

نقدی بر اسلام‌زدگی "مارکسیست‌های ایرانی" و ضرورت ترویج اندیشیدن انتقادی^۱

فرشید فریدونی

شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی محصول جوامع مدرن است که در هر جامعه‌ای می‌تواند به صورت فرایند تحولات ذهنی به سوی فلسفه و دگرذیسی‌های تاریخی به وجود بیاید. در این‌جا تاریخ به معنی واقعیت ابژکتیو و نبرد طبقاتی است که از تضاد درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید (ماهیت) منتج شده و پس از کشمکش با بیان سوژکتیو این تضاد به صورت فلسفه‌ی یک دوران در آمده (شکل) و بر واقعیت ابژکتیو واکنش می‌کند. مدرن به معنی عصر چرخش انسان از اخرویت به دنیویت و پشت سر گذاشتن جامعه‌ی سنتی است. به این ترتیب، انسان خردباور و این جهانی می‌شود و از اندیشه، کردار و گفتار خویش سحرزدایی و دین‌زدایی می‌کند. این پدیده برای اولین بار در غرب اروپا مشاهده شده است که آغاز آن به رفرماسیون لوتری منسوب می‌گردد. از این پس، نه تنها انحصار واتیکان به عنوان تنها مرجع دینی عیسویان شکسته شد بلکه با تشکیل پروتستانتیسم و جنگ‌های طولانی کشورهای کاتولیک با دول پروتستان، استبداد دینی و بخصوص سلطه‌ی واتیکان چنان ضعیف گشت که از بطن جوامع اروپای غربی، دوران نوزایش (رنسانس) به وجود آمد. به این ترتیب، رفته رفته هنر و ادبیات مدرن به وجود آمدند. دانش و اندیشه‌ی انتقادی که تا کنون در حاشیه‌ی جامعه به سر می‌بردند و امکان بیان خویش را نمی‌یافتند، در برابر تفکر دینی مستقر شدند و ادعای دین را پیرامون بیان حقیقت مطلق انکار کردند. به این معنی که با تشکیل فلسفه، یک دوران نوین در تاریخ تفکر انسان به وجود آمد که نه تنها خرد بشری را تنها داور ارزیابی تمامی مسائل می‌شمرد بلکه رفته رفته تفکر دینی را به عنوان شیوه‌ی اندیشیدن جوامع سنتی بر می‌انداخت. در حالی که تا قبل از دوران رنسانس اندیشه‌ی ضد دینی در بطن جامعه می‌پرورید لیکن با پیشرفت دانش و تعمیم فلسفه، پروژه‌ی روشنگری ابعاد بسیار گسترده‌تری به خود گرفت و پی در پی وحدت نظری نمایندگان دین را جهت تشکیل یک ذهنیت اخروی برای عیسویان و توجیه هویت دینی ملت و همچنین دولت مختل ساخت.

پیدا است که تحت شرایط موجود، شناخت پی در پی ابعاد عمیق‌تر و گسترده‌تری به خود می‌گرفت. در این‌جا واقعیت ابژکتیو حتا اگر توسط تفکر دینی سمت می‌یافت لیکن روند شناخت به سوژه تحمیل می‌کرد که جهت تحکیم خویش و درک آن (واقعیت ابژکتیو) از متافیزیک هر چه بیشتر فاصله بگیرد. به این ترتیب، تفکر دینی مجبور بود که جوانب عملی بیابد و خود را رفته رفته از بند سحر و خرافه رها سازد. از آن‌جا که واقعیت ابژکتیو در زمان و مکان مشخص متحقق می‌شود، در نتیجه شناخت سوژکتیو که البته روش کشف سوژه محمولش است، ادعای بازتاب مجرد ابژه را دارد. به این معنی که شناخت سوژکتیو اجزاء و ابعاد واقعیت ابژکتیو را در می‌یابد و به صورت تئوری مجرد، منسجم و مدون می‌سازد. البته تئوری در مراحل متفاوت شناخت، جوانب متفاوتی به خود می‌گیرد زیرا که واقعیت ابژکتیو در زمان و مکان مشخص متحقق می‌گردد. از آن‌جا که شناخت سوژکتیو در صدد حل تضاد خویش با واقعیت ابژکتیو است و از آن‌جا که در روند شناخت، سرانجام واقعیت ابژکتیو بر شناخت سوژکتیو اولویت می‌یابد، در نتیجه سوژه‌ی شناسا

^۱ این مقاله مضمون یک سخنرانی است که من آن‌را در مجموعه سمینارهای "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" با عنوان "روشنگری و روشنفکران در ایران" در تاریخ ۱۲ دسامبر ۲۰۱۵ در شهر برلین ارائه کرده‌ام.

همواره مجبور به بازتاب و تجدید نظر در شناخت خویش می‌شود. لیکن همین امر، دین را که بنا به سرشت ذاتیش (آگاهی از جهان وارونه) کشف واقعیت را به تأخیر می‌اندازد، بی اعتبارتر از گذشته می‌سازد. پیدا است که با عبور از دین و اخرویت به سوی دنیا و دنیویت، خرد بشری به صورت بلامنازعه معیار ارزیابی روابط و کنش اجتماعی می‌گردد. لیکن در بطن روند خردگرایی و شناخت همچنین بنیان ارتجاع گذاشته شده است. به این معنی که از یک سو، محافظه-کاری و تقلیل‌گرایی و از سوی دیگر، مثبت‌گرایی رابطه‌ی سوژه با ابژه را قطع می‌کنند و منجر به تشکیل ایدئولوژی، یعنی شکل دنیوی "آگاهی از جهان وارونه" می‌شوند. در حالی که محافظه‌کار حفظ اوضاع موجود را نتیجه‌ی خردگرایی بشر می‌خواند و تقلیل‌گرا جهت اثبات فرضیه‌ی خویش از شناخت کلیت واقعیت ابژکتیو صرف نظر می‌کند، مثبت‌گرا گذشت تاریخ را اجتناب‌ناپذیر و ضروری شمرده و همواره بدون نقد گذشته، آینده‌ی خوشی را به انسان‌ها نوید می‌دهد. از آن‌جا که اقتدار ایدئولوژی مانع ارتباط سوژه با ابژه می‌گردد، در نتیجه واقعیت ابژکتیو در شناخت سوژکتیو بازتاب نمی‌یابد و نظریه (تئوری) از طریق تجربه (پراتیک) منضبط نمی‌گردد.

در این‌جا پوشیده نیست که شناخت سوژکتیو به عنوان یک امر تجربیدی قادر است که در شکل افکار عمومی‌اش منسوب به واقعیت ابژکتیو گردد و به صورت فرایند یک جامعه، پراتیک اجتماعی را متأثر سازد. در این‌جا همچنین پیدا است که نتیجه‌ی روند سحرزدایی از شناخت، یک جهان درونی بازتاب‌یافته است که مختص به سوژه‌ی مدرن می‌باشد. البته سوژه‌ی مدرن که از ذهنیتش دین‌زدایی و سحرزدایی شده و به یک چنین دستگاه فکری جهت اندیشیدن انتقادی دست یافته است، نه تنها از یک پنجره‌ی دیگر به جهان می‌نگرد و تحلیلش از دگردیسی‌های تاریخی و تحولات فرهنگی و اخلاقی با اشکال سنتی و دینی آن‌ها تفاوت دارد بلکه همان‌گونه که تئوریش از واقعیت ابژکتیو (پراکسیس) متفاوت است، به همین منوال نیز در حوزه‌ی فعالیت اجتماعی، کنش سوژکتیوش شکل دیگری به خود می‌گیرد.

در این‌جا ضروری است که برای آشنایی با سوژه‌ی مدرن از دو تن از نمایندگان شاخص اندیشیدن انتقادی یاد کرد. اولی جورج لوکاج مجاری و دومی آنتونیو گرامشی ایتالیایی است. این دو تن به بهترین وجه ممکنه دلایل شکست انقلاب‌های کارگری - سوسیالیستی و استقرار فاشیسم در غرب اروپا را بررسی کرده‌اند. البته این دو تن از مکتوبات یکدیگر اطلاعی نداشتند، با وجودی که در یک عصر می‌زیستند. اما از آن‌جا که لوکاج و گرامشی با شیوه‌ی نقد ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس که خود محصول جامعه‌ی مدرن و اندیشیدن انتقادی بوده است، به خوبی آشنا بودند، در نتیجه تحلیل آن‌ها نیز شباهت‌های بسیاری با هم‌دیگر دارند.

برای نمونه لوکاج در کتاب "انهدام خرد" تاریخ اندیشه‌ی آلمان را به صورت یک نبرد خارق‌العاده میان خردگرایی و خردستیزی بررسی می‌کند. به این معنی که وی نظرات اندیشمندان آلمانی را از فریدریش شلینگ تا کارل اشمیت به عنوان نمایندگان خردستیزی عصر مدرن به بند نقد می‌کشد و سرانجام تعمیم اندیشه‌ی سوسیال داروینیسم و نژادپرستی را به صورت شکست کلی خردگرایی و پیروزی ایدئولوژی دولت امپریالیستی آلمان جهت کشورگشایی تشریح می‌کند.^۲ لوکاج از طرف دیگر، در کتاب "تاریخ و آگاهی طبقاتی" پرولتاریا را به صورت ابژه و سوژه‌ی تاریخ در نظر می‌گیرد. پرولتاریا به این معنی ابژه‌ی تاریخ است که نیروی کارش به کالا تبدیل شده و به صورت کارگر مزدی و

^۲ Vgl. Lukacs, George, (۱۹۵۵): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin

مانند شئی تحت تسلط مناسبات مدرن تولید سرمایه‌داری قرار گرفته است. لیکن از منظر لوکاچ پرولتاریا هم زمان سوژه‌ی تاریخ نیز محسوب می‌شود زیرا که می‌شناسد، از هستی خویش آگاه می‌شود و از طریق انقلاب سوسیالیستی یک نظم نوین را برقرار می‌سازد.^۳ لوکاچ سرانجام از یک نبرد ایدئولوژیک میان روشنفکران خردگرا با روشنفکران ارتجاعی خبر می‌دهد و در پرتو نتایج همین کشمکش است که پرولتاریا به آگاهی دست می‌یابد. به بیان دیگر، بنا بر بررسی لوکاچ شرط تحقق انقلاب سوسیالیستی پیروزی روشنفکران خردگرا بر روشنفکران ارتجاعی در حوزه‌ی نظری است. به این معنی که ضرورت تحقق انقلاب سوسیالیستی تسلط عوامل ذهنی آن بر افکار عمومی است.^۴ به این ترتیب، لوکاچ از یک طرف، یک تحلیل انترسوبژکتیو از استقرار فاشیسم در آلمان ارائه می‌دهد و از طرف دیگر، بر عوامل ذهنی جامعه و ضرورت نقد ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم جهت رهایی طبقه‌ی کارگر تأکید می‌کند. در این‌جا تحلیل انترسوبژکتیو به این معنی است که کنش سوژه فقط با رجوع به خرد سوژه قابل تشریح می‌گردد. به بیان دیگر، تحلیل لوکاچ که البته کلیت جامعه‌ی طبقاتی را در بر می‌گیرد، به ما گزارش می‌دهد که چگونه جامعه‌ی آلمان تحت تسلط قدرت مادی و قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم به سوی استقرار فاشیسم رانده شده است.

