

حزب توده یا افیون توده؟- نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم^۱

فرشید فریدونی

بعد از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" بار دیگر مسئله‌ی "بحران مارکسیسم" در بین مارکس شناسان آلمانی زبان مطرح شد. به نظر می‌آید که قدمت "بحران مارکسیسم" به اندازه‌ی خود "مارکسیسم" است زیرا از همان اوایل، تئوری انتقادی و انقلابی مارکس با بد فهمی‌ها و تفسیرهای متفاوت و بسیار ناجور همراه بود. از مارکس نقل قولی به جای مانده است که می‌گوید: "اگر این مارکسیسم است، پس من مارکسیست نیستم". وی این جمله را زمانی بیان کرد که از طریق دامادش، پاول لافارگ از مضمون "مارکسیسم فرانسوی" در لندن با خبر شد.^۲

البته پس از درگذشت مارکس، تئوری انتقادی و انقلابی وی تحت تأثیر آثار انگلس متأخر دستخوش تحریف‌های بسیار شگرف شد. از جمله باید از تفسیر رفرمیستی، یعنی سوسیال دموکراسی آلمانی که بنیان‌گذاران آن کائوتسکی، برنشتاین و هیلفردینگ هستند و تفسیر به اصطلاح انقلابی، یعنی بلشویسم روسی که بنیان‌گذاران آن پلخانف، لنین، بوخارین، تروتسکی و استالین محسوب می‌شوند، یاد کرد. در حالی که تفسیر رفرمیستی از آثار مارکس تبدیل به ایدئولوژی بورژوایی احزاب سوسیال دموکرات در کشورهای مدرن غربی شد، محصول فعالیت تئوریک بلشویک‌ها، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم بود که به بهترین وجه ممکنه تشکیل سرمایه‌داری دولتی، جنایات دوران استالین و خطاهای سیاسی مابقی احزاب کمونیست و حتا تدارک کودتا و ضد انقلاب را نیز موجه می‌کند.

پرسش این نوشته نیز مربوط به همین موضوع می‌شود. به این صورت که ابعاد تئوری انتقادی و انقلابی مارکس با رجوع به کدام اصول و با کدام متدولوژی متکامل و بر پایه‌ی کدام مناسبات اجتماعی و با چه تحریقاتی تبدیل به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم شده است که ما پیامدهای آن را به صورت استالینیسیم در شوروی، مائوئیسم در چین، پلپوتیسیم در کامبوج و توده‌ایسم در ایران مشاهده می‌کنیم؟

این‌جا منظور از توده‌ایسم یک ایدئولوژی منحط دینی است که در دوران قیام بهمن نه تنها پیروی از "خط امام خمینی" را موجه کرد بلکه منجر به انشعاب در بزرگترین سازمان کمونیستی خاورمیانه، یعنی چریک‌های فدایی خلق شد و یک نسل آرمان‌گرا را که متأسفانه فاقد دانش سیاسی و اندیشه‌ی انتقادی بود، تبدیل به مرغی کرد که هم در عزا و هم در عروسی سرش را می‌برند. یعنی ما این‌جا دیگر نه با تداوم و تکامل تئوری انتقادی و انقلابی مارکس جهت رهایی انسان و فراروی از مناسبات جامعه‌ی طبقاتی بلکه با شکل ایدئولوژیک، انفعالی و ضد انقلابی توده‌ایسم مواجه هستیم.

البته در دوران قیام بهمن سازمان‌های مطرحی مانند پیکار و فداییان اقلیت و همچنین برخی از سازمان‌های جانبی عملاً به نقش ارتجاعی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم پی بردند و به همین دلیل نیز به توجیه ضد انقلاب از طریق حزب

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "مارکسیسم از سرزمین عجایب" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۲۰۱۶ مه در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

^۲ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Engels an Eduard Bernstein in Zürich – London, ۲/۳ Nov. ۱۸۸۲, Briefe, in: MEW, Bd. ۳۵, S. ۳۸۶f., Berlin (ost), S. ۳۸۸

توده و سازمان فداییان اکثریت تن ندادند و در برابر جمهوری اسلامی ایستادگی کردند. اما از آنجا که این سازمان‌های مورد نظر نیز در پرتو همان ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم فعالیت می‌کردند، در نتیجه توان مقاومت تئوریک در برابر حزب توده را نداشتند و از این بابت، آنرا متهم به خیانت کرده و به تولید شور و شعار و صدور بیانیه‌های آتشین روی آوردند. از جمله باید از بحث‌های حزب توده پیرامون رویزونیسم و اپورتونیسم یاد کرد که سازمان‌های انقلابی از شرکت در آن‌ها طفره می‌رفتند.^۳

ما اگر مستقیماً به آثار مارکس رجوع کنیم، بعداً به خوبی متوجه می‌شویم که بر خلاف آن موضعی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم ترویج می‌کند، موضوع اصلی تحقیقات وی از بدو فعالیت تئوریک‌اش رهایی انسان بوده است. به این صورت که مارکس میان شکل و ماهیت تفاوت می‌گذاشته و به این موضوع انتقاد داشته است که انسان‌ها در اشکال ضروری جامعه‌ی بورژوازی (دین، فلسفه و ایدئولوژی) که البته با طبیعت آن‌ها مغایر هستند، زندگی واقعی خود را تجربه می‌کنند. البته مارکس در دوران تحصیل و روزنامه‌نگاریش که به هگلی‌های جوان منسوب می‌شود، به این موضوع اعتقاد راسخ داشت که از طریق نقد این اشکال متغایر و یک انقلاب سیاسی تشکیل یک "کانون از انسان‌های آزاد و خردگرا" ممکن است. به گمان وی از این طریق ممکن بود که تناقض شکل با ماهیت بر طرف شود و انسان‌ها این جهانی شده و زندگی خود را با رجوع به خرد و علائق دنیوی خود و ضرورت‌های جامعه‌ی انسانی سازمان‌دهی کنند.

منتها مارکس در روند تجربیات و تحقیقات خود متوجه‌ی یک حرکت واقعی در جامعه‌ی بورژوازی شد که به دلیل ماهیت متضاد خود، تداوم و بقایش وابسته به این اشکال ضروری است. به این صورت که بورژوازی با آگاهی از منافع مادی خود عزیمت می‌کند و البته با استناد به این اشکال ضروری است که پیکر حقوقی، اجرایی، اداری و سیاسی جامعه را متکامل و یک طبیعت غیر را بر انسان‌ها تحمیل می‌کند. به بیان دیگر، ابژه‌ی تحلیل مارکس جامعه‌ی بورژوازی است که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی اش در حرکت می‌باشد. ما این‌جا با یک سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی سرمایه‌مواجه هستیم که مستقل و با اراده "ارزش‌افزایی سرمایه" را دنبال می‌کند. پیداست زمانی که ابژه‌ی تحلیل در حرکت است، شناخت آن نیز از طریق یک روش صرف فکری که تجربه‌گرا و ایستا است، غیر ممکن می‌باشد. در این‌جا سوژه‌ی شناسا برای درک این ابژه‌ی متحرک نیاز به یک روش تفکر دارد که خودش هم به عنوان متدولوژی تحلیل در حرکت است. این روش، دیالکتیک نام دارد که به گفته‌ی مارکس، هگل آن‌را به اوج تفکر فلسفی رسانده است.

به این صورت که هگل انسان را به عنوان یک "موجود متفکر" در نظر می‌گیرد و مدعی می‌شود که "گوهر" (روح عمومی) نسبت به خرد یک شکل از خودبیگانه به خود گرفته و خردمندانه سازمان‌دهی نشده است. سپس هگل در یک حرکت فکری مفاهیم مجرد (آزادی، حق، عرف ...) را متکامل می‌کند و در شکل ایده‌آلیستی و آپریور به یک جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته دست می‌یابد. مارکس اما فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را اسرارآمیز و جنجالی می‌خواند زیرا وی

^۳ مقایسه، مهرگان، حیدر (۱۳۵۸): ما و دیدگاه‌های نو در جنبش چپ ایران - اسلوب مارکسیست‌ها و اسلوب آنها، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۸۱ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی چهارم، سال اول، دوره‌ی چهارم، آذر ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۹۲

جایگاه سوژه با ابژه (خواص، محمول) را جابجا کرده و دچار آپریوریسم شده است. به این ترتیب، نزد هگل شکل جایگزین ماهیت می‌شود که ما نقد مارکس از آن را به شرح زیر در کتاب "خانواده‌ی مقدس" می‌یابیم:

«اگر من از سیب‌ها، گلابی‌ها، توت‌فرنگی‌ها و بادام‌های واقعی تصور کلی "میوه" را بسازم، و اگر من در ادامه تصور کنم که تصور مجرد من که آن را از میوه‌های واقعی به دست آورده‌ام [یعنی] "میوه" یک ماهیت خارج از من، آری ماهیت واقعی گلابی، سیب و غیره است، این چنین "میوه" را - با بیان جنجالی - به جای "گوهر" گلابی، سیب، بادام و غیره توضیح می‌دهم. بنابراین من می‌گویم که برای گلابی غیرماهوی است که گلابی و برای سیب غیرماهوی است که سیب بوده باشد. ماهوی از این چیزها وجود واقعی، حسی و قابل مشاهده‌ی آن‌ها نیست بلکه ماهیت آن [است] که من از آن‌ها تجرید کرده و به آن‌ها نسبت داده‌ام، [یعنی] ماهیت، تصور من [است].»^۴

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس با یک نمونه‌ی نمادین موضوع جابجایی جایگاه سوژه با خواص را در فلسفه‌ی هگل به بند نقد می‌کشد. یعنی "میوه" شکل و خواص سیب و گلابی است که نسبت به ماهیت آن‌ها مستقل شده است. این سوژه است که از ماهیت مشخص سیب و گلابی، شکل کلی و مجرد "میوه" را به وجود آورده است. به بیان دیگر، مفاهیم هگلی اشکال مجرد، تصویری و خودساخته‌ی سوژه هستند که نسبت به ماهیت مقوله‌ها استقلال یافته‌اند.

البته زمانی که مارکس کتاب "خانواده‌ی مقدس" را با همکاری جانبی انگلس نوشت، تحت تأثیر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ بود. در این‌جا مارکس "انقلاب تئوریک" فویرباخ را ستایش می‌کند زیرا وی دیالکتیک هگلی را به صورت یک حرکت ناب فکری و یک دین این جهانی افشا ساخته است. با وجودی که فلسفه‌ی فویرباخ ماتریالیستی است، اما مانند فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل در پیکر ایدئولوژی بورژوایی متکامل شده است. به این صورت که بورژوازی طبیعت را واقعیت ابژکتیو می‌شمارد و انسان منفرد را به صورت مجرد در برابر طبیعت مستقر می‌سازد. به این ترتیب، انسان تابع قوانین ابژکتیو طبیعی به نظر می‌آید. البته این‌جا منظور از طبیعت فقط طبیعت ناب و طبیعت بیرونی نیست بلکه منظور طبیعت دولت، اقتصاد، قوانین و سیاست هم است. از این منظر جامعه انبوهی از انسان‌های منفرد به شمار می‌رود که از طریق قرارداد به هم پیوند خورده‌اند. به این ترتیب، انسان از ماهیت اجتماعی خود مجزا و یک شکل انفرادی به خود می‌گیرد که ما البته نقد آن را در تز دهم فویرباخ مارکس به شرح زیر می‌یابیم:

«موضع ماتریالیسم کهنه، جامعه‌ی بورژوایی، موضع [ماتریالیسم] نو، جامعه‌ی انسانی یا انسانیت اجتماعی است.»^۵

بنابراین فویرباخ نه از انسان اجتماعی بلکه از یک انسان منفرد که در واقعیت مشاهده نمی‌شود، به عنوان "موجود حساس" عزیمت می‌کند. این انسان تمامی خواص ناب خود را به یک خدای تصویری نسبت داده و برای خود یک خدا ساخته، در حالی که در زندگی واقعی خود دچار پستی و خودخواهی شده و غیر انسانی زندگی می‌کند. به این معنی که این خدای خودساخته و تصویری از انسان به کلی مستقل شده و از طریق ساختار دینی و کلیسا بر جامعه حکمفرمایی می‌کند.

