

## تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده<sup>۱</sup>

### فرشید فریدونی

در دوران قیام بهمن حزب توده دوباره فعال شد و تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بار دیگر به تخریب دست زد. در حالی که این حزب میان سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۲ جنبش کارگری را به انحطاط کشید، از قرارداد نفت شمال و از جریان‌های تجزیه‌طلب در آذربایجان و کردستان به نفع شوروی دفاع کرد و در تخطئه و تخریب کابینه‌ی مصدق یک نقش فعال و مؤثر داشت،<sup>۲</sup> اما این بار مستقیماً تبدیل به قوای ضد انقلاب شد و به پیروی از خط امام خمینی روی آورد.

با وجودی که هم اکنون حدود ۴۰ سال از قیام بهمن در ایران می‌گذرد و کعبه‌ی حزب توده، یعنی شوروی نیز به کلی منهدم شده است، اما ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم اعتبار خود را به کلی از دست نداده زیرا مانند همزاد خود، یعنی دین اسلام در همان خرابی و انحطاطی که خودش مسبب آن شده است، خود را بازسازی می‌کند. به همین دلیل نیز فعالان این حزب دوباره پا به میدان گذاشته و در حال تدارک اشکال متفاوت جبهه مانند "ضد ولایت فقیه" و "دموکراتیک" هستند. حزب توده هم‌زمان به زنده کردن مردگان خود روی آورده است و نظریه‌پردازان ضد انقلاب مانند احسان طبری و نورالدین کیانوری را به صورت فیلسوف، آزاداندیش و آزادمش به جامعه معرفی می‌کند و ادعا دارد که کیانوری تحت شکنجه به خیانت خود اعتراف کرده و طبری زیر فشار در زندان کتاب "کژ راه" را نوشته است. صرف نظر از این تحریفات، مسئله‌ی مهم این‌جا آن انرژی تئوریک است که ایدئولوژی این حزب آزاد می‌کند و تحت تأثیر آن است که همچون گذشته فعالیت سیاسی بخش اعظم فعالان جنبش کمونیستی موجه و باعث انفعال سیاسی آن‌ها در برابر نظام سرمایه‌داری و طبقه‌ی حاکم اسلامی می‌شود. در حالی که حزب توده در دوران قیام بهمن روحانیت شیعه را در جناح حجتی (ارتجاعی) و جناح مکتبی (انقلابی) متمایز و برای پیروی از رهنمودهای خمینی مکتبی و ضد امپریالیست تبلیغ می‌کرد، هم اکنون روحانیان را به اصول‌گرا و اصلاح‌طلب متمایز کرده و در لوای تحقق دموکراسی برای پیروی از رهبران جنبش سبز تبلیغ می‌کند. موضوع شگفت‌انگیز این‌جا است که با وجود تجربه‌ی ضد انقلاب در دوران قیام بهمن این شیوه‌ی تفکر چنان رایج است که از طریق "فیلسوف"، "جامعه‌شناس" و "مارکس‌شناس" گرفته تا فعالان سیاسی جوان و منفرد نمایندگی می‌شود.

پرسش این نوشته نیز معطوف به همین موضوع می‌شود. یعنی چرا با در نظر داشتن تجربیات ضد انقلاب در دوران قیام بهمن و با وجود تغییر ماهوی در زیست نسل‌های بعدی روش تفکر فعالان سیاسی ایرانی به صورت اصولی متحول نشده است؟ چرا با وجود وسایل ارتباط جمعی، ترجمه و ترویج آثار فلسفی و تاریخی از جهان مدرن هنوز آن فلسفه‌ی سیاسی که از مارکسیسم - لنینیسم استنتاج می‌شود، هم‌چون گذشته رایج و به کلی بی اعتبار نشده است؟

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "ادغام اجتماعی و فعالیت سیاسی در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۱۷ فوریه ۲۰۱۳ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

<sup>۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد اول، برلین، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، برلین صفحه‌ی ۱۲۱ ادامه

این پرسش‌ها به خصوص به این دلیل مطرح هستند زیرا بنا بر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم فقط زیربنا مهم است و بنا بر حرکت ماتریالیستی و با توسعه‌ی اقتصادی، سرانجام تاریخ انسان به سوسیالیسم می‌انجامد. از این منظر، روبنا یک نقش بی‌اهمیت در روند تاریخ بازی می‌کند و ضرورتی در نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی دیده نمی‌شود. اما ما با رجوع مستقیم به آثار مارکس یک چنین درک دترمینیستی را نزد وی اصولاً نمی‌یابیم. برای نمونه وی به شرح زیر تکامل فردی را در بستر اجتماعی مستقر می‌کند و به مضمون تاریخ دست می‌یابد:

«تاریخ اجتماعی انسان‌ها همواره فقط تاریخ تکامل فردی آن‌ها است، فارغ از این‌که آن‌ها از آن مطلع باشند یا نباشند. مناسبات مادی آن‌ها زیربنای تمامی مناسبات آن‌ها است. این مناسبات مادی چیز دیگری نیستند به غیر از اشکال ضروری که تحت آن‌ها فعالیت مادی و فردی آن‌ها خود را متحقق می‌سازد.»<sup>۳</sup>

به این ترتیب، مارکس میان مناسبات مادی (ماهیت) و اشکال ضروری (فرم) تمیز می‌دهد و انسان را به صورت محصول تاریخ و جامعه در نظر می‌گیرد. جامعه این‌جا سوژه و ابژه محسوب می‌شود. جامعه از یک طرف، سوژه است زیرا مجموعه‌ای از انسان‌ها را در بر می‌گیرد که جهت بقای خود با آگاهی به تقسیم کار روی می‌آورند و از طریق "کار شکل‌دهنده"، "مواد مادی" را دگرگون و به صورت محصول فعالیت بدنی و ذهنی خود تبدیل به موضوع (مادی و خدماتی) جامعه می‌کنند و تحت تأثیر محصول کار خود نیز موضوعیت می‌یابند. جامعه از طرف دیگر، ابژه است زیرا نه تنها محصول فعالیت آگاه انسان‌ها است و انسان‌ها باید عواقب فعالیت آگاه خود را نیز متحمل شوند بلکه انسان‌ها همچنین قادر هستند که تکامل آتی جامعه را متفکر شوند، برنامه‌ریزی کنند و آن‌را با اتخاذ اراده دگرگون سازند. ما این‌جا با مفهوم پراکسیس مولد و انسان‌شناسی ماتریالیستی دیالکتیکی مارکس روبرو می‌شویم. به این صورت که تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید (ماهیت) در اشکال ضروری (فرم) ترجمه می‌شوند و بیان تاریخی و فرهنگی خود را می‌یابند. پیداست که آگاهی کارگران از هستی مادی آن‌ها رشد می‌کند. اما این آگاهی با آن قدرت ذهنی (دین، فلسفه، ایدئولوژی) تلاقی می‌کند که طبقه‌ی حاکم در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی و جهت حفاظت از منافع مادی خود متکامل کرده است. ما این‌جا دیگر با آن حرکت ابژکتیو و صرف ماتریالیستی از روند تاریخ که مارکسیسم - لنینیسم نمایندگی می‌کند، سر و کار نداریم. از این بابت، مارکس حرکت تاریخ را در بستر فرهنگی و اجتماعی آن مستقر و نقش بازدارنده‌ی اندیشه‌های قدیمی مانند دین، فلسفه و ایدئولوژی را به شرح زیر عریان می‌سازد:

«انسان‌ها تاریخ خود را به انجام می‌رسانند، اما آن‌ها آن‌را به دلخواه به انجام نمی‌رسانند، نه تحت شرایط خود خواسته بلکه تحت اوضاع موجود و موروثی که مستقیماً با آن مواجه می‌شوند. سنت تمامی نسل‌های مردگان بر مغز زنده‌گان مانند یک کابوس سنگینی می‌کند.»<sup>۴</sup>

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۶۴): Briefe, Marx an Pawel Wassiljewitsch Annenkow - ۲۸. Dez. ۱۸۴۶ - Paris, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۵۱ff., Berlin (ost), S. ۴۵۳

<sup>۴</sup> Marx, Karl (۱۹۶۰): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW, Bd. ۸, S. ۱۱۱ff., Berlin (ost), S. ۱۱۵

به این ترتیب، مارکس تکامل افراد را مربوط به اشکال ضروری جامعه می‌سازد. این‌جا تاریخ اجتماعی چیز دیگری به غیر از نسل‌های متمدنی نیست که از یک طرف، نیروهای تولیدی (سرمایه، صنایع تولید، مناسبات تولید) را از نسل گذشته به ارث می‌برد و آن‌ها را تحت شرایط جدید (دانش، تجربه، فن‌آوری) به کار می‌بندد و از طرف دیگر، اوضاع قدیمی را نیز متأثر و متحول می‌سازد. به بیان دیگر، تاریخ محصول پراکسیس مولد و آن کشمکش هستی با آگاهی است که در نبرد طبقاتی تجلی می‌یابد. ما این‌جا با انسان‌های واقعی و فعال مواجه می‌شویم که از روند واقعی زندگی آن‌ها اشکال ضروری آن بازتاب می‌یابند. این‌جا دیگر، دین، فلسفه و ایدئولوژی فاقد یک تاریخ مستقل هستند زیرا جهت تدارک آگاهی از جهان وارونه و انفعال کارگران متکامل شده‌اند. به این معنی که آن انسان‌هایی که تولید و تبادل مادی خویش را تغییر می‌دهند، همراه با آن‌ها واقعیت زندگی خویش و همچنین تفکر و تولید تفکر خویش را نیز تغییر می‌دهند. پیداست که طبقه‌ی حاکم باید همواره اشکال نوینی از دین، فلسفه و ایدئولوژی را متکامل سازد که از یک طرف، بنا بر یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی به آگاهی از تضاد سمت و سو دهد و منجر به انفعال کارگران شود و از طرف دیگر، منافع مادی و سلطه‌ی سیاسی خود را تحکیم کند.

ما این‌جا با عملکرد جامعه مواجه می‌شویم که نه تنها حوزه‌ی تکامل افراد است بلکه به صورت محصول یک تاریخ فرهنگی گفتار، کردار و پندار افراد را نیز منضبط کرده و آن‌ها را در خود ادغام می‌سازد. از این بابت، مارکس در آثار خود از دو مفهوم کلیدی به کرات استفاده می‌کند که دیالکتیک ماهیت متضاد با آگاهی از تضاد را در نظر بگیرد و آن کنش بخصوص اجتماعی که البته از این تضاد نتیجه می‌شود و در پرتو آگاهی از آن بروز می‌کند، را نمایان سازد. اولی، مفهوم "وساطت"<sup>۵</sup> و دومی، مفهوم "ادغام اجتماعی"<sup>۶</sup> است. در حالی که مفهوم "وساطت" رابطه‌ی اشکال ظاهری (روبنا) با ماهیت متضاد (زیربنا) را برقرار می‌سازد، مفهوم "ادغام اجتماعی" مربوط به مناسبات فرهنگی و تاریخی یک جامعه‌ی بخصوص می‌شود که افراد بدون پیروی از آن‌ها به کلی منزوی می‌گردند. به این ترتیب، مارکس با استفاده از این دو مفهوم موضوع تحقیقاتی خویش، یعنی رابطه‌ی انسان با جامعه‌ی بورژوازی را به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد.

موضوع تحقیقاتی مارکس تکامل دیالکتیک ماهیت متضاد جامعه‌ی بورژوازی با اشکال واقعی آن است. این‌جا منظور از اشکال واقعی، دین، فلسفه و ایدئولوژی هستند که تنها به صورت روبنای صرف و بدون تأثیر مشاهده نمی‌شوند بلکه در واقعیت بر افکار عمومی تسلط دارند و با استناد به آن‌ها است که افراد در روند زندگی واقعی خود دخل و تصرف می‌کنند. از آن زمان که مارکس به نقد حقوقی جامعه‌ی بورژوازی روی آورد، به ماهیت متضاد ماتریالیستی آن نیز پی برد.<sup>۷</sup> وی در پی تحقیقات اقتصادی خود به این نتیجه رسید که اقتصاد سیاسی از یک طرف، حوزه‌ی تولید را از حوزه‌ی توزیع ثروت اجتماعی متمایز می‌کند و از طرف دیگر، به صورت یک دانش مستقل از جامعه‌ی بورژوازی متکامل می‌گردد. به بیان دیگر، رقابت و اقتصاد بازار در تفاوت با نظام فئودالی گذشته از بستر اجتماعی خود مستقل و مسلط شده و از این رو، منطق خود را بدون در نظر گرفتن آن عواقب اقتصادی، اجتماعی و محیط زیستی که به بار می‌آورد، دنبال می‌کند.

<sup>۵</sup> Vermittlung

<sup>۶</sup> Vergesellschaftung

<sup>۷</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱-۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ ff., Berlin (ost)

بنابراین زمانی که مارکس از مفهوم "شیوهی مدرن تولید سرمایه‌داری" استفاده می‌کند، منظورش وجود یک شیوهی نوین و یک شکل مسلط و جهان‌شمول از تولید کالا است که تمامی روابط قشری که تا کنون به صورت طبیعی میان انسان‌ها رشد کرده‌اند و همچنین تمامی اشکال سنتی از سازمان‌دهی اجتماعی و پراکسیس مولد که تا کنون معتبر بوده‌اند، را لغو می‌کند. به این ترتیب، سیاست و اقتصاد ظاهراً متمایز و در برابر یکدیگر مستقر می‌شوند. در حالی که سیاست منسوب به دستگاه دولتی می‌شود، جامعه‌ی بورژوازی یک شکل مجرد اقتصادی به خود می‌گیرد. به بیان دیگر، ما این‌جا با یک تقابل ظاهری میان دولت مدرن با جامعه‌ی بورژوازی سر و کار داریم، در حالی که بنا بر تحلیل مارکس، دولت مدرن شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است. به این معنی که جامعه‌ی بورژوازی به صورت سوژه، یعنی با آگاهی و با استناد به مالکیت خصوصی شکل دوگانه‌ی خود (محمول) را به صورت قوای مجریه، قضائیه و مقننه در دولت مدرن متمرکز می‌کند. در یک چنین نظامی تمامی انسان‌ها از منظر حقوقی ظاهراً برابر محسوب می‌شوند که البته به صورت صاحبان مستقل کالاها برای تحقق اهداف فردی خود در بازار شرکت می‌کنند و قدرت تنظیم بازار که به اصطلاح به صورت یک دست نامرئی عمل می‌کند، روابط "خردمند" شهروندان را بر قرار می‌سازد. در این ارتباط قانون ارزش یک نقش اساسی بازی می‌کند زیرا بنا بر "زمان کار اجتماعاً لازم" انواع و اقسام تولیدات مادی و خدماتی را که محصول کارهای متفاوت هستند، یکسان، قابل مقایسه و به شرح زیر قابل مبادله می‌سازد:

«بنابراین انسان‌ها تولیدات کار خویش را به همدیگر به صورت ارزش ربط نمی‌دهند زیرا این چیزها نزد آن‌ها تنها به صورت پوسته‌ی عینی کار انسانی یکسان معتبر اند. بر عکس. زمانی که آن‌ها تولیدات متفاوت خود را در مبادله‌ی همدیگر به صورت ارزش یکسان می‌پندارند، کارهای متفاوت خود را به صورت کار انسانی مشابه‌ی همدیگر قرار می‌دهند. آن‌ها این را نمی‌دانند اما آن‌را انجام می‌دهند.»<sup>۸</sup>

از این منظر پیروی از اهداف فردی برابر با تحقق منافع عمومی محسوب می‌شود. به این ترتیب، حق تبدیل به حق مالکیت خصوصی و عرف تبدیل به اخلاق جهت پایبندی به قرارداد می‌شود و تمامی روابط احساسی و همبستگی‌های اجتماعی گذشته‌ی انسان‌ها را تو خالی می‌کند. مارکس این منطق مستقل و ماهیت درون‌ذاتی سرمایه را که اقتصاد سیاسی متکامل کرده است، "ارزش‌افزایی خودکرده" می‌خواند.<sup>۹</sup> به این صورت که سرمایه مستقل شده و به صورت یک سوژه‌ی خودکار در آمده که از طریق ذات درونی خود فعال می‌شود.<sup>۱۰</sup> از دیدگاه مارکس، صاحب پول زمانی تبدیل به سرمایه‌دار می‌شود که به صورت "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته"، یعنی با اراده و آگاهی پول را در روند تولید و جهت استثمار نیروی کار به کار می‌گیرد و از طریق کار اضافی پرداخت نشده، مالکیت انفرادی کارگران را سلب و ارزش‌افزایی

<sup>۸</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost) S. ۸۸

<sup>۹</sup> مارکس در گروندریسه میان سرمایه‌ای که از منظر تاریخی در حال شدن است و سرمایه‌ای که به انجام رسیده است، تمیز می‌دهد. در حالی که شکل اولی آن نیاز به عوامل خارجی (خسونت دولتی و ..) دارد، شکل دوم آن به صورت خودکار و سوژه‌ی مستقل در آمده، خود را بازسازی کرده و افزایش می‌دهد. در این‌جا شکل دوم سرمایه مد نظر است.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۳۶۳ f.

<sup>۱۰</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital ..., ebd., S. ۱۶۹, ۱۶۷f.

سرمایه را تضمین می‌کند.<sup>۱۱</sup> وی در این ارتباط میان گنج‌ساز و سرمایه‌دار تمیز می‌دهد. در حالی که سرمایه‌دار همواره پول خود را در روند تولید رها می‌سازد که به ارزش آن بیفزاید، گنج‌ساز فقط از ثروت خویش محافظت می‌کند. بنابراین نزد مارکس سرمایه‌دار، گنج‌ساز خردمند محسوب می‌شود. مارکس در این ارتباط از ماسک‌های اقتصادی نیز سخن می‌راند. به این عبارت که نظام مدرن سرمایه‌داری جایگاه طبقاتی بورژوازی و پرولتاریا را تحکیم می‌کند. منتها با این تفاوت که سرمایه‌دار با اراده و کاملاً آگاه در این نظام ادغام شده است، در حالی که طبقه‌ی کارگر سلب اراده شده و باید به اجبار و ناآگاه به کار مزدی تن دهد. ما این‌جا با مضمون "وساطت" نزد مارکس آشنا می‌شویم زیرا اقتصاد سیاسی به صورت شکل مجرد متکامل می‌شود و ماهیت قوانین درون‌ذاتی سرمایه را چنان می‌پوشاند که انگاری این قوانین پشت سر طبقه‌ی کارگر متحقق می‌شوند.<sup>۱۲</sup>

به این ترتیب، انسان‌ها در نظام مدرن سرمایه‌داری از منظر حقوقی به صورت افراد و صاحبان مستقل کالاها ادغام می‌شوند. اما این شیوه از ادغام اجتماعی تنها یک شکل ظاهری و تئوریک دارد زیرا در تضاد با زیست واقعی انسان‌ها و پراکسیس مولد در نظام سرمایه‌داری است. به این معنی که آن روابط کالایی که اقتصاد سیاسی ظاهراً به صورت خردمند و منصفانه متکامل کرده است، ماهیتاً متضاد هستند. این‌جا تضاد دو جنبه‌ی متفاوت دارد. تضاد از یک سو، در حوزه‌ی تولید ثروت اجتماعی، یعنی از تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید بروز می‌کند زیرا انسان‌ها فقط کارخانه و روند تولید نمی‌سازند بلکه این روند تولید بر انسان‌ها واکنش می‌کند و منجر به ازخودبیگانگی و بت‌انگاری آن‌ها می‌شود. بت‌انگاری این‌جا به این معنی است که البته این کارگران هستند که صنایع را با استفاده از نیروی کار خود و تجربه، دانش و فن‌آوری موجود متکامل می‌کنند، اما این صنایع تحت تأثیر حق مالکیت خصوصی به صورت یک قدرت مستقل در می‌آیند، ظاهراً خواص مختص به خود را به ناظر منعکس می‌کنند و پیداست که بر زیست اجتماعی انسان‌ها نیز تأثیر می‌گذارند و بر روابط بینابینی آن‌ها حکم می‌رانند. به این ترتیب، صنعت نقش ایدئولوژی به خود می‌گیرد زیرا ماهیت متضاد کار مزدی با مالکیت خصوصی را در جامعه‌ی بورژوازی وساطت می‌کند. از این بابت، انسان‌ها با وجود آن تمایل‌های متنوع، امکانات و خلاقیت‌های متفاوتی که دارند، تحت قوانین بازار کار یکسان، مانند کالا قابل تعویض و در جامعه‌ی بورژوازی ادغام می‌شوند.

تضاد از سوی دیگر، در حوزه‌ی توزیع ثروت اجتماعی، یعنی از تضاد سرمایه با رانت و کار مزدی بروز می‌کند. این تضاد از ذات درونی حق مالکیت بر سر کالا، پول و زمین به وجود می‌آید زیرا حق مالکیت یکی برابر با نفی حق مالکیت دیگری است. پیداست که این‌جا نیز حق مالکیت بر زیست اجتماعی انسان‌ها واکنش می‌کند و منجر به بت‌انگاری می‌شود. یعنی کالا که البته محصول فعالیت بدنی و روحی کارگران است، در بازار یک شکل مستقل به خود می‌گیرد، ظاهراً خواص مختص به خود را به ناظر منعکس می‌کند و در نتیجه زیست اجتماعی انسان‌ها را متأثر می‌سازد. هم‌زمان پول در جامعه‌ی بورژوازی تبدیل به یک امر اجباری می‌شود و نه تنها در آگاهی انسان‌ها بلکه در ضمیر ناخودآگاه آن‌ها نیز رسوخ می‌کند. ما این‌جا با نقش پول به صورت خشونت اجتماعی مواجه می‌شویم زیرا تنها راه رفع نیازهای مادی و

<sup>۱۱</sup> Vgl. ebd. S. ۱۶۷f.

<sup>۱۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ...., ebd., S. ۹۲۰, und vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, .... ebd., S. ۹۰

خدماتی انسان‌ها از طریق آن ممکن می‌گردد. به این ترتیب، کالا و پول نیز مانند صنعت مستقل و نقش ایدئولوژی به خود می‌گیرند زیرا ماهیت متضاد کار مزدی با مالکیت خصوصی را در جامعه‌ی بورژوازی وساطت می‌کند. به بیان دیگر، هر چه انسان‌ها بیشتر به کالا و پول معطوف شوند، به همان اندازه نیز بیشتر با واقعیت زندگی خویش از خودبیگانه می‌شوند، به همان اندازه بیشتر به بردگی کار مزدی تن می‌دهند و در جامعه‌ی بورژوازی ادغام می‌شوند. ما این‌جا با از خودبیگانگی خودکرده مواجه می‌شویم.

در حالی که بت‌انگاری از بطن انقلاب صنعتی و تولید کالایی در نظام سرمایه‌داری ظهور و رشد می‌کند و بدون تردید کارگران مزدی را مستقیماً در جامعه‌ی مدرن بورژوازی ادغام و منفعل می‌سازد، دین، فلسفه و ایدئولوژی غیرمستقیم وساطت ماهیت متضاد کار مزدی با حق مالکیت خصوصی در جامعه‌ی بورژوازی را به عهده می‌گیرند. غیرمستقیم به این معنی که طبقه‌ی حاکم بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از جامعه می‌گذارد که قدرت ذهنی حاکمیت‌اش، یعنی اشکال ضروری جامعه‌ی مدرن بورژوازی را متکامل کند. وجود دین، فلسفه و ایدئولوژی از این بابت در جامعه‌ی طبقاتی ضروری است زیرا با اعمال خشونت غیر اقتصادی (قضایی و اجرایی) نبرد طبقاتی قابل سرکوب و کنترل نیست. بنابراین قدرت ذهنی حاکمیت باید چنان در واقعیت بر افکار عمومی مسلط شود که کارگران با استناد به آن در روند زندگی واقعی خود دخل و تصرف کنند. بنابراین دین، فلسفه و ایدئولوژی باید کارگران را متقاعد کنند که با وجود تضادهای درون‌ذاتی و عینی جامعه‌ی طبقاتی، تداوم نظام سرمایه‌داری به نفع خود آنها است زیرا در تکامل آتی خود تمامی نیازهای مادی و خدماتی آنها را بر طرف می‌سازد. پیداست که این‌جا از یک سو، برنامه‌ی ادغام اجتماعی کارگران مزدی در جامعه‌ی بورژوازی و ممانعت از بروز نبرد طبقاتی ریخته شده است و از سوی دیگر، روند "ارزش‌افزایی سرمایه" و تداوم نظام سرمایه‌داری تضمین می‌شود. به بیان دیگر، دین، فلسفه و ایدئولوژی وظیفه دارند که به صورت قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم یک "آگاهی از جهان وارونه" بسازند و با تسلط بر افکار عمومی منجر به از خودبیگانگی خودکرده‌ی کارگران نسبت به تاریخ مبارزاتی شان شوند و نقش یکتا و واقعی آنها را در تولید ثروت اجتماعی انکار کنند. به این معنی که کارگران مزدی باید هستی مادی خود را در پرتو قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم تجربه کنند و در فقدان آگاهی از هستی مادی خویش و تحت تأثیر از خودبیگانگی خودکرده به صورت یک طبقه‌ی اجتماعی سازمان‌نگیرند. فقط تحت این شرایط است که ماهیت متضاد با اشکال ضروری وساطت و ادغام اجتماعی کارگران مزدی در نظام سرمایه‌داری ممکن می‌شود و به این ترتیب، تداوم جامعه‌ی بورژوازی و شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری را با وجود تضادهای ماتریالیستی و درون‌ذاتی آن تضمین می‌سازد.

ما این‌جا با دیالکتیک هستی با آگاهی در جامعه‌ی مدرن بورژوازی مواجه می‌شویم که نزد مارکس از یک پرنسپ متحرک و مولد گزارش می‌دهد.<sup>۱۳</sup> از آن‌جا که حرکت دیالکتیکی اصولاً با حضور انسان، یعنی با وجود یک سوژه‌ی درون‌ذاتی معنی می‌یابد که جهت بقای خود نیاز به تبادل مادی با طبیعت دارد، در نتیجه حرکت آن در یک کلیت متحقق می‌گردد که نه با اشکال تقلیل‌گرا و صرف ایده‌آلیستی و یا ماتریالیستی قابل فهم و نه فرجام این حرکت به

<sup>۱۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۷۴

صورت دترمینیستی از پیش معین شده است. مارکس به این تئوری شناخت‌شناسی پس از عبور از انسان‌شناسی فویرباخ دست یافت. در حالی که فویرباخ انسان را به صورت "موجود حساس" در نظر داشت، مارکس انسان واقعی را در فعالیت ماتریالیستی آن، یعنی به صورت "موجود فعال" در نظر گرفت. حرکت مولد دیالکتیک این‌جا به این معنی است که انسان از طریق کار نه تنها طبیعت بیرونی بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌سازد. در حالی که دگرگونی طبیعت بیرونی از طریق فعالیت آگاه انسان، یعنی سوپزکتیو صورت می‌گیرد و جنبه‌ی مادی دارد، دگرگونی طبیعت درونی انسان جنبه‌ی غیرمادی به خود می‌گیرد و مربوط به اندیشه و شناخت انسان می‌شود. ما این‌جا دوباره با موضوع تمایز میان ماهیت متضاد و اشکال ضروری مواجه می‌شویم. همان‌گونه که بت‌انگاری مستقیماً و تسلط قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم بر افکار عمومی غیرمستقیم از خودآگاهی کارگران ممانعت می‌کنند، به همین منوال نیز کارگران قادر هستند که در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی برسند و شرایط رهایی خویش را مهیا سازند. ما مضمون این پرنسیپ متحرک و مولد دیالکتیک را به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم:

«مبنا، انسان‌های واقعی و فعال در نظر گرفته و از روند واقعی زندگی آن‌ها همچنین تکامل بازتاب‌های ایدئولوژیک و پژواک‌های این روند زندگی تشریح می‌شوند. (...) اخلاق، دین، متافیزیک و سایر ایدئولوژی و اشکال آگاهی‌ها که با آن‌ها متناسب اند، در این‌جا دیگر ظاهر استقلال‌یافته را حفظ نمی‌کنند. آن‌ها فاقد تاریخ اند، آن‌ها فاقد تکامل اند بلکه انسان‌ها که تولید مادی خویش و تبادل مادی خویش را تغییر می‌دهند همراه با آن‌ها واقعیت خویش و همچنین تفکر و تولید تفکر خویش را تغییر می‌دهند.»<sup>۱۴</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس از طریق بررسی ماتریالیستی - دیالکتیکی نشان می‌دهد که چگونه یک جامعه‌ی ذاتاً متضاد طبقاتی از طریق وساطت اشکال ضروری به یک هماهنگی ظاهری و در نتیجه متزلزل می‌رسد. در حالی که نیروهای مولد در جامعه‌ی طبقاتی ادغام می‌شوند و سرمایه‌داری به یک ثبات نسبی دست می‌یابد، اما انسان‌ها (کارگران) همواره در کشمکش با قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم هستند و از این رو، نطفه‌ی تحولات و دگرگونی در درون خود جامعه‌ی طبقاتی گذاشته شده است. ما این‌جا با شرایط انقلاب اجتماعی مواجه می‌شویم که به صورت یک امکان از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی به وجود می‌آید و پیداست که به دلیل اعتبار اشکال ضروری (دین، فلسفه و ایدئولوژی) که مارکس آن‌ها را کابوس می‌نامد، همچنین قدرت بازگشت و امکان بروز ضد انقلاب را با خود یدک می‌کشد.

به این ترتیب، مارکس اسلوب یک تئوری انتقادی و انترسوپزکتیو را در اختیار ما می‌گذارد. انترسوپزکتیو به این معنی که کنش سوژه با رجوع به خرد سوژه قابل درک و نقد می‌شود. برای نمونه مارکس در نقد خرد هگلی می‌گوید: «خرد همیشه وجود داشته، اما نه به صورت خردمند». منظور مارکس این‌جا نقد آن خرد هگلی است که با زمینه‌ی مادی متضاد خود و با حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، به کلی بیگانه است. مشخصاً در همین‌جا است که مسئله‌ی شناخت‌شناسی و موضوع ارزیابی خرد برای درک تحولات اجتماعی طرح می‌شود، به این معنی که شناخت در کدام حوزه و با کدام انگیزه به وجود می‌آید؟ آیا شناخت محصول حرکت ناب تفکر است و در

<sup>۱۴</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۲۶f.

حوزهی استعلایی و متافیزیک به وجود می‌آید و یا این‌که مربوط به حوزهی درون‌ذاتی و از حرکت واقعی جامعهی طبقاتی استنتاج می‌شود؟

ما این‌جا با پرسش‌هایی روبرو می‌شویم که پاسخ آن‌ها را تنها در آن تاریخ تحولات و تبادل مادی جامعهی بورژوازی می‌یابیم که منجر به تغییر واقعیت زندگی و تفکر انسان‌ها شده و مانند کابوس سنت نسل‌های مردگان بر مغز زنده‌گان سنگینی می‌کند. به بیان دیگر، شناخت‌شناسی محصول آن دگرگونی‌های مادی و تحولات تاریخی است که دین، فلسفه و ایدئولوژی در جهان مدرن متحمل شده‌اند.<sup>۱۵</sup> از جمله باید از نقش فلسفه‌ی یونان باستان در شناخت‌شناسی یاد کرد که منسوب به سقراط و ارسطو می‌شود. سقراط اولین فیلسوفی بود که میان حکمت ماورای طبیعت و فلسفه‌ی طبیعت تمیز داد و انسان را سوژه‌ی شناخت نفس خویش خواند. به این ترتیب، سقراط راهی را برای ارسطو گشود که وی بعدها فلسفه‌ی خود را متکامل کند. به این صورت که ارسطو در پیروی از سقراط میان حوزه‌ی قدسی و حوزه‌ی غیرقدسی تمیز داد. از این پس، ممکن شد که نتایج دانش ریاضی و فیزیک به اندیشه‌ی انسانی راه بیابند. ما تأثیرات این علوم را در سه فرضیه‌ی فلسفه‌ی ارسطو می‌یابیم: اول، هر معلولی نیاز به یک علت دارد، دوم، تفاوت میان گوهر (ماهیت) و صورت (شکل) است و سوم، از نیستی، هستی پدید نمی‌آید.

بنابراین ارسطو موجودیت جهان مادی را منسوب به یک ماده‌ی ازلی (هیولی) و یک قوه‌ی ازلی می‌کند. به این صورت که قوه‌ی ازلی، هیولی را از قوه به فعل در می‌آورد. از این پس، حرکت آغاز می‌شود که محصول آن زمان و مکان است. ما این‌جا به سه عنصر ازلی، یعنی ماده، زمان و مکان روبرو می‌شویم. بعداً واجب‌الوجود که البته ساکن است، به صورت علت ازلی فلک را به حرکت در می‌آورد و موجودات زمین و انسان را می‌آفریند. از آن‌جا که واجب‌الوجود تمامی وجودش حیات و روح است و از طریق شوق و عشق محرک آفرینش می‌شود، در نتیجه خرد را نیز به عنوان ابزار شناخت انسان به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، واجب‌الوجود پس از آفرینش جهان مادی و انسان دیگر دخل و تصرفی در واقعیت و زیست انسان‌ها نمی‌کند. بنابراین واجب‌الوجود نه پیامبری را به بعثت می‌رساند، نه وحی‌ای را نازل می‌کند و نه دم و دستگاه اخروی مانند دوزخ و بهشت جهت پاداش و مجازات انسان بر پا می‌کند. به بیان دیگر، واجب‌الوجود پس از آفرینش جهان مادی و انسان اصولاً متوقف‌الفعل می‌شود. از این منظر، انسان آزاد (نه بردگان و بربرها) است که باید با اراده و خرد خود زیست اجتماعی را سامان دهد و عواقب تصمیم‌های خود را متحمل شود.

ما همین تمایلات فلسفی، یعنی تجزیه‌ی ماورای طبیعت از طبیعت و متوقف‌الفعل بودن خدا را در الهیات پروتستانی نیز مشاهده می‌کنیم. با وجودی که پروتستانتیسم یکی از شعبه‌های ادیان سامی است و خدای سامیان بر خلاف واجب‌الوجود یونانی کلیت هستی و همچنین ماده، زمان و مکان را از نیستی آفریده، همواره در جهان مادی دخل و تصرف می‌کند، پیامبران را به بعثت می‌رساند و جهنم و بهشت جهت پاداش و مجازات انسان‌ها بر پا می‌کند، اما اسپینوزا در طرح الهیات خود مدعی می‌شود که روح‌القدس پس از آفرینش جهان مادی و انسان به کلی متوقف‌الفعل شده است. به این

<sup>۱۵</sup> من به دگرگونی‌های مادی و تحولات تاریخی که اشکال ضروری را در جهان مدرن به وجود آورده‌اند، در جای دیگری به تفصیل پرداخته‌ام. مقایسه، فریدونی فرشید (۲۰۰۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام - نقدی بر گفتمان دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، برلین

معنی که برای اسپینوزا محال است که خداوند مبادرت به یک عمل جدید کند زیرا این موضوع با علم خداوند مغایرت دارد و نشان می‌دهد که خدا از یک سو، قادر به پیش‌بینی عواقب تمامی اعمال گذشته‌ی خود نبوده است و از سوی دیگر، خدا مطیع مراحل گوناگون، یعنی ابعاد زمانی و مکانی می‌شود. یعنی خداوند به سلطه‌ی همان ابعادی در آمده که خودش آن‌ها را خلق کرده است. از منظر اسپینوزا این دو خواص، یعنی غیر قابل پیش‌بینی بودن و محدودیت زمانی و مکانی اعمال فقط مختص به انسان‌ها می‌شوند و آن‌ها را نمی‌توان به خدا نسبت داد. اسپینوزا حتا خلقت جهان آفرینش را در شش روز و استراحت روح‌القدس در روز هفتم را غیرقابل قبول و سمبلیک می‌داند. به نظر وی خداوند در یک لحظه و یک باره جهان آفرینش را خلق کرده است.<sup>۱۶</sup>

پیداست که در الهیات اسپینوزا نیز مانند فلسفه‌ی ارسطو دست خدا از جهان واقعی جدا می‌شود و تنها این انسان است که از طریق خرد، اندیشه و با اراده‌ی خویش زیست اجتماعی و زندگی دنیوی خود را سازمان می‌دهد. ما این جدایی ماورای طبیعت از طبیعت را نیز در نظریات پیشگامان عصر روشنگری، مانند دکارت و بیکن مشاهده می‌کنیم. برای نمونه دکارت اصولاً موضوع الهیات را منتفی می‌داند زیرا تحقیق در ماورای طبیعت که انسان به آن دسترسی ندارد، هیچ مسئله‌ای را حل نمی‌کند. به نظر وی تحقیق باید در طبیعت و جهان واقعی که در دسترس انسان‌ها است، صورت بگیرد و پس از آگاهی از جزئیات و با استفاده از دانش بشری است که می‌شود به کلیات و دانش ماورای طبیعت پی برد. ما در این‌جا دوباره مانند سقراط، ارسطو و اسپینوزا با تجزیه‌ی ماورای طبیعت از طبیعت مواجه می‌شویم. در حالی که ماورای-طبیعت تنها حوزه‌ی ایمان دینی محسوب می‌شود، طبیعت و جهان واقعی مختص به اندیشه و علوم انسانی هستند. بنابراین برای دکارت انسان تنها از طریق اندیشه می‌تواند به معنی جهان آفرینش و به ایمان واقعی دست یابد. عبارت مشهور وی که می‌گوید: "من می‌اندیشم، پس هستم"، از این گزارش می‌دهد که هستی انسان مستقیماً برابر با اندیشیدن انسان است.

پیداست که تحت تأثیر این تاریخ فرهنگی، یعنی فلسفه‌ی یونانیان باستانی، رفرماسیون پروتستانی و روشنگری، از یک طرف، تجزیه‌ی ماورای طبیعت از طبیعت موجه و از طرف دیگر، بر خردگرایی و اراده‌ی انسان جهت دخالت و تغییر امور زندگی فردی و زیست اجتماعی تأکید می‌شود. همچنین پیداست که در جهان مدرن شناخت‌شناسی نیز ابعاد بسیار گسترده‌تر و عمیق‌تری به خود می‌گیرد. به این معنی که روند شناخت همواره به سوژه تحمیل می‌کند که جهت درک واقعیت ابژکتیو هر چه بیشتر از متافیزیک فاصله بگیرد. به این ترتیب، حتا اگر تفکر سوژه تحت تأثیر شناخت و افکار دینی بوده باشد، اما باید به اجبار جوانب عملی و واقعی به خود بگیرد. به این دلیل که شناخت سوژه‌ی کتیو همواره در صدد حل تضاد خویش با واقعیت ابژکتیو است. پیداست که تحت این شرایط اندیشه‌ی انسانی رفته رفته از بند سحر، خرافه و معجزه رها و این جهانی می‌شود. ما این تحولات اندیشه‌ی انسانی را که البته محصول دگرگونی در تولید مادی و تبادل مادی انسان‌ها است، در اشکال محافظه‌کار، تقلیل‌گرا و مثبت‌گرای جهان مدرن نیز می‌یابیم. برای نمونه ما در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، در فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ، در ایدئولوژی لیبرالیسم جان لاک و ژان ژاک روسو و همچنین در

<sup>۱۶</sup> مقایسه، کوربن، هانری و جمعی از خاورشناسان (۱۳۵۹): صدرالدین شیرازی معروف به "ملاصدرا" یا "صدرالمتألهین"، فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی، ترجمه و اقتباس: ذبیح‌الله منصوری، سازمان انتشارات جاویدان، صفحه‌ی ۳۱۲ ادامه

اقتصاد سیاسی آدام اسمیت و دیوید ریکاردو مشاهده می‌کنیم که هیچ‌کدام از آن‌ها به الهیات رجوع نمی‌کند. نقطه‌ی عزیمت فلسفی، ایدئولوژیک و اقتصادی همه‌ی آن‌ها نه ماورای طبیعت بلکه خود طبیعت است که البته با استناد به انسان‌شناسی و فلسفه‌ی حقوق طبیعی موجه می‌شود. سرانجام این شناخت‌شناسی در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس است که از نقد درون‌ذاتی سه پروژه‌ی علمی از پیشرفته‌ترین ملت‌های اروپا مانند: فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی، اقتصاد کلاسیک انگلیسی و فلسفه‌ی سیاسی فرانسوی به وجود آمده است. گرامشی در این ارتباط از مفهوم "مارکسیسم کلاسیک" استفاده می‌کند و آن‌را تاج‌گذاری شناخت‌شناسی و الغای این سه پروژه‌ی جهان مدرن می‌نامد. به این معنی که روش نقد مارکس به تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا می‌انجامد و منجر به یک پراکسیس آگاه و انقلابی می‌شود. بنابراین ما نزد مارکس دیگر با فلسفه در شکل توجیهی، جنجالی و تفسیری آن سر و کار نداریم زیرا تئوری با پراکسیس یک ارتباط دیالکتیکی برقرار می‌سازد. از این بابت، گرامشی نیز از ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به عنوان فلسفه‌ی پراکسیس یاد می‌کند. به این صورت که دست آورد تئوریک مارکس یک شکل سلبی دارد که به صورت یک نظریه‌ی رئالیستی و انقلابی به سوی سرنگونی نظام سرمایه‌داری و تشکیل قلمرو آزادی سمت می‌گیرد.<sup>۱۷</sup>

حال اگر ما نگاهی به تاریخ فرهنگی خودمان در ایران بیندازیم، بعداً بلافاصله متوجه می‌شویم که کشور ما نه زمینه‌ی تولید مادی و تبادل مادی کشورهای مدرن غربی را داشته است و نه انسان‌های ایرانی اصولاً قادر بودند که با استناد به شرایط مادی موجود اشکال ضروری (دین، فلسفه، ایدئولوژی) کشورهای مدرن را متفکر شوند.<sup>۱۸</sup> آن چیزی که ایرانیان از نسل‌های مردگان خود به ارث برده‌اند و مانند کابوس بر مغزشان سنگینی می‌کند، نه فلسفه بلکه "فلسفه‌ی دینی" است. این شیوه‌ی تفکر اسلامی اصولاً جدایی ماورای طبیعت از طبیعت را نمی‌پذیرد و متوقف‌العمل شدن الله را کفر می‌پندارد. این همان مسئله‌ای است که در "فلسفه‌ی دینی"، "وحدت وجود" نامیده می‌شود. به این ترتیب، الله نه تنها همواره در جهان مادی دخل و تصرف می‌کند، پیامبر به بعثت می‌رساند، تقدیر انسان‌ها را معین و جهت پاداش و مجازات آن‌ها بهشت و دوزخ را بر پا می‌کند بلکه اصولاً یک رابطه‌ی ناگسستنی با امت اسلامی دارد. نزد مسلمانان تمامی حوادث طبیعی، همه‌ی اتفاقات سیاسی و اجتماعی و حتا مسیر زندگی انسان‌ها را الله معین می‌کند. به بیان دیگر، از منظر اسلام ماورای طبیعت از طبیعت غیر قابل تجزیه است و شناخت حقیقت فقط در حوزه‌ی ماورای طبیعت ممکن می‌شود. برای نمونه ما مضمون "وحدت وجود" را به شرح زیر نزد یکی از شاخص‌ترین نظریه‌پردازان اسلامی، یعنی ملاصدرا به شرح زیر می‌یابیم:

«(...) این طبقه‌بندی را ما برای حقائق در نظر گرفته‌ایم و خود حقائق دارای این طبقه‌بندی نیستند، حقیقت یکی است و صفت جمع را نمی‌توان بر آن آورد. این ما هستیم که می‌گوئیم حقائق، و گر نه حقائق وجود ندارد و آنچه هست حقیقت

<sup>۱۷</sup> Vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis – Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg., Übersetzer und kommentiert, Frankfurt am Main, S. ۱۸۹f., ۲۱۴f., ۲۲۸f.

<sup>۱۸</sup> من به دگرگونی‌های مادی و تحولات تاریخی که اشکال ضروری را در جامعه‌ی سنتی ایران به وجود آورده‌اند، در جای دیگری به تفصیل پرداخته‌ام. 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

می‌باشد، چون فکر ما محدود است و نمی‌توانیم حقیقت را ببینیم، در هر دوره از عمر، یا در مرحله از مراحل تحول عقل، حقیقت را به یک شکل مشاهده می‌کنیم. آنوقت آنچه را که فهمیده‌ایم حقائق عادی می‌خوانیم و آنچه را که نفهمیده‌ایم و نمی‌توانیم بفهمیم حقائق عالی می‌نامیم و اگر روزی حقائق عالی را بفهمیم در نظرمان چون حقائق عادی جلوه می‌کند»<sup>۱۹</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با وجودی که ملا صدرا این‌جا میان "حقائق عالی"، یعنی حقایق ماورای-طبیعت و "حقائق عادی"، یعنی حقایق طبیعی و واقعی تمیز می‌دهد، اما مدعی یک حقیقت واحد نیز است. این‌جا پرسش طرح می‌شود که انسان چگونه به حقایق عالی دست می‌یابد؟ ملا صدرا جواب می‌دهد: از طریق نفس رحمانیه! بعداً پرسش طرح می‌شود که انسان چگونه به نفس رحمانیه دست می‌یابد؟ ملا صدرا جواب می‌دهد: از طریق سرکوب نفس اماره! اما سرکوب نفس اماره به این معنی است که انسان باید از حقایق عادی، حقایق طبیعی و واقعی و بخصوص پرسش پیرامون معنی آفرینش چشم‌پوشد زیرا این‌ها مواردی هستند که در "فلسفه‌ی دینی" ملا صدرا منجر به ترویج شر و فتنه می‌شوند. یعنی انسان باید تمایل به اراده و اندیشه را در خود سرکوب کند، انسان باید کاملاً معطوف به آخرت شود تا این‌که به نفس رحمانیه جهت شناخت حقایق عالی و یکتا دست بیابد.<sup>۲۰</sup>

پیداست که ما این‌جا نیز مانند ایدئولوژی در جوامع مدرن با یک ابزار حکومتی سر و کار داریم که مقصود آن تدارک بندگی انسان‌ها است. منتها با این تفاوت که این‌جا بر خلاف دوران روشنگری در جهان مدرن، اصولاً اندیشه و تفکر انسانی تخطئه می‌شود. از آن‌جا که هر انسانی نه قادر به سرکوب نفس اماره‌ی خود است و نه می‌تواند در حوزه‌ی علمیه به الهیات پردازد، در نتیجه احتیاج به مرجع تقلید و پیشوا دارد که حقیقت واحد را بشناسد و درک کند. ما اگر به آثار نظریه‌پردازان اسلامی رجوع کنیم، بعداً همین برنامه‌ی "وحدت وجود" را فقط با مفاهیم دیگری می‌یابیم. برای نمونه ابوالهذیل به عنوان برجسته‌ترین نظریه‌پرداز خلافت عباسیان میان ظاهر و باطن قرآن، فارابی به عنوان نظریه‌پرداز شناخته‌شده‌ی دوران حکومت بویان میان عقل منفعل و عقل فعال، ابن سینا به عنوان یکی دیگر از نظریه‌پردازان این دوران میان علم انسانی و علم الهی، امام محمد غزالی به عنوان برجسته‌ترین نظریه‌پرداز حاکمان سلجوقیان میان معامله و مکاشفه و سهروردی به عنوان نظریه‌پرداز فلسفه‌ی اشراقی میان حکمت بحثی و حکمت ذوقی تمیز می‌دهند. ما این نظریه‌ی "وحدت وجود"، یعنی کابوس سنگینی نسل‌های مردگان بر مغز زندگان را می‌توانیم میان نظریه‌پردازان جمهوری اسلامی نیز به خوبی بیابیم. برای نمونه علی شریعتی میان اسلام‌شناسی و اسلام، آیت‌الله مطهری میان پوسته و هسته‌ی دین، آیت‌الله جوادی آملی میان طریقت و شریعت، عبدالکریم سروش میان معرفت دینی و دین و محمد مجتهد شبستری میان سلوک انسانی و سلوک توحیدی تمیز می‌دهند.

تمامی این نمونه‌ها که با استناد به "وحدت وجود" موجه می‌شوند، بر این اصول بنا شده‌اند که حقیقت واحد است و الله یک رابطه‌ی ناگسستنی با امت اسلامی دارد. به بیان دیگر، شناخت واقعی و درک حقیقت به اصطلاح واحد فقط در حوزه‌ی ماورای‌طبیعت و از طریق علم الهیات و مجتهد ممکن است. یعنی فقط در حوزه‌ی الهیات و از طریق روحانیت

<sup>۱۹</sup> نقل قول از کوربن، هانری و جمعی از خاورشناسان (۵۹۱۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۰۲ ادامه

<sup>۲۰</sup> در حالی که سرکوب نفس اماره در شرق برای نزدیکی به خدا صورت می‌گیرد و یک نقش اخروی دارد، سرکوب نفس اماره در الهیات پروتستانی اسپینوزا و هم چنین کلون برای بهبودی زیست این جهانی است. (مقایسه، کوربن، هانری و جمعی از خاورشناسان (۱۳۵۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۱۳)

امکان دارد که انسان به شناخت و حقیقت دست بیابد. تنها چیزی که منجر به تفاوت نظر اسلامیان می‌شود و تفسیرهای متفاوت دینی را به وجود می‌آورد، مصلحت اسلام و حدود تفسیر قرآن است. به بیان دیگر، تفاوت نظری اسلامیان تنها بر سر این است که کدام تفسیر دینی ابزار مناسب‌تر حکومتی است و انسان‌ها را در برابر طبقه‌ی حاکم به مراتب منفعل‌تر می‌سازد، کدام تفسیر دینی مانع می‌شود که بیان تضاد درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی و نظم جنسیتی موجود در حدود قدرت ذهنی روحانیت شیعه بماند و تداوم قدرت سیاسی و منافع مادی اسلامیان را به مراتب بهتر تضمین سازد. به بیان دیگر، نزاع بر سر مصلحت اسلام و تفسیرهای متفاوت از دین بر سر توجیه حاکمیت اسلامیان و مشروعیت دادن به حکومت دنیوی آن‌ها است. نزاع بر سر این است که کدام تفسیر دینی به صورت "آگاهی از جهان وارونه" وساطت طبقه‌ی حاکم با کارگران را به مراتب بهتر به عهده می‌گیرد و تداوم نظام سرمایه‌داری را تضمین می‌سازد. نزاع بر سر این است که کدام تفسیر دینی فرودستان جامعه را بهتر قانع می‌کند که مناسبات طبقاتی موجود و بردگی کار مزدی در راستای منافع دنیوی و اخروی خود آن‌ها است. اگر ما نتایج روش شناخت‌شناسی "وحدت وجود" را در تاریخ عصر قدیم به صورت توجیه مشروعیت امام و خلیفه می‌یابیم، در دوران معاصر نیز همین هدف جهت توجیه مشروعیت ولایت فقیه و یا اپوزیسیون اسلامی در تبعید دنبال می‌شود.

بنابراین اتفاقی نیست که تمامی اسلامیان جهت توجیه مسائل سیاسی، اجتماعی، قضائی و اقتصادی جهان مدرن و معاصر به آیات قرآن رجوع می‌کنند. اعتقاد به "وحدت وجود" آن‌ها را مجبور می‌سازد که جهت تشکیل امور دنیوی انسان‌ها از "وحی نازل" الهام بگیرند. برای نمونه می‌توان به کتاب‌های به اصطلاح اقتصادی اسلامیان مانند صدر، آیت‌الله طالقانی و بنی صدر رجوع کرد که همگی آن‌ها با استناد به آیات قرآن موجه می‌شوند. برای نمونه کتاب "اقتصاد توحیدی" بنی صدر تنها سند جهالت و حماقت تام وی نیست زیرا ابعاد مخرب تاریخ فرهنگی اسلام‌زده‌ی ما ایرانیان را به بهترین وجه ممکنه عریان می‌سازد. وی در این کتاب به حساب خود و با رجوع به آیات قرون وسطایی قرآن که محصول جامعه‌ی برده‌داری و نظم عشیره‌ای عربستان است، یک برنامه‌ی اقتصادی برای ایران مدرن در دوران گلوبالیسم نوشته است. البته جهالت و حماقت وی این‌جا پایان نمی‌یابد زیرا وی مخالفان خود را نیز تهدید می‌کند که اگر نظرات وی را نپذیرفتند، آن‌ها را مانند یک چوب تر خمیده بر روی آتش راست می‌کند. منظور وی همان موضوع صراط المستقیم است که ما از "آیین مبین" اسلامی می‌شناسیم.<sup>۲۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با همان موضوع، یعنی کابوس سنگینی نسل‌های مردگان بر مغز زندگان مواجه می‌شویم که مارکس با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مد نظر دارد. این مسئله به صورت یک تاریخ فرهنگی مخرب و ارتجاعی زمانی به مراتب روشنتر می‌شود که ما واقعیت مشخص و حرکت واقعی جامعه‌ی ایران را نیز در نظر بگیریم. به این دلیل که فاجعه‌ی اسلام‌زدگی ایرانیان تنها به این‌جا ختم نمی‌شود که موجودی مانند بنی صدر یک چنین هجویاتی را در پرتو "وحدت وجود" و با استناد به قرآن نوشته و یا این‌که در انتخابات ریاست جمهوری یازده میلیون رأی آورده است. ما تداوم این فاجعه را نزد فعالان سیاسی به اصطلاح چپ و

<sup>۲۱</sup> بنی صدر مدعی است که کتاب "اقتصاد توحیدی" رساله‌ی دکترایش است. به نظر من این کتاب هیچ ارتباطی با علوم انسانی و تحقیقاتی ندارد و بنا به تجربه‌ی من یک چنین اثری اصولاً در دانشگاه‌های مدرن اروپایی به عنوان کار تحقیقاتی به رسمیت شناخته نمی‌شوند.

در تشکیلات جمهوری خواهان دموکراتیک و لائیک در تبعید می‌یابیم. بنی صدر نه تنها در میان سوسیالیست‌های ایرانی هواداران پر و پا قرص دارد بلکه انجمن‌های اسلامی تحت نظر وی یکی از فراکسیون‌های جمهوری خواهان دموکراتیک و لائیک محسوب می‌شوند. پیداست که با وجود توافق اسلامیان بر سر "وحدت وجود" و نفوذ مباحث آن‌ها بر افکار عمومی ایرانیان، نه از درون مباحث اسلامیان تجزیه‌ی ماورای طبیعت از طبیعت و تجزیه‌ی ایمان از اندیشه موجه می‌شود، نه خرد بشری در برابر حکمت الهی استقلال می‌یابد و خودبنیاد می‌شود، نه اصولاً از درون مباحث اسلامیان فلسفه متکامل می‌گردد و نه آن فعالان سیاسی که در یک چنین جامعه‌ی اسلام‌زده‌ای تربیت و ادغام شده‌اند، قادر به درک اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس و "مارکسیسم کلاسیک" می‌شوند.

این‌جا بلافاصله این پرسش طرح می‌شود که اگر این حرف درست است و فعالان سیاسی اسلام‌زده‌ی ایرانی اصولاً ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را نمی‌فهمند، پس این انبوه از انسان‌ها چه چیزی را می‌فهمند که خود را به عنوان سوسیالیست و کمونیست معرفی می‌کنند و پی در پی انواع و اقسام سازمان‌ها و احزاب چپ را به وجود می‌آورند؟ به نظر من این فعالان سیاسی اسلام‌زده آن چیزی را که می‌فهمند و خیلی خوب هم می‌فهمند، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم است که در شوروی متکامل شده و از طریق حزب توده در ایران رواج یافته است.

همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل شرح دادم، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نه با استناد مستقیم به آثار مارکس بلکه تحت تأثیر آثار متأخر انگلس و در میان سال‌های ۱۹۲۱ تا ۱۹۳۸ میلادی، یعنی از آن زمانی که لنین تشکیل فراکسیون در حزب کمونیست را ممنوع اعلام کرد تا استقرار استبداد بلامنازعه‌ی استالینی در شوروی متکامل شد. به این صورت که انگلس متأخر "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگلی کرده و آن‌را به کلیت هستی بسط داد. وی تحت تأثیر این خطای فلسفی از دیالکتیک سوژه‌زدایی و ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را در دو شعبه‌ی متفاوت شقه کرد. اولی، "ماتریالیسم دیالکتیکی" است که از یک قانون کلی و جهانشمول از "حرکت ماده" گزارش می‌دهد که در فقدان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی و بدون آگاهی انسان به سوی یک فرجام معین و اجتناب‌ناپذیر سمت می‌گیرد. این حرکت به اصطلاح ابژکتیو از روند تاریخ تحت تأثیر سه قانون کلی مانند: کمیت و کیفیت، تداخل تضادها و نفی نفی صورت می‌گیرد و تمامی اشکال هستی را در اشکال متکامل‌تر آن‌ها صعود می‌دهد.<sup>۲۲</sup> شعبه‌ی دوم، "ماتریالیسم تاریخی" است که البته تحت تأثیر همین قانون به اصطلاح کلی و جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" متحقق می‌گردد. به این ترتیب، تاریخ انسان به تاریخ فرماسیون‌های اجتماعی تقلیل می‌یابد که یکی پس از دیگری و به صورت اجتناب‌ناپذیر در اشکال متکامل‌تر صعود می‌کنند. از این منظر، فرجام زیست انسانی قطعاً سوسیالیسم است که البته تنها مربوط به زیربنا، یعنی توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد می‌شود و تنها بعد از عبور از دالان‌های اقتصادی فرماسیون‌های تاریخی گذشته ضرورتاً و خودبخود به وجود می‌آید. ما این‌جا با سلب اراده و آگاهی انسان‌ها و با نفی پراکسیس سر و کار داریم. انگاری که روند تاریخ یک منطق درون‌ذاتی دارد و دیالکتیک "منطق ابژکتیو تکامل اقتصادی" است. به بیان دیگر، خطای فلسفی انگلس متأخر منجر به تکامل یک دین "ماتریالیستی" می‌شود زیرا در پیروی از "ایده‌ی مطلق" هگل دچار جابجایی سوژه با ابژه، آپریوریسم و معطوف به "ماده‌ی مطلق" است. ما این‌جا با

<sup>۲۲</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): *Dialektik der Natur*, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost), S. ۳۰۷

تصورات غیرواقعی، متافیزیکی و یک دین این جهانی روبرو می‌شویم زیرا "حرکت ماده‌ی" انگلس متأخر دچار از خود بیگانگی با پراکسیس مولد و حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی است.

البته ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم برای تثبیت نظام سرمایه‌داری دولتی در شوروی بسیار مناسب بود. از آن‌جا که انقلاب‌های کارگری در غرب اروپا با شکست مواجه شده بودند و هیچ امیدی به همکاری اقتصادی و مساعدت فن‌آوری و صنعتی از طریق دولت‌های "امپریالیستی" وجود نداشت و از آن‌جا که مناسبات تولیدی و زیربنای اقتصادی در شوروی بسیار بدوی و عقب مانده بود، در نتیجه سران حزب کمونیست بر خلاف وعده‌هایی که به طبقه‌ی کارگر داده بودند، باید با در نظر داشتن شرایط نامساعد جنگ داخلی و تعرض بی‌امان کشورهای "امپریالیستی" سیاست توسعه‌ی اقتصادی را به سرعت در کشور تحکیم می‌کردند. پیداست که با توجه به مناسبات تولیدی عقب افتاده در شوروی، توسعه‌ی سریع اقتصادی نه تنها مستلزم تشدید شدت کار بود بلکه درجه‌ی بالاتری از استثمار نیروی کار را نیز می‌طلبید. بنابراین حزب کمونیست شوروی به بهترین وجه ممکنه از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم جهت انفعال طبقه‌ی کارگر سود برد. این ایدئولوژی کارگران را متقاعد می‌کرد که با وجود تضادهای درون‌ذاتی و ابژکتیو (بت‌انگاری) در نظام سرمایه‌داری دولتی، سیاست توسعه‌ی اقتصادی کشور بنا بر منطق تاریخ از "حرکت ماده" و نهایتاً در راستای منافع خود آن‌ها متحقق می‌گردد. به این ترتیب، تئوری انتقادی و انقلابی مارکس که البته با استناد به پراکسیس مولد و حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی مستدل می‌گردد و رهایی انسان را مد نظر دارد، به صورت یک نظریه‌ی مثبت‌گرا و شبه-دینی تحریف و منجر به تشکیل سرمایه‌داری دولتی و تداوم بردگی کارمزدی در شوروی شد. مثبت‌گرا به این معنی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با استناد به آثار انگلس متأخر از مفهوم "دانش ابژکتیو ماتریالیستی" عزیمت می‌کند و مدعی می‌شود که روند تاریخ به صورت اجتناب‌ناپذیر به سوی سوسیالیسم سپری می‌شود. محصول این دانش خودساخته "تئوری مراحل" است که تاریخ بشر را در فرماسیون‌های قبیله‌ای، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و سوسیالیسم خلاصه می‌کند. این نظریه شبه‌دینی نیز است زیرا از یک سو، مدعی می‌شود که این روند خارج از اندیشه و اراده‌ی انسان‌ها، یعنی در فقدان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی به وقوع می‌پیوندد و از سوی دیگر، ادعا دارد که این روند به اصطلاح ماتریالیستی محصول منطق تاریخ و تقدیر تمامی جوامع بشری است. ما مضمون ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را در کتاب "تئوری ماتریالیسم تاریخی" نیکولای بوخارین که یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان شوروی محسوب می‌شود، به شرح زیر می‌یابیم:

«آموزش آزادی اراده (یعنی، انتردترمینیسم) در واقعیت یک شکل ظریف از بینش نیمه دینی است، شکلی که مطلقاً تشریح نمی‌کند، تمامی واقعیت‌های زندگی را نفی کرده و مانعی برای تکامل علم می‌باشد. تنها موضع صحیح دترمینیسم است.»<sup>۲۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا به صورت عریان برنامه‌ی بندگی انسان‌ها، توجیه استبداد حزبی و نظام سرمایه‌داری دولتی موجه می‌شود. یعنی زمانی که تاریخ به صورت مقدر و بدون اراده‌ی انسان‌ها به سوی یک

<sup>۲۳</sup> Bucharin Nikolai (۱۹۲۲): Theorie des Historischen Materialismus - Gemeinverständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie, Hamburg, S. ۳۰

سرانجام مثبت، یعنی سوسیالیسم سپری می‌شود، زمانی که "دانش ابژکتیو ماتریالیستی"، خارج از اندیشه و شناخت انسان‌ها و حتا بدون هستی انسان وجود دارد، در نتیجه رابطه‌ی سوژه با ابژه گسسته می‌شود و اصولاً شناختی به وجود نمی‌آید. به بیان دیگر، این‌جا شناخت به حوزه‌ی ماورای طبیعت منسوب می‌شود. ما همین روش را نزد نظریه‌پردازان اسلامی نیز یافتیم که تحت تأثیر "وحدت وجود" از آن "حقایق الهی" سخن می‌رانند که با پراکسیس و حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی به کلی بیگانه هستند. بنابراین روش مارکسیسم - لنینیسم همان روش جریان‌های اسلامی است و تنها مفاهیم آن‌ها تفاوت دارند. به این ترتیب، به کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی یک چک سفید داده می‌شود که مدعی کشف واقعیت‌های به اصطلاح ابژکتیو و موانع تحقق "سوسیالیسم علمی" شود و به بهانه‌ی تحقق دیکتاتوری پرولتاریا این موانع را بدون در نظر گرفتن انگیزه‌ها و منافع انسان‌ها منهدم سازد.<sup>۲۴</sup> پیداست که هر جریانی و یا طرحی که در برابر مصوبات کمیته‌ی مرکزی و حتا علایق فردی دبیر کل حزب کمونیست قرار بگیرد، انحراف شمرده می‌شود و باید نابود گردد. بنابراین تشکیل دادگاه‌های استالینی در سال ۱۳۳۴ میلادی که البته بوخارین و هودارانش نیز مانند بسیاری از کمونیست‌ها قربانی آن‌ها شدند، با رجوع به همین ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم موجه می‌شد.<sup>۲۵</sup>

از آن‌جا که ایدئولوژی شوروی و همچنین تئوری شناخت‌شناسی شبه‌دینی آن در تضاد عریان با تئوری انتقادی و انقلابی و ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس قرار داشت، در نتیجه گرامشی در دوران زندان از نظریات بوخارین با خبر شد و یک نقد مفصل و پراکنده بر آن نوشت. گرامشی در انتقاد به بوخارین بر این نکته تأکید می‌کند که بوخارین مارکسیسم را به یک ایدئولوژی در منفرترین و زشت‌ترین شکل آن تبدیل کرده است. به این معنی که وی یک سیستم تفکر دگماتیک از حقایق به اصطلاح مطلق و ابدی به وجود آورده است که تنها با عناوینی مانند "ماتریالیسم عامی" و "ماتریالیسم متافیزیکی" قابل تشریح هستند. انگاری که یک حقیقت مطلق وجود دارد و تنها افراد معدودی که البته عضو کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی هستند، به آن پی برده‌اند.<sup>۲۶</sup> گرامشی در نقد عقاید بوخارین به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«به نظر می‌رسد که مفهوم ابژکتیو متافیزیکی و ماتریالیستی همچنین یک عینیت خارج از موجودیت انسان را نمایندگی می‌کند، این‌جا ادعا می‌شود که یک واقعیت حتا بدون موجودیت انسان وجود دارد. این‌گونه بوخارین یا از یک استعاره استفاده می‌کند و یا به دام یک شکل از عرفان می‌افتد. ما فقط واقعیت را تنها در رابطه با انسان‌ها می‌شناسیم. و از آن‌جا که انسان یک انجام اجتماعی است، در نتیجه شناخت و واقعیت و همچنین عینیت یک سرانجام است.»<sup>۲۷</sup>

<sup>۲۴</sup> vgl. Bucharin Nikolai (۱۹۲۲): Theorie des Historischen Materialismus – Gemeinverständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie, Hamburg, S. ۲۵۹, ۳۵۷f., und

vgl. Bucharin, Nikolai/Deborin, Abram (۱۹۷۴): Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus, Frankfurt am Main, und

vgl. Korsch, Karl (۱۹۱۶): Marxismus und Philosophie, Frankfurt am Main, S. ۶۷

<sup>۲۵</sup> vgl. Labica, Georges (۱۹۸۶): Der Marxismus-Leninismus - Elemente einer Kritik, Berlin (west), S. ۵۴

<sup>۲۶</sup> Gramsci, Antonio (۱۹۷۶): ebd., S. ۱۱۹

<sup>۲۷</sup> Ebd., S. ۲۲۸

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد بوخارین و گرامشی با دو طرح متفاوت روبرو می‌شویم که محصول تناقض شناخت‌شناسی آن‌ها است. در حالی که بوخارین با پیروی از خطای فلسفی انگلس متأخر، سوسیالیسم را یک ضرورت تاریخی می‌شمارد و در توهم خود از منطق تاریخ از دترمینیسم دفاع می‌کند، گرامشی سوسیالیسم را در تداوم اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس به صورت یک امکان در نظر گرفته و به واقعیت اجتماعی ارجاع می‌دهد. در این واقعیت اجتماعی و تنها از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی است که پرولتاریا به خودآگاهی می‌رسد و به صورت سوژه‌ی آگاه سوسیالیسم را متحقق می‌سازد. بنابراین پراکسیس از یک سو، مربوط به واقعیت تولید و مناسبات ماتریالیستی سرمایه‌داری می‌شود که البته متضاد است و نبرد طبقاتی به بار می‌آورد و از سوی دیگر، تئوریک است زیرا از آگاهی از تضاد و اندیشه‌ی نبرد طبقاتی گزارش می‌دهد. پیداست که از منظر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس و فلسفه‌ی عمل گرامشی سوسیالیسم یک شکل دموکراتیک به خود می‌گیرد که البته به صورت کمون متشکل و شورایی اداره می‌شود، در حالی که شناخت‌شناسی متافیزیک بوخارین و در امتداد آن، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم استقرار استبداد مطلقه را موجه می‌کند.

بنابراین ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم از همان بدو تکاملش با بحران مواجه بود که البته پس از استقرار نظام استالینی در شوروی قاطعانه شکست خورد. اما این ایدئولوژی با وجود این شکست از طریق شوروی ترویج می‌شد زیرا نه تنها وضعیت موجود را در یک نظام دو قطبی بلکه تمامی خطاهای سیاسی و جنایات احزاب کمونیست را نیز موجه می‌کرد. به این معنی که این‌جا ایدئولوژی منجر به یک دوگانگی کذب و دینی به صورت تقابل قوای خیر با قوای شر در سطح جهان می‌شد. به این ترتیب، حزب کمونیست شوروی احزاب به اصطلاح برادر را متعهد می‌کرد که برای حفاظت از "اردوگاه سوسیالیسم" تدارک "وحدت کلیه‌ی نیروهای ضد امپریالیست" را ببینند و تمامی توده‌های زحمتکش، عوامل بورژوازی ملی، اقلیت سنتی و مذهبی را برای دفاع از شوروی در یک جبهه متحد سازند. پاداش این احزاب "راه رشد غیرسرمایه‌داری" بود که به اصطلاح با مساعدت اقتصادی شوروی در مسیر درست تاریخ قرار بگیرند و جهت استقلال از امپریالیسم جمهوری‌های دموکراتیک خلق را تشکیل دهند.<sup>۲۸</sup>

از این بابت، نه تنها در شوروی بلکه تمامی دستگاه ایدئولوژیک دولت‌های "سوسیالیستی" و همچنین احزاب برادر این هدف را دنبال می‌کردند که هواداران و مخالفان خود را متقاعد سازند که پیروزی آن‌ها در نظام دو قطبی موجود قطعی است. آن‌ها با استناد به خطای فلسفی انگلس متأخر و قانون جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" که به اصطلاح از منطق ماتریالیستی تاریخ گزارش می‌داد، اطمینان داشتند که کشورهای در حال رشد قدم به قدم به "اردوگاه سوسیالیسم" نزدیک می‌شوند و سرانجام به آن خواهند پیوست و شکست امپریالیسم در آینده‌ی نزدیک قطعی است. برای نمونه می‌توان از فعالیت تئوریک پندرش سلنی یاد کرد. وی یک از برجسته‌ترین استاد‌های فلسفه و "مارکس‌شناسی" از کشور چکسلواکی است که نه تنها بسیاری از دانشجویان را در دانشگاه پراگ آموزش داده است بلکه آثار وی به زبان‌های دیگر و از جمله آلمانی ترجمه شده‌اند. تمامی هم و غم وی این است که این حرکت دترمینیستی و منطق تاریخ مثبت-گرای هگلی به سوی سوسیالیسم را به صورت یک ضرورت تاریخی موجه کند. وی در کتابی با عنوان "علم منطق نزد

<sup>۲۸</sup> مقایسه، اولیانوفسکی، ر - ۱ - (۱۹۶۰): پیشگفتار، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر - صفحه‌ی ۹ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۲۰ ادامه

مارکس و در سرمایه " نه تنها هیچ گونه تمایزی میان "منطق تضاد" و "منطق تاریخ" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل قائل نمی‌شود<sup>۲۹</sup> بلکه ارجاع مارکس به منطق هگل جهت تکامل منطق سرمایه را دترمینیستی تعبیر می‌کند. به این ترتیب، وی می‌خواهد با اسرار و فشار اثبات کند که دیالکتیک نزد مارکس همان حرکت دترمینیستی است که ما از "حرکت ماده" نزد انگلس متأخر و از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم می‌شناسیم. وی برای اثبات نظریاتش حتا دترمینیسم معادلات ریاضی و شیمی را که فاقد یک سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند، به کتاب سرمایه مارکس نسبت می‌دهد. در حالی که "نقد اقتصاد سیاسی" مارکس از سرمایه‌دار و همچنین پرولتاریا به صورت سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد، سلتی در پیروی از خطای فلسفی انگلس متأخر از دیالکتیک سوژه‌زدایی کرده<sup>۳۰</sup> و به شرح زیر سوسیالیسم نوع شوروی را فرجام زیست انسانی می‌شمارد:

«هم این‌که در قرن ۱۹ و در ارتباط با سرآغازهای جنبش انقلابی سوسیالیستی ضرورت تاریخی راه جهت عبور از چندگانگی سوژه‌کتیویسم و ابژه‌کتیویسم به جهان‌بینی هومانستی و ماتریالیستی دیالکتیکی هموار کرد، هم‌اکنون روش تفکر ماتریالیستی - دیالکتیکی به مراتب ضروری‌تر می‌شود. آن از نظر اجتماعی - تاریخی مشروط به وجود سوسیالیسم واقعاً موجود است، [یعنی] از طریق سرشت تکامل اجتماعی‌اش و از طریق سرشت مسائل جهانی که باید حل شوند. آن قبل از هر چیز تضمین زمینه‌ی موجودیت انسان از طریق ممانعت از جنگ اتمی و حفاظت از محیط زیست طبیعی است. تحت این شرایط نوین انسان نمی‌تواند بدون هومانیسیم واقعی، بدون عبور اصولی از پلورالیسم سوژه‌کتیویسم و ابژه‌کتیویسم (یعنی، بدون لنینیسم در کارکرد جهان‌بینی، علمی و متدویک اش) سر کند. در نهایت به همین دلایل که برای یک زمینه‌ی اقتصاد سوسیالیستی موجود تکامل اقتصاد با برنامه غیر قابل صرف نظر است و آن همچنین ضرورت نقش مدیریت سازمان سیاسی پیشروان طبقه‌ی انقلابی کارگر در ائتلاف با کارکنان را ضروری می‌کند. تفکر تکامل از ماتریالیسم دیالکتیکی این چنین تبدیل به قاطعانه‌ترین شکل از تفکر آزادی، یعنی شکل تفکری از رهایی انسان برای دوران ما است.»<sup>۳۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با ایدئولوژی در منفورترین شکل آن مواجه هستیم. این‌جا اصولاً کوچکترین اشاره‌ای به جنایات استالین و کشتار کمونیست‌ها و میلیون‌ها انسان در شوروی و مابقی کشورهای به اصطلاح سوسیالیستی نمی‌شود زیرا بنا بر "ماتریالیسم دیالکتیکی" نه تنها وقایع گذشته اجتناب ناپذیر بوده اند بلکه انگاری قرار است که این "سرشت تکامل اجتماعی" همه را به سوی جهان‌بینی لنینیسم و به اصطلاح هومانیسیم براند. این فرد چنان بی مسئولیت و بی پرنسیپ است که حتا از قیام ۱۹۶۸ در چکسلواکی معروف به "بهار پراگ" به رهبری آلکساندر دوبچک یاد نمی‌کند که جهت تشکیل "سوسیالیسم با چهره‌ی انسانی" به وجود آمد و به سرکردگی ارتش سرخ و از طریق نیروی نظامی "پیمان ورشو" سرکوب شد. البته ضروری نیست که ما یک چنین هجویاتی را از زبان یک استاد

<sup>۲۹</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، برلین

<sup>۳۰</sup> Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin

<sup>۳۱</sup> Zeleny, Jindrich (۱۹۸۶): Dialektik der Rationalität - Zur Entwicklung der Rationalitätstypus der materialistischen Dialektik, Hans Jörg Sandkühler et. Al. (Hg.), Köln, S. ۱۵۷

دانشگاه در "اردوگاه سوسیالیسم" بشنویم زیرا روزنامه فروش حزب توده نیز همین را به ما می‌گوید. جالب توجه است که این کتاب در اوایل دهه‌ی ۸۰ میلادی نوشته شده است و در زمان انتشار آن به زبان آلمانی به غیر از یک شبه از "اردوگاه سوسیالیسم" چیزی باقی نمانده بود.

این از خودیگانگی با حرکت واقعی در نظام سرمایه‌داری محصول استناد به قانون جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" است که از شناخت‌شناسی در ماورای طبیعت گزارش می‌دهد. از این منظر، موضوع دیگر روشنگری و رهایی کارگران مزدی از استثمار طبقاتی، مقاومت در برابر نقض حقوق انسانی فرودستان جامعه و سازمان‌دهی مبارزات اجتماعی برای استقرار سوسیالیسم نیست بلکه فعالیت سیاسی در این خلاصه می‌شود که با ائتلاف و یا با پشتیبانی از جناح به اصطلاح مترقی ملی و مذهبی برای "استقلال کشور" از امپریالیسم کوشا شد و سیاست کلی کشور را در یک جهان دو قطبی به سوی همکاری اقتصادی و هم‌سویی سیاسی با شوروی سوق داد. برای نمونه اگر ما به کتاب "مبانی سوسیالیسم علمی" رجوع کنیم، اولین چیزی که می‌یابیم، مخالفت با مطالعه‌ی آثار مارکس است زیرا نویسندگان آن در پیروی از استالین مدعی هستند که "لنینیسم، مارکسیسم قرن بیستم است." سپس واقعیت چنان تحریف می‌شود که انگاری به زودی "نظام سوسیالیستی" نوع شوروی بر تمامی جهان مستقر می‌گردد.<sup>۳۲</sup>

فقط کافی است که به روند فروپاشی "اردوگاه سوسیالیسم" و انهدام شوروی فکر کرد تا انسان با مضمون آن علمی که این‌ها از آن سخن می‌گویند، بیشتر آشنا شد. این علم همزاد همان علم الهی است که روحانیت به آن رجوع می‌کند که از طریق آن منافع مادی و حاکمیت دینی خود را بر انسان‌ها تحمیل کند. ما برای نمونه اگر به کتاب "یادداشتها و نوشته‌های فلسفی و اجتماعی" احسان طبری نیز رجوع کنیم همین شناخت‌شناسی متافیزیکی و آخوندی را می‌یابیم. برای نمونه وی از ضرورت کوشش "برای اجتهاد در مسائل تئوری عمومی مارکسیستی - لنینیستی" سخن می‌گوید و حقیقت آن را انکار ناپذیر می‌شمارد. همان مطالبی را که ما در کتاب "مبانی سوسیالیسم علمی" مطالعه کردیم، به خوبی در همین کتاب نیز می‌یابیم. یعنی یک نبرد میان سوسیالیسم نوع شوروی (نو) با امپریالیسم (کهنه) در جریان است که البته به صورت یک حرکت تکاملی و شاخه‌ی روینده نه تنها بر کره‌ی زمین مسلط می‌شود بلکه به شرح زیر به سیارات دیگر نیز راه می‌یابد:

«بدون شک تنها کره زمین ما نیست که در آن شاخه‌ی روینده‌ی تکامل، یعنی تمدن انسانی به پیش می‌رود. در میان این میلیونها منظومه و کهکشان امکان وجود حیات و حتی تمدن با همه‌ی هوسناکی و ناپایی این پدیده‌ها، نه فقط کم نیست بلکه بسیار است. ولی بهرجهت در این پیشه‌ی عظیم هستی شاخه‌های تغییر تکاملی اندک است و عرصه‌های تغییر تکرارآمیز بسیار. منتها شاخه‌های روینده دارای آنچنان قدرتی هستند که میتوانند روزی بسراغ سراپای هستی بروند و دم تحول تکاملی را در طبیعت و در کیهان بدمند. همانطوری که یک کانون جداگانه تکامل قادر است کارمایه خود را به همه‌ی محیط مستعد سرایت دهد، تمدنها میتوانند سراسر هستی را با اخگر حرکت تکاملی نوین شعله‌ور سازند و هر آینه این چیزست مربوط به آینده‌ای بیرون از وهم.»<sup>۳۳</sup>

<sup>۳۲</sup> مقایسه، آفانسیف، و.، ماکارووا، م.، مینایف، ل. (۱۳۵۹): مبانی سوسیالیسم علمی، انتشارات سازمان جوانان توده ایران

<sup>۳۳</sup> طبری، احسان (۱۳۶۶): یادداشتها و نوشته‌های فلسفی و اجتماعی، مکان انتشار ندارد، صفحه‌ی ۱۷

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، احسان طبری با واقعیت به کلی بیگانه است. وی تمامی عواقب جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم انگلس متأخر را با خود یدک می‌کشد و از طریق این روش که خودش آن را تفکر دیالکتیک می‌نامد، از یک طرف، به یک قانون تکاملی در روند تاریخ پی می‌برد (پیروزی قطعی نو بر کهنه) و از طرف دیگر، با رجوع به لنین مدعی می‌شود که این روند بسیار پیچیده و با تصادف‌های غیرقابل پیش‌بینی همراه است و تحت مفهوم روان اجتماع به شرح زیر مدعی می‌شود که عوام هم آن را نمی‌فهمند:

«مارکسیسم - لنینیسم یک آموزش انقلابی است یعنی طرفدار تسریع پروسه تکامل اجتماعی از طریق مبارزه‌ی آگاهانه و متشکل پیشروترین قوای اجتماع است.»<sup>۳۴</sup>

پیداست که این‌جا منظور طبری از پیشروترین قوای اجتماعی نه سازمان‌ها و احزاب سکولار و یا روشنفکران دموکرات و لائیک بلکه مسلمانان به اصطلاح مبارز هستند. منظور طبری این‌جا حتا جریان‌های مذهبی مانند جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی هم نیست زیرا حزب توده در دوران قیام بهمن اعضای آن‌ها را لیبرال و عروسک‌های خیمه شب‌بازی امپریالیسم انگلستان و آمریکا می‌خواند. منظور طبری همان اسلامیانی هستند که دست و پا قطع و زنان مدرن را سرکوب می‌کنند و دادگاه انقلاب اسلامی و ترورهای انتحاری به راه می‌اندازند. به بیان دیگر، حزب توده و اسلامیان از طریق شناخت‌شناسی به وحدت کامل سیاسی می‌رسند زیرا که حقیقت را در ماورای طبیعت جستجو می‌کنند. تنها چیزی که حرف‌های آن‌ها را تا اندازه‌ای متفاوت می‌کند، مفاهیم و منابع آن‌ها هستند. اگر آخوند شیعه با استناد به قرآن از "حرکت روح" (معنی) و تشکیل امت اسلامی سخن می‌گوید، توده‌ای با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم از "حرکت ماده" (ذات) و پیوستن به "اردوگاه سوسیالیسم" سخن می‌راند. مخرج مشترک این تفکرات انتزاعی حرکت دترمینیستی به سوی یک فرجام مقدر است که انسان‌ها را سلب آزادی، اراده و اندیشه می‌کند و آن‌ها را سرانجام به بندگی می‌کشد. پیداست که شناخت‌شناسی‌های مشابه‌ی دینی اشکال مشابه سازمان‌دهی و فعالیت سیاسی را نیز به بار می‌آورند. بنابراین اتفاقی نبود که در دوران قیام بهمن حزب توده به پیروی از "خط امام خمینی" روی آورد و خلخالی را به عنوان کاندید انتخابات ریاست جمهوری معرفی کرد. همچنین اتفاقی نبود که سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران پس از بحث‌های تئوریک با حزب توده منشعب شد و بخش فداییان اکثریت در پیروی از اهداف حزب توده به همکاری سیاسی و اطلاعاتی با اسلامیان تن داد و شرایط ضد انقلاب را در کشور مهیا ساخت. البته حزب توده توجیه این خطاهای سیاسی که عواقب جنایی و قضایی دارند، را نیز در نظر گرفته است. به این صورت که احسان طبری منتقدان خود را عوام و روند "حرکت ماده" به سوی سوسیالیسم را بسیار پیچیده و با تصادف‌های غیرقابل پیش‌بینی می‌خواند که روان اجتماع قادر به درک آن نمی‌باشد.

#### نتیجه:

همان‌گونه که تا کنون خواننده‌ی نقاد دنبال کرده است، فاصله‌ی حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده بسیار ناچیز است. هر دو جریان با ارجاع به یک شناخت‌شناسی ماورای طبیعی منجر به جهان‌گیری و انفعال طبقه‌ی کارگر

نسبت به فرودستی خود و تداوم بردگی کار مزدی می‌شوند. به این معنی که هر چه جنبش کارگری بیشتر معطوف به مبارزه‌ی به اصطلاح ضد امپریالیستی شود، به همان اندازه نیز بیشتر با هستی مادی و تاریخ مبارزاتی خود و مضمون نبرد طبقاتی از خودبیگانه شده و به سلطه‌ی اسلامیان و حزب توده در می‌آید. ما این‌جا با کارکرد مفهوم "وساطت" آشنا می‌شویم که رابطه‌ی ایدئولوژی‌های همزاد اسلامی و مارکسیسم - لنینیسم را با جامعه‌ی طبقاتی بر قرار کرده و از طریق "ادغام اجتماعی" کارگران در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی منجر به انفعال آن‌ها و تداوم روش تولید سرمایه‌داری در نظام جمهوری اسلامی ایران می‌شود. از طرف دیگر، توافق شناخت‌شناسی مشابه اسلام و مارکسیسم - لنینیسم مانند کابوس سنت تمامی نسل‌های مردگان بر مغز زندگان سنگینی می‌کند و مانعی در برابر تکامل یک فرهنگ مدرن و تشکیل یک اپوزیسیون سوسیالیست، دموکرات و لائیک می‌سازد.

به این ترتیب، تداوم یک تاریخ فرهنگی اسلام‌زده و شیوه‌ی تفکر غیرانتقادی در میان "مارکسیست‌های ایرانی" پا بر جا می‌ماند و فعالان سیاسی اسلام‌زده بدون این‌که اصولاً ایرادی در درک و زبان روزمره‌ی خود بیابند و یا شیوه‌ی ادغام اجتماعی سنتی خود را مورد پرسش قرار دهند، می‌توانند مدعی چرخش ایدئولوژیک و با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم ظاهراً کمونیست شوند. بنابراین اتفاقی نیست که در دوران نظام سلطنتی تعدادی از طلبه‌های حوزه‌ی علمیه پس از مطالعه‌ی چند تا کتاب که توسط حزب توده ترجمه شده بودند، یک‌دفعه مارکسیست - لنینیست و با افکار اسلامی و ایجاد سازمان‌های شبه‌دینی منجر به ضعف و انحطاط هر چه بیشتر جنبش کمونیستی شدند. رفقای که در گذشته سابقه‌ی مداحی و شرکت در دسته‌های سینه‌زنی را داشته‌اند، به خوبی می‌دانند که من از چه چیز سخن می‌گویم.

نکته‌ی بعدی در مورد مفهوم "سوسیالیسم علمی" است که از طریق ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نمایندگی و موجه می‌شود. این نمونه از "علم" هیچ ارتباطی با علم جامعه‌شناسی ندارد. به این معنی که آن "علمی" که اصولاً با قوانین جهانشمول، خارج از زمان و مکان و مستقل از اراده‌ی انسان‌ها وجود دارد، آن "علمی" که به صورت نرماتو و دترمینیستی از پیروزی قطعی "سوسیالیسم" گزارش می‌دهد و سرانجام آن "علمی" که حتا بدون وجود یک سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی خارج از شناخت و فعالیت انسان‌ها واقعیت می‌یابد، یک "علم دینی" و ماورای طبیعی است. افزون بر این‌ها، یک چنین "علمی" از این منظر دینی است زیرا اصولاً از نظریات افراد مستقل و در نتیجه غیرقابل نقد و تغییر می‌باشد. در برابر آن علم از سوسیالیسم که مارکس متکامل می‌کند از نقد درون‌ذاتی اشکال ضروری از مناسبت مادی جامعه‌ی بورژوازی و نظام سرمایه‌داری به وجود می‌آید که طرح‌های فلسفی، سیاسی و اقتصادی رایج جهان مدرن و معاصر را لغو می‌کند. بنابراین مارکس اصولاً سوسیالیسم را به صورت انتزاعی در برابر سرمایه‌داری قرار نمی‌دهد. وی از نقد درون‌ذاتی تکامل و تمایل شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری است که علم سوسیالیسم را به وجود می‌آورد. به این صورت که "نقد اقتصادی سیاسی" اثبات می‌کند که حل و فصل تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری فقط از طریق استقرار یک نظم نوین و یک شیوه‌ی تولید دیگر، یعنی سوسیالیسم ممکن می‌شود. ما این‌جا دیگر با یک ذهنیت صرف و یا دترمینیسم روبرو نیستیم زیرا امکان استقرار سوسیالیسم نه تنها در یک زمینه‌ی مادی و موجود از تولید اجتماعی کشف می‌شود بلکه اشکال ضروری آن‌را نیز به بند نقد کشیده و لغو می‌شوند. بنابراین ما این‌جا با یک علم جامعه‌شناسی و تئوریک سر و کار داریم که قابل انتقاد است و از این بابت، مارکس در پیشگفتار جلد اول سرمایه به "هرگونه نقدی

خوش آمد می‌گوید. "افزون بر این، آن علم از سوسیالیسم که مارکس متکامل می‌کند، یک علم انتقادی و انقلابی است. تفاوت علم نزد مارکس با "علم دینی" در ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در وجود یک سوژه‌ی درون‌ذاتی است که علت و معلول حرکت دیالکتیکی در جامعه‌ی طبقاتی محسوب می‌شود. به این صورت که سوژه نه تنها در این حرکت واقعی دخیل است و آن را به وجود می‌آورد بلکه همچنین قادر به شناخت تضادهای درون‌ذاتی آن نیز می‌شود و پیداست که از طریق بازتاب انتقادی آن به یک تئوری عمل‌گرا دست می‌یابد که البته دوباره بر پراکسیس واکنش می‌کند. نتیجه نبرد طبقاتی است که به صورت ابژکتیو در تمامی اشکال نظام سرمایه‌داری در سطح جهان مشاهده می‌شود.

البته مارکس از علم مورد نظرش به صورت "علم مثبت" نیز یاد می‌کند. مفهوم "مثبت" در این‌جا نه در مضمون ریاضی و دترمینیستی آن بلکه در مضمون جامعه‌شناسی انتقادی آن استفاده می‌شود. این‌جا منظور آن علمی است که از تعمیق شناخت‌شناسی و انسان‌شناسی به وجود آمده و بر خرد بشری استوار است. پیداست که یک چنین علمی که از نقد درون‌ذاتی شرایط واقعی جامعه‌ی طبقاتی به وجود می‌آید، در تقابل و تناقض با "علم دینی" و ماورای‌طبیعی مارکسیسم - لنینیسم قرار می‌گیرد. در حالی که "علم مثبت" کارگران را نسبت به شرایط جامعه‌ی طبقاتی منتقد، معترض و جهت‌دگرگونی آن فعال می‌کند، "علم دینی" تبدیل به واسطه‌ی اسلام و ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با زندگی واقعی کارگران می‌شود، نبرد طبقاتی آن‌ها را به سوی مبارزه‌ی ضد امپریالیستی منحرف و آن‌ها را در نظم موجود ادغام کرده و به انفعال می‌کشد. تنها راه‌هایی از زیر سلطه‌ی "علم دینی"، نقد است که مارکس به صورت مضمون شیوه‌ی تفکر رئالیستی، انتقادی و انقلابی خود به شرح زیر مدون می‌کند:

«خرد همیشه موجود بوده است، تنها نه همیشه در شکل خردمند. بنابراین منتقد می‌تواند، هر شکلی از آگاهی تئوریک و پراکسیس را مبنا قرار داده و از اشکال خاص واقعیت موجود، اشکال مطلوب و اهداف نهایی آن‌ها را تکامل دهد.»<sup>۳۵</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، جنبش کمونیستی زمانی می‌تواند تجدید حیات کند و تبدیل به یک نیروی سیاسی مستقل گردد که از طریق نقد شناخت‌شناسی رایج منجر به تحولات شگرفی در آگاهی و روش اندیشیدن فعالان سیاسی چپ شود. موضوع اصلی این تحولات شناخت‌شناسی، آشنایی به تفاوت نظریات مارکس با آثار انگلس متأخر است. به بیان دیگر، مضمون ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی که مارکس به صورت "علم مثبت" متکامل کرده، با مضمون "ماتریالیسم دیالکتیکی" که تنها از طریق آثار انگلس متأخر موجه و به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم تبدیل شده است، کاملاً متفاوت و متناقض هستند. در حالی که "علم مثبت" تمامی دگم‌های ایدئولوژیک و مقدر دینی را به چالش و بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد، آن "سوسیالیسم علمی" که مد نظر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم است، دگماتیسم و تقدیر سرنوشت انسان‌ها را به صورت "واقعیت ابژکتیو" مستقر می‌سازد. از آن‌جا که یک چنین "علمی" اصولاً جهانشمول و غیر قابل تغییر است، در نتیجه نه اعتبار آن به زمان و مکان بستگی دارد و نه طرح پرسشی را مجاز می‌کند. پیداست که آن فعال سیاسی که با وساطت ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در جامعه ادغام می‌شود، روش فعالیت سیاسی اش هم روشن است. ما این‌جا با یک برنامه‌ی مدون شده مواجه می‌شویم که مضمون آن سلب اندیشه و

<sup>۳۵</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den „Deutsch – Französischen Jahrbücher“ - Marx an Rüge – Sep. ۱۸۴۳, in: MEW Bd. ۱ S. ۳۴۳f., Berlin (ost), S. ۳۴۵

اراده‌ی فعالان سیاسی در برابر استبداد کمیته‌ی مرکزی است. به این ترتیب، فعال سیاسی چنان به تبعیت و اسارت کشیده می‌شود که تنها راه تحقق "سوسیالیسم" را در دفاع از این جناح و یا آن جناح طبقه‌ی حاکم جستجو می‌کند. محصول این روش تفکر و این نوع از فعالیت سیاسی، استقرار و تداوم نظام جمهوری اسلامی است!

ادامه دارد!

#### منابع:

Bucharin Nikolai (۱۹۲۲): Theorie des Historischen Materialismus - Gemeinverständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie, Hamburg

Bucharin, Nikolai/Deborin, Abram (۱۹۷۴): Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus, Frankfurt am Main

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost)

Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis – Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg., Übersetzer und komentiert, Frankfurt am Main

Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, ۴. Korr. Auflage, Münster

Korsch, Karl (۱۹۶۶): Marxismus und Philosophie, Frankfurt am Main

Labica, Georges (۱۹۸۶): Der Marxismus-Leninismus - Elemente einer Kritik, Berlin (west)

Marx, Karl (۱۹۶۴): Briefe, Marx an Pawel Wassiljewitsch Annenkow - ۲۸. Dez. ۱۸۴۶, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۵۱f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۰): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW, Bd. ۸, S. ۱۱۱ff., 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, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

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

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

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

Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den „Deutsch – Französischen Jahrbücher“ - Marx an Rüge – Sep. ۱۸۴۳, in: MEW Bd. ۱ S. ۳۴۳f., Berlin (ost)

Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main

Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin

Zeleny, Jindrich (۱۹۸۶): Dialektik der Rationalität – Zur Entwicklung der Rationalitätstypus der materialistischen Dialektik, Hans Jörg Sandkühler et. Al. (Hg.), Köln

آفانسیف، و.، ماکارووا، م.، مینایف، ل. (۱۳۵۹): مبانی سوسیالیسم علمی، انتشارات سازمان جوانان توده ایران

اولیانوفسکی، ر. ۱ – (۱۹۶۰): پیشگفتار، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر. – صفحه ۹ ادامه، تهران

بنی صدر، ابوالحسن (تاریخ ندارد) اقتصاد توحیدی، مکان انتشار ندارد.

کورین، هانری و جمعی از خاورشناسان (۱۳۵۹): صدرالدین شیرازی معروف به "ملاصدرا" یا "صدرالمآلهین"، فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی، ترجمه و اقتباس: ذبیح‌الله منصوری، سازمان انتشارات جاویدان

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته – تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد اول، برلین

فریدونی فرشید (۲۰۰۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام – نقدی بر گفتمان دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، برلین

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

طبری، احسان (۱۳۴۶): یادداشتها و نوشته‌های فلسفی و اجتماعی، مکان انتشار ندارد