به همین منوال، می‌توان ابعاد یک چنین تحلیلی را در "دفترهای زندان" گرامشی پیگیری کرد. به این معنی که وی از مفاهیمی مانند "بلوک تاریخی" و "هژمونی" استفاده می‌کند که استقرار دولت مدرن بورژوازی را به صورت "دولت فراگیر" تشریح کند. در این‌جا مفهوم "هژمونی" به معنی "توافق زره‌وار به وسیله‌ی اجبار" است. حوزه‌ی توافق و حوزه‌ی تشکیل "هژمونی"، "جامعه‌ی مدنی" است. یعنی همان‌جایی که نهادهای سیاسی و اجتماعی و از جمله نهادهای طبقه‌ی کارگر به صورت سندیکا و شورا متشکل شده‌اند. گرامشی سپس از یک نبرد ایدئولوژیک میان "روشنفکران ارگانیک" در "جامعه‌ی مدنی" سخن می‌راند. در این‌جا "روشنفکر ارگانیک" به این معنی است که هر طبقه‌ای که در روند تولید یک نقش مؤثر دارد، هم‌زمان قشری از روشنفکران را جهت دفاع از منافع مادی خویش بسیج می‌کند. به این ترتیب، بورژوازی و پرولتاریا به صورت دو قوای هژمونیک با "روشنفکران ارگانیک" خویش در برابر یکدیگر در "جامعه‌ی مدنی" مستقر می‌شوند. گرامشی در این ارتباط از یک "جنگ موضعی" نیز سخن می‌گوید. در این‌جا "جنگ موضعی" جهت تسلط بر ذهنیت جامعه و تشکیل افکار عمومی شکل می‌گیرد. پیدا است که اگر "روشنفکران ارگانیک" پرولتاریا در نبرد ایدئولوژیک مسلط شوند، بعداً نه تنها هویت و همبستگی کارگران مقاوم‌تر می‌گردد و آن‌ها رفته رفته از فرهنگ و تاریخ طبقه‌ی حاکم فاصله می‌گیرند بلکه به یک "فرهنگ متقابل" نیز دست می‌یابند. گرامشی در این ارتباط از مفهوم "تصفیه‌ی ذهنی" نیز استفاده می‌کند و روند آن‌را در سه دوره‌ی متفاوت متمایز می‌سازد. دوره‌ی اول، "دوران همکاری اقتصادی" است. در این دوره زیربنا با روبناها نسبتاً هماهنگ است و در "هژمونی" بورژوازی هنوز اختلالی مشاهده نمی‌شود. دوره‌ی دوم، "دوران اخلاقی - سیاسی" است. این دوره شامل نبرد ایدئولوژیک روشنفکران ارگانیک (پرولتاریا) با روشنفکران سنتی (بورژوازی) پیرامون استقرار یک "هژمونی نوین" در "جامعه‌ی مدنی" می‌شود. دوره‌ی سوم، "دوران

^۳ Vgl. Lukacs, George, (۱۹۷۹): Geschichte und Klassenbewusstsein, ۶. Auflage, Darmstadt und Neuwied, S. ۲۴, ۸۶ff.

^۴ Vgl. ebd., S. ۱۳۸

تشکیل دولت" است. در این دوره پرولتاریا از طریق فرهنگ و جهان‌بینی نوین از هستی خویش آگاه شده و طبقه‌ی کارگر با هویت و همبستگی طبقاتی در کسب قدرت سیاسی می‌کوشد.^۵

با یک نگاه اجمالی به تحلیل لوکاچ و گرامشی از تجربیات جنبش کارگری - سوسیالیستی در اروپا و استقرار فاشیسم در آلمان و ایتالیا دو نکته‌ی بسیار مهم هویدا می‌شوند. نخست یک بررسی از کلیت واقعیت ایزکتیو است که بر خلاف بررسی‌های صرف ماتریالیستی نه تنها عوامل عینی بلکه عوامل ذهنی جامعه‌ی طبقاتی را در تشکیل افکار عمومی و استقرار دولت‌های فاشستی در آلمان و ایتالیا به بند نقد می‌کشد. فقط از این طریق ممکن است که کنش سوژه با رجوع به خرد سوژه قابل درک گردد. بعداً لوکاچ و گرامشی بر ضرورت یک نبرد ایدئولوژیک جهت نقد قدرت ذهنی جامعه‌ی طبقاتی و تسلط روشنفکران خردگرا و ارگانیک بر افکار عمومی جهت تشکیل یک نظم نوین تأکید می‌کنند. در این‌جا نقد انترسویژکتیو و نقد عوامل ذهنی به این معنی نیست که استقرار دولت‌های فاشیستی در آلمان و ایتالیا اجتناب‌ناپذیر بوده است و یا این که کنش سوژه به صورت مقدر و دترمینیستی تشریح می‌شود. در حالی که تحلیل انترسویژکتیو و نقد عوامل ذهنی همواره بر امکان‌های از دست رفته و کوتاهی‌های گذشته تأکید می‌کنند و انگیزه‌ی ممانعت از تکرار تجربیات و اشتباهات گذشته را دارند، "بررسی دترمینیستی" مسیر تاریخ را به صورت یک سری از دالان‌های اقتصادی و سیاسی اجتناب‌ناپذیر تشریح کرده و هر جامعه‌ای را محکوم به گذار از آن‌ها می‌خواند. افزون بر این، تحلیل انترسویژکتیو به گفتمان‌های انتزاعی روی نمی‌آورد زیرا که تحقق تاریخ را به رسمیت شناخته و سوژه را در شرایط زمانی و مکانی غیر واقعی جهت تصمیم‌گیری قرار نمی‌دهد. البته تحلیل انترسویژکتیو و شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی فقط محدود به لوکاچ و گرامشی نمی‌شوند و تمامی جامعه‌شناسان معتبر مانند ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو، هربرت مارکوزه، یورگن هابرماس و اکسل هونت را که برای بررسی عوامل ذهنی جوامع مدرن به ماکس وبر رجوع می‌کنند، نیز در بر می‌گیرد.

البته شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی در برابر آن درک مثبت‌گرا، دترمینیستی و تقلیل‌گرا از ماتریالیسم تاریخی به وجود آمده که به صورت ایدئولوژی شوروی و تحت عنوان مارکسیسم - لنینیسم ترویج شده و از طریق حزب توده به ایران راه یافته است. این شیوه‌ی تفکر غیرانتقادی میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم تفاوت می‌گذارد و تمامی عوامل ذهنی یک جامعه - ی طبقاتی مانند دین، ایدئولوژی و فلسفه را ظاهری و بی‌اهمیت می‌خواند. پیدا است، زمانی که عوامل ذهنی یک جامعه - ی طبقاتی ظاهری و بی‌اهمیت تلقی می‌شوند، در نتیجه نه ضرورتی در نقد و شناخت آن‌ها است و نه شرکت روشنفکران ارگانیک و خردگرا در یک نبرد ایدئولوژیک جهت تسلط بر روشنفکران خردستیز و ارتجاعی لازم می‌گردد. این شیوه‌ی تفکر که البته هیچ نزدیکی با روش شناخت و نقد مارکس از کلیت واقعیت ایزکتیو ندارد، مدعی می‌شود که یک نقد صرف ماتریالیستی برای شناخت روند تاریخ کافی است. به این معنی که تکامل و توسعه‌ی نیروهای مولد همواره در تضاد با مناسبات تولید قرار می‌گیرند و سرانجام منجر به استقرار سوسیالیسم و تشکیل دیکتاتوری پرولتاریا می‌شوند.

^۵ Vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis – Eine Auswahl, Herausgegeben, kommentiert und übersetzt von Christian Reichers, Frankfurt am Main, S. ۲۷۱., ۱۹۶, ۳۲۹

به غیر از این مارکسیسم - لنینیسم با سه فرمول کلی برای فعالیت سیاسی در کشورهای "همجوار" مجهز می‌شود و به صورت یک فلسفه‌ی سیاسی در می‌آید. این سه فرمول میان سال‌های ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۲ میلادی در کنگره‌های دوم تا چهارم کمینترن مدون شده‌اند. یعنی همان دورانی که شوروی تحت تعرض نظامی دولت‌های انگلستان و فرانسه قرار گرفته بود. اول، مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و همکاری با کشور شوروی به عنوان سرکرده‌ی "بلوک سوسیالیستی" در یک جهان دو قطبی است. دوم، ائتلاف سیاسی و تشکیل جبهه با بورژوازی ملی در برابر بورژوازی کمپرادور است. به این معنی که بورژوازی ملی در برابر مالکین و سرمایه‌داران بزرگ و وابسته به امپریالیسم، انقلابی محسوب می‌شود که هم استقلال ملی را تضمین می‌کند و هم در برابر امپریالیسم و جهت تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی سرانجام به سوی "بلوک سوسیالیستی" متمایل می‌گردد. سوم، تشکیل جمهوری دموکراتیک خلق و تحقق راه رشد غیر سرمایه‌داری در کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره است. راه رشد غیر سرمایه‌داری هم به معنی قطع رابطه با بازار جهانی سرمایه‌داری و همکاری با کشورهای "سوسیالیستی" است.^۱

به این ترتیب، مارکسیسم که محصول رفرماسیون، روشنگری، سکولاریسم و اندیشیدن انتقادی بوده است، از طرح تاریخی و فرهنگی مدرن خویش مجزا می‌شود و تحت نام مارکسیسم - لنینیسم و به صورت یک برداشت تقلیل‌گرا و دترمینیستی از روند تاریخ که البته با چند فرمول سیاسی مجهز شده است، به ایران راه می‌یابد. بنابراین ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم ابتکار فلسفه‌ی سیاسی را به هواداری از یک جناح به اصطلاح ضد امپریالیست در طبقه‌ی حاکم خلاصه می‌کند، در حالی که اصولاً به ضرورت شرکت در یک نبرد ایدئولوژیک با روشنفکران ارتجاعی و سنتی پی نمی‌برد. از آن‌جا که قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم همچون گذشته پابرجا می‌ماند، در نتیجه فعالان مارکسیست - لنینیست نیز نه تنها با طبقه‌ی کارگر به کلی بیگانه می‌مانند بلکه اصولاً به ضرورت تشکل کارگران پی نمی‌برند. پیدا است که در این‌جا نیروهای مولد تبدیل به ابزار جهت توفیق در مبارزه‌ی ضد امپریالیستی می‌شوند و هدف رهایی طبقه‌ی کارگر از مناسبات سرمایه‌داری و کار مزدی از دستور کار فعالیت سیاسی خارج می‌گردد.

از این منظر، دیگر استقرار سوسیالیسم یک امکان به نظر نمی‌رسد که مارکسیست‌ها در راستای تحقق آن باید در یک نبرد ایدئولوژیک شرکت کنند، با استناد به دیالکتیک تئوری و پراکسیس به یک فلسفه‌ی سیاسی مناسب دست بیابند و تشکل ساختاری مناسبی را جهت تحقق یک انقلاب رئالیستی بسازند. از آن‌جا که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مدعی می‌شود که تاریخ بشر به صورت مقدر و دترمینیستی سپری می‌شود و انقلاب سوسیالیستی خودبخودی به وجود می‌آید، در نتیجه تشکل یک حزب از انقلابیان حرفه‌ای با بوروکراسی متمرکز را کافی می‌شمارد که تحت نظر مستقیم یک "رهبر رادیکال و انقلابی" به مطالبات اجتماعی شور و شعار ببخشد و روند تاریخ را در راستای تحقق سوسیالیسم تشدید کند. همان‌گونه که تجربیات نشان می‌دهند، یک چنین جریانی یا با شکست کلی مواجه می‌شود و یا پس از توفیق نهایی سرانجام همان نظم استالینی را سازمان می‌دهد که به "گنجینه‌ی تاریخ" سپرده شده است.

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

افزون بر فجایع سیاسی که این شیوهی تفکر غیرانتقادی به بار می‌آورد، یک فاجعه‌ی دیگر نیز در علم جامعه‌شناسی رخ می‌دهد. به این معنی که انبوه‌ای از فعالان سیاسی به درج مطالب و تحلیل‌های تقلیل‌گرا و دترمینیستی روی می‌آورند که نتایج آن‌ها در واقعیت مشاهده نمی‌شود. پیدا است که سلطه‌ی ذهنی این گونه‌ی مکتوبات بر افکار انسان‌های آرمان‌گرا نه نشانه‌ی شیوه‌ی بررسی علمی و بازتاب وقایع ایزکتیو بلکه نتیجه‌ی فقدان یک نقد پایدار و شکننده است. بنابراین ترویج ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در کشور از یک سو، بستگی به بیگانگی ایرانیان با بستر تاریخی و فرهنگی جوامع مدرن داشته و از سوی دیگر، به دلیل آن عناصر دترمینیستی و غیرانتقادی بوده است که در دین اسلام نیز به وفور مشاهده می‌شود. به بیان دیگر، در حالی که مارکسیسم نتیجه‌ی کشفیات یک سوژه‌ی مدرن و نابغه (کارل مارکس) بوده است لیکن مارکسیسم - لنینیسم فقط با سوژه‌ی سنتی و دینی ارتباط برقرار می‌سازد. بنابراین غیر منتظره نیست که چرا در دوران قبل از "انقلاب بهمن" برخی از طلبه‌های حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ظاهراً از اسلام گسستند و مارکسیسم - لنینیسم را به عنوان ایدئولوژی نوین خویش پذیرفتند. به همین منوال قابل درک است که چرا برخی از فعالان سیاسی امام اول شیعیان، علی بن ابی طالب، را سوسیالیست می‌خواندند و همچنین چرا از درون یک سازمان اسلامی مانند مجاهدین خلق یک انشعاب مارکسیست - لنینیستی به صورت سازمان پیکار به وجود آمد.

در این‌جا همچنین یک فاجعه‌ی اجتماعی و سیاسی به صورت اسلام‌زدگی "مارکسیست ایرانی" مشاهده می‌شود که البته در دو شکل متفاوت قابل تمایز است. نخست آن دسته می‌باشد که به صورت عریان اسلام‌زده است. این دسته با وجود تمامی شکنجه، کشتار، تحقیر و خسارات مادی و معنوی که اسلامیان بر مردم ایران روا داشتند لیکن اسلام را همچون گذشته ابزار مناسبی برای مبارزه با امپریالیسم و بخصوص آمریکا می‌داند، در حالی که به بهانه‌ی دفاع از خلق‌های مظلوم فلسطین و لبنان از ارتجاعی‌ترین جریانات اسلامی مانند حماس و حزب‌الله دفاع می‌کند، هم‌زمان به دنبال آخوند خوب و متعادل می‌گردد و پس از وفات وی برایش اعلام عزاداری می‌کند. بعداً آن دسته از "مارکسیست‌های ایرانی" می‌باشد که به صورت پوشیده اسلام‌زده است. با وجودی که این دسته تا اندازه‌ای از گفتار، کردار و اخلاق دینی خویش فاصله گرفته است لیکن همچون گذشته تحت تسلط افکار دترمینیستی قرار دارد. به این معنی که نه تنها وقوع انقلاب سوسیالیستی را خودبخودی می‌پندارد بلکه شرایط تحقق یک نظم نوین را در یک ردیف از دلان‌های اقتصادی و سیاسی اجتناب ناپذیر جستجو می‌کند که به حکم تاریخ هر جامعه‌ای مجبور به عبور از آن‌ها است. حماقت برخی از نمایندگان این دسته تا به جایی می‌رسد که حتا استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران را برای پروژه‌ی روشنگری ضروری می‌شمارند، البته بدون این‌که خود کوچک‌ترین فعالیت مؤثری در این راستا کرده باشند. این دسته هم‌زمان صحت گفته- هایش را با یک سری پرسش‌ها اثبات می‌کند که یا جواب‌های آن‌ها از پیش معین شده‌اند و یا اصولاً با واقعیت ایزکتیو ارتباطی برقرار نمی‌سازند. پیدا است که در این‌جا رابطه‌ی سوژه با ابژه گسسته می‌شود و به این منوال از یک سو، شناخت اصولاً غیر ممکن و از سوی دیگر، مثبت‌گرایی موجه می‌گردد.

وجه مشترک تحلیل‌های این دو دسته، صرف نظر از بررسی عوامل ذهنی و تاریخ فرهنگی جامعه‌ی ایران است که البته نقش امپریالیسم و بخصوص آمریکا در وقایع تاریخی کشور جایگزین آن می‌شود. به این معنی که "مارکسیست‌های ایرانی" نخست یک بررسی ماتریالیستی از سیاست اقتصادی دوران شاه مانند: انقلاب سفید و صنعتی شدن کشور ارائه

می‌دهند و بدرستی شرایط تسلط مناسبات سرمایه‌داری و کار مزدی را برجسته می‌سازند. لیکن جهت تشریح استقرار جمهوری اسلامی به تئوری توطئه متوسل می‌شوند و با یک سری مفاهیم من درآوردی شکست "انقلاب بهمن" را به آمریکا به عنوان سردمدار امپریالیسم نسبت می‌دهند. یکی از این مفاهیم "اسلام سیاسی" است که به نظر "مارکسیست-های ایرانی" ساخته و پرداخته‌ی آمریکا جهت سرکوب جنبش کارگری - سوسیالیستی در کشور بوده است. با نگاهی اجمالی به تاریخ به وضوح روشن می‌شود که تاریخ اسلام، تاریخ دولت و سیاست است و یک چنین دین مخرب، مرتجع و متعرضی نیازی به امپریالیسم آمریکا جهت فعالیت سیاسی و سرکوب جنبش‌های مدرن اجتماعی ندارد. با تمامی این وجود، امپریالیسم به عنوان یک دشمن خارجی منجر به نکبت مشترک تمامی "مارکسیست‌های ایرانی" می‌شود. به این معنی که هر چه فعال سیاسی معطوف‌تر به مبارزه‌ی ضد امپریالیستی می‌شود، به همان اندازه بیشتر، با تاریخ فرهنگی حوزه‌ی مبارزاتی‌اش بیگانه می‌گردد، به همان اندازه بیشتر، از نبرد ایدئولوژیک با جریان‌های اسلامی طفره می‌رود، به همان اندازه بیشتر، نسبت به سازمان‌دهی جنبش کارگری بی اهمیت می‌شود و سرانجام به همان اندازه بیشتر نیز به سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم کشور در می‌آید. بنابراین اولویت بر مبارزه‌ی ضد امپریالیستی، بیگانگی با طبقه‌ی کارگر و هواداری از نظام جمهوری اسلامی فقط نتایج یک شیوه‌ی تفکر غیرانتقادی می‌باشد که از طریق حزب توده و تحت عنوان مارکسیسم - لنینیسم در ایران رواج یافته است.

مصادق این نظریه را می‌توان به خوبی در تجربیات دوران "انقلاب بهمن" مشاهده کرد. در این دوران از کنفدراسیون دانشجویی در تبعید گرفته تا سازمان‌های مارکسیستی - لنینیستی در کشور، همگی مدعی بودند که آیت‌الله خمینی رهبر جنبش ضد امپریالیستی کشور است. پیدا است که در این معرکه محمد رضا شاه نقش عامل امپریالیسم را به عهده داشت. لیکن پس از این که اسلامیان به رهبری خمینی قدرت سیاسی را تصرف و سازمان‌های مارکسیست - لنینیست را یکی بعد از دیگری منهدم کردند، بعداً انشعابات در این سازمان‌ها به وجود آمد که خمینی را اصولاً ساخته و پرداخته‌ی امپریالیسم آمریکا می‌خواندند. پیدا است که "مارکسیست" اسلام‌زده‌ی ایرانی به دلیل فقدان یک دستگاه فکری جهت اندیشیدن انتقادی، قادر نبود که به صورت یک سوژه‌ی مدرن واقعیت ابرکتیو (پراکسیس) را در شناخت سوژه‌ی کتیو خویش (تئوری) بازتاب داده و در صحت تئوری امپریالیسم تردید کند و باید به اجبار به تعویض نقش خمینی از رهبر ضد امپریالیست به عامل امپریالیسم در تحلیل خویش بسنده می‌کرد. این وقایع در زمانی رخ می‌داد که اسلامیان پی در پی با عربده‌های "نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی" بر استقلال و اصالت تاریخی و فرهنگی خویش تاکید می‌کردند.