^۴ Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie – Oder die kritik der kritischen Kritik, in: MEW, Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost), S. ۶۰

^۵ Marx, Karl (۱۹۶۶): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۳f., Berlin (Ost), S. ۷

کند. محصول این جابجایی سوژه (انسان) با ابژه (خدا، ساختار دینی) از خودبیگانگی مؤمن مسیحی از "نوع ماهوی" انسان است. با وجودی که فلسفه‌ی فویرباخ ماتریالیستی است، یعنی از واقعیت و طبیعت بیرونی عزیمت می‌کند، اما وی مفهوم "نوع ماهوی" را از طریق مفاهیم خرد، اراده و قلب متکامل می‌کند. پیداست این‌جا مفهوم "نوع ماهوی" تنها شکل است و همان نقش مفهوم "میوه"، یعنی نقش "مفهوم" ایده‌آلی هگل را بازی می‌کند که نسبت به ماهیت اجتماعی انسان استقلال یافته است. ما نقد مارکس به فویرباخ را در "ایدئولوژی آلمانی" به شرح زیر می‌یابیم:

«تا آن‌جایی که فویرباخ ماتریالیست است، تاریخ برای وی وجود ندارد و وقتی که به تاریخ رجوع می‌کند، دیگر ماتریالیست نیست. نزد وی ماتریالیسم و تاریخ جدا از یکدیگر پیش می‌آیند.»^۱

بنابراین فلسفه‌ی ماتریالیست فویرباخ نیز مانند فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تحت تأثیر شکل ابژه متکامل می‌شود و از این رو اصولاً به ماهیت دست نمی‌یابد. از این بابت، مارکس فویرباخ را نیز در جوار برونو بائر و ماکس اشتیرنر قرار داده و فلسفه‌ی ماتریالیستی وی را محصول آن فانتازی‌های بیگانه و کودکانه می‌خواند که هسته‌ی فلسفی هگلی‌های جوان نوین را تشکیل می‌دهند.^۲

البته فویرباخ نیازهای مادی و معنوی یک انسان واقعی و جسمانی را در نظر می‌گیرد، اما از آن‌جا که از یک انسان منفرد، مجرد و غیرواقعی عزیمت می‌کند، نه به نقش اجتماعی دین پی می‌برد و نه توضیح می‌دهد که چرا افکار دینی تبدیل به محتوای تفکر انسان‌ها شده‌اند. از منظر فویرباخ اعتقاد دینی به معنی "آگاهی وارونه" است و مبارزه با دین در روشنگری خلاصه می‌شود. به بیان دیگر، فویرباخ یک انسان مشخص و منفرد را در یک کلیت مجرد انسانی جستجو می‌کند و از آن‌جا که وی نه این انسان را در تاریخ و تجربه می‌یابد و نه قادر به تشریح دلایل تعمیم جهان ایده‌ها است، در نتیجه دوباره به پیکر ایده‌آلیستی، یعنی به سوی ایدئولوژی و عشق انسانی عقبگرد می‌کند. مارکس اما در تجربیات و ادامه‌ی تحقیقات خود متوجه‌ی زیست واقعی، نقش فعال و اجتماعی انسان‌ها در جامعه‌ی بورژوایی می‌شود که ماهیتاً از هم گسیخته و متضاد است. به این معنی که جامعه‌ی بورژوایی یک "جهان وارونه" است که برای ادامه‌ی حیات خود نیاز به اشکال ضروری و توجیه دینی، فلسفی و ایدئولوژیک دارد. نزد مارکس این اشکال ضروری، واقعی محسوب می‌شوند زیرا انسان‌ها را متقاعد می‌کنند که تداوم اوضاع موجود به نفع خود آن‌ها است و آن طبیعت غیر که بر آن‌ها تحمیل شده، محصول خردمندی خودشان است. بنابراین مارکس بر این نکته انگشت می‌گذارد که ماهیت "محسوس و موضوعیت‌یافته"^۳، یعنی محصول فعالیت آگاه انسان است، در حالی که ماتریالیسم فویرباخ معطوف به شکل ابژه و از درک ماهیت ابژه به کلی ناتوان است. به بیان دیگر، ابژه‌ی تحلیل (دولت، جامعه، اقتصاد، حق، دین، طبیعت) محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی پراکسیس مولد است و از این رو، تاریخ فرهنگی خود را یدک می‌کشد. پیداست که درک و نقد ماهیت تنها با رجوع به پراکسیس جامعه‌ی بورژوایی امکان دارد که ما مضمون آن‌را در تز اول فویرباخ مارکس به شرح زیر می‌یابیم:

^۱ Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie – Kritik der neuesten deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (Ost), S. ۴۵

^۲ Vgl. ebd., S. ۱۳

^۳ Sinnlich - gegenständlich

«ایراد اصلی تمامی ماتریالیسم کنونی (و هم چنین نوع فویرباخی آن) این است که موضوع، واقعیت، حسیت تنها تحت شکل/بژه یا مشاهده درک می‌شود، [یعنی] غیر سوژکتیو، اما نه به صورت فعالیت حسی/انسانی [یعنی] پراکسیس، از این رو، جنبه‌ی فعال را در تقابل مجرد ماتریالیسم از ایده‌آلیسم که طبعاً فعالیت واقعی و احساسی را به این صورت نمی‌شناسد، تکامل می‌دهد. (...)^۹»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در نقد ماتریالیست‌ها بر این نکته انگشت می‌گذارد که ابژه‌ی تحلیل (دولت، جامعه، اقتصاد، حق، دین، طبیعت) محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است. بنابراین شناخت هم نه از طریق مشاهده‌ی شکل تنهای ابژه و نه از طریق تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم امکان دارد. ما این‌جا با مضمون کلیت دیالکتیکی نزد مارکس آشنا می‌شویم. با وجودی که مارکس در "خانواده‌ی مقدس" انتقاد فویرباخ به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را ستایش می‌کند، اما وی هیچ‌گاه مانند فویرباخ دیالکتیک را رد نکرد. مارکس همواره در دیالکتیک هگل یک "هسته‌ی منطقی" را مشاهده می‌کرد و از این بابت، رویکرد وی به هگل غیر مترقبه نیست. به این ترتیب، مارکس از یک طرف، دیالکتیک هگل را بر پایه‌های واقعی آن استوار کرد و از طرف دیگر، در تقابل با انسان‌شناسی هگل که انسان را به صورت "موجود متفکر" در نظر داشت، از انسان به صورت "موجود فعال" عزیزت کرد.^{۱۰} از این پس، مقوله‌های سوژه و ابژه در تئوری انتقادی و انقلابی وی به کلی دگرگون شدند.

به این صورت که در شناخت‌شناسی فلسفی تا دوران هگل مرسوم بود که فلسفه به صورت یک حرکت فکری در نظر گرفته می‌شد. یعنی فلسفه با فلسفه سخن می‌گفت و تفکر تنها با آن چیزی که تا کنون متفکر شده بود، ارتباط برقرار می‌کرد. بنابراین نزد هگل سوژه، شناسا است، یعنی سوژه می‌شناسد، می‌داند و آگاه است و ابژه محصول فعالیت آگاه سوژه، یعنی آن چیزی که تا کنون دانسته، شناخته و متفکر شده است، می‌باشد. هگل در این ارتباط از مفهوم "دانش مطلق" نیز سخن می‌راند. اما از آن‌جا که مارکس از انسان به عنوان "موجود فعال" عزیزت می‌کند، در نتیجه سوژه به عنوان سوژه‌ی فعال، جایگزین سوژه‌ی شناسای هگل می‌گردد و ابژه هم به عنوان محصول فعالیت آگاه سوژه تلقی می‌شود. به این ترتیب، در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس "واقعیت محسوس" و "جهان موضوعیت‌یافته" به صورت محصول فعالیت آگاه انسان‌ها جایگزین "دانش مطلق" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل می‌گردند. به این معنی که شرط بقای انسان‌ها تبادل مادی با طبیعت است. این تبادل مادی از طریق کار و تقسیم کار اجتماعی وساطت می‌شود. این‌جا کار رابطه‌ی انسان که سوژه است با طبیعت که ابژه است، برقرار می‌سازد. از آن‌جا که انسان دارای "قوای ماهوی" است، در نتیجه مارکس برای تمایز کار انسانی از کار حیوانی از مفهوم "کار شکل‌دهنده" استفاده می‌کند. به این معنی که انسان بر خلاف حیوان با آگاهی، با استفاده از دانش و پیروی از اسلوب زیبایی، یعنی سوژکتیو به تبادل مادی با طبیعت می‌پردازد. این‌جا کار نه یک فعالیت صرف بدنی است و نه شکل انفرادی دارد. محصول "کار شکل‌دهنده"، "موضوع" است که وجود آن از طریق قوای حسی انسان درک و کمبود آن نیز احساس می‌شود. به بیان دیگر، "موضوع" به عنوان محصول "کار شکل‌دهنده" می‌تواند هم مادی و هم غیرمادی (خدماتی) بوده باشد. به این ترتیب، انسان از طریق کار نه

^۹ Marx, Karl (۱۹۶۶): Thesen ebd., S. ۵

^{۱۰} Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche, ebd., S. ۴۴f.

تنها طبیعت بیرونی بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌سازد. یعنی کارگران در روند تاریخ همواره نیازهای مادی و معنوی نوینی را به وجود می‌آورند و پیداست که در این روند، هستی مادی آن‌ها همواره در تضاد با منافع طبقه‌ی حاکم و اشکال ضروری جامعه‌ی بورژوازی قرار می‌گیرد. ما این‌جا با پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی، یعنی با حوزه‌ی نبرد طبقاتی سر و کار داریم. به این صورت که کارگران از یک طرف، دچار "ازخودبیگانگی خودکرده" هستند زیرا هستی مادی خود را در آن اشکال ضروری از جامعه‌ی بورژوازی تجربه می‌کنند که طبقه‌ی حاکم به صورت قدرت ذهنی خود پدید آورده و از طریق آن یک طبیعت غیر بر آن‌ها تحمیل کرده است. اما کارگران از طرف دیگر، به دلیل تضاد درون-ذاتی هستی ماتریالیستی خود (ماهیت) با آگاهی ایده‌آلیستی در جامعه‌ی بورژوازی (شکل) در حال گسست و گذار از آن نیز هستند. به بیان دیگر، نبرد طبقاتی تنها یک فعالیت صرف عملی نیست زیرا نقد نظری "ازخودبیگانگی خودکرده" را نیز شامل می‌شود. از منظر مارکس نتایج نبرد طبقاتی باز است. یعنی ما نزد مارکس با دترمینیسم و مثبت‌گرایی سر و کار نداریم. به این دلیل که یک انسان که کار مزدی می‌کند، به صورت ابژکتیو کارگر است. ابژکتیو به این معنی که کار شکل کالایی دارد و تضاد کارگر با مالکیت خصوصی بر ابزار تولید عینی است. ما تا این‌جا تنها با انبوهی از انسان‌های پراکنده مواجه هستیم که جهت تضمین بقای خود به اجبار به کار مزدی تن داده‌اند.^{۱۱} اما همان‌گونه که ما در "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم، کارگران منفرد زمانی تبدیل به یک طبقه می‌شوند که گرد هم می‌آیند، متحد و فعال می‌شوند و مشترکاً به نبرد طبقاتی روی می‌آورند.^{۱۲} از این بابت، کمونیسم هم یک "حرکت واقعی" از پراکسیس نبرد طبقاتی محسوب می‌شود. به بیان دیگر، کمونیسم یک شکل مجرد و یک مدل کلی و ایده‌آلیستی نیست که مانند مفهوم "میوه" که ما نقدش را نزد مارکس در کتاب "خانواده‌ی مقدس" یافتیم، نسبت ماهیت جنبش کارگری مستقل و بی‌اعتنا شده و کارگران به سوی آن سمت می‌گیرند.^{۱۳}

ما مصداق تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را به درستی در تجربیات معاصر سیاسی نیز مشاهده می‌کنیم. هم‌اکنون حدود بیست سال است که حزب کمونیست کارگری برای برنامه‌ی "یک دنیای بهتر" تبلیغ می‌کند. اما آن چیزی که ما در تجربه مشاهده می‌کنیم، تقلیل اعضا، انشعاب و اضمحلال این جریان سیاسی است. بنابراین مارکس به درستی بر پراکسیس تأکید می‌کند. به این معنی که از نقد تئوریک و در پراکسیس نبرد طبقاتی است که کارگران به خودآگاهی می‌رسند و به عنوان پرولتاریا تبدیل به قوای نافی سرمایه‌داری می‌شوند. در این‌جا است که هستی و آگاهی کارگران به وحدت می‌رسند و سوژه‌ی خودآگاه به وجود می‌آید.^{۱۴}

بنابراین اتفاقی نیست که مارکس رهایی کارگران را محصول فعالیت آگاه خود آن‌ها می‌شمارد. منتها نزد مارکس خودآگاهی پرولتاریا نه خودبخودی و اجتناب‌ناپذیر به وجود می‌آید و نه یک ضرورت تاریخی محسوب می‌شود. البته نطفه‌ی خودآگاهی در هستی ماتریالیستی (ابژکتیو) و توان حسی (سوژکتیو) کارگران گذاشته شده است. به این معنی که کارگران تضاد در حوزه‌ی تولید مانند: کار یکنواخت، تقسیم کار بدنی و فکری، مدیریت غیر و تسلط ماشین بر انسان و

^{۱۱} Vgl. ebd., S. ۴۱

^{۱۲} Vgl. ebd., S. ۵۴

^{۱۳} Vgl. ebd., S. ۴۲

^{۱۴} Vgl. ebd., S. ۳۰۵

همچنین تضاد در حوزه‌ی توزیع مانند: تقسیم غیر عادلانه‌ی ثروت اجتماعی و فقر و سیه‌روزی طبقه‌ی خود را احساس و مشاهده می‌کنند و پیداست که از مناسبات رایج جامعه‌ی طبقاتی برآشفته و خشمگین می‌شوند. اما تکامل کارگران به پرولتاریا و بروز سوژه‌ی خودآگاه نه تنها ابژکتیو بلکه مشروط به یک بعد سوژکتیو هم است. به این معنی که تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا است که سوژه‌ی خودآگاه به وجود می‌آید و آن دانشی که مارکس به صورت ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی متکامل کرده است، به درستی یک چنین ادعایی را دارد. مارکس در این ارتباط از "دانش مثبت" نیز سخن می‌راند زیرا دانش وی قادر است که حقیقت موضوع تحقیق خود، یعنی کلیت حقیقت جامعه‌ی بورژوازی را درک و منعکس کند. به بیان دیگر، دانش مارکس بیان تئوریک و مفهومی از تضادهای درون‌ذاتی خود جامعه‌ی بورژوازی است که به صورت "نقد اقتصاد سیاسی" و در تقابل با ایدئولوژی‌های رایج، افکار عمومی کارگران را متأثر می‌سازد و آن‌ها را به سوی خودآگاهی و نبرد طبقاتی می‌راند. به این ترتیب، دانش مارکس آن ابعاد و آن لحظه‌هایی را به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد که کارگران در روند تولید و زندگی روزمره‌ی خویش به صورت یک طبیعت غیر که بر آن‌ها تحمیل شده است، تجربه و احساس می‌کنند. پیداست که این‌جا تئوری انتقادی و عمل‌گرای مارکس با پراکسیس آگاه و سیاسی کارگران یک رابطه‌ی دیالکتیکی برقرار می‌سازد و موضوع انقلاب اجتماعی را تبدیل به افکار عمومی جامعه‌ی طبقاتی می‌کند. به این صورت که تئوری انتقادی و انقلابی مارکس از یک طرف، بر این نکته انگشت می‌گذارد که مناسبات ابژکتیو اجتماعی محصول فعالیت آگاه بورژوازی است و از طرف دیگر، با استناد به خودآگاهی پرولتاریا بر امکان تشکیل یک نظم نوین تأکید می‌کند. به این منوال که امکان دگرگونی در بطن خود جامعه‌ی بورژوازی به صورت نیروهای مولد محفوظ است. مفهوم نیروهای مولد نیز مانند مابقی مفاهیم "نقد اقتصاد سیاسی" یک مفهوم دیالکتیکی است و دیالکتیک در فقدان آگاهی اصولاً معنی ندارد. به بیان دیگر، ما نزد مارکس با یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا سر و کار داریم که تحت تأثیر آن طبقه‌ی کارگر از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و با کسب خودآگاهی به سوی پراکسیس نبرد طبقاتی رانده می‌شود. پیداست که از بطن این "حرکت واقعی" تشکیلات متناسب اجتماعی آن نیز پدید می‌آیند. بنابراین تئوری انتقادی و انقلابی مارکس ماهیتاً پراکسیس است و از همین بابت نیز بر خلاف فلسفه‌های ایده‌آلیستی نسبت به "حرکت واقعی" و جنبش کارگری مستقل و بی‌اعتنا نمی‌گردد، اوضاع موجود جامعه‌ی طبقاتی را توجیه و تشریح نمی‌کند و خود را در افت و خیز پراکسیس نبرد طبقاتی منضبط می‌سازد. به بیان دیگر، دیالکتیک تئوری و پراکسیس از منظر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مانع آن می‌شود که شناخت تحت تأثیر شکل ابژه قرار بگیرد و مانند مفهوم "میوه" مذکور نسبت به ماهیت جامعه‌ی بورژوازی دچار از خودبیگانگی خودکرده شود. محصول این فعالیت تئوریک فراروی از فلسفه است که مارکس آن‌را جهت دگرگونی واقعی "جهان موضوعیت‌یافته" در تز ۱۱ فویرباخ خود به شرح زیر در نظر می‌گیرد:

