

از "سرمایه‌داری وابسته" تا "تئولبرالیسم" در ایران - نقدی بر گفتمان‌های توده‌ایستی و نئوتوده‌ایستی

فرشید فریدونی

در کمال تأسف، اکثر قابل ملاحظه‌ی "مارکسیست‌های ایرانی" نه مضمون تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را به درستی می‌فهمند و نه اصولاً روش مناسب استفاده از آن را برای نقد مناسبات مشخص نظام سرمایه‌داری در ایران می‌شناسند. علت این کمبودها، شناخت‌شناسی متافیزیکی، یعنی استقلال سوژه‌ی شناسا از پراکسیس مولد و بیگانگی با نتایج نبردهای طبقاتی از یک سو و جستجوی حقیقت در اشکال مجرد سنتی، مدرن و پسامدرن از سوی دیگر است که البته منجر به از خودبیگانگی خودکرده‌ی روند شناخت با ماهیت متضاد و حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی که ذاتاً انتقادی و انقلابی است، می‌شود.^۱ پیداست که سرچشمه‌ی این کمبودها را فقط در آن اشکال تئوریک می‌توان یافت که روح "مارکسیست ایرانی" را سیراب می‌کنند. از جمله باید از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم یاد کرد که البته نه با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، بلکه فقط با ارجاع مستقیم به آثار متأخر انگلس و در شکل یک تفسیر "ماتریالیستی" از حرکت دترمینیستی و مثبت‌گرای تاریخ، یعنی به صورت متافیزیکی پدید آمده و از طریق حزب توده به فرجام "امت اسلامی" منسوب و در ایران ترویج شده است. ما این‌جا با ارتجاع عریان، یعنی با مضمون تئوریک "مارکسیسم اسلامی" مواجه هستیم.^۲

همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل کردم، انگلس از طریق آثار متأخر خود، تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را مغرضانه مصادره کرد و با جابجایی سوژه با ابژه، یک شکل متافیزیکی از "ماتریالیسم" را پدید آورد که آپریوریسم را موجه می‌کند. به این صورت که وی "حرکت ماده" را به جای "حرکت ایده" از فلسفه‌ی هگل گذاشت و در خیال خود موفق به کشف یک قانون جهان‌شمول شد که وی آن را "ماتریالیسم دیالکتیکی" می‌نامد. اگر در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل "ایده‌ی مطلق" از طریق شناخت و هدفمند، واقعیت سوژکتیو را پدید می‌آورد، واقعیت نزد انگلس متأخر محصول حرکت "ماده‌ی مطلق" است که البته هدفمند و ظاهراً کور سپری می‌شود و به اصطلاح ابژکتیو به وجود می‌آید. در هر دو حالت، ایده‌آلیسم و ماتریالیسم به صورت مجرد در برابر یک‌دیگر متکامل می‌شوند که البته با عدول از "کلیت دیالکتیکی" محصول فلسفی هر دوی آن‌ها کاملاً مشابه، یعنی توجیه اشکال مجرد ایدئولوژیک، جهان‌شمول و آپریور جهت فعالیت سیاسی است. این‌جا آپریوریسم توجیه منطقی یک حرکت ناب فکری را به عهد می‌گیرد که برای مصداق نتایج آن شواهد تجربی وجود ندارد. از این منظر، انگاری که منطقی و تاریخ به وحدت می‌رسند و فرجام جامعه‌ی بشری به صورت استقرار "سوسیالیسم" یک تظاهر اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو به خود می‌گیرد. این‌جا هم - زمان دیالکتیک فراساخت (روبن) یک جامعه‌ی مشخص از مناسبات ساختاری و مسلط (زیربنا) آن مجزا می‌شود و با

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band I, Berlin (ost), S. ۲۸

^۲ 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، برلین، و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۸۹ ادامه، برلین

استقلال دین، فلسفه و ایدئولوژی از پراکسیس مولد نه تنها تطبیق و تشبیه عناصر جوامع مشخص که البته روند تکوین سرمایه و تاریخ فرهنگی مخصوص خود را به صورت نتایج به خصوص نبردهای طبقاتی یدک می‌کشند، توجیه می‌شود، بلکه روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی مارکس نیز ظاهراً فاقد موضوعیت و به اصطلاح اصولاً بی اعتبار می‌گردد.

به این ترتیب، انگلس متأخر مدعی می‌شود که تمامی اشکال هستی تحت تأثیر قانون به اصطلاح جهان‌شمول و ایزکتیو و حرکت ظاهراً اجتناب‌ناپذیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" قرار دارند و در فعل و انفعالات و تأثیر متقابل خود همواره به اشکال متکامل‌تری صعود می‌کنند. از این منظر، قوانین طبیعت ناب (داروینیسیم) دیگر با قوانین طبیعی جامعه‌ی بشری هیچ فرقی با یک‌دیگر ندارند. یعنی همان‌گونه که بذر جو سرانجام به خوشه‌ی جو متکامل می‌شود، حق مالکیت نیز به صورت تقدیر تمامی جوامع انسانی بلامنازعه به شکل سوسیالیستی آن صعود می‌کند. ما این‌جا با سوژه‌زدایی از "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی مواجه هستیم، در حالی که مارکس تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را مبتنی بر سوژه‌های درون‌ذاتی متکامل کرده است.^۳

با وجودی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در پراکسیس سیاسی قاطعانه شکست خورده و تمامی لحظات تئوریک و راهبردی آن با بحران‌های محتوایی و معنایی مواجه شده است، اما ظاهراً به نظر می‌رسد که سلطه‌ی نظری نماینده‌ی راستین آن در ایران، یعنی حزب توده و در پیروی از آن، سازمان فداییان اکثریت بر افکار عمومی فعالان سیاسی چپ هم‌چون گذشته پا بر جا مانده است. یکی از علت‌های این فاجعه‌ی جامعه‌شناسی، ترجمه‌های معاصر و ناجور آثار مارکس و "مارکسیست‌های جهان مدرن" به فارسی است که البته از منظر همان دیدگاه تقلیل‌گرا و از طریق همان مفاهیم فلسفی و سیاسی صورت می‌گیرند که انتشارات حزب توده با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در ایران رایج کرده‌اند.^۴ علت بعدی، تدارک مفاهیم جدید با همان معانی قدیمی است که البته هم‌چون گذشته توسط روش شناخت‌شناسی تشبیهی و تطبیقی پدید می‌آیند و دانش جامعه‌شناسی ایرانیان را آلوده به متافیزیک می‌کنند. به این صورت که با استناد به یک طرح جهان‌شمول از یک نظام سیاسی مدرن، طبقه‌ی حاکم دینی ایران ظاهراً در جناح‌های متفاوت متمایز و اهداف سیاسی متناقضی به آن‌ها القا می‌شود که سپس برای مقابله با آن‌ها تاکتیک‌های معینی در نظر گرفته و توجیه شوند. برای نمونه اگر حزب توده قبلاً با صرف نظر از نقد تاریخ فوق‌ارتجاعی و هولناک اسلامیان، آن‌ها را در جناح حجتی و مکتبی تمیز می‌داد و پیروی خود را از "خط امام خمینی" و هواداران مکتبی وی اعلام می‌کرد، هم‌اکنون این

^۳ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷۱ ادامه، برلین، و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): تولید و بازتولید نیروی کار - نقش زنان کارگر و کار خانگی در انباشت سرمایه، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۳۱ ادامه، برلین

^۴ از جمله باید این‌جا از مفهوم دیالکتیکی Gegenstand یاد کرد که در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس یک نقش کلیدی دارد. ترجمه‌ی درست این مفهوم "موضوع" است که از طریق تمامی مترجمان و مارکس‌شناسان سرشناس ایرانی مانند: حسن مرتضوی، حسن آزاد، شهرام والامنش (کمال خسروی)، باقر پرهام، محسن حکیمی و در تداوم ایدئولوژی غیر مارکسی حزب توده، یعنی مارکسیسم - لنینیسم به "شیئی" و "برابریستا" ترجمه شده است. این‌جا ماتریالیسم به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم متکامل می‌گردد و توسط مشاهده (عینیت پدیده) یک شناخت متافیزیکی از "ماتریالیسم" را ممکن می‌سازد که البته مارکس پس از فراوی از فلسفه متوجه‌ی این خطای شناخت‌شناسی می‌شود و سپس تئوری انتقادی و انقلابی خود را به کمال می‌رساند. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): کار مولد و حاکمیت اجتماعی - گفتگوی انتقادی با رفقای جنبش لغو کار مزدی، در آرمان و اندیشه، جلد چهاردم، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین

تمایز را به جناح اصول‌گرا و اصلاح‌طلب جمهوری اسلامی بسط داده است. اگر حزب توده قبلاً به بهانه‌ی "مبارزه‌ی ضد امپریالیستی" و ضرورت گسترش نفوذ راهبردی "اردوگاه سوسیالیستی" به جبهه‌سازی روی می‌آورد و از اهداف سیاسی اسلامیان مکتبی دفاع می‌کرد، هم‌اکنون همین سیاست را نیز مانند گذشته دنبال می‌کند. به این عبارت که به بهانه‌ی "گشایش فضای سیاسی" و "برگزاری انتخابات آزاد" در ایران به پیروی از اهداف جناح به اصطلاح اصلاح‌طلب نظام می‌پردازد و تدارک فعالیت سیاسی جبهه‌ای را می‌بیند. نمونه‌ی بعدی مبارزه با شکل اقتصاد سیاسی در ایران است که البته از پراکسیس مولد و ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت مجزا می‌گردد. این‌جا نیز با استناد به یک طرح جهان‌شمول، یک شکل از اقتصاد مدرن به نظام دینی در ایران نسبت داده و برای مبارزه با آن نسخه‌های کلی پیچیده می‌شود. اگر در دوران قیام بهمن شکل اقتصاد ایران "سرمایه‌داری وابسته" نامیده و تشکیل جبهه با بورژوازی ملی جهت مبارزه با دشمن کمپرادور آن توجیه می‌شد، هم‌اکنون "نئولیبرالیسم" ظاهراً در تیررس انتقاد و مقاومت سیاسی جماعت‌های توده‌ای و فداییان اکثریتی قرار گرفته است. اگر حزب توده دوا‌ی درمان "سرمایه‌داری وابسته" را در "راه رشد غیر سرمایه‌داری" و "همکاری اقتصادی و سیاسی با شوروی"، یعنی در تشکیل سرمایه‌داری دولتی می‌دید، هم‌اکنون نیز به بهانه‌ی مبارزه با "نئولیبرالیسم" و ممانعت از خصوصی‌سازی برای نظام سرمایه‌داری دولتی موضع می‌گیرد و جهت منطقی ساختن آن نسخه‌های جورواجور می‌پیچد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با مفاهیم به اصطلاح جدید در دوران معاصر مواجه می‌شویم. در حالی که معانی و اهداف سیاسی آن‌ها کاملاً مشابه با برنامه‌ی حزب توده و سازمان فداییان اکثریت در دوران قیام بهمن هستند. به این صورت که با استناد به طرح‌های مدرن و جهان‌شمول اقتصادی و سیاسی، شناخت کلیت یک نظام مشخص، پیچیده و متنوع مانند جمهوری اسلامی ایران به شباهت‌های شکلی چند شاخص محدود و بدین سان تشبیه و تطبیق مقوله‌های ذاتاً متضاد مانند: "دولت"، "قانون"، "اقتصاد"، "جامعه"، "فرهنگ"، "مردم" و ... توجیه می‌شوند. ما این‌جا با مشاهده‌ی صرف سوژه‌ی شناسا، یعنی با درک شکل ابژه مواجه هستیم. در حالی که ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری (قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت) در یک بستر مشخص تاریخی و فرهنگی تکوین یافته و شکل به خصوص آن در ایران به صورت محصول پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی پدید آمده است. پیداست که این‌جا استفاده از بررسی تشبیه‌ی و تطبیقی جهت عدول از "کلیت دیالکتیکی" برنامه‌ریزی می‌شود که البته با اهداف سیاسی به وقوع می‌پیوندد. از این منظر، نه دیگر نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی تاریخ فوق‌ارتجاعی و هولناک اسلامیان و نه فراروی (مثبت) از ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری در دستور کار قرار می‌گیرد، در حالی که فعالیت سیاسی به کشمکش نظری پیرامون شکل مناسب انباشت سرمایه محدود و مسئله‌ی خودآگاهی پرولتاریا و موضوع تحکیم نبرد طبقاتی ظاهراً بی‌معنی و به اصطلاح کاملاً منتفی می‌گردد. ما این‌جا با اشکال متافیزیکی مواجه هستیم که از پراکسیس مولد مستقل گشته و تنها توسط تشبیه و تطبیق با طرح‌های مدرن و جهان‌شمول سیاسی و اقتصادی پدید آمده‌اند.

از آن‌جا که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم کاملاً بحران‌زده و احزاب و سازمان‌های کمونیستی کم و بیش به کلی بی‌اعتبار شده‌اند، در نتیجه دوران تشکیل "جبهه‌های واحد" و "اتحاد عمل‌ها" نیز ظاهراً سپری گشته است. لیکن به جای آن‌ها انواع و اقسام "لیست‌های امضا" پدید آمده‌اند که فعالان سیاسی منفرد که البته تعداد آن‌ها به مراتب بیشتر از

جمعیت متشکل حزبی و سازمانی است، به دور یک گفتمان عامه‌پسند جلب کنند. ما این‌جا با یک روش مواجه هستیم که می‌توان از آن به عنوان "نئوتوده‌ایسم" یاد کرد، زیرا هم گفتمان‌های نظری، هم شیوه‌ی سازمان‌یابی و هم روش تسلط بر افکار عمومی فعالان سیاسی کاملاً مشابه با اقدامات گذشته‌ی حزب توده است. این‌جا مفهوم "نئوتوده‌ایسم" از "حرکت واقعی" و نتایج نبردهای طبقاتی در ایران، یعنی از شکست انقلاب بهمن، سرخوردگی و تفرقه‌ی جنبش کارگری و بحران ایدئولوژیک جنبش کمونیستی در کشور متکامل می‌شود و آن گروه از افراد به خصوص را در بر می‌گیرد که همان برنامه‌ی حزب توده را در اشکال نوین و در جهت انفعال سیاسی در کشور و تبعید پیاده می‌کنند، البته بدون این‌که حق عضویت خود را به حزب مذکور پرداخته باشند.

به این منوال که در گام نخست برخی از افراد که از طریق ترجمه‌های ناجور متون فلسفی و تاریخی و یا تدوین مقالاتی مبتنی بر روش به اصطلاح "تحلیل مشخص از اوضاع مشخص" اسمی از خود در میان طیف چپ ساخته‌اند، اعلامیه‌ای را طراحی می‌کنند که مضمون آن از یک سو، تمایز میان طبقه‌ی حاکم (اصلاح‌طلب در برابر اصول‌گرا، نئولیبرالیست در برابر محافظه‌کار) و از سوی دیگر، روش شناخت‌شناسی تشبیهی و تطبیقی و آن مفاهیمی که از این طریق پدید آمده‌اند، را در بر می‌گیرد. در گام بعدی عده‌ای از فعالان سیاسی جهت تشدید همبستگی و یا برای این‌که نام و نشانی از آن‌ها در جایی بیاید و از قافله‌ی چپ عقب نمانند، این اعلامیه را بدون یک گفتگوی نظری و نقد تئوریک امضا می‌کنند و پیداست که خود را در دفاع از مواضع آن نیز موظف می‌شمارند.^۵

ما این‌جا با انبوهی از فعالان سیاسی منفرد مواجه می‌شویم که خود را دموکرات، سکولار و سوسیالیست می‌شمارند، در حالی که از آن روش شناخت‌شناسی و "نتایج تحقیقاتی" تبعیت می‌کنند که البته آکنده به متافیزیک و با اصول تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به کلی در تناقض هستند. به این دلیل که روش بررسی تشبیهی و تطبیقی مختص به جامعه‌شناسی بورژوازی می‌شود و از آن‌جا که تنها معطوف به شکل ابژه می‌باشد و از نقد درون‌ذاتی و نفی-کننده‌ی کلیت متضاد جامعه‌ی طبقاتی ممانعت می‌کند، در نتیجه نزد جریان‌های راست و لیبرال از یک محبوبیت ممتاز برخوردار است.^۶ به این صورت که نمایندگان آن جهت اثبات فرضیه‌ی "طرح تحقیقاتی" خود تفاوت‌ها و تشابهات

^۵ از جمله باید از اعلامیه‌ای یاد کرد که به مناسبت شرکت دیوید هاروی در اجلاس شهرداری تهران صادر شد. نمونه‌ی بعدی اعلامیه‌ای است که با عنوان "فراخوان به نیروهای چپ در سراسر جهان: در کنار مبارزات مردم ایران بایستید!" منتشر شد که مضمون آن محکومیت سیاست اقتصادی نئولیبرالیستی در ایران است. ما محصول این نوع از فعالیت‌های تئوریک را برای نمونه در پراکسیس جنبش دانشجویی ایران می‌یابیم که به مناسبت "روز ۱۶ آذر" بدون کوچک‌ترین نقدی بر ماهیت نظام سرمایه‌داری برای مبارزه در برابر شکل اقتصادی "نئولیبرالیسم" صف‌آرایی می‌کند.

^۶ از جمله باید از جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر یاد کرد که از طریق بررسی تطبیقی موجه می‌شود. این‌جا باید هم‌چنین "تئوری سیستم" به نمایندگی تالکوت پارسون و نیکولاس لوهمن را نیز در نظر گرفت که تحت تأثیر مقوله‌ی "منطق هدفمند" از آثار ماکس وبر متکامل شده است. نمونه‌ی بعدی "تئوری توتالیتاریسم" است که البته در اشکال متفاوت از طریق روش بررسی تطبیقی توجیه می‌شود.

Vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen, und

مقابسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین، و

مقابسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): اسلام و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران - نقدی بر جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، صفحه‌ی ۳ ادامه، برلین و

مقابسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): نظام جمهوری اسلامی و "تئوری توتالیتاریسم"، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین

عوامل سوژکتیو را از یکدیگر مجزا و ظاهراً قابل مقایسه می‌کنند و سپس بنا به میل خود شباهت‌ها و یا تناقضات آن‌ها را برجسته می‌سازند و پیداست که سرانجام به آن نتیجه‌ای که از پیش در نظر گرفته‌اند، می‌رسند. ما این‌جا با تقلیل-گرایی مواجه هستیم که البته برای رسیدن "محقق" به نتایج مورد علاقه‌ی خویش بسیار سازنده است. پیداست که این‌جا انحراف از شناخت، سیستماتیک فعال می‌شود. به این صورت که "محقق" جهت اثبات فرضیه‌ی "طرح تحقیقاتی" خود از یک سو، منابع به خصوصی را در نظر می‌گیرد و جهت مصداق تحلیل خود تنها به آن‌ها استناد می‌کند و از سوی دیگر، از روش‌های تحلیلی ارزشمند و تقلیل‌گرا، یعنی بررسی تشبیهی و تطبیقی سود می‌برد که البته به دلیل سادگی خود بسیار عامه‌پسند هستند.^۷ لیکن از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس اصولاً هر گونه تحلیلی که ماهیت متضاد را از شکل ظاهری آن مجزا می‌سازد و از بررسی "کلیت دیالکتیکی" یک پدیده‌ی مشخص صرف نظر می‌کند، غیر تحقیقاتی، ایدئولوژیک و عامیانه به شمار می‌رود که وی مضمون آن‌را به شرح زیر در جلد سوم کتاب "سرمایه" توضیح می‌دهد:

«اقتصاد عامیانه در واقعیت کار دیگری نمی‌کند، به غیر از این‌که تصورات عوامل تولید را که درگیر مناسبات تولید بورژوازی هستند، به صورت اعتقاد تفسیر، منظم و قابل دفاع می‌سازد. بنابراین این نباید ما را متعجب کند که [اقتصاد عامیانه، یعنی] شکل ظاهری از خودبیگانگی مناسبات اقتصادی، این بدیهیات منفور و تضادهای تمام عیار را همراه خود دارد - و تمامی دانش بی‌مورد خواهد بود، اگر که شکل ظاهری و ماهیت چیزها بدون واسطه منطبق باشند - اگر این‌جا اقتصاد عامیانه خود را کاملاً نزد خویش احساس می‌کند و هر چه بیشتر روابط درونی مناسبات پوشیده‌تر است، به همان اندازه این مناسبات مسلم‌تر به نظرش می‌آید، زیرا با تصور عامیانه خودمانی است.»^۸

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس تمایز شکل ظاهری از ماهیت متضاد و نتایج تشبیهی و تطبیقی اشکال متظاهر را به دلیل عدول از نقد درون‌ذاتی یک "کلیت دیالکتیکی" اصولاً غیر تحقیقاتی و عامیانه می‌شمارد. این‌جا شناخت سوژه‌ی شناسا اسیر عوامل صرف سوژکتیو، آکنده به متافیزیک و از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی به کلی مستقل و از خودبیگانگی می‌گردد. به این صورت که "محقق" جهت اثبات فرضیه‌ی "طرح تحقیقاتی" خود، نخست تفاوت‌ها و یا تشابهات ظاهری را بر اساس تمایلات خود برجسته و یا حاشیه‌ای می‌سازد و سرانجام از ابژه‌ی تحلیل خود فقط محصول فعالیت ناب فکری و شناخت مورد علاقه‌ی خویش را پدید می‌آورد که البته با "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی و ماهیت متضاد آن به کلی از خودبیگانگی است. از آن‌جا که این نوع از بررسی‌ها اسیر اشکال ظاهری و به غیر از ماهیت متضاد، نسبت به کلیت تاریخی و فرهنگی یک جامعه‌ی مشخص نیز کاملاً بی‌اعتنا هستند، در نتیجه این‌جا به

^۷ از جمله باید از نقد روش‌های معمول شناخت‌شناسی نزد یورگن هابرماس یاد کرد که تحت عنوان "شناخت و علاقه" محتوای تمامی بررسی‌های ارزشمند و تقلیل‌گرا را غیر تحقیقاتی می‌شمارد. این‌جا وی بر این نکته انگشت می‌گذارد که در روند تحلیل "علاقه" قبل از "شناخت" مستقر شده است. به این معنی که "محقق" در روند تحلیل خود تنها به آن نوع از شناخت و نتایج دست می‌یابد که از پیش معین کرده و به آن‌ها علاقمند است.

Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main

^۸ Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۸۲۵

تنهایی کافی است که مفهوم "جامعه‌شناسی عامیانه" را جایگزین مفهوم "اقتصاد عامیانه" نزد مارکس کرد که ابعاد انحراف روش‌های شناخت‌شناسی تطبیقی، تشبیهی، آپریور، ارزشمند و تقلیل‌گرا به کلی عریان گردند.

به بیان دیگر، مارکس علم (مثبت) را ابزار ضروری برای بررسی و شناخت ماهیت پدیده‌های متفاوت و متضاد که اشکال مشابه به خود می‌گیرند، می‌شمارد.^۹ از آن‌جا که وی هم‌چنین از این مسئله به خوبی آگاه است که سرمایه در "حرکت واقعی" خود نه تنها از ماهیت‌های متفاوت و متضاد اشکال مشابه را پدید می‌آورد، بلکه بنا بر تمایل درون‌ذاتی خود نیز منجر به درجات متنوع از تکامل صنعتی و رشد اقتصادی می‌شود، در نتیجه نقد اقتصاد سیاسی خود را بر ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی بر قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت متمرکز می‌کند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در جلد اول کتاب "سرمایه" می‌یابیم:

«آن چیزی که من در این اثر تحقیق می‌کنم، شیوهی تولید سرمایه‌داری و مناسبات تولید و توزیع متناسب با آن است. مکان کلاسیک آن در حال حاضر انگلستان است. به این دلیل، آن به تشریح اصلی تکامل تئوریک من خدمت می‌کند. با این وصف، اگر خواننده‌ی آلمانی با کوته‌بینی شانه‌های خود را بالا بیاندازد که اوضاع مربوط به کارگران صنعتی و کشاورزی انگلیسی می‌شود و یا خود را خوشبینانه آرام سازد که در آلمان قضیه هنوز تا این اندازه ناجور نیست، پس باید وی را صدا بزنم: این‌جا در مورد خودت گزارش می‌دهد! مسئله در خود و برای خود بر سر درجه‌ی بالا یا پایین تکامل اجتماعی تضادها که از قوانین طبیعی تکامل تولید سرمایه‌داری سرچشمه می‌گیرد، نیست. مسئله بر سر خود این قوانین است، بر سر [قوانینی] که با ضرورت بیشتری تأثیر می‌گذارند و تمایلاتی که خود را تثبیت می‌کنند. کشور صنعتی متکامل‌تر به [کشور] کمتر تکامل‌یافته فقط تصویر آینده‌ی خودش را نشان می‌دهد.»^{۱۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که مارکس نقد اقتصاد سیاسی خود را بر ماهیت نظام سرمایه‌داری و تمایلات مسلط آن متمرکز می‌کند و نمی‌خواهد که کتاب "سرمایه" به صورت نقد یک شکل به خصوص از سرمایه‌داری فهمیده شود، لیکن اشکال متنوع تاریخی و فرهنگی آن‌را نیز در نظر می‌گیرد. وی در مسیر تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود و پس از فراروی از فلسفه به این نتیجه رسید که دیالکتیک به صورت "هسته‌ی منطقی" و کار به عنوان فعالیت آگاهانه‌ی اجتماعی، منجر به "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی می‌شوند که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی خود ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. انتقاد مارکس به ماتریالیست‌های بورژوازی و از جمله فویرباخ نیز از همین زاویه وارد می‌آید. به این صورت که آن‌ها می‌خواهند با استفاده از مشاهده و حسیت به واقعیت دست بیابند، در حالی که روش "مشاهده‌ی حسی" تنها قادر به درک شکل ابژه است و شناخت‌شناسی را به تشبیه و تطبیق مقوله‌های مجرد تقلیل می‌دهد و سپس سوژه‌ی شناسا را از شناخت ماهیت متضاد آن به کلی منحرف می‌سازد. به بیان دیگر، از آن‌جا که شکل ابژه، ماهیت آن‌را می‌پوشاند، در نتیجه روش "مشاهده‌ی حسی" از واقعیت تنها یک عکس می‌-

^۹ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): انسان و طبیعت - تفاوت نقش "علم مثبت" در اندیشه‌ی سیاسی مارکس و انگلس متأخر، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین

^{۱۰} Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Band I ebd., S. ۱۲

گیرد. بنابراین مارکس از یک سو، بر این نکته تأکید می‌کند که ماهیت ابژه "محسوس و موضوعیت‌یافته"^{۱۱} یعنی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها و سوژکتیو است و از سوی دیگر، فقط علم تاریخ را به رسمیت می‌شناسد.^{۱۲} از این منظر، ابژه‌ی تحلیل (دولت، جامعه، طبیعت، تاریخ، فرهنگ، مردم، انسان، کالا، ابزار کار و غیره) دیگر خارج از وجود انسان قرار نمی‌گیرد، زیرا با آگاهی، یعنی سوژکتیو پدید آمده است. ما این‌جا با آن عواقب تاریخی و فرهنگی مواجه می‌شویم که به صورت فعالیت آگاهانه‌ی انسانی واقعیت را به وجود می‌آورند و تنها از این بابت است که مارکس نیز نه از "جهان ابژکتیو"، بلکه از "جهان موضوعیت‌یافته"^{۱۳} سخن می‌راند.

بنابراین نزد مارکس نیز مانند هگل ابژه یک موجودیت مستقل از سوژه ندارد. در حالی که هگل از طریق فعالیت فکری ابژه را به مالکیت "روح مطلق" در می‌آورد و آن‌را از طریق شناخت می‌آفریند، نزد مارکس آفریننده‌ی جهان واقعی نه کار فکری، بلکه "کار موضوعیت‌یافته"^{۱۴} است. این‌جا "کار موضوعیت‌یافته" یک مفهوم دیالکتیکی و به این معنی است که انسان سوژکتیو، یعنی با آگاهی، تقسیم کار، برنامه‌ریزی و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی کار می‌کند. همان‌گونه که انسان مواد مادی را از طریق کار شکل‌دهنده دگرگون می‌سازد و تبدیل به موضوع جامعه می‌کند،^{۱۵} به همین صورت نیز تحت تأثیر محصول کار خود موضوعیت می‌یابد. همان‌گونه که کار به عنوان واسطه‌ی تبادل مادی انسان با طبیعت، طبیعت بیرونی را دگرگون می‌سازد، طبیعت درونی خود انسان نیز در روند کار و تحت تأثیر محصول کارش دگرگون می‌گردد. ما این‌جا با جنبه‌ی فعال کار شکل‌دهنده به صورت یک "کلیت دیالکتیکی" سر و کار داریم که هم ابژکتیو و هم سوژکتیو است. به بیان دیگر، "کار موضوعیت‌یافته" یک محصول تاریخی است که بر اساس پراکسیس مولد و بنا بر نتایج نبردهای طبقاتی فرهنگ مختص به خود را یدک می‌کشد. بنابراین کسی که ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم متکامل می‌کند، اصولاً نه قادر به درک سرچشمه‌ی عوامل سوژکتیو (دین، فلسفه، ایدئولوژی)، یعنی از خودگیستی و خودتناقض‌گویی زمینه‌ی مادی می‌شود و نه می‌تواند به معنی پراکسیس انقلابی پی ببرد. این مضمون همان انتقادی است که مارکس به ماتریالیست‌های بورژوازی در تز اول فویرباخ خود وارد می‌آورد.^{۱۶} لیکن این‌جا انتقاد مارکس به ماتریالیسم فویرباخ به مراتب اصولی‌تر برگزار می‌گردد، زیرا با وجودی که وی در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به جابجایی سوژه با ابژه (محمول) و آپریوریسم پی برده و جهان مه‌آلود اخروی را در واقعیت جهان دنیوی ظاهراً

^{۱۱} Sinnlich, gegenständlich

^{۱۲} Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۱۸

^{۱۳} Gegenständliche Welt

^{۱۴} Gegenständliche Arbeit

^{۱۵} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۲۰۶f.

^{۱۶} «ایراد اصلی تمامی ماتریالیسم کنونی (و همچنین نوع فویرباخی آن) این است که موضوع، واقعیت، حسیت تنها تحت شکل ابژه یا مشاهده درک می‌شود، [یعنی] غیر سوژکتیو. اما نه به صورت فعالیت حسی/انسانی [یعنی] پراکسیس. از این رو، جنبه‌ی فعال را در تقابل مجرد ماتریالیسم از ایده‌آلیسم که طبعاً فعالیت واقعی و احساسی را به این صورت نمی‌شناسد، تکامل می‌دهد. فویرباخ در پی ابژه‌های محسوسی است که از ابژه‌های متصور، واقعاً قابل تمایز اند؛ اما وی خود فعالیت انسانی را به صورت فعالیت موضوعیت‌یافته درک نمی‌کند. بنابراین وی در [کتاب] "ماهیت مسیحیت" تنها رفتار تثوریک را به صورت ناب انسانی در نظر می‌گیرد، در حالی که پراکسیس فقط در شکل ظاهری کثیف و یهودی‌وارش درک و متمرکز می‌گردد. از این رو، وی معنی فعالیت "انقلابی"، "عملی و انتقادی" را نمی‌فهمد.»

Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۵

حل و فصل کرده است، لیکن سپس در پیروی از ایده‌آلیسم آلمانی مفهوم "نوع ماهوی بشر" را با استناد به احساس صرف خود، یعنی از مفاهیم "خرد"، "قلب" و "اراده" متکامل می‌کند و به جای این‌که از زمین به آسمان صعود کند، در پیروی از فلسفه از آسمان بر زمین پیاده می‌شود که ما مضمون آن‌را در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" به شرح زیر می‌یابیم:

«درک "فویرباخ از جهان محسوس از یک سو، به مشاهده‌ی صرف خود آن و از سوی دیگر، به احساس صرف خود وی که خودش به آن "انسان" می‌گوید، محدود می‌شود، به جای این‌که "انسان واقعی - تاریخی" [را در نظر بگیرد]. "انسان" واقعیت است، [نمونه] "آلمانی". در مورد اول، [یعنی] در مشاهده‌ی جهان محسوس، وی به چیزهایی برخورد می‌کند که با آگاهی و احساس خودش مغایرت دارند و آن هماهنگی که وی به فرضیه گرفته است، تمامی اجزای جهان محسوس و به ویژه رابطه‌ی انسان با طبیعت را مختل می‌کند. پس برای بر طرف کردن این [اختلال]، وی باید در میان یک مشاهده‌ی مضاعف راه‌گریز خود را بیابد، یک روش دنیوی که [هم‌چون حقیقت] به وضوح "کف دست قرار دارد" و یک روش آسمانی و فلسفی که "ماهیت حقیقی" اجزا را مشاهده می‌کند. وی نمی‌بیند که جهان محسوس اطراف وی مستقیماً از ابدیت وجود نداشته و همواره چیز مشابه نبوده، بلکه محصول صنعت و اوضاع جامعه و البته به این معنی که آن یک تولید تاریخی است، [یعنی] نتیجه‌ی فعالیت یک ردیف کامل از نسل‌ها که هر کدام از آن‌ها بر شانه‌های نسل قبلی ایستاده، صنعت و مراودات آن‌را پی‌گیرانه متکامل کرده و نظم اجتماعی آن‌را بنا بر نیازهای تغییر یافته متنوع ساخته است. حتا موضوعات ساده‌ترین "اطمینان حسی" از طریق تکامل جامعه، صنعت و مراودات تجاری در اختیار وی قرار گرفته‌اند.»^{۱۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انتقاد مارکس به فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ ابعاد متفاوت دارد. به خصوص روش "مشاهده‌ی حسی" وی است که به غیر از شکل ابژه، توان درک ماهیت تاریخی و فرهنگی آن‌را ندارد و از این رو، در تناقض با فرضیه‌ی وی، یعنی هماهنگی جهان اخروی و دنیوی قرار می‌گیرد. لیکن یک مشاهده‌ی مضاعف اخروی و دنیوی نیز مشکل روش شناخت‌شناسی وی را حل و فصل نمی‌کند، زیرا مفهوم فلسفی "نوع ماهوی بشر" یک شکل مجرد و جهان‌شمول دارد، در حالی که انسان واقعی و مشخص (این‌جا آلمانی) تاریخ و فرهنگ مخصوص خود را که البته بر اساس پراکسیس مولد و از نتایج نبردهای طبقاتی پدید آمده است، یدک می‌کشد. پیداست که از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس روش شناخت‌شناسی "مشاهده‌ی حسی" و ماتریالیسم مجرد، غیردیالکتیکی و بورژوایی فویرباخ اعتبار خود را به کلی از دست می‌دهند. بنابراین مارکس این‌جا هر گونه تشریح به اصطلاح ابژکتیو از روند تاریخ که مناسبات تاریخی را از فعالیت آگاهانه‌ی انسانی، یعنی از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی مجزا و در یک شکل تجریدی و اجتناب‌ناپذیر از روند تاریخ توجیه می‌کند، حاوی خصلت ارتجاعی می‌خواند.^{۱۸} این‌جا موضع سخت مارکس جهت ممانعت از ایجاد توهم نسبت به روند تاریخ است که انگاری آن مانند یک سوژه‌ی خودآگاه و مستقل در آمده و حاوی یک منطق ضمنی است که از سوژه‌گرایی انسان‌ها ممانعت و آن‌ها را تبدیل به ابژه‌ی خود، یعنی سلب خرد، اراده، آزادی و استقلال می‌کند. در برابر نقطه‌ی عزیمت مارکس "حرکت واقعی"، یعنی

^{۱۷} Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۴۲f.

^{۱۸} Vgl. ebd., S. ۴۰.

دیالکتیک گوهر (طبیعت) و سوژه (انسان) است که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی بازتاب انتقادی و انقلابی آن می‌باشد. ما این‌جا از یک سو با یک انسان مشخص به صورت "موجود فعال" و از سوی دیگر با پراکسیس مولد، یعنی با مجموعه‌ای از نیروهای مولد، سرمایه‌ها و اشکال مراودات اجتماعی (تاریخی، فرهنگی) مواجه هستیم که هر فرد و یا نسلی از نسل‌های گذشته به ارث می‌برد و به صورت واقعیت موجود در مقابل خود می‌یابد، هستی مادی خود را در پرتو ظواهر مجرد آن‌ها (فراساخت، روبنا) تجربه می‌کند و پیداست که مبتنی بر تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی در برابر آن‌ها به نبرد بر می‌خیزد.^{۱۹} این‌جا واقعیت روبنا نه یک مسئله‌ی بی‌اهمیت شناخت‌شناسی تلقی می‌شود که می‌توان به راحتی از نقد آن صرف نظر کرد و نه آن یک شکل جهان‌شمول به خود می‌گیرد که می‌توان آن را به دلخواه مجزا کرد و به تمامی نقاط فرهنگی و جغرافیایی جهان تعمیم داد که ما مضمون آن را به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم:

«تجربدها برای خود، یعنی مجزا از تاریخ واقعی اصولاً فاقد ارزش هستند. آن‌ها می‌توانند به این خدمت کنند که نظم مادیت اجتماعی را ساده سازند و به توالی یک یک اقشار آن معنی دهند.»^{۲۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس روبنا (فراساخت) یک واقعیت تاریخی محسوب می‌شود که به صورت اشکال تجربیدی، یعنی دین، فلسفه، ایدئولوژی، خلاصه متافیزیک مناسبات جامعه‌ی طبقاتی را توجیه و منظم می‌کند. بنابراین پیداست که یک واقعیت تاریخی را نمی‌توان از یک جامعه‌ی مدرن وام گرفت و در یک جامعه‌ی دینی منتاج کرد. هر کسی که دست به این کار می‌زند، تدارک یک "جامعه‌شناسی عامیانه" را جهت تشبیه و تطبیق مقوله‌های ماهیتاً متضاد می‌بیند که به آن نتایجی که از پیش معین کرده و به آن‌ها علاقمند است، برسد. ما این‌جا با انتقاد به متافیزیک، یعنی با نقد روش شناخت‌شناسی "سرمایه‌داری وابسته" و "نئولیبرالیسم" در ایران مواجه هستیم که من نمایندگان آن‌ها را به جماعت توده‌ای و نئوتوده‌ای نسبت می‌دهم. در برابر مارکس همواره بر "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی انگشت می‌گذارد و نه ماهیت پدیده را از اشکال ظاهری آن مجزا می‌سازد و نه به تشریح توجیهی ظواهر مجرد آن می‌پردازد. روش تحقیق وی نقد درون‌ذاتی از "کلیت دیالکتیکی" و دیالکتیک نزد وی به معنی "نفی آگاهانه" است که البته از تشبیه و تطبیق مقوله‌هایی که تاریخ و فرهنگ مخصوص خود را یدک می‌کشند، ممانعت می‌کند. بنابراین نقطه‌ی عزیمت تحقیق مارکس فرضیه‌های تشکیل جامعه‌ی بورژوایی، یعنی آگاهی تئوریک از روش مدرن تولید سرمایه‌داری است، در حالی که وی پس از بررسی انتقادی اشکال مجرد و ظاهری آن مانند: دین، فلسفه، حق، ایدئولوژی و اقتصاد سیاسی، نظریه‌پردازان حاکمیت بورژوایی را سرانجام با عواقب فرضیه‌های خودشان، یعنی با بحران‌های اقتصادی، نابودی محیط زیست، سیه‌روزی پرولتاریا و نبردهای طبقاتی در پراکسیس سیاسی مواجه می‌کند. افزون بر این‌ها، روش نقد درون‌ذاتی مارکس نفی‌کننده است. به این معنی که وی انگیزه‌ی منطقی ساختن، تغییر شکل و اصلاح نظام سرمایه‌داری و یا تکامل علم عبور از بحران‌های آن را ندارد، زیرا ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی حق مالکیت، اعتبار قانون ارزش و بردگی کار مزدی را در تضاد با طبیعت انسان آزاد و مانع‌رهایی بشر

^{۱۹} Vgl. ebd., S. ۳۸

^{۲۰} Ebd., S. ۲۷

می‌شمارد. به بیان دیگر، روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده برای مارکس ابزار تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا در جهت ایجاد یک چشم‌انداز واقع‌بینانه است که به خودآگاهی سوژه‌ی واقعی (پرولتاریا) دامن بزند، آن‌را از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل و انقلابی در بیاورد و شرایط فراروی (مثبت) از "اوضاع موجود" (قلمرو ضرورت) به سوی "اوضاع مطلوب" (قلمرو آزادی) را در پراکسیس سیاسی فراهم سازد. ما این‌جا با امکان وقوع یک انقلاب اجتماعی مواجه هستیم که "نفی نفی" را در دستور کار قرار می‌دهد. از این پس، ماهیت روش مدرن تولید سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت ملغا و پراکسیس مولد، یعنی روند تولید، توزیع و خدمات اجتماعی از نو و توسط "همکاری آزاد کارگران" سازمان‌دهی و به صورت شورایی اداره می‌شود.^{۲۱}

ما تا این‌جا به صورت اجمالی با برخی از ابعاد نتایج تحقیقات مارکس به عنوان تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی تا اندازه‌ای آشنا شدیم. وی این‌جا نه تنها نقش واسطه‌ها، یعنی اشکال دینی، فلسفی، ایدئولوژیک، اقتصاد سیاسی، خلاصه متافیزیکی را جهت توجیه "اوضاع موجود" افشا می‌سازد، بلکه پرده از وحدت ظاهری یک کلیت ماهیتاً متضاد بر می‌دارد. به این ترتیب، مارکس موفق می‌شود که از یک واقعیت مشخص که همان جامعه‌ی بورژوایی در انگلستان است، یک تئوری مجرد را به صورت میانگین مناسبات مسلط روش تولید مدرن سرمایه‌داری متکامل سازد. منتها مارکس مصداق کشفیات تئوریک خود را نه محدود به انگلستان می‌کند و نه استفاده از آن‌ها را برای نقد مناسبات موجود در کشورهای غیرمدرن و پیشاسرمایه‌داری نادرست می‌شمارد که ما مصداق آن‌را در کتاب "گروندریسه ..." به شرح زیر می‌یابیم:

«جامعه‌ی بورژوایی متکامل‌ترین و متنوع‌ترین سازمان تولید است. مقوله مناسباتش را بیان می‌کند. از این رو، نسبت اجزایش هم‌زمان بینش در اجزا و مناسبات تولید تمامی اشکال اجتماعی که منقرض شده‌اند، تضمین می‌سازد، [یعنی] با آوار و عناصری که بنا شده‌اند، از بخش‌هایش که هنوز مابقی غیر قابل عبور را با خود یدک می‌کشند و اشاره‌هایی تنها که به معانی ساخته شده تکامل یافته‌اند. آناتومی انسان کلید آناتومی میمون است.»^{۲۲}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، زمانی که یک محقق با تئوری انتقادی از یک کلیت تکامل‌یافته و پیشرفته - ی اقتصادی، سیاسی، فلسفی و اجتماعی مانند جامعه‌ی بورژوایی و روش مدرن تولید سرمایه‌داری به خوبی آشنا است، در نتیجه به مراتب راحت‌تر قادر به بررسی کلیت آن نظام‌هایی می‌شود که در حال تکامل و دگرذیسی هستند. پیداست که مارکس این‌جا اصولاً نظریات ارزشمند و دترمینیستی را نمایندگی نمی‌کند، زیرا همان‌گونه که هر میمونی ضرورتاً به انسان تکامل نمی‌یابد، هر جامعه‌ی دینی و هر نظام پیشاسرمایه‌داری نیز به اجبار به جامعه‌ی بورژوایی دگرگون نمی‌گردد و روند تولید مدرن سرمایه‌داری را بر پا نمی‌سازد. به همین دلیل نیز جوامع سنتی به انحطاط کشیده و دولت‌های دینی مستقر، متحول و یا سرنگون می‌گردند. بنابراین تشبیه و تطبیق مقوله‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی منجر به اختلال در روند شناخت می‌شوند. به بیان دیگر، از تئوری ماتریالیسم تاریخی - یالکتیکی مارکس تنها می‌توان به صورت

^{۲۱} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Band I ebd., S. S. ۹۲f., ۷۹۰f., und Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital, Band III ... ebd., S ۴۵۶

^{۲۲} Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen ... ebd., S. ۳۹

یک روش شناخت‌شناسی و جهت نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی پراکسیس مولد و مناسبات موجود سرمایه‌داری در ایران سود برد و با استناد به نتایج نبردهای طبقاتی مفاهیم مخصوص آن‌را متکامل کرد.

من تا این‌جا به نقد تئوریک روش شناخت‌شناسی عامه‌پسند "تئولیبالیسم" و روش مناسب استفاده از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس برای ایران پرداختم که جهت مصداق آن‌ها رجوع به تجربیات تاریخی را ضروری می‌شمارم. به این صورت که اجمالاً به نقد تاریخ فرهنگی کشورهای مدرن صنعتی و به خصوص آلمان می‌پردازم و سپس نشان می‌دهم که تکوین نظام سرمایه‌داری و سیاست اقتصادی جمهوری اسلامی در ایران را نه از طریق تشبیه و تطبیق با "تئولیبالیسم"، بلکه فقط از طریق نقد درون‌ذاتی یک "کلیت دیالکتیکی" می‌توان شناخت که البته در تناقض محض با اهداف و ایدئولوژی لیبرالیسم قرار می‌گیرد.^{۲۳} به این دلیل که نطفه‌ی لیبرالیسم در فلسفه‌ی حقوق طبیعی گذاشته شده است که البته قدمت آن به دوران آنتیک یونان باستان می‌رسد. به این عبارت که این‌جا از طبیعت انسان به عنوان یک موجود خردگرا و حقیقت‌یاب عزیمت می‌شود و پیداست که از این منظر، مفهوم "انسان" یک وجه جهان‌شمول به خود می‌گیرد. از جمله باید از فلسفه‌ی اُستوا یاد کرد که با استناد به حقوق طبیعی تساوی تمامی انسان‌ها را از بدو تولد در نظر می‌گیرد و برای اتحاد تمامی انسان‌ها که اعضای یک جامعه‌ی جهانی، یک امپراطوری خردگرا و مهرورز هستند، موضع می‌گیرد. فلسفه‌ی اُستوا این‌جا فوق‌العاده دموکرات، حقوق طبیعی آن انسان‌گرایی تام و دولت مورد نظر آن تجلی برابری و برادری است، زیرا از یک سو، وظایف سیاسی را از ماهیت تنگ و جهان‌شمول انسان استنتاج می‌کند و از سوی دیگر، خردگرایی انسان در تعیین سرنوشت خویش را حق مسلم و طبیعی بشر می‌شمارد.^{۲۴}

با وجودی که ادیان سامی بر اساس ازخودگسیختگی و خودتناقض‌گویی جهان مادی باستانی، یعنی از تضادهای درون‌ذاتی روش تولید و توزیع نظام برده‌داری و در پیروی از اصل توحید (عددی) یک فرعون مصری موسوم به اشناتون متکامل شده‌اند، لیکن پس از فرماسیون لوتری این امکان پدید آمد که فلسفه‌ی حقوق طبیعی به مباحث دینی مسیحیان نیز راه بیابد. به این صورت که لوتر معجزه‌ی روح‌القدس را نه در اشکال جنجالی مانند: تدارک زلزله و سیل برای مجازات مؤمنان و گشودن دریا توسط عصای موسی و یا زنده کردن مردگان توسط دستان عیسی، بلکه آفرینش طبیعت مادی در شش روز اعلام کرد. از این پس، آغاز یک روند جدید پدید آمد که مسیحیان از ماورای طبیعت به سوی طبیعت معطوف شوند و توسط علم و تجربیات جهان واقعی به جستجوی حقیقت بپردازند. هم‌زمان اشکال متفاوت فرقه‌های پروتستان مانند: کلونیسیم، پیتیتیسیم، متدیسم و غسل تعمیدی پدید آمدند که نظریه‌پردازی برای بورژوازی نوپای اروپا را به عهده گرفتند. از جمله باید از فعالیت تئوریک اسپینوزا، دکارت، بیکن، لایبنیتس و کانت یاد کرد که با استناد به

^{۲۳} این‌جا طرح این مسئله را ضروری می‌شمارم که من در جای دیگری شرایط تاریخی ادغام اقتصاد ایران در بازار جهانی سرمایه‌داری را به تفصیل به زبان آلمانی و فارسی بررسی کرده‌ام. بنابراین این‌جا فقط به صورت اجمالی به این مسائل می‌پردازم.

Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer "Islamischen Republik" - Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran", Berlin, und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): نبرد تمدن‌ها یا بحران هژمونی؟ - نقدی بر سیاست اقتصادی آمریکا در خاورمیانه و ضرورت همبستگی و همکاری جهانی، در آرمان و اندیشه، جلد پنجم، برلین

^{۲۴} Vgl. Bloch, Ernst (۱۹۶۱): Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe Bd. ۶, Frankfurt am Main, S. ۲۶f.

علم طبیعت در پی اثبات وجود خداوند بودند. به همین منوال، یعنی با استناد به واقعیت قوانین طبیعی و جهت حفاظت از منافع بورژوازی بود که جان لاک، مونتسکیو و ژان ژاک روسو به فعالیت تئوریک جهت توجیه آزادی فردی، حق مالکیت خصوصی و ضرورت تشکیل دولت‌های مدرن پرداختند. از سوی دیگر، افرادی مانند: آدام اسمیت، دیوید ریکاردو و جان استیوارت میل به تکامل علم اقتصاد ملی روی آوردند که بر اساس قوانین بازار آزاد حق مالکیت خصوصی و جایگاه طبقاتی بورژوازی را محصول خردمندی انسان‌ها و یک امر کاملاً طبیعی بخوانند. به این ترتیب، ضرورت نفی استبداد، آزادی فردی و حفاظت از اصول شهروندی و دموکراسی سیاسی نیز پدید آمد که افرادی مانند: بنژامن کنستان و الکسی دو توکویل تبدیل به نظریه‌پردازان شاخص آن‌ها شدند. قله‌ی ذهنیت این "حرکت واقعی" پدیدارشناسی روح در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بود. به این صورت که وی از کالا (خودقضیه) به عنوان وحدت گوهر (طبیعت) و سوژه (انسان) یک خودآگاهی، یعنی یک روح عمومی را پدید آورد که هویت جامعه‌ی بورژوایی را تثبیت کند. به این ترتیب، کالا ظاهراً تبدیل به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوایی شد که حق مالکیت خصوصی را به صورت نتایج منطقی و طبیعی "آزادی زنده" پدید آورد و رفتار و کردار انسان‌ها را در پرتوی "خرد" منظم سازد. گرانیگاه تاریخی این "حرکت واقعی" انقلاب کبیر فرانسه بود که با تدوین اولین اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و تصویب قانون اساسی مدرن و لائیک تبدیل به یک نمونه جهت ایجاد رابطه‌ی دولت - ملت‌های مدرن و سکولار و تشکیل جامعه‌ی بورژوایی در اروپا شد. در این ارتباط سه اصل اساسی شکل ساختاری دولت‌های مدرن و قانون‌مند و جوامع قانون‌مدار را به وجود آوردند. اصل اول "پوزیتیویته" (حق قانون‌گذاری ملت و دموکراسی سیاسی)، اصل دوم "فرمالیته" (اختیارات تام شهروندان در حریم خصوصی خود) و اصل سوم "لگالیته" (قانون‌مداری شهروندان) است.^{۲۵}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با اشکال ایده‌آلیستی از یک جامعه‌ی مدرن بورژوایی مواجه هستیم که منسوب به ابعاد حقوقی، سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک لیبرالیسم می‌شوند، در حالی که ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت خصوصی در تناقض با آن‌ها قرار می‌گیرد. به این عبارت که نظام سرمایه‌داری ظاهراً مبادله‌ی پول و کالا را در بازار به صورت رقابت آزاد و آگاه صاحبان آنان با یک‌دیگر به ناظر القا می‌کند، در حالی که قوانین بازار بازتاب یک رابطه‌ی ماهیتاً متضاد اجتماعی هستند که از طریق قانون ارزش استثمار نیروی کار و حق مالکیت خصوصی سرمایه‌دار را توجیه و بردگی کار مزدی را بر اکثر قابل ملاحظه‌ی انسان‌ها تحمیل می‌کنند. این‌جا کارگران مزدی توسط کار اضافی پرداخت نشده سلب مالکیت می‌شوند و محصول کار آن‌ها به شکل انباشت سرمایه و حق مالکیت طبقه‌ی سرمایه‌دار و مالکان رانت‌خوار در می‌آید. پیداست که این رابطه‌ی متضاد مادی و طبقاتی با روبنای سیاسی جامعه‌ی مدرن بورژوایی و ایدئولوژی لیبرالیسم دشمنانه تلاقی می‌کند. به خصوص به این دلیل که شکل سیاسی دولت تحقق منافع و مطالبات شهروندان را در پارلمان به ناظر القا می‌کند، در حالی ماهیت سیاست

^{۲۵} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟ در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین، و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوایی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷ ادامه، برلین، و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

بورژوازی سازمان‌دهی شرایط کلی تولید برای شکوفایی اقتصاد، انباشت سرمایه و تضمین حق مالکیت خصوصی است. بنابراین اتفاقی نیست که تحکیم نظام سرمایه‌داری و توسعه‌ی صنعت بزرگ در کشور پروس راه دیگری را از "مکان کلاسیک آن"، یعنی انگلستان پیمود. نظریه‌پرداز شاخص این راه رشد اقتصادی فریدریش لیست نام داشت که سیاست توسعه‌ی خود را مشخصاً بر خلاف قوانین بازار آزاد متکامل کرد. به این صورت که دولت مرزهای ملی را تبدیل به مرزهای اقتصادی می‌کند و با حفاظت از صنایع ملی مستقیماً در توسعه‌ی زیرساخت‌های اقتصادی مانند: تأسیس شبکه‌ی تلگراف، پست و راه آهن فعال می‌شود. هم‌زمان دولت به سرمایه‌گذاری در صنایع کلیدی مانند تولید انرژی (ذغال سنگ) و فولاد روی می‌آورد و مناسبات کلی تولید را جهت تدارک انقلاب صنعتی و توسعه‌ی صنعت بزرگ آماده می‌سازد.

به این ترتیب، دولت پروس موفق شد که عقب افتادگی اقتصادی کشور را جبران و تمامی قوای پراکنده‌ی سیاسی سرزمین آلمان را متحد سازد و در تقابل به دول کلونیالیستی مانند: انگلستان و فرانسه تبدیل به یک قدرت قابل ملاحظه‌ی نظامی گردد. از این پس، زمینه‌ی مناسب گشایش جنگ جهانی اول جهت تقسیم مجدد اروپا نیز پدید آمد که البته به شکست ارتش آلمان و سرنگونی حکومت سلطنتی کشور انجامید. هم‌زمان انقلاب اکتبر در روسیه به توفیق کامل رسید، در حالی که خیزش‌های انقلابی جنبش کارگری جهت استقرار سوسیالیسم در آلمان سه بار با شکست مواجه شدند. بنابراین جنبش کارگری چنان ضعیف و متفرق گشت که حزب ناسیونال سوسیالیسم آلمان به رهبری آدولف هیتلر بلامنازعه به قدرت سیاسی دست یافت. از این پس، احزاب و سندیکاها کارگری سرکوب و منهدم شدند، در حالی که یک شکل از انباشت سرمایه به صورت سرمایه‌داری دولتی توتالیتار در آلمان پدید آمد که هدف اصلی آن توسعه‌ی صنعت بزرگ و ایجاد زمینه‌ی مناسب نظامی جهت گشایش مجدد جنگ پیرامون تسلط بر جهان بود.

با شکست ارتش آلمان نازی و پایان جنگ جهانی دوم یک نظم نوین جهانی به سرکردگی آمریکا پدید آمد که در تاریخ نظام سرمایه‌داری تا کنون بی نظیر بود. از این پس، تمامی اصول کلان سیاسی، اقتصادی، ایدئولوژیک و نظامی تحت تأثیر رقابت "لیبرالیسم" با "کمونیسم" قرار گرفت. از جمله باید از طرح اقتصادی جان مینارد کینز یاد کرد که تبدیل به الگوی سیاست توسعه‌ی اقتصادی کشورهای مدرن سرمایه‌داری شد. به این ترتیب، پیش‌فرض انباشت نه بر پس‌انداز و سرمایه‌گذاری، بلکه بر مقروضیت و سرمایه‌گذاری استوار شد، در حالی که "دولت دخالت‌گر" مقابله با بحران‌های اقتصادی و بیکاری را به عهده گرفت. این‌جا سیاست ارزی یک نقش کلیدی در توسعه‌ی اقتصادی را به عهده داشت. به این صورت که آمریکا از طریق سیستم برتون‌وودز نرخ ثابت ارزهای ملی با دلار را تضمین می‌کرد و مانع رقابت افسار گسیخته در بازار جهانی می‌شد، در حالی که دولت‌های مدرن سرمایه‌داری قادر بودند که با افزایش حجم پول (که البته سبب تورم می‌شود) با بحران‌های ادواری مانند "بحران زیاده تولید" مقابله کنند و از طریق خریداری کالاهای اضافی هم جلوی رکود اقتصادی را بگیرند و هم از بروز بحران بیکاری ممانعت کنند. به این ترتیب، کشور آلمان (غربی) موفق شد که با مساعدت مالی آمریکا و کار و زحمت کارگران کشور از یک سو، در کوتاه‌ترین مدت ممکنه اقتصاد ورشکسته‌ی خود را بازسازی و همان جایگاه گذشته‌ی خود در بازار جهانی را کسب کند و از سوی دیگر به یک هماهنگی اقتصادی

دست بیابد که از طریق شاخص‌هایی مانند: نرخ بالای درآمد سرانه، محدودیت تورم، اشتغال همگانی و تراز مثبت توانی (مجموع تراز تجاری و تراز مالی) جلوه می‌کند.^{۲۶}

به این ترتیب، بهترین شرایط ممکنه برای تحقق سیاست سوسیال رفرمیسم نیز در آلمان (غربی) پدید آمد. از جمله باید از بهبود شرایط و کوتاهی روزانه‌ی کار و همچنین از افزایش واقعی دست‌مزدها یاد کرد که با توافق کامل سندیکاهای کارگری با کانون سرمایه‌داران آلمان در دوران صدر اعظمی لودویگ ارهارد به وقوع پیوست. در ارتباط با تکوین نظام سرمایه‌داری در آلمان (غربی) صدور سرمایه از آمریکا میان سال‌های ۱۹۵۷ تا ۱۹۶۲ میلادی نقش به‌سزایی داشت. به این عبارت که با سرمایه‌گذاری در بخش خصوصی نه تنها تولیدات گسترده‌ی لوازم خانگی برای مصرف درازمدت به کل اروپا و به خصوص آلمان غربی راه یافت، بلکه در برابر آن تولیدات انبوه که از طریق سیستم تیلوریستی - فوردیستی پدید آمده بود، شرایط مصرف انبوه آن‌ها نیز مهیا شد.^{۲۷}

ما این‌جا با دگرگونی پراکسیس مولد و آن شرایطی مواجه هستیم که منجر به تشکیل "دولت رفاه" در آلمان (غربی) شدند. به این صورت که با تحکیم یک سیاست توسعه‌ی اقتصادی مناسب و سازمان‌دهی نوین شکل انباشت سرمایه که البته منجر به فاز درازمدت شکوفایی بازار جهانی و رشد بی‌سابقه‌ی ثروت اجتماعی شدند، طبیعتاً امکان تقسیم آن بین طبقات متضاد و متخاصم اجتماعی نیز پدید آمد. به این ترتیب، دولت آلمان (غربی) نه تنها نبردهای طبقاتی را محدود به فعالیت‌های سندیکایی کرد، بلکه سبب ایجاد یک توافق اجتماعی برای تداوم نظام سرمایه‌داری در کشور نیز شد. هر جریانی که خارج از نظام سیاسی پارلمانی قرار می‌گرفت و ماهیت سرمایه‌داری را تبدیل به موضوع نقد و نبردهای طبقاتی می‌کرد، با خشونت بی‌امان دستگاه اطلاعاتی و اجرایی مواجه می‌شد. از جمله باید از "قانون منع استخدام کمونیست‌ها" یاد کرد، در حالی که مسئله‌ی اتحاد آلمان غربی و شرقی، همکاری اقتصادی، سیاسی و نظامی با کشورهای سرمایه‌داری و از جمله آمریکا بر اساس یک توافق اجتماعی استوار بود. ما این‌جا با نقش هژمونیک یک دولت مدرن مواجه هستیم که البته از درون کارخانه، یعنی بر اساس پراکسیس مولد و مصرف انبوه کالاها پدید آمده، از جامعه‌ی مدنی به عنوان "مکان توافق" رشد کرده و ظاهراً منجر به یک هماهنگی میان مناسبات متضاد نظام سرمایه‌داری (زیرساخت‌ها) با نهادهای جامعه‌ی مدنی و سیاسی (ساختارها) و روبناهای فرهنگی و ایدئولوژیک (فراساختارها) شده است.^{۲۸}

^{۲۶} Vgl. Altvater, Elmar, u. a. (۱۹۸۳): *Alternative Wirtschaftspolitik jenseits des Keynesianismus*, Opladen, S. ۱۲۹f.

