

# آرمان

و

## اندیشه

## جلد دوازدهم

مجموعه مقالات  
 نویسنده : دکتر فرشید فریدونی  
 استاد دانشگاه در رشته‌ی علوم سیاسی  
 آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم  
 نشر پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران (برلین)  
 چاپ : جولای ۲۰۱۸  
 آدرس پست الکترونیکی : fferidony@gmx.de  
 حق چاپ و تکثیر محفوظ است.

صفحه	فهرست
۳	دیباچه
	رتالیسم انقلابی - نقش دیالکتیک تئوری با پراکسیس در اندیشه‌ی
۱۱	سیاسی کارل مارکس
	فرهنگ دینی و رتالیسم انقلابی - نقش فراروی از "خرد استعلائی"
۳۵	در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس
	اسطوره و پراکسیس - نقش تکامل مفهوم "انقلاب" در اندیشه‌ی
۶۹	سیاسی کارل مارکس
	زیربنا و روبنا - نقش منطق هگلی در تکامل ماتریالیسم تاریخی -
۹۹	دیالکتیکی
۱۲۹	دین و دولت - از نقد تئوریک دین تا پراکسیس دین‌زدائی در ایران
	مارکس و فلسفه‌ی حق - گفتگویی پیرامون بدیل حقوقی جمهوری
۱۶۱	اسلامی ایران
	دین و فلسفه - نقش ماتریالیسم اپیکور در تکامل مفهوم "خودآگاهی"
۱۹۱	در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس

ممکن گشت و آمریکا از طریق تشکیل مناسبات مساعد اقتصادی جهت انباشت سرمایه و دخالت‌های سیاسی و نظامی، سیستم هژمونیک مورد نظر خود را در جهان سرمایه‌داری تحکیم کرد. این‌جا عمل‌کرد هژمونی جهانی به این معنی است که اعمال خشونت و قدرت نظامی به تنهایی برای تثبیت سرمایه‌داری جهانی کافی نیست و کشورهای عقب‌افتاده باید در یک نظم هیرارشی سازمان‌دهی شده و برای آن‌ها نیز امکان توسعه‌ی اقتصادی در نظر گرفته شود. بنابراین صعود کشورهای عقب‌افتاده در هیرارشی این نظم جهانی ممکن است.

به این ترتیب، آمریکا هژمونی جهانی خود را از طریق چهار وجه متفاوت سازمان داد؛ اول، برنامه‌ی مارشال بود که به کشورهای جنگ‌زده‌ی اروپای غربی وام‌های ارزان داد، دوم، قراردادهای نظامی بودند که کشورهای سرمایه‌داری را بر علیه "بلوک سوسیالیستی" متفق کردند، سوم، دسترسی به انرژی فسیلی ارزان برای کشورهای صنعتی و در حال رشد بود و چهارم، تولید یک ارز ثابت جهانی برای روابط بازرگانی و سرمایه‌گذاری در سطح جهان بود که از طریق تشکیل سیستم برتون‌وودز در سال ۱۹۴۷ میلادی ممکن گشت. از این پس، دولت آمریکا یک ارز ثابت را برای دلار تضمین کرد که برابر با یک اونس طلای خالص با ۳۵ دلار بود. به این ترتیب، آمریکا موفق شد که مناسبات کلی تولید سرمایه‌داری را در سطح جهان مهیا سازد که تحت تأثیر آن‌ها شکوفایی دراز مدت بازار جهانی ممکن شد و سرمایه‌های ملی کشورهای مدرن را در هم ادغام ساخت.

البته سیستم برتون‌وودز از همان اوایل بحران‌زا بود، زیرا دلار وظایف بسیار متضادی را به عهده داشت. از جمله باید از دلار به عنوان ارز ذخیره‌ای و پول جهانی یاد کرد که سرانجام منجر به بحران اقتصادی و افول قدرت هژمونیک آمریکا شد. به این صورت که از یک طرف، دلار باید به عنوان پول جهانی همواره در دسترس بود که چرخش کالاها و هم‌چنین تحرک افزایش یافته‌ی سرمایه در سطح جهان را تضمین سازد. اما از طرف دیگر، حجم دلار باید محدود می‌شد که آمریکا قادر به تعویض یک اونس طلای خالص با ۳۵ دلار باشد. در سال ۱۹۷۱ میلادی مقدار دلار شش برابر بیشتر از ذخایر طلا در بانک مرکزی آمریکا بود، زیرا بسیاری از کشورها دلار را به صورت ارز

## دیباچه

در عرض این سه ماه اخیر که از انتشار جلد یازدهم "آرمان و اندیشه" می‌گذرد، اتفاقات بسیار مهمی در مورد ایران رخ داده است. در حالی که سرکردگان جمهوری اسلامی از یک خیزش مردمی دیگر مانند دی ماه سال گذشته شدیداً در هراسند و در حالی که تمامی مطالبات اجتماعی و فرهنگی ایرانیان بی پاسخ مانده است و اعتصابات کارگری همواره بیشتر و رادیکالتر می‌گردند، رئیس‌جمهور آمریکا، دونالد ترامپ در ماه گذشته از قرارداد برجام خارج شد. طرح ۱۲ ماده‌ای دولت آمریکا که از طریق وزیر خارجه‌ی کابینه‌ی ترامپ، مایک پمپئو قرائت شد، هرگونه تردیدی را بر طرف کرد که آمریکا هرگز برای ایران حق ایفای یک نقش هژمونیک در منطقه‌ی خاورمیانه را قائل نخواهد شد. پیداست که این‌جا مسئله‌ی ایران بیش از مشکل غنی‌سازی اورانیم و استفاده از انرژی هسته‌ای است.

دونالد ترامپ از بدو رقابت‌های انتخاباتی خود بر مسئله‌ی ایران در منطقه‌ی خاورمیانه انگشت گذاشت و با شعار "اول آمریکا" انگیزه‌ی خود را جهت کسب دوباره‌ی هژمونی نظام سرمایه‌داری جهانی اعلام کرد. وی همواره از ارقام تریلیونی سخن راند که آمریکا به اصطلاح جهت "ثبات و امنیت" منطقه‌ی خاورمیانه هزینه کرده، در حالی که نتایج آن افزایش نفوذ هر چه بیشتر نظام جمهوری اسلامی در آن‌جا بوده است.

اوضاع اقتصادی موجود و به خصوص اوضاع سیاست خارجی دولت آمریکا از اوج و افول این کشور به صورت قدرت هژمونیک جهان سرمایه‌داری گزارش می‌دهد. به این صورت که آمریکا در دوران جنگ دوم جهانی موفق شد که توان تولیدی و قدرت اقتصادی خود را در تسلیحات نظامی متمرکز سازد و هم‌زمان در دو جنگ در اروپا و در اقیانوس آرام شرکت کند و به پیروزی برسد. بنابراین پس از شکست آلمان نازی و با استفاده از بمب‌های اتمی در ژاپن بود که آمریکا به قدرت بلامنازعه‌ی نظام سرمایه‌داری جهانی تبدیل شد. به این ترتیب، عبور از پاکس بریتانیایی به پاکس آمریکایی

به این صورت که ایران در سال ۱۹۷۸ میلادی ۳۵۰ هزار سرباز مسلح را در اختیار داشت، نیروی هوایی کشور به پیشرفته‌ترین جنگنده‌های آمریکایی مجهز بود، ایران به کشورهایمانند هندوستان، مصر و پاکستان وام‌های ارزان می‌داد و به برخی از کشورهای آفریقایی جهت توسعه‌ی اقتصادی کمک‌های مالی می‌کرد. هم‌زمان ارتش ایران در عمان و یمن مشغول به سرکوب جنبش‌های مائوئیستی بود، در حالی که محمد رضا شاه از اداره و تضمین امنیت اقیانوس هند به سرکردگی ایران سخن می‌راند. پیداست که تحت این شرایط، دولت آمریکا نا مطمئن می‌شد، زیرا ایران در حال صعود در نظم هیرارشی جهانی بود. هم‌چنین پیداست که ایفای نقش هژمونی در منطقه به نظام شاهنشاهی این امکان را می‌داد که حمل و نقل نفت خلیج فارس را کنترل کند و برای قدرت هژمونیک آمریکا موجب دردسر شود. به نظر می‌رسد که به همین دلایل بود که آمریکا در دوران قیام بهمن از حمایت از محمد رضا شاه سر باز زد.

البته اسلامیان هم پس از کسب قدرت سیاسی و تشکیل جمهوری اسلامی در ایران از قدرت هژمونیک منطقه صرف نظر نکردند. آن‌ها می‌خواستند که امت اسلامی را سازمان دهند، "انقلاب اسلامی" را به کشورهای منطقه و از جمله عراق صادر و آمریکا و اسرائیل را منهدم کنند. این موضوع را می‌توان به خوبی در قانون اساسی جمهوری اسلامی مشاهده کرد. این‌جا از دولت اسلامی به عنوان "حامی امت اسلامی" یاد می‌شود و پاراگراف ۱۱ قانون اساسی سران کشور را متعهد می‌سازد که سیاست کلی و ائتلاف‌های ملل مسلمان را جهت وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلامی به کار گیرند. هم‌زمان باید از نفوذ مخرب ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بر افکار عمومی "اپوزیسیون چپ" یاد کرد که در دوران قیام بهمن منجر به فاجعه شد. در حالی که "مارکسیست‌های ایرانی" با رژیم شاه به عنوان سنگ زنجیری امپریالیسم آمریکا و بورژوازی کمپرادور در نبرد بودند، اسلامیان در این سناریوی کذب نقش بورژوازی ملی و قوای خلقی، دموکراتیک و پیشرفته را بازی می‌کردند.

از آن‌جا که فلسفه‌ی سیاسی اسلام اصولاً با تحقق دموکراسی و پیشرفت در تناقض است، در نتیجه تشکیل نظام جمهوری اسلامی در ایران مصادف با انهدام اپوزیسیون و آغاز جنگ هشت ساله با عراق بر سر هژمونی منطقه بود. از آن پس که شکست ایران

ذخیره‌ای برای حفاظت از ارز ملی خویش به کار گرفته بودند. از این پس، افول هژمونی آمریکا در جهانی شدن و صدور سرمایه از آن‌جا به کشورهای در حال رشد نمایان شد. به این ترتیب، صنایع متناژ به کشورهای حاشیه‌ای راه یافتند و منجر به تولید و مصرف انبوه کالاها در آن‌جا شدند. ایران نیز یکی از همین کشورها بود که البته به دلیل شرایط جغرافیایی - سیاسی به خصوص خود یک نقش عمده را در تحولات نظام سرمایه‌داری جهانی بازی کرد.

از آن‌جا که آمریکا با بحران ارزی مواجه بود و دیگر منافعی در تداوم سیستم برتون-وودز نمی‌دید، در نتیجه کابینه‌ی نیکسون در سال ۱۹۷۱ میلادی آن‌را لغو کرد. از این پس، دو روند قابل ملاحظه آغاز شدند که البته مربوط به وضعیت کنونی ایران در منطقه می‌شوند. نخست، تمایل به منطقه‌ای شدن اقتصاد جهانی است. از جمله باید از اتحادیه‌ی اروپا و "منطقه‌ی بازرگانی آزاد آسیا" یاد کرد که خود را در برابر "منطقه‌ی بازرگانی آزاد آمریکا" مستقر کردند. به این صورت که دولت‌های ملی در مناطق متفاوت جهان با هم‌دیگر متفق شدند که از طریق گسترش حوزه‌ی اقتصادی، تحرک لجام گسیخته‌ی سرمایه را محدود ساخته و نظم اجتماعی خود را تا اندازه‌ی حفظ کنند. محصول این روند ایجاد بلوک‌های جدید هژمونیک در اروپا (آلمان، فرانسه، انگلستان) و در آسیا (ژاپن، چین) بودند که البته روسیه نیز بعد از فروپاشی "بلوک سوسیالیستی" در جوار آن‌ها قرار می‌گیرد.

دومین روند، تغییر نقش استراتژیک و جغرافیایی ایران پس از لغو سیستم ارزی برتون-وودز بود. تا این زمان ایران این وظیفه را به عهده داشت که به عنوان یک کشور هم-جوار با شوروی و هم‌پیمانان عراق و با همکاری عربستان سعودی امنیت خلیج فارس را برای جهان سرمایه‌داری تضمین سازد. اما لغو سیستم ارزی برتون‌وودز منجر به تورم دلار شد و سازمان اوپک در تقابل با این روند، قیمت نفت را چهار برابر کرد. به این ترتیب، ایران از سال ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۹ میلادی به ۴۱ میلیارد دلار نفتی دست یافت و دولت نیکسون جهت بازگشت دلار به آمریکا پیشرفته‌ترین تسلیحات نظامی را به ایران فروخت. از این پس، ایران تبدیل به قدرت هژمونیک منطقه شد.

از آن سیاستی که کابینه‌ی دونالد ترامپ در آمریکا و در سطح جهان پیاده می‌کند، پیداست که "اپوزیسیون" مورد نظر وی نه جریان‌های لیبرال، دموکرات و سکولار، بلکه اشکال شبه‌فاشیستی مانند سازمان مجاهدین خلق و نیروهای پراکنده‌ی ناسیونالیست و سلطنت‌طلب هستند. پیداست که نظام جمهوری اسلامی نیز بی‌کار ننشسته است و هواداران خود را در داخل و خارج از کشور و در تقابل با آمریکا، اسرائیل و عربستان سعودی به خط می‌کشد. به این ترتیب، تمام جریان‌هایی که در تشکیل جمهوری اسلامی سهیم بوده‌اند، به بهانه‌ی حفاظت از تمامیت ارضی و ممانعت از فشار بر مردم دوباره به یک "توافق فعال" می‌رسند و به پشتیبانی از نظام روی می‌آورند. از جمله باید از جریان موسوم به اصلاح‌طلب، جریان‌های محافظه‌کار مانند جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی و به خصوص "چپ‌های" توده‌ای و فداییان اکثریتی یاد کرد که اغلب اعضای آن‌ها معمولاً دستشان به خون مردم ایران آغشته است و بدون تردید جهت خلاصی از پیگرد قضائی و جنایی به حمایت از جمهوری اسلامی روی می‌آورند.

به بیان دیگر، دو جریان ارتجاعی جهت کسب هژمونی در منطقه‌ی خاورمیانه دشمنانه در برابر یکدیگر صف آرایی کرده‌اند و احتمال درگیری نظامی آن‌ها نیز وجود دارد. مسئله‌ی اساسی اپوزیسیون چپ نیز مربوط به همین اوضاع بحرانی موجود می‌شود که به صورت یک جریان سوم منجر به یک ائتلاف ارگانیک با طبقه‌ی کارگر شده و در یک توافق فعال شرایط ممانعت از جنگ، سرنگونی نظام جمهوری اسلامی، تشکیل یک نظم نوین و ممانعت از استقرار فاشیسم در کشور را به وجود بیاورد. پیداست که شرط ایجاد یک چنین توافقی فراروی از آن بحران تئوریک است که سلطه‌ی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بر افکار عمومی فعالان سیاسی به وجود آورده و منجر به انحطاط کلیت جنبش کمونیستی شده است. به این ترتیب، ممکن می‌شود که از گفتمان‌های بورژوازی عبور و مسئله‌ی لغو مالکیت خصوصی، قانون ارزش و کار مزدی را تبدیل به گفتمان مسلط جنبش کارگری و اهداف نبرد طبقاتی جهت تشکیل سوسیالیسم کرد. من جهت تحقق این اهداف فعالیت تئوریک "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" و سایت "آرمان و اندیشه" را ادامه می‌دهم و امیدوارم که آن بذری که این‌جا با همکاری رفقای دیگر و به خصوص سخنرانان مهمان انجمن ما کاشته شده است، جوانه بزند و در آینده‌ی نزدیک ثمر دهد.

در این جنگ قطعی شد، در نتیجه سران نظام به مصلحت‌گرایی روی آوردند و عهدنامه‌ی ۵۹۸ سازمان ملل را جهت آتش‌بس با عراق پذیرفتند. به این ترتیب، مصلحت‌گرایی تبدیل به فلسفه‌ی سیاسی اسلامیان در ایران شد که البته نهاد مشخص آن "شورای مصلحت نظام" است که ترکیب و وظایف آن پس از بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی در سال ۱۹۸۷ میلادی در پاراگراف ۱۱۲ آن معین شده است.

سیاست مصلحت‌گرایی با استناد به قرآن موجه می‌شود که البته به معنی یک عقب‌نشینی سازمان‌دهی شده جهت تجدید قوا و تعرض دوباره به دشمنان امت اسلامی است. به بیان دیگر، جمهوری اسلامی از هدف خود جهت کسب هژمونی در منطقه صرف نظر نخواهد کرد و بدون تردید و تحت هر شرایطی و با هر ابزاری آن‌را دنبال می‌کند. به این عبارت که از یک طرف، تولید مخفی بمب اتمی و موشک‌های دوربرد را تبدیل به یک اصل امنیتی می‌سازد و از طرف دیگر، همین که تحریم‌ها شدت می‌یابند و امکان حمله‌ی نظامی آمریکا به ایران محتمل می‌شود، به مصلحت‌گرایی روی آورده و پس از مذاکرات دیپلماتیک و جهت تجدید قوا ظاهراً عقب‌نشینی می‌کند. محصول تمامی کشمکش‌های نظامی، سیاسی و دیپلماتیک پیرامون هژمونی در منطقه همین قرارداد برجام است که پس از خروج آمریکا از آن تبدیل به یک برگه‌ی بی اعتبار شده است. از آن‌جا که دولت کنونی آمریکا حاضر نیست که به یک ساختار هژمونیک جهانی و چند ملیتی تن دهد و به احتمال زیاد تعویض رژیم جمهوری اسلامی را در نظر دارد، در نتیجه پیداست که اوضاع سیاسی آینده‌ی ایران نیز نه تنها استراتژی جغرافیایی منطقه را رقم می‌زند، بلکه مناسبات جهانی را نیز دگرگون می‌سازد.

به بیان دیگر، حمایت‌های دولت آمریکا از مقاومت مردم ایران تنها یک شکل ابزاری دارد که نظام جمهوری اسلامی را متزلزل ساخته و جهت کسب دوباره‌ی هژمونی جهانی، نظام مورد نظر خود را در ایران مستقر سازد. از این بابت، اشکال متفاوت "اپوزیسیون" جهت کسب تأیید دولت آمریکا قطار شده‌اند و کابینه‌ی ترامپ نیز بدون تردید مهره‌ای را مد نظر دارد.

این جا بار دیگر می‌خواهم از تمامی دوستانم و به خصوص اعضای "کانون پناهندگان سیاسی ایرانی - برلین" و "آرشیو اسناد و پژوهش‌های ایران - برلین" که به فعالیت تئوریک ما یاری رسانده‌اند، تشکر کنم. دست تمامی این عزیزان را با سپاس و ارادت می‌فشارم. پیداست که مسئولیت تمام و کمال سایت "آرمان و اندیشه" و انجمن "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" به عهده‌ی خود من است!

۲۶ جون ۲۰۱۸ میلادی، فرشید فریدونی

متشکل شده و مدیریت تولید و توزیع را در دست گرفته بودند، لیکن چندی نگذشت که عوامل اسلامی این شوراها را تبدیل به شوراهای اسلامی کرده و سرانجام آن‌ها را سرکوب و منحل کردند.

بدون تردید یکی از عوامل اصلی ناکامی طبقه‌ی کارگر دولت استبدادی در ایران بوده و است که جهت تحقق منافع سرمایه‌های خصوصی، دولتی و نظامی حتا مانع تشکلهای زرد کارگری در کشور شده و می‌شود. لیکن پرسش قابل تعمق این است که چرا در دوران تزلزل و انحطاط دولت‌های استبدادی، کارگران ایران قادر نبودند که تشکلهای طبقاتی خویش را بسازند و از آن‌ها در برابر قدرت مرکزی پاسداری کنند؟ به نظر می‌رسد که شکست‌های جنبش کارگری فقط بستگی به دولت استبدادی در ایران ندارد و از این رو، بحث پیرامون عوامل دیگری که منجر به ضعف و پراکندگی کارگران کشور می‌شوند، گشوده می‌شود. پیداست که ناکامی در سازمان‌دهی جنبش کارگری و شکست در پراکسیس نبرد طبقاتی، بلافاصله موضوع دیالکتیک تئوری با پراکسیس را به پیش می‌کشد. به خصوص به این دلیل که این شکست‌های متمادی در حالی به وقوع پیوسته‌اند که بسیاری از فعالان سیاسی صادقانه از جان و مال خود گذشته و جهت رهایی طبقه‌ی کارگر تا پای جانفشانی کوشیده‌اند. بنابراین این‌جا ضروری است که میان انگیزه و اندیشه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی تفاوت گذاشت. انگیزه‌ی مبارزه، همان تاریخ مبارزات طبقاتی است که همه‌ی فعالان جنبش کمونیستی طبعاً وارث آن و از نظر اخلاقی موظف به پاسداری از آن هستند. منتها اگر قرار بر این است که ما به عنوان فعالان سیاسی یک نقش مؤثر اجتماعی در آینده‌ی ایران بازی کنیم، ضروری است که تجربیات این شکست‌ها را به صورت "آگاهی تئوریک" در نظریه‌ی خودمان بازتاب داده و به یک فلسفه‌ی سیاسی نوین دست بیابیم. به این معنی که ما باید در اندیشه‌ی مبارزاتی و شیوه‌ی سازمان‌دهی جنبش کارگری تجدید نظر کنیم. این شیوه‌ی اندیشیدن و ساختار سازمان‌دهی که باید در آن‌ها تجدید نظر شود، محصول همان سیستم فکری است که تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم موجه شده و از طریق حزب توده در ایران رواج یافته است. تعمیم مارکسیسم - لنینیسم در ایران به دلیل سادگی و شکل شبه‌دینی آن است که در تداوم تاریخ فرهنگی اسلام‌زده‌ی ایرانیان رهایی انسان‌ها را به یک چیز خارج از خود آن‌ها، یعنی

## رنالیسم انقلابی - نقش دیالکتیک تئوری با پراکسیس در اندیشه - ی سیاسی کارل مارکس<sup>۱</sup>

"کارگران جهان متحد شوید!" این فراخوان که مضمون مانیفست کمونیستی در کل به آن معطوف می‌شود، از این واقعیت گزارش می‌دهد که تنها از طریق اتحاد است که کارگران موفق به فراروی از جایگاه فرودست اجتماعی خویش به عنوان پرولتاریا و رهایی انسان خواهند شد. با وجودی که آرمان اتحاد کارگران از طریق تمامی جریان‌های کارگری، کمونیستی و سوسیالیستی مطرح می‌شود و با وجودی که برای هیچ کس پوشیده نبوده و نیست که کارگران فقط از طریق اتحاد و تشکل به منافع مادی خود دست یافته و به اهداف سیاسی خود جامعه‌ی عمل می‌پوشانند، لیکن طبقه‌ی کارگر در قسمت اعظم تاریخ خویش یا به کلی پراکنده و بدون تشکیلات بوده و یا تحت سلطه‌ی احزاب سیاسی و جهت تحقق اهداف حزبی متشکل شده است.

پیداست که جنبش کارگری ایران نیز از این قاعده مستثنا نیست. برای نمونه می‌توان به تجربیات "شورای متحده‌ی مرکزی" رجوع کرد که تحت سقف آن تا سال ۱۹۴۶ میلادی حدود ۳۳۰ هزار تن از کارگران کشور متشکل شده بودند. از آن‌جا که این سندیکا برای دفاع از منافع شوروی در ایران تا تحقق اهداف جنبش کارگری کشور اولویت قائل می‌شد، در نتیجه چندان زمانی نگذشت که "شورای متحده‌ی مرکزی" به اتهام خیانت و وطن‌فروشی چنان وجهه‌ی خویش را نزد کارگران از دست داد که سرکوب آن برای دولت شاهنشاهی به کلی ساده گشت. به همین منوال می‌توان از تجربیات "جنبش شوارایی" کارگران در دوران قیام بهمن در سال ۱۹۷۹ میلادی یاد کرد. با وجودی که در این ایام و در فقدان قدرت مرکزی، انبوهی از شوراهای کارگری

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "طبقه‌ی کارگر و اندیشه‌ی رهایی" که از طریق "پژوهش جنبش - های اجتماعی ایران" در تاریخ ۲۹ آوریل ۲۰۱۲ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

«بلشویسم بر این فرضیه‌ی متافیزیکی متکی است که از شر می‌تواند خیر حاصل شود و ممکن است (...) که از دم دروغ گفت تا به حقیقت [رسید]. نویسنده‌ی این سطور نمی‌تواند این اعتقاد را تأیید کند و از این بابت در ریشه‌های موضع بلشویستی یک مشکل غیر قابل حل اخلاقی می‌بیند. در برابر دموکراسی تنها چشم‌پوشی فوق‌العاده و از خودگذشتگی کسانی را می‌طلبد که در پی تحقق آن بی‌ریا و آگاه می‌کوشند. اما این وظیفه - اگر هم قوای فوق انسانی می‌طلبد - بر خلاف مشکل اخلاقی بلشویسم، غیر قابل حل نیست.»<sup>۱</sup>

بنابراین مسئله‌ی متافیزیک که لوکاج بر آن انگشت می‌گذارد، سیستماتیک است و از این رو، تمامی جریان‌هایی را در بر می‌گیرد که فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها از بلشویسم مشروب می‌شود. آن دسته از خوانندگان نقاد که کشمکش‌های تئوریک را تا کنون دنبال کرده‌اند، بدون تردید می‌دانند که موضوع ضرورت تجدید نظر در روش فعالیت سیاسی و نقد و نفی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم جدید نیست. از همان دورانی که حزب توده در ایران تأسیس شد، راد مردانی مانند یوسف افتخاری و خلیل ملکی در برابر فلسفه‌ی سیاسی آن قد علم کردند. به همین منوال باید از تجربیات سیاسی در دوران قیام بهمن یاد کرد. در حالی که اکثر قابل ملاحظه‌ی سازمان‌های مارکسیست - لنینیست و در رأس آن‌ها حزب توده به دفاع از روحانیت "ضد امپریالیست" روی آورده بودند و در حالی که ضد انقلاب و تسلط روحانیان بر کشور در حال واقعی شدن بود، برخی از فعالان سیاسی به صورت انفرادی و گروهی به تحلیل دلایل ضعف نیروهای چپ و کمونیست پرداختند. از جمله باید از مقالات نشریه‌ی "نظم نوین" یاد کرد که یکی از پیشکسوتان بحث‌های انتقادی در میان "مارکسیست‌های ایرانی" به شمار می‌رود. هم‌اکنون بسیاری از سایت‌های فارسی‌زبان و همچنین فعالان سیاسی منفرد مستقیماً به نقد مسائل جنبش کمونیستی می‌پردازند و یا این‌که از طریق ترجمه - ی متون فلسفی و انتقادی در جستجوی راهی جهت برون رفت از اوضاع بحرانی موجود هستند. از جمله باید از کشمکش‌های نظری میان فعالان "جنبش لغو کار مزدی" با

<sup>۱</sup> Lukacs, Georg (۱۹۷۵): Der Bolschewismus als moralisches Problem, in: Taktik und Ethik - Politische Aufsätze, Jörg Kammler/Frank Benseler (Hg.), S. ۲۷ff., Darmstadt/Neuwied, S. ۳۳

"حزب تراز نوین" نسبت داده و با استناد به ضرورت رشد نیروهای مولد به یک آینده - ی نامعلوم واگذار می‌کند. این ایدئولوژی با استناد به آثار متأخر انگلس موجه می‌شود که رابطه‌ی تئوری با پراکسیس را قطع کرده و با یک درک غیر مارکسی از ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیک معطوف به حرکت مادی و به اصطلاح ابژکتیو، یعنی تکامل زیربنا و سیاست توسعه‌ی اقتصادی می‌شود. انگاری که در روند رشد نیروهای مولد همواره تعداد کارگران افزایش یافته و از این طریق، شرایط تحقق سوسیالیسم نیز به صورت اجتناب ناپذیر و ابژکتیو مهیا می‌گردد. به این ترتیب، مارکسیسم - لنینیسم تبدیل به ایدئولوژی سرمایه‌داری دولتی و استقرار نظام بوروکراتیک جهت تشکیل اقتصاد با برنامه و تنظیم روابط اجتماعی می‌شود و از این بابت، جامعه‌ی طبقاتی را در شکل نوینی بازسازی می‌کند. از آن‌جا که استبداد در ایران مانع تکامل یک دانش جامعه - شناسی انتقادی و مستقل شده و می‌شود و از آن‌جا که اغلب مکتوبات تاریخی، فلسفی و سیاسی یا در شوروی مدون و یا از طریق افرادی ترجمه شده‌اند که از منظر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به جهان نگرسته و می‌نگرند، در نتیجه پیداست که چرا مخالفان سیاسی حزب توده نیز مانند اعضای همین حزب فکر و فعالیت می‌کنند. نتیجه‌ی این شیوه از اندیشیدن سیاسی و شکل ساختاری را ما به وضوح در واقعیت موجود مشاهده می‌کنیم که تنها به پراکندگی گسترده و انشعاب‌های بی معنی حزبی و سازمانی محدود نمی‌شود، بلکه از تعمیم یک فرهنگ سیاسی منحط و مبتذل گزارش می‌دهد که به صورت اتهام‌های واهی، پرونده‌سازی، تخطئه‌ی مخالفان و زد و خوردهای فیزیکی در میان جریان‌های مارکسیست - لنینیست رایج است. از آن‌جا که بنا بر درک روزمره‌ی ما ایرانیان؛ "عقل که نیست، جان در عذاب است"، در نتیجه آن روابط سیاسی که در میان جریان‌های مارکسیست - لنینیست رایج است، محصول ضعف تئوریک و فقدان شیوه‌ی تفکر انتقادی است. کسی که اصولاً قادر به شرکت در یک مجادله‌ی تئوریک و محتوایی نیست و هم‌زمان فعالیت سیاسی خود را با استناد به یک روند به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب ناپذیر از حرکت مادی در روند تاریخ موجه می‌کند، در نتیجه جهت تحقق اهداف سیاسی خود نیز به ناچار به این راه کارهای ناجور کشیده می‌شود. ما این - جا با عواقب متافیزیک در پراکسیس سیاسی مواجه هستیم که لوکاج سرچشمه‌ی آن‌را شرح زیر در بلشویسم می‌یابد:

همان‌گونه که شاید خواننده‌ی نقاد آگاه باشد، مارکس متخصص فلسفه‌ی کلاسیک یونانی بود. وی دکترای خود را در مورد تفاوت فلسفه‌ی طبیعی دموکریت و اپیکور نوشت که یکی از مسائل آن همین رابطه‌ی تئوری با پراکسیس است. در حالی که دموکریت به "جهان محسوس" به صورت "ظاهر سوژکتیو" می‌نگریست، اپیکور "جهان محسوس" را "تظاهر ابژکتیو" می‌شمرد. پیداست که این دو شیوه‌ی متفاوت از "نگریستن خردگرا" عواقب متفاوتی را در پراکسیس به بار می‌آوردند. از جمله باید از تفاوت نظری دموکریت و اپیکور در مورد خورشید یاد کرد. اپیکور فکر می‌کرد که خورشید فقط یک گلوله‌ی آتشین است که وی را گرم می‌کند. وی در تمامی دوران زندگی خود فقط یک بار از آتن به رم سفر کرد که یکی از بستگان خود را ملاقات کند. در برابر دموکریت فکر می‌کرد که خورشید فقط یک گلوله‌ی آتشین نیست، بلکه اسرار بسیار پیچیده‌ای را در خود نهفته است. از این بابت، وی بر خلاف اپیکور در جهان آواره شد و سر و کله‌اش از پیش نجوم شناسان فارسی، مصری و ایتوبی در آمد.<sup>۱</sup>

بنابراین مارکس نتیجه می‌گیرد که فلسفه باید وارد یک رابطه‌ی بازتاب یافته نسبت به جهان واقعی شود و در حالی که به پراکسیس می‌پردازد، با وجود این همواره تئوریک بماند. به این معنی که مارکس خواهان تکامل یک تئوری جهت فعالیت سیاسی بود که همواره خود را در رابطه با تجربیاتش به شرح زیر منظم می‌سازد:

«این یک قانون روان‌شناسی است که آن ذهن تئوریک که از درون خود آزاد شده است، تبدیل به انرژی پراتیک می‌گردد، به صورت اراده از قلمرو تیره‌ی آشفستگی دینی بیرون می‌ریزد، خود را در برابر واقعیت به هر حال موجود این جهانی می‌گرداند. (...)

تنها پراکسیس فلسفه، خود تئوریک است.»<sup>۲</sup>

از این منظر، مارکس به نقد سیستم هواداران اپیکور، استوا و اسکیتیک که آن‌ها را فلاسفه‌ی خودآگاهی می‌شمرد، روی آورد که با تأکید، این نکته را برجسته سازد که تا

"جنبش سندیکالیستی" و نزاع‌های معمول میان "هواداران رفرم" با "جریان‌های انقلابی" در میان ایرانیان یاد کرد.

پرسش‌های این نوشته نیز پیرامون همین مسائل طرح می‌شوند. به این عبارت که آیا امکان دارد که ما با رجوع تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، به یک وحدت نظری، به یک فرهنگ مدرن و متقابل در برابر جریان‌های مارکسیست - لنینیست دست بیابیم؟ آیا استفاده از دیالکتیک تئوری با پراکسیس نزد مارکس امکان تکامل یک فلسفه‌ی عملی امروزی را برای شرکت در نبرد طبقاتی ممکن و شکل نوینی از سازمان‌دهی جنبش کارگری را مستدل می‌کند؟ موضوع فرهنگی کلاً و مسئله‌ی نفوذ اسلام در میان کارگران خصوصاً چه موانعی را در برابر خودآگاهی آن‌ها و سازمان‌دهی جنبش کارگری می‌سازند؟ و سرانجام تئوری انقلابی چگونه به وجود می‌آید و آن چه نقشی را در پراکسیس نبرد طبقاتی جهت بسیج کارگران بازی می‌کند؟

مفهوم "تئوری" از زبان لاتین مشتق می‌شود که از معنی هستی‌شناسی در فرهنگ یونانیان باستان گزارش می‌دهد. به این معنی که بر خلاف ادیان سامی مانند: یهودیت، مسیحیت و اسلام معنی آفرینش در یونان باستان بندگی خدا، اطاعت از وحی الهی و تبعیت بی چون و چرا از پیامبر و فرمانروای خدا بر زمین نیست که بعداً به رستگاری مؤمنان و پاداش اخروی در بهشت برین می‌انجامد. معنی آفرینش در یونان باستان به این شرح بوده که انسان به این دلیل هست که بنگرد و بیاموزد. مضمون این شکل از هستی‌شناسی از طریق یک اسطوره‌ی یونانی موجه می‌شود که از سرگذشت فردی به نام تئوروس گزارش می‌دهد. به این عبارت که وی به عنوان نماینده‌ی رسمی شهرهای یونان به دربار یکی از خدایان فرستاده می‌شود که در یک جشن سرنوشت‌ساز شرکت کند و در آن‌جا به حکمت، خردمندی و دانایی بنگرد، بشناسد و بیاموزد و پس از بازگشت به شهر آموخته‌های خود را به صورت پراکسیس سیاسی به کار بگیرد.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، مفهوم "تئوری" در مضمون هستی‌شناسی یونانیان باستان به معنی "نگریستن خردگرا" است.

<sup>۱</sup> Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den frühen Marx, in Forschung Band ۳۹, Campus Verlag, Frankfurt/New York, S ۳۱۴.

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: MEW – Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin (ost), S. ۲۷۱۴.

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۳۲۶



همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، یک چنین درکی از موجودیت خدا بسیار جنجالی و اسرارآمیز به نظر می‌رسد. اما کسی که با دیالکتیک هگل آشنا است، می‌داند که هگل از طریق "ایده‌ی مطلق" همیشه مفروضات فلسفی را مشمول روند زمان کرده و نفی آن‌ها را تا ایجاد "وحدت خردمند" در نظر می‌گیرد. به بیان دیگر، این فرضیه در واقعیت از دو موضوع گزارش می‌دهد. اول این‌که، خداوند یک تصور انسانی، یعنی محصول دانش انسان است. دوم این‌که، دانش نیاز به زمان دارد و هر چه دانش بشری از خدا بیشتر شود، به همین منوال نیز موجودیت خدا برای بشر بی‌معنی‌تر از گذشته گشته و دست خدا جهت دخل و تصرف در جهان واقعی کوتاه‌تر می‌شود. از این پس، خرد خودبنیاد می‌شود و رویکرد "ایده" از ایمان دینی به "اندیشه‌ی خردمند" به وقوع می‌پیوندد.

در ارتباط با موضوع این نوشته و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل دو امر ضمنی قابل توجه است. اول این‌که، هگل در فلسفه‌ی خویش یک رابطه میان "اوضاع موجود"<sup>۱</sup> با "اوضاع مطلوب"<sup>۲</sup> ایجاد می‌کند که البته شکل ایده‌آلیستی دارد. به این معنی که این فلاسفه، هنرمندان و ادیبان هستند که از طریق تفکر، "روح جهان" را متکامل کرده و تحت تأثیر قدرت مفهوم است که واقعیت به وجود می‌آید و جامعه به پیش رانده می‌شود. پیداست که با اولویت سوژه بر ابژه، هستی‌شناسی هگل یک شکل ایده‌آلیستی به خود می‌گیرد. به این معنی که تکامل تاریخ محصول عوامل سوژکتیو جامعه‌ی بشری، یعنی "روح جهان" است. دوم این‌که، ما این‌جا با یک تئوری بسیار محافظه‌کار و جنجالی از خردگرایی و آزادی مواجه هستیم. محافظه‌کار به این معنی که تحت "اوضاع موجود" باید زمان کافی برای ترویج دانش قائل شد و جنجالی به این معنی که تکامل "روح جهان" از منشأ مادی خود بی‌خبر می‌ماند. بنابراین اتفاقی نیست که پس از گذشت این همه سال و با وجود این همه نقد که بر هگل وارد آمده است، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی در میان اقدار محافظه‌کار پیروان پر و پا قرص دارد.

چه اندازه رابطه‌ی تئوری با پراکسیس ناشناخته است.<sup>۱</sup> بنابراین مارکس از همان بدو فعالیت تحقیقاتی خود معطوف به رابطه‌ی تئوری با پراکسیس می‌شود. منتها این مفهوم "رئالیسم انقلابی" که من به شیوه‌ی تفکر انتقادی وی نسبت می‌دهم، بین سال‌های ۱۸۴۳ تا ۱۸۴۵ میلادی به وجود آمده است. این دوران از فعالیت روزنامه‌نگاری مارکس در هیئت تحریریه‌ی روزنامه‌ی راین آغاز می‌شود و تا تدوین تزه‌ای فویرباخ ادامه می‌یابد.

به این صورت که مارکس در این دوران تحولات بسیار شگرف فکری را تجربه کرد و به کشفیات مهم تئوریک دست یافت که البته از برش و در تداوم فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی به وجود آمدند. به این صورت که هگل در درسگفتارهای خود تحت عناوین "تاریخ جهان" و "خرد" در فرانکفورت از این فرضیه عزیمت می‌کند که بنیان مسیحیت بر اصل خودآگاهی انسان از آزادی برقرار شده است. از این منظر، تاریخ مسیحیت به صورت تاریخ تکامل خرد بشری موجه می‌شود و روند تاریخ جهان به صورت تکامل آگاهی انسان از آزادی به نظر می‌آید. به این ترتیب، درجات آزادی به صورت بیان دانش واقعی "روح جهان" از خودش تلقی می‌شود. البته به نظر هگل این دانش با کمک افراد متشخص تاریخ جهان که بر فراز روح ملت‌ها قرار گرفته‌اند، به صورت تولید تفکر، هنر و فلسفه به پیش رانده می‌شود.<sup>۲</sup> نتیجه هم در واقعیت همان خرد خودبنیاد است که هگل آن‌را "ایده‌ی مطلق" می‌نامد. یعنی همان اندیشه‌ای که به گمان هگل تمامی آثار اسطوره‌ای و دینی از آن زدوده شده‌اند و از شکل استعلائی به فلسفه‌ی درون‌ذاتی دگرگون گشته است. به این ترتیب، هگل مدعی می‌شود:

«دانش انسان از خدا، دانش خدا از خویش است.»

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۰۹

<sup>۲</sup> Vgl. Hegel, G-W-F: (۱۹۲۳): Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,

Lasson, Georg (Hrsg.), Bd. ۸ - ۹, Leipzig, S. ۷۳۵

Vgl. Hegel, G-W-F (۱۹۵۵): Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Die Vernunft in der Weltgeschichte, Hoffmeister, Johannes (Hrsg.), Bd. ۱۸a, Hamburg, S. ۶۳f., ۷۹f., und

<sup>۱</sup> Sein

<sup>۲</sup> Sein sollen

دام آن تئوری‌های کذبی افتادند که از روحانیت شیعه دموکرات و ضد امپریالیست می‌ساختند. این‌جا موضوع نقد فقط فریب نیست زیرا بدون خودفریبی دکان فریبکار نیز رونق نمی‌گیرد.

فویرباخ نیز مشخصاً همین روابط را در تاریخ مسیحیت مشاهده می‌کرد که نزد وی عوامل انحطاط فرهنگی اروپا محسوب می‌شدند. در حالی که در یونان باستان هنر، دانش و فلسفه شکوفا بودند، وی سلطه‌ی مسیحیت بر اروپا را عامل رکود فرهنگی و اضمحلال اجتماعی می‌شمرد. از این بابت، فویرباخ می‌خواست که از طریق تکامل یک فلسفه‌ی ماتریالیستی که آن‌را "فلسفه‌ی آتی" می‌خواند، تمامی عوامل جنجالی، تخیلی و اسرارآمیز را از تفکر انسانی اخراج کند. به این ترتیب، وی در کتاب "ماهیت مسیحیت" و در برابر هگل مدعی می‌شود:

«دانش انسان از خدا، دانش انسان از خویش است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با دگرگونی پارادیم فلسفی به صورت تعویض جای ایزه و "محمول"<sup>۲</sup> با سوژه مواجه هستیم. به این عبارت که "روح انسان" فویرباخ جایگزین "روح جهان" هگل شده و مشخصاً در همین‌جا است که هستی‌شناسی فویرباخ از شکل هگلی آن متمایز می‌شود. به بیان دیگر، در حالی که هستی‌شناسی هگل از طریق "روح جهان"، یعنی غیرمستقیم و از طریق عوامل سوژکتیو و ساطت می‌شود، هستی‌شناسی فویرباخی مستقیماً با رجوع به عوامل ابژکتیو موجه می‌گردد.<sup>۳</sup>

منتها تجدید فلسفه در شکل فویرباخی آن، یعنی اخراج تمامی عوامل جنجالی، تخیلی و اسرارآمیز از تفکر انسانی، یک سری عواقب بسیار ناگوار برای هستی‌شناسی و همچنین برای رابطه‌ی تئوری با پراکسیس به وجود می‌آورد که ما به بهترین وجه ممکنه نقد آن‌ها را در تزه‌ای فویرباخ مارکس می‌یابیم. البته این‌جا تأکید بر این نکته ضروری است که مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب "ماهیت مسیحیت" تحت تأثیر فلسفه‌ی

یکی از منتقدهای جدی هگل، لودویگ فویرباخ بود که انگیزه‌ی تکامل ماتریالیستی یک "فلسفه‌ی آتی" را در سر داشت. وی ضرورت تجدید فلسفه را در تفاوت تجربیات تاریخ فرهنگی می‌دید که میان یونانیان باستان با دوران تسلط مسیحیت بر اروپا وجود داشت. وی در کتاب "ماهیت مسیحیت" بر این نکته تأکید می‌کند که مسیحیت اندیشه، هنر و دانش انسانی را با این قصد سرکوب می‌کرد که جهت تحکیم سلطه‌ی کلیسا تمامی احساس انسانی را صرفاً به خدا معطوف سازد. البته یک چنین روشی فقط مختص به تاریخ سپاه دین مسیحیت نمی‌شود و ما در دوران معاصر هنوز با این روش-ها در دین اسلام مواجه هستیم. برای نمونه چندی پیش یکی از علمای دینی جمهوری اسلامی با کمال افتخار و در برابر بیش از ۵۰۰ نفر مدعی شد که دین اسلام حتا برای مستراح مسلمانان نیز احکام صادر کرده است که مبادا مسلمانان آن‌جا از وجود خدا غافل شوند.

از آن‌جا که احساس انسان‌ها از طریق اندیشه، هنر، دانش، عشق، اخلاق و سیاست بیان می‌شود، در نتیجه پیداست که نتیجه‌ی سرکوب آن‌ها تولید یک سپهر نامتناهی متافیزیکی و تخیلی برای بروز احساسات است. ما همین تجربیات را در تاریخ اسلام و در تاریخ معاصر خویش نیز مشاهده می‌کنیم. به این عبارت که هر چه سرکوب این جهانی خشن‌تر است، به همین منوال نیز عالم تخیل گسترده‌تر و تمایل به جهان‌گریزی شدیدتر می‌گردد. مصداق این موضوع را می‌توان به خوبی در تمایل ایرانیان به شعر و تشبیه مشاهده کرد. از جمله باید از هویت‌های جعلی و شخصیت‌های سیاسی مجازی یاد کرد. به این عبارت که سرکوب دولتی باعث شده که انبوهی از افراد نه تنها با اسامی مستعار فعالیت کنند، بلکه می‌خواهند از خود یک شخصیت و هویت جعلی سیاسی نیز بسازند. این‌جا منظور بروز انواع و اقسام رهبران قلابی انقلاب است که حتا از بدیل‌سازی چهره‌ی خود نیز صرف نظر نکرده‌اند. به بیان دیگر، هر چه سرکوب جهان بیرونی شدیدتر شود، به همین منوال نیز جهان تخیلی و مجازی گسترده‌تر می‌گردد. ما عواقب چنین مناسباتی را به خصوص در دوران قیام بهمن مشاهده کردیم. به این صورت که تحت سرکوب ساواک و خشونت بی‌امان نظام شاهنشاهی بود که مردم ایران بدون در نظر گرفتن تاریخ مخرب، مرتجع و متعرض اسلامیان رهایی خود را در یک چیز خارج از خود، یعنی در یک ناجی به نام آیت‌الله خمینی جستجو کردند و به

<sup>۱</sup> Feuerbach Ludwig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig, S. ۱۸

<sup>۲</sup> Prädikat

<sup>۳</sup> Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): ebd., S. ۹۴f.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا دو انتقاد بر فویرباخ وارد می‌آورد که مربوط به موضوع این نوشته می‌شود. اول این که موضوع، واقعیت و حسیت تحت شکل ابژه یا مشاهده در نظر گرفته می‌شود، اما نه به صورت یک فعالیت موضوعیت‌یافته که سوژکتیو است. در این‌جا فعالیت موضوعیت‌یافته یک مفهوم کلیدی است زیرا فعالیت انسان را در کلیتش، یعنی نه تنها از نظر مادی و ملموس، بلکه و همچنین از نظر احساسی، معنوی و زیبایی‌شناسی در بر می‌گیرد. به بیان دیگر، از منظر مارکس آن عوامل ابژکتیو و سوژکتیو که فعالیت انسان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند، منسوب به پراکسیس می‌شوند. به این ترتیب، آن تفکری (تئوری) هم که با زمینه‌ی مادی در ارتباط است، پراکسیس محسوب می‌شود. برای نمونه یک شیئی مادی مانند قالی فقط از محصولات مادی و ابژکتیو مانند پشم رنگی و نخ (که البته خودشان محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو هستند) به وجود نیامده است بلکه نقش آن و شیوه‌ی بافت آن از زیبایی‌شناسی و تجربه‌ی تاریخی گزارش می‌دهند که سوژکتیو هستند. به بیان دیگر، قالی ایرانی در تفاوت با قالی چینی از تاریخ فرهنگی بخصوص ایرانیان گزارش می‌دهد که به صورت فعالیت آگاه انسان‌ها به وجود آمده است. پیداست فویرباخ که فلسفه‌ی آتی را در تقابل مجرد ماتریالیسم از ایده‌آلیسم تکامل می‌دهد، به کلیت فعالیت انسانی و تاریخ فرهنگی بشر که هم ابژکتیو و هم سوژکتیو است، دست نمی‌باید.

دومین انتقادی که مارکس به فویرباخ وارد می‌آورد، می‌توان با استناد به کتاب "ماهیت مسیحیت" بهتر فهمید. فویرباخ در بررسی عبادت مسیحیان به این نتیجه می‌رسد که آن مؤمنی که از طریق عبادت خدا خواهان ارضاع کمبودهای زندگی واقعی خویش است، قادر به درک این موضوع نیست که بر طرف کردن این کمبودها تنها از طریق روابط متقابل نوع ماهوی بشر با طبیعت حل و فصل می‌شود. بنابراین وی مدعی است که اگر انسان از این روابط متقابل آگاه شود، بعداً به بهترین لذات زندگی، یعنی فعالیت ذهنی مانند تفکر، تحقیق پیرامون طبیعت و هنر دست می‌باید. به بیان دیگر، فویرباخ بر این نکته تأکید می‌کند که این عبادت خدا نیست که منجر به عنایت الهی و رفاه انسان می‌شود، بلکه این تقسیم کار اجتماعی و همکاری انسان‌ها است که رفاه به بار می‌آورد. بنابراین فویرباخ موضوع ازخودبیگانگی از نوع ماهوی بشر را مطرح می‌کند. به این

ماتریالیستی فویرباخ قرار گرفت. وی همراه با انگلس و آرنولد رویگه علاقه‌ی زیادی داشت که فویرباخ را برای همکاری با "سال‌نامه‌های آلمانی و فرانسوی" قانع کند. مارکس حتا یک نامه‌ی بسیار محترمانه به فویرباخ نوشت و در آن مانند کتاب "خانواده‌ی مقدس" فعالیت تئوریک وی را تحسین کرد. اما فویرباخ این نامه را بی‌پاسخ گذاشت. به احتمال زیاد فویرباخ می‌خواست که تکامل فلسفه‌ی ماتریالیستی را به صورت انفرادی دنبال کند و شاید علاقه‌ی زیادی نیز به همکاری با جمهوری خواهان نداشت، زیرا وی هوادار نظام سلطنتی بود. مارکس در همین ایام اقامت خود در پاریس بود که دو اثر بسیار مهم را مطالعه کرد. اولی کتابی بود که سیسموندی در نقد تئوری آدام اسمیت از اقتصاد ملی نوشته بود و دومی کتابی بود که ماکس اشتینر در نقد فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ و کمونیسم مارکس نوشته بود. از این پس، مارکس از هستی‌شناسی فویرباخ عبور و دیالکتیک تئوری با پراکسیس را مشخص‌تر از گذشته کرد.<sup>۱</sup> وی همچنین از همکاری با فویرباخ منصرف شد. مارکس در تز اول فویرباخ به شرح زیر انتقاد خود را به فلسفه‌ی ماتریالیستی وی و مابقی اشکال ماتریالیستی وارد می‌آورد:

«ایراد اصلی تمامی ماتریالیسم کنونی (و هم چنین نوع فویرباخی آن) این است که موضوع، واقعیت، حسیت تنها تحت شکل / ابژه یا مشاهده درک می‌شود، [یعنی] غیر سوژکتیو، اما نه به صورت فعالیت حسی انسانی [یعنی] پراکسیس، از این رو، جنبه‌ی فعال را در تقابل مجرد ماتریالیسم از ایده‌آلیسم که طبعاً فعالیت واقعی و احساسی را به این صورت نمی‌شناسد، تکامل می‌دهد. فویرباخ در پی ابژه‌های محسوسی است که از ابژه‌های متصور، واقعاً قابل تمایز اند: اما وی خود فعالیت انسانی را به صورت فعالیت موضوعیت‌یافته نمی‌نگرد. بنابراین وی در کتاب "ماهیت مسیحیت" تنها رفتار تئوریک را به صورت ناب انسانی در نظر می‌گیرد، در حالی که پراکسیس فقط در شکل ظاهری کثیف و یهودی‌وارش متمرکز می‌گردد. از این رو، وی معنی فعالیت "انقلابی"، "عملی و انتقادی" را درک نمی‌کند.»<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و دولت - از نقد تئوریک دین تا پراکسیس دین‌زدایی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی

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

این پس، انسان دیگر فقط محصول طبیعت نیست، بلکه یک نقش فعال بازی می‌کند. به این صورت که انسان از طریق کار و در تبادل مادی با طبیعت نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی خویش را نیز دگرگون می‌سازد. محصول این حرکت دیالکتیکی از "گوهر"<sup>۱</sup> و سوژه، "طبیعت موضوعیت‌یافته" و "انسان موضوعیت‌یافته" است. بنابراین انسان از یک طرف، نه تنها یک موجود طبیعی و بخشی از طبیعت است، بلکه به مراتب بیشتر یک موجود اجتماعی محسوب می‌شود. انسان اما از طرف دیگر، طبیعت و همچنین خودش را نیز به صورت محصول فعالیت آگاه خود به وجود می‌آورد. انسان تقسیم کار و برنامه‌ریزی می‌کند و جامعه را به درجه‌ی بالاتری از توان تولیدی ارتقا می‌دهد. ما این‌جا با "جهان موضوعیت‌یافته" به صورت محصول فعالیت آگاه انسان‌ها مواجه می‌شویم. پیداست زمانی که هستی‌شناسی اشکال متفاوت به خود می‌گیرد، انتقاد هم از زاویه‌های متفاوت مطرح می‌شود. در حالی که مضمون انتقاد فویرباخ به مسیحیت نقد "آگاهی وارونه"، یعنی نقد بیگانگی مسیحیان با نوع ماهوی بشر است، انتقاد مارکس مستقیماً به هستی، یعنی به "جهان وارونه" و از هم گسیخته وارد می‌آید که آگاهی دینی را به وجود می‌آورد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انتقاد مارکس به فویرباخ و مابقی ماتریالیست‌ها از این زاویه وارد می‌آید که آن‌ها فعالیت موضوعیت‌یافته‌ی انسان را که بدون تردید سوژکتیو، یعنی از طریق احساسات و تحت تأثیر ذهنیت انسان (تئوری) به وجود می‌آید، به درستی نمی‌فهمند، زیرا ماتریالیسم را در برابر ایده‌آلیسم به صورت مجرد متکامل می‌کنند. به بیان دیگر، زمانی که پراکسیس ابژکتیو (آن چیز عینی که مشاهده می‌شود) بدون تأثیر عوامل سوژکتیو در نظر گرفته شود، در نتیجه تمامی ظواهر اجتماعی که در سپهر ایده‌ها، احساسات و آرمان‌های اجتماعی طرح می‌شوند، خارج از پراکسیس قرار گرفته و بی اهمیت تلقی می‌شوند. پیداست کسی که اصولاً تأثیر ظواهر احساسی را بر واقعیت‌های اجتماعی انکار می‌کند، تئوری وی نیز در بهترین وضع ممکنه یک تئوری تشریحی و غیر دخالت‌گر است. به بیان دیگر، یک چنین تئوری قادر نیست که رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" را برقرار سازد.

صورت که مؤمنان مسیحی در پراکسیس یک زندگی پست و خودپسند را دنبال می‌کنند، در حالی که تئوری عبادت آن‌ها از رفتار ناب انسانی گزارش می‌دهد.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، فویرباخ این‌جا رابطه‌ی تئوری با پراکسیس را قطع می‌کند. انگاری که تئوری و پراکسیس دو سپهر متمایز از یکدیگر هستند و در کمال استقلال از یکدیگر به زیست خود ادامه می‌دهند. مارکس در نقد این نظریه‌ی غیر واقعی تز هشتم فویرباخ را به شرح زیر مدون می‌کند که دیالکتیک تئوری با پراکسیس را برقرار سازد:

«تمامی زیست اجتماعی ماهیتاً پراکسیس است. تمامی اسراری که منجر به رازآمیزی تئوری می‌شوند، راه حل منطقی خویش را در پراکسیس انسانی و در فهم این پراکسیس می‌یابند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا دو بعد متفاوت از پراکسیس را عریان می‌سازد. اول این‌که، عوامل سوژکتیو موجود که همان ایمان مسیحیان است، باید با استناد به منشأ مادی آن مطرح شوند. بنابراین با عدول از کلیت و از طریق تقابل مجرد ماتریالیسم با ایده‌آلیسم تکامل یک فلسفه‌ی آتی غیر ممکن است. دوم این‌که، پراکسیس فقط به معنی فعالیت ابژکتیو نیست، بلکه تفکر و احساسات انسانی را نیز در بر می‌گیرد. به این معنی که انسان در روند تولید و بازتولید اجتماعی همواره با اتخاذ ابزار مناسب‌تر و تفکر نوین فعال می‌شود و به یک درجه‌ی بالاتری از زیست اجتماعی دست می‌یابد. ما این‌جا با تعویض پارادایم هستی‌شناسی هم مواجه می‌شویم. در حالی که نوع فویرباخی آن به انسان همان‌گونه می‌نگرد که وجود دارد، یعنی غیر سوژکتیو، یعنی همان انسان مسیحی که از طریق ایمانش با نوع ماهوی بشر بیگانه شده است. پیداست که از این منظر انسان یک نقش منفعل دارد. این همان نگرشی است که ما در زبان روزمره‌ی ایرانی به آن "خلایق هر چه لایق" می‌گوییم که مردم را به دلیل انفعال و بی‌اعتنائی به وضعیت اجتماعی خود نکوهش کنیم. انسان اما در پارادایم هستی‌شناسی مارکس، منفعل محسوب نمی‌شود. به این صورت که مارکس پراکسیس مولد (ابزار و تفکر) را جایگزین عوامل ناب طبیعی (داروینیسیم) می‌کند. از

<sup>۱</sup> Vgl. Feuerbach Ludwig (۱۸۴۱): ebd., S. ۳۰۶f.

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): ebd., S. ۷

<sup>۱</sup> Substanz

اشکال ایدئولوژیک که انسان‌ها از طریق آن‌ها به این نزاع آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند - تفاوت قائل شد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با همان ابعادی آشنا می‌شویم که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخی برای درک آن‌ها اصولاً ناتوان هستند. به این معنی که هیچ کدام از آن‌ها کلیت را به صورت محصول فعالیت موضوعیت‌یافته درک نمی‌کنند. در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از منشأ مادی خویش به کلی بی‌خبر است، ماتریالیسم فویرباخ اصولاً نقش ایده‌های اجتماعی را جهت دگرگونی "اوضاع موجود" انکار می‌کند. اما از آن‌جا که هستی‌شناسی مارکس از اولویت ابژه عزیمت می‌کند و کلیت را در مد نظر دارد، در نتیجه تمامی جوانب ابژکتیو و سوژکتیو را در نظر می‌گیرد. به بیان دیگر، مسئله‌ی مارکس فقط این نیست که انسان‌ها دین، فلسفه و ایدئولوژی می‌سازند، بلکه این هم است که دین، فلسفه و ایدئولوژی از انسان‌ها چه می‌سازند. مسئله‌ی مارکس فقط این نیست که انسان‌ها از طریق کار در کارخانه، روند تولید را می‌سازند، بلکه این هم است که این روند تولید از انسان‌ها چه می‌سازد. ما طرح این موضوع را در "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی" مارکس تحت مقوله‌ی "ازخودبیگانگی" می‌یابیم. به این معنی که هر چه انسان بیشتر در روند تولید ادغام شود، به همان اندازه هم بیشتر با "فرایند کار"، "تقسیم کار اجتماعی"، "انسان‌های دیگر" و با "نوع ماهوی" خویش ازخودبیگانه‌تر می‌شود.<sup>۲</sup> به همین منوال مسئله‌ی مارکس فقط این نیست که انسان‌ها از طریق "کار موضوعیت‌یافته" اشیا می‌سازند و خدمات اجتماعی و هنر تولید می‌کنند، بلکه این هم است که محصولات کار از انسان‌ها چه می‌سازند. این همان موضوعی است که مارکس در سرمایه از طریق مقوله - ی "شی‌وارگی" به نقد آن می‌پردازد. به این معنی که در جوامع مدرن سرمایه‌داری محصولات کار انسانی به صورت امور اجباری در آگاهی و حتا ضمیر ناخودآگاه انسان - ها نیز رسوخ کرده و به صورت یک قدرت مستقل بر روابط انسان‌ها حکم‌فرمایی می -

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

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۲.

بنابراین فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ با وجودی که از طریق مشاهده و مستقیماً از جامعه متکامل می‌شود، اما در مقایسه با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل که البته دچار جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم است، یک عقب‌گرد محسوب می‌شود. عقب‌گرد، زیرا فویرباخ دیالکتیک را یک متدولوژی جهت تکامل یک دین این جهانی می‌شمارد و روش نقد دین وی اصولاً تکامل دیالکتیک تئوری انتقادی با پراکسیس انقلابی را جهت دگرگونی "اوضاع موجود" به "اوضاع مطلوب" مسدود می‌سازد. از این بابت، مارکس هم به درستی به فویرباخ انتقاد می‌کند که فلسفه‌ی ماتریالیستی وی برای درک معنی فعالیت انقلابی، عملی و انتقادی ناتوان است. به بیان دیگر، روش "رتالیسم انقلابی" نتیجه‌ی آن انتقادی است که مارکس بر هستی‌شناسی فویرباخ و هگل وارد می‌آورد. به این ترتیب، مارکس به "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی پی می‌برد و دیالکتیک آن را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«انسان‌ها طی تولید اجتماعی برای زندگی خویش وارد مناسبات ضروری، بخصوص و مستقل از اراده‌شان می‌شوند، (یعنی) مناسبات تولیدی که با درجه‌ی معینی از رشد نیروهای مولد مادی مطابقت دارند. تمامی این مناسبات تولیدی، ساختار اقتصادی جامعه، یعنی زیربنای واقعی آن‌را می‌سازند که بنا بر آن، روبنای حقوقی و سیاسی بر پا می‌شود و آنان با اشکال بخصوص آگاهی اجتماعی متناسب هستند. شیوه‌ی تولید زیست مادی اصولاً موجب روند اجتماعی، سیاسی و ذهنی زندگی می‌شود. این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آن‌ها را، بلکه برعکس، هستی اجتماعی آن‌ها است که آگاهی‌شان را معین می‌کند. نیروهای مولد مادی جامعه در درجه‌ی معینی از رشد خویش با مناسبات تولیدی موجود یا با بیان حقوقی آن که مناسبات مالکیتی است و در چهار چوب آن تا کنون عمل کرده‌اند، در تضاد قرار می‌گیرند. این مناسبات که از بطن اشکال رشد نیروهای مولد نتیجه می‌شوند، به رشد خود آن‌ها زنجیر می‌بندند. سپس یک دوره‌ی انقلاب اجتماعی فرا می‌رسد. با تغییر زمینه‌ی اقتصادی، تمام روبنای عظیم کندتر یا سریع‌تر دگرگون می‌گردد. در نظاره‌ی این‌گونه دگرگونی‌ها همواره بایستی میان دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید که به همان دقت علوم طبیعی قابل اندازه‌گیری است و دگرگونی‌های حقوقی، سیاسی، دینی، هنری و یا فلسفی - خلاصه،

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که طرح هگل به سپهر استعلائی راه می‌یابد و با منشأ مادی خویش به کلی بیگانه می‌شود، اما رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" را به صورت ایده‌آلیستی برقرار می‌سازد. بعداً طرح فویرباخ است که البته از موجودیت واقعی و سپهر درون‌ذاتی گزارش می‌دهد، اما بدون این که رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" را برقرار سازد.<sup>۱</sup> در برابر این دو طرح، ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس کلیت را مد نظر دارد که هم از طریق نقد درون‌ذاتی، مناسبات ابژکتیو و متضاد ماتریالیستی را در یک تئوری انتقادی و علم‌گرا بازتاب می‌دهد و نفی می‌کند و هم از طریق دیالکتیک بخصوص خود نقد ایده‌های اجتماعی، احساسی، آرمانی و ایدئولوژیک را ضمیمه‌ی خویش می‌سازد. به بیان دیگر، مارکس از طریق تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا به بهترین وجه ممکنه درگیر یک نبرد ایدئولوژیک پیرامون آگاهی از تضاد می‌شود. این‌جا منظور همان سپهری است که خرد سوژه از تضاد آگاه می‌شود و تحت تأثیر آن است که به فعالیت سوژکتیو، یعنی پراکسیس نبرد طبقاتی روی می‌آورد.

ما مضمون روش "رنالیسم انقلابی" مارکس را به خوبی در "پیشگفتار نقد فلسفه‌ی حق هگل" می‌یابیم که به بهترین وجه ممکنه از خودانگاری فعالیت تئوریک مارکس گزارش می‌دهد. به این صورت که تئوری انتقادی و عمل‌گرای وی که البته از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی زمینه‌ی مادی متضاد که وی آن را "بعد منفعل" می‌نامد، متکامل می‌شود و سپس به صورت جانبدار در کشمکش تئوریک پیرامون آگاهی از تضاد شرکت می‌کند و سرانجام به یک پراکسیس انقلابی دامن می‌زند. سوژه‌ی خودآگاه "انقلاب نیازهای رادیکال" پرولتاریا است<sup>۲</sup> که تحت تأثیر این تئوری از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و "اوضاع موجود" را به شرح زیر به "اوضاع مطلوب" دگرگون می‌سازد:

«همان‌گونه که فلسفه در پرولتاریا تسلیحات مادی خویش، پرولتاریا در فلسفه تسلیحات ذهنی خویش را می‌یابد، و همین که رعد تفکر اصولی به این زمین ساده‌لوحه

کنند، و سرانجام مسئله‌ی مارکس فقط این نیست که انسان‌ها در نظام سرمایه‌داری کالا می‌سازند بلکه این هم است که کالا از انسان‌ها چه می‌سازد. این همان مسئله‌ای است که مارکس در سرمایه از طریق مقوله‌ی "بت‌انگاری کالا" به نقد آن می‌پردازد. به این معنی، که قانون ارزش تمامی کالاها را در بازار چنان قابل تعویض و یکسان می‌کند و کالا را چنان از تولیدکنندگان مستقیم آن مجزا می‌کند که کالاها به کلی مستقل به نظر می‌آیند و انگاری که خواص خود را به ناظر منعکس می‌کنند، در حالی که این خواص محصول "کار موضوعیت‌یافته" است.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، مارکس فقط از تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید سخن نمی‌گوید، بلکه آگاهی از تضاد را هم در نظر می‌گیرد. این مقوله‌ها اشکال ایدئولوژیک هستند که به صورت "آگاهی از جهان وارونه" مانع "خودآگاهی" انسان‌ها می‌شوند. به این معنی که تضاد به عنوان عامل ابژکتیو دگرگونی و آگاهی از تضاد به عنوان عامل سوژکتیو دگرگونی مکمل و لازم و ملزوم هم‌دیگر هستند. بنابراین مارکس دین، ایدئولوژی و فلسفه را یک سری ظواهر حاشیه‌ای و بدون تأثیر بر "حرکت واقعی" نمی‌شمارد و ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر نمی‌کند.

حالا اگر ما دو طرح ایده‌آلیستی هگل و ماتریالیستی فویرباخ را در کنار هم قرار دهیم، بعداً به مضمون نظریه مارکس نزدیک‌تر شده و به تفاوت هستی‌شناسی این سه طرح متفاوت پی می‌بریم. هگل مدعی بود: "دانش انسان از خدا، دانش خدا از خویش است." و فویرباخ در برابر هگل ادعا داشت: "دانش انسان از خدا، دانش انسان از خویش است." در حالی که هگل و فویرباخ هر کدام به شکلی رابطه‌ی تئوری با پراکسیس را قطع می‌کنند، بنا به استنتاج من، مارکس روش "رنالیسم انقلابی" را به صورت دیالکتیک تئوری با پراکسیس به شرح زیر برقرار می‌سازد:

«دانش انسان از خدا، دانش انسان از خویش است، همان دانشی که انسان را از خدا بی‌نیاز و تبدیل به آفریننده‌ی یک "جهان موضوعیت‌یافته" و یک نظم نوین، یعنی استقرار قلمرو آزادی می‌سازد.»

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۸۶

<sup>۱</sup> Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): ebd., S. ۱۴۷

<sup>۲</sup> vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost), S. ۳۸۶

## نتیجه:

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا کنون دنبال کرده، مارکس یک درک بسیار منسجم از فعالیت تئوریک خود داشته است. وی برای تدوین سرمایه از روش نقد درون‌ذاتی نفی-کننده سود برد و از خود یک تئوری مجرد و انتقادی که به صورت میانگین مناسبات واقعی و متضاد جامعه‌ی بورژوازی متکامل شده بود، به جای گذاشت. افزون بر این، نقد تئوریک مارکس از شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری، یک تئوری دخالت‌گر و جانبدار است، زیرا در سپهر ایده‌های اجتماعی و در نبرد پیرامون کشف واقعیت دخالت و در نقد ایدئولوژی به عنوان "آگاهی از جهان وارونه" شرکت می‌کند و از آن‌جا که منجر به خودآگاهی پرولتاریا و فعالیت سیاسی جهت دگرگونی "اوضاع موجود" به "اوضاع مطلوب" می‌شود، در نتیجه یک روش "رئالیسم انقلابی" است. بنابراین ما این‌جا با یک تئوری مواجه هستیم که نه تشریح و نه توجیه می‌کند و نه در پی منطقی ساختن جهان وارونه‌ی نظام سرمایه‌داری است. از آن‌جا که تئوری انتقادی مارکس یک تئوری عمل-گرا است که جهت تبدیل طبقه‌ی کارگر از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل متکامل شده است، در نتیجه بلافاصله بر پراکسیس نبرد طبقاتی واکنش می‌کند و از این بابت، مارکس هم به درستی فعالیت تئوریک خود را یک پراکسیس سیاسی می‌دانسته است.

نکته‌ی بعدی قابل تعمق، رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" در اندیشه‌ی سیاسی مارکس است. از آن‌جا که مارکس از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی یک کلیت دیالکتیکی به سوی تکامل تئوری عزیمت می‌کند، در نتیجه نمونه‌برداری را نیز اصولاً جایز نمی‌شمارد. ما این موضوع را در نقل قول از "پیشگفتار نقد فلسفه‌ی حق هگل" مشاهده کردیم که مارکس مشخصاً از آلمان سخن می‌راند، زیرا برای وی تکرار تجربیات انقلاب فرانسه و تاریخ انگلستان در آلمان غیر ممکن است. مارکس به این نتیجه از طریق تجربیات خود در دوران روزنامه‌نگاری رسیده بود که بورژوازی آلمان به دلیل ضعف و به خصوص هراس از قیام پرولتاریا از وقوع انقلاب ممانعت می‌کند.

به بیان دیگر، اگر قرار است که یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا جهت خودآگاهی پرولتاریا و برای سرنگونی نظام جمهوری اسلامی به وجود بیاید، این تئوری باید از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی کلیت دیالکتیکی به خصوص ایران، یعنی از نقد عوامل ابژکتیو

مردمی برخوردار کند، رهایی آلمان‌ها به انسان‌ها تحقق می‌یابد (...). تنها رهایی پراتیک و ممکن آلمان، رهایی از موضع تئوریک است که انسان‌ها را بالاترین موجود برای انسان-ها می‌شمارد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا دیالکتیک یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را با پراکسیس آگاه و انقلابی برقرار می‌سازد. همان‌گونه که هابرماس نیز به درستی تشریح می‌کند، تئوری مارکس، یعنی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی از دو منظر بازتاب یافته است. نخست به صورت تولید تئوری از پراکسیس اجتماعی، یعنی از واقعیت ابژکتیو بازتاب می‌یابد و بعداً به صورت آگاهی تئوریک بر پراکسیس سیاسی بازتاب می‌یابد.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، مارکس تئوری را نه جهت تفسیر فلسفی، تشریح جامعه‌شناسی، توجیه اوضاع موجود و یا منطقی کردن جامعه‌ی طبقاتی، بلکه جهت دگرگونی انقلابی آن متکامل می‌کند که ما مضمون آن را در تز یازده فویرباخ مارکس به شرح زیر می‌یابیم:

«فلاسفه تنها جهان را متفاوت تفسیر کرده‌اند، موضوع بر سر تغییر آن است.»<sup>۳</sup>

در حالی که مارکس تا پیش از تدوین تزه‌های فویرباخ و در "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی" خویش خواهان تحقق فلسفه، یعنی خرد می‌شود، اما وی با تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قطع می‌کند. به این عبارت که نقد وی از یک فلسفه‌ی نوین به فلسفه‌های موجود وارد نمی‌آید. از این پس، مارکس با استناد به "جهان موضوعیت‌یافته" و "حرکت واقعی" که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است، به نقد اقتصاد سیاسی و تفکرات فلسفی روی می‌آورد و از اشکال استعلائی اسرار زدایی می‌کند. از این بابت، پیداست که چرا در آثار اقتصادی مارکس عمیق‌ترین انتقادهای فلسفی یافت می‌شود.

<sup>۱</sup> Ebd., S ۳۹۱

<sup>۲</sup> Habermas, Jürgen (۱۹۷۸): Theorie und Praxis, Frankfurt am Main, S. ۹

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

دین اسلام استفاده می‌شود که البته مصداق تجربی آن تا کنون در ایران مشاهده نشده است. به همین منوال باید از نمونه‌برداری از وقایع "بهار عربی" و نتایج آن در سوریه و لیبی یاد کرد که نزد این جماعت مارکسیست - لنینیست به اصطلاح اصلاح طلب برای آینده‌ی ایران نیز معتبر می‌باشد.

بنابراین موضوع نقد این نوشته به مارکسیسم - لنینیسم به این شرح است که آن انرژی تئوریک که این ایدئولوژی آزاد می‌سازد، نه منجر به "نگریستن خردگرا" می‌شود و نه اصولاً با دیالکتیک تئوری با پراکسیس در مضمون مارکسی آن ارتباطی دارد. پیداست که تحت تأثیر این ایدئولوژی جریان‌های کارگری، کمونیست و سوسیالیست قادر نخواهند بود که به یک وحدت سیاسی دست بیابند و یک نقش مسلطی را در پراکسیس نبرد طبقاتی بازی کنند. از این بابت، دوباره بر این نکته تأکید می‌کنم که ما با حفظ انگیزه‌ی مبارزه، یعنی پاسداری از تاریخ جنبش کمونیستی باید در اندیشه‌ی سیاسی خود و البته با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس تجدید نظر کنیم.

ادامه دارد!

#### منابع:

- Feuerbach Ludwig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig
- Hegel, G-W-F: (۱۹۲۳): Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Lasson, Georg (Hrsg.), Bd. ۸ - ۹, Leipzig
- Hegel, G-W-F (۱۹۵۵): Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Die Vernunft in der Weltgeschichte, Hoffmeister, Johannes (Hrsg.), Bd. ۱۸a, Hamburg
- Lukacs, Georg (۱۹۷۵): Der Bolschewismus als moralisches Problem, in: Taktik und Ethik - Politische Aufsätze, Jörg Kammler/Frank Benseler (Hg.), S. ۲۷ff., Darmstadt/Neuwied
- Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost)

مانند مناسبات متضاد سرمایه‌داری دولتی، نظامی و تجاری کشور از یک سو و از نقد عوامل سوپژکتیو مانند تاریخ، فرهنگ و فلسفه‌ی سیاسی اسلامیان از سوی دیگر، متکامل شود. به گمان من تنها یک چنین تئوری قادر است که وحدت نیروهای کارگری و کمونیستی را به وجود بیاورد و طبقه‌ی کارگر را در پراکسیس سیاسی از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل تبدیل کند. این روش تکامل تئوری که مارکس آن را در اختیار ما گذاشته است، به درستی می‌تواند "رتالیسم انقلابی" نامیده شود. به بیان دیگر، از منظر مارکس نه نمونه‌برداری از وقایع تاریخی (کمون پاریس، انقلاب اکتبر) ممکن است و نه هر ملتی محکوم به تکرار تجربیات ناگوار ملت‌های دیگر می‌باشد.

حال با یک نگاه اجمالی به سیاست‌های جریان‌های مارکسیست - لنینیست به اصطلاح انقلابی بلافاصله تناقض فعالیت تئوریک آن‌ها با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس هویدا می‌شود. آن چیزی که نظریه‌پردازان این جریان‌ها می‌شناسند، فقط نمونه‌برداری برای ایران است. یک طیفی از آن‌ها از انقلاب اکتبر و دیگری از انقلاب چین نمونه‌برداری کرده که با همان فلسفه‌ی سیاسی و شکل سازمان‌دهی حزبی در ایران انقلاب کند. این دو طیف بر خلاف کشفیات تئوریک مارکس اصولاً مد نظر ندارند که وقایع تاریخی محصول کلیت دیالکتیکی و "حرکت واقعی" در کشورهای مذکور بوده و مشمول ابعاد زمانی، مکانی و تاریخ فرهنگی می‌شود و در نتیجه برای ایران غیر قابل تکرار هستند. ما یک چنین تمایل‌هایی را نیز نزد جریان‌های مارکسیست - لنینیست به اصطلاح رفرمیست (توده‌ای، فداییان اکثریتی) می‌بینیم که از تمامی عالم برای ایران نمونه‌برداری‌های حقوق بشری، دموکراتیک و اقتصاد سیاسی می‌کنند. اما مضمّن کننده‌ترین شکل از این نمونه‌برداری‌ها آن وقایع سیاسی بود که بعداً منجر به فروپاشی شوروی و "اردوگاه سوسیالیستی" شد. به این صورت که جماعتی با آرمان اصلاحات و انتخابات آزاد جمع شده و از شوروی برای ایران نمونه‌برداری می‌کردند و رفسنجانی را گورباچوف ایران می‌خواندند. جالب توجه است که بنا به حکم دادگاه میکونوس، در همان زمان رفسنجانی همراه با دیگر سران کشور در حال برنامه‌ریزی ترور فعالان اپوزیسیون در تبعید بود. یکی دیگر از این نمونه‌برداری‌های بسیار ناجور که ما نزد جریان‌های مارکسیست - لنینیست (سازمان کارگران انقلابی - راه کارگر) می‌یابیم، با استناد به تجربیات "دین‌شناسی رهایی‌بخش" در آمریکای لاتین برای توجیه تحولات



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

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokratischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: MEW – Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin (ost)

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

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

Habermas, Jürgen (۱۹۷۸): Theorie und Praxis, Frankfurt am Main

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و دولت – از نقد تئوریک دین تا پراکسیس دین‌زدایی در ایران. در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی

در حالی که کشورهای مدرن صنعتی همواره به شگرف‌ترین پیشرفت‌ها در علوم طبیعی و توسعه‌ی اقتصادی دست می‌یافتند، دولت قاجار هر چه بیشتر به ورطه‌ی انحطاط کشیده می‌شد. از آن‌جا که نفوذ و قدرت سیاسی دولت‌ها بستگی به توازن قوا دارد و قدرت یکی، نشانه‌ی ضعف دیگری است، در نتیجه هر چه دولت‌های مدرن غربی در تکامل علوم و در توسعه‌ی اقتصادی موفق‌تر بودند، به همان اندازه نیز حکومت قاجار برای اداره‌ی کشور ناتوان‌تر از گذشته به نظر می‌آمد و به همان اندازه نیز دولت‌های روس و انگلستان بر سیاست خارجی و داخلی کشور مسلط‌تر می‌شدند. در حالی که برخی از روشنفکران مانند آخوندزاده و طالبوف دلیل ضعف ایران را در اسلام و نقش روحانیان در ساختار قضائی و آموزشی کشور می‌دیدند، افرادی مانند ملکم خان و از جمله استرآبادی (افغانی) دین اسلام را به صورت یک سنگر در برابر نفوذ دولت‌های کلونیالیستی می‌پنداشتند. با وجودی که در این دوران فقط یک درصد از مردم ایران با سواد و اغلب آن‌ها از قشر روحانیان بودند، اما تأثیر جنبش بابیه و مباحث روشنفکران بر جنبش مشروطه غیر قابل انکار است. البته این جنبش نیز به اهداف خود نرسید، زیرا این بار نیز روحانیان و درباریان به ائتلاف رسیدند که محصول آن آغاز سلطنت رضا شاه پهلوی بود. از این پس، دولت مستقیماً وارد کارزار شد و ساختار نظام و کشور را به کلی دگرگون ساخت. از جمله باید از تحولاتی یاد کرد که در قوه‌ی قضائیه و آموزش و پرورش کشور رخ داد. در حالی که دست روحانیان از نهادهای اداری کوتاه شد، اما اسلام به عنوان دین رسمی کشور و استبداد دولتی همچون گذشته مانع روشنگری در کشور می‌شدند.

از آن پس که جنگ دوم جهانی آغاز شد، ایران نیز تبدیل به جولانگاه قوای متفقین گشت. با سقوط حکومت رضا شاه و ضعف دولت مرکزی، محافل ارتجاعی دینی دوباره فعال شدند. از جمله باید از سازمان تروریستی فداییان اسلام یاد کرد که به غیر از ترور چندین شخصیت سیاسی یکی از برجسته‌ترین چهره‌های تاریخ روشنگری ایران، یعنی احمد کسروی را نیز به قتل رساند. به همین منوال باید از تشکیل حزب توده در این دوران یاد کرد که تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم و برای تحقق منافع شوروی در ایران تأسیس شد. این ایدئولوژی بنا بر یک تصور متافیزیکی از یک حرکت مادی و به اصطلاح ابزکتیو و اجتناب ناپذیر به سوی سوسیالیسم نوع شوروی متکامل

## فرهنگ دینی و رئالیسم انقلابی - نقش فراروی از "خرد استعلائی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس<sup>۱</sup>

با یک نگاه اجمالی به تاریخ روشنگری ایران، فاجعه‌ی استقرار نظام جمهوری اسلامی در کشور به مراتب بهتر قابل درک می‌شود. از آن زمان که ایران با دولت‌های مدرن مستقیماً تلاقی کرد، همواره جنبش‌های دینی و اجتماعی به وجود آمدند و افراد متشخصی به فکر دگرگونی وضعیت موجود کشور و رفع نقاط ضعف دولت مرکزی افتادند. شکست ارتش ایران در برابر قوای روسیه‌ی تزاری و تجزیه‌ی مناطق شمالی کشور از یک سو و تجزیه‌ی افغانستان از طریق مستشاران انگلیسی از سوی دیگر، دولت قاجار را از نظر اقتصادی و سیاسی چنان ضعیف کرد که محصول آن ظهور جنبش بابیه بود. بایان به درستی دلیل نابسامانی اجتماعی و ضعف دولت مرکزی را در شریعت اسلام و نفوذ روحانیت شیعه می‌دیدند و از این بابت، نه به فکر تفسیر و تأویل قرآن بودند و نه موجودیت قشر روحانیت را برای جامعه ضروری می‌شمردند. هدف جنبش بابیه تعطیل کردن قرآن به عنوان وحی ازل بود که آن‌را با ظهور امام زمان و شریعت جدید موجه می‌کرد. اغلب سرکردگان این جنبش از قشر تجار و بازاری بودند که با پیشرفت صنعتی در کشورهای غربی و کالاهای مرقوبی که از طریق شیوه‌ی تولید مدرن سرمایه‌داری تولید می‌شدند، به خوبی آشنایی داشتند. با وجودی که جنبش بابیه از طریق ائتلاف روحانیان و درباریان به خاک و خون کشیده شد، اما تأثیر خود را بر دولت قاجار گذاشت و حکومت را مجبور به اصلاحاتی کرد که در زمان وزارت امیر کبیر رخ داد.

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "تفکر دینی و چپ سکولار در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش-های اجتماعی ایران" در تاریخ ۵ فوریه ۲۰۱۷ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

بیسوادی و حق شرکت زنان در انتخابات جایگاه اجتماعی روحانیان را متزلزل تر از گذشته می‌ساخت. از آن پس که بخشی از روحانیان به پیروی از شیخ روح‌الله خمینی در برابر دولت موضع گرفت و هیئت مؤتلفه به ترور شخصیت‌های سیاسی دست زد، حسینیه‌ی ارشاد تأسیس شد که در آن‌جا یک تفسیر مدرن از اسلام به عنوان آلترناتیو در برابر "ارتجاع سیاه و سرخ" متکامل شود و نظام شاهنشاهی را از منظر تاریخی و ایدئولوژیک موجه سازد. در حالی که در آن‌جا اشخاصی مانند: شریعتی، بازرگان و مطهری افکار ارتجاعی خود را به خورد مردم می‌دادند، هرگونه انتقادی به نظام درباری و روحانی کشور با تیغ سانسور و مشت آهنین ساواک مواجه می‌شد. از جمله باید از انتشار کتاب "۲۳ سال" در لبنان یاد کرد که امکان انتشار آن در ایران نبود، با وجودی که نویسنده‌ی آن، علی دشتی بر کرسی مجلس سنا نشسته بود. با در نظر داشتن این خفقان، اتفاقی نیست که روحانیان در برابر محمد رضا شاه تبدیل به اپوزیسیون شدند و به یک "توافق فعال" برای استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران دست یافتند. پیداست که این "توافق فعال" نه نتیجه‌ی خودآگاهی از هستی مردم، بلکه کاملاً برعکس، در فقدان خودآگاهی به وجود آمد. به این عبارت که فریب روحانی و خودفریبی مردم به یک توافق رسیدند، افکار عمومی را به وجود آوردند و انبوه مردم را جهت تحقق اهداف فریبکار تحمیق و فعال ساختند. اوج این فاجعه در سیاست حزب توده مشاهده می‌شود که در رأس جریان‌های مارکسیست - لنینیست و به بهانه‌ی مبارزه با امپریالیسم نه تنها به پیروی از "خط امام خمینی" روی آورد و خلخال جلاذ را کاندید ریاست جمهوری خود ساخت، بلکه از طریق نشریه‌ی "دنیا" تبدیل به نظریه-پرداز استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران شد.<sup>۱</sup>

هم‌اکنون حدود ۴۰ سال است که از تشکیل جمهوری اسلامی در ایران می‌گذرد. با وجودی که رژیم در کشور هم‌چون گذشته هر گونه انتقادی به دین و هر گونه تمایل به روشنگری را در نطفه خفه می‌کند، اما در تبعید و از طریق ابزار ارتباط جمعی وضعیتی به وجود آمده است که حکومت اسلامی را از تحمیق افکار عمومی و سرکوب نقد دین و روشنگری عاجز می‌سازد. آخرین اقدام جمهوری اسلامی صدور فتوای قتل

<sup>۱</sup>مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه

شده است. به این صورت که "احزاب برادر" تحت یک سیاست جهانشمول موظف می‌شوند که با در نظر داشتن موجودیت جهان دو قطبی، سیاست خارجی کشور خود را به سوی همکاری سیاسی و اقتصادی با شوروی برانند. از این منظر دیگر هیچ نیازی به نقد دین و روشنگری نیست، زیرا با تکامل زیربنا فرجام تمامی ملت‌ها ورود به "اردوگاه سوسیالیسم" است. به این ترتیب، اولین کنگره‌ی حزب توده با تلاوت یک آیه از قرآن افتتاح شد و اولین دبیر کل آن، سلیمان میرزا اسکندری، از اشراف قاجار و یک مسلمان مؤمن بود که برای انجام فروع دین در مراسم حج نیز شرکت می‌کرد.

این دوران مواجه با بحران‌های متعدد سیاسی و اقتصادی بود. به این عبارت که در فقدان یک قدرت مرکزی و با حمایت نظامی شوروی جنبش‌های خودمختار در آذربایجان و کردستان به وجود آمدند. هم‌زمان حزب توده موفق به مصادره‌ی جنبش کارگری شد و آن‌را جهت اهدای قرارداد نفت شمال به شوروی به انحطاط کامل کشید.<sup>۱</sup> اوج این بحران‌های سیاسی تجربه‌ی ملی کردن صنعت نفت در دوران وزارت مصدق بود که البته این بار نیز روحانیان با درباریان به ائتلاف رسیدند و با حمایت سیاسی و مالی آمریکا کودتای ۲۸ مرداد را به راه انداختند. به این ترتیب، جبهه‌ی ملی و حزب توده ممنوع شدند، در حالی که روحانیان دوباره به نهادهای اداری راه یافتند که در مبارزه با "سکولاریسم" و "کمونیسم" فعال شوند. به این ترتیب، استبداد و اسلام هر گونه صدایی را که تمایل به روشنگری داشت، در نطفه خفه می‌کردند.

البته چندی نگذشت که ائتلاف روحانیان با درباریان دچار بحران شد زیرا کشور ایران از منظر اقتصادی و سیاسی با کشورهای مدرن غربی در ارتباط بود و یا باید به شیوه‌ی مدرن تولید و نظام بانکی سرمایه‌داری تن می‌داد و یا این‌که انحطاط خود را تجربه می‌کرد. از این بابت، دولت برنامه‌ی اصلاحات ارضی را تصویب و زمین‌های مالکان بزرگ و اراضی اوقاف را به کشاورزان اهدا کرد. از این پس، استقلال روحانیان از دولت مرکزی با خطر جدی مواجه شد. هم‌زمان اصول "انقلاب سفید" مانند مبارزه با

<sup>۱</sup>مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد اول، برلین، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، و  
مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، برلین، صفحه-۱۲۱ ادامه

دوره‌ی اول از بدیل‌سازی و تدارک از خودبیگانگی در ایران مصادف با تأسیس شاهنشاهی ساسانیان است. به این صورت که در این دوران امپراطور بیزانس به دین مسیحیت گروید و این دین را تبدیل به ایدئولوژی دولت خود کرد. از آن‌جا که یکتاپرستی سامیان از مناسبات برده‌داری رشد کرده است، در نتیجه حاکمیت بیزانس به یک مشروعیت بلامنازعه‌ی دینی و ابزار مناسب حکومتی جهت تحمیل مردم و گسترش امپراطوری دست یافت. در برابر یکتاستایی ایرانیان از آن مناسبات جوامع اشتراکی رشد کرده بود که انسان‌ها در آن آزاد بودند و مقبولیت حکومت مرکزی بستگی به فره‌ی ایزدی شاهنشاه داشت. ما این‌جا با ایدئولوژی‌های متفاوت مواجه می‌شویم که نتایج متفاوتی را به بار می‌آورند. در حالی که نقض عدالت و فقدان امنیت در ایران باستان قیام مردمی را در برابر حاکمیت موجه می‌کرد، امپراطور بیزانس تمامی نکبت جهان واقعی را به اراده‌ی خدا جهت آزمودن مؤمنان نسبت می‌داد و آن‌ها را سلب آزادی و اراده کرده و مطیع خود می‌ساخت.

بنابراین بحران ایدئولوژیک حکومت ساسانیان، نظریه‌پردازان طبقه‌ی حاکم را به چاره اندیشی وا داشت که از طریق بدیل‌سازی یک ایدئولوژی هم‌سنگ را در برابر امپراطوری بیزانس متکامل کنند. از جمله اقدام مانی بود که تمایز زرتشتی میان سپندمینیو (اندیشه‌ی افزاینده) با انگره‌مینیو (اندیشه‌ی کاهنده) را در نوع سامی آن بدیل‌سازی کرد. به این عبارت که وی از فن تأویل (مقایسه‌ی تمثیلی) سود برد و این تناقض سپهری را به صورت تناقض روح با جسم در آورد. از این پس، شاهنشاه تبدیل به روح و مظهر نیکی شد و به یک مشروعیت بلامنازعه‌ی دینی دست یافت، در حالی که به مردم ذلت جسم و پلیدی منسوب شد و آن‌ها را تبدیل به بندگان شاه کرد. این‌جا باید همچنین از آیین زوروانی یاد کرد که در همین دوران متکامل شد. به این صورت که یک خدای یکتا به نام زوروان در مضمون ادیان سامی برای ایرانیان بدیل‌سازی شد. به این ترتیب، اصل دوگانگی در آیین زرتشت بر طرف شد، زیرا زوروان به عنوان یک خدای یکتا و پدر مزدا (نیکی) و اهریمن (پلیدی) تأویل شد. در حالی که در آیین زرتشت انسان‌ها از طریق گفتار، کردار و رفتار نیک، سپندمینیو را به یکتایی می‌

ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین

سلمان روشتی از طریق آیت‌الله خمینی در سال ۱۹۸۸ میلادی بود که قاطعانه با شکست مواجه شد. به این ترتیب، یک سری مکتوبات قابل ملاحظه در نقد دین و تاریخ فرهنگی ایران منتشر شده‌اند که باید به حق از تمامی روشنفکران و دست اندرکاران که جان، مال و وقت خود را در این راه گذاشتند، صمیمانه سپاسگزاری کرد.

اما یک مسئله که تا کنون در نقد فرهنگ دینی به درستی مورد توجه قرار نگرفته است، بدیل‌سازی و تکامل اسطوره است که منجر به تخلیه‌ی تاریخ فرهنگی و از خودبیگانگی خودکرده نسبت به "حرکت واقعی" جامعه می‌شود. پیداست که هر چه انسان بیشتر معطوف به این بدیل‌ها شود و تحت تأثیر این اشکال اسطوره‌ای قرار بگیرد، به همان اندازه نیز بیشتر با تاریخ فرهنگی خویش و پراکسیس جامعه‌ی طبقاتی بیگانه‌تر می‌شود. انگیزه‌ی بدیل‌سازی تدارک ابزار حکومتی و به بیانی دیگر، تکامل ایدئولوژی است. یعنی آن جامعه‌ای که از تاریخ فرهنگی خود تخلیه شده و تحت تأثیر اشکال اسطوره‌ای و با بدیل‌ها قلابی و با هویت‌های کذب زندگی می‌کند، برایش هم ممکن نیست که تجربیات تاریخی و فرهنگ خود را تبدیل به موضوع نقد و بازنگری انتقادی کند و همان‌گونه که مارکس به درستی برجسته می‌سازد:

«اولین شرط خردمندی نگرستن انتقادی به خویشتن است.»<sup>۱</sup>

بنابراین آن جامعه‌ای که نسبت به تاریخ فرهنگی خود بی‌اعتنا است و نقدی بر آن وارد نمی‌آورد، پیداست که خطاهای نسل‌های گذشته را تکرار می‌کند و از دام یک قشر طبقه‌ی حاکم به دام قشر بعدی آن می‌افتد. تاریخ فرهنگی ایران مملو از این اساطیر است و مانند یک دشت سحرآمیز به نظر می‌آید. از جمله باید از سه دوره‌ی متفاوت در تاریخ کشور یاد کرد که مردم ایران را تحت تأثیر بدیل‌سازی و اشکال اسطوره‌ای قرار داد و با ایجاد یک هویت کذب دچار از خودبیگانگی خودکرده ساخت که عواقب آن تحولات شگرف و دگرگونی‌های عمیق اجتماعی و فرهنگی در کشور بودند.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳ff., Berlin, S. ۶۰f.

<sup>۲</sup> من در این نوشته تنها به صورت اجمالی، فشرده، جسته و گریخته به تحولات فرهنگی و دینی در تاریخ ایران رجوع می‌کنم. البته من در جایی دیگر تاریخ فرهنگی ایران را به صورت مفصل و در کلیت دیالکتیکی آن به بند نقد درون‌ذاتی کشیده‌ام که توجه دوستان را به آن جلب می‌کنم. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۲) فرهنگ یکتایی در

خدمت خلافت اعراب در آمد، از جمله باید از تکامل دو فرقه‌ی اصلی دین اسلام، یعنی فرقه‌ی باطنیه و فرقه‌ی ظاهریه یاد کرد که از طریق ایرانیان متکامل شدند. در حالی که ابوحنیفه خراسانی مؤسس فرقه‌ی ظاهریه محسوب می‌شود، فرقه‌ی باطنیه در مکتب حسن بصری و از طریق واصل بن عطا و عمرو بن عبید ایرانی متکامل شد. به همین صورت فرقه‌ی اسماعیلیه از طریق حسن صباح ایرانی در کشور رواج یافت. شیعه‌ی دوازده امامی نیز از طریق خاندان نوبختی ایرانی تبار تأسیس شد و به ابتکار آن‌ها بود که تئوری ۱۴ معصوم، غیبت صغرا و کبرا امام زمان و اصل تقیه توجیه شدند. همچنین باید از چهار کتاب اصولی تشیع یاد کرد که از طریق شیخ کلینی و شیخ طوسی ایرانی تبار گردآوری، منظم و منتشر شدند. هم‌زمان شعوبیان اسطوری سیاوش را به ماجرای امام حسین در کربلا تزریق کردند و نحج‌البلاغه در همین دوران بود که به نام امام علی مدون و منتشر شد. در این کتاب علی مانند یک دولت مرد مدبر و خردمند به نظر می‌آید، در حالی که وی از منظر وحشی‌گری تنها با یک جنایت‌کار بالفطره مانند: خالد بن ولید قابل مقایسه است. به همین منوال همین شعوبیان بودند که گرامر زبان عربی را درست و متکامل کردند، به زبان عربی شعر گفتند و تاریخ نوشتند و با استناد به همین مغلطه‌ی شعوبیان بود که ابومسلم خراسانی به بغداد لشکر کشید و خلافت امویان را سرنگون کرد. البته ابومسلم هم جذبه‌ی رهبری و هم قدرت نظامی آن‌را داشت که دوباره شاهنشاهی ایران را احیا کند. اما وی نه می‌خواست و نه می‌توانست از اسلام به عنوان یک ایدئولوژی مناسب حکومتی دست بشوید. از یک طرف، اشکال متفاوت بدیل‌سازی چنان فرهنگ ایران باستان را توخالی کرده بودند که دیگر هیچ تمایز محسوسی میان آیین ایرانیان با دین اعراب مسلمان مشاهده نمی‌شد و از طرف دیگر، اسلام به قدرت بلامنازعه‌ی خلیفه چنان مشروعیت تام می‌داد که با صرف نظر از آن توجیه قدرت مرکزی به کلی غیر ممکن می‌گشت. به همین دلایل نیز ابومسلم به سرنگونی خلیفه‌ی اموی بسنده و خلافت عباسیان را تأسیس کرد. این‌جا همچنین ضروری است که از خاندان‌های ایرانی تبار مانند: بویان، تیموریان، صفاریان و سامانیان یاد کرد که به خلافت عباسیان تن دادند، با وجودی که قدرت نظامی سرنگونی آن و احیا نظام شاهنشاهی در ایران را داشتند. از آن‌جا که همه‌ی آن‌ها به صلاح خود می‌دیدند که از اسلام به عنوان ابزار تحمیق مردم و ایدئولوژی مناسب

رسانند، انگره‌مینو را به قهقرا می‌رانند و از محصولات فعالیت خویش در این جهان لذت می‌برند، اما در آیین زوروانی انسان‌ها در تبعیت از روحانیت باید میان خیر و شر تمیز دهند و عاقبت اعمال خود را در آخرت متحمل شوند. پیداست که این‌جا هم مانند اقدام مانی انگیزه‌ی تأویل آیین زرتشت سلب خرد، اختیار و اراده از انسان‌ها و تدارک انفعال آن‌ها در برابر قدرت مرکزی است. ما این‌گونه از بدیل‌سازی‌ها را نیز به خوبی در اوستای ساسانی (متأخر) مشاهده می‌کنیم. به این صورت که عناصر آیین یکتاپرستی سامیان در افکار ایرانیان باستانی تزریق می‌شود. به این ترتیب، عبادت جایگزین ستایش و پلیدی منسوب به ذات زنانه می‌گردد. در حالی که ایرانیان باستانی خودآزاری، قربانی کردن و آزار حیوانات، تقدیس و نیرگ را عوامل کاهندگی می‌شمردند، اما آن‌ها در اوستای ساسانی تبدیل به فرایض غیر قابل انکار ایمان دینی می‌شوند. البته در برابر این تمایلات ایدئولوژیک طبقه‌ی حاکم مقاومت هم وجود داشت. از جمله باید از جنبش مزدکیان یاد کرد که مسئله‌ی اساسی آن فقدان فره‌ی ایزدی قباد ساسانی بود. سرانجام قیام مزدکیان چنان دامنه‌ای به خود گرفت که شاهنشاه از هراس سرنگونی خود به آیین این جنبش گروید. البته چند زمانی نگذشت که قباد به سرکردگی ولیعهد خود، خسرو انوشیروان برنامه‌ی قتل عام مزدکیان را ریخت و عملی کرد. به بیان دیگر، قبل از این‌که ایرانیان جنگ را در برابر اعراب مسلمان ببازند، از طریق بدیل‌سازی، سلب هویت، دچار تخلیه‌ی فرهنگی، از خودبیگانگی خودکرده و بحران ایدئولوژیک شده بودند.

دوره‌ی دوم از بدیل‌سازی و تدارک از خودبیگانگی مربوط به جنبش شعوبیه می‌شود. این جنبش از طریق ایرانیان مسلمان در دوران خلافت امویان به وجود آمد. شعوبیان با استناد به قرآن خواهان برابری تمامی مسلمانان بودند، زیرا خلفای اموی، تبار عربی محمد و کلام عربی قرآن را نشانه‌های برگزیدگی اعراب جهت حاکمیت بر جهان می‌خواندند. از این منظر، ایرانیان مسلمان به عنوان ماولی و اهل ذمه، برده‌های آزاد شده محسوب می‌شدند و موظف به پرداخت جزیه بودند. طبقه‌ی حاکم ایرانی که پس از سلطه‌ی اعراب اسلامی بر کشور فروریخته و امتیازهای سیاسی و منزلت اجتماعی خود را از دست داده بود، در نتیجه برای کسب جایگاه گذشته‌ی خود به زودی به اسلام گروید و در مقام دبیر، مترجم، ندیم، خراج دار، مرزبان، سوارکار و از جمله فقیه به

حاکمیت روحانیان بر کشور تنها زمانی تضمین می‌شود که تمامی ابتکارات انسانی و فعالیت‌های اجتماعی تحت قدرت ذهنی و نظارت آن‌ها برنامه‌ریزی و متحقق گردند و آن‌جایی که دین اسلام نه حضور تاریخی داشته است و نه اصلاً موضوع به آن مربوط می‌شود، در نتیجه روحانیان و اسلامیان اقدام به مصادره‌ی آن می‌کنند. برای نمونه باید از مصادره‌ی حافظ از طریق آیت‌الله مطهری و مصادره‌ی کوروش هخامنشی (ذوالقرنین) از طریق مهدی خزعلی یاد کرد. این مصادره‌های ناجور در حالی صورت می‌گیرد که نه اندیشه‌ی حافظ و نه خدای کوروش (مзда) با ادیان سامی رابطه‌ای داشته‌اند.

از آن‌جا که تاریخ فرهنگی ایرانیان با استفاده از این شیوه‌های ناجور تخلیه شده است، در نتیجه اپوزیسیون جمهوری اسلامی هم در همان بستر مشترک فرهنگی که روحانیان به وجود آورده‌اند، فعال می‌شود و به بدیل‌سازی روی می‌آورد. برای نمونه مرضیه به ام‌کلثم، شجریان به پاواروتی، سروش به لوتر و امیرانتظام به مندلا تبدیل می‌شوند که یک هویت اسطوره‌ای بیابند و انسان‌ها را تحت تأثیر خود قرار دهند. انگاری که خود این افراد فاقد تاریخ مستقل و یک هویت مشخص هستند و تنها از طریق بدیل‌سازی با آن اشخاصی که ایرانیان به مراتب کمتر می‌شناسند، است که آن‌ها به یک منزلت قابل ملاحظه و در شأن خود دست می‌یابند. با همین منظور بود که اکبر گنجی نیز جهت تخلیه‌ی اپوزیسیون رادیکال و انقلابی، خود را به صورت گاندی ایران بدیل‌سازی کرد. به این صورت که وی می‌خواست جمهوری اسلامی را از طریق اعتصاب غذا وادار به اصلاحات کند. وی حتا یک فراخوان به اعتصاب غذای عمومی داد و یک سری انسان‌های نادان و مأیوس نیز از وی پیروی کردند. اما از تمامی این بدیل‌سازی‌ها مشمئزکننده‌تر، این رفسنجانی بود که به صورت گورباچوف ایران بدیل‌سازی شد. اکثر فعالان این جریان توده‌ای و فدایی اکثریتی بودند که پس از فروریزی دیوار برلین به صورت مازاد "اردوگاه سوسیالیستی" به سوی منطقه‌ی غربی شهر سرازیر شدند. با وجودی که شهر برلین تا این زمان یکی از چپ‌ترین شهرهای تبعیدیان ایرانی بود، اما چندی نگذشت که این جماعت با همکاری چند تن از فعالان سابق کنفدراسیون آن‌را به یکی از راست‌ترین شهرها تبدیل کردند. در حالی که هنوز مدت زمانی از قتل عام زندانیان سیاسی در ایران نگذشته بود، برلین تبدیل به مکانی برای تبلیغات اصلاحات

حکومتی سود بجویند، در نتیجه به مقام امیرالامرا رضایت دادند و خراج‌پرداز خلفای عباسی شدند. البته در برابر این بدیل‌سازی‌ها، توخالی کردن تاریخ فرهنگی ایرانیان و همچنین حاکمیت اعراب مسلمان بر ایران مقاومت هم به اندازه‌ی کافی وجود داشت. برای نمونه سه تن از خلفای مسلمانان مانند: عمر بن خطاب، عثمان بن عفن و علی بن ابی‌طالب از طریق سرداران ایرانی مانند: بهزاد نهاوندی، سیروس همدانی و بهمن جازویه ترور شدند. به همین صورت باید از مقاومت نظامی خرمدینان یاد کرد که تا اواخر خلافت عباسیان به طول انجامید. سرکرده‌ی این جنبش بابک نام داشت که در سنت مزدکیان و با استناد به یک تفسیر از خرمه (همسر مزدک) در برابر اعراب مسلمان مقاومت می‌کرد. وی سرانجام از طریق افشین سامانی ایرانی تبار فریب خورد و به اسارت وی در آمد. از آن پس که بابک به قتل رسید، جنبش خرمدینان چنان پراکنده و ضعیف شد که قوای نظامی خلیفه آن‌را به کلی و به راحتی منهدم کرد. البته این‌جا هم‌چنین ضروری است که از مقاومت فرهنگی زندیکان و از جمله ابن‌مقفه ایرانی تبار یاد کرد که همگی از طریق خلفای عباسی قلع و غم شدند و سرانجام باید از آن مقاومت گسترده‌ی فرهنگی مردم ایران یاد کرد که شاهنامه‌ی فردوسی تبدیل به مظهر آن شد.

دوره‌ی سوم از بدیل‌سازی و تدارک از خودبیگانگی مربوط به دوران معاصر می‌شود. همین جمهوری اسلامی یکی از مسخره‌ترین بدیل‌سازی‌ها است. در حالی که در نظام جمهوری سرچشمه‌ی قانون خرد بشری و جمهوریت به معنی قانونگذاری ملت است اما در شکل اسلامی آن روحانیت با استناد به شریعت قوانین را تفسیر و مصوب می‌کند. از آن‌جا که اسلام هویت دولت و تاریخ فرهنگی کشور را می‌سازد، در نتیجه تمامی ابتکارات انسانی، جنبش‌های اجتماعی و حتا ابزار روزمره‌ی زندگی مردم باید منطبق با دین اسلام شوند که مبادا یک حوزه‌ی مستقل از نظارت روحانیان به وجود بیاید. برای نمونه هنر، تمدن، روشنفکر، دانشگاه، علوم انسانی، فلسفه، فمینیسم، مارکسیسم، شورای کارگری، جامعه‌ی مدنی، حقوق بشر و اینترنت در ایران تحت دین رسمی و قوانین شرعی قرار گرفته و به اصطلاح اسلامی شده‌اند. پیداست که این نمونه از بدیل‌سازی‌ها که در دوران معاصر مشاهده می‌شوند، مانند دوران قبل از اسلام و دوران شعوبیان در کمال آگاهی و جهت تدارک یک ابزار حکومتی به وجود آمده‌اند. به این صورت که

قابل ملاحظه‌ی چپ‌های ایرانی اصولاً با تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به کلی بیگانه هستند و اگر هم احیاناً به آثار مارکس رجوع می‌کند، اما تئوری انتقادی و انقلابی وی را از منظر دیدگاه‌های غیر مارکسی انگلس متأخر، لنین، استالین، تروتسکی، مائو و حکمت می‌فهمند. به بیان دیگر، چپ ایرانی نه تنها با تاریخ فرهنگی خود و تاریخ جنبش کارگری کشور به کلی بیگانه است، بلکه تحت تأثیر بدیل‌ها و اساطیر خودساخته به کلی با پراکسیس نبرد طبقاتی از خودبیگانه شده است. تنها با یک نگاه اجمالی به انواع و اقسام رهبرهای خودخوانده و هویت‌های قلبی لنینی است که نتایج مخرب روش بدیل‌سازی به درستی در میان چپ‌های ایرانی عریان می‌شود. اما زشت‌ترین بدیل‌سازی را حزب کمونیست کارگری انجام داد، زمانی که زنده‌یاد منصور حکمت را "مارکس زمان" خواند، انجمن مارکس و حکمت تأسیس و هفته‌ی حکمت برگزار کرد. اوج این بدیل‌سازی مسخره و حماقت خودکرده خاکسپاری منصور حکمت در نزدیکی آرامگاه مارکس بود. از آن پس که حزب کمونیست کارگری منشعب و دعوا بر سر حق انتشار آثار حکمت گشوده شد، همسر وی، آذر ماجدی نیز به صورت "انگلس زمان" بدیل‌سازی شد. یعنی همان‌گونه که نزدیک‌ترین دوست مارکس، یعنی انگلس حق انتشار آثار وی را به دست آورده است، آذر ماجدی نیز تنها انسان دارای صلاحیت جهت انتشار آثار حکمت است.

بنابراین انسان دینی در همان بستر مشترک تاریخ و فرهنگی فعالیت می‌کند که روحانیان و طبقه‌ی حاکم برایش تدارک دیده است. به بیان دیگر، دینی بودن محدود به نماز خواندن، روزه گرفتن و حج رفتن نمی‌شود که البته از این انواع و اقسام انسان‌های اسلام‌زده نیز به اندازه‌ی کافی در میان چپ‌ها وجود دارند. برای نمونه از همین شهر برلین یکی از چریک فدایی اقلیتی چندین بار به زیارت مکه رفته است که حاجی شود، کادر حزب کمونیست ایران به فرقه‌ی علی‌الهی پیوسته است، هوادار قاصد خورده‌ی فدایی حاضر نیست که درباره‌ی سکولاریسم بحث کند، اما هم‌زمان تدارک برگزاری مراسم عرفانی را می‌بیند، فعال "رادیکال فمینیست" ورود خود را به یک جمع با گفتن "یا الله" اعلام می‌کند، در حالی که اغلب کمونیست‌های ایرانی هنوز که هنوز است، به دنبال یک "آخوند خوب" می‌گردند. از جمله باید از فعال سیاسی و با سابقه‌ی چپ،

اقتصادی رفسنجانی و "انتخابات آزاد" در ایران شد. یکی از فعالان این جریان نوری دهکردی نام داشت که بعداً در رستوران میکونوس ترور شد. ما این‌جا با عواقب بدیل‌سازی به صورت حماقت خودکرده آشنا می‌شویم. به این دلیل که بنا بر تحقیقات و حکم دادگاه میکونوس، رفسنجانی در تدارک تمامی ترورهای داخل و خارج از کشور دخیل بوده است. به بیان دیگر، در همان زمان که نوری دهکردی، رفسنجانی را به صورت گورباچوف ایران بدیل‌سازی می‌کرد و برای وی تبلیغات سیاسی به راه می‌انداخت، رفسنجانی تدرک قتل وی را می‌دید. افسوس که این سناریو تراژیک به همین‌جا خاتمه نمی‌یابد، زیرا هم‌اکنون برخی از فعالان سیاسی برلین در فکر بدیل‌سازی نوری دهکردی به صورت روزا لوکزامبورگ ایران هستند. به این صورت که از سر قبر وی به سوی یادبود لوکزامبورگ پیاده روی کرده و در مسیر راه میتینگ نیز برگزار می‌کنند. تنها یک مقایسه‌ی اجمالی میان آثار نوشتاری و میراث سیاسی لوکزامبورگ با اهداف و نوشته‌های نوری دهکردی به وضوح روشن می‌سازد که این بدیل‌سازی تا چه اندازه ناشیانه و مسخره است.

البته ما تأثیرات مخرب این بدیل‌سازی‌ها و از خودبیگانگی با جنبش واقعی را به کرات میان جریان‌های چپ می‌یابیم. برای نمونه زنده یاد تراب حق‌شناس امام حسین را به صورت چگوارای ایران بدیل‌سازی می‌کرد. اما چگوارا یک انسان مدرن، انترناسیونالیست و پزشک بود که در پی رهایی انسان‌ها جانفشانی کرد، در حالی که حسین یک موجود قرون وسطائی، برده‌دار بود که برای مقام خلافت و تقسیم بیت‌المال جان خود را از دست داد. به این ترتیب، بخش اعظم از خودبیگانگی چپ ایرانی با تاریخ و فرهنگ خویش از خودبیگانگی خودکرده است. البته نه تنها به این دلیل که در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با روحانیان اسلامی فعالیت می‌کند، بلکه و همچنین به این دلیل که از تاریخ خود اسطوره و حماسه می‌آفریند. برای نمونه حماسه‌ی سیاهکل و اسطوره‌ی حمید اشرف از این دست هستند. هم‌زمان باید از اساطیری یاد کرد که به صورت انقلاب اکتبر، انقلاب چین، مبارزات ضد امپریالیستی و جنبش فلسطین در میان چپ‌های ایران رایج هستند و منجر به هویت کذب فعالان سیاسی می‌شوند. البته مسئله‌ی از خودبیگانگی خودکرده فقط محدود به پراکسیس نمی‌شود زیرا همواره تحت تأثیر شناخت تئوریک است که فعالیت سیاسی شکل می‌گیرد. به این صورت که اکثر

فقیه و قوانین شرعی دوباره زنده خواهند کرد. به این دلیل که دین اسلام از یک سو، یک ابزار بسیار مناسب حکومتی برای تحقیر، تحمیق و سرکوب انسان‌ها است و از سوی دیگر، شیعه‌ی دوازده امامی محصول فعالیت آگاه و ایدئولوژیک همین طبقه‌ی حاکم است که آن‌را از منظر تحقق منافع مادی و جهت حفاظت از جایگاه اجتماعی خود متکامل کرده است. بنابراین مخاطب این نوشته تنها کسانی هستند که خود را چپ می‌دانند و جهت رهایی طبقه‌ی کارگر فعالیت سیاسی می‌کنند. اما از آن‌جا که آن‌ها در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با طبقه‌ی حاکم و تحت تأثیر افکار متافیزیکی و اسطوره‌ای فعالیت می‌کنند، در نتیجه نه توجه‌ای به پراکسیس نبرد طبقاتی و سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی دارند و نه قادر به ارزیابی و بازنگری انتقادی فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی خود جهت تکامل یک فرهنگ مدرن و متقابل هستند. محصول ازخودبیگانگی خودکرده چشم‌پوشی از خردمندی است و آن کسی که خردمند نیست، یک نقش مؤثر در پراکسیس سیاسی بازی نمی‌کند، از دام این قشر از طبقه‌ی حاکم به دام قشر بعدی می‌افتد و به معنی انقلاب و سوسیالیسم دست نمی‌یابد.

پیداست که دلیل ورشکستی موجود و خطر انحطاط چپ ایران را باید در سپهر تئوریک، یعنی در "مارکسیسم اسلامی" جستجو کرد زیرا تحت تأثیر آگاهی تئوریک است که پراکسیس سیاسی شکل می‌گیرد و تاریخ فرهنگی مشترک با روحانیان و طبقه‌ی حاکم را موجه و بازسازی می‌کند. به گمان من تنها راه برون رفت از بحران موجود استناد مستقیم به آثار مارکس و آشنایی با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی است که مارکس اصول تئوریک آن‌را در آخرین کشمکش با کتاب ماکس اشتیرنر با عنوان "تنها کس و مالکیتش" به کمال رساند و تمامی آثار استعلائی را از آن به صورت یک تئوری انتقادی، رئالیستی و انقلابی زدود.

مارکس با ماکس اشتیرنر در دوران تحصیل خود در کلوپ دکترهای برلین آشنا شد. وی نیز یکی از هگلی‌های جوان سرشناس محسوب می‌شد که مانند مارکس در پی فراروی از فلسفه‌ی هگل بود. در حالی که هگل مسئله‌ی خودآگاهی را مختص به فعالیت فکری سوژه و تکامل مفهوم ایده‌آلیستی می‌کرد، مارکس اما در رساله‌ی دکترایش مسئله‌ی خودآگاهی را با رجوع به اتمیسم اپیکور ماتریالیست مستدل می‌کند.

محمد رضا شالگونی یاد کرد که با صدور یک اعلامیه از عزاداری خود برای آیت‌الله منتظری پرده برداشت.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در میان چپ‌ها با یک مجموعه از انسان‌ها سر و کار داریم که نه تنها درک و زبان روزمره‌ی آن‌ها از دین اسلام پاکیزه نشده است، بلکه تحت تأثیر افکار اسطوره‌ای، متافیزیکی و آن جهانی فعالیت سیاسی می‌کنند. بنابراین زمانی که زنده‌یاد خسرو گل‌سرخ‌ی در دفاعیات خود در برابر بیدادگاه نظامی می‌گوید: "من از عدل امام علی به سوسیالیسم رسیدم"، ایشان از یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با روحانیان گزارش می‌دهد که بدیل‌سازی و توخالی شده است. وی هم‌چنین از وضعیت ازخودبیگانگی خود گزارش می‌دهد، زیرا وی نه از پراکسیس نبرد طبقاتی و "حرکت واقعی"، یعنی نه از نقد "جهان موضوعیت‌یافته" بلکه از طریق اسطوره و اوهام به سوسیالیسم رسیده است. پیداست که آن جامعه‌ای که دچار فریب و خودفریبی شده است و تحت تأثیر اشکال اسطوره‌ای و متافیزیکی و با هویت کذب فعالیت می‌کند، توان مقاومت در برابر جریان‌های ارتجاعی را نیز ندارد و زمانی هم که قیام می‌کند، بعداً با مقدار کم و بیشی از مقاومت به کودتا و ضد انقلاب تن می‌دهد. از جمله باید از کودتای کمیته‌ی آهنین، کودتای ۲۸ مرداد و ضد انقلاب آخوندی در ایران یاد کرد که همگی از این دست هستند. هم‌چنین پیداست که آینده‌ی کشوری که مردم آن فاقد آگاهی از هستی خود و فاقد یک هویت انتقادی اند و در همان بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با روحانیان و طبقه‌ی حاکم کشور فعالیت می‌کنند، می‌تواند فاشیسم هم بوده باشد.

البته در برابر این بدیل‌سازی‌ها، توخالی کردن تاریخ فرهنگی و تولید ایدئولوژی در دوران معاصر مقاومت هم کم و بیش وجود دارد. اگر در دوران ایران باستان مزدکیان، خرمدینان و زندیکان بودند، ما در عصر مدرن با اشکال متنوع مقاومت و از جمله جنبش کارگری و فعالیت روشنفکران روبرو هستیم. منتها هر روشنفکری بنا بر رابطه‌ی ارگانیکش با یک طبقه‌ی اجتماعی، مخاطب مخصوص خود را هم دارد. بنابراین مخاطب این نوشته جریان‌هایی ناسیونالیست، محافظه‌کار و لیبرال نیستند. این جریان‌ها بدون تردید دست از اسلام نخواهند شست و آن‌را در شکل دیگری، یعنی بدون ولایت



نتیجه فویرباخ هم دیالکتیک را تنها متدولوژی تکامل یک دین این جهانی می‌شمرد و رد می‌کرد.<sup>۱</sup>

مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب "ماهیت مسیحیت" تحت تأثیر مفهوم "نوع ماهوی انسانی" و آته‌ئیسم فویرباخ قرار گرفت. اما آشنایی مارکس با فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ بر خلاف آن ادعایی که انگلس دارد، برای وی یک "ضربه‌ی رهایی" نبود.<sup>۲</sup> به این دلیل که مارکس قبل از فویرباخ در رساله‌ی دکترایش متوجه‌ی جابجایی سوژه با محمول در اشکال دینی و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی شده بود. به غیر از این، همان‌گونه که از نامه‌ی مارکس به آرنولد رویگه روشن می‌شود، وی فلسفه‌ی فویرباخ را غیرسیاسی و نسبت به فلسفه‌ی هگل فقیر می‌دانست. اما از تمامی این دلایل مهمتر برداشت مارکس از دیالکتیک بود. در حالی که فویرباخ دیالکتیک و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را اصولاً رد می‌کرد، مارکس اما همواره در آن واقعیتی را می‌دید. به این صورت که مارکس تحت تأثیر فلسفه‌ی هگل از رمانتیسم گسست و در نامه‌ای که از وی به پدرش به جای مانده است، از فلسفه‌ی هگل به عنوان یک سخره‌ی غریب یاد می‌کند که با وجود تنفر از آن همواره بیشتر به کامش کشیده می‌شود. مارکس همچنین در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود عظمت فلسفه‌ی هگل را ستایش می‌کند زیرا وی به مضمون کار پی برده و به این نتیجه رسیده است که انسان از طریق کار، خودش را به وجود می‌آورد. منتها با این انتقاد که کار برای هگل تنها یک فعالیت ذهنی است.<sup>۳</sup> به بیان دیگر، مارکس این‌جا بر این موضوع انگشت می‌گذارد که نه از طریق کار فکری بلکه از طریق آن کاری که با تفکر همراه است، انسان خویشتن خود را به وجود می‌آورد. به این ترتیب، ابژه بر سوژه اولویت می‌گیرد و از این منظر، دیگر این آگاهی نیست که واقعیت را می‌سازد، بلکه واقعیت محصول فعالیت آگاه انسان است. ما این‌جا با دگرگونی حرکت دیالکتیکی از شکل ایده‌آلیستی آن به ماتریالیسم مواجه می‌شویم. به این صورت که انسان به صورت سوژه‌ی آگاه و از طریق کار، ابژه (طبیعت) را تبدیل به

<sup>۱</sup> Vgl. Feuerbach Ludwig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig

<sup>۲</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۵۹ff. Berlin (ost)

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۷۴

به این معنی که نه از طریق حرکت تفکر، بلکه در تصادم انسان‌ها در جامعه است که آن‌ها منطبق می‌شوند و به خودآگاهی می‌رسند.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، مارکس از همان بدو فعالیت تئوریک خود و بر خلاف مابقی هگلی‌های جوان متمایل به ماتریالیسم بود. یکی دیگر از هگلی‌های جوان لودویگ فویرباخ نام داشت که جهت فراروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به ماتریالیسم روی آورد و در راستای تکامل یک "فلسفه‌ی آتی" کتاب "ماهیت مسیحیت" را مدون کرد. به نظر وی فلسفه نباید از فلسفه بلکه از طبیعت، یعنی از طریق مشاهده‌ی واقعیت ماتریالیستی عزیمت کند و دوباره به طبیعت معطوف شود.

از این منظر، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک دین این جهانی به نظر می‌آید که در تداوم دین مسیحیت متکامل شده است. ما این‌جا با انتقاد به آکوموداتیون هگل، یعنی هماهنگی دین با فلسفه مواجه می‌شویم که البته موضوع نقد تمامی هگلی‌های جوان در این دوران بود. به این ترتیب، فویرباخ در نقد ماهیت مسیحیت بر جابجایی سوژه با ابژه (محمول) تأکید می‌کند که محصول آن از خودبیگانگی است. به این صورت که انسان‌ها صفات ناب خود را به یک خدای تصویری نسبت داده‌اند و در واقعیت از روحیه‌ی خود (محمول) یک خدا ساخته‌اند، اما این خدای خودساخته از انسان‌های واقعی مستقل شده و از طریق کلیسا چنان بر مؤمنان حکم‌فرمایی می‌کند که آن‌ها تحت تأثیر این اشکال دینی قرار گرفته و با "نوع ماهوی انسانی" به کلی بیگانه شده‌اند. در حالی که فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ از مشاهده‌ی طبیعت عزیمت می‌کند اما وی مفهوم "نوع ماهوی انسانی" را نه از واقعیت اجتماعی، بلکه با استناد به مفاهیم "خرد، قلب و اراده" استخراج می‌کند. ما این‌جا با یک مفهوم ارزشمند و اسمی، یعنی غیر واقعی و ایده‌آلیستی مواجه می‌شویم. این کشف به اصطلاح فلسفی فویرباخ محصول روش شناخت‌شناسی وی، یعنی "مشاهده‌ی حسی"<sup>۲</sup> است و از آن‌جا که جامعه‌ی خردمند، سکولار و آشتی‌یافته‌ی هگل در واقعیت مشاهده نمی‌شد، یعنی ایده‌آلیستی و محصول تفکر دیالکتیکی بود، در

<sup>۱</sup> Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main, S. ۳۴۰f.

<sup>۲</sup> Sinnliches Anschauen

یک تجرید که دوباره این چنین تثبیت و به صورت یک فعالیت مستقل، [یعنی] به صورت فعالیت اصولاً [ذهنی] متفکر می‌شود. زیرا این نفی کذایی چیز دیگری به غیر از شکل مجرد و بی محتوا از آن فعالیت واقعی و زنده نیست، از این رو، محتوای آن نیز تنها می‌تواند یک محتوای ظاهری که از طریق تجرید تمامی محتوای تولید شده از محتوا بوده باشد. بنابراین آن محتوای کلی و مجرد (...)، اشکال تفکر [یعنی] مقوله‌های منطقی هستند که از روح واقعی و از طبیعت واقعی تکه و پاره شده‌اند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، بنا بر نقد مارکس، هگل خودآگاهی، یعنی روح انسان را جایگزین انسان واقعی کرده است. بنابراین در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک تجرید از انسان جایگزین تشخیص انسان واقعی می‌شود و از این بابت، مارکس نیز پرنسیپ و سوژه‌ی فلسفه‌ی هگل را دروغ می‌نامد.<sup>۲</sup>

از آن‌جا که سوژه‌ی هگل یک "موجود متفکر" است که از طریق کار ذهنی خویشتن را می‌آفریند، به خودآگاهی می‌رسد و جهان واقعی را به وجود می‌آورد، در نتیجه از منظر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی تاریخ انسان به صورت تکامل مجرد از آگاهی و خودآگاهی، یعنی تکامل "روح جهان" تشریح می‌شود. پیداست که این‌جا تاریخ خودآفرینی انسان از طریق کار موضوعیت‌یافته به صورت تاریخ خودآفرینی از طریق روح فلسفی انسان کله پا می‌شود. بنابراین انتقاد فویرباخ به هگل، یعنی جابجایی سوژه با ابژه (محمول) منطقی و قابل قبول است و مارکس نیز در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود موازی با نقد دین فویرباخ، موضوع ازخودبیگانگی را به بند نقد می‌کشد. به این معنی که هر چه انسان روی آن خدایی که خود ساخته است، بیشتر حساب باز کند، به همان اندازه نیز کمتر از وجود خود بهره می‌برد و از "نوع ماهوی انسانی" خود نیز ازخودبیگانگی‌تر می‌شود. به نظر مارکس، روند کار و تولید نیز به همین صورت است. یعنی هر چه انسان بیشتر در روند تولید ادغام شود، به همان اندازه نیز کمتر از وجود خود بهره می‌برد و به همان اندازه نیز بیشتر با ماهیت خود بیگانه‌تر می‌شود. منتها مارکس این‌جا چهار نوع ازخودبیگانگی را از هم تمیز می‌دهد. اول، ازخودبیگانگی انسان از کار است، یعنی

موضوع خود کرده و از یک طرف، خود را در این ابژه متحقق می‌کند و یک موضوع جدید را به وجود می‌آورد و از طرف دیگر، تحت تأثیر محصول کار خود نیز موضوعیت می‌یابد. برای نمونه انسان (سوژه) از طریق "کار شکل‌دهنده" چوب درخت (ابژه) را تبدیل به میز (موضوع) می‌کند. در این روند از تولید انسان با آگاهی و با پیروی از اصول زیبایی‌شناسی خود را به صورت سوژه در ابژه متحقق می‌کند و پیداست که تحت تأثیر محصول کار خود موضوعیت می‌یابد، یعنی تبدیل به نجار می‌شود. هم‌چنین پیداست که کار به عنوان فعالیت سوژکتیو انسانی نه به معنی کار صرف بدنی و نه محصول آن الزاماً مادی است. برای نمونه انسان (سوژه) از طریق کار هنری و با استفاده از آلت موسیقی (ابژه) موزیک (موضوع) می‌نوازد. در این روند از تولید انسان با آگاهی و با پیروی از نت‌های زیبا، خود را به صورت سوژه در ابژه متحقق می‌کند و تحت تأثیر محصول کار خود موضوعیت می‌یابد، یعنی تبدیل به هنرمند می‌شود.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در هر دو حالت با فعالیت موضوعیت‌یافته و محسوس سر کار داریم و انسان، طبیعت و جهان موجود و ابژکتیو نیز محصول فعالیت آگاه انسان، یعنی سوژکتیو و موضوعیت‌یافته هستند. ما این‌جا با مضمون حرکت ماتریالیستی و دیالکتیکی از روند تاریخ نیز مواجه می‌شویم و مشکل اصولی مارکس هم با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مشخصاً در همین‌جا است. به این صورت که هگل با جابجایی سوژه با ابژه (محمول)، یعنی کله‌پا کردن دیالکتیک منجر به رازآمیزی فلسفه‌ی خود و آپریوریسم شده است. به بیان دیگر، مارکس بر خلاف فویرباخ هیچ‌گاه دیالکتیک را رد نکرد و در شکل ایده‌آلیستی آن نزد هگل همواره منطق جهان وارونه را می‌دیده است. ما مصداق این کشف فلسفی مارکس را در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی وی می‌یابیم. مارکس این جابجایی سوژه با ابژه را مسبب آن می‌داند که هگل در فلسفه‌ی خود نه به انسان واقعی و مشخص، بلکه به شرح زیر تنها به تجریدی از انسان دست می‌یابد:

«بنابراین فعالیت پرمحتوا، زنده، محسوس و مشخص موضوعیت‌یابی خودکرده، [یعنی تولید انسان از طریق کار خود] به صورت تجرید خالص و نفی مطلق آن در می‌آید،

<sup>۱</sup> Ebd., und z. n. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin, S. ۲۰۳

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): ebd., S. ۵۷۷, ۵۸۱

در همین دوران اقامت مارکس در پاریس بود که ماکس اشتیرنر کتاب "تنها کس و مالکیتش" را منتشر کرد. وی که البته به هگلی‌های جوان منسوب می‌شد و نامی از خود ساخته بود، سرسختانه مواضع و ایده‌های لیبرالیسم را نمایندگی می‌کرد. وی انگیزه‌ی فعالیت فلسفی خود را در تحقق این هدف می‌دید که فلسفه‌ی انسان آزاد و خلاق را در نهایت متفکر شود و به آن در واقعیت جامه‌ی عمل بپوشاند. بنابراین اشتیرنر از فردیت به صورت یک اصل فلسفی عزیمت می‌کرد و هرگونه مفهوم، معیار و یا ارزشی را که فرای فرد قرار می‌گرفت که انسان را در تفکر و کردارش منطبق سازد، منسوب به دین کرده و محصول از خودبیگانگی می‌شمرد. وی با عزیمت از همین اندیشه‌ی لیبرال بود که نقش مفهوم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به شرح زیر به باد انتقاد می‌گرفت:

«صلاح است که مفاهیم همه چیز را معین و زندگی را تنظیم کنند، [یعنی] مفاهیم حاکم هستند. این جهان دینی است که هگل به آن یک بیان سیستماتیک داد، وی در آن متد [دیالکتیک] را به هجوایات کشانده و در نهایت اساس مفاهیم را به دگم کامل و سرسخت رسانده است. همه چیز در پیروی از مفاهیم مشتق می‌شوند و انسان واقعی، یعنی من مجبور می‌شوم که در پیروی از قوانین این مفاهیم زندگی کنم. آیا ناراحت کننده‌تر از این حاکمیت قوانین می‌تواند وجود داشته باشد و آیا مسیحیت از همان آغاز اعتراف نکرد که تنها می‌خواهد حاکمیت قوانین یهودیت را محکم‌تر سازد؟»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از این منظر نه تنها فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، بلکه آتئیسم و هومانیزم فویرباخ و هم‌چنین کمونیزم مارکس نیز دین و نشانه‌ی از خودبیگانگی محسوب می‌شوند. در حالی که هگل در تداوم دین مسیحیت، یعنی مانند روح‌القدوس به "ایده‌ی مطلق" یک نقش قدسی داده و آن‌را به صورت آفریننده‌ی جهان واقعی و دمیروز در آورده است، همین کار را نیز فویرباخ و مارکس با مفهوم "نوع ماهوی انسانی" کرده‌اند. به نظر اشتیرنر اصولاً نمی‌توان انسان واقعی (من غیر ماهوی) را از یک انسان تخیلی و قدسی (من ماهوی) مجزا کرد و انتظار داشت که انسان واقعی که به اصطلاح از خودبیگانگی است، به سوی "من ماهوی" که شکلی از دین

<sup>۱</sup> Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig, S. ۹۹, und Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): ebd., S. ۲۲۷, Fn. ۵۷

کارمزدی به صورت یک طبیعت غیر بر انسان تحمیل شده است، دوم، از خودبیگانگی انسان از نتایج فعالیت اش است، یعنی انسان تبدیل به ابزار جهت تولید شده است، سوم، از خودبیگانگی انسان از انسان‌های دیگر است، یعنی آن انسانی که از جامعه مجزا و منزوی شده است و چهارم، از خودبیگانگی انسان از "نوع ماهوی انسانی" است، یعنی انسان بی‌خرد، فاقد اراده و بی‌احساس شده است. نتیجه‌ی کار از خودبیگانگی هم تشکیل مالکیت خصوصی است. به این معنی که انسان‌های از خودبیگانگی به این موضوع پی نمی‌برند که محصول کار آن‌ها به صورت مالکیت خصوصی مصادره می‌شود.<sup>۱</sup>

پیداست که از این منظر آتئیسم فویرباخ با کمونیزم مارکس به توافق می‌رسند که محصول آن هم هومانیزم است. منتها با این تفاوت که فویرباخ شرط دگرگونی اوضاع موجود را در تغییر آگاهی و تشکیل سکولاریسم می‌بیند، در حالی که مارکس شرط دگرگونی را در خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی، یعنی در پرولتاریا می‌یابد. بنابراین ما نزد مارکس با یک سوژه‌ی مشخص سر و کار داریم که مانند سوژه در فلسفه‌ی هگل مجرد، یعنی روح و محصول تفکر نیست. به این ترتیب، مارکس روش نقد دین فویرباخ را به نقد مالکیت خصوصی بسط می‌دهد و در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی به شرح زیر هومانیزم را محصول ادغام آتئیسم با کمونیزم می‌خواند:

«(...) آتئیسم از طریق فسخ دین و کمونیزم از طریق فسخ مالکیت خصوصی همراه با خود هومانیزم وساطت شده‌اند. تنها از طریق فسخ این واسطه که البته یک شرط ضروری است، خود به خود اثر مثبت آغاز می‌شود، یعنی هومانیزم مثبت.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا لغو دین و لغو مالکیت خصوصی برابر با لغو آن اشکال از خودبیگانگی اند که از مناسبات موجود پدید آمده و آن‌را موجه می‌کنند. به گمان مارکس تنها از این طریق است که تحمیل، تحقیر و انزوا انسان‌ها پایان می‌یابند و انسان در جامعه رشد کرده و تبدیل به "نوع ماهوی انسانی" می‌شود. بنابراین پیداست که چرا مارکس تا این‌جا انقلاب تئوریک فویرباخ را ستایش می‌کند و وی را بنیانگذار علم واقعی و نظریه‌پرداز سوسیالیسم می‌خواند.

