

نبرد طبقاتی و خرد عملی - نقدی بر مقوله‌ی "رسمیت‌یابی" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و دین اسلام^۱

فرشید فریدونی

مارکس از این بابت "پیش‌شرط هر گونه نقدی را نقد دین" می‌شمارد، زیرا وی روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی خود را به تمامی اشکال استعلایی جامعه‌ی بورژوازی و متافیزیک شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری بسط می‌دهد. موضوع نقد مارکس مسئله‌ی "ازخودبیگانگی" است که البته از بطن ازخودگسیختگی و از خودتناقض‌گویی یک جامعه‌ی ماهیتاً متضاد و مشخص، اما به صورت شکل مجرد و مه‌آلود آن متکامل می‌شود و با تسلط بر افکار عمومی ازخودبیگانگی خودکرده‌ی پرولتاریا و انفعال سوژه‌ی انقلابی را پدید می‌آورد. بنابراین نزد مارکس فریب‌کاری طبقه‌ی حاکم از طریق دین، فلسفه و ایدئولوژی و خودفریبی فرودستان جامعه و هم‌چنین تفرقه‌افکنی بورژوازی از طریق رسمیت‌یابی مبارزه‌ی سندیکالیستی و تحکیم سیاست سوسیال رفرمیستی و تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا لازم و ملزوم و مکمل هم‌دیگر هستند که در هماهنگی و وحدت یک‌دیگر منجر به تعمیم توجیه‌ی تئوریک "اوضاع موجود" و تداوم پراکسیس اجتماعی نظام طبقاتی - جنسیتی حاضر می‌شوند. از آن‌جا که روش نقد مارکس جلادانه است، در نتیجه نه تنها رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قطع می‌کند و با استناد به نقد جهان موضوعیت‌یافته مستند و مستدل می‌گردد، بلکه اصولاً به سوی تدارک یک نقد تجربیدی، دینی و یا فلسفی جهت کشف یک حقیقت مجرد دیگر سمت نمی‌گیرد. بنابراین حقیقت از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس یک شکل جهان‌شمول، مقدر و مستقل از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی را ندارد، بلکه از طریق آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی و در روند نبرد طبقاتی پدید می‌آید و منجر به تکامل تاریخ می‌شود. به بیان دیگر، موضوع نقد مارکس دگرگونی انقلابی "اوضاع موجود" است که بدون واسطه به سوی رهایی انسان نشانه می‌گیرد. البته با این هدف که انسان از یک موجود منزوی، تحمیق و تحقیر شده به خودآگاهی برسد، از پراکسیس نبرد طبقاتی به سوی رهایی خویش فراروی کند و به طبیعت و قوای ماهوی خویشتن به عنوان "انسان کامل" دست بیابد. بنابراین روش نقد دین نزد مارکس نه یک برنامه‌ی دانش‌پژوهی فردی را دنبال می‌کند و نه یک وجه صرف تحقیقاتی جهت روشنگری عموم را به خود می‌گیرد. وی تنها از این منظر به روش نقد دین متوسل می‌شود که تمامی اشکال تجربیدی و متافیزیکی را به بند بکشد و با فراروی از اشکال ازخودبیگانگی، آگاهی تئوریک نبرد طبقاتی را به صورت انتقادی و عمل‌گرا پدید آورد و در پراکسیس اجتماعی طبقه‌ی کارگر را از قدرت بالقوه به سوی قدرت بالفعل براند، تا این‌که پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلابی به خودآگاهی برسد و با اتکا به اراده‌ی خود و در جهت تشکیل یک نظم نوین عوامل ازخودبیگانگی خودکرده را لغو کند.^۲

بنابراین پیداست که روش نقد دین نزد مارکس بدون واسطه معطوف به جهان موضوعیت‌یافته می‌شود که البته تحت تأثیر اشکال متافیزیکی و ازخودبیگانگی، یعنی سوژه‌کتیو و به صورت "اوضاع موجود" پدید آمده است. "اوضاع موجود" از

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "تئوری و پراتیک جمهوری اسلامی ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۱۳ مارس ۲۰۱۱ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost)

طریق مقوله‌هایی مانند: "عرف" و "خرد" توجیه می‌شود. هر که می‌خواهد متعارف و خردمند محسوب شود و در جامعه رسمیت بیابد، باید به اجبار به "اوضاع موجود" تن دهد. لیکن رسمیت‌یابی هم‌زمان رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" را نیز برقرار می‌سازد. در حالی که "اوضاع موجود" با وساطت از خودبیگانگی خود کرده، یعنی تحت تأثیر آگاهی از جهان وارونه پدید آمده و ابژکتیو است، "اوضاع مطلوب" تمایل به اتویی دارد و از این رو، سوژکتیو است. ارنست بلوخ یکی از خصوصیت‌های انسانی را خواب دیدن می‌شمارد، در حالی که وی هم‌زمان به آن می‌افزاید که انسان در زمان بیداری نیز خواب می‌بیند و آن اتویی است.^۳

پیداست که رسمیت‌یابی مستقیماً با تشکیل جامعه‌ی متعارف و خردمند مرتبط می‌گردد. لیکن مقوله‌های "عرف" و "خرد" در جوامع طبقاتی شامل آن قوائد و ارزش‌هایی می‌شوند که طبقه‌ی حاکم جهت توجیه جایگاه اجتماعی و تضمین منافع مادی خود پدید آورده و بر جامعه تحمیل کرده است. بنابراین مقوله‌های "عرف" و "خرد" از سوی دیگر، هم‌چنین نقد این قوائد و ارزش‌های طبقاتی را نیز در بر می‌گیرند و هم‌چنین مقاومت اجتماعی در برابر آن‌ها را برای عموم مقبول می‌سازند. ما این‌جا با تناقض قوائد و ارزش‌های ابژکتیو از "اوضاع موجود" با شرایط تشکیل "اوضاع مطلوب" که البته از طریق اتویی، یعنی سوژکتیو پدید می‌آیند، مواجه می‌شویم و مشخصاً در همین نقطه‌ی تلاقی آن‌ها است که پرسش پیرامون سرچشمه‌ی مقوله‌های "عرف" و "خرد" پدید می‌آیند که البته مقوله‌های دیگری مانند: "رسمیت"، "مقبولیت"، "حق"، "عدالت"، "انسانیت" و "اخلاق" نیز از آن‌ها استنتاج می‌شوند. به این معنی که با رجوع به کدام منابع است که این مفاهیم معنی خود را می‌یابند و با وساطت کدام ساختار اجتماعی است که آن‌ها تشریح، توجیه و ترویج می‌شوند؟

ما در رابطه با سرچشمه‌ی تشکیل "عرف" و "خرد" با دو طرح متناقض و جهان‌شمول مواجه هستیم. اولی، آن طرحی است که از طریق اساطیر ادیان ابراهیمی به ما به ارث رسیده است. از جمله باید از اسطوره‌ی آفرینش انسان در ادیان ابراهیمی یاد کرد. به این صورت که بنا بر تورات خدای یکتا، یعنی یهوه اولین انسان را به صورت نرینه می‌آفریند که اسم آن آدم است و در باغ عدن به تنهایی زندگی می‌کند. او به غیر از میوه‌ی "درخت حیات و معرفت نیک و بد" مجاز است که از تمامی نعمت‌های بهشت تناول و استفاده کند. این‌جا بلافاصله روشن می‌شود که خدا بنا بر ادیان ابراهیمی از بدو آفرینش انسان آزادی، اراده و حق انتخاب میان خیر و شر را برای آن مضر می‌شمارد. از آن‌جا که آدم در باغ عدن تنها است، در نتیجه یهوه جهت فراغت وی جفت مادینه‌اش را موسوم به نساء از یکی از دنده‌های بدنش می‌آفریند. در حالی که آدم تا کنون از قوانین الهی پیروی کرده است، لیکن شیطان به شکل یک مار در می‌آید و موفق به گمراهی نساء می‌شود و وی را در تناول "میوه‌ی ممنوعه" اغفال می‌کند. به این صورت که شیطان به نساء از "خوشی‌های دلپذیر دانش، آگاهی، معرفت و حق‌گزینش خیر و شر" خبر می‌دهد. به بیان دیگر، بنا بر اسطوره‌ی تورات انسان پس از تناول "میوه‌ی ممنوعه" است که به طبیعت و قوای ماهوی و بالقوه خویش جهت خردگرایی و حقیقت‌یابی دست می‌یابد و می‌تواند با اراده آن‌را بالفعل سازد. از آن پس که آدم نیز در پیروی از نساء از "میوه‌ی ممنوعه" می‌خورد، یهوه هر دوی آن‌ها را از

^۳ Vgl. Bloch, Ernst (۱۹۲۳): Geist der Utopie, endgültige Fassung, Berlin

باغ عدن بیرون می‌راند و از یک سو، نساء را تحت حاکمیت آدم قرار می‌دهد و مجبور به تحمل رنج بارداری و زایمان می‌کند، در حالی که از سوی دیگر، به زمین لعنت می‌فرستد که به رنج آدم در تصاحب و استفاده از آن بیافزاید.^۴

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما با رجوع به اسطوره‌ی آفرینش در تورات متوجه‌ی دو نکته می‌شویم. اول این‌که در ادیان ابراهیمی سرچشمه‌ی گناه جنسیت مادینه به خود می‌گیرد. دوم این‌که انسان به دلیل طبیعت و قوای ماهوی خویش جهت خردگرایی و حقیقت‌یابی ذاتاً گناه‌کار به حساب می‌آید. از این منظر، معنی زندگی این جهانی انسان به یک دوره‌ی امتحانی خلاصه می‌شود که باید عکس گناه‌کاری خود را اثبات کند و از طریق عبادت و تبعیت از قوانین شرعی رستگار و آمرزیده گردد، تا این‌که پس از مرگ به سزا و پاداش اعمال خود برسد. به این ترتیب، خوشبختی انسان این‌جا یک معنی اخروی به خود می‌گیرد، در حالی که از سوی دیگر، انسان تنها زمانی به "عرف" دست می‌یابد که طبیعت خردگرایی خود را سرکوب کند و به تبعیت از احکام الهی و نمایندگان زمینی خدا در بیاید. پیداست که این-جا سرکوب زنان یک نقش عمده به خود می‌گیرد و مردان را در این امر محق می‌سازد، زیرا سرچشمه‌ی گناه ظاهراً جنسیت مادینه دارد.

طرح دوم از سرچشمه‌ی تشکیل "عرف" و "خرد" مربوط به فلسفه‌ی حقوق طبیعی می‌شود که البته به صورت فلسفه‌ی اُستوا در دوران یونان باستان پدید آمده است. این طرح بر خلاف ادیان ابراهیمی نه تنها طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب انسان را مضر نمی‌شمارد، بلکه مدعی است که انسان اصولاً آزاد به دنیا می‌آید و هیچ‌کس مجاز به تحمیل بندگی و بردگی به وی نمی‌باشد. همان‌گونه که ارنست بلوخ تشریح می‌کند، فلسفه‌ی اُستوا فقط یک جنبه‌ی تئوریک نداشت، زیرا تبدیل به نظریه‌ی بردگان رومی شد و قیام آن‌ها را به سرکردگی اسپارتاکوس در امپراطوری رم پدید آورد.^۵

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با دو نکته‌ی متفاوت مواجه هستیم که مستقیماً در تناقض با اصول ادیان ابراهیمی قرار می‌گیرند؛ اول این‌که طبق فلسفه‌ی حقوق طبیعی خوشبختی و معنی زندگی یک جنبه‌ی دنیوی به خود می‌گیرد. دوم این‌که انسان این‌جا تنها زمانی به "عرف" دست می‌یابد که در آزادی و برابری طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب خود را شکوفا سازد و به آگاهی از هستی خویش دست بیابد. پیداست که یک چنین انسانی نه نیاز به احکام الهی دارد و نه به تبعیت از نمایندگان زمینی یک خدای آسمانی در می‌آید.

ما این‌جا با نقطه‌ی تلاقی خرد انسانی با وحی الهی که شکل سمبلیک آن جدال آتن (فلسفه) با اورشلیم (دین) است، مواجه هستیم. با وجودی که این دو طرح متناقض از سرچشمه‌ی تشکیل مقوله‌های "عرف" و "خرد" قرن‌های متمادی در جوار یک‌دیگر وجود داشتند، اما تنها در دوران مدرن است که ما شاهد تسلط فلسفه‌ی حقوق طبیعی بر میراث ادیان ابراهیمی هستیم. این‌جا مقوله‌ی "مدرن" از آغاز یک عصر نوین گزارش می‌دهد که به معنی چرخش انسان از جهان

^۴ مقایسه، کتاب مقدس (۱۹۹۹): شامل کتب عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه‌ی قدیم، چاپ دوم، انتشارات ایلام، صفحه‌ی ۳ ادامه

^۵ Vgl. Bloch, Ernst (۱۹۶۱): *Naturrecht und menschliche Würde*, Gesamtausgabe Bd. ۶, Frankfurt am Main, S. ۲۶ff., und

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

اخروی به سوی جهان واقعی و دنیوی شدن آدمی است.^۱ به این ترتیب، انسان از ایمان به سوی اندیشه معطوف می‌شود و با کسب مقوله‌ی "خرد" این جهانی می‌گردد. این پدیده‌ی اجتماعی یک پیشینه‌ی تاریخی و فرهنگی دارد که با فرماسیون لوتری رقم خورده است. به این ترتیب، انحصار واتیکان به عنوان تنها مرجع دینی مسیحیان پایان می‌یابد و با توجیه جدایی ساختار روحانیت از دولت، حکومت‌های خودکامه از منظر دینی مشروعیت می‌یابند. به همین منوال، از بطن جهان از هم‌گسیخته و از خودتناقض‌گویی زیست مادی موجود است که اشکال متفاوت از فرقه‌های پرهیزگر پروتستانی مانند: کلونیسیم، پیتیسیم، متدیسم و غصل تعمیدی متکامل می‌گردند و نمایندگان آن‌ها تبدیل به نظریه-پردازان بورژوازی نو پای اروپای غربی می‌شوند. البته این نزاع‌های دینی با جنگ‌های هولناک سی ساله همراه و پس از شکست نهایی سلطه‌ی واتیکان بر کلیت اروپا بود که دوران رنسانس (نوزایش) پدید آمد. به این ترتیب، دانش و فلسفه رفته رفته در برابر دین مستقر شدند و ادعای آن‌را جهت بیان حقیقت مطلق انکار کردند. دین‌زدایی از روابط اجتماعی و دگرگونی درک و زبان روزمره‌ی اخروی به سمت جهان واقعی نتایج گسترش دانش بشری و تعمیم فلسفه بودند که همواره از یک سو، نفوذ اجتماعی دین را به عقب می‌رانند و از سوی دیگر، توجیه و تفسیر منابع دینی را بر نمایندگان آن‌ها تحمیل می‌کردند. از این پس، دانش به صورت یک حوزه‌ی مستقل و به خصوص جهت ارزیابی کلی مسائل در آمد و به آن دوران سیاه اختناق که واتیکان خود را تنها مرجع دانش محض می‌شمرد، پایان داد. هم‌زمان تشکیل و تعمیم فلسفه بود که منجر به آغاز یک عصر نوین در تاریخ تفکر انسانی شد، زیرا که خرد بشری را تنها معیار ارزیابی تمامی مسائل ساخت و افکار دینی را به عنوان اشکال بیان روابط جوامع سنتی آنتیک به کلی بی اعتبار کرد. به این ترتیب، انسان از تبعیت به خردگرایی رسید و از طریق تردید و پرسش معطوف به رابطه‌ی علت و معلول و قانون‌مندی مسائل طبیعی و روابط اجتماعی شد.

بنابراین بر اساس زمینه‌ی مادی تحولات اجتماعی و با تعمیم فرماسیون مسیحیت و تثبیت پروژه‌ی روشنگری بود که دولت‌های سکولار در اروپای غربی پدید آمدند و فلسفه‌ی حقوق طبیعی بر آیین ابراهیمی چیره و تبدیل به سرچشمه‌ی تئوریک حقوقی، اقتصادی، اخلاقی و سیاسی، خلاصه ایدئولوژیک جوامع مدرن بورژوازی شد. ما این‌جا با تضاد دین (ایمان) با فلسفه (خرد) مواجه هستیم که مارکس آن‌را با استناد به اقرار پرومته‌یوس که "در یک جمله، از تمامی خدایان و هر خدایی متنفر است"، به شرح زیر در رساله‌ی دکترای خویش برجسته می‌سازد:

«برای فلسفه این بدون تردید یک نوع فحش است، وقتی انسان فلسفه را که اعتبار مستقلش باید در همه جا به رسمیت شناخته شود، مجبور می‌سازد که در هر فرصتی از خود به خاطر عواقبش دفاع کند و خود را در پیش هر هنر و علمی که از آن متأثر شده‌اند، موجه سازد. این‌جا انسان پادشاهی را به خاطر می‌آورد که متهم به خیانت علیه روعیای خویش می‌شود.» (...). اقرار پرومته‌یوس حکمت فلسفه در برابر تمامی خدایان آسمانی و زمینی است که خودآگاهی انسان را به عنوان عالی‌ترین خدایگان نمی‌پذیرند، در جوار خرد و خودآگاهی انسان هیچ چیز دیگری نباید قرار بگیرد.»^۲

^۱ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم (همین شماره)، برلین

^۲ Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokratrischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۲۶۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا به صورت رادیکال تضاد فلسفه با دین را به پیش می‌کشد. در حالی که فلسفه با استناد به خرد متکامل می‌شود و دنیوی است، از یک سو، محرک تکامل هنر و دانش می‌گردد و از سوی دیگر، نفوذ اجتماعی دین را به عقب می‌راند و منجر به دین‌زدایی از افکار عمومی و روابط اجتماعی انسان‌ها می‌شود. به این ترتیب، چرخش انسان از جهان اخروی به سمت جهان دنیوی پدید می‌آید و جامعه‌ی سنتی به شکل مدرن آن متحول می‌گردد و مشخصاً در همین‌جا است که طرح دوم از تشکیل "عرف" و "خرد"، یعنی فلسفه‌ی حقوق طبیعی بر میراث ادیان ابراهیمی در نهایت چیره می‌گردد.

در این ارتباط هگل یک نقش تاریخی و سازنده را ایفا کرده است که ما با مضمون آن می‌توانیم از طریق محتوای یک مانیفست به نام "قدیمی‌ترین برنامه‌ی ایده‌آلیسم آلمانی" آشنا شویم. به این عبارت که وی در دوران اقامت خود در شهر ینا با همکاری شلینگ و هولدرلین یک نشریه‌ی فلسفی را منتشر می‌کرد. آن‌ها با هم‌دیگر به یک توافق نظری به شرح زیر رسیده بودند:

«یک جامعه‌ی آشتی‌یافته فقط زمانی به صورت مناسب قابل درک است که شهروندان آزاد از طریق عرف در آن ادغام می‌شوند.»^۸

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هگل همراه با شلینگ و هولدرلین بر سر آزادی شهروندان جهت تشکیل یک جامعه‌ی آشتی‌یافته به توافق رسیده بودند، در حالی که هگل با شلینگ بر سر سرچشمه‌ی تشکیل "عرف" مجادله‌ی فلسفی داشت. ما این‌جا دوباره با آثار دو طرح متناقض از سرچشمه‌ی "عرف" و "خرد" مواجه می‌شویم. شلینگ سرچشمه‌ی تشکیل "عرف" را دین مسیحیت می‌شمرد. ما این‌جا با همان میراث ادیان ابراهیمی مواجه هستیم که خردگرایی بشر را مضر و سرکوب آن‌را برای تشکیل یک جامعه‌ی متعارف ضروری می‌شمارد، در حالی که هگل برای فلسفه‌ی حقوق طبیعی موضع می‌گرفت و سرچشمه‌ی تشکیل عرف را به خرد بشری نسبت می‌داد. البته هگل نیز از اسطوره‌ی آفرینش ادیان ابراهیمی عزیمت می‌کرد، منتها با این تفاوت که پس از تناول آدم و نساء از "میوه‌ی ممنوعه" و رانده شدن آن‌ها از باغ عدن یک روندی پدید آمده که محصول آن "ایده‌ی مطلق" است. انگاری که مقوله‌ی "ایده" به عنوان خالق جهان واقعی (دمیروز) از شکل دینی خود فراروی کرده و "خرد" بشری این جهانی و خودبنیاد شده است. پیداست که از این منظر، تشکیل یک جامعه‌ی عرفی و آشتی‌یافته تنها با استناد به "خرد" امکان دارد.

البته مقاومت شلینگ در برابر هگل بستگی به آن فلسفه‌ی استعلایی داشت که وی خود را نسبت به آن متعهد می‌شمرد. بنیان‌گذار فلسفه‌ی استعلایی کانت است و شلینگ یک فیلسوف نئوکانتی محسوب می‌شود. این نوع از فلسفه دو وجه متفاوت دارد. در وهله‌ی اول اساطیر و مفاهیم دینی و متافیزیکی را که فراتر از قدرت درک انسان‌ها هستند، در بر می‌گیرد و اندیشه و ارزش‌های دینی را سرچشمه‌ی تشکیل "عرف" می‌شمارد. لیکن آن در وهله‌ی دوم در برابر متافیزیک جنجالی و خرافات هم موضع می‌گیرد، زیرا آن‌ها را مغایر با خرد بشری می‌داند. این‌جا استفاده از مفاهیم و ارزش‌های دینی به داوری خرد گذاشته می‌شود و تشکیل عرف در فلسفه‌ی استعلایی یک جنبه‌ی التقاطی از ایمان و

^۸ Zit. n. Honneth, Axel (۱۹۹۲): Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main

اندیشه به خود می‌گیرد. به این معنی که منابع دینی از طریق خرد بشری ارزیابی و تبدیل به راهنمای شیوه‌ی زندگی این جهانی مؤمنان مسیحی می‌شوند. برای نمونه می‌توان به طرح کانت جهت تکامل فلسفه‌ی استعلایی استناد کرد. وی این-جا سه عنصر متفاوت انسان را از یک‌دیگر تمیز می‌دهد؛ اول، عنصر حیوانی و غیر خردمند است که در طبیعت هر انسان به عنوان یک موجود زنده وجود دارد. منظور کانت این‌جا همان ذات انسان است که طبق ادیان ابراهیمی گناه‌کار و منفی تلقی می‌شود و تنها پس از سرکوب آن است که انسان به عرف دست می‌یابد. دوم، عنصر انسانی و خردگرا است که هم‌چنین در طبیعت هر انسان وجود دارد. منتها کانت این‌جا مقوله‌ی "خرد" را محدود می‌کند، زیرا به نظر وی جنبه‌ی عملی خرد منجر به خودخواهی انسان نیز می‌شود. سوم، سرشت انسان به عنوان یک موجود خردمند و بالغ است. به این ترتیب، کانت به این نتیجه می‌رسد که خودخواهی عملی انسان بدون تردید منجر به تأسیس قانون می‌شود. به بیان دیگر، فلسفه‌ی استعلایی کانت در تقابل با اصول ادیان ابراهیمی، خردگرایی انسان را به کلی منفی نمی‌شمارد و این یک ترکیب از ایمان و اندیشه است که انگاری انسان عرفی و یک جامعه‌ی متعارف را پدید می‌آورد. بنابراین کانت با رجوع به طبیعت خردگرای انسان و در تقابل با گناه‌کاری موروثی مسیحیان یک طرح التقاطی از ایمان و اندیشه را ارائه می‌دهد و به این ترتیب، تشکیل جوامع سکولار را با استناد به عرف موجه می‌سازد. به این صورت که وی "مکان اخلاقی" (کلیسا) را از "مکان حقوقی" (خارج از کلیسا) متمایز می‌سازد. ما این‌جا با توجیه ساختاری جدایی دین از دولت مواجه می‌شویم که بنا بر فلسفه‌ی استعلایی کانت منجر به تشکیل یک جامعه‌ی متعارف و آشتی‌یافته می‌شود. به این عبارت که در کلیسا با استناد به ایمان است که اخلاق پدید می‌آید، در حالی که خارج از کلیسا قانون حکم‌فرمایی می‌کند که البته سرچشمه‌ی آن خرد انسان به حساب می‌آید. به این ترتیب، کانت برای خرد نسبت به دین اولویت قائل می‌شود. به این صورت که وی رابطه‌ی دین با خرد را مانند آب (دین) با روغن (خرد) تشریح می‌کند، یعنی پس از مخلوط شدن آن‌ها روغن بر آب استوار می‌گردد، همان‌گونه که خرد نسبت به دین جهت تشکیل عرف و یک جامعه‌ی آشتی‌یافته اولویت می‌گیرد.^۹

پیداست که یک چنین طرح التقاطی که از ادغام دو طرح متناقض، یعنی میراث ادیان ابراهیمی که "خرد" را از انسان سلب می‌کند و فلسفه‌ی حقوق طبیعی که بر اساس خردمندی انسان استوار است، نمی‌تواند پا بر جا بماند. به خصوص به این دلیل که خردگرایی انسان اصولاً حدود نمی‌شناسد و هر کسی که آغاز به اندیشیدن کند، نمی‌تواند اعتبار اسطوره را بپذیرد و به تقدیس و کیش شخصیت تن دهد. افزون بر این‌ها، "حرکت واقعی" خود جامعه است که ماهیت متضاد آن هر گونه شکلی را نمی‌پذیرد و مشخصاً از همین منظر است که هگل بر این نکته تأکید می‌کند که فلسفه همیشه دیر به مقصد می‌رسد.

منظور وی این‌جا تجربیات انقلاب فرانسه است که وی در دوران اقامت خود در شهر ینا فلسفه‌ی سیاسی آن‌را متکامل کرد. بنابراین اتفاقی نیست که نقطه‌ی عزیمت فلسفی هگل نیز نقد فلسفه‌ی استعلایی کانت، فیثته و شلینگ است که البته بنیان فلسفه‌ی درون‌ذاتی وی را پدید می‌آورد. این‌جا خرد خودبنیاد محسوب می‌شود، زیرا به صورت یک حرکت فکری از "ایده‌ی مطلق" واقعیت را پدید می‌آورد. بنابراین هگل به کانت، فیثته و شلینگ انتقاد می‌کند که آن‌ها

^۹ Vgl. Kant, Immanuel (۱۹۶۷): Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, Berlin (ost)

خردگرایی انسان را که وی آن را "مکانیسم فلسفه" نیز می‌نامد، به حوزه‌ی استعلایی اختصاص داده و در نتیجه از فلسفه فاصله گرفته‌اند. پیداست که از این منظر، فلسفه به مراتب بیشتر به صورت تصورات دینی پدید می‌آید و ظاهراً مستقل از اندیشه می‌گردد. بنابراین هگل همواره از مفاهیمی مانند: "خرد مطلق" و "ایده‌ی مطلق" سخن می‌راند که بر خودبنیادی روش تفکر خویش تأکید کند. انگاری که حرکت تفکر (دیالکتیکی) و روش خردگرایی و اندیشیدن در فلسفه-ی ایده‌آلیستی وی از تمامی آثار و جزییات اسطوره‌ای و دینی پاکیزه شده‌اند. هگل هم‌زمان به کانت، فیشته و شلینگ انتقاد می‌کند که آن‌ها مفهوم "اراده" را از فلسفه اخراج کرده‌اند و از این رو، فلسفه‌ی استعلایی آن‌ها تبدیل به تشریح ضرورت‌ها شده و اشکال ایجابی و انفعالی به خود گرفته است.

از این پس، هگل مقوله‌ی "حدود" را به پیش می‌کشد، به این معنی که انسان از طریق خردگرایی با حدود آشنا می‌شود و از طریق "اراده" آن‌را بر طرف می‌سازد. به این ترتیب، هگل به یک نظم متضاد و دینامیک دست می‌یابد که آن‌را "کلیت ارگانیک" نیز می‌خواند. مقوله‌ی "کلیت ارگانیک" چهار قشر اصلی را در بر می‌گیرد که در یک نبرد سرنوشت-ساز درگیر می‌شوند؛ قشر اول، "آزادگان" نام دارد که در واقع همان اعیان و اشراف فئودالی هستند که از طریق حق مالکیت خود از نتایج و محصولات کار بیگانه زندگی می‌کنند. به نظر هگل مسئله‌ی این قشر در این نبرد مربوط به مرگ و زندگی می‌شود. قشر دوم، "کارگران" هستند که از طریق مزدوری امرار معاش می‌کنند و مسئله‌ی آن‌ها نیز در این نبرد مرگ و زندگی است. قشر سوم، "بندگان" هستند که در نظام فئودالی به زمین زراعی دسترسی دارند و با وجودی که فرودست هستند، اما این‌جا مسئله‌ی آن‌ها مربوط به مرگ و زندگی نمی‌شود. هگل برای قشر چهارم یک اسم به خصوص را انتخاب نمی‌کند. وی این‌جا تنها از کسانی سخن می‌گوید که کسب و کار می‌کنند، در حالی که مالکیت آن‌ها نه نتیجه‌ی کار و کوشش، بلکه به مراتب بیشتر اتفاقی به وجود آمده است. به نظر وی مسئله‌ی قشر چهارم نیز در این "کلیت ارگانیک" مربوط به مرگ و زندگی نمی‌شود. پیداست که ما این‌جا با قشر دوم به عنوان طبقه-ی کارگر مواجه هستیم که به دلیل آزادی از ابزار تولید به بردگی کار مزدی کشیده شده است، در حالی که قشر چهارم شامل طبقه‌ی بورژوازی می‌شود که در حال صعود به سوی تشکیل یک دولت مدرن و حاکمیت نوین طبقاتی است.

بنا بر فلسفه‌ی هگل این نبرد جهت تحقق "حقوق طبیعی" که به معنی تحکیم برابری و آزادی است، آغاز می‌شود و سپس به سوی تدوین "حقوق مثبت" سمت می‌گیرد. در حالی که "حقوق طبیعی" یک شکل فلسفی دارد، "حقوق مثبت" به تصویب ملت می‌رسد و با استناد به خرد است که ساختار دولت مدرن را قانون‌مند و شهروند را قانون‌مدار می‌سازد. در این نبرد سرنوشت‌ساز قشر اول (اعیان و اشراف فئودالی) و قشر دوم (کارگران) می‌دانند که هم به قتل می‌رسند و هم به قتل می‌رسانند. لیکن آن‌ها در روند این نبرد و جهت حفظ بقای خویش به "خرد عملی" متوسل می‌شوند و به "آشتی" دست می‌یابند. نتیجه‌ی "آشتی" تدوین "حقوق طبیعی" به صورت قانون اساسی و تصویب آن در شکل "حقوق مثبت" است که با تشکیل مجلس موجودیت اقشار متفاوت را در جوار هم‌دیگر ممکن می‌سازد و وحدت اجتماعی را پدید می‌آورد. این‌جا هگل از این نبرد سرنوشت‌ساز به صورت "کومیک" و "تراژیک" نیز یاد می‌کند. این نبرد از نظر وی به این دلیل کومیک است، زیرا با وجود یک چنین جنبش عظیم اجتماعی که مصمم "عرف موجود" را نقض می‌کند و به سوی تشکیل "اوضاع مطلوب" سمت می‌گیرد، اما قشر "آزادگان" خود را نماینده‌ی خدا روی زمین می‌شمارد و

مدعی نمایندگی "عرف مطلق" می‌شود. بنابراین هگل این‌جا از مفاهیمی مانند: "کومیک الهی" و "کومیک عصر مدرن" نیز سود می‌برد که بر حماقت بخشی از طبقه‌ی اعیان و اشراف فئودالی تأکید کند. البته این نبرد از سوی دیگر، تراژیک نیز است، زیرا به نظر هگل "خرد عملی" اجازه نمی‌دهد که تمامی آزادگان در بخش غیر خردگرای قشر خویش غوطه بخورد و در نتیجه بخش اعظم آن خود را از این قشر به صورت سرنوشت‌ساز مجزا می‌سازد و سرانجام به آشتی تن می‌دهد. لیکن آشتی این دو قشر برای کسانی که به "خرد عملی" تن نداده و از آشتی ممانعت کرده‌اند، تبدیل به فاجعه می‌شود، زیرا آن‌ها سرانجام به عنوان "طبیعت غیر ارگانیک"، یعنی بخش غیر خردمند جامعه‌ی بورژوازی مجزا و حذف می‌گردند.^{۱۰}

البته هگل در اثر بسیار مهم بعدی خود، یعنی در "پدیدار شناسی روح" مسئله‌ی نبرد را به رابطه‌ی مالک با بنده نیز بسط می‌دهد و از طریق حرکت دیالکتیکی تفکر به دو نتیجه می‌رسد که البته مکمل و لازم و ملزوم هم‌دیگر هستند. اول، توجیه مالکیت خصوصی است که به صورت تفکر دیالکتیکی از آگاهی معمول و در پرتو مفهوم "آزادی" به سوی تکامل مقوله‌ی ایده‌آلیستی "آزادی زنده" عزیمت می‌کند، زیرا به گمان هگل "گوهر" (روح عمومی) یک شکل غیر خردمند دارد و از ماهیت خود از خودبیگانه است. به این صورت که بنده در روند تکامل علم به این نتیجه می‌رسد که آگاهی وی ماقبل از ظواهر محصولات کارش قرار دارد. به بیان دیگر، در حالی که بنده با ابزار و فن‌آوری جدید کار می‌کند و افزایش کمی و مرغوبیت کیفی تولیدات کار خود را در روند تولید می‌بیند، اما هم‌چون گذشته در اسارت مالک است. این‌جا مفهوم "کار" یک نقش کلیدی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به خود می‌گیرد. به این معنی که محصولات کار نه اجسام مرده، بلکه "تجسم زنده‌ی ماهیت سوژه" محسوب می‌شوند و از آن‌جا که سوژه به صورت از خودبیگانه در محصول کار خود بروز می‌کند، در نتیجه آگاهی بنده "مشتاق" رسیدن به خودآگاهی است. ما این‌جا با تضاد هستی با آگاهی در شکل ایده‌آلیستی آن مواجه می‌شویم. از آن‌جا که در سیستم هگلی خودآگاهی تنها در خودآگاهی دیگری رضایت خود را می‌یابد، در نتیجه در روند نبرد است که مفهوم "آزادی" به سمت موجودیت ماهوی خویش معطوف می‌گردد. به بیان دیگر، مفهوم دیالکتیکی "آزادی" از امکان و ضرورت تحقق "اوضاع مطلوب" گزارش می‌دهد. نزد هگل تحقق آزادی بنده مشروط به دو وجه است. به این صورت که بنده باید از یک سو، از امکانات واقعی خود آگاه و از سوی دیگر، قادر به تحقق اراده‌ی خویش جهت تسلط خردمندانه بر جهان خود باشد. از این پس، بنده در یک نبرد عملی و سرنوشت‌ساز بر سر مرگ و زندگی و در پرتو مفهوم "آزادی" از آگاهی گذشته‌ی خود به سوی خودآگاهی عبور و با اتخاذ اراده، وجود از خودبیگانه‌ی خود، یعنی بندگی‌اش را لغو و به درجه‌ی انسان آزاد فراروی می‌کند. لیکن نزد هگل تحقق آزادی به معنی تفکر آزاد نیست، زیرا هر کسی می‌تواند هر چه را که خواست، متفکر شود. بنابراین وی در کتاب "فلسفه‌ی حق" مفهوم "آزادی" را از مقوله‌ی "آزادی زنده" تمیز می‌دهد. به این معنی که مفهوم "آزادی" برای تحقق

^{۱۰} Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main

خود نیاز به یک حوزه بیرونی دارد و آن هم حق مالکیت خصوصی است که انگاری آزادی انسان را پر محتوا و زنده می‌سازد.^{۱۱}

دوم، نقش تولید کالایی در جامعه‌ی بورژوایی است که هگل آن را از طریق دیالکتیک گوهر، فعالیت و سوژه متکامل می‌کند. کالا برای وی "خود قضیه" و یک "چیز حقیقی" محسوب می‌شود که هم گوهر و هم سوژه است. به این معنی که سوژه (بورژوا) از گوهر (طبیعت) مجزا و مستقل شده و در فعالیت خود و با استفاده از علوم طبیعی از قدرت فوق‌العاده‌ی طبیعت فراروی کرده است. از این پس فرد، سوژه‌گرایی خود را به صورت فعالیت به گوهر الحاق می‌کند و گوهر را به صورت سوژه ارتقا می‌دهد. به این ترتیب، یک روح عمومی دیگری به صورت گوهر پدید می‌آید. مضمون این پیام فلسفی در پراکسیس جامعه‌ی بورژوایی به این معنی است که انسان پس از اختراع ماشین بخار بر طبیعت مسلط و طبیعت برای وی تبدیل به یک چیز بیرونی شده است که هگل آن را "طبیعت غیر ارگانیک" نیز می‌نامد. به بیان دیگر، سلطه‌ی انسان بر طبیعت تبدیل به خودآگاهی سوژه شده و به صورت گوهر فرد و روح عمومی در آمده است.^{۱۲}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مسئله‌ی جامعه‌ی بورژوایی با پذیرفتن حق مالکیت خصوصی (آزادی زنده) پایان نیافته، زیرا به گمان هگل قبلاً نیز حق مالکیت وجود داشته است. این‌جا باید از کالا یک خودآگاهی، یعنی یک روح عمومی (گوهر نوین) پدید بیاید که هویت جامعه‌ی بورژوایی را تثبیت کند. به بیان دیگر، کالا باید تبدیل به سوژه‌ی جامعه بورژوایی شود و رفتار و کردار انسان‌ها باید در پرتو آن شکل بگیرند. به این معنی که هر کسی کالای خود را به بازار عرضه و آن‌جا قیمت طبیعی آن را دریافت می‌کند. پیداست کسی که فاقد ابزار تولید است، باید نیروی کار خود را به صورت کالا به بازار عرضه کند و در واقعیت به بردگی کار مزدی تن دهد و فقر و سیه‌روزی زندگی پرولتری را متحمل شود. رابطه‌ی صاحبان کالاها با یک‌دیگر از طریق "قرارداد" که هگل آن را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد، منظم می‌شود. به این ترتیب، حقوق شهروندی در دو بخش متمایز می‌گردد؛ اول، یک بخش به خصوص فوقانی است که مربوط به تعیین حقوق دولت و ملت می‌شود و حاکمیت قانون اساسی را به صورت یک قرارداد اجتماعی پدید می‌آورد. دوم، یک بخش به خصوص تحتانی است که به صورت قوانین مدنی روابط شهروندان جهت بستن قرارداد و پایبندی به آن‌را منظم می‌سازد. با وجودی که هگل به آزادی انسان عمیقاً اعتقاد دارد، اما مدعی است که هرگاه یک انسان آزاد قرارداد بندگی خود را امضا کرد، باید به اصول آن پایبند بماند.^{۱۳}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هگل در روند تکامل فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود به مضمون مقوله‌هایی مانند: "کلیت ارگانیک"، "عرف"، "حدود"، "اقشار"، "کار"، "نبرد"، "خرد عملی"، "اراده" و "قرارداد" دست می‌یابد و تئوری مجرد تشکیل جامعه‌ی بورژوایی را به صورت به یک جامعه‌ی آشتی‌یافته و متعارف متفکر می‌شود. این‌جا اقشار جامعه با وجود کثرت ظاهراً به وحدت می‌رسند و با تشکیل یک عرف نوین رسمیت می‌یابند. به این ترتیب، هگل جامعه‌ی

^{۱۱} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوایی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷ ادامه، برلین

^{۱۲} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین

^{۱۳} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): زیربنا و روبنا - نقش منطق هگلی در تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۹۹ ادامه، برلین

آشتی‌یافته را در سه حوزه متفاوت متمایز می‌کند؛ اول، حوزه‌ی دولت است که از طریق قرارداد با ملت مقبول و منجر به همبستگی شهروندان می‌شود. دوم، حوزه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است که از طریق قرارداد حقوق شهروندان و حق مالکیت را قانونمند و متحقق می‌سازد. سوم، حوزه‌ی خانواده است که از طریق قرارداد منجر به عشق می‌شود. هگل این-جا ادعا می‌کند که انسان فقط از طریق عشق و اندیشه است که به فردیت دست می‌یابد و هر کس که به فردیت دست نیافته باشد، نمی‌تواند متعارف گردد و یک نقش مؤثر را در یک جامعه‌ی آشتی‌یافته ایفا کند. وی هم‌زمان اعمال خشونت دولتی جهت پایبندی به قرارداد را توجیه می‌کند، زیرا به نظر وی این قوای مجریه است که منجر به اعتبار قرارداد می‌شود و آزادی شهروندان را تضمین می‌سازد. لیکن تنها جایی که اعمال زور نتیجه ندارد، همان حوزه‌ی خانواده است که به نظر هگل فقط از طریق عشق پا بر جا می‌ماند.^{۱۴}

ما این‌جا با محتوای فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل آشنا می‌شویم که وی آن‌را با استناد به عواقب انقلاب فرانسه متفکر می‌شود. به بیان دیگر، هگل این‌جا از آغاز یک عصر نوین گزارش می‌دهد که مصادف با سقوط نظام فئودالی، تشکیل جامعه‌ی بورژوازی و آغاز تولید به روش مدرن سرمایه‌داری است. از این پس، منبع تولید ثروت دیگر طبیعت به تنهایی (گوهر) محسوب نمی‌شود، زیرا تولیدات صنعتی نسبت به محصولات کشاورزی دست بالا را گرفته‌اند. ما این‌جا با ابعاد ایدئولوژی لیبرالیسم نیز مواجه هستیم که در سیستم هگلی به صورت "روح" تشکیل "اوضاع مطلوب" متکامل می‌گردد. انگاری که دولت با ادغام روح متناهی خانواده و جامعه‌ی بورژوازی در خود تبدیل به یک روح نامتناهی گشته است.^{۱۵} پیداست که از این دیدگاه، دولت به صورت یک قدرت ماهیتاً مستقل از نیازهای سوژکتیو و یک سوژه‌ی خودآگاه به نظر می‌آید که انگاری فرای منافع فردی و طبقاتی قرار گرفته و تنها موظف به تضمین پیروی شهروندان از همان قراردادی (ضرورت ابژکتیو) است که آن‌ها ظاهراً در کمال آزادی و آگاهی با یک‌دیگر منعقد کرده‌اند.^{۱۶}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با اشکال متافیزیکی مواجه می‌شویم که از یک سو، منجر به توجیه "تفکر تاریخی" در سیستم هگلی می‌شوند. انگاری که خردگرایی انسان روند تاریخ را به سوی یک فرجام آشتی‌یافته و یک آینده‌ی مثبت و دلپسند سمت می‌دهد. لیکن مثبت‌گرایی از سوی دیگر، "اوضاع موجود" را نیز توجیه می‌کند، زیرا با وجود از خودبیگانگی با پراکسیس نوید تشکیل "اوضاع مطلوب" را در یک آینده‌ی نزدیک می‌دهد. لیکن این خرد مورد نظر هگل یک خرد جهان‌شمول و مربوط به یک اتوپی انسانی نیست، بلکه خرد یک طبقه‌ی به خصوص به عنوان بورژوازی است که به سمت حاکمیت سیاسی خود صعود کرده و تشکیل یک نظام مدرن طبقاتی را در نظر گرفته است.

البته مارکس بسیار زود به این مسئله پی برد که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نه تنها دچار آکوموداتیسیون و آپریوریسم است، بلکه شکل جنجالی و اسرارآمیز آن از جابجایی سوژه با ابژه (محمول) سرچشمه می‌گیرد. از جمله باید از تحقیقات وی پیرامون مقوله‌ی "مایورات" یاد کرد. مایورات یک نوع از مالکیت فئودالی است که تنها به مسن‌ترین پسر خانواده به

^{۱۴} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس و فلسفه‌ی حق - گفتگوی پیرامون بدیل حقوقی جمهوری اسلامی ایران، آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۶۱ ادامه، برلین

^{۱۵} Vgl. Hegel, § ۲۶۲, z. n. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ - ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰۵

^{۱۶} Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution - Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۵۸

ارث می‌رسد. از آن‌جا که مایورات غیر قابل فروش است و به صورت حق مالکیت خصوصی متمرکز می‌ماند، در نتیجه هگل نیز با استناد به آن است که حکومت موروثی سلطنتی را به صورت سوژه‌ی آگاه و ضرورت "خشونت شاهانه" توجیه می‌کند. لیکن مارکس پس از بررسی قانون اساسی کشورهای مدرن به یک نتیجه‌ی دیگری می‌رسد که مضمون آن‌را به شرح زیر در "نقد فلسفه‌ی حق دولت هگل" به بحث می‌گذارد:

«قانون اساسی سیاسی در بالاترین نوک تیز خود قانون اساسی مالکیت خصوصی است. بالاترین مرام سیاسی مرام مالکیت خصوصی است. مایورات تنها تظاهر بیرونی از طبیعت درونی مالکیت بر زمین است. از آن‌جا که آن غیر قابل فروش است، عصب‌های اجتماعی آن قطع و انزوای آن از جامعه‌ی بورژوازی تضمین شده است. از آن‌جا که آن بنا بر "برابری عشق به [همه‌ی] فرزندان" واگذار نمی‌شود، حتی یک جمع کوچک حیوانات، یعنی تجمع حیوانات خانواده که اراده و قوانین آن‌ها منحل و مستقل شده است، بنابراین طبیعت فاحش مالکیت خصوصی از واگذاری به ثروت خانواده ممانعت می‌کند.»^{۱۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس با استناد به مایورات به این نتیجه می‌رسد که وجود آن نه تنها استقرار یک حکومت موروثی - سلطنتی، بلکه حق مالکیت خصوصی را نیز به کلی توجیه می‌کند. به بیان دیگر، قانون اساسی کشورهای مدرن محصول توافق بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی پیرامون حق مالکیت خصوصی است و دولت مدرن در واقعیت شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است. از این منظر، دولت دیگر به صورت سوژه‌ی آگاه نمایان نمی‌گردد، بلکه تنها ابژه‌ی مالکیت خصوصی است. به این معنی که وظیفه‌ی دولت مدرن در این خلاصه می‌شود که از طریق قوای مجریه حق مالکیت خصوصی را بر جامعه تحمیل کند. پیداست که از منظر جابجایی سوژه با ابژه صحت "کلیت ارگانیک" و وحدت جامعه‌ی آشتی‌یافته در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز مورد تردید و پرسش قرار می‌گیرد. به این معنی که نه بندگان به آزادی واقعی و نه "کارگران" با "آزادگان" به توافق و وحدت حقوقی و سیاسی رسیده‌اند، بلکه بورژوازی نبرد طبقاتی را مصادره و از طریق تدوین قانون اساسی جایگاه اجتماعی و شرایط تحقق منافع مادی طبقه‌ی خود را پدید آورده است.

البته مارکس تا این‌جا هنوز به شکل ایدئولوژیک کالا پی نبرده بود که البته پس از تکامل قانون ارزش به آن دست یافت. به این صورت که وی در کتاب "سرمایه" شکل کالایی محصولات نیروی کار را "حسی و فراحسی" و محصول "جادو و معجزه" می‌شمارد، زیرا کالا در روش مدرن تولید سرمایه‌داری (ارزش مبادله) "ذکاوت متافیزیکی" و "خوی روحانی" به خود می‌گیرد. به این صورت که کالا محصول تبادل مادی نیروی کار مزدی با طبیعت است و از این رو، "کار مجرد" (زمان کار اجتماعاً لازم) گوهر ارزش محسوب می‌شود. اما از آن‌جا که تحت روش مدرن تولید سرمایه‌داری، نیروی کار مزدی (کار زنده) از گوهر واقعی خود، یعنی از ابزار تولید و کالا (کار مرده، سرمایه) مجزا می‌گردد، در نتیجه کالا در بازار کاملاً مستقل و قابل مقایسه و تعویض با کالاهای دیگر به نظر می‌آید و انگاری که خواص طبیعی خود را به ناظر منعکس می‌کند. ما این‌جا با متافیزیک کالا مواجه هستیم که تنها روش مناسب درک آن نقد جهان‌مه-

^{۱۷} Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik ... ebd., S. ۳۰۳

آلود دینی است.^{۱۸} مارکس در این ارتباط از یک سو تفاهم نیز سخن می‌گوید که آن را "بت‌انگاری کالا" می‌نامد و مضمون آن را به شرح زیر در کتاب "سرمایه" به بند نقد می‌کشد:

«شکل اسرارآمیز کالا به سادگی به این عبارت است که آن به انسان‌ها سرشت اجتماعی کار خود آن‌ها را به صورت سرشت موضوعیت‌یافته‌ی خود فرآورده‌ها انعکاس می‌دهد، از این رو، هم‌چنین نسبت اجتماعی تولیدکنندگان نسبت به کار کلی به صورت یک نسبت اجتماعی موضوع‌ها که خارج از وجود خود آن‌ها [است، منعکس می‌کند]. از طریق این سو تفاهم فرآورده‌های کار تبدیل به کالا می‌شوند، یعنی چیزهای محسوس و فراحسی و یا اجتماعی. (...) این سرشت بت-انگاری جهان کالاها (...) از سرشت غریب اجتماعی کار که کالاها را تولید می‌کند، ناشی می‌شود. (...) بنابراین [از منظر تولیدکنندگان] مناسبات اجتماعی کار خصوصی آن‌ها، آن چنان که هستند، ظاهر می‌شود، یعنی نه به صورت مناسبات بدون واسطه‌ی اجتماعی اشخاص در کارهای خود، بلکه به مراتب بیشتر به صورت مناسبات واقع‌بینانه‌ی اشخاص و وقایع مناسبات اجتماعی.»^{۱۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، شکل اسرارآمیز کالا، یعنی بت‌انگاری کالا بهترین امکانات را برای توجیه نظام سرمایه‌داری پدید می‌آورد، زیرا شکل کالایی تولید باعث می‌شود که حتا کارگران مزدی نیز به محصول کار خود مانند یک چیز خارج از خودشان بنگرند.^{۲۰} به بیان دیگر، کالا به صورت ارزش مبادله یک شکل ایدئولوژیک به خود می‌گیرد که هم ماهیت استثمار نیروی کار بیگانه را در نظام سرمایه‌داری می‌پوشاند و هم هگل و اقتصاددانان بورژوازی را در نظریاتشان جهت توجیه مالکیت خصوصی و خردمندی شکل کالایی تولید ظاهراً محق می‌کند. انگاری که تحت تأثیر "قانون منصفانه‌ی ارزش" و "دست نامرئی بازار" هر کسی پاداش مناسب توان و زحمت خود را دریافت می‌کند. انگاری که کارمزد تنها هزینه‌ی تولید محسوب می‌شود که کاملاً منصفانه به کارگران تعلق می‌گیرد. انگاری که بازار مسئول تدارک برابری، آزادی و انصاف میان شهروندان و مرکز ثقل خردمندی است. بنابراین مارکس این‌جا از "اشکال ابژکتیو تفکر" و "ظاهر موضوعیت‌یافته"^{۲۱} نیز سخن می‌راند که بر جنبه‌ی ایدئولوژیک تولید کالایی در نظام سرمایه‌داری تأکید کند.^{۲۲}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، جامعه‌ی متعارف و آشتی‌یافته‌ی هگل یک شکل متافیزیکی به خود می‌گیرد، زیرا آن تضادهای درون‌ذاتی که از طریق مالکیت خصوصی و روش مدرن انباشت سرمایه پدید می‌آیند، پا بر جا می‌مانند. به بیان دیگر، مارکس در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل متوجه‌ی یک تقسیم کار ظاهری میان دولت و جامعه‌ی

^{۱۸} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۸۶

^{۱۹} ebd., S. ۸۶f.

^{۲۰} Vgl. ebd., S. ۸۶f., und

Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff., Frankfurt am Main, S. ۱۳۵

^{۲۱} objektive Gedankenformen, gegenständliches Schein

^{۲۲} Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I, ... ebd., S. ۹۷, und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): سرمایه - تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین

بورژوازی می‌شود. به این صورت که قوای سه گانه‌ی مقننه، قضائیه و مجریه فقط ظاهراً مستقل هستند، در حالی که در واقعیت از کلیت جامعه‌ی بورژوازی، یعنی از شکل کالایی تولید، حق مالکیت خصوصی و جایگاه اجتماعی یک طبقه‌ی حاکم نوین پاسداری می‌کنند. بنابراین ما در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل فقط با ظواهری مواجه می‌شویم که انگاری منجر به تشکیل یک جامعه‌ی متعارف و آشتی‌یافته می‌شوند. به این صورت که سیستم هگلی درون‌ذاتی است، یعنی بدون رجوع به الهیات و با استناد به مقوله‌ی "خرد عملی" است که به مضمون "عرف" دست می‌یابد و تحت تأثیر آن است که انگاری افراد و اقشار جامعه‌ی طبقاتی رسمیت می‌یابند. به این عبارت که وی البته از تضاد یک "کلیت ارگانیک" (اوضاع موجود) عزیمت می‌کند، لیکن وحدت و آشتی آن را (اوضاع مطلوب) در یک حرکت فکری، یعنی آپریور و فقط ظاهراً متفکر می‌شود.

روند حرکت تفکر وی که "حقوق طبیعی" را به شکل "حقوق مثبت" در می‌آورد و جدایی دین از دولت مدرن را موجه می‌سازد، به این شرح است؛ اول، انسان‌ها از طریق خرد، یعنی سوپژکتیو از هویت شهروندی و حقوق طبیعی خویش مانند: آزادی و برابری آگاه می‌شوند. دوم، انسان‌ها از طریق خردگرایی با حدود جامعه که برابر با همان عرف قشر آزادگان است، مواجه می‌شوند. سوم، انسان‌ها به یک مفهوم اخلاقی از "نبرد" که مسئله‌ی آن مرگ و زندگی است، دست می‌یابند. چهارم، انسان‌ها اراده به تغییر عرف موجود می‌کنند و با استفاده از خرد عملی و جهت بقای خویش به آشتی می‌رسند. پنجم، انسان‌ها با تدوین قرارداد وحدت جامعه را با وجود کثرت آن پدید می‌آورند و عرف نوینی را بنیان می‌گذارند. و ششم کسانی که عوامل خشونت بوده و از آشتی ممانعت کرده‌اند، به عنوان "عناصر غیر ارگانیک طبیعت" از جامعه مجزا و حذف می‌گردند. بنابراین هگل جامعه‌ی بورژوازی را یک جامعه‌ی آشتی‌یافته، متعارف و خردمند می‌پندارد. این‌جا مقوله‌ی "رسمیت‌یابی" یک شکل این جهانی به خود می‌گیرد، زیرا با استناد به قانون و قرارداد است که انگاری انسان‌ها به امنیت، برابری و آزادی دست می‌یابند.

لیکن سیستم هگلی از یک مقوله‌ی به خصوص از "خرد" عزیمت می‌کند که البته در انحصار بورژوازی است و تنها جایگاه اجتماعی و منافع طبقاتی آن‌را توجیه می‌کند. ما این موضوع را از نقد مارکس بر "فلسفه‌ی حق دولت هگل" مشاهده کردیم که با وساطت مقوله‌ی "مایورات" مالکیت خصوصی بورژوازی و مناسبات کلی نظام سرمایه‌داری را توجیه می‌کند. ما هم‌چنین با نقد مارکس از شکل ایدئولوژیک تولید کالایی نیز آشنا شدیم که به صورت یک سوژه‌ی مستقل در می‌آید و با تدارک مناسبات کلی تولید سرمایه‌داری، از محصولات کار انسان‌ها (سرمایه، کار مرده) جهت حکم-فرمایی بر خود آن‌ها (کار زنده) سو استفاده می‌کند. از این منظر، امنیت، برابری و آزادی تمامی شهروندان تنها یک شکل ظاهری و ایدئولوژیک به خود می‌گیرند، زیرا این بردگی کار مزدی است که فقر و سیه‌روزی پرولتاریا را در واقعیت پدید می‌آورد. مصداق تجربی نقد مارکس از فلسفه‌ی حق هگل همان وقایع انقلاب فرانسه می‌باشد که هگل فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آن‌را آپریور متفکر شده است. به این صورت که یعقوبیان به سرکردگی "جنبش شلوارپوشان" (پرولتاریا) قدرت سیاسی را در دست گرفتند و گردن شاه و کشیش را با گیوتین زدند. لیکن در روند حاکمیت آن‌ها بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی به ائتلاف رسید و طبقه‌ی حاکم پس از تصویب قوانین اساسی و شهروندی دولت روسپیر را خلع قدرت کرد و پرولتاریا و یعقوبیان را به خاک و خون کشید.

پیداست که ما ایرانیان به دلیل میراث تاریخی و فرهنگی مخصوص خود که وقایع رفرماسیون و پروژه‌ی روشنگری را تجربه نکرده است، تجربیات دیگری را جهت تبدیل "حقوق طبیعی" به "حقوق مثبت" داشته‌ایم. البته مسیحیت و اسلام از یک سرچشمه‌ی مشترک مشروب می‌شوند و اساطیر آن‌ها کاملاً مشابه هستند. از جمله می‌توان از همین اسطوره‌ی آفرینش جهان مادی و انسان و بیرون راندن آدم و حوا از بهشت یاد کرد که محمد با دقت کامل آن‌را از تورات وام گرفت و به صورت وحی الهی در قرآن آورد.^{۲۳} البته در تاریخ اسلام و ایران نیز همواره جنبش‌هایی پدید آمده‌اند که انگیزه‌ی رفرماسیون دینی را داشته‌اند. در حالی رفرماسیون مسیحیت و فعالیت فرقه‌های متنوع پروتستانی به توفیق کامل رسیدند و "دین مثبت" را پدید آوردند، لیکن هرگونه تمایلی جهت دنیوی و خردمند ساختن اسلام تا کنون با شکست قاطعانه مواجه شده است. ما این‌جا با تلاقی خرد بشری با وحی الهی مواجه هستیم که کشمکش آن‌ها تا کنون در سرزمین ایران همواره به نفع قاطع اصالت قرآن تمام شده است. از جمله باید از انگیزه‌ی رفرماسیون دینی در جنبش بابیه یاد کرد که از طریق ائتلاف حوزه و دربار به خاک و خون کشیده شد. نمونه‌ی بعدی وقایع انقلاب مشروطه است که انگیزه‌ی تبدیل "حقوق طبیعی" به "حقوق مثبت" را داشت. در حالی که مشروطه‌خواهان با تصویب قانون اساسی جامعه‌ی مدنی را قانون‌مند و خشونت دولتی را قانون‌مدار ساختند و ظاهراً راه مردم ایران را به سوی جهان مدرن گشودند، لیکن روحانیان شیعه موفق به مصادره و تخلیه‌ی جنبش مشروطه شدند و با تصویب متمم قانون اساسی یک نظام مشروعه را بر ایرانیان تحمیل کردند. اوج این شکست در دوران قیام بهمن رقم خورد که روحانیت شیعه مستقیماً وارد کارزار سیاسی شد و قیام مردمی جهت تحقق آزادی، برابری و رفاه اجتماعی را مصادره و متفرق ساخت و پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی یک حاکمیت آخوندی و شریعت قرون وسطایی اسلام را بر ایرانیان تحمیل کرد.

به بیان دیگر، مردم ایران نه تا کنون با "دین مثبت" مواجه بوده، نه مباحث اسلامیان اشکال فلسفی به خود گرفته و یک دین این جهانی پدید آورده و نه از کشمکش‌های تاریخی خرد بشری با وحی الهی در اسلام مقوله‌هایی مانند: "آشتی"، "وحدت" و "خردمندی" متکامل شده‌اند. پیداست که این‌جا پرسش‌های متعددی به این شرح پدید می‌آیند: با وجودی که اسلام از دیگر ادیان ابراهیمی منشعب شده، پس چرا رفرماسیون آن همواره شکست خورده است؟ چرا طرح اسلامیان جهت سازمان‌دهی جامعه و دولت (امت و حکومت اسلامی) یک شکل این جهانی و خردمند به خود نمی‌گیرد و حتا در مضمون فلسفی و ظاهری آن نیز به یک جامعه‌ی آشتی‌یافته و متعارف دست نمی‌یابد؟ در اسلام عرف به چه معنی است و چه عواملی منجر به تشکیل یک ترکیب از دین قرون وسطایی اسلام و اقتصاد مدرن سرمایه‌داری در ایران کنونی شده‌اند که بیش از ۴۰ سال است که بردگی کار مزدی و فقر و سیه‌روزی را بر کارگران کشور تحمیل می‌کند؟

پیداست که برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها باید دست به ریشه، یعنی به قرآن برد. به خصوص به این دلیل که روحانیت شیعه‌ی دوازده امامی از نقطه‌ی نظری "فقه ظاهریه" عزیمت می‌کند که قرآن را کلام ازلی الله (غیر مخلوق) می‌شمارد. به این معنی که انگاری اعتبار قرآن مشروط به زمان و مکان نمی‌گردد و معانی کلامی آن جاودانه هستند.

^{۲۳} البته یک تفاوت ظاهری در رابطه با اسطوره‌ی آفرینش در قرآن و تورات وجود دارد. به این صورت که بهوه در مدت شش روز جهان را می‌آفریند و در روز هفتم استراحت می‌کند، در حالی که بنا بر قرآن پس از آفرینش جهان مادی هیچ آزاری به الله وارد نمی‌آید و آن هم نیازی به استراحت ندارد. پیداست که این ابتکار مربوط به خود محمد می‌شود که برای قدرت آن خدایی که به عنوان رب‌العالمین می‌آفریند، هیچ حدودی قائل نمی‌شود.

بنابراین روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی دین نیز در پیروی از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس از همین فرضیه‌ی روحانیت شیعه‌ی دوازده امامی عزیمت می‌کند، عواقب تئوریک آن‌را در پراکسیس سیاسی عریان می‌سازد، نظریه-پردازان اسلامی را با محصولات اجتماعی عقاید مخرب، مرتجع و متعرض خود مواجه می‌کند و سرانجام به سوی تشکیل یک نظم نوین سمت می‌گیرد.

از آن‌جا که اسلام بر اساس زمینه‌ی مادی زیست‌بادیه‌نشینی در شبه‌جزیره‌ی عربستان و در پیروی از اساطیر سامیان و دیگر ادیان ابراهیمی متکامل شده است، در نتیجه این‌جا نیز خردگرایی بشر اصولاً مضر محسوب می‌شود و تنها از این منظر است که بعثت پیامبران نیز معنی می‌یابد. انگاری که انسان‌ها با رجوع به خرد و تجربیات اجتماعی خویش قادر نیستند که برنامه‌ی زندگی خود را بریزند، به عرف دست بیابند و زیست‌جامعه‌ی خود را اداره کنند. بنابراین در اسلام نیز مانند مابقی ادیان ابراهیمی انسان برای تشکیل عرف باید طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب و قوای ماهوی خود را که این‌جا مسبب شر و گمراهی محسوب می‌شوند، سرکوب کند. پیداست که این سرکوب در جهت تحمیق، تحقیر و فرودستی انسان‌ها تدارک دیده شده است که البته از شریعت اسلامی یک ابزار مناسب حکومتی می‌سازد و تشکیل یک نظام طبقاتی - جنسیتی را توجیه می‌کند. به این صورت که انگاری وحی الهی توسط یکی از فرشتگان الله به نام جبرئیل (روح‌الامین) به محمد نازل می‌شود که ما مضمون آن‌را در آیه‌ی ۳۷ از سوره‌ی یونس (۱۰) به شرح زیر می‌یابیم:

«این قرآن عظیم ز بدان پایه از فصاحت و جامعیت است که کسی جز به وحی خدا نتواند یافت، لیکن (...) سایر کتب آسمانی را نیز تصدیق می‌کند و کتاب و احکام الهی را به تفصیل بیان می‌کند که بی هیچ شک نازل از جانب خدای عالم است.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا خود محمد است که سخن می‌راند و از الله به عنوان شخص سوم یاد می‌کند، در حالی که وی هم‌زمان قرآن را به عنوان وحی الهی و کلام الله به افکار عمومی ارائه می‌دهد. البته طرح این پرسش‌ها میان اسلامیان تا هم‌اکنون تابو است، زیرا درک خردمند این آیه فقط از منظر آتئیسم و شرک امکان دارد.^{۲۴} از منظر شرک به این معنی است که محمد خود را در جای الله قرار داده و تفاوتی میان کلام خود و کلام الله قائل نمی‌شده است. از منظر آتئیسم به این معنی است که تکامل اسلام مربوط به ابتکار خود محمد می‌شود و این خود محمد است که در یک دوران گسست و گذار، یعنی از خودگیسختگی و خودتناقض‌گویی روش زندگی بادیه‌نشینی اعراب و در پیروی از اساطیر سامیان و ادیان ابراهیمی یک دین نوین را پدید آورده است.

فقط با یک نگاه اجمالی به کلیت قرآن بلافاصله مصداق درک آتئیستی، یعنی انگیزه‌ی محمد جهت تشکیل یک حکومت اسلامی در شبه‌جزیره‌ی عربستان روشن می‌گردد. به بیان دیگر، موضوع تشکیل امت اسلامی از همان بدو ادعای بعثت محمد به پیامبری و در دوران رسالت وی در مکه مطرح شد. این‌جا منظور من همان زمانی است که محمد

^{۲۴} البته این‌جا طرح این نکته نیز ضروری است که یکی از اسلامیان به نام عبدالکریم سروش جهت نجات اسلام به یک تفسیر نوین دینی روی آورده است. به ادعای وی قرآن محصول خواب و تخیلات خود محمد است و وی تنها تصاویری را که در خواب دیده، به صورت وحی الهی بیان کرده است. وی هم‌اکنون در ایران و به خصوص توسط یکی از مفسران قرآن به نام مصطفی حسینی طباطبایی به عنوان "دشمن خدا" به مسلمانان معرفی می‌شود و احتمال این وجود دارد که به عنوان مرتد با خطر مرگ مواجه گردد.

و مسلمانان در اقلیت محض بودند و هنوز به قوهی مجریه دست‌رسی نداشتند. در این دوران سه گروه متفاوت در برابر رسالت محمد صف‌آرایی کرده بودند که هر کدام به شکلی بعثت وی را انکار می‌کردند. گروه اول یهودیان و مسیحیان بودند که محمد آن‌ها را "اهل کتاب" می‌نامید. یهودیان پیامبری محمد را انکار می‌کردند، زیرا به برگزیدگی قوم یهود ایمان داشتند. به این معنی که پیامبر نوین باید از قوم بنی‌اسرائیل مبعوث می‌شد و عرب‌تباری محمد و افزون‌پرستی نیاکان وی برای یهودیان اسناد مشخصی علیه مصداق پیامبری وی به حساب می‌آمدند. در برابر مسیحیان پیامبر خود را فرزند خدا می‌دانستند و به اصول "پدر، پسر و روح‌القدس" اعتقاد داشتند، در حالی که محمد الله را یک خدای یکتا می‌شمرد که نه والدی و نه مولودی دارد. گروه دوم افزون‌پرستان بودند که محمد آن‌ها را "مشرکان" می‌نامید. آن‌ها اکثریت قابل ملاحظه‌ی اهالی مکه را تشکیل می‌دادند و از این رو به اسلام ایمان نمی‌آوردند، زیرا نمی‌خواستند که از ایمان و عرف والدین خود دست بشویند. گروه سوم دهریان بودند که محمد آن‌ها را "کافران" می‌نامید. دلیل امتناع آن‌ها از گرویدن به دین اسلام، ایمان به قدرت طبیعت بود که اعتقاد به موعود و روز قیامت را محصول خرافات می‌شمرد و در نهایت رد می‌کرد. برای دهریان فقط حیات این جهانی اعتبار داشت و پس از مرگ همه چیز به پایان می‌رسید.

بنابراین اعضای این سه گروه - البته با دلایل متفاوت - محمد را یک پیامبر قلبی می‌دانستند و از وی جهت اثبات رسالتش معجزه می‌خواستند. منتها محمد فاقد قدرت اعجازی بود، زیرا معجزه فقط به اشخاص اسطوره‌ای منسوب می‌شود و فقط پس از ایجاد فاصله‌ی زمانی و انتقال غلوگرا و سینه به سینه‌ی تجربیات گذشته‌های دور است که افسانه‌ها در اذهان عمومی شکل می‌گیرند و اشخاص اسطوره‌ای پدید می‌آیند. در اوضاع موجود، محمد برای مخالفانش یک فرد حقیقی و عادی بود و ادعای وی که قرآن معجزه‌ی وی است، هیچ کسی را قانع نمی‌کرد.

با تمامی این وجود، محمد موفق شد که پس از گذشت مدتی گروه کوچکی از اهالی مکه را متقاعد سازد و به دین اسلام در بیاورد. برای وی اصولاً مهم نبود که مسلمانان تا کنون چه کرده و چه مرامی داشته‌اند. برای محمد تنها معیار جهت اثبات ایمان به اسلام تبعیت بی چون و چرا از خود وی محسوب می‌شد و در کمال حیرت، الله حتا حاضر بود که تمامی گناهان نامسلمانان را تبدیل به ثواب سازد، اگر که آن‌ها با محمد به عنوان پیامبر الله بیعت کنند که ما مضمون این وعده و وعیدها را در آیه‌ی ۷۰ از سوره‌ی الفرقان (۲۵) به شرح زیر می‌یابیم:

«مگر آن کسانی که از گناه توبه کنند و با ایمان به الله عمل صالح بجای آرند پس خدا گناهان او را بدل به ثواب گرداند و خداوند در حق بندگان بسیار آمرزنده و مهربان است.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا شاهد تدارک یک سقوط اخلاقی از طریق دین اسلام هستیم. به این صورت که هر گونه جنایت و جهالتی پس از ایمان به الله و تبعیت از محمد نه تنها بخشیده می‌شوند، بلکه الله آن‌ها را به ثواب نیز تبدیل می‌کند. پیداست که محمد این‌جا انگیزه‌ی متقاعد ساختن و تجمع افرادی را به دور خود داشت که به دلیل سوابق نامتعارف از طایفه‌ی خود طرد و منزوی شده بودند. وی این گروه از تازه مسلمانان را "متقیان" نامید و آن‌ها را نیز دقیقاً مانند مخالفانش توسط آیات قرآن تعریف کرد. متقیان در مفهوم قرآنی آن کسانی محسوب می‌شوند که بدون هیچ پرسشی پیرامون معنی آفرینش و دلیل رسالت پیامبران با محمد بیعت کرده‌اند، همواره از خوف الله در

هراس هستند و عبادت و امر به معرف و نهی از منکر می‌کنند. برای آشنایی با معنی قرآنی مقوله‌ی "متقیان" می‌توان به آیه‌ی ۴۹ از سوره‌ی الانبیاء (۲۱) و آیه‌ی ۱۷ از سوره‌ی طه (۲۰) رجوع کرد که در آن‌ها به شرح زیر آمده است:

«متقیان همانهایی هستند که از خدای خود در نهان (...) می‌ترسند و از ساعت قیامت و روز جزا سخت هراسانند.»

«ای فرزند عزیزم نماز بپا دار و امر بمعروف و نهی از منکر کن در این کار از مردم نادان هر آزار بینی صبر پیش گیر که این صبر و تحمل در راه تربیت و هدایت مردم نشانه‌ای از عزم ثابت (...) در امور لازم عالم است.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با آثار روانی ادیان ابراهیمی در شکل اسلامی آن مواجه می‌شویم که از خردگرایی و حقیقت‌یابی پیرامون مسائل دین و دنیا ممانعت می‌کنند. در این ارتباط عبادت یک نقش مؤثر دارد. در زبان عربی مقوله‌ی "عبد" به معنی بنده، غلام و برده و مقوله‌ی "عبادت" به معنی تمرین بردگی است. ما این‌جا با جنبه‌های خودفربیی و بردگی خودکرده نیز مواجه می‌شویم، در حالی که مقوله‌ی "امر به معروف و نهی از منکر" معنی تضمین بردگی دیگران را می‌دهد. از جمله باید از مضمون عبادت و به خصوص نماز روزانه‌ی مسلمانان یاد کرد که محتوای آن محدود به تکرار مداوم بیعت با الله و پیامبر الله می‌شود. به این ترتیب، محمد تدارک تشکیل فضایی را می‌دید که مسلمان مبهوت در جماعت بهت‌زده‌ی متقیان (امت اسلامی) محصور گردد.

پیداست که محمد تنها از طریق تسخیر "جهان درونی" مسلمانان و تدارک بندگی آن‌ها بود که می‌توانست وحدت کلمه‌ی امت اسلامی را به سرکردگی خود تضمین سازد. از آن‌جا که مسلمانان در دوران رسالت محمد در مکه در اقلیت محض بودند و محمد هنوز به قوه‌ی مجریه دست‌رسی نداشت، در نتیجه برخی از تازه مسلمانان یا بدون چون و چرا به سرکردگی وی تن نمی‌دادند و یا بعد از مدتی بیعت خود را با وی فسخ می‌کردند. محمد این گروه را منافق و فاسق نامید و آن‌ها را نیز از طریق آیات قرآن تعریف کرد. از جمله باید از آیه‌های ۱۰ و ۱۱ از سوره‌ی العنکبوت (۲۹) یاد کرد که در آن‌ها منافقان به شرح زیر تعریف می‌شوند:

«و بعضی مردم (...) گویند که ما به خدا ایمان آوردیم و چون رنج و آزاری در راه خدا بینند فتنه و عذاب خلق را با عذاب خدا برابر شمرند و هرگاه نصرت و ظفری (...) برسد آن منافقان گویند ما هم با شما (...) بودیم آیا خدا بر دل‌های خلاق از هر کسی داناتر نیست؟»

ما این‌جا با صدای کسی آشنا می‌شویم که در مسیر تحقق اهداف سیاسی خویش با لحظات شکست و پیروزی مواجه و در تدارک وحدت کلمه‌ی مسلمانان به رهبری خود ناکام شده است. در حالی که محمد همواره با استفاده از مقوله‌ی "خلافت" بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی تأکید داشت، لیکن از سوی دیگر، مخالفان اسلام را "مفسد فی الارض" می‌خواند و آن‌ها را با مجازات اخروی تهدید می‌کرد. به بیان دیگر، محمد در همان دوران رسالت خود در مکه طرح اولیه‌ی حکومت اسلامی را ریخت. این‌جا تشکیل حکومت در شکل مجرد آن به معنی ایجاد حدود درونی و حدود بیرونی جهت تشکیل یک حاکمیت نوین است. به این صورت که محمد حدود درونی امت مسلمانان را در ارتباط با منافقان و فاسقان معین کرد، در حالی که وی حدود بیرونی حکومت اسلامی را در تناقض با اهل کتاب، کافران و مشرکان پدید آورد. به بیان دیگر، مقوله‌ی "متقیان" در آیات مکه از تشکیل نطفه‌ی امت اسلامی گزارش می‌دهد که از دشمن داخلی و

دشمن خارجی مجزا گشته و ظاهراً بی چون و چرا به تبعیت از محمد به عنوان پیامبر الله در آمده است. البته محمد در قرآن برای متقیان از مقوله‌ی دیگری مانند: "متعقلان" نیز استفاده می‌کند که البته به معنی خردگرایی پیرامون ارزیابی وحی الهی و پرسش در مورد منطق آفرینش جهان مادی و انسان نیست. در زبان عربی مقوله‌ی "عقل" معنی پایبند شتر را می‌دهد. به این صورت که عشایر عرب پس از احداث خیمه‌های خود به پای شترها پایبند می‌زدند که آن‌ها در حال چرا از محل اقامت آن‌ها دور نشوند و جمع‌آوری گله جهت نقل مکان بعدی آسان گردد. بنابراین زمانی که محمد در قرآن از مقوله‌ی "متعقلان" به جای "متقیان" استفاده می‌کند، منظور وی آن مسلمانانی هستند که به بیعت با الله و تبعیت از پیامبر الله پایبند می‌مانند، حدود اسلام را رعایت می‌کنند، احکام شرعی را به رسمیت می‌شناسند، از اصول دین اسلام فاصله نمی‌گیرند و سرکردگی دینی و سیاسی محمد را به چالش نمی‌کشند.

به این ترتیب، محمد در دوران رسالتش در مکه به یک طرح اولیه از فلسفه‌ی سیاسی حکومت اسلامی نیز دست یافت که می‌توان از آن به عنوان "مصلحت‌گرایی" یاد کرد. به این صورت که وی مصلحت تشکیل حکومت اسلامی را در این می‌دید که اندازه نگاه دارد، از همبستگی طایفه‌ای اعراب و از شکیبایی فضای دینی مکه حداکثر استفاده را ببرد، کلیت عرف مشرکان را یکباره مورد پرسش قرار ندهد و تمامی مقدسات آن‌ها را مستقیماً مردود نسازد، دشمنان و مخالفان خود را از طریق آیات قرآن شناسایی و آن‌ها را از یک‌دیگر متفرق کند، دین اسلام را متوازع و متسامح جلوه دهد و تمامی اهالی مکه را بر علیه خود و مسلمانان نشوراند. به بیان دیگر، تنها با استفاده از سیاست مصلحت‌گرایی بود که محمد در مکه به یک امنیت جانی دست یافت. در حالی که وی در این دوران از رسالتش در کل ناموفق بود. از آن پس که عموی محمد، ابوطالب و همسرش خدیجه فوت کردند، امنیت جانی محمد نیز با خطر جدی مواجه شد. به خصوص به این دلیل که عموی دیگر وی به نام ابولهب به سرکردگی طایفه‌ی هاشمی در آمد و از آن‌جا که وی یک بت‌پرست متعصب بود، در نتیجه حاضر نمی‌شد که امنیت جانی محمد را بی چون و چرا تضمین سازد.

از آن پس که در مکه عرصه بر محمد و مسلمانان به مراتب تنگ‌تر از گذشته شد، وی تصمیم به مهاجرت به شهر مدینه را گرفت. به خصوص به این دلیل که طوایف بت‌پرست آن‌جا به دنبال یک رهبر سیاسی می‌گشتند که اتحاد آن‌ها را در برابر طوایف یهودی تضمین سازد. به این ترتیب، محمد در عرض سه سال تدارک مهاجرت مسلمانان را به مدینه دید و سرانجام همراه با ابوبکر از مکه به آن‌جا گریخت. از این پس، نقش سیاسی محمد نیز بلافاصله آغاز شد. از جمله باید از راهزنی مسلمانان به کاروان‌های مکه یاد کرد که در تاریخ اسلام به عنوان "غزوات" طرح می‌شوند. به این ترتیب، فلسفه‌ی سیاسی حکومت نوین اسلامی نیز یک زمینه‌ی مادی مخصوص (غار، چپاول) یافت که البته در پرتو فلسفه‌ی سیاسی مصلحت‌گرایی قرار داشت و از طریق اتخاذ شکیبایی و بروز تعصب شکل عملی و واقعی به خود می‌گرفت. به این صورت که محمد با طوایف متفاوت مدینه ائتلاف و همبستگی شهر را در برابر هجوم سپاه مکه تضمین می‌کرد، مخالفان و رقیبان خود را شناسایی و به حاشیه می‌راند و در زمان مناسب فرمان قتل آن‌ها را صادر می‌کرد. این‌جا پایبندی محمد به قرارداد تنها نتیجه‌ی نقطه‌ی ضعف سیاسی و نظامی وی و فقط یک تظاهر خشک و خالی به شکیبایی بود، زیرا از آن پس که وی در موضع قدرت قرار می‌گرفت، بلافاصله قراردادهایی را خود بسته بود، ملغا و با ترویج تعصب دینی، مسلمانان را بر علیه مخالفان خود می‌شوراند. از جمله باید سه طایفه‌ی یهودی به نام‌های

بنی‌القینقاع، بنی‌النضیر و بنی‌القریظه را به یاد آورد که محمد قرارداد حکومت اسلامی با آنها را لغو کرد و سپاه مسلمانان را چنان بر علیه آنها شوراند که یکی پس از دیگری و با شدت بیشتری از گذشته به خاک و خون کشیده شدند. بعد از یهودیان نوبت به مسیحیان رسید و محمد سرانجام موفق شد که مکه را از طریق سپاه مسلمانان تسخیر کند. از این پس، سیاست شکیبایی دیگر در مصلحت حکومت اسلامی نبود و محمد نه تنها تمامی بت‌های کعبه و اطراف مکه را منهدم و زیارت آن‌جا را برای مشرکان ممنوع کرد، بلکه اهالی آن‌جا را نیز در برابر این "انتخاب" گذاشت که یا به دین اسلام ایمان بیاورند، با وی به عنوان پیامبر الله بیعت کنند، اقتدار حکومت اسلامی را بپذیرند، نماز بخوانند و زکات بپردازند و یا این که پس از سپری شدن ماه‌های حرام (ذیقعه، ذیحجه، محرم و رجب) کشته شوند.^{۲۵}

به این ترتیب، محمد در عرض ۲۳ سال رسالتش یک فلسفه‌ی سیاسی را به صورت "مصلحت‌گرایی" پدید آورد و پس از استقرار حکومت اسلامی در مدینه موفق شد که سرانجام بر کلیت شبه‌جزیره‌ی عربستان مسلط گردد. با مطالعه‌ی قرآن به صورت یک اثر تاریخی بلافاصله طرح حکومت اسلامی که مضمون آن دوگانی دارالاسلام و دارالحرب است، عریان می‌گردد. دارالاسلام همان منطقه‌ی زندگی مسلمانان است که به صورت امت تحت حکومت اسلامی قرار دارد. در قرآن تشکیل امت اسلامی با اراده‌ی الله توجیه می‌شود و شریعت اسلام روابط مسلمانان را منظم می‌سازد. در رأس حکومت اسلامی خلیفه قرار دارد که مجری شریعت به حساب می‌آید و تنها از این بابت است که وی نه به مسلمانان، بلکه بنا بر آیه‌ی ۳۰ از سوره‌ی البقره (۲) و آیه‌ی ۵۹ از سوره‌ی النساء (۴) و به شرح زیر فقط به الله و آن هم در آخرت پاسخ‌گو است:

«بیاد آر آنگاه که پروردگارت فرشتگان را فرمود من در زمین خلیفه خواهم گماشت، گفتند پروردگارا آیا کسانی خواهی گماشت که در زمین فساد کنند و خون‌ها ریزند و حال آن‌که ما خود تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم خداوند فرمود من چیزی (...) می‌دانم که شما نمی‌دانید.»

«ای اهل ایمان فرمان خدا و رسول و فرمانروایان (...) را اطاعت کنید و چون در امری کارتان به گفتگو و نزاع کشد به حکم خدا و رسول باز گردید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با توجیه دینی یک ساختار کاملاً متمرکز از یک قدرت بلامنزاعه-ی سیاسی مواجه هستیم که نه تنها هیچ‌گونه انتقاد منطقی را نمی‌پذیرد، بلکه انگیزه‌ی مخالفان خود را نیز بدون واسطه به مخالفت با اراده‌ی الله نسبت می‌دهد و آن‌ها را به مجازات دنیوی و اخروی تهدید می‌کند. در این ارتباط طرح این موضوع نیز ضروری است که محمد پس از مهاجرت به مدینه و کسب قدرت سیاسی مقوله‌های دیگری را نیز متکامل کرد که از طریق آیات قرآن دشمنان حکومت اسلامی را مشخص‌تر سازد و سرانجام آن‌ها را از میان بر دارد. از جمله باید از مقوله‌هایی مانند: "مرتد"، "ملحد"، "محارب" و "بیماردل" یاد کرد که تعریف و مجازات این‌جهانی آن‌ها با دقت کامل در قرآن آمده است، در حالی که آتش جهنم مجازات اخروی و ابدی آن‌ها محسوب می‌شود. از جمله می‌توان از آیه‌های ۱۱ تا ۱۴ از سوره‌ی البقره (۲)، آیه‌های ۶۰ تا ۶۲ از سوره‌ی الاحزاب (۳۳) و آیه‌ی ۳۳ از سوره‌ی المائده (۵)

^{۲۵} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): قرآن - وحی الهی جهت رستگاری مسلمانان یا مانیفست تشکیل حکومت اسلامی؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم (همین شماره)، برلین

یاد کرد که به شرح زیر قتل عام مخالفان حکومت اسلامی را به صورت قانون جاودانی و غیر قابل تغییر الله جلوه می-دهند و اجرای آن را تبدیل به اعتقاد دینی و وظیفه‌ی شرعی تمامی مسلمانان می‌کنند:

«چون (مؤمنان) آنان را گویند که در زمین فساد نکنید، پاسخ دهند که تنها ما کار به صلاح می‌کنیم. آگاه باشید که ایشان سخت مفسدند ولی خود نمی‌دانند و چون به آنان گویند که ایمان آورید، چنان که دیگران ایمان آوردند، پاسخ دهند که چگونه ما ایمان آوریم به مانند بی‌خردان، آگاه باشید که ایشان خود سخت بی‌خردند ولی نمی‌دانند، چون به اهل ایمان برخوردند، گویند ایمان آوردیم و چون با شیطان‌های خود خلوت کنند، گویند ما باطناً با شما بییم جز این که مؤمنان را استهزاء می‌کنیم.»

«اگر منافقان و آنان که در دل‌هایشان مرض و ناپاکی است و هم آن‌ها که در مدینه (بر ضد اسلام) تبلیغات می‌کنند و اهل ایمان را مضطرب و هراسان می‌سازند، دست (...) نکنند ما هم ترا (بر قتال) آنان بر انگیزیم تا از آن پس جز اندک زمانی در مدینه و جوار تو زیست نتوانند کرد، این مردم پلید به درگاه حق‌اند باید هر جا یافت شوند آنان را گرفته جدّاً به قتل رسانید. این سنت خدا (...) است که در همه‌ی ادوار و امم گذشته برقرار بوده است و بدان که سنت خدا هرگز مبدل نخواهد گشت.»

«همانا کیفر آنان که با خدا و رسول او به جنگ برخیزند و روی زمین به فساد کوشند، جز این نباشد که آن‌ها را کشته یا به دار کشیدند و یا دست و پایشان را بخلاف ببرند.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تشکیل دارالاسلام قتل عام مخالفان حکومت اسلامی را ضروری می‌سازد. پیداست که از این منظر، شریعت و فقه اسلامی اصولاً به یک مفهوم جهان‌شمول از انسان و حقوق بشر دست نمی‌یابند و صرف نظر از آن نظم جنسیتی که بر زنان و کلیت جامعه‌ی مسلمانان تحمیل می‌کند، شرط بقای انسان‌ها را مشروط به ایمان به خدای یکتا و تمکین به حکومت اسلامی می‌سازند. ما این‌جا با یک مسئله‌ی دیگر بسیار مهم حقوقی نیز مواجه می‌شویم، زیرا انکار توحید و مقاومت در برابر حکومت اسلامی به معنی لغو تمامی حقوق و آن قراردادهایی محسوب می‌شود که یک نفر تا کنون با دیگران بسته است. زمینه‌ی مادی این قدرت بلامنازعه‌ی سیاسی را حق مالکیت پدید می‌آورد که بنا بر آیه‌ی ۱ از سوره‌ی السبا (۳۴) و آیه‌ی ۲۶ از سوره‌ی لقمان (۳۱) به شرح زیر فقط مختص به الله می-شود:

«ستایش و سپاس مخصوص خداست که هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است همه ملک اوست در عالم آخرت نیز شکر و سپاس مخصوص اوست و او به نظم آفرینش حکیم و به همه امور عالم آگاه است.»

«هر چه در آسمان و زمین است همه ملک خداست و خدا ذاتش بی‌نیاز (...) و پسندیده است.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا نه تنها با توجیه دینی توحید مواجه می‌شویم، بلکه حق مالکیت اصولاً در دست الله و به نیابت وی در دست پیامبر الله قرار می‌گیرد. البته حق مالکیت کلی و بلامنازعه‌ی الله در قرآن از طریق مقوله‌هایی مانند: "رب العالمین" و "مالک یوم‌الدین" نیز به کرات توجیه می‌شود. به این ترتیب، جان، مال و ناموس تمامی انسان‌ها و کلیت منابع طبیعی و ثروت اجتماعی به انحصار الله و پیامبر وی در می‌آیند. هر کسی که

انگیزه‌ی کسب ثروت، قدرت و شهرت را دارد، باید ارادت خود را به حکومت اسلامی اثبات کند و اراده‌ی خود را تماماً در راستای پیشبرد اهداف سیاسی پیامبر الله قرار دهد. این‌جا اصولاً مفاهیم "قرارداد" و "عدالت" بی معنی هستند و پایبندی به وعده و وعیدهای گذشته‌ی حکام اسلامی مربوط به اخلاق نمی‌شوند. به همین منوال، این‌جا مقوله‌های "مکر" و "قهر" یک ابزار مناسب جهت تحقق اهداف سیاسی و انباشت ثروت فردی تلقی می‌شوند که البته نطفه‌ی تبعیض و فساد را در دارالاسلام می‌گذارند. به خصوص به این دلیل که قرآن نیز از الله به عنوان "مکار" و "قهار" هم یاد می‌کند و در استفاده از دروغ و حيله بر علیه "دشمنان اسلام" هیچ مانعی نمی‌بیند. پیداست که در پرتو آیات قرآن انحطاط اخلاقی، تفکیک جنسیتی و تفرقه‌ی همبستگی اجتماعی برنامه‌ریزی شده است که البته جهت استقرار و تثبیت حاکمیت اسلامی بسیار کارساز است. ما این‌جا با یک جنگ همه بر علیه همه در امت اسلامی مواجه می‌شویم که قرآن آن‌را به عنوان "عامل اختلال" پدید می‌آورد. به این صورت که هر کسی قادر است که دیگری را منحرف، کافر، مشرک، غیر مسلمان (یهودی، مسیحی) بخواند و توجیه چپاول اموال شخصی و حتا دلیل قتل وی را از منظر شرعی پدید آورد و زن و فرزندان وی را نیز به بردگی خود بکشد. پیداست که زندگی در پرتو آیات قرآن باعث می‌شود که نزد مسلمانان اصولاً یک مفهوم اخلاقی از "شرم" پدید نیاید. این‌جا حس شرم مبتنی به یک نظام اخلاقی است که البته از روابط متعارف اجتماعی پدید می‌آید و به صورت حس تقصیر، ننگ، رسوایی و بی‌آبرویی یک شخص جلوه می‌کند و منجر به خجالت و سرافکندگی وی در جامعه می‌شود. لیکن از آن‌جا که بنیاد اسلام بر بیعت با الله و تبعیت از پیامبر اسلام پی‌ریزی شده است، در نتیجه رابطه‌ی مسلمانان با جامعه قطع و از بازتاب تجربیات اجتماعی در "جهان درونی" آن‌ها ممانعت می‌شود. به این ترتیب، مانعی در برابر خودانگیختگی مسلمانان مستقر می‌گردد و "جهان درونی" آن‌ها در "جناح خودخواه" و "جناح خیرخواه" تفکیک نمی‌گردد. به بیان دیگر، یک شخص مسلمان هیچ تضاد و تعارضی را در رفتار و کردار خود با اجتماع در نظر نمی‌گیرد، زیرا در وهله اول به رابطه‌ی خود با خدا معطوف است، در حالی که در وهله‌ی دوم تمامی کاستی‌ها، بی‌کفایتی‌ها و پلیدی‌های خود را که برایش نامطلوب و منفی محسوب می‌شوند، نه به حساب انحراف اخلاقی، فقدان عرف و یا گناه‌کاری خویشتن، بلکه به دست تقدیر و اراده‌ی الله نسبت می‌دهد. افزون بر این‌ها، نقش مخرب عبادت، روزه، قربانی، کفاره، استغفار، زیارت و امر به معروف و نهی از منکر است که از حس گناه‌کاری و شرم مسلمانان در جامعه می‌کاهد و از تشنج "جهان درونی" آن‌ها ممانعت می‌کند. ما این‌جا با مضمون مقوله‌ی "جهان‌گریزی" نیز آشنا می‌شویم. به این صورت که شخص مسلمان در زندگی واقعی خویش به سلطه‌ی حاکمیت و شریعت اسلامی در آمده و در دارالاسلام یک زندگی دنیوی و اجتماعی را سپری می‌کند، در حالی که نه پاسخ‌گو به جامعه، بلکه در پرتو آیات قرآن معطوف به سزا و پادش خویش در آخرت شده است.

پیداست که روابط مسلمانان در دارالاسلام از آن مناسبات واقعی، یعنی از همان ازهم‌گسیختگی و خودتناقض‌گویی زمینه‌ی مادی رشد می‌کرد که البته محمد پس از تسخیر قدرت و با سیاست حکومت اسلامی در شبه‌جزیره‌ی عربستان پدید آورده بود. به این صورت که محمد غارت و چپاول طوایف متفاوت این منطقه را با ضرورت گسترش حکومت اسلامی و جهاد در راه خدا و اسلام توجیه می‌کرد. ما این‌جا با دارالحرب مواجه هستیم که مربوط به آن منطقه‌ی

جغرافیایی می‌شود که هنوز به سلطه‌ی حکومت اسلامی در نیامده و مردم آن‌جا هنوز به اسلام ایمان نیاورده است. ما برای نمونه مضمون مقوله‌ی "جهاد" را در آیه‌ی ۳۹ از سوره‌ی الانفال (۸) به شرح زیر می‌یابیم:

«... ای مؤمنان با کافران جهاد کنید که در زمین فتنه و فسادى نماند و آئین همه دین الله گردد».

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، جهاد در راه الله و گسترش حکومت اسلامی پس از تسخیر تمامی جهان و ایمان تمامی انسان‌ها به خدای یکتای مسلمانان پایان می‌یابد. ما این‌جا با عواقب تئوریک قرآن، یعنی الله به عنوان "رب-العالمین" و محمد به عنوان "خاتم‌الانبیا" در پراکسیس سیاسی مواجه می‌شویم. به این صورت که محمد اصولاً نه دین دیگری را به رسمیت می‌شناسد و نه حق بقا برای غیر مسلمانان قائل می‌شود. ما این‌جا با جوانب متنوع مطلق‌گرایی و دوگماتیسم و نوعی از سوسیال داروینیسم در دین اسلام مواجه می‌شویم که به شکل یک سناریو سفید در برابر یک سناریو سیاه در می‌آید. به این صورت که انگاری دو حزب متضاد در برابر یک‌دیگر دشمنانه صف‌آرایی کرده‌اند. ما این‌جا هم‌چنین با یک طرح جهان‌شمول از حکومت اسلامی نیز آشنا می‌شویم که با استناد به یک خدای یکتا به نام الله تمامی مخالفان خود را در آیه‌های ۱۸ تا ۲۲ از سوره‌ی المجادله (۵۸) به شرح زیر به حزب شیطان نسبت می‌دهد و قتل عام آن‌ها را تبدیل به اعتقاد دینی مسلمانان و برنامه‌ی سیاسی حکومت اسلامی می‌کند:

«ای اهل ایمان بدانید که شیطان بر دل آن‌ها سخت احاطه کرده که فکر و ذکر خدا را به کلی از یادشان برد، آنان حزب شیطانند (...). هرگز مردمیکه ایمان بخدا و روز قیامت آورده‌اند چنین نخواهی یافت که دوستی با دشمنان خدا و رسول کنند (...). و آن‌ها هم از خدا خشنودند و اینان به حقیقت حزب الله هستند».

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگاری که ما این‌جا با یک فلسفه‌ی سیاسی توتالیتاریستی و فاشیستی مواجه هستیم. به خصوص به این دلیل که این‌جا مسلمانان از طریق عبادت سلب خرد شده و ظاهراً به تبعیت بی چون و چرا از یک رهبر مطلق‌گرا به عنوان پیامبر الله در آمده‌اند. لیکن حکومت اسلامی در بنیاد شکلی خود که البته از تاریخ و تجربیات پیامبر اسلام در راستای کسب قدرت سیاسی پدید آمده است، مبتنی بر مصلحت‌گرایی است. برای نمونه قرآن از مسلمانان می‌خواهد که با یهود و نصارا (مسیحیان) دوستی نکنند، اما اگر از آن‌ها می‌هراستند، دوستی کنند، گوشت مرده، گوشت خوک و خون نخورند، اما اگر از گرسنگی در حال مرگ هستند، بخورند، تا زمانی که در جهاد پیروز هستند، صلح نکنند، اما اگر با امکان شکست مواجه شدند، صلح کنند. قرآن حتا ارتداد از اسلام که برای آن حکم شرعی مرگ را صادر می‌کند، اگر صوری باشد و جهت نجات زندگی مسلمانان ایراد شود، قابل مجازات نمی‌شمارد. به بیان دیگر، مصلحت‌گرایی تنها یک عقب‌نشینی سازمان‌دهی شده جهت تجدید قوا و تعرض دوباره‌ی حکومت اسلامی به دارالاسلام و دارالحرب است، زیرا حکومت اسلامی تحقق اهداف خود را به اراده‌ی الله نسبت می‌دهد و تا تسلط نهایی و کامل بر تمامی جهان آفرینش کوتاه نمی‌آید.

به این ترتیب، برای محمد امکان داشت که از منظر مصلحت‌گرایی تظاهر به تواضع و تسامح کند و تشکیل حکومت اسلامی را نه مربوط به انگیزه‌ی شخصی خود جهت کسب قدرت سیاسی و مصادره‌ی ثروت اجتماعی، بلکه محصول تحقق اراده‌ی الله بخواند و تعصب مسلمانان را بر علیه مخالفان سیاسی خود بر انگیزد. پیداست که حق مالکیت کلی به

وی یک قدرت بلامنازعه‌ی سیاسی می‌داد که به عنوان رسول الله و به نیابت دنیوی رب‌العالمین، اگر خواست یکی را به تمول و نعمت برساند و دیگری را به فقر و سیه‌روزی بکشانند. ما این‌جا با آثار ایجاد یک عرف نوین مواجه می‌شویم که از شکل طایفه‌ای آن به سوی تشکیل یک حکومت متمرکز دینی فراروی می‌کند. به این صورت که نه تنها ساختار "دارالندوه" به عنوان محل تجمع سران طوایف اعراب در مکه منحل می‌گردد، بلکه روش اتخاذ تصمیم‌های سیاسی به صورت یارگیری و مناظره نیز در نهایت به پایان می‌انجامد. با تشکیل حکومت اسلامی تمامی مسلمانان موظف شدند که به سرکردگی مطلق دینی و سیاسی محمد تن دهند. از این پس، اصولاً هر چیز و هر موضوع که در منافات با اهداف حکومت اسلامی قرار می‌گرفت، منسوب به دشمنان الله و حزب شیطان می‌شد. از آن‌جا که محمد مخالفان خود را از طریق آیات قرآن تعریف، مشخص، متفرق و منزوی می‌کرد، در نتیجه وی هم‌چنین قادر بود که بر آن‌ها مسلط شود و آن‌ها را به تبعیت خود در آورد و یا این‌که آن‌ها را در فرصت مناسب از میان بر دارد. کیش شخصیت (عصمت) و تأکید محمد بر ضرورت وحدت کلمه‌ی مسلمانان برای وی این امکان را پدید می‌آورد که سرکردگی دینی و سیاسی خود را تحکیم کند، فرمان به جنگ و صلح دهد، عرف و اخلاق معمول را دگرگون سازد و فرمان قتل مخالفان خود را صادر کند، البته بدون این‌که بنا به عرف گذشته‌ی طوایف اعراب (انتقام به مثل) برای تصمیم‌های خود پاسخگو و از عواقب آن‌ها در هراس باشد. وی مقوله‌ی "فی سبیل اللله"، یعنی "در راه خدا" را از همین منظر استفاده می‌کرد که از طریق ترویج ترور و توحش به وحدت سیاسی دست بیابد و امت مسلمانان را یکپارچه سازد. به این ترتیب، چندگانگی نظری پیرامون مسائل سیاسی و اجتماعی ظاهراً در تضاد با ایمان به یکتاپرستی و نظم الهی اسلام قرار می‌گرفت و منسوب به انحراف از "راه خدا"، یعنی کفر و شرک و تبدیل به هدف حکومت اسلامی جهت انهدام آن‌ها می‌شد. بنابراین محمد به شدت اصرار داشت که مسلمانان راه حل و فصل از هم‌گسیختگی و خودتناقض‌گویی امت مسلمانان را که خود حکومت اسلامی پدید آورده بود، همواره با استناد به قرآن بیابند. برای نمونه محمد در آیه‌ی ۱۰۱ از سوره‌ی المائده (۵) و در آیه‌ی ۳۶ از سوره‌ی الاحزاب (۳۳) به شرح زیر به مسلمانان پیشنهاد می‌کند:

«ای اهل ایمان، هرگز از چیزی می‌پرسید که اگر فاش گردد، شما را بد می‌آید و اگر پرسش آن‌را به هنگام نزول آیات قرآن واگذارید، قرآن برای شما آن‌چه را مصلحت باشد، بیان می‌کند. خدا از عقاب سؤالات بیجای شما درگذشت که خدا آمرزنده و بردبار است.»

«بر هیچ مرد و زن مؤمن در کاری که خدا و رسول حکم کنند اختیاری نیست (...). و هر کس نافرمانی خدا و رسول کند دانسته به گمراهی سختی افتاده است.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، قرآن به عنوان وحی الهی یک شکل ابلاغی به خود می‌گیرد که عقل مسلمانان را شنوا و مخاطب خود می‌سازد. بنابراین از منظر قرآن یک مسلمان تنها زمانی رستگار می‌گردد که نه به خودانگیختگی و به جستجوی معانی خردگرا و دنیوی نیکی و پلیدی پردازد و نه رعایت عرف جامعه را در نظر بگیرد. برای وی همین کافی است که با استناد به آیات قرآن به عنوان وحی الهی از نیکی و درستی گفتار، پندار و کردار خود کاملاً مطمئن باشد و آمرزش و رستگاری، یعنی سعادت این جهانی و آن جهانی خود را تضمین شده بیندارد. پیداست که این‌جا شیطان هم یک نقشی را به عنوان "عذر گناه" ایفا می‌کند. به این صورت که عامل گمراهی از "صراط

المستقیم" نه اندیشه‌ی فردی و خصوصیات شخصی مسلمان، بلکه فریب شیطان تلقی می‌شود که البته از طریق عبادت، استغفار، قربانی و زیارت نیز بر طرف می‌گردد. بنابراین این‌جا نه اثری از "خرد عملی" مشاهده می‌شود و نه هیچ جریانی می‌تواند در منافات با اهداف حکومت اسلامی رسمیت بیابد. پیداست که از این منظر، وحدت مسلمانان نیز یک شکل غیر واقعی، جهان‌گریز و ظاهری به خود می‌گیرد که البته از طریق تبعیت و وحشت مسلمانان از عواقب لغو بیعت و فسق ایمان خود به اسلام پدید می‌آید. ما مصداق این موضوع را در مدت ۲۳ سال رسالت خود محمد می‌یابیم که تا پایان عمر خود موفق نشد که به صورت نهایی بر منافقان مسلط شود. بنابراین مفهوم دارالاسلام که به کرات در قرآن می‌آید، تنها یک شکل ایدئولوژیک جهت تبلیغ برای جهاد را به خود می‌گیرد، زیرا وحدت مسلمانان فقط زمانی متحقق می‌گردد که تمامی انسان‌ها به دین اسلام گرویده و تمامی ملحدان، منافقان، محاربان، فاسقان، مرتدان و مفسدان فی‌العرض به قتل رسیده باشند. بنابراین ما با استناد به قرآن نه با وحی الهی جهت رستگاری مسلمانان، بلکه با یک مانیفست جهت تشکیل حکومت اسلامی آشنا می‌شویم که نوعی از سوسیال داروینیسیم، یعنی فاشیسم مذهبی را توجیه می‌کند. به این معنی که شرط بقای مسلمانان و تداوم دارالاسلام در نابودی دیگر ادیان و قتل عام مخالفان حکومت اسلامی جستجو می‌شود. به بیان دیگر، با وجودی که قرآن از ایمان به توحید و ضرورت وحدت مسلمانان سخن می‌گوید، لیکن خود آن منجر به از هم‌گسیختگی و خودتنافض‌گویی جهان موضوعیت‌یافته می‌شود و همان شرایط متضادی را در واقعیت ابژکتیو پدید می‌آورد که با تحقق شریعت اسلامی ادعای فراروی از آن‌ها را دارد. این‌جا نه مکر، دزدی، تجاوز، چپاول، قتل و تخریب فی‌نفسه خلاف محسوب می‌شوند و نه حقوق ویژه‌ی فرمان‌روایان و تبعیض میان مسلمانان اصول عدالت اسلامی را خدشه‌دار می‌سازند. مسئله این‌جا فقط به این موضوع خلاصه می‌شود که این اعمال غیر متعارف در مصلحت حکومت اسلامی هستند، منجر به تمول فرمان‌روا و میر غضبان وی می‌شوند و قلمرو آن‌ها را گسترده‌تر می‌سازند، یا نه؟ پیداست که از درون یک چنین نظمی نه مقوله‌های جهان‌شمول مانند: "اخلاق"، "حق"، "عدالت" و "عرف" پدید می‌آیند و نه فردیت و هویت انسانی نهایتاً شکل می‌گیرند. به بیان دیگر، قرآن مصداق دینی خود را به شخصه و در واقعیت ابژکتیو پدید می‌آورد، زیرا با استناد به نوعی از سوسیال داروینیسیم به یک جنگ همه بر علیه همه دامن می‌زند و از طریق یک سقوط اخلاقی همبستگی جامعه‌ی انسانی را تکه و پاره می‌سازد. از این منظر پیداست که ذات انسان نیز یک ظاهر گناه‌کار و شرور به خود می‌گیرد، در حالی که علت گناه و شرارت مسلمانان را خود قرآن به عنوان "عامل اختلال" پدید می‌آورد. به این ترتیب، قرآن به عنوان کلام ازلی الله چنان مناسباتی را بر جامعه تحمیل می‌کند و آن شرایط منحنی اخلاقی را به وجود می‌آورد که از یک سو، استقرار خشن‌ترین و غیرانسانی‌ترین حکومت‌های دینی قابل توجیه می‌شوند و از سوی دیگر، چنان جامعه‌ی انسانی را به سقوط اخلاقی و اضمحلال می‌کشد که شریعت قرون وسطایی اسلام قادر است که تبدیل به سرچشمه‌ی ذهنیت قوای مقننه، قضائیه و مجریه‌ی هارترین و غیر انسانی‌ترین روش‌های تولید و توزیع اجتماعی گردد. این‌جا دیگر فرقی ندارد که نیروی کار در شکل بندگی و بردگی مستقیم و یا این‌که به بردگی کار مزدی در روش تولید سرمایه‌داری در جهان مدرن و معاصر کشیده شده باشد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، قرآن به عنوان کلام ازلی الله به مضمون مقوله‌هایی مانند: "بیعت"، "دارالاسلام"، "دارالحرب" و "جهاد" دست می‌یابد که نه با استناد به خرد بشری، بلکه با ارجاع به وحی الهی ظاهراً موجه

می‌شوند. این‌جا تشکیل وحدت و آشتی امت اسلامی مشروط به قتل عام تمامی غیر مسلمانان می‌شود که البته تمامی آن‌ها به حزب شیطان منسوب می‌شوند. با وجودی که تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی منجر به "حرکت واقعی" و تشکیل جریان‌های انتقادی و انقلابی در جامعه می‌شوند، اما هیچ جریان و یا طبقه‌ای این‌جا رسمیت نمی‌یابد. از آن‌جا که قرآن اصولاً با مضمون مقوله‌ی "قرارداد" به کلی بیگانه است، در نتیجه جماعت مسلمانان حتا در شکل ظاهری و مجرد آن نیز به یک جامعه‌ی آشتی‌یافته و متعارف دست نمی‌یابند. اول، در حوزه‌ی دولت است که رابطه‌ی حکومت اسلامی نه با استناد به قرارداد با مردم مسلمان، بلکه با رجوع به وحی الهی و ضرورت تحقق اراده‌ی الله است که توجیه می‌شود و مشروعیت دینی می‌یابد. دوم، حوزه‌ی جامعه‌ی مسلمانان، یعنی امت اسلامی است که البته نه از طریق قرارداد و حق مالکیت قانونی شهروندان، بلکه تنها بنا بر شریعت اسلامی و اراده‌ی شخصی فرمان‌روا (خلیفه، ولایت فقیه) منظم می‌شود، زیرا بنا بر قرآن حق مالکیت کلی در انحصار الله می‌باشد. سوم، حوزه‌ی خانواده است که توسط شریعت اسلامی زنان را تبدیل به ملک و کودکان را تبدیل به برده‌ی مردان مسلمان می‌کند و مانع ایجاد عشق در خانواده می‌شود. پیداست که تحت شرایط موجود در دارالاسلام اصولاً یک انسان اجتماعی نمی‌تواند آموزش و پرورش بیابد و یک نقش مؤثر و سازنده را در جامعه ایفا کند. ما این‌جا با همان موانعی مواجه می‌شویم که تا کنون قرآن به عنوان کلام ازلی الله و محمد به عنوان خاتم‌الانبیا در برابر رفرماسیون، روشنگری، سکولاریسم دینی و تشکیل یک جامعه‌ی مدرن، متمدن و خردمند در ایران پدید آورده‌اند.

نتیجه:

انگیزه‌ی تدوین این مقاله آشنایی خواننده‌ی نقاد با عوامل همین نگون‌بختی معاصر است که ایرانیان و از جمله طبقه‌ی کارگر کشور حدود ۴۰ سال است که تحت حاکمیت جمهوری اسلامی و به صورت ازخودبیگانگی خودکرده در ایران تجربه می‌کند. ما این‌جا با آن عواقب تاریخی و فرهنگی مواجه هستیم که محصول شکست رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم در اسلام هستند. این‌جا نه تا کنون فلسفه‌ی حقوق طبیعی بر وحی الهی چیره شده و نه از درون مباحث اسلامیان "دین مثبت" و فلسفه پدید آمده است.

با یک مقایسه‌ی اجمالی میان فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل با دین اسلام بلافاصله آن موانعی عریان می‌شوند که تا کنون از استقرار یک نظام مدرن، متمدن، متعارف و ظاهراً آشتی‌یافته در ایران ممانعت کرده‌اند. در حالی که سیستم هگلی از نقد آیین مسیحیت و فلسفه‌ی استعلایی پدید آمده و با استناد به "ایده‌ی مطلق" موجه می‌شود، لیکن دین اسلام هم‌چون گذشته در تداوم مسیر ادیان ابراهیمی قرار دارد و به دلیل آن موانعی که قرآن به عنوان کلام ازلی الله و محمد به عنوان خاتم‌الانبیا پدید آورده‌اند، مبتنی بر خرد ستیزی است. در حالی که در سیستم هگلی انسان‌ها از طریق خرد و تفکر به هویت شهروندی خویش و برابری و آزادی همگانی پی می‌برند، لیکن قرآن برای مسلمانان یک هویت کذب دینی می‌سازد و مانع تکامل یک مفهوم جهان‌شمول از انسان می‌شود. در حالی که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل انسان‌ها از طریق خرد با حدود جامعه آشنا می‌شوند و با اتخاذ اراده آن‌را بر طرف می‌سازند، لیکن نه مسلمان اصولاً مجاز هستند که از خرد خویش استفاده کنند و نه حدود دارالاسلام به عنوان یک نظم الهی قابل تغییر است. در حالی که هگل با استناد به مقوله‌ی "کلیت ارگانیک" به یک مفهوم اخلاقی از "نبرد" دست می‌یابد و مبارزه برای آزادی و برابری

شهروندان را جهت رسمیت‌یابی تأیید می‌کند، لیکن بنا بر قرآن هر گونه حرکتی که در برابر حکومت اسلامی قرار بگیرد، منسوب به حزب شیطان و انهدام آن تبدیل به برنامه‌ی سیاسی طبقه‌ی حاکم می‌شود. در حالی که مقوله‌ی "نبرد" نزد هگل یک نقش سازنده دارد و اقشار متخاصم را جهت بقای خود به سوی "خرد عملی" و آشتی می‌راند، لیکن قرآن با در نظر داشتن تضاد متوسل به مقوله‌ی "جهاد" می‌شود و مسلمانان را جهت غارت و چپاول دارالحرب بر علیه غیرمسلمانان می‌شوراند. در حالی که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تبدیل "حقوق طبیعی" به "حقوق مثبت" محصول نبرد اقشار متخاصم بر سر مرگ و زندگی است که البته قرارداد را به صورت قانون اساسی و حقوق شهروندی پدید می‌آورد، لیکن قرآن شریعت اسلامی را به صورت اراده و حق الله توجیه می‌کند و حق قانون‌گذاری ملت را اصولاً ارتداد می‌شمارد. در حالی که نزد هگل تدوین و تصویب قانون منجر به خردمندی شهروندان و آشتی دولت با ملت می‌شود، لیکن حکومت اسلامی هیچ جریانی را به رسمیت نمی‌شناسد و تنها زمانی که در موضع ضعف قرار می‌گیرد و از سرکوب و قتل عام مخالفان خود ناتوان است، متوسل به فلسفه‌ی سیاسی مصلحت‌گرایی می‌شود که پس از یک عقب‌نشینی سازمان‌دهی شده، تجدید قوا کند و در فرصت مناسب‌تر مخالفان خود را از میان بردارد. به بیان دیگر، با استناد به قرآن اصولاً هیچ گزارشی از آشتی اجتماعی و وحدت انسان‌ها داده نمی‌شود. این‌جا نه خبری از رسمیت‌یابی است و نه حتا انسان‌ها می‌توانند به یک امنیت، آزادی و برابری ظاهری دست بیابند.

بنابراین آدرس واقعی این سقوط فرهنگی و این اختلال اجتماعی که در ایران معاصر به مدت ۴۰ سال جریان دارد، همین قرآن است که کلام ازلی الله و وحی الهی به خاتم‌الانبیا محسوب می‌شود. از این منظر پیداست که کشمکش اسلامیان پیرامون "اسلام راستین" (فقه سنتی) و "اسلام رحمانی" (فقه پویا) یک دعوی کذب است که از اسلام به عنوان یک ابزار حکومتی جهت تحمیق و تحقیر انسان‌ها استفاده کنند و مسلمانان را به دام از خودبیگانگی خود کرده بکشند. به بیان دیگر، تمامی اسلامیان با وجود تمایلات متفاوت اجتماعی و تفسیرهای متنوع دینی از یک پنجره‌ی مشترک به دنیا نگاه می‌کنند. به این معنی که انگاری انسان‌ها ذاتاً شرور و پلید هستند و برای تشکیل عرف باید طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب خود را سرکوب کنند. پیداست که اسلامیان تحقق این اهداف را جهت مشروعیت حکومت اسلامی، تثبیت جایگاه اجتماعی و تحقق منافع مادی و طبقاتی خود دنبال می‌کنند. موضوع اصلی این نوشته نیز همین است که خواننده‌ی نقاد را متوجه‌ی جابجایی سوژه با ابژه و علت با معلول سازد. به این معنی که علت شرارات و پلیدی مسلمانان محرومیت خودکرده‌ی آن‌ها از خرد خویش و زندگی در پرتو آیات قرآنی است و نه بر عکس!

ادامه دارد!

منابع:

Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff., Frankfurt am Main,

Bloch, Ernst (۱۹۲۳): Geist der Utopie, endgültige Fassung, Berlin

Bloch, Ernst (۱۹۶۱): Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe Bd. ۶, Frankfurt am Main

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main

Honneth, Axel (۱۹۹۲): Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main

Kant, Immanuel (۱۹۶۷): Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, Berlin (ost)

Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main

Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost)

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

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW Bd. ۲۳, Berlin (ost)

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

کتاب مقدس (۱۹۹۹): شامل کتب عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه‌ی قدیم، چاپ دوم، انتشارات ایلام

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): سرمایه – تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): قرآن – وحی الهی جهت رستگاری مسلمانان یا مانیفست تشکیل حکومت اسلامی؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم (همین شماره)، برلین

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه – تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): زیربنا و روبنا – نقش منطق هگلی در تکامل ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۹۹ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس و فلسفه‌ی حق – گفتگوی پیرامون بدیل حقوقی جمهوری اسلامی ایران، آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۶۱ ادامه، برلین

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک – کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم (همین شماره)، برلین

قرآن مجید (۱۳۷۰): ترجمه و تفسیر حاج شیخ مهدی الهی قمشه‌ای، تهران

قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵): در ستایش شرم - جامعه شناسی حس شرم در ایران، چاپ سوم، تهران