البته انکار و صرف نظر از بررسی آن بستر تاریخی و فرهنگی که یک هیولایی مانند جمهوری اسلامی بر آن برپا شده است، همواره این پرسش را به وجود می‌آورد که اگر خمینی عامل امپریالیسم و تشکیل "اسلام سیاسی" نتیجه‌ی توطئه‌ی آمریکا بوده، پس چرا آمریکا خمینی را برای نمونه جهت سرکوب جنبش کارگری - سوسیالیستی به کشور برزیل اعزام نکرده است؟ با وجودی که این پرسش بسیار ساده و سطحی به نظر می‌آید لیکن هر کسی که انگیزه‌ی یک پاسخ جدی به آن را داشته باشد، اجباراً به همان راهی می‌کشد که لوکاج برای آلمان و گرامشی برای ایتالیا رفته‌اند. به بیان دیگر، در این‌جا یک بررسی انترسوبژکتیو از وقایع تاریخی و فرهنگی کشور جهت درک عوامل ذهنی این دوران اجباری می‌شود. پیدا است که سوژه‌ی مدرن پس از یک چنین تحلیلی سرانجام به این نتیجه می‌رسد که خمینی نه تنها در برزیل بلکه در

کشوری مانند پاکستان که البته مسلمان نشین لیکن سنی مذهب است، هم قادر نبوده که یک نقش مؤثر سیاسی بازی کند. منتها "مارکسیست‌های ایرانی" نه قادر هستند که یک چنین تحلیلی را ارائه دهند و نه به یک چنین شناختی دست می‌یابند. به این دلایل که از یک سو، فاقد آن تاریخ و فرهنگ جوامع مدرن هستند که مارکسیسم و اندیشیدن انتقادی از آن مشروب می‌شوند و از سوی دیگر، نقد دین و آیین اسلام، سرانجام به نقد کردار، گفتار و به خصوص اخلاق سیاسی خود آن‌ها می‌انجامد و فاجعه‌ی اسلام‌زدگی آن‌ها را هویدا می‌سازد. البته سوژه‌ی مدرن که جهان درونی‌اش بازتاب‌یافته است، نه در این امر اکراه می‌کند و نه شرمی از انتقاد به خویش و تجدید نظر در عقایدش را دارد. در برابر سوژه‌ی سنتی و دینی، متعصبانه در حفظ افکار و عقاید خویش می‌کوشد و فاصله‌ی خود با واقعیت ابژکتیو را از طریق تحریف آن و تشکیل یک "عالم تخیلی" پر می‌کند. انگاری که تاریخ خواهی نخواهی در مسیر تحقق عقاید ایشان سپری می‌گردد. افزون بر این، اسلام‌زدگی "مارکسیست‌های ایرانی" آن‌ها را از نقد اسلام به عنوان قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم ایران عاجز می‌کند و از آن‌جا که آن‌ها توان شرکت در یک نبرد ایدئولوژیک با اسلامیان را ندارند، در نتیجه تبدیل به روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر نیز نمی‌شوند. نتیجه این شیوه‌ی اندیشیدن غیرانتقادی از یک سو، بیگانگی با جنبش کارگری کشور است و از سوی دیگر، اشتغال به پادویی برای جناح به اصطلاح پیشرو، ضد امپریالیست و دموکراتیک بورژوازی ملی است. اوج این حماقت در دوران "انقلاب بهمن" توسط برخی از احزاب و سازمان‌های مارکسیست - لنینیست مانند حزب توده و سازمان اکثریت مشاهده شد. به این معنی که آن‌ها روحانیت را در جناح‌های حجتی و مکتبی و اسلامیان را در جناح‌های "لیبرال" و "ضد امپریالیست" تمیز می‌دادند و جهت نزدیکی ایران به "بلوک سوسیالیستی" از جناح به اصطلاح "مکتبی ضد امپریالیست" دفاع می‌کردند. از آن‌جا که پس از ۳۳ سال تجربه با جمهوری اسلامی هنوز اتفاق شایانی در شیوه‌ی اندیشیدن "مارکسیست‌های" اسلام‌زده‌ی ایرانی به وقوع نپیوسته است، در نتیجه از یک سو، تفاوت جناحی به "اسلام ظلمانی" (خامنه‌ای) و "اسلام رحمانی" (کدیور) و یا "اصول‌گرایان" (احمدی نژاد) و "اصلاح‌طلبان" (موسوی) تغییر یافته است و از سوی دیگر، دفاع از یک جناح طبقه‌ی حاکم نه دیگر به صورت نزدیکی ایران به "بلوک سوسیالیستی" که البته دیگر وجود خارجی ندارد بلکه با تحقق دموکراسی در کشور موجه می‌شود.

البته این فاجعه‌ی اسلام‌زدگی "مارکسیست‌های ایرانی" به همین جا خاتمه نمی‌یابد. از آن‌جا که تمامی سازمان‌های مارکسیست - لنینیست ادعای رهبری طبقه‌ی کارگر را دارند و از آن‌جا که اصولاً قادر به شرکت در یک نبرد ایدئولوژیک با اسلامیان نیستند، در نتیجه ارتباطی هم با طبقه‌ی کارگر کشور برقرار نمی‌سازند، در این‌جا ادعای رهبری طبقه‌ی کارگر در تضاد با واقعیت، یعنی بیگانگی با طبقه‌ی کارگر قرار می‌گیرد. البته حل این تضاد از طریق اندیشیدن انتقادی به خوبی ممکن است. به این معنی که سوژه‌ی مدرن شیوه‌ی فعالیت سیاسی خویش را که از طریق ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم سمت یافته و منجر به شکست ابژکتیوایش در دوران "انقلاب بهمن" شده است، به بند نقد می‌کشد. پیدا است که در این‌جا شناخت شکست به سوژه تحمیل می‌کند که جهت تحکیم خود و درک شکست از ایدئولوژی خویش فاصله گرفته و در دفاع خود از جناحی از طبقه‌ی حاکم تجدید نظر کند. البته در روند شناخت، تجدید نظر پی در پی به سوژه‌ی مدرن تحمیل می‌شود زیرا شناخت سوژکتیو در صدد حل تضاد خویش با واقعیت ابژکتیو

است. در همین جا است که واقعیت ابژکتیو سرانجام بر شناخت سوژکتیو اولویت می‌گیرد و ایدئولوژی که بنا به سرشت ذاتیش یک "آگاهی از جهان وارونه" است و از این رو، مانع کشف واقعیت می‌شود، بی اعتبارتر از گذشته می‌گردد. لیکن از آن‌جا که "مارکسیست‌های" اسلام‌زده‌ی ایرانی فاقد یک چنین دستگاه فکری هستند، در نتیجه به جای تجدید نظر در فعالیت سیاسی خویش و آغاز یک نبرد ایدئولوژیک با اسلامیان، تضاد میان ادعای خویش جهت رهبری طبقه‌ی کارگر با واقعیت، یعنی بیگانگی با طبقه‌ی کارگر را از طریق انشعاب حل و فصل می‌کنند. به این ترتیب، یک سری افراد که مانند هم‌دیگر می‌اندیشند، یک فرقه‌ی نوین سیاسی می‌سازند. مصداق این موضوع را می‌توان به خوبی در کثرت احزاب کمونیستی، تعدد سازمان‌های مارکسیست - لنینیست و فوجی از اتحادها و انجمن‌های کارگری و سوسیالیستی ایرانیان در تبعید مشاهده کرد. در حالی که انسان قاعدتاً انتظار دارد که مارکسیست‌ها با استفاده از شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی، پرچمدار بررسی علمی، نماینده‌ی اندیشه‌ی رهایی طبقه‌ی کارگر و نظریه‌پرداز قلمرو آزادی باشند، در حالی که اوضاع موجود سیاسی در کشور و منطقه یک صف‌آرایی انتقادی و قدرتمند را با استفاده از یک فلسفه‌ی سیاسی نوین در برابر حاکمیت سرمایه‌داران اسلامی و جهانی می‌طلبد و در حالی که شرکت در یک نبرد ایدئولوژیک و تشکیل یک فرهنگ نوین جهت مبارزه با جمهوری اسلامی و ارتباط با طبقه‌ی کارگر ضروری است، در واقعیت فرقه‌های متفاوت مارکسیست - لنینیست در برابر یکدیگر صف‌آرایی کرده و به غیر از دفاع از یک جناح طبقه‌ی حاکم و یا تخریب و تخطئه‌ی یکدیگر اصولاً هیچ کار مفیدی انجام نمی‌دهند.

به نظر می‌رسد که وضعیت موجود نتیجه‌ی همان ایدئولوژی غیرانتقادی و شبه‌دینی مارکسیسم - لنینیسم است که نه تنها ذهنیت و تحلیل چپ‌های ایرانی را مغشوش بلکه شیوه‌ی فعالیت سیاسی آن‌ها را نیز معین می‌کند. پیدا است که تحت شرایط موجود پرسش "چه باید کرد" پی در پی طرح می‌شود. یعنی اگر قرار است که مارکسیست‌ها به عنوان روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر نقش مؤثری را در آینده‌ی سیاسی ایران بازی کنند، چگونه باید از وضعیت موجود رهایی بیابند؟

به نظر می‌رسد که تنها راه موجود نخست آشنایی با شیوه‌ی اندیشیدن و نقد مارکس، یعنی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی و بعداً استفاده از این دستگاه فکری جهت بررسی تاریخ و فرهنگ کشور است. به این ترتیب، با در نظر داشتن عوامل عینی یک بررسی انترسوبژکتیو از عوامل ذهنی تشکیل جمهوری اسلامی در ایران به وجود می‌آید و از منظر تحقیقاتی همان راهی پیموده می‌شود که لوکاخ و گرامشی جهت تحلیل استقرار دولت‌های فاشیستی در آلمان و ایتالیا پشت سر گذاشته‌اند.

از آن‌جا که ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس بخصوص از نقد دیالکتیک هگل بوجود آمده است، در نتیجه آشنایی با تفاوت‌های این دو شیوه‌ی متفاوت از اندیشیدن انتقادی ضروری است. هگل بانی فلسفه‌ی درون‌ذاتی^۷ محسوب می‌شود. وی از یک سو، با نقد فلسفه‌ی استعلایی^۸ که کانت، فیشته و شلینگ از جمله نمایندگان آن هستند و از سوی دیگر با رجوع به فلسفه‌ی کلاسیک یونانی، یعنی فلسفه‌ی حقوق طبیعی، این شیوه‌ی تفکر نوین را به وجود آورد. از این پس،

^۷ Immanent

^۸ Transzendent

خرد بشری ظاهراً از تمامی آثار دینی و اسطوره‌ای زدوده و خودبنیاد گشت. هگل در مباحث دیالکتیکی خویش از همین خرد خودبنیاد که وی آن را "ایده‌ی مطلق" نیز می‌نامد، سود می‌برد. به این معنی که هگل مقوله‌ها را با هویت‌های متضاد در برابر هم قرار می‌دهد و با استفاده از "ایده‌ی مطلق"، کشمکش و آشتی مقوله‌ها را به صورت وحدت آن‌ها موجه می‌سازد. در این‌جا وحدت به معنی ظهور یک هویت نوین از مقوله‌ها است. برای نمونه دیالکتیک هگلی را می‌توان به خوبی در طرح وی از "جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی" مشاهده کرد.

هگل از یک سو، کانت، فیثته و شلینگ را متهم می‌کرد که خردگرایی را که وی "مکانیسم فلسفه" نیز می‌نامد، به صورت "ایده" در حوزه‌ی استعلایی مستقر ساخته و از این رو، نه تنها از فلسفه فاصله گرفته بلکه فلسفه را نیز مستقل از اندیشه می‌پندارند. وی از سوی دیگر، فلسفه‌ی استعلایی را فاقد مفهوم "اراده" می‌خواند.^۹ به این معنی که فلسفه‌ی کانت، فیثته و شلینگ محدود به توضیح ضرورت‌ها می‌شود و جنبه‌ی تشریحی به خود می‌گیرد. در برابر هگل "اراده" را نتیجه‌ی خردگرایی و "ایده‌ی مطلق" می‌خواند و از این طریق قادر بود که روابط و دینامیسم جوامع مدرن را در فلسفه‌ی خویش ادغام سازد. به این معنی که انسان از طریق خرد و آن اندیشه‌ای که آثار دینی از آن زدوده شده است، با "حدود" جامعه آشنا می‌شود و "اراده" به براندازی آن‌ها می‌کند. پیدا است که در این‌جا هگل جامعه‌ای را در نظر دارد که رفرماسیون و روشنگری را پشت سر گذاشته است. به این ترتیب، وی به دینامیسم جامعه‌ی مدرن دست می‌یابد و آن را "کلیت ارگانیک" می‌نامد. "کلیت ارگانیک" چهار قشر جامعه را در بر می‌گیرد که دو قشر آن‌ها منافع و اهداف متضاد دارند و از این رو، در یک "نبرد" سرنوشت ساز درگیر می‌شوند. قشر اول، شامل "آزادگان"، یعنی اشراف و مالکان می‌شود که موضوع‌اش مرگ و زندگی است. قشر دوم، "کارگران" هستند که موضوع‌اش نیز همان مرگ و زندگی است. قشر سوم، "بندگان" را در بر می‌گیرد که البته موضوع‌اش مرگ و زندگی نیست زیرا به زمین زراعی دسترسی دارد. قشر چهارم از طریق کسب و کار امرار معاش می‌کند و مالکیتش نه نتیجه‌ی پشتکار بلکه تا اندازه‌ای اتفاقی بوده است. موضوع این قشر نیز در طرح "کلیت ارگانیک" هگل مسئله‌ی مرگ و زندگی نیست.

به این ترتیب، فلسفه‌ی هگل از یک "نبرد" جهت تحقق "حقوق طبیعی" (برابری و آزادی) گزارش می‌دهد. در این "نبرد" اهداف و منافع متضاد اقشار "آزادگان" و "کارگران" در برابر هم قرار می‌گیرند. به این معنی که کارگران انگیزه-ی تدوین حقوق طبیعی خویش را به صورت "حقوق مثبت" (قانون اساسی) دارند. با وجودی که این "نبرد" بر سر مرگ و زندگی تصمیم می‌گیرد و هر دو قشر به خوبی می‌دانند که هم به قتل می‌رسند و هم به قتل می‌رسانند، لیکن برای حفظ بقای خویش از "خرد عملی" سود برده و سرانجام به "آشتی" دست می‌یابند. نتیجه‌ی "آشتی" تدوین "حقوق طبیعی" به صورت "حقوق مثبت" است که موجودیت اقشار متفاوت را در جوار هم دیگر به صورت تشکیل وحدت ممکن می‌کند. به نظر هگل این "نبرد" هم جنبه‌ی "کومیک" و هم جنبه‌ی "تراژیک" دارد. وی در این ارتباط از مفاهیم "کمدی الهی" و "کمدی عصر مدرن" نیز سخن می‌گوید. به این معنی که قشر "آزادگان" با وجودی که با یک چنین جنبشی که مصمم "عرف" موجود را نقض می‌کند، روبرو است، لیکن خود را نماینده‌ی خدا بر زمین می‌داند و مدعی می-

^۹ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Über die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts, in: Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), Werke, Bd. ۲, S. ۴۳۴ff., Frankfurt am Main, S. ۴۳۴

شود که "عرف مطلق" را نمایندگی می‌کند. جنبه‌ی "تراژیک" این "نبرد" رجوع بخشی از قشر "آزادگان" به "خرد عملی" است که اجازه نمی‌دهد که تمامی آن‌ها در بخش غیر خردگرای قشر خویش غوطه بخورند و در نتیجه به صورت سرنوشت ساز مجزا شده و به آشتی دست می‌یابند. پیدا است که پس از آشتی جنبه‌ی "تراژیک" "کلیت ارگانیک" نیز هویدا می‌گردد. به این معنی که از این پس، آن بخشی از اقشار "آزادگان" و "کارگران" که مانع آشتی می‌شده است به عنوان "طبیعت غیر ارگانیک" مجزا و حذف می‌شود.^{۱۰}

نتیجه‌ی آشتی تدوین "قرارداد" است که هگل آن را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد. "قرارداد" در این-جا وساطت منافع و اهداف متضاد را به عهده می‌گیرد. هگل "قرارداد" را به صورت حق شهروندی در دو بخش تمیز می‌دهد. اول، یک بخش بخصوص پیرامون حاکمیت است که شامل قانون اساسی و حقوق دولت و ملت می‌شود. دوم، بخشی از "قرارداد" است که تحت بخش اول قرار گرفته و به صورت قوانین مدنی روابط شهروندی را منظم می‌کند. هگل برای "قرارداد" چنان منزلتی قائل است که با وجود اشراف به حقوق طبیعی انسان حتا مدعی می‌شود که انسان در کمال آزادی مجاز به عهد قرارداد بندگی خویش نیز است.

به این ترتیب، هگل در فلسفه‌ی خویش به مضمون "کلیت ارگانیک" دست می‌یابد. در این‌جا انسان از طریق خرد با "حدود" جامعه و با هویت شهروندی خویش آشنا می‌شود و از طریق "نبرد" و "خرد عملی" به یک "جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی" دست می‌یابد. نتیجه تشکیل "وحدت" با وجود کثرت است. به نظر هگل این جامعه‌ی آشتی‌یافته در سه حوزه-ی متفاوت متمایز می‌گردد. اول، حوزه‌ی دولت است که از طریق "قرارداد" با ملت، منجر به همبستگی حکومت با شهروندان می‌شود. دوم، حوزه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است که از طریق "قرارداد" حقوق شهروندان و حق مالکیت متحقق می‌شود. و سوم حوزه‌ی خانواده است که از طریق "قرارداد" منجر به عشق می‌شود. در طرح هگل از جامعه‌ی آشتی‌یافته، خانواده یک نقش اساسی ایفا می‌کند زیرا به نظر وی انسان فقط از طریق عشق و اندیشه به فردیت دست می‌یابد و کسی که به فردیت دست نیافته باشد، نقش سازنده‌ای را در این طرح ایفا نمی‌کند. افزون بر این، بر خلاف حوزه‌ی دولت و جامعه‌ی بورژوازی که اعمال زور منجر به تعهد و تحقق "قرارداد" و در نتیجه تضمین امنیت، برابری و آزادی اجتماعی می‌شود، لیکن اعمال زور در حوزه‌ی خانواده نه منجر به تعهد می‌گردد و نه عشق به بار می‌آورد.^{۱۱}

بنابراین هگل از نقد فلسفه‌ی استعلایی و با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی به فلسفه‌ی درون‌ذاتی دست یافت. وی مصداق و اعتبار فلسفه‌ی خویش را از طریق بازتاب وقایع انقلاب فرانسه تضمین می‌ساخت و به طبقه‌ی حاکم آلمان هشدار می‌داد که جهت ممانعت از تجربیان انقلاب فرانسه به تدوین یک قانون اساسی تن دهد. از آن‌جا که هگل زمینه-ی مادی نبرد و تضاد را مد نظر داشت، در نتیجه اقشار و مقوله‌ها غیرمستقل از یکدیگر به شمار می‌روند. پیدا است که با رادیکال شدن تئوری شناخت، هگل بدون تردید قادر بود که به مضمون ماتریالیسم دیالکتیکی از روند تاریخ پی ببرد. لیکن وی پس از نقل مکان از ینا به فرانکفورت به تقلیل‌گرایی و محافظه‌کاری روی آورد و با الویت سوژه بر ابژه نه تنها از شناخت کلیت واقعیت ابژکتیو صرف نظر کرد بلکه موجودیت جامعه‌ی طبقاتی را نیز نشانه‌ی خردگرایی خواند. از این

^{۱۰} Vgl. ebd., S. ۴۸۸f., ۴۹۵f.

^{۱۱} Vgl. ebd. S. ۵۱۸f.

پس، هگل فقط جوانب دیالکتیکی فلسفه‌ی خویش را دنبال کرد و در تداوم سنت فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی گام برداشت. به این ترتیب، فرضیه‌ی هگل از مقوله‌های غیرمستقل به مقوله‌های مستقل دگرگون شد. به این معنی که وی خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت سیاسی را به صورت مقوله‌های مستقل با هویت‌های متضاد در برابر هم‌دیگر قرار می‌داد و از طریق "ایده‌ی مطلق" و آشتی مقوله‌ها، قوانین را به صورت قرارداد اجتماعی استنتاج می‌کرد. در این‌جا قوانین و ساطت منافع و اهداف متضاد را به عهده می‌گیرند و منجر به وحدت و تشکیل "جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی" می‌شوند. البته مارکس با تفکر دیالکتیکی هگل مخالفت داشت و انتقاد خود را به شرح زیر بر وی وارد می‌آورد.

«(...) اسراری که دیالکتیک در دست‌های هگل متحمل می‌شود به هیچ وجه مانع نمی‌کنند که وی اشکال متحرک کلی‌اش را نخست به صورت گسترده و آگاه نمایش دهد. (دیالکتیک) نزد وی کله پا قرار دارد. انسان باید آن‌را دگرگون سازد تا هسته‌ی منطقی را در پوشش اسرارآمیز کشف کند.»^{۱۲}

مشخصاً در همین جا است که فلاکت ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نیز هویدا می‌گردد. از آن‌جا که این شیوه‌ی اندیشیدن اصولاً با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان و بخصوص دیالکتیک هگلی به کلی بیگانه است، در نتیجه نقد مارکس از هگل را نیز کاملاً اشتباه فهمیده و راه را به سوی تقلیل‌گرایی و مثبت‌گرایی می‌گشاید. به این معنی که مارکسیسم - لنینیسم نتیجه‌ی نقد مارکس را در ضرورت یک دگرگونی مکانیکی از دیالکتیک هگلی جستجو می‌کند. به این ترتیب، ماتریالیسم دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم قرار می‌گیرد و تمامی عوامل ذهنی یک جامعه، مانند: دین، ایدئولوژی و فلسفه بی‌اهمیت خوانده و از نقد آن‌ها صرف نظر می‌شود. بنابراین از طریق همین دگرگونی مکانیکی است که مارکسیسم - لنینیسم تقلیل‌گرایی را مجاز می‌کند. به این معنی که از یک سو، بررسی‌های صرف ماتریالیستی مجاز و تمامی دگردهایی تاریخی و تحولات فرهنگی و اخلاقی از تضاد میان نیروی‌های مولد با مناسبات تولید استنتاج می‌شوند و از سوی دیگر، دیالکتیک عوامل عینی با عوامل ذهنی جامعه که از آن شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی مارکس نتیجه‌ی شده است، از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم اخراج می‌گردد. از این پس، در و دروازه نیز به سوی مثبت‌گرایی گشوده می‌شود. به بیان دیگر، مارکسیسم - لنینیسم موضوع دیالکتیک را به تضاد میان نیروهای مولد با مناسبات تولید و ضرورت تحکیم سیاست توسعه‌ی اقتصادی جهت تشدید این تضاد خلاصه می‌کند و به یک شکل تقلیل‌گرا و مثبت‌گرا از شیوه‌ی اندیشیدن دست می‌یابد که در واقعیت با شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی مارکس به کلی بیگانه است.

مصدق و اعتبار این موضوع را می‌توان به خوبی در نقد مارکس از "جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی" هگل مشاهده کرد. مارکس در این‌جا اسرار دیالکتیک هگل را به صورت فرضیه و نتیجه‌ی وی افشا و انکار می‌کند. همان‌گونه که تشریح شد، هگل در دوران تدریس و پژوهش خویش در فرانکفورت مدعی شد که خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت سیاسی مقوله‌های مستقل و متضاد هستند. وی چنان استقلالی برای این مقوله‌ها قائل می‌شود که حتا دولت را یک "ضرورت بیرونی" می‌خواند. انگاری که دولت نه یک منشأ مادی و نه نیازی به اجتماع (خانواده و جامعه‌ی بورژوازی) دارد. مارکس

^{۱۲} Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost), S. ۲۰۷f.

در نقد فرضیه‌ی هگل از یک سو، استقلال مقوله‌ها را انکار می‌کند. به این معنی که وی خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت را نه تنها لازم و ملزوم هم‌دیگر می‌شمارد بلکه اصولاً موجودیت مستقل آن‌ها از یکدیگر را بی‌معنی می‌خواند. وی از سوی دیگر، البته تأیید می‌کند که خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت مقوله‌های متضاد هستند، لیکن هم‌زمان به آن می‌افزاید که این تضادها درون‌ذاتی هستند و از این رو، مقوله‌ها به آشتی و وحدت نیز دست نمی‌یابند. به بیان دیگر، مارکس "جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی" هگل را ظاهر یک ماهیت متضاد می‌شمارد که با واقعیت جامعه‌ی طبقاتی در تناقض قرار دارد. و یا بهتر بگوییم، این جامعه‌ی متضاد یک جامعه‌ی وساطت شده و نه یک جامعه‌ی آشتی‌یافته است. پیدا است که تحت چنین شرایطی "وحدت" جنبه‌ی ظاهری به خود می‌گیرد که با ماهیت متضاد و وقایع تجربی در تناقض است. برای نمونه مارکس در نقد هگل نقش وساطت اصناف میان ملت با حکومت را به شرح زیر به بند نقد می‌کشد:

«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 "انزوا"ی "منافع" بخصوص" و غیره، همچنین "بازنمای افراد به صورت جماعت و توده" 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 یک توده، و این چنین به یک عقیده و اراده‌ی غیر ارگانیک، (یعنی) تبدیل به خشونت عریان و توده‌ای در برابر دولت ارگانیک شوند" (...)^{۱۳}»

به بیان دیگر، این وحدت ظاهری از طریق واسطه به وجود می‌آید و روند جامعه‌ی طبقاتی را تضمین می‌کند. مارکس در این‌جا موضوع نقد خویش را به نقش واسطه گسترش می‌دهد. به این معنی که مجلس اصناف و قانون تضادهای درون-ذاتی جامعه‌ی طبقاتی را وساطت می‌کنند. به این ترتیب، مارکس تشکیل مجلس اصناف را نشانه‌ی موجودیت سیاسی بورژوازی می‌خواند و طرح هگل از دولت را به صورت یک "ضرورت بیرونی" متهم می‌کند که از منشأ مادی خویش بی‌خبر است. بنابراین مارکس دولت هگل را یک تصور ایده‌آلیستی جامعه‌ی بورژوازی از خویش و جامعه‌ی "آشتی‌یافته و عرفی" هگلی را یک تولید ذهنی و جنجالی می‌خواند که در واقعیت مشاهده نمی‌شود.^{۱۴}

به این ترتیب، مارکس اسرار دیالکتیک هگلی را بر طرف می‌سازد و با دگرگونی آن به یک شیوه‌ی نوین از اندیشیدن انتقادی دست می‌یابد که بعدها به ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مشهور می‌شود. وی همواره در نقد اقتصاد سیاسی مقوله‌های غیرمستقل با هویت‌های متضاد درون‌ذاتی را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. برای نمونه مارکس انسان را در برابر طبیعت، تولید کالا را در برابر فروش کالا، کار مزدی را به صورت یک کالای بخصوص در برابر سرمایه، دولت

^{۱۳} Ebd., S. ۲۷۰ f.

^{۱۴} البته این مسائلی که مارکس در نقد هگل طرح می‌کند، فقط یک سری مباحث تئوریک و مجرد نیستند که به دو قرن گذشته تعلق دارند. ما ایرانیان این تجربیات را در دوران انقلاب بهمن به خوبی مشاهده کردیم. یعنی زمانی که مردم دیگر به نظام شاهنشاهی تن ندادند، دولت را تبدیل به یک تصور کردند. از این پس، محمد رضا شاه شروع به تعویض نخست وزیر کرد، پس از هویدا، آموزگار، شریف امامی، اذهاری و بختیار بر سر کار آمدند، بدون این‌که قادر به تحکیم قدرت دولت شوند. پس از استقرار دولت موقت، بازرگان یک حرف تاریخی زد که مصداق بررسی مارکس از دولت است. وی در گفتگو با مردم همواره بر این موضوع تأکید می‌کرد که به دست وی یک چاقو داده‌اند که فقط یک دسته دارد و فاقد قدرت بریدن است. به همین منوال باید از مقالاتی یاد کرد که جهت سرنگونی جمهوری اسلامی فراخوان به اعتصاب عمومی، نافرمانی مدنی و بایکوت انتخابات می‌دهند. مضمون این نوشته‌ها همان منظور مارکس را بیان می‌کند که با اختلال در واسطه‌ها (مجلس، قانون) دولت جمهوری اسلامی تبدیل به همان چیزی شود که در واقعیت است، یعنی یک تصور!

سیاسی را در برابر شهروند و پرولتاریا را در برابر بورژوازی قرار می‌دهد. از آن‌جا که این مقوله‌ها لازم و ملزوم هم‌دیگر و از آن‌جا که تضادهای آن‌ها درون‌ذاتی هستند، در نتیجه به "وحدت" نیز نمی‌رسند و یا بهتر بگوییم، وحدت آن‌ها ظاهری است. به این معنی که مقوله‌های متضاد وساطت می‌شوند. همان‌گونه که وساطت جامعه‌ی بورژوازی با دولت سیاسی را اصناف، مجلس اقشار و قانون به عهده می‌گیرند، به همین منوال نیز کار اجتماعی واسطه‌ی انسان با طبیعت، پول واسطه‌ی تولید کالا با فروش کالا، قرارداد کار و پول واسطه‌ی کارمزدی با سرمایه، دین و ایدئولوژی (اشکال اخروی و دنیوی آگاهی از جهان وارونه) واسطه‌ی پرولتاریا با بورژوازی محسوب می‌شوند. در این‌جا بروز بحران به معنی اختلال در این واسطه‌ها است. از این پس، تضادهای درون‌ذاتی و ابژکتیو بروز می‌کنند و منجر به حرکت سوژکتیو جامعه و تشکیل تاریخ می‌شوند. در این‌جا وظیفه‌ی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی نیز مشخصاً همین است که از یک سو، نقش واسطه‌ها را افشا کند و از سوی دیگر، ماهیت متضاد و درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی را از وحدت ظاهری آن متمایز سازد.

این شیوه‌ی تحلیل ماتریالیستی و دیالکتیکی مارکس را می‌توان به خوبی در سرمایه به صورت نقد اقتصاد کلاسیک نیز پی گرفت. از آن‌جا که اقتصاد کلاسیک نیز مانند فلسفه‌ی درون‌ذاتی هگل با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی موجه می‌شوند، در نتیجه ابعاد بسیار مشابه‌ای دارند و مارکس نیز همان شیوه‌ی نقدی را که بر "جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی" هگل روا می‌داشت، برای نقد اقتصاد کلاسیک نیز به کار می‌گرفت. یکی از نخستین نظریه‌پردازان برجسته‌ی بورژوازی جان لاک نام داشت که قوانین بازار و مالکیت خصوصی را با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی موجه می‌کرد. وی مدعی بود که با تحقق قوانین بازار، جامعه یک زمینه‌ی متناسب با طبیعت خردگرای انسان را یافته است. وی همچنین مالکیت خصوصی، کار مزدی و آزادی دوگانه‌ی نیروهای کار (آزاد از ابزار تولید و آزاد جهت فروش) را نتیجه‌ی یک توافق اجتماعی می‌خواند. به این ترتیب، انسان‌ها ظاهراً آزاد، آگاه و برابر به نظر می‌آیند که محصولات کار یدی و فکری خویش را برای تأمین معیشت‌شان در بازار مبادله می‌کنند. در نتیجه، نه تنها بازار یک "نهاد طبیعی" و ارزش کالا "قیمت طبیعی" آن محسوب می‌شود بلکه تصرف ثروت اجتماعی و تشکیل مالکیت خصوصی نیز نتیجه‌ی روند طبیعی و خردگرای جامعه به نظر می‌رسند. افزون بر این‌ها، از آن‌جا که نقش پول به عنوان واسطه‌ی خرید و فروش کالا و همچنین کارمزدی و سرمایه و به صورت یک "خشونت اجتماعی" در برابر طبقه‌ی کارگر پوشیده می‌ماند، در نتیجه مالکیت خصوصی ظاهراً شکل توافق اجتماعی به خود می‌گیرد. در این‌جا انسان به صورت مالک یک وجهه‌ی حقوقی می‌یابد و حقوق فردی محدود به شرایط مساعدی می‌شود که انسان هر چه زودتر به مالکیت بیشتری دست بیابد.^{۱۵} از این پس، تمامی همبستگی‌ها و تعلق‌های اخلاقی، روانی و عاطفی انسان بی اعتبار و تبادل کالاها با پول که تحت قوانین بازار به وقوع می‌انجامد، جایگزین رشد طبیعی و خردگرای امور اجتماعی می‌شوند. به این معنی که "ارزش افزایی سرمایه" معیار توفیق فردی، ثروت و مالکیت خصوصی میزان مقام اجتماعی و شکوفایی اقتصادی تراز موفقیت سیاست اقتصادی می‌گردند. به بیان دیگر، جامعه دیگر نتیجه‌ی اتحاد و مشارکت انسان‌ها به نظر نمی‌آید که برای حفظ نسل بشر و بنا بر طبیعت خردگرای خویش شکل می‌گیرد و از طریق تقسیم کار اجتماعی به اوضاع اقتصادی همگانی بهبود می‌بخشد.

^{۱۵} Vgl. Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München, S. ۲۷f., ۳۵, ۴۱, ۴۲f.

به این ترتیب، جان لاک موفق می‌شود که با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی و مانند جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی هگل یک "آگاهی از جهان وارونه" بسازد. در این‌جا هم زمان یک توجیه فلسفی برای آدام اسمیت و دیوید ریکاردو جهت تدوین اقتصاد کلاسیک مهیا می‌گردد. این دو تن نیز مانند هگل مقوله‌ها را مستقل و متضاد از یکدیگر به فرضیه می‌گرفتند. به این معنی که برای نمونه خرید کالا و فروش کالا هم در تضاد هستند و هم مستقل از یکدیگر وجود دارند. آن‌ها بعداً ادعا داشتند که از طریق قوانین عرضه و تقاضا یک تعادل در بازار به صورت "قیمت طبیعی" به وجود می‌آید. در این‌جا وقوع "قیمت طبیعی" به معنی خردگرایی انسان در خرید و فروش کالا است که در طرح هگل به صورت آشتی و وحدت مقوله‌های متضاد مشاهده می‌شود. به بیان دیگر، طرح اقتصاد کلاسیک هم از فرضیه و هم از نتیجه‌ی دیالکتیک هگل گزارش می‌دهد. مارکس در سرمایه نخست فرضیه‌ی اقتصاد کلاسیک، یعنی استقلال خرید و فروش کالا را انکار می‌کند. به این معنی که خرید و فروش کالا با وجودی که در تضاد هستند، اما نه تنها لازم و ملزوم هم‌دیگرند بلکه اصولاً بدون یکدیگر معنی نمی‌دهند. مارکس سپس نتیجه‌ی اقتصاد کلاسیک را به صورت تعادل خرید و فروش و وقوع "قیمت طبیعی" کالا انکار می‌کند و سرانجام با پیش کشیدن پول به عنوان واسطه‌ی خرید و فروش و ابزار گردش کالاها به مسئله‌ی بحران می‌رسد. برای نمونه مارکس به شرح زیر اقتصاد کلاسیک را نقد می‌کند.^{۱۶}

«هیچ چیز نمی‌تواند مسخره‌تر از این دگم باشد که دوران کالاها الزاماً موجب توازن فروش‌ها و خریدها می‌شود زیرا هر فروشی، خرید است و بالعکس. (...) هیچ‌کس نمی‌تواند بفروشد، مگر آن‌که کس دیگری بخرد. اما هیچ‌کس بلافاصله مجبور به خرید نیست زیرا که خودش چیزی را فروخته است. دوران، تمامی حدود زمانی، مکانی و فردی معاوضه‌ی کالاها را از این طریق پاره می‌کند که آن در این‌جا، هویت مستقیم و موجود میان تعویض حاصل کار خود و مبادله با حاصل کار بیگانه را در تقابل از فروش و خرید می‌شکافد. این‌که این دو روند متقابل و مستقل از یکدیگر، یک وحدت درونی می‌سازند، در عین حال به این معنی است که وحدت درونی آن‌ها، خود را در تحریک تضادهای بیرونی به وجود می‌آورد. اگر استقلال‌یابی ظاهری [مقوله‌های] ماهیتاً غیرمستقل که مکمل یکدیگر هستند، تا یک نقطه‌ی معینی بدرازا کشد، آنگاه وحدت خود را از طریق یک بحران معتبر می‌سازد. تضاد درون‌ذاتی کالا به صورت ارزش مصرف و ارزش، کار بخصوص مشخص (...) و کار کلی مجرد (...) و شخصیت‌یابی چیزها و منطقی شدن اشخاص، در تقابلات دگردیسی کالاها، اشکال پیشرفته‌ی حرکت خود را می‌یابند. بنابراین اشکال مزبور متضمن امکان و صرفاً امکان بروز بحرانند. تکوین این امکان به واقعیت، مستلزم یک مجموعه‌ی کامل از مناسبات است که از منظر گردش ساده‌ی کالاها، [در مرحله‌ی کنونی تحلیل ما، ف.ف.] هنوز به هیچ وجه مطرح نیست. پول به عنوان واسطه‌ی دوران کالاها، عملکرد ابزار دوران را به عهده دارد.»^{۱۷}

^{۱۶} در این‌جا توضیح دو مفهوم جهت درک این نقل قول ضروری است. اول، تفاوت میان کار مجرد و کار مشخص است. کار مجرد میانگین آن مقدار کاری است که برای تولید یک کالا مصرف می‌شود. (ارزش مبادله) کار مشخص مقدار کاری است که برای تولید یک مایحتاج بخصوص مصرف می‌شود. (ارزش مصرف). دوم، تفاوت میان دوران ساده و دوران کارمزدی با سرمایه است. در دوران ساده برابرها مبادله می‌شوند. در دوران کارمزدی با سرمایه برابرها با هم‌دیگر مبادله نمی‌شوند. به این معنی که یک بخشی از نتایج کار از طریق سرمایه تصاحب می‌شود. این همان کار اضافی پرداخت نشده است که منجر به استثمار نیروی کار و ارزش افزایی سرمایه می‌شود.

^{۱۷} Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۱۲۷f.

بنابراین در نقد اقتصاد کلاسیک تمام ابعادی که مارکس به صورت فرضیه و نتیجه‌ی دیالکتیک هگلی انکار کرده است، مشاهده می‌شود. به این معنی که مقوله‌های خرید و فروش کالا غیرمستقل هستند، تضاد آن‌ها درون‌ذاتی است و در نتیجه از طریق وساطت پول در بازار به یک تعادل ظاهری می‌رسند. در این‌جا بحران به معنی اختلال در پول به عنوان ابزار گردش و واسطه‌ی گردش کالاها است.

مارکس به همین منوال از این ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی جهت نقد قدرت ذهنی (دین و ایدئولوژی) به عنوان واسطه‌ی طبقات اجتماعی سود می‌برد. به این معنی که پرولتاریا و بورژوازی نه تنها وابسته به هم هستند بلکه اصولاً موجودیت آن‌ها بدون یکدیگر معنی نمی‌دهد.^{۱۸} وی تضاد درون‌ذاتی آن‌ها را به صورت صاحبان کار مزدی (کارزنده) و سرمایه (کار غیرزنده) در حوزه‌ی تولید (از خود بیگانگی، شئی‌وارگی و بت‌انگاری) و حوزه‌ی توزیع (سود سرمایه، رانت، کارمزد) متمایز می‌کند. از آن‌جا که تضاد میان پرولتاریا و بورژوازی به عنوان صاحبان کارمزدی و سرمایه درون‌ذاتی است، در نتیجه وحدت جامعه‌ی طبقاتی به صورت یک "جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی" نیز جنبه‌ی ظاهری به خود می‌گیرد. در این‌جا ایدئولوژی واسطه‌ی بورژوازی با پرولتاریا محسوب می‌شود و بحران هم پس از اختلال در ایدئولوژی به عنوان قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم و "آگاهی از جهان وارونه" به وجود می‌آید. به این معنی که ایدئولوژی دیگر قادر نیست که پرولتاریا را متقاعد سازد که واقعیت ابژکتیو به صورت "ابژکتیو" غلط است. برای نمونه مارکس و انگلس ایدئولوژی را به عنوان قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم به شرح زیر نقد می‌کنند:

«طبقه‌ای که ابزار جهت تولید مادی را در اختیار دارد، هم‌زمان در مورد این ابزار جهت تولید ذهنی تصمیم می‌گیرد. به این ترتیب، هم‌زمان افکار آن کسانی که به آن‌ها ابزار جهت تولید ذهنی تعلق می‌گیرد، به صورت میانگین تحت سلطه در می‌آیند. افکار حاکم چیز دیگری نیستند به غیر از بیان ایده‌آل مناسب مادی مسلط که به صورت تفکر مناسبات مسلط مادی جمع‌بندی شده‌اند، بنابراین آن مناسباتی که یک طبقه را حاکم می‌کنند، افکار حاکمیتش هستند.»^{۱۹}

به این ترتیب، تمامی ابعاد دستگاه فکری مارکس به صورت ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی جهت اندشیدن انتقادی روشن می‌شود. این دستگاه فکری بر خلاف ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نه تنها تقلیل‌گرا و مثبت‌گرا نیست بلکه کلیت واقعیت ابژکتیو را به بند نقد می‌کشد و همواره بر منشأ مادی و متضاد کلیت جامعه‌ی طبقاتی انگشت می‌گذارد. دیالکتیک در این‌جا به این معنی است که تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید مسبب نطفه‌ی تحولات اجتماعی در زیربنا می‌شود که البته به صورت نبرد ایدئولوژیک در روبناها بازتاب می‌یابد و بعداً به صورت نتیجه‌ی این نبرد، دوباره از طریق ساختار (دولت) بر زیربنا واکنش می‌کند. در این‌جا بحران به معنی اختلال در واسطه‌ها است. از این پس، پرده از وحدت ظاهری می‌افتد و تضادهای درون‌ذاتی عریان می‌گردند. بحران ابژکتیو (زیربنایی) به معنی اختلال در بازسازی نیروی کار اجتماعی به عنوان واسطه‌ی انسان و طبیعت و به معنی اختلال در پول به عنوان واسطه‌ی خرید و فروش کالا است. بحران سوژکتیو (روبنایی) به معنی اختلال در ایدئولوژی به عنوان واسطه‌ی پرولتاریا با بورژوازی و به معنی

^{۱۸} برای نمونه مارکس در سرمایه به درستی مدعی می‌شود که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری از یک طرف کالا و ارزش اضافی تولید می‌کند و از طرف دیگر خودش را باز تولید می‌کند. به این معنی که سرمایه دار و کارگر مزدی تولید می‌کند.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۶۰۴

^{۱۹} Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff. Berlin (ost), S. ۴۶

عزیمت انسان به سوی خودآگاهی است. بحران ساختاری (دولت) به معنی اختلال در قانون به عنوان واسطه‌ی شهروند و دولت و به معنی اختلال در قرارداد اجتماعی است.

نتیجه:

۱- شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی مارکس، یعنی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی محصول یک سری تحولات تاریخی و فرهنگی است که منجر به پیدایش جامعه‌ی مدرن در اروپا شده‌اند. به نظر می‌رسد که در این‌جا تمایز میان شیوه‌ی اندیشیدن و نتایج اندیشه ضروری باشد. در حالی که شیوه کلی و مجرد است، نتایج مشخص هستند و مصداق و اعتبار آن‌ها همواره وابسته به زمان و مکان می‌مانند. به نظر می‌رسد که تنها راه عبور از بحران نظری که مارکسیسم - لنینیسم در ایران به وجود آورده است، فراگیری شیوه‌ی اندیشیدن مارکس و استفاده از آن جهت نقد تاریخ و فرهنگ ایران است. به این ترتیب، ممکن می‌گردد که از جامعه‌ی سنتی و دولت دینی کشور سحرزدایی شود. به این معنی که عوامل مسلط تشکیل جمهوری اسلامی نه در آمریکا بلکه باید در اسلام‌زدگی تاریخ و فرهنگ کشور و همچنین در شیوه‌ی تفکر "مارکسیست‌های ایرانی" جستجو شود.

به بیان دیگر، این شیوه از اندیشیدن ما را به سوی بررسی انترسوبژکتیو و نقد عوامل ذهنی جامعه می‌راند. منتها شیوه‌ی نقد دین یک مارکسیست با دیگر روشنفکران تفاوت دارد. در حالی که روشنفکران معمولاً دین را به صورت یک توطئه و فریب انبوه مردم نقد می‌کنند، نقد مارکسیستی، دین را نه تنها به صورت "آگاهی از جهان وارونه" و فریبکاری طبقه‌ی حاکم بلکه به صورت خود فریبی فرودستان جامعه نیز به بند نقد می‌کشد. در این‌جا ذهنیت موجود با رجوع به منشأ مادی آن نقد می‌شود. برای نمونه زمانی که یک نفر به امام زمان به عنوان ناجی اعتقاد دارد، ایمانش در واقعیت نشانه‌ی درماندگی اقتصادی‌اش است، یعنی درماندگی از بیکاری و بردگی کار مزدی. فقط آن روشنفکری که به غیر از روشنگری و نقد "آگاهی از جهان وارونه"، همچنین انگیزه‌ی براندازی شرایط مادی خود فریبی، یعنی همان "جهان وارونه" را نیز دارد، تبدیل به روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر می‌شود.

۲- به نظر می‌رسد که عوامل انفعال و پراکندگی جنبش کارگری - سوسیالیستی کشور را باید در عمومیت ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم جستجو کرد. این شیوه‌ی تفکر منجر به یک درک تقلیل‌گرا، دترمینیستی و مثبت‌گرا از روند تاریخ می‌شود. تقلیل‌گرا به این معنی است که ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر می‌سازد و از نقد ظواهر و اشکال اجتماعی مانند دین، ایدئولوژی و فلسفه طفره می‌رود، و یا بهتر، اصولاً فاقد آن دستگاه فکری است که قادر به شرکت در یک نبرد ایدئولوژیک باشد و از بحران نظری اسلامیان به اندازه‌ی کافی استفاده کند. اما همان‌گونه که ما در جریان "انقلاب بهمن" مشاهده کردیم، زمانی که "آگاهی از جهان وارونه" به صورت قدرت ذهنی بخشی از طبقه‌ی حاکم فراگیر شود، چه سیه‌روزی و چه سقوط فرهنگی را برای جامعه به بار می‌آورد. البته مارکسیسم - لنینیسم یک شیوه‌ی تفکر دترمینیستی و یا بهتر شبه دینی نیز است. به این دلیل که تفکر دینی فقط شامل پیشگویی‌های جنجالی مانند ظهور امام زمان نمی‌شود بلکه هر پیش‌گویی سیستماتیک، کلی و غیرتاریخی را در بر می‌گیرد که مجزا از عوامل متفاوت عینی و ذهنی جوامع متنوع یک آینده‌ی مقدر و جهانشمول را به صورت استقرار سوسیالیسم برای همه ترسیم می‌کند. و سرانجام مارکسیسم - لنینیسم مثبت‌گرا نیز است، به این دلیل که پس از شکست مانع نقد و سنجش پراکسیس سیاسی

و آگاهی تئوریک می‌شود و دلایل شکست را به عوامل خارجی مانند آمریکا و امپریالیسم نسبت می‌دهد. پیدا است که با وجود چنین شیوهی تفکری نه پراکسیس سیاسی در تئوری بازتاب می‌یابد و نه نظریه از طریق تجربه منضبط می‌شود. نتیجه‌ی این شیوهی تفکر را هم ما به وضوح در واقعیت مشاهده می‌کنیم. به این معنی که فعالان سیاسی با رجوع به میراث مبارزاتی و از طریق آرمان‌های جنجالی، تبلیغات کذابی و اغلب هم تحریف تاریخ یک وجهه‌ای از خویش می‌سازند که در واقعیت مشاهده نمی‌شود. به بیان دیگر، این تجربیات ۳۳ ساله‌ی ما با جمهوری اسلامی نه تبدیل به یک آگاهی تئوریک برای فعالیت سیاسی شده و نه یک وحدت نظری را جهت اتحاد قوای پراکنده‌ی کمونیست و سوسیالیست کشور شکل داده است. به نظر می‌رسد که یکی از دلایل اصلی شکست و پراکندگی "مارکسیست‌های ایرانی" را باید در همین حوزه‌ی اندیشه جستجو کرد.

در برابر استفاده از شیوهی اندیشیدن مارکس جهت نقد تاریخ فرهنگی کشور ممکن می‌کند که در تناقض با ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم که بدون تردید عامل اصلی انفعال و پراکندگی جنبش کارگری - سوسیالیستی کشور است، یک جریان فکری انتقادی، رادیکال و آلترناتیو شکل بگیرد. به این ترتیب، ممکن می‌گردد که مارکسیست‌های ایرانی به یک فلسفه‌ی سیاسی نوین و فراگیر دست بیابند و با شرکت در نبرد ایدئولوژیک با جریان‌های اسلامی و محافظه‌کار نه تنها به یک فرهنگ مدرن و متقابل دست بیابند بلکه پس از تسلط بر افکار عمومی از یک سو، توازن قوای سیاسی و اجتماعی را به نفع طبقه‌ی کارگر دگرگون سازند و از سوی دیگر، در آینده‌ی کشور یک نقش مؤثر سیاسی بازی کنند.

منابع:

- Adorno, Theodor W. (۱۹۶۴): Jargon der Eigentlichkeit - Zur deutschen Ideologie, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۴۱۳ff., Frankfurt am Main
- Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis – Eine Auswahl, Herausgegeben, kommentiert und übersetzt von Christian Reichers, Frankfurt am Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Über die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts, in: Jenauer Schriften (۱۸۰۱ - ۱۸۰۷), Werke, Bd. ۲, S. ۴۳۴ff., Frankfurt am Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱ - ۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Grundlinien der Philosophie des Rechtes, in: Werke, Bd. ۷, Frankfurt am Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Phänomenologie des Geistes, in: Werke, Bd. ۳, Frankfurt am Main
- Honneth, Axel (۱۹۹۲): Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main
- Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München
- Lukacs, George, (۱۹۵۵): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin

- Lukacs, George, (۱۹۷۹): Geschichte und Klassenbewusstsein, ۶. Auflage, Darmstadt und Neuwied
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW Bd. ۱, S. ۲۰۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Rechtfertigung des ++ - Korrespondenten von der Mosel, in: MEW, Bd. ۱, S. ۱۷۲ff., Berlin (ost)
- Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Die Verhandlung des ۶. rheinischen Landtages, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW Bd. ۱, S. ۲۰۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۵): Briefe aus dem Deutsch-Französischen Jahrbuch, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۳۷ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Auszüge aus James Mills Buch, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۴۵ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff. Berlin (ost), S. ۴۶
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته – تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد یک، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): زبان دینی و سلطه‌ی طبقاتی – نقدی بر گفتمان "مارکسیست‌های ایرانی" پیرامون نقش "اسلام و سیاست"، در آرمان و اندیشه جلد دوم، برلین، صفحه ی ۱۲۵ ادامه
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر مثبت‌گرایی مارکسیستی و فلسفه‌ی عمل نزد آنتونیو گرامشی، در آرمان و اندیشه، جلد دوم، برلین، صفحه ی ۸۳ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" و دلایل شکست جنبش کارگری – سوسیالیستی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد دوم، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): فلسفه ی حقوق طبیعی و اسلام – نقدی بر گفتمان دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۸): مارکسیسم و سنت – نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، برلین

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