

نقد منتقد مثبت گرا - از آرامش دوستدار تا محمدرضا نیکفر

فرشید فریدونی

اکثر قابل ملاحظه‌ی ایرانیان و از جمله اغلب "نظریه‌پردازان" احزاب و سازمان‌های کمونیستی کشور تشکیل و استمرار نظام جمهوری اسلامی ایران را محصول سیاست‌های قوای بیگانه و توطئه‌ی کشورهای امپریالیستی می‌شمارند. مصداق نظری آن‌ها ظاهراً با استناد به برگزاری "کنفرانس گوادولپ" و استراتژی "کمر بند سبز اسلامی" در تقابل با "کمونیسم و آتئیسم" توجیه می‌شود که جهت محدودیت نفوذ نظامی و استراتژیک شوروی در منطقه‌ی خاورمیانه برنامه‌ریزی و با موفقیت کامل متحقق شده است. به این عبارت که انگاری سازمان امنیتی - اطلاعاتی کشور (ساواک) از سرکوب جنبش کمونیستی و مقاومت‌های مدنی و مسلحانه‌ی اپوزیسیون ناتوان گشته و آمریکا با اعزام ژنرال هوپز به ایران شرایط سرنگونی محمد رضا شاه و مصادره‌ی قدرت سیاسی توسط آیت‌الله خمینی را مهیا ساخته است.^۱ به این ترتیب، یک خشونت بلامنازعه‌ی ضد انقلابی در ایران پدید آمده که تمامی جریان‌ها و سازمان‌های کمونیست و کلیت اپوزیسیون را به کلی منهدم کرده و یا به سوی تبعید رانده است. از این دیدگاه مردم ایران به صورت "سیاهی لشکر" کشورهای امپریالیستی به نظر می‌آیند و دولت ظاهراً مضمون فلسفی و تاریخی خود را می‌بازد. انگاری که مردم ایران ابژه‌ی قوای بیگانه و دولت‌های امپریالیستی هستند و هر نوع دولتی را می‌توان به عنوان سوژه بر آن‌ها تحمیل کرد. ما این‌جا با یک کشمکش تئوریک پیرامون جستجوی یک روش مناسب شناخت‌شناسی جهت تشخیص دولت مواجه هستیم که قدمت آن حدود ۱۸۰ سال است.

به این عبارت که هگل مردم را یک مجموعه از اوباش و اراذل پراکنده، بی فرهنگ و فاقد هویت می‌شمارد که تحت اعمال خشونت شاهانه به صورت ملت در می‌آیند. این‌جا دولت نقش سوژه، یعنی عنصر فعال را به خود می‌گیرد که با آگاهی مردم کشور خود را به عنوان ابژه‌ی خویش شکل می‌دهد و ظاهراً هویت ملت مورد نظر خود را پدید می‌آورد و سپس آن‌را به سلطه‌ی قوانین خویش می‌کشد و به اصطلاح متعارف، متمدن و متشکل می‌سازد. هگل خشونت شاهانه را از "مایورات" (حق ارث انحصاری، انفرادی و غیر قابل فروش برای شاه) استنتاج و بر اساس حق مالکیت خصوصی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود را متکامل می‌کند. به این صورت که وی در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر، گوهر (طبیعت) و سوژه (بورژوا) را در شکل کالا (خود قضیه) به وحدت می‌رساند و آن‌را به صورت یک حرکت منطقی - تاریخی از "ایده-ی مطلق" به سطح "روح جهان" (افکار عمومی) ارتقا می‌دهد و سوژه‌ی استعلایی جامعه‌ی بورژوایی را جهت تحکیم روش

^۱ طرح این مسئله به این معنی نیست که من عوامل خارجی و مناسبات مسلط بین‌المللی را حائز اهمیت نمی‌شمارم. همان‌طور که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل کردم، نظام شاهنشاهی ایران پس از افزایش قیمت نفت در سال ۱۹۷۳ میلادی به آن منابع مالی دست یافت که پنجمین قدرت نظامی جهان را در یک منطقه‌ی حساس استراتژیک پدید آورد و از آن‌جا که محمد رضا شاه در پی صعود به یک درجه‌ی بالاتری در هیئرش نظام نوین جهانی بود و می‌توانست به این قدرت دست بیابد که مسیر انرژی فسیلی جهان را کنترل کند، در نتیجه سرکردگان دولت‌های سرمایه‌داری مانند: آمریکا، فرانسه، انگلستان و آلمان از حمایت وی دست کشیدند.

Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin. S. ۲۸۵f., und

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

مدرن تولید سرمایه‌داری پدید می‌آورد، در حالی که از سوی دیگر، حق مالکیت خصوصی را به صورت تنها شرط "آزادی زنده" توجیه می‌کند. به این عبارت که وی خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت را به صورت مقوله‌های مستقل در نظر می‌گیرد و در یک حرکت دورانی از تفکر که آغاز و انجام آن یکسان (آزادی) است، از تضاد دیالکتیکی "حق مالکیت من" با "حق مالکیت دیگری" ظاهراً فرا می‌رود و مفهوم را به اصطلاح پر محتوا (آزادی زنده) می‌سازد. این‌جا مقوله‌ی "قرارداد" که هگل آن‌را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد، نقش واسطه را به خود می‌گیرد. به این ترتیب، برای هگل کاملاً منطقی به نظر می‌آید که تضاد "حق مالکیت من" با "حق مالکیت دیگری" را توسط قرارداد حل و فصل کند و در یک حرکت از تفکر دیالکتیکی روح متناهی خانواده را در جامعه‌ی بورژوازی (نفی) و سپس روح متناهی جامعه‌ی بورژوازی را در دولت ادغام (نفی نفی) کند و مدعی روح نامتناهی دولت شود. ما این‌جا با شکل ایده-آلیستی از آن جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته‌ی بورژوازی آشنا می‌شویم که آپریور، یعنی بدون شواهد تجربی و مستقل از پراکسیس مولد و در یک شکل استعلایی متکامل شده است و پیداست که در واقعیت تجربی با ماهیت متناقض نظام طبقاتی و تضادهای درون‌ذاتی روش مدرن تولید سرمایه‌داری تلاقی می‌کند.^۲

از آن پس که مارکس در مسیر مسافرت خود در اروپا با خشونت دولت‌های هلند و فرانسه نیز مانند کشور پروس به درستی آشنا شد، از منظر انتقاد به جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به یک تحقیقات بسیار گسترده پیرامون قوانین اساسی کشورهای مدرن دست زد و آثار نظریه‌پردازان مشهور دولت را دوباره مرور کرد. وی سپس در نوشته‌ای با عنوان "نقد فلسفه‌ی حق هگل" روش نقد درون‌ذاتی از آن مناسبات متضاد اقتصادی را پدید آورد که بر اساس آن جامعه‌ی بورژوازی و دولت‌های مدرن رشد می‌کنند. مارکس این‌جا با در نظر داشتن جابجایی سوژه با محمول (ابژه) در سیستم هگلی به عکس نظریه‌ی وی پیرامون تشکیل دولت می‌رسد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در همین‌جا می‌یابیم:

«ایده تبدیل به سوژه می‌گردد و مناسبات واقعی خانواده و جامعه‌ی بورژوازی نسبت به دولت به صورت فعالیت درونی - تخیلی درک می‌شود. خانواده و جامعه‌ی بورژوازی شروط دولت هستند؛ آن‌ها فعالان اصلی هستند؛ اما در جنجال [هگلی] بر عکس می‌گردند. لیکن اگر ایده تبدیل به سوژه شود، این‌جا سوژه‌های واقعی، [یعنی] جامعه‌ی بورژوازی و خانواده تبدیل به "جزئیات، دلخواه و غیره"، [یعنی] لحظات غیرواقعی، با معانی دیگر و ابژکتیو ایده می‌شوند.»^۳

بنابراین مارکس در تضاد با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به این نتیجه می‌رسد که این ملت است که دولت را پدید می‌آورد، منتها با یک درجه‌ی به خصوص از آگاهی. این‌جا منظور وی آگاهی جامعه‌ی بورژوازی است که با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی و به اصطلاح از "طبیعت انسان" و مبتنی بر حق مالکیت خصوصی در یک شکل ایدئولوژیک رشد می‌کند و شکل دوگانه‌ی خود را به صورت دولت مدرن پدید می‌آورد. به این ترتیب، مارکس نتیجه می‌گیرد که

^۲ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوازی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷ ادامه، برلین و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - حزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟ در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین

^۳ Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ - ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰۶

بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی بر سر حق مالکیت خصوصی به توافق رسیده و بنا بر این اصل بوده که یک قانون اساسی مدرن متکامل شده و به تصویب مجلس اقشار و اصناف رسیده است. ما این‌جا با قوای مقننه، قضاییه و مجریه به صورت شکل سیاسی جامعه‌ی بورژوازی و ارگان‌های حفاظت از حق مالکیت خصوصی مواجه هستیم، در حالی که بورژوازی با آگاهی، یعنی به صورت یک سوژه‌ی فعال پیکر اقتصادی و ماهیت متضاد روش مدرن تولید سرمایه‌داری را پدید می‌آورد.^۴

به این ترتیب، مارکس به این نتیجه می‌رسد که دولت مدرن تنها یک تظاهر سیاسی از جامعه‌ی بورژوازی است. به این معنی که اگر مردم یک کشور به خودآگاهی برسند و به حق مالکیت خصوصی و خشونت دولتی تن ندهند، دولت نیز تبدیل به یک نهاد بی اعتبار و تو خالی می‌گردد و پس از مدت کوتاهی در خود فرو می‌ریزد. ما مصداق تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را در دوران انقلاب بهمن به خوبی مشاهده می‌کنیم. از آن پس که مردم ایران در برابر حکومت شاهنشاهی شوریدند و خشونت دولتی را به عقب راندند، محمد رضا شاه کابینه‌ی امیر عباس هویدا را برکنار کرده و دستگاه اجرایی کشور را به دست یک ردیف از نخست وزیران مانند: خسرو آموزگار، شریف امامی، ارتشبد غلامرضا ازهاری و شاپور بختیار سپرد که سرانجام این روند به سرنگونی نظام شاهنشاهی و تشکیل جمهوری اسلامی در ایران کشیده شد. به بیان دیگر، نه توطئه‌ی قوای امپریالیستی، بلکه این خود مردم ایران بودند که با یک درجه‌ی به خصوص از آگاهی، اسلامیان را بر سرنوشت خود مسلط کردند.

در دوران انقلاب بهمن آگاهی مردم ایران تحت تأثیر اولویت "مبارزه‌ی ضد امپریالیستی" قرار داشت که البته از اسطوره‌ی کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ رشد می‌کرد. ما این‌جا تنها با یک عکس فوری از این ماجرای سیاسی بسیار پیچیده مواجه هستیم. انگاری که محمد مصدق با تحقق برنامه‌ی "موازنه‌ی منفی" از حمایت گسترده و بی چون و چرای مردم ایران برخوردار بوده و پس از تصمیم دولت آمریکا، سازمان اطلاعاتی - امنیتی "سیا" برنامه‌ی این کودتا را ریخته و با موفقیت تمام به انجام رسانده است. اما تجربیات تاریخی از روند ملی شدن صنعت نفت در ایران از یک اوضاع بسیار مخوف و نابسامان سیاسی گزارش می‌دهند. از جمله باید از فعالیت جریان‌ها و احزاب فوق‌ارتجاعی در این دوران سخن راند. به این عبارت که از یک سو، جریان‌های اسلامی بودند که دولت مصدق را متزلزل می‌کردند. در رأس اسلامیان "سازمان فداییان اسلام" قرار داشت که به سرکردگی شیخ نواب صفوی و با فتوای شیخ روح‌الله خمینی به ترور روشنفکران، رجال دولتی، روزنامه‌نگاران و مستشاران خارجی دست می‌زد و جامعه‌ی سیاسی - مدنی را به ناامنی می‌کشید. هم‌زمان آیت‌الله ابوالقاسم کاشانی به عنوان رئیس مجلس شورای ملی بود که سازمانی را به نام "مجاهدین اسلام" تشکیل داده و مستقل از کابینه‌ی مصدق سیاست خارجی خود را دنبال می‌کرد. در سوی دیگر این اوضاع نابسامان سیاسی، حزب توده قرار داشت که جهت تحکیم منافع استراتژیک شوروی در ایران تأسیس شده بود. با وجودی که حزب توده به اتهام ترور نافرجام محمدرضا شاه حق فعالیت سیاسی را نداشت، اما از طریق "روزنامه‌ی مردم" و انجمن‌های کارگری و ضد امپریالیستی به فعالیت خود ادامه می‌داد. این‌جا باید هم‌چنین از سازمان‌ها و احزاب

^۴ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس و فلسفه‌ی حق - گفتگوی پیرامون بدیل حقوقی جمهوری اسلامی ایران. در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۶۱ ادامه، برلین

ناسیونالیست و فاشیست مانند: "سومکا" و "حزب پان‌ایرانیست" نیز یاد کرد که اعضای آن‌ها همواره در حال زد و خورد و سرکوب آکسیون‌های اعتراضی کارگران و تظاهرات حزب توده بودند.

از آن‌جا که محمد مصدق با کنسرن‌های نفتی به توافق نمی‌رسید و تحریم و محاصره‌ی اقتصادی ایران اوضاع نابسامان سیاسی کشور را تشدید می‌کرد، در نتیجه وی در اواخر دوران نخست وزیری خود چنان منزوی شده بود که حتا اعضای سرشناس "جبهه‌ی ملی" نیز از حمایت وی و شرکت در مجلس سر باز می‌زدند. بنابراین مصدق "قانون امنیت ملی" را به تصویب مجلس رساند و سپس درخواست انحلال مجلس و "اختیارات تام" را از محمد رضا شاه کرد و از وی خواست که کشور را ترک کند. لیکن محمدرضا شاه پس از مشورت با سفارت انگلستان، سرلشکر فضل‌الله زاهدی را به مقام نخست وزیری منسوب کرد و سپس از ایران گریخت. در حالی که هواداران نظام سلطنتی جهت ممانعت از خروج شاه از کشور به آکسیون‌های حمایتی دست زدند، انبوه مردم به خیابان‌ها ریختند و مجسمه‌های وی و رضا شاه را به زیر کشیدند. تا این زمان حزب توده بنا بر نیازهای سیاست روزمره‌ی خود یک روز مصدق را "رهبر ملی" و روز دیگر "عروسک خیمه شب‌بازی عمو سام" می‌خواند، لیکن از این پس تظاهرات خود را با شعار "مرگ بر مصدق، زنده باد شوروی" برگزار می‌کرد. به این ترتیب، برای جریان‌های محافظه‌کار ملی و مذهبی و اسلامیان افراطی دیگر هیچ‌گونه تردیدی باقی نماند که حزب توده در حال تدارک کودتا است و اقدام به مصادره‌ی قدرت سیاسی خواهد کرد و همان مناسباتی را در ایران به راه خواهد انداخت که تحت حاکمیت استالین در شوروی رایج بودند. بنابراین تحت تأثیر این شرایط نابسامان سیاسی بود که سازمان اطلاعاتی - امنیتی "سیا" برنامه‌ی کودتای ۲۸ مرداد را تحت عنوان "عملیات آژاکس" در ایران با موفقیت کامل به انجام رساند. از جمله باید از حمایت‌های مالی سفارت آمریکا یاد کرد که البته توسط اسلامیان و تحت عنوان "دلارهای آیت‌الله بهبهانی" در میان اوباش و اراذل پخش می‌شدند، تا معرکه‌گیر سرکوب هرگونه مقاومتی توسط نیروهای مسلح کشور شوند. جالب توجه است که حتا حزب توده نیز در برابر این کودتا مقاومت نکرد، با وجودی که قدرت سازمان‌دهی آن‌را داشت. به احتمال زیاد مذاکره‌ی اشرف پهلوی با استالین در مسکو به نتیجه‌ی مطلوب برای هر دو طرف رسیده و سفارت شوروی حزب توده را از مقاومت منع کرده بود.^۵

به بیان دیگر، تمامی جریان‌های مؤثر سیاسی بر سر محمدرضا پهلوی به توافق رسیده و از کودتای سازمان امنیتی - اطلاعاتی "سیا" دفاع می‌کردند و یا در برابر آن به کلی منفعل بودند، در حالی که از واقعه‌ی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ یک اسطوره پدید آمد و تبدیل به یک لکه‌ی ننگ بر پیشانی شاه کشور شد. از این منظر دیگر هیچ‌گونه تردیدی وجود نداشت که محمدرضا شاه عامل دست بیگانه و تنها "سگ زنجیری امپریالیسم" است که از منافع آمریکا و اسرائیل در منطقه پاسداری می‌کند. این‌جا باید پنج برنامه‌ی توسعه‌ی اقتصادی و همچنین قوانین اصلاحات ارضی را نیز در نظر داشت که جهان قدیمی ایرانیان را در کوتاه‌ترین زمان ممکنه به کلی دگرگون کردند و زمینه‌ی سرمایه‌گذاری کنسرن‌های فراملیتی را در ایران پدید آوردند. به این ترتیب، کار دوگانه آزاد در گستره‌ی کشور پدید آمد و برای اولین بار انباشت سیستماتیک سرمایه در ایران بر اساس مناسبات کار مزدی ممکن شد. با تشدید تولید کالایی و کالایی شدن نیروی کار تحرک و جابجایی جغرافیایی در کشور یک شدت بی سابقه به خود گرفت. به این ترتیب، کارگران مزدی از

^۵ Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ..., ebd., S. ۲۰۰ ff.

روستاها راهی شهرهای بزرگ و مراکز صنعتی کشور شدند که نیروی کار خود را به نازلترین قیمت آن در بازار کار حراج کنند.

از این پس ما با دگرگونی‌های بسیار شگرف در ساختار خانواده و جامعه‌ی ایران مواجه می‌شویم. به این صورت که انسان‌ها از مناسبات سنتی تولید مجزا و از روابط جامعه‌ی دینی ظاهراً مستقل و با اشکال نوین زندگی و تفکر آشنا می‌شدند. هم‌زمان نیازها و اهداف جدیدی برای انسان‌ها پدید می‌آمدند که عرف اجتماعی، اخلاق خانوادگی و روابط پدرسالاری و عشیره‌ای قدیمی را متزلزل می‌ساختند. در حالی که در گذشته پسران حرفه‌ی پدران خود را می‌آموختند و دختران هویت خود را در زندگی زناشویی می‌یافتند، نیازهای بازار کار سرمایه‌داری، تحرک جغرافیایی، فشار روانی جهت مصرف کالاهای لوکس و همچنین ابزار ارتباط جمعی مانند: تلفن، رادیو و تلویزیون فرهنگ و تعلق‌های سنتی را مستقیم و غیرمستقیم مضمحل کرده و انسان‌ها را از نو به یک‌دیگر پیوند می‌دادند. البته تزلزل در اتوریتته‌ی پدران مستقیماً به معنی رهایی از کنترل‌های سنتی نبودند، زیرا پسران خانواده بدون واسطه جای خالی آن‌را پر می‌کردند، در حالی که هم‌زمان جامعه نیز در پاسداری از عرف و سنت‌های معمول و برگزاری مراسم و مناسک دینی کم و بیش مصمم بود. با این وجود امنیت مالی و اطمینان خاطر خانوادگی رفته رفته نقش خود را می‌باختند. این‌جا هر کسی باید مناسبات موجود و امکانات خود را از نو ارزیابی و روش زندگی و آینده‌ی خود را طراحی می‌کرد و همسر مورد علاقه‌ی خود را می‌یافت. پیداست که تحت این شرایط اعتقاد به سرنوشت و دست تقدیر نیز نقش خود را کم و بیش از دست می‌داد و آن که دندان داده بود، دیگر نان‌دهنده محسوب نمی‌شد. ما این‌جا با واقعیت بردگی کار مزدی مواجه هستیم که زنان و مردان کارگر را به انقیاد روند مدرن تولید سرمایه‌داری می‌کشیدند و تحت مناسبات شی‌واره‌ی جامعه‌ی طبقاتی مستقر می‌ساختند.

البته تزلزل اتوریتته‌ی پدران و اضمحلال نظم خانواده نه تنها منجر به گسترش ابعاد تفکر و افزایش استقلال درونی انسان‌ها می‌شدند، بلکه بحران‌های هویتی و معنایی را نیز برای نسل جوان پدید می‌آوردند. از آن‌جا که دولت مستبد شاهنشاهی با خشونت تمام از تشکیل جامعه‌ی مدنی ممانعت می‌کرد، در نتیجه تضادهای موجود اقتصادی و فرهنگی قادر نبودند که روش مناسب بیان خود را بیابند و از نو در یک درجه‌ی مجردتری متشکل شوند. ما این‌جا با نگرانی انسان‌ها پیرامون بی‌عدالتی و کمبود امنیت شغلی، تشدید ریسک در زندگی آتی و احتمال سقوط اجتماعی و خطر انزوای فرد از خانواده و جامعه مواجه هستیم که در فقدان شکل مناسب ساختاری خود منجر به واکنش‌های فوق‌ارتجاعی به نظم موجود می‌شدند. مشخصاً در همین جاست که نظریات اسلامی پیرامون "غرب‌زدگی" و ضرورت تشکیل "امت اسلامی" با ایدئولوژی "مبارزه‌ی ضد امپریالیستی" به هم پیوند می‌خورند و بر یک زمینه‌ی مساعد اقتصادی رشد می‌کردند. آن چیزی که یک "توافق فعال" جهت سرنگونی نظام شاهنشاهی را پدید می‌آورد، نقد "سرمایه‌داری وابسته" و ضرورت "خودکفایی اقتصادی" بود که انگاری با گسست از بازار جهانی و توسط "راه رشد غیر سرمایه‌داری" ممکن می‌گشت. بنابراین اعضای هیئت مؤتلفه‌ی اسلامی نیز مانند فعالان سیاسی طیف چپ تولیدات صنایع کشور را غیرملی و اصولاً بنجل می‌خواندند. از سوی دیگر، توفیق جنبش‌های ضد امپریالیستی در کوبا، ویتنام، الجزایر و به خصوص مقاومت

مردم فلسطین در برابر دولت صهیونیستی اسرائیل بودند که گسل‌ها و تفاوت‌های ایدئولوژیک اسلامیان با اپوزیسیون طیف چپ را ظاهراً بر طرف می‌کردند.

ما تا این‌جا با چند پرتو از آن ایدئولوژی آشنا شدیم که آگاهی اپوزیسیون نظام شاهنشاهی را در مجموع پدید می‌آوردند.^۱ لیکن در هر حرکت اجتماعی ضمیر ناخودآگاه انسان‌ها نیز نقش به‌سزایی بازی می‌کند. این‌جا باید به خصوص از نقش نوین اجتماعی زنان در روند توسعه‌ی اقتصادی کشور یاد کرد که منجر به نگرانی خاطر مردان سنتی ایرانی می‌شد. به این عبارت که با گسترش بخش تولید خدماتی زنان همواره به امکانات بیشتری جهت اشتغال مزدی دست می‌یافتند و در روند مدرن تولید اجتماعی سهمیم و از منظر مالی مستقل می‌شدند و دیگر به کنترل‌های سنتی خانواده و نسل‌های گذشته بی‌چون و چرا تن نمی‌دادند. از جمله باید از کارهای اداری، بانکی، بهداشتی، ورزشی، پژوهشی، هنری، آموزشی و پرورشی یاد کرد که حوزه‌ی اصلی اشتغال مزدی زنان را پدید می‌آوردند. پیداست که با تشدید تحرک جغرافیایی و افزایش فاصله‌ی مکانی میان زنان با والدین و مابقی اعضای خانواده کنترل‌های اجتماعی نیز ظاهراً مضمحل می‌گشتند. به خصوص به این دلیل که نظام شاهنشاهی نیز به دلیل نیازهای بازار کار سرمایه‌داری به اشتغال مزدی زنان دامن می‌زد. از جمله باید از دو اصل قوانین "انقلاب سفید" مانند: "سپاه دانش" و "سپاه بهداشت" یاد کرد که در اواخر دوران حکومت پهلوی زنان دیپلمه را نیز مشمول خود کردند و کنترل‌های خانوادگی را هر چه بیشتر از آنان زدودند. پیداست که نقش نوین اجتماعی زنان با سنت‌های دیرینه و آن وظایفی که اسلام برای آن‌ها در نظر گرفته است، دشمنانه تلاقی می‌کرد. به این ترتیب، یک نگرانی در افکار عمومی پیرامون فحشا و هرزگی زنان و ضرورت حفاظت از "ناموس" پدید آمد که انگاری "غیرت" مردان ایرانی را جریحه‌دار می‌کرد و توسط فیلم‌های سینمایی مبتذل و جاهلی مانند "قیصر" بازتاب می‌یافت. ما این‌جا با عواقب روحی آن دگردیسی‌های اقتصادی و فرهنگی مواجه می‌شویم که البته از روش مدرن تولید سرمایه‌داری رشد و اخلاق خانوادگی سنتی را ظاهراً مضمحل کرده و در پیوند با ایدئولوژی "مبارزه‌ی ضد امپریالیستی" منجر به یک روان‌شناسی اجتماعی می‌شد که اریش فروم مضمون تئوریک آن‌را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«پدیده‌های روان‌شناسی اجتماعی به صورت روندهای فعال و منفعل تطبیق دستگاه محرکه نسبت به وضعیت اجتماعی - اقتصادی درک می‌شوند. خود دستگاه محرکه - در زمینه‌های قطعی - بیولوژیک وجود دارد، اما بسیار قابل تغییر است؛ مناسبات اقتصادی حائز نقش اولی به صورت عوامل شکل‌دهنده هستند. خانواده ماهوی‌ترین محیط است که توسط آن ساختار اقتصادی تأثیر شکل‌دهنده‌ی خود را بر روان افراد اعمال می‌کند. روان‌شناسی اجتماعی رفتار روحی و ایدئولوژیک مشترک و با اهمیت اجتماعی - و به خصوص ریشه‌های ناآگانه‌ی آن‌را - از تأثیر مناسبات اقتصادی بر تمایل‌های جنسی

^۱ از آن‌جا که من از جنبه‌های متفاوت و به تفصیل به نقد ایدئولوژی "انقلاب بهمن" پرداخته و عواقب آن‌را در پراکسیس سیاسی سنجیده‌ام، در نتیجه این‌جا تنها به نقد نقش رابطه‌ی دولت با ملت می‌پردازم و نقش خانواده و جامعه را در روان‌شناسی اجتماعی مردم ایران برجسته می‌سازم. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمی تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۸۹ ادامه، برلین، و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین، و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی - "بحران مارکسیسم" و تجربیات "مارکسیست‌های ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم صفحه‌ی ۱۶۱ ادامه، برلین

توضیح می‌دهد» (...). «این قوای تمایل جنسی انسان‌ها هستند که در هماهنگی خود به آن چسب شکل می‌دهند که بدون آن جامعه متحد نمی‌ماند، و آن در تولید ایدئولوژی‌های بزرگ اجتماعی در تمامی سپهرهای فرهنگی سهم دارد.»^۷

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روان‌شناسی اجتماعی نه تنها نقد ایدئولوژی را به عنوان محرکه‌ی آگاهانه در نظر می‌گیرد، بلکه آن تمایل‌های جنسی نیز که در ضمیر ناخودآگاه انسان‌ها فعال می‌شوند و رفتار روحی و ایدئولوژیک را در جامعه پدید می‌آورند، به انضمام نقد درون‌ذاتی می‌کشد. به بیان دیگر، جمهوری اسلامی با شعار "نه شرقی، نه غربی!" نه تنها به آگاهی ایدئولوژیک از "مبارزه‌ی ضد امپریالیستی"، بلکه با تشکیل یک نظام جنسیتی به ضمیر ناخودآگاه مردان ایرانی نیز یک پاسخ مثبت داد. بنابراین اتفاقی نیست که آن مقاومت زنان مدرن و فمینیست بر علیه حجاب اجباری که به مناسبت ۸ مارس در سال ۱۳۵۷ خورشیدی و با شعار "ما انقلاب نکردیم، تا به عقب برگردیم!" به خیابان کشیده شده بود، به بهانه‌ی حفاظت از دست‌آوردهای انقلاب در برابر "امپریالیسم" از طریق هیچ جریان سیاسی حمایت نشد. به این ترتیب، اسلامیان راه را برای خود به کلی هموار دیدند که با شعار "یا روسری، یا توسری!" به سرکوب و تحقیر زنان ایرانی دامن زنند و یک نظم حقوقی و تشکل ساختاری - جنسیتی را ضمیمه‌ی کلیت جامعه‌ی طبقاتی کشور کنند. از این پس، خاطر خیال مردان ایرانی نیز جهت حفاظت از "ناموس" خود نسبتاً راحت شد، زیرا حکومت اسلامی وظیفه‌ی تشکیل "امت اسلامی" را به صورت تحقق اراده‌ی الهی و تشکیل یک نظام جنسیتی خداخواسته به عهده گرفت و به روان‌شناسی اجتماعی مردم سنتی ایران یک شکل شرعی و ساختاری داد. این‌جا گوهر (روح عمومی) تشیع به خوبی عریان می‌گردد که از یک سو، در پرتو تخیلات واهی ایدئولوژیک و تمایلات جنسی منجر به حماقت خودکرده‌ی شیعیان می‌شود و سلطه‌ی حکومت اسلامی را بر خود آن‌ها پدید می‌آورد و از سوی دیگر، اصولی مانند: "از ماست که بر ماست!"، "خلاق هر چه لایق!" و "از کوزه همان تراود که در اوست!" را قاطعانه رد می‌کند، علت سیه‌روزی خود را به عوامل بیگانه مانند "توطئه‌ی امپریالیسم" نسبت می‌دهد و از منظر یک مظلوم و مانند یک گدای سمج تقاضای همدردی نیز می‌کند.

برای اولین بار زیگموند فروید نتایج تحقیقات روان‌شناسی خود را به مناسبات اجتماعی بسط می‌دهد و به نتایج فراتاریخی، جهان‌شمول و جنجالی می‌رسد.^۸ در برابر اریش فروم با استناد به دانش روان‌شناسی اجتماعی به نقد یک ردیف از رفتارهای غیر منطقی انسان‌ها می‌پردازد که البته مربوط به آگاهی و انفعال "سوژه‌ی واقعی" (پرولتاریا) می‌شود.

^۷ Fromm, Erich (۱۹۸۰): Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie – Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus, in: Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie, (ders. Hrsg.) Frankfurt am Main. S. ۲۳, ۳۶, und Vgl. Keupp, Heiner (۱۹۹۴): Zur Einführung – Für eine reflexive Sozialpsychologie, in: Zugänge Zum Subjekt – Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Heiner Keupp (Hrsg.), S. ۷ ff., Frankfurt am Main, S. ۱۱۶.

^۸ به این عبارت که فروید به روان‌شناسی یک انسان در جامعه‌ی بورژوازی می‌پردازد و سپس نتایج تحقیقات خود (خودشیفتگی) را به جامعه بسط می‌دهد. برای نمونه وی از مفهوم "فرهنگ متقلب" استفاده کرده و مقوله‌ی "دولت" را به "افراد شاخص" تشبیه می‌کند. انگاری که دولت مدرن بر اساس تمایل‌های جنسی که میان مردان منحصر به فرد رایج است، عمل کرده و در نتیجه سیاست همواره اشکال بیماری روانی به خود می‌گیرد.

Vgl. Brockhaus, Gudrun (۱۹۹۴): Vom Nutzen psychoanalytischen Vorgehen in der Sozialpsychologie, in: Zugänge Zum Subjekt – Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Heiner Keupp (Hrsg.), S. ۵۴ff., Frankfurt am Main, S. ۱۶۶.

به این عبارت که چرا انسان‌ها آن تصمیم‌های سیاسی را می‌گیرند که منافع شخصی خود آن‌ها را نقض می‌کنند؟ چرا کارگران اخلاق، فرهنگ، مناسک و روش زندگی بورژوازی را تقلید می‌کنند، با وجودی که هیچ‌گاه به امکانات طبقه‌ی حاکم دست نمی‌یابند؟ چرا طبقه‌ی کارگر به اتوریته‌ی سیاسی، دینی و اقتصادی طبقه‌ی حاکم تن می‌دهد، با وجودی که نتایج آن در تضاد با منافع خود کارگران قرار می‌گیرد؟ چرا آن انسان‌هایی که خودشان مورد تبعیض و بی‌عدالتی قرار گرفته‌اند، بدون هیچ‌گونه منافعی در سرکوب اقلیت‌ها شرکت می‌کنند و یا نسبت به زجر و سیه‌روزی آن‌ها کاملاً بی‌اعتنا هستند؟ چرا انسان‌ها همواره مجذوب تبلیغات دولتی می‌شوند، با وجودی که همیشه توسط آن‌ها فریب خورده‌اند؟ چه عواملی انسان‌ها را مجذوب یک رهبر خودکامه می‌کنند، با وجودی که در نادانی و اهداف مخرب او هیچ شک و تردید وجود ندارد؟ به بیان دیگر، پرسش‌های روان‌شناسی اجتماعی از منظر اریش فروم مستقیماً به سوی نقد آگاهی و شرایط انفعال طبقه‌ی کارگر سمت می‌گیرد. به این عبارت که "سوژه‌ی واقعی" اصولاً چگونه اجتماعی می‌شود و روابط خانوادگی و اشکال آموزشی و پرورشی چه نقشی را در روابط اجتماعی آن بازی می‌کنند؟ "سوژه‌ی واقعی" چگونه در یک نظام بسیار پیچیده‌ی اجتماعی فعال می‌شود و با کدام آگاهی جای خود را در جامعه می‌یابد؟ "سوژه‌ی واقعی" چگونه تجربیات خود را در ساختارهای موجود بازنگری کرده و نسبت به بحران‌های اقتصادی و اجتماعی واکنش می‌کند؟^۹

بنابراین ما تا این‌جا با یک مجموعه از پرسش‌های جامعه‌شناسی انتقادی مواجه می‌شویم که مربوط به کنش و واکنش "سوژه‌ی واقعی" نسبت به یک "کلیت دیالکتیکی" می‌شود. به این صورت که دانش روان‌شناسی اجتماعی تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را غنی‌تر می‌سازد و جهت نقد عوامل انفعال "سوژه‌ی واقعی" مسئله‌ی محرکه‌ی جنسی را نیز به صورت یک وجه دیگر از روبنا مانند: حقوق، دین، سیاست و فلسفه مشمول روش نقد درون‌ذاتی از "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی می‌کند که ما مضمون تئوریک آن‌را به شرح زیر در کتاب "در مورد نقد اقتصاد سیاسی" مارکس می‌یابیم:

«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 آن‌را 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 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، تمام 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

^۹ Vgl. Fromm, Erich (۱۹۳۶): Sozialpsychologischer Teil, in: Studien über Autorität und Familie, Max Horkheimer (Hrsg.), S. ۷۷ff., Paris

است و دگرگونی‌های حقوقی، سیاسی، دینی، [روان‌شناسی]، هنری و یا فلسفی - خلاصه، ایدئولوژیک که انسان‌ها از طریق آن‌ها به این نزاع آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند - تفاوت قائل شد.^{۱۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با تئوری "حرکت واقعی" از یک جامعه‌ی طبقاتی مواجه هستیم که از مضمون دیالکتیک، یعنی از "نفی سوپزکتیو" گزارش می‌دهد و نه تنها نقد ایدئولوژی را به عنوان محرکه‌ی آگاهانه در نظر می‌گیرد، بلکه آن تمایل‌های جنسی نیز که در ضمیر ناخودآگاه انسان‌ها فعال می‌شوند و محرکه‌های روحی و ایدئولوژیک را در جامعه پدید می‌آورند، به انضمام نقد درون‌ذاتی می‌کشد. به این عبارت که طبقه‌ی حاکم بنا بر هستی اجتماعی خود، یعنی برای حفظ منافع مادی و تثبیت حاکمیت خویش، آگاهی اجتماعی را نیز به صورت ابعاد متنوع ایدئولوژی مانند: حقوق، سیاست، دین، روان‌شناسی، هنر و فلسفه پدید می‌آورد. این آگاهی و روان‌شناسی اجتماعی که به صورت بیان ایده‌آل ساختار اقتصادی موجود بر جامعه حاکم است، در واقعیت منافع مادی و جایگاه طبقه‌ی حاکم را توجیه می‌کند. به همین منوال نیز آگاهی و روان‌شناسی نیروهای مولد از منافع مادی و هستی اجتماعی آن‌ها رشد می‌کند. این‌جا توجه به دو مفهوم کلیدی برای درک تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ضروری است. اولی مفهوم "تناسب" و یا مطابقت زیربنا با روبنا است که از هماهنگی آگاهی و روان‌شناسی نیروهای مولد با ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم گزارش می‌دهد. به این معنی که ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با نیروهای مولد متکامل شده است و از این رو، زیربنا مطابق با روبنا است. مفهوم دوم "تأثیر متقابل" زیربنا با روبنا است که ما مضمون آن را این‌جا و هم‌چنین در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" نیز می‌بایم.^{۱۱} به این معنی که نیروهای مولد و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم هم‌دیگر را به صورت متقابل متأثر می‌کنند. به بیان دیگر، نیروهای مولد در پراکسیس نبردهای طبقاتی نه تنها در یک کشمکش پراتیک، بلکه در یک کشمکش تئوریک نیز با طبقه‌ی حاکم درگیر هستند که البته مبتنی بر محرکه‌ی آگاهانه (ایدئولوژیک) و محرکه‌ی ناآگاهانه (تمایلات جنسی) پدید می‌آیند. بنابراین موضوع تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس فقط نقد تضاد و استثمار نیروی کار و فقط مادی نیست، بلکه بیان تضاد، یعنی نفی آگاهانه و ناآگاهانه‌ی روبنای نظام طبقاتی موجود را نیز ضمیمه‌ی پراکسیس نبردهای طبقاتی می‌کند که البته نتیجه‌ی آن‌ها بستگی به توازن قوای نیروهای متضاد و متخاصم اجتماعی دارد و این شکست و یا پیروزی است که واقعیت را پدید می‌آورد و روند تاریخ را معین می‌کند. در این ارتباط روان‌شناسی اجتماعی بر رفتار انترسوپزکتیو، یعنی آن رفتاری که با در نظر داشتن منافع مادی، تمایلات جنسی، گرایش‌های ایدئولوژیک، یعنی عقلانیت "سوژه‌ی واقعی" قابل فهم هستند، انگشت می‌گذارد.

با وجودی که بیش از ۴۱ سال از فاجعه‌ی تشکیل نظام جمهوری اسلامی در ایران می‌گذرد، لیکن تا کنون دانش جامعه‌شناسی ایران نه در کشور و نه در تبعید با پرسش‌های این چنینی مواجه شده است. با صرف نظر از تئوری‌های توطئه، اما آن تحقیقات اجتماعی و تاریخی و آن انتقادهای فلسفی نیز که به عوامل تشکیل نظام جمهوری اسلامی در کشور و دلایل سیه‌روزی مردم ایران پرداخته و تا کنون مورد ملاحظه‌ی روشنفکران ایرانی قرار گرفته‌اند، بیش از یک تک‌گفتار

^{۱۰} Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۸f.

^{۱۱} Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost), S. ۳۷f.

علت - معلولی عامه‌پسند ارائه نمی‌دهند. از جمله باید از آثار یک فیلسوف ایرانی به نام آرامش دوستدار یاد کرد که تز "تحقیقات تاریخی" وی بر اساس نقد فلسفی از "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" ایرانیان متکامل شده و به عبارت زیر تشریح می‌شود:

«(...) میان "فرهنگ دینی" و "امتناع تفکر" رابطه‌ی علیّی از آنسو و اینسو وجود دارد. از آنسو و اینسو به این معنا که "فرهنگ دینی" مطلقاً علت است و "امتناع تفکر" مطلقاً معلول آن.»^{۱۲}

با وجودی که دوستدار از فاجعه‌ی تشکیل نظام جمهوری اسلامی در ایران فقط یک تک‌گفتار علت - معلولی ارائه می‌دهد، اما انتقاد وی به تاریخ "فرهنگ دینی" ایرانیان نه تنها افکار طیف وسیعی از روشنفکران ایرانی را متأثر ساخته، بلکه به دلیل تعمیم این نظریه‌ی ساده و عامه‌پسند "روشنفکران دینی" را نیز با بحران‌های ایمانی مواجه کرده و آن‌ها را جهت تفسیر کلامی اسلام به تکاپو انداخته است.

بنا بر اطلاعات ویکی‌پدیای فارسی آرامش دوستدار در سال ۱۳۱۰ خورشیدی در یک خانواده‌ی بهایی در تهران متولد شد و در سال ۱۳۳۷ خورشیدی برای تحصیل فلسفه به آلمان نقل مکان کرد. وی در جوار رشته‌ی فلسفه به تحصیل رشته‌های روان‌شناسی و دین‌شناسی تطبیقی نیز پرداخت. سرانجام وی رساله‌ی دکترای خود را با عنوان "رابطه‌ی اخلاق و اراده‌ی سلطه‌گرا در آثار نیچه" با موفقیت به اتمام می‌رساند و از سال ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۸ خورشیدی در دانشگاه تهران به تدریس فلسفه می‌پردازد. سرانجام آینده‌ی وی با "انقلاب فرهنگی" رقم می‌خورد، زیرا او نیز مانند بسیاری از اساتید سکولار، دموکرات و چپ‌گرا از دانشگاه اخراج شده و سپس به سوی تبعید در آلمان رانده می‌شود. به احتمال زیاد علاقه‌ی آرامش دوستدار به مسائل دینی و اجتماعی مربوط به تجربیات نوجوانی‌اش می‌شود، زیرا وی به عنوان فرزند یک خانواده‌ی بهایی تربیت و پرورش می‌یابد، در حالی که جامعه‌ی اسلام‌زده‌ی ایرانی نه دین بهائیت را به رسمیت می‌شناسد و نه هویت بهاییان را ایرانی می‌پندارد. تحقیقات تاریخی و فلسفی آرامش دوستدار بر اساس یک تعریف از مقوله‌ی "فرهنگ دینی" ایرانیان استوار شده است که وی مضمون فلسفی آن‌را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«ظلمت هر اعتقادی (...) حقیقت هر اعتقاد است. حقیقت بدین معنا آن ناپرسیده و نادانسته‌ایست که با احاطه‌ی درونی‌اش بر ما فرهنگی می‌شود، یعنی احساس جمعی را تسخیر می‌کند و شالوده‌ی اعتقاد را می‌ریزد. فرهنگ مبتنی بر چنین بنیادی را من اصطلاحاً دینی می‌نامم و فرهنگ ایران را در سراسر تاریخش بر این بنیاد اعتقادی متکی می‌دانم.»^{۱۳}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک "بغرنج" مواجه هستیم. به این معنی که ایرانیان توسط یک "فرهنگ دینی" که از تاریخ سنتی خود به ارث برده‌اند، در دوران معاصر با جهان مدرن همزیست و ناهماهنگ شده‌اند. البته شناخت "بغرنج"، همان‌گونه که دوستدار تأکید می‌کند، ارتباطی با خودنمایی نخبه‌گان در تقابل با عوام ندارد، بلکه بر یک تناقض انگشت می‌گذارد که انگاری تنها راه حل و فصل آن به شرح زیر می‌باشد:

^{۱۲} دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، صفحه‌ی ۲۹

^{۱۳} همان‌جا، صفحه‌ی ۶۹ ادامه

«...» اگر آگاهی ما از خودآگاهی گشتنش فلسفی نشود، هم کار ما و هم کار فلسفه هر دو اینجا ساخته است؛ اگر ما غرب را درست نفهمیم، در شرقی بودنمان هم چهل تکه‌ای می‌شویم بی اصل و نسب، اما اگر غرب را درست بفهمیم در سنتمان همچنان خرسند و رستگار خواهیم زیست (...). اما چگونه؟ موتور این تحرک را در هرمنوتیک باید یافت، و از کجا که هرمنوتیک نوشدارو هم نباشد. مگر نه این است که این معجون شفابخش هر افلیجی را از جایش می‌پراند. حتا چنانکه می‌گویند، در تن مرده نیز جان تازه می‌دمد. البته منظور تن اسلام نیست که ثابت کرده از همیشه زنده‌تر و جوان‌تر شده، بلکه در تن ماست که از زهر زندگی نامیرایی این دین قرنهایست مرده‌ایم (...). باید (...). سرنخ فلسفه و خوشبختی ناشی از آن که معدنش غرب است از دست خودمان در نرود. وجه مشترک این گونه افکار هذیانی برای نجات فرهنگ و جامعه‌ی ما این است که همه در کانونی به نام مدرنیته در هم می‌پیوندند و خود را از برکت آن به مؤثرترین درمانها مجهز می‌سازند (...).^{۱۴}

به این ترتیب، دوستدار هرمنوتیک را به عنوان تنها راه غلبه بر "فرهنگ دینی" ایرانیان مطرح و تبدیل به روش شناخت‌شناسی خود جهت تفسیر کلیت تاریخ فرهنگی ایران که شاخص تک‌گفتاری آن ظاهراً "دینیت" آن است، می‌کند. این‌جا "فلسفه" دشمنانه در برابر "دینیت" ایرانیان مستقر می‌گردد و این وظیفه به فنون هرمنوتیک محول می‌شود که از ماهیت متضاد جامعه‌ی طبقاتی ایران اشکال اسطوره‌ای و انتقادی را پدید بیاورد و ایرانیان را به اصطلاح به سوی کسب "روح آزاد" انسانی براند و روابط اجتماعی و سنتی آنان را بر اساس مدرنیته دوباره از نو سامان دهد.

یورگن هابرماس جهت نقد هرمنوتیک میان "زبان طبیعی" و "زبان هنری" تمیز می‌دهد. در حالی که استفاده از زبان طبیعی مربوط به استدلال منطقی و گفتگوی فلسفی می‌شود، لیکن زبان هنری فاقد هر گونه بازتاب تجربی بوده و تنها بر این اصل مبتنی است که مخاطب خود را متأثر و متقاعد ساخته و به سوی یک تصمیم مخصوص براند. وی دو شعبه‌ی متفاوت از زبان هنری را به صورت "رتوریک" و "هرمنوتیک" از یک‌دیگر متمایز و به شرح زیر مضمون فلسفی هرمنوتیک را برجسته می‌سازد:

«هرمنوتیک بر یک "توان" مبتنی است که ما تا این حد کسب می‌کنیم که "مسلط شدن" بر یک زبان طبیعی را [هم- چون] هنر، بیاموزیم، [یعنی] معنی زبانی و امکان ارتباطی را بفهمیم و در صورت اختلال ارتباطات، قابل فهم سازیم. فهم معنی به سوی محتوای معنایی سخن سمت می‌گیرد، اما همچنین به سوی محتوای معنایی ثابت نوشتاری یا سیستم سمبلیک غیر زبانی، منتها تا آنجایی که آن‌ها می‌توانند "ضمیمه‌ی" سخن شوند. ما اتفاقی از هنر فهمیدن و فهماندن سخن نمی‌گوییم، زیرا توان تفسیر که هر سخن‌گویی در اختیار دارد، پیکر هنری می‌گیرد، می‌تواند این‌جا به صورت یک زبردستی هنری پرورش بیابد. این هنر تحت شرایطی که پرسش‌های عملی به سوی تصمیم رانده می‌شوند، نسبت به هنر متقاعد و قانع کردن متقارن رفتار می‌کند.»^{۱۵}

^{۱۴} همان‌جا، صفحه‌ی، ۱۹ ادامه

^{۱۵} Habermas, Jürgen (۱۹۷۰): Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum ۷۰. Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. ۷۳ff., Tübingen, S. ۷۳

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روش شناخت‌شناسی هرمنوتیک مربوط به تسلط بر آن فنون سخنوری و نوشتاری می‌شود که انسان مخاطب خود را ظاهراً متقاعد می‌کند و به سوی اتخاذ یک تصمیم مخصوص می‌راند، در حالی که برای عواقب یک چنین تصمیمی مصداق و شواهد تجربی در اختیار ندارد. ما این‌جا با فنون تدارک متافیزیک مواجه هستیم که منجر به مثبت‌گرایی و آپریوریسم می‌شوند. از این بابت، هابرماس پیشنهاد می‌کند که جامعه‌شناسی انتقادی جایگزین فلسفه‌ی هرمنوتیک شود.^{۱۶} این‌جا باید به خصوص از روش تفسیر تاریخ یاد کرد که در اغلب موارد منجر به اسطوره‌سازی و تدارک شواهد ظاهری نوشتارها و سخنوری‌های فیلسوفان هرمنوتیکی می‌شود.

به این ترتیب، دوستدار با استفاده از فنون هرمنوتیک اقدام به تفسیر انتقادی تاریخ فرهنگی ایران می‌کند که انگاری شاخص تک‌گفتاری آن "دینیت" ایرانیان است و درمان این بیماری اجتماعی فقط توسط فلسفه‌ی هرمنوتیک ممکن می‌گردد. ما این‌جا نه اثری از یک "کلیت دیالکتیکی" می‌یابیم و نه اصولاً روشن است که این ادیان بر اساس کدام زمینه‌ی مادی متکامل شده‌اند.^{۱۷} پیداست که استقلال از پراکسیس مولد منجر به تشبیه و تطبیق ادیانی می‌شوند که بر اساس تضادهای درون‌ذاتی زمینه‌های متفاوت مادی رشد کرده‌اند. از جمله باید از تشبیه و تطبیق آیین زرتشت با مناسک ادیان سامی سخن گفت که انگاری وجه مشترک آن‌ها "دینیت" است و هر دوی آن‌ها به اصطلاح با وحی الهی موجه می‌شوند.^{۱۸} دوستدار این‌جا میان بینش دینی یا "علم پیشین" که بدون پرسش به وجود می‌آید، با دید علمی یا "علم پسین" که البته محصول پرسش‌گری، اندیشیدن و تحقیقات است، تفاوت می‌گذارد. به نظر وی دین زرتشت جهان را عمودی، یعنی میان اهورامزدا و اهریمن جدا می‌سازد، در حالی که ادیان سامی به صورت افقی جهان اخروی را از جهان واقعی مجزا می‌کنند.^{۱۹}

حال با یک نگاه اجمالی به گات‌های زرتشت، مشخصاً عکس این تفسیر هرمنوتیکی اثبات می‌شود. به این صورت که گات‌ها نتیجه‌ی گفتگو و پرسش زرتشت از "وهومن"، یعنی خرد درونی خود وی است. بنابراین ما این‌جا اصولاً با وحی الهی مواجه نیستیم. زیربنای مادی آیین زرتشت را زندگی مسکون و متمدن روستایی و دامداری شبانی می‌سازند. این‌جا مالکیت شکل اشتراکی دارد و انسان‌ها آزاد هستند. از آن‌جا که روستاییان با تهاجم اقوام وحشی و غیر مسکون مواجه می‌شوند، در نتیجه گات‌های زرتشت به صورت سمبلیک قوای خیر را در برابر قوای شر مستقر می‌سازد. بنابراین آیین زرتشت این جهانی است و پارسایی انسان را مد نظر دارد. این‌جا نه اثری از معجزه مشاهده می‌شود و نه هرمز قربانی

^{۱۶} Vgl. Krüger, Lorenz (۱۹۷۰): Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum ۷۰.

Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. ۳ff., Tübingen, S. ۱۵

^{۱۷} از آن‌جا که من در جای دیگری به تفصیل به نقد آثار دوستدار پرداخته و تحت مفهوم "جهان‌گریزی" بیگانگی آن‌ها را با "کلیت دیالکتیکی" به بحث گذاشته‌ام، در نتیجه این‌جا تنها به آن جوانبی می‌پردازم که جهت انتقاد به "مثبت‌گرایی" ضروری هستند. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس و روش نقد دین - گفتگویی انتقادی پیرامون برخی از آثار آرامش دوستدار، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، صفحه‌ی ۵۱ ادامه، برلین

^{۱۸} دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۵

^{۱۹} مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۸۱-۲۰۰۲): ملاحظات فلسفی در دین و علم ت بینش دینی و دید علمی، وینسنز (فرانسه)، صفحه‌ی ۱۳ و مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۰

می‌طلبند.^{۲۰} به بیان دیگر، گات‌های زرتشت محصول پرسش و استفاده از خردورزی خود زرتشت بشخصه (سوژه) هستند و بنا بر نظریه‌ی خود دوستدار فلسفه محسوب می‌شوند. برای نمونه وی در کتاب "ملاحظات فلسفی در دین و علم" به شرح زیر مضمون مقوله‌ی "تفکر فلسفی" را توضیح می‌دهد:

«تفکر وقتی فلسفی است که از پرسش بر آید و در آن استوار ماند. تفکری که در تسخیر حیاتی پرسش نماند هرگز فلسفی نیست. برعکس پاسخ در بینش دینی و دید علمی، پاسخ فلسفی نه فقط ماهیت پرسش را نفی نمی‌کند یا ناپایدار نمی‌سازد و مورد پرسش را سهل‌تر نمی‌نماید، بلکه آن‌را ژرفتر، پیچیده‌تر و دشوارتر می‌سازد.»^{۲۱}

در تقابل با آیین زرتشت (مزدیسانی)، ما با رجوع به منابع ادیان سامی با سیمای واقعی دین آشنا می‌شویم. به این صورت که تمامی شعبه‌های ادیان ابراهیمی با رجوع به وحی الهی توجیه می‌شوند که البته زیربنای مادی تمامی آن‌ها نظام برده‌داری است. حتا آزادی قوم یهود از دست فرعون مصر هم به معنی برگزیدگی یهودیان جهت اسارت در بردگی یهوه، پیامبر و فرمان‌روای یهوه است. بنابراین ما با استناد به تورات از نزاع دو برده‌دار آگاه می‌شویم. به این ترتیب، آن چیزی که کتاب آسمانی یهودیان و مسیحیان به عنوان وحی الهی عرضه می‌کنند، یک مجموعه از اساطیر هستند که از وقوع معجزه بعد از معجزه، قربانی در راه خدا، تقدیر و گناه ذاتی انسان‌ها، امتحان و انتقام الهی، پاداش و جزای اخروی گزارش می‌دهند که تمامی آن‌ها بنا بر اساس تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی برده‌داری رشد کرده و متکامل شده‌اند و به بهانه‌ی رستگاری مؤمنان انگیزه‌ی تحقیر، تحمیق، تفرقه و حکومت بر انسان‌ها را در جهان واقعی دارند.

البته من با دوستدار کاملاً هم‌نظر هستم که فرهنگ یونانی با اسلام در تناقض است. این‌جا باید به خصوص از اشکال متناقض موجودیت جهان مادی و انسان در مضمون معنای آفرینش یاد کرد که به صورت اسطوره از جامعه‌ی برده‌داری یونان باستان رشد کرده و سپس به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم ارتقا یافته است. به این صورت که اساطیر یونانی از تمایز انسان با بربر گزارش می‌دهند. در حالی که بربر غیر یونانی، فاقد تمدن و روح محسوب می‌شود و تنها لایق بردگی است، انسان یونانی خردمند، مالک و کاملاً آزاد به حساب می‌آید. این‌جا معنی آفرینش انسان نگرستن و آموختن است که از طریق اسطوره‌ی "تئوروس" موجه می‌شود. به این عبارت که تئوروس به عنوان نماینده‌ی رسمی شهرهای یونان به دربار یکی از خدایان فرستاده می‌شود که در یک جشن سرنوشت‌ساز شرکت کند و در آن‌جا به حکمت، خردمندی و دانایی بنگرد، بشناسد و بیاموزد و پس از بازگشت به شهر آموخته‌های خود را به صورت پراکسیس سیاسی به کار ببندد. پیداست که بر اساس نظم شهری در یونان باستان و در پرتو این عوامل سوژکتیو، یعنی گرایش به منطق و خردگرایی، تکامل اندیشه و موجودیت فلسفه نیز موجه می‌شود. ما تأثیر و تکامل این اسطوره را به خوبی در فلسفه‌ی سقراط مشاهده می‌کنیم. وی برای نخستین‌بار حکمت ماورای طبیعت را از فلسفه‌ی طبیعت متمایز کرد و انسان را سوژه‌ی شناخت نفس خویش خواند. سقراط این کشف فلسفی را "دانش نفس" نامید و آن‌را در چهار بعد متفاوت متمایز کرد: اول این‌که، دانش نفس منجر به شناخت انسان از قوا و اراده‌ی خویش می‌شود. دوم این‌که، دانش نفس منجر به

^{۲۰} من این‌جا در ارتباط با نقد کلیت دیالکتیکی در مورد ایران باستان و اشکال دینی که بر کشور حکم‌رانی کرده‌اند، رفرنس نمی‌دهم و خواننده‌ی نقاد را مستقیماً به کتابی که در این مورد نوشتم، رجوع می‌دهم. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین

^{۲۱} دوستدار، آرامش (۱۳۸۱-۲۰۰۲): ملاحظات ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷

شناخت گوهر، اصل و سرنوشت آفرینش می‌شود که البته مربوط به ماورای طبیعت است. سوم این‌که، دانش نفس به دانش قوانین خردمندی و درست اندیشی دست می‌یابد که شامل علم منطق، متدولوژی تفکر و یا دانش خردگرایی می‌شود و چهارم این‌که، کسب دانش نفس منجر به روش توافق انسان با طبیعت خاص خود می‌گردد که به معنی دست‌رسی انسان به دانش اخلاق است.

به این ترتیب، سقراط رابطه‌ی ماورای طبیعت با طبیعت را متمایز و معین کرد. از این پس، یک راه فلسفی ابداع شد که بعداً فلاسفه‌ی یونانی و از جمله ارسطو آن‌را ادامه دادند. به این صورت که برای فلسفه ممکن شد که میان قدسی و غیر قدسی تمیز دهد و علوم انسانی مانند نتایج تحقیقات ریاضی و فیزیک را در خود ادغام سازد. آن چیزی که غیر قدسی محسوب می‌شد، موضوع شک، پرسش و تحقیق بود و پاسخ خود را در پرسش‌گری، خردگرایی و تجربیات می‌یافت. از این بابت، ارسطو فلسفه‌ی خود را به این شرح بر سه فرضیه استوار کرد: اول این‌که، هر معلولی یک علت دارد. دوم این‌که، گوهر (ماهیت) از صورت (شکل) متمایز است و سوم این‌که، از نیستی، هستی پدید نمی‌آید.

پیداست که با استناد به این فرضیه‌ها موجودیت جهان مادی از یک سو، نیاز به یک ماده‌ی ازلی دارد. نزد ارسطو نام این ماده‌ی ازلی "هیولی" است که شامل ترکیبی از آب، خاک، هوا و آتش می‌شود. این‌جا از سوی دیگر، وجود یک قوه‌ی ازلی نیز ضروری است که هیولی را از قوه به فعل در می‌آورد و منجر به آفرینش جهان مادی می‌شود. ارسطو این قوه‌ی ازلی را "واجب‌الوجود" می‌نامد. از آن‌جا که تبدیل قوه به فعل به معنی حرکت است و هر حرکتی آغاز و پایانی دارد، در نتیجه نزد ارسطو ماده نیز مانند: زمان و مکان ازلی محسوب می‌شود. به این ترتیب، ارسطو به یک دستگاه فکری دست می‌یابد که به موجودیت جهان مادی و آفرینش انسان معنی می‌دهد. به این صورت که واجب‌الوجود که البته ساکن است، به صورت علت ازلی و از طریق شوق و عشق فلک اول را به حرکت در می‌آورد و سپس افلاک دیگر، هم‌دیگر را به حرکت در می‌آورند. از این پس، آفتاب و ماه، شب و روز و همچنین موجودات زمین و انسان به وجود می‌آیند و از آن‌جا که واجب‌الوجود تمامی وجودش حیات و روح است و از طریق شوق و عشق محرک آفرینش شده، در نتیجه خرد بشری را نیز به عنوان ابزار شناخت انسان پدید می‌آورد. از این پس، واجب‌الوجود متوقف‌الفعل می‌شود و تنها ناظر وقایع زیست اجتماعی انسان‌ها به حساب می‌آید. این‌جا انسان‌ها به حال خود گذاشته می‌شوند که بر اساس تجربیات و با استفاده از خرد خود به شناخت برسند. نزد ارسطو شناخت دو جنبه‌ی متفاوت دارد. یکی "نفس شناخت" (اپیستم) و دیگری "رأی" (دگسا) است. در حالی که نفس شناخت بر شک، پرسش و تحقیق بنا شده است، رأی تنها با اتخاذ خردگرایی انسان ممکن می‌گردد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در فرهنگ یونانی با استدلال منطقی جهت توجیه معنای آفرینش مواجه می‌شویم که دوستدار نیز به شرح زیر مضمون آن‌را برجسته می‌سازد:

«(...) برای یونانی نه هست نیست می‌شود و نه نیستی هستی می‌یابد، مکان و زمان ارسطویی نیز در ناگسستگی بودنشان از همدیگر و از هستنده‌های طبیعی [ماده] نه تنها اشکالی در تئوری ناظر به طبیعت همیشه‌بوده ایجاد نمی‌کنند، بلکه آن

را بر عکس از نظر هستانی توضیح می‌نمایند. اما وقتی مکان یا جایگاه و زمان را از تئوری هستانی ارسطویی به این معنا بگیریم که آن دو استقلال یابند، هستندند را، که همواره رویداد به معنای پویش است، نیست کرده‌ایم (...)^{۲۲}

بنابراین در فلسفه‌ی یونانی زمان، مکان و ماده ابزار آفرینش و "قدیم" محسوب می‌شوند و انکار آن‌ها قبل از امر آفرینش به معنی انکار رویداد آفرینش به عنوان یک واقعیت تجربی که "حادث" شده است، می‌باشد. همان‌گونه که دوستدار این‌جا به درستی ادامه می‌دهد، معنای یکتاپرستی سامیان در تناقض با فرهنگ یونانی قرار می‌گیرد. لیکن وی این‌جا ناشیانه از نظر می‌اندازد که اسطوره‌ی آفرینش در ادیان سامی از زمینه‌ی مادی جامعه‌ی برده‌داری مصر باستان و در پرتو یک خدای واحد موسوم به "آتون" که توسط یک فرعون مصری به نام اشناتون آفریده شده، رشد کرده و سپس به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم کشور مصر ارتقا یافته است. این‌جا نه از ابزار آفرینش جهان مادی مانند: زمان، مکان و ماده خبری است و نه اصولاً معنی آفرینش جهان مادی و انسان موجه می‌شود. بنا بر یکتاپرستی سامیان خدا هستی را از نیستی می‌آفریند. به این صورت که خدا در ابتدا آسمان‌ها و زمین را آفریده و پس از شش روز آفرینش جهان مادی به پایان می‌رسد. این‌جا فقط خداست که به صورت روح مقدس و متعال، ازلی محسوب می‌شود. پیداست که تحت این شرایط مسئله‌ی تنزیه خدا از قوای شر نیز منتفی می‌گردد، زیرا این خدای یکتا و متعال است که به اصطلاح کلیت هستی را می‌آفریند و پیداست که شرارت نیز مستقیماً منسوب به ذات آن می‌شود.

به این عبارت که در آیین یهودیان خدا یهوه نام دارد که اولین انسان را به صورت نرینه می‌آفریند. این‌جا نیز روشن نیست که اصلاً معنی آفرینش انسان چیست؟ نام اولین انسان آدم است که در باغ عدن زندگی می‌کند. وی از تمامی میوه‌های این باغ به غیر از میوه‌ی "درخت حیات و معرفت نیک و بد" حق تصرف و تناول دارد. بنابراین این‌جا آزادی اراده، قدرت شناخت و حق انتخاب میان خیر و شر از همان بدو آفرینش از انسان سلب می‌شود. از آن‌جا که آدم در باغ عدن تنها است، در نتیجه یهوه جفت مادینه‌ی وی را موسوم به نساء از یکی از دنده‌هاش می‌آفریند. ما این‌جا با الویت جایگاه مردان نسبت به زنان مواجه می‌شویم که البته در نقش نساء در رانده شدن انسان از باغ عدن، شکل سرچشمه‌ی گناه را به خود می‌گیرد و زمینه‌ی زن‌ستیزی را پدید می‌آورد. به این صورت که یک فرشته به نام شیطان که بدون ارائه‌ی هیچ دلیلی ظاهراً خودمختار شده و از پیروی فرمان خدا سر باز زده، به شکل یک مار در می‌آید و نساء را اغفال می‌کند. بنا بر این اسطوره، شیطان از "خوشی‌های دلپذیر دانش، آگاهی، معرفت و حق‌گزینش خیر و شر" به نساء گزارش می‌دهد و شرط کسب آن‌ها را تناول این میوه‌ی ممنوع‌شده می‌خواند. به بیان دیگر، بنا بر یکتاپرستی سامیان خداوند اصولاً مخالف است که انسان به ابزار شناخت، یعنی به خرد دست بیابد و خودآگاه شود. به این ترتیب، نخست نساء و بعداً آدم از این میوه ممنوع‌شده می‌خورند و خدا هر دوی آن‌ها را از باغ عدن بیرون می‌راند. البته مجازات آن‌ها در این‌جا خاتمه نمی‌یابد، زیرا یهوه از یک طرف، نساء را تحت حاکمیت آدم قرار می‌دهد و مجبور به تحمل رنج بارداری و زایمان می‌کند و از طرف دیگر، زمین را لعنت کرده که به رنج آدم در تصاحب و استفاده از فرآورده‌های آن بیافزاید.

^{۲۲} دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ... همان‌جا، صفحه‌ی ۲۵۴

بنابراین ما با رجوع به اسطوره‌ی آفرینش سامیان متوجه‌ی چندین نکته می‌شویم. اول این که، خردگرایی انسان این‌جا به کلی منفی ارزیابی می‌شود. به این معنی که انگاری انساها اصولاً قادر نیستند که از طریق اندیشه و منطق زیست اجتماعی خود را سامان دهند و با استناد به همین ناتوانی انسان است که بعثت پیامبران و صدور وحی الهی موجه می‌شود. به این معنی که با سلب اراده از انسان خدا همواره در جهان آفرینش دخل و تصرف می‌کند. در حالی که ما این‌جا همواره با مجازات‌های دنیوی به صورت وقایع هولناک طبیعی و معجزه‌های الهی و منصوبان خدا مواجه می‌شویم، زندگی انسان‌ها یک شکل دترمینیستی و مقدر به خود می‌گیرد. دوم این که، سرچشمه‌ی گناه این‌جا اصولاً جنسیت مادینه دارد و سوم این که، انسان از بدو وجودش گناه‌کار تلقی می‌شود و باید عکس آن‌را در دوران حیاتش اثبات کند و برای کردار خود در آخرت پاسخ‌گو باشد. به بیان دیگر، انسان باید در دوران زندگی خویش طبیعت و ذات خردگرایی خود را مدام سرکوب کند، باید از لذات این جهانی چشم‌پوشد و به بندگی خدا در بیاید و چنان از وحی الهی و احکام فرمان‌روایان خدا بر زمین پیروی کند که رستگار شده و سرانجام به پاداش اخروی در بهشت برین دست بیابد. بنابراین یکتاپرستی سامیان نه تنها معنای اخروی به خود می‌گیرد و خداسالار و خردستیز است، بلکه هیچ تمایزی میان ماورای‌طبیعت و طبیعت قائل نمی‌شود که البته توسط مقوله‌ی "وحدت وجود" یک توجیه دینی می‌یابد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، فرهنگ یونانی دشمنانه در برابر اصول یکتاپرستی سامیان قرار می‌گیرد. از آن‌جا که اسلام به عنوان یک دین جهان‌شمول و خاتم ادیان به عموم مسلمانان معرفی می‌شود، در نتیجه نظریه‌پردازان حکومت اسلامی همواره نیاز مبرمی داشته و دارند که فلسفه‌ی یونانی را در غالب پنداشت‌های دینی خود بریزند که هم یک تظاهر منطقی و سنجیده به ایمان دینی خود بدهند و هم در برابر ادیان قدیمی مانند: زرتشتی، یهودی و مسیحی ادعای برتری کنند. لیکن از آن‌جا که خدای سامیان هستی را ظاهراً از نیستی آفریده و بنا بر دین اسلام ابزار آفرینش مانند: زمان، مکان و ماده نیز مخلوق الله، یعنی "حادث" هستند، در نتیجه "فلسفه‌ی اسلامی" این خردستیزی بنیادی را توسط چشم‌بندی‌های به اصطلاح منطقی می‌پوشاند.^{۲۳} از جمله باید از "فلسفه‌ی دینی" ابن‌سینا یاد کرد که دوستدار به درستی نقد خود را به شرح زیر بر آن وارد می‌آورد:

«اینک "فلسفه" اسلامی با خیال راحت می‌گوید پدیداری مکانی جهان به دو گونه تصور پذیر است: پیش از زمان و پس از زمان! و آن را در شق اول "قدیم" و در شق دوم "حادث" می‌نامد. البته نه به این سادگی. بلکه اضطراراً این دو پنداشت را چندان از مفهومی متعارض، متنافر و متناقض می‌انبارد که در کلاف گوریده و سردرگم زبانی‌اش کوچکترین جایی برای هیچ معنایی باقی نمی‌ماند.»^{۲۴}

به این ترتیب، دوستدار به درستی بر تناقض فرهنگ یونانی با معنای آفرینش در ادیان سامی و همچنین دین اسلام انگشت می‌گذارد و با نقد آثار ابن‌سینا چشم‌بندی‌های کلامی مشائیان اسلامی را کاملاً عریان می‌سازد. لیکن وی در گمان خود با استفاده از فنون هرمنوتیک پیکان تیز انتقادش را به پاشنه‌ی آشیل "دینیت" ایرانیان نشانه گرفته و هم

^{۲۳} من در جای دیگری به نقد "فلسفه‌ی دینی" دو تن از مشهورترین مشائیان ایرانی تبار مانند: ابوالهذیل و سهروردی پرداختم. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): نقدی بر روش و نقش تفکر دینی در تاریخ فرهنگی ایرانیان - از ابوالهذیل تا سهروردی، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۰۵ ادامه، برلین

^{۲۴} دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ... همان‌جا، صفحه‌ی ۲۵۵

آیین زرتشت و هم دین اسلام را مصدوم کرده است. ما این‌جا بار دیگر با عواقب تک‌گفتاری علت - معلولی و نادیده-گرفتن "کلیت دیالکتیکی" نزد دوستدار مواجه می‌شویم، زیرا معنای یکتاستایی ایرانیان باستانی در پرتو اساطیر ایرانی و از زمینه‌ی مادی زندگی روستاییان و مالکیت اشتراکی بر زمین زراعی رشد کرده و سپس به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم کشور ایران ارتقا یافته است.

به این عبارت که اساطیر ایرانی از یک تضاد ازلی و دوگانگی قوای معنوی میان هرمزد و اهریمن گزارش می‌دهند. این‌جا قوای خیر و شر به صورت نور و ظلمت به کلی از یکدیگر منزه هستند. از آن‌جا که هرمزد از سرشت ویرانگر و غیر قابل تغییر اهریمن و از وقوع یک نبرد اجتناب‌ناپذیر آگاه است، در نتیجه تصمیم به آفرینش جهان را می‌گیرد که زمینه‌ی مادی نبرد قوای خیر با قوای شر را مهیا سازد. این‌جا بر خلاف ادیان سامی زمان، مکان و ماده، ازلی (قدیم) و ابزار آفرینش جهان مادی محسوب می‌شوند. به این معنی که در اوضاع قبل از آفرینش جهان مادی، زمان بیکران است، میان این دو قوای متضاد خلاء وجود دارد و تولید نور بدون وجود ماده نیز غیر ممکن است. بنابراین هرمزد از این اوضاع موجود عزیمت و زمان بیکران را کرانمند می‌کند و آفریدگان خود را به صورت امشاسپندان به وجود می‌آورد. اهریمن هم جهت نبرد با هرمزد و در برابر هر آفریده‌ی نیک وی به خلق زشتی و پلیدی دست می‌زند. سرانجام هرمزد جهان را از قوه به فعل در می‌آورد و در پرتو آفرینش مینویی خود جهان مادی را نیز می‌آفریند. نخستین موجود زنده کیومرث نام دارد که از تخم وی اولین مرد و زن به نام‌های مشی و مشیانه به وجود می‌آیند. آن‌ها در این طرح معنایی صاحب اراده هستند و در جنگ با اهریمن، همیار هرمزد محسوب می‌شوند. به این معنی که انسان در پرتو قوای خیر هرمزد و در همیاری با امشاسپندان و از طریق خردگرایی و نیکی در گفتار، کردار و پندار خویش منجر به شکست و گریز اهریمن و مخلوقاتش از جهان مادی به سوی قهقرا می‌شود. سرانجام این طرح، یکتایی هرمزد و تنزیه جهان مادی از شرارت است که هم‌زمان منجر به پارسایی انسان، تنزیه جهان مادی از فریب و تخریب می‌گردد و نیک‌بختی دنیوی و رفاه انسان‌ها را در جهان واقعی به ارمقان می‌آورد. البته پاداش و جزا در این طرح معنایی محدود به عواقب دنیوی نمی‌شود، زیرا هم اساطیر ایرانی و هم گات‌های زرتشت از وجود پاداش و جزای اخروی نیز گزارش می‌دهند. بنابراین یکتاستایی ایرانیان از یک "طرح سرگیستی"، یعنی همیاری انسان و خدا در کنش و خلق جهان واقعی گزارش می‌دهد. به این معنی که این طرح هم خداسالار و هم انسان‌سالار است، هم معانی اخروی و دنیوی دارد و با وجودی که هرمزد در جهان مادی دخل و تصرف می‌کند، اما انسان آزاد و صاحب اراده محسوب می‌شود. به این ترتیب، حکمت الهی و خرد انسانی ظاهراً به توافق کامل می‌رسند، در حالی که ماورای طبیعت با طبیعت همواره پیوسته می‌ماند. ما این‌جا تنها با یک وجه مشترک و منحصر به فرد از دین یکتاپرستی سامیان با آیین یکتاستایی ایرانیان آشنا می‌شویم که البته پاداش و جزای اخروی را توجیه می‌کند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما تا این‌جا به سه طرح متفاوت معنایی از آفرینش جهان مادی آشنا شدیم. فرهنگ یونانی بر خلاف طرح معنایی یکتاستایی ایرانیان و یکتاپرستی سامیان از تمایز ماورای طبیعت از طبیعت عزیمت می‌کند. این‌جا فلسفه دنیوی است و معنای انسان‌سالار و خردگرا دارد. واجب‌الوجود بر خلاف هرمزد و یهوه نه یک دم و دستگاه اخروی مانند: بهشت و دوزخ جهت پاداش و مجازات انسان‌ها می‌سازد و نه پس از آفرینش جهان

مادی و انسان دخل و تصرفی در وقایع جهان مادی می‌کند. به بیان دیگر، واجب‌الوجود یونانی پس از اتمام امر آفرینش متوقف‌العمل می‌شود و نه پیامبری را به بعثت می‌رساند و نه وحی را از آسمان نازل کرده و یا معجزه می‌کند. این‌جا انسان به حال خود گذاشته شده است، تا با استفاده از اندیشه و پیروی از منطق خود نظم یک جامعه‌ی خردمند را به وجود بیاورد و عواقب تصمیمات سیاسی خود را نیز متحمل شود. در حالی که فرهنگ یونانی با معنای آفرینش ادیان سامی دشمنانه تلاقی می‌کند، لیکن آیین زرتشتی هیچ مشکلی با آن ندارد و می‌تواند در جوار آن به آسانی به زیست خود ادامه دهد. ما مصداق این نظریه را در دوران حکومت امپراطوری سلوکیان و هم‌چنین شاهنشاهی اشکانیان بر سرزمین ایران می‌یابیم که یا مستقیماً فرهنگ یونانی را در کشور ترویج می‌کردند و یا این‌که خود را هوادار فرهنگ یونانی (هلنیسم) می‌شمردند. از آن پس، که دین مسیحیت از برگزیدگی قومی بنی‌اسرائیل فرا رفت و تبدیل به یک دین جهان‌شمول و میسیونری شد، بلاش اشکانی این تحولات را به صورت یک تحدید فرهنگی برای سرزمین ایران شمرد و جهت تعمیق هویت ایرانی کشور دستور جمع‌آوری نسخه‌های پراکنده‌ی اوستا را صادر کرد.

با وجود این شواهد تاریخی و تناقض‌های فرهنگی که البته از تضادهای درون‌ذاتی و از هم‌گسیختگی کلیت‌های متضاد و متنوع دیالکتیکی رشد کرده‌اند، لیکن دوستدار تحت مفهوم "دینیت" ایرانیان اقدام به تشبیه و تطبیق آیین زرتشت با ادیان سامی می‌کند و هر دوی آن‌ها را دشمنانه در برابر "فلسفه" و فرهنگ یونانی مستقر می‌سازد. برای نمونه وی تأکید می‌کند که ادیان سامی و زرتشتی وحی الهی نازله هستند و نزد آن‌ها خدا دانا محسوب می‌شود، در حالی که در دین یونانیان باستانی دانایی خدایی است و نزد ارسطو هر موجود زنده و هر چه از طبیعت بر آید، یک چیز خداوندانه در خود دارد.^{۲۵} این‌جا دوستدار بلافاصله نتیجه می‌گیرد که از منظر فرهنگ یونانی انسان دیگر تن به دست تقدیر نمی‌دهد و ایستادگی در برابر خدای نادان ظاهراً تبدیل به یک تکلیف دینی برای انسان می‌گردد.^{۲۶} به این ترتیب، دوستدار تمایز آیین زرتشت با دین اسلام را به این خلاصه می‌کند که اهورامزدا دوست مؤمن و الله حاکم بر مؤمن است^{۲۷} و سپس با استناد به جان هیلز تشابهات و تفاوت‌های آن‌ها را به شرح زیر خلاصه می‌کند:

«"اهوره‌مزدا" که ویژگی او خرد است، نه فریب می‌خورد، نه می‌فریبد. این سرور بخشنده و خیر مطلق است، (...). "جاودانه است، اما در دوران کنونی قادر مطلق نیست، زیرا توانایی او به دلیل دشمن عمده‌اش اهریمن محدود" می‌گردد، اما زمانی خواهد رسید که بدی مغلوب شود و اهوره‌مزدا با قدرت مطلق فرمانروایی کند." یعنی تا دوره‌ی پایانی جهان که پیروزی نیک بر بد مشخص می‌گردد، قدرت اهورامزدا محدود می‌ماند. اما وجه مشترک آدمی این دو دین، یعنی چه زرتشتین و یاور خدا و چه اسلامی و بنده‌ی خدا، این است که بی‌چون و چرا سر به فرمان خدا دارند، با این تفاوت که آدمی زرتشتین می‌داند که خدای او نیکخواه است کلاً، و نیکخواه اوست جزاً، اما آدمی اسلامی نهایتاً از منوی و قصد خدایش با یقین تام چیزی نمی‌داند. تنها چیزی که با یقین تام می‌داند، این است که باید مطیع و منقاد او باشد.»^{۲۸}

^{۲۵} همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶۹ و ۲۹۱ و ۲۹۴ و ۲۷۴

^{۲۶} همان‌جا، صفحه‌ی ۲۹۲

^{۲۷} همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۸

^{۲۸} همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۹ ادامه

در حالی که دوستدار این‌جا ظاهراً مسئله‌ی تنزیه قوای خیر از قوای شر در آیین زرتشت را در نظر می‌گیرد، لیکن این مسئله‌ی بسیار مهم شناخت‌شناسی را تبدیل به نقد بن‌مایه‌ی اسلام به عنوان یک ابزار حکومتی نمی‌کند و مصداق نظریه‌ی خود را - با وجودی که از تجانس آیین زرتشت با دین سامیان به اصطلاح آگاه است - در دو بیت شعر از شاهنامه‌ی فردوسی می‌یابد.^{۲۹} لیکن دلیل این خطای فلسفی دوستدار این است که وی منشأ ایده را در واقعیت، یعنی در ماهیت متضاد زیربنای از هم‌گسیخته‌ی مادی و در شکل مخصوص تاریخی و فرهنگی دولت نمی‌جوید. ما مصداق این روش شناخت‌شناسی از "کلیت دیالکتیکی" را در تاریخ فرهنگی ایران باستان به وضوح می‌یابیم. به این صورت که پس از انتشار انجیل متی به زبان یونانی و گسترش دین میسیونری مسیحیت در اروپا بود که امپراطور روم و همسرش نیز به دین مسیحیت گرویدند و از این پس، دولت روم به یک مشروعیت بلامنزاعه که بر نظام برده‌داری مبتنی بود، دست یافت. در حالی که امپراطوران روم بدون هیچ‌گونه محدودیت ایدئولوژیک مانند فرستاده‌ی خدا بر جهان فرمان‌روایی می‌کردند، لیکن مشروعیت شاهنشاهان ساسانی بستگی به فره‌ی ایزدی از آیین زرتشت داشت. به این معنی که شاهنشاه با نقض عدالت، فره‌ی ایزدی خود را می‌باخت و یک چهره‌ی اهریمنی به خود می‌گرفت و پیداست که قیام انسان‌های آزاد در برابر دولت مستبد وی یک توجیه دینی می‌یافت. بنابراین تجانس آیین زرتشت با دین سامیان محصول بحران ایدئولوژیک طبقه‌ی حاکم ساسانی بود. ما راه حل این بحران مشروعیت را که البته منجر به تجانس آیین زرتشت با دین سامیان شد، در اقدام دینی مانی می‌یابیم که جهان مادی (قوای شر) را از جهان معنوی (قوای خیر) تمیز می‌دهد. به همین منوال باید از دین زوروانی یاد کرد که با استناد به یک خدای یکتا به نام زوروان، اهورامزدا و اهریمن را فرزندان وی می‌شمارد. ما همین تمایلات به ادیان سامی را در اوستای متأخر به صورت ادغام ابعاد اخروی، جنسیتی، معجزه و قربانی در آیین زرتشت می‌یابیم. به بیان دیگر، شاهنشاهی ساسانیان در یک بحران مزمن مشروعیت به سر می‌برد و جهت تحمیق و حاکمیت بر انسان‌های آزاد در کشور نیاز به یک ایدئولوژی هم‌سنگ مانند امپراطور روم داشت. مصداق تاریخی این بحران ایدئولوژیک را ما در اواخر شاهنشاهی ساسانیان به صورت قیام بهرام چوبین، قیام مزدکیان و اصلاحات انوشیروان ساسانی می‌یابیم. در حالی که بهرام چوبین و مزدک منکر فره‌ی ایزدی شاهنشاه بودند و تشکیل یک نظم نوین را در سر داشتند، انوشیروان به اصلاحات مالی و ارضی در کشور دست زد که مانعی در برابر قیام‌های مردمی و سرنگونی نظام شاهنشاهی ساسانیان بسازد.

بنابراین عنوان "شهریاری یزدان‌گزیده" که دوستدار آن‌را ظاهراً به شاهنشاهان سرزمین ایران نسبت می‌دهد و آن مقوله‌ی "برگزیدگی" را که به اصطلاح در آیین زرتشت می‌یابد، فقاد شواهد تئوریک و تجربیات تاریخی هستند.^{۳۰} به بیان دیگر، کسب فره‌ی ایزدی مربوط به توفیق شاهنشاه در آبادانی و ترویج امنیت کشور می‌شود و از طریق مردم سرزمین ایران به او منسوب می‌گردد. از آن‌جا که دوستدار نه به یک مفهوم از "کلیت" دست می‌یابد و نه دیالکتیک زیرینا با روبنا یک نقش مسلط در تفکر انتقادی وی دارد، در نتیجه از این نقطه نظر تک‌گفتاری علت - معلولی عزیمت می‌کند که انگاری ایده از پراکسیس مولد و منافع طبقاتی ظاهراً مستقل است و زرتشت بنا به میل خود جهان را به

^{۲۹} مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۰

^{۳۰} همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۶ و ۱۲۹

صورت عمودی و ادیان ابراهیمی آن را به صورت افقی مجزا کرده‌اند. از جمله باید از دلایل عروج اسلام به عنوان یک دین جهان‌شمول یاد کرد که وی مبتنی بر یک تفسیر هرمنوتیکی به شرح زیر یک شکل اسطوره‌ای از آن را پدید می‌آورد:

«اسلام به سبب بدویت بومی‌اش بیش از هر دین دیگر سامی میان ادیان جهانی در اصل مایهٔ حیات و بقایش را از کتابی همگان‌فهم، همگان‌پسند و قانونی می‌گیرد. به همین جهت هم توانسته توده‌های قبیله‌یی را در زادگاهش جذب نماید. چه آگاهی توده - یعنی آحاد کمابیش بی‌شکل و پراکنده‌ای که نخست در پیوند جمعی تشخیص می‌یابند و شکل می‌گیرند - به موجودیت و ارزشی که می‌تواند بیابد در وهله اول از این طریق تحقق می‌یابد که پیشوا و مرجعی او را از پراکندگی، گمنامی و "بلا تکلیفی" در آورد، "تکلیف برایش تعیین کند"، تا "کسی" شود. متناسب با مرتبهٔ پایین تمدن، فرهنگ یک جامعه این کار به بهترین وجه از مرجع و مصدری بر می‌آید که مجهز به تعلیمات و قوانین توده‌فهم باشد و نیازهای مادی و معنوی جامعه را بر آورد. به این ترتیب و به این جهت است که عرب "جاهلیت" که از نظر ساختار اجتماعی و مایهٔ فرهنگی‌اش توده‌ای خام و عقب‌مانده بوده و در تفرقه و منازعه می‌زیسته، بر اساس قرآن در اسلام صاحب شناسنامهٔ رسمی می‌گردد، به وحدت جمعی می‌رسد و در این اتحاد خویشیاب برای نخستین بار پا به عرصهٔ هستی به اصطلاح "ملی" اش می‌نهد، یعنی امت می‌شود.»^{۳۱}

فقط یک نگاه اجمالی به تاریخ صدر اسلام کافی است که پرده از اسطوره‌ی "وحدت جمعی" و "هویت ملی اعراب" توسط قرآن برداشته شود. به این عبارت که نزاع محمد با بت‌پرستان مکه از دعوای عشیره‌ی هاشمی با عشیره‌ی اموی بر سر اداره‌ی کعبه و تقسیم درآمد آن (بیت‌المال) سرچشمه گرفت که البته به صورت انتقاد به "شُرک" و ضرورت عبادت یک خدای واحد (الله) توجیه می‌شد. ما این‌جا با بنیان یک دین نوین به صورت ابزار حکومتی و توجیه ایدئولوژیک جهت تشکیل یک حکومت مرکزی مواجه هستیم. از این بابت، نه عمر بن خطاب، آن‌طور که آرامش دوستدار می‌گوید، بلکه خود محمد در همان دوران اقامتش در مکه بود که حدود بیرونی و درونی "امت اسلامی" را به عنوان زمینه‌ی ضروری تشکیل یک نظم خداخواسته و در جهت استقرار یک حکومت به اصطلاح الهی معین کرد. به این عبارت که وی توسط قرآن از یک سو، مقوله‌هایی مانند: "اهل کتاب"، "کافر"، "مشرک"، "فاسق"، "منافق" و "مفسد الفی‌العرض" را جهت تشخیص دشمنان حکومت اسلامی در نظر گرفت، در حالی که از سوی دیگر، مسلمانان مطیع خود را "متقیان" می‌خواند و خواص آن‌ها را هراس از رب‌العالمین، تبعیت از پیامبر، عبادت الله و پرداخت ذکات به پیامبر الله می‌شمرد. وی در عرض ۱۳ سال تبلیغ برای اسلام نه تنها به هدف خود نرسید، بلکه سرانجام از ترس جانش از مکه به مدینه گریخت. تنها از آن پس که در شهر مدینه شکل اولیه حکومت اسلامی پدید آمد، بخت سیاسی نیز ظاهراً همراه پیامبر اسلام جهت ترویج دین نوین شد. به این عبارت که محمد نه توسط ارشاد اعراب، بلکه با استفاده از شمشیر اسلام بود که حکومت خود بر شبه‌جزیره‌ی عربستان را بر پا کرد. از جمله باید از ترورهای حکومتی، راهزنی‌های مستمر و جنگ‌های متمادی یاد کرد که تا پایان زندگی وی ادامه داشتند. در اواخر عمر محمد، حتا حواریان وی نیز به این نتیجه رسیده بودند که پیامبر اسلام بنا بر تمایلات جنسی و منافع مادی خود است که آیات قرآن را می‌آورد. به همین دلیل نیز

^{۳۱} همان‌جا، صفحه‌ی ۹۰ ادامه

بسیاری از مسلمانان به سرکردگی یکی از "منافقان" به نام عبدالله بن ابی تن دادند و در زمانی که وی در آخرین سفر خود از تبوک به مدینه باز می‌گشت، به جان وی سوؤ قصد کردند. البته محمد نیز از وضعیت نابسامان امت و حکومت اسلامی به خوبی آگاهی داشت و به همین دلیل نیز پس از آخرین مراسم حج و در مسیر بازگشت از مکه به مدینه علی را به عنوان جانشین خود و "ولی مسلمانان" (امیر المؤمنین) برگزید. لیکن هنوز جسد وی سرد نشده بود که "جنیش رده" آغاز شد و تمامی عشایر اعراب به مخالفت با حکومت اسلامی روی آوردند. در حالی که ابوبکر به عنوان اولین خلیفه‌ی مسلمانان لشکر اسلام را جهت سرکوب مرتدان بسیج می‌کرد، بلافاصله "شیعه‌ی علی" سر بر آورد و حکومت اسلامی را از درون متزلزل‌تر ساخت. به این ترتیب، حکومت اسلامی تنها راه انسجام و تداوم خود را در صدور این نابسامانی به سرزمین ایران و چپاول ملت‌های متمدن می‌دید. از این پس، لشکر مسلمانان به سرکردگی یک ردیف از جلادان بالفطره‌ی اسلامی مانند: خالد بن ولید و سعد ابن ابی وقاص راهی سرزمین ایران شدند که به قتل عام ایرانیان دست بزنند و به غنائم و بردگان جنگی دست بیابند. با وجودی که لشکر مسلمانان به توفیق کامل رسید، اما حکومت اسلامی همواره با جنبش‌های متعدد مواجه بود. از جمله باید از قتل خلیفه‌ی سوم مسلمانان (عثمان بن عفان) توسط قاریان قرآن، جنگ نهروان، جنگ جمل، جنگ صفین و قتل‌عام‌های هولناک و جنگ‌های مستمر خوارج و شیعیان با خلافت امویان یاد کرد که پرده از اساطیر خودساخته مانند: "وحدت جمعی" و "هویت ملی اعراب" توسط دوستدار بر می‌دارند.^{۳۲}

این‌جا به راستی این پرسش پدید می‌آید که قرآن چه "شناسنامه‌ی رسمی" است که هویت اعراب را در یک درجه‌ی بالاتری از عشیره به ملت دگرگون نکرده و منجر به مشروعیت حکومت اسلامی نشده است. ما این‌جا با یک سری از تفسیرهای تاریخی مواجه می‌شویم که بدون تردید محصول آن تک‌گفتار علت - معلولی است که روش شناخت‌شناسی هرمنوتیکی دوستدار را رقم می‌زند. برای نمونه می‌توان از تشریح اسرارآمیز رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام سخن گفت که دوستدار آن‌را با یک جمله به این شرح - "ایرانیان بر اعراب و اسلام بر ایران پیروز شد"^{۳۳} - بیان می‌کند و تفسیر هرمنوتیکی تاریخ فرهنگی ایرانیان را به شرح زیر ارائه می‌دهد:

«این تنها مورد تاریخی است که قومی به نیروی دینش، آن هم با چنین شتابی، از نیستی به هستی مطلق تاریخی می‌رسد و دینی به زور و تجاوز قوم حاملش نه تنها از بی تاریخی نسبی پا به عرصه تاریخ می‌نهد، بلکه در تعیین تاریخی سرزمینهای از آنپس عامل منحصر به فرد می‌گردد.»^{۳۴} (...) ابتکار کلیدی امویان این است که مصالح شالوده‌ی نظام مغلوب به زودی دولت اسلامی را در بنایی گزندناپذیر بالا می‌برند. امویانند که اسلام را با الگوی حکومتی روم و ایران به مرتبه قدرت دولتی می‌رسانند و آن را در انحصار خاندانی خود، که هم از نظر تدبیر و تمویه سیاسی و هم از نظر قهر نظامی ذاتاً مجهزترین شبکه برای تحقق دولت اسلامی بوده، چنان نگه می‌دارند و به کار می‌برند که ایرانیان بر ضد آنان به اسلام متوسل می‌گردند و رقیب اسلامی آنان می‌شوند.»^{۳۵}

^{۳۲} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین

^{۳۳} دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵۴

^{۳۴} همان‌جا، صفحه‌ی ۷۷ ادامه

^{۳۵} همان‌جا، صفحه‌ی ۷۹

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک تشریح بسیار اسرارآمیز و اسطوره‌ای از تاریخ اسلام و روش دولت‌مداری امویان مواجه می‌شویم که آن‌را می‌توان بدون واسطه به اشناتون مصری، کوروش هخامنشی، اسکندر مقدونی، اردشیر بابکان، قسطنطین رومی، چنگیزخان مغول، سلطان سلیم عثمانی و شاه اسماعیل صفوی نیز نسبت داد. اما آن چیزی که در واقعیت اتفاق افتاد به این شرح است که دین اسلام طبقه‌ی حاکم ایرانی را از بحران مشروعیت نجات داد و آن‌را مسلح به یک ابزار مناسب حکومتی جهت تحمیق، تحقیر، تفرقه و حکومت بر انسان‌های آزاد کرد. به این عبارت که پس از سلطه‌ی اعراب مسلمان بر سرزمین ایران ساختار شاهنشاهی ساسانیان به کلی فرو ریخت و طبقه‌ی حاکم ایرانی جایگاه اجتماعی، تمامی منافع و حقوق ویژه‌ی خود را از دست داد. در حالی که بخشی از سپاهیان ساسانی و شاهزاده‌های ایرانی به شرق کشور عقب نشستند و مشغول به تدارک مقاومت شدند، بخش دیگری از طبقه‌ی حاکم جهت حفظ منافع مادی و کسب جایگاه گذشته‌ی اجتماعی خویش به سرعت با اعراب مسلمان هم‌پیمان شد و به عنوان دبیر، خراج‌دار، ندیم، مشاور، منشی، مترجم، مرزبان و به خصوص فقیه به خدمت دستگاه خلافت اسلامی در آمد. با وجودی که کلام قرآن عربی و پیامبر اسلام عرب‌تبار بود، اما ۱۴ تن از ۱۶ فقیهان عالی‌رتبه‌ی خلافت امویان ایرانی‌تبار بودند. در این ارتباط ابن خلدون از یکی از عجایب تاریخ سخن می‌گوید.^{۳۶}

بنابراین اتفاقی نیست که ایرانیان دو رشته‌ی اصلی فقه اسلامی، یعنی "فقه ظاهریه" و "فقه باطنیه" را نیز متکامل کردند. از آن‌جا که حکومت بر کشور پهناور و شرایط اقلیمی متنوع سرزمین ایران با رجوع به آیات قرآن که در پرتو یکتاپرستی سامیان و از مناسبات مادی شبه‌جزیره‌ی عربستان پدید آمده بودند، امکان نداشت، در نتیجه درک منطقی کلام الله ضروری می‌شد. در حالی که پیروان ابوحنیفه خراسانی قرآن را کلام ازلی الله می‌خواندند و با استفاده از روش تفسیر "فقه ظاهریه" را پدید آوردند، بنیان "فقه باطنیه" در مکتب حسن بصری ایرانی‌تبار گذاشته شد که البته سرچشمه‌ی آن مربوط به یک نزاع فقهی بر سر تکامل یک ایدئولوژی مناسب حکومتی می‌شود. عوامل این نزاع دگراندیشان ایرانی‌تبار بودند که تحت نام زندیک (زندق) عقلانی بودن قرآن را انکار می‌کردند. یکی از پرسش‌های آن‌ها مربوط به تناقض قدرت الله با اراده‌ی انسان می‌شد که منجر به تشکیل دو فرقه‌ی متخاصم "قدریه" و "جهمیه" شده بود. سرکرده‌ی فرقه‌ی قدریه یکی از کارمندان عالی‌رتبه‌ی خلافت امویان به نام معبد جهنی بود که در تدام اندیشه‌ی ایرانی خود به مجازات الهی یک جنبه‌ی اخلاقی می‌داد و با استناد به اراده‌ی انسان مرتکبان گناه کبیره را کافر می‌شمرد. پیداست که یک چنین نظریه‌ای مشخصاً در برابر ادعای قرآن قرار می‌گرفت که از آگاهی الله از گذشته، حال و آینده و از سرنوشت مقدر انسان‌ها گزارش می‌دهد. بنابراین جهم بن‌صفوان موضوع قدرت بی‌انتهای الله را به پیش کشید و با استناد به قرآن سرنوشت انسان را مقدر خواند. اما هواداران فرقه‌ی جهمیه قادر به توضیح این تناقض نبودند که چرا الله بندگانش را به خاطر انجام گناهی که آن‌ها مسئول ارتکاب آن نیستند، مجازات می‌کند. سرانجام موضوع این بحث در مکتب حسن بصری ایرانی‌تبار که در این دوران قاضی دادگاه شرع خلافت امویان نیز بود، مطرح شد. در میان شاگردان وی دو تن طلبه‌ی ایرانی به نام‌های واصل بن عطا و عمرو بن عبید بودند که جهت حل این تناقض یک موضع میانی را

^{۳۶} مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، دل ایرانشهر، جلد اول، تهران، صفحه‌ی ۳۶۲

اتخاذ کردند که از یک طرف، مانع تردید در قدرت بی انتهای الله شوند و از طرف دیگر، انسان را مسئول گناه خود شمرده و مجازات الهی را از منظر عقلانی و اخلاقی توجیه کنند. نتیجه‌ی این تأویل عقلانی از فقه اسلامی تکامل مقوله‌ی "المنزله بین المنزلتین" بود که سرانجام فرقه‌ی باطنی "معتزله" را پدید آورد. از این منظر مرتکبان گناه کبیره نه مؤمن و نه کافر، بلکه فاسق محسوب می‌شوند و میان کفر و ایمان منزلتی دارند. به این معنی که راه اسلام برای آن‌ها به کلی مسدود نگشته و حکم قطعی شریعت برای آن‌ها هنوز صادر نشده است. به بیان دیگر، معتزلیان با استناد به عقل خود یک مقوله‌ی غیر قرآنی را درست کرده و آن‌را به اسلام نسبت دادند. از این پس راه گشوده شد که توسط فن تأویل اندیشه‌ی انسانی جایگزین وحی الهی شود. نتیجه‌ی خردگرایی در امور دینی این بود که فرقه‌ی معتزله قرآن را کلام حادث الله شمرد و برای وحی الهی شأن نزول قائل شد و اعتبار آن‌را محدود به ابعاد زمانی و مکانی کرد.

بنابراین این خود فقیهان ایرانی تبار بودند که اشکال متنوع مشروعیت دینی را برای حکومت اسلامی متکامل و "علم کلام" را ترویج کردند، در حالی که پیوندهای زناشویی اعراب مسلمان با ایرانیان خانواده‌ها و نسل‌های جدیدی را با هویت دوگانه پدید آوردند. ما این‌جا با آن مناسبات طبقاتی و وقایع تاریخی مواجه می‌شویم که دوستدار عواقب آن‌ها را با استناد به مقوله‌های "عصبیت" و "الفت" نزد ابن‌خلدون به شرح زیر برجسته می‌سازد.

«هیچ‌جا و هیچ‌گاه نبوده است که اسلام حرف خود را در اصل بودن توسل به زور و فشار به کرسی نشانداده باشد. و طبیعی‌ست که خوی گرفتن به دین مبین همراه با برخورداری از مزایای آن نزد گروندگان عرب و نومؤمنان عجم به مرور زمان به الفت تبدیل گردد.»^{۳۷}

به این ترتیب، یک قشر نوین از خانواده‌های ایرانی - عربی نومسلمان پدید آمد که عمدتاً در شرق خلافت اسلامی زندگی می‌کردند و از منظر همین منافع مادی ایرانیان است که باید عروج جنبش شعوبیه را در نظر داشت. در حالی که نظریه‌پردازان خلافت امویان کلام عربی قرآن و تبار عربی محمد به عنوان خاتم‌الانبیا را از جمله اسنادی می‌شمردند که الله اعراب را برای حاکمیت بر جهان برگزیده است، اما شعوبیان بر اساس تاریخ فرهنگی ایرانی خود با اصل "برگزیدگی" مخالفت می‌کردند و با استناد به قرآن تبعیض‌های نژادی و نابرابری مسلمانان را نمی‌پذیرفتند.^{۳۸} آن‌ها نه تنها مخالف جایگاه اجتماعی خود به صورت موالی و اهل ذمه (برده‌ی آزاد شده) و پرداخت جزیه به مسلمانان بودند، بلکه حاکمیت اعراب را بی چون و چرا تحمل نمی‌کردند. نقش فرودست ایرانیان به دلیل زیربنای وسیع و اوضاع متنوع اقلیمی سرزمین ایران بود که نه یک زمینه‌ی مناسب مادی را جهت تولید از طریق نظام برده‌داری مهیا می‌کرد و نه ایرانیان به دلیل تاریخ فرهنگی خود به یک چنین نظمی تن می‌دادند. با وجودی که طبقه‌ی حاکم ایرانی تبار همواره مواجه با تبعیض بود، اما دین اسلام را به صورت یک ابزار مناسب حکومتی و ایدئولوژی حکومتی در نظر داشت و حاضر نبود که از آن دست بشوید. بنابراین ایرانیان تنها به فکر برابری مسلمانان بودند که به مقام‌های بالاتر ساختاری دست یابند و منافع مادی و جایگاه اجتماعی خود را توسط وحی الهی قرآن و به صورت طبقه‌ی حاکم توجیه و تثبیت کنند.

^{۳۷} دست‌نویس، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ... همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳۱

^{۳۸} برای نمونه می‌توان از آیه‌ی ۱۳ از سوره‌ی الحجرات (۴۹) به شرح زیر یاد کرد: «ای مردم ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آنگاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا (قرب و بعد نژاد و نسب یکدیگر را) بشناسید (و بدانید که اصل و نسب و نژاد مایه افتخار نیست بلکه) بزرگوارترین شما نزد خدا با تقوی‌ترین مردمند و خدا (بر نیک و بد مردم) کاملاً آگاه است.» قرآن مجید (۱۳۷۰)

از این منظر روشن می‌شود که چرا سرکرده‌ی ایرانی جنبش شعوبیه، یعنی ابومسلم خراسانی پس از قتل خلیفه و سرنگونی خلافت امویان خاندان عباسی را به مقام خلافت رساند. پیداست که وی قادر بود که آیین زرتشت را دوباره زنده کرده و نظام شاهنشاهی را بر سرزمین ایران برقرار سازد. به خصوص به این دلیل که اکثر قابل ملاحظه‌ی هواداران وی ایرانی‌تبار و بخشی از سربازان وی به سرکردگی سنباد زرتشتی بودند. لیکن از آن‌جا که دوستدار با "کلیت دیالکتیکی" به کلی بیگانه است و به نقد دین اسلام به عنوان یک ابزار مناسب حکومتی و ایدئولوژی خلافت مرکزی نمی‌پردازد، در نتیجه گرایش ایرانیان به اسلام را در شکل یک اسطوره به شرح زیر در می‌آورد:

«...» به‌هیچ‌رو "حقانیت خدشه‌ناپذیر و بدیهی بنی‌هاشمی"، که ربطی به ایرانیان غافلگیرشده نداشته، نیست که اینان را به شیعه نزدیک و جذب آن می‌کند، بلکه چندین دهه ستم دیدن، خواری کشیدن از امویان است که ایرانیان را به دام شیعه می‌اندازد و "حقانیت" آن را به آنها می‌باوراند. بدینسان اسلام در شاخه شیعی یا هاشمی‌اش، نخست از طریق شیعه علوی و سپس شیعه بنی‌عباس در ما بومی می‌شود.^{۳۹}

این‌جا باید ترکیب دینی سرزمین ایران را در اوایل تشکیل حکومت صفویان که شیعه‌ی دوازده امامی تبدیل به دین رسمی کشور شد، در نظر داشت که پرده از اسطوره‌سازی دوستدار از تاریخ فرهنگ دینی کشور برداشته شود. از جمله باید از بنیان‌گذار فرقه‌ی صفویه، یعنی شیخ صفی‌الدین اردبیلی یاد کرد که از اهالی گیلان بود و سنی مذهب و صوفی محسوب می‌شد. سپس در جنگ‌های عشایر ترک زبان در غرب سرزمین ایران بود که فرقه‌ی صفویه تغییر جهت داد و مروج تشیع دوازده امامی شد که به یک ایدئولوژی دینی هم‌سنگ و متخاصم در برابر خلافت عثمانیان سنی مذهب دست بیابد. بنابراین اتفاقی نیست که پس از استقرار شاهنشاهی صفویان شاه اسماعیل صفوی با خشونت بی‌پروای حکومتی دست به سرکوب اهل سنت در کشور زد و ایرانیان را مجبور به پذیرش شیعه‌ی دوازده امامی کرد. با تمامی این وجود ایرانیانی که در جغرافیای افغانستان، تاجیکستان، آذربایجان شمالی و نواحی پراکنده‌ی کردستان، سیستان و بلوچستان کنونی زندگی می‌کنند، دین خود را تغییر ندادند، در حالی که حدود یک سوم مردم کنونی ایران هنوز خود را از اهل سنت می‌شمارند و یا عرفانی و صوفی هستند.

بنابراین وقایع تاریخ فرهنگ دینی ایرانیان گزارش‌های دیگری را از تفسیرهای هرمنوتیک دوستدار به ما می‌دهند. در واقعیت با استقرار حکومت عباسیان و پس از تبدیل بغداد به پایتخت خلافت اسلامی بود که در و دروازه‌ی دربار خلیفه-ی مسلمانان برای طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار نیز گشوده شد که به مقام‌های مهم دیوانی در صدر خلافت دست بیابد و منافع مادی خود را تثبیت کند و به جایگاه اجتماعی گذشته‌ی خود باز گردد. از جمله باید از خاندان‌های خردادبه و برمکیان یاد کرد که در رأس مدیریت سیاسی و مالی خلافت اسلامی قرار گرفتند. به این ترتیب، دین اسلام یک ایدئولوژی مناسب حکومتی را جهت تحمیق، تحقیر، تفرقه و حکومت بر انسان‌های آزاد در اختیار طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار می‌گذاشت و آن‌ها را با اعراب مسلمان در تقسیم سفره‌ی خلافت سهیم می‌کرد. در این دوران "فقه باطنیه" تبدیل به ایدئولوژی خلافت عباسیان شد. این‌جا باید به خصوص از دوران خلافت مأمون که مادر پدرش هارون‌الرشید و مادر خودش ایرانی‌تبار بودند، یاد کرد. وی جهت تحکیم ایدئولوژی دولتی دادگاه‌های تفتیش عقاید (محنه) را تشکیل داد و

^{۳۹} دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۰

تمامی فقیهان عالی‌رتبه‌ی کشور را موظف به اثبات حادث‌بودن کلام الله و عقلانیت شأن نزول آیات قرآن کرد. از این پس نه تنها بحران ایدئولوژیک خلافت عباسیان خاتمه نیافت و قدرت سیاسی در دستان خلیفه متمرکز نشد، بلکه با ترویج "علم کلام" جنبشی پدید آمد که به خروج از حدود اسلام و تعمیم ارتداد نزد فقیهان دولتی دامن می‌زد. به این دلیل که فرقه‌ی معتزله جهت عبور از تناقض‌گویی قرآن پیرامون قدرت الهی و اراده‌ی انسانی و بر طرف کردن بحران معنایی فقه اسلامی تأسیس شده بود، در حالی که تأویل منطقی قرآن منجر به تشدید بحران ایدئولوژیک خلافت اسلامی می‌شد. یعنی زمانی که انسان از طریق اندیشه به معنی آفرینش پی می‌برد و قادر به تکامل شریعت و اداره‌ی امور این جهانی است، پس دیگر چه نیازی به پیروی از وحی الهی، مشروعیت حکومت اسلامی، پرداخت مالیات به خزانه‌ی دولتی و تبعیت از یک خلیفه‌ی جبار را دارد.

از جمله باید از آن مباحث دینی در مکتب ابوعلی جبائی یاد کرد که در تداوم اندیشه‌ی ایرانی وی پیرامون مفاهیم خیر و شر گشوده شدند. مسئله‌ی فقهی این‌جا به صورت این پرسش به وجود آمد که آیا الله همیشه مواردی را برای انسان در نظر می‌گیرد که برای وی خیرترین است؟ با در نظر داشتن آن ذلتی که حکومت اسلامی در جهان واقعی بر انسان‌ها تحمیل می‌کرد، پیداست که اراده‌ی الله همواره جنبه‌ی شر به خود می‌گرفت و از یک طرف، مفاهیم قرآنی مانند: "رحمان" و "رحیم" را بی اعتبار می‌کرد و از طرف دیگر، در تداوم اندیشه‌ی ایرانیان خدای اسلام را به صورت اهریمن در می‌آورد. به بیان دیگر، در حالی که خلافت عباسیان به دنبال یک شیوه‌ی مناسب مشروعیت بود که انسان‌ها را مطیع خود سازد و آن‌ها را بهتر از گذشته به بندگی خود بکشد و استثمار کند، اما عقل‌گرایی و روش تأویل قرآن توسط باطنیان معتزله همواره منجر به تعمیق بحران ایدئولوژیک خلافت عباسیان می‌شد و تمایل مسلمانان به ارتداد را تشدید می‌کرد. بنابراین اسماعیل اشعری جهت اتمام مباحث عقلی پیرامون شریعت و ممانعت از اضمحلال قطعی دین اسلام مدعی شد که صحت مسائل نه در حوزه‌ی خرد بشری، بلکه در حوزه‌ی شریعت اسلامی معین می‌شود. در حالی که وی تا کنون معتزلی بود و از طریق مباحث عقلی متون دینی را توجیه و تأویل می‌کرد، لیکن از این پس مدعی شد که خرد بشری "بلاکیف" است و اصولاً توان درک حکمت الهی را ندارد. به این ترتیب، وی از این فرضیه نتیجه گرفت که هر چه الله بیافریند، خیر است و از طرف دیگر به آن افزود که انسان قدرت "کسب"، یعنی اراده برای انتخاب میان خیر و شر را دارد. به این معنی که هرگاه انسان اراده به عمل خیر کند، الله قدرت این عمل را نزد مؤمن پدید می‌آورد و هرگاه که انسان اراده به عمل شر کند، الله وقوع آن را نیز ممکن می‌سازد.

بنابراین به اعتقاد اشعریان و با در نظر داشتن بلاکیف بودن خرد بشری، ظاهراً نه به قدرت بی‌انتهای الله خدش‌های وارد می‌آید و نه مجازات الهی جوانب غیر منطقی و غیر اخلاقی به خود می‌گیرد. به این ترتیب، فرقه‌ی اشاعره مباحث دینی را منظم کرد و با محبوس کردن اندیشه‌ی انسانی در زندان اسلام تمامی فرقه‌های ظاهریه را متأثر ساخت. البته دوستدار به درستی به نقد فرقه‌ی اشاعره جهت محبوس کردن اندیشه‌ی انسانی از طریق اسلام می‌پردازد، اما از آن‌جا که وی با امتناع تفکر از "کلیت دیالکتیکی" به دام اشکال ظاهری می‌افتد، از آن‌ها اسطوره می‌سازد و آیین زرتشت را با دین اسلام تحت مفهوم "دینیت" مشابه و منطبق می‌کند، در نتیجه نقش دین اسلام را به عنوان یک ابزار مناسب حکومتی و ایدئولوژی دولتی به کلی از نظر می‌اندازد. ما مصداق این نظریه را به درستی در تجربیات تاریخی می‌یابیم. از

جمله باید از دودمان‌های ایرانی تبار مانند: بویان، طاهریان، صفاریان و سامانیان یاد کرد که حکومت‌های منطقه‌ای را در گستره‌ی خلافت عباسیان پدید آوردند. آن‌ها نیز مانند ابومسلم خراسانی قادر بودند که بر اساس زمینه‌ی مادی سرزمین ایران و در پرتو آیین زرتشت نظام‌های شاهنشاهی را دوباره زنده و در کشور مستقر سازند. پیداست که از این منظر قدرت سیاسی به سوی مردم ایران متمایل شده و مقام شاهنشاهی مشروط به "فره‌ی ایزدی"، یعنی تدارک امنیت و آبادانی سرزمین ایران می‌شد. بنابراین اتفاقی نیست که آن‌ها خلافت عباسیان را سرنگون نکردند و به عنوان امیرالامرا و خراج‌دار به اقتدار خلیفه‌ی مسلمانان تن دادند. هم‌زمان تضادهای درون‌ذاتی در حوزه‌ی توزیع ثروت اجتماعی اشکال دینی به خود می‌گرفتند و به صورت قیام‌های خوارج، اسماعیلیان و مقاومت خرمدینان خلافت عباسیان را متزلزل می‌کردند. با وجودی که تمامی این جنبش‌ها از طریق فرودستان ایرانی و به سرکردگی رهبران ایرانی به وجود آمده‌اند، اما شواهد تاریخی گواهی می‌دهند که همه‌ی آن‌ها نیز از طریق حکومت‌های دودمانی ایرانی سرکوب شده‌اند. از جمله باید از سرگذشت غم‌انگیزه بابک خرم‌دین یاد کرد که با سپاه خود بارها لشکر خلیفه‌ی عباسی را در هم شکست و سرانجام فریب خدعه‌ی اسلامی افشین سامانی را خورد و به فجیع‌ترین شکل ممکنه در بغداد به قتل رسید.

لیکن از آن‌جا که دوستدار با یک تک‌گفتار علت - معلولی به نقد "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" ایرانیان می‌پردازد و از فنون هرمنوتیک جهت تفسیر اسطوره‌ای تاریخ سرزمین ایران سود می‌برد، در نتیجه این واقعه‌ی دلخراش تاریخی را نه از منظر منافع مشترک طبقه‌ی حاکم ایرانی و اعراب مسلمان، بلکه به صورت بی‌هویتی افشین سامانی تفسیر می‌کند. انگاری که دین اسلام ذهنیت دودمان‌های ایرانی تبار را تسخیر کرده و حاکمیت آن‌ها بدون در نظر داشتن منافع طبقاتی آن‌ها اعمال می‌شده است. پیداست که از این منظر، وقایع تاریخی یک شکل اسرارآمیز و اسطوره‌ای به خود می‌گیرند. محصول این خطای فلسفی به خصوص از این زاویه حائز اهمیت است، زیرا دین اسلام زمینه‌ی مادی ترویج خویش و شرایط تشکیل فرقه‌های گوناگون را نیز پدید می‌آورد. به این عبارت که حکومت اسلامی انسان‌ها را چنان به ذلت می‌کشد که تنها راه گریز از واقعیت موجود پناه‌بردن به خداست. لیکن بنا بر دین اسلام محمد خاتم الانبیا و انکار الله و یا رویکرد به ادیان دیگر برابر با ارتداد محسوب می‌شود و مجازات شرعی مرگ را به بار می‌آورد. این‌جا تنها راه گریز از این مهلکه‌ی دینی تفسیر و تأویل قرآن است. بنابراین نظر دوستدار نادرست است، زمانی که وی آثار شمس تبریزی، مولوی و حافظ را مسبب لطافت بخشیدن به الله می‌شمارد. به بیان دیگر، عارفان ایرانی همواره با حکم تکفیر و شمشیر تیز شریعت اسلام مواجه بودند و از ذلت جهان موجود راه دیگری را به غیر از پناه بردن به خدا در برابر خود نمی‌دیدند. ما این‌جا با مصداق کشف فلسفی فویرباخ مواجه هستیم که "این انسان است که خدا را می‌آفریند و نه بر عکس". پیداست که آن خدایی که عارفان ایرانی آفریده‌اند، دیگر آن الله مکار، جبار، بی‌خرد و برده‌دار نبوده که قرآن از وجود آن گزارش می‌دهد. خدای عارفان ایرانی یک خدای لطیف، مهربان و همدم انسان بوده که البته در پرتو تاریخ فرهنگی ایرانیان و به صورت پروردگار جان و خرد پدید آمده است. با تمامی این کوتاهی‌ها، اما دوستدار به درستی بر آغاز یک تاریخ فرهنگی نوین در ایران انگشت می‌گذارد که عواقب آن ظاهراً به شرح زیر هستند:

«نهاد اسلامی یعنی *گودال* توحید، نبوت، وعد و وعید که ما را در خود سرنگون ساخته است. در چنین سقوطی که از منظر فردوسی در همان نخستین برخورد ایران با اسلام آغاز می‌گردد، شیرازه فرهنگی، اجتماعی، فردی و شخصی "ما

ایرانیان" از هم می‌پاشد و ما در این پرتگاه همچنان فروتر می‌افتیم، همچنان فروتر افتادن یعنی در سقوطی مستمر که تا کنون چهارده قرن بر آن می‌گذرد زیستن و بالیدن.^{۴۰}

البته این‌جا بلافاصله پرسش پدید می‌آید که اگر مخرج مشترک آیین زرتشت با دین اسلام "دینیت" آن‌ها است، پس چرا با آغاز حکومت اسلامی در ایران شیرازه‌ی فرهنگی، اجتماعی، فردی و شخصی ما ایرانیان باید از هم پاشیده شده باشد؟ با وجود این تناقض‌ها، اما دوستدار بر یک عقلانیت اسلامی به درستی انگشت می‌گذارد که سپه‌روزی ما ایرانیان را تا همین دوران معاصر به صورت خود کرده، یعنی انترسوبژکتیو پدید می‌آورد. به این عبارت که آن عقلی که مد نظر اسلام است و قرآن نیز به آن رجوع می‌کند، یک عقل دینی است که نه یک پرسش انتقادی را مطرح می‌کند و نه شکی را به خود راه می‌دهد. مفهوم "عقل" در زبان عربی به معنی پایبند شتر و در معنی قرآنی آن به معنی پایبندی مسلمانان به بیعت با پیامبر الله است و همان‌گونه که دوستدار نیز به درستی تأکید می‌کند، "تفکر دینی" فقط مخاطب وحی و پایبند به دین است و اگر پرسشی را هم پدید آورد، پاسخ آن محمول است.

ما این‌جا با عواقب ایمان به "وحدت وجود" در دین اسلام آشنا می‌شویم که با استناد به قرآن تمایز ماورای طبیعت از طبیعت را انکار کرده و محصول ارتداد می‌شمارد. به این ترتیب، الله همواره با "امت اسلامی" ظاهراً در ارتباط می‌ماند و بنا به تصمیم و اراده‌ی خود در جهان واقعی دخل و تصرف می‌کند. البته این‌جا مسئله‌ی الله فقط محدود به مجازات‌های هولناک دنیوی او مانند حوادث طبیعی هم‌چون سیل و زلزله و بیماری‌های واگیردار نمی‌شود، زیرا الله بنا بر آیات قرآن مستقیماً فرمان‌روا را نیز منصوب می‌کند. بنابراین اتفاقی نیست که تمامی نظریه‌پردازان سرشناس حکومت اسلامی مانند: ابوالهذیل، فارابی، ابن سینا، ناصر خسرو، سهروردی، غزالی، ملاصدرا، اقبال لاهوری، مجتهد نائینی و آیت‌الله خمینی مدینه‌ی فاضله‌ی خود را با استناد به اصل "وحدت وجود" متکامل می‌کنند و امیرالمؤمنین (خلیفه‌ی مسلمانان، ولی شیعیان) را برگزیده‌ی الله و مخاطب وحی الهی می‌شمارند.

با وجودی که مفهوم "وحدت وجود" یکی از اصول لاینفک فقه اسلامی است و مقوله‌ی "برگزیدگی" از آن چنان دشمنانه در برابر آیین زرتشت و فرهنگ یونانی قرار می‌گیرد که مانع گرایش انسان به جهان واقعی و تکامل فلسفه از درون مباحث فقهی متکلمان اسلامی می‌شوند، لیکن دوستدار نه به نقد عواقب آن‌ها در پراکسیس سیاسی می‌پردازد و نه اصولاً یک توجه گذار به آن‌ها می‌کند. ما این‌جا با یک بستر مشترک تاریخ فرهنگی مواجه هستیم که از جهان‌گریزی ایرانیان گزارش می‌دهد و مشخصاً از همین منظر است که عواقب بغرنج "دینیت" در پراکسیس سیاسی به درستی عریان می‌گردد. این‌جا کاملاً روشن می‌شود که چرا نظریه‌پرداز شاخص انقلاب مشروطه به نام آخوندزاده در دفاع از نظام مشروطه‌ی سلطنتی و مدرنیته به فرقه‌ی باطنی اسماعیلیه متوسل می‌شود، چرا طالبوف و ملکم خان استقرار نظام مشروطه را منوط به تأیید مجتهدان شیعه می‌کردند، چرا احمد کسروی در پشتیبانی از سیاست مدرنیزاسیون رضا شاه و جهت مقابله با جریان‌های اسلامی به تبلیغ برای پاک‌دینی روی می‌آورد، چرا جلال آل‌احمد برای مقابله با غرب‌زدگی سر و کلاه از پهلوی شیخ فضل‌الله نوری در می‌آید، چرا علی‌دشتی با وجود نقد قرآن و تشریح انتقادی زندگی و افسانه‌ی پیامبری محمد، اما در برابر ادیان دیگر به دفاع از اسلام می‌پردازد، چرا اعضای کنفدراسیون دانشجویی با

^{۴۰} همان‌جا، صفحه‌ی ۴۱۱ ادامه

وجودی که به بهترین منابع مطالعاتی و دانشگاه‌های مجانی در تبعید جهت پژوهش پیرامون تضاد اسلام با مدرنیته دسترسی داشتند، اما هوادار یک انسان قرون وسطایی مانند آیت‌الله خمینی می‌شوند و در دفاع از وی بیانیه صادر می‌کنند، چرا مارکسیست - لنینیست‌های ایرانی "پیرو خط امام خمینی" می‌شوند، چرا کمونیست ایرانی در برابر رژیم جنایتکار اسلامی عزادار آیت‌الله منتظری می‌شود، چرا آخوندهای مکار مانند محمد خاتمی و حسن روحانی قادر هستند که سالیان سال سر یک "ملت" هشتاد میلیونی را کلاه بگذارند، چرا با وجود این تجربیات تلخ تاریخی اپوزیسیون محافظه‌کار هنوز حاضر نیست که دست از اسلام بشوید و سرانجام چرا یک سازمان اسلامی و شبه‌فاشیستی مانند "مجاهدین خلق ایران" قادر است که با وجود تمامی خطاهای سیاسی و ایدئولوژیک، هواداران خود را به سلطه‌ی یک انسان معلوم‌الحال مانند مسعود رجوی بکشد.

به بیان دیگر، ما این‌جا به وضوح با عواقب بغرنج "دینیت" در پراکسیس سیاسی مواجه هستیم. به این معنی که با وجود تجربیات متفاوت تاریخی و با در نظر داشتن تفاوت‌های شگرف ایدئولوژیک و سیاسی، اما تمامی این جریان‌ها فقط یک هدف مشترک را دنبال می‌کنند و آن هم حکومت بر انسان‌ها است. از آن‌جا که اسلام یک ابزار مناسب حکومتی است و به بهترین وجه ممکنه ایدئولوژی یک حکومت خودکامه را پدید می‌آورد، در نتیجه پیداست که چرا طبقه‌ی حاکم حاضر نیست که از استفاده از آن صرف نظر کند. ما این‌جا با یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی مواجه هستیم که با استناد به آن اشکال متفاوت دینی و ایدئولوژیک پدید می‌آیند، جهت تحقیر، تحمیل و تفرقه‌ی انسان‌ها خود را بازسازی می‌کنند و مشخصاً در همین‌جا است که نقد دوستدار از "فرهنگ دینی" به درستی گریبان همه‌ی آن‌ها را با هم به شرح زیر می‌گیرد:

«نشانه‌ی دینی بودن الزاماً تأیید صریح یا غیر صریح دین و اعتقادات دینی نیست. نشانه‌اش نشناختن رگه‌های عمیق آن در خود و در نسوج فرهنگ و جامعه است، پرهیز از رویارویی اساسی و بنیادی با دین است که در پیکره‌های گوناگون متجلی می‌شود بی آنکه این پیکرها خودشان را دین بنامند. مثلاً در عرفان، یا در فرمالیسم عرفانی، فرمالیسم عرفانی یعنی قالب بی محتوا، هسته، درون تهی، بدینسان آدم دینی می‌تواند دین را در شریعتش بکوبد، تا خمیر مایه، تصفیه شده‌ی آن را که دیگر به منزله‌ی دین به معنای متعارفش ناشناختنی شده در طریقت باز جوید، یا آن‌را به ایدئولوژی تبدیل نماید، یا ایدئولوژی را در آن بیامیزد و در این ترکیب جدید آن‌را بازار پسند سازد. هر جا و هر گاه در اعماق روانی یا روحی کسی پندارهای موروثی بدانگونه چیره باشند که او یارایی پرسیدن و اندیشیدن آنها و در افتادن با آنها را در خود نیابد و در جایکن نمودن آنها به هر بهانه‌ای درماند، یا به لزوم این در افتادن پی نبرد، چنین کسی دینی است.»^{۴۱}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک نقد اصولی از فرهنگ مشترک دینی تمامی ایرانیان مواجه می‌شویم که البته به صورت تجمع عوام به دور یک رهبر خودکامه شکل ساختاری به خود می‌گیرد. مفهوم "عامه" این‌جا همان‌گونه که دوستدار نیز به درستی بر آن تأکید می‌کند، الزاماً به معنی بی فرهنگی و یا بی سواد نیست. در حالی که وی این‌جا مقوله‌ی "عوام" را از "خواص" تمیز می‌دهد، مستقیماً نقد "دین‌خویی" ایرانیان را مد نظر دارد. به این عبارت که آدم عامی نه تنها نمی‌گوید که می‌داند و می‌فهمد، بلکه به نادانی خود نیز اقرار می‌کند، در حالی که خواص با وجود

^{۴۱} دوستدار، آرامش (۱۳۷۷، ۱۹۹۹): درخشش‌های تیره، چاپ دوم، باز دیده و افزوده شده، پاریس، صفحه‌ی ۲۵۷ ادامه

ادعای فهمیدن همه چیز، هر اندازه که دین‌خوتر باشند به همان اندازه نیز شدیدتر به پیروی از یک رهبر خودکامه تن می‌دهند. بنابراین از منظر دوستدار هر کسی که به فردیت دست نیافته و هویت خود را در تجمع و تبعیت از رهبری می‌یابد، عامه محسوب می‌شود.^{۴۲}

البته ما این‌جا با نظریات لیبرال مواجه هستیم که معمولاً از فردیت عزیمت می‌کنند و با دید انتقادی به شکل‌های اجتماعی می‌نگرند. همان‌گونه که مارکس در تز دهم فویرباخ خود به درستی در نقد نظریات لیبرال ماکس اشتیرنر و "ماتریالیسم کهنه" برجسته می‌سازد، نظریه‌ی فردیت از موضع جامعه‌ی بورژوایی متکامل شده است، در حالی که از موضع ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مسئله جامعه‌ی انسانی و انسانیت اجتماعی است.^{۴۳} با تمامی این وجود نقد دوستدار از شکل‌های فرقه‌ای که محصول تاریخ فرهنگ اسلامی ایرانیان هستند و احساسات اعضای خود را معطوف به یک رهبر خدایش می‌کنند و فعالیت آن‌ها را به انقیاد اهداف خودکامه‌ی وی می‌کشند، کاملاً درست است. برای نمونه وی در کتاب "درخشش‌های تیره" بر آن شکل‌های ساختاری انگشت می‌گذارد که به شرح زیر تحت تأثیر "تفکرات دینی" پدید می‌آیند:

«فرهنگی که با آگاهی نیاموزد، نشناسد و عملاً نداند چرا می‌آموزد، دست پرورده بار خواهد آمد، از خود نخواهد پرورد. فرهنگ ما یک چنین پدیده‌ای است، برای آنکه در پیشوایی و پیروی پیکر گرفته است. هیچکس بهتر از پیشوا نمی‌تواند آنچه را که خود نمی‌شناسد یاد دهد. و هیچکس بهتر از پیرو نمی‌تواند آنچه را که نمی‌فهمد یاد گیرد. این دو که همدیگر را یافتند بنیاد دین نهاده شده است. در این گونه داد و ستد است که پیرو و پیشوا همدیگر را می‌یابند (...).»^{۴۴}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک شکل ساختاری مواجه می‌شویم که تحت تأثیر فرهنگ دینی به وجود می‌آید. پیداست که موضوع انتقاد این‌جا محدود به ساختار مجتهد و مقلد در تدین شیعه‌ی دوازده امامی نمی‌شود، زیرا ما فجع‌ترین شکل آن‌را در سازمان اسلامی و شبه‌فاشیستی مجاهدین خلق می‌یابیم. به این صورت که این سازمان به صورت سیستماتیک هواداران خود را از درون تهی کرده و جان و روان آن‌ها را به سلطه‌ی رهبر ایدئولوژیک سازمانی خود کشیده است. البته ما یک چنین تمایلاتی را در برخی از سازمان‌ها و احزاب کمونیست ایرانی نیز مشاهده می‌کنیم که از رهبر حزبی خود یک خدایش ساخته و از یک سو، به بهانه‌ی شکل لنینیستی و حزب به اصطلاح پیشتاز پرولتاریا از هواداران خود درخواست تبعیت بی چون و چرا می‌کنند و از سوی دیگر، بنا بر اصول "سوسیال داروینیسیم" به تخریب و نابودگی مخالفان و رقبای سیاسی خود می‌پردازند.^{۴۵}

بنابراین از بسیجی‌های خامنه‌ای گرفته تا مجاهدین رجوی، شاه‌الهی‌های پهلوی و هواداران متعصب سازمان‌ها مارکسیست - لنینیست همگی در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی، اجتماعی و متشکل می‌شوند که البته از "تفکر دینی"

^{۴۲} مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۸۱-۲۰۰۲): ملاحظات ... همان‌جا، صفحه‌ی ۳۱ و

مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۷۷، ۱۹۹۹): درخشش‌های ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۹

^{۴۳} Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۶

^{۴۴} دوستدار، آرامش (۱۳۷۷، ۱۹۹۹): درخشش‌های ... همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳۲

^{۴۵} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۲۰): فاشیسم در جامعه‌ی کمونیسم - نقدی بر آگاهی‌تئوریک و عواقب "سوسیال داروینیسیم" در پراکسیس سیاسی، در سایت آرمان و اندیشه، بخش مقالات، برلین

سرچشمه می‌گیرد و به همین دلیل نیز فعالیت سیاسی، تشکل ساختاری و رفتار اعضای آن‌ها کم و بیش مشابه هستند. به این ترتیب، رهبرهای مادام‌العمر با یک درجه‌ی بسیار نازل از سواد سیاسی در رأس تشکل‌های ساختاری قرار می‌گیرند و به صورت معصوم تقدیس می‌شوند. هم‌زمان فعالان سیاسی با استناد به نقل قول‌های کوتاه از آن‌ها حکم صادر کرده و خود را تبدیل به مرجع حقیقت مطلق می‌کنند، در حالی که مخالفت با روشنگری، ضدیت با روشنفکران و تکفیر اعضای سابق سازمان از شاخص‌های دیگر این نوع از تشکل‌های اسلامی و شبه‌فاشیستی هستند.

ما تا این‌جا با عواقب بغرنج "دینیت" در پراکسیس سیاسی تا اندازه‌ای آشنا شدیم که البته با استقرار نظام جمهوری اسلامی در کشور یک شکل حقوقی و ساختاری از یک نظام طبقاتی - جنسیتی به خود گرفته که نه تنها منجر به یک سقوط فرهنگی در میان ایرانیان شده، بلکه جامعه‌ی ایرانی را تمام و کمال با خطر انحطاط مواجه کرده است. از این بابت، انتقاد دوستدار به "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" ایرانیان - با وجود کمبودهای محتوایی، روش شناخت‌شناسی هرمنوتیکی و تکامل اشکال اسطوره‌ای - قابل تقدیر است. از آن‌جا که دوستدار تحت تأثیر فلسفه‌ی نیچه قرار دارد، در نتیجه به نظر می‌رسد که وی سمت نقد خود را به سوی تدارک "روح آزاد" انسان ایرانی نشانه می‌گیرد. ما این‌جا با یکی از ابعاد انسان‌شناسی در آثار مقدماتی نیچه مواجه می‌شویم که وی آن‌را در نوشته‌ی خود با عنوان "بنابراین زرتشت سخن گفت" به یک شکل ایده‌آلیستی در می‌آورد. برای وی انسان تنها زمانی به "روح آزاد" خویش دست می‌یابد که با عشق به زندگی، واقعیت را بپذیرد و از طریق "مرگ خدا" از جهان‌گریزی بپرهیزد.^{۴۶}

لیکن از آن‌جا که ادیان از مناسبات واقعی و تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی رشد می‌کنند، در نتیجه دست‌رسی انسان به "روح آزاد" خویش نیز از طریق تفسیر هرمنوتیکی و نقد فلسفی از تاریخ فرهنگ دینی میسر نمی‌گردد. ما این‌جا با مقوله‌ی "مثبت‌گرایی" در آثار دوستدار مواجه می‌شویم. انگاری که "امتناع از تفکر در فرهنگ دینی" محصول توهم و آگاهی وارونه‌ی انسان‌های ایرانی است و توسط تفسیر هرمنوتیکی از تاریخ می‌توان اشکال اسطوره‌ای را پدید آورد، از بغرنج "دینیت" فراروی کرد، در تن مرده‌ی ایرانیان یک جان تازه دمید و سرانجام به یک کانون خردمند و انسان‌گرا به نام مدرنیته دست یافت.^{۴۷} یک چنین نزاع تئوریک نیز میان مارکس و هگلی‌های چپ جریان داشت. در حالی که آن‌ها دین را به صورت توهم و "آگاهی وارونه" به بند نقد می‌کشیدند، مارکس با وجودی که فعالیت روشنگری آن‌ها را تقدیر می‌کند،^{۴۸} اما آن‌ها را با این پرسش نیز مواجه می‌سازد که چگونه شد که انسان‌ها اصولاً این توهم را در مغز خود جا دادند و مبانی دینی را به عنوان "آگاهی وارونه" پذیرفتند؟ پیداست که تنها راه حل این مسئله با رجوع به روند زندگی واقعی انسان‌ها و نقد ماتریالیستی تضادهای درون‌ذاتی آن ممکن می‌شود.^{۴۹} به بیان دیگر، مارکس بر خلاف هگلی‌های چپ و هم‌چنین فویرباخ از "آگاهی وارونه" عزیمت نمی‌کند. برای وی خود این جهان موجود وارونه است و این

^{۴۶} Vgl. Nietzsche, Friedrich (۱۹۸۳): Also Sprach Zarathustra, in: Werke, Bd. I, Gerhard Stenzel (Hrsg.), S. ۲۷۹ ff., Salzburg, und

Vgl. Nietzsche, Friedrich (۱۹۸۳): Die fröhliche Wissenschaft, in: Werke, Bd. IV, Gerhard Stenzel (Hrsg.), S. ۹ ff., Salzburg

^{۴۷} مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹ ادامه

^{۴۸} Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۲۰

^{۴۹} Vgl. ebd., S. ۲۱۷

تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوازی و مناسبات متضاد نظام سرمایه‌داری هستند که آگاهی دینی و اشکال ایدئولوژیک را جهت توجیه منافع مادی و تثبیت جایگاه اجتماعی طبقه‌ی حاکم، یعنی در شکل ابزار حکومتی پدید می‌آورند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در تز چهارم فویرباخ مارکس نیز می‌یابیم:

«فویرباخ از تجربه‌ی ازخودبیگانگی دینی [یعنی] دوگانه‌سازی جهان در یک جهان دینی و یک جهان دنیوی عزیمت می‌کند. تلاش وی به این عبارت است که جهان دینی را در زمینه‌ی دنیوی‌اش حل کند. اما این که زمینه‌ی دنیوی خود را از خویشتن مرتفع ساخته و خود را در یک قلمرو مستقل در ابرها مستقر می‌کند، تنها از طریق ازخودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی دنیوی قابل توضیح است. بنابراین این [زمینه] باید از درون خود [یعنی] هم در تضاد خود فهمیده شود و هم به طور پراتیک منقلب گردد. به این ترتیب، پس از آن‌که، برای نمونه خانواده‌ی زمینی به صورت راز نهفته‌ی خانواده‌ی مقدس کشف شد، هم اکنون باید همان اولی را در تئوری و پراکسیس منهدم کرد.»^{۵۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا از مفهوم "خانواده" به صورت استعاره سود می‌برد. مفهوم "خانواده‌ی مقدس" عنوان کتابی است که وی و انگلس در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و به خصوص در نقد آن گروه از هگلی‌های چپ نوشتند که همراه با برونو بائر در "روزنامه‌ی ادبیات همگانی" قلم می‌زدند. در برابر منظور مارکس از مفهوم "خانواده‌ی زمینی" همین جامعه‌ی بورژوازی است که به صورت سوژه، یعنی توسط فعالیت آگاهانه‌ی خود دولت مدرن را جهت حفاظت از حق مالکیت خصوصی پدید آورده و در نتیجه شکل دوگانه‌ی سیاسی آن محسوب می‌شود. از آن‌جا که جامعه‌ی بورژوازی در پرتو تولید کالایی و بر اساس استثمار نیروی کار مزدی شکل می‌گیرد و لذا ماهیتاً متضاد است، در نتیجه به غیر از قوای مقننه، مجریه و قضاییه (دولت) نیاز به دین، فلسفه و ایدئولوژی نیز دارد که از طریق تدارک دوگانگی تفکر (تئوری) با واقعیت (پراکسیس مولد) موجودیت خود را توجیه و تدام مناسبات مخصوص به خود را تضمین سازد. به این معنی که کارگران مزدی باید قانع شوند که با وجود ماهیت متضاد روش مدرن تولید سرمایه‌داری، لیکن تداوم جامعه‌ی بورژوازی و اعتبار قانون ارزش و حق مالکیت خصوصی به نفع خود آن‌ها است. ما این‌جا با جامعه‌ی بورژوازی به صورت یک "جهان وارونه" و کلیت متضاد مواجه هستیم که مارکس این‌جا پراکسیس آن‌را "ازخودگسیخته" و تئوری آن‌را "خودتناقض‌گویی" می‌خواند و جهت فراروی از بغرنج "ازخودبیگانگی دینی" به سوی دگرگونی انقلابی هر دوی آن‌ها نشانه می‌گیرد. به بیان دیگر، ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم با آگاهی نیروهای مولد همواره در ارتباط می‌ماند و تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی نه تنها همواره فریبکار پدید می‌آورد، بلکه منجر به خودفربیی انسان‌ها نیز می‌شود. بنابراین تا زمانی که ازهم‌گسیختگی پراکسیس جهان وارونه‌ی بورژوازی و خودتناقض‌گویی تئوریک آن منقلب نگردد، اشکال نوین دینی، فلسفی و ایدئولوژیک نیز همواره از نو پدید می‌آیند و جهت تحمیق، تحقیر و تفرقه‌ی انسان‌ها و توجیه حکومت طبقاتی جایگزین اشکال گذشته‌ی خود می‌گردند. به این ترتیب، مارکس از اولویت ابژه بر سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوازی عزیمت می‌کند و انهدام هر دوی آن‌ها را در نظر می‌گیرد. ما این‌جا با پراکسیس، یعنی با آگاهی تئوریک و "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که مارکس مضمون آن‌را به شرح زیر در تز هشتم فویرباخ برجسته می‌سازد:

^{۵۰} Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen ..., ebd., S. ۶

«تمامی زیست اجتماعی ماهیتاً پراکسیس است، همه‌ی اسراری که موجب رازآمیزی تئوری می‌شوند، راه حل منطقی خود را در پراکسیس انسانی و در فهمیدن این پراکسیس می‌یابند.»^{۵۱}

بنابراین تدارک "روح آزاد" انسان ایرانی توسط تفسیر هرمنوتیکی و نقد فلسفی از تاریخ فرهنگ دینی کشور میسر نمی‌گردد و پیکان تیز انتقاد دوستدار به هدف مورد نظر وی اصابت نمی‌کند. ما مصداق تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را در تعمیق فلسفه نزد نیچه می‌یابیم. به این عبارت که وی با مرگ خدا ظاهراً به "روح آزاد" انسان دست می‌یابد، در حالی که از کشمکش "روح آزاد" با "ذات حیوانی" انسان مفهوم "فرا انسان" را متکامل می‌کند و آن را با یک تشریح شاعرانه و در شکل یک خدای این جهانی جایگزین خدای آسمانی قدیمی می‌سازد:

«ای، شما انسان‌ها، در خواب من یک عکس در سنگ‌ها است. عکسی از عکس‌ها! ای وای که آن در سخت‌ترین و زشت‌ترین سنگ‌ها باید بخوابد! اکنون چکش من بی رحمانه زندان آن را ویران می‌کند. از سنگ‌ها قطعات می‌پاشند: آن به من چه مربوط است! من می‌خواهم آن را به کمال برسانم، زیرا یک سایه نزد من آمد، - البته آرام‌ترین و سبک‌ترین [سایه] یک بار نزد من آمد! زیبایی فرا انسان به صورت سایه نزد من آمد: خدایان دیگر چه ارتباطی به من دارند!»^{۵۲}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا "فرا انسان" به صورت یک خدابشر ظاهر می‌شود که انگاری خصلت ماهوی آن "اراده به قدرت" است.^{۵۳} در حالی که نیچه از طریق مرگ خدای آن جهانی به سوی تدارک "روح آزاد" انسان نشانه می‌گیرد، لیکن از آن‌جا که فلسفه‌ی وی نسبت به تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی ظاهراً بی‌اعتنا است و اصولاً انتقادی به اصل حاکمیت سیاسی ندارد، در نتیجه همان خدای این جهانی را پدید می‌آورد که "روح آزاد" انسانی را به انقیاد اهداف ایدئولوژیک خود می‌کشد و انسان ستیزی را تبدیل به برنامه‌ی سیاسی خود می‌کند. بنابراین اتفاقی نیست که فلسفه‌ی نیچه مورد توجه نظریه‌پردازان نظام‌های فاشیستی در آلمان و ایتالیا قرار گرفت و مضمون "فرا انسان" به نژاد آریایی منسوب شد. انگاری که طبیعت در روند تکامل داروینیستی خود یک نژاد برتر را جهت حکومت بر جهان پدید آورده است.^{۵۴}

به احتمال زیاد از همین بابت است که در آثار دوستدار اصولاً اثری از دانش انسان‌شناسی دیده نمی‌شود. برنامه‌ی فلسفی که وی به عنوان نقد "امتناع از تفکر در فرهنگ دینی" دنبال می‌کند، اصولاً جنبه‌های ملی و نژادی ندارد، زیرا پیکان تیز آن به شرح زیر مستقیماً به سوی نقش مخرب، مرتجع و متعرض اسلام نشانه می‌گیرد:

^{۵۱} Ebd., S. ۷

^{۵۲} Nietzsche, Friedrich (۱۹۸۳): Also Sprach Zarathustra, in: Werke, Bd. I, Gerhard Stenzel (Hrsg.), S. ۲۷۹ ff., Salzburg, S. ۲۷۹

^{۵۳} Vgl. Nietzsche, Friedrich (۱۹۸۳): Entstehungslehre des Willens zur Macht, in: Werke, Bd. II, Gerhard Stenzel (Hrsg.), S. ۱۲۵ ff., Salzburg

^{۵۴} Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin

«چرا ما عرب را به جای اسلام می‌زنیم؟ برای این که نه یونانی و نه مغول، بلکه اسلام خواسته و توانسته است که ما را هتک ملیت و در ما جعل ماهیت کند. و تاوان آن را عرب باید بدهد. (...). این ماهیت مجعول چون نمی‌تواند "امر" یعنی اسلام را، که ما دیگر نفس مجسم آن شده‌ایم، بزند، "مأمور" را می‌زند که عرب باشد.»^{۵۵}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، دوستدار این‌جا یک بحث انحرافی از تضاد ظاهری فارس با عرب را مستقیماً به سوی نقد اسلام می‌راند. به این معنی که خود اعراب هم قربانی خردستیزی دینی هستند و در برابر آن مبارزه می‌کنند. پیداست که از این منظر، نقد وی در برابر شوینیسیم ایرانی نیز قرار می‌گیرد. از جمله باید از کسانی مانند: مجتبی مینویی و سعید نفیسی یاد کرد که دوستدار مستقیماً به آن‌ها اشاره می‌کند.^{۵۶} هم‌زمان وی از طریق نقد فلسفی "تفکر دینی" ایرانیان زمینه‌ی انتقاد به دست‌برد عرفانی داور اردکانی به فلسفه‌ی مارتین هایدگر، جعلیات تاریخی سید جواد طباطبائی، دست‌برد اسلامی عبدالکریم سروش به فلسفه‌ی کارل پوپر، غصب دینی فلسفه‌ی حقوق طبیعی از طریق یوسفی اشکوری و افکار پسامدرنیستی مراد فرهادپور و محمدرضا نیکفر را نیز پدید می‌آورد.

این‌جا باید به خصوص محمدرضا نیکفر را در نظر داشت، زیرا وی به تازگی کتابی را با عنوان "ایدئولوژی ایرانی" در نقد تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار مدون و منتشر کرده است.^{۵۷} بنا بر اطلاعات ویکی‌پدیای فارسی وی در سال ۱۳۳۵ خورشیدی در اراک متولد شد و پس از اتمام رشته‌ی مهندسی شیمی در دانشگاه پلی‌تکنیک تهران به آلمان مهاجرت کرد و به تحصیل در رشته‌های فلسفه، علوم سیاسی و مطالعات خاورمیانه پرداخت. سرانجام وی رساله‌ی دکترای خود را با عنوان "اصل دلیل در نزد مارتین هایدگر" با موفقیت به اتمام رساند.^{۵۸} نیکفر از سال ۲۰۱۲ میلادی تا هم اکنون در مقام سردبیری "راديو زمانه" مشغول به کار است.

کتاب "ایدئولوژی ایرانی" به صورت یک "دانش‌نامه‌ی پسامدرنیستی" مدون شده است که ۹۰ بند را به صورت احکام فلسفی و در جهت ممانعت از نقد اسلام صادر می‌کند. انتقادات نیکفر به دوستدار بسیار گسترده، مغرضانه و خصمانه هستند. برای نمونه وی تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار را "ملت‌باورانه"، محصول "کلی‌گویی" و "ساده‌سازی-های پوزیتیویستی" می‌شمارد،^{۵۹} روش تاریخ‌نگاری وی را "ناسیونالیستی"، "جبرباوری افراطی"، "غیردیالکتیکی" و "جزمی اندیش" می‌خواند که انگاری با استناد به همان "ساختارهای جاویدان" و مفاهیم "بسته و بی روح" توجیه می‌شود که

^{۵۵} دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵۵

^{۵۶} همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶۳

^{۵۷} مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی - در نقد آرامش دوستدار، انتشارات روناک

^{۵۸} من ترجمه‌ی عنوان کتاب محمد رضا نیکفر را از سایت شخصی ایشان وام گرفتیم. با این وجود طرح این مسئله را ضروری می‌دانم که این ترجمه نه تنها ناقص و فقط لغوی است، بلکه مشکل‌های مفهومی نیز پدید می‌آورد. مفهوم آلمانی Satz vom Grund در واقع نتیجه‌ی دگرگونی مفهوم Grundsatz است که ترجمه‌ی آن به فارسی "اصل بنیادی" می‌شود. در حالی که نیکفر همواره از هستی‌شناسی بنیادی نزد هایدگر سخن می‌راند، در صفحه‌ی ۲۷۰ این کتاب معنی مفهوم Satz را Logos و سپس Ratio می‌خواند که ترجمه‌ی فارسی آن‌ها "تفکر منطقی" است. از آن‌جا که در فلسفه‌ی هایدگر "بنیاد" ملت (Nation) و هم‌چنین وطن (Heimat) محسوب می‌شود، در نتیجه ترجمه‌ی کامل و مفهومی عنوان این کتاب به فارسی "تعیین جایگاه تفکر منطقی از بنیاد نزد مارتین هایدگر" می‌باشد.

Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung des Satzes vom Grund bei Martin Heidegger, Frankfurt am Main

^{۵۹} مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷، ۳۶، ۴۰

"فاقد اعتبار فلسفی" هستند.^{۶۰} بنابراین دوستدار به گمان نیکفر فرهنگ را "ساحتی بسته تصور می‌کند" و جهان وی از آن "عنصرهای سفت و سخت و شکل ناپذیر تشکیل شده است" که "زیست برده‌وار" ایرانیان را ابدی می‌شمارد.^{۶۱} افزون بر این‌ها نیکفر، دوستدار را "نخبه‌گرا" و "محافظه‌کار" نیز می‌خواند و از آن‌جا که ظاهراً "منطق وی دو ارزشی" است و از "حکم امتناع پیشین" به نتیجه می‌رسد و "بیهوده پرسش‌گری را می‌ستاید"، در نتیجه وی نه تنها از "عدالت دور شده"، بلکه نظریه‌ی وی فاقد "حقیقت و انصاف" بوده و از این رو، تز وی اصولاً "غیر علمی" است.^{۶۲} قله‌ی انتقادات نیکفر به دوستدار رجوع به رساله‌ی دکترای وی است، زیرا به گمان وی دوستدار حتا فلسفه‌ی نیچه را نیز به درستی نفهمیده است. به این عبارت که انگاری دوستدار "فکر را پاک و معصوم تصور می‌کند" و از آن‌جا که ظاهراً "فصل‌ها و انفصال‌ها را نمی‌بیند"، در نتیجه نه تنها نسبت به "اقتصادی سیاسی و جامعه‌شناسی"، یعنی "رابطه‌ی پرراز و رمز فلسفه با ثروت" یکسره بی‌توجه است، بلکه از "نقد قدرت سیاسی" نیز غافل می‌ماند.^{۶۳} به این ترتیب، نیکفر نتیجه می‌گیرد که نظریه‌ی دوستدار اصولاً در "ساحت جامعه‌شناسی و یا ساحت تاریخی بررسی شدنی نیست"^{۶۴} و روش انتقاد خود به تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" وی را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«مسئله اصلی چارچوب نظری است. بدین جهت موضع دوستدار را موضعی فلسفی می‌انگاریم و آن را به این اعتبار وامی‌رسیم. پس مسئله این می‌شود: آیا می‌توان فرهنگی را ذاتاً کُشندۀ عقلانیت دانست؟ همبسته با این مسئله این پرسش است: آیا عقلانیت منحصر به فرهنگ یا فرهنگ‌هایی خاص است؟»^{۶۵}

همان‌گونه که در این نوشته و هم‌چنین در جای دیگری و با استناد مقوله‌های "کلیت" و "دیالکتیک" در فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل و تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس مستدل کردم، نظریه‌ی دوستدار هم در ساحت جامعه‌شناسی و هم در ساحت تاریخی قابل ارزیابی و نقد است،^{۶۶} زیرا وی با استفاده از روش هرمنوتیک از تاریخ ایران اساطیر مرموز و جنجالی را پدید می‌آورد که به اصطلاح در پیکر مرده‌ی ایرانیان یک روح تازه را بدمد و توسط نقد دین به عنوان "آگاهی وارونه" شرایط تشکیل مدرنیته در ایران پدید آورد. بنابراین ادعای نیکفر در این موارد به کلی کذب است و کوتاهی وی جهت بررسی جامعه‌شناسانه و تاریخی تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار را باید به حساب ناتوانی وی در رشته‌های مذکور گذاشت. افزون بر این، اصول تفکرات پسامدرنیستی خود نیکفر است که به اجبار "وارسی فلسفی" نقد تاریخ فرهنگ دینی ایرانیان توسط دوستدار را می‌طلبد. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل کردم، پسامدرنیسم محصول بحران مدرنیته و یک واکنش فوق‌ارتجاعی به دست‌آوردهای انقلاب کبیر

^{۶۰} مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۷۳، ۱۳۸، ۱۴۴

^{۶۱} مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۶۱، ۶۳، ۶۹

^{۶۲} مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۷ ادامه، ۶۷ ادامه، ۷۴، ۸۴، ۹۶، ۱۰۷

^{۶۳} مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۶۶، ۹۶، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۳۴

^{۶۴} مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۸۹

^{۶۵} همان‌جا، صفحه‌ی ۵۷

^{۶۶} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس و روش نقد دین ... همان‌جا

فرانسه و منطق دنیوی و جهان‌شمول جهان مدرن است^{۶۷} که کنت گرگن مضمون تئوریک آن‌را به عبارت زیر تشریح می‌کند:

«با پسامدرنیسم موجودیت فرد به عنوان یک واحد مستقل و متکی به خود پایان می‌یابد. (...) اگر انسان یک بار راه را به سوی تفکر پسامدرنیستی برگزیده باشد، بازگشت به سوی "واقعیت‌های مسلم" و "اوضاع فی‌نفسه" غیر ممکن می‌گردد.»^{۶۸}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تفکر پسامدرنیستی در و دروازه را برای بی‌پرنسپیی مزمن نوشتاری و تفکرات التقاطی مسخره می‌گشاید. ما مصداق این انتقادهای را در همین کتاب "ایدئولوژی ایرانی" به خوبی می‌یابیم. در حالی که نیکفر از یک بحث جامعه‌شناسی و تاریخی با دوستدار امتناع می‌کند و در حالی که مارکس و انگلس تنها علمی را که به رسمیت می‌شناسند، علم تاریخ است،^{۶۹} لیکن نیکفر این‌جا جهت حفظ ظاهریت نقد به اصطلاح علمی خود و رد تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار به شرح زیر به یک نقل قول از کتاب "ایدئولوژی آلمانی" متوسل می‌شود:

«کل نقد فلسفی از اشتراوس تا اشتیرنر محدود به نقد تصورات دینی است. عزیزمگاه، دین واقعی و الاهیات اصیل است. اینکه آگاهی دینی و تصور دینی چیست، در ادامه به صورت‌هایی متفاوت مشخص شده است. پیشرفت در این بوده که آن تصوراتی که به لحاظ مابعدالطبیعی، سیاسی، حقوقی، اخلاقی و از نظرهای دیگر سلطه داشته‌اند، همه را زیر حوزه تصورات دینی یا الاهیاتی گنجانده‌اند. به همین سان آگاهی سیاسی، حقوقی و اخلاقی را آگاهی دینی یا الاهیاتی و انسان سیاسی، حقوقی و اخلاقی و در نهایت "انسان" را دینی دانسته‌اند. سلطه دین را پیش‌فرض تلقی کرده‌اند. گام به گام هر رابطه مسلط، رابطه دین دانسته شد و به کیش محول شد، کیش حقوق، کیش دولت و همانندهای اینها. همه جا سر و کار انسان با جزمیات و باور به جزمیات بوده است.»^{۷۰}

در حالی که نیکفر با استناد به این نقل قول انگیزه‌ی گشایش یک کشمکش فلسفی با نظریات دوستدار را دارد، لیکن این‌جا انتقاد مارکس و انگلس به هگلی‌های چپ و از جمله فویرباخ، اشتیرنر و برونو بائر بر این اساس مستدل می‌شود که روش نقد دین در آلمان تا کنون از زمینه‌ی فلسفی فراروی نکرده است.^{۷۱} این‌جا کتاب "ایدئولوژی آلمانی" مخاطبان خود را معطوف به همان تضادهای درون‌ذاتی روش مدرن تولید سرمایه‌داری، یعنی ازهم‌گسیختگی پراکسیس و

^{۶۷} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ادعا و واقعیت - پسامدرنیسم یا عوامل اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوایی؟ در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، صفحه‌ی ۲۰۱ ادامه، برلین و

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

^{۶۸} Gergen, Kenneth J. (۱۹۹۰): Die Konstruktion des Selbst im Zeitalter der Postmoderne, in: Psychologische Rundschau, Nr. ۴۱, S. ۱۹۱ff., ۱۹۷f., und

Vgl. Keupp, Heiner (۱۹۹۴): Grundzüge einer reflexiven Sozialpsychologie – Postmoderne Perspektive, in: Zugänge Zum Subjekt – Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Heiner Keupp (Hrsg.), S. ۲۲۶ ff., Frankfurt am Main, S. ۲۳۲

^{۶۹} Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۱۸

^{۷۰} Ebd., S. ۱۸

مقایسه، نقل قول از نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵

^{۷۱} Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۱۸

خودتناقض‌گویی تئوریک (دین، فلسفه و ایدئولوژی) جامعه‌ی بورژوازی می‌کند و جهت‌رهایی انسان‌انهدام هر دوی آن‌ها را در نظر می‌گیرد. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل کردم، مارکس با تدوین تزه‌های فویرباخ رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قاطعانه گسست. ما این‌جا با اصول تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس مواجه می‌شویم. به این معنی که از این پس، نقد مارکس نه از یک موضع فلسفی، بلکه از موضع "جهان‌موضوعیت‌یافته" که البته محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است، به فلسفه وارد می‌آید.^{۷۲} به این ترتیب، مارکس از انسان-شناسی فویرباخ ("موجود حساس") فراروی می‌کند و به یک انسان‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی دست می‌یابد که انسان را "موجود فعال" می‌شمارد. این‌جا دیالکتیک در مضمون هگلی آن به معنی "نفی آگاهانه" است که تبادل مادی انسان با طبیعت بیرونی بر اساس آن برقرار می‌گردد. به این معنی که همان‌گونه که انسان توسط کار شکل‌دهنده طبیعت بیرونی را دگرگون می‌سازد، به همین صورت نیز طبیعت درونی خود را متکامل می‌کند. ما این‌جا با یک انسان مشخص و علم‌روند تاریخ مواجه هستیم که بر اساس پراکسیس مولد و از نتایج نبردهای طبقاتی پدید می‌آیند. بنابراین کتاب "ایدئولوژی آلمانی" بر این اصل تأکید می‌کند که درک مناسبات متضاد اجتماعی نه با وساطت یک نقد فلسفی، بلکه مستقیماً و بر اساس نقد درون‌ذاتی از "زیست واقعی" جامعه‌ی طبقاتی پدید می‌آید و از آن‌جا که این حرکت ماهیتاً دیالکتیکی، یعنی محمول "نفی آگاهانه" است، در نتیجه با نفی انتقادی و انقلابی اوضاع موجود شرایط تشکیل اوضاع مطلوب را نیز به وجود می‌آورد. ما این‌جا با قطع رادیکال رابطه‌ی فلسفه با فلسفه، یعنی با فراروی از فلسفه مواجه هستیم که محصول آن به شرح زیر تکامل "علم مثبت" است:

«آن‌جا که شناخت جنجالی نزد زیست واقعی پایان می‌یابد، علم واقعی و مثبت هم آغاز می‌شود، [یعنی] تشریح فعالیت پراتیک و روند تکامل عملی انسان‌ها. آن‌جا که کلی‌گویی از آگاهی پایان می‌یابد، دانش واقعی باید جایگزین آن شود. با تشریح واقعیت، فلسفه‌ی مستقل محیط موجودیت خود را از دست می‌دهد. به جای آن می‌تواند در نهایت یک جمع-بندی از کلی‌ترین نتایج بیاید که می‌تواند خود را از نگرستن دقیق تکامل تاریخی انسان‌ها تجرید کند. این تجریدها برای خود، [یعنی] مجزا از تاریخ واقعی از هر لحاظ فاقد ارزش هستند.»^{۷۳}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نیکفر یک نقل قول از کتاب "ایدئولوژی آلمانی" را از طرح کلی آن مجزا می‌کند و آن را برای یک نقد فلسفی از آثار دوستدار به عاریه می‌گیرد، در حالی که مارکس و انگلس این‌جا رابطه‌ی انتقاد فلسفی از فلسفه را قاطعانه گسسته و با استناد به حرکت دیالکتیکی از تاریخ به مضمون ماتریالیستی "علم مثبت" دست یافته‌اند. به بیان دیگر، نیکفر این‌جا مارکس و انگلس را تبدیل به دو شاهد خاموش برای مصداق کتاب به اصطلاح علمی خود با عنوان "ایدئولوژی ایرانی" می‌کند. هر کسی که از وی انتظار یک نقد ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی از تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار را دارد، پیداست که به کلی مأیوس می‌شود. بنابراین اتفاقی نیست که وی بدون کوچک‌ترین اعتنایی به انسان‌شناسی مارکس ("موجود فعال") و کاملاً بی‌پروا به انسان‌شناسی مارتین هایدگر رجوع می‌کند که مضمون تئوریک آن به شرح زیر است:

^{۷۲} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): سرمایه - تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین

^{۷۳} Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۲۷

«مارتین هایدگر اصطلاح "روزمرگی" را در تحلیل وجود انسانی به کار می‌برد، آنگاه که وجود به پندار او ناصیل است، یعنی هوش‌باخته در کنجکاو‌ها و وراجی‌های روزمره و گم‌شده در جهان ابزارها و آدم‌هایی است که چون خود وی ناصیل‌اند.»^{۷۴} «انسان موجودی فرارونده (ترانسندنتال) است و این چیزی نیست که به واقعیت مشخص وجودی او یعنی فاکت‌های طبیعی و اجتماعی او فروکاستنی باشد. درست به خاطر این فراروندگی است که پایان‌پذیری آنچه هست، بر ملا می‌گردد. انسان در فراروندگی‌اش فرارونده‌ها را می‌سازد و ما آنها را هر قدر هم که فرودآوریم، باز چیزی فروناکاستنی دارند.»^{۷۵}

بنابراین ما نزد نیکفر با همان بی‌پرنسیبی مزمن نوشتاری و تفکرات التقاطی مسخره مواجه هستیم که محصول تفکرات پسامدرنیستی خود وی هستند. انگاری که فعالیت تئوریک و انتقادی هیچ تفاوتی با خرید از یک دکان بقالی ندارد. به این عبارت که خریدار همه‌ی اجناس مورد نیاز خود را از بقال می‌خرد و هر آشی را که خواست از آن‌ها می‌پزد و با خیال راحت آن‌را به بازار عرضه می‌کند. به بیان دیگر، نیکفر یک نقل قول را از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس وام می‌گیرد که بعداً با صرف نظر از مضمون انسان‌شناسی و روش ماتریالیستی و دیالکتیکی تکامل "علم مثبت" نزد مارکس و کاملاً مستقل از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی به بحث‌های فلسفی با دوستدار بپردازد. مسئله‌ی وی با دوستدار بر اساس این تناقض مطرح می‌شود که دوستدار از موضع مدرنیته به نقد فرهنگ دینی ایرانیان می‌پردازد و به شرح زیر "نسبیت‌باوری" پسامدرنیستی را نمی‌پذیرد:

"موضع فلسفی دوستدار به یقین نسبیت‌باوری نیست، عقلانیت او عقلانیت فلسفه آگاهی عقل‌باور است که از نخستین شاخص‌های آن، مرزبندی با نسبیت‌باوری است. حکم‌های دوستدار، حکم‌های فیلسوفی نسبیت‌باور نیستند."^{۷۶}

همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل کردم، محصول "اجرای رادیکال فلسفه" نزد هایدگر تدارک یک فلسفه‌ی متافیزیکی است که در تناقض کامل با تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس قرار می‌گیرد. به این عبارت که مارکس در پیروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از موضع "وجود و وجودبایستی"^{۷۷} عزیمت می‌کند، در حالی که فلسفه‌ی هایدگر بر اساس "وجوددرجا و وجود"^{۷۸} متکامل شده است. این‌جا مقوله‌ی "وجود" دو معنی متفاوت دارد. در حالی که مارکس از یک "وجود" درون‌ذاتی و ماتریالیستی عزیمت می‌کند، مقوله‌ی "وجود" نزد هایدگر برابر با معنی، یعنی یک شکل استعلایی (فرارونده) از "وجوددرجا" است. به این ترتیب، هایدگر ظاهراً به مضمون یک انسان‌شناسی دست می‌یابد که در تناقض با "موجود فعال" نزد مارکس قرار می‌گیرد. در فلسفه‌ی هایدگر انسان به صورت یک "موجود نگران" به نظر می‌آید که به دلیل هراس از مرگ در حال فراروندگی از "وجوددرجا" خود است. بنابراین اتفاقی نیست که نیکفر شناخت را محصول تفکر فلسفی می‌شمارد و از "گم‌گشتگی نهاد" (نگرانی سوژه) سخن می‌گوید.^{۷۹} لیکن نتیجه‌ی این فراروندگی چه چیز دیگری به غیر از استقلال از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی جهت تدارک یک

^{۷۴} نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۲۰

^{۷۵} همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶، پاورقی ۹

^{۷۶} همان‌جا، صفحه‌ی ۷۸

^{۷۷} Sein und Seinsollen

^{۷۸} Dasein und Sein

^{۷۹} مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۲۸، ۲۹

"وجود استعلایی" است که البته بنا بر تز چهارم فویرباخ مارکس از خودگسیختگی پراکسیس و خودتناقض گویی تئوریک جامعه‌ی طبقاتی رشد می‌کند و از یک سو فریبکار پدید می‌آورد و از سوی دیگر، منجر به خودفربیی "سوژه‌ی واقعی" می‌شود. ما این‌جا با نقش مخرب نوشتاری نیکفر مواجه می‌شویم که جهت ممانعت از نقد اسلام و انکار ضرورت فراروی از دین متوسل به تفکرات پسامدرنیستی خویش شده و به شرح زیر از تفسیرهای به اصطلاح "مدرن" و "شیک" دینی دفاع می‌کند:

«مسلمانان از آموزاده‌های ایمانی خویش [یهودیت و مسیحیت] پس‌مانده‌ترند. ولی در میان آنان نیز تلاش‌های "مدرن"‌ساز و "شیک"‌کننده‌ای آغاز شده‌اند، که موفق شدنشان ناممکن نیست. با کمی فراموشی عمدی و از سر حسن نیت، می‌شود از هر متنی چیزی ساخت که با نیت نویسنده آن فرق‌های اساسی داشته باشد. اگر روح و پسند زمانه این باشد، نه راست‌آیینی می‌تواند در مقابل آن قرار بگیرد و نه از این طرف صداقت تاریخی روشنگرانه. روشنگران بهتر است عصبانیت خود را در جاهای دیگری مصرف کنند و بگذارند اگر خودفربیی تفسیری به صلح می‌انجامد، پیش رود و از آیینی خشن، از راه فراموشکاری و ترفندهای تفسیری، آیینی مهربان درست شود. در امتحان حقیقت همه اصلاح‌طلبان دینی مردود می‌شوند. حقیقت مهم اما این است که کسانی هم ایمانشان را می‌خواهند و هم می‌خواهند جانب صلح و حقوق بشر را بگیرند. مصلحت مهمتر از حقیقت تاریخی است.»^{۸۰}

با یک نگاه اجمالی به توارت و انجیل به درستی هویدا می‌گردد که یهودیت اصولاً یک دین این جهانی است، در حالی که مسیحیت رفرماسیون لوتری را تجربه کرده است.^{۸۱} به این عبارت که مارتین لوتر توجه مؤمنان مسیحی را از ماورای-طبیعت به سمت طبیعت معطوف و بدین سان راهی را ابداع کرده که سرانجام آن به "دوران کپرنیکی" انجامیده است.^{۸۲} این مفهوم در فلسفه‌ی استعلایی کانت یک نقش کلیدی ایفا می‌کند که البته از مسیر تاریخ فرهنگی ملت‌هایی که رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده و تمدن مدرن را پدید آورده‌اند، گزارش می‌دهد. به این معنی که انسان بر اساس طبیعت خود و به عنوان موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب تبدیل به خورشید منظومه‌ی خود می‌شود و در مرکز عالم خویشتن قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، پس از "دوران کپرنیکی" طبیعت تبدیل به سپهر جستجوی حقیقت و موضوع خردمندی بشر می‌گردد و انسان دنیوی به عنوان سوژه‌ی شناسا و با چشمان این جهانی به دنیای موجود و عالم واقعی خویشتن می‌نگرد و توسط تحقیقات تجربی از ابژه‌ی خویش (موضوع شناخت) علوم طبیعی و انسانی را متکامل می‌کند.^{۸۳} هم‌زمان دین به عنوان آموزش قوای ماورای‌طبیعی شکل "آگاهی وارونه" به خود می‌گیرد و محصول نادانی،

^{۸۰} همان‌جا، صفحه‌ی ۸۰ ادامه

^{۸۱} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین

^{۸۲} Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Luther als Schiedsrichter zwischen Straus und Feuerbach, in: MEW, Bd. ۱, S.

۲۶f. Berlin, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Der leitende Artikel in Nr. ۱۷۹ der "Kölnischen Zeitung", in: MEW, Bd. ۱, S. ۸۱ff., Berlin, S. ۱۰۳

^{۸۳} Vgl. Kant, Immanuel (۱۹۹۸): Kritik der reinen Vernunft, Jens Timmermann (Hrsg.), Meiner, F. Verlag, und

Vgl. Höffe, Otfried (۱۹۹۶): Immanuel Kant, ۴. durchgesehene Auflage, in: Deck'sche Reihe, Denker (BsR), Nr. ۵۰۶, München. S. ۵۰ff.

خرافات و توهنات اخروی انسان‌ها به شمار می‌آید. ما این‌جا با دنیوی شدن انسان‌ها در جوامع مدرن غربی مواجه هستیم و از آن‌جا که نیکفر از این مسئله به خوبی آگاه است، در نتیجه با استناد به نوشته‌ی مارکس با عنوان "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" بر این نکته تأکید می‌کند که "نقد آسمان به نقد زمین تبدیل می‌شود، نقد دین به نقد حقوق، نقد الاهیات به نقد سیاست".^{۸۴} لیکن وی از منظر تفکر پسامدرنیستی خود مسئله‌ی فراروی از دین را این‌جا به کلی سانسور می‌کند. مارکس در همین جا و در همین صفحه از فراروی از دین به عنوان "انهدام دین" سخن می‌راند و مضمون تئوریک آن‌را به عبارت زیر برجسته می‌سازد:

«فراروی از دین به عنوان سعادت تخیلی ملت، مطالبه‌ی سعادت واقعی آن است. این مطالبه که از تخیلات پیرامون وضعیت خود دست بردارد، مطالبه‌ای است که یک وضعیت را کنار بگذارد که نیاز به تخیل دارد. بنابراین نقد دین در نطفه‌ی خود، نقد شکایت از زندگی زمینی است که تظاهر مقدس آن دین است. (...) نقد دین انسان را مأیوس می‌کند که او فکر و رفتار کرده و واقعیت خود را مانند یک انسان مأیوس و به عقلانیت رسیده طراحی کند، که او به دور خویشتن و خورشید واقعی خود بگردد. دین تنها یک خورشید تخیلی است که به دور انسان می‌گردد، تا زمانی که او به دور خود نمی‌گردد.»^{۸۵}

ما این‌جا دوباره با همان بی‌پرنسپیی مزمن نوشتاری و تفکرات التقاطی مسخره‌ی نیکفر مواجه می‌شویم که فعالیت تئوریک را به خرید از دکان بقالی تقلیل می‌دهد. در حالی که مارکس مسئله‌ی فراروی از دین را به عنوان شرط سعادت واقعی ملت به پیش می‌کشد و انهدام تئوری و پراکسیس آن‌را به عنوان "افیون توده‌ها" مد نظر دارد، لیکن نیکفر مدافع تفسیرهای به اصطلاح "مدرن" و "شیک" از اسلام است. در حالی که مارکس از آن "سوژه‌ی واقعی" عزیمت می‌کند که در پراکسیس نبردهای طبقاتی به خودآگاهی می‌رسد و از اوضاع موجود فراروی می‌کند، لیکن نیکفر با پیروی از مارتین هایدگر به یک "سوژه‌ی فرارونده" متوسل می‌شود که به دلیل "نگرانی از مرگ" در جستجوی یک معنی فلسفی، یعنی یک تفسیر "مدرن" و "شیک" از اسلام است. در حالی که روش شناخت‌شناسی مارکس نقد درون‌ذاتی و دیالکتیکی (نقی-کننده) است و وی آن‌را "جلاد دوران باطل" می‌خواند،^{۸۶} لیکن نیکفر دغدغه‌ی تفسیر هرمنوتیکی مفاهیم را دارد که مخاطب خود به سوی مقصد نسبیت‌باوری براند و مانعی در برابر نقد اسلام بسازد. از آن‌جا که دوستدار پیکان تیز نقد خود را توسط تفسیر اسطوره‌ای از تاریخ مشخص ایران به سوی قلب اسلام نشانه می‌گیرد و مقصد خود را با مفاهیم تند و تیز تشریح می‌کند، در نتیجه نیکفر انتقاد خود را به شرح زیر بر تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" وی وارد می‌آورد:

«آنچه در مورد تاریخ و فرهنگ ایران یا هر جای دیگر گفته می‌شود، باید بر پایه‌ی خصلت کلی تاریخ و فرهنگ گفته شود. یعنی مبتنی بر گزاره‌هایی باشد که بی‌استثنا در مورد هر تاریخ و فرهنگی صادق باشند. چون گزاره‌های دوستدار به شکل ناموجهی کلی نیستند یا اگر عمومیت یابند، در عمومیتشان صادق نیستند، پس بر نهشت [تز] او درباره‌ی ایران نیز درست نیست. دوستدار ممکن است در پاسخ به آنها بر موضع نسبیت‌باوری پیگیر بنشیند، اما در این صورت انتقاد او از فرهنگ

^{۸۴} نقل قول، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶

^{۸۵} Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost), S. ۳۷۹

^{۸۶} Vgl. ebd., S. ۳۸۰

ایرانی دچار یک معضل هرمنوتیکی حل‌نشدنی می‌شود. معضل، این است: انتقاد یا از درون صورت می‌گیرد یا از بیرون. در صورت درون - باش بودن، یا خود از جنس منحنی همان فرهنگی می‌شود که بدان انتقاد می‌کند، یا نشان می‌دهد که در درون همان فرهنگ منحنی نیز می‌توان توانایی خردورزی انتقادی داشت. هر دو حالت نقض غرض هستند. انتقاد در صورت برون - باش بودن، ممکن است نامربوط و در نتیجه فاقد حقانیت خوانده شود.^{۸۷}

البته این‌جا طرح این نکته ضروری است که نیکفر از مقوله‌ی انتقاد "درون - باش"^{۸۸} در مضمون نقد درون‌ذاتی استفاده می‌کند که البته روش شناخت‌شناسی مارکس نیز است. به این عبارت که نقد از فرضیه‌ی مورد انتقاد آغاز می‌شود، مبانی آن‌را به بند انتقاد جامعه‌شناسانه می‌کشد و ادعای آن‌را می‌سنجد و سپس نماینده‌ی آن‌را با عواقب فرضیه‌ی خود در پراکسیس مواجه می‌کند. برای نمونه آدام اسمیت بر اساس قوانین بازار آزاد کتاب مشهور خود با تیترا "رفاه ملت‌ها" را به عنوان مانیفست تئوریک اقتصاد سیاسی جامعه‌ی بورژوایی متکامل کرد. در برابر نقد اقتصاد سیاسی مارکس از بررسی "کالا" به عنوان سلول اقتصادی جامعه‌ی بورژوایی آغاز می‌شود، زیرا به نظر وی "رفاه ملت‌ها" به صورت انبوهی از کالاها در بازار هویدا می‌گردد. به این ترتیب، مارکس مقوله‌ی "سرمایه" را در حرکت واقعی خودش متکامل می‌کند که "سوزهی فعال" آن سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است. محصول تحقیقات مارکس مفاهیم مشخص مانند: "ارزش مصرف"، "ارزش مبادله"، "سود"، "بهره‌ی سرمایه"، "رانت"، "انباشت اولیه" و ... هستند که زمینه‌ی نقد مناسبات مسلط اجتماعی نظام مدرن سرمایه‌داری را در اشکال "شئی‌وارگی"، "بت‌انگاری" و "ازخودبیگانگی" پدید می‌آورند. از این پس، مارکس نظریه‌پردازان جامعه‌ی بورژوایی را با عواقب تئوری‌های اقتصاد سیاسی خودشان مواجه می‌کند که شامل بحران‌های اقتصادی ادواری و سیستمی (گرایش نرخ نزولی سود) و به خصوص انهدام محیط زیست (زمین) و انسان، یعنی سیه‌روزی پرولتاریا می‌شود که البته سرانجام آن به نبردهای طبقاتی کشیده و توسط خودآگاهی "سوزهی واقعی" از "قلمرو ضرورت" فراروی (مثبت) کرده و "قلمرو آزادی" را در شکل یک نظم نوین پدید می‌آورد. بنابراین مارکس این‌جا خارج از سیستم سرمایه‌داری قرار می‌گیرد و با وجودی که به نقد درون‌ذاتی آن می‌پردازد، لیکن بر خلاف ادعای نیکفر نه "از جنس منحنی" آن می‌شود و نه نقد اقتصاد سیاسی وی "نامربوط و در نتیجه فاقد حقانیت" به نظر می‌آید. ما همین روش نقد درون‌ذاتی از تاریخ فرهنگی فاشیسم آلمانی را نیز در آموزشگاه فرانکفورت به درستی می‌یابیم که آدورنو روش شناخت‌شناسی، یعنی رابطه‌ی سوزهی شناسا (محقق) با ابژه‌ی شناخت (مقوله‌ی تحقیقاتی) مخصوص آن‌را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«همان‌گونه که یک پادشاه برای تسلط بر جامعه بایستی از اجتماع مجزا شود، بایستی در دربار محفوظ بماند، بایستی برای جامعه تبدیل به یک اسطوره بشود، به همین منوال نیز محقق بایستی از جامعه مجزا باشد تا بر مقوله‌ی تحقیقاتی‌اش مسلط گردد.»^{۸۹}

^{۸۷} نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۷۷

^{۸۸} Immanent

^{۸۹} Adorno, Theodor W., z. n. Postone, Moishe (۲۰۰۳): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft - Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg, S. ۱۴۵f.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انتقاد نیکفر به دوستدار کاملاً کذب است، زیرا نه مارکس انگیزه‌ی منطقی کردن نظام سرمایه‌داری را داشته و نه آدورنو به سلطه‌ی "خردابزاری" در آمده و یا به توجیه فاشیسم آلمانی پرداخته است، با وجودی که هر دوی آن‌ها خارج از مقوله‌ی تحقیق قرار می‌گیرند و از روش نقد درون‌ذاتی سود می‌برند. پیداست که همین اصول شناخت‌شناسی نیز برای دوستدار معتبر هستند. وی همواره بر این نکته تأکید کرده است که نخست باید روش جامعه‌شناسی مدرن را آموخت و بعداً از منظر آن به نقد تاریخ و فرهنگ دینی ایران پرداخت. این‌که دوستدار از روش به اصطلاح "انتقاد درون - باش" استفاده می‌کند، هیچ‌گونه اختلالی در شناخت وی از تاریخ فرهنگ دینی کشور پدید نمی‌آورد. بدون تردید زمانی که محقق خارج از حوزه‌ی بررسی و فرای مقوله‌ی تحقیقاتی‌اش قرار می‌گیرد و خودش را از تمامی قید و بندهای اجتماعی، تعهدهای ساختاری، خودسانسوری و مصلحت‌گرایی مجزا می‌کند، در نتیجه نقد وی نیز از مناسبات واقعی و متضاد اجتماعی و تاریخ فرهنگی جامعه‌ی طبقاتی به مراتب اصولی‌تر و رادیکال‌تر می‌گردد. با وجودی که انگیزه‌ی محقق عزیزت از یک موضع ابژکتیو است، لیکن وی در راستای تجربیات سوژکتیو خویش به نقد و بررسی می‌پردازد و از این رو، با مقوله‌ی تحقیقاتی‌اش همواره در ارتباط می‌ماند. از آن‌جا که محقق انگیزه‌ی افشای مناسبات واقعی و متضاد اجتماعی و اشکال توجیهی آن مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی را دارد، در نتیجه تعمیق شناخت فاصله از این کلیت ناهماهنگ را اجتناب‌ناپذیر می‌کند و از آن‌جا که نقد این کلیت ناهماهنگ از طریق زبان، یعنی معانی و مفاهیم معمول میسر می‌شود، در نتیجه مارکس و هم‌چنین آدورنو همواره با ابژه‌ی تحقیقاتی خود در ارتباط می‌مانند. به خصوص به این دلیل که هر دوی آن‌ها در جستجوی راهی برای حل و فصل مناسبات متضاد جامعه‌ی سرمایه‌داری هستند. این‌جا تئوری انتقادی چنان سازمان می‌یابد که نقد درون‌ذاتی نه تنها حرکت، قدرت و ضربات ایدئولوژی بورژوایی را جذب می‌کند، بلکه ذات متضاد آن با وقایع ابژکتیو را تبدیل به انرژی و انگیزه‌ی رهایی "سوژه‌ی واقعی" می‌سازد. ما این‌جا با مضمون تئوری انتقادی و انقلابی مارکس آشنا می‌شویم که ضرورت نقد دین را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«نقد دین به این آموزش ختم می‌شود که انسان، برای انسان‌ها بالاترین موجود است، و این یعنی با امر مطلق باید همه‌ی مناسباتی را واژگون کرد که در آن‌ها انسان، موجودی سرکوب شده، بنده شده، منزوی شده و تحقیر شده است.»^{۹۰}

بنابراین "معضل" تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار را نه در "درون - باش" و یا "برون - باش" بودن آن، بلکه باید در روش شناخت‌شناسی هرمنوتیک وی جستجو کرد که البته خود نیکفر نیز گرفتار آن است. پیداست زمانی که مفاهیم جامعه‌شناسانه از حرکت واقعی خود جامعه‌ی متضاد طبقاتی متکامل می‌شوند و شکل مشخص به خود می‌گیرند، امکان تفسیر هرمنوتیکی آن‌ها نیز کاملاً محدود و یا اصولاً منتفی می‌گردد. از این پس، فلسفه دیگر نمی‌تواند به سوی نقد فلسفی سمت بگیرد. ما این‌جا با دلیل شکایت نیکفر از دوستدار مواجه می‌شویم که مفاهیم وی را "بسته و بی روح" و "فاقد اعتبار فلسفی" می‌خواند.^{۹۱} به بیان دیگر، نیکفر به مفاهیم کلی نیاز دارد که بدون استثنا در مورد هر تاریخ و

^{۹۰} Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik ..., ebd., S. ۳۸۵

^{۹۱} مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۷۳، ۱۳۸، ۱۴۴

فرهنگی صادق هستند. از این پس، ظاهراً برای وی ممکن می‌شود که از طریق تفسیر هرمنوتیکی همان مفاهیم دوستدار به عکس نظریات وی دست بیابد و مخاطب خود را به این سو براند که ضرورتی در نقد اسلام نبیند. یعنی ما این‌جا با یک جنگ زرگری مواجه هستیم. در حالی که دوستدار توسط هرمنوتیک به اشکال اسطوره‌ای از تاریخ مشخص ایران دست می‌یابد و مخاطب خود را به سوی تشکیل یک جامعه‌ی مدرن و سکولار در کشور می‌راند، لیکن نیکفر دغدغه‌ی تفسیر هرمنوتیکی همان مفاهیم را دارد که مدافع تفسیرهای "مدرن" و "شیک" دینی شود و از منظر تفکرات پسامدرنیستی خویش نسبت‌باوری را توجیه کند و مانعی در برابر روشنگری جهت افشای نقش مخرب، مرتجع و متعرض اسلام در تاریخ ایران بسازد. به بیان دیگر، کوتاهی شناخت‌شناسی دوستدار و نقاط ضعف تئوریک وی به معنی مصداق تفکرات پسامدرنیستی نیکفر نیستند.

از آن‌جا که روش نقد درون‌ذاتی به تکامل مفاهیم مشخص می‌انجامد و از تفسیر هرمنوتیکی آن‌ها ممانعت می‌کند، در نتیجه پیداست که چرا نیکفر جهت تخطئه‌ی تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار به روش "بررسی تطبیقی"^{۹۲} در جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر متوسل می‌شود. با وجودی که وی این‌جا به صراحت اعتراف می‌کند که "یک اسلام کلی و یک مسیحیت کلی وجود ندارد که بتوان با هم مقایسه‌ی‌شان کرد"^{۹۳}، اما بلافاصله و به شرح زیر به دفاع از روش مقایسه‌ی تطبیقی می‌پردازد:

«دین را در مقایسه باید شناخت. حد ظرفیت‌های این یا دین برای تشویق به تفکر یا ممانعت از آن در مقایسه مشخص می‌شود. در مورد همه‌ی دین‌ها کار ساده‌ای است که نمونه‌هایی را برای سستی خرد در فرهنگ متأثر از آن برشمریم. تنها از این طریق نمی‌توان برنهیشت [تز] درشتی چون "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" را ثابت کرد. دوستدار می‌بایست به مقایسه رومی‌آورد، به ویژه میان اسلام و مسیحیت، و با بررسی پرسش‌هایی چون دو پرسش بالا بر می‌نمایاند که دین‌خوبی اسلامی چنان کیفیتی دارد که تفکر و تعقل در فرهنگ اسلامی را ممتنع می‌کند.»^{۹۴}

تا آن‌جایی که مسئله مربوط به نظریه‌ی دوستدار می‌شود، وی هیچ‌گاه نگفته است که انسان دینی تفکر و تعقل نمی‌کند. مسئله‌ی نقد وی معطوف به آن تفکر و تعقل دینی است که تحت تأثیر فرقه‌ی اشاعره "بلاکیف" محسوب می‌شوند و از طرح پرسش ممانعت می‌کنند و اگر پرسشی هم پدید آورند، پاسخ آن محمول است. بنابراین دوستدار به نقد یک عقلانیت دینی می‌پردازد که محصول تئوریک آن یک فعالیت انترسوبژکتیو در پراکسیس سیاسی است که نکبت نظام جمهوری اسلامی را پدید آورده و مردم ایران و منطقه را بیش از ۴۱ سال به سیه‌روزی کشانده است. لیکن مهم‌تر از افشای این انتقاد مغرضانه به دوستدار بررسی روش شناخت‌شناسی تطبیقی در جامعه‌شناسی ماکس وبر است که نیکفر جهت تخطئه‌ی تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" دوستدار به آن متوسل می‌شود.^{۹۵}

^{۹۲} Vergleichende Analyse

^{۹۳} مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۹۸

^{۹۴} همان‌جا، صفحه‌ی ۹۸

^{۹۵} از آن‌جا که من در جای دیگری نقد جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر را به تفصیل ارائه داده‌ام، در نتیجه این‌جا به خلاصه به آن می‌پردازم. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): اسلام و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران - نقدی بر جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، صفحه‌ی ۳ ادامه، برلین و

به این عبارت که نیکفر ماکس وبر را نقطه‌ی مقابل دوستدار می‌خواند و خود را محق می‌شمارد که مستقل از پراکسیس مولد و با استناد به انسان‌شناسی هایدگر ("موجود نگران") به بحث پیرامون "وجود"، یعنی معنای استعلایی "وجود درجا" در اشکال به اصطلاح "مدرن" و "شیک" دینی بپردازد.^{۹۶} وی می‌خواهد اثبات کند که عقلانیت به همان اندازه در دین اسلام ممکن است که مسیحیت تا کنون آن را تجربه کرده است. از آن‌جا که نیکفر ظاهراً انگیزه‌ی "آشکار ساختن خصلت نگاه غیرتاریخی و غیردیالکتیکی" دوستدار را دارد، در کمال تعجب دست به مقایسه‌ی عقلانیت مسیحیت با اسلام می‌زند. این‌جا بلافاصله پرسش پدید می‌آید که نیکفر چه درکی از تاریخ و دیالکتیک دارد که آن‌ها را توسط بررسی تطبیقی می‌سنجد؟ البته به این پرسش‌ها در امتداد این نوشته پاسخ خواهیم داد. تا این‌جا وی مختصات جامعه‌ی مدرن را از منظر ماکس وبر جمع‌بندی می‌کند و سپس مدعی می‌شود که وبر "در هیچ موردی نمی‌گوید که امتیاز غرب اندیشیدن است."^{۹۷}

پیدا است که وبر نه بر اساس اندیشیدن در شکل صرف فلسفی آن، بلکه با استناد به "منطق هدفمند"^{۹۸} اخلاق پروتستانی را توجیه می‌کند که البته بدون واسطه مربوط به عوامل سوژکتیو می‌شود و پیدا است که اندیشیدن در شکل منطقی و دنیوی آن را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین انتقاد نیکفر به دوستدار این‌جا نیز کاملاً کذب است. به این عبارت که مؤمن پروتستانی جهت تحقق "اهداف دنیوی" خود از "ابزار مناسب" استفاده می‌کند که محصول آن به گمان وبر به شرح زیر است:

«آن چیزهایی که سرانجام سرمایه‌داری را خلق کردند، تداوم صاحب‌کاری منطقی، کتابداری منطقی، فن‌آوری منطقی و حقوق منطقی هستند، اما نه به تنهایی، آن‌ها باید با نیت منطقی، شیوه‌ی زندگی منطقی شده و اخلاق اقتصادی منطقی تکمیل می‌شدند.»^{۹۹}

بنابراین وبر منطق سرمایه‌داری مدرن را لازم و ملزوم منطقی شدن کلیت مناسبات اجتماعی می‌شمارد که سرچشمه‌ی آن را ظاهراً در پروتستانتیسم می‌یابد. منظور وی این‌جا طرح یک روش "زندگی پرهیزگر" است که در پرتو "برگزیدگی دینی" و "رفعت الهی" پدید می‌آید و منجر به "انزوای جهان درونی" مؤمن پروتستان می‌گردد. محصول این تحولات روحی "تشنج جهان درونی" انسان است که در کشمکش با جهان بیرونی به دنیوی شدن مؤمن پروتستان می‌انجامد. به این ترتیب، وبر به یک "تیپ ایده‌آل" دست می‌یابد که البته آن را از بررسی تطبیقی با روش زندگی مسیحیان کاتولیک پدید آورده است. از آن‌جا که وی در گمان خود به یک تئوری جهان‌شمول دست یافته است، در نتیجه جهت مصداق

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

برلین

^{۹۶} مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۵۷ و ۱۴۶

^{۹۷} مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۳۸ ادامه

^{۹۸} Zweckrationalität

^{۹۹} Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik - Eine Aufsatzsammlung, , Bd. I, ۶. Auflage, Johannes Winkelmann (Hrsg.), Tübingen, S. ۳۶۰

بررسی تطبیقی خود به شرح زیر به ادیان دیگر جهانی مانند: یهودیت، کنفوسیونیسیم، هندویسم، بودایسم و اسلام نیز می‌پردازد:^{۱۰۰}

«سرمایه‌داری» بر زمینه‌ی تمامی این مذاهب وجود داشته است. مستقیماً همان که مانند دوران آنتیک و قرون وسطایی در مغرب هم‌چنین موجود بوده است. اما هیچ تکاملی، هم‌چنین هیچ طرح‌های این چینی به سوی سرمایه‌داری مدرن و بخصوص، هیچ "روح سرمایه‌داری" که هم‌چون معنی پروتستانتیسم پرهیزگر مناسب بوده باشد [به وجود نیامد]. گفته می‌شود که واقعیت‌ها را باید رو در رو بیان کرد. انسان اگر هم بخواهد، نمی‌تواند به تاجر، سمسار، پیشه‌ور و حمال هندی، چینی یا اسلامی تا به پروتستانی یک "محرک شغلی" ضعیف‌تر نسبت دهد، زیرا مشخصاً تا اندازه‌ی زیادی مخالف آن صحت دارد. برای پروتستان مستقیماً محدودیت منطقی و اخلاقی "اعتیاد به سودآوری" مخصوص است. و رد پای هر برهانی که "استعداد" طبیعی کمتر برای "منطقیت" فن‌آوری و اقتصادی دلیل تفاوت می‌باشد، غایب است. امروزه تمامی این ملت‌ها این "دارایی" را هم‌چنین به صورت مهم‌ترین تولید غرب وارد می‌کنند و موانع در آن‌جا در حوزه‌های توانستن‌ها یا خواستن‌ها قرار ندارند، بلکه در سنت‌های سرسخت موجود، مانند قرون وسطا نزد خودمان. تا جایی که در آن‌جا (...) شرایط ناب سیاسی (اشکال ساختاری درونی "حاکمیت") نقش بازی نمی‌کنند، دلیل خصوصاً در مذهب جستجو می‌شود. فقط پروتستانتیسم پرهیزگر است که جادوگری، جستجوی سعادت آن جهانی و "تنور" روشنفکری ناظر را به صورت بالاترین اشکال آن‌ها واقعاً منهدم می‌سازد، تنها آن بود که طرح‌های مذهبی را مستقیماً برای کوشش (اخلاق) درون جهانی "شغلی" خلق کرد، و البته در مخالفت با طرح سخت اشتغال سنتی هندویسم که در ایفای شغل متدیک و منطقی شده سعادت را جستجو می‌کند. در برابر جهان برای انواع تدین مردمی در آسیا یک باغ بزرگ سحرآمیز باقی ماند، پرستش یا طرد "ارواح" یا راه جستجوی سعادت از طریق آیین و مراسم تقدیس شرک که [انسان] عملاً از طریق آن‌ها به [زندگی] دنیوی و آخرتش سمت می‌دهد و خود را مطمئن می‌سازد. و به همان اندازه کمتر [اندیشه‌ی] تطبیق با جهان در کنفوسیونیسیم، یا نفی جهان در بودائیسیم، یا اداره‌ی جهان در اسلام و یا امیدواری به پریا و حقوق اقتصادی پریا در یهودیت از یک تدین جادویی آسیایی و غیر روشنفکری به سوی یک راه شیوه‌ی زندگی منطقی راهنمایی می‌کنند.»^{۱۰۱}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، وبر این‌جا فقط یک "محرک شغلی" را در نظر ندارد، زیرا آن در تمامی ادیان و ملت‌های دیگر نیز ظاهراً یافت می‌شود. وی فقط ادیان دیگر را فاقد یک راهنمای شیوه‌ی زندگی منطقی می‌داند که پیروی از آن‌ها هم‌چون پروتستانتیسم پرهیزگر منجر به انکار مصداق جادوگری و نفی جستجوی سعادت در آخرت می‌شوند و توسط "اعتیاد به سودآوری" به تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی می‌انجامند. با وجودی که وبر برای اثبات نظریه‌اش به صورت تطبیقی کنفوسیونیسیم، تاوایسم، هندوایسم، بودائیسیم، یهودیت آنتیک و در بعضی مواقع زرتشتیسم و اخلاق و تدین در مصر و بین‌النهرین را نیز ظاهراً بررسی و تطبیق می‌کند، لیکن فراتر از یک طرح سطحی و تطبیقی و

^{۱۰۰} Vgl. Weber, Max (۲۰۰۶): Religion und Gesellschaft - Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Frankfurt am Main, S. ۲۹۱

^{۱۰۱} Weber, Max (۱۹۸۰): Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, Fünfte revidierte Auflage, Besorgt von Johannes Winkelmann, Tübingen, S. ۳۷۸f.

رجوع بسته و گریخته به اسلام، یک بررسی هماهنگ و تاریخی از آن را هیچ‌گاه ارائه نمی‌دهد. از جمله باید از نامه‌ای یاد کرد که وبر در تاریخ ۳۰ دسامبر ۱۹۱۳ میلادی به ناشر آثار خود به نام پاول زیبک می‌نویسد. وی در این نامه از اتمام مکتوباتی با عنوان "اقتصاد نظام‌ها و حکومت‌های اجتماعی" سخن می‌گوید که یک تئوری کامل و پخته از اشکال اجتماعی و اقتصادی خانواده، کارخانه، تشکلهای عشیره‌ای، جماعات خلقی و مذهبی و دولت و شیوه‌ی حاکمیت را ارائه می‌دهد و تمامی ادیان جهانی را از منظر جامعه‌شناسی، آموزش رستگاری و اخلاق دینی بررسی می‌کند. در این نامه وبر نه تنها از "بررسی تطبیقی اسلام با مسیحیت" نام می‌برد، بلکه تحلیل خود را یکباره و سرمشق دیگران نیز می‌خواند. با تمامی این وجود، اما وبر این نوشته را برای انتشار به آدرس زیبک ارسال نمی‌کند. حتا همسر او، ماریانه وبر که برخی از نوشته‌های وی را پس از وفاتش منتشر کرد، اقدام به این کار نکرد.^{۱۰۲} پس از وفات ماریانه وبر یکی از نزدیکان او به نام ادوارد بامگارتن که فارغ‌التحصیل جامعه‌شناسی بود، مسئولیت آثار منتشر نشده‌ی وبر را به عهده گرفت، در حالی که وی نیز ظاهراً از وجود نوشته‌ی مورد نظر وبر، یعنی "بررسی تطبیقی اسلام با مسیحیت" به کلی بی‌خبر بود.^{۱۰۳}

به نظر می‌رسد که ماکس وبر یا یک انسان دروغ‌گو بوده و یا با حدود شناخت‌شناسی خود مواجه شده و جهت حفاظت از میراث تحقیقاتیش "بررسی تطبیقی اسلام با مسیحیت" را نابود کرده است. به بیان دیگر، امتناع از انتشار این نوشته جنبه‌ی جهان‌شمولی و صحت جامعه‌شناسی دینی وی را شدیداً مورد تردید قرار می‌داده است. به این دلیل که بررسی تطبیقی اصولاً آکنده به متافیزیک است، زیرا تنها معطوف به شکل ابژه می‌باشد و از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی کلیت متضاد جامعه‌ی طبقاتی ممانعت می‌کند. به این صورت که نمایندگان آن جهت اثبات فرضیه‌ی "طرح تحقیقاتی" خود تفاوت‌ها و تشابهات عوامل سوژکتیو را از یکدیگر مجزا و ظاهراً قابل مقایسه می‌سازند و سپس بنا به میل خود شباهت‌ها و یا تناقضات آن‌ها را برجسته کرده و پیداست که سرانجام به آن نتیجه‌ای که از پیش در نظر گرفته‌اند، می‌رسند. ما این‌جا با تقلیل‌گرایی برنامه‌ریزی‌شده مواجه هستیم که البته برای رسیدن "محقق" به نتایج مورد علاقه‌ی خویش بسیار سازنده است. پیداست که این‌جا انحراف از شناخت، سیستماتیک فعال می‌شود. به این صورت که "محقق" جهت اثبات فرضیه‌ی "طرح تحقیقاتی" خود از یک سو، منابع به خصوصی را در نظر می‌گیرد و جهت مصداق تحلیل خود تنها به آن‌ها استناد می‌کند و از سوی دیگر، از روش‌های تحلیلی ارزشمند و تقلیل‌گرا، یعنی بررسی تشبیهی و تطبیقی سود می‌برد که البته به دلیل سادگی خود بسیار عامه‌پسند هستند.^{۱۰۴} لیکن از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس اصولاً هر گونه تحلیلی که ماهیت متضاد را از شکل ظاهری آن مجزا می‌سازد و از بررسی "کلیت دیالکتیکی" یک پدیده-

^{۱۰۲} Vgl. Schluchter, Wolfgang (Hrsg.) (۱۹۸۷): Einleitung, Zwischen Welteroberung und Weltanpassung - Überlegungen zu Max Webers Sicht des Islams, in: Max Webers Sicht des Islams, S. ۱۱ff. Frankfurt am Main, S. ۱۹f.

^{۱۰۳} Vgl. Tenbruck Friedrich (۱۹۹۹): Wie gut kennen wir Max Weber? in: Das Werk Max Webers, Hommann, Harald (Hrsg.), S. ۹۹ff., Tübingen, S. ۱۱۴

^{۱۰۴} از جمله باید از نقد روش‌های معمول شناخت‌شناسی نزد یورگن هابرماس یاد کرد که تحت عنوان "شناخت و علاقه" محتوای تمامی بررسی‌های ارزشمند و تقلیل‌گرا را غیرتحقیقاتی می‌شمارد. این‌جا وی بر این نکته انگشت می‌گذارد که در روند تحلیل "علاقه" قبل از "شناخت" مستقر شده است. به این معنی که "محقق" در روند تحلیل خود تنها به آن نوع از شناخت و نتایج دست می‌یابد که از پیش معین کرده و به آن‌ها علاقمند است.

ی مشخص صرف نظر می‌کند، غیر تحقیقاتی، ایدئولوژیک و عامیانه به شمار می‌رود که وی مضمون تئوریک آن را به شرح زیر در جلد سوم کتاب "سرمایه" توضیح می‌دهد:

«اقتصاد عامیانه در واقعیت کار دیگری نمی‌کند، به غیر از این که تصورات عوامل تولید را که درگیر مناسبات تولید بورژوازی هستند، به صورت اعتقاد تفسیر، منظم و قابل دفاع می‌سازد. بنابراین این نباید ما را متعجب کند که [اقتصاد عامیانه، یعنی] شکل ظاهری از خودبیگانه‌ی مناسبات اقتصادی، این بدیهیات منفور و تضادهای تمام عیار را همراه خود دارد - و تمامی دانش بی مورد خواهد بود، اگر که شکل ظاهری و ماهیت چیزها بدون واسطه منطبق باشند - اگر این‌جا اقتصاد عامیانه خود را کاملاً نزد خویش احساس می‌کند و هر چه بیشتر روابط درونی مناسبات پوشیده‌تر است، به همان اندازه این مناسبات مسلم‌تر به نظرش می‌آید، زیرا با تصور عامیانه خودمانی است.»^{۱۰۵}

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

انتقاد من به تولیدات تفکر پسامدرنیستی نیکفر نیز از همین زاویه وارد می‌آید، زیرا وی با وجود استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از روش بررسی تطبیقی و بر برای اثبات عقلانیت اسلام سود می‌برد. با وجودی که وی از این مسئله کاملاً آگاه است که یک اسلام کلی و یک مسیحیت کلی وجود ندارد که آن‌ها را با یکدیگر مقایسه کرد و به احتمال زیاد ماکس وبر نیز به همین دلیل "بررسی تطبیقی اسلام با مسیحیت" خود را منهدم کرده است، لیکن نیکفر با تمامی این وجود دست از بررسی تطبیقی بر نمی‌دارد. به نظر وی، ماکس وبر دانش اروپایی را معتبر می‌داند، اما برای عقلانیت آن جغرافیایی را تعیین نکرده است. در حالی که نیکفر رابطه‌ی تجدد (مدرنیته) با روشنگری و دین‌زدایی را به کلی انکار می‌کند، مدعی است که پیدایش سرمایه‌داری مدرن محصول یک "رویداد" بوده که می‌توانسته در جای دیگری نیز اتفاق بیفتد.^{۱۰۶} به این عبارت که وی نقش شهر و فرمان‌روا (سلطان، امپراطور) را در گسترش اسلام و مسیحیت با یکدیگر مقایسه می‌کند و سپس مدعی می‌شود که اگر "تفکر مشایی" (فلسفه‌ی ارسطویی) در اسلام شانس

^{۱۰۵} Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۸۲۵

^{۱۰۶} مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۲، ۱۴۷

ترویج داشت، بدون تردید سرمایه‌داری مدرن در جغرافیای اسلام روی می‌داد.^{۱۰۷} به این ترتیب، برای وی ظاهراً آسان به نظر می‌آید که تز اولیه‌ی خود را به شرح زیر اثبات شده به فرض بگیرد:

«اسلام دینی است عقلانی، در حدی که دین را بتوان عقلانی دانست، و درجه‌ی فاصله گرفتن آن از جادو به میزان یهودیت و مسیحیت است. اگر در فرهنگ‌های متأثر از این دو دین فکر کردن ممکن باشد، در اسلام نیز، که آیین خویشاوند آنهاست، ممکن است.»^{۱۰۸} میان مسیحیت و اسلام، از این نظر که کدام یک به خردورزی و آزاداندیشی راه می‌برند، نه به اعتبار چارچوب کلی جهان‌بینی‌شان تفاوتی کیفی وجود دارد و نه به اعتبار پندار و کردار شاخص پیروانشان. ممکن است دو دین در وضعیت مشخصشان در مقطع‌های تاریخی مشابه یا در برخورد با پدیده‌های یکسان منش‌هایی را برانگیزند که به دو منش کیفی متفاوت، یعنی آشکارا متباین راه برند، از اینجا اما نمی‌توان به حکمی در مورد کلیت دو دین رسید. از جمله در مورد نسبت جهان‌بینی و منش عملی دست‌پرورده‌ی‌شان با عقلانیت مدرن.^{۱۰۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، زمانی که روبنا از پراکسیس مولد مستقل می‌گردد، معانی فلسفی هم می‌تواند بدون حدود تعمیم بیابند و اشکال مشابه و جهان‌شمول به خود بگیرند. این یک بیماری شناخت‌شناسی نزد نیکفر است که همواره جهت تفسیر هرمنوتیکی مقوله‌ها در پی "تعمیم"^{۱۱۰} آنها است، در حالی که یک شناخت عمیق و متعهدکننده تنها توسط "تفکیک"^{۱۱۱} آنها پدید می‌آید. به این ترتیب، برای نیکفر ظاهراً آسان به نظر می‌آید که با عدول از "کلیت دیالکتیکی" معطوف به شکل ابژه شود و پی در پی عکس‌های فوری به مخاطب خود عرضه کند. با وجودی که وی بررسی دوستدار را "غیر تاریخی" و "غیر دیالکتیکی" می‌شمارد و می‌خواهد توسط بررسی تطبیقی صحت نقد خود را اثبات کند، لیکن ناشیانه از نظر می‌اندازد که پدیده‌های اجتماعی محصول روندهای فلسفی و تاریخی هستند. بنابراین بر خلاف نظر ماکس وبر و هم‌چنین نیکفر ماهیت ادیان را نمی‌توان توسط بررسی تطبیقی شکل ظاهری آنها شناخت. تنها راه مناسب شناخت ماهیت دین و ظرفیت‌های آن منوط به این امر ضمنی است که آنرا در پیروی از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به عنوان یک ابزار حکومتی جهت تحمیق، تحقیر، تفرقه و انزوای انسان‌ها از یک سو، و توجیه خشونت طبقاتی از سوی دیگر، در نظر داشت و با نقد ریشه‌های تاریخی و فلسفی آن و با در نظر داشتن شدت مقاومت اجتماعی در برابر آن به ظرفیت‌هایش پی برد که مضمون تئوریک آنرا والتر بنیامین به درستی به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«نقد خشونت، فلسفه‌ی تاریخی آن است. فلسفه‌ی تاریخی به این دلیل زیرا ایده‌ی آغاز آن فقط توسط یک نظریه‌ی انتقادی، برنده و معین از تاریخ ممکن می‌شود. سپس فقط یک نظریه‌ی پی‌گیر است که درک اوج و افول دیالکتیکی را از سازمان‌دهی خشونت به عنوان قانون‌گذار و محافظ قانون ممکن می‌کند. نظم این امواج وابسته به این است که هر خشونتی برای حفظ قانون دوران خود، قانون‌گذار را که توسط قانون نمایندگی می‌شود، در سرکوب خشونت متقابل

^{۱۰۷} مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۹ ادامه

^{۱۰۸} همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲

^{۱۰۹} همان‌جا، صفحه‌ی ۹۹ ادامه

^{۱۱۰} Verallgemeinern

^{۱۱۱} Differenzieren

دشمن، غیر مستقیم تضعیف می‌کند. (...) این اوضاع تا زمانی ادامه می‌یابد که یا خشونت جدیدی و یا فرودستان قبلی بر خشونت قانون‌گذار پیروز شوند و به این ترتیب، قوانین نوینی را برای تجدید فروریزی (اوضاع) مستدل کنند.^{۱۱۲}

بنابراین انتقاد نیکفر به "خصلت نگاه غیرتاریخی و غیردیالکتیکی" دوستدار به مراتب بیشتر به خود وی وارد است که با صرف نظر از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی اوضاع موجود در ایران، مصداق تفکرات پسامدرنیستی خود توسط بررسی تطبیقی و تشبیهی اسلام با ادیان یهودی و مسیحی پدید می‌آورد. پیداست که با یک مرور اجمالی از تاریخ بشریت بلافاصله هویدا می‌گردد که خشونت بی‌پروا، انسان‌ستیزی و سازمان‌دهی ترور و توحش فقط محدود به تاریخ اسلام و تجربیات معاصر ایرانیان با نظام جمهوری اسلامی در کشور و تبعید نمی‌شود. لیکن اشکال متفاوت خشونت، فلسفه‌ی سیاسی، تاریخ فرهنگی، توجیه نظری، شیوه‌ی به خصوص عملی، ساختار و نهادهای مخصوص اجتماعی خود را دارند. از این رو، توفیق در مبارزه با نظام جمهوری اسلامی و تجدید اوضاع مدرن و سکولار در ایران نه از طریق اسطوره‌سازی از تاریخ (دوستدار) و نه دفاع از تفسیرهای به اصطلاح "مدرن" و "شیک" اسلام (نیکفر)، بلکه توسط یک نظریه‌ی مشخص، رادیکال و انتقادی از فلسفه‌ی سیاسی و تاریخ مخصوص خشونت بی‌پروای اسلامیان و طبقه‌ی حاکم کشور پدید می‌آید. هم‌چنین پیداست که نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی فلسفه‌ی سیاسی و تاریخ مخصوص اسلامیان، بدون بررسی زمینه‌ی مادی، یعنی عامل اقتدار آن‌ها میسر نمی‌شود، زیرا نه قدرت سیاسی بدون زمینه‌ی مادی قابل تصور است و نه دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" بدون تسلط بر پراکسیس مولد مفهوم می‌شود. به بیان دیگر، سیاست و فرهنگ طبقه‌ی حاکم اسلامی، قوانین جزایی - شرعی و شکل مخصوص نهادهای اجتماعی در کشور از زیربنای مادی و نهادهای اقتصادی جامعه‌ی سنتی ایران مجزا نیستند. همان‌گونه که ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم اسلامی از فلسفه و تاریخ به خصوص آن که طی قرن‌ها کشمکش برای حفظ منافع مادی خویش به توجیه دینی متوسل شده و دست به خشونت بی‌پروا زده است، نمی‌تواند مجزا بوده باشد. در نتیجه نه روبناهای اجتماعی نتیجه‌ی تخیلات صرف طبقه‌ی حاکم اسلامی هستند که سیاست و ایدئولوژی خاص "امت اسلامی" را به عنوان عقاید مجرد خود بر یک جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی تحمیل می‌کند و نه این روبناها کلیت متضاد جامعه‌ی سنتی ایران را بازتاب می‌دهند. از این رو، ایدئولوژی، تفسیر دینی، فرهنگ و هنر مسلط طبقه‌ی حاکم در نظام جمهوری اسلامی محصول افکار عمومی و یک فلسفه‌ی نهادینه‌شده از جامعه‌ی سنتی در ایران هستند که به وسیله‌ی قشر مسلط طبقه‌ی حاکم اسلامی نمایندگی می‌شوند و عمل کرد اکثر قابل ملاحظه‌ی نهادهای مسلط جامعه را معین می‌کنند. بنابراین ماهیت متضاد نظام طبقاتی - جنسیتی جمهوری اسلامی ایران وابسته به شیوه‌ی تسلط طبقه‌ی حاکم بر طبقات فرودست است که به وسیله‌ی سلطه بر مناسبات تولیدی و سازمان‌دهی منابع و امکانات اجتماعی، جهت برقراری شرایط کلی تولید و برای تضمین منافع مادی خویش ایجاد می‌شود. در حالی که شکل مخصوص آن بستگی به ادعای حقوقی، توجیه ایدئولوژیک (دنیوی یا دینی)، مقبولیت قدرت سیاسی و شیوه‌ی اعمال خشونت طبقه‌ی حاکم اسلامی جهت کسب و سلطه بر ثروت اجتماعی دارد که البته تحت تأثیر شدت مقاومت اجتماعی و از نتایج پراکسیس نبردهای طبقاتی پدید می‌آید. به بیان دیگر، تشکیل و

^{۱۱۲} Benjamin, Walter (۱۹۶۵): Zur Kritik der Gewalt, in: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, S. ۲۹ff., Frankfurt am Main, S. ۶۳f.

استمرار نظام جمهوری اسلامی در ایران محصول شکست مقاومت‌های اجتماعی در کشور و تبعید است که البته نیکفر نه در راستای تشدید و تحکیم آن‌ها، بلکه جهت تضعیف‌شان به نقد تز "امتناع تفکر در فرهنگی دینی" دوستدار روی می‌آورد. ممکن است خودش این را نداند، از این انتقاد دلخور شود و به احتمال زیاد آن‌را انکار کرده و به آن اعتراض کند، اما همه‌ی این‌ها خللی در صحت عواقب تفکرات مخرب پسامدرنیستی وی برای افکار عمومی پدید نمی‌آورند.

همان‌گونه که در این نوشته به صورت اجمالی و در جای دیگری و با استناد به قرآن و تاریخ زندگی پیامبر اسلام به تفصیل مستدل و مستند کردم، محمد در همان دوران رسالتش در مکه طرح اولیه‌ی حکومت اسلامی را ریخت و پس از مهاجرت به مدینه به آن جامه‌ی عمل پوشاند.^{۱۱۳} به این عبارت که وی توسط آیات قرآن حدود بیرونی و درونی "دارالاسلام" را معین کرده و آن‌را دشمنانه در برابر "دارالحرب" مستقر ساخت. وی هم‌زمان به یک فلسفه‌ی سیاسی نیز دست یافت که بر اساس مصلحت‌گرایی متکامل شد. به این صورت که در فلسفه‌ی سیاسی حکومت اسلامی، دولت‌مداری بر دین‌داری اولویت دارد، زیرا اصول دینی حدودی برای تصمیم‌های سیاسی ایجاد نمی‌کنند. این اصل در فلسفه‌ی مصلحت‌گرایی پدیدار می‌شود که البته فقط محدود به یک عقب‌نشینی برنامه‌ریزی شده برای حفظ جایگاه اجتماعی فرمان‌روا و تجدید قوا است، فقط واکنشی به اوضاع تدافعی است که حکومت اسلامی و یا امت مسلمانان در آن قرار گرفته‌اند. مصلحت‌گرایی نه منجر به تعویض سیاست حاکمیت می‌شود و نه برای مسلمانان تجدید نظر در امور دینی را به دنبال دارد. به بیان دیگر، فلسفه‌ی سیاسی حکومت اسلامی بر تعرض و مصلحت بنا شده است. این دو مبنا سیاست دولت اسلامی را در دارالاسلام و در دارالحرب معین می‌کنند. دلیل توفیق محمد را در راستای سازمان‌دهی امت و تشکیل حکومت اسلامی را نیز باید در همین دو مقوله جستجو کرد. راهزنی، ترور، توحش، تجاوز و تزویر از یک سو و مصلحت‌گرایی در شیوه‌ی عملی و درجه‌ی خشونت این اعمال وحشیانه از سوی دیگر، عوامل توفیق پیامبر اسلام پس از هجرت به مدینه بودند. پیداست که این فلسفه‌ی سیاسی از یک سو، حکومت اسلامی را وا می‌دارد که مدام برای تشکیل دارالاسلام و جلوگیری از انحراف و انشقاق دین و تضعیف فرمان‌روا و قوای اجرایی کشور به سرکوب مخالفان خود (منافق، محارب، ملحد، فتنه، نفوذی و ..) روی بیاورد. از سوی دیگر، آن‌را موظف می‌کند که به بهانه‌ی ترویج دین و انهدام فتنه و شرک همواره متوسل به جهاد شود. به بیان دیگر، در حالی که حکومت اسلامی نسبت به حوزه‌ی حکومتی‌اش ذاتی مستبد و مرتجع و نسبت به حوزه‌ی غیر حکومتی‌اش ذاتی مخرب و متجاوز دارد، لیکن در زمان ناامیدی برای ترویج اسلام و شکست در جهاد به مصلحت‌گرایی روی می‌آورد و جهت تجدید قوا و تعرض مجدد ظاهراً عقب می‌نشیند. بنابراین تحقق فلسفه‌ی سیاسی اسلامی همواره منجر به یک نابسامانی دائمی و همه‌جانبه‌ی اجتماعی می‌شود. سبب این نابسامانی قرآن به عنوان "عامل اختلال" است و تا زمانی که کاربرد آن برای استنتاج ارزش‌های آموزشی و اجتماعی و تنظیم روابط اخلاقی، فرهنگی، حقوقی، سیاسی و نظامی یک کشور خنثا نشود، این نابسامانی ادامه می‌یابد.

^{۱۱۳} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): شکیبایی و تعصب در اسلام - نقدی بر کشمکش روشنگری با شریعت‌سازی در ایران، آرمان و اندیشه، جلد هفتم، برلین

با رجوع به شواهد تاریخی و منابع دینی به درستی روشن می‌شود که محمد به وسیله‌ی فلسفه‌ی سیاسی اسلام توفیق یافت که سنت عشایر بادیه‌نشین را به دوران جدیدی انتقال دهد. او به صورت رادیکال با جامعه‌ی پیش از اسلام قطع رابطه نکرد و از این رو، موفق شد که جهان بت‌پرستی را با جهان یکتاپرستی و زندگی بادیه‌نشینی را با زندگی شهری پیوند دهد. او برای تحقق این هدف متوسل به حکومت به عنوان یک ابزار شد، لیکن هم‌زمان از اسلام یک ابزار مبارزاتی و یک ابزار حکومتی نیز ساخت. اسلام از یک سو، ابزاری برای مبارزه است، زیرا هر کسی را مجاز می‌کند که با ادعای حفاظت از منافع افشار فرودست امت اسلامی و ضرورت تحقق عدالت، مشروعیت هر حکومتی را انکار کند و با توسل به خشونت و اغتشاش خواهان استقرار آن نظم الهی شود که ظاهراً مورد نظر قرآن است. لیکن اسلام از سوی دیگر، ابزاری برای حکومت نیز است، زیرا طبقه‌ی حاکم را مجاز به تشکیل یک نظام طبقاتی - جنسیتی می‌کند و از این رو، برای به صلابه کشیدن فرودستان جامعه بسیار مناسب است. در نظام اسلامی این امت و یا ملت نیست که به وسیله‌ی خرد و با رجوع به کثرت‌گرایی حکومت را تشکیل می‌دهد و قانونمند می‌سازد. بلکه برعکس، این قوانین الهی، یعنی شریعت است که در واقع منجر به تشکیل حکومت اسلامی می‌شود و آن است که امت مسلمانان را پدید می‌آورد و سازمان می‌دهد. به وسیله‌ی این دکترین سیاسی، طبقه‌ی حاکم مالک جان، مال و ناموس انسان‌ها می‌شود و قادر است که با مشروعیت دینی و بدون هیچ‌گونه مقبولیت دنیوی فلسفه‌ی سیاسی اسلام را بر طبقات فرودست جامعه تحمیل کند. در رأس حکومت اسلامی فرمان‌روا قرار دارد که خلیفه‌ی الله نامیده می‌شود و نیازی به مقبولیت مردمی ندارد، زیرا او ظاهراً توسط الله برگزیده و منصوب شده است. لیکن با استناد به قرآن هم‌چنین قابل توجیه است که در رأس حکومت اسلامی ولی الله قرار بگیرد. تفاوت این دو نهاد نسبت به شریعت معین می‌شود. در حالی که خلیفه‌ی الله تحت پوشش شریعت قرار دارد و قادر به تغییر آن نیست، ولی الله مانند پیامبر فرای شریعت مستقر می‌گردد و اگر مصلحت طبقه‌ی حاکم و حکومت اسلامی ایجاب کند، قادر به تغییر شریعت، به تعویق انداختن اعمال قوانین الهی و حتا انحلال کلی شریعت است. به بیان دیگر، خلیفه‌ی الله مراقبت می‌کند که شریعت به درستی اجرا شود، در حالی که ولی الله شریعت را معین می‌کند.

با یک نگاهی اجمالی به تاریخ اسلام به درستی روشن می‌گردد که نزاع میان این دو دکترین سیاسی - دینی، یعنی خلافت (سنی) و ولایت (شیعه) از یک سو و نقش "اختلالی" قرآن برای توجیه الهویت نظام طبقاتی - جنسیتی امت و تحکیم اقتدار حکومت اسلامی از سوی دیگر، تاریخ جنبش‌های دینی و فلسفه‌ی سیاسی فرقه‌های متفاوت اسلامی را پدید می‌آورند. هم‌زمان مقاومت گسترده‌ی فرودستان جامعه در برابر خشونت حکومت‌های اسلامی است که جهت رهایی خویش در پی سرنگونی آن‌ها و تشکیل نظام‌های نوین بوده‌اند. با وجودی که حدود دو قرن و نیم از تدوین اولین اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و تشکیل دولت‌های مدرن در غرب و بیش از یک قرن از انقلاب مشروطه در کشور می‌گذرد، لیکن مردم ایران و منطقه هنوز تحت تأثیر کابوس این تاریخ و در اسارت فلسفه‌ی سیاسی شوم اسلامیان هستند. مصداق این موضوع را می‌توان به درستی در وحدت تئوری و پراکسیس جمهوری اسلامی ایران یافت. به این عبارت که این نظام نه تنها تشکیل "امت اسلامی" را در قانون اساسی خود مدون کرده و به تصویب مجلس رسانده و یک جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی را در کشور پدید آورده، به قتل‌عام زندانیان سیاسی دست زده، کلیت اپوزیسیون سیاسی و حدود ۸

میلیون ایرانی را به سوی تبعید رانده، جهت صدور "انقلاب اسلامی" منطقه را به جنگ و اغتشاش مزمن کشیده، منابع مالی و منافع ملی کشور را حیف و میل و به بیگانه‌گان واگذار کرده و توسط فلسفه‌ی سیاسی مصلحت‌گرایی مردم ایران را به انفعال کامل سیاسی کشیده و به کلی فرسوده ساخته، بلکه هنوز متشکل‌ترین اپوزیسیون سیاسی در تبعید ظاهراً سازمان مجاهدین خلق اسلامی است. این‌جا بلافاصله این پرسش پدید می‌آید که تحت شرایط موجود، یعنی بحران‌های ساختاری، اقتصادی و اجتماعی در کشور و امکان فروپاشی نظام جمهوری اسلامی و احتمال مصادره‌ی قدرت سیاسی توسط یک سازمان شبه‌فاشیستی مانند سازمان مجاهدین خلق چه باید کرد؟ پاسخ نیکفر به این شرح است: با در نظر داشتن مصلحت که ظاهراً ارزش آن بیش از حقیقت تاریخی است، باید از نقد دین صرف نظر کرد و مانع ترکیب "بینش" (تئوری) و "منش" (پراکسیس) در اسلام شد^{۱۱۴} و سپس به عبارت زیر چاره اندیشید:

«(...) چاره آنکه در جهان‌بودگی واقعی‌اش مطرح باشد، آن است که خدا را از آن دور کرد. در هر دو دین [اسلام و مسیحیت] امکانی برای دورسازی محترمانه خدا از زمین وجود دارد و آن باور به تعالی الهی است. خدا را می‌توان چنان بالا برد و عالی‌مقام کرد که از دخالت در امور پست زمینی بپرهیزد.»^{۱۱۵}

همان‌گونه که این‌جا با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس مستدل کردم، دین به عنوان یک ابزار حکومتی از خودگسیختگی و خودتناقض‌گویی جهان متضاد مادی پدید می‌آید و منجر به فریبکاری و خودفریبی انسان‌ها می‌شود. به بیان دیگر، نیکفر این‌جا نقد سرچشمه‌ی معنا، یعنی علت دوگانگی سوژه از ابژه را از قلم می‌اندازد. با در نظر داشتن این کوتاهی پرسش بعدی از نیکفر پدید می‌آید که پس از توفیق دوری محترمانه‌ی تئوریک خدا از زمین که انگاری توسط یزدان‌شناسی ابن‌رشد ابداع شده است،^{۱۱۶} چگونه می‌توان این تفسیر "مدرن" و "شیک" از اسلام را در میان مسلمان ترویج و تبدیل به پراکسیس تدین آن‌ها کرد؟ پاسخ نیکفر به این شرح است: از طریق "همرسانش بازتابی"^{۱۱۷} که مضمون تئوریک آن به شرح زیر است:

«عرصه فرهنگ عرصه معناست، تولیدگاه (اجتماعی) معنا هم‌رسانش است. هم‌رسانش بازتابی است. در توضیح این نکته از مسیر زبان به عرصه فرهنگ پا می‌گذاریم: زبان برای تعویض نقش، باز است، "من" می‌شوم "تو"، "تو" می‌شوی "من" و "من" و "تو" هر چه باشیم می‌توانیم در "ما" جمع شویم، و به عنوان "ما" به "من" و "تو" بنگریم. خود این "ما" نیز می‌تواند از سوی "من" یا از سوی "تو" به موضوع هم‌رسانش تبدیل شود. می‌توان بر تعداد "تو"ها پیوسته افزود و در قضیه تعداد نامعلومی "او" یا مجموعه‌هایی به نام "آنان" را دخالت داد. امکان‌های بازتاب هم‌رسانش نا محدود است.»^{۱۱۸}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا ظاهراً با یک دیالکتیک گفتمانی مواجه هستیم که البته مضمون "تئوری کنش هم‌رسانشی" یورگن هابرماس نیز است. به این عبارت که وی بنا بر اصل گفتگو، سخن‌گو و شنونده را در برابر یک‌دیگر قرار می‌دهد. از آن‌جا که گفتگو با انگیزه‌ی توافق و تفاهم میان سخن‌گو و شنونده برگزار می‌شود، در

^{۱۱۴} مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۱، ۱۶۷

^{۱۱۵} همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۵

^{۱۱۶} مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۸ ادامه

^{۱۱۷} Reflektive Kommunikation

^{۱۱۸} نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۵۷

نتیجه هابرماس دو اصل متفاوت را برای تبادل نظر سخن گو و شنونده در نظر می‌گیرد: اول این که از گفتگو باید قدرت-زدایی شود و دوم این که ادعای هر دو طرف باید قابل نقد باشد. به این ترتیب، هابرماس به یک دیالکتیک گفتمانی دست می‌یابد و از طریق بازتاب‌یافتگی اجتماعی آن موفق می‌شود که تحولات جامعه‌ی مدرن را به صورت انترسوبژکتیو تشریح کند. به این عبارت که تحولات اجتماعی ناشی از توان انسان‌هایی محسوب می‌شود که از مشکلات آگاه می‌شوند و آن‌ها را تبدیل به موضوع گفتمان اجتماعی می‌کنند و سپس با رجوع به خرد سوبژکتیو (افکار عمومی) برای آن‌ها راه حل نیز می‌یابند. به بیان دیگر، این‌جا تحولات اجتماعی به صورت روند دنیوی و خردگرا شدن جهان‌بینی‌ها تشریح می‌شوند که البته هابرماس آن‌ها را به صورت میراث تاریخی و فرهنگی جهان مدرن، یعنی آن جهانی که رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده و از آن سهرزدایی و دین‌زدایی شده، اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر را پذیرفته، به مضمون جهان‌شمول مقوله‌ی "انسان" دست یافته، به تشکیل جامعه‌ی مدنی به عنوان سپهر توافق اجتماعی و سرچشمه‌ی مقبولیت دنیوی دولت هژمونیک تن داده و اصول "پوزیتیویته"، "فرمالیته" و "لگالیته" را در ساختار سیاسی خود نهادینه کرده است، به رشته‌ی تحریر در می‌آورد.^{۱۱۹}

لیکن جهان اسلام تا کنون تاریخ فرهنگی جهان مدرن را تجربه نکرده است. همان‌گونه که دوستدار به درستی برجسته می‌سازد، ایرانیان از رسانه‌های جهانی چیزی را به غیر از تظاهر سبک زندگی غربی بر نمی‌گیرند. بنابراین اعتقاد مسلمانان هم‌چون گذشته بر اساس "وحدت وجود" استوار می‌ماند که نه تنها از تمایز ماورای طبیعت از طبیعت و این جهانی شدن مؤمنان با سرسختی ممانعت می‌کند، بلکه به یک مفهوم جهان‌شمول از "انسان" نیز دست نمی‌یابد. به این ترتیب، قرآن به عنوان کلام ازلی الله به نظر می‌آید که چیزی را به غیر از تمایز میان انسان‌ها ارائه نمی‌دهد. به این صورت که اسلام، مرد را از زن و مسلمان (متقی) را از کافر، مشرک، منافق، فاسق، مرتد، ملحد، مفسد، محارب و اهل-کتاب متمایز می‌کند. از آن‌جا که این انسان است که دین را می‌آفریند، در نتیجه پیداست که پایبندی فقیهان اسلامی به "وحدت وجود" جهت حفاظت از جایگاه اجتماعی آن طبقه‌ای صورت می‌گیرد که خود را نسبت به حفظ منافع مادی آن موظف می‌شمارند. این‌جا اتهام کفر، شرک، ارتداد و فتنه و حکم شرعی مهدورالدم (قتل بدون دیه) برای تمامی کسانی در نظر گرفته شده است که میان ماورای طبیعت و طبیعت تمیز می‌دهند و دخل و تصرف الله در جهان واقعی و مشروعیت حکومت اسلامی را انکار می‌کنند. این‌جا نقش انسان فقط در بندگی الله و بیعت با پیامبر، امام و ولایت فقیه خلاصه و حق قانون‌گذاری انسان برابر با کفر محسوب می‌شود. به بیان دیگر، بنا بر قرآن و دین اسلام و بر خلاف جوامع مدرن، این ملت نیست که قانون می‌گذارد، بلکه مجتهدان دین هستند که به نام الله و در نیابت پیامبر الله و امام غایب (ولی عصر) شریعت را تفسیر و اجرایی می‌کنند. ما تا این‌جا با ماهیت اسلام در شکل شیعه‌ی آن به عنوان یک ابزار حکومتی جهت تحمیق، تحقیر و تفرقه‌ی انسان‌ها از یک سو، و توجیه منافع مادی و تثبیت جایگاه طبقاتی روحانیت شیعه از سوی دیگر، مواجه هستیم. بنابراین تعمیم یک تفسیر "مدرن" و "شیک" از اسلام به این معنی است که فقیهان

^{۱۱۹} Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Theorie des kommunikativen Handels - Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, ۲ Bände, ۳. Auflage, Frankfurt am Main, in Band I, S. ۲۲۶ff., ۳۵۱f.

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): دولت، مدرنیته و هویت - نقدی بر "نظری کنش ارتباطی"، اثر یورگن هابرماس، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

دینی از یک ابزار مناسب حکومتی با رضایت کامل دست بر دارند. فقط کافی است که یک نگاه اجمالی به تاریخ معاصر ایران بیندازیم، تا عملی بودن پیشنهاد نیکفر برای ما تا اندازه‌ای روشن تر شود. این‌جا منظور من فقط سرنوشت یک ادیب و شخصیت مشهور مانند: زنده‌یاد سعیدی سیرجانی نیست، بلکه آن افراد گمنام را نیز در بر می‌گیرد که به اتهام "سب-النبی" در خفا به قتل رسیده‌اند. تجربیات تاریخی ما هم‌چنین اثبات می‌کنند که دستان دراز دژخیمان نظام جمهوری اسلامی فراتر از مرزهای کشور می‌رود. این‌جا باید به خصوص ماجرای سلمان رشتی را به یاد آورد که توسط فتوای آیت‌الله خمینی به مرگ محکوم شد. با وجودی که وی تا کنون جان سالم به در برده است، اما چندین ناشر کتاب "آیات شیطانی" تا کنون به قتل رسیده‌اند. بنابراین اگر سر امثال دوستدار و به احتمال زیاد سر خود نیکفر هنوز بر گردن آن‌ها است، زیرا خوشبختانه دستان دژخیمان نظام جمهوری اسلامی هنوز به آن‌ها نرسیده است.

به بیان دیگر، فقیهان اسلامی به پیش‌شرط‌های ضروری "هم‌رسانش بازتابی" مورد نظر نیکفر، یعنی "قدرت‌زدایی از گفتگو" و "نقد متقابل ادعاهای هر دو طرف گفتگو" تن نخواهند داد و از این رو، پیشنهاد وی به کلی غیر عملی به نظر می‌آید. لیکن از نظر شکلی نیز پیشنهاد وی به کلی غیر ممکن و مردود به نظر می‌رسد. به این دلیل که خود پیامبر اسلام را به عنوان رب‌العالمین به اندازه‌ی کافی و کاملاً محترمانه به بالا برده است. به این صورت که الله مانند یهوه خدایی منحصر به قوم یهود نیست. یهوه میان بندگان خود به سر می‌برد، مشکلات قوم یهود را حل و فصل می‌کند، پاسدار منافع خاص یهودیان می‌باشد، مراوده‌ی آن‌ها را مد نظر می‌گیرد و در روابط روزمره‌ی آن‌ها دخیل می‌شود. یهوه برای قوم بنی‌اسرائیل مانند پروردگاری وحشتناک و بی‌منطق جلوه می‌کند که همواره در ثواب و گناه قوم یهود سهیم است. در برابر خداوند مسیحیان بر خلاف یهوه، خدایی جهان‌شمول است که خصلت بشری دارد. او از یک سو، به عنوان پدر آسمانی مهربان، بخشنده، آشتی‌جو است و بندگان خود را به چشم فرزندان خویش می‌نگرد، لیکن از سوی دیگر، ناگزیر به سخت‌گیری و کینه‌توزی است که بندگان خود را از گناه باز دارد. او به عنوان روح‌القدس به حضرت مریم نزدیک شده و تنها فرزندش برای گناهان انسان‌ها ظاهراً مصلوب می‌شود. بنابراین خداوند مسیحیان هم میان بندگان خود به سر می‌برد و هم بر فراز آن‌ها مستقر است. لیکن رب‌العالمین بر خلاف یهوه و روح‌القدس، خداوندی جهان‌شمول است که هیچ ارتباطی با بندگان ندارد. حتا فرمان بعثت الهی را جبرئیل و آن هم نه با حضور بصری، بلکه فقط سمعی خود به پیامبر ابلاغ می‌کند. رب‌العالمین بر فراز همه در عرش به سر می‌برد. او نه جنسیت دارد و نه می‌زاید و نه زاییده می‌شود و خستگی‌ناپذیر است. با وجودی که الله بنا بر علاقی جنسی و منافع مادی پیامبر خود در برخی از موارد قاطعانه اقدام می‌کند، اما در کل هیچ‌گاه از مسند خدایی خود فرود نمی‌آید، کسی را مجاز به دخالت در تصمیم‌هایش و شفاعت برای دیگران نمی‌داند و بیرون از وجود او قانون و اراده‌ای متحقق نمی‌شود، واقعیتی وجود ندارد که او بدان آگاه نیست، برگی بدون اجازه‌ی او از درختی فرو نمی‌آید، به تمامی وقایع آسمان و زمین آگاه است و همه چیز به همان صورتی سپری می‌شود که او می‌خواهد.^{۱۲۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، پیشنهاد نیکفر، یعنی "بالا بردن محترمانه‌ی خدا" از منظر ماهیت اسلام غیرممکن و از منظر شکل آن نیز غیر ضروری به نظر می‌رسد و در نتیجه مردود است. تنها قدرتی که فقیهان اسلامی را

^{۱۲۰} مقایسه، شفا، شجاع‌الدین (۲۰۰۲): تولدی دیگر - ایران کهن، در هزاره‌ای نو، چاپ ششم، نشر فرزاد، صفحه‌ی ۵۷ ادامه، ۱۰۲ ادامه، ۲۴۰

به عقب‌نشینی وا می‌دارد و آن‌ها را سلب ابزار حکومتی و دستان مخوف‌شان را از سرنوشت مردم ایران کوتاه می‌کند، تدارک مقاومت اجتماعی است. به این صورت که از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی تاریخ هولناک اسلام و تاریخ فرهنگی خشونت بی‌پروای اسلامیان در ایران باید یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا پدید آید که بدون واسطه بر پراکسیس سیاسی واکنش کند و انبوه مردم کشور را در پرتو خود و در روند نبردهای طبقاتی چنان به خودآگاهی برساند و از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در آورد که برنامه‌ی فراروی از اسلام در مضمون مارکسی آن، یعنی انهدام تئوری و پراکسیس دین را جهت رهایی انسان از بندگی، تحقیر و تحمیق مستقیماً در دستور فعالیت سیاسی و اجرایی قرار دهد. بنابراین تنها از منظر دیالکتیک تئوری و پراکسیس است که انتقاد به دوستدار موجه می‌شود، زیرا وی درگیر نقد فلسفی و تدارک تفسیرهای هرمنوتیک از تاریخ فرهنگ دینی ایرانیان است که توسط آن‌ها منجر به "مرگ خدا" و تدارک "روح آزاد" انسان ایرانی شود و به یک جامعه‌ی مدرن در کشور دست بیابد.

با وجودی که نیکفر فقط توسط یک روش ناچور شناخت‌شناسی، یعنی مقایسه‌ی تطبیقی اسلام را با مسیحیت ظاهراً مشابه کرده و تنها به یک "جامعه‌شناسی عامیانه" دست یافته است، اما خود را کاملاً مجاز می‌داند که در پرتو تفکرات پسامدرنیستی خویش و از موضع یک منطق سخیف کاملاً مغرضانه و خصمانه به دوستدار بتازد. با وجودی که وی دقیقاً می‌داند که موضوع نقد فرهنگ دینی دوستدار مربوط به نژاد ایرانیان نمی‌شود و با وجودی که وی در مقام یک فیلسوف باید بداند که مسئله‌ی ژنتیک ابژکتیو و موضوع فرهنگ سوژکتیو است و نمی‌توان آن دو را یکسان کرد، اما دست به این کار می‌زند. به این ترتیب، نیکفر دوستدار را متهم به "ذات باوری افراطی" کرده و به مخاطب خود القا می‌کند که دوستدار ایرانیان را ذاتاً فاقد توان اندیشیدن و بردگی آن‌ها را ابدی می‌شمارد. قله‌ی این بی‌پرنسیبی مزمن نوشتاری زمانی به کلی هویدا می‌گردد که نیکفر جهت "مصادق دگماتیسم" دوستدار به یک آیه از قرآن نیز متوسل می‌شود.^{۱۲۱} در حالی که نیکفر دقیقاً می‌داند و در مقام یک فیلسوف باید بداند که دوستدار در پیروی از فلسفه‌ی نیچه به دنبال "مرگ خدا" جهت تدارک "روح آزاد" انسان ایرانی است، لیکن وی به مخاطب خود القا می‌کند که انگاری دوستدار در پی ترویج "یک نحله‌ی دینی دیگر" (بهاییت) است.^{۱۲۲} اوج این غرض‌ورزی و بی‌انصافی تشبیه مقوله‌ی "فرهنگ ایرانی" در نظریه‌ی انتقادی دوستدار با "گل محمد" از ریدمان چندین جلدی محمود دولت‌آبادی و تشبیه فعالیت تئوریک و فلسفی دوستدار به عنوان یکی از منتقدان مطرح ایرانی تبار و معاصر اسلام با جعلیات تاریخی یک کاسبکار سیاسی مانند سید جواد طباطبائی و تولیدات منفور از ذهنیت خام یک آخوند تمام عیار مانند عبدالکریم سروش است.^{۱۲۳} به بیان دیگر، نیکفر کاملاً "آتش به اختیار" رفتار می‌کند. در حالی که هگل از منظر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود رمانتیسم را محصول ضعف سوژه می‌شمارد و رد می‌کند، اما نیکفر جهت تخطئه‌ی مفهوم "روزمره‌گی" دوستدار وی را یک نمونه از آن می‌شمارد. در حالی که نیکفر دوستدار را متهم به مثبت‌گرایی می‌کند، اما در جای دیگری از وی یک نهیلیست هم می‌سازد که محصول هرگونه تلاشی در ایران برای یک آغاز نوین را پوچی تام می‌انگارد. در حالی که خطبه‌های نماز جمعه بر اساس "امت اسلامی" و در پرتو مصلحت نظام ایراد می‌شوند، اما نیکفر در آن‌ها "منطق مدرن قدرت" را می-

^{۱۲۱} مقایسه، نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی ... همان‌جا، صفحه‌ی ۴۲، ۴۶ ادامه، ۴۸، ۶۹، ۹۰

^{۱۲۲} مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵

^{۱۲۳} مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷۹ ادامه، ۱۸۷ ادامه

بیند. در حالی که دولت به عنوان "نهادهی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" از مناسبات متضاد مادی و اجتماعی رشد می‌کند، اما نیکفر موجودیت آن‌را با ذات "درنده‌خوی انسان" توضیح می‌دهد. در حالی که وی از روش مقایسه‌ی تطبیقی برای اثبات نظریات خود سود می‌برد و بی‌اعتنا به ماهیت متضاد معطوف به شکل ایزه می‌شود و پی در پی عکس‌های فوری به مخاطبان خود عرضه می‌کند، اما در جای دیگری یک دفعه "کلیت انضمامی" را کشف می‌کند. در حالی که نیکفر بیش از ۱۹۰ صفحه را سیاه کرده که ضرورت نقد دین را انکار کند و به اصطلاح از عصبانیت منتقدان دین بکاهد که مبادا "تأخیر فرهنگ ایرانی" به سوی مدرنیته را تبدیل به پرخاشگری به اسلام سازند، اما یک دفعه از اهمیت نقد دین نیز سخن می‌گوید.^{۱۲۴}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، کتاب "ایدئولوژی ایرانی" نیکفر مملو از تناقض‌گویی و نمونه‌های بی‌اعتبار با نتایج دلخواهی است و این لیست را می‌توان بدون تردید تکمیل‌تر کرد. این‌جا نیکفر همه چیز را می‌گوید که مبادا ناگفته‌ای باقی بماند و خودش در معرض انتقاد قرار بگیرد. پس از این‌که وی "آتش به اختیار" از تمامی سوراخ‌های ممکنه به یک منتقد مطرح اسلام مانند دوستدار تند و تیز شلیک کرده است، در امتداد گوهر (روح عمومی) شیعه به شکل یک مظلوم در می‌آید و به شرح زیر از مخاطبان خود تقاضای همدردی می‌کند:

«انگیزه‌ی آغازین من برای نوشتن آنچه در پی می‌خوانید، بحث با آرامش دوستدار بود که از دوستانم بود و چنین برداشت کرده بودم که حرفش این است که ایرانیان فرهنگ بحث و انتقاد ندارند و این برایشان تا حد "امتناع" در تفکر مشکل‌آفرین شده است. اما درگیر بحث با خود او که شدم دریافتم او لازم است ابتدا مشکل "امتناع" را در خودش بجوید. این تجربه مرا غمگین کرد و باعث شد که از انتشار این یادداشت‌ها اکراه داشته باشم. او از انتقاد من بر آشفت. (... وقتی بخشی از یادداشت‌ها در "نقد آگاه" منتشر شد، چنان برآشفته شد که به واکنشی رو آورد که در خور فردی نیست که فلسفه تحصیل کرده و تدریس کرده است. این واکنش مرا غمگین‌تر کرد. اگر به جای خود او بودم می‌گفتم که نداشتن فرهنگ بحث و انتقاد و در واقع فرهنگ تفکر جدی‌تر آن است که فکر می‌کردم.»^{۱۲۵}

این‌جا خواننده‌ی نقاد باید منصف باشد و خودش تصمیم بگیرد که با یک فیلسوف پسامدرنیستی مانند نیکفر که تحت تأثیر فلسفه‌ی هایدگر است و برای اثبات نظریاتش با سماجت تمام به بی‌پرنسیبی مزمن نوشتاری و تفکرات التقاطی مسخره متوسل می‌شود، چگونه باید رفتار کرد؟ به یک نفر که در پی مفاهیم کلی است که توسط تفسیر هرمنوتیکی آن-ها عکس "واقعیت‌های مسلم" و "اوضاع فی‌نفسه" را پدید آورد، چگونه باید برخورد کرد؟ به احتمال زیاد دوستدار نیز با همین پرسش‌ها مواجه بوده است و به دلیل کمبود وقت و حوصله و یا احتمالاً ضعف تئوریک به شماطت نیکفر بسنده کرده است. هم‌چنین احتمال دارد که دوستدار در تفکرات بی‌در و بیکر نیکفر تجربیات خود با احمد فردید هایدگریست را در دانشگاه تهران به یاد آورده باشد.

پیدا است که این‌جا این پرسش نیز پدید می‌آید که چرا نیکفر برای اثبات نظریاتش به این روش‌های ناجور متوسل می‌شود و وی چه منافعی دارد که پس از سرنگونی نظام جمهوری اسلامی یک چنین دین مخرب، مرتجع و متعرضی مانند

^{۱۲۴} مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۱، ۸۰، ادامه، ۸۲، ادامه، ۹۹، ۱۹۴، ادامه، ۱۹۶، ۱۹۶

^{۱۲۵} همان‌جا، صفحه‌ی ۹، ادامه

اسلام در زیر پوسته‌ی جامعه به حیات نامیمون خود ادامه دهد؟ این پرسش به خصوص به این دلیل حائز اهمیت است، زیرا ما همین تجربیات را در دوران نظام شاهنشاهی ایران نیز داشتیم. این‌جا منظور من فقط تجربه با سازمان‌های تروریستی مانند: "فداییان اسلام" و "هیئت‌های مؤتلفه" و ترویج نظریات ضد بشری و ضد زن فقیهان تشیع نیست، بلکه سازمان اسلامی و شبه‌فاشیستی مجاهدین خلق را نیز در بر می‌گیرد که تحت رهبری یک انسان معلوم‌الحال مانند مسعود رجوی انگیزه‌ی تصرف بلامنازه‌ی قدرت سیاسی را دارد. به احتمال زیاد باید پاسخ این پرسش را در مبانی فلسفه‌ی هایدگر جستجو کرد که نیکفر به صورت سیستماتیک تحت تأثیر آن قرار گرفته است. به این عبارت که انگاری "وجوددرجا" (انسان) ناآگاه و غیرمصمم است و به دلیل هراس و نگرانی از مرگ همواره در حال فراروندگی و در جستجوی یک "وجود" استعلائی است. از این منظر پیداست که با فروریزی اسلام انسان ایرانی ظاهراً با یک بی‌خانمانی معنایی مواجه می‌شود و به احتمال زیاد از همین بابت است که نیکفر از تفسیرهای به اصطلاح "مدرن" و "شیک" دینی دفاع می‌کند. لیکن وی به کلی از نظر می‌اندازد که این بی‌خانمانی معنایی می‌تواند جایگزین‌های مناسبی مانند هنر و فرهنگ مدرن بیابد.

به احتمال زیاد از همین بابت است که نیکفر به شدت با اصل "از ماست که بر ماست!" مخالفت می‌کند. به گمان وی همه‌ی فرهنگ‌ها هم جنس هستند و روا نیست که فرهنگی را کاملاً توانا و فرهنگ دیگری را کاملاً ناتوان شمرد. برای وی تاریخ بشریت مملو از رویدادها است که می‌توانسته هم روی ندهند و یا در جغرافیای دیگری اتفاق بیفتند.^{۱۲۶} لیکن وی در کتاب "ایدئولوژی ایرانی" معنی مقوله‌ی "رویداد" را تشریح نمی‌کند، ولی ما مضمون آن‌را در رساله‌ی دکترای وی می‌یابیم. به این صورت که انگاری این "روح زمان" است که تصمیم را بر زبان "وجوددرجا" (سوژه) جاری می‌سازد و "وجود" استعلائی آن‌را پدید می‌آورد.^{۱۲۷} از آن‌جا که من آشنایی خواننده‌ی نقاد به عواقب مفهوم هرمنوتیکی "رویداد" در پراکسیس سیاسی را ضروری می‌شمارم، در نتیجه دست به یک ابتکار نوشتاری زده‌ام. به این عبارت که در نقل قول زیر از رساله‌ی دکترای نیکفر نام "آیت‌الله روح‌الله خمینی" را جایگزین نام "هگل" کرده‌ام. به این ترتیب، انسان به درستی با عواقب بی‌پرنسیپی مزمَن نوشتاری و تفکرات التغطای مسخره‌ی نیکفر در پراکسیس سیاسی آشنا می‌شود که مضمون تئوریک آن به شرح زیر است:

«[هایدگر] به روش وجود تاریخی فکر می‌کند و فکر کردن مصمم به روش وجود تاریخی مستلزم آن است که متفکر وجود تاریخی از خود سخن نگوید، بلکه همه چیز را این‌گونه تشریح کند که انگاری وجود با ما از زبان خود سخن می‌گوید. هایدگر یک "رویداد" از وجود است همان‌گونه که **آیت‌الله روح‌الله خمینی** یک "رویداد" از روح است. (...) این مفهوم قابل تعریف نیست، زیرا "رویداد" "خاتمه ناپذیر" است. همه چیز و "از جمله" پوچی "رویداد" است. (...) مفهوم "رویداد" یک "مورد" که می‌توان آن‌را موضوعیت‌یافته تصور کرد، در نظر ندارد، زیرا آن "حقیقت وجود" است و وجود

^{۱۲۶} مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۳، ۳۹، ۵۱، ۱۷۸ ادامه

^{۱۲۷} Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۲۱۸

نه یک "مورد" و نه تمامی آن چیزی "که مورد است"، می‌باشد. آن یک "مورد مابینی"، یعنی "خیز متقابل مابین انسان و خدایان است (...)"^{۱۲۸}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، زبان هنری در شکل هرمنوتیک آن واقعاً معجزه آسا است. از این منظر تشکیل نظام جمهوری اسلامی در ایران یک "رویداد" محسوب می‌شود که می‌توانسته هم روی ندهد و یا در جغرافیای دیگری اتفاق بیفتد. پاسخ این پرسش از نیکفر که چه کسانی مسئول فجایع نظام جمهوری اسلامی در ایران و منطقه هستند؟ به این عبارت است: هیچ کس! پاسخ پرسش بعدی از نیکفر که برای ممانعت از تکرار این تجربیات ناگوار، یعنی مصادره‌ی قدرت سیاسی توسط یک سازمان اسلامی و شبه‌فاشیستی مانند مجاهدین خلق چه تدابیری را باید اندیشید و چه باید کرد؟ به این عبارت است: هیچ کار! انگاری که ما این‌جا فقط با یک مفهوم تاریخی به عنوان "رویداد" مواجه هستیم و خود "رویداد" هم غیر قابل شناخت و ناگذیر است.

ما این‌جا دوباره با همان عواقب بی‌پرنسپیی مژمن نوشتاری مواجه می‌شویم که در پرتو تفکرات پسامدرنیستی نیکفر پدید می‌آید و توسط فعالیت تئوریک التغطای وی اشکال ناب متافیزیکی به صورت دین، فلسفه و ایدئولوژی به خود می‌گیرند. در حالی که عارف دینی از دست تقدیر و قسمت سخن می‌گوید و ایدئولوگ روند اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ را به پیش می‌کشد، نیکفر فیلسوف متوسل به تفسیر هرمنوتیکی مفاهیمی مانند "رویداد" می‌شود. ما این‌جا با همان اشکال اسرارآمیز و مه‌آلود متافیزیکی سر و کار داریم که البته از هم‌خودگسیختگی و از خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی مادی، یعنی از تضادهای درون‌ذاتی پراکسیس مولد در نظام سرمایه‌داری رشد می‌کنند و مانعی در برابر خودآگاهی طبقاتی می‌سازند. بنابراین اتفاقی نیست که نیکفر نه تنها نزد امثال عبدالکریم سروش از وجهه‌ی خاص یک فیلسوف برجسته بهره‌مند است، بلکه مجالس سخنرانی‌های وی مملو از فعالان سیاسی طیف چپ سنتی مانند: اعضای حزب توده و سازمان فداییان اکثریت هستند که تنها دلیل شهرت آن‌ها پیروی از "خط امام خمینی" و شرکت در ضد انقلاب اسلامی بر علیه قیام به حق مردم ایران جهت رهایی از استبداد است. به این ترتیب، عارف دینی، ایدئولوگ و فیلسوف از مخاطبان خود می‌خواهند که از طرح انتقادی فجایع تاریخی صرف نظر کنند و قدرت تشخیص خود را به عنوان مقلد، مرید و پیرو در اختیار آن تصورات ناب متافیزیکی، فراتاریخی و تفاسیر هرمنوتیکی از معنی وجود بگذارند که آن‌ها برایشان تدارک دیده‌اند. به این ترتیب، تولید کالایی، قانون ارزش و بردگی کار مزدی باید ادامه بیابند و ارزش افزایی سرمایه باید از طریق استثمار نیروی کار و تحمیق، تحقیر و تفرقه‌ی انسان‌ها تضمین گردد. این‌جا باید طبقه‌ی کارگر به انفعال کامل کشیده شود و از شرکت در نبردهای طبقاتی دست بردارد.

نتیجه:

آرامش دوستدار و محمدرضا نیکفر هر کدام به شکلی اسیر مثبت‌گرایی هستند، زیرا مستقل از پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی نظریه‌پردازی می‌کنند. دوستدار به این عبارت که توسط تفسیر هرمنوتیک از تاریخ اسلام در ایران اشکال اسطوره‌ای را پدید می‌آورد و در تصور خود با "مرگ خدا" مردم ایران را به سوی تصاحب "روح آزاد" انسانی و

^{۱۲۸} Ebd., S. ۳۰۴f.

تشکیل یک جامعه‌ی مدرن در کشور می‌راند. ما این‌جا با افکار مدرنیستی مواجه هستیم که بر ضرورت دنیوی و خردمند شدن انسان‌ها تأکید می‌کند. در برابر نیکفر از موضع پسامدرنیستی به بغرنج "دینیت" ایرانیان می‌پردازد. به این عبارت که وی جهت ممانعت از نقد دین مدافع تفسیرهای به اصطلاح "مدرن" و "شیک" از اسلام می‌شود که البته توسط کسانی پدید آمده که خود را به عنوان "روشنفکران دینی" در افکار عمومی جا زده‌اند. بدین سان نیکفر نیز از سوی دیگر، یعنی از یک موضع ارتجاعی به اسارت مثبت‌گرایی در می‌آید. انگاری که تفسیرهای نوین دینی باعث می‌شوند که یک تعادل اجتماعی میان دین‌خویان سنتی با ایرانیان مدرن پدید آید و اسلامیان افراطی به حاشیه‌ی مناسبات اجتماعی و سیاسی کشور رانده شوند. این‌جا مقوله‌ی "مثبت‌گرایی" به معنی ناتوانی سوژه از درک وقایع ابژکتیو و به معنی امتناع سوژه از بازتاب پراکسیس در تئوری و ناتوانی انسان از تطبیق وقایع ابژکتیو با ذهنیت سوژکتیو خویش است.^{۱۲۹}

در برابر نظریه‌ی من جهت تشکیل یک جامعه‌ی خردمند و مدرن که البته به سوی استقرار سوسیالیسم در ایران سمت می‌گیرد، با استناد به مقوله‌ی "پراکسیس" از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس موجه می‌شود که البته از مثبت‌گرایی ممانعت می‌کند. این‌جا اسرار و راز آمیزی تئوریک زیست اجتماعی که ماهیتاً پراکسیس است، بر طرف می‌شود و راه حل منطقی فراروی از دین را در نتایج پراکسیس نبردهای طبقاتی می‌یابد. پراکسیس بنا به تعریف مارکس به معنی آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی است. به بیان دیگر، نیروهای مولد در پراکسیس نبردهای طبقاتی نه تنها در یک کشمکش پراتیک، بلکه در یک کشمکش تئوریک نیز با طبقه‌ی حاکم درگیر هستند که البته مبتنی بر محرکه‌ی آگاهانه (ایدئولوژیک) و محرکه‌ی ناآگاهانه (تمایلات جنسی) پدید می‌آیند. بنابراین موضوع تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس فقط نقد تضاد و استثمار نیروی کار و فقط مادی نیست، بلکه بیان تضاد، یعنی نفی آگاهانه و ناآگاهانه‌ی روبنای نظام طبقاتی موجود را نیز ضمیمه‌ی پراکسیس نبردهای طبقاتی می‌کند که البته نتیجه‌ی آن‌ها بستگی به توازن قوای نیروهای متضاد و متخاصم اجتماعی دارد و این شکست و یا پیروزی است که واقعیت را پدید می‌آورد و روند تاریخ را معین می‌کند. در این ارتباط روان‌شناسی اجتماعی بر رفتار انترسوژکتیو، یعنی آن نوع از فعالیت سیاسی که با در نظر داشتن منافع مادی، تمایلات جنسی، گرایش‌های ایدئولوژیک، یعنی عقلانیت "سوژه‌ی واقعی" قابل فهم هستند، انگشت می‌گذارد.

ادامه دارد!

منابع:

Benjamin, Walter (۱۹۶۵): Zur Kritik der Gewalt, in: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, S. ۲۹ff., Frankfurt am Main

^{۱۲۹} Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, ۵. Auflage, erste Auflage (۱۹۷۶), Frankfurt am Main, S. ۷f., und Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis ..., ebd., S. ۹, ۲۳f.

- Brockhaus, Gudrun (1994): Vom Nutzen psychoanalytischen Vorgehen in der Sozialpsychologie, in: Zugänge Zum Subjekt – Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Heiner Keupp (Hrsg.), S. 54ff., Frankfurt am Main
- Feridony, Farshid (2000): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin. S. 280f., und
- Fromm, Erich (1937): Sozialpsychologischer Teil, in: Studien über Autorität und Familie, Max Horkheimer (Hrsg.), S. 77ff., Paris
- Fromm, Erich (1980): Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie – Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus, in: Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie, (ders. Hrsg.) Frankfurt am Main
- Gergen, Kenneth J. (1990): Die Konstruktion des Selbst im Zeitalter der Postmoderne, in: Psychologische Rundschau, Nr. 41, S. 191ff., 199f.
- Habermas, Jürgen (1970): Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. 73ff., Tübingen
- Habermas, Jürgen (1973): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1988): Theorie des kommunikativen Handelns - Handlungsrationale und gesellschaftliche Rationalisierung, 2 Bände, 3. Auflage, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1990): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 8. Auflage, erste Auflage (1976), Frankfurt am Main
- Höffe, Otfried (1997): Immanuel Kant, 8. durchgesehene Auflage, in: Deck'sche Reihe, Denker (BsR), Nr. 506, München
- Kant, Immanuel (1998): Kritik der reinen Vernunft, Jens Timmermann (Hrsg.), Meiner, F. Verlag
- Keupp, Heiner (1994): Zur Einführung – Für eine reflexive Sozialpsychologie, in: Zugänge Zum Subjekt – Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Heiner Keupp (Hrsg.), S. 7 ff., Frankfurt am Main
- Keupp, Heiner (1994): Grundzüge einer reflexiven Sozialpsychologie – Postmoderne Perspektive, in: Zugänge Zum Subjekt – Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Heiner Keupp (Hrsg.), S. 227 ff., Frankfurt am Main
- Krüger, Lorenz (1970): Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. 3ff., Tübingen
- Lukacs, Georg (1904): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin

- Marx, Karl (1907): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§271 – 313), in: MEW, Bd. 1, S. 201ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1979): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. 13, S. 3ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1976): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. 3, Berlin (Ost)
- Marx, Karl (1908): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1907): Luther als Schiedsrichter zwischen Straus und Feuerbach, in: MEW, Bd. 1, S. 27f. Berlin
- Marx, Karl (1907): Der leitende Artikel in Nr. 179 der "Kölnischen Zeitung", in: MEW, Bd. 1, S. 17ff., Berlin
- Marx, Karl (1907): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. 1, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1974): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW, Bd. 25, Berlin (ost)
- Nietzsche, Friedrich (1983): Also Sprach Zarathustra, in: Werke, Bd. I, Gerhard Stenzel (Hrsg.), S. 279 ff., Salzburg
- Nietzsche, Friedrich (1983): Die fröhliche Wissenschaft, in: Werke, Bd. IV, Gerhard Stenzel (Hrsg.), S. 9 ff., Salzburg
- Nietzsche, Friedrich (1983): Also Sprach Zarathustra, in: Werke, Bd. I, Gerhard Stenzel (Hrsg.), S. 279 ff., Salzburg
- Nietzsche, Friedrich (1983): Entstehungslehre des Willens zur Macht, in: Werke, Bd. II, Gerhard Stenzel (Hrsg.), S. 125 ff., Salzburg
- Nikfar, Mohammad-Reza (1992): Die Erörterung des Satzes vom Grund bei Martin Heidegger, Frankfurt am Main
- Postone, Moishe (2003): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft - Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg
- Schluchter, Wolfgang (Hrsg.) (1987): Einleitung, Zwischen Welteroberung und Weltanpassung - Überlegungen zu Max Webers Sicht des Islams, in: Max Webers Sicht des Islams, S. 11ff. Frankfurt am Main
- Tenbruck Friedrich (1999): Wie gut kennen wir Max Weber? in: Das Werk Max Webers, Hommann, Harald (Hrsg.), S. 99ff., Tübingen
- Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, Fünfte revidierte Auflage, Besorgt von Johannes Winkelmann, Tübingen
- Weber, Max (1981): Die Protestantische Ethik - Eine Aufsatzsammlung, , Bd. I, 6. Auflage, Johannes Winkelmann (Hrsg.), Tübingen

Weber, Max (۲۰۰۶): Religion und Gesellschaft - Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Frankfurt am Main

دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس

دوستدار، آرامش (۱۳۸۱-۲۰۰۲): ملاحظات فلسفی در دین و علم ت بینش دینی و دید علمی، وینسنز (فرانسه)

دوستدار، آرامش (۱۳۷۷، ۱۹۹۹): درخششهای تیره، چاپ دوم، باز دیده و افزوده شده، پاریس

شفا، شجاع‌الدین (۲۰۰۲): تولدی دیگر - ایران کهن، در هزاره‌ای نو، چاپ ششم، نشر فرزاد

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

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

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

فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین

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

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت، مدرنیته و هویت - نقدی بر "تئوری کنش ارتباطی"، اثر یورگن هابرماس، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

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

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

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

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): 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): آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی - "بحران مارکسیسم" و تجربیات "مارکسیست‌های ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم، صفحه‌ی ۱۶۱ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس و روش نقد دین - گفتگویی انتقادی پیرامون برخی از آثار آرامش دوستدار، در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم، صفحه‌ی ۵۱ ادامه، برلین

- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): نقدی بر روش و نقش تفکر دینی در تاریخ فرهنگی ایرانیان - از ابوالهذیل تا سهروردی، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۰۵ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ادعا و واقعیت - پسامدرنیسم یا عوامل اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوازی؟ در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم، صفحه‌ی ۲۰۱ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): سرمایه - تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟ در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۲۰): فاشیسم در جامعه‌ی کمونیسم - نقدی بر آگاهی تئوریک و عواقب "سوسیال داروینیسم" در پراکسیس سیاسی، در سایت آرمان و اندیشه، بخش مقالات، برلین
قرآن مجید (۱۳۷۰)
- محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، دل ایرانشهر، جلد اول، تهران
- نیکفر، محمد رضا (۲۰۲۰): ایدئولوژی ایرانی - در نقد آرامش دوستدار، انتشارات روناک