«فلسوفان تنها جهان را متفاوت تفسیر کرده‌اند، مسئله‌ی عمده بر سر تغییر آن است.»^{۱۵}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما تا این‌جا با ابعاد ماتریالیستی و دیالکتیکی انسان‌شناسی مارکس آشنا شدیم. این‌جا منظور همان ابعادی هستند که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و همچنین فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ از درک

^{۱۵} Marx, Karl (۱۹۶۶): Thesen ebd., S. ۷

آن‌ها ناتوان می‌باشند. انسان مد نظر مارکس فعال است و اوضاع موجود را دگرگون می‌کند. اما این انسان سوژکتیو، یعنی با خودآگاهی اوضاع موجود را دگرگون می‌کند. این خودآگاهی از نقد پراکسیس جامعه‌ی بورژوایی، یعنی در پرتو یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا و از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی به وجود می‌آید و نه ارتباطی با آگاهی حزبی و یا تصورات و علائق شخصی "رهبر انقلابی" دارد و نه محصول نمونه‌برداری از جوامع دیگر است. از این بابت مارکس رهایی طبقه‌ی کارگر را محصول فعالیت آگاه خود کارگران می‌شمارد و این اتفاقی نیست که وی فعالیت تئوریک خود را یک پراکسیس سیاسی می‌دانسته است. به این معنی که تئوری انتقادی و انقلابی وی تحت تأثیر شکل ابژه قرار نمی‌گیرد و مانند "میوه" مذکور هیچ‌گاه نسبت به "حرکت واقعی" و پراکسیس نبرد طبقاتی مستقل و بی‌اعتنا نمی‌شود.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا کنون دنبال کرده است، ما تا این‌جا با سه نوع دیالکتیک نزد مارکس آشنا شدیم. اول، دیالکتیک "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوایی است که از یک کلیت گزارش می‌دهد. به این صورت که محرک این "حرکت واقعی" سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است که جهت ارزش‌افزایی سرمایه مستقل شده و با صرف نظر از اهداف اجتماعی، منطبق بخصوص خود را دنبال می‌کند. از آن‌جا که تحقق اهداف سرمایه منجر به تضادهای درون‌ذاتی در جامعه‌ی بورژوایی می‌شود، در نتیجه سرمایه جهت ادامه‌ی حیات خود نیاز به اشکال ضروری (دین، فلسفه و ایدئولوژی) دارد که "جهان وارونه‌ی" خودساخته‌اش را موجه و کارگران را دچار "ازخودبیگانگی خودکرده" و پراکنده کند، مانعی در برابر نبرد طبقاتی بسازد و کارمزدی را به صورت یک طبیعت غیر بر انسان‌ها تحمیل کند. این‌جا مفهوم کلیت دیالکتیکی به این معنی است که مارکس این اشکال ضروری را نه تنها ظواهر بی‌تأثیر اجتماعی نمی‌شمارد بلکه با واقعیت آن‌ها کاملاً آشنا است. البته دین، فلسفه و ایدئولوژی فاقد تاریخ و تکامل اند زیرا انسان‌هایی که تولید مادی و تبادل مادی خود تغییر می‌دهند همراه با آن‌ها واقعیت زندگی، تفکر و تولید تفکر خود را نیز تغییر می‌دهند.^{۱۶} ما این‌جا با اشکال ضروری و واقعی جامعه‌ی بورژوایی مواجه می‌شویم، زیرا دین، فلسفه و ایدئولوژی از سوی دیگر، نه تنها واقعیت را موجه می‌کنند بلکه بر واقعیت واکنش کرده و آن‌را نیز به وجود می‌آورند.^{۱۷} از این بابت، مارکس "جهان وارونه‌ی بورژوایی" را در کلیت‌اش به بند نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده می‌کشد. بنابراین ما در دیالکتیک "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوایی با سرمایه‌دار به صورت یک سوژه‌ی درون‌ذاتی مواجه هستیم.

دوم، دیالکتیک به عنوان متد تحلیل مارکس جهت شناخت واقعیت ابژکتیو، یعنی "جهان موضوعیت‌یافته" است که البته محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو محسوب می‌شود. به این صورت که مارکس از نقد مقوله‌ی مجرد کالا به نقد مناسبات مشخص و متضاد نظام سرمایه‌داری صعود و مفاهیم دیالکتیکی را یکی پس از دیگری متکامل می‌کند. به این معنی که شرط برقرار کردن هر مفهوم، وجود مفهوم قبلی است. بنابراین ما در متد تحلیل دیالکتیکی مارکس با سوژه‌ی شناسا مواجه هستیم.

^{۱۶} Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۲۶f.

^{۱۷} Vgl. ebd., S. ۳۷f. und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۲۰

سوم، دیالکتیک تئوری با پراکسیس است. به این معنی که در پرتو یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا و از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی است که پرولتاریا به خود آگاهی می‌رسد و تبدیل به سوژه‌ی تاریخی می‌شود. به این ترتیب، مارکس رابطه‌ی اوضاع موجود (قلمرو ضرورت) با اوضاع مطلوب (قلمرو آزادی) را برقرار می‌سازد. بنابراین ما در دیالکتیک تئوری و پراکسیس نزد مارکس با پرولتاریا به صورت سوژه‌ی انقلابی و خودآگاه مواجه هستیم.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در هر سه نوع دیالکتیک نزد مارکس با سوژه و فعالیت آگاه انسان‌ها مواجه می‌شویم و در نتیجه حرکت دیالکتیکی اصولاً سوبژکتیو و در فقدان سوژه کاملاً بی‌معنی است. به بیان دیگر، موضوع ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس اصولاً اخترشناسی، فسیل‌شناسی، زمین‌شناسی و بررسی طبیعت ناب نیست. زمانی که مارکس در سرمایه از "قوانین طبیعی روش مدرن سرمایه‌داری" صحبت می‌کند، منظورش آن قوانینی هستند که اقتصاد سیاسی با آگاهی و با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی و طبیعت سرمایه‌دار، یعنی سوژه‌ی درون‌ذاتی در جامعه‌ی بورژوازی متکامل کرده است. افزون بر این، مارکس در هیچ کجا ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را به صورت یک سیستم فلسفی متکامل نکرده است. نزد مارکس فلسفه با فلسفه سخن نمی‌گوید و یک فلسفه‌ی نوین به نقد فلسفه‌های قدیمی نمی‌رود. به بیان دیگر، نقد مارکس از تضادهای درون‌ذاتی اوضاع موجود و از پراکسیس جامعه‌ی طبقاتی سرچشمه می‌گیرد. بنابراین نقطه‌ی عزیمت نقد مارکس آن "جهان موضوعیت‌یافته" است که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها به شمار می‌رود. در حالی که دیالکتیک نزد مارکس بدون حضور انسان و فعالیت آگاه به کلی بی‌معنی است، اما ما در آثار انگلس متأخر با مغلظه‌های فلسفی از دیالکتیک آشنا می‌شویم. برای نمونه وی در کتاب "آنتی دورینگ" دیالکتیک را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«دیالکتیک اما چیز دیگری به غیر از دانش قوانین کلی از حرکت و تکامل طبیعت، جامعه‌ی انسانی و تفکر نیست.»^{۱۸}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، برای انگلس متأخر حرکت و تکامل طبیعت ناب هم که البته فاقد سوژه است و بدون حضور انسان آگاه متحقق می‌گردد، یک حرکت دیالکتیکی محسوب می‌شود. به بیان دیگر، ما در طبیعت ناب با علت و معلول و با تأثیر متقابل ابژه‌ها سر و کار داریم که باعث حرکت شده و در فقدان آگاهی، یعنی بدون وجود سوژه‌ی درون‌ذاتی متحقق می‌گردد و از این بابت است که طبیعت ناب نه قادر به شناخت خود می‌شود و نه به خود آگاهی می‌رسد. آن چیزی که در طبیعت ناب حکمرانی می‌کند، نه خرد و اراده بلکه داروینیسیم، یعنی قانون جنگل است که البته هیچ ارتباطی با جامعه‌ی بشری ندارد. با تمامی این وجود انگلس متأخر از سه قانون جهانشمول به صورت "کمیت و کیفیت"، "تداخل تضادها" و "نفی نفی" سخن می‌راند و سپس مدعی می‌شود که این قوانین به اصطلاح جهانشمول دیالکتیکی بر تمامی هستی حکمرانی می‌کنند و باعث صعود اشکال موجود در اشکال متکامل‌تر می‌شوند.^{۱۹} نتیجه‌ی این خطای فلسفی را می‌توان در اثر متأخر انگلس، یعنی در کتاب "دیالکتیک طبیعت" پیگیری کرد. به این صورت که انگلس تکامل دانه‌ی جو به خوشه، کرم ابریشم به پروانه و آب به بخار را که فاقد یک سوژه‌ی درون‌ذاتی

^{۱۸} Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ ff. Berlin (ost), S. ۱۳۱ f.

^{۱۹} Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰ ۵ff., Berlin (ost), S. ۳۰۷

هستند، حرکت دیالکتیکی می‌نامد و در کمال تعجب آن‌را به فلسفه‌ی آنتیک یونانی و شکل مالکیت که البته مربوط به جامعه‌ی انسانی می‌شوند و دارای سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند، بسط می‌دهد. به این صورت که انگاری اشکال مالکیت اشتراکی و خصوصی سرانجام به صورت اجتناب‌ناپذیر به شکل مالکیت سوسیالیستی صعود می‌کند. ما این‌جا در تناقض با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس نه دیگر با یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا، نه با پراکسیس نبرد طبقاتی و نه با خودآگاهی پرولتاریا به صوت سوژه‌ی تاریخی مواجه می‌شویم. به بیان دیگر، انگلس متأخر رابطه‌ی تئوری با پراکسیس را قطع می‌کند و به اشکالی دست می‌یابد که از "حرکت واقعی" و ماهیت جامعه‌ی بورژوازی مستقل شده‌اند. ما این‌جا دوباره همان شکل "میوه" مذکور را می‌یابیم که بنا به نقد مارکس نسبت به ماهیت سیب و گلابی مستقل شده است. به بیان دیگر، ما در آثار انگلس متأخر با رویزیون در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مواجه می‌شویم. این خطای فلسفی باعث می‌شود که انگلس متأخر تحت تأثیر شکل ابژه قرار بگیرد، از درک ماهیت و کلیت مقوله‌ی تحقیق ناتوان گردد و از آن‌جا که شناختش با واقعیت نسبتی ندارد، در نتیجه تفکرش نسبت به "حرکت واقعی" مستقل و وارد حوزه‌ی متافیزیک شود. البته خود انگلس هم انکار نمی‌کند که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگل کرده و آن‌را به هستی‌شناسی، یعنی به دوران ماقبل تاریخ و آن زمان که هنوز انسانی وجود نداشته، بسط داده است.^{۲۰}

بنابراین ما نزد انگلس متأخر با همان مشکل دوگانگی شکل با ماهیت روبرو می‌شویم که مارکس آن‌را در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل آپریوریسم^{۲۱} و در نقد فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ مرتفع شدن مفهوم انسان از واقعیت می‌نامد که ما مضمون آن‌را در تز چهارم فویرباخ مارکس به شرح زیر می‌یابیم:

«فویرباخ از تجربه‌ی از خودبیگانگی دینی [یعنی] دوگانه‌سازی جهان در یک جهان دینی و یک جهان دنیوی عزیمت می‌کند. تلاش وی به این عبارت است که جهان دینی را در زمینه‌ی دنیوی‌اش حل کند. اما این که زمینه‌ی دنیوی خود را از خویشتن مرتفع ساخته و خود را در یک قلمرو مستقل در ابرها مستقر می‌کند، تنها از طریق از خودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی دنیوی قابل توضیح است. بنابراین این [زمینه] باید از درون خود [یعنی] هم در تضاد خود فهمیده شود و هم به طور پراتیک منقلب گردد. به این ترتیب، پس از آن‌که، برای نمونه خانواده‌ی زمینی به صورت راز نهفته‌ی خانواده‌ی مقدس کشف شد، هم اکنون باید همان اولی را در تئوری و پراتیک منهدم کرد.»^{۲۲}

مفهوم "خانواده‌ی مقدس" عنوان کتابی است که مارکس و انگلس در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی نوشته‌اند. و مفهوم "خانواده‌ی زمینی" همین جامعه و دولت است که جهت تداوم خود نیاز به دوگانگی تفکر با واقعیت دارد. در این‌جا مارکس انهدام هر دو حوزه، یعنی آگاهی تئوریک و پراتیک سیاسی در نظر دارد.

