

## آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی - "بحران مارکسیسم" و تجربیات "مارکسیست‌های ایرانی"<sup>۱</sup>

### فرشید فریدونی

از آن پس که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به عنوان راهنمای سوسیالیسم علمی مطرح شد، تمامی مارکسیست‌ها بر سر این موضوع توافق نظر داشتند که نتایج تحقیقات و آثار وی تشریح تئوریک کمونیسم را ارائه می‌دهند و کتاب "سرمایه" زمینه‌ی استدلال علمی تحقق سوسیالیسم را پدید می‌آورد.<sup>۲</sup> با تمامی این وجود در تاریخ علوم انسانی واقعاً بی نظیر است که آثار تئوریک یک متفکر فلسفی و منتقد اقتصاد سیاسی تا این اندازه منجر به مناقشه‌های نظری، تفرقه‌های سازمانی و انشعاب‌های حزبی شده باشد. این‌جا مسئله فقط بر سر نزاع مارکسیست‌ها با مخالفان مارکس نیست، زیرا نزاع میان مارکسیست‌ها به مراتب سهمگین‌تر و خشن‌تر پدید آمده‌اند.

مارکس بدون تردید برجسته‌ترین متفکری است که تاریخ بشری تا کنون تجربه کرده است. با وجودی که در دوران حیات وی "روش تولید مدرن سرمایه‌داری" نوزاد و در گهواره‌ی تکامل تاریخی خود بود، اما وی در مسیر تحقیقات خود به یک متد مناسب جهت نقد "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی دست یافت و مفهوم "سرمایه" را در حال شدن، یعنی در حرکت مشخص خودش و از طریق تکامل مقوله‌های دیالکتیکی در یک تئوری کلی و مجرد بازتاب داد. به این ترتیب، وی به آناتومی "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" دست یافت و به همین دلیل است که کتاب "سرمایه" با وجود یک قدمت ۱۵۰ ساله تازگی خود را هنوز از دست نداده است. بنابراین مارکس از دوران حیات خود به مراتب جلوتر بوده و شاید به همین دلیل نیز آثار وی با بدفهمی‌ها و تفسیرهای بسیار ناجور مواجه شده است. از جمله باید از ماجرای ملاقات مارکس با دامادش، پاول لافارگ در لندن یاد کرد. در حالی که لافارگ با استناد به تجربیات نبرد طبقاتی در پاریس از "مارکسیسم فرانسوی" سخن می‌راند، مارکس در واکنش به سخنان وی گفت: "اگر این مارکسیسم است، من مارکسیست نیستم!"<sup>۳</sup>

بنابراین قدمت "بحران مارکسیسم" به همان اندازه‌ی تاریخ "مارکسیسم" است. البته این‌جا موضوع فقط محدود به بدفهمی‌ها و تفسیرهای ناجور از آثار مارکس نمی‌شود، زیرا ما با تناقض آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی نیز مواجه هستیم. به این صورت که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس و یا به عبارت دیگر، تفسیر رایج از آن منجر به ایجاد یک انرژی لازم برای یک فعالیت سیاسی رادیکال نمی‌شود که "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی را به سوی انقلاب اجتماعی، فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری و رهایی بشر از تحمیق دینی، سرکوب دولتی و بردگی کار مزدی براند. ما این‌جا با مضمون یک تناقض مواجه هستیم که از آن می‌توان به عنوان "بحران مارکسیسم" یاد کرد. از این

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در یک جلسه که با عنوان "مفهوم انقلاب و رویداد تاریخی ۱۳۵۷" از طریق "کمیته فعالین کارگری سوسیالیستی (فرانکفورت)" در تاریخ ۱۸ فوریه ۲۰۱۲ در فرانکفورت برگزار شد، ارائه کردم.

<sup>۲</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Rezension des Ersten Bandes „Das Kapitak“ für die „Elberfelder Zeitung“, in: MEW Bd. ۱۶, S. ۲۱۴f., Berlin (ost), S. ۲۱۵, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): Briefe – Marx an Ferdinand Lassalle in Berlin, London, ۶. Nov. ۱۸۵۹, in: Bd. ۲۹, S. ۶۱۸ff., Berlin (ost), S. ۶۱۸

<sup>۳</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Briefe – Engels an Eduard Bernstein in Zürich, London, ۲/۳ Nov. ۱۸۸۲, in: MEW, Bd. ۳۵, S. ۳۸۶ff., Berlin (ost), S. ۳۸۸

منظر ما با اوج و افول نبردهای طبقاتی و با دوره‌های متفاوت در تاریخ جنبش کارگری و کمونیستی مواجه می‌شویم که موضوع تناقض تئوری با پراکسیس را به صورت گفتمان سیاسی پدید آورده‌اند. از جمله باید از آن مناسبات واقعی در اوایل قرن گذشته یاد کرد که یک چنین بحثی را در حزب سوسیال دموکرات به وجود آورد. در حالی که سیاست فرمیستی و پایبندی به اصول انتخابات پارلمانی، حزب سوسیال دموکرات را ناگزیر در دولت بورژوازی ادغام می‌کرد، پراکسیس نبرد طبقاتی به صورت اعتصاب‌های طولانی همواره رادیکال‌تر از گذشته می‌گشت. این‌جا یک فاصله‌ی عمیق میان جنبش کارگری به صورت بدنه‌ی حزب با ساختار و ایدئولوژی حزبی پدید آمده بود که با تشدید جنبش انقلابی کارگران مستقیماً در مخالفت با استراتژی حزب سوسیال دموکرات قرار می‌گرفت. محصول این تناقض بحران انترناسیونال دوم بود که در روسیه منجر به انشعاب بلشویکی از منشویکی شد و آن‌را هم‌چنین دشمنانه در برابر آنارشیست‌ها و سندیکالیست‌ها قرار داد.

در سال ۱۹۳۱ میلادی کارل کرش برای دومین بار موضوع "بحران مارکسیسم" را به پیش کشید. این‌جا تناقض آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی به مراتب رادیکال‌تر از گذشته و تحت مفهوم "رویزیونیسم" مطرح شد. موضوع این کشمکش نظری خودانگاری جنبش رادیکال کمونیستی جهت رهایی بشر بود، زیرا از یک طرف، سوسیال دموکراسی از جنبش کارگری به کلی استقلال یافته و از طرف دیگر، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در شوروی تبدیل به توجیه نظری سیاست توسعه‌ی اقتصاد ملی و تشکیل سوسیالیسم در یک کشور به رهبری استالین شده بود. پیداست که تحولات سیاسی و اقتصادی در شوروی به کشورهای دیگر و از جمله کشورهای مدرن صنعتی نیز صادر می‌شد، زیرا انترناسیونال کمونیستی (کمینترن) "احزاب برادر" را موظف به پیروی از تصمیم‌های مرکزی حزب کمونیست شوروی می‌کرد. به این ترتیب، برای احزاب کمونیست اصولاً غیر ممکن بود که با استناد به تجربیات سیاسی خود و در پراکسیس نبرد طبقاتی، یعنی با در نظر داشتن سطح رشد نیروهای مولد و به خصوص خودآگاهی پرولتاریا یک فلسفه‌ی سیاسی مستقل را به سوی تحقق دموکراسی، سوسیالیسم و رهایی بشر متکامل کنند. نتیجه‌ی "رویزیونیسم" تصویه حساب‌های رادیکال و کشمکش‌های نظامی میان احزاب کمونیست با حزب سوسیال دموکرات بود که البته پس از صدور تئوری "سوسیال فاشیسم" از طریق کمینترن به اوج خود رسید. به این ترتیب، انشعاب‌ها میان جریان‌های کمونیست، سوسیال دموکرات، آنارشیست و تروتسکیست چنان عمیق و درگیری‌های نظامی و ضعف متقابل آن‌ها چنان شدید شدند که توان مقاومت در برابر فاشیسم را به کلی از دست دادند.

با شکست نظامی فاشیسم در ایتالیا، آلمان و ژاپن یک عصر نوین آغاز شد که تمامی تحولات اقتصادی و تصمیم‌های سیاسی را در پرتو موجودیت یک جهان دو قطبی و رقابت سرمایه‌داری با "اردوگاه سوسیالیستی" قرار می‌داد. در حالی که در لوای دیکتاتوری پرولتاریا تمامی کشورهای "سوسیالیستی" تحت فرمان کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی قرار گرفته بودند، احزاب سوسیال دموکرات و کمونیست در کشورهای مدرن صنعتی دوباره متشکل شدند. با استناد به تجربیات موجود، احزاب کمونیست کشورهای ایتالیا، فرانسه، اسپانیا و پرتغال رفته رفته از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم فاصله گرفتند. به خصوص پس از انشعاب چین از شوروی و سرکوب "بهار پراگ" از طریق قوای نظامی پیمان ورشو بود که برای احزاب کمونیست بسیار دشوار شد که آلترناتیو "سوسیالیسم واقعاً موجود" را برای هواداران خود

تبلیغ کنند. هم‌زمان جنبش‌های نوین اجتماعی مانند: جنبش دانشجویی، فمینیستی، صلح‌طلبی و محیط زیستی به میدان مبارزه‌ی سیاسی آمدند که احزاب کمونیست قادر به جذب آن‌ها نمی‌شدند. به بیان دیگر، تفسیر رایج از "مارکسیسم" قادر نبود که با وجود تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید، بحران‌های اقتصادی در جهان سرمایه‌داری، جنگ‌های امپریالیستی، خطر انهدام محیط زیست و سرکوب جنسیتی توازن قوای سیاسی را به سود جنبش رادیکال کارگری دگرگون سازد. پیداست که این‌جا نیز بار دیگر موضوع تناقض آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی مطرح بود.

به این ترتیب، لویی التوسر در سال ۱۹۷۷ میلادی برای سومین بار موضوع "بحران مارکسیسم" را به پیش کشید. مسئله‌ی وی جنبه‌ی سوژکتیو "مارکسیسم" بود. به این صورت که فعالیت سیاسی تحت تأثیر اشکال متنوع "مارکسیسم" نه تنها منجر به رهایی بشر نمی‌شود، بلکه مشخصاً عکس آن‌را پدید می‌آورد. وی مارکسیست‌های ارتدوکس را متهم می‌کرد که با وجود تناقض تئوری با پراکسیس "بحران مارکسیسم" را به رسمیت نمی‌شناسند و بی‌محابا و منسجم‌تر از گذشته "ایدئولوژی مارکسیسم" را تبلیغ می‌کنند. برای وی این یک روش اعتقادی جهت تدارک یک جنگ دینی بود که با علم سیاست هیچ ارتباطی نداشت.<sup>۴</sup>

این دوران مصادف با جنگ سرد و بحران‌های اقتصادی در کشورهای مدرن سرمایه‌داری و "اردوگاه سوسیالیستی" بود. در حالی که رفرم‌های نتولیرالیستی سیاست اقتصادی دولت‌های رفاه را به کلی دگرگون کردند، کشورهای "سوسیالیستی" به بزرگ‌نمایی و دروغ‌پردازی در مورد آمار اقتصادی خود ادامه دادند. در این ارتباط باید از هزینه‌ی رقابت تسلیحاتی در یک جهان دو قطبی نیز یاد کرد که سرانجام منجر به عقب‌نشینی شوروی و طرح سیاست پرسترویکا و گلزنوست توسط گورباچف در شوروی شد که سرانجام آن به فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" و گشایش دیوار برلین رسید.

ما این‌جا با دوره‌ی چهارم "بحران مارکسیسم" مواجه هستیم که از اضمحلال کامل ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم گزارش می‌دهد. با وجودی که تناقض تئوری با پراکسیس غیر قابل انکار بود، اما نظریه‌پردازان دولتی از پیروزی نهایی "اردوگاه سوسیالیستی" در برابر امپریالیسم نوید می‌دادند. در حالی که حزب سوسیال دموکرات پس از برگزاری کنگره-ی گودزبرگ با "مارکسیسم" به کلی وداع کرده بود، بسیاری از نشریات تئوریک مارکسیست نیز که نه مدافع "اردوگاه سوسیالیستی" بودند و نه ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را نمایندگی می‌کردند، با بحران تئوریک مواجه شدند و از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به کلی فاصله گرفتند.<sup>۵</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما با جنبش کمونیستی به صورت یک خانه‌ی ویرانه مواجه هستیم که البته "مارکسیست‌های ایرانی" نیز به سهم خود در تخریب آن نقش مؤثر داشته‌اند. فقط یک نگاه اجمالی به تاریخ قرن گذشته‌ی ایران کافی است که از شکست‌های پی در پی جنبش کارگری و کمونیستی در کشور آگاه شد. اما این شکستی

<sup>۴</sup> Vgl. Prokla-Radaktion (۱۹۷۹): Editorial - Was heißt Krise des Marxismus?, in: Prokla – Zeitschrift für politische Ökonomie und sozialistische Politik, Heft ۳۶, S. ۱ff., Berlin, S. ۱f., ۵f.

