

ایمان و اندیشه - فعالیت سیاسی در پرتو آته‌ئیسم کارل مارکس^۱

فرشید فریدونی

گرامشی به درستی از آن مفاهیم و ضرب‌المثل‌هایی که درک روزمره را سامان می‌دهند و از طریق زبان روزمره بیان می‌شوند، به صورت موزه‌ی تاریخی و فرهنگی یک ملت یاد می‌کند.^۲ یکی از عبارات‌های رایج در زبان فارسی "خلایق هر چه لایق" است که معنی زخم زبان دارد و به بهترین وجه ممکنه بر این موضوع تأکید می‌کند که اوضاع مردم معاصر ایران محصول فعالیت آگاه خود آن‌ها، یعنی خودکرده است. به این معنی که نظام جمهوری اسلامی یک پدیده‌ی فلسفی - تاریخی و محصول پراکسیس مولد و شکست نبرد طبقاتی در ایران است. مصداق این موضوع را می‌توان با یک نگاهی اجمالی به تاریخ ایران و اسلام به خوبی یافت. به این صورت که از بدو حاکمیت اسلام بر کشور بخشی از مردم ایران در برابر دولت مرکزی به مقاومت برخاستند، در حالی که قشری از طبقه‌ی حاکم جهت حفظ منافع مادی و جایگاه اجتماعی خویش بلافاصله با حاکمان اسلامی هم‌دست و در سرکوب مردم ایران سهیم شد. از جمله باید از سلحشورانی مانند: پیروز نهاوندی (ابو لؤلؤ)، بهزاد همدانی و بهمن جازویه (ابن ملجم) یاد کرد که خلفای مسلمانان مانند عمر بن خطاب، عثمان بن عفن و علی بن ابی‌طالب را به عنوان حاکمان بیگانه و بی رحم به هلاکت رساندند. در حالی که قشون خلافت اسلامی مردم بی دفاع ایران را به خاک و خون می‌کشیدند، زنان و جوانان سرزمین را به بازار برده‌داری منتقل می‌کردند و از طریق باج و جزیه دهقانان و پیشه‌وران ایرانی را به فقر و سیه‌روزی می‌کشاندند، طبقه‌ی حاکم ایرانی تبار در این جنایات شرکت داشت و به عنوان دبیر، ندیم، حسابدار، مترجم، مرزبان و از جمله فقیه در خدمت خلیفه‌ی مسلمانان بود. چندی نگذشت که فقهای ایرانی تبار از قاریان عرب تبار قرآن چنان پیشی گرفتند که تبدیل به نظریه‌پردازان و مدافعان خلافت اسلامی شدند. در این ارتباط ابن خلدون از یکی از عجایب تاریخ سخن می‌گوید زیرا با وجودی که اسلام در عربستان ظهور کرده و قرآن به زبان عربی نازل شده است، اما از ۱۶ تن فقهای عالی‌رتبه‌ی خلافت امویان ۱۴ نفرشان ایرانی تبار بوده‌اند. همین دو رشته‌ی اصلی فقه اسلامی، یعنی فقه باطنی و فقه ظاهری نیز از طریق فقه‌های ایرانی - تبار متکامل شده‌اند. در حالی که بنیان فقه باطنی در مکتب حسن بصری و از طریق طلبه‌های ایرانی تبارش مانند: واصل بن عطا و عمرو بن عبید گذاشته شده است، ابو حنیفه خراسانی بنیان‌گذار فقه ظاهری محسوب می‌شود.

دلیل تمایل طبقه‌ی حاکم ایرانی تبار به فقه اسلامی نه به این دلیل که به اسلام یک زیبت انسانی و منطق عقلانی دهد بلکه فقط به این دلیل بود که به یک ایدئولوژی دولتی و ابزار حکومتی مناسب جهت تحمیق و سرکوب فرودستان جامعه دست یافته بود و انگیزه‌ی تطبیق آن‌را با شرایط اقلیمی سرزمین پهناور ایران را داشت. به این صورت که دیگر مانند دوران پیش از اسلام ضروری نبود که نظریه‌پرداز دولتی با رجوع به کشمکش سپهری میان سپند مینیو (اندیشه‌ی افزاینده) و انگره مینیو (اندیشه‌ی کاهنده)، برای شاهنشاه به عنوان مظهر "اندیشه‌ی افزاینده"، "فره‌ی ایزدی" بسازد و

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "دولت دینی و جنبش لائسیسته در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۱۸ ژانویه ۲۰۱۵ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

^۲ مقایسه، فریدونی، فرشید، (۲۰۰۶): زبان دینی و سلطه‌ی طبقاتی - نقدی بر گفتمان "مارکسیست‌های ایرانی" پیرامون نقش "اسلام و سیاست"، در آرمان و اندیشه، جلد دوم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین

مقبولیت این جهانی حاکمیت را برای فرودستان جامعه موجه کنند. در اسلام و بنا بر قرآن فرمانروا، خلیفه‌ی الله محسوب می‌شود که اجرای شریعت و تحقق اراده‌ی الله برای تشکیل امت اسلامی (دارالاسلام) و کشورگشایی (دارالحرب) به وی واگذار شده و خلیفه بدون پاسخگویی به بندگان الله از مشروعیت دینی برخوردار است. بنابراین با ورود اسلام به ایران آن بحران ایدئولوژیک که طبقه‌ی حاکم از بدو استقرار شاهنشاهی هخامنشی با آن روبرو بود، ظاهراً پایان یافت. به همین دلیل هم، طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار با وجود آن خشونت‌ی که اعراب مسلمان بر ایرانیان روا می‌داشتند، به اسلام گروید و بندگی الله و خلیفه‌ی الله را پذیرفت و تبلیغ و نظریه‌پردازی در این راستا را آغاز کرد.^۳

ما همین سرگذشت غم‌انگیز تاریخی را در دوران معاصر نیز تجربه می‌کنیم. در حالی که سلحشورانی مانند برادران کاووسی‌فر و برادران مرادی قضاات شرع را به صورت نماد یک حاکمیت غیر و بی رحم به هلاکت می‌رسانند، در حالی که انبوهی از فعالان سیاسی و محققان علوم انسانی و فلسفه در نبرد با ایدئولوژی منحنط و ارتجاعی اسلامی هستند و به نقد تئوریک دین و روشنگری می‌پردازند، اما طبقه‌ی حاکم ایرانی با وجود ۱۴۰۰ سال خشونت اسلامی بر مردم این سرزمین حاضر نیست که از اسلام دست بشوید. برای نمونه آقای ادیب برومند، رئیس شورای مرکزی جبهه‌ی ملی، "تشیع را از ارکان مهم ملیت ایرانی" می‌خواند. اتحاد جمهوری خواهان تبعیدی و به اصطلاح سکولار، گوش به فرمان حزب مشارکت اسلامی در ایران است که برنامه‌اش تحقق بی چون و چرای قانون اساسی جمهوری اسلامی می‌باشد. هم-زمان جمهوری خواهان دموکراتیک و لائیک در ائتلاف سیاسی با مجامع اسلامی هستند که تحت نظر ابوالحسن بنی صدر سازمان‌دهی شده‌اند. صرف نظر از آن جنایاتی که این فرد شخصاً بر مردم ایران روا داشته است، وی خود را با افتخار مهندس جمهوری اسلامی و مبتکر قانون اساسی آن می‌خواند. این‌جا منظور همان مانیفست اسلامیان است که حدود چهار دهه مسبب سیه‌روزی مردم ایران می‌شود. اما از همه‌ی این جریان‌ها بی‌پرنسیپ‌تر "سبزه‌های سکولار" است. بنا به گفته‌ی سخن‌گوی این جریان، اسماعیل نوری علاء، سکولاریسم به این معنی است که حتی یک آخوند که به مقام ریاست جمهوری می‌رسد، قرآن را کنار می‌گذارد و با کتاب قانون اساسی وارد دفتر کار خود می‌شود. این‌طور که به نظر می‌رسد، ایشان یا فاقد دانش سیاسی و تاریخی است و یا انسان‌ها را نادان می‌شمارد. به این دلیل که حزب فاشیست ایتالیا و حزب ناسیونال سوسیالیست آلمان هم با انتخابات آزاد به مجلس راه یافتند و موسولینی و هیتلر نیز با رأی اکثریت مجلس به مقام ریاست جمهوری ایتالیا و صدراعظمی آلمان رسیدند. منتها بعد از کسب قدرت سیاسی بود که این احزاب فاشیستی با اتکا به یک اقلیت بسیار خشن اپوزیسیون را به کلی منهدم کردند. ما همین تمایلات را در دوران معاصر در ترکیه نیز مشاهده می‌کنیم. در حالی که حزب اسلامی "عدالت و توسعه" از طریق انتخابات آزاد به قدرت رسید، اما همواره در صدد توخالی کردن دولت لائیک ترکیه و احیای خلافت اسلامی عثمانیان است. به این صورت که این حزب نه تنها قانون اساسی کشور را تغییر داده و با دگرگونی سیستم پارلمانی، اردوغان را به مقام سلطان ترکیه رسانده بلکه با تدارک یک کودتای ساختگی عملاً اپوزیسیون را منهدم کرده است.

^۳ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین

بنابراین این‌جا اصولاً موضوع نه بر سر قانون اساسی سکولار و یا دینی بلکه بر سر اسلام به عنوان یک ابزار مناسب حکومتی جهت تحمیل انبوه مردم و سرکوب و خذف مخالفان است. از این بابت تردیدی نیست که طبقه‌ی حاکم و محافظه‌کار ایرانی هیچ‌گاه از اسلام و ساختار روحانیت دست نخواهد شست. پیداست که اگر این جریان‌های مذکور بعد از سرنگونی نظام جمهوری اسلامی دست بالا را بگیرند، بدون تردید با تفسیر دیگری از دین اقدام به احیای اسلام و بازسازی دستگاه آخوندی خواهند کرد. بنابراین مسئله‌ی این نوشته نیز نقد تفکر و فلسفه‌ی سیاسی جریان‌های محافظه-کار در ایران نیست زیرا تاریخ فرهنگی آن‌ها اصولاً با رهایی انسان در تضاد است. به بیان دیگر، مقصود این نوشته آن جریان‌های سیاسی هستند که دغدغه‌ی رهایی انسان را دارند و باید طبعاً به کلی از دین و بخصوص از اسلام دست بشویند. این‌جا منظور جریان‌های کارگری، کمونیستی و سوسیالیستی هستند که تحت تأثیر "مارکسیسم ایرانی" فعالیت می‌کنند. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل توضیح دادم، "مارکسیسم ایرانی" محصول خطای فلسفی انگلس متأخر است که به صورت ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در شوروی متکامل و از طریق حزب توده در ایران رواج یافته است. ما این‌جا از یک طرف با "ماتریالیسم" متافیزیکی و غیر مارکسی مواجه هستیم که روند تاریخ به سوی سوسیالیسم را اجتناب‌ناپذیر می‌شمارد و از طرف دیگر، با آن بستر مشترک تاریخی و فرهنگی سر و کار داریم که معطوف به دست تقدیر است و فرجام زیست بشری را از پیش معین شده می‌داند. از آن‌جا که همه‌ی طبقات اجتماعی تحت تأثیر یک تاریخ فرهنگی مشترک تربیت و در جامعه ادغام می‌شوند و از آن‌جا که این انسان اجتماعی است که بنا بر مناسبات متضاد جامعه، دین و خدای خود را می‌آفریند و نه بر عکس، در نتیجه هر کسی نیز بنا بر تعلق خاطر خود از دین ابزار حکومتی و یا ابزار مبارزاتی می‌سازد. برای نمونه می‌توان به نقش علی بن ابی‌طالب در تاریخ فرهنگی ایران و افکار عمومی شیعیان مسلمان رجوع کرد. در حالی که آیت‌الله خمینی شرکت علی در قتل عام یهودیان بنی‌القریضه را به عنوان مثال جهت توجیه اعدام فعالان سیاسی و انهدام اپوزیسیون مطرح می‌کرد، زنده یاد خسرو گل‌سرخ‌ی در دادگاه نظامی شاهنشاهی مدعی بود که از "عدل مولا علی به سوسیالیسم" رسیده است. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، گل‌سرخ‌ی نه از نقد عدالت نزد علی بلکه مستقیماً از عدل علی بوده که به سوسیالیسم رسیده است.

البته ما از این مثال‌ها در میان ایرانیان چپ به وفور داریم و به جرأت می‌توان گفت که تنها یک اقلیت بسیار کوچک از خانواده‌های مدرن و سکولار بود که در دوران قیام بهمن کمونیست شد. این‌جا منظور فقط مداح، اعضای سابق دسته‌های سینه‌زنی و یا فرزندان خانواده‌های سنتی و روحانیان نیستند زیرا برخی از طلبه‌های حوزه‌ی علمیه نیز به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم ایمان آوردند و مدافع سوسیالیسم شدند. پیداست که آن سوسیالیسم که مد نظر انسان‌های سنتی و دینی است، با سوسیالیسمی که مارکس به صورت "علم مثبت" متکامل کرده است، نمی‌تواند مشابه بوده باشد.^۴ به این صورت که مارکس علم سوسیالیسم را از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی سه پروژه‌ی جهان مدرن مانند: فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی، سیاست انقلابی فرانسوی و اقتصاد کلاسیک انگلیسی متکامل کرده و تاریخ رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را در تئوری انتقادی و انقلابی خود ادغام کرده است. به بیان دیگر، ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس محصول "حرکت واقعی" از جهان مدرن است که در تضاد عریان با تاریخ و فرهنگ اسلامی ایرانیان قرار دارد.

^۴ Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (1966): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. 3, S. Berlin (Ost), S. 27

با در نظر داشتن بستر تاریخی و فرهنگی ایرانیان، "مارکسیست‌های ایرانی" را می‌توان کلاً در دو طیف متفاوت متمایز کرد. طیف اول به صورت عریان دین‌خو و اسلام‌زده است. این طیف شامل تمامی جریان‌های سیاسی می‌شود که در پرتو ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم فعالیت می‌کنند که البته حزب توده در رأس آن‌ها قرار دارد. این‌جا منظور به غیر از حزب توده، مابقی جریان‌های موسوم به خط دو، سه و چهار هستند که در فرقه‌های لنینی، استالینی، تروتسکیستی، مائوئیستی، فدایی، پیکاری و راه کارگری فعالیت می‌کنند. پیداست که منظور این نوشته، هم‌کاسه کردن این جریان‌ها نیست زیرا فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها با همدیگر تفاوت دارد. در حالی که جناح نخبه‌گرای این طیف، یعنی حزب توده و سازمان فداییان اکثریت در دوران قیام بهمن به "پیروی از خط امام خمینی" روی آورد، جناح آرمان‌گرای آن پس از سپری کردن دوران توهم، عملاً از ماهیت طبقاتی - جنسیتی نظام جمهوری اسلامی آگاه شد و در برابر آن ایستاد.

با در نظر داشتن این تفاوت‌های سیاسی، اما وجوه مشترک جریان‌ها مذکور تعلق آن‌ها را به این طیف موجه می‌کند. شاخص این طیف این است که پس از گذشت حدود چهار دهه از قیام بهمن و تجربه با حکومت اسلامی هنوز در تقابل با دین اسلام یک فرهنگ مدرن و سکولار را متکامل نکرده و از این بابت، هیچ تضاد فرهنگی میان خود با دستگاه آخوندی مشاهده نمی‌کند. با وجودی که اغلب جریان‌های این طیف از منظر مبارزات ضد امپریالیستی و ضد صهیونیستی مدافع روحانیان بودند و به نقش رهبری آن‌ها در دوران قیام بهمن هیچ نقدی نداشتند، اما استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران را نه محصول فعالیت خود بلکه به توطئه‌ی امپریالیسم نسبت می‌دهند. با وجودی که نقش مخرب، مرتجع و متعرض اسلام در تاریخ ایران و فلسفه‌ی سیاسی مصلحت‌گرایی شیعیان به درستی به بند نقد درون-ذاتی کشیده و در اختیار عموم قرار گرفته است،^۵ اما این جریان‌ها هنوز به دنبال تفسیر مناسب از اسلام و آخوند خوب می‌گردند. در حالی که در دوران قیام بهمن حزب توده روحانیان را در جناح حجتی و مکتبی متمایز و از قشر مکتبی به عنوان پیشرو و به اصطلاح ضد امپریالیست دفاع می‌کرد، هم اکنون مسئله‌ی این طیف با اسلام تبدیل به تمایز میان آخوند خوب و آخوند بد شده است. انگاری که خمینی یک آخوند بد و منتظری یک آخوند خوب بوده است که باید به مناسبت مرگش اعلام عزاداری کرد. اما به مراتب مصیبت بارتر توهم به جناح به اصطلاح اصلاح طلب جمهوری اسلامی است که تفکر این جریان‌ها و تحلیل‌های سیاسی آن‌ها را مشروب و دین‌خویی آن‌ها را عریان تر از گذشته می‌سازد. بنابراین اتفاقی نیست که جریان‌های این طیف نه خودشان در پروژه‌ی روشنگری شرکت می‌کنند و نه اصولاً برای نقد دین کوچک‌ترین ارزشی قائل هستند. به این دلیل که به گمان آن‌ها روشنگری از یک طرف، مردم مسلمان را می‌رنجاند و از طرف دیگر، انقلاب سوسیالیستی نیازی به مبارزه با دین و روشنگری افکار عمومی ندارد زیرا تحت تأثیر قانون به اصطلاح جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" به صورت خودبخودی و اجتناب ناپذیر به وقوع می‌پیوندد. از این بابت، اسلام را نه تنها دین مردم لگدمال شده می‌خوانند بلکه در فکر سازمان‌دهی کارگران مسلمان نیز هستند. انگاری که هنوز از تجربیات جنبش کارگری در دوران قیام بهمن نیاموخته‌اند و نمی‌دانند که اسلام میان زن و مرد، کافر و مسلمان، شیعه و سنی و غیره تمیز می‌دهد و پیداست که وحدت طبقه‌ی کارگر را مختل می‌سازد. افزون بر این خطاهای فرهنگی، نزد این طیف دین اسلام هم‌چون گذشته یک ایدئولوژی مناسب برای بسیج توده‌ها در مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و ضد

^۵ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین

صهیونیستی محسوب می‌شود که البته خلق‌های فلسطین و لبنان (سازمان حماس و حزب الله) به اصطلاح فعلاً در رأس آن قرار دارند. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با مواضع مشترک این طیف با سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران مواجه می‌شویم. بنابراین اتفاقی نیست که هرگاه که کشمکش آمریکا با جمهوری اسلامی شدت می‌گیرد، اغلب جریان‌های این طیف به بهانه‌ی ممانعت از فشار اقتصادی بر مردم، دوباره به دامن آخوند جماعت باز می‌گردند و با صدور بیانیه از جمهوری اسلامی دفاع می‌کنند. انگاری که با رفع بایکوت‌ها حقوق معوقه‌ی کارگران پرداخت و سیاست اشتغال‌زایی دولت اسلامی با موفقیت روبرو می‌شود و شکوفایی اقتصادی و رفاه عمومی را به بار می‌آورد.

طیف دوم از "مارکسیست‌های ایرانی" نه عریان بلکه پوشیده دین‌خو و اسلام‌زده است. این طیف شامل اشکال متفاوت کمونیسم و سوسیالیسم کارگری می‌شود که البته حزب کمونیست کارگری در رأس آن‌ها قرار دارد. جریان‌های این طیف بر خلاف طیف اول تضاد فرهنگی خود با اسلام را به خوبی کشف کرده‌اند. در حالی که جمهوری اسلامی حجاب اجباری را بر زنان ایرانی تحمیل کرده، حزب کمونیست کارگری عکس‌های برهنه‌ی بانوان خود را منتشر و به صورت تقویم به بازار عرضه می‌کند. در حالی که بنا بر شریعت اسلام مجازات ارتداد مرگ است، اعضای این حزب کانون "اکس مسلم" را تأسیس کرده‌اند که مسلمانان را به خروج از دین اسلام تشویق کنند. در حالی که اسلامیان با استناد به مقدسات دینی خود از عموم می‌خواهند که به عقاید آن‌ها احترام بگذارند، جریان‌های این طیف در برنامه‌های تلویزیونی خود علناً به اسلام فحش می‌دهند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد این طیف با مواضع بسیار رادیکالی در برابر دین اسلام مواجه می‌شویم. اما از آن‌جا که جریان‌های این طیف نیز مانند طیف اول در همان بستر مشترک تاریخی و فرهنگی تربیت و ادغام شده و فاقد تجربیات جهان مدرن مانند: رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم هستند، در نتیجه مسئله‌ی اسلام-زدگی را به شکل دیگری بازسازی و زنده می‌کنند. به این صورت که نزد خود یک خدایش به نام منصور حکمت آفریده و وی را "مارکس زمان" می‌خوانند و مدعی می‌شوند که وی به کار تئوریک پایان داده و هیچ پرسشی را بدون پاسخ نگذاشته است. با وجودی که سالیان سال از درگذشت منصور حکمت می‌گذرد، اما هنوز به درستی روشن نیست که وی چه کشفیات فلسفی داشته و کدام تئوری را متکامل و یا چه نوعی از سازمان‌دهی را ابداع کرده است که تا کنون ناشناخته بوده و مارکسیست‌های سرشناسی را مانند: لوکزامبورگ، گرامشی، کرش، پانتکوک، لوکاج، مارکوزه، آدورنو، بلوخ، اشمیت، باکهاوس، سرونی، کوسیک، الت فاطر و ... را در سایه خود گذاشته و به سطح مارکس، یعنی بزرگترین مغز متفکری که تا کنون تاریخ بشریت تجربه کرده، ارتقا یافته است. هنوز به درستی روشن نیست که این برنامه‌ی "دنیای بهتر" چگونه به وجود آمده است. آیا این یک برنامه‌ی جهانشمول جهت‌رهایی انسان است که اعتبار آن بستگی به ابعاد زمانی و مکانی ندارد؟ اگر این طور بوده باشد، پس ما با نوعی از دین سر و کار داریم، و یا این‌که این برنامه از نقد یک پراکسیس مشخص اجتماعی متکامل شده است؟ اگر این طور بوده باشد، پس این کدام جامعه است و چرا مکتوبات انتقادی آن منتشر نمی‌شوند؟ همین ادعای پایان فعالیت تئوریک از طریق منصور حکمت مصداق دین‌خویی جریان‌های متفاوت این طیف است. به این دلیل که ضرورت بقای انسان تبادل مادی با طبیعت است و همین که انسان از طریق

"کار شکل‌دهنده" طبیعت بیرونی را دگرگون می‌کند، طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌سازد و تئوری نیز چیز دیگری به غیر از بازتاب انتقادی کلیت این دگرگونی‌ها نیست. به بیان دیگر، فعالیت تئوریک تنها با انقراض نوع بشر به پایان می‌رسد و هر کسی که از پایان فعالیت تئوریک سخن می‌راند، در واقعیت از مضمون دین خود سخن می‌گوید.

البته ماجرای اسلام‌زدگی این طیف به این‌جا خاتمه نمی‌یابد. در نزاعی که میان جریان‌های متفاوت این طیف پیرامون حق انتشار آثار منصور حکمت به وجود آمد، حزب کمونیست کارگری مدعی شد که این حق نزد نزدیکترین فرد به منصور حکمت محفوظ است و آن هم همسر ایشان، یعنی خانم آذر ماجدی است که البته انگلس زمان محسوب می‌شود. سرانجام این نزاع به آن‌جا کشید که نه کلیت آثار منصور حکمت منتشر شد و نه احزاب این طیف حاضر به تدارک یک کنفرانس جهت ارزیابی انتقادی آثار وی شدند. همین خاکسپاری منصور حکمت در کنار آرامگاه مارکس سنبل دین‌خویی این طیف است. انگاری که در مضمون اعتقاد صوفیان علی‌اللهی، روح مارکس در پیکر منصور حکمت توقف کرده و پس از مرگ وی در پیکر لیدر حزب کمونیست کارگری و یا لیدر انشعاب حکمتیست آن دمیده است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با وجودی که این دو طیف از "مارکسیست‌های ایرانی" مواضع متفاوتی نسبت به دین اسلام دارند، اما به دلیل بستر مشترک تاریخی و فرهنگی و در فقدان یک فرهنگ متقابل و مدرن، منجر به بازسازی دین‌خویی شده و در نتیجه محصول فعالیت سیاسی‌شان کاملاً مشابه است. به این معنی که فعالیت سیاسی تحت تأثیر اسطوره قرار می‌گیرد و منجر به ازخودبیگانگی خودکرده‌ی فعالان سیاسی با پراکسیس مولد و "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی می‌شود. این‌جا دیگر هیچ فرقی ندارد که امام حسین، حمید اشرف، منصور حکمت و یا شهدای سازمانی نقش اسطوره به خود بگیرند زیرا وجه مشترک اساطیر، تقدس آن‌ها است. به بیان دیگر، هرگونه انتقادی که به تئوری و یا پراکسیس سازمانی وارد بیاید، مستقیماً متوجه‌ی اساطیر سازمان‌ها می‌شوند. بنابراین اتفاقی نیست که اعتراض و انتقاد اصولاً در سازمان‌ها و احزاب مذکور در نطفه خفه می‌شوند. آمران این سرکوب رهبران خودخوانده هستند که در کنگره‌های ظاهری و با اتکا به بخش کوچکی از کادرهای حزبی جایگاه خود را تثبیت می‌کنند. این رهبران با وجودی که خود را مارکسیست می‌دانند، اما در تمامی دوران فعالیت سیاسی خود تحلیل‌های غیرمارکسی و غیرواقعی به جامعه ارائه داده‌اند. با وجودی که سرسخت‌ترین منتقد مارکس خودش بوده است، اما آن‌ها اصولاً هیچ‌گونه انتقادی به خود ندارند زیرا تاریخ خود را تاریخ شکست نخوردگان می‌دانند و به گمان خود همیشه پیروز بوده و خواهند بود. این ادعا در حالی بیان می‌شود که از یک طرف، سازمان‌ها و احزاب مذکور صدها تن از کادرهای نخبه و هزاران تن از هواداران پر و پا قرص خود را از دست داده‌اند و از طرف دیگر، اصولاً رابطه‌ای با نسل‌های جوان و جنبش کارگری در کشور برقرار نمی‌کنند. به بیان دیگر، رابطه‌ی هر دو طیف مذکور با پراکسیس و واقعیت جامعه‌ی طبقاتی در ایران به کلی گسسته است. تنها آثار پایدار آن‌ها اسامی و رهبرهایشان هستند و اگر هم احياناً دگرگونی به وجود می‌آید، به صورت انشعاب و یا اخراج مخالفان است که البته دوباره در همان بستر مشترک تاریخی و فرهنگی فرقه‌های جدید سیاسی را به وجود می‌آورد و دین‌خویی را بازسازی می‌کند. این‌که اکثر قابل توجه اخراج‌ها و انشعاب‌ها معمولاً با تهدید، تهمت، فحاشی متقابل و در برخی از موارد با کتک کاری همراه هستند، نباید خواننده‌ی نقاد را متعجب کند زیرا که محصول تدوین همان سناریوهای سیاه و سفید و جبهه بندی‌های کاذب اند که ما شکل مشابه آن‌را در قرآن نیز می‌

یابیم. به این صورت که قرآن فقط از موجودیت دو حزب، یعنی حزب الله و حزب شیطان گزارش می‌دهد. پیداست، کسی که به سناریو سفید پشت کند، مستقیماً به سناریو سیاه، یعنی به ضد انقلاب منسوب می‌شود و با ضد انقلاب هرگونه رفتاری مجاز است.

از آن‌جا که از بطن تضادهای اجتماعی است که انرژی تئوریک به وجود می‌آید و در پرتو آن است که پراکسیس سیاسی شکل می‌گیرد، در نتیجه تعدد سازمان‌های چپ و احزاب کمونیست متخاصم ایرانی در تبعید محصول همان بستر مشترک تاریخی و فرهنگی اسلامی است که در آن "مارکسیسم ایرانی" متکامل شده و جنبش کمونیستی را با بحران و خطر انحطاط مواجه کرده است. ما این‌جا با ازخودبیگانگی خودکرده نسبت به حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی مواجه هستیم که البته یک بعد آن بدون تردید به این واقعیت مربوط می‌شود که سازمان‌ها و احزاب مذکور امکان فعالیت سیاسی در کشور را ندارند. با این وجود یک مقایسه‌ی اجمالی با فرهنگ تحزب در جوامع مدرن مشکل دین-خویی و اسلام‌زدگی را به مراتب روشن‌تر می‌سازد. به این صورت که البته احزاب مردمی لیبرال و سوسیال دموکرات نیز دچار ازخودبیگانگی خودکرده با حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی هستند، اما واقعیت جهان مدرن به آن‌ها اجازه نمی‌دهد که با رجوع به یک مشروعیت ماورای طبیعی بی‌محابا سیاست‌های خود را تحکیم کرده به راه خود ادامه دهند. از این بابت، اگر از آرای انتخاباتی آن‌ها چند در صد کاسته شود، مسئولان حزبی یا خودشان خرد به خرج داده و استعفا می‌دهند و یا این‌که در کنگره‌ی فوق‌العاده بلافاصله سلب قدرت می‌شوند. بنابراین ما در جوامع مدرن و سکولار اصولاً با پست سیاسی مادام‌العمر سر و کار نداریم. اما اگر ما به تاریخ سیاسی کشور خودمان رجوع کنیم، فقط با رهبران مادام‌العمر مواجه می‌شویم. به این صورت که فرهنگ دینی اصولاً رابطه مسئولان را با ملت، اعضای حزب و افکار عمومی قطع کرده و برای آن‌ها مشروعیت ماورای طبیعی می‌سازد. برای نمونه شاه ایران بعد از ۳۸ سال حکومت خودکامه و سرنگونی‌اش کتابی با عنوان "پاسخ به تاریخ" نوشت زیرا خود را نه به ملت بلکه به یک آدرس نامعلوم در ماورای-طبیعت، یعنی تاریخ پاسخگو می‌دانست. به همین منوال باید از رهبران دینی مانند: آیت‌الله خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای یاد کرد که مقام رهبری آن‌ها تنها با مرگشان خاتمه یافت و می‌یابد. پیداست که اپوزیسیون اسلامی نیز به همین درد مبتلا است. از جمله باید از ابوالحسن بنی صدر یاد کرد که خود را هنوز رئیس جمهور ایران می‌داند. نمونه‌ی بعدی مسعود رجوی است که تا کنون نه تصمیم درستی گرفته و نه حرف سنجیده‌ای زده است، اما هم‌چون گذشته رهبر سازمان مجاهدین خلق و شورای ملی مقاومت محسوب می‌شود. وجه مشترک تمامی جریان‌های اسلامی مشروعیت آن‌ها است که با رجوع به الله موجه و از ماورای طبیعت کسب می‌شود. تا این‌جا مسئله دین‌خویی و اسلام‌زدگی باعث شگفتی نیست زیرا جریان‌های اسلامی در طبیعت ذاتی خود در پی تحقیر و تحمیق انسان‌ها هستند. مسئله تنها زمانی باعث تعجب می‌شود که در همین بستر مشترک تاریخی و فرهنگی سازمان‌های سیاسی چپ و احزاب کمونیستی نیز دین‌خویی و اسلام‌زدگی را بازسازی کرده و زنده نگاه می‌دارند، در حالی که مدعی‌رهایی انسان‌ها هستند. این‌جا تفاوت تنها در انتخاب مفاهیم است. اگر رهبر دینی از دست تقدیر و از پیروزی قطعی خون بر شمشیر سخن می‌راند، رهبران جنبش کمونیستی به قانون به اصطلاح ابژکتیو و جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" متوسل می‌شوند و حرکت تاریخ به سوی سوسیالیسم را اجتناب‌ناپذیر می‌شمارند. ما این‌جا با خدایان آسمانی و زمینی سر و کار داریم که وجه مشترک آن-

ها سلب آزادی، اراده و خرد از انسان‌ها برای تعیین مسیر زندگی واقعی خودشان است. پیداست که جنبش کمونیستی تحت شرایط موجود، یعنی در یک بستر مشترک فرهنگی و تاریخی با جریان‌های اسلامی قادر به تکامل یک فرهنگ مدرن و متقابل نمی‌شود و تا زمانی که این چنین است، در برابر جریان‌های اسلامی فرودست مانده و تبدیل به یک آلترناتیو سیاسی قابل قبول و جدی نمی‌گردد.

به بیان دیگر، تکامل یک فرهنگ مدرن، متقابل و سکولار تمایز جنبش کمونیستی با جریان‌های دینی را ممکن و راه را به سوی تشکیل یک نظم نوین هموار می‌سازد. ابزار تحقق این هدف نقد دین به عنوان پیش شرط هر گونه نقدی است^۱ و تنها از طریق نقد آگاهی تئوریک و پراکسیس، یعنی اشکال خاص از واقعیت موجود است که اشکال مطلوب و اهداف نهایی آن‌ها قابل تکامل هستند.^۲ البته ما در آثار ادبی و هنری ایرانیان تأثیرات فرهنگ مدرن را به خوبی مشاهده می‌کنیم که باعث دلگرمی است. اما بنا به تجربه تحقق فرهنگ مدرن و رویکرد دنیوی در حوزه‌ی سیاست به مراتب دشوارتر است زیرا آثار ادبی و هنری معمولاً محصول فعالیت انفرادی هستند، در حالی که فعالیت سیاسی بدون حرکت جمعی اصولاً بی‌معنی است و جمع نیز معمولاً کندتر و بی‌حال‌تر از فرد است و آرام‌تر از فرد متأثر شده و به حرکت در می‌آید. ما این‌جا با افکار عمومی و با تأثیرات یک تاریخ فرهنگی اسلامی مواجه می‌شویم که از نسل‌های گذشته به ارث برده‌ایم و مانند کابوس چنان بر روح و مغز نسل‌های کنونی سنگینی می‌کند که آن‌ها را در شرایط بحرانی و انقلابی از تشکیل یک نظم نوین باز می‌دارد.^۳

از این بابت، آشنایی با روند اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس که در یک جامعه‌ی مدرن جويا و پویا شده و به مضمون یک آته‌ئیسم خاص دست یافته، بسیار سازنده است. به این صورت که شناخت آته‌ئیسم مارکس می‌تواند به "مارکسیست‌های ایرانی" کمک کند که با تاریخ فرهنگی اسلامی و دین‌خویی خود یک قطع رابطه‌ی رادیکال کرده و در تقابل با جریان‌های لیبرال، فرهنگ مدرن و مخصوص خود را متکامل سازند.

در مورد مارکس، میان مارکس‌شناسان و مارکس‌پژوهان یک توافق نظر جمعی وجود دارد که ایشان بدون تردید یک انسان منحصر به فرد و نابغه بوده است. اما از آن‌جا که انسان یک محصول اجتماعی است، در نتیجه یک چنین انسانی هم احتیاج به شرایط مناسبی دارد که نبوغ خود را شکوفا کند. به نظر می‌رسد که مارکس در یک چنین شرایط مساعدی تربیت و اجتماعی شده است. در دوران نوجوانی مارکس، تمامی اروپا تحت تأثیر انقلاب فرانسه قرار داشت. نام پدر وی، هاینریش مارکس است که به وکالت مشغول بوده و از یهودیت به دین مسیحیت پروتستانی گرویده بود. در نامه‌هایی که از ایشان به جای مانده، وی از نیوتن، کانت، لاک و لایبنیتس نقل قول می‌کند. در ضمن ایشان یک کتابخانه‌ی شخصی نیز داشت که از آن یک لیست به جا مانده است. در این لیست تمامی فلاسفه‌ی مطرح دوران روشنگری یافت می‌شود و از این واقعیت گزارش می‌دهد که وی یک انسان بسیار فرهیخته بوده است. نام فامیل یکی از

^۱ Vgl. Marx, Karl (1957): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. 1, S. 378ff., §§§§§§ (§§§), §. 378

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۰۷): Briefe aus den „Deutsch – Französischen Jahrbücher“ - Marx an Rüge – Sep. 1843, §§: MEW Bd. 1 S. 343f., Berlin (ost), S. 345

^۳ Vgl. Marx, Karl (1960): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW, Bd. 8, S. 111ff., Berlin (ost), S. 115

دوستان بسیار نزدیک وی، فون وست‌فال (پدر جنی، همسر مارکس) بود که مانند وی به وکالت اشتغال داشت. این دو تن اغلب همدیگر را ملاقات و در مورد مسائل سیاسی تبادل نظر می‌کردند. به احتمال زیاد مارکس نیز از این مباحث بی بهره نبوده است.

مارکس در سن ۱۷ سالگی موفق به پایان دوره‌ی دبیرستانی در مدرسه‌ی فریدریش ویلهلم در شهر تریر آلمان شد. برخی از آموزگاران وی به دلیل افکار لیبرالی و سمپاتی با انقلاب فرانسه توبیخ و اخراج شده بودند. انشاهایی که از مارکس به جا مانده‌اند، از بازتاب افکار روسو و اسپینوزا گزارش می‌دهند. به غیر از این‌ها، مارکس تحت تأثیر رمانتیسم آلمانی بوده و شعر می‌گفت. سرچشمه‌ی رمانتیسم، یأس سوژه است که از تناقض ایده‌آل‌های سوژه با واقعیت به وجود می‌آید و در اشکال ادبی و هنری منجر به آشتی آن‌ها می‌شود. به این صورت که مارکس در دوران نوجوانی از یک طرف، تحت تأثیر ایده‌آل‌های دوران روشنگری بوده است. روشنگری ظاهراً از این موضوع گزارش می‌داد که انسان با دوران کپرنیکی در مرکز ثقل جهان قرار گرفته و با رهایی از سلطه‌ی قوای دینی، این جهانی و با استناد به خرد خویش تبدیل به سوژه‌ی آگاه جهت تعیین سرنوشت خود شده است. اما مارکس از طرف دیگر، تناقض ادعای روشنگری را به خوبی در نکبت زندگی واقعی و بی قانونی عصر فئودالی نیز مشاهده می‌کرد که دارای چنان ساختار محکمی بود که غیر قابل تغییر به نظر می‌رسید.

مارکس در سال ۱۸۳۶ میلادی برای ادامه‌ی تحصیل از بن به برلین می‌آمد و نزد اساتید هگلیست و از جمله ادوارد گانس مشغول به فراگیری حقوق جنایی شد. وی هم‌زمان به عضویت کلوپ دکتراها در آمد و با هگلی‌های جوان و از جمله برادران بائر و روتنبرگ آشنا شد. وی در کوتاه‌ترین مدت ممکنه فلسفه‌ی هگل را به خوبی فرا گرفت و آثار هگلی‌های به نام این دوران را مطالعه کرد. در نامه‌ای که از مارکس به پدرش به جای مانده است، وی از فلسفه‌ی هگل به عنوان "آوای سخره‌ی غریب" یاد می‌کند. مارکس این‌جا هگل را مانند دشمنی می‌خواند که همواره بیشتر به آغوش کشیده می‌شود. در همین دوران تحصیل حقوق جنایی بود که مارکس تحت تأثیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل قرار گرفت و از آن تفکر رمانتیک که بر وی حاکم بود، رها گشت. به این صورت که هگل رمانتیسم را اصولاً غیر قابل قبول می‌شمارد زیرا به نظر وی سوژه تشنه‌ی استواری، تحقق و گوهریت خویش است و رمانتیسم هیچ‌گاه سوژه را راضی نمی‌سازد.^۹ به بیان دیگر، هگل یأس سوژه را به کلی مردود می‌داند. ما در نامه‌هایی که از مارکس به پدرش به جای مانده است، این رویکرد فلسفی وی را به خوبی مشاهده می‌کنیم. به این صورت که مارکس اشعارش را پاره می‌کند و در یکی از این نامه‌ها در انتقاد به فلسفه‌ی کانت و فیثته از خدایانی صحبت می‌کند که در گذشته آسمانی بوده و اکنون زمینی شده‌اند. انتقاد وی مستقیماً به همان ایده‌های به اصطلاح خردمند و این جهانی وارد می‌آید که با زیست نکبت بار انسان‌ها و بی قانونی عصر فئودالی به کلی متناقض هستند. سرچشمه‌ی تناقض میان هستی و آگاهی، انگیزه و ایده را

^۹ Vgl. Hillmann, Günter (1966): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main, S. 73□.

مارکس در حوزه تفکر و در اشکال استعلائی می‌یابد که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی دچار آن‌ها بوده است. از این بابت، مارکس بر این نکته تأکید می‌کند که می‌خواهد "سرچشمه‌ی ایده را در واقعیت بیابد".^{۱۰}

به بیان دیگر، مارکس از همان دوران تحصیل خود در جستجوی ایده‌ی درون‌ذاتی بوده است. این‌جا منظور آن ایده‌ای است که البته از بطن مناسبات اجتماعی رشد می‌کند و همواره با جامعه در ارتباط می‌ماند. نتیجه‌ی فعالیت تئوریک مارکس رساله‌ی دکترای وی است که در سال ۱۸۴۱ میلادی به اتمام می‌رسد. از آن‌جا که مارکس این‌جا شدیدترین انتقادها را به تفکر دینی وارد می‌آورد و موضوع خودآگاهی را با استناد به ماتریالیسم اپیکور مستدل می‌سازد، در نتیجه دکترای وی در برلین پذیرفته نمی‌شود. از این بابت، مارکس دکترای خود را برای هیئت تحقیقات و بررسی دانشگاه ینا می‌فرستد و از آن‌جا به صورت غیابی موفق به اخذ درجه‌ی دکترای می‌شود.

مارکس دکترای خود را در زمانی به اتمام رساند که تحت تأثیر گفتان هگلی‌های جوان بود. طرح این مسئله اما به این معنی نیست که اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس با کسانی مانند: اشتراوس و برادران بائر زوایه نداشت. در حالی که هگلی‌های جوان هنوز محصور جهان ایده‌ها بودند، مارکس به درستی به سرچشمه‌ی ماتریالیستی ایده‌ها پی برده بود. یکی از آن مواردی که توافق مارکس با هگلی‌های جوان را رقم می‌زد، مسئله‌ی آکوموداتیسیون در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بود، به این صورت که هگلی‌های جوان هگل را متهم به آشتی دین با فلسفه می‌کردند. هگل این آشتی را در حوزه‌ی شناخت‌شناسی و از طریق مفهوم "ایده‌ی مطلق" به وجود آورده بود. به این معنی که انسان‌ها همیشه از طریق خرد زندگی خود را سامان داده‌اند. در حالی که در گذشته خرد سوژه دینی، اخروی و استعلایی بوده، انگاری که پس از تکامل فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل سوژه به روش تفکر فلسفی، دنیوی و درون‌ذاتی دست یافته است. از این منظر دین و فلسفه به صورت دو بعد متفاوت از ایده به نظر می‌آیند و با هم آشتی می‌رسند.^{۱۱}

البته هگل نه تنها از این مسئله‌ی فلسفی آگاه بود بلکه اصولاً هدف و انگیزه‌ی نهایی فلسفه را در آشتی تفکر می‌دید. یعنی آشتی مفهوم با واقعیت، آشتی ایمان با اندیشه و به گفته‌ی خود هگل "توجیه خدای واقعی".^{۱۲} به این صورت که "ایده‌ی مطلق" از منظر شناخت‌شناسی واقعیت را می‌آفریند و اداره می‌کند. ما از این پس با یک خدای این جهانی سر و کار داریم که هگل آن را "دمیروز" یعنی آفریننده و اداره کننده‌ی جهان واقعی می‌نامد.^{۱۳}

مورد بعدی که توافق مارکس با هگلی‌های جوان را رقم می‌زد، انگیزه‌ی فلسفی وی بود. یعنی وی نیز هم‌چون مابقی هگلی‌های جوان نمی‌خواست که مانند شاگردان بنام هگل، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی را ترویج کند و یا آن را مستدل‌تر ساخته و تعمیق دهد. انگیزه‌ی فلسفی هگلی‌های جوان در این خلاصه می‌شد که از متد دیالکتیکی فلسفه‌ی هگل به صورت انتقادی برای درک مناسبات اجتماعی بدون روح و ایستای موجود در کشور پروس استفاده کنند و به گفته‌ی

^{۱۰} Vgl. Ebd., S. 82

^{۱۱} Vgl. Schmidt-Kowarzik, Wolfriedrich (1981): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München, S. 38f., und

Vgl. Brechtken, Josef (1979): Die praxisdialektische Kritik der Marxschen Atheismus, Bd. I – Der Wirklichkeitsbegriff, in: Monographien zur philosophische Forschung, Bd. 181, Form Academi, S. 289, 270

^{۱۲} Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3, S. 684

^{۱۳} Vgl. ebd., S. 472

خودشان "واقعیت بخصوص را نسبت به ایده بسنجند"^{۱۴} از آنجا که آشتی و وحدت مورد نظر هگل فقط یک ادعا و کاملاً ظاهری و بدون شواهد عینی، یعنی آپریور ارائه شده بود، در نتیجه هگلی‌های جوان خواهان فراروی از فلسفه و رفرم آگاهی بودند. پیداست که این‌جا نقد دین یک نقش اصولی به خود می‌گرفت زیرا به گمان هگلی‌های جوان، دولت را به سوی خردمندی و سکولاریسم می‌راند و نهاد دین را از دولت مجزا می‌ساخت. ما گزینش موضع هگلی‌های جوان را به کرات در رساله‌ی دکترای مارکس می‌یابیم. برای نمونه مارکس در رد وجود خدا بر این نکته تأکید می‌کند که روش اثبات خدا تنها راجع به وضعیت روحی خود مؤمن گزارش می‌دهد تا راجع به وجود خدا. به بیان دیگر، انسان تفکرات ناب خود را به خدا نسبت داده و آن‌ها را نشانه‌ی وجود خدا می‌شمارد.^{۱۵}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با جابجایی سوژه با ابژه (محمول، صفات) سر و کار داریم. به این صورت که این انسان است که خدای مورد نظر خود را می‌آفریند و نه این‌که یک خدای یکتا جهان آفرینش و انسان را آفریده است. از این منظر مارکس به نقد اشکال متنوع فلسفی جهت اثبات وجود خدا می‌پردازد که یکی از آن‌ها تجربه-گرایی کانت است. به این صورت که کانت منطق زندگی دینی را دلیل موجودیت خدا می‌شمارد. وی برای اثبات این نظریه، از پول رایج آن دوران، یعنی تالر استفاده می‌کند. به گمان کانت زمانی که یک انسان واقعاً معتقد باشد که ۱۰۰ تالر ثروت دارد، در زندگی تجربی خود نیز واقعاً آن‌طور عمل می‌کند که انگاری از تصور خود وام می‌گیرد. به نظر کانت این معادله برای رابطه‌ی مؤمن با خدا نیز صحت دارد. یعنی زمانی که یک مؤمن به وجود خدا واقعاً اعتقاد دارد، در زندگی تجربی خود نیز واقعاً آن‌طور عمل می‌کند که انگاری از ایمان خود وام می‌گیرد. کانت سپس با استفاده از این روش تجربی نتیجه می‌گیرد که یک خدای تصویری مانند یک ثروت ذهنی واقعاً وجود دارد. مارکس اما در برابر ایمان دینی کانت، اندیشه را قرار می‌دهد و به شرح زیر به مضمون قلمرو خرد دست می‌یابد:

«آیا یک تالر واقعی در جای دیگری به غیر از تصور اعتبار دارد (...). پول اسکناس را به یک کشور بیاور که کسی استفاده از این کاغذ را نمی‌شناسد و هر کسی به تصور سوئزکتیو تو می‌خندد. با خدایان خود به یک کشور بیا که خدایان دیگری اعتبار دارند و انسان به تو اثبات خواهد کرد که تو از تخیلات و تجریدات خود در عذاب هستی. آن چیزی که یک کشور معین برای خدایان معین بیگانه است، آن اصولاً قلمرو خرد برای خدا است. یعنی یک جایی که در آن موجودیت [خدا] پایان می‌یابد.»^{۱۶}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد مارکس با قطع رادیکال رابطه‌ی ایمان با اندیشه مواجه می‌شویم. یعنی آن‌جایی که خرد معتبر می‌گردد، وجود خدا نیز پایان می‌یابد. به هر حال مارکس پس از حدود چهار سال تحصیل در برلین به برجسته‌ترین متفکر دیالکتیکی و فیلسوف زمان خود تبدیل شد. ما مصداق این موضوع را در نامه‌ی موزوس

^{۱۴} Vgl. Marx, Karl Heinrich (1977): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I, S.257ff., Berlin (ost), S. 327f.

مارکس با وجود عبور از هگلی‌های جوان و انسان‌شناسی ایده‌آلیستی فویرباخ در "ایدئولوژی آلمانی" بر این نکته تأکید می‌کند که مناسبات واقعی را نسبت به ایده می‌سنجد.

Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ebd., S. ۶۳

^{۱۵} Vgl. zit. n. Post, S. 79f.

^{۱۶} Zit. n. Post, Werner (1969): Kritik der Religion bei Karl Marx, München, S. 83f.

هس به برتهولد آثرباخ می‌یابیم. موزوس هس یکی از هگلی‌های جوان بنام بود که نه تنها مکتوبات مستمر در نقد دین داشت بلکه قبل از مارکس به پاریس نقل مکان کرده و تحت تأثیر جنبش انقلابی فرانسه کمونیست شده بود. آثرباخ یکی از نویسندگان این دوران بود که جهت دیدار از کلوپ دکترها و آشنایی با هگلی‌های جوان به برلین سفر می‌کرد. از آن‌جا که آثرباخ از اوضاع برلین بی‌خبر بود و تمامی هگلی‌های جوان را نمی‌شناخت، در نتیجه از هس تقاضای توصیه کرده بود که چه کسی را ملاقات و با وی تبادل نظر کند. موزوس هس اما نه روتنبرگ و یا برادران بائر که البته از مارکس مسن‌تر و قبل از وی موفق به اخذ درجه‌ی دکترا شده بودند بلکه مارکس را به شرح زیر به وی معرفی می‌کند:

«تو می‌توانی خود را آماده‌سازی تا با بزرگترین و شاید تنها فیلسوف اصلی زنده‌ی کنونی آشنا شوی (...). وی عمیق‌ترین جدیدت فلسفی را با برنده‌ترین طنز پیوند می‌دهد؛ به ترکیب روسو، ولتر، هولباخ، لسینگ، هاینه و هگل در یک فرد فکر بکن (...). این چنین با دکتر مارکس روبرو هستی.»^{۱۷}

پیدااست که هدف این نوشته تدارک یک سوءتفاهم نیست که انگاری مارکس یک خدا بشر بوده است. موضوع این نوشته تنها تأکید بر بستر تاریخی و فرهنگی آن جامعه‌ی مدرن است که روشنگری و سکولاریسم را کم و بیش تجربه کرده و مارکس به صورت یک نابغه در آن جویا و پویا شده است. وی در این دوران حدوداً ۲۳ سال سن داشت که موفق به اخذ درجه‌ی دکترا شد. وی سپس به بن نقل مکان و با همکاری برونو بائر اولین و تنها شماره‌ی نشریه‌ی "صوراسرافیل هگل آته‌ئیست و ضد مسیحی" را منتشر کرد. از آن‌جا که یکی دیگر از هگلی‌های جوان به نام لودویگ فویرباخ به دلیل انتشار مقالات فلسفی و نقد دین شهرتی یافته بود، در نتیجه مارکس و برونو بائر تصمیم گرفتند که با وی جهت همکاری و تأسیس "آرشیو آته‌ئیسم" تماس بگیرند. هم‌زمان مارکس تصمیم داشت که مانند برونو بائر به مقام استادی برسد و در دانشگاه بن تدریس کند. اما دولت پروس با عواقب فلسفه‌ی هگلی‌های جوان مواجه شده بود و با توجه به ناامنی برای دستگاه دینی و ساختار فئودالی کشور، در صدد مهار کردن افکار انتقادی و بازسازی فلسفه‌ی دینی بود. از این بابت، برونو بائر نیز به دلیل آن افکار انتقادی و ضد دینی که داشت، از دانشگاه اخراج شد. البته وی با این وجود به تدریس در دانشگاه ادامه داد تا این‌که قوای انتظامی وارد کارزار شدند و وی را با اعمال خشونت از دانشگاه بیرون انداختند. از این پس، مارکس نیز انگیزه‌ی خود جهت کسب درجه‌ی استادی و تدریس در دانشگاه را از دست داد و همراه با برونو بائر به هیئت تحریریه‌ی روزنامه‌ی راین به سردبیری روتنبرگ پیوست.

مارکس در دوران روزنامه‌نگاری مستقیماً با پراکسیس مواجه بود و همواره بیشتر به نقش دین جهت توجیه سیاست معاصر پی می‌برد. از این منظر، دین دیگر تنها محصول وضعیت روحی مؤمن نیست که از طریق تفکرات ناب خود خدا را آفریده است. این‌جا دین از مؤمنان استقلال یافته و به صورت یک ابزار حکومتی بر آن‌ها مسلط شده است. به این صورت که نمایندگان محافظه‌کار مجلس ایالت راین از یک طرف، نظریات دینی خود را منطبق با علوم طبیعی می‌خواندند و از طرف دیگر، سرسختانه از سانسور آثار انتقادی و ضد دینی هواداری می‌کردند. از این بابت، مارکس نیز نتیجه می‌گیرد که "دین حاکمیت" همان "حاکمیت دین" است. به این معنی که حاکمیت از پراکسیس موجود ناراضی و خشمگین است و از آن‌جا که راه حلی برای حل و فصل مشکلات اجتماعی ندارد، در نتیجه به سوی تئوری می‌گریزد. اما

^{۱۷} Zit. n. Schmidt-Kowarzik, Wolfriedrich (1981): Die Dialektik ebd., S. 29

این تئوری به نظر مارکس یک تئوری از آخرت است و انگیزه ترویج نوستالژی زندگی ساده و جهانگریز گذشته را دارد. مارکس در برابر جهت حل مشکلات اجتماعی موجود از تشکیل "کانون انسان‌های خردگرا و عرفی" دفاع می‌کند که البته قوانین آن نه با رجوع به الهیات بلکه تنها با رجوع به "آزادی خردگرا" متکامل می‌شوند.^{۱۸}

در همین دوران روزنامه‌نگاری مارکس بود که کتاب "ماهیت مسیحیت" فویرباخ منتشر شد و مارکس را تحت تأثیر خود قرار داد.^{۱۹} فویرباخ از سال ۱۸۳۷ میلادی با اندیشه‌های هگلی گذشته‌ی خود قطع رابطه کرد و به فلسفه‌ی ماتریالیستی روی آورد. انگیزه‌ی واقعی وی تکامل یک "فلسفه‌ی آتی" بود که البته از انتقاد به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل سرچشمه می‌گرفت. به این صورت که فویرباخ از یک طرف، به هگل انتقاد می‌کند که فلسفه‌ی وی فاقد مفهوم "مشاهده‌ی حسی"^{۲۰} است. "مشاهده‌ی حسی" رابطه‌ی انسان (موجود حساس) با طبیعت (واقعیت) را برقرار می‌سازد و از آن‌جا که فلسفه‌ی هگل فاقد یک چنین مفهومی است، در نتیجه رابطه‌ی طبیعت انسان با طبیعت بیرونی را به نفع یک مفهوم از روح که البته منزوی و بی‌معنی است، حل و فصل می‌کند. منظور فویرباخ از این روح منزوی همان "روح جهان" است که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از طریق "ایده‌ی مطلق" به وجود می‌آید. فویرباخ از طرف دیگر، به هگل انتقاد می‌کند که وی جایگاه سوژه با ابژه را جابجا کرده است. ما موضوع این انتقاد را در دکترای مارکس نیز یافتیم که البته مربوط به نقد دین و اشکال استعلائی می‌شود. پیداست که با جابجایی سوژه با ابژه فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل کلاً و مفهوم "خرد" وی خصوصاً جوانب جنجالی و اسرارآمیز به خود می‌گیرند.

ما مصداق این موضوع را در رابطه‌ی انسان با خدا می‌یابیم. به این صورت که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از این اصل عزیمت می‌کند که "دانش انسان از خدا، دانش خدا از خویش است." ما این‌جا با توافق ایمان و اندیشه، یعنی با آکوموداتیسیون دین با فلسفه مواجه می‌شویم. به این معنی که هر چه دانش انسان بیشتر شود، به همان اندازه هم دخل و تصرف خدا در این جهان برای انسان‌ها بی‌اعتبارتر می‌شود و انسان‌ها دنیوی‌تر می‌شوند. از این منظر، خدا سوژه و انسان ابژه‌ی دانش خدا است و وجود خدا غیرمستقیم نفی می‌شود. فویرباخ اما در برابر هگل از موضع "خرد طبیعی" عزیمت می‌کند و مدعی می‌شود که "دانش انسان از خدا، دانش انسان از خویش است."^{۲۱}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد فویرباخ با دگرگونی جایگاه انسان از ابژه به سوژه و با نفی مستقیم خدا مواجه می‌شویم. به این معنی که انسان‌ها صفات ناب خود را به یک خدای تصویری نسبت داده و آن‌ها هستند که یک برای خود یک خدا آفریده‌اند. پیداست که از این منظر موضوع دین‌شناسی تبدیل به فلسفه‌ی انسان‌شناسی می‌شود. به این معنی که فویرباخ از اشکال دینی به کلی سحرزدایی و مضمون دین را از هرگونه قوای ماورای طبیعی و غیرانسانی تهی می‌کند. این‌جا موضوع دین مستقیماً مربوط به آگاهی انسان می‌شود که دین را به وجود می‌آورد و تنها با کسب

^{۱۸} Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۱۲۸ f., ۱۲۵

^{۱۹} Vgl. Engels, Friedrich (1979): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW Bd. 21, S. 261ff., Berlin (ost), S. 272 und Vgl. Marx, Karl (1973): Über P.- J. Proudhon – Brief an J. B. v. Schweitzer, in: MEW Bd. 16, S. 25ff. Berlin (ost), S. 25f.

^{۲۰} Sinnliches Anschauen

^{۲۱} Feuerbach, Ludwig (1841): Das Wesen des Christentums, Leipzig, S. 18

خودآگاهی است که از آن عبور می‌کند. از این پس، فویرباخ به نقد عبادت مسیحیان روی می‌آورد و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که ایمان دینی محصول یک کمبود در جهان واقعی است و مؤمنان مسیحی از طریق عبادت به خود قول می‌دهند که این کمبود از طریق معجزه و یا عنایت الهی برطرف می‌گردد. ما این‌جا با نقش روشنگری فویرباخ آشنا می‌شویم زیرا وی در تقابل با اندیشه‌ی دینی بر این نکته تأکید می‌کند که رفع کمبودهای واقعی انسان‌ها تنها از طریق روابط متقابل نوع بشر با طبیعت ممکن است. به این ترتیب، فویرباخ به مضمون "ازخودبیگانگی" انسان‌ها از "نوع ماهوی بشر" دست می‌یابد.^{۲۲}

این‌جا "ازخودبیگانگی" به این معنی است که البته این انسان‌ها هستند که صفات ناب خود را به یک خدای تصویری نسبت داده و در واقعیت برای خود یک خدا آفریده‌اند، اما این خدا از انسان‌ها مستقل شده و به صورت یک قدرت بیگانه بر آن‌ها حکمفرمایی می‌کند. مصداق "ازخودبیگانگی" برای فویرباخ تناقض صفات ناب انسانی با آن زندگی پست، خودخواه و منزوی است که مؤمنان مسیحی تجربه می‌کنند. پیداست زمانی که موضوع دین‌شناسی تبدیل به فلسفه‌ی انسان‌شناسی می‌شود، بلافاصله این پرسش نیز مطرح می‌شود که مفهوم "نوع ماهوی بشر" چه ابعادی دارد؟ با وجودی که فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ از طبیعت و واقعیت عزیمت می‌کند، اما وی مفهوم "نوع ماهوی بشر" را نه از حرکت واقعی در جامعه بلکه با استناد به مقوله‌های، اراده، خرد، و قلب توصیف می‌کند. نزد فویرباخ اراده به معنی خواستن، خرد به معنی شناخت و قلب به معنی عشق است.^{۲۳}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد فویرباخ با یک انسان ایده‌آل و غیر واقعی مواجه می‌شویم که تنها محصول تفکر استعلائی وی است. به نظر وی یک چنین انسانی، در حالی که کاملاً مستقل و خردمند می‌باشد، به هم نوع خود نیز عشق می‌ورزد. این انسان چنان دنیوی است و این جهانی گشته که دلیل سعادت و رفع کمبودهای خود را نه در عنایت الهی و یا معجزه بلکه تنها در همکاری با انسان‌های متفکر و مستقل می‌یابد. خردمندی یک چنین انسانی از طریق "مشاهده‌ی حسی" میسر می‌گردد و وی را با مضمون "نوع ماهوی بشر" آشنا می‌سازد.^{۲۴} به این ترتیب، فویرباخ به تصویری از یک انسان اسمی و ارزشمند دست می‌یابد و "روح انسان" مورد نظر خود را جایگزین "روح القدس" مسیحیان و "روح جهان" هگل می‌کند.^{۲۵} ما این‌جا دوباره با اولویت سوژه و ارواح، یعنی با یک دین دیگر این جهانی مواجه می‌شویم که مسئله‌ی آن بر انسان و انسانیت متمرکز شده است. البته فویرباخ نیز ابتکار دینی خود را انکار نمی‌کند زیرا وی در یکی از تزه‌های مقدماتی خود پیرامون رفرم فلسفه به شرح زیر بر آن انگشت می‌گذارد:

^{۲۲} Vgl. ebd., S. 306

^{۲۳} Feuerbach, Ludwig (1969): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. 9, S. 243ff., Berlin, S. 256

^{۲۴} Feuerbach, Ludwig (1841): Das Wesen... ebd., S. 453ff.

^{۲۵} فویرباخ در تزه‌های مقدماتی خود از اولویت سوژه سخن می‌راند که البته باید به صورت تز زمینه‌ی مادی خویش را بیابد. Vgl. Post, Werner (1969): Kritik ... ebd., S. 146

«انسان‌شناسی، قلبی است که به فهم رسانده شده است؛ آن در مغز تنها شکلی از فهم آن چیزی را بیان می‌کند که قلب به شیوه‌ی خود می‌گوید؛ آن ماهیت را به صورت ماهیت مطلق که قلب به صورت یک قسمت ماهوی از خویش می‌شناسد، قرار می‌دهد (...). انسان‌شناسی دین خودآگاه است، آن دینی که خود را می‌فهمد.^{۲۶}»

در اوایل مارکس هنوز متوجه‌ی خطای فلسفی فویرباخ نشده و تحت تأثیر مفهوم "نوع ماهوی بشر" وی قرار گرفته بود. البته طرح این موضوع به این معنی نیست که مارکس بدون هیچ‌گونه انتقادی پیرو فویرباخ بود. در نامه‌هایی که از مارکس به جا مانده، وی فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ را نسبت به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل فقیر و غیرسیاسی می‌خواند.^{۲۷} افزون بر این، فویرباخ دیالکتیک را یک روش جهت تکامل یک دین این جهانی می‌شمرد، در حالی که مارکس همواره حقیقتی را در دیالکتیک هگل مشاهده می‌کرد. با تمامی این وجود، مارکس فعالیت فلسفی فویرباخ را تقدیر می‌کند. در مقاله‌ای که وی در نقد یکی از برجسته‌ترین هگلی‌های جوان، یعنی اشتراوس می‌نویسد، فویرباخ را "تطهیرکننده-ی معاصر" و اشتراوس را "هنوز آخوند" می‌خواند.^{۲۸}

منتها اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس در حدود نقد دین فویرباخ توقف نمی‌کند. به این صورت که مارکس روش نقد دین را به عرصه‌های متفاوت جامعه بسط می‌دهد. ما مصداق این نظریه را از پایان دوران روزنامه‌نگاری تا تدوین تزیهای فویرباخ مارکس، یعنی میان سال‌های ۱۸۴۳ تا ۱۸۴۵ میلادی به خوبی مشاهده می‌کنیم.^{۲۹} از جمله باید از آثار مارکس مانند: "نقد فلسفه‌ی حق هگل"، "در مورد مسئله‌ی یهود" و همچنین "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی" یاد کرد. در تمامی این نوشته‌ها مارکس جابجایی سوژه با ابژه را تبدیل به موضوع نقد می‌کند، در حالی که نقد وی از فویرباخ به مراتب فراتر می‌رود و همواره سیاسی‌تر و رادیکال‌تر می‌گردد. موضوع اصلی مارکس نقد یک آگاهی کاذب است که البته از موضع "نوع ماهوی بشر" مستدل می‌گردد. برای نمونه مارکس در "نقد فلسفه‌ی حق هگل"، روش نقد دین را به نقد

^{۲۶} Feuerbach, Ludwig (1969): Vorläufige Thesen Ebd., S. 256

برای فویرباخ وحدت من با تو برابر با خدا است. وی این موضوع را در پاراگراف ۶۰ "اصول فلسفه‌ی آتی" طرح می‌کند.

Vgl. Post, Werner (1969): Kritik ... ebd., S. 151

^{۲۷} برای نمونه مارکس در نامه‌ای به آرنولد روگه به فویرباخ انتقاد می‌کند که وی بیش از حد بر طبیعت تأکید می‌کند و به موضوع سیاست کم بها می‌دهد.

Vgl. Marx, Karl (1977): Briefe – Marx an Arnold Rüge, in: MEW, Bd. 27, S. 414ff., Berlin (ost), S. 417 und Vgl. Post, Werner (1969): Kritik ... ebd., S. 139

^{۲۸} Marx, Karl (1957): Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach, in: MEW, Bd. 1, S. 26f., Berlin (ost), S. 27

البته مارکس در دکترای خویش به مسئله‌ی جابجایی سوژه (روح انسانی) با محمول (روح الهی) در دین پی برده بود. وی در نقد پلوتارش به شرح زیر می‌گوید: «معنی فلسفی‌اش این است که [سرور خیر و زیبا] نه یک محمول خدا بلکه خود ایده‌ی خیر خدایی است.»

Vgl. Post, Werner (1969): Kritik ... ebd., S. 79f.

^{۲۹} البته باید این‌جا اشاره کنم که مارکس روش نقد دین را به "نقد اقتصاد سیاسی" نیز بسط می‌دهد. من به این موضوع در جای دیگری با استناد به هانس گنورگ باکهاوس پرداخته‌ام. از آن‌جا که این مقاله روند اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس را تا تکامل آته‌نیسم بخصوص وی دنبال می‌کند، در نتیجه نمی‌تواند این‌جا به روش نقد مارکس در "سرمایه" بپردازد.

Vgl. Backhaus, Hans-Georg (1970): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. 128ff, Frankfurt am Main, S. 141

Vgl. Backhaus, Hans-Georg (1997): Dialektik der Wertform – Untersuchung zur Marxistischen Ökonomiekritik, Freiburg, S. 20f.

پراکسیس سیاسی طبقه‌ی حاکم، یعنی نقد دولت، فرهنگ و اراده‌ی رژیم بسط می‌دهد. وی این‌جا دین را نه تنها محصول فریب طبقه‌ی حاکم بلکه نشانه‌ی خودفریبی انسان‌ها نیز می‌خواند. در حالی که هگل دولت را به صورت سوژه و ملت را به صورت ابژه‌ی سیاست در نظر می‌گیرد، مارکس مشخصاً عکس این معادله را درست می‌داند. به این صورت که نزد هگل، انگاری که این دولت است که از طریق فعالیت آگاه خود ملت را به وجود می‌آورد، در حالی که از منظر مارکس، این ملت است که از طریق تصویب قانون اساسی دولت را به وجود می‌آورد، منتها ملت این کار را با یک درجه‌ی بخصوص از خودآگاهی به انجام می‌رساند. ما روش نقد دین مارکس را در مورد نقد مالکیت خصوصی نیز در همین نوشته می‌یابیم. به این صورت که مالکیت خصوصی به صورت سوژه و انسان به صورت ابژه در نظر گرفته می‌شود. نتیجه‌ی یک چنین آگاهی وارونه، تسلط مالکیت خصوصی بر اراده‌ی انسان‌ها است. به این معنی که جامعه‌ی بورژوازی که البته این‌جا سوژه‌ی آگاه است، ابژه‌ی خود، یعنی مالکیت خصوصی را به صورت یک سوژه‌ی آگاه و یک "روح مستقل" در آورده و چنان آن‌را می‌پرستد که رقابت، خودخواهی، انزوا و ازخودبیگانگی انسان‌ها از "نوع ماهوی بشر" را ممکن و موجه می‌سازد.^{۳۰}

نمونه‌ی بعدی مقاله‌ی "در مورد مسئله‌ی یهود" است که مارکس آن‌را در نقد عقاید برونو بائر نوشته است. بائر دلیل تبعیض حقوقی یهودیان را هویت مسیحی دولت پروس می‌شمرد و به خود وعده می‌داد که در یک نظام سکولار برابری همه‌ی شهروندان متحقق می‌گردد. مارکس اما این‌جا با رجوع به تجربیات آمریکا بر این نکته انگشت می‌گذارد که جدایی دین از دولت هیچ مشکلی را حل نمی‌کند. به این دلیل که در یک نظام سکولار البته دین به حوزه‌ی خصوصی انسان‌ها رانده می‌شود، اما مسئله‌ی ازخودبیگانگی هم‌چون گذشته پابرجا می‌ماند. بنابراین انسان‌ها در یک نظام سکولار تنها به آزادی دینی دست می‌یابند، اما از قید و بندهای دین آزاد نمی‌شوند. در حالی که مارکس موضوع ازخودبیگانگی را در طرح فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ مطرح می‌کند، اما روش نقد دین را به نقد جامعه‌ی بورژوازی نیز بسط می‌دهد. به این صورت که انسان‌ها انگاری یک زیست دوگانه دارند و یک زندگی دینی و یک زندگی دنیوی را می‌گذرانند. در حالی که انسان‌ها در حوزه‌ی سیاست به اصطلاح آزاد و ظاهراً برابر هستند و با تخیل خود زندگی می‌کنند، اما در واقعیت جامعه‌ی بورژوازی عملاً نابرابر و بازیچه‌ی قوای بیگانه می‌شوند. از این منظر، مارکس با رجوع به روش نقد دین بر این موضوع تأکید می‌کند که انسان‌ها به آزادی مالکیت خصوصی و اشتغال تجاری دست یافته‌اند، اما بدون این‌که از قید و بند مالکیت و تجارت آزاد شده باشند. به بیان دیگر، همان‌گونه که انسان‌ها تحت سلطه‌ی دین از "نوع ماهوی بشر" ازخودبیگانه شده‌اند، تحت سلطه‌ی مالکیت خصوصی و پول نیز نسبت جامعه‌ی انسانی ازخودبیگانه هستند. محصول این ازخودبیگانگی، زندگی واقعی انسان‌های خودخواه و منزوی است که پول را به صورت یک خدای کلی و جهانشمول می‌پرستند. بنابراین ما با همان تناقض تفکر ظاهری با واقعیت سر و کار داریم که دین هم آن‌را به وجود می‌آورد. از این بابت، مارکس این‌جا میان رهایی سیاسی و رهایی انسانی تمیز می‌دهد. البته وی انکار نمی‌کند که انسان‌ها

^{۳۰} Vgl. Marx, Karl (1957): Kritik des Hegelschen Staatsrechts - §§ 261-313, in: MEW, Bd. 1, S. 201ff., Berlin (ost), und Vgl. Post, Werner (1969): Kritik ... ebd., S. 125f. 138f.

در یک نظام سکولار به رهایی سیاسی دست می‌یابند، اما رهایی انسان و هم‌چنین رهایی یهودیان تنها زمانی متحقق می‌گردد که این پول‌پرستی که مرام یهودیت است، به کلی لغو گردد.^{۳۱}

نمونه‌ی بعدی "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" است. در این نوشته موضوع نقد مارکس تنها نقد دین نیست بلکه براندازی تناقض تفکر با واقعیت، یعنی از خودبیگانگی است که جامعه‌ی بورژوازی آن‌را به وجود می‌آورد. نقطه‌ی عزیمت مارکس این‌جا نیز مانند فویرباخ است. به این صورت که این انسان است که دین را می‌آفریند و نه این‌که دین انسان را می‌آفریند. بنابراین دین نتیجه‌ی یک کمبود در جهان واقعی محسوب می‌شود که البته از "خودآگاهی" انسان‌ها نسبت به "نوع ماهوی بشر" ممانعت می‌کند. از این منظر، مارکس بر این نکته انگشت می‌گذارد که یک انسان دینی، یا هنوز خود را نیافته و یا این‌که دوباره خود را باخته است. اما مارکس این‌جا نیز فراتر از فویرباخ می‌رود و روش نقد دین را مستقیماً به نقد جامعه‌ی بورژوازی و دولت بسط می‌دهد. در حالی که فویرباخ در تداوم ماتریالیسم بورژوازی از انسان منفرد عزیمت می‌کند، مارکس انسان منفرد را در طرح جامعه مد نظر می‌گیرد. بنابراین نزد مارکس انسان یک مقوله‌ی مجرد نیست که خارج از جهان واقعی زندگی می‌کند. نزد وی انسان در زندگی واقعی خود، یعنی در پراکسیس اجتماعی برابر با جهان انسان‌ها است که با یک درجه‌ی بخصوص از خودآگاهی، دولت و جامعه را به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، این دولت و جامعه هستند که منجر به دوگانگی تفکر ظاهری با واقعیت می‌شوند. محصول این دوگانگی تولید یک آگاهی کاذب است. پیداست که شرط برطرف کردن این دوگانگی نه آن‌گونه که هگلی‌های جوان و فویرباخ مد نظر داشتند، یعنی از طریق یک پروژه‌ی صرف روشنگری و تشکیل حکومت سکولار بلکه تنها از طریق دگرگونی پراکسیس اجتماعی ممکن می‌گردد. این‌جا منظور مارکس دگرگونی آن مناسبات واقعی اجتماعی است که اصولاً نیاز به تخیل، تصور و دین دارند.

بنابراین مارکس پراکسیس اجتماعی را در دو حوزه‌ی متفاوت متمایز می‌کند. اول، آگاهی تئوریک، یعنی همان تأثیرات دین رایج است که افکار عمومی را به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، برای مارکس دین تنها یک مجموعه از تصورات و اعتقادات واهی و غیر واقعی نیست که از تأثیرات آن بر جامعه می‌توان صرف نظر کرد. از آن وقتی که دین بر افکار عمومی مسلط می‌شود، پیداست که منطق و واقعیت جامعه را هم می‌سازد. بنابراین، تعمیم نکبت دین از یک طرف، بیان نکبت زندگی واقعی است و از طرف دیگر، محصول اعتراض انفعالی، یعنی جهان‌گریزی از این نکبت واقعی است. ما این‌جا دوباره با مقوله‌ی خودکردگی نزد مارکس مواجه می‌شویم. دلیل توفیق دین را نیز باید در همین عملکرد دوگانه‌ی آن جستجو کرد. به این عبارت، که دین تنها زمانی بر افکار عمومی مسلط می‌شود و جهان‌گریزی انسان‌ها را ممکن می‌سازد که هیچ‌گونه چشم‌اندازی برای دگرگونی وجود ندارد و همان‌گونه که مارکس به درستی تأکید می‌کند، "دین روح جهان بدون روح است". از این منظر، مارکس نه تنها دین را افیون ملت می‌خواند بلکه بر علیه هر جهانی که عطر معنوی آن دین است، اعلام جنگ می‌کند.

^{۳۱} Vgl. Marx, Karl (1957): Zur Judenfrage, in: MEW, Bd. 1, S. 347ff., Berlin (ost), und Vgl. Post, Werner (1969): Kritik ... ebd., S. 149f.

حوزهی دوم از پراکسیس اجتماعی، مربوط به سیاست می‌شود. این‌جا منظور مارکس دولت و جامعه است که جهت تداوم خود نیاز به دوگانگی تفکر با واقعیت، یعنی نیاز به تخیل و تصورات استعلائی (دین، فلسفه و ایدئولوژی) دارند. ما این‌جا با یک کلیت متناقض از هستی با آگاهی مواجه می‌شویم که شرط بقا و تداوم اوضاع از خودبیگانه‌ی آن وابسته به فقدان چشم‌انداز جهت دگرگونی، یعنی یک "جهان بدون روح" است. این‌جا دین، فلسفه و ایدئولوژی نقش واسطه را دارند زیرا به صورت ظواهر جامعه‌ی طبقاتی بقا و تداوم اوضاع از خودبیگانه‌ی موجود را موجه و وساطت می‌کنند. به این صورت که آن‌ها موجودیت جامعه‌ی بورژوازی و نظام سرمایه‌داری را متناسب با طبیعت انسان و نماد خردمندی می‌خوانند. پیداست که مارکس دگرگونی جهان واقعی را نه مربوط به عنایت الهی می‌کند و نه در انتظار معجزه و یا رخداد می‌ماند. به نظر وی چشم‌انداز دگرگونی تنها از طریق نقد درون‌ذاتی، نفی‌کننده و بی‌رحمانه از اوضاع از خودبیگانه‌ی موجود متکامل می‌شود. در این ارتباط مارکس از روش نقد خود به عنوان جلا دهنده دوران باطل نیز سخن می‌راند و نقد برای وی زمانی رادیکال است که دست به ریشه، یعنی به انسان می‌برد. به بیان دیگر، نقد نزد مارکس نه تنها به صورت مجرد و دکماتیک فعال نمی‌شود بلکه آن پراکسیس مشخص که انسان‌ها را به انزوا، بندگی و ذلت کشانده است، به بند می‌کشد. بنابراین مارکس این‌جا به درستی بر این نکته تأکید می‌کند که این کافی نیست که تفکر به سوی واقعیت بشتابد، واقعیت نیز باید به سوی تفکر بشتابد. ما این‌جا با دیالکتیک تئوری و پراکسیس مواجه می‌شویم. به این صورت که سوژه‌ی انتقادی از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی اوضاع موجود، چشم‌انداز دگرگونی جهت تشکیل اوضاع مطلوب را متکامل می‌کند و تحت تأثیر این تئوری انتقادی و عمل‌گرا است که یک پراکسیس آگاه و انقلابی به وجود می‌آید. از این بابت، مارکس از زمینه‌ی متضاد مادی به صورت "بعد منفعل" سخن می‌راند. به بیان دیگر، تحت تأثیر این تئوری انتقادی و عمل‌گرا است که کارگران از هویت طبقاتی خود آگاه و متشکل می‌شوند و به صورت سوژه‌ی خودآگاه، یعنی پرولتاریا از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آیند و در پراکسیس نبرد طبقاتی یک نظم نوین را به وجود می‌آورند. به این ترتیب، سلاح نقد تبدیل به ابزار جهت همبستگی کارگران می‌شود و به صورت خشونت مادی در برابر خشونت مادی جامعه‌ی بورژوازی ایستادگی کرده و نظام سرمایه‌داری را سرنگون می‌کند. پیداست که با فراروی از نظم موجود و لغو اوضاع از خودبیگانه، یک پراکسیس دیگر به وجود می‌آید. از آن‌جا که نظام سرمایه‌داری تمامی آثار انسانی را از کارگران زوده و به آن‌ها یک طبیعت غیر را تحمیل کرده است، در نتیجه مارکس سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی این دگرگونی را نیز پرولتاریا می‌شمارد.^{۳۲} این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود که پرولتاریا تحت چه شرایطی و در کدام مناسبات اجتماعی به ذلت از خودبیگانگی کشیده شده است؟ پیداست که پاسخ به یک چنین پرسشی بررسی تاریخی و اقتصادی را ضروری می‌کند که البته مارکس در دوران اقامت خود در پاریس به آن‌ها می‌پردازد.

برای نمونه‌ی ما در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی مارکس مشاهده می‌کنیم که وی مفهوم از خودبیگانگی انسان را به حوزه‌ی تولید سرمایه‌داری بسط می‌دهد. منتها با این تفاوت که فویرباخ مهم‌ترین ابعاد ماهیت انسان را به اراده، خرد و قلب نسبت می‌دهد، در حالی که برای مارکس موضوع ماهیت انسان برابر با موضوع کار و روند تولید است. به این عبارت

^{۳۲} Marx, Karl (1957): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. 1, S. 378ff., Berlin (ost), und

Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۱۴۳, ۱۵۵, ۱۶۳f., ۱۷۶

که هر چه انسان بیشتر به حاکمیت محصول کار خویش، یعنی سرمایه در بیاید. به همان اندازه نیز بیشتر از "نوع ماهوی بشر" از خودبیگانگی تر می‌شود.^{۳۳} البته مارکس در این‌جا نیز مفهوم "ازخودبیگانگی" فویرباخ را گسترش داده و میان ازخودبیگانگی انسان از کار، ازخودبیگانگی انسان از نتایج کار، ازخودبیگانگی انسان از دیگر انسان‌ها و ازخودبیگانگی انسان از "نوع ماهوی بشر" تمیز می‌دهد.^{۳۴}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با وجودی که مارکس تا این‌جا تحت تأثیر مفهوم "نوع ماهوی بشر" فویرباخ قرار داشت و فلسفه‌ی ماتریالیستی وی را نسبت به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل ستایش می‌کرد، اما نقد دین نزد وی همواره سیاسی‌تر و رادیکال‌تر از فویرباخ می‌گردد و از فلسفه‌ی ماتریالیستی وی به مراتب فراتر می‌رود. به این صورت که مارکس از یک طرف، نقد دین را به کلیت مناسبات اجتماعی، یعنی به پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی بسط می‌دهد و از طرف دیگر، دیالکتیک تئوری و پراکسیس را نیز برای دگرگونی اوضاع ازخودبیگانگی موجود متکامل می‌کند. وی همچنین به یک سوزهی انقلابی دست می‌یابد که در پراکسیس نبرد طبقاتی و تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا به خودآگاهی می‌رسد و به صورت یک خشونت مادی از نظام سرمایه‌داری فراروی می‌کند. بنابراین موضوع فعالیت تئوریک مارکس بر طرف کردن تناقض هستی با آگاهی، واقعیت با تفکر، یعنی انگیزه‌های انسانی با ایده‌های دینی، فلسفی و ایدئولوژیک، خلاصه لغو ازخودبیگانگی است. در حالی که فویرباخ راه حل آن‌را در "مشاهده‌ی معنی‌دار" انسان به "نوع ماهوی بشر" جستجو می‌کرد، مارکس در روند فعالیت تئوریک خود به پراکسیس آگاه و انقلابی پرولتاریا دست یافت. این‌جا قوای ماهوی انسان با هستی مادی‌اش به وحدت می‌رسند و منجر به رهایی انسان می‌شود. به بیان دیگر، مارکس در روند فعالیت تئوریک خود موضوع فقر و کمبود سیاست در فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ را بر طرف می‌سازد.

در همان زمانی که مارکس در پاریس مشغول نگارش جزوه‌های فلسفی - اقتصادی بود، کتاب "تنها کس و مالکیتش" به قلم ماکس اشتیرنر منتشر شد. نام واقعی وی کاسپار اشمیت و وی یکی از هگلی‌های جوان مشهور بود که البته از یک موضع رادیکال لیبرالیسم به نقد دین می‌پرداخت. مارکس وی را از دوران بحث‌های فلسفی برلین در کلپ دکترها می‌شناخت و مدتی نیز با وی در هیئت تحریریه‌ی روزنامه‌ی راین همکاری می‌کرد. یکی از موضوع‌های کتاب اشتیرنر نقد مفهوم "نوع ماهوی بشر" در فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ است که البته مربوط به مارکس نیز می‌شود. به نظر وی تمامی مفاهیم ایده‌آلیستی مانند: راه خیر، واقعیت، منافع ملی و نوع ماهوی با این هدف متکامل شده‌اند که فردیت انسان را تحقیر و سرکوب کنند. به نظر وی انسان واقعی همان انسان خودخواه است که همواره اهداف کوتاه مدت خود را دنبال می‌کند.^{۳۵} بنابراین اشتیرنر مفهوم "نوع ماهوی بشر" نزد فویرباخ را مردود می‌شمارد و از این منظر مخاطبان خود را با این پرسش مواجه می‌کند که آیا اصولاً تمایز میان یک "من ماهوی" (یک انسان ایده‌آل) و یک "من غیرماهوی" (یک انسان که از نوع ماهوی خویش ازخودبیگانگی شده است) امکان دارد؟ به بیان دیگر، اشتیرنر فویرباخ را به درستی

^{۳۳} Vgl. Marx, Karl (1977): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW, EB I, S. 465-466, 467-468 (469), S. 512

^{۳۴} Vgl. ebd., S. 520

^{۳۵} Stirner Max (1964): Der Einziger und sein Eigentum (1845), Leipzig, S. 200

متهم به دین‌سازی می‌کند. به این عبارت که مسیحیان صفات ناب انسانی خود را به یک خدای تصویری نسبت داده و از ماهیت خود از خودبیگانه شده‌اند، در حالی که فویرباخ نیز همین صفات را به ماهیت یک انسان ایده‌آل، غیر واقعی و اسمی نسبت داده و مدعی از خودبیگانگی انسان نسبت به نوع ماهوی‌اش شده است. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با موضوع تقدیس دینی سر و کار داریم که البته "روح انسان" را جایگزین "روح‌القدس" مسیحیان کرده است. از این بابت، اشتیرنر به درستی بر این نکته تأکید می‌کند که مسیحیان "خدا را برابر با عشق" می‌پندارند، در حالی که فویرباخ "عشق را خدایی" می‌شمارد.^{۳۶}

به بیان دیگر، ما این‌جا با تفکرات دینی روبرو هستیم و جابجایی سوژه با ابژه، یعنی جایگزینی فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ به جای فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مشکل دین و جهان‌گریزی را به کلی حل و فصل نکرده است. مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب اشتیرنر به این نتیجه می‌رسد که البته نقد دین مانند گذشته شرط هر گونه نقدی است، اما روش نقد دین را باید در تداوم فعالیت تئوریک خود به صورت مشخص‌تر به مناسبات واقعی، یعنی جامعه‌ی بورژوازی، دولت و سیاست اقتصادی بسط دهد. منتها با این تفاوت که نقد باید بدون واسطه به موضوع بپردازد. ما این‌جا مستقیماً با جهان واقعی که البته محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوژه‌کتیو است، مواجه می‌شویم. به این ترتیب، مارکس مفهوم پراکسیس را که البته قبلاً آن‌را متکامل کرده بود، به مراتب دقیق‌تر تعریف می‌کند و از این منظر، هرگونه دوگانگی میان تفکر و واقعیت را به عنوان تصورات دینی مردود می‌شمارد. ما مضمون این کشف تئوریک را به شرح زیر در تز دوم فویرباخ مارکس می‌یابیم:

«این پرسش، که آیا به تفکر انسانی موضوع واقعیت مربوط می‌شود، نه یک پرسش تئوریک بلکه یک پرسش پراتیک است. در پراکسیس باید انسان حقیقت، واقعیت و قدرت، [یعنی] دنیوی بودن تفکراتش را اثبات کند. نزاع پیرامون واقعی یا غیرواقعی بودن تفکر که از پراکسیس مجزا است، تنها یک پرسش ناب عرفانی است.»^{۳۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که مارکس در گذشته با وساطت مفهوم "نوع ماهوی بشر" که البته موضوع از خودبیگانگی یک انسان واقعی را نسبت به یک ماهیت ایده‌آلیستی از انسان در نظر داشت، به نقد مناسبات واقعی جامعه‌ی بورژوازی و دولت می‌پرداخت، اما وی این‌جا موجودیت هر گونه واسطه‌ای را به اشکال دینی نسبت می‌دهد. از آن‌جا که با رفع واسطه (دین، فلسفه و ایدئولوژی) جهان واقعی به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها مستقیماً و در کلیت‌اش هویدا می‌گردد، در نتیجه موضوع آگاهی نیز از منظر دیگری رویت می‌یابد. به این معنی که ما این‌جا دیگر با دین، فلسفه و ایدئولوژی به صورت آگاهی وارونه سر و کار نداریم که رفع آن توسط روشنگری ناب حل و فصل می‌شود. از این پس، سرچشمه‌ی آگاهی مناسبات متضاد مادی محسوب می‌شوند و تا زمانی که تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی پا بر جا هستند، همواره اشکال نوین دینی، فلسفی و ایدئولوژیک را نیز به بار می‌آورند. به بیان دیگر، مشکل این‌جا دیگر نه مانند فلسفه‌ی هگلی‌های جوان و همچنین فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ وجود آگاهی

^{۳۶} Vgl. ebd., S. 76

^{۳۷} Marx, Karl (1958): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, S. 5f., Berlin (ost), S. 5

وارونه بلکه مشخصاً عکس آن، یعنی مشکل موجودیت یک جهان وارونه است که به دلیل تضادهای درون ذاتی خود همواره این گونه از آگاهی‌های کذب را به نیز وجود می‌آورد.

بنابراین مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب اشتیرنر دگرگونی انقلابی کلیت این جهان وارونه را نیز در نظر می‌گیرد. پیداست که موضوع انقلاب این‌جا نیز هم‌چون گذشته مربوط به پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی، یعنی پرولتاریا می‌شود. به این ترتیب، انقلاب هم آگاهی تئوریک، یعنی دین، فلسفه و ایدئولوژی و هم پراکسیس سیاسی، یعنی دولت و جامعه‌ی بورژوازی را که بقا و تداوم آن‌ها نیاز به دوگانگی تفکر با واقعیت، یعنی نیاز به اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک را دارد، هدف می‌گیرد. بنابراین موضوع انقلاب از منظر تئوری انتقادی و عمل‌گرای مارکس محدود به دگرگونی مناسبات مادی جامعه‌ی طبقاتی (زیربنا) نمی‌شود که البته ما مضمون آن‌را به شرح زیر در تز چهارم فویرباخ وی نیز می‌بایم:

«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 پراکسیس منهدم کرد.»^{۳۸}

همان‌گونه که خواننده‌ی نفاذ ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا از مفهوم "خانواده" به صورت استعاره استفاده می‌کند. به این صورت که مفهوم "خانواده‌ی مقدس" عنوان کتابی است که مارکس و انگلس در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و بخصوص هگلی‌های جوان نوشته‌اند. بنابراین این‌جا منظور از "خانواده‌ی مقدس" آگاهی تئوریک است، در حالی که "خانواده‌ی زمینی" دولت و جامعه‌ی بورژوازی محسوب می‌شود. از آن‌جا که هر دو لازم و ملزوم همدیگر هستند و یک کلیت دیالکتیکی را می‌سازند، در نتیجه هر دو نیز مشمول دگرگونی انقلابی می‌شوند.

به این ترتیب، عبور تئوریک مارکس از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ ممکن می‌گردد. در حالی که مارکس و انگلس در کتاب "خانواده‌ی مقدس" نقش فویرباخ را در "اتمام نقد دین" و ایجاد نظریه‌ی انسان‌گرایی و سوسالیسم تقدیر می‌کنند،^{۳۹} اما در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" فلسفه‌ی ماتریالیستی وی را در جوار برونو بائر و ماکس اشتیرنر به بند نقد می‌کشند. پیداست که با کشف تئوریک پراکسیس اجتماعی موضوع انسان‌شناسی فویرباخ هم برای مارکس منتفی می‌شود. از این پس، مارکس دیگر از انسان به صورت "موجود حساس" عزیمت نمی‌کند و انسان را در فعالیت ماتریالیستی و دیالکتیکی اش، یعنی به صورت "موجود فعال" در نظر می‌گیرد. به این معنی که انسان از یک طرف، مواد مادی را از طریق "کارشکل‌دهنده" دگرگون و محصولات مادی و یا خدماتی کار خود را تبدیل به موضوع اجتماعی می‌کند و از

^{۳۸} Ebd., S. ۶

^{۳۹} Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (1958): Die Heilige Familie – Oder Kritik der kritischen Kritik, in: MEW Bd. 2, S. 1ff., Berlin (ost), S. 132, 147

طرف دیگر، تحت تأثیر محصولات کار خود نیز موضوعیت می‌یابد. به این ترتیب، مارکس از طریق همین مفهوم "کار-شکل‌دهنده" تمامی آثار سوژکتیو، یعنی اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک را به صورت ظواهر واقعی در ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیکی ادغام می‌سازد. این‌جا منظور همان تاریخ فرهنگی جهان مدرن، یعنی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم است که "مارکسیست‌های ایرانی" به دلیل تاریخ و فرهنگ اسلامی خود با آن به کلی بیگانه هستند.

هم‌زمان مارکس موضوع "نوع ماهوی بشر" را به روند خودآگاهی انسان نسبت می‌دهد. به این معنی که انسان از طریق "کارشکل‌دهنده" نه تنها طبیعت بیرونی (مادی، ابژکتیو) بلکه طبیعت درونی خود (غیرمادی، سوژکتیو) را نیز دگرگون می‌سازد. پیداست که در این روند نیازهای مادی و غیر مادی انسان‌ها دگرگون می‌گردند و انسان‌ها همواره بقا و تداوم اوضاع موجود را برابر با زوال جامعه می‌بینند و جهت دگرگونی آن به نبرد طبقاتی بر می‌خیزند. ما این‌جا با "حرکت واقعی" در جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. از آن‌جا که موضوع انقلاب رهایی انسان است، در نتیجه "نوع ماهوی بشر" نیز در همین "حرکت واقعی" و از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی و با استناد به خودآگاهی پرولتاریا متکامل می‌گردد. از آن پس که انسان خود را به صورت علت و معلول جهان واقعی شناخت، دوران کپرنیکی (کانت) در مضمون مارکسی آن نیز به توفیق کامل رسیده است. به این ترتیب، هستی مادی با آگاهی تئوریک انسان در هم می‌آمیزند و تکامل "نوع ماهوی بشر" ممکن می‌گردد. این‌جا پرسش‌های معنوی و از جمله معنی آفرینش پاسخ واقعی، دنیوی و خردمند خود را نیز می‌یابند. یعنی آن زمانی که مابحتاج مادی انسان‌ها و تضادهای جامعه‌ی طبقاتی بر طرف شده‌اند، انسان‌ها نیز به دلیل رفع کمبودهای دنیوی خود دیگر نه نیاز به فریبکار و نه خودفریبی دارند. این‌جا رابطه‌ی انسان با دین، فلسفه و ایدئولوژی قاطعانه گسسته می‌شود و تمامی اشکال اسطوره‌ای، استعلاتی، دترمینیستی، مثبت‌گرا، رستگاری، جهان‌گریزی که منجر به دوگانگی تفکر با واقعیت می‌شوند، فرو می‌ریزند.

نتیجه:

انگیزه‌ی من از طرح آته‌ئیسم مارکس این است که "مارکسیست‌های ایرانی" به مراتب بیشتر با تأثیرات مخرب تاریخ فرهنگی اسلامی خود آشنا شوند. به گمان من کشمکش تئوریک با روند اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس که محصول آن آته‌ئیسم بخصوص وی است، می‌تواند به "مارکسیست‌های ایرانی" کمک کند که با ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم قاطعانه‌تر تسویه حساب کرده و به مراتب اصولی‌تر و زودتر از جریان‌های سیاسی محافظه‌کار و لیبرال به یک فرهنگ نوین و مدرن دست بیابند. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا کنون دنبال کرده است، بر خلاف ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، نقد دین نزد مارکس یک مسئله‌ی حاشیه‌ای نیست. وی نه تنها نقد دین را پیش شرط هر گونه نقدی می‌شمارد بلکه روش نقد دین را به نقد کلیت مناسبات واقعی جامعه‌ی طبقاتی و همچنین نقد اقتصاد سیاسی نیز بسط می‌دهد.

همان‌گونه که با استناد به مارکس مستدل کردم، این از خودگسیختگی و تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی، یعنی جهان وارونه است که همواره اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک، یعنی خودتناقض‌گویی و آگاهی‌های کذب را به وجود می‌آورد که البته مارکس راه حل انقلابی آن را نیز عرضه می‌کند. بنابراین تسلط دین بر افکار عمومی نه از طریق فحاشی به اسلام و یا برهنگی بانوان سیاسی احزاب کمونیست و نه با توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد به پایان می‌رسد.

تنها راه حل مبارزه با مشکل دین، یعنی دوگانگی تفکر با واقعیت نقد است. به این صورت که نقد به صورت مشخص، درون‌ذاتی و بیرحمانه پراکسیس جمهوری اسلامی را به بند می‌کشد و از یک طرف، آگاهی تئوریک، یعنی تاریخ و اصول تشیع دوازده امامی را در بر می‌گیرد. این‌جا نقد دین مانع توافق ظاهری دین با دولت، مانع آشتی آن جهان با این جهان و مانع فریب حاکمیت اسلامی می‌شود. اما نقد دین از طرف دیگر، افکار عمومی را نیز نشانه می‌گیرد و منجر به تشدید روند خودآگاهی انسان‌ها می‌شود. به بیان دیگر، نقد دین نه تنها مانعی در برابر فریب حاکمیت اسلامی می‌سازد بلکه از خودفریبی انسان‌ها نیز ممانعت می‌کند. پیداست که بنا بر آثار مارکس موضوع نقد دین فقط محدود به روشنگری نمی‌شود و از آن‌جا که ضرورتاً به پراکسیس جامعه، یعنی نظم طبقاتی - جنسیتی امت و ساختار سرمایه‌داری حکومت اسلامی راه می‌یابد، در نتیجه منجر به تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا جهت ترویج یک پراکسیس آگاه و انقلابی می‌شود. به بیان دیگر، فقط از نقد اوضاع موجود است که تکامل اشکال مطلوب ممکن و فراروی از قلمرو ضرورت و تشکیل قلمرو آزادی ممکن می‌گردد. از این منظر، بیگانگی "مارکسیست‌های ایرانی" نیز با پراکسیس اجتماعی به مراتب روشن‌تر می‌شود. این‌جا منظور تمامی جریان‌های سیاسی هستند که تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم برای آینده‌ی ایران نسخه‌های جهانشمول مانند: انقلاب اکتبر، دیکتاتوری پرولتاریا، برنامه‌ی یک دنیای بهتر و جنبش اشغال می‌پیچند.

ادامه دارد!

منابع:

- Backhaus, Hans-Georg (1970): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. 128ff, Frankfurt am Main
- Backhaus, Hans-Georg (1997): Dialektik der Wertform – Untersuchung zur Marxistischen Ökonomiekritik, Freiburg
- Brechtken, Josef (1979): Die praxisdialektische Kritik der Marxschen Atheismus, Bd. I – Der Wirklichkeitsbegriff, in: Monographien zur philosophische Forschung, Bd. 181, Form Academicum
- Engels, Friedrich (1979): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW Bd. 21, S. 261ff., Berlin (ost)
- Feuerbach, Ludwig (1841): Das Wesen des Christentums, Leipzig
- Feuerbach, Ludwig (1969): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. 9, S. 243ff., Berlin
- Feuerbach, Ludwig (1950): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Kleine phiosophische Schriften (1842-1945), Hg. M. G. Lange, Leipzig
- Feuerbach, Ludwig (1956): Das Wesen des Christentums, 2 Bände, Werner Schuffenhauer (Hg.), Berlin
- Fracchia, Joseph G. (1987): Die Marxsche Aufhebung der Philosophie und der philosophische Marxismus – Zur Rekonstruktion der Marxschen Wissenschaftsauffassung und Theorie-Praxis

Beziehung aufgrund einer Kritik der Marx-Rezeption von Georg Lukacs, Karl Korsch, Theodor Adorno und Max Horkheimer, New York/Bern/Frankfurt am Main/Paris

Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (1965): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3 Bände, in: Jubiläumsausgabe in 20 Bände, Bd. 17 - 19, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Cannstatt

Hillmann, Günter (1966): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1966): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. 3, S. Berlin (Ost)

Marx, Karl (1957): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. 1, S. 378ff., [unvollständig] ([unvollständig])

Marx, Karl (1957): Briefe aus den „Deutsch – Französischen Jahrbücher“ - Marx an Rüge – Sep. 1843, [unvollständig]: MEW Bd. 1 S. 343f., Berlin (ost)

Marx, Karl (1960): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW, Bd. 8, S. 111ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1973): Über P.- J. Proudhon – Breif an J. B. v. Schweitzer, in: MEW Bd. 16, S. 25ff. Berlin (ost)

Marx, Karl (1977): Briefe – Marx an Arnold Rüge, in: MEW, Bd. 27, S. 414ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1957): Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach, in: MEW, Bd. 1, S. 26ff., [unvollständig] ([unvollständig]), S. 27

Marx, Karl (1957): Kritik des Hegelschen Staatsrechts - §§ 261-313, in: MEW, Bd. 1, S. 201ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1957): Zur Judenfrage, in: MEW, Bd. 1, S. 347ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1957): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. 1, S. 378ff., [unvollständig] ([unvollständig])

Marx, Karl (1977): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW, EB I, S. 465ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1958): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, S. 5f., Berlin (ost)

Marx, Karl Heinrich (1977): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S.257ff., Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (1958): Die Heilige Famielie – Oder Kritik der kritischen Kritik, in: MEW Bd. 2, S. 1ff., Berlin (ost)

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1966): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. 3, S. Berlin (Ost)

Post, Werner (1969): Kritik der Religion bei Karl Marx, München

Rabehel, Bernd (1973): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)

Schmidt-Kowarzik, Wolfriedrich (1981): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München

Stirner, Max (1882): Der Einzige und sein Eigentum, 2. Auflage, Leipzig

فریدونی، فرشید، (۲۰۰۶): زبان دینی و سلطه‌ی طبقاتی – نقدی بر گفتمان "مارکسیست‌های ایرانی" پیرامون نقش "اسلام و سیاست"، در آرمان و اندیشه، جلد دوم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین

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

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