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۵۲۰f.

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۵۸۳

ارواح، مفاهیم و ارزش‌ها آزاد سازد. به نظر وی، انسان اصولاً هیچ نیازی به این‌گونه آموزش‌های دینی ندارد و فقط کافی است که خلاقیت را بیاموزد. به این ترتیب، اشتیرنر مضمون ایدئولوژی لیبرالیسم را برجسته می‌سازد و با استناد به آن مارکس را به شرح زیر به باد انتقاد می‌گیرد:

«برای این‌که من کاملاً به صورت انسان هویت بیابم، شخصی این درخواست را کشف و طرح کرده است: من باید یک "نوع ماهوی واقعی" شوم. برای نمونه مارکس (...). دین انسانی تنها آخرین استعاره‌ی دین مسیحی است. این نزد لیبرالیسم دین است، زیرا ماهیت من را از من جدا می‌سازد و فرای من قرار می‌دهد، زیرا آن "انسان" را تا آن اندازه ارتقاء می‌دهد، مانند: هر دینی، خدا و یا بت خود را.»<sup>۱</sup>

پیداست که یک چنین نقدی برای مارکس بسیار گران تمام شده است. به این دلیل که وی از بدو فعالیت تئوریک‌اش از موضع آته‌ئیسم به نقد مسائل فلسفی و اجتماعی می‌پرداخت. برای نمونه وی در رساله‌ی دکترایش از موضع پرومته‌یوس که از تمامی خداها و هر خدایی متنفر بود، به نقد فلسفه می‌پردازد. بنا بر اساطیر یونان باستان، پرومته‌یوس آتش را از عرش دزدید که بر روی زمین خانه بسازد. به بیان دیگر، وی از ماورای طبیعت به جهانی واقعی و طبیعت معطوف شده است. به همین منوال، مارکس از مفهوم تئوری در مضمون اسطوره‌ی یونانی تئوروس استفاده می‌کند. به این معنی که تئوروس به عنوان نماینده‌ی شهرهای یونان باستان به دربار یکی از خدایان فرستاده می‌شود که در آن‌جا رسم حکمت، خردمندی و دانایی را بشناسد و بیاموزد و پس از بازگشت به شهر آن‌ها را به صورت پراکسیس سیاسی به کار بگیرد.<sup>۲</sup> بنابراین اتفاقی نیست که مارکس این‌جا هرگونه دوگانگی میان تفکر (تئوری) و واقعیت (پراکسیس سیاسی) را "مدفوع فلسفی" می‌خواند. وی همچنین در "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" بر این نکته تأکید می‌کند که "پیش‌شرط هرگونه نقدی، نقد دین

<sup>۱</sup> Stirner, Max (۱۸۸۲): ebd., S. ۱۷۹, und

Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): ebd., S. ۲۲۹

<sup>۲</sup> Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den frühen Marx, in Forschung Band ۳۹, Campus Verlag, Frankfurt/New York, S ۳۱f.

است، سمت بگیرد. به نظر اشتیرنر کمونیست‌ها نیز در نهایت مسیحی هستند، زیرا آن‌ها انسان واقعی را قربانی تصوراتی می‌کنند که برای فرد به کلی بیگانه هستند. در حالی که مسیحیان انسان‌ها را به رستگاری و آخرت وعده می‌دهند، اما بنا بر نقد اشتیرنر، معبد مقدس کمونیست‌ها جامعه نام دارد. افزون بر این‌ها، اشتیرنر در لغو مالکیت خصوصی خشونت‌ی را مشاهده می‌کند که نقد آن‌را به کمونیسم به شرح زیر مستدل می‌سازد:

«(...) کمونیسم من را از طریق لغو تمامی مالکیت شخصی‌ام تنها بیشتر در وابستگی به کس دیگری عقب می‌راند، یعنی [در وابستگی] به عموم مردم یا تمامیت، و با وجودی که همواره گوشخراش به "دولت" می‌تازد، قصدش این است که خودش دوباره یک دولت، یک موقعیت، یک وضعیت که حرکت آزاد من را کند می‌کند، [یعنی] یک ابرقدرت فرای من به وجود بیاورد. کمونیسم در برابر آن فشاری که من از طریق مالکان دیگر متحمل می‌شوم، به حق می‌شورد؛ اما آن خشونت‌ی که بر عموم روا می‌دارد، به مراتب هولناکتر است.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، اشتیرنر کمونیسم را یک دین این جهانی می‌خواند که در تداوم ادیان دیگر برنامه‌ی بندگی انسان‌ها را می‌ریزد. به نظر وی انسان واقعی همین انسان خودپسند است که در روند تاریخ از رئالیسم به ایده‌آلیسم و هم‌اکنون به اگوتیسم رسیده است. در حالی که انسان واقعی در ماهیت خود فرد است، لیکن همواره این ارواح مقدس بوده‌اند که انگیزه‌ی سرکوب و محدود کردن فردیت انسان واقعی را داشته‌اند. تنها تفاوتی که تا کنون در روند تاریخ مشاهده می‌شود، به نظر اشتیرنر این است که این ارواح همواره فربه‌تر از گذشته گشته‌اند. اگر مؤمنان مسیحی قبلاً به رستگاری و آمرزش وعده داده می‌شدند، هم‌اکنون "جامعه‌ی آشتی‌یافته" (هگل)، "نوع ماهوی انسانی" (فویرباخ) و "کمونیسم" (مارکس) هستند که از طریق مفاهیم خردمندی، اخلاق شهروندی، احساس انسانی، همبستگی اجتماعی و غیره توجیه می‌شوند. انگیزه‌ی فعالیت فلسفی اشتیرنر به این شرح است که انسان را از سلطه‌ی تمامی

<sup>۱</sup> Stirner, Max (۱۸۸۲): ebd., S. ۲۶۴, und

Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): ebd., S. ۲۲۸, Fn. ۶۲a

در برابرش می‌جنگد. با همین چیزهای پیش‌یا افتاده می‌توان غرض‌ورزی وی را مردود کرد. اما ما باید هم‌چنین آن چیزی که از پرنسیپ وی حقیقی است، بپذیریم.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد در پیشنهاد انگلس مشاهده می‌کند، ما البته این‌جا با سوژه سر و کار داریم، اما نه خبری از ابژه، نه از کار و نه از موضوع است. بنابراین حرکت انسان خودپسند به سوی انسان کمونیست را نمی‌توان به صورت حرکت دیالکتیکی متکامل کرد. به بیان دیگر، انگلس این‌جا هنوز دچار "قلب انسانی" و فلسفه‌ی ماتریالیستی و غیردیالکتیکی فویرباخ بود که تا پایان عمرش نیز در اسارات آن گرفتار می‌ماند. البته مارکس کتاب "خانواده‌ی مقدس" را با همکاری جانبی انگلس نوشت، اما این طور به نظر می‌رسد که وی از وجود جزوه‌های فلسفی - اقتصادی مارکس بی‌خبر بود و مشخصاً در همین‌جا است که مارکس دیالکتیک هگل را بر پایه‌های واقعی‌اش استوار می‌سازد.

اما موضوع جالب توجه این است که نامه‌ی انگلس به مارکس موجود است، در حالی که نامه‌ی مارکس در جواب به نامه‌ی انگلس وجود ندارد. این نامه یا مفقود شده و یا به احتمال زیاد خود انگلس آن را برای حفظ آبرویش و جهت مصادره‌ی ناجور تحقیقات مارکس نابود کرده است. خوشبختانه نامه‌ی بعدی که انگلس در جواب مارکس می‌نویسد، موجود و به شرح زیر به اندازه‌ی کافی گویا است:

«آن چیزی که مربوط به اشتیاق من می‌شود، با تو کاملاً موافق هستم. وقتی که برای تو نوشتم، با کمال خجالت هنوز تحت تأثیر مستقیم کتاب [اشتیاق‌نرا] بودم. از وقتی که کتاب را کنار گذاشتم و بیشتر توانستم فکر کنم، آن چیزی در نظرم است که تو درست می‌دانی.»<sup>۲</sup>

بنابراین آن مسئله‌ای مهمی که خواننده‌ی نقاد باید همواره مد نظر داشته باشد، این است که انگلس همواره در جوار مارکس بنیانگذار ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی محسوب می‌شود و این موضوع کاملاً نادرست است. پیداست که یک چنین خطایی در

است.<sup>۱</sup> افزون بر این‌ها، مارکس در مقام سردبیر روزنامه‌ی راین، سانسور دولتی را به شدیدترین شکل ممکنه نقد می‌کند و در جزوه‌های کرایتسناسخ و "نقد فلسفه‌ی حق هگل" استبداد دولت را به عنوان شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی به باد انتقاد رادیکال می‌گیرد. در حالی که مواضع مارکس در مورد دین و استبداد به درستی روشن بود، اما مفهوم "نوع ماهوی انسانی" فویرباخ که با استفاده از مفاهیم "خرد، قلب و اراده" متکامل شده بود، کمونیسم مارکس را خارج از واقعیت قرار می‌داد و به آن یک شکل متافیزیکی می‌داد. از این بابت، انتقاد اشتیاق‌نرا به مارکس درست بود، زیرا یک چنین تعریف استعلائی از انسان منجر به دین‌سازی و توجیه تشکیل یک دولت استبدادی می‌شد. انگاری که قرار است یک چنین دولتی بر فراز ملت قرار بگیرد و آن را در راستای "نوع ماهوی انسانی" و تشکیل همبستگی اجتماعی و کمونیسم آموزش و پرورش دهد. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، عاقبت یک چنین خطای تئوریکی همان جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم است که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز دچار آن بود. از آن پس که کتاب اشتیاق‌نرا منتشر شد، انگلس بلافاصله آن را خواند و در نامه‌ای به شرح زیر روش نقد آن را به مارکس پیشنهاد کرد:

«ما آن را نباید کنار بگذاریم بلکه مستقیماً از آن به صورت بیان تمام و کمال بی‌پروایی موجود بهره برداری کنیم و این‌طور که آن را بچرخانیم و روی آن مدام بنا سازیم. به این ترتیب، اگوئیسم به سر حد خود رانده می‌شود، چنان بی‌پروا و هم‌زمان خودآگاه که خودپسند در غرض‌ورزی خود یک لحظه هم نمی‌تواند پایدار بماند بلکه باید بلافاصله در کمونیسم واژگون گردد. البته این یک چیز جزئی است که به اشتیاق‌نرا اثبات شود که انسان‌های اگوئیست‌اش ضرورتاً از فرط خودپسندی مجبور به کمونیست شدن هستند. باید به این مردیکه پاسخ داد که قلب انسانی از همان آغاز در خودپسندی خویش مستقیماً غیرانتفاعی و فداکار است، و بنابراین وی دوباره از همان جا سر در می‌آورد که

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

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

۱۱

<sup>۲</sup> Ebd., Engels am Marx in Paris, ۲۰ Jan ۱۸۴۵, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۱۴

انسان‌های دگم در برابر جهان قدیمی خود مستقر می‌شوند، به جای این‌که به صورت تولیدکنندگان خود این [جهان] حضور بیابند. بنابراین مسئله فقط بر سر نسبت آگاهی به موضوع، به واقعیت است. بنابراین مسئله فقط نسبت فلسفی انسان‌های قدیمی به جهان آن‌ها است - به جای تاریخ قدیمی، تاریخ فلسفه‌ی قدیمی پا می‌گذارد و آن-جوری که ماکس مقدس پس از هگل و فویرباخ تصور می‌کند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد اشتیرنر نیز مانند هگل تنها با تجربیدی از انسان روبرو هستیم و از این بابت، سوژه‌ی وی (تنها کس، اگوئیست) نیز دروغ است. انگاری که دگرگونی قوای فیزیکی و اجتماعی که البته با تکامل افراد همراه است، به آن‌ها مربوط نمی‌شود.<sup>۲</sup> به این ترتیب، مارکس از انسان‌شناسی ایده‌آلیستی فویرباخ که انسان را "موجود حساس" می‌شمرد، عبور کرد و به مضمون انسان واقعی به صورت "موجود فعال" دست یافت. به این عبارت که انسان از طریق کار و در تبادل مادی با طبیعت، نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌کند. به این ترتیب، مارکس بر این نکته تأکید می‌کند که:

«هستی آگاهی را معین می‌کند و نه آگاهی هستی را».<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا افکار استعلائی هگل و هگلی‌های جوان را از عرش مفاهیم خودساخته متوجه‌ی جهان واقعی می‌کند. یعنی همان جهانی که انسان‌ها به صورت محصول فعالیت آگاه خود، یعنی در پراکسیس به وجود آورده‌اند. پیداست که حرکت جهان واقعی تحت تأثیر ایده‌های طبقه‌ی حاکم متحقق می‌گردد، البته فقط تا آن زمانی که از خودبیگانگی نیروهای مولد دوام بیاورد. به این صورت که آن طبقه‌ی حاکم که البته در روند تاریخ و از طریق تقسیم کار فکری از کار پدی رشد کرده است،<sup>۴</sup> همواره بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار کسانی می‌گذارد که قدرت ذهنی حاکمیت‌اش را نیز به وجود بیاورند. ما این‌جا با نقش ایدئولوژی

کمال آگاهی و کاملاً مغرضانه و تنها جهت توجیه مارکسیسم - لنینیسم صورت می‌گیرد زیرا با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس تکامل ایدئولوژی اصولاً غیر ممکن است. البته مارکس کتاب "ایدئولوژی آلمانی" را نیز با همکاری انگلس نوشت، اما در همان‌جا نیز خطاهای فلسفی وی را تصیح کرد.<sup>۱</sup>

به این ترتیب روشن می‌شود که چرا مارکس به عنوان متخصص دیالکتیک از پیشنهاد انگلس پیروی نکرد و در "ایدئولوژی آلمانی" انسان‌شناسی فویرباخ را مانند "تنها کس" نزد اشتیرنر دچار توهمات بی‌گناه و بچه‌گانه‌ای خواند که هسته‌ی فلسفی آن‌را هگل ایده‌آلیست متکامل کرده است. اگر برای هگل، تاریخ "روح جهان" از مسیحیت به فلسفه‌ی استعلائی و بعداً به فلسفه‌ی درون‌ذاتی وی انجامیده، نزد فویرباخ بعد از تاریخ مسیحیت و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، فلسفه‌ی آتی و انسان‌شناسی خودش قرار می‌گیرد و به همین منوال نیز نزد اشتیرنر روند تاریخ از رئالیسم و ایده‌آلیسم به "تنها کس"، یعنی به اگوئیست ایشان رسیده است. به بیان دیگر، اشتیرنر نیز مانند هگل و فویرباخ واقعیت را از طریق آگاهی و نه از طریق فعالیت آگاه انسان‌ها (پراکسیس) می‌فهمد.<sup>۲</sup> از این بابت، مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" به درستی اشتیرنر، فویرباخ و هم-چنین برونو بائر را نوجه‌های هگل می‌خواند، زیرا همگی آن‌ها تحت تأثیر محمول و از طریق روح، واقعیت را می‌فهمند.<sup>۳</sup> به بیان دیگر، با وجودی که نقد اشتیرنر به مفهوم "نوع ماهوی انسانی" فویرباخ وارد است، اما خود وی نیز در تداوم فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی دچار تصورات واهی است که مارکس آن‌ها را به شرح زیر در "ایدئولوژی آلمانی" به بند نقد می‌کشد:

«(...) ما مشاهده می‌کنیم که [اشتیرنر] واقعیت‌ها را کله‌پا می‌کند و اجازه می‌دهد که تاریخ مادی از طریق تاریخ ایده‌آلی تولید شود (...) ما از همان آغاز فقط باخبر می‌شویم که انسان‌های قدیمی به اصطلاح چه دیدی از جهان خود داشتند؛ آن‌ها به صورت

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی از بحران "مارکسیسم ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۲۱۶f.

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۲۱۸

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۱۲۱

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۱۱۱f.

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۲۴۵

<sup>۴</sup> Vgl. ebd., S. ۳۱

گونه تفسیر کرده است - و نه فرجام نبرد طبقاتی از پیش معین شده است - انگاری که منطق تاریخ جوامع انسانی را به صورت اجتناب ناپذیر و ابژکتیو به سوی سوسیالیسم می‌راند. در هر دو حالت خرد شکل استعلاتی به خود می‌گیرد که نتیجه‌ی آن بیگانگی با "حرکت واقعی"، تفرقه‌ی خود کرده و انفعال سیاسی است. اما در واقعیت آن انسان-هایی که تولید و تبادل مادی خود را تغییر می‌دهند، تفکر و هم‌چنین روش تولید تفکر خود را نیز تغییر می‌دهند و با استناد به آن است که به نبرد طبقاتی روی می‌آورند. ما این‌جا با سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی در مضمون مارکسی آن روبرو می‌شویم که تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا که از نقد درون‌ذاتی اوضاع موجود و از نبرد ایدئولوژیک با طبقه‌ی حاکم متکامل شده است، به خودآگاهی می‌رسد و از قدرت بالقوه تبدیل به قدرت بالفعل می‌شود. پیداست که کمونیسم هم محصول فعالیت آگاه انسان-ها، یعنی یک جنبش واقعی و نتیجه‌ی پیروزی نبرد طبقاتی در پراکسیس است که مارکس جهت فراروی از "خرد استعلاتی" گذشته‌ی خود آن‌را به شرح زیر برجسته می‌کند:

«کمونیسم برای ما یک وضعیت نیست که باید بر قرار گردد، یک ایده‌آل که واقعیت به سوی آن سمت [خواهد] گرفت. ما کمونیسم را یک جنبش واقعی که اوضاع کنونی را فسخ می‌کند، می‌نامیم.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، کمونیسم این‌جا از اشکال ایده‌آلی و اتوپیک بیرون می‌آید و بر حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی مستقر می‌گردد. منتها فسخ اوضاع موجود، یعنی لغو قانون ارزش و کار مزدی، فسخ مالکیت خصوصی و تقسیم کار معمول و فراروی از بت‌انگاری و شی‌وارگی، یعنی پایان دادن به حاکمیت سرمایه به معنی استقرار یک نظام هولناک‌تر از گذشته - آن‌طور که اشتیرنر پیشگویی می‌کند و یا آن‌طور که بشریت به صورت نظام‌های استالینیستی، مائوئیستی و پلپوتیستی در تاریخ خود تجربه کرده است - نیست. این موضوع را مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" و در نقد اشتیرنر که البته وی را این‌جا سانجو نیز می‌نامد به شرح زیر مستدل می‌کند:

به صورت "زبان زندگی واقعی" مواجه هستیم که مارکس آن‌را به این شرح زیر در "ایدئولوژی آلمانی" به بند نقد می‌کشد:

«آگاهی نمی‌تواند هیچگاه چیز دیگری به غیر از هستی آگاه بوده باشد و هستی انسان‌ها در واقعیت روند زندگی واقعی آن‌ها است. اگر در تمامی ایدئولوژی انسان‌ها و مناسبات آن‌ها مانند سوراخ تاریک دوربین کله پا ظاهر می‌شود، این چنین این پدیده به همان اندازه از روند تاریخ زندگی آن‌ها به وجود می‌آید، مانند چرخش مستقیم فیزیک موضوعات بر روی پرده‌ی بینش چشم.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انسان‌ها تحت تأثیر ایدئولوژی است که هستی مادی خود را تجربه می‌کنند. نفوذ ایدئولوژی بر افکار عمومی باعث می‌شود که از یک طرف، جهان وارونه‌ی موجود کله‌پا شده و برای انسان‌ها کاملاً منطقی به نظر بیاید. اما از آن‌جا که تضاد در نظام سرمایه‌داری درون‌ذاتی است و طبقات متفاوت منافع متضاد دارند، در نتیجه پیداست که از طرف دیگر، آگاهی کارگران نیز از هستی آن‌ها رشد کرده و در برابر ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم مستقر می‌گردد. ما این‌جا با دیالکتیک هستی با آگاهی و با پراکسیس نبرد طبقاتی در جامعه‌ی بورژوازی سر و کار داریم و کارگران بنا بر هستی خود است که در حال کشمکش و گذار از نظم موجود هستند. به بیان دیگر، نقش ایدئولوژی توجیه و وساطت تضادها است، یعنی ایدئولوژی باید افکار عمومی را به سلطه‌ی خویش بکشد و کارگران را متقاعد سازد که تداوم جهان وارونه‌ی سرمایه‌داری به نفع خود آن‌ها است. بنابراین ایدئولوژی در کاربرد خود تنها زمانی کاملاً موفق است که طبقه‌ی کارگر را متفرق و منفعل سازد. این‌جا فریب و خودفریبی به وحدت می‌رسند و موضوع از خودبیگانگی به صورت از خودبیگانگی خودکرده بروز می‌کند و مشخصاً در نقد کاربرد ایدئولوژی است که مارکس از "تفرقه-ی خودکرده‌ی پرولتاریا" سخن می‌گوید. بنابراین از منظر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی نه ایدئولوژی (دین، فلسفه، متافیزیک) دارای یک تاریخ و یا تکامل مستقل است<sup>۲</sup> - انگاری که فلسفه با فلسفه سخن می‌گوید و یکی دین را این‌گونه و دیگری آن-

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۲۶

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۲۶f.

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۳۵

انقلاب چین و قیام کوبا نیست، بلکه از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی جامعه‌ی موجود و "جهان موضوعیت‌یافته" متکامل می‌شود. و از آن-جا که "جهان موضوعیت‌یافته" محصول فعالیت آگاه انسان‌ها (پراکسیس) است، در نتیجه همان‌گونه که مارکس نیز به درستی بر آن تأکید می‌کند، نقد زمانی رادیکال است که دست به ریشه‌ها می‌برد و ریشه نیز همین انسان است که علت و معلول "جهان موضوعیت‌یافته" محسوب می‌شود.

#### نتیجه:

هدف تدوین این مقاله تأکید بر آن عوامل تاریخی و فرهنگی است که تا کنون مانع آن شده‌اند که چپ‌های ایرانی یک نقش مؤثر سیاسی در تحولات کشور بازی کنند. وضعیت چپ ایران را می‌توان به بهترین وجه ممکنه با عبارت: "پشت سر خراب، در جلو سراب!" بیان کرد. به این صورت که چپ‌های ایرانی وارث یک تاریخ فرهنگی هستند که چنان بدیل‌سازی و تخلیه‌شده است که آن‌ها را در نقد درون‌ذاتی و نفی-کننده‌ی آن جهت تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا و برای شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی ناتوان می‌سازد. همین ناتوانی مضمن باعث می‌شود که اغلب چپ‌های ایرانی چنان تحت تأثیر آن تاریخ فرهنگی که روحانیان و طبقه‌ی حاکم برایشان به بار آورده‌اند، قرار بگیرند که یا آن‌را به صورت عریان یدک بکشند و یا آن‌را در اشکال پوشیده دوباره بازسازی کنند. در هر دو حالت نتیجه یکی و آن "خرد استعلائی" است که محصول آن بیگانگی با "جنبش واقعی" و پراکسیس نبرد طبقاتی می‌باشد. پیداست که تحت چنین شرایطی نه تکامل سوژه‌ی انقلابی ممکن است و نه سوسیالیسم یک پروژه‌ی واقعی محسوب می‌شود.

در حالی که اغلب چپ‌های ایرانی در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با روحانیان و طبقه‌ی حاکم فعالیت می‌کنند، اما از طرف دیگر، تحت تأثیر توهماتی نیز قرار دارند که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم برایشان به بار آورده است. سرچشمه‌ی این توهمات خطای فلسفی انگلس، یعنی جایگزینی حرکت ماده به جای حرکت ایده‌ی هگل است که ما عواقب آن‌را به صورت دسته گل‌های تئوریک می‌یابیم که وی در آثار متأخر خود به آب می‌دهد. به این ترتیب، "ماتریالیسم دیالکتیکی" انگلس نیز مانند

«در دوران معاصر حاکمیت مناسبات عینی بر افراد، کوبیدن فردیت از طریق تصادف، تندترین و جهانشمول‌ترین شکل را گرفته است و بدین سان به افراد حاضر یک تکلیف کلی محول شده است (...). که به جای حاکمیت مناسبات و حادثه بر افراد، حاکمیت افراد را بر تصادف و مناسبات مستقر سازد. آن - این‌گونه که سانچو تصور می‌کند - نمی‌خواهد که "من تکامل بیابم"، آن چیزی که هر فردی تا کنون بدون نصیحت خوب سانچو انجام داده است، آن به مراتب بیشتر آزادی از یک روش معین از تکامل را مقرر کرده است. این تکلیف که از طریق مناسبات معاصر مقرر شده، مصادف با تکلیف سازماندهی جامعه‌ی کمونیستی است. (...) ما نشان دادیم که افراد معاصر باید مالکیت خصوصی را فسخ کنند زیرا نیروهای مولد و اشکال مبادله خود را تا این اندازه تکامل داده‌اند که تحت حاکمیت مالکیت خصوصی به نیروهای مخرب تبدیل و تضاد طبقات به بالاترین حد خود رانده شده‌اند. (...) ما در پایان نشان دادیم که خود فسخ مالکیت خصوصی و تقسیم کار بنا بر اتحاد افراد و زیربنای موجود نیروهای مولد کنونی و مبادلات جهانی است. در جامعه‌ی کمونیستی، تنها جایی که در آن تکامل آزاد و خلاق افراد حرف مفت نیست، دقیقاً مشروط به پیوستگی افراد است، یک پیوستگی که بخشی از آن در پیش شرط‌های اقتصادی و بخشی از آن در همبستگی ضروری از تکامل آزاد عموم و نهایتاً در روش فعالیت جهانشمول افراد بر زیربنای نیروهای مولد موجود مستقر است. بنابراین این‌جا موضوع بر سر افراد با یک درجه‌ی تکامل تاریخی معین، و به هیچ وجه نه بر سر افراد اختیاری و تصادفی است، البته صرف نظر از ضرورت انقلاب کمونیستی که خود آن یک شرط همگانی از تکامل آزاد افراد است. آگاهی افراد از رابطه‌ی متقابل خود نیز طبیعتاً به کلی جور دیگری [است] و از این رو، به همان اندازه کمتر "پرنسیپ عشق" یا فداکاری هم‌چون خودپسندی خواهد بود.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا دیگر با ترجم مسیحی، خردمندی هگلی، قلب و احساسات فویرباخی و از خودگذشتگی و فداکاری‌های اخلاقی سر و کار نداریم. این‌جا نقطه‌ی پایان حاکمیت ارواح و خرده‌های استعلائی است. تئوری انتقادی و عمل‌گرای این "جنبش واقعی" هم کپی شده از ناکجا آبادهای انقلاب اکبر،

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۴۲۴f.



- Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۵۹f., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۵۷): Briefe - Engels am Marx ۱۹ Now ۱۸۴۴, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۱۱f., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۵۷): Briefe - Engels am Marx in Paris, ۲۰ Jan ۱۸۴۵, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۱۴f., Berlin (ost)
- Feuerbach Ludwig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig
- Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost)
- Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den frühen Marx, in Forschung Band ۳۹, Campus Verlag, Frankfurt/New York
- Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig

فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل دچار جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم می‌شود. این‌جا دیگر فرقی ندارد که یک نفر ماتریالیست و یا این‌که ایده‌آلیست بوده باشد زیرا در هر دو حالت نتیجه مشابه و آن "خرد استعلائی" در آگاهی تئوریک و بیگانگی با "جنبش واقعی" در پراکسیس سیاسی است. نخست از خودبیگانگی در نوع هگلی آن است که واقعیت موجود را به صورت محصول تکامل مفهوم و حرکت "ایده‌ی مطلق" خردمند خوانده و توجیه می‌کند. به این صورت که تشکیل جامعه‌ی آشتی‌یافته که البته ایده‌ی بسیار خوبی است، اما فعلاً غیر ممکن و در نتیجه به یک آینده‌ی نامعلوم موکول می‌شود. بعداً از خودبیگانگی در نوع انگلسی آن است که واقعیت موجود را به صورت محصول تکامل نیروهای مولد و حرکت "ماده‌ی مطلق" خوانده و توجیه می‌کند. به این صورت که تشکیل سوسیالیسم که البته ایده‌ی بسیار خوبی است، اما فعلاً غیر ممکن و در نتیجه به یک آینده‌ی نامعلوم موکول می‌شود.

با یک نگاه اجمالی به فلسفه‌ی سیاسی تمامی جریان‌های مارکسیست - لنینیست سراب سوسیالیسم آن‌ها نیز به کلی عریان می‌گردد. با وجودی که بهانه‌های آن‌ها متفاوت است، اما همگی بر سر این موضوع توافق دارند که تشکیل سوسیالیسم فعلاً غیر ممکن است. برخی بر ضرورت رشد نیروهای مولد انگشت می‌گذارند، برخی عملی بودن سوسیالیسم را در جهانی بودن انقلاب جستجو می‌کنند، برخی هنوز که هنوز است، به مبارزه ضد امپریالیستی اولویت داده و در پی وحدت با بورژوازی ملی و تحقق راه رشد غیر سرمایه‌داری هستند، برخی سرمایه‌داری ایران را نامتعارف و طرح سوسیالیسم را فعلاً نامناسب می‌شمارند، برخی از مرحله‌ی انقلاب دموکراتیک سخن می‌گویند و پیش‌شرط تشکیل سوسیالیسم را در فعالیت‌های صنفی و مدنی جستجو می‌کنند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نزد چپ‌های ایرانی نیز سوسیالیسم مانند جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی هگل تبدیل به یک ایده‌ی خوب خشک و خالی می‌شود. ما این‌جا با "خرد استعلائی" سر و کار داریم که جنبش کمونیستی را به ورطه‌ی انحطاط می‌کشد. اوج این از خودبیگانگی خودکرده در دوران قیام بهمن مشاهده شد که حزب توده در تئوری و در پراکسیس نقش ضد انقلاب را بازی کرد.

ادامه دارد!

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

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد اول، برلین، صفحه‌ی ۶۵ ادامه  
 فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، برلین، صفحه‌ی ۱۲۱ ادامه

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

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

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

تحت هژمونی کشورهای سرمایه‌داری مستقر می‌ماند و یا به اجبار به سوی همکاری سیاسی و اقتصادی با شوروی رانده می‌شد.

پس از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" عصر نوینی برای نبرد طبقاتی آغاز شد. از این پس، سرمایه‌داری در جوار نظام پارلمانی و دموکراسی، پرچم اقتصاد سیاسی نئولیبرالیسم را بر افراشت. در حالی که از طریق انقلاب‌های مخملی، سیاست توسعه‌ی اقتصادی تمامی کشورهای اروپای شرقی به سرمایه‌داری خصوصی دگرگون گشت، انبوه مردم کشورهای عربی بر علیه دولت‌های استبدادی در خاورمیانه قیام کردند. هم‌زمان جنبش‌های رفرمیستی و جوامع مدنی کشورهای مدرن به شکل بالاتری ارتقا یافتند و به صورت جنبش‌های فورم جهانی و اشغال‌گرا با هم‌دیگر مرتبط شدند. پیداست که این وقایع تاریخی و از جمله فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" ضربه‌ی مهلکی را به تمامی احزاب و تشکلات سنتی چپ وارد آورد که فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم سیراب می‌شوند. با وجودی که شکست تئوریک و پراکسیسم سیاسی احزاب مارکسیست - لنینیست قطعی است، اما آن‌ها بدون هیچ‌گونه نقد اصولی به گذشته و به فعالیت سیاسی خود در اشکال بحران‌زده، فرقه‌های پراکنده و حاشیه‌ای پابرجا مانده‌اند. متأسفانه طرح مسئله‌ی شکست انقلاب اکتبر و ضرورت بازنگری انتقادی به تجربیات این دوران برای تمامی این جریان‌ها جنبه‌ی تابو دارد، زیرا تنها چیزی که موجودیت آن‌ها را تضمین و موجه می‌کند، اساطیری هستند که از این دوران ساخته و پرداخته شده‌اند. از جمله باید از شخص لنین به عنوان اسطوره‌ی انقلاب اکتبر یاد کرد. این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود که با وجود شرایط بحرانی در ایران و خاورمیانه که بدون تردید یک دگرگونی انقلابی را می‌طلبد، دیگر چه نیازی به اسطوره‌ی انقلاب اکتبر است؟ به بیان دیگر، چرا اصولاً دگرگونی انقلابی که البته یک موضوع تاریخی و متناهی است، یعنی در دستور فعالیت سیاسی کنونی قرار دارد و مشمول زمان و مکان مخصوص خود می‌شود، باید با رجوع به اسطوره که البته فراتاریخی و نامتناهی است، موجه شود؟

یک چنین پرسشی را هم مارکس در پیش‌نویس‌های دکترایش در مورد افلاطون طرح می‌کند. وی در این‌جا می‌پرسد که چرا افلاطون برای تشریح تشکیل دولت که البته

## اسطوره و پراکسیس - نقش تکامل مفهوم "انقلاب" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس<sup>۱</sup>

مانیفست کمونیستی به درستی بر این موضوع تأکید می‌کند که تاریخ بشریت، تاریخ نبرد طبقاتی است. با نگاهی اجمالی به جنبش‌های با اهمیت تاریخی، مصداق مانیفست کمونیستی هویدا می‌گردد. البته موضوع نبرد طبقاتی فقط محدود به عصر مدرن و به وقایع کمون پاریس، انقلاب اکتبر و انقلاب چین نمی‌شود که با هدف تأسیس سوسیالیسم و یا با تشکیلات حزبی به میدان سیاسی راه یافتند، بلکه و هم‌چنین جنبش‌هایی را در بر می‌گیرد که در پی استقلال از دول کلونیالیستی و امپریالیستی در قرن گذشته بودند. از جمله باید از جنبش‌های استقلال ملی در کشورهایمانند: هندوستان، الجزایر، ویتنام و کوبا یاد کرد که به توفیق نهایی رسیدند. در برابر بسیاری از کشورهای آسیایی، آمریکای جنوبی و به خصوص آفریقایی درگیر کودتاهای نظامی شدند و هم‌چون گذشته تحت تسلط و نفوذ کشورهای امپریالیستی باقی ماندند. از جمله باید از کودتای ۲۸ مرداد بر علیه دولت ملی دکتر محمد مصدق در ایران و کودتای نظامی در شیلی بر علیه دولت سوسیالیستی سالوادور آلنده یاد کرد. البته تدارک کودتاهای نظامی و تغییر دولت فقط محدود به کشورهای امپریالیستی نمی‌شود، بلکه جنبش‌های ناسیونالیستی را نیز در بر می‌گیرد که تحت تأثیر ایدئولوژی پان عربیسم در کشورهایمانند: مصر، عراق، سوریه و لیبی قدرت سیاسی را در دست گرفتند. تحت اوضاع موجود جریان‌های پان اسلامی مانند اخوان‌المسلمین و فداییان اسلام نیز به میدان سیاسی آمدند و برای نمونه در ایران موفق به تشکیل جمهوری اسلامی شدند. تمامی این وقایع در یک جهان دو قطبی و بدون حضور فعال و آگاه طبقه‌ی کارگر صورت گرفت و هر کشوری بنا بر منافع ملی و تمایلات ایدئولوژیک خود یا

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "ایدئولوژی و اسطوره‌سازی در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۹ ژوئن ۲۰۱۳ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

اصطلاح نخبه و خردمند بر اکثریت مردم، یعنی توده‌ی به اصطلاح کندذهن موجه می‌شود. از این منظر، این اقلیت به اصطلاح خردمند، سوژه‌ی آگاه و توده‌ی به اصطلاح کندذهن ابژه‌ی ناآگاه اما فعال دگرگونی اجتماعی محسوب می‌شوند. به بیان دیگر، این-جا سوژه با ابژه جابجا می‌شود و تحت تأثیر آپریوریسم موضوع خودآگاهی انسان‌ها نیز منتفی می‌گردد.

از این منظر، انگیزه‌ی اسطوره‌سازی از انقلاب اکتبر و ستایش لنین به عنوان رهبر این انقلاب نیز به خوبی روشن می‌شود. به این صورت که از طریق پلاکاردهای رنگی که مارکس، انگلس و لنین را پشت سر هم قرار می‌دهند، به ناظر القا می‌شود که انگاری مارکس و انگلس تئوری انقلاب و سوسیالیسم علمی را با همکاری هم‌دیگر متکامل و لنین آن‌ها را در پراکسیس سیاسی مو به مو متحقق کرده است. از همین بابت نیز جسد لنین مومیایی و مکان حفاظت آن در مسکو تبدیل به کعبه‌ی کمونیست‌ها شد. انگاری که لنین نه یک انسان انقلابی، بلکه در سنت فراعنه‌ی مصری یک خدا بشر اسطوره‌ای بوده است. انگاری که لنین طرح انقلاب اکتبر را نه به صورت یک پراکسیس سیاسی که صحت آن مشمول به زمان و مکان خود و ارزیابی شکست و یا پیروزی آن مربوط به بررسی نسل‌های آتی می‌شود، بلکه به صورت یک طرح فراتاریخی و جهان‌شمول به جنبش کمونیستی ارائه کرده است. پیداست که با ترویج اسطوره‌ی انقلاب اکتبر به اذهان عمومی القا می‌شود که تنها راه ممکنه جهت تشکیل سوسیالیسم تن دادن به ساختار احزاب مارکسیست - لنینیست، استناد به آثار لنین و نمونه‌برداری از تجربیات شوروی است.

به بیان دیگر، اسطوره‌سازی مانع هرگونه ارزیابی انتقادی از انقلاب اکتبر و آثار لنین می‌شود. به این ترتیب، احزاب مارکسیست - لنینیست با همان فلسفه‌ی سیاسی متافیزیکی، یعنی اراده‌گرایی مثبت‌بینانه‌ی لنینیستی، با همان تشکل ساختاری، یعنی تشکیل حزب آهنگین لنینیستی که به اصطلاح از طریق پیشروان پرولتاریا تشکیل شده و با همان فرهنگ سیاسی ناجور که با مفاهیمی مانند: روزیونیست، اپورتونیست، آنارشیت، سندیکالیست، رفرمیست و عامل امپریالیست مسلح و برای مرزبندهای

یک امر ضروری است، از اسطوره و نمونه‌های تصویری استفاده می‌کند؟ چرا افلاطون از سقراط اسطوره‌ی خردمندی می‌سازد و وی را فیلسوف مرگ و عشق و مولد حقیقت مطلق می‌خواند؟ مارکس سپس در تحقیقات خود دلیل این اسطوره‌سازی را در ناتوانی افلاطون از تشریح یک ضرورت می‌یابد. یعنی از آن‌جا که افلاطون قادر نیست که یک حرکت فکری را برای مردم عامی تشریح کند، در نتیجه به اسطوره و نمونه‌های تصویری متصل می‌شود که امر ضروری را از یک منظر مثبت‌گرا و غیر انتقادی به اذهان عمومی انتقال دهد. منتها اسطوره یک سری عواقب بسیار ناگوار را هم در آگاهی تئوریک و هم در پراکسیس سیاسی به وجود می‌آورد که مارکس به شرح زیر بر آن-ها انگشت می‌گذارد:

«آن‌جایی که واقعیت مطلق یک طرف و واقعیت مثبت و محدود طرف دیگر قرار می‌گیرد و در این حال اثر مثبت باید محفوظ بماند، آن‌جا تبدیل به رسانه می‌شود که در آن نور مطلق می‌تابد، آن‌جا نور مطلق خود را در محشر بازی رنگ‌ها می‌شکند و اثر نهایی و مثبت چیز دیگری را از خود معنی می‌دهد، در خود یک روح دارد که جهت این دگردیسی معجزه‌آسا است: تمامی کیهان یک جهان از اساطیر شده‌اند و هر پیکره یک معما است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس از عمل‌کرد اسطوره به صورت یک فیلتر رسانه‌ای پرده بر می‌دارد، زیرا اسطوره تنها آثار مثبت را از کلیت واقعیت بازتاب می‌دهد. بنابراین اسطوره منجر به بیماری شناخت و اختلال در آگاهی تئوریک می‌شود. اما از این هم مهم‌تر، شکل ابزاری استفاده از اسطوره است که در پراکسیس سیاسی عواقب بسیار ناگوار به بار می‌آورد. به این صورت که به نظر افلاطون تنها از طریق اسطوره است که رابطه‌ی "خردمندان" با "توده‌ی کندذهن" وساطت می‌شود. به بیان دیگر، از آن‌جا که اسطوره به صورت یک فیلتر رسانه‌ای عمل می‌کند، در نتیجه تفکرات انفرادی و به اصطلاح خردمند را با انبوه مردم در میان می‌گذارد و اذهان عمومی را با عواقب دلپسند آن‌ها آشنا می‌سازد. پیداست که این‌جا تسلط یک اقلیت به

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

پرسش و اعتراض آن‌ها به راهبردها و اهداف تشکیلاتی می‌شود. از آن‌جا که احزاب مارکسیست - لنینیست از منظر تئوریک اصولاً دچار جایجایی سوژه با ابژه هستند و تشکیل حزب کمونیست را نه محصول فعالیت خودآگاه پرولتاریا، بلکه بر عکس، یعنی طبقه‌ی کارگر را ساخته و پرداخته‌ی حزب خود می‌شمارند، در نتیجه فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها نیز نسبت به پراکسیس مستقل می‌گردد و نقش اسطوره به خود می‌گیرد. پیداست که تحت چنین شرایطی هرگونه انتقادی به تصمیم‌های حزبی با اتهامات واهی مواجه و منجر به اخراج فعالان سیاسی و یا انشعاب سازمانی می‌شود.

به بیان دیگر، از آن‌جا که احزاب و سازمان‌های موجود مارکسیست - لنینیست با استناد به ایدئولوژی و تحت تأثیر اسطوره تداوم زیست سیاسی خود را تضمین می‌کنند و از آن‌جا که دچار تصورات متافیزیکی و مثبت‌گرا نسبت به روند تاریخ و دچار یک بیماری مضمن شناخت‌شناسی هستند، در نتیجه نه قادرند که وقایع ابژکتیو و تجربیات پراکسیس سیاسی را در نظریه‌ی فراتاریخی و تئوری سازمانی خود بازتاب دهند، نه موفق می‌شوند که یک ساختار مناسب تشکیلاتی به وجود بیاورند و نه قادر هستند که یک فرهنگ مناسب سیاسی را متکامل و ترویج کنند که مانع تخطئه و فحاشی به منتقدان و انشعاب‌های بی‌معنی و اخراج‌های سازمانی شود. بنابراین علت و معلول وضعیت موجود، یعنی تعدد احزاب کمونیست، موجودیت سازمان‌های متفاوت سوسیالیستی، پراکندگی گسترده و فعالیت انفرادی انبوه فعالان جنبش کارگری و کمونیستی، خود آن‌هایی هستند که از طریق نمونه‌برداری و تحت تأثیر اسطوره‌ی انقلاب اکتبر فعالیت می‌کنند. انگاری که یک اقلیت به اصطلاح خردمند که در حزب پیشتاز متشکل شده است، سوژه‌ی آگاه و طبقه‌ی کارگر، همان توده‌ی به اصطلاح کندذهن است که البته ابژه‌ی ناآگاه، اما فعال آن دگرگونی‌هایی می‌شود که مد نظر اعضای کمیته‌ی مرکزی حزب اند که انگاری یک آینده‌ی دلپسند را به وجود می‌آورند.

محصول یک چنین تصور متافیزیکی از فعالیت سیاسی در نهایت تشکیل جماعت‌های تک نظری و فرقه‌های سیاسی هستند که در واقعیت به وفور مشاهده می‌شوند. این‌جا استفاده از مفهوم فرقه تأکید بر ساختارهای شبه‌دینی در جهان مدرن است. به این

حزبی تدارک دیده شده است، به تخطئه‌ی مخالفان سیاسی خود می‌پردازند.<sup>۱</sup> اوج این حماقت خود کرده در مناظره‌های سیاسی و تبلیغات سازمانی مشاهده می‌شود، زمانی که هر گونه انتقادی با رجوع به یک نقل قول کوتاه از لنین منتفی می‌گردد. انگاری که این-جا یک حکم تاریخی اعلام شده و تنها تحت تأثیر آن است که انقلاب سوسیالیستی و آن هم تنها به رهبری این جریان به خصوص متحقق خواهد گشت.

به این ترتیب، نمونه‌برداری ایدئولوژیک از تئوری مارکسیسم - لنینیسم و اسطوره‌ای از انقلاب اکتبر، پراکسیس سیاسی احزاب و سازمان‌های کمونیست را معین می‌کنند. بنابراین این‌جا موضوع نقد از یک طرف، ممانعت از پرسش و خودآگاهی فعالان سیاسی است که آن‌ها را به خدمت تحقق اهداف حزبی می‌کشد. در حالی که عنوان فعالان سیاسی کادر و اسم‌شان ظاهراً پیشروان پرولتاریا است، اما تعهد آن‌ها نه به جنبش کارگری، بلکه به ایدئولوژی حزبی و تحقق تصمیم‌های کمیته‌ی مرکزی حزب است. از طرف دیگر، اعضای کمیته‌ی مرکزی و رهبران حزبی سلب مسئولیت می‌شوند، زیرا که انگاری آن‌ها به غیر از تحقق تئوری موفق و فراتاریخی انقلاب اکتبر وظیفه‌ی دیگری را به دوش نمی‌کشند. آن‌جایی هم که خطاهای سیاسی آن‌ها به کلی عریان می‌گردد، بلافاصله عبارت مشهور لنین، یعنی "تحلیل مشخص از اوضاع مشخص" به دادشان می‌رسد. به این ترتیب، خطای سیاسی نه به تحلیل، بلکه به اوضاع منسوب می‌شود و نظریه (تئوری) از طریق تجربه (پراکسیس) آموزش نمی‌یابد.<sup>۲</sup>

منتها این شیوه از فعالیت سیاسی، این‌طوری که تجربه نشان می‌دهد، فقط کوتاه مدت منجر به رونق بازار احزاب مارکسیست - لنینیست می‌گردد. به این دلیل که شناخت انسان حتا اگر تحت تأثیر ایدئولوژی و اسطوره سمت بگیرد، اما سوژه‌ی شناسا همواره در صدد حل تضاد خویش با واقعیت ابژکتیو (موضوعیت‌یافته) است و مشخصاً همین تضاد است که در میان فعالان سیاسی احزاب و سازمان‌ها رفته رفته منجر به تردید،

<sup>۱</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, ۵. Auflage, erste Auflage (۱۹۷۶), Frankfurt am Main, S. ۷۴., und

Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۷۵): Der Bolschewismus als moralisches Problem, in: Taktik und Ethik - Politische Aufsätze, Jörg Kammler/Frank Benseler (Hg.), S. ۲۷ff., Darmstadt/Neuwied, S. ۳۳

<sup>۲</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main, S. ۹, ۲۳f.

جنبش کمونیستی تا کنون به صورت ضد انقلاب تجربه کرده است، در یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا جهت تأثیر بر پراکسیس نبرد طبقاتی بازتاب می‌یابند.

مارکس از بدو فعالیت تحقیقاتی و نوشتاری خود همواره مسئله‌ی رابطه‌ی تئوری با پراکسیس را مد نظر داشت. از آن زمانی که وی برای ادامه‌ی تحصیل به برلین آمد، تحت تأثیر گفتمان هگلی‌های جوان قرار گرفت. این‌طوری که از نامه‌های مارکس به پدرش بر می‌آید، وی در مدت کوتاهی تمامی آثار موجود هگل و هگلی‌های بنام را مطالعه کرد. وی در یکی از این نامه‌ها از رابطه‌ی متشنج خود با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل گزارش می‌دهد که هر چه بیشتر در فکر رهایی از آن است، به همان اندازه نیز بیشتر مجذوب آن می‌شود. آن چیزی که مارکس در دوران جوانی مد نظر داشت، کشف سرچشمه‌ی ایده‌ی هگلی در واقعیت بود و به همین دلیل نیز بر خلاف مابقی هگلی‌های جوان معطوف به ماتریالیسم دموکریت و بخصوص اتمیسم اپیکور ماتریالیست شد.

نزاع هگلی‌های جوان با هواداران متعصب هگل بر سر طرح ایده‌آلیستی هگل از "جامعه‌ی عرفی و آشتی‌یافته" بود. به این صورت که هگل دولت، جامعه‌ی بورژوایی و خانواده را به صورت مقوله‌های مستقل در نظر می‌گرفت. به نظر وی استقلال دولت سیاسی یک پدیده‌ی عصر مدرن است که با عبور از دوران آنتیک به وجود می‌آید. به این صورت که در دوران آنتیک اقشار با اهمیت سیاسی، در داد و ستد مستقیماً شرکت داشتند و از آن‌جا که آن‌ها اصناف جامعه را کلاً مدیریت و اداره می‌کردند، در نتیجه منافع خصوصی آن‌ها با اهداف سیاسی کاملاً مشابه و منطبق بودند. اما با آغاز دوران مدرن یک کثرت قابل ملاحظه‌ای در جامعه‌ی بورژوایی به وجود آمده که منافع خصوصی آن‌ها را در تناقض با اهداف اقشار با اهمیت سیاسی قرار داده است. بنابراین هگل با استناد به این تناقض استقلال دولت از جامعه‌ی بورژوایی و خانواده را موجه کرده با عزیمت از این تفکیک، "جامعه‌ی عرفی و آشتی‌یافته" را در شکل ایده‌آلیستی

دلیل که دینی بودن فقط محدود به این نمی‌شود که یک نفر مراسم عبادی را به جا بیاورد، به یک خدای مجرد در ماورای طبیعت اعتقاد داشته باشد و یا این‌که با رجوع به "وحی نازل" روابط اجتماعی خود را سامان دهد. انتقاد به دینی بودن اصولاً هر کسی را در بر می‌گیرد که به یک خدای مشخص نیز ایمان دارد، از آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی عزیمت نمی‌کند و کلیت آن‌ها را تبدیل به موضوع نقد درون‌ذاتی جهت بازنگری در فعالیت سیاسی خود نمی‌سازد. انتقاد به دینی بود هم‌چنین شامل آن کسانی می‌شود که از یک موضع انتزاعی، تخیلی و فراتاریخی به جامعه می‌نگرند و تحت تأثیر اسطوره فعالیت سیاسی خود را موجه می‌کنند. به بیان دیگر، هر کسی که یک ارتباط ارگانیک با پراکسیس نبرد طبقاتی ندارد، اما خود را به عنوان پیشتاز پرولتاریا ناجی طبقه‌ی کارگر می‌شمارد، بدون تردید دینی است. از آن‌جا که شناخت تئوریک و پراکسیس سیاسی اصولاً در عالم انتزاعی غیر ممکن است، در نتیجه احزاب و سازمان‌های کمونیست زمانی می‌توانند یک نقش مؤثر سیاسی در وقایع جاری کشور بازی کنند که معطوف به "حرکت واقعی" (مارکس) شده و از فعالیت سیاسی خود اسطوره‌زدایی کنند. البته پیداست که موضوع اسطوره‌زدایی شامل تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نیز می‌شود. به این معنی که ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را باید نخست در رابطه با آن وقایع ابژکتیو و سوژکتیو که مارکس مستقیماً با آن‌ها درگیر بود و با در نظر داشتن آن بستر تاریخی و فرهنگی از جهان مدرن که وی در آن ساخته و پرداخته شده است، فهمید. سپس با در نظر داشتن تجربیات انقلاب‌های سوسیالیستی و هم‌چنین تاریخ فرهنگی ایران است که می‌توان از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس برای دوران معاصر بهره برد. به این ترتیب ممکن می‌شود که با استناد به "علم مثبت" (مارکس) از جایجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم پرهیز کرد و اشکال نوین سازمان‌دهی را جهت تکامل سوژه‌ی خودآگاه و تشکل طبقه‌ی کارگر به بحث و محک ارزیابی افکار عمومی گذاشت. پیداست که این‌جا هم‌زمان مانعی در برابر تقلیل‌گرایی مستقر می‌گردد زیرا با استناد به یک تئوری کلی به نقد یک پراکسیس مشخص پرداخته می‌شود و مفاهیم مختص به آن از ذات درونی "حرکت واقعی" متکامل می‌گردند. هم‌چنین پیداست که این‌جا تجربیات انقلاب‌های ناتمام و شکست‌هایی که

مشاهده نمی‌شد، در نتیجه هگلی‌های جوان به درستی تناقض فلسفه‌ی هگل (اسطوره، تئوری) با واقعیت (پراکسیس) را می‌دیدند و بنابراین با وجود پایبندی به علم منطق و فرایض هگل، نتایج فلسفه‌ی حق وی را نمی‌پذیرفتند. به بیان دیگر، هگلی‌های جوان استقلال دولت از جامعه‌ی بورژوازی و خانواده را قبول داشتند. آن‌ها هم‌چنین در پیروی از هگل پذیرفته بودند که فراروی از تناقض فلسفه با واقعیت تنها زمانی ممکن می‌شود که فلسفه به صورت خلاق واقعیت را در خود ادغام سازد. به این ترتیب و بنا بر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل سوژه به خودآگاهی می‌رسد و با ترویج اندیشه (من سوژه) به افکار عمومی (ما سوژه) "روح جهان" متکامل می‌گردد و واقعیت را به وجود می‌آورد. در حالی که هگلی‌های جوان تا این‌جا با فلسفه‌ی هگل توافق داشتند، اما جوانب توجیه-ای آن‌را رد می‌کردند. به این صورت که هگل در زمان بروز تناقض میان فلسفه با واقعیت، در برابر واقعیت موضع نمی‌گرفت، زیرا واقعیت را محصول تکامل "روح جهان" و در نتیجه خردمند و عرفی می‌خواند. از این‌جا راه هگلی‌های جوان از هگلی‌های متعصب مجزا می‌شد، زیرا آن‌ها در پیروی از فلسفه‌ی هگل "اوضاع موجود" را منطبق با عرف، آشتی‌یافته و نتیجه‌ی خردگرایی می‌شمردند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، فلسفه‌ی هگلی‌های جوان مستقیماً با منافع و اهداف سیاسی اعیان و اشراف فئودالی و نهادهای دینی تلاقی می‌کرد. آن‌ها دلیل نابسامانی واقعیت موجود آلمان را در رواج آگاهی دینی که آن‌را "آگاهی وارونه" و نشانه‌ی از خودبیگانگی جامعه می‌شمردند، می‌دیدند. انتقاد آن‌ها به فلسفه‌ی هگل با استفاده از مفهوم آکوموداتیسیون وارد می‌آمد. به این معنی که هگل با وجود تکامل یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی که معمولاً از دین فراروی و آن‌را بی اعتبار می‌کند، اما منجر به آشتی دین با فلسفه شده است. پیداست که از این منظر نه تنها آگاهی دینی بلکه فلسفه‌ی هگل نیز به عنوان "آگاهی وارونه" بی اعتبار می‌شد. بنابراین هگلی‌های جوان نقد دین و سیاست را ابزار مناسبی می‌شمردند که از طریق آن به اختلافات جناحی در حاکمیت دامن بزنند و سیاست کلی کشور را به سوی اهداف خویش برانند. از آن‌جا که آن‌ها طبق فرضیه‌ی هگل دولت را یک مقوله‌ی مستقل می‌شمردند، در نتیجه به خود وعده می‌دادند که با تشدید نقد اوضاع موجود، دولت به سوی خردمندی رانده می‌شود و جهت ممانعت از تجربیات انقلاب فرانسه، فلسفه را در خود ادغام می‌سازد.

متکامل می‌کند. به این معنی که دولت با ادغام روح متناهی خانواده و جامعه‌ی بورژوازی در خود تبدیل به روح نامتناهی می‌گردد.<sup>۱</sup>

هگل شکل حقوقی این جامعه را از طریق تفکر دیالکتیکی، یعنی نفی آگاهانه متکامل می‌کند. به این صورت که وی "قلمرو ابژکتیو" را از "قلمرو سوژکتیو" تمیز می‌دهد. "قلمرو ابژکتیو" مربوط به "اوضاع موجود" و آن وقایع ناگواری می‌شود که پس از انقلاب فرانسه و تحت حاکمیت یعقوبیان رخ داد. در برابر "قلمرو سوژکتیو" از "اوضاع مطلوب" و از آن جامعه‌ای گزارش می‌دهد که به صورت خردمند سازمان‌دهی شده و به آشتی رسیده است. حرکت دیالکتیکی از تضاد در خانواده آغاز می‌شود و آن عشقی که منجر به تشکیل خانواده شده است، مضمحل می‌سازد. به این معنی که فرزندان رفته رفته بزرگ می‌شوند، تشکیل خانواده می‌دهند و پیداست که مسئله‌ی حق مالکیت میان آن‌ها به وجود می‌آید. نتیجه‌ی این روند فردیت است که اعضای حقیقی خانواده را به اعضای حقوقی جامعه‌ی بورژوازی تبدیل می‌کند. در جامعه‌ی بورژوازی تضاد بر سر حق مالکیت از طریق قرارداد که هگل آن‌را "کلیت عرفی" و "اعلاحضرت مطلق" می‌نامد، وساطت و منجر به آشتی طرفین منازعه می‌شود. به این ترتیب، اعضای خانواده به صورت شهروند در جامعه‌ی بورژوازی نفی می‌شوند. منتها خود جامعه‌ی بورژوازی نیز به دلیل کثرت اقشار و اصناف و نزاع بر سر حق مالکیت کاملاً متضاد است. وساطت این تضادها را مجلس اقشار و اصناف به عهده می‌گیرد و با تصویب قوانین عرفی طرفین نزاع را به آشتی می‌رساند. به این ترتیب، خانواده در جامعه‌ی بورژوازی و جامعه‌ی بورژوازی در دولت نفی می‌شود که از منظر هگل به معنی نفی نفی دیالکتیکی و تدارک وحدت جامعه با وجود کثرت آن است که البته تحت عنوان "جامعه‌ی خردگرا، آشتی‌یافته و عرفی" از یک آینده‌ی دلپسند و مثبت گزارش می‌دهد.

از آن‌جا که جامعه‌ی مد نظر هگل به صورت ایده‌آلیستی و در یک حرکت از تفکر متکامل شده است و از آن‌جا که تحت نفوذ نهادهای دینی و شخصیت‌های اشرافی و اعیان فئودالی اصولاً هیچ‌گونه نشانه‌ای از خردمندی و آشتی در واقعیت جامعه‌ی آلمان

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

و از حق پذیرفته شده و معمول جمع‌آوری چوب دفاع می‌کند. انتقاد وی از این زاویه به دولت وارد می‌آید که هنوز در حوزه‌ی اجرایی یک آگاهی دولتی به وجود نیامده که یک جایگاه مناسب را برای زیست فقرا در نظر بگیرد.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، مارکس این‌جا منکر خردمندی دولت می‌شود و بر این نکته تأکید می‌کند که دولت هنوز فلسفه را در خود ادغام نساخته و در نتیجه جامعه‌ی آشتی‌یافته نیز به وجود نیامده است. اما از آن‌جا که مارکس در این دوران با آثار پرودن نیز آشنا شده بود و وی کلاً حق مالکیت را برابر با دزدی می‌خواند، در نتیجه مارکس از طریق یک پرسش پلمک می‌پرسد که اگر هرگونه خدشه‌ای به حق مالکیت، بدون تفاوت و یا تعریف به خصوص، دزدی محسوب می‌شود، پس آیا خود حق مالکیت برابر با دزدی نیست؟<sup>۲</sup>

مارکس این‌جا هیچ مخالفتی با حق مالکیت ندارد و فقط از حق معمول انسان‌های فقیر دفاع می‌کند. به نظر وی انسان‌های فقیر نه حق انتخاب و نه ولیکی در مجلس دارند و از این بابت، مجلس اصناف و اقشار اصولاً برای حل مسائل آن‌ها فاقد صلاحیت است. مارکس سپس با استناد به پراکسیس قانون‌گذاری به نقد مناسبات اجتماعی می‌پردازد. به این عبارت که روش تدوین و تصویب قوانین تا کنون اثبات کرده است که هر قشر و هر صنفی تنها از منافع بخصوص خود و نه از حقوق ملت محافظت می‌کند.<sup>۳</sup>

نمونه‌ی بعدی از مقالات مارکس مربوط به اوضاع وخیم موکاران حوالی رودخانه‌ی موزل می‌شود. مارکس این‌جا وضعیت موکاران را نتیجه‌ی اوضاع وخیم دستگاه دولتی می‌شمارد. به این دلیل که دولت با وجود آفت نباتی و آگاهی از ضعف موکاران در رقابت، اما از حمایت از آن‌ها سر باز می‌زند. پیداست که از این منظر مسئله‌ی فقر دیگر مربوط به جامعه‌ی بورژوازی نمی‌شود و دولت نمی‌تواند به بهانه‌ی استقلال از مسئولیت و وظایف خود نسبت به ملت چشم‌پوشد. به این ترتیب، مارکس در مقالات خویش همواره مسائل اجتماعی را به پراکسیس سیاسی ربط و مضمون نقد خود را به دو موضوع اصلی اختصاص می‌دهد که از یک سو، ملت را روشن و از حقوق خود آگاه

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Verhandlungen des ۶. rheinischen Landtags - Debatten über Holzdiebstahlgesetz, in: MEW, Bd. ۱, S. ۱۰۹ff., Berlin (ost), S. ۱, ۱۹

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۱۱۳

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۱۴۶f.

به این معنی که دولت نهادهای مقننه، قضائیه و مجریه‌ی را به صورت منطقی سازمان می‌دهد و بدون در نظر گرفتن اهداف نهادهای دینی و منافع اشراف و اعیان فئودالی، قوانین عرفی و خردمند را به تصویب رسانده و به اجرا در می‌آورد. به نظر هگلی‌های جوان تنها از این طریق ممکن بود که از جنگ داخلی ممانعت شود و جامعه‌ی آلمان به آشتی دست بیابد.

یکی از سرکردگان هگلی‌های جوان برونو بائر نام داشت که دوست بسیار نزدیک مارکس در دوران تحصیل وی بود. آن‌ها عضو کلوپ دکترهای برلین بودند. در این‌جا هگلی‌های جوان جمع می‌شدند و ساعت‌های طولانی به مناظره‌ی فلسفی می‌پرداختند. مارکس پس از اخذ درجه‌ی دکترا از دانشگاه ینا از برلین به بن بازگشت و با همکاری برونو بائر اولین جلد و تنها شماره‌ی نشریه‌ی "صوراصرافیل هگل آت‌ئیست و ضد مسیحی" را منتشر کرد. در این زمان برونو بائر به عنوان استاد فلسفه در دانشگاه بن تدریس می‌کرد. از آن‌جا که مضمون درسگفتارهای وی شامل نقد رادیکال دین و "اوضاع موجود" جامعه‌ی آلمان می‌شد، در نتیجه چندی نگذشت که دانشگاه وی را اخراج کرد. از آن پس که برونو بائر به این تصمیم تن نداد و با حمایت دانشجویان به درسگفتارهای خود ادامه داد، پلیس وارد جریان شد و وی را با خشونت از دانشگاه بیرون انداخت. با وجود این تجربیات بسیار ناگوار، برای مارکس نیز مسلم شد که وی به کرسی استادی دست نخواهد یافت و برای وی امکان تدریس در دانشگاه وجود ندارد. به این ترتیب، وی همراه با برونو بائر به هیئت تحریریه‌ی روزنامه‌ی راین پیوست. این روزنامه یکی از رادیکال‌ترین نشریات این دوران بود که مواضع لیبرالیسم را ترویج می‌کرد. از جمله باید از دیگر هگلی‌های جوان مانند ماکس اشتیرنر و روتنبرگ نیز یاد کرد که عضو هیئت تحریریه‌ی روزنامه‌ی راین بودند و همچنین از کسانی مانند انگلس، ادگار بائر، رویگه و مووس هس که در این روزنامه قلم می‌زدند.

با وجودی که مقالات مارکس در روزنامه‌ی راین تحت تأثیر مباحث هگلی‌های جوان نوشته شده‌اند، اما مضمون آن‌ها از دوران گسست و گذار وی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و ایدئولوژی لیبرالیسم گزارش می‌دهند. برای نمونه مارکس در مقاله‌ای در مورد دزدی چوب از جنگل‌های اعیان و اشراف، قانون مصوبه‌ی چوب‌دزدی را محکوم



عنوان قوانین خویش پیروی کنند. به نظر وی تنها یک چنین دولتی قادر به تحقق منافع عمومی می‌شود. حتا اگر بخشی از شهروندان به مخالفت با آن در بیایند و در جایگاه اپوزیسیون آن قرار بگیرند. وی نه تنها دانش خواندن و نوشتن را برای همگان ضروری می‌شمرد، بلکه همگان را آزاد و مجاز می‌خواند که آن‌چه را می‌خواهند، بخوانند و آن‌چه را که می‌خواهند، بنویسند. بنا بر عقیده‌ی مارکس، روزنامه‌نگار موظف به پیروی از خرد است. اما منظور وی خرد یک فیلسوف به خصوص نیست زیرا هر عالمی منتقد خود را طبعاً فاقد توان کارشناسی و خرد می‌پندارد.<sup>۱</sup> به این ترتیب، مارکس از کثرت و آزادی مطبوعات دفاع و تصمیم بر سر آن چیزی که خردمند و یا غیر خردمند است، به شرح زیر به افکار عمومی واگذار می‌کند:

«واقعیت عمومی است، آن از آن من نیست، آن از آن همگان است. آن دارای من است، من دارای آن نیستم. مالکیت من شکل است، آن ذهن فردی من است.»<sup>۲</sup>

پیداست که از این منظر دستگاه سانسور فاقد صلاحیت محسوب می‌شود که مارکس آن را به شرح زیر مستدل می‌سازد:

«مطبوعات آزاد همه جا چشم گشوده‌ی روح ملت است، اعتماد تجسم‌یافته‌ی یک ملت به خود، باند سخن‌گو که تک تک افراد را با دولت و جهان متصل می‌کند، فرهنگ انضمامی که نبردهای مادی را به نبردهای ذهنی تعبیر و پیکر خشن مواد آن را ایده-آلیزه می‌کند. آن اعتراف دینی بی‌پروای یک ملت در برابر خود و قدرت اعتراف معمولاً رهایی بخش است. آن آینه‌ی روحی است که در آن یک ملت خود را می‌بیند و مشاهده‌ی خویشتن اولین شرط خردمندی است. آن روح دولت است که می‌تواند به صورت عطر مادی در هر کلبه به خوبی پخش شود. آن کلاً متنوع، همه‌جانبه و خردمند است. آن جهان ایده‌آل است که همواره از واقعیت سرچشمه می‌گیرد و هر باره یک روح غنی‌تر را که از نو اشباع شده به آن باز می‌گرداند.»<sup>۳</sup>

سازد و از سوی دیگر، بر وظایف دولت نسبت به ملت تأکید کند. به این معنی که مارکس با استفاده از مفهوم "آزادی خردگرا" یک دولت را موظف می‌داند که روابط عرفی را نه با رجوع به اصول دینی، بلکه با استفاده از خرد متکامل کرده و به صورت قانون به تصویب برساند.<sup>۱</sup> وی ترویج آگاهی را جزء وظیفه و اخلاق یک روزنامه‌نگار مسئول می‌شمرد که باید در جهت تحقق مطالبات یک "کانون از انسان‌های آزاد، عرفی و خردگرا" انجام شود. وی تشکیل یک چنین کانونی را منطبق با نوع بشر می‌شمرد. وی فقط آن دولتی را خردمند می‌خواند که تعلیم و تربیت شهروندان را به عهده می‌گیرد و گزینه‌های خام آن‌ها را به تمایل‌های عرفی تبدیل می‌کند. در این ارتباط مطبوعات آزاد یک نقش اصولی ایفا می‌کنند، زیرا به نظر مارکس انسان‌ها را به آن درجه از بلوغ می‌رسانند که خواهان تعلیم و تربیت دولتی می‌شوند.<sup>۲</sup>

پیداست که از این منظر سانسور دولتی منجر به اختلال در افکار عمومی می‌شود و مانعی در برابر تحقق نوع بشر می‌سازد. از آن‌جا که مقالات مارکس همواره رادیکال‌تر می‌شدند، در نتیجه دستگاه سانسور پای وی را به اتهام تشویش اذهان عمومی به پیش دادگاه کشید. دولت که قوانین سانسور را در سال ۱۸۱۹ میلادی به تصویب رسانده بود، آن‌ها را تحت تأثیر نشر مقالات رادیکال و لیبرال در سال ۱۸۴۲ میلادی به مراتب سخت‌تر کرد. برای نمونه اصل ۲ این قوانین هرگونه نقدی را بر اصول کلی دین بدون در نظر داشتن نظرات و آموزش‌های تک تک ادیان ممنوع می‌کرد. در این ارتباط مارکس یک سری مقالات را در نقد قوانین سانسور به رشته‌ی تحریر در آورد و از آن به عنوان "تروریسم هولاناک" پرده برداشت.<sup>۳</sup>

وی در نوشته‌های خود بر این نکته انگشت می‌گذارد که یک دولت تنها زمانی به صورت یک نهاد خردمند، بی‌همتا و همگانی جلوه می‌کند که دین را نفی و فلسفه را در خود ادغام سازد. از این پس ممکن می‌شود که انبوه شهروندان از قوانین مصوبه به

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

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۸۶, ۹۵

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۱۶

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Die Verhandlungen des ۶. rheinischen Landtages - Debatten über Pressefreiheit und Publikation, in: MEW Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost), S. ۷۱

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Bemerkungen ..., ebd., S. ۶

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۶۰f.

تشکیل یک "کانون از انسان‌های خردگرا و عرفی" غیر ممکن است.<sup>۱</sup> در همین دوران مارکس به هلند سفر می‌کند و در نامه‌ی دیگری که به رویگه می‌نویسد، از اوضاع وخیم سیاسی پرده بر می‌دارد. به این صورت که هلند، فرانسه و پروس یک شباهت بسیار هولناک با هم‌دیگر دارند زیرا هر سه دولت شتل لیبرالیسم را در آورده و استبداد منفور را به کلی عریان کرده‌اند. مارکس سپس نتیجه می‌گیرد که این آینده‌ی انقلاب است که پیش چشمان ما شکل می‌گیرد.<sup>۲</sup>

در حالی که مارکس شاهد چنین وقایع خشونت آمیزی بود، یعنی پراکسیس انقلابی و سرکوب آن‌را در تجربه مشاهده می‌کرد، اما تئوری هگلی‌های جوان در پیروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل معتقد بود که دولت یک مقوله‌ی مستقل از جامعه‌ی بورژوازی و خانواده است، دولت را باید از ایده‌ی آزادی قانع کرد و آن‌را به سوی کسب فلسفه و تصویب قوانین خردگرا راند. پیداست که این‌جا تئوری با پراکسیس در تناقض قرار داشت و فراروی از این تناقض، بازنگری انتقادی دیالکتیک هگل، یعنی نقد ادغام خانواده و جامعه‌ی بورژوازی در دولت را ضروری می‌کرد. به بیان دیگر، مقوله‌ی نفی نفی به عنوان دستور تفکر دیالکتیکی فقط محصول یک حرکت ناب فکری و تنها یک شکل جنجالی و اسرارآمیز از حل تضاد بود که هگل را در توجیه جامعه‌ی به اصطلاح آشتی‌یافته‌ی بورژوازی محق می‌کرد. در حالی که این‌جا حل تضاد یک شکل ظاهری به خود می‌گرفت، تنها وقوع یک انقلاب مادی بود که منجر به فراروی از تضادهای واقعی می‌شد.

مارکس در همان دوران روزنامه‌نگاری کتاب "ماهیت مسیحیت" فویرباخ را مطالعه کرد و تحت تأثیر فلسفه‌ی ماتریالیستی وی قرار گرفت. با وجودی که مارکس ارادت خود به فویرباخ را انکار نمی‌کرد، اما آن‌طوری که از نامه‌های وی به رویگه بر می‌آید، وی فلسفه‌ی فویرباخ را غیر سیاسی و نسبت به فلسفه‌ی هگل فقیر می‌شمرد زیرا به طبیعت زیاد از حد بها می‌داد. افزون بر این‌ها، رابطه‌ی فویرباخ با دیالکتیک بود که

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe - Marx an Arnold Ruge, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۱۴ff., Berlin (ost), S. ۴۱۵

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den "Deutsch - Französische Jahrbüchern" - Marx an Ruge, in: MEW Bd. ۱, S. ۳۳۷ff., Berlin (ost), S. ۳۳۷

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا نقش مطبوعات آزاد را به صورت واسطه‌ی ملت با دولت که بنا بر فلسفه‌ی هگل و اعتقاد هگلی‌های جوان مستقل از جامعه‌ی بورژوازی و خانواده است، برقرار می‌سازد. پیداست که از این منظر، دستگاه سانسور منجر به اختلال در رابطه‌ی دولت با ملت می‌شود و ایده‌ی تشکیل یک "جامعه‌ی عرفی و آشتی‌یافته" را نقش بر آب می‌کند. در یکی از همین مقالات مارکس به دولت حتا هشدار می‌دهد که اگر به یک انقلاب ذهنی مادیت ندهد، بعداً انقلاب مادی به دولت ذهنیت می‌دهد.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، مارکس در تداوم تفکر هگلی‌های جوان خواهان این بود که دولت آلمان جهت ممانعت از یک انقلاب خشونت آمیز مانند انقلاب فرانسه، فلسفه را در خود ادغام سازد، قوای مقننه، قضائیه و مجریه را منطقی سازمان دهد و قوانین عرفی را نه با رجوع به دین بلکه با استناد به خرد متکامل کند و به تصویب برساند. از آن‌جا که نه مارکس در برابر سانسور کوتاه می‌آمد، نه کشمکش نظری اعضای رادیکال با اعضای لیبرال هیئت تحریریه پس از توقیف مکرر روزنامه پایان می‌یافت و نه بورژوازی ضعیف آلمان حاضر بود که بدون چون و چرا از اهداف این روزنامه دفاع کند، در نتیجه درگیری با قوای اجرایی بالا گرفت و منجر به استعفای مارکس از مقام سردبیری شد.<sup>۲</sup>

چندی نگذشت که دولت از تجدید پروانه‌ی انتشار روزنامه‌ی راین سر باز زد و انتشار آن نیز به کلی پایان یافت. از این پس مارکس همراه با یکی دیگر از هگلی‌های جوان به نام آرنولد رویگه برنامه‌ی انتشار سالنامه‌های آلمانی و فرانسوی را ریخت. آن‌ها پس از مبادله‌ی چند نامه به این نتیجه رسیدند که بهترین جا برای انتشار آن شهر پاریس است. در این زمان فضای سیاسی پاریس نسبتاً لیبرال بود و بسیاری از فعالان سیاسی آلمانی به آن‌جا نقل مکان کرده بودند. مارکس در یکی از نامه‌هایی که به رویگه می‌نویسد، از یأس خود پرده بر می‌دارد. با وجودی که وی شغل روزنامه‌نگاری را مسبب افزایش آگاهی سیاسی خود می‌شمرد، اما بر این نکته نیز تأکید می‌کند که از این طریق

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Die Verhandlungen des ۶. rheinischen Landtages – Debatten über Pressefreiheit und Publikation, in: MEW Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost), S. ۳۹

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷): Erklärung, in: MEW Bd. ۱, Berlin (ost), S. ۲۰۰

آمریکا آغاز و همچنین آثار روسو، منتسکیو و مکیاولی را دوباره مرور کرد. وی سرانجام به این نتیجه رسید که حقوق ویژه اعیان و اشراف فئودالی نه فقط از طریق حق مالکیت آن‌ها بر زمین، بلکه از حق مالکیت آن‌ها بر انسان‌های مسکون آن‌جا نیز رشد کرده است. این‌جا مونوپل خشونت که البته با استناد به حق ویژه تسلیحات برای اشراف موجه می‌شود، یک نقش اساسی جهت پاسداری از مناسبات موجود بازی می‌کند. در حالی که مناسبات حاکمیت و بندگی در روستاها رشد کشاورزی و تجارت را محدود می‌کند، اما سلطه‌ی نظامی اشراف بر شهرها مانع شکوفایی اقتصادی در آن‌جا نمی‌شود. به این ترتیب، در شهرها یک طبقه‌ی نوین به صورت بورژوازی به وجود می‌آید که البته تحت مونوپل خشونت اشرافی قرار دارد. به این ترتیب، توازن قوای نظامی میان شهر و روستا رفته رفته به نفع بورژوازی دگرگون می‌گردد که البته همواره منجر به قیام‌های محلی و جنگ میان قوای شهری و روستایی می‌شود. این‌جا مارکس برای نمونه از انقلاب کانتون زوریخ در سال ۱۸۳۰ میلادی و تجربیاتی تاریخی در انگلستان و فرانسه یاد می‌کند. به این عبارت که دولت انگلستان در برابر قوای شهری عقب‌نشینی می‌کند و سلطنت را از طریق رشوه و مذاکره با بورژوازی محفوظ می‌دارد، در حالی که دولت فرانسه مستقیماً به سرکوب بورژوازی روی می‌آورد و منجر به انقلاب در سال ۱۷۸۹ میلادی می‌شود. با تمامی این وجود، نتیجه در هر دو حالت مشابه، یعنی یک ائتلاف میان بورژوازی و اعیان و اشراف فئودالی پیرامون حق مالکیت خصوصی است که از طریق قانون اساسی تضمین می‌شود. به این ترتیب، از یک طرف، توازن قوای سیاسی بورژوازی با اشراف و اعیان فئودالی برقرار می‌گردد و از طرف دیگر، موضوع حاکمیت ملی نیز منتفی می‌شود، زیرا حاکمیت یک طبقه‌ی نوین به وجود می‌آید.<sup>۱</sup>

پیداست که از این منظر فرضیه‌ی هگل، یعنی موضوع استقلال دولت از خانواده و جامعه‌ی بورژوازی اشکال اسرارآمیز و جنجالی به خود می‌گیرد.<sup>۲</sup> در حالی که هگل شناخت خود را واقعی می‌شمرد و آن‌را نتیجه‌ی وحدت سوژه با ابژه، یعنی "ایده‌ی مطلق" می‌خواند، لیکن مارکس فلسفه‌ی حق هگل را در پیروی از نقد فلسفه‌ی

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

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik .... Ebd., S. ۲۷۵

مارکس آن‌را کلاً نمی‌پذیرفت. به این صورت که فویرباخ فلسفه‌ی خود را از طریق "مشاهده‌ی حسی" متکامل کرده بود و از آن‌جا که محصول تفکر دیالکتیکی هگل، یعنی جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته در واقعیت مشاهده نمی‌شد در نتیجه فویرباخ نفی نفی دیالکتیکی را متدولوژی تکامل یک دین این جهانی می‌شمرد و رد می‌کرد. با تمامی این وجود مارکس مشتاق همکاری با فویرباخ بود. از آن زمان که مارکس با برخی از مقالات فویرباخ آشنا شد، انگیزه‌ی این را داشت که با همکاری وی و برونو بائر "آرشیو آنتی‌سپم" را تأسیس کند. این پروژه البته ناکام ماند، زیرا در دوران روزنامه‌نگاری رابطه‌ی دوستی مارکس با برونو بائر به دلایل اختلافات نظری به کلی خراب شد.

مارکس در این دوران برای ازدواج با همسر آتی خود، جنی فون وست‌فال، به شهر کریتس‌ناخ نقل مکان کرد و آن‌جا مشغول به نقد فلسفه‌ی حق هگل شد. در این ارتباط فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ ابزار نقد را به خوبی در اختیار وی می‌گذاشت. به این عبارت که فویرباخ در آثار خود و از جمله "ماهیت مسیحیت" و "تزهایی درباره‌ی رفرم فلسفه" به هگل انتقاد داشت که وی سوژه و ابژه را جابجا کرده است. این‌جا پرده از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل برداشته می‌شود که به صورت یک حرکت از تفکر همه‌ی مسائل را با در نظر داشتن نقطه‌ی متقابل و نفی آن‌ها در نظر می‌گیرد و از آن‌جا که محصول این تفکر محسوس و معنی‌دار نیست، در نتیجه به نظر فویرباخ مربوط به جنجال و غیر واقعی محسوب می‌شود.<sup>۱</sup>

البته مارکس در رساله‌ی دکترای خود مسئله‌ی جابجایی سوژه با ابژه را در ارتباط با تکامل دین و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی کشف کرده بود،<sup>۲</sup> اما آن‌را به دلایل شغلی به صورت یک پروژه‌ی تحقیقاتی دنبال نکرد. به این ترتیب، این کشف فلسفی به حساب فویرباخ گذاشته شد و مارکس نیز با استناد به وی به نقد فلسفه‌ی حق هگل پرداخت. افزون بر این، مارکس از بدو فعالیت تحقیقاتی خود تمایل به ماتریالیسم داشت، اما تا کنون تحت تأثیر مباحث هگلی‌های جوان مقالات خود را می‌نوشت. از این پس، مارکس یک مطالعه‌ی گسترده را پیرامون تاریخ قوانین اساسی کشورهای اروپایی و ایالات متحده‌ی

<sup>۱</sup> Vgl. Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹ff.): Gesammelte Werke, Bd. ۹, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Berlin, S. ۲۴۷f.

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

مطلقیت بیابد، در این‌جا سوژه‌های حقیقی، [یعنی] جامعه‌ی بورژوازی و خانواده تبدیل به "دردسرها، خودکامگی و غیره" [یعنی] غیر حقیقی می‌شوند، به معنای دیگر، لحظات ابژکتیو ایده.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا در پیروی از فویرباخ بر جایجایی سوژه با ابژه در فلسفه‌ی حق هگل انگشت می‌گذارد. از این منظر نه دولت مستقل است و نه نقش سوژه را بازی می‌کند. یعنی نه دولت می‌تواند فلسفه را در خود ادغام سازد و قوانین را از طریق خرد متکامل و تصویب کند و نه آن‌طور که قبلاً مد نظر مارکس بود، به یک انقلاب ذهنی مادیت ببخشد. پیداست که این‌جا فلسفه‌ی هگلی‌های جوان بی‌کلی بی اعتبار می‌شود، زیرا دولت در واقعیت ابژه‌ی جامعه‌ی بورژوازی، یعنی ابژه‌ی حق مالکیت خصوصی است.

مارکس به این مسئله پی برد زیرا هگل برای توجیه خشونت دولتی مشخصاً به حق مالکیت خصوصی استناد می‌کند. در این ارتباط هگل یک "قشر اصلی" را مد نظر دارد که به گمان وی محق در اعمال "خشونت اشرافی" است. "خشونت اشرافی" برای وی برابر با بالاترین درجه از خشونت است که حق قتل دارد و غیر قابل تقسیم و انحصاری است. ابعاد مونوپل خشونت را هگل از طریق حق انحصاری ارث به مسن‌ترین فرزند که مایورات نامیده می‌شود، موجه می‌کند. به این معنی که "مایورات" مستقل از ثروت دولت است و از آن‌جا که نه قابل فروش و واگذاری می‌باشد، در نتیجه از مضرات تجاری، رقابت برای سود و تغییر شکل مالکیت آسوده می‌ماند. به این ترتیب، هگل با استناد به پایداری "مایورات" اعمال "خشونت اشرافی" را به صورت روح نامتناهی دولت توجیه می‌کند. انگاری که آن خشونتی که از طریق قوای قضائی و اجرایی اعمال می‌شود، مجزا از منافع طبقاتی است و فقط تحقق منافع ملی را مد نظر دارد. از این منظر، دولت یک شکل ظاهراً مستقل به خود می‌گیرد که انگاری فرای مقوله‌های مستقل مانند خانواده و جامعه‌ی بورژوازی قرار گرفته و تنها از منافع کلی ملت پاسداری می‌کند. در برابر مارکس در همین مسئله‌ی "مایورات" که هگل با استناد به آن خشونت انحصاری دولت را موجه می‌کند، مصداق تحقیقات خود را می‌یابد، به این

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik .... ebd., S. ۲۰۶

ماتریالیستی فویرباخ نامحسوس و غیر واقعی می‌شمارد.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، مارکس بر این موضوع تأکید می‌کند که جامعه‌ی بورژوازی نه تنها در دولت نفی نشده، بلکه دولت شکل دوگانه‌ی آن است. به این صورت که تضادها بر سر حق مالکیت درون‌ذاتی هستند و از آن‌جا که آن‌ها از طریق قرارداد حل و فصل نشده و نمی‌شوند، در نتیجه جامعه‌ی بورژوازی، دولت مدرن را به صورت شکل دوگانه‌ی خود به وجود آورده که از طریق قوای مقننه، قضائیه و خشونت اجرایی مناسبات موجود را تحکیم کند. بنابراین مارکس در این دوران به این نتیجه می‌رسد که جامعه‌ی بورژوازی به صورت نافی خانواده پا بر جا می‌ماند، البته بدون این‌که در دولت نفی شده باشد. به این معنی که انسان‌ها البته به شکل حقوقی شهروند در آمده‌اند، اما به صورت ملت در دولت ادغام نشده‌اند. پیداست که از این منظر، نفی نفی هگلی یک شکل استعلائی به خود می‌گیرد که موجودیت این "جهان وارونه" را که حرکت دیالکتیکی آن متوقف شده است، موجه کند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نقد مارکس ریشه‌ی مثبت‌گرا و غیر واقعی فلسفه‌ی حق هگل را نشانه می‌گیرد و از آن به صورت تولیدات ناب ذهنی و یک دین این جهانی پرده بر می‌دارد. وی هم‌زمان آن‌را شکلی می‌شمارد که البته به صورت ایده‌آلیستی بر واقعیت واکنش و مناسبات و تضادهای ماهوی موجود را موجه می‌کند. انگاری که "اوضاع موجود" محصول خردمندی، آشتی‌یافته و در نتیجه ابدی هستند. از این پس، برای مارکس موضوع نقد هگلی‌های جوان به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، یعنی آشتی دین با فلسفه (آکوموداتیسیون) نیز منتفی می‌گردد، زیرا وی آن‌را مستقیماً یک دین جدید می‌خواند.<sup>۲</sup> به این ترتیب، مارکس بر خلاف نظریات سابق خود سوژه‌ی حقیقی را نه دولت، بلکه به شرح زیر خانواده و جامعه‌ی بورژوازی می‌شمارد:

«ایده مطلقیت می‌یابد و مناسبات واقعی خانواده و جامعه‌ی بورژوازی با دولت به صورت فعالیت تخیلی درونی آن‌ها فهمیده می‌شود. خانواده و جامعه‌ی بورژوازی شروط دولت هستند؛ آن‌ها در واقع فعال اند؛ اما در جنجال [هگلی] کله‌پا می‌شوند. اما اگر ایده

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۲۰۸

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۸۱

کنار می‌اندازد و برای حفاظت از منافع بورژوازی و اشراف و اعیان فئودالی به توجیه دینی و سرکوب نظامی روی می‌آورد، چرا دولت نمی‌تواند فلسفه‌ی هگلی‌های جوان را از آن خود سازد و با تحقق فلسفه یک "کانون از انسان‌های آزاد، عرفی و خردگرا" را به وجود بیاورد. پیداست که از این منظر موضوع انقلاب ذهنی که مارکس جهت ممانعت از یک انقلاب مادی در نظر داشت، نیز منتفی می‌شود. مسئله دیگر "آگاهی وارونه" نیست که باید دگرگون شود، بلکه خود این "جهان وارونه" است که آگاهی کذب را به وجود می‌آورد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با دگرگونی‌های شگرف نظری نزد مارکس آشنا می‌شویم که مصداق آن‌را نیز در نوشته‌ی وی با عنوان "درباره‌ی مسئله یهود" می‌یابیم. این نوشته اولین مانیفست مارکس در نقد فلسفه‌ی هگلی‌های جوان محسوب می‌شود که هم‌چنین در دوران اقامت وی در کریتسناخ مدون شده است. مارکس این نوشته را در نقد دو مقاله از برونو بائر مدون کرد که مربوط به حق استخدام یهودیان در دولت پروس می‌شدند. مسئله بر سر این موضوع بود که دولت پروس از استخدام یهودیان در نهادهای دولتی سر باز می‌زد زیرا هویت خود را در تاریخ مسیحیت می‌دید. با وجودی که برونو بائر جدایی دین از دولت را ضروری می‌شمرد، اما درخواست یهودیان را جهت استخدام در نهادهای دولتی از دو جنبه‌ی متفاوت رد می‌کرد: اول به این دلیل که یهودیان حاضر به صرف نظر از ایمان خود نیستند، در حالی که دولت پروس یک دولت مسیحی است. دوم به این دلیل که یهودیان دچار خودپسندی و یک هویت دینی و ملی هستند، زیرا اسرائیل را وطن واقعی خود می‌دانند. به این ترتیب، برونو بائر از یک طرف، یهودیان را مسبب وضعیت اجتماعی خودشان می‌شمرد زیرا آن‌ها بودند که از دولت مسیحی فاصله می‌گرفتند و از طرف دیگر، تنها راه رهایی شهروندان را در این می‌دید که دولت خود را از تمامی پیش‌داوری‌های دینی آزاد سازد. به بیان دیگر، این‌جا برونو بائر بر صحت فلسفه‌ی هگلی‌های جوان تأکید می‌کند و امیدوار است که دولت فلسفه را از آن خود ساخته و با خردمندی جامعه را سامان دهد.

صورت که وی در "مایورات" به عنوان حق ارث، حق مالکیت خصوصی را در ناب‌ترین شکل آن مشاهده می‌کند و نقد خود را به شرح زیر بر فلسفه‌ی حق هگل وارد می‌آورد: «تعریف یک چنین ناقص الخلقه‌ای مانند حق ارث به مسن‌ترین فرزند به عنوان یک تعهد دولت سیاسی به مالکیت خصوصی اصولاً اجتناب‌ناپذیر است، زمانی که انسان یک جهان‌بینی قدیمی را در یک معنی نوین تفسیر می‌کند، زمانی که انسان در این‌جا به یک چیز مانند مالکیت خصوصی یک معنی دوگانه می‌دهد، یکی در تالار دادگاه به صورت حق مطلق، یکی در تقابلهش در سپهر دولت سیاسی.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، مارکس نتیجه می‌گیرد که بالاترین رأس قانون اساسی، حق مالکیت خصوصی و بالاترین مرام دولت، حفاظت از حق مالکیت خصوصی است.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، بورژوازی و اعیان و اشراف فئودالی در حق مالکیت خصوصی زمینه‌ی یک ائتلاف سیاسی را یافته‌اند. از این منظر، حق مالکیت خصوصی سوژه محسوب می‌شود که با آگاهی‌یافته‌ی خود، یعنی دولت سیاسی را جهت پاسداری از وجودش متکامل کرده است. به این ترتیب، دولت قوای مقننه، قضائیه و مجریه را متشکل می‌سازد و یک ظاهر مستقل از جامعه‌ی بورژوایی به خود می‌گیرد. پیداست که این‌جا نه تنها در تداوم فلسفه‌ی هگلی‌های جوان نتایج بلکه اصولاً فرضیه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز انکار می‌شود. بنابراین نه در دولت نشانه‌ای از خردمندی دیده می‌شود و نه از طریق نقد دین می‌توان آن‌را به سوی خردمندی راند. آن چیزی که مد نظر دولت است و بر دولت حکم می‌راند، منافع طبقاتی است که البته از طریق حق مالکیت خصوصی مسبب یک شکل نوین از حاکمیت شده است. به بیان دیگر، دولت در واقعیت ابزار حقوقی، قضائی و اجرایی جامعه‌ی بورژوایی و نه نفی آن است. این‌جا حرکت دیالکتیکی جامعه مختل شده و هگل به دولت یک استقلال نسبت داده که با ماهیت آن در تضاد است.<sup>۳</sup>

از این پس، برای مارکس روشن شد که چرا دولت آزادی مطبوعات را محدود و قوانین چوب‌دزدی را تصویب می‌کند، چرا دولت در برابر قیام‌های مردمی شتل لیبرالیسم را

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۰۷

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۳۰۳

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۳۱۲

جامعه‌ی بورژوازی سوژه و دولت سیاسی ابژه‌ی آن است، در نتیجه دولت نیز همین انسان خودپسند را شهروند می‌شمارد و برایش قوانین مناسب را تصویب می‌کند، در حالی که خودپسندی نشانه‌ی وارونگی جهان واقعی و در تضاد با نوع بشر است.

با وجودی که مارکس در این دوران هنوز دست به مطالعات منظم اقتصادی نزده بود، اما تضادهای جامعه‌ی بورژوازی را به خوبی مشاهده می‌کرد. وی این‌جا از پول به صورت یک ماهیت بیگانه یاد می‌کند که بر انسان‌ها حکم می‌راند. مراده‌ی انسان‌ها از طریق اشیا تجاری شکل می‌گیرند، زنان تبدیل به اشیا شده و در بازار حراج می‌شوند، در حالی که پول شکل قدسی به خود گرفته و انسان‌ها آن‌را عبادت می‌کنند. وی از همین موضع نیز نتیجه می‌گیرد که یهودیان هم کار دیگری به غیر از این‌ها نمی‌کنند و حقوق سیاسی آن‌ها نیز باید در یک دولت مسیحی به رسمیت شناخته و رعایت شود.<sup>۱</sup> مارکس اما از طرف دیگر، در پی دگرگونی انقلابی نظم موجود است. به این صورت که باید مناسباتی را به وجود آورد که اصولاً خودپسندی و یهودی بودن غیر ممکن شده و انسان‌ها به رهایی دست بیابند.<sup>۲</sup> به این ترتیب، مارکس انقلاب فرانسه را یک انقلاب ناتمام می‌داند، زیرا که فقط محدود به سیاست شده است. این‌جا جامعه‌ی بورژوازی در اجزای سیاسی و اقتصادی متمایز می‌شود، بدون این‌که این اجزا به بند نقد کشیده و منقلب گردند. مارکس دلیل این کوتاهی را در فرضیه‌ی این انقلاب، یعنی حفاظت از حق مالکیت خصوصی می‌یابد<sup>۳</sup> و از این بابت، خواهان تعمیق انقلاب می‌شود که آن‌را به شرح زیر انقلاب دائمی می‌خواند:

«... (آن‌جا که دولت سیاسی خشونت‌وار به صورت دولت سیاسی از درون جامعه‌ی بورژوازی متولد می‌شود، آن‌جا که خودرهایی انسانی جهت تحقق خویش تحت شکل خودرهایی سیاسی تلاش می‌کند، دولت می‌تواند و مجبور است که تا لغو دین، تا انهدام دین پیشروی کند، اما تنها به این صورت که [دولت] مانند لغو مالکیت خصوصی، به حداکثر، به مصادره، به مالیات تصاعدی و مانند لغو زندگی به سوی گیوتین پیشروی کند. [دولت] در لحظات احساس مختص به خود مناسبات زیست سیاسی خویش، یعنی

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۷۲

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۳۷۷

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۳۶۹

مارکس این‌جا از دو جنبه‌ی متفاوت مقالات برونو بائر را نقد می‌کند. وی نخست بر این کمبود انگشت می‌گذارد که برونو بائر میان رهایی سیاسی و رهایی انسانی تمیز نمی‌دهد.<sup>۱</sup> از آن‌جا که مارکس در پیروی از فویرباخ دلیل نفوذ دین را در ماهیت یک کمبود می‌دید، در نتیجه موازی با این اصل، بندگی انسان‌ها را نیز در ماهیت دولت سیاسی می‌یافت. به نظر مارکس دولت فقط یک واسطه است که یک زیست دوگانه را بر انسان‌ها تحمیل می‌کند. به این صورت که دولت تحت مفهوم حقوقی شهروند، تفاوت انسان‌ها را انکار و از مجموعه‌ی آن‌ها یک کانون سیاسی می‌سازد، در حالی که در جامعه‌ی بورژوازی انسان‌ها تاجر، مالک و کارگر روزمزد هستند. این‌جا اما انسان‌ها کاملاً نابرابر اند و از آن‌جا که دولت از این کانون اقتصادی حفاظت می‌کند، در نتیجه مارکس نیز کانون سیاسی را یک دموکراسی غیر واقعی می‌شمارد. پیداست که تحت شرایط موجود یهودیان نیز می‌توانند شهروند محسوب شوند و با کسب حقوق مساوی، رهایی سیاسی آن‌ها ممکن است.

جنبه‌ی دوم انتقاد مارکس به برونو بائر با استناد به قانون اساسی فرانسه (۱۹۷۱ تا ۱۹۷۳ میلادی) مستدل می‌شود. به این دلیل که برونو بائر از یک طرف، تساوی حقوق سیاسی یهودیان، یعنی حق شرکت فعال و منفعل آن‌ها در انتخابات را انکار می‌کرد و از طرف دیگر، درخواست تساوی حقوق انسانی آن‌ها، یعنی آزادی، مالکیت، برابری و امنیت را مردود می‌شمرد. در این ارتباط مارکس میان شهروند و انسان تمیز می‌دهد و مانیفست حقوق بشر را، مانیفست حقوق انسان خودپسند می‌خواند که البته در تناقض آشکار با نوع بشر است.<sup>۲</sup> این‌جا دوباره نقش دولت سیاسی به عنوان واسطه عریان می‌گردد، زیرا آن از طریق قانون اساسی موظف شده است که از نظم موجود حفاظت کند. به این ترتیب، مارکس دولت سیاسی (ابژه) را فقط یک ابزار حقوقی، قضائی و اجرایی جهت تحکیم و تضمین مناسبات جامعه‌ی بورژوازی (سوژه) می‌شمارد. از این منظر، با انقلاب فرانسه البته شکل سیاسی و قرون وسطایی به جامعه‌ی بورژوازی دگرگون گشته، اما تمامی زنجیرهای خودپسندی نیز برای انسان‌ها پاره شده است.<sup>۳</sup> از آن‌جا که

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Judenfrage, in: MEW, Bd., ۱, S. ۳۴۷ff., Berlin (ost), S. ۳۵۱

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۳۶۴

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۳۶۹

## نتیجه:

مارکس پس از گسست تئوریک از فلسفه‌ی هگلی‌های جوان به مضمون انقلاب اجتماعی و دیالکتیک تئوری انتقادی با پراکسیس انقلابی پی برد. به این ترتیب، وی از یک فلسفه‌ی عملی جدید جهت دخل و تصرف در حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی پرده برداشت که سوژه‌ی خودآگاه آن پرولتاریا است. از آن‌جا که آموزش مارکس از تکامل "دانش مثبت" گزارش می‌دهد، در نتیجه این دانش نیز انتقاد پذیر و قابل تکامل است. دلیل پایداری تئوری انتقادی و انقلابی وی را نیز باید در همین اصول جستجو کرد. بنابراین اگر آموزش‌های مارکس تا کنون معتبر هستند و در رشته‌های فلسفی، سیاسی، تاریخ‌نگاری، جامعه‌شناسی، روانشناسی و اقتصادی از آن‌ها استفاده می‌شود، نه به دلیل اسطوره‌سازی از وی بلکه به دلیل مصداق متدولوژی تحلیل و پایداری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی در برابر انتقاد است.

پیداست که جامعه‌ی بورژوایی دچار دگرگونی‌های شگرفی شده و با دوران حیات مارکس به کلی متفاوت است. به این صورت که ما در دوران معاصر دیگر نه با مجلس اقشار و اصناف و نه با اعیان و اشراف فئودالی سر و کار داریم که انسان‌ها را مستقیماً به بندگی می‌کشند. در حالی که در جوامع مدرن اشکال متفاوت احزاب مردمی و رفرمیست به وجود آمده‌اند و دولت یک شکل هژمونیک به خود گرفته است، اما نظام سرمایه‌داری به صورت شیوه‌ی مسلط تولید ثروت و بازتولید اجتماعی انسان‌ها را در سطح جهان به بردگی کار مزدی می‌کشد. افزون بر این‌ها، تکامل سرمایه‌ی مالی است که ظاهراً مستقل از اقتصادی واقعی و غیر قابل کنترل شده و در سطح جهان منجر به بحران‌های اقتصادی و انهدام محیط زیست می‌شود. به بیان دیگر، با وجودی که سرمایه‌داری اشکال نوینی به خود گرفته است، اما ماهیت آن هم چون گذشته بر "خود ارزش افزایی ارزش" استوار است. عظمت فعالیت تئوریک مارکس نیز مشخصاً در همین جا است که شکل را از ماهیت مجزا و ماهیت سرمایه‌داری را به بند نقد درون-ذاتی و نفی‌کننده می‌کشد. بنابراین با رجوع به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس ممکن است که یک فلسفه‌ی عملی امروزی برای جنبش کارگری و کمونیستی و شرکت در

جامعه‌ی بورژوایی و اجزا آن را جهت خردکردن جستجو و خود را به صورت زیست نوع واقعی و بدون تضاد انسان‌ها تأسیس می‌کند. [زیست سیاسی] تنها [زمانی] قادر به این کار است که از طریق تضاد خشونت‌وار در برابر مناسبات زیست خویش اقدام و به این ترتیب، انقلاب را دائمی اعلام کند (...)<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا دیگر هیچ خبری از یک انقلاب ذهنی نیست که دولت از آن بهره برده و مانعی در برابر یک انقلاب مادی بسازد. گسست مارکس از نظریات گذشته‌ی خود با استناد به فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ مستدل می‌شود که بر جابجایی سوژه با ابژه (محمول) در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل انگشت می‌گذارد. از این پس، موضوع مارکس یک انقلاب سیاسی است که کلیت جامعه‌ی بورژوایی را در بر گرفته و بنابراین در برابر شرایط زیست خود نیز اقدام می‌کند. به این صورت که انقلاب نه تنها جامعه‌ی طبقاتی را به صورت یک "جهان وارونه" منقلب، بلکه هم‌زمان از دین به صورت "آگاهی از جهان وارونه" فراروی می‌کند.<sup>۲</sup> البته مارکس در همین مضمون از مفهوم انقلاب اجتماعی نیز سخن می‌راند.<sup>۳</sup> سوژه‌ی انقلاب اجتماعی پرولتاریا است که مارکس برای اولین بار در "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" از آن پرده بر می‌دارد.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۳۵۷

<sup>۲</sup> «دین فی نفسه بی معنی و نه از طریق فلک، بلکه از طریق زمین زندگی می‌کند و با انحلال واقعیت وارونه که دین تئوری آن است خود به خود فرو می‌ریزد»

Ebd., S. ۴۱۲

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritische Randgelassen, in: MEW Bd. ۱, S. ۳۹۲ff., Berlin (ost), S. ۴۰۹

<sup>۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۹۱, und

Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۷۷

پراکسیس نبرد طبقاتی متکامل کرد. پیداست که این‌جا بی‌مورد بودن اسطوره‌سازی و نمونه‌برداری‌های ناجور از تجربیات انقلاب اکتبر نیز هویدا می‌شود.

نکته‌ی بعدی در رابطه با تاریخ نبرد طبقاتی جهت‌رهایی بشر است که تا کنون با شکست مواجه شده است. به بیان دیگر، تمامی تلاش‌های کنونی در مضمون مارکسی آن انقلاب‌های ناتمام بوده‌اند که با ضد انقلاب مواجه شده‌اند. البته این موضوع فقط شامل تجربیات قیام بهمن و نتایج "بهار عربی" نمی‌شود که منجر به استقرار حکومت دینی در ایران و جنگ‌های طولانی در منطقه شده‌اند بلکه استقرار حکومت‌های مارکسیست - لنینیست و شبه‌دینی مانند دولت استالینی را نیز در بر می‌گیرد. زمانی که از اعضای کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی گرفته تا سرباز نظام وظیفه‌ی ارتش سرخ به اتهام انحراف از مارکسیسم - لنینیسم اعدام می‌شوند، زمانی که حدود سه میلیون کمونیست به جوخه‌های اعدام سپرده و یا از طریق کار اجباری و سو تغذیه در گولاک به قتل می‌رسند، دیگر نمی‌توان این وقایع منفور تاریخی را با استناد به آثار مارکس که در جهت‌رهایی انسان مدون شده‌اند، موجه کرد. به بیان دیگر، تاریخ نبرد طبقاتی تا کنون، همچنین تاریخ ضد انقلاب است. از این منظر، انگیزه‌ی اسطوره‌سازی از انقلاب اکتبر نیز مشخص می‌شود. این‌جا اسطوره به صورت یک فیلتر رسانه‌ای عمل می‌کند که از کلیت واقعیت تنها آن آثار به اصطلاح مثبت و دلپسند را به افکار عمومی انتقال دهند که با رجوع به آن‌ها نمونه‌برداری آسان می‌گردد.

ادامه دارد!

#### منابع:

Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹ff.): Gesammelte Werke, Bd. ۹, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Berlin

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

Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des Historischen

Materialismus, ۵. Auflage, erste Auflage (۱۹۷۶), Frankfurt am Main

Lukacs, Georg (۱۹۷۵): Der Bolschewismus als moralisches Problem, in: Taktik und Ethik - Politische Aufsätze, Jörg Kammler/Frank Benseler (Hg.), S. ۲۷ff., Darmstadt/Neuwied

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

Marx, Karl (۱۹۵۷): Verhandlungen des ۶. rheinischen Landtags - Debatten über Holzdiebstahlgesetz, in: MEW, Bd. ۱, ۱۰۹ff., Berlin (ost)

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

Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie, in: MEGA I, ۱ / ۱, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Die Verhandlungen des ۶. rheinischen Landtages - Debatten über Pressefreiheit und Publikation, in: MEW Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Erklärung, in: MEW Bd. ۱, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe - Marx an Arnold Ruge, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۱۴ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den "Deutsch - Französische Jahrbüchern" - Marx an Ruge, in: MEW Bd. ۱, S. ۳۳۷ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kreuznacher Exzerpte, in: MEGA ۱/۲, Berlin (ost)

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

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)



Marx, Karl (၁၈၄၅): Zur Judenfrage, in: MEW, Bd., ၁, S. ၃၄၅ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (၁၈၄၅): Kritische Randgelassen, in: MEW Bd. ၁, S. ၃၅၃ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (၁၈၄၅): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ၁, S. ၃၇၈ff., Berlin (ost)

Marx, Karl/Engels, Friedrich (၁၈၄၆): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd.၃, S. Berlin (Ost)

Post, Werner (၁၈၆၅): Kritik der Religion bei Karl Marx, München

برای اولین بار لوکاچ متوجهی خطای فلسفی انگلس متأخر شد و دیالکتیک غیر مارکسی وی را به باد انتقاد گرفت.<sup>۱</sup> چندی بعد کرش از طریق نقد آثار کائوتسکی،<sup>۲</sup> پانتکوک از طریق نقد آثار پلخانف و لنین،<sup>۳</sup> ریزانف از طریق نقد آثار پلخانف<sup>۴</sup> و گرامشی از طریق نقد آثار بوخارین<sup>۵</sup> متوجهی نتایج فلسفی آن "ماتریالیسم" متافیزیکی شدند که آن‌ها در پیروی از انگلس متأخر با خود یدک می‌کشیدند. به همین مقدار سهمگین آن پراکسیس سیاسی است که تحت تأثیر انرژی این تئوری‌های متافیزیکی موجه و فعال می‌شود. از آن پس که حزب بلشویکی موفق به مصادره‌ی جنبش کارگری، سرنگونی رژیم تزاری و کسب قدرت سیاسی در روسیه شد، لنین و تروتسکی تجربیات انقلاب اکتبر را برای دیگر احزاب کمونیست تجویز می‌کردند و از آن‌ها می‌خواستند که در پیروی از فلسفه‌ی عمل بلشویسم فعالیت سیاسی خود را منظم سازند. در این ارتباط روزا لوکزامبورگ مقاله‌ای را با عنوان "در مورد انقلاب روسیه" مدون کرد و به شرح زیر در برابر نمونه‌برداری از تجربیات انقلاب اکتبر موضع گرفت:

«آن چیزی که ما در برنامه‌ی خود داریم، تنها کمی از رهنماهای بزرگ هستند که سمت را نشان می‌دهند، آن‌جایی که اقدامات باید جستجو شوند، به طور عمده روحیه‌ی منفی [احساس می‌شود] (...). منفی، یعنی تخریب، انسان می‌تواند دستور آن‌را صادر کند، اما نه برای سازندگی، یعنی روحیه‌ی مثبت. سرزمین نو، هزاران مشکل. تنها تجربه قادر است که تصحیح کند و راه‌های جدیدی را بگشاید. تنها زندگی بی پروای خشمگین به

<sup>۱</sup> Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۷۸): Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik, ۵. Auflage, Darmstadt/Neuwied, S. ۶۳, Fn. ۶

<sup>۲</sup> Vgl. Korsch, Karl (۱۹۶۶): Marxismus und Philosophie, Frankfurt am Main, S. ۶۷

<sup>۳</sup> Vgl. Pannekoek, Anton (۱۹۶۹): Lenin als Philosoph, Alfred Schmidt (Hg.), Frankfurt am Main, S. ۹۸, ۱۰۶

<sup>۴</sup> Vgl. Rjazanv, D. (۱۹۲۹): Vorwort des Herausgebers, in: Plechanow, G.: Die Grundprobleme des Marxismus, S. ۵ff., in: Verlag für Literatur und Politik, SW ۶۱, Wien, Berlin, S. ۹

<sup>۵</sup> Vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis – Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg., Übersetzer und kommentiert, Frankfurt am Main, S. ۱۱۹, ۲۲۸

## زیربنا و روبنا – نقش منطق هگلی در تکامل ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی<sup>۱</sup>

برتولد برشت به درستی برجسته می‌سازد که "سوسیالیسم چیز ساده‌ای است، که انجام آن سخت است!". در این یک جمله مشکلات تمامی تلاش‌های تئوریک و فعالیت‌های سیاسی که تا کنون جهت تدارک انقلاب اجتماعی و استقرار سوسیالیسم انجام شده‌اند، خلاصه می‌شود. هم اکنون حدود یک قرن و نیم می‌گذرد که فعالان جنبش کمونیستی امکان آشنایی با ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مارکس را دارند و قادر هستند که با استناد به آن "دانش مثبت" که وی از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی متکامل کرده است، به یک فلسفه‌ی عملی جهت شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی دست بیابند. با وجود این امکانات، اما بیگانگی فعالان جنبش کمونیستی با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس واقعاً حیرت‌انگیز است. دلیل این واقعیت را باید در آن آوارهای ایدئولوژیک جستجو کرد که در زیر آن‌ها کشفیات تئوریک مارکس مدفون شده‌اند. از جمله باید از ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم یاد کرد که تحت تأثیر آثار انگلس متأخر و مکتوبات سیاسی لنین متکامل شده است. در حالی که مارکس با تکامل مفهوم دیالکتیکی "پراکسیس" تمامی تصورات متافیزیکی را از "حرکت واقعی" "جهان موضوعیت‌یافته" زدود و از آن به صورت محصول فعالیت آگاه انسان‌ها پرده برداشت، لیکن انگلس "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگل کرد و ظاهراً به یک روند "ماتریالیستی" از تاریخ دست یافت که انگاری مستقل از آگاهی انسان‌ها است و به صورت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو جهان واقعی را به وجود می‌آورد و به سوی یک سرنوشت محتوم به نام سوسیالیسم سپری می‌شود.

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "احیای مارکسیستی" که از طریق "گرایش مارکسیست‌های انقلابی" در تاریخ ۲۲ و ۲۳ نوامبر ۲۰۱۳ در کلن برگزار شد، ارائه کردم.

البته باید سه سال از انقلاب اکتبر می‌گذشت و لنین باید نتایج سیاسی آن "ماتریالیسم" متافیزیکی را که از انگلس متأخر وام گرفته بود، در تجربه مشاهده می‌کرد، تا این که به عقل بیاید و از تجویز نمونه‌برداری از انقلاب اکتبر برای احزاب کمونیست دست بکشد. به این صورت که وی بعد از شکست انقلاب‌های سوسیالیستی در غرب و البته تحت تأثیر نمونه‌برداری فعالان احزاب کمونیست ترکیه، ایران و هندوستان از انقلاب اکتبر، در نوشته‌ای با عنوان "رادیکالیسم چپ، بیماری کودکی کمونیسم" در برابر آن‌ها موضع گرفت. لنین این‌جا مدعی می‌شود که جنبش کارگری در هر جا با ماهیتی یکتا و انقلابی بر بورژوازی پیروز می‌شود، اما شیوهی مبارزه‌ی طبقاتی وابسته به ویژه‌گی‌های اقتصادی، ترکیب سیاسی و فرهنگی از یک سو و شرایط تاریخی - ملی - مستعمراتی هر کشور از سوی دیگر است.<sup>۱</sup>

با وجودی که شکست انقلاب اکتبر بر هیچ کس پوشیده نیست و با وجودی که تأثیرات تاریخ فرهنگی ملت‌ها بر پراکسیس نبرد طبقاتی در آموزشگاه‌های متفاوت علوم انسانی مطرح شده‌اند، اما تمامی سازمان‌های سیاسی و احزاب کمونیست که فلسفه‌ی عملی آن‌ها از بلشویسم مشروب می‌شود، مشغول به نمونه‌برداری از وقایع انقلاب اکتبر جهت توجیه فعالیت سیاسی خود هستند. البته این نمونه‌برداری فقط محدود به تاکتیک و استراتژی "انقلاب سوسیالیستی" نمی‌شود، بلکه شکل سازمان‌دهی حزبی را به صورت پیش‌تازان پرولتاریا نیز در بر می‌گیرد. انگاری که در فقدان سوژه‌ی خود آگاه حزب به اصطلاح پیش‌تاز ناجی طبقه‌ی کارگر است و با شکست سیادت سرمایه‌داری سوسیالیسم را برقرار می‌سازد. این‌جا جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم کاملاً هویدا است و این اتفاقی نیست که مارکسیست - لنینیست‌های مستأصل به سوی تفسیرهای هگلی از آثار مارکس متمایل می‌شوند.

حال که نمونه‌برداری از انقلاب اکتبر غیر ممکن به نظر می‌آید و ممانعت از تکرار تجربیات انقلاب‌های شکست خورده ضروری است، پس این‌جا بلافاصله پرسش "چه

هزاران شکل نوین فرو می‌پاشد. پراکسیس، نیروی خلاق را آشکار ساخته و تمامی اقدامات اشتباه را تصیح می‌کند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روزا لوکزامبورگ در پیروی از مارکس و بر خلاف لنین و تروتسکی دچار تصورات متافیزیکی نیست. وی با استناد به نبرد طبقاتی، تجربیات روزمره و خودآگاهی کارگران بر این نکته تأکید می‌کند که در پراکسیس است که اشتباهات گذشته تصیح می‌شوند و "حرکت واقعی" سمت و سوی منطقی خود را می‌یابد.

همان‌گونه که لوکاج برجسته می‌سازد، روزا لوکزامبورگ بهترین شاگرد مارکس در این دوران بود و تنها کسی محسوب می‌شد که به درستی بر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی احاطه داشت.<sup>۲</sup> به این صورت که مارکس در روند تحقیقات خود موفق به کشف "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی شد. این‌جا دیالکتیک نه تنها به معنی روش شناخت‌شناسی، بلکه و هم‌چنین منطق خود این حرکت است. به این ترتیب، مارکس به یک کلیت دست یافت و دانش آن‌را به صورت میانگین مناسبات متضاد طبقاتی و از طریق مفاهیم مجرد، انتقادی و دیالکتیکی متکامل کرد. پیداست که آن دانشی که مارکس به عنوان ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی به آن دست یافت، مانند علوم دیگر نیست. آن نه مانند علم طبیعت ناب (داروینیسیم) است و نه منطق آن کوچک‌ترین شباهتی با منطق معادلات ریاضی و فیزیکی و یا با فعل و انفعالات شیمیایی دارد. به بیان دیگر، تفاوت "دانش مثبت" با علوم دیگر در این‌جا است که "حرکت واقعی" نزد مارکس از فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی از وجود یک سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد. در حالی که انسان تاریخ و فرهنگ خود را یدک می‌کشد و تنها تحت تأثیر آن است که پراکسیس نبرد طبقاتی شکل می‌گیرد و "حرکت واقعی" سمت و سوی منطقی خود را می‌یابد. علوم دیگر دچار دترمینیسم هستند و عاقبت حرکت آن‌ها مقدر است.

<sup>۱</sup> Luxemburg, Rosa (۱۹۷۲ff.): Zur russischen Revolution, (Manuskript ۱۹۱۸), in derselbe: Gesammelte Werke. Hrsg.: Institut für Marxismus-Leninismus bei ZK der SED, Bd. ۴, S. ۳۳۲ff., Berlin, S. ۳۵۹۴.

<sup>۲</sup> Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۷۸): Geschichte .... Ebd., S. ۹۴ff., ۴۲۲ff.

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۵۹): "Der linke" Radikalismus, die Kinderkrankheit im Kommunismus, in: Lenin-Werke, Bd. ۳۱, S. ۱ ff., Berlin (ost), S. ۷۸f.

بنابراین ما این‌جا با دیالکتیک آگاهی‌تئوریک با پراکسیس سیاسی مواجه هستیم که از طرف دیگر، تبدیل به موضوع نقد "اوضاع موجود" می‌شود.

البته روش نقد مارکس منحصر به فرد و کاملاً به خصوص است و آشنایی با آن ضروری می‌سازد که ما با مسیر تفکر انتقادی وی آشنا شویم. به این صورت که مارکس پس از آغاز ادامه‌ی تحصیل در برلین، تحت تأثیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل قرار گرفت و از رومان‌تیسیم آلمانی عبور کرد. عبور بعدی وی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بود که تحت تأثیر فلسفه‌ی هگلی‌های جوان به وقوع پیوست و مصادف با اخذ درجه‌ی دکترا از دانشگاه ینا و آغاز همکاری با برونو بائر است. سپس مارکس در دوران روزنامه‌نگاری در کلن تحت تأثیر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ قرار گرفت و از فلسفه‌ی هگلی‌های جوان عبور کرد و سرانجام عبور مارکس از انسان‌شناسی ایده‌آلیستی فویرباخ و رویکرد ماتریالیستی به دیالکتیک است که البته مصادف با اقامت وی در پاریس و آغاز همکاری با انگلس می‌باشد. محصول این تحولات شگرف متدیک و آن پراکسیس سیاسی که مارکس در این دوران کوتاه تجربه کرد، تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی است که وی از آن به عنوان "دانش مثبت" نیز یاد می‌کند.

بنابراین آشنایی با مسیر تفکر انتقادی و انقلابی مارکس برای ما ممکن می‌کند که آن مقوله‌هایی را که در اندیشه‌ی سیاسی وی پابرجا مانده‌اند، از آن مقوله‌هایی که در روند تکامل آگاهی‌تئوریک وی دگرگون شده‌اند، تمیز دهیم. از این پس، ممکن می‌شود که ما با روش تحلیل و عمق شناخت‌شناسی مارکس آشنا شویم و از آن برای نقد "اوضاع موجود" و تکامل "اوضاع مطلوب" بهره ببریم. از این منظر، اگر ما تکاملی در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به وجود نیاوریم، حداقل به دوران قبل از کشفیات تئوریک وی نیز باز نمی‌گردیم.

یکی از بحث‌های بسیار بغرنج درباره‌ی نقش منطق هگلی در تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی است که اغلب اوقات منجر به کشمکش‌های تئوریک و تفسیرهای ناجور از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس شده و می‌شود. این‌جا موضوع قابل ملاحظه فقط نقش تحولات متدیک در اندیشه‌ی سیاسی مارکس نیست، بلکه و هم‌چنین شامل روند تکامل فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز می‌شود. به این صورت که هگل در اوایل در پی

باید چه کرد"، مطرح می‌شود که ما پاسخ آن‌را در نامه‌ی مارکس به رویگه به شرح زیر می‌یابیم، زمانی که وی از فلسفه‌ی هگلی‌های جوان عبور کرده بود:

«خرد همیشه موجود بوده است، تنها نه همیشه در شکل خردگرا. بنابراین منتقد می‌تواند، هر شکلی از آگاهی‌تئوریک و پراکسیس را مبنا قرار داده و از اشکال خاص واقعیت موجود، اشکال مطلوب و اهداف نهایی آن‌ها را متکامل سازد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا نه از یک موضع انتزاعی به پراکسیس می‌پردازد و نه نمونه‌ای را از جای دیگری وام می‌گیرد. برای مارکس خود روند نقادی و اعتراضی، خلاق است و این اندیشه‌ی انتقادی است که از نقد "اوضاع موجود"، "اوضاع مطلوب" را به وجود می‌آورد.

این‌جا بلافاصله پرسش بعدی طرح می‌شود که این اشکال خاص مورد نظر مارکس که ما در دوران معاصر با آن‌ها مواجه هستیم و باید به نقد آن‌ها بپردازیم، چه هستند؟ این‌جا منظور همان نظام سرمایه‌داری در ایران است که به دلیل تاریخ و فرهنگ کشور یک شکل اسلامی به خود گرفته است. به این صورت که طبقه‌ی حاکم بازاری و روحانی جهت حفاظت از منافع مادی و جایگاه اجتماعی خود دولت اسلامی را به وجود آورده است. منتها دولت فقط شامل قوای مقننه، قضائیه و مجریه نمی‌شود که از طریق آن‌ها انسان‌ها را منکوب و بر آن‌ها یک نظام جنایتکار را تحمیل می‌کند، بلکه و هم‌چنین آن ملتی را نیز در بر می‌گیرد که به یک چنین دولتی تن می‌دهد. موضوع رابطه - ی دولت با ملت را مارکس در "نقد فلسفه‌ی حق هگل" مطرح می‌کند. به این صورت که هگل ملت را مجموعه‌ای از انسان‌های عامی می‌شمرد که فاقد فرهنگ، عرف و پراکنده هستند و تنها تحت تأثیر دولت است که آن‌ها به صورت ملت متشکل می‌شوند. از آن پس که مارکس از منظر جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم به نقد فلسفه - ی حق هگل پرداخت، مشخصاً عکس آن را مطرح کرد. از منظر مارکس این ملت است که دولت را به وجود می‌آورد، منتها با یک درجه‌ی به خصوص از آگاهی.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern", Marx an Rüge, Kreuznach, im September ۱۸۴۳, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۳f., Berlin (ost), S. ۳۴۵

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

اصولاً چیست؟ آیا واقعیت آن اوضاعی است که وجود دارد و در تجربه مشاهده می‌شود، یعنی واقعیت ابژکتیو است و یا این که واقعیت آن اوضاعی است که باید در آینده به وجود بیاید، یعنی واقعیت سوژکتیو است؟

در حالی که کانت برای اولی موضع می‌گرفت و از واقعیت ابژکتیو عزیمت می‌کرد، هگل طرح دومی را در نظر داشت و بر واقعیت سوژکتیو تأکید می‌کرد. به این صورت که کانت تحت تأثیر تجربه‌گرایی انگلیسی (جان لاک، دیوید هیوم) قرار داشت و از این بابت، مدعی بود که تمامی شناخت انسانی نه تنها با تجربه آغاز می‌شود، بلکه به تجربه نیز خاتمه می‌یابد. از این منظر، تنها تجربه است که هم ابعاد مفهوم "خرد" را معین می‌سازد و هم از طریق استفاده از قوای حسی، محکم‌ترین وجوه اثباتی را جهت توان نقادی "خرد ناب" به وجود می‌آورد. نزد کانت "خرد ناب"، آن شکلی از خرد است که دوران کپرنیکی را پشت سر گذاشته، این جهانی شده و ایمان دینی را به سلطه‌ی خویش کشیده است.<sup>۱</sup> لیکن هگل در نقد مفهوم "خرد" کانت آن را برابر با "درک سالم انسانی" می‌خواند و مدعی می‌شود که خرد چیز دیگری به غیر از این است.

به نظر هگل سوژه برای درک مضمون واقعی خرد باید به محتوای طبیعت معطوف شود. به این صورت که انسان مانند هر گیاه و یا حیوانی بخشی از طبیعت است و یک مسیر تکاملی را پشت سر می‌گذارد. برای نمونه تخم گیاه جوانه می‌زند، گیاه گل می‌دهد، صاحب میوه و سپس فنا می‌شود. به همین منوال نیز حیوان زاده می‌شود، تکامل می‌یابد، تولید مثل می‌کند و سپس فنا می‌شود. اما انسان بر خلاف گیاه و حیوان قادر است که مسیر تکامل خود را نیز متفکر شود. به بیان دیگر، در حالی که انسان در یک واقعیت ابژکتیو، یعنی در زمان و مکان مشخص به سر می‌برد، اما هم‌زمان نیز قادر است که با استفاده از خرد، هم تاریخ تکامل خود را بفهمد و هم مسیر تکامل آتی خود را متفکر شود. پیداست که این‌جا وجود یک واقعیت سوژکتیو نیز موجه می‌شود و سوژه در مضمون فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگلی به وجود می‌آید. این سوژه، شناسا است که در یک حرکت فکری به واقعیت سوژکتیو دست می‌یابد. این‌جا منظور از واقعیت

دگرگونی واقعی جامعه‌ی آلمان بود، در حالی که وی پس از کسب کرسی پروفسوری تبدیل به نظریه‌پرداز دولتی شد و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی نیز یک شکل توجیهی به خود گرفت.

هگل در دوران انقلاب فرانسه در شهر ینا زندگی می‌کرد. وی پس از اتمام تحصیل در رشته‌ی الهیات به فلسفه روی آورد و با همکاری هولدرلین و شلینگ یک نشریه‌ی فلسفی را منتشر می‌کرد. در این دوران وضعیت اقتصادی، جغرافیایی و سیاسی امپراطوری آلمان کاملاً آشفته بود. با وجودی که قانون اساسی کشور در سال ۱۸۰۲ میلادی به تصویب رسیده بوده، اما حدوداً ۳۰۰ حکومت اشرافی و فئودالی که از قدرت مرکزی مستقل و پراکنده بودند، کشور را اداره می‌کردند. شاخص‌های کلی آلمان استبداد عریان، برده‌داری، عقب افتادگی اقتصادی، فقدان قوای قضائی، اجرایی و مالی متمرکز بودند. از طرف دیگر، جنگ فرانسه با دولت پروس آغاز شده بود که اوضاع را وخیم‌تر از گذشته می‌کرد. یعنی، در همان زمانی که هگل مکتوبات خود را در شهر ینا می‌نوشت، ارتش فرانسه در پشت دروازه‌های شهر با قوای آلمان‌ها در جنگ بود.

موضوع مکتوبات هگل در شهر ینا "فلسفه‌ی حق طبیعت" است که وی با رجوع به آن به نقد فلسفه‌ی استعلاتی کانت، فیثته و شلینگ روی می‌آورد. به این ترتیب، هگل یک طرح جامع و گسترده را از حرکت دیالکتیکی جامعه‌ی طبقاتی متکامل می‌کند و به نقش اجتماعی کار و مضمون نبرد مرگ با زندگی پیرامون تحقق آزادی و برابری انسان‌ها پی می‌برد. بنابراین فلسفه‌ی هگل از یک "حرکت واقعی" و از بروز تضاد، نبرد و امکان آشتی گزارش می‌دهد. با وجودی که فلسفه‌ی درون‌ذاتی هگل توان توجیه "اوضاع موجود" را داشت، اما وی در پی دگرگونی واقعی وضعیت آلمان و در جستجوی آشتی اجتماعی بود. به این صورت که وی جهت ممانعت از وقوع انقلاب در آلمان و آن وقایع ناگواری که تحت سلطه‌ی یعقوبیان در فرانسه رخ داده بود، انگیزه‌ی ادغام این تجربیات را در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود داشت. در حالی که سرکرده‌ی یعقوبیان، روسپیر مدعی بود که واقعیت باید از طریق خرد اداره شود، هگل در برابر ادعا داشت که خرد هیچ‌گاه نمی‌تواند یک واقعیتی را اداره کند که هنوز خودش خردمندانه سازماندهی نشده است. پیداست که این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود که واقعیت

<sup>۱</sup> Vgl. Kant, Immanuel (۱۹۷۶): Kritik der reinen Vernunft, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), in: Werkausgabe ۳ Bände, Bd. I, Frankfurt am Main

نزد هگل دیالکتیک سه جنبه‌ی متفاوت دارد و مضمون این حرکت فکری یک نفی دوگانه است. جنبه‌ی اول آن، تفکر مجرد یا آن تفکری است که از طریق قوه‌ی ادراک واقعیت ابژکتیو را می‌فهمد. به این صورت که با در نظر داشتن امکان و ضرورت دگرگونی "اوضاع موجود" به نیروی درون‌ذاتی نفی پی می‌برد. جنبه‌ی دوم دیالکتیک، نفی خردگرایی واقعیت ابژکتیو است. به این معنی که سرشت غیرواقعی و غیرخردمند مقوله‌های سرسخت درک روزمره که اوضاع موجود را تشریح می‌کنند، نفی می‌شوند و سرانجام جنبه‌ی سوم دیالکتیک است که تکامل مفاهیم جنجالی و مثبت را از وجوه‌ای در نظر می‌گیرد که از منظر سوژه خردمند هستند. به این ترتیب، هگل در یک حرکت فکری از "اوضاع موجود" به "اوضاع مطلوب" می‌رسد و آن واقعیت سوژکتیو را متکامل می‌کند که مضمون یک واقعیت آتی و ایده‌آلیستی، یعنی یک واقعیت غیرمحسوس است. به بیان دیگر، دیالکتیک نزد هگل شامل یک تقابل ساده از تز با آنتی‌تز که سرانجام در حرکت خود به سنتز می‌رسند، نیست که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "سیستم فلسفه‌ی" وی می‌یابیم:

«تفکر به صورت قوه‌ی ادراک نزد تعیین ثابت و تنوع اش در برابر دیگری‌ها تأمل می‌کند؛ برای آن یک چنین تجرید محدود به صورت پا بر جایی و هستی اعتبار دارد. (...)

بعد دیالکتیکی فراروی از خود است، آن قوه‌ی ادراک تعیین شده‌ی متناهی و عبور خویش به متقابل خود است. (... جنجال یا خردگرایی مثبت وحدت تعیین شده‌ها را از متقابل آن‌ها استنباط می‌کند، یعنی نظر تأیید کننده که حاوی انحلال و عبور از تعیین شده‌ها است. (... این جوانب، سه جنبه‌ی منطق را مشخص نمی‌کنند، بلکه ابعاد هر واقعیت منطقی هستند، واقعیت منطقی که اصول هر مفهوم یا هر حقیقت است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هگل این‌جا بر این نکته انگشت می‌گذارد که دیالکتیک انعکاس واقعیت منطقی است و آن مفاهیم جنجالی و مثبت‌گرا که وی در یک حرکت فکری متکامل کرده، برابر با واقعیت و خردمند هستند. ما تا این‌جا نزد

<sup>۱</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): System der Philosophie, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۸ - ۱۰, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt, Bd. I, S. ۱۸۴f. und  
Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): ebd., S. ۳۶۱

سوژکتیو آن "اوضاع مطلوب" است که محسوس و قابل مشاهده نیست زیرا هنوز در واقعیت به وجود نیامده است. به بیان دیگر، سوژه‌ی شناسا در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک واقعیتی را متفکر می‌شود که با واقعیت موجود در تناقض است. به این ترتیب، هگل ضرورت دگرگونی "اوضاع موجود" را مستدل می‌سازد زیرا به گمان وی وجود و واقعیت ابژکتیو منطبق با امکانات خود آن‌ها نیستند.<sup>۱</sup>

فرضیه‌ی این نظریه بر قانون طبیعت استوار است که هر وجودی نفی خویش را نیز در خود می‌پرورد. ما این‌جا با "حرکت واقعی" مواجه هستیم و پیداست که از این منظر، واقعیت ابژکتیو فاقد خرد است و تحقق خرد تبدیل به یک وظیفه می‌شود. این‌جا سوژه که البته به صورت روح خودآگاه به آزادی رسیده است، هم توان شناخت قوای نفی-کننده را دارد و هم می‌تواند با اتخاذ اراده، واقعیت موجود را چنان دگرگون سازد که یک واقعیت دیگری را به وجود بیاورد. منتها این آزادی که مد نظر هگل است، نه در واقعیت ابژکتیو، بلکه فقط در حوزه‌ی تفکر متحقق می‌گردد، زیرا به نظر وی هیچ کس در جهان واقعی، حال بر تخت سلطنت نشسته و یا به زنجیر بردگی افتاده باشد، آزادی تام ندارد. به بیان دیگر، فقط در حوزه‌ی تفکر است که سوژه از یک طرف، به امکان و ضرورت دگرگونی پی می‌برد و از طرف دیگر، مفاهیم ایده‌آلیستی را با استناد به حق خودآگاهی خویش متکامل می‌کند.<sup>۲</sup> به این صورت که شکل مستقیم ابژه‌ها، اشکال واقعی و خردمند آن‌ها نیستند و باید در آینده به وجود بیایند. نزد هگل روش و ابزار تفکر، دیالکتیک است که وی آن‌را "روح اعتراضی" و "فلسفه‌ی نفی‌کننده" می‌نامد. به بیان دیگر، دیالکتیک نزد هگل به معنی نفی آگاهانه، یعنی نفی تجربه و واقعیت ابژکتیو است که البته یک روح خلاق دارد و از این بابت، یک واقعیت دیگر که همان واقعیت سوژکتیو است، متکامل می‌سازد.

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Wissenschaft der Logik, ۲ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۴ und ۵, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt, Ba. II, S. ۷ und

Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main, S. ۱۲۵

<sup>۲</sup> Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Wissenschaft der Logik, ebd., Bd. II, S. ۱۳f. und

Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): ebd., S. ۲۱۰

فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مواجه می‌شویم.<sup>۱</sup> برای نمونه هگل در کتاب "علم منطق" حرکت دورانی دیالکتیک جهت فراروی از تضاد را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«آن چیزی که برای علم ماهوی است نه آنقدر که یک چیز ناب، مستقیماً آغاز بوده باشد بلکه کلیت آن یک حرکت دورانی در خود است که در آن اولی هم‌چنین آخری و آخری هم‌چنین اولی گردد (...). بعداً آغاز از طریق این پیشروی، آن چیزی را از دست می‌دهد که در این تعیین اصولاً یک چیز مستقیم و مجرد بوده باشد، آن یک چیز وساطت شده می‌شود و خط حرکت پیشروی علمی خود را به صورت یک دایره در می‌آورد. هم زمان نتیجه می‌شود که آن چیزی که آغازکننده است، در حالی که هنوز نامتکامل و بی محتوا است، در آغاز هنوز واقعی شناخته نمی‌شود و نخست علم و البته در تمامی تکامل خویش تبدیل به شناخت نهایی، یعنی پرمحتوا و این چنین واقعاً مستدل شده است.»<sup>۲</sup>

بنابراین روشن می‌شود که چرا هگل منطق را کلی‌ترین شکل وجود می‌خواند که در یک حرکت دورانی از تفکر از تضاد فراروی می‌کند و تفکر و وجود را به وحدت می‌رساند. این‌جا این حرکت فکری چنان وجود را متأثر و بازتولید می‌کند که وجود سرانجام به شکل واقعی خود در می‌آید. به این معنی که شکل با ماهیت خود سپس به وحدت و وجود به خردمندی می‌رسد.

ما آثار منطق تضاد در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را در مکتوبات متأخر وی می‌یابیم که جهت استنتاج فلسفه‌ی حق از آن سود می‌برد. هگل این‌جا دیگر مانند دوران اقامتش در پنا در پی دگرگونی واقعی جامعه‌ی آلمان نیست و تحت عناوین "جامعه‌ی عرفی" و "جامعه‌ی آشتی‌یافته" به توجیه "اوضاع موجود" می‌پردازد. به این صورت که هگل خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت را به صورت مقوله‌های مستقل در نظر می‌گیرد و

<sup>۱</sup> Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۵۱f.

<sup>۲</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۶۴): Wissenschaft der Logik, ebd., Bd. I, S. ۷۵f., und

Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main, S.۳۲۳f.

هگل با منطق تضاد مواجه هستیم. به این صورت که وجوه منفی واقعیت ابژکتیو در کشمکش با مفاهیم خردگرا قرار می‌گیرند و از آن‌جا که این مفاهیم از امکان یک واقعیت آتی گزارش می‌دهند و از آن‌جا که بنا بر قانون طبیعت هر چیزی نفی خود را در درونش می‌پرورد، در نتیجه در یک روند گذار از این جوانب منفی عبور می‌شود و این حرکت دیالکتیکی تا زمانی ادامه می‌یابد که مفهوم با ماهیت یکسان و از تضاد فراروی شود. به این ترتیب، منطق تضاد نزد هگل از یک حرکت دیالکتیکی میان وجود، مفهوم و ماهیت گزارش می‌دهد، در حالی که مفهوم به صورت نتیجه‌ی خودآگاهی سوژه، وساطت وجود با ماهیت را به عهده می‌گیرد.

این‌جا جهت درک نقش منطق هگل در تکامل ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مارکس تأکید بر دو نکته حائز اهمیت است: اول این‌که، شرط وحدت مفهوم با ماهیت، تعمیم مفهوم است و یا به زبان خود هگل، "من سوژه"، یعنی سوژه‌ی خودآگاه باید تبدیل به "ما سوژه"، یعنی تبدیل به "روح جهان" شود. ما این‌جا با منطق تاریخ در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مواجه هستیم که به صورت سوژکتیو، واقعیت ابژکتیو را به وجود می‌آورد.<sup>۱</sup> دوم این‌که، منطق تضاد و منطق تاریخ در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل در اشکال متفاوت متحقق می‌شوند. در حالی که منطق تاریخ یک شکل ممتد از تکامل "روح جهان" را به خود می‌گیرد، اما منطق تضاد از یک حرکت دیالکتیکی به صورت دورانی گزارش می‌دهد. به این عبارت که مبدأ و مقصد این حرکت دورانی مشابه است، زیرا با یک مقوله آغاز می‌شود و به همان مقوله خاتمه می‌یابد.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، حرکت دورانی دیالکتیک از وجود عزیمت می‌کند و دوباره به وجود می‌انجامد، منتها این وجود آخری، یک وجود دیگری است که تحت تأثیر مفهوم قرار گرفته و متکامل و خردمند شده است. ما این‌جا با وحدت مفهوم با ماهیت، یعنی با وحدت روبنا با زیربنا در

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۳, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Cannstatt, S. ۲۴ und

Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): ebd., S. ۲۸

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۱۸): مارکس یا لنین؟ – نقدی بر آگاهی‌تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین

ما این‌جا با ابعاد ایدئولوژی لیبرالیسم آشنا می‌شویم که تمکین شهروندان به قانون و قدرت اجرایی دولت را شرط تشکیل "جامعه‌ی خردمند، آشتی‌یافته و عرفی" می‌خواند. به بیان دیگر، دولت از منظر هگل زمانی خردگرا و عرفی محسوب می‌شود، همین‌که تحت تأثیر مفهوم (قانون) قرار بگیرد و منجر به وحدت مفهوم با ماهیت و آشتی اجتماعی شود. به این ترتیب، هگل به یک رابطه میان کلیت و واقعیت دست می‌یابد که آن‌را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«واقعیت کلیت است، کلیت اما تنها آن ماهیتی است که از طریق تکاملش به اتمام رسیده است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با منطق تضاد، یعنی با یک حرکت دیالکتیکی میان وجود، مفهوم و ماهیت مواجه هستیم که به صورت دورانی متحقق می‌شود و پس از وحدت مفهوم با ماهیت، واقعیت را که برابر با کلیت است، می‌سازد. به این ترتیب، هگل مدعی می‌شود که وجود از تمامی اجزای غیرمنطقی مبرا شده که البته برابر با واقعیت و هم‌چنین کلیت می‌باشد.

منتها فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تنها تا زمانی منطقی و قانع کننده به نظر می‌رسد که فراتر از موضوع امکان و ضرورت دگرگونی وجود، هنوز مسئله‌ی حدود را مطرح نکرده است. این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که آیا تحت تأثیر آن محدودیت‌هایی که حق مالکیت خصوصی و قرارداد سرمایه با کار مزدی به وجود می‌آورند، اصولاً تحقق آزادی و برابری واقعی شهروندان ممکن است؟ آیا با استفاده از یک حرکت دورانی و دیالکتیکی از تفکر، واقعاً فراروی از تضادهای ماتریالیستی و درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی امکان دارد؟ و یا این‌که مفاهیم جنجالی و مثبت‌گرا مانند: آزادی، برابری، فردیت و حق مالکیت خصوصی تنها اشکال ظاهری یک ماهیت متضاد، یعنی یک "جهان وارونه" هستند؟ پیداست که از این منظر، جنجال فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک معنی واقعی به خود می‌گیرد، زیرا ما این‌جا نه با ادغام سوژه (مفهوم) با ابژه (ماهیت) و با تشکیل وحدت، بلکه با یک تفکر ناب، یعنی با آن تفکری که خود را متفکر شده است، مواجه

مدعی می‌شود که دولت با ادغام روح منتهای خانواده و جامعه‌ی بورژوازی در خود تبدیل به روح نامتناهی شده است.<sup>۱</sup> شکل حقوقی جامعه‌ی ایده‌آلی هگل از طریق تفکر دیالکتیکی موجه می‌شود. به این شرح که حرکت دیالکتیکی از تضاد در خانواده آغاز می‌شود، زیرا آن عشقی که منجر به تشکیل خانواده شده است، در روند زمان مضمحل می‌گردد. نتیجه‌ی این روند فردیت است که اعضای حقیقی خانواده را به صورت اعضای حقوقی در جامعه‌ی بورژوازی ادغام و نفی می‌کند. این‌جا آشتی آن‌ها از طریق قرارداد و قوانین مدنی وساطت و تضمین می‌شود. منتها خود جامعه‌ی بورژوازی به دلیل کثرت اقشار و اصناف متضاد است و این‌جا نیز تضادها از طریق مجلس اقشار و اصناف وساطت و آشتی شهروندان از طریق تصویب قوانین عرفی تضمین می‌شود. به این ترتیب، خانواده در جامعه‌ی بورژوازی و سپس جامعه‌ی بورژوازی در دولت ادغام و نفی می‌شوند. ما این‌جا با نفی نفی سر و کار داریم که البته بنا بر منطق تضاد در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل منجر به اثر مثبت، یعنی مسبب وحدت جامعه با وجود کثرت آن می‌شود.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حرکت دیالکتیکی نزد هگل مربوط به یک تقابل ساده از تز با آنتی تز و تولید سنتز نمی‌شود که در فقدان سوژه‌ی شناسا و آگاهی و بدون تاریخ فرهنگی متحقق می‌گردد. به این صورت که هگل روند انحلال خانواده و ادغام فرد و جامعه‌ی بورژوازی در دولت را در ارتباط با موازین اخلاقی و عرفی به چالش می‌کشد و از یک طرف، منشأ نفی وجود را در خود "اوضاع موجود" مستقر می‌کند و از طرف دیگر، بر شکل ایده‌آلیستی جامعه‌ی آشتی‌یافته و ضرورت تشکیل وحدت مفهوم با ماهیت (اوضاع مطلوب) انگشت می‌گذارد. وساطت تضادهای موجود به عهده‌ی قرارداد است که هگل آن‌را "اعلاحضرت مطلق" و هم‌چنین "کلیت عرفی" می‌نامد. این‌جا قانون شکل کلی حقوقی از مفهوم است که مفاهیم به خصوص آن از جمله آزادی، برابری، فردیت و حق مالکیت خصوصی هستند.

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, § ۲۶۲, z. n. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰۵

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie ... ebd., S. ۲۴ und Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): ebd., S. ۲۸



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

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با دو بعد متفاوت از "پراکسیس" مواجه می‌شویم. یکی پراکسیس انسانی، یعنی زیست مادی و دیگری فهمیدن این پراکسیس، یعنی زیست معنوی است که با هم‌دیگر یک کلیت دیالکتیکی را می‌سازند. این‌جا منظور از زیست معنوی آن مفاهیم دینی، ایدئولوژیک و فلسفی هستند که به زیست مادی معنی می‌دهند و "پراکسیس" را موجه می‌کنند.

از آن‌جا که مارکس از انسان به صورت یک "موجود فعال" عزیمت می‌کند، در نتیجه مفهوم "پراکسیس" نیز نزد وی مستقیماً با کار در ارتباط و به معنی پراکسیس مولد است. اما همان‌گونه که وی در انتقاد به جیمز مایلز برجسته می‌سازد، منظور وی از کار یک فعالیت صرف بدنی نیست که انسان با وساطت آن تبادل مادی خود با طبیعت را برقرار می‌سازد. مارکس بر این نکته تأکید می‌کند که حیوان‌ها نیز کار می‌کنند، آشیانه می‌سازند، ذخیره و شکار می‌کنند، وی از حیوانی با نام بیبر نمونه می‌آورد که درخت‌ها را می‌افکند، سد می‌سازد و صیادی می‌کند. برای مارکس تفاوت کار انسانی با کار حیوانی در این‌جا است که انسان سوپژکتیو، یعنی با آگاهی کار می‌کند. این‌جا همان لحظه‌ی تاریخی است که زیست انسانی از زیست حیوانی و طبیعت ناب مجزا می‌شود. به این ترتیب، انسان‌ها جهت تبادل مادی با طبیعت و تأمین زیست مادی خود به سازمان‌دهی تولید و تقسیم کار روی می‌آورند، از تجربه و فن‌آوری سود می‌برند و در پیروی از اصولب‌زیبایی‌شناسی کار می‌کنند.<sup>۲</sup> از این پس، جوامع انسانی به وجود می‌آیند که به اضافه تولید دست می‌یابند و بر خلاف مابقی موجودات از خود آثار فرهنگی

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۷

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Auszüge aus James Mills Buch, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۴۵ff., Berlin (ost), S. ۴۶۲ und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۱۷

هستیم. این‌جا موضوع انتقاد، نقد آن روش تفکر هگلی است که توان درک تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی را ندارد و از این بابت، با وجودی که با استناد به یک خرد خودبنیاد انگیزه‌ی تکامل یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی را دارد، اما جهت توجیه "اوضاع موجود" به حوزه‌ی استعلائی می‌گریزد. بنابراین اتفاقی نیست که خود هگل به شرح زیر به تخطئه‌ی آن خردی می‌پردازد که در گذشته می‌خواست با توسط آن "اوضاع موجود" را به "اوضاع مطلوب" دگرگون سازد:

«آنچه واقعیت است، خردمند و آن‌چه خردمند است، واقعیت است.»

از همین منظر است که ما می‌توانیم برخورد دوگانه‌ی مارکس به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به خوبی بفهمیم. همان‌گونه که لوکاج به درستی می‌گوید، مارکس در آثار اولیه‌ی خود با هگل به صورت یک سگ مرده رفتار می‌کند.<sup>۱</sup> وی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را اسرارآمیز، جنجالی، غیرواقعی و محصول فعالیت ایدئولوژیک و دین‌سازی می‌داند که سوژه‌ی آن اصولاً دروغ است. اما مارکس در آثار متأخر خود هگل را یک متفکر غول‌آسا و خود را شاگرد وی می‌نامد و هشدار می‌دهد که با وی نباید مانند یک سگ مرده رفتار کرد. در حالی که مارکس اصولاً منطق تاریخ هگل را انتزاعی و مردود می‌شمرد و تا پایان عمر خود نیز به این انتقاد پایبند ماند، اما در مورد منطق تضاد وی موضع دیگری داشت. برای وی دیالکتیک هگل کله پا بود و باید آن‌را بر هم ریخت تا "هسته‌ی منطقی" را در پوسته‌ی اسرارآمیز آن کشف کرد.<sup>۲</sup> منتها مارکس زمانی به این موضوع به درستی دست یافت که از فلسفه‌ی هگلی‌های جوان عبور کرده و در برابر انسان‌شناسی ایده‌آلیستی فویرباخ به یک انسان‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی رسیده بود. به این ترتیب، مارکس دیگر مانند فویرباخ انسان را یک "موجود حساس" نمی‌شمرد و از انسان به صورت "موجود فعال" عزیمت می‌کرد. مفهوم کلیدی این انسان‌شناسی "پراکسیس" است که مارکس آن‌را به شرح زیر در تز هشتم فویرباخ خود مطرح می‌کند:

<sup>۱</sup> Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۶۵): Der junge Marx – Aus Wissenschaft und Dichtung, Neske-Verlag

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با همان منطق تضاد هگلی مواجه می‌شویم که مبدأ و مقصد آن یکی است. به این صورت که حرکت دورانی از زیربنا، یعنی زیست مادی آغاز می‌شود و با آن آگاهی، یعنی زیست معنوی که غنی‌تر شده و تداوم "اوضاع موجود" را برابر با زوال فهمده، بر زیربنای موجود واکنش می‌کند و یک زیربنای نوین را به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، زیربنای نوین یک زیربنای دیگر، یعنی محصول فعالیت آگاه انسان‌ها است. بنابراین در حالی که مارکس بر خلاف هگل از اولویت ابژه عزیمت می‌کند، اما ابژه‌ی مورد نظر وی سوژکتیو است. از این بابت، مارکس همواره از صفت "موضوعیت‌یافته"<sup>۱</sup> برای مفاهیم جهان، طبیعت، انسان و کار استفاده می‌کند که نقش فعال و آگاه انسان‌ها را در دگرگونی واقعی آن‌ها برجسته سازد. به این عبارت که آگاهی اجتماعی (افکار عمومی) از بطن زیست مادی، یعنی از هستی انسان‌ها رشد می‌کند و با واکنش مستقیم بر "اوضاع موجود"، "اوضاع مطلوب" به وجود می‌آورد. از این منظر، دگرگونی واقعی دیگر ارتباطی با خودآگاهی فردی هگلی ندارد که به صورت مفهوم جنجالی متکامل می‌شود و بعداً به صورت روح ملت در آمده و "اوضاع موجود" را به "اوضاع مطلوب" دگرگون می‌کند. بنابراین ما نزد مارکس با حرکت ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مواجه هستیم که البته از طریق درجات متفاوت تقسیم کار اجتماعی قابل تماز است.

این‌جا جهت درک درست نقش منطق هگلی در تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس تأکید بر دو نکته را ضروری است که در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" طرح می‌شوند. اول این‌که، آگاهی از آغاز یک تولید اجتماعی بوده و تا زمانی که انسان‌ها وجود دارند، نیز به همین منوال خواهد بود. دوم این‌که، تقسیم کار اجتماعی زمانی تبدیل به تقسیم کار واقعی می‌شود که کار یدی و جسمی از کار فکری و ذهنی مجزا گردد. از این پس، حق مالکیت و طبقاتی اجتماعی پدید می‌آیند. به این صورت که آگاهی از پراکسیس مولد مستقل و تبدیل به تئوری ناب، یعنی دین، فلسفه و ایدئولوژی می‌شود

<sup>۱</sup> gegenständlich

و تمدن تاریخی به جای می‌گذارند.<sup>۱</sup> ما مصداق انسان‌شناسی مارکس را هم‌چنین در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم که بر پنج شرط تشکیل تاریخ فرهنگی به این شرح تأکید می‌کند: اول این‌که، انسان‌ها برای تأمین زیست مادی و تولید مایحتاج خود به کار روی می‌آورند. دوم این‌که، تأمین نیازهای اولیه همواره منجر به ایجاد نیازهای نوینی می‌شود. سوم این‌که، اجبار به اضافه تولید فراتر از تأمین نیازهای فردی است، که دلیلش ضرورت تولید مثل انسان است. چهارم این‌که، روابط انسان‌ها با یک‌دیگر است، یعنی درجه‌ای از تقسیم کار اجتماعی که به صورت نیروی مولد عمل می‌کند و پنجم، آگاهی است. بنابراین از آن‌جا که انسان‌ها با آگاهی و از طریق سازمان‌دهی اجتماعی شیوه‌ی به خصوص زیست مادی خود را تولید می‌کنند، در نتیجه صاحب تاریخ، فرهنگ و تمدن می‌شوند.<sup>۲</sup> ما این‌جا از یک طرف، با یک درجه‌ای از تکامل زیست مادی روبرو هستیم و از طرف دیگر، با اشکال آگاهی سر و کار داریم که البته از بطن این زیست مادی رشد می‌کنند، اما در واکنش به زیست مادی منجر به دگرگونی آن می‌شوند. بنابراین مارکس در تکامل دانش ماتریالیسم تاریخی به یک دیالکتیک به خصوص از زیربنا و روبنا دست می‌یابد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در گروندریسه می‌یابیم:

«البته تکامل نه بر زیربنای قدیمی بلکه بر تکامل خود این زیربنا صورت گرفت. بالاترین تکامل خود این زیربنا (...) نقطه‌ای است که از درونش زیربنا به شکلی تنظیم شده که با بالاترین تکامل نیروهای مولد و از این رو همچنین با غنی‌ترین تکامل افراد هماهنگ است. هنگامی که این نقطه نائل می‌آید، ادامه‌ی تکامل به صورت زوال به نظر می‌رسد و تکامل نوین از یک زیربنای نوین آغاز می‌شود.»<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> همان‌گونه که مارکس در نامه‌ای به انگلس اشاره می‌کند، برای وی این مسئله با اهمیت است که اشکال ظاهری "جهان وارونه" را به صورت منطقی و تاریخی به بند نقد بکشد.

Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe - Marx an Engels, Oktober ۱۸۴۴, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۵f., Berlin (ost), S. ۵

<sup>۲</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), und

Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): ebd., S. ۳۲۸

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ - ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۴۳۹

شکل اولی سرمایه نیاز به یک عامل بیرونی، یعنی نیاز به سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته دارد، شکل دومی سرمایه به صورت یک "سوژه‌ی خودکار که از درون خود" فعال و مستقل شده است، در آمده که هم‌چنین خود را بازسازی می‌کند. منظور این‌جا ظهور یک شیوه‌ی نوین و یک شکل مسلط و جهان‌شمول از تولید کالاها است که مارکس منطق درون‌ذاتی آن‌را "خود ارزش افزایی ارزش" می‌خواند<sup>۱</sup> و مفهوم سرمایه را به شرح زیر در گروندریسه متکامل می‌کند:

«برای این‌که مفهوم سرمایه را تکامل داد، ضروری است که نه از کار، بلکه از ارزش آغاز کرد و البته از ارزش مبادله که بخوبی در حرکت دوران تکامل شده است. این به همان مقدار غیر ممکن است که مستقیماً از کار به سرمایه عبور کرد، مانند [عبور] مستقیم از نژادهای متفاوت انسانی به بانکدار و از طبیعت به ماشین بخار.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا نیز مارکس جهت تکامل مفهوم دیالکتیکی سرمایه از منطق تضاد هگل که شکل دورانی دارد و مبدأ و مقصد آن یکی است، سود می‌برد. به این صورت که حرکت دیالکتیکی سرمایه از ارزش مبادله آغاز می‌شود و به ارزش افزوده، یعنی سود سرمایه می‌انجامد. در هر دو حالت ما با ارزش مواجه هستیم، در حالی که ارزش افزوده تغییر شکل داده و هنگفت‌تر شده است.

منتها از آن‌جا که ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس یک "دانش مثبت" از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی است، در نتیجه بر خلاف فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از تضاد فراروی نمی‌کند و به آشتی و وحدت ظاهری دست نمی‌یابد. به بیان دیگر، هگل تنها از طریق یک حرکت ناب فکری، یعنی آن تفکری که خود را متفکر شده است، می‌توانست بر وحدت سوژه با ابژه تأکید کند و نسبت به تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری بی‌اعتنا بماند. این‌جا تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse..., ebd., S. ۳۶۳ f. und Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ebd., S. ۱۶۹ und Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster, S. ۱۶۶

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse..., ebd., S. ۱۷۰ und Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): ebd., S. ۳۲۳

و تحت تأثیر روبنا است که لذت، از رنج کار و تولید، از مصرف مجزا و به طبقات متضاد تعلق می‌گیرد.<sup>۱</sup>

از آن‌جا که طبقه‌ی حاکم مستقیماً در روند تولید نقشی ندارد و به اجبار باید از اضافه تولید اجتماعی زندگی و از حق مالکیت خود حفاظت کند، در نتیجه نیاز به شکل و ذهنیت غیر، یعنی توجیه ایدئولوژیک دارد که آن انسان‌هایی که مستقیماً در روند تولید سهیم هستند، متقاعد سازد که با وجود تضادهای درون‌ذاتی و ابژکتیو جامعه‌ی طبقاتی، روند جامعه در راستای تحقق منافع خود آن‌ها سپری می‌شود. در حالی که دین بر ضرورت رستگاری انسان‌ها تأکید می‌کند و برای مؤمنان یک عالم دلپسند اخروی می‌سازد، اشکال ایدئولوژیک و فلسفی به تقلیل‌گرایی روی می‌آورند و اشکال مقدر و مثبت‌گرای دنیوی را تکامل می‌کنند. پیداست که انگیزه در هر دو حالت سلب آگاهی، اراده و آزادی از انسان‌ها و تدارک انفعال آن‌ها است که از شرکت در نبرد طبقاتی پرهیزند. به این ترتیب، طبقه‌ی حاکم همواره بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از جامعه قرار می‌دهد که قدرت ذهنی حاکمیت‌اش را نیز بسازد. از این پس، قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم به صورت یک "آگاهی از جهان وارونه" در می‌آید و آن هنگام که بر افکار عمومی چیره شود، از خود آگاهی تولیدکنندگان مستقیم از نقش خود در تولید ثروت اجتماعی و شناخت خود به صورت طبقه ممانعت می‌کند.

پیداست که پراکسیس نبرد طبقاتی با تکامل شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری ابعاد به مراتب گسترده‌تر و پیچیده‌تری را به خود گرفته است. به این عبارت که اقتصاد سیاسی حوزه‌ی تولید و توزیع ثروت اجتماعی و بازتولید جامعه را در بر می‌گیرد که البته در تفاوت با نظام فئودالی گذشته به صورت یک حوزه‌ی مستقل در آمده و بر جامعه‌ی بورژوازی حکم‌فرمایی می‌کند. به بیان دیگر، دانش اقتصادی و قوانین بازار ظاهراً از بستر اجتماعی خود مستقل شده و به صورت مسلط و بدون در نظر گرفتن عواقب اقتصادی، اجتماعی و محیط زیستی خود منطق به خصوص سرمایه را بر جوامع انسانی تحمیل می‌کنند. مارکس در این ارتباط میان سرمایه که از منظر تاریخی در حال شدن است و آن سرمایه که به انجام رسیده است، تمیز می‌دهد. در حالی که

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, ebd., S. ۲۹f.

ابزار تولید هستند و تولیدات خود را به بازار کالاها عرضه می‌کنند و یا در غیر این صورت باید نیروی کار خود را به صورت کالا بفروشند و به بردگی کار مزدی تن دهند.

پیداست که اشکال شیء‌وارگی و بت‌انگاری که مستقیماً از بطن انقلاب صنعتی و شیوهی مدرن تولید سرمایه‌داری رشد کرده‌اند، بر زیست اجتماعی واکنش و به صورت امور اجباری در آگاهی و حتا در ضمیر ناخودآگاه انسان‌ها نیز رسوخ می‌کنند. در حالی که شیء‌وارگی و بت‌انگاری بدون تردید مستقیماً در ادغام اجتماعی کارگران در جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری نقش دارند و مانعی در برابر شرکت آن‌ها در پراکسیس نبرد طبقاتی می‌سازند، همین نقش را دین، فلسفه و ایدئولوژی به صورت غیرمستقیم به عهده می‌گیرند. به این صورت که این اشکال ایدئولوژیک ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری را با نیروهای مولد وساطت می‌کنند. در حالی که طبقه‌ی حاکم هم‌چون گذشته بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از جامعه قرار می‌دهد که قدرت ذهنی حاکمیت‌اش را بسازد، لیکن در جهان مدرن نه دیگر از طریق دگم‌های دینی و تقدیس، یعنی با رجوع به ایمان و تصور، بلکه با استفاده از اندیشه و تفکر است که اشکال واقعی جامعه‌ی بورژوازی متکامل می‌شوند. مارکس در این ارتباط از "دین مثبت" نیز سخن می‌راند که نقش ادیان در جهان مدرن را برجسته سازد. پیداست که این‌جا نیز هم‌چون گذشته برنامه‌ی انفعال انسان‌ها ریخته و مانعی در برابر بروز نبرد طبقاتی ساخته می‌شود.

بنابراین دین، فلسفه و ایدئولوژی تنها زمانی به توفیق نهایی دست می‌یابند که انسان‌ها را متقاعد سازند که "ارزش افزایی سرمایه" و تداوم نظام سرمایه‌داری به نفع خود آن‌ها است. آن‌ها باید منجر به ازخودبیگانگی کارگران نسبت به تاریخ مبارزاتی و نقش یکتا و واقعی خودشان در روند تولید ثروت اجتماعی شوند و طبقه‌ی کارگر را دچار تفرقه‌ی خودکرده سازند. این‌جا دین، فلسفه و ایدئولوژی همان نقش اسرارآمیز کالا، یعنی بت‌انگاری را به عهده دارند که موجودیت نظام سرمایه‌داری را موجه می‌کند. به بیان دیگر، خود کالا به صورت ارزش مبادله یک بعد ایدئولوژیک را به وجود می‌آورد که هم واقعیت سرمایه‌داری را می‌پوشاند و هم اقتصاددانان بورژوازی را در نظریاتشان

در دو حوزه تولید و حوزه توزیع ثروت اجتماعی بروز می‌کند. اما مناسبات تولید فقط شامل کارخانه و روند تولید ماتریالیستی نمی‌شود که انگاری فاقد روح و تاریخ فرهنگی است، زیرا از بطن روند تولید اشکال به خصوص آن و از جمله شیء‌وارگی نیز رشد و بر زیست اجتماعی انسان‌ها واکنش می‌کند. به این صورت که انسان‌ها فقط از طریق "کار موضوعیت‌یافته"، تقسیم کار اجتماعی و با پیروی از اصول زیبایی‌شناسی اشیاء نمی‌سازند و خدمات و هنر خود را به بازار و جامعه عرضه نمی‌کنند، بلکه از یک طرف، محصول کار آن‌ها به صورت یک واسطه و یک قدرت مستقل در آمده و بر روابط مابینی آن‌ها حکم‌فرمایی می‌کنند و از طرف دیگر، انسان‌ها با وجود امکانات و خلاقیت‌های متفاوتی که دارند، در بازار کار یکسان شده، نیروی کار آن‌ها شکل کالایی به خود گرفته و مانند اشیاء قابل تعویض می‌شوند. افزون بر این، روند تولید کالایی رابطه‌ی نیروهای مولد با محصول کار آن‌ها را قطع می‌کند و منجر به بت‌انگاری می‌شود. به این صورت که این انسان‌ها هستند که از طریق پراکسیس مولد، یعنی از طریق کار شکل‌دهنده مواد مادی را دگرگون و تبدیل به موضوع اجتماعی می‌کنند و پیداست که منشأ خواص محصولات کار آن‌ها آموزش، تردستی، قوای حسی و خلاقیت خودشان است. اما از آن‌جا که ارزش مبادله و جهان کالاها رابطه‌ی کارگران با تولیدات خود آن‌ها را قطع می‌کنند، در نتیجه این خواص نیز مستقیماً به طبیعت خود کالا منسوب می‌شوند. انگاری که کالا خودش فی‌نفسه دارای این خواص ویژه است، انگاری که کالا یک روح مستقل و خارج از طبیعت کارگران به عنوان سوژه دارد. به این عبارت که کالا مستقل به نظر می‌آید و انگاری که به صورت سوژه خواص طبیعی خود را به ناظر انعکاس می‌دهد. مارکس در این ارتباط از یک سو تفاهم صحبت می‌کند زیرا کارگران نیز به محصولات کار خود به صورتی می‌نگرند که انگاری خارج از طبیعت خود آن‌ها هستند.<sup>۱</sup> ما این‌جا با جایجایی سوژه با ابژه و منطق جهان وارونه‌ی نظام سرمایه‌داری مواجه می‌شویم که تمامی شئون اجتماعی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و از انسان‌ها می‌طلبد، که بنا بر منطق کالا زندگی خود را سامان دهند. آن‌ها یا مالک

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ebd., S. ۸۶f. und Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff., Frankfurt am Main, S. ۱۳۵

تری از تکامل فردی دست می‌یابد، در نتیجه تدام "اوضاع موجود" را نیز به صورت زوال اجتماعی می‌فهمد و پیداست که جهت دگرگونی آن فعال می‌گردد. این‌جا هم-چنین پیداست که انسان با آن دین، فلسفه و ایدئولوژی تلاقی می‌کند که طبقه‌ی حاکم به صورت آگاهی از جهان وارونه‌ی سرمایه‌داری و قدرت ذهنی حاکمیت جهت حفاظت از منافع طبقاتی و جایگاه اجتماعی خویش تدارک دیده است. در حالی که دگرگونی طبیعت بیرونی جنبه‌ی مادی دارد و منشأ تضاد ماتریالیستی در جامعه‌ی طبقاتی است، اما دگرگونی طبیعت درونی انسان جنبه‌ی غیرمادی دارد که منسوب به اندیشه و شناخت‌شناسی می‌شود. وظیفه‌ی دین، فلسفه و ایدئولوژی نیز به عنوان واسطه‌های جامعه‌ی طبقاتی مشخصاً همین‌جا است که انسان‌ها را چنان به سلطه‌ی یک "آگاهی از جهان وارونه" بکشند که مبدا تضاد ماتریالیستی خارج از حوزه‌ی قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم بیان شود و تسلط دولت بر جامعه متزلزل گردد. به عبارت دیگر، از طریق دین، فلسفه و ایدئولوژی موانعی در برابر خودآگاهی انسان‌ها مستقر می‌شوند که کارگران را به صورت فرودستان در نظام سرمایه‌داری ادغام و منفعل سازند. بنابراین اشکال ایدئولوژیک تنها ابزار حکومتی و فقط از این بابت ضروری هستند، زیرا نبرد طبقاتی از طریق خشونت صرف دولتی غیرقابل سرکوب و کنترل است. به بیان دیگر، اشکال ایدئولوژیک یک تاریخ مختص به خود را ندارند و دین با دین و فلسفه با فلسفه سخن نمی‌گوید، همان‌گونه که مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«مبنا، انسان‌های واقعی و فعال در نظر گرفته و از روند واقعی زندگی آن‌ها هم‌چنین تکامل بازتاب‌های ایدئولوژیک و پژواک‌های این روند زندگی تشریح می‌شوند. (...). اخلاق، دین، متافیزیک و سایر ایدئولوژی و اشکال آگاهی‌ها که با آن‌ها متناسب اند، در این‌جا دیگر ظاهر استقلال‌یافته را حفظ نمی‌کنند. آن‌ها فاقد تاریخ اند، آن‌ها فاقد تکامل اند، بلکه انسان‌ها که تولید مادی خویش و تبادل مادی خویش را تغییر می‌دهند، همراه با آن‌ها واقعیت خویش و هم‌چنین تفکر و تولید تفکر خویش را تغییر می‌دهند.»<sup>۱</sup>

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

محق می‌کند. انگاری که تحت قانون منصفانه‌ی ارزش و دست نامرئی بازار هر کسی پاداش مناسب توان و زحمت خود را می‌گیرد. انگاری که کارمزد تنها هزینه‌ی تولید محسوب می‌شود که کاملاً منصفانه به کارگران تعلق گرفته است. انگاری که بازار مسئول تدارک برابری، آزادی و انصاف میان شهروندان است. مارکس در نقد این روابط از "اشکال ایزکتیو تفکر" و از "ظاهر موضوعیت‌یافته"، یعنی از اشکال ایدئولوژیک نیز صحبت می‌کند.<sup>۱</sup> به این معنی که این اشکال ایدئولوژیک به صورت نظریات معتبر اجتماعی فعال می‌شوند و نه تنها نظام سرمایه‌داری را موجه می‌کنند و کارگران را در برابر سرمایه‌دار به انفعال می‌کشند، بلکه سرمایه‌دار را به صورت یک رابطه‌ی اجتماعی به وجود می‌آورند که از تسلط، نفوذ و قدرت آن گزارش می‌دهد. این‌جا واقعیت متضاد جامعه‌ی بورژوازی با ظواهری مسلح می‌شود که انگاری خردمند و منصفانه است. پیداست که تحت این شرایط تضاد در حوزه‌ی توزیع ثروت اجتماعی نیز با کم و بیشی از مقاومت حل و فصل می‌شود. به این صورت که بنا بر توازن قوا و نتایج نبرد طبقاتی، ثروت اجتماعی به صورت سود سرمایه، رانت و کار مزدی میان طبقات متضاد تقسیم می‌گردد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نقد اقتصاد سیاسی مارکس، یک نقد ماتریالیستی و دیالکتیکی از کلیت مناسبات جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری است. ما این‌جا نه اثری از یک نقد صرف ماتریالیستی و یا حرکت دترمینیستی می‌یابیم و نه مارکس مناسبات جامعه‌ی بورژوازی را موجه می‌کند. به نظر می‌رسد که سرچشمه‌ی کشفیات تئوریک مارکس را باید در آن انسان‌شناسی به خصوص جستجو کرد که وی پس از عبور از ماتریالیسم فویرباخ و در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به آن دست یافت. از این پس، مارکس همواره از انسان به صورت "موجود فعال" عزیمت می‌کرد که البته از انسان‌شناسی فویرباخ (موجود حساس) و هگل (موجود متفکر) به مراتب غنی‌تر و واقعی‌تر است. حرکت دیالکتیکی این‌جا به این معنی است که انسان از طریق کار نه تنها زیست مادی و طبیعت بیرونی (زیربنا)، بلکه زیست معنوی و طبیعت درونی خود (روبنا) را نیز دگرگون می‌سازد. از آن‌جا که انسان در این روند همواره به شکل غنی-

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ebd., S. ۹۷

موضوع این نوشته تشریح انتقادی دیالکتیک و منطق تضاد هگل است که در یک حرکت دورانی و به صورت یک حرکت فکری مفاهیم ایده‌آلیستی را متکامل و ظاهراً از تضاد فراروی می‌کند. نتیجه این فعالیت فلسفی توجیه "اوضاع موجود" است. همان‌گونه که این‌جا مطرح شد، با وجودی که مارکس یکی از سرسخت‌ترین منتقدان فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بود، اما از منطق تضاد وی برای تکامل مفاهیم ماتریالیستی و دیالکتیکی سود برد. بنابراین همانند مفهوم "نبرد طبقاتی"، ما باید مابقی مفاهیم انتقادی مارکس را نیز در کلیت متضاد آن‌ها درک کنیم. برای نمونه "سرمایه" یک مفهوم دیالکتیکی است که پس از دگرگونی کار مشخص به کار مجرد و تحکیم شکل کلاسی بر جامعه‌ی انسانی، از یک طرف، منطق درون‌ذاتی خود، یعنی "خود ارزش افزایی ارزش" را دنبال می‌کند و از طرف دیگر، از بطن تضادهای درون‌ذاتی میان نیروهای مولد با مناسبات تولید، اشکال مجرد شیء‌وارگی و بت‌انگاری را نیز به وجود می‌آورد که البته دوباره بر واقعیت واکنش و "اوضاع موجود" را موجه و بازسازی می‌کنند. به همین منوال نیز باید مفاهیم "نیروهای مولد" و "مناسبات تولید" را در کلیت متضاد آن‌ها فهمید. به این دلیل که مفهوم "مناسبات تولید" فقط شامل کارخانه و شرایط کلی تولید مانند: نیروگاه برق، راه‌آهن و جاده نمی‌شود، بلکه اشکال متفاوت از ادغام اجتماعی را که برای انسان‌ها ماسک‌های اقتصادی می‌سازند و بردگی کار مزدی را بر کارگران تحمیل می‌کنند، نیز در بر می‌گیرد. به همین منوال، مفهوم "نیروهای مولد" نیز از یک کلیت متضاد گزارش می‌دهد، زیرا فقط شامل کارگرانی که در روند تولید ادغام شده‌اند، نمی‌شود، بلکه آن فن‌آوری که منجر به افزایش بارآوری نیروی کار می‌شود و در روند تولید به صورت کار مرده بر کار زنده حکم‌فرمایی می‌کند، را نیز در بر می‌گیرد. پیداست که خود فن‌آوری و صنعت فقط ابزار مادی و ابژکتیو تولید نیستند زیرا به صورت محصول فعالیت آگاه انسان‌ها صاحب تاریخ تکامل، یعنی سوپژکتیو هستند.

بنابراین نه فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به کلی با واقعیت بیگانه است و نه مارکس ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر کرده است. برای هر دوی آن‌ها کلیت برابر با واقعیت است. این‌جا نزاع بر سر جایجایی سوژه با ابژه و اولویت آن‌ها

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس نیز مانند هگل به یک کلیت دیالکتیکی دست می‌یابد و بر خلاف وی نشان می‌دهد که چگونه یک جامعه‌ی ذاتاً متضاد طبقاتی از طریق وساطت اشکال واقعی به یک هماهنگی ظاهری و در نتیجه منززل می‌رسد. در حالی که نیروهای مولد در جامعه‌ی طبقاتی ادغام می‌شوند و سرمایه‌داری به یک ثبات نسبی دست می‌یابد، اما انسان‌ها جهت عبور از "اوضاع موجود" همواره در کشمکش با قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم هستند و از این رو، نطفه‌ی پراکسیس نبرد طبقاتی و نفی نظام سرمایه‌داری در بطن خود جامعه‌ی بورژوازی می‌پرورد. در حالی که هگل از طریق یک حرکت فکری و با استفاده از مفهوم، رابطه‌ی وجود با ماهیت را برقرار می‌کند که البته بنا بر منطق تضاد وی شکل دورانی دارد، مبدأ و مقصد آن مشابه است و بدون تردید تحت تأثیر الهیات مسیحی به وحدت و آشتی می‌رسد، لیکن مارکس همواره از یک "حرکت واقعی" عزیمت می‌کند و این کلیت متضاد را به صورت تکامل مفاهیم مجرد، انتقادی و دیالکتیکی در تئوری خود بازتاب می‌دهد. از این منظر نیز به خوبی روشن می‌شود که چرا تکوین نظام سرمایه‌داری در حرکت دورانی خود نه به آشتی و وحدت، بلکه به تشدید تضاد و نبرد طبقاتی می‌انجامد. به بیان دیگر، همان نقشی را که مفهوم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به صورت دمیروژ (خالق جهان واقعی) بازی می‌کند، "پراکسیس" در ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به عهده دارد. در حالی که نزد هگل سوژه، من شناسا است که از طریق تکامل مفاهیم جنجالی و مثبت‌گرا به خودآگاهی می‌رسد، برای مارکس سوژه پرتلاریا محسوب می‌شود که در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی می‌رسد. منتها نبرد طبقاتی تنها یک حرکت صرف ماتریالیستی نیست که فقط در زیربنا متحقق و پس از چانه‌زنی کارگران با کارفرما بر سر کار مزد و روزانه‌ی کار حل و فصل می‌شود. به بیان دیگر، پراکسیس نبرد طبقاتی از کشمکش پیرامون یک کلیت گزارش می‌دهد که نه تنها دین، فلسفه و ایدئولوژی که مناسبات موجود را موجه می‌کنند، در بر می‌گیرد، بلکه شامل آن دولت بورژوازی نیز می‌شود که با استناد به حق مالکیت خصوصی و قرارداد، بردگی کار مزدی را به صورت یک خشونت اجتماعی بر کارگران تحمیل می‌کند.

## منابع:

- Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff., Frankfurt am Main
- Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis – Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg., Übersetzer und kommentiert, Frankfurt am Main
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Wissenschaft der Logik, ۲ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۴ und ۵, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): System der Philosophie, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۸-۱۰, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۳, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster
- Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main
- Kant, Immanuel (۱۹۷۶): Kritik der reinen Vernunft, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), in: Werkausgabe ۳ Bände, Bd. I, Frankfurt am Main
- Korsch, Karl (۱۹۶۶): Marxismus und Philosophie, Frankfurt am Main

است. در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تحت تأثیر اولویت سوژه قرار دارد، قادر به درک تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی نمی‌شود و تنها به صورت آپریور به آشتی می‌رسد، ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از اولویت ابژه‌ی موضوعیت- یافته عزیمت می‌کند. به "حرکت واقعی" معطوف می‌شود و از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی واقعیت متضاد از پراکسیس نبرد طبقاتی گزارش می‌دهد. به بیان دیگر، برای مارکس تضاد در زیربنا و کشمکش در روبنا مسائل واقعی هستند. زیرا نتیجه‌ی کشمکش در روبنا بر زیربنا واکنش می‌کند و یک واقعیت دیگری را به وجود می‌آورد. ما این‌جا با دو حوزه متفاوت سر و کار داریم که مربوط به پراکسیس می‌شوند و مارکس هر دوی آن‌ها را به بند نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده می‌کشد. یکی حوزه‌ی تضاد است که ماهوی، مادی و موضوعیت‌یافته، یعنی ابژکتیو است و دیگری حوزه‌ی بیان تضاد است که شامل اشکال شئی‌واره، بت‌انگار، دینی، فلسفی و ایدئولوژیک می‌شود و غیر مادی، یعنی سوژکتیو است.

با وجودی که مارکس از طریق ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی یک چنین تئوری انتقادی و انقلابی را در اختیار ما گذاشته است و با وجودی که تحت شرایط موجود، یعنی حاکمیت جبار اسلامی بر مردم ایران و منطقه انتظار می‌رود که "مارکسیست‌های ایرانی" در صدر جنبش روشنگری و نقد تاریخ فرهنگی و اسلامی خود بوده باشند، اما آن چیزی که در واقعیت مشاهده می‌شود، انکار نقش روبنا به صورت یک واقعیت اجتماعی است. تمامی جریان‌های سیاسی که ذهنیت آن‌ها از فلسفه‌ی سیاسی بلشویسم مشروب می‌شود، مبتلا به این بیماری مضمّن شناخت‌شناسی هستند. تمامی آن‌ها با وجود تفاوت‌ها و رقابت‌های سیاسی - از جریان رادیکال جنبش لغو کار مزدی گرفته تا حزب ضد انقلاب توده - در این یک مورد اتفاق نظر دارند که از نقد دین و تاریخ فرهنگی و اسلامی کشور باید پرهیز کرد. آن بخشی هم که به اصطلاح به نقد دین اسلام پرداخته، یک دین دیگر به نام حکمتیسم به وجود آورده است. نتیجه‌ی کار هم، همین تحلیل‌های تقلیل‌گرا از مناسبات اجتماعی در ایران هستند که در واقعیت به وفور مشاهده می‌شوند. مارکس به درستی بر این اصل روانشناسی انگشت می‌گذارد که فعالیت انسان همواره تحت تأثیر شناخت وی قرار می‌گیرد. بنابراین پیداست، تا آن زمانی که شناخت ناقص و غلط است، فعالیت سیاسی نیز نتیجه‌ی شایانی ندارد.

Lenin, W. I. (۱۹۵۹): "Der linke" Radikalismus, die Kinderkrankheit im Kommunismus, in: Lenin-Werke, Bd. ۳۱, S. ۱ ff., Berlin (ost)

Lukacs, Georg (۱۹۶۵): Der junge Marx – Aus Wissenschaft und Dichtung, Neske-Verlag

Lukacs, Georg (۱۹۷۸): Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik, ۵. Auflage, Darmstadt/Neuwied

Luxemburg, Rosa (۱۹۷۲ff.): Zur russischen Revolution, (Manuskript ۱۹۱۸), in derselbe: Gesammelte Werke. Hrsg.: Institut für Marxismus-Leninismus bei ZK der SED, Bd. ۴, S. ۳۳۲ff., Berlin

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

Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern", Marx an Rüge, Kreuznach, im September ۱۸۴۳, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۳f., Berlin (ost)

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

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

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

Marx, Karl (۱۹۷۷): Auszüge aus James Mills Buch, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۴۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe - Marx an Engels, Oktober ۱۸۴۴, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۵f., Berlin (ost)

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

Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)

Pannekoek, Anton (۱۹۶۹): Lenin als Philosoph, Alfred Schmidt (Hg.), Frankfurt am Main

Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main

Rjazanv, D. (۱۹۲۹): Vorwort des Herausgebers, in: Plechanow, G.: Die Grundprobleme des Marxismus, S. ۵ff., in: Verlag für Literatur und Politik, SW ۶۱, Wien, Berlin

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



به درون کتاب راه می‌یابد. با استناد به دیالکتیک دانش و واقعیت که مارکس این‌جا عریان می‌سازد، دلیل از هم‌گسیختگی آگاهی تئوریک و نقش حاشیه‌ای "اپوزیسیون چپ" در پراکسیس سیاسی کشور نیز به درستی روشن می‌گردد. پیداست که سرچشمه‌ی این از هم‌گسیختگی نیز در خود واقعیت از هم‌گسیخته قرار دارد که یک راه حل دیالکتیکی را در مناسبات واقعی جامعه‌ی ایران می‌طلبد.<sup>۱</sup>

البته نه باید و نه می‌توان انکار کرد که "اپوزیسیون چپ" ایران، با وجود سرکوب بی‌امان نظام جمهوری اسلامی به مراتب داناتر، با تجربه‌تر، واقع‌بین‌تر و از نظر فرهنگی به مراتب مرتفع‌تر از چهل سال گذشته گشته است و به احتمال زیاد از منظر آگاهی تئوریک در رأس کشورهای منطقه‌ی خاورمیانه قرار دارد. اما طرح این موضوع به این معنی نیست که فعالیت تئوریک "مارکسیست‌های ایرانی" به یک سرانجام مطلوب رسیده است. در حالی که احزاب کمونیست و سازمان‌های سوسیالیست سنتی هم چون گذشته ایدئولوژی منحنی مارکسیسم - لنینیسم را یدک می‌کشند و خودشان علت و معلول بحران کنونی و نقش حاشیه‌ای "اپوزیسیون چپ" در کشور هستند، بخش وسیعی از فعالان سیاسی تبعیدی که از آن‌ها گسیخته‌اند، یا به صورت انفرادی و یا در انجمن‌های مدنی و گروه‌های مطالعاتی فعالیت می‌کنند. هم‌زمان به نظر می‌رسد که "اپوزیسیون چپ" در داخل کشور نیز فعال شده است. از جمله باید از برخی از سایت‌های اینترنتی یاد کرد که به مسائل جنبش کارگری در ایران می‌پردازند و از طریق انتشار ترجمه‌های آثار مارکسیست‌های کشورهای مدرن افکار انتقادی را در میان ایرانیان رواج می‌دهند. لیکن با یک تأمل کوتاه بر مباحث تئوریک که در تبعید و در داخل کشور به افکار عمومی عرضه می‌شوند، به نظر می‌رسد که انگاری در میان "مارکسیست‌های ایرانی" (به غیر از چند نمونه‌ی استثنائی) یک "توافق فعال" وجود دارد که آن‌ها را از شرکت در نقد دین معاف می‌کند. این کوتاهی در زمانی مشاهده می‌شود که از یک طرف، نه تنها در دوران معاصر، بلکه حدود ۱۴۰۰ سال است که اسلام به صورت یک ابزار حکومتی بر ایرانیان فرودست مسلط و منجر به تحمیق، تحقیر و بندگی آن‌ها شده است و از طرف دیگر، مارکس شرط هر گونه نقدی را نقد

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung – Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff. Berlin (ost), S. ۶۲۱

## دین و دولت - از نقد تئوریک دین تا پراکسیس دین‌زدایی در ایران<sup>۱</sup>

با یک مقایسه‌ی اجمالی میان قبر آیت‌الله خمینی که تا کنون ۶ میلیارد دلار هزینه‌ی ساخت آن شده است، با آرامگاه خاوران که انبوهی از زندانیان سیاسی به فتوای اسلامی وی به قتل رسیده و در آن‌جا بی‌نام و نشان دفن شده‌اند، قدرت سازمان‌دهی و نفوذ اجتماعی "اپوزیسیون چپ" در ایران به بهترین وجه ممکنه هویدا می‌گردد. در حالی که اکثریت قابل ملاحظه‌ی مردم ایران، یعنی کارگران و اعضای خانواده‌ی آن‌ها حدود ۴۰ سال است که در اسارات نظام جمهوری اسلامی هستند، اما چپ‌های ایرانی نه تا کنون یک آلترناتیو پذیرفته شده و فراگیر به جامعه‌ی ایران عرضه کرده‌اند و نه قادر به ایفای یک نقش هژمونیک در میان اپوزیسیون سرنگونی‌طلب شده‌اند. از آن‌جا که تنها تحت تأثیر آگاهی تئوریک است که انرژی سوبژکتیو در پراکسیس سیاسی آزاد می‌گردد، در نتیجه دلایل اوضاع موجود را باید در آن مبانی ایدئولوژیک جستجو کرد که روش تفکر و فرهنگ سیاسی "مارکسیست‌های ایرانی" از آن مشروب می‌شوند. پیداست که این‌جا منظور از آگاهی تئوریک آن آرمان‌ها و اهداف جریان‌های متنوع سیاسی نیستند که از مشأ مادی خود به کلی بی‌خبر اند و بدون در نظر داشتن "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی تبلیغ می‌شوند. این‌جا منظور از آگاهی تئوریک یک دانش سیاسی است. همان‌گونه که مارکس به درستی در نقد دانش کتابی تأکید می‌کند، دانش نه از درون کتاب به واقعیت، بلکه کاملاً برعکس، از واقعیت به درون کتاب راه می‌یابد. طرح این موضوع به این معنی نیست که مارکس برای دانش کتابی ارزشی قائل نیست. برای وی تنها آن دانش کتابی واقعی و قابل ملاحظه محسوب می‌شود که واقعیت را دگرگون می‌سازد و پس از این دگرگونی است که دانش دوباره از واقعیت

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "قدرت سیاسی و خشونت در اسلام" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۳۰ آگوست ۲۰۱۴ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

پیداست که این‌جا بلافاصله پای مناسبات واقعی اجتماعی و قدرت سیاسی به میان کشیده می‌شود و قدرت بستگی به توازن قوا دارد. به این معنی که قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری و برعکس است. این‌که طبقه‌ی حاکم ایران بسیار قدرتمند است و برای حفظ قدرت سیاسی به سانسور، سرکوب و خشن‌ترین جنایت‌ها نیز روی می‌آورد، به بهترین وجه ممکنه در وضعیت زندانیان سیاسی و در مقایسه‌ی قبر آیت‌الله خمینی با آرامگاه خاوران مشاهده می‌شود. اما این‌که چرا قوای متقابل آن، یعنی "اپوزیسیون چپ" بعد از گذشت ۴۰ سال هنوز موفق به بازنگری انتقادی تاریخ مبارزاتی خود نمی‌شود و هنوز در ایدئولوژی شکست خورده‌ی خود، یعنی در مارکسیسم - لنینیسم تجدید نظر نکرده و اشتباهات گذشته را تکرار می‌کند و هنوز یک فلسفه‌ی سیاسی نوین را برای شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی متکامل نکرده، موضوع نقد این نوشته است.

همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل توضیح دادم، دلیل سلطه‌ی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بر افکار "اپوزیسیون چپ" به دلیل آن شکل متافیزیکی است که با اسلام و شیعه‌ی دوازده امامی به بهترین وجه ممکنه به توافق می‌رسد. این‌جا منظور نقد، همان شکل ایدئولوژیک است که جهت تحمیق، تحقیر و سلطه بر انسان‌ها رابطه‌ی تئوری انتقادی با پراکسیس انقلابی را قطع می‌کند و با صرف نظر از انسان‌شناسی بخصوص مارکس (موجود فعال)، دیالکتیک (نفی آگاهانه) را از ماتریالیسم تاریخی زدوده و سرنوشت انسان را مقدر و اجتناب‌ناپذیر می‌شمارد. به این ترتیب، مسئله‌ی رهایی انسان‌ها دیگر هیچ ارتباطی با پراکسیس نبرد طبقاتی و فعالیت آگاه خود آن‌ها ندارد، زیرا به یک چیز خارج از خود آن‌ها منسوب می‌شود. این‌جا دیگر هیچ فرقی ندارد که از روند تاریخ، ضرورت رشد نیروهای مولد و توسعه‌ی زیربنا سخن گفت و یا این‌که منتظر ظهور اما زمان ماند. به بیان دیگر، "مارکسیسم ایرانی" در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با طبقه‌ی حاکم متکامل شده است و از همین بابت نیز موفق می‌شود که واقعیت ابژکتیو را به صورت "ابژکتیو" غلط جلوه دهد و انسان‌ها را از طریق سلب، اراده، آزادی و آگاهی به انفعال کامل بکشد.<sup>۱</sup> به این ترتیب، "مارکسیسم

دین می‌شمارد و این اصل متدیک را از دکترای خویش تا سرمایه به صورت یک پروژه‌ی تحقیقاتی دنبال و سرانجام ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را متکامل می‌کند.

به این ترتیب، مارکس به "دانش مثبت" دست می‌یابد و نه تنها رابطه‌ی "اوضاع موجود" (قلمرو ضرورت) با "اوضاع مطلوب" (قلمرو آزادی) را برقرار می‌سازد، بلکه در برابر پراکسیس نبرد طبقاتی چشم‌انداز تشکیل یک نظم نوین را قرار می‌دهد. اما چشم-انداز تنها زمانی واقعی و یک آلترناتیو تنها زمانی قابل قبول محسوب می‌شود که به افکار عمومی راه بیابد و از یک شناخت انفرادی تبدیل به اهداف جنبش کارگری گردد. از آن‌جا که انسان یک محصول اجتماعی است و تاریخ فرهنگی خود را یدک می‌کشد، در نتیجه پیداست که نمونه‌برداری از کشورهای دیگر نه متناسب با مناسبات واقعی تولید و توزیع در کشور است و نه ضرورت تشکیل یک نظم نوین را به درستی مستدل می‌سازد. در برابر روش نقد درون‌ذاتی از کلیت دیالکتیکی و "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی قرار دارد که از یک طرف، از نقد تضادها و مناسبات واقعی خود جامعه‌ی ایران مستدل می‌شود و از طرف دیگر، آلترناتیو را به صورت چشم‌انداز و محصول اندیشه‌ی انسانی، یعنی سوبژکتیو متکامل می‌کند. به بیان دیگر، تشکیل یک آلترناتیو قابل قبول بستگی به استفاده از خرد انتقادی دارد. مارکس به این موضوع در همان دوران تحصیل و روزنامه‌گاری خود که هنوز تحت تأثیر مباحث هگلی‌های جوان قرار داشت، پی برد. برای نمونه وی در یکی از مقالات خود که در نقد سانسور دولتی در روزنامه‌ی راین نوشت، به درستی بر این نکته تأکید می‌کند که مطبوعات آزاد مانند آینه‌ی ملت و اولین شرط خردمندی نگرستن انتقادی به خویشتن است. از آن پس که خرد انتقادی تبدیل به ابزار شناخت در افکار عمومی می‌گردد، پیداست که محدود به فعالیت روزنامه‌نگاری نمی‌شود و به اجبار به نقد ادب، فرهنگ، اخلاق، دین، سیاست، تاریخ، فلسفه، اقتصاد، خلاصه به نقد ایدئولوژی نیز راه می‌یابد. این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود که چرا جامعه‌ی ایرانی اصولاً فاقد اندیشه‌ی انتقادی است و چرا خردمند نمی‌شود؟ چرا ایرانیان و از جمله فعالان سیاسی "اپوزیسیون چپ" قادر نیستند که از نقد تاریخ فرهنگی خود یک آلترناتیو در برابر جمهوری اسلامی متکامل کنند و همواره تحت تأثیر همان اشکال ایدئولوژیک فعالیت می‌کنند که طبقه‌ی حاکم برایشان تدارک دیده است؟

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟- نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین، و

سوسیالیسم سپری می‌شود و تنها مانعی که در برابر این روند جهانشمول قرار گرفته، نفوذ امپریالیسم است. به این ترتیب، برای هرگونه واقعه‌ی ناگوار تاریخی و یا شکست سیاسی یک بهانه تراشیده می‌شود و آن هم توطئه‌ی امپریالیسم است. انگاری که امپریالیسم تمامی تحولات تاریخی کشور را از تشکیل حکومت شیعی صفویه گرفته تا تشکیل نظام جمهوری اسلامی و هم‌چنین وقایع جهان معاصر را با دقت کامل برنامه‌ریزی و مو به مو متحقق کرده و می‌کند. انگاری که جنبش کمونیستی از نظر تئوریک کاملاً منسجم و کارگران در پراکسیس نبرد طبقاتی کاملاً همبسته و موفق بوده‌اند، اما نفوذ امپریالیسم مانعی در برابر استقرار سوسیالیسم ساخته و می‌سازد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با مظلوم‌نمای از نوع شیعی‌ی دوازده امامی نزد فعالان سیاسی مواجه می‌شویم که بنا بر یک تاریخ فرهنگی مشترک با آخوندها، همه چیز را به گند و همه را به ذلت می‌کشند، اما بدون کوچک‌ترین اعتنایی به نقش مخرب خود در ایجاد اوضاع موجود، دلایل ناتوانی و شکست خود را به یک قدرت بلامنزاع‌ی بیرونی نسبت می‌دهند. پیداست که هر چه انسان بیشتر به مبارزات ضد امپریالیستی و به یک دشمن خارجی معطوف شود، به همان اندازه نیز بیشتر با پراکسیس نبرد طبقاتی بیگانه‌تر می‌گردد، به همان اندازه هم کمتر قادر به نگرستن انتقادی به خویشتن و شناخت دشمن داخلی است و به همان اندازه نیز کمتر توان آن‌را دارد که از نقد "اوضاع موجود" یک آلترناتیو مطلوب و فراگیر را برای آینده‌ی ایران متکامل کند.

ما تأثیرات مخرب ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بر "مارکسیست‌های ایرانی" را به بهترین وجه ممکنه در دوران قیام بهمن مشاهده می‌کنیم. با وجودی که ارتجاعی‌ترین قشر طبقه‌ی حاکم، یعنی ائتلافی از روحانیان و بازاریان کاملاً مصمم در پی قبضه کردن قدرت سیاسی و انهدام اپوزیسیون بودند، اما تمامی احزاب و سازمان‌هایی که فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها از بلشویسم مشروب می‌شد، برای آن‌ها تئوری‌های ضد امپریالیستی، انقلابی و پیشرو می‌ساختند. از جمله باید از نقش ضد انقلابی حزب توده و سازمان فداییان اکثریت یاد کرد که به عنوان "پیروان خط امام خمینی" در این دوران کاملاً فعال بودند. به این صورت که آن‌ها دولت موقت بازرگان را لیبرال و هواداران خمینی،

ایرانی "رابطه‌ی خرد با اندیشیدن انتقادی را قطع و خرد را تبدیل به ابزار جهت تشکیل نظم بورکراتیک حزبی و تسلط بر طبیعت انسان‌ها می‌کند. به بیان دیگر، ما این‌جا با ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به صورت یک ناقص‌الخلقه سر و کار داریم که خرد را نه تنها ابزاری جهت نگرستن انتقادی به خویشتن نمی‌شمارد، بلکه آن‌را تبدیل به ابزاری جهت حاکمیت بر انسان‌ها و تحمیق و تحقیر آن‌ها می‌کند.<sup>۱</sup>

تا این‌جا موضوع نقد مربوط به یک آگاهی تئوریک ناب می‌شود که عواقب مخرب خود را در پراکسیس سیاسی به وجود می‌آورد. به این صورت که حزب کمونیست شوروی پس از انقلاب اکتبر، انترناسیونال سوم (کمینترن) را تشکیل داد و تعهد به اهداف بلشویسم را شرط شرکت در این اجلاس کرد. این‌جا باید به خصوص از مباحثی یاد کرد که در کنگره‌ی دوم تا چهارم کمینترن مطرح و سرانجام تبدیل به بنیادهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم شدند که تا هم‌اکنون در اشکال متفاوت، فعالیت سیاسی تمامی جریان‌های لنینیستی، استالینیستی، تروتسکیستی و مائوئیستی را متأثر می‌کنند.<sup>۲</sup> با وجودی که بسیاری از فعالان سیاسی از این احزاب و سازمان‌های سنتی استعفا داده‌اند، اما استعفا آن‌ها فقط جنبه‌ی ظاهری دارد، زیرا کم و بیش تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم فعالیت می‌کنند. از جمله باید از تأثیرات مخرب این ایدئولوژی به صورت بی‌اعتنایی به پراکسیس نبرد طبقاتی، ممانعت از نگرستن انتقادی به گذشته‌ی سیاسی خود و انکار ضرورت خردمندی جامعه یاد کرد. ما این‌جا با ازخودبیگانگی خودکرده مواجه می‌شویم، زیرا ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بر این فرضیه‌ی متافیزیکی متکی است که انگاری روند تاریخ تحت تأثیر قانون ایزکتیو "ماتریالیسم دیالکتیکی" قرار دارد و به صورت اجتناب‌ناپذیر و ناآگاه به سوی

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده، در آلمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۸۹ ادامه، برلین

<sup>۱</sup> Vgl. Horkheimer, Max (۱۹۶۷): Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft, Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, Alfred Schmidt (Hrsg.), Frankfurt am Main, S. ۳۰

<sup>۲</sup>مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آلمان و اندیشه، جلد اول، برلین، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، و  
مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آلمان و اندیشه، جلد هشتم، برلین، صفحه- ۱۲۱ ادامه

مفهوم مدرن به معنی دنیوی شدن طبقات اجتماعی است که تاریخ فرهنگی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را در بر می‌گیرد. به این ترتیب، مارکس و انگلس این‌جا بر منطق این جهانی، جهانشمول و مسلط بورژوازی تأکید می‌کنند که به شرح زیر جهان سرمایه‌داری را به وجود می‌آورد:

«بورژوازی از طریق بهبود سریع تمامی ابزار تولید و از طریق ارتباط‌های بی‌نهایت ساده شده، همگی و همچنین وحشی‌ترین ملت‌ها را به کام تمدن می‌کشد. قیمت‌های مناسب کالاهایش توپخانه‌ی سنگین هستند که با آن تمامی دیوار چین را منهدم می‌کند، با آن سرسخت‌ترین تنفر وحشیان از بیگانگان را مجبور به تسلیم می‌کند. آن همه‌ی ملت‌ها را مجبور می‌سازد که شیوه‌ی تولید بورژوازی را از آن خود سازند، اگر که نمی‌خواهند مضمحل شوند؛ آن همگی را مجبور می‌سازد که به اصطلاح تمدن را نزد خود مرسوم کنند، یعنی بورژوا شوند. در یک عبارت، آن یک جهان طبق تصور خود می‌آفریند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا "مانیفست کمونیستی" نقش بورژوازی را جهت ترویج دنیای مدرن و تمدن ستایش می‌کند. بنابراین نقد مارکس نه از موضع دین به بورژوازی وارد می‌آید، نه وی مخالفتی با آزادی، برابری و تمدن مدرن دارد و نه وی می‌خواهد به دوران فئودالیسم و حکومت‌های دینی و استبدادی باز گردد. به بیان دیگر، مخالفت مارکس با بورژوازی از موضع پراکسیس نبرد طبقاتی ابراز می‌گردد، زیرا آن آزادی و برابری و آن به اصطلاح تمدن مدرن که بورژوازی نمایندگی می‌کند، تنها یک تظاهر ایدئولوژیک از لیبرالیسم است که از طریق آن سلطه و نفوذ اجتماعی خود را موجه و تحکیم می‌کند. به بیان دیگر، مارکس نه از موضع جریان‌های مارکسیست - لنینیست مخالفت خود را با لیبرالیسم ابراز می‌کند و نه متصل به امثال گاندی هندو و مارتین لوترکینگ مسیحی می‌شود که نقد خود از مناسبات جامعه‌ی بورژوایی را مستدل سازد. این یک درد مشترک است که کلیت "اپوزیسیون چپ" را - با وجود تفاوت‌های نظری و رقابت‌های سیاسی - به کام خود

گروه‌های حزب الهی و سرکردگان حزب جمهوری اسلامی را انقلابی و ضد امپریالیست خوانده و عملاً در تخطئه و سرنگونی دولت موقت بازرگان شرکت می‌کردند. این فاجعه‌ی تاریخی در حالی اتفاق می‌افتاد که هر کمونیستی طبعاً انتظار دارد که مارکسیست‌ها با رجوع به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به یک کشمکش تئوریک با اسلامیان دامن زده و از طریق نقد دین، ریشه‌ی تمامی جریان‌های اسلامی را بزنند. از آن‌جا که نفوذ ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بر ذهن فعالان سیاسی مانعی در برابر نگرستن انتقادی به خویش‌نم‌سازد و مانع خردمندی آن‌ها می‌گردد، در نتیجه پیداست که این روش‌های منحط و مخرب تداوم می‌یابند. شاید رجوع به دو نمونه‌ی زنده تا اندازه‌ای موضوع نقد این نوشته را روشن‌تر سازد. برای نمونه چندی پیش آقای مازیار رازی، سخنگوی "گرایش مارکسیست‌های انقلابی" به نقد ایدئولوژی لیبرالیسم در افغانستان روی آورد. البته در حالی که جریان‌های وحشی اسلامی مانند گرگ به جان کارگران و ملت افغانستان افتاده‌اند و آلترناتیو واقعاً موجود برای اداره‌ی کشور ظاهراً حکومت طالبان است. این‌جا طرح این موضوع ضروری است که تروتسکیست‌ها همین سیاست را به سرکردگی بابک زهرایی در دوران قیام بهمن نیز دنبال می‌کردند و مازیار رازی نه می‌خواهد که مسئولیت سیاسی این حماقت خودکرده را به عهده بگیرد و نه حاضر است که در فلسفه‌ی سیاسی منحط خود تجدید نظر کند. نمونه‌ی بعدی آقای محمد رضا شالگونی، یکی از سرکردگان "سازمان کارگران انقلابی ایران - راه کارگر" است. در حالی که وی پس از انتشار یک بیانیه‌ی پرده از عذارای خود برای آیت‌الله منتظری برداشت، به گاندی هندو و کشیش مسیحی، یعنی مارتین لوترکینگ متصل شد که ضرورت "نافرمانی مدنی" در ایران را موجه سازد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا آثار مخرب ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم و از جمله بیگانگی با پراکسیس نبرد طبقاتی کاملاً هویداست و متأسفانه محدود به این دو تن از فعالان سیاسی قدیمی نمی‌شود. در حالی که مارکس از موضع آنتی‌سیسم و از بالاترین درجه‌ی تمدن مخالفت خود را با بورژوازی لیبرال اعلام می‌کرد، اما اکثر قابل ملاحظه‌ی "مارکسیست‌های ایرانی" هنوز اسیر افکار دینی و تاریخ فرهنگی اسلامی خود هستند. برای نمونه مارکس و انگلس در "مانیفست کمونیستی" از موجودیت دو طبقه‌ی متضاد و مدرن، یعنی بورژوازی و پرولتاریا یاد می‌کنند. این‌جا

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۹): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. ۴, S. ۴۵۹ff., Berlin (ost), S. ۴۶۶

تحقق انقلاب اجتماعی و استقرار سوسیالیسم نتیجه‌ی یک خواب و خیال خشک و خالی است. به این ترتیب، تمامی جریان‌های مارکسیست - لنینیست می‌خواهند، اسب را از دوش مهر کنند و شیپور را از دهان گشادش بدمند. نتیجه‌ی این نوع از فعالیت سیاسی همین بحران و اضمحلال حزبی و سازمانی است که تمامی جریان‌های سنتی دچار آن هستند که البته همراه با خود کلیت "اپوزیسیون چپ" را به حاشیه‌ی وقایع سیاسی و تحولات اجتماعی می‌کشند.

از این بابت ضروری است که جهت فراروی از بحران تئوریک و پراکسیس "اپوزیسیون چپ" که البته تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به وجود آمده است، مستقیماً به آثار مارکس رجوع کرد و با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی وی به یک فلسفه‌ی سیاسی نوین جهت شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی دست یافت. در این ارتباط مفهوم "نقد"<sup>۱</sup> یک نقش اساسی بازی می‌کند، زیرا مارکس در کشمکش نظری با هگل و هگلی‌های جوان موفق به کشف یک مشکل تئوریک شد که سپس وی را به سوی تکامل رادیکال مفهوم "نقد درون‌ذاتی"<sup>۲</sup> راند. به این ترتیب، مارکس به یک روش انتقادی و ابزار مناسب تحقیقاتی دست یافت که از یک طرف، وی را در فراروی از فلسفه توانمند کرد و منجر به تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی شد و از طرف دیگر، دیالکتیک تئوری انتقادی با پراکسیس انقلابی را جایگزین اشکال انفعالی جامعه-شناسی تجربی (لاک، هیوم، کانت) و برنامه‌ی تحقق فلسفه (اشتراک‌آواس، برونو بائر، اشتیرنر) ساخت.

در این ارتباط فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک نقش اساسی داشت و این اتفاقی نیست که مارکس در "سرمایه" وی را "متفکر غول‌آسا" و خود را شاگرد وی می‌خواند.<sup>۳</sup> از جمله باید از کتاب هگل با عنوان "تاریخ فلسفه" یاد کرد که بدون تردید یک اثر فوق‌العاده است. به این دلیل که موضوع این کتاب تشریح و تدریس فلسفه‌های متفاوت - این-گونه که در دانشگاه مرسوم است - نیست. به این صورت که یک فیلسوف موفق به

<sup>۱</sup> Kritik

<sup>۲</sup> Immanente Kritik

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷

می‌کشد. سرچشمه‌ی تئوریک این درد مشترک بیگانگی با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس است، زیرا ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با صرف نظر از شناخت کلیت دیالکتیکی، اصولاً از این اصل عزیمت می‌کند که روبنا، یعنی دین، فلسفه، اخلاق، سیاست، قضاوت، هنر، خلاصه ایدئولوژی تنها ظواهر بدون تأثیر جامعه‌ی طبقاتی هستند که انگاری با توسعه‌ی زیربنا و رشد نیروهای مولد خود به خود فرو می‌ریزند. پشتوانه‌ی نظری این ایدئولوژی غیر مارکسی با استناد به آثار متأخر انگلس موجه می‌شود که "ماتریالیسم دیالکتیکی" را از "ماتریالیسم تاریخی" مجزا و با سوژه‌زدایی از روند تاریخ، ظاهراً به یک حرکت جهان‌شمول و اجتناب‌ناپذیر از ماده دست یافته که انگاری از تضاد ابژکتیو نیروهای مولد با مناسبات تولیدی ناشی شده و نظام سرمایه-داری را به اجبار به سوی سوسیالیسم می‌راند.<sup>۱</sup>

پیداست که از این منظر کشمکش نظری با طبقه‌ی حاکم و از جمله نقد دین و ایدئولوژی اصولاً بی‌فایده به نظر می‌رسد. تنها راه ممکنه تشکیل حزب پیش‌تازان پرولتاریا تحت نظر یک رهبری واحد و متمرکز، استقلال از امپریالیسم در وحدت با بورژوازی ملی و تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی است که انگاری سرانجام خود به خود به شکست سیادت سرمایه‌داری و تشکیل سوسیالیسم می‌انجامد. محصول یک چنین تئوری کذب همان چیزی است که در فعالیت سیاسی جریان‌های مارکسیست - لنینیست، یعنی بیگانگی با پراکسیس نبرد طبقاتی و پادویی برای این جناح و یا آن جناح از طبقه‌ی حاکم ملی و مذهبی مشاهده می‌شود.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با جایجایی علت با معلول مواجه هستیم. به این عبارت که تا زمانی که ظواهر جامعه‌ی طبقاتی مسلط هستند، یعنی تا زمانی که دین، فلسفه و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم، واقعیت و منطق جامعه را می‌سازند و یا به بیان دیگر، تا زمانی که افکار طبقه‌ی حاکم تبدیل به موضوع نقد و افکار عمومی دگرگون نشده و طبقه‌ی کارگر از قدرت ذهنی حاکمیت فراروی نکرده، اصولاً برنامه‌ی

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): مارکس یا انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و پیامدهای مثبت‌گرایی در جنبش کمونیستی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۳۳ ادامه، برلین، و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): انسان و طبیعت - تفاوت نقش "علم مثبت" در اندیشه‌ی سیاسی مارکس و انگلس متأخر، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین

که به صورت ممتد سپری می‌شود و همواره منطقی‌تر و دنیوی‌تر می‌گردد.<sup>۱</sup> در حالی که ارسطو شناخت خود را در فقدان دلایل فیزیکی معطوف به متافیزیک می‌کند، خرد هگلی خودبنیاد و ظاهراً نسبت به اشکال دینی و اسطوره‌ای مستقل است.

در فلسفه‌ی هگل وظیفه‌ی "ایده‌ی مطلق" شناخت واقعیت است. اما آن واقعیتی که مد نظر هگل است، در تجربه مشاهده نمی‌شود. به این دلیل که به گمان وی "گوهر"<sup>۲</sup> یک شکل از خودبیگانه دارد که وی آن را "گوهر گنبدیده" نیز می‌نامد. هگل مفهوم "گوهر" را از فلسفه‌ی اسپینوزا وام می‌گیرد که نزد وی به شرح زیر از یک کلیت مشخص گزارش می‌دهد:

«گوهر چیز مطلق، [یعنی] واقعیت وجود فی‌نفسه و برای خود است؛ - فی‌نفسه به صورت یک همسانی ساده از امکان و واقعیت، [یعنی] ماهیت مطلق که تمامی واقعیت و امکان را در بر خود دارد؛ برای خود، این همسانی به صورت قدرت مطلق یا نفی که اساساً خود را به خود معطوف می‌کند.»<sup>۳</sup>

بنابراین مفهوم "گوهر از خودبیگانه" به این معنی است که کلیت مشخص (ماهیت) به کلی خردمندانه (شکل) سازمان‌دهی نشده است. در حالی که "گوهر" از همسانی واقعیت (غیرخردمند) و امکان (خردمندی) گزارش می‌دهد، سوژه‌ی شناسا از طریق "ندای درونی" از اوضاع از خودبیگانه آگاه و از "گوهر" مستقل می‌گردد و در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر، اوضاع موجود را نفی و از امکانات خود "گوهر" مفاهیم "اوضاع مطلوب" را متکامل می‌سازد. به این ترتیب، مفاهیم ایده‌آلیستی به وجود می‌آیند که بر ضرورت و امکان دگرگونی "گوهر" تأکید می‌کنند. به بیان دیگر، هگل از

<sup>۱</sup> در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل "منطق تاریخ" از "منطق تضاد" قابل تمایز است. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه- ۴۵ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> Substanz

<sup>۳</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Wissenschaft der Logik, ۲ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۴ und ۵, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Conntstatt, Ba. II, S. ۷ und

Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main, S. ۱۲۵

کشف یک مسئله شده و دیگری در نقد آن، فلسفه‌ی دیگری را متکامل کرده است. موضوع هگل این‌جا هم‌چنین نقد ابعاد جنجالی، خرافی و تصوراتهای فیلسوفان تاریخی نیست، زیرا برای وی فلسفه‌های گوناگون تنها بازتاب مشکلات دوران‌های متفاوت خود هستند. به این ترتیب، هگل فلسفه‌های گوناگون را به صورت بیان به خصوص و معنی-دار ملت‌های متفاوت در دوران‌های متفاوت در نظر می‌گیرد که البته به صورت یک حرکت ذهنی، "روح جهان" را در روند تاریخ به پیش می‌برند. از این منظر، تاریخ فلسفه به صورت یک حرکت از خردگرایی بشر در می‌آید که هنگام جستجوی حقیقت از "وجود"<sup>۱</sup> مستقل شده و به "خودآگاهی"<sup>۲</sup> می‌رسد. از این پس، خرد به خود می‌آید و خودبنیاد می‌گردد.

به این عبارت که هگل آغاز حرکت فلسفی را در یونان باستان در نظر می‌گیرد و ارسطو را "اولین فیلسوف" می‌نامد، زیرا وی فلسفه را پیش‌تاز تمامی علوم می‌شمرد و مدعی بود که انسان از طریق فلسفه قادر است که تمامی اصول تفکر، شناخت و دانش را متفکر شود و مبانی آن‌ها را معین سازد. از این منظر، خرد کاملاً توانمند به نظر می‌آید که با استفاده از "منطق"<sup>۳</sup> خردمندی تمامی واقعیت را اثبات کند. بنابراین نزد ارسطو خرد اولین پیش‌شرط شناخت واقعیت محسوب می‌شود. وی واقعیت را برابر با "طبیعت"<sup>۴</sup> و "سیاست"<sup>۵</sup> می‌شمرد. در حالی که "طبیعت" شامل علم طبیعت و فیزیک می‌شود، "سیاست" مربوط به اخلاق، نظم شهری، اقتصاد، آموزش و تربیت می‌گردد. به این ترتیب، "تاریخ فلسفه" نزد هگل از یک حرکت فلسفی به صورت تکامل "روح جهان" گزارش می‌دهد که در انتها به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود وی می‌انجامد. به این صورت که انگاری "روح جهان" در روند تاریخ همواره واقع‌بین‌تر، غنی‌تر و منطقی‌تر شده و با فراروی از اشکال دینی و اسطوره‌ای به "ایده‌ی مطلق" انجامیده است. به این ترتیب، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به یک تفکر مثبت‌گرا از "منطق تاریخ" دست می‌یابد

<sup>۱</sup> Sein

<sup>۲</sup> Selbstbewusstsein

<sup>۳</sup> Logos

<sup>۴</sup> Natura

<sup>۵</sup> Polis

تبدیل به "ما سوژه" می‌شود.<sup>۱</sup> اما پرسش پیرامون چگونگی تحقق این واقعیت ایده-آلیستی نزد وی بدون پاسخ می‌ماند. هگل تا جایی پیش می‌رود که حتی حقیقت فلسفی را مانند یک معبد مقدس در نظر می‌گیرد و حامیان آن را مانند کشیش‌هایی می‌شمارد که اصولاً با جهان واقعی سر و کاری ندارند و تنها وظیفه و هدف آن‌ها در این خلاصه می‌شود که از این حقیقت فلسفی حفاظت کنند. به نظر هگل تحقق این حقیقت فلسفی بایستی به خود واقعیت محول شود، زیرا که موضوع فلسفه اصولاً دخالت مستقیم در واقعیت نیست.<sup>۲</sup>

پیداست که گسست رادیکال تئوری از پراکسیس بدون عواقب نیست که ما تأثیرات توجیه‌ای آن را در نظریه‌ی هگل درباره‌ی دولت به خوبی می‌بایم. به این صورت که هگل در کتاب "خطوط اصلی فلسفه و حق" به دفاع از دولت پروس می‌پردازد. البته وی انکار نمی‌کند که دولت وقت به صورت یک "واقعیت موجود" در "حوزه‌های استبداد، حادثه و خطا" درگیر است. اما وی وظیفه‌ی فلسفه را نه در نقد و تعیین خطوط برای دولت، بلکه در تأیید دولت می‌بیند. این‌جا توجیه دولت یک شکل فلسفی به خود می‌گیرد، زیرا هگل تشکیل دولت مدرن را به صورت درجه‌ای از "تکامل آگاهی انسان از آزادی" در نظر می‌گیرد و از این بابت، اوضاع موجود را برابر با خرد موجود می-شمارد. به این معنی که انسان‌ها تنها آن نظمی را به وجود می‌آورند که برایشان منطقی به نظر می‌آید. وی توجیه نظم موجود را در کتاب "سیستم فلسفه" نیز طرح می‌کند. به این عبارت که در تناقض "ایده‌ی مطلق" با واقعیت تجربی، ایده اصولاً مجاز نیست که در برابر این واقعیت تجربی موضع بگیرد، بلکه باید آن را به صورت خلاق و از طریق تکامل مفهوم در خود ادغام سازد. در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل اصولاً با ادعای دگرگونی "گوهر از خودبیگانه" عزیمت می‌کند، اما محصول تئوریک آن یک

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۳, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Cannstatt, S. ۲۴ und

Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): ebd., S. ۲۸

<sup>۲</sup> Hegel, Werke Bd. ۱۷, S. ۳۴۳, und

vgl. Schmied-Kowarzik, Wolf Dietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik ... ebd., S. ۳۹

طریق حرکت دیالکتیکی ذهن به "منطق تضاد" دست می‌یابد و با "فراروی"<sup>۱</sup> از تضاد یک واقعیت دیگری را متفکر می‌شود. این‌جا منظور از واقعیت دیگر یک واقعیت ایده-آلیستی است که البته با واقعیت تجربی و موجود در تضاد است. بنابراین مفهوم "فراروی" در مضمون هگلی آن به معنی عبور، حفاظت و ارتقا از "گوهر از خودبیگانه" است که البته مفاهیم آن با رجوع به یک خرد خودبنیاد و به شرح زیر از طریق "ایده‌ی مطلق" متکامل می‌شوند:

«ایده‌ی مطلق به صورت مفهوم خردگرا در واقعیت خویش، تنها با خود همراه می‌شود، ایده‌ی مطلق به تنهایی هستی، زیست نامتناهی، حقیقت از خود آگاه، و تمامی حقیقت است. آن به تنهایی موضوع و مضمون فلسفه است. به این صورت که آن اطمینان کلی را در درون خود دارد و ماهیتش این است که از طریق تعیین یا ویژگی خویش به خود باز گردد، آن به این صورت آرایش‌های متفاوت دارد و اشتغال فلسفه این است که ایده‌ی مطلق را در آرایش‌های متفاوت بشناسد. طبیعت و روح اصولاً روش‌های متفاوت‌اند. [که] تشریح بقای آن‌ها از طریق روش‌های متفاوت هنر و دین درک می-شوند (... فلسفه (... اما (... بالاترین روش است که ایده‌ی مطلق را درک می‌کند زیرا روش آن بالاترین، [یعنی] مفهوم است.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، "ایده مطلق" با استناد به یک خرد خودبنیاد موجه می‌شود که از طریق تکامل مفهوم و در یک حرکت دیالکتیکی ذهنی، شکل از خودبیگانه‌ی "گوهر" (ماهیت) را نفی و با فراروی از تضاد، آن را به شکل واقعی و خردمند خود ارتقا می‌دهد. پیداست که این‌جا حرکت دیالکتیکی خاتمه می‌یابد، سوژه با ابژه ظاهراً به وحدت می‌رسند و فلسفه (تئوری) از واقعیت (پراکسیس) گسسته می-شود. البته هگل در نظر می‌گیرد که قدرت مفهوم قادر است که پس از فراروی از تضاد، فراگیر و تبدیل به "روح جهان" شود. به این صورت که خودآگاهی انفرادی سوژه‌ی شناسا تبدیل به خودآگاهی ملت می‌گردد و یا به گفته‌ی خود هگل: "من سوژه"

<sup>۱</sup> Aufhebung

<sup>۲</sup> Hegels, Wissenschaft der Logik; Werke, Bd. ۶, S. ۵۴۹ und

Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolf Dietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München, S. ۳۸f.

"توجیه خدای واقعی" نیز می‌نامد.<sup>۱</sup> در حالی که در دین مسیحیت این "روح مقدس" است که جهان واقعی را می‌آفریند، هگل "ایده‌ی مطلق" را جای آن می‌گذارد و جهان واقعی را محصول شناخت‌شناسی سوژه می‌خواند. ما این‌جا با یک خدای این جهانی مواجه می‌شویم که هگل آن‌را "دمیروز" یعنی آفریننده، مدیر و مدبر جهان واقعی نیز می‌نامد.<sup>۲</sup>

با وجودی که هگل در زمان حیات خود فیلسوف شناخته شده و نظریه‌پرداز برجسته‌ی دولت پروس محسوب می‌شد، اما تناقض فلسفه‌ی وی (تئوری) با واقعیت موجود کشور پروس (پراکسیس) مانعی در برابر تعمیم نظریات وی می‌ساخت. از جمله باید از هگلی‌های جوان یاد کرد که "واقعیت بخصوص را نسبت به ایده می‌سنجیدند" و از آن‌جا که این آشتی و وحدت مورد نظر هگل فقط یک ادعای کذب بود، در نتیجه وی را از طریق مفهوم آکوموداتیون<sup>۳</sup> متهم به آشتی دین با فلسفه می‌کردند. اهداف هگلی‌های جوان "فراروی از فلسفه" و "زفرم آگاهی" بودند. آن‌ها از طریق نقد رادیکال دین به خود قول می‌دادند که دولت مسیحی پروس را به سوی خردمندی، یعنی سکولاریسم و مدرنیته می‌رانند و مانعی در برابر دخالت نهادهای دینی در تصویب قوانین مدنی می‌سازند. به بیان دیگر، هگلی‌های جوان تنها در حوزه‌ی تئوریک، یعنی از طریق نقد دین فعال بودند. از جمله باید از فعالیت برادران بائر، اشتراوآس، روتنبرگ، فویرباخ، هس، اشتیرنر و هم‌چنین مارکس یاد کرد.

مارکس در سال ۱۸۴۱ میلادی دکترای خود را تحت تأثیر گفتمان هگلی‌های جوان به پایان رساند. وی این‌جا با استناد به اتمیسم در فلسفه‌ی ماتریالیستی اپیکور موفق به نقد مفهوم خودآگاهی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل می‌شود و از یک طرف، رابطه‌ی ایمان با اندیشه، یعنی رابطه‌ی دین با فلسفه را رادیکال قطع می‌کند. ما مصداق این موضوع

<sup>۱</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۱۷ - ۱۹, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Conntstatt, Bd. III, S. ۶۸۴ und

Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): ebd., S. ۱۹۱

<sup>۲</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Vorlesungen ... ebd., Bd. III, S. ۴۷۲ und

Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): ebd., S. ۲۳۲

<sup>۳</sup> Akkommodation

شکل توجیه‌ای است که به شرح زیر "اوضاع موجود" و به خصوص دولت وقت پروس را از گزند نقد و اعتراض محفوظ می‌دارد:

«پس این نوشته تا آن‌جایی که دانش دولت را در بر می‌گیرد، مجاز نیست که چیز دیگری به غیر از یک امتحان بوده باشد که دولت را به صورت از درون خردمند درک و تشریح کند. آن باید به صورت نوشته‌ی فلسفی دورترین فاصله را از آن داشته باشد که یک دولت را آن‌گونه که باید بوده باشد، طراحی کند (...). وظیفه‌ی فلسفه درک که آن چیزی است که وجود دارد، زیرا آن چیزی که وجود دارد، خرد است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک سری مشکلات اساسی برای پراکسیس سیاسی به وجود می‌آورد. "ایده‌ی مطلق" نه تنها رابطه‌ی تئوری با پراکسیس را رادیکال قطع می‌کند، بلکه بسیار محافظه‌کار نیز است زیرا "اوضاع موجود" را همسان با خرد موجود می‌شمارد و توجیه می‌کند. به این ترتیب، فلسفه‌ی هگل در یک حرکت از تفکر در دو حوزه‌ی متفاوت مدعی آشتی می‌شود: اول در حوزه‌ی تضاد است که سوژه با ابژه به وحدت و "ایده‌ی مطلق" با واقعیت تجربی ظاهراً به آشتی می‌رسند. به این صورت که ایده اصولاً در برابر واقعیت تجربی موضع نمی‌گیرد و آن‌را موجه می‌کند. دوم در حوزه‌ی تاریخ است که ظاهراً منجر به آشتی دین با فلسفه می‌شود. به این معنی که انسان‌ها همیشه از طریق خرد زندگی خود را سامان داده‌اند. آن زمان که دینی و اخروی بوده‌اند. جامعه‌ی دینی و دولت آنتیک مستبد را به وجود آورده‌اند و از زمانی که دنیوی شده‌اند، جامعه‌ی بورژوازی و دولت مدرن را تشکیل داده‌اند. پیداست که از این منظر، دین و فلسفه به صورت دو بعد متفاوت ایده به نظر می‌آیند و تنها ظاهراً به آشتی می‌رسند.<sup>۲</sup> البته هگل نه تنها از این تناقض آگاه بود، بلکه اصولاً هدف و انگیزه‌ی نهایی فلسفه را در آشتی تفکر می‌دید. نزد وی آشتی به معنی آشتی مفهوم با واقعیت و آشتی ایمان با اندیشه است که هگل آن‌را

<sup>۱</sup> Hegel, Grundlinie der Philosophie des Rechtes, Werke, Bd. ۷, S. ۲۶ und

Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik .... ebd., S. ۴۴

<sup>۲</sup> Hegel, Enzyklopädie, §۴۵, Zusatz; vgl. S. ۱۲۲f. und

Vgl. Brechtken, Josef (۱۹۷۹): Die Praxisdialektische Kritik der Marxschen Atheismus, Bd. I – Der Wirklichkeitsbegriff, in: Monographien zur philosophische Forschung, Bd.

۱۸۱, Form Academicum, S. ۲۸۹ und ۲۷۰



این ترتیب، مارکس به مضمون دیالکتیک تئوری با پراکسیس دست می‌یابد که آن‌را به شرح زیر در رساله‌ی دکترای خود مطرح می‌کند:

«این یک قانون روانشناسی است که آن روح تئوریک که در خود آزاد شده، تبدیل به انرژی پراکسیس می‌گردد، به صورت اراده از سایه‌ی قلمرو نیایش خارج شده و خود را در برابر واقعیت این جهانی که بدون اراده‌ی [الهی] موجود است، می‌گرداند. (اما از منظر فلسفی مهم است که این ابعاد به مراتب دقیق‌تر شود، زیرا از روش به خصوص این برگشت ناگهانی می‌توان تعیین درون‌ذاتی و خصلت تاریخی - جهانی یک فلسفه را پیگیری کرد. (...)) تنها پراکسیس فلسفه به خودی خود تئوریک است. این نقد است که موجودیت‌های منفرد ماهیت، [یعنی] واقعیت به خصوص را نسبت به ایده می‌سنجد. تنها این تحقق مستقیم فلسفه بنا بر درونی‌ترین ماهیتش با تضادها آغشته است و این ماهیت متضاد خود را در ظاهر می‌آراید و مهر خود را بر آن ضرب می‌کند. همین که فلسفه به صورت اراده خود را در مقابل جهان متظاهر می‌گرداند؛ سیستم [فلسفی] به یک کلیت مجرد تنزل می‌یابد، یعنی آن تبدیل به یک جنبه از جهان می‌شود که دیگری در برابرش ایستاده است. نسبت آن به جهان یک نسبت باتاب یافته است. جهت تحقق خویش پرشور و با انگیزه اقدام به کشمکش با دیگری می‌کند. [این-جا] قناعت درونی خودکرده و محدودیت شکسته و آن چیزی که نور درونی بود، تبدیل به شعله‌ی بلعنده می‌شود که خود را به سوی بیرون می‌گرداند. این چنین پیامد فلسفی شدن جهان، هم‌زمان این جهانی شدن فلسفه است، تحقق آن هم‌زمان افت آن است و آن چیزی که از بیرون با آن می‌جنگد، کمبود درونی خود است (...))»<sup>۱</sup>

همان‌گون که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا دیالکتیک تئوری با پراکسیس را متکامل می‌کند که البته یک نتیجه‌ی بسیار ساده، اما کاملاً قاطع جهت فراروی از "کارنوال فلسفه" است. به این عبارت که اگر قرار است که فلسفه بیش از یک تئوری تشریحی و جامعه‌شناسی، یعنی بیش از "کارنوال فلسفه" بوده باشد، اصولاً نمی‌تواند به گسست از پراکسیس تن دهد. بنابراین فلسفه باید از دو سو رها گردد.

را در کشمکش فلسفی مارکس با پلوتارش می‌یابیم. به این صورت که پلوتارش مدعی بود که آن هراسی که از مجازات الهی به وجود می‌آید، مانع پلیدی انسان‌ها می‌شود. با این بهانه، پلوتارش دخالت دین در امور اجتماعی را ضروری می‌شمرد و موجه می‌ساخت و از این طریق، سرچشمه‌ی اخلاق را به دین نسبت می‌داد. اما مارکس در انتقاد به پلوتارش مشخصاً عکس آن‌را نمایندگی می‌کند. به این عبارت که به نظر وی این هراس درون‌ذاتی از مجازات اخروی خودش نشانه‌ی پلیدی است، زیرا که هراس مانع اندیشیدن انسان‌ها می‌شود، آن‌ها را نسبت به قوای تشخیص و اراده‌ی خودشان بی‌اعتنا و از قوای درون‌ذاتی و طبیعت نامتناهی‌شان (خرد) محروم می‌سازد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، به نظر مارکس هراس از خدا و مجازات الهی نه مانع پلیدی، بلکه مشخصاً منجر به پلیدی انسان می‌شود. وی سپس نتیجه می‌گیرد که تنها در لحظاتی که انسان‌ها از این هراس دینی آزاد شده‌اند، به قوای خلاق خود دست یافته و فرهنگ و هنر را متکامل کرده‌اند. به بیان دیگر، تاریخ فرهنگی و تمدن انسانی نه از طریق ایمان دینی، بلکه تنها از طریق اندیشه‌ی خلاق، شوق و ذوق دنیوی انسانی به وجود آمده است. از این رو، مارکس اصولاً برای دین هیچ‌گونه نقش سازنده‌ای را در ارتباط با تشکیل و ترویج تمدن انسانی قائل نمی‌شود.

مارکس این‌جا از طرف دیگر، فلسفه را از "کارنوال فلسفه" متمایز می‌کند. معیار تفکر فلسفی برای مارکس واکنش آن بر واقعیت (پراکسیس) و این جهانی شدن فلسفه است. البته مارکس تا این‌جا با هگل توافق نظر دارد که تفکرات یک فیلسوف نه می‌تواند مجزا از تاریخ خود که در روند آن خرد در حال به خود آمدن و خودبنیاد شدن است، در نظر گرفته شود و نه درک یک فلسفه مجزا از مشکلات و معانی معمول دوران خود قابل درک است. موضوع کشمکش نظری مارکس با هگل مربوط به دیالکتیک فلسفه (تئوری) با واقعیت (پراکسیس) می‌شود. به این معنی که به نظر مارکس تنها از طریق واکنش متقابل فلسفه و واقعیت (زندگی ملت) است که می‌توان به تعیین درون‌ذاتی، سرشت تاریخی و هم‌چنین دلایل انحطاط یک فلسفه پی برد. به

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: in: MEGA I, ۱/۱, Berlin (ost), S. ۱۱۱ und Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): ebd., S. ۱۵۰

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: MEW – Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin (ost), S. ۳۲۷f.

اساسی کشورهای اروپای غربی و آمریکا روی آورد و سرانجام به این نتیجه رسید که بورژوازی با نظام فئودالی بر سر مالکیت خصوصی به توافق رسیده است.<sup>۱</sup> از این پس، مارکس به "نقد فلسفه‌ی حق هگل" روی آورد و در پیشگفتار آن همان اصول تئوریک را برجسته ساخت که البته بعدها به صورت ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی متکامل شدند. از جمله باید از نقش نقد دین یاد کرد که مارکس به شرح زیر بر ضرورت آن تأکید می‌کند:

«برای آلمان نقد دین به صورت عمده به پایان رسیده است و نقد دین شرط هرگونه نقدی است.»<sup>۲</sup>

این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود که چرا مارکس شرط هر گونه نقدی را نقد دین می‌داند. به این دلیل که هر کسی که با روش نقد دین آشنا است، دیگر به دام اشکال سری، سحرآمیز و انفعالی فلسفه و متافیزیک، یعنی به دام "کارنوال فلسفه" نمی‌افتد. به بیان دیگر، کسی هم که با روش نقد دین آشنا است، دیگر تحت تأثیر اشکال ایدئولوژیک مانند مارکسیسم - لنینیسم و حکمتیسم قرار نمی‌گیرد.

مارکس در این نوشته - همان‌گونه که قبلاً نیز در نامه‌ای به آرنولد رویگه بر آن تأکید می‌کند - نمی‌خواهد که برای آلمان از جای دیگری نمونه‌برداری کند. به نظر وی از نقد جهان کهن است که جهان نوین به وجود می‌آید. ما این‌جا با روح خلاق انتقاد و اعتراض نزد مارکس آشنا می‌شویم، یعنی همان چیزی که "مارکسیسم ایرانی" اصولاً فاقد آن است. آن روشی که نزد جریان‌های مارکسیست - لنینیست مشاهده می‌شود، فقط نمونه‌برداری و امتناع از نقد پراکسیس است. به این صورت که نخست از تاریخ انقلاب اکتبر، انقلاب چین و مبارزات ضد امپریالیستی در ویتنام و کوبا اسطوره ساخته و بعداً از این تاریخ خودساخته برای آینده‌ی ایران نمونه‌برداری می‌شود. انگاری که جامعه‌ی ایران پوک و ایرانیان فاقد تاریخ فرهنگی و هویت ملی و مذهبی هستند.

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۶): Kreuznacher Exzerpte, in: MEGA ۱/۲, und

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

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie - Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۷۸

نخست رهایی خود فلسفه از آن فلسفه‌ی محدود و زنجیر شده‌ی هگل و سپس رهایی جهان از افکار غیرفلسفی (کارنوال فلسفه) است. البته مارکس در این دوران هنوز تحت تأثیر سیستم هگلی قرار دارد، زیرا از سرچشمه‌ی درون‌ذاتی فلسفه بی‌خبر و از اولویت سوژه عزیمت می‌کند. این روح تئوریک که این‌جا آزاد می‌شود و بر پراکسیس واکنش می‌کند و این نور درونی که این‌جا تبدیل به شعله‌ی بلعنده می‌شود، در واقعیت همان "ندای درونی" سوژه و قدرت مفهوم هستند که نزد هگل ظاهراً واقعیت را به وجود می‌آورند.<sup>۱</sup>

مارکس پس از این‌که درجه‌ی دکترای خود را به صورت غیابی از دانشگاه ینا گرفت، از برلین به شهر بن بازگشت و با همکاری بروئو بائر اولین جلد نشریه‌ی "صوراسرافیل هگل آته‌ئیست و ضد مسیحی" را منتشر کرد. از آن‌جا که در این دوران یکی دیگر از هگلی‌های جوان به نام لودویگ فویرباخ با انتشار چندین مقاله در نقد دین نامی از خود ساخته بود، در نتیجه آن‌ها تصمیم گرفتند که با همکاری وی "آرشیو آته‌ئیسم" را تأسیس کنند. در این دوران برونو بائر در دانشگاه بن فلسفه تدریس می‌کرد که البته به دلیل نظریات رادیکال ضد دینی خود از دانشگاه اخراج شد. از این پس، مارکس نیز انگیزه‌ی اخذ کرسی دانشگاهی را از سر بیرون راند و همراه با برونو بائر به هیئت تحریریه‌ی روزنامه‌ی راین پیوست. مارکس در این دوران آثار پرودون و کتاب "ماهیت مسیحیت" فویرباخ را مطالعه کرد و از طریق مقالات یکی از هگلی‌های جوان به نام موزوس هس که به پاریس رفته و آن‌جا کمونیست شده بود. با مباحث جنبش کارگری در فرانسه آشنا شد. بدون تردید اشتغال به روزنامه‌نگاری برای مارکس بسیار آموزنده بود، زیرا وی مستقیماً با پراکسیس ارتباط داشت. از جمله باید از مقالات وی در نقد سیاست پارلمان راین و بخصوص دستگاه سانسور یاد کرد که مارکس همواره با آن‌ها در حال کشمکش بود. از آن پس که مارکس به دلیل نزاع در هیئت تحریریه از مقام سردبیری روزنامه‌ی راین استعفا داد و دولت از تمدید پروانه‌ی انتشار آن سر باز زد، وی پس از پایان یک سفر به هلند، جهت ازدواج با همسر آتی خود، جنی فون وستفال به شهر کریتسناخ نقل مکان کرد. وی در این دوران به مطالعه‌ی تاریخ قوانین

<sup>۱</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Vorlesungen ... ebd., Bd. I, S. ۱۵۱ und Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): ebd., S. ۱۸۹f.

واقعیت فلسفی در یک معبد مقدس حفاظت کند و نه دیگر می‌تواند مانند هگلی‌های جوان "واقعیت بخصوص را نسبت به ایده بسنجد". انگیزه‌ی واقعی وی دگرگونی رادیکال خود واقعیت تجربی است و از همین بابت نیز دیالکتیک تئوری با پراکسیس نزد وی به کلی دگرگون می‌شود. از این پس، پراکسیس مبدأ و مقصد فعالیت تئوریک مارکس است. به این صورت که تئوری نه تنها از اولویت ابژه عزیمت می‌کند و از طریق نقد پراکسیس، یعنی از نقد "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوایی متکامل می‌گردد، بلکه با انگیزه‌ی دگرگونی پراکسیس دوباره بر آن واکنش می‌کند. ما این‌جا با یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا مواجه هستیم که به صورت جانبدار در حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوایی دخل و تصرف می‌کند و منجر به یک پراکسیس آگاه جهت تشکیل یک نظم نوین می‌شود. در این حرکت دیالکتیکی تئوری با پراکسیس به وحدت می‌رسد که محصول آن به صورت فعالیت سوژه‌ی خودآگاه، رهایی انسان است.

به بیان دیگر، مارکس از این پس دیگر مانند هگل و هگلی‌های جوان و هم‌چنین مانند روش رساله‌ی دکترایش از اولویت سوژه عزیمت نمی‌کند، زیرا تئوری از منشأ واقعی خود آگاه شده است. به این عبارت که این نقد واقعیت ابژکتیو و درک تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوایی است که نزد وی به صورت اولویت ابژه مطرح می‌شوند. محصول این دگرگونی متدیک یک آگاهی تئوریک است که تعمیم آن به پراکسیس انقلابی جهت تشکیل یک نظم نوین می‌انجامد. به این ترتیب، مارکس وحدت سوژه با ابژه در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را انکار می‌کند، زیرا تضادهای درون‌ذاتی طبقات اجتماعی هیچ‌گاه از طریق یک نگرش خردمندانه به واقعیت حل و فصل نمی‌شوند و پیداست که از این طریق نیز جامعه‌ی بورژوایی هیچ‌گاه به آشتی نمی‌رسد. موضوع مارکس این‌جا فراتر از نقد نقش ایدئولوژیک و شکل توجیه‌ای فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، تأکید بر ضرورت آگاهی از مناسبات واقعی اجتماعی و دگرگونی سازنده‌ی آن‌ها جهت تشکیل یک نظم نوین است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روش نقد مارکس یک نقد صرف ماتریالیستی از تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوایی نیست و روش نقد وی فراتر از نقد واقعیت ابژکتیو، به نقد آگاهی سوژکتیو از این واقعیت نیز راه می‌یابد. به این

انگاری که تجربیات تاریخی کشور و حتا تاریخ سیاسی خود جریان‌های مارکسیست - لنینیست اصولاً ارزش بازنگری انتقادی را ندارند و همین کافی است که با استناد به اساطیر خودساخته‌ی تاریخی، یک فلسفه‌ی عملی برای فعالیت سیاسی در ایران وصله و پینه شود.

مارکس هم‌زمان بر این نکته تأکید می‌کند که نقد مجاز نیست که از نتایج خود و خشم قدرت‌های حاضر به‌راستد.<sup>۱</sup> اما آن چیزی که ما در تجربه با جریان‌های مارکسیست - لنینیست مشاهده می‌کنیم، صرفاً هراس است. آن‌ها از نقد دین و ایدئولوژی در هراسند زیرا انتقاد اصولاً مانع ائتلاف سیاسی آن‌ها با طبقه‌ی حاکم و تشکیل جبهه‌ی واحد در برابر امپریالیسم می‌شود و برنامه‌ی آن‌ها را جهت تحقق سیاست توسعه‌ی سرمایه‌داری و رشد نیروهای مولد با خطر جدی مواجه می‌کند. منتها بهانه‌ی آن‌ها این است که نباید به دین و آیین مردم مسلمان پرداخت و آن‌ها را رنجور ساخت، زیرا در روند رشد نیروهای مولد، دین نیز مانند دیگر ظواهر جامعه‌ی بورژوایی (فلسفه، ایدئولوژی، هنر) به اجبار و خود به خود فرو می‌ریزد.

افزون بر این‌ها، مارکس این‌جا بر یک امر ضمنی که تئوری انتقادی و انقلابی وی را هدایت می‌کند، انگشت می‌گذارد و آن موضوع رهایی بشر است. به این عبارت که وی انگیزه‌ی لغو تمامی مناسباتی را دارد که انسان را بنده، پست، حقیر و منزوی می‌کنند.<sup>۲</sup> ما این‌جا با جامعه‌ی انسانی، یعنی با یک پراکسیس مشخص مواجه هستیم، در حالی که مسئله‌ی جریان‌های مارکسیست - لنینیست اصولاً نه رهایی انسان، بلکه تحقق سیاست توسعه‌ی سرمایه‌داری جهت رشد نیروهای مولد و تحکیم مبارزه‌ی ضد امپریالیستی است. پیداست که از این منظر وعده‌ی استقرار سوسیالیسم، تنها توجیه کسب قدرت سیاسی تحت فرمان یک حزب تمامیت خواه است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با این گسستی که مارکس در "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی هگل" با فلسفه‌های معاصر به وجود می‌آورد، نه می‌خواهد مانند هگل از

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Breife aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ - Marx an Rüge, Kreuznach, im September ۱۸۴۳, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۳f., Berlin (ost), S. ۳۴۴

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik ... ebd., S. ۳۸۵

«شما نمی‌توانید از فلسفه فراروی کنید، بدون این‌که آن را متحقق سازید.»<sup>۱</sup>

به بیان دیگر، مارکس یک مخالفت ضمنی با آشتی ظاهری در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را کافی نمی‌داند و بر این نکته تأکید می‌کند که این آشتی مورد نظر را باید در واقعیت، یعنی از طریق یک پراکسیس آگاه به وجود آورد. بنابراین خرد باید از اشکال متافیزیکی، استعلائی و ایدئولوژیک منزّه و باید این جهانی و متحقق گردد.

جناح دوم را مارکس "حزب سیاسی تئوریک" می‌نامد که منظورش در واقعیت هگلی-های جوان هستند. ما این‌جا نزد مارکس با نگرستن انتقادی به خویش‌نوازی مواجه می‌شویم که افکار گذشته‌ی خود را تبدیل با موضوع نقد می‌کند. وی در فعالیت این جناح تنها یک کشمکش انتقادی و فلسفی را با افکار عمومی آلمانی می‌بیند. به این معنی که این جناح مناسبات موجود را تنها نتیجه‌ی ایده‌ی فلسفی دولت می‌شمارد و خیال می‌کند که از طریق نقد آن‌ها قادر است که دولت را به سوی خردمندی براند و مناسبات موجود را تغییر دهد. به نظر مارکس، در حالی که این جناح به طرف متقابل خود انتقادی برخوردار می‌کند، اما هیچ‌گونه نقدی به روش فعالیت خود ندارد. از آن‌جا که این جناح تنها از نقد فلسفی عزیمت می‌کند، در نتیجه یا نزد نتایج خویش متوقف می‌شود، یا اصولاً مطالباتی ندارد و یا این‌که مطالبات خود را از جای دیگر وام می‌گیرد و آن‌ها را به صورت نتایج فلسفه‌ی خود اعلام می‌کند. به این صورت که از تجربیات انقلاب فرانسه و تحولات سیاسی در انگلستان برای آلمان نمونه برداری می‌کند. مارکس در انتقاد به این جناح می‌گوید:

«آن‌ها عقیده دارند که می‌توانند فلسفه را متحقق کنند، بدون این‌که از آن فراروی کنند.»<sup>۲</sup>

به بیان دیگر، انتقاد مارکس به هگلی‌های جوان از این منظر وارد می‌آید که آن‌ها قادر نیستند که نقد فلسفی خود را به یک تئوری عمل‌گرا ارتقا دهند و از طریق آن در پراکسیس دخل و تصرف کنند. بنابراین انتقاد مارکس به هر دو جناح از منظر

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۳۸۴

<sup>۲</sup> Ebd.

صورت که نقد هم در حوزه‌ی تضاد (ابژکتیو) و هم در حوزه‌ی آگاهی از تضاد (سوبژکتیو) فعال می‌شود که ما مضمون آن‌را نزد مارکس در "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" به شرح زیر می‌یابیم:

«نقد فلسفه‌ی دولت و فلسفه‌ی حق که از طریق هگل قاطعانه‌ترین و کامل‌ترین و پیکره‌ی نهایی خود را گرفته است، هر دو می‌باشد. هم بررسی انتقادی دولت مدرن و واقعیت مربوط به آن و هم چنین نفی قاطع تمامی روش‌های کنونی از آگاهی سیاسی و حقوقی آلمانی که عمده‌ترین و جهان‌شمول‌ترین آن همین خود فلسفه‌ی حق جنجالی [هگل] است که با ادعای علمی بودن مطرح شده است.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، روش نقد مارکس در هر دو حوزه فعال می‌شود که هم آگاهی تئوریک و هم پراکسیس سیاسی جامعه‌ی بورژوایی را در بر می‌گیرد. از این منظر، دین، فلسفه و ایدئولوژی عوامل سوبژکتیو و واقعی جامعه‌ی طبقاتی ارزیابی و تبدیل به موضوع روش نقد درون‌ذاتی مارکس می‌شوند. این‌جا دین، فلسفه و ایدئولوژی به صورت روبنا، کاملاً واقعی محسوب می‌شوند زیرا به صورت منطق طبقه‌ی حاکم بر افکار عمومی حکم-فرمایی می‌کنند و واقعیت جامعه‌ی بورژوایی را به وجود می‌آورند. به بیان دیگر، مارکس از یک طرف، بررسی ماتریالیستی و واقعیت جامعه‌ی طبقاتی را تبدیل به نقد ایدئولوژی بورژوازی می‌کند و از طرف دیگر، از طریق تکامل یک تئوری عمل‌گرا تعمیم یک پراکسیس آگاه را جهت تشکیل یک نظم نوین مد نظر دارد. این‌جا منظور وی دگرگونی رادیکال و انقلابی هر گونه نظامی است که انسان‌ها را بنده، پست، حقیر و منزوی می‌کند. به این ترتیب، مارکس دیالکتیک تئوری و پراکسیس را بر قرار می‌سازد و از این منظر در برابر دو جناح متفاوت موضوع می‌گیرد. جناح اول را مارکس "حزب سیاسی پراکسیس" می‌نامد. به نظر وی این جناح از یک پراکسیس ناآگاه و کور پیروی می‌کند که بی معنی و فاقد مفهوم برای درک سیاست معاصر، دولت مدرن و جامعه‌ی بورژوایی است. در حالی که این جناح اصولاً پشت به فلسفه کرده، اما به دلیل محدودیت‌های نظری، نه می‌خواهد و نه می‌تواند که با فلسفه به صورت مصمم قطع رابطه کند. مارکس در انتقاد به این جناح می‌گوید:

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۳۸۴

کند. آن همه جا تحقق خرد را به فرضیه می‌گیرد. آن هم‌چنین همه جا گرفتار تضاد تعیین ایده‌آلی با شرایط واقعی خویش می‌گردد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با روش نقد مارکس به صورت نقد درون‌ذاتی آشنا می‌شویم. به این صورت که نقد مارکس نخست از فرضیه‌ی خود جامعه‌ی بورژوایی عزیمت می‌کند که همان تحقق خرد است که البته دولت شبه مدرن پروس مدعی آن می‌شود. وی بعداً ادعای دولت مدرن (تئوری) با واقعیت (پراکسیس) در جامعه‌ی آلمان را به بند نقد می‌کشد که همان تضاد تعیین ایده‌آلی دولت با شرایط واقعی ملت است که البته منجر به نبرد طبقاتی می‌شود. مارکس سرانجام از طریق نقد آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی موجود است که شکل مطلوب و هدف نهایی را متکامل می‌کند که همان موضوع دگرگونی مناسباتی است که انسان‌ها را بنده، پست، حقیر و منزوی کرده‌اند.

به بیان دیگر، مارکس نمونه‌برداری از جای دیگر را نه فراروی از فلسفه، بلکه تدارک "کارنوال فلسفه" می‌داند، زیرا هوچی‌گری و تولید جنجال را جایگزین یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا می‌کند. از همین منظر نیز باید نقش ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را ارزیابی کرد که به غیر از نمونه‌برداری از اساطیر انقلاب اکتبر چیز دیگری را نمی‌فهمد و از این بابت، فعالان سیاسی را تبدیل به دلک‌های این "کارنوال فلسفه" می‌کند. اما آن موضوعی که مد نظر مارکس است، مشخصاً عکس این روش، یعنی اتصال نقد تئوریک با مبارزات واقعی جامعه‌ی طبقاتی است. به این صورت که نقد تئوریک با استناد به یک پراکسیس مشخص که ریشه‌ی آن انسان به عنوان یک محصول تاریخی و فرهنگی است، متکامل و کاملاً جانبدار، یعنی از موضع انسان‌هایی که بنده، پست، تحقیر و منزوی شده‌اند، وارد فعالیت سیاسی می‌شود. به بیان دیگر، آن تئوری انتقادی و عمل‌گرا که از طریق نقد درون‌ذاتی واقعیت ایزکتیو متکامل شده است، باید در یک کشمکش نظری با دین، فلسفه و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم به توفیق کامل برسد، باید تسلط قدرت ذهنی بورژوازی بر افکار عمومی کارگران را در هم بشکند و تنها تحت

دیالکتیک تئوری با پراکسیس وارد می‌آید، زیرا هر کدام به شکلی رابطه‌ی آن‌ها را قطع می‌کند.

پیداست که هدف نقد مارکس این نیست که به دوران گذشته باز گردد و یا این که در برابر دولت شبه مدرن پروس دوباره نظام دینی و دولت آنتیک را زنده سازد. ما این نوع از حماقت سیاسی را نزد جریان‌های مارکسیست - لنینیست تجربه کردیم که در دوران قیام بهمن و از فرط امپریالیست ستیزی به هواداری از آیت‌الله خمینی و جناح به اصطلاح انقلابی روحانیت شیعه روی آورده و جامعه‌ی ایران را از نظام شبه مدرن شاهنشاهی به دوران سیاه تاریخ اسلامی کشاندند. موضوع نقد مارکس این‌جا این است که دگرگونی واقعی از "اوضاع موجود" به "اوضاع مطلوب" (آشتی) نه در حوزه‌ی صرف فلسفی و تئوریک، بلکه در حوزه‌ی پراکسیس، یعنی از دیالکتیک یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا با پراکسیس سیاسی و آگاه به وجود خواهد آمد. در حالی که هگل تشکیل دولت مدرن را به صورت درجه‌ای از "تکامل آگاهی انسان از آزادی" توجیه می‌کرد و به صورت تأیید کننده "جوانب مثبت دولت" را برجسته می‌ساخت،<sup>۱</sup> مارکس مجموعه‌ی این جوانب مثبت و منفی را عوامل پستی، تحقیر، بندگی و انزوای انسان‌ها می‌شمرد و از این رو نیز مانند هگل درخواست حفاظت از جوانب به اصطلاح مثبت و خردمند جامعه‌ی بورژوایی نداشت. برای وی خرد هگلی و خردمندی جامعه‌ی بورژوایی، تنها یک تظاهر ایدئولوژیک از لیبرالیسم بود که مارکس مضمون نقد خود را به شرح زیر در یک نامه با آرنولد رویگه در میان می‌گذارد:

«خرد همیشه وجود داشته است، تنها نه همیشه در شکل خردمند. بنابراین منتقد می‌تواند هر شکلی از آگاهی تئوریک و پراکسیس را مبنا قرار داده و از خود اشکال واقعیت موجود، واقعیت حقیقی را به صورت شکل مطلوب و هدف نهایی آن متکامل سازد. حال آن چیزی که مربوط به زندگی واقعی می‌شود، این‌چنین که دولت سیاسی در تمامی اشکال مدرنش مستقیماً حاوی مطالبات خرد است، هم‌چنین آن‌جا که هنوز از طریق مطالبات سوسیالیستی آکنده به روش آگاهی نشده است. و دولت در این‌جا توقف نمی‌

<sup>۱</sup> Hegel, Werke, Bd. ۱۲, S. ۳۲

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe ... ebd., S. ۳۴۵

انسان‌ها تحقق می‌یابد (...). تنها رهایی پراکسیس و ممکن آلمان، رهایی از موضع تئوریک است که انسان‌ها را بالاترین موجود برای انسان‌ها می‌شمارد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا وحدت دیالکتیکی تئوری انتقادی و عمل‌گرا را با پراکسیس آگاه و انقلابی به صورت یک حرکت واقعی بر قرار می‌سازد. این تئوری از دو منظر بازتاب یافته است. نخست به صورت تکامل تئوری از نقد درون‌ذاتی پراکسیس اجتماعی (واقعیت ابژکتیو) بازتاب می‌یابد که البته مربوط به نقد آن مناسباتی می‌شود که انسان‌ها را بنده، پست، حقیر و منزوی کرده‌اند. این تئوری بعداً به صورت آگاهی تئوریک بر پراکسیس سیاسی بازتاب می‌یابد و منجر به فعالیت خودآگاه طبقه‌ی کارگر جهت تشکیل یک نظم نوین، قلمرو آزادی و رهایی انسان‌ها می‌شود.

#### نتیجه:

هدف این نوشته آشنایی خوانندگان نقاد با دلایل بیگانگی "مارکسیست‌های ایرانی" با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس است. این بیگانگی محصول تأثیرات مخرب ایدئولوژی منحنی مارکسیسم - لنینیسم بر افکار عمومی فعالان سیاسی "پوزیسیون چپ" است که نه تنها اکثر قابل ملاحظه‌ی آن‌ها را در دوران قیام بهمن به هواداری از آخوندها وا داشت، بلکه بخش وسیعی از آن‌ها را تا هم‌اکنون در برابر نظام جمهوری اسلامی به انفعال می‌کشد. این مسئله اتفاقی نیست که پس از گذشت ۴۰ سال هنوز "پوزیسیون چپ" قادر نشده است که یک آلترناتیو فراگیر و قابل قبول را در برابر جمهوری اسلامی ایران متکامل کند.

همان‌گونه که با استناد به دیالکتیک تئوری با پراکسیس نزد مارکس مستدل کردم، تنها راه رهایی از "اوضاع موجود" فقط از موضع نقد تئوریک ممکن است. به این صورت که روش کلی نقد دین را باید به بازنگری انتقادی "مارکسیسم ایرانی" بسط داد و افکار عمومی فعالان سیاسی را از جوانب متافیزیکی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم که با تشیع دوازه امامی به وحدت رسیده است، روشن کرد. از این پس، نگرستن

این شرایط است که می‌تواند در "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی دخل و تصرف کرده و منجر به تعمیم یک پراکسیس آگاه و انقلابی گردد.

به بیان دیگر، با وجودی که تئوری انتقادی و انقلابی مارکس از نقد درون‌ذاتی مناسبات متضاد ماتریالیستی متکامل می‌شود، اما وی زیربنای متضاد مادی را تنها "بعد منفعل"<sup>۱</sup> یعنی تنها یک قدرت بالقوه می‌شمارد. به این معنی که این "بعد منفعل" فقط در یک نبرد موفق ایدئولوژیک با نظریه‌پردازان طبقه‌ی حاکم پیرامون آگاهی از تضاد و شکست قاطع سلطه‌ی دین، فلسفه و ایدئولوژی بر افکار عمومی کارگران است که می‌تواند منجر به خودآگاهی طبقاتی شود. این قدرت بالقوه را به صورت سوژه‌ی تاریخی و قدرت بالفعل در بیاورد و پراکسیس نبرد طبقاتی را تحت تأثیر قرار دهد. ما این‌جا دوباره با یک بعد دیگر از ایدئولوژی منحنی مارکسیسم - لنینیسم آشنا می‌شویم که با یک تفکر غیر مارکسی از ماتریالیسم و دیالکتیک، از درک و کشمکش پیرامون آگاهی از تضاد صرف نظر کرده و در توهم خود به رشد نیروهای مولد دخیل می‌بندد که انگاری در آینده سوسیالیسم را به صورت یک حرکت ابژکتیو و اجتناب ناپذیر از روند تاریخ به وجود می‌آورد. مارکس در برابر از آن "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی عزیمت می‌کند که یک سوژه‌ی درون‌ذاتی دارد و بدون فعالیت آگاه انسان اصولاً بی معنی است. به این ترتیب، روش نقد درون‌ذاتی نه تنها تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را ممکن می‌سازد، بلکه در وحدت دیالکتیکی با یک پراکسیس آگاه، یعنی سوژکتیو به شرح زیر منجر به "انقلاب نیازهای رادیکال"<sup>۲</sup> می‌شود:

«البته سلاح نقد نمی‌تواند جایگزین نقد تسلیحات شود، خشونت مادی باید توسط خشونت مادی سرنگون گردد، هم‌چنین تئوری به تنهایی به خشونت مادی تبدیل می‌شود، زمانی که آن انبوه مردم را متأثر سازد.»<sup>۳</sup> همان‌گونه که فلسفه در پرولتاریا تسلیحات مادی خویش، پرولتاریا در فلسفه تسلیحات ذهنی خویش را می‌یابد، و همین که رعد تفکر اصولی به این زمین ساده‌لوحه مردمی برخورد کند، رهایی آلمان‌ها به

<sup>۱</sup> Passive Element

<sup>۲</sup> vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik ... ebd., S. ۳۸۶f.

<sup>۳</sup> vgl. ebd., S. ۳۸۵

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۳۹۱

Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۳, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Cannstatt

Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in: ۲۰ Bände, Bd. ۱۷ - ۱۹, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Cannstatt

Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main

Horkheimer, Max (۱۹۶۷): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, Alfred Schmidt (Hrsg.), Frankfurt am Main

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

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

Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: MEW – Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۶): Kreuznacher Exzerpte, in: MEGA ۱/۲, Berlin (ost)

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

Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ - Marx an Rüge, Kreuznach, im September ۱۸۴۳, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۳f., Berlin (ost)

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

انتقادی به خویشتن، یعنی نقد درون‌ذاتی از مناسبات متضاد اجتماعی، تاریخ فرهنگی و هویت ملی و مذهبی ملت‌های ایران ممکن و زمینه برای شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی پیرامون آگاهی از تضاد مهیا می‌گردد.

پیداست که این‌جا موضوع نقد دین فراتر از انتقاد به "اپوزیسیون چپ" و نظام جمهوری اسلامی می‌رود زیرا کلیت "اپوزیسیون" آکنده به دین اسلام است. از اصلاح-طلب حکومتی گرفته تا اپوزیسیون سلطنت‌طلب، مجاهدین خلق و مجامع اسلامی، همگی به صورت عریان اسلامی هستند. جریان‌های "جمهوری خواهان ملی" و "جمهوری خواهان دموکراتیک و لائیک" ظاهراً سکولاریسم را نمایندگی می‌کنند، اما در واقعیت در حال معامله و مماشست با جریان‌های اسلامی هستند.

افزون بر این‌ها، نقد دین مانعی در برابر ترویج اشکال دیگر فلسفی، استعلایی، جنجالی، خلاصه ایدئولوژیک می‌سازد. از جمله باید از فلسفه‌های انفعالی مانند پست مدرنیسم و نهیلیسم (نیتچه) نیز یاد کرد که در جوار فلسفه‌های هایدگر و بدیو منجر به "کارنوال فلسفه" می‌شوند. به بیان دیگر، آشنایی با روش نقد درون‌ذاتی نزد مارکس ممکن می‌کند که با تمامی این اشکال متافیزیکی پیرامون آگاهی از تضاد در افتاد و به توفیق کامل رسید. پیداست که پس از سرنگونی نظام جمهوری اسلامی و پس از انهدام خشن‌ترین و ارتجاعی‌ترین قشر طبقه‌ی حاکم (آخوندها)، یک عصر نوین جهت دین-زدایی از جامعه‌ی ایران آغاز می‌شود.

ادامه دارد!

#### منابع:

Brechtken, Josef (۱۹۷۹): Die Praxisdialektische Kritik der Marxschen Atheismus, Bd. I – Der Wirklichkeitsbegriff, in: Monographien zur philosophische Forschung, Bd. ۱۸۱, Form Academicum

Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Wissenschaft der Logik, ۲ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۴ und ۵, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Cannstatt

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

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۸۹ ادامه، برلین

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

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد اول، برلین، صفحه‌ی ۶۵ ادامه

فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، برلین، صفحه‌ی ۱۲۱ ادامه

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، برلین

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

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



پیداست که این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود که "پوزیسیون چپ" در کجای جغرافیای سیاسی ایران ایستاده است و فعالان جنبش کمونیستی چه برنامه‌ای را جهت دخل و تصرف در تحولات جاری کشور دنبال می‌کنند؟ در حالی که جریان‌های سنتی، منفعل و منحن - از اشکال توده‌ایستی گرفته تا سازمان‌های تروتسکیست - همگی تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم و به کلی مستقل از پراکسیس نبرد طبقاتی هستند و بدون تردید از شدت امپریالیسم ستیزی اقدام به مصادره‌ی جنبش کارگری کرده و به سوی دفاع از نظام جمهوری اسلامی رانده می‌شوند، بخش وسیعی از فعالان جنبش کمونیستی به کلی پراکنده هستند و بدون داشتن یک پلتفرم سیاسی ناظر وقایع جاری شده‌اند. این‌جا دوباره پرسش‌های دیگری به این شرح طرح می‌شوند: آیا امکان یک ائتلاف ارگانیک از فعالان جنبش کمونیستی با طبقه‌ی کارگر و تشکیل یک "توافق فعال" جهت سرنگونی نظام جمهوری اسلامی و تشکیل یک نظم نوین وجود دارد؟ آیا ممکن است که از نقد درون‌ذاتی تاریخ فرهنگی ایرانیان و "اوضاع موجود" کشور، چشم‌انداز تشکیل یک نظم سوسیالیستی را به وجود آورد و در پرتو آن در پراکسیس نبرد طبقاتی شرکت کرد؟ نقد حقوقی مارکس از جامعه‌ی بورژوایی چه ابزار تحقیقاتی را در اختیار ما می‌گذارد و آیا با استفاده از روش نقد مارکس امکان دارد که یک قانون اساسی سوسیالیستی را برای ایران طراحی کرد؟

از آن‌جا که انسان اصولاً یک محصول اجتماعی است، در نتیجه منتقد و هم‌چنین موضوع نقد وی را نیز باید در همان طرح مشخص تاریخی و فرهنگی بررسی کرد که پیوند این دو را ناگسستی می‌کند. به این ترتیب، جامعه‌ی بورژوایی که از گسست از نظام فئودالی و در روند گذار به سوی شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری به وجود آمده است، تبدیل به موضوع نقد مارکس می‌شود. این‌جا استفاده از مفهوم "مدرن" به این معنی است که جامعه‌ی انسانی دوران کپرنیکی را به انجام رسانده و این جهانی شده است. از این پس، اوضاع موجود دیگر نه با رجوع به ایمان دینی، بلکه با وساطت خرد و استفاده از ایدئولوژی موجه می‌شود.

آغاز این تاریخ فرهنگی با رفرماسیون دینی مارتین لوتر رقم خورده است که البته زمینه‌ی توجیه متوقف‌العمل شدن خدا و صرف نظر آن از دخل و تصرف در جهان

## مارکس و فلسفه‌ی حق - گفتگوی پیرامون روش تکامل بدیل حقوقی نظام جمهوری اسلامی ایران<sup>۱</sup>

زنده یاد احمد شاملو در یکی از اشعار خود با عبارت؛ "پشت سر خراب، در جلو سراب!" به بهترین وجه ممکنه از تجربیات تاریخی "ملت ایران" گزارش می‌دهد که با وجود این‌که همواره عزم راسخ جهت رهایی خود کرده، اما به ندرت به دست آورده‌های قابل ملاحظه رسیده و در بسیاری از دوران‌های تاریخی با شکست‌های سهمگین مواجه شده است. البته طرح موضوع شکست نه محدود به تاریخ مدرن کشور می‌شود و نه کسب این تجربیات تلخ تا کنون منجر به آن درجه از خودآموزی ملت و یا خودآگاهی جنبش کارگری شده‌اند که مانعی در برابر تکرار آن‌ها بسازند. در حالی که نظام جمهوری اسلامی از یک سو، با جنبش‌های مدنی و از جمله نبرد طبقاتی کارگران مواجه است و از سوی دیگر، ظاهراً قادر به عبور از بحران‌های اقتصادی، ساختاری و ایدئولوژیک خود نمی‌شود، اشکال متفاوت از اطاق‌های فکر در داخل و خارج از کشور به وجود آمده‌اند که جهت "کوبیدن ملت" ایران و طبقه‌ی کارگر نسخه‌های جور و واجور برای آینده‌ی کشور می‌پیچند. البته این‌جا منظور نقد این نوشته فقط انواع اصلاح‌طلبان حکومتی، عوامل حزب توده و سازمان فداییان اکثریت و هم‌چنین نظریه-پردازان تروتسکیست نیستند که هم‌اکنون به رسانه‌های بین‌المللی و از جمله بی‌بی‌سی و صدای آمریکا راه یافته‌اند، بلکه شامل اشکال شبه فاشیستی مانند: سلطنت‌طلبان و سازمان مجاهدین خلق نیز می‌شود که با همکاری امپریالیسم آمریکا سودای تعرض نظامی به کشور و مصادره‌ی قدرت سیاسی را در سر دارند.

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "ملت قانون‌گذار و دولت قانونمند" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۲۸ فوریه ۲۰۱۶ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

دیانت را به باطن انسان‌ها ارجاع داد. وی جسم [انسان] را از زنجیر رها ساخت، زیرا وی قلب [انسان] را زنجیر کرد.»<sup>۱</sup>

البته این دگرگونی در معرفت دینی و دگردیسی در روش زندگی همواره با جنگ‌های متعددی همراه بود که میان پروتستان‌ها و دولت‌های کاتولیک به وقوع می‌پیوست. به این ترتیب، هر دو جریان چنان ضعیف شدند که خلاقیت انسان به صورت هنر و تفکر در دوران رنسانس شکوفا شد. از جمله باید از فعالیت روشنفکرانی مانند اسپینوزا، بیکن، دکارت، ولتر و لایبنیتس یاد کرد که نفوذ دین را گام به گام به عقب راندند و خرد بشری را جایگزین ایمان دینی کردند. به این ترتیب، رفته رفته ایدئولوژی جایگزین دین جهت توجیه جهان وارونه‌ی بورژوازی شد. ما این رویکرد نظری و فرهنگی را به خوبی در فعالیت نظریه‌پردازان کلاسیک اروپای مدرن می‌یابیم. از جمله باید از کسانی مانند: مکیاولی و کاپنلا و بعداً از هابس، لاک و روسو یاد کرد که به سیاست با چشمان این جهانی نگرستند. هم‌زمان باید فعالیت تئوریک کسانی مانند اسمیت، ریکاردو و جان استیوارت میل را در نظر داشت که دانش اقتصاد ملی را متکامل کردند. سرانجام سیاست مدرن و اقتصاد ملی، فلسفه است که در اشکال استعلائی نزد کانت و فیخته و در شکل درون‌ذاتی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل متکامل شدند.

در حالی که بنا بر اساطیر تورات و انجیل استفاده از خرد بشری اصولاً مانع رستگاری مؤمنان می‌شود، اما محصول این کشمکش‌های تاریخی و فرهنگی در جوامع اروپای غربی به مدرنیته انجامید که خردگرایی را یک امر مثبت جهت تنظیم مراودهای اجتماعی و تشخیص قدرت سیاسی ارزیابی می‌کرد. مارکس جهت تأکید بر نقش دگردیسی دینی در جهان مدرن از مفهوم "دین مثبت" نیز استفاده می‌کند و بر این نکته انگشت می‌گذارد که توجیه دین نه دیگر با رجوع به منابع به اصطلاح قدسی، بلکه با استفاده از علوم طبیعی و تجربی انجام می‌شود. در حالی که بنا بر ادیان سامی انسان ذاتاً گناه‌کار است و خردگرایی اصولاً مانع رستگاری مؤمنان می‌شود، اما از بطن تضادهای درون‌ذاتی جوامع اروپای غربی اشکال مدرن سیاست، اقتصاد و فلسفه به

واقعی را برای نسل‌های آتی مسیحیان به وجود آورد. به این صورت که پس از رفرماسیون لوتری دیگر معجزه الهی به معنی دخل و تصرف مستقیم و پیاپی خدا در جهان واقعی محسوب نمی‌شد. ما برای نمونه این اشکال اسطوره‌ای را به کرات در تورات و انجیل می‌یابیم. به این صورت که موسی دریا را می‌گشاید، رودخانه‌ی نیل را با خون رنگین می‌کند و یهوه قوم یهود را از یک فلاکت به فلاکت بعدی می‌کشد، در حالی که عیسی مسیح مرده‌ها را زنده و نابینایان را بینا می‌کند و بر روی آب قدم می‌زند.

از آن پس که رفرماسیون مسیحیت در غرب اروپا تعمیم یافت، مؤمنان پروتستانی معجزه‌ی روح‌القدس را در خلقت طبیعت در شش روز می‌شمردند. به این ترتیب، انسان از ماورای طبیعت به سوی طبیعت معطوف شد و این امکان به وجود آمد که حقیقت را نه دیگر در "وحی الهی" و آثار دینی، بلکه در علوم طبیعی و تجربی جستجو کرد. البته تحت تأثیر پروتستانتیسم نیز خشونت دولتی هم‌چون گذشته به صورت یک عنایت الهی موجه می‌شد. انگاری که انسان‌ها ذاتاً شرور هستند و دولت آن‌ها را از ارتکاب گناه برحضر داشته و رستگار می‌سازد. در این ارتباط هر چه دولت خشن‌تر بود، به همان اندازه نیز الهی‌تر جلوه می‌کرد. هم‌زمان توفیق اقتصادی نشانه‌ی رستگاری مؤمنان محسوب می‌شد که در پرتو اخلاق انجیلی زندگی می‌کردند. به این ترتیب، فرقه‌های گوناگون پروتستانی و از جمله کلونیسیم به وجود آمدند و نظریه‌پردازان آن‌ها توجیه منافع مادی بورژوازی نوپا در غرب اروپا را به عهده گرفتند. به بیان دیگر، رفرماسیون لوتری منجر به یک دگرگونی شگرف فرهنگی در تاریخ کشورهای اروپای غربی شد که مارکس در "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" به شرح زیر بر آن انگشت می‌گذارد:

«البته لوتر بر بندگی در مراسم چاکر صفتی دینی چیره شد، زیرا وی بندگی با/اطمینان کامل را جایگزین آن کرد. وی ایمان به اتوریته را در هم شکست، زیرا اتوریته‌ی ایمان را بازسازی کرد. وی کشیشان را به انسان‌های عادی تبدیل کرد، زیرا وی انسان‌های عادی را به کشیش تبدیل کرد. وی انسان‌ها را از دیانت ظاهری آزاد ساخت، زیرا وی

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

این‌جا منظور از حاکمیت فقط یک شکل مجرد از نظام سیاسی و اقتصاد بورژوازی نیست، بلکه شامل آن روابط عرفی و اخلاقی نیز می‌شود که فلسفه‌ی حق را موجه و انسان‌ها را به عنوان محصول تاریخ و فرهنگ جهان مدرن تربیت، منضبط و اجتماعی می‌کند. پیداست که این انسان مورد نظر با بی‌اعتباری دین و دست تقدیر که جنبش روشنگری به وجود آورده، مواجه و در نتیجه مأیوس است و باید به اجبار از طریق خرد زیست اجتماعی خود را سامان دهد. اما انسان جهان مدرن هم‌زمان به دام اشکال متنوع ایدئولوژیک افتاده و جهان وارونه‌ی بورژوازی را در ظواهر فلسفی، اقتصاد سیاسی و حقوقی آن تجربه می‌کند. هم‌چنین پیداست که این اشکال ایدئولوژیک نه تنها تظاهر واقعیت اجتماعی هستند و آن‌را موجه می‌کنند، بلکه واقعیت جامعه‌ی طبقاتی را نیز به وجود می‌آورند. از این بابت، مارکس در "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی هگل" روش نقد دین را به شرح زیر به نقد ایدئولوژی بسط می‌دهد:

«نقد دین انسان را مأیوس کرده، تا این‌که وی فکر و با این وسیله رفتار کند و واقعیت خود را مانند یک انسان مأیوس [اما] به عقل رسیده بی‌آراید. و به دور خورشید واقعی خود بگردد. دین تنها یک خورشید تخیلی است که به دور انسان می‌گردد تا زمانی که وی خود را نیافته است. بنابراین وظیفه‌ی تاریخ این است، پس از این‌که حقیقت آن جهانی ناپدید شد، حقیقت این جهان را مستقر سازد. این نخست وظیفه‌ی فلسفه می‌باشد که در خدمت تاریخ پا بر جا است، پس از این‌که پیکر مقدس از خودبیگانگی خودکرده‌ی انسان افشا شد، از خودبیگانگی خودکرده را در پیکر نامقدس اش افشا سازد. به این ترتیب، نقد آسمان به نقد زمین، نقد دین به نقد حق، نقد الهیات به نقد سیاست دگرگون می‌گردد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با انسان به صورت مجموعه‌ی از مناسبات اجتماعی و محصول یک تاریخ فرهنگی روبرو هستیم. بنابراین مارکس نه از

وجود آمدند که انسان را موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب می‌شمردند. در حالی که در دوران قدیم کشیشان مسیحی شریعت به اصطلاح نازل را به عنوان قوانین متعارف اجتماعی جا می‌زدند، اما نظریه‌پردازان جهان مدرن به یک سرچشمه‌ی دیگر از حق، یعنی فلسفه‌ی حقوق طبیعی دست یافتند. از این پس، با استناد به یک مفهوم جهانشمول از انسان، خردگرایی مثبت ارزیابی و ملت به عنوان سوژه‌ی حقوقی و قانون-گذار در نظر گرفته شد. محصول این تحولات شگرف فرهنگی و نبردهای طبقاتی آن دگرذیسی‌های اجتماعی بودند که بعدها دولت‌های مدرن و سکولار را در اشکال متفاوت ملی به وجود آوردند که البته مانیفست آن‌ها "اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر" از سال ۱۷۷۴ میلادی است.

به این ترتیب، فلسفه و ایدئولوژی در جوامع مدرن اروپایی جایگزین دین جهت توجیه "اوضاع موجود" و جهان وارونه‌ی بورژوازی شدند و در حالی که خردگرایی نفوذ ایمان دینی بر روابط اجتماعی را پیاپی به عقب می‌راند، قوانین اساسی دولت‌های سکولار با استناد به قانون‌گذاری ملت موجه شدند. از این پس، خرد انسانی بر ایمان دینی ظاهراً چیره شد و اگر احیاناً انتقادی هم به دولت‌های مدرن بورژوازی وارد می‌آمد، از این منظر بود که خردگرایی در واقعیت تجربی به درستی مشاهده نمی‌شود. ما با این نمونه از انتقادات در آثار هگلی‌های جوان مانند: اشترآوس، برادران بائر، اشتیرنر، فویرباخ و از جمله مارکس در دوران جوانی مواجه می‌شویم که "واقعیت بخصوص را نسبت به ایده می‌سنجیدند" و از آن‌جا که اثری از خردمندی در مناسبات دیوانی آلمان معاصر نمی‌دیدند، در نتیجه به نقد رادیکال دین متوصل شده که دولت را به سوی خردمندی و سکولاریسم برانند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با تاریخ فرهنگی ملت‌های مدرن مواجه هستیم که مارکس را به عنوان منتقد به موضوع نقد وی، یعنی به جامعه‌ی بورژوازی ناگسستنی پیوند می‌دهد. این تاریخ فرهنگی محصول یک مجموعه از مناسبات ابژکتیو اجتماعی و نبردهای طبقاتی است که از طریق فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو به وجود آمده‌اند. به این ترتیب، هستی مادی بورژوازی با آگاهی طبقاتی به توافق کامل می‌رسد و حاکمیتش را در پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی به وجود می‌آورد.

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۳۷۹

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا مارکس هنوز تحت تأثیر "روح جهان" هگل قرار دارد که وی به آن یک نقش تاریخی را محول می‌کند. من این‌جا به این مسئله نمی‌پردازم، زیرا آن‌را در جای دیگری به تفصیل به بحث گذاشته‌ام.

به بیان دیگر، ما نزد مارکس با یک مفهوم از انسان واقعی و مشخص سر و کار داریم که تحت تأثیر دین و ایدئولوژی قرار گرفته و نسبت به یک مفهوم مجرد از انسان دچار ازخودبیگانگی خود کرده شده است. در حالی که مسبب ازخودبیگانگی خود کرده در گذشته یک پیکر مقدس دینی بوده، اما در جهان مدرن پیکر نامقدس ایدئولوژیک جایگزین آن شده است.

این مفهوم مجرد از انسان "نوع ماهوی"<sup>۱</sup> است که مارکس آن را از فویرباخ وام می‌گیرد. با وجودی که فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ مستقیماً از طبیعت عزیمت می‌کند، اما وی مفهوم "نوع ماهوی" را از طریق مفاهیم مجرد مانند: "خرد، قلب و اراده" متکامل می‌کند و سپس زیست واقعی انسان‌ها را نسبت به آن سنجیده و ازخودبیگانگی می‌نامد.<sup>۲</sup> فویرباخ دلیل ازخودبیگانگی انسان را جابجایی سوژه با ابژه و "محمول"<sup>۳</sup> (خواص، صفات) در دین مسیحیت می‌شمارد. به این صورت که مؤمنان مسیحی تمامی خواص و صفات ناب انسانی خود را به یک خدای خودساخته نسبت داده‌اند، اما در زندگی تجربی و واقعی خود یک زندگی غیرانسانی و خودپسند را دنبال می‌کنند که البته با مفهوم "نوع ماهوی" وی مغایرت دارد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد مارکس با یک انسان مشخص و واقعی سر و کار داریم که تاریخ و فرهنگ خود را یدک می‌کشد. این‌جا منظور همان "انسان موضوعیت‌یافته"، یعنی یک انسان متناهی است که البته در پیروی از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ نسبت به یک تعریف مجرد، غیرواقعی، نامتناهی و ایده‌آلیستی از انسان سنجیده و ازخودبیگانگی محسوب می‌شود. از آن‌جا که مفهوم "نوع ماهوی" فویرباخ محصول یک تفکر انتزاعی و مجرد است و وی برای موجودیت یک چنین

<sup>۱</sup> Gattungswesen

<sup>۲</sup> Vgl. Feuerbach Ludwig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig, S. ۳۰۶ und Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main, S. ۲۸۹ f. und

Vgl. György, Markus (۱۹۷۹): Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marx, in: Beiträge zu marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۸ff, Frankfurt am Main, S. ۲۹

<sup>۳</sup> Prädikat

انسان، بلکه از "انسان موضوعیت‌یافته"<sup>۱</sup> سخن می‌راند. پیداست که ما این‌جا نه با انسان در مفهوم جهانشمول و شکل مجرد آن، بلکه با یک انسان مشخص مواجه هستیم. البته انسان به عنوان محصول طبیعت دارای قوای ماهوی، طبیعی و جهانشمول است. یعنی همه‌ی انسان‌ها برای بقای خود مجبور به تبادل مادی با طبیعت هستند و باید کار کنند. اما انسان نه مانند حیوانات، بلکه با استفاده از آگاهی، تجربه، دانش و پیروی از اصولب زیبایی‌شناسی، یعنی سوژکتیو کار می‌کند. به این ترتیب، انسان محصول فعالیت خود را تبدیل به موضوع جامعه می‌کند و تحت تأثیر محصولات کار خود نیز موضوعیت می‌یابد. برای نمونه اگر یک نفر محصول کار خود را به صورت میز و صندلی به جامعه عرضه کند، تبدیل به نجار و اگر کسی از طریق نقاشی و موسیقی امرار معاش کند، تبدیل به هنرمند می‌شود.

بنابراین زمانی که مارکس از "انسان موضوعیت‌یافته" سخن می‌راند، عوامل تاریخی و فرهنگی، یعنی عوامل سوژکتیو را نیز در انسان‌شناسی خویش ادغام می‌کند.<sup>۲</sup> به این معنی که انسان‌ها همگی دارای قوای ماهوی، طبیعی و جهانشمول هستند و در حالی که از یک سو، فرهنگ و تاریخ خود را یدک می‌کشند و تحت تأثیر دین، فلسفه و ایدئولوژی فعال می‌شوند، لیکن از سوی دیگر، در حال کشمکش و عبور از آن‌ها نیز می‌باشند. ما مصداق نظریه‌ی انتقادی مارکس را در واقعیت معاصر نیز به درستی می‌یابیم. برای نمونه یکی تحت تأثیر ایدئولوژی یا دین، یعنی عوامل سوژکتیو تبدیل به فاشیست یا حزب‌اللهی می‌شود و دیگری از طریق نقد و نفی ایدئولوژی و دین، یعنی هم‌چنین سوژکتیو، کمونیست و آزادخواه می‌شود. پیداست که محصول فعالیت این دو انسان متفاوت از نظر اجتماعی، سیاسی و فرهنگی هم کاملاً متفاوت است. برای نمونه یکی پزشک می‌شود و از لندن به سوریه می‌رود که به انسان‌های جنگ‌زده و درمانده کمک کند و دیگری حزب‌اللهی می‌شود و از همان لندن به سوریه می‌رود که در جهاد شرکت و به زنان و بچه‌های غیر مسلمانان تجاوز کند و سر کافران را ببرد.

<sup>۱</sup> gegenständlicher Mensch

<sup>۲</sup> مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی به وضوح بر "انسان موضوعیت‌یافته" تأکید می‌کند که موضوع خود را به صورت موضوعیت‌یافته، یعنی سوژکتیو به وجود می‌آورد.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۸۲f.

قدیمی را نیز تغییر می‌دهند.<sup>۱</sup> مارکس در این ارتباط از "جهان موضوعیت یافته"<sup>۲</sup> سخن می‌راند که بر نقش فعال و آگاه انسانی در ایجاد جهان واقعی و ابژکتیو انگشت بگذارد. به بیان دیگر، جهان واقعی و اوضاع ابژکتیو محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوبژکتیو است و پیداست زمانی که انسان‌ها به یک آگاهی دیگر، یعنی به خودآگاهی برسند و از تضاد هستی مادی خود آگاه شوند، از مناسبات موجود، جهان دیگری را به وجود می‌آورند. از آن‌جا که انسان‌های واقعی همواره از آن شرایطی عزیمت می‌کنند که از نسل قبلی به ارث برده‌اند، هم‌چنین پیداست که تنها این انسان‌ها هستند که تاریخ دارند و همان‌گونه که مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" به شرح زیر بر آن تأکید می‌کند، دین، فلسفه و ایدئولوژی نه از پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی مستقل هستند و نه یک تاریخ بخصوص دارند:

«مبنا، انسان‌های واقعی و فعال در نظر گرفته و از روند واقعی زندگی آن‌ها هم‌چنین تکامل بازتاب‌های ایدئولوژیک و پژواک‌های این روند زندگی تشریح می‌شوند. (...). اخلاق، دین، متافیزیک و سایر ایدئولوژی و اشکال آگاهی‌ها که با آن‌ها متناسب‌اند، در این‌جا دیگر ظاهر استقلال یافته را حفظ نمی‌کنند. آن‌ها فاقد تاریخ‌اند، آن‌ها فاقد تکامل-اند، بلکه انسان‌ها که تولید مادی خویش و تبادل مادی خویش را تغییر می‌دهند، همراه با آن‌ها واقعیت خویش و هم‌چنین تفکر و تولید تفکر خویش را تغییر می‌دهند.»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا دیگر اثری از فرجام‌گرایی که در فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ وجود داشت، نمی‌یابیم. انسان واقعی نه با استناد به مقوله‌ی مجرد "نوع ماهوی" ارزیابی می‌شود و نه قرار بر این است که به سوی یک مقصد فلسفی از ماهیت اسمی خود سمت بگیرد. در حالی که فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ از یک انسان‌شناسی بخصوص عزیمت می‌کند که انسان را به صورت "موجود حساس" در نظر دارد، انسان مورد نظر مارکس یک "موجود فعال" است که خود را در فعالیت ماتریالیستی و در حرکت دیالکتیکی جامعه‌ی طبقاتی، یعنی در پراکسیس مولد

انسانی شواهد عینی ندارد، در نتیجه تنها یک اثر دینی به حساب می‌آید. البته مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب ماکس اشتیرنر با عنوان "تنها کس و مالکیتش" بود که به این خطای فلسفی پی برد<sup>۱</sup> و بعداً آن‌را از طریق تز ششم فویرباخ خود به شرح زیر تصحیح کرد:

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

به این ترتیب، مارکس از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ عبور می‌کند و موضوع از خودبیگانگی انسان را نه دیگر با استناد به مقوله‌ی انسان‌شناسی وی، یعنی "نوع ماهوی"، بلکه با رجوع به "پراکسیس" مستدل می‌سازد. از این پس، مقوله‌ی از خودبیگانگی نزد مارکس به این معنی است که انسان تحت تأثیر دین، فلسفه و ایدئولوژی قرار گرفته و هستی مادی خود (تضاد) را در ظواهر جامعه‌ی بورژوازی تجربه می‌کند و از تضاد آگاه می‌شود. به بیان دیگر، دین، فلسفه و ایدئولوژی برای انسان‌ها هویت غیر می‌سازند و آن‌ها را در برابر روند نظم متضاد موجود به انفعال می‌کشند. ما این‌جا با انسان‌های واقعی و از خودبیگانه مواجه هستیم که مناسبات تولید را از نسل‌های گذشته به ارث برده‌اند و از یک طرف، تحت شرایط به کلی دگرگون شده، فعالیت قدیمی را ادامه می‌دهند و از طرف دیگر، با یک فعالیت به کلی دگرگون شده، شرایط

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی از بحران "مارکسیسم ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین، و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): فرهنگ دینی و رئالیسم انقلابی - نقش فراروی از "خرد استعلانی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ... برلین

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۶

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۴۵

<sup>۲</sup> Gegenständliche Welt

<sup>۳</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, ebd., S. ۲۶ f.

البته مارکس قبل از عبور از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ است که دیالکتیک تئوری با پراکسیس را متکامل می‌کند. وی در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" از یک حرکت "انتقادی و واقعی" سخن می‌راند که بنای آن‌را در نوشته‌هایی با عناوین "مسئله‌ی یهود" و "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" گذاشته است. منتها با این انتقاد که آن دوران هنوز تحت تأثیر گزاره‌گویی "نوع ماهوی" فویرباخ بوده است.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، مارکس آثار خود از این دوران را با صرف نظر از آن انسان‌شناسی مجرد که وی در پیروی از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ دچارش بود است، کاملاً درست و قابل رجوع می‌داند. ما مصداق این موضوع را در سرمایه، یعنی در اثر متأخر مارکس نیز می‌یابیم. به این صورت که پس از نشر اول سرمایه (جلد اول) به مارکس انتقاد شده بود که از دیالکتیک هگل استفاده کرده است. در حالی که مارکس این‌جا هگل را یک "متفکر غول‌آسا" و خود را شاگرد وی می‌نامد. تفاوت دیالکتیک خود با هگل را کوتاه تشریح و بر این نکته تأکید می‌کند که فلسفه‌ی هگل را سی سال پیش نقد کرده که مد روز بوده است.<sup>۲</sup>

بنابراین، در حالی که مارکس نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را با در نظر داشتن خطای انسان‌شناسی خود قابل رجوع می‌داند، اما ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به آثار این دوران مارکس انگ ایده‌آلیستی می‌زند و وی را تحت عنوان "مارکس جوان" لیبرال می‌خواند. به این ترتیب، خطای فلسفی انگلس متأخر، یعنی جایگزینی "حرکت ماده" به جای "حرکت ایده‌ی" هگلی پوشیده و تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم در شکل یک ایدئولوژی ممکن می‌شود. سپس جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم است که در تدام ایده‌آلیسم هگلی فلسفه‌ی سیاسی بلشویسم و موجودیت تمامی جریان‌های مارکسیست - لنینیست را موجه می‌کند. به این ترتیب، از موضوع خودآگاهی سوژه و ضرورت نقد ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم صرف نظر و با عدول از دیالکتیک تئوری انتقادی و عمل‌گرا با پراکسیس آگاه و انقلابی نزد مارکس، زمینه‌ی یک ائتلاف سیاسی با بورژوازی ملی جهت تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی و تکامل زیربنا به وجود می‌آید.

متکامل می‌کند. به این صورت که این انسان مشخص همان‌گونه که از طریق فعالیت آگاه و "کار شکل دهنده" تولید و تبادل مادی خود را با طبیعت تغییر می‌دهد، به همین منوال نیز واقعیت زندگی، تفکر و آگاهی خود را دگرگون می‌سازد. به بیان دیگر، انسان در پراکسیس مولد خود را می‌آفریند و از همین بابت است که انسان‌های معاصر با انسان‌های قرون گذشته به کلی متفاوت هستند.

بنابراین ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از نقد درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوایی متکامل می‌شود که البته از حرکت یک کلیت متضاد گزارش می‌دهد. ما این‌جا با آن خطای فلسفی نیز آشنا می‌شویم که انگلس با سوژه‌زدایی از دیالکتیک برای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به ارث گذاشته است. از این منظر دین، فلسفه و ایدئولوژی تنها ظواهر بدون تأثیر جامعه‌ی طبقاتی محسوب می‌شوند که انگاری در یک حرکت به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر ماتریالیستی از تاریخ خود به خود در هم فرو می‌ریزند. به بیان دیگر، در حالی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با اتکا به زیربنای اقتصادی موضوع روبنا را یک مسئله‌ی حاشیه‌ای می‌بندارد و اصولاً در نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم شرکت نمی‌کند، لیکن نزد مارکس آگاهی تئوریک جامعه‌ی بورژوایی منسوب به پراکسیس سیاسی آن می‌شود. به این صورت که انسان‌ها همراه با دگرگونی ماتریالیستی جامعه‌ی بورژوایی همواره نیازهای مادی و معنوی نوینی را به بار می‌آورند و از این بابت، تداوم "اوضاع موجود" را برابر با زوال اجتماعی می‌بینند و پیداست که جهت دگرگونی آن فعال می‌شوند. از آن‌جا که دگرگونی "اوضاع موجود" با منافع مادی و حقوق ویژه‌ی طبقه‌ی حاکم تلاقی می‌کند، در نتیجه جامعه‌ی بورژوایی به دلیل تضادهای درون‌ذاتی خود ناپیش را نیز به همراه دارد. پیداست که این‌جا نیز پراکسیس نبرد طبقاتی برنامه‌ریزی شده است. به بیان دیگر، ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از موجودیت یک سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد که به صورت نافی جامعه‌ی بورژوایی و در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی می‌رسد و سرانجام با دولت درگیر می‌شود، زیرا دولت از طریق قوای مجریه از ایدئولوژی و فلسفه‌ی حق بورژوازی پاسداری می‌کند.

<sup>۱</sup> Vgl., ebd., ۲۱۷ f.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷ f.

نیست. در برابر آن، قلمرو ماهوی قرار دارد که البته در تجربه مشاهده نمی‌شود. آن فرای قوای حسی انسانی قرار گرفته و به گفته‌ی هگل، یعنی از منظر آگاهی موجود، تنها یک "جهان دیگر" و یک "جهان ناب" است که به صورت یک طرح آتی از طریق خرد سوپزکتیو، یعنی با استفاده از "ایده‌ی مطلق" متکامل و اداره می‌شود. به این ترتیب، سوژه‌ی شناسا ضرورت و امکان عبور از قلمرو متظاهر را درک و با استفاده از مفهوم کلیدی "آزادی" به سوی قلمرو ماهوی عزیمت می‌کند. منتها در فلسفه‌ی حق هگل مقوله‌ی "آزادی" تنها به معنی یک حرکت صرف فکری نیست. به این دلیل که به نظر وی برده نیز در حوزه‌ی تفکر آزادی تام دارد و هر چه را که می‌خواهد، می‌تواند متفکر شود. به این ترتیب، هگل به مفهوم "آزادی زنده" دست می‌یابد که به معنی تحقق "آزادی" انسان خودآگاه است.<sup>۱</sup>

به بیان دیگر، "آزادی" برای تحقق خود نیاز به یک حوزه‌ی بیرونی دارد و آن حق مالکیت است که انسان آزاد - به گفته‌ی هگل - اراده‌ی خود را در آن متحقق می‌کند.<sup>۲</sup> اما بنا بر تجربه، مالکیت همواره نطفه‌ی یک تضاد درون‌ذاتی را در خود می‌پرورد. به این دلیل که به اجبار میان "مالکیت من" با "مالکیت دیگری" تفاوت می‌گذارد. البته هگل هم به خوبی از این تضاد آگاه است و در پی لغو آن به "قرارداد" که وی آن را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد، رجوع می‌کند. به این ترتیب، "قرارداد" وساطت "مالکیت من" با "مالکیت دیگری" به عهده می‌گیرد و به انسان‌ها هویت حقوقی می‌بخشد. به این عبارت که هگل انسان‌ها را قبل از بستن "قرارداد" و کسب حق مالکیت از طریق مقوله‌های مجهول و کلی مانند: خانواده، اهالی و جامعه در نظر می‌گیرد و تنها با بستن "قرارداد" است که افراد حقیقی در فلسفه‌ی حق وی به اشخاص حقوقی در جامعه‌ی بورژوازی تبدیل می‌شوند. به این ترتیب، "قرارداد" این امکان را به وجود می‌آورد که منافع فردی در منافع عمومی ادغام و دولت ملی به

<sup>۱</sup> Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۱۲ f.

<sup>۲</sup> Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Grundlinie der Philosophie des Rechtes, §۴۱ und §۴۱ Zusatz, vgl. Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht – ein Recht oder Unrecht, Stockholm, S. ۹۳ und

Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft ... ebd., S. ۱۷۴, ۱۶۹ f.

ما این‌جا تنها با یک تصمیم سیاسی و توجیه ایدئولوژیک مواجه هستیم که تمامی جریان‌های مارکسیست - لنینیست را الزاماً به بورژوازی ملی پیوند می‌دهد که البته بهانه‌ی آن‌ها هم ضرورت مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و رشد نیروهای مولد جهت تشکیل سوسیالیسم است.

به بیان دیگر، نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل که مارکس آن را قبل از تدوین تزه‌های فویرباخ نوشته است، به بهترین وجه ممکنه نقد ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را نیز ممکن می‌کند. به این صورت که مارکس از دو جنبه‌ی متفاوت فلسفه‌ی هگل را مورد انتقادی قرار می‌دهد. اول، نقد وی به آپریوریسم است. آپریوریسم یک شکل ایدئولوژیک دارد و یک نوع از آگاهی کاذب است، زیرا آن شناختی را هم که در تجربه مشاهده نمی‌شود، قابل قبول و منطقی می‌شمارد. به این صورت که هگل از آن نتیجه‌ای که به فرضیه گرفته است، فلسفه‌ی حق خود را متکامل می‌کند. پیداست که این‌جا شناخت تنها در یک حرکت فکری به وجود می‌آید که البته رابطه‌ی "اوضاع موجود"<sup>۱</sup> با "اوضاع مطلوب"<sup>۲</sup> را به صورت ایده‌آلیستی وساطت می‌کند. در حالی که "اوضاع موجود" ابژکتیو و واقعی است، اما غیر خردمند محسوب می‌شود و از این رو، به دوران گذشته تعلق دارد. در برابر "اوضاع مطلوب" محصول فعالیت آگاه سوژه‌ی شناسا، یعنی سوپزکتیو است که البته در یک حرکت فکری و به صورت شکل آتی و آشتی‌یافته‌ی جامعه‌ی بورژوازی متکامل و خردمند محسوب می‌شود. دوم، انتقاد مارکس به جابجایی سوژه با ابژه است که به نظر وی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را اسرارآمیز و جنجالی می‌کند.

از جمله باید از مفاهیم "نظم"<sup>۳</sup> و "تکلیف"<sup>۴</sup> یاد کرد که هگل با استناد به آن‌ها به صورت آپریور رابطه‌ی دولت با ملت را بر قرار می‌سازد. به این صورت که وی میان قلمرو متظاهر (اوضاع موجود) و قلمرو ماهوی (اوضاع مطلوب) تمیز می‌دهد. قلمرو متظاهر تجربی و یک جامعه‌ی از خودبیگانه است، زیرا هیچ اثری از خردمندی در آن

<sup>۱</sup> Sein

<sup>۲</sup> Seinsollen

<sup>۳</sup> Ordnung

<sup>۴</sup> Anordnung

«دولت در مقابل قرارداد یک ضرورت ابژکتیو است که ماهیتاً از نیازهای سوژکتیو مستقل می‌باشد»<sup>۱</sup>

پیداست که از این منظر دولت نقش یک سوژه‌ی آگاه را به خود می‌گیرد و ملت را که انگاری شامل انبوهی از افراد پراکنده، بی‌فرهنگ و فاقد عرف و هویت می‌شود، به وحدت می‌رساند. این‌جا استفاده‌ی هگل از مفهوم "قدمگاه خدا در جهان" برای نقش دولت در تشکیل ملت اتفاقی نیست. همان‌گونه که در ادیان سامی یک خدای واحد جهان مادی را می‌آفریند، در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز این دولت است که انگاری از طریق تصویب قوانین عرفی و اعمال خشونت اشرافی ملت را به وجود می‌آورد. در صدر دولت و هیئت حاکمه شاه قرار دارد که البته مقام وی با رجوع به حق مالکیت، یعنی اصل موروثیت شاهانه<sup>۲</sup> موجه می‌شود. به این ترتیب، هگل ادعا می‌کند که دولت فقط در شخص شاه است که تبدیل به یک "عینیت مشخص و کامل" می‌شود.<sup>۳</sup> همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا هیچ‌گونه قراردادی میان شاه و ملت بسته نشده است، زیرا شاه از طریق اصل و نسب خود به این مقام موروثی می‌رسد. پیداست که این‌جا نیز موضوع قانون‌گذاری ملت تنها یک جنبه‌ی ظاهری به خود می‌گیرد که هگل آن‌را به شرح زیر در "فلسفه‌ی حق" توجیه می‌کند:

«قانون‌گذاری ملت می‌تواند با این معنی بیان شود که یک ملت اصولاً نسبت به خارج یک [ملت] مستقل است و دولت خود را پدید می‌آورد، مانند ملت بریتانیای کبیر. اما ملت انگلستان یا اسکاتلند، ایرلند یا ونیز، گینه، سیلان و غیره دیگر ملت قانون‌گذار نیست، زمانی که به پادشاهی خود و یا به یک هیئت حاکمه برای خود خاتمه می‌دهد.»<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> Hegel, z. n. ebd., S. ۱۵۸

<sup>۲</sup> Majorat

<sup>۳</sup> Vgl. Hegel, Grundlinie .... ebd., §۲۷۹, vgl. Cerroni, Umberto (۱۹۷۴): Marx und das moderne Recht, Frankfurt am Main, S. ۱۱۸

<sup>۴</sup> Hegel, Grundlinie ... ebd., §۲۷۹, Anmerkung, S. ۳۶۷, z. n. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik ... ebd., S. ۲۴۰

وجود بیاید. به این صورت، که هگل خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت را به صورت مقوله‌های مستقل در نظر می‌گیرد و در یک نظم هیرارشی حقوقی قرار می‌دهد. تا این‌جا ما هنوز با اشخاص حقوقی مواجه نیستیم. هگل بعداً خانواده و جامعه‌ی بورژوازی را در یک حرکت دیالکتیکی و از طریق "قرارداد" در دولت ادغام می‌سازد. به این شرح که حرکت دیالکتیکی از تضاد در خانواده که البته با عشق به وجود آمده است، آغاز می‌شود. یعنی فرزندان بزرگ می‌شوند، تشکیل خانواده می‌دهند و مسائلی مانند ارث و حق مالکیت در میان اعضای خانواده به وجود می‌آید. سپس اعضای خانواده با استفاده از خرد عملی و انعقاد "قرارداد" به آشتی می‌رسند<sup>۱</sup> و در نتیجه به صورت سوژه‌ی حقوقی در جامعه‌ی بورژوازی ادغام، یعنی نفی می‌شوند. منتها خود جامعه‌ی بورژوازی به دلیل کثرت اقشار و اصناف متضاد است و این تضادها نیز با استفاده از خرد عملی و تصویب قوانین عرفی در مجلس حل و فصل می‌شوند. به این ترتیب، مجلس انعقاد "قرارداد" را قانونمند می‌سازد و اشخاص حقوقی را به رسمیت می‌شناسد. سرانجام این حرکت فکری نزد هگل تشکیل جامعه‌ی آشتی‌یافته است که خانواده و جامعه‌ی بورژوازی را در دولت ادغام، یعنی نفی می‌کند. به این ترتیب، نفی نفی دیالکتیکی به یک اثر مثبت ختم می‌شود زیرا جامعه‌ی بورژوازی با وجود تنوع و تکثر به وحدت می‌رسد. بنابراین هگل مدعی می‌شود که دولت روح متناهی خانواده و جامعه‌ی بورژوازی را در خود ادغام کرده و تبدیل به یک روح نامتناهی شده است.<sup>۲</sup> از این بابت هگل پی در پی از دولت به عنوان "ضرورت بیرونی، "قدمگاه خدا در جهان" و "ارگان‌یسم خردمند"<sup>۳</sup> سخن می‌راند. انگاری که دولت یک مقوله‌ی مستقل و نسبت به منافع طبقاتی کاملاً بی‌طرف است و تنها با پیروی از قوانین مصوبه و به شرح زیر از منافع عمومی حفاظت می‌کند:<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۸۲

<sup>۲</sup> Vgl. Hegel, § ۲۶۲, vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ ff., Berlin (ost), S. ۲۰۵

<sup>۳</sup> Vgl. Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht ... ebd., S. ۱۰۳

<sup>۴</sup> Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft ... ebd., S. ۸۰



همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا "فلسفه‌ی حق" هگل را محصول یک حرکت ناب فکری می‌شمارد که البته به صورت پدیده در آمده و فاقد واقعیت تجربی است. با این وجود هگل آن‌را با استناد به "ایده مطلق" کاملاً منطقی متکامل کرده است. به بیان دیگر، ما نزد هگل با فعالیت ایدئولوژیک مواجه می‌شویم. به این صورت که انسان‌ها باید تحت تأثیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل قرار بگیرند و به تکالیف خود و به خشونت دولتی تن دهند، اگر می‌خواهند که یک ملت بوده باشند، اگر تحقق منافع فردی خود را مد نظر دارند و اگر خواهان تشکیل یک جامعه‌ی خردمند، عرفی و آشتی‌یافته هستند.

انتقاد بعدی مارکس به فلسفه‌ی حق هگل جایجایی ملت (سوژه) با دولت (ابژه) است. به این ترتیب، مارکس نتیجه می‌گیرد که این دولت نیست که مانند خدای واحد ملت را می‌آفریند، بلکه کاملاً برعکس، این ملت است که دولت را به وجود می‌آورد، منتها با یک درجه‌ی بخصوصی از آگاهی. ما مضمون این انتقاد را در رابطه‌ای می‌یابیم که هگل میان ملت و شاه برقرار می‌کند و مارکس به شرح زیر پرده از اسرار آن بر می‌دارد:

«به جای این‌که دولت به صورت بالاترین واقعیت شخص، [یعنی] به صورت بالاترین واقعیت اجتماعی انسان [در نظر گرفته شود]، یک نفر انسان تجربی، [یعنی] شخص تجربی [شاه] به صورت بالاترین واقعیت دولت برجسته می‌شود. این گرداندن ذهنیت در عینیت و عینیت در ذهنیت (...) ضرورتاً نتیجه می‌دهد که به شیوه‌ی غیرانتقادی یک وجود تجربی به صورت حقیقت واقعی ایده در نظر گرفته شود؛ زیرا با این روش رفتار نمی‌شود که وجود تجربی به واقعیت خویش، بلکه واقعیت را به یک وجود تجربی برساند (...)»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس "فلسفه‌ی حق" هگل را یک آگاهی از جهان وارونه و یک شکل ایدئولوژیک می‌شمارد. به این صورت که این افراد نیستند که در دولت ادغام می‌شوند، بلکه این دولت است که در شخص شاه خلاصه شده است. پیداست که این‌جا آن تضادهایی که قرار بود از طریق بستن "قرارداد" حل و فصل شوند، پا برجا می‌مانند. آن انسان‌هایی که قرار بود به "آزادی زنده" دست

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۲۴۰f.

به این ترتیب، پرده از آپریوریسم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل برداشته می‌شود. به این عبارت که وی تنها در یک حرکت از تفکر است که فلسفه‌ی حق جامعه‌ی بورژوایی را متکامل کرده و با وجودی که برای محصولات تفکر خود شواهد ابژکتیو ندارد، اما آن‌ها را خردمند خوانده و در لوای جامعه‌ی به اصطلاح آشتی‌یافته و وحدت دولت با ملت به بازار فلسفی عرضه می‌کند. از این منظر، دولت نه تنها مستقل از منافع طبقاتی و محافظ منافع عمومی به شمار می‌رود، بلکه و هم‌چنین مجاز است که جهت حفاظت از "نظم" موجود، ملت را "مکلف" به وظیفه کند. به این عبارت که افراد حقیقی با بستن "قرارداد" و تعهد به حق مالکیت به اشخاص حقوقی تبدیل می‌شوند و می‌توانند محصول کار خود را به صورت کالا به بازار عرضه و آن‌جا قیمت طبیعی آن‌را دریافت کنند. پیداست آن کسی که فاقد ابزار تولید است، باید به اجبار نیروی کار خود را به صورت کالا به بازار عرضه کند و به بردگی کار مزدی تن دهد. انگاری که تن دادن انسان‌ها به حکومت اشرافی، حق مالکیت و کار مزدی منجر به خردمندی جامعه‌ی بورژوایی می‌شود و به نفع خود ملت است. انگاری که دولت از منافع طبقه‌ی بخصوصی حفاظت نمی‌کند و تنها به صورت یک سوژه‌ی آگاه محافظ همان قراردادی است که انسان‌ها در کمال آزادی و با آگاهی تام بسته‌اند. از آن‌جا که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل با واقعیت ابژکتیو در تضاد بود، در نتیجه هگلی‌های جوان و از جمله مارکس در برابر آن قیام کردند. برای نمونه مارکس به شرح زیر پرده از آپریوریسم در فلسفه‌ی حق هگل بر می‌دارد:

«(...) واقعه‌ای که از آن عزیمت می‌شود نه به صورت [تجربه‌ی] خود، بلکه به صورت نتیجه‌ی اسرارآمیز درک می‌شود. واقعیت تبدیل به پدیده می‌شود، اما ایده محتوای دیگری به غیر از این پدیده ندارد. هم‌چنین ایده هدف دیگری به غیر از چیز منطقی ندارد، [به اصطلاح] "برای خود روح نامتناهی واقعی بوده باشد". در این پاراگراف‌ها تمامی اسرار فلسفه‌ی حق و هم‌چنین اصولاً فلسفه‌ی هگل به رشته‌ی تحریر در آمده است.»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۲۰۷f.

به این ترتیب، مارکس بالاترین مرام سیاسی دولت مدرن را به درستی مرام مالکیت خصوصی می‌خواند، قانون اساسی بورژوازی را در بالاترین رأس آن، قانون اساسی مالکیت خصوصی می‌شمارد،<sup>۱</sup> لیبرالیسم را شل یک استبداد منفور می‌خواند که مالکیت خصوصی را موجه می‌کند<sup>۲</sup> و سرانجام مالکیت خصوصی را سوژه‌ی آگاه و دولت را ابژه-ی مالکیت خصوصی می‌شمارد. از این منظر، ما این‌جا با دولت مدرن به صورت شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی آشنا می‌شویم<sup>۳</sup> که در واقعیت چیز دیگری به غیر از ابزار اجرایی و قضائی جهت حفاظت از حق مالکیت خصوصی نیست. به این ترتیب، کلیت جامعه‌ی بورژوازی به صورت یک "جهان موضوعیت‌یافته" هویدا می‌گردد که نه نتیجه-ی حادثه و رخداد است، نه در مسیر یک فرجام تاریخی قرار دارد و نه خود به خودی به وجود آمده است. به بیان دیگر، جامعه‌ی بورژوازی محصول فعالیت آگاه انسان‌ها و نبرد طبقاتی است. آن به صورت یک جامعه‌ی مدرن، این جهانی و مشخص هم تاریخ فرهنگی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده و هم تحت تأثیر ایدئولوژی، اشکال و نهادهای مختص به خود را در روند تاریخ به وجود آورده است.

از این منظر کاملاً پیداست که ما نمی‌توانیم فرضیه‌ها و نتایج جامعه‌ی بورژوازی و دولت مدرن را یک به یک به جامعه‌ی دینی ایران و حکومت اسلامی کشور بسط دهیم. به این دلیل که مردم ایران در مفهوم "جهان موضوعیت‌یافته‌ی" مارکس، جمهوری اسلامی را به صورت محصول پراکسیس مولد، نبرد طبقاتی و تاریخ فرهنگی بخصوص خودشان تجربه می‌کنند. اما به گمان من این امکان وجود دارد که از ابزار تحلیلی مارکس بهره برد و بدیل حقوقی نظام جمهوری اسلامی را با استناد به آن‌ها متکامل کرد.

ابزار تحلیل مارکس از نقد درون‌ذاتی مناسبات واقعی جامعه‌ی بورژوازی و دولت مدرن به وجود آمده‌اند. یعنی نقد مناسباتی که به دلیل آن تضادهای درون‌ذاتی که حق مالکیت، قانون ارزش و بردگی کار مزدی به وجود می‌آورند، تداوم "نظم" موجود را

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik ... ebd., S. ۳۰۳

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den "Deutsch - Französische Jahrbüchern" - Marx an Ruge, in: MEW Bd. ۱, S. ۳۳۷ff., Berlin (ost), S. ۳۳۷f.

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik ... ebd., S. ۳۱۲

بیابند، حق مالکیت خصوصی را به صورت بردگی کار مزدی تجربه می‌کنند. آن جامعه‌ای که قرار بود به آشتی دست بیابد، تبدیل به حوزه‌ی نبرد طبقاتی می‌شود و آن مردمی که قرار بود تحت حاکمیت دولت و شاه متعارف، با فرهنگ، اجتماعی و تبدیل به ملت شوند، به صورت یک قوای غیرارگانیک در برابر دولت و طبقه‌ی حاکم قرار می‌گیرند. هم‌چنین پیداست که تحت شرایط موجود وظیفه‌ی مجلس محدود به انفعال جنبش‌های مردمی در برابر خشونت اشرافی و دولتی می‌شود که مارکس به شرح زیر از آن پرده بر می‌دارد:

«اصناف تنها ملت و حکومت را وساطت نمی‌کنند. آن‌ها مانع می‌شوند که خشونت اشرافی به صورت افراط منزوی، همراه با خشونت عریان حاکم و استبداد، هم‌چنین انزوای منافع بخصوص و هم‌چنین بازنمای افراد به صورت جماعت و انبوه مردم به نظر بیاید. این وساطت با اصناف، با خشونت سازمان‌دهی شده‌ی حکومت مشترک است. در یک دولت که در آن موضع اصناف مانع می‌شود که افراد بازنمای یک جماعت یا انبوهی از مردم، و این چنین به یک عقیده و اراده‌ی غیرارگانیک، [یعنی] تبدیل به خشونت عریان و انبوه مردمی در برابر دولت ارگانیک شوند، (...)<sup>۵۸</sup>»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تضاد در جامعه‌ی بورژوازی برای مارکس درون‌ذاتی است و از طریق یک حرکت ناب فکری لغو نمی‌شود. بنابراین مارکس سرچشمه‌ی تمامی خشونت‌های دولتی را در تضادهایی می‌یابد که همین حق مالکیت به بار می‌آورد. پیداست که حق مالکیت برای مارکس محسوس و موضوعیت‌یافته است، زیرا نه تنها تأثیرات واقعی خود را بر جامعه‌ی انسانی می‌گذارد، بلکه تاریخ فرهنگی خود را نیز یدک می‌کشد، به بیان دیگر، حق مالکیت یک پدیده‌ی ابژکتیو و سوژکتیو است؛ ابژکتیو است، زیرا در واقعیت مشاهده می‌شود و دولت مدرن با استناد به فلسفه‌ی حق از آن پاسداری می‌کند و سوژکتیو از دوجنبه است؛ اول، به این صورت که طبقه‌ی حاکم ثروت اجتماعی (نتیجه‌ی کار و توان طبیعت) را با آگاهی تصاحب کرده و به مالکیت خود در می‌آورد و دوم، به این صورت که کارگران مزدی به دلیل ازخودبیگانگی، یعنی ناآگاهی از هستی مادی خود به حق مالکیت تن می‌دهند.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ..., ebd., S. ۵۲.

دارالاسلام، حوزه‌ی جهاد، یعنی دارالحرب قرار گرفته است و جهاد زمانی به پایان می‌رسد که دشمنان بیرونی "امت اسلامی"، یعنی مشرکان، کافران و اهل کتاب یا به قتل رسیده و یا این‌که به دین الله ایمان آورده باشند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، دین اسلام نه تنها به یک مفهوم جهانشمول از انسان و یا ملت دست نمی‌یابد و اصولاً انسان را به عنوان یک سوژه‌ی حقوقی در نظر نمی‌گیرد، بلکه انسان‌ها را از نظر ایمان و هم‌چنین جنسیت متمایز می‌کند. از این منظر، پراکسیس سیاسی جمهوری اسلامی نیز به خوبی روشن می‌شود که از یک طرف، مخالفان نظام را با اتهام‌های دینی به قتل می‌رساند و از طرف دیگر، برای هواداران پر و پا قرص خود حقوق ویژه در نظر می‌گیرد. این تبعیض‌ها در حال حاضر چنان شکل زشتی به خود گرفته‌اند که حتماً میان خانواده‌هایی که دو شهید داده‌اند با آن‌هایی که فقط یک شهید دارند، تفاوت وجود دارد.

پیداست که مناسبات موجود و این "جهان موضوعیت‌یافته" که در تجربه مشاهده می‌شوند، نمی‌توانند بدون توجیه دینی و سیستم اداری پابرجا بمانند. این ساختار مورد نظر، شکل سازمانی روحانیت شیعه در ایران است که به صورت "دولت در دولت" سازمان‌دهی شده و یک قدمت پنج قرنی دارد، به این عبارت که دولت صفوی روحانیان شیعه را از اردون، لبنان، قطر و بحرین به ایران آورد که به عنوان کارمندان دستگاه دیوانی و قضائی مشغول به کار شوند و نقش شاه را به صورت ضل‌الله‌فی‌الارض موجه کنند. هم‌زمان دولت برای امرای معاش روحانیان زمین‌های اوقاف را در اختیار آن‌ها گذاشت. آن‌ها در بازار مسکون شدند و از طریق روابط خویشاوندی با بازاریان به خمس و زکات بازار نیز دست یافتند. به این ترتیب، روحانیان صاحب منابع درآمد مستقل از دولت شدند و هم‌زمان نهادهای مستقلی از دولت مرکزی را تشکیل دادند. برای نمونه تریبون نماز جمعه، تعزیه خوانی و روضه خوانی تبدیل به نهادهای تبلیغاتی آن‌ها شدند، در حالی که مکتب‌ها، کلاس‌های قرآن و حوزه‌های علمیه نقش نهادهای آموزشی، تربیتی و ایدئولوژیک علمای شیعه را به عهده گرفتند. روحانیان هم‌زمان نهادهایی را اداره می‌کردند که وظایف قوای سه‌گانه را به عهده داشتند. برای نمونه دادگاه‌های شرع، قوه‌ی قضائیه را تشکیل می‌دادند، ادعای مجتهدین برای تفسیر "احکام الهی" به

مشروط به این می‌کند که افکار عمومی را به سلطه‌ی ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم بکشد و قوانین نظام سرمایه‌داری را تبدیل به "تکلیف" ملت سازد. به بیان دیگر، ما نزد مارکس با یک مفهوم مشخص از انسان به عنوان سوژه‌ی حقوقی مواجه می‌شویم که البته از یک طرف، تحت تأثیر ایدئولوژی لیبرالیسم قرار گرفته و جهان وارونه‌ی بورژوازی را تجربه می‌کند. به این معنی که این انسان مورد نظر هنوز به خودآگاهی نرسیده و از حقوق و قدرت بالقوه‌ی خود بی‌خبر است. اما آن از طرف دیگر، به دلیل تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوازی و از آن‌جا که آگاهی وی از هستی‌اش رشد می‌کند، در نتیجه به سوی نقد آگاهی تئوریک (ایدئولوژی) طبقه‌ی حاکم رانده و با کسب خودآگاهی در پراکسیس نبرد طبقاتی از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و نافی "نظم" موجود می‌شود. بنابراین ما این‌جا با یک انسان مشخص مواجه هستیم که در پراکسیس جامعه‌ی طبقاتی خود را متکامل می‌کند. از آن‌جا که بنا به مارکس این ملت است که با یک درجه‌ی بخصوص از آگاهی دولت را به وجود می‌آورد، در نتیجه مجلس مؤسسان به صورت واسطه‌ی اراده‌ی ملت با دولت تبدیل به حوزه‌ی نبرد طبقاتی می‌شود.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با استفاده از ابزار تحلیل مارکس برای ما ممکن می‌شود که تاریخ فرهنگی و "جهان موضوعیت‌یافته‌ی" خودمان را به صورت انتقادی متفکر شویم و از طریق نقد درون‌ذاتی آن بدیل حقوقی و یک فلسفه‌ی عملی را برای سرنگونی نظام جمهوری اسلامی و تشکیل یک نظم نوین متکامل کنیم. مانیفست مناسبات واقعی جمهوری اسلامی همان قانون اساسی نظام است که دولت را "مکلف" به تشکیل "امت اسلامی" می‌کند. تشکیل "امت اسلامی" با استناد قرآن موجه می‌شود که میان دارالاسلام و دارالحرب تمیز می‌دهد. دارالاسلام حوزه‌ی زیست مسلمانان و حوزه‌ی تحقق شریعت، یعنی قوانین الله است. در "امت اسلامی" مالکیت اصولاً منحصر به الله است که تحت نظارت پیامبر، ولی و یا خلیفه اداره می‌شود و بنا بر قرآن، یعنی بنا بر اراده‌ی الله به صورت "رزق و روزی" مسلمانان به آن‌ها تعلق می‌گیرد. در این‌جا متقیان، یعنی مسلمانانی که به بیعت پایبند هستند، با دشمنان درونی "امت اسلامی" مواجه هستند که قرآن آن‌ها را با مقوله‌های منافق، فاسق، مرتد، ملحد، محارب، مفسد و بیمار دل دقیقاً تعریف و مشخص و قتل آن‌ها را حق الله محسوب می‌کند. در برابر

قانون اساسی مشروطه افزودند که از یک طرف، مانعی در برابر حق ملت جهت قانون-گذاری بسازند و از طرف دیگر، قوای نافی "اوضاع موجود" را در برابر طبقه‌ی حاکم به انفعال بکشند.

به بیان دیگر، ما تا اوایل قرن گذشته با همکاری تنگاتنگ دولت مرکزی و ساختار "دولت در دولت" روحانیان مواجه می‌شویم. حتا تعویض سلطنت قاجار به شاهنشاهی پهلوی نیز با صلاح دید مجتهدان سرشناس متحقق شد. منتها ما از این به بعد نه تنها با همکاری، بلکه با کشمکش‌های قانونی و ساختاری دولت مرکزی با ساختار روحانیت نیز مواجه می‌شویم. از جمله باید از سیاست مدرنیزاسیون دستگاه دولتی و آموزشی کشور یاد کرد که قدرت و نفوذ اجتماعی روحانیان را به عقب می‌راند. به همین منوال سیاست توسعه‌ی اقتصادی در دوران حکومت رضا خان و به خصوص اصلاحات ارضی در دوران سلطنت محمد رضا شاه بودند که ساختار "دولت در دولت" روحانیان را با خطر جدی انقراض مواجه کردند. از آن پس که پنج برنامه‌ی سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران متحقق شدند، نظام سرمایه‌داری نیز بر کلیه‌ی مناسبات اجتماعی در ایران تسلط یافت و پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی هم راه دیگری به غیر تعمیق و تشدید آن برای روحانیان باقی نماند.<sup>۱</sup>

ما هم اکنون این "جهان موضوعیت‌یافته" در ایران را به صورت مناسبات متضاد اجتماعی تجربه می‌کنیم که جهت تداوم خود نیاز به این دارد که افکار عمومی را به سلطه‌ی تفکرات دینی بکشد. سرچشمه‌ی این تضادهای درون‌ذاتی همین حق مالکیت است که بردگی کار مزدی را بر اکثریت قابل ملاحظه‌ی ملت ایران تحمیل می‌کند. از آن‌جا که جامعه‌ی دینی ایران فاقد آن تاریخ فرهنگی جوامع مدرن است که فرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده‌اند، در نتیجه پیداست که حق مالکیت نیز نه مانند فلسفه‌ی حق هگل از طریق "آزادی زنده"، بلکه با استناد به قرآن و به صورت رزق اسلامی توجیه می‌شود. به این ترتیب، سرمایه‌داران ایران، یعنی

<sup>۱</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin

آن‌ها وظیفه‌ی قوه‌ی مقننه را واگذار می‌کرد و قوه‌ی مجریه‌ی علمای شیعه همان لوتی-ها و میدانی‌های بازار بودند که شبیه قوای دولت‌های مستبد در روزهای عاشورا و تاسوعا برای ابراز قدرت و جهت ارعاب اقلیت‌های دینی به سینه‌زنی، زنجیرزنی و قمه‌زنی در خیابان‌ها می‌پرداختند. به غیر از زیربنا و ساختار مستقل این نهادها، دستگاه "دولت در دولت" به یک توجیه دینی نیز دست یافت که از طریق آخرین امام جمعه‌ی پایتخت دولت صفوی، یعنی سید محمد باقر مجلسی موجه شد. وی بنیان‌گذار "مکتب اصولی" محسوب می‌شود که هدایت "امت اسلامی" را تا پایان غیبت کبری به عهده‌ی مجتهدین شیعه می‌گذارد و با همین ادعا هم است که مجتهدین خود را مجاز به صدور فتوا می‌دانند. برای نمونه باید از فتوای جهاد برای جنگ با دشمنان بیرونی و فتوای ارتداد برای حذف دشمنان درونی "امت اسلامی" یاد کرد. به این ترتیب، ساختار "دولت در دولت" روحانیان یک شکل پلورالیسم داخلی به خود می‌گیرد که از یک طرف، به دلیل استقلال خود، مونوپل قدرت مرکزی را مدام در معرض خطر قرار می‌دهد، اما از طرف دیگر، در برابر حکومت مرکزی بسیار منعطف است، زیرا مجتهدین را جهت حفظ منافع مادی خود و جایگاه طبقاتی روحانیان در کشور به مصلحت‌گرایی وا می‌دارد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در ایران با روحانیان شیعه به صورت بخشی از طبقه‌ی حاکم سر و کار داریم که از طریق قدرت ساختاری و تسلط بر افکار عمومی مانعی در برابر قدرت منوبول دولت مرکزی می‌سازد. شاید یک نگاه اجمالی به تاریخ دو قرن گذشته‌ی ایران، مسئله را تا اندازه‌ی برای ما روشن‌تر سازد. برای نمونه جنگ‌های ایران با روسیه‌ی تزاری که عواقب شکست آن‌ها به انعقاد عهدنامه‌های ترکمنچای و گلستان انجامید، با فتوای جهاد مجتهدین شیعه موجه شدند. قتل عام جنبش بابیان با فتوای ارتداد همین روحانیان یک توجیه دینی یافت و جنبش تنباکو با یک فتوای دینی تبدیل به یک قیام مردمی شد. به همین منوال ما نقش روحانیان را در جنبش مشروطه مشاهده می‌کنیم. با وجودی که تشکیل مجلس شورای ملی بدون تردید یک دست آورد بزرگ تاریخی برای ملت ایران بود، اما روحانیان متممی را به

<sup>۱</sup> من نقد فلسفه‌ی سیاسی جمهوری اسلامی را در جای دیگری به تفصیل به انجام رسانده‌ام، مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این "جهان موضوعیت‌یافته" که ما ایرانیان به صورت جمهوری اسلامی و شکل به خصوص سرمایه‌داری آن در ایران تجربه می‌کنیم، محصول تاریخ فرهنگی خودمان و آن شکستی است که جنبش کارگری در پراکسیس نبرد طبقاتی متحمل شده است. اما طرح این واقعیت به این معنی نیست که ما مجبور هستیم که همان تاریخ فرهنگی کشورهای مدرن را تجربه کنیم. این یک واقعیت است که ما ایرانیان رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه نکردیم. اما طرح این کمبود به این معنی نیست که ما باید منتظر ظهور لوتر، دکارت، ولتر و اسپینوزا در ایران باشیم. این یک واقعیت است که ما در ایران با فلسفه و جامعه‌شناسی انتقادی سر و کار نداریم. اما طرح این موضوع به این معنی نیست که ما باید منتظر ظهور کانت، هگل، مارکس، کرش، لوکاج و آدورنو در ایران باشیم. ما ایرانیان هم‌چنین تجربه‌ی تاریخی با ناسیونال سوسیالیسم و استالینیزم را نیز نداریم. اما طرح این واقعیت نیز به این معنی نیست که ما باید به اجبار هیتلر و استالین ایرانی را هم تجربه کنیم. به همین منوال ما تجربه با ایدئولوژی لیبرالیسم و اقتصاد سیاسی نئولیبرال را در شکل کلان آن نیز نداریم. اما طرح این موضوع نیز به این معنی نیست که ما باید تجربیات شکست خورده‌ی جهان مدرن را دوباره تکرار کنیم. به بیان دیگر، ما ایرانیان به یک گنجینه غنی از تجربیات تاریخی ملت‌های مدرن دسترسی داریم و همان‌گونه که مارکس به درستی تأکید می‌کند، می‌توانیم به شرح زیر از آن بهره ببریم:

«یک ملت می‌تواند و باید از [ملت‌های] دیگر بیاموزد. هم‌چنین اگر یک جامعه به رد پای قانون طبیعت حرکت خویش رسیده باشد - و این آخرین هدف نهایی این اثر است که قانون حرکت اقتصادی جامعه‌ی مدرن را آشکار سازد - [یک جامعه] طبیعتاً نه می‌تواند از روی مراحل تکامل ببرد و نه جهت انکار آن‌ها حکم صادر کند. اما آن می‌تواند درد زایمان را کوتاه و خفیف سازد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا از "قانون طبیعی حرکت جامعه" سخن می‌گوید که منظور وی از آن، نه قانون طبیعت ناب (داروینیزم)، بلکه قانون طبیعت جامعه‌ی مدرن است که این جهانی شده و با استناد به خرد بشری خود

آخوند، پاسدار و بازاری جهت تداوم "اوضاع موجود" نیاز به این دارند که ذهن انسان ایرانی را به سلطه‌ی افکار دینی بکشند و موجودیت این جهان وارونه‌ی "امت اسلامی" را توجیه کنند. اما از آن‌جا که تضادهای مناسبات سرمایه‌داری درون‌ذاتی اند و از آن‌جا که آگاهی کارگران از هستی مادی آن‌ها رشد می‌کند، در نتیجه نقد آگاهی تئوریک و نفی پراکسیس سیاسی در نظم موجود نیز برنامه‌ریزی شده است. به بیان دیگر، ما این‌جا با یک انسان مشخص مواجه هستیم که البته یک تاریخ فرهنگی دینی را با خود یدک می‌کشد، اما در پراکسیس نبرد طبقاتی به سوی خودآگاهی رانده و تبدیل به سوژه‌ی دگرگونی نظام جمهوری اسلامی می‌شود.

در برابر این "حرکت واقعی" که مارکس آن‌را به درستی انتقادی و انقلابی می‌خواند، جریان‌های متفاوت صف آرائی کرده‌اند. اول، خود نظام جمهوری اسلامی است که با استناد به قرآن و طرح "امت اسلامی" آن، اصولاً به یک مفهوم جهانشمول از انسان دست نمی‌یابد و حق ملت را به عنوان سوژه‌ی قانون‌گذار به رسمیت نمی‌شناسد. هم‌زمان مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان رابطه‌ی متضاد ملت با دولت اسلامی را وساطت می‌کنند و با تولید نزاع‌های جناحی مانع آن می‌شوند که کارگران کشور به خودآگاهی برسند، از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در بیایند و به صورت یک اراده‌ی عمومی کلیت نظام را سرنگون سازند. به این ترتیب، حکومت اسلامی که در شخص ولایت فقیه خلاصه شده است، انسان‌ها را با خشونت اجرایی مکلف می‌کند که به نظم موجود تن دهند. به نظر می‌رسد که جمهوری اسلامی ظاهراً نفوذ ایدئولوژیک خود را از دست داده و به غیر از ترور و سرکوب در سیاست داخلی و اغتشاش در منطقه و معامله با قدرت‌های امپریالیستی ابزار دیگری را جهت تثبیت حاکمیت خود در دست ندارد. دوم، جریان‌های به اصطلاح "پوزیسیون" هستند که در اشکال متفاوت - از سلطنت‌طلب، مجاهدین خلق، جمهوری‌خواه گرفته تا حزب توده و انشعابات مارکسیست - لنینیستی آن - همه در این فکر هستند که مبادا کارگران کشور به خودآگاهی برسند و در این "حرکت واقعی" تدام نظام سرمایه‌داری را با خطر جدی مواجه کنند.

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital ... ebd., S. ۱۵f.

حقوقی به رسمیت بشناسد و قوانین اجتماعی را بدون تبعیض نژادی، دینی، ملی و جنیستی متکامل سازد، از سلب مالکیت سرمایه‌داران دفاع کند و مالکیت اجتماعی را به رسمیت بشناسد، مسئولیت و ادراه‌های تولید و توزیع را حق قانونی شوراهای کارگری و مردمی بداند، ساختار "دولت در دولت" روحانیت شیعه را منهدم سازد، از حقوق اقلیت‌ها و کودکان پاسداری و از جامعه دین‌زدایی کند، روابط بین‌المللی خود را با کشورهای سکولار و مدرن برقرار سازد که حقوق بشر را رعایت می‌کنند، آخوندهای جانی و اختلاس‌گران اسلامی را در سطح جهان تعیب و دستگیر کند و به سزای اعمالشان برساند. پیداست زمانی که دولت از تکالیف خود تخطی و نقض قرارداد می‌کند، در برابر حق انقلاب قرار می‌گیرد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگیزه‌ی این نوشته معرفی یک پیشنویس قانون اساسی شسته و رفته نیست. اول به دلیل تئوریک است، زیرا یک چنین کاری به صورت انفرادی غیر ممکن به نظر می‌آید. دوم به دلیل پراکسیس سیاسی است. یعنی اگر قرار بر این است که یک چنین فعالیت تئوریک تبدیل به یک اراده‌ی عمومی و برنامه‌ی قوای نافی جمهوری اسلامی شود، باید یک سری اتفاقات اصولی در درون خود جنبش کارگری و "اپوزیسیون چپ" ایران بیفتد که از این پراکندگی و اوضاع بحرانی موجود فراروی کند. به این صورت که "اپوزیسیون چپ" باید این جهانی شود و خود را از دست ارواح خودساخته مانند: توطئه‌ی امپریالیسم، فرقه‌های چند نفره، ادعای رهبری جنبش کارگری، تشکیل حزب پیشتاز پرولتاریا، اساطیر انقلاب اکتبر و سیاهکل و آن تفکرات متافیزیکی که سوسیالیسم را فرجام اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ بشری می‌شمارند، رها سازد.

بنابراین تنها راه حل برون رفت از اوضاع بحرانی موجود از موضع تئوریک است. به بیان دیگر، فعالان "اپوزیسیون چپ" نه تنها باید به شیوه‌ی تفکر، تاریخ و گذشته‌ی سیاسی خود به صورت انتقادی بنگرند، بلکه باید به پراکسیس نبرد طبقاتی معطوف و در مضمون فلسفه‌ی عمل گرامشی تبدیل به روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر شوند. موضوع اصلی این‌جا تصفیه‌ی ذهنی و ارتقا جنبش کارگری به حوزه‌ی سیاسی است. به این معنی که تنها در همیاری و همکاری با طبقه‌ی کارگر و فقط پس از فراروی از

را سازمان می‌دهد. افزون بر این، این موضوع آموزش از ملت‌های دیگر که مارکس بر آن تأکید می‌کند، هم‌اکنون به صورت ترجمه‌های گوناگون از مکتوبات جهان مدرن به فارسی متحقق می‌گردد و جامعه‌ی دینی ایران در حال زایمان یک جامعه‌ی مدرن است که ما درد آن‌را حدود یک قرن است که متحمل می‌شویم.

#### نتیجه:

انگیزه‌ی من از تدوین این مقاله آشنایی خواننده‌ی نقاد با نقد مارکس از فلسفه‌ی حق هگل است. به این عبارت که ما با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس وضعیت کنونی خود را به صورت انتقادی متفکر شویم و یک قانون اساسی نوین را برای ایران آتی طراحی کنیم. این قانون اساسی می‌تواند بنا بر مقوله‌ی حقوقی "تکلیف" طراحی شود و به شکل یک قرارداد میان ملت و دولت در بیاید. در این ارتباط حق باید افکار عمومی را متقاعد سازد که نه تنها از طریق یک نظریه‌ی ارزشمند که خارج از "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی است به وجود نیامده، بلکه از تجربیات ناگوار تاریخی و فرهنگی ملت ایران درس عبرت گرفته است و جهت ممانعت از تکرار این تجربیات قوانین نظم موجود را مدون می‌کند و به تصویب می‌رساند.

پیداست که مسئله‌ی اصلی حق با ماهیت شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری در ارتباط است که البته با پیروی از ایدئولوژی لیبرالیسم آزادی، برابری و حق مالکیت خصوصی افراد را به رسمیت می‌شناسد. ما این‌جا به پراکسیس نبرد طبقاتی سر و کار داریم، زیرا همان‌گونه که با نقد مارکس به فلسفه حق هگل آشنا شدیم، حق مالکیت خصوصی در واقعیت منجر به بردگی کار مزدی، تبعیض و لغو آزادی و برابری انسان‌ها در واقعیت می‌شود.

بنابراین حق باید به صورت مکانیزم نظم جامعه و محصول نبرد طبقاتی فهمیده شود که البته محتوا و شکل آن بستگی به توازن قوای نیروهای آنتاگونیستی دارد. اگر جنبش کارگری از نظر آگاهی تئوریک منسجم و در پراکسیس سیاسی موفق باشد، پیداست که می‌تواند دولت مورد نظر خود را نیز به وجود بیاورد و آن‌را مکلف به اهداف خود سازد. به این صورت که دولت به صورت نهادی مختص برای دوران گذار به سوسیالیسم قانونمند شود. برای نمونه دولت مکلف شود که انسان را به عنوان سوژه‌ی

آگاهی تئوریک طبقه‌ی حاکم است که طبقه‌ی کارگر تبدیل سوژه‌ی خودآگاه جهت استقرار یک نظم نوین می‌شود. هم‌چنین پیداست که یک چنین تلاشی نه از طریق نمونه‌برداری از اساطیر خودساخته‌ی سیاسی، بلکه تنها از طریق نقد درون‌ذاتی از اشکال متنوع ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم ممکن می‌گردد و همان‌گونه که مارکس به درستی بر نقش مخرب دین تأکید می‌کند: "شرط هرگونه نقدی، نقد دین است."

ادامه دارد!

#### منابع:

Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Grundlinie der Philosophie des Rechtes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt

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

Feuerbach Ludwig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig

Fleicher, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München

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

Markus, György (۱۹۷۹): Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marx, in: Beiträge zu marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۸ff, Frankfurt am Main

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

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

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost)

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

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

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

Cerroni, Umberto (۱۹۷۴): Marx und das moderne Recht, Frankfurt am Main

Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den "Deutsch - Französische Jahrbüchern" - Marx an Ruge, in: MEW Bd. ۱, S. ۳۳۷ ff., Berlin (ost)

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

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): فرهنگ دینی و رئالیسم انقلابی – نقش فراروی از "خرد استعلائی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ... برلین

صورت دمیروز نقش خالق جهان واقعی را ایفا می‌کند، نزد انگلس این "قدرت ماده" است که واقعیت را به وجود می‌آورد. به این ترتیب، انگلس در تصور خود به یک قانون به اصطلاح جهانشمول و ابژکتیو دست می‌یابد که آن را "ماتریالیسم دیالکتیکی" می‌نامد. به این معنی که تمامی اشکال هستی تحت تأثیر این قانون کلی قرار دارند که انگاری مانند داروینیسم، اشکال پست‌تر و ضعیف‌تر همواره منهدم می‌شوند و طبق قانون بقا اشکال متکامل‌تر به وجود می‌آیند. از آن‌جا که ما در طبیعت ناب با حضور انسان، یعنی با حضور سوژه‌ی درون‌ذاتی سر و کار نداریم، در نتیجه پیداست که انتقال یک چنین قانون به اصطلاح جهانشمول و ابژکتیو از حرکت ماده به جامعه‌ی انسانی، به معنی سلب اراده، استقلال و آزادی انسان‌ها است که البته در تداوم ادیان دیگر قرار می‌گیرد.

بنابراین ما این‌جا با "ماتریالیسم" متافیزیکی مواجه هستیم که البته موجودیت "جهان وارونه" را موجه می‌کند. به این صورت که انگلس مدعی می‌شود که سوژه تنها آن نقشی را می‌تواند ایفا کند که قدرت ماده به وی دیکته می‌کند. یعنی ما این‌جا از یک طرف، با "ماتریالیسم دیالکتیکی" به صورت یک قانون جهانشمول و ابژکتیو سر و کار داریم و از طرف دیگر، با "ماتریالیسم تاریخی" مواجه هستیم که انگاری مختص به تاریخ فرماسیون‌های اجتماعی می‌شود که البته تحت تأثیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" قرار دارد. از این منظر، هیچ راه‌گریزی و یا راه‌حل دیگری برای سوژه وجود ندارد. انگاری که فرماسیون‌های اجتماعی به ترتیب جوامع اشتراکی، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه-داری، سوسیالیسم و کمونیسم پشت سر یکدیگر و کاملاً منطقی قرار گرفته‌اند و هر کسی که خواهان استقرار سوسیالیسم است، باید به اجبار به قدرت به اصطلاح جهانشمول و ابژکتیو ماده تن دهد و از این دالان‌های اقتصادی عبور کند. به بیان دیگر، فعالیت سوژه این‌جا تنها به این موضوع محدود می‌شود که خودش مجری این حرکت مادی شده و روند آن‌را جهت‌رهایی خویش تشدید کند.

به این ترتیب، از موضوع خودآگاهی سوژه و ضرورت نقد ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم صرف نظر و با عدول از دیالکتیک تئوری انتقادی و عمل‌گرا با پراکسیس آگاه و انقلابی نزد مارکس، زمینه‌ی یک ائتلاف سیاسی با بورژوازی ملی جهت تحقق سیاست توسعه-

## دین و فلسفه - نقش ماتریالیسم اپیکور در تکامل مفهوم "خودآگاهی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس<sup>۱</sup>

ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی محصول یک سری تحولات متدیک و کشفیات تئوریک است که مارکس اصول آن‌را از سال ۱۸۳۷ تا ۱۸۴۵ میلادی متکامل کرد. این دوران از زمان تحصیل وی در برلین آغاز می‌شود و تا تدوین کتاب "ایدئولوژی آلمانی" با همکاری فریدریش انگلس ادامه می‌یابد. به این ترتیب، روند تکامل تئوری انتقادی و انقلابی مارکس که با نقد "آگاهی وارونه" آغاز شده بود، به نقد درون‌ذاتی از کلیت متضاد جامعه‌ی بورژوازی، یعنی نقد "جهان وارونه" انجامید. در این ارتباط دیالکتیک به صورت "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی، متدولوژی تحلیل و رابطه‌ی تئوری با پراکسیس یک نقش اساسی داشت. از آن‌جا که مارکس شرط هرگونه نقدی را نقد دین می‌دانست، در نتیجه بسیار حساس و انتقادی واکنش نشان می‌داد، زمانی که برای چیزهای مشخص و موضوع‌های به خصوص مفاهیم نامناسب و کلی استفاده می‌شدند. اما ما با این روش غیر مارکسی مشخصاً در ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مواجه می‌شویم که از یک وضعیت درون‌ذاتی و پراکسیس مشخص، مفاهیم استعلاتی و مجرد را متکامل می‌کند. به بیان دیگر، ما این‌جا با توجیه همان "جهان وارونه" مواجه می‌شویم که مارکس تئوری انتقادی و عمل‌گرای خود را جهت دگرگونی آگاه و انقلابی آن متکامل کرده بود.

ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با استناد به خطای فلسفی انگلس که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" هگل کرده است، توجیه می‌شود. در حالی که در فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل این "ایده‌ی مطلق"، یعنی قدرت مفهوم است که واقعیت را می‌سازد و به

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "هلنیسم و اندیشیدن انتقادی" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۲۲ سپتامبر ۲۰۱۳ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.



برنامه‌ریزی شده است. به بیان دیگر، ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از موجودیت یک سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد که به صورت نافی جامعه‌ی بورژوازی و در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی می‌رسد و سرانجام با دولت درگیر می‌شود، زیرا دولت از طریق قوای مجریه از ایدئولوژی و فلسفه‌ی حق بورژوازی پاسداری می‌کند. پیداست که این‌جا ائتلاف جریان‌های مارکسیست - لنینیست با بورژوازی ملی برای آن‌ها اسباب دردسر می‌شود و آن‌ها را به سوی سرکوب جنبش کارگری و توجیه جامعه‌ی طبقاتی می‌راند.

البته مارکس اصول ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را پس از فراروی از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ متکامل کرد. اما تمامی ابعاد تئوری انتقادی و انقلابی وی رفته رفته و در آثار ماقبل وی متکامل شده‌اند. طرح این موضوع به خصوص از این بابت ضروری است زیرا ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به آثار این دوران مارکس انگ ایده‌آلیستی می‌زند و وی را تحت عنوان "مارکس جوان" لیبرال می‌خواند. به این ترتیب از یک طرف، بازگشت به دوران ماقبل از مدرنیته هموار و دفاع از ارتجاعی‌ترین جریان‌های سیاسی و پیروی از خط حکومت‌های اسلامی ممکن می‌گردد. از طرف دیگر، خطای فلسفی انگلس متأخر، یعنی جایگزینی "حرکت ماده" به جای "حرکت ایده‌ی" هگلی پوشیده و تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم در شکل یک ایدئولوژی ممکن می‌شود. سپس جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم است که در تدام ایده‌آلیسم هگلی فلسفه‌ی عملی تمامی جریان‌های مارکسیست - لنینیست را از پراکسیس نبرد طبقاتی مستقل و در تدام اشکال دینی توجیه می‌کند.

از این بابت، آشنایی با آثار جوانی مارکس بسیار مهم است و به خصوص به این دلیل که وی آثار خود از این دوران را با صرف نظر از آن اشکال استعلائی که وی تحت تأثیر مباحث هگلی‌های جوان و در پیروی از انسان‌شناسی مجرد فویرباخ دچارش بود، کاملاً درست و قابل رجوع می‌داند.<sup>۱</sup> از جمله باید از رساله‌ی دکترای مارکس یاد

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۲۱۷f., und  
Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷f.

ی اقتصادی و تکامل زیربنا به وجود می‌آید. ما این‌جا تنها با یک تصمیم سیاسی و توجیه ایدئولوژیک مواجه هستیم که تمامی جریان‌های مارکسیست - لنینیست را الزاماً به بورژوازی ملی پیوند می‌دهد که البته بهانه‌ی همه‌ی آن‌ها ضرورت مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و رشد نیروهای مولد جهت تشکیل سوسیالیسم است. بنابراین تحت تأثیر یک چنین ایدئولوژی است که جریان‌های مارکسیست - لنینیست به یک فلسفه‌ی عملی نیز دست می‌یابند که آن‌ها را محق به مصادره‌ی جنبش کارگری جهت پیروی از اهداف حزبی خود می‌کند. به این صورت که تنها شرط تحقق سوسیالیسم تن دادن به یک رهبری واحد حزبی است که از طریق حزب پیش‌تاز پرولتاریا مجری تشدید این حرکت مادی می‌شود. محصول این فلسفه‌ی عملی همان پراکسیس سیاسی است که ما تحت نام استالینیسم در تاریخ تجربه کرده‌ایم که البته با استناد به سوسیال داروینیسم، یعنی نوعی از فاشیسم توجیه می‌شود. با وجودی که تروتسکیست‌ها منتقد استالینیسم هستند، اما نزاع آن‌ها فقط محدود به رقابت‌های جناحی جهت کسب قدرت سیاسی و مقام رهبری می‌شود، زیرا فلسفه‌ی عملی آن‌ها نیز مانند جریان‌های مائوئیستی یک سرچشمه‌ی مشترک تئوریک در بلشویسم دارد.

از این منظر دین، فلسفه و ایدئولوژی تنها ظواهر بدون تأثیر جامعه‌ی طبقاتی محسوب می‌شوند که انگاری در یک حرکت به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر ماتریالیستی از تاریخ و با تکامل زیربنا خود به خود در هم فرو می‌ریزند. به بیان دیگر، در حالی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با اتکا به زیربنای اقتصادی موضوع روبنا را یک مسئله‌ی حاشیه‌ای می‌پندارد و اصولاً در نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم شرکت نمی‌کند، لیکن نزد مارکس آگاهی تئوریک بورژوازی منسوب به پراکسیس سیاسی همان جامعه‌ی طبقاتی می‌شود که جهت بقای خود اشکال متنوع ایدئولوژیک را به وجود می‌آورد. به این صورت که انسان‌ها همراه با دگرگونی ماتریالیستی در جامعه‌ی بورژوازی همواره نیازهای مادی و معنوی نوینی را به بار می‌آورند و از این بابت، تداوم اوضاع موجود را برابر با زوال اجتماعی می‌بینند و پیداست که جهت دگرگونی آن فعال می‌شوند. از آن‌جا که دگرگونی اوضاع موجود با منافع مادی و حقوق ویژه‌ی طبقه‌ی حاکم تلاقی می‌کند، در نتیجه جامعه‌ی بورژوازی به دلیل تضادهای درون‌ذاتی خود نافی اش را نیز به همراه دارد. پیداست که این‌جا نیز پراکسیس نبرد طبقاتی

جامعه‌ی بورژوازی بوده و هم برای تحقق آن حق مقاومت، یعنی تشکیل دیکتاتوری را نیز مجاز می‌شمرده است؟

در این دوران نظریه‌پرداز عالی‌رتبه‌ی علم حقوق بدون تردید هگل بود. از آن‌جا که انگیزه‌ی فلسفی وی بازتاب ایده‌آلیستی تجربیات انقلاب فرانسه است، در نتیجه وی میان "قلمرو ابژکتیو" و "قلمرو سوژکتیو" تمیز می‌دهد. در حالی که "قلمرو ابژکتیو" از اوضاع موجود و آن آشفته‌گی سیاسی گزارش می‌دهد که فرانسه در دوران انقلاب دچارش شده بود، "قلمرو سوژکتیو" ذهنیت و روحیه‌ی انقلاب فرانسه را در خود ادغام می‌سازد که از وقایع ناگوار آن برای کشور عقب افتاده‌ی پروس ممانعت کند. نقطه‌ی عزیمت فلسفه‌ی هگل مفهوم "گوهر"<sup>۱</sup> است که وی آن را از فلسفه‌ی دینی اسپینوزا وام می‌گیرد. در این ارتباط وی در کتاب "علم منطق" از مفهوم "روح گوهری"<sup>۲</sup> نیز سخن می‌راند که به شرح زیر به معنی "واقعیت" و "امکان" است:

«گوهر آن چیز مطلق است، آن وجود فی‌نفسه و برای خود واقعی است - فی‌نفسه به صورت یکسانی ساده‌ی امکان و واقعیت، یعنی ماهیتی مطلق که تمامی واقعیت و امکان را در بر دارد؛ برای خود، یعنی این یکسانی به صورت قدرت مطلق یا اصولاً نفی معطوف به خود است.»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، "گوهر" به تعریف هگل از یک کلیت بحران زده گزارش می‌دهد که با وجود واقعیت متضاد، نفی خود و امکان دگرگونی را نیز در بطن خود می‌پرورد.<sup>۴</sup> هگل با رجوع به "اوضاع موجود" از "گوهر گندیده"<sup>۱</sup> نیز

<sup>۱</sup> Substanz

<sup>۲</sup> Substantieller Geist

<sup>۳</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Wissenschaft der Logik, ۲ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۴ und ۵, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt, Bd. II, S. ۷

البته هگل در "پدیدارشناسی روح" از "گوهر" به معنی "ماهیت و هدف کلی" نیز سخن می‌راند. Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۳, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt, S. ۳۳۹

<sup>۴</sup> اما این می‌تواند به این معنی هم باشد که تا کنون فقط آن چیزی واقعیت یافته است که امکانش بوده است. پیداست که این‌جا فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک شکل توجیهی به خود می‌گیرد.

کرد که وی آن‌جا در نقد آکوموداتیسیون هگلی و با استناد به فلسفه‌ی طبیعی اپیکور رابطه‌ی دین با فلسفه را قطع و مفهوم واقعی "خودآگاهی" را به عنوان ماهیت ماتریالیستی انسان متکامل می‌کند. مسئله‌ی عمده‌ی مارکس این‌جا آن انسانی است که در تداوم تاریخ ملت‌های مدرن رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده و این جهانی شده است و پیداست که یک چنین انسانی قادر است که با رجوع به خرد خود آن نظمی را به وجود بیاورد که مورد نظرش است. از این بابت مارکس همواره کاملاً جانبدار وارد کارزار سیاسی می‌شود و قاطعانه از موضع انسان آزاد، آگاه، صاحب اراده، مستقل و خردمند مطالبات خود را مطرح می‌کند. برای نمونه وی در دوران روزنامه‌نگاری جانب تشکیل "کانون انسان‌های خردگرا و عرفی" را می‌گیرد و در برابر سانسور دولتی خواهان مقاومت و تحقق "دیکتاتوری مطبوعات آزاد ملی" می‌شود. به همین منوال ما در نوشته‌های متأخر مارکس می‌یابیم که ایشان از "همکاری آزاد کارگران" و نظام شورائی جانبداری می‌کند و در برابر قدرت سرکوب دولت بورژوازی و تهاجم قوای ضد انقلابی، خواهان مقاومت و تشکیل "دیکتاتوری پرولتاریا" می‌شود. به بیان دیگر، استفاده‌ی مارکس از مفهوم "دیکتاتوری" نه به معنی استقرار یک نظام توتالیتر در اشکال استالینیستی، مائوئیستی و پوپلیستی، بلکه به معنی حق مقاوت و دیکته‌ی اهداف انسانی بر حاکمیت غیر مردمی است. از این بابت مارکس اصولاً به خود تردیدی نشان نمی‌دهد و همواره جانبدار و با عزم راسخ مواضع این جهانی انسان-ها را مطرح می‌کند. یکی دیگر از هواداران جانبداری هگل است که با استناد به خرد سرسختانه از دولت بورژوازی، مناسبات طبقاتی، زندگی عرفی و هم‌چنین قوانین مصوبه دفاع می‌کند. برای نمونه وی در دانشنامه‌ی خود مدعی می‌شود که حتی یک قاضی هم باید جانبدار باشد، منتها وی باید جانب حق، یعنی قوانین جامعه‌ی بورژوازی را بگیرد.<sup>۱</sup>

پرسش این نوشته نیز مربوط به همین موضوع می‌شود. به این معنی که مارکس جانب کدام حق و کدام قانون را می‌گیرد که هم به نظرش فراتر از حق و قانون معمول

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Enzyklopädie ..... §۵۴۹ und

Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main, S. ۳۵۲

مفهوم نزد هگل چگونه موجه می‌شود؟ ما پاسخ این پرسش‌ها را به شرح زیر در کتاب "علم منطق" هگل می‌یابیم:

«مفهوم، تا آن جایی به یک چنین موجودیتی شکوفا می‌شود که بشخصه آزاد است، چیز دیگری نیست به غیر از من یا خودآگاهی ناب، اما من، این / اولین خود ناب، معطوف به وحدت خود با خویش شدن شده است. آن این گونه عمومیت است؛ وحدتی که تنها از طریق آن رفتار نفی‌کننده به صورت تجرید ظاهر می‌شود، وحدت با خود است. بعداً من هم‌چنین خود بدون واسطه به صورت نفی‌کننده به خویش شدن معطوف می‌شود، / افراد، تعیین مطلق وجود که خود را در برابر دیگری قرار می‌دهد و مجزا می‌سازد؛ شخصیت فردی.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از آن‌جا که نزد هگل موضوع خودآگاهی مربوط به خود سوژه می‌شود، در نتیجه سوژه هم آزاد، مختار و محق است که با رجوع به آگاهی خود از انحطاط، اراده به تکامل مفاهیم ایده‌آلیستی کند. البته هگل تکامل مفهوم را با "ایده‌ی خیر" جهت تشکیل "اوضاع مطلوب" توجیه می‌کند که البته بحث پیرامون آن مربوط به فلسفه‌ی اخلاق وی می‌شود.<sup>۲</sup>

بنابراین در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل واقعیت به صورت سوژه‌کتیو متفکر می‌شود و این سوژه‌ی شناسا است که در روند شناخت خود واقعیت دیگری را تحت نام روح و به صورت ایده‌آل می‌آفریند. پیداست که این‌جا سوژه از یک طرف، نسبت به ابژه متعهد می‌ماند، زیرا بر ضرورت و امکان دگرگونی "گوهر" تأکید می‌کند و به صورت یک هدف ایده‌آلیستی به سوی دگرگونی واقعیت ابژکتیو نشانه می‌گیرد. اما سوژه از طرف دیگر، از وابستگی خود به واقعیت ابژکتیو نیز فرا می‌رود، زیرا فراروی از "اوضاع موجود" نه در واقعیت ابژکتیو، بلکه به صورت یک حرکت فکری متحقق می‌گردد. افزون بر این‌ها، از آن‌جا که سوژه شناسا خود را به صورت ایده‌آل بیان می‌کند، در

سخن می‌راند که بر آن روح (افکار عمومی) که منجر به انحطاط اجتماعی می‌شود، انگشت بگذارد. به نظر وی آگاهی از این انحطاط از طریق خردمند و به صورت ایده‌آلیستی به وجود می‌آید. به این معنی که سوژه از طریق "ندای درونی" از وقوع انحطاط آگاه و به سوی تفکر آزاد رانده می‌شود. مصداق فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل جنگ پلثونی در یونان باستان است. از این پس، خردمند (سوژه‌ی شناسا) از "گوهر" مستقل می‌شود و با استفاده از تفکر آزاد، "روح سوژه‌کتیو"<sup>۲</sup> را در تقابل با "روح گوهری" به شرح زیر تکامل می‌کند:

«اگر قرار است که فلسفه نزد یک ملت به پیش بیاید، این چنین باید یک برش در جهان واقعی اتفاق افتاده باشد. فلسفه سپس آشتی انحطاطی است که تفکر را آغاز کرده؛ این آشتی در جهان ایده‌آل رخ می‌دهد، یعنی در جهان ذهنیت که انسان به آن می‌گریزد، اگر که جهان مادی وی را دیگر راضی نسازد. فلسفه با سقوط یک جهان واقعی آغاز می‌شود.»<sup>۳</sup>

بنابراین ما نزد هگل با یک جهان واقعی سر و کار داریم که مواجه با خطر انحطاط است. این جهان واقعی حامل یک "روح گوهری"، یعنی یک نوعی از آگاهی است که منجر به انحطاط می‌شود. این‌جا موضوع فلسفه‌ی هگل "خودآگاهی"، یعنی فراروی ایده‌آلیستی از همین آگاهی موجود و معمول است. این فراروی از طریق تکامل مفاهیم ایده‌آلیستی ممکن می‌گردد که رابطه‌ی واقعیت (اوضاع موجود) با فلسفه (اوضاع مطلوب) را به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، هگل از طریق تکامل مفاهیم ایده‌آلیستی، از یک طرف بر ضرورت دگرگونی و از طرف دیگر، بر امکان دگرگونی "گوهر" تأکید می‌کند. این‌جا پرسش‌های متعددی طرح می‌شوند: مفهوم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل چگونه به وجود می‌آید؟ رابطه‌ی مفهوم ایده‌آلیستی با واقعیت ابژکتیو چیست و تکامل

<sup>۱</sup> Verdorber Substanz

<sup>۲</sup> Subjektiver Geist

<sup>۳</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in: ۲۰ Bände, Bd. ۱۷ - ۱۹, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Conntstatt, Bd. I, S. ۱۵۱

<sup>۱</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Wissenschaft der Logik, ... ebd., Bd. II, S. ۱۳۴.

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۳۲۲f. und

Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main, S. ۲۱۰, ۲۶۹

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، دیالکتیک "گوهر" و سوژه از این واقعیت عزیمت می‌کند که "اوضاع موجود" تحت تأثیر یک "روح گوهری" و یا نوعی از آگاهی که به گذشته تعلق دارد، قرار گرفته و در نتیجه با خطر انحطاط مواجه است. محصول انحطاط استقلال خردمند (سوژه‌ی شناسا) از "گوهر" است که البته از طریق "ندای درونی" و پس از نفی خردمند "روح گوهری" به وجود می‌آید. سپس "خودآگاهی" انفرادی سوژه است که البته از طریق تکامل مفاهیم ایده‌آلیستی و با استناد به خرد و ضرورت فعالیت خیر موجه می‌شود.<sup>۱</sup> شرط دگرگونی "اوضاع موجود" نزد هگل تعمیم مفاهیم ایده‌آلیستی است. به این صورت که "خودآگاهی" انفرادی سوژه‌ی شناسا تبدیل به روح ملت می‌شود و "من سوژه" را به "ما سوژه" در می‌آورد و از این پس است که قدرت مفهوم "اوضاع موجود" را به "اوضاع مطلوب" دگرگون می‌سازد.<sup>۲</sup> البته هگل از "خودآگاهی" سوژه به صورت روح نامتناهی نیز سخن می‌راند که به نظر وی افراطی نیست، میان‌رو و عرفی عمل می‌کند. به بیان دیگر، هگل بر دیالکتیک تئوری با پراکسیس اشراف دارد و از این رو است که در برابر ایده‌آلیسم مسخره نیز موضع می‌گیرد. ایده‌آلیسم مسخره نزد وی به این معنی است که کسی فکر کند، چون چیزی را متفکر شده، پس آن هم واقعیت یافته است.

از آن‌جا که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نه موضوعیت‌یافته و نه نتایج آن در واقعیت مشاهده می‌شود، در نتیجه وی جهت مصداق فلسفه‌ی خویش از یک سو، به تولید هنر و به حوزه‌ی زیبایی‌شناسی می‌گریزد. به این صورت که سوژه (هنرمند)، ابژه (فلز و چوب) را دگرگون می‌سازد و از طریق "ایده‌ی عملی" به ابژه یک شکل و ماهیت نوین می‌بخشد. در حالی که ابژه در یک پیکر نو حبس می‌شود، سوژه از طریق تحقق ایده‌ی خویش رها می‌گردد.<sup>۳</sup> هگل از سوی دیگر، کمبود تجربی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود را از طریق تاریخ و روان‌شناسی اجتماعی ظاهراً حل و فصل می‌کند. به این صورت که وی

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, System der Philosophie I, S. ۱۸۴f. (§§۷۹, ۸۰, ۸۱, ۸۲f.), und Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx ... ebd., S. ۳۶۱

<sup>۲</sup> Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. ۱۱۸f. und Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx ... ebd., S. ۱۸۰f.

<sup>۳</sup> Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik, I, S. ۱۶۲ und Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx ... ebd., S. ۲۶۷f.

نتیجه این نوع از "خودآگاهی" یک شکل انفرادی به خود می‌گیرد. به بیان دیگر، سوژه-ی شناسا یک "واقعیت سوژکتیو" را به صورت روح و یا ذهنیت خود می‌آفریند که البته با واقعیت ابژکتیو مغایر و به گفته‌ی خود هگل جنجالی و مثبت‌گرا است. بنابراین هگل تناقض میان ماهیت با مفهوم را انکار نمی‌کند، زیرا به نظر وی نخست این اندیشه است که باید به وجود بیاید و تحت تأثیر آن است که واقعیت ابژکتیو دگرگون می‌گردد.

به بیان دیگر، در برابر آگاهی معمول (افکار عمومی) و یا "روح گوهری" باید نخست نوعی از "خودآگاهی" انفرادی به وجود بیاید که بر امکان و ضرورت دگرگونی "گوهر" تأکید کند. پیداست که این‌جا با وجودی که سوژه هم‌چون گذشته نسبت به ابژه متعهد است، یعنی می‌خواهد آن را دگرگون سازد، اما دیگر امکانی برای درک تضاد و عوامل درون‌ذاتی تضاد ندارد، زیرا آشتی و وحدت مورد نظر هگل نه در واقعیت ابژکتیو، بلکه به صورت روح و در ذهنیت سوژه، یعنی در "واقعیت سوژکتیو" به وجود می‌آید. ما این‌جا با عواقب آپریوریسم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز مواجه می‌شویم؛ زیرا وی جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی مورد نظر خود را بدون شواهد ابژکتیو و تنها به صورت یک حرکت منطقی از تفکر متکامل می‌کند. به این ترتیب، هگل دیالکتیک "خودآگاهی" ایده-آلیستی سوژه با "گوهر" را متکامل می‌کند که ما مضمون آن را در کتاب "پدیدارشناسی روح" وی نیز به شرح زیر می‌یابیم:

«گوهر به عنوان ماهیت و هدف کلی با خود به صورت واقعیت تکی روبرو می‌گردد؛ میان‌ه‌ی نامتناهی خودآگاهی است که فی‌نفسه وحدت واقعیت خویش با واقعیت گوهر که اکنون برای خود می‌گردد، یعنی ماهیت کلی و واقعیت تکی‌اش را متحد می‌سازد، واقعیت تکی را به سوی ماهیت کلی ارتقا می‌دهد، و عرفی رفتار می‌کند، و ماهیت کلی را به سوی این واقعیت تکی تنزل می‌دهد، و هدف، یعنی وحدت را تنها گوهر متفکر شده به انجام می‌رساند؛ خودآگاهی اتحاد خویش با گوهر را به صورت حاصل فعالیت-ش و از این رو به صورت واقعیت به وجود می‌آورد.»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie ... ebd., S. ۳۳۹

کرده است. یعنی زمانی که برای اثبات خدا از شواهد طبیعی استفاده می‌شود، در نتیجه تمامی حوادث طبیعی (سیل، زلزله، آفت نباتی و بیماری‌های مسری) نیز به اراده‌ی خدا نسبت داده می‌شود. هگل اما نه انگیزه‌ی اثبات وجود خدا را دارد و نه اصولاً این کار را ضروری می‌شمارد. برای وی دین و فلسفه دو بعد متفاوت از ایده هستند. پیداست که از این منظر خرد یک خلط متضاد به خود می‌گیرد، زیرا از یک طرف، هم ایمان و هم اندیشه، هم دینی و هم دنیوی است و از طرف دیگر، فلسفه که درون‌ذاتی است، نه با برش، بلکه در تداوم اشکال استعلائی قرار می‌گیرد. به این ترتیب، نه دیگر گسستی میان طبیعت با ماورای طبیعت (متافیزیک) مشاهده و نه فلسفه از طریق قطع رابطه با دین متکامل می‌شود. به بیان دیگر، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل در امتداد دین متکامل و به شرح زیر منجر به آکوموداتیسیون می‌شود:

«بنابراین خدا در فلسفه‌ی نوین یک نقش به مراتب بزرگتر از نوع قدیمی آن بازی می‌کند. در نوع نوین آن درخواست اصلی فهمیدن، یعنی تقابل مطلق حاکم میان تفکر و وجود است. تا آن اندازه که تفکر به پیش می‌رود، تا آن اندازه کهکشان وجود دارد: آن‌جا که فهمیدن خاتمه می‌یابد، کهکشان پایان می‌گیرد و خدا آغاز می‌شود، تا جایی که کهکشان حتا به جای خدا گرفته می‌شود. از طریق فهمیدن، خدا شر شده، زیرا به انتها پایین کشیده شده است. از چیزهای معینی عزیمت می‌شود که این و آن را ضروری می‌شمارد، اما ما وحدت این ابعاد را نمی‌فهمیم: آن‌ها بعداً به خدا محول می‌شود. بنابراین خدا هم زمان خوب فساد است که در آن تمامی تضادها با هم جریان می‌یابند.»<sup>۱</sup>

پیداست زمانی که فلسفه از تکامل و در امتداد دین به وجود می‌آید، زمانی که دین و فلسفه به صورت دو بعد متفاوت ایده در نظر گرفته شوند و زمانی که خرد جوانب دینی و دنیوی به خود می‌گیرد، در نتیجه فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز به توجیه و جانبداری از "اوضاع موجود" روی می‌آورد. ما این جوانب را به کرات در آثار هگل می‌یابیم که انگاری به صورت قانون مدون شده‌اند. برای نمونه هگل مدعی می‌شود: "آن چه خردمند است، واقعیت است و آن چه واقعیت است، خردمند است." وی

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۴۷۲

به صورت تقلیل‌گرا تاریخ فلسفه را مدون می‌سازد. از جمله باید از وقوع انقلاب فرانسه یاد کرد که انگاری به این شرح از طریق قدرت مفهوم به وجود آمده است:

«این انرژی شگفت‌انگیز و قدرت مفهوم در برابر وجود، در برابر ایمان، در برابر همه‌ی قدرت اتوریتته‌ی هزار ساله قابل تقدیر است. آن روحیه‌ی عجیب است، روحیه‌ی احساس عمیق‌ترین خشم در برابر تمامی چیزهای رایج، آن چیزی که نسبت به خود آگاهی یک ماهیت بیگانه است و می‌خواهد هم بدون آن بوده باشد، در جایی که خود آگاهی، خویشتن را نمی‌یابد؛ - یک اطمینان از واقعیت و خرد وجود دارد که خود آگاهی با تمام جهان روشنفکر به مبارزه بر می‌خیزد و از انهدام آن مطمئن است. آن پیش داوری همه را منهدم کرد و پیروز شد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نزد هگل تمامی تاریخ ماتریالیستی که ما در تکامل متفاوت شهر از روستا، جنگ‌های متعدد و طولانی بورژوازی با قوای فتودالی و تشکیل و سقوط دولت‌ها می‌شناسیم، در این‌جا حذف می‌شود. به این دلیل که برای هگل اصولاً تاریخ به معنی تاریخ تکامل "روح جهان"، یعنی تاریخ تفکر است. بنابراین اتفاقی نیست که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی با مفاهیمی مانند "روح"، "ذهنیت" و "ایده‌ی خیر" متکامل و موجه می‌شود و از آن‌جا که سوژه‌گرا است، در نتیجه اقدام به آشتی ظاهری دین با فلسفه می‌کند. البته هگل نه تنها از این مسئله آگاه است، بلکه اصولاً هدف و انگیزه‌ی نهایی فلسفه را آشتی تفکر می‌داند که نزد وی به معنی آشتی مفهوم با واقعیت، آشتی ایمان با اندیشه و توجیه خدای واقعی است که وی آن را نیز "ایده‌ی مطلق"، یعنی دمپروژ می‌نامد.<sup>۲</sup>

پیداست که از این منظر، هم خدای کلیسایی که از طریق دگم‌های دینی موجه می‌شود و هم "دین مثبت" که از طریق شواهد طبیعی انگیزه‌ی اثبات وجود خدا را دارد، مردود می‌شوند. در حالی که هگل شکل کلیسایی اثبات خدا را "غیرواقعی"، "متناهی"، "دروغ" و "تجرید پوچی" می‌نامد، "دین مثبت" را متهم می‌کند که خدا را تبدیل به خوب فساد

<sup>۱</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in: ۲۰ Bände, Bd. ۱۷ - ۱۹, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt, Bd. III, S. ۵۱۰

<sup>۲</sup> Vgl., ebd., S. ۶۸۴

وی با رجوع به تجربه، یعنی همان "گوهر گنبدیده"، یعنی همان واقعیتی که خودش از آن ناراضی و به جهان ایده‌آل خود گریخته است، نه امکان توجیه "اوضاع موجود" (وضعیت دولت پروس) وجود دارد و نه تکامل مفاهیم ایده‌آلیستی، جنجالی و مثبت‌گرا ممکن می‌شود. بنابراین پیاداست که چرا هگل با وجودی که نقش اپیکور را در تقدس‌زدایی از طبیعت و مبارزه با خرافات تقدیر می‌کند، اما از یک طرف، فلسفه‌ی طبیعی وی را "سطحی"، "بدوی"، "کوتاه"، "اختیاری"، "خسته‌کننده"، "مبهم"، "بی‌محتوا"، "بدون تفکر" و "بدون اهداف جنجالی" می‌خواند و از طرف دیگر، مدعی می‌شود که تئوری شناخت‌شناسی اپیکور یک "تشریح تیره" است.<sup>۱</sup> و مشخصاً در همین‌جا است که مارکس در رساله‌ی دکترایش به هگل اعتراض می‌کند. وی در نقد تاریخ فلسفه‌ی هگل بر این نکته انگشت می‌گذارد که اگر قرار بر این باشد که هر چیزی را که ما نمی‌فهمیم، انکار کنیم و کنار بگذاریم، بعداً نه دیگر با تاریخ فلسفه، بلکه با یک "تابلوی پاک‌شده" سر و کار داریم. رجوع مارکس به اپیکور به این دلیل بود که وی بر خلاف دیگر هگلی‌های جوان به زودی فهمید که نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل فقط از طریق فلسفه‌ی طبیعی و با رجوع به تجربه امکان پذیر است. مارکس این موضوع را در نامه-ای با پدرش به این شرح در میان می‌گذارد که می‌خواهد منشأ ایده را در واقعیت جستجو کند.<sup>۲</sup>

البته مارکس با هگل توافق نظر داشت که ماتریالیسم اپیکور، استوا و اسکسیس "فلسفه‌های خودآگاهی" هستند. منتها با این تفاوت که مارکس فلسفه‌ی اپیکور را فرای استوا و اسکسیس قرار می‌دهد و وی را "بزرگترین روشنگر یونانی" می‌خواند. به این دلیل که اپیکور نه مانند استوا تحت تأثیر اسطوره بود و به تخیلات روی می‌آورد<sup>۳</sup> و نه مانند اسکسیس به جهان محسوس پاسخ‌های غیرضروری می‌داد. مارکس هم‌چنین

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie ... ebd., Bd. II, S. ۴۸۲-۵۱۳

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Brief an den Vater in Trier, Berlin, den ۱۰. Nov ۱۸۳۷, in: MEW, EB I, S. ۳ f., Berlin (ost)

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۲۷): Die Dissertation – Differenzen der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: Mega I, ۱/۱, ed. Rjazanow bzw. Adoratskij, Berlin, S. ۵۱

دولت را "گوهر خودآگاه و عرفی" و یک تشکل "خردمند و این جهانی" می‌خواند،<sup>۱</sup> ماهیت تاریخ الهیات را به "تاریخ حرکت خدا به سوی انسان‌ها و انسان‌ها به سوی خدا" تفسیر می‌کند، رابطه‌ی خدا با انسان را به صورت "خدا هست، چون من هستم. من هستم، پس خدا هست." موجه می‌کند.<sup>۲</sup>

به بیان دیگر، ما دیگر با دین و دولت سر و کار نداریم که قرن‌های متمادی انسان‌ها را به بندگی کشیده‌اند، بلکه این نتیجه‌ی خرد خود بشر بوده است که این اوضاع را به وجود آورده است و این اوضاع نتیجه‌ی ضرورت و امکانی بوده که وجود داشته‌اند. زمانی هم که "گوهر" با خطر انحطاط روبرو می‌شود، ایده‌ی دگرگونی آن از طریق خردمند و مفاهیم ایده‌آلیستی به وجود می‌آید، تبدیل به روح ملت می‌شود و واقعیت را دگرگون می‌سازد. به این ترتیب، هگل ظاهراً موفق می‌شود که "ایده‌ی مطلق" را جایگزین "روح مطلق" مسیحیان کند. در حالی که روح‌القدس یک خدای استعلائی و ماورای طبیعی است، لیکن "ایده‌ی مطلق" هگلی یک آفریننده‌ی درون‌ذاتی است که منسوب به خرد سوزه‌ی شناسا، یعنی طبیعت این جهانی می‌شود. این‌جا دیگر روشن نیست که این خدا است که انسان را آفریده و یا این انسان است که از طریق تصور خدای مورد نظر خود را می‌آفریند. در حالی که خدای مسیحیان از طریق دگم‌های دینی و یا با رجوع به علوم طبیعی موجه می‌شود، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از یک جهان‌بینی گزارش می‌دهد که نه از طریق تقدیس، بلکه از طریق تفکر و علم منطقی توجیه و قابل دفاع می‌شود. بنابراین در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تفکر جایگزین تصور می‌گردد. پیاداست که از این منظر، دین دیگر یک ابزار حکومتی و محصول فعالیت انسان‌های متقلب به شمار نمی‌رود که جهت حفاظت از منافع مادی و جایگاه اجتماعی طبقه‌ی حاکم برپا شده است، بلکه اشکال متفاوت دینی تنها نشانه‌ی سطح خرد انسانی در دوران‌های مشخص تاریخی هستند.

به این ترتیب، هگل از تضاد دین با فلسفه ظاهراً فراروی می‌کند و مشخصاً در همین‌جا است که خصومت وی با تجربه‌گرایی و ماتریالیسم نیز عریان می‌گردد. به این معنی که

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., Bd. I, S. ۳۷۱

<sup>۲</sup> Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. I, S. ۲۵۶, ۱۲۶, ۲۲۸ und Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx ... ebd., S. ۱۶۲, ۱۵۳

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس بر خلاف پلوتارش بر این نکته انگشت می‌گذارد که هراس انسان از خدا نه مانع پلیدی، بلکه مشخصاً منجر به پلیدی وی می‌شود. به بیان دیگر، هراس از خدا انسان‌ها را از اندیشه محروم می‌سازد و آن‌ها را در برابر یک قدرت ماورای طبیعی سلب اراده و آزادی می‌کند و به انفعال می‌کشد. از آن‌جا که انسان تنها از طریق اندیشه به هنر دست می‌یابد، در نتیجه مارکس بر این نکته نیز تأکید می‌کند که انسان فقط در لحظاتی که از این هراس دینی آزاد شده، به هنر دست یافته است. ما این‌جا با نقش اندیشه در تکامل فرهنگ و تمدن انسانی مواجه می‌شویم. به این صورت که آثار هنری و دانش زیبایی‌شناسی معرف تمدن‌های متفاوت هستند و از آن‌جا که مارکس هنر را فقط منسوب به اندیشه و خلاقیت انسان می‌کند، در نتیجه هیچ‌گونه نقشی را برای ایمان دینی در تکامل تمدن انسانی قائل نمی‌شود. به بیان دیگر، هنر محصول شوق فردی است که به نظر مارکس تنها در زمان آسودگی انسان از هراس قوای ماورای طبیعی به وجود می‌آید. در این ارتباط مارکس از ماهیت انسان نیز سخن می‌راند. به این صورت که انسان نه تنها موجودیت مادی خود را تضمین می‌کند، بلکه از طریق اندیشه‌ی خلاق و با پیروی از اصول زیبایی‌شناسی به هنر دست می‌یابد و خودش را در محصول هنریش متحقق می‌سازد.

به این ترتیب، مارکس نتیجه می‌گیرد که انگیزه‌ی واقعی فلسفه‌ی اپیکور تحقق آسودگی انسان از هراس دینی و اساطیر یونانی است و وی می‌خواهد اثبات کند که برای انسان آزاد و صاحب اراده و همه چیز قابل فهم است. مارکس برای اثبات این موضوع به تئوری اخترشناسی و اتمیسم اپیکور رجوع می‌کند که به نظر وی مستقیماً از زندگی واقعی یونانیان باستانی گزارش می‌دهند. به بیان دیگر، تئوری‌های مذکور هیچ ارتباطی با دانش مدرن هسته‌ای و اخترشناسی نداشته‌اند و محصول تجربیات خود اپیکور هستند. ما این‌جا با یک "آگاهی تصویری" نزد اپیکور مواجه می‌شویم که مارکس به شرح زیر آن‌را برجسته می‌کند:

«پدیدآمدن ساخت‌ها از اتم‌ها، عقب‌رانی و جاذبه‌ی آن‌ها پر سر و صدا است. یک نبرد شلوغ، یک هیجان دشمنانه که به صورت کارگاه و آهنگری جهان را می‌سازد. جهان در درون خویش دریده شده است، در درونی‌ترین جای قلبش این چنین مغشوش برگزار

شناخت‌شناسی اپیکور را در مقایسه با ارسطو ستایش می‌کند، ارسطو برای مارکس دچار "تعصب گوهری" بوده زیرا وی در فقدان دلایل فیزیکی به متافیزیک روی می‌آورد.<sup>۱</sup> در برابر پرنسیپ فلسفه‌ی اپیکور اثبات این موضوع است که همه چیز قابل تفکر است و هیچ نیازی به متافیزیک نیست.<sup>۲</sup> به این ترتیب، مارکس نتیجه می‌گیرد که اپیکور تنها فیلسوف دوران آنتیک بوده که برای فرد آن زمانی تنها پراکسیس ممکنه را جهت تحقق ماهیت انسانی مستدل کرده است. مارکس نوع خودآگاهی اپیکور را "آگاهی تصویری" می‌خواند که به معنی خلقت جهان از طریق وحدت ذهنیت سوژه با طبیعت است. به بیان دیگر، انسان از طریق تفکر و بدون رجوع به متافیزیک، جهان واقعی را متصور می‌شود.

پیداست که مارکس برای این شیوه‌ی شناخت‌شناسی فقط نقش تاریخی قائل است، زیرا در این دوران هم توان خلاقیت تفکر و تصور بسیار زیاد بوده که البته منجر به فاصله‌ی شناخت از واقعیت می‌شد و هم علم طبیعت بسیار محدود بود. سپس مارکس "آگاهی تصویری" اپیکور را در برابر "آگاهی معمولی" قرار می‌دهد که توسط پلوتارش نمایندگی می‌شده است. این پلوتارش مدعی بود که آن هراسی که دین به وجود می‌آورد، مانع پلیدی انسان‌ها می‌شود. مارکس این‌جا میان "طبیعت تجربی" (زندگی واقعی انسان‌ها) و "طبیعت نامتناهی" (اندیشه‌ی انسان‌ها) تفاوت می‌گذارد و به شرح زیر "آگاهی معمولی" را به بند نقد می‌کشد:

«بنابراین از طریق هراس احساسی انسان‌ها از پلیدی‌ها محفوظ می‌مانند. انگاری که [خود] این هراس درون‌ذاتی [نشانه‌ی] پلیدی نیست؟ پس هسته‌ی پلیدی تجربی چیست؟ که فرد در طبیعت تجربی خویش، خود را در برابر طبیعت نامتناهی‌اش بی‌اعتنا کند؛ آیا این به این معنی نیست که وی طبیعت نامتناهی‌اش را از خود محروم می‌سازد. یعنی به صورت سرخوردگی فرد در خود که در واقعیت مشاهده می‌شود، از این رو است که پلوتارش به یک خدای واقعی خارج از خویش می‌نگرد؟»<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۲۵

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۸۸

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۱۱۱

«بنابراین از خدا تصمیم، یعنی خلاف برطرف شده است، و این مستقیماً یک اصل محوری اپیکور است که از این رو قاطعانه این فقدان خلاف را در انسان هم تئوریک و هم تجربی در هویت مستقیم وی، یعنی در احساسات می‌یابد، در خدا به صورت پوچی، یعنی آسودگی ناب. خدا که از طریق خلع تصمیم به صورت خیر معین شده، پوچی است»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا بر این نکته انگشت می‌گذارد که اپیکور با خلع تصمیم از خدا، از آن پلیدی که هراس دینی به وجود می‌آورد، رها گشته و با تبدیل خدا به پوچی به اندیشه و آسودگی ناب دست یافته است. از این پس، همه چیز قابل تفکر و اسطوره‌زدایی از طبیعت ممکن می‌گردد. به این صورت که اپیکور خرد را مختص به طبیعت و قوای ماورای طبیعی (دین و اسطوره) را به شرح زیر به کلی بی اعتبار می‌کند:

«همین که ما طبیعت را به صورت خردمند شناختیم، وابستگی ما به آن پایان می‌یابد. آن دیگر وحشت آگاهی ما نیست، و اپیکور مستقیماً شکل آگاهی را در بی واسطه‌گیش، یعنی خودبنیادی، تبدیل به شکل طبیعت می‌کند. تنها همین که طبیعت از خرد آگاه به کلی آزاد می‌گردد، به صورت خرد در خویش نگرسته می‌شود، تماماً در تصاحب خرد است. هم‌زمان هر واسطه‌ای با طبیعت خود به خود از خودبیگانگی خرد است.»<sup>۲</sup>

بنابراین در فلسفه‌ی ماتریالیستی اپیکور خرد مختص به طبیعت، یعنی جهان واقعی می‌شود. این‌جا مارکس دین‌زدایی و اسطوره‌زدایی اپیکور را ستایش می‌کند. به خصوص به این دلیل که وی زمانی دست به این کار زد که یونانیان باستانی در آتش اجاق خویش ارواح و خدایان را می‌دیدند. مارکس هم‌چنین اپیکور را تحسین می‌کند، زیرا وی هیچ چیزی که خارج از وجود انسان قرار گرفته باشد، خیر نمی‌شمارد. به این ترتیب، اپیکور به تعیین درون‌ذاتی و خردمندی ناب انسان دست می‌یابد که تنها در کمال آرامش روحی و بدون هیچ‌گونه هراسی از دین و اسطوره به وجود می‌آید.

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۱۱۳

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۹۲۴.

می‌شود. حتا اشعه‌ی خورشید که در اماکن سایه‌دار می‌افتد، عکسی از این نبرد نامتناهی است. انسان مشاهده می‌کند که چگونه این قدرت کور و مخوف تقدیر به خودسری شخص و فرد تسلیم می‌شود. اشکال و گوهر را خرد می‌کند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، بنا بر اتمیسم اپیکور اتم‌ها بدون دخالت یک قدرت ماورای طبیعی خود سر و به علت خلاء در حرکت هستند، از طریق قدرت جاذبه با یکدیگر برخورد می‌کنند و به عقب رانده و منحرف می‌شوند. از آن‌جا که مارکس در اتمیسم اپیکور روال زندگی واقعی و تجربیات خود اپیکور را مشاهده می‌کند، سپس نتیجه می‌گیرد که وی به دلیل قدرت تضاد و جاذبه‌ی اندیشه و در برخورد با "آگاهی معمول"، خودسر شده، راهش را از "تعصب گوهری" منحرف کرده و به دین-زدایی و اسطوره‌زدایی از افکار یونانیان باستانی روی آورده است. ما این‌جا با مضمون همان مفهوم "آگاهی تصویری" مواجه می‌شویم که به نظر مارکس منجر به "خودآگاهی" اپیکور شده است. بنابراین اتمیسم اپیکور مستقیماً با استقلال خود وی از دست تقدیر و قوای ماورای طبیعی مرتبط است که مارکس به شرح زیر بر آن انگشت می‌گذارد:

«پرنسپ فلسفه نزد اپیکور این است که جهان و تفکر را به صورت قابل فکر و ممکن اثبات کند؛ اسناد و پرنسپ وی که این موضوع توسط آن‌ها اثبات و به آن‌ها مراجعه می‌شود، دوباره همان امکان موجود برای خود است که بیان طبیعی آن اتم و بیان ذهنی آن اتفاق و خودسری است.»<sup>۲</sup>

به بیان دیگر، برخورد فلسفی مانند برخورد اتم‌ها به دلیل اتفاق و خودسری به وجود می‌آید و دست تقدیری در کار نیست. بنابراین روشن است که چرا مارکس اپیکور را یک "مرتد" و یا "من آزاد شده" خطاب می‌کند که مانند اتم‌ها و پس از برخورد فلسفی از آن "تعصب گوهری" که ارسطو دچار آن بوده، منحرف و خودسر شده و به دین-زدایی و اسطوره‌زدایی از تفکر روی آورده است. این‌جا پرسش طرح می‌شود که اپیکور چگونه از سلطه‌ی دین و اسطوره آزاد می‌گردد؟ به نظر مارکس از این طریق که اپیکور خدا را به شرح زیر تبدیل به پوچی می‌کند:

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۱۲۴

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۸۸



ما این‌جا با دو طرح متفاوت و متناقض مواجه هستیم. اول، طرح ایده‌آلیستی هگل است که با استناد به "ندای درونی" که به معنی آگاهی از امکان و ضرورت دگرگونی "گوهر" است، موجه می‌شود. به این عبارت که خردمند (سوژه‌ی شناسا) از "گوهر" مجزا گشته و در یک "حرکت فکری" مفاهیم ایده‌آلیستی را متکامل می‌کند و به صورت من ناب در جهان درونی خود به "خودآگاهی" انفرادی می‌رسد. دوم، طرح ماتریالیستی مارکس است که با رجوع به اتمیسم اپیکور موجه می‌شود. به این عبارت که خودسری خردمند از "گوهر" محصول تقابل و انحراف سوژه است که البته در یک "حرکت واقعی" اتفاق می‌افتد. از آن پس که سوژه آسوده از هراس می‌شود و با استناد به اندیشه به دین-زدایی و اسطوره‌زدایی روی می‌آورد، سرانجام به آن نوع از "خودآگاهی" اجتماعی نیز دست می‌یابد که با ماهیت انسانیش یکسان است. پیداست که "حرکت واقعی" نیازی به یک اراده‌ی بیرونی ندارد، حال می‌خواهد یک خدای آسمانی مانند "روح مطلق" مسیحیان باشد که انگاری از طریق تصمیم الهی، تقدیر جهان و انسان‌ها را معین می‌کند و یا این‌که یک خدای زمینی مانند "ایده‌ی مطلق" هگلی باشد که "اوضاع موجود" را برابر با خرد و در نتیجه تقدیر انسان‌ها می‌خواند. در هر دو حالت انسان سلب اراده و به انفعال کشیده می‌شود.

به بیان دیگر، "حرکت واقعی" مانند حرکت اتم‌ها خودمختار و غیرمقدر است، زیرا تحت تأثیر "انحراف مختصر"<sup>۱</sup> به وجود می‌آید. به این صورت که یونانیان باستانی تصور می‌کردند که جهان واقعی از طریق اتم (ذره) تشکیل شده است. اتم‌ها در حال یک سقوط نامتناهی در خلاء و مجزا از یکدیگر هستند و تنها پس از "انحراف مختصر" است که تجمع آن‌ها ممکن و جهان محسوس ظهور می‌کند. از این پس یک حرکت نوین، خودمختار و غیرمقدر دیگر به وجود می‌آید که مارکس به شرح زیر بر آن انگشت می‌گذارد:

«نخست از انحراف مختصر حرکت خودمختار به وجود می‌آید، رابطه‌ای که قاطعیت خود را به صورت اطمینان خویشتن و نه در دیگری دارد. در تکامل عقب‌رانی نتیجه می‌شود که اتم به صورت یک شکل مستقیم مفهوم خود را تنها در استقلال مستقیم از

<sup>۱</sup> Clinamen

پیداست زمانی که خرد مختص به طبیعت و نه ماواری طبیعت می‌شود و زمانی که جهان واقعی بدون تصمیم خدا و یا یک اراده‌ی بیرونی متحقق می‌گردد، در نتیجه ما این‌جا با یک "حرکت واقعی" مواجه هستیم که نه تنها اشکال متفاوت دینی، بلکه فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل که با استناد به یک "حرکت فکری" متکامل شده است، را نیز در تیررس نقد قرار می‌دهد. به خصوص به این دلیل که نزد هگل موضوع آشتی کلاً و آشتی دین با فلسفه خصوصاً از طریق تکامل مفاهیم ایده‌آلیستی و تنها در یک "حرکت فکری" که فاقد شواهد ابژکتیو است، به وجود می‌آید. پیداست که از این منظر برای مارکس کاملاً ساده به نظر می‌رسد که آن رابطه‌ای را که هگل به صورت منطقی میان "انحطاط گوهر"، "ندای درونی"، "جدایی خردمند از گوهر"، "تولید مفاهیم جنجالی و مثبت‌گرا" و "خودآگاهی" سوژه متکامل می‌کند، به کلی انکار کند. به این ترتیب، مارکس در برابر هگل، "گوهر" را "روح زنده‌ی ملت" و "قدرت جاذبه‌ی موجودیت سیاسی و دینی" می‌خواند که البته برای انسان یونانی به صورت طبیعت خویش ظاهر می‌گردد و وی را همواره به آن متعهد می‌سازد.<sup>۱</sup> به این ترتیب، مارکس موضوع "ندای درونی" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را نفی می‌کند. به خصوص به این دلیل که هگل از مفهوم "ندای درونی" برای تشریح تکامل فلسفه در یونان باستان نیز بهره می‌برد. مارکس اما در نقد هگل بر این نکته انگشت می‌گذارد که فلسفه در زندگی یونانیان باستانی یک چیز درونی و هم‌چنین یک چیز بیرونی بوده است و این تمایز میان فرد (جهان درونی) و جامعه (جهان بیرونی) که در دوران مدرن مشاهده می‌شود، در زندگی واقعی آن‌ها وجود نداشته است. پیداست که از این منظر، "ندای درونی" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نقش دست تقدیر طبیعی را به خود می‌گیرد.<sup>۲</sup>

بنابراین مارکس بر خلاف هگل ادعا می‌کند که خردمند (سوژه) همواره با گوهر در ارتباط می‌ماند، منتها با این تفاوت که آن یک درک دیگری از طبیعت دارد. مارکس برای مصداق صحبتش به رابطه‌ی قاضی با قانون رجوع می‌کند. به این صورت که یک قاضی مانند قضات دیگر نیز به قانون پایند است، اما با این وجود وی می‌تواند که قانون را طور دیگری تفسیر کند و به کار گیرد. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند،

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۰۴, ۹۹

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۱۳۰f.

متحقق می‌سازد. در همین‌جا است که مارکس به هگل انتقاد می‌کند که وظیفه‌ی فلسفه نه توجیه مجرد آشتی، یعنی تدوین یک "حرکت فکری" از طریق مفاهیم ایده‌آلیستی، بلکه بازتاب مشخص همین "حرکت واقعی" است که میان انسان‌ها در جامعه به وقوع می‌پیوندد. افزون بر این، مارکس فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را متهم می‌کند که نه به یک مفهوم واقعی از انسان دست می‌یابد و نه مسئله‌ی تحقق انسان را حل و فصل می‌کند. به خصوص به این دلایل که "خودآگاهی" نزد هگل به صورت انفرادی و از طریق "من ناب" به وجود می‌آید، در حالی که وی با استناد به هنر و دانش زیبایی‌شناسی فقط ظاهراً به موضوع تحقق انسان می‌پردازد. به این ترتیب، مارکس بر منشأ ماتریالیستی روابط اجتماعی تأکید و موضوع "خودآگاهی" را به شرح زیر برجسته می‌کند:

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

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، برای مارکس انسان در روابط واقعی و متقابل انسان‌ها و از طریق عقب‌رانی در جامعه انسانی است که به "خودآگاهی" می‌رسد. ما این‌جا با یک "حرکت واقعی" و بدون واسطه میان انسان‌ها مواجه هستیم که منجر به "خودآگاهی" تجربی و رفتار ماتریالیستی در جامعه می‌شود. افزون بر این‌ها،

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۶۴f.

مفهوم متجسم می‌سازد، همین، نسبت به آگاهی فلسفه‌ی [ایده‌آلیستی هگل] که این اجبار ماهیتش است، اعتبار دارد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس با استناد به "حرکت واقعی"، متافیزیک فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را که البته محصول یک "حرکت فکری" است، افشا می‌کند. وی هم‌زمان به این نتیجه می‌رسد که واقعیت خارج از ذهنیت سوژه، در فقدان مفهوم و به صورت ابژکتیو به وقوع می‌پیوندد. بنابراین واقعیت نه محصول اراده-ی "روح مطلق" مسیحی است و نه از طریق "ایده‌ی مطلق" هگلی آفریده می‌شود. مارکس "خودآگاهی" اپیکور را نیز مشخصاً در همین ارتباط ارزیابی می‌کند. به این عبارت که اپیکور در برخورد با "آگاهی معمول" مانند برخورد اتم‌ها منحرف و از "تعصب گوهری" مجزا شده است. مارکس در این ارتباط از مفاهیم علم فیزیک نیز استفاده می‌کند<sup>۲</sup> که موضوع "خودآگاهی" اپیکور را مانند حرکت اتم‌ها در فلسفه‌ی ماتریالیستی وی به خودسری، جاذبه و اتفاق در روابط اجتماعی نسبت دهد. به این ترتیب، اپیکور از هراس قوای ماورای طبیعی کاملاً آسوده می‌گردد و به گفته‌ی مارکس به "آزادی وجود" دست می‌یابد. وی حتا از هراس مرگ نیز به کلی آسوده می‌گردد، زیرا مسئله‌ی مرگ اصولاً مربوط به انسان زنده نمی‌شود. به این ترتیب، اپیکور بر این مسئله تأکید می‌کند: "وقتی که من هستم، پس مرگ نیست و وقتی که مرگ است، پس من نیستم!" به بیان دیگر، اپیکور از موجودیت مستقل و بدون واسطه‌ی خویش کاملاً آگاه شده و در تقابل با ایمان دینی به اندیشه‌ی انسانی دست یافته است.<sup>۳</sup>

پیداست زمانی که خدا سلب تصمیم و تبدیل به پوچی و زمانی که خرد مختص به طبیعت می‌شود، در نتیجه تأثیرات دین و اسطوره نیز از شناخت‌شناسی سوژکتیو زدوده می‌شوند. از این پس، شناخت ماتریالیستی از "حرکت واقعی" ممکن می‌گردد و شناخت با استناد به روابط متقابل اجتماعی به مفهوم ماهیت انسان دست می‌یابد. از آن‌جا که بنا بر یک اصل روان‌شناسی فعالیت انسان تحت تأثیر شناختش شکل می‌گیرد، در نتیجه ماهیت انسانی نیز خود را به صورت یک امر تجربی و ماتریالیستی

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۸۹, vgl. S. ۲۹, ۱۲۵f.

<sup>۲</sup> Deklination, Repulsion etc.

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۲۹, vgl. S. ۴۰.

که خدای آسمانی همان "روح مطلق" مسیحیان است، برای مارکس خدای زمینی "ایده‌ی مطلق" هگلی محسوب می‌شود.

#### نتیجه:

موضوع این مقاله تأکید بر ضرورت شناخت آن تحولات متدیک و کشفیات تئوریک مارکس است که در تی سال‌های ۱۸۴۱ تا ۱۸۴۵ میلادی منجر به تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی شده است. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد این‌جا ملاحظه می‌کند، مارکس در همان دوران تحصیل و از بدو فعالیت تئوریک‌اش متمایل به ماتریالیسم بود. این موضوع به خصوص به این دلیل مهم است، زیرا ایدئولوژی مارکسیسم - لنینسیم وی را تحت عنوان "مارکس جوان" لیبرال می‌خواند و مستقیماً و بی‌مهابا به هگلی‌های جوان منسوب می‌کند. در حالی که مارکس در رساله‌ی دکترایش در جستجوی یک راه حل جهت فراروی از اشکال متافیزیکی و استعلاتی است، همه‌ی هگلی‌های جوان به کلی اسیر فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی بودند. ما مصداق این موضوع را در طرح مسئله‌ی "خودآگاهی" در رساله‌ی دکترای مارکس یافتیم. به این صورت که مارکس این‌جا دو نوع متفاوت از "خودآگاهی" را در برابر یک‌دیگر قرار می‌دهد و مانند هگل به صورت جانبدار وارد کارزار سیاسی می‌شود. نوع هگلی آن نتیجه‌ی یک "حرکت فکری" و انفرادی است که با وجود ادعای دگرگونی "گوهر"، اما "اوضاع موجود" را خردمند می‌خواند و توجیه می‌کند. در برابر نوع مارکسی از "خودآگاهی" قرار دارد که از یک طرف، نتیجه‌ی یک "حرکت واقعی" و جمعی است و از طرف دیگر، از طریق تجربه و نقد دین، اسطوره و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به وجود می‌آید و پیداست که به سوی دگرگونی واقعی "اوضاع موجود" نشانه می‌گیرد. به این ترتیب، مارکس موفق می‌شود که هم وجود متضاد و آگاهی از تضاد را در نظر بگیرد و هم از توجیه غیرخردمند "اوضاع موجود" که متناقض با ماهیت خردگرا و حقیقت‌یاب انسان است، ممانعت کند. به بیان دیگر، از این دیدگاه و با رجوع به این نوع از خردمندی است که مارکس انسان‌ها را محق و مجاز می‌داند که با استناد به "خودآگاهی" خویش آن جامعه‌ای را بر پا سازند و آن نظمی را به وجود بیاورند که می‌خواهند. پیداست که ایستادگی در برابر اراده‌ی عمومی به معنی تدارک ضد انقلاب است و از این بابت،

مسئله‌ی "خودآگاهی" نزد مارکس یک موضوع جمعی است که از عقب‌رانی، کشمکش، تأیید و تکذیب رفتار اجتماعی، افکار عمومی را به بار می‌آورد. در برابر نزد هگل، عقب‌رانی در روابط اجتماعی اصولاً یک مسئله‌ی فلسفی نیست، زیرا "خودآگاهی" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی تنها از طریق "من ناب" و به صورت یک "حرکت فکری" و انفرادی به وجود می‌آید.

پیداست که این‌جا بلافاصله این پرسش طرح می‌شود که اگر نظر مارکس درست باشد، یعنی اگر "خودآگاهی" از طریق تجربه و از روابط متقابل انسان‌ها در جامعه به صورت ماتریالیستی به وجود می‌آید، پس دین، اسطوره و مفاهیم ایده‌آلیستی در فلسفه - ی هگل چه نقشی را در ارتباط با "خودآگاهی" سوزه بازی می‌کنند؟ از منظر مارکس این اشکال متافیزیکی و مانع "خودآگاهی" هستند که جهت فریب و انفعال انسان‌ها ساخته و پرداخته شده‌اند. البته طرح این موضوع به این معنی نیست که مارکس اصولاً مخالف تکامل مفهوم است. اما مفاهیمی که وی متکامل می‌کند، انتقادی هستند، جهت روشنگری و فعال کردن انسان‌ها در نظر گرفته شده‌اند و در حالی که با رجوع به تجربه ساخته و پرداخته شده‌اند، اما به توجیه "اوضاع موجود" نمی‌پردازند. به بیان دیگر، مفاهیم مارکس ماتریالیستی و مشخص هستند و از این بابت، پادزهر موانع "خودآگاهی"، یعنی دین، اسطوره و مفاهیم ایده‌آلیستی در فلسفه‌ی هگل محسوب می‌شوند. برای نمونه مارکس در رساله‌ی دکترایش مفاهیمی را مانند: "آگاهی ماهوی"، "تعیین درون‌ذاتی فلسفه" و "خصلت تاریخی و جهانی فلسفه" متکامل می‌کند که تمامی آن‌ها وجوه تجربی و ماتریالیستی دارند.<sup>۱</sup> به این ترتیب، مارکس موضوع "خودآگاهی" را به صورت یک اصل مطلق که کلیت وجود و تفکر انسانی را که در جامعه ساخته و پرداخته می‌شوند، در نظر می‌گیرد. برای وی دین، اسطوره و مفاهیم مجرد ایده‌آلیستی اشکال متفاوت متافیزیکی هستند که مانع از تحقق ماهیت خردگرای انسان می‌شوند و انسان‌ها را در برابر "اوضاع موجود" به انفعال می‌کشند. از این بابت، وی در رساله‌ی دکترایش با استناد به پرومته‌یوس بر این موضوع تأکید می‌کند که در جوار "خودآگاهی" هیچ خدایی، نه خدای آسمانی و نه خدای زمینی باید قرار بگیرد. در حالی

<sup>۱</sup> Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx ... ebd., S. ۳۷۳

فدائیتی به دنبال یک آخوند خوب و یک تفسیر متعارف از اسلام می‌گردند. به بیان دیگر، مسئله‌ی نقد دین گریبان آن بخش به اصطلاح مدرن از "پوزیسیون چپ" را نیز می‌گیرد که به صورت پوشیده اشکال متافیزیکی را با خود یدک می‌کشد. این‌جا منظور نقد همان "ماتریالیسم" متافیزیکی است که تمامی جریان‌های مارکسیست - لنینیست از آثار انگلس متأخر وام گرفته‌اند. محصول این خطای فلسفی تمایز "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "ماتریالیسم تاریخی" است که در تناقض با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم را توجیه می‌کند. به این ترتیب، "مارکسیست ایرانی" نه تنها خودش به نقد موانع "خودآگاهی" نمی‌پردازد، بلکه اصولاً یک چنین اقدامی را نیز غیر ضروری می‌شمارد. نتیجه‌ی یک چنین درک غیر مارکسی از "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی نیز همین تحلیل‌های خشک ماتریالیستی، تقلیل‌گرا و شناخت‌های ناقص اقتصادی هستند که با استناد به آن‌ها کنش اجتماعی کارگران تشریح می‌شود.

مارکس همواره بر این اصل روانشناسی انگشت می‌گذارد که فعالیت انسان (پراکسیس سیاسی) تحت تأثیر شناختش (آگاهی تئوریک) به وجود می‌آید. پیداست زمانی که شناخت ناقص و تقلیل‌گرا است، فعالیت سیاسی نیز غلط می‌شود. به بیان دیگر، ما این-جا با بحران "مارکسیسم" مواجه هستیم و "پوزیسیون چپ" تنها به این شرط می‌تواند یک نقش مؤثر سیاسی در وقایع جاری ایران ایفا کند که از این بحران فرا رود.

ادامه دارد!

#### منابع:

Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Wissenschaft der Logik, ۲ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۴ und ۵, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt

Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۳, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt

مارکس به صورت جانبدار وارد کارزار سیاسی می‌شود و از مفهوم "دیکتاتوری" به معنی دیکته کردن اهداف عمومی بر مدافعان "اوضاع موجود" سخن می‌راند.

موضوع متخاصم مارکس با دین، اسطوره و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز از همین منظر به خوبی روشن می‌شود. با وجود تمامی تفاوت‌هایی که این اشکال متافیزیکی دارند، اما وجه مشترک آن‌ها توجیه "اوضاع موجود" است. از این بابت، مارکس در تقابل با هگل اصولاً نمی‌خواهد که دین را به صورت وجهی از تاریخ اندیشه‌ی انسانی بفهمد، بلکه اصرار بر انهدام آن دارد. به بیان دیگر، مارکس تمامی اشکال متافیزیکی را موانع "خودآگاهی" می‌شمارد، زیرا انسان‌ها را از اندیشه، شناخت واقعیت و ضرورت دگرگونی "اوضاع موجود" باز می‌دارند. البته وی از "دین مثبت" به صورت "اوج درجه‌ی تکامل دینی" و "اتمام فلسفه‌ی استعلایی" نیز سخن می‌راند که نه به معنی تأیید و یا توجیه موجودیت دین، بلکه به معنی آغاز دوران زوال آن است. به این ترتیب، مارکس در رساله‌ی دکترای خود نتیجه می‌گیرد که برای فلسفه‌ی مدرن راه حل دیگری به غیر از پیروی از ماتریالیسم اپیکور وجود ندارد و تنها از این طریق است که دین‌زدایی و اسطوره‌زدایی از واقعیت (طبیعت) ممکن می‌شود و تنها از طریق تقدس‌زدایی از مناسبات جهان واقعی و به خصوص وضعیت دولت دینی پروس است که شرایط تحقق ماهیت انسان مهیا می‌گردد. به این ترتیب، انسان از آن هراسی که دین برایش به وجود آورده و منجر به پلیدیش شده، آسوده می‌شود و از ایمان دینی به اندیشه و خردمندی روی می‌آورد.

در حالی که موضوع تکامل یک مفهوم انتقادی و ماتریالیستی از "خودآگاهی" مانند یک خط سرخ در تمامی آثار مارکس مشاهده می‌شود، در حالی که وی متدولوژی نقد دین را به نقد تمامی سطوح "جهان وارونه" و از جمله به نقد اقتصاد سیاسی بسط می‌دهد و در حالی که انسان انتظار دارد که "مارکسیست‌های ایرانی" با یک چنین پشتوانه‌ی تئوریک در رأس پروژه‌ی روشنگری قرار گرفته و مشغول به نقد دین و اشکال متافیزیکی باشند، اما پراکسیس سیاسی "پوزیسیون چپ" از گستردگی یک فاجعه گزارش می‌دهد. مسئله‌ی نقد دین این‌جا فقط محدود به جریان‌های مارکسیست - لنینیست نمی‌شود که به صورت عریان اسلامی هستند و در اشکال سنتی توده‌ایستی و

Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in: ۲· Bände, Bd. ۱۷ - ۱۹, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt

Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main

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 Trier, Berlin, den ۱۰. Nov. ۱۸۳۷, in: MEW, EB I, S. ۳ f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۲۷): Die Dissertation – Differenzen der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: Mega I, ۱/۱, ed. Rjazanow bzw. Adorratskij, Berlin

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost)

Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main