

مارکس و فلسفه‌ی حق - گفتگوی پیرامون روش تکامل بدیل حقوقی نظام جمهوری اسلامی ایران^۱

فرشید فریدونی

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 آوردهای 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 "کوئیدن 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 نظریه‌پردازان 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.

پیدا است که این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود که "اپوزیسیون 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 منحط - 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 مطرح 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 بورژوازی 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؟

^۱ 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.

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 ناگسستنی می‌کند. به این ترتیب، جامعه‌ی بورژوازی 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 فرماسیون دینی مارتین لوتر رقم خورده است که البته زمینه‌ی توجیه متوقف‌العمل شدن خدا و صرف نظر آن از دخل و تصرف در جهان واقعی را برای نسل‌های آتی مسیحیان به وجود آورد. به این صورت که پس از فرماسیون 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 فرماسیون 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، فرماسیون 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 دیانت را به باطن انسان‌ها ارجاع داد. وی جسم [انسان] را از زنجیر رها ساخت، زیرا وی قلب [انسان] را زنجیر کرد.»^۲

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

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

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 فیشته و در شکل درون-ذاتی 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 مراددهای اجتماعی و تشخیص قدرت سیاسی ارزیابی می‌کرد. مارکس جهت تأکید بر نقش دگرذیسی 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 وجود آمدند که انسان را موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب می‌شمردند. در حالی که در دوران قدیم کشیشان مسیحی شریعت به اصطلاح نازله 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 قانون‌گذار در نظر گرفته شد. محصول این تحولات شگرف فرهنگی و نبردهای طبقاتی آن دگرذیسی‌های اجتماعی بودند که بعدها دولت-های 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 احياناً 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: اشتراوس، 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 متوسل 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 آگاهانه‌ی 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. 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 مایوس 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 مایوس کرده، تا این‌که وی فکر و با این وسیله رفتار کند و واقعیت خود را مانند یک انسان مایوس [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 خود کرده‌ی انسان افشا شد، از خودبیگانگی خود کرده 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.»^۳

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 انسان، بلکه از "انسان موضوعیت‌یافته"^۴ 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 اسلوب 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

^۳ 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.

^۴ Gegenständlicher Mensch

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.^۵ 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 آزادیخواه 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.

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 خودکرده شده است. در حالی که مسبب ازخودبیگانگی خودکرده 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"^۶ 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.^۷ فویرباخ دلیل ازخودبیگانگی انسان را جابجایی سوژه با ابژه و "محمول"^۸ (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

^۵ 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.

^۶ Gattungswesen

^۷ 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

^۸ Prädikat

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 از خودبیگانه محسوب می‌شود. از آن‌جا که مفهوم "نوع ماهوی" فویرباخ محصول یک تفکر انتزاعی و مجرد است و وی برای موجودیت یک چنین 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^۹ 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 تجریدی منزل کرده 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 می‌تواند تنها به صورت "نوع"، به صورت عامیتی درونی و خاموش که بسیاری از اشخاص را طبیعتاً پیوند می‌دهد، درک شود.»^{۱۰}

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 قدیمی را نیز تغییر می‌دهند.^{۱۱} مارکس در این ارتباط از "جهان موضوعیت‌یافته"^{۱۲} سخن می‌راند که بر نقش فعال و آگاهانه‌ی انسانی در ایجاد جهان واقعی و ابژکتیو انگشت بگذارد. به بیان دیگر، جهان واقعی و اوضاع ابژکتیو محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوژکتیو 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

^۹ 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 استعلائی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ... برلین

^{۱۰} Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۶

^{۱۱} Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۴۵

^{۱۲} Gegenständliche Welt

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 استقلال‌یافته را حفظ نمی‌کنند. آن‌ها فاقد تاریخ‌اند، آن‌ها فاقد تکامل‌اند، 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.»^{۱۳}

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 متکامل می‌کند. به این صورت که این انسان مشخص همان‌گونه که از طریق فعالیت آگاهانه 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 بورژوازی 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 می‌پندارد و اصولاً در نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم شرکت نمی‌کند، لیکن نزد مارکس آگاهی تئوریک جامعه‌ی بورژوازی منسوب به پراکسیس سیاسی آن می‌شود. به این صورت که انسان‌ها همراه با دگرگونی ماتریالیستی 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 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

^{۱۳} Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, ..., ebd., S. ۲۶ f.

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.

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 گزافه‌گویی "نوع ماهوی" فویرباخ بوده است.^{۱۴} 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.^{۱۵}

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. 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 آن‌را قبل از تدوین تزه‌ای فویرباخ نوشته است، به بهترین وجه ممکنه نقد ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را نیز ممکن می‌کند. به این صورت که مارکس از دو جنبه‌ی متفاوت فلسفه - ی 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

^{۱۴} Vgl., ebd., ۲۱۷ f.

^{۱۵} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷ f.

شناخت تنها در یک حرکت فکری به وجود می‌آید که البته رابطه‌ی "اوضاع موجود"^{۱۶} با "اوضاع مطلوب"^{۱۷} 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 آگاهانه‌ی سوژه‌ی شناسا، یعنی سوژکتیو 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"^{۱۸} و "تکلیف"^{۱۹} 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 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 سوژکتیو، 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 عزیزت 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.^{۲۰}

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.^{۲۱} 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

^{۱۶} Sein

^{۱۷} Seinsollen

^{۱۸} Ordnung

^{۱۹} Anordnung

^{۲۰} Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۱۲ f.

^{۲۱} 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.

که منافع فردی در منافع عمومی ادغام و دولت ملی به 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^{۲۲} 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 منتهای خانواده و جامعه‌ی بورژوازی را در خود ادغام کرده و تبدیل به یک روح نامتناهی شده است.^{۲۳} از این بابت هگل پی در پی از دولت به عنوان "ضرورت بیرونی، قدمگاه خدا در جهان" و "ارگانسیم خردمند"^{۲۴} سخن می‌راند. انگاری که دولت یک مقوله‌ی مستقل و نسبت به منافع طبقاتی کاملاً بی طرف است و تنها با پیروی از قوانین مصوبه و به شرح زیر از منافع عمومی حفاظت می‌کند:^{۲۵}

«دولت در مقابل قرارداد یک ضرورت ابژکتیو است که ماهیتاً از نیازهای سوژکتیو مستقل می‌باشد»^{۲۶}

پیداست که از این منظر دولت نقش یک سوژه‌ی آگاه را به خود می‌گیرد و ملت را که انگاری شامل انبوهی از افراد پراکنده، بی فرهنگ 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^{۲۷} موجه می‌شود. به این ترتیب، هگل ادعا می‌کند که دولت فقط در شخص شاه است که تبدیل به یک "عینیت مشخص و کامل" می‌شود.^{۲۸} 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.

^{۲۲} Ebd., S. ۸۲

^{۲۳} Vgl. Hegel, § ۲۶۲, vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ ff., Berlin (ost), S. ۲۰۵

^{۲۴} Vgl. Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht ... ebd., S. ۱۰۳

^{۲۵} Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft ... ebd., S. ۸۰

^{۲۶} Hegel, z. n. ebd., S. ۱۵۸

^{۲۷} Mayorat

^{۲۸} Vgl. Hegel, Grundlinie ebd., §۲۷۹, vgl. Cerroni, Umberto (۱۹۷۴): Marx und das moderne Recht, Frankfurt am Main, S. ۱۱۸

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.»^{۲۹}

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 بورژوازی 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 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 بورژوازی 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.»^{۳۰}

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.

^{۲۹} Hegel, Grundlinie ... ebd., §۲۷۹, Anmerkung, S. ۳۶۷, z. n. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik ... ebd., S. ۲۴۰.

^{۳۰} Ebd., S. ۲۰۷f.

انتقاد بعدی مارکس به فلسفه‌ی حق هگل جابجایی 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 این که 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 (...)»^{۳۱}

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 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، (...)»^{۵۸}

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

^{۳۱} Ebd., S. ۲۴۰ f.

فلسفه‌ی حق از آن پاسداری می‌کند و سوبژکتیو 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.^{۳۲}

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،^{۳۳} لیبرالیسم را شل یک استبداد منفور می‌خواند که مالکیت خصوصی را موجه می‌کند^{۳۴} و سرانجام مالکیت خصوصی را سوژه‌ی آگاه و دولت را ابژه‌ی مالکیت خصوصی می‌شمارد. از این منظر، ما این‌جا با دولت مدرن به صورت شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی آشنا می‌شویم^{۳۵} 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 نتیجه‌ی 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 آگاهانه‌ی انسان‌ها و نتایج نبردهای 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، نتایج نبردهای 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 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

^{۳۲} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): *Ökonomisch ...*, ebd., S. ۵۲۰.

^{۳۳} Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): *Kritik ...* ebd., S. ۳۰۳.

^{۳۴} Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): *Briefe aus den "Deutsch - Französische Jahrbüchern"* - Marx an Ruge, in: MEW Bd. ۱, S. ۳۳۷ff., Berlin (ost), S. ۳۳۷f.

^{۳۵} Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): *Kritik ...* ebd., S. ۳۱۲.

پراکسیس نبردهای 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 به 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 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 حتا 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 پنج‌قرنی 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 سه گانه را به عهده داشتند. برای نمونه دادگاه‌های شرع، قوه قضائیه را تشکیل می‌دادند. ادعای مجتهدین برای تفسیر "احکام الهی" به آن‌ها وظیفه‌ی قوه‌ی مقننه را واگذار می‌کرد و قوه‌ی مجریه‌ی علمای شیعه همان لوتی‌ها و میدانی‌های بازار بودند که شبیه قوای دولت‌های مستبد در روزهای عاشورا و تاسوعا برای ابراز قدرت و جهت 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 بنیان-گذار "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.^{۳۶}

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 منوپول 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 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

^{۳۶} 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

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.^{۳۷}

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 رفرماسیون، 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 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 نبردهای 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 مطلقه‌ی 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 "اپوزیسیون" 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 مبدا کارگران کشور به خودآگاهی برسند و در این "حرکت واقعی" تدام نظام سرمایه‌داری را با خطر جدی مواجه کنند.

^{۳۷} Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این "جهان موضوعیت‌یافته" که ما ایرانیان به صورت جمهوری اسلامی و شکل بخصوص سرمایه‌داری آن در ایران تجربه می‌کنیم، محصول تاریخ فرهنگی خودمان و آن شکستی است که جنبش کارگری در پراکسیس نبردهای 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 استالینیسم 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 بپرد و نه جهت انکار آن‌ها حکم صادر کند. اما آن می‌تواند درد زایمان را کوتاه و خفیف سازد.»^{۳۸}

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

^{۳۸} Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital ... ebd., S. ۱۵f.

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 با پراکسیس نبردهای 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 نبردهای 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 آن را 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 حقوقی به رسمیت بشناسد و قوانین اجتماعی را بدون تبعیض نژادی، دینی، ملی و جنیستی متکامل سازد، از سلب مالکیت سرمایه‌دارن دفاع کند و مالکیت اجتماعی را به رسمیت بشناسد، مسئولیت و ادراه‌ی 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 سگولار و مدرن برقرار سازد که حقوق بشر را رعایت می‌کنند، آخوندهای جنایت‌کار و اختلاس‌گران اسلامی را در سطح جهان تعقیب 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 ابزکتیو 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 نبردهای 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 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. ۴۶ff., 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