<sup>۵</sup> Vgl. Prokla-Radaktion (۱۹۸۸): Editorial, in: Prokla, Heft ۷۲, S. ۵ff., Berlin, und

Vgl. Müller, Klaus (۱۹۸۸): Analytischer Marxismus – Theoretischer Ausweg aus der theoretischen Krise? in: Prokla, Heft ۷۲, S. ۳۹ff., Berlin

که "مارکسیست‌های ایرانی" در دوران قیام بهمن متحمل شدند، چنان قاطعانه بود که حتا یک آدرس پستی هم از آن‌ها در ایران به جای نماند. البته در تبعید هم اوضاع بهتر از داخل کشور نیست، زیرا مخرج مشترک تمامی جریان‌های "اپوزیسیون چپ" بحران تئوریک آن‌ها است که هنوز از آن فراروی نکرده‌اند. البته جسته گریخته مطالبی مشاهده می‌شوند که ظاهراً به نقد ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم می‌پردازند، البته بدون این که به یک عمق قابل ملاحظه‌ی تئوریک دست بیابند و با استناد به آثار مارکس یک فلسفه‌ی عملی نوین را جهت فعالیت سیاسی متکامل و در میان فعالان سیاسی ترویج کنند. بنابراین در پراکسیس سیاسی نیز حال و احوال "اپوزیسیون چپ" بهتر از آگاهی تئوریک آن نیست. در حالی که حزب توده و فرقه‌های پراکنده‌ی مائوئیستی به بهانه‌ی امپریالیسم ستیزی از دفاع از نظام جمهوری اسلامی کوتاه نمی‌آیند، برخی از انشعابات سازمان‌های فدایی و در رأس آن‌ها سازمان فداییان اکثریت، یک "حزب چپ (فداییان)" را تشکیل داده‌اند که بنا بر تجربیات ۴۰ سال گذشته بدون تردید قوای ضد انقلاب محسوب می‌شود. هم‌زمان انواع و اقسام انشعابات کمونیستی و احزاب کمونیست کارگری در تبعید به وجود آمده که دشمنانه در برابر یک‌دیگر صف‌آرایی کرده‌اند. البته یک چنین تمایلاتی در میان جریان‌های غیر اکثریتی سازمان‌های فدایی و تروتسکیست نیز کمیاب نیست. در حال حاضر این انشعابات و افتراقات تا این اندازه شدت گرفته‌اند که حتا برخی از فعالان سیاسی منفرد خودشان را شخصاً به عنوان یک سازمان و یا گرایش معرفی می‌کنند. به غیر از این‌ها، تعداد قابل ملاحظه‌ای از کمیته‌های سوسیالیستی و کارگری هستند که در تبعید فعالیت می‌کنند و یک جوری دشمنانه در برابر دیگران قرار گرفته‌اند. ما این‌جا با عواقب بحران تئوریک مواجه هستیم و بحران از منظر گرامشی زمانی پدید می‌آید که ایده‌های قدیمی می‌میرند، بدون این که ایده‌های نوینی جایگزین آن‌ها شوند.

پرسش این مقاله نیز از همین منظر "بحران مارکسیسم" مطرح می‌شود که ما در دوران معاصر با آن مواجه هستیم. به این معنی که دلایل شکست‌های تاریخی و پراکندگی‌ها و دشمنی‌های "مارکسیست‌های ایرانی" در دوران معاصر چه هستند؟ پیداست که پاسخ این پرسش را تنها می‌توان در پراکسیس، یعنی در عوامل ابژکتیو و سوژکتیو قیام بهمن جستجو کرد. ما این‌جا از یک سو، با تضاد ابژکتیو که البته محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو و موضوعیت-یافته است، سر و کار داریم و از سوی دیگر، با بیان سوژکتیو تضاد مواجه هستیم که ظاهراً به صورت یک گرانیگاه تاریخی منجر به تشکیل جمهوری اسلامی در ایران شده‌اند.

شاید برای خواننده‌ی نقاد باعث تعجب باشد که نطفه‌ی عوامل ابژکتیو قیام بهمن در سال ۱۹۳۳ میلادی در سیاست اقتصادی دولت آمریکا گذاشته شده است. به این صورت که رئیس جمهور وقت کشور، تئودور روزولت برای مقابله با بحران اقتصادی کمبود مصرف و مهار جنبش رادیکال کارگری برنامه‌ای را با عنوان "توافق جدید" متحقق کرد. در این برنامه حداقل کارمزد روزانه‌ی کارگران تعیین و مدت کار به ۸ ساعت در روز محدود شد. از این پس، سندیکاها به عنوان نمایندگان صنفی کارگران به رسمیت شناخته شدند. هم‌زمان دولت یک صندوق برای بیمه‌ی همگانی و حقوق بازنشستگی کارکنان را تأسیس کرد، در حالی که کارگران از طریق مزایای فوق‌العاده در توفیق اقتصادی کارخانه سهمیم شدند. از سوی دیگر، دولت قراردادهای کار را که میان سندیکاها با شورای کارفرمایان منعقد می‌شدند، برای تمامی کارگران معتبر شمرد و دادگاه‌های کار را برای نظارت بر قراردادهای کار برقرار ساخت. به همین منوال، انجمن‌های

"تولید کنندگان و مصرف کنندگان" برای تعیین منصفانه‌ی قیمت کالاها تشکیل شدند و از همه مهم‌تر، دولت یک نقش فعال را در سیاست توسعه‌ی اقتصادی به عهده گرفت که تا کنون در تاریخ نظام سرمایه‌داری بی نظیر بود. به این ترتیب، شرایط مناسبی برای مصرف انبوه کالاها در برابر تولیدات انبوه که از طریق سیستم تیلوریستی و فوردیستی در اوایل قرن گذشته ایجاد شده بود، به وجود آمد. البته این دگرذیسی اقتصادی از طریق یک فرهنگ مسلط و مدرن تقویت و تعمیق می‌شد. از جمله باید از برنامه‌های تئاتر، فیلم‌های سینمایی هالیوود، موسیقی جاز، موزیکال برادوی و برنامه‌های سریال تلویزیونی یاد کرد که به صورت بازتاب فرهنگی جامعه‌ی مدرن آمریکا، "شیوه‌ی زندگی آمریکایی" را تبلیغ می‌کردند. به این ترتیب، یک شکل جذاب و جهان‌شمول از روش مدرن تولید و بازسازی نیروی کار به وجود آمد که با در نظر داشتن تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید به نظام سرمایه‌داری جلوه‌ی یک "وحدت ظاهری" از کار و سرمایه را می‌بخشید.

گرامشی این پدیده را با استفاده از مقوله‌های فوردیسم، آمریکانیسم و هژمونی تشریح می‌کند. وی هژمونی را "توافق زره‌وار به وسیله‌ی اجبار" می‌نامد و از این طریق جامعه‌ی سیاسی را از جامعه‌ی مدنی متمایز می‌کند. جامعه‌ی سیاسی شامل قوای مقننه، قضائیه و مجریه می‌شود که ابزار اجبار هستند، در حالی که جامعه‌ی مدنی احزاب، سندیکا و شوراهای را در بر می‌گیرد که در فلسفه‌ی پراکسیس گرامشی توافق اجتماعی را وساطت می‌کنند.<sup>۶</sup> به بیان دیگر، ما این‌جا با یک شکل نوین از دولت مدرن بورژوازی سر و کار داریم که بر خلاف بررسی لنین فعالیتش به سرکوب جنبش کارگری خلاصه نمی‌شود.<sup>۷</sup>

به این ترتیب، دولت آمریکا موفق شد که از یک طرف، مصرف انبوه کالاها را در برابر تولیدات انبوه مستقر سازد و از بحران اقتصادی موجود عبور کند و از طرف دیگر، با قانونمند ساختن فعالیت سندیکایی، جنبش رادیکال کارگری را به حاشیه‌ی وقایع سیاسی براند. از این پس، آمریکا با یک دوران از ثبات سیاسی و شکوفایی اقتصادی مواجه شد که نتیجه‌ی آن ۱۳۰٪ رشد اقتصادی از سال ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۴ میلادی بود. به این ترتیب، آمریکا قادر شد که صنایع تولیدی و منابع علمی خود را بهتر از کشورهای دیگر در اختیار تولید تجهیزات نظامی و فن‌آوری تسلیحاتی بگذارد و در دوران جنگ جهانی دوم با ایتالیا و آلمان در اروپا و با ژاپن در خاور دور بجنگد و پیروز شود.<sup>۸</sup>

از این پس، یک نظم نوین جهانی پدید آمد که در تاریخ روابط بین‌المللی بی نظیر بود. در حالی که در دوران گذشته مسبب سیاست جهان‌گشایی کشورهای مدرن صنعتی ادغام سرمایه‌ی مالی با سرمایه‌ی صنعتی محسوب می‌شد که آن‌ها

<sup>۶</sup> Vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main, und

Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin, S. ۱۸f.

<sup>۷</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. II, S. ۳۱۵ ff., Berlin (ost)

<sup>۸</sup> Vgl. Kennedy, Paul (۱۹۸۹): Aufstieg und Fall der großen Mächte, Ökonomischer Wandel und militärischer Konflikte von ۱۵۰۰ bis ۲۰۰۰, Aus dem Englischen von Catharina Jurisch, Zweite Auflage, Frankfurt am Main, S. ۵۳۲

را جهت صدور سرمایه و کسب سود ویژه‌ی امپریالیستی به سوی تقسیم مجدد جهان و جنگ می‌راند،<sup>۹</sup> اما پس از پایان جنگ جهانی دوم، آمریکا به عنوان قدرت هژمونیک جهان سرمایه‌داری کشورهای دیگر امپریالیستی را در برابر "اردوگاه سوسیالیستی" متحد کرد. به این صورت که آمریکا هم‌پیمان‌های خود را در یک نظم هیرارشی مستقر ساخت که در آن حرکت به سوی یک درجه‌ی بالاتر امکان داشت.<sup>۱۰</sup> از این پس، آمریکا از یک طرف، با تشکیل مناسبات کلی تولید در سطح جهان، شرایط توسعه‌ی اقتصادی کشورهای تحت سلطه‌اش را پدید آورد. از جمله باید از نقش دلار به عنوان ارز ثابت و ابزار دوران کالا و سرمایه در بازار جهانی و برنامه‌ی مارشال یاد کرد که با بهره‌ی ارزان وام‌های طولانی مدت را جهت بازسازی کشورهای جنگ‌زده‌ی اروپایی در اختیار آن‌ها گذاشت. در این ارتباط می‌توان از تجربیات اقتصادی کشورهایی مانند: آلمان و ژاپن یاد کرد که در کوتاه‌ترین مدت ممکنه به همان جایگاه اقتصادی در بازار جهانی دست یافتند که قبل از آغاز جنگ در اختیار خود داشتند. البته آمریکا از طرف دیگر، هم‌چنین قادر بود که مانع استفاده‌ی دیگر کشورها از این مناسبات کلی تولید شود. برای نمونه می‌توان از محاصره‌ی اقتصادی "اردوگاه سوسیالیستی" و از جنگ‌های کره و ویتنام یاد کرد. آمریکا هم‌زمان اقدام به دخالت‌های اطلاعاتی جهت سرنگونی دولت‌های نامطلوب خود را کرد. این‌جا باید از کودتای ۲۸ مرداد بر علیه‌ی دولت ملی دکتر محمد مصدق در ایران و کودتای نظامی در شیلی بر علیه‌ی دولت سوسیالیستی سالوادور آلنده یاد کرد. از این پس، دیکتاتورهای نظامی یکی پس از دیگری در آمریکا جنوبی مستقر شدند، در حالی که با سرنگونی دولت مصدق راه برای انعقاد قراردادهای نفتی با کشورهای نفت خیز منطقه هموار و ایران به صورت یک کشور هم‌مرز با شوروی در استراتژی نظامی جهان سرمایه‌داری ادغام شد.<sup>۱۱</sup>

پیداست که آمریکا با تشکیل نظم نوین جهانی اهداف یک سازمان خیره را دنبال نمی‌کرد. از آن‌جا که حفظ منافع ملی در رأس اقدامات اقتصادی، نظامی و سیاسی کشور قرار داشت، در نتیجه پیداست که انگیزه تدارک این نظم نوین تنها به این دلیل بود که آمریکا به مراتب بیشتر از کشورهای تحت سلطه‌اش از مناسبات کلی تولید جهانی سود ببرد. به این معنی که آمریکا امکانات مادی کشورهای دیگر را سبب شکوفایی اقتصاد خود می‌کرد و مشخصاً از منظر همین نظم نوین جهانی بود که رئیس‌جمهوری آمریکا، جان اف کندی محمد رضا شاه را جهت اصلاحات اجتماعی و اقتصادی تحت فشار سیاسی گذاشت. هسته‌ی مرکزی این دگرذیسی اصلاحات ارضی بود. به این صورت که نیروی کار روستایی باید از دو سو آزاد و به صورت کار مزدی به بازار عرضه می‌شد، تا زمینه‌ی ارزش افزایی سرمایه در کشور گسترش یابد. به این ترتیب، سرمایه‌گذاری در تولیدات صنعتی و از جمله صنایع منتاج ممکن می‌شد و ایران را در تقسیم کار جهان سرمایه‌داری ادغام می‌کرد. اصلاحات ارضی از طرف دیگر، مانعی در برابر مبارزات دهقانی مانند تجربیات کشورهای چین، کره، کوبا و ویتنام می‌ساخت و از این بابت، اتفاقی نبود که ضرورت اصلاحات ارضی با شعار "انقلاب سفید یا انقلاب سرخ" در ایران مطرح شد.

<sup>۹</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Der Imperialismus als höchstes Stadiums des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۷۶۳ff., Berlin

<sup>۱۰</sup> Vgl. Wallerstein, Immanuel (۱۹۸۹): Der historische Kapitalismus, Hamburg, S. ۴۷f., ۵۷f.

<sup>۱۱</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ... ebd., S. ۴۰ff.

برای اولین بار کابینه‌ی اقبال لایحه‌ی اصلاحات ارضی را به مجلس ارائه کرد. پس از درج این خبر در مطبوعات آیت‌الله بروجردی که معروف به گزینش تقیه در برابر حکومت دنیوی و یکی از هواداران کوتای ۲۸ مرداد بود، بلافاصله از آیت‌الله بهبهانی خواست که از روابط سیاسی خود استفاده کند و مانع تصویب این قانون در مجلس شود. محمد رضا شاه که از فعالیت آیت‌الله بهبهانی آگاه شده بود، در نامه‌ای به آیت‌الله بروجردی نوشت که اصلاحات ارضی یک برنامه‌ی به خصوص نیست و در تمامی کشورهای جهان نیز انجام شده است. در جواب این نامه، آیت‌الله بروجردی به محمد رضا شاه نوشت که در همه جا نظام شاهنشاهی نیز سرنگون شده است.<sup>۱۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، آیت‌الله بروجردی که روحانیت شیعه را از دخالت در سیاست منع می‌کرد و هوادار پر و پا قرص شاه بود، همین‌که برنامه‌ی اصلاحات ارضی به پیش کشیده شد، موضوع سرنگونی نظام سلطنتی را مطرح کرد. این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که دلیل شدت این درگیری چه بود که ما پاسخ مناسب آن را در تاریخ ایران می‌یابیم. از آن پس که شاه اسماعیل صفوی تشیع دوازده امامی را تبدیل به دین دولتی در ایران کرد، علمای دینی نقش ایدئولوگ‌های نظام سلطنتی را در کشور به عهده گرفتند که حاکمیت وی را به عنوان ظل‌الله فی‌العرض (سایه‌ی خدا بر زمین) توجیه کنند. از آن‌جا که اکثر قابل ملاحظه‌ی مردم سرزمین ایران یا سنی مذهب بودند و یا از طریق اشکال متنوع فرقه‌های باطنیه و تصوف به اسلام ایمان داشتند و از آن‌جا که در ایران به اندازه‌ی کافی روحانیت شیعی ظاهریه وجود نداشت، در نتیجه دولت صفوی سفیران خود را به بحرین، اردون، لبنان و جبل عامل اعزام کرد که علمای تشیع دوازده امامی را جهت مهاجرت به ایران متقاعد سازند. بنابراین سفیران دولت صفوی به روحانیان وعده دادند که به عنوان قشری از طبقه‌ی حاکم در ایران مستقر و ملقب به آقاخوانده می‌شوند. لقب "آقاخوانده" به معنی مالک و مخفف آن در زبان روزمره‌ی ایرانیان آخوند است. به این ترتیب، حکومت صفوی زمین‌های زراعی را به صورت اوقاف در اختیار علمای شیعه قرار داد که امرار معاش آن‌ها را تضمین سازد. آن‌ها هم‌زمان در بازار مسکون شدند و از طریق روابط خویشاوندی با بازاریان به خمس و زکات بازار نیز دست یافتند. افزون بر این‌ها، برای آن‌ها این امکانات نیز پدید آمد که انجمن‌ها و نهادهای مستقلی را از دولت مرکزی تشکیل دهند. برای نمونه تریبون نماز جمعه، تعزیه خوانی و روضه خوانی تبدیل به نهادهای تبلیغاتی آن‌ها شدند، در حالی که مکتب‌ها، کلاس‌های قرآن و حوزه‌های علمیه شکل نهادهای آموزشی و تربیتی علمای شیعه را به خود گرفتند. آن‌ها هم‌زمان نهادهایی را اداره می‌کردند که وظایف قوای سه‌گانه را به عهده داشتند. برای نمونه دادگاه‌های شرع قوه‌ی قضائیه‌ی آن‌ها را تشکیل می‌دادند، ادعای مجتهدین برای تفسیر "احکام الهی" یا استنتاج طریقت از شریعت به آن‌ها وظیفه‌ی قوه‌ی مقننه را واگذار می‌کرد و قوه‌ی مجریه‌ی علمای شیعه همان لوتی‌ها و میدانی‌ها بودند که شبیه قوای دولت‌های مستبد در مراسم عزاداری روزهای عاشورا و تاسوعا برای ابراز قدرت و جهت ارباب اقلیت‌های دینی و دگراندیشان به سینه‌زنی، زنجیرزنی و قمه‌زنی در خیابان‌ها می‌پرداختند. ما این‌جا با یک ساختار مستقل مواجه می‌شویم که از آن می‌توان به صورت "دولت در دولت" سخن راند، زیرا در روند زمان این تشکیلات دینی به غیر از زیربنا و ساختار مستقل خود به یک توجیه دینی و ایدئولوژیک نیز دست یافت که از طریق آخرین امام جمعه‌ی پایتخت دولت صفوی، یعنی سید محمد باقر مجلسی ساخته و پرداخته شد.

<sup>۱۲</sup> Vgl. ebd., S. ۲۱۲ff.

به این صورت که وی "مکتب اصولی" را بنیان و با استناد به آن میان فکر و ذکر تفاوت گذاشت. در حالی که وی تفکر را محدود به حقیقت شریعت اسلام کرد، وظیفه‌ی مجتهد را فکر و وظیفه‌ی مقلد را ذکر خواند. پیداست که سلب قدرت تفکر از مردم ایران با انگیزه‌ی تدارک یک ابزار مناسب حکومتی جهت تحمیق و تحقیر آن‌ها مطرح شد، زیرا مجلسی از طرف دیگر، هدایت امت اسلامی را تا پایان غیبت کبری تحت نظر تمامی مجتهدین شیعه قرار داد. به این ترتیب، ساختار "دولت در دولت" مجهز به یک پلورالیسم داخلی و انعطاف سیاسی شد که هم در برابر حکومت مرکزی توان مقاومت را داشت و هم قادر بود که در برابر تعرض و خشونت دولت مرکزی تقیه اتخاذ و بنا بر مصلحت روحانیت شیعه عقب‌نشینی کند.<sup>۱۳</sup>

به بیان دیگر، اصلاحات ارضی استقلال "دولت در دولت" علمای شیعه از دولت مرکزی را در معرض خطر قرار داده و آیت‌الله بروجردی تنها به این دلیل بود که در پاسخ نامه‌ی خود به محمد رضا شاه موضوع سرنگونی نظام سلطنتی را به پیش کشید. البته دولت در این دوران عقب‌نشینی کرد و پس از وفات آیت‌الله بروجردی بود که فرصت را غنیمت شمرد و از طریق کابینه‌ی امینی دوباره لایحه‌ی اصلاحات ارضی را همراه با قوانین انتخابات ایالتی و ولایتی به مجلس ارائه کرد. از این پس، برای روحانیت شیعه دیگر تردیدی باقی نماند که دولت مرکزی برنامه‌ی انهدام "دولت در دولت" را ریخته است، زیرا قوانین مصوبه‌ی مجلس به غیر از تقسیم زمین‌های اراضی اوقاف برای زنان و اقلیت‌های مذهبی نیز حق رأی و حق نامزدی در انتخابات را قائل شده بودند. از آن‌جا که پس از وفات آیت‌الله بروجردی یک خلاء از اتوریته‌ی دینی پدید آمده بود، در نتیجه یک شیخ نه چندان گمنام به نام روح‌الله خمینی پا به عرصه‌ی سیاست گذاشت. وی یکی از دستیاران آیت‌الله بروجردی بود که در خفا با سازمان تروریستی "فداییان اسلام" همکاری داشت و برای ترور روشنفکران و رجال سیاسی فتوای قتل صادر می‌کرد. از جمله باید از ترور احمد کسروی یاد کرد که با اتهام ارتداد همراه با منشی خود توسط برادران امانی در ساختمان قوه‌ی قضائیه تهران به قتل رسید. از آن‌جا که خمینی خلاء اتوریته‌ی دینی را در نظر داشت و فرصت را برای مصادره‌ی جایگاه آیت‌الله بروجردی کاملاً مناسب می‌دید، در نتیجه یک تلگرام اعتراضی به شرح زیر برای محمد رضا شاه فرستاد که خود را به عنوان سخنگوی روحانیت شیعه به دربار معرفی کند:

«بسم الله الرحمن الرحيم، حضور مبارک اعلیحضرت همایونی، پس از اهداء تحیت و دعا، به طوری که در روزنامه‌ها منتشر است، دولت در انجمن‌های ایالتی و ولایتی، اسلام را در رأی‌دهندگان و منتخبین شرط نکرده و به زنها حق رأی داده است و این امر موجب نگرانی علماء اعلام و سایر طبقات مسلمین است. بر خاطر همایونی مشکوف است که صلاح مملکت در حفظ احکام دین مبین اسلام و آرامش قلوب است. مستدعی است امر فرمائید مطالبی را که مخالف دیانت مقدسه و مذهب رسمی مملکت است از برنامه‌های دولتی و حزبی حذف نمایند تا موجب دعاگوئی ملت مسلمان شود. ۱۷ مهر ۱۳۴۱، الداعی روح‌الله الموسوی.»

<sup>۱۳</sup> Vgl. ebd., S. ۸. ff., und

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



همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که ایران در آستانه‌ی ادغام در نظام سرمایه‌داری جهانی بود، یک قشری از روحانیت دیگر حاضر نمی‌شد که به عنوان ایدئولوگ دولتی نقش شاه را برای ملت به عنوان ظل‌الله فی‌العرض توجیه کند. این‌جا ساختار "دولت در دولت" روحانیت در معرض خطر قرار گرفته بود، زیرا حق رأی برای اقلیت‌های مذهبی و زنان نه تنها هویت اسلامی ایران را خدشه‌دار می‌کرد، بلکه از نفوذ تشیع دوازده امامی نیز به عنوان دین دولتی در کشور می‌کاست. البته به غیر از اصلاحات ارضی که استقلال روحانیت از دولت مرکزی را نیست و نابود می‌کرد، نزاع خمینی با شاه نیز بر سر رابطه‌ی ایران با اسرائیل و مصونیت حقوقی آمریکایی‌ها (قانون کاپیتولاسیون) در ایران دوباره بالا گرفت و در پی رفراندومی که دولت برای تأیید "انقلاب سفید" تدارک دیده بود، فاجعه‌ی ۱۵ خرداد به وقوع پیوست و خمینی از کشور تبعید شد.<sup>۱۴</sup>

به بیان دیگر، نظام سلطنتی با یک بحران ایدئولوژیک مواجه بود. با وجودی که محمد رضا شاه خود را وارث تاریخ ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی کشور می‌شمرد، اما جامعه‌ی طبقاتی ایران نیاز به یک تفسیر "مدرن" از اسلام داشت که اقشار سنتی و دینی را در برابر حاکمیت به انفعال بکشد. این‌جا باید از طریق تفسیر منابع دینی یک آگاهی جدید از "اوضاع وارونه" به وجود می‌آمد. این آگاهی باید به صورت یک ایدئولوژی جدید فعال می‌شد و افکار عمومی را تحت تأثیر خود قرار می‌داد. یعنی باید از یک طرف، منجر به انفعال اقشار سنتی و دینی کشور می‌شد و از طرف دیگر، انبوه فرودستان جامعه را قانع می‌کرد که اوضاع ابژکتیو طبقاتی به صورت "ابژکتیو" اشتباه هستند. به این معنی که با وجود تضادهای عریان طبقاتی، وقایع اجتماعی در راستای منافع خود آن‌ها سپری می‌شود. به این ترتیب، دولت شاهنشاهی به تبلیغ علیه "ارتجاع سیاه و سرخ" روی آورد که در جوار روحانیت شیعه فعالان جنبش کمونیستی و انقلابی را نیز بی اعتبار سازد و بکوبد. دولت هم‌زمان سازمان اوقاف را جهت کنترل روحانیت شیعه تأسیس و با تشکیل سپاه دین اقدام به ترویج یک "اسلام لیبرال و مدرن" کرد. از قرار معلوم تفسیر نوین از اسلام باید در حسینیه‌ی ارشاد متکامل می‌شد و تنها به این دلیل بود که با تأیید ساواک "متفکران اسلامی" مانند: آیت‌الله مطهری، مهدی بازرگان و علی شریعتی آن‌جا سخنرانی می‌کردند.

از آن‌جا که بنیادهای دین اسلام اصولاً در تضاد با مدنیت، مدرنیته و لیبرالیسم است، در نتیجه محصول فعالیت "متفکران اسلامی" یا برای نظام شاهنشاهی به کلی بی‌فایده بود و یا این‌که مشخصاً عکس آن‌را نتیجه داد. از جمله باید از آثار علی شریعتی یاد کرد که از سخنرانی‌های وی در حسینیه‌ی ارشاد به وجود آمدند. وی از یک خانواده‌ی بسیار متعصب مذهبی از شهر مشهد بود. پدر وی در رأس یک انجمن اسلامی قرار داشت که تجار و کسبه‌ی بهائی را در بازار شناسایی می‌کرد و منجر به ورشکستگی و طرد آن‌ها از آن‌جا می‌شد. علی شریعتی پس از پایان دوران دبیرستان برای ادامه‌ی تحصیل به فرانسه سفر کرد و در دانشگاه سوربن با مباحث ضد امپریالیستی آشنا شد. وی پس از بازگشت به ایران مدتی دانشیار دانشگاه تهران بود و با وجودی که تحصیلات چندانی پیرامون فلسفه و دین نداشت، اما با تأیید ساواک به همکاری با حسینیه‌ی ارشاد فراخوانده شد که یک تفسیر "لیبرال و مدرن" از اسلام را به جامعه ارائه دهد.

<sup>۱۴</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ... ebd., S. ۲۱۹ff.

یکی از ابتکارات تئوریک شریعتی تمایز میان "شیعه‌ی صفوی" و "شیعه‌ی علوی" بود. وی "شیعه‌ی صفوی" را مسبب ترویج فرهنگ قسمت و انتظار می‌شمرد که مسلمانان را متوهم به وجود یک ناجی و دچار جهان‌گریزی منفعل می‌کرد. وی در برابر از "شیعه‌ی علوی" به عنوان دین راستین سخن می‌راند که مسبب ترویج ایمان و تمایل به ایثار و شهادت می‌شود و جهان‌گریزی را در شکل فعال آن پدید می‌آورد. ابتکار تئوریک بعدی وی کشف "جبر کلی تاریخی" در تاریخ تشیع دوازده امامی بود. به این ترتیب، وی مدعی شد که "امت اسلامی" تحت تأثیر ایده‌ی الهی قرار دارد و به صورت ناگزیر به سوی "جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" در حرکت است. لیکن شریعتی شرط تشدید این روند را وابسته به مجاهدت مسلمانان، یعنی همان جنبه‌های "شیعه‌ی علوی" مانند: ایثار و شهادت کرد. در حالی که قرآن اصولاً فاقد یک مفهوم از انسان است، شریعتی این‌جا نیز ابتکار به خرج داد و میان بشر و انسان تمیز داد. بنا بر تفسیر وی از اسلام بشر فقط زمانی به انسان تکامل می‌یابد که به شرح زیر از چهار زندان طبیعت، تاریخ، جامعه و خویشتن رها گردد:

«زندان اول، زندان طبیعت، انسان خود آگاهی و اراده و آفرینندگی خویش را بوسیله‌ی شناخت طبیعت یعنی علم به دست می‌آورد. از زندان دوم، هیستوریزم، هم با شناخت فلسفه‌ی تاریخ و استخدام جبر تاریخ، یعنی علم تاریخ، رهایی خویش را به دست می‌آورد. و زندان سوم، سوسیولوژیسم، از زندان نظام اجتماعی نیز افراد، با علم، رهایی خویش را بدست می‌آورند و سازنده‌ی نظام اجتماعی‌شان می‌شوند. زندان چهارم، بدترین زندان است و انسان در برابرش عاجزترین زندانی است. و آن زندان "خویشتن" است. (...). رهایی از این زندان (فقط از طریق عشق امکان دارد) (...). عشق بدین معنی که، یک نیروی مقتدر، بالاتر از عقل محاسبه‌گر و مصلحت‌پرست باید که در ذات من، من انسان، در عمق فطرت من، من را منفجر کند و از درون، علیه خویشتم، مرا بشوراند، والا با قوانین طبیعی نمی‌شود، از درون باید علیه من عصیان شود. چون زندان چهارم، جزء درون من است، از درون باید منفجر بشوم، مشتعل بشوم، چگونه؟ چرا به صورت آتش؟ چرا با عقل منطقی کشف‌کننده‌ی قوانین طبیعی نمی‌شود از چهارمین زندان در آمد؟ چرا؟ به خاطر این- که یک مساله غیر منطقی است. (...). عشق عبارت است از یک نیروئی که مرا علی‌رغم منافع و مصالحی که زندگی، بر آن بنا شده، به فدا کردن همه‌ی منافع، همه‌ی مصالح و حتی زندگی و "بودن" خودم، برای بودن دیگری، برای بودن دیگران و برای ایده‌آلی که به آن عشق می‌ورزم، ولو خودم نباشم، دعوت می‌کند. و من به آن عمل می‌کنم و به این ندا پاسخ می‌دهم.»<sup>۱۵</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک درجه‌ی غیر قابل تصور از کلاسی یکی از "متفکران اسلامی" آشنا می‌شویم. برای نمونه اگر ما به صورت اجمالی روند تکامل صنعتی و شکوفایی دانش، جامعه‌شناسی و فلسفه را در تاریخ کشورهای مدرن اروپای در نظر بگیریم، متوجه می‌شویم که پس از جنگ‌های طولانی کاتولیک‌ها با پروتستان‌ها بود که قوای سرکوب هر دوی آن‌ها چنان ضعیف شد که روشنگری قوام یافت و پدیده‌ی رنسانس به صورت شکوفایی ادبیات، هنر، فلسفه و دانش ظهور کرد. از این پس، دانش و فلسفه همواره مانعی در برابر اهداف کلیسا ساختند که به یک وحدت نظری برسد و افکار عمومی را به سلطه‌ی خود در آورد. به بیان دیگر، دانش و فلسفه دست دین و روحانیت مسیحی را از زندگی انسان‌ها کوتاه و کشیش، اُسخوف و کاردینال را برای همیشه در کلیسا حبس

<sup>۱۵</sup> شریعتی، علی (۱۳۳۶): انسان و اسلام - ایدئولوژی و تمدن، (محل انتشار ندارد)، شماره ثبت ۹۵۶ - ۱۴۷،۳۶، صفحه‌ی ۵۷ ادامه

کردند. حال اگر ما به تاریخ خودمان رجوع کنیم، متوجه می‌شویم که ایرانیان اصولاً نه با فلسفه، نه با دانش جامعه-شناسی و نه با تفکر انتقادی سر و کار داشته‌اند. آن چیزی که ایرانیان به صورت تاریخ تفکر کشور خود می‌شناسند، آثار متکلامان دینی است که از بیخ و بن آکنده به اسلام و دچار جهان‌گریزی هستند. به همین منوال، ایرانیان تا کنون هیچ نقشی را در جهت تکامل فن‌آوری و علوم انسانی در تاریخ متأخر بشری بازی نکرده‌اند. از دوران تشکیل دارالفنون گرفته تا هم‌اکنون تمامی دانش ما ایرانیان یا وارداتی بوده و یا محصول کپی‌های ناجور است. با تمامی این وجود، شریعتی این علوم وارداتی را که ما از آن برای بهبود زندگی این جهانی خود سود می‌بریم، "زنداد" می‌نامد و انسان مدرن را دوباره به راه دین و آن هم در شکل جهان‌گریز و فعال آن به سمت شهادت می‌کشاند.

پیداست که یک چنین اندیشه‌ی اخروی و فوق‌ارتجاعی فقط زمانی تبدیل به قدرت ذهنی یک جنبش اجتماعی می‌شود که زمینه‌ی مادی مناسبی برای آن پدید آمده باشد. ما این اوضاع را به خوبی در دوران پیش از قیام بهمن مشاهده می‌کنیم. به این صورت که ورشکستگی برنامه‌ی اصلاحات ارضی دولت باعث شد که بسیاری از کشاورزان از زمین زراعی آزاد و به صورت کارگران مزدی به سوی شهرهای بزرگ رانده شوند. از آنجا که بخش‌های صنعتی و خدماتی در کشور قادر نبودند که برای روستاییان کار و منبع درآمد ایجاد کنند، در نتیجه آن‌ها در اطراف شهرهای بزرگ و در حلبی‌آبادها مسکون شدند و در فقر و سیه‌روزی به کارهای روزمزدی پرداختند.

شرط بعدی ترویج افکار فوق‌ارتجاعی شریعتی این بود که در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی متکامل و بلامنازع تبدیل به افکار عمومی و انرژی در پراکسیس سیاسی شد. ما با این واقعه‌ی دلخراش در دوران قیام بهمن مواجه شدیم، زیرا اصولاً یک نظریه‌ی فلسفی، مدرن و سکولار وجود نداشت که افکار مخرب، مرتجع و متعرض وی را نقد و بی‌اعتبار سازد به بیان دیگر، قدرت ذهنی بستگی به توازن قوا دارد و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری و برعکس است. بنابراین این‌جا ضروری است که ما به نیروهای "لیبرال" و "مارکسیست" که معمولاً حاوی تاریخ فرماسیون، روشنگری و سکولاریسم هستند و مدرنیته را نمایندگی می‌کنند، نیز بپردازیم.

از آنجا که در اسلام اصولاً فرماسیون پدید نیامده و هرگونه جنبش دینی در ایران و از جمله جنبش بایبه با شکست مواجه شده است، در نتیجه ما ایرانیان به دلیل تاریخ فرهنگی مختص به خودمان اصولاً با ایدئولوژی لیبرالیسم مواجه نبوده‌ایم. البته برخی از روشنفکران دوران مشروطه اقدام به ترویج ایده‌های لیبرال در کشور کردند که البته تلاش آن‌ها با تثبیت قانونی شیعه‌ی دوازده امامی به عنوان دین رسمی کشور و استقرار حکومت مستبد رضا شاه در نهایت به شکست کشیده شد. بنابراین آن افکاری که در ایران مشهور به لیبرال بودند، تنها یک کاریکاتور مسخره از ایدئولوژی لیبرالیسم را ارائه می‌کردند. برای نمونه باید از یکی دیگر از سخنرانان حسینیه‌ی ارشاد، یعنی مهدی بازرگان یاد کرد که نزد جریان‌های افراطی اسلامی "لیبرال" محسوب می‌شد. وی در دوران رضا شاه با شهریه‌ی دولتی جهت ادامه‌ی تحصیل به فرانسه رفت که پس از پایان تحصیلات خود علوم پایه‌ی مانند: فیزیک و ریاضی را به ایران انتقال دهد. وی در دوران ملی شدن صنعت نفت در جبهه‌ی ملی فعال بود و سازمان "نهضت آزادی" را تأسیس کرد. وی قبل از ایام قیام بهمن در دانشگاه فنی تهران تدریس می‌کرد و یکی از "ابتکار علمی" وی این بود که با استفاده از قانون ترمودینامیک درجه‌ی حرارت آتش جهنم را معین کرد. از جمله باید از کتاب "چهار مقاله" بازرگان یاد کرد که به شرح زیر آغاز می‌شود:

«...» صبح که از خواب بر می‌خیزیم باز بدرگاه خدا سجده می‌کنیم و نام او را با ذکر عظمت و رحمت بر زبان می‌آوریم ... چرا چنین می‌کنیم؟ چون قرآن دستور داده است.<sup>۱۶</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روش تفکر بازرگان مصداق تبعیت تام از قرآن به عنوان کلام الله است.<sup>۱۷</sup> ما این‌جا با همان مشکل فلسفی مواجه می‌شویم که لیبرالیسم با تجزیه‌ی ماورای طبیعت از طبیعت و دوران کپرنیکی حل و فصل کرده است. به این ترتیب، انسان تبدیل به خورشید خود می‌گردد و علت و معلول جهان واقعی محسوب می‌شود. از منظر لیبرالیسم خداوند متوقف‌الفعل شده و انسان را به حال خود گذاشته است که با اتخاذ خرد و اراده برنامه‌ی زیست دنیوی خود را بریزد و به انجام برساند. در برابر اسلام اصولاً از "وحدت وجود" عزیمت می‌کند و تجزیه‌ی ماورای طبیعت (روح) از طبیعت (جسم) را برابر با شرک و مستحق مرگ می‌شمارد.<sup>۱۸</sup> بنابراین اتفاقی نیست که بازرگان جهت توجیه زندگی اخروی به شرح زیر از قانون ترمودینامیک استفاده می‌کند:

«اینها (یعنی مسلمانهای واقعی) نه تنها خود را مالک چیزی نمی‌شناسند و دارای TS صفر هستند بلکه چون خود را ملک دیگری (ملک خدا) میدانند دارائی آنها منفی است و جمله TS نزدشان منفی بوده بر U افزوده میشود و سبب فزونی W می‌گردد! چنین افرادی در اثر کسب مال و مقام و حفظ جان پیر که نمی‌شوند هیچ بلکه چون W ی آنها خالی از جمله منفی بوده هیچگاه به صفر نگرانیده همیشه مثبت است و همیشه زنده‌اند. حتی با جان دادن در راه حق. قرآن حق دارد بگوید: (... و مبدا تصور کنید کسانی که در راه خدا کشته شدند مرده‌اند بلکه زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی میگیرند.»<sup>۱۹</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با وقایع کومیک و تراژیک در تاریخ معاصر ایران روبرو هستیم. به خصوص به این دلیل که "مارکسیسم ایرانی" نیز دست کمی از "لیبرالیسم ایرانی" ندارد. هر دوی آنها کاریکاتورهای مسخره هستند که از کشورهای مدرن اروپایی وام گرفته و با تفکر و مفاهیم دینی از نو ساخته و پرداخته شده‌اند. به بیان دیگر، ایرانیان اصولاً نه با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، بلکه با یک ناقص‌الخلقه، یعنی با توده‌ایسم که در پیروی از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم پدید آمده و شکل بومی و اسلامی به خود گرفته است، آشنا شده‌اند.

مارکسیسم - لنینیسم محصول تولیدات ایدئولوژیک در شوروی است که با استناد به آثار متأخر انگلس توجیه می‌شود.<sup>۲۰</sup> نقطه‌ی عزیمت آن خطای فلسفی انگلس است که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" هگل می‌کند و دیالکتیک را

<sup>۱۶</sup> بازرگان، مهدی (تاریخ انتشار ندارد): چهار مقاله، شرکت سهامی انتشار، شماره ۵۲، تهران، صفحه ۵

<sup>۱۷</sup> البته بازرگان با استفاده از این مغز معیوب دینی اقدام به سنجش "علمی بودن مارکسیسم" نیز می‌کند که البته فعلاً موضوع نقد این نوشته نیست. مقایسه، بازرگان، مهدی (تاریخ انتشار ندارد): علمی بودن مارکسیسم، چاپ چهارم، تهران

<sup>۱۸</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام - نقدی بر گفتمان دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، برلین

<sup>۱۹</sup> بازرگان، مهدی (تاریخ انتشار ندارد): چهار مقاله، همان‌جا، صفحه ۱۸۹

<sup>۲۰</sup> این‌جا باید بر نقش نیکلای بوخارین به عنوان نظریه‌پرداز شناخته‌شده‌ی شوروی تأکید کرد. وی دو کتاب به نام‌های "تئوری ماتریالیسم تاریخی" و "الفبای کمونیسم" تدوین کرد که هدف آنها تولید یک ایدئولوژی برای توجیه استبداد بوروکراسی و در رأس آن کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی به رهبری استالین بود. مضمون این دو کتاب نفی آگاهی و آزادی اراده‌ی انسان است که حاکمیت مطلق دولت شوروی را موجه می‌سازد. برای نمونه وی در کتاب "تئوری ماتریالیسم تاریخی" بر این موضوع تأکید می‌کند که «آموزش آزادی اراده (انتردترمینیسم) در واقعیت یک شکل ظریف از بینش نیمه دینی است، شکلی که مطلقاً تشریح نمی‌کند، تمامی واقعیت‌های زندگی را نفی

که نزد هگل و مارکس به معنی "نفی آگاهانه" است، به دوران قبل از وجود انسان انتقال می‌دهد و در خیال خود به یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول و ابژکتیو دست می‌یابد که آن را "ماتریالیسم دیالکتیکی" می‌نامد. ما این‌جا با سوژه‌زدایی از "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی مواجه هستیم. در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از وجود یک سوژه‌ی درون‌ذاتی خبر می‌دهد و بنا بر آن، این "ایده‌ی مطلق"، یعنی قدرت مفهوم است که واقعیت را می‌سازد و نقش دمیروژ را ایفا می‌کند، نزد انگلس متأخر این "قدرت ماده" است که انگاری در فقدان سوژه واقعیت را پدید می‌آورد. به این معنی که انگاری تمامی اشکال هستی تحت تأثیر این "قانون ابژکتیو" قرار دارند و همان مسیری را طی می‌کنند که داروین در روند تکامل طبیعت ناب کشف کرده است. بنا بر داروینیسم، اشکال پست‌تر و ضعیف‌تر همواره منهدم می‌شوند و طبق قانون بقا همواره اشکال متکامل‌تری پدید می‌آیند.

از آن‌جا که ما در طبیعت ناب با حضور انسان، یعنی با حضور یک سوژه‌ی درون‌ذاتی سر و کار نداریم، در نتیجه پیداست که انتقال یک چنین قانون به اصطلاح جهان‌شمول و ابژکتیو به جامعه‌ی انسانی، به معنی سلب آگاهی، اراده، استقلال و آزادی انسان‌ها است که البته در تداوم اشکال ادیان ابراهیمی قرار می‌گیرد. بنابراین ما در آثار متأخر انگلس با "ماتریالیسم" متافیزیکی مواجه هستیم و تنها از این بابت است که به ادعای وی، سوژه تنها آن نقشی را می‌تواند ایفا کند که "قدرت ماده" به وی دیکته کرده است. یعنی ما این‌جا از یک طرف، با "ماتریالیسم دیالکتیکی" به صورت یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول و ابژکتیو و از طرف دیگر، با "ماتریالیسم تاریخی" مواجه هستیم که انگاری تحت تأثیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" قرار دارد و مختص به تاریخ فرماسیون‌های اجتماعی می‌شود. از این منظر، آغاز و فرجام زیست بشری از پیش مقدر و معین شده است و هیچ راه حل دیگری برای انسان وجود ندارد. فرماسیون‌های اجتماعی پشت سر یک‌دیگر کاملاً منطقی و به صورت جوامع اشتراکی، برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم قرار گرفته‌اند و هر کسی که خواهان استقرار سوسیالیسم است، باید به اجبار از این دالان‌های اقتصادی عبور کند. به بیان دیگر، فعالیت سوژه این‌جا تنها به این موضوع خلاصه می‌شود که خودش مجری این حرکت مادی شده و روند آن‌را جهت‌رهایی خویش تسریع کند. بنابراین اتفاقی نیست که لنین با استناد به آثار متأخر انگلس "سوسیالیسم علمی" را "منطق ابژکتیو دگرذیسی اقتصادی" می‌نامد که البته باید به آگاهی حزبی تبدیل شود و باید آن‌را به صورت منطقی و تئوریک کارگزاری کرد و به طبقه‌ی کارگر آموزش داد.<sup>۲۱</sup> به گمان وی دیالکتیک "حرکت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از تاریخ انسانی"<sup>۲۲</sup> است و تنها این حزب کمونیست است که طبقه‌ی کارگر را متشکل می‌سازد و در مسیر واقعی تاریخ قرار می‌دهد.<sup>۲۳</sup>

کرده و مانعی برای تکامل علمی می‌باشد. تنها موضع صحیح دترمینیسم است. «مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۸): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، برلین

<sup>۲۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin (ost), S. ۹ und

Vgl. Lenin W. I. (۱۹۶۸): Materialismus und Emperiokratismus, in: LW, Bd. ۱۴, Berlin (ost), S. ۳۲۸

<sup>۲۲</sup> Vgl. Lenin W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx – Kurzer biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin (ost), S. ۵۳

<sup>۲۳</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۵۹): Was Tun?, in: LW, Bd. ۵, S. ۳۵۵ff., Berlin (ost), S. ۴۵۲, und

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم حاوی سوسیال داروینیسم است. به خصوص به این دلیل که از این نقطه عزیمت می‌کند که انگاری زمینه‌ی زندگی توده‌ها و تغییرات آن با "دقت علم طبیعی" قابل بررسی و پیشگویی است.<sup>۲۴</sup> ما این‌جا با یک درک مثبت‌گرا، تقلیل‌گرا و دترمینیستی از روند تاریخ مواجه هستیم که از طریق حزب توده در ایران ترویج می‌شد. از جمله باید از فعالیت تئوریک یکی از برجسته‌ترین نظریه-پردازان حزب توده به نام احسان طبری یاد کرد. وی در دوران حکومت رضا شاه به جرم رابطه با دکتر تقی ارانی بازداشت شد و یکی از ۵۳ نفر زندانیان سیاسی بود که پس از سرنگونی رضا شاه حزب توده را در ایران تشکیل داد. یکی از ابتکارات تئوریک وی توجیه ضرورت ایجاد "موازنه‌ی مثبت" در ایران بود که به غیر از قرارداد نفت شمال با شوروی و حفظ حقوق ویژه‌ی انگلستان در ایران، برای آمریکا نیز انحصارات نفتی در جنوب کشور را در نظر می‌گرفت. وی پس از ماجرای ترور محمد رضا شاه در سال ۱۳۲۷ به شوروی گریخت و پس از پایان تحصیلات عالی در آکادمی مسکو به شهر لایپتزیگ در آلمان شرقی مهاجرت کرد. ابتکار بعدی تئوریک وی هماهنگی اسلام با ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم است<sup>۲۵</sup> که آن‌را به شرح زیر در کتاب "آموزش فلسفه علمی" توجیه می‌کند:

«مارکسیسم – لنینیسم قله‌ی تکامل معرفت بشری، عظیم‌ترین شیوه‌ی تحلیل از این معرفت است، رهگشا و پر توان است، زیرا حقیقت است.»<sup>۲۶</sup>

مضمون این کتاب توجیه روند به اصطلاح ایژکتیو و اجتناب‌ناپذیر تاریخ است که انسان با شناخت آن می‌تواند منجر به تسریع آن شود. این کتاب به صورت تشریح ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم همراه با "پرسش‌های کنترل" تدوین شده است که اصول "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر را در مغز خواننده حک کند. از جمله باید از اثر متأخر انگلس با عنوان "دیالکتیک طبیعت" یاد کرد که بدون تردید راهنمای تدوین این کتاب بوده است. این‌جا احسان طبری حتا از همان نمونه‌هایی استفاده می‌کند که انگلس در اثر متأخر خود آورده است. از آن‌جا که این کتاب هیچ منبعی را در اختیار خواننده نمی‌گذارد، در نتیجه به احتمال زیاد ترجمه‌ی فارسی همان جزوه‌های ایدئولوژیک شوروی است که وی از طریق آن‌ها تحصیلات خود را در مسکو به اتمام رسانده است. ما همین روش را نزد یکی دیگر از نظریه‌پردازان شاخص حزب توده به نام امیر نیک‌آئین می‌یابیم. وی نیز مانند احسان طبری عضو کمیته‌ی مرکزی حزب توده و نام واقعی وی هوشنگ ناظمی بود. وی تحصیلات عالی خود را در فرانسه به اتمام رساند و در همان‌جا به عضویت حزب توده در آمد و به عنوان نماینده‌ی دانشجویان حزب توده در برخی از کنگره‌های جهانی "احزاب برادر" شرکت کرد. وی پس از بازگشت به ایران در سال ۱۳۳۲ از طرف حزب توده به کشور رمانی اعزام شد که در دانشگاه بخارست ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم را بیاموزد. این‌جا باید از مقالات وی در مجله‌ی "مردم" و نشریه‌ی "دنیا" و همکاری با هیئت

Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west), S. ۲۸۱

<sup>۲۴</sup> Vgl. Lenin W. I (۱۹۷۰): Karl Marx – Kurzer biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin (ost), S. ۳۶

<sup>۲۵</sup> 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

<sup>۲۶</sup> طبری، احسان (۱۳۵۷): آموزش فلسفه علمی، انتشارات دریا، صفحه‌ی ۶

تحریریهی "راديو پیک ایران" نیز یاد کرد.<sup>۲۷</sup> اثر مشهور وی یک کتاب دو جلدی با عنوان "ماتریالیسم دیالکتیکی - ماتریالیسم تاریخی" است که دیالکتیک را جهت ترویج ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به شرح زیر توضیح می‌دهد:

"اصولاً مقولات دیالکتیک و قوانین دیالکتیک با یکدیگر پیوسته و مرتبط هستند. در واقع قوانین روابط میان مقولات را بیان می‌کنند. مثلاً قانون‌گذار از تغییرات کمی به تحولات کیفی، ارتباط و مناسبات بین دو مقوله کمی و کیفیت را بیان می‌دارد، در قانون نفی نفی، مقوله‌های نو و کهنه و ارتباط آن‌ها، پیوست و گسست، ادامه و جهش، تکرار و دگرگونی و پیوندهای میان آن‌ها بیان و بررسی می‌شود."<sup>۲۸</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با همان تعریف انگلس متأخر در کتاب "دیالکتیک طبیعت" مواجه می‌شویم که با استناد به "ماتریالیسم" متافیزیکی خود سه قانون دیالکتیک را به صورت کمی و کیفیت، تداخل تضادها و نفی نفی تشریح و "دیالکتیک ابژکتیو" را از "دیالکتیک سوژکتیو" متمایز می‌کند. این‌جا حرکت به اصطلاح دیالکتیکی فاقد سوژه و عمل نفی، فاقد آگاهی است.<sup>۲۹</sup> به این ترتیب، نیک آئین در پیروی از انگلس متأخر و لنین و در تناقض با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مدعی می‌شود که "مقوله‌های دیالکتیک خصلت عینی دارند."<sup>۳۰</sup>

مارکس در تز اول فویرباخ خود ماتریالیست‌ها و هم‌چنین فویرباخ را محکوم می‌کند که ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم متکامل می‌کنند و تحت تأثیر شکل ابژه از پراکسیس مستقل می‌گردند. ما این‌جا با ماتریالیسم بورژوازی مواجه هستیم و حزب توده نیز در پیروی از آثار متأخر انگلس و تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مشخصاً آن‌را نمایندگی می‌کند. محصول این درک مثبت‌گرا، تقلیل‌گرا و دترمینیستی از روند به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ معطوف شدن به "حرکت ماده"، یعنی سیاست توسعه‌ی اقتصادی و ضرورت تکامل زیربنا است.<sup>۳۱</sup> در حالی که مارکس با استفاده از مفاهیم "محسوس و موضوعیت‌یافته"<sup>۳۲</sup> بر این نکته تأکید می‌کند که جهان واقعی محصول فعالیت آگاه انسان‌ها است و با دگرگونی آگاهی و خودآگاهی پرولتاریا تشکیل یک نظم نوین ممکن است، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی سوژه‌زدایی می‌کند و پیداست که این‌جا از پراکسیس نبرد طبقاتی مستقل شده و به دام هم‌کاری با بورژوازی ملی جهت رشد نیروهای مولد و ضرورت تکامل زیربنا در نظام سرمایه‌داری (خصوصاً دولتی) می‌افتد.

<sup>۲۷</sup> مقایسه، شهیدان توده‌ای (۱۳۸۱): انتشارات حزب توده ایران، چاپ اول، صفحه‌ی ۴۵۴ ادامه

<sup>۲۸</sup> نیک آئین، امیر (۱۳۵۸): ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی - یکصد گفتار برای نخستین آشنائی با شالوده‌های فلسفه مارکسیستی - لنینیستی، کتاب اول، ماتریالیسم دیالکتیک، جلد دوم، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۹۵

<sup>۲۹</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff, Berlin (ost), S. ۴۸۰f., ۳۰۷, ۳۲۷, und

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

<sup>۳۰</sup> نیک آئین، امیر (۱۳۵۸): ماتریالیسم ...، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹۶

<sup>۳۱</sup> همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹۸

<sup>۳۲</sup> Sinnlich, gegenständlich, vgl. Marx, Karl (۱۹۶۶): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., (Berlin (ost), S. ۵

ما این‌جا با یک طرح کذب و غیر مارکسی از رهایی انسان، تشکیل قلمرو آزادی و استقرار سوسیالیسم مواجه هستیم. این طرح کذب است، زیرا تئوری آن متافیزیکی، ناجور و متزلزل و در پراکسیس سیاسی نیز قاطعانه با شکست مواجه شده است. از آن‌جا که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با مفهوم "کلیت دیالکتیکی" به کلی بیگانه است و ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر می‌سازد، در نتیجه تمامی عوامل سوژکتیو، یعنی دین، فلسفه و ایدئولوژی را ظاهری و بی‌اهمیت جلوه می‌دهد و از این منظر پیداست، آن چیزی که ظاهری و بی‌اهمیت است، ارزش نقد و شناخت انتقادی هم ندارد. به این ترتیب، نقد صرف ماتریالیستی تبدیل به یک روش به اصطلاح مناسب شناخت‌شناسی می‌شود، در حالی که سطح رشد نیروهای مولد ظاهراً مصداق تجربی آن‌را ارائه می‌دهد. به این صورت که انگاری با تکامل زیربنا و توسعه‌ی اقتصادی سرانجام نیروهای مولد با مناسبات تولید در تضاد قرار می‌گیرند و بنا بر حرکت به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو "ماتریالیسم دیالکتیکی"، مالکیت خصوصی به شکل بالاتری، یعنی به مالکیت سوسیالیستی صعود می‌کند. سرانجام این روند به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ، تشکیل دیکتاتوری پرولتاریا است. از این منظر، دیگر استقرار سوسیالیسم یک امکان و نتیجه‌ی خودآگاهی پرولتاریا و اراده‌ی طبقه‌ی کارگر، یعنی سوژه‌ی خودآگاه نیست، زیرا که انگاری این تاریخ است که به صورت سوژه‌ی آگاه در آمده به صورت مقدر و خود به خودی مسیر منطقی خود را به سوی سوسیالیسم پشت سر می‌گذارد. ما این‌جا با مضمون انتقاد مارکس به جایجایی سوژه با ابژه (محمول) در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مواجه می‌شویم که بدون تردید گریبان "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر را نیز می‌گیرد.

بنابراین ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم اصولاً نیازی به روشنگری، نقد دین و شرکت در یک نبرد ایدئولوژیک با طبقه‌ی حاکم را نمی‌بیند و آن چشم‌اندازی که از سوسیالیسم پدید می‌آورد، در پیروی از سوسیال داروینیسم محدود به تشکیل استبداد حزبی و یک نظم بوروکراتیک می‌شود که مصداق تجربی آن شوروی است. به این ترتیب، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با سه فرمول کلی سیاسی مجهز می‌گردد که فلسفه‌ی سیاسی حزب توده را در ایران می‌سازد. این سه فرمول میان سال‌های ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۲ میلادی در کنگره‌های دوم تا چهارم کمینترن مدون شده‌اند. یعنی همان دورانی که شوروی تحت تعرض نظامی دولت‌های امپریالیستی انگلستان و فرانسه قرار داشت. اول، مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و همکاری با کشور شوروی به عنوان سرکرده‌ی "اردوگاه سوسیالیستی" در یک جهان دو قطبی است. دوم، ائتلاف سیاسی و تشکیل جبهه با بورژوازی ملی در برابر بورژوازی کمپرادور است. به این معنی که بورژوازی ملی در برابر مالکین و سرمایه‌داران بزرگ و وابسته به امپریالیسم، انقلابی محسوب می‌شود که هم استقلال ملی را تضمین می‌کند و هم در برابر امپریالیسم و جهت تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی به ناچار به سوی "اردوگاه سوسیالیستی" متمایل می‌شود. سوم، تشکیل جمهوری دموکراتیک خلق و تحقق راه رشد غیر سرمایه‌داری در کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره است.<sup>۳۳</sup> این‌جا راه رشد غیر سرمایه‌داری به معنی قطع رابطه با بازار جهانی سرمایه‌داری و همکاری اقتصادی با کشورهای "اردوگاه سوسیالیستی" است.

<sup>۳۳</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۵۹): II. Kongress der Kommunistischen Internationale, in: Lenin-Wern-Werke, Bd. ۳۱, S. ۲۰۱ff, Berlin (ost), S. ۲۲۰f., und

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



همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا تفاوت چندانی میان نظریات دینی علی شریعتی با ایدئولوژی حزب توده مشاهده نمی‌شود. در حالی که شریعتی از "جبر کلی تاریخی" و حرکت ناگزیر "امت اسلامی" به سوی "جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" سخن می‌راند، حزب توده با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مدعی است که حرکت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ، نظام سرمایه‌داری را به سوی "اردوگاه سوسیالیستی" و "جامعه‌ی بی طبقه‌ی کمونیستی" می‌راند. تنها تفاوت این‌جا است که شریعتی از وجود یک روح (الله) سخن می‌راند که این حرکت را هدایت می‌کند، در حالی که حزب توده همین عمل‌کرد را به حرکت به اصطلاح دیالکتیکی ماده نسبت می‌دهد. در هر دو حالت ما با جبر تاریخی و یک قدرت فوق انسانی مواجه هستیم که سرنوشت انسان‌ها را ناگزیر رقم می‌زنند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا نطفه‌ی یک فاجعه در علم جامعه‌شناسی را کشف می‌کنیم. در حالی که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس در امتداد رفرماسیون، روشنگری، سکولاریسم و تفکر فلسفی - انتقادی متکامل شده است، از بستر تاریخی و فرهنگی مدرن خود مجزا می‌شود، بعداً تحت تأثیر "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر قرار می‌گیرد و به عنوان ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به یک دیدگاه تقلیل‌گرایانه و دترمینیستی از روند تاریخ وارونه می‌گردد، سپس با چند فرمول سیاسی مجهز می‌شود و سرانجام به صورت توده‌ایسم با تفسیر علی شریعتی از اسلام به توافق نظر کامل می‌رسد. بنابراین اتفاقی نیست، زمانی که برخی از اعضای سازمان مجاهدین خلق پس از مطالعه‌ی چند تا از انتشارات حزب توده، البته بدون این‌که با افکار اسلامی خود تصفیه حساب کرده باشند، مارکسیست - لنینیست شدند و سپس سازمان پیکار را تشکیل دادند. به بیان دیگر، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم فقط مختص به حزب توده نمی‌شود و اشکال خط دو و خط سه را نیز در بر می‌گیرد. ما این‌جا با اشکال متفاوت توده‌ایسم مواجه هستیم که سرچشمه‌ی تفاوت سیاسی آن‌ها اختلاف نظر بر سر کنگره‌ی ۲۰ حزب کمونیست شوروی است. این کنگره پس از وفات استالین تشکیل شد و به سرکردگی دبیر کل حزب کمونیست شوروی، نیکیتا خروشچف ظاهراً اقدام به استالین‌زدایی از ساختار حزبی و ایدئولوژی دولتی کرد. پیداست که حزب توده به عنوان ستون پنجم شوروی در ایران و "حزب برادر" به سیاست‌های حزب کمونیست شوروی پایبند ماند، در حالی که خط دو (سازمان چریک‌های فداییان خلق ایران) شوروی را متهم به اپورتونیسم و رویزیونیسم می‌کرد و خط سه (سازمان پیکار، مائوئیست‌ها) شوروی را سوسیال امپریالیسم می‌خواند.

بنابراین "مارکسیست‌های ایرانی" از منظر ایدئولوژیک ساخته و پرداخته‌ی حزب توده هستند. در حالی که ابتکار سیاسی آن‌ها به هواداری از جناح ضد امپریالیست طبقه‌ی حاکم خلاصه می‌شود، فعالیت سیاسی آن‌ها نسبت به پراکسیس نبرد طبقاتی به کلی بی‌اعتنا است. به این معنی که آگاهی تئوریک آن‌ها اصولاً به تشکیلات حزب لنینیستی معطوف است و به پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی خودآگاه توجه ندارد. از آن‌جا که "مارکسیست‌های ایرانی" ضرورتی در نبرد ایدئولوژیک با طبقه‌ی حاکم نمی‌بینند و بورژوازی ملی را هم‌پیمان خود در مبارزات ضد امپریالیستی می‌شمارند، در نتیجه فعالیت سیاسی آن‌ها نسبت به حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی و سیه‌روزی پرولتاریا یک شکل از خودبیگانه‌ی خود می‌گیرد. این‌جا رشد نیروهای مولد تبدیل به ابزار سیاسی جهت توفیق در مبارزه‌ی ضد امپریالیستی می‌شود و مسئله‌ی رهایی طبقه‌ی کارگر از تحمیق دینی، سرکوب سیاسی و بردگی کار مزدی از دستور فعالیت سیاسی خارج می‌گردد.

پیداست که تحت چنین شرایطی، یعنی زمانی که یک دولت شبه مدرن مانند نظام سلطنتی آریامهری با یک بحران ایدئولوژیک روبرو است، زمانی که در بستر یک تاریخ فرهنگی مشترک یک قدرت ذهنی بلامنازعه از اسلام و مارکسیسم - لنینیسم به وجود آمده است، زمانی که توسعه‌ی اقتصادی کشور با تمول یک بخش ناچیز از جامعه و گسترش فقر همگانی و سیه‌روزی پرولتاریا روبرو است و زمانی که یک ساختار مستقل از دولت مرکزی به صورت "دولت در دولت" در اختیار روحانیان قرار دارد، در نتیجه تصرف قدرت سیاسی توسط روحانیت شیعه به عنوان قشری از طبقه‌ی حاکم نیز برنامه‌ریزی شده است. بنابراین غیره منتظره نیست که میان اپوزیسیون، از جریان‌های ملی و مذهبی و سازمان‌های مارکسیست - لنینیست در کشور گرفته تا اعضای کنفدراسیون دانشجویی در تبعید یک "توافق فعال" برای سرنگونی شاه به رهبری آیت‌الله خمینی پدید آمد. البته این‌جا مفهوم "توافق فعال" نه به معنی یک آگاهی تجربی، بلکه به معنی یک آگاهی گفتمانی است که در تداوم درک و زبان روزمره و در پرتو تاریخ فرهنگی اسلامی ایرانیان، یعنی در فقدان روشنگری و در توهم ایرانیان به عدالت اسلامی و روحانیت ملی و ضد امپریالیست پدید آمد.

پس از سرنگونی شاه چندی نگذشت که این آگاهی گفتمانی به دلیل تجربیات سیاسی ایرانیان با خو و روش روحانیت شیعه رنگ باخت. پس از قتل "مفسدان فی‌العرض" که تعدادی از سران ارتش و دولت، برخی از ساواکی‌ها، دگرباشان و تن‌فروشان را در بر می‌گرفت، بعداً زنان مدرن جامعه بودند که تحت شعار "یا روسری یا تو سری" قربانی خشونت اسلامیان شدند. از این پس، نوبت به بهائیان، ملت‌های کرد و عرب، منتقدان نظام و اپوزیسیون چپ رسید و بعد از انقلاب فرهنگی، آغاز جنگ با عراق و به خصوص در پی کودتا بر علیه دولت انتصابی بنی صدر بود که سرکوب و قتل عام اپوزیسیون به اوج خود رسید. هر کسی که در این دوران منتظر یک بررسی انتقادی از تاریخ وحوش اسلامی بود، به کلی مأیوس شد. در حالی که تمامی سازمان‌های مارکسیست - لنینیست در اوایل آیت‌الله خمینی را ضد امپریالیست می‌خواندند، پس از وقوع این فجایع اجتماعی در سیاست خود تجدید نظر کردند. اولین جریان که در برابر جمهوری اسلامی قرار گرفت، سازمان پیکار بود. از جمله باید از بزرگترین سازمان کمونیستی خاورمیانه، یعنی "سازمان چریک‌های فداییان خلق ایران" یاد کرد که در جناح اکثریت و اقلیت منشعب شد. هر کسی که در این دوران منتظر یک بررسی انتقادی از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بود، وی نیز به کلی مأیوس شد. در حالی که بخش اکثریت سازمان مانند حزب توده به پیروی از "خط امام خمینی" روی آورد و جناح مکتبی روحانیت را ضد امپریالیست می‌خواند، بخش اقلیت این سازمان، آیت‌الله خمینی و "جنبش اسلامی" را ساخته و پرداخته‌ی امپریالیسم می‌شمرد. این وقایع در زمانی رخ می‌داد که عربده‌ی "نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی" گوش هر انسان متمدنی را آزار می‌داد. سرانجام نوبت به "پیروان خط امام خمینی" رسید و اعضای حزب توده و سازمان اکثریت (فداییان) را دچار همان سرنوشتی کرد که آن‌ها برای رقبای سیاسی چپ خود به صورت "ضد انقلاب" در نظر گرفته بودند.

همان‌گونه که شواهد تاریخی و تجربیات سیاسی با جمهوری اسلامی به ما گزارش می‌دهند، ممکن است که تحت شرایط به خصوص تاریخی اپوزیسیون به عنوان بیان سوژکتیو تضاد به کلی منهدم شود، ممکن است که یک "آگاهی از اوضاع وارونه" به صورت یک قدرت بلامنازعه ذهنی در آید و رابطه‌ی متضاد طبقه‌ی حاکم با فرودستان جامعه را وساطت کند، ممکن است که تحت شرایط جنگ و امکان تجزیه‌ی کشور یک ملت خاموش شود و یک وحدت گسترده در جامعه

پدید آید. اما از آنجا که تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید و بازتولید سرمایه‌داری درون‌ذاتی است، در نتیجه ایجاد یک چنین وحدتی نیز ظاهری و شکننده است. به بیان دیگر، یک جامعه‌ی سرمایه‌داری را نمی‌توان با چماق و حماقت اداره و مدیریت کرد. از جمله باید از سخنان آیت‌الله خمینی در مورد سیاست اقتصادی مانند: "اقتصاد مال خر است!"، "مورچه هم کارگر است!"، "کسی که به دنبال شهادت است، نیازی به کار و زندگی ندارد!"، یاد کرد.

همان‌گونه که گرامشی به درستی می‌گوید، با حذف جامعه‌ی مدنی موضوع تضاد کار با سرمایه حل و فصل نمی‌شود و مستقیماً به دامن دولت می‌افتد و جامعه‌ی سیاسی را با آن درگیر می‌کند. ما با همین وقایع پس از انهدام قطعی اپوزیسیون در ایران مواجه شدیم. به این صورت که کابینه‌ی میرحسین موسوی تحت شرایط موجود موظف بود که مناسبات کلی تولید را جهت شکوفایی اقتصادی سازمان دهد که از یک طرف، تحت شعار "جنگ، جنگ تا پیروزی" تداوم جنگ با عراق را ممکن سازد و از طرف دیگر، نیازهای مادی بدنه‌ی نظام، یعنی مستضعفین را تأمین کند. بنابراین کابینه‌ی موسوی قانون اصلاحات ارضی، قانون کار و برنامه‌ی سیاست توسعه‌ی اقتصادی را برای تصویب در اختیار مجلس و شورای نگهبان گذاشت. منتها از آنجا که اسلام اصولاً با فرهنگ سازندگی و تمدن بشری به کلی بیگانه است، در نتیجه شورای نگهبان این قوانین را متناقض با شریعت خواند و رد کرد. این درگیری‌ها در حزب جمهوری اسلامی و مجلس موجب بحثی در ارتباط با حدود تفسیر شریعت شد که به صورت نزاع بین نمایندگان فقه سنتی و هواداران فقه پویا بروز کرد.

کابینه‌ی موسوی هوادار فقه پویا بود، زیرا بر ضرورت تصویب قوانین قید شده پافشاری می‌کرد. ارگان فقه پویا روزنامه‌ی اطلاعات و نظریه‌پرداز شاخص آن حجت‌الاسلام مرتضی رضوی بود. شورای نگهبان و رئیس جمهور وقت، حجت‌الاسلام خامنه‌ای نمایندگان فقه سنتی بودند و ارگان فقه سنتی روزنامه‌ی رسالت به سردبیری آیت‌الله آذری قمی محسوب می‌شد. با وجودی که آیت‌الله خمینی بارها شخصاً در این نزاع پادرمیانی کرد و از هر دو جناح خواست که مباحث دینی را نه در مجلس و مطبوعات، بلکه در حوزه‌های علمی مطرح کنند، اما نزاع میان این دو جناح چنان شدت گرفت که خمینی جهت پایان آن حزب جمهوری اسلامی را در سال ۱۹۸۷ میلادی منحل کرد. وی چندی بعد فتوایی را صادر کرد که بعدها معروف به "فتوای ولایت مطلقه‌ی فقیه" شد. آیت‌الله خمینی در این فتوا عملاً برای فقه پویا موضع گرفت. به این صورت که وی مدعی شد که حکومت اسلامی متعلق به ولایت پیغمبر است و در نتیجه قدرت سیاسی جزء اصول دین محسوب می‌شود و نسبت به رعایت فروع دین اولویت دارد. به بیان دیگر، آیت‌الله خمینی با صدور این فتوا به تداوم نظام جمهوری اسلامی نسبت به رعایت فروع دین مانند: نماز، روزه، خمس، زکات، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر اولویت داد. نتیجه‌ی این فتوا تشکیل شورای مصلحت نظام بود که تمامی قوانینی که به علت تناقض با شریعت توسط شورای نگهبان مردود شده بودند، جهت حفظ نظام جمهوری اسلامی به تصویب رساند.<sup>۳۴</sup>

با وجود این اقدام، نزاع بین نمایندگان فقه سنتی و هواداران فقه پویا نه تنها خاتمه نیافت، بلکه بعد از فوت آیت‌الله خمینی به مراتب شدیدتر از گذشته مطرح شد و از درون همین نزاع پیرامون حدود تفسیر شریعت اسلام بود که دو جناح به اصطلاح اصول‌گرا و اصلاح‌طلب در مجلس شورای اسلامی به وجود آمدند. با وجودی که هر دو جناح به قانون

<sup>۳۴</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ... ebd., S. ۴۰ ff.

اساسی نظام و اصل ولایت فقیه التزام عملی دارند و در افکار سران کشور دو بال نظام محسوب می‌شوند، اما بر سر شیوه‌ی سیاسی حفظ و روش تداوم جمهوری اسلامی در برابر یکدیگر صف‌آرایی کرده‌اند. دلیل تداوم و تشدید این نزاع بحران ایدئولوژیک نظام است که از تضاد زیربنا با روبنا و نفی آگاهانه، یعنی از حرکت دیالکتیکی جامعه‌ی طبقاتی پدید می‌آید. به این صورت که روحانیت شیعه پس از مصادره‌ی قدرت سیاسی بنا بر هستی اجتماعی خود، یعنی برای حفظ منافع مادی و حاکمیت خویش، آگاهی حاکم جامعه را با استناد به شریعت اسلام و در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با نیروهای مولد و به صورت ایدئولوژی (حقوق، سیاست، دین، اخلاق، عرف، هنر و تفکر دینی) به وجود آورد. این آگاهی بیان ایده‌آل ساختار اقتصادی موجود بود که در واقعیت منافع مادی و جایگاه اجتماعی روحانیت شیعه را به عنوان طبقه‌ی حاکم توجیه می‌کرد. از آن‌جا که آگاهی نیروهای مولد نیز از منافع مادی و هستی اجتماعی آن‌ها رشد می‌کند و از آن‌جا که شریعت اسلام اصولاً تشکیل جامعه‌ی مدنی را به رسمیت نمی‌شناسد، در نتیجه حکومت اسلامی یک شکل هژمونیک به خود نمی‌گیرد. با وجودی که استقرار حکومت اسلامی از آغاز با خشونت و حذف فیزیکی مخالفان خود همراه بود، اما در اوایل که پایه‌های نظام هنوز مستقر و مستحکم نبود و کشور در حال جنگ با عراق به سر می‌برد، در نتیجه دولت اسلامی خود را موظف به دفاع از منافع مستضعفین، یعنی بدنه‌ی نظام می‌شمرد و این‌جا زیربنا با روبنا ظاهراً متناسب به نظر می‌آمد و از هماهنگی آگاهی نیروهای مولد با ایدئولوژی حاکمیت اسلامی گزارش می‌داد. با پایان جنگ که البته با فاجعه‌ی قتل عام زندانیان سیاسی همراه بود، دوران سازندگی تحت نظر ریاست جمهوری رفسنجانی آغاز شد. از این پس، سیاست توسعه‌ی اقتصادی نئولیبرالیسم در دستور کار قرار گرفت و زمینه‌ی مناسبی را جهت سلب مالکیت عمومی، رانتخواری، اختلاس و تمول طبقه‌ی حاکم پدید آورد، در حالی که هم‌زمان به فقر جامعه و سیه‌روزی پرولتاریا بیشتر از گذشته دامن زد. از جمله باید از قیام‌های متعدد شهری در این دوران یاد کرد که در رأس آن قیام مردم قزوین با شعار "مرگ بر جمهوری اسلامی" بود. به بیان دیگر، با اتخاذ سیاست اقتصادی نوین تناقض زیربنا با روبنا همواره عریان‌تر از گذشته شد و در حرکت واقعیت جامعه‌ی طبقاتی و تحت تأثیر متقابل زیربنا با روبنا انبوه مردم رفته رفته از ایدئولوژی نظام فاصله گرفتند.<sup>۳۵</sup> به بیان دیگر، نیروهای مولد در پراکسیس نبرد طبقاتی نه تنها در یک کشمکش عملی، بلکه در یک کشمکش نظری نیز با طبقه‌ی حاکم درگیر هستند. ما این‌جا با تضاد زیربنا با روبنا و نفی آگاهانه مواجه هستیم. به این صورت که تضاد از آگاهی از تضاد قابل تمایز است و تحت تأثیر آگاهی از تضاد است که نیروهای مولد از تضاد آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند. بنابراین موضوع حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی فقط نقد تضاد و استثمار نیروی کار و فقط مادی نیست، بلکه بیان تضاد، یعنی نفی آگاهانه‌ی ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم را نیز ضمیمه‌ی پراکسیس نبرد طبقاتی می‌کند که البته نتیجه‌ی آن بستگی به توازن قوای نیروهای متضاد و متخاصم اجتماعی دارد و این شکست و یا پیروزی جنبش کارگری است که روند تاریخ را معین می‌کند. به این معنی که این انسان‌ها هستند که از شرایط مادی موجود عزیمت می‌کنند و با آگاهی، یعنی سوژکتیو تاریخ را پدید می‌آورند. ما این کشمکش را به وضوح در پراکسیس مشاهده می‌کنیم که هم اکنون با اعتصابات سراسری همراه شده و شعار معروف آن "اصلاح‌طلب، اصول‌گرا، دیگه تمومه ماجرا!!" است.

<sup>۳۵</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۳۷f. und Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۱۳, S. ۳ff. Berlin (ost), S. ۸f.

بنابراین همان‌گونه که نیروهای مولد جامعه با رجوع به تجربیات خویش، حل و فصل تضاد ابژکتیو با مناسبات تولید را در حوزه‌ی تفکر دینی غیر ممکن می‌بینند و از قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم فاصله گرفته و به سوی خودآگاهی عزیمت می‌کنند، به همان اندازه نیز بیشتر اشکال نوین "آگاهی از اوضاع وارونه" به وجود می‌آیند که مانع ارتقا فرهنگی و سیاسی و خودآگاهی نیروهای مولد جامعه شوند. ما مصداق تجربی این پدیده را در اشکال متفاوت مانند، تعمیم هویت باستانی ایرانیان و گرایش به ادیان غیر دولتی مانند: اسلام باطنی، عرفان، تصوف، بهائیت، مسیحیت و زرتشتی، اشکال متفاوت هویت‌های کذب ناسیونالیستی مانند: پان‌ایرانیسم، پان‌ترکیسم، پان‌کردیسم و پان‌عربیسم و هم‌چنین تشدید بحث میان اسلامیان پیرامون تفسیر مناسب شریعت و فقه پویا مشاهده می‌کنیم.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با اشکال متنوع ایدئولوژیک مواجه هستیم که به صورت ابزار حکومتی ساخته و پرداخته می‌شوند و از خودآگاهی نیروهای مولد ممانعت می‌کنند. از جمله باید از فعالیت نظری عبدالکریم سروش یاد کرد که با استناد به فقه پویا مدعی احیا دین شده است. وی یکی از مهره‌های اصلی کمیته‌ی انقلاب فرهنگی بود که نه تنها باعث تصویب اساتید سکولار و دانشجویان کمونیست از دانشگاه‌های ایران شد، بلکه به عنوان نظریه‌پرداز شاخص نظام در مناظره‌های تلویزیونی با اعضای حزب توده شرکت و از تشکیل حکومت اسلامی دفاع می‌کرد. از آن پس که مسئله‌ی فقه پویا به پیش کشیده و کشمکش وی با روزنامه‌ی کیهان تشدید شد، وی نشریه‌ی "کیان" را تأسیس کرد که با همکاری دیگران مانعی در برابر خودآگاهی نیروهای مولد و مدرنیته بسازد و با طرح مباحث پسامدرن مواضع جمهوری اسلامی را تحکیم کند. سرانجام وی نیز مورد خشم نظام قرار گرفت و به آمریکا پناهنده شد. وی در مکتوباتش اهداف خود را به وضوح بیان می‌کند که از یک طرف، مربوط به مبارزه با کفر و ارتداد می‌شود و از طرف دیگر، انگیزه‌ی ممانعت از گسست مردم و به خصوص جوانان ایران را از دین اسلام دارد. البته روش وی نیز مانند مابقی متکلمان اسلامی است که با ایمان به "وحدت وجود" انگیزه‌ی احیا دین را در سر داشتند. در حالی که مجتهدان شیعه میان شریعت و طریقت تفاوت می‌گذارند، شریعتی میان اسلام و اسلام‌شناسی، مطهری میان هسته و پوسته‌ی دین، مجتهد شبستری میان سلوک توحیدی و سلوک انسانی و سروش میان دین و معرفت دینی تفاوت می‌گذارد. بنابراین وی نیز مانند مابقی متکلمان دینی مدعی می‌شود که دین اسلام وحی الهی و در نتیجه مطلق و ثابت است، در حالی که معرفت دینی پدیده‌ای انسانی و لذا ناقص و متغیر می‌باشد. به بیان دیگر، موضوع فقه پویا بر سر گشادگی تفسیر و بر سر ظرف (شکل تفسیری) و نه مضمون (محتوای دین) است. این‌جا سروش بر این نکته تأکید می‌کند که موضوع تفسیر نوین از اسلام تنها بر سر شکل دعوت دینی است. به این معنی که ما اسلامیان زیاد از حد سخت‌گیریم و منجر به کساد دکان دین خودمان نشویم. برای نمونه سروش وجوب نماز را اصل و از ضرورت‌های دین اسلام می‌شمارد و انکارش را ارتداد می‌خواند،<sup>۳۶</sup> در حالی که به شرح زیر پرده از انگیزه‌ی واقعی فقه پویا بر می‌دارد:

«کسی که فریاد پویا کردن (دین را) سر می‌دهد و به عشق سرفراز کردن و کارگشا دیدن دین، طالب عوض کردن چیزی در جایی می‌شود، بی آنکه به درستی معلوم کند که آن چیز چیست و آن‌جا کجاست (...). ابتدا باید معلوم شود که ساختمان انسان چه اوصافی را واجد است تا وصف فطری و انسانی برای دین صادق آید. (ابتدا از دین می‌خواهیم

<sup>۳۶</sup> مقایسه، سروش، ع (۱۳۷۷): قبض و بسط تئوریک شریعت - نظریه تکامل معرفت دینی، تهران، صفحه‌ی ۲۷۹

انسانی باشد و سپس از انسان می‌طلبیم که دیندار باشد). عقل که تکلیف فوق طاققت را تقبیح می‌کند و از دین می‌خواهد که آدمی‌کش و انسان ستیز نباشد حد این طاققت را هم خود باید معلوم کند.<sup>۳۷</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگیزه‌ی واقعی سرش عبور از بحران ایدئولوژیک حکومت اسلامی است، در حالی که وی حاضر نیست که از اسلام به عنوان ایدئولوژی نظام و یک ابزار حکومتی جهت تحمیق و تحقیر انسان‌ها چشم‌پوشد. این‌جا بلافاصله پرسش پس از پرسش به وجود می‌آید که این عقل مورد نظر سرش در انحصار کیست؟ رابطه‌ی فقه پویا با شریعت چیست؟ چه کسی و یا چه قشری و یا نهادی حدود طاققت را معین می‌کند؟ ما این‌جا به یک طرح قدیمی و ورشکسته از اسلام و تفسیر دینی آن مواجه هستیم که با استناد به "وحدت وجود" توجیه می‌شود و سرش نیز از این موضوع به خوبی آگاه است. وی تازگی به مصادره‌ی اسلامی فلسفه‌ی لیبرال کارل پوپر روی آورده است و ادعا دارد که قرآن نه وحی الهی، بلکه نتیجه‌ی تخیلات پیغمبر اسلام و خواب‌نما شدن وی است.

#### نتیجه:

موضوع این مقاله نقد بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم است که با افکار اسلامی به توافق کامل می‌رسد و به صورت توده‌ایسم اذهان اغلب فعالان جنبش کارگری و کمونیستی ایران را مسموم می‌سازد. ما این‌جا با "بحران مارکسیسم" مواجه هستیم، زیرا توده‌ایسم آن آگاهی تئوریک را پدید نمی‌آورد که تحت تأثیر آن یک انرژی لازم برای فعالیت سیاسی رادیکال آزاد شود و "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی را به سوی انقلاب اجتماعی، فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری و رهایی بشر از تحمیق دینی، سرکوب دولتی و بردگی کار مزدی براند. از آن‌جا که حزب توده از طریق انتشارات خود "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر را به جای ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس در ایران رواج داده است، در نتیجه علت شکست و پراکندگی "مارکسیست‌های ایرانی" نیز نه محصول توطئه‌ی امپریالیسم، بلکه نشانه‌ی ضعف آگاهی تئوریک خود آن‌ها است، زیرا تا کنون با افکار اسلامی و گذشته‌ی خود کاملاً تصویه حساب نکرده‌اند.

گرامشی به درستی بر خصلت بین‌المللی جنبش کمونیستی تأکید می‌کند، اما پیش‌شرط آن‌را در این می‌بیند که جنبش کارگری باید نخست ملی شود. البته منظور گرامشی این نیست که کارگران باید ناسیونالیست شوند. به نظر وی جنبش کمونیستی باید در وهله‌ی اول در حوزه‌ی مبارزاتی خود به پیروزی برسد و با بورژوازی ملی تصویه حساب کند و سپس به سوی انترناسیونالیسم سمت بگیرد. همان‌گونه که در این نوشته مستدل و مستند شد، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم اصولاً نه برای این کار، بلکه برای مبارزات ضد امپریالیستی ساخته و پرداخته شده است. به این صورت که شکل دینی آن، یعنی توده‌ایسم اصولاً توان مقاومت تئوریک در برابر ایدئولوژی بورژوازی ملی، طبقه‌ی حاکم و روحانیت شیعه را ندارد و بدون تردید به دام مباحث "روشنفکران دینی" مانند سرش می‌افتد، زیرا خودش نیز از همین قماش است. در حالی که ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس محصول نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" است که البته به صورت محصول تاریخ فرهنگی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم در کشورهای اروپا و آمریکا پدید

<sup>۳۷</sup> مقایسه، سرش، ع (۱۳۷۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷۶ و ۱۹۰

آمده و مصداق تجربی آن انگلستان است، لیکن اغلب "مارکسیست‌های ایرانی" تا هم اکنون اسیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم هستند که یک شیوهی تفکر تقلیل‌گرا، دترمینیستی و مثبت‌گرا از روند تاریخ را رواج می‌دهد. تقلیل‌گرا به این معنی است که ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر می‌سازد و از نقد ظواهر و اشکال اجتماعی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی طفره می‌رود. به بیان دیگر، توده‌ایسم از نبرد ایدئولوژیک با اسلامیان ممانعت می‌کند و تحت تأثیر آن است که فعالان سیاسی چپ قادر نیستند که از بحران ایدئولوژیک حکومت اسلامی به اندازه‌ی کافی سود ببرند. اما همان‌گونه که ما در تجربیات قیام بهمن مشاهده کردیم، زمانی که یک ایدئولوژی مخرب، مرتجع و متعرض به صورت "آگاهی از اوضاع وارونه" در آید و بر افکار عمومی مسلط شود، چه سیه‌روزی و سقوط فرهنگی را برای یک ملت پدید می‌آورد.

افزون بر این، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم منجر به ترویج افکار دترمینیستی و دینی هم می‌شود. به این دلیل که تفکر دینی فقط شامل پیش‌گویی‌های جنجالی مانند ظهور امام زمان نمی‌شود، بلکه هر گونه پیش‌گویی سیستماتیک، کلی و غیرتاریخی را نیز در بر می‌گیرد که مستقل از عوامل متفاوت ابژکتیو و سوژکتیو (پراکسیس) جوامع متنوع، برای تمامی ملت‌ها یک آینده‌ی مقدر و جهان‌شمول را ترسیم می‌کند. البته ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم منجر به ترویج افکار غیر انتقادی و مثبت‌گرا نیز می‌شود، زیرا از طریق ایجاد توهم به یک حرکت به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخی فعال سیاسی را نسبت به نقد شکست و سنجش آگاهی‌تئوریک و پراکسیس سیاسی گذشته‌ی خود عقیم می‌کند. به این ترتیب، دلیل شکست سیاسی به عوامل بیرونی مانند توطئه‌ی امپریالیسم نسبت داده می‌شود و این‌جا پیداست که نه تجربیات سیاسی در آگاهی‌تئوریک بازتاب می‌یابند و نه نظریه از طریق تجربه آموزش می‌بیند و منضبط می‌گردد.

ما عواقب ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را به وضوح در واقعیت تجربی مشاهده می‌کنیم. به این صورت که اغلب فعالان سیاسی از نقد دلایل شکست جنبش کارگری و کمونیستی در دوران قیام بهمن طفره می‌روند و به جای آن با رجوع به میراث مبارزاتی و از طریق آرمان‌های جنجالی و تبلیغات سازمانی که معمولاً محصول تحریف و بزرگ‌نمایی نقش تاریخی شخص خود آنها است، به توجیه مناسبات آن دوران روی می‌آورند. به بیان دیگر، این تجربیات ۴۰ ساله با جمهوری اسلامی نه هنوز تبدیل به آگاهی‌تئوریک برای فعالیت سیاسی در آینده شده و نه هنوز یک وحدت نظری شکل گرفته است که قوای پراکنده‌ی کمونیست و سوسیالیست را متحد سازد. به نظر می‌رسد که دلیل شکست، پراکندگی و دشمنی "مارکسیست‌های ایرانی" را نیز باید در همین‌جا، یعنی در بحران‌تئوریک جستجو کرد که تنها راه فراروی از آن بازگشت به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس جهت تکامل یک فلسفه‌ی عملی برای شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی است.

ادامه دارد!

منابع:

Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Rezension des Ersten Bandes „Das Kapitak“ für die „Elberfelder Zeitung“, in: MEW Bd. ۱۶, S. ۲۱۴f., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Briefe – Engels an Eduard Bernstein in Zürich, London, ۲/۳ Nov. ۱۸۸۲, in: MEW, Bd. ۳۵, S. ۳۸۶ff., Berlin (ost)

- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff, Berlin (ost)
- Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin
- Gramsci, Antonio (۱۹۷۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main
- Kennedy, Paul (۱۹۸۹): Aufstieg und Fall der großen Mächte, Ökonomischer Wandel und militärischer Konflikte von ۱۵۰۰ bis ۲۰۰۰, Aus dem Englischen von Catharina Jurisch, Zweite Auflage, Frankfurt am Main
- Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Der Imperialismus als höchstes Stadiums des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۷۶۳ff., Berlin
- Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. II, S. ۳۱۵ ff., Berlin (ost)
- Lenin W. I (۱۹۷۰): Karl Marx – Kurzer biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (۱۹۵۹): II. Kongress der Kommunistischen Internationale, in: Lenin-Wern-Werke, Bd. ۳۱, S. ۲۰۱ff, Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin (ost)
- Lenin W. I. (۱۹۶۸): Materialismus und Emperiokratismus, in: LW, Bd. ۱۴, Berlin (ost)
- Lenin W. I (۱۹۷۰): Karl Marx – Kurzer biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin (ost)
- Lenin, W. I. (۱۹۵۹): Was Tun?, in: LW, Bd. ۵, S. ۳۵۵ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost)
- Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۱۳, S. ۳ff. Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۳): Briefe – Marx an Ferdinand Lassalle in Berlin, London, ۶. Nov. ۱۸۵۹, in: Bd. ۲۹, S. ۶۱۸ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۶۶): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., (Berlin (ost)
- Müller, Klaus (۱۹۸۸): Analytischer Marxismus – Theoretischer Ausweg aus der theoretischen Krise? in: Prokla, Heft ۷۲, S. ۳۹ff., Berlin
- Prokla-Radaktion (۱۹۷۹): Editorial - Was heißt Krise des Marxismus?, in: Prokla – Zeitschrift für politische Ökonomie und sozialistische Politik, Heft ۳۶, S. ۱ff., Berlin
- Prokla-Radaktion (۱۹۸۸): Editorial, in: Prokla, Heft ۷۲, S. ۵ff., Berlin
- Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)
- Wallerstein, Immanuel (۱۹۸۹): Der historische Kapitalismus, Hamburg
- اولیانوفسکی، ر - ۱ - (۱۹۶۰): پیشگفتار، در کمیترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر - صفحه ۹ ادامه، تهران، صفحه ۲۰ ادامه  
بازرگان، مهدی (تاریخ انتشار ندارد): علمی بودن مارکسیسم، چاپ چهارم، تهران  
بازرگان، مهدی (تاریخ انتشار ندارد): چهار مقاله، شرکت سهامی انتشار، شماره ۵۲، تهران  
سروش، ع (۱۳۷۷): قبض و بسط تئوریک شریعت - نظریه تکامل معرفت دینی، تهران  
شریعتی، علی (۱۳۳۶): انسان و اسلام - ایدئولوژی و تمدن، (محل انتشار ندارد)، شماره ثبت ۹۵۶ - ۱۴.۷.۳۶، صفحه ۵۷ ادامه



شهیدان توده‌ای (۱۳۸۱): انتشارات حزب توده ایران، چاپ اول

طبری، احسان (۱۳۵۷): آموزش فلسفه علمی، انتشارات دریا

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

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

فریدونی، فرشید (۲۰۰۸): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، برلین

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

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

نیک‌آئین، امیر (۱۳۵۸): ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی - یکصد گفتار برای نخستین آشنائی با شالوده‌های فلسفه مارکسیستی - لنینیستی، کتاب اول، ماتریالیسم دیالکتیک، جلد دوم، انتشارات حزب توده ایران

vgl. Korsch, Karl (۱۹۶۶): ebd. S. ۶۷

نخست مقولات ماتریالیسم دیالکتیکی را از مقولات ماتریالیسم تاریخی مجزا می سازد.

«مقوله‌های دیالکتیک خصلت عینی دارند. یعنی منشاء مقولات، همان اشیاء و پدیده‌هایی است که در خارج از انسان، به طور عینی موجودند و مقولات انعکاس کلی‌ترین و ماهوی‌ترین خصوصیات آنهاست. به عبارت دیگر مقولات، مضمون و محتوی عینی و واقعی دارند. مثلاً مقولات "علت و معلول" شکل ذهنی منعکس‌کننده آن ارتباطات عینی اشیاء و روندها هستند که در آن برخی از اشیاء و روندها الزاماً اشیاء و روندهای دیگری را پدید می‌آورند. فلاسفه ایده‌آلیست، عینیت مضمون مقولات را انکار می‌کنند. مثلاً ایده‌آلیستهای ذهنی معتقدند که مقولات ساخته شعور انسان بوده و هیچگونه مناسبات و ارتباطی با واقعیت عینی ندارند. (...) پراتیک و تکامل علوم و تجربه انسان‌ها حاکی است که مقولات پندارهای خودساخته و بی‌پایه انسان نیستند، بلکه از واقعیت عینی بیرون کشیده شده‌اند. مقولات ماتریالیستی، انعکاس دیالکتیک عینی اشیاء است.» ص ۱۹۶ ادامه