

ماهیت و شکل - نقش تشخیص "کلیت دیالکتیکی" در روش شناخت‌شناسی کارل مارکس^۱

فرشید فریدونی

فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" به تمامی جریان‌های چپ و احزاب کمونیستی یک ضربه‌ی محک وارد آورد و آن‌ها را با یک بحران ایدئولوژیک مواجه کرد، زیرا تمامی آن‌ها مواضع و هویت سیاسی خود را در تأیید و یا در تکذیب "سوسیالیسم واقعاً موجود" تبیین می‌کردند. هم‌زمان وقوع "انقلاب‌های مخملی" در کشورهای اروپای شرقی و بروز برخی از جنبش‌های غیر حزبی و ناگهانی مانند "جنبش اشغال" در کشورهای مدرن صنعتی بودند که ظاهراً از یک دوران گذار مسالمت‌آمیز گزارش می‌دادند و بحران ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را تشدید می‌کردند. از این پس، اکثر قابل ملاحظه‌ی فعالان سیاسی که تنها راه استقرار سوسیالیسم را در تشکیل یک حزب متمرکز از پیشروان پرولتاریا و تصرف قدرت سیاسی می‌دیدند، افسرده خاطر و به انفعال کشیده شدند. از آن‌جا که نظریه‌پردازان جریان‌ها و احزاب کمونیستی اصولاً فاقد آن توان تئوریک هستند که از نقد پراکسیس موجود یک آگاهی تئوریک جدید را جهت ادامه‌ی فعالیت سیاسی پدید بیاورند، در نتیجه دفاع از میراث مبارزات سازمانی و تاریخ حزبی دست بالا را گرفتند و مانعی در برابر گشایش یک بحث مؤثر محتوایی پیرامون رابطه‌ی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس شدند.

هم‌زمان خوانش‌های غیر سیاسی و تقلیل‌گرا از آثار مارکس بدون وقفه و تأمل انتقادی در اشکال متفاوت و متنوع ادامه یافتند. ما این‌جا با خوانش‌هایی مواجه هستیم که از طریق بازسازی و ارجاع‌های متفاوت به آثار مارکس و از جمله کتاب "سرمایه" به وجود آمده‌اند. دلیل این تنوع از یک طرف، نقد اقتصاد سیاسی مارکس از ماهیت نظام سرمایه‌داری است که هم‌چون گذشته بلامنازع معتبر است. برای نمونه مارکس در پیشگفتار نشر اول "سرمایه" بر این موضوع تأکید می‌کند که موضوع نقد اقتصاد سیاسی نزد وی نه در خود و نه برای خود مسئله‌ی درجه‌ی تکامل بالاتر و یا پائین‌تر از تضادهای اجتماعی است که البته از قوانین طبیعی تولید سرمایه‌داری به بار می‌آیند. برای وی موضوع تحقیق، نقد خود این قوانین هستند که کم و بیش ضرورتاً فعال و به صورت تمایل بر مناسبات اجتماعی مسلط می‌شوند.^۲ بنابراین مارکس در کتاب "سرمایه" ماهیت نظام سرمایه‌داری را به بند نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده می‌کشد، در حالی که وی نسبت به اشکال اجتماعی، تاریخ فرهنگی، کشمکش‌های فلسفی و مفاهیم زبان و درک روزمره‌ی انسان‌ها بی‌اعتنا نیست. از این بابت، وی همواره از "روش تولید مدرن سرمایه‌داری" سخن می‌راند که بر تاریخ فرهنگی کشور انگلستان که مصداق تجربی کتاب "سرمایه" است، تأکید کند. به بیان دیگر، ما نزد مارکس با یک "کلیت دیالکتیکی" از ماهیت و شکل مواجه هستیم، زیرا وی از طرف دیگر، تئوری انتقادی و انقلابی خود را توانمند می‌سازد که اشکال متنوع نظام سرمایه‌داری را نیز در روش شناخت‌شناسی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود ادغام کند. بنابراین خوانش مناسب آثار مارکس

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "سرمایه - نقد اقتصاد سیاسی" که از طریق پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران در تاریخ ۲۶ اکتبر ۲۰۱۴ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۱۲

و از جمله کتاب "سرمایه" تنها زمانی ممکن می‌گردد که ما آن‌ها را با در نظر داشتن مناسبات معاصر، واقعی و مشخص اجتماعی مطالعه کنیم.

از جمله باید از خوانش‌های متنوع "سرمایه" که تحت تأثیر "توافق نوین" در آمریکا پدید آمده‌اند، یاد کرد. به این صورت که کابینه‌ی روزولت در سال ۱۹۳۳ میلادی یک برنامه‌ی اجتماعی و اقتصادی را جهت رفع بحران کمبود مصرف به اجرا گذاشت که آن تولیدات انبوه که از طریق استفاده از باند تولید به وجود آمده بودند، با مصرف انبوه مواجه کند. در حالی که آمریکا پس از انقلاب اکتبر تحت تأثیر ایدئولوژی کمونیست‌ستیزی قرار داشت و دستگاه اطلاعاتی و اجرایی کشور هر گونه فعالیت صنفی کارگران را در نطفه خفه می‌کرد، اما با تحقق "توافق جدید" سندیکاهای کارگری قانونی شدند و مسئله‌ی تعیین سطح کارمزد و روزانه‌ی کار به توافق سندیکای کارگران با انجمن کارفرمایان محول شد. هم‌زمان وزارت کار حداقل کارمزد را معین کرد و دادگاه‌های کار را جهت پیگیری و مجازات نقض قانون کار سازمان داد. سپس در پیوند با این تحولات اجتماعی بود که قانون بیمه‌ی همگانی به تصویب مجلس رسید و با تشکیل انجمن‌های حمایت از مصرف‌کنندگان تورم افسارگسیخته نیز مهار گشت. افزون بر این‌ها، دولت مستقیماً در تولید صنایع سنگین و انرژی فعال شد و نقش دخالت‌گر دولت جهت تشکیل مناسبات کلی تولید یک شکل بی سابقه به خود گرفت. به این ترتیب، مصرف انبوه در برابر تولیدات انبوه سازمان‌دهی شد و دولت آمریکا با ایجاد اشتغال همگانی از بحران‌های اقتصادی و سیاسی کشور عبور کرد. از این پس، آمریکا با یک دوران طولانی شکوفایی اقتصادی مواجه شد و بخشی از طبقه‌ی کارگر به یک سطح زندگی نسبتاً مرفه دست یافت. البته این تحولات شگرف اجتماعی مصادف با گسترده‌ی بی نظیر جامعه‌ی مدنی نیز بود که نه تنها از یک توافق ظاهری بر سر تداوم نظام سرمایه‌داری گزارش می‌داد، بلکه شکل هژمونیک دولت را نیز موجه می‌کرد. به این ترتیب، دموکراسی، حقوق بشر و فرهنگ مدرن با یک شکل نوین از تنظیم بحران‌های اقتصادی همراه شدند که در لوای ایدئولوژی لیبرالیسم "روش زندگی آمریکایی" را تبلیغ می‌کردند. از آن پس که هنری فورد تجربیات کارخانه‌ی اتوموبیل‌سازی خود را در آثارش و از جمله در کتاب "زندگی و اثر من" منتشر کرد، این تحولات شگرف اجتماعی در آمریکا مشهور به "فوردیسم" شدند^۳ و از آن پس که جنگ دوم جهانی پایان یافت و این تجربیات به کشورهای اروپای غربی انتقال یافتند، صحبت از "فوردیسم ترانس آتلانتیکی" به پیش آمد.^۴

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، سرمایه‌داری قادر است که تحت فشار جنبش کارگری و در پرتو تاریخ و فرهنگ‌های متفاوت اشکال متنوع زمانی و مکانی به خود بگیرد، با وجودی که ماهیت آن جهت استثمار نیروی کار و مصادره‌ی ثروت اجتماعی پا بر جا می‌ماند. پیداست که با وجود اشکال متنوع نظام سرمایه‌داری، خوانش‌های ارتدوکس و کلامی از کتاب "سرمایه" نیز غیر ممکن به نظر آید، زیرا مضمون نقد اقتصاد سیاسی مارکس بازتاب انتقادی یک "حرکت واقعی" و آن "جهان موضوعیت‌یافته" است که به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها سوژکتیو محسوب می‌شود. ما این‌جا با دلایلی آشنا می‌شویم که سرچشمه‌ی بازسازی‌ها و ارجاع‌های متفاوت به کتاب "سرمایه" مارکس هستند. برای نمونه می‌توان به صورت اجمالی از سه خوانش متنوع یاد کرد که در دانشگاه‌های علوم اقتصادی و سیاسی

^۳ Vgl. Foster, J-B. (۱۹۸۹): Fordismus als Fetisch, in: PROKLA, H. ۷۶, S. ۷۱ff., Berlin

^۴ Vgl. Hübner, Kurt (۱۹۸۹): Theorie der Regulation - Eine kritische Rekonstruktion eines neuen Ansatzes der politischen Ökonomie, Berlin

آلمان تدریس می‌شوند. اولین خوانش معروف به "تئوری تنظیم" است که از طریق میشل آلیتا و آلن لیپیتس در فرانسه، باب جسوپ در انگلستان و یوآخیم هیرش، کورت هیوبنر و بریگیته ماهنکوف در آلمان نمایندگی می‌شود. "تئوری تنظیم" از صحت تحلیل مارکس پیرامون ماهیت نظام سرمایه‌داری عزیمت می‌کند و به این پرسش می‌رسد که چرا در کشورهای مدرن سرمایه‌داری و با وجود تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید، سوژه‌ی تاریخی به وجود نمی‌آید، تضادها به یک نقطه‌ی فینال نمی‌رسند و نفی نفی و انقلاب اجتماعی به وقوع نمی‌پیوندد. در این ارتباط مفاهیمی مانند: "رژیم انباشتی"، "شیوه‌ی تنظیم"، "پارادایم فن‌آوری" و "هژمونی" متکامل شده‌اند که با استناد به آن‌ها روش تنظیم تضادهای نیروهای مولد با مناسبات تولید در کشورهای مدرن صنعتی تشریح و عوامل تداوم نظام سرمایه‌داری توضیح داده می‌شوند.^۵ البته در حدود "تئوری تنظیم" بررسی‌هایی نیز تحت عنوان "فوردیسم حاشیه‌ای" به انجام رسیده‌اند که به نقد مناسبات متضاد بازار سرمایه‌داری جهانی و شرایط وخیم اقتصادی کشورهای در حال رشد می‌پردازند. از جمله باید از اثر علفی یاد کرد که در مورد سیاست توسعه‌ی اقتصادی ایران نوشته شده است.^۶

نمونه‌ی دوم از خوانش "سرمایه" را ما نزد ولفگانگ فریتس هاوگ و اغلب نویسندگان نشریه‌ی تئوریک "آرگومنت" می‌یابیم. به این صورت که وی با در نظر داشتن صحت نقد مارکس از شی‌وارگی، بت‌انگاری و ازخودبیگانگی در نظام سرمایه‌داری یک خوانشی از "سرمایه" را ارائه می‌دهد که انگاری با تجدید مداوم فن‌آوری و فعالیت سندیکایی یک جامعه‌ی مرفه و آزاد تشکیل شده و یک طبقه‌ی متوسط پدید آمده است. وی سپس با یک رجوع رفرمیستی به آثار گرامشی مدعی می‌شود که جوامع مدرن سرمایه‌داری از طریق یک دولت هژمونیک اداره می‌شوند که پرولتاریا را از مضمون سوژه‌ی انقلابی که مد نظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس بوده، به کلی تهی کرده است.^۷

نمونه‌ی سوم از خوانش "سرمایه" را المار الت‌فاتر و اغلب نویسندگان نشریه‌ی تئوریک "پروکلا" ارائه می‌دهند. موضوع نقد وی بررسی حدود نظام سرمایه‌داری است. به این صورت که در محدوده‌ی نظام سرمایه‌داری بحران‌های اقتصادی و از جمله تنش‌های بازار ارزشها و مسائل محیط زیستی تا چه اندازه قابل تنظیم هستند و تحت چه شرایطی دگرذیسی در نظام سرمایه‌داری به وجود می‌آید. در حالی که وی دولت را مستقیماً از زیربنای اقتصادی مشتق می‌کند، با استناد به مفهوم "انقلاب منفعل" در "فلسفه‌ی عمل" گرامشی نقش جنبش‌های اجتماعی را جهت دگرذیسی اوضاع موجود برجسته می‌سازد.^۸

^۵ Vgl. Aglietta, Micheal (۱۹۷۹)a: A Theory of Capitalist Regulation, London, und

Vgl. Lipietz, Alain (۱۹۸۵): Akkumulation, Krisen und Auswege aus der Krise - Einige methodische Überlegungen zum Begriff der „Regulation“, in: PROKLA, H. ۵۸, S. ۱۰۹ff., Berlin, und

Vgl. Jessop, Bob (۱۹۸۶): Der Wohlfahrtsstaat im Übergang vom Fordismus zum Postfordismus, in: PROKLA, H. ۶۵, S. ۴ff., Berlin, und

Vgl. Hirsch, Joachim (۱۹۹۸): Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat, Berlin, und

Vgl. Hübner, Kurt / Mahnkopf, Brigitte (۱۹۸۸)b: Ecole de la Regulation - Eine kommentierte Literaturstudie, Berlin

^۶ Vgl. Allafi, M-H. (۱۹۹۰): Peripherer Fordismus im Iran - Drei Jahrzehnte Widersprüche in der Regulation eines teilmodernisierten Landes (۱۹۵۲-۱۹۸۲), Frankfurt am Main

^۷ Vgl. Altvater, Elmar (۱۹۸۷): Gramsci in der BRD - Eine Theorie wird gefiltert, in: PROKLA, H. ۶۶, S. ۱۶۱ff., Berlin

^۸ Vgl. Altvater, E./Mahnkopf, B. (۱۹۹۶): Grenzen der Globalisierung - Ökonomie, Ökologie und Politik in

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در تمامی این نمونه‌ها نه بر نقش پرولتاریا به صورت سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی تأکید می‌شود و نه اصولاً دیالکتیک تئوری انتقادی با پراکسیس انقلابی نقشی را بازی می‌کند. این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که این خوانش‌های متنوع از کتاب "سرمایه" تا چه اندازه برای نقد مناسبات متضاد سرمایه‌داری و "حرکت واقعی" در جامعه‌ی طبقاتی ایران معتبر هستند؟ پاسخ این پرسش را می‌توان به راحتی در نقطه‌ی عزیمت و موضوع تحقیقاتی مارکسیست‌های نام‌برده یافت. به این عبارت که تمامی آن‌ها از نقد "جهان موضوعیت‌یافته" به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها عزیمت و به این ترتیب، تاریخ فرهنگی جوامع مدرن سرمایه‌داری، یعنی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را در نظریه‌ی خود ادغام می‌کنند. به بیان دیگر، مارکسیست‌های نام‌برده در خوانش به خصوص خود از "سرمایه" خردمندی مزمن را یک امر واقعی و بدیهی می‌شمارند که شکل مدرن نظام سرمایه‌داری را به وجود آورده است. لیکن خوانش‌های متفاوت از "سرمایه" از طرف دیگر، بستگی به دغدغه‌های به خصوص مارکسیست‌های جهان مدرن نیز دارند. در حالی که برای آن‌ها موضوع نقد دین منتفی شده است، با پی‌گیری از پرسش‌های تحقیقاتی خود به صورت گزینه‌ای به آثار مارکس رجوع می‌کنند و از همین منظر نیز است که "سرمایه" را می‌خوانند و تدریس می‌کنند. بنابراین خوانش‌های متفاوت از "سرمایه" در ارتباط با "حرکت واقعی" در جوامع مدرن سرمایه‌داری و از دغدغه‌های متفاوت مارکسیست‌های نام‌برده به وجود آمده‌اند و مشخصاً به همین دلیل است که من با ترجمه‌ی غیر انتقادی آثار مارکسیست‌های جهان مدرن به زبان فارسی مخالف هستم.