^{۲۷} Vgl. Aglietta, Michel (۱۹۷۹): *Die Gegenwärtige Grundzüge der Internationalisierung des Kapitals – Die Wertproblematik*, in: Deubner, Ch., u. a. (Hrsg.) *Die Internationalisierung des Kapitals*, S. ۷۰ ff., Frankfurt am Main / Neu York, S. ۷۴

^{۲۸} در این ارتباط گرامشی از مفهوم "بلوک تاریخی به عنوان" ایجاد توافق زره وار به وسیله‌ی اجبار" استفاده می‌کند که شرط تحقق آن نقش اخلاقی و دیدگاه پیشرو طبقه‌ی حاکم است که البته جهت پیشبرد کل جامعه، منافع و مطالبات طبقه‌ی فرودست را نیز در نظر می‌گیرد. ما این‌جا با عمل کرد یک "دولت فراگیر" (جامعه‌ی سیاسی و جامعه‌ی مدنی) مواجه هستیم که برای تداوم نظام سرمایه‌داری تحقق منافع به خصوص یک سرمایه‌دار و یا بخش به خصوصی از سرمایه را در نظر نمی‌گیرد. انگلس این عمل کرد را با مقوله‌ی "سرمایه‌دار ایدآل کلی" و پولانتزاس آن‌را با مقوله‌ی "آتونومی نسبی دولت بورژوازی" تشریح می‌کنند.

Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): *Transformationsprozesse ... ebd.*, S. ۱۸f., und

لیکن از آنجا که سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته منطق مخصوص خود، یعنی کسب بیشترین سود ممکنه در کوتاه‌ترین زمان ممکنه را هدفمند دنبال می‌کند و لذا نسبت به نیازهای جامعه‌ی انسانی و محیط‌زیستی به کلی بی‌اعتنا است، در نتیجه نه تنها تمامی قوانین مصوبه، بلکه آن قراردادهایی را نیز که خود بسته است، جهت تحقق اهدافش ملغاً می‌کند. ما این‌جا با شرایط جهانی شدن سرمایه، یعنی با علت ظهور پدیده‌ی گلوبالیسم مواجه هستیم که البته از تضادهای درون‌ذاتی روش مدرن تولید سرمایه‌داری رشد کرده و با آگاهی و هدفمند "جهان موضوعیت‌یافته" را به صورت یک "دهکده‌ی جهانی" در آورده است. به این عبارت که اشباع بازار اتومبیل و وسایل الکتریکی خانگی در آمریکا از یک سو و توفیق دوران سازندگی کشورهای اروپایی و ژاپن بعد از پایان جنگ جهانی دوم و تسخیر موقعیت سابقشان در بازار جهانی از سوی دیگر، منجر به تشدید رقابت سرمایه‌های ملی و عوامل رکود نسبی اقتصادی و تراز توانی منفی آمریکا در اواخر دهه‌ی ۵۰ میلادی قرن گذشته شدند و ضرورت صدور سرمایه‌ی مولد از آمریکا جهت مونتاژ اتومبیل و وسایل الکتریکی خانگی به کشورهای در حال توسعه را پدید آوردند.^{۲۹} هم‌زمان تناقض نقش دلار به عنوان پول جهانی با پول ملی آمریکا بود که منجر به بحران نظم نوین جهان سرمایه‌داری شد. به این دلیل که تضمین نرخ ثابت دلار با طلا و ارزهای دیگر تنها یک تصمیم سیاسی بود و ارتباطی با رشد واقعی اقتصاد کشورهای متفاوت سرمایه‌داری نداشت. از آنجا که نرخ رشد درآمد سرانه، نرخ تورم و نرخ افزایش کارمزد این کشورها به کلی متفاوت بودند، در نتیجه نرخ ثابت دلار نمی‌توانست، در دراز مدت نسبت به این نوسان‌ها بی‌اهمیت بماند.^{۳۰} بعداً نقش دلار به عنوان پول جهانی بود که باید از یک سو، به اندازه‌ی کافی وجود داشت تا بتواند به عنوان مولد دورانی و پرداختی تجارت کالاها و تحرک سرمایه را تضمین کند، در حالی که از سوی دیگر، مقدار دلار باید محدود می‌شد که آمریکا بتواند تضمین سیاسی خود، یعنی تعویض دلار با مقدار تعیین شده‌ی طلا را عملی سازد. در سال ۱۹۷۱ میلادی مقدار دلار موجود در مجموع ۶ برابر ارزش طلایی بود که بانک مرکزی آمریکا در اختیار داشت. دلیل این پدیده خصلت دلار به عنوان ارز ذخیره‌ای بود. به بیان دیگر، دولت‌های سرمایه‌داری دلار را به جای طلا (لنگر ارزشی پول) پشتوانه‌ی ارز ملی خود قرار داده بودند.^{۳۱}

بنابراین دولت نیکسون در همین سال سیستم ارزی برتون‌وودز را ملغاً کرد و با تشکیل بازار آزاد ارزها، مرزهای ملی به عنوان مرزهای اقتصادی برای حرکت جهانی سرمایه گشوده شدند. پیداست که تحت شرایط جدید الگوی سیاست اقتصادی کینزی نیز در کلیت خود ظاهراً بی‌اعتبار شد و نظریات اقتصاددانان لیبرال و از جمله فریدریش هایک و میلتون فریدمن بر سیاست اقتصادی کشورهای مدرن سرمایه‌داری مسلط شدند و شکل انباشت سرمایه را دگرگون

Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): *Philosophie der Praxis - Eine Auswahl*, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main

Vgl. Polantzas, N. (۱۹۷۸): *Staatstheorie*, Berlin

^{۲۹} Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): *Transformationsprozesse ... ebd.*, S. ۳۴, ۳۹f.

^{۳۰} Vgl. Altvater, Elmar (۱۹۸۱): *Die Zeitbombe auf dem Weltmarkt tickt*, in: PROKLA, H. ۴۲, Berlin, S. ۹

^{۳۱} Vgl. Altvater, Elmar/Mahnkopf, Birgit (۱۹۹۶): *Grenzen der Globalisierung - Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgeschichte* Münster, S. ۱۸۴f.

کردند. ما این‌جا با نئولیبرالیسم به عنوان تئوری یک واکنش فوق‌ارتجاعی به "دولت رفاه" مواجه هستیم که البته از منظر فلسفی توسط نظریه‌پردازان پسامدرنیست مانند دانیل بل نیز حمایت می‌شود.^{۳۲}

پراکسیس سیاسی نئولیبرالیسم با نام شخصیت‌هایی مانند: رونالد ریگان در آمریکا، مارگرت تاچر در انگلستان و هلموت کوهل در آلمان (غربی) گره خورده است. به این ترتیب، جهت مقابله با رشد بی‌سابقه‌ی حرکت سرمایه در بازار جهانی و محدودیت تأثیرات مخرب گلوبالیسم بر اقتصاد ملی مسئله‌ی "دولت لاغر" در آلمان (غربی) مطرح شد که وظایف آن عکس "دولت دخالت‌گر کینزی" در گذشته بود. از این پس، سیستم بانک مرکزی ظاهراً از سیاست مجزا و وظیفه‌ی آن محدود به تدارک ارزش مقاوم و ثابت ملی شد، در حالی که تحت عنوان ضرورت خصوصی‌سازی کاهش امنیت‌های اجتماعی و شغلی، تخریب خدمات بهداشتی، سلامتی، آموزشی و پرورشی شهروندان و حراج صنایع و مؤسسه‌های دولتی در دستور کار سیاست قرار گرفتند. لیکن ضربه‌ی نهایی به "دولت رفاه" را نه کابینه‌ی محافظه‌کار - لیبرال به رهبری هلموت کوهل، بلکه احزاب سبز و سوسیال دموکرات آلمان به صدر اعظمی گرهارد شرودر وارد آورد. از جمله باید از تصویب قوانین "هارتز" در مجلس فدرال آلمان یاد کرد که البته با توافق سندیکاها و به بهانه‌ی حفاظت از تولید و اشتغال در کشور به وقوع پیوست. ما این‌جا با یک شکل دیگری از دولت در کشور آلمان مواجه هستیم که "دولت ملی رقابتی" نامیده می‌شود.^{۳۳} با وجودی که انگیزه‌ی تشکیل "اروپای واحد" به غیر از تشدید همکاری سیاسی و نظامی، منطقه‌ای ساختن اقتصاد و محدودیت رقابت بین کشورهای اروپایی بود، لیکن سیاست اقتصادی نئولیبرالیسم از طریق ارزش واحد اروپا (یورو) بر گستره‌ی کشورهای اروپایی تحمیل شد که نتایج آن تشدید تضادهای طبقاتی و بروز بحران‌های سیاسی و اجتماعی هستند که البته از یک سو به صورت تشدید نبردهای طبقاتی و از سوی دیگر به صورت تشکیل دولت‌های راست و عروج جریان‌های راسیستی جهت تدارک ضد انقلاب شکل می‌گیرند. این‌جا می‌توان از جنبش اشغال، ۹۹ درصدی‌ها و جلیقه زردها در فرانسه یاد کرد، در حالی که جریان‌های فاشیست در برابر آن‌ها دشمنانه صف‌آرایی می‌کنند. از جمله باید از "پگیدا" و "حزب آلترناتیو برای آلمان" یاد کرد که اعضای فاشیست آن به پارلمان‌های ایالاتی و مجلس فدرال آلمان و هم‌چنین به پارلمان اروپا راه یافته‌اند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت، ماهیت مستمر نظام سرمایه‌داری را می‌سازند، لیکن شکل انباشت سرمایه یک پروسه می‌باشد که همواره دگرگون می‌گردد. این‌جا اشکال تجریدی مانند: دین، فلسفه، ایدئولوژی و از جمله اقتصاد سیاسی برای خود، یعنی مجزا از تاریخ واقعی کشور آلمان اصولاً فاقد ارزش هستند، زیرا به مناسبات مادی جامعه معنی می‌دهند، از منافع و جایگاه اجتماعی طبقه‌ی حاکم حفاظت می‌کنند و شکل هژمونیک یک "دولت فراگیر" را بر اساس یک "توافق فعال" در جامعه‌ی مدنی پدید می‌آورند. ما با استناد به تاریخ فرهنگی یکی از کشورهای مدرن و پیشرفته‌ی سرمایه‌داری مانند آلمان مشاهده کردیم که نه تنها رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده و منجر به انقلاب صنعتی و تشکیل جامعه‌ی مدنی شده، بلکه اشکال متفاوت

^{۳۲} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ادعا و واقعیت - پسامدرنیسم یا عوامل اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوازی؟ در آرمان و اندیشه، جلد چهاردم صفحه‌ی ۲۰۱ ادامه، برلین

^{۳۳} Vgl. Hirsch, Joachim (۱۹۹۸) Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat, Berlin

انباشت سرمایه را نیز پشت سر گذاشته و بر اساس پراکسیس مولد و از نتایج نبردهای طبقاتی شکل مخصوص دولت خود را هم پدید آورده است. به عبارت دیگر، "دولت ناسیونالیست" آلمان به سرکردگی بیسمارک شکل سیاسی گذار از عقب‌افتادگی اقتصادی و اتحاد کشور، "دولت فاشیست" آلمان به رهبری آدولف هیتلر شکل سیاسی سرمایه‌داری مونوپل جهت تدارک جنگ و تسلط بر جهان، "دولت دخالت‌گر کینزی" آلمان شکل سیاسی سرمایه‌داری متأخر جهت مقابله با بحران‌های اقتصادی و بیکاری و "دولت ملی رقابتی" معاصر شکل سیاسی اقتصاد نولیبرالیستی در دوران گلوبالیسم برای این کشور است.^{۳۴} از آنجا که ما این‌جا با یک "حرکت واقعی" و یک سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی با انسان تاریخی و مشخص آلمانی مواجه هستیم، در نتیجه پیداست که یکی از اجزا این "کلیت دیالکتیکی" مانند: زیرساخت (زیربنا)، ساختار (جامعه‌ی مدنی) و فراساخت (دین، فلسفه و ایدئولوژی) را که از یک سو، انقلاب صنعتی و از سوی دیگر، فرم‌اسیون، روشنگری و سکولاریسم را پدید آورده و تجربه کرده و به روش مدرن تولید سرمایه‌داری و مدرنیته دست یافته است، نمی‌توان مجزا و در یک جامعه‌ی دینی مانند ایران که البته فاقد یک چنین تاریخ و فرهنگی است، منتج کرد.

بنابراین دولت اصولاً یک پدیده‌ی فلسفی و تاریخی است، زیرا هر دولتی زمینه‌ی مادی مخصوص خود، نهادهای منحصر به خود و روبنای ایدئولوژیک و فرهنگی مختص به خود را دارد. بنابراین ما این‌جا با یک "کلیت دیالکتیکی" مواجه هستیم که شکل به خصوص دولت مدرن آن از یک رشته مناسبات متضاد، یعنی از پراکسیس مولد، نتایج نبردهای طبقاتی و مقاومت‌های اجتماعی، تشکل ساختاری آن‌ها در جامعه‌ی مدنی، گفتمان‌های روشنفکران ارگانیک طبقات متخاصم، رفم‌های حقوقی و سیاسی دولت (انقلاب منفعل) برای تشکیل هژمونی و ایجاد "توافق فعال" جهت تداوم نظام سرمایه‌داری پدید می‌آید و در درک روزمره‌ی انسان‌ها و اشکال مدرن هنری منعکس می‌شوند.^{۳۵}

به بیان دیگر، دولت یک پدیده‌ی فلسفی - تاریخی با یک بستر ویژه اقتصادی - اجتماعی است. بنابراین همان‌گونه که استقرار یک نظام اسلامی در یک کشور مدرن مانند آلمان معقول به نظر نمی‌رسد، استقرار یک نظام سکولار و دموکراتیک مانند آلمان نیز در ایران تا زمانی که زیربنای مساعد اقتصادی آن موجود نباشد، نهادهای ضروری آن متشکل نشده باشند و فرهنگ سیاسی آن عمومیت نیافته باشد، معقول به نظر نمی‌رسد. ما این‌جا با ابعاد یک "کلیت دیالکتیکی" مواجه هستیم و پیداست که تجزیه‌ی یکی از ابعاد جهان مدرن و منتج آن در یک جامعه‌ی دینی مانند ایران منجر به تشبیه و تطبیق آن‌ها و تدارک "جامعه‌شناسی عامیانه" می‌شود. هم‌چنین پیداست که دولت‌های متفاوت بنا بر تاریخ فرهنگی و ایدئولوژی مختص به خود نه تنها اهداف به خصوص سیاسی را دنبال می‌کنند، بلکه از ماهیت متضاد سرمایه‌داری نیز شکل مخصوص انباشت سرمایه را نیز پدید می‌آورند. ما این‌جا با پراکسیس مولد و سپهر نبردهای طبقاتی مواجه هستیم و قدرت ابژکتیو و سوپژکتیو طبقه‌ی حاکم نشانه‌ی ضعف طبقه‌ی کارگر است.

از این منظر (آناتومی انسان) می‌توان به نقد تاریخ فرهنگی ایران (آناتومی میمون) پرداخت و شکل ویژه‌ی دولت آن‌را نیز به صورت یک پدیده‌ی فلسفی و تاریخی فهمید. پیداست که این‌جا در و دروازه جهت تشبیه و تطبیق مقوله‌های ذاتاً

^{۳۴} Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ... ebd., S. ۴۰ f.

^{۳۵} Vgl., ebd., S. ۱۹ f.

متضاد مسدود می‌شود. به خصوص به این دلیل که دین اسلام بر اساس از خود گسیختگی و خودتناقض‌گویی جهان مادی در شبه‌جزیره‌ی عربستان پدید آمده و با وجودی که یکی از شعبه‌ها از ادیان توحیدی سامیان محسوب می‌شود، لیکن نه ابعاد این جهانی یهودیت را دارد و نه رفرماسیون دینی را هم‌چون مسیحیت تجربه کرده است. این‌جا اعتقاد مسلمانان بر اساس "وحدت وجود" استوار می‌شود که نه تنها از تمایز ماورای‌طبیعت از طبیعت و این جهانی شدن مؤمنان با سرسختی ممانعت می‌کند، بلکه به یک مفهوم جهان‌شمول از "انسان" نیز دست نمی‌یابد. آن چیزی که قرآن ارائه می‌دهد، تنها تمایز میان انسان‌ها است. به این صورت که اسلام، مرد را از زن و مسلمان (متقی) را از کافر، مشرک، منافق، فاسق، مرتد، ملحد، مفسد، محارب و اهل کتاب متمایز می‌کند. از آن‌جا که این انسان است که دین را می‌آفریند، در نتیجه پیداست که پایبندی فقیهان اسلامی به "وحدت وجود" جهت حفاظت از جایگاه اجتماعی آن طبقه‌ای صورت می‌گیرد که خود را نسبت به منافع مادی آن موظف می‌شمارند. این‌جا اتهام کفر، شرک و ارتداد و حکم شرعی مهدورالدم (قتل بدون دیه) برای تمامی کسانی در نظر گرفته شده است که میان ماورای‌طبیعت و طبیعت تمیز می‌دهند و دخل و تصرف الله در جهان واقعی و مشروعیت حکومت اسلامی را انکار می‌کنند. این‌جا نقش انسان فقط در بندگی الله و بیعت با پیامبر، خلیفه و امام خلاصه و حق قانون‌گذاری انسان برابر با کفر محسوب می‌شود. به بیان دیگر، بنا بر قرآن و دین اسلام و بر خلاف جوامع مدرن، این ملت نیست که قانون می‌گذارد، بلکه مجتهدان دین هستند که به نام الله و در نیابت پیامبر الله و امام غایب (ولی عصر) شریعت را تفسیر و اجرایی می‌کنند.

با وجودی که فرقه‌های متعدد اسلامی دشمنانه در برابر یک‌دیگر صف‌آرایی کرده‌اند، اما تمامی آن‌ها به یک توافق کلی، یعنی به "وحدت وجود" معتقد و به حفاظت از آن متعهد هستند. ما مصداق این موضوع را نزد تمامی فقیهان ظاهری و باطنی می‌یابیم. از جمله باید از کسانی مانند ابوالهذیل، فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، غزالی، ملاصدار، ملاهادی سبزواری، اقبال لاهوری و مجتهد نائینی یاد کرد که تفکر دینی همه‌ی آن‌ها با استناد به "وحدت وجود" متکامل شده است. این‌جا ارتجاع سیستماتیک عمل می‌کند، زیرا بنا بر آیات قرآن "امت اسلامی" یک نظم خدا خواسته محسوب می‌شود که کلیت ساختار آن به غیر از تمایزهای جنسیتی و دینی از وجود یک نظام طبقاتی نیز گزارش می‌دهد. پیداست که اسلام این‌جا یک نقش ایدئولوژیک را در توجیه مناسبات واقعی به عهده دارد که جهت تحمیق، تحقیر و سرکوب انسان‌ها به صورت یک ابزار مناسب حکومتی فعال می‌شود.^{۳۶}

از آن پس، که ایران مستقیماً با جهان مدرن مواجه شد، نقش اسلام به عنوان عامل انحطاط کشور همواره عریان‌تر از گذشته گشت. از جمله باید از شکست جنگ‌های ایران با روسیه در اوایل قرن ۱۹ میلادی یاد کرد که منجر به تجزیه‌ی مناطق شمالی کشور شد. به همین صورت استان افغانستان آهنگ استقلال نواخت و به سلطه‌ی کشور انگلستان در آمد. هرگونه انگیزه‌ی دگرگونی در تفکرات دینی و یا اصلاح تشکل ساختاری کشور با خشونت بی‌امان درباریان و اسلامیان مواجه می‌شد. این‌جا باید به خصوص از جنبش بابیه و اصلاحات دیوانی امیر کبیر یاد کرد که هر کدام به شکلی با شکست مواجه شدند. از آن‌جا که سرزمین ایران نه آن مناسبات اقلیمی و جغرافیایی را در اختیار داشت که بر اساس

^{۳۶} 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

آن طبقه‌ی نوین بورژوازی رشد کند و نه دین اسلام قادر بود که به یک منطق این جهانی تن دهد، در نتیجه اشکال متنوع نظری جهت عبور از بحران انحطاط کشور و توجیه انقلاب مشروطه پدید آمدند. در حالی که میرزا فتحعلی آخوندزاده در پی احیا اسلام باطنی در ایران بود، عبدالرحیم طالبوف و میرزا ملکم خان انگیزه‌ی تدارک یک ائتلاف سیاسی با مجتهدان ظاهری را داشتند که قانون اساسی مشروطه را برای آن‌ها قابل قبول سازند. محصول این کشمکش-های سیاسی تأسیس مجلس شورای ملی و تصویب قانون اساسی مشروطه در اوایل قرن ۲۰ میلادی بود که البته چندی نگذشت که متمم قانون اساسی به آن افزوده و انقلاب مشروطه در مضمون حقوقی آن تو خالی شد و شکل مشروعیت اسلامی (شیعه‌ی دوازده امامی) به خود گرفت.

به این ترتیب، تنفر مردم ایران از قدرت بلامنازعه‌ی درباریان و اسلامیان پابرجا ماند که اثرات آن به صورت اعدام شیخ فضل‌الله نوری و تأسیس سلسله‌ی پهلوی تاریخ ایران را در قرن گذشته‌ی میلادی رقم زد. از این پس، رضا شاه اقدام به یک سلسله از اصلاحات دیوانی و نظامی کرد که دولت را از درون تثبیت و تمامیت ارضی کشور را تضمین سازد. از جمله باید از تصویب قوانین مدنی و اصلاح قوه‌ی قضاییه، دگردیسی ساختار آموزش و پرورش و تدارک زیرساخت‌های کشور مانند گسترش شبکه‌ی پست و تلگراف و تأسیس راه آهن یاد کرد. از آن‌جا که روحانیت شیعه تحقق برنامه‌های دولتی را بر خلاف منافع خود می‌دید و در برابر آن‌ها مقاومت می‌کرد، در نتیجه دولت به سرکوب اسلامیان و محدودیت نفوذ ساختارهای مذهبی در کشور روی آورد. به خصوص پس از کشف حجاب زنان به دستور رضا شاه بود که دولت مجبور به تشدید سرکوب روحانیان کشور در کشور شد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک شکل دیگری از دولت‌های مدرن سرمایه‌داری مواجه هستیم که می‌توان از آن به عنوان "دولت اُتوریتیه‌ی توسعه" یاد کرد. با وجودی که دولت ایران به غیر از تدارک زیرساخت‌ها در صنعت تولید مانند: شیشه و چرم نیز سرمایه‌گذاری می‌کرد، لیکن بخش عمده‌ی سرمایه‌گذاری در صنعت نفت و تنها از طریق انگلستان به وقوع می‌پیوست. به این ترتیب، یک قشر نوین از طبقه‌ی کارگر در ایران پدید آمد که خارج از تولیدات سنتی و کشاورزی امرار معاش خود را از طریق کار مزدی تأمین می‌کرد.

البته زیست "دولت اُتوریتیه‌ی توسعه" در ایران مدت زیادی دوام نیافت، زیرا پس از آغاز جنگ جهانی دوم قوای متفقین حکومت رضا شاه را به اتهام همکاری با دولت فاشیستی آلمان سرنگون کرد. از این پس، ولیعهد کشور، محمد رضا پهلوی، جانشین رضا شاه شد، در حالی که در جوار جریان‌های محافظه‌کار موجود دو جریان فوق‌ارتجاعی نیز به صحنه‌ی سیاست کشور راه یافتند. اول جریان پان‌اسلامیست بود که به سرکردگی سازمان فداییان اسلام انگیزه‌ی تشکیل "امت اسلامی" و تحکیم شریعت در کشور را در سر داشت. در رأس این جریان شیخ نواب صفوی قرار گرفته بود، در حالی که شیخ روح‌الله خمینی فتوای قتل مخالفان اسلام را برای اعضای این سازمان تروریستی صادر می‌کرد. جریان دوم، حزب توده بود که به صورت ستون پنجم شوروی و برای تحکیم منافع "اردوگاه سوسیالیستی" در ایران تأسیس شد. اولین دبیر کل این حزب یک حاجی به نام سلیمان میرزا اسکندری بود و اولین کنگره‌ی این حزب با تلاوت یک آیه از قرآن افتتاح شد. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل کردم، وضعیت اسف‌بار جنبش کارگری در ایران مستقیماً با فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی حزب توده گره خورده است. در حالی که حزب توده پس از پایان

جنگ جهانی دوم سندیکای کارگران ایران موسوم به "شورای متحدهی مرکزی" را قربانی قرارداد نفت شمال برای شوروی کرد، در دوران ملی شدن صنعت نفت یک روز مصدق را رهبر ملی و روز بعد عامل امپریالیسم می‌خواند.^{۳۷}

البته پس از سرنگونی رضا شاه برای ایران این امکان پدید آمده بود که جریان‌های سیاسی با پایبندی به اصول قانون اساسی مشروطه و به سرکردگی "جبهه‌ی ملی" راه را به سوی تکوین یک نظام مستقل، سکولار و دموکراتیک بگشایند که البته این چشم‌انداز با کودتای ۲۸ مرداد نیست و نابود شد. محصول این فاجعه‌ی تاریخی تجدید حیات "دولت اُتوریتیه‌ی توسعه" در دوران سلطنت محمد رضا شاه بود. به این ترتیب، دولت با ۵ برنامه‌ی میان مدت توسعه‌ی اقتصادی روش تولید سرمایه‌داری را در کشور تحکیم کرد. به خصوص پس از اصلاحات ارضی بود که نیروی کار (دوگانه) آزاد در گستره‌ی ایران پدید آمد و برای اولین بار در تاریخ کشور تولید، توزیع و خدمات اجتماعی سیستماتیک از طریق کار مزدی متحقق شد. در حالی که محمد رضا شاه از پیشرفت اقتصادی، ادغام ایران در بازار جهانی سرمایه‌داری و قدرت نظامی کشور در منطقه به خود می‌بالید، سیستم چند حزبی کشور را تک حزبی و با قدرت حزب رستاخیز و سازمان اطلاعات کشور (ساواک) صدای مخالفان خود که آن‌ها را "ارتجاع سیاه و سرخ" می‌نامید، ظاهراً خفه می‌کرد. ما این‌جا با دولت شاهنشاهی محمد رضا شاه به صورت "ارتجاع سفید" مواجه هستیم که بر اساس کودتا پدید آمده، در اصلاحات اقتصادی با شکست مواجه شده، به دلیل اهداف نظامی خود در منطقه و جهان منزوی و منفور گشته و به دلیل سرکوب تمامی جریان‌های دموکرات و پیشرو، نافی ارتجاعی خود را نیز پدید آورده است.

به بیان دیگر، از آن‌جا که "دولت اُتوریتیه‌ی توسعه" در ایران فاقد جامعه‌ی مدنی بود و اهداف سیاسی و اقتصادی نظام بر اساس یک توافق اجتماعی استوار نمی‌شد و لذا دولت یک شکل هژمونیک به خود نمی‌گرفت و از آن‌جا که نظام شاهنشاهی جهت عبور از بحران ایدئولوژیک و انفعال انسان‌ها در پی یک "تفسیر مدرن" از اسلام بود، در نتیجه با نظارت ساواک فعالیت تئوریک اسلامیان در حسینیه‌ی ارشاد مجاز شد. این‌جا قرار بر این بود که یک "هویت مدرن" برای ایرانیان و یک ایدئولوژی مناسب برای مبارزه با "ارتجاع سیاه و سرخ" متکامل شوند. لیکن از آن‌جا که تضادهای نظام سرمایه‌داری درون‌ذاتی است و انسان‌ها با وساطت آگاهی از تضاد، از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل بدل می‌گردند و به نبرد بر می‌خیزند^{۳۸} و از آن‌جا که با استناد به قرآن اصولاً توجیه مدرنیته و خردمندی انسان و جامعه غیر ممکن است، در نتیجه افکار عمومی و از جمله چشم‌انداز تهی‌دستان شهری به سوی نظریات مخرب، مرتجع و متعرض اسلامیان متمایل گشت. از جمله باید از نتایج فعالیت تئوریک علی شریعتی یاد کرد که تبدیل به پراکسیس سیاسی در دوران قیام بهمن شد. وی در آثار خود از "جامعه‌ی بی طبقه توحیدی" سخن می‌راند که البته با استناد به "وحدت وجود"، یعنی به صورت یک تفسیر از قرآن و تمایز "شیعه‌ی علوی" از "شیعه‌ی صفوی" توجیه می‌شد، ما این‌جا با یک تصور ناب و غیر تجربی مواجه هستیم که به سوی ضرورت تشکیل "امت اسلامی" نشانه می‌گیرد. انگاری که عاقبت جماعت شیعیان به صورت دست تقدیر از پیش رقم خورده و "جبر کلی تاریخی" آن‌ها را در مسیر یک حرکت ذهنی

^{۳۷} مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷). آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین، و

مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، صفحه‌ی ۱۲۱ ادامه، برلین
^{۳۸} Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MWE, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۸f.

قرار داده است که روند قطعی آن که البته از طریق ایثار و شهادت مؤمنان متعصب تشدید می‌شود، وحدت الله یکتا با جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی را پدید می‌آورد و به شریعت اسلامی جامعه‌ی عمل می‌پوشاند. به همین منوال باید از فعالیت تئوریک آیت‌الله سید محمد باقر صدر، ابوالحسن بنی‌صدر و آیت‌الله محمود طالقانی نیز یاد کرد که الگو "اقتصاد اسلامی" را با استناد به "وحدت وجود" متکامل کردند. به این ترتیب، حق مالکیت بنا بر آیات قرآن اصولاً منحصر به الله (رب‌العالمین) می‌شود که البته پیامبر، امام و سپس فقیهان به نیابت امام زمان (ولی عصر) متولی آن محسوب می‌شوند. پیداست که این‌جا بر خلاف ایدئولوژی لیبرالیسم نه حق مالکیت پدید می‌آید و نه قوانین بازار یک تظاهر طبیعی و خردمند به خود می‌گیرند. به بیان دیگر، حق مالکیت بنا بر دین اسلام شکل "رزق" دارد که البته با مساعدت "نایب امام زمان" (ولایت فقیه) و بنا بر مصلحت "امت اسلامی" در اشکال دولتی، تعاونی، وقفی و خصوصی میان مسلمانان تقسیم می‌شود و یک شکلی از عنایت الهی به خود می‌گیرد. بنابراین حق مالکیت در اسلام فقط یک شکل شرعی دارد و "نایب امام زمان" همواره مجاز است که هرگاه که خواست، آن را مصادره کند.

از آن پس که فضای سیاسی گشوده و حزب توده دوباره در ایران فعال شد، بلافاصله "ارتجاع سیاه و سرخ" در فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی خود به توافق کامل رسید. از جمله باید از سلسله مقالات احسان طبری، ملکه محمدی و م. ناور در ارگان رسمی حزب توده (نشریه‌ی دنیا) یاد کرد که موضوع اصلی فعالیت تئوریک آن‌ها اثبات این موضوع است که اسلام یک دین عدالت‌گر، دموکرات و پیشرو و جامعه‌ی کمونیستی همان "امت اسلامی" است، منتها با این تفاوت که اسلامیان از حرکت ذهنی تاریخ (روبنا) و کمونیست‌ها از حرکت عینی تاریخ (زیربنا) سخن می‌رانند. بنابراین اتفاقی نیست که حزب توده و سازمان فداییان اکثریت از یک سو، به پیروی از "خط امام خمینی" در آمدند و از سوی دیگر، به سرکردگی نورالدین کیانوری و فرخ نگهدار با شدیدترین واژه‌ها در برابر "لیبرالیسم" موضع گرفتند. لیکن "لیبرال‌های ایرانی" افراد معتدل سیاسی مانند: کریم سنجابی، مهدی بازرگان، عباس امیر انتظام، یدالله سحابی، ابراهیم یزدی، حسن نزیه، احمد صدر حاج سید جوادی و عزت‌الله سحابی از جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی، یعنی از بیخ و بن مسلمان و اسلامی بودند.

محصول فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی "ارتجاع سیاه و سرخ" قانون اساسی جمهوری اسلامی است که تشکیل "امت اسلامی" را تبدیل به وظیفه‌ی دولت می‌کند و نهاد "ولایت فقیه" را در رأس رهبری آن قرار می‌دهد. به این معنی که ولی فقیه نه تنها فرماندهی کل قوا محسوب می‌شود، بلکه ۶ تن از اعضای شورای نگهبان و رئیس قوه‌ی قضاییه را نیز معین می‌کند. ما تا این‌جا با اشکال انتصابی و دینی در نظام جمهوری اسلامی مواجه هستیم، در حالی که انتخابات ظاهری اشکال به اصطلاح جمهوری و دنیوی آن‌را نیز پدید می‌آورند. در رأس این ساختار رئیس جمهور قرار دارد که البته پس از تأیید شورای نگهبان به اصطلاح از طریق ملت انتخاب می‌شود. به همین منوال، می‌توان از مجلس شورای ملی (اسلامی) یاد کرد که نمایندگان آن پس از تأیید شورای نگهبان ظاهراً از طریق ملت انتخاب می‌شوند و شش تن دیگر از اعضای شورای نگهبان را معین و نخست وزیر را نیز انتخاب می‌کنند. هم‌زمان مسئله‌ی حق مالکیت است که قانون

اساسی جمهوری اسلامی آن را منسوب به الله می‌کند و تحت نظارت "ولایت فقیه" اشکال دولتی، تعاونی، وقفی و خصوصی مالکیت را به رسمیت می‌شناسد.^{۳۹}

به این ترتیب، یک ساختار بسیار متناقض از نهادهای انتصابی - دینی (ماورای طبیعی) و انتخابی - دنیوی (طبیعی) در نظام جمهوری اسلامی موجه و متشکل می‌شوند که انگاری از "وحدت وجود" در شکل سیاسی، یعنی تشکیل "دولت روحانیت اسلامی" گزارش می‌دهند. ما این‌جا با یک ترکیب ساختاری بسیار پیچیده مواجه هستیم که به یک مشروعیت دینی دست می‌یابد و از طریق انتخابات ظاهری بخش اعظم قوای متقابل خود را به انفعال می‌کشد. پیداست که یک چنین دولت دینی اصولاً قادر نیست که شکل هژمونیک به خود بگیرد. به خصوص به این دلیل که این‌جا تشکیل جامعه-ی مدنی و حقوق شهروندی در تناقض با اصول ساختاری "امت اسلامی" قرار می‌گیرند. ما این‌جا هیچ‌گونه اثری از اصول قوانین اساسی کشورهای مدرن سرمایه‌داری مانند: "بوزیتیویته" (حق قانون‌گذاری ملت و دموکراسی سیاسی)، "فرمالیته" (اختیارات تام شهروندان در حریم خصوصی خود) و "لگالیت" (قانون‌مداری شهروندان) را نمی‌یابیم. از جمله به این دلیل که تئوری "امت اسلامی" میان دارالاسلام و دارالحرب تمیز می‌دهد. دارالاسلام مربوط به مکان زندگی مسلمانان می‌شود که در رأس آن "ولایت فقیه" به عنوان "نایب امام زمان" قرار دارد، شریعت را تفسیر و اجرایی می‌کند، در حالی که مسلمانان موظف به بیعت با وی و حفظ وحدت کلمه هستند. در برابر آن دارالحرب قرار گرفته است که منطقی‌تر باشد. پیداست که یک چنین الگو ماهیتاً مخرب، مرتجع و متعرضی نه تشکیل جامعه‌ی مدنی را مجاز می‌کند و نه با استناد به آن "دولت روحانیت اسلامی" اصولاً قادر است که بر یک توافق اجتماعی استوار گردد، یک شکل هژمونیک به خود بگیرد و یک وحدت ظاهری از دولت و ملت را پدید بیاورد.^{۴۰}

بنابراین اتفاقی نبود که پس از سرنگونی محمد رضا شاه، آیت‌الله خمینی بلافاصله تمامی اموال سلطنتی و بخشی از تأسیسات دولتی را مانند غنایم جنگی بشخصه مصادره کرد و آن‌ها را ظاهراً در اختیار نهادهای به اصطلاح غیر انتفاعی قرار داد. از جمله باید از "بنیاد مستضعفین"، "بنیاد ۱۵ خرداد"، "بنیاد شهید"، "بنیاد مسکن انقلاب اسلامی" و بسیاری از اماکن ثروتمند مذهبی مانند: "آستان قدس رضوی" یاد کرد که تحت نظر معتمدان آیت‌الله خمینی قرار گرفتند و از پرداخت مالیات معاف شدند. هم‌زمان خفقان سیاسی که تاکنون به بهانه‌ی "حفظ وحدت کلمه" تا "مرگ شاه" توجیه می‌شد، تحت تأثیر شعار "حزب فقط حزب‌الله، رهبر فقط روح‌الله" قرار گرفت و یک به یک جریان‌های سیاسی را چنان تحت فشار قرار داد که راه دیگری را به غیر از انفعال سیاسی یا مقاومت مسلحانه برای آن‌ها باقی نگذاشت. از سوی دیگر، "دولت روحانیت اسلامی" به نزاع شیعه با سنی دامن زد و تحت عنوان "صدور انقلاب" زمینه را برای جنگ با دولت عراق آماده ساخت. از این پس، سیمای واقعی "امت اسلامی"، یعنی سیاست دارالاسلام و دارالحرب برای عموم مردم ایران به کلی عریان گشت، در حالی که در تمامی این مدت حزب توده و سازمان فداییان اکثریت نه تنها به پیروی از "خط امام خمینی" پایبند ماندند و در تدارک ضد انقلاب سیاه و سرخ سهم به سزایی داشتند، بلکه از برنامه و

^{۳۹} Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ebd. S. ۳۵۲f., ۴۱۳f.

^{۴۰} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین

اهداف اسلامیان افراطی و متعصب مانند اعضای حزب‌الله نیز پیشی گرفتند. برای نمونه می‌توان از تسلیحات سنگین برای سپاه پاسداران انقلاب اسلامی یاد کرد که سازمان فداییان اکثریت مبلغ آن شد. نمونه‌ی بعدی معرفی سازمان فداییان اقلیت، سازمان پیکار، سازمان راه کارگر، مائوئیست‌ها و تروتسکیست‌ها به عنوان عوامل ساواک و امپریالیسم و ضد انقلاب توسط حزب توده است، در حالی که حاکم شرع و قاضی بیدادگاه انقلاب اسلامی، یعنی شیخ صادق خلخالی جنایتکار کاندید ریاست جمهوری این حزب بود.

از آن‌جا که برنامه‌های اقتصادی نظام شاهنشاهی به صورت غیر قابل بازگشت روش تولید سرمایه‌داری را در ایران تحکیم کردند و از آن‌جا که تضادهای نظام سرمایه‌داری درون‌ذاتی است، در نتیجه نه اسلامیان قادر بودند که به دوران مورد علاقه‌ی خود، یعنی زمان صدر اسلام بازگردند و نه می‌توانستند که این تضادها را نادیده بگیرند. بنابراین کابینه‌ی موسوی از یک سو، در برابر نیازهای اجتماعی قرار داشت و از سوی دیگر، مجبور بود که تدارک شرایط تداوم "جنگ تا پیروزی" را ببیند. به این ترتیب، کابینه‌ی موسوی چندین لایحه را جهت رونق اقتصادی به تصویب مجلس شورای ملی رساند، در حالی که شورای نگهبان آن‌ها را به دلیل تناقض با شریعت اسلام رد کرد. از جمله باید از قانون کار یاد کرد که بنا بر "اقتصاد اسلامی" زمینه‌ی حقوقی آن قانون اجاره است. بنابراین اسلامیان به جای مفهوم "کارگر" از "اجیر" استفاده می‌کردند، در حالی که برخی از آن‌ها تمایل داشتند که اسم ارز ملی کشور را از "ریال" به "عفیر" (اسم الاغ پیامبر) تغییر دهند. هم‌زمان آیت‌الله خمینی اقتصاد را مال خر می‌خواند و مدعی بود که آن "امت اسلامی" که در پی ایثار و شهادت است و ناگزیر به بهشت راه می‌یابد، اصولاً نیازی به برنامه‌ی سیاست توسعه‌ی اقتصادی ندارد.

به این ترتیب، یک نزاع نظری بر سر حدود تفسیر شریعت اسلام در "حزب جمهوری اسلامی" گشوده شد و به مجلس شورای ملی راه یافت که "فقه پویا" را از "فقه سنتی" تمیز می‌داد. با وجودی که هر دو جریان به "وحدت وجود" پایبند بودند، اما نمایندگان "فقه پویا" یک تفسیر امروزی از قرآن را به مصلحت جمهوری اسلامی می‌شمردند که قوانین مورد نظر کابینه‌ی موسوی را به تصویب شورای نگهبان برسانند. از جمله باید از عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری یاد کرد که بعداً به عنوان "روشنفکران دینی" و نظریه‌پردازان "فقه پویا" مشهور شدند و ضرورت اصلاحات نظام را توجیه کردند.^{۴۱}

از آن‌جا که "دولت روحانیت اسلامی" هم در دارالاسلام و هم در دارالحرب با شکست مواجه بود و نه قادر به تنظیم تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری در کشور می‌شد و نه توان تداوم جنگ با عراق را داشت، در نتیجه آیت‌الله خمینی برای عبور از بحران موجود فتوایی را صادر کرد که بعدها معروف به "فتوای ولایت مطلقه‌ی فقیه" شد. به این ترتیب، وی "ولایت امر" را منسوب به اصول دین کرد و آن‌را نسبت به فروع دین ارجعیت داد. از این پس، مصلحت نظام در رأس تصمیمات سیاسی، اقتصادی و نظامی کشور قرار گرفت، البته بدون این‌که از اصل "وحدت وجود" تخطی شود و یا این‌که "دولت روحانیت اسلامی" از تشکیل "امت اسلامی" صرف نظر کند. به این ترتیب، نه تنها جنگ ایران با

^{۴۱} مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): بحران فقه سنتی و محدودیت‌های فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۳۹ ادامه، برلین

عراق خاتمه یافت، بلکه قوانین کابینه‌ی موسوی به تصویب "شورای مصلحت نظام" رسید و قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز بازنگری و توسط مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان تصویب شد.

پس از درگذشت آیت‌الله خمینی مقام "ولایت مطلقه‌ی فقیه" به آیت‌الله خامنه‌ای واگذار و دوران سازندگی به ریاست جمهوری اکبر هاشمی رفسنجانی آغاز شد. این دوران مصادف با فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" نیز بود و نظام سرمایه‌داری جهانی چنان بلامنازعه به نظر می‌آمد که سیاست اقتصادی نئولیبرالیسم تبدیل به یک الگوی جهان‌شمول از شکل انباشت سرمایه در دوران گلوبالیسم شد. به خصوص به این دلیل که صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی نیز پرداخت وام‌های دراز مدت به کشورهای در حال توسعه را منوط به تحقق این الگوی اقتصاد سیاسی کردند. از جمله باید از بحران مغروضیت کشورهای آمریکا لاتین در دهه‌ی ۸۰ میلادی از قرن گذشته یاد کرد که با وساطت صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی و جهت دریافت وام‌های جدید به سیاست اقتصادی نئولیبرالیسم تن دادند. از این پس، صنایع تولیدی، تأسیسات خدماتی، تعاونی، درمانی و هنری و منابع محیط زیستی به دست سرمایه‌داری خصوصی سپرده شدند که نتایج آن‌ها تشدید تضادهای طبقاتی و تزلزل جامعه‌ی مدنی و انهدام محیط زیست در کشورهای مغروض آمریکای لاتین بودند.^{۴۲}

به همین منوال، کابینه‌ی رفسنجانی برنامه‌ی "تعدیل اقتصادی" را اعلام و جهت دریافت وام به بانک جهانی مراجعه کرد. هم‌زمان نمایندگان جمهوری اسلامی به آمریکا و اروپا سفر کردند که ایرانیان تبعیدی را برای بازگشت و سرمایه‌گذاری در کشور تشویق کند. این‌جا مسئله‌ی مصلحت نظام در گرو انجام اصلاحاتی بود که عمدتاً بر کوچک کردن دولت، متعادل ساختن بودجه، خصوصی‌سازی، اصلاح نظام مالیاتی، پیشبرد بازرگانی خارجی غیر نفتی و گشودن دروازه‌های کشور برای سرمایه‌گذاری خارجی تکیه داشتند. لیکن تحقق یک چنین برنامه‌ای نه با اصول "اقتصاد اسلامی" منافاتی داشت و نه ملزومات آن تقبل ایدئولوژی لیبرالیسم، تجدید نظر در "وحدت وجود" و دنیوی شدن سیاست در نظام جمهوری اسلامی بود. با تمامی این وجود مجالس و کنفرانس‌های حزب توده و سازمان فداییان اکثریت در تبعید به راه افتادند، به تطبیق ایران با شوروی و تشبیه رفسنجانی با گورباچف پرداختند و مدعی شدند که جناح اصلاح‌طلب راه را به سوی دموکراسی و انتخابات آزاد در کشور خواهد گشود. این وقایع در زمانی به وقوع پیوست که هنوز چند زمانی از قتل عام زندانیان سیاسی و تشکیل خاوران‌ها در ایران نگذشته بود.

به این ترتیب، نئولیبرالیسم در ایران تبدیل به اسطوره شد. به خصوص به این دلیل که نتایج برنامه‌ی "تعدیل اقتصادی" در پرتو ایدئولوژی "امت اسلامی" به وقوع پیوست و "دولت روحانیت اسلامی" شکل انباشت سرمایه‌ی مخصوص خود را پدید آورد. از این پس، یک الگوی اقتصادی در ایران پیاده شد که شاخص‌های مسلط آن خصولتی، متمرکز و رانتی هستند که البته با ویژگی مداخله‌گری نظامی و بنیادهای دینی و همراه با سیستم تصمیم‌گیری اطلاعاتی، غیرشفاف و فاسد مدیریت می‌شوند. آن چیزی که تحت عنوان "خصوصی‌سازی" عرضه می‌شود، بیشتر با تقسیم غنایم جنگی و کشمکش بر سر چپاول بیت‌المال تحت نظارت و با مساعدت "ولایت مطلقه‌ی فقیه" قابل توضیح است. آن چیزی که

^{۴۲} Vgl. Altwater, Elmar (۱۹۸۷): Sachzwang Weltmarkt, Verschuldungskrise, blockierte Industrialisierung, ökologische Gefahren – Der Fall Brasilien, Hamburg

تحت عنوان یارانه و به دلیل نگرانی حکام اسلامی از قیام‌های مردمی در میان فرودستان جامعه پخش می‌شود، بیشتر با مفهوم "زکات" از قرآن قابل توضیح است. این‌جا به درستی پیداست که "دولت روحانیت اسلامی" اصولاً هیچ برنامه‌ای برای توسعه‌ی اقتصادی کشور در دستور کار ندارد و تنها در پی مصلحت‌گرایی جهت ادامه‌ی حیات و چپاول هر چه بیشتر ثروت اجتماعی و استثمار و تخریب هر چه بیشتر محیط زیست در ایران است. به همین دلیل نیز برنامه‌ی "تعدیل اقتصادی" کابینه‌های رفسنجانی، خاتمی و روحانی به ضد خود بدل شد. در حالی که برنامه‌ی "خصوصی‌سازی" مختص به هسته‌ی مرکزی قدرت گشت و تنها آخوند و آخوندزاده و انگل‌های رانت‌خوار از آن بهرمنند شدند، کشور در کام اقتصاد نفتی در جا زد و سرمایه‌گذاران خارجی به دلیل سیاست‌های منطقه‌ای جمهوری اسلامی به ایران نیامدند. هم‌چنین باید از احکام تعزیری مانند شلاق و زندان یاد کرد که برای فعالان جنبش کارگری صادر می‌شوند. این‌جا فراتر از بردگی کار مزدی، شرایط تحقیر و تحمیق کارگران نیز تدارک دیده می‌شود. افزون بر این‌ها، بیگاری کارگران مزدی (ممانعت از پرداخت حقوق معوقه) است که تنها با استناد به شریعت قرون وسطایی اسلام قابل توجیه می‌باشد. به بیان دیگر، الگوی سیاست اقتصادی در ایران نه نئولیبرالیسم، بلکه یک کاریکاتور مسخره از آن و محصول حماقت خودکرده و خودفریبی ایدئولوژیک جماعت نئوتوده‌ای می‌باشد که البته تنها از طریق تشبیه و تطبیق با اقتصاد سیاسی کشورهای مدرن سرمایه‌داری پدید آمده است.

نتیجه:

انگاری که تجربیات تاریخی ما ایرانیان دوباره تکرار می‌شود؛ در گذشته به صورت تراژیک و در حال حاضر به صورت کومیک. در حالی که جماعت توده‌ای در دوران قیام بهمن دشمنانه در برابر "لیبرالیسم" موضع می‌گرفت، هم‌اکنون جماعت نئوتوده‌ای به جنگ "نئولیبرالیسم" در ایران رفته است. وجه مشترک آن‌ها را می‌توان به درستی در تئوری و پراکسیس یافت. از منظر تئوریک به تشبیه و تطبیق شکلی مقوله‌های ماهیتاً متضاد روی می‌آورند و با صرف نظر از شناخت "کلیت دیالکتیکی" منجر به ترویج "جامعه‌شناسی عامیانه در کشور می‌شوند. در پراکسیس سیاسی نه به نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی تاریخ فوق‌ارتجاعی و هولناک اسلامیان می‌پردازند و نه فراروی (مثبت) از ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری را در دستور فعالیت سیاسی قرار می‌دهند. به این ترتیب، آگاهی تئوریک محدود به کشمکش‌های نظری پیرامون شکل مناسب انباشت سرمایه می‌شود و مسئله‌ی خودآگاهی پرولتاریا و نبرد طبقاتی جهت فراروی (مثبت) از ماهیت نظام سرمایه‌داری ظاهراً بی‌معنی و به اصطلاح کاملاً منتفی می‌گردد. ما این‌جا با اشکال متافیزیکی مواجه هستیم که از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی مستقل گشته و تنها توسط تشبیه و تطبیق با الگوهای مدرن و جهان‌شمول سیاسی و اقتصادی پدید آمده‌اند.

نظریه‌پردازان نئوتوده‌ای مدعی هستند که صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی سیاست اقتصادی نئولیبرالیسم را برای ایران تجویز کرده و جمهوری اسلامی آن‌را پذیرفته و توسط کابینه‌های رفسنجانی، خاتمی و روحانی به اجرا گذاشته است. لیکن این برنامه‌ی اقتصادی تنها درخواستی نبوده است که نهادهای بین‌المللی جهت ادغام ایران در بازار سرمایه‌داری جهانی از دولت جمهوری اسلامی داشته‌اند. از جمله باید از "قوانین جرایم سازمان یافته‌ی فراملی" (پالمو)، "کنوانسیون مقابله با تأمین مالی تروریسم" و هم‌چنین "مصوبه‌ی اصلاح قانون مبارزه با تأمین مالی تروریسم" معروف به

لوايح چهارگانه‌ی "اف ای تی اف" یاد کرد که جمهوری اسلامی تمامی آن‌ها را رد کرده است. به همین منوال، سندیکاهای کارگران اروپایی تشکیل سندیکا را حق مسلم کارگران ایرانی می‌شمارند و احکام تعزیری اسلامی مانند حکم شلاق و زندان برای فعالان جنبش کارگری را محکوم می‌کنند. هم‌زمان نهادهای حقوق بشری تساوی حقوق زنان و مردان را حق مسلم مردم ایران می‌خوانند، تجزیه‌ی جنسیتی و ترور، شکنجه و اعدام زندانیان سیاسی و عقیدتی در ایران را محکوم می‌کنند. لیکن نظریه‌پردازان نئوتوده‌ای تا کنون حتا یک بار از خود نپرسیده‌اند که چرا جمهوری اسلامی سیاست اقتصادی به اصطلاح "نئولیبرالیستی" را پذیرفته و ظاهراً به اجرا گذاشته، در حالی که مابقی مطالبات نهادهای بین‌المللی را رد کرده است. آیا این امکان وجود دارد که آن سیاست اقتصادی که این‌جا "نئولیبرالیستی" خوانده می‌شود، با ساختار "امت اسلامی" و موازین شرعی در مورد حق مالکیت منافاتی ندارد؟

نظریه‌پردازان نئوتوده‌ای هم‌چنین مدعی هستند که بخش‌های دولتی، خصوصی و شبه‌دولتی موفق شده‌اند که مالکیت و ثروت اجتماعی را در مقیاس بسیار گسترده مصادره کنند، کارفرمایان دولتی، خصوصی و شبه‌دولتی توانسته‌اند که کارگران مزدی را منضبط و نیروی کار آن‌ها را ارزان‌تر از گذشته سازند و کارگزاران دولتی، خصوصی و شبه‌دولتی به توفیق کامل رسیده‌اند که حق تصرف و استفاده از ظرفیت‌های محیط‌زیست را هر چه بیشتر به انحصار خود در آورند. لیکن نظریه‌پردازان نئوتوده‌ای تا کنون حتا یک بار از خود نپرسیده‌اند، مگر تاراج و چپاول اموال عمومی، بندگی و بردگی انسان‌ها و دستبرد به خزانه‌ی دولتی با ساختار "امت اسلامی" و موازین شرعی در مورد حق مالکیت منافاتی دارند؟ آیا برای شناخت و نقد مناسبات مسلط سیاسی و اقتصادی در نظام جمهوری اسلامی ایران مطالعه‌ی فلسفه‌ی لیبرالیستی کارل پوپر و آشنایی با اقتصاد سیاسی نئولیبرالیستی فریدرش هایک و میلتون فریدمن ضروری است؟

با یک نگاه اجمالی به تاریخ اسلام به خوبی روشن می‌شود که انگیزه‌ی محمد از تشکیل "امت اسلامی" از همان آغاز رسالت وی کسب قدرت سیاسی و مصادره‌ی بیت‌المال (درآمد کعبه) بود که در رقابت با بنی‌امیه به وقوع پیوست. البته این کشمکش سیاسی در دوران تشکیل حکومت اسلامی در مدینه نیز ادامه یافت. به این صورت که از یک سو، مهاجران و انصار و از سوی دیگر، عبدالله بن‌ابی (سرکرده‌ی منافقان) و ابوسفیان (سرکرده‌ی امویان) بر سر قدرت سیاسی و تقسیم بیت‌المال در نزاع بودند. محمد از ترس این‌که مبدا همسران وی پس از مرگش بدون درآمد بمانند، علی را وکیل خود و موسوم به "ولی الله" کرد. لیکن پس از درگذشت پیامبر اسلام تمامی مخالفان علی به سرعت به توافق رسیدند و ابوبکر را بر مسند خلافت نشانند. ما همین نزاع بر سر قدرت سیاسی و بیت‌المال را نیز می‌توانیم به وضوح در تاریخ چهل ساله‌ی جمهوری اسلامی ایران ببینیم. از جمله باید از خلع آیت‌الله منتظری از قائم مقامی رهبری و کسب مقام "ولایت مطلقه‌ی فقیه" توسط آیت‌الله خامنه‌ای پس از درگذشت آیت‌الله خمینی یاد کرد. به همین منوال می‌توان از قتل احمد خمینی و اکبر هاشمی رفسنجانی یاد کرد که قدرت سیاسی و تسلط آیت‌الله خامنه‌ای بر بیت‌المال را در معرض خطر قرار داده بودند. ما این‌جا با یک "دولت روحانیت اسلامی" مواجه هستیم که شناخت و نقد دروژاتی مناسبات مسلط آن تنها با استناد به تاریخ اسلام و روند تکوین سرمایه در ایران ممکن می‌شود. به خصوص به این دلیل که ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت در ایران نه به صورت مبدا و خودپو، بلکه در معرض روش مدرن تولید سرمایه‌داری قرار گرفته و در پرتو تاریخ فرهنگی کشور تکوین و قوام یافته است. به این

ترتیب، ماهیت نظام سرمایه‌داری در ایران شکل معین و تاریخی خود را پدید آورده است که ما آن را در حال حاضر به صورت کلیت نظام جمهوری اسلامی تجربه می‌کنیم.

البته نظریه‌پردازان نئوتوده‌ای مدعی هستند که در برابر نمایندگان ریاکار لیبرال موضع می‌گیرند که تعمیق شکل تولید کالایی، کالایی‌ترسازی نیروی کار و طبیعت و تصرف بیشتر اموال دولتی را در سر دارند. لیکن آن‌ها از نظر می‌اندازند که از طریق تطبیق و تشبیه سیاست اقتصادی جمهوری اسلامی با کشورهای مدرن سرمایه‌داری نه تنها یک "جامعه‌شناسی عامیانه" را پدید می‌آورند، بلکه با ورود به سپهر متافیزیک نوک پیکان نقد خود را از ماهیت نظام سرمایه‌داری و شکل دینی آن در ایران، متوجهی شکل به اصطلاح "نئولیبرالیستی" آن می‌سازند و در واقعیت نبردهای طبقاتی را به سوی آسیاب بادی می‌رانند. به این ترتیب، مبارزه با "نئولیبرالیسم" اشکال انفعالی و ارتجاعی به خود می‌گیرد. به خصوص به این دلیل که نظریه‌پردازان نئوتوده‌ای توهم عدالت‌خواهی در نظام سرمایه‌داری دولتی و رویای تشکیل تاریخ مصرف گذشته‌ی "دولت‌های رفاه‌کینزی" و نوعی از سازش‌های طبقاتی و محیط‌زیستی را دوباره زنده می‌سازند که البته با در نظر داشتن پدیده‌ی گلوبالیسم تمامی آن‌ها محکوم به شکست هستند.

بنابراین انکار الگوی "نئولیبرالیسم" در سیاست اقتصادی جمهوری اسلامی ایران به معنی انکار ماهیت نظام سرمایه‌داری در کشور نیست. به گمان من اپوزیسیون کمونیست و انقلابی تنها زمانی می‌تواند یک نقش مؤثر سیاسی را در آینده‌ی ایران بازی کند که خود را از منظر تئوریک از گفتمان‌های توده‌ایستی و نئوتوده‌ایستی رها سازد و با نقد ماهیت نظام سرمایه‌داری و شکل به خصوص اسلامی آن در ایران مطالبات صنفی طبقه‌ی کارگر را به سوی فراروی (مثبت) از قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت هدایت کند.

ادامه دارد!

منابع:

- Aglietta, Michel (۱۹۷۹): Die Gegenwärtige Grundzüge der Internationalisierung des Kapitals – Die Wertproblematik, in: Deubner, Ch., u. a. (Hrsg.) Die Internationalisierung des Kapitals, S. ۷۰ ff., Frankfurt am Main / Neu York
- Altwater, Elmar (۱۹۸۱): Die Zeitbombe auf dem Weltmarkt tickt, in: PROKLA, H. ۴۲, Berlin
- Altwater, Elmar, u. a. (۱۹۸۳): Alternative Wirtschaftspolitik jenseits des Keynesianismus, Opladen
- Altwater, Elmar (۱۹۸۷): Sachzwang Weltmarkt, Verschuldungskrise, blockierte Industrialisierung, ökologische Gefahren – Der Fall Brasilien, Hamburg
- Altwater, Elmar/Mahnkopf, Birgit (۱۹۹۶): Grenzen der Globalisierung – Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgeschichte Münster
- Bloch, Ernst (۱۹۶۱): Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe Bd. ۶, Frankfurt am Main
- Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer "Islamischen Republik" - Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran", Berlin

- Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main
- Hirsch, Joachim (۱۹۹۸) Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat, Berlin
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band I, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MWE, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost)
- Polantzas, N. (۱۹۷۸): Staatstheorie, Berlin
- Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): نظام جمهوری اسلامی و "تئوری توتالیتریزم"، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه ۹۳ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): بحران فقه سنتی و محدودیت‌های فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران. در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه ۳۹ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه ۷ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه ۶۵ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): نبرد تمدن‌ها یا بحران هژمونی؟ - نقدی بر سیاست اقتصادی آمریکا در خاورمیانه و ضرورت همبستگی و همکاری جهانی، در آرمان و اندیشه، جلد پنجم، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): اسلام و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران - نقدی بر جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، صفحه ۳ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، صفحه ۱۲۱ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): انسان و طبیعت - تفاوت نقش "علم مثبت" در اندیشه‌ی سیاسی مارکس و انگلس متأخر، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه ۶۵ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه ۱۲۵ ادامه، برلین

- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۸۹ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟ در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوازی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ادعا و واقعیت - پسامدرنیسم یا عوامل اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوازی؟ در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم، صفحه‌ی ۲۰۱ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷۱ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): تولید و بازتولید نیروی کار - نقش زنان کارگر و کار خانگی در انباشت سرمایه، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۳۱ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): کار مولد و حاکمیت اجتماعی - گفتگویی انتقادی با رفقای جنبش لغو کار مزدی، در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین