معرفت فرهنگی اجتماعی، سال دهم، شماره اول، پیاپی ۳۷، زمستان ۱۳۹۷، ص ۵۳ـ۷۲

بررسی انتقادی مبانی انسان‌شناختی نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی

ظاهر یوسفی / دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی و سطح چهار فلسفه اسلامی جامعةالمصطفی العالمیه Z_yusufi115@yahoo.com

سیدحسین شرف‌الدین / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی sharaf@qabas.net

دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۰۷ ـ **پذیرش:** ۱۳۹۷/۱۲/۲۰

چکیده

عصر جدید با ظهور و درخشش انسان به‌معنای مدرن آن، در عرصهٔ معرفت شناخته می‌شود. اندیشه و تکاپوی شناختی انسان تعیین‌کنندهٔ آرایش معرفتی این عصر است و همهٔ مقولات علم مدرن به نوعی بر محور و مدار انسان می‌چرخد. نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی مارکس، علاوه بر مبانی هستی‌شناختی، مبنای انسان‌شناختی پررنگی دارد و بر مبنای تلقی خاصی از انسان پی‌ریزی و صورت‌بندی شده است. مارکس، وجهی از هستی اجتماعی انسان؛ یعنی «کار» را محور و مبنای تحلیل دیالکتیکی خود قرار داده که هم مادی و هم اجتماعی ـ تاریخی است. بر اساس نظر مارکس، جهان انسانی، یعنی همهٔ نمادها و نمودها، اشکال آگاهی و نهادهای اجتماعی ـ تاریخی، با همه اشکال و صور مختلف آن، صرفاً محصول و برایند عمل و کار انسانند؛ جلوه‌ها و تبلوراتی که در هر مرحله از تاریخ به گونه‌ای عینیت یافته و مختصات هر دورهٔ تاریخی و اجتماعی را شکل داده است. این نوشتار، ضمن تقریر اجمالی نظریه ماتریالیسم تاریخی مارکس، سعی دارد مهم‌ترین مفروضات انسان‌شناختی آن را مورد بررسی تحلیلی و انتقادی قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: ماتریالیسم، ماتریالیسم تاریخی، مبانی انسان‌شناختی، ازخودبیگانگی، کمونیسم، کارل مارکس.

مقدمه

انسان در طول حیات تاریخی خویش، همواره از نعمت تأمل و اندیشه دربارهٔ خویشتن خویش بهره‌مند بوده است. انسان در فرایند شناخت و تفسیر هویت خود، از روش‌ها و رویکردهای متفاوت بهره برده است. دین، عرفان یا شهود، اسطوره، فلسفه یا تعقل، علم و تجربه، روش‌ها و دریچه‌های مختلفی بوده‌اند که انسان تاکنون از منظر آنها به خود نگریسته و هر یک به نوبهٔ خود، پاسخ‌هایی را در برابر پرسشِ اساسی او یعنی «انسان چیست؟» ارائه کرده‌اند. طبق یک نگرش، انسان دارای مراتب و اطوار وجودی است و تبار انسان در نفخهٔ الهی و دم ملکوتی حق‌تعالی جست‌وجو می‌شود. غایت صیرورت وجودی انسان، در تشبه و تقرب به حق‌تعالی تعریف و ترسیم می‌گردد؛ در سر دیگر این طیف یعنی رویکرد تجربی غالب در انسان‌شناسی غربی، رگ و ریشهٔ هویت انسان در تبار جانداران پست‌تر از او جست‌وجو می‌شود و انسان به واقع، محصول روند تکاملی پیشینی‌هاست.

تاریخ اندیشه نشان می‌دهد که اندیشمندان حوزه‌های مختلف، هریک به اقتضای چارچوب معرفتی خود، به انسان و موضوعات مرتبط با او اندیشیده‌اند. در سامانه معرفتی ماقبل مدرن، جهان واجد نظم الهی متقن است. انسان به‌عنوان موجود و مخلوق خداوند در کنار سایر مخلوقات و بلکه اشرف آنها جای دارد. با حدوث و ظهور دورهٔ مدرن، انسان به یکباره به مرتبهٔ الوهیت گام می‌نهد و محور تفکر و اندیشه قرار گرفت. آنچه اساساً، عصر مدرن را از دوران گذشته متمایز ساخته و ماهیت آن را شکل می‌دهد، ظهور موجود ویژه و منحصربه‌فردی به نام «انسان» به‌معنای مدرن آن ـ به‌مثابهٔ سوژه و ابژه معرفت ـ در عرصهٔ اندیشه است. دقیقاً در چنین فضایی پرسش از انسان بر مبنای روایت خودش امکان طرح می‌یابد. در پرتو این پرسش، گفتمان انسان‌شناسی فراگیر می‌شود و همهٔ مقولات علم مدرن، بر محور هستی انسان سامان می‌یابد. به تعبیر برخی، تفکر به خواب عمیق «انسان‌شناختی» می‌رود (فوکو، ۱۳۸۹، ص ۵۷۱). در متن این وضعیت نوین، انسان با بحران‌های پیچیده‌ای که به اشکال گوناگون، همهٔ ساحت‌های زیستی و جهان پرتنوع او را فراگرفته، دست به گریبان می‌شود. بسیاری از مکاتب فلسفی نوین، همچون پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، هرمنوتیک، مارکسیسم و... در همین ارتباط اعلان موجودیت کرده و هر یک به نوعی با مسائل و تنگناهای انسان مدرن درگیر شدند و از انسان و احوالات وجودی و زیستی او تفسیرهایی به دست دادند.

کارل مارکس (۱۸۸۳–۱۸۱۸) اندیشمند آلمانی، ضمن ارائه توصیف نسبتاً دقیقی از جهان مدرن، سعی وافری دارد تا تعارضات و تناقضات، سویه‌های تاریک و روابط ناسالم درون آن را برجسته و تحلیل کند. اوج توصیف *مارکس*، از جامعهٔ بورژوایی در عبارتی از مانیفست او انعکاس یافته است: «هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود؛ هر آنچه مقدس است، دنیوی می‌گردد و دست‌آخر آدمیان ناچار می‌شوند با صبر و عقل با وضعیت واقعی زندگی و روابطشان با همنوعان خویش روبرو گردند» (برمن، ۱۳۷۹، ص ۱۱).

سؤالی که در اینجا مطرح است اینکه، *مارکس* نقد جهان بورژوایی را بر چه مبنایی انجام می‌دهد؟ مباحثات زیادی بین شارحان و مفسران اندیشه *مارکس* بر سر پیوستگی آثار اولیه او، که بیشتر صبغهٔ فلسفی و انسان‌شناسانه دارند، با

آثار دوران پختگی او که بیشتر به تحلیل اوضاع اقتصادی اجتماعی زمان وی معطوف‌اند، درگرفته است. فارغ از این مباحثات، می‌توان هم‌صدا با کسانی که میان دو دورهٔ فکری *مارکس*، پیوند معرفتی محکمی می‌بینند، ادعا کرد که مفهوم «بیگانگی»، محوری‌ترین کلیدواژه کل پروژه *مارکس* است. مفهوم «بیگانگی»، هم در آثار اولیه و هم در آثار متأخر *مارکس*، کانونی است (ر.ک: لوویت، ۱۳۸۶، فصل سوم؛ مارکوزه، ۱۳۹۲، ص ۲۸۳–۳۰۳). *مارکس*، به تناقضات و ابهامات سرمایه‌داری در چارچوب مفهوم «ازخودبیگانگی» انسان می‌اندیشد؛ زیرا انسان مدرن در تمامیت انسانیتش، عنصر اصلی و مبنای بنیادین مسائل اجتماعی و مسائل اقتصادی جامعه سرمایه‌داری است. فهم دقیق بنیادهای «سرمایه‌داری»، به‌عنوان موضوع پژوهش فلسفهٔ اجتماعی، تنها در صورتی ممکن است که سرشت و مفروضات نظام اجتماعی و اقتصادی آن، در خصوص انسان و جهان او تبیین شده و لوازم آن توضیح داده شود.

منظری که *مارکس* در تحلیل انسان و فرایند تکوین و تطور جوامع انسانی اتخاذ می‌کند، تاریخی اجتماعی است نه متافیزیکی. هدف او از این تحلیل، یافتن راهی برای رهایی انسان از سلطه و انقیاد نظام سرمایه‌داری است. از نظر وی، جامعه بورژوایی جامعه‌ای غیرعقلانی و جامعه انسانی ناانسانی شده [استثمار شده و انحطاط یافته] است. او چنان‌که خود اشاره می‌کند، گستاخانه میل دارد که «انسان‌ها[ی تحت سلطه] را به انسان‌های حقیقی یا اصیل بدل کند» (مارکس، ۱۳۸۱، ص ۴). *مارکس*، رهایی انسان را به موقعیت پرولتاریا ربط می‌دهد که با پیروزی خود، به بیگانگی انسان برای همیشه پایان می‌دهد.

فارغ از منازعات جاری در این بخش، بی‌تردید ارائه هر نوع تحلیل علمی در خصوص جهان اجتماعی، فرهنگ، اقتصاد و سیاست، آگاهانه و ناآگاهانه برفهم و برداشتی از انسان مبتنی است که به صورت صریح، یا مضمر در نظریه مربوط حضور دارد. در این پژوهش، بر آن هستیم تا در حد امکان، مهم‌ترین مؤلفه‌های انسان‌شناختی مندرج در نظریه ماتریالیسم تاریخی *مارکس* را شناسایی و تحلیل کنیم.

انسان به‌مثابهٔ بنیاد ماتریالیسم تاریخی

صورتی از ماتریالیسم که از آن به «ماتریالیسم تاریخی» یاد می‌شود، بن‌مایه و اساس اندیشه *مارکس* در خصوص هستی، انسان، جامعه و تاریخ را به دست می‌دهد. ماتریالیسم تاریخی که به ادعای شارحان و مفسران *مارکس*، خود *مارکس* هیچ‌گاه از آن به صراحت و وضوح سخن نگفته، اندیشه‌ای پیچیده است که عناصری از تفکر فلسفی و غیرفلسفی غرب را در خود دارد. بی‌شک، فهم دقیق آن، نیازمند بررسی زمینه‌های معرفتی و غیرمعرفتی خاصی است که این نظریه، در بستر و موطن آنها بالیده و شکل گرفته است. برای فهم ماتریالیسم تاریخی، توضیح برخی از اصول مهم و بنیادین ماتریالیسم، به صورت عام اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد.

از آغاز شکل‌گیری تفکر فلسفی در غرب، همواره ماتریالیسم در مقابل ایدئالیسم، به‌عنوان یکی از شیوه‌های ممکن برای تبیین هستی مطرح بوده است. ماتریالیسم، به صورت عام بر اصول ذیل مبتنی است:

۱. همه چیز از ماده و حرکات و تطورات آن ناشی می‌شود. گزارهٔ «طبیعت مادر است»، سرشت این سنخ اندیشه را روشن می‌کند. هر چیز در عالم هستی، از کهکشان‌ها گرفته تا صمیمی‌ترین احساسات انسانی و همهٔ اندیشه‌های

انسانی، معطوف به واقعیت‌های مختلف، بر بنیان ماده و با ارجاع بدان تبیین می‌شوند.

۲. مادهٔ موجد روح (ذهن) است و روح، هرگز جدای از ماده وجود ندارد. روح، عالی‌ترین فرآورده تکامل مادی، سازمان‌یافته‌ترین مرحله رشد جانوری و پیچیده‌ترین شکل فعالیت انسانی است.

۳. طبیعت، هر چند مستقل از روح وجود دارد، اما روح نمی‌تواند جدای از ماده، حیات و بقاء داشته باشد. این اصل، نتیجهٔ ضروری اصل دوم است. جهان مادی، مدت‌ها پیش از آنکه بشریت یا هر موجود متفکر دیگری، پا به عرصه عالم وجود بگذارد، وجود داشته است. به بیان *فوئرباخ*: «تفکر از هستی برمی‌خیزد، اما هستی از تفکر برنمی‌خیزد» (فوئرباخ، ۱۳۸۸، ص ۵۱).

۴. طبق این اصول، ماتریالیسم، وجود هر نوع الوهیت، خدا یا خدایان، ارواح، و جوهرهای غیرمادی و متافیزیکی، که برکنش‌های طبیعت و افعال درونی و بیرونی انسان و... تأثیر گذارد، نفی می‌کند (ر.ک: نواک، ۱۳۹۴، ص ۵–۷؛ کنفورت، بی‌تا، ص ۳۵–۵۹؛ راسل و همکاران، ۱۳۵۷، ص ۵۱–۵۳).

این اصول، تقریباً شاخصه‌های عام و سرشت‌نمای اصلی ماتریالیسم در دیدگاه‌های مختلف‌اند که با ارجاع بدان‌ها، می‌توان تفکر ماتریالیستی را از غیر آن تمییز داد. اندیشه ماتریالیسم، در طول حیات تاریخی خود، تغییرات صوری و بعضاً محتوایی زیادی را تجربه کرده و صورت‌های متنوع و روبناهای متکثری، در طول تاریخ بر بنیاد آن، طراحی شده است. ماتریالیسم، نه‌تنها در شکل و فرم که در محتوا و گزاره‌های اصلی نیز مشمول قرائت‌های ناهمسانی بوده است. ماتریالیست‌ها، هر چند عموماً بر این باورند که «مادهٔ در حرکت» دائم یک واقعیت اساسی است، اما تلقی و تفسیر آنها از ماده، حرکت، ارتباط ماده با حرکت و سایر عوارض آن، همواره در معرض تغییر بوده و دیدگاه‌های تفسیری مختلفی در میان آنها شکل گرفته است.

ماتریالیسم تاریخی *مارکس*، در امتداد همان خط فکری است که *هگل* بنیاد نهاده بود. *مارکس*، با وام‌گیری دیالکتیک *هگل* و ماتریالیسم *فوئرباخ* و نقد آنها، ماتریالیسم تاریخی را صورت‌بندی کرد. *هگل*، به‌عنوان فیلسوفی که در قلهٔ اندیشه فلسفی جدید و ایدئالیسم ایستاده است، جهان عینی را محصول خودآگاهی روح مطلق می‌داند. روح مطلق، برای آنکه به خودآگاهی برسد، خود را در قالب جهان به ظهور می‌رساند. منطق این ظهور نیز دیالکتیکی و دارای خصوصیات پویایی و تحرک است؛ بر اساس تضادها و تناقضات درونی عمل کرده و پیش می‌رود. در تفکر *هگل*، اندیشه واقعیت نخستین و طبیعت از ساختار و حرکت اندیشه مشتق می‌شود.

فوئرباخ نیز از جمله شاگردان *هگل* است که تفکر استاد خود را به‌صراحت تمام، به زیر تیغ نقد برده است. مهم‌ترین محورهای مورد انتقاد او عبارتند از: ۱. نفی این‌همانی یزدان‌شناسی و فلسفه که عناصر محوری تفکر *هگل* را شکل داده‌اند. مسئله اصلی *هگل* در ابتدا موضوعِ کلامیِ تجسد خدا در قالب مسیح بود که در اندیشه او، در نهایت تحت عنوان ارتباط نامتناهی با متناهی صورت‌بندی فلسفی یافت. از دید وی، «روح مطلق چیزی نیست جز روح مرحوم یزدان‌شناسی که چون شبحی در فلسفه هگل سرگردان است» (لوویت، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷). *فوئرباخ*، در اصول فلسفهٔ آینده به صراحت به اشکالات و تناقضات مهم اندیشه *هگل* در این خصوص توجه داده است (همان، ص ۴۹–۵۹).

۲. نفی این‌همانی اندیشه و واقعیت: *فوئرباخ* بر این باور بود که باید فلسفه را از دام توهم اندیشهٔ خودکفا نجات داد. خودکفایی اندیشه، در عین اتکای طبیعت (اعم از جهان و انسان) به آن، معضلی بود که فلسفهٔ ایدئالیسم بدان گرفتار آمده بود. ایدئالیسم که از «هستم» در قالب «فکر می‌کنم پس هستم» شروع می‌شود، در واقع کل جهان را صرفاً وجه دیگری از خود خویشتن، یا «دیگر من» با تأکید بر من می‌بیند. *هگل* نیز «دیگر»؛ یعنی آنچه «خودم نیست» را در قالب «دگر بودگی خودم» تفسیر می‌کند. وجود این معضل در فلسفهٔ مدرن پس از *دکارت* از جمله در فلسفه *هگل*، موجب بروز نوعی شکافی پر ناشدنی در مشاهدات شد که پیش‌انگاشت بی‌واسطه فلسفه قرار گرفت (ر.ک: لوویت، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹–۱۲۰).

فوئرباخ برای ویران ساختن کاخ رفیع فلسفهٔ *هگل*، در فلسفهٔ ایجابی خود برای توهم‌زدایی از فلسفه، بخشی از انسان را که علیه تفکر انتزاعی است؛ یعنی حس و احساس را وارد نمود و مدعی شد: فلسفهٔ ایجابی نباید از خدا، امر مطلق و هستی در خود، بلکه از طبیعت به‌عنوان نقطه عزیمت خود آغاز کند. اما نه از طبیعت به‌معنای مرسوم آن، بلکه طبیعت تا آنجا که شرایط وجود بشر را تشکیل می‌دهد. براین‌اساس، *فوئرباخ* مبنای فلسفهٔ خود را «انسان گوشت و پوست و استخوان‌دار» قرار داد. به بیان وی، «فلسفهٔ جدید با این اصل پیش می‌رود که من یک موجود محسوس و واقعی هستم و بدن من، [همان] خود من (Ego) و وجود من است» (فوئرباخ، ۱۳۸۷، ص ۶۷). چون بنیان این فلسفه، بر وجود دست‌یافتنی و محسوس استوار است، تنها حس است که بسان خورشید آشکار مبنای شناخت همهٔ امور ازجمله انسان قرار می‌گیرد.

فلسفهٔ جدید *فوئرباخ*، با موضوع انسان گوشت و پوست و استخوان‌دار، ملموس‌ترین، منحصربه‌فردترین و جهان‌شمول‌ترین ابژهٔ فلسفی را بر ساخته است و بر مبنای این انسان، معرفت جهان‌شمول تولید کرده است. روشن است که همه معارف و یافته‌های فرهنگی، همچون هنر، دین، فلسفه و علم تجلیات یا بازنمودهای این وجود راستین‌اند.

مارکس با تلفیق دو مؤلفهٔ فکری؛ یعنی دیالکتیک *هگل* و مادی‌اندیشی *فوئرباخ*، روند کلی تاریخ را به صورت تکاملی توضیح می‌دهد. کار *فوئرباخ*، چنان‌که اشاره شد، این بود که با نقد روح مطلق *هگل*، اولاً برای انسان واقعی جایی در فلسفه باز کرد و ثانیاً، آن را مبنای فلسفه خود قرار داد. اما *مارکس* و *انگلس* بر این باورند که *فوئرباخ*، با طرح انسان انضمامی خود نتوانسته است تا آنچه را که سبب می‌شود تا این انسان انضمامی، به انسان [عینی و رهاشده از کلیشه‌ها] بدل شود و در قالب انسان رهایی یافته و خودکفا، فراتر از کلیشه‌های حسی موجود، تبلور یافته، بسط دهد. به بیان دیگر، اندیشهٔ *فوئرباخ* هر چند تا سطحی بر مبنای انسان انضمامی پیش رفته، اما هنگامی از روابط انسانی جاری در سطحی فراتر، سخن می‌گوید، اندیشه او به شدت انتزاعی می‌شود.

از دید *مارکس*، تشخیص *فوئرباخ* که انسان نیز موضوع حواس است، ویژگی ممتاز اندیشه او نسبت به ماتریالیسم ناب به حساب می‌آید. اما مشکل او این است که انسان را صرفاً به‌مثابهٔ «موضوع حواس» درک می‌کند، نه به‌مثابهٔ «فعالیت حسی» انسانی که *فوئرباخ* آن را بنیاد کار خود قرار داده است. انسان در این تلقی، صرفاً عضو منفرد بورژوازی است و فعالیت و ارتباط او با دیگران، نادیده گرفته شده است. در نتیجه، انسان پرکتیکال، تاریخی و اجتماعی بدون شرح رها شده است. از دید *مارکس*، *فوئرباخ* همچنان در سطح انتزاع و نظریه می‌ماند و «هرگز به

درک جهان حسی، به‌مثابهٔ کل فعالیت حسی زندهٔ افرادی که آن را تشکیل می‌دهند موفق نمی‌شود» (مارکس و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۳۰۲)؛ زیرا از دید *مارکس*، انسان و همهٔ هستی او، مجموعهٔ درهم تافته‌ای از روابط اجتماعی است. وی در نقد نهایی خود بر *فوئرباخ* می‌گوید: «فوئرباخ، در آنجا که ماتریالیست است به تاریخ توجه نمی‌کند، و در آنجا که به تاریخ می‌پردازد، ماتریالیست نیست» (همان).

مارکس، به جای انسان واقعی فردی *فوئرباخ*، وجهی از انسان را مبنای تحلیل دیالکتیکی خود قرار می‌دهد که هم مادی و تاریخی و هم دارای هویت جمعی است. آن وجه، چیزی جز «کار» نیست. *مارکس*، در واقع، کار را جایگزین روح مطلق هگلی کرده و مدعی است که انسان‌ها از طریق کار به خودآگاهی می‌رسند.

از دید *مارکس*، «پراکسیس» و عمل جمعی اعضای جامعه، تولیدکنندهٔ همه انواع نهادهای تاریخی و اجتماعی (ابزارهای تولید، کالاها، نهادهای اقتصادی، سیاسی، مظاهر فرهنگی و غیره) است. به عبارت دیگر، همه نمادها و نمودهای موجود در عالم انسانی، بازتاب عمل انسان در جامعه و تاریخ است. جامعه و تاریخ، خود نیز چیزی جز برایند عمل و کار انسانی نیستند. نکتهٔ قابل تأمل در این میان، این است که انسان‌ها از این موتور محرک تاریخ و برسازندهٔ صورت‌های مختلف اجتماعی تاریخی، آگاهی کامل ندارند. در هر مرحله از تاریخِ حیاتِ بشر، کار انسانی در چارچوب روابط تولید، نهادها و اشکال آگاهی تبلور و عینیت می‌یابد و صورت‌بندی خاص یک جامعه را رقم می‌زند.

به بیان برخی شارحان اندیشه وی، «انسان‌ها در راستای تولید اجتماعی حیات خود، وارد روابط معینی می‌شوند که اجتناب‌ناپذیر و مستقل از ارادهٔ آنان است؛ یعنی روابط تولیدی که با مرحلهٔ معینی از تکامل نیروهای مولد مادی‌شان منطبق است. مجموع این روابط تولید ساختار اقتصادی جامعه، زیربنای واقعی را تشکیل می‌دهد که بر آن روبنای حقوقی و سیاسی متناظر با شکل‌های معینی از آگاهی اجتماعی برپا می‌شود. شیوهٔ تولید حیات مادی، سرشت کلی حیات اجتماعی، سیاسی و فکری را به‌طورکلی مشروط می‌سازد» (باتامور و روبل، ۱۳۹۲، ص ۷۵–۷۶).

مارکس، فرایند تغییر تاریخ را بر مبنای تضاد ابزارهای تولید و روابطِ تولیدِ حاکم بر مراحل معینی از فرایند تکامل آنها توضیح می‌دهد. این وضعیت، زمانی پیش می‌آید که پراکسیس و نیروهای تولید پیشرفته، با جهان شیئیت یافته و روابط تولید در تضاد قرار گیرند.

> **نیروهای مولد مادی جامعه در مرحله معینی از تکاملشان با روابط تولید موجود ـ یا آنچه جز بیان قانونی همان چیز نیست ـ و روابط مالکیتی که درون آن تاکنون اندرکار بوده‌اند، وارد تناقض می‌شوند. این روابط که زمانی شکل‌های تکامل نیروهای مولد بودند، اکنون به پابندهای آنها تبدیل می‌شوند. آنگاه دورانی از انقلاب‌های اجتماعی آغاز می‌شود. با تغییر در بنیاد اقتصاد، کل روبنای عظیم، کم‌وبیش به سرعت دگرگون می‌شود (همان، ص ۷۶).**

از دید *مارکس*، در هر دوره از فرایند تاریخ، اوج توانایی و کار انسان در یک طبقه یا بخشی از جامعه ظاهر می‌شود و کار این طبقه است که پوستهٔ جهان شیئیت‌یافتهٔ حاکم در یک دورهٔ تاریخی را شکسته و از دل ویرانه‌های آن، صورت جهان جدیدی را شکل می‌دهد. ازاین‌رو، در جهان سرمایه‌داری که صورت‌بندی آن از نظر *مارکس* به شدت

شیئیت‌یافته، اگر بورژوایی پایان تاریخ نباشد، باید طبقهٔ دیگر غیربورژوا به‌عنوان محرک تاریخ ظهور کند. این جز طبقه پرولتاریا (کارگر) نیست. پرولتاریا، با ویژگی‌های خاص خود، می‌تواند به‌عنوان محرک تاریخ ظهور کند و جهان دیگری را متناسب با علایق خود پدید آورد. آن جهان از دید *مارکس*، پایان تاریخ یا همان «کمونیسم» است.

مسلم است که بنیاد اندیشهٔ ماتریالیسم تاریخی *مارکس* را نه انسان به‌مثابهٔ موجودی اندیشه‌ورز و متفکر و نه انسان به‌مثابهٔ ابژه و موضوع احساس، بلکه انسان به‌مثابهٔ موجودی فعال و کارگر برمی‌سازد. این عمل و فعالیت مادی و اقتصادی و به بیان کلی‌تر، شیوهٔ تولید جاری در جامعه است که اموری چون سرشتِ کلی حیات اجتماعی، آگاهی انسانی و تاریخ را تعیّن می‌بخشد.

باید توجه داشت که میان این تفسیر از ماتریالیسم تاریخی، با تلقی عامیانه از اینکه ماتریالیسم تاریخی را بر بنیاد منافع مادی انسان‌ها تفسیر می‌کند و قوی‌ترین محرک روان‌شناختی در انسان را کسب پول و داشتن رفاه مادی بیشتر می‌داند، تفاوت عمیقی وجود دارد. بر اساس این تفسیر، کلید فهم تاریخ بشر، در معدهٔ آنها و تلاش و تکاپوی آنها، برای ارضای نیازهای مادی نهفته است. چنین تفسیری بر این فرض مبتنی است که ماتریالیسم تاریخی، نظریه‌ای روان‌شناختی و علاقمند به بررسی انگیزه‌ها و مشوق‌های روانی انسان است. درحالی‌که روشن است ماتریالیسم تاریخی در کل، نه یک نظریهٔ روان‌شناختی که نظریه‌ای اجتماعی تاریخی است (فروم، ۱۳۸۵، ص ۲۶).

مهم‌ترین ویژگی‌های انسان به‌مثابهٔ بنیاد ماتریالیسم تاریخی

ازآنجاکه انسان بنیاد ماتریالیسم تاریخی *مارکس* را شکل می‌دهد، لازم است به مهم‌ترین ویژگی‌های او، در تلقی *مارکس* اشاره شود تا فهم دقیق‌تری از ماتریالیسم تاریخی، بر بنیاد مؤلفه‌های انسان‌شناختی مورد نظر وی فراهم آید.

۱. انسان به‌مثابهٔ موجود جسمانی و طبیعی

تفکر فلسفی *مارکس*، در کل بر بنیاد ماتریالیسم استوار است. او تنها از این منظر به عالم هستی، از جمله انسان نظر می‌کند. براین‌اساس، فرض نخستین *مارکس* دربارهٔ انسان این است که او موجودی جسمانی است و همهٔ ابعاد فرامادی انسان را به وجوه مادی او تقلیل می‌دهد. وی به طور مکرر در آثار خود اشاره می‌کند که هر نوع فهم واقعی از امور ذهنی و روحی انسان، باید با درکی از طبیعت جسمانی او همراه شود. «آدمی صاحب آگاهی است، ولی نه آگاهی مطلق؛ زیرا از همان آغاز روح به این مصیبت دچار می‌شود که ماده به ستوهش می‌آورد» (مارکس و انگلس، ۱۳۹۵، ص ۱۹). *مارکس* با رد ثنویت ذهن و بدن در تلقی دکارتی، بر پیوند ذاتی آگاهی و بدن جسمانی تأکید دارد. وی در آثار خود، ازجمله در ***دست‌نوشته‌های اقتصادی فلسفی ۱۸۴۴*** و ***ایدئولوژی آلمانی***، در برابر کسانی که برای ایده‌ها هستی مستقلی قائلند و یا هستی آدمی را به ایده و آگاهی فرو می‌کاهند، سخت موضع می‌گیرد و با تأکید تمام، اظهار می‌دارد که فهم درست و واقعی از انسان، باید بر انسان عینی؛ یعنی «انسان واقعی و جسمانی، انسانی که با پاهای استوار بر زمین سفت‌وسخت می‌ایستد، انسانی که با دم و بازدم نیروهای طبیعت زندگی می‌کند و با

خارجیت‌یابی خود، نیروهای ذاتی عینی و واقعی خویش را همچون عین‌های بیگانه مستقر می‌کند» و در یک کلام، انسان جسمانی مبتنی باشد (مارکس، ۱۳۷۷، ص ۲۴۱).

ازاین‌رو، از دید *مارکس*، اساس هستی انسان را طبیعت جسمانی او تشکیل می‌دهد. این اصل محوری، تلقی او را از سایر تلقی‌ها در مورد ذات انسان متمایز می‌سازد. *مارکس*، همچنین تصریح دارد: «آدمی مستقیماً موجودی طبیعی است» (همان، ص ۲۴۲). انسان از یک سو، موجودی طبیعی و مجهز به قوا، نیروها و جهازاتی است که به صورت امیال و گرایش‌های غریزی، در وجود او فعال و منشأ حرکتند. از سوی دیگر، موجود انسانی به دلیل داشتن وجود طبیعی، حسی و عینی، همانند سایر جانداران، موجودی نیازمند و مشروط است؛ نیازمند و مشروط به ابژه‌های عینی که خارج از او به صورت مستقل وجود دارند، نیروهای طبیعی انسان، تنها از طریق آنها تحقق عینی می‌یابند. به عبارت دیگر، نیروهای طبیعی انسان، زندگی خود را صرفاً در آنها اثبات و اظهار می‌کنند. به بیان وی، «آدمی از طریق ابژه‌ها اثبات می‌شود» (همان). برای نمونه، گرسنگی به‌عنوان یک نیاز طبیعی انسانی، نیازمند ابژه‌ایی عینی برای ارضای خود؛ یعنی غذا است. «گرسنگی نیاز تصدیق شدهٔ بدنم برای عین یا ابژه‌ای است که خارج از آن وجود دارد» (همان، ص ۲۴۳). از دید *مارکس*: «عینی و طبیعی و محسوس بودن و در همان حال، عین، طبیعت و امر محسوسی در خارج از خود داشتن، یا عین، طبیعت و محسوس بودن برای چیزی ثالث، امر واحدی هستند» (همان). بدین‌بیان، اگر موجودی برخوردار از روابط عینی فوق نباشد، وجود و مناسبات عینی ندارد. در نهایت، طبق گفته *مارکس*، یک لا وجود است: «هستی غیرعینی یک امر پوچ و یک ناوجود است» (همان).

دکارت، به لحاظ مفهومی بر استقلال «من» از جهان مادی اعتقاد داشت؛ یعنی می‌توان آگاهی را مجزا از جهان فیزیکی تصور کرد. درحالی‌که طبق اصول ماتریالیسم *مارکس*، آگاهی کاملاً وابسته به ماده است. وی به‌صراحت اظهار می‌کند که آگاهی انسان محصول مبادلهٔ بدن او با جهان فیزیکی است. از دید *مارکس*، انسان نه صرفاً موجودی آگاه، بلکه موجودی مدرک است و آگاهی او تابعی از کنش متقابل میان قوای مدرکه و جهان مادی است. «بنابراین، نه‌تنها از طریق اندیشه، بلکه از طریق تمام حواس است که آدمی در جهان عینی تأیید و تصدیق می‌شود» (همان). براین‌اساس، بین انسان و محیط بیرونی او، پیوندی درونی وجود دارد و نوعی درهم‌آمیختگی بین شخص و محیط طبیعی او برقرار است. از یک سو، خود انسان در روابط متقابل با طبیعت اثبات می‌شود و از سوی دیگر، ابژه‌های عینی و طبیعی از قبیل گیاهان، حیوانات، مواد معدنی، هوا، نور و...، از جنبه نظری، بخشی از آگاهی انسانی را می‌سازند ... آنها سرشت روحانی غیرارگانیک انسان‌اند ... طبیعت، بدن غیرارگانیک انسان است (همان، ص ۱۲۶).

ازاین‌رو، انسان همانند سایر جانداران، جزئی از نظام طبیعت و فاقد جنبه‌های ملکوتی و روح مجرد است. هستی او تماماً مادی و این جهانی است. زندگی سالم مورد نظر او، آن نوع زندگی است که در جهت‌گیری با نظام طبیعت تنظیم شود.

۲. انسان به‌مثابهٔ موجود برخوردار از هستی نوعی (ماهیت)

اینک در غالب رویکردهای علوم انسانی، به‌ویژه نسبی‌گرایان، چیزی به نام «سرشت انسانی»، مورد تردید و انکار است.

مفروض این رویکردها، این است که انسان به هنگام تولد، همانند لوح سفیدی است که فرهنگ و جامعه، نقش خود را در آن تصویر و ترسیم می‌کنند. موضع *مارکس*، در این مسئله به‌رغم تصریحات و اشارات به «ماهیت» انسان، خالی از ابهام نیست. زیاده‌گویی وی، در باب تأثیر شرایط اجتماعی و تاریخی بر انسان، این برداشت و تلقی را تقویت کرده که وی اساساً برای انسان، ذات و سرشتی قائل نیست. وی انسان را محصول تاریخ و برآمده از تغییرات تاریخی اجتماعی می‌داند.

اما بررسی مجموع بیانات *مارکس*، در مواضع مختلف روشن می‌سازد که وی برای انسان ذات و سرشت قائل است. وی انسان بما هو انسان را از جهت زیست‌شناختی، کالبدشناختی، فیزیولوژیکی و روان‌شناختی، قابل تعریف و شناخت می‌داند. برای اثبات این مدعا، می‌توان علاوه بر تصریحات *مارکس*، مؤیداتی نیز از برخی مواضع نظری وی، در تفسیر بعضی از مسائل انسانی به دست داد. *مارکس*، میان سرشت عام انسانی و جلوه‌های آن، در دوره‌های تاریخی مختلف تمایز می‌نهد. وی دو برداشت از انسان را به صراحت رد می‌کند: برداشت یا تلقی‌ایی که سرشت انسان را جوهری غیرتاریخی و همواره ثابت در طول تاریخ می‌انگارد؛ و تلقی نسبیت‌گرا، که انسان را فاقد خصلت نهادین [=گوهر سرشتی] و صرفاً بازتاب شرایط اجتماعی می‌داند. او خود از این دو منظر، فرا رفته و برای انسان ذات تاریخی قائل می‌شود. ازاین‌رو، «ذات انسانی یک انتزاع نیست، بلکه جزئی از فرد منفرد باشد. ذات انسانی در واقعیت خویش مجموعه‌ای از روابط اجتماعی است» (مارکس، ۱۳۸۷، ص ۳۸). به بیان دیگر، ذات انسانی در واقعیت خود، امری برآمده از روابط اجتماعی و در عین حال تاریخی است. این ذات، در صیرورت تاریخ ناگزیر از دگرگونی است. ازآنجاکه انسان، خود تاریخ خویش را می‌سازد، تاریخ را می‌توان عرصهٔ خودتحقق‌بخشی انسان توصیف کرد. به هر حال، بیانات *مارکس* در اینکه انسان ذاتی دارد که در پرتو زندگی و روابط اجتماعی به شکوفایی می‌رسد، یا اساساً ذات و سرشت وی، چیزی جز یک برساخت اجتماعی پویا و سیال نیست، مشوش‌اند.

خلاصه اینکه، *مارکس* در تشریح دیدگاه‌ها و مواضع انسان‌شناسانهٔ خود، همواره از سرشت انسانی، به‌عنوان بنیاد تحلیل خود یاد می‌کند. تحلیل *مارکس* از مقولاتی همچون کار، ازخودبیگانگی و اجتماعی بودن انسان، مبتنی بر تصور او از مفهوم ذات نوعی انسان است که در ادامه، به اختصار بدان‌ها اشاره می‌شود.

۳. کار وسیله‌ای برای تحقق ذات انسان

چه چیز و چگونه ذات انسان را تعیین و تحقق می‌بخشد؟ از دید *مارکس*، انسان تنها با فعالیت، کنش ارادی، خلاق، زایا و انرژی‌بخش است که می‌تواند به یک موجود انسانی بدل شود. فعالیت تولیدی و زایا، در تحقق‌دهی و عینیت‌بخشی به ذات انسان، در سطوح مختلف نقش محوری دارد. از دید وی، «کار» نه صرفاً مقوله اقتصادی که بیشتر امری انسان‌شناختی است و خود تحقق‌بخشی انسان به‌معنای جامع آن، تنها در ارتباط با کار قابل فهم است.

انسان به اقتضای سرشت جسمانی‌اش، ناگزیر به تولید است و کار تولیدی، نه آگاهی و اندیشه، مشخصهٔ تعیین‌کنندهٔ انسان است. ذات انسانی در هیچ‌جا، جز فعالیت تولیدی یافت نمی‌شود. «افراد آن‌گونه‌اند که خود را متجلی می‌سازند. بنابراین، آنچه آنان هستند، با تولیدشان، با آنچه تولید می‌کنند و اینکه چگونه تولید می‌کنند،

مطابقت دارد» (مارکس و انگلس، ۱۳۹۵، ص ۳۸-۳۹). انسان از طریق کار و هم‌کنشی با طبیعت و تغییر آن، «سرشت خود را تغییر می‌دهد» و از این طریق، نیروهای خفته و قوای خود را رشد و پرورش می‌دهد (همان).

کار تولیدی انسان، با دو مشخصهٔ آزادانه و آگاهانه، از فعالیت تولیدی حیوانات، تمایز می‌یابد. مسلم است که حیوانات نیز تولید دارند، اما تولید آنها اولاً، آزاد نیست، بلکه تحت اجبار نیازهای غریزی و جسمانی آنها است. ثانیاً، آگاهانه نیست. درحالی‌که فعالیت تولیدی انسان، آزادانه و اختیاری است؛ یعنی انسان حتی زمانی که فارغ از نیاز جسمانی است، تولید می‌کند. دیگر اینکه، فعالیت او آگاهانه است. انسان ماهیت، ساختار و ویژگی‌های آنچه را که قرار است در عمل تحقق بخشد، قبلاً در تخیل و تصور خود می‌پروراند (ر.ک: مارکس و انگلس، ۱۳۹۵، ص ۳۸-۳۹؛ باتامور و روبل، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰). انسان در فرایند کار بر روی ماده، نه تنها در آن تأثیر می‌گذارد، بلکه هدف خود را که به شیوه کارش قانون و جهت می‌دهد، نیز تحقق می‌بخشد؛ قانونی که اراده‌اش باید نه به صورت گذرا، که در کل فرایند کار از آن تبعیت کند و در هماهنگی با آن باشد (همان).

کار و فعالیت تولیدی انسان، اگرچه در گام نخست، وسیله‌ای برای بقای فیزیکی او شمرده می‌شود. اما کار به‌عنوان یک «فعالیت وجودی» و «فعالیتی آزاد و آگاهانه»، وسیله‌ای برای تحقق «سرشت کلی» او محسوب می‌شود؛ زیرا خصلت کلی انواع فعالیت‌های حیاتی انسان، از طریق آن ظاهر می‌شود و «فعالیت آزاد و آگاهانه، خصلت نوع انسان است». به عبارت دیگر، انسان چون هستی نوعی دارد، از فعالیت آزاد و آگاهانه برخوردار است (مارکس، ۱۳۷۷، ص۱۳۲-۱۳۳).

گفتنی است که «کار» از دید *مارکس*، نه ابزاری برای رسیدن به تولید که خود یک هدف است. کار، بهترین شیوه برای اظهار و عینیت قوای روحی و فیزیکی انسان است که خود فی‌نفسه، رضایت‌آفرین است. اگر انسان در کار خود بیان نشود و تحقق نیابد، در آن صورت کار صورتی بیگانه یافته و به امری بی‌محتوا و بی‌معنا بدل می‌گردد. ازاین‌رو، *مارکس* بین کار آزاد و کار بیگانه [کننده]، تفکیک قائل است و از الغا و رهایی کار از وضعیت بیگانگی، سخن به میان آورده است.

٤. بیگانگی به‌مثابهٔ دورافتادگی انسان از ذات انسانی

ازخودبیگانگی چیست؟ *مارکس* این مفهوم کلیدی را از *هگل* و *فوئرباخ* وام گرفته است. *هگل*، «بیگانگی» را در یک چارچوب متافیزیکی، با عینیت‌یافتگی مرتبط دانسته است. طبق نظر *هگل*، روح در فرایند خودتحقق‌بخشی در خارج و خلق بناهای فکری و اجتماعی ازخودبیگانه می‌شود. تاریخ بشر، تاریخ این دگرشدگی‌ها و ازخودبیگانگی‌های پیاپی است که در پایان آنها، روح مالک جمیع آثار خود و گذشتهٔ تاریخی‌اش می‌گردد و به خودآگاهی می‌رسد. اما *مارکس* مفهوم ازخودبیگانگی را نه در یک چارچوب متافیزیکی و ماورایی که به‌عنوان یک مشخصهٔ جامعه‌شناختی مطرح می‌کند. از دید وی، بیگانگی صورت غیرعادی و انحرافی، عینیت‌یافتگی است که تنها در شرایط خاص اجتماعی پدید می‌آید.

مارکس هم در آثار اولیه و هم در آثار دوران پختگی خود، از وضعیت‌ها و شرایط اجتماعی غیرانسانی سخن می‌گوید که موجب از بین رفتن زندگی ارزشمند و معنادار می‌شوند و انسان را در یک زندگی بیگانه شده و غیرهماهنگ با ذات انسانی گرفتار می‌سازند.

مارکس، یکی از جنبه‌های مهم تاریخ را، تاریخ هرچه بیشتر بیگانه شدن نوع بشر می‌داند و شدت و اوج آن در نظام سرمایه‌داری است. به تعبیر برخی شارحان (برلین، ۱۳۸۶، ص ۱۷۵)، از دید *مارکس*، «بیگانگی در ذات روند اجتماعی و اصل و بطن خود تاریخ است» *مارکس* جهان بورژوایی را به دلیل ویژگی ازخودبیگانگی، مورد نقد قرار می‌دهد. این جهان از دید او، صورتی از زندگی غیرعقلانی است؛ جهان انسانی ناانسانی شده است. بیگانگی، در تمام نهادهای بورژوایی از دین و دولت گرفته تا اقتصاد سیاسی جریان دارد. اگر چه صورت برجستهٔ آن و به عبارتی، ریشهٔ تمام بیگانگی‌ها، بیگانگی اقتصادی است.

«بیگانگی»، مفهومی نسبی است و همواره در نسبت با چیزی تعریف می‌شود. به بیان دیگر، بیگانگی همواره بیگانگی از چیزی است. *مارکس*، در قلمرو اقتصادی چهار جنبه برای آن ذکر می‌کند: بیگانگی انسان از محصول کار خود، بیگانگی از فعالیت تولیدی و مولد خود (=کار)، بیگانگی از طبیعت انسانی خود و بیگانگی از اجتماع همگنان خود (ر.ک: مارکس، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵–۱۳۶).

بیگانگی کارگر از محصول خود، به این بیان توصیف شده که در روابط سرمایه‌دارانه کار، کارگر تملک خود بر محصول تولیدی‌اش را از دست می‌دهد. ازاین‌رو، کارِ هر چه بیشتر او موجب تقویت هر چه بیشتر قدرت سرمایهٔ سرمایه‌گذار و کاهش موقعیت کارگر، برای اختصاص دادن محصولات کارش به خودش می‌شود. بدین‌وسیله، کارگر قربانی قدرتی می‌شود که خود با دستان خویش آفریده است. به بیان *مارکس*، «شیئی که کار تولید می‌کند و فراوردهٔ آن، به‌مثابهٔ چیزی بیگانه، به‌مثابهٔ قدرتی مستقل از تولیدکننده، در برابر او می‌ایستد» (باتامور و روبل، ۱۳۹۲، ص ۲۱۳). بیگانگی، محصول عینیت‌یافته موجب می‌شود که کارگر هر چه بیشتر تحمل رنج کند، جهان بیگانه تولیدات او، در جهت ضدیت با وی نیرومندتر و خود وی بینواتر می‌گردد. «هرچه کارگر کالای بیشتری می‌آفریند، خود به کالای ارزانتری تبدیل می‌شود. افزایش ارزش جهانِ اشیاء، نسبتی مستقیم با کاستن ارزش جهان انسان‌ها دارد» (مارکس، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵). این نسبت تا آنجا پیش می‌رود که کارگر واقعیت خود، تا مرز هلاک شدن از فرط گرسنگی، را از دست می‌دهد.

وجه دیگر ازخودبیگانگی، در نسبت کارگر با کارش ظهور می‌کند. وقتی محصولات تولیدی کارگر که عصارهٔ فعالیت اوست، بیگانه شود، لاجرم و قاعدتاً عمل تولیدی و مولد کارگر نیز باید بیگانه و بیگانه‌ساز باشد؛ زیرا «اگر کارگر در خود عمل تولید، خویشتن را ازخودبیگانه نکرده باشد، چطور می‌تواند نسبت به محصول فعالیتش بیگانه باشد» (همان، ص ۱۲۹). اما چه چیزی موجب این بیگانگی می‌شود؟ ازآنجاکه کار نسبت به کارگر عنصری خارجی محسوب می‌شود و خودجوش و دلبخواه و وسیله‌ایی برای ارضای نیاز خود کارگر نیست و به دیگری تعلق دارد، تحقق‌بخش خود کارگر و نیروهای انسانی او نیست. ازاین‌رو، کار خصلتی بیگانه دارد:

کار برای کارگر خارجی است، یعنی بخشی از طبیعت ذاتی او نیست و در نتیجه او از طریق کار نه تنها خود را تکمیل نمی‌کند، بلکه خود را انکار می‌کند و به جای خرسندی، احساس بدبختی می‌کند. او نه‌تنها انرژی بدنی و ذهنی خود را آزادانه تکامل نمی‌بخشد، که بعکس، جسم خود را فرسوده می‌سازد و روح خود را مسخ می‌کند (همان).

کار از دید *مارکس*، نه صرف فعالیت اقتصادی که فعالیت وجودی، آگاهانه و آزادانهٔ آدمی است. کار وسیلهٔ تحقق ذات انسانی و تحول سرشت کلی اوست. اگرچه در شیوهٔ تولید سرمایه‌داری، کار ویژگی‌های انسانی خود را از دست داده و بیگانه می‌شود. نتیجه اینکه، انسان در درون این روابط، تنها در کارکردهای حیوانی خود آزادانه عمل می‌کند، اما در کارکردهای انسانی خویش چیزی جز یک حیوان نیست (همان، ص ۱۳۰).

از دید *مارکس*، بیگانگی با کار و محصول کار، پیوندی وثیق با بیگانگی انسان از خود، از همنوعان و از طبیعت دارد. انسان ساکن جهان سرمایه‌داری، اعم از کارگر و کارفرما، نمی‌تواند جنبه‌های گوناگون شخصیتش را به گونه‌ای کامل بپروراند. این انسان، همان‌گونه‌که ازخودبیگانه می‌شود، از اجتماع بشری و از «هستی نوعی»اش نیز بیگانه می‌گردد. «هرگونه ازخودبیگانگی آدمی از خویش و از طبیعت، به صورت رابطه‌ای پدیدار می‌گردد که او میان خود و طبیعت با آدم‌های متمایز از خویش برقرار می‌نماید» (همان، ص ۱۳۶). نظام سرمایه‌داری و تقسیم کار، روابط شخصی میان انسان‌ها را به روابط عینی میان اشیاء تبدیل می‌کند. انسان‌ها از طریق کالاهایی که تولید و مبادله می‌کنند، با هم ارتباط می‌یابند و همهٔ ظرفیت‌های انسانی‌شان با معیار و سنجهٔ کالا سنجش و ارزیابی می‌شوند.

برایند تحلیل *مارکس* از زندگی بیگانه شده، آن نوع زندگی است که با ذات انسان، ناهماهنگ و ناسازگار است. کار به‌معنای حقیقی آن، میانجی تحقق نفس انسانی و تحقق امکانات و توان‌های انسانی است. در شکل رایج و بیگانه شدهٔ آن، همه استعدادهای انسانی را فلج کرده و از تأمین نیازهای واقعی انسان جلوگیری می‌کند. «کارگر در کار خود، ذات خود را تأیید نمی‌کند، بلکه آن را نقض می‌نماید» (مارکوزه، ۱۳۹۲، ص ۲۸۷). ایراد مهم سرمایه‌داری از دید *مارکس*، توزیع ناعادلانه ثروت نیست، بلکه تباه‌سازی کار به دلیل اجباری و بی‌معنایی آن و تبدیل شدن انسان به «هیولای علیل» است.

۵. انسان به‌مثابهٔ حیوانی اجتماعی

این آموزه که انسان حیوانی سیاسی یا مدنی بالطبع است، میراث ارسطویی است. «انسان به حکم «physis» موجودی است که برای زندگی در دولت شهر «polis» آفریده شده است» (ارسطو، ۱۳۸۷، ص ۱۳). انسان بالطبع، موجودی مدنی است و دولت‌شهر غایت فرد و فعالیت در آن، بخشی از کارکرد ذاتی انسان است. به بیان دیگر، دولت‌شهر در حکم صورت و فرد مادهٔ آن است و زندگی در آن، به اعتبار اینکه هم تربیت در راستای فضیلت و هم مجال و تسهیلات لازم برای تمرین و اعمال آن را فراهم می‌سازد، نقش گذر از ماده به صورت یا از قوه به فعل را ایفا می‌کند. بدون زیستن در آن، بشر دیگر بشر نیست؛ او یا حیوانی وحشی یا موجودی برتر از آدمی خواهد بود.

مارکس، آگاهانه اصطلاح *ارسطو* را نقل می‌کند: «انسان به مفهوم لغوی کلمه یک zoon polikiok است» (تریگ، ۱۳۸۲، ص ۱۶۰). انسان نه‌تنها یک حیوان، بلکه حیوانی است که تنها در میان جامعه می‌تواند به‌عنوان آدمی رشد کند. *مارکس* هم‌صدا با *فوئرباخ*، انسان را با واژهٔ «gattungswesen» توصیف می‌کند؛ اصطلاحی که آن را به «ذات نوعی» یا «وجود نوعی» ترجمه کرده‌اند. این اصطلاح، که اصل آن از *هگل* است، در اندیشهٔ *فوئرباخ* و *مارکس*، کاربردهای متفاوت و در عین حال همبسته یافته است. روشن‌ترین کاربرد آن، توسط این دو این است که انسان موجودی است که در جامعه

زندگی می‌کند و شیوهٔ زندگی هر فرد اساساً وابسته به تعامل او با دیگران است. ازاین‌رو، در اندیشهٔ *مارکس* خصوصاً *مارکس* متأخر، این اصطلاح غالباً معادل (Gemeinwesen به‌معنی «اجتماع یا Community) یا (Gesellschaft به‌معنی «جامعه یا Society») به کار برده می‌شود. *مارکس* با کاربرد این واژه، تأکیدی ویژه بر اجتماعی بودن انسان دارد و می‌خواهد بگوید انسان‌ها موجوداتی ذاتاً مرتبط به هم‌اند؛ زیرا انسان طبیعتاً «حیوانی اجتماعی» است که با کسانی از نوع خود زندگی می‌کند و بقایش وابسته به زندگی کردن و کار کردن با دیگران است (ر.ک: وود، ۱۳۸۷، ص ۸۳–۸۴).

مارکس آن‌گاه که در باب تولید به‌عنوان بارزترین مشخصهٔ انسان سخن می‌گوید، به ماهیت اجتماعی و معطوف بودن آن به دیگری تأکید دارد. «تولید کردن به‌عنوان یک موجود انسانی عبارت از آن است که در حین بیان زندگی خودم، زندگی شما را نیز بی‌میانجی بیان کنم و در حین فعالیت فردی‌ام، ذات حقیقی‌ام، انسانیت خودم، ذات جماعتی‌ام «Gemeinwesen» را بی‌میانجی تصدیق کرده و فعلیت بخشیده باشم» (وود، ۱۳۸۷، ص ۹۰).

ازآنجاکه خود فعلیت‌بخشی فرد مساوی با تحقق ذات انسانی اوست و ذات انسانی، یک امر نوعی و اجتماعی است، فرد نمی‌تواند فردیت خود را بدون تحقق‌بخشی فردیت دیگری تحقق بخشد. بیگانگی سرمایه‌داری از دید *مارکس*، از این حقیقت ناشی می‌شود که تولید مشخصه انسانی بودن خود؛ یعنی تولید انسان برای انسان را از دست داده است؛ یعنی هر کس برای خود نه برای دیگری تولید می‌کند؛ و بین منافع خاص هر فرد، با منافع کلی اجتماعی شکاف ایجاد شده است.

٦. انسان به‌مثابهٔ موجودی مختار یا مجبور

آیا ماتریالیسم تاریخی *مارکس*، عاملیت، اختیار و اراده آزاد انسان، به مفهوم متافیزیکی آن را نفی می‌کند و مستلزم جبر است؟ نظر *مارکس* در این خصوص، تا حدی مبهم و دوپهلو است. از دید وی،

> **انسان‌ها خود تاریخ خویش را می‌سازند، اما نه راست بدان‌گونه که می‌پسندند؛ این کار را در وضعیتی که به انتخاب خودشان باشد انجام نمی‌دهند. آنها در اوضاعی که با آن مستقیماً روبرویند؛ یعنی اوضاعی که از گذشته مشخص شده و انتقال یافته است، [این کار را به انجام می‌رسانند]. سنت همهٔ نسل‌ها در گذشته همچون کابوسی بر ذهن زندگان سنگینی می‌کند (تامپسون، ۱۳۹۲، ص ۳۳۰).**

جریان‌های مارکسیستی پس از *مارکس*، تفسیرهای متفاوتی از اندیشه *مارکس* در این باب به دست داده‌اند. فارغ از این مباحثات و تفسیرها، حق با محققانی است که مدعی‌اند (وود، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵). *مارکس*، سخن صریح و بدون ابهامی در این موضوع ندارد. به زحمت می‌توان از سخنان *مارکس* در این باب که روبنای اجتماعی به وسیله زیربنای اقتصادی تعیین می‌شود، جبر علّی به‌معنای متافیزیکی آن را نتیجه گرفت.

مارکس، همچنین از استقلال مناسبات اقتصادی از ارادهٔ افراد و نیز سلطه و کنترل آنها بر افراد سخن گفته است. برای نمونه، وی در مقام بیان مثال برای سلطه منافع اقتصادی می‌نویسد: «کلیسای عالی انگلستان، انتقاد به سی‌وهشت اصل از اصول سی‌ونه‌گانهٔ خود را می‌پذیرد تا حمله به اصل سی‌ونهم درآمدش را» [یعنی انتقاد به این اصل که در آمد کلیسا را مورد سؤال قرار داده، نمی‌پذیرد] (مارکس، ۱۳۸۶، ص ۳۲). در عین حال، از برخی سخنان دیگر و موارد مشابه آن، نمی‌توان جبرگرایی علّی را نتیجه گرفت. نهایت چیزی که از سخنان مبهم وی نتیجه

گرفته می‌شود اینکه تسلط شرایط اقتصادی بر افراد، موانعی را بر سر راه زندگی رضایت‌مندانه آنها موجب می‌شود. به عبارت دیگر، دیدگاه کلی *مارکس*، اگر چه در ظاهر موجبیت‌گرایانه است، اما به مؤلفه‌های تقلیل‌ناپذیری از اراده انسان نیز توجه دارد که موضع جبرگرایی او را تضعیف می‌کند. برای نمونه، *مارکس* از مردم می‌خواهد که مسیر حرکت تاریخ خویش را تشخیص دهند و به صورت متناسب عمل کنند. در نتیجه، ظهور کمونیسم قطعیت یابد. برایند تحلیل ماتریالیسم تاریخی *مارکس* این است که انقلاب در هر صورت، دیر یا زود به وقوع خواهد پیوست؛ اما افراد هوشیار و گروه‌های سازمان‌یافته، می‌توانند وقوع آن را تسریع و زایمان آن را تسهیل نمایند.

مارکس از ایدئولوژی‌ها یا توهماتی، سخن به میان می‌آورد که بر مردم غالبند و آنها را به اسارت خود درآورده‌اند. او رسالت نظریه مارکسی تاریخ را تفسیر نظری درست رفتار مردم و در نتیجه، رهایی آنها از قید این نوع آگاهی‌ها وهم‌انگیز می‌داند؛ توهماتی که مانع می‌شوند از اینکه مردم، مقاصد معناداری را برای خود در نظر بگیرند (ر.ک: وود، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵–۲۲۸). نقد *مارکس* به ایدئولوژی، متضمن این فرض است که مردم در جامعه سرمایه‌داری، اسیر ایدئولوژی طبقاتی و در بند معرفت کاذب و توهم‌اند. به همین دلیل، نمی‌دانند که چه‌کاری باید انجام دهند. آنها اگر متوجه ایدئولوژی می‌شدند، خود را از قید آن رها می‌ساختند.

۷. کمونیسم به‌مثابهٔ بازگشت به هستی واقعی انسانی (کمال نهایی انسان)

از دید *مارکس*، کمال انسان در تکامل یافتن نیروهای عقلی و عاطفی و به بیان دقیق‌تر، نفی ازخودبیگانگی و محقق شدن ذات انسانی است؛ ذات انسان نیز نه امر فردی که امر کلی و اجتماعی است. *مارکس*، همواره تأکید دارد که ماهیت انسان در کلیت آن وجود دارد. لازمهٔ این نوع نگاه، این است که استعدادهای انسان، تنها در صورتی شکوفا می‌شوند که همهٔ انسان‌ها به گونهٔ انسان وجود داشته باشند. پدید آمدن این وضعیت؛ یعنی شکل یافتن زندگی همراه با امکانات نوع انسان؛ نوعی که امکانات همه افراد تشکیل‌دهنده‌اش را دربر می‌گیرد (ر.ک: مارکوزه، ۱۳۹۲، ص ۲۸۵).

تحقق ذات کلی انسان و شکل‌یابی زندگی با امکانات نوع انسان، مستلزم لغو شیوهٔ رایج کار بیگانه‌ساز و براندازی نظام سرمایه‌داری در جهت تحقق جامعه آینده است. به همین دلیل، *مارکس* وظیفهٔ فلسفه را تغییر جهان و نه توصیف آن قلمداد کرد. از دید وی، این اشتباه فیلسوفان بود که می‌پنداشتند وظیفهٔ فلسفه توصیف جهان است. *انگلس* در مراسم تدفین *مارکس* گفت: «اگرچه برداشت مادی از تاریخ و آموزه ارزش اضافی، جزو بزرگترین اکتشافات نظری *مارکس* شمرده می‌شوند، اما *مارکس* مقدم بر همه‌چیز یک انقلابی بود» (سینگر، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲).

مارکس، تحول تاریخ را مرهون تکامل نیروهای تولید می‌دید، نه تحول و تکامل اندیشه‌ها. اما این سخن به‌معنی بی‌اهمیت بودن نظریه و اندیشه در تفکر ایشان نیست. ماتریالیسم تاریخی، اگرچه به‌زعم وی توصیف علمی قوانین تحول تاریخ است، اما او بیشتر درصدد برجسته ساختن نقش کارگران در تاریخ و آگاه‌سازی آنان از شیوه‌های استثمار سرمایه‌داری بود تا از این طریق، آگاهی انقلابی کارگران را ارتقا بخشیده، زمینهٔ انقلاب موعود را هموار سازد؛ انقلابی که در وقت مقرر از راه خواهد رسید.

اما جامعه آینده که بر مبنای انقلاب پرولتاریا به وجود خواهد آمد، چگونه جامعه‌ای است؟ *مارکس* در ***دست‌نوشته‌های اقتصادی فلسفی ۱۸۴۴***، «کمونیسم» را معمای پاسخ‌یافتهٔ تاریخ معرفی می‌کند: «کمونیسم، فرارفتن ایجابی از مالکیت خصوصی، به‌مثابهٔ ازخودبیگانگی و در نتیجه تملک واقعی ذات انسانی توسط آدمی و برای خود آدمی است» (مارکس، ۱۳۷۷، ص ۱۶۹).

مارکس، کمونیسم را با تلقی خاصی که از آن به دست می‌دهد، راه‌حل تضادهای مختلفی می‌داند که در کل تاریخ گذشته وجود داشته‌اند: تضاد انسان با انسان، انسان با طبیعت، آزادی با ضرورت، فرد با نوع. *مارکس*، کمونیسم را هدف تاریخ و حلال تمام مشکلات و بهشت تمام‌عیاری بر روی کره خاکی تصور می‌کند که با تحقق آن و فرارفتن از مالکیت خصوصی، انسان از هرگونه عامل بیگانگی فرا می‌رود و به هستی واقعاً انسانی خود، به صورت کامل بازگشت می‌نماید و تمام قابلیت‌های خود را شکوفا می‌سازد. با فرارفتن از مالکیت خصوصی، انسان ذات انسانی خود را به صورت ملموس و محسوس و به صورت تام و تمام؛ یعنی به‌عنوان یک انسان کامل، مالک می‌شود. تمام کارکردهای طبیعی انسان، که در نظام سرمایه‌داری در فرایند ازخودبیگانگی مخدوش و تمام حواس آدمی به «حس واحد تصرف»، تبدیل شده بود، (نگریستن به اشیاء تنها به‌عنوان چیزهایی که می‌توانند یا نمی‌توانند به اختصاص انسان درآیند)، همگی آزاد، رها و انسانی می‌شوند. عین‌ها و ابژه‌های حواس نیز به عین‌ها و ابژه‌های اجتماعی؛ یعنی انسانی تبدیل می‌شوند (ر.ک: مارکس ۱۳۷۷، ص ۱۷۱–۱۷۵).

مارکس، همچنین در ***ایدئولوژی آلمانی***، سویه‌های دیگر نفی ازخودبیگانگی را شرح و بسط می‌دهد. وی در موضوع «تقسیم کار» نوید می‌دهد که در جامعهٔ کمونیستی، افراد دیگر در نتیجهٔ تقسیم کار، اسیر نقش‌های محدود شغلی نخواهند بود و هر کس می‌تواند در هر شاخه‌ای که میل دارد، مشغول به کار شود. من «می‌توانم در بامداد شکار کنم، بعدازظهر ماهی بگیرم و شامگاه به دامپروری مشغول شوم و پس از صرف شام هر طور که در نظر داشتم به انتقاد بپردازم، بی‌آنکه هرگز شکارچی، ماهیگیر، چوپان یا منتقد باشم» (مارکس و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۳۱۲)؛ مهم‌تر اینکه، *مارکس* مدعی است که در جامعهٔ کمونیستی، شکاف میان منافع جمع و منافع خاص فرد برداشته می‌شود. به بیان دیگر، «تضاد میان منافع فرد و نوع» راه‌حل نهایی خود را در کمونیسم می‌یابد. این قضیه در فهم کمونیسم از دید *مارکس* اساسی است. به اعتقاد وی، جدایی میان منافع فرد و جمع، ویژگی مرحله خاصی از تکامل تاریخی انسان است، نه ویژگی اجتناب‌ناپذیرِ حیات اجتماعی به‌طورکلی و مطلق. از دل تضاد منافع فرد و جامعه است که دولت در شکل هویتی مستقل، تولد می‌یابد. ازاین‌رو، در جامعهٔ کمونیستی به دلیل رخت بربستن تضاد میان منافع فرد و جامعه، چیزی به نام دولت نیز وجود نخواهد داشت (همان، ص ۳۱۲). اما چگونه این تضاد رفع می‌شود؟

ایدهٔ ماتریالیسم تاریخی *مارکس*، برای حل این تضاد مطرح شد. ماتریالیسم تاریخی می‌گوید: با دگرگونی زیربنای اقتصادی، همهٔ آنچه از جنس روبناست، از قبیل انواع آگاهی، اخلاق، حقوق و... نیز دگرگون می‌شوند. بدین‌ترتیب، جامعهٔ کمونیستی مبنای اخلاقی جدیدی خواهد داشت. ویژگی‌هایی همچون حرص، حسد و

خودخواهی، اوصاف ابدی انسان نیستند. در نتیجه، در جامعه‌ای که مالکیت خصوصی و ابزار خصوصی تولید جای خود را به مالکیت اشتراکی و سازمان اجتماعی ابزار تولید بدهند، دیگر جایی برای این صفات نخواهد بود. شهروندان جامعه جدید، خوشبختی خود را در تلاش برای بهروزی همگان می‌بینند. آگاهی کاذب نیز در جامعه کمونیستی وجود نخواهد داشت؛ زیرا این نوع آگاهی، برای پنهان کردن زیربنای واقعی جامعه کاربرد دارد. درحالی‌که در نظام تولید کمونیستی، استثماری وجود ندارد تا پنهان شود. گفتنی است که کمونیسم به‌عنوان شکل غایی جامعه و هدف نهایی تاریخ انسانی، بر فرض وفور مادیات مبتنی است. طبق تبیین ماتریالیستی از تحول جوامع، تغییر جامعه از یک شکل به شکل دیگر، تنها زمانی رخ می‌دهد که ساختار موجود، به‌عنوان مانع در مسیر تکامل بیشتر نیروهای تولیدی عمل کند. اما کمونیسم، به‌عنوان شکل غایی جامعه بر پایه پیشرفت‌های عظیم نیروهای تولید ماقبل خود بنا می‌شود. به همین دلیل، به نیروهای تولید امکان می‌دهد تا حد نهایی تکامل یابند. تولید به صورت مشترک و با در نظر گرفتن منافع همگانی، برنامه‌ریزی می‌شود (ر.ک: سینگر، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴–۱۱۶). خلاصه اینکه هدف کمونیسم، نفی انواع بیگانگی انسان و تحقق انسان نه‌تنها به‌عنوان فرد، بلکه به‌عنوان هستی نوعی است.

بحث و نتیجه‌گیری

دیدگاه‌های انسان‌شناسانهٔ *مارکس* که بیشتر در آثار اولیه او انعکاس یافته است، مورد توجه فراوان اندیشمندان قرار گرفته است. برای نمونه، حلقهٔ انتقادی فرانکفورت، با استفاده از ایده‌ها و اصول انسان‌شناسانه *مارکس*، مکتب انتقادی تأثیرگذاری را پایه‌گذاری نمود و هر یک از بانیان آن، به نحوی به بازخوانی میراث مکتوب *مارکس* پرداختند. مفاهیم کلیدی به‌کار رفته در پژوهش‌های این گروه، همچون انسان تک‌ساحتی، بت‌وارگی کالا، صنعت فرهنگ و... عمدتاً ریشه در تلقی‌های انسان‌شناسانه *مارکس* دارند.

بر آگاهان پوشیده نیست که اندیشه‌های *مارکس*، عموماً و دیدگاه‌های انسان‌شناسانه وی خصوصاً، مورد نقد جدی اندیشمندان مختلف قرار گرفته است. فرض اصلی این نوشتار، این است که نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی *مارکس* بر مبانی انسان‌شناسانه خاصی و بر تصور و تلقی معینی از انسان مبتنی و متکی است. براین‌اساس، نقد این نظریه باید اصول و مفروضات انسان‌شناختی او را هدف گیرد. روشن است که با تخریب این بنیاد، نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی وی نیز فرو می‌پاشد. در اینجا به برخی نقدهای وارد بر اصول انسان‌شناسی این نظریه اشاره می‌شود:

۱. فروکاست انسان به بُعد مادی: ماتریالیسم تاریخی *مارکس*، تمام حقیقت انسان را به بُعد مادی او فرو می‌کاهد. این اصل، محوری‌ترین اصل انسان‌شناختی اوست و سایر اصول انسان‌شناسی وی، بر پایه این اصل ساخته شده است. اما آیا می‌توان تمام هویت انسان را به بُعد ماده فرو کاست؟ پرسشی اساسی که در تاریخ اندیشه، پاسخ‌های مختلفی بدان داده شده است. دیدگاه حکمای اسلامی در پاسخ به این سؤال، در قالب محورهای ذیل به اجمال اشاره می‌شود.

الف. ساختار وجودی انسان: انسان از دو جوهرِ بدن و نفس به صورتی ویژه ترکیب یافته است. البته آنچه بیانگر حقیقت و هویت انسان است و جوهرِ «نفس» و حقیقت روحانی اوست. در باب حدوث نفس، تبیین‌های مختلفی وجود دارد. از منظر حکمت صدرایی، نفس و روح انسان طی تطورات جوهری و به صورت تدریجی، از بُعد جسمی او سر برآورده و به نفسانیت و تجرد ارتقا می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۱–۳۳۲، ۳۸۴–۳۸۵). براین‌اساس، نفس به لحاظ مراحل تکوین جسمانیةالحدوث و روحانیتالبقاء معرفی شده است. این ساختار دو بُعدی، امکان می‌دهد تا انسان در پرتو تطورات جوهری، اشتداد وجودی یافته، و اندک‌اندک به کمال نهایی خود نزدیک‌تر شود. این فرایند استکمال، دست‌کم از دو جهت رخ می‌دهد: ۱. افزایش فعالیت‌های ادراکی، به‌ویژه علم به وجود و نظام هستی؛ ۲. کسب ملکات و فضایل اخلاقی. آدمی با تعقل در باب وجود و تخلق به فضایل اخلاقی، به‌تدریج از مرتبهٔ جسمانی فراتر می‌رود، مرتبهٔ مثالی می‌یابد و سپس، با عبور از آن به مرتبه عقلانی می‌رسد.

ب. اطوار وجودی انسان: از دید حکمای صدرایی ازجمله *علامه طباطبائی*، «نفسِ» انسان ظرف زندگی او است که سه طور وجودی را تجربه می‌کند: قبل از دنیا، در دنیا و پس از دنیا (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۶–۱۹۰). زندگی، ابتدا در عالم امر (طور قبل از دنیا) مقدر شده و سپس، اثرات عینی آن در طور دنیا به ظهور می‌رسد (همان). انسان می‌تواند موقعیت خود در دنیا را با «علم» تغییر بدهد. نفس، با علم سنخیت دارد و با افزایش علم، نفس نیز اشتداد وجودی یافته، مستمراً تقویت می‌شود. با این حال، نفس باید قابلیت پذیرش علم را داشته باشد. اخلاق و معارف اعتباری، این ظرفیت و قابلیت را فراهم می‌آورد. به بیان دیگر، اعمال، تلاش برای کسب فضایل، ارزش‌ها و اعتبارات اخلاقی، در راستایِ پرورش نفس و تهذیبِ و تزکیه آن در طور دنیا، ظرفیت نفس را به حد و مرتبهٔ لازم برای دریافت حقایق و سیر به مقامات بالاتر، ارتقاء داده و کمال می‌بخشد.

طور سوم نفس، مرحلهٔ معاد است که حقیقت زندگی در آنجا، به تمامه آشکار می‌شود. به هر حال، اطوار وجودی نفس، با علم به معارف الهی قابل پیمودن است و معارف الهی، جز با مکارم و فضایل اخلاقی تحصیل نمی‌شوند و محفوظ نمی‌مانند (همان). این ساختار و اطوار سه‌گانهٔ وجودی، به انسان امکان می‌دهد تا توأمان در دو فضای متغیر دنیایی و فضای قدسی ملکوتی حضور یابد و به کمالات خاص هر زمینه دسترسی پیدا کند؛ بدون آنکه یکی را نفی کند و به دیگری بسنده نماید. فلسفهٔ اسلامی، با الهام و استمداد از معارف وحیانی، طرحی را پیشنهاد می‌کند که انسان را از ابتلای به خسران مبین به دور دارد. حکمت متعالیه، انسان را در همین دنیا، توأمان در دو جهت یا در دو نسبت متضاد نگه می‌دارد: ارتباط با جهان قدسی و لوازم خاص آن و ارتباط با جهان مادی و شرایط ویژهٔ آن. درحالی‌که *مارکس* و فلسفهٔ او از چنین ظرفیت و امکان فکری برخوردار نیست و نظریه ماتریالیسم تاریخی او، بر بنیاد انسانی که تمام هستی فرامادی‌اش به بُعد مادی او فرو کاسته شده، ابتناء یافته است. *مارکس* در طراحی نظریه خود، مقولاتی را به کار گرفته که تماماً بر مدار و لولای مناسبات تولیدی به‌مثابهٔ وجهی مادی از هستی انسانی، می‌چرخند. بدین‌ترتیب، التفات به ساختار و اطوار وجودی انسان، اساس نظریه ماتریالیسم تاریخی را از اساس تخریب می‌کند؛ دیگر نمی‌توان از

حرکت دیالکتیکی تاریخ، بر محور هستی مادی انسانی سخن گفت؛ زیرا آنچه تمام هویت انسان را شکل می‌دهد، نه بُعد مادی؛ بلکه بُعد ملکوتی و غیرمادی اوست. مبدأ و مقصد سیر او نیز محدود به عالم ماده نیست.

۲. کار به‌مثابهٔ وسیلهٔ تحقق ذات انسانی: *مارکس* برای انسان ویژگی‌های متعددی قائل است که برخی از آنها، مشترک میان انسان، حیوان و گیاه و برخی، مختص انسانند. از دید وی، ویژگی اختصاصی انسان، کار هدفمند و خلاقانه اجتماعی است که هستی نوعی انسان در آن تحقق می‌یابد. در نقد این موضع، باید گفت: اولاً، این سخن در مورد ذات انسان پر ابهام و چندپهلو است. ثانیاً، این ادعا که جوهر نوعی انسان، تنها از طریق کار ظهور کرده و شکوفا می‌شود، بدون ارائه دلیل متناسب، مورد تأکید قرار گرفته است. *مارکس* با تأکید افراطی بر موضوع «کار» و نقش تحول‌ساز آن، سایر عوامل مؤثر در شکوفایی ظرفیت‌های وجودی انسان همچون علم، اخلاق، تجربه غفلت کرده است. به عبارت دیگر، با تأکید بر کار به‌عنوان یک اشتغال مادی سایر گونه‌های اشتغال و فعالیت انسانی را نادیده گرفته است. همچنین، با تأکید و تمرکز بر ویژگی‌های جسمی و مادی انسان، که از طریق کار بدنی شکوفا می‌شوند، از ویژگی‌ها و توانش‌های روحی، فکری، احساسی او، که بالطبع طرق دیگری برای شکوفایی آنها وجود دارد، غفلت صورت گرفته است. به هر حال، اگر جایگاه کار به‌عنوان وجهی برجسته از هستی انسان و مقوله‌ای بنیادین در نظریه ماتریالیسم تاریخی مخدوش شود، همهٔ ارکان فکری و مقولات مبتنی بر این بنیاد سست، دستخوش تزلزل خواهند شد.

۳. تفسیر ناصحیح از بیگانگی انسان از خود: مفهوم «بیگانگی» در اندیشهٔ *مارکس*، بر بنیاد هستی‌شناسی ماتریالیستی و تصویر مادی و ملحدانه از انسان؛ یعنی انسان بریده از مبدأ و معاد و مبتنی بر سطح اجتماعی است. *مارکس*، با اتخاذ چنین موضعی در مورد انسان، و تمرکز بر کار و فعالیت، به‌عنوان ویژگی منحصربه‌فرد و تحقق‌بخش ذات انسانی، بیگانگی انسانی را در قالب مفاهیم اجتماعی و اقتصادی صورت‌بندی کرده است. مضمون نظریه ازخودبیگانگی *مارکس*، هر چند واجد بصیرت‌های زیادی در جهت نقد نظام سرمایه‌داری است، اما به دلیل ابتنای آن بر مبانی مخدوش، تفسیر محدود و ناصوابی از بیگانگی انسان به دست می‌دهد.

ازخودبیگانگی، بسته به تفسیر و تلقی ما از «خود»، تعبیر و فهم می‌شود. از منظر حکمت اسلامی، خود یا نفس انسان حقیقتی مجرد و متافیزیکی است که منشأ الهی و ماورایی دارد. حکمای اسلامی، بخصوص آنجا که تفسیر عرفانی از نفس انسانی به دست می‌دهند، آن را به کبوتر نیلگونی تشبیه کرده‌اند که از دیار ملکوت قدسی حق‌تعالی، فرود آمده و در جوار طبیعت خاکی بدن سکنی گزیده و مدام در اندوه دوری از وطن قدسی‌اش می‌سوزد، تا روزی که دوباره به آن مقام بار یابد. این مضمونی است که بر اساس سنت ادیان توحیدی، بخصوص مضامین وحیانیِ «اناالله و انا الیه راجعون» به صراحت در ابتدایِ «قصیدهٔ عینیه»ی *ابن‌سینا* به شعر درآمده است: «هبطت إلیک من المحل الأرفع/ ورقاء ذات تعزّز و تمنّع...» (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق).

بر اساس چنین نگرشی از «خود»، حکمای اسلامی با بهره‌گیری از معارف دینی، شناخت خود را ملازم با شناخت پروردگار دانسته‌اند و با استناد به برخی آیات، که از یاد بردن خدا را ملازم از یاد بردن خود شمرده «نَسُوا اللَّهَ

فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُم» (حشر: ۵۹)؛ حکم به وابستگی معرفت به خود و معرفت بـه حـق کـرده‌انـد (همـان، ص ۱۵۷). براین‌اساس، ازخودبیگانگی حقیقی انسان، به‌معنی عطف توجه افراطی انسان به جلوه‌ها و مظاهر هستی، و غفلـت و فراموشی انسان از حقیقت خود، مبدأ هستی، جایگاه خود در هستی و فرجام هستی تفسیر می‌شـود. ازایـن‌رو، فـرد و جامعه‌ای که نسبت فطری و تعلق وجودی خود به خدا را به فراموشی بسپارد، گرفتار ازخودبیگانگی ویرانگر می‌گردد. عوامل این ازخودبیگانگی، می‌تواند درونی یا بیرونی باشد. ازخودبیگانگی هم جنبهٔ فردی و هم جنبـهٔ اجتمـاعی دارد. جامعه ازخودبیگانه، جامعه‌ای مرکب از افراد مادی‌گرا، خودخواه، تن‌پرست، شهوت‌خواه و عاری از نور الهی و حقیقـت معنوی است. چنین جامعه‌ای، در عین برخورداری از عقل و دانش، به دلیل محرومیـت از نگـاه آیـه‌ای و مرآتـی بـه هستی، از درک حقیقت محروم است. در نتیجه، جامعه‌ای برخوردار از زنـدگی بـی‌هـدف، بـی‌معنـی و فاقـد درک و تشخیص درست خوب، بد، سعادت و شقاوت حقیقی است (اقبال لاهوری، ۱۳۵۹، ص ۴۰۷).

٤. تفسیر نادرست و مخدوش از کمال انسانی: *مارکس* به اقتضای نگاه مادی، تاریخی و اجتماعی به انسان، کمـال انسانی را منوط به تحقق کار آزاد و اجتماعی، با ویژگی‌های خاص می‌داند که تنها در جامعه کمونیستی دست‌یافتنی است. افزون بر مناقشات در باب چیستی کار و نقش و تأثیر آن در تعیّن‌بخشی به صورت نوعی انسان، تفسیر مـادی و این جهانی، از کمال انسان نیز عمیقاً نارسا و مخدوش است. از منظر حکمت اسلامی، حیات مـادی و ایـن‌جهـانی تنها زمینه و مقدمه‌ای است که بالقوه می‌تواند در راهبری انسان، برای کسب مراتب والاتر حیات که غیرمادی اسـت و در جایگاه دیگری عینیت و تحقق کامل دارد، مفید و مؤثر واقع شود. انسان به دلیل برخورداری از ساحت مادی در کنار ساحت مجرد، الزام به زیستن موقت در جهان مادی، برخورداری از اراده و اختیـار، دارا بـودن زنـدگی اجتمـاعی می‌تواند و بلکه باید ملزم است که در چارچوب قواعد و معیارهای زندگی اجتماعی، نحـوهٔ گـذران زنـدگی فـردی و اجتماعی خود را متناسب با شرایط و اقتضائات تاریخی ـ اجتماعی خود، تنظیم و تمشیت کند. البته، نحوهٔ زندگی این جهانی آثار و نتایج متناسب خود را در جهان آخرت خواهد داشـت. نحـوهٔ گـذران زنـدگی در ایـن جهـان، بـه واقـع بسترساز نیل به سعادت یا شقاوت اخروی است.

روشن است که تصویر *مارکس* از حقیقت انسان، فلسفه خلقت وی، جایگاه او در هستی، کیفیت زیست مطلـوب او در این جهان، نتایج اخروی گونه‌های مختلف زیستن و... با انسان در سـنت دینـی و حکمـت اسـلامی از اسـاس متفاوت است. انسان در تلقی *مارکس*، صرفاً هویت مادی و تاریخی دارد. ابعاد متافیزیکی او، به‌کلی فراموش شـده و از حقیقت رازآلود او، به غلط راززدایی شده است. درحالی‌که در حکمت اسلامی، هویت و حقیقت اصلی انسان را بُعـد ملکوتی و غیرمادی او تشکیل می‌دهد و کمال حقیقی انسان نیز مربوط به این بُعد از هسـتی او، در پرتـو اسـتکمال نفسانی از طریق زیست اخلاق و سلوک معنوی در مسیر تقرب الی‌الله است. روشن است که مراتب غـایی و نهـایی این سیر، در ظرف دنیا به دلیل حجاب‌ها و موانع متعددی که جسم و ماده بر نفس تحمیل مـی‌کننـد، دسـت‌یـافتنی نیست. در این تلقی، غایت کمال انسان به هیچ وجه صبغهٔ مادی ندارد.

منابع

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، ۱۴۰۵ق، ***منطق المشرقیین، (عشر قصاید و اشعار)***، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

ارسطو، ۱۳۸۷، ***سیاست***، ترجمهٔ حمید عنایت، تهران، امیرکبیر.

اقبال‌لاهوری، محمد، ۱۳۵۹، ***کلیات اشعار فارسی***، تهران، جاویدان.

باتامور، ت. ب و ماکزیمیلین روبل، ۱۳۹۲، ***گزیده نوشته‌های کارل مارکس در جامعه‌شناسی و فلسفهٔ اجتماعی***، ترجمهٔ پرویز بابایی، تهران، نگاه.

برلین، آیزایا، ۱۳۸۶، ***کارل مارکس زندگی و محیط***، ترجمهٔ رضا رضایی، تهران، ماهی.

برمن، مارشال، ۱۳۷۹، ***تجربهٔ مدرنیته***، ترجمهٔ مراد فرهادپور، تهران، طرح نو.

تامپسون، کنت، ۱۳۹۲، ***نقل‌قول‌های کلیدی در جامعه‌شناسی***، ترجمهٔ نیره توکلی، تهران، نشر ثالث.

تریگ، راجر، ۱۳۸۲، ***دیدگاه‌های درباره سرشت آدمی***، ترجمهٔ جمعی از مترجمان، تهران، پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.

راسل، برتراند و همکاران، ۱۳۵۷، ***اصول ماتریالیسم***، تهران، نشر کاروان.

سینگر، پیتر، ۱۳۷۹، ***مارکس***، ترجمهٔ محمد اسکندری، تهران، نشر نی.

صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ***الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه***، بیروت، دار احیاء التراث.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۸ق، ***الانسان و العقیده***، تحقیق صالح الربیعی و علی الاسدی، قم، مکتبه فدک لاحیاء التراث.

فروم، اریک، ۱۳۸۵، ***سرشت راستین انسان***، ترجمهٔ فیروز جاوید، تهران، اختران.

فوکو، میشل، ۱۳۸۹، ***نظم اشیاء***، ترجمهٔ یحیی امامی، تهران، پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.

فوئرباخ، ۱۳۸۸، ***اصول فلسفه آینده***، ترجمهٔ امین قضایی، تهران، نشر چشمه.

کنفورت، موریس، بی‌تا، ***ماتریالیسم دیالکتیک***، ترجمهٔ سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، تهران، پیمان.

لوویت، کارل، ۱۳۸۶، ***ماکس وبر و کارل مارکس***، ترجمهٔ شهناز مسمابرست، تهران، ققنوس.

لوویت، کارل، ۱۳۸۷، ***از هگل تا نیچه***، ترجمهٔ حسن مرتضوی، تهران، نیکا.

مارکس، کارل و فریدریش انگلس، ۱۳۹۵، ***ایدئولوژی آلمانی***، ترجمهٔ تیرداد نیکی، تهران، فردوس.

مارکس، کارل و همکاران، ۱۳۸۹، ***لودیگ فوئر باخ و ایدئولوژی آلمانی***، ترجمهٔ پرویز بابایی، تهران، چشمه.

مارکس، کارل، ۱۳۷۷، ***دست‌نوشته‌های فلسفی اقتصادی ۱۸٤٤***، ترجمهٔ حسن مرتضوی، تهران، نشر آگه.

مارکس، کارل، ۱۳۸۱، ***رساله دکتری فلسفه، (اختلاف بین فلسفه طبیعت دموکریتی و اپیکوری)***، ترجمهٔ محمود عبادیان و حسن قاضی مرادی، تهران، اختران.

مارکس، کارل، ۱۳۸۶، ***سرمایه***، ترجمهٔ حسن مرتضوی، تهران، نشر آگاه.

مارکس، کارل، ۱۳۸۷، ***هستی و آگاهی و چند نوشته دیگر***، گزینش و ترجمهٔ امیرهوشنگ افتخاری‌راد و محمد قائدی، تهران، نشر آگاه.

مارکوزه، هربرت، ۱۳۹۲، ***خرد و انقلاب***، ترجمهٔ محسن ثلاثی، تهران، نشر ثالث.

نواک، جورج، ۱۳۹۴، ***بنیادهای ماتریالیسم***، ترجمهٔ پرویز بابایی، تهران، آزاد مهر.

وود، آلن، ۱۳۸۷، ***کارل مارکس***، ترجمهٔ شهناز مسمابرست، تهران، ققنوس.