البته ترجمه‌ی آثار فلسفی و جامعه‌شناسی کار بسیار سختی است و کار ترجمه زمانی به توفیق کامل می‌رسد که مترجم بر زبان مبدأ، زبان مقصد و موضوع ترجمه مسلط باشد. بنابراین اگر مترجم در حرفه‌ی خود واقعاً نخبه باشد، ما تا این‌جا تنها با انتقال دانش از زبان مبدأ به زبان مقصد مواجه هستیم. لیکن فلسفه و جامعه‌شناسی تنها بازتاب مجرد مناسبات و وقایع مشخص اجتماعی هستند که با مفاهیم و مقوله‌های دوران خود مدون می‌گردند و پیداست که از این منظر، اعتبار آن‌ها نیز بستگی به ابعاد زمانی و مکانی دارد. هم‌چنین پیداست که خوانش‌های متنوع از آثار مارکس و از جمله "سرمایه" نیز از این قاعده مستثنا نیستند و پس از تغییر شکل نظام سرمایه‌داری اعتبار خود را از دست می‌دهند. از جمله باید از تغییر پارادایم اقتصاد سیاسی کینزی به نئولیبرالیسم در جهان مدرن سرمایه‌داری یاد کرد که منجر به دگرذیسی "دولت رفاه" به "دولت رقابتی" شد و خوانش‌های مذکور از "سرمایه" را با بحران جدی مواجه کرد. افزون بر این‌ها، ترجمه‌ی غیر انتقادی آثار فلسفی و جامعه‌شناسی منجر به شبیه‌سازی جوامع مدرن صنعتی با جامعه‌ی سنتی ایران می‌شود، زیرا این‌جا اصولاً یک بحث محتوایی و انتقادی پیرامون تاریخ و فرهنگ‌های متفاوت، یعنی شکل نظام سرمایه‌داری به پیش کشیده نمی‌شود. به این ترتیب، تاریخ مبارزات طبقاتی (تضاد)، تحولات دینی، فلسفی و ایدئولوژیک (آگاهی از تضاد) و دگرذیسی‌های دولت و جامعه حذف می‌شوند و برای خواننده آسان به نظر می‌آید که با استناد به ترجمه به شبیه‌سازی روی بیاورد و مفاهیم فلسفی و مقوله‌های جامعه‌شناسی را که با استناد به تجربیات مشخص جوامع

مدرن صنعتی متکامل شده‌اند، یک به یک و بی محابا به جامعه‌ی سنتی ایران انتقال دهد. پیداست که ما این‌جا با بیماری شناخت‌شناسی مواجه هستیم.

روش شییه‌سازی یک شعبه از بررسی تطبیقی است که در تناقض با روش شناخت‌شناسی مارکس، یعنی نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از "کلیت دیالکتیکی" قرار می‌گیرد و از آن‌جا که بسیار ساده و عامه‌پسند است، در نتیجه نه تنها در تحلیل‌های روزنامه‌نگاری، بلکه در سطوح بالای تئوریک نیز به وفور مشاهده می‌شود. برای نمونه می‌توان از مهرداد وهابی یاد کرد. وی یکی از نظریه‌پردازان جمهوری خواهان دموکراتیک و لائیک و فارغ‌التحصیل رشته‌ی جامعه‌شناسی است که به مقام استادی دانشگاه در آمریکا نیز رسیده است. وی در یک سخنرانی که به دعوت "کانون پناهندگان سیاسی ایرانی در برلین" برگزار شد، چنان یک به یک و بی محابا مفاهیم "فلسفه‌ی عمل" گرامشی و مقوله‌های "تئوری سیستم" پرسون را به ایران انتقال داد که واقعاً حیرت آور بود. در حالی که مفاهیم "جامعه‌ی مدنی" (حوزه‌ی توافق اجتماعی) و "هژمونی" (توافق زره‌وار به وسیله‌ی اجبار) نزد گرامشی از دگردیسی دولت آنتیک به دولت مدرن گزارش می‌دهند، "تئوری سیستم" با استناد به جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر مستدل می‌شود که "منطق هدفمند" را محصول رفرماسیون و دنیوی شدن مؤمنان فرقه‌های پروتستان می‌شمارد. نمونه‌ی بعدی جعفر رسا است که مانند مهرداد وهابی از فعالان سیاسی با سابقه‌ی چپ محسوب می‌شود و مکتوبات متعددی را نیز منتشر کرده است. به غیر از این، وی یکی از نظریه‌پردازان جنبش لغو کار مزدی است و در مقام استادی در انگلستان جامعه‌شناسی تدریس می‌کند. وی در یک مصاحبه که به مناسبت نمایش انتخاباتی اخیر ریاست جمهوری در ایران با رادیو برابری داشت، بی محابا مدعی شد که هیچ‌گونه تفاوتی را میان آمریکا و ایران نمی‌بیند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انتقال غیر انتقادی مفاهیم جامعه‌شناسی که با استناد به جوامع مدرن سرمایه‌داری متکامل شده‌اند، به جامعه‌ی سنتی ایران منجر به اغتشاش در شناخت‌شناسی می‌شود. انگاری که ما با وجود نظام جمهوری اسلامی در ایران همان تجربیات جوامع مدرن، خردمند و هژمونیک را داریم و انگاری که با همان روش-های جوامع مدرن قادر به مبارزه با این نظام جنایتکار اسلامی هستیم. همان‌گونه که مارکس به درستی در رساله‌ی دکترای خود طرح می‌کند، این یک اصل روان‌شناسی است که فعالیت سیاسی انسان تحت تأثیر شناختش قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، زمانی که شناخت مغشوش است، فعالیت سیاسی هم مغشوش می‌شود و پیداست که تحت این شرایط نه نقد می‌تواند به سوی قلب نظام جمهوری اسلامی نشانه بگیرد و نه نوک تیز پیکان پراکسیس سیاسی می‌تواند به آن اثابت کند. بنابراین ما ایرانیان نمی‌توانیم آثار مارکس و از جمله کتاب "سرمایه" را مانند مارکسیست‌های جهان مدرن مطالعه کنیم، زیرا نقطه‌ی عزیمت ما، یعنی "جهان موضوعیت‌یافته" در ایران به کلی با جوامع مدرن سرمایه‌داری متفاوت است و دغدغه‌ی تحقیق ما نیز یک ارتباط مستقیم با تجربیات به خصوص آن‌ها ندارد. این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که مختصات حوزه‌ی مبارزاتی ما ایرانیان چگونه و اهداف سیاسی "اپوزیسیون چپ" در ایران چه هستند؟

نخست نظام جمهوری اسلامی است که از ائتلاف سیاسی روحانیان و بازاریان بر نظام سرمایه‌داری در ایران مستقر شده و یک تاریخ فرهنگی ۱۴ قرن را با خود یدک می‌کشد. از آن‌جا که این نظام رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را

تجربه نکرده و فاقد یک تاریخ فرهنگی مدرن است، در نتیجه نه به یک مفهوم جهانشمول از انسان دست می‌یابد و نه مشروعیت آن با استناد به ملت توجیه می‌شود. بنا بر قانون اساسی جمهوری اسلامی، دولت موظف به تشکیل امت اسلامی است که بنا بر طرح قرآنی آن دارالاسلام را در برابر دارالحرب مستقر می‌سازد. تشکیل دارالاسلام با اراده‌ی الله توجیه می‌شود که به سوی تحقق شریعت و تشکیل وحدت کلمه سمت می‌گیرد. ما این‌جا با یک نظام طبقاتی - جنسیتی مواجه هستیم، زیرا قرآن میان زن با مرد و برده با مالک تمیز می‌دهد. به غیر از این، تمایز میان مسلمانان متقی با فاسقان، کافران، مشرکان، مرتدان، ملحدان، محاربان، منافقان و مفسدان است که بنا بر آیات قرآن مستحق مرگ هستند. به همین منوال تشکیل دارالحرب نیز با اراده‌ی الله توجیه می‌شود که به معنی آغاز جهاد جهت گسترش امت اسلامی است و جهاد تنها زمانی به پایان می‌رسد که تمامی ادیان ویژه‌ی الله شده باشند.

منتها ما با نظام جمهوری اسلامی به صورت یک دولت توتالیتر مواجه نیستیم، زیرا بنا بر بررسی هانا آرنت دولت‌های توتالیتر در اشکال فاشیستی و استالینیستی آن با استناد به سوسیال داروینیسیم توجیه می‌شوند، در حالی که اسلام اصولاً داروینیسیم را مردود می‌شمارد.^۹ به بیان دیگر، حکومت اسلامی فلسفه‌ی سیاسی مختص به خود را دارد که البته با استناد به قرآن توجیه می‌شود. به این صورت که حکومت اسلامی در زمان شکست در جهاد و در حال ناکامی در تشکیل وحدت کلمه و تحقق شریعت به مصلحت‌گرایی روی می‌آورد. گرایش به مصلحت به معنی خردمندی و پراگماتیسم که ما در انواع متفاوت از فلسفه‌های سیاسی دنیوی می‌شناسیم، نیست. مصلحت از منظر قرآنی آن به معنی یک عقب نشینی سازمان‌دهی شده جهت تجدید قوا و تعرض دوباره به دارالاسلام جهت کشتار مخالفان و تشکیل وحدت کلمه و تجدید آرایش جنگی جهت ادامه‌ی جهاد در دارالحرب است. به بیان دیگر، اسلامیان اصولاً از تشکیل امت اسلامی دست نمی‌شویند، زیرا تدارک آن‌را به اراده‌ی الله نسبت می‌دهند.^{۱۰}

ما مصداق تجربی فلسفه‌ی سیاسی اسلامیان را در تاریخ نظام جمهوری اسلامی می‌یابیم که از همان آغاز قیام بهمن تحت شعار "حزب فقط حزب‌الله رهبر فقط روح‌الله" جهت تدارک وحدت کلمه و تشکیل دارالاسلام مطرح و سرانجام آن به انهدام کامل اپوزیسیون کشیده شد. از طرف دیگر، تدارک دارالحرب بود که بلافاصله پس از سرنگونی نظام شاهنشاهی تحت عنوان "صدور انقلاب" مطرح و سرانجام آن به ۸ سال جنگ با عراق کشیده شد. در حالی که اسلامیان هدف نظامی خود را فتح اسرائیل از طریق کربلا می‌خواندند، اما با وقوع شکست در جنگ، بلافاصله مصلحت پیشه کردند و عهدنامه‌ی ۵۹۸ سازمان ملل متحده را جهت آتش‌بش با عراق پذیرفتند، البته بدون این‌که به مذاکرات صلح با دولت عراق تن بدهند، زیرا قرآن صلح با کفار را گناه کبیره می‌شمارد. از آن پس که متمم قانون اساسی جمهوری اسلامی به تصویب رسید و شورای مصلحت نظام در آن قانونمند شد، جناح اصلاح‌طلب نیز ظهور کرد و نزاع بر سر روش تداوم نظام به وجود آمد. در حالی که حکومت اسلامی مانند گذشته از تشکیل هر گونه انجمن مدنی و صنفی و حزب سیاسی ممانعت می‌کرد، به تدارک انتخابات نمایشی و مبارزات ظاهری انتخاباتی میان اصول‌گرا و اصلاح‌طلب تن

^۹ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): نظام جمهوری اسلامی و "تئوری توتالیتریسم"، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین و Vgl. Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt am Main, und

^{۱۰} مقایسه، فریدونی فرشید (۲۰۰۹): شکیبایی و تعصب در اسلام - نقدی بر کشمکش روشنگری با شریعت‌سازی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد هفتم، برلین

داد. در حالی که قبلاً زندانیان سیاسی را فله‌ای قتل عام و اسامی آن‌ها را در اوایل دوران استقرار نظام اسلامی با افتخار در روزنامه‌ها منتشر می‌کرد، بعداً مسئولیت کشتار مخالفان سرشناس خود را به عهده‌ی "سربازان گمنام امام زمان" گذاشت. هم‌زمان مصلحت‌گرایی نظام اسلامی را وا داشت که از یک سو، به اتهام تشویش اذهان عمومی و خطر برای امنیت ملی برای فعالان سیاسی پرونده بسازد و آن‌ها را درگیر مسائل قضائی کند و از سوی دیگر، عوامل خود را جهت فعالیت اطلاعاتی، ترور مخالفان و تخلیه‌ی اپوزیسیون در تبعید به خارج از کشور بفرستد. به همین منوال، حکومت اسلامی به مصلحت‌گرایی در دارالحرب پرداخت. به این صورت که بلافاصله پس از آتش‌بس با عراق به سازمان‌دهی گروه‌های تروریستی شیعه روی آورد و از طریق سیاست خارجی خود به جنگ‌های ظاهراً فراموش شده‌ی شیعه با سنی در داخل و خارج از کشور دامن زد. به این ترتیب، حمایت نظام جمهوری اسلامی از تشکیل دولت شیعه‌ی ربانی در افغانستان منجر به ظهور طالبان شد.^{۱۱} در حالی که دفاع از دولت علوی سوریه داعش را در منطقه پدید آورد. هم‌اکنون منطقه‌ی خاورمیانه با بروز جنگ‌های دینی و فرقه‌ای مواجه است و تجزیه‌ی کشور ایران نیز ممکن به نظر می‌رسد.^{۱۲}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما با نظام جمهوری اسلامی به صورت یک عامل اختلال در ایران و منطقه مواجه هستیم که مانیفست آن قرآن است. به بیان دیگر، حکومت اسلامی نه تنها مخالفان خود و تمامی منطقه را به خاک و خون می‌کشد، بلکه از یک سو، جریان‌های ارتجاعی‌تر از خود را نیز پدید می‌آورد و از سوی دیگر، با اعزام عوامل خود به خارج، کشورهای دیگر را هم‌چنین تبدیل به مکان جنگ‌های دینی سنی با شیعه می‌کند. در حالی که ایرانیان را دچار یک سقوط اخلاقی و فرهنگی و محیط زیست کشور را مواجه با خطر نابودی کرده و قادر نیست که برای ۸۰ میلیون تن از ساکنان ایران آب آشامیدنی تدارک ببیند، اما جهت آمادگی جنگی و تحقق اهداف نظامی خود به دنبال ساخت بمب اتمی و افزایش جمعیت کشور به ۲۰۰ میلیون نفر است. بنابراین ما با جمهوری اسلامی به صورت یک "جهان موضوعیت‌یافته" مواجه هستیم که در پرتو آیات قرآن بر نظام سرمایه‌داری در کشور مستقر شده و به کلی با جوامع مدرن صنعتی متفاوت است.

بعداً آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی رایج در "اپوزیسیون چپ" است که در جوار نظام جمهوری اسلامی منجر به دغدغه‌ی بعدی ما می‌شود و پیداست که آثار مارکس و از جمله کتاب "سرمایه" را نیز باید تحت تأثیر آن‌ها مطالعه کرد. به این صورت که تاریخ و فرهنگ اسلامی یک بستر مشترک اجتماعی را پدید می‌آورد و از طریق درک و زبان روزمره‌ی دینی تمامی ایرانیان - از آخوند گرفته تا کمونیست - را در جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی کشور ادغام می‌کند. این‌جا باید هم‌چنین از تأثیرات مخرب ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم یاد کرد که در امتداد "ماتریالیسم" متافیزیکی آثار متأخر انگلس متکامل شده و در پیوند با تاریخ فرهنگی اسلامی ایرانیان شکل توده‌ایسم آن‌را پدید آورده است. به

^{۱۱} در ارتباط با سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در افغانستان پرویز ورجاوند یک سلسله از مقالات را با عنوان "افغانستان از حماسه تا فاجعه" به رشته‌ی تحریر در آورده است که در "اطلاعات سیاسی اقتصادی" منتشر شده‌اند. وی در این مقالات اثبات می‌کند که ظهور طالبان محصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی است که انگیزه‌ی تشکیل یک دولت شیعه را در افغانستان داشته است. به این صورت که کشورهای عربستان سعودی، امارات عربی و قطر پول‌های هنگفتی را در حوزه‌های علمی‌ی پاکستان جهت ترویج فقه وهابی هزینه کردند که یک قدرت ارتجاعی‌تر را در برابر اهداف نظام جمهوری اسلامی در منطقه استوار سازند. از آن‌جا که فقه وهابی مسلمانان شیعه را مشرک می‌شمارد، در نتیجه قتل عام آن‌ها یک توجیه دینی به خود می‌گیرد. از جمله باید از فاجعه‌ی تصرف سفارت جمهوری اسلامی در هرات توسط طالبان یاد کرد که منجر به بریده شدن سر شش تن از کارکنان آن شد.

^{۱۲} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین

این صورت که توده‌ایست برای دین، فلسفه، ایدئولوژی، سیاست، قضاوت و هنر اصولاً یک نقش مؤثر اجتماعی قائل نمی‌شود، زیرا آن‌ها را به روبنا و ظواهر بدون تأثیر جامعه‌ی طبقاتی نسبت می‌دهد. برای توده‌ایست تنها زیربنا، توسعه‌ی اقتصادی و امپریالیسم‌ستیزی مهم است، زیرا با استناد به "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر به یک مفهوم غیر مارکسی از دیالکتیک دست می‌یابد و مدعی می‌شود که تحت تأثیر قانون جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" و در روند "ماتریالیسم تاریخی"، یعنی از تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید جامعه به صورت اجتناب‌ناپذیر و ابزکتیو به سوی سوسیالیسم رانده می‌شود. پیداست که این‌جا دیالکتیک تئوری انتقادی و عمل‌گرا با پراکسیس آگاه و انقلابی که یکی از مسائل اصولی شناخت‌شناسی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس است، گسسته می‌شود. از این منظر نه تحقق سوسیالیسم نیازی به نقد ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم دارد و نه نبرد طبقاتی لازم و ملزوم آن است. همین‌که سیاست کلی کشور از زیر سلطه‌ی امپریالیسم بیرون بیاید و جهت توسعه‌ی زیربنا به سوی همکاری اقتصادی با "اردوگاه سوسیالیستی" سمت بگیرد، روند جهانشمول تاریخ به سوی استقرار سوسیالیسم نیز آغاز می‌گردد. بنابراین این‌جا دین اسلام و ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به یک مخرج مشترک می‌رسند که به صورت آگاهی توده‌ایستی فعالان سیاسی را در برابر نظام جمهوری اسلامی به انفعال می‌کشند و آن‌ها را نسبت به نقش مخرب، مرتجع و متعرض اسلام و مدافعان آن در ایران بی‌اعتنا می‌کنند. محصول این آگاهی تئوریک توهم به آخوند خوب، عادل، ملی، دموکرات، انقلابی و ضد امپریالیست است. البته این توهم نه مختص به مردم بی‌سواد و عامی می‌شود و نه بخش اعظم "مارکسیست‌های ایرانی" تا کنون از آن فراروی کرده‌اند.^{۱۳} به بیان دیگر، ما در "اپوزیسیون چپ" نه با سازمان‌ها و احزاب مدرن کمونیست، بلکه با انبوهی از فرقه‌های دینی مواجه هستیم که آگاهی تئوریک آن‌ها از توده‌ایسم مشروب می‌شود و پراکسیس سیاسی آن‌ها از "حرکت واقعی" جامعه و نبرد طبقاتی به کلی مستقل می‌گردد. پیداست که تحت این شرایط اصولاً یک رابطه‌ی ارگانیک میان جنبش کارگری با فعالیت سازمانی به وجود نمی‌آید که البته "اپوزیسیون چپ" را به حاشیه‌ی وقایع سیاسی و تحولات اجتماعی کشور می‌راند.^{۱۴} بنابراین انتقاد من به دینی بودن "اپوزیسیون چپ" فقط از این منظر وارد نمی‌آید که توده‌ایست نماز می‌خواند، روزه می‌گیرد و یا این‌که در مراسم عبادی شرکت می‌کند. این‌جا دینی بودن هم‌چنین به معنی انتقاد به جهان‌گریزی توده‌ایست، توهم به روند مثبت تاریخ و استقلال از پراکسیس نبرد طبقاتی است که ما مصداق تجربی آن‌را در تاریخ حزب توده و فعالیت سازمان فداییان اکثریت به خوبی می‌یابیم.

با وجودی که مارکس شرط هر گونه نقدی را نقد دین می‌شمارد، اما اولین کنگره‌ی حزب توده با تلاوت یک آیه از قرآن آغاز شد و اولین دبیر کل آن سلیمان میرزا اسکندری نام داشت که مراسم حج را به جا آورده و از اشراف قاجار

^{۱۳} 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، و

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

^{۱۴} البته باید این‌جا خاطر نشان کنم که بسیاری از سازمان‌های چپ و احزاب کمونیست پس از بروز "جنبش سبز" در ایران، ظهور "بهار عربی" در منطقه و به خصوص تشکیل داعش در سوریه و عراق عملاً به این مسئله پی بردند که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم محصول تخیلات متافیزیکی و بدون ارتباط با واقعیت اجتماعی است و آن‌ها در تحولات سیاسی کشور و منطقه نقشی را بازی نمی‌کنند. در حالی که اغلب سازمان‌ها و احزاب کمونیست در گذشته در عالم تخیل خود در حال رهبری انقلاب بودند و با صدور بیانیه‌های آتشین به نزاع‌های سیاسی و انشعاب‌های حزبی خود می‌پرداختند، لیکن هم‌اکنون به نظر می‌رسد که تا اندازه‌ی معطوف به واقعیت و دنیوی شده‌اند که ما آثار آن‌را در ائتلاف‌های سیاسی و بیانیه‌های مشترک آن‌ها می‌یابیم.

بود. تمامی تاریخ حزب توده آکنده به دین اسلام و به خصوص تشیع دوازده امامی است. به این صورت که این حزب در بیانیه‌های خود مراسم عید غدیرخم را به شیعیان جهان تبریک می‌گفت و با استناد به واقعه‌ی کربلا مدعی تحقق عدالت اجتماعی در کشور می‌شد. اوج این حماقت خودکرده در دوران قیام بهمن به وقوع پیوست که حزب توده به "پیروی از خط امام خمینی" روی آورد. با وجودی که جمهوری اسلامی از وجود این حزب هم از نظر تئوریک، هم از نظر اطلاعاتی و هم در پراکسیس سیاسی کمال استفاده را کرد، اما از سرکوب و قتل بسیاری از کادرهای آن چشم‌پوشید. با تمامی این وجود حزب توده و هم‌چنین سازمان فداییان اکثریت به پشتیبانی از نظام جمهوری اسلامی ادامه دادند. در حالی که حزب توده در دوران قیام بهمن میان جناح حجتی و جناح مکتبی روحانیت شیعه تمیز می‌داد و از جناح مکتبی به عنوان "انقلابی و ضد امپریالیست" دفاع می‌کرد، بلافاصله پس از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" به هواداری از هاشمی رفسنجانی پرداخت. به این ترتیب، اعضای حزب توده و سازمان فداییان اکثریت با چند تن از فعالان سابق کنفدراسیون هم‌سو و هم‌پیمان شدند و در مشمژکننده‌ترین شکل ممکنه افکار ارتجاعی خود را ترویج کردند. آن‌ها رفسنجانی را گورباچوف ایران نامیدند و مدعی شدند که وی از طریق رفرم، جمهوری اسلامی را به سوی انتخابات آزاد و دموکراسی خواهد راند. هم‌زمان جلسات متفاوت و متعددی را به بهانه‌ی بررسی اوضاع سیاسی و اقتصادی ایران برگزار کردند و در کمال وقاحت از ایرانیان تبعیدی خواستند که پاسپورت‌های پناهندگی خود را به سفارت جمهوری اسلامی تحویل دهند و اگر هم احیاناً در خارج از کشور تا کسی می‌رانند، بهتر است که به ایران باز گردند و در کشور خود مشغول به این کار شوند. از آن پس که ترور میکونوس به فرمان سران نظام جمهوری اسلامی و از جمله رئیس جمهور وقت کشور، هاشمی رفسنجانی در برلین اتفاق افتاد و یکی از سرکردگان تبلیغات برای "رفرم‌های رفسنجانی" به نام نوری دهکردی قربانی این فاجعه شد، پروژه‌ی گورباچوف سازی برای ایران نیز ظاهراً خاتمه یافت. البته چند وقتی نگذشت که همین جماعت به هواداری از محمد خاتمی در آمد و در هواداری از جناح اصلاح‌طلب و حزب مشارکت اسلامی ایران، "اتحاد جمهوری خواهان" را تشکیل داد. اوج این حماقت خودکرده در برگزاری کنفرانس برلین مشاهده شد. یعنی زمانی که اعضای حزب توده و سازمان فداییان اکثریت به سرکردگی بهمن نیرومند یک دستگاه اطلاعاتی را برای شناسایی و اخراج معترضان از این اجلاس تدارک دیدند. آخرین شاهکارهای این جماعت مربوط به پشتیبانی از "جنبش سبز" به سرکردگی موسوی و کروبی و تشکیل "حزب چپ (فداییان)" می‌شود که البته به "دولت اعتدال" روحانی دخیل بسته است و برای شرکت در نمایش‌های انتخاباتی جمهوری اسلامی تبلیغ می‌کند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با همان پدیده‌ای مواجه هستیم که نظام شاهنشاهی آن‌را "ارتجاع سیاه و سرخ" می‌نامید. از آن‌جا که اغلب فعالان سیاسی چپ هنوز به درستی با تاریخ فرهنگی اسلامی خود تسویه حساب نکرده و به یک فرهنگ متقابل و مدرن دست نیافته‌اند، در نتیجه نیز قادر نیستند که قاطعانه در برابر توده‌ایسم صف‌آرایی کنند. محصول این کوتاهی توهم به سیاست اصلاحات جمهوری اسلامی و روزمرگی در فعالیت سیاسی است که هم اکنون به صورت برگزاری سالگرد قتل عام زندانیان سیاسی شکل عادت به خود گرفته و در اکثر شهرهای مهم ایرانیان تبعیدی برگزار می‌گردد. ما این‌جا با عمق فاجعه‌ی دین‌زدگی مواجه هستیم، زیرا مسئله‌ی "جهان مدرن و متافیزیک" تا کنون میان "اپوزیسیون چپ" تبدیل به یک گفتمان مسلط نشده و به همین دلیل نیز است که سلطه‌ی

اشکال اسلامی و توده‌ایسم بر افکار عمومی فعالان سیاسی پا بر جا می‌ماند. بنابراین پیداست که ما ایرانیان نیز نمی‌توانیم آثار مارکس و از جمله کتاب "سرمایه" را مانند مارکسیست‌های سرشناس اروپایی مطالعه کنیم. آن‌ها تاریخ رفرماسیون و روشنگری را پشت سر گذاشته و سکولاریسم و نتایج تمدن مدرن را عملاً تجربه می‌کنند، در حالی که ما با یک حکومت قرون وسطایی در ایران مواجه هستیم. به بیان دیگر، ارجاع ما ایرانیان به آثار مارکس باید با در نظر داشتن دغدغه‌های خودمان صورت بگیرد. این روش نه تنها از نظر سیاسی مجاز و مطلوب و در محافل سطح بالای تئوریک دانشگاهی به خوبی قابل دفاع است، بلکه منجر به بازنگری انتقادی "مارکسیسم ایرانی" و تکامل یک فلسفه‌ی سیاسی نوین جهت شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی نیز می‌شود. در این ارتباط آشنایی با مقوله‌ی "کلیت دیالکتیکی" یک نقش اصولی دارد، زیرا مارکس با استناد به آن است که به روش شناخت‌شناسی خود عمق می‌دهد و از اشکال اسرارآمیز و جنجالی ماهیت نظام سرمایه‌داری پرده بر می‌دارد. به این ترتیب، برای ما نیز قابل درک می‌شود که چگونه می‌توانیم - با در نظر داشتن دغدغه‌های خود - از آثار مارکس جهت فعالیت سیاسی در دوران معاصر بهره ببریم.

مارکس تحصیلات عالی خود را در رشته‌ی حقوق و فلسفه در برلین به پایان رساند و با وجودی که از همان آغاز به ماتریالیسم تمایل داشت، اما رساله‌ی دکترای خود را تحت تأثیر گفتمان هگلی‌های جوان مدون کرد. وی در روند تحقیقات خود پیرامون ماتریالیسم دموکریت و اپیکور به یک اصل فلسفی پی برد که با روش تفکر هگلی‌های جوان زاویه داشت و به نظر می‌آید که تنها با درک این مسئله است که گذار وی از یک فیلسوف حقوق‌دان به منتقد اقتصاد سیاسی روشن می‌گردد. به این صورت که وی بر خلاف هگلی‌های جوان مسئله‌ی سازش دین با فلسفه نزد هگل (آکوموداتیون) را نه نتیجه‌ی فعالیت ایدئولوژیک وی به عنوان نظریه‌پرداز سرشناس دولت پروس، بلکه به صورت یک مشکل سیستماتیک کشف کرد. مارکس هم‌چنین در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی بر این نکته تأکید می‌کند که فلسفه‌ی حق هگل بر زمینه‌ی اقتصاد مدرن ملی استوار شده است.^{۱۵} به این صورت که جامعه‌ی بورژوازی هم نقطه‌ی عزیمت فلسفه‌ی حق هگل و هم اقتصاددانان ملی مانند آدام اسمیت و دیوید ریکاردو است که البته با وجود تضادهای درون‌ذاتی میان نیروهای مولد با مناسبات تولید به زیست خود ادامه می‌دهد. در حالی که ماهیت آن به صورت حق مالکیت خصوصی، طبقات اجتماعی را پدید می‌آورد، اما اشکال ظاهری آن مدعی خردمندی، آزادی، برابری، انصاف و آشتی میان شهروندان می‌شوند. به بیان دیگر، جامعه‌ی بورژوازی یک جهان وارونه است که هگل قوانین حقوقی آن را به صورت فلسفه‌ی حق و اسمیت و ریکاردو قوانین اقتصادی آن را به صورت اقتصاد سیاسی متکامل کرده‌اند. در هر دو حالت و هر کدام به سهم خود تئورسین یک جهان وارونه هستند که بر کار از خودبیگانه استوار شده است.^{۱۶}

^{۱۵} Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte: aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۷۴

^{۱۶} Vgl. ebd. S. ۵۲۰, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Auszüge aus James Mills Buch „Elements d economie politique“, in: MEW, EB I, S. ۴۴۳ff., Berlin (ost), S. ۴۵۱f., und

Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis, Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, Freiburg / München, S. ۸۳

بنابراین ماهیت جامعه‌ی بورژوازی با استناد به اشکال کذب توجیه می‌شود. اما این اشکال کذب برای مارکس "اشکال ابژکتیو تفکر" و "افکار معتبر اجتماعی" به شمار می‌روند، زیرا واقعیت اجتماعی را توجیه می‌کنند و پدید می‌آورند، زیرا انسان‌ها تحت تأثیر آن‌ها کار و زندگی می‌کنند و در جامعه ادغام و از تضاد آگاه می‌شوند. پیداست که ما این‌جا نه با یک فریب سطحی از طرف طبقه‌ی حاکم، بلکه با یک منطق مواجه هستیم که با شیوه‌ی تولید اجتماعی که البته در روند تاریخ به وجود آمده است، متناسب است و پیداست که منجر به خودفربیی طبقه‌ی کارگر نیز می‌شود. برای نمونه مارکس در "سرمایه" به شرح زیر بر نقش اشکال واقعی جامعه‌ی بورژوازی تأکید می‌کند:

«اندیشیدن درباره‌ی اشکال زیست انسانی و لذا درباره‌ی بررسی علمی آن نیز، اصولاً به یک راه در جهت عکس از تکامل واقعی می‌پیچد. اندیشیدن از مقصد و در نتیجه از نتایج حی و حاضر از روندهای تکامل آغاز می‌شود. اشکالی که به محصولات کار مهر کالا می‌زنند و از این رو، شرایط ماسبق دوران کالاها محسوب می‌شوند، همین حالا برخوردار از استحکام اشکال طبیعی زیست اجتماعی شده‌اند، قبل از این‌که برای انسان‌ها ممکن بوده که به خود حساب پس داده باشند، نه در مورد خصلت تاریخی این اشکال که به نظر آن‌ها همواره به صورت غیر قابل تغییر اعتبار بیشتری می‌یابند، بلکه در مورد محتوای آن‌ها. (...) اما همین اشکال حی و حاضر، [یعنی] شکل پول در جهان کالاها هستند که خصلت اجتماعی کارهای شخصی و لذا مناسبات اجتماعی از شخص کارگر را واقع‌نگرانه پرده می‌پوشاند، به جای این‌که آن‌را عریان سازند. (...) این نوع اشکال دقیقاً مقوله‌های اقتصاد بورژوازی را می‌سازند. آن‌ها اشکال معتبر تفکر اجتماعی و لذا برای مناسبات این روش تاریخی و معین اجتماعی از تولید، یعنی تولید کالا ابژکتیو هستند. بنابراین تمامی اسرارآمیزی جهان کالاها، تمامی جادو و اشباح که تولیدات کار را بر زمینه‌ی تولید کالایی مه‌آلود می‌کنند، بدون وقفه ناپدید می‌شوند، همین‌که ما به اشکال دیگر تولید بگریزیم.»^{۱۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا دیالکتیک ماهیت با شکل را در جامعه‌ی بورژوازی عریان می‌سازد. وی در این ارتباط از مفهوم "اشکال غریب"^{۱۸} استفاده می‌کند که بر تناقض ماهیت نظام سرمایه‌داری با اشکال جامعه‌ی بورژوازی تأکید کند. در حالی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در پیروی از آثار متأخر انگلس اصولاً برای دین، فلسفه و ایدئولوژی، خلاصه اشکال روبنایی ارزشی قائل نیست و روند "ماتریالیسم تاریخی" را ابژکتیو و اجتناب-ناپذیر می‌شمارد، اما مارکس از موجودیت این اشکال به صورت "ابژکتیو" سخن می‌راند، زیرا واقعیت را توجیه کرده و پدید می‌آورند. به بیان دیگر، جامعه‌ی بورژوازی به دلیل تضادهای درون‌ذاتی خود همواره درگیر یک "کلیت دیالکتیکی" است که تحولات آتی آن‌را رقم می‌زند. این‌جا ماهیت متضاد با "اشکال غریب" تلاقی می‌کند و جهان واقعی را به صورت "جهان موضوعیت‌یافته" و نتایج پراکسیس نبرد طبقاتی، یعنی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوبژکتیو پدید می‌آورد. این‌جا بلافاصله موضوع دیالکتیک تضاد با آگاهی از تضاد به پیش کشیده می‌شود که ما مضمون آن‌را به صورت "کلیت دیالکتیکی" در کتاب "در مورد نقد اقتصاد سیاسی" مارکس نیز می‌یابیم. در این ارتباط وی از آناتومی

^{۱۷} Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۸۹f.

^{۱۸} Verrückte Formen

جامعه‌ی بورژوازی به صورت اقتصاد سیاسی سخن می‌راند که البته قواعد آن به شرح زیر شامل "شیوه‌های پیشرو تولید" مانند: جوامع آنتیک، شیوه‌ی تولید آسیاسی و فئودالیسم نیز می‌شوند:

«انسان‌ها طی تولید اجتماعی برای زندگی خویش وارد مناسبات ضروری، به خصوص و مستقل از اراده‌شان می‌شوند، [یعنی] مناسبات تولیدی که با درجه‌ی معینی از رشد نیروهای مولد مادی مطابقت دارند. تمامی این مناسبات تولیدی، ساختار اقتصادی جامعه، یعنی زیربنای واقعی آن را می‌سازند که بنا بر آن، روبنای حقوقی و سیاسی بر پا می‌شود و آنان با اشکال به خصوص آگاهی اجتماعی متناسب هستند. شیوه‌ی تولید زیست مادی اصولاً موجب روند اجتماعی، سیاسی و ذهنی زندگی می‌شود. این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آن‌ها را، بلکه بر عکس، هستی اجتماعی آن‌ها است که آگاهی‌شان را معین می‌کند. نیروهای مولد مادی جامعه در درجه‌ی معینی از رشد خویش با مناسبات تولیدی موجود یا با بیان حقوقی آن که مناسبات مالکیتی است و در چهارچوب آن تا کنون عمل کرده‌اند، در تضاد قرار می‌گیرند. این مناسبات که از بطن اشکال رشد نیروهای مولد نتیجه می‌شوند، به رشد خود آن‌ها زنجیر می‌بندند. سپس یک دوره‌ی انقلاب اجتماعی فرا می‌رسد. با تغییر زمینه‌ی اقتصادی، تمامی روبنای عظیم کندتر یا سریع‌تر دگرگون می‌گردد. در نظاره‌ی این‌گونه دگرگونی‌ها همواره بایستی میان دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید که به همان دقت علوم طبیعی قابل اندازه‌گیری است و دگرگونی‌های حقوقی، سیاسی، دینی، هنری و یا فلسفی - خلاصه، اشکال ایدئولوژیک که انسان‌ها از طریق آن‌ها به این نزاع آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند - تفاوت قائل شد.»^{۱۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در این نقل قول نه تنها ابعاد "کلیت دیالکتیکی" را عریان می‌سازد، بلکه عوامل تشکیل و روند تاریخ را نیز شرح می‌دهد. نخست زیربنا یعنی زمینه‌ی مادی و شرایط اقتصادی تولید است که این‌جا ماهیت محسوب می‌شود و به گفته‌ی مارکس "دگرگونی آن با همان دقت علوم طبیعی قابل اندازه‌گیری است." به این صورت که هر چه در مناسبات و در روند تولید بیشتر سرمایه‌گذاری شود و هر چه تقسیم کار متنوع‌تر گردد، به همان اندازه نیز کیفیت محصولات کار بهتر و کمیت آن‌ها بیشتر می‌شود و پیداست که این تغییرات ماهوی را می‌توان دقیقاً اندازه گرفت. سپس روبنا است که اشکال ایدئولوژیک مانند: حقوق، سیاست، دین، هنر و فلسفه را در بر می‌گیرد. اما مارکس این‌جا دیگر نمی‌گوید که دگرگونی ایدئولوژی را می‌توان با همان دقت علوم طبیعی اندازه گرفت. به بیان دیگر، مارکس نه یک رابطه‌ی مکانیکی میان ماهیت و شکل برقرار می‌سازد، نه "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی نزد وی یک شکل سوسیال داروینیستی به خود می‌گیرد و نه روند تاریخ ضرورتاً به سوی یک آینده‌ی مقدر و مثبت سپری می‌گردد. ما با این شیوه‌ی تفکر مکانیکی و شبه دینی در ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مواجه هستیم که در پیگیری از روش شناخت‌شناسی غیر مارکسی انگلس متأخر و در پیوند با تاریخ و فرهنگ اسلامی ایران به صورت توده‌ایسم متکامل شده است. انگاری که با صنعتی شدن کشور یک روند ابژکتیو از تاریخ نیز به وجود می‌آید که به صورت اجتناب‌ناپذیر به سوی یک آینده‌ی مثبت سپری می‌گردد و ضرورتاً به تشکیل سوسیالیسم می‌انجامد. مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود با یک چنین تفکرات تقلیل‌گرا، واهی و مثبت‌گرا از روند تاریخ اصولاً مخالف بود. در حالی که وی در دوران تحصیلات عالی خود همواره دیالکتیک تئوری با پراکسیس را مد نظر داشت، پس از عبور از فلسفه‌ی هگلی‌های جوان به

^{۱۹} Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۸f.

نقش پرولتاریا به صورت سوزهی انقلابی پی برد و پس از عبور از انسان‌شناسی فویرباخ موضوع تحولات اجتماعی و روند تاریخ را مشروط به نتایج پراکسیس نبرد طبقاتی کرد.

همان‌گونه که مارکس در این نقل قول مستدل می‌سازد، از یک طرف، طبقه‌ی حاکم است که بنا بر هستی خود، یعنی برای تحقق منافع مادی و تثبیت حاکمیت خود آگاهی جامعه را به صورت ایدئولوژی (حقوق، سیاست، دین، هنر، فلسفه) به وجود می‌آورد. این آگاهی در واقعیت بیان ایده‌آل ساختار اقتصادی موجود است که البته در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با نیروهای مولد متکامل می‌شود و لذا مارکس این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که زیربنا با روبنا مطابقت دارد. منتها با رشد نیروهای مولد تضاد مناسبات تولید با شکل حقوقی آن که مالکیت خصوصی را توجیه می‌کند، عریان می‌گردد. ما تا این‌جا با ماهیت متضاد مواجه هستیم که البته بنا بر "کلیت دیالکتیکی" نزد مارکس از بیان تضاد، یعنی از شکل تضاد قابل تمایز است. به این معنی که انسان‌ها تحت تأثیر ایدئولوژی است که از وجود تضاد آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند. بنابراین اگر طبقه‌ی کارگر از نظر تئوریک فرهیخته و از نظر تشکیلاتی منسجم باشد، بدون تردید در پراکسیس نبرد طبقاتی موفق می‌شود و به نتایج مطلوبی نیز دست می‌یابد. اما اگر عکس این معادله صدق کند، یعنی اگر طبقه‌ی کارگر فاقد خودآگاهی طبقاتی باشد و کارگران موفق به سازمان‌دهی خود نگردند، بدون تردید در پراکسیس نبرد طبقاتی با شکست مواجه می‌شوند و در بدترین شرایط ممکنه استقرار فاشیسم را تجربه می‌کنند.

ما مصداق کشف تئوریک مارکس از مقوله‌ی "کلیت دیالکتیکی" را به خوبی در تجربیات دوران معاصر می‌یابیم. به این صورت که نظام شاهنشاهی پس از اصلاحات ارضی روش تولید سرمایه‌داری را بر تمامی نقاط کشور مسلط کرد و با اصول "انقلاب سفید" کلیت جامعه‌ی سنتی ایران را دگرگون ساخت. هم‌زمان "انقلاب سفید" تبدیل به ایدئولوژی دولتی شد و "حزب رستاخیز" تبلیغات آن‌را تحت عنوان "انقلاب شاه و مردم" به عهده گرفت. چندی نگذشت که اسلامیان به سرکردگی شیخ روح‌الله خمینی در برابر دولت صف‌آرایی کردند و از آن‌جا شاه ایران با استناد به تاریخ و فرهنگ اسلامی کشور "سایه‌ی خدا بر زمین" (ظل‌الله فی‌الارض) محسوب می‌شد، در نتیجه دولت با پیشنهاد سازمان اطلاعات (ساواک) حسینه‌ی ارشاد را تأسیس کرد که از یک طرف، در برابر "ارتجاع سیاه و سرخ" یک تفسیر امروزی از دین اسلام را به افکار عمومی ارائه دهد و از طرف دیگر، مشروعیت دینی نظام شاهنشاهی را نیز مهیا سازد. از جمله باید از فعالیت نوشتاری علی شریعتی یاد کرد که البته بر خلاف اهداف ساواک و تحت عنوان "جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" شیعه‌ی علوی را ظاهراً با "مارکسیسم" به آشتی رساند. از آن‌جا که استبداد شاهنشاهی صدای مخالفان را در نطفه خفه می‌کرد و از آن‌جا که در صحنه‌ی سیاسی یک اپوزیسیون مدرن، چپ و انقلابی وجود نداشت، در نتیجه افکار عمومی به سوی جریان‌های اسلامی که بهترین شرایط مالی، تشکیلاتی و مکانی را داشتند، متمایل شد. به این ترتیب، تضاد درون-ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید تحت تأثیر بیان اسلامی تضاد قرار گرفت و منجر به یک "توافق فعال" جهت سرنگونی نظام شاهنشاهی در ایران شد. هم‌زمان ساختار دینی در کشور بود که به صورت "دولت در دولت" بهترین شرایط را برای سازمان‌دهی ضد انقلاب اسلامیان مهیا می‌ساخت. به این ترتیب، اسلامیان از درون، یعنی از هیئت‌های مؤتلفه، حوزه‌های علمیه، مساجد و حسینیه‌ها به جامعه شبیخون زدند و پس از سرنگونی نظام شاهنشاهی و بدون یک مقاومت قابل ملاحظه‌ی اجتماعی قدرت سیاسی را مصادره کردند. به این ترتیب، شیعه‌ی دوازده امامی در شعبه‌ی

مکتب اصولی آن تبدیل به ایدئولوژی نظام جمهوری اسلامی در ایران شد و در تداوم یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی همان نظمی را بر کشور مستقر ساخت که نیروهای مولد زندگی واقعی خود را تحت تأثیر آن تجربه کنند. به بیان دیگر، شرط استقرار یک دولت فقط محدود به قوای قهریه و خشونت حاکمیت نمی‌شود، بلکه آن مردمی را نیز در بر می‌گیرد که به دلیل هویت تاریخی و فرهنگی مشترک خود با طبقه‌ی حاکم به این دولت تن می‌دهند و در برابرش مقاومت نمی‌کنند. این‌جا فقدان مقاومت محصول تأثیرات ایدئولوژیک محسوب می‌شود، زیرا مردم در توهم خود، دولت را از آن خود می‌دانند.

با وجودی که ما این‌جا فقط به صورت اجمالی با مصداق کشفیات تئوریک مارکس در ارتباط با "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی در ایران آشنا می‌شویم، اما شناخت "کلیت دیالکتیکی" به ما این امکان را می‌دهد که از نقد پراکسیس امت اسلامی عزیمت کنیم و یک فلسفه‌ی عملی امروزی را جهت شرکت در نبرد طبقاتی متکامل سازیم. مارکس زمانی به شناخت‌شناسی خود عمق داد و به هستی ماتریالیستی انسان پی برد که از انسان‌شناسی استعلائی فویرباخ (موجود حساس) عبور و انسان را به صورت "موجود فعال" کشف کرد.^{۲۰} به این عبارت که شرط بقای انسان مانند دیگر موجودات زنده تبادل مادی با طبیعت است که آن‌را مانند حیوانات از طریق کار میسر می‌سازد. منتها منظور مارکس از کار انسانی یک فعالیت صرف بدنی و یا غریزی نیست که مانند حیوانات متحقق می‌گردد. البته حیوان هم آشیانه می‌سازد، انبارداری، شکار و صیادی می‌کند، لیکن تفاوت کار انسان با حیوان در این‌جا است که انسان با آگاهی، استفاده از دانش و تجربه و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی، یعنی با احساس و سوژکتیو کار می‌کند^{۲۱} و مشخصاً به همین دلیل است که انسان نه تنها بر خلاف حیوانات قادر است که فراتر از قدرت بدنی خویش تولید کند، بلکه هم‌چنین دارای تاریخ فرهنگی است. بنابراین ما در جامعه‌ی انسانی نه تنها با مازاد تولید مواجه می‌شویم، بلکه انسان‌ها بر خلاف حیوانات نظام شهری به وجود می‌آورند و به تمدن دست می‌یابند. پیداست که این‌جا داروینیسیم اعتبار خود را از دست می‌دهد، زیرا قوانین طبیعت ناب از قوانین طبیعی جامعه‌ی انسانی متمایز و متفاوت می‌گردند. مارکس از محصول کار انسانی، یعنی از فعالیت آگاهانه و احساسی انسان‌ها به عنوان "موضوع"^{۲۲} یاد می‌کند که در نظام سرمایه‌داری به شرح زیر شکل کالائی به خود می‌گیرد:

«کالا در وهله‌ی اول یک موضوع بیرونی است، یک چیز که از طریق قابلیت خود یک نوع از نیازهای انسانی را راضی می‌سازد. طبیعت این نیازها، حال برای نمونه از معده و یا تخیل سرچشمه بگیرند، تغییری در قضیه نمی‌دهد. این‌جا مسئله هم‌چنین این نیست که قضیه چگونه نیاز انسانی را راضی می‌سازد، یا مستقیماً به صورت مواد غذایی، یعنی به صورت موضوع لذت، یا از طریق یک بیراه به صورت ابزار تولید.»^{۲۳}

^{۲۰} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische ... ebd., S. ۵۱۶f., und Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik ... ebd., S. ۱۸۵f.

^{۲۱} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische ... ebd., S. ۵۱۶f., und Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۱۸۶, und

Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main, S. ۹۸f.

^{۲۲} Gegenstand

^{۲۳} Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۴۹, und Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff ... ebd., S. ۶۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، برای مارکس تعیین کننده نیست که محصول کار انسانی، یعنی کالا یک موضوع مادی (شیء) و یا غیر مادی (خدمات، هنر) باشد. به بیان دیگر، کالا به صورت شکل سرمایه‌داری "موضوع" باید تنها نیازهای انسانی را راضی سازد که البته این نیازها می‌توانند محصول تخیل انسان‌ها نیز باشند که البته مارکس این‌جا حق مالکیت بر ابزار تولید را مد نظر دارد. طرح این مسئله به خصوص به این دلیل ضروری است، زیرا مفهوم "موضوع" در زبان فارسی به "شیء" و "برابریستا" ترجمه شده است که به خواننده این نظریه را القاء می‌کند که انگاری مارکس مسئله‌ی حق را در نظر نداشته و به غیر از محصولات مادی کار انسانی محصولات خدماتی، هنری، فرهنگی و علمی "کار موضوعیت‌یافته" را بی ارزش می‌شمرده است.

مارکس "موضوع" را در دو وجه متفاوت متمایز می‌کند؛ اول، مواد مادی و دوم، کار شکل‌دهنده است. به این ترتیب، وی از طریق شکل تمامی آثار غیر مادی، یعنی تأثیرات ذوقی، احساسی، تجربی و علمی انسان را که از آگاهی سرچشمه می‌گیرند و لازم و ملزوم روند تولید هستند، در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود ادغام می‌کند. مسئله‌ی تحقیقاتی مارکس درک همان "کلیت دیالکتیکی" است که به غیر از ماهیت (زیربنا) تمامی اشکال هنری، فرهنگی و همچنین تأثیرات دینی، فلسفی، سیاسی، یعنی ایدئولوژیک (روبن) را که آگاهی اجتماعی را پدید می‌آورند، در بر می‌گیرد. از این منظر، نه تنها ارتباط واقعی و دیالکتیکی ماهیت با شکل عریان می‌گردد، بلکه توان کار شکل‌دهنده جهت دگرگونی ماهیت در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس ادغام می‌شود. بنابراین نزد مارکس جهان واقعی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها محسوب می‌شود که وی آن را "جهان موضوعیت‌یافته"، یعنی سوژه‌کتیو می‌شمارد. به همین منوال وی از مفهوم "کار موضوعیت‌یافته" استفاده می‌کند که بر ابعاد تاریخی، فرهنگی و اخلاقی کار شکل‌دهنده تأکید کند.^{۲۴} پیداست که ما این‌جا با "انسان موضوعیت‌یافته" نیز مواجه هستیم، زیرا انسان از طریق کار شکل‌دهنده نه تنها مواد مادی را دگرگون می‌سازد و یک موضوع را به جامعه ارائه می‌دهد، بلکه خودش نیز تحت تأثیر محصول کار خود موضوعیت می‌یابد. به همین منوال، طبیعت به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان از طبیعت ناجور، ناهنجار و درخود تبدیل به طبیعت برای ما می‌شود که مارکس آن را "طبیعت موضوعیت‌یافته" می‌نامد. بنابراین نزد مارکس انسان به عنوان "موجود فعال" از یک سو، خالق و مخلوق نیروی کار خود و جهان واقعی محسوب می‌شود و از سوی دیگر، از طریق "کار موضوعیت-یافته" تبادل مادی با "طبیعت موضوعیت‌یافته" را برقرار و بقای طبیعی و اجتماعی خود را تضمین می‌سازد. ما این‌جا با یک "حرکت واقعی" در جامعه‌ی طبقاتی مواجه هستیم که به شرح زیر هم ابژکتیو و هم سوژه‌کتیو است:

«هم این‌که وی از طریق این حرکت [کار] بر طبیعت خارج از خویش تأثیر می‌گذارد و آن‌را تغییر می‌دهد، وی هم‌زمان طبیعت خویش را نیز تغییر می‌دهد.»^{۲۵}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به مضمون یک کلیت دست می‌یابد که هم مادی و هم با آگاهی همراه است، هم از تضاد و هم از آگاهی از تضاد گزارش می‌دهد و در نتیجه

^{۲۴} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۱۸۵

^{۲۵} Ebd., S. ۱۹۲, ۴۷, und

Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff ... ebd., S. ۶۸

هم ابژکتیو و هم سوبژکتیو است. به بیان دیگر، تبادل مادی انسان با طبیعت از طریق کار نه تنها با آگاهی و احساس متحقق می‌گردد، بلکه این روند همواره با جهش در آگاهی و شناخت‌شناسی نوین انسان‌ها نیز همراه است. به این معنی که انسان‌ها در روند تکامل نیروهای مولد ارتقا یافته و به دانش نوین دست می‌یابند و تداوم مناسبات موجود تولید را همواره به صورت زوال جامعه می‌فهمند و با آگاهی که البته از هستی مادی آن‌ها و از تکامل زیربنای جامعه رشد کرده است به شرح زیر به سوی دگرگونی اوضاع موجود عزیمت می‌کنند:

«با تکامل ثروت و لذا هم‌چنین توان‌های نوین و مناسبات گسترش‌یافته‌ی افراد، آن شرایط اقتصادی منحل می‌شوند که کانون اجتماعی بر آن‌ها مبتنی است، مناسبات سیاسی بخش‌های متفاوت از کانون اجتماعی که با آن متناسب هستند، دین که از منظر ایده‌آلیستی آن کانون اجتماعی مشاهده می‌شده و هم‌چنین مناسبات موجود هر دو با طبیعت، [یعنی] تمامی نیروهای مولد، خصلت، مشاهده و غیره افراد منحل می‌گردد. تکامل علم به تنهایی - یعنی شکل مستحکم ثروت، [یعنی] هم تولید و هم تولیدکنندگان آن - کافی بود که این کانون اجتماعی را منحل کند. تکامل علم، این ثروت ایده‌آل و هم‌زمان واقعی تنها یک وجه و یک شکل است که در آن تکامل نیروهای مولد انسانی به صورت ثروت به نظر می‌آید. از منظر ایده‌آل انحلال یک شکل معین از آگاهی کافی است که یک دوران را به قتل برساند. اما در واقعیت حدود آگاهی با یک درجه‌ی معین از تکامل نیروهای مولد مادی و لذا با ثروت متناسب است. البته تکامل نه تنها بر زیربنای قدیمی، بلکه بر تکامل خود همین زیربنا رخ داد.»^{۲۶}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس با استناد به یک "کلیت دیالکتیکی" از اسرار یک "حرکت واقعی" پرده بر می‌دارد و توضیح می‌دهد که چرا با وجودی که نیروهای مولد در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با طبقه‌ی حاکم در جامعه ادغام و اجتماعی می‌شوند، از منظر دین به کانون اجتماعی می‌نگرند و مناسبات سیاسی آن‌را می‌پذیرند، اما به دلیل تکامل علم و توان‌های نوین جامعه روش مشاهده‌ی دینی و خصلت آن‌ها نیز دگرگون می‌گردد و پیداست که همواره در کشمکش با ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم جهت گسست و گذار از شرایط اوضاع موجود قرار می‌گیرند. نتیجه‌ی تضاد پراکسیس نبرد طبقاتی است که نتایج آن روند تاریخ را پدید می‌آورد. به بیان دیگر، ما نزد مارکس اصولاً با دترمینیسم و مثبت‌گرایی مواجه نمی‌شویم، زیرا دیالکتیک زیربنا با روبنا به معنی نفی آگاهانه‌ی روبنا و آگاهی محصول کشمکش تئوریک و نتایج آن باز است.^{۲۷}

به این صورت که تحت تأثیر نبرد طبقاتی طبقه‌ی حاکم قادر است که از یک طرف، سیاست توسعه‌ی اقتصادی را متحقق و نیروهای مولد را متکامل کند. به این ترتیب، آن زنجیره‌هایی که به صورت مناسبات کلی از بطن شیوه‌ی تولید رشد کرده و مانع تکامل نیروهای مولد می‌شوند، گسسته و یک دوران نوین از توسعه‌ی زیربنا آغاز می‌گردد. ما برای نمونه این تجربیات تاریخی را در دوران ریاست جمهوری روزولت در آمریکا و در نتایج "توافق جدید" مشاهده کردیم. البته طبقه‌ی حاکم از طرف دیگر نیز قادر است که بر اساس همان بستر مشترک تاریخی و فرهنگی که تا کنون به

^{۲۶} Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ - ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۴۳۹, und

Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost), S. ۷۲

^{۲۷} vgl. ebd., S. ۳۷۴.

حاکمیت خود مشروعیت داده، اشکال نوین ایدئولوژی را پدید آورد و مانعی در برابر استقلال نیروهای مولد و پراکسیس نبرد طبقاتی بسازد. به این معنی که نظریه پردازان طبقه‌ی حاکم دین را تفسیر و اشکال متنوع فلسفی را جایگزین تصورات دینی می‌کنند. به این ترتیب، انواع هویت‌های جنسیتی، شوینیستی، دینی و پسامدرنیستی به وجود می‌آیند و طبقه‌ی حاکم برای آن کسانی که به این اشکال نوین ایدئولوژیک تن می‌دهند، حقوق ویژه نیز در نظر می‌گیرد. مارکس مشخصاً همین نقش ایدئولوژی را که مبتنی بر منافع مادی است، مد نظر دارد که در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«[که] آگاهی (...) هیچ‌گاه نمی‌تواند چیز دیگری به غیر از هستی آگاه باشد (...).»^{۲۸}

بنابراین هم توسعه‌ی نیروهای مولد و هم تکامل انواع ایدئولوژی منجر به انشعاب نیروهای مولد در برابر طبقه‌ی حاکم می‌شوند و مانعی را در برابر خود آگاهی طبقاتی کارگران و پراکسیس نبرد طبقاتی می‌سازند. این‌جا به درستی روشن می‌شود که چرا مارکس از مفهوم "تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا" استفاده می‌کند و چرا در رابطه با دگرگونی ایدئولوژی (روینا) مانند دگرگونی زیربنا نمی‌گوید که با "همان دقت علوم طبیعی قابل اندازه‌گیری است".

ما مصداق مقوله‌ی "کلیت دیالکتیکی" نزد مارکس را در تجربیات معاصر خودمان نیز مشاهده می‌کنیم. به این صورت که بنا بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دولت موظف به تشکیل امت اسلامی است که سرچشمه‌ی قانونی آن به شریعت منسوب می‌شود. به این ترتیب، اسلامیان با استناد به قرآن و منابع دیگر تشیع یک قانون کار را مدون کردند که شکل کالائی نیروی کار را به صورت اجاره‌ی مالکیت توجیه کنند. از این منظر کارگر مزدی "اجیر" نامیده می‌شود که مانند یک حیوان بارکش جسم خود را در یک زمان مشخص به کارفرما اجاره می‌دهد. این‌جا کارگر مزدی نه حقی مانند حق اعتصاب و درمان و نه مزایایی مانند حقوق بازنشستگی دارد. از آن پس که مضمون قانون کار اسلامی عمومی شد، کارگران بلافاصله در برابر نظام صف‌آرایی کردند و منجر به یک نزاع سیاسی در "حزب جمهوری اسلامی" شدند. به این ترتیب، دو جناح متفاوت بر سر تفسیر مناسب شریعت به وجود آمد. جناح اول هواداران فقه سنتی بودند که از طریق رئیس جمهور وقت، حجت‌الاسلام خامنه‌ای و اعضای شورای نگهبان نمایندگی می‌شد و ارگان تئوریک آن روزنامه‌ی رسالت به سردبیری آیت‌الله آذری قمی بود. جناح دوم هواداران فقه پویا بودند که از طریق وزیر کابینه‌ی میر حسین موسوی نمایندگی می‌شد و ارگان تئوریک آن روزنامه‌ی اطلاعات بود. با وجودی که هر دو جناح در سرکوب مردم ایران توافق کامل و به جمهوری اسلامی التزام عملی داشتند، اما تداوم نظام را در تفسیر تنگ‌تر و یا گشادتر از شریعت جستجو می‌کردند. پیداست که این‌جا اصولاً مسئله‌ی مدیریت تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی سرمایه‌داری در ایران مد نظر بود، زیرا به غیر از قانون کار، قوانین جزایی - مدنی، سیاست توسعه‌ی اقتصادی و اصلاحات ارضی نیز همواره تبدیل به مناقشه‌ی سیاسی بر سر تفسیر مناسب شریعت اسلامی می‌شدند. این نزاع سیاسی سرانجام سر از حوزه‌های علمیه در آورد و تبدیل به مجادله‌ی نظریه‌پردازان فقه پویا با هواداران فقه سنتی شد که تا هم اکنون بنیاد کشمکش‌های ایدئولوژیک جناح اصلاح‌طلب با اصول‌گرا را می‌سازد. تمامی کسانی که خود را "روشنفکر دینی" می‌نامند و از جمله محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش از درون همین مناقشات دینی بر سر حدود تفسیر شریعت بیرون

^{۲۸} Ebd., S. ۲۶

آمدند. به بیان دیگر، هدف اصلی نظریه‌پردازان فقه پویا جهت ارائه‌ی یک تفسیر گشادتر از شریعت فقط این است که با قوانین مناسب‌تری تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری را مدیریت و کشور را اداره کنند و طبقه‌ی کارگر را در برابر نظام جمهوری اسلامی به انفعال بکشند. به نظر می‌رسد که افکار عمومی ایرانیان از توهم به اصلاحات در کشور رها گشته است که ما مضمون آن‌را از شعار "اصلاح‌طلب، اصول‌گرا، دیگه تمومه ماجرا" می‌شناسیم.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مفهوم "کلیت دیالکتیکی" نزد مارکس ما را با آناتومی "حرکت واقعی" در جامعه‌ی طبقاتی ایران نیز آشنا می‌سازد. وی در ارتباط با دیالکتیک زیربنا با روبنا به درستی بر این نکته تأکید می‌کند که ماهیت با شکل در ارتباط می‌ماند، در حالی که شکل نیز مربوط به واقعیت می‌شود، زیرا اوضاع واقعی موجود را توجیه می‌کند و پدید می‌آورد. وی هم‌زمان بر این نکته انگشت می‌گذارد که این هستی اجتماعی است که آگاهی را می‌سازد و از آن‌جا که تضاد در نظام سرمایه‌داری درون‌ذاتی است، در نتیجه پیداست که آگاهی نیروهای مولد نیز از هستی مادی آن‌ها رشد و با آگاهی طبقه‌ی حاکم که بیان ایده‌آل مناسبات موجود تولید است، تلاقی می‌کند. ما این‌جا با ماهیت یک "حرکت واقعی" مواجه می‌شویم که به نظر مارکس ذاتاً انتقادی و انقلابی است و بنابراین از کشمکش ایدئولوژیک و گسست و گذار نیروهای مولد از اوضاع موجود گزارش می‌دهد. از این منظر، سرچشمه‌ی ماتریالیستی کشمکش تئوریک میان جناح اصلاح‌طلب با اصول‌گرا نیز هویدا می‌گردد که چگونه و با چه روشی از این "حرکت واقعی" ممانعت کنند، انتقاد به نظام و نقد دین را بی‌معنی و مانعی در برابر انقلاب اجتماعی بسازند.

به بیان دیگر، مارکس از طریق مفهوم "کلیت دیالکتیکی" دین، فلسفه و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم را به صورت حوزه‌ی پراکسیس نبرد طبقاتی معین می‌کند و همان‌گونه که وی به درستی می‌گوید، در اشکال ایدئولوژیک است که "انسان‌ها از طریق آن‌ها از نزاع آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند". بنابراین تفسیر گشادتر از شریعت نه برای پویایی فقه، بلکه فقط برای این است که نیروهای مولد از ماهیت متضاد طبقات اجتماعی در نظام سرمایه‌داری موجود آگاه نشوند و انسان‌ها در برابر اسلام و جمهوری اسلامی صف‌آرایی نکنند. پیداست که از این منظر، ضرورت نقد دین به درستی روشن می‌گردد، زیرا تنها در نبرد ایدئولوژیک با طبقه‌ی حاکم پیرامون آگاهی از تضاد و پس از سلطه‌ی تئوریک بر افکار عمومی است که طبقه‌ی کارگر به خودآگاهی می‌رسد. به پراکسیس نبرد طبقاتی روی می‌آورد و از قدرت بالقوه تبدیل به قدرت بالفعل می‌شود. بنابراین راه حل شکست اسلامیان نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از "کلیت دیالکتیکی" و مناسبات واقعی اجتماعی، یعنی نقد پراکسیس موجود است که یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را جهت تعمیم یک پراکسیس آگاه و انقلابی پدید می‌آورد. نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از زیربنا به معنی نقد شیوه‌ی تولید و شیوه‌ی توزیع ثروت اجتماعی در نظام جمهوری اسلامی است. به این ترتیب، نقد از یک سو، بر مناسبات کلی تولید نظام سرمایه‌داری در کشور وارد می‌آید که در روند تولید، کار از خودبیگانه را بر کارگران مزدی تحمیل و محیط زیست را تخریب می‌کند و مسبب بت‌انگاری کالا و پول می‌شود. هم‌زمان نقد از سوی دیگر، به شیوه‌ی توزیع ثروت اجتماعی راه می‌یابد و چهره‌ی مکار و کریه حاکمان بازاری و روحانی را به عنوان عوامل سیه‌روزی طبقه‌ی کارگر عریان می‌سازد. ما تا این‌جا با نقد ماتریالیستی از استثمار نیروی کار، یعنی تضاد ابژکتیو مواجه هستیم که زیربنای "جهان موضوعیت‌یافته" در ایران محسوب می‌شود. سپس نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از روبنا، یعنی نقد دین، فلسفه، حقوق، اخلاق، سیاست، خلاصه اشکال ایدئولوژیک

جمهوری اسلامی است، زیرا انسان‌ها از طریق آن‌ها از تضاد آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند. به بیان دیگر، موضوع نقد این‌جا کشمکش تئوریک پیرامون آگاهی و بیان سوژکتیو تضاد است که البته منحصر به نظام جمهوری اسلامی نمی‌شود و مابقی اشکال ایدئولوژیک را نیز که موجودیت جامعه‌ی طبقاتی، حق مالکیت خصوصی، بردگی کار مزدی و ضرورت اعتبار قانون ارزش را توجیه می‌کنند. در بر می‌گیرد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نه نمونه‌برداری از تجربیات انقلاب‌های دیگر دری را به سوی پراکسیس نبرد طبقاتی در ایران می‌گشاید و نه یک نقد صرف ماتریالیستی کمکی به آگاهی تئوریک ما پیرامون تاریخ فرهنگی نظام جمهوری اسلامی می‌کند. به این عبارت که برنامه‌ی فعالیت سیاسی خود را از جای دیگری وام بگیریم و یا این که با رجوع به اسناد و ارقام بر کمیت طبقه‌ی کارگر و ماهیت نظام سرمایه‌داری در ایران تأکید کنیم. به بیان دیگر، تا زمانی که کارگران تحت سلطه‌ی اسلام و افکار طبقه‌ی حاکم کشور قرار دارند، در بهترین وضعیت ممکنه نمایندگان سیاسی آن‌ها اصلاح‌طلبان حکومتی، نمایندگان تئوریک آن‌ها "روشنفکران دینی" و نماینده‌ی صنفی آن‌ها خانه‌ی کارگر اسلامی است.

بنابراین تنها از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از اوضاع موجود، یعنی "کلیت دیالکتیکی" است که چشم‌انداز تشکیل اوضاع مطلوب پدید می‌آید و تنها در پرتو یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا است که طبقه‌ی کارگر به خودآگاهی می‌رسد و تبدیل به سوژای انقلابی می‌شود. از این پس ما با یک قدرت بالفعل مواجه هستیم که از پراکسیس نبرد طبقاتی به سوی یک فعالیت آگاهانه و انقلاب اجتماعی سمت می‌گیرد و نافی نظام سرمایه‌داری می‌شود. مارکس در این ارتباط از مفهوم پراکسیس انقلابی سخن می‌گوید که ما مضمون آن‌را در تز سوم فویرباخ وی به شرح زیر می‌یابیم:

«آموزش ماتریالیستی درباره‌ی تغییر اوضاع و تربیت فراموش می‌کند که اوضاع باید از طریق انسان‌ها دگرگون و خود آموزگار باید تربیت شود. بنابراین این آموزش به اجبار جامعه را در دو بخش می‌سنجد که یکی از آن دو برتری دارد. انطباق دگرگون سازی اوضاع و فعالیت انسانی یا خود دگرگون سازی صرفاً می‌تواند به صورت پراکسیس/انقلابی درک و منطقی فهمیده شود.»^{۲۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد مارکس بر خلاف جریان‌های مارکسیست - لنینیست با یک تفکر صرف ماتریالیستی مواجه نیستیم. موضوع نقد وی این‌جا تقلیل‌گرایی و تفکرات غیر دیالکتیکی ماتریالیست‌های این دوران و از جمله فویرباخ است که تمامی تحولات و دگردهی‌های اجتماعی را مستقیماً به زیربنای اقتصادی نسبت می‌دهند و از این رو، قادر به درک نقش یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا که منجر به تعمیم یک پراکسیس آگاه و انقلابی می‌شود و زیربنای اقتصادی را دگرگون می‌سازد، نمی‌شوند. از منظر تقلیل‌گرایی و تفکرات ماتریالیستی غیر دیالکتیکی، یعنی از منظر جریان‌های مارکسیست لنینیست تنها این شیوه‌ی متضاد تولید و تعدد کارگران مزدی هستند که همه چیز و از جمله روند به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ را به سوی سوسیالیسم معین می‌کنند، در حالی که برای مارکس نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی آگاهی تئوریک و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم بورژوازی هم در شکل فلسفه‌ی حقوقی که

^{۲۹} Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۶

نماینده‌ی برجسته‌ی آن هگل است و هم در شکل اقتصاد سیاسی آن که از طریق اقتصاددانان ملی مانند اسمیت و ریکاردو توجیه می‌شود، اجزا غیر قابل صرف نظر پراکسیس انقلابی محسوب می‌شوند.

بر خلاف بسیاری از تفسیرهای فلسفی که میان "مارکس جوان" و "مارکس پخته" تمیز می‌دهند و فعالیت انقلابی مارکس را محدود به دوران جوانی وی می‌کنند،^{۳۰} لیکن وی تا پایان عمر خود دگرگونی انقلابی نظام سرمایه‌داری را هم از نظر تئوریک و هم در پراکسیس سیاسی دنبال می‌کرد. ما مصداق این موضوع را در اثر متأخر مارکس، یعنی در کتاب "سرمایه" می‌یابیم که موضوع تحقیق آن نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از "کلیت دیالکتیکی" جامعه‌ی بورژوایی است که روش شناخت‌شناسی و انگیزه‌ی سیاسی وی را به درستی عریان می‌سازد. وی ۲۵ سال از دوران زندگی خود را به بررسی آثار اقتصادی، سیاسی و تاریخی اختصاص داد که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را به کمال برساند و با استناد به یک نقد ماتریالیستی از تضادهای درون‌ذاتی و ابژکتیو نظام سرمایه‌داری عزیمت کند و راه را به سوی نقد ایدئولوژی جامعه‌ی بورژوایی و تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا هموار سازد. به بیان دیگر، مارکس با تدوین کتاب "سرمایه" در کشمکش تئوریک پیرامون بیان سوژکتیو تضاد شرکت و به صورت جانبدار در پراکسیس نبرد طبقاتی دخل و تصرف می‌کند. مارکس این‌جا جانب پرولتاریا را می‌گیرد، زیرا طبقه‌ی کارگر از طریق سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته به سیه‌روزی کشیده شده و چاره‌ی دیگری را به غیر از خودآگاهی و پراکسیس انقلابی جهت فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری و استقرار سوسیالیسم ندارد. به بیان دیگر، مارکس از طریق تدوین کتاب "سرمایه" به پراکسیس آگاه و انقلابی پرولتاریا دامن می‌زند.

به این عبارت که مارکس در "سرمایه" نقش کار انسانی را به صورت یک اصل جهانشمول و ابدی جهت تبادل مادی انسان با طبیعت و تولید ثروت اجتماعی افشا می‌سازد. وی هم‌چنین از یک طرف، در "نقد برنامه گوتا" تأکید می‌کند که کار به تنهایی سرچشمه‌ی ثروت اجتماعی نیست، زیرا طبیعت نیز سرچشمه‌ی ارزش مصرف محسوب می‌شود^{۳۱} و از طرف دیگر، در "سرمایه" می‌گوید که سرمایه‌داری زمینه‌ی نابودی خود را نیز مهیا می‌سازد، زیرا سرچشمه‌ی ارزش، یعنی نیروی کار (انسان) و زمین (طبیعت) را منهدم می‌کند.^{۳۲} در حالی که حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و بردگی کار مزدی اشکال به خصوص تاریخی از جامعه‌ی بورژوایی و نظام مدرن سرمایه‌داری هستند، اما موجودیت آن‌ها به صورت خردمند، ابدی، جهانشمول و متناسب با طبیعت انسان توجیه می‌شوند. انگاری که این‌جا انسان‌ها کاملاً آزاد و برابر هستند و از طریق بستن قرارداد روابط اجتماعی خود را برقرار و امرار معاش خود را تضمین می‌کنند، در حالی که سرمایه‌دار در روند تولید، یعنی از طریق کار مزدی مالکیت انفرادی کارگران را به صورت کار اضافی پرداخت نشده مصادره می‌کند. به این ترتیب، مارکس نه تنها پرده از استثمار نیروی کار و ماهیت نظام سرمایه‌داری بر می‌دارد، بلکه اشکال ظاهری جامعه‌ی بورژوایی را نیز افشا می‌سازد.^{۳۳}

^{۳۰} برای نمونه می‌توان در جوار آدورنو و هورکهایمر از یکی دیگر از فیلسوفان سرشناس آموزشگاه فرانکفورت، یورگن هابرماس یاد کرد که میان "مارکس فلسفی" و "مارکس اقتصادی" تمیز می‌دهد. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت، مدرنیته و هویت - نقدی بر "تئوری کنش ارتباطی"، اثر یورگن هابرماس، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

^{۳۱} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): Kritik des Gothaer Programms, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۱ ff., Berlin (ost), S. ۱۵

^{۳۲} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I, ebd., S. ۵۲۹f.

^{۳۳} Vgl. ebd., S. ۱۰۹f., und

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، بر خلاف تصور جریان‌های مارکسیست - لنینیست، نقد اقتصاد سیاسی مارکس فقط محدود به نقد استثمار نیروی کار و تئوری‌های بحران اقتصادی نمی‌شود و آن اشکال ایدئولوژیک را نیز در بر می‌گیرد که حق مالکیت خصوصی، اعتبار قانون ارزش و واقعیت بردگی کار مزدی را توجیه می‌کنند. دلیل تقلیل‌گرایی جریان‌های مارکسیست - لنینیست اهداف سیاسی آن‌ها است، زیرا خودشان نیز در پی تشکیل نظام سرمایه‌داری در شکل دولتی آن هستند که البته بردگی کار مزدی و اعتبار قانون ارزش لازم و ملزوم آن محسوب می‌شوند. توجیه تشکیل یک چنین نظامی به عهده‌ی ضرورت مبارزه‌ی ضد امپریالیستی است که مانند دوران استالین یک نظم پادگانی را بر روند تولید مستقر و بر طبقه‌ی کارگر تحمیل می‌کند. البته مارکس در "سرمایه" نقش مخرب ماشین‌آلات در روند تولید سرمایه‌داری را نیز آشکار می‌سازد. وی با استناد به تجربیات کارگران در انگلستان از ماشین‌آلات به عنوان "هیولا" یاد می‌کند که بر انسان‌ها فرمانروایی کرده و آن‌ها را به یوغ بردگی می‌کشند. وی هم‌زمان برنامه‌ی سرمایه‌داران را استبداد محض می‌خواند، زیرا کارگران مزدی را در پذیرش تقسیم کار منضبط کرده و آن‌ها را به سلطه‌ی ماشین‌آلات می‌کشند. نتیجه‌ی فعالیت آگاهانه‌ی سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته خلاء فکری و خشکی روحی برای کارگران است که آن‌ها را مجبور به تحمل یک طبیعت غیر انسانی می‌کند. از آن‌جا که بنا بر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی روحیه‌ی کارگران از هستی اجتماعی آن‌ها رشد می‌کند، در نتیجه مارکس هم‌زمان بر این موضوع تأکید می‌کند که توان تکامل و شکوفایی طبیعی آن‌ها گنبدیده نشده است.^{۳۴} وی حتا وقتی که از سیه‌روزی پرولتاریا و از نقض انگیزه‌های ضروری زندگی کارگران مزدی در نظام سرمایه‌داری سخن می‌گوید، هم‌زمان بر این نکته نیز تأکید می‌کند که ماهیت و ارزش‌های انسانی آن‌ها همواره پا بر جا هستند و به کلی زایع نشده‌اند.^{۳۵}

نتیجه سلطه‌ی ماشین‌آلات بر کارگران مزدی نشانه‌ی تضاد در حوزه‌ی تولید و محصول آن بروز نبرد طبقاتی است که جهت محدود کردن مدت روزانه‌ی کار و افزایش کار مزد به وقوع می‌پیوندد. لیکن سرمایه‌دار جهت مقابله با نبرد طبقاتی به فن‌آوری جدید روی می‌آورد که در زمان کوتاه‌تر به همان اندازه‌ی گذشته و یا این‌که به مراتب بیشتر از گذشته تولید کنند. نتیجه‌ی یک چنین واکنشی به نبرد طبقاتی تولید ارزش اضافی نسبی است که البته منجر به افزایش شدت کار نیز می‌شود. به این صورت که کارگران مجبور هستند که با سرعت بیشتری در روند تولید سهیم شوند. در این ارتباط مارکس از فن‌آوری به عنوان تسلیحات جنگی سرمایه‌داران نیز یاد می‌کند که در برابر کارگران مزدی به کار گرفته می‌شوند. وی کارگران را "مناسبات مادی حی و حاضر تولید" برای سرمایه می‌خواند و بر این نکته انگشت می‌گذارد که در روند تولید سرمایه‌داری کار مرده (ماشین‌آلات) به صورت محصول فعالیت کارگران مزدی بر کار زنده (نیروی کار)، یعنی بر خود آن‌ها فرمانروایی می‌کند. منتها نقد اقتصاد سیاسی مارکس فقط محدود به نقد تضاد ابژکتیو در حوزه‌ی تولید و در حوزه‌ی توزیع نظام سرمایه‌داری نمی‌شود و بلافاصله به نقد ایدئولوژی بورژوازی نیز بسط می‌یابد. به این معنی که مارکس این‌جا مشخصاً به سوی دگرگونی بیان سوژکتیو تضاد سمت می‌گیرد.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۹): Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd. ۲۶ / ۳, Berlin (ost), S. ۳۶۹f.

^{۳۴} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۴۲۱

^{۳۵} Vgl. ebd., S. ۷۹۰f.

به این ترتیب، مارکس در "سرمایه" اقتصاددانان را در دو دسته‌ی متفاوت متمایز می‌کند. وی دسته‌ی اول را اقتصاددانان عامی می‌خواند که از جمله باستیت، کری، رمسی، مالتوس، جونز، شوبرلیتز و سنیور را در بر می‌گیرد.^{۳۶} مارکس این دسته را به این دلیل اقتصاددانان عامی می‌نامد، زیرا آن‌ها فقط دوران ساده در بازار، یعنی همان‌جا که برابرها با هم مبادله می‌شوند در نظر می‌گیرند. ما این‌جا با ظواهر یک نظام طبقاتی مواجه هستیم که از آزادی، برابری، انصاف و حق مالکیت سخن می‌راند و مارکس هم بر این نکته صحنه می‌گذارد که آن‌جا "تحقق نهایی حقوق واقعی انسانی" ممکن می‌گردد.^{۳۷} لیکن مارکس هم‌زمان بر این نکته تأکید می‌کند که اقتصاددانان عامی میان ماهیت با شکل تمیز نمی‌دهند و در نتیجه کارشان فقط شبیه‌سازی است. وی روش شبیه‌سازی را غیر علمی می‌داند و بر این نیز تأکید می‌کند که اگر ماهیت و شکل چیزها یکسان باشند، اصولاً نیازی به علم نیست.^{۳۸} پیداست که یک چنین نقدی گریبان تمام کسانی را نیز می‌گیرد که از نقد درون‌ذاتی "کلیت دیالکتیکی"، یعنی از نقد تاریخ و فرهنگ ابژه‌ی تحلیل خود، یعنی ایران طفره می‌روند و جهت مصداق نظریه‌ی خود از روش شناخت‌شناسی تطبیقی استفاده می‌کنند که محصول آن شبیه‌سازی است. به این صورت که یا قوای قهریه و خشونت بی‌امان نظام جمهوری اسلامی را در نظر می‌گیرند و آن را با نظام فاشیستی هیتلری همسان می‌سازند و یا این‌که با استناد به نمایش‌های انتخاباتی در ایران موضوع جامعه‌ی مدنی و هژمونی را به پیش می‌کشند و به ناظر این نظریه را القا می‌کنند که انگاری ما با یک نظام مدرن و این‌جهانی در کشور مواجه هستیم. هم‌چنین پیداست که این‌جا نقد مارکس برای تمامی جریان‌های مارکسیست - لنینیست نیز دچار درد سر می‌گردد که بدون در نظر داشتن تاریخ فرهنگی روسیه و با استناد به اسطوره‌ی انقلاب اکتبر برای فعالیت سیاسی در ایران نمونه‌برداری می‌کنند. از آن‌جا که مقایسه‌ی تطبیقی میان ماهیت و شکل تمیز نمی‌دهد، در نتیجه به یک مفهوم درون‌ذاتی از "کلیت دیالکتیکی" دست نمی‌یابد و پیداست که منجر به بیماری شناخت‌شناسی می‌شود. بنابراین تمامی این سه جریان که اسیر روش شناخت‌شناسی تطبیقی هستند، از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس منسوب به دسته‌ی عوام می‌شوند. مارکس آن‌ها را متهم به تولید جنجال می‌کند و آن‌ها را هوچی می‌نامد. نزد وی همسان‌سازی (آکوموداتیون) مقوله‌ها محصول فطرت پست و رذالت شخصی است.^{۳۹}

دسته دوم را مارکس اقتصاددانان ملی می‌خواند و از جمله اسمیت و ریکاردو را منسوب به آن می‌کند. انتقاد مارکس به آن‌ها از این زاویه وارد می‌آید که اقتصاد ملی تا حدودی به نقش کار در تولید ثروت اجتماعی پی برده است، اما با این وجود جامعه‌ی بورژوازی را به صورت خردمند و ابدی جلوه می‌دهد که البته با واقعیت موجود در تناقض است. به بیان

^{۳۶} مارکس هم‌چنین خطاهایی را در نظریات اسمیت می‌یابد که آن‌ها را به عوام نسبت می‌دهد.

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

Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۲۵f., und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۹): Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd. ۲۶ / ۲, Berlin (ost), S. ۱۶۲f.

^{۳۷} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۱۸۹ff., und

Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۹۱۶f.

^{۳۸} Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Band III ... ebd., S. ۸۲۵

^{۳۹} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۹): Theorien ... Bd. ۲۶ / ۲, ... ebd., S. ۱۱۲

دیگر، اقتصاد ملی قوانین کار از خودبیگانه و شی‌وارگی جامعه‌ی بورژوازی را متکامل کرده است که ما نقد آن را به شرح زیر در کتاب "سرمایه" مارکس می‌یابیم:

«البته اقتصاد سیاسی تا کنون، اگر هم به صورت ناقص، ارزش و مقدار ارزش را بررسی و محتوای پنهان در این اشکال را کشف کرده است، لیکن آن هیچ‌گاه این پرسش را مطرح نکرده که چرا این محتوا چنین شکلی را به خود گرفته است، یعنی چرا کار در ارزش و مقدار کار از طریق طول زمان آن در مقدار ارزش، نتیجه‌ی کار توصیف می‌شود؟ فورمول‌هایی بر پیشانی‌شان حکاکی شده است که به یک فرماسیون اجتماعی متعلق‌اند که در آن روند تولید، انسان‌ها و انسان‌ها هنوز روند تولید را اداره نمی‌کنند. [این روش اداره‌ی تولید] نزد آگاهی بورژوازی آن‌ها مانند ضرورت بدیهی طبیعت اعتبار دارد، تا این‌که خود کار مولد [اداره‌ی تولید را به عهده بگیرد]. بنابراین آن‌ها به اشکال اجتماعی سازمان‌دهی تولید ماقبل بورژوازی مانند سرکردگان کلیسا به ادیان ماقبل از مسیحیت می‌پردازند.»^{۴۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نقد مارکس به اقتصاددانان ملی از این زوایه وارد می‌آید که آن‌ها اشکال پول و کالا را به صورت ضرورت طبیعی و حقیقت مطلق و ابدی چنان متکامل کرده‌اند که خصلت اجتماعی کار و مناسبات متضاد تولید در نظام سرمایه‌داری پوشیده می‌شوند. ما این‌جا با اشکال ایدئولوژیک، یعنی با آگاهی کذب از جهان وارونه مواجه هستیم که البته فرای نقد ماتریالیستی هم‌چنین موضوع نقد مارکس از ایده‌آل‌های جامعه‌ی بورژوازی نیز است. وی در نقد این اشکال از مفاهیمی مانند "اسرار"، "تظاهر" و "تخیل" استفاده می‌کند که البته نزد مارکس مقوله‌های معتبر جامعه‌ی بورژوازی به شمار می‌روند. به این صورت که این مقوله‌ها منطق جامعه‌ی بورژوازی را می‌سازند و انسان‌ها تحت تأثیر آن‌ها کار و زندگی می‌کنند و به خودفریبی کشیده و در جامعه‌ی طبقاتی ادغام می‌شوند. به بیان دیگر، اشکال ظاهری جامعه‌ی بورژوازی یک منطق به خصوص را پدید می‌آورند و کارگران مزدی هستی مادی خود را تحت تأثیر آن‌ها تجربه می‌کنند. بنابراین اتفاقی نیست که مارکس این‌جا از "اشکال اِبژکتیو تفکر" سخن می‌راند.^{۴۱} از آن‌جا که این اشکال ظاهری با ماهیت تولید مدرن سرمایه‌داری در تضاد هستند، در نتیجه فقط مختص به جامعه‌ی بورژوازی می‌شوند که مارکس به شرح زیر از موجودیت تاریخی آن پرده بر می‌دارد:

«اما در واقع اگر شکل کوتاه‌بین بورژوازی برکنار شود، ثروت چه چیزی دیگری به غیر از نیازهایی مانند: توان‌ها، لذت‌ها، نیروهای مولد و غیره‌ی افراد است که در شکل جهان‌شمول تولید و مبادله می‌شوند؟ تکامل کلی حاکمیت انسانی بر قوای طبیعی، [یعنی] هم بر طبیعت اصطلاحی و هم بر طبیعت خود؟ شکوفایی مطلق استعداد خلاق انسان بدون هر شرطی به غیر از تکامل گذشته‌ی تاریخی که کلیت تکامل، یعنی تکامل فی‌نفسه‌ی تمامی قوای انسانی است که دیگر بنا بر یک معیار از پیش مقرر شده تبدیل به هدف بشخصه نمی‌شود؟ آن‌جا که خود را در تعیین خویش بازتولید نمی‌کند، بلکه کلیت خود را می‌سازد. نمی‌خواهد نزد آن چیزی که شده است، بماند، بلکه در روند [یک] حرکت مطلق از شدن است.»^{۴۲}

^{۴۰} Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ebd., S. ۹۴f.

^{۴۱} Vgl., ebd., S. ۹۰

^{۴۲} Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۳۸۷, und

همان‌گونه که خواننده‌ی تا کنون دنبال کرده است، ما در "سرمایه" با روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از "کلیت دیالکتیکی" مواجه هستیم که از کشمکش ماهیت با شکل و نفی آگاهانه گزارش می‌دهد. به این صورت که مارکس از یک سو، با استناد به نقد تضاد ابژکتیو (زیربنا) به سوی نقد ایدئولوژی (روینا) عزیمت می‌کند و از سوی دیگر، هستی-شناسی به خصوص خود از انسان را به صورت "موجود فعال" در نظر دارد. این‌جا روش نقد مارکس کلیت مناسبات واقعی، یعنی پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی را در بر می‌گیرد و یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را جهت تعمیم یک پراکسیس آگاه و انقلابی متکامل می‌کند. پیداست که مارکس این‌جا کاملاً جانبدار وارد عمل می‌شود. وی از یک سو، جانب پرولتاریا را می‌گیرد، زیرا آن به سلطه‌ی محصول فعالیت خود در آمده و سیه‌روزی خود را به صورت بردگی کار مزدی تجربه می‌کند و از سوی دیگر، چشم‌انداز تشکیل یک نظم نوین را جهت رهایی و خلاقیت انسان و شکوفایی اجتماعی پدید می‌آورد.

نتیجه:

مقصود این مقاله آشنایی خواننده‌ی نقاد با مقوله‌ی "کلیت دیالکتیکی" و روش مناسب خوانش "سرمایه" جهت شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی است. همان‌گونه که این‌جا مستند و مستدل شد، نقد درون‌ذاتی مارکس از "کلیت دیالکتیکی" یک نقد صرف ماتریالیستی نیست و تنها محدود به موضوع استثمار نیروی کار و بررسی بحران‌های اقتصادی در نظام سرمایه‌داری نمی‌شود. به این صورت که نقد ماتریالیستی مارکس از ماهیت اقتصاد سیاسی سرانجام به نقد اشکال ایدئولوژیک جامعه‌ی بورژوازی بسط می‌یابد و نظریه‌پردازان شاخص آن و از جمله هگل، اسمیت و ریکاردو را با این انتقاد مواجه می‌کند که آن‌ها اشکال ظاهری یک جهان وارونه را متکامل کرده‌اند.

بنابراین آموزش مارکس از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی نیز مشخصاً همین را به ما می‌گوید که نقد ماتریالیستی ما از ماهیت نظام سرمایه‌داری در ایران باید به نقد اشکال ایدئولوژیک اسلامیان در کشور نیز بسط بیابد. به این معنی که نظریه‌پردازان شاخص "امت اسلامی" باید با نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از کلیت نظام مواجه شوند که البته نه تنها گریبان نظریه‌پردازان شاخص جناح به اصطلاح اصول‌گرا مانند: آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی را می‌گیرد، بلکه شامل "روشنفکران دینی" مانند: عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری نیز می‌شود که در تکامل فقه پویا و هواداری از جناح به اصطلاح اصلاح‌طلب نامی از خود ساخته‌اند. از آن‌جا که نقطه‌ی عزیمت تمامی جریان‌ها اسلامی تحقق اراده‌ی الله و تشکیل "امت اسلامی" است، در نتیجه ما این‌جا با "اشکال ابژکتیو تفکر" مواجه هستیم و پیداست که نقد هم‌چنین افکار مخرب، مرتجع و متعرض سازمان مجاهدین خلق و مجامع اسلامی در تبعید را نیز در بر می‌گیرد. این‌جا هم‌چنین پیداست که تنها از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از "کلیت دیالکتیکی" نظم طبقاتی - جنسیتی "امت اسلامی" در کشور است که تکامل یک تئوری انتقادی و علم‌گرا جهت تعمیم یک پراکسیس آگاه و انقلابی ممکن می‌گردد. به این ترتیب، زمینه‌ی پراکسیس نبرد طبقاتی با اسلامیان نیز پدید می‌آید که از یک سو، مربوط به حوزه‌ی آگاهی‌تئوریک، یعنی مربوط به کشمکش بر سر بیان سوژکتیو تضاد می‌شود و پرولتاریا را به صورت سوژه‌ی

خودآگاه به وجود می‌آورد و از سوی دیگر، مربوط به پراکسیس سیاسی می‌شود که در تجربیات نبرد طبقاتی انبوه کارگران مزدی را از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آورد و پرولتاریا را جهت نفی تضاد ابژکتیو به سوی انقلاب اجتماعی می‌راند.

پیداست که ما این‌جا بلافاصله با ختم ماجرای جامعه‌ی طبقاتی و تشکیل سوسیالیسم در ایران مواجه نمی‌شویم، زیرا در جوار جریان‌های متفاوت اسلامی اشکال متنوع ایدئولوژیک مانند: تاریخ‌نگاری شوینیستی (جواد طباطبائی)، فلسفه‌ی پسامدرنیستی (داوری اردکانی، محمد رضا نیکفر، مراد فرهادپور) و اقتصاد سیاسی تئولبرالیستی (موسی غنی‌نژاد) نیز به وجود آمده و همه‌ی هوادارن نظام سرمایه‌داری در کمین نشسته‌اند که این خلاء ایدئولوژیک را که پس از سرنگونی نظام جمهوری اسلامی بدون تردید پدید می‌آید، بلافاصله پر کنند. البته اولویت اساسی ایجاب می‌کند که فعلاً در تعمیق نقد اسلام و نظریات اسلامیان کوشا شد.

ادامه دارد!

منابع:

Aglietta, Micheal (۱۹۷۹)a: A Theory of Capitalist Regulation, London

Allafi, M-H. (۱۹۹۰): Peripherer Fordismus im Iran - Drei Jahrzehnte Widersprüche in der Regulation eines teilmodernisierten Landes (۱۹۵۲-۱۹۸۲), Frankfurt am Main

Altvater, Elmar (۱۹۸۷): Gramsci in der BRD - Eine Theorie wird gefiltert, in: PROKLA, H. ۱۶, S. ۱۶۱ ff., Berlin

Altvater, Elmar / Mahnkopf, Brigitte (۱۹۹۶): Grenzen der Globalisierung - Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft, Münster

Altvater, E. (۱۹۹۲): Zur Ökonomie und Ökologie der Nord-Süd Beziehungen, in: Nohlen D./Nuschler F. (Hrsg.): Handbuch der Dritten Welt, S. ۳۹۸ff., Bonn

Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt am Main

Dunayevskaya, Raya (۱۹۸۱): Algebra der Revolution – Philosophie der Befreiung von Hegel bis Sartre, Wien/München/Zürich

Foster, J-B. (۱۹۸۹): Fordismus als Fetisch, in: PROKLA, H. ۱۶, S. ۱۶۱ ff., Berlin

Hirsch, Joachim (۱۹۹۸): Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat, Berlin

Hübner, Kurt / Mahnkopf, Brigitte (۱۹۸۸)b: Ecole de la Regulation - Eine kommentierte Literaturstudie

Hübner, Kurt (۱۹۸۹): Theorie der Regulation - Eine kritische Rekonstruktion eines neuen Ansatzes der politischen Ökonomie, Berlin

Jessop, Bob (۱۹۸۶): Der Wohlfahrtsstaat im Übergang vom Fordismus zum Postfordismus, in: PROKLA, H. ۱۵, S. ۴ff., Berlin

Lipietz, Alain (۱۹۸۵): Akkumulation, Krisen und Auswege aus der Krise - Einige methodische

- Überlegungen zum Begriff der „Regulation“, in: PROKLA, H. ۵۸, S. ۱۰۹ff., Berlin
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Auszüge aus James Mills Buch „Elements d economie politique“, in: MEW, EB I, S. ۴۴۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۳): Kritik des Gothaer Programms, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۱ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۹): Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd. ۲۶ / ۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۹): Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd. ۲۶ / ۲, Berlin (ost)
- Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis, Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, Freiburg/München
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): نظام جمهوری اسلامی و "تئوری توتالیتراریسم"، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین
- فریدونی فرشید (۲۰۰۹): شکیبایی و تعصب در اسلام - نقدی بر کشمکش روشننگری با شریعت‌سازی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد هفتم، 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): حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت، مدرنیته و هویت - نقدی بر "تئوری کنش ارتباطی"، اثر یورگن هابرماس، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین