

آرمان

و

اندیشه

جلد بیستم

مجموعه مقالاتی جهت تحکیم سوژه‌ی انقلابی

نویسنده : دکتر فرشید فریدونی

استاد دانشگاه در رشته‌ی علوم سیاسی

آرمان و اندیشه، جلد بیستم

نشر پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران (برلین)

چاپ : آوریل ۲۰۲۶

آدرس پست الکترونیکی: fferidony@gmx.de

حق چاپ و تکثیر محفوظ است!

صفحه	فهرست
۳	دیباچه
۷	تکوین تئوریک یا تضعیف فلسفی سوژه‌ی انقلابی؟
۲۹	سوژه‌ی انقلابی - ماتریالیسم تاریخی یا طبقه‌ی کارگر؟
۶۳	وحدت وجود و جهان مدرن - از زوال حکومت اسلامی تا بحران مارکسیسم ایرانی
۹۷	قدرت و حاکمیت سرمایه - هژمونی کارگری یا ناسیونالیسم در ایران؟
۱۲۷	نقدی بر ناسیونالیسم در پرتو ایدئولوژی ایران‌شهری
۱۵۳	نقدی بر کتاب <i>ایدئولوژی ایرانی</i> ، اثر محمد رضا نیکفر
۱۷۹	تکوین تاریخی و فرهنگی سوژه‌ی فمینیستی

## دیباچه

جلد بیستم آرمان و اندیشه به مجموعه مقالاتی جهت تحکیم سوژه‌ی انقلابی اختصاص داده شده است. با وجودی که محتوای این مجلد یک ظاهر تئوریک دارد، اما بدون واسطه مربوط به پراکسیس سیاسی و به خصوص بحران جنبش کمونیستی ایران می‌شود. به این عبارت که پس از توفیق انقلاب بهمن اسلام‌گرایان با حمایت حزب توده دست به یک ضدانقلاب خزنده زدند، زیرا هر دو جریان بقای سیاسی خود را منوط به حذف مخالفان نظام جمهوری اسلامی شمرده و لذا در مقاصد سوسیال داروینیستی خود توافق نظر کامل داشتند. در حالی که اسلام‌گرایان در تدارک امت مسلمانان و صدور ضدانقلاب اسلامی به منطقه بودند، حزب توده تحت لوای "پیروی از خط امام خمینی" سیاست امپریالیسم ستیزی و نزدیکی ایران به "اردوگاه سوسیالیسم" را در سر می‌پروراند. هم‌زمان آمریکا دچار یک بحران هژمونیک شده بود، زیرا پس از لغو سیستم برتون‌وودز دلار به عنوان ارز معتبر جهانی در معرض خطر قرار داشت و از نفوذ بلامنازعه‌ی آمریکا بر سازمان‌های بانکی و تجاری جهان می‌کاست. از این منظر نقش منابع انرژی فسیلی (نفت و گاز) به عنوان "لنگر ارزی" نیز به درستی روشن می‌شود. به این معنی که دلار به عنوان ارز ملی آمریکا تنها تا زمانی می‌تواند نقش ارز معتبر جهانی را ایفا کند که داد و ستد جهانی منابع انرژی فسیلی را به عهده بگیرد و یک چنین نقشی منوط به یک ابرقدرت نظامی است که در حال حاضر تنها آمریکا آن‌را در اختیار دارد.

ما این‌جا با یک سری عوامل منطقه‌ای و جهانی مواجه هستیم که تا این‌جا منجر به جنگ آمریکا و اسرائیل با جمهوری اسلامی ایران شده‌اند. هم‌زمان اشکال متنوع اپوزیسیون نیز در حال سازماندهی و صف‌آرایی هستند که خود را به عنوان جایگزین نظام جمهوری اسلامی به افکار عمومی معرفی کنند. توافق نظر آن‌ها بر سر سیاست توسعه‌ی سرمایه‌داری ایران است که البته با استناد به /علامیه‌ی جهانی حقوق بشر موجه می‌شود. در واقعیت اما مسئله تنها بر سر تقسیم قدرت سیاسی در یک ایران آتی نیست، زیرا ما این‌جا با یک کشور ثروتمند مواجه هستیم که تمامی منابع فسیلی و معدنی و حدود ۶۰ درصد صنایع تولیدی، تجاری، خدماتی و املاک شهری و روستایی آن در انحصار بیت ولایت فقیه است. بنابراین این‌جا یک ثروت هنگفت اجتماعی با میزان بیلاردی به دلار انباشت شده که مالک واقعی آن فقط طبقه‌ی کارگر ایران است.

در حاشیه‌ای این کشمکش‌های سیاسی، جریان‌های متفرق کارگری و کمونیستی قرار گرفته‌اند که توان دخل و تصرف در وقایع موجود کشور را ندارند. ما این‌جا با عواقب بحران تئوریک در پراکسیس سیاسی مواجه هستیم، زیرا تمامی جریان‌های مارکسیسم ایرانی - از لنینیست گرفته تا حکمتیست - از نقد تجربیات ضدانقلاب سیاه و سرخ در ایران و علل فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" به کلی ناتوان هستند و هنوز به این مسئله پی نبرده‌اند که بر اساس جابجایی سوژه با ابژه و با استناد به سوسیال داروینیسیم بلشویکی نمی‌توان به یک انقلاب اجتماعی دست زد. بنابراین محتوای این مجلد روش تحکیم سوژه‌ی انقلابی را در نظر گرفته است که البته با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مستند و مستدل می‌شود. به این معنی که تنها شرط فراروی از بحران تئوریک موجود، نقد درون‌ذاتی از اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک است که به صورت تاریخ فرهنگی به خصوص ایران منجر به ازخودبیگانگی و تفرقه‌ی

خودکرده‌ی طبقه‌ی کارگر می‌شوند. بنابراین تحکیم سوژه‌ی انقلابی مستلزم تصفیه‌ی ذهنی طبقه‌ی کارگر و ارتقا آن از فعالیت صنفی به فعالیت سیاسی و تدارک هژمونی کارگری جهت عزیمت به سوی انقلاب اجتماعی است. تنها از این طریق ممکن می‌شود که طبقه‌ی کارگر با خودآگاهی و اتخاذ اراده، یعنی سوژکتیو دست به لغو مالکیت خصوصی و تأسیس مالکیت اجتماعی بزند و با فراروی از قانون ارزش، تولید کالایی و بردگی مزدی ریشه‌ی تبعیض و استثمار را بر کند و قدرت زنده‌ی جامعه را در اختیار اداره‌ی شورایی بگذارد. از این پس، تولید برای تولید خاتمه می‌یابد و جامعه اهداف نوینی را برای حفاظت از منابع تولید ثروت اجتماعی، یعنی طبیعت و انسان در نظر می‌گیرد و این چنین مدرنیته را به کمال می‌رساند.

فرشید فریدونی      برلین، ۳ آوریل ۲۰۲۶



## تکوین تئوریک یا تضعیف فلسفی سوژه‌ی انقلابی؟<sup>۱</sup>

مارکسیست‌های ایرانی آکنده به یک بیماری شناخت‌شناسی هستند، زیرا با پیروی از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، عینیت را به صورت مکانیکی از ذهنیت متمایز و ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر می‌کنند که ما نقد قاطعانه‌ی آنرا در تز اول مارکس از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ می‌یابیم.

تحت تأثیر فرافکنی شناخت، مارکسیست ایرانی مبهوت شکل ابژه، یعنی شکل مقوله‌ی شناخت می‌شود و ماهیت آنرا که محسوس و موضوعیت‌یافته، یعنی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسانی و سوژکتیو و لذا حاوی یک تاریخ فرهنگی به خصوص است، اصولاً درک نمی‌کند. ما این‌جا با عواقب ناجور ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ مواجه هستیم که بر اساس شیئیت، مادیت و عینیت مقوله‌ی شناخت متکامل شده، در حالی که مارکس تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را بر اساس حسیت نیروی کار، موضوعیت محصول کار و کلیت تولید متکامل کرده است. مسبب فرافکنی شناخت به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ، سوژه‌زدایی از دیالکتیک توسط انگلس متأخر است که منجر به تضعیف فلسفی سوژه‌ی انقلابی می‌شود.

---

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "سوژه‌ی انقلاب اجتماعی" در تاریخ ۳ نوامبر ۲۰۲۳ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

به این عبارت که انگلس پس از گسست فعالیت تئوریک خود با مارکس، به روش شناخت‌شناسی تشبیهی و تطبیقی روی آورد و حرکت ماده را جایگزین حرکت ایده در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل کرد و ظاهراً به یک مضمون مثبت‌گرا از حرکت ماتریالیستی تاریخ دست یافت که انگاری با حرکت دترمینیستی طبیعت ناب، یعنی داروینیسیم یکسان است. انگاری که خالق جهان واقعی (دمیروژ) نه دیگر مفهوم "ایده‌ی مطلق" هگل، بلکه "ماده‌ی مطلق" انگلس است. انگاری که سیاست توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری، سوسیالیسم را به عنوان فرجام جهانشمول زیست بشری، یعنی به اصطلاح به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر برای طبقه‌ی کارگر به ارمغان می‌آورد. از این منظر، نبرد طبقاتی پرولتاریا با بورژوازی که البته یک امر مشخص است، یعنی در پراکسیس اتفاق می‌افتد و حاوی سوزده‌های درون‌ذاتی است، به یک امر تجربیدی از آنتاگونیسیم نیروهای مولد با مناسبات تولید تقلیل می‌یابد که البته با استناد به سوزده‌زدایی انگلس از دیالکتیک مستند و توجیه می‌شود. انگاری که بورژوازی در روند تولید و توزیع سرمایه‌داری دیگر حضور سیاسی و ایدئولوژیک ندارد. انگاری که طبقه‌ی کارگر اسیر کار از خودبیگانه نیست و تحت تأثیر دین، فلسفه و ایدئولوژی آکنده به تفرقه‌ی خودکرده و منفعل نشده است. از این منظر، نه ایدئولوژی یک نقش قابل ملاحظه‌ی اجتماعی به خود می‌گیرد و نه نقد تاریخ فرهنگی جوامع متنوع بشری اصولاً ضروری به نظر می‌رسد. انگاری که روند تاریخ به صورت منطقی و هدفمند به سوی یک سرنوشت جهانشمول و مقدر سپری می‌شود. انگاری که پس از وقوع یک بحران مطلق اقتصادی و تضاد آشتی‌ناپذیر نیروهای مولد سرمایه با مناسبات تولید سرمایه‌داری است که سوسیالیسم لاجرم از فروپاشی ابژکتیو کاپیتالیسیم پدید می‌آید.

در حالی که بنا بر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس دین، فلسفه و ایدئولوژی منجر به ازخودبیگانگی و عوامل تفرقه‌ی طبقه‌ی کارگر محسوب می‌شوند و در حالی که نقد رادیکال ناسیونالیسم در جوار اشکال دیگر متافیزیکی همواره در دستور فعالیت تئوریک مارکس قرار داشت، اما لنین در کنگره‌ی دوم کمینترن (انترناسیونال کمونیستی) دست به یک بدعت ارتجاعی در جنبش کمونیستی زد، همین که در پیروی از مغلطه‌ی انگلس، یعنی منطق مثبت‌گرای حرکت تاریخ، بورژوازی را در جناح‌های متفاوت متمایز کرد. به این صورت که وی در تناقض با اصول انترناسیونال اول که البته بر وحدت پرولتاریا جهان و انقلاب جهانی طبقه‌ی کارگر تأکید داشت، ناسیونالیسم ملت‌ستمرگ و امپریالیست را از ناسیونالیسم ملت‌ستمدیده تمیز داد و برای ناسیونالیسم ملت‌ستمدیده یک شناسنامه‌ی دموکرات، متریقی و ضدامپریالیست جعل کرد. ما این‌جا با ایدئولوژی‌های فوق‌ارتجاعی ملی و مذهبی مواجه هستیم که در اشکال پان‌ترکیسم، پان‌عربیسم، پان‌ایرانیسم و پان‌اسلامیسم چنان بلایی بر سر کمونیست‌ها آوردند که روی نظام‌های دست‌نشانده و وابسته به امپریالیسم را سفید کردند. با تمامی این وجود سیاست خارجی شوروی معطوف به دفاع از همین جریان‌های ملی و مذهبی بود که نمونه‌ی بارز آن هم همین تجربیات ما ایرانیان با حزب توده و سازمان فداییان (اکثریت) هستند که با وجود پیروی از "خط امام خمینی" و همکاری اطلاعاتی با نظام جمهوری اسلامی به زندان، زیر شکنجه و به جلوی جوخه‌های اعدام اسلام‌گرایان کشیده شدند.

با وجودی که حدود پنج دهه از تجربیات ضدانقلاب سیاه و سرخ در ایران و حدود چهار دهه از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" می‌گذرد و با وجودی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در اشکال استالینیسم در

شوروی، مائوئیسم در چین، پولپوتیسم در کامبوج و توده‌ایسم در ایران امتحان خود را تمام و کمال پس داده است، اما مارکسیست‌های ایرانی هنوز تحت تأثیر این ایدئولوژی فعالیت می‌کنند و به درستی به این مسئله پی نبرده‌اند که با استناد به یک تئوری ضدانقلابی نمی‌توان تدارک یک انقلاب اجتماعی را دید.

آن امری که ما پس از یک قرن جنبش کمونیستی در ایران تجربه می‌کنیم، یک جنبش پراکنده‌ی کارگری در کشور است که حتا توان طرح مطالبات صنفی خود مانند: حداقل کارمزد، حداقل روزانه‌ی کار، امنیت محیط کار، اشتغال همگانی، ممنوعیت کار کودکان و رفع تبعیض‌های ملی، مذهبی و جنسیتی را ندارد. در تبعید اما وضعیت به مراتب اسفناک‌تر است. ما اینجا با انبوهی از سازمان‌ها و احزاب مارکسیست - لنینیست مواجه هستیم که رهبران آن‌ها در فقدان یک پیکر اجتماعی تبدیل به سرلشکرهای بی لشکر شده، با وجود انشعاب‌ها پیاپی و تفرقه‌های خودکرده هنوز به مضمون شکست پی نبرده و با ادعای "تحلیل مشخص از شرایط مشخص" تبدیل به مفسران بی جیره و مواجب روابط اجتماعی کشور و توازن قوای بین‌المللی شده‌اند. انگاری که این رهبران خودخوانده‌ی جنبش کمونیستی اصولاً توان این را ندارند که خروجی نظریات مخرب خود را در پراکسیس سیاسی بسنجند، اصولاً قادر نیستند که از تجربیات زندگی سیاسی خود درس عبرت گرفته و با یک ارائه‌ی یک بازنگری انتقادی از تکرار تجربیات شکست خورده‌ی گذشته ممانعت کنند. از منظر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم خیال همگی به کلی راحت و شعار معمول "هر چه باد، آباد" زنده‌تر از گذشته است، زیرا روند تاریخ اینجا نقش سوژه را به خود می‌گیرد، به زخم‌ها عاطفی التیام می‌بخشد، شکست‌ها را مقطعی و فعالیت سیاسی را درخشان می‌خواند و به ناظر بهت‌زده نوید پیروزی نهایی سوسیالیسم را می‌دهد.

مارکس نیز در دوران فعالیت سیاسی و تئوریک خود با همین اشکال متافیزیکی روبرو بود، زمانی که با تدوین تزهایی درباره‌ی فویرباخ از فلسفه فراروی کرد. وی در تز دوم این مجموعه هر نوع از تفکر که مستقل از پراکسیس است، عرفانی می‌خواند و در تز سوم همین مجموعه تأکید می‌کند که خود آموزگار، یعنی رهبران خودخوانده‌ی جنبش کمونیستی نیاز به آموزش دارند.<sup>۱</sup> به این دلیل که محصول این تئوری‌های ناجور و این فعالیت‌های سیاسی بی ثمر به این عبارت است که جنبش کمونیستی اصولاً جذبه‌ی خود را برای نسل‌های جوان کشور از دست داده است، در حالی که اشکال متنوع توده‌ایسم تمامی کمونیست‌ها را بدهکار اعضای ساواک و هواداران نظام سلطنتی کرده‌اند. انگاری که این کمونیست‌های قدر ناشناس بودند که محمد رضا شاه خادم را سرنگون و حکومت اسلامی را بر سر مردم ایران خراب کردند. ما اینجا با بحران جنبش کمونیستی مواجه هستیم که به گفته‌ی گرامشی بحران زمانی به درستی هویدا می‌گردد: "که ایده‌های قدیمی می‌میرند، بدون این که ایده‌های جدیدی جایگزین آن‌ها شوند." در همین مضمون می‌توان بحران جنبش کمونیستی ایران را در عبارت "پشت سر خراب، در جلو سراب!" خلاصه کرد.

تنها راه فراروی از این بحران نقد رادیکال اوضاع موجود است و به گفته‌ی مارکس نقد تنها زمانی رادیکال می‌شود که دست به ریشه ببرد. وی اینجا ریشه را انسان می‌خواند و از آن‌جا که انسان در اجتماع آموزش و پرورش می‌یابد، در نتیجه وی بر اساس پراکسیس مولد به سوی نقد

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۰۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵۶., Berlin (ost), S. ۵۶.

رادیکال تاریخ فرهنگی ملت‌ها نشانه می‌گیرد که مانند کابوس نسل‌های گذشته بر روح و ران نسل‌های کنونی سنگینی می‌کنند.<sup>۱</sup>

اینجا پرسش به این عبارت مطرح می‌شود که تحت کدام مناسبات تاریخی و فرهنگی بود که سوژه‌زدایی از دیالکتیک توسط انگلس متأخر و روش شناخت‌شناسی تشبیهی و تطبیقی وی در ایران رواج یافتند و منجر به تضعیف فلسفی سوژه‌ی انقلابی شدند؟ این پرسش به خصوص از این زاویه حائز اهمیت است، زیرا مارکسیست‌های ایرانی کتاب سرمایه مارکس را نیز تحت تأثیر همین مغالطه‌های انگلس، یعنی به صورت تمایز مکانیکی عینیت از ذهنیت و تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم، یعنی به صورت یک نقد صرف اقتصادی و در مضمون ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ مطالعه کنند. انگاری که مارکس این‌جا تنها یک بررسی از رشد زیربنای مادی، سیاست توسعه‌ی اقتصادی، بحران‌های ادواری و سیستمی نظام سرمایه‌داری را ارائه داده است که با اشکال متنوع ایدئولوژیک و سیاست ارتباط مستقیمی ندارند، در حالی که مارکس توسط زیر عنوان کتاب سرمایه هدف فعالیت تئوریک خود را نقد اقتصاد سیاسی، یعنی نقد ایدئولوژی بورژوازی می‌خواند. برای نمونه وی در پیشگفتار نشر دوم جلد اول سرمایه میان یک اقتصاددان عامی مانند باستیانس و یکی از نمایندگان اقتصاد ملی به نام جان استیوارت میل تمیز می‌دهد و با توجه به این‌که دولت آلمان با استناد به تئوری پروتکسیونیسیم فریدریش لیست یک سیاست دیگری را برای توسعه‌ی اقتصادی کشور اتخاذ کرده است، بر این نکته تأکید می‌کند که نه خود نظام سرمایه‌داری به صورت ابژکتیو، بلکه نقد اقتصاد سیاسی از روش مدرن تولید سرمایه‌داری است که به صورت سوژکتیو

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۰۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۸۵

طبقه‌ی کارگر را به سوژه‌ی انقلابی ارتقا می‌دهد و از بطن تضادهای درون‌ذاتی آن نافی نظام سرمایه‌داری را پدید می‌آورد. اینجا نقد از یک روش درون‌ذاتی پیروی می‌کند و به این دلیل سوژکتیو است، زیرا با روش شناخت‌شناسی و با خودآگاهی طبقه‌ی کارگر به عنوان سوژه‌ی شناسا همراه می‌شود که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب سرمایه می‌یابیم:

«توسعه‌ی تاریخ واقعی جامعه‌ی آلمان با هر گونه رشد اصیل اقتصاد بورژوازی مرزبندی کرد، اما نه با نقد آن. تا جایی که یک چنین نقدی اصولاً یک طبقه را نمایندگی می‌کند، فقط می‌تواند نماینده‌ی طبقه‌ای باشد که حرفه‌ی اجتماعی‌اش سرنگونی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و در نهایت الغای طبقات است - پرولتاریا.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگیزه‌ی مارکس از نقد *اقتصاد سیاسی* تکوین تئوریک سوژه‌ی انقلابی، یعنی پرولتاریا است که البته نه توسط روش شناخت‌شناسی تشبیهی و تطبیقی، بلکه از طریق نقد درون‌ذاتی از تئوری اقتصاددانان عامی و ملی و آن هم البته بر اساس تضادهای درون‌ذاتی پراکسیس مولد پدید می‌آید. بنابراین مارکس در کتاب سرمایه به نقد ایدئولوژی بورژوازی می‌پردازد که به صورت آگاهی از جهان وارونه، پرولتاریا را به انفعال و انقیاد محصول کارش، یعنی کالا و سرمایه کشیده است. وی اینجا توسط نقد *اقتصاد سیاسی* به سوی وحدت آگاهی تئوریک با پراکسیس نبردهای طبقاتی پرولتاریا نشانه می‌گیرد که طبقه‌ی کارگر را به سوژه‌ی خودآگاه ارتقا دهد، آن‌را از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در بیاورد و به سوی انقلاب اجتماعی هدایت کند. ما اینجا با حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که به

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۲

دلیل تضادهای درون‌ذاتی آن حاوی یک جنبش ماهیتاً انتقادی و انقلابی، یعنی سوژکتیو است. بنابراین سوسیالیسم از منظر مارکس محصول یک روند ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از تاریخ نیست، آن‌طوری که مارکسیست‌های ایرانی در پیروی از آثار متأخر انگلس و لینن تصور می‌کنند. از جمله می‌توان به موضع مارکس رجوع کرد، زمانی که وی با انتقاد شخصی به نام کافمن به نشر اول جلد اول کتاب سرمایه مواجه شد. وی از مارکس به عنوان یک فیلسوف ایده‌آلیست و اقتصاددان رئالیست یاد می‌کند، زیرا به گمان وی مارکس از دیالکتیک هگل سود برده است. در حالی که مارکس اینجا خود را در کمال فروتنی شاگرد هگل می‌خواند، روش دیالکتیکی خود را به شرح زیر از نوع هگلی آن متمایز می‌کند:

«روش دیالکتیکی من نه تنها اساساً با روش هگل متفاوت است، بلکه مخالف مستقیم آن است. از نظر هگل روند تفکر که او حتی آن را تحت عنوان ایده به یک سوژه‌ی مستقل، یعنی دمیروژ واقعیت تبدیل می‌کند که فقط ظاهر بیرونی آن را نمایان می‌سازد. برای من، برعکس، ایده‌آل چیز دیگری به غیر از ماتریال اجرا و ترجمه شده در سر انسان نیست. من جنبه‌ی اسرارآمیز دیالکتیک هگل را حدود ۳۰ سال پیش که هنوز مد روز بود، نقد کردم. (...) بنابراین آشکارا خود را شاگرد آن متفکر غول-آسا می‌خواندم و حتی در سرمایه اینجا و آنجا در مورد تئوری ارزش با زبان خاص او لوندی کردم. راز و رمزی که دیالکتیک در دستان هگل متحمل شده است، به هیچ وجه مانع از آن نشد که او ابتدا اشکال کلی حرکت آن را به شیوه‌ای جامع و آگاهانه ارائه دهد. آن نزد هگل کله‌پا است. برای کشف هسته‌ی منطقی در پوسته‌ی اسرارآمیز، باید آن را زیر و زبر کرد.»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Ebd. S. ۲۷

اینجا بلافاصله پرسش‌های متعددی پدید می‌آیند: منظور مارکس از زیر و زبر کردن دیالکتیک هگل چه معنی می‌دهد؟ آیا هگل یک درک صرف ایده‌آلیستی و به اصطلاح کله‌پا از دیالکتیک داشته و مارکس آن را ۱۸۰ درجه واژگون کرده و به یک ماتریالیسم تجریدی دست یافته است؟ آیا زیر و زبر کردن دیالکتیک توسط مارکس معنی جایگزینی "ماده‌ی مطلق" در جای "ایده‌ی مطلق" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را می‌دهد و وی نیز مانند انگلس متأخر از یک دمیروژ ماتریالیستی به عنوان خالق جهان واقعی عزیمت می‌کند؟ آیا مارکس نیز مانند انگلس متأخر از حرکت جامعه بورژوازی سوژه‌زدایی، ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر و عینیت را به صورت مکانیکی از ذهنیت متمایز کرده است؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید نخست به فلسفه‌ی هگل پرداخت، زیرا ایده‌آلیسم وی در یک متن تاریخی و فرهنگی متکامل شده که رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه و از اشکال استعلایی فلسفه به سوی یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی فراروی کرده است. بنابراین هگل تأکید می‌کند که مقوله‌ی "خرد" نزد وی از اشکال متافیزیکی ظاهراً آسوده خاطر و خودبنیاد شده است. به این معنی که "ایده‌ی مطلق" نیازی به اشکال اسطوره‌ای و متافیزیکی ندارد. انگیزه‌ی فلسفی هگل فراروی از "روح عمومی" است که آن را "گوهر گندیده" نیز می‌نامد. منظور وی این‌جا یک گسست و گذار مسالمت‌آمیز از دوران گذشته‌ی فئودالی به عصر مدرن بورژوازی است، زیرا منشأ انباشت ثروت اجتماعی از تولیدات کشاورزی به تولیدات صنعتی منتقل شده است. بنابراین هگل جهت ممانعت از آن وقایع ناگوار که پس از انقلاب بورژوازی در فرانسه پدید آمد، یک جامعه‌ی آشتی‌یافته را برای کشور پروس در شکل آپریور، یعنی بدون شواهد تجربی متفکر می‌شود.

موضوع فلسفی وی اینجا نبرد بنده با مالک است که برای تضمین آزادی و تا سر حد مرگ به پیش رانده می‌شود. از منظر هگل بندگی یک کلیت با دو وجه متفاوت است که البته مکمل همدیگر هستند. بندگی از یک سو ابژکتیو است، زیرا بنده به صورت واقعی در زنجیر بردگی اسیر شده است. لیکن بندگی از سوی دیگر سوژکتیو است، زیرا بنا بر فلسفه‌ی حقوق طبیعی انسان آزاد متولد می‌شود و هیچ انسانی حق ندارد که انسان دیگری را به بردگی بکشد، در حالی که بنده از حق طبیعی خود، یعنی از حق آزادی خود ناآگاه است. این‌جا هگل از یک انسان‌شناسی بخصوص که انسان را "موجود متفکر" می‌شمارد، عزیمت می‌کند و بنا بر فلسفه‌ی حقوق طبیعی، طبیعت انسان را به صورت "آزادی خردگرا" در نظر می‌گیرد و سپس در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر، یعنی از موضع سوژه‌ی شناسا روحیه‌ی جهان مدرن صنعتی (روح جهان) را متفکر می‌شود. به این عبارت که بنده در روند تکامل علم به این نتیجه می‌رسد که آگاهی وی نسبت به ظواهر محصولات فعالیت تولیدیش به گذشته تعلق دارد. این‌جا مفهوم "کار" یک نقش کلیدی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل دارد که البته به معنی یک فعالیت فکری است. به این معنی که محصولات کار نه اجسام مرده، بلکه "تجسم زنده‌ی ماهیت سوژه" هستند. ما اینجا با فعالیت سوژکتیو مواجه هستیم، زیرا بنده به عنوان سوژه ماهیت خود را که تفکر است، در محصولات کار خود ادغام می‌کند. بنابراین هگل نتیجه می‌گیرد که آگاهی بنده "مشتاق" رسیدن به خودآگاهی است، زیرا محصولات کار بنده، اهداف واقعی آن‌را به صورت مناسب راضی نمی‌کنند. پیداست که نبرد برای آزادی از بندگی که البته بر سر مرگ و زندگی برگزار می‌گردد، ناشی از یک خودآگاهی انفرادی نیست، زیرا به نظر هگل:

«خودآگاهی تنها رضایت خویش را در خودآگاهی دیگری به دست می-آورد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در فلسفه‌ی هگل با یک کلیت مواجه هستیم که از تقابل دشمنانه‌ی ایده‌آلیسم در برابر ماتریالیسم ممانعت می‌کند. اینجا انسان‌ها از طریق محصولات کار و فعالیت سوپژکتیو خود با انسان‌های دیگر مرتبط می‌شوند و به انگیزه‌ی آزادی خویش از اسارت و بندگی دست می‌یابند. در این نبرد مفهوم دیالکتیکی "آزادی" یک نقش اساسی بازی می‌کند. دیالکتیک این‌جا به معنی "نفی آگاهانه" و مفهوم "آزادی" به این دلیل دیالکتیکی است، زیرا سوژه‌ی شناسا توسط تفکر آزاد خود ماهیت، یعنی طبیعت محصول کار خود را می‌شناسد و به آگاهی دست می‌یابد، در حالی که از سوی دیگر، این آگاهی دوباره معطوف به طبیعت موضوع، یعنی معطوف به موجودیت ماهوی‌اش می‌شود. بنابراین مفهوم دیالکتیکی "آزادی" از امکان و ضرورت گسست و گذار از اوضاع موجود به سوی تحقق اوضاع مطلوب گزارش می‌دهد که البته هگل آن‌را تحت عنوان جامعه‌ی آشتی-یافته‌ی بورژوازی و تنها به صورت آپریور متفکر می‌شود.

در حالی که هگل در درسگفتارهای تاریخ فلسفه مفهوم "تفکر آزاد" را برابر با مفهوم "آزادی" می‌شمارد،<sup>۲</sup> اما در فلسفه‌ی حق میان مفهوم "آزادی" و مفهوم "آزادی زنده" تفاوت می‌گذارد. این‌جا مفهوم "آزادی" تنها محصول یک حرکت فکری، یعنی همان تفکر آزاد انسان است، در حالی که مفهوم "آزادی زنده" به معنی تحقق آزادی یک سوژه‌ی خودآگاه

<sup>۱</sup> Hegel, G. W. F. (۱۹۸۶): *Phänomenologie ... ebd.*, S. ۱۳۹, ۲۵۶, und vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): *Vernunft und Revolution und die Entstehung der Geschichte der Theorie*, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۰۸, ۱۱۲f.

<sup>۲</sup> Hegel, G. W. F. (۱۹۸۶): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, S. ۱۵۱, und vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): *Marx und Hegel - Von der Spekulation zur Dialektik*, Frankfurt am Main, S. ۱۸۹f.

است.<sup>۱</sup> به این معنی که انسان در تفکر خود آزاد است و هر چه را خواست می‌تواند متفکر شود، در حالی که انسان برای تحقق آزادی واقعی خود به یک حوزه‌ی بیرونی، یعنی به حق مالکیت خصوصی نیاز دارد که به شرح زیر آزادی خود را به صورت زنده تجربه کند:

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

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بر اساس حق مالکیت بورژوایی متکامل شده است و از این رو، هگل به کرات به شرح زیر تأکید می‌کند:

«آزادی، آزادی را می‌خواهد»، «آن اراده‌ی آزاد است که آزادی اراده را می‌طلبد.»<sup>۳</sup>

به این ترتیب، هگل از حق مالکیت بورژوایی به عنوان مصداق تجربی مفهوم "آزادی زنده" عزیزت می‌کند و در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر مفهوم "سوژه" با مفهوم "گوهر" را در مفهوم "خود قضیه" به وحدت می‌رساند و آن را به سوژه‌ی جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی بورژوایی ارتقا می‌دهد. این‌جا مفهوم "سوژه" به معنی فردی است که حق مالکیت خصوصی دارد، یعنی بورژوازی. مفهوم "گوهر" به معنی طبیعت و مفهوم "خود قضیه" به معنی کالا است. برای نمونه مالک یک مانوفاکتور نجاری، یعنی

<sup>۱</sup> Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft ...ebd., S. ۱۱۲f.

<sup>۲</sup> Hegel, G. W. F. Grundlinie der Philosophie des Rechtes, §۴۱ und §۴۱ Zusatz, und vgl. Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht – ein Recht oder Unrecht, Stockholm, S. ۹۳ und vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft ...ebd., S. ۱۷۴

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۱۶۹f.

بورژوازی که این‌جا سوژه، یعنی عنصر آگاه و فعال محسوب می‌شود، از گوهر که این‌جا به معنی جنگل طبیعی است، مواد اولیه مانند چوب را تهیه و سپس یک میز را با پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی طراحی و با ابتکار عمل، تجربه و تردستی خود چوب را خراطی و اجزا آن را به هم متصل و از این طریق قوای سوبژکتیو خود را در مواد مادی چوب ادغام کرده و پس از تولید میز آن را به صورت کالا به بازار عرضه و قیمت آن را دریافت می‌کند. این‌جا بازار مکان خردمندی محسوب می‌شود، زیرا بر حسب قانون عرضه و تقاضا نه فردی مجبور و تولید کالا و نه کسی مجبور به خرید آن است. به این ترتیب، هگل از جامعه‌ی بورژوایی به عنوان یک جامعه‌ی خردمند سخن می‌گوید که بر اساس مفهوم "قرارداد" (اعلاحضرت مطلق) و با ضمانت قوای قهریه‌ی دولت (قدمگاه خدا در جهان) به آشتی می‌رسد. از این منظر، کالا به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوایی ارتقا می‌یابد و تمامی انسان‌ها موظف هستند که تحت تأثیر تولید کالایی زندگی و رفتار کنند. پیداست کسی که فاقد حق مالکیت بر ابزار تولید است، باید تنها کالایی را که در اختیار خود دارد، به بازار عرضه کند و آن هم نیروی کار است که در شکل کالایی به بازار کار عرضه می‌شود. به بیان دیگر، هگل توسط وحدت دیالکتیکی مفهوم "سوژه" با مفهوم "گوهر" در مفهوم "خود قضیه" از آغاز یک عصر نوین گزارش می‌دهد. در حالی که در نظام فئودالی، یعنی در روند کار ساده زمین زراعی به عنوان ابزار تولید (طبیعت) با سوژه‌ی زنده (انسان بنده شده) متفق بود، اما در جامعه‌ی بورژوایی ابزار تولید از نیروی کار انسانی گسیخته شده و کار دوگانه آزاد پدید آمده است. به این معنی که نیروی کار از ابزار تولید آزاد شده و کارگر به عنوان مالک نیروی کار آزاد است که کالای خود را به کارفرمای دلخواه خود بفروشد. این از هم گسیختگی نیروی کار از ابزار تولید به این معنی است که کارگران مزدی (سوژه) از محصولات کار (ابزار تولید، سرمایه و کالا) که گوهر خودشان هستند، مجزا شده‌اند، در

حالی که هگل توجیه فلسفی و امثال اسمیت و ریکاردو توجیه اقتصاد سیاسی آن را پدید آورده‌اند. ما این‌جا با اشکال ایدئولوژیک از جهان وارونه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که از تضادهای درون‌ذاتی روش مدرن تولید سرمایه‌داری رشد کرده‌اند. به این ترتیب، سرمایه به صورت یک رابطه‌ی اجتماعی و قدرت ظاهراً مسلط و مستقل از پراکسیس مولد در می‌آید که جهت ارزش افزایی ارزش، پرولتاریا را به انقیاد محصول کار خود (ابزار تولید، سرمایه، کالا) و کار از خود بیگانه می‌کشد. بنابراین مفهوم "آزادی خردگرا" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تنها از خردمندی بورژوازی و لذا از آن مناسبات متضاد طبقاتی گزارش می‌دهد که با گسست و گذار کیفی از فتودالیسم به کاپتالیسم در حوزه‌ی تولید و توزیع اجتماعی پدید می‌آیند. از این منظر، فراروی فلسفی هگل از بندگی انسان به سوی آزادی و جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی وی یک شکل ایدئولوژیک به خود می‌گیرند و آن "آزادی زنده" که وی آن را بر اساس حق مالکیت خصوصی توجیه می‌کند، محصول سلب آزادی و بردگی مزدی طبقه‌ی کارگر محسوب می‌شود. ما این‌جا با جابجایی سوژه با ابژه مواجه هستیم و لذا اتفاقی نیست که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تنها توسط یک حرکت دیالکتیکی از تفکر و در شکل آپریور، یعنی بدون شواهر تجربی متکامل می‌شود.

بنابراین زمانی که مارکس در پیشگفتار نشر دوم جلد اول سرمایه می‌گوید که دیالکتیک هگل کله‌پا است، فقط ظاهر بیرونی را نمایان می‌کند، منظور وی نقد جابجایی سوژه با ابژه است. زمانی که مارکس همین‌جا تأکید می‌کند که برای وی ایده‌آل چیز دیگری به غیر از ماتریال اجرا و ترجمه شده در سر انسان نیست، منظور وی جایگزینی "ماده‌ی مطلق" به جای "ایده‌ی مطلق" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، واژگونی مکانیکی آن در ۱۸۰ درجه، تکامل دشمنانه‌ی ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم و تمایز

تجربیدی عینیت از ذهنیت مقوله‌ی شناخت - آن‌طور که ما از آثار متأخر انگلس می‌شناسیم - نیست. در همین‌جا مارکس هگل را یک متفکر غول‌آسا می‌نامد و در حالی که خود را با فروتنی شاگرد وی می‌خواند، اما بر این نکته نیز تأکید می‌کند که جنبه‌ی اسرارآمیز دیالکتیک هگل را حدود ۳۰ سال پیش که هنوز مد روز بوده، نقد کرده است. وی این‌جا با آثار اولیه خود رجوع می‌کند که آن‌ها را با وجود گذشت زمان هنوز معتبر می‌شمارد.

با وجودی که مارکس در اوایل فعالیت تئوریک خود تحت تأثیر گفتمان هگلی‌های چپ قرار داشت، اما در جستجوی منشأ ایده در واقعیت و لذا ماتریالیست بود.<sup>۱</sup> وی با نقد آکوموداتیسیون، یعنی با نقد همانگی دین با فلسفه نزد هگل به موضوع خودآگاهی سوژه می‌پردازد و البته رساله‌ی دکترایش را با استناد به فلسفه‌های ماتریالیستی پساارسطویی در همین ارتباط می‌نویسد و در همین‌جا نیز به موضوع جابجایی سوژه با ابژه در تکامل دین پی می‌برد. در همان دوران که مارکس پس از پایان تحصیلات خود به روزنامه‌نگاری روی آورد، کتاب مشهور فویرباخ با عنوان ماهیت مسیحیت منتشر شد. این‌جا فویرباخ نقد دین، یعنی جابجایی سوژه با محمول (ابژه) را به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بسط می‌دهد. انتقاد وی از این زاویه به هگل وارد می‌آید که فلسفه‌ی وی فاقد روش "مشاهده‌ی حسی" است و در نتیجه آن واقعیتی که هگل مد نظر دارد، فاقد مصداق تجربی و تنها یک واقعیت سوژکتیو، یعنی محصول تفکرات ناب دیالکتیکی خود هگل به عنوان سوژه‌ی شناسا است. مارکس هم جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود را تحت تأثیر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ مدون کرد. این‌جا مارکس سه جنبه‌ی

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Brief an den Vater, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۶f., Berlin (ost), S. ۸

مثبت از فلسفه‌ی فویرباخ را برجسته می‌کند: اول، فویرباخ اثبات کرده است که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی چیز دیگری به غیر از بسط دین از طریق مفاهیم نوین نیست و بنابراین سیستم هگلی هم یک دین این جهانی است که منجر به ازخودبیگانگی انسان می‌شود. به این معنی که هگل "ایده‌ی مطلق" را به عنوان خالق جهان واقعی (دمیروز) جایگزین "روح مطلق" از آیین توحیدی مسیحیان کرده است. ما این‌جا با همان نقد آکوموداتیسیون مواجه هستیم که از آثار دیگر هگلی‌های چپ نیز می‌شناسیم. دوم، مارکس فعالیت فویرباخ را به عنوان بنیان‌گذار "ماتریالیسم حقیقی" و "علم واقعی" ستایش می‌کند، زیرا وی مناسبات واقعی، یعنی روابط انسان با انسان‌ها را تبدیل به اصول تئوریک کرده است. سوم، مارکس تأکید می‌کند که فویرباخ اثبات کرده است که نفی هگلی که به صورت "ایده‌ی مطلق" مدعی یک نتیجه‌ی مثبت، یعنی با شناخت کلیت به وحدت سوژه با ابژه دست می‌یابد، چیز دیگری به غیر از "تفکر صرف دیالکتیکی" و "تولیدات ناب ذهنی" نیست.<sup>۱</sup> با تمامی این وجود، اما مارکس بر خلاف فویرباخ دیالکتیک را کلاً، یعنی به عنوان یک روش نوین جهت تدارک یک دین این جهانی رد نمی‌کند که ما مضمون آن‌را در همین جزوه‌های فلسفی - اقتصادی وی به شرح زیر می‌یابیم:

«عظمت "پدیدارشناسی" هگل و نتایج نهایی آن - دیالکتیک نفی‌کننده به صورت پرنسیپ حرکت‌دهنده و زاینده - است که هگل سرانجام یک بار، خودآفرینی انسان را به صورت یک روند می‌فهمد، [یعنی] موضوعیت-یافتگی به صورت سلب موضوعیت، به صورت بروز ازخودبیگانگی و به صورت فراروی از این بیگانگی؛ بنابراین هگل ماهیت کار و انسان‌های

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۶۰ff., Berlin (ost), S. ۵۶۹, ۵۷۰, ۵۷۴

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

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل به درستی تئوری مجرد و اسرارآمیز منطق جامعه‌ی بورژوازی را می‌یابد که البته بر اساس دانش اقتصاد ملی، یعنی حق مالکیت خصوصی و تولید کالایی متکامل شده است. به این عبارت که در گذشته و از طریق کار یک موضوع را به جامعه عرضه می‌شد و انسان تحت تأثیر محصول کار خود موضوعیت می‌یافت. به این معنی که اگر انسان میز می‌ساخت، نجار و اگر لباس می‌دوخت، خیاط محسوب می‌شد. اما از آنجا که در جامعه‌ی بورژوازی گوهر (ابزار تولید، کالا) و سوژه (کارگر مزدی) از هم گسیخته شده‌اند، در نتیجه انسان‌ها هم‌چون گذشته توسط کار یک موضوع را به جامعه عرضه می‌کنند، در حالی که توسط تقسیم کار در روند تولید کالایی از کارگر ماهر به کارگر ساده افول می‌کنند، سلب موضوعیت و ازخودبیگانگی می‌شوند و لذا به صورت نازل و غیر انسانی بروز می‌کنند. از این پس، محصول کار کارگران مزدی (کالا، سرمایه) مانند دین از مناسبات اجتماعی مستقل می‌گردد و به صورت یک سوژه‌ی فعال و تظاهر یک قدرت غیر بر فعالیت آن‌ها فرمانروایی می‌کند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر همین‌جا می‌یابیم:

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۵۷۴

«تصاحب موضوع به مراتب بیشتر از خودبیگانه به نظر می‌آید، هر چه که کارگر موضوعات بیشتری را تولید کند، این که وی به آن اندازه کمتر می‌تواند صاحب چیزی باشد، هر چه بیشتر به حاکمیت تولید خویش، [یعنی] سرمایه در آید. (...) در دین نیز چنین است. هر چه انسان بیشتر روی خدا حساب باز کند، به همان نسبت کمتر از خویشتن بهره می‌برد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا مقوله‌ی "ازخودبیگانگی" که تا کنون موضوع نقد دین بود، به هستی اجتماعی کارگران مزدی و روابط متضاد اقتصادی بسط می‌دهد. یعنی همان‌گونه که از مناسبات متضاد مادی دین به عنوان فریب پدید می‌آید و منجر به خودفریبی انسان‌ها می‌شود، در روند تولید با روش مدرن سرمایه-داری نیز به همین عبارت است. بنابراین مناسبات بیگانه و ازخودبیگانگی مکمل و لازم و ملزوم هم‌دیگر هستند. به بیان دیگر، مسئله این‌جا فقط بورژوازی نیست که از حق مالکیت خود سود می‌برد و با آگاهی نیروی کار بیگانه را استثمار می‌کند، بلکه کارگران مزدی نیز مشمول این روابط بیگانه می‌شوند، زیرا آن‌ها در فقدان خودآگاهی طبقاتی تحت تأثیر دین و ایدئولوژی قرار گرفته و دچار ازخودبیگانگی و تفرقه‌ی خودکرده گشته و تنها تحت این شرایط است که آن‌ها به بردگی کار مزدی و سلطه‌ی سرمایه تن می‌دهند. این‌جا مارکس چهار نوع ازخودبیگانگی را از هم تمیز می‌دهد: اول، ازخودبیگانگی کارگر مزدی از کار است. به این معنی که کار مزدی به صورت یک ماهیت بیگانه بر انسان تحمیل می‌شود. دوم، ازخودبیگانگی کارگر مزدی از نتایج فعالیت خویش است. به این معنی که رابطه‌ی کارگر توسط تقسیم کار با محصول کارش که شکل کالایی به خود گرفته است، قطع می‌شود. از این پس کار

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۵۱۲

دیگر هدف محسوب نمی‌شود، بلکه تنها ابزاری برای رفع نیازهای مادی انسان به شمار می‌رود. سوم، از خودبیگانگی کارگر مزدی از نوع ماهوی بشر است که البته از دو شکل اولی پدید می‌آید. چهارم، از خودبیگانگی کارگر مزدی از انسان‌های دیگر است. به این معنی که انسان تبدیل به موجودی مطرود و منزوی می‌شود. به این ترتیب، مارکس این‌جا سرچشمه‌ی مالکیت خصوصی را در کار از خودبیگانگی کشف می‌کند.<sup>۱</sup> به این معنی که بورژوازی تنها در فقدان خودآگاهی کارگران مزدی است که محصول کار آن‌ها را به شکل مالکیت خصوصی خود در می‌آورد. با تمامی این وجود، مارکس این‌جا با یک رویکرد ماتریالیستی به دیالکتیک نفی‌کننده‌ی هگل است که در همین کار از خودبیگانگی نطفه‌ی خودآفرینی، استقلال و خودآگاهی کارگران مزدی را به صورت سوژه‌ی انقلابی نیز کشف می‌کند. به این ترتیب، موضوع جابجایی سوژه با ابژه نیز حل و فصل می‌شود. ما این‌جا دیگر با انسان نه به عنوان "موجود متفکر"، بلکه به عنوان "موجود فعال" مواجه هستیم. ما این‌جا دیگر نه با کار صرف فکری، بلکه با آن نوع از کار مواجه هستیم که محصول تفکر است و مشخصاً در همین‌جا است که مارکس شرایط فراروی از کار از خودبیگانگی را نیز کشف می‌کند. به بیان دیگر، مارکس این‌جا دیالکتیک گوهر با سوژه را بر اساس پراکسیس مولد، یعنی به صورت یک کلیت ماتریالیستی دیالکتیکی، یعنی از تبادل مادی انسان با طبیعت و البته توسط کار موضوعیت‌یافته متکامل می‌کند. به این ترتیب، وی از آن دیالکتیک اسرارآمیز و جنجالی هگل که تنها آپریور مدعی وحدت گوهر با سوژه است و لذا قادر به شناخت تضاد درون‌ذاتی کار مزدی با سرمایه و مضمون نبرد طبقاتی نمی‌شود، فراروی می‌کند.

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۵۱۹f.

از آن پس که مارکس به نقد اقتصاد سیاسی پرداخت، به تحلیل خود در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی پایبند ماند و این اتفاقی نیست که وی در پیشگفتار نشر دوم جلد اول کتاب سرمایه به آن رجوع می‌کند. این‌جا مارکس با استفاده از نقد درون‌ذاتی از کالا به عنوان سلول جامعه‌ی بورژوایی عزیزت و از بطن حرکت دیالکتیکی سرمایه است که قانون ارزش را کشف می‌کند، به مضمون استثمار نیروی کار مزدی، یعنی نفی حق مالکیت انفرادی کارگران مزدی دست می‌یابد، با استناد به پرنسیپ حرکت‌دهنده و زاینده‌ی دیالکتیک به معنی خودآفرینی انسان، یعنی خودآگاهی طبقه‌ی کارگر به عنوان سوژه‌ی نفی‌کننده و انقلابی از بطن کار از خودبیگانه دست می‌یابد و سرانجام از همکاری آزادانه‌ی همان کارگرانی سخن می‌راند که با آگاهی و اراده مالکیت اجتماعی را برقرار و قلمرو آزادی را مستقر می‌کنند. ما این‌جا با یک فعالیت سوژکتیو مواجه هستیم و شاهکار مارکس، یعنی کتاب سرمایه هم تئوری انتقادی و انقلابی همین حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی است که وی از آن به عنوان کمونیسم سخن می‌راند.<sup>۱</sup>

### نتیجه:

مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود معطوف به تکوین سوژه‌ی انقلابی بود، در حالی که انگلس مشخصاً عکس این پروژه، یعنی تضعیف سوژه‌ی انقلابی را دنبال می‌کرد. تمامی خرت و پرت‌های فلسفی که ما در آثار متأخر انگلس می‌یابیم، از مغلطه‌ی فلسفی وی، یعنی جایگزینی "ماده‌ی مطلق" به جای "ایده‌ی مطلق" در سیستم فلسفی هگل سرچشمه می‌گیرند. ما این‌جا همچنین با یک بازگشت ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ نیز مواجه هستیم که پرولتاریا را از نبرد

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ..., ebd., S. ۷۹۰f.

طبقاتی باز می‌دارد، زیرا آن را معطوف به رشد نیروهای مولد سرمایه، توفیق سیاست توسعه‌ی اقتصادی و روند ماتریالیستی تاریخ می‌کند و در برابر بورژوازی به انفعال می‌کشد. بر اساس همین مغلطه‌ی فلسفی انگلس متأخر است که "ماتریالیسم دیالکتیکی" به عنوان یک حرکت ظاهراً ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از مسیر دترمینیستی تاریخ از "ماتریالیسم تاریخی"، یعنی تئوری مراحل فرم‌اسیون‌های اجتماعی مانند: جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم متمایز می‌شود. انگاری که روند منطقی تاریخ به سوی یک سرنوشت مثبت سپری می‌گردد و نه پرولتاریا، بلکه همین "روح جهان" هگلی، اما در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن است که سرانجام ناجی پرولتاریا از بردگی کار مزدی می‌شود. ما این‌جا دوباره با همان مسئله‌ی جابجایی سوژه با ابژه (محمول) مواجه می‌شویم که مارکس با تکامل تئوری انتقادی و انقلابی خود از آن فراروی کرد.

البته این را نیز باید در نظر داشت که تضعیف سوژه‌ی انقلابی تنها مختص به آثار متأخر انگلس و دست‌پخت فلسفی وی در اشکال متنوع مارکسیسم نمی‌شود. از جمله باید از کتاب جورج لوکاچ با عنوان *انهدام* خرد یاد کرد که به نقد رادیکال اشکال فلسفی جهت تضعیف سوژه‌ی انقلابی - از شلینگ پانته‌ئیست گرفته تا کارل اشمیت فاشیست - اختصاص داده شده است. منتها ماجرای تضعیف سوژه‌ی انقلابی به این‌جا خاتمه نمی‌یابد، زیرا اشکال متنوع فلسفی نیز پس از پایان جنگ جهانی دوم در همین مسیر فعال شدند. از جمله باید از منتقدان مثبت-گرایبی مانند: آدورنو و هورکهایمر، از یورگن هابرماس به عنوان مؤسس تئوری کنش ارتباطی، از آکسل هونت به عنوان مؤسس تئوری ارج‌یابی، از خوانش‌های انفعالی از کتاب سرمایه مارکس توسط مویسه پوستان، دیوید هاروی، از لوئی آلتوسر و اتین بالیبار به عنوان مؤسسان تئوری

ساختارگرایی و همچنین از میشل آلیتا و آلن لیپیتس به عنوان مؤسسان  
تئوری تنظیم یاد کرد که همگی به عنوان مارکس‌شناس در تضعیف  
سوژه‌ی انقلابی با یکدیگر همدست شدند.

### منابع:

- Hegel, G. W. F. (۱۹۸۶): Hegel – Werke, in ۲۰ Bände, Frankfurt am Main
- Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - Von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main
- Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht – ein Recht oder Unrecht, Stockholm
- Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution und die Entstehung der Geschichte der Theorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Brief an den Vater, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

## سوژه‌ی انقلابی - ماتریالیسم تاریخی یا طبقه‌ی کارگر؟<sup>۱</sup>

ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در طول دهه‌ی ۲۰ میلادی قرن گذشته در شوروی و با استناد به آثار متأخر انگلس، پلخانف، لنین، بوخارین و استالین متکامل شد. از این منظر، مارکس نقش یک شاهد خاموش را به خود می‌گیرد و به حاشیه‌ی جنبش کمونیستی جهانی رانده می‌شود، زیرا مبنا و محتوای این ایدئولوژی به صراحت جهت تخطئه‌ی تئوری انتقادی و انقلابی وی تکوین شده است.

مارکس در جزوه‌های کار مزدی و سرمایه و همچنین در کتاب سرمایه از تولد سوژه‌ی واقعی سخن می‌گوید، زمانی که تحت عنوان "انباشت به اصطلاح اولیه" بند ناف نیروی کار از ابزار تولید گسسته می‌شود. از این پس، کار دوگانه آزاد پدید می‌آید. به این عبارت که نیروی کار از ابزار تولید آزاد می‌شود و مالک آن ظاهراً آزاد است که نیروی کار خود را به کارفرمای دلخواه خود بفروشد. ما این‌جا با نیروی کار به عنوان کالا مواجه هستیم که قیمت طبیعی آن بنا بر قوانین عرضه و تقاضا در بازار کار معین می‌شود. از آن‌جا که منشأ ارزش افزایی سرمایه، استثمار

---

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "مارکسیسم لنینیسم" در تاریخ ۲۹ مارس ۲۰۲۴ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

نیروی کار، یعنی زمان کار اضافی پرداخت نشده و تصرف حق مالکیت انفرادی کارگران توسط بورژوازی است، در نتیجه مارکس تحکیم قانون ارزش را مسبب تضادهای درون ذاتی نظام سرمایه‌داری می‌شمارد که در حوزه‌ی تولید و توزیع کالایی بروز می‌کنند و لاجرم طبقه‌ی کارگر را به صحنه‌ی نبردهای طبقاتی می‌کشند. به این ترتیب، انسان‌ها از هستی اجتماعی خود، یعنی از شرایط موجود و تحت نفوذ تاریخ فرهنگی خود عزیمت می‌کنند و تاریخ را به عنوان محصول نبردهای طبقاتی پدید می‌آورند. بنابراین با تولد سوژه‌ی واقعی یک عصر جدید از تاریخ انسان آغاز می‌شود که مبنای آن گسست سوژه (طبقه‌ی کارگر) از گوهر (ابزار تولید، کالا) است که منجر به مناسبات ازخودبیگانه در جامعه‌ی بورژوایی می‌شود. از این پس، موضوع فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی مارکس معطوف به فراروی از جهان وارونه‌ی بورژوایی و وحدت دوباره‌ی سوژه با گوهر تحت مناسبات نوین اجتماعی است که البته توسط نقد جلدانه و درون ذاتی به سوی دین، فلسفه، ایدئولوژی و هم چنین اقتصاد سیاسی سمت می‌گیرد، زیرا طبقه‌ی کارگر را در تقابل با بورژوازی به انفعال می‌کشند. به این ترتیب، مارکس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* از کمونیسم به عنوان یک جنبش واقعی سخن می‌گوید که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است.<sup>۱</sup> ما این‌جا با یک فعالیت سوژکتیو مواجه هستیم که مبتنی بر خودآگاهی و اراده‌ی سوژه‌ی انقلابی جهت فراروی از مناسبات ازخودبیگانه‌ی جامعه‌ی بورژوایی است. بنابراین از منظر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس سوسیالیسم تنها یک امکان و سوژه‌ی بلامنازعه‌ی آن پرولتاریا است. لیکن ما این‌جا با یک جهان‌بینی آخرزمانی که از مسیر دترمینیستی تاریخ گزارش می‌دهد، مواجه نیستیم،

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in MEW Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (ost), S. ۳۵, ۴۲۴f.

زیرا امتناع از انقلاب اجتماعی و وعده‌های توخالی استقرار سوسیالیسم جنبش کمونیستی را به محاق می‌کشند.

با وجودی که مارکس در آثار و هم‌چنین در فعالیت سیاسی خود و از جمله در دوران کشمکش‌های انترناسیونال اول به وضوح دیالکتیک یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا با پراکسیس سیاسی سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی را به نمایش می‌گذارد، لیکن نظریه‌پردازان ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مشخصاً عکس اهداف وی را دنبال کردند، همین‌که در پیروی از آثار متأخر انگلس دست به جابجایی سوژه با ابژه زدند. نطفه‌ی این انحراف ایدئولوژیک مغلطه‌ی انگلس، یعنی جایگزینی "حرکت ماده" به جای "حرکت ایده" در سیستم فلسفی هگل و بسط آن به طبیعت ناب، یعنی به داروینیسم است که منجر به سوژه‌زدایی از دیالکتیک می‌شود. از این منظر، تاریخ ظاهراً نقش سوژه را به خود می‌گیرد، زیرا روند ماتریالیستی آن خردمند و هدفمند به نظر می‌آید، در حالی که یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ موجه می‌شود. انگاری که مشاهده‌ی بلاواسطه‌ی سطح رشد نیروهای مولد سرمایه منجر به یک شناخت ابژکتیو و تحلیل مشخص از شرایط مشخص می‌گردد و همگی باید بدون هر گونه انتقادی در برابر آن تمکین کنند. اما ما این‌جا تنها با عینیت، یعنی تنها با یک عکس فوری از بخش ناچیزی از واقعیت مواجه هستیم که منجر به انحراف از شناخت کلیت دیالکتیکی مقوله‌ها می‌شود. بنابراین اتفاقی نیست که مارکس در تز اول خود از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ بر این نکته تأکید می‌کند که جهان ابژکتیو محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسانی، یعنی محسوس و موضوعیت‌یافته، یعنی سوژکتیو است و با مشاهده‌ی صرف ابژه، یعنی توسط عینیت فقط شکل مقوله رویت می‌یابد، در حالی که ماهیت آن که در یک متن تاریخی و فرهنگی به خصوص پدید آمده است، غیر ممکن

می‌گردد. ما این‌جا با بیماری شناخت‌شناسی مواجه هستیم، زیرا سوژه‌ی شناسا مبهوت شکل ابژه و از درک کلیت مقوله، یعنی حسیت نیروی کار، موضوعیت محصول کار و کلیت تولید ناتوان می‌گردد.

محصول انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر، یعنی سوژه‌زدایی از دیالکتیک تمایز "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "ماتریالیسم تاریخی" است که در آثار مارکسیستی به وفور دیده می‌شود. انگاری که ما اصولاً با یک روند دترمینیستی، خردمند و هدفمند از مسیر ماتریالیستی تاریخ مواجه هستیم که جامعه‌ی بشری را به سوی یک آینده‌ی جهانشمول و متناهی هدایت می‌کند. از این منظر، "ماتریالیسم دیالکتیکی" یک حرکت به اصطلاح جهانشمول، ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از ماده محسوب می‌شود، در حالی که "ماتریالیسم تاریخی" یک ردیف از فرماسیون‌های اجتماعی مانند: جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم را در بر می‌گیرد که با رشد نیروهای مولد و از تضاد آن‌ها با مناسبات تولید جامعه‌ی بشری را همواره به درجه‌ی بالاتری صعود می‌دهند. بنابراین با سوژه‌زدایی از دیالکتیک حرکت ماتریالیستی تاریخ ظاهراً ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌آید و از آن‌جا که در مسیر خردمند خود کمونیسم را برای طبقه‌ی کارگر به ارمغان می‌آورد، در نتیجه نقش سوژه، یعنی عنصر آگاه و فعال را به خود می‌گیرد. از این منظر، سوسیالیسم - آن‌طور که ما از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس می‌شناسیم - دیگر یک امکان و یک امر مشخص نیست که توسط انقلاب اجتماعی طبقه‌ی کارگر پدید می‌آید، بلکه تبدیل به یک امر تجربیدی، یعنی ضرورت تاریخی می‌شود که ظاهراً محصول آنتاگونیسم نیروی‌های مولد با مناسبات تولید است. انگاری که دیگر نیازی به نقد دین، فلسفه، ایدئولوژی و هم‌چنین نقد اقتصاد سیاسی نیست که به عنوان آگاهی تئوریک از مناسبات ازخودبیگانه، طبقه‌ی کارگر را دچار

خودفریبی و تفرقه‌ی خودکرده و منفعل می‌کنند. انگاری که به خودی خود کافی است، همین‌که طبقه‌ی کارگر به رشد عینی نیروهای مولد سرمایه معطوف شود. انگاری که اصولاً نیازی به خودآگاهی، پراکسیس برده‌های طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا جهت ارتقا فرهنگی و سیاسی به سوژه‌ی انقلابی نیست، زیرا سوسیالیسم به خودی خود یک ضرورت تاریخی محسوب می‌شود که تنها توسط رشد نیروهای مولد و در تضاد آن‌ها با مناسبات تولید پدید می‌آید و اگر هم تا کنون پدید نیامده، تنها به این دلیل است که نیروهای مولد سرمایه به اندازه‌ی کافی رشد نکرده‌اند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با تدارک ایدئولوژی جهت توجیه نظام سرمایه‌داری مواجه هستیم. به این معنی که مبنای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بر اساس یک کلاه‌گذاری عریان متکامل شده است، زیرا برای بورژوازی یک نقش تاریخی جهت رشد نیروهای مولد قائل می‌شود. به این ترتیب، پرونده‌ی تئوری انتقادی و انقلابی مارکس و البته با استناد به آثار متأخر انگلس در شوروی بسته شد. هم‌زمان حزب کمونیست شوروی توسط کمینترن (انترناسیونال کمونیستی) احزاب بردار توده‌ای را موظف به مبارزات ضد امپریالیستی کرد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در نظریات استالین می‌یابیم:

«قانون تکامل نابرابر کشورهای سرمایه‌داری و تز امکان پیروزی انقلاب پرولتاریا در یک سرزمین که به آن پیوسته است، از طریق لنین در دوران امپریالیسم کشف و بنا شد و تنها می‌توانست در این دوران کشف و بنا شود. در نتیجه این خودش را تشریح می‌کند که لنینیسم، مارکسیسم دوران امپریالیسم است (...)<sup>۱</sup>»

<sup>۱</sup> Stalin, J. W. (۱۹۵۲): Brief an Jermakovski, in: Werke Bd. V, Berlin, S. ۲۱۰/۲۰

همان‌گونه که خواننده‌ی نقد ملاحظه می‌کند، استالین اصولاً استناد به آثار تئوریک مارکس در دوران امپریالیسم را ائتلاف وقت بیهوده می‌شمارد. انگاری که نقد اقتصاد سیاسی مارکس فقط مربوط به دوران سرمایه‌داری لیبرال می‌شود و با ظهور امپریالیسم یک دوران جدید آغاز شده که مارکس از آن به کلی بی‌خبر بوده است. تحت تأثیر همین ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بود که حزب توده در دوران انقلاب بهمن به پیروی از "خط امام خمینی ضد امپریالیست" روی آورد. البته باید این‌جا نیز تأکید کرد که سیاست امپریالیسم‌ستیزی تنها مربوط به جریان‌های استالینیست نمی‌شود، زیرا ما تا هم‌اکنون شاهد هستیم که لنینیست‌ها، تروتسکیست‌ها و مائوئیست‌ها دست از آن نکشیده‌اند. سرچشمه‌ی ایدئولوژی تمامی این جریان‌ها به آثار متأخر انگلس باز می‌گردد که در دوران انقلاب بهمن دچار حماقت خودکرده و قربانی "ضد انقلاب سیاه و سرخ" شدند.

این‌جا بلافاصله چندین پرسش پدید می‌آیند: مارکس چه تصویری از فعالیت تئوریک خود جهت نقد اقتصاد سیاسی داشت که استالین آن را به دوران گذشته نسبت می‌دهد؟ آیا مارکس تنها اقتصاد سیاسی عصر لیبرالیسم را نقد و نقد دوران‌های آتی نظام سرمایه‌داری را به عهده‌ی دیگران گذاشت و آیا نقد اقتصاد سیاسی مارکس فقط برای انگلستان معتبر است؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها یک رجوع اجمالی به پیشگفتار جلد اول سرمایه کافی است، زیرا مارکس این‌جا به شرح زیر از فعالیت تئوریک خود به صراحت گزارش می‌دهد:

«آن چیزی که من در این اثر تحقیق می‌کنم، شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و مناسبات تولید و توزیع متناسب با آن است. مکان کلاسیک آن در حال حاضر انگلستان است. به این دلیل که آن به تشریح اصلی تکامل تئوریک من خدمت می‌کند. با این وصف، اگر خواننده‌ی آلمانی با کوتاه-

بینی شانه‌های خود را بالا بیاندازد که اوضاع مربوط به کارگران صنعتی و کشاورزی انگلیسی می‌شود و یا خود را خوشبینانه آرام سازد که در آلمان قضیه هنوز تا این اندازه ناجور نیست، پس باید وی را صدا بزیم: این‌جا در مورد خودت گزارش می‌دهد! مسئله در خود و برای خود بر سر درجه‌ی بالاتر یا پایین تکامل اجتماعی تضادها که از قوانین طبیعی تکامل تولید سرمایه‌داری سرچشمه می‌گیرد، نیست. مسئله‌ی (تحقیق من) مربوط به خود این قوانین می‌شود، مربوط به گرایشاتی که با ضرورتی آهنگین فعال و تثبیت می‌شوند. کشور توسعه یافته‌تر صنعتی تنها تصویری از آینده‌ی کشور کمتر توسعه یافته را به آن نشان می‌دهد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا بر نقد جهانشمول خود از ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و کار مزدی تأکید می‌کند که البته بنا بر حرکت منطقی سرمایه، یعنی ارزش افزایی ارزش به یک شکل جهانشمول و مسلط از تولید و توزیع کالایی در می‌آید. بنابراین مارکس نه نظام سرمایه‌داری را در دوران‌های متفاوت متمایز و نه اعتبار نقد/اقتصاد سیاسی خود را محدود به مناسبات از خودبیگانه‌ی کشور انگلستان در عصر لیبرالیسم می‌کند. پیداست که وی حرکت سرمایه را در متن تاریخی و فرهنگی بخصوص آن به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد، زیرا ما این‌جا با یک کلیت دیالکتیکی مواجه هستیم که نه تنها ماهیت سرمایه‌داری، بلکه اشکال ظاهری و ایدئولوژیک آن را نیز در بر می‌گیرد که ما مصداق آن را در نقد نظریات اقتصاددانان ملی و عامی در کتاب سرمایه می‌یابیم.

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

به این عبارت که سرمایه در حرکت واقعی و از بطن تضادهای درون ذاتی خود و آن نتایجی که بر حسب توازن قوای اجتماعی از نبردهای طبقاتی ناشی می‌شوند، شکل به خصوص تاریخی و فرهنگی‌اش را نیز می‌یابد و به وجود تاریخی خود جامه‌ی عمل می‌پوشاند. ما این‌جا با یک کلیت دیالکتیکی مواجه هستیم که از وحدت ماهیت متضاد سرمایه با اشکال توجیهی آن گزارش می‌دهد. برای نمونه بورژوازی در انگلستان با سلطنت به توافق رسید و قدرت سیاسی را به دست مجلس عوام سپرد، در حالی که بورژوازی فرانسه انقلاب را مصادره به مطلوب و نظام جمهوری لائیک را مستقر کرد. هم‌زمان بورژوازی ایتالیا با واتیکان به توافق کامل رسید، در حالی که از درون مباحث پروتستان‌ها، یعنی از بطن تاریخ فرهنگی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم فلسفه‌ی ایده-آلیستی آلمانی متکامل شد و کلیت جهان مدرن را تحت تأثیر خود قرار داد. ما این‌جا با اشکال متفاوت تاریخی، فرهنگی و سیاسی از نظام سرمایه‌داری مواجه هستیم که وجه مشترک تمامی آن‌ها ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و کار مزدی است. از این بابت، مارکس از روش مدرن تولید سرمایه‌داری سخن می‌راند که سوژه‌ی فعال آن سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت-یافته است. از آن‌جا که مارکس جهت نقد اقتصاد سیاسی از یک کلیت دیالکتیکی عزیمت می‌کند، در نتیجه نزد وی اصولاً خبری از رابطه‌ی مکانیکی زیربنا با روبنا، تمایز مجرد عینیت از ذهنیت و تقابل دشمنانه‌ی ماتریالیسم با ایده‌آلیسم نیست، در حالی که از بطن حرکت واقعی سرمایه، یعنی از درون کار ازخودبیگانه است که وی به مضمون خودآفرینی سوژه‌ی انقلابی دست می‌یابد. به این عبارت که پرولتاریا در روند پراکسیس نبردهای طبقاتی به خودآگاهی تجربی می‌رسد، در حالی که نقد اقتصاد سیاسی مارکس خودآگاهی تئوریک جنبش کارگری را پدید می‌آورد و مشخصاً از وحدت آن‌ها، یعنی از توافق هستی اجتماعی

با آگاهی طبقه‌ی کارگر است که پرولتاریا به سوژه‌ی انقلابی ارتقا می‌یابد. ما این‌جا با کمونیسم به عنوان یک جنبش واقعی جهت فراروی از نظام سرمایه‌داری مواجه هستیم و از آن‌جا که این جنبش توسط یک سوژه‌ی درون‌ذاتی هدایت می‌شود، در نتیجه سوژکتیو است. به بیان دیگر، شاهکار مارکس با عنوان سرمایه در واقعیت مانیفست تکامل سوژه‌ی انقلابی است و هر کسی که نقد اقتصاد سیاسی وی را به صورت یک نقد صرف اقتصادی جهت تشریح فرم‌اسیون تاریخی سرمایه‌داری بخواند و مبهوت رشد نیروهای مولد شود، به مضمون فعالیت تئوریک وی دست نمی‌یابد و لذا توده‌ای است. این‌جا مقوله‌ی "توده‌ایسم" مشمول تمامی احزاب برادر حزب کمونیست شوروی می‌شود که ایدئولوژی خود را از مارکسیسم - لنینیسم وام گرفته‌اند و لذا به معنی یک اتهام اطلاعاتی نیست.

البته مارکس در گروندریسه نیز بر نقش جهانشمول نقد اقتصاد سیاسی خود تأکید و به شرح زیر تشریح می‌کند که چگونه می‌توان از کتاب سرمایه برای نقد مناسبات اقتصادی کشورهای پیشامدرن و پیشاسرمایه‌داری نیز استفاده کرد:

«جامعه‌ی بورژوازی تکامل‌یافته‌ترین و متنوع‌ترین سازمان تولید است. مقوله مناسباتش را بیان می‌کند. از این رو، نسبت اجزایش هم‌زمان بینش در اجزاء و مناسبات تولید تمامی اشکال اجتماعی که منقرض شده‌اند، تضمین می‌سازد، (یعنی) با آوار و عناصری که بنا شده‌اند، از بخش‌هایش که هنوز مابقی غیر قابل عبور را با خود یدک می‌کشند و اشاره‌هایی تنها که به معانی ساخته شده و تکامل یافته‌اند. آناتومی انسان کلید آناتومی میمون است.»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۴۲, Berlin, S. ۳۹

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، شناخت ساختار جامعه‌ی مدرن بورژوازی و کلیت دیالکتیکی آن، شناخت یک ساختار نامتکامل را نیز ممکن می‌سازد. به این معنی که با استناد به یک تئوری کلی و مجرد از حرکت واقعی سرمایه در جامعه‌ی مدرن صنعتی می‌توان حرکت مشخص سرمایه را در کشورهای پیشامدرن و پیشاسرمایه‌داری نیز نقد کرد. از این منظر پیداست که ما نزد مارکس اصولاً با یک رابطه‌ی مکانیکی بین زیربنا و روبنا مواجه نیستیم. به این معنی که تثبیت ماهیت سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، تولید کالایی، حق مالکیت و کار مزدی الزاماً منجر به تأسیس نهادهای مدرن و سیستم سیاسی لیبرالیستی نمی‌شود.

همان‌گونه که مارکس به درستی در کتاب سرمایه تأکید می‌کند، از زمانی که سرمایه بر پای خود استوار می‌گردد، به عنوان سوژه و بدون هیچ‌گونه اعتنایی به نیازهای جامعه مانند: فرهنگ، حفاظت از محیط زیست، سلامت و فراغت کارگران، حقوق کودک و بشر و دموکراسی هدف به خصوص خود، یعنی ارزش افزایی ارزش را دنبال می‌کند.<sup>۱</sup> بنابراین سرمایه اصولاً نیازی به همگون‌سازی فرهنگ‌ها و نظام‌های ارزشی و سیاسی با جوامع مدرن لیبرالیستی ندارد و از این بابت با حکومت‌های فاشیستی، اسلامیستی و احزاب به اصطلاح کمونیستی نیز به خوبی کنار می‌آید. منتها با آزاد شدن سوژه‌ی واقعی و گستردگی نبرد طبقاتی پیداست که مبارزه به آن متن تاریخی و فرهنگی نیز کشیده می‌شود که طبقه‌ی حاکم آن را پدید آورده است که ما مصداق آن را در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* می‌یابیم. مارکس این‌جا از وحدت دیالکتیکی قدرت حاکم مادی با قدرت حاکم ذهنی عزیمت و بر این نکته تأکید می‌کند که

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

افکار طبقه‌ی حاکم تنها از این جهت تفکر مسلط یک دوران هستند، زیرا آن طبقه‌ای که قدرت حاکم مادی، یعنی ابزار تولید یک جامعه‌ی طبقاتی را در دست دارد، هم‌زمان قدرت حاکم ذهنی خویش را نیز پدید می‌آورد. به این صورت که طبقه‌ی حاکم همواره بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از حاکمیت قرار می‌دهد که در اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک بیان ایده‌آلیستی از مناسبات متضاد مادی را نیز پدید بیاورند و بر افکار عمومی مسلط سازند.<sup>۱</sup> بنابراین ما در نظام سرمایه‌داری فقط با سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته و با خشونت دولتی جهت حفاظت از مناسبات از خودبیگانه‌ی مواجه نیستیم، زیرا اقشار متنوع از روحانیت گرفته تا تاریخ‌نگار، جامعه‌شناس، اقتصاددان، فیلسوف و روان‌شناس در تولید ایدئولوژی حاکمیت به عنوان ابزار حکومت طبقاتی سهیم هستند.

ما مصداق تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را در تاریخ معاصر ایران نیز به خوبی می‌یابیم. به این عبارت که توسعه‌ی سرمایه‌داری و بخصوص اصلاحات ارضی در دوران موسوم به "انقلاب سفید"، زیربنای اقتصادی کشور را به کلی دگرگون و طبقه‌ی کارگر را به عنوان سوژه‌ی واقعی از بند روابط پیشاسرمایه‌داری آزاد ساخت. اما این روند نه تنها منجر به تکامل مکانیکی یک روبنای فرهنگی و نظام ارزشی و سیاسی مانند جهان مدرن لیبرالی نشد، بلکه یک گسست در ائتلاف تاریخی روحانیت شیعه با نظام سلطنتی نیز پدید آورد که محصول آن نظریه‌ی فوق‌ارتجاعی ولایت فقیه، یعنی همان قدرت حاکم ذهنی شد که به صورت "ضد انقلاب سیاه و سرخ" جنبش کمونیستی ایران را به خاک و خون کشید. بنابراین زمانی که مارکس می‌گوید: "آناتومی انسان کلید آناتومی میمون است"، هم‌زمان بر "آوار و مابقی عناصر غیر قابل عبور"

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche ..., ebd., S. ۴۶

نیز تأکید می‌کند که نقش ساختارهای منحنی ارتجاعی را نیز در تئوری انتقادی و انقلابی خود ادغام کند. ما این‌جا هیچ اثری از تصورات سوداگر و واهی، مثبت‌گرایی تاریخی، حسن ختام جهانشمول، حرکت ابژکتیو و به اصطلاح خردمند تاریخ نمی‌یابیم، زیرا مارکس کشمکش‌های فرهنگی و ایدئولوژیک را به پراکسیس نبردهای طبقاتی نسبت می‌دهد و مشخصاً از نتایج آن‌ها است که تاریخ فرهنگی یک کشور رقم می‌خورد. به بیان دیگر، همان‌گونه که هر تیره از نوع میمون لزوماً به انسان متکامل نمی‌شود، جوامع پیشامدرن هم می‌توانند، ساقط شوند و اگر نظام سرمایه‌داری را مستقر سازند، می‌توانند بر حسب توازن قوای اجتماعی راه دیگری را برگزینند و تاریخ فرهنگی نوینی را پدید آورند، بدون این‌که لزوماً به تساوی حقوق شهروندی و یک جامعه مدرن بورژوایی دست بیابند. ما این‌جا با پراکسیس سیاسی، یعنی با حوزه‌ی کشمکش‌های طبقاتی، فرهنگی، فلسفی، دینی، ایدئولوژیک و توازن قوای اجتماعی مواجه هستیم و قدرت یکی، نشانه‌ی ضعف طرف متقابل است. به این معنی که اگر طبقه‌ی کارگر از نقد رادیکال دین، فلسفه و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم طفره برود و یا این‌که در کشمکش پیرامون کسب قدرت حاکم ذهنی و تسلط بر افکار عمومی شکست بخورد، نتیجه همین کاریکاتور مسخره‌ی جمهوری است که ما آن‌را حدود نیم قرن در شکل اسلامی آن در ایران تجربه می‌کنیم. به این عبارت که ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و کار مزدی به انقیاد شریعت تشیع دوازده امامی کشیده شده است. ما این‌جا با وحدت تضادها، یعنی با وحدت ماهیت نظام سرمایه‌داری با شکل دینی آن مواجه هستیم که ساختار تشکیلاتی آن تحت نظارت ولایت مطلقه‌ی فقیه قرار گرفته است.

پیدا است، کسی که مغلطه‌ی فلسفی انگلس متأخر، یعنی سوزه‌زدایی از دیالکتیک، دشمنی ماتریالیسم با ایده‌آلیسم، تمایز مکانیکی زیربنا از روبنا و عینیت از ذهنیت را می‌پذیرد، کسی که مصداق کشفیات تئوریک مارکس را در آثار متأخر انگلس جستجو می‌کند و به تمایز "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "ماتریالیسم تاریخی" تن می‌دهد و کسی که داروینیسیم را مصداق قوانین جامعه‌ی بشری و حرکت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر تاریخ می‌شمارد، در نتیجه به مضمون سوژکتیو مقوله‌ی "پراکسیس" و محتوای تئوری انتقادی و انقلابی مارکس دست نمی‌یابد. ما تمامی این خطاهای فلسفی را در آثار لنین به وضوح می‌یابیم. با وجودی که وی جابجای سوزه با ابژه و سوزه‌زدایی از دیالکتیک را از آثار متأخر انگلس موبه‌مو وام گرفته است، اما در کمال تعجب آن‌ها را به شرح زیر بی‌محابا به مارکس هم نسبت می‌دهد:

«تازه‌ترین اکتشافات علوم طبیعی - رادیوم، الکترون‌ها، دگرگونی المان‌ها - به طرز درخشانی ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس را تایید کرده‌اند (...). مارکس که ماتریالیسم فلسفی را عمیق‌تر و متکامل‌تر کرد، آن‌را به نتیجه رساند و شناخت خود از طبیعت را به شناخت جامعه‌ی انسانی گسترش داد. ماتریالیسم تاریخی مارکس یک دستاورد عظیم در تفکر علمی بود. هرج و مرج و خودسری که قبلاً در تصورات از تاریخ و سیاست حاکم بودند، توسط یک تئوری شگفت‌انگیز، واحد و هماهنگ علمی جایگزین شدند. آن نشان می‌دهد که چگونه از یک شکل از زیست اجتماعی می‌تواند در نتیجه‌ی رشد نیروهای مولد به شکل دیگر و بالاتری متکامل شود - برای مثال، همان‌طور که از فئودالیسم، سرمایه‌داری پدید می‌آید.»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۷۷ff., Berlin, S. ۷۸f.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، لنین ادعا دارد که مارکس شناخت خود از طبیعت (داروینیسیم) را به شناخت جامعه‌ی انسانی گسترش داده است، در حالی که نه مارکس، بلکه این انگلس بود که در آثار متأخر خود دست به این مغلطه زد. ما این‌جا ظاهراً با توجیه یک حرکت دترمینیستی و هدفمند از روند تاریخ مواجه هستیم که انگاری خردمند، یعنی به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به سوی یک سرنوشت مقدر سپری می‌شود. این‌جا لنین حرکت اتم‌ها که محصول قوای ماهوی ماده و فاقد یک سوژه‌ی دورن‌ذاتی است، به محابا به حرکت جامعه‌ی بشری از فتودالیسم به سوی سرمایه‌داری نسبت می‌دهد. اما ما با استناد به تاریخ فرهنگی اروپای مدرن مشخصاً عکس نظریات انگلس متأخر و هم‌چنین لنین را می‌یابیم.

به این عبارت که پس از رفرماسیون لوتری مبلغان فرقه‌های پروتستان و از جمله کلونینست‌ها تبدیل به نظریه‌پردازان بورژوازی نوپای اروپای غربی شدند. در این مسیر تاریخی و فرهنگی اسپینوزا، دکارت، بیکن، لایبنیتس و کانت نظریه‌پرداز خردمندی و تأسیس قانون اساسی سکولار شدند، جان لاک، مونتسکیو و ژان ژاک روسو به تکامل تئوری دولت مدرن بورژوایی پرداختند، آدام اسمیت، دیوید ریکاردو و جان استیوارت میل دانش اقتصاد ملی را پدید آورده و حق مالکیت خصوصی را موجه کردند، مکیاولی، هابس، گروتیوس و کنستان تحت عنوان منافع ملی، حفاظت از منافع بورژوازی را به عهده گرفتند و سرانجام هگل از طریق وحدت دیالکتیکی گوهر (طبیعت) با سوژه (بورژوازی) در مفهوم "خود قضیه"، تولید کالایی و مالکیت خصوصی را به عنوان بیکر "آزادی زنده" توجیه کرد. گرانیگاه تاریخی این حرکت واقعی، انقلاب کبیر فرانسه است که منجر به تصویب اولین اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و قانون اساسی مدرن و لائیک بر اساس مقوله‌های "پوزیتیویته"، "فرمالیته" و "لگالیته"

شد. ما این‌جا با فعالیت آگاهانه و اراده‌ی انسانی مواجه هستیم که مسیر تاریخ را سوژکتیو پدید می‌آورد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حرکت جامعه‌ی بشری آن‌طور که انگلس متأخر و لنین در نظر دارند، ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر نیست، زیرا ما این‌جا با انسان به عنوان سوژه‌ی درون‌ذاتی مواجه هستیم، در حالی که حرکت اتم‌ها ابژکتیو و محصول تأثیر متقابل الکترون‌ها است که بدون دخالت انسان میسر می‌گردد. البته انسان می‌تواند که از قوای ماهوی اتم‌ها استفاده کند، اورانیم را غنی سازد، اتم‌ها را بشکافد، انرژی اتمی استخراج کند و یا حتی بمب اتمی برای نابودی انسان و طبیعت بسازد، اما از این پس، حرکت ابژکتیو اتم‌ها نیز به پایان رسیده است، زیرا انسان توسط دانش، فن‌آوری، تجربه و اراده، یعنی سوژکتیو در این حرکت ماتریالیستی دخل و تصرف کرده است. به همین دلیل نیز مارکس نه از طبیعت ابژکتیو، بلکه از "طبیعت موضوعیت-یافته" سخن می‌راند که بر نقش سوژکتیو انسانی در دگرگونی طبیعت بیرونی تأکید کند. به بیان دیگر، دگرگونی فرماسیون فئودالی به نظام سرمایه‌داری تحت تأثیر آگاهی تئوریک طبقه‌ی حاکم پدید آمده و از همین جهت است که مارکس در نقد فلسفه‌ی حق هگل تأکید می‌کند که قانون اساسی مدرن، قانون اساسی حق مالکیت خصوصی است. به این معنی که بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی بر سر قانونمندی مقوله‌ی "حق مالکیت" به توافق کامل رسیده است. ما این‌جا با آگاهی و اراده‌ی یک طبقه‌ی مسلط اجتماعی به عنوان بورژوازی، یعنی با یک حرکت سوژکتیو از تاریخ مواجه هستیم.

البته تقلیل حرکت سوژکتیو جامعه‌ی بشری به حرکت ابژکتیو اتم‌ها به این معنی نیست که لنین از تأثیر تاریخ فرهنگی متنوع ملت‌ها بر مناسبات اجتماعی به کلی بی‌خبر بوده است. وی این راه بسیار ناجور را

برگزید، زیرا با استناد به سوژه‌زدایی انگلس متأخر از دیالکتیک قادر بود که یک حزب سوسیال داروینیستی را تأسیس کند، هر گونه انتقادی به مصوبات کمیته‌ی مرکزی حزب بلشویکی را منسوب به ایده‌آلیسم و متهم به رویونیسم از مارکسیسم کرده و ظاهراً بی اعتبار سازد، تا وحدت ایدئولوژیک حزبی و تمرکز قدرت سیاسی پابرجا بماند. لیکن لنین که در پیروی از سوژه‌زدایی انگلس متأخر از دیالکتیک نقش فعالیت سوژکتیو را بدون واسطه به حرکت ماده نسبت می‌دهد، لاجرم اسیر بت‌انگاری می‌شود که ما نقد آن‌را در جلد اول کتاب سرمایه مارکس می‌یابیم. انگاری که خواص ویژه‌ی کالا محصول تردستی، تجربه و دانش کارگران مولد نیست، بلکه به مواد مادی کالا اختصاص دارد.<sup>۱</sup> انگاری که هستی مادی یک به یک و بدون وساطت اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک منجر به آگاهی می‌شود. انگاری که همان‌گونه که بورژوازی بر اساس هستی مادی خود به آگاهی طبقاتی رسیده است، هر کسی هم که کارگر صنعتی شود، بدون واسطه از مناسبات از خودبیگانه آگاه می‌شود. اما مارکس همواره بر نقش ایدئولوژی به عنوان واسطه‌ی هستی اجتماعی با آگاهی طبقه‌ی کارگر به این عبارت تأکید می‌کند: که "آگاهی همواره به معنی هستی آگاهانه است." به این معنی که کارگران مزدی هستی مادی خود را در جامعه و تحت تأثیر ایدئولوژی، یعنی قدرت حاکم ذهنی تجربه می‌کنند. این‌جا ایدئولوژی بورژوایی مانند لنز دوربین عکاسی و یا قرینه‌ی چشم انسان عمل می‌کند، جهان متضاد و وارونه‌ی بورژوایی را ۱۸۰ درجه می‌چرخاند که آن‌را نماد خردمندی، آشتی اجتماعی، جهانشمول، ابدی و مصداق تحقق منافع ملی قلمداد کند.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Band I ..., ebd., S. ۸۵f.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche ..., ebd., S. ۲۶

این‌جا بلافاصله پرسش پدید می‌آید که محصول سوژه‌زدایی لنین از حرکت واقعی جامعه‌ی بشری چیست؟ محصول آن جابجایی سوژه با ابژه، یعنی جایگزینی روند ماتریالیستی تاریخ به جای سوژه‌ی واقعی، یعنی طبقه‌ی کارگر است که لنین آن‌را توسط مقوله‌ی "مسیون تاریخی" توجیه می‌کند. ما این‌جا ظاهراً با یک کشف تئوریک مواجه هستیم، زیرا یک چنین مقوله‌ای را در آثار مارکس و هم‌چنین انگلس و پلخانف نیز نمی‌یابیم. این‌جا مقوله‌ی "مسیون تاریخی" به معنی تکلیفی است که انگاری تاریخ به طبقات اجتماعی واگذار می‌کند. انگاری که سوسیالیسم سرنوشت محتوم انسان‌ها و عبور از دالان سرمایه‌داری شرط بلامنازه‌ی آن است. انگاری که روند تاریخ از پراکسیس به کلی مستقل گشته و تاریخ بورژوازی را جهت رشد نیروهای مولد سرمایه ارشاد می‌کند و همین‌که "مسیون تاریخی بورژوازی" به انجام رسید، "مسیون تاریخی جهانی پرولتاریا" آغاز می‌شود. برای نمونه می‌توان به کتاب لنین با عنوان *تکامل سرمایه‌داری در روسیه* رجوع کرد. هر کسی که این‌جا یک تحلیل مارکسی از لنین را انتظار دارد، به کلی مأیوس می‌شود، زیرا وی با استناد به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی که البته آن‌را با وساطت آثار متأخر انگلس و پلخانف از فلسفه‌ی فویرباخ وام گرفته است، به نقد تکامل سرمایه‌داری در روسیه می‌پردازد. وی این‌جا مبهوت رشد نیروهای مولد سرمایه می‌شود و بر اساس سوژه‌زدایی از دیالکتیک از واقعیت ابژکتیو سخن می‌راند که تکامل نظام سرمایه‌داری در روسیه را تشریح کند. اگر لنین روش شناخت‌شناسی دیالکتیکی و مضمون کتاب *سرمایه مارکس* را به درستی فهمیده بود، باید تکامل سرمایه در روسیه را در حرکت واقعی آن نقد می‌کرد. به این عبارت که باید از نقد درون‌ذاتی ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی از نقد قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و کارمزدی عزیمت می‌کرد و حدود انباشت سرمایه در روسیه را به نقد مناسبات بازار جهانی و روابط بین‌المللی بسط می‌داد،

تا این که موانع رقابت در بازار و ایجاد میان‌گین نرخ سود در کشور را در شکل تئوریک منعکس کند و آن‌جایی که مفاهیم مجرد و کلی نقد اقتصادی سیاسی مارکس با مناسبات واقعی روسیه نامتناسب بودند، باید مفاهیم مختص به آن‌را متکامل می‌کرد و سپس توضیح می‌داد که چرا بقای این مناسبات متضاد اقتصادی به اشکال دینی و ایدئولوژیک نوع روسی آن نیاز دارد. به این ترتیب، یک شناخت جامع از جهان موضوعیت‌یافته‌ی روسیه پدید می‌آمد که نه تنها مبتنی بر تشریح پراکسیس مولد بود، بلکه متن تاریخی و فرهنگی آن‌را نیز به مشمول نقد درون‌ذاتی می‌کرد. از این پس، لنین این امکان را می‌یافت که توسط نقد جلدانه‌ی جهان وارونه‌ی روسیه به سوی خودآگاهی طبقه‌ی کارگر نشانه بگیرد و متکی بر سوژه‌ی واقعی، آگاهی تئوریک یک انقلاب اجتماعی را پدید بیاورد. این‌جا نطفه‌ی تکامل یک تئوری انتقادی و انقلابی گذاشته می‌شد که سوژه‌ی خودآگاه آن پرولتاریا است. اما ما اصولاً یک چنین نقد مارکسی را در آثار لنین نمی‌یابیم، زیرا وی توسط عینیت، یعنی یک عکس فوری از رشد ابژکتیو نیروهای مولد است که به شناخت خود از تکامل نظام سرمایه‌داری در روسیه دست می‌یابد. موضوع اصلی وی این‌جا اثبات عبور روسیه از فئودالیسم به سوی سرمایه‌داری و در واقعیت تنها تظاهر یک حرکت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از تاریخ به سوی سوسیالیسم است. در حالی که مارکس با استفاده از مقوله‌ی "مدرن" بر تاریخ فرهنگی سرمایه‌داری در انگلستان تأکید می‌کند و همواره تاریخ فرهنگی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم از جهان مدرن غربی را مد نظر دارد، اما روسیه نزد لنین با وجود تنوع فرهنگی خود مانند یک کشور بی‌روح و بدون تاریخ فرهنگی به نظر می‌آید. این‌جا لنین با استفاده از مفهوم "فیدئیسیم" خیال خود را از نقد دین و ایدئولوژی به کلی راحت می‌کند. فیدئیسیم به معنی یک جهان‌بینی است که بر اساس ایمان پدید می‌آید. انگاری که مفهوم

"فیدئیسیم" نقد تمامی اشکال متافیزیکی و ادیان مانند: بودائیسیم، مسیحیت ارتدکس و اسلام شیعه و سنی را ضمیمه‌ی خود می‌کند. علاوه بر این‌ها، برای لنین مقوله‌ی "مدرن" تنها یک مفهوم لیبرالی است که مربوط به ایدئولوژی بورژوازی می‌شود. انگاری که لنین هیچ درکی از مقوله‌ی "دوران کپرنیکی" از فلسفه‌ی کانت ندارد. به این عبارت که انسان در مسیر فرماسیون و روشنگری خردمند و این‌جهانی می‌شود و مانند خورشید در مرکز عالم خود قرار می‌گیرد، دین را به سلطه‌ی خرد خویش می‌کشد، تبدیل به سوژه‌ی مؤسس می‌شود، قوانین سکولار را تأسیس و صویب و طبق آن‌ها زندگی می‌کند و از این رو، انسان به استقلال فرهنگی و درک آزادی خود می‌رسد. پیداست که یک چنین انسانی نیاز به جامعه‌ی مدنی، تنوع فرهنگی، احزاب و مطبوعات آزاد نیز دارد که در یک ترکیب ساختاری مناسب اهداف متنوع خود را بروز دهد و به آرمان‌های خود تحقق بخشد. بنابراین تقلیل مقوله‌ی "مدرن" به ایدئولوژی بورژوازی توسط لنین تنها از این زاویه موجه می‌شود، زیرا حزب سوسیال داروینیستی وی هیچ‌گونه تنوع فرهنگی و سیاسی را نمی‌پذیرد.

به غیر از این‌ها، مارکس در کتاب سرمایه از مفاهیم مشخص استفاده می‌کند، در حالی که مفاهیم لنین به کلی مبهم هستند. برای نمونه نزد مارکس مفهوم "کارگر" با کارمزدی، مفهوم "طبقه‌ی کارگر" با نبرد طبقاتی و مفهوم "پرولتاریا" با خودآگاهی و اراده معنی می‌یابند، زیرا وی مفاهیم دیالکتیکی را در شکل عملکرد وجودی آن‌ها متکامل می‌کند. لنین اما این‌جا از مفاهیمی مانند: "بورژوازی و پرولتاریا مدرن روستایی"، "نیمه پرولتاریا" و "کارکن" استفاده می‌کند، در حالی که در روستاهای روسیه مالکیت و تقسیم کار کمونی (ابشین) رواج داشته است. نزد لنین هم‌چنین سطح خودآگاهی و رابطه‌ی کارگران با ابزار

تولید و تعلق خاطر آن‌ها به جهان مدرن نیز به کلی مبهم است، زیرا وی هستی و آگاهی را در شکل مکانیکی آن متصور می‌شود. انگاری که کارگری مزدی خودبخودی منجر به هویت طبقاتی می‌شود، در حالی که مارکس همواره نقش دین، فلسفه و ایدئولوژی را به عنوان توجیه مناسبات ازخودبیگانه و عوامل ازخودبیگانگی مد نظر دارد. با وجودی که لنین این‌جا اصولاً یک نقد درون‌ذاتی از کلیت دیالکتیکی مناسبات روسیه ارائه نمی‌دهد، اما بر یک روند به اصطلاح طبیعی از رشد نیروهای مولد سرمایه تأکید می‌کند که انگاری بازار کالاهای سرمایه‌داری در روسیه را تثبیت کرده است، در حالی که از سوی دیگر، دولت روسیه را به صورت یک دولت مدرن بورژوازی جا می‌زند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در اثر لنین با تقلیل محتوایی و تحریف مفهومی مواجه می‌شویم، زیرا وی از نتیجه به تحلیل مناسبات واقعی روسیه می‌رسد. بنابراین اتفاقی نیست که ما این‌جا نه شاهد حرکت دیالکتیکی شکل و ماهیت هستیم و نه مفاهیمی مانند: "ازخودبیگانگی"، "بت‌انگاری" و "سلب‌موضوعیت" می‌یابیم. انگاری که بورژوازی روسیه در حال تحقق "مسیون تاریخی" خود است و بنابراین هیچ اشکالی وجود ندارد، زمانی که کارگران مزدی به انقیاد محصولات کار خود کشیده و در سطح حیوان بارکش تحقیر می‌شوند. تقلیل‌گرایی لنین محصول تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم، تمایز مکانیکی عینیت از ذهنیت، مبهوت شدن به شکل ابژه، تدارک یک عکس فوری از واقعیت موضوعیت‌یافته، ناتوانی از درک ماهیت تاریخی و فرهنگی مناسبات متنوع اجتماعی روسیه، بیگانگی با پراکسیس مولد و لذا امتناع از فعالیت انتقادی و انقلابی در مضمون مارکسی آن است

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۳): Die Entwicklung des Kapitalismus im Russland, in LW, Bd. ۳, S. ۲۵f., ۳۱۳ff., ۱۵۷, ۱۸۸, ۲۰۳, ۲۲۶

که ما مصداق آن را در آثار وی به صورت وحدت متافیزیکی منطبق با تاریخ می‌یابیم. بنابراین مقوله‌ی "مسیون تاریخی" نه یک کشف فلسفی، بلکه راه نجات لنین از مغالطه‌هایی است که آن‌ها را از آثار متأخر انگلس و پلخانف وام گرفته است. از این منظر تکلیف کارگران روسیه پیشاپیش توسط تاریخ معین شده است. آن‌ها باید تولید کالایی را بپذیرند، تضادهای درون‌ذاتی سرمایه در حوزه‌ی تولید و توزیع کالایی را تحمل کنند، به کار از خودبیگانه، بردگی کارمزدی، سیه‌روزی و استثمار نیروی کار خود و به نابودی محیط زیست تن بدهند، زیرا بورژوازی روسیه در حال تحقق "مسیون تاریخی" خود است و تنها از آن پس که نیروهای مولد سرمایه‌ی ملی به درستی رشد کردند، "مسیون تاریخی جهانی پرولتاریا" نیز ظاهراً آغاز می‌شود.<sup>۱</sup> ما این‌جا با توجیه نظام سرمایه‌داری و نظریه‌پردازی در دفاع از جهان وارونه‌ی بورژوایی مواجه هستیم که مضمون آن را به شرح زیر نزد لنین می‌یابیم:

«این واقعیت که توسعه تولید (و همچنین بازار داخلی) اساساً با هزینه‌ی ابزار تولید نتیجه می‌شود، متناقض به نظر می‌رسد و بی‌تردید تناقضی در خود دارد. این یک "تولید واقعی با اراده‌ی تولید" است، یک گسترش تولید بدون گسترش متناسب با مصرف. اما این تناقض یک دکترین نیست، بلکه تضاد زندگی واقعی است. (...) این با مسیون تاریخی سرمایه‌داری و ساختار اجتماعی آن مطابقت دارد. مسیون آن توسعه نیروهای مولد جامعه است. ساختار آن مانع استفاده از این دستاوردهای فنی برای انبوه مردم می‌شود.»<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۳): Eine Wendung in der Weltpolitik, in: LW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷۹

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۴۲ff., und vgl. Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ - Der Rohentwurf des Kapital ۱۸۵۷-۱۸۵۸, Bd. III, Frankfurt am Main, S. ۵۶۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با عواقب جایگزینی "حرکت ماده" به جای "حرکت ایده" در سیستم فلسفی هگل توسط انگلس متأخر مواجه می‌شویم که به اصطلاح از حرکت دترمینیستی و هدفمند ماتریالیستی تاریخ به سوی یک آینده‌ی مثبت گزارش می‌دهد. بنابراین اتفاقی نیست که لنین به مخالفت با نارودنیکی روی می‌آورد و در کتاب دو تاکتیک سوسیال دموکراسی ادعا می‌کند که هر گونه راه حل غیرسرمایه‌داری که برای توسعه‌ی اقتصادی روسیه در نظر گرفته شود، ارتجاعی است. وی هم‌چنین تأکید می‌کند که طبقه کارگر روسیه نه از سرمایه‌داری، بلکه تنها از رشد نامکفی آن رنج می‌برد و در عین حال، از گسترده‌ترین، آزادترین و سریع‌ترین توسعه‌ی سرمایه‌داری در روسیه دفاع می‌کند. این‌جا لنین به صورت عریان برای منافع بورژوازی موضع می‌گیرد، زیرا توفیق بلامنازعه‌ی اقتصادی آن‌را تنها شرط استقرار سوسیالیسم می‌شمارد. بنابراین اتفاقی نیست که ما در آثار لنین اصولاً نقدی را به قانون ارزش، تولید کالایی، حق مالکیت و بردگی مزدی نمی‌یابیم، زیرا وی مشکلی با ماهیت نظام سرمایه‌داری ندارد. مشکل وی تنها با شکل امپریالیستی سرمایه است که ظاهراً از رشد نیروهای مولد در روسیه ممانعت کرده و جنگ جهانی را جهت تقسیم مجدد جهان به راه انداخته است.

برای اولین بار نیکولای بوخارین و سپس لنین به تئوری "سرمایه‌ی مالی" هیلفردینگ رجوع می‌کنند که یک تئوری برای دوران امپریالیسم بسازند. هیلفردینگ سوسیال دموکرات و در مقام وزیر دارایی آلمان بود که جهت ممانعت از انقلاب اجتماعی کارگران این تئوری را ارائه داد. وی مدعی بود که در عصر امپریالیسم سرمایه‌ی مالی با سرمایه‌ی صنعتی ادغام شده است و این بانک‌ها هستند که انگاری بر کلیت اقتصاد کشور مسلط شده‌اند. وی از این مغلطه نتیجه می‌گیرد که اصولاً

نیازی به یک انقلاب اجتماعی نیست، زیرا همین که حزب سوسیال دموکرات از طریق انتخابات پارلمانی قدرت سیاسی را در دست بگیرد و بانک‌ها را دولتی سازد، استقرار سوسیالیسم نیز ممکن می‌گردد. لنین اما با استناد به همین تئوری در اثر خود با عنوان *امپریالیسم به عنوان بالاترین مرحله‌ی سرمایه‌داری* به صورت ضمنی ادعا می‌کند که با ظهور امپریالیسم عصر جدیدی پدید آمده و قانون ارزش مارکس ملغا شده است.<sup>۱</sup> اما با استناد به جلد اول سرمایه روشن می‌شود که مارکس البته گرایش سرمایه به تشکیل بازار جهانی را در نظر گرفته است. وی این‌جا نقد قانون ارزش افزایش سرمایه را به نقد سیاست مدرن کلونیالیستی بسط می‌دهد<sup>۲</sup> و در جلد سوم سرمایه بر تمرکز ابزار تولید، سازماندهی کار و تشکیل بازار جهانی تأکید می‌کند، بدون این‌که از یک عصر جدید سرمایه‌داری سخن بگوید و یا این‌که به الغا قانون ارزش اشاره کند.<sup>۳</sup> در حالی که مارکس در کتاب *سرمایه مفاهیم دیالکتیکی* مانند: سرمایه، کالا، کار مجرد، گوهر ارزش، ارزش اضافی و طبقات اجتماعی را از ذات درونی حرکت سرمایه و در "عملکرد وجودی آن‌ها" متکامل می‌کند و مدام مد نظر دارد که پیش‌فرض تعریف محتوایی یک مفهوم، وجود فعال مفهوم قبل از آن است، اما مفاهیمی که لنین این‌جا استفاده می‌کند، اصولاً فاقد یک نظم دیالکتیکی هستند. وی این‌جا از یک ردیف مفاهیم مانند: ربا، سود ویژه‌ی امپریالیستی، انگلی، گنبدگی، اشرافیت کارگری و کارکن استفاده می‌کند که رابطه دیالکتیکی آن‌ها با یکدیگر کاملاً نامشخص است. انگاری که وی این‌جا دست به تدوین یک بیانیه‌ی تبلیغاتی و سیاسی زده است. مارکس در *گروندریسه* هم‌چنین تأکید می-

<sup>۱</sup> Vgl. Bahro, Rudolf (۱۹۷۷): Die Alternative - Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Köln/Frankfurt am Main, S. ۳۲f.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I, ... ebd., S. ۷۹۲ff.

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۲۷۶f.

کند که دیالکتیک باید حدود خود بشناسد. به این اعتبار که روش تحلیل دیالکتیکی نباید از پراکسیس مولد مستقل گردد، از نقد کلیت طفره برود، شکل ایدئولوژیک به خود بگیرد و تبدیل به تصورات واهی از روند مثبت‌گرای تاریخ و ابزاری برای توجیه "مسیون" طبقات اجتماعی شود.

یکی از افتخارات جنبش کمونیستی ایران این است که برای اولین بار آواتیس سلطان‌زاده به این مسئله پی‌برد که تئوری "سرمایه‌ی مالی" هیلفردینگ و همچنین انتقاد بوخارین و لنین به عصر امپریالیسم محصول هجویات ایدئولوژیک هستند. به این عبارت که وی با استناد به جلد دوم و سوم سرمایه اثبات می‌کند که استقلال سرمایه‌ی مالی و تسلط آن بر سرمایه‌ی صنعتی کذب است، زیرا سرمایه‌ی مالی فاقد یک مبنای مستقل است و تنها خرید و فروش را وساطت و تسریع می‌کند، در حالی که تنها سرمایه‌ی صنعتی است که منجر به تولید کالا، استثمار نیروی کار و ارزش‌افزایی سرمایه می‌شود. بنابراین سرمایه‌ی مالی سود خود را از نه‌فعالیت سرمایه‌دار، بلکه از استثمار نیروی کارگران مزدی دریافت می‌کند. این‌جا ارزش اضافی تولید شده میان سرمایه و بانک تقسیم می‌شود، یکی سود و دیگری بهره می‌برد. این‌جا سلطان‌زاده نتیجه می‌گیرد که تئوری سرمایه‌ی مالی نه از نظر تئوریک و نه در واقعیت تجربی قادر است که بر سرمایه‌ی صنعتی مسلط شود و آن‌را کنترل کند. وی در یک سخنرانی شورانگیز در کنگره‌ی کمینترن جایگاه واقعی تئوری هیلفردینگ و همچنین انتقاد بوخارین و لنین به عصر امپریالیسم را تپه‌ی تاپاله‌ی تاریخ خواند.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Sultanzade, A. (۱۹۷۵): Politische Schriften I, Dokumentarische Geschichte der KP Irans; ۱۹۰۳ – ۱۹۳۳, Edition Mazdak, Florence, S. ۸۱ und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): ایده‌های تئوریک و انگیزه‌های سیاسی آواتیس سلطان‌زاده، در آرمان و اندیشه، جلد هجدم، صفحه‌ی ۵ ادامه، برلین

سلطانزاده به خوبی فهمیده بود که تئوری امپریالیسم فقط برای این کار ساخته و پرداخته شده است که جنبش‌های کمونیستی کشورهای شرقی را قربانی "مسیون تاریخی" بورژوازی و سیاست توسعه‌ی سرمایه‌داری دولتی در روسیه کند. بنابراین اتفاقی نیست که لنین سوسیالیسم علمی را "منطق ابژکتیو تحولات اقتصادی" می‌خواند.<sup>۱</sup> اگر منظور لنین واقعاً تحقق سوسیالیسم در شوروی بود، وی باید به جای استناد به آثار متأخر انگلس و میسیون‌سازی برای بورژوازی متوسل به سوژه‌ی واقعی می‌شد و شکل مشخص سازماندهی آن‌را از نبردهای طبقاتی و سطح خودآگاهی پرولتاریا متکامل می‌کرد و سپس مالکیت اشتراکی روستاها را با بخش‌های تولید مدرن صنعتی در شهرها پیوند می‌داد که پس از یک انقلاب اجتماعی به یک شکل نوین از تولید و توزیع مایحتاج جامعه و اداره‌ی شورایی آن‌ها دست بیابد. پیداست که یک چنین انقلابی می‌توانست تبدیل به جرقه‌ی انقلاب‌های اجتماعی در غرب اروپا شود و در مضمون انترناسیونالیسم وحدت اروپا را پدید آورد. از این منظر، مالکیت اشتراکی روستایی در روسیه می‌توانست به نقطه‌ی عزیمت جنبش کمونیستی در غرب اروپا تبدیل شود.<sup>۲</sup>

اما لنین از مغالطه‌ی خود به این نتیجه رسید که با ظهور امپریالیسم "مسیون تاریخی" بورژوازی روسیه جهت رشد نیروهای مولد سرمایه‌ی ملی مختل شده است، زیرا بورژوازی ملی تاب مقاومت در برابر امپریالیسم را ندارد، در حالی که از سوی دیگر، دول امپریالیستی جهت صدور سرمایه و کسب سود ویژه‌ی امپریالیستی اقدام به جنگ کرده و

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem Philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin, S. ۹ und Lenin W. I. (۱۹۶۸): Materialismus und Empiriokritizismus, in: LW, Bd., ۱۴, Berlin (ost), S. ۳۲۸

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels Friedrich (۱۹۶۲): Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des "Manifests der Kommunistischen Partei" (۲۱. Jan. ۱۸۸۲), in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۲۹۵f., Berlin (ost), S. ۲۹۶

دست به تقسیم مجدد جهان زده‌اند. این‌جا لنین نتیجه می‌گیرد که باید جنگ امپریالیستی را به جنگ داخلی تبدیل و دولت تزاری و نظام پارلمانی روسیه را سرنگون کرد، تا موانع رشد اقتصادی و حرکت به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر تاریخ به سوی سوسیالیسم برطرف شود.<sup>۱</sup> ابزار تحقق این هدف سیاسی تشکیل حزب به اصطلاح "پیشروان پرولتاریا" است. اما یک چنین حزبی اصولاً با سوژه‌ی واقعی، یعنی با خود آگاهی طبقه‌ی کارگر به کلی بیگانه است، زیرا لنین مدعی می‌شود که طبقه‌ی کارگر تنها اهداف صنفی و رفرمیستی را دنبال کند و اصولاً قادر نیست که مستقلاً در "مسیر واقعی تاریخ" قرار بگیرد و دست به انقلاب اجتماعی بزند. وی این‌جا فعالیت صنفی را غیر علمی و فعالیت حزبی را تنها روش انقلابی و مارکسیستی می‌خواند.<sup>۲</sup>

از منظر لنین حزب "پیشروان پرولتاریا" مکلف به تحقق آن میسیون است که ماتریالیسم تاریخی برای بورژوازی ملی در نظر گرفته است. ما این‌جا با جابجایی سوژه با ابژه مواجه هستیم و البته نه به این معنی که حزب لنینیستی نقش سوژه، یعنی عنصر آگاه و فعال را به خود می‌گیرد. از منظر لنین سوژه ظاهراً همان "ماتریالیسم تاریخی" انگلس است که تحت تأثیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" قرار دارد و مراحل فرماسیون‌های اجتماعی را یکی پس از دیگری پدید می‌آورد. انگاری که حزب لنینیستی تنها مدیر عامل رشد نیروهای مولد سرمایه‌های ملی و مکلف به تحقق میسیون ناموفق بورژوازی روسیه شده است. انگاری که منطق تاریخ حکم می‌کند که حزب لنینیستی قدرت بلامنازعه‌ی سیاسی را تصرف کرده و منجر به تسریع رشد نیروهای مولد سرمایه‌ی دولتی شود. بنابراین ما با حزب لنینیستی به صورت احزاب جوامع مدرن مواجه

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۳): Der Krieg und die russische Sozialdemokratie, in: LW, Bd. ۲۱, Berlin (ost), S. ۱۳, ۲۰f.

<sup>۲</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Was tun?, in: LW Bd. ۵, S. ۳۵۰ff., Berlin (ost), S. ۴۵۲

نیستیم که به رقابت پارلمانی تن می‌دهند و با کسب اکثریت آراء به قدرت سیاسی دست می‌یابند. آن جزبی که وی مد نظر دارد، با استناد به سوسیال داروینیسیم و بر اساس یک سازماندهی مخوف پلیسی تأسیس می‌شود که ما مضمون آنرا در کتاب وی با عنوان چه باید کرد؟ به شرح زیر می‌یابیم:

«این پرسش که آیا ساده‌تر است که یک "دوجین مغز زیرک" یا "صد تا کله پوک" را قاپ زد، به این پرسش (...) منتهی می‌شود که آیا یک سازماندهی توده‌ای در شرایطی که حکم به شدیدترین مخفی‌کاری می‌کند، امکان دارد. (...) ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم یک سازمان گسترده را که بدون آن از یک نبرد مداوم و مقاوم در برابر رژیم نمی‌توان سخن گفت، به درجه‌ی مخفی‌کاری برسانیم. (...) [این چنین] یک "دوجین" انقلابیون مؤثر که در حرفه‌ی خود کمتر از پلیس ما آموزش ندیده است، تمامی کار مخفی را متمرکز خواهند ساخت (...)»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، یک چنین حزبی ربطی به جنبش کارگری که از جناح‌های متنوع رفرمیستی، آنارشویستی و انقلابی تشکیل می‌شود، ندارد. برنامه‌ی سیاسی لنین به این خلاصه می‌شود که از طریق همین انقلابیون حرفه‌ای که وی آن‌ها را کله پوک می‌نامد، یک قدرت دوگانه را پدید آورد و از طریق گسترش جنگ جهانی به جنگ داخلی، نظام تزاری و ساختار پارلمانی آنرا سرنگون سازد. با یک چنین هدفی لنین پیایی نوشته‌های سیاسی خود را مدون و منتشر می‌کرد. موضوع اصلی آثار وی تمایز دشمنانه‌ی انقلاب با رفرم است، در حالی که وی استقرار یک نظام سوسیال داروینستی را در روسیه مد نظر دارد. بنابراین لنین به شدیدترین شکل ممکنه و با مفاهیمی مانند:

<sup>۱</sup> Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Was Tun? - Brennende Fragen unserer Bewegung, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, ۱۳۹ff., Berlin, S.۲۵۲f.

رویزونیست، رفرمیست، منشویک، سندیکالیست، آناراشیست و خائن به مخالفان سیاسی خود می‌تازد و منجر به یک دوگانگی کذب دینی می‌شود. انگاری که جهان واقعی با دو سناریوی سیاه و سفید مواجه شده است، باید به حزب لنینیستی پیوست و به سلسله مراتب و ساختار پلیسی آن تن داد و یا این که در ردیف ضد انقلاب و خائن قرار گرفت. اما با استناد به مانیفست حزب کمونیستی روشن می‌شود که مارکس یک دیدگاه سوسیال داروینیستی به جنبش کمونیستی و کارگری نداشته است. وی این‌جا از کمونیسم به عنوان یک جنبش واقعی و تنها یک گرایش از جنبش کارگری سخن می‌راند، بدون این که مدعی رهبری آن باشد، از آن در شکل یک حزب سیاس سؤاستفاده کند و یا این که بر اساس سوسیال داروینیستی شرط بقای آن را در نابودی گرایش های دیگر جستجو کند.<sup>۱</sup> افزون بر این، مارکس با انقلاب اجتماعی نه تجدید حیات دولت در یک شکل مطلق‌گرا را مد نظر داشت و نه از ادغام خشونت اقتصادی در ساختار خشونت غیراقتصادی دولت دفاع می‌کرد، در حالی که ما مشخصاً عکس آن را در کتاب لنین با عنوان دولت و انقلاب به شرح زیر می‌یابیم:

«تا این که مرحله‌ی "مرتفع" کمونیسم پیش آید، سوسیالیست‌ها شدیدترین نظارت از جانب جامعه و از جانب دولت را بر اندازه‌ی کار و مصرف مطالبه می‌کنند (...). این چنین حق بورژوایی در مورد توزیع مواد مصرف طبیعتاً مستلزم دولت بورژوایی است، زیرا حق بدون یک دستگاه مقتدر که رعایت نرم‌های حقوقی را تحمیل می‌کند، هیچ است. این‌گونه نتیجه می‌شود که در کمونیسم نه تنها حق بورژوایی چند زمانی

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۵۹): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. ۴, S. ۴۵۹ff., Berlin (ost), S. ۴۷۴

دوام می آورد بلکه حتا دولت بورژوازی - بدون بورژوازی! [وجود خواهد داشت]<sup>۱</sup>

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، لنین این‌جا اصولاً هیچ‌گونه انتقادی به ماهیت سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، تولید کالایی و بردگی مزدی ندارد. مسئله‌ی اصلی وی تغییر حق مالکیت خصوصی به شکل دولتی آن است که به اصطلاح تحت نظارت جامعه و دولت قرار بگیرد. اما منظور واقعی وی استقرار یک بوروکراسی حزبی بر جامعه است که سرانجام تحت عنوان نمون‌کلاتورا بر مناسبات اقتصادی کشور مسلط و به عنوان یک طبقه‌ی نوین اجتماعی در شوروی مستقر شد. لیکن با استناد به کتاب سرمایه به درستی روشن می‌شود که مارکس از "نفی نفی دیالکتیکی" تشکیل مالکیت دولتی و تولید کالایی توسط سرمایه‌داری دولتی را در نظر نداشته است. به نظر مارکس با نفی مالکیت خصوصی، مالکیت انفرادی کارگران در شکل اجتماعی آن مستقر می‌گردد و روند تولید و توزیع مایحتاج جامعه نه توسط یک حزب دولتی، بلکه توسط همکاری آزاد کارگران و در شکل شورایی اداره می‌شود.<sup>۲</sup>

### نتیجه:

ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در شوروی ساخته و پرداخته شده و یک کلاه‌گذاری عربان است که بیش از یک قرن فعالان جنبش کمونیستی را در مبارزه با نظام سرمایه‌داری به انفعال کشیده و می‌کشد. سرچشمه‌ی این ایدئولوژی آثار متأخر انگلس است که در تناقض با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس و از یک مغلطه‌ی ناب پدید آمده است. به این عبارت که انگلس با جایگزینی "ماده‌ی مطلق" به جای "ایده‌ی مطلق" در

<sup>۱</sup> Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. II, S. ۳۱۵ff., Berlin (ost), S. ۳۹۹f.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I ..., ebd., S. ۷۹۱

سیستم فلسفی هگل، جابجایی سوژه با ابژه و متافیزیک هگلی را در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن به ارث برد. از این منظر روند تاریخ به اصطلاح خردمند، ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به سوی سوسیالیسم سمت می‌گیرد و لذا "ماتریالیسم تاریخی" جایگزین طبقه‌ی کارگر به عنوان سوژه‌ی واقعی می‌شود. همین مفهوم "مسیون تاریخی" که ما در آثار لنین به وفور می‌یابیم، به معنی سلب آزادی، اراده و آگاهی طبقه‌ی کارگر جهت تعیین آینده‌ی خود است.

پیدا است که ماجرا به این‌جا خاتمه نمی‌یابد، زیرا تمامی جریان‌ها ارتجاعی توسط همین جابجایی سوژه‌ی واقعی با تاریخ به توافق کامل می‌رسند. بنابراین از مارکسیست - لنینیست‌ها گرفته تا مارکسیست‌های ساختارگرا مانند: لوئی آلت‌هوزر، اتین بالیبار، مارکسیست‌های هگلی مانند: روی باسکار، کریستوفر جی آرتور، موشه پوستون و هم‌چنین هایدگریست‌ها مانند: سید احمد فردید، سید حسن نصر، رضا داوری اردکانی و محمد رضا نیکفر، همگی پس از سوژه‌زدایی از حرکت واقعی جامعه، مخاطبان خود را به روند تاریخ ارجاع می‌دهند. انگاری که نه انسان‌ها با آگاهی و اتخاذ اراده، بلکه روند تاریخ ناجی آن‌ها محسوب می‌شود. ما همین روش ارتجاعی را نزد شاه و شیخ نیز به خوبی می‌یابیم. در حالی که شیوخ اسلامی خود را فقط به الله و آن هم در آخرت پاسخگو می‌شمارند، محمد رضا شاه پس از ۳۸ سال حکومت با زور کودتا، ساواک و حزب رستاخیز کتابش را با عنوان پاسخ به تاریخ منتشر کرد، زیرا خود را پاسخگوی ملت نمی‌شمرد. بنابراین تمامی جریان‌های ارتجاعی بر سر تاریخ به عنوان سوژه توافق نظر دارند و لذا مارکس به شرح زیر در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* تأکید می‌کند:

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

## منابع:

Bahro, Rudolf (۱۹۷۷): Die Alternative - Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Köln/Frankfurt am Main

Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. VVff., Berlin

Lenin, W. I. (۱۹۶۳): Die Entwicklung des Kapitalismus im Russland, in LW, Bd. ۳, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۶۳): Eine Wendung in der Weltpolitik, in: LW, Bd. ۲۳, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۶۳): Der Krieg und die russische Sozialdemokratie, in: LW, Bd. ۲۱, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Was tun?, in: LW Bd. ۵, S. ۳۵ff., Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Was Tun? - Brennende Fragen unserer Bewegung, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, ۱۳۹ff., Berlin

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

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

---

<sup>۱</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche ..., ebd., S. ۴۰

Lenin W. I. (١٩٦٨): Materialismus und Empirio-kritizismus, in: LW, Bd., ١٤, Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٨٢): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW Bd. ٢٣, Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٨٣): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ٤٢, Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٧٤): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW Bd. ٢٥, Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (١٩٥٦): Die deutsche Ideologie, in MEW Bd. ٣, S. ٩ff., Berlin (ost)

Marx, Karl/Engels, Friedrich (١٩٥٩): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. ٤, S. ٤٥٩ff., Berlin (ost)

Marx, Karl/Engels Friedrich (١٩٦٢): Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des “Manifests der Kommunistischen Partei“ (٢١. Jan. ١٨٨٢), in: MEW, Bd. ١٩, S. ٢٩٥f., Berlin (ost)

Rabehel, Bernd (١٩٧٣): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)

Rosdolsky, Roman (١٩٦٨): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ - Der Rohentwurf des Kapital ١٨٥٧-١٨٥٨, Bd. III, Frankfurt am Main

Stalin, J. W. (١٩٥٢): Brief an Jermakovski, in: Werke Bd. V, Berlin

Sultanzade, A. (١٩٧٥): Politische Schriften I, Dokumentarische Geschichte der KP Irans; ١٩٠٣ – ١٩٣٣, Edition Mazdak, Florence

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

فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): ایده‌های تئوریک و انگیزه‌های سیاسی آواتیس  
سلطانزاده، در آرمان و اندیشه، جلد هجدم، صفحه‌ی ۵ ادامه، برلین



## وحدت وجود و جهان مدرن - از زوال حکومت اسلامی تا بحران مارکسیسم ایرانی<sup>۱</sup>

یکی از اصول علم سیاست به این عبارت است که قدرت سیاسی بستگی به توازن قوای اجتماعی دارد و قدرت یکی، نشانه‌ی ضعف طرف متقابل است. ما هم اکنون زوال جمهوری اسلامی ایران را به صورت عریان تجربه می‌کنیم، زیرا فلسفه‌ی سیاسی آن در طرح دوگانه‌ی دارالاسلام و دارالحرب، یعنی تشکیل امت اسلامی در ایران و صدور ضدانقلاب اسلامی به منطقه با شکست قاطعانه مواجه شده است. ما اینجا با تضاد ادعا با واقعیت مواجه هستیم که منجر به بحران و ریزش ایدئولوژیک هواداران جمهوری اسلامی می‌شود. تحت شرایط موجود انتظار می‌رود که قوای متقابل حکومت اسلامی دست بالا را بگیرد، درحالی که یک چنین امری در واقعیت مشاهده نمی‌شود. اینجا منظور من از قوای متقابل حکومت اسلامی، اپوزیسیون اسلام‌زده و شبه‌فاشیست مجاهدین خلق و سلطنت‌طلب نیست، زیرا این جریان‌های سیاسی نیز در همان متن مشترک تاریخ فرهنگی رشد کرده‌اند که حکومت اسلامی را بر سر ایرانیان خراب کرده است. موضوع نقد من اینجا اشکال متنوع از مارکسیسم ایرانی - از لنینیست گرفته تا حکمتیست - است که طبعاً باید

---

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "وحدت وجود و جهان مدرن" در تاریخ ۲۴ آگست ۲۰۲۵ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

فرهنگ مدرن و فلسفه‌ی سیاسی متمایزی را از این جریان‌های فوق ارتجاعی نمایندگی کنند. تمایز فرهنگی با جریان‌های سنتی از این زاویه حائز اهمیت است، زیرا ما در ایران به دلیل تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری، با یک جنبش ماهیتاً انتقادی و انقلابی مواجه هستیم که مارکس آن را کمونیسم می‌خواند.

اینجا بلافاصله این پرسش‌ها پدید می‌آیند که چرا آگاهی تئوریک مارکسیسم ایرانی در اشکال متنوع آن از سازماندهی جنبش کمونیستی عاجز است و چرا احزاب و سازمان‌های مارکسیست - لنینیست قادر نیستند که طبقه‌ی کارگر را از یک قدرت بالقوه به یک قدرت بالفعل در بیاورند و شرایط فراروی از نظام سرمایه‌داری را مهیا سازند؟ به گمان من پاسخ این پرسش‌ها را باید در تاریخ فرهنگی، یعنی در تضاد وحدت وجود با جهان مدرن جستجو کرد. اینجا موضوع بحث بر سر تکوین تئوریک سوژه‌ی انقلابی، یعنی عنصر خودآگاه و فعال انقلاب اجتماعی است. به این معنی که جهان مدرن اصولاً بر اساس فعالیت سوژکتیو انسان‌ها سازماندهی می‌شود، در حالی که موضوع وحدت وجود دقیقاً عکس آن، یعنی سلب‌موضوعیت و انفعال سوژه‌ی دگرگونی است.

برای اولین بار یک فرعون مصری به نام شناتون بود که حدود ۱۴ قرن قبل از آغاز تاریخ میلادی نطفه‌ی وحدت وجود را گذاشت. وی جهت توجیه سلطه‌ی بی‌چون و چرای خود بر نظام برده‌داری در مصر باستان، خدایی را به نام آتون آفرید. آتون یک خدای یکتا و قهار و بر خلاف بت‌های مصنوع یک نور متعال و بدون چهره محسوب می‌شد. از این پس یک تعصب دینی افراطی از یک قدرت توحیدی و مطلقه‌ی ماوراءطبیعی پدید آمد که انسان‌ها را سلب‌موضوعیت، اراده و آزادی کرده و برای آن‌ها منجی و فرمانروا در نظر می‌گرفت. انگاری که سرنوشت و معیشت انسان‌ها از طریق دست تقدیر معین شده و تنها

شرط رستگاری مؤمنان، پیروی از فرمانروا و شریعت به اصطلاح ماوراء طبیعی است. به این ترتیب، نطفه‌ی یک نفرت مضمن در برابر ادیان دیگر گذاشته شد، زیرا ایمان به ادیان دیگر به معنی انکار حقانیت این خدای یکتا محسوب می‌شد. به این ترتیب، اساطیر توحیدی پدید آمدند و تبدیل به هویت تاریخی ادیان ابراهیمی شدند. اینجا آتون در شکل یهوه به آیین یهودیان راه می‌یابد و موسی را به عنوان منجی قوم یهود برمی‌گزیند. یهوه تصویری از یک خدای واحد، انتقام‌جو، حسود، حق به‌جانب، بی‌خرد و قدرت متعال است که هیچ خدای دیگری را در جوار خود تحمل نمی‌کند و لذا قتل‌عام مشرکان را معیار رستگاری مؤمنان می‌شمارد. بنا بر توارت یهوه نام ابراهیم را به اسرائیل تغییر می‌دهد و لذا وی منشأ پدری بنی‌اسرائیل محسوب می‌شود. اما نجات اقوام یهود از بندگی فرعون نه به معنی آزادی آن‌ها، بلکه بندگی یهودیان در اسارات نایبان یهوه است. به این ترتیب، یهوه همواره یهودیان را دچار انواع بلاهای آسمانی می‌کند که ایمان و مصداق برگزیدگی آن‌ها را بسنجد.

در همین متن تاریخ فرهنگ نیز مسیحیت به عنوان شعبه‌ی دیگری از ادیان ابراهیمی پدید آمد. اینجا عیسی به عنوان تجسم نازل روح‌القدس و منجی جهانشمول انسان‌ها ظهور می‌کند. روح‌القدس در انجیل به یک خدای مهربان و جهانشمول دگرگون می‌گردد، در حالی که عیسی از حواریانش می‌خواهد که دین مسیحیت را در تمامی نقاط جهان گسترش دهند. از آن پس که انجیل مرقس (۷۰ میلادی) به زبان یونانی در آمد و مسیحیت در امپراطوری رم رواج یافت، بلاش اشکانی (۵۱ تا ۷۸ میلادی) دستور جمع‌آوری متون پراکنده‌ی اوستا و احیا خط پهلوی را صادر کرد که هویت ایرانی کشور را در برابر دین مسیحیت محفوظ بدارد. اوستا اما بر اساس وحدت وجود مدون نشده است، زیرا انسان را همیار اهورامزدا در تأسیس یکتایی می‌شمارد. اینجا فره‌ی ایزدی تنها

زمانی به شاهنشاه منسوب می‌شود که وی از دادگستری و امنیت پاسداری کند. به این معنی که شاهنشاه فاقد یک مشروعیت بلامنازعه‌ی ماوراءطبیعی است و تخطی وی از وظایفش جنبه‌ی اهریمنی به وی می‌دهد و قیام مردمی را در برابر حکومتش موجه می‌کند. هم‌زمان میسیونرهای مسیحی به سرزمین ایران راه یافتند و مبلغ توحید و وحدت وجود شدند. در سال ۲۲۴ میلادی یک مؤبد زرتشتی به نام اردشیر بابکان بر علیه شاهنشاهی اشکانیان قیام کرد، مجلس کهستان و مهستان را که در دوران حکومت سولوکیان بر ایران تأسیس شده بودند، منحل و نهاد مؤبد مؤبدان را در دربار شاهنشاهی مستقر کرد. هدف وی استفاده از نفوذ دین بر افکار عمومی ایرانیان بود که قدرت متمرکز نظام شاهنشاهی را در برابر امپراطوری رم شرقی توجیه و از تفسیر غیردولتی اوستا و پراکندگی ایدئولوژی دولتی ممانعت کند. از جمله باید از کتاب مشهور مانی با عنوان *شاپورگان* یاد کرد که خلطی از آیین توحیدی و اوستا بود که البته مؤبد مؤبدان به نام کرتیر هر مزد وی را به الهاد محکوم کرد و زیر شکنجه به قتل رساند.

در سال ۳۰۶ میلادی امپراطور روم، کنستانتین کبیر همراه با همسر خود به دین مسیحیت گروید و آیین توحیدی را به یک دین دولتی ارتقا داد، زیرا وحدت وجود قدرت بلامنازعه‌ی حکومت مرکزی وی را توجیه و قیام بردگان را منفعلی می‌کرد. از این پس دو دولت منطقه‌ای ساسانی و رومی با دو ایدئولوژی متخاصم در برابر یکدیگر مستقر شدند. در حالی که امپراطور روم با استناد به مشروعیت آسمانی و وحدت وجود بلامنازعه فرمانروایی می‌کرد، قدرت شاهنشاه ساسانی مشروط به فره‌ی ایزدی بود و یک امر جهانی محسوب می‌شد. بنابراین دستور تفسیر اوستا از دربار صادر شد که یک ایدئولوژی همسنگ را در برابر امپراطوری روم شرقی قرار دهد. از جمله می‌توان از توحید زوروانی یاد

کرد که اهورامزدا و اهریمن را فرزندان یک خدای واحد به نام زوران می شمرد. نمونه‌ی بعدی تألیف اوستای ساسانی است که المان‌های وحدت وجود مانند: معجزه، قربانی، خودآزاری مؤمنان و تبعیض‌های جنسیتی را ضمیمه‌ی گات‌های زرتشت می‌کند.

در حالی که ادیان ابراهیمی از تضادهای نظام برده‌داری رشد کرده بودند، اما در ایران یک نظام رانتهی رواج داشت و ایرانیان انسان‌های آزاد به شمار می‌رفتند. بنابراین شاهنشاهی ساسانیان با یک بحران ایدئولوژیک مواجه بود که با قیام مزدکیان به درستی عریان شد. ما اینجا با یک واکنش رادیکال فرهنگی در تقابل با وحدت وجود از ادیان ابراهیمی، یعنی با عوامل سوپژکتیو و با بحران مقبولیت حکومت ساسانی مواجه هستیم که حدود ۳۰ سال به طول انجامید، تا این‌که سرانجام توسط خسرو انوشیروان ساسانی به خاک و خون کشیده شد. با این وجود اما بحران ایدئولوژیک حکومت حل و فصل نشد، تا این‌که دربار شاهنشاهی خسرو پرویز را نیز به کام خود کشید. با وجودی که در زمان زمامداری وی مناطق ارضی کشور به مصر و کرانه‌های جنوبی دریای مدیترانه گسترش یافته بودند، اما طبقه‌ی حاکم درباری وحدت خود را از دست داده و دربار دستخوش بحران و دسیسه شده بود. به این صورت که پس از قتل خسرو پرویز در عرض سه سال ده نفر به مقام شاهنشاهی و بعداً به قتل رسیدند. به این ترتیب، بهترین امکانات برای کشورگشایی اعراب مسلمان و انهدام شاهنشاهی ساسانیان در ایران مهیا شد.

خدای مسلمانان الله و کتاب آسمانی آن‌ها قرآن است. با وجود که الله در قرآن رحمان و رحیم نامیده می‌شود، اما آن یک خدای واحد، بی‌رحم، مکار و مصلحت‌گرا است که محمد آن‌را از رقابت عشیره‌ی هاشمی با عشیره‌ی اموی بر سر تقسیم درآمد کعبه آفرید. تفاوت محمد با دیگر

مدعیان نبوت این است که وی شخصاً اقدام به تأسیس دولت کرد و مجری وحدت وجود شد. به این معنی که وی امت اسلامی را تشکیل داد و شریعت الله را بر آن اعمال کرد. از آن پس که خلافت اسلامی بر سرزمین ایران گسترش یافت، دیری نپایید که اشراف ایرانی به صورت مشاور، دبیر، مترجم، حکیم، حسابدار، ندیم، وزیر و از جمله فقیه به دربار خلیفه راه یافتند. ابن خلدون از یکی از عجایب تاریخ سخن می گوید، زیرا از ۱۶ فقیه عالی رتبه‌ی خلافت امویان ۱۴ نفر از آن‌ها ایرانی بودند، با وجودی که پیامبر اسلام عرب و زبان قرآن عربی است. گرایش اشراف ایرانی به دین اسلام از آنجا ناشی می‌شد که اصل وحدت وجود از دین اسلام به بهترین وجه ممکنه قدرت بلامنازع‌ی حکومت مرکزی را موجه و از منافع مادی و جایگاه طبقاتی آن‌ها حفاظت می‌کرد. حتا سرنگونی خلافت امویان توسط جنبش ایرانی شعوبیه به سرکردگی ابومسلم خراسانی منجر به احیا نظام شاهنشاهی و تاریخ فرهنگی ایرانیان نشد و در نهایت به استقرار خلافت عباسیان بر سرزمین ایران انجامید. به همین منوال باید از حکومت‌های ایرانی‌تبار مانند: بوییان، تیموریان، سامانیان و صفاریان یاد کرد که هیچ کدام از آن‌ها حاضر نبودند که از توجیه مشروعیت اسلامی، یعنی از وحدت وجود صرف نظر کنند. حتا خاقان عشایر مغول نیز پس از سرنگونی خلافت عباسیان به اسلام گرویدند و از اجرای قوانین عشیره‌ای خود به نام "یسا" صرف نظر کردند، زیرا با استناد به وحدت وجود بی چون چرا جانشین خلیفه‌ی مسلمانان شدند. البته با اضمحلال حکومت آنان نیز خدش‌های به وحدت وجود وارد نیامد و تنها اتفاقی که افتاد به این شرح بود که خلافت عثمانی با استناد به آیین سنیان و سلسله‌ی صفوی بر اساس تشیع

دوازده امامی بر پا شدند که البته تا هم اکنون بختک تاریخ فرهنگی آن بر روحیه‌ی ایرانیان کم و بیش سنگینی می‌کند.<sup>۱</sup>

لیکن در همین دوران رونق تولیدات مانوفاکتور شهری و سرمایه‌ی تجاری منجر به تحولات شگرفی در مرکز اروپا شدند. به این عبارت که بر اساس پراکسیس مولد و در روند تحولات اجتماعی طبقه‌ی نوین بورژوازی در برابر سیسم اعیان و اشراف فئودالی قد علم کرد. از این پس، بورژوازی دیگر حاضر نبود که به مناسبات قرون وسطایی و سلطه‌ی واتیکان که البته توسط وحدت وجود موجه می‌شد، تن بدهد. بنابراین بر اساس پراکسیس مولد و از بطن این تضاد طبقاتی بود که رفرماسیون لوتری نیز پدید آمد. به این صورت که مارتین لوتر معجزه‌ی الهی را از شکل اسطوره‌ای آن آزاد ساخت و آن‌را به آفرینش طبیعت در ۶ روز نسبت داد و از این طریق سلطه‌ی بلامنازعه‌ی دینی و سیاسی واتیکان بر اروپا را در هم شکست. به این ترتیب، قوای ماوراءطبیعی از طبیعت مجزا و خردمندی معطوف به جهان واقعی شد و مشروعیت واتیکان توسط وحدت وجود را بی‌اعتبار کرد. ما اینجا با نطفه‌ی جهان مدرن مواجه هستیم که منشأ تکامل سوژه‌ی شناسا و فعال محسوب می‌شود. از این پس، فرقه‌های پروتستانی و از جمله کلونینیسیم تبدیل به نظریه-پردازان بورژوازی نوپای اروپا شدند. محصول نزاع پروتستان‌ها با واتیکان یک جنگ سی ساله میان مسیحیان بود که ۶ میلیون انسان قربانی آن شدند. این جنگ چنان کلیسا را دچار بحران و ضعف کرد که در مرکز اروپا شرایط کلی برای زایمان جهان مدرن مهیا گشت در این ارتباط ماکس وبر از سحرزدایی از جهان سخن می‌گوید. به این معنی که بورژوازی بر اساس منطق هدفمند، روش مدرن تولید سرمایه‌داری را

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرملن و اندیشه، جلد نهم، برلین

پدید آورد. مقوله‌ی "منطق هدفمند" به این معنی است که انسان برای تحقق اهداف دنیوی خود از ابزار مناسب استفاده می‌کند. پیداست که هر چه انسان توانمندتر شود، به همان اندازه قوای ماوراءطبیعی بی‌اثرتر از گذشته به نظر می‌آیند. به این ترتیب، قوای متافیزیکی و فراحسی رفته رفته سلب قدرت شدند و وحدت وجود بیش از پیش رنگ باخت. در مسیر این تاریخ فرهنگی کسانی مانند: اسمیت، ریکاردو و میل دانش قانون ارزش را پدید آوردند، کسانی مانند: ماکیاولی، کامپانلا، هابز، گروتیوس و روسو سیستم توازن قوای دولت‌ها را به کار گرفتند، کسانی مانند: بیکن، دکارت، اسپینوزا و لایبنیتس الهیات را با استناد به علوم طبیعی مستدل کردند و با خرافه‌زدایی از دین، راه را برای روشنگری و نقد دین توسط کسانی مانند ولتر هموار ساختند. محصول این تاریخ فرهنگی را کانت "دوران کپرنیکی" می‌نامد. این‌جا نقطه‌ی عطف تاریخ، یعنی تولد جهان مدرن و پیروزی خرد بشری بر وحدت وجود است. در مسیر همین تحولات مثبت تاریخی بود که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی نیز متکامل شد. به این عبارت که کانت ایمان دینی را در حدود خرد ناب مستقر و جدایی دین از دولت را موجه کرد. اوج این خردمندی توسط فلسفه‌ی فیثته موجه می‌شود که سوژه را از واقعیت مستقل می‌سازد. ما اینجا با فلسفه‌های استعلائی مواجه هستیم که هگل بر اساس یک خرد خودبنیاد بر علیه آن‌ها اقدام کرد، همین‌که یک فلسفه‌ی درون ذاتی را بر اساس خردمندی سوژه و با استناد به تفکر دیالکتیکی پدید آورد. انتقاد هگل از این زاویه به فلسفه‌های استعلائی کانت، فیثته و هم‌چنین پانته‌ئیسیم شلینگ وارد می‌آید که فلسفه‌ی آن‌ها فاقد مفاهیمی مانند: "اراده" و "حدود"، یعنی فاقد مفهوم "خرد عملی" هستند و لذا قادر به فراروی از روح منحن جهان فئودالی که وی آن‌را "گوهر گنبدیده" نیز می‌نامد، نمی‌شوند. بنابراین هگل در یک حرکت از تفکر، مفهوم "سوژه" با مفهوم "گوهر" را در مفهوم "خود قضیه" در شکل آپریور به وحدت

دیالکتیکی می‌رساند و آن‌را بر اساس دانش اقتصاد ملی به سوژه‌ی جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی بورژوازی ارتقا می‌دهد. اینجا مفهوم "خود قضیه" به معنی کالا و توجیه حق مالکیت خصوصی است که سوژه‌ی فعال آن بورژوازی محسوب می‌شود. از این منظر هگل بی‌محابا نتیجه می‌گیرد که تنها زمانی یک جامعه به آشتی می‌رسد که انسان‌ها به سوژه‌گی کالا تن بدهند، مانند کالا رفتار کنند، مالکیت خصوصی را بپذیرند، به آن قراردادی که با آگاهی بسته‌اند، پایبند بمانند و از قانون پیروی کنند. پیداست کسی که فاقد ابزار تولید است، باید تنها کالایی را که در دسترس دارد، به بازار عرضه کند و آن هم نیروی کارش و تقبل بردگی کار مزدی است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، آن رفرماسیون لوتری که منجر به آزادی سوژه از وحدت وجود شده و توسط روشنگری تثبیت گشته بود، اما در نظم جامعه‌ی بورژوازی با مانعی به عنوان حق مالکیت خصوصی مواجه شد. به بیان دیگر، نظریه‌پردازان بورژوازی فعالیت سوپژکتیو را مصادره به مطلوب کردند. به این معنی که آن جهان مدرن که با استناد به خردمندی و منطق هدفمند موجه شده بود، تنها منطق ارزش افزایی سرمایه، یعنی پذیرفتن حق مالکیت خصوصی، اعتبار قانون ارزش و تدارک روش مدرن تولید سرمایه‌داری را مد نظر داشت و در واقع تنها منطق بورژوازی را به عنوان یک طبقه‌ی مدرن و جهان‌شمول اجتماعی نمایندگی می‌کرد. لیکن ما اینجا با استثمار نیروی کار بیگانه، از خودبیگانگی و سلب موضوعیت کارگران مزدی مواجه هستیم که بیان اجتماعی خود را با جنبش کارگری و به صورت نبردهای طبقاتی پدید می‌آورد.

از آنجا که نتایج فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، یعنی آشتی جامعه‌ی بورژوازی در واقعیت مشاهده نمی‌شد و کشور آلمان تحت سلطه‌ی

اعیان و اشراف پراکنده‌ی فتودالی قرار داشت و فاقد یک دولت مقتدر مرکزی بود، در نتیجه هگلی‌های چپ به نقد آکوموداتیسیون و آپریوریسم در سیستم هگلی پرداختند. انتقاد آن‌ها به هگل از این زوایه وارد می‌آمد که وی دست به هماهنگی دین با فلسفه زده، از نتیجه به تحلیل رسیده، فلسفه‌ی وی تنها محصول تفکر ناب دیالکتیکی و لذا فاقد مصداق تجربی است. انگاری که "روح جهان" هگلی منجر به آشتی اجتماعی می‌شود، همان‌گونه که روح‌القدس مسیحی رستگاری مؤمنان را پدید می‌آورد. به بیان دیگر، فلسفه‌ی درون‌ذاتی و خرد‌خودبنیاد هگل مشکلی را در واقعیت حل و فصل نکرده بود، زیرا ابتکار فلسفی وی تنها محدود به جایگزینی "ایده‌ی مطلق فلسفی" به عنوان خالق جهان واقعی (دمیروز) در جایگاه "روح مطلق مسیحی" می‌شد. انگاری که هنوز این ارواح و نه فعالیت سوپژکتیو انسان‌ها هستند که جهان واقعی را می‌آفرینند. بنابراین هگلی‌های چپ به نقد دین دامن می‌زدند و به خود نوید فراروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را می‌دادند، روشنگری را تنها شرط فراروی از آگاهی وارونه و خردمندی دولت و تدارک سکولاریسم می‌شمردند که از این طریق، بورژوازی را به سوی تصرف قدرت سیاسی و توسعه‌ی اقتصادی آلمان هدایت کنند.

از جمله باید از کتاب مشهور فویرباخ با عنوان ماهیت مسیحیت یاد کرد که کشف فلسفی جابجایی سوژه با ابژه در تکامل دین و ایده‌آلیسم هگلی به آن منسوب می‌شود. اینجا موضوع نقد وی از خودبیگانی است که توسط مشاهده‌ی حسی مستدل می‌شود. به این معنی که این انسان‌ها هستند که دین و خدا را می‌آفرینند و نه بر عکس، در حالی که دین به یک حیات مستقل و قدسی دست می‌یابد و انسان‌ها را به انقیاد اهداف کلیسا می‌کشد. به همین منوال ایده‌آلیسم هگلی نیز محصول تفکر ناب سوپژکتیو است که به صورت "روح جهان" استقلال یافته و انسان‌ها را

معطوف به یک آشتی اجتماعی کرده که مصداق تجربی آن احساس نمی شود. انگاری که "روح مطلق هگل" جایگزین "روح مقدس عیسی" شده است و نوید رستگاری را به مخاطب خود می دهد. اینجا فویرباخ از جابجایی سوژه با محمول (ابژه) نتیجه می گیرد که انسان با نوع ماهوی بشر از خودبیگانه شده است. اما انسان مود نظر وی نیز فاقد مصداق تجربی و در واقعیت غیر قابل رویت بود، زیرا وی انسان شناسی خود را با استناد به مفاهیم "قلب"، "اراده" و "خرد" متکامل کرد. لیکن ما اینجا نه با یک انسان واقعی، بلکه دوباره با جهان ارواح، یعنی با روح یک انسان ایده آل و قوای ماوراءطبیعی مواجه هستیم. انگاری که روح انسان فویرباخی با روح القدوس مسیحی و روح جهان هگلی در رقابت است که واقعیت را بیآفریند. بنابراین ما نزد هگل و فویرباخ با احیا وحدت وجود در شکل فلسفی آن مواجه هستیم که البته از فعالیت سوپژکتیو انسانی ممانعت می کنند.

از آن پس که مارکس متوجهی خطای فلسفی فویرباخ شد، به تدوین مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ دست زد. یکی از نکات نقد مارکس به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ به این عبارت است که وی آگاهی وارونه‌ی دینی را به زمینه‌ی دنیوی آن نسبت داده و در پی حل و فصل آن است، در حالی که در نظر ندارد که منشأ این آگاهی وارونه، تضادهای درون ذاتی و از هم گسیختگی جهان وارونه‌ی بورژوازی است. به این معنی که بورژوازی با استناد به حق مالکیت خصوصی پیکر متضاد اقتصادی را پدید می آورد، در حالی که دولت توسط قوای قضائیه و مجریه حفاظت از حق مالکیت خصوصی و این مناسبات از خودبیگانه را به عهده می گیرد. بنابراین بورژوازی باید جهت حفاظت از منافع مادی و جایگاه طبقاتی خود لاجرم به فریبکاری متوسل شده و اشکال دینی بسازد و بر اساس مناسبات از خودبیگانه منجر به خودفریبی طبقه‌ی

کارگر شود. پیداست که تنها راه فراروی از این ارواح خودساخته منقلب کردن تئوری و پراکسیس مناسبات ازخودبیگانه است که ما مضمون آن را در تز چهارم مارکس از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ به شرح زیر می‌یابیم:

«فویرباخ از تجربه‌ی ازخودبیگانگی خودکرده‌ی دینی [یعنی] از دوگانه-سازی جهان در یک جهان دینی و یک جهان دنیوی عزیمت می‌کند. تلاش وی به این عبارت است که جهان دینی را در زمینه‌ی دنیوی‌اش حل کند. اما این که زمینه‌ی دنیوی خود را از خویشتن مرتفع ساخته و خود را در یک قلمرو مستقل در ابرها مستقر می‌کند، تنها از طریق ازخودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی دنیوی قابل توضیح است. بنابراین خود این [زمینه] باید از درون خود [یعنی] هم در تضاد خود فهمیده شود و هم به صورت پراتیک منقلب گردد. به این ترتیب، پس از آن که، برای نمونه خانواده‌ی زمینی به صورت راز نهفته‌ی خانواده‌ی مقدس کشف شد، هم اکنون باید همان اولی تئوریک و پراتیک منهدم گردد.»<sup>۱</sup>

اینجا مارکس از مفهوم "خانواده" به صورت استعاره استفاده می‌کند. خانواده‌ی مقدس عنوان کتابی است که مارکس همراه با انگلس در نقد هگلی‌های چپ و از جمله برونو بائرنوشت که همراه با برادرش به نام ادگار بائر در برلین روزنامه‌ی *ادبیات عمومی* را منتشر می‌کرد. مفهوم "خانواده‌ی زمینی" اینجا به معنی دولت و جامعه‌ی بورژوایی است که برونو بائر در پی رفرم آن‌ها بود. وی توسط رفرم آگاهی به خود نوید می‌داد که دولت از ساختار اشرافی و فئودالی خود عبور خواهد کرد و با استقرار یک دولت سکولار در آلمان فراروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): *Thesen über Feuerbach*, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f. und ۵۳۳f., Berlin (ost)

هگل ممکن و راه به سوی توسعه‌ی سرمایه‌داری کشور نیز گشوده می‌شود. مارکس اینجا تعویض پارادایم فراروی از فلسفه، یعنی فراروی از ارواح خودساخته را معرفی می‌کند. به این معنی که با نقد صرف دین، یعنی نقد جابجایی سوژه با محمول (ابژه) نه فراروی از وحدت وجود ممکن و نه مسیر جهان مدرن به سوی فعالیت سوژکتیو در راستای رهایی انسان هموار می‌گردد، زیرا این زمینه‌ی متضاد دنیوی به دلیل تضادهای درون‌ذاتی و از هم‌گسیختگی جامعه‌ی بورژوایی همواره اشکال نوین دینی را پدید می‌آورد و منجر به فریبکاری طبقه‌ی حاکم و خودفربیی فرودستان جامعه و لذا از خودبیگانی و انفعال سوژه می‌شود. بنابراین روش نقد باید مستقیماً به سمت زمینه‌ی دنیوی، یعنی منشأ تولید ارواح خودساخته و توجیه وحدت وجود نشانه بگیرد، تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوایی را عریان کند، سوژه‌ی انقلابی را به خودآگاهی برساند و تئوری و پراکسیس مناسبات طبقاتی را منقلب سازد.

مارکس با تدوین مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ نقشه‌ی راه فعالیت تئوریک و سیاسی خود را طراحی کرد که ما مضمون آن را در کتاب سرمایه به عنوان نقد اقتصاد سیاسی می‌یابیم. اینجا مارکس از روش دیالکتیکی خود سخن می‌گوید و دیالکتیک از منظر وی به معنی نفی سوژکتیو است. به این ترتیب، مارکس در نقد روش مدرن تولید سرمایه‌داری به صورت یک سوژه‌ی شناسا و جانبدار فعال می‌شود. وی سرمایه را در حرکت واقعی‌اش نقد و مفاهیم نقد اقتصاد سیاسی را در عملکرد وجودیشان متکامل و از این طریق، حرکت دیالکتیکی ارزش‌افزایی سرمایه را عریان می‌کند. سوژه‌ی فعال، یعنی مدیر و مدبر حرکت سرمایه، سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است، در حالی که انباشت سرمایه همواره با رقابت، تضادها و بحران‌های درون‌ذاتی

در اشکال ادواری و سیستمی و لذا با نبردهای طبقاتی مواجه می‌شود. اما مارکس اینجا نه یک تحلیل ابژکتیو از مناسبات کلی سرمایه‌داری را ارائه می‌دهد و نه در پی منطقی ساختن روند تولید و توزیع کالایی و یا تشدید دوران سرمایه با کالا و رشد نیروهای مولد است. به این معنی که مارکس اینجا به صورت سوژه‌ی فعال و جانبدار در تبیین تئورک دخل و تصرف می‌کند و در انعکاس حرکت مشخص سرمایه در یک تئوری مجرد و کلی قاطعانه جانب پرولتاریا را می‌گیرد، قانون ارزش را به صورت تولید ایدئولوژیک و محصول جایجایی سوژه با ابژه افشا می‌کند، تحت عنوان بت‌انگاری نقش متافیزیکی کالا و پول را عریان کرده و آن‌ها را سوژه‌های دروغ می‌خواند، به مماشات با بورژوازی نمی‌پردازد و به بهانه‌ی ضرورت رشد نیروهای مولد برای آن نقش تاریخی قائل نمی‌شود، سیه‌روزی پرولتاریا را بلاواسطه به روش مدرن تولید سرمایه‌داری نسبت می‌دهد و همواره بر این نکته تأکید می‌کند که قانون ارزش پشت سر پرولتاریا متحقق می‌گردد. به این معنی که پرولتاریا هستی اجتماعی خود را تحت تأثیر ایدئولوژی بورژوایی تجربه می‌کند و تنها به دلیل ازخودبیگانگی است که به مناسبات ازخودبیگانه تن می‌دهد، سلطه‌ی کار مرده بر کار زنده را می‌پذیرد و به انقیاد محصولات کار خود و انفعال کشیده می‌شود. بنابراین مارکس توسط کتاب سرمایه یک آگاهی تئوریک، انتقادی و عمل‌گرا را از نقد پراکسیس مولد سرمایه پدید می‌آورد که در وحدت با آگاهی تجربی طبقه‌ی کارگر به تکامل سوژه‌ی انقلابی از بطن نبردهای طبقاتی می‌انجامد. به این معنی که طبقه‌ی کارگر تحت تأثیر نقد اقتصاد سیاسی مارکس به خودآگاهی می‌رسد، دلایل ذلت، تحقیر و تحمیق خود را در جهان وارونه‌ی بورژوایی می‌یابد و تحت این شرایط، یعنی از بطن کار ازخودبیگانه از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و با اراده مناسبات ازخودبیگانه را منقلب می‌سازد. ما این‌جا با اردوگاه کار، یعنی با انبوه کارگران مزدی مواجه هستیم که از

فعالیت صنفی به فعالیت سیاسی ارتقا می‌یابد، قوای مقننه، مجریه و قضائیه‌ی را تخلیه می‌کنند، با تشکیل مدیریت شورایی قدرت زنده‌ی جامعه را از دولت پس می‌گیرند و از اصول ماهوی سرمایه‌مانند: قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی فراروی می‌کنند. به این ترتیب، فعالیت سوژکتیو طبقه‌ی کارگر، یعنی نفی نفی دیالکتیکی به انجام می‌رسد، همین‌که مالکیت انفرادی کارگران به شکل اجتماعی آن در می‌آید، روند تولید و توزیع اجتماعی از نو سازماندهی می‌شود و آن موانعی که بورژوازی در برابر مسیر جهان مدرن ساخته، بر طرف می‌گردد. به بیان دیگر، مارکس توسط روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده به شقیقه‌ی وحدت وجود نشانه می‌گیرد، نقش ارواح خودساخته را جهت انفعال سوژه‌ی انقلابی بی‌اثر می‌کند و در واقعیت مدرنیته را به کمال می‌رساند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس بر اساس خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی و در مسیر تاریخ فرهنگی جهان مدرن متکامل شده است، در حالی که ما در آثار متأخر انگلس یک واکنش فوق‌ارتجاعی به آن‌را می‌یابیم، زیرا وی با سوژه‌زدایی از دیالکتیک، وحدت وجود را در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن احیا کرد. وی پس از شکست انقلاب آلمان و بازگشت به منچستر فعالیت مشترک تئوریک خود با مارکس را خاتمه داد و با استفاده از روش تطبیقی و تشبیهی به مطالعه‌ی علوم طبیعی روی آورد و راه را برای مغالطه‌های خود هموار ساخت. به این صورت که وی حرکت "ماده ی مطلق" را جایگزین حرکت "ایده‌ی مطلق" از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل کرد و به یک حرکت جهانشمول داروینیستی دست یافت که آن‌را به

هستی‌شناسی نیز بسط داد.<sup>۱</sup> از این منظر حرکت دیالکتیکی از نفی سوژکتیو تهی می‌گردد و به صورت یک حرکت جهانشمول، دترمینیستی و ابژکتیو از مسیر ماتریالیستی تاریخ به نظر می‌آید که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در اثر متأخر انگلس با عنوان *آنتی دورینگ* می‌یابیم:

«دیالکتیک اما چیز دیگری به غیر از دانش قوانین کلی از حرکت و تکامل طبیعت، جامعه‌ی انسانی و تفکر نیست.»<sup>۲</sup>

به این ترتیب، انگلس از فلسفه‌ی طبیعت و حکمفرمایی دیالکتیک بر کلیت طبیعت سخن می‌گوید و با سوژه‌زدایی از دیالکتیک آن‌را به سه اصل "تداخل تضادها"، "کمیت و کیفیت" و "نفی نفی" تقلیل می‌دهد و سرانجام تحت عنوان "دیالکتیک ابژکتیو" یک آفریدگار ماتریالیستی را به شرح زیر می‌آفریند:<sup>۳</sup>

«ما اطمینان داریم که ماده در تمامی دگرگونی‌های خویش در نهایت همان می‌ماند، که هیچ یک از صفات آن کم و کاست نمی‌شود و از این رو همچنین با همین ضرورت آهنین که با آن بر روی زمین بالاترین شکوفه‌ی خویش، [یعنی] روح متفکر را به وجود آورده، دوباره منهدم می‌سازد و آن‌را در جای دیگری و در زمان دیگری دوباره به اجبار به وجود می‌آورد.»<sup>۴</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا ظاهراً با یک آفریدگار جهانشمول مواجه هستیم که انگلس آن‌را "ماتریالیسم دیالکتیکی" نیز می‌نامد و تنها تحت تأثیر بلامنازعه‌ی آن است که

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۰): *Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost), S. ۱۱, ۴۲

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۱۳۱f.

<sup>۳</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۰): *Dialektik der Natur*, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost), S. ۴۸۱

<sup>۴</sup> Ebd., S. ۳۲۷

"ماتریالیسم تاریخی" فرماسیون‌های اجتماعی را در یک ردیف دترمینیستی پدید می‌آورد: جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم.

وجه دیگر سوژه‌زدایی انگلس متأخر از دیالکتیک، یک بازگشت ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ است که شناخت‌شناسی را محدود به عینیت، شیئیت و مادیت کرده و تنها معطوف به شکل ابژه می‌شود. به این معنی که ماهیت پدیده‌ها را پنهان و نقش تاریخ فرهنگی آن‌ها را به کلی انکار می‌کند، در حالی که از سوی دیگر، ماتریالیسم را به صورت دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر و عینیت را به صورت مکانیکی از ذهنیت مجزا می‌سازد. انگاری که ما با یک جهان صرف ابژکتیو و مادی مواجه هستیم و فعالیت سوژکتیو انسانی تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر روند تاریخ ندارد. انگاری که روبناها مانند: دین، فلسفه، ایدئولوژی، حق و سیاست انعکاس یک به یک مکانیکی از زیربنای اقتصادی هستند. انگاری که توسعه‌ی زیربنای اقتصادی خودبخودی منجر به تداخل تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید می‌شود، سپس در یک درجه‌ی معین از تضادهای ابژکتیو، کمیت به کیفیت دگرگون گشته و بر اساس نفی نفی جامعه به صورت دترمینیستی به فرماسیون بالاتری صعود می‌کند. از این منظر دیگر نه خبری از تاریخ فرهنگی یک سوژه‌ی درون‌ذاتی است، نه فعالیت سوژکتیو پرولتاریا نتیجه می‌دهد و نه امکان ضدانقلاب در نظر گرفته می‌شود. انگاری که روند ماتریالیستی تاریخ به صورت منطقی، هدفمند، ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر سپری می‌شود و به سوی سوسیالیسم - که البته در حال حاضر و تحت شرایط موجود ظاهراً غیرممکن است - سمت می‌گیرد. ما اینجا با تمامی عواقب فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن مواجه هستیم، یعنی: جابجایی سوژه با ابژه، کله‌پایی دیالکتیک، آپریوریسم، سوداگری،

فریبکاری و انفعال سوژه‌ی واقعی. بنابراین محصول سوژه‌زدایی انگلس متأخر از دیالکتیک تنها یک تفسیر ماتریالیستی از وحدت وجود فلسفی است، زیرا انسان را معطوف به یک قوای ماوراءطبیعی که از دخل و تصرف در آن عاجز است، می‌کند، زیرا پرولتاریا را به عنوان سوژه‌ی واقعی سلب موضوعیت کرده و نبرد طبقاتی به انفعال می‌کشد.

از آن پس که مارکس دیگر در قید حیات نبود، انگلس به عنوان ویراستار و ناشر کتاب سرمایه تنها مفسر معتبر آثار وی محسوب می‌شد. البته این موضوع را نیز باید در نظر داشت که انگلس با تمامی سرکردگان سوسیال دموکراسی در ارتباط بود و همواره مغالطه‌های خود را بی‌محابا به مارکس نیز نسبت می‌داد. به این ترتیب، انترناسیونال دوم تحت تأثیر آثار متأخر انگلس قرار گرفت، در حالی که وی عامدانه تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را تخطئه می‌کرد. ما اینجا با انحراف تئوری و پراکسیس انترناسیونال دوم نسبت به انترناسیونال اول مواجه هستیم. در حالی که تحت نفوذ تئوری انتقادی و انقلابی مارکس وحدت پرولتاریا و انقلاب جهانی در دستور فعالیت سیاسی قرار داشت، ارتجاع انگلسی منجر به اشکال سوسیال رفرمیستی و سوسیال داروینیستی از ایدئولوژی مارکسیسم شد. از جمله باید از پلخانف یاد کرد که در آثار خود نه برای مارکس، بلکه برای ارتجاع انگلس موضع می‌گیرد و تحت عنوان "مونیسیم تاریخی" حرکت ماتریالیستی تاریخ را منطقی و دترمینیستی تفسیر می‌کند.<sup>۱</sup> در این ارتباط باید از نقش لنین نیز یاد کرد، زیرا وی نطفه‌ی سوسیال داروینیسم را در جنبش کمونیستی کاشت. به این صورت که وی آفریدگار ماتریالیستی را از آثار متأخر انگلس وام گرفت، با استفاده از مفهوم "میسون" (رسالت) طبقات

<sup>۱۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): نقش گئورگی پلخانف در تأسیس مارکسیسم روسی، در آرمان و اندیشه، جلد هفدهم، صفحه‌ی ۶۱ ادامه، برلین

اجتماعی را آدرس دریافت یک پیام ماوراءطبیعی خواند و سپس مقوله ی "دیکتاتوری پرولتاریا" را مصادره‌ی حزبی کرد و آن را مجری رسالت ناتمام تاریخی بورژوازی در شوروی خواند. لنین هم‌زمان - و البته در پیروی از آثار متأخر انگلس - ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر ساخت و هر جریانی که حرکت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر تاریخ به سوی سوسیالیسم را انکار می‌کرد، متهم به رویزونیسم از مارکسیسم و قاطعانه منزوی و سرکوب کرد.<sup>۱</sup>

در امتداد همین دماغوگی، یعنی تفسیر ماتریالیستی از وحدت وجود و در متن تاریخی فرهنگی ایرانیان بود که حزب توده توسط انتشاراتش موفق شد که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را در ایران رواج دهد. از آنجا که ایرانیان نه رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده بودند و نه منطق جهان مدرن و بخصوص مضمون تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را می‌فهمیدند، در نتیجه اصالت مارکسیسم را تنها به انتشارات حزب توده منسوب می‌کردند. بنابراین یک سری آخوند، بچه آخوند و اعضای هیئت‌های مذهبی بدون این که جزئی‌ترین نقدی را به اسلام وارد بیاورند، به مارکسیسم گرویدند، زیرا وحدت وجود در شکل ماتریالیستی آن و بر خلاف خرافات دینی، وعده‌ی توسعه‌ی اقتصادی کشور را به آن‌ها می‌داد و البته بدون این که به اصول اعتقادی آن‌ها به یک قدرت ماوراءطبیعی خدش‌های وارد بیاورد. از جمله باید از کسانی مانند: تقی ارانی، امیر نیک‌آیین و احسان طبری یاد کرد که با استناد به وحدت وجود، سوسیال داروینیسم بلشویکی را در مضمون ایدئولوژی

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): منطق و تاریخ از منظر لنین، در آرمان و اندیشه، جلد هفدهم، صفحه ۸۹ ادامه، برلین و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): مبانی ایدئولوژیک شکست انقلاب اکتبر، در آرمان و اندیشه، جلد هفدهم، صفحه‌ی ۱۵۳ ادامه، برلین

مارکسیسم - لنینیسم در ایران ترویج کردند.<sup>۱</sup> به این ترتیب، یک ایمان راسخ شبه‌دینی به تضاد ماهوی خیر با شر، یعنی سوسیالیسم امپریالیسم میان نسل‌های جوان سیاسی کشور رایج شد که بر اساس یک حرکت دترمینیستی از روند تاریخ از اضمحلال امپریالیسم و پیروزی قطعی سوسیالیسم نوع شوروی گزارش می‌داد. ما این‌جا با یک اعتقاد آخر زمانی مواجه هستیم که بر اساس یک منطق ظاهری که از پراکسیسم مستقل گشته است، حسن ختام تاریخ را به پیش‌فرض می‌گیرد. از جمله باید به مقالات اقتصادی کسانی مانند: جوانشیر و فرامرز خطیری اشاره کرد که در نشریه‌ی حزب توده با عنوان دنیا منتشر شده‌اند. در حالی که آن‌ها این‌جا اقتصاد ایران را وابسته به امپریالیسم می‌خوانند، تنها شرط توسعه‌ی اقتصادی کشور را راه رشد غیرسرمایه‌داری خوانده و در همکاری اقتصادی ایران با شوروی نوید پیروزی بر امپریالیسم را به مخاطبان خود می‌دهند.<sup>۲</sup> ما همین تأثیرات مخرب اعتقاد به وحدت وجود را در فعالیت سیاسی حزب توده و هم‌چنین سازمان فداییان (اکثریت) نیز به درستی می‌یابیم که تحت لوای "پیروی از خط امام خمینی ضد امپریالیست" به همکاری اطلاعاتی با نظام جمهوری اسلامی دست زده و در ضدانقلاب سیاه و سرخ در ایران شرکت کردند. بنابراین زمانی که دبیر کل حزب توده، نورالدین کیانوری می‌گوید که اساساً تناقضی بین سوسیالیسم علمی و آموزه‌های اجتماعی اسلامی وجود

<sup>۱</sup> طبری، احسان (۱۳۵۴): فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران، انتشارات حزب توده ایران، صفحه ۸۳ ادامه

<sup>۲</sup> جوانشیر، ف. م. (۱۳۵۸): "اقتصاد اسلامی" از دیدگاه آیت‌الله محمود طالقانی، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۱۴ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه ۱۴ ادامه و خطیری، فرامرز (۱۳۵۸): جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه ۱۳۲ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه ۱۳۲، ۱۳۴

ندارد،<sup>۱</sup> زمانی که نظریه‌پرداز شاخص این حزب، احسان طبری تأکید می‌کند که اسلام‌گرایان از حرکت ذهنی به سوی جامعه‌ی توحیدی و حزب توده از حرکت مادی به سوی جامعه‌ی کمونیستی سخن می‌گویند و هر دو در واقع یکی هستند، زیرا آن‌ها با استناد به وحدت وجود از ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم سخن می‌گویند. از این منظر نه نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی، یعنی نقد عوامل توجیه نظام طبقاتی و تفرقه و انفعال طبقه‌ی کارگر ضروری است، نه پیروی از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس در دستور فعالیت سیاسی قرار دارد و نه روشنگری و نبرد رادیکال طبقاتی نتیجه‌ای می‌دهد، تا زمانی که موعود سوسیالیسم (ظهور امام) نرسیده باشد. بنابراین طبقه‌ی کارگر باید در بهترین وضعیت ممکنه به رفرمیسم تن بدهد و امپریالیسم‌ستیزی پیشه کند، با بورژوازی ملی به وحدت برسد، جهت رشد نیروهای مولد سرمایه‌ی ملی شدیدتر کار کند و در انتظار منجی، یعنی روند به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر تاریخ منفعل بماند. ما این‌جا با عواقب سیاسی سوژه‌زدایی از دیالکتیک و حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی، یعنی با یک جهان ظاهراً صرف مادی مواجه هستیم، در حالی که اسلام‌گرایان در همین مضمون، اما با اصطلاحات دیگر، یک جهان صرف روحی را تبلیغ می‌کنند. بنابراین دیگر فرقی ندارد که کسی به وحدت وجود اعتقاد داشته باشد و یا این‌که از سوژه‌زدایی از دیالکتیک سخن بگوید، زیرا در هر دو حالت ماوراء طبیعت از طبیعت ناگسستنی به نظر می‌آید و انفعال سوژه‌ی انقلابی (پرولتاریا) برنامه‌ریزی شده است.

<sup>۱</sup> Mardom, Nr. ۱۰۴ (V. Azar ۱۳۵۸): Die Tudeh-Partei stimmt für die Verfassung, in: Zentralorgan der Tudeh-Partei des Iran, S. ۱۶. und ۵, und Mardom, Nr. ۱۰۷ (۱۲. Azar ۱۳۵۸): Millionen von Massen beteiligen sich am Verfassungsreferendum, in: Zentralorgan der Tudeh-Partei des Iran, S. ۱۶.

ما این‌جا با عواقب ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم در پراکسیس سیاسی مواجه هستیم که البته نه تنها توسط حزب توده ایران، بلکه توسط تمامی احزاب برادر حزب کمونیست شوروی نمایندگی می‌شود. به این صورت که ساختار ایدئولوژیک و بوروکراتیک دولت‌های موسوم به "سوسیالیسم واقعاً موجود" به هواداران خود نوید پیروزی قطعی بر امپریالیسم را می‌داد. انگاری که در یک جهان دو قطبی راه سومی وجود ندارد و تمامی جریان‌های سیاسی باید به یک تصمیم سرنوشت‌ساز دست بزنند، مصداق قانون جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" را بپذیرند، راه رشد غیرسرمایه‌داری را جهت تکامل نیروهای مولد سرمایه‌ی ملی برگزینند، گام به گام در "اردوگاه سوسیالیسم" ادغام و منجر به شکست قطعی امپریالیسم شوند. برای نمونه می‌توان به آثار یندریش سلنی، پروفیسور رشته‌ی فلسفه و علوم سیاسی از دانشگاه دولتی چکسلواکی در شهر پراگ رجوع کرد. وی یک از مشهورترین استاد‌های "مارکس شناس" و مدرس سوسیال داروینیسم بلشویکی بود که آثارش به زبان‌های متفاوت نیز ترجمه شدند. هدف وی اثبات حرکت دترمینیستی و منطق تاریخ مثبت‌گرای هگل است که البته با استناد به آثار متأخر انگلس به یک شکل ماتریالیستی تفسیر می‌شود، تا این‌که استقرار سوسیالیسم را به عنوان حسن ختام سرنوشت مقدر انسان توجیه کند. وی در کتابی با عنوان علم منطق نزد مارکس و در سرمایه نه تنها تمایز "منطق تضاد" از "منطق تاریخ" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را نادیده می‌گیرد،<sup>۱</sup> بلکه ارجاع مارکس به علم منطق هگل جهت تکامل حرکت منطقی ارزش افزایی سرمایه را دترمینیستی تفسیر می‌کند. وی این‌جا اسرار می‌ورزد که حرکت دیالکتیکی نزد مارکس فاقد سوژه‌های درون‌ذاتی و محصول همان حرکت دترمینیستی است که ما از حرکت ماده از آثار متأخر

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی‌تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین

انگلس و از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نیز می‌شناسیم. وی برای اثبات نظریات خود حتا دترمینیسم معادلات ریاضی و شیمی را که فاقد سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند، یک به یک به کتاب سرمایه مارکس نسبت می‌دهد، در حالی که نقد اقتصاد سیاسی وی مربوط به نقد ایدئولوژی بورژوازی و آن دانشی می‌شود که اقتصاددانان ملی و عامی آگاهانه پدید آورده‌اند. ما این‌جا با فعالیت سوپژکتیو سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته مواجه هستیم که در فقدان خودآگاهی پرولتاریا بردگی کار مزدی و استثمار نیروی کار را بر طبقه‌ی کارگر تحمیل می‌کند. بنابراین مارکس تئوری انتقادی و انقلابی خود را بر اساس حسیت نیروی کار، موضوعیت محصول کار و کلیت تولید متکامل کرد که در معادلات طبیعت ناب و قوانین فیزیکی و ریاضی اصولاً وجود ندارند. به بیان دیگر، یندریش سلنی در پیروی از مغالطه‌های انگلس دست به سوژه‌زدایی از دیالکتیک می‌زند<sup>۱</sup> که به شرح زیر سوسیالیسم نوع شوروی را به عنوان فرجام و حسن ختام زیست انسانی موجه کند:

«هم این‌که در قرن ۱۹ و در ارتباط با سرآغازهای جنبش انقلابی سوسیالیستی ضرورت تاریخی مسیر راه جهت عبور از چندگانگی سوپژکتیویسم و ابژکتیویسم به جهان‌بینی هومانستی و ماتریالیستی دیالکتیکی هموار کرد، هم‌اکنون روش تفکر ماتریالیستی - دیالکتیکی به مراتب ضروری‌تر می‌شود. آن از نظر اجتماعی - تاریخی مشروط به وجود سوسیالیسم واقعاً موجود است، [یعنی] از طریق سرشت تکامل اجتماعی‌اش و از طریق سرشت مسائل جهانی که باید حل شوند. آن قبل از هر چیز تضمین زمینه‌ی موجودیت انسان از طریق ممانعت از جنگ اتمی و حفاظت از محیط زیست طبیعی است. تحت این شرایط نوین انسان نمی‌تواند بدون هومانیسیم واقعی، بدون عبور اصولی از پلورالیسم

<sup>۱</sup> Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin

سوژکتیویسم و ابژکتیویسم (یعنی، بدون لنینیسم در کارکرد جهان‌بینی، علمی و متدویک اش) سر کند. در نهایت به همین دلایل که برای یک زمینه‌ی اقتصاد سوسیالیستی موجود تکامل اقتصاد با برنامه غیر قابل صرف نظر است و آن هم‌چنین ضرورت نقش مدیریت سازمان سیاسی پیشروان طبقه‌ی انقلابی کارگر در ائتلاف با کارکنان را ضروری می‌کند. تفکر تکامل از ماتریالیسم دیالکتیکی این چنین تبدیل به قاطعانه‌ترین شکل از تفکر آزادی، یعنی شکل تفکری از رهایی انسان برای دوران ما است.<sup>۱</sup>)

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با ایدئولوژی در منفورترین شکل آن مواجه هستیم، زیرا یندریش سلنی سوسیال داروینیسیم بلشویکی را به عنوان هومانیسیم جا می‌زند. انگاری که قانون جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" و سرشت تکامل اجتماعی قرار است، همه‌ی جهان را به سوی جهان‌بینی لنینیستی و به اصطلاح هومانیسیم براند. این شخص این‌قدر بی‌پرنسیپ است که نه تنها انتقادی به جنایات استالین ندارد، بلکه سرکوب "بهار پراگ" در سال ۱۹۶۸ میلادی توسط ارتش سرخ و پیمان ورشو را نیز نادیده می‌گیرد. در آن زمان الکساندر دوبچک انگیزه‌ی تحقق سوسیالیسم با یک چهره‌ی انسانی را داشت که البته با دخالت کاگ ب سرنگون شد. ما اینجا با عواقب قانون "ماتریالیسم دیالکتیکی" از آثار متأخر انگلس در پراکسیس سیاسی مواجه هستیم که توجیه فاشیسم در رخت کمونیسیم را عرضه می‌کند. از این منظر قتل عام کمونیست‌ها و میلیون‌ها انسان در شوروی و مابقی کشورهای "اردوگاه سوسیالیستی" منسوب به یک حرکت به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر ماتریالیستی از تاریخ و یک چک سفید

<sup>۱</sup> Zeleny, Jindrich (۱۹۸۶): Dialektik der Rationalität – Zur Entwicklung der Rationalitätstypus der materialistischen Dialektik, Hans Jörg Sandkühler et. Al. (Hg.), Köln, S. ۱۵۷

برای خطاهای سیاسی و عفو عمومی برای عده‌ای جنایتکار بالفطره صادر می‌شود. بنابراین اتفاقی نیست که این پیشروان خودخوانده‌ی پرولتاریا به هیچ وجه حاضر نیستند که دست از ایدئولوژی مارکسیسم-لنینیسم بشویند. البته این موضوع را نیز باید در نظر داشت که این کتاب یندریش سلنی در سال ۱۹۸۰ میلادی به زبان چک نوشته شد و هنوز جوهر ترجمه‌ی آلمانی آن از سال ۱۹۸۶ میلادی خشک نشده بود که "اردوگاه سوسیالیسم" دچار فروپاشی گشت.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، فعالیت سیاسی تحت تأثیر ایمان به وحدت وجود و یا همان سوژه‌زدایی از دیالکتیک نه تنها تصورات واهی را دود کرده و به آسمان می‌فرستد، بلکه به دلیل بیگانگی با پراکسیس نبرد طبقاتی جنبش کمونیستی را نیز با خطر انحطاط مواجه می‌کند. جمهوری اسلامی هم دقیقاً از همین نقاط ضعف تئوریک استفاده و با مشارکت حزب توده و سازمان فداییان (اکثریت) ضدانقلاب سیاه و سرخ را بر جامعه تحمیل کرد، خاوران‌ها ساخت و طیف چپ سیاسی را چنان به خاک و خون کشید که حتا یک آدرس پستی از آن در ایران بجا نماند. با تمامی وجود تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری پابرجا مانده و نبردهای طبقاتی دامن‌گیر دولت شدند. بخصوص در دوران جنگ با عراق بود که مدیریت بحران‌های اقتصادی با حدود شریعت مواجه شد. به این صورت که لایه‌های رفرم اقتصادی کابینه‌ی موسوی توسط شورای نگهبان رد می‌شدند و بر اساس همین از هم گسیختگی زمینه‌ی دنیوی بود که بحث دینی پیرامون تمایز "فقه پویا" از "فقه سنتی" گشوده شد. از جمله باید از عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری یاد کرد که پیشگام تفسیر نوین اسلام شدند که با تفسیر دیگری از وحدت وجود انسان‌ها را در برابر نظام جمهوری اسلامی به انفعال

بکشند.<sup>۱</sup> ما اینجا با یک واکنش ضدانقلابی به جهان مدرن مواجه هستیم، زیرا ایرانیان در تجربیات روزمره‌ی خود با فریبکاری اسلام‌گرایان به خوبی آشنا و معطوف به زمینه‌ی دنیوی هستی اجتماعی خود شده و با آگاهی در حال خیزش بودند و از درون همین تضادهای درون ذاتی نظام سرمایه‌داری با دین آسمانی اسلام بود که جنبش اصلاحات و جنبش سبز بیرون آمدند. هم‌زمان جریان‌های سلطنت طلب نقد دین را ابزار تجدید هویت تاریخی پیش از اسلام ایرانیان کردند. از جمله باید از اثر شجاع‌الدین شفا با عنوان *تولد دیگر یاد کرد* که در جوار انتشار آثار هایدگری در ایران تبدیل به سرچشمه‌ی تفکر ایرانی‌شهری شد. در تمامی این مدت جریان‌های مارکسیست - لنینیست حیران و ویلان به فعالیت سیاسی خود ادامه دادند، زیرا قادر نبودند که به نقد سوسیال داروینیسیم پرداخته و از بحران تئوریک و اصول اعتقادی خود، یعنی از سوژه‌زدایی از دیالکتیک و یا همان وحدت وجود در شکل ماتریالیستی آن فراروی کرده و به طبقه‌ی کارگر به عنوان سوژه‌ی واقعی انقلاب اجتماعی دست بیابند. بنابراین استقرار جمهوری اسلامی را به توطئه‌ی امپریالیسم، برگزاری کنفرانس گوادلوپ و تدارک کمربند سبز اسلامی در برابر "اردوگاه سوسیالیسم" نسبت دادند و بر اساس قانون جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" و حرکت به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر تاریخ به سوی سوسیالیسم شکست خود را انکار کردند، تا این‌که پس از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیسم" بحران تئوریک آن‌ها به کلی عریان شد. از این پس، انشعاب‌های حزبی و سازمانی شدت گرفتند، در حالی که بسیاری از فعالان سیاسی به انفعال کشیده شدند. این‌جا باید از تهمت‌های بی اساس، شایعه‌سازی‌های ناروا و تخطئه‌کاری و فحاشی‌های مستمر یاد کرد که پس از هر انشعاب سازمانی تبدیل به نقل و نبات

<sup>۱</sup>مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): بحران فقه سنتی و محدودیت‌های فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۳۹، ادامه، برلین

فعالان طیف چپ می‌شدند. در حالی که سازمان‌ها و احزاب مارکسیست - لنینیست کادرهای خود را از دست دادند و رهبران آن‌ها تبدیل به سرلشکرهای بی لشکر شدند، در رابطه با جنبش کارگری در کشور و جذب نسل‌های جوان در تبعید نیز به کلی ناکام ماندند. ما این‌جا با عواقب همان "فرهنگ سیاسی" منحط و مبتذل سوسیال داروینیسیم مواجه هستیم که آن‌را نزد اسلام‌گرایان نیز به صراحت تجربه می‌کنیم و با همان دگم‌ها دینی، اما در شکل به اصطلاح ماتریالیستی آن‌ها مواجه هستیم. به این عبارت که اسلام‌گرایان از حزب فقط حزب‌الله و رهبر فقط روح‌الله سخن می‌گویند، درحالی که مارکسیست - لنینیست‌ها در پی تشکیل یک نظام تک حزبی تحت رهبری فردی هستند. منشأ این توافق رفتاری متن مشترک تاریخی و فرهنگی فعالان سیاسی طیف چپ با طبقه‌ی حاکم قرون وسطایی کشور است که منجر به تفرقه‌ی خودکرده در جنبش کمونیستی می‌شود. بنابراین اتفاقی نیست که زوال حکومت اسلامی در کشور مترادف با انحطاط جنبش کمونیستی ایران نیز است. به این معنی که استقلال از پراکسیس و بیگانگی با جهان مدرن هر دو را خلع قدرت می‌کند.

ما هم اکنون در طیف چپ می‌توانیم سه جریان متفاوت را از یکدیگر متمایز کنیم. طیف اول، جریان‌های توده‌ایستی و نئوتوده‌ایستی هستند که در ایران به صورت قانونی فعالیت می‌کنند. پلات فرم این طیف سایت نقد/اقتصاد سیاسی به سردبیری پرویز صداقت است. ما اینجا با مقالات منتقدان نئولیبرالیسم، مشاوران بی‌جیره و موجب اصلاح‌طلبان حکومتی، مدرسان قرائت انفعالی از سرمایه، مترجمان مارکسیسم هگلی، نظریه‌پردازان طبقه‌ی متوسط، هواداران جنبش صنفی کارگران و منتقدان سرمایه‌داری نامتعارف در ایران سر و کار داریم. در این مجموعه نه نقدی به سوسیال داروینیسیم بلشویکی یافت می‌شود و نه

ماهیت سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی موضوع نقد است. هرچه بیشتر در مقالات این سایت کاوش کنیم، تأثیر سوژه‌زدایی انگلس از دیالکتیک را واضح‌تر می‌یابیم. اشکال کلی این مقالات فقدان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی (پرولتاریا) است که بر اساس خودآگاهی و فعالیت سوژکتیو آن تئوری انتقادی و انقلابی مارکس متکامل شده است. از این منظر سوسیالیسم البته یک ایده‌ی بسیار خوب، اما در شرایط کنونی غیر ممکن است. به بیان دیگر، سوسیالیسم این طیف محصول همان حرکت "ایده‌ی مطلق" هگلی یا حرکت "ماده‌ی مطلق" انگلسی، یعنی قلابی است، زیرا منجر به توجیه سیاست توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری می‌شود و طبقه‌ی کارگر را به انفعال می‌کشد.

طیف دوم، احزاب و سازمان‌های موسوم به انقلابی هستند که در "شورای همکاری نیروهای چپ و کمونیست" گرد آمده‌اند، تا در یک جبهه‌ی مشترک با بورژوازی ایران مبارزه کنند. مشکل کلی آن‌ها این است که نه از گذشته‌ی خود درس عبرت گرفته و می‌توانند از آن‌ها گذر کنند و نه راهی را به سوی آینده می‌گشایند. به این صورت که با انتقادهای ساده و سطحی به استالینسم می‌خواهند چراغ خاموش از سوسیال داروینسم گسست و گذر کنند. برخی از آن‌ها دیکتاتوری پرولتاریا، حزب دولتی و نظام تک حزبی را رد می‌کنند، به دنبال سرنگونی جمهوری اسلامی، آزادی زندانیان سیاسی، محاکمه علنی رهبران رژیم اسلامی و مصادره‌ی اموال آن‌ها و اموال بنیادهای مذهبی، جدایی دین از دولت، حق تعیین سرنوشت ملل و حق رأی عمومی هستند، در حالی که هیچ‌گونه انتقادی به ماهیت سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی ندارند. بنابراین اگر ما سه مؤلفه‌ی سندیکالیسم، مبارزه برای دموکراسی و سرنگونی

رژیم اسلامی را از اهداف آنها حذف کنیم، هیچ تفاوتی میان آنها با جریان‌های اصلاح‌طلب حکومتی نمی‌یابیم، زیرا سوسیالیسم آنها در واقعیت همان سرمایه‌داری دولتی است که راه رشد غیرسرمایه‌داری را به عنوان سیاست توسعه‌ی اقتصاد ملی در نظر می‌گیرد. ما این‌جا با شکل دیگری از نظام سرمایه‌داری مواجه هستیم که البته با استناد به حرکت "ایده‌ی مطلق" هگلی یا همان حرکت "ماده‌ی مطلق" انگلسی موجه می‌شود. انگاری که سوسیالیسم توسط رشد نیروهای مولد سرمایه‌ی ملی و در یک حرکت به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر تاریخی پدید می‌آید. ما این‌جا دوباره با همان سوسیالیسم قلبی مواجه می‌شویم که البته از طیف اول توده‌ایستی نیز می‌شناسیم.

طیف سوم، جریان‌های پراکنده‌ی لنینیست، استالینیست، تروتسکیست و مائوئیست را در بر می‌گیرد. سازمان‌های این طیف نه یک پلاتفرم مشترک دارند و نه اصولاً می‌توانند اتحادی را به وجود بیاورند و اگر احياناً از اتحاد سخن می‌گویند، تنها جنبه‌ی تاکتیکی برای یارگیری و تجدید قوا دارد. ما در سازمان‌های این طیف سوسیال داروینیسیم بلشویکی را به صورت عریان تجربه می‌کنیم. برنامه‌ی آنها تشکیل یک حزب متمرکز تحت فرمان یک رهبر قاطع است و از این بابت، تنها چیزی را که سازمان‌های این طیف پدید می‌آورند، تفرقه است و هرچه فریاد آنها برای اتحاد بلندتر می‌شود، احتمال انشعاب میان‌شان بیشتر است. انگیزه واقعی آنها مصادره‌ی جنبش کارگری و سوءاستفاده از آن برای اهداف حزبی است. فلسفه‌ی سیاسی و برنامه‌ی اقتصادی آنها از تجربیات تاریخی بلشویکی و حزب کمونیست چین وام گرفته شده‌اند و لذا اصولاً نقدی به ماهیت سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی ندارند. ما این‌جا دوباره با همان سرمایه‌داری دولتی مواجه هستیم که به بهانه‌ی ضرورت رشد نیروهای

مولد سرمایه و مبارزه‌ی ضد امپریالیستی موجه می‌شود. فلسفه‌ی سیاسی سازمان‌های این طیف با پراکسیس نبردهای طبقاتی در ایران به کلی بیگانه است، زیرا آن‌ها با استناد به آثار لنین مدعی هستند که طبقه‌ی کارگر نه به خودآگاهی می‌رسد و نه فراتر از فعالیت صنفی قادر به سازماندهی انقلابی خود می‌شود. بنابراین این پیشروان پرولتاریا هستند که در تشکیلات حزبی ادغام می‌شوند و تحت یک رهبری متمرکز طبقه‌ی کارگر را به سمت یک انقلاب سیاسی هدایت می‌کنند. به بیان دیگر، سازمان‌های این طیف طبقه‌ی کارگر را سیاهی‌لشکر و مدیون خودشان می‌شمارند. با وجودی که آن‌ها در خیال تصرف قدرت سیاسی و تشکیل یک نظام تک حزبی هستند، اما فلسفه‌ی سیاسی سوسیال داروینیسیم را با استفاده از مقوله‌ی "سانترالیسم دموکراتیک" توجیه می‌کنند. ما اینجا دوباره آثار حرکت "ایده‌ی مطلق" هگلی یا همان حرکت "ماده‌ی مطلق" انگلسی را می‌یابیم که البته با سوه‌زدایی از دیالکتیک و یا همان ایمان به وحدت وجود در شکل ماتریالیستی آن توجیه می‌شود. بنابراین سوسیالیسم این طیف آخری نیز همان سرمایه‌داری دولتی، یعنی قلابی است.

### نتیجه:

در حالی که ما زوال جمهوری اسلامی در ایران را به صورت عریان تجربه می‌کنیم، اما تناسب قوای اجتماعی به نفع جنبش کمونیستی دگرگون نمی‌گردد، زیرا تئوری و پراکسیس هر دو جریان از یک منشأ مشترک تاریخی و فرهنگی سرچشمه می‌گیرد که همان ایمان به وحدت وجود و یا سوه‌زدایی از دیالکتیک توسط انگلس متأخر است. پیداست که با استفاده از افکار آخر زمانی و تشکل ساختاری سوسیال داروینیسیم نمی‌توان طبقه‌ی کارگر یک جامعه‌ی مدرن را سازماندهی کرد و نمی‌توان با استناد به ایدئولوژی شکست‌خورده‌ی مارکسیسم - لنینیسیم وعده‌ی

پیروزی را به فعالان سیاسی داد. تنها راه حل عبور از انحطاط جنبش کمونیستی تدارک هژمونی کارگری است که البته از نقد جلدانه‌ی تمامی اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک پدید می‌آید که طبقه‌ی کارگر را به عنوان سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی به انفعال می‌کشند. پیداست که در فقدان هژمونی کارگری نباید متعجب شد، اگر جریان‌های شبه‌فاشیست مانند سازمان مجاهدین خلق و هواداران سلطنت دست بالا را بگیرند و با مصادره‌ی قدرت سیاسی، نظام سرمایه‌داری و جمهوری اسلامی را در شکل دیگری احیا کنند.

### منابع:

- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost)
- Mardom, Nr. ۱۰۴ (۷. Azar ۱۳۵۸): Die Tudeh-Partei stimmt für die Verfassung, in: Zentralorgan der Tudeh-Partei des Iran, S. ۱f. und ۵, und Mardom, Nr. ۱۰۷ (۱۲. Azar ۱۳۵۸): Millionen von Massen beteiligen sich am Verfassungsreferendum, in: Zentralorgan der Tudeh-Partei des Iran
- Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f. und ۵۳۳f., Berlin (ost)
- Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin

Zeleny, Jindrich (۱۹۸۶): *Dialektik der Rationalität – Zur Entwicklung der Rationalitätstypus der materialistischen Dialektik*, Hans Jörg Sandkühler et. Al. (Hg.), Köln

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): بحران فقه سنتی و محدودیت‌های فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۳۹ ادامه، برلین

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

فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): نقش گئورگی پلخانف در تأسیس مارکسیسم روسی، در آرمان و اندیشه، جلد هفدهم، صفحه‌ی ۶۱ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): منطق و تاریخ از منظر لنین، در آرمان و اندیشه، جلد هفدهم، صفحه‌ی ۸۹ ادامه، برلین و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): مبانی ایدئولوژیک شکست انقلاب اکتبر، در آرمان و اندیشه، جلد هفدهم، صفحه‌ی ۱۵۳ ادامه، برلین

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

طبری، احسان (۱۳۵۴): فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۸۳ ادامه

جوانشیر، ف. م (۱۳۵۸): "اقتصاد اسلامی" از دیدگاه آیت‌الله محمود طالقانی، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۴ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی سوم، سال اول، دوره‌ی چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده

خطیری، فرامرز (۱۳۵۸): جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، در دنیا، نشریهٔ سیاسی و تئوریک کمیتهٔ مرکزی حزب تودهٔ ایران، صفحه‌ی ۱۳۲ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شمارهٔ سوم، سال اول، دورهٔ چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده



## قدرت و حاکمیت سرمایه - هژمونی کارگری یا ناسیونالیسم در ایران؟<sup>۱</sup>

به گفته‌ی گرامشی بحران زمانی بروز می‌کند که ایده‌های قدیمی می‌میرند، بدون این‌که ایده‌ی جدیدی جایگزین آن‌ها شود. منظور من این‌جا ایده‌ی قرون وسطایی "ولایت فقیه و امت اسلامی" است که به زوال مطلق کشیده شده، بدون این‌که ایده‌ی جدیدی جهت سازماندهی جامعه‌ی مدرن ایران جایگزین آن شده باشد و تنها تحت این شرایط بحرانی است که این ایده‌ی پیشامدرن و منحط "دولت پادشاهی و ملت" دوباره به بازار سیاسی راه یافته است. این‌جا پرسش مطرح می‌شود که ایده‌ی "دولت پادشاهی و ملت" چگونه و کجا ساخته و پرداخته شده، از چه طریقی به ایران راه یافته و چه عواقبی در کشور به بار آورده است؟ برنامه‌ی "دولت و ملت‌سازی" توسط بورژوازی مدرن غربی متکامل و در دوران انقلاب مشروطه به صورت ترجمه‌ی قانون اساسی بلژیک در تاریخ فرهنگی ایران منناژ شد که ما عواقب آن‌را به صورت کشمکش جهان مدرن با اسلام تا هم اکنون در ایران تجربه می‌کنیم. پرسش بعدی به این عبارت است که مارکس چه انتقادی به ایده‌ی "دولت و ملت

---

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "قدرت و حاکمیت سرمایه" در تاریخ ۱۴ سپتامبر ۲۰۲۵ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

سازی" بورژوازی داشته و آلترناتیو وی جهت سازماندهی مدرن اجتماعی چگونه است؟

مارکس در طرح اولیه‌ی تحقیقاتی خود در نظر داشت که به غیر از نقد اقتصاد سیاسی، نقد مناسبات بازار جهانی و نقد دولت را نیز ارائه دهد که البته طول عمرش کفاف نداد که این آثار بسیار مهم را نیز در اختیار جنبش کمونیستی بگذارد. بنابراین از مارکس نه یک نقد رادیکال درون-ذاتی از ماهیت ماتریالیستی دولت و اشکال ایدئولوژیک آن به جا مانده است و نه ما به یک تئوری کلی و جامع شناخت‌شناسی از تاریخ فرهنگی دولت‌های مدرن بورژوازی دسترسی داریم. با این وجود ما در آثار مارکس جسته و گریخته‌المان‌های نقد "دولت، پادشاه و ملت" را می‌یابیم.

به این عبارت که دولت از منظر مارکس یک پدیده‌ی فلسفی تاریخی است. مقوله‌ی "تاریخ" این‌جا در مضمون مانیفست حزب کمونیستی، تاریخ نبردهای طبقاتی است، زیرا طبقه‌ی حاکم مرتکب خشونت اقتصادی می‌شود، زمانی که اضافه تولید جامعه را تصرف می‌کند و پیداست که در این لحظه مقاومت اجتماعی نیز برنامه‌ریزی شده است. مقوله‌ی "فلسفه" اینجا مربوط به خشونت غیر اقتصادی می‌شود، زیرا طبقه‌ی حاکم باید تسلط خود بر جامعه را توجیه کند و سوژه واقعی را توسط دین، فلسفه و ایدئولوژی به انفعال بکشد و یا این‌که آن‌را توسط قوای اجرایی سرکوب کند. لیکن ما در این نبردهای طبقاتی با انسان، یعنی با فعالیت سوژکتیو مواجه هستیم. به این عبارت که انسان توسط قوای ماهوی و حسی خود، خودش را از طبیعت ناب دارویی مجزا می‌سازد و از این پس یک حرکت ماتریالیستی - دیالکتیکی بین انسان (سوژه) و طبیعت (گوه‌ر) آغاز می‌شود. به این ترتیب، انسان به تقسیم کار و برنامه‌ریزی تولید روی می‌آورد، تمدن، فرهنگ و جامعه را می‌

آفرینند، خلاقیت، تردستی و دانش خود را در روند تولید به کار می‌گیرد و در تبادل مادی با طبیعت بیرونی یک موضوع را به جامعه ارائه می‌دهد، تحت تأثیر محصول کارش در جامعه موضوعیت می‌یابد و البته در این مسیر، نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌کند. از این پس ما با انسان موضوعیت‌یافته و با طبیعت موضوعیت‌یافته مواجه هستیم که توسط فعالیت سوپژکتیو انسانی آفریده شده‌اند. پیداست که یک چنین انسانی تضاد در حوزه‌ی تولید و توزیع ثروت اجتماعی را احساس می‌کند و تحت تأثیر آگاهی از تضاد به نبرد طبقاتی بر می‌خیزد. ما اینجا با المان‌های تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، یعنی با حسیت‌نیروی کار، موضوعیت محصول کار و کلیت تولید آشنا می‌شویم. از این منظر، مارکس ماهیت حاکمیت سیاسی را به عنوان نشانه‌ی قدرت طبقه‌ی حاکم کشف می‌کند و از آنجا که قدرت محصول توازن قوای اجتماعی و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف طرف متقابل است، در نتیجه سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم مترادف با ازخودبیگانگی و انفعال طبقه‌ی فرودست جامعه محسوب می‌شود. ما اینجا با وارونگی جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم و تنها تحت این شرایط است که طبقه‌ی کارگر به انقیاد محصول کار خود کشیده می‌شود. به این ترتیب، مارکس دولت را به عنوان "نهادی مختص به سازماندهی جامعه‌ی طبقاتی" در نظر می‌گیرد و کلیت ساختار آن را از مناسبات متضاد تولید و واکنش به آن به شرح زیر کشف می‌کند:

«شکل به خصوص اقتصادی که در آن کار اضافی پرداخت نشده از تولید کنندگان مستقیم استخراج می‌شود، رابطه‌ی حکومت با بندگان را معین و همان‌گونه که [این رابطه] مستقیماً از تولید رشد کرده است، بر آن واکنش می‌کند. اما همین جا کلیت ساختار اقتصادی بنا می‌شود، [یعنی] از روابط تولیدی که از آن امور اجتماعی و هم‌زمان با آن ساختار به

خصوص سیاسی‌اش رشد می‌کنند. این هر باره رابطه‌ی مستقیم مالکان مناسبات تولید با تولید کنندگان مستقیم است، یک رابطه، که شکل هر باره‌ی آن طبعاً مدام با درجه‌ی تکامل نوع و شیوه‌ی کار و از این رو، مطابق با قدرت تولید اجتماعی است، که ما از آن راز درونی، زمینه‌ی پنهانی کلی ساختار اجتماعی و بنابراین شکل مستقل یا وابسته‌ی سیاسی، خلاصه، همواره شکل به خصوص دولت را نیز کشف می‌کنیم.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اینجا نه تنها روش نقد ماتریالیستی - دیالکتیکی از کلیت ساختار دولت و اشکال آن را ارائه می‌دهد، بلکه ساختار سیاسی و شکل به خصوص حکومت را نیز از ماهیت متضاد اقتصادی آن نتیجه می‌گیرد. ما اینجا با یک رابطه‌ی مکانیکی میان زیربنا و روبنا - آن‌طور که از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم می‌شناسیم - مواجه نیستیم، زیرا حکومت انسان بر انسان در یک متن مشترک تاریخی و فرهنگی به وقوع می‌پیوندد. از منظر مارکس شکل دولت یک واقعیت محسوب می‌شود، زیرا در واکنش بر جامعه واقعیت را می‌سازد. بنابراین طبقه‌ی حاکم با استناد به ایدئولوژی حاکمیت، یعنی در متن یک تاریخ فرهنگی مشترک و سوژکتیو بر جامعه واکنش می‌کند و واقعیت را می‌آفریند. ما اینجا با دیالکتیک کلیت، یعنی با وحدت زیربنا (ماهیت متضاد) و روبنا (اشکال توجیهی) مواجه هستیم و از این منظر پیداست که سیاست، ایدئولوژی و فرهنگ را نمی‌توان یک به یک به زیربنای اقتصادی نسبت داد. به این معنی که دولت می‌تواند خود را کم و بیش از زیربنا مستقل و در واکنش سوژکتیو بر زیربنای اقتصادی ساختارهای جدیدی را مستقر سازد.

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۷۹۹

نکته‌ی بعدی همین مقوله‌ی ساختار است که در ادبیات سوسیال داروینیستی بلشویکی اصولاً نادیده گرفته می‌شود. به این دلیل که هر جریان‌ی که خارج از حزب لنینیستی قرار بگیرد، منسوب به ضدانقلاب و سرکوب می‌شود و اگر احیاناً دگرگونی در این نظام پدید بیاید، مربوط به مرگ دبیر کل حزب کمونیست می‌شود. از آنجا که نظام‌های طبقاتی طبعاً مبتنی بر روابط پیچیده‌ی اجتماعی و اقتصادی هستند، در نتیجه تنها بر اساس تضمین سیاسی، ایدئولوژیک و حفاظت قوای اجرایی پابرجا می‌مانند. اینجا ساختار فراتر از قواعدی که در تولید و بازتولید سیستم اجتماعی دخیل هستند، به آن منابع تاریخی، فرهنگی و تجربی هم اشاره دارد که جوانب پایدارتر سیستم اجتماعی را می‌سازند. بنابراین ساختار، تجمع تضاد، اختلال و فرایند سازمانده‌ی مجدد جامعه را نیز در بر دارد و در نتیجه خودش یک روند است. اینجا منطق جامعه شکل می‌گیرد، فعالیت سوبژکتیو موجه می‌شود و اصلاحات و یا انقلاب را رقم می‌زند. ما اینجا با دیالکتیک منطق سیاسی، تحولات و تدام نظم اجتماعی، یعنی با جوانب فلسفی دولت نیز آشنا می‌شویم، زیرا واکنش دولت بر جامعه سوبژکتیو است و در یک متن مشترک به خصوص تاریخی و فرهنگی با فرودستان جامعه به وقوع می‌پیوندد.

ما مصداق تجربی این نوع از دگرگونی‌ها را در تاریخ تحولات دولت‌های مطلق‌گرای آنتیک در کشورهای غربی اروپا می‌یابیم که البته از زیربنای فئودالی رشد کرده، در حالی که از بطن تحولات پراکسیس مولد و در پرتو فرماسیون لوتری منجر به عروج بورژوازی به عنوان یک طبقه‌ی حاکم نوین شدند. به این صورت که تحت نظام فئودالی تضاد طبقاتی در حوزه‌ی تولید و توزیع بروز می‌کند. تضاد در حوزه‌ی تولید به این دلیل که طبقه‌ی فرودست (رعیت، بنده) در واقعیت به مالک خصوصی زمین تعلق دارد و تضاد در حوزه‌ی توزیع به این دلیل که محصولات کار

اجتماعی توسط رانت به تصرف مالک خصوصی زمین در می‌آید. مارکس جهت نقد این تضادهای طبقاتی میان رانت کاری، رانت محصولی و رانت پولی به شرح زیر تمیز می‌دهد:

«رانت پولی به عنوان شکل تغییر یافته‌ی رانت محصولی و در اختلاف با آن، آخرین شکل و هم‌زمان شکل انحلال نوع رانت زمین است (...). یعنی رانت زمین که به مالک شرایط تولید پرداخت می‌شود، شکل معمولی ارزش اضافی و یا کار اضافی پرداخت نشده است. این رانت در شکل ناب خود مانند رانت کاری و رانت محصولی، نمود یک (اضافه تولید) زیادی بالای سود نیست. (...) تا زمانی که (این اضافه تولید) عملاً به عنوان یک بخش به خصوص از کار اضافی در جوار آن زاده می‌شود، رانت پولی مانند رانت در اشکال اولیه‌ی خویش معمولاً مانع گذاشتن نطفه‌ی سود است که زمانی می‌تواند در مناسبت با امکان استثمار کار اضافی خودی و یا بیگانه تکامل بیابد، چیزی که نسبت به توان کار اضافی که در رابطه با رانت پولی طرح شد، بجای می‌ماند. اگر واقعاً در جوار این رانت یک سود زاده شود، نتیجتاً سود مانع رانت نیست، بلکه بر عکس، رانت مانعی برای سود است. اما همان‌گونه که گفته شد، رانت پولی هم‌زمان شکل انحلال رانت زمین است که با ارزش اضافی و کار اضافی مانند حساس‌ترین عصب منطبقه تا کنون ملاحظه شده است. (یعنی) رانت زمین شکل معمولی و مسلط ارزش اضافی است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا انگشت بر تضاد درون‌ذاتی رانت با سود می‌گذارد. ما اینجا با نطفه‌ی تضاد طبقه‌ی اشراف و اعیان فئودالی با بورژوازی مواجه هستیم. در حالی که فئودال

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۸۰۶

رانت‌خوار مانع ارزش‌افزایی سرمایه می‌شود، اما سود سرمایه از رانت خواری ممانعت نمی‌کند. مارکس همین‌جا تأکید می‌کند که اشکال متفاوت تصرف اضافه‌تولید - حالا در شکل رانت زمین و یا ارزش اضافی - بستگی به رشد طبیعی یک جامعه دارد، مطابق با درجه‌ی تکامل شیوه و نوع استفاده از نیروی کار و اوضاع فرهنگی و اجتماعی نیروهای مولد سرمایه، یعنی مطابق با فرهنگ و تجربیات طبقه‌ی کارگر است.<sup>۱</sup> بنابراین ما اینجا با یک کلیت از ساختار تولید و توزیع اجتماعی مواجه هستیم که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی خود در یک حرکت دیالکتیکی از هستی اجتماعی طبقه‌ی کارگر با آگاهی حاکمیت است.

اینجا باید از رفرماسیون لوتری یاد کرد که بر اساس رونق تولیدات مانوفاکتور شهری و سرمایه‌ی تجاری پدید آمد. به این صورت که مارتین لوتر معجزه‌ی الهی را از شکل اسطوره‌ای آن آزاد ساخت و آنرا به آفرینش طبیعت در ۶ روز نسبت داد و با فراروی از وحدت وجود سلطه‌ی بلامنازعه‌ی واتیکان بر اروپا را در هم شکست. وی هم‌زمان توجیه دینی حکومت‌های مطلق‌گرای دوران آنتیک را نیز پدید آورد و به این صورت که بر اساس اعتقاد مسیحیان به گناه موروثی تمامی انسان‌ها ذاتاً گناهکار هستند و باید در دوران حیات خود عکس آنرا اثبات کرده تا رستگار شوند. بنابراین لوتر مدعی شد که سرکوب دولتی هر چه خشن‌تر، به همان اندازه حکومت الهی‌تر است. وی سپس دولت را از رعایت ده فرمان معاف و خشونت آنرا حق طبیعی شیطان‌ستیزی قلمداد کرد.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Vgl., ebd., S. ۸۰۰, ۸۰۳

<sup>۲</sup> Vgl., Bloch, Ernst (۱۹۶۱): Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe Bd. ۶, Frankfurt am Main, S. ۴۲f.

بنابراین اتفاقی نبود که پادشاه انگلستان به نام هاینریش، مسئله‌ی ازدواج خود را بهانه‌ای برای قطع رابطه با واتیکان کرد و در دهه‌ی ۳۰ قرن ۱۶ میلادی پروتستانتیسم را به صورت دین دولتی در انگلستان رواج داد.<sup>۱</sup> آنجایی که پروتستانتیسم از طریق دولت گسترش نیافت، بورژوازی شهرنشین را تحت تأثیر خود قرار داد. از این پس، تعقیب دگراندیشان دینی پایان یافت و اعتراف به گناه و کاسبی دینی محدود به کاتولیک‌ها شد. هماهنگ با این تحولات دینی سلسله‌های پادشاهی دست به نوسازی دولت‌های آنتیک در اروپای غربی و میانه زدند و جهت تثبیت حکومت مرکزی اعیان و اشراف فئودالی را منضبط کردند، در حالی که از سوی دیگر، پاسدار منافع مادی و جایگاه طبقاتی آن‌ها بودند. از این پس، سران سرکش عشایر یکی پس از دیگری به قتل رسیدند و یا این‌که خلع قدرت شده و به حاشیه رانده شدند. با گماردن افراد مورد اعتماد دربار به جای آن‌ها، تعهد عشایر به پادشاه و دولت مرکزی آنتیک تضمین شد. به این ترتیب، پادشاهان کشمکش طبقه‌ی فئودال و اعیان را به دربار کشیدند، روابط دیپلماتیک را بسط دادند و با تدارک جشن‌های دولتی، مجالس رقص و پایکوبی و از جمله وصلت‌های خانوادگی مزدوران جنگی را مبدل به شوالیه‌های درباری کردند، تا آنجا که دربار در دوران "نوزایش" مبدل به قرارگاه آرامش شد.

هم‌زمان تبادل محصولات شهر و روستا، رونق سرمایه‌ی تجاری و افزایش رانت زمین اشراف فئودالی را متمولتر می‌کرد، در حالی که دستگاه ساختاری دولت تثبیت سیاست مرکزی و شرایط شکوفایی اقتصادی را مهیا می‌ساخت.<sup>۲</sup> از جمله باید از ایجاد پول معتبر و اخذ

<sup>۱</sup> Vgl. Gerstenberger, Heide (۱۹۹۰): Die subjektlose Gewalt - Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt, Münster, S. ۱۳, ۲۲f.

<sup>۲</sup> Vgl. Elias, Norbert (۱۹۹۰): Über den Prozeß der Zivilisation - Wandlungen der Gesellschaft - Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Bd. II, ۱۰. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۳, ۶

مالیات سرانه توسط دولت‌های آنتیک یاد کرد که منجر به صرفه‌جویی و پس‌انداز مردم شهری شد. از آن پس که اعتبار پول بر گستره‌ی سرزمینی تعمیم یافت، داد و ستد پایاپای متزلزل شد و بازار یک جلوه‌ی نوین به خود گرفت. شایستگی صاحبان کالاها برای رقابت در بازار و محاسبه‌ی اقتصادی و استفاده از فن‌آوری در تولیدات، مواردی بودند که منجر به انباشت ثروت و رفاه طبقه‌ی نوین بورژوازی در شهرها می‌شدند. پیداست که حمایت دولت آنتیک از ساختار بورژوازی شهری و تحکیم روابط سرمایه‌داری در راستای منافع عمومی متحقق می‌شد، زیرا شکوفایی اقتصادی نه تنها انباشت ثروت برای بورژوازی، بلکه افزایش مالیات و درآمد دولتی را نیز در پی داشت و البته بدون این که مانع رانت‌خواری اعیان و اشراف فتودالی شود.<sup>۱</sup> هم‌زمان مالکیت بورژوازی بر ابزار تولید، منطق ارزش‌افزایی سرمایه و مطالبه‌ی حقوق مدنی، شیوه‌ی تولید و زندگی شهری بورژوازی را از روستا کاملاً متمایز می‌ساخت. به این ترتیب، شهر به صورت یک کلیت مستقل اقتصادی در برابر حکومت مرکزی آنتیک مستقر شد. در همان حال انحصار قدرت سیاسی و تسلیحات نظامی، حکومت آنتیک مرکزی را قادر می‌ساخت که نه تنها روابط مناطق پراکنده را ممکن و امنیت اجتماعی را برای تشدید داد و ستد ایجاد کند، بلکه از شکوفایی اقتصادی به خوبی بهره‌برد و به مالیات بیشتری دست بیابد.<sup>۲</sup> به این ترتیب، یک زیربنای مساعد اقتصادی پدید آمد که شرایط مناسبی برای ارتقا بورژوازی مهیا ساخت. هم‌زمان فرقه‌های متفاوت پروتستانی و از جمله کلونینسم مبلغ یک شیوه‌ی زندگی دنیوی شدند که برخورداری از عنایت الهی و رستگاری مؤمنان را به صرفه‌جویی، اعتماد نامحدود به خداوند،

<sup>۱</sup> Vgl. Gerstenberger, Heide (۱۹۹۰): Die subjektlose Gewalt ..., ebd., S. ۱۵f.

<sup>۲</sup> Vgl. Elias, Norbert (۱۹۹۰) Über den Prozeß der Zivilisation - Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Bd. I, ۱۵. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۲۷۸

محدود کردن روابط جنسی به خانواده، محدود کردن تعداد فرزندان و کار شدید نسبت می‌داد. انگاری که موقعیت مطلوب اجتماعی، زندگی دنیوی و رفاه اقتصادی پاداش دینی و نماد رستگاری است.<sup>۱</sup> به این ترتیب، فرقه‌ی کلونیسیم تا قرن ۱۷ میلادی در شهرهای بزرگ اروپای غربی و میانه عمومیت گرفت و فرقه‌های پیتتیسیم و متدیسم تا اواسط قرن ۱۸ میلادی تبدیل به جهان‌بینی مسلط دولتی شدند، در حالی که پروتستانتیسم دین دولتی انگلستان محسوب می‌شد.<sup>۲</sup>

بنابراین در کشورهای مرکزی و غربی اروپا یک ترکیب متنوع از دین کاتولیک و فرقه‌های متفاوت پروتستانی به وجود آمد که در راستای تحقق یک زندگی دنیوی و با فرهنگی مدرن تکامل می‌یافت. در این ایام فرانسه در جنگ‌های خونین دینی تکه تکه شد و قوای کاتولیک تنها ظاهراً به پیروزی رسید. از این پس، مبارزه‌ی بورژوازی با واتیکان خارج از حوزه‌ی مرافه‌های دینی شکل گرفت و تحت گفتمان ضرورت حفظ منافع ملی عامل ترویج ایدئولوژی ناسیونالیسم شد. پیداست که با بی‌اعتباری واتیکان به عنوان نماینده‌ی وحدت وجود، مسئله بر سر منشأ حقوقی قوانین نیز به پیش کشده شد. از این پس، مفهوم حقوق طبیعی به مباحث فرقه‌های متفاوت پروتستانی راه یافت و تبدیل به استدلال مبارزات و خودانگاری بورژوازی به عنوان طبقه‌ی نوین جامعه شد. از این منظر حاکمیت شکل الهی خود را باخت و در ترکیبی از خشونت، بهره‌کشی و چپاول خلاصه شد.<sup>۳</sup> در حالی که ارتجاع لوتری دخالت مؤمنان در امور دولتی را نقض اصول دینی می‌شمرد و سرکوب قاطع فرودستان جامعه را محصول گناه ذاتی و شرط رستگاری مؤمنان می

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

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۱۱۵f.

<sup>۳</sup> Vgl. Bloch, Ernst (۱۹۶۱): Naturrecht ..., ebd., S ۴۳

خواند، کلونین با یک تفسیر نوین از پروتستان‌تیسیم نه تنها تحقق منافع مادی بورژوازی را در نظر داشت، بلکه برای این طبقه‌ی موین اجتماعی حق مقاومت در برابر دولت آنتیک قائل شد و به آن یک وجه دینی داد.<sup>۱</sup> پیداست که با شکست سیطره‌ی واتیکان بر اروپا و الغای وحدت وجود، حق مالکیت باید یک توجیه این جهانی می‌یافت، زیرا دیگر ممکن نبود که آن را مانند توماس فون آکونین (ایدئولوگ واتیکان) به اراده‌ی الهی نسبت داد. از جمله باید از جان لاک یاد کرد که جهت توجیه مالکیت خصوصی به حقوق طبیعی متوسل شد. وی قوانین بازار، ارزش افزایی سرمایه و حق مالکیت را مترادف با خردمندی بشر خواند. وی طبیعت ناب را ملک همگانی و انسان را محق شمرد که توسط کار، طبیعت ناب را به مالکیت خود درآورد. به این عبارت که انسان با استفاده از نیروی اسب (سرمایه) و بنده (کار بیگانه) زمین بایر را زراعی و بر آن زراعت می‌کند و لذا حق مالکیت بر زمین و محصولات آن حق طبیعی و نماد خردمندی انسان محسوب می‌شود.<sup>۲</sup> نمونه‌ی بعدی ژان ژاک روسو است که با استناد به حقوق طبیعی حق مالکیت را مقدس و تجاوزناپذیر می‌شمارد. وی بنا بر اصل آزادی طبیعی و مدنی انسان میان مالکیت خصوصی و مالکیت عمومی تمیز می‌دهد و مدعی می‌شود که مالکیت تحت اراده‌ی عمومی نیست و نابود خواهد شد و لذا اقتدار هیئت حاکمه به هیچ وجه حق دست درازی غیرقانونی به اموال افراد را ندارد.<sup>۳</sup>

این‌جا باید در نظر داشت که تنها در مسائل حقوقی نبود که رفرماسیون لوتری سیطره‌ی واتیکان بر جامعه را در هم شکست. از آن پس که

<sup>۱</sup> Vgl., ebd., S. ۴۷f.

<sup>۲</sup> Vgl. Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München, S. ۲۷f.

<sup>۳</sup> مقایسه، رسو، ژان ژاک (۱۳۷۹): قرارداد اجتماعی، هیئت تحریریه، ژرار شومین، آندره سنیک، کلود مورالی، ژوزه مدینا، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، صفحه‌ی ۱۲۷ ادامه

وحدت وجود در مضمون مسیحی آن به کلی بی اعتبار و سوزه فعال شد، راه برای تکامل علوم تجربی نیز هموار گشت که قلعه‌ی آن انقلاب صنعتی توسط ماشین بخار بود. از این پس، دولت دست به خلع ید بندگان از ابزار تولید (زمین زراعی) زد و نیروی کار دوگانه آزاد شد. به این ترتیب، انبوهی از کارگران مزدی پدید آمدند که فاقد ابزار تولید بودند، در حالی به یک آزادی ظاهری دست یافتند که نیروی کار خود را به هر کارفرمایی که می‌خواهند، بفروشند. به این ترتیب، بازار کار شکل گرفت و نیروی کار نیز مانند دیگر کالاها تبدیل به کالا شد. بنا بر قانون ارزش از کتاب سرمایه مارکس، ارزش مبادله‌ی نیروی کار، کارمزد و ارزش مصرف آن، تولید ارزش اضافی است. از جمله باید از آدام اسمیت یاد کرد که تحت عنوان "لایسس فیر" قوانین عرضه و تقاضای کالاها را متکامل کرد. وی خردمندی را در جهان کالاها می‌یابد و آن را در کتاب ثروت ملت‌ها مشروط به پذیرفتن قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و کار مزدی می‌کند. انگاری که قوانین آزاد بازار تبلور خرد جمعی هستند و توسط روش تولید و توزیع بازاری هر ملتی به آن ثروت دست می‌یابد که لایق آن است. انگاری که مقوله‌ی "ملت" یک مجموعه از انسان‌ها را در بر می‌گیرد که هویت و منافع مشترک دارند. در واقعیت اما جامعه‌ی بورژوازی از طبقات اجتماعی تشکیل می‌شود که منابع در آمد و منافع متضادی دارند. این‌جا پول فقط "واحد محاسبه" و "ابزار دورانی" در اقتصاد ملی محسوب نمی‌شود، زیرا آن با ایجاد کار دوگانه آزاد برای کارگران مزدی جنبه‌ی خشونت اجتماعی را به خود گرفته است. به این معنی که اشتغال و یا بیکاری کارگران هستی و نیستی آن‌ها را رقم می‌زند.<sup>۱</sup> بنابراین مارکس در نقد اقتصاد سیاسی دو انتقاد بنیادی را به اقتصاددانان ملی قرن ۱۷ میلادی وارد می‌آورد. اول

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۲, Berlin (ost), S. ۷۴۱ff., ۱۸۴f.

به این عبارت که آن‌ها تنها معامله‌ی ابتدایی، یعنی مبادله‌ی کالا با پول را در نظر گرفته‌اند. این‌جا مارکس میان محتوا (ماهیت قانون ارزش) و شکل مبادله تمیز می‌دهد و حق مالکیت خصوصی را به عنوان کار اضافی پرداخت نشده و نتیجه‌ی استثمار نیروی کار بیگانه به شرح زیر افشا می‌کند:

«اکنون به نظر می‌رسد مالکیت کار پرداخت نشده‌ی گذشته تنها شرط تصاحب فعلی کار زنده و پرداخت نشده در مقیاسی فزاینده است. هر چه سرمایه‌دار بیشتر انباشته باشد، می‌تواند بیشتر انباشت کند. (...) تا جایی که هر معامله‌ی منفرد پیوسته با قانون مبادله‌ی کالا مطابقت دارد، سرمایه‌دار همواره نیروی کار را می‌خرد، کارگر همواره آن‌را می‌فروشد، و ما حتا می‌خواهیم با ارزش واقعی آن به فرضیه بگیریم، قانون تصاحب یا قانون مالکیت خصوصی، مبتنی بر تولید کالا و گردش کالا، از طریق دیالکتیک درونی و اجتناب‌ناپذیر خود مستقیماً به قطب مخالف خود چرخید. مبادله‌ی برابرها، که به صورت معامله‌ی اولیه به نظر می‌رسید، خود را چنان چرخاند که فقط ظاهراً مبادله می‌شود، زیرا اولاً، بخشی از سرمایه که با نیروی کار مبادله می‌شود، خود تنها بخشی از محصول کار بیگانه است که بدون معادل تصاحب شده است، و ثانیاً، نه تنها باید توسط تولیدکننده‌ی آن، یعنی کارگر، جایگزین شود، بلکه باید با اضافی جدید جایگزین گردد. بنابراین، نسبت مبادله بین سرمایه‌دار و کارگر تنها به یک تظاهر از روند دوران، به شکلی صرف تبدیل می‌شود، که با خود محتوا بیگانه است و فقط آن‌را اسرارآمیز می‌کند. خرید و فروش مدام نیروی کار، شکل آن است. محتوا این است که سرمایه‌دار همواره بخشی از کار از پیش موضوعیت‌یافته‌ی بیگانه را که بی‌وقفه و بدون معادل تصاحب کرده، با مقدار بزرگتری از کار زنده‌ی بیگانه مبادله می‌کند. در ابتدا، حق مالکیت برای ما مبتنی بر کار خود

انسان به نظر می‌رسید. حداقل، این فرضیه باید برقرار بود، زیرا تنها صاحبان برابر کالاها در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند، اما وسیله‌ی تصاحب کالای دیگری تنها فروش کالای خود است و این آخری تنها از طریق کار تولید می‌شود. اکنون مالکیت از سمت سرمایه‌دار به عنوان حق تصاحب کار بی‌مزد بیگانه یا محصول آن و از سمت کارگر به عنوان عدم امکان تصاحب محصول خود عریان می‌شود. تمایز بین مالکیت و کار به نتیجه ضروری قانونی تبدیل می‌شود که ظاهراً از انطباق آن‌ها ناشی شده است. بنابراین هر چند هم که روش تملک سرمایه‌داری در تضاد با قوانین اولیه‌ی تولید کالایی به چشم بیاید، این امر نه از نقض این قوانین، بلکه برعکس از به‌کارگیری آن‌ها ناشی می‌شود.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تنها در معامله‌ی ابتدایی است که برابرها مبادله می‌شوند که ظاهراً به صورت آزادی و خردمندی انسان‌ها رویت می‌یابد، زیرا نه کسی مجبور به تولید یک کالا و نه کسی مجبور به خرید آن است. اما در مبادله‌ی سرمایه با کار مزدی است که نیروی کار بیگانه استثمار می‌شود. اینجا استثمار نیروی کار نه نقض قانون ارزش، بلکه دقیقاً محتوا و مضمون آن است. به این معنی که ما اینجا در جوار تضاد سود سرمایه با رانت هم‌چنین با تضاد سرمایه با کار مزدی نیز مواجه هستیم. در حالی که رانت‌خوار مانع ارزش‌افزایی سرمایه می‌شود، شرط ارزش‌افزایی سرمایه استثمار نیروی کار بیگانه است.

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۶۰۹f.

مارکس این مسله را در گروندریسه نیز مطرح می‌کند. از منظر مارکس سوسیالیسم نباید تحقق انقلاب فرانسه باشد. خردمندی بورژوازی در واقع خردمندی مناسبات از خودبیگانه است. خردمندی فردیت است و نه اجتماع. نقد وی این جا به پرودون است که اسیر آزادی و برابری بورژوازی شده است و نمی‌فهمد که استثمار نه نقض قانون ارزش، بلکه دقیقاً مضمون و محتوای آن است.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in MEW, Bd. ۴۲, S. ۱۰۵ff., Berlin (ost), S. ۱۷۴

انتقاد بنیادی دوم که مارکس به اقتصاددانان ملی قرن ۱۷ میلادی وارد می‌آورد به این عبارت است که آن‌ها مقوله‌های "مردم"، "دولت" و "ملت" را به فرضیه می‌گیرند و بدون این‌که آن‌ها را اثبات کنند، به توجیه المان‌های اقتصادی می‌پردازند، در حالی که دقیقاً عکس این روش درست است.<sup>۱</sup> پیداست که با عزیمت از کارمزدی، سود سرمایه و رانت تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوازی هویدا می‌گردند و مقوله‌های "مردم"، "دولت" و "ملت" به عنوان یک مجموعه انسان‌ها با منافع مشترک و ترکیب یک ساختار همگون به کلی بی‌معنی می‌شوند. ما اینجا با نبردهای طبقاتی مواجه هستیم که البته راه حل ایده‌آلیستی آن‌را در فلسفه‌ی هگل می‌یابیم.

به این عبارت که هگل برای ممانعت از وقایع ناگوار انقلاب فرانسه در کشور پروس دست به توجیه فلسفی زد. وی در نوشته‌های دوران اقامتش در شهر ینا به کانت، فیشته و شلینگ انتقاد می‌کند که فلسفه‌های استعلایی آن‌ها فاقد مفاهیم "حدود" و "اراده" هستند و لذا به اتخاذ "خرد پراتیک" نمی‌انجامند. این‌جا هگل بر اساس یک خرد خودبنیاد، یعنی "ایده‌ی مطلق" که ظاهراً از اشکال دینی متمایز شده است، به یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی دست می‌یابد. نقطه‌ی عزیمت وی یک نظم متضاد و دینامیک، یعنی "کلیت ارگانیک" است که چهار قشر اصلی را در بر دارد. اول، "آزادگان" هستند که از محصولات کار بیگانه زندگی می‌کنند. منظور وی این‌جا اعیان و اشراف رانت‌خوار فئودالی هستند. دوم، "کارگران" هستند که از طریق مزدوری امرار معاش می‌کنند. سوم، "بندگان" هستند که در نظام فئودالی بر زمین زراعی کار می‌کنند و چهارم، "بورژوازی" است که کسب و کار می‌کنند و اتفاقی به حق مالکیت

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۴f., und Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung – Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW, Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost), S. ۶۳۲

دست یافته است. به گفته‌ی هگل قشر آزادگان و قشر مزدوران وارد یک نبرد سرنوشت‌ساز بر سر مرگ و زندگی می‌شوند، زیرا آن‌ها می‌دانند که هم می‌کشند و هم کشته می‌شوند. منتها آن‌ها پس از مدتی کشت و کشتار و جهت بقای خود به "خرد پراتیک" و به "آشتی" دست می‌یابند که محصول آن تدوین قانون اساسی و حقوق شهروندی است و آن جریان‌های افراطی که به آشتی تن نمی‌دهند به عنوان "طبیعت غیر ارگانیک" یک مجموعه از انسان‌های خردمند حذف می‌شوند.<sup>۱</sup>

هگل در اثر بعدی خود با عنوان *پدیدارشناسی روح مسئله‌ی نبرد* را به رابطه‌ی مالک با بنده بسط می‌دهد و از طریق حرکت دیالکتیکی تفکر دو ابتکار فلسفی به خرج می‌دهد که لازم و ملزوم هم هستند. اول، توجیه مالکیت خصوصی است که توسط مفهوم "آزادی زنده" به انجام می‌رسد. به این صورت که بنده با تکامل علم متوجه می‌شود که آگاهی وی به ماقبل از ظواهر کارش تعلق دارد. به این معنی که بنده هنوز در اسارت است، در حالی که با فن‌آوری جدید محصولات مرقوب بیشتری را تولید می‌کند. از منظر هگل محصول کار اما نه اجسام مرده، بلکه "تجسم زنده‌ی ماهیت سوژه" محسوب می‌شوند و از آن‌جا که سوژه به صورت ازخودبیگانه در محصول کار خود بروز می‌کند، در نتیجه آگاهی بنده "مشتاق" رسیدن به خودآگاهی است. این‌جا با تضاد هستی با آگاهی در شکل ایده‌آلیستی آن مواجه هستیم. از آن‌جا که در سیستم فلسفی هگل خودآگاهی تنها در خودآگاهی دیگری رضایت خود را می‌یابد، در نتیجه در روند نبرد است که مفهوم "آزادی" معطوف به موجودیت ماهوی خویش می‌شود و بنده با خودآگاهی و اراده از اسارت و از وجود ازخودبیگانه‌ی خود فراروی می‌کند. ما این‌جا فقط با تفکر آزاد مواجه

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, G. W. F. (۱۹۷۰): *Jenauer Schriften* (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: *Werke*, Bd. ۲, Frankfurt am Main, S. ۳۵۱f.

نیستیم، زیرا انسان آزاد به گفته‌ی هگل نیاز به حق مالکیت دارد، تا این که آزادی خود را در آن به صورت زنده تجربه کند.<sup>۱</sup>

ابتکار دوم فلسفی هگل مربوط به وحدت دیالکتیکی مفهوم "گوهر" با مفهوم "سوژه" در مفهوم "خود قضیه" می‌شود. اینجا سوژه به معنی بورژوا، گوهر به معنی طبیعت و خود قضیه به معنی کالا است. یعنی بورژوا توسط ماشین بخار از قدرت فوق‌العاده‌ی طبیعت فراروی و توسط کار سوژه‌گی خود را به مواد طبیعی الحاق کرده و سپس این گوهر جدید را به سوژه، یعنی به روح عمومی جامعه‌ی بورژوایی ارتقا داده است. برای نمونه یک نجار از جنگل چوب تهیه و یک میز را با پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی طراحی کرده و سپس تردستی خود را به پیکر چوب و در شکل یک میز الحاق می‌کند و سپس آن را در شکل کالایی در بازار به فروش می‌رساند. ما این‌جا با وحدت انسان (سوژه) با طبیعت (گوهر) در میز (خود قضیه) به عنوان کالا مواجه هستیم که هگل آن را به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوایی ارتقا می‌دهد.<sup>۲</sup> این‌جا هگل نتیجه می‌گیرد که جامعه‌ی بورژوایی تنها زمانی به آشتی می‌رسد که افکار و رفتار انسان‌ها تحت تأثیر تولید کالایی منظم شوند. لیکن ما این‌جا با تضادهای درون ذاتی تولید و توزیع بورژوایی مواجه می‌شویم، زیرا کسی که فاقد ابزار تولید است، باید نیروی کار خود را به بازار کالاها عرضه کند و در واقعیت به بردگی مزدی و استثمار نیروی کار خود تن بدهد. بنابراین هگل این‌جا توجیه فلسفی عصر نوین سرمایه‌داری را ارائه می‌دهد که مصادف با سقوط نظام فئودالی است. از این پس، منبع اصلی تولید ثروت اجتماعی نه کشاورزی، بلکه تولیدات صنعتی محسوب می‌شوند. از

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

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

منظر هگل رابطه‌ی صاحبان کالاها با یک‌دیگر از طریق "قرارداد" حل و فصل می‌شود که وی آن را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد. دولت اینجا حافظت از همان قراردادی را به عهده می‌گیرد که شهروندان آن را ظاهراً در کمال آزادی منعقد کرده‌اند. ما اینجا با دو سطح از حقوق شهروندی آشنا می‌شویم. اول، حقوق دولت و ملت است که بر حسب قانون اساسی یک قرارداد اجتماعی به شمار می‌رود. دوم، قوانین مدنی هستند که روابط شهروندان و قراردادهای آن‌ها را لحاظ می‌کنند. اعتبار قرارداد برای هگل تا این اندازه است که وی با وجود ایمان راسخ به آزادی انسان مدعی می‌شود که آن انسان آزاد که قرارداد بردگی خود را امضا کرده است، باید به آن پایبند باشد.<sup>۱</sup> به این ترتیب، هگل خانواده، جامعه‌ی بورژوایی و دولت را به صورت مقوله‌های مستقل در نظر می‌گیرد و روح متناهی خانواده و روح متناهی جامعه‌ی بورژوایی را در روح نامتناهی دولت ادغام می‌کند. به این معنی اختلافات خانواده توسط قرارداد حل و فصل می‌شوند و آن در جامعه‌ی بورژوایی ادغام می‌شود. بعداً اختلافات جامعه‌ی بورژوایی هستند که آن‌ها نیز توسط قرارداد حل و فصل شده و آن نیز در دولت ادغام می‌شود.<sup>۲</sup> به این ترتیب، جامعه بورژوایی با وجود تضادهای درون‌ذاتی خود در یک شکل ایده‌آلیستی به وحدت و آشتی می‌رسد. ما این‌جا با اشکال متافیزیکی "نفی نفی" مواجه می‌شویم که منجر به توجیه "تفکر تاریخی" در سیستم هگلی می‌شوند. انگاری که خردمندی سوژه‌ی شناسا به تکامل مفاهیم ایده‌آلیستی دست می‌زند و قدرت مفاهیم خردمند، روند تاریخ

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

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس و فلسفه‌ی حق - گفتگویی پیرامون بدیل حقوقی جمهوری اسلامی ایران، آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۶۱ ادامه، برلین و

Vgl. Hegel, § ۲۶۲, z. n. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ - ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰۵

را به سوی یک فرجام مثبت و دلپسند سمت می‌دهد. از این منظر دولت یک تظاهر مستقل از طبقات اجتماعی را به خود می‌گیرد که هگل آن را تحت عنوان "قدمگاه خدا در جهان" به عرش کبریا ارتقا می‌دهد. انگاری که این دولت است که به صورت سوژه ملت را پدید می‌آورد و از منافع ملی حفاظت می‌کند. بنابراین هگل از مردم به عنوان اوباش، یعنی جمعی از انسان‌هایی که فاقد عرف، فرهنگ، هویت و تمدن هستند، سخن می‌گوید که انگاری تحت تأثیر خشونت شاهانه موظف به پیروی از قرارداد و بعداً تبدیل به ملت می‌شوند.<sup>۱</sup>

بنابراین دولت پادشاهی از منظر هگل اصولاً نیازی به مقبولیت مردمی و یا تأیید نظام پارلمانی ندارد و اتفاقی نیست که در فلسفه‌ی ایده آلیستی وی قدرت پادشاه بر اساس "مایورات" توجیه می‌شود. مایورات یک نوع از مالکیت فئودالی است که تنها به مسن‌ترین پسر خانواده به ارث می‌رسد. از آنجا که مایورات غیر قابل فروش و تقسیم است و به صورت حق مالکیت خصوصی در دست پادشاه متمرکز می‌ماند، در نتیجه هگل نیز با استناد به آن است که سلطنت موروثی و "خشونت شاهانه" را توجیه می‌کند. بنابراین هگل بر اساس فلسفه‌ی حق تأکید می‌کند که "شاه به عنوان شاه متولد می‌شود" و مارکس هم به شرح زیر به وی پاسخ می‌دهد:

«در فلسفه‌ی حق هگل، شاه به عنوان شاه متولد می‌شود، همان‌طور که اسب به عنوان اسب متولد می‌شود.»<sup>۲</sup>

به احتمال زیاد خواننده‌ی نقاد پاسخ مارکس به هگل را یک پلمیک ارزان می‌شمارد، درحالی که ما این‌جا با یک انتقاد بنیادی به فلسفه‌ی

<sup>۱</sup> Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۵۸

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen ..., ebd., S. ۲۹۹

ایده آلیستی هگل مواجه هستیم. به این دلیل که فلسفه‌ی هگل از انسان به عنوان "موجود متفکر" عزیمت می‌کند. در حالی که انسان نیز مانند مابقی موجودات زنده بخشی از طبیعت است و یک مسیر تکاملی دارد، اما انسان بر خلاف گیاه و حیوان نه تنها قادر است که مسیر تکامل خود را درک کند، بلکه با خردمندی نیز می‌تواند مسیر تکامل آتی خود را متفکر شود و با اراده به آن سمت و سو بدهد. از این پس، سوژه در مضمون هگلی آن پدید می‌آید و در فقدان سوژه‌ی شناسا فلسفه‌ی ایده آلیستی وی غیر قابل تصور می‌شود. اما ما در حق تولد، موروثیت و مقام پادشاهی اصولاً با سوژه و شناخت‌شناسی سر و کاری نداریم. به این معنی که هگل جهت توجیه نظام سلطنتی به اوضاع ناب طبیعی باز می‌گردد و فلسفه‌ی خود را بی اعتبار می‌کند. البته مارکس بسیار زود به نقائص فلسفه‌ی ایده آلیستی هگل مانند: جابجایی سوژه با ابژه، آکوموداتیسیون و آپریوریسم پی برد. وی هم‌چنین از این مسئله به خوبی آگاه بود که فلسفه‌ی هگل بر اساس دانش اقتصاد ملی بر پا شده است و از آن پس که به نقد رادیکال قانون اساسی کشورهای مدرن پرداخت به شرح زیر متوجه‌ی نقش به خصوص مایورات جهت توجیه حق مالکیت خصوصی پی برد:

«قانون اساسی سیاسی در بالاترین نوک تیز خود قانون اساسی مالکیت خصوصی است. بالاترین مرام سیاسی مرام مالکیت خصوصی است. مایورات تنها تظاهر بیرونی از طبیعت درونی مالکیت بر زمین است. از آن‌جا که آن غیر قابل فروش است، عصب‌های اجتماعی آن قطع و انزوای آن از جامعه‌ی بورژوازی تضمین شده است. از آن‌جا که آن بنا بر "برابری عشق به [همه‌ی] فرزندان" واگذار نمی‌شود، حتی یک جمع کوچک حیوانات، یعنی تجمع حیوانات خانواده که اراده و قوانین آن‌ها منحل و

مستقل شده است، بنابراین طبیعت فاحش مالکیت خصوصی از واگذاری به ثروت خانواده ممانعت می‌کند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس با استناد به مایورات به این نتیجه می‌رسد که وجود قانونی آن نه تنها استقرار پادشاهی موروثی، بلکه حق مالکیت خصوصی را نیز به کلی توجیه می‌کند. بنابراین محصول آن "خرد پراتیک" که هگل با استناد به نبرد بر سر مرگ و زندگی از آن سخن می‌گوید، توافق بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی بر سر حق مالکیت خصوصی است. از این منظر دولت مدرن شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوایی محسوب می‌شود. به این معنی که جامعه‌ی بورژوایی بر اساس حق مالکیت خصوصی پیکر متضاد اقتصادی را پدید می‌آورد، در حالی که دولت توسط قوای اجرایی از این مناسبات از خود بیگانه حفاظت می‌کند. بنابراین مارکس در نقد جابجایی سوژه با ابژه، سوداگرایی و اسرار فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به شرح زیر افشا می‌کند:

«ایده به سوژه‌گرایی مبدل می‌گردد و رابطه‌ی واقعی خانواده و جامعه‌ی بورژوایی نسبت به دولت به صورت فعالیت درونی و تخیلی آن‌ها تصور می‌شود. خانواده و جامعه‌ی بورژوایی پیش‌شرط‌های دولت هستند؛ آن‌ها عوامل واقعی هستند؛ اما تحت سوداگرایی (هگل)، برعکس می‌گردد. اما وقتی که ایده به سوژه‌گرایی مبدل شود، سوژه‌های واقعی، (یعنی) جامعه‌ی بورژوایی و خانواده تبدیل به "دردسر، خودسری‌ها و غیره"، به لحظات غیرواقعی، با معانی دیگر و ابژکتیو ایده می‌شوند.»<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۳۰۳

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۲۰۶

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این خانواده و جامعه‌ی بورژوازی هستند که با آگاهی از حق مالکیت خصوصی و تولید کالایی دولت را پدید می‌آورند و نه ایده‌ی مطلق هگلی. بنابراین روشن است که چرا مارکس بیانیه‌ی حقوق بشر از سال ۱۷۹۳ میلادی را رد می‌کند، زیرا این‌جا بر حق مالکیت خصوصی شهروندان صحنه گذاشته می‌شود. از این منظر برابری و آزادی در پراتیک بورژوازی به معنی برابری سیاسی در جامعه‌ی طبقاتی، همراه با آزادی در اقتصاد و البته آزادی در استثمار نیروی کار بیگانه، یعنی استبداد در محیط کار است. پیداست که در این ساختار اجتماعی "حقوق بشر" به "حقوق شهروند" و حق انسان به حق مالکیت تنزل می‌یابند و آزادی و برابری اشکال ایدئولوژیک به خود می‌گیرند و تنها یک تظاهر مسخره محسوب می‌شوند. از این منظر انسان به عنوان عضوی از جامعه نه تنها کاملاً انفرادی عمل می‌کند، بلکه دیگران را ابزار توفیق اقتصادی خویش و یا خود را آلت دست دیگران می‌پندارد.

البته پیداست که مارکس منکر ضرورت قانونمندی جامعه و قانونمداری انسان‌ها نیست. وی به آن قوانینی انتقاد می‌کند که "حقوق شهروند" را مترادف با "حقوق بشر" می‌خوانند. بنابراین وی قانون‌نویسان بورژوازی را متهم می‌کند که در تدوین "بیانیه‌ی حقوق بشر" صرفاً "حقوق شهروند"، یعنی یک فرد خودپرست، محدود و منزوی را مد نظر داشتند و لذا به غیر از آزادی وجدان، آزادی مذهب و تساوی حقوقی افراد بر امنیت مالکیت خصوصی نیز اسرار ورزیدند. از منظر مارکس انسان یک موجود فعال اجتماعی است و فقط در یک جامعه‌ی آزاد، به رهایی دست می‌یابد.<sup>۱</sup> بنابراین مارکس تحقق عهدنامه‌ی حقوق بشر را فقط زمانی ممکن می‌شمرد که زیربنای اقتصادی و روابط اجتماعی متناسب با آن

<sup>۱</sup> مقایسه، مارکس، کارل (۱۸۴۳): درباره‌ی مسئله‌ی یهود، ترجمه‌ی ع. افق، تهران، صفحه‌ی ۲۹ ادامه

هم ایجاد شده باشند و از این بابت، برابری و آزادی شهروندان در نظام سرمایه‌داری را تنها یک تظاهر ایدئولوژیک می‌شمارد، زیرا این‌جا فقط منافع آبی و حق رأی انسان‌ها مد نظر هستند و به اوضاع اجتماعی توجه نمی‌شود. وی از این مسئله به درستی آگاه بود که ارزش افزایی سرمایه تنها زمانی تحقق خواهد یافت که انسان‌ها به سلطه‌ی ایدئولوژیک بورژوازی در بیایند، قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی را نه ساخته و پرداخته‌ی اقتصاددانان بورژوایی، بلکه به صورت یک قانون جهانشمول، فراتاریخی، خردمند و ابدی بفهمند و هستی اجتماعی خود را تحت تأثیر ماهیت نظام سرمایه‌داری تجربه کنند. انگاری که اقتصاددانان ملی تنها قوانین تولید و توزیع کالایی از نظام سرمایه‌داری را مانند قوانین فیزیکی و ریاضی کشف کرده و نه ساخته و پرداخته‌اند که مارکس به شرح زیر در کتاب سرمایه از آن پرده بر می‌دارد:

«راز تبیین ارزش، برابری و اعتبار برابر کلیه کارها است زیرا تا آنجایی که آن‌ها کار انسانی به طور کلی هستند، تنها زمانی می‌توانند رمزگشایی شوند که مفهوم برابری انسان پیشاپیش استحکام یک تعصب مردمی را یافته باشد. اما این تنها در جامعه‌ای ممکن است که در آن شکل کالا، شکل عمومی محصول کار باشد و بنابراین هم‌چنین رابطه‌ی بین افراد به عنوان مالکان کالا، رابطه‌ی مسلط اجتماعی شده باشد.»<sup>۱</sup>

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تولید کالایی و ارزش افزایی سرمایه از منظر مارکس یک حرکت ابژکتیو ماتریالیستی نیست. ما این‌جا با یک حرکت صرف مادی مواجه نیستیم که به اصطلاح زمینه‌ی فرماسیون سوسیالیستی را پدید می‌آورد. حرکت سرمایه از منظر

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ..., ebd. S. ۷۴

مارکس یک حرکت سوپژکتیو و سوژه‌ی فعال آن سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است. این‌جا سرمایه‌دار روند تولید و توزیع سرمایه‌داری را با اراده و آگاهی از دانش اقتصاد ملی برنامه‌ریزی و هدایت می‌کند و با استناد به ایدئولوژی بورژوازی است که دولت و ساختارهای اجتماعی مناسبات از خودبیگانه را بر طبقه‌ی کارگر تحمیل می‌کنند.

ما این‌جا با پاشنه‌ی آشیل نظام سرمایه‌داری مواجه هستیم. به این معنی که استقرار سوسیالیسم نه محصول ابژکتیو رشد نیروهای مولد سرمایه توسط بورژوازی، بلکه محصول خودآگاهی سوژه‌ی واقعی، یعنی طبقه‌ی کارگر است. از این منظر باید هژمونی بورژوازی در هم شکسته شود و در برابر آن یک هژمونی کارگری مستقر گردد. شرط تشکیل این هژمونی پاکسازی ذهنی کارگران از آن اشکال ایدئولوژیک است که منجر به تفرقه‌ی طبقه‌ی کارگر می‌شوند. به این معنی که سلطه‌ی نظری روشنفکران طبقه‌ی حاکم باید توسط نقد جلدانه در هم شکسته شود. برای نمونه کسانی که تمایزهای ملی، مذهبی و جنسیتی را توجیه و میان طبقه‌ی کارگر ترویج می‌کنند، کسانی که تمایز میان پرولتاریا و پیشروان پرولتاریا را به پیش و طبقه‌ی کارگر را به انفعال می‌کشند، کسانی که فعالیت صنفی را در برابر فعالیت سیاسی قرار می‌دهند و کارگران را از فعالیت سیاسی منع می‌کنند، کسانی که از منظر ماتریالیسم بورژوازی مشاهده‌ای فوپرباخ تنها تولیدات مادی را منشأ تولید ارزش می‌شمارند و پرولتاریا را به عنوان سوژه‌ی انقلابی محدود به کارگران صنعتی می‌کنند، کسانی که از اولویت مبارزات ضد امپریالیستی سخن می‌گویند، برای بورژوازی ملی اسطور می‌سازند و از منافع ملی برای طبقه‌ی کارگر حکایت می‌کنند، کسانی که به فریب انقلاب دو مرحله‌ای با حمایت بورژوازی دموکرات دست می‌زنند و از همه مهمتر کسانی که تحت

عنوان تشکیل دولت و ملت در پی تثبیت قدرت و حاکمیت سرمایه هستند، تسلط قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی بر کارگران را توجیه می‌کنند و تحت لوای ناسیونالیسم از "مرد، میهن، آبادی" برای طبقه‌ی کارگر قصه می‌گویند که به اصطلاح ایران از بحران اقتصادی عبور کرده و کشور از عقب افتادگی نجات بیابد.

به گمان من تنها تحت این شرایط است که می‌توان از تفرقه‌ی طبقه‌ی کارگر ممانعت کرد و با پیروی از یک فرهنگ مدرن هژمونی کارگری را پدید آورد. به این معنی که طبقه‌ی کارگر خود را از این اشکال سنتی، آخرزمانی و وحدت وجودی متمایز سازد، آگاهی تجربی خود از نبردهای طبقاتی را در پرتو نقد اقتصاد سیاسی مارکس بفهمد و در پراکسیس سیاسی به سوژه‌ی خود آگاه و انقلابی ارتقا بیابد، از قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی فراروی کند و هم‌زمان توان آن را بیابد که با اتخاذ اراده نیروی کار خود را به صورت نیروی کار اجتماعی سازماندهی کند، به مسیر تولید برای تولید خاتمه دهد و روند تولید را بر اساس نیازهای جامعه بر قرار سازد که آن قوای ماهوی را که از آن سلب شده است دوباره به دست بیاورد، تا این‌که در مسیر زندگی تجربی، کار و روابط اجتماعی خود دوباره موضوعیت بیابد. به این معنی که انسان در انسان‌های دیگر نه حدود شکوفایی خود، بلکه دقیقاً برعکس، یعنی مصداق رهایی خود را تجربه کند.

### نتیجه:

طرح "دولت، پادشاه و ملت" در واقعیت ساخته و پرداخته‌ی بورژوازی در عصر مدرن است. ما این‌جا با ایدئولوژی ناسیونالیسم مواجه هستیم که البته بر اساس روش مدرن تولید سرمایه‌داری بر پا و در یک متن مشترک تاریخی و فرهنگی با طبقه‌ی فرودست جامعه موجه می‌شود که

رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده است. ما این‌جا با یک فراروی دیالکتیکی از اقتصاد فئودالی و وحدت وجود سر و کار داریم که با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی از منافع مادی و جایگاه طبقاتی بورژوازی پاسداری می‌کند.

در دوران انقلاب مشروطه اما این طرح مدرن به صورت ترجمه‌ی قانون اساسی بلژیک در مناسبات پیشامدرن ایران منتج و منجر به یک کاریکاتور مسخره از نظام مشروطه‌ی سلطنتی در کشور شد. به این عبارت که ایران فاقد یک دولت با هویت ملی بود، زیرا مردمان متفاوت با زبان‌های متفاوت را در مناطق پراکنده‌ی کشور در بر می‌گرفت. سلسله‌ی قاجار بر اساس خشونت یکی از طوایف آذری‌زبان به قدرت رسیده بود و با صرف نظر از روش مدرن تولید سرمایه‌داری، هنوز در ایران اصلاحات ارضی هم نشده و کار دوگانه آزاد در کشور رواج نیافته بود. در همین مضمون پیشامدرن می‌توان به اصل وحدت وجود از اسلام نیز رجوع کرد که اصولاً از رفرماسیون دینی، روشنگری و سکولاریسم ممانعت می‌کند. نتیجه‌ی این تناقض‌ها نزاع هواداران مشروعه با مشروطه‌خواهان بود که سرانجام به تصویب متمم قانون اساسی انجامید و قانون اساسی مشروطه را ملغاً کرد. از این پس، پادشاه به عنوان ضل الله فی‌العرض (سایه‌ی خدا بر زمین) منسوب، شیعه‌ی دوازده امامی به عنوان دین رسمی کشور قلمداد و یک شورای پنج نفره از مجتهدان تشیع در نظر گرفته شد که مشروعیت قوانین مصوبه‌ی مجلس شورای ملی را تأیید کند.

به این ترتیب، دست ملت از سیستم از قانون‌گذاری به کلی بریده شد و از درون همین تناقض‌های نظام سلطنتی و روحانیت تشیع دوازده امامی با جهان مدرن بود که استبداد رضا شاهی و محمد رضاشاهی نیز پدید آمد. از این پس مردم سرزمین ایران با زبان‌ها و فرهنگ‌های

متنوع نقش اقوام ایرانی را به خود گرفتند و در یک شکل ظاهری ضمیمه‌ی ملت کشور شدند. هم‌زمان شاهان پهلوی دست به توسعه‌ی اقتصادی عامرانه‌ی کشور زدند و قدرت و حاکمیت سرمایه را بر گستره‌ی سرزمین ایران مسلط کردند. سرانجام از تضادهای درون‌ذاتی همین مناسبات اجتماعی در کشور بود که روحانیت تشیع دوازده امامی توسط یک ضدانقلاب سیاه و سرخ دست به مصادره‌ی قدرت سیاسی زد. از این پس، یک کاریکاتور مسخره‌ی سیاسی دیگر پدید آمد، زیرا این‌بار اسلام‌گرایان طرح مدرن جمهوریت را در ایدئولوژی قرون وسطایی "ولایت فقیه و امت اسلامی" منتاج کردند. از این پس یک شکل دیگری از نظام سرمایه‌داری بر کشور مسلط شد، در حالی که هیچ‌گونه خدشه‌ای به ماهیت آن، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی وارد نیامد. به این ترتیب، نظام اسلامی با استناد به وحدت وجود و ایدئولوژی مخصوص خود در شکل تمایز دارالاسلام از دارالحرب بر مناسبات اجتماعی کشور واکنش کرد که عواقب آن را تا هم‌اکنون به صورت انهدام اپوزیسیون، زن‌ستیزی مستمر، بحران‌های عدید اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و محیط زیستی و از جمله قتل عام معترضان و تحمیل یک جنگ جهانی بر گستره‌ی خاورمیانه تجربه می‌کنیم.

در حال حاضر حدود ۶۰ درصد اقتصاد ایران تحت مالکیت مستقیم ولایت مطلقه‌ی فقیه قرار دارد و دعوای هواداران پادشاهی با نظام جمهوری اسلامی نیز بر سر تقسیم همین منابع اقتصادی کشور است که البته در شکل تقابل ناسیونالیسم ایرانی با نظام جمهوری اسلامی برگزار می‌گردد. انگاری که ما به دوران قرون وسطایی بازگشته و اساطیر باستانی افکار عمومی ایرانیان را در برابر اعراب اسلامی تهییج می‌کنند. انگاری اسلام‌گرایان حدود ۱۴ قرن سرزمین کشور را تصرف کرده‌اند و

اکنون زمان پس گرفتن ایران است. در برابر این جریان‌های فوق‌ارتجاعی و پیشامدرن تدارک هژمونی کارگری ضروری است که البته تنها از طریق نقد جلدانه‌ی ایدئولوژی و سیاست اقتصادی آن‌ها، یعنی پاکسازی ذهنی طبقه‌ی کارگر و ترویج هویت کارگری پدید می‌آید.

### منابع:

Bloch, Ernst (۱۹۶۱): Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe Bd. ۶, Frankfurt am Main

Elias, Norbert (۱۹۹۰): Über den Prozeß der Zivilisation - Wandlungen der Gesellschaft - Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Bd. I, II, ۱۵. Auflage, Frankfurt am Main

Gerstenberger, Heide (۱۹۹۰): Die subjektlose Gewalt - Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt, Münster

Hegel, G. W. F. (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main

Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München

Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main

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

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in MEW, Bd. ۴۲, S. ۱۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung – Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW, Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost)

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

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

رسو، ژان ژاک (۱۳۷۹): قرارداد اجتماعی، هیئت تحریریه، ژرار شومین، آندره سنیک، کلود مورالی، ژوزه مدینا، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران

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

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

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس و فلسفه‌ی حق - گفتگوی پیرامون بدیل حقوقی جمهوری اسلامی ایران، آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۶۱ ادامه، برلین

مارکس، کارل (۱۸۴۳): درباره‌ی مسئله‌ی یهود، ترجمه‌ی ع. افق، تهران



## نقدی بر ناسیونالیسم در پرتو ایدئولوژی ایران شهری<sup>۱</sup>

یکی از عواقب مخرب ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم حق تعیین سرنوشت ملت‌ها است که منجر به ترویج ناسیونالیسم در جنبش کارگری و تفرقه در صفوف طبقه‌ی کارگر می‌شود. در حالی که در انترناسیونال اول وحدت طبقه‌ی کارگر و انقلاب جهانی در دستور فعالیت جنبش کمونیستی بود، اما انترناسیونال دوم تحت تأثیر آثار متأخر انگلس قرار گرفت، زیرا وی مغالطه‌های فلسفی خود را بی محابا جایگزین تئوری انتقادی انقلابی مارکس کرد. به این صورت که انگلس "حرکت ماده" را در جای "حرکت ایده" از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل گذاشت و دچار جابجایی سوژه با ابژه در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن شد و با یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ از دیالکتیک سوژه‌زدایی کرد. از این منظر، حرکت تاریخ از پراکسیس ظاهراً مستقل می‌گردد و یک شکل ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر ماتریالیستی به خود می‌گیرد. انگاری که این انسان‌ها نیستند که از شرایط موجود عزیمت و در مسیر نبردهای طبقاتی خود تاریخ را با آگاهی، یعنی سوژکتیو پدید می‌آورند، بلکه کاملاً بر عکس، این تاریخ

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "نبرد طبقاتی و مسئله‌ی ملت‌های ایران" در تاریخ ۸ سپتامبر ۲۰۲۳ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

است که نقش سوزه، یعنی عنصر آگاه و فعال را به خود می‌گیرد، مانند یک قدرت بلامنازعه‌ی فراطبیعی فعال می‌شود، وحی نازل می‌کند، الهام می‌بخشد و برای بورژوازی رسالت تاریخی جهت رشد نیروهای مولد سرمایه معین می‌کند. نتیجه‌ی مغالطه‌های فلسفی انگلس متأخر تمایز "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "ماتریالیسم تاریخی" است که مبتنی بر ایدئولوژی مراحل فرماسیون‌های اجتماعی مانند برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم موجه می‌شود.

اینجا باید بر نقش مغالطه‌های فلسفی لنین در توجیه ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نیز تأکید کرد، زیرا وی هر کسی را که با استناد به پراکسیس نبردهای طبقاتی منکر حرکت دترمینیستی تاریخ می‌شد، متهم به رویونیسم از مارکسیسم می‌کرد. منتها ما با لنین نه به عنوان یک فعال سیاسی و رهبر حزب بلشویکی، بلکه با یک خدابشر مواجه هستیم، زیرا ساختار ایدئولوژیک شوروی وی را به عرش کبریا ارتقا داد، نظریاتش را مانند آیات الهی تقدیس و جسد وی را مانند فراعنه‌ی مصر مومیایی کرده و جهت مراسم عبادی در کعبه‌ی کمونیست‌ها در قلب مسکو به نمایش گذاشت. از این منظر، مصداق نظریات لنین دیگر ارزیابی عواقب آن‌ها در پراکسیس نیست، بلکه قرائت یک به یک نقل قول‌های متناقض از آثار وی است که به عنوان "تحلیل مشخص از شرایط مشخص" توجیه می‌شود. انگاری که استناد به آثار لنین انسان را از وحی الهی با خبر می‌سازد و پرده از منطق دترمینیستی تاریخ بر می‌دارد. ما این‌جا دیگر نه با یک تئوری انتقادی و انقلابی در مضمون مارکسی آن، بلکه با تفکرات و رفتار دینی جریان‌های متنوع لنینیستی مواجه هستیم که بیش از یک قرن است که منجر به انحطاط جنبش کمونیستی شده و با وجود شکست قاطعانه‌ی تئوریک و پراتیک هنوز در افکار و فرهنگ سیاسی و نوع سازماندهی خود تجدید نظر نکرده‌اند.

از جمله باید از مغالطه‌های فلسفی لنین مانند *امپریالیسم* به عنوان بالاترین درجه‌ی سرمایه‌داری، تمایز بورژوازی ملت ستمگر و امپریالیست از بورژوازی ملت ستم‌دیده و ضد امپریالیست و همچنین جعل یک شناسنامه‌ی پیشرو و دموکراتیک برای بورژوازی ملی از کشورهای پیشامدرن یاد کرد. بنابراین تنها با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بود که حزب توده میان جناح حجتی و جناح مکتبی روحانیت تشیع تمیز داد و برای اسلام‌گرایان مکتبی یک شناسنامه‌ی پیشرو، انقلابی و ضد امپریالیست جعل کرد، منجر به انشعاب در سازمان چریک‌های فداییان خلق شد و با پیروی از خط امام خمینی و شرکت در ضد انقلاب سیاه و سرخ شرایط انهدام جنبش کمونیستی ایران را پدید آورد. ما این‌جا دیگر نه با پراکسیس نبردهای طبقاتی، بلکه با ارواح خودساخته‌ی توده‌ایستی مواجه هستیم که از عواقب فوق‌ارتجاعی آن‌ها مانند: "سیاست نگاه به شرق" و دفاع از "محور مقاومت" تا هم اکنون آسوده خاطر نشده‌ایم. یکی از افتخارات این جریان‌های ضدانقلابی تشبیه سید علی خامنه‌ای با کوروش هخامنشی است که انگاری نفوذ سیاسی ایران را تا کرانه‌های شرقی دریای مدیترانه گسترش داده است. ما این‌جا با توافق نظر اسلام‌یسم و ناسیونالیسم ایرانی با ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در مبارزه با امپریالیسم مواجه هستیم که در سوی دیگر آن، جریان‌های ناسیونالیستی مانند: پان ترکیسم، پان عربیسم و پان کردیسم مستقر شده و چنان نقش مظلوم را به خود گرفته‌اند که مابقی جریان‌های مارکسیست - لنینیست از آن‌ها به بهانه‌ی "حق تعیین سرنوشت ملت‌ها" حمایت می‌کنند. این‌جا اما زمین فعالیت سیاسی جریان‌های ضدانقلابی است، زیرا فعالان جنبش کمونیستی تبدیل به سیاهی لشکر جریان‌های ناسیونالیستی می‌شوند و به تفرقه‌ی خودکرده‌ی طبقه‌ی کارگر و تضعیف جنبش کارگری دامن می‌زنند. بنابراین ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم دچار یک بیماری

شناخت‌شناسی است، زیرا بر اساس سوزه‌زدایی انگلس متأخر از دیالکتیک، ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر ساخته و روبناها را در یک شکل مکانیکی، یعنی بدون وساطت تاریخ فرهنگی جوامع بشری و مستقیماً از زیربنای اقتصادی استنتاج می‌کند و لذا در نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی ناتوان می‌گردد.

اما مارکس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* تأکید می‌کند که "آگاهی همواره به معنی هستی آگاهانه است."<sup>۱</sup> به این معنی که انسان‌ها همواره تحت تأثیر ایدئولوژی و در روابط اجتماعی است که هستی مادی خود را تجربه می‌کنند. به همین صورت وی در انتقاد به ایدئولوژی بورژوازی پرودون در کتاب *فقر فلسفه* تأکید می‌کند که "اقتصاددانان برای ما توضیح می‌دهند که انسان چگونه تحت مناسبات موجود تولید می‌کند؛ اما آن چیزی که آن‌ها برای ما توضیح نمی‌دهند، این است که خود این مناسبات چگونه تولید می‌شوند (...)"<sup>۲</sup>. پیداست که روش تولید و توزیع کالایی در نظام سرمایه‌داری در یک حرکت تاریخی و تحت تأثیر ایدئولوژی بورژوایی، یعنی از طریق تحریف فلسفه‌ی حقوق طبیعی پدید آمده است. انگاری که رقابت در بازار، حق مالکیت و انباشت ثروت فردی نه تنها منطبق با طبیعت انسان خردمند است، بلکه به نفع عموم است و در راستای تثبیت منافع ملی نیز به انجام می‌رسند. به همین دلیل مارکس زیر عنوان کتاب *سرمایه* را نه به نقد اقتصادی، بلکه به نقد *اقتصاد سیاسی* اختصاص داد که بر اساس مقوله‌ی "کلیت تولید" وجه روش نقد درون‌ذاتی خود از ایدئولوژی بورژوایی را برجسته سازد. به بیان دیگر، ایدئولوژی توجیه جهان وارونه‌ی بورژوایی است که طبقه‌ی کارگر را در برابر طبقه‌ی حاکم به انفعال می‌کشد.

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۹): Die deutsche Ideologie, in MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (ost), S. ۲۶

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۵۹): Das Elend der Philosophie – Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“, in: MEW, Bd. ۴, S. ۶۳ff., Berlin (ost), S. ۱۲۶

در حالی که مارکس شرط هرگونه نقدی را نقد دین می‌شمارد، با استناد به پراکسیس رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قطع می‌کند و از آغاز تا پایان فعالیت تئوریک خود به نقد ایدئولوژی پرداخته است، اما جریان‌های مارکسیست - لنینیست نه ضرورتی در نقد دین می‌بینند، نه از فلسفه بافی دست می‌کشند و نه قادر هستند که با استناد به پراکسیس خود را از بند ارواح خودساخته رها سازند. این‌جا بهترین شرایط ممکنه برای ترویج ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم پدید می‌آید، زیرا ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم فعالان جنبش کمونیستی را مبهوت توسعه‌ی زیربنای اقتصادی و در نقد رادیکال دین، فلسفه و ایدئولوژی ناتوان می‌کند.

تنها یک رجوع اجمالی به تجربیات انقلاب بهمن کافی است که ما با ضرورت نقد ایدئولوژی به درستی آشنا شویم. به این عبارت که حکومت سلطنتی محمد رضا شاه که پس از کودتای ۲۸ مرداد و البته با حمایت روحانیت تشیع بر کشور مستقر گشته بود، دچار یک بحران مزمن ایدئولوژیک شد، همین‌که دست به "انقلاب سفید" زد و جهت ادغام اقتصاد ایران در نظام سرمایه‌داری جهانی، زمین‌های اوقاف را نیز مشمول قوانین اصلاحات ارضی کرد. از آن‌جا که بخش قابل ملاحظه‌ای از روحانیت تشیع به عنوان نظریه‌پردازان سنتی طبقه‌ی حاکم درباری حاضر به تمکین در برابر سیاست توسعه‌ی اقتصادی حکومت پهلوی نبودند، در نتیجه محمد رضا شاه اقدام به برگزاری جشن‌های ۲۵۰۰ ساله و تغییر آغاز تاریخ کشور از هجری شمسی به شاهنشاهی کرد که تحت لوای "انقلاب سفید شاه و مردم" و با تشکیل حزب واحد رستاخیز در ایدئولوژی حکومت خود تجدید نظر کند. هم‌زمان جریان‌های متنوع مارکسیست - لنینیست در حال تدارک تئوری جهت مبارزه‌ی مسلحانه بودند، بدون این‌که به نقد ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم درباری و روحانی پردازند. از جمله می‌توان از مقوله‌هایی مانند: "سرمایه‌داری وابسته"،

بورژوازی کمپرادور" و "سگ زنجیری امپریالیسم" یاد کرد که در ادبیات آن‌ها به وفور پیدا می‌شد. به همین منوال، جریان‌های پان‌اسلامیستی نیز در حال تجدید نظر در ایدئولوژی خود و تدارک یک واکنش فوق‌ارتجاعی به جهان مدرن بودند و البته بدون این‌که با یک نقد درون‌ذاتی از تاریخ فرهنگی ایران مواجه شوند. برای نمونه می‌توان از مغالطه‌های جلال آل احمد به عنوان "غرب‌زدگی"، علی شریعتی به عنوان "جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی توحیدی" و آیت‌الله خمینی به عنوان "ولایت فقیه" یاد کرد.

در حال حاضر نیز ما با یک چنین لحظاتی مواجه هستیم، زیرا جمهوری اسلامی با یک بحران ایدئولوژیک مواجه شده است، در حالی که جریان‌های پان‌ایرانیستی جهت حفاظت از منافع مادی و جایگاه اجتماعی طبقه‌ی حاکم به ایدئولوژی "ایران‌شهری" متوسل شده‌اند که یک نظم شبه فاشیستی را بر ایران مسلط سازند. بنابراین تجربیات تاریخی به ما می‌آموزند که از نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی نباید طفره رفت، زیرا آن‌ها به عنوان روبنا از پراکسیس مولد، یعنی از تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی رشد می‌کنند، در حالی که اگر بر افکار عمومی مسلط شوند، به عنوان افکار طبقه‌ی حاکم واقعیت را نیز پدید می‌آورند. ما این‌جا با دیالکتیک تئوری و پراکسیس، یعنی با رقابت بر سر تصرف روبناها مواجه هستیم.

ایدئولوژی جمهوری اسلامی با استناد به قرآن و بر اساس حکومت اسلامی بر امت مسلمانان موجه می‌شود که البته از تمایز دارالاسلام و دارالحراب گزارش می‌دهد. دارالاسلام حوزه‌ی تدارک وحدت کلمه به فرمانروایی ولایت مطلقه‌ی فقیه است. هر جریانی که در برابر این نظام قرار بگیرد، تحت عناوین: منافق، مرتد، ملحد، محارب، مفسد و فتنه‌گر حذف می‌شود. دارالحراب منطقه‌ی جهاد و حوزه‌ی فعالیت نظامی است که با تسلط ولایت مطلقه‌ی فقیه بر جهان ظاهراً به پایان می‌رسد. از

آنجا که حکومت اسلامی در سیاست داخلی و سیاست خارجی خود با شکست قاطعانه مواجه شده است، در نتیجه پیداست که طبقه‌ی حاکم در پی یک توافق ایدئولوژیک جدید است که با تسلط بر افکار عمومی طبقه‌ی کارگر را به انفعال کشیده و از منافع مادی و جایگاه اجتماعی خود حفاظت کند. مسئله‌ی بحران ایدئولوژیک جمهوری اسلامی به خصوص از این زاویه حائز اهمیت است، زیرا جریان‌های روانشیست و پان‌ایرانیست مسئله‌ی تسخیر ایران توسط اعراب مسلمان را به پیش کشیده‌اند که به بهانه‌ی حفاظت از تمامیت ارضی ایران، نبرد طبقاتی حاضر را به سوی استقرار یک نظام شبه‌فاشیستی بر کشور سوق دهند. نظریه‌پرداز اصلی این جریان سعید سکوئی و شعار آن‌ها "ایران را پس می‌گیریم" است. هم‌زمان نشریه‌ی ناسیونالیستی فریدون به سردبیری علیرضا کیانی بحثی را پیرامون "چپ ملی" گشوده است که تحت لوای مبارزه با "نسل پنجاه هفتی" جریان‌های انقلابی را به حاشیه‌ی فعالیت سیاسی براند. از جمله می‌توان از شخصی به نام محسن بنائی یاد کرد که در ترویج مهملات تاریخی و مغالطه‌های نظری واقعاً بی‌نظیر است.

در رأس نظریه‌پردازان ناسیونالیسم ایرانی سید جواد طباطبائی قرار دارد که توجیه ایدئولوژیک "ایران‌شهری" به آثار وی منسوب می‌شود. به این صورت که وی با استناد به اساطیر ایرانی و منابع مجهول تاریخی دست به توجیه یک هویت جدید برای ایرانیان می‌زند که با فراروی از طرح دینی "ولایت و امت" رابطه‌ی "دولت و ملت" را موجه سازد. وی در تبریز متولد شد و در جوار دوره‌ی دبیرستان به تحصیلات حوزوی پرداخت. وی پس از اتمام رشته‌ی حقوق در دانشگاه تهران برای ادامه‌ی تحصیل به فرانسه نقل مکان کرد و در سال ۱۳۶۳ شمسی رساله‌ی دکترای خود را با عنوان "تکوین اندیشه‌ی سیاسی هگل جوان" به پایان رساند و پس از بازگشت به ایران به مقام استادی در دانشگاه تهران

رسید. با وجودی که وی در سال ۱۳۷۴ شمسی از دانشگاه اخراج شد، اما با امکانات مراکز پژوهشی فرانسه، آلمان و آمریکا به کارش ادامه داد. موضوع اصلی آثار وی تدارک یک تصور مجرد از یک جهان تخیلی مانند "جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" از علی شریعتی است که به صورت "ایران‌شهری" توجیه می‌شود. وی برای اثبات نظریه‌ی "ایران‌شهری" به تفسیر تاریخ می‌پردازد و هرگونه انحرافی از این مقوله‌ی تخیلی را برابر با انحطاط ایران می‌شمارد. اما تاریخ نزد وی - آن‌طوری که مانیفست حزب کمونیستی تأکید می‌کند - مربوط به تاریخ نبردهای طبقاتی نمی‌شود. این جا تاریخ‌نویسی یک شکل ایدئولوژیک به خود می‌گیرد که به شرح زیر از فلسفه‌ی طبقه‌ی حاکم جهت تشکیل هویت ملی گزارش می‌دهد:

«... تاریخ‌نویسی جایگاه تکوین آگاهی "ملّی" است و موضع‌گیری فلسفی و "فلسفه‌ی تاریخی" بدون این آگاهی ملّی امکان‌پذیر نیست. پژوهش‌های ایران‌شناسی را به این اعتبار "علمی" خواندیم که به هر حال، هیچ ایران-شناسی نمی‌تواند آگاهی "ملّی" ایرانی پیدا کند. البته، تردیدی نیست که نه بسیاری از پژوهش‌های ایران‌شناسی علمی به معنای دقیق کلمه است و نه عاری از موضع‌گیری فلسفی، اما توضیح‌های ایران‌شناسان با تبیین‌هایی که ایرانیان می‌توانند از تاریخ و تاریخ اندیشه‌ی کشور خود عرضه کنند، از این سنخ نیست.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این نوع از تاریخ‌نویسی نه به تاریخ نبردهای طبقاتی و نه به علم جامعه‌شناسی انتقادی مربوط می‌شود. طباطبایی در جای دیگری از جامعه‌شناسی به عنوان "ایدئولوژی" و حتا "چاه‌ویل" نیز سخن می‌راند. به این معنی که هر چه برای نقد مناسبات از خودبیگانه‌ی اجتماعی هزینه شود، بیهوده است، زیرا نتیجه‌ی آن به تدارک آگاهی ملی نمی‌انجامد. به نظر وی تنها شرط تجدد

<sup>۱</sup> طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۱): دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران، چاپ دوم، تهران، ص ۵۵

هویت ایرانی در شکل مدرن آن بستگی به کسب یک آگاهی ملی دارد که تنها توسط تاریخ‌نویسی میسر می‌گردد.<sup>۱</sup> وی این‌جا از آگاهی ملی به عنوان پادزهر انحطاط سرزمین ایران سخن می‌گوید و معنی مقوله‌ی "انحطاط" برای وی به شرح زیر است:

«انحطاط ایران‌زمین از زمانی آغاز می‌شود که ایرانیان توان بازسازی فرهنگی و پایداری در قلمرو اندیشه را از دست دادند و فروپاشی‌های پی در پی ایران، هر بار، پیوندی با دگرگونی‌هایی در حوزه فرهنگ و قلمرو اندیشه داشته است.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا متوجه‌ی یک دستگاه‌گفتمانی می‌شویم که نقطه‌ی عزیمت آن مقوله‌ی "انحطاط ایران"، هدفش تجدد هویت ایرانی و ابزارش تاریخ‌نویسی جهت تکوین یک آگاهی ملی تحت لوای "ایران‌شهری" است. این‌جا بلافاصله این پرسش مطرح می‌شود که این دیگر چه نوع از تاریخ‌نویسی است که ابتدا به ساکن نتیجه آن آپریور، یعنی بدون شواهد تجربی تضمین می‌شود. پاسخ به این پرسش تحریف مفهومی و سؤاستفاده از محتوای تاریخ است که توسط توخالی کردن مفاهیم جامعه‌شناسی میسر می‌گردد. برای نمونه می‌توان از مفاهیم "سکولار" و "نوزایش" یاد کرد که طباطبایی آن‌ها را از مضمون تاریخی و فرهنگی خود توخالی کرده و به شرح زیر برای توجیه اسلام به کار می‌گیرد:

«اسلام از همان آغاز secular بود و بنابراین، امپراطوری اسلامی، در قلمرو اندیشه، با "جاهلیت" کشورهای که اسلام را پذیرفتند، چنان گسستی ایجاد نکرد که به دنبال برقرار شدن پیوند مجدد، یعنی، "نوزایش"، از سده‌های سیطره بلامنازع اقتدار اسلام به "سده‌های میانه"

<sup>۱</sup> طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴): درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، ص ۱۶۹

<sup>۲</sup> طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۱): دیباچه‌ای ...، همانجا، ص ۴۶۰

تعبیر کنند. چنین تفسیری از اسلام، البته، بویژه، با تاریخ و تاریخ اندیشه ایران سازگاری دارد: ایران در قلمرو دیانت اسلام را پذیرفت، اما همه نموده‌های قلمرو عرف را نیز که به تعبیر ما ایرانشهری بود، حفظ کرد. به سخن دیگر، اسلام در ایران چیرگی "قرون وسطایی" بر قرار نکرد تا نیازی به "نوزایش" احساس شود.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، طباطبایی این‌جا معانی دیگری را به مفاهیم "سکولار" و "نوزایش" نسبت می‌دهد، آن‌ها را از متن به خصوص تاریخی و فرهنگی شان توخالی کرده و بی‌محابا به اسلام نسبت می‌دهد و تا آن‌جا به پیش می‌رود که حتا از "عصر زرین خلفای راشیدن" نیز سخن می‌راند.

البته مفهوم سکولار به معنی این‌جهانی شدن است، اما نه در آن متن به خصوص تاریخی و فرهنگی که جهان اسلام تجربه کرده است. به این عبارت که با فرماسیون لوتری معجزه از اشکال اسطوره‌ی آن به خلقت جهان آفرینش در ۶ روز دگرگون گشت. از این پس یک مسیر تاریخی و فرهنگی آغاز شد که مؤمنان پروتستانی را معطوف به جهان واقعی می‌کرد، زیرا سعادت و رستگاری مؤمنان را نه به پاداش اخروی، بلکه به یک شیوه‌ی دینی از زیست دنیوی نسبت می‌داد. به این ترتیب، فرقه‌های متفاوت پروتستانی پدید آمدند و سلطه‌ی دینی و سیاسی واتیکان را بر کشورهای اروپای غربی در هم شکستند. محصول این فرایند دینی یک جنگ ۳۰ ساله بود که حدود ۶ میلیون انسان قربانی آن شدند و دقیقاً از ضعف نفوذ مسیحیت بود که نوزایش فرهنگی در غرب اروپا پدید آمد، روشنگری و تکامل علوم انسانی ممکن شد. از این پس، ایمان به دست تقدیر تبدیل به تدبیر خردمندانه شد و انسان نقش مؤسس را به خود گرفت. به این معنی که دست قوای ماوراءطبیعی از زیست

<sup>۱</sup> همانجا، ص ۳۲۴

اجتماعی بریده شد و انسان‌ها با استناد به خردمندی خویش دست به تأسیس قانون زدند.

ما تئوری این تحولات تاریخی و فرهنگی را در فلسفه‌ی کانت می‌یابیم. به این عبارت که وی میان سپهر دین و سپهر خرد تمیز می‌دهد. برای وی کلیسا سپهر دین است و آن‌جا مکان تکوین اخلاق است، اما همین که انسان از کلیسا خارج شد، سپهر خردمندی آغاز می‌شود و این‌جا مکان قانون است. منظور کانت آن قانونی است که انسان‌ها با استناد به خردمندی خویش تأسیس کرده‌اند و به همین دلیل نیز وی از "دین در محدوده‌ی خرد ناب" سخن می‌راند. وی این‌جا بر اولویت خرد در قیاس با دین تأکید می‌کند و توسط یک نمونه‌ی تمثیلی نظریه‌ی خود را موجه می‌سازد. به این صورت که وی دین را به صورت آب و خرد را به صورت روغن در نظر می‌گیرد که اگر در یک ظرف مخلوط شوند، در نهایت روغن بر روی آب مستقر می‌گردد. ما این‌جا با فراروی از "وحدت وجود" مواجه هستیم که پایان قوانین شرعی مسیحیت را اعلام می‌کند.<sup>۱</sup> بنابراین مقوله‌ی "سکولار" البته به معنی دنیوی شدن است، در حالی که در متن تاریخ فرهنگی جهان مدرن انسان نقش مؤسس را به خود می‌گیرد و ملت قانون‌گذار محسوب می‌شود. در برابر اسلام نه به یک مفهوم جهانشمول از انسان دست می‌یابد و نه اصولاً قانون‌گذاری انسان را می‌پذیرد. از دید اسلام قانون‌گذار الله است و مسلمان با غیرمسلمان برابر نیست. ما این‌جا با یک توافق کلی میان اسلام‌گرایان مواجه هستیم که با استناد به دماغوژی "وحدت وجود" موجه می‌شود. به این معنی که دست الله هیچ‌گاه از جهان واقعی مسلمانان مجزا نمی‌گردد و الله نه تنها سرچشمه‌ی شریعت محسوب می‌شود، بلکه برای امت مسلمانان

<sup>۱</sup> Vgl. Kant, Immanuel (۱۹۸۴): Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Reclam

فرمانروا نیز بر می‌گزیند. بنابراین بنیان اسلام نه بر تأسیس قانون توسط ملت، بلکه بر تبعیت مسلمانان از شریعت گذاشته شده است.

برای این که تا اندازه‌ای بیگانگی طباطبایی با متن تاریخ فرهنگی جهان مدرن روشن شود، می‌توان به صورت اجمالی به تجربیات انقلاب مشروطه رجوع کرد. به این عبارت که مشروطه‌خواهان ترجمه‌ی قانون اساسی بلژیک را به امضاء مظفرالدین شاه قاجار رساندند و بر نقش ملت جهت قانونگذاری تأکید کردند، در حالی که دربار و حوزه و در رأس آن‌ها محمدعلی شاه قاجار و شیخ فضل‌الله نوری برنامه‌ی تخریب آن‌را ریختند، متمم قانون اساسی را به آن افزودند و آن‌را توخالی کردند، مجلس شواری ملی را به توپ بستند و سرانجام از ائتلاف همین دربار و حوزه بود که دیکتاتورهای خاندان پهلوی به قدرت رسیدند. خاتمه‌ی این ماجرا ضد انقلاب اسلام‌گرایان بود که پس از سرنگونی محمد رضا شاه به جای مجلس مؤسسان دست به تشکیل مجلس خبرگان اسلام زدند و ولایت فقیه را بر مردم ایران مسلط کردند، زیرا اسلام اصولاً تأسیس قانون توسط ملت را نامشروع می‌خواند.

با وجودی که اسلام حدود ۱۴ قرن بر کشور حکمرانی می‌کند و سیمای واقعی آن برای ایرانیان به درستی هویدا شده است، لیکن طباطبایی در تاریخ دینی کشور آثار خردمندی و سکولاریسم را می‌یابد. وی با همین روش فریبکاری میان "انحطاط جزئی" و "انحطاط عینی" تمیز می‌دهد. به نظر وی "انحطاط جزئی" برای سرزمین ایران پس از تسخیر کشور توسط اعراب مسلمان آغاز شده است. این‌جا مفهوم "انحطاط جزئی" به این معنی است که ایرانیان پس از دو قرن موفق به احیاء فرهنگ "ایران‌شهری" در کشور شدند که مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران* می‌یابیم:

«بسیاری از شاعران درجه دوم ایران می‌توانستند ترک و تازی و مغول باشند، اما فردوسی، خیام، سعدی و حافظ تنها می‌توانستند ایرانی باشند و سخن و اندیشه آنان با ترک و تازی و مغول هیچ سازشی نمی‌توانست داشته باشد. این شاعران، به هر زبانی و بیانی که سروده باشند - اعم از حماسه، عرفان و ... - امانتداران مقولات آگاهی "ملّی" ایران بوده‌اند. (... ) از ابونصر فارابی تا ابوالحسن عامری نیشابوری، ابوعلی مسکویه و ابوعلی سینا اصحاب اندیشه خردگرای توانستند مقولات آگاهی "ملّی" ایرانی را در قلمرو اندیشه خردگرای تدوین کنند.»<sup>۱</sup>

طباطبایی از این دوران نیز به عنوان "عصر زرین تاریخ ایران" یاد می‌کند. انگاری که از اسلام عربی، فرزنگی ایرانی و فلسفه یونانی یک خلطی پدید آمده است که بر اساس خردمندی متکامل شده و ایرانیان فرهنگ "ایران شهری" را احیاء و از انحطاط سرزمین ایران ممانعت کرده‌اند.<sup>۲</sup>

فردوسی اما در یکی از اشعار خود از عرب، ترک و دهقان سخن می‌راند که یک نسل جدید را پدید آوردند. به این صورت که با سلطه‌ی اعراب مسلمان بر ایران اقوام مهاجر به کشور راه یافتند، روابط خانوادگی برقرار کردند و نسل‌های متنوع ایرانی پدید آمدند. برای نمونه مادر خلیفه‌ی عباسی، هارون‌الرشید ایرانی و مادر پسرش مأمون نیز ایرانی بود. آن‌ها به زبان فارسی و هم‌چنین عربی سخن می‌گفتند، در حالی که طباطبایی به صرف این که فردوسی، خیام، سعدی و حافظ به زبان فارسی اشعار خود را سروده‌اند، آن‌ها را ایرانی اصیل و دیگران که به زبان‌های عربی و یا ترکی شعر گفته‌اند، غیرایرانی می‌شمارد. در حال حاضر مشهورترین شاعر ایران، احمد شاملو و برجسته‌ترین ترانه‌سرای ایران، ایرج جنتی

<sup>۱</sup> طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۱): دیباچه‌ای ...، همانجا، ص ۴۵۷  
<sup>۲</sup> همانجا، ص ۴۶۵

عطایی ترک‌زبان هستند که به زبان فارسی اشعار خود را می‌سرایند. مشهورترین خوانندگان ایرانی مانند: داریوش، گوگوش، فروغی، ستار و هایده ترک‌زبان هستند که آن‌ها به هر دو زبان فارسی و ترکی آواز می‌خوانند. نمونه‌ی بعدی مهدی یراحی، خواننده‌ی ترانه‌ی مشهور "روسریتو" است که به زبان فارسی و زبان عربی آواز می‌خواند و یا خود طباطبایی که نه تنها ترک‌زبان، بلکه سید هم هست. اگر تمامی این افراد به زبان فارسی شعر بگویند، آواز بخوانند و سخن بگویند و بنویسند، خردمند و آگاه به مسائل ملی و به غیر از این دشمن "ایران‌شهری" محسوب می‌شوند. ما این‌جا با تولید ایدئولوژی، یعنی با آگاهی کاذب از جهان وارونه مواجه می‌شویم که در منفورترین شکل آن منجر تفرقه در میان ایرانیان می‌شود و آن‌ها را توسط جعل تاریخ فرهنگی کشور بر علیه یکدیگر می‌شوراند.

در حالی که طباطبایی "انحطاط جزئی" ایران را به اعراب مسلمان نسبت می‌دهد، سلاطین ترک‌زبان مانند: غزنویان و سلجوقیان و مغولان را مسبب "انحطاط عینی" کشور می‌خواند که نمونه‌های آن‌را در شکست نظامی صفویان در جنگ چالدران و شکست قوای نظامی قاجار در جنگ با روسیه و انعقاد معاهده‌های گلستان و ترکمنچای می‌یابد. تا این‌جا ما تنها با معلول "انحطاط عینی" مواجه هستیم که وی علت آن‌را ظاهراً به شریعت‌نامه نویسی در جای سیاست‌نامه نویسی و قتل وزرا به عنوان سنت دربار نسبت می‌دهد.<sup>۱</sup>

بنابراین طباطبایی مسبب انحطاط ایران را ظاهراً در سلطه‌ی غیرایرانیان بر کشور و غیرسکولار شدن اسلام می‌یابد که سرانجام آن به انقلاب مشروطه کشیده می‌شود. این‌جا تناقض‌گویی وی زمانی به درستی عریان می‌گردد که اسلام باطنی را غیرسکولار می‌خواند. برای نمونه وی

<sup>۱</sup> همانجا، ص ۱۷۳

حکومت شاهان سلسله‌ی آل بویه را "عصر زرین ایران زمین" می‌خواند، در حالی که آن‌ها به شیعه‌ی ۵ امامی اعتقاد داشتند و باطنی بودند. به همین منوال باید از سلسله‌های دیگر ایرانی‌تبار مانند: صفاریان، تیموریان و سامانیان یاد کرد که به جنبش باطنیه و از جمله فرقه‌ی اسماعیلیه تمایل داشتند، در حالی که طباطبایی مدافع دین رسمی ایران، یعنی تشیع دوازده امامی است که البته در ردیف فرقه‌های ظاهری اسلام قرار می‌گیرد. این‌جا بلافاصله پرسش مطرح می‌شود که چه تفاوتی بین اسلام باطنی و اسلام ظاهری است و ایرانیان چگونه به اسلام ایمان آوردند؟

تفاوت این دو جریان دینی مربوط به تضاد عقل (خرد بشری) با نقل (وحی الهی) در اسلام می‌شود. به این دلیل که در قرآن آمده است که الله تعیین می‌کند، چه کس دیندار و چه کسی بی دین شود، در حالی که الله در جای دیگری برای مؤمنان پاداش اخروی در نظر می‌گیرد و مشرکان را به سزای اعمالشان در آخرت می‌رساند. این کشمکش دینی در دوران خلافت امویان منجر به دشمنی دو فرقه‌ی قدریه و جهمیه شد و سرانجام به مکتب حسن بصری راه یافت. این‌جا دو تن از شاگردان ایرانی‌تبار وی به نام واصل بن عطا و عمرو بن عبید مقوله‌ی "منزلت-البین‌المنزلین" را طرح کردند. به این عبارت که اگر یک مسلمان الله را به عنوان خدای یکتا انکار کند، هنوز حکمش به عنوان مرتد صادر نشده و فقط فاسق محسوب می‌شود، زیرا می‌تواند دوباره به راه راست دین بازگردد. این‌جا ظاهراً نه خدش‌های به اراده و نه به عدالت الله وارد می‌آید. اما مقوله‌ی "منزلت‌البین‌المنزلین" در قرآن نیامده و استناد به آن به این معنی است که انسان از طریق عقل خود وحی ناقص الهی را به کمال می‌رساند. از این پس یک بحث پیرامون خود قرآن میان متکلمان اسلام گشوده شد که آن کلام حادث یا کلام ازلی الله است؟ کلام حادث

به این معنی که الله آیات قرآن را برای آن شرایطی وحی کرده که پیامبر اسلام درگیر آن بوده است. از این منظر اعتبار قرآن محدود به زمان و مکان و روش تأویل آن موجه می‌شود. فن تأویل به معنی استفاده از مقایسه‌ی تمثیلی برای تکامل دین است. به این معنی که مصداق وحی الهی بر اساس واقعیت و عقل انسانی سنجیده می‌شود. برای اولین بار مانی از این فن جهت تدارک یک دین دولتی استفاده کرد و در کتابی با عنوان زند خلطی از آیین یکتاستایی زرتشت با آیین یکتاپرستی ادیان ابراهیمی را پدید آورد و آن را به شاهنشاه ساسانی به نام شاهپور اهدا کرد. از این بابت به جریان‌های باطنی که از عقل انسانی جهت سنجش و تکامل دین استفاده می‌کنند، نزدیک نیز می‌گویند که معرب آن زندیق است.

این اسلام باطنی در دوران خلافت مأمون عباسی تبدیل به دین دولتی شد. وی از یک سو، دارالترجمه را به ریاست ابن‌ندیم تأسیس کرد که فلسفه‌ی یونانی را در کشور گسترش دهد و از سوی دیگر، دادگاه‌های تفتیش عقاید به نام محنه را سازمان داد. این‌جا فقهای دولتی باید اثبات می‌کردند که چرا قرآن کلام حادث الله و اعتبار آن مشروط به زمان و مکان است. منتها این روش برخورد به قرآن منجر به اضمحلال اسلام به عنوان دین دولتی می‌شد، زیرا تأویل متناقض قرآن وحدت ایدئولوژیک خلافت عباسیان را با خطر مواجه می‌کرد که البته منجر به واکنش فرقه‌ی اشاعره شد. فرقه‌ی اشاعره از بحث‌های دینی در مکتب ابوالجبابی بیرون آمد که بر سر حکمت الله گفتگو می‌کرد. بحث بر سر این پرسش بود که آیا هر چه الله برای مسلمان تدارک می‌بیند، خیر است؟ پیدا است که با وجود جنگ‌های بی پایان بر سر تقسیم قدرت سیاسی، کشورگشایی خلیفه و وضعیت نابسامان مسلمانان، الله یک چهره‌ی زشت اهریمنی به خود می‌گرفت و منجر به بی‌دینی مؤمنان می‌-

شد. بنابراین اسماعیل بن اشعری مدعی شد که هر چه الله برای مسلمانان تدارک ببیند، خیر است، منتها عقل انسانی قادر به درک حکمت الهی نمی‌شود، زیرا در تشخیص اراده‌ی الله بلاکیف (ناتوان) است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا عکس همان اتفاقی افتاد که ما مضمون آن‌را در مسیر تاریخ فرهنگی جهان مدرن یافتیم که رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده است. در حالی که این‌جا دین در حدود خرد ناب قرار می‌گیرد و انسان مؤسس قانون محسوب می‌شود، اما دقیقاً عکس آن‌را فرقه‌ی اشاعره نمایندگی می‌کند. به این معنی که دین اسلام خرد بشری را به سلطه‌ی قرآن به عنوان وحی ازلی الله می‌کشد و مسلمانان را مجبور به تبعیت از شریعت می‌کند. از این منظر، روش تأویل به صورت یک فن الحادی به نظر می‌رسد که منجر به اضمحلال دین دولتی و استقلال مسلمانان در برابر خلافت اسلامی می‌شود. بنابراین اتفاقی نیست که در دوران خلافت منصور و متوکل دین دولتی از باطنیه به سوی ظاهریه دگرگون شد که وحدت ایدئولوژیک حکومت مرکزی تثبیت گردد. از این پس قرآن کلام ازلی الله محسوب و قتل عام زندیکان به عنوان مرتد آغاز شد. به این ترتیب، تمامی اشکال ظاهری تشیع و تسنن تحت تأثیر اشعریان قرار گرفتند و شکل دین دولتی یافتند. با تمامی این وجود فقه منطقی و جنبش باطنیه در ایران خاتمه نیافت. در جوار شیعه‌ی ۵ امامی (زیدیه) و شیعه‌ی هفت امامی (اسماعیلیه) باید از اشکال متنوع جنبش‌های باطنی مانند: تصوف و عرفان نیز یاد کرد که سرانجام کار آن‌ها به جنبش باییه جهت لغو شریعت اسلام کشیده شد. این‌جا نیز دربار و حوزه به یک توافق فعال برای قتل عام جریان‌های دیگر دینی در آمدند. طباطبایی اما نقش تشیع دوازده امامی را به عنوان دین دولتی ستایش می‌کند، زیرا منجر به یک

وحدت آیینی برای صفویان شده و به اصطلاح شالوده‌ی استواری را برای پایداری در مقابل گسترش خلافت عثمانی ایجاد کرده است. البته وی در حاشیه به این مسئله نیز اشاره می‌کند که دین رسمی کشور منجر به لغو وفاق دیرین اقوام ایرانی شده است.<sup>۱</sup>

این‌جا بلافاصله پرسش مطرح می‌شود که این لغو وفاق اقوام ایرانی چگونه بوده است و چرا طباطبایی آن‌را مسکوت می‌گذارد؟ به این دلیل که وی نمی‌خواهد با تشیع دوازده امامی به عنوان دین دولتی در بیفتد و مقام استادی دانشگاه و یا حتا جان خود را از دست بدهد. برای نمونه شاه اسماعیل صفوی پس از شکست در جنگ چالداران به تبریز عقب‌نشینی کرد و دست به قتل عام ایرانیان سنی مذهب زد. در بازار شهرهای بزرگ اوباش و اراذل را جهت "امر به معروف و نهی از منکر" مستقر ساخت و به گروه‌های تبردار دستور داد که هر کسی را گردن بزنند، اگر به ابوبکر، عمر و عثمان لعن و نفرین نفرستاد. فقط در اصفهان حدود ۳۰ هزار تن از ایرانیان سنی‌مذهب قربانی دین دولتی صفویان شدند. البته طباطبایی از این مسئله کاملاً آگاه است که حکومت صفویان علمای تشیع دوازده امامی را از جبل عامل، یعنی از مناطق کنونی کشور لبنان به ایران آورد که نقش ایدئولوگ‌های حکومتی و کارهای اداری کشور را به عهده بگیرند. به بیان دیگر، اگر ایرانیان دین اسلام را پذیرفته باشند، از طریق تسنن و تصوف بوده است و نه از طریق تشیع دوازده امامی. برای نمونه می‌توان به تاریخ فرقه‌ی صفویه رجوع کرد. بنیان‌گذار این فرقه شیخ صفی‌الدین نام داشت که پس از مهاجرت از گیلان به اردبیل خانقاه خود را بر اساس تصوف و سنت تأسیس کرد و تنها از درون جنگ‌های عشایر ترک زبان بر سر رانت زمین‌های زراعی بود که صفویان به تشیع روی آوردند تا در برابر قوای سنی مذهب

<sup>۱</sup> همانجا، ص ۴۱۴ ادامه

عثمانی به یک ایدئولوژی همسنگ دست بیابند. این‌جا اما روش تاریخ نویسی طباطبایی قابل ملاحظه است که از این وقایع تاریخی مغلظه‌ای را به شرح زیر ارائه می‌دهد:

«...» رویکرد دریافت عرفانی اندیشه سیاسی ایران شهری، اگر چه نسبت به سلطنت "ظاهر" نقادانه بود، اما این نقادی با توجه به "ولایت" عارفان صورت می‌گرفت که حتی اگر "به تغلب" نبود، اما لاجرم، "مطلق" بود. با ابتدالی که تصوف "عامیانه" در سده‌های پس از یورش مغولان پیدا کرد و با ادغام نظریه سلطنت مطلقه در ترکیب تشیع - تصوف - سلطنت در دوره صفوی که با از میان رفتن جنبه‌های آرمانی همراه بود، دریافت عرفانی اندیشه سیاسی ایران شهری نیز یکسره در خدمت سلطنت مطلقه درآمد و نظریه سلطنت مطلقه جانشین اندیشه سیاسی ایران شهری شد.<sup>۱</sup>»

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند. ما این‌جا با همان روشی مواجه هستیم که در زبان روزمره‌ی فارسی معروف به "نعل وارونه زدن" است. با وجودی که تشیع دوازده امامی حدود ۵ قرن دین رسمی کشور محسوب می‌شود، فقهای آن از جبل عامل به ایران مهاجرت کرده‌اند و قدرت دولتی دست به انهدام تمامی گرایش‌های دینی مانند: سنی‌گری، صوفی‌گری، بابی‌گری زده است، اما طباطبایی عرفان را به عنوان علت سلطنت مطلقه، غیرسکولار بودن اسلام و انحراف از ایران شهری معرفی می‌کند. ما این‌جا با تدارک ایدئولوژی در مشمئز کننده‌ترین شکل آن مواجه هستیم، زیرا طباطبایی مقوله‌ی "ایران شهری" را منسوب به عقلانیت طبقه‌ی حاکم می‌کند و تا آن‌جا به پیش می‌رود که اصول "ایران شهری" را بر اساس "شاه‌خدایی بر زمین" استوار می‌سازد که البته یک تفسیر غلط از مقوله‌ی "فره‌ی ایزدی" از دوران ایران باستان است.

به گمان وی این شاه‌خدایی مسبب "وحدت در عین کثرت" اقوام ایرانی می‌شود، زیرا شاه استوارترین نهاد این نظام سیاسی است که فرهنگ ایرانی را متجلی می‌سازد. این‌جا مقوله‌ی "شاه‌خدایی" به معنی آشتی دربار پادشاهی با حوزه‌ی علمیه‌ی تشیع دوازده امامی است که با ضدانقلاب اسلامی از هم گسیخته شده‌اند. انگاری که طباطبایی دچار نوستالژی از دوران حکومت محمد رضا شاه پهلوی شده است و آرزوی بازگشت به این دوران را دارد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب وی با عنوان *دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران* می‌یابیم:

«...» شاه، اگر نه یگانه نهاد، اما لاجرم، استوارترین "نهاد" این نظام سیاسی به شمار می‌آمد. در کنار این "نهاد"، در حیات اجتماعی و سیاسی ایران‌زمین، عوامل وحدت‌بخش دیگری نیز وجود داشت که فرهنگ ایرانی، در گسترده‌ترین معنای آن، عمده‌ترین آن عوامل به شمار می‌آمد و چنان استوار بود که توانست تداوم تاریخی، آیینی و فکری ایرانیان را در گذر سده‌های طولانی تضمین کند. فرهنگ ایرانی که اندیشه‌ی ایرانشهری در کانون آن قرار داشت و در دوره‌ی اسلامی با شعر و ادب فارسی در آمیخت، در کنار "نهاد" شاهی دومین ستون بقای ایران-زمین به شمار می‌آمد و خود هم‌چون "نهادی" عمل می‌کرد که حتی در دوره‌های فروپاشی پی در پی "نهاد" شاهی - که از ویژگی‌های نظام حکومتی ایران بود - راه تداوم ایران‌زمین را هموار می‌کرد. شالوده‌ی ایران-زمین بر سامانی آیینی و فرهنگی استوار بود و حتی در دوره‌هایی نظام سیاسی کشور بر پایه‌ی آن قوام می‌گرفت و مشروعیت‌یابی "نهاد" شاهی را نیز امکان‌پذیر می‌کرد.<sup>۱</sup>»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، طباطبایی از نهاد پادشاهی و شیعه‌ی دوازده امامی یک آگاهی کذب ملی را پدید می‌آورد که از آن

<sup>۱</sup> همانجا، ص ۱۱۵ ادامه

می‌توان به عنوان "مشروعیت مشروط" یاد کرد. این‌جا طباطبایی تحت عنوان "ایران‌شهری" تأکید می‌کند که "اسلامیت ملاک سلطنت" است.<sup>۱</sup> وی این نظریه را با استناد به نهج‌البلاغه و عهدنامه‌ی مالک‌اشتر چنان توجیه می‌کند که مصداق عقلانیت، مصلحت و عدالت طبقه‌ی حاکم درباری نسبت به رعایا کشور به نظر بیاید.<sup>۲</sup> بنابراین اتفاقی نیست که طباطبایی خواجه نظام الملک که برای سلطان مشروعیت این جهانی و آن جهانی می‌ساخت و از طریق داستان‌سرایی از شاهان ایرانی، آداب دولت‌مدای را به آن‌ها آموزش می‌داد، تحسین می‌کند. اما همین خواجه نظام الملک آن گروه از ایرانیان را که به فرقه‌های دینی مانند: خرمندیان، قرمطیان، رافضیان و اسماعیلیان اعتقاد داشتند، مفسد و سگ می‌خواند و تدارک قتل عام آن‌ها را می‌دید.<sup>۳</sup> انگاری که آن‌ها چون مقاومت کرده و به حکومت مرکزی و دین دولتی تن نمی‌دادند، در نتیجه اصولاً ایرانی محسوب نمی‌شوند.

تا این‌جا که طباطبایی همه‌ی ملت‌های ایران را فاقد خردمندی و آداب ایران‌شهری معرفی کرده و اشکال متفاوت باطنیه مانند: زیدیه، اسماعیلیه، تصوف و عرفان را عوامل تقلید، اعراض، بن‌بست و زوال خوانده و با وجودی که اصولاً انتقادی به تبعیض‌های دینی، ملی و نژادی در کشور ندارد و به اصطلاح برتری ایرانیان را از نظر فرهنگی و خردمندی "ایران‌شهری" به اثبات رسانده است، سرانجام درخواست وحدت ملی را دارد. البته وی در نظر می‌گیرد که "وحدت ایران‌زمین وحدتی پیچیده و پر تعارض است"<sup>۴</sup> که مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب وی با عنوان *دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران* به شرح زیر می‌یابیم:

<sup>۱</sup> همانجا، ص ۱۵۰

<sup>۲</sup> همانجا، ص ۳۵۰ ادامه

<sup>۳</sup> مقایسه، طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴): درآمدی فلسفی ...، همانجا، ص ۱۴ ادامه

<sup>۴</sup> طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۱): دیباچه‌ای ...، همانجا، ص ۶۷

«ایران‌زمین تا زمانی توانست وحدت سیاسی خود را حفظ کند که اساس آن بر تنوع استوار بود و هر بار که "وحدت در تنوع" به درستی فهمیده نشد و بیشتر از آن، هر بار که وحدت بر تنوع چیره شد - چنان‌که در بحث از یورش افغانان اشاره‌هایی به آن‌را آوردیم - وحدت و تنوع به یکسان دستخوش مخاطره شده است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با جابجایی علت (سوژه) با معلول (ابژه) مواجه هستیم که طباطبایی به احتمال زیاد تحت تأثیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل اسیر آن شده است. به این صورت که قیام محمود افغان نه علت، بلکه معلول جنگ شیعه و سنی بود که آخرین امام جمعه‌ی پایتخت صفویان به نام سید محمد باقر مجلسی به راه انداخت. این شخص بنیان‌گذار مکتب اصولی است که آیت‌الله خمینی نیز از پیروان آن محسوب می‌شود. وی نیابت امام زمان را به مجتهدان تشیع دوازده امامی نسبت داد و بر این اصل تأکید داشت که حکومت شیعه بر امت شیعیان استوار می‌گردد. از آن پس که حکومت صفویان دست به قتل عام ایرانیان سنی مذهب از عشایر افغان زد، سپاه محمود افغان به مقاومت برخاست، به سوی پایتخت صفویان لشکر کشید و در این مسیر تاخت و تاز به سوی اصفهان به قتل عام شیعیان دست زد و مساجد آن‌ها را تخریب کرد. حال با این روش تاریخ‌نویسی که طباطبایی برای توجیه هویت "ایران‌شهری" برگزیده است، دعوت به "وحدت در تنوع" نیز می‌کند.

### نتیجه:

مقوله‌ی "ایران‌شهری" برای تدارک یک هویت ملی طراحی شده است که توسط تحریف تاریخ و مفاهیم جامعه‌شناسی منجر به یک ایدئولوژی

<sup>۱</sup> همانجا، ص ۶۷

پان‌ایرانیستی برای طبقه‌ی حاکم درباری و روحانی کشور شود. اما ما این‌جا با مغالطه از اسلام، فرزانی ایرانی و فلسفه‌ی یونانی مواجه هستیم که به صورت یک کاریکاتور مسخره از "ایران‌شهری" به افکار عمومی عرضه می‌شود که برای مصداق آن نیز شواهد تجربی وجود ندارد. این‌جا تحریف تاریخ تبدیل به یک ابزار برای توجیه "مشروعیت مشروط" می‌شود. به این عبارت که یک فرمانروای عادل و شریعتمدار حفاظت تمامیت ارضی ایران را به عهده می‌گیرد. این فرمانروا ایرانی، یعنی غیرعرب، غیرترک و غیرافغانی است و به وزیرکشی دست نمی‌زند، در حالی که شریعت اسلام به اصطلاح سکولار، یعنی این جهانی و خردمند محسوب می‌شود. ما این‌جا ظاهراً با یک عقلانیت مواجه هستیم که می‌توان آن‌را هم به پادشاه و هم به ولی فقیه منسوب کرد.

نکته‌ی بعدی درباره‌ی خود طباطبایی به عنوان نظریه‌پرداز "ایران‌شهری" است. با وجودی که وی سالیان دراز در دانشگاه تهران تدریس کرد، اما سرانجام با اتهاماتی مانند: ملی، لائیک و لیبرال از دانشگاه اخراج شد. البته در دانشگاه‌های کشورهای دموکراتیک نیز اساتید ملی، لائیک و لیبرال مانند: کارل پوپر، رالف داران‌دورف، پورگن هابرماس، آکسل هونت ... نیز تدریس می‌کنند، بدون این‌که دچار یک چنین تناقض‌گویی عریانی شوند. آن‌ها تاریخ کشور خود را به صورت انتقادی متفکر می‌شوند و سپس برای وحدت "دولت و ملت" نسخه می‌پیچند، از محتوای مفاهیم جامعه‌شناسی مانند: مدرنیته، قانون، جامعه‌ی مدنی، شکیبایی، هژمونی ... مطلع هستند و با استناد به مفهوم جهانشمول "انسان" در برابر تبعیض موضع می‌گیرند.

بدون تردید دلیل تناقض‌گویی طباطبایی ارتباطی با کمبود مطالعات فلسفی وی ندارد، زیرا وی در اروپا تحصیل کرده، به چند زبان مسلط بوده و دکترای خود را درباره‌ی فلسفه‌ی هگل جوان نوشته است.

بنابراین مشکل مقوله‌ی "ایران‌شهری" را باید در تاریخ هولاناک طبقه‌ی حاکم درباری و روحانی کشور جستجو کرد و این اتفاقی نیست که وی تاریخ کشور را "چاه‌ویل" می‌نامد. از این منظر، فن تاریخ‌نویستی تبدیل به ابزار جهت تولید ایدئولوژی "ایران‌شهری" می‌شود. برای نمونه طباطبایی فارابی را فیلسوف ثانی می‌نامد، اما وی شیعه‌ی زیدی و باطنی بوده است، خواجه نظام الملک را مدافع "ایران‌شهری" می‌خواند، اما وی وزیر سلجوقیان، یعنی عوامل انحطاط ایران، بوده است و هم‌زمان تمامی جریان‌هایی را که در برابر حکومت مرکزی مقاومت کرده‌اند، دشمنان "ایران‌شهری" می‌خواند. در این ارتباط وی از ایرانیانی که در جنبش‌های خرمدینان، اسماعیلیان، قرمطیان، زنگیان فعال بوده‌اند، یاد می‌کند، در حالی که از قتل عام جنبش بابیان اصولاً نامی نمی‌برد. بنابراین ایدئولوژی "ایران‌شهری" را باید به عنوان یک هشدار و یک زنگ خطر برای دگراندیشان و ملت‌های متنوع ایران در نظر داشت که اگر به یک حکومت متمرکز تن ندهند و تمامیت ارضی کشور را مورد پرسش قرار دهند، با سرکوب مواجه می‌شوند.

### منابع:

Kant, Immanuel (۱۹۸۴): Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Reclam

Marx, Karl (۱۹۵۹): Die deutsche Ideologie, in MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (ost)

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

طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۱): دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران، چاپ دوم، تهران

طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴): درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در  
ایران، تهران



## نقدی بر کتاب *ایدئولوژی ایرانی*، اثر محمد رضا نیکفر<sup>۱</sup>

مضمون کتاب *ایدئولوژی ایرانی* کشمکش فلسفی محمد رضا نیکفر با آرامش دوستدار بر سر نقش خردمندی در تاریخ فرهنگی ایران و عواقب آن برای مناسبات اجتماعی دوران معاصر است.

آرامش دوستدار یکی از منتقدان جدی تفکر دینی در دوران معاصر به شمار می‌رود. وی در سال ۱۳۱۰ در یک خانواده‌ی بهایی در تهران متولد شد و در سال ۱۳۳۷ جهت تحصیلات فلسفی به آلمان نقل مکان کرد. وی در جوار رشته‌ی فلسفه به تحصیل روانشناسی و دین‌شناسی تطبیقی نیز پرداخت و رساله‌ی دکترای خود را با عنوان *رابطه‌ی اخلاق و اراده‌ی سلطه‌گرا* در آثار نیچه با موفقیت به اتمام رساند و از سال ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۸ در دانشگاه تهران به تدریس فلسفه پرداخت. سرانجام آینده‌ی دوستدار با "انقلاب فرهنگی" رقم خورد، زیرا وی نیز مانند بسیاری از اساتید سکولار از دانشگاه اخراج و به تبعید در آلمان رانده شد. انتقاد وی به تاریخ فرهنگی ایران نه تنها طیف وسیعی از روشنفکران ایرانی را متأثر ساخته، بلکه برخی از اسلام‌گرایان را نیز با

---

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "دین، فلسفه و ایدئولوژی" در تاریخ ۲ جون ۲۰۲۳ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

بحران دینی مواجه کرده است. از منظر فلسفی فاصله‌ی زیادی بین آرامش دوستدار و محمد رضا نیکفر نیست، زیرا یکی با استناد به فلسفه‌ی نیچه و دیگری در پیروی از فلسفه‌ی هایدگر نظریات خود را موجه می‌کند.

محمد رضا نیکفر در سال ۱۳۳۵ در اراک متولد شد و پس از اتمام رشته‌ی مهندسی شیمی جهت تحصیل فلسفه و علوم سیاسی به آلمان نقل مکان و در سال ۱۹۹۲ میلادی رساله‌ی دکترای خود را با عنوان *اصل دلیل در نزد مارتین هایدگر منتشر کرد*. وی از سال ۲۰۱۲ میلادی تا هم اکنون در مقام سردبیری *رادیو زمانه* مشغول به کار است که بخشی از هزینه‌ی آن توسط پارلمان هلند تأمین می‌شود. ویکی‌پدیای فارسی وی را به عنوان "فیلسوف سیاسی"، "برجسته‌ترین متفکر ناسیونالیسم‌ستیز"، "روشنفکر چپ‌گرای سوسیالیست" و "نظریه‌پرداز سکولاریسم" معرفی می‌کند، در حالی که وی نزد بخش متنوعی از روشنفکران دموکرات، سکولار و سوسیالیست ایرانی یک شهرت بی سابقه یافته است.

در ارتباط با منازعه‌ی فلسفی محمد رضا نیکفر با آرامش دوستدار ضروری است که در ابتدا با دو تاریخ فرهنگی متفاوت آشنا شد که منجر به استقلال سوژه و تکامل فلسفه شدند. نوع اول آن در یونان باستان پدید آمد، همین که سقراط برای نخستین بار حکمت ماوراءطبیعت را از فلسفه‌ی طبیعت متمایز کرد و انسان را سوژه‌ی شناخت نفس خویش خواند. وی این کشف فلسفی را "دانش نفس" نامید و آن را در چهار وجه متمایز کرد: اول، دانش نفس منجر به شناخت انسان از قوا و اراده‌ی خویش می‌شود. دوم، دانش نفس منجر به شناخت گوهر، اصول و سرنوشت آفرینش و تنها مربوط به ماوراءطبیعت می‌شود. سوم، دانش نفس به دانش قوانین خردمندی و درست اندیشی دست می‌یابد که

شامل علم منطق، متدولوژی تفکر و یا دانش خردگرایی می‌شود. چهارم، کسب دانش نفس منجر به روش توافق انسان با طبیعت خاص خود می‌گردد که به معنی دست‌رسی انسان به وجود خویش و دانش اخلاق است.

به این ترتیب، سقراط رابطه‌ی ماوراءطبیعت از طبیعت را گسست و منطق آن‌ها را از یکدیگر مجزا کرد. از این پس، یک مسیر از تفکر فلسفی ابداع و از جهان واقعی تقدس‌زدایی شد که بعداً فلاسفه‌ی یونانی و از جمله ارسطو آن‌را ادامه دادند. به این عبارت که در عالم طبیعت هیچ چیز مقدسی وجود ندارد و از این پس بود که موضوع شک، پرسش و تحقیق و پاسخ خردمندان به مسیر تفکر فلسفی انجامید. به این ترتیب، ارسطو فلسفه‌ی خود را بر سه فرضیه استوار کرد. اول، هر معلولی یک علت دارد. دوم، گوهر (ماهیت) از صورت (شکل) متمایز است و سوم، از نیستی، هیچ‌گاه هستی پدید نمی‌آید. از این پس، یک زمینه‌ی تفکر فلسفی مهیا شد که ارسطو بر اساس آن دانش الهیات خود را نیز متکامل کرد. به این عبارت که جهان آفرینش به عنوان معلول به علت نیاز دارد. این‌جا ارسطو از واجب‌الوجود سخن می‌گوید که از یک ماده‌ی ازلی به نام "هیولی" که ترکیبی از آب، خاک، هوا و آتش است، جهان واقعی را می‌آفریند. از آن‌جا که تبدیل "هیولی" از قوه به فعل به معنی حرکت است و هر حرکتی آغاز و پایانی دارد، در نتیجه نزد ارسطو ماده نیز مانند زمان و مکان ازلی و ایزار آفرینش جهان واقعی محسوب می‌شود. از آن‌جا که واجب‌الوجود تمامی وجودش حیات و روح است و با شوق و عشق جهان واقعی را می‌آفریند، در نتیجه خرد بشری را نیز به عنوان ایزار شناخت انسان پدید می‌آورد. در انتهای آفرینش جهان واقعی، واجب‌الوجود متوقف‌العمل و تبدیل به ناظر وقایع زیست اجتماعی انسان‌ها می‌گردد. این‌جا انسان به حال خود گذاشته می‌شود که

بر اساس خردمندی و تجربیات خود، واقعیت را بشناسد، تصمیم بگیرد و با اتخاذ اراده مسیر زندگی خود را معین کند و عواقب فعالیت سوپژکتیو خود را نیز در همین جهان واقعی متحمل شود. نزد ارسطو شناخت دو جنبه‌ی متفاوت دارد. یکی "نفس شناخت" (اپیستم) و دیگری "رأی" (دکُسا) است. در حالی که نفس شناخت بر شک، پرسش و تحقیق بنا شده است، رأی بر اساس خردمندی و تجربیات انسان ممکن می‌گردد. به این ترتیب، زمینه‌ی فلسفه‌های پسارسطویی پدید آمد که یکی از آن‌ها فلسفه‌ی اُستوا است که با استناد به حقوق طبیعی، انسان را موجودی آزاد، خردمند و کنجاو می‌شمارد و لذا هرگونه بردگی انسان را قاطعانه رد می‌کند.

دومین تاریخ فرهنگی که منجر به استقلال سوژه و تکامل فلسفه شد، از رفرماسیون لوتری سرچشمه می‌گیرد. به این عبارت که مارتین لوتر معجزه‌ی روح‌القدس را از اشکال اسطوره‌ای بیرون آورد و آن را به آفرینش جهان واقعی در شش روز نسبت داد. به این ترتیب، راهی برای دنیوی شدن مؤمنان مسیحی گشوده شد. از این پس، فرقه‌های متنوع پروتستانی مانند: کلونیسیم، پیتتیسیم، متدیسم و غسل تعمیدی پدید آمدند که سرانجام فعالیت آن‌ها به جنگ سی ساله با واتیکان کشیده و منجر به اضمحلال هر دو جناح مسیحیت شد و دقیقاً از ضعف قوای دینی بود که زمینه‌ی نوزایش فرهنگی و هنری اروپا نیز پدید آمد. از جمله باید از کسانی مانند: اسپینوزا، جان لاک، دکارت، بیکن، لایبنیتس و ولتر یاد کرد که دست به روشنگری زدند و فلسفه‌های خود را متکامل کردند. در همین مسیر تاریخ فرهنگی نیز فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی پدید آمد که مضمون رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را متجلی می‌کرد. از جمله باید از کسانی مانند: کانت، فیشته، شلینگ، هولدرلین، هگل و سرکردگان هگلی‌های چپ مانند: اشترواس، برونو بائر و ماکس

اشتیرنر یاد کرد که همگی در رشته‌ی الهیات تحصیل کرده و انگیزه‌ی اشتغال به کشیشی را داشتند، اما به را تفکر فلسفی کشیده شدند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، پس از تجزیه‌ی ماوراءطبیعت از طبیعت، استقلال سوژه و تقدس‌زدایی از طبیعت بود که فلسفه‌ی یونان باستان و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی متکامل شدند. از این پس ممکن شد که انسان به عنوان سوژه‌ی شناسا از قوای ماهوی خود بهره ببرد و "هستی" را در شکل فلسفی آن متفکر شود. ما این‌جا با دو تاریخ فرهنگی متفاوت مواجه هستیم که هر کدام به شکلی خاتمه‌ی "وحدت وجود" را اعلام می‌کنند. به این ترتیب، دست ارواح آسمانی از جهان واقعی قطع و انسان دنیوی می‌شود، شریعت الهی رفته رفته رنگ می‌بازد و بی اعتبار می‌گردد و لذا انسان با استناد به خردمندی و بر اساس تجربیات خود دست به تأسیس قوانین عرفی می‌زند. ما این‌جا با انسان مدرن مواجه هستیم که در ترکیب متنوعی به عنوان "ملت" سرچشمه‌ی حق و قانون‌گذار محسوب می‌شود.

اما تاریخ فرهنگی ایران فاقد یک چنین تجربیاتی است و به همین دلیل نیز ایرانیان در حال حاضر به اسارات نظام جمهوری اسلامی در آمده‌اند. به این عبارت که ایمان یکتاپرستی در اشکال ابراهیمی آن از ضعف خرد بشری عزیمت می‌کند، زیرا مدعی است که اگر انسان توسط آگاهی و اراده قادر به سازماندهی زندگی دنیوی خود و رستگاری بود، اصولاً نیازی به بعثت پیامبران و ارسال وحی الهی نداشت. در حالی که رفرماسیون پروتستانی راه را به سوی دنیوی و خردمند شدن مسیحیان گشود، اما در دین اسلام تا کنون یک چنین تحولاتی به وقوع نپیوسته و به احتمال زیاد در آینده نیز به وقوع نخواهد پیوست. ما این‌جا با موانع تفسیری مواجه هستیم که قرآن به عنوان کلام ازلی الله و پیامبر اسلام به عنوان خاتم‌النیا در برابر تجزیه‌ی ماوراءطبیعت از طبیعت، استقلال

سوژه و تقدس‌زدایی از جهان واقعی پدید آورده و می‌آورند. بر اساس قرآن، بدون اراده‌ی الله برگی از درخت نمی‌افتد، در حالی که این‌جا تشکیل امت مسلمانان و اعمال شریعت اسلام منسوب به اراده‌ی الله می‌شود. به بیان دیگر، الله همواره در امور امت مسلمانان دخل و تصرف می‌کند و مانند واجب‌الوجود از فلسفه‌ی یونانیان باستانی به هیچ وجه متوقف‌العمل نمی‌گردد. به همین منوال ما در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل می‌یابیم که روح‌القدس پس از راندن آدم و حوا از بهشت، انسان را به حال خود می‌گذارد که زندگی خود را با اتخاذ خرد برنامه‌ریزی و متحقق کند و رستگار گردد. ما این‌جا با فعالیت سوژکتیو مواجه هستیم و دقیقاً از همین‌جا است که سوژه‌ی شناسا خود را به عنوان "موجود متفکر" از طبیعت ناب مجزا می‌کند و توسط "ایده‌ی مطلق" واقعیت را می‌آفریند. در برابر فراروی تفسیری از دوگماتیسیم "وحدت وجود" در دین اسلام ظاهراً غیر ممکن به نظر می‌رسد. به این دلیل که از متکلمان اسلامی دوران پیشامدرن مانند: ابوالهذیل، فارابی، ابن‌سینا، غزالی، سهرودی و ملاصدرا گرفته تا اسلام‌گرایان عصر مدرن مانند: نائینی، خمینی، شریعتی، طالقانی، بنی‌صدر، جوادی‌آملی، سروش، مجتهد شبستری و کدیور همگی متکی به "وحدت وجود" هستند، زیرا برای توجیه نظریات سیاسی، حقوقی و اقتصادی خود به آیات قرآن به عنوان کلام ازلی الله استناد می‌کنند. از این منظر به درستی روشن است که چرا روش تفکر اسلام‌گرایان از ماوراءطبیعت مستقل و خرد آن‌ها خودبنیاد و در تکامل فلسفه توانا نمی‌گردد. ما این‌جا دیگر نه با تفکر فلسفی، بلکه با تولیدات تئوسوفی مواجه هستیم که تحت عنوان "تعقل" روش تفکر انسانی را به چنبره‌ی دین اسلام می‌کشند. مفهوم "عقل" در زبان عربی به معنی پایبند شتر است و مفهوم "تعقل" در مضمون اسلامی آن به معنی پایبندی به بیعت با پیامبر اسلام و پیروی از قرآن به عنوان کلام ازلی الله است. بنابراین زمانی که در قرآن مفهوم "متعلقون" می‌آید،

مخاطب پیامبر اسلام انسان‌های خردمند نیستند که به روابط دینی و دنیوی خود می‌اندیشند و در بازنگری انتقادی آن‌ها به تجدید نظر روی می‌آورند. مخاطب وی این‌جا همان مسلمانانی هستند که آن‌ها را در جای دیگری در قرآن "متقیان" نیز می‌خواند. ما این‌جا با مسلمانانی مواجه هستیم که تجزیه‌ی ماوراءطبیعت از طبیعت و تقدس‌زدایی از جهان واقعی را شرک می‌شمارند، از "وحدت وجود" پاسداری و استقلال سوژه را انکار می‌کنند و لذا عقل خود را به سلطه‌ی احکام اسلامی در می‌آورند.

ما تا این‌جا با تفاوت‌های تاریخ فرهنگی جهان مدرن با دین اسلام تا اندازه‌ای آشنا شدیم که البته پشتوانه‌ی منازعه‌ی فلسفی محمد رضا نیکفر با آرامش دوستدار را نیز به خوبی روشن می‌کنند. تز تحقیقات فلسفی دوستدار بر اساس "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" ایرانیان متکامل شده است که وی آن‌را به شرح زیر موجه می‌کند:

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

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، موضوع انتقاد دوستدار به تاریخ فرهنگی ایران به این عبارت است که در فرهنگ دینی اصولاً پرسشی پدید نمی‌آید و اگر هم پرسشی مطرح می‌شود، پاسخ آن محمول پرسش است. ما این‌جا ظاهراً با یک انتقاد بنیادی به تاریخ فرهنگی ایران مواجه هستیم که عقبه‌ی آن به پیش از تاریخ اسلامی کشور نیز کشیده می‌شود. انگاری که با یک تک‌گفتار علت - معلولی می‌توان سیه‌روزی تاریخی ایرانیان را توضیح داد. انگاری انسان ایرانی تنها از طریق

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

تفکر زندگی می‌کند. انگاری که این‌جا نه مایحتاج زیست اجتماعی تولید می‌شود، نه تقسیم کاری صورت می‌گیرد، نه طبقات اجتماعی پدید می‌آیند، نه منابع و محصولات کار اجتماعی به صورت نابرابر توزیع می‌شوند و نه مناسبات از خودبیگانه پدید می‌آیند. بنابراین دوستدار اقدام به گسست قاطع هستی اجتماعی از آگاهی می‌کند. انگاری که تفکر خودبخودی پدید می‌آید، قائم به ذات است و هیچ ارتباطی با تضادهای اجتماعی و روش حل و فصل آن‌ها ندارد. به بیان دیگر، آثار دوستدار از یک مفهوم که در مضمون هگلی و یا مارکسی آن از "کلیت دیالکتیکی" گزارش بدهد، به کلی تهی است. این‌جا تفکر فلسفی با تئوسوفی سخن می‌گوید و انگاری که ارواح دنیوی به جنگ ارواح اخروی می‌روند. به این صورت که دوستدار ریشه‌ی "امتناع تفکر" در تاریخ فرهنگی ایران را به شرح زیر در تضاد اسلام با فلسفه‌ی یونانی می‌یابد:

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

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، به گمان دوستدار آن نوع از تفکر دینی (تعقل) که با معنی آفرینش در اسلام خو گرفته است، اصولاً در طرح پرسش ناتوان است و اگر احیاناً پرسشی را مطرح کند، پاسخ آن ضرورتاً محمول خود پرسش است. این‌جا دوستدار تأکید می‌

کند که تاریخ فرهنگی یونان باستان با تفکر فلسفی مشکلی ندارد، زیرا جهت توجیه معنای آفرینش، زمان، مکان و ماده را قدیم و ابزار آفرینش می‌شمارد، در حالی که انکار وجود آن‌ها قبل از امر آفرینش به معنی انکار خود حادثه‌ی آفرینش است و دقیقاً در همین‌جا است که دوستدار ظاهراً سرچشمه‌ی "امتناع تفکر" را در تاریخ فرهنگی ایران می‌یابد.

اما نه تنها اسلام، بلکه تمامی ادیان ابراهیمی آفرینش هستی از نیستی توسط قدرت کلام الهی را می‌پذیرند، در حالی که پس از رفرماسیون لوتری و در متن تاریخ فرهنگی اروپای غربی اشکال متنوع فلسفی پدید آمده‌اند. یکی از آن‌ها همین فلسفه‌ی نیهیلیسم نیچه است که دوستدار رساله‌ی دکترایش را درباره‌ی آن نوشته است. بنابراین تر "امتناع تفکر" دوستدار بر یک زمینه‌ی متزلزل فلسفی بر پا شده است و محمد رضا نیکفر نیز به همین نقطه‌ی ضعف نشانه می‌گیرد که از منظر یک فلسفه‌ی پسامدرنیستی ضرورت نقد دین را به کلی انکار کند. این‌جا باید به روابط دوستانه‌ی نیکفر با دوستدار نیز اشاره کرد، تا این‌که تفاوت نظری آن‌ها منجر به پرخاش‌گری و دشمنی آن‌ها شد که ما آثار آن‌را در پیشگفتار کتاب *ایدئولوژی ایرانی* به شرح زیر می‌یابیم:

«وقتی بخشی از یاداشت‌ها در "نقد نگاه" منتشر شد، چنان برآشفته شد که به واکنشی رو آورد که در خور فردی نیست که فلسفه تحصیل کرده و تدریس کرده است. این واکنش مرا غمگین‌تر کرد. اگر به جای خود او بودم می‌گفتم که نداشتن فرهنگ بحث و انتقاد و در واقع فرهنگ تفکر جدی‌تر آن است که فکر می‌کردم.»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی - در نقد آرامش دوستدار، انتشارات روناک، صفحه‌ی ۹

هرکسی که یک چنین انتقادی را می‌خواند، دلش به درد می‌آید، بر علیه دوستدار ظالم می‌شورد و جانب نیکفر مظلوم را می‌گیرد. اما با استناد به کتاب *ایدئولوژی ایرانی* به درستی روشن می‌شود که نیکفر کاسه و کوزه‌ای نبوده است که بر سر دوستدار نکوبیده باشد. وی تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار را "ملت‌باورانه"، محصول "کلی‌گویی" و "ساده‌سازی‌های پوزیتیویستی" می‌شمارد،<sup>۱</sup> روش تاریخ‌نگاری وی را "ناسیونالیستی"، "جبرباوری افراطی"، "غیردیالکتیکی" و "جزمی اندیش" می‌خواند، مدعی است که نظریات وی با استناد به "ساختارهای جاویدان" و مفاهیم "بسته و بی‌روح" توجیه می‌شود و در نتیجه اصولاً "فاقد اعتبار فلسفی" هستند.<sup>۲</sup> به گمان نیکفر، دوستدار فرهنگ را "ساحتی بسته تصور می‌کند" و جهان وی از آن "عنصرهای سفت و سخت - و شکل‌ناپذیر تشکیل شده است" که "زیست برده‌وار" ایرانیان را ابدی می‌شمارد.<sup>۳</sup> افزون بر این‌ها نیکفر، دوستدار را "نخبه‌گرا" و "محافظه‌کار" نیز می‌خواند، منطق وی را "دو ارزشی" می‌شمارد که از "حکم امتناع پیشین" به نتیجه می‌رسد و "بیهوده پرسش‌گری را می‌ستاید". انگاری که دوستدار "فکر را پاک و معصوم تصور می‌کند"، "فصل‌ها و انفصال‌ها را نمی‌بیند"، نسبت به "اقتصاد سیاسی و جامعه-شناسی"، یعنی "رابطه‌ی پرراز و رمز فلسفه با ثروت" بی‌توجه است و از "نقد قدرت سیاسی" نیز غافل می‌ماند. سرانجام نیکفر نتیجه می‌گیرد که دوستدار از "عدالت دور شده"، نظریه‌ی وی فاقد "حقیقت و انصاف" است و از این رو، تز وی اصولاً "غیر علمی" است،<sup>۴</sup> زیرا نه در "ساحت

<sup>۱</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷، ۳۶، ۴۰

<sup>۲</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۷۳، ۱۳۸، ۱۴۴

<sup>۳</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۶۱، ۶۳، ۶۹

<sup>۴</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۷ ادامه، ۶۷ ادامه، ۷۴، ۸۴، ۹۶، ۱۰۷

جامعه‌شناسی و نه در "ساحت تاریخی" قابل بررسی است.<sup>۱</sup> اما قلعه‌ی انتقادات نیکفر به دوستدار به آن‌جا می‌رسد که وی را متهم به بیگانگی با فلسفه‌ی نیچه و ترویج دین بهائیت می‌کند.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا دیگر به انتقادات فلسفی مواجه نیستیم. با وجودی که دوستدار در یک خانواده‌ی بهایی متولد و تربیت شد، اما وی نیز مانند بسیاری از فیلسوفان آته‌ئیست است. وی نه تنها متخصص فلسفه‌ی نیهیلیستی نیچه بود، بلکه سالیان دراز در مقام استادی دانشگاه فلسفه تدریس می‌کرد.

در حالی که نیکفر به دوستدار اتهام ترویج دین بهائیت را می‌زند، اما به صورت پوشیده برای دین رسمی ایران، یعنی تشیع دوازده امامی موضع می‌گیرد، زیرا بر اساس فلسفه‌ی پسامدرنیستی هایدگر اصولاً ضرورت نقد دین را انکار می‌کند. بنابراین کتاب *ایدئولوژی ایرانی* وی نیز به صورت یک دانش‌نامه جهت امتناع از نقد دین مدون شده است که ۹۰ بند را به صورت احکام فلسفی صادر می‌کند. به گمان وی نه فرهنگی ذاتاً "کُشندۀ عقلانیت" است و نه عقلانیت را می‌توان به یک نوع از فرهنگ اختصاص داد.<sup>۳</sup> وی جهت نفی ضرورت نقد دین به کتاب مارکس و انگلس با عنوان *ایدئولوژی آلمانی* رجوع کرده و از آن یک نقل قول به شرح زیر می‌آورد:

«کل نقد فلسفی از اشتراوس تا اشتیرنر محدود به نقد تصورات دینی است. عزیزمتگاه، دین واقعی و الاهیات اصیل است. اینکه آگاهی دینی و تصور دینی چیست، در ادامه به صورت‌هایی متفاوت مشخص شده است. پیشرفت در این بوده که آن تصوراتی که به لحاظ مابعدالطبیعی،

<sup>۱</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۸۹

<sup>۲</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۶۶، ۹۶، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۳۴

<sup>۳</sup> مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۷

سیاسی، حقوقی، اخلاقی و از نظرهای دیگر سلطه داشته‌اند، همه را زیر حوزه تصورات دینی یا الاهیاتی گنجانده‌اند. به همین سان آگاهی سیاسی، حقوقی و اخلاقی را آگاهی دینی یا الاهیاتی و انسان سیاسی، حقوقی و اخلاقی و در نهایت "انسان" را دینی دانسته‌اند. سلطه دین را پیش‌فرض تلقی کرده‌اند. گام به گام هر رابطه مسلط، رابطه دین دانسته شد و به کیش محول شد، کیش حقوق، کیش دولت و همانندهای اینها. همه جا سر و کار انسان با جزمیات و باور به جزمیات بوده است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا نیکفر به یک سند از کتاب *ایدئولوژی آلمانی* دست یافته است که ظاهراً تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را مبرا از نقد دین می‌شمارد. اما اگر ما این نقل قول را در متن کلی آن بخوانیم و کشمکش تئوریک مارکس با هگلی‌های چپ را بشناسیم، بعداً به درستی متوجه می‌شویم که انتقاد مارکس به هگلی‌های چپ از این زوایه وارد می‌آید که روش نقد دین آن‌ها تا کنون از تفکر فلسفی فراروی نکرده و به پراکسیس دست نیافته است. به بیان دیگر، مسئله‌ی فریب و خودفریبی دینی یک پدیده‌ی آسمانی نیست و پادزهرش نه نقد صرف فلسفی، بلکه منقلب کردن کلیت اوضاع موجود، یعنی منقلب کردن تئوری و پراکسیس جهان وارونه‌ی بورژوایی است. بنابراین از کتاب *ایدئولوژی آلمانی* به هیچ وجه نمی‌توان نتیجه گرفت که مارکس ضرورتی در نقد اشکال متافیزیکی مانند: دین فلسفه و ایدئولوژی ندیده است.

تئوری انتقادی و انقلابی مارکس اصولاً از این موضع عزیمت می‌کند که پیش‌شرط هرگونه نقدی، نقد دین است، زیرا اشکال متنوع متافیزیکی بر

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): *Deutsche Ideologie*, in: MEW Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (Ost), S. ۱۹ und

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

افکار عمومی مسلط می‌شوند و انسان‌ها را در برابر مناسبات از خودبیگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی به انفعال می‌کشند. تأکید مارکس بر نقد دین از این وجه حائز اهمیت است، زیرا هگلی‌های چپ نقد دین در تاریخ فرهنگی آلمان را به صورت عمده به نتیجه‌ی مطلوب رسانده بودند.<sup>۱</sup> بنابراین کتاب *ایدئولوژی آلمانی* مخاطبان خود را معطوف به همان تضادهای درون‌ذاتی و ماتریالیستی، یعنی ازهم‌گسیختگی پراکسیس و خودتناقض‌گویی تئوریک جامعه‌ی بورژوازی می‌کند که جهت تداوم خودش نیاز به اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک دارند. به این معنی که طبقه‌ی حاکم بورژوازی به دین متوسل می‌شود که انسان‌ها را تحمیق و تحقیر کند، آن‌ها را به خودفریبی بکشاند و مانعی در برابر خودآگاهی و رهایی آن‌ها بسازد. افزون بر این‌ها، مارکس این‌جا مناسبات کلی کشور آلمان را مد نظر دارد که در متن تاریخ فرهنگی خود رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی را متکامل کرده است. بنابراین پیداست که تاریخ فرهنگی یک کشور مدرن مانند آلمان را نمی‌توان در تاریخ فرهنگی یک کشور پیشامدرن مانند ایران منتاج کرد که نه تنها تجزیه‌ی ماوراءطبیعت از طبیعت، استقلال سوژه و تقدس‌زدایی از جهان واقعی را نپذیرفته، بلکه با استناد به "وحدت وجود" یک حکومت اسلامی و نظام متناسب اجتماعی آن‌را نیز برپا ساخته، فلسفه‌ی سیاسی متکامل کرده و کلیت کشور و منطقه را دچار یک جنگ آخر زمانی کرده است. به بیان دیگر، نیکفر این‌جا دست به تدارک یک کاریکاتور مسخره می‌زند، همین‌که مناسبات جهان مدرن را در تاریخ فرهنگی ایران منتاژ می‌کند که بر اساس آن به تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار بت‌ازد.

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

بنابراین استناد نیکفر به کتاب *ایدئولوژی آلمانی* جهت نفی ضرورت نقد دین نتیجه‌ی تحریف تئوری انتقادی و انقلابی مارکس است. به خصوص به این دلیل که مارکس این‌جا نه تنها از کلیت فلسفه، بلکه از انسان-شناسی ایده‌آلیستی فویرباخ نیز فراروی می‌کند. در حالی که فویرباخ با استناد به مفاهیم "خرد"، "قلب" و "اراده" انسان را به صورت "موجود حساس" در نظر داشت، مارکس به یک انسان‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی دست یافت که انسان را به عنوان "موجود فعال" در نظر داشت. این‌جا دیالکتیک به معنی "نفی آگاهانه" است که مربوط به یک حرکت واقعی از جامعه‌ی انسانی می‌شود که سوژه‌ی درون‌ذاتی آن انسان است. به این عبارت که انسان با وساطت کار شکل‌دهنده و جهت بقای هستی اجتماعی خود به تبادل مادی با طبیعت بیرونی روی می‌آورد و در این ارتباط نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌کند. ما این‌جا با یک انسان و یک طبیعت مشخص مواجه هستیم که ساخته و پرداخته‌ی آگاهی و اراده‌ی انسان‌های اجتماعی هستند. بنابراین مارکس همواره از "انسان موضوعیت‌یافته" و "طبیعت موضوعیت‌یافته" سخن می‌گوید که وجه سوژکتیو جهان واقعی را فاش سازد. به این ترتیب، مارکس زمینه‌ی تحقیق ماتریالیستی - دیالکتیکی از روند تاریخ را مهیا می‌سازد که بر اساس تضادهای درون‌ذاتی پراکسیس مولد و از نتایج نبردهای طبقاتی پدید می‌آید. مارکس دانش این کلیت دیالکتیکی را "دانش مثبت" می‌نامد و آن‌را در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* نافی فلسفه می‌خواند. از این منظر "فلسفه" مانند خودارضاعی به نظر می‌رسد، در حالی که مارکس "دانش مثبت" را مانند همبستری عاشقانه می‌شمارد.

اما اگر کسی از نیکفر انتظار استفاده‌ی وی از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را جهت نقد تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار داشته

باشد، به کلی مایوس می‌شود، زیرا نیکفر از کتاب *ایدئولوژی آلمانی* به صورت یک شاهد خاموش بهره می‌برد. انگاری که مارکس این‌جا نقش سیاهی‌لشکر وی را به عهده دارد و از تئوری انتقادی و انقلابی وی می‌توان به صورت گزینه‌ای و دلبخواهی استفاده کرد. بنابراین نیکفر با بی‌اعتنایی به انسان‌شناسی مارکس به عنوان "موجود فعال" به فلسفه‌ی هایدگر رجوع می‌کند که انسان را "موجود نگران" می‌شمارد. علت نگرانی انسان از منظر فلسفه‌ی هایدگر هراس از مرگ است که منجر به فراروندگی، یعنی تولید اشکال دینی می‌شود که نیکفر به شرح زیر آن‌را موجه می‌کند:

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

با یک رجوع اجمالی به کتاب *ایدئولوژی آلمانی* به درستی روشن می‌شود که از منظر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس انسان ذاتاً موجودی نگران و فرارونده نیست. تنها پس از تقسیم کار فکری از کار بدنی و تشکیل مالکیت خصوصی است که عناصر فراروند، یعنی دین، فلسفه و ایدئولوژی متکامل می‌شوند که حق مالکیت و مناسبات مردسالاری را

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

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

موجه کنند. از این پس، طبقه‌ی حاکم از یک سو، طبقه‌ی فرودست جامعه را به ذلت بردگی و سیه‌روزی می‌کشد و از جهان واقعی برای آن یک جهنم می‌سازد، در حالی که از سوی دیگر، بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از حاکمیت قرار می‌دهد که قدرت ذهنی‌اش را در اشکال فراروند نیز پدید بیاورند، برای طبقه‌ی فرودست جامعه یک عالم اخروی و یک بهشت برین جهت جهان‌گزیزی از ذلت روزمره‌اش بی‌آفرینند و دقیقاً در همین‌جا است که فریب و خودفریبی به وحدت می‌رسند و تاریخ و فرهنگ دینی را پدید می‌آورند. بنابراین نیکفر یا مضمون کتاب *ایدئولوژی آلمانی* را نفهمیده و یا با سؤاستفاده‌ی آگاهانه از آن به مغالطه‌های پسامدرنیستی دامن می‌زند. انگاری که از آثار مارکس می‌توان گزینه‌ای استفاده کرد و با ارجاع نادرست به آن‌ها از وی یک شاهد خاموش جهت ممانعت از نقد دین ساخت. انگاری که فعالیت تئوریک و نقد فلسفی هیچ تفاوتی با داد و ستد بازاری ندارند و تاریخ فرهنگی جوامع مدرن را می‌توان به سادگی در مناسبات اجتماعی یک کشور پیشامدرن مانند ایران منتاج کرد و توسط کاسبکاری فلسفی به نتایج حیرت‌آور رسید.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در کتاب *ایدئولوژی ایرانی* با یک بیماری شناخت‌شناسی مواجه هستیم. به این عبارت که نیکفر جهت ممانعت از نقد دین به "تعمیم" مقوله‌ها می‌پردازد، در حالی که یک شناخت عمیق و متعهدکننده تنها توسط "تفکیک" آن‌ها پدید می‌آید. ما این خطای شناخت‌شناسی را آن‌جا می‌یابیم که نیکفر به جای نقد درون‌ذاتی تاریخ فرهنگی ایران از بررسی تطبیقی ماکس وبر استفاده می‌کند که اسلام را با مسیحیت شبیه‌سازد. اما ماکس وبر نه از مسیحیت به صورت کلی و در اشکال کاتولیک، عیسوی و یا مسیحیان آفریقا و آمریکای لاتین، بلکه از فرقه‌های پرهیزگر پروتستانی در قلب اروپا سخن

می‌گوید، زمانی که مفهوم "منطق هدفمند" را متکامل می‌کند. افزون بر این‌ها، ماکس وبر نه تنها از "ایده‌های دینی"، بلکه از "انگیزه‌های دنیوی" نیز سخن می‌گوید که منجر به رشد نظام مدرن سرمایه‌داری در اروپای غربی و آمریکای شمالی شدند.<sup>۱</sup> بنابراین این‌جا نیکفر نیز مانند دوستدار از "کلیت دیالکتیکی" عدول می‌کند و با استفاده از بررسی تطبیقی معطوف به شکل ابژه می‌شود، از ابژه‌های متناقض و متعارض عکس‌های فوری می‌گیرد و با تشبیه و تطبیق زوری اسلام با مسیحیت پی در پی کاریکاتورهای مسخره منتاج کرده و به مخاطب خود عرضه می‌کند.

البته این‌جا پرسش نیز مطرح می‌شود که تقلیل‌گرایی فلسفی از "کلیت دیالکتیکی" چه عواقبی را برای پراکسیس سیاسی پدید می‌آورد و نیکفر و دوستدار چه پادزهری را برای فراروی از تجربیات تلخ ایرانیان با نظام جمهوری اسلامی تجویز می‌کنند؟ در کمال تعجب پاسخ هر دوی آن‌ها یکسان، یعنی هرمنوتیک است.

هرمنوتیک یک "زبان هنری" و لذا فاقد هرگونه بازتاب تجربی است. هرمنوتیک بر این اصل استوار شده که با استفاده از مفاهیم و فن بیان مخاطب خود را متأثر کند و آن‌را به سوی یک تصمیم مخصوص براند. در برابر آن "زبان طبیعی" قرار دارد که البته از فلسفه‌ی حقوق طبیعی استنتاج می‌شود. به این صورت که انسان موجودی آزاد، خردمند و کنجکاو است و لذا "زبان طبیعی" مربوط به استدلال منطقی و گفتگوی فلسفی می‌شود.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و

اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۰): Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum ۷۰. Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. ۷۳ff., Tübingen, S. ۷۳

بنابراین دوستدار و البته با کمال تعجب هم‌چنین نیکفر پادزهر نظام جمهوری اسلامی را نه در منقلب کردن تئوری و پراکسیس آن، بلکه در سلطه‌ی مفاهیم و در فن بیان می‌یابند. انگاری که این مفاهیم هستند که واقعیت را می‌آفرینند و ارواح دنیوی باید جایگزین ارواح بی اعتبار اخروی شوند. بنابراین اتفاقی نیست که دوستدار و نیکفر نه برای ادعای خود شواهدی را ارائه می‌دهند، نه مناسبات متضاد اجتماعی را به پیش می‌کشند و نه تاریخ فرهنگی کشور را محصول نبردهای طبقاتی می‌شمارند. دوستدار حتا تا آن‌جا به پیش می‌رود که هرمنوتیک را "معجون شفابخش" می‌خواند که در تن مرده جان تازه می‌دمد و هر افلیح را از جا می‌پراند و البته با این استثنا که آن در تحول اسلام به کلی ناتوان است، زیرا اسلام ظاهراً اثبات کرده که از همیشه زنده‌تر و جوان‌تر شده، در حالی که پیکر ایرانیان را با زهر جاودانی خود به شرح زیر به مردگی کشانده است:

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

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با همان یأس نیهیلیستی مواجه هستیم که به احتمال زیاد دوستدار آن را از فلسفه‌ی نیچه به ارث برده است. در ضمن دوستدار این‌جا این سؤتقاوهم را نیز پدید می‌آورد که انگاری قبل از تسخیر ایران توسط اعراب مسلمان همه

<sup>۱</sup> دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ...، همان‌جا، صفحه‌ی ۴۱۱ ادامه

چیز در کشور امن و امان بوده، جنگی رخ نمی‌داده، استثمار صورت نمی‌گرفته، امنیت برقرار بوده، سرکوبی وجود نداشته و اثری از انحطاط نبوده است. از جمله می‌توان از بحران ایدئولوژی شاهنشاهی ساسانی در برابر امپراطوری روم یاد کرد، از آن پس که کنستانتین و همسرش به دین مسیحیت گرویدند و آن‌را به صورت دین دولتی ترویج کردند. این‌جا باید همچنین از جنبشی مزدکیان یاد کرد که جهت احیا فرهنگ مهرورزی به پا خواست و تنها با قتل عام سی هزار مزدکی سرکوب شد، بدون این‌که نقش خود را در تاریخ فرهنگی ایران باخته باشد. بنابراین دوستدار به اسطوره‌سازی از تاریخ ایران باستان پناه می‌برد که شاید از آن‌جا به جهان مدرن راه بیاید.

در برابر دوستدار، نیکفر می‌خواهد توسط هرمنوتیک به تفاسیر شیک و مدرن از اسلام برسد. به گمان وی باید از نقد اسلام ممانعت کرد، تا این‌که اسلام‌گرایان تفسیرهای "مدرن" و "شیک" دینی به جامعه عرضه کنند. به گمان وی حقایق تاریخی فاقد ارزش هستند و اسلام‌گرایان باید با در نظر داشتن مصلحت نظام و اسلام مانع ترکیب "بینش" (تئوری) و "منش" (پراکسیس) اسلامی شوند<sup>۱</sup> که ما چاره‌ی درد آن‌را به شرح زیر در کتاب *ایدئولوژی ایرانی می‌یابیم*:

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

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

<sup>۲</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۵

در برابر پیشنهاد نیکفر بلافاصله چند نکته مطرح می‌شوند. اول این که الله از مابقی خدایان ابراهیمی به مراتب بالاتر قرار گرفته است. برای نمونه خدای یهودیان به نام یهوه یک خدای این جهانی است، با پیامبران خود مستقیماً تماس می‌گیرد، بحث می‌کند و کشتی می‌گیرد. به همین صورت خدای مسیحیان به نام روح‌القدس مریم را باردار و فرزندش به نام عیسی را قربانی گناهان مسیحیان می‌کند. در مقابل الله نه زاده شده و نه صاحب فرزند می‌شود و حتا وحی خود را نیز توسط جبرئیل به محمد نازل می‌کند. بنابراین الله به اندازه‌ی کافی بالا برده شده است و از این طریق هیچ مشکلی حل و فصل نمی‌شود. مسئله‌ی فراروی از اسلام مربوط به الغای "وحدت وجود" می‌شود که نیکفر و دوستدار به آن توجه نمی‌کنند، زیرا نه یک شناخت درست از تاریخ فرهنگی جهان مدرن دارند و نه به آن روش جامعه‌شناسی انتقادی مجهز هستند که به عمق انحطاط و عوامل زایش یک جامعه‌ی مدرن در ایران پی ببرند. بنابراین نمی‌توان از اسلام‌گرایان انتظار تفسیرهای مدرن و شیک دینی را داشت، زیرا از منظر "وحدت وجود" تجزیه‌ی ماوراءطبیعت از طبیعت و تقدس‌زدایی از جهان واقعی منجر به آزادی سوژه و در نهایت ارتداد می‌شود.

دوم این که الغای "وحدت وجود" به معنی خلع سلاح اسلام‌گرایان است. به این معنی که آن‌ها باید از اسلام به عنوان ایدئولوژی دولتی و یک ابزار مناسب حکومتی جهت تفرقه، تحمیق و تحقیر انسان‌ها دست بشویند. از این منظر به درستی روشن می‌شود که پادزهر متافیزیکی دوستدار و نیکفر در شکل هرمنوتیک زهر تاریخی و فرهنگی اسلام بر ایران را خنثا نمی‌کند. در امتداد این ندانم‌کاری، نیکفر مدعی می‌شود که این تفسیر به اصطلاح شیک و مدرن از اسلام باید توسط یک گفتگوی بازتاب یافته که

وی آن را "همرسانش بازتابی" می‌نامد، تبدیل به افکار عمومی شود.<sup>۱</sup> انگاری که ما این‌جا با یک دیالکتیک گفتمانی مواجه هستیم، در حالی که شرط یک چنین گفتمانی توافق و تفاهم میان سخن‌گو و شنونده بر دو اصل است. اول این‌که از گفتگو باید قدرت‌زدایی شود، دوم این‌که ادعای هر دو طرف باید قابل نقد باشد.

بنابراین با یک اسلام‌گرا اصولاً نمی‌توان وارد یک چنین گفتگوی انتقادی شد، تا زمانی که پشت سر وی وزارت ارشاد، سازمان امنیت و قوای پاسدار و بسیجی نظام جمهوری اسلامی صف‌آرایی کرده‌اند. به غیر از این، اسلام‌گرایان اصولاً بر سر مقدسات خود بحث نمی‌کنند، زیرا اسلام را دین میین و منتقدان آن را مهدورالدم می‌شمارند. دلیل کرنش پسامدرنیستی نیکفر در برابر اسلام‌گرایان از این منظر موجه می‌شود که وی با استناد به فلسفه‌ی هایدگر نگران "بی‌خانمانی معنایی" ایرانیان است. انگاری که پس از سرنگونی نظام جمهوری اسلامی و با تأسیس یک قانون اساسی سکولار و تشکیل یک جامعه‌ی مدرن، ایرانیان با یک بحران هویتی مواجه می‌شوند. در حالی که نیکفر جهت ممانعت از بروز یک چنین بحرانی در انتظار تفسیرهای شیک و مدرن اسلام‌گرایان است، دوستدار راه حل "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" را ظاهراً در تجدید هویت باستانی ایرانیان می‌یابد. انگاری که فرهنگ، هنر، ادبیات و علوم انسانی مدرن قادر نیستند که بلافاصله جایگزین اشکال دینی شوند و از بحران هویتی ایرانیان ممانعت کنند.

در حالی که جمهوری اسلامی حدود ۴۸ سال است که با اتهاماتی مانند: مرتد، فاسد، محارب، ملحد، منافق و بغی دست به قتل عام مخالفان و منتقدان خود می‌زند و زن‌ستیزی، تبعیض ملی، ترور، سانسور و سرکوب

را ترویج می‌کند، باید دست روی دست گذاشت، تا نسخه‌ی پادزهرهای تخیلی دوستدار و نیکفر زهر تاریخ فرهنگی اسلام در ایران را خنثا کنند. این‌جا به درستی روشن می‌شود که چرا مارکس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* از فلسفه به عنوان خودارضاعی سخن می‌گوید. از منظر تئوری انتقادی و انقلابی وی تنها راه فراروی از اشکال متافیزیکی نقد درون‌ذاتی از تاریخ فرهنگی طبقه‌ی حاکم است که جهت توجیه حاکمیت خود نیاز به دین، فلسفه و ایدئولوژی دارد. ما این‌جا با یک نظام مواجه هستیم که جهت حفظ منافع فشری و توجیه خشونت بی‌پروای خود حکومت دینی را بر کشور مستقر کرده است. بنابراین فراروی از اوضاع موجود نه توسط فلسفه و تدارک مفاهیم هرمنوتیکی، بلکه توسط نقد درون‌ذاتی مسیر می‌گردد که مارکس آن‌را جلاد دوران منحنی گذشته می‌شمارد و عواقب اجتماعی آن‌را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«فراروی از دین به عنوان سعادت تخیلی ملت، مطالبه‌ی سعادت واقعی آن است. این مطالبه که از تخیلات پیرامون وضعیت خود دست بردارد، مطالبه‌ای است که یک وضعیت را کنار بگذارد که نیاز به تخیل دارد. بنابراین نقد دین در نطفه‌ی خود، نقد شکایت از زندگی زمینی است که تظاهر مقدس آن دین است. (...) نقد دین انسان را مأیوس می‌کند که او فکر و رفتار کرده و واقعیت خود را مانند یک انسان مأیوس و به خردمندی رسیده طراحی کند، که او به دور خویشتن و خورشید واقعی خود بگردد. دین تنها یک خورشید تخیلی است که به دور انسان می‌گردد، تا زمانی که او به دور خود نمی‌گردد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا به سوی انهدام تئوری و پراکسیس دین که آن‌را "افیون توده‌ها" نیز می‌خواند،

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen ..., ebd., S. ۳۷۹

نشانه می‌گیرد. منظور وی رهایی انسان از آن مناسبات متضاد و از خودبیگانه‌ی اجتماعی است که جهت تدام خود نیاز به اشکال دینی دارند. بنابراین نقد دین در کلیت آن و در شکل معاصر اسلامی آن در ایران مربوط به رهایی انسان می‌شود که مارکس به شرح زیر بر ضرورت آن تأکید می‌کند:

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

### نتیجه:

ما این‌جا با دو طرح فلسفی در انتقاد به نظام جمهوری اسلامی ایران آشنا شدیم که نه به عمق مسئله، یعنی "وحدت وجود"، ناگسستی بودن ماوراءطبیعت از طبیعت و ممانعت از تقدس‌زدایی از جهان واقعی در اسلام و استقلال سوژه به عنوان شروط خردمندی انسان و تأسیس قوانین مدرن اجتماعی برای ایران پی می‌برند و نه آن نسخه‌های فلسفی که به عنوان پادزهر برای اوضاع بحرانی ایران می‌پیچند، کارآمد هستند. در حالی که دوستدار علت "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" را ظاهراً در پذیرش آفرینش هستی از نیستی در دین اسلام می‌یابد و به سوی تشکیل یک جامعه‌ی مدرن برای ایران نشانه می‌گیرد، نیکفر نقد دین را اصولاً غیرضروری می‌شمارد و در انتظار تفسیرهای شیک و مدرن اسلام گرایان از دین مبین است، زیرا ظاهراً دغدغه‌ی "بی‌خانمانی معنایی" ایرانیان را دارد.

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۳۸۵

از این منظر دلیل شهرت نیکفر نزد جریان‌های چپ سنتی ایران نیز به درستی روشن می‌شود. به این عبارت که ما مضمون انسان‌شناسی هایدگر به عنوان "انسان نگران" و "انسان فرارونده" را برای نمونه در ادبیات سازمان راه کارگر به صورت "دین مردم لگدمال شده" نیز می‌یابیم که خروجی آن در پراکسیس سیاسی به معنی ممانعت از نقد جلدانه‌ی دین است. نقطه‌ی اشتراک بعدی نیکفر با جریان‌های چپ سنتی ایران مقوله‌ی "تاریخ" است، زیرا هم فلسفه‌ی هایدگر و هم ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با جابجایی سوژه با ابژه روند تاریخ را در فقدان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی متکامل می‌کنند و آن‌را به صورت "رویداد" در می‌آورند. انگاری که هیچ کس مسئولیت وقایع تاریخی را به عهده ندارد و همه قربانی رویدادهای تاریخی هستند. برای نمونه می‌توان به آثار لنین رجوع کرد که از روند تاریخ به عنوان یک حرکت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر سخن می‌گوید، در حالی که نیکفر در پیروی از هایدگر متوسل به مفهوم "روح تاریخ" می‌شود. انگاری که تاریخ در مسیر سوسیال داروینیستی خود منجر به مرگ اشکال پست و شکوفایی اشکال والاتر می‌شود. ما این‌جا با یک توافق نظر تئوریک مواجه هستیم که منجر به توجیه فاشیسم در پراکسیس سیاسی می‌شود.

### منابع:

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

Marx, Karl (۱۹۰۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff. Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (Ost)

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

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

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



## تکوین فلسفی و تاریخی سوژه‌ی فمینیستی<sup>۱</sup>

یکی از افتخارات جنبش فمینیستی ایران به این عبارت است که از بدو تشکیل نظام جمهوری اسلامی در برابر آن مقاومت کرد. بنابراین آن خیزش عمومی که پس از قتل فجیع مهسا (ژینا) امینی پدید آمد، نه یک واکنش هیجانی به یک فاجعه، بلکه محصول مقاومت و فعالیت مستمر زنان مدرن ایران در برابر اسلام‌گرایی بود. در حالی که شعار "زن، زندگی، آزادی" یک جذابیت منطقه‌ای و حتا جهانی یافت، بسیاری از ناظران از این واقعه به عنوان اولین انقلاب فمینیستی جهان یاد کردند. هم‌زمان یک همبستگی جهانی با جنبش فمینیستی ایران پدید آمد که تا کنون بی نظیر است. زنان ایرانی به نشانه‌ی رهایی خود حجاب اسلامی را سوزاندند، به علامت آمادگی برای نبرد، گیسوان خود را بریدند و برای نشان دادن عزم راسخ و همبستگی پایدار خود پا بر زمین کوبیدند. از سوی دیگر، ترانه‌ی "برای" شروین حاجی‌پور میلیون‌ها بار شنیده، به زبان‌های مختلف اجرا و برنده‌ی جایزه‌ی گرمی شد و کم نبودند کسانی که از این ترانه به عنوان سرود انقلاب "زن، زندگی، آزادی" یاد کردند. در این ماجرا برخی سلبریتی‌های فرصت‌طلب نیز همبستگی خود را با جنبش فمینیستی ایران اعلام کردند که مبادا از این قافله عقب بمانند،

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "زن، زندگی، آزادی" در تاریخ ۲۲ سپتامبر ۲۰۲۳ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

در حالی که برخی از طراحان مد لباس از این جنبش الهام گرفتند که کالاهای بنجل خود را به فروش برسانند. در این ارتباط جریان‌های سیاسی نیز کم‌نیاوردند و اقدام به مصادره و توخالی کرده‌آرمان‌های این جنبش فمینیستی کردند.

جنبش‌های اجتماعی اصولاً با آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها، یعنی توسط فعالیت سوژکتیو پدید می‌آیند. بنابراین ما این‌جا با سوژه‌ی فمینیستی مواجه هستیم که به سوی رهایی از مناسبات ازخودبیگانه‌عزیمت می‌کند. این مسئله به خصوص از این زوایه حائز اهمیت است، زیرا جریان‌های مارکسیست - لنینیست با استناد به سوژه‌زدایی انگلس متأخر از دیالکتیک، معطوف به توسعه‌ی زیربنای اقتصادی می‌شوند و با یک درک مکانیکی از رابطه‌ی زیربنا با روبنا به توهمات مثبت‌گرا و دترمینیستی از روند تاریخ دست می‌یابند. انگاری که با رشد نیروهای مولد سرمایه، حرکت تاریخ به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به سوی سوسیالیسم سمت می‌گیرد. ما این‌جا با تصورات واهی مواجه هستیم که مضمون تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را انکار می‌کنند، در حالی که وی از بدو فعالیت تئوریک خود معطوف به تکوین سوژه‌ی انقلابی جهت فراروی از جهان وارونه‌ی بورژوایی بوده است. بنابراین ما در آثار مارکس با فعالیت سوژکتیو، یعنی با آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها جهت تشکیل یک نظم نوین مواجه هستیم که به ما از متن به خصوص یک تاریخ فرهنگی، یعنی از فلسفه و تاریخ گزارش می‌دهد.

برای نمونه مارکس در تز چهارم خود از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ تأکید می‌کند که اشکال متافیزیکی محصول ایده‌های آسمانی و یا حرکات ناب فکری نیستند، زیرا آن‌ها از تضادهای درون‌ذاتی، یعنی از هم‌گسیختگی جامعه‌ی طبقاتی و ازخودتناقض‌گویی بورژوازی سرچشمه می‌گیرند، در پراکسیس نبردهای طبقاتی تجلی می‌یابند و از یک سو

فریب، یعنی آگاهی کاذب پدید می‌آورند و از سوی دیگر منجر به خودفربیی سوژه‌ی واقعی می‌شوند و آن‌را به انفعال می‌کشند.<sup>۱</sup> به عبارتی دیگر فرودستان جامعه همواره هستی مادی خود را در جامعه و تحت تأثیر آگاهی کاذب تجربه می‌کنند و از همین بابت است که در برابر طبقه‌ی حاکم منفعل می‌شوند.<sup>۲</sup> این‌جا به درستی روشن می‌شود که چرا مارکس همواره بر خودآگاهی پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلاب اجتماعی تأکید می‌کند.

ما سرچشمه‌ی تاریخی فعالیت سوژکتیو را در رفرماسیون مسیحیت می‌یابیم. به این عبارت که مارتین لوتر اضمحلال نظام فئودالی و رشد طبقه‌ی نوپای بورژوازی شهری را به عنوان مناسباتی یافت که تسلط و اتیکان بر کشورهای اروپایی را در هم بشکند. به این صورت که وی معجزه‌ی الهی را از اشکال اسطوره‌ای بیرون آورد و آن‌را به آفرینش جهان واقعی نسبت داد و لذا انسان را از ماوراءطبیعت معطوف به طبیعت کرد. ما این‌جا با آغاز یک عصر نوین مواجه هستیم که با انکار "وحدت وجود" انسان را از بند تبعیت کور و دست تقدیر رها می‌سازد و آن‌را به مسیر فعالیت سوژکتیو می‌کشاند که ما مضمون آن‌را در اثر مارکس با عنوان پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل به شرح زیر می‌یابیم:

«البته لوتر با فروتنی اسارت را بر طرف کرد، زیرا وی اسارت را از روی اعتقاد به جای آن قرار داد. وی ایمان به اتوریته را در هم شکست، زیرا اتوریته‌ی ایمان را بازسازی کرد. وی روحانیان را به عوام بدل کرد، زیرا عوام را تبدیل به روحانی کرد. وی انسان‌ها را از دینداری ظاهری رها

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۹): Die deutsche Ideologie, in MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (ost), S. ۲۶

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

ساخت، زیرا دینداری را به درون انسان انتقال داد. وی پیکر را از زنجیر رها کرد، زیرا قلب را به زنجیر کشید.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با وقوع رفرماسیون لوتری، یک شعبه‌ی باطنی از دین ظاهری مسیحیت در شکل پروتستانتیسم منشعب شد که تسلط مطلق دینی بر مسیحیان را انکار کرد و منجر به اضمحلال نفوذ سیاسی واتیکان بر کشورهای اروپای شد. از این پس، جهان درونی پروتستان‌ها تبدیل به حوزه‌ی کشمکش ایمان دینی با وقایع دنیوی گشت. در این مسیر فرقه‌های متنوع پروتستانی پدید آمدند و نظریه‌پردازی برای بورژوازی نوپای اروپای غربی را به عهده گرفتند و این چنین، توفیق اقتصادی را محصول عنایت الهی شمردند. از این پس، یک راه تئوریک در الهیات مسیحیان گشوده شد که مؤمنان پروتستان را از دگم‌های اخروی به سوی حقایق دنیوی معطوف کرد و رفته رفته منجر به دنیوی شدن آن‌ها شد. ما این‌جا با یک پدیده‌ی اجتماعی مواجه هستیم که ماکس وبر آن‌را "سحرزدایی از جهان" می‌نامد. به این ترتیب، دخل و خرج خانوار از محیط کار مجزا و دست تقدیر الهی تبدیل به تدبیر خردمندانه‌ی انسان شد. این‌جا منطقی-سازى مدیریت همراه با شیوه‌ی جدید زندگی نیز بود. به این عبارت که انسان برای تحقق اهداف دنیوی خود از ابزار مناسب استفاده می‌کند. ما این‌جا با "منطق هدفمند" مواجه هستیم.<sup>۲</sup> پیداست که هر چه انسان توانمندتر شود، به همان اندازه قوای ماوراءطبیعت بی‌اثرتر از گذشته به نظر می‌آیند. به این ترتیب، قوای متافیزیکی و فراحسی رفته رفته سلب قدرت شدند و به جای آن‌ها بر خرد بشری به عنوان بنیانگذار فلسفه و

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۰۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۸۶

<sup>۲</sup> Vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen, S. ۹, ۱۱۵f., ۱۲۲f., ۱۶۴f., ۲۶۹f.

خالق جهان موضوعیت یافته تأکید شد. ما این‌جا با تحولات شگرف تاریخی و فرهنگی مواجه هستیم که در مسیر رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم پدید آمده‌اند که البته مارکس نیز به شرح زیر بر عواقب اجتماعی آن‌ها انگشت می‌گذارد:

«فلسفه در سیاست کاری انجام نداده است که فیزیک، ریاضیات، پزشکی و هر علمی در سپهر خود انجام نداده باشد. (...) درست قبل و بعد از زمان کشف بزرگ کوپرنیک از واقعیت منظومه شمسی، قانون گرانش دولت هم در همان زمان کشف شد، انسان سنگینی آن‌را در خودش یافت و همان‌گونه که دولت‌های مختلف اروپایی این نتیجه را با اولین نظریه‌ی سطحی به پراکسیس در سیستم توازن قوای دولت‌ها به کار گرفتند، ماکیاولی، کامپانلا و بعداً هابز، اسپینوزا، هوگو گروتیوس تا روسو، فیشته و هگل اعلا آخر، دولت را با چشم انسانی ملاحظه و قوانین طبیعی آن‌را از خرد و تجربه متکامل کردند و نه از الهیات.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با تولد یک جهان دیگر، یعنی با تولد جهان مدرن مواجه هستیم. از این پس خرد بشری جایگزین ایمان دینی می‌شود. در این ارتباط کانت از "دوران کوپرنیکی" سخن می‌راند. از این پس، فرد مانند خورشید در مرکز منظومه‌ی خود، یعنی در متن عالم خود قرار می‌گیرد و با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی موجودی آزاد، خردمند و کنجکاو محسوب می‌شود. به بیان دیگر، پس از "دوران کوپرنیکی" است که از طبیعت تقدس‌زدایی و آن توسط انسان تبدیل به موضوع تحقیقات علوم طبیعی می‌گردد. این‌جا انسان به عنوان سوژه، یعنی با کمک از قوای شناخت خود، با استفاده از ابزار شناخت و روش‌های تجربی به جستجوی حقیقت موضوع

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

می‌پردازد. به این ترتیب، روش‌های نوین شناخت‌شناسی و تجربی نیز برای تکامل علوم طبیعی پدید می‌آیند که البته در حوزه‌ی تولید و توزیع مایحتاج انسانی و جهت انباشت ثروت اجتماعی نیز به کار گرفته شدند. از این منظر پیداست که انسان‌های دنیوی جهان محسوس و موضوعیت‌یافته را مخلوق آگاهی و اراده، یعنی فعالیت سوژکتیو خود می‌شمارند.<sup>۱</sup>

از جمله باید از فعالیت تئوریک بیکن، دکارت، اسپینوزا و لایبنیتس یاد کرد که با استناد به علوم طبیعی، الهیات خود را متکامل کردند. انگیزه-ی آنها توجیه منطقی قوای فراحسی و تشریح فلسفی جهان آفرینش بود. این‌جا باید هم‌چنین از روشنگری ولتر نیز یاد کرد که خرافات دینی را به باد تمسخر گرفت. پیداست که از منظر روشنگری، دین به عنوان آموزش قوای ماوراءطبیعی شکل "آگاهی کاذب" را به خود می‌گیرد که البته مارکس نیز در اثر خود با عنوان *پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل* بر تأثیرات اجتماعی و عواقب روانی آن به شرح زیر تأکید می‌کند:

«نقد دین، انسان را ناامید می‌کند، به گونه‌ای که مانند انسان ناامیدی که به خود آمده است، بینداشید و عمل کند و واقعیت خود را شکل دهد، تا به دور خود و در نتیجه به دور خورشید واقعی خود بگردد. دین فقط خورشید موهومی است که به دور انسان می‌گردد، تا زمانی که وی به دور خود نمی‌گردد. (...) پس از این‌که شکل مقدس از خودبیگانگی خودکرده‌ی انسان آشکار شد، از خودبیگانگی خودکرده در اشکال

<sup>۱</sup> Vgl. Kant, Immanuel (۱۹۹۸): *Kritik der reinen Vernunft*, Jens Timmermann (Hrsg.), Meiner, F. Verlag, und Höffe, Otfried (۱۹۹۶): *Immanuel Kant*, ۴. durchgesehene Auflage, in: *Deck'sche Reihe, Denker (BsR)*, Nr. ۵۰۶, München. S. ۵۰ff.

نامقدس آن آشکار می‌گردد. بنابراین نقد آسمان به نقد زمین، نقد دین به نقد قانون و نقد الهیات به نقد سیاست دگرگون می‌شود.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از آن پس که "دوران کوپرنیکی" به کمال می‌رسد، انسان معطوف به جهان واقعی می‌گردد. این‌جا نقطه‌ی عطف تاریخ، یعنی تولد جهان مدرن و پیروزی نهایی خرد بشری بر قوای متافیزیکی محسوب می‌شود و دقیقاً در مسیر همین تحولات مثبت تاریخی، یعنی از بطن تاریخ فرهنگی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم است که هگل فلسفه‌ی درون‌ذاتی خود را متکامل کرد. مقوله‌ی "درون‌ذاتی" این‌جا به این معنی است که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بر اساس یک خرد خودبنیاد متکامل شده است که وی آن‌را "ایده‌ی مطلق" می‌نامد. انتقاد هگل از این زاویه به کانت، فیثته و شلینگ وارد می‌آید که فلسفه‌های استعلائی آن‌ها فاقد مفاهیم "اراده" و "حدود" هستند و لذا به مفهوم "سوژه‌ی فعال" دست نمی‌یابند. هگل مصداق فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود را در انقلاب فرانسه می‌یابد. به این عبارت که وی از مفهوم "تمامیت ارگانیک" عزیمت می‌کند که چهار قشر متفاوت را در بر می‌گیرد. قشر اول را هگل آزادگان می‌نامد. این قشر شامل یک اقلیت ناچیز هم‌چون اعیان و اشراف فئودالی و هم‌چنین روحانیت مسیحی می‌شود که توسط حق مالکیت خود از محصولات کار بیگانه سود می‌برد. قشر دوم شامل آن بخشی از جامعه می‌شود که از نتایج کار خود زندگی می‌کنند. این قشر کارگران مزدی و خورده بورژوازی، یعنی کسانی را که در مانوفاکتور اشتغال دارند، در بر می‌گیرد. قشر سوم شامل بندگان می‌شود که بر زمین زراعی اعیان و اشراف فئودالی و اوقاف کشت و کار می‌کنند. این قشر در نظام فئودالی حق

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

استفاده از زمین زراعی را دارد. قشر چهارم شامل گروهی می‌شود که توسط سرمایه‌داری تجاری، یعنی بدون زحمت و رنج کار به مالکیت و تمول دست یافته است. این‌جا هگل به این نتیجه می‌رسد که قشر دوم، یعنی کارگران مزدی و خورده بورژوازی از "حدود" این "تمامیت ارگانیک" آگاه و با اتخاذ "اراده" وارد یک "جنگ سرنوشت‌ساز" با قشر اول، یعنی با اعیان و اشراف فئودالی و روحانیت مسیحی می‌شوند، تا از "حدود" این "تمامیت ارگانیک" فراروی کنند. هگل از این جهت این جنگ را سرنوشت‌ساز می‌خواند، زیرا آن بر سر مرگ و زندگی برگزار می‌شود. این جا هر دو طرف متخاصم می‌دانند که هم می‌کشند و هم کشته می‌شوند. وی از این "جنگ سرنوشت‌ساز" به صورت کومیک و تراژیک نیز یاد می‌کند. این جنگ کومیک است، زیرا اعیان و اشراف فئودالی خود را نایب خدا بر زمین می‌انگارند و با وجود مقاومت وسیع مردمی به این مسئله ایمان دارند که عرف مطلق را نمایندگی می‌کنند. اما این جنگ از سوی دیگر تراژیک نیز است، زیرا پس از مدتی طرف‌های متخاصم "خرد عملی" به خرج می‌دهند و به آشتی می‌رسند، در حالی که جناح‌های رادیکال از هر دو طرف به عنوان "طبیعت غیرارگانیک" از این تمامیت حذف می‌شوند.<sup>۱</sup>

ما این‌جا با تبیین فلسفی آن سرنوشتی مواجه هستیم که از یک سو، اشراف و اعیان درباری و هم‌چنین روحانیت کاتولیک و از سوی دیگر یعقوبیان رادیکال را در مسیر انقلاب کبیر فرانسه به پای تیغ گیوتین کشید. مانیفست اتخاذ "خرد عملی" که به یک آشتی ملی انجامید، تصویب قانون اساسی مدرن و قوانین مدنی و کیفری توسط مجلس مؤسسان بود. اصول این قوانین "پوزیتیویته"، "فرمالیته" و "لگالیته" است.

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main

"پوزیتیویه" به این معنی که حاکمیت نه از آن خدا است و نه قوانین عرفی از کتاب مقدس و منابع دینی مسیحیان استنتاج می‌شوند. از این پس، معیار اعتبار قوانین متعارف جامعه خرد بشری است و ملت قانونگذار محسوب می‌شود. "فرمالیته" به این معنی است که حریم خصوصی شهروند از حریم عمومی متمایز می‌شود و دولت حافظت از آن‌ها را به عهده می‌گیرد. از این پس، استقلال مطلق شهروند در حریم خصوصی اش تضمین می‌شود. "لگالیته" به این معنی است که شهروندان موظف به رعایت قوانینی هستند که وکلای آن‌ها در مجلس شورای ملی به تصویب رسانده‌اند. بنابراین اگر شخصی به حریم خصوصی دیگران یا به حریم عمومی تعرض کند، مجازات می‌شود. پیداست که مجازات برای کسانی در نظر گرفته می‌شود که عاقل، بالغ و در حال ارتکاب جرم هوشیار هستند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با جهان مدرن به عنوان یک تظاهر خردمندانه مواجه هستیم که محصول تاریخ فرهنگی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم است. انگاری که شهروندان برابر، متعارف و خردمند طبق آن قوانین عرفی زندگی می‌کنند که خودشان به تصویب رسانده‌اند. اما این‌جا شهروندان فقط ظاهراً با یکدیگر برابر هستند، زیرا قانون اساسی بورژوازی بر اصل حق مالکیت خصوصی و زیربنای متضاد نظام سرمایه‌داری متکامل شده است<sup>۲</sup> که ما مضمون آن‌را در فلسفه‌ی حق هگل می‌یابیم. به این عبارت که هگل با استناد به مفهوم "مایورات" است که خشونت دولتی را موجه می‌کند. "مایورات" یک حق مالکیت غیر قابل فروش است که به صورت موروثی

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۵۱f.

<sup>۲</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۱۸): Basis und Überbau - Die Rolle der Hegelschen Logik in der Entwicklung des historisch-dialektischen Materialismus, in: Arman & Andisheh, Band ۱۲, S. ۹۹ff., Berlin, S. ۱۰۱ff.

به اولین فرزند پادشاه می‌رسد. هگل این‌جا دولت را به صورت یک "ضرورت بیرونی" متکامل می‌کند که ظاهراً از جامعه‌ی بورژوایی مستقل گشته است.<sup>۱</sup> وی از دولت به عنوان "قدمگاه خدا در جهان" و "ارگانسیم خردمند" نیز سخن می‌راند.<sup>۲</sup> انگاری که خشونت قوای قضائیه و مجریه نه منافع طبقاتی، بلکه تنها منافع ملی را مد نظر دارند، انگاری که قوای مقننه، اجرائیه و قضائیه از یکدیگر کاملاً مستقل هستند و بی طرفانه از مناسبات جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی بورژوایی حفاظت می‌کنند.<sup>۳</sup> اما ما این‌جا با جابجایی سوژه با ابژه مواجه هستیم، زیرا دولت شکل سوژه، یعنی عنصر آگاه و فعال و ملت شکل ابژه، یعنی معلول را به خود می‌گیرد. از این منظر، هگل مردم را یک مجموعه از انسان‌های پراکنده، بی هویت، فاقد عرف و غیرخردمند می‌خواند که تنها تحت تأثیر خشونت دولتی تبدیل به ملت، متمدن و متعارف می‌شوند و به یک هویت ملی دست می‌یابند. موضوع اعمال خشونت دولتی پایبندی شهروندان به قرارداد است که هگل آن‌را "کلیت عرفی" و "اعلاحضرت مطلق" نیز می‌نامد.

از آن پس که مارکس به جابجایی سوژه با ابژه در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل پی برد، به نقد فلسفه‌ی حق وی پرداخت. این‌جا مارکس تأکید می‌کند که این دولت نیست که ملت را پدید می‌آورد، بلکه بر عکس، این ملت است که دولت را پدید می‌آورد، در حالی که به آن نیز می‌افزاید که البته ملت با یک درجه از آگاهی است که دولت را پدید می‌آورد. اما این آگاهی، یک آگاهی بورژوایی، یعنی آگاهی از حق مالکیت خصوصی است که بر اساس "مایورات" تحکیم و منجر به توافق حقوقی بورژوازی با اشراف و اعیان فئودالی و همچنین روحانیت مسیحی شده است.

<sup>۱</sup> Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution und die Entstehung der Geschichte der Theorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۵۸

<sup>۲</sup> Vgl. Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht – ein Recht oder Unrecht, Stockholm, S. ۱۰۳

<sup>۳</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Recht, in: Werke, Bd. V, Frankfurt am Main, § ۳۰۶

بنابراین زمانی که هگل از اتخاذ "خرد عملی" جهت تشکیل جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی بورژوازی سخن می‌راند، موضوع فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی توافق اجتماعی بر سر حق مالکیت خصوصی است که از آن به عنوان "آزادی زنده" نیز سخن می‌گوید که ما نقد آن را در اثر مارکس با عنوان نقد فلسفه‌ی حق هگل به شرح زیر می‌یابیم:

«...» قانون اساسی سیاسی در بالاترین نقطه خود قانون اساسی مالکیت خصوصی است. بالاترین مرام سیاسی، مرام مالکیت خصوصی است. مایورات صرفاً تظاهر بیرونی از طبیعت درونی مالکیت زمین است. چون آن غیرقابل صرف نظر است، اعصاب اجتماعی آن قطع و انزوای آن از جامعه بورژوازی تضمین شده است.<sup>۱</sup>»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا به دولت به عنوان شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی پی می‌برد. ما این‌جا با یک تقسیم کار، یعنی با تمایز ماهیت متضاد از شکل ایده‌آلیستی آن مواجه هستیم. به این معنی که دولت توسط قوای سه‌گانه‌ی مقننه، قضائیه و مجریه حفاظت از حق مالکیت خصوصی را به عهده می‌گیرد، در حالی که جامعه‌ی بورژوازی بیکر متضاد اقتصادی را پدید می‌آورد.

به این ترتیب، مناسبات کلی برای روش مدرن تولید سرمایه‌داری، یعنی تولید و توزیع کالایی نیز پدید می‌آید و قانون ارزش معتبر می‌گردد. از این پس، دولت حق مالکیت خصوصی و اعتبار قرارداد را تضمین و از تشکیل اصناف حمایت کرد، امنیت بازارها را پدید آورد، ارزش ارز ملی را تثبیت و از تشکیل مجلس اقشار و اصناف حمایت کرد. به این ترتیب، قانون ارزش فعال و بر گستره‌ی اقتصاد کشور تحمیل شد و

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱-۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۳ff., Berlin (ost), S. ۳۰۳

بورژوازی تولید کالایی و روند انباشت سرمایه را رقم زد. هم‌زمان سرمایه در حرکت واقعی خود اشکال تولید سنتی را متزلزل و نیازهای اجتماعی را تبدیل به کالا کرد و از ذات درونی متضاد خود شکل کالایی نیروی کار را نیز پدید آورد که مارکس از آن به عنوان "انباشت به اصطلاح اولیه" سخن می‌راند. به این عبارت که خشونت اقتصادی در وحدت با خشونت سیاسی دست به سلب مالکیت حقیقی بندگان می‌زند و "بند ناف" نیروهای مولد را از ابزار تولید قطع می‌کند. از این پس، نیروی کار از دو وجه آزاد می‌شود و شکل کالایی به خود می‌گیرد. به این معنی که مالک نیروی کار، یعنی کارگر مزدی از ابزار تولید آزاد شده و ظاهراً آزاد است که نیروی کار خود را به کارفرمایی دلخواه خود بفروشد. اما ما این‌جا با استثمار نیروی کارگران مزدی، کار از خودبیگانه و سلب موضوعیت طبقه‌ی کارگر مواجه هستیم که البته توسط فعالیت سوژکتیو، یعنی با اراده و آگاهی سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته پدید می‌آید و دقیقاً همین‌جا، یعنی از بطن مناسبات از خودبیگانه‌ی جامعه‌ی بورژوایی است که سوژه‌ی واقعی، یعنی پرولتاریا به عنوان عنصر خودآگاه و فعال پدید می‌آید و با اتخاذ اراده دست به تشکیل یک نظم نوین می‌زند.

منتها مسئله‌ی استثمار نیروی از منظر قانون ارزش مارکس محدود به روش مدرن تولید سرمایه‌داری از کالاهای مادی، خدماتی و هنری نمی‌شود، زیرا حوزه‌ی بازسازی نیروی کار، یعنی کارخانگی را نیز در بر می‌گیرد. به این عبارت که تولیدات و خدمات کار خانگی، بازسازی نیروی کار را ارزان‌تر می‌کند و لذا سرمایه‌دار قادر است که کار مزد کمتری را به کارگران مزدی بپردازد. این‌جا نیروی کار خانگی پرداخت نشده توسط سرمایه‌دار غیر مستقیم استثمار می‌شود که مارکس در کتاب سرمایه به شرح زیر بر آن تأکید می‌کند:

«...» انسان مشاهده می‌کند که سرمایه چگونه کار خانوادگی را که برای مصرف ضروری است، جهت ارزش افزایی خویش مصادره می‌کند. (...)  
 از آن‌جا که وظایف حتمی خانواده مانند: مواظبت و شیردادن به بچه‌ها و غیره نمی‌توانند کاملاً حذف شوند، مادران خانواده که از طریق سرمایه مصادره شده‌اند، مجبور هستند که کم و بیش کارهای مفید را در وقت فراغت انجام دهند. آن کارگرانی که مصرف خانواده مانند: خیاطی، وصله و پینه کردن و غیره را تأمین می‌کنند، مجبور هستند که آن‌ها را از طریق خرید کالاهای آماده جایگزین کنند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انسان می‌تواند توسط کار خانگی ترشی، مربا، رب گوجه فرنگی تولید کند و یا باید آن‌ها را از بازار بخرد و هزینه‌ی بیشتری را متحمل شود. انسان می‌تواند توسط کار خانگی از فرزندان و سالمندان مواظبت کند و یا این‌که هزینه‌ی آن‌را به کودکان و خانگی و خانه‌ی سالمندان بپردازد. بنابراین از منظر قانون ارزش کار خانگی به صورت کار اضافی پرداخت نشده و البته غیر مستقیم توسط سرمایه‌دار استثمار می‌شود. منتها سرمایه در حرکت واقعی خود نهاد خانواده را نیز به اضمحلال می‌کشد. به این صورت که با استقرار صنعت بزرگ، سرمایه‌دار از کارهای بدنی سنگین و کارگران ماهر ظاهراً بی‌نیاز می‌گردد و زنان و کودکان را به نیز بردگی کار مزدی می‌کشد، در حالی که کارگران مرد در شکل "ارتش ذخیره‌ی صنعتی" به حاشیه‌ی جامعه رانده می‌شوند. این‌جا مارکس از "سیه‌روزی طبقه‌ی کارگر" سخن می‌گوید و در کتاب سرمایه از بردگی مزدی زنان و کودکان به شرح زیر انتقاد می‌کند:

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۴۱۵f., Fn. ۱۲, und vgl. ebd., ۱۲۱

«این‌طور وحشتناک و مضمئزکننده که الان انحلال ساختار قدیمی خانواده در سیستم سرمایه‌داری ظاهر می‌شود، این‌طور صنعت بزرگ نه به همان اندازه کمتر با نقش تعیین‌کننده که زنان و هر دو جنسیت از نوجوانان و کودکان را آن سوی حوزه ساختار خانواده به روندهای برنامه‌ریزی و اجتماعی تولید اختصاص می‌دهد (...).»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تحت مدیریت سرمایه‌دار و توسط صنعت بزرگ "بند ناف" زنان کارگر نیز از کارخانگی رفته رفته گسسته و نیروی کار زنانه نیز مستقیماً تبدیل به موضوع ارزش افزایی سرمایه می‌شود. این‌جا زمان تولد سوزهی فمینیستی به عنوان پرولتاریا است که با آگاهی و اراده جهت رهایی خود فعال می‌شود.

در این ارتباط باید از یکی از پیشکسوتان جنبش فمینیستی آلمان به نام لوئیز اتو پترز (۱۸۱۹-۱۸۹۵) یاد کرد که شاعر، نویسنده و روزنامه‌نگار بود. وی کتاب رمان معروف خود را با عنوان کاخ و کارخانه هنگامی نوشت که در سال ۱۸۴۶ میلادی شاهد سرکوب خونین جنبش کارگری در شهر تورینگن بود. وی با نام مستعار اتو اشتراک مجموعه‌ای از مقالات را به رشته‌ی تحریر در آورد که موضوع آن‌ها نقد و ضرورت بهبود شرایط زندگی، کار و مشارکت زنان در حیات سیاسی است. وی هم‌زمان در "انجمن میهن" بر علیه تبعیض جنسیتی و برای برابری زن و مرد، دسترسی زنان به آموزش و جلوگیری از تن‌فروشی فعال بود و در جریان انقلاب آلمان، از ماه مارس ۱۸۴۹ میلادی روزنامه‌ی زنان را منتشر کرد. این‌جا باید هم‌چنین از جلسات سخنرانی‌های وی در "انجمن آموزش زنان" نیز یاد کرد که جهت ارتقا آگاهی فعالان جنبش فمینیستی

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۵۱۴

در آلمان برگزار شدند. در تمامی این مدت لوئیز اتو پترز با دستگاه سانسور و سرکوب مواجه بود و بارها به زندان افتاد.

در همان زمان که لوئیز اتو پترز برای احقاق حقوق زنان در آلمان مبارزه می‌کرد، همایش فرقه‌ی بابیه در شهر بدشت ایران برگزار شد. در آنجا پیشکسوت فمینیسم ایرانی به نام قرت‌العین که قبلاً به صورت یک طرفه شوهر خود را طلاق داده بود، حق مالکیت مردان بر زنان را لغو و با کشف حجاب، آغاز عصر نوین ایران را به حظار این همایش نوید داد. وی این‌جا ابطال شریعت اسلام و قرآن را به عنوان کلام حادث الله در نظر داشت که نیاز مبرم این عصر نوین را بر ملا می‌ساخت.

اتخاذ تصمیم جسورانه‌ی قرت‌العین به این دلیل بود که وی در مقام یک مجتهد به خوبی می‌دانست که اصول جهان مدرن، یعنی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم اصولاً با دین اسلام ناسازگار هستند. برای نمونه در قرآن آمده است که بدون اراده‌ی الله حتی یک برگ هم از درخت نمی‌افتد. از این منظر، تجزیه‌ی ماوراءطبیعت از طبیعت غیر قابل توجیه می‌شود و بنابراین علمای اسلام با استناد به دماغوگی "وحدت وجود" جدایی الله از امت اسلامی را کفر خوانده و کافر را مهدورالدم می‌شمارند. آن‌ها تشکیل امت اسلامی را به اراده‌ی الهی نسبت می‌دهند و مسلمانان را اصولاً صغیر می‌خوانند. به گمان آن‌ها اگر انسان‌ها قادر به تحقق آمال دنیوی و اخروی خود بودند، اصولاً نیازی به بعثت پیامبران و شریعت الهی نداشتند. از این منظر، علمای اسلام اصولاً مسلمانان را از تأسیس قانون سلب صلاحیت می‌کنند، در حالی که ما با در نظر داشتن تاریخ فرهنگی کشورهای مدرن غربی ملاحظه کردیم که مردم کشورهای اروپای غربی پس از تجربیات رفرماسیون و روشنگری بود سلطه‌ی دین را در هم شکستند و موفق به تأسیس قوانین سکولار و تشکیل جوامع مدرن صنعتی شدند. این‌جا به درستی روشن می

شود که برای پیشکسوتان فمینیست در کشورهای اروپای غربی به مراتب آسان‌تر بود که با استناد به اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر به بورژوازی لیبرال انتقاد کنند، آن‌ها می‌توانستند خردمندی و انسانیت بورژوایی را پوشالی و تبعیض جنسیتی را نقض حقوق بشر بخوانند و بر برابری حقوقی زنان با مردان پافشاری کنند. اما در قرآن اصولاً مفهومی یافت نمی‌شود که انسان را به عنوان موجودی جهانشمول تعریف کند و حقوق طبیعی آن‌را به رسمیت بشناسد. دین اسلام بر خلاف ایدئولوژی لیبرالیسم "فردیت" را اصولاً غیرشرعی می‌شمارد، زیرا موضوع اسلام تشکیل امت مسلمانان است. به غیر از این، قرآن بین زن و مرد، مؤمن و کافر تمیز می‌دهد. این‌جا مقوله‌ی "مؤمن" تنها به مسلمانان، یهودیان و مسیحیان اختصاص داده می‌شود، در حالی که یهودیان و مسیحیان مورد تبعیض دینی قرار می‌گیرند. اما تبعیض به همین‌جا خاتمه نمی‌یابد، زیرا قرآن مسلمانان را نیز متمایز می‌کند. برای نمونه "متقی" کسی است که بی‌چون و چرا با پیامبر اسلام بیعت کرده و به عهد خود پایبند می‌ماند، عقل و اراده‌ی خود را محدود به احکام قرآنی می‌کند، نماز می‌خواند و خمس و ذکات می‌پردازد. "منافق" کسی است که در امت اسلامی تفرقه می‌اندازد. "فاسق" کسی است که بیعت خود با پیامبر اسلام را مشروط می‌شمارد و بی‌چون و چرا از وی پیروی نمی‌کند. "مفسد" کسی است که امت اسلامی را به فساد می‌کشاند. در حالی که قرآن قتل "منافق" و "فاسق" را در نظر می‌گیرد، اما حق حیات "مفسد" را اصولاً انکار می‌کند، زیرا آن‌را در جوار "کافر"، "مرتد"، "مشرک"، "ملحد" و "محارب" مهدورالدم می‌شمارد. این‌جا به درستی روشن می‌شود که چرا اسلام-گرایان اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر را فاقد اعتبار می‌شمارند. موضوع آن‌ها در رابطه با حقوق زنان نیز از منظر اسلام قابل درک است. برای نمونه ملاصدرا زن را حیوان توصیف می‌کند که تنها برای زایمان کودک قابل استفاده است. ملاهادی سبزواری مدعی است که خداوند به این

حیوانات، یعنی زنان چهره انسانی داده است که مردان در هنگام جماع با آنها احساس انزجار نکنند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نقطه‌ی عزیمت زنان ایرانی برای کسب مطالباتشان به مراتب سخت‌تر از زنان جهان مدرن بوده است. مصداق این حقیقت را ما در عاقبت جنبش بابیه به خوبی می‌یابیم که توسط قوای نظامی حکومت قاجار و با فتوای ارتداد مجتهدان شیعه به خاک و خون کشیده شد. در این فاجعه حدود ۳۰ هزار تن از بابیان به قتل رسیدند، سران آن شمع‌آجین و کشته شدند و قرطالعین را خفه کردند. با وجودی که دولت و روحانیت از این بحران ظاهراً پیروز بیرون آمدند، اما به هیچ وجه قادر به مقاومت در برابر کلیت دست‌آورهای جهان مدرن نشدند. بنابراین با مسئولیت نخست وزیر وقت به نام امیرکبیر، دانشجویان به اروپا فرستاده شدند، تا علوم طبیعی و فن‌آوری مدرن را بیاموزند و برای کشور به ارمغان بیاورند. هم‌زمان روشنفکران ایرانی در تبعید اقدام به یک روشنگری محتاطانه کردند. از جمله باید از آخوندزاده، طالبوف و ملک‌خان یاد کرد که مشهور به روشنفکران انقلاب مشروطه‌ی ایران شدند. نقطه‌ی عطف این انقلاب تأیید قانون اساسی مشروطه توسط مظفرالدین شاه بود. این قانون اساسی که البته از قانون اساسی بلژیک اقتباس شده بود، جدایی دولت از دین و حق قانون‌گذاری ملت را به رسمیت می‌شناخت. بنابراین اتفاقی نبود که در برابر آن یک ضدانقلاب اسلامی به رهبری شیخ فضل‌الله نوری شکل گرفت که حاکمیت را تنها از آن‌الله می‌شمرد. سرانجام این ماجرا به آن‌جا کشیده شد که اسلام‌گرایان یک متمم را به قانون اساسی مشروطه افزودند و از آن یک کاریکاتور مشروعه ساخته و پرداختند.

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

هم‌اکنون بیش از یک قرن است که مردم ایران با کاریکاتورهای مسخره از جهان مدرن زندگی می‌کنند. در حالی که ایرانیان انگیزه‌ی یک زیست‌این جهانی، یک زندگی مدرن، خردمندانه و متعارف را دارند و می‌خواهند طبق قوانینی که خودشان تأسیس می‌کنند، زندگی و دموکراسی را تجربه کنند، اما ایده‌ی مدرنیته از اسلام غیر قابل استنتاج است. بنابراین مشروطه‌خواهان به اجبار از کشورهای مدرن غربی الگوبرداری کردند و این اتفاقی نبود که تحصن آن‌ها در دفاع از قانون اساسی مشروطه در باغ سفارت انگلستان برگزار و شیخ فضل‌الله نوری به عنوان نماد اسلام‌گرایی در میدان توپخانه‌ی تهران به دار آویخته شد.

لیکن تصویر مثبت ایرانیان از جهان مدرن رفته رفته رنگ باخت. به این دلیل که انگلستان سرسپردگان خود را توسط کودتا به قدرت رساند. از جمله می‌توان به کودتای کمیته‌ی آهنین در سال ۱۹۲۱ میلادی به سرکردگی سید ضیاءالدین طباطبایی و رضا خان میرپنج یاد کرد که منجر به سرنگونی کابینه‌ی وقت و انحلال مجلس شورای ملی شد و پس از این واقعه بود که رضا خان از پست وزارت جنگ رفته رفته به مقام پادشاهی رسید. کودتای بعدی توسط آمریکا در سال ۱۹۵۳ میلادی بر علیه کابینه‌ی مصدق تدارک دیده شد که استبداد محمدرضا شاهی را به دنبال داشت. ما این‌جا با یک "تضاد بیرونی" با مدرنیته مواجه هستیم. به این عبارت که جهان مدرن غربی مقبولیت و جذابیت خود را مدیون دموکراسی بورژوازی و اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر است، در حالی که دولت کشورهای مدرن صنعتی از حکومت دیکتاتورها حمایت می‌کند که بنا بر منافع ملی خود، اقتصاد آن‌ها را نیز در تقسیم کار نظام سرمایه‌داری جهانی ادغام و آن‌را پایدار سازد.

بنابراین در هر دو دوره، یعنی هم در دوران حکومت رضا شاه و هم در دوران حکومت محمد رضا شاه دولت اقدام به تشکیل مناسبات کلی

تولید کرد، تا اقتصاد ایران را در تقسیم کار جهانی شریک و ضمیمه‌ی مسیر انباشت سرمایه‌ی جهانی کند. از این پس، سرمایه در حرکت واقعی خود، یعنی تحت تأثیر قانون ارزش نهادهای سنتی را متزلزل کرد و کار مزدی و حق مالکیت نه تنها در شهرها، بلکه در اقصا نقاط ایران تحکیم شد. از جمله باید از اصلاحات ارضی در سال ۱۹۶۳ میلادی یاد کرد که نیروی کار مزدی را به دور افتاده‌ترین نقاط کشور گسترش داد. هم‌زمان پنج برنامه‌ی میان مدت اقتصادی زمینه را برای سرمایه‌گذاری آماده ساخت. موضوع اصلی سیاست توسعه‌ی اقتصادی آموزش و تحکیم کار مزدی در گستره‌ی کشور بود. به این ترتیب، "بند ناف" انبوهی از روستاییان از زمین زراعی قطع شد، آن‌ها به صورت کارگران مزدی راهی شهرها شدند و در بدترین شرایط ممکنه و به صورت "ارتش ذخیره‌ی صنعتی" در حاشیه‌ی شهرها منزل گزیدند. هم‌زمان در جوار صنایع نفتی یک شبکه‌ی گسترده از صنایع تولید لوازم خانگی و اتوموبیل در کشور مستقر گشت که طبقه‌ی کارگر را به بردگی مزدی و کار ازخودبیگانه کشید. از آن‌جا که روش مدرن تولید سرمایه‌داری ادغام زنان کارگر را در مسیر انباشت ثروت ضروری می‌کرد، در نتیجه زنان کارگر نیز به طور فزاینده‌ای در بازار کار ادغام شدند. از جمله باید از شغل‌های دفتری، فرهنگی، آموزشی، پرورشی، ورزشی، هنری، درمانی و بهداشتی یاد کرد که اکثراً توسط زنان به عهده گرفته شدند. پیداست که زنان شاغل با کسب استقلال مالی مسئله‌ی قدرت اجتماعی را مطرح کردند و لذا حکومت محمد رضا شاه در سال ۱۹۶۳ میلادی به حق رأی زنان تن داد.

در حالی که محمد رضا شاه انگیزه‌ی مدرنیزاسیون صنعت و جامعه را در سر داشت، اما نظام سلطنتی تنها یک کاریکاتور از مدرنیته را جلوه می‌داد، زیرا ایده‌ی مدرنیته از تاریخ فرهنگی اسلامی کشور غیر قابل

استخراج بود. بنابراین نظام سلطنتی از روشنگری دینی و تدریس فلسفه‌ی انتقادی ممانعت می‌کرد و به خصوص به این دلیل که پادشاه ایران مشروعیت خود را مدیون اسلام بود. وی بنا بر قانون اساسی مشروطه حامی دین رسمی کشور، یعنی شیعه‌ی دوازده امامی و سایه خدا بر زمین، یعنی **ظل الله في الأرض محسوب می‌شد**. به غیر از این در ایران یک ساختار هژمونیک برای ایجاد توافق اجتماعی وجود نداشت، در حالی که حکومت مرکزی و سازمان اطلاعاتی کشور موسوم به ساواک تعدد احزاب و مطبوعات آزاد را تحمل نمی‌کرد. ما این‌جا با یک "تضاد درونی" با مدرنیته مواجه هستیم.

سرانجام تحت تأثیر همین "تضاد درونی" و "تضاد بیرونی" با جهان مدرن بود که انتقاد به غرب‌زدگی و تئوری امپریالیسم در میان نسل‌های جوان کشور تعمیم یافت. از این منظر، قابل توضیح است که چرا شاه "سگ زنجیری امپریالیسم" شمرده می‌شد و چرا سازمان‌ها چپ به بهانه‌ی پاسداری از انقلاب ضدامپریالیستی ایران به کلی منفعل ماندند، زمانی که اسلام‌گرایان با شعار "یا روسری یا توسری" به سرکوب زنان مدرن کشور دست زدند، آن‌ها را از مدارس و نهادهای دولتی اخراج و حجاب اجباری بر سر آن‌ها کردند. اما در کمال تعجب برخی از زنان مدرن و چپ نیز بودند که به طور داوطلبانه حجاب اسلامی به سر کردند که همبستگی خود را با "انقلاب ضدامپریالیستی آیت‌الله خمینی" به نمایش می‌گذارند. پیداست که استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران نشانه‌ی یک واکنش فوق‌ارتجاعی به ظواهر جهان مدرن بود که علیه خردمندی، استقلال و گرایش سوژه به دنیویت شکل گرفت. ما این‌جا با تعمیم جهان‌گریزی مواجه هستیم که در مضمون فریب "شهادت" از تشیع دوازده امامی منجر به خودفریبی مسلمانان می‌شود. اوج این فریبکاری و خودفریبی را ایرانیان در جنگ هشت ساله با عراق تجربه کردند، زمانی

که اسلام‌گرایان تحت لوای "صدور انقلاب اسلامی" کودکان سرباز را با کلید پلاستیکی بهشت مجهز و روانه‌ی محوطه‌های مین‌گذاری شده و قربانی کردند. هم‌زمان اسلام‌گرایان فرصت را غنیمت شمردند، جنگ را "رحمت الهی" خواندند و نه تنها مخالفان خود را به خاک و خون کشیدند، بلکه قوانین فوق‌ارتجاعی اسلام را نیز بر جامعه‌ی مدرن ایران تحمیل کردند. با تمامی این وجود، آن غولی که در زمان زمامداری پادشاهان پهلوی از شیشه بیرون آمده بود، دیگر به آن شیشه بازنگشت. ما این‌جا با "سوژه واقعی" به صورت همگانی و به ویژه با "سوژه‌ی فمینیستی" مواجه هستیم که بند ناف آن‌ها از ابزار تولید مجزا و به صورت مالکان نیروی کار خود از دو وجه آزاد شده و از بدو تشکیل جمهوری اسلامی در ایران خار چشم اسلام‌گرایان شدند.

با وجودی که اسلام‌گرایان شوراها‌ی کارگری را مصادره و تبدیل به شوراها‌ی اسلامی و فعالان کارگری را سرکوب کرده و یا به تبعید راندند، اما چندی نگذشت که همین "خانه‌ی کارگر" در برابر نظام جمهوری اسلامی ایستاد، زمانی که اسلام‌گرایان قانون کار را بر حسب "قوانین اجاره" مدون کردند. این‌جا کارگر "اجیر" خوانده می‌شد و فاقد هرگونه حقوق مدنی و امکانات اجتماعی بود. نزاع بر سر قانون کار که یک طرف آن کابینه‌ی میر حسین موسوی و طرف دیگرش شورای نگهبان بود، سرانجام به یک نزاع فقهی کشیده و منجر به کشمکش میان "فقه سنتی" و "فقه پویا" شد و از درون همین نزاع فقهی بود که "روشنفکران دینی" مانند: عبدالکریم سروش، مجتهد محمد شبستری و بعدها یوسفی اشکوری، مهدی کدیور ... بیرون آمدند. این فتوای معروف آیت‌الله خمینی به عنوان "ولایت مطلقه‌ی امر" نیز از همین کشمکش فقهی و پس از شکست ایران در جنگ هشت ساله با عراق بیرون آمد. این‌جا آیت الله خمینی برای تداوم نظام جمهوری اسلامی به ولایت فقیه نسبت به

رعایت فروع دین اولویت می‌دهد و تصویب قوانین ضروری را که در تناقض با شریعت اسلام هستند، مصلحت نظام می‌خواند. از طرف دیگر، حکومت اسلامی جهت مهار مقاومت مردمی اقدام به کاریکاتور سازی از ظواهر جهان مدرن کرد. از جمله می‌توان همین نظام جمهوری اسلامی کشور را در نظر گرفت که یک کاریکاتور مسخره از جمهوری است، زیرا در نظام جمهوری ملت قانون را تأسیس می‌کند، در حالی که این‌جا شریعت اسلام سرچشمه‌ی تمامی قوانین محسوب می‌شود. به این ترتیب، اشکال متنوع کاریکاتورهای مسخره از جهان مدرن تهیه و در شکل اسلامی آن‌ها بر افکار عمومی ایرانیان حقه‌ن شدند. برای نمونه می‌توان از "تمدن اسلامی"، "فرهنگ اسلامی"، "حقوق بشر اسلامی"، "اینترنت اسلامی" و "فمینیسم اسلامی" یاد کرد. پیداست که تحریف فمینیسم به عنوان یک جنبش مدرن اجتماعی در شکل مسخره‌ی اسلامی آن برای به انفعال کشیدن سوژه‌ی فمینیستی تدارک دیده شد. این مسئله به خصوص از این زاویه برای نظام جمهوری اسلامی اهمیت داشت، زیرا مردم مدرن ایران در برابر آپارادایت جنسیتی نظام به سوی یک زندگی دوگانه رانده شدند؛ یک زندگی عمومی داشتند که مبتنی بر تعصبات اسلام‌گرایان و آپارتاید جنسیتی سازماندهی شده بود و یک زندگی مدرن در خفا داشتند که شامل جشن‌های خانوادگی، برگزاری مراسم ایرانی، تعلیم زبان‌های غربی و تدریس موسیقی و فرهنگ مدرن برگزار می‌شد. ما این‌جا با یک "ناهماهنگی فرهنگی" مواجه هستیم که محصول آن تا قبل از خیزش "زن، زندگی، آزادی" یک مقاومت منفعل و از منظر استیصال بود و یا این‌که به صورت فعال در تبعید برگزار می‌شد. از جمله باید از سرگذشت خانم هما دارابی، پزشک اطفال و روانشناس یاد کرد که در سال ۱۳۷۲ در میدان تجریش تهران بر علیه حجاب اجباری دست به خودسوزی زد. نمونه‌ی مشهور بعدی، خانم سحر خدایاری معروف به "دختر آبی" است که در اعتراض به ممنوعیت

ورود زنان به ورزشگاه فوتبال دست به خودسوزی زد. این‌جا باید هم چنین از مقاومت منفعل ایرانیان در برابر نظام جمهوری اسلامی نیز یاد کرد که تا کنون منجر به مهاجرت قانونی و غیرقانونی ده درصد مردم ایران از کشور شده است. ما این‌جا به یک مقاومت مستمر در برابر نظام جمهوری اسلامی مواجه هستیم که پس از قتل فجیع مهسا (ژینا) امینی از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در آمد و زنان مدرن ایران را با آگاهی و اراده، یعنی سوبژکتیو به مصاف با اسلام‌گرایان کشید.

بنابراین اگر زنان مدرن ایران در رأس انقلاب قرار گرفته‌اند، اگر اماکن مذهبی به آتش کشیده می‌شوند و اگر آخوندها در تیرس تعرضات فیزیکی قرار گرفته‌اند، تنها به این دلیل است که مردم ایران با "حدود" تشکیل یک جهان مدرن آشنا شده و با آگاهی و اراده، یعنی سوبژکتیو به سوی انهدام جمهوری اسلامی پا به میدان گذشته‌اند. ما این‌جا با یک انقلاب بر علیه کاریکاتورهایی مسخره مواجه هستیم که اسلامیان از جهان مدرن برای مردم ساخته و پرداخته‌اند. به بیان دیگر، ایران در حال زایمان یک جامعه‌ی مدرن در کلیت آن است که ما درد آن را تا هم‌اکنون متحمل می‌شویم.

### نتیجه:

زمانی که مارکس در کتاب سرمایه از "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" سخن می‌راند و سرمایه‌دار را "سوژه‌ی فعال" و "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته" می‌خواند و یا این‌که از پرولتاریا که البته به بردگی کار مزدی کشیده و اسیر کار از خودبیگانه شده است، به عنوان "سوژه‌ی واقعی" یاد می‌کند، تنها به این دلیل است که وی از متن تاریخ فرهنگی جهان مدرن عزیمت می‌کند که "دوران کوپرنیکی"، یعنی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم

را تجربه کرده، در حالی که از سوی دیگر، "بند ناف" نیروهای مولد سرمایه از ابزار تولید قطع و نیروی کار دوگانه آزاد پدید آمده است.

بنابراین پیداست که ما نیز باید جهت درک حرکت سرمایه و تکامل سوژه‌ی انقلابی متن به خصوص تاریخ فرهنگی ایران را در نظر داشته باشیم. این مسئله به خصوص از این لحاظ حائز اهمیت است، زیرا مارکسیست‌های ایرانی که البته ایدئولوژی خود را توسط حزب توده از مارکسیسم - لنینیسم وام گرفته‌اند، اسیر ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی و مبهوت رشد نیروهای مولد سرمایه جهت توسعه‌ی زیربنای اقتصادی هستند و به همین دلیل نیز نقش اسلام و تشیع دوازده امامی را در تاریخ فرهنگی کشور نادیده می‌گیرند.

ما این‌جا با یک بررسی تقلیل‌گرایانه از زیربنا مواجه هستیم که اصولاً برای تاریخ فرهنگی، یعنی همان بستر اجتماعی که در آن سوژه انقلابی به عنوان عنصر آگاه و فعال رشد می‌کند، کوچکترین ارزشی قائل نیست. سرچشمه‌ی این تقلیل‌گرایی آثار متأخر انگلس هستند که بر اساس مغلطه‌ی وی، یعنی جایگزینی "حرکت ماده" به جای "حرکت ایده" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مدون شده‌اند. ما این‌جا با سوژه‌زدایی از دیالکتیک مواجه هستیم که حرکت ماتریالیستی تاریخ را به صورت یک حرکت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به سوی سوسیالیسم در می‌آورد.

از آن‌جا که مارکسیست‌های ایرانی ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر می‌سازند و دین، فلسفه و ایدئولوژی را تنها ظواهر یکی به یک زیربنای اقتصاد می‌شمارند، در نتیجه در نقد تاریخ فرهنگی ایران نیز به کلی ناتوان می‌گردند و تنها تحت این شرایط است که آدم‌های مذهبی مانند: مهدی بازرگان، حسن نزیه و امیر انتظام را لیبرال می‌شمارند و سیاست اقتصادی جمهوری اسلامی را نئولیبرالیستی می‌دانند.

خوانند، در حالی که ایدئولوژی لیبرالیسم با تاریخ فرهنگی ایران اصولاً ناسازگار است.

این‌جا با استناد به فلسفه‌ی حق هگل مستند و مستدل شد که تشکیل دولت و تأسیس قانون اساسی در کشورهای مدرن غربی بر اساس توافق بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی و همچنین روحانیت مسیحی بر سر "مایورات"، یعنی حق مالکیت خصوصی پدید آمده است، در حالی که توجیه آن را اتخاذ "خرد عملی" جهت تضمین "آزادی زنده" به عهده می‌گیرد. اما ما این‌جا به صورت عریان با تضاد ادعا با واقعیت مواجه هستیم، زیرا حق مالکیت خصوصی، آزادی و برابری شهروندان را نقض می‌کند. به این صورت که جامعه‌ی بورژوایی پیکر متضاد اقتصاد سیاسی را پدید می‌آورد، در حالی دولت به عنوان شکل دوگانه‌ی آن مخالفان نظام سرمایه‌داری را مضمحل "ادغام منفی" می‌کند. به این معنی که دولت مدرن با استفاده از قوای سه‌گانه‌ی مقننه، قضائیه و مجریه مخالفان نظام سرمایه‌داری را تبدیل به جانی و تروریست می‌کند، به حاشیه‌ی جامعه می‌راند و در دستور حذف فیزیکی قرار می‌دهد. بنابراین برای فعالان جنبش کمونیستی از هم اکنون زنگ خطر به صدا در آمده است، زیرا اشکال متفاوت اپوزیسیون - از سلطنت‌طلب گرفته تا مجاهدین خلق، شورای مدیریت گذار، سبزه‌های سکولار اعلا آخر - حفاظت از حق مالکیت خصوصی در ایران را در دستور فعالیت سیاسی آتی خود قرار داده‌اند.

### منابع:

Feridony, Farshid (۲۰۱۸): Basis und Überbau - Die Rolle der Hegelschen Logik in der Entwicklung des historisch-dialektischen Materialismus, in: Arman & Andisheh, Band ۱۲, S. ۹۹ff., Berlin

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Recht, in: Werke, Bd. ۷, Frankfurt am Main

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main

Höffe, Otfried (۱۹۹۶): Immanuel Kant, ۳. durchgesehene Auflage, in: Deck'sche Reihe, Denker (BsR), Nr. ۵۰۶, München

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

Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht – ein Recht oder Unrecht, Stockholm

Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution und die Entstehung der Geschichte der Theorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱-۲۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۳ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۹): Die deutsche Ideologie, in MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost)

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

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

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

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

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