

دین و دولت - از نقد تئوریک دین تا پراکسیس دین‌زدایی در ایران^۱

فرشید فریدونی

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 بی نام 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 سرنگونی طلب شده‌اند. از آن‌جا که تنها تحت تأثیر آگاهی تئوریک است که انرژی سوپژکتیو 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 منشأ مادی خود به کلی بی‌خبراند 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 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.^۲

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

^۱ 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.

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung – Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff. Berlin (ost), S. ۶۲۱

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 دین می‌شمارد و این اصل متدیک را از دکترای خویش تا سرمایه به صورت یک پروژه‌ی تحقیقاتی دنبال و سرانجام تئوری 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 چشم‌انداز 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 سوژه‌کتیو 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، نگریستن 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 این 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؟

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 این که 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، مسئله-ی رهایی انسان‌ها دیگر هیچ ارتباطی با پراکسیس نبرد طبقاتی و فعالیت آگاهانه‌ی 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 امام 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.^۳ به این ترتیب، "مارکسیسم ایرانی" رابطه‌ی خرد با اندیشیدن انتقادی را قطع و خرد را تبدیل به ابزار جهت تشکیل نظم بوروکراتیک 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.^۴

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.^۵ با

^۳ 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

مقایسه، 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

^۴ Vgl. Horkheimer, Max (۱۹۶۷): Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft, Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, Alfred Schmidt (Hrsg.). Frankfurt am Main, S. ۳۰

^۵ 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، صفحه‌ی ۱۲۱ ادامه

وجودی که بسیاری از فعالان سیاسی از این احزاب و سازمان‌های سنتی استعفا داده‌اند، اما استعفای 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 ایزاک نیو "ماتریالیسم دیالکتیکی" قرار دارد و به صورت اجتناب‌ناپذیر و ناآگاهانه به سوی 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 شیعه‌ی 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 شیعه‌ی 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 بلامنازعه‌ی 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 بهمین 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، 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 خویشتن می‌سازد 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 زهرائی 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 بیانیه پرده از عزاداری خود برای آیت‌الله منتظری برداشت، به گاندی هندو و کشیش مسیحی، یعنی مارتین لوترکینگ متوسل 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 هویدا است و متأسفانه محدود به این دو تن از فعالان سیاسی قدیمی نمی‌شود. در حالی که مارکس از موضع آتئیسم 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 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 وحشی-ترین 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.»^۱

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

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

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 متوسل به امثال گاندی هندو و مارتین لوتر کینگ مسیحی می‌شود که نقد خود از مناسبات جامعه‌ی بورژوازی را مستدل سازد. این یک درد مشترک است که کلیت "اپوزیسیون چپ" را - با وجود تفاوت‌های نظری و رقابت‌های سیاسی - به کام خود 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 ظاهر 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 ابزکتیو نیروهای مولد با مناسبات تولیدی ناشی شده و نظام سرمایه‌داری را به اجبار به سوی سوسیالیسم می‌راند.^۷

پیدا است 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 کذبی 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 جابجایی 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 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 دمش مهار 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

^۷ 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

انقلابی وی به یک فلسفه‌ی سیاسی نوین جهت شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی دست یافت. در این ارتباط مفهوم "نقد"^۸ 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"^۹ 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 تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی شد و از طرف دیگر، دیالکتیک تئوری انتقادی با پراکسیس انقلابی را جایگزین اشکال انفعالی جامعه‌شناسی تجربی (لاک، هیوم، کانت) و برنامه‌ی تحقق فلسفه (اشترآواس، برونو بائر، اشتینر) 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.^{۱۰} 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 - این‌گونه که در دانشگاه مرسوم است - نیست. به این صورت که یک فیلسوف موفق به کشف یک مسئله شده و دیگری در نقد آن، فلسفه‌ی دیگری را متکامل کرده است. موضوع هگل این‌جا هم‌چنین نقد ابعاد جنجالی، خرافی و تصورهای 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 معنی‌دار 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"^{۱۱} مستقل شده و به "خودآگاهی"^{۱۲} 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"^{۱۳} خردمندی تمامی واقعیت را اثبات کند. بنابراین نزد ارسطو خرد اولین پیش‌شرط شناخت واقعیت محسوب می‌شود. وی واقعیت را برابر با "طبیعت"^{۱۴} و "سیاست"^{۱۵} 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

^۸ Kritik

^۹ immanente Kritik

^{۱۰} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷

^{۱۱} Sein

^{۱۲} Selbstbewusstsein

^{۱۳} Logos

^{۱۴} Natura

^{۱۵} Polis

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 که به صورت ممتد سپری می‌شود و همواره منطقی‌تر و دنیوی‌تر می‌گردد.^{۱۶} 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"^{۱۷} 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.»^{۱۸}

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 طریق حرکت دیالکتیکی ذهن به "منطق تضاد" دست می‌یابد و با "فراروی"^{۱۹} از تضاد یک واقعیت دیگری را متفکر می‌شود. این‌جا منظور از واقعیت دیگر یک واقعیت ایده‌آلیستی 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،

^{۱۶} 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، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین

^{۱۷} Substanz

^{۱۸} 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

^{۱۹} Aufhebung

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 می‌شوند (...). فلسفه (...). اما (...). بالاترین روش است که ایده‌ی مطلق را درک می‌کند زیرا روش آن بالاترین، [یعنی] مفهوم است.^{۲۰}

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، آن‌را 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 می‌شود. 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 سوژه-ی شناسا تبدیل به خودآگاهی ملت می‌گردد و یا به گفته‌ی خود هگل: "من سوژه" تبدیل به "ما سوژه" می‌شود.^{۲۱} اما پرسش پیرامون چگونگی تحقق این واقعیت ایده‌آلیستی نزد وی بدون پاسخ می‌ماند. هگل تا جایی پیش می‌رود که حتا حقیقت فلسفی را مانند یک معبد مقدس در نظر می‌گیرد و حامیان آن‌را 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.^{۲۲}

پیداست که گسست رادیکال تئوری از پراکسیس بدون عواقب نیست که ما تأثیرات توجیه‌ای آن‌را در نظریه‌ی هگل درباره‌ی دولت به خوبی می‌یابیم. 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 می‌شمارد. 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 آن‌را 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

^{۲۰} Hegels, Wissenschaft der Logik; Werke, Bd. ۶, S. ۵۴۹ und

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

^{۲۱} Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۳, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt, S. ۲۴ und

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

^{۲۲} Hegel, Werke Bd. ۱۷, S. ۳۴۳, und

Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik ... ebd., S. ۳۹

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.»^{۲۳}

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 بورژوایی 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.^{۲۴} 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 "توجیه خدای واقعی" نیز می‌نامد.^{۲۵} 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 "دمیروژ" یعنی آفریننده، مدیر و مدبر جهان واقعی نیز می‌نامد.^{۲۶}

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

^{۲۳} Hegel, Grundlinie der Philosophie des Rechtes, Werke, Bd. ۷, S. ۲۶ und Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik ebd., S. ۴۴

^{۲۴} 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

^{۲۵} 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. ۶۸۴ und

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

^{۲۶} Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Vorlesungen ... ebd., Bd. III, S. ۴۷۲ und Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): ebd., S. ۲۳۲

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 آکوموداتیسیون^{۲۷} متهم به آشتی دین با فلسفه می‌کردند. اهداف هگلی‌های جوان "فراروی از فلسفه" و "رفرم 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 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.^{۲۸}

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

^{۲۷} Akkommodation

^{۲۸} Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: in: MEGA I, ۱/۱, Berlin (ost), S. ۱۱۱ und Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): ebd., S. ۱۵۰

تاریخی و همچنین دلایل انحطاط یک فلسفه پی ببرد. به 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. [این‌جا] 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 (...))»^{۲۹}

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. 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.^{۳۰}

مارکس پس از این که 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 آت‌ئیست و ضد مسیحی" را منتشر کرد. از آن‌جا که در این دوران یکی دیگر از هگلی‌های جوان به نام لودویگ فویرباخ با انتشار چندیت مقاله در نقد دین نامی از خود ساخته بود، در نتیجه آن‌ها تصمیم گرفتند که با همکاری وی "آرشیو آت‌ئیسم" را تأسیس کنند. در این دوران بروئو بائر در دانشگاه

^{۲۹} Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: MEW – Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin (ost), S. ۳۲۷f.

^{۳۰} Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Vorlesungen ... ebd., Bd. I, S. ۱۵۱ und Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): ebd., S. ۱۸۹f.

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 هگلی-های 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 ایالت راین و به خصوص 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 روزنامه-ی 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 کریستنخ نقل مکان کرد. وی در این دوران به مطالعه‌ی تاریخ قوانین 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.^{۳۱} 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 تئوری 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.»^{۳۲}

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 نیز 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. انگاری که تجربیات تاریخی کشور و حتا تاریخ سیاسی خود جریان‌های

^{۳۱} Vgl. Marx, Karl (۱۹۴۶): 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

^{۳۲} Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie - Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۷۸

مارکسیست - لنینیست اصولاً ارزش بازننگری 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 و در همین‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که نقد مجاز نیست که از نتایج خود و خشم قدرت‌های حاضر به‌رأسد.^{۳۳} 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.^{۳۴} 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 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

^{۳۳} Marx, Karl (۱۹۵۷): Breife aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ - Marx an Rüge, Kreunznach, im September ۱۸۴۳, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۳f., Berlin (ost), S. ۳۴۴

^{۳۴} Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik ... ebd., S. ۳۸۵

تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوازی 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 بورژوازی 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 بورژوازی نیست و روش نقد وی فراتر از نقد واقعیت ابژکتیو، به نقد آگاهی سوژکتیو از این واقعیت نیز راه می‌یابد. به این صورت که نقد هم در حوزه‌ی تضاد (ابژکتیو) و هم در حوزه‌ی آگاهی از تضاد (سوژکتیو) 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.»^{۳۵}

به این ترتیب، روش نقد مارکس در هر دو حوزه فعال می‌شود که هم آگاهی تئوریک و هم پراکسیس سیاسی جامعه‌ی بورژوازی را در بر می‌گیرد. از این منظر، دین، فلسفه و ایدئولوژی عوامل سوژکتیو 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 منطبق طبقه‌ی حاکم بر افکار عمومی حکم‌فرمایی می‌کنند و واقعیت جامعه‌ی بورژوازی 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 ناآگاهانه و کور پیروی می‌کند که بی معنی و فاقد مفهوم برای درک سیاست معاصر، دولت مدرن و جامعه‌ی بورژوازی 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:

^{۳۵} Ebd., S. ۳۸۴

«شما نمی‌توانید از فلسفه فراروی کنید، بدون این که آن را متحقق سازید.»^{۳۶}

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 آگاهانه 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 هگلی‌های جوان هستند. ما این‌جا نزد مارکس با نگرستن انتقادی به خویشتن 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 برخورد 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 این که از آن فراروی کنند.»^{۳۷}

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 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 این‌که 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 امپریالیسم 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 سپاه 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،^{۳۸} 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 بورژوازی را نداشت. برای وی خرد هگلی و

^{۳۶} Ebd., S. ۳۸۴

^{۳۷} Ebd.

^{۳۸} Hegel, Werke, Bd. ۱۲, S. ۳۲

خردمندی جامعه‌ی بورژوازی، 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، این چنین که دولت سیاسی در تمامی اشکال مدرنش مستقیماً حاوی مطالبات خرد است، هم چنین آن‌جا که هنوز از طریق مطالبات سوسیالیستی آکنده به روش آگاهی نشده است. و دولت در این‌جا توقف نمی‌کند. آن همه جا تحقق خرد را به فرضیه می‌گیرد. آن هم چنین همه جا گرفتار تضاد تعیین ایده‌آلی با شرایط واقعی خویش می‌گردد.»^{۳۹}

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 بورژوازی 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 ابژکتیو 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 این شرایط است که می‌تواند در "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی دخیل 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"^{۴۰} یعنی تنها یک قدرت بالقوه می‌شمارد. به این معنی که این

^{۳۹} Marx, Karl (۱۹۵۷): Breife ... ebd., S. ۳۴۵

^{۴۰} Passive Element

"بعد منفعل" فقط در یک نبرد موفق ایدئولوژیک با نظریه پردازان 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 بُعد 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 اجتناب‌ناپذیر 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 آگاهانه‌ی انسان اصولاً بی‌معنی 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 آگاهانه، یعنی سوژکتیو به شرح زیر منجر به "انقلاب نیازهای رادیکال"^{۴۱} 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.»^{۴۲} «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 انسان‌ها تحقق می‌یابد (...). تنها رهایی پراکسیس و ممکن آلمان، رهایی از موضع تئوریک است که انسان‌ها را بالاترین موجود برای انسان‌ها می‌شمارد.»^{۴۳}

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 "اپوزیسیون 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

^{۴۱} vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik ... ebd., S. ۳۸۶f.

^{۴۲} vgl. ebd., S. ۳۸۵

^{۴۳} Ebd., S. ۳۹۱

پس از گذشت ۴۰ سال هنوز "اپوزیسیون 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 راه‌هایی 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 دوازده امامی به وحدت رسیده است، روشن کرد. از این پس، نگرستن 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 فرارتر از انتقاد به "اپوزیسیون چپ" و نظام جمهوری اسلامی می‌رود زیرا کلیت "اپوزیسیون" آکنده به دین اسلام است. از اصلاح‌طلب 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، استعلائی، جنجالی، خلاصه ایدئولوژیک می‌سازد. از جمله باید از فلسفه‌های انفعالی مانند پست مدرنیسم و نهیلیسم (نیچه) نیز یاد کرد که در جوار فلسفه‌های مارتین هایدگر و آلن 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 دین‌زدایی 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 Connstatt

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

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

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 (۱۹۴۶): 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): Breife 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)

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 - لنینسیم، 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 لنین؟ - 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 بورژوازی - 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 مثبت‌گرایی 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