

# آرمان

و

## اندیشه

### جلد دوم

نویسنده : دکتر فرشید فریدونی  
 استاد دانشگاه در رشته ی علوم سیاسی  
 آرمان و اندیشه، جلد دوم  
 نشر پژوهش جنبش های اجتماعی ایران (برلین)  
 چاپ: دسامبر ۲۰۰۶  
 آدرس پست الکترونیکی : fferidony@gmx.de  
 حق چاپ و تکثیر محفوظ است.

صفحه	فهرست
۳	دولت قانونمند و جامعه‌ی قانونمدار - نقدی بر فلسفه و تاریخ دمکراسی بورژوازی
۳۵	نقدی بر فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" و دلایل شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران
۸۳	نقدی بر مثبت‌گرایی مارکسیستی و فلسفه‌ی عمل نزد آنتونیو گرامشی
۱۲۵	زبان دینی و سلطه‌ی طبقاتی - نقدی بر گفتمان "مارکسیست‌های ایرانی" پیرامون نقش "اسلام و سیاست"

آن که تجربه‌ای دراز مدت با "دمکراسی" کسب کرده باشند. "دمکراسی" در زبان فارسی به مردم‌سالاری ترجمه می‌شود و اغلب مردم ایران، تحقق آن را با قانونمند شدن حق تأیید سرنوشت خویش برابر می‌دانند. جالب توجه است که نظام‌های متفاوت سیاسی از دوران یونان باستان گرفته تا پیشرفته‌ترین جوامع مدرن بورژوازی موجود، همه تحت نام "دمکراسی" جمع‌بندی می‌شوند. در دوران یونان باستان برده‌داری روابط غالب جامعه را تعیین می‌کرد و زنان فاقد حق رأی بودند. در کشورهای مدرن بورژوازی زنان در اوایل سده‌ی قبل به حق انتخاب نائل آمدند. در پیشرفته‌ترین کشور جهان، یعنی آمریکا، شهروندان سیاه‌پوست تا اواخر دهه‌ی ۶۰ قرن گذشته از حقوق انتخاباتی محروم بودند. از این رو، به نظر می‌آید که گفتمان غالب اجتماعی پیرامون ضرورت تحقق "دمکراسی" در ایران، بحثی سطحی و در نتیجه کاذب است. در واقع کنکاش اصولی پیرامون حدود "دمکراسی" است که پرده از ماهیت و فرم‌ظاهری دولت در نظام‌های پیشنهاد شده برمی‌دارد. این نوشته انگیزه‌ی ارزیابی حدود "دمکراسی مدرن بورژوازی" را دارد که طی قرن‌ها کشاکش به صورت پدیده‌ی فلسفی - تاریخی در اروپای غربی مستقر شده است و چشم‌انداز بخش بزرگی از اپوزیسیون جمهوری اسلامی در تبعید را، برای سازمان‌دهی نظمی نوین در ایران ایجاد می‌کند.

پرسش‌های این نوشته به این عبارتند:

چگونه دولت‌های آنتیک اروپایی به دولت‌های مدرن بورژوازی متحول شدند؟

چگونه خردگرایی بر دین‌داری اولویت گرفت و سکولاریسم تحقق یافت؟

چگونه کثرت‌گرایی بر استبداد پیروز شد و افکار عمومی را برای تعیین روند تحولات اجتماعی سازمان داد؟

چه عواملی منجر به استقرار و بسط دمکراسی مدرن بورژوازی در اروپای غربی شدند و تحت چه شرایطی این جوامع به لائسیسم دست یافتند؟

## دولت قانونمند و جامعه‌ی قانونمدار - نقدی بر فلسفه و تاریخ دمکراسی بورژوازی

بدیهی است که هر حزب، سازمان و یا فعال سیاسی که برای سرنگونی نظام جمهوری اسلامی ایران می‌کوشد، باید به فکر سازمان نوین سیاسی - اجتماعی کشور نیز باشد. تبدیل خاورمیانه به منطقه‌ای برای رقابت میان آمریکا و اروپا در راستای کسب هژمونی جهانی و با هدف تحکیم دکترینی نوین، پایان توهم مردم ایران به جناح "اصلاح طلب" و تشدید نزاع اسلامیان پیرامون راه حلی مناسب برای تداوم نظام، به طرح این مسئله اولویت اساسی می‌دهند.

نگاهی اجمالی به مطبوعات اپوزیسیون و پی‌گیری جنبش‌های اجتماعی در ایران ناظرین را متوجه‌ی "توافقی فعال" می‌کنند که در راستای استقرار "دمکراسی" در ایران، ایجاد شده است و افکار عمومی را تحت شعاع خود قرار می‌دهد. آکس دمیرویچ "توافق فعال" را نشانه‌ی آگاهی نمی‌داند. بنا به ارزیابی او، تشکیل این پدیده ناشی از گزینش خرد و نتیجه‌ی مباحث اجتماعی نیست زیرا در حدود درک روزمره‌ی شهروندان از قوانین اجتماعی متشکل می‌شود و بدین سان، فقط فرایند درخواست‌های لحظه‌ای مردم است.<sup>۱</sup>

مصادق این موضوع را می‌توان از گفتمان غالب اجتماعی برداشت کرد. با وجودی که همگی از ضرورت استقرار "دمکراسی" در ایران صحبت می‌کنند و مدعی تحقق آن هستند، ولیکن طرح‌های متفاوت و پیش‌نهادهای متناقضی را برای سازمان و بسط آن ارائه می‌دهند. نه ماهیت دولت در نظام‌های پیشنهادی، مورد بحث قرار گرفته و نه فرم بخصوص آن ارزیابی شده است.

نا گفته نماند که شهروندان ایران از دوران مشروطه تا جنبش‌های اجتماعی امروز برای قانونمند کردن دولت و کسب حق تعیین سرنوشت‌شان مبارزه می‌کنند، بدون

<sup>۱</sup> vgl. Demirovic, Alex (۱۹۹۲) (Hrsg.): Regulation und Hegemonie, Intellektuelle, Wissenspraktiken und Akkumulation, in Hegemonie und Staat, S. ۱۲۸ff., Münster, S. ۱۳۴

درک دینی و مطلق‌گرای خود از خدا و جهان، دین و دنیا، عالم و آخرت، خوب و بد، قانونی و غیرقانونی، مجاز و غیرمجاز تفسیر و به توده‌ها تحمیل کند.<sup>۱</sup>

در اوایل هزاره‌ی گذشته و پس از شکست در جنگ‌های صلیبی، نیروی کار به اجبار متمرکز به درون جوامع آنتیک شد و برای افزایش محصولات کشاورزی به فن‌آوری روی آورد. در واقع عامل کشور گشایی و شکوفایی سرمایه‌ی تجاری در قرن‌های بعدی نیز نتیجه‌ی فن‌آوری در کشاورزی و صنعت کشتی‌سازی بود. استفاده‌ی هدفمند انسان از طبیعت و تبادل مادی این دو به صورت کار اجتماعی، از یک سو سبب تغییر جامعه یا "جهان بیرونی" و از سوی دیگر موجب تغییر "جهان درونی" انسان می‌شد. به بیان دیگر، گسترش فن‌آوری و افزایش بارآوری کار برای بهبود تبادل مادی میان انسان و طبیعت، منجر به روند خودشناسی و آموزشی برای انسان شد که الزاماً توسعه‌ی اجتماعی را به دنبال داشت.<sup>۲</sup> از این رو، تفسیر دینی موجود و جایگاه متمرکز واتیکان نمی‌توانست، دکنترین سیاسی - طبقاتی نظام فئودالی را برای توده‌ها مفهوم کند. نارضایتی‌های انبوه مردم منجر به بحران نظام فئودالی و موجب خطری جدی برای حفظ منافع روحانیت می‌شد. تعقیب سرکردگان این جنبش‌ها به عنوان جادوگر یا ملحد و سازمان دادگاه‌های روحانیت برای تصفیه‌ی دگراندیشان دینی نمی‌توانست، راه حلی دراز مدت برای بحران اجتماعی عرضه کند. از این رو، اندیشه‌ی ضرورت احیاء دین برای تثبیت جایگاه اجتماعی روحانیان و برای حفظ منافع مادی آن‌ها عمومیت داشت زیرا کلیسا به عنوان مانع فراگیری دانش و روند توسعه‌ی اقتصادی و تحولات ضروری اجتماعی شناخته شده بود.<sup>۳</sup> در نتیجه، انشعاب میان کلیسای پروتستان و کاتولیک نشانه‌ی خطر انحطاط مسیحیت و جوامع آنتیک

<sup>۱</sup> vgl. Gerstenberger, Heide (۱۹۹۰): Die subjektlose Gewalt - Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt, Münster, S. ۱۹, ۴۴۸f.

<sup>۲</sup> vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Deutsche Ideologie, Berlin (ost), S. ۲۰, ۳۸, und (۱۹۴۱): Grundrisse der politischen Ökonomie, Berlin, S. ۳۸۹, und (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, Berlin (ost), S. ۴۷

<sup>۳</sup> vgl. Gerstenberger, ebd., S. ۱۹, ۵۰۰

چه ایده‌های فلسفی و کدام انگیزه‌های اجتماعی در هم آمیختند و به صورت قانون اساسی دولت‌های مدرن بورژوازی تدوین شدند و تحت چه شرایطی شهروندان قانونمداری اتخاذ کردند؟

چگونه آزادی سیاسی با جامعه‌ی طبقاتی و آزادی در بازار با استبداد در کارخانه ادغام شدند؟

دولت مدرن بورژوازی چگونه به عنوان "نهادی مشخص برای سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" و یا "سرمایه دار ایده‌آل کلی" متشکل شد؟

چه عواملی منجر به بروز تحولات در جوامع غربی می‌شوند، حدود تحولات کجا است و حق تعیین سرنوشت شهروندان در چه نقطه‌ای پایان می‌یابد؟

و در آخر تجربیات با این گونه دولت‌ها چه راهی را در مقابل سوسیالیست‌های ایران می‌گذارند؟

### بورژوازی و دولت مدرن بورژوازی

پاسخ به پرسش‌های فوق را باید در تحولات دولت‌های آنتیک اروپایی جستجو کرد زیرا نطفه‌ی دولت مدرن بورژوازی در این سازمان بخصوص سیاسی - اجتماعی گذاشته شده است. تشکل مرکزی دولت آنتیک نتیجه‌ی قرن‌ها رقابت و کشاکش میان کلیسا، اعیان و فئودال‌ها برای انحصار ثروت اجتماعی بود که از قرن ۱۲ میلادی به بعد فرم گرفت.<sup>۱</sup> رقابت حکومت‌های غیر متمرکز، برای وحدت جهان فئودال بود، که پیرامون واتیکان سازمان‌دهی می‌شد و جنگ‌های خونین و طولانی را به دنبال داشت. کشاکش حکومت‌های اشرافی برای جلب رضایت واتیکان، مجوزی برای این کشتار بود. تمرکز واتیکان عامل این جنایات بود که پاپ اعظم در رأس مسیحیت و به عنوان "روح قدسی" را مجاز می‌کرد که روابط اجتماعی - اخلاقی را نسبت به

<sup>۱</sup> vgl. Elias, Norbert (۱۹۹۰): Über den Prozess der Zivilisation - Wandlungen der Gesellschaft - Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Bd. II, ۱۵. Auflage, ۱. Auflage ۱۹۷۶, Frankfurt/Main, S.

نشد و توده‌ها را متأثر نکرد، ولیکن محبوبیت فرماسیون پشتوانه‌ای برای مقاومت سرسخت مردم در مقابل ارتش کاتولیک شد. به این ترتیب برای ملت آلمان، با وجود ترکیب متفاوت دینی از کاتولیک و پروتستان مقدور شد که به عنوان قوای متفق در راستای تحقق زندگی با فرهنگی مدرن در قلب اروپا تکامل بیابد. فرانسه در جنگ‌های خونین دینی تکه تکه شد و قوای کاتولیک به ظاهر به پیروزی دست یافت. در قرن ۱۸ روشنگری، ولتریسیم و جنبش دانش‌گرایی منجر به آغاز تحولاتی در حوزه فرهنگی - اجتماعی شدند که زمینه‌ی مناسبی را برای تحقق انقلاب کبیر فرانسه مهیا کردند. روشنگری و تحولات اخلاقی در فرانسه به مراتب کامل‌تر از فرماسیون لوتری در آلمان بود زیرا از یک سو، انبوه توده‌ها و بزرگ‌ترین بخش بورژوازی را در بر می‌گرفت و از سوی دیگر، تفسیر نوینی را جای‌گزین تفسیر سنتی دینی نمی‌کرد. به این ترتیب، ایدئولوژی ناسیونالیسم که ترکیبی از ضرورت تحقق لائسیسیسم، حفظ منافع ملی و خوی وطن‌پرستی بود، جای‌گزین تفسیر نوین دینی شد. بدیهی است که اصلاحات دینی در ایتالیا با شکست مواجه شد زیرا استقرار واتیکان در شهر رم، راه حل دیگری را مجاز نمی‌کرد به غیر از این، که رنسانس به صورت آرام، رفته رفته و به اجبار پذیرفته شود.<sup>۱</sup> با تضعیف نفوذ اجتماعی واتیکان و نهادینه شدن فرقه‌های متفاوت پروتستان، شرایط مساعدی برای روشنگری مهیا شد. بدین سان، فعالیت روشنفکران برای بازنگری در دین و دنیا پیش‌شرط‌های "نوزایش مسیحی" را فراهم آورد. رویارویی با فرهنگ‌ها و سنت‌های دیگر منجر به گشایش افق و پویای درونی جامعه شد. با توفیق فعالیت انسان‌گرایان و روشنگران، خردگرایی بر دین‌داری اولویت یافت و "دین الهی" تحت سلطه‌ی "خرد انسانی" قرار گرفت. به این شیوه، از یک سو روند تحولات اجتماعی - دینی به سوی تحکیم طریقه‌ی زندگی دنیوی کشیده شد و از سوی دیگر روابط خرافی جامعه به زوال گرایید.<sup>۲</sup>

همهانگ با تحولات دینی دوران نوسازی دولت‌های آنتیک آغاز شد. پادشاهان برای تثبیت قدرت مرکزی از یک سو، قشر اعیان و طبقه‌ی فئودال را از نظر اخلاقی -

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Reichers, Christin (Hrsg.), Frankfurt/Main, S. ۱۸۹

<sup>۲</sup> vgl. Kant, Immanuel (۱۹۶۷): Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, Berlin (ost).

در این دوران بود. با رشد پروتستانتیسم و تضعیف واتیکان نه تنها تعقیب دگراندیشان دینی پایان گرفت، بلکه اعترافات هفتگی متدینین در مقابل کشیش‌ها و خرید گناهان جهت آمرزش آخرت نیز محدود شد. تفسیر جدید مسیحیت مبلغ ایجاد رابطه‌ی مستقیم دینی - باطنی مؤمنین با خداوند بود و جایگاه اجتماعی کشیش‌های کاتولیک را به عنوان نمایندگان خدا در جهان متزلزل می‌کرد. تبلیغ شیوه‌ی نوین زندگی برای برخورداری از عنایت الهی، شامل صرفه جویی، اعتماد نامحدود به خداوند، محدود کردن روابط جنسی به خانواده، محدود کردن تعداد فرزندان و کار شدید می‌شد. بدین سان، تفسیر نوین دینی امکان می‌داد که کسب موقعیت مطلوب اجتماعی و رفاه اقتصادی به عنوان پاداش دینی برای این شیوه‌ی زندگی دنیوی تفسیر شود. به بیان دیگر، پروتستانتیسم سعادت را دیگر فقط در آخرت جستجو نمی‌کرد و مبلغ تحقق آن در دنیا نیز بود.<sup>۱</sup>

نتیجه‌ی گسترش فرماسیون و فرقه‌های پروتستان (بخصوص کلونیسیم) تشکیل جنبشی توده‌ای بود که در دوران بعدی زمینه‌ی مناسبی را برای ایجاد فرهنگی والانتر مهیا کرد. مبارزه با خرافات، رهایی از افسون‌زدگی و تبلیغ اخلاق شغلی با انگیزه‌ی کسب عنایت الهی موانع انباشت را بر می‌داشت و برای تثبیت و تحکیم اقشار اشراف و اعیان بسیار مناسب بود. از این رو، پادشاه انگلستان، هاینریش، با مشاورت اطرافیان مسئله‌ی ازدواجش را بهانه‌ای برای قطع رابطه با واتیکان کرد و در دهه‌ی ۳۰ قرن ۱۶، پروتستانتیسم را به صورت پروژه‌ای دولتی در انگلستان ترویج داد.<sup>۲</sup> در مناطق دیگر اروپا فرقه‌های متفاوت پروتستان مخاطبان خود را در طبقه‌ی حاکم و میان اقشار شهرنشین یافتند. فرقه‌ی کلونیسیم تا قرن ۱۷ در شهرهای بزرگ اروپای غربی تعمیم یافت. اعتقادات فرقه‌های پیتیتیسیم و متدیسم تا اواسط قرن ۱۸ مبدل به یک جهان‌بینی مسلط دولتی در این منطقه شدند.<sup>۳</sup> آن‌جایی که پروتستانتیسم فراگیر

<sup>۱</sup> vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen, S. ۱۲۶f., ۲۹۶f.

<sup>۲</sup> vgl. Gerstenberger, ebd., S. ۱۳, ۳۲f.

<sup>۳</sup> vgl. Weber, ebd. S. ۱۱۵f.

تولید، بازار کار نیز سازمان گرفت. بدین سان، نیروی کار به کالا مبدل شد و با تبدیل محصولات از "ارزش مصرفی" به "ارزش مبادله‌ای"، بازار گسترده‌تر و داد و ستد با پول عمومیت بیشتری کسب کرد. انبوه کارگران بیکار در حاشیه‌ی شهرها و تشکیل "ارتش ذخیره‌ی کار"، کارمزد طبقه‌ی کارگر را محدود به نیازهای تاریخی - اخلاقی شاغلین، چون پوشاک، خوراک و اجاره می‌کرد و تداوم و تثبیت روند انباشت را به دنبال داشت.<sup>۱</sup>

گسترش شهرنشینی و ایجاد "ارتش ذخیره‌ی کار"، تدوین هنجارهای جزایی - مدنی را برای تضمین امنیت اجتماعی ضروری می‌کرد. از این رو، معیارهای تنبیه و اجبار وابسته به ارزش‌های پسندیده‌ی شهروندان و عرف اجتماعی و هنجارهای قابل محاسبه‌ی دولتی شدند. به این ترتیب، شهروندان نه تنها از بروز خطرهای ناگهانی و اجبارهای شخصی افراد حقیقی در زندگی روزمره در امان بودند، بلکه با رعایت قوانین خود به مرور زمان به شیوه‌ای خودپو منضبط می‌شدند. قوای قضائیه و مجریه نظارت بر رعایت قوانین جزائی - مدنی را به عهده داشتند. قانونمداری شهروندان از یک سو نتیجه‌ی هراس از قوای نظامی - اجرایی بود زیرا ناقضین قانون را غیر مستقیم، اما مداوم تهدید می‌کرد. بدین سان، قانون‌شکن همواره مواجه با اعمال ممکنه و قابل محاسبه‌ی اجبار، به وسیله‌ی قوای انتظامی بود که او را از تخلف باز می‌داشت و به مرور زمان منضبط‌تر می‌کرد.<sup>۲</sup> از سوی دیگر، کنترل بروز احساسات ناگهانی و طرح نامناسب علائق انسانی نتیجه‌ی تشدید وابستگی‌های همه جانبه‌ی زندگی شهری بود. هراس از تعقیب و تنبیه توسط قوه‌ی مجریه و فشارهای تربیتی در خانواده، قانونمداری را به شیوه‌ای اخلاقی - اجتماعی از کودکی بر شهروندان تحمیل می‌کردند. به این اعتبار، نسل‌های جدید همواره احکام دولتی و مرزهای ممنوعه‌ی اجتماعی را معیارهای شخصی خود می‌پنداشتند و رعایت می‌کردند.<sup>۳</sup> به بیان دیگر، کشاکش مداوم "جهان درونی" شهروندان با "جهان بیرونی" قانونمند و صلح‌آمیز منجر به این شد که احکام دولتی و اجبارهای اجتماعی مبدل به ارزش‌های پسندیده‌ی

<sup>۱</sup> vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, S. ۷۴۱ff., ۱۸۴f.

<sup>۲</sup> vgl. Elias, Bd. II, ebd., S. ۳۲۱f., ۳۲۳f.

<sup>۳</sup> vgl. ebd., Bd. I, S. ۲۵۸

رفتاری منضبط و از سوی دیگر، از منافع مادی و جایگاه طبقاتی - اجتماعی آن‌ها پاسداری می‌کردند. سران طوایف را یکی بعد از دیگری یا از بین می‌بردند و یا خلع قدرت می‌کردند. با گماردن افراد مورد اعتماد به جای آن‌ها، تعهد طوایف به پادشاه و دولت مرکزی آنتیک تضمین می‌شد. به این ترتیب، پادشاهان کشمکش طبقه‌ی فئودال و اعیان را به دربار کشیدند و نه تنها مزدوران جنگی را مبدل به شوالیه‌های درباری کردند، بلکه روابط دولتی - دیپلماسی را سازمان و بسط دادند. در دوران "نوزایش" دربار مبدل به قرارگاه آرامش شد. روابط غالب اقتصادی را کشاورزی و سرمایه‌داری تجاری تعیین می‌کردند. با سازمان بورکراسی خردگرا، شرایط شکوفایی اقتصادی تضمین شد و طراحی برنامه‌های اجتماعی تحت کنترل دولت آنتیک در آمد.<sup>۱</sup> با ایجاد پول ملی و برداشت انحصاری مالیات، دولت آنتیک منطق انباشت ثروت را بر شهروندان تحمیل کرد. تعمیم پول و افزایش اعتبار آن سبب شد، که داد و ستد پایاپای به انحطاط کشیده شود و بازار جلوه‌ای نوین یابد. شایستگی صاحبان کالا برای رقابت در بازار و محاسبه‌ی اقتصادی و فن‌آوری در تولیدات، مواردی بودند که منجر به انباشت ثروت و رفاه طبقه‌ی نوین بورژوازی می‌شدند. حمایت دولت آنتیک از سازمان بخصوص بورژوازی شهری و تحکیم روابط سرمایه‌داری، در راستای منافع همه جانبه‌ی جامعه متحقق می‌شد زیرا شکوفایی اقتصادی نه تنها انباشت ثروت را برای طبقه‌ی بورژوا تضمین می‌کرد، بلکه افزایش مالیات و در آمد دولتی را نیز در پی داشت.<sup>۲</sup> انحصار قدرت و اسلحه، دولت آنتیک را قادر می‌کرد که روابط مناطق پراکنده را ممکن و امنیت اجتماعی را برای افزایش داد و ستد ایجاد کند. تضمین امنیت جانی و مالی شهروندان و گسترش بازار کالا، برای شکوفایی اقتصادی و افزایش مالیات دولتی اجتناب‌ناپذیر بود.<sup>۳</sup> پشتیبانی نظامی دولت آنتیک از تحقق "انباشت اولیه" نیز با همین انگیزه اعمال می‌شد. به این ترتیب، نیروی کار به شیوه‌ی دوگانه آزاد شد. با آزادی طبقه‌ی کارگر برای فروش نیروی کار خود و آزادی او از ابزار

<sup>۱</sup> vgl. Elias, Bd. II, ebd. S. ۳, ۶

<sup>۲</sup> vgl. Gerstenberger, ebd., S. ۱۵f.

<sup>۳</sup> vgl. Elias, Norbert (۱۹۹۰): ber den Proze der Zivilisation - Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Bd. I, ۱۵. Auflage, ۱. Auflage ۱۹۷۶, Frankfurt/Main, S. ۲۷۸

فئودال‌ها به مرور زمان از نظر مادی و اجتماعی در سیری نزولی قرار گرفتند، در حالی که ملت به عنوان محور قدرت و هسته‌ی دولت متشکل‌تر می‌شد.<sup>۱</sup> دانشگاه‌ها و مدارس با تأیید اقشار جدید چون کارمندان دولتی و طبقه‌ی متوسط و مرفه این روند را تثبیت می‌کردند. در حالی که از ارتقاء بورژوازی در مناطق پروتستان پشتیبانی می‌شد و اقشار جدید پروتستان برای ترویج روابط دنیوی نقشی اساسی داشتند، مجامع کاتولیک تحت سلطه‌ی واتیکان، مانعی در برابر تحولات ضروری جامعه بودند و با اکراه و به اجبار به تغییرات ضروری در جامعه تن می‌دادند.<sup>۲</sup>

موضع تدافعی واتیکان و مجامع کاتولیک بستگی به تشکیل افکار عمومی داشت که با روند دنیوی شدن مؤمنین، تشدید خردگرایی و با محوریت انسان به عنوان عامل شناخت همواره متشکل‌تر و منتقدتر می‌شد. با تثبیت جامعه‌ی انسان محور، انگیزه‌ی انسان دنیوی برای تعیین سرنوشت خویش فرم گرفت و بدین سان، گفتمانی پیرامون حقوق طبیعی و جهان‌شمول انسان بر افکار عمومی غلبه کرد. این گفتمان از یک سو، نتیجه‌ی نقدی عمومی از دولت آنتیک و منافع کلی برخی اقشار حاکم به عنوان منافع عمومی بود که سازمان جامعه‌ای نوین و تحقق آزادی همگانی را در نظر داشت.<sup>۳</sup> و از سوی دیگر، نتیجه‌ی سه قرن تجربه و اندیشه حول فلسفه‌ی حقوق مدرن طبیعی بود که طرحی انتقادی از بربریت اروپایی در مورد فتوحات استعماری، قتل عام سرخ‌پوستان، بردگی سیاهان، جنگ‌های مذهبی خونین، استبداد دولتی، سلب مالکیت از تولیدکنندگان خرد و خودفروشی برای بقا را در بر می‌گرفت و پشتوانه‌ای فکری برای تلاشی جهان‌وطنانه با انگیزه‌ی تحقق حقوق بشر داشت.<sup>۴</sup> از این رو، تحولات سیاسی - اجتماعی در دست نسلی با پشتوانه‌ای فلسفی - تاریخی قرار گرفت که هم‌مجهز به ایده‌ی مدرنیسم چون ضرورت افسون زدایی، فردیت، اختیارات تام در حریم خصوصی، حق انتقاد و برخورد فلسفی - مفهومی، فراگیری دانش و فن‌آوری برای

<sup>۱</sup> vgl. Gerstenberger, ebd., S. ۱۶

<sup>۲</sup> vgl. Elias, ebd., Bd. II., S. ۳

<sup>۳</sup> vgl. Gerstenberger, ebd., S. ۱۹, ۵۲۲, ۵۲۵

<sup>۴</sup> مقایسه، فلورانس، گوته (۱۹۹۵)، نقد مفهوم "انقلاب بورژوازی"، در کنگره بین‌المللی مارکس، جلد اول، انتشارات اندیشه و

فردی و عرف پذیرفته شده‌ی جامعه شوند. به این ترتیب، نه تنها علائق غریزی - احساسی به "جهان درونی" شهروندان منتقل، محدود و سرکوب، بلکه رفتار ناپسند اجتماعی به حاشیه‌ی "جهان بیرونی" رانده شدند. سازمان نوین "جهان درونی" شهروندان در بخشی کاملاً خصوصی و بخشی عمومی، رفتاری کاملاً شخصی و رفتاری اجتماعی نتیجه‌ی سازمان نوین "جهان درونی" شهروندان بود که به دو "جناح خیرخواه" و "جناح خودخواه" تفکیک می‌شد.<sup>۱</sup> بدین سان، انسان به عنوان فاعل متعقل و منشأ ارزش‌ها در مرکز جامعه قرار گرفت و دست دین از دنیا همواره کوتاه‌تر می‌شد. افزایش رفاه دنیوی بر پاداش اخروی اولویت گرفت و خردگرایی بر تفسیرهای دینی برای سازمان طریقه‌ی زندگی دنیوی چیره‌تر می‌شد. تبدیل "منطق جهان‌گریزی" (شهادت، دست تقدیر) به "منطق جهان سلطه‌ای" (مبارزه برای رفاه اجتماعی، اشتغال برای بهبود وضعیت اقتصادی) نتیجه‌ی این تحولات بود. این‌گونه، انسان از تبعیت به عقلانیت رسید و شیوه‌ی زندگی خصوصی خود و جامعه را متکی به ارزش‌های دنیوی - انسانی سازمان داد. روابط عقلانی به صورت احکام تربیتی از نسلی به نسل دیگر منتقل و به مرور زمان خودپو شدند. در جوامع انسان محور و دنیوی همواره عاطفه و غریزه به بند عقل در آمدند و روابط عشیره‌ای و همبستگی‌های احساسی پشت سر گذاشته شدند. قوه‌ی مجریه، قانون را بر شهروندان تحمیل می‌کرد و تحکیم فرهنگ قانونمداری سبب می‌شد که شهروندان نه تنها به وسیله‌ی معیارهای دنیوی، رفتار اجتماعی خود را ارزیابی کنند، بلکه به جامعه متعهد و در مقابل قانون پاسخگو باشند. در ایام نوسازی دولت‌های آنتیک، مالکیت غیر متمرکز زمین در نظام فئودالی و قدرت متمرکز دولتی مکمل هم‌دیگر بودند. با تشکیل نهادهای بورژوازی و ارتقاء اجتماعی - فرهنگی طبقه‌ی متوسط شهری، محور قدرت سیاسی از دربار به جوامع ملی - شهروندی منتقل شد. با تثبیت هویت ملی شهروندان، نقطه‌ی گریز از مرکز جوامع آنتیک مبدل به عاملی برای اقتدار دولت شد و قدرت مرکزی را که تا کنون وابسته به تأیید فئودال‌های نیمه مستقل بود، مستحکم‌تر کرد.<sup>۲</sup> به این ترتیب، جوامع درباری - ارسطوکراتی چون اعیان، شوالیه‌ها و

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۲۶۲, ۲۵۸

<sup>۲</sup> vgl. ebd., Bd. II, S. ۳۳۶

طبقاتی - بورژوازی کسب می‌کرد. عامل این تضاد در اهداف تئوری - حقوقی نظریه پردازان قانون اساسی دولت مدرن بورژوازی قرار داشت.

برای نمونه طرح ژان ژاک روسو، نظامی را در نظر می‌گرفت،

«که با تمامی قوا از فرد دفاع و از اموال هر عضو جامعه حفاظت کند. در آن هر کس با دیگران ادغام شود اما از خود اطاعت کند و مانند قبل آزاد بماند»<sup>۱</sup>

جان لاک از روسو به مراتب فراتر می‌رود و رسالت قانون را در برکناری موانعی خلاصه می‌کند که رقابت و فعالیت انسان را برای ایجاد مالکیت خصوصی محدود می‌کنند. برای او هدف اصلی قانون اساسی حفاظت از مالکیت خصوصی شهروندان است که به وسیله‌ی کار یدی و فعالیت بدنی ایجاد می‌شود. از دیدگاه جان لاک،

«انسان مالک خود است، هیچ کسی غیر از او حقی از شخص او ندارد. نتیجه‌ی کار یدی او فقط متعلق به او است. به بیان دیگر، هر چیزی که او را از طبیعت مجزا می‌کند، او با کار خود مخلوط و به آن اضافه کرده است، چیزی که متعلق به او است و به مالکیت او مبدل می‌شود»<sup>۲</sup>

بدون تردید، چنین بیان محدودی از ایجاد مالکیت خصوصی، نه مکانیزم انباشت سرمایه و نه واقعیت جامعه‌ی طبقاتی را در نظام سرمایه‌داری مفهوم می‌کند. در این نظام مالکیت خصوصی به صورت عمده‌ی آن فقط از طریق استثمار طبقه‌ی کارگر، رانت خواری و سوداگری در بازار ممکن می‌شود. اهداف طبقه‌ی بورژوا از همان زمان که برای کسب قدرت سیاسی خیزش کرد، متضاد بود. بورژوازی از یک سو بازگرداندن حکومت به ملت را، رسالت تاریخی خود می‌دانست اما از سوی دیگر خواهان حفظ مالکیت خصوصی و بدین سان، حکومت بر ملت بود. انتقاد مارکس به قانون اساسی بورژوازی و عهدنامه‌ی حقوق بشر نیز معطوف به همین تضاد است. او به درستی طرح می‌کند که عهدنامه‌ی حقوق بشر تا زمانی که زمینه‌ی مادی و روابط اجتماعی متناسب برای تحقق آن ایجاد نشده باشند، قابل اجراء نیست. به بیان دیگر،

<sup>۱</sup> z. n. Narr, Wolf-Dieter (۱۹۹۱)(Hrsg.): "Verfassung?!" - was hat das mit mir zu tun?, in Verfassung, S. ۲۵ff., Einhausen, S. ۲۶

<sup>۲</sup> vgl. Locke, John (۱۹۶۶): ber die Regierung, Peter Cornelli (Hrsg.), Reinbeck, S. ۷۸f.

احقاق اهداف دنیوی، اخلاقی شغلی و گرایش به تقبل مسئولیت و خردورزی دنیوی بود و هم انگیزه‌ی مدرنیزاسیون دولت و جامعه را داشت. تحولات سیاسی - اجتماعی در اروپای غربی، اما به دلیل ترکیب متنوع دینی یا نهادهای آن و سازمان متفاوت ایده‌های اجتماعی هم‌گون نبود. در کشورهای پروتستان چون انگلستان و هلند انگیزه‌ی مردمی، برای مدرنیزاسیون دولت و جامعه با ایده‌ی مدرنیسم که در طبقه‌ی حاکم عمومیت داشت، هماهنگ شدند و به صورت "بلوکی تاریخی" دولت آنتیک را به دمکراسی مدرن بورژوازی متحول کردند. مشروط نمودن سلطنت به وسیله‌ی قانون اساسی و تعهد کلیسا به لائسیسم، بهایی بودند که طبقات حاکم این دو کشور برای حفظ جایگاه اجتماعی و منافع مادی خود پرداختند. در کشور کاتولیک فرانسه، تضاد بین انگیزه‌ی مردمی برای مدرنیزاسیون دولت و جامعه با ایده‌های آنتیک طبقه‌ی حاکم منجر به انقلاب کبیر فرانسه شد. تشکیل دمکراسی مدرن بورژوازی و استقرار دولت لائیک به وسیله‌ی خشونت، نتیجه‌ی تراکم بغض‌ها و ناامیدی‌های شهروندان فرانسوی بود که درخواست‌های آن‌ها را به صورتی آشتی ناپذیر در برابر دیدگاه متحجر طبقه‌ی حاکم قرار می‌داد. دولت کشور کاتولیک ایتالیا و رژیم امپراطوری پروس با اهالی پروتستان و کاتولیک در هراس از انقلابی مانند فرانسه، خود حامل انگیزه‌ی مدرنیزاسیون شدند. سازمان دمکراسی مدرن بورژوازی و تعهد کلیسای کاتولیک به لائسیسم، دراز مدت و به صورت رفرم یا "انقلاب منفعل" در سیستم سیاسی - قضائی این دو کشور ادغام و نهادینه شدند.

با تشکیل دولت‌های مدرن، پروژه‌ی تعقل یعنی کثرت‌گرایی، خردورزی دنیوی و لائسیسم بر تعبدگرایان درباری و روحانی پیروز و حوزه‌ای برای سازمان افکار عمومی قانونمند شدند. تدوین قانون اساسی مدرن، دگرگونی قدرت انحصاری - شخصی پادشاه را به انحصار قدرت دولتی - عمومی به دنبال داشت. تحولات ساختاری دولت اما به این معنی نبود که هر قشری و یا طبقه‌ای بعد از کسب اکثریت آراء انتخاباتی، با قدرت دولتی به طور دلخواه چنین و چنان کند. محدودیت دولت مدرن در قانون اساسی نهادینه شده بود زیرا در کنار تحقق دمکراسی سیاسی، حفاظت از مالکیت خصوصی نیز شامل وظایف دولتی می‌شد. در نتیجه، دولت مدرن ماهیتی

در نتیجه، تحقق آزادی و برابری برای مارکس فقط در جامعه‌ای ممکن است که فرم کالا و فرم کلی نتایج کار، یعنی روابط انسان‌ها با یک‌دیگر به عنوان صاحبان کالا روابط مساوی و مسلط جامعه باشند.

بدیهی است که با این‌گونه تضادها، توجیه دکتربین حقوقی - طبقاتی بورژوازی نیازمند به "فلسفه‌ای مناسب" است. بورژوازی با استفاده از دکتربین نسبی‌گرایی قصد دارد که از یک سو، به منافع مادی - طبقاتی خود جامعه‌ی عمل بپوشاند و از سوی دیگر، رقبای خود را از نظر سیاسی - اجتماعی خنثا کند. برای آدورنو عامل تدوین فلسفه‌ی نسبی‌گرایی، بدبینی بورژوازی به آزادی و برابری حقوق شهروندان است. دلیل این بدبینی، تضاد مبانی تئوریک و پراتیک بورژوازی است زیرا تحقق اصولی تئوری‌اش، شیوه‌ی تولیدی سرمایه‌داری و در نتیجه، نظام طبقاتی‌اش را منهدم می‌کند. آدورنو نسبی‌گرایی را برداشتی عامیانه‌اندیش از ماتریالیسم می‌داند زیرا دریافت تجربیات و شناخت را مختل می‌کند، به دشمنی با اندیشه روی می‌آورد و با چنین روشی، ضرورتاً مجرد باقی می‌ماند.

نسبی‌گرایی از یک سو، شناخت را نسبی و از سوی دیگر، آن را اتفاقی و سوژکتیو قلمداد می‌کند. همان‌گونه که آدورنو ادامه می‌دهد، نسبی بودن شناخت فقط تا زمانی قابل طرح است که هنوز شناختی متعهدکننده، ایجاد نشده باشد. لیکن هرگاه که آگاهی در ابژه دخول کند و ادعای مفهوم آن را در حول واقعیت یا تقلب به ارزیابی بگذارد، اتفاق سوژکتیو نیز هم‌چون نسبی بودن شناخت بر کنار می‌شود. از این رو، نسبی‌گرایی نزد آدورنو مردود است زیرا از یک سو، شناخت رقبایش را اتفاقی و دل‌خواه قلمداد می‌کند و از سوی دیگر، شناخت خود را ابژکتیو و غیر قابل انتقاد می‌پندارد. از این فراتر، واکنش نمایندگان دکتربین نسبی‌گرایی است که پیش از شناخت تعیین می‌شود زیرا آن‌ها از نتیجه به طرح مسئله و تحلیل می‌رسند. چنین شناختی، بنا بر ارزیابی آدورنو، حاصل فردگرایی است که محدود به دریافت فرم‌ظاهری جامعه می‌شود و به همین دلیل، برای تداوم نظام طبقاتی ضروری و سازنده است زیرا موانع مستحکمی را در مقابل رقبای فلسفی خود می‌سازد. بدیهی

حقوق مدنی شهروندان که برابری آن‌ها را در برابر قانون و آزادی آن‌ها را از نظر سیاسی تضمین می‌کند با سازمان طبقاتی نظام سرمایه‌داری که با انگیزه‌ی تداوم نابرابری قانونمند شده است، متضاد هستند. از این رو، مارکس نتیجه می‌گیرد که برابری و آزادی شهروندان تا زمانی که فقط جنبه‌ی سیاسی دارند و اجتماعی نیستند، فقط منافع آنی انسان را در نظر دارند.

«تنها وقتی انسان واقعی، منفرد، شهروند انتزاعی را دوباره به خود برگرداند و انسان به عنوان یک فرد در زندگی تجربی‌اش، کار فردیش و روابط فردیش، به هستی نوع تبدیل شده باشد، تنها وقتی انسان نیروهای خود را به عنوان نیروهای اجتماعی تشخیص داده و سازمان دهد، تا دیگر نیروی اجتماعی به شکل نیروی سیاسی از او جدا نگردد، تنها در آن موقع است که رهایی بشر کامل خواهد شد.»<sup>۱</sup>

به این سبب، مارکس منتقد به قانون‌نویسان بورژوازی است که آن‌ها فقط انسان خودپرست را مد نظر دارند و انسان را به عنوان موجودی اجتماعی که فقط در جامعه‌ای آزاد، به آزادی دست خواهد یافت، جدی نمی‌گیرند.<sup>۲</sup> مارکس در جلد اول سرمایه، مستدل می‌کند که چرا ارسطو قادر به درک مبادله‌ی کالاها در بازار نبود. ارسطو در جامعه‌ی برده‌داری نمی‌توانست مفهوم کار انسان و ارزش را در یابد. مارکس این راز را افشار می‌کند.

«راز اکسپرسیون ارزشی برابر و هم‌سنگ بودن کلیه‌ی کارها، از آن جهت و لحاظ که کار انسانی بطور کلی هستند، فقط می‌تواند رقم زده شود، مگر هنگامی که مفهوم برابری بشری بدرجه‌ی استحکام یک اعتقاد ملی رسیده باشد. اما این فقط در جامعه‌ای ممکن می‌شود که شکل کالا یا شکل عمومی حاصل کار و در نتیجه، هم‌چنین رابطه‌ی انسان‌ها با یک‌دیگر به عنوان صاحبان کالا، مناسبات مسلط جامعه شود.»<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> مقایسه، مارکس، کارل (۱۸۴۳): درباره‌ی مسئله‌ی بهبود، ترجمه‌ی ع. افق، صفحه‌ی ۳۴

<sup>۲</sup> همانجا، صفحه‌ی ۲۹ ادامه

<sup>۳</sup> vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der Politischen Ökonomie,, Bd. I, Berlin (ost), S. ۷۴

هدفی مشخص متمرکز و از سوی دیگر، راه‌حل‌های متفاوت هم‌چون نظریه‌های شخصی و غیر ارگانیک مانند غبار پراکنده شوند.<sup>۱</sup>

بدین سان، جلب افکار عمومی برای تحقق منافع ملی در سازمان دموکراسی مدرن بورژوازی، موضوع اساسی برای کسب مقبولیت سیاسی و تعیین روند جامعه است که به اجبار فرم بخصوص دولت طبقاتی را متحول می‌کند. دیگر روابط فامیلی - عشیره‌ای و همبستگی قشری - عاطفی و یا انحصارات مادی، روابط غالب سیاسی را معین نمی‌کنند. افکار عمومی تحت تأثیر فردگرایی قرار دارد که جامعه را از نو سامان می‌دهد و روند تحولات آن را معین می‌کند.<sup>۲</sup> با تدوین قانون اساسی و سازمان دموکراسی سیاسی حل و فصل درگیری‌های اجتماعی و تضادهای طبقاتی از اماکن عمومی به پارلمان منتقل می‌شوند. نمایندگان ملت نه با استناد به "احکام الهی" و برای رضایت خداوند، بلکه برای سعادت و خوشنودی موکلین و ارضاء نیازهای اجتماعی - اقتصادی آنان به قانون‌گذاری روی می‌آورند. تفکیک حریم خصوصی شهروندان از حریم عمومی و استقلال تام فرد، برای سازمان‌دهی حوزه خصوصی قانونمند می‌شود و دولت مدرن تضمین آن را به عهده می‌گیرد. بدین سان، نگرش شهروندان به جهان و سازمان زندگی فردی آنان، دیگر وابسته به محدودیت‌ها یا ارزش‌های دینی - اخلاقی نمی‌شود. در حریم خصوصی همه چیز مجاز است به غیر از نکته‌های مشخصی که قانون ممنوع می‌کند. در حالی که سازمان حریم خصوصی منحصر به فردیت می‌شود و قانون متضمن و محافظ آن است، تعرض به حریم خصوصی دیگران و یا حریم عمومی، جرمی محسوب می‌شود که مورد تعقیب و مجازات قوای مجریه و قضائیه قرار می‌گیرد. شدت مجازات وابسته به حضور ذهن مجرم در زمان ارتکاب خلاف است و قانون وضعیت روحی - سنی او را نیز برای تعیین شدت جزاء در نظر دارد. به بیان دیگر، مجرم عاقل و بالغ به مراتب شدیدتر مجازات می‌شود.<sup>۳</sup> با سازمان نوین دولت مدرن بورژوازی، قدرت دولتی که تا به حال

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۲۴۹f.

<sup>۲</sup> vgl. Grestenberger, ebd., S. ۲۱, ۵۲۵

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

است که دشمنی با خرد، فلسفه‌ی نسبی‌گرایی را در نهایت به سوی ارتجاع سوق می‌دهد.<sup>۱</sup>

### نظام طبقاتی و جنبش‌های اجتماعی

شناخت تضاد طبقاتی در سازمان نظام سرمایه‌داری و قانون اساسی دولت‌های مدرن بورژوازی، برای درک تحولات اجتماعی و تداوم دموکراسی سیاسی بسیار ضروری است. انحصار قدرت دولتی - عمومی و جدایی حوزه‌ی سیاسی از حوزه‌ی اقتصادی از یک سو و تفکیک قانونی اما "غیر ارگانیک" "جامعه‌ی سیاسی" از "جامعه‌ی مدنی" از سوی دیگر، منجر به تثبیت و تداوم دولت‌های مدرن بورژوازی شدند. عبارت "غیر ارگانیک" همان‌گونه که گرامشی مستدل می‌کند، فقط به این معنی است که "جامعه‌ی سیاسی" خود را موظف می‌داند که "جامعه‌ی مدنی" را به رسمیت بشناسد و در آن دخالت نکند. بنا به تحلیل او، تفکیک قوای "جامعه‌ی سیاسی" در قضائیه، مجریه و مقننه، نتیجه‌ی نزاع آن با "جامعه‌ی مدنی" است که دولت را در مفهوم تنگ آن بیان می‌کند. "جامعه‌ی مدنی" حوزه‌ای است که جنبش‌های اجتماعی تحت تأثیر تضادهای طبقاتی و کنش‌های جامعه متشکل می‌شوند، افکار عمومی را متأثر می‌کنند و فرم بخصوص دولت بورژوازی را شکل می‌دهند.<sup>۲</sup>

بنا به بررسی گرامشی افکار عمومی با هژمونی سیاسی تنگاتنگ مرتبط است، نقطه‌ی تماس "جامعه‌ی مدنی" و "جامعه‌ی سیاسی" را ایجاد می‌کند و مابین توافق و قدرت استقرار دارد. از این رو، دولت پیش از اتخاذ تصمیم‌های غیر محبوب به تشکیل افکار عمومی مناسب، برای عملی کردن آن‌ها روی می‌آورد. گرامشی افکار عمومی را بیان اراده‌ی سیاسی عموم می‌داند که می‌تواند به توافق نرسیده باشد. به همین دلیل نیز رقابت و نبرد در راستای کسب انحصار نهادها و ارگان‌های تبلیغاتی که افکار عمومی را مندرج می‌کنند، صورت می‌گیرد. به این ترتیب، تشکیل افکار عمومی به عنوان عقیده‌ی سیاسی ملت وابسته به این است که از یک سو، اراده‌ی توده‌ها تحت تحقق

<sup>۱</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): Negative Dialektik, Frankfurt am Main, S. ۴۴

<sup>۲</sup> vgl. Gramsci, ebd., S. ۳۱۰, ۴۱۲, ۳۵۶f.

و سرمایه‌گذاری مجدد برای گسترش کارخانه و افزایش بارآوری نیروی کار و کسب سود سرمایه بود که منطق سازمان‌دهی و اداره‌ی کارخانه را معین می‌کرد.<sup>۱</sup>

ولیکن فعالیت منطقی سرمایه‌داران و رقابت در بازار با هدف سود سرمایه‌ی کلان‌تر در مدت کوتاه‌تر - همان‌گونه که کارل مارکس مستدل نقد می‌کند - زمانی منجر به غیر منطقی شدن نظام و بحران سرمایه‌داری می‌شود. بیان بحران اقتصادی "تمایل نزولی نرخ سود" است که افزایش بیکاری و گسترش "ارتش ذخیره کار"، تشدید تضاد نیروهای مولد و مناسبات تولیدی و مبارزات طبقاتی را برای اجتماعی کردن ابزار تولید در پی دارد.<sup>۲</sup> ولیکن حل و فصل تضاد کار و سرمایه در محدوده‌ی قانون اساسی بورژوازی ممکن نیست زیرا مالکیت خصوصی بر ابزار تولید قانونمند و دولت خود مجری قانون و موظف به حفاظت از آن است. به این ترتیب، منابع، تولیدات، بخش توزیع و سازمان تولیدی جامعه تحت سلطه‌ی خصوصی قرار دارد و طبقه‌ی بورژوازی حق مسلم خود می‌داند که بخش بزرگی از حاصل فعالیت نیروهای مولد یا نتیجه‌ی کار اجتماعی را مبدل به ثروت خصوصی خود کند. تضاد و تناقض میان معیارهای قانونی و واقعیت‌های اجتماعی، میان آرمان‌های بورژوازی و زندگی واقعی شهروندان، میان ارزش‌های حقوقی و تجربیات قضائی، میان ادعای قانونی و شیوه‌ی اجرایی آن محدود به وضعیت طبقه‌ی کارگر نمی‌شد زیرا گسست تاریخی - اجتماعی هر چند قاطعانه اعمال شود، نظم نوین به اجبار وارث بخشی از ارزش‌های گذشته خواهد بود. عصر جدید اروپا که با برش انقلابی - تاریخی در فرانسه آغاز شده بود، در تداوم سنت تاریخی خود گام بر می‌داشت زیرا انقلاب اجتماعی نه بلافاصله در کشورهای دیگر اروپا متحقق شد و نه تمامی میراث خود را به خاک سپرد.<sup>۳</sup>

به این ترتیب، دولت‌های مدرن بورژوازی برخی از روابط جوامع آنتیک را به عصر نو منتقل کردند. بعضی از نهادها و ادارات که قدرت دولت آنتیک را تحکیم می‌کردند،

<sup>۱</sup> vgl. Habermas, ebd., S. ۲۲۶f.

<sup>۲</sup> vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der Politischen Ökonomie, Bd. III, Berlin (ost), S. ۲۲۱ff.

<sup>۳</sup> vgl. Gramsci, ebd., S. ۲۴۵f.

در انحصار شخص پادشاه بود، از بین رفت و موانعی که فعالیت منطقی بورکراسی را مختل می‌کردند، برچیده شدند. رقابت نامزدها در انتخابات پارلمانی برای جلب و خشنودی افکار عمومی در رأس مبارزات سیاسی - اجتماعی قرار گرفت. تعهد نمایندگان مردم به تضمین منافع ملی سبب شد که تحقق اهداف اجتماعی در برنامه‌ی دولتی قرار گیرند. کابینه مجهز به مقبولیت سیاسی، قوه‌ی مجریه و بورکراسی، برای اولین بار قدرتی بدون نمونه، برای اعمال طرح‌های دولتی کسب کرد. شهروندان دنیوی و متعقل دیگر نه با معجزه، بلکه به وسیله‌ی ایدئولوژی برای تحقق برنامه‌های دولتی متقاعد می‌شدند.<sup>۱</sup>

با تشکیل پارلمان، تدوین قانون اساسی و تعیین ملت به عنوان قانون‌گذار، مثبت‌گرایی در اروپا ابعادی گسترده‌تری به خود گرفت. عموم مردم قانع شدند که دوران "تحولات طبیعی" جامعه آغاز شده است و اجتماع زمینه‌ی منطقی، واقعی و معین خود را کسب کرده است.<sup>۲</sup> به این ترتیب، مردم جوامع مدرن اروپایی با دیدگاهی دنیوی از عالم و آخرت، از دولتی با پشتوانه‌ی فلسفی - تاریخی بهره‌مند شدند که با گزینش ابزار منطقی، اهداف منطقی جامعه را متحقق می‌کرد و بدین سان، سیستم دموکراسی مدرن بورژوازی در کل منطقی شد.<sup>۳</sup>

به وسیله‌ی سازمان و بسط دموکراسی سیاسی، تدوین قانون مدرن جزایی - مدنی و تحکیم و تحقق قانون اساسی موانع انباشت برچیده شدند و مدرنیته نهادینه شد. دولت مدرن از یک سو، مبادرت به نوسازی جامعه کرد و از سوی دیگر، ایجاد شرایط کلی تولیدی را برای تحقق رقابت "منصفانه" در بازار به عهده گرفت. کارخانه‌ها و مؤسسه‌های سرمایه‌داری به صورت منطقی برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی و اداره می‌شدند. حساب‌داری خانوار از حساب‌داری کارخانه مجزا بود و کارخانه با سیستم حساب‌داری دوگانه (دخل و خرج) اداره می‌شد. انگیزه‌ی رقابت در بازار، افزایش سود

<sup>۱</sup> vgl. Gerstenberger, ebd., S. ۱۱۴, ۲۱, ۵۲۴f.

<sup>۲</sup> vgl. Gramsci, ebd., S. ۳۵۶

<sup>۳</sup> vgl. Luhmann, Nikolas (۱۹۷۳): Zweckbegriff und Systemrationalität, Baden Baden.

شوند و در پارلمان یا کابینه به مراتب بهتر از اعیان یا نمایندگان طبقه‌ی بورژوا اعمال نفوذ کنند. اتخاذ کرسی پارلمان اما کسی را مجاز نمی‌کرد که سازمان طبقاتی نظام سرمایه‌داری را منحل کند. زیرا جدایی حوزه‌ی سیاسی از حوزه‌ی اقتصادی قانونی بود. بدین سان، ماهیت شیوه‌ی تولیدی سرمایه‌داری از نظر حقوقی - تئوریک نهادینه شده بود و کابینه و دولت قانونمند موظف به حفظ و تحمیل عملی آن بر طبقه‌ی کارگر می‌شد. به بیان دیگر، تصمیم‌گیری در مورد مالکیت خصوصی مربوط به حوزه‌ی سیاسی نبود و مقبولیت آن، نه مشروط به تأیید شهروندان می‌شد و نه بحث پیرامون آن می‌توانست مبدل به برنامه‌ی دولت شود. طرح جدایی حوزه‌ی سیاسی از حوزه‌ی اقتصادی به عنوان یکی از اصول اساسی سازمان جامعه‌ی بورژوایی - طبقاتی از یک سو و پرهیز دولت مدرن بورژوایی از دخالت در روابط اقتصادی از سوی دیگر، تداوم نظام سرمایه‌داری را با خطر مواجه می‌کرد.<sup>۱</sup> دولت جوان لیبرال که مواردی را چون حقوق بازنشستگی، کمک‌های اجتماعی و تنظیم بازار کار را به عهده نداشت، با قوای انتظامی پیوسته اعتصاب‌های کارگری را سرکوب می‌کرد. ضرورت سرکوب مبارزات طبقاتی برای حفاظت از مالکیت خصوصی و تضمین تداوم نظام سرمایه‌داری، دولت را همواره در وضعیتی اضطراری، به شیوه‌ی حکومت نظامی قرار می‌داد. تضاد کار و سرمایه و خیزش احزاب کارگری برای کسب قدرت سیاسی، خطر تخریب نظام سرمایه‌داری و جایگاه اجتماعی - طبقاتی بورژوازی را در پی داشت. محدودیت منابع دولتی برای سرکوب جنبش کارگری از یک سو و خردگرایی دولت‌های مدرن بورژوایی از سوی دیگر، منجر به گفتمانی پیرامون ضرورت ایجاد صلح اجتماعی برای تداوم نظام سرمایه‌داری شدند که افکار عمومی را همواره متأثرتر می‌کردند. برنامه‌ی تحقق صلح اجتماعی اما، نه انحطاط جامعه‌ی طبقاتی را در بر داشت و نه تغییر رابطه‌ی طبقه‌ی کارگر با سازمان تولید و توزیع را شامل می‌شد. این طرح فقط انحراف افکار عمومی و مخدوش کردن آگاهی طبقاتی جنبش کارگری را مد نظر داشت. به بیان دیگر، انحراف انگیزه‌ی طبقه‌ی کارگر برای تعیین سرنوشت خود، هدف این استراتژی بود. به همین دلایل، دولت مدرن بورژوایی برای تحقق صلح اجتماعی، وضعیت اضطراری را از حوزه‌ی سیاسی به تمامی بخش‌های جامعه منتقل

<sup>۱</sup> vgl. Gerstenberger, ebd., S. ۲۲, ۵۲۶

بدون هیچ‌گونه بازسازی باقی ماندند و تصفیه‌ی بورکراسی قاطعانه اعمال نشد.<sup>۱</sup> بورژوازی به نقض حقوق بشر و شهروندان ادامه داد. سیاست مستعمراتی، این بار تحت آرمان گسترش تمدن به کشورهای غیر متمدن، اما چون گذشته به شیوه‌ی بربرانه تداوم یافت.<sup>۲</sup> سازمان اجتماعی مردسالاری در سنت جوامع آنتیک باقی ماند و زنان از حق رأی بهره‌مند نشدند. بدین سان، مردان جایگاه اجتماعی - سیاسی خود را چون گذشته، اما به صورت فرد و به عنوان منافع جنسی حفظ کردند. فردیت زنان در مقابل به بخش اندرونی مانند موارد شخصی و خانه‌داری محدود شد.<sup>۳</sup>

بدیهی است که با وجود چنین تضادهای اجتماعی، نظم نوین نمی‌توانست به همین روال تداوم یابد زیرا تفکیک قانونی "جامعه‌ی سیاسی" از "جامعه‌ی مدنی" مجاز می‌کرد که تضادهای طبقاتی - اجتماعی در "جامعه‌ی مدنی" متشکل شوند و نهادهای سیاسی - صنفی خود را سازمان دهند. بدین سان، "جامعه‌ی مدنی" مبدل به حوزه‌ی مبارزاتی برای سازمان دادن نهادها و تأثیر بر افکار عمومی شد. بورژوازی که با آرمان آزادی، برابری و برادری بر علیه فئودالیسم قیام کرده بود، چندی نگذشت که با مطالبات نوین اجتماعی روبرو شد که حول جنبش کارگری متشکل شده بودند. اضطراب بورژوازی بدون علت نبود زیرا جنبشی به مراتب رادیکال‌تر و پیشروتر خواهان کسب ابتکار عمل سیاسی بود. تشدید مبارزات طبقاتی از یک سو منجر به تثبیت سیاسی جنبش کارگری می‌شد و از سوی دیگر با اخلاص در ایدئولوژی بورژوازی، افکار عمومی را پیرامون مطالبات اجتماعی خود متشکل‌تر می‌کرد. بدون تردید بورژوازی نه تنها با تضادهای جامعه‌ی خود آشنا تر می‌شد، بلکه همواره در عمل پی می‌برد که نظم اجتماعی‌اش تصویر مضحکی از آزادی بیش نیست.<sup>۴</sup>

البته در نظام دمکراسی مدرن بورژوایی و با اصل کثرت‌گرایی ممکن بود که افراد حقیقی با کسب آراء انتخاباتی موفق به کسب مقام دولتی و مبدل به افراد حقوقی

<sup>۱</sup> vgl. Gerstenberger, ebd., S. ۲۰, ۵۲۳

<sup>۲</sup> مقایسه. فلورانس، گوتیه، همانجا، صفحه‌ی ۳۰۲ ادامه

<sup>۳</sup> vgl. Gerstenberger, ebd., S. ۲۰f., ۵۲۴ff.

<sup>۴</sup> vgl. Luka's, Georg (۱۹۷۸): Geschichte und Klassenbewusstsein - Geschichte der marxistischen

Dialektik, ۵. Auflage, Darmstadt/Neuwied, S. ۳۶۳, und Adorno, ebd., S. ۳۰

با سازمان نوین "جامعه‌ی مدنی"، تحقق پروژه‌ی سوسیال دموکراسی نیز ممکن شد. مخدوش کردن آگاهی جنبش کارگری و انتقال مبارزات طبقاتی از حوزه‌ی تولید به حوزه‌ی توزیع، طرحی رفرمیستی بود، که تضاد نیروهای مولد و مناسبات تولید را غیر سیاسی می‌کرد و افزایش کارمزد را در رأس فعالیت سندیکا قرار می‌داد. به بیان دیگر، نبرد سیاسی - طبقاتی میان کار و سرمایه مبدل به مبارزه‌ی اقتصادی - صنفی بین کارمزد و سود سرمایه شد.<sup>۱</sup> بدیهی است که متشکل شدن کارگران در سندیکا، آنان را در مقابل تعرض‌های صاحبان سرمایه محفوظ می‌داشت و رقابت شاغلین را با یک‌دیگر و یا با اعضای "ارتش ذخیره‌ی کار" محدود می‌کرد. مبارزه‌ی صنفی برای افزایش کارمزد، تشدید مدرنیزاسیون صنعتی را در پی داشت. جبر رقابت در بازار از یک سو و افزایش کارمزد از سوی دیگر، سرمایه‌داران را مجبور می‌کرد که برای حفظ کارخانه و تضمین سود سرمایه، فن‌آوری پیشرفته‌تری بکار گیرند و روند تولیدی را منطقی‌تر سازمان دهند.<sup>۲</sup> به این شیوه، افزایش بارآوری کار منجر به ایجاد ارزش اضافی نسبی و کسب سود سرمایه فراتر از میانگین نرخ سود می‌شد. بدین سان، با وجودی که برنامه‌ی سوسیال دموکراسی نهادها و فعالین انقلابی را از نظر سیاسی به حاشیه راند، اما جنبش کارگری چون گذشته روند غالب تحولات اجتماعی را معین می‌کرد. با تحقق پروژه‌ی صلح اجتماعی، انگیزه‌ی کسب قدرت سیاسی مبدل به هدفی برای سازمان دادن مناسب‌تر جامعه‌ی طبقاتی شد. به این معنی که دولت مدرن بورژوازی فقط "نهادی مشخص برای سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" بود و هر حزبی یا جریان - چون گذشته - نمی‌توانست بعد از کسب قدرت سیاسی به دلخواه خود از آن استفاده کند. "جامعه‌ی مدنی" حوزه‌ای برای کسب قدرت اجتماعی بود که به وسیله‌ی کشاکش گفتگویی - برنامه‌ای و تأثیر آن بر افکار عمومی ایجاد می‌شد. بدیهی است که سازمان تضادهای طبقاتی - اجتماعی تضمینی قانونی داشت اما ورود احزاب به "جامعه‌ی سیاسی" با قوانینی مواجه می‌شد که بورژوازی برای حفاظت از منافع و جایگاه طبقاتی - اجتماعی خود تدوین کرده بود. در نتیجه، قانونمداری احزاب منجر

<sup>۱</sup> vgl. Mahnkopf, Birgit (۲۰۰۰): Formel \ der neuen Sozialdemokratie: Gerechtigkeit durch Ungleichheit. Neuinterpretation der sozialen Fragen im globalen Kapitalismus, in PROKLA, Heft ۱۲۱, S. ۴۸۹ff., Münster, S. ۴۹۴

<sup>۲</sup> vgl. Mandel, Ernst (۱۹۷۲): Der Spätkapitalismus, Frankfurt/Main, S. ۱۳۹f.

کرد.<sup>۱</sup> به این ترتیب، دولت مدرن برای خنثا کردن جنبش کارگری و تحکیم بلوک تاریخی - بورژوازی، نه تنها اقدام به سرمایه‌گذاری در حوزه‌ی اقتصادی و مدرنیزاسیون صنعت کرد، بلکه با تصویب قوانین اجتماعی، روابط طبقاتی و شرایط کلی تولیدی را از نو سازمان داد.<sup>۲</sup>

بورژوازی از یک سو منطق و محاسبه‌ی اقتصادی را که در کارخانه و در نظام سرمایه‌داری مدرن ایجاد شده بود، به نهادهای دولتی و اجتماعی بسط داد و از سوی دیگر آگاهی خود را محدود به تئوری سیستم کرد. انگاری که سیستم‌های متفاوت مستقل از یک‌دیگر هستند و مکانیزمی بسته دارند. به وسیله‌ی فرم مجرد این قانونمندی، فعالیت نهادهای اجتماعی مانند مؤسسه‌های اقتصادی در سیستم‌های مستقل مجزا می‌شوند. بدین سان، نه تنها منابع مادی آن‌ها پوشیده می‌ماند، بلکه مانعی برای شناخت کلیت جامعه ایجاد می‌شود. در نتیجه از یک سو وضعیت موجود ابدی و غیر قابل تغییر جلوه می‌کند و از سوی دیگر، علم جامعه‌شناسی عقیم می‌شود که با وجود اضمحلال اجتماعی، ماهیت کلی و مادی نظام بورژوازی را بررسی و مواضع ممکنه‌ی خود را نسبت به آن ارزیابی کند.<sup>۳</sup>

منطقی شدن نهادهای اجتماعی و استقرار آن‌ها در "جامعه‌ی مدنی" منجر به تشکیل حوزه‌ای برای توافق اجتماعی شد. نظم نوین "جامعه‌ی مدنی" مواضع تدافعی برای "جامعه‌ی سیاسی" ایجاد کرد و منافع طبقه‌ی بورژوازی را محفوظ داشت. خصلت هژمونیک دولت مدرن بورژوازی، بنا به بررسی گرامشی، نتیجه‌ی ترکیب "جامعه‌ی سیاسی" با "جامعه‌ی مدنی" است که "دولت فراگیر" نامیده می‌شود. او نقش هژمونیک دولت مدرن بورژوازی را با عبارت "توافقی زره وار به وسیله‌ی اجبار" بیان می‌کند.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> vgl. Agnoli, Johannes (۱۹۹۰): Die Transformation der Demokratie, Freiburg, S. ۱۶۴

<sup>۲</sup> Rehman, Jan (۱۹۹۸): Max Weber: Modernisierung als passive Revolution, Berlin/Hamburg, S. ۷۲ff.

<sup>۳</sup> vgl. Luka's, ebd., S. ۱۸۷, ۲۰۱, und Adorno, ebd., S. ۳۰

<sup>۴</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۹۱): Gefängnishefte - Kritische Gesamtausgabe, Bd. ۴, h. ۶, ۸۸, ۸۸۲

بهره‌مند می‌شود. تحقق صلح اجتماعی وابسته به شکوفایی اقتصادی است زیرا فقط ثروت انباشت شده، در مبارزه‌ی اقتصادی - صنفی و در رابطه با توازن قوا میان طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی سرمایه‌دار مبدل به کارمزد و یا سود سرمایه می‌شود. به بیان دیگر، شکوفایی اقتصادی و مبارزه‌ی قانونی سندیکا منجر به افزایش کارمزد و رفاه طبقه‌ی کارگر می‌شود، در حالی که سازمان تولید و توزیع در انحصار طبقه‌ی سرمایه‌دار باقی می‌ماند. بدین سان، حکومت و استثمار از یک دیگر مجزا می‌شوند و رابطه‌ی متضاد نیروهای مولد و مناسبات تولید جنبه‌ی سیاسی - طبقاتی بخود نمی‌گیرد. در نتیجه، مبارزه برای افزایش کارمزد دیگر سازمان حکومتی را مد نظر ندارد و فقط در حوزه‌ی اقتصادی سازمان می‌گیرد. به این ترتیب، حکومت در مقابل جنبش طبقاتی ایمن می‌شود با وجودی که خود سازمان و تضمین تداوم سرمایه‌داری را به عهده دارد.<sup>۱</sup>

تداوم نظام سرمایه‌داری اما وابسته به تحولات است و عامل غالب تحولات از یک سو شیوه‌ی انباشت سرمایه است. سرمایه تمامی مرزها و موانع انباشت را منهدم می‌کند و برای تحقق سود بیشتر تمامی قراردادهای و حتا قراردادهایی را که خود بسته است، فسخ می‌کند، مرزهای ملی را به عنوان مرزهای اقتصادی بر می‌دارد و تولید را در سطح جهان سازمان می‌دهد.<sup>۲</sup> از سوی دیگر تضاد آزادی سیاسی با سازمان جامعه‌ی طبقاتی عامل تحولات است زیرا دموکراسی بورژوازی منجر به رقابت بین احزاب برای سازمان‌دهی بهتر جامعه‌ی طبقاتی می‌شود. مفهوم تحولات، تطبیق شرایط کلی تولیدی با ضرورت‌های انباشت سرمایه از یک سو و تنظیم تضادهای طبقاتی - اجتماعی ناشی از آن، برای تضمین تداوم سرمایه‌داری از سوی دیگر است. به بیان ساده‌تر، دولت مدرن بورژوازی برای تداوم نظام سرمایه‌داری وظیفه دارد که هم شرایط کلی تولیدی را برای شکوفایی اقتصادی و تضمین روند انباشت مهیا کند و هم موظف است، که روابط متضاد طبقاتی را برای تحکیم صلح اجتماعی تنظیم کند.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> vgl. Agnoli, ebd., S. ۹۰

<sup>۲</sup> vgl. Feridony, ebd., ۴۲f.

<sup>۳</sup> ebd., S. ۵۰۸f.

می‌شد که اهداف جنبش‌های اجتماعی تا راه‌یابی به پارلمان و یا کابینه تفکیک و مجزا شده و به این شیوه، برای هسته‌ی مرکزی دولت مدرن بورژوازی بی‌خطر شوند.<sup>۱</sup> بدین سان، ماهیت نظام سرمایه‌داری و جایگاه طبقاتی بورژوازی محفوظ می‌ماند و فقط فرم سازمان اجتماعی در دستور تحول قرار می‌گرفت. فرم بخصوص نظام سرمایه‌داری وابسته به جنبش‌های اجتماعی و شیوه‌ی بیانی - فرهنگی آن‌ها است که رفرم و یا "انقلاب منفعل" را برای تداوم نظام سرمایه‌داری بر دولت تحمیل می‌کند. دولت مدرن بورژوازی به وسیله‌ی "انقلاب منفعل" مسبب منطقی‌تر شدن روند تحولات جامعه می‌شود و به این شیوه، از ارتقاء اجتماعی - فرهنگی طبقه‌ی کارگر و سازمان "بلوک تاریخی" نوین جلوگیری می‌کند. از این رو، ایدئولوژی تضاد کار و سرمایه و انگیزه‌ی نبرد سیاسی - طبقاتی عمومیت نمی‌گیرد، طبقه‌ی کارگر فرودست می‌ماند و نمایندگان جنبش انقلابی - کارگری از نظر سیاسی به حاشیه رانده می‌شوند.<sup>۲</sup>

نشانه‌ی موفقیت این پروژه قانونمداری شهروندان است، که البته نه به شیوه‌ی مکانیکی و نه بدون واسطه متحقق می‌شود. از یک سو نهادهای سیاسی - اجتماعی مسبب قانونمداری شهروندان هستند و از سوی دیگر این پدیده نتیجه‌ی درکی از فرم‌ظاهری نظام سرمایه‌داری به جای ماهیت آن است. در وهله‌ی نخست، نهادهای موجود نه تنها فعالیت سیاسی - اجتماعی شهروندان را ممکن می‌کنند، بلکه فعالیت آنان را در محدودیت مدون قانون قرار می‌دهند.<sup>۳</sup> پارلمان برای تثبیت قانونمداری شهروندان نقشی اساسی دارد. آزادی برای انتخابات، فعالیت پارلمان برای سازمان صلح اجتماعی و انحصار قدرت به وسیله‌ی کابینه، مقبولیت قانون را نزد شهروندان افزایش می‌دهد. امکان نفوذ سیاسی نمایندگان مردم در پارلمان محدود به قانون اساسی است و دولت مدرن بورژوازی از این محدودیت برای سازمان و انحصار قدرت

<sup>۱</sup> vgl. Hirsch, Joachim/Roth, Roland (۱۹۸۶): Das neue Gesicht des Kapitalismus, vom Fordismus zum Postfordismus, Frankfurt/Main, und Jessop, Bob (۱۹۹۲): Regulation und Politik - Integrale Ökonomie und integeraler Staat, in: Demirivic, Alex u. a. (Hrsg.): Hegemonie und Staat, S. ۲۳۲ff., Münster

<sup>۲</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer "Islamischen Republik" - Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran", Berlin, S. ۱۸ff.

<sup>۳</sup> vgl. Giddens, Antony (۱۹۸۸): Die Konstruktion der Gesellschaft, Frankfurt/Main, S. ۷۵

به عنوان منطق سازمان جامعه از سوی دیگر، منجر به تعویض ارزش‌های اجتماعی می‌شوند. به بیان دیگر، تحولات "جهان بیرونی" سازمان "جهان درونی" انسان را نیز متأثر می‌کند و تغییر می‌دهد. به این شیوه، منطق بازار به "جهان درونی" انسان رسوخ می‌کند و مفهوم زندگی و اهداف فردی را به زیر سلطه‌ی خود می‌کشد. بدین سان، پول، قدرت و حق مبدل به معیارهای کشمکش میان "جناح خودخواه" و "جناح خیرخواه" در "جهان درونی" انسان می‌شوند و روابط غالب اجتماعی را معین می‌کنند. این پدیده، نشانه‌ی بیماری جوامع مدرن است که هابرماس آن را استعمار "جهان درونی" انسان می‌نامد.<sup>۱</sup>

تقبل منطق بازار به عنوان منطق سازمان اجتماعی، مقبولیت دولت قانونمند بورژوازی، گرایش شهروندان به قانونمداری و امکان شکل نهادهای صنفی - فرهنگی، طبقه‌ی کارگر و شهروندان را در مقابل نظام سرمایه‌داری خنثا می‌کنند و افکار عمومی را تحت هژمونی طبقه‌ی بورژوازی قرار می‌دهند. از این رو، قانون به عنوان ابزاری مناسب برای بهبودی سازمان اجتماعی جلوه می‌کند. ارتباط مداوم "جامعه‌ی مدنی" با "جامعه‌ی سیاسی" و مردم با دولت منجر می‌شود که شهروندان نقشی و یا بازتابی از خود را در سیاست دولتی باز یابند و قوانین مصوبه را با مقاومتی کم و بیش رعایت کنند. به بیان دیگر، همان‌گونه که دورکهایم طرح می‌کند، قانونمداری شهروندان در نظام دمکراسی بورژوازی به این دلیل است که آن‌ها مصوبات پارلمان را قوانین خود می‌دانند.<sup>۲</sup>

به این شیوه، از طریق نهادهای اجتماعی - سیاسی و از زاویه‌ی روانی فرم دمکراسی به جای ماهیت توتالیتر نظام سرمایه‌داری به شهروندان القاء می‌شود. برای نمونه، ماهیت سیاست دولت مدرن بورژوازی سازمان جامعه‌ی طبقاتی است و دولت برای تحقق تداوم نظام سرمایه‌داری موظف است که شرایط کلی تولیدی را برای شکوفایی اقتصادی و انباشت سرمایه مهیا کند. در حالی که فرم سیاسی دولت مدرن بورژوازی، تحقق منافع و اهداف شهروندان را در پارلمان به ناظر القاء می‌کند. نمونه‌ی دیگر،

<sup>۱</sup> vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۱): Theorie des kommunikativen Handelns, zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Bd. II, Frankfurt/M., S. ۲۹۳, ۴۵۲

<sup>۲</sup> vgl. Durkheim, Imanuel (۱۹۶۶), z. n. Habermas, Bd. II, ebd. S. ۱۲۵

با سازمان‌دهی شکوفایی اقتصادی و تحقق صلح اجتماعی، سرکوب جنبش طبقاتی نیز منتفی می‌شود. صرف نظر کردن قوه‌ی مجریه از اعمال تصمیم‌های غیر منتظره و یا غیر قانونی، مقبولیت دولت مدرن بورژوازی را نزد شهروندان افزایش می‌دهد. قوه‌ی قضائیه با هم‌پاری قوه‌ی مجریه‌ی که در حال آماده‌باش در پادگان به سر می‌برد، مالکیت خصوصی، امنیت مالی - اجتماعی شهروندان را تضمین و ناقصین قانون را منضبط می‌کنند. با امکان ابراز عقیده، انگیزه‌ی فعالیت سیاسی توده‌ها نیز محدود می‌شود و نخبگان مجادله پیرامون مسائل پیچیده‌ی سیاسی - اجتماعی را به عهده می‌گیرند. تضمین قانون از آزادی‌های اجتماعی - فرهنگی، "جامعه‌ی سیاسی" را تثبیت‌تر می‌کند و دولت را قانونمند جلوه می‌دهد. شکوفایی اقتصادی زیر بنای خردورزی اجتماعی و سازمان‌یابی شهروندان را در نهادهای مدنی - فرهنگی مهیا می‌کند. آزادی اندیشه و تحکیم پروژه‌ی روشنگری، بحران هویت شغلی، دینی و ملی شهروندان را در درجه‌ی بالاتر آگاهی به صورت هویتی جدید سازمان می‌دهند. نهادینه شدن "جنبش‌های نوین اجتماعی" چون فمینیستی، محیط زیستی، آزادی جنسی و صلح طلبی و جهانی شدن آن‌ها نشانه‌ی گزینش هویتی جدید است که افکار عمومی را با اهدافی جهان وطنی در سطح دنیا سازمان می‌دهند. ایجاد فرهنگ متقابل، گسترش "جامعه‌ی مدنی" و به صحنه آمدن و حق طلبی شیوه‌های مطرود زندگی چون همجنس‌گرایی و یا پذیرش حقوق سیاسی - فرهنگی اقلیت‌های ملی نتیجه‌ی تحقق هویتی جدید است که فردیت را بیش از پیش به رسمیت می‌شناسد و منجر به افزایش مدارای اجتماعی می‌شود.

در وهله‌ی بعدی، تضمین قانونمداری شهروندان وابسته به جنبه‌های روانی است که دمکراسی مدرن بورژوازی با "انقلاب منفعل" و یا تحولات ایجاد می‌کند. به این شیوه، ایدئولوژی کلاسیک لیبرالیسم، یعنی جدایی رادیکال حوزه‌ی سیاسی از حوزه‌ی اقتصادی متحقق نمی‌شود. با تبدیل قدرت شخصی - انحصاری به مونوپل قدرت دولتی - عمومی جدایی غیر ارگانیک "جامعه‌ی سیاسی" از "جامعه‌ی مدنی" پوشیده می‌ماند. ایدئولوژیک نمودن ضرورت تداوم نظام سرمایه‌داری به عنوان نفع اجتماعی - ملی سبب می‌شود که ساختار طبقاتی دولت مدرن بورژوازی هویدا نشود. خردورزی شخصی در سازمان شیوه‌ی زندگی شهری از یک سو و کشاکش روزمره با منطق بازار

مدرن بورژوازی وابسته به این است که هژمونی بورژوازی مختل نشده و "بلوک تاریخی" نوین در مقابل آن متشکل نشود. لیکن اگر دمکراسی مدرن بورژوازی به درخواست‌های شهروندان پاسخی ندهد و یا غیر منطقی بودن نظام سرمایه‌داری برای پاسخ به نیازهای تولیدی و توزیعی جامعه گفتمان غالب اجتماعی را تعیین کند و خارج از پارلمان طرح شود، بعداً پروژه‌ی صلح اجتماعی مبدل به ضرورت تحقق نظم اجتماعی می‌شود. این پدیده را می‌توان به کرات در تاریخ دولت‌های مدرن بورژوازی یافت. ایجاد دولت اضطراری به شیوه‌ی حکومت نظامی و سلب صلاحیت قانون‌گذاری از پارلمان در چنین دورانی برای سازمان نوین سرمایه‌داری و تضمین تداوم نظام طبقاتی صورت می‌گیرد.<sup>۱</sup>

دولت‌های کلاسیک اضطراری میان دو جنگ جهانی در آلمان به صورت ناسیونال سوسیالیسم و در ایتالیا به صورت فاشیسم سازمان‌دهی شدند. سرکوب جنبش کارگری، مدرنیزاسیون صنعت و تقسیم دوباره‌ی جهان برای صدور سرمایه و کالا، برنامه‌های سیاسی این دو دولت بودند. جنبش‌های فاشیستی بعد از کسب قدرت سیاسی و سازمان دولت اضطراری، "جامعه‌ی مدنی" را به بهانه‌ی ضرورت تضمین نظم عمومی منهدم کردند. درک تبدیل دولت مدرن، بورژوا، دمکرات و قانونمند به دولتی قانون شکن و مستبد، همان‌گونه که ارنست فرانکل با استناد به تجربیات قوه‌ی قضائیه در دوران آلمان نازی تشریح می‌کند، دشوار نیست. دولت مدرن بورژوازی به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" و یا "سرمایه دار ایده‌آل کلی" مانند سکه‌ای دو رو است. زیر بنای اقتصادی و به بیان مفهوم‌تر، شکوفایی یا بحران اقتصادی معین می‌کنند که کدام روی سکه نمایان شود.<sup>۲</sup> انهدام "جامعه‌ی مدنی" به وسیله‌ی "جامعه‌ی سیاسی" - همان‌گونه که در این نوشته تشریح شد - به این دلیل است که جدایی این دو حوزه جنبه‌ی ارگانیک ندارد. بدین سان، "جامعه‌ی سیاسی" فقط خود را موظف کرده است که "جامعه‌ی مدنی" را به رسمیت شناسد و در آن دخالتی نکند. البته شناخت این پدیده و طرح این مسئله به این معنی نیست که در دوران بحران اقتصادی، تحقق نظام استبدادی و یا فاشیستی اجتناب ناپذیر است. به

<sup>۱</sup> vgl. Agnoli, ebd. S. ۱۶۴

<sup>۲</sup> vgl. Fraenkel, Ernst (۱۹۷۴): Der Doppelstaat, Berlin.

ماهیت بازار به عنوان یک رابطه‌ی اجتماعی - طبقاتی است که در استثمار طبقه‌ی کارگر به وسیله‌ی بورژوازی خلاصه می‌شود. در حالی که فرم نظام سرمایه‌داری مبادله‌ی کارمزد و نیروی کار، پول و کالا را در بازار به صورت رقابت آزاد و آگاه صاحبان آنان با یک‌دیگر به ناظر القاء می‌کند. به همین منوال، ماهیت مونوپل قدرت دولتی است که برای تضمین روند انباشت ثروت و سرمایه و حفاظت از مالکیت خصوصی سازمان‌دهی شده است. در حالی که فرم مونوپل قدرت تحکیم منافع و اهداف اجتماعی را به ناظر القاء می‌کند.

ولیکن توفیق پروژه‌ی دمکراسی مدرن بورژوازی فقط تا زمانی تضمین است که ماهیت توتالیتر خود را پوشیده نگاه دارد و از یک سو، آزادی سیاسی را با جامعه‌ی طبقاتی و آزادی در بازار را با استبداد در کارخانه در هم آمیزد و از سوی دیگر، قانونمداری شهروندان و مقبولیت هژمونی بورژوازی را کسب کند. هر حزب، سازمان و یا فردی که این پروژه را نپذیرد و آن‌را با روشنگری و فعالیت سیاسی مختل کند و یا انگیزه‌ی بسط دمکراسی را به بخش اقتصادی نیز داشته باشد، خارج از محدوده‌ی قانون قرار می‌گیرد و به شیوه‌ی منفی جذب جامعه می‌شود. "جذب منفی" به این معنی است که منتقدان نظام سرمایه‌داری همواره با تهمت وابستگی و مانند جانپان با سازمان امنیت، قوای قضائیه و مجریه مواجه هستند.<sup>۱</sup>

قانونمندی دولت مدرن بورژوازی، قانونمداری شهروندان و سازمان مستحکم نظام سرمایه‌داری "پدیده‌ای تاریخی" است.<sup>۲</sup> تداوم این نظام تا زمانی تضمین می‌شود که مانعی در مقابل شکوفایی اقتصادی قرار ندارد، تضاد طبقاتی منجر به بحران مقبولیت نظام سیاسی نشده و صلح اجتماعی برقرار است. تضادهای طبقاتی - اجتماعی در پارلمان حل و فصل می‌شوند و اجتماعی کردن ابزار تولید و سازمان نوین روابط سیاسی - اجتماعی خارج از ذهن و آگاهی طبقه‌ی کارگر و شهروندان قرار دارند، فلسفه‌ی نسبی‌گرایی و ایدئولوژی لیبرالیسم گفتمان غالب اجتماعی را معین می‌کنند و افکار عمومی را سازمان می‌دهند. به بیان دیگر، تداوم نظام سرمایه‌داری و دمکراسی

<sup>۱</sup> vgl. Adorno, ebd., S. ۱۸۹

<sup>۲</sup> vgl. Hirsch, Joachim (۱۹۹۴): vom fordistischen Sicherheitsstaat zu nationalem Wettbewerbsstaat, in: Argument, Heft ۲۰۳, S. vff, Hamburg, S. ۱۲

پاسخ به درخواست‌های اجتماعی در نهادهای دولتی و در محدوده‌ی قانون اساسی بورژوازی ممکن می‌شوند و قانونمداری انبوه شهروندان را تضمین می‌کنند.

۲) بررسی اجمالی مطبوعات اپوزیسیون محافظه‌کار در تبعید از یک سو و در نظر داشتن پشتوانه‌ی فلسفی - تاریخی دولت‌های مدرن بورژوازی از سوی دیگر، روشن می‌کنند که طرح‌هایی مانند "مردم‌سالاری دینی"، "جمهوری دموکراتیک اسلامی"، "جامعه‌ی مدنی اسلامی" و "نظام مشروطه‌ی سلطنتی" نه پشتوانه‌ی فلسفی برای تحقق دموکراسی مدرن بورژوازی دارند و نه نمایندگان ایرانی آن‌ها در این راستا گامی برداشته‌اند. به بیان دیگر، همان‌گونه که نویسنده‌ی این نوشته به کرات مستدل کرده است، کثرت‌گرایی، خردورزی دنیوی و لائسیسم نه از دین اسلام قابل استنتاج است و نه محافظه‌کاران ایرانی، از درباریان گرفته تا اسلامیان در راستای تحقق آن کوششی کرده‌اند.<sup>۱</sup> به این اعتبار، طرح این‌گونه "بدیل‌ها" فقط نتیجه‌ی کلاسی محافظه‌کاران است که با انحراف افکار عمومی، بار دیگر جنبش‌های اجتماعی در ایران را برای حفظ و تثبیت جایگاه اجتماعی - سیاسی و منافع مادی - طبقاتی خود به ناجا آباد بکشند. مصداق این موضوع را می‌توان در مطبوعات اپوزیسیون محافظه‌کار ایرانی یافت. برخی با طرح رفراندوم برای تأیید نظام سلطنتی از مردم "حق شناس" ایران ندامت‌نامه می‌طلبند که چرا اصلاً محمد رضا شاه "خادم" را سرنگون کرده‌اند. قانون اساسی مشروطه پلاتفرم سیاسی آن‌ها است که چون گذشته نظام سلطنتی - اسلامی را در ایران مستقر کنند. عده‌ای مسلح به قرآن، توپ، تانک و متکی به رهبری توتالیتیر، دولتی جای‌گزین در عراق تشکیل داده‌اند و رئیس جمهور نظام "دموکراتیک اسلامی ایران" را نیز با تبعیت از او و بدون هیچ‌گونه مجوز انتخاباتی برگزیده‌اند. دیگری که با تأیید شورای نگهبان، حمایت آیت‌الله خمینی و انتخابات جعلی به پست ریاست جمهوری اسلامی چنگ انداخته است، ۲۲ سال بعد از سرنگونی‌اش هنوز خود را در این مسند می‌داند. مانند آیت‌الله خمینی که "عکس مقدس" خود را در ماه

<sup>۱</sup>مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یک، نشر پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران (برلین)، صفحه‌ی ۹ ادامه، و بحران فقه سنتی و محدودیت‌های فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران، همانجا صفحه‌ی ۴۱ ادامه، نظام جمهوری اسلامی و "ثوری توتالیتاریسم"، همانجا صفحه‌ی ۹۵ ادامه، و تمدن و تاریخچه‌ی تمدن ستیزی در ایران، همانجا صفحه‌ی ۱۲۹ ادامه

بیان دیگر، سازمان دولت اضطراری و نظام استبدادی فقط وابسته به آن جریان‌های محافظه‌کار نیست که در دوران بحران اقتصادی با استفاده از "جامعه‌ی سیاسی" و کمک قوای سیاه جامعه به سرکوب جنبش کارگری و انهدام "بلوک تاریخی" نوین رو می‌آورند بلکه و بخصوص، وابسته به احزاب سیاسی و نهادهای طبقاتی - اجتماعی است که چگونه و با چه انگیزه‌های ابزار مقاومت و مبارزاتی خود را در مقابل و بر علیه نیروهای محافظه‌کار سازمان دهند و "بلوک تاریخی" نوین و "جامعه‌ی مدنی" را حفاظت کنند.

#### نتیجه:

۱) دولت به معنی عمومی و ماهیت و فرم بخصوص مدرن بورژوازی آن، پدیده‌هایی فلسفی - تاریخی هستند. پشتوانه‌ی فلسفی دولت مدرن بورژوازی در دوران "نوزایش" و به وسیله‌ی پروژه‌ی روشننگری مهیا شد. با تثبیت جامعه‌ی انسان‌محور و سازمان نوین "جهان درونی" شهروندان، پروژه‌ی تعقل، یعنی کثرت‌گرایی، خردورزی دنیوی و لائسیسم بر تعبدگرایان درباری و روحانی پیروز شد. سازمان دولت‌های دموکراتیک نتیجه‌ی پشتوانه‌ی فلسفی و مبارزات تاریخی - مردمی در اروپا است که ایده‌های مدرن (عامل ذهنی) و انگیزه‌ی مدرنیزاسیون دولت و جامعه (عامل عینی) را در هم آمیختند و با تدوین قانون اساسی مدرنیته را نهادینه کردند.

در حالی که دولت‌های جوان لیبرال، حل تضادهای طبقاتی و پاسخ به درخواست‌های رفاهی - اجتماعی شهروندان را مستدل به قوانین بازار و ضرورت جدایی حوزه‌ی سیاسی از حوزه‌ی اقتصادی، در نظر نداشت، در حالی که دولت‌های فاشیستی اکثریت شهروندان را به وسیله‌ی ترور از تعیین سرنوشت‌شان باز می‌داشتند، دولت‌های مدرن بورژوازی برای جلب افکار عمومی و تضمین مقبولیت سیاسی خود به ناچار موظف بودند که کارکرد بورکراسی را چنان متحول کنند که از یک سو، شکوفایی اقتصادی و تداوم سرمایه‌داری تثبیت و از سوی دیگر، جنبش‌های طبقاتی - اجتماعی خنثا و سازمان "بلوک تاریخی" نوین تخریب شوند. به این شیوه، در دوران شکوفایی سرمایه‌داری، ماهیت متضاد طبقاتی این نظام پوشیده می‌ماند و فرم سیاسی آن به صورت دموکراسی به ناظر القاء می‌شود. بدین سان، حل و فصل تضادهای طبقاتی و

آن‌ها را چون متولی اداره می‌کنند. بازار ایران در انحصار آخوندهای قدرتمند و آفازاده‌های آن‌ها قرار دارد. کسانی که با روش‌های مافیایی به ثروت دست یافته‌اند و مسئله‌شان جنایی - قضایی است. سلب مالکیت آن‌ها نه تنها منجر به ناخشنودی کسی نمی‌شود بلکه از جمله درخواست‌های بلافاصله‌ی طبقه‌ی کارگر و شهروندان ایران است.

تصور می‌کرد، او شب‌خاش را بر فراز ایران می‌پندارد و با سرنگونی نظام "ملاتاریا"، تحقق و تحکیم "مردم‌سالاری دینی" را در دستور فعالیت سیاسی خود قرار داده است. عده‌ای "پسا کمونیست" که تا چندی پیش مدافع شوروی و کشورهای تحت نفوذ آن بودند، چون گذشته از جناحی در نظام جمهوری اسلامی پشتیبانی می‌کنند. اگر حمایت آن‌ها قبلاً با تضعیف امپریالیسم و تقویت "سوسیالیسم" در جهان دو قطبی توجیه می‌شد، حال به بهانه‌ی پشتیبانی از اصلاحات و برای تقویت نهادهای جمهوری و بسط دموکراسی در نظام اسلامی دنبال می‌شود. برخی دیگر مدعی "طرحی نو"، اما در سنت "سوسیالیست‌های موقت"، بدون هیچ‌گونه تعمقی در مورد دولت به عنوان پدیده‌ای فلسفی - تاریخی، قانون اساسی آلمان فدرال را به مراتب محافظه‌کارانه‌تر ترجمه کرده‌اند که طبق آن و بعد از سرنگونی نظام جمهوری اسلامی، دموکراسی بورژوازی را بر علیه طبقه‌ای که آن‌را باید نمایندگی کند، در ایران سازمان‌دهی نمایند.

۳) گفتمان پیرامون تحقق دموکراسی در ایران، بحثی سطحی و کاذب است زیرا نه ماهیت نظام مورد نظر را ارزیابی می‌کند و نه فرم بخصوص دولت را مورد سنجش خرد قرار می‌دهد. از این رو گشایش گفتمانی پیرامون حدود دموکراسی برای طراحی دولت جایگزین بسیار سازنده است.

طرح این موضوع به این دلیل ضروری است زیرا بررسی مبارزات طبقاتی در ایران به ناظرین نوید می‌دهد که جنبش کارگری به اندازه‌ی کافی قدرت دارد که درخواست‌های اجتماعی و انگیزه‌ی مدرنیزاسیون دولت و جامعه را همراه با پروژه‌ی روشنگری، به کمک برنامه‌ای و پیش‌نویسی از قانون اساسی "دموکراسی سوسیالیستی" و متکی به نهادهای نوین اجتماعی چون سندیکا و حزب، مبدل به آرمان‌های سوسیالیستی کند. در مقابل، اقشار محافظه‌کار و طبقه‌ی سرمایه‌دار ایران رابطه‌ای ارگانیک با جامعه ندارد.

انباشت ثروت به معنی غالب آن مانند کشورهای مدرن صنعتی، نتیجه‌ی رقابت در بازار، فن‌آوری و محاسبه‌ی معقول اقتصادی توسط صاحبان سرمایه نیست که از نسلی به نسل دیگر منتقل شده و عمومیت گرفته است. عموم صنایع و بانک‌های ایران یا دولتی هستند و یا به انحصار نهادهای قدرتمند "غیرانتفائی" در آمده‌اند و اسلاميون

به بیان مفهوم‌تر، درک دولت به عنوان پدیده‌ای فلسفی - تاریخی به این معنا است که در وهله‌ی نخست، هر دولتی زیربنای اقتصادی و شیوه‌ی انباشت مخصوص به خود را دارد. در واقع این همان حوزه‌ی متضاد نیروهای مولد و مناسبات تولیدی است که منجر به جنبش کارگری می‌شود و ماهیت دولت بورژوازی را به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" معین می‌کند. در وهله‌ی بعدی، هر دولتی روبناهای ایدئولوژیک، فرهنگی، علمی، سیاسی و قضایی مسلط و منحصر به خود را دارد. تسلط روبناها در کنکاش نظری میان روشنفکران ارگانیک طبقات متخاصم معین می‌شوند و افکار عمومی را متأثر و متشکل می‌کنند. حوزه‌ی کنکاش روشنفکران و مکانی که در آن آگاهی طبقاتی - اجتماعی شکل می‌گیرد، جامعه‌ی مدنی است. در جامعه‌ی مدنی رقابت فرهنگی - اجتماعی و نبرد سیاسی - صنفی برای تحقق منافع مادی - طبقاتی متشکل می‌شوند. روشنفکران ارگانیک پاسدار منافع طبقه‌ی بخصوصی هستند و به وسیله‌ی ایدئولوژی و در رقابت تئوریک برای تحکیم هژمونی موجود و یا تشکیل هژمونی نوین فعالیت می‌کنند.

هژمونی نتیجه‌ی پیوند ایده‌های روشنفکران ارگانیک (عوامل ذهنی و سوژکتیو) و انگیزه‌های اجتماعی - طبقاتی (عوامل عینی و ابژکتیو) است که به شیوه‌ی ادغام زیربنا با روبنا، "بلوک تاریخی" را تشکیل می‌دهند و فرم بخصوص دولت را در رابطه با توازن قوای آنتاگونیستی معین می‌کنند و به این ترتیب، پشتوانه‌ی فلسفی - تاریخی دولت را می‌سازند.

در نتیجه، از دیدگاه گرامشی فرم بخصوص دولت، وابسته به یک رشته مناسبات دیالکتیکی بین زیربنا و روبنا است که از یک سو در مبارزات اجتماعی - طبقاتی، نهادینه شدن آن‌ها در جامعه‌ی مدنی و گفتمان روشنفکران ارگانیک نمایان می‌شوند و از سوی دیگر به صورت تعیین کننده، عامل رفرم‌های دولت برای تداوم نظام سرمایه‌داری و حفظ سازمان طبقاتی جامعه هستند. گرامشی رفرم‌های دولت و تحولات سیاسی - اجتماعی را "انقلاب منفعل" می‌نامد که در واقع منجر به تغییر فرم بخصوص دولت می‌شوند.

## نقدی بر فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" و دلایل شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران

بیست و هشت سال پیش، در آستانه‌ی انقلاب بهمن شهروندان ایران تحت آرمان‌های برابری، آزادی اندیشه، عدالت اجتماعی و استقلال سیاسی - اقتصادی از امپریالیسم جهانی به سرکردگی آمریکا متفق شدند و نظام مشروطه‌ی سلطنتی را سرنگون کردند. با وجودی که برخی سازمان‌های "مارکسیستی" به عنوان نمایندگان این آرمان‌ها، در کوتاه‌ترین مدت ممکنه به نهادهای مردمی تبدیل شدند، چندی نگذشت که چنان شکست قاطعانه‌ای خوردند که هیچ‌گونه اثری و حتا یک آدرس پستی از آن‌ها در ایران باقی نماند. به این ترتیب، بخشی از طیف سیاسی به صورت فیزیکی از صحنه‌ی رقابت نظری - تئوریک و نبرد طبقاتی - اجتماعی حذف شد. کارگران ایران نیز به تنهایی و به دلیل کمبود تجربیات مبارزاتی از یک سو و بنا بر درک روزمره‌ی خود از قوانین اجتماعی و توهم‌شان به عدالت اسلامی از سوی دیگر، قادر نبودند که حداقل سندیکایی برای دفاع از منافع مادی - صنفی و طرح مسائل اجتماعی - طبقاتی‌شان سازمان‌دهی کنند.

طرح این پرسش ضروری است که چرا اسلاميون موفق به کسب قدرت سیاسی و تشکیل دولت شدند، اما سازمان‌های "مارکسیستی" و جنبش کارگری - سوسیالیستی، نه تنها در راستای کسب قدرت سیاسی توفیقی نداشتند، بلکه حتا قادر نبودند که حداقل مانع تشکیل نظام جمهوری اسلامی شوند؟

برای درک مقوله‌ی فوق شناختی اجمالی از دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" ضروری است. بنا بر تحلیل گرامشی دولت پدیده‌ای فلسفی - تاریخی است. او دولت را از تضادهای طبقاتی، یعنی از ماهیت آنتاگونیستی نیروهای مولد و مناسبات تولیدی در نظام سرمایه‌داری استنتاج می‌کند. در حالی که بررسی ماهیت دولت جنبه‌ی ماتریالیستی دارد، گرامشی فرم بخصوص دولت و روند تحولات سیاسی - اجتماعی را ایده‌آلیستی بررسی می‌کند.

سوسیالیستی است که به خاطر نقائص فلسفه‌ی عملی‌اش قادر نبود مانع استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران شود.

پرسش‌های این نوشته بنا بر پشتوانه‌ی تئوریک فوق به شرح زیرند:

چرا "مارکسیست‌های ایرانی" همواره تبدیل به سیاهی لشکر بی‌جیره و مواجب اقشار محافظه‌کار کشور می‌شوند؟

چرا جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران تاریخی ممتد ندارد و سازمان‌ها و احزاب آن نهادینه نشده‌اند؟

فعالین سیاسی این جنبش با کدام فلسفه‌ی سیاسی و با کدام درک روزمره در مبارزات طبقاتی - اجتماعی شرکت می‌کنند؟

چرا "مارکسیست‌های ایرانی" موفق نمی‌شوند در برابر اقشار محافظه‌کار و طبقه‌ی حاکم کشور فرهنگی متقابل تشکیل دهند و پیوسته در پوشش اخلاقی - اجتماعی آن‌ها محبوس می‌مانند؟

چرا هنوز قشری از روشنفکران در ایران برای دفاع از منافع طبقه‌ی کارگر بسیج نشده‌اند؟

چرا با وجود تضادهای طبقاتی - اجتماعی عینی در کشور، "مارکسیست‌های ایرانی" موفق نمی‌شوند که در حوزه‌های متفاوت اقتصادی، سیاسی و فرهنگی گفتمان غالب اجتماعی را معین کنند و افکار عمومی را در مسیر تحقق اهداف سیاسی خود دگرگون سازند؟

چرا ذهنیت استقرار نظام سوسیالیستی در ایران تعمیم نمی‌یابد و توافقی اجتماعی برای تشکیل آن ایجاد نمی‌شود؟

و سرانجام، چرا اقشار محافظه‌کار ایران مانند درباریان، اسلاميون و جناح‌های متفاوت ملی - مذهبی موفق به تشکیل دولت می‌شوند، لیکن سازمان‌های "مارکسیستی" در راستای انقلاب اجتماعی و تشکیل نظام سوسیالیستی شکست می‌خورند؟

لیکن فرم بخصوص دولت از یک سو، وابسته به فرهنگ، ایدئولوژی و سازمان تاریخی - طبقاتی بورژوازی است و از سوی دیگر، بستگی به سازمان اجتماعی، شیوه‌ی مبارزاتی و درک روزمره‌ی طبقه‌ی آنتاگونیسم آن، یعنی جنبش کارگری دارد. به بیان دیگر، در حالی که ایده‌های مسلط بر افکار عمومی، پشتوانه‌ی فلسفی دولت (عوامل ذهنی) را معین می‌کنند، جنبش‌های اجتماعی، نهادهای طبقاتی - صنفی که انگیزه‌ی تحقق این ایده‌ها را دارند، جنبه‌ی تاریخی - تجربی (عوامل عینی) دولت هستند. برای نمونه عامل تشکیل دولت‌های مدرن بورژوازی در اروپای غربی و فرم سیاسی دموکراسی، جامعه‌ی مرفه و انسان‌گرا از یک سو، نتیجه‌ی دنیوی شدن مؤمنین در دوران رفرماسیون و بازنگری فلسفی به دین در دوران نوزایش (رنسانس) بوده که منجر به تشکیل فرهنگ متقابل و ایجاد دیدگاه نوین و مسلط بورژوازی به دین و دنیا شده است. دموکراسی بورژوازی در فرم سیاسی موجود آن از سوی دیگر، حاصل مبارزات جنبش‌های کارگری - اجتماعی و فعالیت روشنفکران ارگانیک این جنبش‌ها بوده است که در جامعه‌ی مدنی مستقر شده‌اند و به وسیله‌ی گفتمان مسلط اجتماعی، افکار عمومی را برای تحقق اهداف اجتماعی خود متأثر و روند تحولات جامعه را معین کرده‌اند.

روشن است که طرح مکانیزم فوق به عنوان عامل روند تحولات اجتماعی، انگیزه‌ی تدوین نگرشی مثبت‌گرا و جهان‌شمول به سیر تاریخ بشری را ندارد زیرا نه تجربیات تاریخی مصداق این نگرش هستند و نه وضعیت موجود جهانی و تروریسم کنونی اسلاميون، چنین نگرشی را مجاز می‌کنند. این مکانیزم فقط بر این نظریه تأکید می‌ورزد که انسان سازنده‌ی تاریخ است و وقایع تاریخی به صورت مثبت و یا منفی آن، فقط وابسته به توازن قوا میان نیروهای سازنده و سیاه جامعه هستند. نفوذ و قدرت اجتماعی یکی، نشانه‌ی نقطه‌ی ضعف دیگری و بر عکس است. هدف این نوشته بررسی فرم بخصوص نظام سرمایه‌داری در ایران، به شکل جمهوری اسلامی نیست که به وسیله‌ی قوای سیاه جامعه و با ائتلاف شوم روحانی و بازاری، یعنی میان نمایندگان حوزه و حجره متحقق شد. این تحلیل تحت عنوان "فلسفه و تاریخ دولت اسلامی و دلایل شکست مردم‌سالاری دینی در ایران" در همین جلد ارائه شده است. هدف این نوشته بررسی نقطه‌ی ضعف قوای سازنده‌ی جامعه مانند جنبش کارگری -

مسیحی راه پیدا کند و از سوی دیگر از آزاری که پس از سال ۱۸۱۵ در زادگاه کارل بر یهودیان روا می‌شد، رهایی یابد. هاینریش مارکس علاقه‌ی شدیدی به ادبیات قرن هیجدهم فرانسه، یعنی دوران روشنگری داشت. آشنایی کارل با فلسفه در دوران نوجوانیش، به وسیله‌ی پدرش میسر شد. نوشته‌های فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی جان لاک و نویسندگان فرانسوی مانند دیدرو و ولتر، اولین منابع فلسفی‌ای بودند که در اختیار کارل قرار گرفتند و او را تحت تأثیر قرار دادند.

کارل در سن شانزده سالگی به دوره‌ی دبیرستان پایان داد و در سال ۱۸۳۵ وارد دانشگاه بن شد. او با پیروی از فلسفه‌ی هگل و مانند هم‌فکران جوانش به شیوه‌ای رادیکال از تمامی تعصبات کهن جامعه برید و به این ترتیب به اصولی‌ترین انتقاد به روابط اجتماعی و نقد تفکر دینی که بر جامعه مسلط بود، دست یافت. او در سال ۱۸۴۱ به صورت غیابی موفق به کسب درجه‌ی دکترای فلسفه از دانشگاه بن شد. موضوع رساله‌ی تحقیقاتی مارکس، بررسی "تفاوت‌های فلسفه‌ی طبیعی دمکرات و اپیکوری" بود.<sup>۱</sup>

فلسفه‌ی مارکسیسم پس از پایان تحصیل کارل و در دوران روزنامه‌نگاری نزد روزنامه‌ی نویه راینیشه و در روند مبارزات سیاسی، تحقیقات اقتصادی و کشمکش فلسفی او با فلسفه‌ی مسلط جامعه شکل گرفت. بنا بر ارزیابی گرامشی، فلسفه‌ی کلاسیک مارکسیسم فقط با بررسی سه پروژه‌ی متفاوت این دوران قابل فهم است.<sup>۲</sup>

پروژه‌ی اول، انقلاب صنعتی در انگلستان بود که از سال ۱۷۶۰ آغاز شد. در این دوران انکشاف اقتصادی و انباشت سرمایه در بریتانیا ابعادی غیر قابل تصور پیدا کرد. در همان هنگام بازار مدرن جهانی متشکل شد. شاهکار مارکس با عنوان "سرمایه"، نقد سیاست اقتصادی انگلستان در آن دوران است که به عنوان تحلیلی از شکوفاترین و مدرن‌ترین شیوه‌ی انباشت نظام سرمایه‌داری به سرانجام رسید. جلد

<sup>۱</sup>مقایسه، ریازانف، دیوید (۱۳۵۷): کارل مارکس و فردریک انگلس، انتشارات رهائی کار، صفحه‌ی ۱۹ ادامه و ۲۰۳، زندگی،

آثار و فعالیت‌های مارکس و انگلس (۱۳۵۵): انتشارات سپاهکل، جلد اول، صفحه‌ی ۵

<sup>۲</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main, S. ۱۹۳

برای پاسخ دادن به پرسش‌های فوق باید فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" به نقد کشیده شود. در این راستا نه تنها معرفی مارکسیسم کلاسیک ضروری است، بلکه بررسی مبانی فلسفی که منجر به تعمیم "مارکسیسم" در ایران شده‌اند، اجتناب ناپذیر به نظر می‌آید. بنابراین در وهله‌ی اول، مبانی فلسفه‌ی مارکسیسم که در سیر به سوی ایران دگرگون شده‌اند، بررسی می‌شود. در وهله‌ی بعدی، نقد درک روزمره‌ی شهروندان ایرانی است که به عنوان عامل تعمیم غیرمترقبه‌ی "مارکسیسم" در ایران، ارزیابی می‌شود.

### مارکس و فلسفه‌ی مارکسیسم کلاسیک

برای درک بهتر مارکسیسم کلاسیک، در نظر گرفتن زندگی مارکس و آداب و رسومی که شیوه‌ی تربیت او را متأثر کرده‌اند، ضروری است زیرا او نیز مانند هر انسان منحصر به فرد دیگری، مولود محیط فرهنگی - اجتماعی‌ای بود که در آن متولد و تربیت شد. بدیهی است که این انسان‌ها هستند که تاریخ را می‌سازند، لیکن نقطه‌ی آغاز فعالیت آن‌ها داده‌های اجتماعی - فرهنگی‌ای هستند که از یک سو، پشتوانه‌ی نظری - تجربی و امکانات این فعالیت را ایجاد می‌کنند و از سوی دیگر، حدود توفیق این فعالیت و نتیجه‌ی آن‌را نیز معین می‌سازند. به این اعتبار، برای درک بهتر دست‌آوردهای تئوریک و تجربی مارکس و شناخت فلسفه‌ی مارکسیسم کلاسیک، بررسی درجه‌ی تکامل فکری جامعه، تحولات اقتصادی و نهادهای اجتماعی‌ای که در واقع امکانات و حدود فعالیت تئوریک - پراتیک مارکس را معین کرده‌اند، ضروری به نظر می‌رسد. به بیان دیگر، این مناسبات کلی جامعه‌ی اروپایی قرن نوزدهم بوده‌اند که مارکس را با خصلتی منحصر به فرد از نظر جسمی و روحی تغذیه کرده‌اند و شخصیت و فلسفه‌ی سیاسی او را ساخته و پرداخته‌اند.

کارل مارکس در خانواده‌ی یهودی، در شهر تریر و در ایالت صنعتی راین واقع در آلمان متولد شد. پدر بزرگ او لوی، خاخام یهودی بود. پدر او هاینریش نام داشت که مردی عالم، حقوق‌دان و به فرهنگ و اندیشه‌ی آزادتمایل شدیدی داشت. وقتی کارل شش ساله بود، پدرش به دین مسیحیت گروید تا از یک سو به جوامع فرهنگی

بنا بر ارزیابی هوبزباوم در اواخر قرن هیجدهم دو مورد اساسی از ضرورت‌های انقلاب صنعتی بودند. در وهله‌ی نخست، آن صنعتی که پادشاه‌های استثنایی به سرمایه‌داران می‌داد و بازدهش به سرعت با اختراعات جدید منجر به تولید ارزان‌تر و بیشتر می‌شد. در وهله‌ی بعد، گسترش روزافزون یک بازار انحصاری بود که طبیعتاً زمانی از مرزهای ملی به عنوان مرز اقتصادی عبور می‌کرد و بازار مدرن جهانی را سازمان می‌داد.<sup>۱</sup> اولی، صنایع نساجی و دومی سیاست توسعه‌ی مستعمراتی دولت انگلستان بودند که با هم‌دیگر تقسیم کار جهانی را برنامه‌ریزی و متحقق کردند. فرم استثماری دولت انگلستان بیش از یک قرن قبل از انقلاب صنعتی شکل گرفت. یعنی بعد از زمانی که نخستین پادشاه توسط ملتش محاکمه و اعدام شد. از این پس، منفعت فردی و توسعه‌ی اقتصادی به عنوان اهداف عالی سیاست دولت توسط دربار و طبقه‌ی حاکم انگلستان پذیرفته شد. در نتیجه، دولت انگلستان هم دارای اقتصادی به اندازه‌ی کافی نیرومند بود و حکومتی به اندازه‌ی کافی تجاوزگر داشت که بازارها را یکی پس از دیگری از چنگ حریفانش در آورد. قوای نظامی انگلستان در جنگ‌های متعدد از سال ۱۷۷۳ تا ۱۸۱۵ بر رقیب اصلی‌اش، فرانسه غلبه کرد و به غیر از بعضی مناطق در قاره‌ی آمریکا، عملاً تمامی حریفان خود را از جهان غیر اروپایی حذف کرد.<sup>۲</sup>

در آستانه‌ی رکود اقتصادی که از اواسط دهه‌ی بیست قرن نوزدهم آغاز شد، جوامع اروپایی چهره‌ای متضاد و دوگانه داشتند. از یک سو تأثیراتی نمایان می‌شد که انقلاب صنعتی بر شیوه‌ی زندگی شهری و اقشار بورژوازی گذاشته بود. شهرهای بزرگ سریع‌تر از قبل تکثیر یافتند و تولیدات صنعتی به ارقام نجومی رسیدند. با اختراع و استفاده از چراغ آرگاند شهرهای بزرگی مانند لندن، دوبلین، پاریس و سیدنی به وسیله‌ی نور خیره کننده روشن می‌شدند. برای روشنایی شهرها، تأسیس کارخانه‌های غول آسایی ضروری بود که گاز چراغ‌های آرگاند را از طریق زغال سنگ تولید کنند. در دهه‌ی ۱۸۴۰ استخراج زغال سنگ به ۶۴۰ میلیون تن در سال رسید. زغال سنگ برای تأمین انرژی قطار راه آهن و کشتی‌های بخاری نیز مصرف می‌شد. در این ایام

<sup>۱</sup>مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۹

<sup>۲</sup>مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۴۰

اول "سرمایه" در دوران حیات مارکس منتشر شد. جلد دوم و سوم "سرمایه" به وسیله‌ی انگلس و از دست‌نوشته‌های مارکس تدوین شدند. انگلس مابقی جلد سوم را خود به تنهایی به اتمام رساند.

اقتصاد انگلستان در اواخر قرن هیجدهم به اوج شکوفایی خود رسید و پس از آن در روندی افولی قرار گرفت و سرانجام در سال ۱۸۳۰ در بحران اقتصادی خاتمه یافت. برای انقلاب صنعتی در انگلستان تمامی پیش‌فرض‌های ضروری وجود داشت. پادشاه انگلستان، هاینریش، در دهه‌ی ۳۰ قرن ۱۶ مسئله‌ی ازدواجش را برای قطع ارتباط با واتیکان بهانه کرد و پروتستانتیسم را به صورت پروژه‌ای دولتی در انگلستان رواج داد.<sup>۱</sup> مبارزه با خرافات، رهایی از افسون‌زدگی و تبلیغ اخلاقیات شغلی با انگیزه‌ی کسب عنایت الهی، برنامه‌ی فرقه‌های متفاوت پروتستان بود که موانع انباشت ثروت را بر می‌داشت. در نتیجه، در دوران انقلاب صنعتی انگلستان، نه تصفیه‌ی ذهنی شهروندان برای تعویض منطق دینی (جهان‌گریزی) به منطق دنیوی (جهان‌سلطه‌ای) ضرورت داشت و نه نهادی مانند واتیکان با عقاید دگماتیک خود مانع فن‌آوری و استفاده از آن در صنعت می‌شد. یکی از عوامل دیگر شکوفایی دراز مدت در انگلستان، دستیابی به فن‌آوری جدید بود. اختراع ماسوره‌ی پرند و تکامل دستگاه ریسندگی و بافندگی بارآوری نیروهای مولد در بخش نساجی را دگرگون ساخت. استفاده از ماشین بخار در روند تولید، برای اولین بار میسر کرد که انرژی منابع فسیل مانند زغال سنگ، جایگزین انرژی انسانی شود. تکامل ماشین بخار دورانی به وسیله‌ی جیمز وات، به سرمایه‌داران امکان می‌داد که صنایع تولیدی را که تا کنون برای استفاده از انرژی آب در کنار رودخانه‌ها مستقر بودند، به شهرهای دیگر و محل اقامت طبقه‌ی کارگر منتقل کنند. استفاده از ماشین بخار برای استخراج زغال سنگ و حمل و نقل به وسیله‌ی خط آهن، نه تنها منابع روزافزون انرژی را تأمین می‌کرد، بلکه بازارهای پراکنده را به هم می‌پیوست و به این ترتیب، شرایط و تداوم شکوفایی دراز مدت را تضمین می‌کرد.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> vgl. Gerstenberger, Heide (۱۹۹۰): Die subjektlose Gewalt - Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt, Münster, S. ۱۳, ۳۲f.

<sup>۲</sup>مقایسه، هوبزباوم، ا. ج. (۱۳۷۴)، عصر انقلاب - اروپا ۱۷۸۹ - ۱۸۴۸، ترجمه‌ی علی‌اکبر مهدیان، صفحه‌ی ۳۶ ادامه

مزدی اشتغال داشتند و سرمایه‌داران به استخدام آن‌ها اولویت می‌دادند زیرا نیروی کارشان به مراتب ارزان‌تر و انضباطشان در روند تولید به مراتب تضمین‌شده‌تر بود.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، جامعه به شیوه‌ای دگرگون می‌شد که حاصلی جز درد و رنج فزون‌تر برای طبقه‌ی کارگر نداشت. بدیهی است که تحت چنین شرایطی جنبش‌های اجتماعی‌ای متشکل می‌شدند که فلاکت طبقه‌ی کارگر را به صورت نهضت‌های خود جوش محرومان شهری و صنعتی نمایان کنند. گروهی از زحمت‌کشان ساده‌دل تحت نام جنبش لودیت‌ها، برای تخریب ماشین‌آلات صنعتی فراخوان می‌دادند زیرا عامل وضعیت فلاکت‌بار اجتماعی‌شان را فن‌آوری نوین می‌دانستند. چندی نگذشت که این جنبش جنبه‌ی توده‌ای پیدا کرد زیرا تعداد کثیری از سوداگران و کشاورزان نیز به عنوان قربانیان بورژوازی ثروتمند و متکبر از آن حمایت کردند. لود بنا به روایتی نام یک ژنرال اسطوره‌ای و به روایتی دیگر نام کارگری مبارز بوده است. فعالین این جنبش بیانیه‌های خود را با نام لود امضاء می‌کردند که به سازمان و مبارزه‌ی خود جنبه‌ی اسطوره‌ای بدهند.<sup>۲</sup>

حاصل انقلاب صنعتی در انگلستان و سازمان‌دهی بازار مدرن جهانی، تشکیل جامعه‌ی سرمایه‌داری بود که عوامل عینی جنبش‌های طبقاتی را مهیا می‌کرد. نقد سیاست اقتصادی به وسیله‌ی مارکس، بررسی وقایع ابژکتیو جامعه‌ی سرمایه‌داری این دوران است.

پروژه‌ی دوم، تحولات سیاسی‌ای بودند که با انقلاب فرانسه، پس از سال ۱۷۸۹ در اروپا به وقوع پیوستند. فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم تحت نفوذ انقلاب فرانسه و جنبش‌های انقلابی آتی شکل گرفت. مارکس برای مدتی به عنوان تبعیدی در پاریس به سر برد و بعد از آن جسته و گریخته و برای فعالیت سیاسی به فرانسه سفر می‌کرد. تحلیل‌های سیاسی او از دولت و جامعه‌ی فرانسه به خوبی روشن می‌کنند که او یکی از برجسته‌ترین کارشناسان علم سیاسی فرانسوی است. از جمله می‌توان از همکاری او با آرنولد روگه برای انتشار "سالنامه‌های فرانسوی - آمانی" و کتاب‌های او

۴۸ میلیون مسافر از خطوط راه آهن بریتانیا و ایرلند استفاده می‌کردند. تا سال ۱۸۵۰ مسافران می‌توانستند بر روی پنج هزار مایل خط آهن در بریتانیای کبیر و روی نه هزار مایل خط آهن در آمریکا به هر سو که می‌خواستند، سفر کنند. سرویس‌های منظم کشتی بخار هم اکنون اروپا و آمریکا، اروپا و جزایر هند را به یکدیگر متصل می‌کردند. با اتصال کشورهای متعدد به وسیله‌ی تلگراف که توسط پروفیسور ویتستون، استاد دانشگاه لندن، اختراع شده بود، تجارت جهانی سهل‌تر شد و ابعاد گسترده‌تری پیدا کرد. در مقایسه با سال ۱۷۸۰، تجارت جهانی چهار برابر شد و به ۸۰۰ میلیون پوند استرلینگ رسید. در این دوران چهار هزار روزنامه شهروندان جهان را مطلع می‌کردند و کتاب‌های منتشر شده در بریتانیا، آلمان، فرانسه و آمریکا سالیانه از عدد صد هزار به مراتب فراتر رفت.<sup>۱</sup>

از سوی دیگر، قربانیان انقلاب صنعتی بودند که در حاشیه‌ی شهرها و در حسرت شیوه‌ی زندگی بورژوازی به سر می‌بردند. عامل اصلی این تضاد، ماهیت قوانین بازار بود که رقابت بی‌امان را به صورت دستی نامرئی بر صنعت‌گران تحمیل می‌کرد و آنان را در مقابل دو آلترناتیو ممکنه قرار می‌داد. آن‌ها یا مجبور به استفاده از فن‌آوری نوین بودند که به وسیله‌ی آن در روند انباشت ثروت به صورت سازنده دخیل شوند و یا باید به ارتش کار می‌پیوستند که برای امرار معاش خویش، تنها کالایی را که مالکش بودند، یعنی نیروی کار خود را به بازار عرضه کنند. تراکم کارخانه‌ها در شهرها و تولیدات انبوه و مرغوب آن‌ها، روند ممتد سلب مالکیت را تشدید می‌کرد. انهدام تولیدات کوچک در کارگاه‌ها و نابودی صنعت کوچک ریسندگی و بافندگی نتیجه‌ای به غیر از تبدیل صنعت‌گران و پیشه‌وران به پرولتاریا نداشت که در اوایل قرن نوزدهم به جمعیت طبقه‌ی کارگر می‌افزود و همواره بخش وسیع‌تری از انبوه مردم را در بر می‌گرفت. بدیهی است که زنان و کودکان نیز از جبر اقتصادی در امان نبودند. آن‌ها نیز مانند مردان برای امرار معاش خانواده به کار

<sup>۱</sup>مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۶۲ و ریازانف، دیوید (۱۳۵۷)، همان‌جا صفحه‌ی ۲

<sup>۲</sup>مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۴ و هوبزباوم، ا. ج. (۱۳۷۴)، همان‌جا صفحه‌ی ۴۷

<sup>۱</sup>مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۴ ادامه

نامیده می‌شدند. محل تجمع شلوارپوشان، باشگاه‌های سیاسی پاریس بود که در آن‌ها قوای ضربتی انقلاب متشکل می‌شد.<sup>۱</sup>

در آوریل ۱۷۹۲، با وجود مخالفت جناح کوچکی از راست‌ها و جناح کوچکی از چپ‌ها به رهبری روبسپیر جنگ داخلی در فرانسه آغاز شد. دلیل قیام مسلحانه‌ی شلوارپوشان پاریس، کارشکنی دربار در امور مجلس بود. چندی بعد، یعنی در اوت و سپتامبر همین سال، نظام سلطنتی سرنگون و تشکیل جمهوری یکپارچه و متحد فرانسه اعلام شد. پیروزی انقلابیون و اعلام تقویم انقلابی (ترمیدور) آغاز عصر جدیدی را به بشریت نوید می‌داد. لیکن نتیجه‌ی این پیروزی فقط انتخابات کنوانسیون ملی و تشکیل احتمالاً جالب‌ترین مجلس در تاریخ پارلمانتاریسم نبود، بلکه کشتار زندانیان سیاسی را نیز در بر داشت.

در این ایام بیش از ۳۰۰۰۰۰ شهروند فرانسوی که مدافع نظام دربار بودند به ایالت راین در آلمان گریختند و در آنجا مستقر شدند. مجلس بعد از افتتاح شهروندان را به مقاومت تام در مقابل مهاجمان فرا خواند. قوای انقلابی اما با وجود پیروزی رو به فرسایش بود زیرا بخش بزرگی از سیاستمداران احساس خطر می‌کردند. از راست‌های افراطی گرفته تا چپ‌های میانه‌رو، همه با تعمیق انقلاب مخالف بودند. درگیری جناحی میان ابر که شلوارپوشان پیرو او بودند با جناح راست به نمایندگی دانتون، حامیان اعمال سیاست ملایم را به وحشت انداخته بود.<sup>۲</sup>

تا آوریل ۱۷۹۴، تمامی نمایندگان افراطی جناح راست و جناح چپ به گیوتین سپرده شدند. تنها تداوم جنگ با اتریش در فلورانس و اشغال بلژیک عوامل تداوم کنوانسیون روبسپیر بودند. در ۲۷ ژوئیه‌ی ۱۷۹۴ پایان کار روبسپیر نیز فرا رسید زیرا کابینه‌ی او سقوط کرد. در روزهای بعد وی و ۸۹ تن دیگر به گیوتین سپرده شدند.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup>مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۷۹

<sup>۲</sup>مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۸۹

<sup>۳</sup>مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۸۱، ۸۳، ۹۰

مانند "نبرد طبقاتی در فرانسه"، "هیجدهم برومر لوئی بناپارت" و "جنگ داخلی در فرانسه (کمون پاریس)" را نام برد. همان‌گونه که اقتصاد جهان در قرن نوزدهم عمدتاً تحت تأثیر انقلاب صنعتی بریتانیا شکل گرفت و عوامل عینی مبارزات طبقاتی را مهیا کرد، سیاست و ایدئولوژی انقلاب فرانسه، عوامل ذهنی جنبش‌های اجتماعی این دوران بودند که تاریخ اروپای مدرن را مدون کردند.

در صدر انقلاب فرانسه یعقوبیان (ژاکوبن‌ها) قرار داشتند. آن‌ها نام خود را از صومعه‌ای به نام یعقوب برگزیدند که نخستین جلسات بنیان‌گذاری‌شان را در آن برگزار کردند.<sup>۱</sup> تحت سلطه‌ی یعقوبیان، فرانسه به مدت دو سال در دست مردم آزاد بود. انقلاب در سال ۱۷۹۳ به اوج خود رسید و اعلامیه‌ی حقوق بشر مانیفست آن شد. این سند که در سال ۱۷۸۹ به تصویب و انتشار رسید، منشوری علیه جامعه‌ی طبقاتی و ضد بشری نجبا، اشراف و روحانیون بود زیرا نظام فئودالیسم برای آن‌ها حقوق ممتاز قائل می‌شد. یعقوبیان به رهبری سیاستمداران برجسته‌ای مانند روبسپیر، مارا، ابر و دانتون و به عنوان نمایندگان خرده‌بورژوازی و محرومین جامعه، برنامه‌های طبقه‌ی خویش را تا عواقب منطقی آن دنبال و متحقق می‌کردند. مبارزه با بازمانده‌های نظام فئودالیسم تحت آرمان "آزادی، برابری و برادری" و "جنگ برای کاخ‌ها و صلح برای کلبه‌ها" متشکل می‌شد.<sup>۲</sup> اقدام رادیکال یعقوبیان فقط ناشی از ایدئولوژی آن‌ها نبود، بلکه زیر فشار طبقه‌ی محروم جامعه متحقق می‌شد. طبقه‌ی کارگر در این دوران به تنهایی قادر نبود، آلترناتیوی مستقل و عملی در برابر نمایندگان خرده‌بورژوازی قرار دهد.

طبقه‌ی محروم جامعه قوای نظامی یعقوبیان را تشکیل می‌داد. آن‌ها ملقب به شلوارپوشان بودند زیرا مانند اعیان، شلوار کوتاه تا زیر زانو نمی‌پوشیدند.<sup>۳</sup> شلوارپوشان معمولاً از اعضای نهضت‌هایی بودند که به دلیل فقدان عمق ایدئولوژی، هنوز درکی از وضعیت فرودست طبقاتی خود نداشتند. به جز کارگران، عمدتاً محرومان شهری، زحمت‌کشان، پیشه‌وران کوچک، مغازه‌داران، صنعت‌گران و کسبه‌ی خرد این‌گونه

<sup>۱</sup>مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۷۸

<sup>۲</sup>مقایسه، ریزانف، دیوید (۱۳۵۷)، همان‌جا صفحه‌ی ۶

<sup>۳</sup>مقایسه، هویزباوم، ا. ج. (۱۳۷۴)، همان‌جا صفحه‌ی ۷۳

جنبش‌های متعددی بودند که تحت تأثیر انقلاب فرانسه قرار داشتند و طبقه‌ی حاکم را در ایالات متحده به صورت مکتب جفرسونی و دموکراسی خلقی جکسونی، در بریتانیا به صورت رادیکالیسم تهیجی، در فرانسه به صورت نهضت جمهوری‌خواهان و در ایتالیا به صورت پیروان ماتسینی و گاریبالدی به مبارزه می‌طلبیدند. این جنبش‌ها نیز مانند انقلاب فرانسه آرمان‌های اجتماعی مبهم و متناقضی داشتند. برای نمونه مالکیت کوچک خصوصی را محترم می‌شمردند، در حالی که با خصومت نسبت به ثروت اقشار غنی بورژوا و مالکین بزرگ اعتراض می‌کردند. انتقاد آن‌ها به کارمزدی اصولی نبود زیرا برابری و آزادی‌ای که آن‌ها در نظر داشتند، وابسته به نیازهای محلی می‌شد. تضمین امکانات و امنیت اجتماعی برای اقشار محروم جامعه، خواست این جنبش‌ها بود که تلفیق منافع مادی خرده بورژوازی با آرمان‌های طبقه‌ی کارگر را در نظر داشت.<sup>۱</sup>

جنبش اجتماعی دوم، جنبش منشوریان (چارتیست‌ها) بود که تحت شش خواسته‌ی سیاسی، برای اصلاحات در نظام پارلمانی و حق رأی عمومی مبارزه می‌کرد. اهداف این جنبش در اساس تفاوت چندانی با مکتب یعقوبی نداشت. رادیکالیسم سیاسی این جنبش، اغلب به وسیله‌ی اصلاح‌طلبان طبقه‌ی متوسط بیان می‌شد.<sup>۲</sup>

جنبش اجتماعی سوم، جنبش بلانکیست‌ها بود که از جناح چپ مکتب یعقوبی به سردمداری اگوست بلانکی منشعب می‌شد. فعالین قیام کارگری در شهر لیون نام او را برای جنبش خود برگزیدند زیرا بلانکی یکی از رادیکال‌ترین فعالان سیاسی بود که با پشتوانه‌ی انترناسیونالیستی، بر ضرورت تحقق سوسیالیسم اصرار می‌ورزید. عبارت دیکتاتوری پرولتاریا را پیروان او سکه زدند که همگی از طبقات فرودست و قربانی جامعه‌ی سرمایه‌داری بودند. برخی از هواداران او "اتحادیه‌ی سرکشان آلمان" را در تبعید سازمان‌دهی کردند. این اتحادیه بعدها ملقب به "اتحادیه‌ی عدالت" شد و

شکست یعقوبیان دو سال پس از کسب قدرت سیاسی و تحت اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" به وقوع پیوست. حاصل این شکست کسب قدرت سیاسی و تشکیل نظامی استبدادی به وسیله‌ی ناپلئون بناپارت بود. بنا بر ارزیابی هوبزباوم تمامی تغییرات و تحولات سیاسی آتی در فرانسه مانند هیئت مدیره (۱۷۹۵ تا ۱۷۹۹)، دولت کنسولی (۱۷۹۹ تا ۱۸۰۴)، امپراطوری (۱۸۰۴ تا ۱۸۱۴)، اعاده‌ی سلطنت به وسیله‌ی سلسله‌ی بوری (۱۸۱۵ تا ۱۸۳۰)، سلطنت مشروطه (۱۸۳۰ تا ۱۸۴۸)، جمهوری (۱۸۴۸ تا ۱۸۵۱) و امپراطوری (۱۸۵۲ تا ۱۸۷۰)، همگی کوشش‌هایی بودند که جامعه‌ی بورژوازی را در عین اجتناب از خطر دوگانه‌ی جمهوری دمکراتیک یعقوبی و رژیم آنتیک حفظ کنند.<sup>۱</sup>

این هدف پس از تشکیل نظام پارلمانی و دموکراسی مدرن بورژوازی در سال ۱۸۷۰ و در اواخر قرن نوزدهم در فرانسه عملی شد. افکار عمومی تحت تأثیر ضرورت تحقق صلح اجتماعی بود که خصلت و ساختار هژمونیک دولت را معین می‌کرد. با وجودی که انقلاب فرانسه در استبداد ناپلئون بناپارت خاتمه یافت، لیکن این انقلاب، آرمان‌ها، ایدئولوژی و عوامل ذهنی تمامی جنبش‌های اجتماعی آتی را تحت نفوذ خود قرار داد. در فاصله‌ی ۱۸۱۵ تا ۱۸۴۸ سه موج عمده از جنبش‌های اجتماعی در جهان غرب برخاستند. نخستین آن از ۱۸۲۰ تا ۱۸۲۴ دوام یافت که بخشی از اروپا را در بر گرفت و به مستعمرات فرانسه و اسپانیا در آمریکای جنوبی نیز کشیده شد. دومین موج از ۱۸۲۹ تا ۱۸۳۴ به طول انجامید. در این دوران جنبش‌های انقلابی تمام اروپای میانه و قاره‌ی آمریکای شمالی را در بر گرفتند. سومین و بزرگ‌ترین امواج انقلاب در سال ۱۸۴۸ برخاست که تقریباً هم‌زمان فرانسه، ایتالیا، ممالک آلمانی تبار، عمده‌ی امپراطوری هابسبورگ و سوئیس را در بر گرفت و به صورت پراکنده به اسپانیا، دانمارک، رومانی، ایرلند، یونان و بریتانیا گسترش یافت.<sup>۲</sup>

این جنبش‌های سیاسی - طبقاتی را که فراتر از جنبش‌های خودجوش محلی تمامی اروپا و آمریکا را در بر می‌گرفتند، می‌توان به سه نوع گوناگون متمایز کرد. اول،

<sup>۱</sup>مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۹۱

<sup>۲</sup>مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۷ ادامه

<sup>۱</sup>مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۸، ۷۹

<sup>۲</sup>مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۴، ۱۵۰

به بیان ساده‌تر، انکار تز به وسیله‌ی آنتی‌تز منجر به تعالی شناخت در سنتز می‌شود. نتیجه‌ی سازش و یا تعادل در سنتز، ایده‌ی جدید است که دوباره به وسیله‌ی آنتی‌تز سنجیده می‌شود تا در سنتز جدیدی تعالی یابد. به این ترتیب، هر پدیده نه تنها نتیجه‌ی تغییرات قبلی است، بلکه خود هسته‌ی تغییرات آتی می‌شود. تعادل نوینی که ایجاد شده است به وسیله‌ی تقابل و برخورد جدیدی به هم می‌خورد که در سازش بالاتری، بار دیگر به سنتز می‌رسد. لذا در فلسفه‌ی هگل مبارزه بین پدیده‌های متضاد، عامل انکشاف و تعالی شناخت می‌شود. در نتیجه در هر اقدام دیالکتیکی، درجه‌ی بالاتری از شناخت ممکن می‌شود. دیالکتیک اما نقد مفهومی است زیرا بر شک و تردید استوار است. از این رو، نه تنها تئوری شناخت را رادیکال می‌کند، بلکه زمینه‌ی فلسفه‌ی فرامفهومی را نیز به انهدام می‌کشد. بدیهی است که در روند شناخت، بازتاب به خود، منجر به خودآموزی و خودآگاهی می‌شود و تئوری شناخت را رادیکال‌تر می‌کند. لیکن پدیده‌شناسی هگل بازتاب به روح را در نظر دارد. در نزد هگل دیالکتیک عامل "آگاهی انتقادی" است که در روند بازتاب به روح، شناخت را بهبود می‌بخشد. انکار و انتقاد منجر به آموزش و تعالی شناخت می‌شوند. در نتیجه، برای هگل "آگاهی انتقادی" به عنوان "علم مطلق" بیان می‌شود.<sup>۱</sup> لیکن همان‌گونه که هابرماس به هگل انتقاد می‌کند، او برای ادعای خود مدرک معتبری ارائه نمی‌دهد.<sup>۲</sup>

فراتر از این، نظم فلسفی هگل نه بر ماده، بلکه بر ایده و نه بر طبیعت، بلکه بر روح استوار است. به این ترتیب، در فلسفه‌ی هگل سوژه (عامل شناخت) بر ابژه اولویت می‌گیرد و حرکت دیالکتیکی در حوزه‌ی آگاهی سوژه (سوژه) مستقر می‌شود. به بیان دیگر، زمانی که نیروی محرکه به عنوان "ایده‌ی مطلق" طرح شود، به اجبار هستی را نیز معین می‌کند. بدیهی است که به این منوال، دیالکتیک هگلی به فلسفه‌ی انقلابی برای تغییر جهان دست نمی‌یابد و فقط در پی توافق مفاهیم فلسفی و درک وقایع عملی است که در "روح آگاه" بازتاب می‌یابند. از این رو، "ایده‌ی مطلق" بیان نوینی از همان آفریدگار است که به فرم دیگری به وسیله‌ی ادیان بیان می‌شود. هگل در آستانه‌ی انقلاب فرانسه اقدام کرد که فلسفه‌ی خود را بازسازی و با ماتریالیسم

سرانجام پس از عضویت مارکس و انگلس در آن به "اتحادیه‌ی کمونیست‌ها" تغییر نام داد.<sup>۱</sup>

پروژه‌ی سوم، فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی بود که مبانی فلسفی مارکسیسم را تحت تأثیر خود قرار داد. مارکس در دوران تحصیل خود به عنوان یکی از نمایندگان هگلیست‌های جوان به نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی روی آورد. از نوشته‌های فلسفی او می‌توان "خانواده‌ی مقدس"، "ایدئولوژی آلمانی" و "نقدی بر فلسفه‌ی حقوقی هگل" را نام برد.

فلسفه‌ی هگل در برابر فلسفه‌ی فرامفهومی (ترانس‌سندنتال) کانت تدوین شده بود. کانت مبانی دینی را در حدود خرد انسانی قرار می‌داد. بنا بر این فلسفه، انسان به وسیله‌ی خرد، منابع دینی را برای تنظیم روابط دنیوی قابل استفاده می‌کند. مورد سنجش، خرد ناب است که در تلفیقی از منابع دینی (تئوریک) و خرد عملی (پراتیک) برای تنظیم روابط اجتماعی به وحدت می‌رسند و زمینه‌ی زندگی دنیوی بشر را آماده می‌کنند. بدیهی است که تدوین چنین فلسفه‌ای منجر به ترویج مثبت‌گرایی به روند تحولات اجتماعی و تاریخ بشری می‌شود. استقرار قلمرو ایزدی در درون انسان که کانت با ترویج فلسفه‌ی فرامفهومی در نظر داشت، پراتیک وقایع اجتماعی را مفهوم نمی‌کرد زیرا بنا بر خرد بشری و از طریق منابع دینی، تحقق روابط صلح‌آمیز و سازش کار اجتماعی میسر نمی‌شود.<sup>۲</sup>

هگل به وسیله‌ی دیالکتیک به مقابله با مثبت‌گرایی و فلسفه‌ی فرامفهومی روی آورد. او با نقد قاطع از پیش‌فرض‌های شناخت و به وسیله‌ی شک و تردید، روند پدیده‌شناسی را رادیکال‌تر کرد. حرکت بنیان‌سازنده‌ی فلسفه‌ی هگل است. "ایده‌ی مطلق" که او در نظر دارد، فقط در حرکت بدون وقفه تکامل و تداوم می‌یابد و خود را بیان می‌کند. عامل حرکت تقابل و برخورد دو اصل متضاد، یعنی تز و آنتی‌تز است که در سنتز به وحدت می‌رسند.

<sup>۱</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵۴ ادامه، و ۱۶۰، و ریزانف، دیوید (۱۳۵۷)، همان‌جا صفحه‌ی ۴، ۹، ۱۳ ادامه، و آثار و

فعالیت‌های مارکس و انگلس (۱۳۵۵)، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲

<sup>۲</sup> vgl. Kant, Immanuel (۱۹۶۷): Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, Berlin (ost)

<sup>۱</sup> vgl. Hegel, G.W.F. (۱۹۷۷): Phänomenologie des Geistes, Berlin (ost)

<sup>۲</sup> vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main, S. ۱۸, ۲۳, ۲۹f.

بنابراین در فلسفه‌ی مارکسیسم، هستی تعیین کننده‌ی آگاهی انسان است. آگاهی انسان شیوه‌ی فعالیت او را معین می‌کند و منجر به وقایع تاریخی می‌شود. بنا بر ارزیابی هابرماس، کار نزد مارکس دو جنبه‌ی تحلیلی دارد. در وهله‌ی نخست، جنبه‌ی علمی کار برای انسان شناسی و در وهله‌ی بعدی، جنبه‌ی تئوریک - شناختی کار برای تحولات اجتماعی است. در این راستا حوزه‌ی مفهومی (ماتریالیستی) از حوزه‌ی فرامفهومی (ایده‌آلیستی، ایدئولوژی) مجزا نیست زیرا کار نه تنها بازتولید جامعه را میسر می‌کند، بلکه منجر به ارتقاء بشر و دگرگونی روابط فرامفهومی نیز می‌شود. به بیان ساده‌تر، کار به عنوان یک مفهوم برای درک روابط اجتماعی از یک سو، تبادل مادی میان انسان و طبیعت را میسر می‌کند و از سوی دیگر، جهان‌بینی انسان را می‌آفریند. در راستای این روند، طبیعت ابژکتیو (محیط) به وسیله‌ی طبیعت سوژکتیو (انسان) دگرگون می‌شود.<sup>۱</sup>

بدیهی است که مارکس نه کاشف جنبش کارگری و نه طراح آگاهی پرولتاریا بود زیرا نه جایگاه فرودست طبقه‌ی کارگر جنبه‌ی تخیلی دارد و نه تسلط بورژوازی بر کار و ثروت اجتماعی مجزا از وقایع ابژکتیو جامعه هستند. او فقط به وسیله‌ی مفاهیم نوینی، "کار ضروری اجتماعی" را به عنوان عامل انباشت ثروت اجتماعی در مرکز فلسفه‌ی خود مستقر کرد و آگاهی طبقه‌ی کارگر از نظام سرمایه‌داری و ساختار تاریخی جامعه‌ی طبقاتی را به درجه‌ی بالاتری ارتقاء داد. بدیهی است که با تمرکز تئوریک کار به عنوان ضرورتی اجتماعی، صاحبان کار، یعنی طبقه‌ی کارگر نیز به عنوان عامل تفکر و شناخت و فعال اجتماعی در فلسفه‌ی مارکسیسم مستقر می‌شود. در نتیجه مارکس به وسیله‌ی ماتریالیسم تاریخی، پشتوانه‌ی تئوریک برای فعالیت عملی طبقه‌ی کارگر مهیا کرد زیرا نظام طبقاتی سرمایه‌داری نتیجه‌ی تخیلی ایده‌آلیستی نیست که به وسیله‌ی تخیل ایده‌آلیستی دیگری الغاء شود. از این رو، طرح سوسیالیسم علمی در برابر سوسیالیسم تخیلی، فقط بازتاب روند ابژکتیو و غیر قابل انکار جامعه‌ی طبقاتی در مبانی تئوریک ماتریالیسم تاریخی است.<sup>۲</sup>

هماهنگ کند. لیکن همان‌گونه که گرامشی به طرح او انتقاد می‌کند، ارزیابی این سنتز به وسیله‌ی دیالکتیک، مانند انسانی است که کله‌پا می‌رود زیرا در فلسفه‌ی هگل، هستی در حرکت دیالکتیکی ایده مستقر می‌شود و واقعیت ساخته و پرداخته‌ی "ایده‌ی مطلق" است.<sup>۱</sup>

مارکس با اولویت ابژه بر سوژه پارادایم شناخت هگل را دگرگون ساخت و به این ترتیب، "پراتیک اجتماعی" را به عنوان کلیت وقایع جامعه، جایگزین "ایده‌ی مطلق" کرد. طبق ارزیابی هابرماس نقد رادیکال تئوری شناخت، فقط به وسیله‌ی جامعه‌شناسی مقدور است زیرا در روند بازتاب به خود، رابطه‌ی تئوری و پراتیک مدام قابل ارزیابی می‌شود. متدولوژی ماتریالیسم تاریخی این امکان را برای فلسفه‌ی مارکسیسم ایجاد می‌کند. از این جهت به وسیله‌ی ماتریالیسم تاریخی، روند بازتاب به خود که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل برای ادغام پراتیک در تئوری در نظر گرفته شده بود، تضمین و تشدید می‌شود.<sup>۲</sup>

مارکس در تقابل با هگل، به ماتریالیسم فویرباخ رجوع کرد و حرکت را که نزد هگل جنبه‌ی ایده‌آلیستی داشت و به "ایده‌ی مطلق" سرانجام می‌یافت، به صورت مادی و بر رابطه‌ی انسان با طبیعت که به وسیله‌ی "کار ضروری اجتماعی" ایجاد می‌شود، استوار کرد. لیکن در فلسفه‌ی فویرباخ انسان نقشی منفعل دارد زیرا او انسان را محصول محیط (آداب و رسوم، تعلیم و تربیت) می‌دانست و در نتیجه، او را تحت سلطه‌ی طبیعت قرار می‌داد. مارکس اما ماتریالیسم فویرباخ را با دیالکتیک هگل در هم آمیخت و بنیان ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را گذاشت. به این ترتیب، رابطه‌ی طبیعت سوژکتیو (انسان) با طبیعت ابژکتیو (محیط) که به وسیله‌ی "کار ضروری اجتماعی" ایجاد می‌شود، بنیان فلسفه‌ی مارکسیسم است.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): ebd. S. ۱۹۰, und

vgl. Korsch, Karl (۱۹۶۶): Marxismus und Philosophie, Frankfurt am Main, S. ۱۱۵

<sup>۲</sup> vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): ebd. S. ۹, ۱۴

<sup>۳</sup> vgl. ebd., S. ۳۸۴, ۵۵

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۳۹, ۴۱

<sup>۲</sup> vgl. Korsch, Karl (۱۹۶۶): ebd. S. ۱۳۲, ۱۵۲, ۱۶۵

مفهوم تاریخی - دیالکتیکی آن است که از طریق رسالت طبقه‌ی کارگر برای تشکیل  
نظمی نوین، جهان‌بینی جدیدی می‌سازد.<sup>۱</sup>

گرامشی این جهان‌بینی را مارکسیسم کلاسیک می‌نامد که بنا بر ارزیابی او، نتیجه‌ی  
بالاترین درجه‌ی تحقیقات از سه پروژه‌ی متفاوت اروپایی در اواسط قرن نوزدهم  
است. این سه پروژه، همان‌گونه که مختصراً تشریح شد، اقتصاد کلاسیک انگلیسی،  
علوم سیاسی فرانسوی و فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی هستند که بنیان ماتریالیسم تاریخی  
- دیالکتیکی و فلسفه‌ی مارکسیسم کلاسیک را می‌سازند.<sup>۲</sup>

به نظر هابرماس، مارکس می‌توانست به این اکتفا کند که برای گزینش اهداف  
تحقیقی و عملی‌اش، ارزش‌های تئوریک بورژوازی را مانند حقوق مدرن طبیعی و  
سیاست اقتصادی که در قانون اساسی انقلابی بورژوازی تدوین شده‌اند به نقد مفهومی  
بکشد و آن‌ها را برای بی اعتبار کردن بورژوازی با معیارهای خودشان بسنجد.<sup>۳</sup> از این  
رو، فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم نتیجه‌ی انشعاب تئوریک و پراتیک در این دوران  
است. همان‌گونه که جنبش کارگری از جنبش انقلابی بورژوازی منشعب می‌شود،  
فلسفه‌ی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی در برابر فلسفه‌ی کلاسیک ایده‌آلیستی  
بورژوازی قرار می‌گیرد. بنابراین استقلال جنبش کارگری (پراتیک) و تدوین فلسفه‌ی  
سیاسی مارکسیسم (تئوریک) نتایج یک روند تاریخی هستند که با یکدیگر کلیتی  
مشخص را تبدیل به مبانی سوسیالیسم علمی برای تحقق دیکتاتوری پرولتاریا  
می‌کنند.<sup>۴</sup>

بدیهی است که مبارزه‌ی مارکس و انگلس با دولت بورژوازی نه فقط یک فرم تاریخی  
- ماتریالیستی از سازمان‌دهی اجتماعی را در بر می‌گرفت، بلکه دولت را به عنوان  
نماد جامعه‌ی طبقاتی به کلی نفی می‌کرد. بنابراین در فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم،  
کسب قدرت سیاسی به وسیله‌ی طبقه‌ی کارگر و تشکیل دیکتاتوری پرولتاریا برای

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): ebd. S. ۱۹۴

<sup>۲</sup> vgl. ebd. S. ۲۱۹f.

<sup>۳</sup> vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, ۵. Auflage,  
erste Auflage (۱۹۷۶), Frankfurt am Main, S. ۱۰

<sup>۴</sup> vgl. Korsch, Karl (۱۹۶۶): ebd. S. ۶۸

به این ترتیب در فلسفه‌ی مارکسیسم، طبقه‌ی کارگر به عنوان مالک کار و نیروی  
مولد، جایگاهی اساسی کسب می‌کند. رسالت تاریخی پرولتاریا در راستای تشکیل  
نظمی نوین، وابسته به جایگاه فرودست طبقاتی‌اش در مناسبات تولید و جامعه‌ی  
سرمایه‌داری است. از یک سو، محرومیت طبقه‌ی کارگر از مالکیت خصوصی و نقش  
او به عنوان تنها عامل ایجاد ثروت اجتماعی، باعث می‌شود که پرولتاریا منافعی در  
تداوم نظام سرمایه‌داری نداشته باشد و از سوی دیگر، تضاد نیروهای مولد و مناسبات  
تولیدی همواره موجب بروز جنبش کارگری می‌شود. آگاهی تئوریک و تجربه‌ی  
پراتیک نه تنها پرده از ماهیت جامعه‌ی طبقاتی که به وسیله‌ی دین و ایدئولوژی  
پوشیده شده و فرمی ظاهری کسب کرده است، بر می‌دارد، بلکه عوامل ذهنی و عینی  
فعالیت سیاسی طبقه‌ی کارگر را نیز مهیا می‌کند. وحدت نظری و عملی و توافق  
اندیشه و نبرد طبقاتی هسته‌ی فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم هستند و پرولتاریا به  
عنوان آنتی‌تز بورژوازی، عامل تحقق سوسیالیسم علمی است. بنابراین در نظام  
سرمایه‌داری طبقه‌ی کارگر به صورت ابژکتیو امکان تشکیل فرم نوین و بالاتری از  
سازمان موجود اجتماعی را کشف و با فعالیت سوژکتیو خود آن را متحقق می‌کند. به  
این ترتیب، همان‌گونه که اریک گرایخ به درستی مطرح کرده است، طبقه‌ی کارگر به  
حق وارث و عامل تحقق فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی است.<sup>۱</sup>

از این رو در فلسفه‌ی مارکسیسم، طبقه‌ی کارگر بنا بر هستی‌اش، آنتی‌تز بورژوازی در  
جامعه‌ی سرمایه‌داری است و تمایل به انقلاب اجتماعی و استقرار نظام سوسیالیستی  
دارد. بنا بر ارزیابی گرامشی، مارکس واژه‌ی تمایل را از نوشته‌های ریکاردو، پیرامون  
بررسی اقتصاد کلاسیک انگلستان قرض گرفت و آن‌را به یک کشف با ارزش برای  
تئوری شناخت تبدیل کرد. لیکن تمایل نه به صورت طبیعی، نه به صورت تخیلی، نه  
مانند قانون و نه به صورت سرنوشت و دست تقدیر تدوین شده است. تمایل در

<sup>۱</sup> vgl. Gerlach, Erich (۱۹۶۶): Die Entwicklung des Marxismus von der revolutionären Philosophie  
zur wissenschaftlichen Theorie proletarischen Handelns bei Karl Korsch, in: Korsch, Karl (۱۹۶۶):  
ebd. S. ۱۴

برجستگی فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم وابسته به این است که مارکس در تحقیقاتش تمامی تجربیات هگلیسم، فویرباخسیسم و ماتریالیسم فرانسوی را دوباره کسب کرد و با تدوین سنتزی از آن‌ها که در وحدت دیالکتیکی به سرانجام می‌رسند، فلسفه‌ی نوینی خلق کرد که دیگر واژگون و کله‌پا نیست و مانند انسان روی پا راه می‌رود.<sup>۱</sup>

گرامشی در راستای تدوین مارکسیسم کلاسیک، مانند برخی مارکسیست‌های دیگر، میان نوشته‌های مارکس جوان و مارکس پخته تمایز قائل نمی‌شود. او کلیت نوشته‌های مارکس را برای شناخت فلسفه‌ی مارکسیسم ضروری می‌داند. او اصرار می‌ورزد که با صرف نظر کردن از بخشی از نوشته‌های مارکس، درک سیستماتیک این فلسفه مختل می‌شود. در نتیجه، باید تمامی مفاهیم کلی، متدولوژی تاریخی - سیاسی و پس از آن جنبه‌های هنری، اقتصادی و اخلاقی آن هماهنگ با هم‌دیگر مرور شوند و در کلیت خود، جایگاهی مانند تئوری علوم طبیعی پیدا کند.<sup>۲</sup>

بدیهی است که فلسفه‌ی مارکسیسم با وجود بررسی ماتریالیستی، از تأثیرات فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی مبرا نیست. لیکن ایده‌آلیسمی که مارکس نمایندگی می‌کند در تداوم فلسفه‌ی مفهومی قرار دارد و دنیوی است. از هرگونه دستگاه متافیزیکی، فرامفهومی و اسطوره‌ای مجزا شده است.<sup>۳</sup> سیاستی که مارکس نمایندگی می‌کند، عملی و واقع‌بینانه است و همان‌گونه که گرامشی به درستی تفسیر می‌کند از هرگونه رمانتیسم زجرآور سیاسی مجزا است. تئوری‌های عامیانه و پوپولیستی، هرگونه میسیون ایده‌آلی، چشم‌اندازهای مجرد احساسی و آرزوهای مه‌آلود را رد می‌کند و به این ترتیب، مفهوم زندگی را در دنیا و بر روی زمین و نه در بهشت و فراسوی هفت آسمان جستجو می‌کند.<sup>۴</sup>

با در نظر داشتن جنبه‌ی ایده‌آلیستی مارکسیسم، فلسفه‌ی سیاسی ماتریالیسم تاریخی طبعاً خصلتی سوبژه‌گرا دارد. لیکن سوبژه‌گرایی در مارکسیسم کلاسیک، واقع‌بینانه و

<sup>۱</sup> vgl. ebd. S. ۱۹۰

<sup>۲</sup> vgl. ebd. S. ۲۳۲

<sup>۳</sup> vgl. ebd. S. ۲۳۲

<sup>۴</sup> vgl. ebd. S. ۲۳۵f.

تحقق کمونیسم، هدفی به جز الغاء دولت ندارد. بنا بر ارزیابی کارل کرش رابطه‌ی فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم با دولت بورژوایی مانند رابطه‌ی آن با فلسفه‌ی بورژوازی است. همان‌گونه که دیکتاتوری پرولتاریا پس از کسب قدرت سیاسی، برای براندازی جامعه‌ی طبقاتی عامل روند پزمردگی دولت می‌شود، فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم در تحقق نهایی خود، از تعبیر جهان به تغییر جهان عبور می‌کند و با استقرار سوسیالیسم علمی، موفق به وحدت سوژه و ابژه و در نتیجه الغاء کلی فلسفه می‌شود.<sup>۱</sup>

در نتیجه، مارکسیسم کلاسیک یک تئوری انتقادی و انقلابی است که از زاویه‌ی منافع طبقه‌ی کارگر، کلیت جامعه‌ی طبقاتی و تمامی شئون جامعه مانند اقتصاد، سیاست، فلسفه، ایدئولوژی، دین، تاریخ‌نگاری و علوم اجتماعی را در بر می‌گیرد. نقد مارکس تمامی پیش فرض‌های سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی را شامل می‌شود و پشتوانه‌ی سازمان‌دهی آن را از جنبه‌های تاریخی و ماتریالیستی هویدا می‌کند. این نقد کلیت و تاریخ جامعه‌ی طبقاتی است که فلسفه‌ی مارکسیسم را تبدیل به تئوری مناسبی برای نبرد طبقاتی می‌کند.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، فلسفه‌ی مارکسیسم کلاسیک به وسیله‌ی نقد مفهوم جامعه‌ی مدرن بورژوایی و ادغام پراتیک مبارزات طبقاتی در مبانی تئوریک انقلابی تدوین شده است و درک صحیح آن بستگی به شناخت تاریخ و فرهنگ این فلسفه دارد که بنا بر ارزیابی گرامشی از رفرماسیون، کلونیسیم و رنسانس گرفته تا فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی، از انقلاب فرانسه گرفته تا لائیسیم لیبرالی و اقتصاد کلاسیک انگلیسی را در بر می‌گیرد و انگیزه‌ی تاریخی و ایده‌ی زندگی مدرن را در خود ادغام می‌کند. از این رو، گرامشی به درستی فلسفه‌ی مارکسیسم را تاج‌گذاری و الغاء تمامی جنبش‌های اصلاح‌طلب، اخلاقی و روشنفکری می‌داند که رابطه‌ی فرهنگ متفاوت توده‌ها با فرهنگ برتر مارکسیسم را به صورت دیالکتیکی ایجاد می‌کند. مارکسیسم کلاسیک در واقع نتیجه‌ی تمامی این جنبش‌ها به عنوان فلسفه‌ای سیاسی و سیاستی فلسفی است.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> vgl. ebd. S. ۹۰, ۱۴۶

<sup>۲</sup> vgl. ebd. S. ۱۰۰, ۱۱۵f., ۱۳۹f.

<sup>۳</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): ebd. S. ۱۹۸

روشن است که ایده‌ی تحقق چنین جهانی، سرانجامی به جز تمایل به مثبت‌گرایی ندارد. هابرماس مثبت‌گرایی را فلسفه به معنی منفی آن ارزیابی می‌کند زیرا اعتقاد تاریخی، جای‌گزین فلسفه‌ی انتقادی می‌شود.<sup>۱</sup> معنی مثبت‌گرایی نفی بازتاب پراتیک در تئوری است.<sup>۲</sup>

مثبت‌گرایی در فلسفه‌ی مارکسیسم بستگی به بررسی دیالکتیکی از حرکت جهان‌شمول تاریخ دارد. لیکن نزد مارکس حرکت تاریخ وابسته به قدرت تخیل و یا آگاهی انسان‌ها نیست، بلکه کاملاً بر عکس، آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها نتیجه‌ی حرکت تاریخ است. بدیهی است که تدوین روند تاریخ به صورت جهان‌شمول که در سنت فلسفه‌ی هگل به وحدت، یعنی جامعه‌ی بی طبقه ختم می‌شود، سرانجام به مثبت‌گرایی در فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم دست می‌یابد.

همان‌گونه که آدورنو بیان می‌کند، تاریخ جهان‌شمول هم قابل طرح و هم قابل نفی است. طرح تاریخ به عنوان یک برنامه‌ی جهانی به سوی وضعیتی بهتر، به دلیل فجایی که اتفاق افتاده است و بدون تردید در آینده نیز اتفاق خواهد افتاد، کوتاه‌فکری بیش نیست. با این وجود، آدورنو حرکت تاریخ به سوی وحدت را نفی نمی‌کند. برای او روند تاریخ با برش‌های اجتماعی، موقعیت‌های آشفته و دگرگونی‌های پراکنده‌ای همراه است که دوران تاریخی را به هم پیوند می‌دهد. به این ترتیب، روند تاریخ با سلطه‌ی هر چه افزون‌تر انسان بر طبیعت ادامه خواهد یافت و سرانجام در تسلط انسان بر طبیعت خاتمه خواهد گرفت. در نتیجه، برای آدورنو تاریخ جهان‌شمول برش، تداوم و وحدت را در بر می‌گیرد زیرا جامعه نه با وجود تضادها، بلکه به وسیله‌ی آن‌ها به روند خود ادامه می‌دهد. در نظام سرمایه‌داری، سودسرمایه و از این جهت، مبارزات طبقاتی به صورت ابژکتیو مسبب روند تولید هستند. وضعیتی که از دید آدورنو زندگی بشر به آن وابسته است و اولویت دادن به آن، سرانجامی به جز نابودی بشریت ندارد.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): ebd. S. ۷f.

<sup>۲</sup> vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): ebd. S. ۹, ۲۳f.

<sup>۳</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): Negative Dialektik, Frankfurt am Main, S. ۳۱۱f.

مستند و مستدل به شواهد تاریخی است، مختص به فرد و یا فرقه نمی‌شود، بلکه وابسته به طبقه‌ی کارگر است و به همین دلیل نیز خرد طبقاتی و افکار عمومی را در نظر دارد. مارکسیسم کلاسیک مبلغ عملیات ماجراجویانه‌ی سیاسی نیست زیرا مارکس به عنوان محقق و فعال سیاسی از نزدیک با اوج و افول جنبش‌های اجتماعی آشنایی داشت و از نظر فلسفی آگاه به اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" بود. انقلاب پرولتاریا که مارکس نمایندگی می‌کند، از یک سو نتیجه‌ی تضاد نیروهای مولد و مناسبات تولیدی است و از سوی دیگر تصمیمی سیاسی بیش نیست که طبقه‌ی کارگر برای رهایی از زنجیرهایش اتخاذ می‌کند. فقط تحقق این تصمیم سیاسی است که به صورت انقلاب، ظاهری جنجالی کسب می‌کند زیرا با مقاومت و خشونت گسترده و قاطع بورژوازی مواجه می‌شود.

انقلاب اجتماعی‌ای که مارکس و انگلس نمایندگی می‌کنند، برش با شیوه‌ی انباشت نظام سرمایه‌داری را در نظر دارد و در راستای تحقق کامل دست‌آوردهای مدرنیته به انجام می‌رسد. با وجود نقد اساسی از جامعه‌ی طبقاتی و استثمار طبقه‌ی کارگر به وسیله‌ی بورژوازی، مارکس و انگلس نقش تاریخی طبقه‌ی بورژوازی را به عنوان عامل ارتقاء نیروهای مولد و تشکیل مدرنیته ستایش می‌کنند. از این رو، طبقه‌ی کارگر وارث به حق مدرنیته است و نظم نوینی که سازمان‌دهی می‌کند، در تداوم و تکامل مدرنیته گام بر می‌دارد. به این ترتیب، فلسفه‌ی مارکسیسم به عنوان وارث به حق فرهنگ مدرن غربی، به انسان‌گرایی ناب نائل می‌شود. آزادی انسان محدود به حوزه‌ی سیاسی نیست و تمامی شئون کلی جامعه را در بر می‌گیرد. حریم خصوصی شهروندان از حریم عمومی مجزا است و محترم شمرده می‌شود. حوزه‌ی دینی از حوزه‌ی سیاسی جدا است و دین جنبه‌ی خصوصی دارد. از این جهت، دین در روابط دنیوی مانند قانون‌گذاری و تنظیم روابط اخلاقی - اجتماعی شرکت نمی‌کند. شک و تردید، نقد مفهومی، فلسفه‌ی انتقادی و بررسی دیالکتیکی عمومیت دارد. انسان در جامعه و نه در فردیت تعالی می‌یابد، در جامعه‌ای هم‌بسته که در آن تکامل آزاد هر انسان، ضرورت تکامل آزاد همگان خواهد بود. مخالفت مارکس با فلاسفه به دلیل تعبیر جهان و تبلیغ او برای تغییر جهان، برای تحقق بلافاصله‌ی چنین جهانی است.

طریق دیدگاه منجمد ماتریالیستی پاسخ داد و به این شیوه، "ماتریالیسم علمی" را جایگزین فلسفه کرد.<sup>۱</sup>

با وجود تعهد ظاهری، شبه‌دینی و اخلاقی به مارکسیسم، سوسیال دموکراسی از یک سو، رابطه‌ی دیالکتیکی تئوری و پراتیک، هستی و آگاهی، زیربنا و روبنا را گسست و از سوی دیگر، نقد کلیت جامعه‌ی طبقاتی را به انتقاد حوزه‌های متفاوت جامعه منحرف کرد. به این ترتیب، تئوری انقلابی مارکسیسم تبدیل به نقد علمی و سازنده برای منطقی‌تر شدن اقتصاد سرمایه‌داری، سیاست دولت بورژوازی و قانون‌گذاری برای روابط اجتماعی شد.<sup>۲</sup>

تدوین چنین نگرشی نتیجه‌ای جز نفی فلسفه‌ی انقلابی مارکسیسم نداشت و تضاد ابژکتیو نیروهای مولد و مناسبات تولیدی باید به ناچار در محدوده‌ی نظام سرمایه‌داری و به صورت تحولات اجتماعی راه حلی می‌یافت. بنابراین سوسیال دموکراسی در تداوم سنت مثبت‌گرایی، نظام سرمایه‌داری را مولود آنتاگونیسم تاریخی خود، یعنی پرولتاریا می‌دانست. به این ترتیب، جامعه و نظام سرمایه‌داری جنبه‌ی سوژه به خود می‌گرفت زیرا در روند تاریخ جهان‌شمول، طبقه‌ی آنتاگونیسم‌اش را تولید می‌کرد. از این رو، سوسیال دموکراسی به طبقه‌ی کارگر تحت عنوان ضرورت تاریخی، فراخوان می‌داد که شرایط عینی رهایی‌اش را در توسعه و تکامل سرمایه‌داری بداند و تا آن زمان به اصلاحات در محدوده‌ی نظام سرمایه‌داری قانع باشد. پیروی از سیاست اصلاحات به وسیله‌ی سوسیال دموکراسی دو انگیزه‌ی متفاوت داشت که از یک سو، مناسبات کلی تولیدی را برای شکوفایی اقتصاد سرمایه‌داری مهیا کند و از سوی دیگر، مانعی در مقابل جنبش انقلابی طبقه‌ی کارگر بسازد. بلشویسم در رأس انترناسیونال سوم و در مقابل طرح سوسیال دموکراسی، سوژه‌گرایی مثبت بینانه را نمایندگی می‌کرد. بنا بر این فلسفه‌ی سیاسی، جامعه جنبه‌ی ابژه دارد. از دیدگاه بلشویسم عامل اصلی روند تاریخ، قوانین خشک اقتصادی نیستند، بلکه این انسان‌ها

<sup>۱</sup> vgl. Abendroth, Wolfgang (۱۹۶۷): Vorwort, in: Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): ebd. S. ۸, und

vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): ebd., S. ۸۶., ۵۳۴., und

vgl. Korsch, Karl (۱۹۶۶): ebd. S. ۴۳, ۴۹

<sup>۲</sup> vgl. ebd. S. ۱۰۴, ۱۲۸

### بلشویسم و "مارکسیسم ایرانی"

بنا بر ارزیابی گرامشی، مارکس در هر لحظه از نوشته‌هایش اقتصاد، سیاست و فلسفه را مد نظر دارد زیرا مارکسیسم کلاسیک بافتی سنتزی از اقتصاد پیشرفته‌ی انگلیسی، علوم سیاسی فرانسوی و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی است.<sup>۱</sup> لیکن "مارکسیست‌های ایرانی" هیچ‌گاه تحت تأثیر مارکسیسم کلاسیک نبوده‌اند و دانش آن‌ها از "مارکسیسم" به وسیله‌ی بلشویسم و "مارکسیسم روسی" ایجاد شده است.

نطفه‌ی "مارکسیسم روسی" در اوایل سده‌ی گذشته پیرامون بحثی در رابطه با رفرم و انقلاب و شیوه‌ی تعمیم آگاهی طبقاتی بسته شد. این کشمکش نتیجه‌ی یک رشته تحولات سیاسی و اجتماعی در اواخر قرن نوزدهم بود که ناشی از خصلت نوین و هژمونیک دولت مدرن بورژوازی در دوران اولیه‌ی آن می‌شد. شرکت فعال دولت در توسعه‌ی صنایع سنگین و ایجاد شرایط کلی تولیدی برای شکوفایی اقتصادی، عفو عمومی زندانیان سیاسی، صرف نظر از تصویب مجدد قوانین ضد کارگری، قانونمندی سندیکا و احزاب سوسیال دموکرات در غرب اروپا از جمله عواملی بودند که منجر به انشعاب مبارزات اقتصادی - صنفی از نبرد سیاسی - انقلابی شدند.<sup>۲</sup>

در سال ۱۹۱۴ و در آستانه‌ی جنگ اول جهانی، انشعاب تئوریک میان سوسیال دموکراسی و بلشویسم نهادینه شد. کشمکش تئوریک نتیجه‌ی درک متفاوت فلسفی از جامعه و نقش سوژه‌ی سیاسی در راستای تغییر اجتماع بود که در دو طرح متخاصم از فلسفه‌ی عمل نمایان می‌شد و پشتوانه‌ی نزاع سیاسی و نظری را پیرامون رفرم و انقلاب بازتاب می‌داد.

سوسیال دموکراسی تفسیر انترناسیونال دوم را نمایندگی می‌کرد که به وسیله‌ی کارل کائوتسکی تدوین شده بود. کائوتسکی با طرح ابژه‌گرایی واقع‌بینانه، تمامی تأثیرات فلسفه‌ی ایده‌آلیستی کانتیسم و نوکانتیسم را از حوزه‌ی سیاسی - عملی زدود. به این ترتیب، کائوتسکی به تمامی پرسش‌هایی که در حوزه‌ی تفکر فلسفی طرح می‌شدند از

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): ebd. S. ۱۹۳, ۲۵۳۴.

آلنن، و ای (۱۹۴۶): چه باید کرد؟ مسائل حاد جنبش ما، کیل (آلمان)

کلی و شناخته شده نیست. به این اعتبار، بعد از هر دگرگونی اجتماعی، روندی آغاز می‌شود که وضعیت گذشته را دوباره بازسازی کند.<sup>۱</sup>

دو گانگی جامعه در سوبژه و ابژه بنیان اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" است. به بیان دیگر، درک محدود بلشویسم و سوسیال دمکراسی از جامعه باعث شد که هر کدام به شیوه‌ی خود عامل شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در این دوران شوند. در غرب اروپا، جنبش انقلابی طبقه‌ی کارگر با مقاومت وسیع سوسیال دمکراسی و خشونت بی‌امان بورژوازی مواجه شد. تضاد فلسفه‌ی عمل میان رفرم و انقلاب عامل انشعاب جنبش کارگری در احزاب سوسیال دمکرات، سوسیالیست و کمونیست بود و تضعیف متقابل آن‌ها، نتیجه‌ی دیگری به غیر از استقرار دیکتاتوری بورژوازی، یعنی فاشیسم به دنبال نداشت.<sup>۲</sup>

در کشور "شوراها" پس از شکست انقلاب‌های سوسیالیستی در غرب، نزاعی پیرامون تعیین فلسفه‌ی عمل شکل گرفت که بعد از مرگ لنین در رقابت دو فراکسیون متخاصم حزب کمونیست شوروی نمایان شد. هر دو فراکسیون چون گذشته طرح سوبژه‌گرایی مثبت‌بینانه را دنبال می‌کردند، لیکن با این تفاوت که فراکسیون اول به نمایندگی تروتسکی برای استقرار نهایی سوسیالیسم در شوروی، تحقق انقلاب جهانی را اجتناب ناپذیر می‌دانست. در حالی که فراکسیون دوم به نمایندگی استالین و بوخارین، خواستار تحقق سوسیالیسم در کشور شوروی بود. پیروزی فراکسیون دوم نتیجه‌ای به جز استقرار نهایی دیکتاتوری بورکراسی و ارتجاع سیاه استالینسم در شوروی نداشت.

لیکن همان‌گونه که تشریح شد، در اوایل انقلاب اکتبر طرح سوبژه‌گرایی مثبت‌بینانه‌ی بلشویسم، تشکیل حکومت شورایی را مد نظر داشت و اصولاً استقرار یک جامعه و بخصوص تشکیل نظامی نوین، فقط با این هدف عملی می‌شود که انسان‌ها موانع اجتماعی را برای حفظ و بازسازی نسل خود و سعادت بشر از پیش پا بر می‌دارند. به

<sup>۱</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۷۸): Einleitung, in: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, ۶. Auflage, Darmstadt/Neuwied, S. ۴۳

<sup>۲</sup> vgl. Albers, Detlef (۱۹۹۹): Arbeiterbewegung zwischen den Weltkriegen, Frankfurt am Main

هستند که به عنوان سوبژه‌ی اجتماعی تاریخ را می‌سازند. انسان‌هایی که مجتمع می‌شوند و نیازهای فردی خود را به عنوان نیازهای اجتماعی درک می‌کنند. انسان‌هایی که در روابط روزمره‌ی خود واقعیت‌های اقتصادی را کشف و اهداف همگانی را معین می‌کنند. انسان‌هایی که واقعیت‌ها را با خرد خود ارزیابی می‌کنند و با اراده‌ی خود به شیوه‌ی دگرگون می‌سازند که اهداف اجتماعی تبدیل به یک قدرت محرکه‌ی اقتصادی شوند و جامعه را به عنوان ابژه دگرگون کنند.<sup>۱</sup>

با طرح سوبژه‌گرایی مثبت‌بینانه، بلشویسم مانند سوسیال دمکراسی، اما با انگیزه‌ی دیگری، رابطه‌ی دیالکتیکی تئوری و پراتیک، هستی و آگاهی، زیربنا و روبنا را گسست و به این منوال، فقط تمایل فلسفه‌ی مارکسیسم به انقلاب را در نظر گرفت. همان‌گونه که کارل کرش به درستی به لنین انتقاد می‌کند، او تمامی فعالیت تئوریک مارکس و انگلس را برای تدوین ماتریالیسم دیالکتیکی که از فلسفه‌های ماتریالیسم فویرباخ، ایده‌آلیسم کانت و دیالکتیک هگل منتج می‌شد و برای عبور کلی از فلسفه طراحی شده بود، به گذشته و به دوران روشنگری باز گرداند.<sup>۲</sup>

بدیهی است که با وجود گسست رابطه‌ی دیالکتیک تئوری و پراتیک و درک محدود بلشویسم و سوسیال دمکراسی از جامعه و وقایع اجتماعی، شکست فلسفه‌ی عملی هر دوی آن‌ها از بدو طرح‌شان برنامه‌ریزی شده بودند. همان‌گونه که آدورنو به درستی مطرح می‌کند، خصلت جامعه در دوگانگی آن به صورت سوبژه و ابژه است.

جامعه از یک سو سوبژه است زیرا به انسان‌ها رجوع داده می‌شود و انسان‌ها باید عواقب دگرگونی‌هایی را که ایجاد کرده‌اند، متحمل شوند. جامعه به انسان‌هایی رجوع داده می‌شود که اصول آن‌را به وسیله‌ی آگاهی سوبژکتیو خود معین کرده‌اند و به همین دلایل، ماهیت مجرد و فرم ظاهری جامعه، یعنی کلیت آن فقط با شناخت خرد سوبژه (سوبژه) قابل درک است. جامعه از سوی دیگر ابژه است زیرا اصول سازمانی آن و چهره‌ی سوبژکتیو آن بدون واسطه نمایان نمی‌شود و جامعه مالک یک سوبژه‌ی

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): ebd. S. ۲۴

<sup>۲</sup> vgl. Korsch, Karl (۱۹۶۶): ebd. S. ۵۰, ۶۱

به این ترتیب در تداوم سنت مثبت‌گرایی بلشویسم، گسست تئوری و پراتیک، هستی و آگاهی، زیربنا و روبنا در نظریه‌ی بوخارین بنیادی و تشدید شد. او از یک سو به یک تئوری مجرد و ناب دست یافت که واقعیت ابژکتیو را کشف می‌کند و از سوی دیگر، توجیهی برای یک پراتیک ناب ایجاد کرد که واقعیت ابژکتیو کشف شده را متحقق می‌کند. بنابراین، تئوری و پراتیک، هستی و آگاهی، زیربنا و روبنا دیگر رابطه‌ی دیالکتیکی ندارند و وحدت آن‌ها به وسیله‌ی تغییر واقعیت و به صورت عملی ایجاد می‌شود. عامل این تغییرات "جنبش انقلابی" است که در حزب کمونیست متشکل شده است و متکی بر اکتشافات تئوریک، یعنی قوانین تکامل و توسعه‌ی اقتصادی - اجتماعی، واقعیت را دگرگون می‌کند.<sup>۱</sup>

نتیجه‌ی گسست تئوری و پراتیک، کسب درکی متافیزیکی از ماتریالیسم است زیرا به این منوال، هستی جنبه‌ی مطلق کسب می‌کند و واقعیت ابژکتیو به صورت یک جانبه در ابژه (طبیعت و تاریخ) مستقر می‌شود. اما همان‌گونه که گرامشی به درستی به بوخارین انتقاد می‌کند، شناسایی واقعیت ابژکتیو فقط به وسیله‌ی انسان (سوبژه و عامل شناسایی) ممکن است زیرا سنجش و درک واقعیت ابژکتیو بدون فعالیت ذهنی انسان اصولاً معنی ندارد. به بیان ساده‌تر، سنجش و شناخت نتیجه‌ی خردسوبژه است و بدون فعالیت ذهنی و قدرت درک انسان مفهوم نمی‌شود.<sup>۲</sup> از این مسئله مهم‌تر، ابزاری است که انسان برای سنجش و شناخت از آن استفاده می‌کند. این ابزار علم است. لیکن همان‌گونه که آدورنو به درستی طرح می‌کند، علم نه مطلق و مستقل و نه برای هرگونه شناختی مناسب است. فراتر از این، نتایج تحقیقات علمی تضمین شده نیستند. نتایجی علمی که اکنون پذیرفته شده‌اند و تعمیم یافته‌اند، می‌توانند در آینده احماقانه ارزیابی شوند.<sup>۳</sup>

به بیان دیگر، سنجش نتیجه‌ی خرد انسان و ابزار شناخت علم است. علم اما نه یک وضعیت ثابت، بلکه یک روند است زیرا انسان به وسیله‌ی تحقیقات و شیوه‌ی تحلیلی نوین همواره موفق به کشف واقعیت‌های نوینی می‌شود. به این اعتبار، شناسایی و

<sup>۱</sup> vgl. Korsch, Karl (۱۹۶۶): ebd. S. ۶۲, ۶۷

<sup>۲</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): ebd. S. ۲۲۸, ۱۷۶

<sup>۳</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): ebd. S. ۱۶

غیر از این، تشکیل جامعه به عنوان جمعی از انسان‌ها که برای زندگی مرفه‌تر و امن‌تر تقسیم‌کار می‌کنند، مفهوم نمی‌شود. در نتیجه فقط به این اعتبار، هرگونه دگرگونی اجتماعی قابل فهم می‌شود. لیکن زمانی که اهداف یک جامعه، یعنی حفظ نسل بشر با روند و سازمان طبقاتی آن در تضاد قرار گیرد، طبقه‌ی حاکم، اعم از بورژوازی یا بورکراسی، نیازمند به ابزاری مناسب است که این تضادها را توجیه کند. این ابزار ایدئولوژی است. نقد مارکس از ایدئولوژی به عنوان آگاهی کاذب، تحلیل گرامشی از هژمونی بورژوازی، انتقاد لوکاج و آدورنو به شیء‌وارگی و بررسی هابرماس از استثمار جهان درونی، هر کدام از جنبه‌ی دیگری نقش ایدئولوژی را برای تداوم نظام طبقاتی به انتقاد می‌کشند. به بیان دیگر، ایدئولوژی ابزاری برای ادغام ایده‌ها با انگیزه‌های متضاد است. ایدئولوژی باید متقاعد کند که درک انسان از وقایع ابژکتیو، به صورت "ابژکتیو" اشتباه است. بنابراین، کسب قدرت سیاسی در شوروی به وسیله‌ی فراکسیون استالین - بوخارین نیازمند به یک ایدئولوژی مناسب بود که استبداد بورکراسی و در رأس آن کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی و دبیر کل آن، استالین را توجیه کند. نیکلای بوخارین به عنوان نظریه‌پرداز شناخته‌شده‌ی شوروی، در کتاب "تئوری ماتریالیسم تاریخی" این نیاز را برآورده کرد. او میان آزادی عمل (انتردرترمینیسم) و سرنوشت (دترمینیسم) تفاوت قائل شد و از یک سری نمونه‌های کاذب نتیجه گرفت که آزادی عمل "یک فرم ظریف از دیدگاه نیمه دینی" است که وقایع زندگی را نفی می‌کند و مانعی برای تکامل علم می‌سازد. بوخارین سرانجام نتیجه گرفت که تنها موضع صحیح نه آزادی عمل، بلکه سرنوشت است.<sup>۱</sup> او در توضیح مبانی ماتریالیسم تاریخی سرانجام به مفهوم "ابژکتیو" دست یافت و آن را از یک سو، چنان تفسیر کرد که گویی واقعیت ابژکتیو خارج از درک و ذهن انسان نیز موجود است و از سوی دیگر آن را به انحصار حزب و رهبری آن در آورد. به بیان دیگر، بنا بر ارزیابی بوخارین واقعیت ابژکتیو بدون آگاهی و حتا هستی انسان موجود است.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> vgl. Bucharin Nikolai (۱۹۲۲): Theorie des Historischen Materialismus - Gemeinverständliches

Lehrbuch der Marxistischen Soziologie, Hamburg, S. ۳۰

<sup>۲</sup> vgl. ebd. S. ۲۵۹, ۲۵۷f.

لنینیسم، ایدئولوژی بسیاری از جنبش‌های کارگری - سوسیالیستی را در سطح جهان تحت نفوذ خود قرار داد.<sup>۱</sup>

بدون تردید، نگرش تئوری مراحل به روند تاریخ جهان‌شمول بشری، دینی است زیرا تفکر دینی فقط وابسته به پیشگویی‌های بخصوص، جنجالی و ایده‌آلیستی مانند ظهور امام زمان و وقت موعود نمی‌شود، بلکه هر پیش‌گویی سیستماتیک و واقعیت‌های غیر تاریخی را در بر می‌گیرد که به صورت مجرد، کلی، مجزا از زمان و مکان، بدون بررسی روابط سیاسی - اجتماعی و بدون آگاهی و فعالیت انسان در آینده و به اجبار به وقوع می‌پیوندند. به این ترتیب، فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیسم" با آرمان‌های اخروی و تخیلی مانند ضرورت تحقق میسیون تاریخی پرولتاریا و بدون هیچ‌گونه ارتباطی با واقعیت‌های اجتماعی، به منطق جهان‌گزینی و فرامفومی که در واقع مارکس سرسختانه به آن‌ها انتقاد می‌کرد، باز گردانده می‌شود.

چنین تفسیری از ماتریالیسم تاریخی، بدون تردید سوژه‌گرا است. لیکن سوژه‌گرایی بر خرد انسان‌های آزاد و آگاه استوار نیست که جامعه‌ی ایده‌آلی را برنامه‌ریزی و عملی می‌کنند، بلکه هرگونه فعالیت اجتماعی را در راستای تشدید روندی می‌داند که از پیش معین شده است و تاریخ جهان‌شمول بشری خواه و ناخواه به سوی آن گام برمی‌دارد. بدیهی است که این شیوه‌ی سوژه‌گرایی بر خلاف نظریه‌ی اولیه‌ی بلشویسم، دیگر نمی‌تواند طبقه‌ی کارگر و شوراهای کارگری را عامل دگرگونی اقتصادی و تحولات اجتماعی بداند، بلکه بورکراسی و حزب کمونیست را جایگزین آن‌ها می‌کند. در نتیجه، آشکار می‌شود که چرا این فلسفه‌ی سیاسی ذاتی مستبد دارد. حزب از یک سو به وسیله‌ی تبلیغات جنجالی، آگاهی از واقعیت‌های ابژکتیو را در بست به انحصار کمیته‌ی مرکزی و دبیر کل آن در می‌آورد و از سوی دیگر با صرف نظر کردن از اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت"، روند بازگشت را که با هر دگرگونی اجتماعی به اجبار ایجاد می‌شود، با تهمت وابستگی به بیگانگان و توسط مشت آهنین دولت سرکوب می‌کند.

شناخت یک روند است و در نتیجه واقعیت ابژکتیو نیز نمی‌تواند ماهیت یک وضعیت ثابت را داشته باشد. به بیان ساده‌تر، واقعیت ابژکتیو نیز یک روند است و از این رو، وجود خارجی ندارد زیرا به وسیله‌ی خرد انسان و علم بشر سنجیده، ساخته و پرداخته می‌شود.

فلسفه‌ی سیاسی بوخارین با وجودی که جنبه‌ی ماتریالیستی دارد، لیکن مدعی می‌شود که خارج از ذهن انسان و فراتر از قدرت درک او واقعیتی ابژکتیو موجود است و تاریخ جهان‌شمول بشری، حتا بدون آگاهی انسان‌ها به سوی آن گام برمی‌دارد. به این ترتیب، فلسفه‌ی سیاسی که در واقع در حوزه‌ی مفهومی مستقر است، به وسیله‌ی بوخارین به حوزه‌ی فرامفومی یا متافیزیکی منتقل می‌شود. بنابراین، بوخارین از فلسفه‌ی ماتریالیسم تاریخی یک دین نوین می‌سازد. بدون تردید، چنین دیدگاهی برای کشیدن فلسفه‌ی عمل به ابتذال بسیار سازنده است. طرح مناسب آن در تئوری مراحل به وسیله‌ی استالین تدوین شده است که تاریخ بشری را از یک سو به وسیله‌ی شیوه‌ی دترمینیستی - مکانیکی در مرحله‌های متفاوت تقسیم می‌کند و آن را از سوی دیگر به پنج فرماسیون اجتماعی تقلیل می‌دهد: جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و سوسیالیسم.<sup>۱</sup>

تدوین ماتریالیسم تاریخی و فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیسم" به این شیوه، جنبه‌ی دگماتیک و اخروی می‌گیرد. نتیجه‌ی عملی این فلسفه به وسیله‌ی مصوبات کنگره‌ی ششم کمینترن نهادینه شد. با تدوین طرح "شناخت واقعیت ابژکتیو و تغییر انقلابی آن" تمامی مسائل اقتصادی، سیاسی، علمی، ادبی و هنری تحت "نظارت انقلابی" حزب کمونیست شوروی قرار گرفت و "احزاب کمونیست برادر" را تحت تأثیر خود قرار داد. نتیجه‌ی عملی این فلسفه‌ی سیاسی استقرار استالینیسم به صورت یک دیکتاتوری بورکراسی و ایدئولوژیک در شوروی بود که تحت عنوان مارکسیسم -

<sup>۱</sup> vgl. Stalin, Josef (۱۹۴۶): ber dialektischen und historischen Materialismus, in: Geschichte der KPdSU (B), Berlin(ost), S. ۱۵۶

<sup>۱</sup> vgl. Korsch, Karl (۱۹۶۶): ebd. S. ۶۷

مستحق آن است، ایفا می‌کند و به بیان بهتر، آیا با درک روزمره‌ی انبوه مردم هم‌خوانی دارد؟<sup>۱</sup>

حال با یک مقایسه‌ی اجمالی میان مبانی کلی "مارکسیسم روسی" و دترمینیسم اسلامی روشن می‌شود که این دو جهان‌بینی بدون دردمر با یک‌دیگر قابل ادغام هستند. دترمینیسم و جبر تاریخی در ماتریالیسم عامیانه‌اندیش "مارکسیسم روسی"، در واقع همان دست تقدیر و سرنوشت است که دین اسلام آن‌را برای مؤمنین تبلیغ می‌کند. فعالیت سیاسی برای تشدید روند تاریخ جهان‌شمول، تحقق میسیون ایده‌آلیستی پرولتاریا و تشکیل نظام کمونیستی، در واقع همان دیدگاهی است که اسلام به صورت برگزیدگی الهی برای جهاد، جهان‌گریزی و شهادت در راستای پاسداری از امت اسلامی تبلیغ می‌کند. استبداد بورکراسی و تبعیت مطلق از دبیر کل حزب کمونیست نیز مانند دین اسلام مبلغ فرهنگ قرائت، تقلید و تبعیت از امام امت است.

به این اعتبار، "مارکسیسم روسی" بدون این‌که نیازی به تغییر سازمان گفتاری دینی ایرانیان داشته باشد، بدون این‌که ضرورتی در نقد دین، مبارزه با خرافات یا سازمان‌دهی پروژه‌ی روشنگری ببیند، بدون این‌که احتیاجی به نوسازی جهان‌درونی انسان‌ها و تشکیل فرهنگ متقابل داشته باشد، بدون این‌که دگرگون کردن دیدگاه انبوه مردم به دین و دنیا، عالم و آخرت، حوزه‌ی مفهومی و فرامفهومی را ضروری بداند، قابل تعمیم بوده است. به بیان ساده‌تر، ترویج غیر منتظره‌ی "مارکسیسم روسی" در ایران به این دلیل بوده که نه در مقابل، بلکه در مسیر ذهنیت دینی انبوه مردم گام بر می‌داشته است.

از این رو تأکید حزب توده در مسلمان بودن اعضایش و ابراز ارادت نسبت به اسلام، ایجاد مجالس دینی به مناسبت سالگرد شهادت امام سوم شیعیان در کربلا، برگزاری مراسم عاشورا و تاسوعا و ترویج فرهنگ و منطق جهان‌گریزی فقط ناشی از یک تقلب سازمان‌دهی شده نبود، بلکه از یک سو در مسیر درک روزمره‌ی مردم ایران با

لیکن به مراتب مهم‌تر، مثبت‌گرایی در این فلسفه‌ی سیاسی است که حتا پس از شکست به نقد و سنجش اعمال خود روی نمی‌آورد. از این رو، پراتیک در تئوری منعکس نمی‌شود و نظریه از طریق تجربه آموزش نمی‌یابد. به این ترتیب، برای نمایندگان این فلسفه‌ی سیاسی چاره‌ای باقی نمی‌ماند، جز این که شناخت خود را از جامعه توسط آرمان‌های جنجالی، تبلیغات کذایی و آرزوهای اخروی سامان دهند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که در اوایل این بخش از نوشته طرح شد، "مارکسیست‌های ایرانی" و بخصوص نسل دوم آن‌ها هیچ‌گاه تحت تأثیر مارکسیسم کلاسیک قرار نداشتند و فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها تحت "مارکسیسم روسی" شکل گرفت. لیکن به مراتب مهم‌تر، عوامل عینی جامعه‌ی ایران و درک‌روزمره و ذهنیت دینی شهروندان ایرانی در این دوران بود که تعمیم چنین فلسفه‌ای را ممکن کرد. ایران این دوره نه دارای نظام سرمایه‌داری و اقتصاد مدرن و شکوفایی مانند انگلستان بود، نه شهروندان ایرانی با پروژه‌ی روشنگری و مدرنیته آشنایی داشتند، نه فلسفه‌ی کلاسیک و ایده‌آلیستی آلمانی در ایران مطرح بود و نه افکار عمومی تحت تأثیر علم سیاسی فرانسوی و ضرورت جدایی دین از دولت قرار داشت. در نتیجه، به نظر می‌رسد که تعمیم فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیسم روسی" در ایران و تشکیل فرم ایرانی آن، وابسته به بیگانگی فعالین جنبش کارگری - سوسیالیستی و شهروندان ایران با سه پروژه‌ای است که مارکسیسم کلاسیک را متأثر و متشکل کرده‌اند. این تز بر استدلال گرامشی پیرامون نقد درک‌روزمره استوار است که انسان را به عنوان فعال تاریخی - فرهنگی ارزیابی می‌کند. به بیان دیگر، تفکر و درک روزمره‌ی انسان و شیوه‌ی بیان درخواست‌های اجتماعی، نتیجه‌ی قرن‌ها کشاکش بر سر دین و دنیا، عالم و آخرت، فیزیک و متافیزیک سازمان‌دهی شده‌اند. بنابراین، تعمیم یک جهان‌بینی نوین وابسته به این است که آیا این دیدگاه از نظر فرهنگی عقلانی و منطقی به نظر می‌رسد و پذیرفته می‌شود؟ آیا از نظر عملی به کار گرفته می‌شود و آن نقش اجتماعی را که

<sup>۱</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۷۸): ebd. S. ۱۱

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): ebd. S. ۱۲۹ff.

به بیان دیگر، توده‌ایست تضاد را نه بین نیروهای مولد و مناسبات تولیدی، بلکه میان دو "اردوگاه سوسیالیسم" و امپریالیسم مستقر می‌کند و از این رو برای حفظ منافع "اردوگاه سوسیالیسم" به هر خفتی تن می‌دهد. توده‌ایست مبارزه بر علیه امپریالیسم را با همکاری بورژوازی ملی و نیروهای مذهبی سازمان می‌دهد. تعهد توده‌ایست به مبارزه‌ی ضد امپریالیستی، او را مجاز به نقد جریان‌های ملی - مذهبی نمی‌کند. "راه رشد غیر سرمایه‌داری" که برنامه‌ی سیاست توسعه‌ی اقتصادی توده‌ایست است به او اجازه‌ی انتقاد به نظام سرمایه‌داری و استثمار طبقه‌ی کارگر را نمی‌دهد. به بیان دیگر، نقد توده‌ایست از سرمایه‌داری، محدود به وابستگی آن به امپریالیسم است و پشتیبانی از طبقه‌ی کارگر به عنوان تنها عامل ایجاد ثروت اجتماعی در فلسفه‌ی عمل او جایی ندارد.

توده‌ایست در راستای تحقق فلسفه‌ی سیاسی خود از یک طیف گسترده‌ی عملی برخوردار است. معاملات و مماشات با بورژوازی ملی و جریان‌های مذهبی برای شرکت در قدرت سیاسی، سازمان‌دهی و سوءاستفاده از جنبش کارگری برای تحقق منافع شوروی، اقدام به کودتای نظامی برای دسترسی شوروی به آبهای گرم، سازمان‌دهی اختشاش ملت‌ها برای حفظ منافع شوروی، طرح تقسیم کشور به حوزه‌های متفاوت برای تضمین نفوذ دولت‌های امپریالیستی و نفوذ شوروی، همکاری با مرتجع‌ترین اقلشار مانند اسلام‌یون برای سرکوب جنبش‌های اجتماعی، از جمله سیاست‌هایی هستند که توده‌ایست برای تضمین منافع شوروی در کشور عملی می‌کند.<sup>۱</sup>

در وهله‌ی بعدی، بخش مردمی "مارکسیست‌های ایرانی" هستند که برای مشخص کردن آن‌ها فدائیسیت نامیده می‌شوند. بدیهی است که تعلق به فدائیسیم نیز بستگی به عضویت در سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران ندارد. فدائیسیم نیز یک مرام است که در واقع مابقی جناح‌های غیر توده‌ای "مارکسیست‌های ایرانی" را در بر می‌گیرد و جهان درونی و جهان‌بینی بخش مردمی این طیف را منظم و متشکل می‌کند. شکی نیست که فدائیسیت به توده‌ایسم و نظام شوروی انتقاد دارد، لیکن این انتقاد از جنبه‌ی

<sup>۱</sup>مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳)؛ همان‌جا

ریشه‌های دینی تبلیغ می‌شد و از سوی دیگر در راستای فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیسم روسی" گام بر می‌داشت.<sup>۱</sup>

لیکن "مارکسیسم روسی" فقط فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیست‌های ایرانی" را تحت تأثیر خود قرار نمی‌داد، بلکه طراحی عملی این فلسفه را نیز به عهده داشت. کنگره‌های دوم و چهارم کمینترن (انترناسیونال سوم) بنیان‌گذار فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" بودند. در این دو کنگره، "وحدت کلیه‌ی نیروهای ضد امپریالیست" تصویب شد. "راه رشد غیر سرمایه‌داری" برنامه‌ی سیاست توسعه‌ی اقتصادی کمینترن برای کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره بود. تحقق عملی این سیاست اما بستگی به همکاری توده‌های زحمتکش، شرکت کمونیست‌ها، بورژوازی ملی و نیروهای مذهبی برای ایجاد یک نظام سیاسی خلقی به کمک شوروی داشت.<sup>۲</sup>

در نتیجه از یک سو، "مارکسیسم روسی" فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیست‌های ایرانی" را تحت تأثیر خود قرار می‌داد و از سوی دیگر، کمینترن سیاست عملی جنبش کارگری - سوسیالیستی ایران را از سه جنبه‌ی متفاوت، یعنی "انترناسیونالیسم"، "مبارزه‌ی ضد امپریالیستی" و "راه رشد غیر سرمایه‌داری" معین می‌کرد.

لیکن در تاریخچه‌ی جنبش کارگری - سوسیالیستی ایران دو فرم متفاوت از "مارکسیست‌های ایرانی" قابل تمایز هستند. در وهله‌ی نخست، بخش نخبه‌گرای آن‌ها هستند که برای مشخص کردن آن‌ها توده‌ایست نامیده می‌شوند. بدیهی است که تعلق به توده‌ایسم بستگی به عضویت در حزب توده‌ی ایران ندارد. توده‌ایسم یک مرام است که جهان درونی بخش نخبه‌گرای "مارکسیست‌های ایرانی" را متشکل و جهان‌بینی فعالین سیاسی این طیف را معین می‌کند.

سیاست "انترناسیونالیستی‌ای" که توده‌ایست نمایندگی می‌کند، همبستگی جهانی کارگران را معنی نمی‌دهد و فقط شامل پشتیبانی بی چون و چرا از شوروی می‌شود.

<sup>۱</sup>مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳)، جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد اول، برلین، صفحه‌ی ۷۸ ادامه

<sup>۲</sup>مقایسه، اولیانوفسکی، ر - ۱ - (۱۹۶۰)؛ پیشگفتار، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر - صفحه‌ی ۹ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۲۰ ادامه

این دو فرم متفاوت از "مارکسیست‌های ایرانی" فقط از نظر سیاسی با یک‌دیگر تفاوت دارند، لیکن از نظر فلسفی هر دوی آن مدعی هستند که یک واقعیت ابژکتیو خارج از ذهن عموم وجود دارد و تاریخ جهان‌شمول بشری به اجبار در این راستا سپری می‌شود. در نتیجه، فعالیت سیاسی آن‌ها نیز نتایج مشابهی دارد. به این معنی که هیچ کدام از آن‌ها، تبدیل به یک آلترناتیو سیاسی در مقابل افشار متفاوت محافظه‌کار کشور نمی‌شوند. البته امکان دارد که "مارکسیست‌های ایرانی" میان افشار متفاوت محافظه‌کار موفق به اجرای تاکتیک شوند، ممکن است که با مبارزه‌ی مسلحانه خواست‌های خود را بر محافظه‌کاران تحمیل کنند و حتا امکان دارد که جناحی از طبقه‌ی بورژوازی را نیز سرنگون کنند، لیکن هیچ‌گاه مبدل به یک آلترناتیو سیاسی و انجام انقلاب سوسیالیستی نمی‌شوند. این تز بر این استدلال استوار است که "مارکسیست‌های ایرانی" ملی، مذهبی، سوژه‌گرا و مثبت‌گرا هستند. "مارکسیست‌های ایرانی" ملی هستند زیرا انتقادی به روابط متضاد نیروهای مولد و مناسبات تولیدی ندارند و انتقادشان به نظام سرمایه‌داری غیر ملی بودن آن، یعنی وابستگی به امپریالیسم است. از این جهت "مارکسیست‌های ایرانی" در راستای استقلال ملی از امپریالیسم فعالیت می‌کنند و در نتیجه، در کنار بورژوازی ملی برای تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی قرار می‌گیرند. در دوران رقابت بلوک‌های سیاسی، "مارکسیست‌های ایرانی" حتا در فرم فدائیت آن برای کسب و حفظ استقلال ملی در مقابل امپریالیسم، به اجبار به هواداری از "اردوگاه سوسیالیسم" روی می‌آورند. همزیستی "مارکسیست‌های ایرانی" با سرمایه‌داری و همکاری آن‌ها با بورژوازی ملی برای تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی، مانع می‌شود که آن‌ها رابطه‌ای ارگانیک با طبقه‌ی کارگر ایجاد کنند و تبدیل به روشنفکران طبقه‌ی فرودست جامعه شوند.

"مارکسیست‌های ایرانی" مذهبی نیز هستند. اصولاً هر کسی که خودش را به عنوان مسلمان معرفی می‌کند و یا اینکه مردم کشوری را مسلمان می‌داند به اجبار، خود را متعهد به قشر روحانی می‌کند که نمایندگی دین را به صورت رسمی به عهده دارد. اگر "مارکسیست‌های ایرانی" مدافع جناح مترقی روحانیت می‌شوند، به دنبال تفسیر مناسب دینی می‌گردند، حقوق بشر و مدرنیته را از قرآن و منابع دیگر دینی استنتاج می‌کنند، به دام متکلمین شیاد اسلامی می‌افتند و نمایندگی مباحث کاذبی را مانند

فلسفی ابراز نمی‌شود و فقط اعمال سیاسی را مد نظر دارد. به بیان دیگر، فدائیت در سنت فلسفی "مارکسیسم روسی" قرار دارد و نقد فدائیت به شوروی و توده‌ایسم از دیدگاه مارکسیسم کلاسیک ابراز نمی‌شود. در نتیجه، فدائیت انتقادی به نقض حقوق بشر و مبانی مدرنیته، انتقادی به تعرض بورکراسی به حریم خصوصی شهروندان، انتقادی به اخلاق در آزادی اندیشه، انتقادی به نقش مسلط حزب کمونیست در حوزه‌ی فرهنگی و انتقادی به دیکتاتوری بورکراسی در شوروی ندارد. فدائیت حتا منتقد به نقش روحانیت و جریان‌های ملی - مذهبی در راستای مبارزات ضد امپریالیستی نیست. انتقاد فدائیت به شوروی و توده‌ایسم از دیدگاه سوسیال امپریالیسم و یا رویزیونیسم ابراز می‌شود. به بیان ساده‌تر، مشکل فدائیت با نظام شوروی و نمایندگان توده‌ایست آن در ایران محدود به این می‌شود که چرا حزب کمونیست شوروی بعد از کنگره‌ی بیستم، استالین زدایی کرده است و دیگر در راستای تحقق سیاست‌های گذشته گام بر نمی‌دارد. البته فدائیت برای بنای استقلال تئوریک از توده‌ایسم به تئوری وابستگی روی می‌آورد.<sup>۱</sup> لیکن مبانی تئوریک کمینترن در تئوری وابستگی ادغام شده‌اند و این تئوری نیز انتقادی به سرمایه‌داری فراتر از وابستگی آن به امپریالیسم ندارد.<sup>۲</sup> از این جهت، فدائیت فعالیت سیاسی خود را محدود به حفاظت از منافع و استقلال ملی می‌داند و تضاد را در منافع خلق با امپریالیسم و یا سوسیال امپریالیسم جستجو می‌کند. تشکیل "جمهوری دمکراتیک خلق" که فدائیت به عنوان برنامه‌ی سیاسی در نظر دارد، در واقع برای تحقق استقلال ملی از امپریالیسم و سوسیال امپریالیسم برنامه‌ریزی شده است که باید با همکاری بورژوازی ملی و نیروهای مذهبی سازمان‌دهی شود. لیکن فدائیت بر خلاف تودایست نخبه‌گرا نیست. کسب شغل، ایجاد منبع درآمد و نبرد سلسله مراتب شغلی، فعالیت سیاسی او را معین نمی‌کنند. فدائیت آرمان‌گرا و اصولی است و از نمایندگی و تحقق منافع موکلش که خلق می‌داند، نمی‌گذرد و اگر ضروری باشد به مبارزه‌ی مسلحانه نیز روی می‌آورد.

<sup>۱</sup> مقایسه، آرمان، م. (۱۳۶۲): پروبلما تیک وابستگی، در نظم نوین، دفتر ۵، نیویورک، صفحه ۵ ادامه

<sup>۲</sup> vgl. Hurlienne, Thomas (۱۹۷۴): Zur Ideologiekritik der Lateinamerikanischen Theorien der Unterentwicklung und Abhängigkeit, in: PROKLA, Heft ۱۴/۱۵, Berlin, S. ۲۱۳ff.

معنی خودشناسی طبقه‌ی کارگر است. یعنی حقیقت‌های کشف شده به شیوه‌ای انتقادی ترویج شوند و تعمیم یابند. به این معنی که انبوه مردم و طبقه‌ی کارگر به حدی از فرهنگ نائل آیند که واقعیت‌های روزمره را مانند ماهیت جامعه‌ی طبقاتی، وضعیت فرودست طبقه‌ی کارگر، مناسبات تولیدی، نقش طبقه‌ی کارگر در روند تولید و انباشت ثروت اجتماعی، حقوق و وظایف طبقه‌ی کارگر، هویت تاریخی و عمل‌کرد سرمایه‌داری را مرتبط با هم‌دیگر درک کنند.<sup>۱</sup>

تأکید گرامشی بر ضرورت تشکیل فرهنگ متقابل، وابسته به این است که هیچ دگرگونی اجتماعی بدون شرکت انبوه مردم برای تحقق هدفی یگانه میسر نخواهد شد. در راستای تحقق اتحاد انبوه مردم و تشدید فعالیت آن‌ها، فرهنگ متقابل نقشی اساسی و سازنده دارد زیرا درخواست‌های متفاوت و متعدد اجتماعی را به هم پیوند می‌دهد. فرهنگ متقابل از یک سو اعضای جنبش کارگری را از وضعیت فرودست‌شان در نظام سرمایه‌داری آگاه می‌کند و از نظر اجتماعی ارتقاء می‌دهد و از سوی دیگر باعث می‌شود که فعالین سیاسی جنبش با واژه‌ها و آرمان‌های بخصوص و برای تحقق هدفی مشخص متحد و متشکل شوند. به این ترتیب، در راستای ایجاد صفوف متشکل و متحد جنبش کارگری، فرهنگ متقابل یا اعضای جنبش را منضبط می‌کند و با آن‌ها را به حاشیه می‌راند.<sup>۲</sup>

فرهنگ متقابل اما فرهنگی انتقادی است که ابزار تحلیل آن شامل شک، تردید و خردگرایی می‌شوند. از این رو، فرهنگ متقابل بر خرد طبقه‌ی کارگر استوار است و افکار عمومی را در نظر می‌گیرد و به این سبب به کثرت‌گرایی و لائسیسم دست می‌یابد. لیکن "مارکسیست‌های ایرانی" موفق به تشکیل فرهنگ متقابل نمی‌شوند زیرا در تداوم سنت محافظه‌کاران کشور گام بر می‌دارند، زیرا اخروی و جهان‌گریزند و مانند اسلاميون فرهنگ شهادت را ترویج می‌کنند، زیرا به افکار عمومی و خرد طبقه‌ی کارگر توجهی ندارند، زیرا در راستای تشدید روند تاریخ جهان‌شمولی فعالیت

<sup>۱</sup> vgl. ebd. S. ۲۱۴, ۱۳۱

<sup>۲</sup> vgl. ebd. S. ۱۵۰-f.

"فمینیسم اسلامی" به عهده می‌گیرند، فقط بستگی به این دارد که خود و مردم کشور را به عنوان مسلمان شناسایی کرده‌اند. لیکن ارزیابی جامعه و مردم به عنوان مسلمان، "مارکسیست‌های ایرانی" را از نظر اخلاقی نسبت به دین و نمایندگان آن منضبط می‌کند، اهداف سیاسی آن‌ها را با انرژی کم یا بیش در راستای تحقق ارزش‌های اسلامی قرار می‌دهد و در نتیجه در مقابل جریان‌های مذهبی از نظر اخلاقی، فرهنگی و سیاسی منفعل می‌کند. بدون تردید، با چنین درک‌روزمره‌ای از جامعه و روابط اجتماعی، برای "مارکسیست‌های ایرانی" چاره‌ای دیگر باقی نمی‌ماند، جز این که در راستای تحقق اهداف دینی و نمایندگان دین گام بر دارند. لیکن همان‌گونه که در مقدمه‌ی این مقاله اشاره شد، نفوذ سیاسی نتیجه‌ی توازن قوا است. نقطه‌ی ضعف یکی، تبدیل به قدرت حریف او می‌شود. به این اعتبار، "مارکسیست‌های ایرانی" چون مذهبی هستند، قادر نمی‌شوند که از بحران اسلاميون استفاده‌ی کافی را بکنند، برایشان مقدور نیست که سازمان‌گفتاری نوینی تشکیل دهند، توان آن‌را ندارند که هژمونی‌گفتمانی کسب کنند و فلسفه‌ی سیاسی نوینی را تعمیم دهند. به بیان دیگر، "مارکسیست‌های ایرانی" به دلیل این که ملی و مذهبی هستند، قادر نمی‌شوند که افکار عمومی را تحت تأثیر فرهنگ مدرن و متمدن قرار دهند و مروج اندیشه‌هایی مانند کثرت‌گرایی، لائسیسم، حقوق بشر و تساوی حقوق شهروندان باشند و پشتوانه‌ی نظری یک انقلاب اجتماعی و تحقق دموکراسی و سوسیالیسم را ایجاد کنند. در نتیجه، "مارکسیست‌های ایرانی" به دلیل جهان‌بینی ملی و مذهبی، قادر نمی‌شوند که در مقابل اقشار محافظه‌کار کشور فرهنگ متقابل ایجاد کنند. البته طرح مقوله‌ی فرهنگ به معنی نخبه‌گرایی آن و از دیدگاه زیبایی‌شناسی نیست. بدون تردید، ایجاد سبک نوینی در ادبیات و هنر و تدوین فلسفه‌ای جدید و فراگیر جامعه را تحت تأثیر خود قرار خواهند داد. لیکن فرهنگ متقابل که مد نظر این نوشته است، فقط آن‌را ابزاری برای ارتقاء طبقه‌ی فرودست می‌داند. طرح ضرورت تشکیل فرهنگ متقابل، وابسته به بررسی گرامشی است که ایجاد فرهنگ نوین را برای ارتقاء طبقه‌ی کارگر از دوران همکاری - اقتصادی (فعالیت صنفی) به دوران اخلاقی - سیاسی (فعالیت سیاسی) اجتناب ناپذیر می‌داند.<sup>۱</sup> به این اعتبار، تشکیل فرهنگ متقابل به

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): ebd. S. ۲۷۴, ۱۹۶, ۳۲۹

مرغ‌ها است. به بیان دیگر، دلایل شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران باید در فلسفه‌ی عمل نزد "مارکسیسم ایرانی" جستجو شود.

لیکن "مارکسیست‌های ایرانی" نه تنها قادر نیستند، تبدیل به آلترناتیو سیاسی در مقابل اقشار محافظه‌کار کشور شوند، بلکه مصیبت آن‌ها پس از شکست نیز ادامه می‌یابد. دلیل این مصیبت سوبزه‌گرایی و مثبت‌گرایی در فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها است که مانند "مارکسیسم روسی" ادعا به آگاهی از واقعیت‌های ابژکتیو و فرای ذهنیت سوبزه و عموم مردم می‌کند. نمایندگی این فلسفه منجر به یک مصیبت دوگانه می‌شود که فعالین سیاسی حساس، روزمره با آن مواجه هستند. اولین مصیبت، بستگی به این دارد که "مارکسیست‌های ایرانی" حتی پس از شکست به شک، تردید و انتقاد روی نمی‌آورند، زیرا اصولاً قادر به درک شکست نیستند. اگر هم انتقادی می‌کنند، فراتر از حوزه‌ی سیاسی، فلسفه‌ی عامیانه‌اندیش آن‌ها را در بر نمی‌گیرد. بدیهی است که چنین دیدگاهی مسبب یک استقامت اخلاقی برای حفظ مواضع سیاسی می‌شود زیرا "مارکسیست‌های ایرانی" با وجود شکست به خود تلقین می‌کنند که زمان در راستای تحقق حقوق توده‌ها و اهداف سیاسی آن‌ها سپری می‌شود. انگاری که تاریخ گرایش ابژکتیو خود را بدون دخالت سوبزه و فعالیت سیاسی انسان‌ها طی می‌کند. حفظ مواضع به این‌گونه جنبه‌ی دینی - اعتقادی (دست تقدیر، سرنوشت) می‌گیرد و نتیجه‌ی انتقاد و بازنگری به فلسفه‌ی عملی شکست خورده‌ی آن‌ها نمی‌باشد. استقامت سیاسی به این شیوه، دیگر نتیجه‌ی نمایندگی یک برنامه‌ی اجتماعی مدون نیست که فعال سیاسی از آن قانع باشد، بلکه با منطق جهان‌گریزی همراه است و جنبه‌ی برگزیدگی الهی در راستای تحقق منافع فوق بشری دارد. بدون تردید، تا زمانی که شکست مقطعی باشد و فراتر از تجربه‌ی سیاسی، نظریه‌ی فلسفی را در بر نگیرد، فرهنگ استقامت برای حفاظت از مواضع و تحقق اهداف سیاسی بسیار سازنده است. در این حالت ممکن است که بعد از عقب نشینی، بازنگری در طرح عملی - سیاسی و تجدید سازمان‌دهی، دوباره به عرصه‌ی مبارزاتی بازگشت و در راستای تحقق اهداف سیاسی فعال شد. اما اگر شکست جنبه‌ی ارگانیک داشته باشد، یعنی نه تنها حوزه‌ی سیاسی، بلکه حوزه‌ی فلسفی و کلیت فلسفه‌ی عمل را در بر گیرد، استقامت سیاسی عمل‌کرد بسیار مخربی دارد زیرا مانعی در مقابل شک، تردید و انتقاد و در نتیجه،

می‌کنند که به گمان آن‌ها خواه نا خواه سپری می‌شود، زیرا مروج شک، تردید و خردگرایی نیستند و در تداوم سنت قرائت، تقلید و کیش شخصیت فعالیت می‌کنند.

"مارکسیست‌های ایرانی" در سنت نسل‌های گذشته که روابط دنیوی را با خرافات توضیح می‌دادند، به تئوری توطئه روی می‌آورند و به همان منوال با فرضیات فرامفهوم، مانند سیاست‌های پشت پرده‌ی امپریالیسم جهانی که نه سندی از آن در دست دارند و نه با استفاده از چنین تخیلاتی، سیاست راهبردی قابل طراحی است، فعالیت سیاسی می‌کنند. به این ترتیب در تداوم جهان‌بینی اسلامی یا با منطق جهان‌گریزی فعال (مبارزه برای شهادت) از جان گذشته در مبارزات سیاسی شرکت می‌جویند و یا با منطق جهان‌گریزی منفعل (دست تقدیر، قسمت) به ناتوانی خود اذعان کرده و به انفعال کامل سیاسی کشیده می‌شوند.

بنابراین بدیهی است که با چنین فرهنگ سیاسی، همان‌گونه که نسل‌های قدیمی به دام آخوندهای شیاد و اندیشه‌ستیز می‌افتادند، "مارکسیست‌های ایرانی" نیز تحت سلطه‌ی انسان‌هایی جاه‌طلب و اندیشه‌گریز قرار می‌گیرند که هیچ‌گونه دگراندیشی را در کنار خود تحمل نمی‌کنند. به همین دلایل نیز "مارکسیست‌های ایرانی" هیچ‌گاه به ضرورت خردگرایی و اندیشه‌ی دموکراسی سوسیالیستی دست نمی‌یابند. بدیهی است که "مارکسیست‌های ایرانی" با چنین فرهنگ سیاسی و پشتوانه‌ی ملی و مذهبی تحت پوشش اخلاقی - اجتماعی محافظه‌کاران کشور قرار می‌گیرند و از نظر سیاسی خنثا می‌شوند. به بیان دیگر، زمانی که متکلمین اسلامی، حال با عمامه و یا با کراوات، موفق به توافقی اجتماعی برای استقرار جمهوری اسلامی می‌شوند، این نشانه‌ی اقتدار فلسفی آن‌ها نیست، بلکه نتیجه‌ی نقطه‌ی ضعف "مارکسیسم ایرانی" است که به دلیل مبانی خرافی فلسفی‌اش، قادر نیست که درک روزمره‌ی طبقه‌ی کارگر و فعالین سیاسی را به درک سالم دگرگون کند، در نوسازی جهان درونی انبوه مردم سهیم باشد و در مقابل قوای مرتجع، موحش، متعرض و سیاه جامعه مانند اسلامیون اتحادی متمدنانه سازمان‌دهی کند.

آلمانی‌ها برای چنین مواردی یک ضرب‌المثل مناسب دارند که می‌گوید، زمانی که روباه مرغ‌ها را شکار می‌کند، این نشانه‌ی هوشیاری روباه نیست، بلکه نشانه‌ی حماقت

تقریباً تمامی پناهندگان سیاسی و مهاجرین به کشورهای اروپایی نیز در همین سنین به سر می‌برند.

#### نتیجه:

۱) "مارکسیست‌های ایرانی" هیچ‌گاه تحت تأثیر فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم کلاسیک قرار نداشته‌اند و فعالین جنبش کارگری - سوسیالیستی ایران به وسیله‌ی بلشویسم با "مارکسیسم" آشنا شده‌اند. "مارکسیسم روسی" لیکن از نظر فلسفی جنبه‌ی اخروی دارد و از نظر سیاسی مبلغ مبارزات ملی علیه امپریالیسم جهانی است. به نظر می‌آید که محبوبیت "مارکسیسم روسی" و عمومیت غیر مترقبه‌ی آن در ایران نیز به همین دلایل است. درک روزمره و دینی انبوه مردم ایران از یک سو و تاریخ مبارزات سیاسی برای استقلال ملی از امپریالیسم از سوی دیگر شرایط تعمیم "مارکسیسم روسی" در ایران هستند.

بدیهی است که بیگانگی "مارکسیست‌های ایرانی" با مبانی مارکسیسم کلاسیک و همگامی آن‌ها با جریان‌های محافظه‌کار در راستای کسب استقلال ملی، فعالیت آن‌ها را برای تشکیل فرهنگ متقابل در راستای سازمان‌دهی سیاسی و مستقل جنبش کارگری عقیم می‌کند. به این اعتبار، دلایل شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایام انقلاب بهمن را باید در فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیسم ایرانی" جستجو کرد. فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیسم ایرانی" ملی و مذهبی است و از این رو قادر به نقد ماهیت سرمایه‌داری به عنوان عامل استثمار طبقه‌ی کارگر نمی‌شود، توان انتقاد به فرم دینی سرمایه‌داری در ایران و دولت جمهوری اسلامی را ندارد، انتقادی به دین به عنوان ابزار حکومتی نمی‌کند، به نقد بورژوازی ملی - مذهبی و ائتلاف شوم روحانی و بازاری برای استقرار نظام جمهوری اسلامی روی نمی‌آورد. در نتیجه با چنین فلسفه‌ی سیاسی، "مارکسیست‌های ایرانی" در تداوم سنت محافظه‌کاران گام بر می‌دارند، تبدیل به روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر نمی‌شوند، توان سازمان‌دهی مستقل جنبش کارگری - سوسیالیستی را ندارند، در راستای تحقق انقلاب اجتماعی، استقرار دموکراسی و سوسیالیسم اقدام نمی‌کنند و به این ترتیب تبدیل به سیاهی لشکر بی‌جیره و مواجب محافظه‌کاران ایرانی می‌شوند. از این رو، غیر منتظره نیست که بعد از

بازنگری و تجدید نظر در فلسفه‌ی عملی می‌شود. لیکن پس از شکست نقد هر چه رادیکال‌تر، زنده‌تر و سازنده‌تر صورت بگیرد، رابطه‌ی نظریه و تجربه، تئوری و پراتیک، فلسفه‌ی سیاسی و عمل به همان اندازه نزدیک‌تر می‌شود.

"مارکسیست‌های ایرانی" اما به دلیل مثبت‌گرایی و فلسفه‌ی دترمینیستی مکانیکی‌ای که دارند به نقد رو نمی‌آورند و با نمایندگان نقد، یعنی روشنفکران خصومت‌های آشکار و پنهان ایجاد می‌کنند. آن‌ها همواره شناخت خود را از وقایع اجتماعی با تکرار و تأکید بر آرمان‌ها و اهداف تخیلی خود سامان می‌دهند. بدیهی است که فقر شناخت از تحولات اجتماعی و رد شکست سیاسی به مرور زمان و به اجبار نتیجه‌ای جز انزوای فردی ندارد. انشعاب‌های سازمانی یکی پس از دیگری، فرقه‌گرایی، انزوای فردی و انفعال کامل فعالان سیاسی نتیجه‌ی منطقی فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" است.

دومین مصیبت "مارکسیست‌های ایرانی" در این است که به فلسفه‌ی دموکراسی سوسیالیستی و فرهنگ مدرن تحزب دست نمی‌یابند. منظور از فرهنگ مدرن تحزب در نظر گرفتن خرد حزبی و نظم سازمانی حزب است. به این معنی که تحلیل‌های متفاوت برای بررسی مسائل سیاسی - اجتماعی، پارادایم‌های متفاوت برای تحقق سوسیالیسم به وسیله‌ی فراکسیون‌های متفاوت با همدیگر رقابت کنند.

لیکن فلسفه‌ی "مارکسیسم ایرانی" در عمل ضرورتی برای تشکیل فراکسیون‌های حزبی نمی‌بیند و از این رو نهادهای "مارکسیستی" در طول زمان به خاطر فقدان اندیشه‌ی پلورالیستی سازمانی، رابطه‌ی خود را با جامعه از دست می‌دهند و تبدیل به فرقه می‌شوند. البته فرقه‌گرایی و حذف فراکسیون‌های دگراندیش برای تداوم رهبری بسیار سازنده هستند. اما همین تداوم منجر به گسست سازمان‌های "مارکسیستی" از جامعه و نسل‌های جوان‌تر می‌شود. این مصیبت را می‌توان بخوبی در سازمان‌های "مارکسیستی" در تبعید مشاهده کرد که اعضای فعال آن‌ها اغلب از نسل انقلاب هستند. فاجعه‌ی گسست سازمان‌های "مارکسیستی" از نسل جوان کشور در زمانی مشاهده می‌شود که اکثریت قاطع شهروندان ایران جوان‌تر از سی سال هستند و

از خرابه‌های ایده‌آلیستی هستند، این وضعیت را تداوم می‌دهد. لیکن طرح این نکته ضروری است که تاریخ نتیجه‌ی فعالیت انسان است. انفعال فعالین سیاسی متعهد و قوای سازنده‌ی جامعه، نتیجه‌ای جز پیروزی قوای سیاه اجتماع ندارد.

۳) بحران "مارکسیسم ایرانی" ارگانیک است زیرا فراتر از حوزه‌ی سیاسی، حوزه‌ی فلسفی را نیز در بر می‌گیرد. پراکندگی و انفعال فعالین جنبش کارگری - سوسیالیستی ایران را نیز باید در همین مقوله جستجو کرد که فقط بازتابی از فقدان یک نظریه‌ی منسجم و فراگیر است. برای گرامشی وقوع بحران زمانی است که ایده‌های قدیمی می‌میرند و ایده‌های نوینی جایگزین آن‌ها نمی‌شوند. لیکن فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیسم" در ایران نه وضعیتی ثابت، بلکه یک روند است و هم‌اکنون دوران گسست و گذار را سپری می‌کند. گرامشی رابطه‌ی فعال سیاسی با جامعه را مانند معلم و محصل ارزیابی می‌کند. هر دو به شیوه‌ای متفاوت هم‌دیگر را منضبط می‌کنند. به نظر می‌آید که تحولاتی اجتماعی در ایران و دنیا مانند تشدید روند دنیوی شدن مردم ایران و فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی"، باعث شده است که جامعه (محصل) به مراتب بیشتر فعال سیاسی (معلم) را منضبط کند. از این رو برای "مارکسیست‌های ایرانی" چاره‌ی دیگری نمی‌ماند جز اینکه به خردگرایی، پلورالیسم سازمانی و اندیشه‌ی دموکراسی سوسیالیستی روی بیاورند. به بیان دیگر "مارکسیسم ایرانی" از جنبه‌ی تاریخی و فلسفه‌ی سیاسی نیازمند به بازنگری و بازسازی است. از نظر تاریخی یک بررسی انتقادی ضروری است که نقش شخصیت‌های تاریخی در جنبش کارگری - سوسیالیستی را برجسته کند و بدون انگیزه‌ی اسطوره‌سازی، آن‌ها را به عنوان لنگر هویتی در اختیار نسل‌های جوان‌تر سوسیالیست کشور قرار دهد. از نظر فلسفه‌ی سیاسی نیاز به یک تجدید نظر است که طرح مناسب آن با رجوع به مارکسیسم کلاسیک، فلسفه‌ی انتقادی و تحت عنوان سوژه‌گرایی واقع‌بینانه قابل تدوین است. این طرح در مقاله‌ای با عنوان "نقدی بر مثبت‌گرایی مارکسیستی و فلسفه‌ی عمل نزد آنتونیو گرامشی" برای سنجش و ارزیابی در همین جلد منتشر شده است. طراحی فلسفه‌ی عمل به وسیله‌ی سوژه‌گرایی واقع‌بینانه دو ادعای متفاوت دارد. نخست به وسیله‌ی این پشتوانه‌ی تئوریک، سازمان‌دهی یک حزب مدرن سوسیالیستی ممکن

گذشت بیش از یک سده از تاریخ "مارکسیسم" در ایران و بیش از بیست و پنج سال از شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایام انقلاب بهمن، اغلب سازمان‌های "مارکسیستی" به دنباله روی از این و آن جناح محافظه‌کار ادامه می‌دهند. در این ارتباط پرسش ضروری این است که اگر فلسفه‌ی "مارکسیسم" تحقق چنین سیاستی را تداعی می‌کند، دیگر مارکسیست بودن به چه دردی می‌خورد؟ میان مارکسیست‌های اروپایی روایتی عمومیت دارد که نه تنها برای درک بهتر فلسفه‌ی عامیانه‌اندیش "مارکسیسم ایرانی" سازنده است، بلکه منجر به انبساط روحیه نیز می‌شود. گویی که پس از سرکوب کمون پاریس داماد مارکس، پتر لافورگه، با یکی دیگر از فعالین سیاسی به نزد مارکس در لندن رفتند و در آن‌جا به وی از "مارکسیسم فرانسوی" گزارش دادند. سپس مارکس از آن‌ها پرسید که فرانسوی‌ها چه تصویری از مارکسیسم دارند. آن‌ها هر چه در این ارتباط می‌دانستند، بازگو کردند. مارکس بعد از تعمق کوتاهی پاسخ داد،

«اگر مارکسیسم این است، با وجودی که من مارکس هستم، مارکسیست نیستم.»

روشن است که مارکس بدون تردید با "مارکسیسم ایرانی" نیز به کلی بیگانه بود.

۲) "مارکسیست‌های ایرانی" دیدگاهی دترمینیستی و مثبت‌گرا به روند تاریخ جهان‌شمول بشری دارند. این جهان‌بینی بر تفسیر ماتریالیسم تاریخی در فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیسم روسی" استوار است و ادعا دارد که فلسفه را از هرگونه تخیل‌های آگاه و ناآگاه، عواطف اجتماعی - فرقه‌ای، ایده‌های کاذب سوپژکتیو تصفیه کرده است. فراتر از نقد جنبه‌ی فلسفی این جهان‌بینی که در این نوشته طرح شد، جنبه‌ی عملی آن است که برای فعالیت سیاسی بسیار مخرب است. این جهان‌بینی از یک سو فعال سیاسی را نسبت به افکار عمومی بی‌اعتنا می‌کند زیرا بنا بر فلسفه‌ی دترمینیستی‌اش، آینده از هم اکنون معین شده است و فعال سیاسی فقط در تشدید روند آن شرکت می‌کند. از سوی دیگر، شکست مسبب انفعال کامل فعال سیاسی می‌شود زیرا راهی به سوی نقد و سنجش فلسفه‌ی سیاسی و تجربه‌ی مبارزاتی نمی‌گشاید. آرزوی تحقق آرمان‌ها با امیدواری به آینده‌ی بهتر ادغام می‌شوند و محافظت از میراث سازمانی، همراه با پناه به سوی نوستالژی مبارزاتی که هر دو ناشی

می‌شود و در وهله‌ی بعدی، تحقق عملی این فلسفه به انقلاب اجتماعی و دموکراسی  
سوسیالیستی دست می‌یابد.

با کدام فلسفه‌ی عمل و با چه فرم تشکیلاتی باید سوسیالیست‌های ایران پس از سرنگونی نظام جمهوری اسلامی به فعالیت سیاسی در ایران ادامه دهند؟ چه نقشی را طبقه‌ی کارگر در این فلسفه ایفا می‌نماید؟

آگاهی طبقه‌ی کارگر چگونه ایجاد می‌شود؟ حوزه‌ی تشکیل آگاهی کجا است و هستی طبقه‌ی کارگر چه ارتباطی با آگاهی او دارد؟

آیا هستی طبقه‌ی کارگر بدون واسطه با آگاهی‌اش و آیا وجود عینی طبقه‌ی کارگر بلافاصله با ذهنیت‌اش برابر است و در نتیجه شیوه‌ی فعالیت صنفی و سیاسی‌اش را معین می‌کند؟

چه نقشی را ماتریالیسم دیالکتیکی -تاریخی در راستای تدوین فلسفه‌ای نوین ایفا می‌کند و چه تجربیاتی در غرب فلسفه‌ی مارکسیسم را متأثر کرده‌اند؟

و سر انجام، آیا فعالین جنبش کارگری - سوسیالیستی ایران قادر هستند که با استفاده از مباحث تئوریک - فلسفی مارکسیستی در غرب، پارادایم تحلیل و ایدئولوژی خود را متحول کنند؟

### آگاهی طبقاتی و مثبت‌گرایی در فلسفه‌ی مارکسیسم

برجستگی بررسی مارکس در شیوه‌ی دیالکتیکی آن است. او دیالکتیک هگل را با اولویت ابژه (جامعه و یا پدیده‌ی مورد شناسایی) بر سوژه (عامل شناخت) منقلب کرد و فلسفه‌ی ماتریالیسم دیالکتیکی را بنیان گذاشت. دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل، وقایع ابژکتیو را به عنوان بازتاب "ایده‌ی مطلق" معین می‌کرد. در مقابل، مارکس وقایع ابژکتیو را نتیجه‌ی روند دیالکتیکی دانست که مستقل از ایده‌ی انسان‌ها موجودیت دارند.

مارکس با تحلیل و تجزیه ارزش مبادله از ارزش مصرف، از وحدت ماهیت و فرم ظاهری کالا پرده برداشت. نقد او از یک سو بررسی قوانین ظاهری تبادل کالا در بازار را به وسیله‌ی عرضه و تقاضا و از یک سو فرم کالایی نیروی کار را در بر می‌گیرد که انسان را به معیار کلی "میانگین وقت کار" تقلیل می‌دهند. به این ترتیب در نظم

### نقدی بر مثبت‌گرایی مارکسیستی و فلسفه‌ی عمل نزد آنتونیو گرامشی

بیش از بیست و پنج سال از شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی و استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران می‌گذرد. با وجودی که این مدت بسیار طولانی است، هنوز یک بحث اصولی پیرامون عوامل این شکست میان سوسیالیست‌های ایران گشوده نشده، هنوز نقدی بر فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" عمومیت نیافته، هنوز بحثی جدی پیرامون ضرورت تدوین فلسفه‌ای نوین، برای طرح سیاست کاربردی و پیش‌برد جنبش کارگری - سوسیالیستی مطرح نشده و هنوز فرهنگ سیاسی سوسیالیست‌های ایرانی مورد نقد و بازنگری قرار نگرفته است. متأسفانه به جای ارائه‌ی تحلیلی انتقادی، جامع، مفهوم و سازنده، کماکان به میراث خواری سازمانی اولویت داده می‌شود. باید کتاب‌هایی مانند "شورشیان آرمان‌خواه" و "داس و یاس" نوشته شوند که این رفقا به سخن بیایند و نگاهی به گذشته کنند. نسل‌های جوان سوسیالیست در آستانه‌ی سرنگونی نظام جمهوری اسلامی نمی‌دانند و نمی‌توانند هم بدانند که در دوران کوتاه انقلاب بهمن چه تجربیاتی کسب شده‌اند، چه تحلیل‌هایی منجر به شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی شده‌اند و در نتیجه، عامل استقرار نظام اسلامی بوده‌اند و چه اقدام‌هایی در راستای بازنگری نظری - تجربی انجام شده‌اند که در آینده مانعی برای تکرار اشتباهات گذشته باشند.

همان‌گونه که در مقاله‌ی نقدی بر فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" و دلایل شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران مطرح کردم، از آن‌جا که این نوع "مارکسیسم" ملی - مذهبی است، نه برای بررسی نظام جمهوری اسلامی ابزاری مناسب ایجاد می‌کند و نه قادر به مسلح کردن طبقه‌ی کارگر به یک ایدئولوژی آنتاگونیستی است تا به وسیله‌ی آن جنبش کارگری - سوسیالیستی بر نظام سرمایه‌داری و بورژوازی ملی - مذهبی ایران پیروز شود.

پرسش‌های این نوشته به شرح زیرند:

خردگرایی عامل "تمایل نزولی نرخ سود" و مانعی برای رقابت در بازار است، زیرا عمومیت شیوهی غالب تولیدی و بخصوص فن‌آوری، منجر به افزایش نسبت کار مرده (سرمایه‌ی ثابت) به کار زنده (سرمایه‌ی متغیر) می‌شود و چون طبق تحلیل مارکس فقط کار زنده مولد ارزش است و مورد استثمار قرار می‌گیرد، تعمیم خردگرایی در بخش خصوصی منجر به نزول نرخ سود، رکود اقتصادی و بحران کلی نظام سرمایه‌داری می‌شود.

در وهله‌ی بعدی، ماهیت سرمایه‌داری است که از یک سو مولد "آزادی دوگانه‌ی کار" (آزادی کار از ابزار تولیدی و آزادی کارگر برای فروش نیروی کار خود) می‌شود و از سوی دیگر قادر است که در تمامی شئون زندگی انسان رسوخ کند و کلیت روابط اجتماعی و جزئی‌ترین مسائل و حتا خصوصی‌ترین درخواست‌های او را مبدل به کالا کرده و برای فروش به عرصه‌ی بازار انتقال دهد. به این ترتیب نه تنها تمامی روابط عاطفی انسان‌ها و حوزه‌های پیشا سرمایه‌داری منهدم و خردگرا می‌شوند بلکه تحقق روند فردیت و انزوای انسان‌ها، آن‌ها را برای سازمان‌دهی نوین و پذیرش آگاهی طبقاتی آماده می‌سازند.

از این رو، تعمیم و تعمیق نظام سرمایه‌داری خود مولد انگیزه‌ی انسان‌ها و یا ایجاد شرایط عینی می‌شود که زمینه‌ی مساعدی را برای انقلاب اجتماعی و سازمان‌دهی نظامی نوین مهیا می‌کنند. در این راستا طبقه‌ی کارگر به عنوان عضو جامعه و عامل شناخت وضعیت اجتماعی - طبقاتی خود، بنا بر ارزیابی لوکاچ نقش دوگانه‌ای را ایفا می‌کند. طبقه‌ی کارگر در نظم تولیدی سرمایه‌داری از یک سو ابژه است زیرا به عنوان مالک و فروشنده‌ی نیروی کار خود، فقط تحت نظارت بورژوازی در روند تولید سهم می‌شود. طبقه‌ی کارگر از سوی دیگر هم‌زمان سوژه است زیرا نقش ابژه مانند دوران پیشا سرمایه‌داری، دیگر نه به صورت مستقیم بلکه به وسیله‌ی مالکیت خصوصی بر ابزار تولید بر او تحمیل می‌شود.<sup>۱</sup>

اجتماعی - تاریخی سرمایه‌داری، نه تنها تمامی انسان‌ها، اشیاء، توان‌ها، امکانات و موجودات متفاوت هم‌چون کالا و به وسیله‌ی پول قابل مقایسه، ارزیابی و مبادله می‌شوند بلکه تعمیم جهانی آن، برای عموم نظامی بدون آلترناتیو و غیر قابل جای‌گزینی جلوه می‌کند.

با استفاده از ماتریالیسم تاریخی، مارکس موفق می‌شود که نظام سرمایه‌داری را در کلیت و ساختار طبقاتی آن شناسایی کند و میان سوژه (عامل شناخت) و ابژه (جامعه یا پدیده‌ی مورد شناسایی) به وحدت برسد. هماهنگی تئوری و پراتیک برای شناخت کلیت نظام سرمایه‌داری از یک سو و جهانی شدن این نظام از سوی دیگر، بعد از گذشت بیش از یک سده بر شیوه‌ی بررسی مارکس صحنه می‌گذارد و نقد او را از سیاست اقتصادی بیش از پیش معقول و مقبول می‌سازد. توفیق تحلیل مارکس در شناسایی بحران دوگانه‌ی سرمایه‌داری تداوم می‌یابد. در وهله‌ی نخست، نقد او از خردگرایی سرمایه است که در کلیت به بحران نظام سرمایه‌داری می‌انجامد. این تناقض نتیجه‌ی برنامه‌ریزی روند تولید است که بستگی به محاسبات اقتصادی در بخش خصوصی دارد. لیکن توفیق سرمایه‌ی خصوصی، وابسته به توان شرکت و رقابت اقتصادی در بازار است که با معیار "میانگین نرخ سود" سنجیده می‌شود. در نتیجه، خردگرایی اصل رقابت است که از یک سو در تسلط بهتر و تنظیم و ترکیب مناسب‌تر منابع تولیدی مانند سرمایه‌ی ثابت (فن‌آوری) و سرمایه‌ی متغیر (نیروی کار) و از سوی دیگر در استفاده و بکارگیری مناسب‌تر شرایط کلی تولیدی و طبیعی در عرصه‌ی بازار پدیدار می‌شود. به بیان دیگر، صاحبان سرمایه برای کسب توفیق در بازار، باید منابع تولیدی را چنان به کار گیرند (یعنی مخارج تولید را به حداقل برسانند) و نیروی کار را چنان با نرخ باز تولید آن در بازار مبادله کنند (یعنی سود سرمایه را به بالاترین نرخ ممکنه برسانند) که مقدار کار بیگانه به صورت ارزش به آن‌ها منتقل شود (یعنی تحقق سود سرمایه فرای میان‌گین نرخ سود میسر شود).

بدیهی است که خردگرایی در امر تولید و شرکت در بازار، وابسته به اصولی کلی است که در عرصه‌ی رقابت تعمیم می‌یابد. اما نه پیش‌بینی تحولات احتمالی در بازار مقدور است و نه شرایط تولیدی در بخش خصوصی مشابه هستند. فقط از این دو جهت، شرکت و رقابت در بازار برای کسب سود سرمایه مفهوم می‌شوند. اما تعمیم

<sup>۱</sup> Vgl. Luka's, Georg (۱۹۷۸): Geschichte und Klassenbewusstsein - Geschichte der marxistischen Dialektik, ۵. Auflage, Darmstadt/Neuwied, S. ۸۶, ۲۹۲f.

سوبزه با ابژه را در نظر دارد. او تصور هگل از "تاریخ جهان‌شمول" را که به صورت توازن قوای متضاد در وحدت آن‌ها طرح شده بود، با اولویت ابژه بر سوبزه و تکمیل دیالکتیک با ماتریالیسم، از تداوم برش‌های تاریخی متمرکز کرد. به این ترتیب، مارکس از یک سو علم تحولات مثبت‌گرای تاریخی را که درکی مطلق از تداوم بدون وقفه‌ی نظام اجتماعی داشت، مردود کرد و از سوی دیگر رابطه‌ی "تاریخ جهان‌شمول" و ایدئولوژی را مقبول ساخت که در ترکیبی از برش و تداوم نظام‌های اجتماعی، اما در پی سنت مثبت‌گرایی مفهوم می‌شد. بدیهی است که فعالیت سیاسی مارکس برای تحقق انقلاب اجتماعی بود. او تغییر فرم انباشت و تعویض نظم سیاسی سرمایه‌داری را در نظر نداشت که به وسیله‌ی تحولات فرم‌ظاهری، تداوم ماهیت استثمارگر آن را برنامه‌ریزی کند. دشمنی او و انگلس با اتوبی برای تحقق بلافاصله‌ی رهایی طبقه‌ی کارگر بود که فقط با الغاء مالکیت خصوصی بر ابزار تولید میسر می‌شد. رهایی طبقه‌ای که چیزی بجز از دست دادن زنجیرهایش نداشت.<sup>۱</sup>

لیکن همان‌گونه که هابرماس و لوکاج به مارکس انتقاد می‌کنند، او رابطه‌ی تئوری و پراتیک را به درستی روشن نکرده است و نزد او مفهوم نیست که چگونه آگاهی از منافع طبقاتی تعمیم می‌یابد و این آگاهی چگونه فعالیت طبقه‌ی کارگر را متأثر می‌کند.<sup>۲</sup> آدورنو در تأیید نقش کار به عنوان عامل تبادل مادی میان انسان و طبیعت که مسبب ارتقاء و تشکل آگاهی انسان می‌شود، منتقد است که این آگاهی می‌تواند کاذب بوده باشد.<sup>۳</sup>

بدون تردید عمل‌کرد ایدئولوژی به عنوان آگاهی کاذب برای مارکس پوشیده نبود. او تقسیم کار مادی و ذهنی را میان انسان‌ها، آغاز ظهور ایدئولوژی می‌داند. فقط پس از این لحظه ممکن می‌شود که آگاهی به صورت "ابژکتیو"، غلط شمرده شود. به بیان دیگر، تضاد نیروهای مولد و مناسبات تولیدی نیازمند به ایدئولوژی مناسبی برای

<sup>۱</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): Negative Dialektik, Frankfurt am Main, S. ۱۹۱, ۲۴۰, ۳۱۱۴.

<sup>۲</sup> vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۸): Theorie und Praxis, Frankfurt am Main, S. ۲۰, und vgl. Luka's, ebd., S. ۵۹

<sup>۳</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۷۸): Einleitung, in: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, ۶. Auflage, Darmstadt/Neuwied, S. ۷ff.

شناسایی طبقه‌ی کارگر به عنوان واقعیت اجتماعی و سوبزه‌ی تاریخی - انقلابی نزد مارکس، وابسته به متدولوژی ماتریالیسم دیالکتیکی است که فقط طبقه را محرک غالب وقایع تاریخی، تحولات اجتماعی و یا تعویض ساختار کلی جامعه ارزیابی می‌کند. لیکن همان‌گونه که در آغاز این نوشته مطرح شد در فلسفه‌ی ماتریالیسم تاریخی با اولویت ابژه بر سوبزه، آگاهی جنبه‌ی مادی می‌گیرد. از همین رو مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی مدعی می‌شود:

«این آگاهی نیست که هستی را تعیین می‌کند بلکه هستی است که تعیین کننده‌ی آگاهی است.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، آگاهی پدیده‌ای تاریخی است که انسان در راستای تبادل مادی با طبیعت به آن نائل می‌آید. طبق تحلیل مارکس رابطه‌ی انسان با طبیعت به وسیله‌ی کار اجتماعی ایجاد می‌شود. خصلت انسان وابسته به فعالیت او است که به عنوان سوبزه برای بازتولید نیروی کار خود، هدفمند به استفاده از طبیعت (ابژه) روی می‌آورد. توفیق کمی و کیفی این هدف بستگی به امکانات فکری و بدنی انسان از یک سو و منابع طبیعی موجود از سوی دیگر دارد. تبادل مادی میان انسان و طبیعت نه تنها منجر به تغییر طبیعت بلکه سبب خودآموزی و ارتقاء آگاهی انسان می‌شود. به این ترتیب، اقتدار درک انسان از طبیعت وابسته به سطح فن‌آوری و توسعه‌ی اقتصادی است. در نتیجه از دید مارکس تسلط بر طبیعت و افزایش فن‌آوری نه تنها باعث رشد نیروهای مولد می‌شود بلکه آگاهی انسان را از هویت اجتماعی - طبقاتی خود در پی دارد.<sup>۲</sup> نا به گفته‌ی آدورنو، مارکس طرح سلطه‌ی مطلق انسان بر طبیعت را از برنامه‌ی اولیه‌ی بورژوازی و پیام اولویت خرد عملی را از فلسفه‌ی ایده‌آلیسم آلمانی دریافت کرد و آن‌ها را با آرمان "ضرورت تغییر جهان" به جای "تعبیر فلسفی جهان" مسلح کرد. او به عنوان هگلی لامذهب برای تاریخ نقشی "الهی" قائل بود و اولویت اقتصاد همراه با استدلال تاریخی، آینده‌ی خوشی را به او نوید می‌داد. فلسفه‌ی عمل نزد مارکس بر ماتریالیسم دیالکتیکی استوار است که تطبیق انسان با طبیعت و

<sup>۱</sup> مقایسه، مارکس، کارل (۱۳۵۹): ایدئولوژی آلمانی، ترجمه‌ی زوبین قهرمان، در انقلاب و ادبیات شماره‌ی ۳، هانور، ص ۳۱

<sup>۲</sup> vgl. Marx, K. (۱۹۶۹): Deutsche Ideologie, Berlin (ost), S. ۲۰, ۳۸, und (۱۹۴۱): Grundrisse der politischen Ökonomie, Berlin, S. ۳۸۹, und (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, Berlin (ost), S. ۴۷

تجربه می‌کردند، که آگاهی طبقاتی و برنامه‌ی حزبی، بلافاصله توسط طبقه‌ی کارگر جذب نمی‌شود. بدیهی است که ماتریالیسم تاریخی با بحران مثبت‌گرایی مواجه بود. عامل مثبت‌گرایی در فلسفه‌ی مارکسیسم بنا بر بررسی آدورنو وابسته به منطق دیالکتیکی آن است زیرا از بعضی جوانب مثبت‌گراتر از آن مثبت‌گرایی است که به نقد آن روی می‌آورد.<sup>۱</sup>

مثبت‌گرایی مارکسیستی پیروی از نمونه‌های متفاوتی از فلسفه‌ی عمل را مجاز می‌کند. در حالی که کمونیست‌ها حدود انباشت سرمایه و بحران سرمایه‌داری را برای تحقق انقلاب اجتماعی مثبت ارزیابی می‌کردند، سوسیال دمکرات‌ها به انباشت نامحدود اعتقاد داشتند و برای حفظ جنبه‌های مثبت سرمایه‌داری و حذف جنبه‌های منفی آن از طریق فرم کوشا بودند.<sup>۲</sup> بعد از وقوع انقلاب اکبر، مثبت‌گرایی تحت نظریه‌ی ضرورت ارتقاء نیروهای مولد و تحقق میسیون تاریخی پرولتاریا در کشور شورواها ادامه یافت. بورکراسی که در دوران انقلاب در حاشیه‌ی تحولات سیاسی - اجتماعی دوام یافته بود، تحت اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" و با غلبه‌ی بازگشت بر انقلاب، دوباره فعال شد و در کوتاه‌ترین مدت خود را به عنوان قشر حاکم در کشور شورواها نهادینه کرد. گزینش "اقتصاد با برنامه" به جای "اقتصاد بازار" که در اوایل بدون تردید با انگیزه‌ی تحقق سرمایه‌داری دولتی همراه نبود، تا فروپاشی کشورهای "سوسیالیستی واقعاً موجود" دوام یافت. ایدئولوژی حکومتی که تمرکز قدرت دولتی را برای تحقق نظم اجتماعی و ارتقاء نیروهای مولد ضروری می‌دانست، مبلغ آینده‌ی مثبت و درخشانی بود. انگاری که فن‌آوری به تنهایی و بدون در نظر گرفتن انسان‌هایی که آن‌را به کار می‌گیرند و موجب وقایع اجتماعی می‌شوند، به صورت ابژکتیو ارتقاء نیروهای مولد را میسر خواهد کرد. مارکسیسم عامیانه‌اندیش روسی معتقد به واقعیت ابژکتیو خارج از ذهن عموم و روح جهان‌شمول تاریخ بود که در راستای سرنوشتی معین و مثبت به سوی کمونیسم سپری می‌شد.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶), ebd., S. ۱۴۲

<sup>۲</sup> vgl. Luka's, Georg (۱۹۷۸), S. ۱۰۸f.

<sup>۳</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶), ebd., S. ۳۱۴, und vgl. Luka's, Georg (۱۹۷۸), ebd., S. ۳۸, und

توجیه روابط اجتماعی است. ایدئولوژی باید متقاعد کند که آگاهی از نظم موجود، بیان‌گر وقایع اجتماعی نیست. به این ترتیب، آگاهی نزد مارکس از زمینه‌ی ماتریالیستی خود مبرا می‌شود.<sup>۱</sup> در روند توسعه‌ی سرمایه‌داری لیکن، ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم در تناقض با وقایع اجتماعی قرار می‌گیرد. آگاهی کسب شده در روند تبادل مادی میان انسان و طبیعت از یک سو و تضاد ارگانیک نیروهای مولد و مناسبات تولیدی در نظم سرمایه‌داری از سوی دیگر، منجر به بحران ایدئولوژی برای توجیه جامعه‌ی طبقاتی می‌شوند. مارکس به عنوان وارث فلسفه‌ی ایده‌آلیسم آلمانی و بنیان‌گذار ماتریالیسم دیالکتیکی، ادغام ایده (ذهنیت) با انگیزه (عینیت) را عواملی می‌داند که تئوری (نقد سیاست اقتصادی) را مبدل به نیروی مادی برای سرنگونی نظام سرمایه‌داری و رهایی طبقه‌ی کارگر می‌کند. مارکس پیرامون نقد فلسفه‌ی قضایی هگل این مقوله را برجسته می‌کند:

«سلاح نقد نمی‌تواند جایگزین نقد تسلیحات شود، خشونت مادی باید به وسیله‌ی خشونت مادی سرنگون شود. حتا تئوری زمانی که توسط توده‌ها جذب شود، تبدیل به خشونت مادی می‌شود.»<sup>۲</sup>

اما همان‌گونه که مارکس ادامه می‌دهد،

«این کافی نیست که نظریه به تجربه تمایل پیدا کند. تجربه تمایل دارد. تجربه باید به سوی نظریه تمایل پیدا کند.»<sup>۳</sup>

به این ترتیب، مارکس برای عینیت نسبت به ذهنیت اولویت قائل است و تعمیم نظریه‌ی انقلابی را وابسته به تجربه، یعنی تضاد نیروهای مولد و مناسبات تولیدی می‌داند. در اوایل قرن گذشته در کشورهای مدرن سرمایه‌داری احزاب سوسیال دمکرات تشکیل شدند. در مبارزات طبقاتی فعالین جنبش کارگری - سوسیالیستی

<sup>۱</sup>مقایسه، مارکس، کارل (۱۳۵۹)، همان‌جا، ص ۴۰ ادامه

<sup>۲</sup> vgl. Marx, Karl, MEW ۲۳, S. ۳۸۵, z.n. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main, S. ۱۷۰, und

vgl. Luka's, Georg (۱۹۷۸), ebd., S. ۵۹

<sup>۳</sup> vgl. Marx, Karl, MEW ۲۳, S. ۳۸۶, und

vgl. Luka's, Georg (۱۹۷۸), ebd., S. ۶۰

خود بیگانگی است که هر دو نظام در نوع خود مولد آن‌ها هستند. بررسی شیء‌وارگی نزد لوکاچ مستند به تحلیل مارکس است که از جلد اول سرمایه استنتاج می‌شود:

«حرکت اجتماعی انسان‌ها در نظر آن‌ها به صورت تحرک اشیا در می‌آید، اشیا بی که انسان‌ها به جای سلطه بر آن‌ها، به زیر سلطه‌شان می‌روند.»<sup>۱</sup>

شیء‌وارگی برای لوکاچ نتیجه‌ی خردگرایی در راستای تحقق سیاست اقتصاد کلاسیک است که مارکس به نقد تاریخی آن پرداخته است. بدیهی است که تمامی روابط اجتماعی و مادی به وسیله‌ی اشیا ایجاد نمی‌شوند. فقط این نظم سرمایه‌داری است که برای کسب سود، همه چیز را مبدل به شیء می‌کند. رسوخ اشیا به عنوان میانجی روابط عاطفی - اجتماعی انسان‌ها، سرانجام عامل انسان‌ستیزی می‌شوند. بنا بر تحلیل لوکاچ خردگریزی و فردیت روی دیگر سکه‌ی شیء‌وارگی هستند.<sup>۲</sup>

لوکاچ اما نقد شیء‌وارگی را محدود به نظام سرمایه‌داری و حکومت بورژوازی می‌کند. این کوتاهی نکته‌ای برای انتقاد آدورنو به او است. گویا که لوکاچ در حسرت گذشته‌های خوش، در نظر ندارد که آن وضعیتی که آرزویش را می‌کند، خود نتیجه‌ی شیء‌وارگی و نهادهای انسان‌ستیز بوده‌اند. برای آدورنو شیء‌وارگی و آگاهی شیء‌واره هم‌گام با اکتشافات علوم طبیعی، منجر به تداوم مثبت‌گرایی می‌شوند زیرا از آینده‌ی جهان تصویری، بدون هرگونه کمبود مادی می‌سازند. همان‌گونه که آدورنو ادامه می‌دهد، در حالی که در نظام سرمایه‌داری حداقل روابط شیء‌واره و غیر انسانی منجر به تمایل افراد به انسان‌گرایی می‌شوند، در نظم "سوسیالیستی واقعاً موجود" بی‌اعتنایی به اشیا - که البته به عنوان ابزار ناب و سوبژه‌ی اجتماعی ارزیابی می‌شوند - انسانیت و تمایل به انسان‌گرایی را به کلی حذف می‌کنند. آدورنو تأکید دارد که شیء‌وارگی همواره با دو پدیده همراه است. سوبژه با ابژه منطبق نیست و انسان به سلطه‌ی شیوه‌ی تولیدی حاکم در آمده که برایش بدون واسطه قابل شناخت و ارزیابی نیست.<sup>۳</sup>

در غرب اروپا، آنجایی که انقلاب‌های کارگری - سوسیالیستی با شکست مواجه شدند، سوسیال دموکراسی چون گذشته ماتریالیسم تاریخی را در بست مبدل به ایدئولوژی بورژوازی کرد. مقابله با مارکسیسم از دو سو سازمان‌دهی شد. در وهله‌ی نخست، نقش مثبت تاریخی بورژوازی برای ارتقاء نیروهای مولد بود که گفتمان غالب سوسیال دموکراسی را معین می‌کرد. از این رو، طبقه‌ی کارگر محکوم بود که تحت نظارت بورژوازی، رهایی خود را در پیشرفت فن‌آوری و تحولات سرمایه‌داری جستجو کند.

در وهله‌ی بعدی، تقبل جدایی حوزه‌ی اقتصادی از حوزه‌ی سیاسی بود که به عنوان برنامه‌ی بورژوازی و اصل تدوین شده‌ی قانون اساسی‌اش، جامعه را پیرامون منافع طبقاتی خود متشکل می‌کرد. صرف نظر از تحلیل کلی جامعه‌ی طبقاتی و تقبل گسست تئوری و پراتیک بهایی بود که سوسیال دموکراسی برای فعالیت قانونی پرداخت.<sup>۱</sup> محدودیت مبارزات طبقاتی در حوزه‌ی اقتصادی، نیروی کار را از یک سو به عنوان عامل تبادل مادی میان انسان و طبیعت و از سوی دیگر به عنوان تنها عامل ایجاد ثروت اجتماعی پنهان می‌کند. به این ترتیب، نه تنها ماهیت غیر اخلاقی استثمار پوشیده می‌ماند، بلکه انتقال مبارزات طبقاتی به حوزه‌ی سیاسی و استنتاج هرگونه فعالیت انقلابی در نطفه خفه می‌شود. بدیهی است که با چنین طرحی سوسیال دموکراسی قادر نبود و نخواهد بود، فراتر از اندیشه‌ی سیاسی بورژوازی گام بردارد و در حوزه‌ی ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم محبوس می‌ماند.

با وجود تفاوت پروژه‌های سیاسی - اجتماعی سوسیال دموکراسی و مارکسیسم روسی، خصلت مثبت‌گرای آن‌ها یکی است. ارتقاء نیروهای مولد به وسیله‌ی فن‌آوری و اکتشافات علوم طبیعی از یک سو، پشتوانه‌ی تبلیغاتی مناسبی برای آینده‌ای مثبت و درخشان هستند و از سوی دیگر، انسان را به عنوان سوبژه‌ی شناخت، نقد و نفی پروژه‌ی سیاسی - اجتماعی‌شان مطرود می‌کنند. فراتر از این پدیده‌ی شیء‌وارگی و از

vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): ebd.

<sup>۱</sup> vgl. Luka's, Georg (۱۹۷۸), ebd., S. ۱۱۱

<sup>۱</sup> vgl. Marx, Karl, MEW ۲۳, S. ۸۹, z. n. Luka's, Georg (۱۹۷۸), ebd., S. ۱۲۳

<sup>۲</sup> vgl. Luka's, Georg (۱۹۷۸), ebd., S. ۱۲۳f.

<sup>۳</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶), ebd., S. ۱۹۰

### فلسفه‌ی عمل نزد آنتونیو گرامشی

با شناخت پدیده‌های جهان‌شمول شیء‌وارگی و "از خود بیگانگی" نه تنها مشکلات تعمیم آگاهی طبقاتی مفهوم‌تر می‌شوند، بلکه مثبت‌گرایی در فلسفه‌ی مارکسیسم بیش از پیش مورد پرسش قرار می‌گیرد. در اوایل سده‌ی گذشته و در اوج دوران جنبش کارگری - سوسیالیستی در اروپا، گرامشی مانند بسیاری از مارکسیست‌های هم‌دوره‌اش با موانع تعمیم آگاهی طبقاتی مواجه بود. برای آن‌ها یک طرح جهان‌شمول از تئوری و پراتیک مصداق تحلیل بود که از دو جنبه مسائل اجتماعی را بررسی می‌کرد. در وهله‌ی نخست، بررسی واقعیت اجتماعی بود که تضاد ابژکتیو میان نیروهای مولد و مناسبات تولیدی را برجسته می‌کرد. به بیان مفهوم‌تر، با وجود خصلت اجتماعی کار، نظارت بر روی آن و نتایج آن خصوصی بود. در وهله‌ی بعدی، بررسی فعالیت سیاسی بود که تضاد سوژکتیو و یا مقاومت فعال به عنوان بیان این تضاد ابژکتیو را در بر داشت.<sup>۱</sup>

از این رو، با در نظر گرفتن تجربیات جنبش کارگری، برای گرامشی قابل توضیح نبود که چرا وجود عینی طبقه‌ی کارگر منجر به تعمیم ایدئولوژی مارکسیسم نمی‌شود؟

چرا عوامل عینی و ذهنی با یک‌دیگر ادغام نمی‌شوند؟

چرا صفاتی مانند آگاهی، منافع و فعالیت طبقاتی بدون واسطه، از آگاهی فردی و یا برنامه‌ی حزبی به آگاهی طبقه‌ی کارگر تبدیل نمی‌شوند؟

چرا طبقه‌ی کارگر بنا به تعلق تاریخی و ماتریالیستی‌اش و در راستای تحقق منافع طبقاتی‌اش در حوزه‌ی سیاسی فعال نیست و چرا آگاهی طبقه‌ی کارگر با هستی او نامتناسب است؟

پدیده‌ی است که گرامشی به دلیل فعالیت سیاسی روزمره‌اش ناظر اوج و افول جنبش کارگری بود. او در سال ۱۹۱۷، بعد از پیروزی انقلاب اکتبر و هم‌زمان با اعتصاب کارگری در شهر تورین با موانع جنبش کارگری - سوسیالیستی از نزدیک آشنا شد.

<sup>۱</sup> vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۸), ebd., S. ۱۰

همراه با شیء‌وارگی، "از خود بیگانگی" است که طبق تحلیل آدورنو منجر به اخلاق در شناخت انسان (سوبزه) از جامعه (ابژه) و آگاهی طبقاتی می‌شود. اما انتقاد او به "از خود بیگانگی" فراتر از نقد مارکس می‌رود. مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی عامل این پدیده را مالکیت خصوصی و نظام سرمایه‌داری می‌داند که نه تنها منجر به "از خود بیگانگی" هستی انسان بلکه هستی اشیا نیز می‌شوند.<sup>۱</sup>

عوامل "از خود بیگانگی" انسان، رقابت اقتصادی در بازار، تشدید فن‌آوری و تقسیم کار در روند تولید هستند که انسان را مبدل به جزئی از کل نظم مکانیکی می‌کنند. به این ترتیب، انسان دیگر به عنوان فاعل راستین فرآیند کار (کالا) و عامل ایجاد ثروت اجتماعی نمودار نمی‌شود. در روند تولید، استقلال انسان به وسیله‌ی سلطه‌ی اصول تولیدی سلب می‌شود و او را موظف به پیروی از قوانینی می‌کند که از پیش تعیین شده‌اند. کمیت تولید جایگزین کیفیت می‌شود و معیار سنجش مقدار کار است. بنا بر تحلیل مارکس، تقلیل انسان به مقدار کار، نه تنها او را با زمان مشابه و قابل جای‌گزینی می‌کند، بلکه او را در مقابل نیروی کار محو می‌کند.<sup>۲</sup>

فراتر از مارکس، آدورنو عبارت "از خود بیگانگی" را نیز به منتقدین شیء‌وارگی بسط می‌دهد. "از خود بیگانگی" برای او نتیجه‌ی ترس و اضطراب از کسانی است، که به شیوه‌ای افراطی به نقد آگاهی شیء‌واره روی می‌آورند و سلطه‌ی شیء‌وارگی را برای جامعه مضر تلقی می‌کنند. به این ترتیب، آگاهی که شیء‌وارگی را، برای تنظیم روابط اجتماعی و انسانی بیگانه تلقی می‌کند، خود برای این نظام مبدل به بیگانه می‌شود و با اعمال زور منفی و تهمت وابستگی مواجه خواهد شد.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> vgl. Marx, Karl, Deutsche Ideologie, in: MEW ۳, S. ۲۱۲, und

vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶), ebd., S. ۱۸۳f.

<sup>۲</sup> مارکس، کارل (۱۹۷۹): فقر فلسفه، از انتشارات سازمان چریک‌های فدائی خلق ایران، شماره‌ی ۲۱، ص ۵۲ ادامه

<sup>۳</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶), ebd., S. ۱۸۹

اوایل اکتبر ۱۹۱۹ در شهر بولوگنا برگزار شد، یکی از هواداران سرسخت عضویت حزب در انترناسیونال سوم (کمینترن) و خواهان اخراج اعضای فراکسیون رفرمیست و اپورتونیست از حزب بود.<sup>۱</sup> دو سال بعد در کنگره‌ی دوم، پس از تعویض نام حزب سوسیالیست ایتالیا به حزب کمونیست ایتالیا، او سخن‌گوی حزب در کمینترن شد. لیکن در این دوره دیگر نه شورایی در ایتالیا موجود بود و نه شوراها در کمینترن فراکسیونی داشتند، در حالی‌که شوراها‌ی کارگری برای گرامشی هسته‌ی دولت سوسیالیستی را تشکیل می‌دادند.<sup>۲</sup>

در آوریل ۱۹۲۴، زمانی که برای آخرین بار فاشست‌های ایتالیا به اجبار، به انتخابات پارلمانی تن دادند، گرامشی به عنوان رهبر فراکسیون حزب کمونیست ایتالیا در مجلس انتخاب شد. دو سال بعد، یعنی در اوایل نوامبر ۱۹۲۶، او به وسیله‌ی پلیس فاشیست ایتالیا دست‌گیر و محکوم به حبس ابد شد و به زندان افتاد.<sup>۳</sup>

بدیهی است که فعالیت تئوریک گرامشی در دوران زندان به پایان نرسید. او برای ارزیابی و بازنگری شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایتالیا، تحلیل‌هایی را میان سال‌های ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۶ به صورت پراکنده و تحت نام فلسفه‌ی عمل مهیا کرد که بعدها به نام‌های جزوه‌های زندان و نامه‌هایی از زندان منتشر شدند.

انگیزه‌ی گرامشی از تدوین فلسفه‌ی عمل بررسی رابطه‌ی تئوری و پراتیک بود. او از یک سو، بررسی موانع تعمیم آگاهی طبقاتی را در نظر داشت و از سوی دیگر، پارادایم نوینی برای ارتقاء فرهنگی طبقه‌ی کارگر مهیا کرد تا شرایط تحقق حکومت شورایی و سوسیالیسم را ایجاد کند. بدیهی است که توفیق فلسفه‌ی عمل، وابسته به درک جامع از تمامی تجربیات این دوران بود. از این رو، شناخت سه پدیده‌ی تجربی برای درک بهتر نظریات گرامشی پیرامون فلسفه‌ی عمل ضروری است.

در وهله‌ی نخست، تحولات بنیادی بودند که در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ در کشورهای غربی سرمایه‌داری به وقوع پیوستند. از یک سو، تحقق سیستم تولیدی

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۵۹f., ۶۲

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۴۱f.

<sup>۳</sup> vgl. Abendroth, Wolfgang (۱۹۶۷): Vorwort, in: Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۹

در حالی‌که شوراها‌ی کارگری مبلغ انقلاب و الغاء مالکیت خصوصی بر ابزار تولید بودند، نمایندگان سندیکاها برای فعالیت قانونی و صنفی کارگران مبارزه می‌کردند.<sup>۱</sup>

گرامشی با فعالیت صنفی مخالفت می‌کرد زیرا آن‌را نشانه‌ی پذیرفتن نظام سرمایه‌داری می‌دانست. افزایش کارمزد و قانونمند شدن فعالیت سندیکا، برای او فقط نتیجه‌ی نقطه ضعف و عقب نشینی مقطعی بورژوازی بود که با تغییر توازن قوا، بلافاصله به وضعیت گذشته باز خواهد گشت.<sup>۲</sup>

گرامشی فعالیت عوامل اپورتونیست و رفرمیست در حزب را مانعی برای فعالیت انقلابی و تحقق سوسیالیسم در ایتالیا می‌دانست.<sup>۳</sup> او برای مقابله با این گرایش مجله‌ی اوردینونوا (نظم نوین) را منتشر کرد تا به عنوان ارگان جنبش تهیجی کارگران، به بررسی مسائل انقلاب و سوسیالیسم بپردازد.<sup>۴</sup>

طرح این نکته اما ضروری است که نوشته‌ها و فعالیت سیاسی گرامشی متفاوت ارزیابی می‌شوند.<sup>۵</sup> او در آغاز هوادار بلشویسم بود. مقاله‌ی او به مناسبت پیروزی انقلاب اکتبر در سال ۱۹۱۷، با تیتراژ انقلاب علیه سرمایه در مجله‌ی آوانتی منتشر شد. منظور گرامشی از سرمایه، نقد اقتصاد سیاسی نوشته‌ی مارکس بود زیرا طبق ارزیابی گرامشی، سرمایه در روسیه بیشتر تحلیلی برای بورژوازی تا برای پرولتاریا بود. انقلاب اکتبر از دید او بیشتر به وسیله‌ی ایدئولوژی و نه با واقعیت عینی جامعه متحقق شد. وقوع انقلاب اکتبر برای او این نظریه را مردود می‌کرد که در روسیه، قبل از این‌که پرولتاریا اصولاً به فکر تحقق منافع طبقاتی خود و انقلاب سوسیالیستی بیفتد، باید حتماً طبقه‌ی بورژوازی مستقر و دوران سرمایه‌داری سپری شود و تمدنی مانند غرب شکل بگیرد.<sup>۶</sup> گرامشی در کنگره‌ی اول حزب سوسیالیست ایتالیا که در

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۹۱

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۶۹

<sup>۳</sup> vgl. ebd., S. ۵۹f., ۶۲, ۹۱

<sup>۴</sup> vgl. Abendroth, Wolfgang (۱۹۶۷): Vorwort, in: Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۹

<sup>۵</sup> vgl. Altvater, Elmar/Kalscheur, Otto (۱۹۷۹): Den Staat Diskutieren, und Altvater, Elmar (۱۹۸۷):

Gramsci in BRD - Eine Theorie wird gefiltert, in PROKLA, H. ۶۶, S. ۱۶۱ff., Berlin

<sup>۶</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۲۳f.

در نظام سرمایه‌داری ممکن می‌ساخت که تحت نام شیوه‌ی زندگی آمریکایی به سیر مهاجرت به سوی ایالات متحده شدت می‌داد.

در وهله‌ی بعدی، تضادهایی بودند که بعد از شکست نهایی جنبش کارگری - سوسیالیستی در غرب و تجربیات تحقق سوسیالیسم در شرق، گفتمان غالب کمونیست‌ها را معین می‌کردند. در جمهوری سوسیالیستی مجارستان، دولت علیه درخواست سندیکا، کارخانه‌ها را اجتماعی کرد. اعضای سندیکا نه تنها سطح پائین آگاهی طبقه‌ی کارگر را مانعی برای اداره‌ی کارخانه‌ها می‌دانستند، بلکه به دمکراسی و رفرف در نظام سرمایه‌داری به مراتب بیشتر تمایل داشتند.<sup>۱</sup> در سال ۱۹۲۶، در شوروی گفتمانی پیرامون شیوه‌ی تحقق سوسیالیسم میان دو فراکسیون حزب کمونیست گشوده شد. در حالی که فراکسیون استالین - بوخارین از تحقق سوسیالیسم در شوروی پشتیبانی می‌کرد، فراکسیون تروتسکی تحقق انقلاب جهانی را برای پیروزی سوسیالیسم اجتناب ناپذیر می‌دانست.

بدیهی است که حزب کمونیست ایتالیا نمی‌توانست نسبت به این کشاکش‌ها در "کشور شوراه" بی تفاوت بماند. کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست ایتالیا در اواسط اکتبر ۱۹۲۶ نامه‌ای برای کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست روسیه ارسال کرد. این نوشته انشعاب را برای جنبش کارگری - سوسیالیستی مضر می‌دانست و بر ضرورت توافق در حزب کمونیست شوروی تأکید می‌کرد.<sup>۲</sup>

گرامشی با طرح تروتسکی، یعنی "انقلاب مداوم" مخالفت می‌کرد و او را تئورسین "جنگ متحرک" می‌دانست. او این واژه را از مباحث نظامی وام گرفته بود که میان "جنگ متحرک" و "جنگ موضعی" تفاوت قائل می‌شد. البته گرامشی به درستی منتقد است که این دو واژه برای مفهوم کردن سیاست در جبهه‌های جنگ مناسب هستند و در حوزه‌ی سیاسی منجر به بدفهمی می‌شوند. به این جهت، او این دو

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۴۷f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۱۲۰f.

تیلوریسم بود که با مجزا کردن روند تولید در کوچک‌ترین و ساده‌ترین اجزاء، نه تنها استخدام کارگر ماهر را منتفی کرد، بلکه بارآوری نیروهای مولد به این شیوه منقلب شد. بدیهی است که روند تولید تیلوریستی که کارگر را "گوریل تربیت شده" می‌پنداشت، نمی‌توانست بدون در نظر داشتن بازتولید مناسب نیروی کار عمومیت بگیرد. ممنوع کردن مشروبات الکلی به وسیله‌ی دولت آمریکا و تبلیغ و ترویج شیوه‌ی زندگی پروتستانتیسم (تک همسری، محدود کردن تعداد فرزندان و تدارک تحصیل آن‌ها) به وسیله‌ی هنری فورد، فرم منطقی و مناسبی را از بازتولید نیروی کار برای تحقق تولیدات انبوه صنعتی ارائه می‌داد.<sup>۱</sup> از سوی دیگر، دخالت ارگانیک دولت در روند انباشت به وسیله‌ی سرمایه‌گذاری مستقیم در صنایع سنگین (آهن) و انرژی (ذغال سنگ) و ایجاد شرایط کلی تولیدی (برنامه‌ریزی و ساخت راه‌آهن، برق‌رسانی و شبکه‌ی تجاری) بودند که از ماهیت نظام سرمایه‌داری، فرم سیاسی نوینی تشکیل می‌دادند. به بیان دیگر، روبنا در زیربنا دخول می‌کرد. از این رو، دولت مدرن بورژوایی در جامعه‌ی مدنی حضور داشت و فعالیت نهادهای شبه‌دولتی منجر به تعویض رابطه‌ی شهروندان با دولت می‌شد.<sup>۲</sup>

شیوه‌ی نوین تولید و بازتولید نیروی کار و نقش دخیل دولت در روند تولید، با تحقق برنامه‌ی توافق جدید که به وسیله‌ی کابینه‌ی روزولت و برای مهار کردن جنبش کارگری آمریکا در سال ۱۹۳۳ سازمان‌دهی شده بود، شدت گرفت. در این راستا دولت آمریکا توفیق یافت که با برنامه‌ای گسترده تولیدات انبوه را با مصرف انبوه هماهنگ کند و بحران اقتصادی را از یک طرف و جنبش کارگری را از طرف دیگر مهار نماید.

برنامه‌ی توافق جدید به وسیله‌ی فرهنگ بخصوص غربی و توسط تئاتر، فیلم‌های سینمایی هالیوود، موسیقی جاز، موزیکال برادوی و برنامه‌های تلویزیونی تقویت می‌شد. شکوفایی اقتصادی، دمکراسی بورژوایی و "دولت رفاه" تحقق شیوه‌ی زندگی جذابی را

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۳۸۹, ۳۹۱, ۳۹۳

<sup>۲</sup> vgl. Altvater, Elmar/Kalscheur, Otto (۱۹۷۹): Reaktion auf eine Provokation - wie die Linke in Italien die Krise des Marxismus diskutiert, in: Den Staat Diskutieren, S. vff., Berlin, S. ۳۱f.

تکاملش را، یعنی محو شدنش در حوزه‌ی ملی و سازمان‌دهی نوینش را در یک نظام جهانی یا انترناسیونال کمونیستی مهیا می‌کند.<sup>۱</sup>

بدیهی است که گرامشی با چنین درکی از تحولات دولت سوسیالیستی با ساختار حزب کمونیست شوروی موافق نبود. او میان سانترالیسم بورکراتیک و دموکراتیک تفاوت می‌گذاشت و مبلغ نمونه‌ی دوم آن بود. سانترالیسم دموکراتیک برای گرامشی پیوسته در حال تحرک و تطبیق خود با وقایع اجتماعی است. یعنی پیوسته منجر به توازنی میان درخواست‌های جامعه از پائین و فرمان‌های حزبی از بالا می‌شود و به این ترتیب، تحقق اهداف اجتماعی را در چهارچوب مستحکم نهادهای ماهر رهبری ممکن می‌سازد. در نتیجه سانترالیسم دموکراتیک برای جامعه نقشی ارگانیک دارد زیرا حرکت اجتماعی را در خود جذب می‌کند و به صورت مکانیکی در بورکراسی منجمد نمی‌شود. هم‌زمان در حالی که حرکت اجتماع را ملایم به سمتی قابل کنترل سوق می‌دهد، مدام درخواست‌های جامعه را متحقق می‌کند. این عوامل که سبب استحکام دولت سوسیالیستی هستند در تکامل ارگانیک هسته‌ی مرکزی گروه رهبری و در سطوح پایین حزبی تثبیت می‌شوند.<sup>۲</sup>

برای گرامشی چنین حزبی و با چنین سازمانی نماینده‌ی طبقه‌ی کارگر و خواستار براندازی جامعه‌ی طبقاتی است. حزب کمونیست زمانی به هدف نهایی خود رسیده است که منحل شود. مارکسیسم زمانی کهنه شده است که جامعه‌ی خودگردان جای‌گزین دولت سوسیالیستی شود. زیرا دیگر طبقه‌ی کارگری موجود نیست که حزب فرم تشکیلاتی - سیاسی و مارکسیسم ایدئولوژی آن باشد.<sup>۳</sup> گرامشی در مقابل سانترالیسم دموکراتیک به نقد سانترالیسم بورکراتیک می‌پردازد. در این نوع از حکومت، کادر رهبری مبدل به گروهی از دوستان نزدیک که تمایل به ابدی کردن

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۶۷

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۳۵۰ f.

<sup>۳</sup> vgl. ebd., S. ۱۸۱, ۳۰۳, und

vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۹۱), ebd., S. ۱۶۹۵

استراتژی را از یک‌دیگر به کلی متمایز نمی‌کرد و توفیق فعالیت سیاسی را نتیجه‌ی ترکیب هر دوی آن‌ها می‌دانست.<sup>۱</sup>

گرامشی طرح تروتسکی را رد می‌کرد زیرا او در نظر نداشت که در کشورهای غربی جامعه‌ی مدنی هم‌چون موضعی برای دفاع از حکومت بورژوازی مستقر شده‌اند. در نتیجه، تحقق استراتژی "جنگ متحرک" نه تنها با تلفات بی‌شمار همراه می‌شد، بلکه توفیق آن نیز قابل تضمین نبود. گرامشی در مقابل ترکیبی از "جنگ متحرک" و "جنگ موضعی" را برای تحقق انقلاب و استقرار حکومت سوسیالیستی پیشنهاد می‌کرد.<sup>۲</sup>

در ضمن گرامشی انتقاد تروتسکی به ملی بودن فراکسیون استالین را مغرضانه می‌دانست زیرا از دید او هر طبقه‌ای با خصلت بین‌المللی، اگر که خواهان رهبری و هدایت اقشار ملی و اقوام پراکنده و محلی به سوی انترناسیونالیسم است، بایستی نخست ملی شود. به بیان دیگر، مبارزه برای انقلاب جهانی از دید گرامشی در حوزه‌ی ملی سازمان‌دهی و آغاز می‌شود.<sup>۳</sup>

البته رد نظریات تروتسکی به معنی تأیید فلسفه‌ی عمل و ساختار نظمی که بعدها تحت نام استالینیسم در شوروی متحقق شد، نیست. برای گرامشی دوران انحطاط یک نظام زمانی آغاز می‌شود که دولت و بورکراسی سازمان‌دهی جامعه و تولید را در بست به عهده بگیرند.<sup>۴</sup> ارزیابی گرامشی وابسته به تحلیل او از دولت سوسیالیستی به عنوان نهاد تولیدی است. این دولت در روند منطقی شدن تولید، شرایط تحول و

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۹۱): Gefängnishefte - Kritische Gesamtausgabe, Bd. ۱-۶, Bockmann, Karl/Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.), Hamburg, S. ۱۷۷, und Schreiber, Ulrich (۱۹۸۲): Die politische Theorie A. Gramsci, in: Argument, Studienheft ۵۵, Berlin, S. ۵۵, und Prister, Karin (۱۹۷۹): Politische Soziologie und Staatstheorie - Begriff und Funktion der Intellektuellen bei Gramsci, in: Beiträge zum wissenschaftlichen Sozialismus, H. ۴, S. ۷۴ff., Berlin, S. ۸۱

<sup>۲</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۱۴۷, ۳۴۶f., ۳۵۴f.

<sup>۳</sup> vgl. ebd., S. ۳۵۹f.

<sup>۴</sup> vgl. ebd., S. ۵۶, ۳۵۰ f.

اما نمایندگان این جناح از پست‌های خود بر کنار نشدند و به کارشکنی در تحقق اهداف حزبی روی آوردند. برای نمونه در اوج مبارزات طبقاتی مجله‌ی آوانتی مانیفست واحد حزبی در تورین را منتشر نکرد و آن‌ها را آثارشیست، ماجراجو و خرابکار نامید. کتاب‌های نمایندگان انترناسیونال دوم ترجمه و توزیع می‌شدند، در حالی که کتاب‌هایی مانند دولت و انقلاب، نوشته‌ی لینن، یا با کیفیت بدی ترجمه می‌شدند و یا اصولاً در دستور ترجمه نبودند. با وجودی که کنگره‌ی انترناسیونال سوم دو بار در اروپای غربی برگزار شد، کمونیست‌های ایتالیا در این اجلاس شرکت نداشتند.<sup>۱</sup> با در نظر داشتن این سه مورد تجربی روشن می‌شود که تلاش گرامشی برای تدوین فلسفه‌ی عمل همواره با این انگیزه همراه بود که از یک سو، در مقابل هر دو جناح حزب کمونیست ایتالیا طرحی مناسب ارائه کند و از سوی دیگر، تحولات نوین سرمایه‌داری و تجربیات جنبش کارگری در غرب و موانع ساختار سوسیالیسم در شرق را در فلسفه‌ی مارکسیسم ادغام کند. از این رو، استفاده‌ی گرامشی از عبارت فلسفه‌ی عمل برای درک تئوری مارکسیسم و طرح استراتژی نوینی پیرامون تحقق انقلاب و استقرار سوسیالیسم بسیار مناسب است.

به این ترتیب، فلسفه‌ی عمل نه تنها تدوین مارکسیسم کلاسیک را در نظر دارد، بلکه نقدی بر فعالیت و درک روزمره‌ی طبقه‌ی کارگر است. گرامشی تأکید دارد که:

«فلسفه‌ی عمل خواهان حل و فصل صلح‌آمیز تضادهای اجتماعی نیست، بلکه تئوری این تضادها است. فلسفه‌ی عمل ابزار برای دولت و طبقه‌ی حاکم نیست که با کمک آن توافقی تشکیل دهد و هژمونی خود را بر طبقه‌ی فرودست اعمال کند. فلسفه‌ی عمل فقط یک تئوری برای طبقه‌ی فرودست است که هنر حکومت کردن را باید به خود بیاموزد و در نتیجه علاقه‌مند است که قدرت سیاسی را کسب کند و واقعیت‌ها را بشناسد. حتماً واقعیت‌هایی مانند شیادی طبقه‌ی فرادست که برای او ناخوشایند هستند.»<sup>۲</sup>

منافع حقیر خود دارد، می‌شود و از این رو، قوای متقابل جامعه را منطبق و یا سرکوب می‌کند. حتماً اگر که آن‌ها نماینده‌ی منافع اصولی و بنیادی جامعه باشند.<sup>۱</sup>

گرامشی نه تنها پراتیک ساتترالیسم بورکراتیک در شوروی را مردود می‌کند، بلکه فلسفه‌ی پذیرفته شده‌ی حزب کمونیست شوروی را عامیانه‌اندیش می‌داند. نیکلای بوخارین، نظریه‌پرداز شناخته شده‌ی حزب کمونیست شوروی بود که از یک سو، با تفسیری از مارکسیسم به زیربنای جامعه جنبه‌ی متافیزیک می‌داد و به این شیوه، مدعی آگاهی از واقعیت‌های ابژکتیو و بدور از ذهنیت انسان به عنوان سوبژه‌ی شناخت می‌شد. از سوی دیگر، با هرگونه ایده‌آلیسمی، به عنوان متافیزیک مخالفت می‌کرد و به این ترتیب، مارکسیسم را در ماتریالیسم دگماتیک مبحوس می‌داشت.

کوتاه‌نظری بوخارین، منجر به انتقاد گرامشی به فلسفه‌ی مارکسیسم می‌شود که اصولاً چنین تمایل‌هایی را، یعنی مبدل شدن مارکسیسم به ایدئولوژی در مفهوم منفی آن، ممکن می‌کند. گرامشی نظریه‌ی بوخارین را غیر علمی می‌دانست زیرا او بررسی دیالکتیکی از زیربنا و روبنا نداشت و از این جهت درک نمی‌کرد که مارکس هم ایده‌آلیسم و هم ماتریالیسم سنتی را مردود کرده است.<sup>۲</sup>

در وهله‌ی آخر، نزاعی میان دو جناح حزب کمونیست ایتالیا بود که پیرامون شکست انقلاب‌های کارگری - سوسیالیستی در اروپای غربی، استقرار دولت فاشیستی در ایتالیا و پیروزی انقلاب اکتبر در روسیه گشوده شده بود. جناح انقلابی مانند بلشویسم، سوبژه‌گرایی مثبت‌بینانه را نمایندگی می‌کرد و بدون در نظر داشتن ضرورت وجود طبقه‌ی کارگر، خواهان تحقق ایده‌آلیستی تجربیات انقلاب اکتبر و استقرار سوسیالیسم در ایتالیا بود. جناح ارتدکس مانند سوسیال دمکراسی و تحت نفوذ انترناسیونال دوم، ابژه‌گرایی واقع‌بینانه را نمایندگی می‌کرد. این جناح تفاوت شدید توسعه‌ی اقتصادی شمال و جنوب ایتالیا را مانعی برای تحقق سوسیالیسم در این کشور می‌دانست.

با وجودی که حزب کمونیست ایتالیا در کنگره‌ی دوم با اکثریت قاطع تصمیم به عضویت در کمینترن گرفته و جناح انقلابی حزب بر جناح ارتدکس پیروز شده بود،

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۳۵۰f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۱۱۹, ۲۱۸ff.

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۵۹f., ۹۱f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۱۲۹, ۱۳۷, und

vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۹۱), ebd., S. ۱۳۵۲

«برای درک تحولات، انسان باید همواره میان جنبه‌ی مادی و طبیعی - علمی در ساختار تحولات، یعنی ماهیت اقتصادی - تولیدی آن و جنبه‌ی حقوقی، سیاسی، دینی، هنری - فلسفی، یعنی فرم ایدئولوژی آن تمایز قائل شود. در حوزه‌ی ایدئولوژی، انسان‌ها از وقایع متضاد جامعه آگاه می‌شوند و در نبرد اجتماعی شرکت می‌کنند».

به این ترتیب، گرامشی با استناد به مارکس پارادایم فلسفه‌ی عمل را طراحی می‌کند. طبق بررسی او عوامل مادی ماهیت تضاد و ایدئولوژی فرم بیان تضاد هستند. البته گرامشی نقل قول از مارکس را به اتمام نمی‌رساند.

مارکس بدون واسطه ادامه می‌دهد:

«همان‌گونه که انسان، هر فردی را طبق تصور او از خودش، ارزیابی نمی‌کند، به همین منوال، انسان نیز تحولات اجتماعی را نتیجه‌ی آگاهی ارزیابی نمی‌کند، بلکه این آگاهی باید بیشتر از تضادهای مادی زندگی، یعنی از مناسبات تولید و نزاع‌های موجود اجتماع استنتاج و توضیح داده شوند.»<sup>۱</sup>

گرامشی اما ارزیابی خود را مستند به مارکس می‌داند و از آن به عنوان یک ارزش تئوریک - شناختی و نه ارزش ناب روانی تقدیر می‌کند. به این ترتیب، او نتیجه می‌گیرد که در روند تاریخ، نه عوامل مادی بدون فرم مفهوم هستند و نه ایدئولوژی بدون عامل مادی به واقعیت تبدیل می‌شود.<sup>۲</sup> از این رو، زیربنا (عوامل مادی و عینی) با روبنا (عوامل ذهنی و ایدئولوژی) مرتبط است و در تداوم فلسفه‌ی مارکسیسم قرار دارد که با وجود تضادها در سنت فلسفه‌ی هگل به وحدت ختم می‌شود. گرامشی وحدت را بنیان سازنده‌ی فلسفه‌ی مارکسیسم می‌داند که نتیجه‌ی تحولات دیالکتیکی میان زیربنا و روبنا، نیروهای مولد و مناسبات تولیدی، انسان و طبیعت، سوبژه و ابژه است.<sup>۳</sup>

از این رو، گرامشی فلسفه‌ی عمل را هم‌زمان برای فعالیت در دو حوزه‌ی متفاوت تدوین می‌کند. اول، حوزه‌ی نظری است که روشنفکران طبقه‌ی کارگر (ارگانیک) در آن با روشنفکران طبقه‌ی حاکم (سنتی) به مبارزه برمی‌خیزند. دوم، حوزه‌ی فرهنگی است که در آن روشنفکران مستقل به وسیله‌ی فرهنگ مدرن، توده‌ها را آموزش می‌دهند و منجر به رهایی آن‌ها از فرهنگ قرون وسطایی و درک روزمره‌شان می‌شوند.<sup>۱</sup>

برای توفیق فلسفه‌ی عمل در حوزه‌ی نظری، تدوین فلسفه‌ی کلاسیک مارکسیسم با هدف تحقق وحدت تئوری و پراتیک ضروری بود. اقتصاد، فلسفه و سیاست برای گرامشی سازنده‌ی بنیان مارکسیسم هستند. از این رو، نه تنها اصول تئوریک اقتصادی، فلسفی و سیاسی آن با هم قابل ادغام اند و جای‌گزین یکدیگر می‌شوند، بلکه از وضعیتی به وضعیت دیگر قابل انتقال هستند.<sup>۲</sup> درک همه جانبه و کلاسیک گرامشی از مارکسیسم، او را از برخی از مارکسیست‌ها مبرا می‌کند که میان نوشته‌های دوران جوانی و پختگی مارکس تمایز قائل می‌شوند.

گرامشی برای تدوین مارکسیسم کلاسیک از یک سو به سرمایه رجوع می‌کند.

«راز اکسپرسیون ارزشی برابر و هم‌سنگ بودن کلیه‌ی کارها، از آن جهت و لحاظ که کار انسانی بطور کلی هستند، فقط می‌تواند رقم زده شود، مگر هنگامی که مفهوم برابری بشری بدرجه‌ی استحکام یک اعتقاد ملی رسیده باشد. اما این فقط در جامعه‌ای ممکن می‌شود که شکل کالا یا شکل عمومی حاصل کار و در نتیجه، هم‌چنین رابطه‌ی انسان‌ها با یک‌دیگر به عنوان صاحبان کالا، مناسبات مسلط جامعه شود.»<sup>۳</sup>

گرامشی از سوی دیگر، به کتاب مبانی نقد سیاست اقتصادی رجوع می‌کند. مارکس در مقدمه‌ی این کتاب، میان ماهیت تضاد و فرم بیان آن تمایز قائل می‌شود.

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۱۸۷f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۱۹۵f.

<sup>۳</sup> vgl. Marx, Karl, MEW ۲۳, S. ۶۵, z.n. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۱۷۰.

<sup>۱</sup> vgl. Marx, Karl (۱۹۶۱): Zur Kritik der politischen Ökonomie, S. ۳۳۸, z.n. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۱۶۳

<sup>۲</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۱۷۰.

<sup>۳</sup> vgl. ebd., S. ۱۹۵

سیاسی انسان‌ها را تضمین کردند.<sup>۱</sup> از این رو، مقوله‌ی فرهنگ برای گرامشی به معنی سازمان‌پذیری انسان، انضباط فردی، تسلط شخصی و تسخیر آگاهی والاتر است که انسان با کمک آن موفق به کسب ارزش تاریخی خود می‌شود و فعالیت اجتماعی، حقوق و وظایف فردی خود را درک و ارزیابی می‌کند. فرهنگ نوین اما نه یک‌باره و بی وقفه و نه بی واسطه و به صورت مستقیم متشکل می‌شود. موانع تشکیل فرهنگ نوین، طبق بررسی گرامشی، وابسته به خصلت انسان است زیرا درخواست‌ها و واکنش‌های او شبیه حیوانات و نباتات نیستند که هر کنشی منجر به واکنش بلافاصله‌ی او شود و او ارگان‌های خود را غریزی نسبت به کنش وارد شده، منطبق کند. به بیان دیگر، انسان برای گرامشی بیشتر مخلوق تاریخ تا طبیعت است زیرا در غیر این صورت قابل توضیح نیست که چگونه جامعه‌ی طبقاتی تشکیل شده و چرا سوسیالیسم هنوز استقرار نیافته است.<sup>۲</sup>

### هژمونی و "دولت فراگیر"

گرامشی با تدوین مارکسیسم کلاسیک، از یک سو ابزاری برای مبارزه‌ی روشنفکران طبقه‌ی کارگر در حوزه‌ی نظری مهیا می‌کند و از سوی دیگر با بررسی درک روزمره، موانع فرهنگی را برای تعمیم آگاهی طبقاتی به نقد می‌کشد. به این ترتیب، او با معین کردن ماهیت ماتریالیستی تضاد و فرم ایده‌آلیستی بیان آن، تمامی موانع فرهنگی، اخلاقی و دینی را برای کسب قدرت سیاسی و تحقق سوسیالیسم در فلسفه‌ی عمل ادغام می‌کند.

فراتر از بررسی حوزه‌ی نظری و فرهنگی، نهادهای جامعه‌ی مدنی و بخصوص دولت مدرن بورژوازی هستند که به عنوان روبنای سیاسی نظام سرمایه‌داری و مانع تحقق انقلاب و استقرار سوسیالیسم، مورد بررسی گرامشی قرار می‌گیرند. طرح تئوری دولت او بنا به تحلیل بوکی گلوکسمن از نظر تئوری و متدولوژی "دیالکتیک دوقطبی" است.<sup>۳</sup>

با این شیوه، گرامشی توفیق می‌یابد که با استناد به نوشته‌های مارکس پیرامون اقتصاد، فلسفه و سیاست، تضادهای اجتماعی را ماتریالیستی و روند تحولات سیاسی - اجتماعی را ایده‌آلیستی بررسی کند. ولیکن انتقال ایده‌ی مبارزات طبقاتی و استقرار سوسیالیسم نه بدون واسطه ممکن است و نه با درک روزمره‌ی طبقه‌ی کارگر هم‌خوانی دارد. از این رو، توفیق نه تنها در حوزه‌ی نظری، بلکه در حوزه‌ی فرهنگی نیز ضروری است. مبارزه‌ی فرهنگی برای ارتقاء توده‌ها و تبدیل درک روزمره‌ی طبقه‌ی کارگر به درک سالم، اساس تئوریک فلسفه‌ی عمل است. گرامشی شاخص‌های درک روزمره را در سه نکته خلاصه می‌کند. اول، زبان روزمره است که چون یک ارکستر سفونی اجراء می‌شود و شناخت از پدیده‌های بخصوص با واژه‌های بخصوص را در بر دارد. دوم، توافق و تفاهم اجتماعی برای استفاده از این واژه‌ها در شرایط بخصوص است. سوم، توافق و تفاهم اجتماعی در دین، خرافات، عقاید، دیدگاه‌ها و کلیه‌ی روابط پذیرفته شده است که خود را به صورت دینی، خلقی یا فولکلوریک نمایان می‌کنند.<sup>۱</sup>

بنا به بررسی گرامشی درک روزمره ساختاری بسیار محافظه‌کار دارد. لیکن اگر واقعیت نوینی در آن گنجانیده شود، قدرت انفجاری کسب می‌کند. روشنگری و نقد از یک سو ابزار مناسبی برای تعرض به محافظه‌کاران و کنترل آن‌ها هستند و از سوی دیگر، درک روزمره‌ی طبقه‌ی کارگر را منقلب می‌کنند.<sup>۲</sup>

برای تبدیل درک روزمره به درک سالم و شناخت طبقه‌ی کارگر از وضعیت اجتماعی‌اش، تشکیل فرهنگ نوین و مدرن ضروری است. گرامشی برای تأکید به این موضوع به ویکو، یکی از نظریه‌پردازان انقلاب فرانسه، رجوع می‌کند که فراخوان به "خودشناسی" می‌داد. هدف ویکو اخلال در آگاهی عامیانه بود زیرا عوام خود را از نسل احشام و اشراف را انسان می‌پنداشتند. ویکو توده‌ها را از ساختار اجتماعی آگاه می‌کرد که نه نظمی طبیعی و یا الهی، بلکه نظمی تاریخی دارد. برای گرامشی روشنگری، خودشناسی و تشکیل فرهنگ نوین عواملی بودند که در دوران انقلاب فرانسه منجر به تدوین حقوق طبیعی، تحت حقوق مدرن شهروندی شدند و برابری

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۲۰۹, ۲۰۵f., ۲۰۷

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۲۰۹, ۲۰۵f., ۲۰۷

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۲۰f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۲۱f.

<sup>۳</sup> vgl. Buci-Glucksmann, Ch. (۱۹۸۱): Gramsci und der Staat, Köln, S. ۱۵f.

و توسعه‌ی اقتصادی از سوی دیگر است. گرامشی اعتقاد دارد، زمانی که هژمونی جنبه‌ی اخلاقی - سیاسی دارد، باید جنبه‌ی اقتصادی نیز داشته باشد. به بیان دیگر، طبقه‌ی حاکم برای محفوظ داشتن منافع خود و حفظ نظام سرمایه‌داری، موظف به ایجاد شرایط کلی تولید برای شکوفایی اقتصاد است. در نتیجه، این‌که آیا روبنای سیاسی، فرهنگی و ایدئولوژیک منحصر به طبقه‌ی حاکم هستند، برای او در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد. در واقع تعیین کننده‌ی شیوه‌ی است که طبقه‌ی حاکم در اقتصاد و روند انباشت دخالت می‌کند و از نظر مادی و معنوی، پیشرفت نیروهای مولد را سازمان می‌دهد.<sup>۱</sup>

تحقق و استقرار هژمونی وابسته به ساختار "دولت فراگیر" است که گرامشی آن را در مفهوم تنگ و مفهوم باز متمایز می‌کند. "دولت فراگیر" در مفهوم تنگ آن، شامل جامعه‌ی سیاسی می‌شود که حکومت را تشکیل می‌دهد. نهادهای جامعه‌ی سیاسی قوای قضایی و اجرایی مانند ارتش، پلیس و بورکراسی هستند.

"دولت فراگیر" در مفهوم باز آن، جامعه‌ی مدنی را نیز شامل می‌شود که فعالیت نهادهای هژمونیک برای ایجاد توافق اجتماعی و مقبولیت فرم حکومتی را در بر می‌گیرد. این نهادها مؤسسه‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی هستند که به وسیله‌ی شهروندان و به صورت خصوصی متشکل می‌شوند.

البته تجزیه‌ی "دولت فراگیر" در جامعه‌ی سیاسی و جامعه‌ی مدنی برای گرامشی جنبه‌ی ارگانیک ندارد و فقط متدیک است. در نتیجه، صرف نظر کردن دولت از دخالت مستقیم در جامعه‌ی مدنی، فقط تضمینی سیاسی است زیرا دولت خود را موظف کرده که تشکیل جامعه‌ی مدنی را مجاز و قانونمند بداند. از این رو، برای گرامشی جامعه‌ی مدنی و دولت در واقع یکی هستند.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، جامعه‌ی مدنی فقط حوزه‌ی است که دولت در آن به ظاهر دخالتی ندارد. به این ترتیب، منافع صنفی، مطالبات اجتماعی، درخواست‌های فرهنگی و اهداف سیاسی در جامعه‌ی مدنی قابل سازمان‌دهی هستند. از این رو، جامعه‌ی مدنی وابسته به حکومت طبقاتی است و

<sup>۱</sup> vgl. Schreiber, Ulrich (۱۹۸۲), ebd.,

<sup>۲</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۳۱۰f.

گرامشی برای استحکام طرح خود به صورت سمبولیک به ماکیاولی رجوع می‌کند که انسان را در طبیعت دوگانه‌اش، یعنی نیمه‌حیوان و نیمه‌انسان در نظر می‌گیرد.<sup>۱</sup>

از دید گرامشی انسان عامل شناخت و فعال جامعه است. متدولوژی بررسی گرامشی به خوبی مفهوم می‌کند که چگونه روندها و پدیده‌های متضاد مانند انسان و طبیعت، سوبزه و ابژه، تئوری و پراتیک، کیفیت و کمیت مانند روبنا و زیربنا هم‌دیگر را در راستای تشکیل وحدت سامان می‌دهند.<sup>۲</sup> ارتباط روبنا با زیربنا، لیکن به این معنی نیست که هر حرکتی و یا تحولی در روبنا بدون واسطه از زیربنا قابل استنتاج است. گرامشی با استناد به مارکس، این‌گونه بررسی‌ها را بچه‌گانه قلم‌داد می‌کند.

به این ترتیب، گرامشی توفیق می‌یابد که با استفاده از متدولوژی "دیالکتیک دو قطبی" از یک سو، دولت مدرن بورژوازی را در راستای تحقق اعمال زور و ایجاد توافق، حکومت و هژمونی، خشونت و تمدن مفهوم کند و از سوی دیگر، بحران این فرم سیاسی بخصوص سرمایه‌داری را بررسی کند. در نتیجه همان‌گونه که تئوری هژمونی، مکمل تئوری بحران هژمونی است، بررسی جذب طبقه‌ی کارگر در پروژه‌ی هژمونی بورژوازی نیز، مکمل تحلیل تمایل سازمان‌یابی مستقل طبقه‌ی فرودست از طبقه‌ی حاکم است.<sup>۳</sup>

گرامشی بدون مبالغه پدیده‌ی هژمونی را نه تنها از نظر سیاسی - عملی، بلکه از نظر فلسفی جهشی بزرگ قلم‌داد می‌کند.<sup>۴</sup> بنا بر ارزیابی پری اندرسون، گرامشی واژه‌ی هژمونی را از مباحث تئوریک کمونیست‌های روسی، پیرامون نقش طبقه‌ی کارگر در مقابل کشاورزان برای تحقق انقلاب سوسیالیستی قرض گرفت<sup>۵</sup> و آن را برای درک آداب، اخلاق و شیوه‌ی رهبری طبقه‌ی حاکم بسط داد. هژمونی برای گرامشی به معنی رهبری طبقه‌ی حاکم و تحکیم حکومت طبقاتی از نظر فرهنگی، ایدئولوژیک در نهادهای سیاسی از یک سو و لیاقت طبقه‌ی حاکم برای اثبات صلاحیتش در فن‌آوری

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۲۹۱, ۳۱۹, ۳۲۱

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۱۵۵, ۱۹۵

<sup>۳</sup> vgl. ebd., S. ۲۰۰

<sup>۴</sup> vgl. ebd., S. ۱۳۸

<sup>۵</sup> vgl. Anderson, Perry (۱۹۷۹): Antonio Gramsci - Eine kritische Würdigung, Berlin, S. ۲۰f.

سازماندهی بیرونی به معنی تشکل در نهادهای سیاسی - صنفی مانند حزب و سندیکا است. گرامشی فردیت را شیوهی زندگی حیوانی می‌داند و تجمع افراد را به جمع احشام در باغ وحش تشبیه می‌کند. فرقه‌گرایی در نظر او مردود است زیرا فقط تحقق منافع ارباب رجوع را در نظر دارد. تعمیم فردیت و فرقه‌گرایی نزد گرامشی ناشی از فقدان فرهنگ حزب و ناآگاهی شهروندان از ضرورت تشکیل حزب است.<sup>۱</sup> ضرورت حزب برای گرامشی، بستگی به این اصل دارد که هیچ‌گونه تغییرات اجتماعی بدون شرکت فعال و همگانی انسان‌ها میسر نمی‌شود. از این رو، تحقق اهداف اجتماعی وابسته به فرهنگی یک‌پارچه است که درخواست‌های متفاوت و متعدد را با چشم‌اندازی یگانه متحد می‌کند. بدیهی است که چنین اتحادی جنبه‌ی احساسی نیز می‌تواند داشته باشد. لیکن فرهنگی که گرامشی مد نظر دارد، انتقادی است، تجربیات مبارزاتی را جمع‌بندی و ارزیابی می‌کند، منجر به آگاهی پرولتاریا از جایگاه فرودست طبقاتی‌اش می‌شود و در زبان و واژه‌های بخصوصی بازتاب می‌یابد که بیان فرهنگ نوین را به عهده دارند.<sup>۲</sup>

سازمان‌دهی درونی به معنی تقبل و تعمیم فرهنگ نوین و تبدیل درک روزمره به درک سالم است که به وسیله‌ی توفیق روشنفکران ارگانیک در حوزه‌ی نظری و روشنفکران مستقل در حوزه‌ی فرهنگی میسر می‌شوند.

واژه‌ی روشنفکر در بررسی گرامشی نقشی کلیدی ایفا می‌کند. برای او آن دسته از اقشار جامعه روشنفکر هستند که نقشی فعال در سازمان‌دهی فرهنگ و سیاست به عهده دارند. آن‌ها مانند افسران رتبه‌ی پایین ارتش هستند و یا افسرانی که با نورد سلسله مراتب به کسب رتبه‌ی بالاتر فائق آمده‌اند.

گرامشی روشنفکران را به وسیله‌ی دو معیار متفاوت متمایز می‌کند. در وهله‌ی اول، روشنفکران جامعه‌ی سیاسی و جامعه‌ی مدنی هستند. روشنفکران جامعه‌ی سیاسی شامل اعضای قوه‌ی مجریه (ارتش و پلیس)، قوه‌ی قضاییه (قضات و دادستان‌ها) و نهادهای دیگر حکومتی می‌شوند. روشنفکران جامعه‌ی مدنی اعضای احزاب، نهادهای

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۲۵, ۳۰۰, ۳۰۴

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۱۵, ۲۳, ۱۳۰, ۱۵۱

سازمانی متضاد از قوای اجتماعی را تشکیل می‌دهد. مفهوم قوای متضاد اجتماعی، به این معنی است که شهروندان و روشنفکران نیز قادر هستند، در جامعه‌ی مدنی به صورت خصوصی سازمان‌های تروریستی تشکیل دهند و برای حفظ نظام طبقاتی و حفاظت از دولت بحران‌زده‌ی بورژوازی، توافقی فاشیستی ایجاد کنند.<sup>۱</sup>

بنا بر تحلیل گرامشی روبنای "دولت فراگیر" دو سطح دارد. روبنای درجه‌ی اول، جامعه‌ی سیاسی است که حکومت و رهبری جامعه را مستقیماً به عهده دارد و به وسیله‌ی قوای مجریه و قضائیه، نهادهای حکومتی و بوروکراتیک نمایندگی می‌شود. جامعه‌ی سیاسی وظیفه‌ی اعمال زور را به عهده دارد.

روبنای درجه‌ی دوم، جامعه‌ی مدنی است که هژمونی طبقه‌ی حاکم را بر تمامی جامعه تحمیل می‌کند و به وسیله‌ی تمامی نهادها و مؤسسه‌های خصوصی نمایندگی می‌شود. به این ترتیب، جامعه‌ی مدنی حوزه‌ی توافق برای تداوم نظام طبقاتی و مقبولیت سیاسی حکومت است.<sup>۲</sup> توافق در جامعه‌ی مدنی به دو صورت شکل می‌گیرد. در وهله‌ی اول، در دوران شکوفایی اقتصادی است که جامعه‌ی مدنی توافقی اجتماعی برای ارتقاء سیاسی و مقبولیت طبقه‌ی حاکم ایجاد می‌کند. در وهله‌ی بعدی، در دوران رکود اقتصادی و بحران نظام سرمایه‌داری است. در این دوران جامعه‌ی مدنی به اندازه‌ی کافی اعتبار برای بورژوازی، جهت رهبری جامعه کسب کرده است که طبقه‌ی حاکم با اعمال کم و بیش از خشونت و اندکی خسارت موفق به گذار از بحران بشود.<sup>۳</sup>

گرامشی با بررسی "دولت فراگیر" و تعریف واژه‌ی هژمونی، اقدام به طراحی فلسفه‌ی عمل می‌کند. جامعه‌ی مدنی حوزه‌ی سازمان‌دهی است و روشنفکران در آن فعال هستند. گرامشی میان سازمان‌دهی بیرونی و درونی تمایز قائل می‌شود.

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۹۱), ebd., S. ۱۷۷, und vgl. Demirovic, Alex (۱۹۹۱). Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit, Demokratie, in: Argument, H. ۱۸۵, S. ۴۱ff., Hamburg, S. ۴۲

<sup>۲</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۳۵۶, ۴۱۱

<sup>۳</sup> vgl. ebd., S. ۱۴۷

بدیهی است که فعالیت روشنفکران ارگانیک برای آگاهی توده‌ها و تعمیم ایدئولوژی مارکسیسم در بررسی گرامشی نقشی کلیدی دارد. عمومیت ایده‌های نوین و غلبه بر ذهنیت مستولی در افکار عمومی پیش‌فرض‌های تشکیل هژمونی نوین، تجدید "بلوک تاریخی" و کسب قدرت سیاسی را مهیا می‌کنند.

لیکن عامل عینی که در تمایل به استقلال طبقه‌ی کارگر از طبقه‌ی حاکم مشاهده می‌شود، به مراتب مهم‌تر است. این روند بنا به بررسی گرامشی هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد و همواره با اوج و افول همراه است. استقلال طبقه‌ی کارگر وابسته به تجربیاتی است که در روند ائتلاف‌های سیاسی پیرامون تشکیل نهادهای جدید مانند شورا، سندیکا و حزب کسب می‌کند. در نتیجه، آینده‌ی جنبش کارگری در جامعه‌ی مدنی معین می‌شود. گرامشی روند استقلال طبقه‌ی کارگر از طبقه‌ی حاکم را در سه دوره‌ی متفاوت متمایز می‌کند و آن‌را "تصفیه‌ی ذهنیت" می‌نامد.

اول، دوران همکاری اقتصادی، دوم، دوران اخلاقی - سیاسی که شامل دوران نبرد روشنفکران ارگانیک پیرامون تحقق هژمونی نوین در جامعه‌ی مدنی می‌شود و سوم، دوران دولتی هستند.<sup>۱</sup> ضرورت گذار از دوران همکاری اقتصادی به دوران اخلاقی - سیاسی برای گرامشی وابسته به موفقیت در سازمان‌دهی بیرونی و درونی طبقه‌ی کارگر است. به این معنی که همبستگی کارگران تا چه اندازه است، چه شناختی طبقه‌ی کارگر از نقش تاریخی - اجتماعی خود دارد و آیا طبقه‌ی کارگر همان‌گونه که مارکس طرح می‌کند از "طبقه‌ی فی نفسه" مبدل به "طبقه‌ای برای خود" شده است؟<sup>۲</sup> در دوران دولتی، طبقه‌ی کارگر به این آگاهی نائل می‌شود که تحقق منافع طبقاتی‌اش از طریق همکاری در حوزه‌ی اقتصادی مقدور نیست و نظام سرمایه‌داری را فرو می‌پاشد. در نتیجه، طبقه‌ی کارگر باید منافع طبقاتی‌اش را فرای منافع اقتصادی طبقات دیگر جامعه مستقر کند.<sup>۳</sup> بسط مبارزات طبقاتی به حوزه‌ی سیاسی و ارتقاء طبقه‌ی کارگر به دوران دولتی برای گرامشی اصل اساسی فلسفه‌ی مارکسیسم و

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۲۷f., ۱۹۶, ۳۲۹

<sup>۲</sup> مارکس، کارل (۱۹۷۹)، همان‌جا، ص ۱۶۸

<sup>۳</sup> vgl. Prister, Karin (۱۹۷۷): Zur Staatstheorie bei Antonio Gramsci, In: Argument, H. ۱۰-۴, S. ۵۱۵ff., Berlin/Karlsruhe, S. ۵۲۲

ارتباط جمعی، مؤسسه‌های آموزشی، نهادهای فرهنگی و باشگاه‌های ورزشی هستند.<sup>۱</sup> در وهله‌ی بعدی، روشنفکران به وسیله‌ی تعلق طبقاتی‌شان مجزا می‌شوند. برای گرامشی هر قشر اجتماعی که نقشی اصولی در اقتصاد و روند تولید دارد، بخشی از روشنفکران را بسیج می‌کند که مدافع جایگاه اجتماعی‌اش باشند و نقش ضروری‌اش را در روند انباشت به شیوه‌ی ایدئولوژیک توجیه کنند. از این رو، او میان روشنفکران ارگانیک و سنتی تمایز قائل می‌شود. خصلت ارگانیک روشنفکران، بستگی به نقش پیشروی طبقاتی آن‌ها نسبت به طبقه‌ی سنتی دارد. وظیفه‌ی روشنفکران ارگانیک کسب هژمونی و سازمان‌دهی "بلوک تاریخی" نوین است که توفیق آن در نبرد برای تسخیر روبناهای سیاسی، ایدئولوژیک و فرهنگی معین می‌شود.

تحقق هژمونی نوین به معنی نقد فلسفه‌ی حاکم و حکومت طبقه‌ی فرادست، تعمیم جهان‌بینی نوین در راستای کسب قدرت سیاسی و ترکیب سازمان‌دهی بیرونی و درونی طبقه‌ی کارگر است که به وسیله‌ی روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر متحقق می‌شود. در نتیجه، تحقق هژمونی نوین وابسته به توفیق روشنفکران ارگانیک در حوزه‌ی نظری (سیاسی، ایدئولوژی) و روشنفکران مستقل در حوزه‌ی فرهنگی در جامعه‌ی مدنی است.<sup>۲</sup>

به این ترتیب، گرامشی حوزه‌ی آگاهی را از تبادل مادی میان انسان و طبیعت، یعنی بررسی ماتریالیستی به حوزه‌ی جامعه‌ی مدنی منتقل و شکل آگاهی را ایده‌آلیستی بررسی می‌کند.

در نتیجه، فلسفه‌ی عمل مدعی است که انسان‌ها آگاهی طبقاتی را به وسیله‌ی ایدئولوژی کسب می‌کنند. استدلال گرامشی بسیار قانع‌کننده است زیرا همان‌گونه که ادامه می‌دهد، مارکسیسم خود یک روبنا یعنی ایدئولوژی است. از این رو، طبقه‌ی کارگر آگاهی خود را از نظم اجتماعی - طبقاتی، تاریخ، قدرت سیاسی، وظایف و ضرورت فعالیت سیاسی را به وسیله‌ی ماتریالیسم تاریخی کسب می‌کند.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۴۱۳

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۱۳۹, ۱۸۱

<sup>۳</sup> vgl. ebd., S. ۲۷۹f.

و در حال تعرض به قوای طبقه‌ی حاکم و رهبری جامعه‌ی سیاسی است.<sup>۱</sup> نتیجه‌ی این نبرد بستگی به توازن قوای متخاصم دارد که گرامشی آن‌را در سه مورد ممکنه بررسی می‌کند. اولین امکان، انواع "انقلاب منفعل" است که دولت برای حثا کردن تعرض طبقه‌ی فرودست و پیش‌گیری از انقلاب، به صورت فرم یا تحولات متحقق می‌کند. "انقلاب منفعل" مستدل به دو اصول مارکسیسم و مستند به نقد سیاست اقتصادی است. مارکس به دو مورد اذعان دارد. اول، هیچ جامعه‌ای برای خود وظیفه‌ای معین نمی‌کند که برای تحقق آن شرایط مناسب و کاملی مهیا نبوده باشند. دوم، هیچ جامعه‌ای تعویض نمی‌شود تا زمانی که تمامی اشکال و فرم‌های متفاوت تداومش را که در وجودش هستند، طی نکرده باشد.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، در هر نظامی تحقق فرم و تشکیل تحولات در محدوده‌ی آن ممکن است. به وسیله‌ی "انقلاب منفعل" لیاقت قشر حاکم برای حفظ نظام سرمایه‌داری و تداوم جامعه‌ی طبقاتی اثبات می‌شود. تغییرات کلی و یا حاشیه‌ای در ساختار اقتصادی منجر به اجتماعی شدن و تشدید همکاری در روند تولید می‌شود، بدون این که منافع شخصی و یا تصاحب سود سرمایه‌ی قشری مختل شود. طراحی برنامه و تحقق توسعه‌ی اقتصادی نیروهای مولد را منقلب می‌کند و مانعی در مقابل انقلاب می‌سازد.<sup>۳</sup> "انقلاب منفعل" بنا بر تفسیر کارین پرستر، به معنی "دولتی شدن تحولات" است.<sup>۴</sup> در این مورد، دولت بورژوازی بر مناسبات توسعه یافته‌ی اقتصادی متکی نیست، بلکه خود به وسیله‌ی بورکراسی مولد آن می‌شود و به این شیوه، شرایط اتکای خود را مهیا می‌کند. به بیان دیگر، دولت مبدل به ابزاری برای خردگرایی، توسعه‌ی اقتصادی و خنثا کردن نیروهای مولد از دیدگاه سیاسی می‌شود.<sup>۵</sup> هنگامی که تحقق "انقلاب منفعل" موفق شود، می‌توان از

<sup>۱</sup> vgl. Buci-Glucksmann, Ch (۱۹۷۷): Über die politischen Probleme des Überganges - Arbeiterklasse, Staat und passive Revolution, in: Sozialistischen Politik, S. ۱۳ff., Berlin, S. ۱۶

<sup>۲</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۳۲۳

<sup>۳</sup> vgl. Altwater, Elmar/Kalscheur, Otto (۱۹۷۹): Staat und gesellschaftliche Reproduktion der kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse, in: Den Staat Diskutieren, S. ۱۲۵ff., Berlin, S. ۲۴۸

<sup>۴</sup> vgl. Prister, Karin (۱۹۸۱), ebd., S. ۵۰

<sup>۵</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۳۵۸, und vgl. Buci-Glucksmann, Ch (۱۹۷۷), ebd., S. ۲۴, ۳۲

ماتریالیسم تاریخی است که از جنبشی ارگانیک در روند توسعه‌ی سرمایه‌داری حاصل می‌شود. جنبش ارگانیک بر خلاف جنبش‌های مقطعی که مسائل روزمره را مطرح می‌کنند و در نتیجه جذب نظم موجود جامعه می‌شوند، جنبشی متداوم است. حاملین این جنبش طبقات تاریخی - اجتماعی هستند که در حوزه‌ی اقتصادی نقش عمده‌ای را ایفا می‌کنند و به این ترتیب، از نظر اجتماعی - سیاسی اصول نهادینه شده‌ی یک جامعه را تشکیل می‌دهند.<sup>۱</sup> در نتیجه جنبش‌های ارگانیک نیروی محرک سیاسی هستند که در روند تشکیل "بلوک تاریخی" نوین منجر به تغییر توازن قوای سیاسی می‌شوند. ولیکن شرط استقرار "بلوک تاریخی" نوین، فروپاشی "بلوک تاریخی" حاکم است. وقوع این پدیده در واکنش روشنفکران سنتی نمایان می‌شود. آن‌ها به تدریج از آن قشر اجتماعی‌ای که تا کنون به صورتی متعصب مدافع منافع‌شان بودند، فاصله می‌گیرند.<sup>۲</sup> در چنین وضعی، طبقه‌ی حاکم توافق اجتماعی برای تداوم نظام طبقاتی، مقبولیت سیاسی حکومت و رهبری جامعه را از دست می‌دهد. از این رو، هژمونی موجود مختل می‌شود و "بلوک تاریخی" حاکم فرو می‌پاشد. به این ترتیب، رابطه‌ی هم‌گون روبنا و زیربنا نیز گسسته می‌شود. طبقه‌ی حاکم قدرت هدایت و رهبری جامعه را از دست می‌دهد و فقط با اعمال زور حکومت می‌کند. تداوم این وضعیت منجر به دگرگونی رادیکال در جامعه‌ی سیاسی می‌شود. قشر حاکم برای تداوم نظام طبقاتی باید به اجبار یا "بلوک تاریخی" نوینی را سازمان‌دهی کند و یا طبقه‌ی فرودست را که در حال ارتقاء است و تشکیل نظم نوینی را در نظر دارد، سرکوب کند.<sup>۳</sup> گرامشی نبرد روشنفکران ارگانیک برای استقرار "بلوک تاریخی" نوین و دفاع روشنفکران سنتی از "بلوک تاریخی" حاکم را به "جنگ موضعی" تشبیه می‌کند. دو قوای متخاصم برای کسب هژمونی و تشکیل "بلوک تاریخی" در نهادهای جامعه‌ی مدنی رو در رو قرار می‌گیرند. قوای اول، از نمایندگان طبقه‌ی فرودست تشکیل شده

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۳۲۳, und

vgl. Prister, Karin (۱۹۷۷), ebd., ۵۲۱

<sup>۲</sup> vgl. Prister, Karin (۱۹۸۱): Studien zur Staatstheorie des italienischen Marxismus - Gramsci und Della Volpe, Frankfurt am Main/New York, S. ۸۵

<sup>۳</sup> vgl. ebd., S. ۷۱, und

vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۱۶۳

نوع دوم آن، مانند فوردیسم و آمریکانیسم، با وجود تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی، فرم سیاسی دولت محفوظ می‌شود.<sup>۱</sup>

به بیان مفهوم‌تر، از دید گرامشی تجدید هژمونی و استقرار "بلوک تاریخی" جدید وابسته به توفیق "انقلاب منفعل" است. توافق نوین اجتماعی مانع ارتقاء طبقه‌ی کارگر از دوران همکاری - اقتصادی به دوران اخلاقی - سیاسی می‌شود و آن‌را به شیوه‌ی منفعل در حوزه‌ی سیاسی برای تأیید مقبولیت دولت سهیم می‌کند. به این ترتیب، کسانی که پی‌گیر پروژه‌ی دیگری برای سازمان‌دهی نوین جامعه هستند، از نظر سیاسی حاشیه‌ای می‌شوند و یا به صورت بیگانه و نفی‌شده در پروژه‌ی هژمونی ادغام می‌شوند. به این معنی که به عنوان عاملین خراب‌کاری و قانون‌شکن در حوزه‌ی جنایی و مورد تعقیب نهادهای امنیتی قرار می‌گیرند و قربانی قوانین جزائی می‌شوند.<sup>۲</sup> دومین امکان، تحقق پروژه‌ی سزاریسم است که در تثبیت فردی یک رهبر کاریسماتیک سیاسی نمودار می‌شود. این وضعیت ناشی از توازن قوای متخاصم است. تداوم نبرد، فاجعه‌ی نابودی را برای هر دو به ارمغان می‌آورد. نه قوای پیشرو قادر به انقلاب و کسب قدرت سیاسی است و نه قوای واپسگرا توفیقی در تحمیل سیاست بازگشت دارد و یا قادر به سازمان‌دهی "انقلاب منفعل" است. فقدان راه حل اجتماعی عامل بحران احزاب می‌شود که از یک سو، در کناره‌گیری مردم از احزاب سنتی و از سوی دیگر، در تبدیل جامعه‌ی مدنی به حوزه‌ی فعالیت قوای سیاه جامعه نمایان می‌شود.<sup>۳</sup>

خصلت رهبر کاریسماتیک سیاسی بنا بر تحلیل گرامشی، وابسته به توازن قوای اجتماعی است و تحت اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" قرار دارد. اگر قوای انقلابی جامعه متشکل‌تر باشند، رهبر سیاسی نقشی پیشرو به عهده می‌گیرد. پروژه‌ی سزاریسم زمانی پیشرو است که دخالت رهبر سیاسی منجر به پیروزی قوای پیشروی جامعه شود، حتی اگر توافقی‌های جانبی با قوای محافظه‌کار، توفیق آن‌ها را تضعیف کنند. سزار و ناپلئون اول برای گرامشی نمونه‌های سزاریسم پیشرو هستند.

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۴۱۶, und

vgl. Schreiber, Ulrich (۱۹۸۲), ebd., S. ۱۰۵f.

<sup>۲</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۲۴۹f., ۲۵۴, ۲۵۶

<sup>۳</sup> vgl. ebd., S. ۳۳۲f.

تجدید هژمونی، استقرار "بلوک تاریخی" جدید، هم‌گونی عینیت و ذهنیت، هماهنگی زیربنا با روبنا و از وحدت تضادها و تفاوت‌ها سخن گفت.<sup>۱</sup> توفیق تجدید هژمونی، وابسته به این اصل است که منافع متضاد و تمایل‌های متخاصم طبقاتی به توازن جدید نائل آیند و به توافق برسند. از این جهت، طبیعت موفقیت "انقلاب منفعل"، در قربانی کردن برخی منافع قشری و پذیرفتن همکاری است. اما قربانی کردن منافع و پذیرش توافقی‌ها موضوع اساسی نیستند زیرا برای گرامشی زمانی که هژمونی جنبه‌ی اخلاقی و سیاسی دارد، باید جنبه‌ی اقتصادی نیز داشته باشد و زمینه‌ی خود را در اصول و عمل‌کردی نشان دهد که قشر حاکم در تصمیم‌های هسته‌ای خود، پیرامون فعالیت اقتصادی اتخاذ می‌کند.<sup>۲</sup>

"انقلاب منفعل" نزد گرامشی فرم‌های متفاوتی دارد که در شیوه‌ی مستقیم و غیرمستقیم آن قابل تمایز است.

"انقلاب منفعل" به شیوه‌ی غیر مستقیم، به معنی ایجاد شرایط مناسب برای تشکیل هژمونی و تداوم حکومت قشر حاکم است که با دگرگونی جامعه‌ی سیاسی و منقلب کردن نیروهای مولد تحقق می‌یابد. نمونه‌ی آن در دوران ریزوریگومنتو در ایتالیا مشاهده شده است. در این مورد، نمایندگان طبقه‌ی فرودست جذب جامعه‌ی سیاسی می‌شوند. گرامشی این روند را در تحولات ذره‌ای و حجمی متمایز می‌کند. در نوع اول آن، فقط برخی از اعضای اپوزیسیون جذب حوزه‌ی سیاسی اعتدالیون می‌شوند، در حالی که در نوع دوم آن، تمامی گروه‌های رادیکال جذب جامعه‌ی سیاسی می‌شوند و به قوای معتدل سیاسی می‌پیوندند.

"انقلاب منفعل" به شیوه‌ی مستقیم، به معنی منقلب کردن نیروهای مولد است که در دو نمونه متمایز می‌شود. نوع اول آن، مانند فاشیسم، در کنار منقلب کردن نیروهای مولد، حذف جامعه‌ی مدنی و تغییر نهادهای سیاسی را نیز در نظر دارد. در حالی که

<sup>۱</sup> Gramsci, Antonio, vgl. Prister, Karin (۱۹۸۱), ebd., S. ۵۰

<sup>۲</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۳۱۱

فرهنگ جامعه ضروری اند که تعمیم روبنا (آگاهی طبقاتی برای حکومت) را تضمین کنند.<sup>۱</sup>

آگاهی یک طبقه برای حکومت به این معنی است که از یک سو، تمامی امکانات جامعه را در راستای منافع خود سازمان‌دهی کند و از سوی دیگر برای نیل به این هدف، منافع طبقه‌ی خود را به صورت منافع مشترک و منطقی همه‌ی اعضای جامعه جلوه دهد و به صورت عقلانی معتبر کند. لیکن دیکتاتوری پرولتاریا ساخته و پرداخته‌ی طبقه‌ی کارگر است و نه یک دیکتاتوری که بر طبقه‌ی کارگر مستقر می‌شود. این دیکتاتوری طبقاتی است و نه یک دیکتاتوری حزبی که فرامین کمیته‌ی مرکزی حزب و رهبر آن‌را بر طبقه‌ی کارگر تحمیل می‌کند. فراتر از این، دیکتاتوری پرولتاریا انقلابی است زیرا با کسب قدرت سیاسی روندی را برای دگرگونی رادیکال جامعه آغاز می‌کند که به الغاء طبقات اجتماعی و ایدئولوژی اجباری می‌انجامد و شرایط پژمردگی دولت را به عنوان "نهادی مشخص برای سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" مهیا می‌کند.

از این رو، با استقرار دیکتاتوری پرولتاریا، مبارزات طبقاتی ابعاد جدیدی کسب می‌کنند. شوراهای کارگری به عنوان هسته‌ی دولت سوسیالیستی از پایین و دولت کارگری از بالا، در کنار نهادهای سنتی، نهادهای موازی سازمان می‌دهند و یا آن‌ها را به کلی جای‌گزین می‌کنند و بدین سان، جامعه‌ی مدنی را دگرگون می‌سازند.<sup>۲</sup>

ضرورت اعمال این سیاست اهدافی هستند که این نهادها ابزار تحقق آن‌ها بودند. به بیان ساده‌تر، سازمان‌دهی نهادهای سرمایه‌داری برای نهادینه ساختن رقابت است. از این رو، برای گرامشی توفیق دولت سوسیالیستی در تعویض کارکنان و سمت‌گیری نوین نهادها جستجو نمی‌شود. بررسی گرامشی وابسته به تحلیل او از دوران گذار است. برای او دولت سوسیالیستی هنوز موفق به تحقق کمونیسم نشده است. بدون تردید لغو مالکیت خصوصی، براندازی طبقات و رقابت اقتصادی، همبستگی اجتماعی

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۲۰۴

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۴۱, und

Abendroth, Wolfgang (۱۹۶۷), ebd., S. ۱۴

سزاریسم زمانی واپسگرا است که قوای محافظه‌کار جامعه با کمک رهبر سیاسی به پیروزی برسند، حتی اگر توافق‌های کسب شده، وضعیت موجود را از دیدگاه ارزش‌های معنوی و تعمیم آن‌ها بهبود ببخشند و از گذشته بطور کلی قابل تمایز کنند. ناپلئون سوم و بیسمارک برای گرامشی نمونه‌های سزاریسم واپسگرا هستند.<sup>۱</sup>

سومین امکان، پیروزی انقلاب کارگری - سوسیالیستی و تشکیل دیکتاتوری پرولتاریا است که گرامشی آن‌را آغاز دوران گذار از قلمرو ضرورت‌ها به سوی قلمرو آزادی می‌داند.

تشکیل دیکتاتوری پرولتاریا به معنی رفرم کلی فلسفی و تعمیم اخلاق و جهان‌بینی نوین است. زیربنا و روبناها "بلوک تاریخی" نوین را می‌سازند. مجموعه‌ی پیچیده، متضاد و متفاوت روبناها، بازتاب شیوه‌ی تولید تمام جامعه هستند. در نتیجه، فقط یک نظام توتالیتار از ایدئولوژی‌ها، تضاد در زیربنا را به صورت منطقی در روبنا بازتاب می‌دهد و وجود شرایط ایزکتیو برای تغییر بنیادی جامعه را نمودار می‌کند. زمانی که یک طبقه‌ی اجتماعی به صورت صددرصد هم‌گون مستقر شود، به این معنی است که شرایط صددرصد برای تغییر بنیادی جامعه مهیا شده است. به بیان دیگر، منطقی حاکم و موجود به صورت واقعه‌ای عملی است. این نتیجه مستدل بر رابطه‌ی دوگانه‌ی زیربنا با روبنا است. تأثیر متقابل زیربنا با روبنا روند واقعی دیالکتیک را نمایان می‌کند.<sup>۲</sup>

در نتیجه، تشکیل دیکتاتوری پرولتاریا ضرورت تاریخی است که از تضاد در زیربنا نتیجه می‌شود و در روبنا، و بخصوص در حوزه‌ی ایدئولوژیک و سیاسی بازتاب می‌یابد. خلع سلاح قوای بورژوازی و ممانعت از تشکیل دیکتاتوری و خشونت، یعنی استقرار فاشیسم، وظیفه‌ی دولت سوسیالیستی است. طرح ضرورت تاریخی برای گرامشی اما به این معنا نیست که تحقق هر هدفی با هر هزینه‌ای واجب است. از این رو، وجود زمینه‌ی مادی اهداف اجتماعی، شبکه‌ای از شوراهای کارگری و رتبه‌ای از

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۳۳۷f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۱۶۳, ۱۹۹

بورژوازی و سوسیالیستی را به صورت رادیکال مجزا می‌کند. صرف نظر کردن از این ابزار نه تنها منجر به تضعیف رقابت فلسفی می‌شود، بلکه مانعی برای کسب آگاهی و فعالیت سوسیالیستی می‌سازد.<sup>۱</sup>

در ضمن، محدود کردن کسب آگاهی به حوزه اقتصاد، قانع کننده نیست زیرا همان‌گونه که آدورنو به درستی منتقد است، اسطوره‌ی بازار به عنوان قوانین تنظیم، منجر به آگاهی کاذب می‌شود. به نظر او فقط با اکراه می‌توان رشد جامعه‌ای را، که به وسیله قوانین بازار سازمان‌دهی می‌شود، طبیعی نامید. قدرت غالب اقتصاد برای تداوم شی‌وارگی و تشکل کالایی جامعه قابل چشم پوشی نیست. شی‌وارگی برای آدورنو بازتاب ابژکتیو آگاهی کاذب است.<sup>۲</sup>

طرح دوم، به وسیله‌ی بلشویسم نمایندگی می‌شود. برای لنین طرح سوسیال دموکراسی از کسب آگاهی طبقاتی مردود است. به بیان دیگر، آگاهی در حوزه اقتصادی و در روند تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولیدی به صورت خودپو کسب نمی‌شود.<sup>۳</sup> از دید لنین بررسی تاریخی اثبات می‌کند که طبقه‌ی کارگر در حوزه اقتصادی و با قوای خود فقط به کسب آگاهی رفرمیستی، پیرامون ضرورت تشکل اتحادیه، نائل می‌آید. از این رو، آگاهی طبقاتی و سوسیالیستی باید از حوزه سیاسی به طبقه‌ی کارگر منتقل شود.<sup>۴</sup>

بدون تردید چنین طرحی از کسب آگاهی طبقاتی و چنین دیدی به جنبش کارگری - سوسیالیستی، با در نظر داشتن پدیده‌ی شی‌وارگی، سوژه‌گرا و مثبت‌گرا است. آدورنو به لنین منتقد است زیرا او به جای این که در تئوری شناخت رسوخ کند و اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" را در نظر بگیرد، به وسیله‌ی دلایل فرامفهوم،

<sup>۱</sup> vgl., ebd., S. ۱۱۶

<sup>۲</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶), ebd., ۱۸۸f.

آلین، و. ای (۱۹۶۶): چه باید کرد؟ مسائل حاد جنبش ما، کیل (آلمان)، ص ۴۰

<sup>۴</sup> همان‌جا، ص ۳۲، ۴۱، ۸۴

را تشدید و ساختار اخلاقی جامعه را تجدید می‌کنند. بدیهی است که فرم دولت سوسیالیستی، بستگی به تجربیات طبقه‌ی کارگر در روند اجتماعی شدنش دارد. تسریع این روند برای گرامشی به معنی انحلال دولت در انترناسیونال کمونیستی است.<sup>۱</sup>

#### نتیجه:

(۱) آگاهی انسان محرک فعالیت اجتماعی او است. مارکس آگاهی را ماتریالیستی توضیح می‌دهد و آن را نتیجه‌ی هستی انسان می‌داند. تا کنون سه طرح ماتریالیستی و جهان‌شمول برای توضیح روند کسب آگاهی طبقاتی تدوین شده‌اند.

طرح اول که به وسیله‌ی سوسیال دموکراسی نمایندگی می‌شود، کسب آگاهی را به حوزه اقتصادی و به روند تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولیدی محدود می‌داند. به این ترتیب، هر قدر سرمایه‌داری توسعه بیابد، به همان مقدار بر کمیت پرولتاریا می‌افزاید، به همان مقدار پرولتاریا ناگزیر می‌شود و به امکانات مناسب‌تری دست می‌یابد تا با سرمایه‌داری مبارزه کند. در نتیجه، در روند توسعه‌ی سرمایه‌داری، پرولتاریا از منافع طبقاتی خود و به ضرورت و امکان تحقق سوسیالیسم آگاه می‌شود. از این رو، آگاهی طبقه‌ی کارگر به صورت ناگزیر و مستقیم در مبارزات طبقاتی - صنفی، یعنی در حوزه اقتصادی کسب می‌شود. با گذشت زمان سوسیال دموکراسی برای ادغام در دولت‌های مدرن بورژوازی مبانی فلسفی‌اش را عوض کرد. برن‌اشتاین، نظریه‌پرداز شناخته شده‌ی سوسیال دموکراسی، انگیزه‌ی اخراج دیالکتیک را از متدولوژی ماتریالیسم تاریخی داشت. این تئوری تحقق سوسیالیسم را بدون مبارزات طبقاتی و انقلاب ممکن می‌دانست. گویی که نظام سرمایه‌داری قانون و حدودی ندارد. بنا بر بررسی لوکاچ، خصلت سوسیال دموکراسی خلع سلاح مارکسیسم است زیرا بورژوازی را بر ماتریالیسم تاریخی مسلط می‌کند و برای آن نقش تاریخی در راستای ارتقاء نیروهای مولد می‌تراشد.<sup>۲</sup> همان‌گونه که لوکاچ ادامه می‌دهد، این بررسی ماتریالیستی - دیالکتیکی از طبیعت، جامعه و تاریخ بشری است، که جهان‌بینی

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۳۲۴.

<sup>۲</sup> vgl. Luka's, Georg (۱۹۷۸), ebd., S. ۶۳، ۱۵۲f.

طرح سوبژه‌گرایی واقع‌بینانه از سوی دیگر، وابسته به تجربیات جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایتالیا است. به بیان مفهوم‌تر، مستدل به ضرورت شناخت اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" است. همان‌گونه که آدورنو و لوکاج به درستی اصرار می‌ورزند، جامعه و طبیعت را باید در دوگانگی آن، یعنی به صورت سوبژه و ابژه درک کرد. این دوگانگی در اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" بازتاب می‌یابد.<sup>۱</sup>

سوسیال دموکراسی با طرح ابژه‌گرایی واقع‌بینانه، جامعه را سوبژه، یعنی نظام سرمایه‌داری را مولد آنتاگونیسم تاریخی خود، پرولتاریا می‌داند. بلشویسم با طرح سوبژه‌گرایی مثبت‌بینانه، جامعه را به ابژه تقلیل می‌داد که آن‌را پس از کسب قدرت سیاسی به صورت دل‌خواه منقلب کند. در حالی که سوسیال دموکراسی خرد انسان و حق تعیین سرنوشتش را محدود به حوزه‌ی سیاسی می‌کند، بلشویسم در راستای تحقق میسیون تاریخی پرولتاریا، اصولاً نیازی به خرد انسان و توجهی به افکار عمومی ندارد زیرا خرد را در بست به انحصار کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست در می‌آورد.

گرامشی با طرح سوبژه‌گرایی واقع‌بینانه، آلترناتیوی در مقابل سوسیال دموکراسی و بلشویسم مستقر می‌کند و چون از نظر فلسفی، انسان را عامل شناخت، واقع‌بینی و خردگرایی می‌داند، چون حق تعیین سرنوشت انسان را محدود به حوزه‌ی سیاسی نمی‌کند، چون علم را ابزاری در حال تحول و برای سنجش و شناخت وقایع ارزیابی می‌کند و چون حوزه‌ی کسب آگاهی را به جامعه‌ی مدنی بسط می‌دهد، در نتیجه، به فرهنگ مدرن تحزب، تشکل دموکراتیک حزبی، انقلاب اجتماعی و دموکراسی سوسیالیستی دست می‌یابد.

نزد گرامشی معیار واقع‌گرایی خرد انسان و ابزار آن بررسی دیالکتیکی است. دیالکتیک از وحدت ماهیت و فرم‌ظاهری پرده بر می‌دارد و ساختار طبقاتی جامعه و آگاهی کاذب انسان به فرم شیء‌وارگی را عریان می‌کند. اما همان‌گونه که آدورنو به حق اصرار می‌ورزد، دیالکتیک حتا پس از تمایز میان ماهیت و فرم‌ظاهری نباید کوتاه بیاید و مجبور به ادامه‌ی پرسش است. دلیل او مثبت‌گرایی در متدولوژی دیالکتیکی

<sup>۱</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۷۸), S. ۴۳, und  
Luka's, Georg (۱۹۷۸), ebd., S. ۴۱

سخن‌رانی‌های آتشین و فن بیان قدرت‌طلبانه مواضع سیاسی خود را به پیش می‌برد. انگاری که در راستای سوبژه‌گرایی و مثبت‌گرایی سوگند یاد کرده است.<sup>۱</sup>

طرح سوم، توسط گرامشی نمایندگی می‌شود. بدیهی است که کسب آگاهی طبقاتی، روندی پیچیده دارد و محدود دانستن آن به حوزه‌ی سیاسی و یا حوزه‌ی اقتصادی، وقایع تجربی جنبش کارگری - سوسیالیستی را بازتاب نمی‌دهد. گرامشی با واژه‌های هژمونی و "بلوک تاریخی" در دفاع از مارکسیسم کلاسیک، تحلیلی دیالکتیکی و قانع‌کننده از رابطه‌ی زیربنا با روبنا ارائه می‌دهد که به وسیله‌ی آن، روند کسب آگاهی طبقاتی مفهوم می‌شود. او با استفاده از عبارت "افکار عمومی" از یک سو تاریخ و فلسفه را به صورت یک بلوک، به عنوان فلسفه‌ی یک دوران و ترکیب ایدئولوژی‌ها مفهوم می‌کند و از سوی دیگر، حوزه‌ی کسب آگاهی را به جامعه‌ی مدنی بسط می‌دهد. به این ترتیب، گرامشی نه مانند سوسیال دموکراسی روند کسب آگاهی را به حوزه‌ی اقتصادی، یعنی تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولیدی محدود می‌کند و نه مانند بلشویسم برای تاریخ روندی مثبت‌گرا و دترمینیستی قائل می‌شود.<sup>۲</sup>

۲) گرامشی در مقابل بلشویسم، که طرح سوبژه‌گرایی مثبت‌بینانه را نمایندگی می‌کند و سوسیال دموکراسی که ابژه‌گرایی واقع‌بینانه را، محور طراحی برنامه‌های سیاسی‌اش می‌داند، مبلغ طرح سومی است که آن‌را می‌توان سوبژه‌گرایی واقع‌بینانه نامید. این طرح از یک سو، مستدل به فلسفه‌ی مارکسیسم است که تاریخ را سند واقعیت و طبقات اجتماعی را سازنده‌ی تاریخ می‌داند. گرایش واقعی انسان برای تدارک نظمی اجتماعی است که در آن برای حفظ نوعش با دیگران مسالمت‌آمیز زندگی کند و به سعادت برسد. تحقق این هدف برای گرامشی، یعنی تشکل نوین و وحدت جامعه که در واقع تصمیمی سیاسی بیش نیست، لیکن به صورت پدیده‌ای فلسفی و جنجالی مطرح می‌شود.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶), ebd., S. ۲۰۳f.

<sup>۲</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷), ebd., S. ۱۴۸, ۲۷۵, ۴۱۵f., ۴۲۹f.

<sup>۳</sup> vgl. ebd., S. ۱۳۱, ۱۸۷, ۲۵۳f.

این انسان‌ها هستند که تاریخ را می‌سازند. ولیکن نه آن‌گونه که می‌خواهند و نه در شرایطی که خود انتخاب کرده‌اند، بلکه در شرایط داده‌ای که میراث گذشته است و خود آن‌ها به طور مستقیم با آن درگیرند.<sup>۱</sup>

آغاز نوین در جامعه‌ی مدنی متشکل می‌شود و ابزار آگاهی طبقاتی ماتریالیسم دیالکتیکی - تاریخی است. بدیهی است که میان فعالین جنبش کارگری صفوف یگانه‌ای موجود نیست. از یک سو سوسیال دمکراسی تحت نام ضرورت تحقق کثرت‌گرایی، توسعه‌ی اقتصادی به وسیله‌ی فن‌آوری و با توجیه ضرورت ارتقاء نیروهای مولد به وسیله‌ی بورژوازی در میدان سیاسی حضور دارد. به بیان دیگر، سوسیال دمکراسی در سنت تاریخی خود به خلع سلاح مارکسیسم روی می‌آورد و برای بورژوازی نقش تاریخی می‌سازد. از سوی دیگر مارکسیست‌های عامیانه‌اندیش در سنت مثبت‌گرایی، بدون در نظر گرفتن اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" و برای تحقق میسیون تاریخی طبقه‌ی کارگر فعال هستند.

بدون تردید، کنکاش تئوریک میان نظریه‌پردازان جنبش کارگری از هم‌اکنون برنامه‌ریزی شده است. اما به مراتب مهم‌تر، فرم بیان اجتماعی این کنکاش است که صحت تئوری را در بازتاب پراتیک آن ارزیابی کند. تشکیل نهادی دمکراتیک با فرهنگ مدرن سازمانی، فرم مناسبی است که به این نیاز پاسخ مطلوب دهد. شکل چنین نهادی، بستگی به خردگرایی فعالین جنبش کارگری - سوسیالیستی ایران دارد و سوبژه‌گرایی واقع‌بینانه، طرح پراتیک این نهاد است که تشکیل فراکسیون و کثرت‌گرایی در سازمان را به رسمیت می‌شناسد.

است زیرا دیالکتیک بر تحقیقات علمی استوار است و از این رو، مبدل به "اسطوره‌ی خرد مطلق" می‌شود. اما همان‌گونه که آدورنو ادامه می‌دهد، نتایج تحقیقات علمی تضمین شده نیستند. چیزی که هم‌اکنون علمی به نظر می‌رسد و مدعی حقیقت تضمین شده است، می‌تواند در آینده احمقانه ارزیابی شود.<sup>۱</sup> آدورنو با تدوین دیالکتیک منفی به مقابله با دیالکتیک مثبت‌گرا می‌رود. او دیالکتیک هگل را فقط تا این اندازه مناسب ارزیابی می‌کند که به وسیله‌ی عملکرد نفی‌گرای علم، در ابژه دخول می‌کند و فرم‌ظاهری آن‌را از ماهیت و هستی آن مجزا می‌کند. از این رو، سوبژه به وسیله‌ی علم در روند شناخت با ابژه به وحدت می‌رسد. اما استقرار مثبت علم خود منجر به اخلال در روند شناخت و نفی این برنامه می‌شود. همان‌گونه که آدورنو قانع‌کننده ادامه می‌دهد، دیالکتیک منفی مانع روند شناخت نمی‌شود و شناخت را به نقطه‌ی آغاز باز نمی‌گرداند، بلکه فقط منتقد به کوتاهی نقد است. به این ترتیب، دیالکتیک منفی توفیق می‌یابد که به وسیله‌ی نفی مجرد، استبداد سوبژه‌گرایی مثبت‌بینانه را مردود کند.<sup>۲</sup>

به بیان مفهوم‌تر، دیالکتیک منفی به معنی نقد منتقد مثبت‌گرا است. کاربرد سیاسی دیالکتیک منفی در جمله‌ی "دشمن دشمن من الزاماً دوست من نیست"، بیان می‌شود. جنبش کارگری - سوسیالیستی ایران در دوران انقلاب بهمن قربانی اسلام‌یون شد زیرا "مارکسیست‌های ایرانی" دشمنی آیت‌الله خمینی و اسلام‌یون با محمد رضا شاه و درباریان را نشانه‌ی دوستی آنان با خود می‌پنداشتند.

۳ ( تحولات اجتماعی - سیاسی موجود در ایران، سرنگونی نظام جمهوری اسلامی و امکان آغازی نوین را به فعالین جنبش کارگری - سوسیالیستی ایران نوید می‌دهند. سوبژه‌گرایی واقع‌بینانه طرحی مناسب برای تدوین فلسفه‌ی عمل به سوی انقلاب اجتماعی و دمکراسی سوسیالیستی است.

تردیدی نیست، که جنبش کارگری - سوسیالیستی از داده‌های موجود آغاز می‌کند. مارکس در همین مورد در کتاب "هیجدهم برومر لوئی بناپارت" به یاد می‌آورد، که

<sup>۱</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶), ebd., S. ۱۶

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۱۶۰f.

<sup>۱</sup> مارکس، کارل ( ۱۳۷۸): هیجدهم برومر لوئی بناپارت، چاپ دوم، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران، ص ۱۱

اسلامیان و بدون استفاده از شیوهی تحلیلی مارکسیسم، پیرامون "اسلام و سیاست" نظریه‌پردازی می‌کنند و سپس با چند نتیجه‌ی ساده و سطحی جمهوری اسلامی را به مبارزه می‌خوانند.

نظریه‌پردازان جناح نوگرا با وجود مواضع رادیکال و برنامه‌ی دین‌زدایی از جامعه که البته مورد تأیید من و قابل تقدیر هستند، با مفاهیم کلی با اسلام در نبرداند. نوشته‌های آن‌ها بیشتر از ادعا مطلبی ندارند و فراتر از معرفی مواضع خویش، موضوعی ارائه نمی‌دهند. به فحاشی به اسلام تا نقد شرایط تعمیم آن در ایران اولویت می‌دهند. اسلام را کثیف می‌نامند و وظیفه‌ی خود را جارو کردن آن از کشور می‌دانند. از آن‌جا که نوشته‌های آن‌ها فاقد هر گونه پشتوانه‌ی تئوریک از جامعه، دین و دولت است، از یک سو مسلمان بودن ایرانیان را به کلی انکار می‌کنند و از سوی دیگر استقرار جمهوری اسلامی را نتیجه‌ی توطئه‌ی آمریکا می‌خوانند. نوشته‌های آن‌ها مملو از مفاهیم مبهمی هستند که از طریق آن‌ها جنبش اسلامیان و شرایط ترویج‌اش در خاورمیانه تشریح می‌شوند. یکی از این مفاهیم "اسلام سیاسی" است.

من تأکید بر این نکته را ضروری می‌دانم که سیاست یک روبنا و یک رشته از علوم جامعه‌شناسی است. استفاده از مفهوم "اسلام سیاسی" این باور را به شئونده الغاء می‌کند، که مجزا از آن، "اسلام اقتصادی"، "اسلام اخلاقی"، "اسلام فرهنگی"، "اسلام هنری"، "اسلام قضایی" و غیره نیز وجود دارند و مانعی در برابر استقرار یک نظم نوین نمی‌سازند. نظریه‌پردازان این جناح مدعی هستند که اگر قدرت سیاسی از طریق آن‌ها تصرف شود، "جنبش اسلام سیاسی" مغلوب شده و مانند کثافت از کشور جارو می‌شود و سپس جامعه‌ای آزاد و بشری و "یک دنیای بهتر" در ایران تحقق خواهد یافت. آن‌ها در برخی از نوشته‌های‌شان به قرآن نیز رجوع می‌کنند تا خشونت بربرانه‌ی موجود در ایران را تحقق "اسلام راستین" بخوانند.

در برابر این گروه، نظریه‌پردازان جناح سنتی نه تنها خودشان از نقد اسلام طفره می‌روند، بلکه اصولاً روشنگری پیرامون دین و آئین انبوه مردم را کلاً مضر می‌دانند. برخی از منتقدان، آن‌ها را به دلیل تمایل‌شان به دین‌خویی "آخوند" می‌نامند و گذشته‌شان را به عنوان طلاب حوزه‌ی علمیه، زبان دینی - عامی آن‌ها و لقب

## زبان دینی و سلطه‌ی طبقاتی - نقدی بر گفتمان "مارکسیست‌های ایرانی" پیرامون نقش "اسلام و سیاست"

با وجودی که بیش از ۲۷ سال از حکومت ننگین اسلامیان در ایران می‌گذرد، نه ضرورت نقد دین به عنوان ایدئولوژی دولت اسلامی تبدیل به گفتمان مسلط اجتماعی شده و نه بحث پیرامون شیوه‌ی مناسب نقد دین میان فعالان اپوزیسیون عمومیت یافته است. تا کنون هر گونه انتقادی به "دین مبین" با دلایل کاذب برخی از تبعیدیان مواجه می‌شود. برای این آشنایان که تازگی استقرار "جمهوری دموکراتیک و لائیک" در کشور را به عهده گرفته‌اند و شغل شریف‌شان را "نجات ایران" می‌نامند، احترام به مقدسات و حفظ سنت‌های اسلامی بر روشنگری درباره‌ی مسائل دینی الویت دارند. به نظر می‌رسد که انگیزه‌ی هواداری آن‌ها از جدایی دین و دولت نیز نه برای محدودیت نفوذ اجتماعی اسلامیان و ایجاد مناسبات مطلوب‌تری جهت روشنگری، بلکه برای محفوظ داشتن اسلام به عنوان سرچشمه‌ی معیارهای اخلاقی و روابط اجتماعی است

دین‌خویی و تقدیس حوزه‌ی دینی از یک سو و ضرورت مبارزه با ترور و توحش موجود اسلامیان از سوی دیگر، آنان را مجبور می‌کند که برای گزینش این دو هدف "ابزار تحلیلی" بسازند. ایجاد مفاهیم شبه تحقیقاتی مانند "بنیادگرایی اسلامی"، "توتالیتریسم دینی"، "فاشیسم مذهبی"، "جامعه‌ی مدنی اسلامی" و "فمینیسم اسلامی" از این قبیل هستند که نه نشانه‌ی مواضع رادیکال سیاسی‌اند و نه به شناخت جامع‌تری از اسلام، نظام جمهوری اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران کمکی می‌کنند.

نگاهی به مطبوعات احزاب و سازمان‌های "مارکسیستی" پیرامون مقوله‌ی "اسلام و سیاست"، یأس و افسردگی ناظر را به کمال می‌رساند. "مارکسیست‌های ایرانی" چنان به نقش اجتماعی اسلام در ایران برخورد می‌کنند که اصولاً مارکسیست بودن آن‌ها مورد تردید قرار می‌گیرد. از جمله باید از دو جناح نوگرا و سنتی نام برد که بدون شناخت کافی از تاریخ و شیوه‌ی دین‌داری ایرانیان، بدون درک فلسفه‌ی دولت‌مداری

است. این سه پروژه اقتصاد پیشرفته‌ی انگلیسی، سیاست انقلابی فرانسوی و فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی هستند.<sup>۱</sup> همان‌گونه که او ادامه می‌دهد:

«(...) لحظه‌ی واحد سنتزی ("مارکسیسم کلاسیک") در درک نوین درون‌ذاتی موجود است که از آن نظریه‌ی بازی که از طریق فرم فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی ارائه شده، با کمک سیاست فرانسوی و اقتصاد کلاسیک انگلیسی در یک فرم تاریخی ترجمه می‌شود.»<sup>۲</sup>

گرامشی برای تفهیم "مارکسیسم کلاسیک" که دیالکتیک تئوری و پراکتیک را ایجاد کرده و رابطه‌ی وقایع اوبیکتیو را با نظریه‌ی سوبیکتیو مدام قابل ارزیابی می‌کند، مفهوم فلسفه‌ی عمل را نیز به کار می‌برد و این‌گونه پی می‌گیرد:

«واژه‌ی درون‌ذاتی در فلسفه‌ی عمل معنی مشخص و پوشیده‌ای تحت استعاره دارد که باید مشخص و تعریف شود. این تعریف در واقع تئوری است. فلسفه‌ی عمل، فلسفه‌ی درون‌ذاتی را ادامه می‌دهد، اما آن‌را از تمامی دستگاه متافیزیکی‌اش متمایز کرده، به بخش بخصوص تاریخ رجوع داده و هدایت می‌کند.»<sup>۳</sup>

بنابراین ویژگی نقد درون‌ذاتی وابسته به این مشخصات است که بر مفاهیمی بنا نمی‌شود که خارج از حوزه‌ی مسئله وجود دارند، از یک نقطه نظر برون‌ذاتی (ترانس‌سندت) آغاز به نقد نمی‌کند و از یک موضع ارزش‌گذاری شده به نقد اوضاع اجتماعی نمی‌پردازد. با وجودی که نقد درون‌ذاتی آرمان‌گرا است، لیکن آرمان خویش را از مبارزات اجتماعی موجود، یعنی وقایع اوبیکتیو جامعه و در حوزه‌ی فعالیت سیاسی‌اش استنتاج می‌کند. به بیان دیگر، نقطه نظر نقد درون‌ذاتی در جامعه وجود دارد و به همین دلیل نیز قابل فهم و ترویج است. فراتر از این، نقد درون‌ذاتی گرچه میان ماهیت و فرم نظام اجتماعی تمایز قائل می‌شود ولی هر دو را به نقد می‌کشد. در حالی که زیربنا (اقتصاد) ماهیت جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی را معین می‌کند، روبناها

حاجی‌شان را مسناد برجسب خویش می‌دانند. لیکن به نظر می‌رسد که دین‌خویی این جناح نه به دلیل اعتقاد به اسلام، بلکه تلاشی برای نزدیکی به فرودستان جامعه و استفاده از دین و آئین آن‌ها برای مبارزه با امپریالیسم است. نظریه‌پردازان این جناح در نوشته‌های خود مدام از "دین مردم لگدمال شده" یاد می‌کنند و در حفاظت از آن می‌کوشند، بدون این‌که فرودستی این قشر را در همان دین و آئینی جستجو کنند که فرودستان جامعه را در برابر طبقه‌ی حاکم روحانی و بازاری منفعل کرده‌اند. آن‌ها در برخی از نوشته‌هایشان به آیات قرآن نیز استناد می‌کنند تا خشونت بربرانه‌ی موجود در ایران را متضاد با "اسلام راستین" بخوانند.

با وجودی که دو جناح نوگرا و سنتی "مارکسیست‌های ایرانی" با مواضع و اهداف سیاسی متفاوت مسئله‌ی "اسلام و سیاست" را "بررسی" می‌کنند، لیکن شیوه‌ی "تحلیلی" آن‌ها شبیه هم دیگر است. آن‌ها قرآن را به عنوان یک کتاب تاریخی در نظر نمی‌گیرند که محمد در طی ۲۳ سال تلاش برای کسب قدرت سیاسی و دست‌رسی به ثروت اجتماعی به اسم کلام الله قرائت کرده و از آن یک دین نوین ساخته است. فراتر از این، نظریه‌پردازان هر دو جناح از بررسی دین در کلیت آن، یعنی زیربنای اقتصادی دین، ساختار نهادها و روبناهای دینی که توجیه نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی را به عهده دارند، طفره می‌روند. از این رو، غیر منتظره نیست که هر دو جناح با وجود اهداف متفاوت اجتماعی، قادر نیستند که وقایع اوبیکتیو جامعه را در نظریه‌ی خویش بازتاب دهند. نتیجه‌ی تقلیل‌گرایی روشن است. نظریه‌پرداز به همان نتایجی می‌رسد که پیش از آغاز "تحلیل‌اش" در نظر گرفته است. از آن‌جا که نظریه‌پردازان هر دو جناح از شیوه‌ی تحلیلی مارکس برای بررسی مسئله‌ی "اسلام و سیاست" استفاده نمی‌کنند، اصلاً روشن نیست که "مارکسیست" بودن آن‌ها چه دردی را باید درمان کند.

گرامشی به درستی "مارکسیسم کلاسیک" را سنتزی می‌داند که از طریق نقد درون‌ذاتی (ایماننت) سه پروژه‌ی متفاوت اروپایی در اواخر قرن نوزدهم ایجاد شده

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main, S. ۲۱۴f.

<sup>۲</sup> vgl., ebd. S. ۱۹۳

<sup>۳</sup> vgl., ebd. S. ۲۳۲f.

موجود، منابع بزرگ علمی را مهیا، نهادهای اجتماعی را سازمان‌دهی و قشری از روشنفکران را بسیج کرده یک فرهنگ نوین می‌سازد. لیکن برای گرامشی،

«خلق یک فرهنگ نوین فقط به این معنی نیست که به صورت فردی چیزهای جدیدی کشف شوند، (بلکه و) بخصوص به این معنی هم که واقعیت‌هایی که تا کنون کشف شده‌اند به صورت انتقادی ترویج و به بیان دیگر اجتماعی شوند، آن‌ها معیار فعالیت مهم زندگی، به عنوان جزء نظم تشکیلاتی و سازمان ذهنی و اخلاقی شوند. این که انبوهی از انسان‌ها به آن‌جا برسند که واقعیت موجود را در ارتباط و هماهنگ با هم درک کنند، این یک واقعیت فلسفی است که مهم‌تر و جدیدتر از آن است که یک فیلسوف نابغه یک واقعیت جدید را کشف کرده و برای گروه کوچکی از روشنفکران به ارث بگذارد.»<sup>۱</sup>

ترویج فرهنگ نوین به معنی آگاهی فرودستان جامعه از نظام طبقاتی و تبعیض اجتماعی است که منجر به ارتقاء فرهنگی و اجتماعی آن‌ها می‌شود. بنابراین به نظر گرامشی نه فرهنگ یک دانش دائرةالمعارفی است و نه انسان‌ها منابعی از اطلاعات تجربی و حقایق خام و ناهماهنگ با هم هستند که مانند یک فرهنگ لغت پاسخگوی نیازهای گوناگون باشند. به نظر گرامشی فرهنگ نوین چیزی کاملاً متفاوت است.

«فرهنگ سازمان، انطباق فردی، اتکا به شخصیت خویش و ارتقاء آگاهی است که انسان به کمک آن ارزش تاریخی، فعالیت زیستی، حقوق و وظایف خود را درک می‌کند. اما هیچ یک از این‌ها نمی‌تواند از طریق تکامل ناگهانی، از طریق کنش‌ها و واکنش‌هایی مستقل از اراده‌ی فردی، (یعنی) آن‌گونه که در طبیعت نباتات و حیوانات که هر کدام از قانون خویش پیروی می‌کنند و اعضایشان را ناآگاه متمایز و مشخص می‌سازند، میسر شود. انسان به مراتب بیشتر ذهنیت، مخلوق تاریخ و نه طبیعت است. در غیر این صورت قابل توضیح نیست که چرا با وجودی که همیشه استثمارشونده و استثمارکننده، همیشه مولدان ثروت و مصرف‌کنندگان خودخواه این ثروت وجود داشته‌اند، سوسیالیسم هنوز متحقق نشده است. به این معنی که انسان‌ها فقط گام به گام، قشر به قشر به ارزش خویش آگاه می‌شوند و این حق را کسب می‌کنند که

فرم بخصوص جامعه و سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم را در حوزه‌های هنری، فرهنگی، سیاسی، قضایی، خلاصه ایدئولوژیک بیان می‌کنند. به بیان دیگر، نقد ماهیت جامعه جنبه‌ی ماتریالیستی و نقد فرم آن جنبه‌ی ایدئولوژیک دارد. به این ترتیب، استفاده از نقد درون‌ذاتی رابطه‌ی زیربنا با روبناها، عینیت با ذهنیت و پراکتیک با تئوری را به صورت دیالکتیکی ایجاد کرده و هر لحظه قابل ارزیابی می‌کند. به غیر از این، نقد درون‌ذاتی تئوری اجتماعی را بر دوگانگی جامعه، یعنی به صورت سوبیکت و اوبیکت بنا می‌سازد و به همین دلیل در پراکتیک اجتماعی "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" را مدام در نظر می‌گیرد.

استفاده از شیوه‌ی بررسی مارکس در حوزه‌ی مبارزاتی ایران و در عصر کنونی به معنی استفاده از نقد درون‌ذاتی در سه حوزه‌ی متفاوت اقتصادی، سیاسی و فلسفی است. در نتیجه استفاده از شیوه‌ی بررسی مارکس، به معنی نقد منافع مادی طبقه‌ی حاکم ایران در اوضاع بخصوص گلوبالیسم و خاورمیانه است، به معنی نقد ساختار تاریخی طبقه‌ی حاکم ایران، یعنی ائتلاف بازاریان و روحانیان به صورت "دولت در دولت" است و به معنی نقد ایدئولوژی جمهوری اسلامی برای توجیه نظام طبقاتی - جنسیتی امت است.

گرامشی در تداوم توضیح "مارکسیسم کلاسیک"، شناخت آن‌را فراتر از ضرورت درک شیوه‌ی نقد درون‌ذاتی وابسته به تاریخ و فرهنگ آن دوران می‌داند که مارکس ساخته و پرداخته‌ی آن است. دورانی که از رفرماسیون، کلونیسیم، رنسانس و روشنگری گرفته تا فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی، از انقلاب فرانسه گرفته تا لائیسیم لیبرالی و اقتصاد کلاسیک انگلیسی را پشت سر گذاشته است. به بیان دیگر، "مارکسیسم کلاسیک" از طریق نقد درون‌ذاتی از یک سو، انگیزه‌ی تاریخی و مبارزاتی فرودستان جامعه را برای دست‌رسی به جامعه‌ی مدرن و از سوی دیگر، نزاع طبقه‌ی حاکم پیرامون ایده‌ی مدرنیزاسیون اقتصادی را در خود ادغام می‌کند و از این رو، تمامی تحولات اجتماعی، فرهنگی، اخلاقی و سیاسی اروپای مدرن را در بر می‌گیرد. گرامشی به درستی "مارکسیسم کلاسیک" را به معنی یک جنبش مدرن و برتر فرهنگی ارزیابی می‌کند که در تقابل با فرهنگ طبقه‌ی حاکم که برای توجیه نظم

<sup>۱</sup> vgl., ebd. S. ۱۳۱

لیکن خردگرایی فی‌نفسه به معنی توفیق در کسب شناخت و دریافت دانش نیست، بلکه بیشتر پیش فرض دست‌یابی به آن‌ها است.<sup>۱</sup> هم‌زمان خردگرایی انسان را توانا در گفتار پیرامون جهان‌بینی‌اش و توانا در فعالیت اجتماعی‌اش می‌سازد. از آن‌جا که زبان انسان معرف شیوه‌ی خردگرایی او نیز است، مید در بررسی روانشناسی فردی و اجتماعی بر این نکته تأکید می‌کند.

«در درون هر فعالیت یک بخش پوشیده موجود است که به آن تعلق دارد و نشانه‌هایی از این فعالیت اورگانیک و درونی هست که خودش را در رفتار شخصی ما، بخصوص با آن (رفتاری) که در زبان ما تلفیق شده، نمایان می‌کنند.»<sup>۲</sup>

بنابراین زبان فراتر از عمل‌کرد تفهیمی میان اعضای یک جامعه از یک سو، فعالیت هدفمند انسان‌ها را سازمان می‌دهد و از سوی دیگر، یک حوزه برای ادغام اجتماعی آن‌ها می‌سازد. به بیان دیگر، از طریق زبان است که یک جهان‌بینی تعمیم می‌یابد و فعالیت اجتماعی مخصوص به آن سازمان می‌گیرد، و از طریق زبان است که اهداف و فرهنگ فردی از جهان درونی انسان به جهان بیرونی انتقال می‌یابند.

انگیزه‌ی من از طرح بغرنج زبان نه بررسی آن از دیدگاه زبان‌شناسی و نه تحلیل نقش فرهنگی - فردی آن است. من بیشتر نقش سلطه‌ای زبان را در نظر دارم، یعنی زمانی که از طریق زبان یک گفتمان مسلط اجتماعی شکل می‌گیرد، زمانی که یک هدف سیاسی و تحقق یک برنامه‌ی اجتماعی جنبه‌ی آرمانی به خود می‌گیرد و فراگیر می‌شود، زمانی که افکار عمومی به یک آرمان اجتماعی متعهد می‌شود و مخالفانش را به حاشیه می‌راند و یا به صورت منفی (جانی، منافق) جذب خویش می‌کند.

طرح مسئله‌ی زبان و سلطه‌ی آن به صورت گفتمان اجتماعی همواره اهمیت بیشتری می‌یابد زیرا از طریق پیشرفت فن‌آوری در صدا و سیما و مطبوعات الکترونیکی نقش زبان برای توجیه سلطه‌ی طبقاتی در حوزه‌های فرهنگی، هنری و ایدئولوژیک ابعاد بسیار گسترده‌تری به خود گرفته است. همان‌گونه که هابرماس نقش سلطه از طریق زبان را در عصر نو برجسته می‌کند،

مستقل از تصورات و حقوق ویژه‌ای که اقلیت‌ها در دوره‌های گذشته‌ی تاریخ داشته‌اند، زندگی کنند، و این آگاهی تحت مهمیز بیرحم ضرورت‌های فیزیکی تکامل نیافته است، بلکه بیشتر بدواً برخی معدود و بعد تمامی یک طبقه دربار‌های عوامل شرایط موجود و بهترین ابزارها فکر کردند که چگونه از آن‌ها در برابر مناسبات ستمکاری، لحظاتی از قیام و دوباره‌سازی جامعه بسازند. به این معنی که قبل از هر انقلاب، میزان شدیدی از کار انتقادی لازم است تا بدواً انسان‌های مقاومی را که از طریق فرهنگ و ایدئولوژی (حاکم) تسخیر شده‌اند، انسان‌هایی را که هر روز و هر ساعت به فکر حل مشکلات اقتصادی و سیاسی خودشان هستند و بدون همبستگی با دیگران که وضعیت مشابه‌ای دارند به سر می‌برند، متحد شوند. آخرین نمونه‌ی نزدیک به ما انقلاب فرانسه است. دوره‌ی پیشین فرهنگی آن روشنگری نامیده می‌شود که (...) انقلابی شکوهمند بود (...) و در تمامی اروپا به صورت آگاهی هماهنگ بروز کرد، به عنوان یک انترناسیونال معنوی و بورژوازی که در هر بخش آن نسبت به فلاکت و درد همگانی حساسیت نشان داده شد و بهترین تدارک ممکنه را برای قیام خونینی دید که بعدها در فرانسه رخ داد.»<sup>۱</sup>

بنابراین روشنگری ضرورت تشکیل فرهنگ نوین است که انسان‌ها را از جایگاه فرودست طبقاتی‌شان و تبعیض اجتماعی آگاه و در برابر فرهنگ و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم سازمان‌دهی می‌کند. در این ارتباط زبان یک نقش اساسی دارد زیرا نه تنها جزئی از فرهنگ محسوب می‌شود، بلکه جهان درونی سوبیکتیو (ذهنی) را با جهان بیرونی اوبیکتیو (عینی) مرتبط می‌سازد. در حالی که بازسازی جهان بیرونی جنبه‌ی مادی دارد، بازسازی جهان درونی سمبلیک است. ارتباط دیالکتیکی این دو جهان، جهان‌بینی انسان را می‌آفریند. همان‌گونه که هابرماس به درستی برجسته می‌کند:

«در هر جهان‌بینی که از طریق زبان بیان می‌شود و در هر فرم زندگی فرهنگی، یک مفهوم غیر قابل مقایسه از خردگرایی وجود دارد.»<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> vgl. ebd. S. ۲۱f.

<sup>۲</sup> vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Theorie des kommunikativen Handelns – Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, Dritte Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۰۲

<sup>۱</sup> vgl. ebd. S. ۲۵

<sup>۲</sup> vgl. Mead, Hans Georg (۱۹۶۸): Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt am Main, S. ۴۴

از آنجا که فرهنگ دینی "خرد" ایرانیان را تحت سلطه‌ی خود دارد و درک روزمره‌ی آن‌ها را می‌سازد و از طریق زبان روزمره‌ی فارسی بیان می‌شود، مستدل خواهیم کرد که اسلامیان چگونه بر گفتمان اجتماعی مسلط می‌شوند و از این طریق هم روند تحولات اجتماعی را معین می‌سازند، هم مانع تشکیل یک فرهنگ نوین و متقابل می‌شوند و هم نقش اجتماعی اپوزیسیون "دموکراتیک و لائیک" و "مارکسیست‌های ایرانی" را حاشیه‌ای کرده و آن‌ها را منفعل می‌سازند.

### خرد بشری و کلام الهی - نقش قرآن در فرقه‌های باطنیه و ظاهریه

محمد پس از وفاتش قرآن، احادیث و سنت را برای وارثان قدرت و ثروت خویش به ارث گذاشت. در حالی که احادیث شامل زندگی‌نامه و سخنان محمد می‌شوند، سنت پیامبر رفتار و کردار او را در موارد بخصوص شرح می‌دهند. با وجودی که اسلام فرقه‌های بیشماری دارد، تمامی مسلمانان به قرآن اعتقاد دارند و گمان می‌کنند که آن کلام‌الله است و فقط به وسیله‌ی پیامبر قرائت شده، در حالی که سنت پیامبر و احادیث نبوی به وسیله‌ی اصحاب او روایت شده‌اند.

قرآن مهم‌ترین و معتبرترین منبع دین اسلام است. قرآن تا زمان وفات پیامبر شامل مجموعه آیاتی پراکنده می‌شد که اصحاب پیامبر از بر داشتند و در اوضاع و احوال مناسب روایت می‌کردند. محمد در زمان حیاتش هیچ اقدامی برای گردآوری و انتشار قرآن نکرد. پس از درگذشت او بود که جمع‌آوری قرآن و تدوین آن میان خلیفه‌ی اول دولت اسلامی، ابوبکر بن‌ابی‌قحافه و عمر بن‌خطاب طرح شد زیرا از یک سو، دولت مرکزی به یک ایدئولوژی واحد دینی نیاز داشت و از سوی دیگر، افزایش قدرت قشری از مسلمانان به نام قرا بود که از طریق قرائت قرآن، سرکردگی سیاسی را پراکنده می‌ساخت. از این رو پس از پیشنهاد عمر کار گردآوری قرآن به زید بن‌ثابت، آخرین کاتب پیامبر، سپرده شد. قرآن اولیه مصحف نام داشت که پس از

«...» تسلط از طریق زبان پیش‌گام آخرین فرم بردگی انسان بوده است. موجودات اجتماعی به همان اندازه به ارتباط از طریق زبان نیاز دارند که هر اورگان زنده به آذوقه و اکسیژن محتاج است. سلطه از طریق زبان به درجه‌ای از تسلط انسان بر انسان رسیده که در برابر آن خشونت بدنی واقعاً (...) قدیمی شده است.<sup>۱</sup> پرسش‌های این نوشته به شرح زیرند:

چگونه اسلامیان از طریق زبان یک درک روزمره‌ی دینی می‌سازند و به آن عمومیت می‌دهند؟

چه نقشی اجتهاد و مصلحت‌گرایی در سازمان‌دهی درک روزمره‌ی دینی دارند؟

چگونه اسلامیان بر گفتمان اجتماعی مسلط می‌شوند و آگاهی وارونه برای انبوه فرودستان جامعه می‌سازند؟ چگونه درک روزمره‌ی انبوه مردم فرم دینی می‌گیرد و مانعی برای تشکیل و عمومیت یک فرهنگ نوین و متقابل می‌سازد؟

چرا "مارکسیست‌های ایرانی" به شیوه‌ی نقد درون‌ذاتی دست نمی‌یابند؟

آیا دلیل این کوتاهی فقدان آگاهی از متون و شیوه‌ی تحلیلی "مارکسیسم کلاسیک" است و یا ریشه‌های عمیق تاریخی و فرهنگی دارد؟

من برای پاسخ دادن به پرسش‌های فوق نخست رابطه‌ی خردبشری با قرآن را بررسی می‌کنم. سپس به نقد دو شیوه‌ی متفاوت از خردگرایی دینی، یعنی باطنیه و ظاهریه می‌پردازم که هر دوی آن به شیوه‌ی خود خرد بشری را به چنبره‌ی دین در می‌آروند. من با طرح این گفتمان می‌خواهم حساسیت خواننده را از حوزه‌ی نزاع سیاسی، یعنی میان شیعیان و سنیان به حوزه‌ی نزاع دینی، یعنی میان باطنیان و ظاهریان متوجه سازم زیرا به گمان من تضاد خرد بشری و کلام الهی نه تنها هم چون گذشته فرهنگ ایرانیان را متعین و متأثر می‌سازد، بلکه فقط با نقد درون‌ذاتی تاریخ دین‌داری و سازمان‌دهی اجتماعی اسلامیان در ایران است که مسئله‌ی "اسلام و سیاست" حل و فصل می‌شود.

<sup>۱</sup> z. n. Schelsky, Helmut, in: Habermas, Jürgen (۱۹۹۴): Die Moderne - Ein unvollendetes Projekt, Philosophische, Politische Aufsätze, ۲. Auflage, Leipzig, S. ۱۰

اداره‌ی خویش نیستند، خداوند همیشه پیامبرانی را مبعوث می‌کند که آن‌ها را از گمراهی و جاهلیت نجات دهند و به راه راست هدایت کنند و زمینه‌ی رستگاری دنیوی و آمرزش اخروی مؤمنان رامهیا سازند. بنابراین فقط از طریق قرائت دینی قرآن است که تمامی تناقض‌گویی‌های گفتاری و کرداری قرآن با مفهوم "فی سبیل‌الله" (اقدام در راه خدا) و برای نجات انسان‌ها از گمراهی توجیه می‌شوند.

لیکن توجیه دینی قرآن به این معنی نیست که تضاد خرد بشری با کلام الهی فیصله یافته باشد. از آن‌جا که جهان درونی سوبیکتیو (ذهنی) با جهان بیرونی اوبیکتیو (عینی) در ارتباط است و از آن‌جا که بازسازی سمبلیک جهان درونی به بازسازی مادی جهان بیرونی بستگی دارد، اختلال در بازسازی مادی جهان بیرونی منجر به شک و پرسش و بحران جهان‌بینی می‌شود. بنابراین تضاد خرد بشری با قدرت و حکمت الهی درون‌ذاتی است که در تضاد توجیه اخروی یک زندگی دنیوی قابل فهم می‌شود. در نتیجه تضاد خردبشری با کلام الهی تمامی ادیان را در بر می‌گیرد و مختص به دین اسلام نمی‌شود. لیکن فقط این راه حلی را که فقهای اسلامی برای توجیه این تضاد یافته‌اند، منحصر به اسلام است.

من برای بررسی رابطه‌ی خرد بشری با کلام الهی به نمونه‌ی تضاد قدرت الله و اراده‌ی انسان بسنده می‌کنم. سپس روند خردگرایی در اسلام و نقش فرقه‌های باطنیه و ظاهریه را برای تشکیل سیطره‌ی فرهنگ دینی در ایران برجسته می‌سازم. قرآن از مفهوم قرائت استنتاج می‌شود و دلالت بر وظیفه‌ی محمد دارد که به عنوان پیامبر اولوالعزم و خاتم‌النبا کلام‌الله را قرائت کرده است. برای نمونه در سوره‌ی الاحزاب (۳۳) آیه‌ی ۴۰ و در سوره‌ی النجم (۵۳) آیه‌های ۲ تا ۳ آمده است.

«محمد پدر هیچیک از مردان شما (زید یا عمرو) نیست (...). لیکن او رسول خدا و خاتم‌النبا است ...».

«صاحب شما (محمد مصطفی) هیچگاه در گمراهی و ضلالت نبوده است و هرگز به هوای نفس سخن نمی‌گوید، سخن او هیچ غیر وحی خدا نیست ...».

تکمیل آن با آیات دیگری به وسیله‌ی اصحاب پیامبر از طریق عثمان بن‌عفن، داماد پیامبر و خلیفه‌ی سوم دولت اسلامی، ویراستاری و به عنوان قرآن رسمی منتشر شد.<sup>۱</sup> قرآن در ساختار خود نه نظمی دارد، نه سوره‌های آن در رابطه با زمان جمع‌آوری شده‌اند و نه همه‌ی آیه‌های آن با هم مرتبط‌اند. سوره‌های قرآن بنا به بزرگی آن‌ها ردیف و درج شده‌اند. بسیاری از آیه‌ها هم‌دیگر را نسخ می‌کنند و در تضاد و تناقض گفتاری و کرداری با یکدیگرند.<sup>۲</sup> بنابراین این نکته بسیار مهم است که انسان چگونه باید قرآن را مطالعه کند.

شیوه‌ی اول، خواندن غیر دینی قرآن است که با استفاده از خردبشری، به عنوان یک کتاب تاریخی و با در نظر گرفتن سیر رسالت پیامبر و زندگی او در مکه و مدینه میسر می‌شود. به این شیوه، قرآن مجموعه‌ای بسیار منطقی به نظر می‌رسد. محمد نقش انسان منحصر به فردی به خود می‌گیرد که به مراتب بهتر از رقبایش، یعنی پیامبران این دوران مانند اسودعنسی، مسلمة بن‌حبیب (مسيلمه)، سجاح بنت‌حارث و طلیحة بن‌خولید موفق شده است که برای کسب قدرت سیاسی، دسترسی به ثروت اجتماعی و ارضاع نیازهای جنسی‌اش یک دین و آئین نوین بسازد. در این راستا محمد هیچ حدودی نمی‌شناخته و برای تحقق اهدافش حتا قوانینی را که قبلاً حکم الهی می‌نامیده، نقض می‌کرده است. اما خواندن قرآن به این شیوه نه هیبتی برای الله و نه عصمتی برای پیامبر او باقی می‌گذارد. مهم‌تر از این‌ها، طبقه‌ی حاکم دیگر موفق نمی‌شود که برای حفظ منافع مادی خویش و با رجوع به آن یک جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی سازمان‌دهی کند و برای آن توجیه دینی بتراشد و به نام الله برای دولت اسلامی مشروعیت بسازد.

شیوه‌ی دوم، خواندن دینی قرآن است. به این ترتیب، قرآن کلام‌الله و محمد پیامبر اولوالعزم و خاتم‌النبا محسوب می‌شود. در این راستا قرآن جلوه‌ی دیگری پیدا می‌کند. همان‌گونه که اندیشه‌ی نبوت مدعی است، از آن‌جا که انسان‌ها قادر به

<sup>۱</sup> مقایسه شفا، شجاع‌الدین (۲۰۰۲): تولدی دیگر - ایران کهن، در هزاره‌ای نو، چاپ ششم، نشر فرزاد، صفحه‌ی ۲۰۹ ادامه

<sup>۲</sup> مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): بحران فقه سنتی و محدودیت‌های فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران، در آرمان و

اندیشه، جلد یک، صفحه‌ی ۴۴ ادامه

شریک است. پس از عمل قتل، مشرک که مسئول گمراهی خویش نیست، برای همیشه به جهنم می‌رود که تا ابد در آتش دوزخ بسوزد. برای نمونه در سوره البقره (۲) آیه‌های ۳۹ آمده است.

«... آنان که کافر شدند و تکذیب آیات ما کردند، آنها البته اهل دوزخند و در آتش همیشه معذب خواهند بود.»

در برابر قاتل هم که مانند مشرک مسئول عمل خود نیست و غیرمستقیم و با هدایت الله نامسلمان را به قتل رسانده است به بهشت می‌رود تا تمامی کمبودهای دنیوی و به خصوص عقده‌های جنسی خویش را در آنجا ارضاء کند. برای نمونه در سوره التوبه (۹) آیه‌ی ۱۱۱ آمده است.

«خدا جان و مال اهل ایمانرا به بهشت خریداری کرده، آنها در راه خدا جهاد می‌کنند که دشمنان دین را بکشند یا خود کشته شوند، این وعده قطعی است بر خدا و عهدی است که در تورات و انجیل و قرآن یاد فرموده است...»

هم زمان یک چنین خدایی، به غیر از یک استثناء (سوره‌ی التوبه)، در آغاز تمامی سوره‌های قرآن رحمان و رحیم خوانده می‌شود. با وجود چنین تضادهایی بدیهی است که قرآن با خردبشری در ستیز قرار می‌گیرد. این مشکل بخصوص زمانی حاد می‌شود که قرآن باید توجیه یک نظام طبقاتی - جنیستی را به عهده بگیرد و منبع استنتاج ایدئولوژی یک دولت اسلامی شود، یعنی زمانی که حکومت دنیوی به یک توجیه دینی نیاز دارد، یعنی زمانی که شریعت الهی باید برای فرودستان جامعه مقبول جلوه کند، یعنی زمانی که یک آگاهی کاذب باید سامان بگیرد و یک جهان وارونه متشکل شود. بنابراین واقعاً زیاده روی نیست اگر که تاریخ اسلام را تاریخ نزاع دینی، یعنی جدال میان خرد بشری و کلام الهی قلمداد شود. برای درک این تاریخ ضروری است که دو روند دینی در اسلام متمایز و بررسی شوند. اولی فقه باطنی و دومی فقه ظاهری است.

سرچشمه‌ی باطنیه در مکتب حسن بصری شکل گرفت که عامل ایجاد فرقه‌ی معتزله شد. معتزله از مفهوم اعتزال استنتاج می‌شود و به معنی انشعاب یا کناره‌گیری است. حسن بصری بحثی را پیرامون اراده‌ی انسان و قدرت الهی با شاگردانش واصل بن عطا

الله در قرآن رب‌العالمین نیز نامیده می‌شود که با دستور "باش" هستی را از نیستی آفریده است. الله در تمامی امور دخالت دارد و حتا معین می‌کند که چه کسی مؤمن و چه کسی گمراه می‌شود. برای نمونه در سوره‌ی الانعام (۶) آیه‌ی ۲۵ آمده است.

«... برخی از آنان (کافران و مشرکان) به سخن تو گوش فرا دادند ولی پرده بر دلهاشان نهاده‌ایم که فهم آن نتوانند کرد و گوشه‌های آنها از شنیدن حق سنگین است که اگر همه آیات خدا را مشاهده کنند باز بدان ایمان نمی‌آورند تا آنجا که چون نزد تو آیند در مقام مجادله بر آمده گویند این آیات جز افسانه‌های پیشین نیست.»

بنابراین الله تصمیم می‌گیرد که چه کسی مسلمان و چه کسی بی دین و ایمان می‌شود. لیکن همین الله مسلمانان را موظف و متعهد می‌کند که مشرکان را هر کجا یافتند در کمین نشسته و آنها را به قتل برسانند. برای نمونه در سوره‌ی التوبه (۹) آیه‌ی ۵ آمده است.

«پس از آن که ماه‌های حرام (ذیقعه، ذیحجه، محرم و رجب) که (مدت امان است) در گذشت آنگاه مشرکان را هر جا یابید به قتل رسانید و آنها را دستگیر و محاصره کنید و از هر سو در کمین آنها باشید، چنانچه از شرک توبه کرده و نماز اسلام بپا داشتند و زکات دادند، پس از آنها دست بردارید که خدا آمرزنده و مهربان است.»

اما الله آن‌گونه که سوره‌ی آل عمران (۳) آیه‌ی ۵ و سوره‌ی ابراهیم (۱۴) آیه‌ی ۳۸ آمده است بر تمامی اعمال انسانی و وقایع اجتماعی نظارت دارد و حتا کنش و واکنش‌های طبیعی با آگاهی و رخصت او به وقوع می‌پیوندد. برای نمونه در سوره‌ی الانعام (۶) آیه‌ی ۵۹ آمده است.

«... کلید خزائن غیب دست خداست، کسی جز خدا بر آن آگاه نیست و نیز آنچه در خشکی و دریاست همه را میداند، برگگی از درخت نمی‌افتد مگر آنکه خدا میداند و دانه‌ای در زیر تاریکیهای زمین و هیچ خشک و تری نیست جز آنکه در کتاب (قرآن) مسطور است.»

بنابراین قتل نامسلمان یک عمل غیر مستقیم است زیرا که الله بر آن مستقیم نظارت دارد و در آن مستقیم شرکت می‌کند. به بیان دیگر، الله در قتل مشرک مستقیماً

همان‌گونه که در اوایل این نوشته یاد کردم، از آن‌جا که رب‌العالمین هستی را از نیستی آفریده است، زمان و مکان و ماده نیز قبل از خلقت وجود نداشته و از طریق الله خلق شده‌اند. بنابراین منطقی به نظر نمی‌آید که چرا الله باید اعتبار کلامش را محدود به ابعادی مانند زمان و مکان کند که خود آفریده است. لیکن در قرآن چندین آیه‌ی متفاوت وجود دارند که از یک "دفتر علم ازلی" و یا "لوح محفوظ" گزارش می‌دهند که در آن تمامی رویدادهای گذشته و آینده‌ی جهان و آدمیان درج و ثبت شده است. برای نمونه در سوره‌ی هود (۱۱) آیه‌ی ۶ و سوره‌ی الحديد (۵۷) آیه‌ی ۲۲ آمده است.

«هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست جز آنکه روزیش بر خداست و خدا قرارگاه (منزل دائمی) و آرامشگاه (جای موقت) او را میداند و همه احوال خلق در دفتر علم ازلی خدا ثبت است.»

«هر رنج و مصیبتی که در زمین (از قحطی و آفت و فقر و ستم) یا از نفس خویش (چون ترس و غم و درد) به شما رسد در کتاب (لوح محفوظ) پیش از آنکه در دنیا ایجاد کنیم ثبت است و خلق آن بر خدا آسان است.»

بنابراین فقهای معتزله قادر بودند که با رجوع به این‌گونه آیات، قرآن را "کلام مخلوق الله" بنامند و برای شریعت شأن نزول قائل شوند. لیکن چنین دریافتی از قرآن در برابر وحدت الهی، یعنی توحید قرار می‌گیرد زیرا به این منوال، از دو منبع متفاوت شرعی گزارش می‌شود، یکی الله و دیگری "لوح محفوظ". به نظر می‌آید که محمد نیز مانند مابقی اعراب این دوران هنوز از روابط و افکار سنتی عشایر بادیه‌نشین به کلی رها نبوده و مضمون توحید را که مبلغ آن بوده در کلیتش نمی‌شناخته است.

از آن‌جا که دکتربین معتزله قرآن را "کلام مخلوق الله" تلقی می‌کرد و برای شریعت شأن نزول قائل می‌شد، فرمانروا را مانند پیامبر فرای شریعت مستقر می‌ساخت و برای تشکیل خودکامگی بسیار مناسب بود. به این ترتیب، خلیفه قادر می‌شد که با رجوع به دکتربین معتزله علمای دینی را خلع قدرت کند، به سرکردگی پراکنده‌ی دینی خاتمه دهد و یک نظام استبدادی مستقر سازد.

و عمرو بن عبید آغاز کرد. این بحث در تداوم نزاعی بود که میان هواداران فرقه‌ی قدریه به نمایندگی معبد جهنی و عقلاان دمشقی با هواداران فرقه‌ی جبریه جریان داشت. معبد جهنی معتقد به آزادی انسان در رفتار و کردارش بود. او کسی را که مرتکب به گناه کبیره می‌شد، کافر می‌دانست زیرا برای مجازات الهی جنبه‌ی اخلاقی قائل بود و باید مفهوم مجازات اخروی را از نظر دینی توجیه می‌کرد. در برابر هواداران فرقه‌ی جبریه معتقد به قدرت بی‌انتهای الله بودند و از این رو، سرنوشت انسان را از پیش معین شده می‌دانستند. اما آن‌ها قادر به توجیه این تضاد نبودند که چرا الله بندگانش را برای انجام گناهی که مسئول آن نیستند، مجازات می‌کند.

واضیل بن عطا و عمر بن عبید در این ارتباط یک موضع میانی گرفتند که از یک سو، قدرت بی‌انتهای الهی را مورد پرسش قرار ندهند و از سوی دیگر، مجازات اخروی را توجیه کنند. بنابراین آن‌ها کسانی را که مرتکب گناه کبیره می‌شدند، "منزله بین المنزلتین" نامیدند و پس از کناره‌گیری از مکتب حسن بصری فرقه‌ی خردگرای معتزله را بنیان گذاشتند.

بدیهی است که خردگرایی در حکمت الهی به این بحث خاتمه نیافت و به اجبار دامن قرآن را نیز گرفت. تناقض‌گویی قرآن از یک سو و ادعای محمد که به عنوان خاتم‌النبیا کلام الله را قرائت کرده است از سوی دیگر، عوامل گشایش بحث پیرامون وجود قرآن بودند. از آن‌جا که قرآن منبع استنتاج ایدئولوژی دولت اسلامی بود و هر نظریه‌ای که با آن در تضاد قرار می‌گرفت، به نام الله سرکوب و صاحب نظر به قتل می‌رسید، فقه‌های معتزله ادعا کردند که قرآن "کلام مخلوق الله" است. از این رو، مصداق قرآن و شریعت وابسته به زمان و مکان می‌شد. به بیان دیگر، فقهای معتزله برای آیات قرآن شأن نزول قائل بودند و مصداق نظریه‌ی خویش را ناسخ و منسوخ بودن قرآن می‌دانستند که با استناد به سوره‌ی البقره (۲) آیه‌ی ۱۰۶ توجیه می‌شد. در این آیه آمده است.

«هر چه از آیات قرآن را نسخ کنیم یا حکم آن را متروک سازیم، بهتر از آن یا مانند آن بیاوریم...».

بنابراین خردگرایی در حکمت الهی به اجبار، زمانی منجر به جنبش‌های الحادی می‌شد و ارتداد، انشعاب و اضمحلال فرقه‌ی معتزله از بدو تشکیل آن برنامه‌ریزی شده بود. از این رو، غیر منتظره نیست که در دوران خلافت متوکل (۸۴۷ تا ۸۶۱ میلادی) ایدئولوژی دولت تبدیل به قرآن "کلام غیر مخلوق الله" شد. خلافت اسلامی دادگاه‌های رافضی را تشکیل داد و فقهای معتزله را به اتهام زندیق (زندیک، هواداران کتاب زند از مزدک) به دادگاه کشید و به قتل رساند.<sup>۱</sup> اما این به این معنی نبود که جنبش معتزله که قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌پنداشت و برای اعتبار آن زمان و مکان، یعنی شأن نزول قائل می‌شد، به پایان رسید. تمامی فرقه‌های باطنیه مرام دینی خویش را در تداوم دکنترین معتزله ابقاء کردند.

از جمله باید از فرقه‌ی تشیع باطنی اسماعیلیان یاد کرد که ترویج آن در ایران با نام حسن بن صباح مرتبط است. او پس از انشعاب فرقه‌ی اسماعیلیه (مرام دولت فاطمیان) در فرقه‌های نزاریه و مستعلیه، مروج جناح نزاریه شد که با تغییراتی در اصول فقه و تعالیم دینی اسماعیلیان ادعای "دعوت جدید" داشت.<sup>۲</sup> اسماعیل نام هفتمین امام این فرقه است. ششمین امام شیعیان، جعفر صادق در دوران حیات خود از میان هفت پسرش، چهارمین آن‌ها، یعنی موسی الکاظم را برای مقام امامت برگزید. لیکن برخی از جماعت امامیه به هواداری از اسماعیل برخاستند که انسانی سلحشور و ماجراجو بود. او پیش از پدرش در سال ۶۷۶ میلادی جان سپرد و به مقام امامت نرسید. لیکن هواداران اسماعیل پس از وفات جعفر صادق، فرزند او را که محمد نام داشت، امام هفتم فرقه‌ی اسماعیلیه خواندند و همان نام اسماعیل را بر ایشان گذاشتند.<sup>۳</sup>

اسماعیلیان معتقد به هفت ادوار جهانی هستند. شش دوره تا کنون با ظهور پیامبران اولوالعزم یعنی آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد سپری شده است. پیامبر یک دوره "ناطق" (گویا و نماینده‌ی کلام) است که وحی الهی را به مؤمنان ابلاغ می‌کند. "ناطق" (پیامبر) متکی بر معتمد خود است که "صامت" و یا "اساس" (امام) نام دارد.

<sup>۱</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۷۸f.

<sup>۲</sup> مقایسه پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۱۰ ادامه و ۳۱۳

<sup>۳</sup> مقایسه همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶۸، ۲۹۶

در دوران خلافت مأمون فقهای معتزله به دربار راه یافتند و قرآن "کلام مخلوق الله" قلمداد شد. در این دوران ترجمه‌ی کتاب‌های یونانی که در دوران خلافت امویان برای آشنایی با علم پزشکی آغاز شده بود، به حوزه‌ی فلسفی گسترش داده شد. حکومت مأمون برای حمایت از کار ترجمه، بیت‌الحکمت را در بغداد تأسیس کرد. هم‌زمان خلافت اسلامی دادگاه تفتیش عقاید (محنه) را در سال ۸۲۷ میلادی تشکیل داد و تمامی فقها را موظف کرد که در برابر قضات دولتی مستدل کنند که چرا قرآن "کلام مخلوق الله" است و اعتبار شریعت بستگی به شأن نزول دارد.<sup>۱</sup> اما دکنترین معتزله نمی‌توانست دراز مدت ایدئولوژی مناسبی را برای خلافت اسلامی و طبقه‌ی حاکم ایجاد کند زیرا شأن نزول برای قرآن و استفاده از خرد بشری در مسائل دینی منجر به تشکیل جنبش‌های متعدد و فرقه‌های بیشمار دینی می‌شد، در حالی که دولت مرکزی به یک ایدئولوژی واحد و متعهد کننده نیاز داشت که حکومت طبقاتی - جنسیتی خویش را به نام الله برای فرودستان جامعه مشروع جلوه دهد. به غیر از این تشدید خردگرایی در حکمت الهی از یک سو، نفوذ فقها را برای نظارت بر امت و دولت اسلامی رد می‌کرد و از سوی دیگر، فقط محدود به طبقه‌ی حاکم نمی‌شد و به اجبار به طبقه‌ی فرودست جامعه نیز راه می‌یافت. بنابراین تشدید روند خردگرایی (تعقل) بنیان نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی را که بر تسلیم و تعبد بندگان از الله و فرمانروایان او بر روی زمین استوار است، ویران می‌کرد. به این دلیل که نتیجه‌ی خردگرایی دنیوی شدن مؤمنان، تغییر اندیشه‌ی جهان‌گریزی به جهان‌گرایی، شک و تردید در اصول دینی و رهایی از بند شریعت، نقد دین به عنوان ابزار حکومتی و در نتیجه بحران مشروعیت دولت اسلامی و سرانجام انهدام نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی و سرنگونی فرمانروایان الله بر جهان بود.

<sup>۱</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): Der Islam II - Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, in: Die Religionen der Menschheit, Bd. ۲۵۲, Cancik, Hubert/Eicher, Peter/Gladigow, Burkhard/Greschat, Martin (Hrsg.), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. ۱۸۲, ۱۸۷, und

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. III, Berlin/New York, S. ۱۹۹f., ۲۰۰f.,

۲۰۷, ۴۴۷f. und

مقایسه پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲۳ ادامه

شیوهی خردگرایی نظریه‌پرداز دولت اسماعیلیان، ناصر خسرو، به درستی برجسته می‌کند، از آن‌جا که عقل باطنیه دینی است مخاطب کلام‌الله قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

«دعوت جدید در واقع یعنی آشکار گشتن تناقض میان رأی شخص و سخن فکر و غلبه آن بر این یعنی استیلای قطعی امام (یا تعلیم او) بر عقل بدان گونه که در بینش باطنی متعین می‌گردد. در اینصورت دیگر غیر منطقی نیست اگر دعوت جدید در جرگه اسماعیلیه حتا زمینه را برای فرا رسیدن دوره قیامت و ظهور امامی ناسخ شریعت فراهم کرده باشد و واقعه‌ای به این معنی روی داده باشد. ضدش این می‌بود که گفته می‌شد عقل فرمان می‌راند، فکر میزان است نه رأی شخص. در اینصورت نه فقط بنیاد امام، امامت و پیغمبر ماهیتاً بر می‌افتاد، بلکه بینش دینی اسلام در اصولش فرو می‌ریخت و در پیاپی باطنیت که یکی از شاخه‌های شیعی آن است.»<sup>۲</sup>

بنابراین با وجودی که باطنیت رجوع به خرد را برای درک باطن از ظاهر ضروری می‌شمارد، لیکن از آن‌جا که عقل را به چنبره‌ی دین می‌کشد و منحصر به رکن راهب می‌کند، در شیرازه‌ی خویش با خرد در ستیز می‌ماند. تردیدی نیست که انحصار عقل به امام و ضرورت تعبد مؤمنان مکمل هم دیگرانند که ایدئولوژی مناسب دولت دینی را برای بندگی انسان و سازمان‌دهی یک نظام طبقاتی - جنسیتی مهیا می‌کند.

با وجودی که دولت اسماعیلیان از طریق هلاکوخان منهدم شد، لیکن اندیشه‌ی باطنیه در ایران تداوم یافت. از آن‌جا که حکومت مغولان توجه چندانی به دین‌داری ایرانیان نداشت، فرقه‌های باطنی به صورت جنبش‌های متعدد دینی در ایران رواج یافتند. از جمله باید از تصوف که فرم مردمی و عرفان که فرم نخبه‌گرای باطنیه هستند، یاد کرد.

دومین روند تکامل دینی در اسلام فقه ظاهری است. نظریه‌پردازان و نمایندگان فرقه‌های ظاهریه در عصر مدرن اسلامیان نامیده می‌شوند. ظاهریان بر خلاف باطنیان قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" می‌دانند و از این جهت برای شریعت شأن نزول قائل نمی‌شوند. تشکیل فقه ظاهری با نام ابوحنیفه گره خورده است. او اولین فقیه بود که

<sup>۱</sup>مقایسه دوستار، آرامش (۱۳۷۷): درخششهای تیره، چاپ دوم، وینستر (فرانسه)، ص ۷۹ ادامه و ۸۹ ادامه

<sup>۲</sup>مقایسه همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۹

اسماعیلیان میان ظاهر و باطن، تنزیل و تأویل تفاوت قائل می‌شوند. تنزیل به معنی نزول کلام‌الله به صورت ظاهری به پیامبر است. تأویل وظیفه‌ی امام است و معنی استنتاج باطن از ظاهر کلام و آشکار کردن اصول پنهانی در قرآن را دارد. شیوه‌ی تأویل از قرآن استنتاج می‌شود که در سوره‌ی النسا (۴) آیه‌ی ۵۹ توضیح داده شده است.

«ای اهل ایمان خدا و رسول و فرمانداران (از طرف خدا و رسول) را اطاعت کنید چون در امری کارتان به گفتگو و نزاع کشید به حکم خدا و رسول باز گردید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، این کار (رجوع به حکم خدا و رسول) (تأویل) برای شما از هر چه تصور کنید بهتر و خوش عاقبت تر خواهد بود.»

امام در فرقه‌ی اسماعیلیه رکن تأویل است که رکن راهب نیز نامیده می‌شود. لقب اساسین برای فرقه‌ی اسماعیلیه وظیفه‌ی "اساس" را مفهوم می‌کند. بنابراین در هر کدام از ادوار جهانی پیامبر "ناطق" و امام اول، "اساس" او است. اولین تا ششمین امام موظف به تأویل هستند، در حالی که هفتمین امام، یعنی اسماعیل پیامبر دوره‌ی آینده است. به اعتقاد اسماعیلیان او در وقت موعود ظهور می‌کند و شریعت (قرآن) و یا ظاهر را منسوخ می‌سازد.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، فرقه‌ی اسماعیلیه مانند معتزله قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌داند و از این رو، برای اعتبار شریعت شأن نزول قائل می‌شود. از طریق تأویل، باطن یا حقیقت الهی از ظاهر آن، یعنی قرآن استنتاج می‌شود. لیکن خردگرایی در امر تأویل از یک سو فقط منحصر به امام (رکن راهب) می‌شود و انبوه مؤمنان را در بر نمی‌گیرد و از سوی دیگر در محدوده‌ی دین قرار دارد.<sup>۲</sup> همان‌گونه که آرامش دوستدار در نقد

<sup>۱</sup>مقایسه همان‌جا، صفحه‌ی ۳۰۵ ادامه و

مقایسه خاوری، مرآت (۱۳۶۴): نگرش بنیادین بر نظریات اصولیون، پاریس، صفحه‌ی ۲۴ ادامه و

vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): Der verbogene Imam - Geschichte des Schiismus im Iran, Berlin, S.

۳۲۴.

<sup>۲</sup>مقایسه پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۰۶ ادامه

ارث می‌رسد و به این ترتیب، امامت زید بن علی (نوهی سومین امام شیعیان) را مردود کرد. از سوی دیگر مقام امامت را فقط به کسی متعلق دانست که جانشین پدرش شده و مانند اسماعیل در دوران حیات امام وقت وفات نکرده باشد. او به این شیوه، انشعاب با شیعیان زیدی (پنج امامی) و اسماعیلی (هفت امامی) که اهل تأویل بودند و به باطنیه تعلق داشتند، نهادینه کرد. به این ترتیب، تشیع ظاهریه نیز همان مسیری را پیمود که سنیان ظاهری قبل از آن طی کرده بودند.<sup>۱</sup>

ظاهریان اهل تشیع چهار دوره متفاوت را از هم دیگر متمایز می‌کنند، دوران پیامبر، دوران امامان، دوران غیبت و دوران پس از ظهور مهدی. در دوره‌های اول، دوم و چهارم، پیامبر و امامان با امت مسلمانان مستقیماً در ارتباط هستند و فقط دوره سوم است که مؤمنان نیاز به هدایت دارند. ظاهریان اعتقاد دارند که در این دوره مسلمانان قادر نیستند که در دنیایی پر از هوس و گناه با گزینش خرد تکالیف دینی خود را بشناسند و انجام دهند، رستگار شوند و آموزش بیابند. به این ترتیب، فقهای ظاهریه یک توجیه دینی و اخلاقی برای هدایت امت اسلامی ایجاد می‌کنند.

بنابراین ظاهریان میان مجتهد و مقلد تفاوت قائل می‌شوند. مجتهد از مفهوم "جهد" استنتاج می‌شود و به معنی توفیق برای کسب درجه‌ی اجتهاد است. مقام اجتهاد نشانه‌ی لیاقت فقیه در استفاده از "رجع" و "قیاس" و تفسیر متون و احکام دینی است که با اتمام رساله‌ی عملیه و پس از تأیید و "اجماع" مجتهدان شناخته شده، کسب می‌شود. ظاهریان خردگرایی مقلدان در امور دینی و حکمت الهی را گناه کبیره می‌دانند. مجتهدان در برابر مجاز به استفاده از خرد هستند. لیکن از آنجا که این خرد دینی است، باید اندازه نگه دارد و حدود دین را خدشه دار نسازد. ظاهریان تفسیر منابع دینی را منحصر به مجتهدان می‌دانند و به این منوال نه تنها فرقه‌های دیگر اسلامی را طرد می‌کنند، بلکه تشیع دوازده امامی را به صورتی هم‌گون محفوظ می‌دارند.

<sup>۱</sup> vgl. Ende, W. (۱۹۹۱): ebd. S.۷۸, und

vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۷۲f., ۲۷۶, und

مقایسه پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۷ ادامه

احکام دینی را که در قرآن، احادیث و سنت موجود بودند و جنبه‌ی قضایی و اجرایی داشتند، گرد آورد و از طریق "قیاس" و "رأی" به مواردی که اسلام به آن‌ها اشاره‌ای نکرده است، بسط داد. او بنیان‌گذار فرقه‌ی سنی - حنفی محسوب می‌شود. فقهای دینی که این اسلوب را پذیرفتند، "اصحاب الرأی" لقب گرفتند. قشر دیگری از فقها که "اصحاب الحدیث" نامیده می‌شد، در اوایل با این شیوه مخالفت می‌کرد زیرا تفسیر عقلی منابع دینی و خردگرایی در حکمت الهی را شرک تلقی می‌کرد. لیکن آن‌ها نیز پس از چندی به محدودیت منابع دینی برای تدوین قوانین دنیوی اقرار کردند و به اجبار شیوه‌ی "قیاس" و "رأی" را پذیرفتند. اما برای تفسیر عقلی منابع دینی حدودی در نظر گرفتند و بر تفهیم تحت‌اللفظی و ظاهری آن‌ها اصرار ورزیدند. به این ترتیب، برای پیش‌گیری از اختلاف نظر و تفرقه در میان فقها استفاده از "قیاس" و "رأی" محدود به "اجماع" قشری از علمای نافذالکلمه شد. فقهایی که از منابع دینی به این شیوه استفاده می‌کنند، علمای ظاهریه نامیده می‌شوند. در دوران خلافت عباسیان چهار فرقه‌ی تسنن ظاهری به نام‌های حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی تشکیل شدند.<sup>۱</sup>

در پایان دوران خلافت عباسیان فقهای امامیه موفق شدند که احادیث ویژه‌ی تشیع را تحت نام "اخبار" و به صورت مستقل از اهل تسنن در چهار کتاب اصولی (الکتب الاربعه) گرد آورند. این مکتوبات عبارتند از "کافی" اثر الكلینی، "فقیه" اثر الصدوق (ابن بابویه)، "تهذیب" و "استبصار" اثر الطوسی. در همین دوران ابن‌روح‌النوبختی (دومین وکیل امام دوازدهم در عصر غیبت صغرا) دکترین تشیع دوازده امامی را تدوین کرد. او از یک سو مدعی شد که امامت فقط نزد فرزندان حسین بن علی به

<sup>۱</sup>مقایسه پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۴ ادامه و

vgl. Noth, A. (۱۹۷۵): Zum Verhältnis von Recht und Geschichte im Islam, in: Saeculum, Bd. ۲۹, S. ۱۹۰ ff., Freiburg/München, S. ۳۴۱, und

vgl. Tibi, Bassam (۱۹۹۴): Im Schatten Allahs - Der Islam und die Menschenrechte, München, S. ۱۹, und

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۱): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. I, Berlin/New York, S. ۱۸۸, und

vgl. Busse, H. (۱۹۷۵): Tradition und Akkulturation im islamischen Modernismus (۱۹./۲۰.

Jahrhundert), in: Saeculum, Bd. ۲۶, S. ۱۵۷ff., Freiburg/München, S. ۱۵۹

مؤمنان می‌سازند و از سوی دیگر به جهان درونی مؤمنان رسوخ کرده و درک روزمره‌ی مسلمانان و افکار عمومی را به سلطه‌ی خویش می‌کشند.

از آن‌جا که زبان روزمره، تضاد جهان بیرونی اوبیکتیو را بیان می‌کند و جهان درونی سوبیکتیو را با آن پیوند می‌دهد، نه تنها تمامی اهداف و آرمان‌های انسانی با زبان روزمره‌ی دینی بیان می‌شوند، بلکه جهان بینی و درک روزمره جنبه‌ی دینی به خود گرفته و فراگیر می‌شوند. به این ترتیب، ظلمت اسلام بر جهان درونی مسلمانان چیره می‌شود و شرایط بندگی و اسارت آن‌ها را در پیشگاه الله و نایبان امام مستور مهیا می‌سازد. برای مسلمان دیگر هیچ‌گونه خلوت‌گاهی جهت شک و تردید در حکمت الهی و نقش روحانی مجتهدان ظاهریه باقی نمی‌ماند. مسلمان مبهوت در نظم بهت زده‌ی امت اسلامی قرار می‌گیرد. تقوا به معنی پذیرش تسلیم و عبادت به صورت رکوع و سجود روزانه در نماز به معنی تمرین بندگی است. تنها راه گریز از تسلیم و بندگی الله و خشونت روحی مجتهدان، شکست اختناق جهان درونی و در نتیجه ارتداد است. از این به بعد خشونت بدنی گریبان گیر معترض می‌شود.

از آن‌جا که اجتهاد در انحصار یک فقیه نیست و میان مجتهدان یک پلورالیسم درونی وجود دارد، برای مقلدان ممکن است که به مجتهدان دیگر روی بیاورند. به غیر از این وابستگی مادی مجتهدان به مقلدان است. از این رو، مجتهد باید در تفسیر شریعت مصلحت‌گرایی کند و برای حفظ منافع مادی و جایگاه دینی خویش نیازهای مقلدان را در طریقت خویش بازتاب دهد. در واقع تمامی فعالیت مجتهدان برای تفسیر طریقت فقط این هدف را دنبال می‌کند که تضاد جهان بیرونی اوبیکتیو با مفاهیم و زبان روزمره‌ی دینی بیان شوند و سلطه‌ی مجتهدان بر جهان درونی سوبیکتیو پا بر جا بماند. بنابراین از طریق مصلحت‌گرایی سلطه‌ی فرهنگی، هنری، حقوقی و سیاسی، خلاصه ایدئولوژیک مجتهدان برای حفظ منافع مادی خویش و تشکیل نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی محفوظ می‌ماند.

مصلحت‌گرایی مجتهدان مستند به قرآن است. با وجودی که قرآن خوردن گوشت مردار، خون، گوشت خوک و هر چه را به اسم خدا ذبح نشده باشد، ممنوع اعلان

مجتهدان از طریق تفسیر شریعت شیوه‌ی زندگی و طریقت دین‌داری مقلدان را معین می‌کنند و به این منوال از یک سو، شرع در تضاد با عرف قرار نمی‌گیرد و از سوی دیگر، استقرار هرگونه فرهنگ نوین و متقابل را در نطفه خفه می‌سازند. به این ترتیب، احکام دینی و انجام فروع دین (عبادت و شیوه‌ی یقین) با زمان متناسب می‌شوند. مجتهدان سرکردگی اجتماعی خویش را از طریق ضرورت تفسیر متون دینی برای مقلدان توجیه می‌کنند. محدودیت تعداد مجتهدان منجر به محدودیت تفاسیر دینی می‌شود و جایگاه اجتماعی و منافع مادی علمای شیعه (خمس و زکات) را به عنوان نایبان امام مستور تثبیت می‌کند.

سرکردگی دینی فقهای ظاهریه وابسته به ادعای آن‌ها جهت تفسیر شریعت و اعمال آن برای هدایت امت اسلامی به "راه راست" است. بنابراین تفسیر قرآن به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" و شریعت اسلامی برای مجتهدان یک ابزار حکومتی می‌سازد. از آن‌جا که قرآن مانیفست ترور و توحش است، تمامی اعمال جنایی و خشونت بربرانه‌ی مجتهدان از طریق "فی سبیل‌الله" قابل توجیه می‌شوند. در این راستا صلاحیت مجتهد برای تدوین فتوا و مبارزه با دشمنان بیرونی و درونی امت اسلامی یک نقش اساسی ایفا می‌کند. مجتهدان از طریق فتوای جهاد، مؤمنان را موظف به جنگ با دشمن بیرونی می‌کنند و به وسیله‌ی فتوای قتل، دشمنان خویش را تکفیر و نابود می‌سازند. تحقق این سیاست با نیابت امام مستور و ضرورت هدایت امت اسلامی توجیه می‌شود که از یک سو سازمان‌دهی دارالاسلام را در بر می‌گیرد و از سوی دیگر مسلمانان را برای شرکت در دارالحرب بسیج می‌کند. لیکن خشونت عریان مجتهدان نه به معنی استقرار یک رابطه‌ی استبدادی با مقلدان است و نه بدون تفاوت میان خشونت بدنی و روحی قابل فهم می‌شود.

خشونت بدنی مجتهدان از طریق صدور فتوا و تهییج مسلمانان برای اجرای آن اعمال می‌شود. خشونت روحی در برابر نتیجه‌ی توفیق مجتهدان در تشکیل درک روزمره‌ی دینی است که از طریق سلطه بر زبان و مفاهیم اجتماعی میسر می‌شود. مجتهدان نخست به وسیله‌ی تفسیر، مفاهیم اجتماعی را از مضمون واقعی آن‌ها تو خالی کرده و با زبان روزمره‌ی دینی تحریف می‌کنند. سپس آن‌ها را به اساطیر "معصوم" دینی نسبت داده و به این منوال از یک سو اعتقاد به اسلام را معیار فرجام و رستگاری

و ماده (طبیعت) است. بنابراین مصلحت‌گرایی ظاهریه نه قادر می‌شود و نه مدعی است که اعتبار قرآن و شریعت را در بستگی به زمان و مکان ارزیابی کند و برای آن‌ها شأن نزول قائل شود. مصلحت‌گرایی فقط یک عقب‌نشینی برنامه‌ریزی شده برای حفظ جایگاه اجتماعی مجتهد و تجدید قوا جهت تعرض دوباره به فرودستان جامعه است، فقط واکنشی در یک اوضاع تدافعی است که مجتهد و طبقه‌ی حاکم در آن قرار گرفته‌اند. بنابراین مصلحت‌گرایی نه منجر به تعویض اندیشه مجتهدان پیرامون اصول دینی می‌شود و نه مانعی برای ادعای آن‌ها جهت هدایت امت اسلامی تا ظهور مهدی می‌سازد.

تقیه اوج مصلحت‌گرایی در تشیع ظاهریه است که کتمان اعتقاد دینی و انکار ادعای هدایت امت اسلامی را معنی می‌دهد. ششمین امام شیعیان، جعفر صادق (وفات در سال ۷۶۵ میلادی) بنیان‌گذار تقیه به شمار می‌رود. او در برابر سرکوب وحشیانه‌ی دولت عباسیان مدعی شد که سرکردگی امام به وسیله‌ی دو اصل ایجاد می‌شود. اولی "نسب" است. یعنی پس از پیامبر، علی جانشین او و اولین امام امت محسوب می‌شود. سپس مقام امامت به فرزند مشترک او با فاطمه به ارث می‌رسد در حالی که امام وقت وارث امامت را معین می‌کند. دومی "علم" است که در ارتباط با تسلط بر منابع و متون دینی کسب می‌شود. لیکن جعفر صادق به مصلحت خود و شیعیان تقیه را اتخاذ کرد و سرکردگی عباسیان را مستقیماً مورد پرسش قرار نداد. به این ترتیب، امام جعفر صادق منکر مشروعیت خلافت عباسیان شد بدون این‌که ادعای خود را علنی کند و یا ضرورتی برای قیام ببیند.<sup>۱</sup>

می‌کند، لیکن اگر جان یک مسلمان در خطر قرار گیرد، اشکالی در خوردن آن‌ها نمی‌بیند. برای نمونه در سوره‌ی البقره (۲) آیه‌ی ۱۷۳ آمده است.

«به تحقیق حرام گردانید خدا بر شما مردار و خون و گوشت خوک را و هر چه را که به اسم غیر خدا کشته باشند، پس هر کس به خوردن آن‌ها محتاج شود در صورتی که به آن تمایل نداشته از اندازه‌ی سد رمق نیز تجاوز نکند، گناهی بر او نخواهد بود که به قدر احتیاج صرف کند، محققاً خدا آمرزنده و مهربان است.»

به همین منوال قرآن مکرراً در آیه‌های متفاوت مسلمانان را تهدید می‌کند که با کافران، منافقان، عیسویان و یهودیان دوستی نکنند. لیکن هم زمان مصلحت‌گرایی را یک امر دینی می‌داند و اگر مسلمانان در اقلیت باشند، اشکالی در دوستی با آن‌ها نمی‌بیند. برای نمونه در سوره‌ی آل‌عمران (۳) آیه‌ی ۲۸ آمده است.

«نباید اهل ایمان مؤمنان را وا گذاشته از کافران دوست گیرند، هر کس چنین کند رابطه‌اش با خدا بریده است، مگر برای بر حذر بودن از شر آن‌ها و خدا شما را از عقاب خود می‌ترساند...»

قرآن حتا انکار خداوند را اگر با اجبار صورت بگیرد و به مصلحت مؤمن باشد، قابل مجازات نمی‌داند. برای نمونه در سوره‌ی النحل (۱۶) آیه‌ی ۱۰۶ آمده است.

«هر آن کس بعد از آن که به خدا ایمان آورده باز کافر شد، نه آن که به زبان از روی اجبار کافر شد و دلش در ایمان ثابت باشد (...). بلکه به اختیار و با رضا و رغبت و هوای نفس دلش آکنده به ظلمت کفر گشت بر خشم و غضب خدا و عذاب سخت دوزخ خواهد بود.»

بنابراین مصلحت‌گرایی مجتهدان در تفسیر شریعت توجیه دینی دارد و در کنار تعرض (ترور و توحش) بنیان دیگر اجتهاد را می‌سازد. لیکن مصلحت‌گرایی فقط به معنی یک خردگرایی دینی است که با نسبی‌گرایی (ایدئولوژی لیبرالیسم) در تضاد قرار دارد. هستی‌شناسی نسبی‌گرایی دنیوی و بر خرد بشری استوار است و به همین دلایل برای اعتبار ارزش‌ها و شناخت بشری و روابط اجتماعی زمان و مکان قائل می‌شود. لیکن بنا بر اعتقاد مسلمانان الله هستی را از نیستی آفریده و خالق زمان، مکان

<sup>۱</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۷): *Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. IV, Berlin/New York, S. ۳۶۳, und vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۱): ebd., S. ۶۷۶. und vgl. Bayat, M. (۱۹۸۱): *Die Tradition der Abweichung im schi'itischen Iran*, in: Mardom Nameh, Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), S. ۷۸ff., Frankfurt am Main, S. ۷۹f.

جنسیتی امت اسلامی و به صلابه کشیدن فرودستان جامعه به کمال می‌رسد. به بیان دیگر، تفسیر ظاهری شریعت برای مجتهدان یک ابزار حکومتی می‌سازد که برای محفوظ داشتن منافع مادی خویش و طبقه‌ی حاکم فرودستان جامعه را به بندگی دین و آئین اسلامی بکشند. بنابراین دکترین ظاهریان نه تنها یک ایدئولوژی مناسب برای تشکیل دولت، یعنی "نهادی مختص به سازمان‌دهی نظام طبقاتی" مهیا می‌کند، بلکه فرودستان جامعه را تحت فرمان و نظارت نظریه‌پردازان دولت دینی، یعنی مجتهدان قرار می‌دهد.

بنابراین غیر منتظره نیست که شاه اسماعیل صفوی با وجودی که صفویان اهل تصوف و باطنی بودند، شیعه‌ی دوازده امامی را دین رسمی ایران اعلام کرد. تشیع ظاهریه نه تنها یک سلسله مراتب را برای تشکیل و اداره‌ی دولت دینی در اختیار صفویان می‌گذاشت، بلکه یک ایدئولوژی متخاصم برای دولت و یک هویت دینی برای انبوه مردم و تهییج آن‌ها در برابر عشایر اهل تسنن (ازبکان و ترکمنان) و امپراطوری سنی عثمانی می‌ساخت.<sup>۱</sup>

از آن‌جا که حکومت صفوی مجبور بود که بنا بر مذهب رسمی کشور دادگاه‌های شرع را تشکیل دهد و از آن‌جا که اغلب مردم ایران یا اهل تسنن شافعی و حنفی بودند و یا از طریق فرقه‌های باطنی مانند شیعه‌ی زیدیه، شیعه‌ی اسماعیلیه، تصوف و عرفان به اسلام ایمان داشتند، دولت صفوی سفیرانش را به جنوب لبنان و مناطق غربی اردن (جبال امیل)، بحرین، قطر و عراق گسیل کرد که علمای تشیع دوازده امامی را برای مهاجرت به ایران و همکاری با دولت شیعه‌ی صفوی متقاعد کنند.<sup>۲</sup> لیکن استقرار مجتهدان در نظام دیوان‌سالاری خود به خود قادر نبود که تمامی آن‌ها را در دولت دینی ادغام کند. پراکندگی سرکردگی دینی و رقابت مجتهدان از یک سو

<sup>۱</sup>مقایسه چوبینه، بهرام (۱۳۶۳)، همان‌جا صفحه‌ی ۲۹۱، ۲۹۹ و

مقایسه پطروشفسکی، ایلیا پولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۲

<sup>۲</sup> vgl. Ende, W. (۱۹۹۱): (Hrsg.): Der schiitische Islam, in: Der Islam in der Gegenwart, Dritte Auflage, S. ۷۰ ff., München, S. ۸۴ f., und

vgl. Ende, W. (۱۹۸۵): Die iranischen Revolution - Ursachen, Intention und Auswirkungen auf die Arabische Halbinsel, in: Scholz, F. (Hrsg.): Die Golfstaaten, S. ۱۴۵ ff., Braunschweig, S. ۱۴۵ f.

## اسلام و سیاست در فرقه‌های باطنی و ظاهری

باطنیان قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌دانند و با در نظر داشتن شأن نزول برای "آیات الهی" اعتبار شریعت را محدود به زمان و مکان می‌کنند. در صدر امت باطنیان رکن تأویل قرار دارد که به گمان مؤمنان تحت عنایت الهی است. رکن راهب از طریق خرد دینی که مخاطب کلام الله است، باطن قرآن را از ظاهر آن برای طریقت مؤمنان تأویل می‌کند، بدون این‌که بر شیوه‌ی زندگی و دین‌داری مؤمنان مستقیماً نظارت داشته باشد. بنابراین رابطه‌ی مؤمن با خدا یک رابطه‌ی باطنی و شخصی است که از طریق مراسم دینی (دبرک و سماع) ایجاد می‌شود. ادعای رکن راهب برای دستیابی به باطن کلام الله به او یک قدرت غیر قابل تصور می‌دهد زیرا او را فرای شریعت مستقر می‌سازد. سرکردگی دینی رکن راهب برای تعیین طریقت و اعمال شریعت او را مالک جان، مال و ناموس مؤمنان می‌کند. لیکن از آن‌جا که باطنیان نه منابع دینی رده بندی شده دارند و نه نیازی در بسیج قشری از نظریه‌پردازان دینی (مجتهدان) می‌بینند، قادر نمی‌شوند که دراز مدت یک نظام طبقاتی - جنسیتی را از طریق دین توجیه کرده و با اعمال شریعت بر فرودستان جامعه تحمیل کنند. به غیر از این، اندیشه‌ی جهان‌گریزی رادیکال باطنیان توجیه تشکیل یک دولت دنیوی را که به صورت مرکزی اداره می‌شود و بر اندیشه‌ی جهان‌سلطه‌ای استوار است، ممکن نمی‌کند. بنابراین دکترین باطنیان، یعنی قرآن "کلام مخلوق الله" سرانجام به اضمحلال سرکردگی دینی، دنیوی شدن مؤمنان و رهایی آن‌ها از بند شریعت و رکن راهب و سرانجام پاشیدگی امت مؤمنان می‌انجامد در حالی که استقرار و اداره‌ی یک دولت اسلامی احتیاج به یک ایدئولوژی واحد، به قشری از نظریه‌پردازان دولتی و سلسله مراتب و دستگاه دیوان‌سالاری دارد.

ظاهریان در برابر قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" می‌دانند و اعتبار شریعت را وابسته به زمان و مکان نمی‌کنند. اجماع مجتهدان برای هدایت اشتراکی امت اسلامی تا ظهور امام مستور، به ساختار دینی ظاهریان یک پلورالیسم داخلی می‌دهد. مجتهدان از طریق تفسیر ظاهری شریعت، طریقت مقلدان را معین کرده و مستقیم بر رعایت آن نظارت می‌کنند. با وجودی که تشیع ظاهریه منجر به پراکندگی سرکردگی دینی می‌شود، لیکن نظارت مستقیم مجتهدان بر مؤمنان برای استقرار نظام طبقاتی -

آمده و به این دانش و بر این معنی (که آیات قرآن همه از جانب خداست) تنها خردمندان آگاهند.»

در کنار توجیه دینی برای سرکوب اهل تسنن و باطنیت، مجتهدان تشیع ظاهریه برای سروران خود آیات قرآن را تحریف و تفسیر می‌کردند و داستان‌های دینی می‌ساختند. شاهان صفوی را "فرستاده‌ی الله"، "معصوم" و "رابط مهدی" خطاب می‌کردند، سلطنت را "ختم نبوت" و "کمال ولایت" می‌نامیدند و سجده و عبادت ظل‌الله فی‌الارض را جایز می‌شمردند.<sup>۱</sup>

بدیهی است که توجیه دینی مقام ولایت برای شاهان صفوی آن‌ها را مانند پیامبر فرای شریعت مستقر می‌ساخت و مالک جان، مال و ناموس فرودستان جامعه می‌کرد. لیکن دکترین قرآن به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" اعتبار شریعت را به زمان و مکان محدود نمی‌ساخت و به اجبار تصویب قوانین شرعی و عرفی و اتخاذ تصمیم‌های دولتی را وابسته به اجماع مجتهدان تشیع ظاهریه می‌کرد. در نتیجه، دولت اسلامی همواره نیازمند به قشری از کارشناسان علوم دینی می‌شد که "مفاهیم الهی" را برای زندگی دنیوی مؤمنان و اعمال احکام دولتی و عرفی تفسیر کنند. بنابراین چابک‌پوشی و ابراز حسن نیت مجتهدان به شاهان صفوی در برابر آن جایگاه اجتماعی بود که آن‌ها به عنوان نظریه‌پردازان دولت شیعه‌ی دوازده امامی و قشری از طبقه‌ی حاکم به دست آورده بودند. مجتهدان تشیع ظاهریه اداره‌ی دادگاه‌های شرع، مکتب‌ها، کلاس‌های قرآن و حوزه‌های علمیه را به عهده گرفتند و از طریق آموزش دینی "خرد" ایرانیان را نسل پس از نسل به چنبره‌ی اسلام کشیدند. هر که خواهان جاه و مقام بود، هر که خواهان ارتقاء در دیوان‌سالاری می‌شد و هر که به دنبال جایگاهی در طبقه‌ی حاکم بود، باید متون دینی را می‌آموخت و خردش را محدود به تفسیر مجتهدان تشیع ظاهریه می‌ساخت. از آن‌جا که حکومت صفوی زمین‌های اوقاف را در اختیار مجتهدان گذاشت، آن‌ها آقاخوانده لقب گرفتند که به معنی مالک بود. آن‌ها در بازار کاشانه گزیدند و با حمایت دولت محضر را برای تأیید مدارک اداری (ارث) و تنظیم روابط اجتماعی (وصلت زوجی) سازمان‌دهی کردند. به این ترتیب، علمای شیعه با

و زمینه‌ی مادی مستقل از دولت مرکزی از سوی دیگر، عواملی بودند که مجتهدان را متمایل به تشکیل یک ساختار "دولت در دولت" می‌کردند.

پس از استقرار دولت صفوی جنگ داخلی با اهل تسنن و باطنیان آغاز شد. مجتهدان تشیع ظاهریه برای اولین بار در تاریخ خویش مجهز به قوه‌ی مجریه‌ی دولتی شدند که هر گونه مرامی را که در تقابل با دین و آئین آن‌ها قرار داشت به خاک و خون بکشند. حکومت صفوی برای ترویج تشیع دوازده امامی در ایران دسته‌های "امر به معروف و نهی از منکر" تشکیل داد و آن‌ها را برای ارباب مردم و سرکوب اهل تسنن راهی مناطق مسکونی و بازار کرد. پیشاپیش دسته‌ها، تبرائیان و تبرداران قرار داشتند که توسط اوباش چماق‌بدست و طلاب شیعه همراهی می‌شدند. تبرائیان به نخستین خلفای دولت اسلامی مانند ابوبکر، عمر و عثمان دشنام می‌دادند و عامه‌ی مردم موظف بود که برای حفظ جان، مال و ناموس خویش در تأیید آن‌ها "بیش باد و کم مباد" بگوید.<sup>۱</sup>

هم‌زمان دولت صفوی برای ابراز قدرت و ارباب اهل تسنن و باطنیت مراسم عاشورا و تاسوعا را سازمان‌دهی کرد. سینه‌زنان، زنجیرزنان و قمه‌زنان در کوچه‌ها به راه افتادند و تبلیغات دینی به صورت نماز جمعه، تعزیه خوانی و روضه خوانی به اوج خود رسیدند. در حالی که سرکوب اهل تسنن در ایران جنبه‌ی سیاسی داشت، تخریب خانقاه‌های صوفیان و باطنیان از طریق دین توجیه می‌شد. مجتهدان ظاهریه نه قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌دانستند و نه شیوه‌ی تأویل آن‌ها برای بندگان خدا می‌پذیرفتند. به اعتقاد آن‌ها فقط الله از باطن قرآن با خبر است. برای نمونه در سوره‌ی آل‌عمران (۳) آیه‌ی ۶ شیوه‌ی تأویل برای انسان تکذیب می‌شود.

«اوست خدائیکه قرآن را بتو فرستاد که برخی از آن کتاب آیات محکم است که آنها و مرجع دیگر آیات کتاب خواهد بود و برخی دیگر آیاتیسست متشابه تا آنکه گروهی که در دلشان سیل به باطل است از پی تشابه رفته تا بتأویل کردن آن در دین راه شبهه و فتنه‌گری پدید آرند در صورتیکه تأویل آن جز خدای کسی نداد و اهل دانش گویند ما همه آن کتاب گردیدیم که تمام محکم و تشابه آن از جانب پروردگار ما

<sup>۱</sup>مقایسه چوبینه، بهرام (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۲۹۴ ادامه

<sup>۱</sup>مقایسه همان‌جا صفحه‌ی ۳۰۱ ادامه

جسمی اینجهانی افراد می‌داند، بعضی حکم مرجع را برای ارزش‌های حسی، فکری و اخلاقی آنها دارد. با سيطرة دینی آنجا سر و کار داریم که دین مانع هر گونه رویش و پرورش بر ضد بنیادها و ارزشهای خود می‌گردد و هر مقابله‌ای را اگر بتواند در نطفه می‌کشد.<sup>۱</sup>

ساختار "دولت در دولت" اسلامیان، تسلط فرهنگی و سيطرة دینی مکمل هم‌دیگر هستند، همان‌گونه که خشونت بدنی و خشونت روحی مجتهدان تشیع ظاهریه از هم‌دیگر جدایی ناپذیرند. مجتهدان از یک سو به وسیله‌ی تفسیر و زبان روزمره برای انبوه مردم آگاهی وارونه و درک روزمره‌ی دینی می‌سازند و انسان‌ها را از طریق روحی به بردگی خویش و انفعال سیاسی می‌کشند و از سوی دیگر سرکوب هر جریانی و قتل هر کسی را تدارک می‌بینند که در برابر اهداف سیاسی و منافع مادی آنها قرار بگیرد. لیکن توفیق کامل این برنامه فقط تا زمانی ممکن می‌شود که قوه‌ی مجریه‌ی دولتی در اختیار مجتهدان قرار گیرد که هر نظریه‌ی دینی و هرگونه محل تجمعی که دکنترین طبقاتی - جنسیتی اسلامی، منافع طبقه‌ی حاکم و مشروعیت دولت تشیع جعفری دوازده امامی را مورد پرسش قرار می‌دهند، نابود سازند. بنابراین غیر منتظره نیست که نهادینه شدن تشیع ظاهریه در ایران با سرکوب و کشتار مؤمنان فرقه‌های دیگر اسلامی همراه بود. با پشتیبانی قوه‌ی مجریه مساجد اهل تسنن و خانقاه‌های صوفیان تخریب می‌شدند و عرفانیان به عنوان نظریه‌پردازان جنبش‌های الحادی به قتل می‌رسیدند.

این تعرض پس از کسب مقام امام جمعه‌ی اصفهان توسط سید محمد باقر مجلسی (وفات ۱۶۹۹ میلادی) به اوج خود رسید. سرکوب اهل تسنن در افغانستان منجر به قیام عشایر سنی شد. شورش‌گران سنی پس از فتح هرات تمامی شیعیان را که موفق به فرار نشده بودند، به قتل رساندند و به سرکردگی عشیره‌ی خلجی برای سرنگونی دولت شیعه‌ی صفوی به سوی اصفهان تاختند. عشایر سنی در مسیر فتح پایتخت صفوی تمامی مساجد شیعیان را ویران کردند و اهل تشیع را به خاک و خون

استفاده از درآمد اوقاف و با دریافت سهم امام مستور (خمس و زکات) از بازاریان به منابع مالی مستقل و غیر قابل کنترل توسط دولت مرکزی دست یافتند. پیوند خانوادگی مجتهدان با بازاریان نه تنها همبستگی اقتصادی و اجتماعی آنها را تشدید، بلکه پشتوانه‌ی مادی مستقل آنها را از دولت مرکزی تضمین می‌کرد. به مرور زمان منبر نماز جمعه، تعزیه خوانی و روضه خوانی به صورت نهادهای تبلیغاتی به انحصار آنها در آمدند. ادعای مجتهدان برای تفسیر "احکام الهی" یا استنتاج طریقت از شریعت به آنها وظیفه‌ی قوه‌ی مقننه را واگذار می‌کرد. به غیر از این قوه‌ی مجریه‌ی مجتهدان تشیع ظاهری بود که شامل لوطیان و میدانیان بازاری می‌شد که در مراسم عاشورا و تاسوعا به سینه زنی، زنجیر زنی و قمه زنی می‌پرداختند.

به این ترتیب با تشکیل زیربنای مادی مستقل، نهادی های دینی مستقل و روبنای ایدئولوژیک مستقل، مجتهدان تشیع ظاهریه به صورت یک دولت مستقل از دولت صفوی در ایران نهادینه شدند. دلیل تسلط مجتهدان تشیع ظاهریه بر صوفیان، عرفانیان و سنیان و تداوم شیعه‌ی دوازده امامی به عنوان دین رسمی کشور نیز همین ساختار "دولت در دولت" اسلامیان است که با وجود پراکندگی سرکردگی دینی، علمای دینی را در برابر دولت مرکزی همبسته می‌سازد.<sup>۱</sup> از طریق همین ساختار اجتماعی و با رجوع به دین رسمی کشور است که مجتهدان تشیع ظاهریه با استفاده از زبان روزمره، درک روزمره‌ی دینی می‌سازند و از طریق آن بر فرهنگ و افکار عمومی ایرانیان تسلط می‌یابند. همان‌گونه که آرامش دوستدار در نقد فرهنگ دینی به درستی طرح می‌کند،

«دین، هرگاه در فرهنگ مستولی باشد ساحتی‌ست برتر از برآیند نیروهای متنافر یا متعارض آن، ساحتی که به سبب سرمنشأ آن جهانی‌اش نه فقط رستگاری اخروی فرد و جمع را تضمین می‌کند، بلکه عملاً و همیشه خود را معیار و داور زیست روحی و

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer "Islamischen Republik" -

Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran, Berlin, S. ۸۰ f. und

مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۳)، مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یک،

صفحه‌ی ۹ ادامه، صفحه‌ی ۱۶ ادامه

<sup>۱</sup>دوستدار، آرامش (۱۳۷۷)، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۰

رجوع کنند هیچ فردی را به عنوان فقیه و مرجع تقلید واسط خویش و الله قرار ندهند.<sup>۱</sup>

در برابر فرقه‌ی اخباریه و صوفیان نعمت‌الهی اصولیان قرار داشتند. تشکیل فرقه‌ی شیعه‌ی اصولیه به سید محمد باقر مجلسی نسبت داده می‌شود. پس از سرنگونی دولت صفوی منافع مادی مجتهدان تشیع ظاهریه در خطر بود زیرا متولیان اوقاف قادر نبودند که بدون حمایت قوای انتظامی خراج زمین‌های اوقاف را جمع‌آوری کرده و میان علمای دینی توزیع کنند. مجلسی به عنوان یکی از سرکردگان دینی مدعی شد که فقط مجتهدان تشیع دوازده امامی مجاز هستند که تا وقت ظهور امام مستور، سهم امام را دریافت کنند. لیکن این ادعا باید به صورت شرعی توجیه می‌شد. بنابراین مجلسی مجتهدان را نیز مجاز دانست که به عنوان نایبان امام مستور، مؤمنان را به گذاشتن نماز مجبور کنند.<sup>۲</sup> فرقه‌ی اصولیه بعدها به وسیله‌ی شیخ محمد باقر بهبهانی (وفات ۱۸۰۳) تکمیل شد. او مدعی بود که حتا امام مستور نیز از وقت ظهور خویش آگاه نیست و به این ترتیب، برای دولت مرکزی "مشروعیت مشروط" قائل شد و آن‌را تحت نظارت مجتهدان قرار داد. بنابراین مشروعیت حکومت دنیوی وابسته به اجرای قوانین جزایی و شرعی شد که به این شیوه نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی تشکیل و از آن پاسداری شود. به این ترتیب، راه برای مجتهدان تشیع ظاهریه گشوده شد که از یک سو، به مقام و مسند دیوان‌سالاری دست بیابند و نفوذ سیاسی خود را توسعه بدهند و از سوی دیگر، بنا بر منافع مادی و قشری خویش برای دولت دنیوی مشروعیت بسازند و یا آن‌را به کلی انکار کنند. فراتر از این بهبهانی مبانی دینی فرقه‌ی اصولیه را به مراتب صریحتر از گذشته تدوین کرد و قشر بزرگی از طلاب را تعلیم داد. او میان "فکر" و "ذکر"، "تعقل" و "تعبد" به صورت رادیکال تفکیک قائل شد. سپس "فکر" را در حدود منابع دینی تشیع ظاهریه قرار داد و

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۸۶f. und

vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): ebd., S. ۵۱, und

vgl. Ende, W. (۱۹۹۱): ebd. S. ۸۰, und

مقایسه فشاهی، محمد رضا (۱۳۷۹): از شهریار آریایی به حکومت الهی سامی - ۱۸۰۰ تا ۲۰۰۰ میلادی، نشر باران، سوئد.

کشیدند. پس از فتح اصفهان شاه سلطان حسین مصلحت‌گرایی را به نفع خویش دید و با دست خود پایتخت و تاج و تخت شاهنشاهی را به محمود افغان تقدیم کرد.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، دولت شیعه‌ی دوازده امامی صفویان سرنگون شد، بدون این که محمود افغان دولتی پایدار جایگزین آن سازد. پس از چندی افغانیان به ممالک خویش بازگشتند و حکومت‌های منطقه‌ای زمام امور را به دست گرفتند. پس از سرنگونی دولت صفوی دیگر قدرت اجرایی پشتیبان مجتهدان تشیع ظاهریه نبود که اعتقاد دینی خویش را بر دیگران تحمیل کنند. تحت چنین اوضاعی از یک سو فرقه‌های باطنیه مانند تصوف و عرفان دوباره رونق گرفتند. بخصوص فرقه‌ی تصوف نعمت‌الهی تا اواخر قرن ۱۸ در ایران ترویج شد. صوفیان این فرقه به تشیع اعتقاد داشتند و با رجوع به منابع باطنیه ادعای مجتهدان را برای هدایت امت اسلامی و اعمال شریعت انکار می‌کردند. از سوی دیگر، فرقه‌ی تشیع ظاهری "اصحاب الاخبار" به بازار دینداری راه یافت. در صدر اخباریان شیخ محمد امین استرآبادی (وفات ۱۶۲۳) قرار داشت که تمایز میان مجتهد و مقلد را یک انحراف دینی قلمداد می‌کرد. اخباریان بر اولویت "نقل" بر "عقل" تأکید می‌کردند و منابع دینی مانند قرآن و اخبار تشیع را مستقیم و بدون تفسیر مجتهدان قابل استفاده می‌دانستند. به اعتقاد اخباریان "عقل" نمی‌تواند معیار ارزیابی و استنتاج شریعت شود زیرا که اشتباه پذیر است.

نظریه‌ی فرقه‌ی اخباری مجتهدان تشیع ظاهریه را خلع سلاح می‌کرد و منافع مادی و شأن اجتماعی آن‌ها را مختل می‌ساخت. استرآبادی مدعی بود که انسان با وجود حقارت خویش مجاز نیست که برای استخراج قوانین الهی به قرآن رجوع کرده و از "عقل" استفاده کند. این امر فقط به معصومان، یعنی پیامبر اسلام و امامان شیعه اختصاص دارد و مجتهدان از معصوم نیستند. استفاده‌ی مؤمنان از آیات قرآن فقط وقتی جایز شمرده می‌شود که از طریق یک حدیث نبوی و یا امامی تأیید شده باشد. اخباریان از مؤمنان می‌خواستند که برای انجام آئین دینی مستقیم به کتب احادیث

<sup>۱</sup> vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): ebd., S. ۳۲f.

<sup>۲</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۸۶f.

عنوان کشور شیعه‌ی دوازده امامی در برابر تعرض دولت‌های سنی مذهب محافظت می‌کرد. بنابراین مجتهدان تشیع ظاهریه بدون این‌که آقا محمد خان برای همکاری آن‌ها با دولت قاجار ارزشی قائل باشد، برای حکومت مرکزی مشروعیت دینی می‌ساختند. در همان حال دادگاه‌های شرع چون گذشته در اختیار علمای شیعه بود و مشروعیت نظام بستگی به اعمال بی چون و چرای شریعت داشت.<sup>۱</sup>

پس از این‌که حاجی میرزا آقاسی به مقام وزارت رسید، عرصه بر مجتهدان تشیع ظاهریه تنگ شد. او از یک خانواده‌ی گرجی بود که به تصوف اعتقاد داشت. به فرمان او مراکز صوفیان در کرمان، نائین، بستام و تربت جام نوسازی شدند و باطنیان به منزلت اجتماعی و مقام‌های دیوان‌سالاری رسیدند. پس از بازسازی مقبره‌های اتاب و شبستر زائران باطنیه برای رستگاری به سوی این اماکن راهی شدند. مراسم دینی صوفیان سلطه‌ی اجتماعی مجتهدان تشیع ظاهریه را مورد پرسش قرار می‌داد و مقاومت آن‌ها را به دنبال داشت. برای نمونه در اصفهان حاج سید محمد باقر صفتی یک ارتش از لوطیان و میدانیان بازاری سازمان‌دهی کرده بود و از سال ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ میلادی در برابر دولت مرکزی مقاومت می‌کرد. با این وجود باطنیان سنت خویش را تا اواخر قرن ۱۹ میلادی به وسیله‌ی ملاحادی سبزواری (وفات ۱۸۷۸) و جلال‌الدین آشتیانی حفظ کردند. این دو تن با رجوع به میرداماد، ملاصدرا و شاگردان آن‌ها مانند فیض کاشانی و عبدالرضا لاهیجی و با استفاده از فلسفه‌ی فارابی و ابوسینا انگیزه‌ی تدوین "حکمت الهی" را داشتند که "حقیقت دین" را از طریق "برهان" و "یقین" اثبات کنند.<sup>۲</sup>

دکترین باطنیه که قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌داند و با در نظر داشتن شأن نزول برای "آیات الهی" اعتبار شریعت را محدود به زمان و مکان می‌کند، در اوضاع بحرانی مروج نزدیکی زمان ظهور امام مستور برای نسخ شریعت می‌شود. این دیدگاه به صورت فرقه‌های شیخیه و بابیه در ایران بروز کرد. بنیان‌گذار فرقه‌ی شیخیه احمد احسایی (وفات ۱۸۲۶ میلادی) نام داشت. شیخیان به "وحدت ناطق" اعتقاد داشتند و

منحصر به مجتهد کرد، در حالی‌که مقلد موظف به تعبد از مجتهد شد. بهبهانی در زمان حیات خویش یک سازمان تروریستی از لوطیان و میدانیان بازاری تشکیل داد که خانقاه‌های صوفیان را تخریب کرده و به آتش می‌کشیدند. او در تاریخ ایران به درستی صوفی‌کش نام گرفت. سلطه بر اخباریان از جمله "افتخارات" دیگر او بود که از طریق تدریس شیوه‌ی کسب اجتهاد در حوزه‌ی علمیه میسر شد. در همین دوران مکتوبات مهم تشیع ظاهریه منتشر شدند و با رجوع به آن‌ها ادعای مجتهدان فرقه‌ی تشیع اصولیه برای هدایت امت اسلامی تا ظهور مهدی مستدل‌تر شد. از جمله باید از "وافی" نوشته‌ی محسن فیض کاشانی (وفات ۱۶۸۰)، "واضیل اش شیعه" نوشته‌ی هور ال‌امیلی (وفات ۱۶۶۲) و "بهارالانور" نوشته‌ی سید محمد باقر مجلسی (وفات ۱۶۹۹) یاد کرد. هر سه کتاب شامل احادیث امامیان می‌شوند که از چهار کتاب اصولی (الکتب الاربعه) تشیع برداشت، دوباره منظم و با مقدمه و تفسیر منتشر شده‌اند.<sup>۱</sup>

به غیر از مکتوبات تشیع ظاهریه، زیربنای مساعد اقتصادی (درآمد اوقاف، خمس و زکات بازار) و ساختار "دولت در دولت" اسلامیان و به خصوص قدرت دولت مرکزی شیعه‌ی دوازده امامی بود که مجتهدان فرقه‌ی تشیع ظاهری اصولیه در ایران بر باطنیان و اخباریان غلبه کردند. در همان دورانی که نهادینه شدن فرقه‌ی شیعه‌ی اصولیه به صورت "دولت در دولت" به پایان رسید و سلطه‌ی دینی به دست مجتهدان تشیع ظاهریه افتاد، عشیره‌ی قاجار پس از فروپاشی حکومت زندیان (۱۷۵۰ تا ۱۷۷۹ میلادی) زمام امور در ایران را به دست گرفت. اولین پادشاه سلسله‌ی قاجار، آقا محمد خان، در سال ۱۷۷۵ میلادی تاج‌گذاری کرد. او بر خلاف شاهان صفوی چندان تمایلی به استفاده از تشیع جعفری دوازده امامی برای توجیه مشروعیت دولت خویش نداشت.

بدیهی است که اوضاع موجود باب طبع علمای فرقه‌ی اصولیه نبود. لیکن مجتهدان تشیع ظاهریه در ایران به تجربه آموخته بودند که برای تحکیم جایگاه طبقاتی و تضمین منافع مادی خویش نیاز به یک دولت مقتدر مرکزی دارند. قوای متمرکز اجرایی نه فقط جهت پاسداری از منافع مادی روحانیان ضروری بود، بلکه از ایران به

<sup>۱</sup> vgl. Ende, W. (۱۹۹۱): ebd. S. ۸۵

<sup>۲</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۸۸f.

<sup>۱</sup> vgl. ebd. S. ۸۷

از آنجا که جنبش بابیان انبوه فرودستان جامعه را در بر می‌گرفت و جایگاه اجتماعی و منافع طبقاتی درباریان و اسلامیان را مورد پرسش قرار می‌داد، اقبال طبقه‌ی حاکم برای سرکوب مؤمنان و انهدام این فرقه متحد شدند. با وجودی که باب و اغلب بابیان به قتل رسیدند، لیکن بابیان پس از انشعاب در فرقه‌های متفاوت اندیشه‌ی ظهور مهدی را در ایران به صورت سری ترویج کرد.

پس از سرکوب فرقه‌ی بابیه، مجتهدان تشیع ظاهری و درباریان قاجار به ضرورت وحدت برای حفظ جایگاه و منافع طبقاتی خویش پی بردند. لیکن با گسترش زندگی شهری و عمومیت نظام سرمایه‌داری جنبش‌های اجتماعی مانند تنباکو و مشروطه در برابر نظام استبدادی شاهان قاجار بروز کردند. انگیزه‌ی این جنبش‌ها مدرنیزاسیون اجتماعی و اقتصادی بود که قانونمندی دولت و قانونمداری جامعه را در بر می‌گرفت. بخشی از مجتهدان تشیع ظاهریه نیز برای حفظ منافع مادی خویش و تحکیم سلطه‌ی اجتماعی روحانیان در این جنبش‌ها شرکت داشتند و به اجبار در برابر دولت مرکزی قرار گرفتند. لیکن درگیری اصولی میان مجتهدان تشیع ظاهریه و دولت مرکزی در دوران سلطنت شاهان پهلوی به وقوع پیوست.

رضا شاه از طریق مدرنیزاسیون کشور نهاد "دولت در دولت" اسلامیان را ضعیف کرد بدون این‌که آن‌را به کلی منهدم سازد و یا سیطره‌ی دین بر جامعه و فرهنگ ایرانیان را در هم بشکند. در این دوران نه تنها وظایف دادگاه‌های شرع به ازدواج و طلاق محدود شد، بلکه به همت وزیر قضائی وقت، علی اکبر داور، قانون جزائی - مدنی به تصویب دو مجلس رسید. با تصویب قانون تجارت دست روحانیان از موارد محضری کوتاه شد و قانون نظام وظیفه عمومی روحانیان را نیز مشمول خدمت در ارتش شاهنشاهی کرد. با تشکیل دانشگاه تهران و مدارس دولتی تسلط روحانیان بر نهادهای آموزشی و پرورشی شکسته شد و در همین دوران از طریق نهاد دولتی فرهنگستان بخشی از مفاهیم و واژه‌های دینی از زبان فارسی پالایش شدند. انجام مراسم تشیع ظاهریه مانند سالگرد عاشورا و تاسوعا و سفر زائران به اماکن دینی در خارج از کشور محدود شدند. سربازان ارتش شاهنشاهی به دستور دولت مرکزی حجاب اسلامی زنان و عبا و عمامه روحانیان را به آتش می‌کشیدند و ریش مردان را قبل از ورود به تهران می‌تراشیدند. در دوران محمد رضا شاه تعرض دولت مرکزی به نهاد "دولت

در سنت باطنیان برای قرآن و شریعت شأن نزول قائل می‌شدند. شیخیان همواره ترویج می‌کردند که زمان ظهور امام مستور برای نسخ شریعت نزدیک است. امام شناسی و تفاوت میان "وجود معنوی" و "وجود جسمی" مبانی فرقه‌ی شیخیه را می‌سازند. بنابراین به اعتقاد شیخیان همیشه یک "شیعه‌ی کامل" وجود دارد که با امام غایب در تماس روحانی است. شعور معنوی و درجه‌ی ایمان "شیعه‌ی کامل" در دوستی و اتحاد با تمامی دوستان چهارده معصوم و دشمنی با دشمنان آن‌ها معین می‌شود. او "قطب زمینی" و امام غایب "قطب آسمانی" است. احساسی در تدوین فرقه‌ی شیخیه و در سنت باطنیان به سه اصول دینی مانند توحید، نبوت و امامت، رکن رابع را افزود که در واقع همان راکن راهب برای تأویل باطن از ظاهر قرآن است.

پس از وفات شیخ احمد احسائی، شیخ سید کاظم رشتی جانشین او شد. او در اوایل تمایل داشت که خودش را به عنوان باب (رابط امام مستور) به جماعت مسلمانان معرفی کند، اما بعداً منصرف شد. پس از وفات او سه تن از شاگردانش به نام‌های حاج محمد کریم کرمانی، میرزار شفیع تبریزی و شیخ سید علی محمد شیرازی (وفات ۱۸۵۰ میلادی) مدعی رهبری فرقه‌ی شیخیه شدند. در سال ۱۸۴۴ میلادی شیخ سید علی محمد شیرازی ادعا کرد که باب امام مستور است و به این ترتیب، فرقه‌ی بابیه را بنیان گذاشت. او شریعت اسلام را نسخ کرد و شریعت نوینی را به جماعت مؤمنان ارائه داد که به عنوان "بیان فارسی" تدوین شده بود. دین و آئین نوین در اجلاس بدشت (۱۸۴۸ میلادی) پس از نسخ شریعت اسلام از طریق نظریه‌پردازان فرقه‌ی بابیه برای مؤمنان اعلان شدند.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> vgl. Bayat, M. (۱۹۸۱): ebd., S. ۸۹, und

vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): ebd., S. ۵۰.f., und

مقایسه زرندی، نیل (۱۹۹۱): مطالع الانوار، ترجمه و تخلص عبدالحمید اشراق خاوری، نشر دوم، دهلی نو، صفحه‌ی ۲۴۰ ادامه، ۲۶۳ ادامه و

مقایسه متین، مهناز (۱۹۹۷): طاهره بردار برده از میان - مروری بر زندگی طاهره قره‌العین - مبارز آزادی‌خواه و اصلاح‌طلب، در نقطه نمره‌ی ۹، صفحه‌ی ۲۳ ادامه، فرانسه، برکلی، صفحه‌ی ۲۸ ادامه و

مقایسه فشاهی، محمد رضا (۱۳۷۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶ ادامه

نابودی کشیدند. در دوران "انقلاب فرهنگی" اسلامیان زبان روزمره و درک روزمره‌ی دینی را به حوزه‌های علمی و تخصصی بسط دادند و افکار نخبگان جامعه را نسل پس از نسل به چنبره‌ی اسلام کشیدند.

#### نتیجه:

۱) تاریخ دینی اسلام، تاریخ تضاد حکمت الهی و خرد بشری است که فقط با بررسی قرآن و شناخت فعالیت نظریه‌پردازان فرقه‌های متفاوت دینی برای توجیه الوهیت نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی قابل فهم می‌شود. انگیزه‌ی این فعالیت توجیه "عقلی" تضاد اوبیکتیو جهان بیرونی و تضمین جهان بینی مسلمانان است.

از آن‌جا که دیالکتیک جهان بیرونی اوبیکتیو و جهان درونی سوبیکتیو، جهان بینی انسان را می‌آفریند، از آن‌جا که بازسازی جهان بیرونی مادی و بازسازی جهان درونی سمبلیک است، از آن‌جا که بحران مادی یک نظام طبقاتی - جنسیتی درون‌ذاتی است و از آن‌جا که بحران مادی جهان بیرونی اوبیکتیو به اجبار منجر به اختلال بازسازی سمبلیک جهان درونی سوبیکتیو می‌شود، در نتیجه تردید انسان در جهان بینی‌اش درون‌ذاتی و جهان‌شمول است. لیکن راه‌ها و چاره‌هایی را که فرقه‌های متفاوت اسلامی برای توجیه این تضاد ایجاد کرده‌اند با ادیان دیگر تفاوت دارد.

بررسی تاریخ دینی اسلام به این نتیجه ختم می‌شود که برای توجیه تضاد جهان بیرونی اوبیکتیو و جهان بینی، تضاد نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی و ایمان دینی و یا به بیان بهتر، تضاد حکمت الهی و خرد بشری دو شیوه‌ی متفاوت برای استفاده از قرآن به عنوان کلام‌الله ایجاد شده‌اند. شیوه‌ی اول به فرقه‌های باطنی اختصاص دارد. باطنیان قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌دانند و برای اعتبار شریعت شأن نزول، یعنی زمان و مکان قائل می‌شوند. در صدر فرقه‌های باطنی رکن راهب قرار دارد که به گمان باطنیان تحت عنایت الهی است. او از طریق تأویل قرآن، باطن کلام‌الله را برای مؤمنان بیان و طریقت فرقه‌ی خویش را معین می‌کند.

شیوه‌ی دوم به فرقه‌های ظاهری اختصاص دارد. ظاهریان قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" می‌دانند و برای اعتبار شریعت شأن نزول، یعنی زمان و مکان قائل نمی‌شوند. از آن‌جا که هدایت امت اسلامی تا وقت ظهور مهدی به عهده‌ی مجتهدان است، ساختار

در دولت "اسلامیان ادامه یافت. از طریق اصلاحات ارضی زمین‌های اوقاف به کشاورزان واگذار شدند و نظام سرمایه‌داری به روستاها گسترش یافت. با برنامه‌ی مبارزه با بیسوادی بخش بزرگی از ایرانیان خواندن و نوشتن آموختند بدون این‌که تدریس متون دینی در ایران خاتمه یابد.<sup>۱</sup>

دولت پهلویان نمی‌توانست که به کلیت اسلام تعرض کند زیرا به عنوان یک نظام سنتی مدعی مشروعیت دینی و خواهان تبعیت بی چون و چرای شهروندان از فرمان شاهنشاهی بود. رضا شاه در حرم امام رضا نماز می‌گذاشت و محمد رضا شاه به زیارت کعبه می‌رفت. مقام ظل‌الله فی‌الارض که شاهان پهلوی مدعی آن نیز بودند آن‌ها را موظف به پاسداری و ترویج "دین مبین" در ایران می‌ساخت. نزاع دولت پهلویان با نهاد "دولت در دولت" اسلامیان نیز نه در تضاد با شیعه‌ی دوازده امامی بود و نه نقش اجتماعی مجتهدان تشیع ظاهریه را برای تفسیر شریعت مردود می‌ساخت. محمد رضا شاه فقط خواهان تفسیری از "دین مبین" بود که از یک سو، سیاست مدرنیزاسیون اقتصادی و روابط بین‌المللی کشور را توجیه کند و از سوی دیگر، جنبش‌های اجتماعی که خواهان استقرار دموکراسی، عدالت اجتماعی و تحقق حقوق بشر در ایران بودند، به انفعال بکشد. حسینیه‌ی ارشاد با تأیید ساواک و بودجه‌ی دولتی نیز برای تحقق همین هدف تأسیس شد. به بیان دیگر، نظام پهلوی برای مبارزه‌ی ایدئولوژیک با "ارتجاع سیاه و سرخ" نیاز به یک "تفسیر مدرن" از اسلام داشت. جنبش کمونیستی از یک سو و اسلامیان از سوی دیگر مانع تحقق اهداف اجتماعی و برنامه‌های اقتصادی دولت شاهنشاهی بودند. لیکن نظام سلطنتی با تشکیل حسینیه‌ی ارشاد ماری در آستین خود پرورد که به عمرش خاتمه داد.

اسلامیان با تحریف مفاهیم جامعه‌شناسی و تفسیر متون دینی افکار عمومی را پیرامون مباحث کاذبی چون "غرب زدگی"، "جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" و "اقتصاد توحیدی" متشکل ساختند و سیطره‌ی دینی خویش را به حوزه‌ی سیاسی بسط دادند. سپس با استفاده از نهاد "دولت در دولت" جنبش ضد سلطنتی را گام به گام به مساجد کشیدند و نسل آرمان‌گرای انقلاب را تحت رهبری آیت‌الله خمینی به ورطه‌ی

<sup>۱</sup>مقیاسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۹، ادامه، صفحه‌ی ۱۵ ادامه

متفاوت باطنی مشاهده کرد که مانند انبوه مردم نه حکومت اسلامی را قبول دارند و نه اعمال شریعت را مناسب با زمان و مکان می‌دانند.

در برابر ظاهریان قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" می‌دانند و با رجوع به برخی از آیه‌های آن مانند آیه ۵۹ از سوره الانعام مدعی هستند که الله به وسیله قرآن تمامی وقایع را به پیامبر نازل کرده است. آن‌ها از یک سو در برابر تغییر اوضاع اجتماعی و پیشرفت فن‌آوری ایستادگی کرده و آن‌ها را متضاد با شریعت قلمداد می‌کنند و از سوی دیگر، خواهان کسب دینی این تحولات می‌شوند. انگیزه‌ی اسلامیان روشن است. هیچ موردی و هیچ نکته‌ای نباید خارج از حوزه‌ی ایمان آن‌ها و تفسیر دینی مجتهدان تشیع ظاهریه طرح شود که مبدا جایگاه اجتماعی آن‌ها را به عنوان نایبان امام مستور و منافع مادی آن‌ها را به عنوان قشری از طبقه‌ی حاکم در معرض خطر قرار گیرد.

بنابراین اسلامیان از یک سو در برابر فن‌آوری نوین مدعی می‌شوند که تمامی کشفیات و اختراعات بشری در قرآن پیش بینی شده‌اند. از سوی دیگر با تشدید پیچیدگی روابط اجتماعی و بروز نیازهای عمومی مفاهیم جامعه‌شناسی را که برای بررسی جوامع مدرن ایجاد شده‌اند از مضمون علمی آن‌ها خالی کرده و با تعریف دینی آلوده می‌کنند. به این ترتیب، با وجودی که جهان بیرونی اویکتیو به دلیل تضاد درون‌ذاتی خویش بحرانی و متحول می‌شود، لیکن بازسازی سمبلیک جهان درونی سوویکتیو تضمین شده و جهان بینی و درک روزمره‌ی دینی پا بر جا می‌ماند. به بیان بهتر، از طریق تفسیر متون دینی، عرف در برابر شرع قرار نمی‌گیرد و سیطره‌ی دین بر فرهنگ و سلطه‌ی طبقاتی مجتهدان تشیع ظاهریه تضمین می‌شود. در این رابطه زبان روزمره نقش به‌سزایی بازی می‌کند زیرا از طریق تحریف دینی مفاهیم جامعه‌شناسی مروج خشونت روحی می‌شود و توهم فرودستان جامعه و فعالان سیاسی را به نقش پیشروی روحانیان به بار می‌آورد. بدیهی است که توهم سازی برای تداوم حکومت اسلامیان بسیار سازنده عمل می‌کند زیرا مخالفان نظام را سردرگم و منشعب می‌سازد. بنابراین غیر منتظره نیست و نمی‌تواند باشد، زمانی که اسلامیان توهم فعالان سیاسی و نقد پراکنده‌ی دین را به فال نیک می‌گیرند و برای خام ساختن اپوزیسیون تبعیدی عوامل خود را به نام معترض و "روشنفکران دینی" به خارج از

دینی ظاهریان یک پلورالیسم داخلی به خود می‌گیرد. مجتهدان از طریق تفسیر ظاهری شریعت، طریقت مقلدان را معین کرده و مستقیم بر رعایت آن نظارت دارند.

با وجودی که باطنیان و ظاهریان با دیدگاه متفاوت به قرآن می‌نگرند و شیوه‌ی استفاده‌ی آن‌ها از شریعت متفاوت است، لیکن هر دوی آن‌ها به فرم خود از یک سو انسان‌ها را از طریق سیطره‌ی دین بر فرهنگ و سلطه بر زبان و درک روزمره به بردگی می‌کشند و از سوی دیگر به عنوان دو شیوه‌ی متفاوت ایمان دینی مکمل همدیگرند. ایمان باطنیه مؤمنان را در برابر حکومت دنیوی منفعل می‌سازد و ایمان ظاهریه برای تشکیل نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی حکومت دنیوی تشکیل می‌دهد و آن‌ها را از طریق منابع "دین مبین" توجیه می‌کند. لیکن از آن‌جا که حدود ایمان دینی به وسعت دانش بشری بستگی دارد، با روند زمان و انکشاف دانش بشری تحولات فرقه‌های باطنی و ظاهری نیز متفاوت هستند. همان‌گونه که هورکهایمر و آدورنو به درستی رابطه‌ی ایمان و دانش را بررسی می‌کنند،

«... ایمان یک مفهوم شخصی است که به عنوان ایمان نابود می‌شود اگر که تقابلش را با دانش و یا توافقش را با آن مدام وارونه نکند. از آن‌جا که ایمان احتیاج به محدود شدن دانش دارد، خودش محدود است. (...) (و) از آن‌جا که ایمان اجتناب ناپذیر به عنوان دشمن یا دوست به دانش زنجیر شده می‌ماند، همواره در نبرد برای جدایی و گذشتن (از آن) است: فاناتیسم آن دروغ‌اش است، پذیرفتن اویکتیو (این حقیقت) که فقط کسی ایمان دارد که به همان مقدار ایمان ندارد.»<sup>۱</sup>

از آن‌جا که باطنیان قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌دانند و از آن‌جا که ادعایی برای توضیح تمامی واقعیت‌های اجتماعی، دگرگونی‌های علمی و پیشرفت‌های فن‌آوری ندارند، در برابر پیشرفت دانش بشری و پیچیدگی روابط اجتماعی و سیاسی ایمانشان به عقب رانده شده و همواره حوزه‌هایی نوینی برای خردگرایی و دنیوی شدن مؤمنان ایجاد می‌شود. بنابراین باطنیان اشکالی در این نمی‌بینند که موردی و نکته‌ای خارج از حوزه‌ی ایمان آن‌ها طرح شود. بازتاب این تحولات جهان بینی را می‌توان در فرقه‌های

<sup>۱</sup> vgl. Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (۱۹۴۷): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, Amsterdam, S. ۳۱f.

الله" قرائت شود و اسلامیان می‌توانند برای احکام دینی شأن نزول قائل شوند و از ادعای خویش جهت تشکیل دولت دینی و اعمال شریعت چشم پوشی کنند. به بیان دیگر، این قرآن نیست که اسلامیان را به اجبار موظف به خشونت بدنی، یعنی ترور دگراندیشان و توحش انبوه مردم و خشونت روحی، یعنی تفسیر منابع دینی و تحریف مفاهیم جامعه‌شناسی می‌سازد، بلکه رابطه بر عکس است. از آن‌جا که اسلامیان جانی و جاهل هستند و انگیزه‌ی کسب قدرت سیاسی را دارند، قرآن را به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" در نظر می‌گیرند که برای اعمال مخرب، مرتجع و متعرض خویش یک ایدئولوژی و توجیه دینی بسازند.

۲) اسلامیان از طریق ساختار "دولت در دولت" و سیطره‌ی فرهنگ دینی توفیق یافتند که در کوتاه‌ترین مدت ممکنه از زبان و درک روزمره‌ی دینی انبوه مردم استفاده کرده و برای سرنگونی نظام شاهنشاهی بر افکار عمومی مسلط شوند. با درک سیطره‌ی فرهنگ دینی قابل فهم می‌شود که چرا در آن دوران نه اپوزیسیون "دموکرات و لائیک" در برابر اسلامیان متشکل شد و نه "مارکسیست‌های ایرانی" قادر شدند که آلت‌رناتیو سوسیالیسم را فراگیر سازند. بنابراین قابل فهم است که چرا اگر مخالفتی شکل می‌گرفت یا میان جناح‌های متفاوت اسلامیان برای تقسیم قدرت سیاسی بود و یا رنگ و روی دینی به خود داشت.

با درک سیطره‌ی دین بر فرهنگ، زبان و درک روزمره قابل فهم می‌شود که چرا مجتهدان تشیع ظاهره همان مسائلی را که از طریق "رجع" و "قیاس" تحریف کرده و به "اجماع" هم کیشان خویش در آوردند، به عنوان "واقعیت الهی" ترویج می‌کنند، با وجود کلاشی عریان، شأن و اعتبار اجتماعی دارند، با وجود شنیع‌ترین اعمال ضد بشری، قابل قبول هستند و با وجود تظاهر و فریبکاری، معیار اخلاقی تلقی می‌شوند.

تداوم این شیادی فقط به این دلیل ممکن است زیرا از یک سو درک روزمره‌ی دینی مانعی در برابر شناخت و به کارگیری اندیشه‌های مدرن می‌سازد و از سوی دیگر زبان روزمره‌ی دینی توان انتقال منطق زبانی این متون را ندارد. بنابراین با وجود دست‌رسی به منابع فلسفی و علمی جوامع مدرن، جهان درونی چون گذشته تحت سلطه‌ی فرهنگ دینی می‌ماند و جهان درونی نوینی برای جویندگی، پویندگی و

کشور اعزام می‌کنند. توجیه الوهیت نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی از یک سو و ایجاد سراب تفسیر نوین دینی و رفرم اجتماعی در ایران انگیزه‌ی واقعی اسلامیان است که البته فقط با شکیبایی و از طریق اصلاحات در چهارچوب قانون اساسی جمهوری اسلامی می‌تواند میسر شود. لیکن انگیزه‌ی واقعی این شیادی، حفظ منافع مادی طبقه‌ی حاکم کشور، یعنی روحانیان و بازاریان است که فقط از طریق تحکیم سلطه‌ی فرهنگی، اخلاقی و سیاسی اسلامیان و تداوم این نظام خفت‌بار در ایران میسر می‌شود.

آدرس سازمان‌دهی این تبهکاری حوزه‌های علمیه، یعنی نهادهای ایدئولوژیک "دولت در دولت" است. در این اماکن مجتهدان تشیع ظاهره در کنار خشونت روحی بر علیه انبوه مردم، خشونت بدنی دگراندیشان را نیز برنامه‌ریزی و عملی می‌کنند. قرائت قرآن به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" مجتهدان تشیع ظاهره را مسلح به یک ابزار حکومتی می‌سازد و تمامی اعمال جنایی آن‌ها را با مفهوم "فی سبیل‌الله" توجیه می‌کند. به بیان دیگر، شریعت ابزار ایجاد ترور و توحش و سازمان‌دهی نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی هدف مجتهدان تشیع ظاهره هستند. توفیق تشکیل امت اسلامی بستگی به عدم مقاومت اجتماعی دارد. مجتهدان تشیع ظاهره از یک سو سلطه‌ی مردان بر زنان را از طریق دین توجیه می‌کنند و ظاهر امت اسلامی را شکل می‌دهند و از سوی دیگر با مفاهیم دینی بر جهان درونی انسان‌ها تسلط می‌یابند و به این ترتیب، کیش فردیت و تکامل هر گونه مرام سوبیکتیو را در نطفه خفه می‌سازند. ترس و تسلیم، وظیفه و تکلیف، بندگی و افتادگی شهروندان برنامه‌های سیاسی ظاهران هستند و امری مستند به تعقل و با تکیه بر برهان عقلی پذیرفته نمی‌شود. همه‌ی مسلمانان موظف به تبعیت از مجتهدان تشیع ظاهره و تسلیم در برابر شریعت هستند. عنصر اساسی این دین و آئین اسارت جهان درونی انسان و استقرار طبقاتی مجتهدان تشیع ظاهره به عنوان نایبان امام مستور است.

بنابراین مجتهدان تشیع ظاهره با اهداف اجتماعی و برای حفظ منافع طبقاتی خویش قرآن را به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" قرائت می‌کنند. بدیهی است که قرآن به عنوان مانیفست ترور و توحش برای اعمال جنایی آن‌ها توجیه شرعی می‌سازد، لیکن همان‌گونه که مستدل کردم قرآن نیز می‌تواند به شیوه‌ی باطنیان، یعنی "کلام مخلوق

"دموکرات و لائیک" و "مارکسیست‌های ایرانی" برای تشکیل فرهنگ نوین و متقابل دارد. امتناع از نقد تاریخ و شیوهی دین‌داری ایرانیان و فلسفه‌ی دولت‌مداری اسلامیان از یک سو و توهم به تفسیر نوینی از "دین مبین" آن‌ها را چون گذشته تحت سیطره‌ی فرهنگ دینی قرار می‌دهد و در برابر اسلامیان منفعل می‌سازد. بنابراین بیگانگی با تاریخ و فلسفه‌ی سیاسی طبقه‌ی حاکم روحانی و بازاری کشور عوامل اصلی هستند که اغلب فعالان اپوزیسیون را برای درک تحولات اجتماعی و سیاسی در ایران و طراحی برنامه‌ی جایگزین جمهوری اسلامی عقیم می‌کند.

"مارکسیسم کلاسیک" برای حل این بحران راهی ارائه می‌دهد که نقد درون‌ذاتی نام دارد. نقد درون‌ذاتی از ماهیت طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی پرده بر می‌دارد، نقد درون‌ذاتی ساختار "دولت در دولت" اسلامیان را عریان می‌کند، نقد درون‌ذاتی فرم بخصوص سلطه‌ی ایدئولوژیک جمهوری اسلامی را قابل فهم می‌سازد و روشن می‌کند که اسلامیان چگونه از طریق تحریف و تفسیر متون دینی، سیطره‌ی فرهنگی خویش را از نو می‌سازند، چگونه از طریق تشکیل درک روزمره‌ی دینی بر فرودستان جامعه تسلط می‌یابند و چگونه از طریق زبان روزمره‌ی دینی افکار مخرب، مرتجع و متعرض خویش را ترویج می‌کنند. فراتر از شناخت کلیت نظام طبقاتی - جنسیتی جمهوری اسلامی، نقد درون‌ذاتی تشکیل و ترویج یک فرهنگ نوین و متقابل را ممکن می‌سازد. نقد درون‌ذاتی از یک سو مبارزه با طبقه‌ی حاکم روحانی و بازاری را ممکن می‌کند و از سوی دیگر منجر به خودشناسی فرودستان جامعه، شناخت تبعیض اجتماعی، توضیح شرایط اسارت و بندگی و در نتیجه ارتقاء فرهنگی و اخلاقی انبوه مردم از اوضاع فرودست اجتماعی‌شان می‌شود. بنابراین نقد درون‌ذاتی به اجبار به نقد درک روزمره‌ی دینی فرودستان جامعه می‌انجامد، یعنی نقد همان دین و آئینی که آن‌ها را در برابر طبقه‌ی حاکم روحانی و بازاری به انفعال کشیده است. به بیان دیگر، نقد درون‌ذاتی از نقد خشونت بدنی اسلامیان فراتر می‌رود و خشونت روحی مفسران "دین مبین" را نیز به نقد می‌کشد.

منابع:

پژوهش متشکل نمی‌شود. از آن‌جا که انسان دینی نه می‌اندیشد و نه می‌پرسد، به حقیقت پی نمی‌برد. حقیقت به تعریف هورکهایمر و آدورنو، «فقط به معنی آگاهی خردگرا نیست، بلکه به همان اندازه فرم آن در واقعیت (است)».<sup>۱</sup>

بنابراین سیطره‌ی فرهنگ دینی منجر می‌شود که انسان نه به حقیقت اوبیکتیو طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی و نه به نقش نظریه‌پردازان این نظام، یعنی روحانیان و وابستگی اقتصادی آن‌ها با بازاریان پی می‌برد. این انسان دینی که خود نیاموخته اسرار به آموزش دیگران نیز دارد و آن‌جا هم که در برابر پرسش خردگرا قرار می‌گیرد و کم می‌آورد، کوتاه نمی‌آید، بلکه تئوری توطئه و شایعه می‌سازد و یا به قهر متوسل می‌شود. تحت چنین اوضاعی پیدا است که چرا پس از ۲۷ سال حکومت اسلامیان در ایران نه ضرورت نقد دین به عنوان ایدئولوژی دولت اسلامی تبدیل به گفتمان مسلط اجتماعی شده و نه بحث پیرامون شیوه‌ی مناسب نقد دین میان فعالان اپوزیسیون عمومیت یافته است. بنابراین امتناع فعالان سیاسی از نقد "دین مبین" دلیل دارد. نقد دین به اجبار به نقد فرهنگ دینی، به نقد درک روزمره و به نقد زبان دینی می‌انجامد و آن نقش انقلابی و پیشرویی را که فعال سیاسی برای خود قائل است، خدشه دار می‌سازد.

اما فقط زمانی جنبش‌های دمکراسی، لائیسته و مارکسیسم در ایران بنیان مستحکم می‌یابند و روند تحولات اجتماعی را معین می‌کنند که فعالان اورگانیک آن‌ها جسارت این را داشته باشند که نه تنها به آینده بلکه به صورت انتقادی و با استفاده از نقد درون‌ذاتی به گذشته نیز بنگرند. بررسی انتقادی از دلایل شکست در گذشته منجر به پیروزی در آینده خواهد شد.

از آن‌جا که نفوذ و قدرت اجتماعی بستگی به توازن قوا دارد و از آن‌جا که قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است، در نتیجه سلطه‌ی اسلامیان بر افکار عمومی و در حوزه‌های اخلاقی، فرهنگی، سیاسی، خلاصه ایدئولوژیک بستگی به ناتوانی اپوزیسیون

<sup>۱</sup> vgl. ebd. S. ۸