شناخت و آفریدن نظم نوین و رهایی انسان می‌شمارد. وی از همین دوگانگی ساختارها، مفهوم سوژه‌ی تاریخی را که مارکس و بنا به تفسیر پوستون "مارکسیست‌های سنتی" به پرولتاریا نسبت می‌دهند، استنتاج می‌کند. به نظر وی اصولاً مفهوم سوژه‌ی تاریخی را نه تنها نمی‌توان به طبقات اجتماعی، جمعیت، ملت و یا نسلی از بشر نسبت داد، بلکه طبقه‌ی کارگر باید بیشتر به صورت جزء سازنده و نه تجسم نافی سرمایه‌داری در نظر گرفته شود.^۱ همان‌گونه که پوستون ادامه می‌دهد، افزایش ثروت مادی نسبت به تولید ارزش از یک سو، و تشدید تقسیم کار از سوی دیگر، چنان سرمایه را از نیروی کار بی‌نیاز و کارگران را منفرد و مجزا می‌سازد که تشکل طبقاتی و فعالیت اجتماعی پرولتاریا به صورت سوژه‌ی تاریخی غیر ممکن می‌شود. هسته‌ی مرکزی این استدلال مشخصاً بر نقشی بنا شده است که به تفسیر پوستون کار مزدی مستقیماً در روند تولید سرمایه‌داری بازی می‌کند. از یک سو، شکل مدرن سرمایه‌داری تولید انبوه ثروت مادی را ممکن می‌سازد و از این رو، امکان تشکیل یک نظم نوین را که در آن دیگر کار مستقیم انسانی سرچشمه‌ی اصلی ثروت اجتماعی نیست، به وجود می‌آورد. لیکن از سوی دیگر، تشکل‌های ساختاری جامعه چنان آفریده شده‌اند که کار مستقیم انسانی نه تنها چون گذشته برای شیوه‌ی تولید ضروری می‌ماند، بلکه همواره مجزاتر و منفعل‌تر می‌شود. روشن است که تولید انبوه ثروت مادی به معنی توزیع عادلانه‌ی آن نیست. به این ترتیب، یک فراکسیون از ثروت اجتماعی به وجود می‌آید که همواره نسبت به سیری شدن زمان مجرد انبوه‌تر می‌گردد. تولید انبوه ثروت مادی به صورت وفور کالاها و تقلیل ارزش به صورت فقر گسترده‌ی جامعه عریان می‌شوند.^۲

در این‌جا پوستون تأکید می‌کند که کارگران مزدی به صورت اشتراکی و با استفاده از تشکل ساختاری نقش سوژه را در حوزه‌ی توزیع بازی می‌کنند زیرا به عنوان مالک، در تعیین ارزش مبادله‌ی نیروی کار خود سهیم هستند. وی با استناد به مارکس عناصر اخلاقی و تاریخی سطح کارمزد را برجسته می‌سازد. به این معنی که کارگران با رجوع

^۱ vgl., ebd., S. ۴۲

^۲ vgl., ebd., S. ۳۰۳, ۵۷, ۲۹۸

درونی را اثبات و ماهیت جامعه‌ی سرمایه‌داری را عریان سازد. در این‌جا کاتگوری سرمایه به صورت دیالکتیکی از سرشت دوگانه‌ی کالا که سازنده‌ی بنیان جامعه است، استنتاج می‌شود. افزون بر این، بررسی رابطه‌ی درون‌ذاتی ارزش مبادله با ارزش افزایی ارزش، به غیر از ماهیت سرمایه، نقطه‌ی آغاز تحرک آن را نیز نشان می‌دهد. تداوم این مناسبات مادیت یافته مشروط به توفیق وساطت اجتماعی که سرمایه به صورت شکل ساختاری از خود بیگانه به وجود آورده است، می‌مانند. ضرورت وساطت اجتماعی بستگی به تضاد دینامیکی دارد که سرشت دوگانه‌ی کار در نظام سرمایه‌داری بازی می‌کند. به همین منوال، سرمایه نیز مانند هر کالای دیگری یک سرشت دوگانه به صورت مجرد و مشخص دارد. همان‌گونه که پوستون با رجوع به مارکس در این ارتباط پی می‌گیرد،

«در پی گیری از مارکس سرمایه نیز مانند کالا یک سرشت دوگانه دارد، هم یک بعد مجرد (ارزش افزایی ارزش) و هم یک بعد مشخص یا بعد عنصری جامعه (سرشت اجتماعی کار به صورت فعالیت مولد). سرمایه شکل از خود بیگانه‌ی هر دو بعد از کار اجتماعی در سرمایه‌داری است که خود را در برابر افراد به صورت یک بیگانه‌ی دیگر مطلقاً دایر می‌کند.»^۱

برای پوستون دیالکتیک نیروهای مولد با مناسبات تولیدی در ابعاد هسته‌ی سرمایه به صورت یک کلیت دینامیک و متضاد اجتماعی نهفته است. این روند دیالکتیکی به مراتب از آن دورتر می‌باشد که به صورت تضاد طبقاتی میان کارگران و سرمایه‌داران بروز کند زیرا سرمایه از طریق مناسبات ساختاری از خود بیگانه وساطت می‌شود. به نظر وی فقط با در نظر داشتن حاکمیت مجرد است که دینامیسم تاریخی و اشکال بخصوص تولید و کار اجتماعی به صورت زیست مدرن جامعه‌ی سرمایه‌داری قابل درک می‌شوند.^۲ در حالی که وساطت اجتماعی حوزه‌ی توزیع را هماهنگ می‌سازد، تضاد درون‌ذاتی سرمایه در حوزه‌ی تولید به صورت امکان تشکیل یک نظم نوین بروز می‌کند. همان‌گونه که پوستون در این ارتباط پی می‌گیرد،

^۱ ebd., S. ۵۲۶

^۲ vgl., ebd., S. ۵۲۷

سوژه‌ی تاریخی محسوب کرده باشد. دلیل وی جنبه‌ی فلسفی دارد. مارکس مفهوم سوژه‌ی تاریخی را از هگل به عاریه گرفته است. به نظر هگل روح سوژه‌ی تاریخی است که در روند دیالکتیکی و با وحدت سوژه با ابژه سرانجام قادر به شناخت کلیت می‌شود. به بیان دیگر، سوژه که می‌شناسد، به تعریف هگل روح و نه خود وی و یا طبقه، حزب و ملت است. پوستون در این‌جا مدعی می‌شود که برای مارکس نیز مفهوم سوژه‌ی تاریخی جنبه‌ی مجرد دارد و آن را نمی‌توان به فعالان اجتماعی و یا طبقات نسبت داد. هم‌زمان پوستون ادعا می‌کند که "مارکسیست‌های سنتی" که پرولتاریا را سوژه‌ی تاریخی می‌نامند، یک تفسیر ریکاردویی و هگلی از مضمون آثار مارکس دارند که با نظریه‌ی وی در اختلاف است. همان‌گونه که پوستون در این ارتباط پی می‌گیرد،

«اگر هم برای مارکس (...) در سرمایه‌داری نیز چیزی وجود دارد که هگل به عنوان سوژه‌ی تاریخی، یعنی به صورت وحدت سوژه و ابژه شناخته است، وی در آن شکل مناسبات از خود بیگانه‌ی اجتماعی را می‌شناسد که در کاتگوری سرمایه بیان خود را می‌یابد و نه یک سوژه‌ی انسانی که آن خواهی فردی و یا اشتراکی (بوده باشد). از این طریق وی مسئله‌ی شناخت را از رابطه‌ی ممکنه میان "واقعیت ابژکتیو" و درک و همچنین تفکر سوژه‌ی فردی و یا فرافردی به سوی یک نگرش از اشکال سازنده‌ی اجتماعی می‌راند. اقدام وی، عینیت و ذهنیت اجتماعی را به صورت دو حوزه‌ی متفاوت از هستی‌شناسی بررسی نمی‌کند که نسبت به یکدیگر معتبراند، بلکه به صورت ابعاد مصلوب درونی همان اشکال زیست اجتماعی که به وسیله‌ی کاتگوری‌های خود درک می‌شوند.»^۱

بنابراین پوستون مفهوم سوژه‌ی تاریخی را به طبقات اجتماعی نسبت نمی‌دهد. به نظر وی منطق درون‌ذاتی سرمایه که مارکس آن را ارزش افزایی ارزش می‌نامد، یک سوژه است زیرا خود را دایر، متحرک و مستقل می‌سازد. پس از تسلط تولید ارزش اضافی نسبی و تشکیل جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری یک دینامیسم درون‌ذاتی به وجود می‌آید که روند تولید و تحولات اجتماعی را مشخص می‌کند. بنابراین پوستون نقد مارکس از اقتصاد سیاسی را یک آزمایش تلقی می‌کند که توسط آن موجودیت این هسته‌ی

^۱ ebd., S. ۳۳۱f.

سرمایه‌داری را به سوی براندازی ساختار از خود بیگانه می‌رانند. همان‌گونه که پوستون در این ارتباط پی می‌گیرد،

«مارکس در امتحان ضمنی نشان می‌دهد که "هسته‌ی منطقی" دیالکتیک هگلی دقیقاً سرشت ایده‌آلیستی آن است. (...) آن بیان یک شیوه از حاکمیت اجتماعی است که از طریق مناسبات ساختاری جامعه ساخته می‌شود. از آن‌جا که (ساختارها) از خود بیگانه هستند، در برابر افراد یک موجودیت شبه مستقل به خود می‌گیرند. آن‌ها به دلیل طبیعت دوگانه‌ی مخصوص و در پیگیری از سرشت خود دیالکتیکی می‌باشند. در پیروی از مارکس سوژه‌ی تاریخی ساختار از خود بیگانه‌ی وساطت اجتماعی است که فرم‌اسیون سرمایه‌داری را می‌سازد.»^۱

بنابراین پوستون نه تنها از خود بیگانگی سوژه‌ها را محکوم می‌کند (یعنی آن چیزی که به صورت مالکیت آن‌ها می‌توانسته موجود بوده باشد)، بلکه به توان‌های تاریخی سازنده‌ی انسانی که در مناسبات مادیت یافته و به صورت از خود بیگانه وجود دارند، اشاره می‌کند. از این منظر، لغو از خود بیگانگی به این معنی است که از یک سو، سرمایه که خود را به صورت سوژه دایر و متحرک کرده، برانداخته می‌شود و از سوی دیگر، لغو شکلی از کار اجتماعی و اشتغال مزدی را در بر می‌گیرد که ساختارهای از خود بیگانه را بنا کرده‌اند و همچنین از طریق خود آن‌ها ساخته شده‌اند. این براندازی به انسانیت امکان می‌دهد، آن چیزی را تصاحب کند که قبلاً در شکل از خود بیگانه ساخته شده است. به نظر پوستون لغو مناسبات مادیت یافته و از خود بیگانه برای اولین بار به انسان‌ها امکان می‌دهد که سوژه‌ی پراتیک اجتماعی خویش شوند.^۲

همان‌گونه که مستدل کردم پوستون مسئله‌ی دوگانگی هستی با آگاهی را به مناسبات مادیت یافته‌ی وساطت اجتماعی منتقل می‌سازد و با یک درک انترسوبژکتیو، سوژه‌ی تاریخی را که البته با فاصله‌ی انسان‌ها از ساختار از خود بیگانه به وجود می‌آید، از ساختار این مناسبات استنتاج می‌کند. به نظر وی براندازی سرمایه‌داری و اشکال از

«تضاد مشدد میان نوعی از کار که انسان‌ها تحت سرمایه‌داری انجام می‌دهند و آن نوع از کار که پس از لغو ارزش قادر به انجامش می‌شوند و استفاده‌ی بازتاب یافته از توان مولد و متکامل شکل سرمایه‌داری، به انسان‌ها (امکان می‌دهد) که از حاکمیت ساختارهای از خود بیگانه که از طریق کار خود آن‌ها ساخته شده‌اند، رها گردند.»^۱

به این ترتیب، پوستون همین مناسبات مادیت یافته را که وساطت اجتماعی را به عهده می‌گیرند و تداوم حاکمیت مجرد سرمایه را ممکن می‌سازند، سوژه‌ی تاریخی برای براندازی سرمایه‌داری تلقی می‌کند. تضاد درون‌ذاتی سرمایه‌داری مدرن که در حوزه‌ی تولید نهفته است، به صورت سرشت مشخص سوبژکتیو و ابژکتیو از اشکال جامعه‌ی سرمایه‌داری بروز می‌کند و نفی تاریخی خود آن‌ها را با عبور از هسته‌ی ماهوی‌شان ممکن می‌سازد. از آن‌جا که پیکر این مناسبات مادیت یافته را کار مجرد می‌سازد، در نتیجه عبور از آن‌ها به اجبار لغو تولید ارزش و کار مزدی را به دنبال می‌کشد.^۲ به این ترتیب، پوستون مدعی می‌شود که بنا بر بررسی مارکس در نظام سرمایه‌داری یک سوژه‌ی تاریخی وجود دارد، همان‌گونه که هگل آن‌را تصور می‌کرده است. پوستون این ارتباط را به شرح زیر برجسته می‌سازد،

«بنابراین سوژه‌ی مارکس مانند هگل مجرد است و نمی‌تواند به صورت یکی از بازیگران اجتماعی شناسایی شود. همچنین بیشتر، هر دو خود را به یک نوع و شیوه در زمان می‌پروراند که از اراده‌ی فردی مستقل است. (...) در حالی که سوژه‌ی هگل فراتاریخی و آگاه است، آن در بررسی مارکس تاریخی مشخص شده و کور می‌باشد.»^۳

در این‌جا روشن می‌شود که چرا پوستون مفهوم سوژه‌ی تاریخی را به مناسبات مادیت یافته و ساختار از خود بیگانه‌ی جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری نسبت می‌دهد که وساطت اجتماعی را به عهده می‌گیرند. به نظر پوستون کلیت یک دینامیسم دارد که خود را متحول می‌سازد، یعنی سرشت دوگانه‌ی کار و تئوری از خود بیگانگی جامعه‌ی مدرن

^۱ ebd., S. ۷۰

^۲ vgl., ebd., S. ۱۲۸f., ۳۹۷

^۳ ebd., S. ۱۲۹f.

^۱ ebd., S. ۱۳۷

^۲ ebd., S. ۳۴۱

لیکن عبور از مباحث فلسفی به حوزه‌ی عملی جهت دگرگونی این جهان وارونه، همان‌گونه که مضمون یازدهمین تز فویرباخ مارکس است، نیاز به یک سوژه‌ی مشخص تاریخی دارد. دلیل تمامی این کمبودهای تئوریک درک پوستون از دیالکتیک نیروهای مولد و مناسبات تولید است. وی در آثار مارکس اشکال متفاوت دیالکتیک را مشاهده می‌کند. لیکن به نظر وی تنها آن دیالکتیکی که در سرشت دوگانه از اشکال بنیادی جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری وجود دارند، یک دینامیسم مسلط آنتاگونیستی و سمت‌دهنده به وجود می‌آورند و از این رو، روند تاریخی جامعه را معین می‌سازند. مولد این نوع از دیالکتیک سرشت دوگانه‌ی کار (مجرد و مشخص) در سرمایه‌داری (تاریخی) و نه خود کار در مفهوم فراتاریخی آن می‌باشد که البته به صورت مبارزه‌ی طبقاتی بروز می‌کند.^۱

بنابراین از یک سو، تولید ارزش، ارزش مصرف نیروی کار و زمان تاریخی که البته از منظر زمان و مکان به یک جامعه‌ی مشخص اختصاص دارند و از سوی دیگر، آن اجباری که زمان مجرد به وجود می‌آورد، ابعاد این نوع از دیالکتیک را می‌سازند.^۲ همان‌گونه که پوستون در نقد دیالکتیک "مارکسیسم سنتی" پی می‌گیرد،

«دیالکتیک) در بررسی مارکس نه در یک تضاد اصولی و احتمالی میان تولید و توزیع قرار دارد و نه در مالکیت خصوصی از ابزار تولید، یعنی در مبارزه‌ی طبقاتی. آن به مراتب بیشتر از اشکال مختص اجتماعی که از طریق کار در سرمایه‌داری ساخته شده و این نزاع را می‌سازند، نتیجه می‌شود. یک چنین درکی از طرح تکاملی و نفی ممکنه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری خود را به صورت قابل توجه از آن تصویری که از موضع "کار" آغاز می‌کند و دیالکتیک متضاد سرمایه‌داری را با مفاهیم سنتی توضیح می‌دهد، متفاوت می‌کند.»^۳

بنابراین پوستون نتیجه می‌گیرد که در پی‌گیری از مارکس تضاد اصولی در نظام سرمایه‌داری نه میان تولیدات صنعتی و پرولتاریا، بلکه میان کار و زمان قرار دارد. به

^۱ ebd., S. ۴۶۰

^۲ vgl., ebd., S. ۴۵۵

^۳ ebd., S. ۴۵۵f.

خود بیگانه‌ی آن زمانی ممکن می‌شود که نفی نظام طبقاتی برای تمامی انسان‌ها قابل تصور شده باشد. وی شرایط براندازی سرمایه‌داری را به شرح زیر برجسته می‌سازد، «تصاحب دوباره‌ی توان‌های کلی جامعه که نهایتاً سرچشمه در طبقه‌ی کارگر ندارند و تاریخاً در شکل از خود بیگانه به صورت سرمایه بنا شده‌اند، باید از طریق تمامی انسان‌ها تصور شود. یک چنین تصاحب دوباره‌ی مشروط به براندازی زمینه‌ی ساختاری این روند از خود بیگانه، (یعنی) ارزش و همچنین با آن کار پرولتری، است. پیدایش تاریخی این امکان از طرف دیگر بستگی به تضادی دارد که به زمینه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری مربوط می‌باشد.»^۱

از آن‌جا که آگاهی از کلیت متضاد نه مستقیم و استاتیک، بلکه به صورت دینامیک (به گفته‌ی گرامشی در نبرد نظری روشنفکران اورگانیک پیرامون تشکیل هژمونی) به وجود می‌آید، در نتیجه با رجوع به تفسیر پوستون از آثار مارکس موضوع "دیالکتیک تحولات و بازگشت" به کلی پوشیده می‌ماند. تأثیرات ایدئولوژی که وی از نقد آن‌ها طفره می‌رود، با شیوه‌ی بررسی انترسوبژکتیو از تحولات اجتماعی توجیه می‌شود. به غیر از این‌ها، فقدان یک تئوری دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" بررسی وی را جهت درک مداخله‌ی فعال سیاست در روابط اجتماعی و اقتصادی عقیم می‌کند.

ناهماهنگی تفسیر پوستون از آثار مارکس به کلی عریان می‌شود، زمانی که وی پیرامون سوژه‌ی تاریخی سخن می‌راند. به نظر وی لغو سوژه‌ی تاریخی به معنی براندازی مناسبات مادیت یافته و ساختارهای از خود بیگانه می‌باشد که سرمایه به وجود آورده است. لیکن در این‌جا نه فعال این واقعه‌ی اجتماعی مشخص می‌شود و نه امتناع از مفهوم سوژه‌ی تاریخی برای طبقه‌ی کارگر معقول به نظر می‌رسد. اگر مفهوم سوژه‌ی تاریخی به معنی تحقق است، پس استفاده از آن برای تشکل ساختاری از خود بیگانه چه معنی دیگری می‌تواند داشته باشد به جز این‌که این نظام در همین شکل تداوم می‌یابد. با توجه به این ابهامات روشن می‌شود که چرا کتاب پوستون فاقد یک فلسفه‌ی عملی برای تحقق سوسیالیسم است. البته تدوین فلسفه با سوژه‌ی مجرد ممکن می‌شود،

^۱ ebd., S. ۵۳۶

نتیجه مالکیت انحصاری دولت بر ابزار تولید و لغو قوانین بازار است. اقتصاد با برنامه کنترل آگاه را جایگزین قوانین کور می‌کند و انگاری که تمامی مسائل اجتماعی و محیط زیستی منتفی و دیالکتیک ماتریالیستی لغو شده است. البته با تشکیل حاکمیت مشخص شیوهی دوران بازار لغو گشته، لیکن شیوهی دیگری از تطبیق و تنظیم دولتی وساطت کالاها و همچنین کار مزدی را به عهده می‌گیرند. بنابراین ماهیت جایگزین شکل (قانون ارزش) می‌شود، در حالی که وساطت کلیت متضاد به عهدهی بوروکراسی گذاشته می‌شود. به بیان دیگر، همان‌گونه که پوستون اشاره می‌کند، براندازی شیوهی تنظیم بازار به معنی براندازی منطق ارزش افزایی سرمایه نیست.

بنابراین روشن است که چرا با وجود تفاوت‌های ساختاری و شیوهی توجیه آن‌ها در هر دو نظام، سوژه (انسان) در حوزهی تولید به سلطه‌ی ابژه (فن‌آوری) در می‌آید و کارگران زیر نهشت ماشین‌آلات می‌شوند. از خود بیگانگی که به معنی حق تصرف مالکیت (خصوصی، دولتی) است، با مفهوم "بت‌انگاری کالاها" پیوسته می‌باشد.

با این وجود تولید ارزش در نظام سرمایه‌داری (خصوصی، دولتی) به عنوان اساس مسلط تولید ثروت و مناسبات اجتماعی باقی می‌ماند. این تضاد در نهایت به سرشت دوگانه کار در سرمایه‌داری مربوط است که البته همچنین سرشت شیوهی تولید را معین می‌کند. در این ارتباط حق تصرف ابزار تولید ثانوی می‌ماند. پوستون مدعی است که نیروهای مولد فنی (ماشین‌آلات) نباید مجزا از شیوهی تولید، بلکه در ارتباط با تضاد میان ارزش و ثروت مادی در نظر گرفته شوند، یعنی بیان ماتریالیستی هر دو بعد از کار در سرمایه‌داری و با آن به عنوان بیان نیروهای مولد همچنین مناسبات تولید.^۱

به بیان دیگر، حتا اقتصاد با برنامه تا زمانی که شکل ارزش از ثروت را می‌سازد، خود تحت نیازهای حاکمیت مجرد قرار می‌گیرد. بنابراین، به نظر پوستون برنامه ریزی دولتی به عنوان به اصطلاح اصل سوسیالیستی نتیجتاً نباید به صورت مجرد در برابر بازار به عنوان اصل سرمایه‌داری قرار داده شود. در این ارتباط پوستون نتیجه می‌گیرد که تحت چنین فرایضی "مارکسیسم سنتی" در پی رهایی انسان نیست، بلکه تحقق کامل سوژه، یعنی گسترش پرولتاریا را در نظر دارد. چنین نگرشی متأثر از تفسیرهای

این منوال، که با سپری شدن زمان (تاریخی) همواره مقدار تولید ثروت مادی نسبت به تولید ارزش افزایش می‌یابد و تضاد درون‌ذاتی مناسبات مادیت یافته و ساختار از خود بیگانه عریان‌تر می‌شود. وی مسئله‌ی دوگانگی هستی و آگاهی را به صورت یک درک نوین از ساختارهای اجتماعی و پراتیک انسان‌ها و به صورت یک تضاد دینامیک از کلیت جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری تدوین می‌کند. به این ترتیب، یک منطق دینامیک از ذات درونی جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری علنی می‌شود که روند بخصوص تحولات تاریخی را معین می‌کند. این دینامیسم سمت‌دهنده که از طریق سرشت دوگانه‌ی کار در جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری و به صورت از خود بیگانه به وجود آمده و امکان تشکیل یک نظام سوسیالیستی را فراهم می‌آورد. بنا بر یک چنین بینشی قابل درک می‌شود که چرا پوستون مشکلی در این نمی‌بیند که بدون تدوین یک فلسفه‌ی عملی (مانند گرامشی) مستقیماً به طرح ابعاد کلی و تئوریک سوسیالیسم در تقابل با "مارکسیسم سنتی" پردازد.

به نظر وی "مارکسیسم سنتی" در اشکال سوسیال دموکراسی و مارکسیسم نوع شوروی دو نمونه از حاکمیت را به صورت سرمایه‌داری مدرن و "اردوگاه سوسیالیستی" به وجود می‌آورند. نخست، حاکمیت مجرد است که غیر مستقیم و از طریق مناسبات مادیت یافته‌ی از خود بیگانه وساطت می‌شود. یعنی آن شکلی از حاکمیت طبقاتی که بر شیوهی وساطت بازار استوار می‌گردد. کار به عنوان مولد ارزش و یکی از سرچشمه‌های ثروت اجتماعی هسته‌ی شکل ساختاری و زمینه‌ی حاکمیت مجرد را می‌سازد، در حالی که زمان مجرد معیار توفیق اقتصادی محسوب می‌شود. از آن‌جا که این نوع از حاکمیت غیر فردی است و غیر مستقیم از طریق مناسبات مادیت یافته‌ی از خود بیگانه اعمال می‌شود، در نتیجه با وجود افزایش فوق‌العاده‌ی توان‌های علمی نه تنها انسان همچون گذشته سرکوب می‌شود، بلکه محیط زیست در معرض خطر نابودی قرار می‌گیرد. ساختارهای از خود بیگانه که وساطت فرد با جامعه را به عهده دارند، حاکمیت مجرد را چنان بر حوزه‌ی توزیع و حوزه‌ی تولید مسلط می‌کنند که انگاری جامعه‌ی طبقاتی جاودانی گشته است. دیگری، حاکمیت مشخص است که مستقیماً و از طریق شکل ساختاری جامعه اعمال می‌گردد. مارکسیسم نوع شوروی این نمونه از حاکمیت را در برابر حاکمیت مجرد در جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری قرار می‌دهد.

^۱ ebd., S. ۳۰۶

که در آن پراتیک انسان‌ها تاریخ را می‌سازند. این چنین حتا فعالیت در اشکال ساختاری از خود بیگانه‌ی جامعه به کلی واقعی و در راستای عبور از نظام سرمایه‌داری محسوب می‌شود. بنابراین برای پوستون روشن است که چرا "مارکسیسم سنتی" سوسیالیسم را به معنی تحقق سوژه‌ی تاریخی و تصاحب دولتی همان ثروت اجتماعی تلقی می‌کند که سرمایه‌دارن از طریق استثمار طبقه‌ی کارگر تصرف کرده‌اند. بنا به درک "مارکسیسم سنتی" فقط از این طریق کار دوباره به ارج خود دست می‌یابد.^۱

در برابر "مارکسیسم سنتی"، پوستون استقرار سوسیالیسم را آغاز تاریخ انسانی می‌شمارد. از این پس، روند زیست اجتماعی همواره وابسته به انسانیت می‌ماند. در این نظام کارگران نتایج کار اضافی را به خود اختصاص می‌دهند، مالکیت خصوصی را سلب می‌کنند، ثروت اجتماعی و کالاهای اضافی را به صورت منطقی، انسانی و با در نظر داشتن منافع اشتراکی به کار می‌گیرند. از این پس، نیروهای مولد که تحت نظام سرمایه‌داری تکامل یافته‌اند، در بازتاب به روند تولید استفاده می‌شوند. به این ترتیب، در پی‌گیری از مارکس توان تولید سرمایه‌داری تبدیل به ابزاری برای عبور به سوی سوسیالیسم می‌شود. در این ارتباط کلیت متضاد، یعنی حوزه‌ی توزیع، حوزه‌ی تولید و شکل ساختاری جامعه متحول می‌گردد و نیروی کار به ارج واقعی خود دست می‌یابد. دیگر نه کارگران ابژه‌ی روند تولیداند و نه ثروت اجتماعی از طریق تصرف زمان کار اضافی و تولید ارزش میسر می‌شود. با براندازی سرمایه‌داری همچنین ابعاد صوری و مادی شیوه‌ی تولید که بر کارمزدی بنا شده‌اند، لغو می‌گردند. سیستم توزیع سرمایه‌داری که بر تبادل نیروی کار با کارمزد بنا شده است و بازسازی نیروی کار که از طریق مصرف کالاهای قابل خرید (ارزش مبادله) ممکن می‌شود، با براندازی سیستم تولید سرمایه‌داری بر خواهند افتاد. به بیان دیگر، همان‌گونه که پوستون اشاره می‌کند، براندازی سرمایه‌داری همچنین به معنی لغو کار مشخص است که به وسیله‌ی کار مزدی پرولتاریا انجام می‌شود. کار مزدی که به تفسیر پوستون فقط مولد ارزش

ماتریالیستی هگلی است، بدون این که بر امکان براندازی طبقات اجتماعی اشاره کند.^۱ پوستون مفهوم "مارکسیسم سنتی" را به شرح زیر جمع‌بندی می‌کند،

«آن موضعی که کار در سرمایه‌داری را از منظر سرشت مستقیم اجتماعی آن و ارزش را به صورت کاتگوری توزیع مشخص می‌کنند. این چنین "کار" به صورت اصل تنظیم فراتاریخی از "تبادل مادی جامعه" و تقسیم قدرت اجتماعی محسوب می‌شود. این‌گونه تفاوت میان سوسیالیسم و سرمایه‌داری - در کنار پرسش پیرامون حق تصرف خصوصی بر ابزار تولید - ماهیتاً به صورت پرسشی فهمیده می‌شود که آیا کار به عنوان اصل تنظیمی و سازنده‌ی جامعه شناخته و آگاهانه این چنین با آن رفتار می‌شود، یا آیا تنظیم اجتماعی ناآگاه روی می‌دهد. پس در سوسیالیسم این اصل هستی‌شناسی صریحاً آشکار می‌گردد، در حالی که آن در سرمایه‌داری پوشیده می‌ماند.»^۲

به نظر پوستون "مارکسیسم سنتی" مفاهیم کلیت و دیالکتیک هگل را با دیدگاه ماتریالیستی ریکاردو ترکیب کرده است و این مجموعه را به صورت یک تئوری اجتماعی برای ارضای تمایل‌های اخروی و دترمینیستی و به صورت روند اجتناب‌ناپذیر به سوی سوسیالیسم ارائه می‌دهد. در این ارتباط فقط یک نقد تک بعدی و فعال از حوزه‌ی توزیع ممکن می‌شود، بدون این که کلیت متضاد جامعه‌ی سرمایه‌داری نفی گردد. از آن‌جا که نقد به حوزه‌ی تولید راه نمی‌یابد و کار به صورت فراتاریخی و تنها مولد ثروت اجتماعی مشخص می‌شود، در نتیجه طبقه‌ی کارگر به عنوان سازنده‌ی جامعه و سوژه‌ی تاریخی معتبر می‌ماند. به نظر پوستون مشخصاً همین تئوری که پرولتاریا را به عنوان سوژه‌ی تاریخی محسوب می‌کند، تحقق فعالیت سازنده‌ی آن و نه عبور از آن‌را در دستور اقتصاد سیاسی قرار می‌دهد. به این ترتیب، نقد سرمایه‌داری سرانجام به آن‌جا خاتمه می‌یابد که چرا از تحقق سوژه‌ی تاریخی ممانعت می‌شود. کلیت که کار تنها سرچشمه‌ی مولد آن به حساب می‌آید، موضع نقد "مارکسیسم سنتی" را می‌سازد. از این منظر، یک حرکت خودکار تاریخی که همچنین اشکال از خود بیگانه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری را در بر می‌گیرد، مضمون روند دیالکتیکی تلقی می‌شود

^۱ ebd., S. ۳۰۶

^۲ ebd., S. ۱۰۶

^۱ ebd., S. ۱۳۸

جامعه از کار از خود بیگانه ممکن و دوران آزادی و ضرورت‌ها آغاز می‌شود. همان‌گونه که پوستون در این ارتباط پی می‌گیرد،

«رهایی کار یک ساختار نوین از کار اجتماعی را ضروری می‌کند. در بررسی مارکس کار می‌تواند فرد اجتماعی را فقط تأسیس کند اگر توان نیروهای مولد به یک شیوه مورد استفاده قرار بگیرد که سازمان‌دهی روند کار را تماماً دگرگون سازد. انسان‌ها باید در وضعی باشند که از روند کار مستقیم که آن‌ها قبلاً در آن به صورت اجزاء کار می‌کردند، بیرون بیایند و بیشتر آن‌را از بالا کنترل کنند.»^۱

نتیجه:

کتاب "زمان، کار و حاکمیت اجتماعی" جنبه‌های متفاوت تئوریک دارد که البته صحت آن‌ها مشروط به انطباق با وقایع ایزکتیو در ابعاد زمانی و مکانی است. نخست، باید از شیوهی بررسی پوستون یاد کرد که در پی‌گیری از مارکس و تحت عبارت نقد درون‌ذاتی منفی در برابر "مارکسیسم سنتی" موضع می‌گیرد. این شیوهی تحلیلی برای بررسی مناسبات مادیت یافته‌ی از خود بیگانه و کلیت متضاد جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری بسیار مناسب است. استفاده از این شیوهی تحلیلی برای جامعه‌ی سنتی ایران به این معنی است که نقد باید ذات درونی و متضاد تمامی ابعاد اجتماعی، یعنی زیربنا، تشکل ساختاری و روبناها را در بر بگیرد و توجیه دینی و اشکال اخروی جامعه‌ی طبقاتی کشور را افشا سازد. از آن‌جا که شیوهی نقد درون‌ذاتی منفی در پی‌گیری از مارکس نافی کلیت جامعه‌ی سرمایه‌داری است، در نتیجه نقد نه تنها از فرایض تشکیل نظام جمهوری اسلامی آغاز می‌کند، مبانی تئوریک (ایدئولوژیک) و پراتیک آن‌را به نقد جامعه‌شناسی می‌کشد و نظریه‌پردازان حاکمیت بورژوازی سنتی کشور را با عواقب فرایض‌شان مواجه می‌کند، بلکه افق‌های نوینی را برای تشکیل یک نظم نوین می‌گشاید و چشم‌انداز و اتوپی جهت فعالیت سیاسی و سرنگونی این نظام مخرب، مرتجع و متعرض می‌سازد. لیکن شیوهی نقد درون‌ذاتی منفی نمی‌تواند مانند پوستون از دوگانگی سوژه و ابژه صرف نظر کند. به این دلیل که بررسی وی بازتاب مناسبات مادیت یافته و از خود بیگانه‌ی جوامع مدرن سرمایه‌داری است که البته نتایج

^۱ ebd., S. ۶۶

می‌باشد، با براندازی سرمایه‌داری در معنی تاریخی مشخص خود لغو می‌گردد.^۱ همان‌گونه که وی با رجوع به گروندریسه ادامه می‌دهد،

«برای مارکس براندازی سرمایه‌داری به لغو ارزش به عنوان شکل اجتماعی ثروت منتهی می‌شود، آن از درون خود براندازی شیوهی تولید که از طریق سرمایه‌داری تکامل یافته است، به دنبال می‌کشد. وی صریحاً پافشاری می‌کند که لغو ارزش به این معنی است که نه دیگر زمان کار به صورت معیار ثروت مفید می‌باشد و نه دیگر ثروت در درجه‌ی اول از طریق کار مستقیم انسانی در روند تولید به وجود می‌آید.»^۲

بنابراین پوستون مدعی است که در نظام سوسیالیستی فقط تولید ثروت مادی از طریق فن‌آوری وجود خواهد داشت. چشم‌انداز پوستون مستند به بررسی مارکس است که نامتناسبی ارزش را نسبت به توان دانش و فن‌آوری جهت تولید ثروت اجتماعی برجسته می‌سازد. با وجودی که استقرار یک نظم نوین که در آن دیگر ارزش سرچشمه‌ی ثروت اجتماعی محسوب نمی‌شود، ممکن است، لیکن وساطت ساختار از خود بیگانه از تشکیل آن ممانعت می‌کند. بنابراین برای پوستون براندازی سرمایه‌داری همچنین به معنی براندازی از خود بیگانگی است که البته دیدگاه وی را از "مارکسیسم سنتی" متمایز می‌کند. برای وی براندازی از خود بیگانگی به معنی بازگشت به گذشته و دوباره سازی یک ماهیت تاریخی نیست، بلکه تصاحب آن ثروت اجتماعی را مد نظر دارد که به صورت از خود بیگانه تبدیل به مالکیت (خصوصی، دولتی) شده است. به این ترتیب، نه تنها ثروت واقعی دوباره تصاحب می‌شود، بلکه دانش و فن‌آوری که به صورت از خود بیگانه به انحصار روند ارزش افزایی ارزش در آمده است، به پایان می‌رسد. دیگر کار ماهیت جامعه‌ی سوسیالیستی را نمی‌سازد زیرا شکل بخصوص و تاریخی و عملکرد سرمایه‌داری آن نیز برانداخته می‌شود. به بیان دیگر، براندازی سرمایه‌داری به معنی براندازی جوهر آن، یعنی نقش کار برای سازندگی وساطت اجتماعی است و به این ترتیب، براندازی کلیت را معنی می‌دهد.^۳ از این پس، رهایی

^۱ ebd., S. ۵۹, ۶۸

^۲ ebd., S. ۵۷

^۳ vgl. ebd., S. ۶۵f., ۴۹۷, ۲۵۸, ۲۴۳

است زیرا تداوم سرمایه‌داری بستگی به منطق درون‌ذاتی سرمایه، یعنی ارزش افزایی ارزش دارد. به بیان دیگر، همان‌گونه که پوستون به درستی بر تجربیات "اردوگاه سوسیالیستی" اشاره می‌کند، حتا با وجود مالکیت انحصاری دولت بر ابزار تولید و لغو قوانین بازار، سرمایه قادر است که به زیست خود ادامه دهد. مارکس نیز در "نقد اقتصاد سیاسی" همواره بر ماسک‌های اقتصادی انگشت می‌گذارد که کنش‌های اجتماعی را به وجود می‌آورند. در این ارتباط نوع مالکیت (خصوصی، دولتی) برای وی ثانوی است. وی همواره بیشتر منطق سرمایه، یعنی ارزش افزایی ارزش را مد نظر دارد که سرمایه‌دار را به وجود می‌آورد. همان‌گونه که وی در این ارتباط برجسته می‌سازد،

«گردش پول بمتابه سرمایه، خود مقصود بالاصاله است زیرا ارزش افزائی ارزش فقط در درون این حرکت دائماً تجدید یافته انجام پذیر است. پس حرکت سرمایه نامحدود است. دارنده پول بمتابه عامل ذیشعور این حرکت سرمایه‌دار میشود. شخصیت وی یا بهتر بگوئیم جیب او مبدأ حرکت و نقطه رجعت پول است. محتوی عینی این دوران یعنی، ارزش افزائی ارزش، هدف ذهنی اوست و تا هنگامیکه یگانه جهت محرکه معاملات وی فقط تملک روز افزون ثروت مجرد است، وی بمتابه سرمایه‌دار یا سرمایه‌ای عمل می‌کند که شخصیت یافته و دارای اراده و شعور است.»^۱

بنابراین همان‌گونه که پوستون نیز به درستی و به کرات تأکید می‌کند، این منطق سرمایه است که به زیست سرمایه‌داری تداوم می‌دهد و از این رو، ماهیت جامعه‌ی طبقاتی وابسته به موجودیت بورژوازی نیست، بلکه بستگی به وجود طبقه‌ی کارگر دارد. به بیان دیگر، همان‌گونه که تجربیات "اردوگاه سوسیالیستی" و جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری نشان می‌دهند، وظایف سرمایه‌دار می‌تواند از طریق کارمندان دولتی و یا مدیران صنعتی که در اشتغال مزدی هستند نیز به عهده گرفته شوند.

نکته‌ی بعدی تفاوتی است که پوستون میان ثروت مادی و ارزش می‌گذارد. همان‌گونه که در این نوشته برجسته ساختم، این فقط یک تفسیر است که با کلیت آثار مارکس همخوانی ندارد. پوستون این تفاوت را با استناد به یک نقل قول از گروندریسه مستدل

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۱۶۷, und

این بررسی هیچ‌گونه ارتباط مستقیمی با جامعه سنتی و حاکمیت دینی ایران ندارند. به بیان دیگر، از آن‌جا که در ایران نه جامعه‌ی مدنی شکل گرفته و نه خردگرایی انسان از طریق اسلام پذیرفته شده است، در نتیجه نه تحولات اجتماعی با افکار عمومی و توافق اجتماعی ارتباطی دارند و نه بررسی انترسوبژکتیو از فلسفه و تاریخ کشور شناخت شرایط استقرار و تداوم نظام جمهوری اسلامی را ممکن می‌سازد.

بعداً تفاوتی است که پوستون در پیگیری از مارکس میان حوزه‌ی توزیع و حوزه‌ی تولید می‌گذارد. با یک نگاه اجمالی به اکثر مکتوبات "مارکسیست‌های ایرانی" روشن می‌شود که تمامی آن‌ها با وجود رقابت و کشمکش خصمانه اصولاً نقدی بر حوزه‌ی تولید سرمایه‌داری ندارند و از این رو، بنا بر تعریف پوستون سنتی هستند. اتخاذ موضع سنتی بستگی به میراث حزب توده‌ی ایران دارد که حتا ذهنیت مخالفان خود را نیز مسموم ساخته است. محدودیت انتقاد به حوزه‌ی توزیع اغلب همراه با ارزش‌های دینی بیان می‌شوند. از جمله باید از تأکید "مارکسیست‌های ایرانی" بر گستردگی فقر و فحشا و ضرورت تحقق عدالت اجتماعی یاد کرد که به صورت نقد مثبت از سرمایه‌داری طرح می‌شود و از این رو، نه کلیت نظام جمهوری اسلامی را به بند نقد می‌کشد و نه اتوبی و چشم‌اندازی برای تشکیل یک نظم نوین می‌سازد.

بنابراین پوستون در این ارتباط به درستی حق دارد، زمانی که در پیگیری از مارکس بر ضرورت نقد درون‌ذاتی منفی که البته حوزه‌ی تولید را نیز در بر می‌گیرد، پافشاری می‌کند. از این منظر، دیگر نه تنها تضمین اشتغال همگانی و حفظ معیشت کارگران و یا ضرورت توسعه‌ی اقتصادی تبدیل به اهداف سیاسی نمی‌شوند، بلکه با استفاده از مفاهیم از خود بیگانگی، شیء‌وارگی و بت‌انگاری کالاها ادغام تصورات معنوی اخروی (اسلامی) با انگیزه‌های مادی دنیوی به بند نقد کشیده می‌شوند و شناخت ترکیب این مناسبات مادیت یافته با حاکمیت مشخص سیاسی و حاکمیت مجرد سرمایه تبدیل به یک دستور کلی برای فعالیت جهت سرنگونی کلیت نظام سرمایه‌داری و لغو کارمزدی در ایران می‌شوند. در این ارتباط ضروری است که در پیگیری از مارکس و پوستون مقوله‌ی کار نه به صورت فراتاریخی، بلکه تاریخی در نظر گرفته شود. به این معنی که با تشکیل سوسیالیسم کلیت متضاد جامعه‌ی سرمایه‌داری نفی می‌شود و کار مزدی به عنوان مولد ارزش الغاء می‌گردد. تأکید بر این مسئله بخصوص به این دلیل ضروری

این منظر، طبیعت و فن‌آوری فقط منجر به افزایش بارآوری نیروی کار و "دگرگونی تأثیرات قانون ارزش" می‌شوند. در این‌جا باید بر این نکته تأکید کنم که نتایج سیاسی طرح پوستون هنوز به کلی برای من روشن نیستند و جوانب متفاوت کتاب وی باید به بحث و گفتگو گذاشته شوند.

روشن است که معیار ارزیابی صحت تئوری پوستون (سوبژکتیو) انطباق آن با آثار مارکس نیست، بلکه بستگی به بازتاب پراتیک ابژکتیو دارد. به نظر می‌رسد که تفسیر پوستون از مناسبات مادیت‌یافته و از خود بیگانه‌ی جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری فقط روند ارزش افزایی ارزش در بخش‌های تولیدی از کالاهای کلاسیک فوردیستی (اتوموبیل، لوازم الکتریکی و الکترونیکی خانگی) را مد نظر دارد. این واقعیت است که در بسیاری از بخش‌های تولید صنعتی تکامل و تداوم گزینش فن‌آوری نوین در حوزه‌ی تولید منجر به کاهش و بخشاً حذف نیروی کار مستقیم انسانی در روند تولید شده است. لیکن در بخش‌های دیگر مانند راه و ساختمان و کشاورزی که البته از فن‌آوری نوین نیز استفاده می‌شود، مصرف مستقیم نیروی کار انسانی همچون گذشته غیر قابل صرف نظر است. افزون بر این، به نظر می‌آید که تفسیر پوستون از مناسبات مادیت یافته و از خود بیگانه‌ی جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری محدود به تولید کالاهای مادی می‌شود، در حالی که کالاهای خدمات اجتماعی (کالاهای غیر مادی) در روند ارزش افزایی ارزش هیچ‌گونه نقشی را بازی نمی‌کنند. در این ارتباط باید از بخش‌های خدماتی در مفهوم کلی آن (آموزش و پرورش، حمل و نقل، بهداری، تعمیرات، بانک‌ها و غیره) یاد کرد که نه تنها در جوامع مدرن سرمایه‌داری همواره گسترده‌تر می‌شوند، بلکه تداوم زیست اجتماعی بدون فعالیت آن‌ها غیر قابل تصور به نظر می‌رسد. همان‌گونه که میثائل هاینریش به درستی طرح می‌کند، با وجودی که بخش‌های خدماتی کالای مادی تولید نمی‌کنند، لیکن مولد هستند. وی تفاوت میان محصولات مادی و خدمات غیرمادی را به شرح زیر برجسته می‌سازد،

«اگر تا کنون از "کالا" سخنی بود، می‌توانست برداشت شود که با آن همواره منظور اشیاء مادی هستند، (یعنی) چیزهایی که مبادله می‌شوند. در واقعیت مبادله دارای اهمیت است اما نه این‌که اشیاء موضوع باشند. خدمات همچنین قابل مبادله هستند و این طور تبدیل به کالاها می‌شوند. تفاوت میان یک محصول مادی و یک خدمت

می‌کند. بنا بر بررسی کارشناسان آثار مارکس گروندریسه شامل سه جزوه‌ی بزرگ اقتصادی (اتمام میان سال‌های ۱۸۵۷ تا ۱۸۵۸ میلادی) می‌شود که همراه با جزوه‌ی سال‌های ۱۸۶۱ تا ۱۸۶۳ میلادی و جزوه‌ی سال‌های ۱۸۶۴ تا ۱۸۶۵ میلادی طرح‌های پیشین سه جلد "سرمایه" به شمار می‌روند. مارکس این نوشته‌ها را در دوران تبعیدش در لندن تهیه کرد، البته بدون این‌که آن‌ها را در زمان حیات خود منتشر کرده باشد. همچنین انگلس که جلد دوم و سوم "سرمایه" را ویراستاری و منتشر کرد، از انتشار گروندریسه چشم پوشید. این کتاب برای اولین بار پس از پایان جنگ دوم جهانی منتشر شد.^۱

بنابراین رجوع به اسنادی که البته در گروندریسه موجود هستند، لیکن با طرح کلی "سرمایه" اختلاف دارند، مورد تردید هستند. در این ارتباط همچنین طرح این نکته ضروری است که هدف پوستون نیز ارائه‌ی یک طرح کاملاً مطابق با تمامی آثار مارکس نیست. همان‌گونه که وی به یکی از منتقدانش در برلین پاسخ داد، دیگران مارکس را یک جور می‌فهمند و وی نوع دیگری. روشن است که تفسیرهای متفاوت نتایج مختلفی نیز دارند.

پوستون تولید ارزش را نتیجه‌ی مصرف مستقیم کار انسانی می‌داند که یک شکل مخصوص و تاریخی از تولید ثروت اجتماعی است. آن با تکامل فن‌آوری و افزایش تولید ثروت مادی همواره برای سرمایه بی‌اهمیت‌تر می‌شود. بنابراین برای پوستون در نظام سرمایه‌داری دو عامل مولد از ثروت اجتماعی وجود دارند، یکی نیروی کار و دیگری فن‌آوری است.

در برابر تفسیر پوستون، نظریه‌ی عمومی مارکسیست‌ها قرار دارد که نیروی کار را مولد ارزش اضافی و تنها سرچشمه‌ی مالکیت خصوصی و ثروت اجتماعی می‌دانند. از

^۱ vgl. Heinrich, Michael (۱۹۹۹): Kommentierte Literaturliste zur Kritik der politischen Ökonomie, in: Kapital.doc - Das Kapital (Bd. I) von Marx in Schaubildern mit Kommentaren, Altvater, Elmar u. a. (Hrsg.), S. ۱۸۸ff., Münster, S. ۱۹۱, ۱۹۴, und

vgl. Hecker, Rolf (۱۹۹۹): Die Entstehungs-, Überlieferungs- und Editions-geschichte der ökonomischen Manuskripte und des "Kapital", in: Kapital.doc - Das Kapital (Bd. I) von Marx in Schaubildern mit Kommentaren, Altvater, Elmar u. a. (Hrsg.), S. ۲۲۱ff., Münster, S. ۲۲۱f.

در دوران گلوبالیسم شاید میانگین نرخ سود جهانی) و انتقال ارزش از کارخانه‌ی عقب افتاده به کارخانه‌ی پیشرفته قابل توضیح است.

در پایان باید نقطه‌ی ضعف اصولی کتاب پوستون را برجسته کرد. این کتاب فاقد یک تئوری از دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" است. پوستون پرولتاریا را ابژه، سرمایه را سوژه و مناسبات مادیت یافته و از خود بیگانه را سوژه‌ی تاریخی می‌داند. در این‌جا تفاوت میان جامعه‌ی مدنی (احزاب، سندیکا و نهادهای غیر دولتی) و جامعه‌ی سیاسی (قوای مقننه، قضائیه و مجریه) کاملاً مبهم است. روشن نیست که آیا مناسبات مادیت یافته و از خود بیگانه همچنین جامعه‌ی سیاسی را در بر می‌گیرند و یا نه.

در این‌جا تردیدی نیست که سرمایه سوژه است زیرا که قانون قهر بازار و اجبار ارزش افزایی ارزش منطق درون‌ذاتی سرمایه را جهت لغو قراردادهای اجتماعی و حتا قراردادهایی که خود سرمایه پذیرفته است، به بار می‌آورد. لیکن قوانین اقتصادی بدون تشکیل شرایط کلی و مناسب سیاسی غیر قابل تحقق می‌باشند.

روشن است که مارکس با تئوری ارزش ماهیت مشخص ساختار اقتصادی را افشا می‌کند که در پشت سر فعالان اجتماعی به وقوع می‌پیوندد و پیروی از قوانین آن بدون در نظر داشتن تمایل‌ها و انگیزه‌های انسانی اجتناب‌ناپذیر است. لیکن این قوانین اقتصادی بدون دخالت مستقیم سیاسی غیر قابل تحقق هستند. مارکس این رابطه را از منظر تاریخی در جلد اول سرمایه و تحت عنوان "آنچه انباشت بدوی خوانده شده است" بررسی می‌کند. با یک نگاه اجمالی به تاریخ عصر نو نیز روشن می‌شود که سرمایه به تنهایی و بدون دخالت مستقیم سیاسی قادر نیست که تبدیل به سوژه شود.

همان‌گونه که در جای دیگری مفصلاً بررسی کردم، پس از پایان جنگ دوم جهانی دولت آمریکا به عنوان سرکرده‌ی نظام سرمایه‌داری شرایط کلی را در جهت جهانیت سرمایه به وجود آورد. در حالی که آمریکا شرایط جهانی را برای صدور سرمایه سازمان‌دهی می‌کرد، دولت شاهنشاهی ایران مناسبات کلی تولید (برای نمونه اصلاحات ارضی، تأسیس نظام بانکی، تشکیل امور ترابری) در کشور را جهت سرمایه‌گذاری خارجی مهیا می‌ساخت. همان‌گونه که آمریکا از طریق دخالت مستقیم سیاسی و نظامی

"غیرمادی" صرفاً در یک مناسبت زمانی متفاوت از تولید و مصرف وجود دارد: محصول مادی نخست تولید و سرانجام مصرف می‌شود (... در مورد یک خدمت (...)) عمل تولید با عمل مصرف مستقیماً مصادف است. میان اشیاء مادی و خدمات تنها یک تفاوت مادی وجود دارد. پرسش پیرامون موضوع کالاها مربوط به شکل اجتماعی آن‌ها می‌شود و آن بستگی دارد که آیا اشیاء و خدمات مبادله می‌شوند یا نه.^۱

بنابراین بخش‌های متفاوت خدمات اجتماعی نیز مولد کالا هستند زیرا محصولات آن‌ها که البته شامل اشیاء مادی نمی‌شوند، در بازار عرضه و مبادله می‌شوند. از این منظر، کار مزدی که به خدمات اجتماعی گمارده می‌شود همچنین مولد ارزش اضافی، مالکیت خصوصی و ثروت اجتماعی است. به این ترتیب، هنرپیشه‌ی یک تئاتر، روسپی یک عشرتخانه، راننده‌ی یک شرکت تاکسی، کارمند یک اداره‌ی تبلیغاتی و ماساژور یک اداره‌ی بهداشتی که با شیوه‌ی سرمایه‌داری اداره می‌شوند به همان اندازه‌ی کارگران صنعتی، کارگران مولد محسوب می‌شوند. بنابراین در ارتباط با استثمار کار مزدی در روند ارزش افزایی ارزش نه جنبه‌ی غیر مادی کالاهای خدمات اجتماعی نقشی را بازی می‌کند و نه سرشت سازنده و یا مخرب تولید یک محصول برای جامعه معیار ارزیابی کالا تلقی می‌شود. همان‌گونه که هاینریش در این ارتباط پی می‌گیرد، یک قایق لوکس تفریحی و یک تانک جنگی مانند محصولات یک شرکت تبلیغاتی کالا محسوب می‌شوند اگر که تحت شرایط سرمایه‌داری تولید شده باشند و در بازار خریدار بیابند.^۲

با در نظر داشتن اوضاع موجود در جوامع مدرن سرمایه‌داری، یعنی امرار معاش بیش از ۹۰٪ مشغولان از طریق کار مزدی روشن می‌شود که تفسیر پوستون از آثار مارکس که مدعی ناهماهنگی میان ثروت مادی و ارزش و بی‌نیازی سرمایه از نیروی کار می‌شود، قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. به همین منوال، تمامی طرح‌های دیگر که از نابودی طبقه‌ی کارگر و یا بی‌نیازی سرمایه‌داری از کار مزدی سخن می‌رانند، ارتباط مستقیمی با وقایع ابژکتیو ندارند. افزون بر این‌ها، ناهماهنگی که پوستون میان ثروت مادی و ارزش کشف کرده است، به راحتی با رجوع به میانگین نرخ سود اجتماعی (و

^۱ Heinrich, Michael (۲۰۰۵): Kritik der Politischen Ökonomie - Eine Einführung, fünfte Auflage, Stuttgart, S. ۴۲

^۲ vgl. ebd., S. ۱۲۱, ۱۳۴

به غیر از این‌ها، کتاب پوستون فاقد یک تئوری از کنش اجتماعی جهت درک جنبش‌های موجود و تدوین یک برنامه برای فعالیت سیاسی است. دلیل این کمبود تئوریک نظریه‌ی بسیار تنگ وی از تولید سرمایه‌داری و فقدان یک سوژه‌ی مشخص تاریخی است. از آن‌جا که وی از بررسی سرشت مولد بخش خدماتی در روند ارزش افزایی ارزش صرف نظر می‌کند، در نتیجه به قوای بالقوه‌ی طبقه‌ی کارگر برای براندازی کلیت نظام سرمایه‌داری پی نمی‌برد. از آن‌جا که تئوری وی از جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری فاقد یک تئوری از کنش اجتماعی است، در نتیجه از کتاب وی استنتاج یک فلسفه‌ی عملی جهت تبدیل طبقه‌ی کارگر به قوای بالفعل (سوژه‌ی تاریخی) برای براندازی کلیت نظام سرمایه‌داری و لغو کار مزدی غیر ممکن می‌باشد.

با وجودی که کتاب "زمان، کار و حاکمیت اجتماعی" یک نقد از جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری است، با وجودی که بسیاری از نتایج تئوری سوژکتیو آن با پراتیک ابژکتیو ناهماهنگ است، لیکن مطالعه و بحث پیرامون جوانب متفاوت آن نه فقط برای مارکسیست‌های کشورهای مدرن سرمایه‌داری، بلکه برای فعالان سیاسی کشورهای سنتی مانند ایران ضروری به نظر می‌رسد. به این دلیل که درک جوامع مدرن و توسعه‌یافته‌ی صنعتی بررسی جوامع سنتی و عقب افتاده را ساده‌تر می‌کند. مارکس دلالت این مسئله‌ی مهم را به شرح زیر برجسته می‌سازد.

«جامعه بورژوازی توسعه‌یافته‌ترین و پیچیده‌ترین سازمان تاریخی تولید است. مقوله‌هایی که بیانگر نوع مناسبات و جامعیت ساخت این جامعه‌اند، امکان درک ساخت و مناسبات تولیدی همه صورت‌بندی‌های اجتماعی گذشته را که جامعه بورژوازی بر اساس مواد و مصالح بازمانده از آنها بنا شده است نیز به ما می‌دهند و ثابت می‌کنند که برخی از بقایای آن صورت‌بندی‌های اجتماعی که دوران تاریخی‌شان هنوز سپری نشده است، در درون جامعه بورژوازی به حیات خود ادامه می‌دهند در حالیکه برخی از توانائی‌های بالقوه توانسته‌اند معنای روشن خود را در درون جامعه بورژوازی پیدا کنند. تشریح بدن انسان کلیدی برای تشریح بدن میمون است. خصوصیات بالقوه تحول

جنبش‌های ملی و استقلال طلب (برای نمونه کودتای ۲۸ مرداد) را در سطح جهان سرکوب می‌کرد، به همین منوال دولت شاهنشاهی ایران با تشکیل سازمان‌های اطلاعاتی در تعقیب و سرکوب مخالفان نظام سرمایه‌داری فعال بود.^۱ به بیان دیگر، نه یک تئوری محض اقتصادی بدون پراتیک سیاسی معنی دارد و نه حاکمیت مجرد بدون حاکمیت مشخص قابل درک می‌شود.

رابطه‌ی اقتصاد و سیاست را می‌توان به راحتی تا هم اکنون دنبال کرد. پس از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" اعتراض‌ها به صورت ضدیت با گلوبالیسم دوباره شکل می‌گیرند. از جمله باید از مقاومت گسترده در سال ۱۹۹۹ میلادی که پیرامون تجمع "سازمان تجارت جهانی" در سیاتل و در سال ۲۰۰۱ میلادی که پیرامون تجمع "هشت کشور بزرگ صنعتی جهان" در گنوا یاد کرد که تبدیل به اشکال نوین مبارزات اجتماعی در برابر سرمایه‌داری جهانی شدند. در حالی که مرزهای ملی به عنوان مرزهای اقتصادی برای سرمایه بر طرف می‌شوند، تحت برنامه‌ی نئولیبرالیسم تمامی دست‌آوردهای طبقه‌ی کارگر یکی پس از دیگری توخالی و الغاء می‌گردند. هم‌زمان جنگ‌های کوسوو، افغانستان و عراق نشان می‌دهند که "موفقیت نهایی" سرمایه‌داری و اجبار ارزش افزایی ارزش نه تنها با بحران‌های اقتصادی (برای نمونه "بحران اقتصاد مالی" موجود در آمریکا که هم اکنون به "بحران اقتصاد مادی" تبدیل شده و به تمامی جهان راه یافته است) و گسترش فقر جهانی همراه هستند، بلکه دولت‌های کشورهای مدرن سرمایه‌داری غیر مستقیم از طریق فروش تسلیحات نظامی و مستقیماً از طریق اعزام ارتش در جنگ‌های منطقه‌ای شرکت می‌کنند.

به بیان دیگر، از آن‌جا که کتاب پوستون فاقد یک تئوری مشخص از دولت مدرن سرمایه‌داری است، در نتیجه بررسی وی از اجبار ارزش افزایی ارزش برای درک تحولات سرمایه‌داری جهانی، اشکال نوین هژمونی در دوران گلوبالیسم، انتقال قدرت اقتصادی از اروپای غربی به آسیای شرقی، نقش پول جهانی و اشکال نوین امپریالیسم عقیم می‌ماند.

^۱مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): نبرد تمدن‌ها یا بحران هژمونی - نقدی بر سیاست اقتصادی آمریکا در خاور میانه، آرمان و اندیشه جلد پنجم

عالی‌تر در میان انواع حیوانات پست‌تر را تنها پس از شناخت تاریخی تحول عالی‌تر می‌توان فهمید.^۱

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۳): ebd., S. ۳۹, und

مارکس، کارل (۱۳۶۳): گروتدریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی، جلد اول، ترجمه‌ی باقر پرهام و احمد تدین، تهران، صفحه‌ی ۳۲

البته مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی میان تضاد طبقاتی و آگاهی از این تضاد تفاوت می‌گذارد. هدف بحث امروز من نیز بررسی مقوله‌ی تضاد نیست که مارکس آن را به بهترین وجه ممکنه بررسی کرده است. انگیزه‌ی من نقد آگاهی طبقه‌ی کارگر ایران از تضاد درون‌ذاتی کار و سرمایه می‌باشد که به شکل توده‌ایسم، پراتیک "شورای متحده‌ی مرکزی" را میان سال‌های ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۸ میلادی معین کرده است.

عرضم به حضور دوستان تاریخ‌تشکیل توده‌ایسم و تأثیرات آن بر جامعه‌ی ایران که متأسفانه هنوز نیز ادامه می‌یابد، تقریباً قدمت ۱۰۰ ساله دارد. دوستانی که با تاریخ جنبش جهانی کارگری آشنایی دارند، می‌دانند که فعالان جنبش کارگری در اوایل سده‌ی گذشته در انترناسیونال دوم متشکل بودند. ولیکن در آستانه‌ی جنگ جهانی اول، یعنی در سال ۱۹۱۴ میلادی یک انشعاب میان جریان‌های اصلاح‌طلب و انقلابی در انترناسیونال دوم ایجاد شد. جریان اصلاح طلب از طریق کاتوتسکی و هیلفردینگ نمایندگی می‌شد، در حالی که لنین و بوخارین نظریه‌پردازان جریان انقلابی به شمار می‌رفتند. البته این نزاع همچنین به مباحث حزب سوسیال دموکرات روسیه نیز راه یافت و منجر به تشکیل دو فراکسیون منشویک و بلشویک شد.

لنین بدون تردید سرکرده‌ی فراکسیون بلشویک محسوب می‌شد. وی پیش از وقوع جنگ اول جهانی تحلیلی از روند انقلاب جهانی داشت که سه نمونه‌ی متفاوت را متمایز می‌کرد. نخست، انقلاب‌های بلافاصله‌ی سوسیالیستی بودند که به نظر وی در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری، یعنی در اروپای غربی و ایالات متحده‌ی آمریکا واقعیت می‌یافتند. بعداً انقلاب بورژوا - دموکراتیک در روسیه بود که به نظر وی می‌توانست با وجود پرولتاریای پیشرو و مدیریت متمرکز حزبی، و با کمک پرولتاریای پیروزمند اروپای غربی بدون وقفه به انقلاب سوسیالیستی دست بیابد. سرانجام، انقلاب‌ها در کشورهای شرقی بودند که به یک دوران طولانی از سرمایه‌داری نیاز داشتند. به نظر لنین پرولتاریا در این بخش از جهان وجود خارجی نداشت و تحکیم

جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم^۱

من هم می‌خواهم به سهم خودم از رفیق بهرام رحمانی تشکر کنم که دعوت ما را برای شرکت در این سمینار پذیرفت و مطالبی را برای گفتگو و تبادل نظر پیرامون رابطه‌ی جنبش کارگری با اصلاح‌طلبان حکومتی ارائه کرد. من هم سعی می‌کنم که در وقت خود تجربیات تاریخی جنبش کارگری ایران با حزب توده را به بحث بگذارم.

همان‌گونه که دوست عزیز هما پنداشته نیز در پیشگفتار سمینار به درستی طرح کرد، جنبش کارگری در نظام سرمایه‌داری یک سرشت ارگانیک دارد. به این معنی که جنبش کارگری یک پدیده‌ی درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری است و از این رو، با سازمان جامعه‌ی طبقاتی در تضاد قرار می‌گیرد. البته این تضاد ماهوی در ابعاد زمانی و مکانی اشکال متنوع می‌یابد.

مارکس به گونه‌ای مستدل و مستند تضاد کار و سرمایه، یعنی نیروهای مولد با مناسبات تولید را نقد می‌کند. در حالی که در نظام سرمایه‌داری تولیدات ماهیت اجتماعی دارند، سازمان‌دهی و نظارت بر تولیدات، شیوه‌ی توزیع و تصاحب حاصل فعالیت نیروهای مولد و مالکیت بر ابزار تولید شکل خصوصی به خود گرفته‌اند. این روابط متضاد مسبب ایجاد طبقات اجتماعی و روابط متخاصم آن‌ها می‌گردند. مارکس برای بررسی تضاد درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری، حوزه‌ی تولید را از حوزه‌ی توزیع تمیز می‌دهد. در حالی که وی از طریق مفاهیمی مانند "شئی‌وارگی"، "بت‌انگاری کالا" و "از خود بیگانگی" تضاد در حوزه‌ی تولید را برجسته می‌سازد، برای تفهیم تضاد در حوزه‌ی توزیع میان سه طبقه‌ی متفاوت اجتماعی تمایز قائل می‌شود. معیار تشخیص این طبقات منبع درآمد آن‌ها است. کارگران از طریق کار مزدی، سرمایه‌داران از طریق سود سرمایه و مالکان از طریق رانت امرار معاش می‌کنند.

^۱ این مقاله در سمینار "تئوری و پراتیک جنبش کارگری در ایران" در تاریخ ۲۵ آوریل ۲۰۱۰ میلادی به دعوت "انجمن پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در برلین ارائه و در دفتر ۲۴ نگاه (از صفحه ۶۷ ادامه) منتشر شد.

لنین تحلیل خود را با این استدلال موجه می‌ساخت که اکثریت مردم کشورهای شرقی دهقان و از نظر اقتصادی و فرهنگی عقب افتاده هستند. وی مدعی بود که استقلال کامل کشورهای شرقی از امپریالیسم شرایط توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی کشورهای مستعمره را مهیا می‌کند. وی هم‌زمان تأکید داشت که حتی اگر بخشی از بورژوازی ملی به مبارزات ضد امپریالیستی پشت کند، این مبارزه با شرکت میلیون‌ها تن از کارگران، دهقانان و پیشه‌وران ادامه خواهد یافت.^۱

لنین برای نخستین بار در کنگره‌ی دوم کمینترن (۱۹۲۰ میلادی) تز "وحدت کلیه‌ی نیروهای ضد امپریالیست" را مطرح کرد و در آن‌جا با مخالفت شدید برخی از کمونیست‌ها روبرو شد. از جمله باید از سراتی (نماینده‌ی حزب سوسیالیست ایتالیا)، م - ن روی (نماینده‌ی کمونیست‌های هندوستان)، مصطفی صبحی (رهبر حزب کمونیست ترکیه) و سلطان‌زاده (نماینده‌ی حزب کمونیست ایران) یاد کرد که هر کدام به شکلی به طرح لنین انتقاد داشتند. با وجودی که انتقادها به لنین متفاوت بودند، لیکن در یک موضوع توافق نظر داشتند. منتقدان لنین مبارزه بر علیه‌ی امپریالیسم و کلیت بورژوازی را غیر قابل تفکیک می‌دانستند و انگیزه‌ی سازمان‌دهی جنبش انقلابی کارگران و تحقق سوسیالیسم را داشتند.^۲

لنین اما با کپی کردن و انتقال مکانیکی تجربیات انقلاب اکتبر به کشورهای دیگر مخالفت می‌کرد. وی در این دوران مقاله‌ای تحت عنوان "رادیکالیسم چپ، بیماری کودکی کمونیسم" تدوین کرد و در آن‌جا مدعی شد که جنبش کارگری در همه جا با ماهیتی یکتا بر بورژوازی پیروز می‌شود، لیکن شیوه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی وابسته به

^۱ مقایسه سورکین، گ - ز - (۱۳۶۰): مورخان بورژوا و رفورمیست و سیاست کمینترن در زمینه مسائل ملی و مستعمراتی، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر - صفحه‌ی ۲۴۵، تهران، صفحه‌ی ۲۵۴ ادامه و

Lenin, V. I. (۱۹۳۰): Backward Europa and Advanced Asia, Collected Works, Vol. ۱۹, PP. ۹۹-۱۰۰

^۲ مقایسه، رزنیکوف، ا - ب (۱۳۶۰): استراتژی و تاکتیک انترناسیونال کمونیستی در زمینه مسئله ملی و مستعمراتی، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر - صفحه‌ی ۱۳۶ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۱۴۴ ادامه و

مقایسه، پرسیتس، م - ۱ - (۱۳۶۰): انترناسیونالیست‌های خاور در روسیه و پاره‌ای مسائل جنبش آزادیبخش ملی (۱۹۱۸-ژوئیه ۱۹۲۰)، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر - صفحه‌ی ۷۱ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۸۹، ۱۰۰ ادامه

سرمایه‌داری منجر به تشکیل زمینه‌ی مادی انقلاب سوسیالیستی در این کشورها می‌شد.^۱

ولیکن تحلیل لنین با سیر وقایع سیاسی مغایرت داشت. در حالی که بلشویک‌ها نظام تزاریسم را در روسیه با انقلاب اکتبر در سال ۱۹۱۷ میلادی سرنگون کردند، جنبش کارگری - سوسیالیستی در اروپای غربی موفق به انقلاب سوسیالیستی نمی‌شد. تحت اوضاع موجود انترناسیونال کمونیستی (کمینترن) در سال ۱۹۱۹ میلادی سازمان یافت. کمینترن احزاب کمونیستی کشورهای متفاوت را در بر می‌گرفت و به صورت یک حزب جهانی و توسط یک کمیته‌ی اجرایی رهبری می‌شد. توافق اعضای کمینترن بر برنامه‌ریزی و تحقق انقلاب جهانی بود که تحقق منافع مشترک کارگران جهان را در نظر داشت.

به هر حال در سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۰ میلادی انقلاب‌های سوسیالیستی در اروپای غربی یکی پس از دیگری شکست خوردند. از این پس، دیپلماسی شوروی برای تضعیف نفوذ کشورهای امپریالیستی در شرق و خلاصی شوروی از تعرض‌های نظامی آن‌ها "وحدت کلیه‌ی نیروهای ضد امپریالیست" در کشورهای مستعمره شرقی را تبلیغ کرد. تحت اوضاع موجود، سیاست خارجی شوروی نیز شکل گرفت و رابطه‌ی کمینترن رفته رفته با جنبش کارگری و انقلاب جهانی گسسته شد.^۲

بنابراین لنین جنبش‌های ملی در جهان سرمایه‌داری را جنبش‌های بورژوا - دموکراتیک خواند و دو نوع ناسیونالیسم را از هم تفکیک داد. نخست، ناسیونالیسم ملت ستمگر بود که به نظر لنین شامل بورژوازی امپریالیستی کشورهای غربی می‌شد که البته از رشد روز افزون پرولتاریا هراس داشت. بعداً ناسیونالیسم ملت ستم‌دیده بود که به نظر لنین شامل بورژوازی کشورهای مستعمره می‌شد. در این‌جا لنین برای بورژوازی کشورهای وابسته نقش پیشرو قائل بود زیرا به گمان وی در کنار مردم بر علیه امپریالیسم مبارزه می‌کرد.

^۱ vgl. Claudin, Fernando (۱۹۷۷): Die Krise der Kommunistischen Bewegungen - Von der Komintern zur Kominform, Bd. ۱, Berlin (west), S. ۵۵

^۲ vgl. ebd.: S. ۶۰f., ۱۰۰, ۱۹

ضرورت انقلاب جهانی تأکید می‌کرد و خواهان تحقق آن از طریق مقاومت مسلحانه کارگران و دخالت مستقیم ارتش سرخ بود. فراکسیون دوم به وسیله استالین و بوخارین نمایندگی می‌شد که تحقق سوسیالیسم در شوروی را مد نظر داشت. در حالی که فراکسیون اول تحقق سوسیالیسم در یک کشور را غیر واقعی می‌دانست و بر اصول انترناسیونالیسم پافشاری می‌کرد، فراکسیون دوم مسئله‌ی توسعه‌ی اقتصادی شوروی را مطرح می‌کرد و عملاً به سیاست ناسیونالیسم روی آورده بود.

البته تحقق سوسیالیسم در کشور عقب افتاده‌ی شوروی مشکلات فراوانی را در پی داشت. بخصوص به این دلیل که زمینه‌ی مادی استقرار نظام سوسیالیستی که همان توسعه‌ی اقتصادی و موجودیت طبقه‌ی کارگر بود، در شوروی وجود نداشت. بنابراین فراکسیون استالین و بوخارین گمان می‌کرد که شوروی باید همان روندی را طی کند که دولت‌های سرمایه‌داری در غرب پشت سر گذاشته بودند. البته با این تفاوت که فعالیت‌های او را که بورژوازی در کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی به عهده داشت، باید به بوروکراسی و دستگاه دولتی محول می‌شد. روشن است که تحت چنین شرایطی نظام سرمایه‌داری در شکل دولتی آن تداوم می‌یافت. در این‌جا نه تنها مالکیت دولتی بر ابزار تولید تحکیم می‌شد، بلکه طبقه‌ی کارگر مستقیماً تحت نظارت یک نظام سیاسی و میلیتاریستی قرار می‌گرفت.

ولیکن استقرار سرمایه‌داری دولتی در شوروی مشخصاً در تضاد با آرمان‌های انقلاب اکتبر بود. به این معنی که طرح اولیه‌ی بلشویکی، تحقق انقلاب سوسیالیستی را مد نظر داشت و خواهان استقرار حکومت شورایی، تشکیل مالکیت اجتماعی و لغو کارمزدی بود. در این‌جا حزب کمونیست شوروی به یک ایدئولوژی مناسب نیاز داشت زیرا وقایع عینی در تضاد با آرمان‌های اجتماعی قرار گرفته بودند. ایدئولوژی باید این تضاد را موجه می‌کرد و جهت انفعال طبقه‌ی کارگر یک آگاهی وارونه برای آن‌ها می‌ساخت.

در این‌جا باید بر نقش نیکلای بوخارین به عنوان نظریه‌پرداز شناخته‌شده‌ی شوروی تأکید کرد. وی در این دوران دو کتاب به نام‌های "تئوری ماتریالیسم تاریخی" و "القبای کمونیسم" تدوین کرد که هدف آن‌ها تولید یک ایدئولوژی برای توجیه استبداد بوروکراسی و در رأس آن کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی به دبیرکلی

ویژه‌گی‌های اقتصادی، ترکیب سیاسی و فرهنگی از یک سو و شرایط تاریخی - ملی - مستعمراتی هر کشور از سوی دیگر است.^۱

به هر حال در پایان مباحث، کنگره‌ی دوم کمینترن به توافق رسید و بین بورژوازی رفرمیستی و بورژوازی انقلابی تفاوت گذاشت و حمایت از جنبش‌های انقلابی - ملی را در برنامه‌ی خود قرار داد. در کنگره‌ی سوم (۱۹۲۱ میلادی) و چهارم (۱۹۲۲ میلادی) کمینترن دوباره بر "وحدت کلیه‌ی نیروهای ضد امپریالیست" تأکید شد، البته با این تفاوت که در کنگره‌ی چهارم این اجلاس یک کمیسیون تئوریک طرح "راه رشد غیر سرمایه‌داری" را به بحث گذاشت. این طرح که زیر نظر لنین تدوین شده بود، انگیزه‌ی کسب تجربیات کمونیست‌های کشورهای مستعمره را با بورژوازی ملی در نظر داشت. این طرح که بین بورژوازی کمپرادور (مالکین و سرمایه داران بزرگ و وابسته به امپریالیسم) و بورژوازی ملی تفاوت قائل بود، تحقق "راه رشد غیر سرمایه‌داری" را وابسته به همکاری توده‌های زحمتکش و شرکت فعال کمونیست‌ها با همیاری شوروی می‌شمرد. نتیجه‌ی سیاسی این طرح مبارزات ضد امپریالیستی با همکاری بورژوازی ملی و جناح‌های سنتی و مذهبی برای ایجاد یک نظام سیاسی و خلقی به رهبری نیروهای انقلابی و توده‌ای بود که شکل سیاسی آن "جمهوری دموکراتیک خلق" خوانده می‌شد.^۲

البته باید در این‌جا بر این نکته انگشت گذاشت که سیاست کمینترن و سیاست خارجی شوروی همچنین تحت شعاع درگیری‌های سیاسی در حزب کمونیست بود. این درگیری‌ها بخصوص بعد از شکست انقلاب‌های سوسیالیستی در غرب و مرگ لنین شدت بیشتری به خود گرفتند. به این ترتیب، در حزب کمونیست شوروی دو فراکسیون به وجود آمدند که خصمانه در برابر یکدیگر فعالیت می‌کردند. فراکسیون اول به وسیله‌ی تروتسکی و کامینیف نمایندگی می‌شد که در تداوم انقلاب اکتبر بر

^۱ vgl. Lenin, W. I. (۱۹۵۹): "Der linke" Radikalismus, die Kinderkrankheit im Kommunismus, in:

Lenin-Werke, Bd. ۳۱, S. ۱ ff., Berlin (ost), S. ۷۸f.

^۲ vgl. Lenin, W. I. (۱۹۵۹): II. Kongress der Kommunistischen Internationale, in: Lenin-Werke, Bd.

۳۱, S. ۲۰۱ ff., Berlin (ost), S. ۲۲۰ f., und

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

کمونیسم را تقدیر تاریخ بشری می‌خواند. اهداف این ایدئولوژی نه تنها ابعاد سیاست خارجی و داخلی شوروی را معین می‌کرد، بلکه کلیت جامعه‌شناسی، تاریخ‌نگاری و مباحث فلسفی کشور را در پرتو خود قرار می‌داد و از طریق ترجمه‌ی این آثار همچنین افکار احزاب کمونیست برادر را مشروب می‌ساخت.

البته اهداف ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نیاز به یک ابزار مناسب داشت که آن را به صورت منطق هدفمند در بیاورد و فلسفه‌ی عملی آن را معین سازد. ابزار این ایدئولوژی نیز در همین دوران و از منظر منافع شوروی به وجود آمد. در حالی که کمینترن در تداوم کشمکش سیاسی پیرامون رفرم و انقلاب، سوسیال دموکراسی را "رویزونیست" می‌خواند، لیکن با تشدید تضاد هوادارنش و احزاب برادر با بورژوازی کشورهای غربی آن را در کنگره‌ی ششم (۱۹۲۸ میلادی) "سوسیال فاشیست" نامید. به این ترتیب، درگیری سیاسی و نظامی میان کمونیست‌ها و سوسیال دموکرات‌ها چنان هر دو را ضعیف کرد که در برخی از کشورهای غربی مانند ایتالیا و آلمان احزاب فاشیستی به قدرت رسیدند. از این پس، شوروی بنا بر ضرورت‌های سیاسی روزمره‌اش خواهان ایجاد "وسیع‌ترین جبهه‌ی متحده‌ی ضد امپریالیستی در شرق" و تشکیل "جبهه‌ی متحده‌ی ضد فاشیستی در غرب" شد و برنامه‌ی سیاسی خود را به تصویب کنگره‌ی هفتم کمینترن (۱۹۳۵ میلادی) رساند. دو سال بعد از این وقایع، شوروی با آلمان پیرامون تقسیم لهستان به توافق رسید و با انعقاد "پیمان عدم حمله‌ی نظامی" با نازیان آلمانی ناظر سرکوب و کشتار هوادارنش در آلمان گشت. البته سیاست کشورگشایی آلمان نازی سرانجام گریبان شوروی را نیز گرفت و جنگ دوم جهانی را (۱۹۴۱ میلادی) به بار آورد. از این پس، کمینترن دیگر از مبارزات ضد امپریالیستی دفاع نکرد و مبلغ تشکیل "جبهه‌ی متحد ضد فاشیسم" و "تولیدات بدون وقفه" برای شکست نازیسم شد. اوج این بی‌پرنسیبی سیاسی انحلال کمینترن بود که بعد از ائتلاف شوروی با انگلستان و آمریکا بر علیه آلمان، ایتالیا و ژاپن در اول ماه مه ۱۹۴۳ میلادی اعلام شد. من برای دوستان بخشی از این اعلامیه را نقل می‌کنم.

«تردیدی نیست که تصمیم به انحلال انترناسیونال کمونیستی وحدت ملل متحد را که علیه هیتلریسم می‌رزمند، تقویت خواهد کرد (...). تصمیم کمینترن همچنین متحد

استالین بود. مضمون این دو کتاب نفی آزادی اراده‌ی انسان است که حاکمیت مطلق دولت شوروی را موجه می‌سازد. من برای نمونه یک نقل قول از کتاب "تئوری ماتریالیسم تاریخی" را ترجمه کرده‌ام که آن را برای دوستان می‌خوانم.

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

این نقل قول انگیزه‌ی بوخارین را به خوبی عریان می‌سازد. وی با استفاده از یک سری نمونه‌های کاذب آزادی اراده‌ی انسان را به کلی نفی کرده و سرانجام در توضیح مبانی ماتریالیسم تاریخی به یک مفهوم "ابژکتیو" دست می‌یابد و آن را از یک سو، چنان تفسیر می‌کند که گویی یک واقعیت ابژکتیو خارج از درک و ذهن انسان وجود دارد و از سوی دیگر، شناخت آن را به انحصار حزب کمونیست شوروی و رهبری آن در می‌آورد. به بیان دیگر، بنا بر ارزیابی بوخارین واقعیت ابژکتیو بدون آگاهی و حتا هستی انسان موجود است. نتیجه‌ی این بینش همین تئوری مراحل است که تاریخ بشری را در "جوامع اولیه، برده داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری، سوسیالیسم و کمونیسم" تقسیم می‌کند. به این ترتیب، حزب کمونیست شوروی قادر می‌شد که خود را کاشف یک قانونمندی جهان‌شمول اجتماعی بشمرد و تحقق سیاست داخلی و خارجی خود را با ضرورت تشدید این روند موجه سازد.

این چند نکته‌ای را که کوتاه خدمت دوستان عرض کردم، تحت عنوان مارکسیسم - لنینیسم و به صورت یک تولید ایدئولوژیک از طریق شوروی برای احزاب کمونیست برادر ترویج می‌شد. اهداف این ایدئولوژی را می‌توان در چهار بعد متفاوت خلاصه کرد: اول، مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و همکاری با کشور شوروی در یک جهان دو قطبی. دوم، ائتلاف سیاسی و تشکیل جبهه با بورژوازی ملی در برابر بورژوازی کمپرادور. سوم، تشکیل جمهوری دموکراتیک خلق و تحقق راه رشد غیر سرمایه‌داری در کشورهای مستعمره و چهارم، یک بینش ایدئولوژیک که آزادی اراده‌ی انسان‌ها را انکار کرده و

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

را انتخاب کرده‌ام که با رجوع به اسناد آن دوران این حزب موضوع را برای دوستان بیشتر روشن کنم.

اولین مقوله اصل "انترناسیونالیسم" است. برای نمونه ما در واژه‌نامه‌ی نیک آئین می‌خوانیم که پس از تشکیل شوروی، یعنی اولین حکومت "سوسیالیستی" مفهوم سیاسی "انترناسیونالیسم" به سه مورد تغییر کرده است. نخست، پشتیبانی جنبش جهانی کارگری از نخستین حکومت پرولتری و دفاع و حمایت از این دولت سوسیالیستی. بعداً، کمک و پشتیبانی حکومت شوروی و زحمتکشان شوروی نسبت به جنبش جهانی کارگری. سرانجام، تعمیم "انترناسیونالیسم" در مناسبات با ملل ستمدیده و جنبش آزادیبخش ملی. در این‌جا واژه‌نامه‌ی نیک آئین میان "ناسیونالیسم کوتاه‌نظرانه" و "واقعی" تفاوت می‌گذارد و پس از تأکید بر این موضوع که "انترناسیونالیسم" با میهن پرستی هیچ‌گونه مغایرتی ندارد، به شرح زیر پی می‌گیرد.

«انترناسیونالیسم پرولتری با منافع ملی مطابقت دارد، زیرا که پیکار واقعی به خاطر منافع میهنی و آزادی و استقلال، جز از راه مبارزه‌ی مشترک علیه امپریالیسم و همکاری برادرانه با همه‌ی کشورهای سوسیالیستی و همه‌ی خلقهائی که در این راه پیکار می‌کنند امکان پذیر نیست. از اینجهت است که می‌گوئیم میهن پرستی واقعی جنبه‌ی انترناسیونالیستی دارد و انترناسیونالیسم عمیقاً میهن پرستانه است.»^۱

دومین مقوله "مبارزه‌ی ضد امپریالیستی" است که باید با همکاری بورژوازی ملی و نیروهای مذهبی سازمان‌دهی شود. از این رو، قابل درک است که چرا یک سری مفاهیم مانند لائیک و سکولاریسم اصولاً در مکتوبات حزب توده مشاهده نمی‌شوند. برای نمونه در روزنامه‌ی رهبر (۳ فروردین ۱۳۲۳) به شرح زیر بر مواضع اسلامی حزب توده تأکید می‌شود.

ساختن و بسیج کردن توده‌های مردم هر کشور را در مبارزه علیه هیتلریسم تسهیل می‌کند»^۱

به این ترتیب، ابزار ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نیز در میان سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۴۱ میلادی در شوروی به وجود آمد و ترویج یک جهان‌بینی کاملاً ساده و سطحی را ممکن کرد. این ابزار را می‌توان در عبارت "دشمن دشمن من، دوست من است" خلاصه کرد. در همین جا است که اهداف و ابزار ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به صورت یک منطق هدفمند به هم پیوند خوردند و فلسفه‌ی سیاسی حزب توده ایران را به وجود آوردند.

بنابراین حزب توده ایران با یک چنین پشتوانه‌ی ایدئولوژیک در سال ۱۹۴۱ میلادی تشکیل شد. در همین سال جنگ جهانی دوم ایران را نیز در بر گرفت. قوای متفقین از مرزها گذشتند و پس از تسخیر کشور رضا شاه را مجبور به استعفاء کردند. از این پس، زندانیان سیاسی آزاد شدند و چند تن از آن‌ها به فکر تشکیل حزب کمونیست ایران افتادند. از جمله باید از ایرج اسکندری، دکتر یزدی و دکتر رادمنش یاد کرد که با سفارت شوروی تماس گرفتند. اما شوروی‌ها با تشکیل حزب کمونیست ایران مخالفت کردند، زیرا شوروی پس از ائتلاف با انگلستان و آمریکا در پی تحقق "جبهه‌ی متحد ضد فاشیسم" و "تولیدات بدون وقفه" بود و مبارزه بر علیه امپریالیسم و سازمان‌دهی اعتصابات کارگری را مخرب می‌شمرد. بعد از پادرمیانی رضا روستا و با هدف تقویت "جبهه‌ی متحد ضد فاشیسم در ایران" سفارت شوروی با تشکیل حزب توده موافقت کرد. در حالی که سلیمان میرزا اسکندری به عنوان صدر حزب توده انتخاب شد، عباس اسکندری انتشار روزنامه‌ی "سیاست" (ارگان حزب توده) و صفر نوعی انتشار روزنامه‌ی "مردم ضد فاشیست" را به عهده گرفتند.^۲

من حالا برای مصداق این موضوع که حزب توده چگونه ایدئولوژی حزب کمونیست شوروی را به صورت مارکسیسم - لنینیسم در ایران ترویج می‌کرد، سه مقوله‌ی سیاسی

^۱ مقایسه، نقل قول، لوینسون، ج - ی - (۱۳۶۰): جنگ دوم جهانی و سیاست کمینترن در خاور، در کمینترن و خاور، ویراستار

اولیانوفسکی، ر - صفحه‌ی ۲۰۱ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۲۱۳

^۲ مقایسه، کی‌مرام، م. (۱۳۷۴): رفقای بالا، انتشارات شباویز ۳۰، صفحه‌ی ۶۶

^۱ نیک آئین، ا. (۱۳۵۰)، واژه‌های سیاسی و اجتماعی، از انتشارات حزب توده ایران، ص ۲۴

خواروبار و مایحتاج سربازان متفقین و پناهندگان جنگی از بازار ایران تهیه می‌شد. هم‌زمان بیش از ۷۰۰۰۰ کارگر ایرانی برای حمل و نقل خواروبار و مهمات به کارمزدی اشتغال داشتند که قبلاً در بخش کشاورزی و دامداری فعال بودند. افزون بر این‌ها، راه آهن سراسری ایران در خدمت قوای متفقین قرار داشت، در حالی که ارتش انگستان ۱۷۰۰ کامیون و ۲۰۰ اتوبوس و ارتش سرخ ۴۰۰ کامیون را مصادره کرده بودند و برای حمل و نقل مهمات و سربازان خود به جبهه استفاده می‌کردند.^۱

تحت شرایط موجود حمل و نقل در کشور بکلی مختل شده بود و شهروندان ایرانی با کمبود مواد غذایی و مایحتاج زندگی روبرو بودند. بنابراین قابل درک است که چرا سیاست حزب توده جهت تشکیل "جبهه‌ی متحد ضد فاشیسم" و "تولیدات بدون وقفه" با مخالفت کارگران کشور روبرو می‌شد. البته تمامی زندانیان سیاسی نیز به حزب توده نپیوستند. از جمله باید از یوسف افتخاری یاد کرد که با همکاری رحیم همداد، خلیل انقلاب، عزیزالله عتیقه‌چی، نادر انصاری، نادر کله‌ری و محمود نوایی "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" را سازمان دادند. افتخاری نظرهای کمینترن و حزب توده را مغایر با مارکسیسم می‌دانست و معتقد بود که مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود. وی اتحادیه‌ی کارگری را یک سازمان‌دهی مستقل می‌دانست و خصوصیت آن را به شرح زیر در سال ۱۹۴۳ میلادی بیان می‌کرد.

«اتحادیه کارگران که به مبنای مبارزه اقتصادی تأسیس و تشکیل گردیده علاوه بر این که از مداخله در امور سیاسی خاصه خودداری می‌نماید نسبت به هر حکومتی که به منظور تحکیم اصول استثمار و فشار بر طبقه‌ی کارگر بر قرار شود بدبین می‌باشد، خواه این حکومت تحت نظر سید ضیاءالدین باشد و خواه تحت نظر قوام‌السلطنه و خواه هر کس دیگر»^۲

^۱ vgl. Kauz, Rudolf (۱۹۹۵): Politische Parteien und Bevölkerung in Iran, in: Islamkundliche Untersuchungen, Bd. ۱۹۱, Berlin, S. ۵۸

^۲ مقایسه، بیات، ک.، تفرشی، م. (۱۳۷۰): پیشگفتار، در خاطرات دوران سپری شده (خاطرات و اسناد یوسف افتخاری) ۱۲۹۹ تا ۱۳۲۹، تهران، صفحه‌ی

«اکثر افراد حزب ما مسلمان و مسلمان‌زاده هستند و نسبت به شریعت محمدی علاقه و حرمت خاصی دارند و هرگز راهی را که منافی با این دین باشد نمی‌پیمایند و مرامی را که با آن تضاد داشته باشد نمی‌پذیرند.»^۱

البته حزب توده فقط به بیان مواضع دینی خود بسنده نمی‌کرد، بلکه عملاً در راه ترویج اسلام کوشا بود. این حزب در ایام ماه محرم جهت بزرگداشت قیام امام سوم شیعیان، سخنرانی برگزار می‌کرد، به مناسبت میلاد پیامبر اسلام، عید غدیر خم و میلاد اولین امام شیعیان به مسلمانان تبریک می‌گفت و برای سالگرد وفات دکتر ارانی و مجتهد مدرس مجالس بزرگداشت دینی تدارک می‌دید.

سومین مقوله "راه رشد غیر سرمایه‌داری" بود که باید با همکاری بورژوازی ملی و پس از تشکیل جمهوری دموکراتیک خلق عملی می‌شد. روشن است که این طرح ائتلاف تمام نیروهای ضد امپریالیست برای تحکیم یک نظام سیاسی - خلقی را ضروری می‌کرد. برای نمونه بیانیه‌ی کمیته‌ی مرکزی حزب توده (۳ آذر ۱۳۲۵) به شرح زیر بر موضع خویش تأکید می‌کند،

«حزب توده ایران موجب تشدید اختلافات طبقاتی نیست (...). ما بارها توضیح داده‌ایم و بار دیگر اعلام می‌نمائیم که حزب توده هیچگاه نخواسته است اختلافات طبقاتی را در این کشور تشدید نماید (...). بکرات اعلام نمودیم که باید از سرمایه‌ها و صنایع داخلی پشتیبانی نمود و نگذاشت که بازرگانان و سرمایه‌داران ایرانی دلالتان دست دوم صاحبان بزرگ صنایع خارجی گردند.»^۲

همان‌گونه که دوستان مشاهده می‌کنند، حزب توده با ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم و تحت نفوذ شوروی و در شرایط بسیار بغرنج اقتصادی در ایران تشکیل شد. برای نمونه در روند جنگ دوم جهانی بیش از ۵۰۰۰۰ سرباز در کشور مستقر شده بودند و تقریباً ۳۰۰۰۰ تا ۴۰۰۰۰ تن پناهنده‌ی جنگی در ایران به سر می‌بردند، در حالی که

^۱ روزنامه‌ی رهبر (۳ فروردین ۱۳۲۳): شماره‌ی ۲۵۷، نقل قول از کولانی، ا. - (۱۳۷۶): استالینیزم و حزب توده، تهران صفحه‌ی

^۲ بیانیه‌ی کمیته‌ی مرکزی حزب توده (۳ آذر ۱۳۲۵): نقل قول از کولانی، ا. - (۱۳۷۶): استالینیزم و حزب توده، تهران صفحه‌ی

کارگری در کشور خواهند شد. ائتلاف "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" با "شورای مرکزی کارگران" در تاریخ اول ماه مه ۱۹۴۴ میلادی صورت گرفت. اتحادیه‌ی جدید "شورای متحده‌ی مرکزی کارگران و برزگران ایران" نامیده شد و رضا روستا مقام صدر اتحادیه را به عهده گرفت. البته یوسف افتخاری به این ائتلاف تن نداد و نزاع او با رضا روستا حتا به زد و خورد نیز کشیده شد. به این ترتیب، حزب توده موفق شد که جنبش کارگری کشور را جهت احقاق اهداف ایدئولوژیک مارکسیسم - لنینیسم به سلطه‌ی خویش در بیاورد.^۱

در همین دوران انتخابات مجلس چهاردهم برگزار شد و ۹ تن از نامزدان حزب توده به مجلس راه یافتند. هم‌زمان کابینه‌ی ساعد با کنسرن‌های آمریکایی و انگلیسی پیرامون امتیاز استخراج نفت در استان بلوچستان و کرمان مذاکره می‌کرد. حزب توده نه تنها شدیداً با این مذاکرات مخالف بود، بلکه درخواست لغو امتیاز نفت جنوب برای انگلستان را نیز داشت. بعد از چندی گفتارادزه که در معاونت کمیسر امور خارجی شوروی بود به تهران آمد و خواهان امتیاز استخراج نفت و دیگر معادن شمال ایران برای شوروی شد. حزب توده بلافاصله شعار لغو امتیاز نفت جنوب برای انگلستان را رها کرد و به پشتیبانی از قرارداد پیشنهادی شوروی روی آورد. هم‌زمان رضا روستا کادرهای "شورای متحده‌ی مرکزی" را فراخواند و موضوع نفت را برای ایران درجه دو نامید و در حرف‌های خود بر این موضوع تأکید کرد که

«هر نوع عملکرد درست به منظور تثبیت قدرت پرولتاریای شوروی در زمینه‌های سیاسی - اقتصادی و فرهنگی ایران، موجبات پیروزی سریع‌تر طبقه‌ی کارگر ایران را فراهم می‌سازد. هدف ما امروز باید تحت فشار قرار دادن دولت برای قبول پیشنهادهای رفقا باشد.»^۲

در همین دوران نظریه‌پرداز جوان حزب توده، احسان طبری موضوع حریم امنیتی و حریم اقتصادی را به پیش کشید و نه تنها خواهان واگذاری امتیاز استخراج نفت شمال

^۱ vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer "Islamischen Republik" - Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran", Berlin, S. ۱۷۶f.

^۲ مقایسه، کی‌مرام، م. (۱۳۷۴): همانجا، صفحه‌ی ۱۰۲ ادامه

افزون بر اختلافات نظری، افتخاری به دلیل تجربیات تلخ زندانش با اعضای حزب توده حاضر به همکاری با آن‌ها نمی‌شد. به هر حال، "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" موفق به تشکیل یک شبکه برای سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر شد و روزنامه‌ی "گیتی" را با امتیاز خلیل انقلاب منتشر کرد. از آن‌جا که وضعیت مادی کارگران ایران بشدت بد بود، در نتیجه فعالان این اتحادیه موفق شدند که در کوتاه‌ترین مدت ممکنه ۱۵۰۰۰۰ کارگر را به عضویت سندیکا در بیاورند.

البته "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" از بدو سازمان‌دهی خود با تعرضات همه جانبه روبرو شد. در یک طرف، اعضای حزب توده قرار داشتند زیرا آن‌ها از یک سو، سندیکا را رقیبی برای تشکیلات خود می‌پنداشتند و از سوی دیگر، جنبش مستقل کارگری را مانعی برای تحقق "جبهه‌ی متحده‌ی ضد فاشیسم" در ایران و محل "تولیدات بدون وقفه" می‌شمردند. به هر حال درگیری حزب توده با "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" طی دو سال به لجن مالی، کتک‌کاری و حتا آدم ربایی کشیده شد تا این‌که رضا روستا "شورای مرکزی کارگران" را تشکیل داد. از این پس، روزنامه‌ی "ظفر" به عنوان ارگان سندیکا حزب توده منتشر شد.

در طرف دیگر، جریان‌های ضد کارگری بودند. برای نمونه در آذربایجان فعالین جنبش کارگری توسط اوباش با حمایت پلیس ضرب و شتم می‌شدند. در اصفهان حزب اراده‌ی ملی یک سری اوباش را تحت نام "اتحادیه‌ی مرکزی کارگران، کشاورزان و پیشه‌وران" سازمان داده بود که روزمره با فعالان جنبش کارگری زد و خورد می‌کردند. در آبادان اداره‌ی حفاظت شرکت نفت با تشکیل "سندیکای عرب‌ها" جنبش کارگری را متفرق ساخته و از اعضای این تشکیلات جهت شناسایی و سرکوب فعالان جنبش کارگری سؤاستفاده می‌کرد.^۱

سرانجام تعرض همه جانبه به جنبش کارگری از یک سو و موفقیت شوروی در جنگ جهانی دوم از سوی دیگر، فعالان "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" را متقاعد کرد که فقط با اتحاد و زیر پوشش سیاسی حزب توده قادر به سازمان‌دهی سراسری جنبش

^۱ فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته، تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران، ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷، در آرمان و اندیشه، جلد یک، برلین (آلمان).

شد که دیپلماسی شوروی را متقاعد کند که کسب امتیاز نفت شمال وابسته به تصویب مجلس است و قول داد که پس از تخلیه‌ی ایران از ارتش سرخ قرار داد نفت شمال به تصویب مجلس پانزدهم می‌رسد. وی پس از بازگشت از مسکو پیش‌قرارداد امتیاز استخراج نفت شمال را در ماه آوریل همین سال با سفیر شوروی در تهران، سادچیکوف امضاء کرد که بعداً به تصویب مجلس پانزدهم برسد. همزمان کابینه‌ی قوام عهدنامه‌ای را برای رسمی کردن خودمختاری استان آذربایجان و استان کردستان تدارک دید. مظفر فیروز این عهدنامه را با نماینده‌ی "فرقه‌ی دموکرات آذربایجان" و قوام آن‌را با قاضی‌محمد به امضاء رساندند.^۱ اقدام آخری سیاست تشنج زدایی قوام تصویب قانون کار بود که با همکاری "شورای متحده‌ی مرکزی" تدوین شد. در این دوران بیش از ۳۳۵۰۰۰ کارگر عضو سندیکا بودند و "شورای متحده‌ی مرکزی" با برگزاری تظاهرات اول ماه مه سال ۱۹۴۶ میلادی قدرت جنبش کارگری کشور را به جهانیان نشان داد. در حالی که در تظاهرات تهران ۸۱۰۰۰ نفر شرکت کردند، در آبادان بیش از ۸۰۰۰۰ کارگر به خیابان آمدند.^۲ حزب توده به ائتلاف سیاسی با کابینه‌ی قوام با کمال میل تن داد، زیرا دشمنی قوام با دشمنانش را دلیل دوستی وی با خود می‌پنداشت، البته با وجودی که قوام و هوادارانش یکی از محافظه‌کارترین جناح‌های حکومتی به شمار می‌رفتند. بدیهی است که دولت‌های انگلستان و آمریکا از وقایع سیاسی در ایران نگران بودند، زیرا سیاست تشنج زدایی قوام سبب افزایش نفوذ شوروی در ایران می‌شد. به این ترتیب، امکان داشت که شوروی به آب‌های گرم و منابع نفتی خلیج فارس دست بیابد و در وقت ضروری پمپ بنزین کشورهای سرمایه‌داری را تعطیل کند. بنابراین قابل درک است که چرا دولت‌های انگلستان و آمریکا از یک طرف، قوام را تحت فشار قرار دادند که برای خنثا کردن حزب توده نهادهای موازی تشکیل بدهد. از این رو، قوام در سال ۱۹۴۶ میلادی "حزب دموکرات ایران" و "اتحادیه‌ی سندیکاهای کارگران ایران" را تشکیل داد. از طرف دیگر، انگلستان نیروی نظامی خود را در بصره مستقر کرد و مسبب اغتشاش عشایر در استان فارس شد. در این جریان عشایر بختیاری، قشقایی، بویر احمدی و هیت‌داوودی سهیم بودند

^۱ vgl. Kauz, Rudolf (۱۹۹۵):, ebd., ۱۳۲f.

^۲ vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰):, ebd., S. ۱۸۳f.

به شوروی شد، بلکه امتیاز استخراج نفت بلوچستان و کرمان را نیز از حقوق امنیتی - اقتصادی آمریکا دانست. به همین منوال نیز نشریات حزب توده مکرراً دلایل جدیدی برای واگذاری امتیاز استخراج نفت شمال به شوروی می‌یافتند.^۱ به غیر از تبلیغات نوشتاری، حزب توده در ۲۷ اکتبر ۱۹۴۴ میلادی تظاهراتی در تهران با شرکت ۱۲۰۰۰ نفر علیه کابینه‌ی ساعد سازمان داد، در حالی که اعضای حزب توده در شاهی، اصفهان و تهران چندین کارخانه را تصرف کردند و خطوط راه آهن را تحت کنترل خود در آوردند. در اوایل نوامبر همین سال در مجموع یک میلیون نفر علیه دولت ساعد تظاهرات کردند و به این صورت زمینه‌ی استعفای کابینه‌ی او را مهیا ساختند.

دو کابینه‌ی بعدی هم که از طریق بیات و حکیمی تشکیل شدند، به دلیل اغتشاش درونی کشور یکی پس از دیگری سقوط کردند. عوامل اغتشاش از یک سو، اعتصاب‌های شورای متحده‌ی مرکزی بودند که در سال ۱۹۴۵ میلادی به ۴۴ فقره رسیدند و از سوی دیگر، اعلام خود مختاری استان‌های آذربایجان و کردستان در دسامبر ۱۹۴۵ میلادی بودند که البته با پشتیبانی نظامی شوروی صورت گرفتند. با وجودی که قرارداد متفقین تخلیه‌ی نظامی ایران را ۶ ماه پس از پایان جنگ دوم جهانی در نظر گرفته بود و قوای نظامی آمریکا و انگلستان کشور را ترک کرده بودند، لیکن ارتش سرخ هنوز در نواحی شمالی ایران مستقر بود. "فرقه‌ی دموکرات آذربایجان" به رهبری پیشه‌وری و "حزب دموکرات کردستان" به رهبری قاضی محمد سردمدار استقلال استان‌های آذربایجان و کردستان بودند.^۲

کابینه‌ی بعدی توسط قوام‌السلطنه تشکیل شد که سیاست تشنج زدایی را برگزید. وی در قدم اول سه نفر از اعضای حزب توده یعنی مرتضی یزدی، ایرج اسکندری و فریدون کشاورز را به عضویت کابینه‌ی خود در آورد، فعالیت باشگاه‌ها و مطبوعات حزب توده و "شورای متحده‌ی مرکزی" را مجاز کرد و دستور به بازداشت سران جریان‌های ضد حزب توده مانند سید ضیاءالدین طباطبایی و آیت‌الله کاشانی داد.^۳ وی در قدم بعدی در ماه فوریه‌ی ۱۹۴۶ میلادی به مسکو سفر کرد و در مذاکراتش موفق

^۱ مقایسه عظیمی، فخرالدین (۱۳۷۲): بحران دموکراسی در ایران ۱۳۲۰ - ۱۳۳۲، تهران، صفحه‌ی ۱۰۲

^۲ vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰):, ebd., S. ۱۷۷f.

^۳ vgl. ebd., S. ۱۸۱

می‌توانستند در سندیکای "حزب دمکرات ایران" نیز به مطالبات صنفی و رفرمیستی خود دست بیابند. روشن است که این سیاست‌های نادرست بخش بزرگی از فعالان جنبش کارگری را به حاشیه راند. همزمان کارفرمایان با حمایت جریان‌های ملی و مذهبی موفق شدند که در راستای منافع طبقاتی خود به آداب و رسوم سنتی و اعتقادهای دینی متوسل شوند و فعالان "شورای متحده‌ی مرکزی" را به عنوان عوامل وابسته به شوروی بی اعتبار کنند. به همین دلایل نیز قابل درک است که چرا مابقی فعالان جنبش کارگری به دو گروه متخاصم، یعنی هواداران جریان‌های ملی و مذهبی و هواداران حزب توده و "شورای متحده‌ی مرکزی" تقسیم شده بودند. به بیان دیگر، تعهد حزب توده به اهداف مارکسیسم - لنینیسم و وابستگی سیاسی جنبش کارگری به حزب توده، و فعالیت حزب توده جهت تحقق منافع شوروی در کشور سبب انشعاب در طبقه‌ی کارگر و تضعیف و انفعال جنبش کارگری شد و شرایط انهدام "شورای متحده‌ی مرکزی" و سرکوب سراسری جنبش کارگری در کشور را مهیا ساخت. سرکوب سراسری در آستانه‌ی مبارزات انتخاباتی مجلس پانزدهم آغاز شد. نخست ارتش ایران به بهانه‌ی تضمین امنیت انتخابات به سرکردگی ژنرال ری‌دلی وارد آذربایجان شد. در حالی که برخی از اعضای "فرقه‌ی دموکرات آذربایجان" از ایران گریختند، برخی دیگر در دفاع از خود مختاری استان آذربایجان قربانی شدند. چند روز بعد از این فاجعه، ارتش ایران روانه‌ی استان کردستان شد و سران "حزب دموکرات کردستان" را بدون مقاومت دستگیر کرد. چندی بعد قاضی‌محمد و برادرانش در یک دادگاه نظامی به مرگ محکوم و به دار آویخته شدند.

هم‌زمان دولت شوروی در آرزوی تصویب امتیاز استخراج نفت شمال در مجلس پانزدهم ناظر کشتار و سرکوب هوادارانش در ایران بود، البته بدون این‌که کوچکترین واکنشی نشان دهد. روشن است که تحت اوضاع موجود حزب توده چنان با بحران مواجه بود که دیگر هیچ‌گونه شانس برای کسب کرسی مجلس نداشت و از این رو، شرکت در انتخابات را بایکوت کرد. نتیجه‌ی کار هم این بود که هواداران محمد رضا شاه و جریان‌های ملی و مذهبی موفق به کسب اکثریت آراء شدند و با حمایت سیاسی

که با سوارکاران خود به اصفهان، شیراز، اردکان، هرمزگان، کازرون و بوشهر تاختند و باشگاه‌های حزب توده و "شورای متحده‌ی مرکزی" را به آتش کشیدند. سپس عشایر یک قطعنامه منعقد کردند که در آن از جمله خواهان اخراج وزرای حزب توده از کابینه‌ی قوام و دستگیری اعضای حزب توده شدند. از این پس، قوام سیاست خود را به کلی تغییر داد. وی نخست وزرای حزب توده را از کابینه‌ی خویش اخراج کرد و دستور به آزادی دشمنانان قسم خورده‌ی حزب توده و "شورای متحده‌ی مرکزی" مانند سید ضیاءالدین طباطبایی و آیت‌الله کاشانی داد. هم‌زمان اعضای "حزب دموکرات ایران" و سندیکای آن با حمایت نیروهای انتظامی یک حمله‌ی گسترده را به باشگاه‌های حزب توده و "شورای متحده‌ی مرکزی" سازمان دادند و دولت انتشار روزنامه‌های حزب توده مانند "رهبر" و "ظفر" را ممنوع اعلام کرد. در همین حین سران حزب توده با سران "حزب دموکرات ایران" مذاکره می‌کردند که در آستانه‌ی انتخابات مجلس پانزدهم یک لیست مشترک تهیه کنند. اکنون به خوبی روشن می‌شود که سران حزب توده نمی‌توانستند در بیابند که دشمنی قوام با جناح‌های دیگر حکومتی، نشانه‌ی دوستی با آن‌ها نبود.^۱ در همین جا است که پراتیک جنبش کارگری در پرتو ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم عریان می‌گردد. در حالی که طبقه‌ی کارگر ایران از نظر اقتصادی توسط سرمایه‌داران استثمار می‌شد، از نظر سیاسی برای تحقق منافع شوروی در کشور مورد سوء استفاده‌ی حزب توده قرار می‌گرفت. تشریح وابستگی "شورای متحده‌ی مرکزی" به حزب توده و شوروی به بهانه‌ی همبستگی انترناسیونالیستی نه برای کارگران مفهوم بود و نه با نیازهای مادی و روزمره‌ی آن‌ها ارتباطی داشت. افزون بر این‌ها، حزب توده نه تنها هیچ اقدامی جهت روشنگری طبقه‌ی کارگر نکرد، بلکه در مقابل تعرض‌های دشمنان ملی و مذهبی خود مکرراً بر مسلمان بودن اعضایش تأکید می‌کرد. از آن‌جا که حزب توده خود را متعهد به شریعت اسلامی می‌دانست، در نتیجه نه قادر بود که درک روزمره‌ی دینی کارگران را متحول سازد و نه یک هویت منسجم طبقاتی برای آن‌ها ایجاد کند. از این رو، دیگر هیچ‌گونه تفاوتی بین حزب توده و جریان‌های سنتی نبود. بدیهی است که تحت چنین شرایطی اعضای "شورای متحده‌ی مرکزی" دلیلی قانع کننده برای حفاظت از سندیکا نداشتند. به بیان دیگر، کارگران

^۱ vgl. ebd., S. ۱۸۵f.

جالب توجه است که بخش دیگری از چریک‌های فدایی خلق (اقلیت) با وجود ایستادگی در برابر جمهوری اسلامی به همین ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم پایبند بود، البته با این تفاوت که استقرار جمهوری اسلامی را نتیجه‌ی توطئه‌ی امپریالیسم جهانی به سرکردگی آمریکا می‌دانست. برای نمونه چندی پیش اشرف دهقانی در پیام سال نو خود به "خلق ایران" بدون کوچکترین اشاره به تاریخ فرهنگی کشور و یا انتقاد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم خویش، استقرار جمهوری اسلامی ایران را برنامه‌ی امپریالیسم جهت سرکوب انقلاب خواند.

منتها فاجعه‌ی ترویج توده‌ایسم فقط محدود به اپوزیسیون داخلی چپ کشور نمی‌شد، بلکه تمامی اعضاء و دبیران کنفدراسیون را در تبعید نیز در بر می‌گرفت. همانطوری که حمید شوکت طرح می‌کند،

«حمایت و پشتیبانی از مبارزه روحانیان و نیروهای مذهبی از همان آغاز تشکیل کنفدراسیون در دستور کار آن سازمان قرار داشت.»^۱

من برای نمونه یک بخش از پیام چهارمین کنگره‌ی کنفدراسیون به آیت‌الله خمینی را آماده کردم که جهت مصداق ترویج توده‌ایسم برای دوستان نقل قول می‌کنم.

«ای رهبر روحانی، ما دانشجویان ایران قدم به قدم در راه اعتلای ایران و بالا بردن ارزش سنت‌های دیرین خود که نگهبان استقلال مملکت بوده است و پتیه‌های مقاومت چند ساله مردم ما را در برابر فشار استعمار خارجی و عمال داخلی آنها تشکیل می‌دهد، با نهضتی که روحانیون محترم و بالخاص شخص شما در داخل کشور به وجود آورده‌اید، همگام هستیم و مطمئنیم روزی که صف مقاومت به مقابله و تعرض علیه دستگاه فاسد و پوшالی شاه بدل شود دیگر استعمار نخواهد توانست بی شرمانه و بر خلاف همه شئون مذهبی و قانونی آن رهبر ارجمند را به ناروا به ترکیه تبعید کند و روحانیون محترم را تحت فشارهای غیر انسانی قرار دهد. ما همه این ترکتازی‌های عمال استعمار و شخص شاه را ناپایدار و گذران میدانیم و در راه واژگون ساختن بساط قلدری و ضد انسانی قد علم می‌کنیم. تا زمانی که با همه برادران مسلمان خود غول

و نظامی آمریکا و انگلستان از تصویب پیش‌قرارداد امتیاز استخراج نفت شمال برای شوروی سر باز زدند.^۱

به این ترتیب، ماجرای حزب توده و "شورای متحده‌ی مرکزی" در این برهه‌ی تاریخی پایان یافت، البته بدون این‌که تأثیرات مخرب توده‌ایسم برای جنبش کارگری کشور بر طرف شده باشد. ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم که از طریق ترجمه و انتشار مکتوبات جامعه‌شناسی، تاریخ‌نگاری و فلسفی شوروی در کشور ترویج می‌شد، همچنین افکار مخالفان چپ حزب توده را نیز مشروب می‌کرد. بنابراین قابل درک است که چرا توده‌ایسم در اشکال خط دو و خط سه در کشور تداوم یافت. برای نمونه چریک‌های فدایی خلق با وجود آرمان‌گرایی به همین ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم پایبند بودند، لیکن با این تفاوت که شوروی را پس از برگزاری کنگره‌ی بیستم حزب کمونیست متهم به "روزیونیسم" می‌کردند. به همین منوال نیز جریان‌های خط سه با وجود آرمان‌گرایی منکر مارکسیسم - لنینیسم نبودند، بلکه شوروی را "سوسیال امپریالیست" می‌دانستند. همان‌گونه که دوستان بدون تردید می‌دانند، در کنگره‌ی بیستم حزب کمونیست شوروی خوروشف مسئله‌ی استالین‌زدایی در شوروی را طرح کرد.

نتایج مخرب گسترش توده‌ایسم بار دیگر در دوران انقلاب بهمن به خوبی مشاهده شد. در حالی که محمد رضا شاه و درباریان عوامل امپریالیسم و کمپرادور بورژوازی محسوب می‌شدند، اسلامیان و روحانیت تشیع نقش ضد امپریالیست و بورژوازی ملی را به خود گرفته بودند. با استناد به همین ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بود که فعالان حزب توده و بخشی از چریک‌های فدایی خلق (اکثریت) روحانیت شیعه را در جناح حجتی (عقب افتاده) و جناح مکتبی (انقلابی و ضد امپریالیست) تقسیم کردند و دولت موقت بازرگان را لیبرال می‌شمردند. نتیجه‌ی عملی این "تحلیل" حمایت سیاسی از آیت‌الله خمینی به عنوان سردمدار جناح مکتبی و سازمان‌دهی اعضای حزب توده و جناح اکثریت تحت عنوان "پیروان خط امام" بود که پس از همکاری با جمهوری اسلامی برای آن‌ها عواقب قضایی و جنایی به بار آورد.

^۱ حمید شوکت (۱۳۷۲): تاریخ بیست ساله - کنفدراسیون جهانی محصلین و دانشجویان ایرانی (اتحادیه ملی)، آلمان. جلد یک

^۱ vgl. ebd., S. ۱۸۷f.

توده‌ها را بیان کرده‌اند. در این ارتباط توده‌های مردم برای رهایی رهبری روحانیان مترقی را در یک نبرد سیاسی می‌پذیرند. (... بخشی از روحانیان از یک اتوریته و نفوذ بزرگ نزد توده‌ها سود می‌برد. آن بخشی، که اراده‌ی دموکراتیک توده‌ها را شفاف و مفهوم بیان می‌کند، برای نمونه آیت‌الله خمینی.^۱)

همان‌گونه که دوستان مشاهده می‌کنند، تمامی ابعاد ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در این "تحلیل" وجود دارند، البته بدون این‌که شاپور روازانی عضو حزب توده بوده باشد. متأسفانه پس از گذشت ۳۱ سال از عمر نظام جمهوری اسلامی و با وجود فروپاشی بلوک شرق هنوز تأثیرات توده‌ایسم بر افکار فعالان سیاسی پایان نیافته است. البته اهداف ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به دلیل فروپاشی شوروی و ادغام اقتصاد ملی کشورها در سرمایه‌داری جهانی به کلی بی اعتبار شده‌اند، لیکن ابزار آن یعنی، "دشمن دشمن من، دوست من است"، همچون گذشته افکار فعالان سیاسی ایرانی را متأثر می‌سازد. برای نمونه، در حالی که حزب توده "تشکیل جبهه‌ی واحد ضد دیکتاتوری" و "طرد رژیم ولایت فقیه" را تبلیغ می‌کند، اغلب فعالان و سازمان‌های سیاسی بدون کوچکترین نقدی به تاریخ و فرهنگ اسلامیان به پشتیبانی از "جنبش سبز" در آمده‌اند. در این حالت آیت‌الله خامنه‌ای به دیکتاتور و میرحسین موسوی به دموکرات تبدیل شده‌اند، با وجودی که جفتشان از همان بدو استقرار جمهوری اسلامی در سرکوب مردم ایران سهیم بودند، با وجودی که جفتشان از همان تاریخ و فرهنگ مخرب، مرتجع و متعرض اسلامی مشروب می‌شوند و با وجودی که جفتشان در پی تحقق بی چون و چرای قانون اساسی جمهوری اسلامی هستند.

رفقای گرامی، نتیجه‌ی بحث من به این جا ختم می‌شود که توده‌ایسم به مراتب فراگیرتر از اعضای حزب توده است و از آن‌جا که از طریق توده‌ایسم نه نقد ایدئولوژی جریان‌های ملی و مذهبی و نه سازمان‌دهی جنبش کارگری ممکن است، در نتیجه دلایل استقرار نظام جمهوری اسلامی و تداوم آن‌را نیز باید در عوامل درونی کشور مانند درک روزمره‌ی فعالان سیاسی و همچنین فلسفه‌ی عملی سازمان‌های چپ ایرانی

استبداد و استعمار را از پای در نیاوریم آرام نخواهیم نشست و در این راه همواره به اتحاد و اتفاق بین همه افراد مملکت و نیروهای معنوی و پشتیبانی شما محتاجیم. ما برای همه مبارزات شما و کلیه نیروهای روحانی ارجی عظیم قائلیم و پشتیبانی بی دریغ خود را از ان اعلام میداریم.^۱

بنابراین مذاکره‌ی دبیران کنفدراسیون مانند محمود رفیع و مجید زربخش با آیت‌الله خمینی در نجف و یا نماز گذاردن برخی از اعضای کنفدراسیون پشت سر آیت‌الله خمینی در نوفل لوشاتو نتایج مخرب توده‌ایسم و در نتیجه کاملاً قابل درک هستند. منتها گسترش مارکسیسم - لنینیسم فقط محدود به سازمان‌های سیاسی چپ در داخل و خارج کشور نمی‌شد، زیرا نتایج "تحلیلی" این ایدئولوژی از طریق تئوری وابستگی به حوزه‌ی تحقیقاتی نیز راه یافته بود. من برای نمونه یک نقل قول از دکترای شاپور روازانی که درباره‌ی "تکامل جامعه، اقتصاد و دولت در ایران" در سال ۱۹۷۸ میلادی در همین دانشگاه خودمان در برلین نوشته شده است، ترجمه کردم که آن‌را برای دوستان می‌خوانم.

«شرکت روحانیان مترقی در جنبش ضد امپریالیستی و دموکراتیک مردم ریشه‌های تاریخی دارد. (... آن‌ها هم اکنون در جلوی جنبش دموکراتیک صف کشیده‌اند. آن‌ها به کلی از روحانیان ارتجاعی که در تمام دوران‌ها با طبقه‌ی کمپرادور و امپریالیست همکاری کرده‌اند، تفاوت دارند. روحانیان مترقی در رشوه‌خواری، سرکوب سیاسی و استثمار اقتصادی مردم، نقض قواعد اسلامی را می‌بینند. در تاریخ تشیع اسلام، عناصر ناسیونالیسم دموکراتیک نیز وجود دارند. برخی از گروه‌های این قشر برای پیوند قواعد دینی با نظریات سوسیالیستی فعال هستند. روحانیان مترقی نبرد برای تحقق دموکراسی و مبارزه‌ی ضدامپریالیستی را وظایف دینی می‌شمارند. آن‌ها از طریق توده‌های مردم حمایت می‌شوند و در رابطه‌ی تنگاتنگ با آنان هستند. تاریخ ایران از اواسط قرن نوزدهم به بعد نشان می‌دهد که توده‌های مردم از طریق روحانیان برای شرکت در جنبش‌های ضددرباری و ضدامپریالیستی تهییج نشده‌اند، بلکه روحانیان شیعه اراده‌ی

^۱ ماهنامه کنفدراسیون جهانی، شماره ۱، سال ۲، اسفند ۱۳۳۴، مارس ۱۹۶۵، صفحه‌ی ۱۵، به نقل قول از حمید شوکت (۱۳۷۲):

تاریخ بیست ساله - کنفدراسیون جهانی محصلین و دانشجویان ایرانی (اتحادیه ملی)، آلمان، جلد یک صفحه‌ی ۳۰۸ و جلد دو

^۱ Ravasani, Schapour (۱۹۷۸): Iran - Entwicklung der Gesellschaft, der Wirtschaft und des Staates, Stuttgart, S. ۱۹۵

جستجو کرد و نه به تئوری توطئه‌ی امپریالیسم که در واقعیت خود آن متأثر از توده‌ایسم است، روی آورد. در پایان می‌خواهم بر این نکته پافشاری کنم که فقط نقد توده‌ایسم کافی نیست و ما باید با استفاده از مکتوبات مارکس و گرامشی از یک سو و نقد درون‌ذاتی منفی از تاریخ و فرهنگ طبقاتی ایران از سوی دیگر، یک فلسفه‌ی عملی نوین برای فعالیت سیاسی خود در کشور تدوین کنیم.

فکر می‌کنم که تا این‌جا من هم به نوبه‌ی خود به اندازه‌ی کافی مطلب برای بحث ارائه کرده باشم. با تشکر از رفقای گرامی، از انتقادات و بحث شما بسیار خوشحال خواهم شد.