

فرهنگ دینی و رئالیسم انقلابی - نقش فراروی از "خرد استعلائی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس^۱

فرشید فریدونی

با یک نگاه اجمالی به تاریخ روشنگری ایران، فاجعه‌ی استقرار نظام جمهوری اسلامی در کشور به مراتب بهتر قابل درک می‌شود. از آن زمان که ایران با دولت‌های مدرن مستقیماً تلاقی کرد، همواره جنبش‌های دینی و اجتماعی به وجود آمدند و افراد متشخصی به فکر دگرگونی وضعیت موجود کشور و رفع نقاط ضعف دولت مرکزی افتادند. شکست ارتش ایران در برابر قوای روسیه‌ی تزاری و تجزیه‌ی مناطق شمالی کشور از یک سو و تجزیه‌ی افغانستان از طریق مستشاران انگلیسی از سوی دیگر، دولت قاجار را از نظر اقتصادی و سیاسی چنان ضعیف کرد که محصول آن ظهور جنبش بابیه بود. بابیان به درستی دلیل نابسامانی اجتماعی و ضعف دولت مرکزی را در شریعت اسلام و نفوذ روحانیت شیعه می‌دیدند و از این بابت، نه به فکر تفسیر و تأویل قرآن بودند و نه موجودیت قشر روحانیت را برای جامعه ضروری می‌شمردند. هدف جنبش بابیه تعطیل کردن قرآن به عنوان وحی ازل بود که آن‌را با ظهور امام زمان و شریعت جدید موجه می‌کرد. اغلب سرکردگان این جنبش از قشر تجار و بازاری بودند که با پیشرفت صنعتی در کشورهای غربی و کالاهای مرقوبی که از طریق شیوه‌ی تولید مدرن سرمایه‌داری تولید می‌شدند، به خوبی آشنایی داشتند. با وجودی که جنبش بابیه از طریق ائتلاف روحانیان و درباریان به خاک و خون کشیده شد، اما تأثیر خود را بر دولت قاجار گذاشت و حکومت را مجبور به اصلاحاتی کرد که در زمان وزارت امیر کبیر رخ داد.

در حالی که کشورهای مدرن صنعتی همواره به شگرف‌ترین پیشرفت‌ها در علوم طبیعی و توسعه‌ی اقتصادی دست می‌یافتند، دولت قاجار هر چه بیشتر به ورطه‌ی انحطاط کشیده می‌شد. از آن‌جا که نفوذ و قدرت سیاسی دولت‌ها بستگی به توازن قوا دارد و قدرت یکی، نشانه‌ی ضعف دیگری است، در نتیجه هر چه دولت‌های مدرن غربی در تکامل علوم و توسعه‌ی اقتصادی موفق‌تر بودند، به همان اندازه نیز حکومت قاجار برای اداره‌ی کشور ناتوان‌تر از گذشته به نظر می‌آمد و به همان اندازه نیز دولت‌های روس و انگلستان بر سیاست خارجی و داخلی کشور مسلط‌تر می‌شدند. در حالی که برخی از روشنفکران مانند آخوندزاده و طالبوف دلیل ضعف ایران را در اسلام و نقش روحانیان در ساختار قضائی و آموزشی کشور می‌دیدند، افرادی مانند ملکم خان و از جمله استرآبادی (افغانی) دین اسلام را به صورت یک سنگر در برابر نفوذ دولت‌های کلونیالیستی می‌پنداشتند. با وجودی که در این دوران فقط یک درصد از مردم ایران با سواد و اغلب آن‌ها از قشر روحانیان بودند، اما تأثیر جنبش بابیه و مباحث روشنفکران بر جنبش مشروطه غیر قابل انکار است. البته این جنبش نیز به اهداف خود نرسید، زیرا این بار نیز روحانیان و درباریان به ائتلاف رسیدند که محصول آن آغاز سلطنت رضا شاه پهلوی بود. از این پس، دولت مستقیماً وارد کارزار شد و ساختار نظام و کشور را به کلی دگرگون ساخت. از جمله باید از تحولاتی یاد کرد که در قوه‌ی قضائیه و آموزش و پرورش کشور رخ داد. در حالی که دست روحانیان از نهادهای اداری کوتاه شد، اما اسلام به عنوان دین رسمی کشور و استبداد دولتی همچون گذشته مانع روشنگری در کشور می‌شدند.

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "تفکر دینی و چپ سکولار در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۵ فوریه ۲۰۱۷ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

از آن پس که جنگ دوم جهانی آغاز شد، ایران نیز تبدیل به جولانگاه قوای متفقین گشت. با سقوط حکومت رضا شاه و ضعف دولت مرکزی، محافل ارتجاعی دینی دوباره فعال شدند. از جمله باید از سازمان تروریستی فداییان اسلام یاد کرد که به غیر از ترور چندین شخصیت سیاسی یکی از برجسته‌ترین چهره‌های تاریخ روشنگری ایران، یعنی احمد کسروی را نیز به قتل رساند. به همین منوال باید از تشکیل حزب توده در این دوران یاد کرد که تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم و برای تحقق منافع شوروی در ایران تأسیس شد. این ایدئولوژی بنا بر یک تصور متافیزیکی از یک حرکت مادی و به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب ناپذیر به سوی سوسیالیسم نوع شوروی متکامل شده است. به این صورت که "احزاب برادر" تحت یک سیاست جهانشمول موظف می‌شوند که با در نظر داشتن موجودیت جهان دو قطبی، سیاست خارجی کشور خود را به سوی همکاری سیاسی و اقتصادی با شوروی برانند. از این منظر دیگر هیچ نیازی به نقد دین و روشنگری نیست، زیرا با تکامل زیربنا فرجام تمامی ملت‌ها ورود به "اردوگاه سوسیالیسم" است. به این ترتیب، اولین کنگره‌ی حزب توده با تلاوت یک آیه از قرآن افتتاح شد و اولین دبیر کل آن، سلیمان میرزا اسکندری، از اشراف قاجار و یک مسلمان مؤمن بود که برای انجام فروع دین در مراسم حج نیز شرکت می‌کرد.

این دوران مواجه با بحران‌های متعدد سیاسی و اقتصادی بود. به این عبارت که در فقدان یک قدرت مرکزی و با حمایت نظامی شوروی جنبش‌های خودمختار در آذربایجان و کردستان به وجود آمدند. هم‌زمان حزب توده موفق به مصادره‌ی جنبش کارگری شد و آن‌را جهت اهدای قرارداد نفت شمال به شوروی به انحطاط کامل کشید.^۲ اوج این بحران‌های سیاسی تجربه‌ی ملی کردن صنعت نفت در دوران وزارت مصدق بود که البته این بار نیز روحانیان با درباریان به ائتلاف رسیدند و با حمایت سیاسی و مالی آمریکا کودتای ۲۸ مرداد را به راه انداختند. به این ترتیب، جبهه‌ی ملی و حزب توده ممنوع شدند، در حالی که روحانیان دوباره به نهادهای اداری راه یافتند که در مبارزه با "سکولاریسم" و "کمونیسم" فعال شوند. به این ترتیب، استبداد و اسلام هر گونه صدایی را که تمایل به روشنگری داشت، در نطفه خفه می‌کردند.

البته چندی نگذشت که ائتلاف روحانیان با درباریان دچار بحران شد زیرا کشور ایران از منظر اقتصادی و سیاسی با کشورهای مدرن غربی در ارتباط بود و یا باید به شیوه‌ی مدرن تولید و نظام بانکی سرمایه‌داری تن می‌داد و یا این‌که انحطاط خود را تجربه می‌کرد. از این بابت، دولت برنامه‌ی اصلاحات ارضی را تصویب و زمین‌های مالکان بزرگ و اراضی اوقاف را به کشاورزان اهدا کرد. از این پس، استقلال روحانیان از دولت مرکزی با خطر جدی مواجه شد. هم‌زمان اصول "انقلاب سفید" مانند مبارزه با بیسوادی و حق شرکت زنان در انتخابات جایگاه اجتماعی روحانیان را متزلزل‌تر از گذشته می‌ساخت. از آن پس که بخشی از روحانیان به پیروی از شیخ روح‌الله خمینی در برابر دولت موضع گرفت و هیئت مؤتلفه به ترور شخصیت‌های سیاسی دست زد، حسینی‌ی ارشاد تأسیس شد که در آن‌جا یک تفسیر مدرن از اسلام به عنوان آلترناتیو در برابر "ارتجاع سیاه و سرخ" متکامل شود و نظام شاهنشاهی را از منظر تاریخی و ایدئولوژیک موجه سازد. در حالی که در آن‌جا اشخاصی مانند: شریعتی، بازرگان و مطهری افکار ارتجاعی خود را به خورد مردم می‌-

^۲ 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

دادند، هرگونه انتقادی به نظام درباری و روحانی کشور با تیغ سانسور و مشت آهنین ساواک مواجه می‌شد. از جمله باید از انتشار کتاب "۲۳ سال" در لبنان یاد مرد که امکان انتشار آن در ایران نبود، با وجودی که نویسنده‌ی آن، علی دشتی بر کرسی مجلس سنا نشسته بود. با در نظر داشتن این خفقان، اتفاقی نیست که روحانیان در برابر محمد رضا شاه تبدیل به اپوزیسیون شدند و به یک "توافق فعال" برای استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران دست یافتند. پیداست که این "توافق فعال" نه نتیجه‌ی خودآگاهی از هستی مردم، بلکه کاملاً برعکس، در فقدان خودآگاهی به وجود آمد. به این عبارت که فریب روحانی و خودفریبی مردم به یک توافق رسیدند، افکار عمومی را به وجود آوردند و انبوه مردم را جهت تحقق اهداف فریبکار تحمیق و فعال ساختند. اوج این فاجعه در سیاست حزب توده مشاهده می‌شود که در رأس جریان‌های مارکسیست - لنینیست و به بهانه‌ی مبارزه با امپریالیسم نه تنها به پیروی از "خط امام خمینی" روی آورد و خلخالی جلاد را کاندید ریاست جمهوری خود ساخت، بلکه از طریق نشریه‌ی "دنیا" تبدیل به نظریه‌پرداز استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران شد.^۳

هم‌اکنون حدود ۴۰ سال است که از تشکیل جمهوری اسلامی در ایران می‌گذرد. با وجودی که رژیم در کشور هم‌چون گذشته هر گونه انتقادی به دین و هر گونه تمایل به روشنگری را در نطفه خفه می‌کند، اما در تبعید و از طریق ابزار ارتباط جمعی وضعیتی به وجود آمده است که حکومت اسلامی را از تحمیق افکار عمومی و سرکوب نقد دین و روشنگری عاجز می‌سازد. آخرین اقدام جمهوری اسلامی صدور فتوای قتل سلمان روشنی از طریق آیت‌الله خمینی در سال ۱۹۸۸ میلادی بود که قاطعانه با شکست مواجه شد. به این ترتیب، یک سری مکتوبات قابل ملاحظه در نقد دین و تاریخ فرهنگی ایران منتشر شده‌اند که باید به حق از تمامی روشنفکران و دست اندرکاران که جان، مال و وقت خود را در این راه گذاشتند، صمیمانه سپاسگزاری کرد.

اما یک مسئله که تا کنون در نقد فرهنگ دینی به درستی مورد توجه قرار نگرفته است، بدیل‌سازی و تکامل اسطوره است که منجر به تخلیه‌ی تاریخ فرهنگی و ازخودبیگانگی خودکرده نسبت به "حرکت واقعی" جامعه می‌شود. پیداست که هر چه انسان بیشتر معطوف به این بدیل‌ها شود و تحت تأثیر این اشکال اسطوره‌ای قرار بگیرد، به همان اندازه نیز بیشتر با تاریخ فرهنگی خویش و پراکسیس جامعه‌ی طبقاتی بیگانه‌تر می‌شود. انگیزه‌ی بدیل‌سازی تدارک ابزار حکومتی و به بیانی دیگر، تکامل ایدئولوژی است. یعنی آن جامعه‌ای که از تاریخ فرهنگی خود تخلیه شده و تحت تأثیر اشکال اسطوره‌ای و با بدیل‌ها قلبی و با هویت‌های کذب زندگی می‌کند، برایش هم ممکن نیست که تجربیات تاریخی و فرهنگ خود را تبدیل به موضوع نقد و بازنگری انتقادی کند و همان‌گونه که مارکس به درستی برجسته می‌سازد:

«اولین شرط خردمندی نگرستن انتقادی به خویشتن است.»^۴

^۳ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه

^۴ Marx, Karl (۱۹۵۷): Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳ff., Berlin, S. ۶۰f.

بنابراین آن جامعه‌ای که نسبت به تاریخ فرهنگی خود بی اعتنا است و نقدی بر آن وارد نمی‌آورد، پیداست که خطاهای نسل‌های گذشته را تکرار می‌کند و از دام یک قشر طبقه‌ی حاکم به دام قشر بعدی آن می‌افتد. تاریخ فرهنگی ایران مملو از این اساطیر است و مانند یک دشت سحرآمیز به نظر می‌آید. از جمله باید از سه دوره‌ی متفاوت در تاریخ کشور یاد کرد که مردم ایران را تحت تأثیر بدیل‌سازی و اشکال اسطوره‌ای قرار داد و با ایجاد یک هویت کذب دچار ازخودبیگانه خودکرده ساخت که عواقب آن تحولات شگرف و دگرگونی‌های عمیق اجتماعی و فرهنگی در کشور بودند.^۵

دوره‌ی اول از بدیل‌سازی و تدارک ازخودبیگانگی در ایران مصادف با تأسیس شاهنشاهی ساسانیان است. به این صورت که در این دوران امپراطور بیزانس به دین مسیحیت گروید و این دین را تبدیل به ایدئولوژی دولت خود کرد. از آن‌جا که یکتاپرستی سامیان از مناسبات برده‌داری رشد کرده است، در نتیجه حاکمیت بیزانس به یک مشروعیت بلامنازع‌ی دینی و ابزار مناسب حکومتی جهت تحمیل مردم و گسترش امپراطوری دست یافت. در برابر یکتاستایی ایرانیان از آن مناسبات جوامع اشتراکی رشد کرده بود که انسان‌ها در آن آزاد بودند و مقبولیت حکومت مرکزی بستگی به فره‌ی ایزدی شاهنشاه داشت. ما این‌جا با ایدئولوژی‌های متفاوت مواجه می‌شویم که نتایج متفاوتی را به بار می‌آورند. در حالی که نقض عدالت و فقدان امنیت در ایران باستان قیام مردمی را در برابر حاکمیت موجه می‌کرد، امپراطور بیزانس تمامی نکبت جهان واقعی را به اراده‌ی خدا جهت آزمودن مؤمنان نسبت می‌داد و آن‌ها را سلب آزادی و اراده کرده و مطیع خود می‌ساخت.

بنابراین بحران ایدئولوژیک حکومت ساسانیان، نظریه‌پردازان طبقه‌ی حاکم را به چاره اندیشی وا داشت که از طریق بدیل‌سازی یک ایدئولوژی هم‌سنگ را در برابر امپراطوری بیزانس متکامل کنند. از جمله اقدام مانی بود که تمایز زرتشتی میان سپندمینیو (اندیشه‌ی افزاینده) با انگره‌مینیو (اندیشه‌ی کاهنده) را در نوع سامی آن بدیل‌سازی کرد. به این عبارت که وی از فن تأویل (مقایسه‌ی تمثیلی) سود برد و این تناقض سپهری را به صورت تناقض روح با جسم در آورد. از این پس، شاهنشاه تبدیل به روح و مظهر نیکی شد و به یک مشروعیت بلامنازع‌ی دینی دست یافت، در حالی که به مردم ذلت جسم و پلیدی منسوب شد و آن‌ها را تبدیل به بندگان شاه کرد. این‌جا باید همچنین از آیین زوروانی یاد کرد که در همین دوران متکامل شد. به این صورت که یک خدای یکتا به نام زوروان در مضمون ادیان سامی برای ایرانیان بدیل‌سازی شد. به این ترتیب، اصل دوگانگی در آیین زرتشت بر طرف شد، زیرا زوروان به عنوان یک خدای یکتا و پدر مزدا (نیکی) و اهریمن (پلیدی) تأویل شد. در حالی که در آیین زرتشت انسان‌ها از طریق گفتار، کردار و رفتار نیک، سپندمینیو را به یکتایی می‌رسانند، انگره‌مینیو را به قهقرا می‌رانند و از محصولات فعالیت خویش در این جهان لذت می‌برند، اما در آیین زوروانی انسان‌ها در تبعیت از روحانیت باید میان خیر و شر تمیز دهند و عاقبت اعمال خود را در آخرت متحمل شوند. پیداست که این‌جا هم مانند اقدام مانی انگیزه‌ی تأویل آیین زرتشت سلب خرد، اختیار و اراده از انسان‌ها و تدارک انفعال آن‌ها در برابر قدرت مرکزی است. ما این‌گونه از بدیل‌سازی‌ها را نیز به خوبی در اوستای

^۵ من در این نوشته تنها به صورت اجمالی، فشرده، جسته و گریخته به تحولات فرهنگی و دینی در تاریخ ایران رجوع می‌کنم. البته من در جایی دیگر تاریخ فرهنگی ایران را به صورت مفصل و در کلیت دیالکتیکی آن به بند نقد درون‌ذاتی کشیده‌ام که توجه دوستان را به آن جلب می‌کنم. 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

ساسانی (متأخر) مشاهده می‌کنیم. به این صورت که عناصر آیین یکتاپرستی سامیان در افکار ایرانیان باستانی تزریق می‌شود. به این ترتیب، عبادت جایگزین ستایش و پلیدی منسوب به ذات زنانه می‌گردد. در حالی که ایرانیان باستانی خودآزاری، قربانی کردن و آزار حیوانات، تقدیس و نیرگ را عوامل کاهندگی می‌شمردند، اما آن‌ها در اوستای ساسانی تبدیل به فرائض غیر قابل انکار ایمان دینی می‌شوند. البته در برابر این تمایلات ایدئولوژیک طبقه‌ی حاکم مقاومت هم وجود داشت. از جمله باید از جنبش مزدکیان یاد کرد که مسئله‌ی اساسی آن فقدان فره‌ی ایزدی قباد ساسانی بود. سرانجام قیام مزدکیان چنان دامنه‌ای به خود گرفت که شاهنشاه از هراس سرنگونی خود به آیین این جنبش گروید. البته چند زمانی نگذشت که قباد به سرکردگی ولیعهد خود، خسرو انوشیروان برنامه‌ی قتل عام مزدکیان را ریخت و عملی کرد. به بیان دیگر، قبل از این که ایرانیان جنگ را در برابر اعراب مسلمان ببازند، از طریق بدیل‌سازی، سلب هویت، دچار تخلیه‌ی فرهنگی، ازخودبیگانگی خودکرده و بحران ایدئولوژیک شده بودند.

دوره‌ی دوم از بدیل‌سازی و تدارک ازخودبیگانگی مربوط به جنبش شعوبیه می‌شود. این جنبش از طریق ایرانیان مسلمان در دوران خلافت امویان به وجود آمد. شعوبیان با استناد به قرآن خواهان برابری تمامی مسلمانان بودند، زیرا خلفای اموی، تبار عربی محمد و کلام عربی قرآن را نشانه‌های برگزیدگی اعراب جهت حاکمیت بر جهان می‌خواندند. از این منظر، ایرانیان مسلمان به عنوان ماولی و اهل ذمه، برده‌های آزاد شده محسوب می‌شدند و موظف به پرداخت جزیه بودند. طبقه‌ی حاکم ایرانی که پس از سلطه‌ی اعراب اسلامی بر کشور فرو ریخته و امتیازهای سیاسی و منزلت اجتماعی خود را از دست داده بود، در نتیجه برای کسب جایگاه گذشته‌ی خود به زودی به اسلام گروید و در مقام دبیر، مترجم، ندیم، خراج دار، مرزبان، سوارکار و از جمله فقیه به خدمت خلافت اعراب در آمد، از جمله باید از تکامل دو فرقه‌ی اصلی دین اسلام، یعنی فرقه‌ی باطنیه و فرقه‌ی ظاهریه یاد کرد که از طریق ایرانیان متکامل شدند. در حالی که ابوحنیفه خراسانی مؤسس فرقه‌ی ظاهریه محسوب می‌شود، فرقه‌ی باطنیه در مکتب حسن بصری و از طریق واصل بن عطا و عمرو بن عبید ایرانی متکامل شد. به همین صورت فرقه‌ی اسماعیلیه از طریق حسن صباح ایرانی در کشور رواج یافت. شیعه‌ی دوازده امامی نیز از طریق خاندان نوبختی ایرانی تبار تأسیس شد و به ابتکار آن‌ها بود که تئوری ۱۴ معصوم، غیبت صغرا و کبرا امام زمان و اصل تقیه توجیه شدند. همچنین باید از چهار کتاب اصولی تشیع یاد کرد که از طریق شیخ کلینی و شیخ طوسی ایرانی تبار گردآوری، منظم و منتشر شدند. هم‌زمان شعوبیان اسطوری سیاهش را به ماجرای امام حسین در کربلا تزریق کردند و نج‌البلاغه در همین دوران بود که به نام امام علی مدون و منتشر شد. در این کتاب علی مانند یک دولت‌مرد مدبر و خردمند به نظر می‌آید، در حالی که وی از منظر وحشی‌گری تنها با یک جنایت - کار بالفطره مانند: خالد بن ولید قابل مقایسه است. به همین منوال همین شعوبیان بودند که گرامر زبان عربی را درست و متکامل کردند، به زبان عربی شعر گفتند و تاریخ نوشتند و با استناد به همین مغلطه‌ی شعوبیان بود که ابومسلم خراسانی به بغداد لشکر کشید و خلافت امویان را سرنگون کرد. البته ابومسلم هم جذبه‌ی رهبری و هم قدرت نظامی آن‌را داشت که دوباره شاهنشاهی ایران را احیا کند. اما وی نه می‌خواست و نه می‌توانست از اسلام به عنوان یک ایدئولوژی مناسب حکومتی دست بشوید. از یک طرف، اشکال متفاوت بدیل‌سازی چنان فرهنگ ایران باستان را توخالی کرده بودند که دیگر هیچ تمایز محسوسی میان آیین ایرانیان با دین اعراب مسلمان مشاهده نمی‌شد و از طرف دیگر، اسلام به قدرت

بلامنازعه‌ی خلیفه چنان مشروعیت تام می‌داد که با صرف نظر از آن توجیه قدرت مرکزی به کلی غیر ممکن می‌گشت. به همین دلایل نیز ابومسلم به سرنگونی خلیفه‌ی اموی بسنده و خلافت عباسیان را تأسیس کرد. این‌جا همچنین ضروری است که از خاندان‌های ایرانی‌تبار مانند: بوییان، تیموریان، صفاریان و سامانیان یاد کرد که به خلافت عباسیان تن دادند، با وجودی که قدرت نظامی سرنگونی آن و احیا نظام شاهنشاهی در ایران را داشتند. از آن‌جا که همه‌ی آن‌ها به صلاح خود می‌دیدند که از اسلام به عنوان ابزار تحمیق مردم و ایدئولوژی مناسب حکومتی سود بجویند، در نتیجه به مقام امیرالامرا رضایت دادند و خراج‌پرداز خلفای عباسی شدند. البته در برابر این بدیل‌سازی‌ها، توخالی کردن تاریخ فرهنگی ایرانیان و همچنین حاکمیت اعراب مسلمان بر ایران مقاومت هم به اندازه‌ی کافی وجود داشت. برای نمونه سه تن از خلفای مسلمانان مانند: عمر بن خطاب، عثمان بن عفن و علی بن ابی‌طالب از طریق سرداران ایرانی مانند: بهزاد نهاوندی، سیروس همدانی و بهمن جازویه ترور شدند. به همین صورت باید از مقاومت نظامی خرمدینان یاد کرد که تا اواخر خلافت عباسیان به طول انجامید. سرکرده‌ی این جنبش بابک نام داشت که در سنت مزدکیان و با استناد به یک تفسیر از خرمة (همسر مزدک) در برابر اعراب مسلمان مقاومت می‌کرد. وی سرانجام از طریق افشین سامانی ایرانی‌تبار فریب خورد و به اسارت وی در آمد. از آن پس که بابک به قتل رسید، جنبش خرمدینان چنان پراکنده و ضعیف شد که قوای نظامی خلیفه آن‌را به کلی و به راحتی منهدم کرد. البته این‌جا هم‌چنین ضروری است که از مقاومت فرهنگی زندیکان و از جمله ابن‌مقفه ایرانی‌تبار یاد کرد که همگی از طریق خلفای عباسی قلع و غم شدند و سرانجام باید از آن مقاومت گسترده‌ی فرهنگی مردم ایران یاد کرد که شاهنامه‌ی فردوسی تبدیل به مظهر آن شد.

دوره‌ی سوم از بدیل‌سازی و تدارک از خودبیگانگی مربوط به دوران معاصر می‌شود. همین جمهوری اسلامی یکی از مسخره‌ترین بدیل‌سازی‌ها است. در حالی که در نظام جمهوری سرچشمه‌ی قانون خرد بشری و جمهوریت به معنی قانونگذاری ملت است اما در شکل اسلامی آن روحانیت با استناد به شریعت قوانین را تفسیر و مصوب می‌کند. از آن‌جا که اسلام هویت دولت و تاریخ فرهنگی کشور را می‌سازد، در نتیجه تمامی ابتکارات انسانی، جنبش‌های اجتماعی و حتا ابزار روزمره‌ی زندگی مردم باید منطبق با دین اسلام شوند که مبدا یک حوزه‌ی مستقل از نظارت روحانیان به وجود بیاید. برای نمونه هنر، تمدن، روشنفکر، دانشگاه، علوم انسانی، فلسفه، فمینیسم، مارکسیسم، شورای کارگری، جامعه‌ی مدنی، حقوق بشر و اینترنت در ایران تحت دین رسمی و قوانین شرعی قرار گرفته و به اصطلاح اسلامی شده‌اند. پیداست که این نمونه از بدیل‌سازی‌ها که در دوران معاصر مشاهده می‌شوند، مانند دوران قبل از اسلام و دوران شعوبیان در کمال آگاهی و جهت تدارک یک ابزار حکومتی به وجود آمده‌اند. به این صورت که حاکمیت روحانیان بر کشور تنها زمانی تضمین می‌شود که تمامی ابتکارات انسانی و فعالیت‌های اجتماعی تحت قدرت ذهنی و نظارت آن‌ها برنامه‌ریزی و متحقق گردند و آن‌جایی که دین اسلام نه حضور تاریخی داشته است و نه اصلاً موضوع به آن مربوط می‌شود، در نتیجه روحانیان و اسلامیان اقدام به مصادره‌ی آن می‌کنند. برای نمونه باید از مصادره‌ی حافظ از طریق آیت‌الله مطهری و مصادره‌ی کوروش هخامنشی (ذوالقرنین) از طریق مهدی خزعلی یاد کرد. این مصادره‌های ناجور در حالی صورت می‌گیرد که نه اندیشه‌ی حافظ و نه خدای کوروش (مзда) با ادیان سامی رابطه‌ای داشته‌اند.

از آنجا که تاریخ فرهنگی ایرانیان با استفاده از این شیوه‌های ناجور تخلیه شده است، در نتیجه اپوزیسیون جمهوری اسلامی هم در همان بستر مشترک فرهنگی که روحانیان به وجود آورده‌اند، فعال می‌شود و به بدیل‌سازی روی می‌آورد. برای نمونه مرضیه به ام‌کلثم، شجریان به پاواروتی، سروش به لوتر و امیرانتظام به مندلایران تبدیل می‌شوند که یک هویت اسطوره‌ای بیابند و انسان‌ها را تحت تأثیر خود قرار دهند. انگاری که خود این افراد فاقد تاریخ مستقل و یک هویت مشخص هستند و تنها از طریق بدیل‌سازی با آن اشخاصی که ایرانیان به مراتب کمتر می‌شناسند، است که آن‌ها به یک منزلت قابل ملاحظه و در شأن خود دست می‌یابند. با همین منظور بود که اکبر گنجی نیز جهت تخلیه‌ی اپوزیسیون رادیکال و انقلابی، خود را به صورت گاندی ایران بدیل‌سازی کرد. به این صورت که وی می‌خواست جمهوری اسلامی را از طریق اعتصاب غذا وادار به اصلاحات کند. وی حتی یک فراخوان به اعتصاب غذای عمومی داد و یک سری انسان‌های نادان و مایوس نیز از وی پیروی کردند. اما از تمامی این بدیل‌سازی‌ها مضمّن‌کننده‌تر، این رفسنجانی بود که به صورت گورباچوف ایران بدیل‌سازی شد. اکثر فعالان این جریان توده‌ای و فدایی اکثریتی بودند که پس از فروریزی دیوار برلین به صورت مازاد "اردوگاه سوسیالیستی" به سوی منطقه‌ی غربی شهر سرازیر شدند. با وجودی که شهر برلین تا این زمان یکی از چپ‌ترین شهرهای تبعیدیان ایرانی بود، اما چندی نگذشت که این جماعت با همکاری چند تن از فعالان سابق کنفدارسیون آن‌را به یکی از راست‌ترین شهرها تبدیل کردند. در حالی که هنوز مدت زمانی از قتل عام زندانیان سیاسی در ایران نگذشته بود، برلین تبدیل به مکانی برای تبلیغات اصلاحات اقتصادی رفسنجانی و "انتخابات آزاد" در ایران شد. یکی از فعالان این جریان نوری دهکردی نام داشت که بعداً در رستوران میکونوس ترور شد. ما این‌جا با عواقب بدیل‌سازی به صورت حماقت‌خودکرده آشنا می‌شویم. به این دلیل که بنا بر تحقیقات و حکم دادگاه میکونوس، رفسنجانی در تدارک تمامی ترورهای داخل و خارج از کشور دخیل بوده است. به بیان دیگر، در همان زمان که نوری دهکردی، رفسنجانی را به صورت گورباچوف ایران بدیل‌سازی می‌کرد و برای وی تبلیغات سیاسی به راه می‌انداخت، رفسنجانی تدرک قتل وی را می‌دید. افسوس که این سناریو تراژیک به همین‌جا خاتمه نمی‌یابد، زیرا هم‌اکنون برخی از فعالان سیاسی برلین در فکر بدیل‌سازی نوری دهکردی به صورت روزا لوکزامبورگ ایران هستند. به این صورت که از سر قبر وی به سوی یادبود لوکزامبورگ پیاده روی کرده و در مسیر راه میتینگ نیز برگزار می‌کنند. تنها یک مقایسه‌ی اجمالی میان آثار نوشتاری و میراث سیاسی لوکزامبورگ با اهداف و نوشته‌های نوری دهکردی به وضوح روشن می‌سازد که این بدیل‌سازی تا چه اندازه ناشیانه و مسخره است.

البته ما تأثیرات مخرب این بدیل‌سازی‌ها و ازخودبیگانگی با جنبش واقعی را به کرات میان جریان‌های چپ می‌یابیم. برای نمونه زنده یاد تراب حق‌شناس امام حسین را به صورت چگوارای ایران بدیل‌سازی می‌کرد. اما چگوارا یک انسان مدرن، انترناسیونالیست و پزشک بود که در پی رهایی انسان‌ها جانفشانی کرد، در حالی که حسین یک موجود قرون وسطائی، برده‌دار بود که برای مقام خلافت و تقسیم بیت‌المال جان خود را از دست داد. به این ترتیب، بخش اعظم ازخودبیگانگی چپ ایرانی با تاریخ و فرهنگ خویش ازخودبیگانگی خودکرده است. البته نه تنها به این دلیل که در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با روحانیان اسلامی فعالیت می‌کند، بلکه و همچنین به این دلیل که از تاریخ خود اسطوره و حماسه می‌آفریند. برای نمونه حماسه‌ی سیاهکل و اسطوره‌ی حمید اشرف از این دست هستند. هم زمان باید

از اساطیری یاد کرد که به صورت انقلاب اکبر، انقلاب چین، مبارزات ضد امپریالیستی و جنبش فلسطین در میان چپ-های ایران رایج هستند و منجر به هویت کذب فعالان سیاسی می‌شوند. البته مسئله‌ی ازخودبیگانگی خودکرده فقط محدود به پراکسیس نمی‌شود زیرا همواره تحت تأثیر شناخت تئوریک است که فعالیت سیاسی شکل می‌گیرد. به این صورت که اکثر قابل ملاحظه‌ی چپ‌های ایرانی اصولاً با تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به کلی بیگانه هستند و اگر هم احیاناً به آثار مارکس رجوع می‌کند، اما تئوری انتقادی و انقلابی وی را از منظر دیدگاه‌های غیر مارکسی انگلس متأخر، لنین، استالین، تروتسکی، مائو و حکمت می‌فهمند. به بیان دیگر، چپ ایرانی نه تنها با تاریخ فرهنگی خود و تاریخ جنبش کارگری کشور به کلی بیگانه است، بلکه تحت تأثیر بدیل‌ها و اساطیر خودساخته به کلی با پراکسیس نبرد طبقاتی ازخودبیگانه شده است. تنها با یک نگاه اجمالی به انواع و اقسام رهبرهای خودخوانده و هویت‌های قلابی لنینی است که نتایج مخرب روش بدیل‌سازی به درستی در میان چپ‌های ایرانی عریان می‌شود. اما زشت‌ترین بدیل‌سازی را حزب کمونیست کارگری انجام داد، زمانی که زنده‌یاد منصور حکمت را "مارکس زمان" خواند، انجمن مارکس و حکمت تأسیس و هفته‌ی حکمت برگزار کرد. اوج این بدیل‌سازی مسخره و حماقت خودکرده خاکسپاری منصور حکمت در نزدیکی آرامگاه مارکس بود. از آن پس که حزب کمونیست کارگری منشعب و دعوا بر سر حق انتشار آثار حکمت گشوده شد، همسر وی، آذر ماجدی نیز به صورت "انگلس زمان" بدیل‌سازی شد. یعنی همان‌گونه که نزدیک‌ترین دوست مارکس، یعنی انگلس حق انتشار آثار وی را به دست آورده است، آذر ماجدی نیز تنها انسان دارای صلاحیت جهت انتشار آثار حکمت است.

بنابراین انسان دینی در همان بستر مشترک تاریخ و فرهنگی فعالیت می‌کند که روحانیان و طبقه‌ی حاکم برایش تدارک دیده است. به بیان دیگر، دینی بودن محدود به نماز خواندن، روزه گرفتن و حج رفتن نمی‌شود که البته از این انواع و اقسام انسان‌های اسلام‌زده نیز به اندازه‌ی کافی در میان چپ‌ها وجود دارند. برای نمونه از همین شهر برلین یکی از چریک فدایی اقلیتی چندین بار به زیارت مکه رفته است که حاجی شود، کادر حزب کمونیست ایران به فرقه‌ی علی‌الهی پیوسته است، هوادار قسم‌خورده‌ی فدایی حاضر نیست که درباره‌ی سکولاریسم بحث کند، اما هم‌زمان تدارک برگزاری مراسم عرفانی را می‌بیند، فعال "رادیکال فمینیست" ورود خود را به یک جمع با گفتن "یا الله" اعلام می‌کند، در حالی که اغلب کمونیست‌های ایرانی هنوز که هنوز است، به دنبال یک "آخوند خوب" می‌گردند. از جمله باید از فعال سیاسی و با سابقه‌ی طیف چپ، محمد رضا شالگونی یاد کرد که با صدور یک اعلامیه از عزاداری خود برای آیت‌الله منتظری پرده برداشت.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در میان چپ‌ها با یک مجموعه از انسان‌ها سر و کار داریم که نه تنها درک و زبان روزمره‌ی آن‌ها از دین اسلام پاکیزه نشده است، بلکه تحت تأثیر افکار اسطوره‌ای، متافیزیکی و آن جهانی فعالیت سیاسی می‌کنند. بنابراین زمانی که زنده‌یاد خسرو گل‌سرخ‌ی در دفاعیات خود در برابر بیدادگاه نظامی می‌گوید: "من از عدل امام علی به سوسیالیسم رسیدم"، ایشان از یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با روحانیان گزارش می‌دهد که بدیل‌سازی و توخالی شده است. وی هم‌چنین از وضعیت ازخودبیگانگی خود گزارش می‌دهد، زیرا وی نه از پراکسیس نبرد طبقاتی و "حرکت واقعی"، یعنی نه از نقد "جهان موضوعیت‌یافته" بلکه از طریق اسطوره و اوهام به

سوسیالیسم رسیده است. پیداست که آن جامعه‌ای که دچار فریب و خودفریبی شده است و تحت تأثیر اشکال اسطوره-ای و متافیزیکی و با هویت کذب فعالیت می‌کند، توان مقاومت در برابر جریان‌های ارتجاعی را نیز ندارد و زمانی هم که قیام می‌کند، بعداً با مقدار کم و بیشی از مقاومت به راحتی به کودتا و ضد انقلاب تن می‌دهد. از جمله باید از کودتای کمیت‌های آهنین، کودتای ۲۸ مرداد و ضد انقلاب آخوندی در ایران یاد کرد که همگی از این دست هستند. همچنین پیداست که آینده‌ی کشوری که مردم آن فاقد آگاهی از هستی خود و فاقد یک هویت انتقادی اند و در همان بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با روحانیان و طبقه‌ی حاکم کشور فعالیت می‌کنند، می‌تواند فاشیسم هم بوده باشد.

البته در برابر این بدیل‌سازی‌ها، توخالی کردن تاریخ فرهنگی و تولید ایدئولوژی در دوران معاصر مقاومت هم کم و بیش وجود دارد. اگر در دوران ایران باستان مزدکیان، خرمینیان و زندیکان بودند، ما در عصر مدرن با اشکال متنوع مقاومت و از جمله جنبش کارگری و فعالیت روشنفکران روبرو هستیم. منتها هر روشنفکری بنا بر رابطه‌ی ارگانیکش با یک طبقه‌ی اجتماعی، مخاطب مخصوص خود را هم دارد. بنابراین مخاطب این نوشته جریان‌هایی ناسیونالیست، محافظه‌کار و لیبرال نیستند. این جریان‌ها بدون تردید دست از اسلام نخواهند شست و آن‌را در شکل دیگری، یعنی بدون ولایت فقیه و قوانین شرعی دوباره زنده خواهند کرد. به این دلیل که دین اسلام از یک سو، یک ابزار بسیار مناسب حکومتی برای تحقیر، تحمیل و سرکوب انسان‌ها است و از سوی دیگر، شیعه‌ی دوازده امامی محصول فعالیت آگاه و ایدئولوژیک همین طبقه‌ی حاکم است که آن‌را از منظر تحقق منافع مادی و جهت حفاظت از جایگاه اجتماعی خود متکامل کرده است. بنابراین مخاطب این نوشته تنها کسانی هستند که خود را چپ می‌دانند و جهت رهایی طبقه‌ی کارگر فعالیت سیاسی می‌کنند. اما از آن‌جا که آن‌ها در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با طبقه‌ی حاکم و تحت تأثیر افکار متافیزیکی و اسطوره‌ای فعالیت می‌کنند، در نتیجه نه توجه‌ای به پراکسیس نبرد طبقاتی و سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی دارند و نه قادر به ارزیابی و بازنگری انتقادی فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی خود جهت تکامل یک فرهنگ مدرن و متقابل هستند. محصول از خودبیگانگی خودکرده چشم‌پوشی از خردمندی است و آن کسی که خردمند نیست، یک نقش مؤثر در پراکسیس سیاسی بازی نمی‌کند، از دام این قشر از طبقه‌ی حاکم به دام قشر بعدی می‌افتد و به معنی انقلاب و سوسیالیسم دست نمی‌یابد.

پیداست که دلیل ورشکستگی موجود و خطر انحطاط چپ ایران را باید در سپهر تئوریک، یعنی در "مارکسیسم اسلامی" جستجو کرد زیرا تحت تأثیر آگاهی تئوریک است که پراکسیس سیاسی شکل می‌گیرد و تاریخ فرهنگی مشترک با روحانیان و طبقه‌ی حاکم را موجه و بازسازی می‌کند. به گمان من تنها راه برون رفت از بحران موجود استناد مستقیم به آثار مارکس و آشنایی با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی است که مارکس اصول تئوریک آن‌را در آخرین کشمکش با کتاب ماکس اشتیرنر با عنوان "تنها کس و مالکیتش" به کمال رساند و تمامی آثار استعلائی را از آن به صورت یک تئوری انتقادی، رئالیستی و انقلابی زدود.

مارکس با ماکس اشتیرنر در دوران تحصیل خود در کلپ دکترهای برلین آشنا شد. وی نیز یکی از هگلی‌های جوان سرشناس محسوب می‌شد که مانند مارکس در پی فراروی از فلسفه‌ی هگل بود. در حالی که هگل مسئله‌ی خودآگاهی را مختص به فعالیت فکری سوژه و تکامل مفهوم ایده‌آلیستی می‌کرد، مارکس اما در رساله‌ی دکترایش مسئله‌ی

خودآگاهی را با رجوع به اتمیسم اپیکور ماتریالیست مستدل می‌کند. به این معنی که نه از طریق حرکت تفکر، بلکه در تصادم انسان‌ها در جامعه است که آن‌ها منطبق می‌شوند و به خودآگاهی می‌رسند.^۶ به بیان دیگر، مارکس از همان بدو فعالیت تئوریک خود و بر خلاف مابقی هگلی‌های جوان متمایل به ماتریالیسم بود. یکی دیگر از هگلی‌های جوان لودویگ فویرباخ نام داشت که جهت فراروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به ماتریالیسم روی آورد و در راستای تکامل یک "فلسفه‌ی آتی" کتاب "ماهیت مسیحیت" را مدون کرد. به نظر وی فلسفه نباید از فلسفه بلکه از طبیعت، یعنی از طریق مشاهده‌ی واقعیت ماتریالیستی عزیمت کند و دوباره به طبیعت معطوف شود.

از این منظر، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک دین این جهانی به نظر می‌آید که در تداوم دین مسیحیت متکامل شده است. ما این‌جا با انتقاد به آکوموداتیون هگل، یعنی هماهنگی دین با فلسفه مواجه می‌شویم که البته موضوع نقد تمامی هگلی‌های جوان در این دوران بود. به این ترتیب، فویرباخ در نقد ماهیت مسیحیت بر جابجایی سوژه با ابژه (محمول) تأکید می‌کند که محصول آن از خودبیگانگی است. به این صورت که انسان‌ها صفات ناب خود را به یک خدای تصویری نسبت داده‌اند و در واقعیت از روحیه‌ی خود (محمول) یک خدا ساخته‌اند، اما این خدای خودساخته از انسان‌های واقعی مستقل شده و از طریق کلیسا چنان بر مؤمنان حکم‌فرمایی می‌کند که آن‌ها تحت تأثیر این اشکال دینی قرار گرفته و با "نوع ماهوی انسانی" به کلی بیگانه شده‌اند. در حالی که فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ از مشاهده‌ی طبیعت عزیمت می‌کند اما وی مفهوم "نوع ماهوی انسانی" را نه از واقعیت اجتماعی، بلکه با استناد به مفاهیم "خرد، قلب و اراده" استخراج می‌کند. ما این‌جا با یک مفهوم ارزشمند و اسمی، یعنی غیر واقعی و ایده‌آلیستی مواجه می‌شویم. این کشف به اصطلاح فلسفی فویرباخ محصول روش شناخت‌شناسی وی، یعنی "مشاهده‌ی حسی"^۷ است و از آن‌جا که جامعه‌ی خردمند، سکولار و آشتی‌یافته‌ی هگل در واقعیت مشاهده نمی‌شد، یعنی ایده‌آلیستی و محصول تفکر دیالکتیکی بود، در نتیجه فویرباخ هم دیالکتیک را تنها متدولوژی تکامل یک دین این جهانی می‌شمرد و رد می‌کرد.^۸

مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب "ماهیت مسیحیت" تحت تأثیر مفهوم "نوع ماهوی انسانی" و آته‌ئیسم فویرباخ قرار گرفت. اما آشنایی مارکس با فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ بر خلاف آن ادعایی که انگلس دارد، برای وی یک "تأثیر رهایی" نبود و وی "پیرو فویرباخ" نشد.^۹ به این دلیل که مارکس قبل از فویرباخ در رساله‌ی دکترایش متوجه‌ی جابجایی سوژه با محمول در اشکال دینی و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی شده بود. به غیر از این، همان‌گونه که از نامه‌ی مارکس به آرنولد رویگه روشن می‌شود، وی فلسفه‌ی فویرباخ را غیرسیاسی و نسبت به فلسفه‌ی هگل فقیر می‌دانست. اما از تمامی این دلایل مهمتر برداشت مارکس از دیالکتیک بود. در حالی که فویرباخ دیالکتیک و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را اصولاً رد می‌کرد، مارکس اما همواره در آن واقعیتی را می‌دید. به این صورت که مارکس تحت تأثیر فلسفه‌ی هگل از رمانتیسم گسست و در نامه‌ای که از وی به پدرش به جای مانده است، از فلسفه‌ی هگل به عنوان یک سخره‌ی غریب یاد می‌کند

^۶ Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main, S. ۳۴۰ f.

^۷ Sinnliches Anschauen

^۸ Vgl. Feuerbach Ludwig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig

^۹ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۵۹ff. Berlin (ost), S. ۲۷۲

که با وجود تنفر از آن همواره بیشتر به کامش کشیده می‌شود. مارکس همچنین در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود عظمت فلسفه‌ی هگل را ستایش می‌کند زیرا وی به مضمون کار پی برده و به این نتیجه رسیده است که انسان از طریق کار، خودش را به وجود می‌آورد. منتها با این انتقاد که کار برای هگل تنها یک فعالیت ذهنی است.^{۱۰} به بیان دیگر، مارکس این‌جا بر این موضوع انگشت می‌گذارد که نه از طریق کار فکری بلکه از طریق آن کاری که با تفکر همراه است، انسان خویشتن خود را به وجود می‌آورد. به این ترتیب، ابژه بر سوژه اولویت می‌گیرد و از این منظر، دیگر این آگاهی نیست که واقعیت را می‌سازد، بلکه واقعیت محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان است. ما این‌جا با دگرگونی حرکت دیالکتیکی از شکل ایده‌آلیستی آن به ماتریالیسم مواجه می‌شویم. به این صورت که انسان به صورت سوژه‌ی آگاه و از طریق کار، ابژه (طبیعت) را تبدیل به موضوع خود کرده و از یک طرف، خود را در این ابژه متحقق می‌کند و یک موضوع جدید را به وجود می‌آورد و از طرف دیگر، تحت تأثیر محصول کار خود نیز موضوعیت می‌یابد. برای نمونه انسان (سوژه) از طریق "کار شکل‌دهنده" چوب درخت (ابژه) را تبدیل به میز (موضوع) می‌کند. در این روند از تولید انسان با آگاهی و با پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی خود را به صورت سوژه در ابژه متحقق می‌کند و پیداست که تحت تأثیر محصول کار خود نیز موضوعیت می‌یابد، یعنی تبدیل به نجار می‌شود. همچنین پیداست که کار به عنوان فعالیت سوژکتیو انسانی نه به معنی کار صرف بدنی و نه محصول آن الزاماً مادی است. برای نمونه انسان (سوژه) از طریق کار هنری و با استفاده از آلت موسیقی (ابژه) موزیک (موضوع) می‌نوازد. در این روند از تولید انسان با آگاهی و با پیروی از نت‌های زیبا، خود را به صورت سوژه در ابژه متحقق می‌کند و تحت تأثیر محصول کار خود نیز موضوعیت می‌یابد، یعنی تبدیل به هنرمند می‌شود.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در هر دو حالت با فعالیت موضوعیت‌یافته و محسوس سر کار داریم و انسان، طبیعت و جهان موجود و ابژکتیو نیز محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان، یعنی سوژکتیو و موضوعیت‌یافته هستند. ما این‌جا با مضمون حرکت ماتریالیستی و دیالکتیکی از روند تاریخ نیز مواجه می‌شویم و مشکل اصولی مارکس هم با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مشخصاً در همین‌جا است. به این صورت که هگل با جابجایی سوژه با ابژه (محمول)، یعنی کله‌پا کردن دیالکتیک منجر به رازآمیزی فلسفه‌ی خود و آپریوریسم شده است. به بیان دیگر، مارکس بر خلاف فویرباخ هیچ‌گاه دیالکتیک را رد نکرد و در شکل ایده‌آلیستی آن نزد هگل همواره منطق جهان وارونه را می‌دیده است. ما مصداق این کشف فلسفی مارکس را در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی وی می‌یابیم. مارکس این‌جا این جابجایی سوژه با ابژه را مسبب آن می‌داند که هگل در فلسفه‌ی خود نه به انسان واقعی و مشخص، بلکه به شرح زیر تنها به تجریدی از انسان دست می‌یابد:

«بنابر این فعالیت پرمحتوا، زنده، محسوس و مشخص موضوعیت‌یابی خودکرده، [یعنی تولید انسان از طریق کار خود] به صورت تجرید خالص و نفی مطلق آن در می‌آید، یک تجرید که دوباره این چنین تثبیت و به صورت یک فعالیت مستقل، [یعنی] به صورت فعالیت اصولاً [ذهنی] متفکر می‌شود. زیرا این نفی کذابی چیز دیگری به غیر از شکل مجرد و

^{۱۰} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۷۴

بی محتوا از آن فعالیت واقعی و زنده نیست، از این رو، محتوای آن نیز تنها می‌تواند یک محتوای ظاهری که از طریق تجرید تمامی محتوای تولید شده از محتوا بوده باشد. بنابراین آن محتوای کلی و مجرد (...). اشکال تفکر [یعنی] مقوله-های منطقی هستند که از روح واقعی و از طبیعت واقعی تکه و پاره شده‌اند.^{۱۱}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، بنا بر نقد مارکس، هگل خودآگاهی، یعنی روح انسان را جایگزین انسان واقعی کرده است. بنابراین در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک تجرید از انسان جایگزین تشخیص انسان واقعی می‌شود و از این بابت، مارکس نیز پرنسپ و سوژه‌ی فلسفه‌ی هگل را دروغ می‌نامد.^{۱۲}

از آن‌جا که سوژه‌ی هگل یک "موجود متفکر" است که از طریق کار ذهنی خویشتن را می‌آفریند، به خودآگاهی می‌رسد و جهان واقعی را به وجود می‌آورد، در نتیجه از منظر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی تاریخ انسان به صورت تکامل مجرد از آگاهی و خودآگاهی، یعنی تکامل "روح جهان" تشریح می‌شود. پیداست که این‌جا تاریخ خودآفرینی انسان از طریق کار موضوعیت‌یافته به صورت تاریخ خودآفرینی از طریق روح فلسفی انسان کله پا می‌شود. بنابراین انتقاد فویرباخ به هگل، یعنی جابجایی سوژه با ابژه (محمول) منطقی و قابل قبول است و مارکس نیز در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود موازی با نقد دین فویرباخ، موضوع ازخودیگانگی را به بند نقد می‌کشد. به این معنی که هر چه انسان روی آن خدایی که خود ساخته است، بیشتر حساب باز کند، به همان اندازه نیز کمتر از وجود خود بهره می‌برد و از "نوع ماهوی انسانی" خود نیز ازخودیگانه‌تر می‌شود. به نظر مارکس، روند کار و تولید نیز به همین صورت است. یعنی هر چه انسان بیشتر در روند تولید ادغام شود، به همان اندازه نیز کمتر از وجود خود بهره می‌برد و به همان اندازه نیز بیشتر با ماهیت خود بیگانه‌تر می‌شود. منتها مارکس این‌جا چهار نوع ازخودیگانگی را از هم تمیز می‌دهد. اول، ازخودیگانگی انسان از کار است، یعنی کارمزدی به صورت یک طبیعت غیر بر انسان تحمیل شده است، دوم، ازخودیگانگی انسان از نتایج فعالیت‌اش است، یعنی انسان تبدیل به ابزار جهت تولید شده است، سوم، ازخودیگانگی انسان از انسان‌های دیگر است، یعنی آن انسانی که از جامعه مجزا و منزوی شده است و چهارم، ازخودیگانگی انسان از "نوع ماهوی انسانی" است، یعنی انسان بی‌خرد، فاقد اراده و بی‌احساس شده است. نتیجه‌ی کار از خودیگانه هم تشکیل مالکیت خصوصی است. به این معنی که انسان-های ازخودیگانه به این موضوع پی نمی‌برند که محصول کار آن‌ها به صورت مالکیت خصوصی توسط بورژوازی مصادره می‌شود.^{۱۳}

پیداست که از این منظر، آته‌ئیسم فویرباخ با کمونیسم مارکس به توافق می‌رسند که محصول آن هم هومانئیسم است. منتها با این تفاوت که فویرباخ شرط دگرگونی اوضاع موجود را در تغییر آگاهی و تشکیل سکولاریسم می‌بیند، در حالی که مارکس شرط دگرگونی را در خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی، یعنی در پرولتاریا می‌یابد. بنابراین ما نزد مارکس با یک سوژه‌ی مشخص سر و کار داریم که مانند سوژه در فلسفه‌ی هگل مجرد، یعنی روح و محصول تفکر نیست. به این

^{۱۱} Ebd., und z. n. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin, S.

۲۰۳

^{۱۲} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): ebd., S. ۵۷۷, ۵۸۱

^{۱۳} Vgl. ebd., S. ۵۲۰f.

ترتیب، مارکس روش نقد دین فویرباخ را به نقد مالکیت خصوصی بسط می‌دهد و در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی به شرح زیر هومانیزم را محصول ادغام آتئیسم با کمونیزم می‌خواند:

«(...) آتئیسم از طریق لغو دین و کمونیزم از طریق لغو مالکیت خصوصی همراه با خود هومانیزم وساطت شده‌اند. تنها از طریق لغو این واسطه که البته یک شرط ضروری است، خود به خود اثر مثبت آغاز می‌شود، یعنی هومانیزم مثبت.»^{۱۴}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا لغو دین و لغو مالکیت خصوصی برابر با لغو آن اشکال از خودبیگانه‌اند که از مناسبات موجود پدید آمده و آن‌را موجه می‌کنند. به گمان مارکس تنها از این طریق است که تحمیق، تحقیر و انزوا انسان‌ها پایان می‌یابند و انسان در جامعه رشد کرده و تبدیل به "نوع ماهوی انسانی" می‌شود. بنابراین پیداست که چرا مارکس تا این‌جا انقلاب تئوریک فویرباخ را ستایش می‌کند و وی را بنیانگذار علم واقعی و نظریه‌پرداز سوسیالیسم می‌خواند.

در همین دوران اقامت مارکس در پاریس بود که ماکس اشتیرنر کتاب "تنها کس و مالکیتش" را منتشر کرد. وی که البته به هگلی‌های جوان منسوب می‌شد و نامی از خود ساخته بود، سرسختانه مواضع و ایده‌های لیبرالیسم را نمایندگی می‌کرد. وی انگیزه‌ی فعالیت فلسفی خود را در تحقق این هدف می‌دید که فلسفه‌ی انسان آزاد و خلاق را در نهایت متفکر شود و به آن در واقعیت جامعه‌ی عمل بیوشاند. بنابراین اشتیرنر از فردیت به صورت یک اصل فلسفی عزیمت می‌کرد و هرگونه مفهوم، معیار و یا ارزشی را که فرای فرد قرار می‌گرفت که انسان را در تفکر و کردارش منطبق سازد، منسوب به دین کرده و محصول از خودبیگانگی می‌شمرد. وی با عزیمت از همین اندیشه‌ی لیبرال بود که نقش مفهوم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به شرح زیر به باد انتقاد می‌گرفت:

«صلاح است که مفاهیم همه چیز را معین و زندگی را تنظیم کنند، [یعنی] مفاهیم حاکم هستند. این جهان دینی است که هگل به آن یک بیان سیستماتیک داد، وی در آن متد [دیالکتیک] را به هجویات کشانده و در نهایت اساس مفاهیم را به دگم کامل و سرسخت رسانده است. همه چیز در پیروی از مفاهیم مشتق می‌شوند و انسان واقعی، یعنی من مجبور می‌شوم که در پیروی از قوانین این مفاهیم زندگی کنم. آیا ناراحت کننده‌تر از این حاکمیت قوانین می‌تواند وجود داشته باشد و آیا مسیحیت از همان آغاز اعتراف نکرد که تنها می‌خواهد حاکمیت قوانین یهودیت را محکم‌تر سازد؟»^{۱۵}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از این منظر نه تنها فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، بلکه آتئیسم و هومانیزم فویرباخ و هم‌چنین کمونیزم مارکس نیز دین و نشانه‌ی از خودبیگانگی محسوب می‌شوند. در حالی که هگل در تداوم دین مسیحیت، یعنی مانند روح‌القدس به "ایده‌ی مطلق" یک نقش قدسی داده و آن‌را به صورت آفریننده‌ی جهان واقعی و دمیروژ در آورده است، همین کار را نیز فویرباخ و مارکس با مفهوم "نوع ماهوی انسانی" کرده‌اند. به نظر اشتیرنر اصولاً نمی‌توان انسان واقعی (من غیر ماهوی) را از یک انسان تخیلی و قدسی (من ماهوی) مجزا کرد و انتظار داشت که انسان واقعی که به اصطلاح از خودبیگانه است، به سوی "من ماهوی" که شکلی از دین است، سمت بگیرد. به

^{۱۴} Ebd., S. ۵۸۳

^{۱۵} Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig, S. ۹۹, und Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): ebd., S. ۲۲۷, Fn. ۵۷

نظر اشتیرنر کمونیست‌ها نیز در نهایت مسیحی هستند، زیرا آن‌ها انسان واقعی را قربانی تصوراتی می‌کنند که برای فرد به کلی بیگانه هستند. در حالی که مسیحیان انسان‌ها را به رستگاری و آخرت وعده می‌دهند، اما بنا بر نقد اشتیرنر، معبد مقدس کمونیست‌ها جامعه نام دارد. افزون بر این‌ها، اشتیرنر در لغو مالکیت خصوصی خشونت را مشاهده می‌کند که نقد آن را به کمونیسم به شرح زیر مستدل می‌سازد:

«(...) کمونیسم من را از طریق لغو تمامی مالکیت شخصی‌ام تنها بیشتر در وابستگی به کس دیگری عقب می‌راند، یعنی [در وابستگی] به عموم مردم یا تمامیت، و با وجودی که همواره گوشخراش به "دولت" می‌تازد، قصدش این است که خودش دوباره یک دولت، یک موقعیت، یک وضعیت که حرکت آزاد من را کند می‌کند، [یعنی] یک ابرقدرت فرای من به وجود بیاورد. کمونیسم در برابر آن فشاری که من از طریق مالکان دیگر متحمل می‌شوم، به حق می‌شورد؛ اما آن خشونت که بر عموم روا می‌دارد، به مراتب هولناکتر است.»^{۱۶}

به این ترتیب، اشتیرنر کمونیسم را یک دین این جهانی می‌خواند که در تداوم ادیان دیگر برنامه‌ی بندگی انسان‌ها را می‌ریزد. به نظر وی انسان واقعی همین انسان خودپسند است که در روند تاریخ از رئالیسم به ایده‌آلیسم و هم‌اکنون به اگوتیسم رسیده است. در حالی که انسان واقعی در ماهیت خود فرد است، لیکن همواره این ارواح مقدس بوده‌اند که انگیزه‌ی سرکوب و محدود کردن فردیت انسان واقعی را داشته‌اند. تنها تفاوتی که تا کنون در روند تاریخ مشاهده می‌شود، به نظر اشتیرنر این است که این ارواح همواره فربه‌تر از گذشته گشته‌اند. اگر مؤمنان مسیحی قبلاً به رستگاری و آمرزش وعده داده می‌شدند، هم‌اکنون "جامعه‌ی آشتی‌یافته" (هگل)، "نوع ماهوی انسانی" (فویرباخ) و "کمونیسم" (مارکس) هستند که از طریق مفاهیم خردمندی، اخلاق شهروندی، احساس انسانی، همبستگی اجتماعی و غیره توجیه می‌شوند. انگیزه‌ی فعالیت فلسفی اشتیرنر به این شرح است که انسان را از سلطه‌ی تمامی ارواح، مفاهیم و ارزش‌ها آزاد سازد. به نظر وی، انسان اصولاً هیچ نیازی به این‌گونه آموزش‌های دینی ندارد و فقط کافی است که خلاقیت را بیاموزد. به این ترتیب، اشتیرنر مضمون ایدئولوژی لیبرالیسم را برجسته می‌سازد و با استناد به آن مارکس را به شرح زیر به باد انتقاد می‌گیرد:

«برای این که من کاملاً به صورت انسان هویت بیابم، شخصی این درخواست را کشف و طرح کرده است: من باید یک "نوع ماهوی واقعی" شوم. برای نمونه مارکس (...). دین انسانی تنها آخرین استعاره‌ی دین مسیحی است. این نزد لیبرالیسم دین است، زیرا ماهیت من را از من جدا می‌سازد و فرای من قرار می‌دهد، زیرا آن "انسان" را تا آن اندازه ارتقاء می‌دهد، مانند: هر دینی، خدا و یا بت خود را.»^{۱۷}

پیدا است که یک چنین نقدی برای مارکس بسیار گران تمام شده است. به این دلیل که وی از بدو فعالیت تئوریک‌اش از موضع آتئیسم به نقد مسائل فلسفی و اجتماعی می‌پرداخت. برای نمونه وی در رساله‌ی دکترایش از موضع پرومته‌یوس

^{۱۶} Stirner, Max (۱۸۸۲): ebd., S. ۲۶۴, und
Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): ebd., S. ۲۲۸, Fn. ۶۲a
^{۱۷} Stirner, Max (۱۸۸۲): ebd., S. ۱۷۹, und
Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): ebd., S. ۲۲۹

که از تمامی خداها و هر خدایی متنفر بود، به نقد فلسفه می‌پردازد. بنا بر اساطیر یونان باستان، پرومته‌یوس آتش را از عرش دزدید که بر روی زمین خانه بسازد. به بیان دیگر، وی از ماورای طبیعت به جهانی واقعی و طبیعت معطوف شده است. به همین منوال، مارکس از مفهوم تئوری در مضمون اسطوره‌ی یونانی تئوروس استفاده می‌کند. به این معنی که تئوروس به عنوان نماینده‌ی شهرهای یونان باستان به دربار یکی از خدایان فرستاده می‌شود که در آن‌جا رسم حکمت، خردمندی و دانایی را بشناسد و بیاموزد و پس از بازگشت به شهر آن‌ها را به صورت پراکسیس سیاسی به کار بگیرد.^{۱۸} بنابراین اتفاقی نیست که مارکس این‌جا هرگونه دوگانگی میان تفکر (تئوری) و واقعیت (پراکسیس سیاسی) را "مدفوع فلسفی" می‌خواند. وی همچنین در "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" بر این نکته تأکید می‌کند که "پیش‌شرط هرگونه نقدی، نقد دین است."^{۱۹} افزون بر این‌ها، مارکس در مقام سردبیر روزنامه‌ی راین، سانسور دولتی را به شدیدترین شکل ممکنه نقد می‌کند و در جزوه‌های کریتناسخ و "نقد فلسفه‌ی حق هگل" استبداد دولت را به عنوان شکل دوگانه‌ی جامعه-ی بورژوازی به باد انتقاد رادیکال می‌گیرد. در حالی که مواضع مارکس در مورد دین و استبداد به درستی روشن بود، اما مفهوم "نوع ماهوی انسانی" فویرباخ که با استفاده از مفاهیم "خرد، قلب و اراده" متکامل شده بود، کمونیسم مارکس را خارج از واقعیت قرار می‌داد و به آن یک شکل متافیزیکی می‌داد. از این بابت، انتقاد اشتیئر به مارکس درست بود، زیرا یک چنین تعریف استعلائی از انسان منجر به دین‌سازی و توجیه تشکیل یک دولت استبدادی می‌شد. انگاری که قرار است یک چنین دولتی بر فراز ملت قرار بگیرد و آن‌را در راستای "نوع ماهوی انسانی" و تشکیل همبستگی اجتماعی و کمونیسم آموزش و پرورش دهد. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، عاقبت یک چنین خطای تئوریکی همان جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم است که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز دچار آن بود. از آن پس که کتاب اشتیئر منتشر شد، انگلس بلافاصله آن‌را خواند و در نامه‌ای به شرح زیر روش نقد آن‌را به مارکس پیشنهاد کرد:

«ما آن‌را نباید کنار بگذاریم بلکه مستقیماً از آن به صورت بیان تمام و کمال بی‌پروایی موجود بهره برداری کنیم و این-طور که آن‌را بچرخانیم و روی آن مدام بنا سازیم. به این ترتیب، اگوئیسم به سر حد خود رانده می‌شود، چنان بی‌پروا و هم‌زمان خودآگاه که خودپسند در غرض‌ورزی خود یک لحظه هم نمی‌تواند پایدار بماند بلکه باید بلافاصله در کمونیسم واژگون گردد. البته این یک چیز جزئی است که به اشتیئر اثبات شود که انسان‌های اگوئیست‌اش ضرورتاً از فرط خودپسندی مجبور به کمونیست شدن هستند. باید به این مردیکه پاسخ داد که قلب انسانی از همان آغاز در خودپسندی خویش مستقیماً غیرانتفاعی و فداکار است، و بنابراین وی دوباره از همان جا سر در می‌آورد که در برابرش می‌جنگد. با همین چیزهای پیش‌پا افتاده می‌توان غرض‌ورزی وی را مردود کرد. اما ما باید هم‌چنین آن چیزی که از پرنسیپ وی حقیقی است، بپذیریم.»^{۲۰}

^{۱۸} Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den frühen Marx, in Forschung Band ۳۹, Campus Verlag, Frankfurt/New York, S ۳۱f.

^{۱۹} Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۸۷

^{۲۰} Engels, Friedrich (۱۹۵۷): Briefe - Engels am Marx ۱۹ Now ۱۸۴۴, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۱۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد در پیشنهاد انگلس مشاهده می‌کند، ما البته این‌جا با سوژه سر و کار داریم، اما نه خبری از ابژه، نه از کار و نه از موضوع است. بنابراین حرکت انسان خودپسند به سوی انسان کمونیست را نمی‌توان به صورت حرکت دیالکتیکی متکامل کرد. به بیان دیگر، انگلس این‌جا هنوز دچار "قلب انسانی" و فلسفه‌ی ماتریالیستی و غیردیالکتیکی فویرباخ بود که تا پایان عمرش نیز در اسارات آن گرفتار می‌ماند. البته مارکس کتاب "خانواده‌ی مقدس" را با همکاری جانبی انگلس نوشت، اما این طور به نظر می‌رسد که وی از وجود جزوه‌های فلسفی - اقتصادی مارکس بی‌خبر بود و مشخصاً در همین‌جا است که مارکس دیالکتیک هگل را بر پایه‌های واقعی‌اش استوار می‌سازد.

اما موضوع جالب توجه این است که نامه‌ی انگلس به مارکس موجود است، در حالی که نامه‌ی مارکس در جواب به نامه‌ی انگلس وجود ندارد. این نامه یا مفقود شده و یا به احتمال زیاد خود انگلس آن را برای حفظ آبرویش و جهت مصادره‌ی ناجور تحقیقات مارکس نابود کرده است. خوشبختانه نامه‌ی بعدی که انگلس در جواب مارکس می‌نویسد، موجود و به شرح زیر به اندازه‌ی کافی گویا است:

«آن چیزی که مربوط به اشتینر می‌شود، با تو کاملاً موافق هستم. وقتی که برای تو نوشتم، با کمال خجالت هنوز تحت تأثیر مستقیم کتاب [اشتینر] بودم. از وقتی که کتاب را کنار گذاشتم و بیشتر توانستم فکر کنم، آن چیزی در نظرم است که تو درست می‌دانی.»^{۲۱}

بنابراین آن مسئله‌ای مهمی که خواننده‌ی نقاد باید همواره مد نظر داشته باشد، این است که انگلس همواره در جوار مارکس بنیانگذار تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی محسوب می‌شود و این موضوع کاملاً نادرست است. پیداست که یک چنین خطایی در کمال آگاهی و کاملاً مغرضانه و تنها جهت توجیه مارکسیسم - لنینیسم صورت می‌گیرد زیرا با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس تکامل ایدئولوژی اصولاً غیر ممکن است. البته مارکس کتاب "ایدئولوژی آلمانی" را نیز با همکاری انگلس نوشت، اما در همان‌جا نیز خطاهای فلسفی وی را تصحیح کرد.^{۲۲}

به این ترتیب روشن می‌شود که چرا مارکس به عنوان متخصص دیالکتیک از پیشنهاد انگلس پیروی نکرد و در "ایدئولوژی آلمانی" انسان‌شناسی فویرباخ را مانند "تنها کس" نزد اشتینر دچار توهّمات بی‌گناه و بچه‌گانه‌ای خواند که هسته‌ی فلسفی آن را هگل ایده‌آلیست متکامل کرده است. اگر برای هگل، تاریخ "روح جهان" از مسیحیت به فلسفه‌ی استعلائی و بعداً به فلسفه‌ی درون‌ذاتی وی انجامیده، نزد فویرباخ بعد از تاریخ مسیحیت و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، فلسفه‌ی آتی و انسان‌شناسی خودش قرار می‌گیرد و به همین منوال نیز نزد اشتینر روند تاریخ از رئالیسم و ایده‌آلیسم به "تنها کس"، یعنی به اگوئیست ایشان رسیده است. به بیان دیگر، اشتینر نیز مانند هگل و فویرباخ واقعیت را از طریق آگاهی و نه از طریق فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها (پراکسیس) می‌فهمد.^{۲۳} از این بابت، مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" به درستی اشتینر، فویرباخ و هم‌چنین برونو بائر را نوچه‌های هگل می‌خواند، زیرا همگی آن‌ها تحت تأثیر محمول و از

^{۲۱} Ebd., Engels am Marx in Paris, ۲۰ Jan ۱۸۴۵, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۱۴

^{۲۲} 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

^{۲۳} Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۲۱۶f.

طریق روح، واقعیت را می‌فهمند.^{۲۴} به بیان دیگر، با وجودی که نقد اشتیرنر به مفهوم "نوع ماهوی انسانی" فویرباخ وارد است، اما خود وی نیز در تداوم فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی دچار تصورات واهی است که مارکس آن‌ها را به شرح زیر در "ایدئولوژی آلمانی" به بند نقد می‌کشد:

«(...) ما مشاهده می‌کنیم که [اشتیرنر] واقعیت‌ها را کله‌پا می‌کند و اجازه می‌دهد که تاریخ مادی از طریق تاریخ ایده‌آلی تولید شود (...). ما از همان آغاز فقط با خبر می‌شویم که انسان‌های قدیمی به اصطلاح چه دیدی از جهان خود داشتند؛ آن‌ها به صورت انسان‌های دگم در برابر جهان قدیمی خود مستقر می‌شوند، به جای این که به صورت تولیدکنندگان خود این [جهان] حضور بیابند. بنابراین مسئله فقط بر سر نسبت آگاهی به موضوع، به واقعیت است. بنابراین مسئله فقط نسبت فلسفی انسان‌های قدیمی به جهان آن‌ها است - به جای تاریخ قدیمی، تاریخ فلسفه‌ی قدیمی پا می‌گذارد و آن - جوری که ماکس مقدس پس از هگل و فویرباخ تصور می‌کند.»^{۲۵}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد اشتیرنر نیز مانند هگل تنها با تجربیدی از انسان روبرو هستیم و از این بابت، سوژه‌ی وی (تنها کس، اگوئیست) نیز دروغ است. انگاری که دگرگونی قوای فیزیکی و اجتماعی که البته با تکامل افراد همراه است، به آن‌ها مربوط نمی‌شود.^{۲۶} به این ترتیب، مارکس از انسان‌شناسی ایده‌آلیستی فویرباخ که انسان را "موجود حساس" می‌شمرد، عبور کرد و به مضمون انسان واقعی به صورت "موجود فعال" دست یافت. به این عبارت که انسان از طریق کار و در تبادل مادی با طبیعت، نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌کند. به این ترتیب، مارکس بر این نکته تأکید می‌کند که:

«هستی آگاهی را معین می‌کند و نه آگاهی هستی را.»^{۲۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا افکار استعلائی هگل و هگلی‌های جوان را از عرش مفاهیم خودساخته متوجه‌ی جهان واقعی می‌کند. یعنی همان جهانی که انسان‌ها به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی خود، یعنی در پراکسیس به وجود آورده‌اند. پیداست که حرکت جهان واقعی تحت تأثیر ایده‌های طبقه‌ی حاکم متحقق می‌گردد، البته فقط تا آن زمانی که از خودبیگانگی نیروهای مولد دوام بیاورد. به این صورت که آن طبقه‌ی حاکم که البته در روند تاریخ و از طریق تقسیم کار فکری از کار یدی رشد کرده است،^{۲۸} همواره بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار کسانی می‌گذارد که قدرت ذهنی حاکمیت‌اش را نیز به وجود بیاورند. ما این‌جا با نقش ایدئولوژی به صورت "زبان زندگی واقعی" مواجه هستیم که مارکس آن‌را به این شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" به بند نقد می‌کشد:

«آگاهی نمی‌تواند هیچگاه چیز دیگری به غیر از هستی آگاه بوده باشد و هستی انسان‌ها در واقعیت روند زندگی واقعی آن‌ها است. اگر در تمامی ایدئولوژی انسان‌ها و مناسبات آن‌ها مانند سوراخ تاریک دوربین کله پا ظاهر می‌شود، این

^{۲۴} Ebd., S. ۲۱۸

^{۲۵} Ebd., S. ۱۲۱

^{۲۶} Vgl. ebd., S. ۱۱۱f.

^{۲۷} Ebd., S. ۲۴۵

^{۲۸} Vgl. ebd., S. ۳۱

چنین این پدیده به همان اندازه از روند تاریخ زندگی آن‌ها به وجود می‌آید، مانند چرخش مستقیم فیزیک موضوعات بر روی پرده‌ی بینش چشم.^{۲۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انسان‌ها تحت تأثیر ایدئولوژی است که هستی مادی خود را تجربه می‌کنند. نفوذ ایدئولوژی بر افکار عمومی باعث می‌شود که از یک طرف، جهان وارونه‌ی موجود کله‌پا شده و برای انسان‌ها کاملاً منطقی به نظر بیاید. اما از آن‌جا که تضاد در نظام سرمایه‌داری درون‌ذاتی است و طبقات متفاوت منافع متضاد دارند، در نتیجه پیداست که از طرف دیگر، آگاهی کارگران نیز از هستی آن‌ها رشد کرده و در برابر ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم مستقر می‌گردد. ما این‌جا با دیالکتیک هستی با آگاهی و با پراکسیس نبرد طبقاتی در جامعه‌ی بورژوایی سر و کار داریم و کارگران بنا بر هستی خود است که در حال کشمکش و گذار از نظم موجود هستند. به بیان دیگر، نقش ایدئولوژی توجیه و وساطت تضادها است، یعنی ایدئولوژی باید افکار عمومی را به سلطه‌ی خویش بکشد و کارگران را متقاعد سازد که تداوم جهان وارونه‌ی سرمایه‌داری به نفع خود آن‌ها است. بنابراین ایدئولوژی در کاربرد خود تنها زمانی کاملاً موفق است که طبقه‌ی کارگر را متفرق و منفعل سازد. این‌جا فریب و خودفریبی به وحدت می‌رسند و موضوع از خودبیگانگی به صورت از خودبیگانگی خود کرده بروز می‌کند و مشخصاً در نقد کاربرد ایدئولوژی است که مارکس از "تفرقه‌ی خود کرده‌ی پرولتاریا" سخن می‌گوید. بنابراین از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی نه ایدئولوژی (دین، فلسفه، متافیزیک) دارای یک تاریخ و یا تکامل مستقل است.^{۳۰} - انگاری که فلسفه با فلسفه سخن می‌گوید و یکی دین را این‌گونه و دیگری آن‌گونه تفسیر کرده است - و نه فرجام نبرد طبقاتی از پیش معین شده است - انگاری که منطق تاریخ جوامع انسانی را به صورت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو به سوی سوسیالیسم می‌راند. در هر دو حالت خرد شکل استعلائی به خود می‌گیرد که نتیجه‌ی آن بیگانگی با "حرکت واقعی"، تفرقه‌ی خود کرده و انفعال سیاسی است. اما در واقعیت آن انسان‌هایی که تولید و تبادل مادی خود را تغییر می‌دهند، تفکر و هم‌چنین روش تولید تفکر خود را نیز تغییر می‌دهند و با استناد به آن است که به نبرد طبقاتی روی می‌آورند. ما این‌جا با سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی در مضمون مارکسی آن روبرو می‌شویم که تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا که از نقد درون‌ذاتی اوضاع موجود و از نبرد ایدئولوژیک با طبقه‌ی حاکم متکامل شده است، به خودآگاهی می‌رسد و از قدرت بالقوه تبدیل به قدرت بالفعل می‌شود. پیداست که کمونیسم هم محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی یک جنبش واقعی و نتیجه‌ی پیروزی نبرد طبقاتی در پراکسیس است که مارکس جهت فراروی از "خرد استعلائی" گذشته‌ی خود آن‌را به شرح زیر برجسته می‌کند:

«کمونیسم برای ما یک وضعیت نیست که باید بر قرار گردد، یک ایده‌آل که واقعیت به سوی آن سمت [خواهد] گرفت. ما کمونیسم را یک جنبش واقعی که اوضاع کنونی را لغو می‌کند، می‌نامیم.»^{۳۱}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، کمونیسم این‌جا از اشکال ایده‌آلی و اتوپیک بیرون می‌آید و بر حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی مستقر می‌گردد. منتها لغو اوضاع موجود، یعنی لغو قانون ارزش و کار مزدی، لغو مالکیت

^{۲۹} Ebd., S. ۲۶

^{۳۰} Vgl. ebd., S. ۲۶f.

^{۳۱} Ebd., S. ۳۵

خصوصی و تقسیم کار معمول و فراروی از بت‌انگاری و شئی‌وارگی، یعنی پایان دادن به حاکمیت سرمایه به معنی استقرار یک نظام هولناک‌تر از گذشته - آن‌طور که اشتیرنر پیشگویی می‌کند و یا آن‌طور که بشریت به صورت نظام‌های استالینیستی، مائوئیستی و پلپوتیستی در تاریخ خود تجربه کرده است - نیست. این موضوع را مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" و در نقد اشتیرنر که البته وی را این‌جا "سانچو" نیز می‌نامد به شرح زیر مستدل می‌کند:

«در دوران معاصر حاکمیت مناسبات عینی بر افراد، کوبیدن فردیت از طریق تصادف، تندترین و جهانشمول‌ترین شکل را گرفته است و بدین سان به افراد حاضر یک تکلیف کلی محول شده است (...). که به جای حاکمیت مناسبات و حادثه بر افراد، حاکمیت افراد را بر تصادف و مناسبات مستقر سازد. آن - این‌گونه که سانچو تصور می‌کند - نمی‌خواهد که "من تکامل بیابم"، آن چیزی که هر فردی تا کنون بدون نصیحت خوب سانچو انجام داده است، آن به مراتب بیشتر آزادی از یک روش معین از تکامل را مقرر کرده است. این تکلیف که از طریق مناسبات معاصر مقرر شده، مصادف با تکلیف سازماندهی جامعه‌ی کمونیستی است. (...) ما نشان دادیم که افراد معاصر باید مالکیت خصوصی را لغو کنند زیرا نیروهای مولد و اشکال مبادله خود را تا این اندازه تکامل داده‌اند که تحت حاکمیت مالکیت خصوصی به نیروهای مخرب تبدیل و تضاد طبقات به بالاترین حد خود رانده شده‌اند. (...) ما در پایان نشان دادیم که خود لغو مالکیت خصوصی و تقسیم کار بنا بر اتحاد افراد و زیربنای موجود نیروهای مولد کنونی و مبادلات جهانی است. در جامعه‌ی کمونیستی، تنها جایی که در آن تکامل آزاد و خلاق افراد حرف مفت نیست، دقیقاً مشروط به پیوستگی افراد است، یک پیوستگی که بخشی از آن در پیش شرط‌های اقتصادی و بخشی از آن در همبستگی ضروری از تکامل آزاد عموم و نهایتاً در روش فعالیت جهانشمول افراد بر زیربنای نیروهای مولد موجود مستقر است. بنابراین این‌جا موضوع بر سر افراد با یک درجه - ی تکامل تاریخی معین، و به هیچ وجه نه بر سر افراد اختیاری و تصادفی است، البته صرف نظر از ضرورت انقلاب کمونیستی که خود آن یک شرط همگانی از تکامل آزاد افراد است. آگاهی افراد از رابطه‌ی متقابل خود نیز طبیعتاً به کلی جور دیگری [است] و از این رو، به همان اندازه کمتر "پرنسپ عشق" یا فداکاری هم‌چون خودپسندی خواهد بود.»^{۳۲}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا دیگر با ترحم مسیحی، خردمندی هگلی، قلب و احساسات فویرباخی و ازخودگذشتگی و فداکاری‌های اخلاقی سر و کار نداریم. این‌جا نقطه‌ی پایان حاکمیت ارواح و خردهای استعلائی است. تئوری انتقادی و عمل‌گرای این "جنبش واقعی" هم کپی شده از ناکجا آبادهای انقلاب اکتبر، انقلاب چین و قیام کوبا نیست، بلکه از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی جامعه‌ی موجود و "جهان موضوعیت‌یافته" متکامل می‌شود. و از آن‌جا که "جهان موضوعیت‌یافته" محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها (پراکسیس) است، در نتیجه همان‌گونه که مارکس نیز به درستی بر آن تأکید می‌کند، نقد زمانی رادیکال است که دست به ریشه‌ها می‌برد و ریشه نیز همین انسان است که علت و معلول "جهان موضوعیت‌یافته" محسوب می‌شود.

^{۳۲} Ebd., S. ۴۲۴f.

نتیجه:

هدف تدوین این مقاله تأکید بر آن عوامل تاریخی و فرهنگی است که تا کنون مانع آن شده‌اند که چپ‌های ایرانی یک نقش مؤثر سیاسی در تحولات کشور بازی کنند. وضعیت چپ ایران را می‌توان به بهترین وجه ممکنه با عبارت: "پشت سر خراب، در جلو سراب!" بیان کرد. به این صورت که چپ‌های ایرانی وارث یک تاریخ فرهنگی هستند که چنان بدیل-سازی و تخلیه شده است که آن‌ها را در نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی آن جهت تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا و برای شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی ناتوان می‌سازد. همین ناتوانی مزمن باعث می‌شود که اغلب چپ‌های ایرانی چنان تحت تأثیر آن تاریخ فرهنگی که روحانیان و طبقه‌ی حاکم برایشان به بار آورده‌اند، قرار بگیرند که یا آن‌را به صورت عریان یدک بکشند و یا آن‌را در اشکال پوشیده دوباره بازسازی کنند. در هر دو حالت نتیجه یکی و آن "خرد استعلائی" است که محصول آن بیگانگی با "جنبش واقعی" و پراکسیس نبرد طبقاتی می‌باشد. پیداست که تحت چنین شرایطی نه تکامل سوزهی انقلابی ممکن است و نه سوسیالیسم یک پروژه‌ی واقعی محسوب می‌شود.

در حالی که اغلب چپ‌های ایرانی در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با روحانیان و طبقه‌ی حاکم فعالیت می‌کنند، اما از طرف دیگر، تحت تأثیر توهماتی نیز قرار دارند که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم برایشان به بار آورده است. سرچشمه‌ی این توهمات خطای فلسفی انگلس، یعنی جایگزینی حرکت ماده به جای حرکت ایده‌ی هگل است که ما عواقب آن‌را به صورت دسته گل‌های تئوریک می‌یابیم که وی در آثار متأخر خود به آب می‌دهد. به این ترتیب، "ماتریالیسم دیالکتیکی" انگلس نیز مانند فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل دچار جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم می‌شود. این‌جا دیگر فرقی ندارد که یک نفر ماتریالیست و یا این‌که ایده‌آلیست بوده باشد زیرا در هر دو حالت نتیجه مشابه و آن "خرد استعلائی" در آگاهی تئوریک و بیگانگی با "جنبش واقعی" در پراکسیس سیاسی است. نخست از خودبیگانگی در نوع هگلی آن است که واقعیت موجود را به صورت محصول تکامل مفهوم و حرکت "ایده‌ی مطلق" خردمند خوانده و توجیه می‌کند. به این صورت که تشکیل جامعه‌ی آشتی‌یافته که البته ایده‌ی بسیار خوبی است، اما فعلاً غیر ممکن و در نتیجه به یک آینده‌ی نامعلوم موکول می‌شود. بعداً از خودبیگانگی در نوع انگلسی آن است که واقعیت موجود را به صورت محصول تکامل نیروهای مولد و حرکت "ماده‌ی مطلق" خوانده و توجیه می‌کند. به این صورت که تشکیل سوسیالیسم که البته ایده‌ی بسیار خوبی است، اما فعلاً غیر ممکن و در نتیجه به یک آینده‌ی نامعلوم موکول می‌شود.

با یک نگاه اجمالی به فلسفه‌ی سیاسی تمامی جریان‌های مارکسیست - لنینیست سراب سوسیالیسم آن‌ها نیز به کلی عریان می‌گردد. با وجودی که بهانه‌های آن‌ها متفاوت است، اما همگی بر سر این موضوع توافق دارند که تشکیل سوسیالیسم فعلاً غیر ممکن است. برخی بر ضرورت رشد نیروهای مولد انگشت می‌گذارند، برخی عملی بودن سوسیالیسم را در جهانی بودن انقلاب جستجو می‌کنند، برخی هنوز که هنوز است، به مبارزه ضد امپریالیستی اولویت داده و در پی وحدت با بورژوازی ملی و تحقق راه رشد غیر سرمایه‌داری هستند، برخی سرمایه‌داری ایران را نامتعارف و طرح سوسیالیسم را فعلاً نامناسب می‌شمارند، برخی از مرحله‌ی انقلاب دموکراتیک سخن می‌گویند و پیش‌شرط تشکیل سوسیالیسم را در فعالیت‌های صنفی و مدنی جستجو می‌کنند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نزد چپ‌های ایرانی نیز سوسیالیسم مانند جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی هگل تبدیل به یک ایده‌ی خوب خشک و خالی می‌شود. ما این‌جا با "خرد استعلائی" سر و کار داریم که جنبش کمونیستی را به ورطه‌ی انحطاط می‌کشد. اوج این ازخودبیگانگی خودکرده در دوران قیام بهمن مشاهده شد که حزب توده در تئوری و در پراکسیس سیاسی نقش ضد انقلاب را بازی کرد.

ادامه دارد!

منابع:

Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۵۹f., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۵۷): Briefe - Engels am Marx ۱۹ Now ۱۸۴۴, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۱۱f., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۵۷): Briefe - Engels am Marx in Paris, ۲۰ Jan ۱۸۴۵, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۱۴f., Berlin (ost)

Feuerbach Ludwig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig

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

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

Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳ff., Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost)

Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den frühen Marx, in Forschung Band ۳۹, Campus Verlag, Frankfurt/New York

Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig

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

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

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

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 (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ – نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه

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