ما این‌جا با روش نقد دین مارکس آشنا می‌شویم که تمامی اشکال متافیزیک و استعلائی را مردود می‌شمارد. بنابراین از منظر انگلس متأخر سوسیالیسم دیگر در مضمون مارکسی آن یک امکان و محصول خودآگاهی پرولتاریا و پراکسیس

^{۲۰} Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring Ebd., S. ۱۱, ۴۲

^{۲۱} Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts - §§۲۶۱ - ۳۱۳, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰۷f.

^{۲۲} Marx, Karl (۱۹۶۶): Thesen ebd., S. ۶

نبرد طبقاتی نیست بلکه یک ضرورت تاریخی و فرجام قطعی زیست انسانی محسوب می‌شود زیرا "حرکت ماده" نزد وی نیز مانند "حرکت ایده" نزد هگل از یک قانون جهانشمول گزارش می‌دهد که به صورت هدفمند متحقق می‌گردد. انگاری که "رشد تاریخ" در مضمون "روح جهان" هگل سوژه است و با استناد به خودآگاهی به صورت خردمند سپری می‌شود.

پیداست که با رجوع به انگلس متأخر می‌توان همان روشی را دنبال کرد که مارکس شدیداً با آن مخالف بود. برای نمونه می‌توان رابطه‌ی تئوری انتقادی و عمل‌گرا با پراکسیس آگاه و انقلابی را قطع کرد، می‌توان ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم مستقر کرد و می‌توان به دوران قبل از کشفیات تئوریک مارکس، یعنی به ماتریالیسم بورژوایی بازگشت. ما مصداق این موضع را می‌توانیم در آثار پلخانف و لنین به خوبی بیابیم که البته نه با رجوع مستقیم به آثار مارکس بلکه با استناد به آثار انگلس متأخر موجه می‌شوند. این‌جا طرح این نکته ضروری است که در آن دورانی که مارکسیسم روسی و بلشویسم شکل گرفت، هنوز آثار کلیدی مارکس مانند: نقد فلسفه‌ی حق هگل، جزوه‌های کرویتسناخ، جزوه‌های فلسفی - اقتصادی، گروندریسه و از جمله "ایدئولوژی آلمانی" هنوز در دسترس نبودند. از این بابت، انگلس به خود اجازه می‌داد که کشفیات تئوریک مارکس را مغرضانه مصادره و تحریف کند. البته تمامی خسارتی را که انگلس از طریق آثار متأخر خود و ویراستاری "سرمایه" بر جنبش کارگری و کمونیستی وارد آورده است، هنوز به درستی ارزیابی نشده است. اما آن چیزی که مسلم است، تأثیر آثار وی بر مارکسیسم روسی است که البته به دلیل بی‌پرنسیپی انگلس به مارکس نیز نسبت داده می‌شود. برای نمونه پلخانف در کتاب "مسائل اصولی مارکسیسم" می‌خواهد توافق نظر مارکس با فویرباخ را اثبات کند. به گمان پلخانف، فویرباخ از انسان عزیمت کرده که به ماده، یعنی مادیت مغز انسان دست بیابد و این شناخت‌شناسی ماتریالیستی تبدیل به زمینه‌ی فلسفه‌ی مارکس و انگلس هم شده است. اما همان‌گونه که با استناد به مارکس تشریح کردم، این ماتریالیسم بورژوایی است. برای مارکس تفکر نه نتیجه‌ی تولیدات مغز انسان منفرد بلکه محصول مناسبات واقعی در جامعه‌ی انسانی است. پلخانف اما از این بدفهمی نتیجه می‌گیرد که تنها از طریق آشنایی با ماتریالیسم فویرباخ است که می‌توان مارکس را فهمید. به این صورت که مارکس و انگلس رابطه‌ی هستی و آگاهی را تبدیل به توضیح روند تاریخ کرده‌اند. ما این‌جا با یک حرکت مکانیکی روبرو می‌شویم زیرا هستی برای فویرباخ برداشت‌های حسی (آگاهی) محسوب می‌شوند، در حالی که از منظر مارکس آگاهی البته از هستی مادی رشد می‌کند، اما هم‌زمان آگاهی به معنی هستی آگاه است.^{۲۳} ما این‌جا با دیالکتیک هستی با آگاهی آشنا می‌شویم، یعنی با همان روشی که فویرباخ اصولاً مردود می‌داند. به بیان دیگر، از منظر مارکس انسان‌ها تحت تأثیر ایدئولوژی از هستی مادی خود آگاه و فعال می‌شوند. از این بابت، مارکس در مورد تأثیرات دینی نه از مفهوم "فریب" بلکه از "خودفریبی" و در مورد تأثیرات ایدئولوژیک نه از مفاهیم "دریدگی" و "ازخودبیگانگی" بلکه از مفاهیم "دریدگی خودکرده" و "ازخودبیگانگی خودکرده" استفاده می‌کند. حتا زمانی که وی دین را "افیون توده‌ها" می‌خواند، بر آن مناسبات اجتماعی انگشت می‌گذارد که "عطر معنوی" آن دین است. بنابراین ما نزد مارکس با یک نقد یک جانبه مواجه نیستیم. پیداست که انتقاد وی به بانیان اشکال ضروری جامعه‌ی بورژوایی وارد می‌آید که جهت حفظ منافع مادی و جایگاه طبقه‌ی حاکم دین، فلسفه و

^{۲۳} Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۲۶

ایدئولوژی را متکامل کرده‌اند. اما نقد مارکس از طرف دیگر، کارگران را نیز مورد هدف قرار می‌دهد که با یک درجه از خودآگاهی به مناسبات موجود تن می‌دهند. ما این‌جا نه با انسان منفرد بلکه با انسان اجتماعی مواجه هستیم که مارکس از آن به عنوان "انسان موضوعیت‌یافته" یاد می‌کند. در حالی که فویرباخ تنها یک انسان منفرد را مد نظر دارد و جهان مادی را ابژکتیو می‌شمارد، مارکس در برابر از انسان اجتماعی عزیمت می‌کند و طبیعت ابژکتیو برای وی "طبیعت موضوعیت‌یافته"، یعنی محصول فعالیت آگاه انسانی، یعنی سوژکتیو است. با تمامی این وجود پلخانیف بعد از ارجاع‌های ناجور به تز اول فویرباخ مارکس و "سرمایه" ادعا می‌کند که تفاوت شناخت‌شناسی فویرباخ با مارکس فقط در این خلاصه می‌شود که وی جنبه‌ی منفعل (مشاهده‌ی حسی) و مارکس جنبه‌ی فعال انسان (کار) را در نظر داشته است و سپس تحت مفاهیم "ماتریالیسم مدرن" و "ماتریالیسم فویرباخ، مارکس و انگلس" به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«تمامی عمق این تفکر [ماتریالیستی] به درستی در پرتو شناخت‌شناسی مارکس شفاف می‌شود (...). با این وجود باید اعتراف کرد که تئوری شناخت‌شناسی مارکسی در ادامه‌ی مستقیم از فویرباخ برداشت شده است و یا به صورت دیگر، شناخت‌شناسی فویرباخ را نشان می‌دهد که از طریق مارکس به روش ژنیال تعمیق یافته است.»^{۲۴}

همان‌گونه که تا کنون تشریح کردم، ماتریالیسم مارکس دیالکتیکی است، در حالی که فویرباخ دیالکتیک را اصولاً یک روش برای تکامل ادیان این جهانی می‌شمارد. در ضمن رجوع مارکس به تاریخ ماتریالیستی است، در حالی که فویرباخ به صورت ایده‌آلیستی به تاریخ رجوع می‌کند. این کمبود شناخت‌شناسی محصول روش فویرباخ است که به گمان خود از طریق مشاهده به واقعیت دست می‌یابد و از این بابت است که وی تفکر را محصول قوای حسی و فعالیت ناب مغز انسان منفرد می‌شمارد. ما این‌جا با نتایج دو انسان‌شناسی متفاوت روبرو می‌شویم. در حالی که انسان مورد نظر فویرباخ یک "موجود حساس" است که به صورت منفرد و خارج روابط اجتماعی مستقر گشته، مارکس به شرح زیر از انسان به صورت "موجود فعال" عزیمت می‌کند که شرط بقایش کار و تقسیم کار اجتماعی است:

«فویرباخ البته نسبت به ماتریالیست‌های "ناب" این برتری بزرگ را دارد (...). که وی [انسان] را فقط به صورت "موضوع حساس"، اما نه به صورت "فعالیت حساس" درک می‌کند. از آن‌جا که وی در این ارتباط نیز خود را در حوزه‌ی تئوری معطل می‌کند، [یعنی] انسان‌ها را نه در مناسبات اجتماعی موجود، نه تحت شرایط مطرح زندگی شان که آن‌ها را بدین سان کرده‌اند که هستند، درک می‌کند، در نتیجه وی هرگز به انسان واقعی، موجود و فعال دست نمی‌یابد بلکه نزد تجرید "انسان" توقف می‌کند و آن هم تا این‌جا که "انسان واقعی، منفرد و زنده" را فقط در احساسات به رسمیت می‌شناسد، به این معنی که وی "رابطه‌ی انسانی" دیگری "از انسان نسبت به انسان" را به غیر از عشق و دوستی نمی‌شناسد و آن هم البته ایده‌آلیستی.»^{۲۵}

^{۲۴} Plechanow, Georgi, W. (۱۹۷۳): Die Grundprobleme des Marxismus, D. Rjazanow (Hg.), Übersetzt von Karl Schmückle, in: archiv – drucke, Nr. ۴, Berlin (west), S. ۲۴f., und Vgl. Pannekoek, Anton (۱۹۶۹): Lenin als Philosoph, Alfred Schmidt (Hg.), Frankfurt am Main, S. ۱۰۶

^{۲۵} Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۴۴

بنابراین تفکر برای مارکس نه تنها از مناسبات موجود اجتماعی و از تاریخ و فرهنگ جامعه رشد می‌کند بلکه فقط زمانی تبدیل به یک مسئله واقعی می‌شود که قدرت و حاکمیت خود را در جامعه اعمال کند. به این معنی که تفکر واقعی از یک طرف، قدرت ایدئولوژیک است که انسان‌ها را دچار از خود بیگانگی خود کرده می‌کند و از طرف دیگر، بیان سوژکتیو درجات خودآگاهی از نبرد طبقاتی جهت گست و گذار از مناسبات موجود اجتماعی و ایدئولوژی رایج آن است. افزون بر این‌ها، تفاوت‌های انسان‌شناسی مارکس با فویرباخ باعث می‌شود که مارکس از آن مناسبات واقعی جامعه‌ی بورژوازی عزیمت کند که خود انسان‌ها به صورت "جهان موضوعیت‌یافته"، یعنی سوژکتیو به وجود آورده‌اند، در حالی که فویرباخ در تداوم تفکر بورژوازی جهان بیرونی را ابژکتیو و انسان را تابع آن می‌شمارد. به بیان دیگر، شناخت‌شناسی و ماتریالیسم مارکس با نوع فویرباخی آن ماهیتاً متضاد است و از آن‌جا که پلخائف تحت تأثیر آثار انگلس متأخر قرار دارد، در نتیجه از ماتریالیسم دوران ماقبل از مارکس، یعنی از ماتریالیسم بورژوازی سخن می‌راند.

ما یک چنین پسروی را در کتاب "ماتریالیسم و امپریوکراتیسم" لنین نیز مشاهده می‌کنیم. به این صورت که لنین در پی تکامل فلسفه‌ی ماتریالیستی در برابر ایده‌آلیسم است. به بیان دیگر، لنین دقیقاً همان پروژه‌ی ماتریالیست‌های بورژوازی را دنبال می‌کند که مارکس آن‌را در تز اول فویرباخ شدیداً مردود کرده و در تز دهم فویرباخ "ماتریالیسم کهنه" می‌خواند. به این دلیل که از منظر مارکس جهان واقعی، "جهان موضوعیت‌یافته"، یعنی محصول فعالیت آگاه انسان‌ها و در نتیجه سوژکتیو است. ما این‌جا دیگر با ماتریالیسم صرف مواجه نیستیم زیرا جهان واقعی هم مادی و هم غیر مادی است. با این وجود لنین جهت تحقق پروژه‌ی خود یک سناریو را در نظر می‌گیرد که در آن انگلس متأخر نقش ماتریالیست و ارنست ماخ نقش ایده‌آلیست را بازی می‌کنند. ما این‌جا با یک سناریو کذب روبرو می‌شویم زیرا همان‌گونه که تشریح کردم، انگلس متأخر "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" هگل کرده و در تدام فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی منجر به دوگانگی شکل با ماهیت و وارد حوزه‌ی متافیزیک و استعلائی شده، در حالی که ارنست ماخ از ماتریالیسم بورژوازی برای مبارزه با خرافات دینی و افکار روزمره‌ی عوام استفاده و با معرفی کشفیات علمی و دست آوردهای نوین انسانی بر نقش ارتجاعی مذهب تأکید می‌کرده است. لنین اما جهت تحقق پروژه‌ی کاذبش ماتریالیست‌های بورژوازی را با ذهنیت‌گرایانی مانند برکلی یک کاسه کرده و یک تعریف از ماده به شرح زیر ارائه می‌دهد:

«همین که واقعیت موجود است، پس انسان برای [درک] این واقعیت ابژکتیو به یک مفهوم فلسفی نیاز دارد، و این مفهوم در این‌جا ماده است. ماده یک مقوله‌ی فلسفی جهت نامیدن واقعیت ابژکتیو است. [واقعیت ابژکتیو] به انسان از طریق احساساتش انتقال می‌یابد. احساسات ما [واقعیت ابژکتیو] را کپی، عکاسی و نقاشی می‌کند و [آن] مستقل از انسان وجود دارد.»^{۲۶}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، لنین این‌جا بدیهیات را چنان انکار می‌کند که نقد وی اصولاً به دانش فلسفی نیاز ندارد. به این دلیل که نه واقعیت ابژکتیو فقط مادی است و نه قوای حسی انسان محدود به حس لامسه و حس بینایی می‌شود. برای نمونه زمان، صدا، عطر، اشعه و قدرت جاذبه، واقعیت‌های ابژکتیو هستند، البته بدون این‌که

^{۲۶} Lenin, W. I (۱۹۶۴): Materialismus und Emperiokritizismus, Berlin (ost), S. ۱۱۷, und Vgl. Pannekoek, Anton (۱۹۶۹): ... ebd., S. ۹۸

ملموس و قابل مشاهده، کپی، عکاسی و نقاشی بوده باشند. به غیر از این، دانش، تفکر، امنیت، همبستگی، شرم، زیبایی، عشق، تجربه، شادی، فرهنگ و آگاهی هم واقعیت، یعنی واقعیت‌های سوژکتیو هستند که انسان از طریق "قوای ماهوی" خود آن‌ها را احساس می‌کند. برای نمونه مارکس شرم را یک حس انقلابی می‌شمارد و از آگاهی به صورت "زنجیر" سخن می‌راند که نقش واقعی آن‌را عریان سازد.^{۲۷} به بیان دیگر، لنین این‌جا دچار ماتریالیسم بورژوازی فویرباخ است که از طریق مشاهده‌ی حسی به واقعیت دست می‌یابد و در نتیجه آن چیزی را که غیر قابل مشاهده، کپی، عکاسی و نقاشی بوده باشد، اصولاً غیر واقعی می‌شمارد. افزون بر این‌ها، واقعیت ابژکتیو اصولاً مستقل از انسان‌ها وجود ندارد زیرا از یک سو، شناخت آن مشروط به وجود انسان، یعنی سوژه‌ی شناسا است و از سوی دیگر، محصول فعالیت آگاه انسان‌ها است. از این بابت، مارکس از مفهوم "موضوعیت‌یافته" استفاده می‌کند که جهان، طبیعت و انسان موجود را در بستر تاریخی و فرهنگی بخصوص خود قرار داده و به کلیت واقعیت که هم ابژکتیو و هم سوژکتیو است، دست بیابد. برای مارکس گرسنگی یک واقعیت ابژکتیو، اما راه حل آن سوژکتیو است. به این معنی که شکم گرسنه را می‌توان مانند یک انسان متمدن و یا مانند موجود وحشی سیر کرد. ما مصداق این موضوع را در "ایدئولوژی آلمانی" نیز می‌یابیم. برای نمونه فویرباخ مدعی است که طبیعت را به صورت ابژکتیو مشاهده می‌کند، مارکس اما در نقد فویرباخ می‌گوید که طبیعت "موضوعیت‌یافته"، یعنی محصول "کار شکل‌دهنده" و فعالیت آگاه انسان‌ها است و وی برای مشاهده‌ی طبیعت ابژکتیو باید به جزایر مرجانی نوظهور استرالیا سفر کند.^{۲۸} به بیان دیگر، مارکس به یک کلیت از تاریخ فرهنگی و پراکسیس مولد دست می‌یابد که در آن عوامل سوژکتیو و ابژکتیو به صورت واقعیت به وحدت می‌رسند.

این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود، پس لنین با واقعیت‌های غیر مادی و عوامل سوژکتیو، یعنی عواملی که مربوط به آگاهی انسان می‌شوند، چه رفتاری می‌کند؟ لنین این‌جا نه با رجوع به مارکس بلکه با استناد به آثار انگلس متأخر، پیرسون و دیدوروت^{۲۹} و در تداوم سنت ماتریالیست‌های بورژوازی از یک سو، مواد مادی را به صورت واقعیت ابژکتیو در نظر می‌گیرد و از سوی دیگر، خواص غیرمادی را نه به صورت آن قابلیت‌هایی که انسان از طریق "کار شکل‌دهنده" به مواد مادی داده است بلکه آن‌ها را به شرح زیر مستقیماً به خود مواد مادی نسبت می‌دهد:

«این برداشت در این خلاصه نمی‌شود که انسان احساسات را از حرکت ماده استنتاج یا این‌که به حرکت ماده تقلیل می‌دهد بلکه به مراتب بیشتر در این‌که احساس به صورت یک قابلیت خود ماده‌ی متحرک شناخته می‌شود. در این پرسش انگلس نظریه‌ی دیدوروت را داشت (...).»^{۳۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، لنین حتا برای نقش خود به عنوان سوژه‌ی شناسا نیز کم‌ترین ارزشی را قائل نیست زیرا بدون حضور انسان آگاه، اصولاً درک این قابلیت‌های مورد نظر غیر ممکن است. بیگانگی لنین با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس زمانی به کلی عریان می‌شود که ما دیالکتیک "گوهر" با "سوژه" را در نظر

^{۲۷} Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۷۲

^{۲۸} Vgl. ebd., S. ۴۴

^{۲۹} Vgl. Lenin, W. I (۱۹۶۴): ebd., ۷۷

^{۳۰} Ebd., ۱۹, und

Vgl. Pannekoek, Anton (۱۹۶۹): ... ebd., S. ۱۰۰

بگیریم. به این صورت که مارکس البته از "قوای ماهوی ماده" سخن می‌گوید، اما آن زمانی برای وی تبدیل به موضوع جامعه‌شناسی می‌شود که انسان علوم ریاضی، شیمی و فیزیک را متکامل کرده و از "قوای ماهوی ماده" برای تحقق اهداف خود استفاده می‌کند. پیداست که ما این‌جا با "حرکت واقعی" و با سوژه‌ی درون‌ذاتی سر و کار داریم که با آگاهی از مواد مادی استفاده و از طریق "کار شکل دهنده" آن‌را دگرگون و قابلیت‌های سوژه‌کتیو خود را در آن ادغام می‌کند. برای نمونه قرص آسپرین و یا تلفن دستی که البته مادی هستند و قابلیت‌های مخصوص خودشان را نیز دارند. اما این قابلیت‌ها سوژه‌کتیو هستند و نمی‌توان آن‌ها را بدون واسطه به خود ماده نسبت داد. به این معنی که این قابلیت‌ها در روند تولید، از طریق "کار شکل‌دهنده" و با اراده و آگاهی انسان‌ها به وجود آمده‌اند. به بیان دیگر، ما قرص آسپرین و یا تلفن دستی را نه در طبیعت ناب بلکه فقط در بازار کالاها، یعنی در جامعه‌ی انسانی می‌یابیم.

ما با نقد این تفکرات خام و بورژوازی لنین که البته با استناد به آثار انگلس متأخر موجه می‌شوند، زمانی به مراتب بهتر آشنا می‌شویم که به نقد "بت‌انگاری کالا" در "سرمایه" رجوع کنیم. به این صورت که مارکس در انتقاد به ایدئولوژی بورژوازی بر این نکته تأکید می‌کند که این انسان‌ها هستند که از طریق "کار شکل‌دهنده" به مواد مادی، خواص و قابلیت‌های دیگری می‌دهند. اما از آن‌جا که ارزش مبادله و بازار کالاها رابطه‌ی کارگران را با کالا قطع می‌کنند و از آن‌جا که قوانین بازار کالاها متفاوت را با هم‌دیگر قابل مقایسه و تعویض می‌کند در نتیجه این قابلیت‌ها مستقیماً به طبیعت خود کالا منسوب می‌شوند. بنابراین کارگران نیز به کالایی که خود تولید کرده‌اند به صورت چیزی خارج از خود می‌نگرند و به همین دلیل نیز در واقعیت به سلطه‌ی مناسبات تولید بورژوازی و بردگی کار مزدی کشیده می‌شوند. مارکس در این ارتباط از بت‌انگاری به صورت یک سو تفاهم بورژوازی صحبت می‌کند و به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«شکل اسرارآمیز کالا به سادگی به این عبارت است که آن به انسان‌ها سرشت اجتماعی کار خود آن‌ها را به صورت سرشت موضوعیت‌یافته‌ی خود فرآورده‌ها انعکاس می‌دهد، از این رو، همچنین نسبت اجتماعی تولیدکنندگان نسبت به کار کلی به صورت یک نسبت اجتماعی موضوع‌ها که خارج از وجود خود آن‌ها [است، منعکس می‌کند]. از طریق این سو تفاهم، فرآورده‌های کار تبدیل به کالا می‌شوند، یعنی چیزهای محسوس و فراحسی و یا اجتماعی. (...) این سرشت بت‌انگاری جهان کالاها (...) از سرشت غریب اجتماعی کار که کالاها را تولید می‌کند، ناشی می‌شود. (...) بنابراین [از منظر تولیدکنندگان] مناسبات اجتماعی کار خصوصی آن‌ها، آن چنان که هستند، ظاهر می‌شود، یعنی نه به صورت مناسبات بدون واسطه‌ی اجتماعی اشخاص در کارهای خود، بلکه به مراتب بیشتر به صورت مناسبات واقع‌بینانه‌ی اشخاص و وقایع مناسبات اجتماعی.»^{۳۱}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از آن‌جا که کالا در بازار به صورت یک ابژه‌ی مستقل به نظر می‌آید و انگاری که خواص و قابلیت‌های طبیعی خود را به ناظر منعکس می‌کند، در نتیجه منجر به یک سو تفاهم، یعنی بت‌انگاری می‌شود. به بیان دیگر، لنین نیز مانند مابقی ماتریالیست‌های بورژوازی دچار همین سو تفاهم بوده است. این‌جا دیگر هیچ فرقی ندارد که یک نفر ماتریالیست و یا ایده‌آلیست بوده باشد زیرا کالا، "مفهوم" نزد هگل، "نوع ماهوی" نزد

^{۳۱} Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۸۶f.

فویرباخ، "حرکت ماده" نزد انگلس متأخر، "ماتریالیسم" نزد پلخانف و "ماده" نزد لنین همگی همان "میوهی" مذکور، یعنی شکل ابژه هستند که نسبت به ماهیت مستقل شده‌اند، این‌ها همه اشکال متافیزیکی در انواع "ماتریالیستی" و یا ایده‌آلیستی هستند که در تناقض با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نسبت به پراکسیس مولد به کلی بی‌اعتنا و ازخودبیگانه شده‌اند.

این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود که آیا می‌توان این خطاهای شگرف فلسفی را که پلخانف و لنین در مارکسیسم روسی و بلشویسم مرتکب شده‌اند، محدود به حوزه‌ی تئوریک کرد و آن‌ها را به آثار انگلس متأخر نسبت داد؟ پیداست که پاسخ این پرسش منفی است. البته نقش مخرب آثار متأخر انگلس بر جنبش کمونیستی و انترناسیونال دوم غیر قابل انکار است، اما در همین دوران نیز کسانی مانند لوکاج، گرامشی، کرش، گورتر و پائتکوک نیز می‌زیستند و با وجودی که به همان منابع دسترسی داشتند، لیکن به تفکرات غیر مارکسی انگلس متأخر تن ندادند. بنابراین باید پاسخ این خطاهای شگرف فلسفی را که انگلس متأخر، پلخانف و لنین مرتکب شده‌اند، در اوضاع اقتصادی موجود در روسیه و در انگیزه‌ی سیاسی آن‌ها جهت تدارک یک ایدئولوژی مناسب جستجو کرد. به این معنی که آن‌ها از یک طرف، در پی تکامل ایدئولوژی برای فعالیت سیاسی در دوران خودشان بودند و از طرف دیگر، فاقد تجربیات سیاسی بودند و تحت تأثیر مثبت‌گرایی و ساینتیسم قادر به ارزیابی عواقب فعالیت تئوریک‌شان نمی‌شدند. در حالی که انگلس متأخر در پی تکامل یک نظریه‌ی جهانشمول برای انترناسیونال دوم بود، پلخانف با در نظر داشتن زندگی روستایی و مالکیت اشتراکی در روستاهای روسی (ابشین) در پی ائتلاف با بورژوازی ملی و تعمیق و گسترش نظام سرمایه‌داری در روسیه بود. در هر دو مورد باید از ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس سوژه‌زدایی می‌شد، باید تفاوت‌های تاریخی و فرهنگی ملت‌های متفاوت انکار می‌شدند که با استناد به قوانین به اصطلاح جهانشمول و ابژکتیو ماتریالیستی و بدون در نظر گرفتن انگیزه‌های واقعی انسان‌ها، سیاست توسعه‌ی اقتصادی تحکیم و با رشد نیروهای مولد به اصطلاح زمینه‌ی تحقق سوسیالیسم به وجود بیاید. از این بابت نیز لنین با انگلس متأخر و پلخانف توافق نظر کامل داشت زیرا وی نیز در اوایل به دنبال تحکیم نظام سرمایه‌داری و تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی در روسیه بود. منتها لنین در دوران قبل از آغاز جنگ اول جهانی متوجه‌ی شکل نوینی از سرمایه‌داری شد که آن‌را با استناد به مقوله‌ی "سرمایه‌ی مالی" نزد هیلفردینگ و تحقیقات بوخارین "بالاترین درجه‌ی سرمایه‌داری"، یعنی امپریالیسم می‌نامید. وی با توجه به سود ویژه‌ی امپریالیستی و ضعف بورژوازی ملی روسیه، تعمیق و گسترش نظام سرمایه‌داری و تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی در کشور را غیر ممکن می‌دید. در چنین شرایطی، یعنی زمانی که ۹۰٪ مردم یک سرزمین در روستاها زندگی می‌کنند و پرولتاریا به صورت سوژه‌ی خودآگاه در صحنه‌ی سیاسی حضور جدی ندارد، در نتیجه نیاز به یک ابزار برای تصرف قدرت سیاسی و تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی است که از طریق رشد نیروهای مولد به اصطلاح زیربنای مناسب سوسیالیسم به وجود بیاید. لنین این ابزار را حزب سیاسی می‌دانست که به صورت پادگانی و کاملاً مخفی سازمان‌دهی می‌شود. پیداست که یک چنین حزبی نه محصول پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا است و نه یک رابطه‌ی ارگانیک با طبقه‌ی کارگر دارد. البته لنین در آثار سیاسی خود جسته و گریخته از آگاهی نیز صحبت می‌کند، اما منظور وی خودآگاهی کارگران در مضمون مارکسی آن نیست. نزد لنین آگاهی مختص به آن آگاهی حزبی می‌شود که اعضای کمیته‌ی مرکزی با استناد

به حرکت جهانشمول ماتریالیستی و واقعیت به اصطلاح ابژکتیو به آن دست می‌یابند و آنرا جهت گسترش میان کارگران در اختیار فعالان حزبی می‌گذارند. ما این‌جا دوباره با همان "میوه" مذکور، یعنی با شکل مواجه می‌شویم که نسبت به ماهیت و "حرکت واقعی" به کلی از خودبیگانه است. به این ترتیب، کارگران باید متقاعد شوند که تحت تأثیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" سرنوشت آن‌ها رقم خورده و فرجام زیست آن‌ها خواهی نخواهی و به اجبار سوسیالیسم است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با ایدئولوژی بلشویسم مواجه هستیم که با استناد به "ماتریالیسم" متافیزیکی مدعی یک "حرکت مادی" اجتناب‌ناپذیر به سوی سوسیالیسم می‌شود، با یک حزب سیاسی سر و کار داریم که همه‌ی فعالان حزبی را تابع بی‌چون و چرای شناخت استعلائی و فرمان‌های کمیته‌ی مرکزی و رهبری آن می‌کند و با یک فرهنگ سیاسی سر و کار داریم که بنا بر انتقاد لوکاج جهت تحقق اهداف حزبی از ناجورترین ابزارها استفاده می‌کند.^{۳۲} به بیان دیگر، این‌جا بنیان بی‌پرنسپیی محض گذاشته شده است که لنین آنرا با عبارت "تحلیل مشخص از اوضاع مشخص" به بهترین شکل ممکنه موجه می‌کند. به این ترتیب، یک فلسفه‌ی عملی و یک نوع از سازمان‌دهی حزبی به وجود می‌آید که با آن‌ها می‌توان جنبش‌های آنی و خشمگین کارگری را مصادره و تابع فرماندهی حزبی کرد. هر کسی که به این حزب تن نمی‌دهد، با اتهام ضد انقلاب، خائن، آنارشویست، رویزیونیست، اپورتونیست و عامل امپریالیسم مواجه و در لوای ضرورت استقرار دیکتاتوری پرولتاریا قاطعانه سرکوب می‌شود. به بیان دیگر، از درون یک چنین مجموعه‌ای است که موجودات جنایتکاری مانند استالین، مائو و پلپوت رشد می‌کنند. حزب توده‌ی ایران نیز ساخته و پرداخته‌ی همین افکار و نوع سازمان‌دهی است که ابعاد ارتجاعی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را به وجود آورده‌اند. موضوع اصلی این ایدئولوژی موجودیت جهان دوقطبی است که به صورت خیر و شر، یعنی "سوسیالیسم" و امپریالیسم دشمنانه در برابر همدیگر صف آرایی کرده‌اند. به این ترتیب، "احزاب برادر" حزب کمونیست شوروی موظف هستند که سیاست کشور خویش را به سوی همکاری اقتصادی و هماهنگی سیاست خارجی با "اردوگاه سوسیالیستی" برانند و گام به گام به آن نزدیک‌تر شوند که ما پیامدهای آنرا در تاریخ ایران به خوبی مشاهده می‌کنیم. در حالی که حزب توده در میان سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۲ جنبش کارگری را به انحطاط کشید، از قرارداد نفت شمال و از جریان‌های تجزیه‌طلب در آذربایجان و کردستان به نفع شوروی دفاع کرد و در تخطئه و تخریب کابینه‌ی مصدق یک نقش فعال و مؤثر داشت،^{۳۳} اما در دوران قیام بهمن مستقیماً تبدیل به قوای ضد انقلاب شد و به پیروی از "خط امام خمینی" روی آورد. مسئله‌ی حزب توده در این خلاصه نمی‌شود که در دوران قیام بهمن در تمامی شئون از جنایات اسلامیان دفاع کرد بلکه تبدیل به نظریه‌پرداز استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران شد. مصداق این اتهام را ما در "دنیا" می‌یابیم که با عنوان "نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده" در دوران قیام بهمن منتشر می‌شد. برای این‌که خواننده‌ی نقاد با پیامدهای مخرب و ارتجاعی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بهتر آشنا شود، من مقالات "دنیا" را به چهار دسته تقسیم کرده و برخی از آن‌ها را به صورت نمونه مطرح می‌کنم. دسته‌ی اول مقالات به اصطلاح

^{۳۲} Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۷۵): Taktik und Ethik – Politische Aufsätze ۱۹۱۸ – ۱۹۲۰, Jürgen Kammler/Frank Bensele (Hg.), Darmaatsdt/Neuwied

^{۳۳} 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

فلسفی هستند. ما در این مقالات مشخصاً همان چیزی را میبایم که مارکس در تز اول فویرباخ خود به آن انتقاد می‌کند و آن تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم است. برای نمونه احسان طبری در مقاله‌ای با عنوان "دو بینش بزرگ خردگرایانه در تاریخ" و نه با استناد به مارکس بلکه با استناد به انگلس متأخر و لنین میان "جناح معنی‌گرا" و "جناح ماده‌گرا" تفاوت می‌گذارد و به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«زندگی یک روند طبیعی مادی است که بمثابه‌ی مرحله‌ی خاصی از تکامل ماده در جنبش جاویدان آن پدید شده و از جهت ایستائی (یعنی استاتیک) یک ساخت بهم پیوسته و متحدی را به وجود می‌آورد و از جهت پویائی (یعنی دینامیک) قادر به بازسازی خود و ادامه‌ی هستی خود است که خود آن مرحله تحول و تکامل طولانی را گذرانده و می‌گذراند. ارگانیک‌سازنده از جهتی نسبت به محیط پیرامون خود یک جهان در بسته و ثابت است ولی از جهت دیگر، خود جزئی، [یعنی] عنصری از این محیط است و از آن متأثر می‌گردد و بدان وابسته است. مکانیسم این وابستگی را جذب مواد و دفع آن و دمسازگری با محیط نشان می‌دهد. بدینسان وحدت ایستائی و پویائی، وحدت ثبات و تغییر در موجود زنده در سطح بغرنج و عالی منعکس می‌گردد.»^{۳۴}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این همان تعریف از "حرکت ماده" است که ما آن را نزد انگلس متأخر و لنین نیز یافتیم. ما این‌جا دوباره با یک حرکت مادی سر و کار داریم که انگاری بدون دخالت سوژه و بدون آگاهی انسان مسیر منطقی خود را طی می‌کند. به همین دلیل نیز طبری از یک نظام "خلفی ضد امپریالیستی با ایدئولوژی مترقی اسلامی" دفاع می‌کند.^{۳۵} به این معنی که "سوسیالیسم علمی" محصول این حرکت اجتناب ناپذیر مادی است و از آن‌جا که فقط به زیربنا منسوب می‌شود، در نتیجه هیچ تفاوتی ندارد که چه ایدئولوژی بر آن مستقر گشته و تبدیل به روبنای آن گردد. از این بابت طبری از یک طرف، این حرکت مجرد ماتریالیستی را اصیل، بالنده، جاودانی و پیشتاز می‌شمارد و از طرف دیگر، ایده‌آلیسم را اشکال تفکر تصورگرایانه می‌نامد که به گمان وی با واقعیت ارتباطی ندارد.^{۳۶} از این منظر، رابطه‌ی وی نیز با هنر معین می‌شود. به این صورت که نزد طبری هنر تنها زمانی پیشتاز است که این حرکت ماتریالیستی را به صورت واقع‌بینانه بازتاب دهد که ما مضمون آن را در مقاله‌ی وی با عنوان "درباره‌ی برخی مسائل استه-تیک و هنر" در نشریه‌ی "دنیا" به شرح زیر می‌یابیم:

«اسالیپ هنری وسیله‌ی تجسم و تجلی ایده‌آل معین ذوقی و استه‌تیک است. خصلت و سمت این یا آن اسلوب هنری، درجه‌ی امکان و استداد آن برای آن که بتواند زندگی انسان و مناسبات اجتماعی را به صورت تصاویر هنری در آورد به شرایط اجتماعی و تاریخی و روحی تکامل انسان در هر لحظه معین تاریخی و نقش عینی طبقات جامعه بستگی دارد.»^{۳۷}

^{۳۴} طبری، احسان (۱۳۵۸): درباره‌ی دو بینش بزرگ خردگرایانه در تاریخ (بینش ارسطویی و بینش مارکسیستی) در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی سوم، سال اول، دوره‌ی چهارم، آبان ۱۳۵۸، صفحه‌ی ۱۰۴ ادامه، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۱۱

^{۳۵} طبری، احسان (۱۳۵۸): سخنی درباره‌ی انقلاب ایران - یک کوشش مقدماتی برای تحلیل علمی، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی اول، سال اول، دوره‌ی چهارم، مرداد ۱۳۵۸، صفحه‌ی ۱۹

^{۳۶} طبری، احسان (۱۳۵۸): درباره‌ی برخی مسائل استه‌تیک و هنر، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۱۲۳

ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی دوم، سال اول، دوره‌ی چهارم، شهریور و مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۲۴

^{۳۷} همانجا، طبری، احسان (۱۳۵۸): درباره‌ی برخی مسائل استه‌تیک و هنر، ... صفحه‌ی ۱۳۶

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با تعریف رئالیسم روبرو می‌شویم که اصولاً فاقد ابعاد اعتراضی و انتقادی است زیرا تکامل روحی هنرمند این‌جا فقط به این خلاصه می‌شود که عینیت جامعه را بازتاب دهد. اما ما بنا به تجربه و با استناد به مفهوم پراکسیس نزد مارکس می‌دانیم که عینیت، یعنی واقعیت ابژکتیو همواره تحت تأثیر قدرت ذهنی و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم، یعنی سوژکتیو به وجود می‌آید که البته طبقه‌ی کارگر به دلیل هستی متضاد مادی خویش در حال گسست و گذار از آن است. پیداست که هر گونه بازتاب غیر انتقادی در حوزه‌ی سیاست، اقتصاد، حق، فرهنگ و همچنین هنر منجر به تکامل اشکالی می‌شوند که با ماهیت متضادند و در نتیجه تبدیل به همان "میوه‌ی" مذکور می‌شوند که مارکس آن‌را به بند نقد می‌کشد. بنابراین هنر تنها زمانی پیشتاز است که این کشمکش و نبرد واقعی را به صورت اشکال زیبا تجلی دهد. در حالی که در دوران استالین هنر "رئالیسم سوسیالیستی" منجر به توجیه جنایات این دوران می‌شد، طبری از ترویج هنر رئالیسم دفاع می‌کند تا از طریق آن برای نظام جمهوری اسلامی مشروعیت بسازد. به این ترتیب، هنر رئالیسم اسلامی از طریق حزب توده موجه می‌شد و به صورت برنامه‌های تلویزیونی، موزیک، تئاتر و فیلم‌های سینمایی آن ابزار حکومتی را فراهم می‌آورد که اسلامیان فرهنگ جهان‌گریزی مانند خفت، از خودگذشتگی، ایثار و شهادت را تبلیغ کرده و سیاست‌های خود مانند سرکوب و انهدام اپوزیسیون در داخل و صدور "انقلاب اسلامی" و تروریسم در خارج و همچنین جنگ هشت ساله با عراق را موجه کنند. از این منظر رئالیسم یک شکل ایدئولوژیک و ارتجاعی برای توجیه اوضاع موجود به خود می‌گیرد که ما نقد آن‌را تحت مفهوم "صنعت فرهنگ" نزد آدورنو و هورکهایمر نیز می‌یابیم.^{۳۸}

دسته‌ی دوم از مقالات نشریه‌ی "دنیا" مربوط به دین اسلام می‌شوند. در حالی که حزب توده خود را حزب پیشاهنگ و حزب طبقه‌ی کارگر می‌داند و انسان انتظار دارد که یک چنین حزبی در پیروی از اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس "شرط هرگونه نقدی را نقد دین بداند" و از طریق نقد تئوریک و روشنگری مانعی در برابر اسلامیان جهت تحکیم یک نظام دینی در ایران بسازد و یا با در نظر داشتن ترکیب دینی و موجودیت اقلیت‌های مذهبی و فرقه‌های متخاصم اسلامی در کشور، حداقل بیطرف بماند و وحدت کارگران را مختل نسازد، اما حزب توده نه تنها به روشنگری روی نمی‌آورد و وارد مباحث دینی می‌شود بلکه به سفتی و سختی از فرقه‌ی تشیع دوازده امامی جانبداری می‌کند. برای نمونه م. ح. روحانی در مقاله‌ای با عنوان "جان‌گرا‌نهایی که حسین در راه خلق بر کف نهاد" مدعی می‌شود که مارکس از "انقلاب اسلامی" سخن رانده است و به دلیل ممنوعیت رباخواری، تعدیل برده‌داری و رفرم حق زنان ظهور اسلام را ستایش کرده است.^{۳۹}

^{۳۸} Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (۱۹۴۷): *Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente*, Amsterdam, S. ۱۷۵ und

Adorno, Theodor W. (۱۹۷۷): 'Re'sume' über Kulturindustrie, in: *Gesammelte Schriften Band ۱۰ (۱)*, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۷), S. ۳۳۷ff., Frankfurt am Main, S. ۳۳۷f. und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۸): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوزهی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، برلین، صفحه‌ی ۶۵ ادامه

^{۳۹} روحانی م ح (۱۳۵۸): جان‌گرا‌نهایی که حسین در راه خلق بر کف نهاد، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۵۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی چهارم، سال اول، دوره‌ی چهارم، آذر ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۵۷ و ۶۳

نمونه‌ی بعدی مقاله‌ای از احسان طبری با عنوان "زندگی و پیکار علی" است که وی در آن‌جا علی را "شاه مردان" و "مولای متقیان" می‌نامد و پیروزی معنوی و ابدیت افتخارآمیز وی را ستایش می‌کند. اما این حماقت در این‌جا پایان نمی‌یابد زیرا طبری در تداوم سنت تشیع مدعی می‌شود که علی از ابوبکر، عمر و عثمان فاضل‌تر بوده و فقط از آن‌جا که به اصول دموکراسی اعتقاد داشته، به خلافت آن‌ها تن داده است.^{۴۰} اما نگاهی به تاریخ واقعی اسلام پرده از این نیرنگ بر می‌دارد. علی یکی از جنایتکارترین اصحاب محمد محسوب می‌شود که نه تنها بنا به میل وی مخالفانش را به قتل می‌رساند بلکه مهره‌ی اصلی قتل‌عام بنی‌قریظه بود. علی به دلیل خشونت‌ی که بر مردم ایران روا داشت، سرانجام از طریق یک سردار ایرانی به نام بهمن جازویه ترور شد.

نمونه‌ی بعد مقاله‌ای از ر. نامور با عنوان "نگرشی نو از دیدگاه اسلام و تشیع" است که موضوع آن مربوط به بررسی آثار علی شریعتی می‌شود. در این‌جا نیز هیچ چیزی دیده نمی‌شود که بتوان آن‌را به یک حزب پیشرو و کارگری نسبت داد. به این صورت که نه تنها تضاد میان طبقات اجتماعی اصولاً مطرح نمی‌شود بلکه از تفاوت‌های جناحی میان روحانیان است که مقوله‌ی تضاد به اصطلاح متکامل می‌شود. به این صورت که یک جناح از روحانیان ریاکار، مظهر شرک و تریاک توده‌ها نامیده می‌شوند و آن هم به این دلیل که اعضای حزب توده را که البته معتقد به دین اسلام هستند، کمونیست و لامذهب می‌نامند. نامور جناح دیگر از روحانیان را واقعی می‌شمارد زیرا که روح علی در پیکر آن‌ها دمیده و آن‌ها را مظهر توحید کرده و از این بابت، آن‌ها به دنبال برابری و برادری و مبارزه‌ی ضد امپریالیستی هستند که البته نماینده‌ی واقعی آن‌ها آیت‌الله خمینی است.^{۴۱} منظور نامور همین جناح مکتبی از روحانیان، یعنی امثال بهشتی، رفسنجانی، احمد خمینی، خامنه‌ای، خلخالی هستند که ۳ سال پس از قیام بهمن حزب توده را به جرم همکاری اطلاعاتی با شوروی زندانی و تعدادی از آن‌ها را اعدام کردند. ما این‌جا با مسئله‌ی حماقت خودکرده آشنا می‌شویم.

دسته‌ی سوم از مقالات نشریه‌ی "دنیا" مربوط به مسائل اقتصادی کشور می‌شود. ما در "دنیا" با نوشته‌های متعددی مواجه می‌شویم که موضوع اصلی آن‌ها اثبات همگونی سوسیالیسم نوع شوروی با مبانی اسلامی هستند. برای نمونه ف. م. جوانشیر در مقاله‌ی خود با عنوان "اقتصاد اسلامی از دیدگاه آیت‌الله محمود طالقانی" مدعی می‌شود که نظریه‌ی طالقانی در مورد "اقتصاد اسلامی" همان راه رشد غیر سرمایه‌داری است که در شوروی متحقق می‌گردد و انتقاد طالقانی به "سوسیالیسم" به دلیل بی‌اطلاعی وی از اوضاع واقعی در "اردوگاه سوسیالیستی" است و اگر هم احیاناً تفاوتی میان اسلام و سوسیالیسم نوع شوروی بوده باشد، می‌توان آن‌را از طریق اجتهاد زنده بر طرف کرد.^{۴۲}

سده‌ پانزدهم هجری آغاز میشود، در دنیا، نشریه‌ سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۰ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۳

^{۴۰} مقایسه، طبری، احسان (۱۳۵۸): زندگی و پیکار علی، در دنیا، نشریه‌ سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره اول، سال اول، دوره چهارم، مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۴۷، ۵۱

^{۴۱} نامور، ر (۱۳۵۸): نگرشی نو از دیدگاه اسلام و تشیع، در دنیا، نشریه‌ سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۸۰ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره اول، سال اول، دوره چهارم، مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۶، ۸۹، ۹۰

۹۲

^{۴۲} جوانشیر، ف. م (۱۳۵۸): "اقتصاد اسلامی" از دیدگاه آیت‌الله محمود طالقانی، در دنیا، نشریه‌ سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۴ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۴ ادامه

مابقی مقالات اقتصادی "دنیا" به این موضوع خلاصه می‌شوند که از یک طرف، اقتصاد ایران را وابسته به امپریالیسم و صنعت کشور را وارداتی، موتناژی و ناکارآمد جلوه دهند و از طرف دیگر، برای راه رشد غیرسرمایه‌داری و همکاری اقتصادی با بلوک سوسیالیستی تبلیغ کنند. مخرج مشترک تمامی این مقالات صنعت ذوب آهن است که از طریق کارشناسان روسی در اصفهان تأسیس شد. به این معنی که امپریالیسم از روند صنعتی شدن کشور ممانعت می‌کند، در حالی که شوروی با احداث صنایع سنگین در ایران منجر به استقلال کشور می‌شود. بنابراین مقالات اقتصادی نشریه‌ی "دنیا" اصولاً به تضاد نیروهای مولد با مناسبات اجتماعی نظام سرمایه‌داری نمی‌پردازند و هیچ‌گونه نقدی را در مضمون مارکسی آن بر شکل مالکیت، اعتبار قانون ارزش و بردگی کار مزدی در ایران وارد نمی‌آورند.

نمونه‌ی بعدی مقاله‌ی فرامرز خطیری با عنوان "جهانی که در آن زندگی می‌کنیم" است. به نظر ایشان بعد از انقلاب اکتبر یک روندی آغاز شده که به صورت یک ضرورت تاریخی سرانجام به سوسیالیسم نوع شوروی خاتمه می‌یابد. به این صورت که تا کنون یک بخشی از جهان به "اردوگاه سوسیالیستی" (کشورهای پیمان ورشو) پیوسته و کشورهای در حال رشد (ویتنام، کامبوج، سوریه، عراق، الجزایر، مصر) با اتخاذ راه رشد غیرسرمایه‌داری تنها یک گام با آن فاصله دارند. خطیری سپس به این نتیجه می‌رسد که توازن قوا در یک جهان دو قطبی به نفع "اردوگاه سوسیالیستی" دگرگون شده و امپریالیسم به زودی شکست خواهد خورد.^{۴۳} این مقاله را حزب توده زمانی در نشریه‌ی "دنیا" منتشر کرد که چندی نگذشت که از درون بحران‌های اقتصادی و سیاسی شوروی گورباچوف به مقام دبیر کل حزب کمونیست شوروی رسید و با برنامه‌ی پروسترویکا و گلازنوست منجر به فروپاشی کلیت "اردوگاه سوسیالیستی" شد.

دسته‌ی چهارم از مقالات نشریه‌ی "دنیا" مربوط به مسائل سیاسی می‌شود که البته اغلب آن‌ها از طریق دبیر کل حزب توده، نورالدین کیانوری و یا کمیته‌ی مرکزی حزب توده مدون شده‌اند. با استناد به مقالات سیاسی این نشریه فلسفه‌ی سیاسی حزب توده به بهترین وجه ممکنه عریان می‌شود. برای نمونه کیانوری در مقاله‌ای با عنوان "انقلاب بزرگ و شکوهمند میهن ما" خطوط سیاسی این حزب به اصطلاح پیشرو و مدرن را با اسلام به شرح زیر بیان می‌کند:

«برای ما همکاری با نیروهای بالفعل و بالقوه خلق که معتقد به دین اسلام هستند یک مسئله تاکتیکی و گذرا نیست. حزب ما این همکاری را یکی از پایه‌های استراتژی درازمدت خود برای پایان دادن به فرمانروائی رژیم کنونی، استقرار رژیم ملی و دموکراتیک متکی به رأی اکثریت خلق و حرکت بسوی ایجاد پایه‌های جامعه سوسیالیستی و ساختمان جامعه سوسیالیستی گسترش یافته می‌داند.»^{۴۴}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حزب توده نه تنها مشکلی با ایدئولوژی اسلامی ندارد بلکه می‌خواهد با همکاری نیروهای بالقوه‌ی اسلامی پایه‌های دموکراسی و سوسیالیسم را نیز در ایران مستقر سازد. از این بابت، کیانوری از استراتژی حزبی، یعنی تشکیل یک "جبهه‌ی متحد خلق و ضد امپریالیستی به رهبری امام خمینی" پرده بر می‌دارد و از

^{۴۳} خطیری، فرامرز (۱۳۵۸): جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۳۲ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۳۲، ۱۳۴
^{۴۴} کیانوری، ن (۱۳۵۸): انقلاب بزرگ و شکوهمند میهن ما، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره پنج، سال اول، دوره چهارم، آذر ۱۳۵۸، از صفحه‌ی ۸ ادامه، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۶

این منظر تحقق این هدف به تخطئه‌ی تمامی مخالفان حزب توده می‌پردازد. کیانوری حتا کوچک‌ترین ابائی ندارد که بر علیه مخالفان قدیمی حزب توده فتوای اسلامی صادر کند. برای نمونه وی خلیل ملکی، انور خامنه‌ای، فروتن و کشاورز را مرتد و منافق می‌شمارد، در حالی که مسئله‌ی اساسی وی جریان‌های سیاسی هستند که از جبهه‌ی مورد نظر حزب توده دفاع نمی‌کنند و به گمان وی باعث تضعیف حزب توده و "انقلاب اسلامی" شده و در جناح ضد انقلاب قرار می‌گیرند. البته باید این موضوع را نیز در نظر داشت که حزب توده نه تنها تمام و کمال از "دادگاه‌های انقلاب اسلامی" دفاع می‌کرد بلکه شیخ صادق خلخالی جلاد را نیز به عنوان کاندید ریاست جمهوری خود اعلام کرده بود. در این ارتباط می‌توان از چهار جریان متفاوت یاد کرد که کیانوری آن‌ها را در صف ضد انقلاب قرار می‌دهد.

دسته‌ی اول، رنجبران، کومله و حزب دموکرات کردستان هستند که کیانوری آن‌ها را ستون پنجم امپریالیسم و صهیونیسم در کردستان خطاب می‌کند.^{۴۵} دسته‌ی دوم، لیبرال‌های به اصطلاح سازشکار هستند که مانند بازرگان سیاست "گام به گام" را دنبال می‌کنند. برای نمونه کیانوری دولت موقت بازرگان را متهم به تشکیل دوگانگی در قدرت سیاسی می‌کند زیرا با تداوم دادگاه‌های انقلاب مخالف است و انگاری که با عوامل ساواک تدارک ضد انقلاب را می‌بیند که به زودی شاه و "توله‌اش" را به ایران بازگرداند و بر تخت سلطنت بنشاند.^{۴۶} به همین منوال، کیانوری اعضای کابینه-ی بازرگان مانند امیر انتظام، حسن نزیه، سنجابی و مراغه‌ای را جاسوس آمریکا می‌خواند. مصداق اتهامات وی مذاکرات بازرگان، یزدی و چمران با برژنسکی در الجزایر است. به این ترتیب، کیانوری نه تنها نهضت آزادی، جبهه‌ی ملی، حزب جمهوری خلق مسلمان، هواداران آیت‌الله شریعتمداری را لیبرال، عوامل امپریالیسم و ضد انقلاب می‌خواند که انگاری از طریق ساواک، شاپور بختیار، امیر انتظام، پالیزبان و اویسی سازمان‌دهی شده‌اند بلکه درخواست سرکوب قاطعانه‌ی آن‌ها را نیز دارد.^{۴۷} دسته‌ی سوم از مخالفان حزب توده جریان‌های چپی هستند که کیانوری آن‌ها را "چپ‌نماها" و "ترجعه‌های پوک" می‌نامد. از جمله باید از سازمان پیکار، اتحادیه‌ی کمونیست‌ها، سازمان‌های تروتسکیستی، جبهه‌ی دموکراتیک ملی، فداییان هوادار اشرف دهقانی، سازمان راه کارگر و فداییان اقلیت یاد کرد که به گمان حزب توده تحت نفوذ ساواک و در مسیر قهقرا قرار گرفته‌اند. کیانوری در برابر این جریان‌ها واقع‌بینی سازمان فداییان اکثریت را ستایش می‌کند زیرا به گمان وی اکثریتی‌ها نه تنها از مواضع آنارشیستی و مائوئیستی احمدزاده و پویان گسسته‌اند^{۴۸} بلکه به درستی به این نتیجه رسیده‌اند که جهان در حال عبور از سرمایه‌داری به سوی سوسیالیسم نوع شوروی است.^{۴۹} دسته‌ی چهارم شامل

^{۴۵} کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دشمنان و مخالفان حزب توده ایران همانجا، صفحه‌ی ۱۳

^{۴۶} کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): سی و هشت سال مبارزه پیگیر در راه استقلال ملی، آزادی و حقوق زحمتکشان، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۵ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۲، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۹ ادامه و ۱۱

^{۴۷} کیانوری، نورالدین (۱۳۵۸): دشواری‌ها و راه‌های چیره شدن بر آن‌ها، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران،

صفحه‌ی ۶ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره شش، سال اول، دوره چهارم، اسفند ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۸

^{۴۸} کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دشمنان و مخالفان حزب توده ایران، ریشه‌های اجتماعی و انگیزه‌هایشان، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۵، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۲، ۱۵ ادامه، ۱۷

^{۴۹} کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دوستان و دشمنان انقلاب، (یک بررسی کوتاه از دیدگان طبقاتی)، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک

کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۳، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۲۵

زمینداران و ساواکی‌ها می‌شود که بنا به تحلیل کیانوری با شعارهای اسلام آمریکایی به حزب توده حمله می‌کنند. این دسته‌ی آخری نیز از طریق بختیارها، ازهارها، پالیزبان‌ها هدایت می‌شوند. کیانوری در برابر این دسته، روحانیان مبارز و ضد امپریالیست را قرار می‌هد و مدعی است که آن‌ها بر خلاف "وعاظ السلاطین"، یعنی آیت‌الله شریعتمداری مدافع حقوق مستضعفین هستند.^{۵۰} از منظر حزب توده جمهوری اسلامی ایران باید از تجربیات انقلاب کوبا بیاموزد و از آن‌ها برای اهداف داخلی و سیاست خارجی خود بهره برداری کند. به این صورت که دولت انقلابی کوبا از یک طرف، اپوزیسیون را قاطعانه قلع و قمع و از طرف دیگر، با حمایت سیاسی و کمک‌های اقتصادی شوروی و کشورهای "اردوگاه سوسیالیستی" در برابر امپریالیسم ایستادگی کرد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حزب توده از یک انرژی فوق‌العاده‌ی جنایی بهره‌مند است. پیداست که مسئله‌ی این حزب را نه می‌توان به خطاهای فردی دبیر کل آن نسبت داد و نه محدود به همکاری اطلاعاتی با نظام جمهوری اسلامی ایران کرد. شاید طرح یک نمونه مشخص ما را تا اندازه‌ی بیشتری با روش فعالیت سیاسی این حزب آشنا کند. به این صورت که در تاریخ ۱۱ اردیبهشت ۱۳۶۰ فعالان جنبش کارگری برای بزرگداشت اول ماه مه در برخی از نقاط تهران به خیابان آمدند که البته از طریق کمیته‌های اسلامی و پاسدارها به شدت سرکوب شدند. در همین روز سازمان فداییان اکثریت مراسمی را تدارک دیده بود که با همکاری چماق‌داران خانه‌ی کارگر، جنبش کارگری را معطوف به مبارزه‌ی ضد امپریالیستی با آمریکا کرده و در برابر نظام به انفعال بکشد. سخنران اصلی این مراسم آقای فرخ نگهدار مشهور بود. بنا به شواهد عینی بعد از شروع مراسم هواداران حزب جمهوری اسلامی با شعار "حزب فقط حزب‌الله، رهبر فقط روح‌الله" به مردم حمله کردند و با پرتاب مواد انفجاری تعداد کثیری را زخمی و چند تن را نیز به قتل رساندند. حزب توده اما گزارشی را به این شرح از این ماجرا ارائه می‌دهد که در واقعیت پرده از ذات مخرب، مرتجع و ضد انقلابی‌اش بر می‌دارد:

«صبح روز ۱۱ اردیبهشت مائوئیست‌های آمریکائی "پیکار" و چپ‌روهای اقلیت کوشیدند بخشی از شهر را به تشنج بکشند. اما از آنجا که این گروهک‌ها دارای نیروئی نیستند، با همه‌ی سعی راست افراطی از جانب مقابل، تشنج وسعت نگرفت. ضد انقلاب برای جبران این شکست همه‌ی نیروی خود را علیه مراسم فدائیان بسیج کرد. از آنجا که اولین مراسم قانونی فدائیان اکثریت برگزار می‌شد و رادیو و تلویزیون هم آن را اعلام کرده بود. بر هم زدن این مراسم برای لطمه زدن به حیثیت دولت و اثبات این امر که گویا دولت قادر به استقرار قانون و امنیت نیست، برای ضد انقلاب اهمیت فراوانی داشت. با آغاز مراسم، ضد انقلاب سازمان داده شده متشکل از ساواکی‌ها، رنجبری‌ها، پیکاری‌ها و عناصر قشری زیر شعار "حزب فقط حزب‌الله" حمله‌ی بی سابقه‌ای را به جمعیت آغاز کرد. حملات چند بار توسط پاسداران دفع شد، اما با پرتاب سه راهی به میان جمعیت که سبب قتل دو نفر و مجروح شدن عدده‌ی زیادی شد مراسم به هم خورد.»^{۵۱}

^{۵۰} همانجا، صفحه‌ی ۱۳

^{۵۱} خراسانی، فاطمه (۱۳۶۰): رویدادهای ایران، در دنیا، نشریه‌ی ماهنامه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۱۸۲ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی ۲، سال سوم، دوره‌ی چهارم، ۱۳۶۰، انتشارات حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۱۸۳ ادامه

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حزب توده این‌جا سازمان‌های چپ را به صورت ضد انقلاب به نظام جمهوری اسلامی ایران معرفی می‌کند و در واقعیت در جنایات این رژیم مستقیماً شریک است. موضوع این بیانیه و دیگر مقالات نشریه‌ی "دنیا" توجیه ایدئولوژیک و تدارک یک استبداد بلامنازه به رهبری خمینی در ایران است که شاید در آینده فرجی حاصل شده و جمهوری اسلامی ایران در یک نظام دو قطبی به سوی اتحاد جماهیر شوروی سمت بگیرد.

نتیجه:

موضوع اصلی این نوشته طرح این مسئله است که چگونه تئوری انتقادی و انقلابی مارکس که جهت فراروی از نظام سرمایه‌داری و رهایی انسان متکامل شده است، با استناد به آثار انگلس متأخر به صورت ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در می‌آید و در ایران تبدیل به تئوری ضد انقلاب می‌شود. به این صورت که بنا به این ایدئولوژی غیر مارکسی و منحط، انگاری که فقط زیربنا مهم است و هیچ اشکالی در روبنای دینی دیده نمی‌شود. ما این‌جا دیگر نه با حزب توده به عنوان حزب پیشاهنگ و طبقه‌ی کارگر بلکه با افیون توده سر و کار داریم. یعنی فارغ از اتهامات اطلاعاتی که به حزب توده وارد می‌آید، این حزب از طریق فعالیت سیستماتیک تئوریک یک سری آخوند جانی و جاهل را بر گرده‌ی مردم و طبقه‌ی کارگر ایران سوار کرده است که شاید در یک جهان دو قطبی چند تا امتیاز برای شوروی بگیرد. پیداست مسئله‌ی یک چنین حزبی نه سیاسی بلکه جنایی و قضایی است. به بیان دیگر، حزب توده به علت همکاری سیستماتیک با نظام جمهوری اسلامی نیز مانند سرکردگان این نظام متهم به جنایت علیه بشریت است. در زبان آلمانی برای این‌گونه جرائم یک مفهوم حقوقی مانند "مجرم میز تحریری" تدارک دیده شده است^{۵۲} که معنی آن این است که یک نفر نه مستقیماً بلکه غیر مستقیم و از طریق فعالیت نوشتاری و تئوریک در جنایت علیه بشریت شرکت کرده است.

البته بعد از این‌که اپوزیسیون در ایران قاطعانه سرکوب و جمهوری اسلامی به رهبری خمینی تثبیت شد، نوبت به حزب توده رسید. اما زندانی شدن و اعدام برخی از اعضای حزب توده نه مصداق بیگناهی و برائت آن‌ها بلکه نشانه‌ی حماقت - خودکرده آن‌ها است. بخصوص به این دلیل که فعالان حزب توده فعالیت گذشته‌ی خود را ادامه می‌دهند. اگر قبلاً دنبال تشکیل "جبهه‌ی متحد خلق و ضد امپریالیستی به رهبری خمینی" بودند، هم‌اکنون هوادار تشکیل "جبهه‌ی واحد ضد دیکتاتوری" شده‌اند. سیاست آن‌ها هم‌چون گذشته بر این مبنا است که اگر گشایشی در نظام جمهوری اسلامی به وجود آمد، با حمایت اصلاح‌طلبان حکومتی وارد دستگاه دولتی شوند و از یک طرف، به بهانه‌ی آشتی ملی و نفی خشونت برای خودشان و سران نظام جمهوری اسلامی حکم عفو عمومی صادر کنند و از طرف دیگر، سر جریان‌های انقلابی و سرنگون طلب را به بهانه‌ی مبارزه بر علیه عوامل خشونت زیر آب کنند. به بیان دیگر، حزب توده هنوز به صورت قوای بالقوه‌ی ضد انقلاب فعال و پابرجا است.

بنابراین مسئله‌ی عمده‌ی این نوشته ارشاد اعضای حزب توده و سازمان فداییان اکثریت نیست. موضوع اصلی بر سر این موضوع است که حزب توده از طریق مکتوباتش اندیشه‌ی سیاسی مابقی جریان‌های چپ در ایران را نیز به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم آکنده کرده است. از این بابت، مابقی جریان‌ها چپ سیاسی نیز کودکان بی گناه همین حزب توده

^{۵۲} Schreibtischtäter

محسوب می‌شوند و تا زمانی که بر بحران تئوریک خویش فائق نیایند، حزب توده قادر است که آنها را به انفعال سیاسی و کشتارگاه طبقه‌ی حاکم بکشد.

ادامه دارد!

منابع:

- Adorno, Theodor W. (۱۹۷۷): Re'sume' über Kulturindustrie, in: Gesammelte Schriften Band ۱۰ (۱), Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۷), S. ۳۳۷ff., Frankfurt am Main
- Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff., Frankfurt am Main
- Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Engels an Eduard Bernstein in Zürich – London, ۲/۳ Nov. ۱۸۸۲, Briefe, in: MEW, Bd. ۳۵, S. ۳۸۶f., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Düring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost),
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost)
- Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München
- Heinrich, Michael (۲۰۰۵): Kritik der politischen Ökonomie – Eine Einführung, ۴. Auflage, Stuttgart
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (۱۹۴۷): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, Amesterdam
- Lenin, W. I (۱۹۶۴): Materialismus und Emperiokritizismus, Berlin (ost)
- Lukacs, Georg (۱۹۷۵): Taktik und Ethik – Politische Aufsätze ۱۹۱۸ – ۱۹۲۰, Jürgen Kammler/Frank Benseler (Hg.), Darmaatsdt/Neuwied
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie – Oder die kritik der kritischen Kritik, in: MEW, Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie – Kritik der neuesten deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (Ost)
- Pannekoek, Anton (۱۹۶۹): Lenin als Philosoph, Alfred Schmidt (Hg.), Frankfurt am Main
- Plechanow, Georgi, W. (۱۹۷۳): Die Grundprobleme des Marxismus, D. Rjazanow (Hg.), Übersetzt von Karl Schmückle, in: archiv – drucke ۴, Berlin (west)
- Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main
- Schmidt-Kowarzik, Wolfriedrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München

- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، 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، صفحه‌ی ۱۲۱ ادامه، برلین
- طبری، احسان (۱۳۵۸): درباره‌ی دو بینش بزرگ خرد گرایانه در تاریخ (بینش ارسطویی و بینش مارکسیستی) در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی سوم، سال اول، دوره‌ی چهارم، آبان ۱۳۵۸، صفحه‌ی ۱۰۴ ادامه، انتشارات حزب توده
- طبری، احسان (۱۳۵۸): سخنی درباره‌ی انقلاب ایران - یک کوشش مقدماتی برای تحلیل علمی، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی اول، سال اول، دوره‌ی چهارم، مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده
- طبری، احسان (۱۳۵۸): درباره‌ی برخی مسائل استه‌تیک و هنر، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۱۲۳ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی دوم، سال اول، دوره‌ی چهارم، شهریور و مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده
- روحانی م ح (۱۳۵۸): جان گرانبهایی که حسین در راه خلق بر کف نهاد، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۵۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی چهارم، سال اول، دوره‌ی چهارم، آذر ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران
- سده‌ی پانزدهم هجری آغاز میشود، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۱۰ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی سوم، سال اول، دوره‌ی چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۳
- طبری، احسان (۱۳۵۸): زندگی و پیکار علی، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی اول، سال اول، دوره‌ی چهارم، مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده‌ی ایران
- نامور، ر (۱۳۵۸): نگرشی نو از دیدگاه اسلام و تشیع، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۸۰ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی اول، سال اول، دوره‌ی چهارم، مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده‌ی ایران
- جوانشیر، ف . م (۱۳۵۸): "اقتصاد اسلامی" از دیدگاه آیت‌الله محمود طالقانی، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۱۴ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی سوم، سال اول، دوره‌ی چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده
- خطیری، فرامرز (۱۳۵۸): جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۱۳۲ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی سوم، سال اول، دوره‌ی چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده
- کیانوری، ن (۱۳۵۸): انقلاب بزرگ و شکوهمند میهن ما، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی پنج، سال اول، دوره‌ی چهارم، آذر ۱۳۵۸، از صفحه‌ی ۸ ادامه، انتشارات حزب توده‌ی ایران
- کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): سی و هشت سال مبارزه‌ی پیگیر در راه استقلال ملی، آزادی و حقوق زحمتکشان، در دنیا، نشریه‌ی ماهنامه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۵ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی ۲، سال دوم، دوره‌ی چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده‌ی ایران
- کیانوری، نورالدین (۱۳۵۸): دشواری‌ها و راه‌های چیره شدن بر آن‌ها، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۶ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی شش، سال اول، دوره‌ی چهارم، اسفند ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده‌ی ایران

کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دشمنان و مخالفان حزب توده ایران، ریشه‌های اجتماعی و انگیزه‌هایشان، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۵، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران

کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دوستان و دشمنان انقلاب، (یک بررسی کوتاه از دیدگان طبقاتی)، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۳، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران

خراسانی، فاطمه (۱۳۶۰): رویدادهای ایران، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۸۲ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۲، سال سوم، دوره چهارم، ۱۳۶۰، انتشارات حزب توده ایران

مهرگان، حیدر (۱۳۵۸): ما و دیدگاه‌های نو در جنبش چپ ایران - اسلوب مارکسیست‌ها و اسلوب آنها، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۸۱ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره چهارم، سال اول، دوره چهارم، آذر ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران