

مارکس و روش نقد دین - گفتگوی انتقادی پیرامون برخی از آثار آرامش دوستدار^۱

فرشید فریدونی

با یک نگاه اجمالی به تاریخ روشنگری در ایران دلایل فاجعه‌ی تشکیل و تداوم نظام جمهوری اسلامی در کشور نیز به مراتب روشن‌تر می‌شود. پروژه‌ی روشنگری در ایران فاقد یک تاریخ مدام بوده و همواره از طریق درباریان و روحانیان به شکست کشیده شده است. این‌جا می‌توان از سه دوران متفاوت یاد کرد که در روند آن‌ها پرتویی از فلسفه‌ی سکولاریسم بر افکار دینی ایرانیان تابیده و خرافات دینی را تبدیل به موضوع نقد خردمندانه ساخته است. دوره‌ی اول از وقایع قبل از انقلاب مشروطه آغاز می‌شود که البته یک تأثیر قابل ملاحظه را جهت ضرورت سکولاریسم و تشکیل یک دولت مدرن بر افکار عمومی ایرانیان می‌گذارد. در این ارتباط باید از فعالیت نوشتاری روشنفکرانی مانند: آخوندزاده، طالبوف و ملکم خان یاد کرد که قدرت ذهنی انقلاب مشروطه را به وجود آورد. با وجودی که اکثر قابل ملاحظه‌ی مردم ایران در این دوران بی سواد و تنها بخش ناچیزی از ایرانیان از طریق مکاتب دینی و تحصیلات حوزه‌ای خواندن و نوشتن را آموخته بود، اما تأثیر مکتوبات آن‌ها بر افکار عمومی مردم ایران انکار ناپذیر است. تعمیم نظریات روشنفکران دوران مشروطه مربوط به آن تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی و بحران‌های ساختاری می‌شد که دولت دینی قاجار با آن‌ها مواجه بود. در حالی که کشورهای صنعتی با استناد به قوانین اساسی سکولار اداره می‌شدند و رجال جهان مدرن به سیاست با چشمان این جهانی می‌نگریستند، دربار قاجار اسیر توهمات اخروی و خرافات دینی بود. به این ترتیب، مستشاران دولت-های مدرن صنعتی قادر بودند که از حماقت دولت قاجار به بهترین وجه ممکن بهره ببرند و سیاست‌های امپریالیستی خود را در ایران تحکیم کنند.

ایران پس از تحمل دو شکست نظامی پیاپی در برابر ارتش تزاری روسیه که منجر به تجزیه‌ی مناطق شمالی کشور شده بودند و تجزیه‌ی افغانستان از طریق قوای نظامی انگلستان، به کلی متزلزل و با خطر فروپاشی مواجه بود. تداوم ایران تنها به این دلیل نزع دولت روسیه با انگلستان بود که بر سر تقسیم کشور به توافق نمی‌رسیدند. هر گونه تحول دینی و یا رفرم دولتی با مقاومت درباریان و روحانیان مواجه و قاطعانه سرکوب می‌شد. از جمله باید از جنبش بابیه و سیاست توسعه‌ی اقتصادی امیر انتظام، ملقب به "امیر کبیر" یاد کرد که هر کدام به شکلی با شکست مواجه شدند. بنابراین در دوران انقلاب مشروطه نه یک دولت متمرکز و قدرتمند در ایران وجود داشت و نه یک سیستم قضائی بر کشور حکم-فرما بود. قدرت‌های منطقه‌ای ابتکار عمل را در دست داشتند و شریعت اسلامی قانون جزایی کشور محسوب و بنا به میل مجتهدان محلی تفسیر و اجرایی می‌شد. در حالی که اشرار و راهزنان امنیت روستاییان و تجارت در کشور را مختل می‌کردند، مردم ایران با استبداد عریان، قحطی گسترده، شیوع بیماری‌های مسری مواجه بودند و به غیر از مهاجرت به کشورهای همسایه جهت اشتغال از طریق کار مزدی راه دیگری را پیش روی خود نمی‌دیدند. هم‌زمان دولت انگلستان از جنوب و روسیه‌ی تزاری از شمال کشور منافع خود را در ایران تحکیم می‌کردند و رجال سیاسی کشور یا خود را هوادار روسیه و یا انگلستان می‌شمردند. در این دوران نه یک مفهوم از دولت و ملت در میان ایرانیان رایج بود و نه اصولاً به

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "اسلام و اندیشیدن انتقادی در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۹ فوریه ۲۰۱۴ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

منافع ملی اعتنایی می‌شد. در حالی که روحانیان در برابر هر گونه تحولات ساختاری و استفاده از فن‌آوری نوین در کشور قاطعانه اقدام می‌کردند، شاهان قاجار در فکر حراج انحصارات برای دولت‌های بیگانه و دریافت وام از روسیه و انگلستان جهت مسافرت به کشورهای اروپایی بودند.

از آن‌جا که روشنفکران انقلاب مشروطه با بحران‌های ساختاری دولت قاجار آشنا و تحت تأثیر تمدن کشورهای مدرن صنعتی قرار داشتند، در نتیجه جهت عبور از بحران‌های موجود موضوع نقد شریعت اسلامی، نقش دستگاه روحانیت در ساختار سیاسی کشور و ضرورت تدوین قانون اساسی را به پیش کشیدند. البته آن‌ها مجبور بودند که از بیم جان خود در تبعید فعالیت کنند، زیرا مجتهدان اسلام برای آن‌ها فتوای ارتداد صادر و ریختن خونشان را برای مسلمانان تبدیل به وظیفه‌ی دینی کرده بودند.

با وجودی که وقوع انقلاب مشروطه و تأیید قانون اساسی آن از طریق مظفرالدین شاه یک نقطه‌ی عطف در تاریخ ایران محسوب می‌شود، اما با تشکیل مجلس شورای ملی نه واقعیت استبداد در کشور به پایان رسید و نه از سنگینی نفوذ روحانیت بر سیاست کشور کاسته شد. به این صورت که قانون اساسی مشروطه دین رسمی ایران را شیعه‌ی دوازده امامی و مقام شاهنشاهی را یک موهبت الهی قلم‌داد می‌کرد. از این پس، ائتلاف روحانیان با درباریان یک شکل قانونمند به خود گرفت که در سنت حکومت صفویان شاهنشاه را ظل‌الله فی‌العرض می‌خواند و روحانیان را به عنوان نظریه-پردازان نخبه‌ی دربار در نظر می‌گرفت. در حالی که انگیزه‌ی مشروطه‌خواهان پایان استبداد و تشکیل یک دولت مدرن در کشور بود، اما وحدت روحانیان با درباریان انقلاب مشروطه را با شکست مواجه کرد. اوج این شکست با تاج‌گذاری رضا شاه پهلوی رقم خورد. با وجودی که رضا خان انگیزه‌ی تشکیل یک نظام جمهوری و لائیک را در ایران داشت، اما مجتهدان شیعه وی را از این اقدام باز داشتند و تعویض سلسله‌ی سلطنتی و جلوس بر تخت شاهنشاهی را برای وی در نظر گرفتند.

دوره‌ی دوم از وقایع اواخر دوران سلطنت رضا شاه آغاز می‌شود، البته بدون این که یک تأثیر قابل ملاحظه را بر افکار عمومی ایرانیان جهت ضرورت سکولاریسم و تکامل یک دولت مدرن بگذارد. در این ارتباط باید از فعالیت نوشتاری روشنفکرانی مانند: تقی ارانی، صادق هدایت و احمد کسروی یاد کرد. این دوران تحت تأثیر سیاست مدرنیزاسیون دولت رضا شاه قرار داشت. به این صورت که دولت به فشار جنبش مشروطه تن داد و از یک سو، اقدام به کوتاهی دست روحانیت از قوای مقننه، قضائیه و دستگاه آموزش و پرورش کشور کرد و از سوی دیگر، اولین برنامه‌ی مدرنیزاسیون ساختار دولتی و توسعه‌ی اقتصادی را در ایران متحقق ساخت. به این ترتیب، قدرت نظامی و دستگاه قضایی متمرکز و امنیت و تمامیت ارضی کشور تضمین شدند، آموزش و پرورش کودکان و تحصیلات عالی تحت نظارت مستقیم دولت قرار گرفت، یک نظام بانکی دولتی به وجود آمد و دولت اولین سیاست توسعه‌ی اقتصادی را در کشور تحکیم کرد. از آن‌جا که دولت همواره عرصه‌ی زندگی را بر روحانیت شیعه تنگ‌تر از گذشته می‌کرد، در نتیجه بخش وسیعی از آخوندها به نجف و کربلا مهاجرت کردند. از آن پس که دست روحانیت از وقایع سیاسی و اجتماعی کشور کوتاه شد، یک افکار عمومی نیز نزد ایرانیان پدید آمد که از وجود دولت و ملت گزارش و حفاظت از منابع ملی را در دستور کار سیاست قرار می‌داد.

با وجودی که در این دوران روشنگری به کلی موقوف و استبداد سیاسی بر تمامی عرصه‌ها حکم‌فرما بود، اما عده‌ای به دور تقی ارانی جمع شدند و با انتشار نشریه‌ی "دنیا" به تبلیغ افکار انتقادی پیرامون مسائل اقتصادی و اجتماعی پرداختند. تقی ارانی تحصیلات خود را در آلمان به اتمام رسانده و به احتمال زیاد با مباحث سوسیال دموکراسی آشنا بود، اما افکار عمومی "اپوزیسیون چپ" در این دوران به کلی تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم قرار داشت. مارکسیسم - لنینیسم محصول فعالیت ایدئولوژیک در شوروی بود که در امتداد "ماتریالیسم" متافیزیکی آثار متأخر انگلس متکامل شده و با استناد به مکتوبات سیاسی لنین و تحت تأثیر تبلیغات شوروی از یک حرکت ابژکتیو و اجتناب-ناپذیر ماتریالیستی به سوی سوسیالیسم و از وقوع یک آینده‌ی جهان‌شمول و دلپسند برای کل بشریت گزارش می‌داد. از سوی دیگر، تأثیرات ایدئولوژیک دین اسلام در ارتباط با دست تقدیر و افکار اخروی بود که یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی را پدید می‌آورد و از طریق درک و زبان روزمره‌ی دینی تمامی ایرانیان - از آخوند گرفته تا کمونیست - را در جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی کشور ادغام می‌کرد. محصول یک چنین نظامی توهم به آخوند دموکرات، معتدل، ملی و ضد امپریالیست بود که البته از یک سو، تحت عنوان بورژوازی ملی، دموکرات و ضد امپریالیست از طریق کمینترن (انترناسیونال سوم) تبلیغ می‌شد و از سوی دیگر، زمینه‌ی تکامل "مارکسیسم ایرانی" را پدید می‌آورد. بنابراین دین اسلام و ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به یک مخرج مشترک دست می‌یافتند که به صورت تخیلات اخروی، فعالان سیاسی را در برابر دین اسلام به انفعال می‌کشید و آن‌ها را نسبت به نقش مخرب، مرتجع و متعرض روحانیت شیعه در کشور به کلی بی‌اعتنا می‌کرد.

دوران سلطنت رضا شاه مصادف با سرکوب اپوزیسیون و قتل‌های سیاسی بود. از جمله باید از سرگذشت تقی ارانی یاد کرد که به دلیل بیماری تیفوس در زندان جان سپرد. رضا شاه در دوران سلطنت خود روابط اقتصادی با آلمان نازی را گسترش داد که کشور را تا اندازه‌ای از زیر سلطه‌ی انگلستان و نفوذ شوروی بر مناطق شمالی کشور آزاد سازد. در حالی که ایران بی‌طرفی خود را در جنگ دوم جهانی اعلام کرده بود، اما قوای نظامی متفقین کشور را تسخیر و رضا شاه را سرنگون کرد. از این پس، فضای سیاسی در ایران گشوده و زندانیان سیاسی آزاد شدند. از جمله باید از تشکیل حزب توده یاد کرد که جهت تحکیم منافع استراتژیک شوروی در ایران تأسیس شد. در حالی که از منظر مارکس شرط هرگونه نقدی، نقد دین است، اما ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مانعی در برابر نقد اسلام می‌ساخت و روحانیت را به صورت هم‌پیمان کمونیست‌ها در یک نبرد ضد امپریالیستی در نظر می‌گرفت. هم‌زمان جریان‌های اسلامی نیز به میدان سیاست راه یافتند و هم‌چون گذشته به تخریب و ارتجاع دامن زدند. از جمله باید از فعالیت سازمان فداییان اسلام یاد کرد که به رهبری نواب صفوی به ترور رجال سیاسی و روشنفکران سکولار روی آورد. در این ارتباط قتل کسروی یک سایه‌ی سنگین تراژیک بر تاریخ روشنگری در ایران می‌اندازد، زیرا وی همراه با منشی خود در ساختمان قوه‌ی قضائیه‌ی نظام سلطنتی ترور شد. از آن‌جا که کسروی از اهداف روحانیت شیعه جهت تسخیر قدرت سیاسی و تشکیل دولت اسلامی به خوبی آگاه بود، در نتیجه به نقد شیعه‌ی دوازده امامی و اشکال انفعالی آن مانند: صوفی‌گری و بهایی‌گری روی آورد و مبلغ "پاک‌دینی" شد.

این دوران مصادف با آن بحران‌های سیاسی و اقتصادی بود که کشور را به کلی بی ثبات می‌کردند. در حالی که استان‌های آذربایجان و کردستان استقلال خود را اعلام کرده بودند و عشایر بختیاری موجب ناامنی در شهرهای مرکزی کشور می‌شدند، دولت درگیر بستن قرارداد نفت با انگلستان و شوروی بود. اوج این کشمکش‌های سیاسی با تشکیل جبهه‌ی ملی و در دوران نخست وزیری محمد مصدق به وقوع پیوست که سرانجام آن با کودتای ۲۸ مرداد رقم خورد. از این پس، محمد مصدق برای بسیاری از ایرانیان تبدیل به اسطوره شد و افکار عمومی تحت تأثیر رابطه‌ی ملت و دولت قرار گرفت. با وجودی که این کودتا از طریق سازمان سیا برنامه‌ریزی و متحقق شد، اما نتیجه‌ی آن استحکام ائتلاف تاریخی درباریان و روحانیان بود که بار دیگر قدرت استبداد و نفوذ اسلام را بر ایرانیان چیره کرد.

دوره‌ی سوم مصادف با تاریخ معاصر است که از شکست و نوزایش پروژه‌ی روشنگری گزارش می‌دهد که البته نتایج آن بر افکار عمومی ایرانیان جهت ضرورت سکولاریسم و تکامل یک دولت مدرن غیر قابل پیشبینی است. این دوران از وقایع اواخر دوران سلطنت محمد رضا شاه آغاز می‌شود و تجربیات قیام بهمن و فعالیت اپوزیسیون در تبعید را نیز در بر می‌گیرد. با وجودی که تاریخ ایران بدون در نظر داشتن ائتلاف درباریان با روحانیان غیر قابل تصور و توجیه حکومت شاه بدون دخالت روحانیان غیر ممکن است، اما این ائتلاف در دوران سلطنت محمد رضا شاه متزلزل شد. به این دلیل که دولت ایران از یک سو، تحت تأثیر تحولات بازار جهانی سرمایه‌داری قرار داشت و از سوی دیگر، جنبش‌های کمونیستی، ضد امپریالیستی و ناسیونالیستی در بسیاری از نقاط جهان به موفقیت‌های چشم‌گیری دست یافته بودند. بنابراین دولت ایران در نظر داشت که از طریق اصلاحات ارضی نیروی کار مزدی را آزاد ساخته و شرایط سرمایه‌گذاری خارجی را در کشور پدید آورد. به این ترتیب، برنامه‌ی "انقلاب سفید" ریخته و تحت عنوان "انقلاب شاه و مردم" به افکار عمومی عرضه شد. از آنجا که سیاست توسعه‌ی اقتصادی دولت جامعه‌ی سنتی ایران را به کلی دگرگون می‌ساخت و برنامه‌ی اصلاحات ارضی زمین‌های اوقاف را نیز در بر می‌گرفت، در نتیجه بخشی از روحانیت شیعه به سرکردگی شیخ روح‌الله خمینی به مقاومت با اصول "انقلاب سفید" روی آورد و منجر به فاجعه‌ی ۱۵ خرداد شد. هم‌زمان اسلامیان با همکاری بازاریان هیئت‌های مؤتلفه را تشکیل دادند و به ترور رجال سیاسی و بمب‌گذاری در اماکن مدرن عمومی مانند سینماها روی آوردند. از این پس، دولت به تبلیغات علیه "ارتجاع سیاه و سرخ" پرداخت و با پیشنهاد ساواک حسین‌ی ارشاد را تأسیس کرد که در آنجا یک تفسیر مدرن از اسلام متکامل و به اذهان دینی ایرانیان عرضه شود. از جمله باید از فعالیت ایدئولوژیک علی شریعتی یاد کرد که بر خلاف اهداف دولت، نظریه‌ی امت اسلامی را بسط داد و از طریق مقوله‌ی "جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" مغلطه‌ای را متکامل کرد که ظاهراً از آشتی "مارکسیسم" با اسلام خبر می‌داد. ما این‌جا با یک واکنش ارتجاعی به پروژه‌ی روشنگری و تخطئه‌ی رابطه‌ی دولت با ملت مواجه هستیم. در حالی که طبعاً انتظار می‌رفت که جریان‌های ملی با استناد به هویت سیاسی خود و "مارکسیست‌های ایرانی" با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس در نقد این افکار ارتجاعی فعال شوند، لیکن ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مانعی در برابر نقد افکار علی شریعتی می‌ساخت. در حالی که جبهه‌ی ملی نسبت به این نظریات ارتجاعی به کلی بی اعتنا بود. البته این کوتاهی فقط محدود به فعالان سیاسی در کشور نمی‌شد که تنها از طریق ترجمه‌های ناجور و نادرست حزب توده با تاریخ و فرهنگ جوامع مدرن صنعتی و آثار مارکس آشنا شده بودند، بلکه فعالان کنفدراسیون دانشجویی

در تبعید را نیز در بر می‌گرفت. با وجودی که آن‌ها به منابع جامعه‌شناسی انتقادی و دانشگاه‌های مجانی در اروپا دست داشتند، اما در دفاع از آیت‌الله خمینی آگهی صادر و جهت دیدار و رایزنی با وی به نجف مسافرت می‌کردند.

البته نظام شاهنشاهی حربه‌ی ایدئولوژیک خود را انتقاد به "ارتجاع سیاه و سرخ" می‌شمرد، اما این موضوع را در نظر نداشت که خودش علت وجود آن است و این ارتجاع در دامن استبداد، یعنی "ارتجاع سفید" زاده، فربه و فعلاً بالای جاننش شده است. ساختار "ارتجاع سفید" در بوروکراسی دولتی نهادینه شده بود که بی‌محابا به ناسیونالیسم ایرانی دامن می‌زد و منجر به تفرقه در میان ملت‌های کشور می‌شد. در حالی که محمد رضا شاه جهت توجیه نظام سلطنتی از تاریخ ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی استفاده می‌کرد، "ارتجاع سیاه و سرخ" در اهداف ضد امپریالیستی، ضد اسرائیلی و غرب ستیزی خود منسجم‌تر از گذشته می‌گشت.

البته در این دوران جسته‌گریخته نیز آثاری در نقد دین مشاهده می‌شد که یا با تأیید ساواک به بازار راه می‌یافت و یا این‌که به صورت زیرزمینی دست به دست می‌شد. از جمله می‌توان از ترجمه‌ی فارسی کتاب برت ران راسل با عنوان "چرا مسیحی نیستم" و اثر علی دشتی با عنوان "۲۳ سال" یاد کرد. مضمون کتاب علی دشتی یک رشته از درسگفتارهایی است که وی پس از مطالعه‌ی کتاب خمینی در لبنان با عنوان "ولایت فقیه" برای برخی از رجال سیاسی در خانه‌ی خود برگزار کرد. با وجودی که این کتاب بدون نام مؤلف منتشر شده بود و علی دشتی هیچ‌گاه مسئولیت نوشتن آن را به عهده نگرفت، اما وی پس از سرنگونی نظام شاهنشاهی بلافاصله دستگیر و پس از مدتی به دلیل زجر زندان و تأثیرات شکنجه جان سپرد.

متأسفانه تیراژ کتاب‌های انتقادی در دوران حکومت محمد رضا شاه بسیار پایین بود و با در نظر داشتن فرهنگ دینی، دانش کلامی و امتناع ایرانیان از مطالعه، پیداست که محتوای آن‌ها تأثیر چندانی بر افکار عمومی مردم کشور نمی‌گذاشت. به خصوص به این دلیل که فضای سیاسی این دوران آکنده به عدالت اسلامی و دولت شاهنشاهی چنان بی‌اعتبار گشته بود که کمتر کسی جسارت نقد دین را به خود می‌داد. به این ترتیب، تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری تحت تأثیر ایدئولوژی اسلامی قرار گرفت و منجر به یک توافق فعال جهت سرنگونی نظام شاهنشاهی شد. هم‌زمان حزب توده که در دوران قبل از سرنگونی شاه دوباره فعال شده بود، تمایز میان جناح حجتی و جناح مکتبی روحانیت شیعه را مطرح و حمایت خود را از جناح مکتبی که آن‌را به اصطلاح دموکرات و ضد امپریالیست می‌خواند، اعلام کرد. اوج این حماقت خودکرده پیروی از "خط امام خمینی" بود که از طریق نشریه‌ی تئوریک "دنیا" توجیه می‌شد. با وجودی که مابقی جریان‌های مارکسیست - لنینیست حاضر به پذیرش این واقعیت نیستند، اما تمامی آن‌ها تحت تأثیر آگاهی تئوریک توده‌ایسم قرار داشتند و به همین دلیل نیز در دوران قیام بهمن به هواداری از "خمینی ضد امپریالیست" در آمدند، تا این‌که رفته رفته عکس آن‌را در پراکسیس سیاسی تجربه کردند.

ما این‌جا با عواقب شکست پروژه‌ی روشنگری و یک سقوط فرهنگی در ایران مواجه می‌شویم که استقرار جمهوری اسلامی سمبل آن است و وقوع "انقلاب فرهنگی" از عمق آن به ما گزارش می‌دهد. از این پس، دانشگاه‌ها و مدارس عالی به مدت سه سال تعطیل و تمامی دانشجویان چپ و اساتید سکولار تصفیه شدند. به این ترتیب، بخش وسیعی از روشنفکران و فعالان سیاسی چپ به تبعید گریختند، البته بدون این‌که از دست جمهوری اسلامی رها گردند. به این

صورت که سفارت‌های جمهوری اسلامی از طریق عوامل خود به تشکیل نهادهای فرهنگی و مساجد شیعه روی آوردند و در حالی که اهداف تروریستی نظام را دنبال می‌کردند، به صورت پوشیده تعرض خود را به اپوزیسیون در تبعید ادامه دادند. اوج این تعرض صدور فتوای قتل سلمان رشتی توسط آیت‌الله خمینی بود که تمامی منتقدان اسلام در تبعید را دچار وحشت کرد. به همین منوال، وحشت روشنفکران سکولار در ایران ادامه یافت. از جمله باید از قتل‌های سیاسی در کشور یاد کرد که افرادی مانند: سعیدی سیرجانی، جعفر پوینده، محمد مختاری و پیروز دوانی از قربانیان سرشناس این جنایات دولتی به شمار می‌روند.

هم‌اکنون در تبعید پرده‌ی نقد دین به کلی دریده و سیمای زشت و ضد بشری قرآن و چهره‌ی کریه و مکار آخوند جماعت برای اکثریت ایرانیان کم و بیش هویدا شده است. ما این‌جا با نوزایش پروژه‌ی روشنگری مواجه هستیم که در اشکال متفاوت و متنوع از نقد کلی دین و به خصوص نقد شیعه‌ی دوازده امامی پدید آمده است. هم‌زمان "روشنفکران دینی" به تکاپو افتاده‌اند که جهت حفاظت از اسلام به عنوان یک ابزار مناسب حکومتی و جهت تحمیق و تحقیر انسان‌ها یک قرائت به اصطلاح لیبرال و امروزی از قرآن را به افکار عمومی ارائه دهند. اما آن چیزی که در این دوران باعث شگفتی می‌شود، انفعال "مارکسیست‌های ایرانی" در نقد اسلام است، زیرا به غیر از چند نمونه‌ی انگشت‌شمار، اغلب آن‌ها نسبت به ایدئولوژی جمهوری اسلامی به کلی بی‌اعتنا هستند. به نظر می‌رسد که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم هنوز به کلی بی‌اعتبار نشده است و توده‌ایسم به صورت واقعی‌تری پنهان افکار عمومی "اپوزیسیون چپ" را مسموم و مانعی در برابر یک تسویه حساب کلی با افکار دینی و تشکیل یک فرهنگ متقابل و مدرن می‌سازد.

انگیزه‌ی تدوین این مقاله نیز مشخصاً همین است که خواننده‌ی نقاد را با عمق روش نقد دین در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس آشنا کند. من در این ارتباط برخی از آثار آرامش دوستدار را در نظر گرفته‌ام. به این دلیل که وی یکی از پیشکسوتان جدی نقد اسلام در دوران معاصر به شمار می‌رود. وی در سال ۱۳۱۰ خورشیدی در تهران متولد شد و در سال ۱۳۳۷ خورشیدی برای تحصیلات فلسفه به آلمان رفت. وی در جوار رشته‌ی فلسفه به تحصیل روانشناسی و دین‌شناسی تطبیقی نیز پرداخت و به احتمال زیاد تمایل وی به موضوع دین در ایران مربوط به تجربیات وی به عنوان فرزند یک خانواده‌ی بهایی می‌شود. وی رساله‌ی دکترای خود را با عنوان "رابطه‌ی اخلاق و اراده‌ی سلطه‌گرا در آثار نیچه" با موفقیت به اتمام رساند و از سال ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۸ خورشیدی در دانشگاه تهران به تدریس فلسفه پرداخت. سرانجام آینده‌ی آرامش دوستدار با "انقلاب فرهنگی" رقم خورد، زیرا وی نیز مانند بسیاری از اساتید سکولار از دانشگاه اخراج و به تبعید در آلمان رانده شد. از آن‌جا که نقد وی نه تنها طیف وسیعی از روشنفکران ایرانی را متأثر ساخته است، بلکه به یک عمق فلسفی قابل ملاحظه دست می‌یابد که "روشنفکران دینی" را نیز با بحران ایمانی مواجه می‌کند، در نتیجه انتقاد من به آثار وی نیز یک نقد موقرانه است که نه یک جنبه صورت می‌گیرد و نه از ارزش تلاش تئوریک وی می‌کاهد. موضوع نقد من این‌جا جهان‌گریزی؛ یعنی گریز از واقعیت است که به صورت بیگانگی با پراکسیس پدید می‌آید و منجر به اختلال در شناخت‌شناسی و آسیب‌های اجتماعی می‌شود. این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که مفهوم "واقعیت" اصولاً به چه معنی است و علت جهان‌گریزی چیست که آرامش دوستدار نیز مانند بسیاری از روشنفکران ایرانی دچار آن شده است؟ من برای پاسخ به این پرسش دو طرح متفاوت از مفهوم "واقعیت" را در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و در

تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس با خواننده‌ی نقاد در میان می‌گذارم و سپس با استناد به مفهوم "پراکسیس" از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به نقد برخی از آثار آرامش دوستدار می‌پردازم.

برای آشنایی با مفهوم "واقعیت" نزد هگل رجوع به کتاب "پدیدار شناسی روح" ضروری است، زیرا همان‌گونه که مارکس به درستی می‌گوید، این کتاب محل تولد و سرچشمه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل محسوب می‌شود.^۲ موضوع فلسفی هگل دگرگونی "گوهر از خودبیگانه"^۳ است. گوهر در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به معنی روح عمومی و کلیت عوامل ابژکتیو و سوژکتیو است که البته به تعریف وی با وجود از خودبیگانگی، نفی و امکان دگرگونی را نیز در خود می‌پرورد. پیداست که این‌جا فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک شکل توجیهی و محافظه‌کار نیز به خود می‌گیرد، زیرا منظور هگل می‌تواند به این معنی هم تفسیر شود که تا کنون فقط آن چیزی واقعیت یافته که امکانش هم وجود داشته است.

نشانه‌ی از خودبیگانگی گوهر سازمان‌دهی غیر خردمند جامعه است که هگل مصداق تجربی آن را در انقلاب فرانسه و وقایع پس از آن می‌یابد. به این صورت که با ادعای آزادی، برابری و برادری زنجیرهای یک آزادی مطلق و هولناک گسسته می‌شود و آن اوضاع آشفته و هرج و مرج اجتماعی را پدید می‌آورد که در دوران حکومت یعقوبیان بر فرانسه حاکم بوده است. گوهر از خودبیگانه دو قشر اصلی را در بر می‌گیرد که نبرد آن‌ها بر سر مرگ و زندگی به وقوع می‌پیوندد. قشر اول آزادگان، یعنی همان اشراف و اعیان فئودالی هستند که از نتایج کار بیگانه زندگی می‌کنند. قشر دوم بندگان هستند که از طریق کار خویش امرار معاش می‌کنند. هگل این‌جا از این نبرد به صورت یک نبرد سرنوشت‌ساز نیز سخن می‌گوید که سرچشمه‌ی آن خردگرایی است. به این صورت که قشر دوم با رجوع به اندیشه از وجود گوهر از خودبیگانه آگاه می‌شود و با اتخاذ اراده در جهت برقراری آزادی و برابری به سوی دگرگونی اوضاع موجود عزیمت می‌کند و پیداست که این‌جا با حدود گوهر نیز مواجه می‌شود. تحت چنین اوضاعی، یعنی زمانی که جامعه آبستن یک نبرد بر سر مرگ و زندگی است و یا به گفته‌ی هگل، زمانی که جامعه با خطر انحطاط مواجه است و جهان مادی انسان را راضی نمی‌سازد، تنها راه گریز سوژه جهان ایده‌آل‌ها است. در این جهان ایده‌آل سوژه با حق خودآگاهی خویش از بطن جامعه (وجود) مفاهیم ایده‌آلیستی را متکامل می‌کند و به خودآگاهی می‌رسد. به این ترتیب، خودآگاهی سوژه بر امکان و ضرورت دگرگونی جامعه تأکید می‌کند. به این معنی که گوهر یک هویت غیر دارد، خردمندانه سازمان‌دهی نشده است و با وجودی که به صورت ابژکتیو احساس می‌شود، اما برابر با واقعیت نیست.

به بیان دیگر، مفهوم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از ضرورت تشکیل یک واقعیت دیگر، یعنی یک واقعیت سوژکتیو گزارش می‌دهد. این‌جا مفهوم نه تنها یک شکل انتزاعی و خارج از واقعیت موجود ندارد، بلکه همواره با ماهیت گوهر در ارتباط می‌ماند و به صورت یک وجود دیگر و ایده‌آل یک شکل انتقادی به خود می‌گیرد. به این معنی که سوژه‌ی شناسا از یک طرف، ابعاد غیر خردمند، منفی و غیر واقعی را در بر می‌گیرد و آن‌ها را در یک حرکت فکری نفی می‌کند و از طرف دیگر، یک روح خلاق دارد و به صورت ایده‌آلیستی یک واقعیت دیگر را پدید می‌آورد. توان نفی و روح خلاق

^۲ Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۷۱

^۳ Entfremdete Substanz, vgl. Hegel, G.W.F. (۱۹۷۱): Phänomenologie des Geistes, in: Hegel-Werke in ۲۰ Bände, E. Moldenhauer / K.W. Michel (Hrsg.), Bd. ۳, Frankfurt am Main, S. ۳۶۱

سوژه‌ی شناسا از طریق حرکت دیالکتیکی تفکر به وجود می‌آید و دیالکتیک نزد هگل به معنی "نفی آگاهانه" است. به عبارت دیگر، دیالکتیک نزد هگل به صورت یک داد و ستد ساده و فاقد روح میان تز با آنتی‌تز برقرار نمی‌شود و این روح خلاق و شناسای سوژه است که یک فرجام مثبت‌گرا و دترمینیستی را در شکل سنتز پدید می‌آورد. بنابراین این سوژه‌ی شناسا است که وجوه منفی واقعیت ابژکتیو را به چالش مفاهیم خردمند می‌کشد و از آن‌جا که این مفاهیم از امکان و ضرورت تحقق یک واقعیت سوژکتیو گزارش می‌دهند و از آن‌جا که بنا بر قانون طبیعت هر چیزی نفی خود را در درونش می‌پرورد، در نتیجه در یک روند گذار، تفکر از جوانب موجود منفی عبور می‌کند و این حرکت انحلالی تا زمانی ادامه می‌یابد که مفهوم با ماهیت به شرح زیر یکسان شده و به وحدت برسد:

«فلسفه نه تعین غیر ماهوی، بلکه آن‌را تا آن‌جایی که ماهوی است در نظر می‌گیرد؛ بُعد و محتوای آن چیز مجرد و غیرواقعی نیست، بلکه واقعیت است. خود را به وجود می‌آورد و در خود زندگی می‌کند، یعنی وجود در مفهومش. آن روندی است که ابعاد خویش را به وجود می‌آورد و از آن‌ها عبور می‌کند، و این حرکت کلی چیز مثبت و حقیقتش را مشخص می‌سازد. بنابراین این حرکت به همان مقدار جزء منفی را در خود ادغام می‌کند، آن چیزی که می‌تواند اشتباه نامیده شود (...). واقعیت حرکت خویش از خویشتن است. این چنین حقیقت شیفتگی ستایش خدای شراب روم است که از آن هیچ جزئی غیر سرمست نمی‌ماند.»^۴

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در فلسفه‌ی هگل سوژه‌ی شناسا در یک حرکت فکری مفاهیم ایده‌آلیستی را جهت عبور از واقعیت ابژکتیو (اوضاع موجود) متکامل می‌کند و یک واقعیت سوژکتیو (اوضاع مطلوب) را پدید می‌آورد که البته شرط تحقق آن به گفته‌ی هگل تعمیم خودآگاهی فردی به خودآگاهی جمعی است که وی از آن به عنوان تبدیل "من سوژه" به "ما سوژه" سخن می‌گوید. ما این‌جا با مفهوم "روح ملت" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مواجه می‌شویم که شرط تشکیل آن "فراروی"^۵ از گوهر ازخودبیگانه است.

مفهوم "فراروی" نزد هگل به معنی عبور، حفاظت و ارتقا است. به این عبارت که قدرت مفهوم "روح ملت" را پدید می‌آورد و تحت تأثیر آن است که گوهر ازخودبیگانه از هویت غیر خردمند خود عبور می‌کند. از آن‌جا که مفهوم از وجود متکامل شده است و از عرف حفاظت می‌کند، در نتیجه هم‌چنین است که ماهیت را در مسیر تکاملش به شکل واقعی آن ارتقا دهد و گوهر ازخودبیگانه را به گوهر خردمند دگرگون سازد. ما مضمون این حرکت فکری را به شرح زیر در کتاب "پدیدار شناسی روح" هگل می‌یابیم:

«واقعیت کلیت است، کلیت اما تنها آن ماهیتی است که از طریق تکاملش به اتمام رسیده است.»^۶

^۴ Ebd., S. ۴۶f., und

Vgl. Brechtken, Josef (۱۹۷۹): Die praxisdialektische Kritik der Marxschen Atheismus, Bd. I – Der Wirklichkeitsbegriff, in: Monographien zur philosophische Forschung, Bd. ۱۸۱, Form Academicum. S. ۲۷۳

^۵ Aufhebung

^۶ Hegel, G.W.F. (۱۹۷۱): Phänomenologie ... ebd., S. ۲۴f., und

Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main, S.

به گمان هگل از این طریق امکان دارد که از یک نبرد سرنوشت‌ساز که بر سر مرگ و زندگی به وقوع می‌پیوندد، ممانعت کرد و جامعه را به وحدت و آشتی رساند. از این پس، یک گوهر خردمند به صورت "روح عمومی" پدید می‌آید که هم‌زمان سوژه محسوب می‌شود. از آن‌جا که فلسفه‌ی هگل تئوری ایده‌آلیستی جامعه‌ی بورژوازی است، در نتیجه پیداست که این‌جا منظور وی از یکسانی گوهر با سوژه، نقش کالا در اقتصاد سیاسی است. به این معنی که شهروندان در پرتو شکل کالا قرار می‌گیرند و محصولات کار اجتماعی را که در مالکیت آن‌ها است، به بازار کالاها عرضه و ارزش مناسب آن‌را به صورت پول دریافت می‌کنند. پیداست کسی که فاقد ابزار تولید است، باید به اجبار تنها کالائی را که در اختیار دارد، یعنی نیروی کار خود را به بازار عرضه کند و به بردگی کار مزدی تن دهد. به بیان دیگر، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از یک جهان واقعی فئودالی گزارش می‌دهد که در حال انحطاط و با خرد از خودبیگانه است و وی در یک حرکت فکری شکل خردمند آن‌را به صورت فلسفه‌ی جامعه‌ی بورژوازی، "شکل واقعی" و "روح ملت" متکامل می‌کند.^۷

ما این‌جا با یک انسان‌شناسی به خصوص مواجه هستیم که با رجوع به طبیعت انسان توجیه می‌شود. به این صورت که هگل انسان را یک "موجود متفکر" می‌شمارد که بر خلاف موجودات دیگر، نه تنها قادر است که گذشته‌ی تاریخی خود را متفکر شود، بلکه هم‌چنین می‌تواند که از خرد خویش استفاده کند، آینده‌ی خود را متفکر شود و پدید آورد. به این ترتیب، هگل در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود به مفاهیمی مانند: "گوهر"، "کار"، "تضاد"، "حق"، "اخلاق"، "عرف"، "اقشار"، "زندگی"، "مرگ"، "ماهیت"، "آشتی"، "حدود" و "اراده" دست می‌یابد که از وقایع این جهانی و از فعالیت آگاه انسان‌ها گزارش می‌دهند. بنابراین ما نزد هگل نه با یک فلسفه‌ی صرف ایده‌آلیستی سر و کار داریم و نه این‌جا ایده‌آلیسم دشمن ماتریالیسم است. یعنی هر دو اجزاء یک کلیت و یک واقعیت سوژکتیو محسوب می‌شوند که ضرورت تشکیل آتی آن به صورت یک جامعه‌ی آشتی‌یافته با استناد به خرد توجیه می‌شود. ما این‌جا با اولویت سوژه بر ابژه مواجه می‌شویم، زیرا که این روح خلاق و شناسای سوژه و قدرت مفهوم ایده‌آلیستی است که یک واقعیت دیگری را پدید می‌آورد و اداره می‌کند. از آن‌جا که در فلسفه‌ی هگل سوژه نسبت به ابژه اولویت می‌گیرد، در نتیجه برای وی نیز آسان به نظر می‌آید که دین و فلسفه را به صورت دو بُعد متفاوت از ایده در نظر بگیرد.^۸ وی از مفهوم "ایده مطلق" به عنوان دمیروز، یعنی آفریننده و اداره کننده جهان واقعی نیز یاد می‌کند. به این صورت که ایده در گذشته دینی بوده و یک جامعه‌ی فئودالی و دولت آنتیک استبدادی را به وجود آورده و هم‌اکنون "ایده‌ی مطلق" به خرد دست یافته، خودبنیاد شده و در نتیجه جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته‌ی بورژوازی را پدید آورده است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند ما نزد هگل با همسانی دین با فلسفه (آکوموداتیسیون) مواجه می‌شویم. لیکن فلسفه با استفاده از خرد بشری و با استناد به علوم انسانی و طبیعی پدید می‌آید که البته محصول تفکر انسان و دنیوی است، در حالی که دین با رجوع به ایمان و تصورات ماورای طبیعی توجیه می‌شود و نتیجه‌ی تصورات اخروی انسان‌ها

^۷ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - حزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین

^۸ Vgl. Hegel, G.W.F. (۱۹۷۱): Enzyklopädie, §۴۵ Zusatz, in: Hegel-Werke in ۲۰ Bände, E. Moldenhauer / K.W. Michel (Hrsg.), Bd. ۸, Frankfurt am Main, S. ۱۲۲f.,

Vgl. Brechtken, Josef (۱۹۷۹): Die praxisdialektische Ebd., S. ۲۸۹, ۲۷۰

است. به این ترتیب، هگل به یک مفهوم از واقعیت دست می‌یابد که ساخته و پرداخته‌ی روحیه، ذهنیت و تفکر انسانی محسوب می‌شود.

مارکس در همان دوران تحصیلات عالی خود در برلین که به هگلی‌های جوان منسوب می‌شود، به مسئله‌ی آکوموداتیسیون و جوانب دینی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل پی برد. وی در یکی از نامه‌های خود به پدرش فلسفه‌ی هگل را ناخوشایند و آوای سخره‌ی غریب می‌خواند و می‌خواهد که سرچشمه‌ی ایده را در واقعیت جستجو کند.^۹ نتیجه‌ی فعالیت تئوریک مارکس رساله‌ی دکترایش است که در آن به نقد فلسفه‌ی دو تن از شاخص‌ترین ماتریالیست‌های یونان باستان مانند: دموکریت و اپیکور می‌پردازد و مشخصاً در همین‌جا و از طریق نقد اتمیسم اپیکور است که وی به مضمون خودآگاهی سوژه پی می‌برد و کلید نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را نیز می‌یابد. به این ترتیب، مارکس در رساله‌ی دکترایش فلسفه‌ی هگل را یک دین این جهانی می‌خواند که از طریق حرکت تفکر به وجود آمده و به صورت یک خدای این جهانی مانعی در برابر خودآگاهی ماتریالیستی انسان‌ها می‌سازد.^{۱۰}

از آن پس که مارکس در پاریس به مطالعات آثار اقتصادی روی آورد، بلافاصله به این مسئله پی برد که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بر موضع اقتصاد مدرن ملی ایستاده است.^{۱۱} به بیان دیگر، در حالی که آدام اسمیت و دیوید ریکاردو از یک موضع ایده‌آلیستی قوانین کار از خودبیگانگی را در نظام سرمایه‌داری متکامل کرده‌اند، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل شکل جنجالی و اسرارآمیز جامعه‌ی بورژوازی است. بنابراین مارکس این‌جا بر این نکته انگشت می‌گذارد که هگل با استناد به فلسفه‌ی طبیعت، کار را به صورت ماهیت تثبیت شده‌ی انسان در نظر می‌گیرد، اما وی تنها آن کاری را به رسمیت می‌شناسد که نتیجه‌ی فعالیت سوژه، یعنی کار مجرد ذهنی است.^{۱۲} پیداست که از این منظر، مارکس برای حفظ جوانب خلاق حرکت دیالکتیکی، یعنی خردگرایی به صورت یک اصل نفی‌کننده‌ی اوضاع موجود و پراکسیس مولد جهت تشکیل اوضاع مطلوب، دیالکتیک را به صورت متدولوژی تحلیل "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است و رابطه‌ی آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی جهت تکامل سوژه‌ی انقلابی در نظر می‌گیرد.^{۱۳}

به این ترتیب، مقوله‌ی از خودبیگانگی نزد مارکس دیگر یک جنبه‌ی ناب از تفکر مجرد فلسفی را به خود نمی‌گیرد و تبدیل به یک موضوع مشخص اجتماعی می‌شود. ما مضمون دگرگونی دیالکتیکی را در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی مارکس می‌یابیم که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را متهم به جابجایی سوژه با ابژه (محمول) و آپریوریسم می‌کند و میان از خودبیگانگی انسان از کار، از خودبیگانگی انسان از نتایج فعالیت خود، از خودبیگانگی انسان از نوع ماهوی خود و

^۹ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Brief an den Vater in Trier, Berlin, ۱۰/۱۱/۱۸۳۷, in: MEW, EB I, S. ۳f., Berlin (ost), S. ۸

^{۱۰} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): دین و فلسفه - نقش ماتریالیسم اپیکور در تکامل مفهوم "خودآگاهی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

^{۱۱} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ... ebd., S. ۵۷۴

^{۱۲} Vgl. Ebd., S. ۵۷۲f.

^{۱۳} Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, in: MEW, Bd. ۲, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۲۰۴f., und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱-۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰۳f., ۲۰۶f.

از خودبیگانگی انسان از انسان‌های دیگر تفاوت می‌گذارد. ما این‌جا مشاهده می‌کنیم که دیگر این گوهر (روح عمومی) نیست که نسبت به خرد، مفهوم و "ایده‌ی مطلق" از خودبیگانگی به حساب می‌آید، بلکه از خودبیگانگی به صورت ماتریالیستی دگرگون شده و با استناد به نوع ماهوی انسان تبدیل به موضوع نقد می‌شود.

البته مارکس در این دوران تحت تأثیر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ قرار داشت و موضوع از خودبیگانگی را مانند روش نقد دین وی به باد انتقاد می‌گرفت. به این عبارت که هر چه انسان بیشتر روی خدا حساب باز کند، به همان اندازه نیز کمتر از وجود و توان اندیشه‌ی خود بهره می‌برد. از این پس، آن خدایی که در واقعیت ساخته و پرداخته‌ی خود انسان است، ظاهراً به صورت یک روح مستقل در می‌آید، شکل ساختاری به خود می‌گیرد و از طریق کلیسا بر انسان حکم-فرمایی می‌کند. ما این‌جا با موضوع از خودبیگانگی انسان مواجه هستیم. برای مارکس همین اتفاق نیز در روند تولید سرمایه‌داری به وقوع می‌پیوندد. به این صورت که هر چه انسان بیشتر به آن روند تولید که خود ساخته و پرداخته است، معطوف و در آن ادغام شود، به همان اندازه نیز بیشتر از زندگی واقعی و روابط انسانی خویش از خودبیگانگی تر می‌شود، به همان اندازه نیز بیشتر به سلطه‌ی محصول کار خود، یعنی سرمایه در می‌آید و به حق مالکیت خصوصی تن می‌دهد.^{۱۴}

البته مارکس در همان دوران اقامتش در پاریس و پس از مطالعه‌ی کتاب ماکس اشتیرنر با عنوان "تنها کس و مالکیتش" به خطای فلسفی خود که در پیروی از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ پدید آمده بود، پی برد. به این صورت که فویرباخ از یک انسان‌شناسی به خصوص عزیمت می‌کرد که بر خلاف هگل انسان را نه یک "موجود متفکر"، بلکه یک "موجود حساس" می‌شمرد. با وجودی که فویرباخ از طریق روش شناخت‌شناسی "مشاهده‌ی حسی" یک فلسفه‌ی ماتریالیستی را متکامل کرده بود، اما انسان مورد نظر وی از طریق مفاهیم "خرد، قلب و اراده" تشریح می‌شد و در نتیجه یک شکل استعلائی و غیر واقعی به خود می‌گرفت. از این منظر، فویرباخ به مسیحیان انتقاد می‌کرد که صفات ناب انسانی (محمول) خود را به یک خدا تخیلی نسبت داده و برای خود یک خدا ساخته‌اند، در حالی که در واقعیت از نوع ماهوی خود، یعنی نسبت به "خرد، قلب و اراده" از خودبیگانگی شده‌اند. لیکن اشتیرنر در کتاب خود فویرباخ را با این پرسش مواجه می‌کند که آیا اصولاً امکان دارد که وجود انسان را در یک تقابل به صورت یک "من ماهوی" (انسان ایده‌آل) با یک "من غیر ماهوی" (انسان از خودبیگانگی) قرار داد و بعداً از انسان‌ها انتظار داشت که تفکر و کردار خود را نسبت به نوع ماهوی بشر منظم سازند؟ به بیان دیگر، اشتیرنر این‌جا فویرباخ را متهم به تکامل یک دین این جهانی می‌کند. در حالی که مسیحیان صفات ناب انسانی خود را به یک خدا نسبت داده و یک موجود استعلائی را جهت پرستش آفریده‌اند، همین روش را نیز فویرباخ با تکامل مفهوم "نوع ماهوی بشر" اتخاذ کرده است. در حالی که مسیحیان تفکر و کردار خود را نسبت به مبانی دینی می‌سنجند و منظم می‌کنند، فویرباخ انتظار دارد که انسان‌ها تفکر و کردار خود را

^{۱۴} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ... ebd., S. ۵۲۰

نسبت به یک موجود استعلائی بسنجند و منظم سازند. به این ترتیب، اشتیرنر نتیجه می‌گیرد که انسان واقعی همین انسان خودپسند است که در جهت تحقق منافع آبی و حفاظت از حق مالکیت خویش تلاش می‌کند.^{۱۵}

مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب اشتیرنر از انسان‌شناسی فویرباخ عبور کرد و انسان را در ارتباط با حرکت واقعی و ماتریالیستی جامعه به صورت "موجود فعال" در نظر گرفت. در حالی که از منظر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ انسان از طریق "مشاهده‌ی حسی" به شناخت می‌رسد، مارکس شناخت را به تبادل مادی انسان با طبیعت که البته از طریق "کار موضوعیت‌یافته" وساطت می‌شود، نسبت داد. به این صورت، که انسان جهت بقای خود و در یک حرکت واقعی و از طریق کار، تبادل مادی جامعه با طبیعت را برقرار می‌سازد و به این ترتیب، نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌کند.^{۱۶} به بیان دیگر، انسان‌ها به عنوان نیروهای مولد در روند کار و تبادل مادی با طبیعت ارتقا می‌یابند و تداوم مناسبات موجود را به صورت زوال می‌فهمند و با خودآگاهی به سوی دگرگونی اوضاع موجود عزیمت می‌کنند.^{۱۷} پیداست که این‌جا اهداف نیروهای مولد که مستقیماً در روند تولید سهیم هستند، با منافع مادی طبقه‌ی حاکم که از مناسبات موجود سود می‌برد، تلاقی می‌کند. به این ترتیب، تضادهای درون‌ذاتی در حوزه‌ی تولید و توزیع عریان می‌گردند و نبرد طبقاتی را به صورت معلول خود پدید می‌آورند. ما این‌جا با مضمون مفهوم "پراکسیس" در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مواجه می‌شویم که از یک "کلیت دیالکتیکی" گزارش می‌دهد. به این معنی که فعالیت انسان همواره با آگاهی همراه است و محدود به یک فعالیت صرف مادی و بدنی نمی‌شود. همان‌گونه که انسان در روند تولید از تجربه، دانش و اسلوب زیبایی‌شناسی پیروی می‌کند، به همین منوال نیز پراکسیس نبرد طبقاتی از کشمکش نظری پیرامون آگاهی تئوریک و کشمکش عملی با طبقه‌ی حاکم گزارش می‌دهد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مفهوم "پراکسیس" در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نیز مانند مفهوم "واقعیت" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مبتنی بر "کلیت دیالکتیکی" است. این‌جا نیز ایده‌آلیسم و ماتریالیسم مکمل هم-دیگر و اجزاء یک واقعیت محسوس هستند و دشمن یک‌دیگر محسوب نمی‌شوند. منتها با این تفاوت که مفهوم "واقعیت" نزد هگل مجرد و مفهوم "پراکسیس" نزد مارکس مشخص است، تاریخ نزد هگل به صورت تحقق یک واقعیت سوبژکتیو و به سوی یک آینده‌ی مثبت سپری می‌شود، در حالی که نزد مارکس تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید منجر به پراکسیس نبرد طبقاتی می‌شوند و روند تاریخ به صورت محصول نتایج این نبرد یک شکل انتقادی به خود می‌گیرد و سرانجام با این تفاوت که تحقق سوژه‌ی خودآگاه (یعنی من شناسا) نزد هگل برابر با وحدت مفهوم با ماهیت است که از سازمان‌دهی خردمندانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی گزارش می‌دهد و محتوا را به شکل

^{۱۵} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی از بحران "مارکسیسم ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین، و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): فرهنگ دینی و رئالیسم انقلابی - نقش فراروی از "خرد استعلائی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه، برلین

^{۱۶} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۱۸۵

^{۱۷} Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۴۳۹

واقعی خود در می‌آورد، در حالی که نزد مارکس تحقق سوژه‌ی خودآگاه (پرولتاریا) برابر با وقوع انقلاب اجتماعی و فراروی مثبت (خردمندانه) از نظام طبقاتی است.

به بیان دیگر، مفهوم "پراکسیس" نزد مارکس واقعیت مشخص جامعه‌ی بورژوازی را به صورت کلیت نبرد طبقاتی در بر می‌گیرد که هم جنبه‌ی مادی دارد که مربوط به زیربنا و حوزه‌ی کشمکش عملی با ساختار طبقه‌ی حاکم می‌شود و هم جنبه‌ی غیر مادی دارد که البته با روبنا مرتبط است و حوزه‌ی کشمکش نظری با ایدئولوژی حاکمیت محسوب می‌شود. ما مضمون "کلیت دیالکتیکی" را به شرح زیر در کتاب "در مورد نقد اقتصاد سیاسی" مارکس می‌یابیم:

«انسان‌ها طی تولید اجتماعی برای زندگی خویش وارد مناسبات ضروری، به خصوص و مستقل از اراده‌شان می‌شوند، [یعنی] مناسبات تولیدی که با درجه‌ی معینی از رشد نیروهای مولد مادی مطابقت دارند. تمامی این مناسبات تولیدی، ساختار اقتصادی جامعه، یعنی زیربنای واقعی آن‌را می‌سازند که بنا بر آن، روبنای حقوقی و سیاسی بر پا می‌شود و آنان با اشکال به خصوص آگاهی اجتماعی متناسب هستند. شیوه‌ی تولید زیست مادی اصولاً موجب روند اجتماعی، سیاسی و ذهنی زندگی می‌شود. این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آن‌ها را، بلکه هستی اجتماعی آن‌ها است که آگاهی‌شان را معین می‌کند. نیروهای مولد مادی جامعه در درجه‌ی معینی از رشد خویش با مناسبات تولیدی موجود یا با بیان حقوقی آن که مناسبات مالکیتی است و در چهارچوب آن تا کنون عمل کرده‌اند، در تضاد قرار می‌گیرند. این مناسبات که از بطن اشکال رشد نیروهای مولد نتیجه می‌شوند، به رشد خود آن‌ها زنجیر می‌بندند. سپس یک دوره‌ی انقلاب اجتماعی فرا می‌رسد. با تغییر زمینه‌ی اقتصادی، تمام روبنای عظیم کندتر یا سریع‌تر دگرگون می‌گردد. در نظاره‌ی این گونه دگرگونی‌ها همواره بایستی میان دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید که به همان دقت علوم طبیعی قابل اندازه‌گیری است و دگرگونی‌های حقوقی، سیاسی، دینی، هنری و یا فلسفی - خلاصه، ایدئولوژیک که انسان‌ها از طریق آن‌ها به این نزاع آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند - تفاوت قائل شد.»^{۱۸}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک "حرکت واقعی" مواجه هستیم که از دیالکتیک، یعنی از "نفی آگاهانه" گزارش می‌دهد. به این صورت که طبقه‌ی حاکم بنا بر هستی اجتماعی خود، یعنی برای حفظ منافع مادی و حاکمیت خویش، آگاهی اجتماعی را به صورت ایدئولوژی (حقوق، سیاست، دین، هنر و فلسفه) پدید می‌آورد. این آگاهی اجتماعی بیان ایده‌آل ساختار اقتصادی موجود است که در واقعیت منافع مادی و جایگاه اجتماعی طبقه‌ی حاکم را توجیه می‌کند. به همین منوال نیز آگاهی نیروهای مولد از منافع مادی و هستی اجتماعی آن‌ها رشد می‌کند. این‌جا توجه به دو مفهوم کلیدی برای درک تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ضروری است. اولی مفهوم "تناسب" و یا مطابقت زیربنا با روبنا است که از هماهنگی آگاهی نیروهای مولد با ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم گزارش می‌دهد. به این معنی که ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با نیروهای مولد متکامل شده است و از این رو، زیربنا مطابق با روبنا است. مفهوم دوم "تأثیر متقابل" زیربنا با روبنا است که ما مضمون آن‌را این‌جا و هم‌چنین در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم.^{۱۹} به این معنی که نیروهای مولد و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم هم‌دیگر را به صورت

^{۱۸} Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۸f.

^{۱۹} Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost), S. ۳۷f.

متقابل متأثر می‌کنند. به بیان دیگر، نیروهای مولد در پراکسیس نبرد طبقاتی نه تنها در یک کشمکش عملی، بلکه در یک کشمکش نظری نیز با طبقه‌ی حاکم درگیر هستند. بنابراین موضوع تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس فقط نقد تضاد و استثمار نیروی کار و فقط مادی نیست، بلکه بیان تضاد، یعنی نفی آگاهانه‌ی ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم را نیز ضمیمه‌ی پراکسیس نبرد طبقاتی می‌کند که البته نتیجه‌ی آن بستگی به توازن قوای نیروهای متضاد و متخاصم اجتماعی دارد و این شکست و یا پیروزی است که روند تاریخ را معین می‌کند. به بیان دیگر، ما نزد مارکس با یک دیدگاه انتقادی نسبت به روند تاریخ مواجه هستیم، زیرا این انسان‌ها هستند که از شرایط مادی موجود عزیمت می‌کنند و با آگاهی، یعنی سوبژکتیو تاریخ را پدید می‌آورند.

در حالی که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل "روح جهان" سوژه محسوب می‌شود و از وقوع یک آینده‌ی مثبت خبر می‌دهد، نزد مارکس دترمینیسم و آپریوریسم به کلی مردود هستند. به این عبارت که طبقه‌ی حاکم در واکنش به پراکسیس نبرد طبقاتی می‌تواند از یک طرف، سیاست توسعه‌ی اقتصادی را متحقق و نیروهای مولد را متکامل سازد. از طرف دیگر، طبقه‌ی حاکم هم‌چنین قادر است که بر اساس تاریخ مشترک فرهنگی با نیروهای مولد ایدئولوژی خود را متحول سازد. به این معنی که نظریه‌پردازان طبقه‌ی حاکم دین را تفسیر و اشکال فلسفی را جایگزین تصورات دینی می‌کنند. به این ترتیب، از طریق تکامل ایدئولوژی‌های نوین هویت‌های کذب جنسیتی، شوینیستی و اشکال نوین دینی پدید می‌آیند و طبقه‌ی حاکم برای آن گروه‌های به خصوص که به این هویت‌های جدید تن می‌دهند، حقوق ویژه نیز در نظر می‌گیرد. پیداست که این‌جا حقوق ویژه فقط شامل وعده‌های اخروی نمی‌شود. به این عبارت که طبقه‌ی حاکم از یک طرف، افراد مورد نظر خود را در ساختار اجتماعی و اقتصادی کشور ادغام کرده و از وجود آن‌ها جهت استقرار حاکمیت خویش سود می‌برد و از طرف دیگر، بخشی از ثروت اجتماعی را که مصادره کرده است، به صورت امکانات مادی در اختیار آن‌ها می‌گذارد. به بیان دیگر، همان‌گونه که مارکس به درستی تأکید می‌کند، آگاهی همیشه به معنی هستی آگاه است.^{۲۰}

بنابراین در هر دو حالت، یعنی هم از طریق تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی و هم از طریق تکامل یک ایدئولوژی نوین نتیجه مشابه، یعنی تفرقه و انشعاب در میان کارگران و انفعال طبقه‌ی کارگر است. به این ترتیب، موانعی در برابر خودآگاهی نیروهای مولد بنا می‌شود و تداوم نظام طبقاتی موجود را تضمین می‌سازد. به بیان دیگر، ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم با آگاهی نیروهای مولد در ارتباط می‌ماند و مشخصاً از همین منظر است که مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" انتقاد خود را به هگلی‌های جوان و هم‌چنین فویرباخ وارد می‌آورد. در حالی که آن‌ها دین را به صورت توهم و آگاهی وارونه به بند نقد می‌کشند، مارکس با وجودی که فعالیت روشنگری آن‌ها را تقدیر می‌کند،^{۲۱} اما آن‌ها را با این پرسش نیز مواجه می‌سازد که چگونه شد که انسان‌ها اصولاً این توهم را در مغز خود جا دادند؟ پیداست که تنها راه حل این مسئله رجوع به روند زندگی واقعی و نقد ماتریالیستی آن است.^{۲۲} به بیان دیگر، مارکس بر خلاف هگلی‌های جوان و هم‌چنین فویرباخ از آگاهی وارونه عزیمت نمی‌کند. برای وی این جهان وارونه، یعنی جامعه‌ی وارونه‌ی بورژوازی است که

^{۲۰} Vgl. ebd., S. ۲۶

^{۲۱} Vgl. ebd., S. ۲۰

^{۲۲} Vgl. ebd., S. ۲۱۷

آگاهی دینی و اشکال ایدئولوژیک را به وجود می‌آورد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در تز چهارم فویرباخ مارکس نیز می‌یابیم:

«فویرباخ از تجربه‌ی ازخودبیگانگی 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 ازخودگسیختگی 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.»^{۲۳}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا از مفهوم "خانواده" به صورت استعاره سود می‌برد. مفهوم "خانواده‌ی مقدس" عنوان کتابی است که وی و انگلس در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و به خصوص در نقد آن گروه از هگلی‌های جوان نوشتند که همراه با برونو بائر در "روزنامه‌ی ادبیات همگانی" قلم می‌زدند. در برابر منظور مارکس از مفهوم "خانواده‌ی زمینی" همین جامعه‌ی بورژوازی است که دولت را به صورت شکل دوگانه‌ی خود پدید آورده است. آن‌جا که جامعه‌ی بورژوازی ذاتاً متضاد است، در نتیجه به غیر از قوای مقتنه، مجریه و قضائیه (دولت) نیاز به دوگانگی تفکر با واقعیت نیز دارد که تدام خود را تثبیت سازد. ما این‌جا با جامعه‌ی بورژوازی به صورت یک جهان وارونه مواجه هستیم که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی زیربنای سرمایه‌داری ازخودگسیخته است و جهت تداوم خود به دین، فلسفه و ایدئولوژی نیاز دارد که البته منجر به خودتناقض‌گویی نیز می‌شود.

در این ارتباط دین، فلسفه و ایدئولوژی دو وجه متفاوت دارند. نخست آن گروهی است که جهت حفاظت و توجیه منافع مادی و جایگاه طبقاتی خود به آن‌ها متوسل می‌شود. تا این‌جا ما با فریب و فریبکار مواجه هستیم. بعداً آن گروهی است که در فقدان خودآگاهی طبقاتی و یا به دلیل حقوق و امکانات ویژه به آگاهی طبقه‌ی حاکم تن می‌دهد و هستی مادی خود را در آن اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک تجربه می‌کند که طبقه‌ی حاکم در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی برایش پدید آورده است. ما این‌جا با خودفریبی مواجه هستیم. بنابراین از منظر مارکس فریب و خودفریبی لازم و ملزوم و مکمل هم‌دیگر هستند و این اتفاقی نیست که وی همواره از مقوله‌های "تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا" و "ازخودبیگانگی خودکرده‌ی طبقه‌ی کارگر" سخن می‌راند.^{۲۴} پیداست که از این منظر روشنگری به تنهایی هیچ مشکلی را حل و فصل نمی‌کند، زیرا این جهان وارونه‌ی بورژوازی جهت تداوم خویش همواره اشکال نوین دینی و ایدئولوژیک را پدید می‌آورد و تنها به این دلیل است که مارکس بر خلاف هگلی‌های جوان و فویرباخ انهدام هر دو حوزه، یعنی هم آگاهی تئوریک و هم پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی را در نظر می‌گیرد.

مارکس به یک چنین دیدگاه رادیکالی پس از پایان اشتغال به روزنامه‌نگاری دست یافت. در حالی که وی در مقام سردبیری روزنامه‌ی راین از "کانون انسان‌های آزاد، عرفی و خردمند" دفاع می‌کرد و تشکیل آن‌را هم در نظام سلطنتی

^{۲۳} Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۶

^{۲۴} Selbstzerrissenheit des Proletariats, Selbstentfremdung der Arbeiterklasse

و هم در نظام جمهوری ممکن می‌شمرد، اما سرانجام به این واقعیت پی برد که دولت شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است و قانون اساسی کشورهای مدرن، قوانین اساسی مالکیت خصوصی هستند. ما این‌جا با طبقاتی اجتماعی مواجه می‌شویم که بنا بر هستی اجتماعی و منافع مادی خود آگاهی خود را نیز پدید می‌آورند. به این معنی که این جهان وارونه و از هم گسیخته‌ی بورژوازی آگاهی طبقه‌ی حاکم را به صورت آگاهی حاکمیت خویش نیز پدید می‌آورد و مانع خودآگاهی کارگران می‌شود. به این معنی که انسان‌ها در روند زندگی واقعی و تحت تأثیر ایدئولوژی از هستی خویش آگاه می‌شوند و مشخصاً در همین‌جا است، یعنی در حوزه‌ی هستی آگاهانه است که با استناد به بیان تضاد فعالیت اجتماعی شکل می‌گیرد و نه در حوزه‌ی صرف هستی. به این ترتیب، مارکس از یک طرف، استقلال ایده را از منشأ مادی آن انکار می‌کند و از طرف دیگر، به یک مفهوم غیر هگلی از "واقعیت" دست می‌یابد که همان مفهوم "پراکسیس" است.

به بیان دیگر، ما نزد مارکس با یک مفهوم انتقادی و دیالکتیکی از واقعیت مشخص جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که البته از هستی طبقه‌ی حاکم به صورت ایدئولوژی یک بازتاب استعلائی می‌یابد و از یک طرف، در واکنش خویش بر جامعه مادی طبقه‌ی حاکم را توجیه می‌کند و در نتیجه واقعیت را پدید می‌آورد و از طرف دیگر، با مقاومت نیروهای مولد در حوزه‌ی عملی و در حوزه‌ی نظری روبرو می‌شود. نتیجه پراکسیس نبرد طبقاتی روند تاریخ را به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوژکتیو پدید می‌آورد. به بیان دیگر، روند تاریخ بستگی به توازن قوای اجتماعی دارد و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است. در حالی که تضاد، ابژکتیو و مادی است، اما آگاهی از تضاد مربوط به ایده‌آل‌ها و چشم‌اندازها می‌شود و در نتیجه بیان تضاد یک شکل سوژکتیو و غیر مادی به خود می‌گیرد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما تا این‌جا با دو مفهوم متفاوت از واقعیت در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس آشنا شدیم و انتقاد من به آثار آرامش دوستدار نیز از همین زاویه وارد می‌آید، زیرا وی نه در مضمون هگلی و نه در مضمون مارکسی آن به یک مفهوم از "واقعیت" دست می‌یابد که محصول آن جهان‌گریزی، یعنی امتناع از تفکر تمامی واقعیت و یا امتناع از تفکر کلیت است. به بیان دیگر، خود آرامش دوستدار مشمول همان انتقادی می‌شود که وی تحت عنوان "تفکر دینی" به فرهنگ ایرانیان وارد می‌آورد. ما مصداق این انتقاد را به کرات در آثار وی می‌یابیم. برای نمونه می‌توان از تشبیه آیین زرتشت با مناسک ادیان سامی یاد کرد. به نظر وی وجه مشترک دین زرتشت و ادیان سامی "دینیت" آن‌ها است که البته هر دو با وحی الهی موجه می‌شوند. وی این‌جا میان بینش دینی یا "علم پیشین" که بدون پرسش به وجود می‌آید، با دید علمی یا "علم پسین" که البته محصول پرسش، اندیشه و تحقیق است، تفاوت می‌گذارد. به نظر وی دین زرتشت جهان را عمودی، یعنی میان اهورامزدا و اهریمن جدا می‌سازد، در حالی که ادیان سامی به صورت افقی جهان اخروی را از جهان واقعی مجزا می‌کنند.^{۲۵}

حال با یک نگاه اجمالی به گات‌های زرتشت، مشخصاً عکس این فرضیه اثبات می‌شود. به این صورت که گات‌ها نتیجه‌ی گفتگو و پرسش زرتشت از وهومن، یعنی خرد دروانی خود وی است. بنابراین ما این‌جا اصولاً با وحی الهی مواجه نیستیم. زیربنای مادی آیین زرتشت را زندگی مسکون و متمدن روستایی و دامداری شبانی می‌سازند. این‌جا مالکیت شکل

^{۲۵} مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۸۱-۲۰۰۲): ملاحظات فلسفی در دین و علم ت بینش دینی و دید علمی، وینسنز (فرانسه)، صفحه‌ی ۱۳ و مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، صفحه‌ی ۱۲۰

اشتراکی دارد و انسان‌ها آزاد هستند. از آن‌جا که روستاییان با تهاجم اقوام وحشی و غیر مسکون مواجه هستند، در نتیجه گات‌های زرتشت قوای خیر را در برابر قوای شر مستقر می‌سازد. بنابراین آیین زرتشت این جهانی است و پارسایی انسان را مد نظر دارد. این‌جا نه اثری از معجزه مشاهده می‌شود و نه هرگز قربانی می‌طلبد.^{۲۶} به بیان دیگر، گات‌های زرتشت محصول پرسش و استفاده از خرد هستند و بنا بر نظریه‌ی آرامش دوستدار فلسفه محسوب می‌شوند. برای نمونه وی در کتاب "ملاحظات فلسفی در دین و علم" به شرح زیر تفکر فلسفی را تشریح می‌کند:

«تفکر وقتی فلسفی است که از پرسش بر آید و در آن استوار ماند.»^{۲۷}

اما ما با رجوع به منابع ادیان سامی با سیمای واقعی دین آشنا می‌شویم. به این صورت که تمامی شعبه‌های ادیان ابراهیمی با رجوع به وحی الهی توجیه می‌شوند که البته زیربنای مادی تمامی آن‌ها نظام برده‌داری است. حتی آزادی قوم یهود از دست فرعون به معنی برگزیدگی یهودیان جهت اسارت در بردگی یهوه، پیامبر و فرمان‌روای یهوه است. بنابراین ما با استناد به تورات از نزاع دو برده‌دار آگاه می‌شویم. آن چیزی که کتاب آسمانی یهودیان و مسیحیان به عنوان وحی الهی عرضه می‌کنند، یک مجموعه از اساطیر هستند که از وقوع معجزه بعد از معجزه، قربانی در راه خدا، تقدیر و گناه ذاتی انسان‌ها، امتحان و انتقام الهی، پاداش و جزای اخروی گزارش می‌دهند که تمام آن‌ها بنا بر از هم گسیختگی جامعه‌ی برده‌داری متکامل شده‌اند و به بهانه‌ی رستگاری مؤمنان انگیزه‌ی تحقیر و تحمیق انسان‌ها را در جهان واقعی دارند.

البته من با آرامش دوستدار کاملاً هم‌نظر هستم، زمانی که وی از تجانس آیین زرتشت با دین سامیان سخن می‌گوید.^{۲۸} منتها من بر خلاف وی منشأ ایده را با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس در واقعیت، یعنی در زیربنای از هم گسیخته‌ی مادی و در شکل دولت می‌یابم. ما مصداق این روش شناخت‌شناسی از "کلیت دیالکتیکی" را در تاریخ فرهنگی ایران باستان به وضوح می‌یابیم. به این صورت که پس از انتشار انجیل متی به زبان یونانی امپراطور روم و همسرش به دین مسیحیت گرویدند و از این پس، دولت روم به یک مشروعیت بلامنازعه که بر نظام برده‌داری مبتنی بود، دست یافت. در حالی که امپراطور روم بدون هیچ‌گونه محدودیت ایدئولوژیک مانند خدا بر جهان فرمانروایی می‌کرد، لیکن مشروعیت شاهنشاه ساسانی بستگی به فره‌ی ایزدی از آیین زرتشت داشت. به این معنی که شاهنشاه با نقض عدالت، فره‌ی ایزدی خود را می‌باخت و یک چهره‌ی اهریمنی به خود می‌گرفت و پیداست که قیام انسان‌های آزاد در برابر دولت مستبد وی یک توجیه دینی می‌یافت. بنابراین تجانس آیین زرتشت با دین سامیان محصول بحران ایدئولوژیک طبقه‌ی حاکم ساسانی بود. ما راه حل این بحران مشروعیت را در اقدام مانی می‌یابیم که جهان مادی (قوای شر) را از جهان معنوی (قوای خیر) تمیز می‌دهد. به همین منوال باید از دین زورانی یاد کرد که با استناد به یک خدای یکتا به نام زوران، اهورامزدا و اهریمن را فرزندان وی می‌شمارد. ما همین تمایلات به ادیان سامی را در اوستای متأخر به صورت ادغام ابعاد اخروی، جنسیتی، معجزه و قربانی در آیین زرتشت می‌یابیم. به بیان دیگر، شاهنشاهی ساسانیان در

^{۲۶} من این‌جا در ارتباط با نقد کلیت دیالکتیکی در مورد ایران باستان و اشکال دینی که بر کشور حکمرانی کرده‌اند، رفرنس نمی‌دهم و خواننده‌ی نقاد را مستقیماً به کتابی که در این مورد نوشتم، رجوع می‌دهم. 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

^{۲۷} دوستدار، آرامش (۱۳۸۱-۲۰۰۲): ملاحظات ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷

^{۲۸} مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۰

یک بحران مزمن مشروعیت به سر می‌برد و جهت تحمیق و حاکمیت بر انسان‌ها آزاد در کشور نیاز به یک ایدئولوژی هم‌سنگ مانند امپراطور روم داشت. مصداق ابژکتیو این بحران ایدئولوژیک را ما در اواخر شاهنشاهی ساسانیان به صورت قیام بهرام چوبین، قیام مزدکیان و اصلاحات انوشیروان ساسانی می‌یابیم. در حالی که بهرام چوبین و مزدک منکر فرهی ایزدی شاهنشاه بودند و تشکیل یک نظم نوین را در سر داشتند، انوشیروان به اصلاحات مالی و ارضی دست زد که مانعی در برابر قیام‌های مردمی و سرنگونی نظام شاهنشاهی بسازد.

از آن‌جا که آرامش دوستدار نه به یک مفهوم از "کلیت" دست می‌یابد و نه دیالکتیک زیربنا با روبنا نقشی در تفکر انتقادی وی دارد، در نتیجه از این نقطه نظر عزیمت می‌کند که انگاری ایده از منشأ مادی خود به کلی مستقل است و انگاری که زرتشت بنا به میل خود جهان را به صورت عمودی و ادیان ابراهیمی آن‌را به صورت افقی تقسیم کرده‌اند. نتیجه‌ی بعدی این خطای فلسفی را ما در توضیح آرامش دوستدار از رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام می‌یابیم که با رجوع به تاریخ جنبش شعوبیه به شرح زیر تشریح می‌شود:

«ایرانیان بر اعراب و اسلام بر ایران پیروز شد.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک تشریح بسیار اسرارآمیز مواجه هستیم که برای آن هیچ‌گونه شواهد تاریخی نمی‌یابیم. به این دلیل که پس از سلطه‌ی اعراب مسلمان بر ایران ساختار شاهنشاهی ساسانیان به کلی فرو ریخت و طبقه‌ی حاکم ایرانی جایگاه اجتماعی، تمامی منافع و حقوق ویژه‌ی خود را از دست داد. در حالی که بخشی از سپاهیان و شاهزاده‌های ایرانی به شرق کشور عقب نشستند و مشغول به تدارک مقاومت شدند، بخش دیگری از طبقه‌ی حاکم جهت حفظ منافع مادی و کسب جایگاه گذشته‌ی اجتماعی خویش به سرعت با اعراب مسلمان هم‌پیمان شد و به عنوان دبیر، خراج‌دار، ندیم، مشاور، منشی، مترجم، مرزبان و به خصوص فقیه به خدمت دستگاه خلافت درآمد. با وجودی که کلام قرآن عربی و پیامبر اسلام عرب‌تبار بود، اما ۱۴ تن از ۱۶ فقهای عالی رتبه‌ی خلافت امویان ایرانی‌تبار بودند. در این ارتباط ابن خلدون از یکی عجایب تاریخ سخن می‌گوید.^{۲۹} بنابراین اتفاقی نیست که ایرانیان دو رشته‌ی اصلی فقه اسلامی، یعنی فقه ظاهریه و فقه باطنیه را نیز متکامل کردند. از آن‌جا که حکومت بر یک سرزمین پهناور مانند ایران با رجوع به آیات قرآن که از مناسبات مادی شبه جزیره‌ی عربستان پدید آمده بودند، امکان نداشت، در نتیجه درک منطقی کلام الله ضروری می‌شد. در حالی که پیروان ابوحنیفه خراسانی قرآن را کلام ازلی الله می‌خواندند و از فن تفسیر استفاده می‌کردند. پیروان واصل بن عطا و عمرو بن عبید ایرانی‌تبار قرآن را کلام حادث الله می‌شمردند و جهت درک منطقی آن متوسل به فن تأویل می‌شدند.

بنابراین از همین منظر منافع طبقاتی ایرانیان است که باید عروج جنبش شعوبیه را در نظر داشت. در حالی که نظریه-پردازان خلافت امویان کلام عربی قرآن و تبار عربی پیامبر خاتم اسلام را از جمله اسنادی می‌شمردند که الله اعراب را برای حاکمیت بر جهان برگزیده است، اما شعوبیان با استناد به قرآن به تبعیض نژادی انتقاد داشتند. آن‌ها نه تنها مخالف جایگاه اجتماعی خود به صورت موالی و اهل ذمه (برده‌ی آزاد شده) و پرداخت جزیه به مسلمانان بودند، بلکه

^{۲۹} مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، دل ایرانشهر، جلد اول، تهران، صفحه‌ی ۳۶۲

حاکمیت اعراب را بی چون و چرا نمی‌پذیرفتند. مصداق اعتراض آن‌ها آیه‌ی ۱۳ از سوره‌ی الحجرات (۴۹) بود که به شرح زیر بر برابری مسلمانان تأکید می‌کند:

«ای مردم ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آنگاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا (قرب و بعد نژاد و نسب یکدیگر را) بشناسید (و بدانید که اصل و نسب و نژاد مایه افتخار نیست بلکه) بزرگواریترین شما نزد خدا با تقوی‌ترین مردمند و خدا (بر نیک و بد مردم) کاملاً آگاه است.»^{۳۰}

نقش اجتماعی ایرانیان به صورت موالی و اهل ذمه به دلیل زیربنای وسیع کشور ایران بود که نه یک زمینه‌ی مناسب مادی را جهت تولید از طریق نظام برده‌داری مهیا می‌کرد و نه ایرانیان به دلیل تاریخ فرهنگی خود به یک چنین نظامی تن می‌دادند. با وجودی که طبقه‌ی حاکم ایرانی تبار همواره مواجه با تبعیض بود، اما دین اسلام را به صورت یک ابزار مناسب حکومتی در نظر داشت و حاضر نبود که از آن دست بشوید. بنابراین ایرانیان تنها به فکر برابری مسلمانان بودند که به مقام‌های بالاتر دولتی دست بیابند و منافع مادی و جایگاه اجتماعی خود را به صورت طبقه‌ی حاکم تثبیت کنند. از این منظر روشن می‌شود که چرا سرکرده‌ی ایرانی جنبش شعوبیه، یعنی ابومسلم خراسانی پس از قتل خلیفه و سرنگونی خلافت امویان خاندان عباسی را به مقام خلافت رساند. پیداست که وی قادر بود که نظام شاهنشاهی و آیین زرتشت را دوباره زنده سازد. به خصوص به این دلیل که اکثر قابل ملاحظه‌ی ایرانیان و از جمله بخشی از سربازان وی به سرکردگی سنیاد زرتشتی بودند.

بنابراین دین اسلام یک ایدئولوژی مناسب را جهت تحمیق، تحقیر و سرکوب انسان‌ها در اختیار طبقه‌ی حاکم ایرانی تبار می‌گذاشت و آن‌ها را با اعراب مسلمان در تقسیم سفره‌ی خلافت سهیم می‌کرد. ما همین تمایلات را در دولت‌های دودمانی ایرانی تبار مانند: بوییان، طاهریان، صفاریان و سامانیان مشاهده می‌کنیم که به عنوان امیرالامرا و خراج‌دار خلافت عباسیان بر سرزمین ایران حکم‌فرمایی می‌کردند. هم‌زمان تضادهای درون‌ذاتی در حوزه‌ی توزیع ثروت اجتماعی اشکال دینی به خود می‌گرفتند و به صورت قیام‌های خوارج، اسماعیلیان و مقاومت خرمینان خلافت عباسیان را متزلزل می‌کردند. با وجودی که تمامی این جنبش‌ها از طریق فرودستان ایرانی و به سرکردگی رهبران ایرانی به وجود آمده‌اند، اما شواهد تاریخی گواهی می‌دهند که همه‌ی آن‌ها از طریق دودمان‌های ایرانی سرکوب شده‌اند. از جمله باید از سرگذشت بابک خرمین یاد کرد که با سپاه خود بارها لشکر خلیفه‌ی عباسی را در هم شکست و سرانجام فریب خدعه‌ی اسلامی افشین سامانی را خورد و به فجیع‌ترین شکل ممکنه در بغداد به قتل رسید.

لیکن از آن‌جا که آرامش دوستدار به یک مفهوم از "واقعیت" و یا "کلیت" که متضاد و حرکت آن دیالکتیکی است، دست نمی‌یابد، در نتیجه این واقعه‌ی دلخراش تاریخی نه از منظر منافع مشترک طبقه‌ی حاکم ایرانی و اعراب مسلمان، بلکه به صورت بی‌هویتی افشین سامانی تفسیر می‌کند. انگاری که دین اسلام ذهنیت دودمان‌های ایرانی تبار را تسخیر کرده و حاکمیت آن‌ها بدون در نظر داشتن منافع طبقاتی آن‌ها اعمال می‌شده است. پیداست که از این منظر، وقایع

تاریخی یک شکل اسرارآمیز به خود می‌گیرند. به خصوص به این دلیل که دین اسلام زمینه‌ی مادی ترویج خویش و شرایط تشکیل فرقه‌های گوناگون را نیز پدید می‌آورد.

به این عبارت که دین اسلام انسان‌ها را چنان به ذلت می‌کشد که تنها راه گریز از واقعیت موجود پناه‌بردن به خدا است. لیکن دین اسلام از طرف دیگر، محمد را خاتم الانبیاء و انکار الله و یا رویکرد به ادیان دیگر را ارتداد نیز می‌شمارد و برای مرتدان مجازات مرگ در نظر می‌گیرد. تنها راه گریز از این مهلکه تفسیر و تأویل قرآن است. بنابراین نظر آرامش دوستدار نادرست است، زمانی که وی آثار شمس تبریزی، مولوی و حافظ را مسبب لطافت بخشیدن به الله می‌شمارد. به بیان دیگر، عارفان ایرانی همواره با حکم تکفیر و شمشیر تیز شریعت اسلام مواجه بودند و از ذلت جهان موجود راه دیگری را به غیر از پناه بردن به خدای اسلام در برابر خود نمی‌دیدند. ما این‌جا با مصداق کشف فلسفی فویرباخ مواجه هستیم که این انسان است که خدا را می‌آفریند و نه بر عکس. پیداست که آن خدایی که عارفان ایرانی آفریده‌اند، دیگر آن الله مکار، جبار، بی‌خرد و برده‌دار نبود که قرآن از وجود آن گزارش می‌دهد. خدای عارفان ایرانی یک خدای لطیف، مهربان و همدم انسان بود که البته در یک بستر تاریخی و فرهنگی به صورت پروردگار جان و خرد پدید آمد. ما این‌جا با تجربه‌ی جهان‌گریزی مواجه هستیم که مصداق تئوریک آن‌را در رابطه‌ی فریب با خودفریبی می‌یابیم که البته بنا بر تز چهارم فویرباخ مارکس محصول جهان‌وارونه و از هم گسیختگی جهان واقعی است. سرچشمه‌ی تئوریک این جهان از هم گسیخته و تجربیات تاریخی در مقوله‌ی "امت اسلامی" به صورت یک نظم خدا خواسته و محصول اراده‌ی الله نهفته است. به این عبارت که نه عمر بن خطاب، آن‌طور که آرامش دوستدار می‌گوید، بلکه خود محمد از طریق قرآن تئوری "امت اسلامی" را در مکه متکامل و در مدینه آن‌را متحقق کرد. در حالی که وی از مخالفانش به عنوان اهل کتاب، کافر، مشرک، منافق و مفسد الفی‌العرض یاد می‌کرد، هواداران خود را متقیان می‌نامید و خواص آن‌ها را هراس از الله، تبعیت از پیامبر، عبادت الله و پرداخت ذکات به پیامبر می‌شمرد.^{۳۱}

البته من با آرامش دوستدار هم نظر هستم که دین کلاً و به خصوص دین اسلام برای محبوس کردن اندیشه‌ی انسانی پدید آمده است. اما از آن‌جا که نقد وی فاقد یک تئوری انسان‌شناسی است و به یک مفهوم جهانشمول از انسان آن‌طور که ما نزد هگل، فویرباخ و مارکس مشاهده کردیم، دست نمی‌یابد، در نتیجه نظریات انتقادی وی فاقد یک عمق قابل ملاحظه‌ی فلسفی است و نقد ایشان از دین اسلام به کلی پا در هوا می‌ماند. برای نمونه وی اصلاً به این مسئله نمی‌پردازد که چرا اندیشه‌ی انسانی باید محبوس شود و چه کسانی از آن سود می‌برند؟ پاسخ این پرسش را ما در تاریخ تکامل فرقه‌ی اشاعره می‌یابیم که سرانجام تبدیل به دین دولتی خلافت عباسیان شد. سرچشمه‌ی تشکیل این فرقه در دوران خلافت امویان پدید آمد که به صورت یک نزاع فقهی بر سر تکامل یک ایدئولوژی مناسب دولتی گشوده شد. عوامل این نزاع دگراندیشانی بودند که تحت نام زندیک (زندق) عقلانی بودن قرآن را انکار می‌کردند. یکی از پرسش‌های آن‌ها مربوط به تناقض قدرت الله با اراده‌ی انسان می‌شد که منجر به تشکیل دو فرقه‌ی متخاصم قدریه و جهمییه شده بود. سرکرده‌ی فرقه‌ی قدریه یکی از کارمندان عالی‌رتبه‌ی خلافت امویان به نام معبد جهنی بود که در تدام اندیشه‌ی ایرانی خود به مجازات الهی یک جنبه‌ی اخلاقی می‌داد و با استناد به اراده‌ی انسان مرتکبان گناه کبیره را کافر

^{۳۱} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین

می‌شمرد. پیداست که یک چنین نظریه‌ای مشخصاً در برابر ادعای قرآن قرار می‌گرفت که از آگاهی الله از گذشته، حال و آینده و از سرنوشت مقدر انسان‌ها گزارش می‌دهد. بنابراین جهم بن‌صفوان موضوع قدرت بی‌انتهای الله را به پیش کشید و با استناد به قرآن سرنوشت انسان را مقدر خواند. اما هواداران فرقه‌ی جهمیه قادر به توضیح این تناقض نبودند که چرا الله بندگان را به خاطر انجام گناهی که آن‌ها مسئول ارتکاب آن نیستند، مجازات می‌کند. سرانجام موضوع این بحث به مکتب حسن بصری که وی نیز ایرانی‌تبار و قاضی دادگاه شرع خلافت امویان بود، راه یافت. در میان شاگردان وی دو تن ایرانی به نام‌های واصل بن‌عطا و عمرو بن‌عبید بودند که جهت حل این تناقض یک موضع میانی را اتخاذ کردند که از یک طرف، مانع تردید در قدرت بی‌انتهای الله شوند و از طرف دیگر، انسان را مسئول گناه خود شمرده و مجازات الهی را از منظر عقلانی و اخلاقی توجیه کنند. نتیجه‌ی این تفسیر عقلی از فقه اسلامی تکامل مقوله‌ی "منزلتہ بین المنزلتین" بود که سرانجام فرقه‌ی باطنی معتزله را پدید آورد. از این منظر مرتکبان گناه کبیره نه مؤمن و نه کافر، بلکه فاسق هستند و میان کفر و ایمان منزلتی دارند. به این معنی که راه اسلام برای آن‌ها به کلی بسته و حکم قطعی شریعت برای آن‌ها هنوز صادر نشده است. به بیان دیگر، معتزلیان با استناد به عقل خود یک مقوله‌ی غیر قرآنی را درست کرده و آن‌را به اسلام نسبت دادند. از این پس راه گشوده شد که اندیشه‌ی انسانی جایگزین وحی الهی شود. نتیجه‌ی خردگرایی در امور دینی این بود که فرقه‌ی معتزله قرآن را کلام حادث الله شمرد و برای وحی الهی شأن نزول قائل شد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که فرقه‌ی معتزله جهت عبور از تناقض‌گویی قرآن پیرامون قدرت الهی و اراده‌ی انسانی و بر طرف کردن بحران فقه اسلامی تأسیس شده بود، اما تأویل منطقی قرآن منجر به تشدید بحران ایدئولوژیک خلافت اسلامی می‌شد. یعنی زمانی که انسان از طریق اندیشه به معنی آفرینش پی می‌برد و قادر به تکامل شریعت و اداره‌ی امور این جهانی است، پس دیگر چه نیازی به پیروی از وحی الهی، مشروعیت دولت اسلامی و تبعیت از یک خلیفه‌ی جبار را دارد. پیداست که طرح مباحث عقلی پیرامون شریعت اسلامی به دوران خلافت امویان محدود نشد و در دوران عباسیان به مراتب پر شورتر از گذشته ادامه یافت. از جمله باید از مباحث دینی در مکتب ابوعلی جبائی یاد کرد که در تداوم اندیشه‌ی ایرانی وی پیرامون مفاهیم خیر و شر گشوده شد. مسئله‌ی فقهی این‌جا به صورت این پرسش به وجود آمد که آیا الله همیشه مواردی را برای انسان در نظر می‌گیرد که برای او خیرترین است؟ با در نظر داشتن آن ذلتی که حکومت اسلامی در جهان واقعی بر انسان‌ها تحمیل می‌کرد، پیداست که اراده‌ی الله جنبه‌ی شر به خود می‌گرفت و از یک طرف، مفاهیم قرآنی مانند: رحمان و رحیم را بی‌اعتبار می‌کرد و از طرف دیگر، در تداوم اندیشه‌ی ایرانیان خدای اسلام را به صورت اهریمن در می‌آورد.

در حالی که خلافت عباسیان به دنبال یک شیوه‌ی مناسب مشروعیت بود که انسان‌ها را مطیع خود سازد و آن‌ها را بهتر از گذشته به بندگی خود بکشد، اما عقل‌گرایی در امور دینی همواره منجر به تعمیق بحران ایدئولوژیک دولت می‌شد و تمایل مسلمانان را به ارتداد تشدید می‌کرد. بنابراین اسماعیل اشعری جهت اتمام مباحث عقلی پیرامون شریعت و ممانعت از اضمحلال قطعی دین اسلام مدعی شد که صحت مسائل نه در حوزه‌ی خرد بشری، بلکه در حوزه‌ی شریعت اسلامی معین می‌شود. در حالی که وی تا کنون معتزلی بود و از طریق مباحث عقلی متون دینی را توجیه می‌کرد، لیکن از

این پس مدعی شد که خرد بشری بلاکیف است و اصولاً توان درک حکمت الهی را ندارد. در حالی که وی از این فرضیه نتیجه گرفت که هر چه الله بیافریند، خیر است، از طرف دیگر به آن افزود که انسان قدرت "کسب"، یعنی اراده برای انتخاب میان خیر و شر را دارد. به این معنی که هرگاه انسان اراده به عمل خیر کند، الله قدرت این عمل را نزد مؤمن پدید می‌آورد و هرگاه که انسان اراده به عمل شر کند، الله وقوع آن را نیز ممکن می‌سازد. بنابراین به اعتقاد اشعریان و با در نظر داشتن بلاکیف بودن خرد بشری، ظاهراً نه به قدرت بی‌انتهای الله خدشه‌ای وارد می‌آید و نه مجازات الهی جوانب غیر منطقی و غیر اخلاقی به خود می‌گیرد. به این ترتیب، فرقه‌ی اشاعره مباحث دینی را منظم کرد و با محبوس کردن اندیشه‌ی انسانی در زندان اسلام تمامی فرقه‌های ظاهریه را متأثر ساخت.

البته آرامش دوستدار به درستی به نقد فرقه‌ی اشاعره جهت محبوس کردن اندیشه‌ی انسانی از طریق اسلام روی می‌آورد، لیکن عمق فلسفی این جریان ارتجاعی زمانی به کلی عریان می‌گردد که ما آن را از منظر انسان‌شناسی به بند نقد بکشیم. از منظر انسان‌شناسی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل (موجود متفکر) حبس اندیشه‌ی انسانی در اسلام به این معنی است که سوژه به مفهوم دست نمی‌یابد و ماهیت از خودبیگانه‌ی گوهر را به شکل واقعی و خردمند آن دگرگون نمی‌سازد. از منظر انسان‌شناسی در فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ (موجود حساس) حبس اندیشه‌ی انسانی در اسلام به این معنی است که سوژه به روابط ماتریالیستی انسان‌ها و معنی نوع ماهوی بشر پی نمی‌برد و از منظر انسان‌شناسی در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس (موجود فعال) حبس اندیشه‌ی انسانی در اسلام به این معنی است که مانعی در برابر خودآگاهی سوژه مستقر و نبرد طبقاتی در نطفه خفه می‌شود.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با نقش اسلام به عنوان یک جریان ارتجاعی و یک ابزار مناسب حکومتی مواجه می‌شویم که به بهترین وجه ممکنه منجر به حفاظت از نظم موجود و تضمین منافع طبقه‌ی حاکم می‌شود. در حالی که بنا بر فقه ظاهری قرآن از طریق مجتهد برای مقلد تفسیر می‌شود، در فقه باطنی این امام است که با تأویل وحی الهی اسرار پنهان را برای مؤمنان آشکار می‌سازد. بنابراین پیداست که چرا در اسلام پرسش عقلی پدید نمی‌آید و اگر هم پرسشی طرح می‌شود، همان‌گونه که آرامش دوستدار به درستی بر آن انگشت می‌گذارد، پاسخ آن محمول است. بنابراین آن عقلی که مد نظر اسلام است و قرآن نیز به آن رجوع می‌کند، یک عقل دینی است که نه یک پرسش انتقادی را مطرح می‌کند و نه شکی را به خود راه می‌دهد. عقل در زبان عربی به معنی پایبند شتر و در معنی قرآنی آن به معنی پایبندی مسلمانان به بیعت با پیامبر الله است و همان‌گونه که آرامش دوستدار نیز به درستی تأکید می‌کند، "تفکر دینی" فقط مخاطب وحی و پایبند به دین است. این‌جا به خوبی روشن می‌شود که چرا مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی، ابن سینا، ناصر خسرو و غزالی تحت حاکمیت آن کسی قرار می‌گیرد که مخاطب وحی الهی است، چرا آخوندزاده در دفاع از جنبش مشروطه و مدرنیته به فرقه‌ی باطنی اسماعیلیه متوسل می‌شود، چرا احمد کسروی در پشتیبانی از سیاست مدرنیزاسیون رضا شاه و جهت مقابله با جریان‌های اسلامی به تبلیغ برای پاک‌دینی روی می‌آورد، چرا جلال آل‌احمد برای مقابله با غرب‌زدگی سر و کلاهش از پهلوی شیخ فضل‌الله نوری در می‌آید، چرا علی دشتی با وجود نقد قرآن و داستان پیامبری محمد، اما در برابر ادیان دیگر به دفاع از اسلام می‌پردازد، چرا مارکسیست - لنینیست‌های ایرانی "پیرو خط امام خمینی" می‌شوند، چرا کمونیست ایرانی در برابر رژیم جنایتکار اسلامی عزادار آیت‌الله منتظری می‌شود، چرا

آخوندهای مکار مانند خاتمی و روحانی قادر هستند که سالیان سال سر یک ملت هشتاد میلیونی را کلاه بگذارند و سرانجام چرا یک سازمان اسلامی مانند مجاهدین خلق قادر است که با وجود تمامی خطاهای خود این همه هوادار بیابد.

با وجود تجربیات متفاوت تاریخی و با در نظر داشتن تفاوت‌های سیاسی، اما تمامی این جریان‌ها فقط یک هدف مشترک را دنبال می‌کنند و آن هم حکومت بر انسان‌ها است. از آن‌جا که اسلام یک ابزار مناسب حکومتی است و به بهترین وجه ممکنه شرایط فریب و خودفریبی را در یک جهان وارونه و از هم گسیخته پدید می‌آورد، در نتیجه پیداست که چرا طبقه‌ی حاکم حاضر نیست که از استفاده از آن صرف نظر کند. ما این‌جا با یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی مواجه هستیم که با استناد به آن اشکال متفاوت دینی و ایدئولوژیک پدید می‌آیند، جهت تحقیر و تحمیق انسان‌ها خود را بازسازی می‌کنند و مشخصاً در همین‌جا است که نقد آرامش دوستدار از فرهنگ دینی گریبان همه‌ی آن‌ها را با هم به شرح زیر می‌گیرد:

«نشانه‌ی دینی بودن الزاماً تأیید صریح یا غیر صریح دین و اعتقادات دینی نیست. نشانه‌اش نشناختن رگه‌های عمیق آن در خود و در نسوج فرهنگ و جامعه است، پرهیز از رویارویی اساسی و بنیادی با دین است که در پیکرهای گوناگون متجلی می‌شود بی آنکه این پیکرها خودشان را دین بنامند. مثلاً در عرفان، یا در فرمالیسم عرفانی، فرمالیسم عرفانی یعنی قالب بی محتوا، هسته، درون تهی، بدینسان آدم دینی می‌تواند دین را در شریعتش بکوبد، تا خمیر مایه، تصفیه شده‌ی آن را که دیگر به منزله‌ی دین به معنای متعارفش نشناختنی شده در طریقت باز جوید، یا آن‌را به ایدئولوژی تبدیل نماید، یا ایدئولوژی را در آن بیامیزد و در این ترکیب جدید آن‌را بازار پسند سازد. هر جا و هر گاه در اعماق روانی یا روحی کسی پندارهای موروثی بدانگونه چیره باشند که او یارایی پرسیدن و اندیشیدن آنها و در افتادن با آنها را در خود نیابد و در جایکن نمودن آنها به هر بهانه‌ای درماند، یا به لزوم این در افتادن پی نبرد، چنین کسی دینی ست.»^{۳۲}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک نقد اصولی از فرهنگ مشترک اسلامی تمامی ایرانیان مواجه می‌شویم که البته به صورت تجمع عوام به دور یک رهبر شکل ساختاری به خود می‌گیرد. مفهوم "عامه" این‌جا همان‌گونه که آرامش دوستدار نیز به درستی بر آن تأکید می‌کند، الزاماً به معنی بی فرهنگی و یا بی سواد نیست. برای وی هر کسی که به فردیت دست نیافته و هویت خود را در تجمع و تبعیت از رهبری می‌یابد، عامه محسوب می‌شود.^{۳۳} البته ما این‌جا با نظریات لیبرال مواجه هستیم که معمولاً از فردیت عزیمت می‌کنند و با دید انتقادی به تشکل‌های اجتماعی می‌نگرند. همان‌گونه که مارکس در تز دهم فویرباخ خود به درستی در نقد نظریات لیبرال ماکس اشتیرنر و "ماتریالیسم کهنه" برجسته می‌سازد، نظریه‌ی فردیت از موضع جامعه‌ی بورژوازی متکامل شده است، در حالی که از موضع ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مسئله جامعه‌ی انسانی و انسانیت اجتماعی است.^{۳۴} با تمامی این وجود نقد آرامش دوستدار از تشکل‌های فرقه‌ای که محصول تاریخ فرهنگی اسلامی ما ایرانیان هستند و به یک رهبر خدابخشی معطوف

^{۳۲} دوستدار، آرامش (۱۳۷۷، ۱۹۹۹): درخششهای تیره، چاپ دوم، باز دیده و افزوده شده، پاریس، صفحه‌ی ۲۵۷ ادامه

^{۳۳} مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۸۱-۲۰۰۲): ملاحظات ... همان‌جا، صفحه‌ی ۳۱

^{۳۴} Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen ... ebd., S. ۶

می‌شوند، کاملاً درست است. برای نمونه وی در کتاب "درخششهای تیره" بر آن تشکلهای ساختاری انگشت می‌گذارد که به شرح زیر در تداوم تفکر دینی پدید می‌آیند:

«فرهنگی که با آگاهی نیاموزد، نشناسد و عملاً نداند چرا می‌آموزد، دست پرورده بار خواهد آمد، از خود نخواهد پرورد. فرهنگ ما یک چنین پدیده‌ای است، برای آنکه در پیشوایی و پیروی پیکر گرفته است. هیچکس بهتر از پیشوا نمی‌تواند آنچه را که خود نمی‌شناسد یاد دهد. و هیچکس بهتر از پیرو نمی‌تواند آنچه را که نمی‌فهمد یاد گیرد. این دو که همدیگر را یافتند بنیاد دین نهاده شده است. در این گونه داد و ستد است که پیرو و پیشوا همدیگر را می‌یابند (...).»^{۳۵}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک تشکل ساختاری مواجه می‌شویم که تحت تأثیر فرهنگ دینی به وجود می‌آید. پیداست که موضوع انتقاد این‌جا محدود به ساختار مجتهد و مقلد در شیعه‌ی دوازده امامی نمی‌شود، زیرا ما فجع‌ترین شکل آن‌را در سازمان شبه فاشیستی مجاهدین خلق می‌یابیم. به این صورت که این سازمان به صورت سیستماتیک هواداران خود را از درون تهی کرده و جان و روان آن‌ها را به سلطه‌ی رهبر سازمانی کشیده است. البته ما یک چنین تمایلاتی را در برخی از سازمان‌ها و احزاب کمونیست ایرانی نیز مشاهده می‌کنیم که از رهبر حزبی خود یک خدایش می‌سازند و به بهانه‌ی تشکل لنینیستی و حزب به اصطلاح پیشتاز پرولتاریا از هواداران خود درخواست تبعیت بی چون و چرا می‌کنند.

بنابراین از بسیجی‌های خامنه‌ای گرفته تا مجاهدین رجوی، شاه‌الهی‌های پهلوی و اسلامیان بنی‌صدری همگی در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی سازمان‌دهی می‌شوند که از اسلام مشروب می‌شود و به همین دلیل نیز هم فعالیت سیاسی، تشکل ساختاری و رفتار اعضای آن‌ها کم و بیش مشابه هستند. به این ترتیب، رهبرهای مادام‌العمر با یک درجه‌ی بسیار نازل از سواد سیاسی تقدیس می‌شوند و به صورت معصوم در صدر تشکل ساختاری قرار می‌گیرند. هم‌زمان فعالان سیاسی با استناد به نقل قول‌های کوتاه از آن‌ها حکم صادر می‌کنند، در حالی که مخالفت با روشنگری. ضدیت با روشنفکران و تکفیر اعضای سابق سازمان از شاخص‌های دیگر این نوع از تشکل‌های دینی و شبه فاشیستی هستند.

نتیجه:

انتقاد این مقاله به آثار آرامش دوستدار از این زاویه وارد می‌آید که وی نه به یک مفهوم از "واقعیت" دست می‌یابد و نه معلوم است که بنا بر چه تعریفی از انسان انتقاد خود را به اسلام مستدل می‌سازد. پیداست که تحت تأثیر این کمبودهای فلسفی اصولاً یک نقد درون‌ذاتی از کلیت دیالکتیکی، یعنی حرکت واقعی جامعه غیر ممکن می‌گردد. این‌جا نه رابطه‌ی اوضاع موجود با اوضاع مطلوب مطرح می‌شود و نه بحثی پیرامون چشم‌انداز و سوژه‌ی دگرگونی جمهوری اسلامی ایران پدید می‌آید. این کوتاهی فلسفی نزد آرامش دوستدار در حالتی صورت می‌گیرد که ما با یک سقوط فرهنگی و بحران فراگیر اجتماعی در کشور مواجه هستیم. به بیان دیگر، نقد صرف اندیشه و تشکل ساختار دینی فقط بخشی از واقعیت را به بند می‌کشد و نقش طبقاتی اجتماعی و منافع مادی آن‌ها را هویدا نمی‌سازد. بنابراین انتقاد درست

^{۳۵} دوستدار، آرامش (۱۳۷۷، ۱۹۹۹): درخششهای ... همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳۲

آرامش دوستدار که تحت عنوان "امتناع از تفکر" به فرهنگ دینی ایرانیان وارد می‌آید، مشمول خود وی نیز می‌شود. به این معنی که وی از تفکر کلیت دیالکتیکی امتناع می‌کند که محصول آن فرار از واقعیت، یعنی جهان‌گریزی است.

از آن‌جا که آثار آرامش دوستدار با دیالکتیک به کلی بیگانه است، در نتیجه به دوران قبل از هگل باز می‌گردد و این هم‌اتفاقی نیست که کتاب "درخشش‌های تیره" با یک نقل قول از کانت آغاز می‌شود. منتها بازگشت به دوران قبل از هگل به این معنی نیز است که منتقد از تمامی کشفیات فلسفی و تعمیق شناخت‌شناسی از هگل، هگلی‌های جوان و فویرباخ گرفته تا مارکس و مباحث جامعه‌شناسی انتقادی صرف نظر می‌کند. به بیان دیگر، نقد آرامش دوستدار از بالاترین سطح فلسفی و شناخت‌شناسی بر اسلام وارد نمی‌آید و پیداست که یک چنین نقدی به اندازه‌ی کافی کوبنده نیست و نمی‌تواند مدت درازی پایدار بماند.

با تمامی این وجود، فعالیت تئوریک آرامش دوستدار قابل تقدیر است، زیرا وی از طریق نقد فرهنگ اسلامی ایرانیان زمینه‌ی نقد ضد انقلاب را نیز پدید می‌آورد. ما عوامل ذهنی جریان‌های معاصر ضد انقلابی را در ایران و در تبعید به وضوح مشاهده می‌کنیم. برای نمونه دستبرد عرفانی داور اردکانی به فلسفه‌ی مارتین هایدگر، جعلیات تاریخی جواد طباطبائی، دستبرد اسلامی عبدالکریم سروش به فلسفه‌ی کارل پوپر، غصب دینی فلسفه‌ی حقوق طبیعی از طریق یوسفی اشکوری، افکار پسامدرن محمد رضا نیکفر و مراد فرهادپور از جمله جریان‌های فکری اند که دوباره در پی احیاء و توجیه اسلام و تکامل اشکال نوین ایدئولوژیک جهت تحمیق انسان‌ها و بازسازی نظام طبقاتی در ایران هستند.

با وجودی که آرامش دوستدار در آثار خود مستقیماً به نقد این جریان‌های فکری نمی‌پردازد، اما از طریق نقد فرهنگ اسلامی ایرانیان از یک طرف، بحث را از تضاد ظاهری فارس با عرب به نقش مخرب و ارتجاعی اسلام در تاریخ ایران معطوف می‌کند. به این معنی که خود اعراب هم قربانی خردستیزی اسلام هستند و در برابر آن مبارزه می‌کنند. ما مصداق تجربی این موضوع را در تونس و در سرنگونی اخوان‌المسلمین در مصر مشاهده می‌کنیم و پیداست که از این منظر، نقد وی در برابر شوینیسیم فارس نیز قرار می‌گیرد. از طرف دیگر، وی زمینه‌ی نقد جریان‌های اسلامی به اصطلاح اصلاح طلب را به صورت غاصب و فریب‌کار افشا می‌سازد. به این معنی که اسلام در تمامی اشکالش اصولاً فاقد یک دستگاه فکری برای اندیشیدن است. به غیر از این‌ها، یک چنین نقد فرهنگی گریبان "مارکسیست‌های ایرانی" را نیز می‌گیرد، زیرا آن‌ها نیز تحت تأثیر "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر و در پیروی از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم همان فرهنگ اسلامی را یدک می‌کشند که آن‌ها را به هواداری از روحانیت در می‌آورد. از آن‌جا که "مارکسیست‌های ایرانی" از طریق روش‌های تاریخ‌نگاری بسیار مورد پرسش برای خود یک هویت کذب لنینیستی، استالینیستی، مائوئیستی، تروتسکیستی و حکمتیستی ساخته‌اند و از آن‌جا که اصولاً با روش نقد درون‌ذاتی از تاریخ و فرهنگ اسلامی خودشان به کلی بیگانه هستند، در نتیجه نه تنها در آگاهی تئوریک، بلکه در پراکسیس سیاسی و شکل سازمان‌دهی حزبی خود نیز این فرهنگ ارتجاعی اسلامی را یدک می‌کشند در اشکال شبه‌مدرن حزبی و سازمانی دوباره بازسازی می‌کنند.

بنابراین اتفاقی نیست که بسیاری از "مارکسیست‌های ایرانی" هنوز با افکار اسلامی خود که در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با روحانیت شیعه پدید آمده است، هنوز به درستی تسویه حساب انتقادی نکرده‌اند. محصول یک

چنین کوتاهی بیگانگی با مفهوم "پراکسیس" در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس و نهایتاً جهان‌گریزی، یعنی استقلال از پراکسیس نبرد طبقاتی است. در حالی که برای مارکس پراکسیس نبرد طبقاتی هم کشمکش پیرامون آگاهی تئوریک و هم کشمکش عملی را با طبقه‌ی حاکم در بر می‌گیرد، اما تمامی جریان‌های مارکسیست - لنینیست از کشمکش نظری با ایدئولوژی حاکمیت اسلامی طفره می‌روند. دلیل این کوتاهی همان بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با طبقه‌ی حاکم است که آن‌ها را در نقد ایدئولوژی اسلامی منفعل می‌سازد. به بیان دیگر، نقد دین سرانجام منجر به کشف آخوند درونی می‌شود و کسی که به حساب خودش انقلابی است، تاب تحمل شناخت شخصیت واقعی و ارتجاعی خود را ندارد. راه حل این مشکل دینی که متأسفانه اغلب ایرانیان دچار آن هستند، قتل آخوند درونی است. مارکس نسخه‌ی این درد مشترک را در اختیار ما گذاشته است و آن نقد درون‌داتی و نفی‌کننده از کلیت تاریخ طبقاتی و فرهنگ دینی ایران است که منجر به تکامل یک فرهنگ مدرن و این جهانی برای زیست انسانی می‌شود. به این ترتیب، یک پنجره برای نگرستن انتقادی به خویش‌ن گشوده می‌شود و همان‌گونه که مارکس نیز به درستی می‌گوید:

«اولین شرط خردمندی نگرستن انتقادی به خویش‌ن است.»

ادامه دارد!

منابع:

- Brechtken, Josef (۱۹۷۹): Die praxisdialektische Kritik der Marxschen Atheismus, Bd. I – Der Wirklichkeitsbegriff, in: Monographien zur philosophische Forschung, Bd. ۱۸۱, Form Academicum
- Hegel, G.W.F. (۱۹۷۱): Phänomenologie des Geistes, in: Hegel-Werke in ۲۰ Bände, E. Moldenhauer / K.W. Michel (Hrsg.), Bd. ۳, Frankfurt am Main
- Hegel, G.W.F. (۱۹۷۱): Enzyklopädie, §۴۵ Zusatz, in: Hegel-Werke in ۲۰ Bände, E. Moldenhauer / K.W. Michel (Hrsg.), Bd. ۸, Frankfurt am Main
- Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main, S. ۲۸
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Brief an den Vater in Trier, Berlin, ۱۰/۱۱/۱۸۳۷, in: MEW, EB I, S. ۳f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱-۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, in: MEW, Bd. ۲, S. ۳ff., Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost)

دوستدار، آرامش (۱۳۸۱-۲۰۰۲): ملاحظات فلسفی در دین و علم - بینش دینی و دید علمی، وینسنز (فرانسه)

دوستدار، آرامش (۱۳۷۷، ۱۹۹۹): درخششهای تیره، چاپ دوم، باز دیده و افزوده شده، پاریس

دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس،

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - حزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): دین و فلسفه - نقش ماتریالیسم اپیکور در تکامل مفهوم "خودآگاهی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی از بحران "مارکسیسم ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین، و

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): فرهنگ دینی و رئالیسم انقلابی - نقش فراروی از "خرد استعلائی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه، برلین

قرآن مجید (۱۳۷۰)

محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، دل ایرانشهر، جلد اول، تهران