

مسائل اساسی مارکسیسم

# مسائل اساسی مارکسیسم

## و مقالات دیگر

Fundamental Problems of Marxism

گئورگی پلخانف



G. V. Plekhanov

ترجمہ : پرویز باباٹی

مسائل اساسی مارکسیسم  
و  
مقالات فلسفی دیگر

گئورگی پلخانف

ترجمه: پرویز بابایی

پلخانف، گئورگی والتینوویچ ۱۸۵۶-۱۹۱۸.

Plekhanov, Georgii Valentinovich

مسائل اساسی مارکسیسم و مقالات دیگر / گئورگی پلخانف . ترجمه: پرویز بابایی . - تهران: آزادمهر، ۱۳۸۱.

۳۱۹ ص. ۲۲۵۰۰ ریال: ISBN - 964 - 93644 - 6 - 3

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا

Fundamental Problems Of Marxism

عنوان اصلی:

کتابنامه به صورت زیر نویس

۱. مارکسیسم . ۲. ماتریالیسم دیالکتیک . الف. بابایی، پرویز . ۱۳۱۱ . مترجم . ب. عنوان.

۳۳۵/۴۱۱

HX۳۱۴/۸م۵

۲۹۷۳۷ - ۸۱م

کتابخانه ملی ایران

نشر آزادمهر

مسائل اساسی مارکسیسم و مقالات دیگر

گئورگی پلخانف

پرویز بابایی

چاپ اول ۱۳۸۱ شمارگان: ۲۲۰۰

لیتوگرافی: حمید چاپ: رامین

شابک: ۲-۶-۹۳۶۴۴-۹۶۴

تلفن: ۶۴۹۸۹۹۸

قیمت: ۲۲۵۰۰ ریال

## گنجانیده‌ها

۵	پیش‌گفتار .....
۹	مسائل اساسی مارکسیسم .....
۱۰۵	چند کلمه‌ای در دفاع از ماتریالیسم اقتصادی .....
۱۴۷	در تبیین ماتریالیستی تاریخ .....
۱۹۱	تذکراتی چند پیرامون تاریخ .....
۲۰۷	نقش شخصیت در تاریخ .....
۲۵۳	سیری در تحول فلسفه تاریخ .....
۳۰۱	توضیحات .....

## پیش‌گفتار

گئورگی والنتینویچ پلخانف، پایه‌گذار جنبش سوسیال دموکراسی کارگری روسیه و یکی از متفکران و نظریه پردازان مارکسیسم در جهان است. ثمره فعالیت او در روسیه و در عرصه بین‌المللی در سال‌های پایانی سده نوزدهم و اوائل سده بیستم، آثار برجسته جهان‌گستری بود که وی در زمینه فلسفه تاریخ و تاریخ فلسفه به یادگار گذاشت. پلخانف نظریه ماتریالیستی نقش توده‌های مردم، نقش شخصیت در تاریخ، همکنشی زیر بنا و روبنا و تأثیر متقابل ایدئولوژی‌ها بر تحولات اجتماعی را گسترش داده و به آنها بیان ملموس و ساده فهم بخشید. او نظریه پرداز مارکسیسم در ادبیات، هنر و زیباشناسی نیز به شمار می‌رفت.

پلخانف به سال ۱۸۵۶ در خانواده متوسطی در یکی از ولایات سنت پترزبورگ زاده شد. پدرش صاحب ملک کوچکی بود و مادرش - که از خویشاوندان بلینسکی و نگرشهای مترقی داشت - تأثیر چشم‌گیری بر فرزند خود گذاشته بود. پلخانف پس از پایان تحصیلات متوسطه در سال ۱۸۷۴ در رشته شیمی معدن به تحصیل ادامه داد. وی دو سال بعد به محفل نارودنیکی «شورشیان» که بعداً به سازمان زمین و آزادی (زملیا و لیا) پیوست، ملحق شد. او یکی از سازمان دهندگان نخستین تظاهرات سیاسی علیه استبداد در روسیه بود که در سال ۱۸۷۶ در جلوی کلیسای بزرگ کازان در پترزبورگ برگزار شد و برای نخستین بار کارگران در آن شرکت داشتند. پلخانف جوان که ستایشگر پرشور چرنیشفسکی بود، از اندیشه‌های وی و بلینسکی، هر تسن و دابرولیوبوف الهام می‌گرفت و بعدها یک‌رشته نوشته‌های خویش را به توضیح فعالیت و آثار این نمایندگان برجسته دموکراسی انقلابی روس اختصاص داد.

وی فعالیت ادبی، اجتماعی و سیاسی خویش را هنگامی آغاز کرد که موقعیت انقلابی در روسیه - پس از جنگ ۷۸-۱۸۷۷ روس و ترکیه - رو به اوج نهاده بود جنگ، جراحات درمان‌ناپذیر نظام اربابی، خودکامگی، قانون شکنی و

فساد گسترده، ضعف تدارکاتی ارتش و سایر مفاسد دستگاه فرماندهی آن را نمایان تر نمود. این همه خشم توده‌های مردم را که زیر ستم بیرحمانه تزاریسم، ملاکان و سرمایه‌داران به سر می‌بردند، افزون ساخت. در آن سالها نارودنیک‌ها (فدائیان خلق) زیر تأثیر اندیشه‌های انقلابی دموکرات‌های انقلابی بودند و به رغم محدودیت جهان‌بینی خود، نقش سترگی در جنبش آزادی کشور بر عهده داشتند. آنان برای آزادی دهقانان، الغای خودکامگی و امتیازات اشرافی به ترور انقلابی دست می‌زدند و می‌کوشیدند دهقانان را به شورش علیه حکومت تزاری برانگیزند. قهرمانی انقلابیون در این جنبش و فداکاری آنان در راه خلق با ستایش عظیم مارکس و انگلس رو به رو شد. این متفکران انقلابی شاهد بحران انقلابی رو به رشد روسیه و انتقال مرکز جنبش انقلابی به این کشور بودند. در سال ۱۸۸۲ آنان در پیشگفتار چاپ روسی مانیفست حزب کمونیست (با ترجمه پلخانف) تأکید کردند که «روسیه پیشاهنگ جنبش انقلابی در اروپا شده است.»

پلخانف در نخستین سال‌های فعالیت خود یکی از نظریه پردازان نارودنیسم بود. او به امکان گذار به سوسیالیسم از راه یک انقلاب دهقانی باور داشت. در عین حال وی با کارگران روسیه پیوند نزدیک داشت و به دلیل فعالیت انقلابی دوبار بازداشت شد و بر اثر تعقیب روزافزون در سال ۱۸۸۰ ناگزیر به مهاجرت به اروپا گشت. مهاجرت به اروپا و آشنایی با آثار مارکس و انگلس و جنبش کارگری در اروپای غربی وی را به مارکسیسم کشاند تا بدانجا که در همان نخستین سالهای دهه هشتاد با همکاری آکسلرود و... نخستین گروه مارکسیستی، گروه آزادی کار را تأسیس کرد. وی در سال ۱۸۸۲ به ترجمه مانیفست حزب کمونیست همت گماشت، در سال ۱۸۹۲ رساله معروف انگلس، لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی، را به روسی برگرداند. در پایان سالهای هشتاد پلخانف آثار برجسته خود از جمله: نقش شخصیت در تاریخ، تبیین ماتریالیستی تاریخ و تکامل نظریه مونیستی در تاریخ، را به رشته تحریر کشید و به قول

لنین آموزش با ارزشی را برای مارکسیست‌های روسیه فراهم آورد. بدین گونه پلخانف در اواخر سال‌های ۸۰ و اوائل سال‌های ۹۰ در میان سوسیالیست‌های اروپای غربی و آمریکا، چونان یک نظریه‌پرداز بزرگ مارکسیسم و چهره‌ای معتبر در جنبش بین‌المللی کارگری و سوسیالیستی جای برجسته‌ای را اشغال نمود و معروفیت بین‌المللی یافت. گفتنی است پلخانف از سال‌های ۱۹۰۳ به بعد ضمن حفظ نظریه مارکسیستی و موضع انقلابی خود، با لنین و بلشویک‌ها در زمینه برخی اصول سازمانی و سیاست و تاکتیک سوسیال دموکراسی روسیه اختلاف نظرهای جدی به هم زد تا جایی که بعدها با برخی رهبران بین‌الملل دوم که قبلاً با آنان مرزبندی ایدئولوژیک داشت علیه لنین و بلشویک‌ها هم‌آوا شد. به عنوان مثال وی در ۱۹۱۲ در حاشیه رساله مورد ستایش لنین، *مسائل اساسی مارکسیسم*، نوشت که لنین و هواداران بلشویک وی زیر تأثیر اندیشه‌های ضد سرمایه‌داری توخالی نیچه، خواهان استقرار سوسیالیسم در روسیه عقب‌مانده شده‌اند. پس از انقلاب فوریه ۱۹۱۷ نیز وی بر این باور بود که این انقلاب انقلابی بورژوازی است که باید دوره‌ای طولانی از تکامل سرمایه‌داری را بگذرانند. از این رو وی نسبت به انقلاب سوسیالیستی اکتبر رویکردی منفی پیش گرفت و آن را چونان «نقض تمامی قوانین تاریخ» تلقی می‌کرد. اما وی گرچه به انکار ضرورت انقلاب سوسیالیستی در روسیه ادامه داد، علیه قدرت شوروی به پیکار برنخاست. ناگفته نماند که لنین همواره برای مبارزه پلخانف علیه رویزیونیسم و فلسفه ایده‌آلیستی بورژوازی ارزش بسیار قائل بود. وی در مقاله *مارکسیسم و رویزیونیسم* (۱۹۰۸) می‌نویسد: «تنها مارکسیست در جنبش سوسیال دموکراتیک بین‌المللی که به انتقاد از مهمات رویزیونیست‌ها از دیدگاه ماتریالیسم دیالکتیکی استوار بپاخاست پلخانف بود. این را به ویژه باید تاکید کرد، از آن رو در حال حاضر کوشش‌هایی به عمل می‌آید که چرندیات فلسفی کهنه و ارتجاعی را زیر نقاب انتقاد از اپورتونیسم تاکتیکی پلخانف پنهان کنند.»

پلخائف سرانجام در ۳۰ مه ۱۹۱۸ در آسایشگاهی در فنلاند بدرود حیات گفت و در گورستان ولکودوی در سنت پترزبورگ در جوار آرامگاه بلینسکی و دابرولیووف با احترام به خاک سپرده شد.



## مسائل اساسی مارکسیسم

---

مارکسیسم، یک جهان بینی منسجم و تجزیه‌ناپذیر است؛ به عبارت کوتاه، ماتریالیسم معاصر است یعنی عالی‌ترین مرحله در تکامل آن نگرشی به جهان که بنیانهای آن را در یونان باستان دموکریتوس و تا حدی متفکران ایونی<sup>۱</sup> پیش از آن فیلسوف گذاردند. آنچه به هیلوزوئیسم<sup>۲</sup> معروف گشت چیزی جز یک ماتریالیسم ساده نبود. بی‌هیچ تردیدی افتخار تکامل ماتریالیسم کنونی از آن مارکس و دوستش انگلس است. وجوه تاریخی و اقتصادی این جهان بینی یعنی آنچه به ماتریالیسم تاریخی مشهور است و مجموعه‌ای به هم پیوسته‌ای از نظریات در باب وظایف، روش و مقوله‌های اقتصاد سیاسی و در باب تکامل اقتصادی جامعه به ویژه جامعه سرمایه‌داری است در مبانی خود، به تقریب تماماً کار مارکس و انگلس است. آنچه در این دو حوزه به همت پیشگامان ایشان انجام گرفته باید صرفاً بمثابه کار تدارکاتی گردآوری مواد و مصالحی نگریسته شوند که غالباً فراوان، مفصل و در عین حال ارزشمند بودند ولیکن تا آن هنگام هنوز با مفهوم اساسی یگانه‌ای منتظم یا توضیح نشده و بنابراین ارزش واقعی‌شان ناشناخته و بی‌استفاده مانده بود.

آنچه پیروان مارکس و انگلس در اروپا و آمریکا در این دو حوزه انجام داده‌اند،

صرفاً یک پرداخت کم و بیش موفقیت‌آمیز مسائل خاص است که گاه البته شایان اهمیت هم است. از این رو واژه «مارکسیسم» نه تنها در میان عامه مردم که هنوز درک عمیقی از نظریه‌های فلسفی پیدا نکرده‌اند بلکه حتی در میان کسانی که خواه در روسیه و خواه در سرتاسر جهان متمدن، خویشتن را پیروان مؤمن مارکس و انگلس می‌دانند غالباً بر این دو وجه جهان بینی ماتریالیستی کنونی (وجه اقتصادی و تاریخی. م) دلالت دارد. به عبارت بهتر این دو وجه بمتابۀ چیزی مستقل از «ماتریالیسم فلسفی» و گاه بمتابۀ چیزی تقریباً ضد آن جلوه می‌کنند\* و از آنجا که این دو وجه چنانچه از زمینه عام نظریه‌های هم ریشه که بنیان تئوریک آنها را تشکیل می‌دهد گسسته شوند نمی‌توانند جز در فضا معلق بمانند، کسانی که به این عمل جداسازی مبادرت می‌ورزند طبعاً احساس نیاز می‌کنند که برای «اثبات مارکسیسم» بار دیگر - و این بار آگاهانه و زیر تأثیر گرایش‌های فلسفی رایج روز در میان اندیشه پردازان بورژوازی - نظریه مزبور را با این یا آن فیلسوف، با کانت، ماخ، آوناریوس یا اسوالد و اخیراً با ژوزف دیتسگن پیوند زنند. البته نظرات فلسفی ژوزف دیتسگن کاملاً مستقل از

---

\* (چاپ آلمانی سال ۱۹۱۰). دوست من ویکتور آدلر کاملاً حق داشت که در مقاله‌ای که در روز تدفین انگلس منتشر ساخت یادآوری کرد سوسیالیسم بدانگونه که مارکس و انگلس می‌فهمیدند نه تنها نظریه‌ای اقتصادی، که نظریه‌ای عام و جهانشمول است: (من از نسخه ایتالیایی مقاله نقل می‌کنم).<sup>۳</sup> ولی به همان اندازه که این ارزیابی از سوسیالیسم بدانگونه که مارکس و انگلس می‌فهمند درست است، این اظهار آدلر هم غریب می‌نماید که گویا می‌توان بنیان ماتریالیستی این نگرش عام را با بنیانی کانتی تعویض کرد. در مورد یک «نگرش عام» که بنیان فلسفی اش با ساخت کلی آن مناسبتی ندارد چه باید اندیشید؟ انگلس می‌نویسد: «مارکس و من تقریباً تنها کسانی بودیم که دیالکتیک آگاهانه را از فلسفه ایده‌آلیستی آلمان نجات دادیم و آن را در مفهوم ماتریالیستی طبیعت و تاریخ به کار بردیم.» (نگاه کنید به پیشگفتار چاپ سوم آنتی دورینگ)<sup>۴</sup>. بدینگونه می‌بینیم که بانیان سوسیالیسم علمی، برغم ادعای برخی پیروان امروزی‌شان نه تنها در حوزه تاریخ بلکه در علم طبیعی نیز ماتریالیست‌های آگاهی بودند.

تأثیرات بورژوازی پرورش یافته‌اند و تا اندازه چشم‌گیری به نظرات فلسفی مارکس و انگلس نزدیکند لیکن نظرات این فرزندگان به نحوی غیر قابل مقایسه از محتوای غنی‌تر و استوارتری برخوردار است و به همین دلیل نمی‌تواند با نظرات دیتسگن تکمیل گردد ولی می‌تواند به وسیله آن نظرات عامه پسند شود.

تاکنون هیچ کوششی به عمل نیامده تا مارکس را با توماس آکیناس «تکمیل» کنند. ولی این امکان پذیر است که، برغم بخشنامهٔ اخیر پاپ علیه مدرنیست‌ها<sup>۵</sup>، جهان کاتولیک روزگاری از میان خود متفکری عرضه کند که قادر به اجرای چنین شاهکاری در قلمرو تئوری<sup>۶</sup> باشد.

## ۱

کوشش‌هایی که نشان دهد مارکسیسم باید با نظرات این یا آن فیلسوف تکمیل شود معمولاً با اشاره به این حقیقت توجیه می‌گردد که مارکس و انگلس هیچ کجا نظرات فلسفی خویش را به صراحت بیان نکرده‌اند. ولی این استدلال چندان قانع‌کننده نیست، گذشته از آنکه حتی اگر این نظرات در واقع هیچ کجا به صراحت بیان نشده باشند باز هیچ دلیل منطقی نمی‌توانست به دست دهد که با نظرات هر متفکر غیر متعهدی که در اصول، به دیدگاه کاملاً متفاوتی اعتقاد دارد تعویض گردد. باید یادآوری کرد که ما اسناد و مدارک ادبی کافی در اختیار داریم که ایدهٔ درستی از نظرات فلسفی مارکس و انگلس ارائه دهیم.

این نظرات به شکل نهائی و به نحو کاملاً روشنی منتها به صورتی جدلی، در نخستین بخش کتاب انگلس آنتی دورینگ (که ترجمه‌های روسی متعددی از آن در دست است) بیان گردیده‌اند. سپس کتابچه بسیار جالب توجهی از همین

مؤلف هست به نام لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی\* (که من آن را با پیشگفتار و حواشی لازم به روسی برگردانده‌ام و به همت آقای لاویچ انتشار یافته است)<sup>۷</sup> که در آن بنیان‌های فلسفی مارکسیسم به صورت مثبتی تشریح گردیده است. شرح مختصر ولی زنده‌ای از همین نظرات در باره آگنوستیسیسم\*\* از همین مؤلف در پیشگفتارش بر ترجمه انگلیسی رساله تکامل سوسیالیسم علمی<sup>۸</sup> (که به زبان آلمانی برگردانده شده و زیر عنوان درباره ماتریالیسم تاریخی در مجله زمان نو<sup>۹</sup> شماره‌های ۱ و ۲، ۹۳-۱۸۹۲ منتشر شده) نگارش یافته است. و اما در مورد مارکس آنچه به عنوان اسناد مهم برای فهم وجه فلسفی آموزش‌های او می‌توانم بر شمارم عبارت است از اولاً توصیف دیالکتیک ماتریالیستی - متمایز از دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل و در پیشگفتار وی بر چاپ دوم آلمانی جلد یکم کاپیتال و ثانیاً تذکرات متعددی که در ضمن همان جلد داده شده است. تذکرات مهم دیگری نیز در پاره‌ای از صفحات فقر فلسفه (که به روسی هم برگردانده شده) داده شده است. سرانجام فرایند تکامل نظرات فلسفی مارکس و انگلس در نوشته‌های اولیه ایشان با وضوح کافی آمده است که به همت ف. مرینگ زیر عنوان میراث ادبی کارل مارکس<sup>۱۰</sup> و جز آن اشتوتگارت، ۱۹۰۲ تجدید چاپ شده است.

مارکس جوان در رساله‌اش به نام تفاوت فلسفه دموکریت و فلسفه طبیعی اپیکور و نیز در مقالات متعددی که به همت مرینگ در جلد یکم نشریه‌ای که در بالا بدان اشاره شد، در برابر ما همچون یک ایده‌آلیست اصیل پیرو مکتب هگل جلوه‌گر می‌شود. ولی در مقالاتی که اینک به همین مجلد افزوده شده است و نخستین بار در سالنامه آلمانی - فرانسوی<sup>۱۲</sup> انتشار یافت ما مارکس را همچون انگلس که در سالنامه همکاری داشت به مثابه هوادار استوار

\* ن.ک. به ترجمه فارسی آن به همین قلم، نشر چشمه ۱۳۸۰.

اومانیسیم\* فوئرباخ می‌یابیم. خانواده مقدس و نقدی بر نقد انتقادی که نخستین بار در سال ۱۸۴۵ منتشر شدند و در جلد دوم چاپ مرینگ تجدید انتشار یافتند به ما نشان می‌دهد که این دو مؤلف یعنی مارکس و انگلس در تکامل بیشتر فلسفه فوئرباخ گام‌های مهم چندی برداشته‌اند. سمتی را که ایشان به این تکامل دادند می‌توان از یازده تزی دریافت که مارکس آنها را در باره فوئرباخ نوشت (بهار سال ۱۸۴۵) و به همت انگلس به پیوست کتابچه پیش گفته‌اش لودویگ فوئرباخ انتشار یافت<sup>۱۶</sup> سخن کوتاه از این لحاظ مدرکی کم نداریم. چیزی که مورد نیاز است قدرت استفاده از آن یعنی نیاز به آموزش صحیح برای درک آن است. ولی خوانندگان امروزی آموزش لازم برای آن درک را

---

\* (ن.ک. به چاپ آلمانی سال ۱۹۱۰). یک سند مهم برای تشخیص تحوّل نظرات فلسفی مارکس، نامه وی به فوئرباخ به تاریخ ۲۵ اکتبر ۱۸۴۳ است. مارکس در این نامه ضمن دعوت فوئرباخ به مقابله با شلینگ می‌نویسد: «شما تنها کسی هستید که قادر به انجام این کار است. زیرا شما درست وارونه شلینگ هستید. اندیشه بی‌غش و جوان او (ما) باید به هر چیز خوبی که در مخالفان هست اذعان کنیم) که برای تحقق آن وی هیچ استعدادی به جز تخیل نداشت؛ هیچ نیروئی به جز خودبینی، هیچ محرکی جز افیون، هیچ عضوی جز تحریک پذیری یک مؤنث نداشت. باری این اندیشه بی‌غش و جوان او که در مورد او یک رؤیای جوانی بلهوسانه باقی ماند در مورد شما به صورت حقیقت، واقعیت و صلابت مردانه در آمده است. شلینگ یک کاریکاتور شماست و به محض آنکه واقعیت با کاریکاتور روبرو شود کاریکاتور باید باید چونان حباب محو گردد. بنابراین من به شما همچون حریفی ضروری و طبیعی برای شلینگ می‌نگرم. مبارزه شما با او مبارزه تصویر فلسفه با خود فلسفه است.» ک. کرون، لودویگ فوئرباخ، مکاتبات و میراث جلد یکم، لایپزیگ و هایدلبرگ، ۱۸۷۴ صفحه ۳۶۱<sup>۱۳</sup> چنین می‌نماید که مارکس افکار جوانی شلینگ را به معنی یک مونیسم (یک گرائی) ماتریالیستی می‌فهمید. ولی فوئرباخ چنان که از پاسخش به مارکس برمی‌آید این عقیده را قبول نداشت او می‌نویسد؛ شلینگ در نخستین آثارش «صرفاً ایده‌آلیسم تفکر را به ایده‌آلیسم تخیل برمی‌گرداند و واقعیت را درست به همان اندازه اندک به اشیاء منسوب می‌دارد که به من. با فقط این فرق که این ایده‌آلیسم ظاهر متفاوتی داشت و اینکه او من معین را با مطلق نامشخص عوض می‌کرد و به ایده‌آلیسم رنگ پانته‌یستی می‌زد.

ندارند و در نتیجه چگونگی استفاده از آن را نمی‌دانند.

چرا چنین است؟ به دلایلی چند. یکی از دلایل اصلی این است که این روزها آگاهی از فلسفه هگل که بدون آن، یادگیری شیوه مارکس دشوار است و نیز آگاهی از تاریخ ماتریالیسم چندان ناچیز است که به خواننده امروزی اجازه نمی‌دهد که مفهومی روشن از آئین فوئرباخ که سلف بلاواسطه مارکس در حوزه فلسفه بود و تا اندازه قابل توجهی در تدوین بنیان فلسفی آنچه که می‌توان جهان بینی مارکس و انگلس‌اش خواند سهمیم بود، اخذ کند.

این روزها «اومانیسیم» فوئرباخ معمولاً همچون آئینی بسیار مبهم و نامشخص توصیف می‌شود. ف.آ. لانگه که هم در میان عامه و هم در میان دانش‌آموختگان فعالیت زیادی کرده که بینشی مطلقاً کذب از گوهر ماتریالیسم و تاریخ آن رواج دهد، از قبول اومانیسیم فوئرباخ به عنوان نظریه‌ای ماتریالیستی امتناع کرد.<sup>۱۷</sup> از این لحاظ نمونه ف.آ. لانگه تقریباً از سوی همه کسانی که در باره فوئرباخ چه در روسیه و چه در کشورهای دیگر مطلب نوشته‌اند دنبال می‌شود. چنین می‌نماید که پ.آ. برلین نیز تحت تأثیر وی قرار گرفته باشد. چرا که وی نیز اومانیسیم فوئرباخ را به مثابه نوعی ماتریالیسم توصیف می‌کند که کاملاً «خالص» نیست\* باید اعتراف کنم که من به تحقیق نمی‌دانم فرانز مرینگ که دانش او از فلسفه در میان سوسیال‌دمکرات‌های آلمان کم‌نظیر و یحتمل بی‌نظیر است با این مسأله چگونه برخورد می‌کند اما این برای من کاملاً روشن است که مارکس و انگلس در وجود فوئرباخ یک ماتریالیست را می‌دیدند. درست است که انگلس از ناستواری فوئرباخ صحبت می‌دارد لیکن این به هیچ وجه مانع او نمی‌شود که قضایای اساسی فلسفه وی را به عنوان اصول ماتریالیستی صرف بپذیرد\*\* . اصولاً به این

\* نگاه کنید به کتاب جالب او آلمان در آستانه انقلاب ۱۸۴۸، سنت پترزبورگ ۱۹۰۶ صفحات ۲۹ - ۲۲۸.

\*\* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰)، انگلس می‌نویسد، سیر تحوّل فوئرباخ، عبارت است

قضایا، کسی که زحمت مطالعه آنها را به خود می دهد، نمی تواند به گونه دیگری نگاه کند.

## ۲

من نیک آگاهم که در گفتن این مطالب شگفتی بسیاری از خوانندگانم را بر خواهم انگیخت و چه باک اگر چنین شود؛ آن متفکر عهد باستان حق داشت که می گفت شگفتی مادر فلسفه است. برای اینکه خواننده در این مرحله - مرحله حیرت - باقی نماند پیش از هر چیز به او توصیه می کنم که از خودش پرسد فوئرباخ چه منظوری داشت که در طرح موجز اما زنده‌ای از شرح حال دوران تحصیلات فلسفی اش نوشت: «خدا نخستین فکر من بود و عقل دومین آن و انسان سومین و آخرین فکرم بود.» من معتقدم که به این پرسش خود فوئرباخ با کلمات پرمعنای زیرین قاطعانه پاسخ داده است: «در جدال میان ماتریالیسم و روح گرایی... مغز انسان موضوع بحث است... هنگامی که دانستیم مغز از چه نوع ماده‌ای ساخته شده است بزودی به نظریه روشنی در باره مواد دیگر - ماده به طور کلی خواهیم رسید.»\* در جای دیگری می گوید آنتروپولوژی



از سیر تحوّل یک هگلی - که هرگز هگلی کاملاً مؤمنی نبوده است - به یک ماتریالیست، تحوّل می که در مرحله معینی، گسیختگی کاملش را با نظام ایده‌آلیستی سلف خویش الزام آور می سازد. فوئرباخ با نیروی مقاومت ناپذیری، سرانجام بدان تشخیص می رسد که «تقدم وجود مقوله‌های منطقی» بر پیدایش جهان چیزی بجز ادامه تخیلی باور به وجود آفریدگار فوق دنیوی نیست. جهان مادی که ما از راه حواس آن را درک می کنیم و خود بدان تعلق داریم، تنها جهان واقعی است و اینکه شعور و تفکر ما - هر قدر فوق حسی به نظر آیند، محصول اندامی مادی - جسمانی یعنی مغز است. ماده محصول ذهن نیست بلکه خود ذهن صرفاً عالیترین محصول ماده است. این البته یک ماتریالیسم محض است.» لودویک فوئرباخ اشتوتگارت ۱۹۰۷ صفحات ۱۷ و ۱۸.<sup>۱۸</sup>

\* در باره روح گرایی و ماتریالیسم، آثار جلد دهم ۱۲۹.<sup>۱۹</sup>

(انسان‌شناسی) اش صرفاً به معنی آنست که انسان آنچه در گوهر خودش، روح خودش هست به خدا نسبت می‌دهد\* او ادامه می‌دهد که: دکارت از این دیدگاه «انسان‌شناسانه» اجتناب نکرد\*\* . این را چگونه باید فهمید؟ این به معنی آنست که فوئرباخ «انسان» را نقطه شروع تعقل فلسفی خود ساخت تنها به این لحاظ که از آن نقطه شروع بود که وی امیدوار بود بزودی به هدف خویش یعنی فراهم کردن نظریه صحیحی در باره ماده به طور کلی و رابطه آن با روح برسد. در نتیجه آنچه مادر برابر خود داریم طرحی روش‌شناسانه است که ارزش آن مشروط بود به شرایط زمان و مکان یعنی به شیوه‌های تفکر آلمانی‌های فرهیخته یا صرفاً دانش‌آموخته آن زمان\*\*\* و نه به نوع خاصی از جهان بینی.\*\*\*

\* آثار، جلد ۴، ۲۴۹. ۲۰

\*\* آثار، همانجا.

\*\*\* خود فوئرباخ چه خوب گفته است که مبادی هر فلسفه‌ای را وضعیت قبلی تفکر فلسفی تعیین می‌کند. (آثار جلد دوم ۱۹۳).

\*\*\*\* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). ف. لانگه اعلام می‌دارد: «یک ماتریالیست واقعی همواره راغب است که توجه خود را به مجموعه طبیعت خارجی معطوف سازد و انسان را صرفاً همچون موج کوچکی از اقیانوس جنبش جاودانی ماده در نظر گیرد. برای ماتریالیست طبیعت انسان صرفاً نمونه خاصی از فیزیولوژی عمومی است درست به همانگونه که تفکر نمونه خاصی در سلسله فرایندهای فیزیکی زندگی است.» تاریخ ماتریالیسم جلد ۲ ص ۷۴ لایپزیک، ۱۹۰۲. ولی تئودور دزامی نیز در کتاب خود قوانین جامعه (پاریس ۱۸۴۳) از طبیعت انسان (ارگانیسم انسانی) آغاز می‌کند. با این همه هیچکس تردید به خود راه نخواهد داد که وی در نظرات ماتریالیسم قرن هژدهم فرانسه سهم است. تصادفاً لانگه هیچ ذکری از دزامی نمی‌کند در صورتی که مارکس او را در زمره کمونیست‌های فرانسوی بر می‌شمارد که کمونیسم آنها علمی‌تر از کمونیسم مثلاً کابه است. دزامی، گی و دیگران مانند آون آئین ماتریالیسم را همچون آئین انسان‌گرایی واقعی و مبنای منطقی کمونیسم بسط دادند» میراث ادبی کارل مارکس، فردریش انگلس و فردیناند لاسال جلد ۲ ص ۲۴۰. در زمانی که مارکس و انگلس در حال نوشتن اثری که هم اکنون در بالا از آن سخن رفت بودند (خانواده مقدس) ایشان هنوز در ارزیابی‌شان از فلسفه فوئرباخ اختلاف نظر داشتند. مارکس آن را ماتریالیسمی که با او مانیسیم مطابقت



نقل قول پیش گفته فوئرباخ در باب «مغز انسان» نشان می‌دهد وقتی وی این کلمات را نوشته است برای وی مسأله نوع ماده‌ای که مغز از آن ساخته شده است به معنی «صرفاً» ماتریالیستی حل شده است. مارکس و انگلس نیز این راه حل را پذیرفتند. این مفهوم بنیان فلسفه خود آنها را گذاشت و این نکته را می‌توان با حداکثر وضوح از آثار انگلس لودویک فوئرباخ و آنتی دورینگ که اغلب آنها در اینجا نقل شده است - دریافت. از این رو ما باید این راه حل را به طور دقیق‌تر مورد بررسی قرار دهیم. در طی این بررسی، ما در عین حال وجه فلسفی مارکسیسم را مطالعه خواهیم کرد.

فوئرباخ در سال ۱۸۴۲ در مقاله‌ای که از قرار معلوم، تأثیر شدیدی بر مارکس داشت می‌نویسد: «رابطه واقعی تفکر با هستی فقط چنین است که: هستی موضوع است؛ تفکر محمول. تفکر به هستی مشروط است نه هستی به تفکر. هستی که مشروط به ذات خودش هست... بنیانش را در خود دارد».\*

این نگرش به رابطه هستی با تفکر که مارکس و انگلس آن را بنیان تبیین ماتریالیستی تاریخ قرار دادند، مهمترین محصول انتقاد از ایده‌آلیسم هگل است که پیش از این در وجوه اصلی‌اش توسط فوئرباخ به کمال رسید، انتقادی که نتایجش را می‌توان در چند کلمه بیان داشت.

فوئرباخ ملاحظه می‌کرد که فلسفه هگل تضاد میان هستی و تفکر را از میان

←

دارد، می‌خواند: «اما درست به همانگونه که فوئرباخ نماینده ماتریالیسمی بود که در قلمرو نظری با انسان‌گرایی هماهنگ است<sup>۲۲</sup>، سوسیالیسم و کمونیسم فرانسوی و انگلیسی نماینده ماتریالیسمی است که با اومانیزم در قلمرو عملی مطابقت دارد. به طور کلی مارکس به ماتریالیسم همچون بنیان نظری ضروری کمونیسم و سوسیالیسم می‌نگریست، برعکس، انگلس معتقد بود که فوئرباخ یکبار برای همیشه به تقابل دیرینه روح‌گرایی<sup>۲۳</sup> و ماتریالیسم پایان داده است» (همانجا صفحات ۲۳۲ و ۱۹۶)<sup>۲۴</sup>. همانگونه که پیش از این دیدیم او نیز بعداً در تکامل فوئرباخ، تحوّل از ایده‌آلیسم به ماتریالیسم را مشاهده کرد.

\* آثار، جلد ۲، ۲۶۳.

برداشته است؛ تضادی که با برجستگی خاصی در فلسفه کانت خود را بروز داده بود ولی به تصور فوئرباخ فلسفه هگل آن تضاد را حذف کرد. در حالی که به ماندن در داخل یکی از عناصر خود یعنی تفکر ادامه داد. در نزد هگل، تفکر هستی است: «تفکر موضوع است و هستی محمول».\* در نتیجه هگل و ایده‌آلیسم به طور کلی، تضاد را فقط با حذف یکی از عناصر متشکله‌اش، یعنی هستی، ماده و طبیعت محو کرد. ولی حذف یکی از عناصر متشکله در یک تضاد اصولاً به معنی از میان بردن آن تضاد نیست. «این اصل هگلی که واقعیت مشروط و مستلزم ایده است، صرفاً برگردان همان نظریه حکمت الهی به واژه‌های خردگرایانه‌ای است که به موجب آن طبیعت آفریده خداست و واقعیت، ماده، آفریده وجودی انتزاعی و غیر مادی است».\*\* این تنها در مورد ایده‌آلیسم مطلق هگل صدق نمی‌کند. ایده‌آلیسم فراگذرنده فوق تجربه کانت که به موجب آن دنیای خارجی قوانین خود را از «عقل» دریافت می‌کند، به جای آنکه برعکس «عقل» قوانین خود را از دنیای خارجی اخذ کند، دقیقاً وابسته آن مفهوم حکمت الهی است که قوانین جهان توسط عقل ربانی به آن (جهان) القا می‌شوند.\*\*\*

ایده‌آلیسم وحدت هستی و تفکر را نه برقرار می‌کند و نه می‌تواند برقرار کند. ایده‌آلیسم این وحدت را به دو نیم می‌کند. نقطه آغاز فلسفه ایده‌آلیستی - «من» همچون اصل بنیادی فلسفه - کاملاً بر خطاست. این «من» نیست که باید نقطه آغاز فلسفه واقعی قرار گیرد، بلکه «من» و «تو» است. چنین نقطه آغازی است که رسیدن به درک صحیحی از رابطه میان تفکر و هستی، میان ذهن و عین را امکان‌پذیر می‌سازد. من برای خودم «من» هستم و در عین حال «تو» هستم برای دیگران. «من» ذهن است و در عین حال عین. باید در عین حال توجه

\* همانجا، ۲۶۱.

\*\* همانجا، ۲۶۲.

\*\*\* همانجا ۲۹۵.

داشت که من، هستی انتزاعی که فلسفه ایده‌آلیستی با آن عمل می‌کند نیستیم. من وجودی **بالفعل** هستم؛ جسم من متعلق به گوهر من است. افزون بر این، جسم من به طور کلی من من است، گوهر واقعی من است. آن، وجودی انتزاعی که می‌اندیشد نیست. بل هستی بالفعل جسمی است که می‌اندیشد. بنابراین برخلاف آنچه ایده‌آلیست‌ها ادعا می‌کنند معلوم شد که یک هستی مادی و بالفعل، موضوع است و تفکر محمول. این تنها راه حل ممکن تضاد میان هستی و تفکر است، تضادی که ایده‌آلیسم بیهوده در صدد رفع آن بود. هیچکدام از عناصر در تضاد حذف نمی‌شوند، هر دو حفظ می‌گردند و وحدت واقعی‌شان را آشکار می‌کنند. «آن که برای من یا به طور ذهنی یک فعل صرفاً روحی، غیر مادی، و غیر حسی است، فی نفسه فعلی عینی، مادی و حسی است.»\*

توجه داشته باشید که با گفتن این مطلب، فوئرباخ به اسپینوزا نزدیک می‌شود که فلسفه او را، وی در آن هنگام که جدائی‌اش از ایده‌آلیسم در حال شکل گرفتن بود، با علاقه زیادی دنبال می‌کرد یعنی هنگامی که تاریخ فلسفه جدید خود را می‌نوشت\*\* در سال ۱۸۴۳ او در قوانین این کشف زیرکانه را کرد که پانته‌ئیسیم عبارت است از یک ماتریالیسم دین‌گرایانه، یک نفی الهیات که هنوز بر دیدگاهی دین‌گرایانه استوار است. این اختلاط ماتریالیسم و الهیات باعث عدم انسجام اسپینوزا بود. ولی این عدم انسجام مانع از آن نشد که وی «تعریف فلسفی درستی را - دست کم برای زمان خودش - از گرایش

\* همانجا ص ۳۵۰.

\*\* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). در آن زمان فوئرباخ سطور ارزشمند زیر را نوشته بود: «به رغم تمامی مخالفت واقع‌گرائی عملی در به اصطلاح حس‌گرائی *sensualism* و در ماتریالیسم انگلیسی، و فرانسوی - واقع‌گرائی که هر نوع نظرورزی *speculation* و روح آثار اسپینوزا را انکار می‌کند، با این همه، همه اینها در بنیان نهائی‌شان همان دیدگاهی را از ماده دارند که اسپینوزا، همچون یک متافیزیسین، در این عبارت مشهور بیان کرده است: ماده یکی از صفات خداست» (ک. گرون. لودویگ فوئرباخ، جلد ۱ صفحات ۲۵ - ۳۲۴).

ماتریالیستی قرون جدید به دست دهد». از این رو فوئرباخ اسپینوزا را «موسی آزاداندیشان و ماتریالیست‌های جدید»<sup>\*\*</sup> نامید. در سال ۱۸۴۷ فوئرباخ پرسید: «پس اسپینوزا دقیقاً چه چیز را بر حسب منطق یا متافیزیک (فلسفه) گوهر<sup>۲۵</sup> و بر حسب الهیات خدا می خواند؟» به این پرسش او قاطعانه پاسخ داد: «هیچ چیز دیگری جز طبیعت.»<sup>۲۶</sup> او عیب اصلی اسپینوزا را این می دید که: «در این مکتب گوهر محسوس و ضد الهیات طبیعت شکل یک هستی انتزاعی و متافیزیکی به خود می گیرد». اسپینوزا دو آلیسم (دو گرایی) خدا و طبیعت را از میان برداشت؛ زیرا او اعلام داشت افعال طبیعت همان افعال خدا هستند ولی درست از آن رو افعال طبیعت را همان افعال خدای پنداشت که خدا در نزد اسپینوزا یک هستی متمایز از طبیعت است که در عین حال بنیاد آن را تشکیل می دهد. او خدا را همچون موضوع و طبیعت را چونان محمول در نظر می گرفت. فلسفه‌ای که خود را کاملاً از سنن الهیات رها کرده است باید این عیب مهم در فلسفه اسپینوزا را که در گوهر خود منطقی است مرتفع سازد. فوئرباخ ندا در داد: «نابود باد این تضاد!»، «نه خدا و طبیعت بلکه یا خدا یا طبیعت شعار حقیقت است.»<sup>\*\*</sup>

بنابراین، انسان‌گرایی فوئرباخ چیز دیگری جز اسپینوزاگرایی رها شده از آویزه الهی‌اش نیست و مارکس و انگلس هنگام گسستن از ایده‌آلیسم دیدگاه این نوع اسپینوزاگرایی را که فوئرباخ آویزه الهی‌اش را به دور افکنده بود - پذیرفتند. ولی رها شدن اسپینوزاگرایی از اضافات دین‌گرایانه‌اش، به معنی افشای مضمون واقعی و ماتریالیستی‌اش بود. در نتیجه، اسپینوزاگرایی مارکس و انگلس به راستی ماتریالیسمی بود که روزآمد شده باشد.<sup>\*\*</sup>

\* فوئرباخ، آثار ۲، ۲۹۱.

\*\* همانجا ۳۵۰، ۲۷.

\*\*\* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). در خانواده مقدس (جلد ۲ میراث) مارکس متذکر

و باز: تفکر علت هستی نیست که معلول آن یا بهتر بگوئیم خاصیت آن است. فوئرباخ می‌گوید: معلول و خاصیت. من احساس می‌کنم و می‌اندیشم نه چونان ذهنی در تقابل با یک عین بلکه همچون یک ذهن - عین، همچون یک هستی مادی بالفعل. «برای ما، عین صرفاً چیز محسوس نیست بلکه پایه و نیز شرط حتمی احساس من است.» جهان عینی نه فقط بیرون از من بلکه در درون من، در زیر پوست خود من است.\* انسان تنها جزئی از طبیعت، جزئی از هستی است. بنابراین جایی برای هیچگونه تضاد میان تفکر او و هستی او وجود ندارد. مکان و زمان تنها همچون شکل‌هایی از تفکر نیستند؛ آنها شکل‌های هستی، شکل‌های مشاهده و ادراک من نیز هستند. آنها چنین‌اند تنها به علت آنکه من خودم موجودی هستم که در زمان و مکان زندگی می‌کنم و نیز به علت آنکه من مثل چنین موجودی حس و احساس می‌کنم. به طور کلی، قوانین هستی، در عین حال قوانین تفکراند.

این آن چیزی است که فوئرباخ گفت\*\* و همین را هر چند به عبارتی متفاوت انگلس در مجادله‌اش با دورینگ گفت\*\*\*. همین نشان می‌دهد که چه

---

می‌شود: «تاریخ فلسفه هگل ماتریالیسم فرانسوی را به مثابه تحقق گوهر اسپینوزا معرفی می‌کند.» (ص ۲۴۰).<sup>۲۸</sup>

\* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). چگونه ما جهان خارجی را می‌شناسیم؟ چگونه ما جهان درونی را می‌شناسیم؟ ما برای خودمان وسایلی نداریم غیر از آنچه برای دیگران داریم! آیا من در باره خودم بدون واسطه حواسم چیزی می‌دانم؟ آیا من وجود دارم اگر بیرون از خودم یعنی بیرون از *Vorstellung* (جلوه یا نمودم) وجود نداشته باشم، ولی چگونه بدانم که من وجود دارم؟ چگونه بدانم که من نه در جلوه خارجی‌ام بلکه در احساسهایم، در واقعیت بالفعل وجود دارم اگر خودم را از راه حواسم درک نکنم؟ (کلمات قصار فوئرباخ در کتاب گرون جلد ۲، ص ۳۱۱).

\*\* آثار ۲، ۳۳۴ و ۱۰، ۱۷۶ و ۱۸۷.

\*\*\* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). من مخصوصاً توجه خواننده را به این نکته که انگلس

بخش مهمتی از فلسفه فوئرباخ به صورت جزء لاینفک فلسفه مارکس و انگلس در آمد.

اگر مارکس با انتقاد از فلسفه حق هگل به پروراندن تبیین ماتریالیستی تاریخ آغاز کرد؛ او تنها از آن رو توانست بدین کار دست زند که فوئرباخ انتقادش را از فلسفه نظر ورزانه هگل کامل کرده بود.<sup>۳۰</sup> مارکس حتی هنگامی که در تزه‌های خود از فوئرباخ انتقاد می‌کند، غالباً ایده‌های وی را پرورش و گسترش می‌دهد. اینجا مثالی از قلمرو «نظریه شناخت» است:<sup>۳۱</sup> انسان، به باور فوئرباخ؛ پیش از آنکه در باره یک شیئی بیندیشد، عمل آن را روی خودش تجربه می‌کند، آن را مشاهده و حس می‌کند.

همین تصور بود که مارکس را بر آن داشت که بنویسد:

«عیب اصلی ماتریالیسم از آغاز تاکنون از جمله ماتریالیسم فوئرباخ این است که به شیئی، واقعیت، حسیت (حسیات)، تنها به شکل عین یا به شکل مشاهده انفعالی می‌نگرد نه همچون فعالیت حسی، عمل، نه فاعلی»<sup>۳۲</sup>. مارکس ادامه می‌دهد که: این عیب در ماتریالیسم معلول این واقعیت است که فوئرباخ در گوهر مسیحیت اش به فعالیت نظری همچون یگانه فعالیت راستین انسانی می‌نگرد. به عبارت دیگر، این به معنی آن است که به باور فوئرباخ منِ ما شیئی را با قرار گرفتن زیر عمل آن می‌شناسد.\* ولی مارکس به این گفته اعتراض دارد و

←

در آنتی دورینگ آورده جلب می‌کنم که قوانین طبیعت خارجی و قوانین حاکم بر وجود جسمانی و ذهنی انسان عبارتند از «دو طبقه از قوانین که ما می‌توانیم آنها را از یکدیگر جداکنیم در اندیشه جدا کنیم نه در واقعیت» (ص ۱۵۷)<sup>۳۹</sup>. این همان اصل وحدت هستی و تفکر، عین و ذهن است. در باره مکان و زمان نگاه کنید به فصل ۵ بخش ۱ اثر پیش گفته. این فصل نشان می‌دهد برای انگلس و درست به همانگونه فوئرباخ، زمان و مکان نه تنها شکل‌های ادراک که شکل‌های هستی نیز هستند.

\* او می‌گوید: «هستی پیش از تفکر می‌آید. پیش از آنکه شما در باره کیفیتی فکر کنید آن را احساس می‌کنید» (آثار، ۲، ۲۵۳).

می‌گوید: منِ ماشینی را در حین عمل بر روی آن شئی می‌شناسد. اندیشهٔ مارکس اندیشهٔ کاملاً درستی است: به همان گونه که فاوست قبلاً گفته بود: در آغاز، عمل بود.

البته در دفاع از فوئرباخ می‌توان ایراد گرفت که در فرایند عمل ما بر اشیاء، ما خواص آنها را فقط تا اندازه‌ای که آنها به سهم خود روی ما عمل می‌کنند می‌شناسیم. در هر دو حال حس کردن پیش از اندیشیدن می‌آید؛ در هر دو مورد نخست خواص آنها را حس می‌کنیم. آنگاه به آنها می‌اندیشیم. اما این آن چیزی است که مارکس انکار نکرد. برای او نکتهٔ مهم این حقیقت انکار ناپذیر نبود که احساس پیش از اندیشیدن می‌آید، بلکه این بود که انسان به طور عمده با واسطهٔ احساس‌هایی که در جریان عمل خود بر جهان خارجی تجربه می‌کند به اندیشیدن واداشته می‌شود. از آنجا که این عمل بر جهان خارجی با انگیزهٔ تنازع بقاء صورت می‌گیرد، نظریهٔ شناخت مارکس با نگرش ماتریالیستی‌اش به تاریخ تمدن انسانی پیوند ناگسستنی دارد. بیهوده نبود که این متفکر که ترمورد بحث را در انتقاد از فوئرباخ نوشت، در جلد اول *کاپیتال* می‌نویسد: «بدین گونه انسان با عمل بر جهان خارجی و تغییر آن، در عین حال طبیعت خویش را تغییر می‌دهد». این گزاره تنها در پرتو نظریهٔ شناخت مارکس معنای عمیقش را کاملاً آشکار می‌سازد. ما خواهیم دید که این نظریه را چگونه تاریخ تکامل فرهنگی و نیز حتی علم زبان مورد تأیید قرار داده است. اما باید قبول کرد که نظریهٔ شناخت مارکس مستقیماً از نظریهٔ شناخت فوئرباخ ریشه گرفته یا به بیان درست‌تر، نظریهٔ شناخت فوئرباخ با تصحیح استادانه‌ای که مارکس در آن به عمل آورد، فقط عمیق‌تر شده است.

باید در حاشیه بیفزاییم که این تصحیح استادانه به مقتضای «روح زمانه» صورت گرفت. تلاش برای بررسی تأثیر متقابل عین و ذهن بر یکدیگر و دقیقاً از دیدگاهی که ذهن در آن نقش فعال دارد، از روحیهٔ شایع دوران مایه می‌گرفت

که در آن جهان بینی مارکس و انگلس در حال شکل‌گیری بود. \* آخر انقلاب ۱۸۴۸ در راه بود.

## ۳

به اصل وحدت عین و ذهن، تفکر و هستی که فوئرباخ به همان اندازه مارکس و انگلس در آن سهیم بود، برجسته‌ترین ماتریالیست‌های سده‌های هفدهم و هژدهم نیز باور داشتند.

جای دیگر \*\*، نشان داده‌ام که دیدرو و لامتری هر کدام به سبک خود به جهان بینی ای رسیدند که «نوعی اسپینوزاگرائی» بود بدون آویزه دین‌گرایانه‌اش - که مضمون واقعی آن را مسخ می‌کرد. در رابطه با وحدت عین و ذهن، هم چنین آسان است که نشان دهیم که هابز نیز به اسپینوزا بسیار نزدیک بود؛ البته ورود در این بحث ما را از مطلب دور می‌کند افزون بر اینکه نیاز فوری نیز به اینکار نیست. احتمالاً برای خواننده این نکته جالب‌تر است که امروز هر طبیعت‌گرائی که حتی به قدر ناچیزی در مسأله رابطه تفکر با هستی غور کرده باشد به اصل وحدت این دو مقوله می‌رسد که ما در فوئرباخ با آن برخورد کرده‌ایم.

وقتی هاکسلی می‌نوشت: «مسلماً هر کسی که این روزها با مدارک و شواهد عینی موضوع آشناست تردیدی ندارد که روانشناسی ریشه در فیزیولوژی

---

\* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). فوئرباخ در باره فلسفه خود می‌گوید: «فلسفه من نمی‌تواند به طور جامع با قلم مورد بحث قرار گیرد؛ و جایی بر صفحه کاغذ نمی‌یابد» ولی این بیان برای او تنها ارزش نظری داشت. وی مطلب را چنین ادامه می‌دهد: «زیرا برای آن (یعنی فلسفه او) حقیقت آن نیست که اندیشیده شده است، آن چیزی است که نه تنها به اندیشه در آمده بلکه دیده شده، شنیده شده و احساس شده است.» (کلمات قصار فوئرباخ در کتاب گرون، جلد ۲ ص ۳۰۶).

\*\* ن.ک. به مقاله من «برنشتین و ماتریالیسم» در یادنامه نقدی بر منتقدان ما.



سلسلهٔ اعصاب دارد» و ادامه می‌دهد که اعمال ذهنی «کار کردهای مغزند»<sup>\*</sup>، او درست همان چیزی را بیان می‌کرد که فوئرباخ گفته بود منتها با این کلمات او مفاهیمی را عرضه می‌داشت که به مراتب ناروشن‌تر بودند این دقیقاً بدین علت بود که مفاهیم مربوط به این کلمات به مراتب کمتر از مفاهیم فوئرباخ روشن بودند که وی (هاکسلی) می‌کوشید نظریه‌ای را که هم‌اکنون نقل شد با شک‌گرایی فلسفی هیوم پیوند زند.

درست به همین گونه مونیسم (یک‌گرایی) هاگل<sup>\*\*</sup> که چنین تکانی را به وجود آورد چیزی به جز یک اصل صرفاً ماتریالیستی و از لحاظ ماهیت نزدیک به اصل فوئرباخ - اصل وحدت ذهن و عین نیست. ولی دانش هاگل از تاریخ ماتریالیسم بسیار ناچیز است و از همین روست که وی مبارزه به ضد «یک طرفی بودن» آن را لازم می‌شمارد. او باید زحمت مطالعهٔ نظریهٔ شناخت ماتریالیستی را به صورتی که فوئرباخ و مارکس ارائه دادند به خود می‌داد، چیزی که او را از بسیاری از لغزش‌ها و فرضیات یک طرفه‌ای که کار مخالفانش را برای مبارزه علیه او بر زمینه‌های فلسفی، آسان‌تر ساخته است حفظ می‌کرد.

یک برداشت بسیار نزدیک به جدیدترین ماتریالیسم - ماتریالیسم فوئرباخ، مارکس و انگلس برداشت اگوست فورل است در نوشته‌های گوناگون وی از جمله در مقاله‌ای که او در شصت و ششمین کنگرهٔ طبیعی دانان و پزشکان آلمانی که در وین (۲۶ سپتامبر ۱۸۹۴) تشکیل شده قرائت کرد.<sup>\*\*\*</sup> در بخش‌هایی از این خطابه فورل نه تنها ایده‌هایی مشابه ایده‌های فوئرباخ ارائه می‌دهد بلکه - و این

\* پلخانف این عبارت را از ترجمهٔ فرانسوی هیوم، زندگی و فلسفهٔ او توسط هاکسلی ص ۱۰۸ نقل می‌کند و ما از نسخه اصلی ص ۸۰ نقل می‌کنیم ویراستار.

\*\* *Haeckl*

\*\*\* Cf. also Chapter Three in his book *L'ame et l système nerveux Hygién et Pathologie*, Paris, 1906.

مایه شگفتی است - استدلال‌های او درست به همان گونه‌ای است که فوئرباخ بیان داشته است. به گفته فورل هر روز که می‌گذرد دلایل قانع‌کننده‌ای برای ما پیدا می‌شود که روانشناسی و فیزیولوژی مغز صرفاً دو راه نگریستن به «یک چیز واحد» هستند. خواننده نظریه مشابه فوئرباخ را که من در بالا نقل کرده‌ام فراموش نکرده است. این نظریه را می‌توان با بیان زیرین فوئرباخ تکمیل کرد: «من یک موضوع روانشناسی برای خودم هستم و یک موضوع فیزیولوژی برای دیگران.»\* در تحلیل نهائی ایده اصلی فورل به این قضیه که شعور «بازتاب درونی فعالیت مغزی است»\*\* تبدیل می‌شود. این نظریه دیگر ماتریالیستی است.

ایده‌آلیست‌ها و کانت‌گرایان گوناگون با اعتراض به ماتریالیست‌ها ادعا می‌کنند که آنچه ما درک می‌کنیم تنها جنبه ذهنی پدیده‌ای است که فورل و فوئرباخ از آن سخن می‌گویند. این ایراد را شلینگ خیلی قشنگ فورموله کرده که می‌گوید: «روح همواره به مثابه جزیره‌ای خواهد بود که کسی از قلمرو ماده نمی‌تواند به آن برسد مگر با یک جهش». فورل این را خوب می‌داند ولی او این دلیل قانع‌کننده را ارائه می‌کند که اگر ما جداً تصمیم می‌گرفتیم از مرزهای آن جزیره پا بیرون نگذاریم هیچگونه علمی در کار نمی‌بود. و می‌افزاید: «آنگاه هر انسانی تنها روانشناسی ذهنیت خودش را می‌داشت... و مسلماً مجبور می‌بود در وجود جهان خارجی و مردم دیگر شک کند.»\*\*\* ولی چنین شکی بیهوده است\*\*\*\*. «نتایج حاصل از قیاس، استقراء طبیعی - علمی، تطبیق و مقایسه

\* *Werke, II, 348 - 49.*

\*\* *Die Psychischen Fähigkeiten der Ameisen, etc., München, 1901, S. 7.*

\*\*\* *Die Psychischen Fähigkeiten der Ameisen, etc., München, 1901, S. 7-8.*

\*\*\*\* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). افزون بر این، چرنیشفسکی پس از بازگشت از تبعید، مقاله‌ای زیر عنوان «سرشت شناخت انسانی» منتشر ساخت که در آن وی به نحو طنزآمیزی ثابت می‌کند که شخصی که در وجود جهان خارجی شک کند باید در واقعیت

مدارک فراهم شده از حواس پنجگانه ما، وجود جهان خارجی، وجود مردم دیگر و روانشناسی مقایسه‌ای، روانشناسی حیوانی و سرانجام روانشناسی خود ما غیر قابل درک و مملو از تناقضات می‌بود اگر ما آنها را جدا از فعالیت‌های مغزمان در نظر می‌گرفتیم؛ پیش از هر چیز این با قانون بقای انرژی متضاد جلوه می‌کرد.<sup>\*</sup>

فوترباخ نه تنها تناقضاتی را که به ناگزیر منکران دیدگاه ماتریالیستی در آن گرفتار می‌شوند افشا می‌کند بلکه این را نیز نشان می‌دهد که چگونه ایده‌آلیست‌ها به «جزیره» شان می‌رسند. او می‌گوید: «من برای خودم من هستم، و تو هستم برای دیگری. اما من یک من هستم فقط همچون یک وجود محسوس (یعنی مادی. پلخانف). اندیشه‌انتزاعی، این هستی «برای خود» را همچون گوهر، اتم، من (نفس)، خدا، جدا می‌کند. بدین علت است که برای آن (یعنی اندیشه انتزاعی. م) رابطه‌ی میان هستی «برای خود» و هستی «برای - دیگری» اختیاری است. آنچه من فوق حسی می‌پندارم، تصور من از آن، چیزی بدون و خارج از هر رابطه‌ای است.<sup>\*\*</sup> این ارزشمندترین تعمق همراه است با تحلیلی از آن فرایند تجرید که به ظهور منطق هگلی همچون یک نظریه‌ی هستی‌شناسانه منتهی گشت.<sup>\*\*\*</sup>

---

←

وجود خویشتن نیز شک کند. چرنیشفسکی همواره هواخواه وفادار فوترباخ بود.<sup>۳۴</sup> ایده‌ی اساسی مقاله‌ی وی را می‌توان در کلمات زیرین فوترباخ بیان کرد، من بدان سبب از اشیاء و موجودات خارج از خود متفاوت نیستم که خود را از آنها تمیز می‌دهم. من از آن رو خود را تمیز می‌دهم که در واقع از آنها از حیث فیزیکی، اندامی و جز آن متفاوت هستم، شعور که مستلزم هستی است صرفاً هستی آگاه است. هستی‌ایست که در ذهن تحقق و حضور می‌یابد. (کلمات قصار فوترباخ در کتاب گرون، جلد ۲، ص ۳۰۶).

\* *Die Psychischen Fähigkeiten*, Same Page.

\*\* آثار، جلد ۲، ص ۳۲۲. توجه آقای بگدانف را به این کلمات فوترباخ جلب می‌کنم. و نیز ن.ک. به صفحه ۲۶۳.

\*\*\* «روح مطلق هگلی چیزی به جز روح انتزاعی، متمایز از خود، به اصطلاح روح معین

اگر فوئرباخ از اطلاعات حاصل از قوم‌شناسی امروزی بهره می‌داشت قادر می‌بود این نکته را بیفزاید که ایده آلیسم فلسفی به معنی تاریخی از آنیمیسم (جان‌گرایی)<sup>۳۶</sup> اقوام نخستین به ارث رسیده است. این مطلب را ادوارد تیلور قبلاً خاطر نشان کرده است\* و برخی از مورخان فلسفه بتازگی به این نظریه عطف توجه می‌کنند، هر چند در حال حاضر، بیشتر از سر کنجکاوی است تا توجه به حقیقتی از تاریخ فرهنگ که از لحاظ شناختی و نظری ارزش فوق‌العاده دارد.\*\*

این ایده‌ها و استدلال‌های فوئرباخ نه تنها از سوی مارکس و انگلس مورد توجه قرار گرفت و نیک شناخته‌گشت بلکه بی‌شبهه و تا اندازه قابل توجهی در تحوّل جهان بینی ایشان مؤثر واقع شد. اگر انگلس فلسفه آلمانی پس از فوئرباخ را تحقیر می‌کرد از آن رو بود که فلسفه مزبور، به باور وی، فقط اشتباهات فلسفه کهن را که پیش از آن فوئرباخ فاش کرده بود زنده می‌کرد. علت، در حقیقت همین بود. هیچ یک از آخرین منتقدان ماتریالیسم دلیلی ارائه نداده که یا از سوی خود فوئرباخ یا ماتریالیست‌های فرانسوی مردود نشده باشد\*\*\*؛ اما

---

و محدود نیست همانگونه که گوهر نامحدود الهیات چیزی به جز گوهر نامحدود نیست». آثار، جلد ۲، ص ۲۶۳.<sup>۳۵</sup>

\* تمدن ابتدائی، پاریس، ۱۸۷۶، جلد ۲، ص ۱۴۳. ولی باید در نظر داشت که فوئرباخ در این مورد حدس به راستی استادانه‌ای زد: «مفهوم عین اصلاً چیزی به جز مفهوم «جز من» نیست. به همین گونه انسان در کودکی خود همه اشیاء را همچون گوهرهای خودکار خود رأی درک می‌کند. بنابراین مفهوم عین عموماً با واسطه مفهوم تو *Tu* یعنی «من» عینی، وجود دارد. (۲، ۳۲۲ - ۳۲۱).

\*\*\* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). رجوع شود به تئودور گامپرز متفکران یونان، لوزان، ۱۹۰۵، جلد دوم صفحات ۱۵ - ۴۱۴.<sup>۳۷</sup>

\*\*\* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). فوئرباخ متفکرانی را که سعی می‌کردند یک فلسفه مهجور و کهنه را زنده کنند نشخوار کننده می‌نامد. متأسفانه تعداد این اشخاص به ویژه

برای «منتقدان مارکس»، برای برنشتاین، اشمیت و دیگران - «آش شلدقلمکار»<sup>\*</sup> التقاط‌گرایی»<sup>۳۸</sup> این تازه‌ترین به اصطلاح فلسفه آلمانی - خوراک کاملاً جدیدی جلوه می‌کند - که ایشان از آن تغذیه می‌کنند و چون انگلس مناسب نمی‌دید که از آن سخن به میان آورد، ایشان تصور می‌کردند که انگلس از تحلیل مباحثه‌ای که از مدت‌ها پیش آن را مطلقاً بی ارزش یافته بود طفره می‌رود. این قصه‌ای قدیمی است. ولی قصه‌ای که همیشه تازه است. موش‌های صحرائی هرگز از این فکر دست نمی‌کشند که گربه به مراتب نیرومندتر از شیر است.

ولی ما ضمن قبول تشابه زیاد - و تا اندازه‌ای نیز همسانی - میان نظرات فوئرباخ و فورل، توجه خواهیم داشت که فورل اطلاعاتش در علوم طبیعی به مراتب بهتر از فوئرباخ است در حالی که فوئرباخ از مزیت احاطه کامل بر فلسفه برخوردار است. از این رو فورل اشتباهاتی می‌کند که ما در فوئرباخ نمی‌بینیم. فورل نظریه خود را نظریه روانی - فیزیولوژیکی همسانی می‌نامد،<sup>\*\*</sup> بد این عبارت هیچگونه ایرادی به هر عنوان نمی‌توان وارد کرد؛ زیرا تمامی اصطلاحات قراردادی است. ولی چون نظریه همسانی identity زمانی بنیان فلسفه مطلقاً ایده‌آلیستی معینی را تشکیل می‌داد،<sup>۴۰</sup> خوب بود فورل بی پرده و بسادگی اعلام می‌کرد که نظریه‌اش ماتریالیستی است. چنین می‌نماید که وی نیز برخی پیشداوری‌ها را بر ضد ماتریالیسم حفظ کرده باشد که نام دیگری برای نظریه خویش برگزید. این است که من فکر می‌کنم تذکار این نکته لازم باشد که

←

امروزه زیاد شده است. ایشان ادبیات گسترده‌ای در آلمان و تا حدی در فرانسه به وجود آورده‌اند. تعداد این اشخاص در روسیه نیز دارد زیاد می‌شود.

\* The Pauper's broth

\*\* See his article "Die Psychiologische Identitätstheorie als Wissenschaftliches Postulat", in the Symposium Festschrift I, Rosenthal, Leipzig 1906, erster Teil, 119 - 32.<sup>۳۹</sup>

همسانی به مفهوم فورلی آن هیچ وجه مشترکی با همسانی به مفهوم ایده‌آلیستی‌اش ندارد.

«منتقدان مارکس» حتی این را نمی‌دانند. اشمیت در مجادله‌اش با من دقیقاً اصل همسانی ایده‌آلیست‌ها را به ماتریالیست‌ها نسبت می‌داد. در واقع ماتریالیسم وحدت ذهن و عین را می‌پذیرد، نه همسانی آنها را. این را خود فوئرباخ به خوبی نشان داده است.

به باور فوئرباخ، وحدت ذهن و عین، وحدت تفکر و هستی، وقتی معنا دارد که انسان همچون بنیان آن وحدت در نظر گرفته شود. این مفهوم کمی جنبه «اومانستی» به خود گرفته است و غالب شاگردان فوئرباخ ضروری ندانسته‌اند بر این نکته تأمل کنند که چگونه انسان همچون مبنای وحدت اضدادی که هم اکنون در بالا اشاره شد عمل می‌کند. در واقع فوئرباخ موضوع را چنین می‌فهمید: «این فقط هنگامی است که تفکر موضوعی برای خود نیست بلکه محمول یک هستی واقعی (یعنی مادی - پلخائف) است، که تفکر چیزی جدا از هستی نیست.»<sup>۴۱</sup> اکنون این پرسش پیش می‌آید: در کدام نظام‌های فلسفی، تفکر «موضوعی برای خود» یعنی چیزی مستقل از وجود جسمانی یک فرد متفکر - است؟ پاسخ روشن است در نظام‌های ایده‌آلیستی. ایده‌آلیست‌ها نخست تفکر را بد گوهری قائم به ذات و مستقل از انسان (موضوع برای خود) بر می‌گردانند و آنگاه اظهار می‌دارند که در این گوهر است که تضاد میان هستی و تفکر حل می‌شود، به همان دلیل که هستی مستقل و جداگانه، خاصیت آن گوهر مستقل از ماده است.<sup>۴۲</sup> در حقیقت، تضاد در آن گوهر حل می‌شود. در این صورت، این

<sup>۴۱</sup> \* Werke, II, 340.

<sup>۴۲</sup> \* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). ارنست ماخ و پیروان او دقیقاً به همین گونه عمل می‌کنند. ایشان نخست احساس را به گوهری مستقل بر می‌گردانند که وابسته اندام حس

گوهر چیست؟ تفکر است و این تفکر مستقل از هر چیز دیگر وجود دارد - هست. چنین راه حلی برای تضاد راه حلی صرفاً صوری است که همچنانکه پیش از این متذکر شدیم تنها با حذف یکی از عناصر آن، یعنی هستی همچون چیزی مستقل از تفکر، به دست می آید. پس از قرار معلوم هستی خاصیت محض تفکر است طوری که وقتی می گوئیم شیء مفروضی وجود دارد منظور ما این است که آن فقط در اندیشه ما وجود دارد. این همان چیزی است که مثلاً شلینگ از ماده می فهمید. به نظر وی، تفکر اصل مطلق است که دنیای واقعی یعنی طبیعت و روح «محدود» بالضروره از پی آن آمده است. ولی چگونه؟ منظور از دنیای واقعی چیست؟ هیچ چیز به جز وجود در تفکر. برای شلینگ این جهان صرفاً «خودمشاهده گر» روح مطلق بود. ما همین را در هگل می بینیم. ولی فوئرباخ که با چنین حل صرفاً صوری تضاد میان تفکر و هستی خرسند نشد گفت تفکر مستقل از انسان - یعنی موجودی مادی و واقعی - نیست و نتواند بود. تفکر فعالیت مغز است. به نقل از فوئرباخ: «اما مغز فقط مادام که به سر و بدن انسانی متصل است، اندام تفکر است».\*

اکنون می بینیم که فوئرباخ به چه معنی انسان را بنیان وحدت هستی و تفکر می داند. انسان بدین معنی بنیان این وحدت است که چیزی نیست به جز وجودی مادی که دارای استعداد تفکر است. اگر وی چنین وجودی است پس روشن است که هیچ یک از عناصر تضاد، نه هستی و نه تفکر، نه «ماده» یا «روح»، ذهن یا عین حذف نمی شوند. همه اینها در انسان همچون ذهن - عین با هم



کننده نیست - گوهری که ایشان را عنصر (بنیاد) می خوانند، آنگاه ایشان اعلام می کنند که این گوهر حاوی راه حل تضاد میان هستی و تفکر، عین و ذهن است. این موضوع عظمت خطای کسانی را که مدعیند ماخ به مارکس نزدیک است نشان می دهد.

ترکیب شده‌اند. فوئرباخ می‌گوید: «من وجود دارم و می‌اندیشم... فقط همچون ذهن - عین».

بودن به معنی وجود داشتن در اندیشه نیست. از این لحاظ فلسفه فوئرباخ به مراتب روشن‌تر از فلسفه ژوزف دیتسگن است. چنان‌که فوئرباخ می‌گوید «ثابت کردن آن چیزی که وجود دارد به معنی اثبات چیزی نیست که فقط در اندیشه وجود دارد».\* این کاملاً درست است؛ ولی بدین معنی درست است که وحدت تفکر و هستی به هیچ وجه به معنی همسانی آنها نیست و نتواند بود. این یکی از مهمترین وجوه ممیزه ماتریالیسم از ایده‌الیسم است.

#### ۴

وقتی برخی کسان می‌گویند مارکس و انگلس برای مدت معینی پیرو فوئرباخ بودند غالباً استنباطشان این است که پس از انقضای آن مدت، جهان بینی ایشان به نحو قابل توجهی تغییر کرد و کاملاً متفاوت از جهان بینی فوئرباخ گشت کارل دیل\*\* یکی از آنان است که مدعی است در باره تأثیر فوئرباخ بر مارکس بسیار مبالغه شده است\*\*\*. این اشتباه فاحشی است. هنگامی که مارکس و انگلس از پیروی فوئرباخ دست شستند، هرگز قدر مشترک خود را با بخش چشم‌گیری از نظرات فلسفی او به یکسو نیفکندند. بهترین دلیل همان تزهائی بود که مارکس در انتقاد از فوئرباخ نوشت<sup>۴۲</sup>، تزه‌ها به هیچ وجه قضیه‌های اساسی فلسفه فوئرباخ را نفی نمی‌کنند. و چیزی که مهم است - تزه‌ها به کاربرد استوارتر آنها (نسبت به فوئرباخ) در تبیین واقعیتی که انسان را احاطه کرده است به ویژه فعالیت خود وی فرامی‌خوانند. این اندیشه نیست که تعیین‌کننده هستی است،

\* Werke, X, 187. <sup>۴۲</sup>

\*\* Karl Diehl

\*\*\* Handwörterbuch der Staatswissenschaften, V, S. 708.



بلکه هستی است که اندیشه را تعیین می‌کند. این اندیشه اساسی در سرتاسر فلسفه فوئرباخ به چشم می‌خورد. مارکس و انگلس، این اندیشه را بنیان تبیین ماتریالیستی قرار دادند. ماتریالیسم مارکس و انگلس به مراتب تکامل یافته‌تر از ماتریالیسم فوئرباخ است. ولی نظرات ماتریالیستی مارکس و انگلس در سمتی که منطق درونی فلسفه فوئرباخ نشان داده بود تکامل یافت. از این رو، این نظرات - به ویژه در وجه فلسفی‌اش - برای کسانی که نمی‌خواهند زحمت جستجوی درست آن بخش از فلسفه فوئرباخ را که در جهان بینی بنیانگذاران سوسیالیسم علمی ادغام شد بر خود هموار کنند، همیشه کاملاً روشن نخواهد بود و اگر خواننده با کسی برخورد کند که برای یافتن «برهان فلسفی» ماتریالیسم تاریخی خیلی تقلا می‌کند باید کاملاً مطمئن باشد که این مخلوق عاقل در موردی که من هم اکنون یادآوری کردم خیلی کمبود دارد.

ولی حال به مطلب بازگردیم. مارکس در سومین تز خود در باره فوئرباخ، به کمک مفهوم صحیح وحدت ذهن و عین که فوئرباخ آن را بسط داده بود، به دشوارترین مسأله‌ای می‌پردازد که او در قلمرو «کنش» تاریخی انسان اجتماعی با آن روبرو بود. تز می‌گوید: «این اصل ماتریالیستی که انسان‌ها محصول شرایط محیط و تربیت‌اند و بنابراین انسان‌های تغییر یافته محصول شرایط دیگر و تربیت دیگرند، فراموش می‌کند که همین انسان‌ها هستند که شرایط را تغییر می‌دهند و اینکه آموزگار خود به آموزش نیاز دارد»<sup>۴۴</sup> وقتی این مسأله حل شود، دیگر «رمز» تبیین ماتریالیستی مکشوف گردیده است. اما فوئرباخ قادر به حل آنها نبود. در مورد تاریخ، او نیز مانند ماتریالیست‌های قرن هژدهم فرانسه - که با آنها قدر مشترک زیادی داشت - یک ایده‌آلیست باقی ماند\* اینجا مارکس و

\* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). این موضوع روشن‌گر شروطی است که فوئرباخ همیشه هنگام سخن گفتن از ماتریالیسم به میان می‌آورد. مثلاً: «هنگامی که از این نقطه به

انگلس مجبور بودند از آغاز شروع کنند و از مواد و مصالح تئوریکی که علوم اجتماعی و بیشتر، مورخان فرانسوی دورهٔ بازگشت سلطنت فراهم کرده بودند سود جویند. ولی حتی اینجا نیز فوئرباخ نکات ارزشمندی را فراهم آورده بود. فوئرباخ می‌گوید: «هنر، دین، فلسفه و علم چیزی جز تجلی و ظهور گوهر واقعی انسانی نیستند».\* این بدین معنی است که تبیین همه ایدئولوژی‌ها در «گوهر انسانی» است. گوهر انسانی چیست؟ فوئرباخ پاسخ می‌دهد: «گوهر انسان تنها در اجتماع است، در وحدت انسان با انسان است».\*\* این خیلی مبهم است و در همین جا ما خط مرزی را می‌بینیم که فوئرباخ فراسوی آن نمی‌رود.\*\* ولی در

←

عقب باز می‌گردم، من با ماتریالیست‌ها کاملاً موافقم هنگامی که به جلو می‌روم از آنها فاصله می‌گیرم» (گرون جلد ۲، ص ۳۰۸). معنی این بیان از کلمات زیر بر می‌آید: «من نیز ایده را قبول دارم ولی فقط در قلمرو انسانیت، سیاست، اخلاق و فلسفه.» (گرون جلد ۲، صفحه ۳۰۷) ولی از چه رو در سیاست و اخلاق؟ به این پرسش «پذیرنده» ایدهٔ ما (فوئرباخ) پاسخ نمی‌دهد.

\* *Werke'II, 343*

\*\* *Werke, II, 344.*

\*\*\* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). ضمناً فوئرباخ نیز فکر می‌کند که «هستی بشری» را تاریخ به وجود می‌آورد. از این رو وی می‌گوید: «من می‌اندیشم فقط به مثابهٔ شناسنده (یا ذهنی) که در طی تاریخ پرورش یافته و با کل، با نوع، با روح تاریخ جهان تعمیم یافته و متحد گشته است. اندیشه‌های من مستقیماً در ذهنیت خاص من ریشه و خاستگاه ندارند بلکه محصول آنند. مبدأ و زیر بنای آنها عبارتند: از مبدأ و زیر بنای خود تاریخ جهان (ک. گرون، ص ۳۰۹) بدینگونه ما نطفهٔ یک نگرش ماتریالیستی تاریخ را در فوئرباخ می‌بینیم. ولی از این لحاظ او از هگل فراتر نمی‌رود. نگاه کنید به مقالهٔ من به مناسبت شصتمین سال مرگ هگل (زمان نو، ۱۸۹۰) و حتی از او عقب‌تر هم هست. مانند هگل او نیز اهمیت و ارزش آنچه را که این ایده آلیست بزرگ آلمانی زیر بنای جغرافیایی تاریخ جهان می‌خواند تأکید می‌کند، او می‌گفت: «سیر تاریخ بشری مسلماً به آن بستگی دارد، زیرا انسان مسیر طبیعت، مسیر رودخانه را تعقیب می‌کند. انسان‌ها هر جا مکانی پیدا کنند می‌روند و بهترین محلی را که برای آنها مناسب است انتخاب می‌کنند. انسان‌ها در محل

←

فراسوی آن مرز قلمرو تبیین ماتریالیستی تاریخ آغاز می‌شود، قلمرویی که به وسیله مارکس و انگلس کشف شد. این تبیین عللی را نشان می‌دهد که در سیر تاریخ «اجتماع، وحدت انسان با انسان» یعنی روابط متقابلی را که انسان‌ها در آن وارد می‌گردند، تعیین می‌کند. این خط مرزی نه فقط مارکس را از فوئرباخ جدا می‌کند بلکه بر نزدیکی‌اش نیز با او گواهی می‌دهد.

ششمین تز در باره فوئرباخ می‌گوید که گوهر انسانی همان مجموع روابط اجتماعی است؛ این به مراتب از آنچه خود فوئرباخ گفته مشخص‌تر است. و رابطه تکوینی تنگاتنگ میان جهان بینی مارکس و فلسفه فوئرباخ در اینجا بهتر از هر جای دیگر با وضوح احتمالاً بیشتری نمایان است.

هنگامی که مارکس این تز را می‌نوشت قبلاً نه فقط راه حل مسأله بلکه خود پاسخ را نیز می‌دانست. وی در نقد فلسفه حقوق هگل نشان داد هیچ‌گونه روابط متقابل میان مردم در جامعه، «نه روابط قانونی، نه اشکال سیاسی نمی‌تواند به وسیله خود آنها یا بر مبنای به اصطلاح تکامل عام اندیشه انسانی، درک شود بلکه بر عکس خاستگاه آنها در شرایط مادی زندگی است که مجموع آنها را هگل به پیروی از متفکران انگلیسی و فرانسوی سده هژدهم، در اصطلاح «جامعه مدنی» می‌گنجاند ولی کالبدشناسی این جامعه مدنی باید در اقتصاد سیاسی جستجو گردد».<sup>۴۵</sup>

اکنون آنچه باقی می‌ماند عبارت از تبیین خاستگاه و تکامل اقتصاد برای

---

←  
خاصی اقامت می‌کنند و تحت تأثیر جایی که در آن زندگی می‌کنند قرار می‌گیرند. گوهر هند گوهر هندوست. آنچه او هست، آنچه او شده است صرفاً محصول آفتاب شرقی، هندی، هوای شرقی، هندی، آب شرقی، هندی، حیوانات و گیاهان شرقی - هندی است. چگونه انسان می‌توانست جز از طبیعت منشاء گیرد، انسان‌هایی که با هر نوع محیط طبیعی خو گرفته‌اند از طبیعت بیرون جهیده‌اند، طبیعتی که هیچ‌گونه افراطی را تحمل نمی‌کند (ک. گرون جلد ۲، ص ۳۳۰).

یافتن راه حل کامل مسأله‌ای که ماتریالیسم در طی قرون قادر به بر خورد با آن نبوده است. این تبیین را مارکس و انگلس فراهم آوردند.

بدیهی است من وقتی از راه حل کامل آن مسأله بزرگ سخن می‌دارم منظور من پاسخ عام یا پاسخ جبرگونه (ریاضی) آنست که ماتریالیسم در طی قرون نتوانست پیدا کند. بدیهی است وقتی من از حل کامل مسئله سخن می‌دارم اشاره‌ام نه به علم حساب ساده تکامل اجتماعی بلکه به جبر و مقابله آن، نه به علل پدیده‌های فردی، بلکه به چگونگی کشف آن علل است. و این بدین معنا است که تبیین ماتریالیستی تاریخ بیشتر ارزش روش شناسانه داشت. انگلس از این موضوع کاملاً آگاه بود که نوشت: «این نه خود نتایج بلکه بیشتر روش تحقیق است که ما بدان نیاز داریم. نتایج بدون استدلالی که منتهی به آن نتایج می‌شود هیچ و پوچند.»\* ولی این مطلب را بعضی وقت‌ها نه منتقدان مارکس که خداشان ببخشاید می‌فهمند و نه بعضی از پیروانش که این یکی خیلی بدتر است؛ میکل آنژ در باره خود گفته است: «دانش من سبب پیدایش گروه کثیری آدم‌های نادان خواهد شد.» این کلمات متأسفانه پیامبرانه از آب در آمده است. امروزه دانش مارکس دارد آدم‌های نادان درست می‌کند. این تقصیر مارکس نیست بلکه تقصیر کسانی است که با استناد به نام مارکس جفنگ می‌بافند. برای اجتناب از چنین جفنگ بافی‌هایی شناخت ارزش روش شناسانه ماتریالیسم تاریخی امری ضروری است.

## ۵

به طور کلی، یکی از بزرگترین خدمات مارکس و انگلس به ماتریالیسم پرورش و ارائه یک روش صحیح است. فوئرباخ که مساعی‌اش را در مبارزه علیه

\* *Nachlass... I. 477.*<sup>۴۶</sup>

عنصر نظرورزانه در فلسفه هگل متمرکز کرد به عنصر دیالکتیکی آن کم بهاداد و از آن چندان سودی نجست. او می‌گفت: «دیالکتیک حقیقی گفت و شنود متفکری خلوت نشین است با خودش؛ مناظرهٔ میان من مجرد ego و تو مجرد tu است.»\* ولی اولاً دیالکتیک هگل به معنی گفت و شنود متفکری خلوت نشین با خودش نیست و ثانیاً تذکر فوئرباخ تعریف درستی از نقطهٔ آغاز فلسفه به دست می‌دهد نه از روش آن. این شکاف را مارکس و انگلس پر کردند که فهمیدند در مبارزه به ضد فلسفهٔ نظری هگل نادیده انگاشتن دیالکتیک وی اشتباه است. برخی منتقدان گفته‌اند که مارکس نیز در طی سال‌های بلافاصله پس از قطع رابطه‌اش با ایده‌آلیسم نسبت به دیالکتیک بسیار بی تفاوت بود. گرچه این عقیده، ظاهری معقول و پذیرفتنی دارد با حقیقت پیش گفتهٔ انگلس مغایرت دارد که *سالنامهٔ آلمانی - فرانسوی دیگر از روش*، همچون روح نظام نگرش‌های نوین سخن می‌گفت.\*\*

در هر صورت بخش دوم فقر فلسفه جای شبهه‌ای باقی نمی‌گذارد که مارکس هنگام مجادله‌اش با پرودون از ارزش روش دیالکتیکی نیک آگاه بوده و می‌دانسته چگونه از آن به بهترین وجهی سود جوید. پیروزی مارکس در این مباحثه پیروزی کسی بود که قادر به دیالکتیکی اندیشیدن بود بر کسی که هرگز نتوانسته بود طبیعت دیالکتیک را بفهمد اما می‌کوشید این روش را در تحلیلی از جامعهٔ سرمایه‌داری به کار ببرد.

همین بخش دوم فقر فلسفه نشان می‌دهد که دیالکتیک که در نزد هگل خصوصیتی صرفاً ایده‌آلیستی داشت و در نزد پرودون نیز (تا آنجا که وی آن را جذب کرده بود) به همین گونه مانده بود، به دست مارکس بر بنیادی

\* *Werke, II, 345*

\*\* اشارهٔ انگلس به خودش بلکه به همهٔ کسانی که در نظرات او سهیم‌اند. شکی نمی‌توان داشت که مارکس یکی از کسانی که در نظرات او شریک است.

## ماتریالیستی استوارگشت.\*

مارکس بعدها در توصیف دیالکتیک ماتریالیستی خود نوشت: «برای هگل، فرایند - زندگی مغز انسانی یعنی فرایند تفکر که وی آن را زیر نام «ایده» حتی به موضوعی مستقل تبدیل می‌کند آفرینندهٔ دنیای واقعی است و دنیای واقعی فقط شکل نمودی، خارجی «ایده» است. برای من بر عکس عنصر ایده‌ای چیزی نیست به جز بازتاب دنیای مادی در اندیشهٔ انسان که به شکل‌های تفکر برگردانده شده است».<sup>۴۸</sup> این توصیف اولاً در بر خورد با «ایده» هگل و ثانیاً در رابطهٔ تفکر با هستی‌گویی موافقت کامل با فوئرباخ است. دیالکتیک هگل را فقط کسی می‌توانست «بر روی پا برگرداند» که به درستی اصل اساسی فلسفهٔ فوئرباخ باور داشته باشد که تفکر هستی را تعیین نمی‌کند بلکه هستی است که تفکر را معین می‌سازد.

بسیاری از افراد، دیالکتیک را با نظریهٔ تکامل مشتبه می‌سازند. در واقع دیالکتیک چنین نظریه‌ای هست، ولی با «نظریهٔ تطور» عامیانه اساساً فرق می‌کند که کاملاً مبتنی بر این اصل است که تغییرات کیفی نه طبیعت و نه تاریخ با جهش‌ها پیش نمی‌روند و همهٔ تغییرات در جهان به تدریج روی می‌دهند. هگل قبلاً گفته بود نظریهٔ تکامل اگر بدین گونه فهمیده شود، غیر قابل دفاع و مضحک است.

\* ن. ک به بخش دوم فقر فلسفه، ملاحظات اول و دوم،<sup>۴۷</sup> (به پیوست چاپ آلمانی ۱۹۱۰). ولی باید توجه داشت که فوئرباخ نیز دیالکتیک هگل را از دیدگاه ماتریالیستی مورد انتقاد قرار داد. او پرسید: «این چه نوع دیالکتیکی است که با منشاء و تکامل طبیعی متضاد است؟ ضرورت آن بر چه منوال است؟ کجاست «عینیت» یک روانشناسی یا فلسفه به طور کلی که خود را از تنها عینیت اساسی، محکم و قاطعانه، عینیت طبیعت فیزیکی، منتزع می‌کند، فلسفه‌ای که هدف نهایی‌اش - حقیقت مطلق و تکمیل روح را در جدائی کامل از آن طبیعت و در یک ذهنیت مطلق می‌بیند که به وسیله هیچ جز من *non ego* - فیشته‌ای یا شیئی - در - خودکانتی محدود نشده است؟» (ک. گرون، جلد ۱، ص ۳۹۹).

هگل در جلد اول علم منطق خود می‌گوید: «هنگامی که افراد می‌خواهند پیدایش یا نابودی چیزی را بفهمند، معمولاً تصور می‌کنند که به این فهم با واسطه پنداشتی از خصلت تدریجی آن پیدایش یا نابودی خواهند رسید. ولی تغییرات در هستی نه تنها از طریق گذار کمیتی به کمیت دیگر، بلکه با واسطه گذار تفاوت‌های کیفی به کمی و بر عکس با واسطه گذاری که تدریجی بودن را قطع می‌کند و پدیده‌ای را جایگزین پدیده دیگر می‌کند صورت می‌گیرد.»\* و هر گاه تدریجی بودن قطع شود، جهشی رخ می‌دهد. هگل با یک رشته مثال‌ها نشان می‌دهد که چگونه غالباً جهش‌ها هم در طبیعت و هم در تاریخ رخ می‌دهند و او خطای منطقی مضحکی را که در «تئوری تطور عامیانه نهفته است» افشا می‌کند. او می‌گوید: «در بطن اصل تدریجی بودن این پنداشت قرار دارد که آنچه در حال پیدایش است هم اکنون در واقعیت وجود دارد و فقط به علت ابعاد کوچکش ناپیدا مانده است. به همین گونه وقتی کسانی از نابودی تدریجی سخن می‌گویند تصور می‌کنند که عدم پدیده مورد نظر یا پدیده‌ای که باید جایش را بگیرد امری است تمام شده گرچه هنوز غیر قابل مشاهده است... اما این می‌تواند هر تصور پیدایش و نابودی را موقوف کند. تبیین پیدایش یا نابودی با واسطه تدریجی بودن تغییر، به معنی فروکاستن کل موضوع به یک مکرر گوئی بیهوده و قبول تصور حالت از پیش کامل آن چیزی است که در جریان پیدایش یا نابودی است.»\*\*

مارکس و انگلس این نگرش دیالکتیکی هگل را در باره ناگزیری جهش‌ها در فرایند تکامل کاملاً پذیرفتند. و انگلس آن را به تفصیل و در جزئیات در مباحثه‌اش با دورینگ بسط داد و آن را بر روی پا بر گردانید یعنی بر بنیادی

\* *Wissenschaft der Logik, erster Band, Nornberg, 1812, S. 313 - 14*

\*\* در باب موضوع «جهش‌ها» نگاه کنید به جزوه من «اندوه آقای تیخومیروف»، سنت پترزبورگ، صفحات ۶ تا ۱۴. ۴۹

ماتریالیستی قرارش داد.

بدین گونه هگل نشان داد که گذار از یک شکل انرژی به شکل دیگر، جز با یک جهش روی نتواند داد. بدین گونه بود که او در شیمی جدید، تأیید قضیه دیالکتیکی گذار کمیت به کیفیت را می‌جست. به طور کلی او پی برد که اصول تفکر دیالکتیکی با خواص دیالکتیکی هستی تطبیق می‌کند. اینجا نیز هستی تفکر را مشروط می‌سازد.\*

بی آنکه قصد توصیف تفصیلی و دقیق‌تر دیالکتیک ماتریالیستی را داشته باشم (رابطه آن با آنچه در مقایسه با ریاضیات مقدماتی، می‌توان منطق مقدماتی نامید - نگاه کنید به مقدمه ترجمه من از لودویک فوئرباخ)<sup>۵۱</sup> به خواننده یادآوری می‌کنم که طی دو دهه گذشته، فرضیه‌ای که تنها به تغییرات تدریجی در فرایند تکامل عقیده دارد، حتی در زیست‌شناسی نیز جایی که در آن معمولاً مورد قبول عمومی بود - دارد زمینه را می‌بازد. از این لحاظ آثار آرماندگوتیه و هوگودووری چنین می‌نماید که اهمیت دورانسازی کسب کرده‌اند. کافی است اشاره کنیم که نظریه تحول دووری نظریه‌ای است که به موجب آن تکامل انواع با جهشها صورت می‌گیرد (نگاه کنید به کتاب دو جلدی او تئوری‌های تغییرات در تکامل انواع، لایپزیک، ۳ - ۱۹۰۱ و مقالات و سخنرانی‌هایش در دانشگاه کالیفرنیا که به آلمانی نیز ترجمه شده است، برلین، ۱۹۰۶).<sup>۵۲</sup>

به عقیده این طبیعی دان برجسته، نقطه ضعف نظریه منشاء انواع داروین

---

\* برغم همه تدریجی بودن، گذار از یک شکل به شکل دیگر همیشه به صورت یک جهش، یک تغییر قطعی صورت می‌گیرد. این در مورد گذار مکانیک اجسام آسمانی تا مکانیک اجرام کوچکتر در جسم سماوی خاص صدق می‌کند و به همین گونه است گذار از مکانیک اجرام به مکانیک مولکولها - از جمله اشکال حرکت که در فیزیک شناخته شده است». آنتی دورینگ، انگلس ص ۵۷.<sup>۵۰</sup>



این است که این منشاء را می‌توان با تغییرات تدریجی تبیین کرد.\* و نیز جالب‌ترین و مناسب‌ترین نکته این تذکر دووری است که تسلط تئوری تغییرات تدریجی در نظریه انواع، تأثیر نامطلوب بر مطالعه آزمایشی مسایل مورد نظر گذاشته است.\*\*

من می‌توانم بر این نکته بیفزایم که در علم طبیعی امروزی، به ویژه در میان لامارکی‌های جدید، نظریه به اصطلاح جان‌گرائی ماده یعنی این نظریه که ماده به طور کلی و به ویژه هر ماده منتظم، از درجه معینی از حساسیت برخوردار است رواج نسبتاً سریعی داشته است. این نظریه که برخی آن را اساساً متضاد با ماتریالیسم می‌دانند\*\*\* اگر درست بفهمیم در حقیقت همان برگردان اصل ماتریالیستی وحدت هستی و تفکر، وحدت عین و ذهن فوئرباخ است به زبان علم طبیعی امروزی\*\*\*\*. می‌توان با اطمینان گفت که اگر مارکس و انگلس با این نظریه آشنا شده بودند به این گرایش در علم طبیعی مشتاقانه علاقه‌مند می‌شدند که البته تاکنون روی آن خیلی کم کار شده است.

هر زن حق داشت که می‌گفت فلسفه هگل - که بسیاری آن را در اصل محافظه کار می‌دانند، یک جبر حقیقی انقلاب است. ولی در نزد هگل این علم جبر در مورد مسایل حاد زندگی عملی به کار گرفته نشد، عنصر نظری، الزاماً یک روح محافظه کاری به فلسفه این ایده‌آلیست مطلق بزرگ می‌بخشد.\*\*\*\* این کاملاً با فلسفه ماتریالیستی مارکس فرق دارد که در آن

\* *De vries, Die Mutationen, S. 7-8.*

\*\* *Arten, etc, S431.*

\*\*\* نگاه کنید مثلاً به: *Der heutige Stand der*

*Darwinschen Fragenn, by S.H. Francé, Leiprig' 1901.*

\*\*\*\* صرف‌نظر از اسپینوزا، نباید فراموش کرد که بسیاری از ماتریالیست‌های قرن هژدهم به نظریه «جان‌گرائی ماده» نظر مساعدی داشتند.

\*\*\*\*\* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). رجوع شود به انگلس لودویگ فوئرباخ صفحات ۱ تا ۵.

«جبر» انقلابی با تمام نیروی مقاومت ناپذیر دیالکتیکی اش خود را بروز می دهد. مارکس می گوید: «دیالکتیک به شکل راز آمیزش در آلمان مد شد زیرا چنین می نمود که وضع موجود امور را تمجید و تجلیل می کند و به شکل معقولش برای بورژوازی و استادان اصل پرست آن ننگ آور و کراحت بار است زیرا ضمن پذیرش اثباتی وضع موجود امور، در عین حال پذیرش نفی آن وضع، پذیرش اضمحلال ناگزیر آن را نیز در خود دارد؛ زیرا به هر شکل تاریخاً تکامل یافته اجتماعی همچون جنبشی سیال می نگرد. بنابراین طبیعت گذرای آن را نه کمتر از وجود لحظه ای آن - در نظر می گیرد؛ چون نمی گذارد چیزی بر آن تحمیل شود و در گوهر خود، انتقادی و انقلابی است.»<sup>۵۴</sup>

اگر دیالکتیک ماتریالیستی را از دیدگاه تاریخ ادبیات روسیه بنگریم می توانیم بگوئیم که این دیالکتیک نخستین اسلوبی بود که روشی ضروری و مناسب برای حل مسئله عقلانیت هر آنچه وجود دارد، مسأله ای که متفکر برجسته مابلینسکی را این همه به خود مشغول داشته بود، فراهم کرد.\* این تنها روش دیالکتیکی مارکس بود که با کار بردش در مطالعه زندگی روسیه به ما نشان داده است که تا چه اندازه واقعیت و تا چه اندازه شبه واقعیت در آن بوده است.

## ۶

هنگام تبیین تاریخ از دیدگاه ماتریالیستی، نخستین دشواری ما، چنان که دیدیم، مسئله علل واقعی تکامل روابط اجتماعی است. پیش از این دانستیم که «کالبدشناسی جامعه مدنی» به وسیله اقتصاد آن تعیین می گردد. اما خود اقتصاد را چه چیز تعیین می کند؟

\* نگاه کنید به مقاله من «بلینسکی و واقعیت عقلانی» در یادنامه بیست سال.

پاسخ مارکس چنین است: «انسان‌ها در تولید اجتماعی برای ادامه حیاتشان، ناگزیر وارد روابط معینی می‌شوند که مستقل از اراده آنهاست؛ یعنی روابط تولید متناسب با مرحله معینی از تکامل نیروی مادی تولیدشان. مجموع این روابط تولید، ساختار اقتصادی جامعه - یعنی آن بنیان واقعی را تشکیل می‌دهد که بر روی آن رو بنائی حقوقی و سیاسی بر پا می‌گردد...»\*

بدین گونه پاسخ مارکس پرسش کلی تکامل اقتصاد را به آن علل تعیین کننده تکامل نیروهای مولدی که در اختیار جامعه است محدود می‌سازد. در شکل نهائی‌اش، این مسأله نخست و پیش از هر چیز با رجوع به طبیعت محیط جغرافیایی حل می‌شود.

هگل در فلسفه تاریخ خود دیگر از نقش مهم «بنیاد جغرافیائی تاریخ جهان» سخن می‌گوید؛ اما از آنجا که در نگرش وی ایده علت نهائی کل تکامل است و نیز از آنجا که فقط به طور ضمنی و در موارد کم اهمیتیت یا به دیگر سخن برخلاف خواست خویش متوسل به تبیین ماتریالیستی پدیده‌ها می‌گشت، نگرش کاملاً منطقی وی در باب اهمیت تاریخی محیط جغرافیایی، نمی‌توانست او را به همه نتایج ثمر بخش حاصل از آن رهنمون گردد. این فقط مارکس ماتریالیست بود که به این نتایج تمام و کمال نائل آمد.\*\*

خواص محیط جغرافیایی، هم نوع محصولات طبیعی‌ای را که برای ارضای نیازهای انسان به کار می‌آید و هم نوع اشیایی که او خود به همان منظور تولید می‌نماید تعیین می‌کند. جایی که فاقد فلز می‌بود قبیله‌های بومی نمی‌توانستند بی کمک آن، از دورانی که آن را عصر حجر می‌نامیم بیرون آیند. درست به همین گونه برای اینکه ماهیگیران و شکارگران نخستین، به مرحله اهلی

\* نگاه کنید به مقدمه‌ای بر انتقاد از اقتصاد سیاسی.

\*\* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). به این لحاظ فوئرباخ نیز چنان که پیش از این گفته‌ام - از هگل فراتر نرفت.

کردن حیوانات و کشاورزی وارد شوند شرایط متناسب محیط جغرافیایی - مثلاً در این مورد، جانوران و گیاهان مناسب - مورد نیاز بود. لوئیس هنری مرگان نشان داده است که در ینگه دنیا، فقدان حیوانات قابل اهلی شدن و تفاوت‌های خاص میان گیاهان دو نیم کره، اختلافات چشم‌گیری را در سیر تکامل اجتماعی ساکنانشان فراهم آورد. \* و نیز در مورد سرخپوستان امریکای شمالی می‌گوید: «... ایشان حیوانات اهلی در اختیار ندارند. این بسیار مهم است زیرا علت اصلی ای که ایشان را مجبور کرد در مرحله پائینی از تکامل باقی بمانند همین بود.» \*\*

شوین فورت گزارش می‌دهد که در افریقا، هنگامی که یک محل معین جمعیتی بیش از اندازه دارد، بخشی از ساکنان آن مهاجرت می‌کنند و از این رو نحوه زندگی‌شان را بر وفق محیط جغرافیایی جدید تغییر می‌دهند. «قبیله‌هایی که تا آن هنگام کشاورز بودند شکارگر می‌شوند در حالی که قبیله‌های گله دار به کشاورزی روی خواهند آورد» \*\*\* او هم چنین متذکر می‌شود که ساکنان منطقه‌ای غنی از آهن - گویا بخش چشم‌گیری از افریقای مرکزی - طبعاً آغاز به ذوب آهن کردند. \*\*\*\*

البته این تمام مطلب نیست. قبایل در مراحل پایین‌تر تکامل، دیگر وارد مراودات متقابل می‌شوند و بعضی از محصولات خود را معاوضه می‌کنند. این، مرزهای محیط جغرافیایی را گسترش می‌دهد، بر تکامل نیروهای مولد هر یک از این قبایل اثر می‌گذارد و سیر آن تکامل را شتاب می‌بخشد. ولی روشن است که سهولت بیش یا کمتر چنین مراودات و ادامه آن، به خواص محیط جغرافیایی نیز

\* *Die Urgesellschaft*, Stuttgart, 1891, S. 20-21

\*\* *Vaita, Die Indianer Nordamerikas*, Léipzig, 1865, S. 91.

\*\*\* *Schweinfurth Au coeur de l' Aafrique*, Paris, 1815.

\*\*\*\* در باره تأثیر اقلیم بر کشاورزی نیز نگاه کنید به:

*Ratzel, Die Erde Das Leben*, Leipzig und wien, 1902, S. 540-41.

بستگی دارد. هگل گوید: دریاها و رودها انسان‌ها را به یکدیگر نزدیک می‌کنند و کوهها ایشان را از هم جدا می‌سازند. البته دریا انسان‌ها را به یکدیگر نزدیک می‌سازد به شرطی که تکامل نیروهای مولد ایشان نیز به سطح نسبتاً بالائی رسیده باشد. در سطوح پایین‌تر چنان که را تزل به درستی می‌گوید - دریا مانع بزرگی برای مراوده میان قبایلی است که میانشان فاصله انداخته است. \* در هر حال، این مسلم است که هر چه خواص محیط متنوع‌تر باشد، برای تکامل نیروهای مولد مساعدتر است. مارکس می‌نویسد: «این فقط حاصلخیزی خاک نیست بلکه تنوع خاک، تنوع محصولات طبیعی آن و تغییرات فصول است که زیربنای طبیعی تقسیم اجتماعی کار را تشکیل می‌دهد و تغییر در محیط طبیعی، انسان را به افزایش و گسترش نیازها، استعدادها، وسایل و شیوه‌های کارش برمی‌انگیزد». را تزل تقریباً با استفاده از همین اصطلاحات مارکس می‌گوید: «مسئله عمده آن نیست که در تأمین خوراک سهولت بیشتری به وجود می‌آید بلکه آن است که تمایلات، عادات و سرانجام نیازهای معینی در انسان پدیدار می‌گردد.» \*\*

بدین گونه، تکامل نیروهای مولد که تکامل روابط اقتصادی و بنابراین تکامل سایر روابط اجتماعی را تعیین می‌کند، خود تحت تأثیر خواص جغرافیایی است. مارکس این مطلب را با عبارات زیر تبیین می‌کند: «این روابط اجتماعی که تولیدکنندگان نسبت به یکدیگر دارا می‌شوند، شرایطی که در آن فعالیت‌هایشان را مبادله می‌کنند و در سرتاسر عمل تولید شرکت می‌جویند، طبیعتاً بر حسب نوع وسایل تولید، متفاوت خواهد بود. با اختراع یک جنگ‌افزار تازه، اسلحه آتشین، سرتاسر سازمان داخلی ارتش الزاماً تغییر کرد، روابطی که در آن افراد می‌توانند تشکیل یک ارتش دهند و به عنوان یک ارتش عمل کنند

\* *Anthropogeographie*, Stuttgart, 1882, S. 92.

\*\* *Völkerkunde*, I. Band, Leipzig, 1881 S. 56.

تبدیل یافت و روابط ارتش‌های مختلف نسبت به یکدیگر نیز تغییر پذیرفت.»\*

برای روشن ساختن باز هم بیشتر این تبیین، نمونه‌ای ذکر می‌کنم: ماساهای افریقای شرقی به اسرای خود امان نمی‌دهند. علت آن چنان که راتزل می‌گوید این است که این قوم گله دار هیچ امکان فنی استفاده از کاربرده‌وار را ندارند. اما در همسایگی‌شان واکامباها که کشاورز هستند قادر به استفاده از کاربرده‌وارند و بنابراین از کشتن اسرایشان چشم می‌پوشند و آنها را به بردگی بر می‌گردانند. پس ظهور برده‌داری مستلزم رسیدن به درجه معینی از تکامل نیروهای اجتماعی است درجه‌ای که به بهره‌کشی از کاربرده اجازه می‌دهد.\*\*

اما برده‌داری یک رابطه تولیدی است که ظهور آن بیانگر آغاز تقسیم جامعه به طبقات است، جامعه‌ای که تا آن هنگام تقسیمات دیگری را به جز جنس و سن نشناخته است. هنگامی که برده‌داری به کمال خود می‌رسد، مهر خود را بر سرتاسر اقتصاد جامعه و از طریق آن بر دیگر روابط اجتماعی و پیش از همه ساختار سیاسی می‌زند. دولت‌های عهد باستان به وجود تفاوت‌های زیادی که از لحاظ ساختار سیاسی داشتند، وجه مشخصه اصلی آنها این بود که هر یک از آنها سازمان سیاسی‌ای بود که مبین و حامی منافع فقط آزادگان (غیر بردگان) بود.

## ۷

---

\* ناپلئون اول می‌گوید: «نوع جنگ افزارها، ترکیب ارتش‌ها، صحنه‌های جنگ، شیوه‌های جنگ، موضع‌گیری‌ها، صف آرائی، نقشه، ضخامت استحکامات را تعیین می‌کند. این امر تضاد دائمی میان نظام کهن جنگ و نظام جدید را موجب می‌گردد.»

*Précis des - uevres decésar, Paris, 1836. pp. 87-88.*

\*\* *Volkerkunde, I, 83.*

باید توجه کرد که در نخستین مراحل تکامل، برده ساختن اسیران گاه چیزی بیش از ادغام اجباری آنها در سازمان اجتماعی فاتحان با اعطای حقوق مساوی نیست. در اینجا نه استفاده از کار اضافی اسیر بلکه مزیت مشترک ناشی از همکاری با او مطرح است. ولی حتی این شکل بردگی مستلزم وجود نیروهای مولد و سازمان یافتگی تولید معینی است.

اکنون می‌دانیم که تکامل نیروهای مولد که در تحلیل نهائی تعیین‌کننده تکامل تمامی روابط اجتماعی است خود تابع خواص محیط جغرافیایی است. اما روابط اجتماعی نیز به محض آنکه پدید آمدند خودشان تأثیر معینی بر تکامل نیروهای مولد می‌گذارند. بدین گونه آن که در اصل معلول است به نوبه خود به علت بدل می‌شود. میان تکامل نیروهای مولد و ساختار اجتماعی تأثیر متقابلی پدید می‌آید که در اعصار گوناگون متنوع‌ترین شکل‌ها را به خود می‌گیرد.

نیز باید در نظر داشت در حالی که روابط درونی موجود در یک جامعه معین به موجب حالت معینی از نیروهای تولیدی معین می‌شوند، روابط بیرونی آن جامعه نیز در تحلیل نهایی به نیروهای مزبور بستگی دارند. با هر مرحله از تکامل نیروهای مولد، نوع معینی از تسلیحات، فن جنگ و سرانجام نوع معینی از قانون بین‌المللی یا به عبارت صحیح‌تر، قانون میان جوامع، قانون بین القبائل تطابق دارد. قبایل شکارگر نمی‌توانند سازمان‌های سیاسی گسترده‌ای تشکیل دهند درست به علت آنکه سطح پایین نیروهای مولدشان ایشان را مجبور می‌کند به صورت گروه‌های اجتماعی کوچک در جست و جوی وسایل زیست پراکنده شوند. اما پراکندگی این گروه‌های اجتماعی هر چه بیشتر باشد منازعات میان آنها - که مشابه آن در جامعه‌ای متمدن در دادگاهی به آسانی حل تواند شد - با نبردهای کم و بیش خونین اجتناب‌ناپذیرتر می‌شوند. «آیر» می‌گوید وقتی چند قبیله استرالیایی نیروهای خود را برای مقاصد معینی در جایی گرد می‌آورند چنین تماس‌هایی هرگز دیری نمی‌پاید حتی پیش از آنکه کمبود خوراک یا نیاز به تعقیب جانوری ایشان را مجبور به جدا شدن کرده باشد؛ میان آنها برخوردهای دشمنانه‌ای در می‌گیرد که خیلی زود به جنگی کامل منتهی

می‌شود.\*

روشن است که چنین برخوردهائی ممکن است از علل بسیار متنوعی ناشی شود ولی قابل توجه است که اکثر جهانگردان آنها را به علل اقتصادی نسبت می‌دهند. هنگامی که استانلی از بسیاری از بومیان افریقای استوائی پرسید چرا و چگونه میان آنها با قبایل همسایه جنگ در می‌گیرد؟ پاسخ چنین بود: «بعضی از جوانان ما برای شکار جانوری به جنگل می‌روند و از سوی همسایگان ما غافلگیر می‌شوند، سپس ما بسوی آنها می‌رویم و ایشان با ما گلاویز می‌شوند. تا اینکه یک طرف خسته شود یا از پا در آید»\*\*\* عین همین مطلب را برتون می‌گوید. او می‌نویسد: «تمام جنگ‌های قبایل افریقای... برای یکی از این دو هدف صورت می‌گیرد: حشم دزدی یا آدم‌ربائی»\*\*\* را تزل بعید نمی‌داند که در نیوزیلند سبب جنگ بین بومیان غالباً تمایل به گوشت انسان بوده باشد.\*\*\* و گرایش بومیان نیوزیلند به آدم‌خواری را خود باید با کمبود جانوران خوردنی تبیین کرد. همه می‌دانند که نتیجه هر جنگ به میزان زیادی بستگی به نوع جنگ‌افزاری دارد که هر یک از طرفین جنگ مورد استفاده قرار می‌دهند. اما نوع این جنگ‌افزارها به وضع نیروهای تولیدی طرفین، اقتصادشان، روابط اجتماعی‌شان که بر آن اقتصاد استوار است بستگی دارد.\*\*\* گفتن اینکه

\* Ed. J. Eyre, *Manners and Customs of the Aborigines of Anstralia* London, 1847, P. 243.

\*\* Stanly, *In Darkest Africa*, 1890. Vol. II, P. 92.

\*\*\* R. Burton, *The lake Regions of Central Africa*, London 1869, Vol. II, P. 368.

\*\*\*\* *Völkerkunde*, I, S. 93.

\*\*\*\*\* انگلس این موضوع را به نحو قابل تحسینی در فصول کتاب *آنتی‌دورینگ* آنجا که به تحلیلی از «تئوری زور» پرداخته، تبیین کرده است. و نیز نگاه کنید به:

*Les maitres de la guerre* نوشته نایب سرهنگ روسه *Resset* استاد دانشکده عالی



برخی اقوام یا قبایل به انقیاد اقوام و قبایل دیگر در آمده‌اند هنوز به معنی تبیین این پرسش نیست که چرا عواقب اجتماعی آن انقیاد دقیقاً چنین بوده‌اند که هستند و نه طور دیگری؟ عواقب اجتماعی غلبه رومی‌ها بر گل (فرانسه امروزی. م) به هیچ وجه همان عواقب فتح آن کشور به دست ژرمن‌ها نبود. عواقب اجتماعی تصرف انگلستان به دست نورمانها متفاوت از نتایجی بود که از غلبه مغول بر روسیه ببار آمد. در تمام این موارد، تفاوت نهایتاً بستگی داشت به تفاوت میان ساختار اقتصادی جامعه مغلوب از یکسو و جامعه غالب از سوی دیگر. نیروهای مولد قبیله یا قوم معینی هر چه تکامل یافته‌تر باشد، دست کم فرصت‌های آن قوم یا قبیله برای تجهیز بهتر خویش برای موفقیت در تنازع بقاء بیشتر است.

البته ممکن است استثناهای بسیار چشم‌گیری هم برای این قانون عام باشد. در سطوح پائین‌تر تکامل نیروهای مولد، تفاوت در جنگ‌افزارهای قبایلی که در



جنگ پاریس، ۱۹۰۱<sup>۵۸</sup> مؤلف این کتاب با عزیمت از نظرات ژنرال بونال *Bonnal* می‌نویسد: «شرایط اجتماعی جاری در هر عصر تاریخی تأثیری نه فقط بر سازماندهی نظامی یک ملت، بلکه بر روحیه، استعدادها، روش‌های مردان نظامی آن ملت نیز می‌گذارد. ژنرال‌های نوع معمولی از شیوه‌های آشنا و پذیرفته شده استفاده می‌کنند و مطابق اوضاع و احوال معین که کم و بیش برای آنها مساعد است به سوی موفقیت‌ها یا شکست‌ها پیش می‌روند ولی سرداران بزرگ و سایل و شیوه‌های جنگ را تابع نبوغشان می‌سازند (ص ۲۵). ایشان چگونه چنین می‌کنند؟ این جالبترین بخش مطلب است. چنین می‌نماید که: ایشان براهنمایی نوعی غریزه خدادادی، وسایل و شیوه‌ها را برحسب قوانین تحوّل اجتماعی که تأثیر (و بازتاب) قطعی آنها را بر تکنیک هنرشان در روزگار خود به تنهایی می‌فهمند تغییر می‌دهند (همانجا). نتیجتاً برای ما می‌ماند که پیوند علت و معلولی میان «تحوّل اجتماعی» و تکامل اقتصادی اجتماع را به منظور تبیین ماتریالیستی از نامنتظره‌ترین پیروزی‌ها در جنگ کشف کنیم. روسه خود به انجام چنین تبیینی نزدیک است. طرح تاریخی او از آخرین فنون نظامی مبتنی بر برنامه‌های منتشر نشده ژنرال بونال خیلی شبیه است با آنچه در تحلیل انگلس که در پیش به آن اشاره شد مطرح گردیده است. در جایی این شباهت به یکسانی می‌رسد.

مراحل بسیار متفاوت تکامل اقتصادی هستند - مثلاً گله داران بیابانگرد و کشاورزان یکجانشین - نمی‌تواند چندان زیاد باشد که در سطوح متکامل‌تر خواهد بود. افزون بر این، گاه پیشرفت در تکامل اقتصادی که تأثیر قابل توجهی بر روحیه قوم مفروض دارد، روحیه جنگی آن قوم را به چنان درجه‌ای تنزل می‌دهد که معلوم می‌شود در برابر دشمنی که از لحاظ اقتصادی عقب‌تر است لیکن بیشتر عادت به جنگ دارد قادر به مقاومت نیست. از این رو قبایل کشاورز صلحجو غالباً مغلوب اقوام جنگجو می‌شوند. راتزل خاطر نشان می‌کند که استوارترین سازماندهی دولتی در میان اقوام نیمه متمدن، در نتیجه متحد شدن هر دو عنصر - کشاورزی و گله‌داری (و البته بوسیله فتح و غلبه) ایجاد می‌گردد. ولی هر چند که این تذکر ممکن است درست باشد لیکن باید یادآوری کرد که حتی در چنین مواردی (چین مثال خوبی است) فاتحان از لحاظ اقتصادی عقب مانده بتدریج خودشان را زیر نفوذ مردمی مغلوب ولی از لحاظ اقتصادی پیشرفته‌تر می‌یابند.

محیط جغرافیائی تأثیر قابل توجهی نه تنها بر قبایل ابتدائی بلکه بر به اصطلاح مردمان متمدن می‌گذارد. چنان که مارکس می‌نویسد: «این ضرورت در آوردن نیروئی طبیعی به تسلط اجتماع، اقتصادی کردن، تصاحب یا مطیع کردن آن با کار دست انسان به مقیاسی گسترده است که در آغاز نقش قطعی در تاریخ صنعت ایفا می‌کند. نمونه‌های آن عبارت است از: تأسیسات آبیاری در مصر، لومباردی، هلند یا در هند و ایران که در آنجاها آبیاری به وسیله کانال‌های مصنوعی، نه تنها به خاک با آبی که برای آن حیاتی است بلکه هم چنین کودهای معدنی به شکل رسوب از تل‌ها و تپه‌ها می‌رسانند. راز رشد صنعت در اسپانیا و سیسیلی در زمان تسلط اعراب همانا در تأسیسات آبیاری آنها نهفته است.»\*

نظریه تأثیر محیط جغرافیایی بر تکامل تاریخی انسان، غالباً به قبول تأثیر مستقیم محیط طبیعی بر انسان اجتماعی تنزل یافته است. تصور شده است که زیر تأثیر «محیط طبیعی»، یک «نژاد» آزادی دوست می‌شود، دیگری متمایل به اطاعت صبورانه از حکومت پادشاهی کم و بیش خودکامه می‌گردد و به همین گونه نژاد دیگری موهوم پرست و از این رو وابسته کاهنان می‌گردد و جز آنها. چنان که این نظر در نزد باکل<sup>\*\*</sup> مقبول بود. به باور مارکس محیط جغرافیایی با واسطه روابط تولید بر انسان تأثیر می‌گذارد. روابط مزبور بر مبنای تکامل نیروهای مولد در منطقه مفروضی به وجود می‌آید که شرط مقدماتی تکامل آن در خواص آن محیط نهفته است. قوم‌شناسی ethnology جدید پیش از پیش به این دیدگاه کشیده می‌شود و در نتیجه اهمیت هر چه کمتری به «نژاد» در تاریخ تمدن نسبت می‌دهد. راتزل می‌گوید «نژاد هیچ ربطی به دست آورد فرهنگی ندارد»<sup>\*\*</sup>.

ولی به محض اینکه سطح «فرهنگی» معین فراهم آمده است، این بدون

\* نگاه کنید به باکل *Buckle* تاریخ تمدن در انگلستان، جلد اول، لایپزیک ۱۸۶۵ صفحات ۳۷ - ۳۶. بعقیده باکل یکی از چهار علت نافذ بر روحیه یک قوم یعنی وجه عام طبیعت به طور عمده بر تخیل تأثیر می‌کند؛ یک تخیل بسیار پیشرفته سبب ایجاد موهومات می‌شود که آن نیز بنوبه خود مانع تکامل شناخت می‌گردد. زمین لرزه‌های مکرر در پرو با تأثیر خود بر تخیل بومیان، بر ساخت سیاسی نیز تأثیر نهاد. اگر اسپانیاییها و ایتالیاییها موهوم پرستند این نیز نتیجه زمین لرزه‌ها و انفجارهای آتشفشانی است (همانجا صفحات ۱۳ - ۱۱۲). این تأثیر روانشناختی مستقیم بویژه در مراحل ابتدایی تکامل تمدن شدید است ولی علم جدید بر عکس نشان داده است که تشابه چشم‌گیر اعتقادات دینی قبایل ابتدایی در همان سطح تکامل اقتصادی متوقف می‌شود. نظریه باکل که وی آن را از نویسندگان قرن هژدهم به وام گرفته است به هیپوکرات بر می‌گردد.

\*\* جان استوارت میل که سخنان «یکی از بزرگترین متفکران زمان ما» را تکرار می‌کند می‌گوید: «از میان همه گرایش‌های عامیانه‌گریز از مشاهده تأثیر نفوذهای اجتماعی و اخلاقی بر ذهن انسانی، مبتذل‌ترین شان، نسبت دادن تنوع رفتار و روحیه به تفاوت‌های طبیعی ذاتی است». اصول اقتصادی سیاسی جلد اول ص ۲۹۰.

تردید بر کیفیات جسمانی و ذهنی «نژاد» تأثیر گذاشته است.\* میزان تأثیر محیط جغرافیایی بر انسان اجتماعی در دوران‌های مختلف متفاوت است. تکامل نیروهای مولد متعین از خواص آن محیط، قدرت انسان را بر طبیعت افزایش می‌دهد و بدین گونه وی را در رابطه‌ای تازه با محیط جغرافیایی که او را احاطه کرده است قرار می‌دهد. از این رو واکنش یک انگلیسی امروزی نسبت به آن محیط با واکنش قبایلی که در زمان ژول سزار در انگلستان سکونت داشتند کاملاً تفاوت دارد. این، نهایتاً پاسخ این پرسش است که چرا روحیه ساکنان منطقه‌ای مفروض در طی دوران تاریخ می‌تواند اساساً تغییر کند بی آنکه ویژگی‌های جغرافیایی آن منطقه تغییر کرده باشد.

## ۸

روابط حقوقی و سیاسی مولود ساخت اقتصادی معین تأثیری قطعی بر ذهنیت کلی انسان اجتماعی اعمال می‌کند. مارکس می‌گوید: «براشکال مختلف مالکیت، بر شرایط اجتماعی هستی، یک روبنای کلی از عواطف مشخص و معین، پندارها، نحوه‌های تفکر و نگرش‌هایی در باره زندگی شکل می‌گیرد.»<sup>۶۰</sup> هستی، تفکر را تعیین می‌کند. می‌توان گفت که هر گام تازه‌ای که علم در تبیین فرایند تکامل تاریخی بر می‌دارد، دلیل تازه‌ای به نفع این تراساسی ماتریالیسم معاصر ارائه می‌کند.

در سال ۱۸۷۷ لودویک نوآر نوشته بود: «این فعالیت مشترک در جهت نیل به هدف همگانی بود، این کار ابتدائی نیاکان ما بود که زبان و تعقل را به وجود

---

\* در باب نژاد نگاه کنید به اثر جالب فینوت *Le Préjugé des races* پاریس ۱۹۰۵ (نگاه کنید به چاپ آلمانی ۱۹۱۰) ویتز می‌نویسد: «برخی قبایل رنگین پوست نمونه‌های برجسته‌ای از پیوند میان حرفه اصلی و روحیه ملی به شمار می‌روند.»  
*Anthropologie der Naturvolker* جلد ۲ ص ۱۰۷.

آورد.»\* نوآر ضمن گسترش این اندیشه قابل توجه خاطر نشان می‌ساخت که زبان در آغاز اشیاء دنیای عینی را نه همچون برخوردار از یک شکل معین بلکه دریافت‌کننده آن شکل، نه همچون فعال و فاعل یک فعل معین، بلکه منفعل و تابع آن فعل نشان می‌دهد. وی برای تبیین این مطلب این تذکر منطقی را می‌افزاید: «همه اشیاء فقط تا آنجا که تابع عمل انسان هستند وارد حوزه دید او می‌گردند یعنی اشیاء برای او می‌شوند و وجه تسمیه و نام‌گذاری اشیاء نیز بر حسب همین قاعده است»\*\* . خلاصه این فعالیت بشری است که به عقیده نوآر به ریشه‌های اولیه زبان معنی می‌بخشد\*\*\* قابل توجه است که نوآر نطفه نظریه خود را در این ایده فوئرباخ یافت که: گوهر انسان در اجتماع است یعنی در وحدت انسان با انسان. او ظاهراً از مارکس چیزی نمی‌دانست و گرنه متوجه می‌شد که نظرش در مورد نقش فعالیت در تشکیل زبان به مارکس نزدیک‌تر است. می‌دانیم که مارکس در نظریه شناخت خود، بر خلاف فوئرباخ که بیشتر از «مشاهده» سخن می‌گفت، بر فعالیت انسان تأکید داشت.

در این زمینه، شاید نیازی نباشد که به خواننده یادآوری کنیم - با اشاره به نظریه نوآر - که ماهیت فعالیت‌های انسان در فرایند تولید تابع وضع نیروهای مولد است. این مطلب بدیهی است. جالب‌تر این است که توجه کنیم که تأثیر تعیین‌کننده هستی بر تفکر در قبایل ابتدائی که زندگی فکری و اجتماعی‌شان از حیث سادگی با زندگی مردمان متمدن قابل مقایسه نیست، با روشنی خاصی جلوه می‌کند. در باره بومیان برزیل مرکزی کارل فن دن اشتاینن می‌نویسد تنها هنگامی ایشان را خواهیم شناخت که آنها را به عنوان محصول زندگی‌شان، به عنوان شکارگر در نظر گیریم. او ادامه می‌دهد: «حیوانات منبع اصلی تجربه

\* Ludwig Noire, *Der Ursprung der Sprache* S. 331.

\*\* *Ibid*, S. 341.

\*\*\* *Ibid*, S. 369.

ایشان بوده‌اند و بیشتر با کمک آن تجربه است که ایشان طبیعت را تعبیر کرده‌اند و جهان بینی خود را تشکیل داده‌اند.\*<sup>۶۰</sup> وضع زندگی ایشان همچون شکارگران نه تنها جهان بینی این قبایل بلکه مفاهیم اخلاقی، احساسات و حتی بقول نویسنده ذوق زیباشناسی ایشان را نیز تعیین کرده است. همین مطلب را دقیقاً در قبایل گله‌دار می‌بینیم. در میان آنهایی که راتزل منحصراً گله‌دار می‌نامد، موضوع ۹۹ درصد تمامی حفظیات ایشان را چارپایان و نژاد، عادات، محاسن و عیوب آنها تشکیل می‌دهد.\*<sup>۶۱</sup> مثلاً هره روهای نگونبخت<sup>۶۱</sup> که آلمانی‌های «متمدن» اخیراً آنها را با بیرحمی تمام «آرام» کردند از همین «منحصراً گله‌دار»ها بودند.\*<sup>۶۲</sup>

اگر چارپایان عمده‌ترین منبع تجربه شکارگر ابتدائی هستند و اگر جهان بینی کلی او بر آن تجربه استوار است، پس جای شگفتی نیست که اساطیر قبایل شکارگر - که در آن مرحله نقش فلسفه، حکمت الهی و علم را دارد - تمامی محتوای خود را از همین منبع اخذ کند. آندرو لانگ می‌نویسد: «ویژگی اساطیر بوشمن تسلط تقریباً مطلق حیوانات است، غیر از «عجوزه» ای که گاه در این افسانه‌های ناپیوسته ظاهر می‌شود، اسطوره‌های ایشان بندرت چهره‌ای انسانی

\* *Unter den Naturvölkern Zentral - Brasilirns*, Berlin. 1894. S. 201.

\*\* *ibid* S. 305 - 06.

\*\*\* در باره چنین قبایل «منحصراً گله‌دار» نگاه کنید به کتاب گوستاوفریش *Die Eingeborenen Süd- Afrikas* فریش می‌نویسد: «آرزوی کافر» (عضو یکی از قبایل افریقای جنوبی)، موضوع رؤیاهای او، آواز محبوب او، رمه اوست یعنی ارزشمندترین دارائی او. آوازهائی که رمه را می‌ستاید جای آوازهائی را که به افتخار رؤسای قبایل خوانده می‌شود می‌گیرد، آوازهائی که در آن رمه رؤسای مزبور نیز نقش مهمی ایفا می‌کنند، در نزد کافرهای حشم داری معتبرترین حرفه است و حتی جنگ را آنها خوش دارند بیشتر از آن رو که وعده غنیمت را به شکل رمه می‌دهد. دعواها و مراعات در میان کافرهای نتیجه اختلافات بر سر حشم است، فریش توصیف بسیار جالبی از زندگی بوشمن‌های شکارگر به دست می‌دهد.

نشان می‌دهد.\* به عقیده اشمیت سکنه اولیه استرالیایی مانند بوشمن‌ها که هنوز از مرحله شکارگری بیرون نیامده‌اند بیشتر، پرنندگان و چارپایان را به عنوان خدایان خود می‌پرستند.\*\*

دین قبایل ابتدایی هنوز به قدر کفایت مورد مطالعه قرار نگرفته است. ولی آنچه ما تا کنون دانسته‌ایم صحت تزکوتاه فوئرباخ و مارکس را کاملاً تأیید می‌کند که: «این دین نیست که انسان را می‌سازد بلکه انسان است که دین را می‌سازد.» چنان که تایلر می‌گوید: «در میان اقوام گوناگون این موضوع روشن است که چگونه از آنجا که انسان نمونه خدا بود جامعه و حکومت الهی از روی نمونه جامعه و حکومت انسانی شکل گرفتند»\*\*\* این بدون تردید نگرشی ماتریالیستی در مورد دین است. از قرار معلوم سن سیمون نگرشی مخالف داشت که نظام اجتماعی و سیاسی یونانیان باستان را از طریق اعتقادات دینی ایشان تبیین می‌کرد. ولی این به مراتب مهمتر است که علم دیگر به کشف پیوند علت و معلولی میان سطح فنی اقوام ابتدائی و جهان بینی ایشان آغاز کرده است.\*\*\* در این مورد، آشکارا کشفیات با ارزشی در انتظار علم است.\*\*\*\*

---

\* *Lang, Myth, Ritual, and Religion*, London, 1887, Vol. II, P. 15.

\*\* در این زمینه تذکر ر. آندری قابل توجه است که انسان در اصل خدایان خویش را به صورت حیوانات تصور می‌کرد. «هنگامی که انسان بعدها به حیوانات صورت انسانی داد، تبدیل اسطوره‌ای انسان‌ها به حیوانات ظهور کرد.»

*Ethnographische parallelen...* 1889

صورت انسانی دادن به حیوانات مستلزم یک سطح نسبتاً متکامل نیروهای مولد است (همانجا)

\*\*\* *La Civilisation Primitive*, tome II, P. 322.

\*\*\*\* *Cf. H. Schutz, Vorgeschichte der Kultur*, Leipzig, und Wien, 1900, S. 559-64.

من به این موضوع در موقع طرح مسأله دیگری باز خواهم گشت.  
 \*\*\*\* (ن.ک. به چاپ المانی ۱۹۱۰). من به خود اجازه می‌دهم خواننده را به مقاله‌ام زیر

در قلمرو ایدئولوژی جامعه‌ابدائی هنر بهتر از هر رشته دیگر مورد مطالعه قرار گرفته است. وفور مواد و مدارک گردآوری شده چنانست که به روشن‌ترین وقانع‌کننده‌ترین وجهی بر صحت و می‌توان گفت - برناگزیری تبیین ماتریالیستی تاریخ گواهی می‌دهند. این مدارک آنچنان فراوانند که من در اینجا تنها می‌توانم مهمترین آثاری را که به این موضوع مربوط می‌شوند برشمارم:

Schweinfurth, *Artes Africane*, Leipzig, 1875, R. Andrée

Ethnographitche Parallelene,

و مقاله‌ای تحت عنوان: "Das Zichnen Bei den Naturvorkern"

Von den Steinen, *Unter den Naturvorkern Zentral Brasiliens*,

Berlin, 1894.

خط تصویری سرخپوستان آمریکا، گزارش سالانه دهم دفتر قوم‌شناسی،

G. Mallery. Washington, 1893,

(گزارش‌های سال‌های دیگر شامل مطالب با ارزشی در تأثیر هنرهای

مکانیکی، به ویژه بافندگی بر طرح تزئینی است).

Hornes, *Ursgeschichte der Bildenden Kunst in Europa*,

Wien, 1898, Ernst Grosse *Die Auflange der Kunst* و نیز

*Kunstwissenschaftliche Studien*, Tubingen, 1900,

Yrijo Hirn, *Der ursprung der Kunst*, Leipzig, 1904, Karl

Rucher, *Arbeit und Rhythmus*, 3. Auflage, 1902: Gabriel et Adrien

de Mortillet, *Le prehistorique*'Paris' 1900 pp. 217 - 30, Hornes,

*Der Diluviale Mensch<sup>۶۲</sup>. in Europa'*

---

عنوان «در باره باصطلاح تبعات دینی در روسیه» حواله دهم (سپتامبر ۱۹۰۹) در این مقاله من در اهمیت فنون مکانیکی برای تکامل مفاهیم مذهبی نیز بحث کرده‌ام.



Braunschweig, 1903, Sophus Müller, *L, Europe Prehistorique*,  
Trad. du danois Par E. Philippot, paris 1907, Rich Wallaschek,  
*Anfange der Tonkunst* Leipzig, 1903

نتایجی که از علم جدید در باب مسأله مبادی هنر اخذ شده است با نقل  
قول‌های زیرین از مؤلفان پیش گفته نشان داده خواهد شد:

هورنس\* می‌گوید: «هنر تزئینی فقط می‌تواند از فعالیت صنعتی که پیش  
شرط مادی آنست به پیدایی آید... مردمان بدون هر نوع صنعت... هنر تزئینی نیز  
ندارند.»

فن دن اشتاینن تصور می‌کند که نقاشی (Zeichnen) از نامگذاری یا علامت  
گذارنی شیء «Zeichen» که به منظور عملی مورد استفاده قرار گرفت تکامل  
یافت.

بوخر این نتیجه را گرفت که «کار، موسیقی و شعر در مرحله نخستین تکامل  
خود کل لاینفکی را تشکیل می‌دادند. در این تثلیث، کار عنصر اصلی بود و  
موسیقی و شعر اهمیت ثانوی داشتند». به عقیده وی «خاستگاه شعر را باید در  
کار جست». و این تذکر را می‌افزاید که هیچ زبانی کلماتی را که جمله‌ای را  
می‌سازند در انگاره‌ای موزون مرتب نمی‌کند. بنابراین نامحتمل است که انسان‌ها  
از راه کاربرد زبان روزمره‌شان به سخن شاعرانه موزونی دست یابند. منطق  
درونی آن زبان به خلاف آن عمل می‌کند. پس چگونه باید خاستگاه کلام موزون  
و شاعرانه را تبیین کرد؟ بوخر بر این باور است که حرکات موزون و ریتمیک بدن  
قوانین هماهنگی‌شان را به کلام تمثیلی و شاعرانه منتقل کردند این بیشتر  
محتمل است هر گاه انسان به یاد آورد که در مراحل پائین تر تکامل، حرکات  
موزون بدن معمولاً با آواز خواندن همراهند. اما هماهنگی حرکات بدن را چگونه

\* *Urgeschichte, etc, S, 38.*

باید تبیین کرد؟ این در طبیعت فرایندهای تولید نهفته است. بنابراین «خاستگاه شعر را باید در فعالیت‌های مولد جستجو کرد.»\*

«والاشک» نظرش را در باره خاستگاه نمایش‌های دراماتیک میان قبایل ابتدائی به شرح زیر خلاصه می‌کند.\*\* «موضوعات این نمایش‌های دراماتیک عبارت بودند از:

۱. شکار، جنگ، پاروزدن (در میان شکارگران - زندگی و عادات حیوانات، لال بازی حیوانی؛ ماسک‌ها).\*\*\*

۲. زندگی و عادات چارپایان (در میان اقوام گله‌دار).

۳. کار (در میان کشاورزان: کاشتن، خرمن کوبی، هرس کردن مو).

«همهٔ قبیله در نمایش شرکت می‌کردند، همهٔ ایشان آواز می‌خواندند (همسرایی). کلماتی که خوانده می‌شدند بی معنی بودند، مضمون به وسیله خود اجرای نمایش فراهم می‌شد (لال بازی). فقط اعمال زندگی نمایش داده می‌شد نظیر آنچه در تنازع بقا کاملاً ضروری بود.» والاشک می‌گوید که در بسیاری از قبایل ابتدائی در چنین نمایشاتی گروه همسرایان به دو بخش مخالف تقسیم می‌شدند و می‌افزاید: در آغاز لال بازی حیوانی بود. بز حیوانی بود که در اقتصاد یونان مهمترین نقش را می‌داشت و این وجه تسمیهٔ تراژدی هم هست که از واژهٔ تراگوس یونانی به معنی بز مشتق شده است.»

توضیحی نمایان‌تر از این، برای این قضیه که این هستی نیست که به وسیله تفکر تعیین می‌شود بلکه تفکر است که به وسیله هستی معین می‌گردد، دشوار خواهد بود.

\* *Arbeit und Rhythmus*, S. 342.

\*\* *Anfänge der Tonkunst*, S. 257.

\*\*\* که معمولاً حیوانات را نیز وصف می‌کنند (پلخانف)

اما زندگی اقتصادی زیر تأثیر رشد نیروهای مولد تکامل می‌یابد. بنابراین روابط متقابل مردمی که دست اندر کار فرایند تولیداند تغییر می‌پذیرد و همراه با آن، در ذهنیت انسانی نیز تغییراتی صورت می‌گیرد. چنان که مارکس می‌گوید: «در مرحله معینی از تکامل، نیروهای مولد مادی جامعه با روابط تولید موجود یا - این صرفاً همان چیز را برحسب اصطلاحات حقوقی بیان می‌دارد - با روابط مالکیتی که در چارچوب آنها تا آن هنگام عمل کرده‌اند وارد تضاد می‌شوند. این روابط از اشکال تکامل نیروهای مولد به مانعی در تکامل آنها بدل می‌گردد. تغییرات در زیر بنای اقتصادی دیر یا زود به دگرگونی سرتاسر روبنای عظیم منتهی می‌گردد... هیچ نظام اجتماعی پیش از آنکه تمامی نیروهای مولدی که نظام مزبور برای آنها کفایت می‌کند تکامل یافته باشد نابود نمی‌شود و روابط برتر تولیدی جدید هرگز پیش از آنکه شرایط مادی وجودشان در چارچوب جامعه کهن بالغ شده باشد، جای روابط کهنه‌تر را نمی‌گیرد»<sup>۶۴</sup> بدین گونه بشریت ناگزیر آن چنان وظایفی را در برابر خود می‌نهد که قادر به حل آنها باشد زیرا بررسی دقیق‌تر همیشه نشان خواهد داد که خود مسأله تنها هنگامی حل می‌شود که شرایط مادی حل آن دیگر به وجود آمده یا دست کم در حال شکل گرفتن باشد»<sup>۶۴</sup>

در اینجا ما پیش روی مان یک «جبر» (ریاضی. م.) واقعی - و صرفاً ماتریالیستی - تکامل اجتماعی داریم. این جبر، هم‌جا برای «جهشها» (عصر انقلابات اجتماعی) و هم‌جا برای تغییرات تدریجی دارد. تغییرات کمی

---

\* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). برخی مارکسیست‌ها در کشور ما در پاییز ۱۹۰۵ از قرار معلوم غیر از این فکر کرده‌اند. اینان وقوع یک انقلاب سوسیالیستی را در روسیه ممکن می‌دانستند. زیرا به ادعای ایشان نیروهای مولد کشور برای چنین انقلابی به قدر کافی تکامل پذیرفته بود.<sup>۶۳</sup>

تدریجی در خواص نظام مفروضی از امور سرانجام به تغییری در کیفیت آن نظام یعنی سقوط شیوه کهن تولید یا، به قول مارکس نظام اجتماعی کهنه و تعویض آن با نظام نو منتهی می‌شود. چنان که مارکس در طرح کلی‌اش می‌گوید شیوه‌های تولید آسیائی، باستانی، فئودالی و بورژوازی جدید را می‌توان به مثابه اعصار متوالی در تکامل اقتصادی جامعه نامگذاری کرد (علامتگذاری پیشرفت).<sup>۶۵</sup> ولی دلایلی در دست است که معتقد شویم بعدها وی هنگامی که کتاب مرگان را در باره جامعه ابتدائی خواند، نظر خویش را در مورد رابطه شیوه تولید در عهد عتیق با شیوه تولید در شرق تغییر داد. در واقع منطق تکامل اقتصادی شیوه فئودالی تولید به انقلابی اجتماعی منتهی شد که پیروزی سرمایه‌داری را مسجل ساخت. اما منطق تکامل اقتصادی مثلاً چین یا مصر باستان هرگز به ظهور شیوه تولید عتیق منتهی نگشت. در مورد نخست، ما از دو مرحله تکاملی سخن می‌گوئیم که یکی از آنها از پی دیگری می‌آید و از آن زاده می‌شود. مورد دوم، از سوی دیگر، معرف تقریباً دو نوع همزیست تکامل اقتصادی است. جامعه عتیق جای سازمان اجتماعی کلان نشست. کلان مقدمه ظهور نظام اجتماعی شرقی نیز بود. هر یک از این دو نوع ساخت اقتصادی محصول رشد نیروهای مولد در درون سازمان کلان بود؛ فرایندی که ناگزیر به تجزیه نهائی سازمان مزبور منتهی گشت. اگر این دو نوع ساخت اقتصادی بگونه چشم‌گیری از یکدیگر متفاوت بودند و جوه متمایز کننده آنها در زیر تأثیر محیط جغرافیایی پدیدار شد که در مورد نخست نوعی روابط تولیدی را برای جامعه‌ای که به درجه معینی از رشد نیروهای مولد رسیده بود ایجاد می‌کرد و در مورد دیگر نوع دیگری که با اولی بسیار متفاوت بود.

کشف نوع کلان سازمان اجتماعی ظاهراً مقدر بود همان نقشی را در علم اجتماعی ایفا کند که کشف سلول در زیست‌شناسی اجرا کرد. تا زمانی که مارکس و انگلس با این نوع سازمان نا آشنا بودند در نظریه تکامل اجتماعی آنها

نواقص چشم‌گیری وجود داشت چنان که انگلس خود بعدها به این موضوع اعتراف کرد.<sup>۶۶</sup>

اما کشف سازمان کلان که برای نخستین بار کلید فهم مراحل پایین‌تر تکامل اجتماعی را به دست داد، دلیل تازه و محکمی بر له تبیین ماتریالیستی تاریخ به شمار می‌رفت نه به ضد آن مفهوم. کشف مزبور آگاهی تازه‌ای در نحوه‌ای که در آن نخستین مراحل هستی اجتماعی شکل می‌گیرند و اینکه چگونه هستی اجتماعی، تفکر اجتماعی را تعیین می‌کند به وجود آورد. بدین گونه این کشف به این حقیقت که تفکر اجتماعی را هستی اجتماعی تعیین می‌کند روشنی خیره‌کننده‌ای افکند.

• من این همه را فقط در حاشیه ذکر می‌کنم. مطلب عمده‌ای که شایان توجه است این سخن مارکس است که روابط مالکیت موجود هنگامی که نیروهای مولد به سطح معینی می‌رسند، برای مدتی رشد نیروها را تشویق می‌کنند و سپس شروع می‌کنند به اینکه مانع این رشد شوند.<sup>\*</sup> این یادآور این حقیقت است که اگر چه وضع معینی از نیروهای مولد علت روابط تولید معین، به ویژه روابط مالکیت است، روابط مزبور (زمانی که به عنوان نتیجه علت پیش گفته به وجود آمده‌اند) خود به تأثیر گذاری بر علت آغاز می‌کنند. بدین گونه تأثیر متقابلی میان نیروهای مولد و اقتصاد اجتماعی پدید می‌آید. از آنجا که رو بنای کاملی از روابط

---

\* به عنوان مثال بردگی را در نظر گیریم. در سطح معینی از تکامل، بردگی باعث رشد نیروهای مولد می‌گردد و سپس شروع می‌کند که از رشد آن جلوگیری کند. ناپدید شدن آن در میان اقوام متمدن غرب به تکامل اقتصادی آنها مربوط بود (در باره بردگی در جهان باستان نگاه کنید به نوشته جالب استاد *Et Ciccotti* تورین ۱۸۹۹). جی. ایچ. اسپک در نشریه کشف منابع نیل می‌گوید در میان سیاهپوستان، بردگان فرار از نزد ارباب را که درازای آنها پول پرداخته‌اند غیر شرافتمندانه می‌دانند. به این موضوع می‌توان این نکته را افزود که اینها همان بردگانی هستند که وضع خود را آبرومندانه‌تر از وضع کارگران اجیر می‌بینند. چنین دیدی با مرحله‌ای که «برده‌داری هنوز پدیده‌ای مترقی است» مطابقت دارد.

اجتماعی - احساس‌ها و مفاهیم - بر زیر بنای اقتصادی رشد می‌کند و نخست باعث تکامل اقتصادی می‌گردد و سپس به صورت ترمزی برای آن در می‌آید، پس میان روبنا و زیر بنا نیز تأثیری متقابل به وجود می‌آید که کلید فهم تمام آن پدیده‌هایی را فراهم می‌کند که در نگاه نخست با تز اساسی ماتریالیسم تاریخی متناقض جلوه می‌کند.

هر مطلبی که تا کنون از سوی «منتقدان» مارکس در باب یکطرفه بودن، مارکسیسم و بی‌اعتنایی آن به عوامل دیگر تکامل اجتماعی به جز عوامل اقتصادی گفته شده «به علت ناتوانی در فهم نقشی است که مارکس و انگلس به تأثیر متقابل میان «زیر بنا» و «روبا» قائل شده‌اند مثلاً برای درک این که چگونه مارکس و انگلس اهمیت عامل سیاسی را همواره از نظر دور نمی‌داشتند کافی» است به صفحاتی از مانیفست کمونیست که به جنبش آزادی بخش بورژوازی اشاره می‌کند نگاه کنیم: مانیفست هر یک از مراحل رشد بورژوازی را چنین شرح می‌دهد:

«او که طبقه‌ای ستم‌دیده تحت سلطهٔ اشراف فئودال بود، جمعیتی خودمختار و مسلح در کمون (شهر) قرون وسطی شد؛ اینجا جمهوری شهری مستقل (نظیر ایتالیا و آلمان)، آنجا (طبقهٔ سوم) یعنی زمرهٔ خراجگزار پادشاه (نظیر فرانسه)، سپس در دوران تولید مانوفاکتور به سلطنت مطلقه یا نیمه فئودال همچون حریفی به ضد اشراف خدمت می‌کرد و در واقع پایهٔ اصلی سلطنت‌های بزرگ به طور کلی بود. سرانجام بورژوازی از هنگام استقرار (صنعت جدید) و بازار جهانی، در حکومت پارلمانی جدید به سلطهٔ سیاسی انحصاری دست یافته است. قوهٔ مجریهٔ دولت جدید چیزی نیست به جز یک کمیتهٔ ادارهٔ امور مشترک کل بورژوازی.»<sup>۶۷</sup>

اهمیت «عامل» سیاسی چنان در اینجا به روشنی فاش شده است که برخی از «منتقدان» حتی تأکید بر آن را زیاده از حد دانسته‌اند، اما خاستگاه و نیروی این

«عامل» و نیز نحوه عمل آن در هر دوره مشخص تکامل بورژوازی، خودشان درمانیفست به وسیله سیر تکامل اقتصادی تبیین می‌شوند که در نتیجه آن تنوع «عوامل» به هیچ وجه به وحدت علت اساسی لطمه نمی‌زند.

روابط سیاسی بی‌تردید بر حرکت اقتصادی تأثیر می‌گذارد اما این نیز مسلم است که پیش از اینکه روابط مزبور بر آن حرکت تأثیر گذارند به وسیله آن به وجود می‌آیند.

همین را باید در مورد ذهنیت انسان همچون یک وجود اجتماعی گفت (ذهنیتی) که آن را اشتاملر تا اندازه‌ای یک جانبی، مفاهیم اجتماعی نامیده است. مانیفست دلیل قانع کننده‌ای به دست می‌دهد که مؤلفانش از اهمیت «عامل» ایدئولوژیک آن نیک آگاه بودند. ولی در همین مانیفست می‌بینیم که حتی اگر «عامل» ایدئولوژیک نقش مهمی در تکامل جامعه دارد، با این همه خود قبلاً بر اثر آن تکامل به وجود آمده است.

«هنگامی که جهان باستان واپسین نفس‌های خود را بر می‌آورد، ادیان باستانی مغلوب مسیحیت شدند. هنگامی که مفاهیم مسیحی در قرن هزدهم به مفاهیم خردگرا تسلیم شدند، جامعه فئودالی تا پای جان با بورژوازی انقلابی وقت جنگید.»<sup>۶۸</sup> در این زمینه آخرین فصل مانیفست حتی قانع کننده‌تر است. مؤلفان مانیفست به ما می‌گویند که کمونیست‌ها هرگز از تبلیغ روشن‌ترین شناخت ممکن از تضاد آشتی‌ناپذیر میان بورژوازی و پرولتاریا بر اذهان کارگران باز نمی‌ایستند. درک این نکته بسی آسان است که کسی که به «عامل» ایدئولوژیک اهمیت نمی‌دهد هیچ دلیل منطقی برای تبلیغ چنین شناختی از هر نوع که باشد بر اذهان هر گروه اجتماعی ندارد.

که آن متعلق به نخستین دوره فعالیت‌های ایشان است یعنی هنگامی که بزعم برخی از منتقدانشان به ویژه در زمینه درک خود از رابطه میان «عوامل» تکامل اجتماعی «یک طرفی» بودند. ولی ما به روشنی می‌پنیم که در آن دوره نیز ایشان نه بر اثر «یک طرفی بودن» بلکه فقط با کوشش به سمت تک‌گرایی Monism و اجتناب از التقاط‌گرایی Eclecticism که در لابلای تذکرات منتقدانشان به چشم می‌خورد، متمایز گشتند.

غالباً به نامه‌های انگلس منتشره در Sozialistischer Akademiker اشاره می‌شود. این نامه‌ها یکی در سال ۱۸۹۰ و دیگری در سال ۱۸۹۴ نوشته شده است. زمانی بود که آقای برنشتاین از این نامه‌ها که به گمان او گواه روشنی بر تحوّل بود که در طی زمان در نظرات دوست و همکار مارکس رخ داده، بسیار سود جست.<sup>۶۹</sup> او دو مستخرجه از این نامه‌ها را که فکر می‌کرد از این لحاظ قانع‌کننده‌ترین مدرک است به چاپ زد که من لازم می‌دانم در اینجا آنها را بازگو کنم تا نشان دهم که نامه‌های مزبور عکس آنچه را آقای برنشتاین می‌خواست ثابت کند ثابت می‌کنند.

فقره نخست چنین است: «بدین گونه نیروهای متقاطع بی‌شمار و رشته نامحدودی از نیروهای متوازی الاضلاع وجود دارند که به یک نتیجه - رویداد تاریخی - منتهی می‌شوند. این را نیز می‌توان به نوبه خود به مثابه محصول قدرتی در نظر گرفت که به طور کلی ناآگاهانه و بدون اراده عمل می‌کند. زیرا آنچه فلان فرد اراده می‌کند به دست فرد دیگری خنثی می‌شود و آنچه پدیدار می‌گردد چیزی است که هیچ کس قصد آن را نکرده است»<sup>۷۰</sup> (نامه ۱۸۹۰).

و اکنون مستخرجه‌ای از نامه دومی: «تکامل سیاسی، حقوقی، فلسفی، دینی، ادبی، هنری و جز آنها بر تکامل اقتصادی استوار است. اما همه اینها بر یکدیگر و نیز بر زیربنای اقتصادی تأثیر می‌گذارند».<sup>۷۱</sup> (نامه سال ۱۸۹۴). آقای برنشتاین کشف می‌کند «این با مقدمه انتقاد از اقتصاد سیاسی که از پیوند میان «زیر



بنای» اقتصادی و «روبنائی» که بر آن بر پا می‌گردد سخن می‌دارد، تا حدی متفاوت می‌نماید. اما تفاوت در کجاست؟ آنچه در آن مقدمه گفته شده در نامه نیز تکرار شده است یعنی تکامل سیاسی و سایر عوامل روبنائی بر تکامل اقتصادی استوار است. چنین می‌نماید که آقای برنشتاین از خواندن عبارت بعدی گمراه شده باشد: «اما تمام اینها بر یکدیگر و نیز بر زیربنای اقتصادی تأثیر می‌گذارند». چنین می‌نماید که خود آقای برنشتاین مقدمه انتقاد از اقتصاد سیاسی را به گونه‌ای متفاوت فهمیده باشد یعنی این که «روبنای» اجتماعی و ایدئولوژیکی که بر «زیر بنای» اقتصادی رشد می‌کند به نوبه خود هیچ تأثیری بر آن «زیر بنا» ندارد. ولی ما اکنون می‌دانیم که هیچ چیز نمی‌تواند نادرست‌تر از چنین برداشتی از تفکر مارکس باشد. کسانی که تمرین‌های «انتقادی» آقای برنشتاین را ملاحظه کرده‌اند فقط می‌توانند شانه خود را بالا بیندازند که می‌بینند مردی که روزی عامه پسند گردانیدن مارکسیسم را به عهده گرفته بود، زحمت این را هم به خود نمی‌دهد - یا به عبارت درست‌تر ناتوانی خود را ثابت می‌کند - که نخست خود در فهمیدن این نظریه کوشش کند.

دومین نامه نقل شده توسط آقای برنشتاین دارای قطعاتی است که احتمالاً اهمیت آنها برای فهم ارزش نظریه تاریخی مارکس و انگلس بیشتر از سطوری است که من در اینجا نقل کردم و آقای برنشتاین آن را این چنین بد فهمیده است. در یکی از این قطعات آمده است: «بنابراین موقعیت اقتصادی آن گونه که برخی اینجا و آنجا به آسانی تصور می‌کنند خود به خود نتیجه‌ای به بار نمی‌آورد. خیر، انسان‌ها تاریخ خود را خودشان می‌سازند ولی در محیط معین و تحت شرایط معین و بر مبنای روابط موجود قبلی که در میان آنها روابط اقتصادی - هر قدر هم تحت تأثیر روابط سیاسی و ایدئولوژیک دیگر باشند - باز هم نهایتاً روابط تعیین کننده هستند و کلیدی را به دست می‌دهند که به تنهایی به فهم موضوع

چنانچه می‌دانیم خود آقای برنشتاین در روزهایی که خلق و خوی «ارتدوکسی» داشت در زمره کسانی بود که «اینجا و آنجا» نظریه تاریخی مارکس و انگلس را به این معنا تفسیر می‌کردند که در تاریخ «موقعیت اقتصادی، نتیجه‌ای خود به خودی به بار می‌آورد». این اشخاص شامل «منتقدان» فراوان مارکس که «از مارکسیسم به ایده‌آلیسم» تغییر جهت دادند نیز می‌شود. این متفکران ژرف‌نگر، هنگامی که با مارکس و انگلس «یکسونگر» رو به رو می‌شوند و به خاطر این فرمول که تاریخ را انسان‌ها می‌سازند و نه حرکت خود به خودی اقتصاد، ایشان را نکوهش می‌کنند احساس از خود رضائی زیادی نشان می‌دهند. ایشان به مارکس چیزی می‌بخشند که او خودش داده است و با ساده‌اندیشی بی‌حدشان حتی تشخیص نمی‌دهند که «مارکسی» را که ایشان مورد «انتقاد» قرار می‌دهند هیچ وجه مشترکی جز نام با مارکس واقعی ندارد زیرا مارکس آنها مخلوق خود آنها و زاده نافریمی واقعاً همه جانبی ایشان از موضوع است. بدیهی است «منتقدانی» با چنین ظرفیت، از «تکمیل کردن» یا «اصلاح» چیزی در ماتریالیسم تاریخی کاملاً ناتوانند. پس مراد دیگر با ایشان کاری نیست و به «بنیان‌گذاران» آن نظریه باز می‌گردم.

این موضوع بی‌نهایت اهمیت دارد که متوجه شویم هنگامی که انگلس اندکی پیش از مرگش، خود به خودی انگاشتن عملکرد تاریخی اقتصاد را مردود شمرد، او فقط آنچه را تکرار کرد و توضیح داد که مارکس در همان سال ۱۸۴۵ در سومین تز خویش در مورد فوئرباخ، که پیش از این نقل شد، نوشته بود (تقریباً به همان کلمات). در آنجا مارکس ماتریالیست‌های پیشین را سرزنش می‌کرد که فراموش کرده بودند که «اگر انسان‌ها محصول شرایط‌اند... همین انسان‌ها هستند که شرایط را تغییر می‌دهند». پس وظیفه ماتریالیسم در حوزه تاریخ آنگونه که مارکس می‌فهمید، دقیقاً تبیین این نکته بود که چگونه «شرایط» می‌تواند به وسیله کسانی که خودشان زاده آن شرایط اند تغییر

کند. این مسأله با مراجعه به روابط تولیدی که زیر تأثیر شرایط مستقل از ارادهٔ انسانی تکامل می‌یابند، حل شد. روابط تولیدی عبارتند از روابط میان انسان‌ها در فرایند اجتماعی تولید. این گفته که روابط تولید تغییر یافته است به معنی آن است که روابط متقابل میان مردم در آن فرایند تغییر یافته است. تغییر در این روابط نمی‌تواند «به طور خود به خودی» یعنی مستقل از فعالیت انسان رخ دهد زیرا روابط مزبور، روابط مستقر در میان انسان‌ها در فرایند فعالیت‌هایشان است.

ولی این روابط ممکن است در سمتی دور از آنچه افراد مایلند دستخوش تغییر شود - و در حقیقت غالباً هم می‌شود. سرشت «ساخت اقتصادی» و سمتی که آن سرشت به سوی آن تغییر می‌یابد، به ارادهٔ انسان‌ها بستگی ندارد بلکه به وضع نیروهای مولد و تغییرات خاص در روابط تولید بستگی دارد که در نتیجهٔ تکامل بیشتر این نیروها انجام می‌گیرد و برای جامعه الزام آور می‌گردد. انگلس این موضوع را با عبارت زیر توضیح می‌دهد: «انسان‌ها خود تاریخ خود را می‌سازند اما تاکنون نه با ارادهٔ جمعی بر حسب یک برنامه جمعی یا حتی در یک جامعهٔ معین و محدود مفروض. آرزوهای آنها با یکدیگر تصادم می‌یابد و درست به همین علت بر تمامی این گونه جوامع ضرورت حاکمیت دارد که مکمل و شکل تظاهر آن، تصادف است»<sup>۷۳</sup>. اینجا خود فعالیت انسانی نه به مثابه فعالیت مختار بلکه همچون فعالیت ضروری تعریف شده است، یعنی مطابق بودن با قانون و بنابراین دارا بودن قابلیت مطالعهٔ علمی. بدین گونه ماتریالیسم تاریخی در حالی که همیشه اعلام می‌دارد که شرایط به دست انسان‌ها تغییر می‌یابد در عین حال برای نخستین بار ما را قادر می‌سازد که فرایند این تغییر را از دیدگاه علم مورد بررسی قرار دهیم. از این رو حق داریم بگوئیم که تبیین ماتریالیستی تاریخ مقدمه‌ای ضروری برای هر نظریه‌ای در باب جامعهٔ انسانی که ادعای علم بودن دارد فراهم می‌سازد.<sup>۷۴</sup>

این آن چنان درست است که در حال حاضر مطالعه هر جنبه از زندگی اجتماعی فقط تا آن اندازه ارزش علمی کسب می‌کند که به تبیین ماتریالیستی آن زندگی نزدیک باشد. به رغم همهٔ لافزدن‌های «احیای ایده‌الیسم» در علوم اجتماعی، هر جا که پژوهندگان از زیاده‌روی در تهذیب اندیشه و گزافه‌گویی در مورد «ایده‌آل» خودداری می‌کنند بلکه وظیفهٔ علمی کشف روابط علت و معلولی میان پدیده‌ها را پیش روی خود می‌نهند آن تبیین (ماتریالیستی) بیش از پیش متداول می‌گردد. امروز حتی کسانی که نه فقط هواخواه نگرش ماتریالیستی تاریخ نیستند بلکه کوچک‌ترین تصویری هم از آن ندارند، در تحقیقات تاریخی خود ثابت می‌کنند که ماتریالیست‌اند. و البته ناآگاهی ایشان از این نظریه یا پیش‌داوریشان به ضد آن، مانع فهم تمامی وجوه آن می‌شود که این، در حقیقت به یکسو نگری و محدودیت مفاهیم منتهی می‌گردد.

## ۱۱

در این مورد نمونه‌ای می‌دهم. ده سال پیش آلفرد اسپیناس - دانشمند فرانسوی (و ضمناً یک دشمن سرسخت سوسیالیست‌های امروزی) «یک بررسی جامعه‌شناسانه» بسیار جالبی - دست کم به لحاظ نگرش - زیر عنوان **خاستگاه تکنولوژی** انتشار داد. در این کتاب، مؤلف که از این قضیه صرفاً ماتریالیستی آغاز می‌کند که در تاریخ انسانی، عمل و تجربه همیشه مقدم بر تئوری می‌آید تأثیر تکنولوژی را بر تکامل ایدئولوژی، بر تکامل دین و فلسفه در یونان باستان مورد بررسی قرار می‌دهد. او بدین نتیجه می‌رسد که جهان بینی یونانیان باستان در هر دوره‌ای از تکامل، وابستهٔ وضع نیروهای تولیدی ایشان بود. این البته نتیجهٔ بسیار جالب و مهمی است. اما هر کس که عادت کرده است ماتریالیسم را عمداً برای تبیین رویدادهای تاریخی به کار برد با خواندن «بررسی» اسپیناس می‌تواند دریابد که نظریه‌ای که در آنجا بیان شده یکسویی

است؛ به این دلیل ساده که دانشمند فرانسوی عملاً هیچ توجهی به دیگر «عوامل» در تکامل ایدئولوژی مثلاً مبارزه طبقاتی نکرده است. با این همه «عامل اخیر» واقعاً مهمترین عامل است.

در جامعه آغازین که از تقسیم طبقاتی خبری نیست، فعالیت‌های تولیدی انسان تأثیر مستقیمی بر جهان بینی و ذوق زیبایی‌شناسی‌اش می‌گذارد. هنر تزئینی، انگیزه‌اش را از تکنولوژی گرفته و رقص که احتمالاً مهمترین هنرها در چنین جامعه‌ای بوده است بیشتر صرفاً تقلیدی است از فرایند تولید. این را می‌توان به ویژه در قبایل شکارگر دید که در پائین‌ترین سطح شناخته شده تکامل اقتصادی قرار دارند.\* از این رو هنگامی که من از وابستگی ذهنیت انسان آغازین به فعالیت‌های اقتصادی بحث می‌کردم بیشتر به آنها اشاره کردم. ولی در جامعه‌ای که به طبقات تقسیم شده تأثیر مستقیم آن فعالیت‌ها بر ایدئولوژی به مراتب کمتر قابل تشخیص است. این قابل فهم است. اگر مثلاً یکی از رقص‌های زنان بومی استرالیایی کار جمع آوری ریشه (خوراکی) را مجسم می‌کند، بدیهی است که هیچ یک از رقص‌های سنگینی که مثلاً خانم‌های زیبای قرن هژدهم فرانسه خودشان را با آن سرگرم می‌کردند نمی‌توانست کار مولد آن خانم‌ها را نشان دهد زیرا ایشان به چنین کاری مشغول نبودند و بیشتر ترجیح می‌دادند وقت خودشان را صرف «علم حفظ شورجوانی» کنند. برای شناختن رقص زنان بومی استرالیایی کافی است نقشی را که گردآوری ریشه‌های وحشی در زندگی قبیله استرالیایی توسط زنان بومی ایفا می‌کرد بشناسیم. اما برای

---

\* پیش از شکارگران، گردآوران، یا چنان که دانشمندان آلمانی اخیراً نام کرده‌اند *Sammelvolker* می‌زیسته‌اند. ولی همه قبایل وحشی ای را که ما می‌شناسیم قبلاً آن مرحله را گذرانده‌اند. (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). انگلس در اثر خود در باره منشأ خانواده می‌گوید: اقوام صرفاً شکارگر فقط در تصور دانشمندان وجود دارند. قبایل شکارگر در عین حال گردآوران نیز هستند. ولی چنان که دیدیم شکار عمیقترین تأثیر را بر تکامل نظریات و ذوق‌های چنین مردمی داشته است.

شناخت مثلاً رقص سنگین دو نفری، شناسائی اقتصاد قرن هژدهم فرانسه کاملاً ناکافی است. اینجا ما با رقصی سروکار داریم که بیانگر روانشناسی یک طبقه غیر مولد است. روانشناسی این طبقه اکثر رسوم و قراردادهای به اصطلاح جامعه خوب را توضیح می دهد. پس از این لحاظ عامل اقتصادی نسبت به عامل روانشناختی ثانوی است. ولی نباید فراموش کرد که ظهور طبقات غیر مولد در جامعه‌ای، محصول تکامل اقتصادی آن جامعه است. از این رو «عامل» اقتصادی حتی هنگامی که نسبت به دیگر عوامل ثانوی باشد ارزش مسلطش را حفظ می کند. افزون بر این، در این صورت است که این ارزش خود را محسوس می نماید زیرا در این صورت است که آن عامل امکان و حدود تأثیر دیگر «عوامل» را تعیین می کند.\*

موضوع به همین جا پایان نمی یابد. حتی هنگامی که طبقه فرادست در فرایند تولید در سمت کارفرما شرکت می کند، به طبقه فرودست با چنان تکبری نگاه می کند که حتی زحمت این راهم به خود نمی دهد که آن را پنهان کند. این نیز در ایدئولوژی های دو طبقه انعکاس می یابد. افسانه های منظوم فرانسوی قرون وسطی و به ویژه ترانه های حماسی، روستائی آن زمان را به زنده ترین وجهی توصیف می کنند.<sup>۷۵</sup>

رعایا، چهره شان هم زشت است. *Les Vilains Sont de Laide Forme;*

\* نمونه ای از حوزه دیگر به دست می دهیم. «عامل جمعیت» بدون شک تأثیر بسیار زیادی بر تکامل اجتماعی دارد. ولی مارکس مطلقاً حق داشت که می گفت قوانین مطلق زاد و ولد فقط برای جانوران و گیاهان وجود دارد. در جامعه بشری افزایش (یا کاهش) جمعیت بستگی به سازمان جامعه دارد که به وسیله ساخت اقتصادی آن تعیین می شود. هیچ قانون تکثیر نوع انتزاعی چیزی را در این حقیقت که جمعیت فرانسه کنونی به زحمت رشد می یابد توضیح نخواهد داد. آن جامعه شناسان و اقتصاددانانی که علت اصلی تکامل اجتماعی را در رشد جمعیت می بینند عمیقاً گمراهند. (نگاه کنید به:

*A. loria, Le Legge di Populazion ed il Sistema Social, Siena, 1882).*

Ainc si très laide ne vit home; هیچ کس زشت تر از آنها ندیده است.  
Chaucuns a XV Piez de granz; قد هر کدام از آنها ۱۵ پاست.  
En auques ressemblent Jaianz; بعضی شان به غول ها شبیه اند.  
Mais trop sont de laide Manière. اما خیلی زشت تر  
باقوزهایی هم در پیش و هم در پشت...

Bocu Sont devant et derrière...

روستاییان البته خودشان را از دریچه دیگری می دیدند. ایشان رنجیده  
خاطر از خود بینی و تکبر ارباب فئودال چنین می خواندند.

Nous Sommes des hommes, tous Comme eux,

Et Capable de Souffrir, tout autant qu'eux.

ما انسانیم درست به همانگونه که آنها هستند.

و قادر به رنج کشیدن، درست مثل آنها.

و می پرسیدند:

وقتی آدم بیل می زد و حوا نخریسی می کرد،

پس چه کسی آقا بود؟

سخن کوتاه، هر یک از این دو طبقه امور را از دیدگاه خودش که به وسیله  
موقعیتش تعیین می شد بررسی می کرد. روانشناسی طرفین دعوا از مبارزه  
طبقاتی رنگ می گرفت. البته این موضوع خاص قرون وسطی و خاص فرانسه  
نبود. هر چه مبارزه طبقاتی در کشور معین و در زمان معینی حادث می شد  
تأثیرش بر روانشناسی طبقات ستیزنده قوی تر می گشت. کسی که تاریخ  
ایدئولوژی ها را در جامعه منقسم به طبقات مطالعه می کند باید توجه دقیقی به  
این تأثیر بکند والا گیج خواهد شد. هر گاه شما تلاش کنید که تبیین اقتصادی  
خشک و خام از واقعیت ظهور مکتب نقاشی دیوید<sup>۷۶</sup> در سده هژدهم فرانسه به

عمل آورید، هیچ چیز جز خزعبلات بی معنی و مضحک به دست نخواهید داد. اما اگر مکتب مزبور را همچون بازتاب ایدئولوژیک مبارزه طبقاتی در جامعه فرانسه عصر انقلاب کبیر در نظر آورید، موضوع یکسره شکل متفاوتی به خود خواهد گرفت. حتی آن کیفیاتی که در هنر دیوید آن چنان با اقتصاد اجتماعی متفاوت می نمودند که به هیچ وجه نمی شد آنها را به آن ربط داد، کاملاً قابل درک خواهد شد.

همین را می توان در مورد تاریخ ایدئولوژی ها در یونان باستان گفت: تاریخی که تأثیر مبارزه طبقاتی را به ژرف ترین وجهی تجربه کرد. در بررسی جالب اسپیناس این تأثیر به قدر کفایت روشن است و در نتیجه استنتاجات مهم او به لغزش هائی گرفتار آمده است. از این موارد فراوان می توان نقل کرد و همه اینها نشان دهنده این است که تأثیر ماتریالیسم مارکس بر خیلی از کارشناسان امروزی دارای بیشترین ارزش است به این معنا که به ایشان می آموزد که «عوامل» غیر از عوامل فنی و اقتصادی را نیز در نظر گیرند. این موضوع ظاهراً متناقض جلوه می کند لیکن حقیقتی غیر قابل انکار است که دیگر ما را به شگفتی نخواهد انداخت اگر به خاطر داشته باشیم که گرچه مارکس هر حرکت اجتماعی را به مثابه برآیند تکامل اقتصادی اجتماع می داند با این همه آن حرکت را غالباً فقط همچون برآیند نهائی در نظر می گیرد. یعنی وی در عین حال، شمار دیگری از «عوامل» گوناگون را که در این میان عمل خواهند کرد، به حساب می آورد.

## ۱۲

گرایش دیگری که اساساً در نقطه مقابل گرایشی قرار دارد که هم اکنون در اسپیناس دیدیم، در علم جدید دارد آغاز به خود نمایی می کند: گرایش به تبیین تاریخ ایده ها منحصرأ از طریق مبارزه طبقاتی، این گرایش کاملاً جدید و هنوز



ناپیدا زیر تأثیر مستقیم ماتریالیسم تاریخی مارکسیستی به وجود آمده است. ما این را در نوشته‌های مؤلف یونانی آ. الوتروپولوس\* که در سال ۱۹۰۰ در برلین انتشار یافت می‌بینیم. او معتقد است که فلسفه هر دوره معین مبین «جهان بینی و نظرات خاص آن دوره در باره زندگی است.» راستی را هیچ چیز تازه‌ای در این عبارت نیست. هگل پیش از این گفته است که هر فلسفه تنها بیان ایدئولوژیک زمان خودش هست. منتها از نظر هگل، مشخصات اعصار گوناگون و نتیجتاً مشخصات مراحل متناسب با آن در تکامل فلسفه، با حرکت ایده مطلق تعیین می‌شوند در صورتی که در نزد الوتروپوس، هر عصری در وهله اول با وضع اقتصادی‌اش مشخص می‌شود. اقتصاد هر مردمی، «پنداشت آن مردم را از زندگی و جهان» تعیین می‌کند که از جمله در فلسفه‌اش بیان می‌گردد. با تغییری در زیر بنای اقتصادی جامعه، ساخت ایدئولوژیک نیز تغییر می‌یابد. از آنجا که تکامل اقتصادی به تقسیم جامعه به طبقات و مبارزه میان آنان منتهی می‌گردد، پنداشت هر عصر خاصی از «زندگی و جهان» نوعاً یکسان نیست و در نزد طبقات مختلف فرق می‌کند و برحسب موقعیت‌شان، نیازها و آمال و سیر مبارزه متقابل ایشان دستخوش تغییر می‌گردد.

چنین است دیدگاهی که الوتروپولوس از آن به سراسر تاریخ فلسفه می‌نگرد. بدیهی است که این دیدگاه بسیار شایان توجه و مورد تأیید است. برای دوره قابل توجهی، در ادبیات فلسفی یک ناخرسندی از نگرش معمولی به تاریخ فلسفه به عنوان صرفاً یک تبارشناسی دستگاه‌های فلسفی قابل تشخیص بوده است. در جزوه‌ای که پیکاوه نویسنده معروف فرانسوی در اواخر سال‌های هشتاد (سده نوزدهم) انتشار داد ضمن بحث در طرق مطالعه تاریخ فلسفه اعلام داشت که این نوع تبارشناسی اگر مستقلاً در نظر گرفته شود - کمتر چیزی را می‌تواند توضیح

\* A. Eleutheropoulos, *Wirtschaft und philosophie*.

دهد.

انتشار اثر الوتروپولوس ممکن بود به عنوان گامی جدید در مطالعه تاریخ فلسفه و به عنوان یک پیروزی ماتریالیسم تاریخی در کاربردش به یک ایدئولوژی بسیار برکنار از اقتصاد مورد استقبال قرار گیرد. افسوس که نویسنده این اثر مهارت زیادی در استفاده از روش دیالکتیکی آن ماتریالیسم نشان نداده است. او مسائلی را که با آن روبرو بوده **فوق العاده ساده کرده است** و به همین لحاظ موفق نشده هیچ راه حلی به جز همان راه حل یک طرفه و بنابراین غیر قابل توجیه ارائه دهد. به ارزیابی اش در باره کسنوفانس\* توجه کنیم. به عقیده او کسنوفانس در قلمرو فلسفه، نماینده آمال و آرزوهای پرولتاریای یونان بود. او روسوی زمان خود بود\*\*\*. او خواهان اصلاحات اجتماعی به معنی برابری و وحدت همه شهروندان بود. و اصل **وحدت هستی وی**، صرفاً بنیان نظری برنامه‌های او برای اصلاحات بود.\*\*\* از این بنیان نظری آرزوهای اصلاح طلبانه کسنوفانس است که تمامی جزئیات فلسفه او بسط یافت، فلسفه‌ای که با نظر او در باره خدا آغاز می‌شود و با اصل خطا بودن تصورات دریافتی ما از راه حواس پایان می‌یابد.\*\*\*\*

فلسفه هراکلیتوس، این «فیلسوف بدبین» واکنش اشرافیت به ضد آمال انقلابی پرولتاریای یونان بود. بنابر آن فلسفه، برابری عمومی غیر ممکن است زیرا خود طبیعت، انسان‌ها را نامساوی ساخته است. هر انسانی باید به بخت خویش قانع باشد. سرنگونی نظام دولتی موجود را نباید خواست، خواست ما باید محو استفاده خودکامانه از قدرت باشد که هم در تحت حکومت اقلیت و هم

\* *Xenophanes*

\*\* *Wissenschaft und Philosophie...1. 98.*

\*\*\* *S. Ibid, S. 99.*

\*\*\*\* *Ibid, S. 101.*

در تحت حکومت توده‌ها امکان‌پذیر است. قدرت باید به قانون که مظهری از قانون الهی است تعلق گیرد. قانون الهی مانع وحدت نمی‌شود لیکن وحدتی که با قانون الهی منطبق باشد وحدتی از اضداد است. اجرای برنامه‌های کسنوفانس ناقض قانون الهی خواهد بود. هراکلیتوس با گسترش و اثبات این ایده، اصل دیالکتیکی «شدن» \*Werden را ایجاد کرد.

این آن چیزی است که الوتروپولوس می‌گوید. برای احتراز از اطالة کلام از نقل نمونه‌های بیشتری از تحلیل او در باره علل تعیین‌کننده تکامل فلسفه خودداری می‌کنم. نیازی هم بدین کار نیست. تصور می‌کنم خواننده فهمیده است که این تحلیل چندان قانع‌کننده نیست. فرایند تکامل ایدئولوژی‌ها به طور کلی به نحو غیر قابل مقایسه‌ای بغرنج‌تر از تصورات او است. \* \* \* هنگامی که اندیشه‌های بسیار ساده انگارانه او را در مورد تأثیر مبارزه طبقاتی بر تاریخ فلسفه می‌خوانید متأسف می‌شوید از اینکه وی از کتاب پیش‌گفته اسپیناس ناآگاه است؛ یک طرفی بودن ذاتی کتاب اخیر را اگر در کنار یکطرفی بودن نوشته الوتروپولوس بگذاریم شاید تحلیل او را به میزان زیادی تصحیح کرده باشیم.

با این همه تلاش ناموفق الوتروپولوس بار دیگر بر این قضیه گواهی می‌دهد - و این برای بسیاری غیر منتظره است - که مطالعه و درک کامل‌تر ماتریالیسم تاریخی برای بسیاری از پژوهندگان معاصر مفید خواهد بود، دقیقاً از آن رو که نگرش مزبور ایشان را از یک طرفی بودن نجات می‌دهد. الوتروپولوس با این ماتریالیسم آشنا هست اما نه به قدر کفایت. این مطلب از «تصحیحی» که وی مناسب دیده در آن وارد کند روشن می‌شود.

\* *ibid*, S 103 - 107.

\*\* از این حقیقت می‌گذرم که الوتروپولوس در اشاره به وضع اقتصادی آن زمان یونان، در واقع هیچ نمونه مشخصی از آن به دست نمی‌دهد و فقط خود را به اظهارات کلی که اینجا، مانند هر جای دیگر، هیچ چیز را توضیح نمی‌دهند، محدود می‌سازد.

وی اظهار می‌دارد که روابط اقتصادی میان مردم معینی فقط «ضرورت تکامل آن مردم» را تعیین می‌کند. خود این تکامل یک موضوع خاص و فردی است، طوری که «پنداشت این مردم از زندگی و جهان» از لحاظ محتوای خود، اولاً به وسیله روحیه و خصلت آن مردم و خصلت کشوری که در آن ساکن است، ثانیاً به وسیله نیازهایش و سوماً با خصوصیات شخصی کسانی که از میان آن مردم به عنوان اصلاح‌گران بیرون می‌آیند تعیین می‌شود. به عقیده‌ی اوتروپولوس فقط به این معنا ما می‌توانیم از رابطه‌ی فلسفه با اقتصاد سخن گوئیم. فلسفه مطالبات زمان خود را اجرا می‌کند و این کار را مطابق با شخصیت فیلسوف انجام می‌دهد.\*

اوتروپولوس احتمالاً فکر می‌کند که این نگرش از رابطه‌ی فلسفه با اقتصاد از نگرش ماتریالیستی مارکس و انگلس متفاوت است. وی لازم می‌داند به تعبیر خودش از تاریخ نام دیگری بدهد و آن را تئوری یونانی «شدن» بخواند. این فقط خنده‌آور است و تنها چیزی که در این باره می‌توان گفت این است که تئوری یونانی «شدن» چیزی جز ماتریالیسم تاریخی بد هضم شده، با بیانی خام نیست که با این همه خیلی بیش از آنچه عملاً به وسیله‌ی اوتروپولوس داده شده نوید می‌دهد به ویژه هنگامی که وی از توصیف روش خود به کار برد آن می‌رسد، کاملاً از مارکس جدا می‌شود.

و اما در باره «شخصیت فیلسوف» و به طور کلی شخصیت هر کسی که تأثیری بر تاریخ بشر می‌گذارد کسانی که تصور می‌کنند در نظریه‌ی مارکس و انگلس جایی برای آن وجود ندارد به اشتباه بزرگی گرفتارند. این نظریه برای نقش شخصیت ارزش قائل هست ولی در عین حال توانسته است از رو در رو قرار دادن ناروای فعالیت‌های هر «شخصیتی» با سیر حوادث که به موجب ضرورت اقتصادی

تعیین می‌شود اجتناب کند. هر کس که نقش شخصیت را با سیر ناگزیر حوادث مقابل می‌نهد بدین وسیله ثابت می‌کند که از تبیین ماتریالیستی تاریخ چندان سردر نیاورده است. تز اساسی ماتریالیسم تاریخی، چنان که بارها گفته‌ام این است که تاریخ را انسان‌ها می‌سازند. اگر چنین است پس بدیهی است «اشخاص بزرگ» هم در ساختن آن شرکت دارند. فقط می‌ماند که ثابت کنیم که چه چیز فعالیت‌های چنین اشخاص را تعیین می‌کند؟ این همان چیزی است که انگلس در باره آن در یکی از دو نامه پیش گفته به آن پرداخته است.

«اینکه چنین و چنان شخصیتی و دقیقاً فلان شخصیت در زمان خاصی و در کشور خاصی ظهور می‌کند، البته تصادف محض است؛ ولی اگر کسی او را از میان بردارد، برای جانشینی او تقاضا وجود دارد و این جانشین خوب یا بد، دیر یا زود، پیدا خواهد شد. اینکه شخص ناپلئون یعنی درست همان شهروند جزیره کرس باید دیکتاتور نظامی ای بوده باشد که وجود او را جمهوری فرانسه که بر اثر کشمکش‌های داخلی داشت از پادر می‌آمد - ضروری ساخته بود، امری تصادفی بود ولی این که اگر ناپلئونی وجود نمی‌داشت کس دیگری جای او را پر می‌کرد با این حقیقت ثابت می‌شود که همیشه به محض آنکه چنین شخصیتی وجودش لازم می‌آمد ظهور می‌یافت. سزار، آگوستوس، کرامول و نظایر آنها نمونه چنین اشخاصی هستند. در حالی که مارکس مفهوم ماتریالیستی تاریخ را کشف کرد، نمونه تی‌پری، مینیه و تمامی مورخان انگلیسی تا سال ۱۸۵۰ نشان می‌دهد که برای یافتن چنین مفهومی تلاش می‌شد و کشف همان مفهوم توسط مرگان ثابت می‌کند که زمان برای کشف آن فرا رسیده بود و فقط باید کشف می‌شد. همین‌گونه است در مورد رویدادهای محتمل الوقوع دیگر و رویدادهای برجسته تاریخ. هر قدر قلمرو خاصی که ما در آن در حال تحقیق هستیم از قلمرو اقتصادی دورتر و به ایدئولوژی انتزاعی صرف نزدیک‌تر باشد بیشتر جنبه تصادف را در تکاملش خواهیم یافت و منحنی آن بیشتر زیگزاک خواهد بود. اما

اگر محور متوسط منحنی را ترسیم کنید، متوجه خواهید شد که هر چه دوره مورد بحث طولانی تر و حوزه مورد رسیدگی گسترده تر باشد، این محور تقریباً بیش از پیش با محور تکامل اقتصادی موازی خواهد بود.\*

«شخصیت» هر کسی که در قلمرو معنوی یا اجتماعی تشخیص یافته است، از شمار آن موارد تصادف است که ظهور آن مانع توازن محور «متوسط» تکامل عقلی بشریت با محور تکامل اقتصادی نمی شود.\*\* اگر الوتروپولوس به نظریه تاریخی مارکس توجه دقیق تری کرده بود و کمتر به دنبال تئوری یونانی خودش رفته بود این را بهتر فهمیده بود.\*\*\*

نیازی نیست بیفزائیم که ما هنوز از اینکه همیشه قادر به کشف رابطه علت و معلولی میان ظهور نگرشی فلسفی و وضع اقتصادی دوره معینی باشیم بسیار دور هستیم. دلیلش این است که ما هنوز تازه در این راه آغاز به کار کرده ایم. اگر ما در وضعی بودیم که می توانستیم به همه پرسش ها یا دست کم به اکثر پرسش هایی که در این زمینه پیش می آید پاسخ دهیم این به معنای آن بود که کار ما دیگر کامل بوده و یا نزدیک به اتمام است. آنچه در این مورد اهمیت تعیین کننده دارد این نیست که ما هنوز نمی توانیم از عهده همه پرسش هایی که در این مورد در برابر ما قرار دارد بر آئیم. چنین روشی نیست و هرگز نمی تواند باشد که بتواند با یک ضربه تمامی مشکلاتی را که در یک علم پدیدار می شوند از میان بردارد. مطلب مهم این است که برای نگرش ماتریالیستی تاریخ رو به رو شدن با آن پرسش ها و پاسخ دادن به آنها به مراتب آسان تر است تا برای

\* *Der Sozialistische Akademiker, Berlin, 1895.*<sup>۷۷</sup>

\*\* نگاه کنید به رساله من «در باره نقش شخصیت در تاریخ» در کتاب من زیر عنوان بیست سال. (و در همین کتاب)

\*\*\* او این تئوری را از آنرو یونانی می نامید که «تزه های اساسی این تئوری را نخست طالس یونانی بیان کرده بود و سپس یونانی دیگری (یعنی الوتروپولوس) آن را بسط داده است» (همان کتاب ص ۱۷).

نگرش‌های ایده‌آلیستی یا التقاطی. گواه این ادعا این واقعیت است که اندیشه علمی در حوزه تاریخ از دوره بازگشت سلطنت تاکنون شدیداً مجذوب تبیین ماتریالیستی رویدادها بوده یا به عبارت بهتر مصرانه در جستجوی آن بوده است.<sup>\*</sup> اندیشه علمی تا به امروز نیز از حوزه جاذبه آن و جستجوی آن برکنار نمانده است؛ برغم خشم ملایمی که به هر اندیشه‌گر از خود ممنون بورژوازی هر گاه واژه ماتریالیسم را می‌شنود دست می‌دهد.

شاهد ثالثی هم برای ناگزیری کوشش‌های امروزی در تبیین ماتریالیستی تمام وجوه فرهنگ انسانی، کتاب فرانز فوئرهارد ارائه کرده است.<sup>۷۸</sup> فوئرهارد می‌گوید: «مطابق با شیوه مسلط تولید و شکل دولت مشروط به آن، ذهن انسانی در جهات معینی حرکت می‌کند و از توجه به جهات دیگر منصرف می‌گردد. بنابراین وجود هر سبکی (در هنر - پلخانف) مستلزم وجود مردمی است که در شرایط سیاسی کاملاً مشخصی زندگی می‌کنند و در تحت روابط تولیدی کاملاً مشخصی به تولید مشغولند و دارای آرمان‌های کاملاً مشخصی هستند. به مقتضای این شرایط معین انسانها سبک مناسبی به وجود می‌آورند، با همان ضرورت طبیعی و ناگزیری نحوه‌ای که زیر تابش خورشید کتاب سفید می‌شود، برومور نقره سیاه می‌گردد و رنگین کمان به محض درآمدن آفتاب در ابرها پدیدار می‌شود. البته اینها همه درست است و به ویژه تصدیق و پذیرش این حقیقت از سوی یک مورخ هنر جالب توجه است. ولی هنگامی که فوئرهارد می‌خواهد خاستگاه سبک‌های گوناگون یونانی را به شرایط اقتصادی یونان باستان نسبت دهد، آنچه او ارائه می‌کند خیلی شماتیک (کلی) است. نمی‌دانم آیا بخش دوم کتابش منتشر شده است یا نه. من به موضوع چندان علاقه‌ای نداشته‌ام؛ چرا که برای من روشن است تا چه اندازه دانش او از شیوه

---

\* نگاه کنید به پیشگفتار من بر چاپ دوم ترجمه روسی مانیفست کمونیست به همین قلم.

ماتریالیستی جدید ناچیز است. استدلال‌های او از لحاظ کلی بافی بودنشان یادآور کلی بافی‌های ساخت وطن ولی دست دوم روشکوف‌ها و فریش‌های خودمان است که مانند فوئرهارد باید به آنها توصیه کرد که نخست و پیش از هر چیز به مطالعه ماتریالیسم نوین بپردازند. تنها مارکسیسم می‌تواند همه آنها را از افتادن در کلی بافی (شماتیسم) رهائی بخشد.

## ۱۳

زمانی نیکلای میخائیلوفسکی فقید در مباحثه‌ای با من اعلام داشت که تئوری تاریخی مارکس در دنیای دانشمندان هرگز پذیرش چندانی کسب نخواهد کرد. ما در پیش دیدیم باز هم در سطور آتی خواهیم دید که این اظهار کاملاً صحیح نیست. اما ما باید نخست بعضی دیگر از سوء تفاهمات را که مانع فهم درست ماتریالیسم تاریخی می‌شوند رفع کنیم.

اگر ما می‌خواستیم به طور خلاصه نظریه مارکس و انگلس را در مورد رابطه میان «زیر بنا»ی اکنون مشهور و «روبنای»ی نه کمتر مشهور شرح دهیم چیزی شبیه فرمول زیر به دست می‌آوردیم:

۱. وضع نیروهای مولد؛

۲. روابط اقتصادی که مشروط به این نیروها هستند؛

۳. نظام اجتماعی - سیاسی که بر روی «زیر بنا»ی اقتصادی معین تکامل

یافته است؛

۴. ذهنیت انسان اجتماعی که تا حدی مستقیماً به وسیله شرایط اقتصادی

معمول تعیین می‌گردد و تا اندازه‌ای به وسیله کل نظام اجتماعی - سیاسی‌ای که

بر آن بنیان استوار شده‌اند؛

۵. ایدئولوژی‌های گوناگونی که خواص آن ذهنیت را منعکس می‌کنند. این

فرمول برای تأمین جایی مناسب برای همه «اشکال»<sup>۷۹</sup> تکامل تاریخی به اندازه



کافی جامع و فراگیرنده است و در عین حال مطلقاً چیزی از التقاطی‌گری در خود ندارد که قادر نیست از تأثیر متقابل میان نیروهای اجتماعی گوناگون فراتر رود و حتی گمان این راهم به خود راه نمی‌دهد که ذکر واقعیت تأثیر این نیروها بر یکدیگر هیچ پاسخی به پرسش خاستگاه آنها فراهم نمی‌آورد. این فرمول، فرمولی یک‌گرایانه (مونیستی) است و این فرمول یک‌گرایانه کاملاً آغشته به ماتریالیسم است. هگل در فلسفه روح خود می‌گوید که روح تنها منبع جنباننده تاریخ است. هرگاه کسی دیدگاه ایده‌آلیسم را بپذیرد که مدعی است هستی به وسیله تفکر تعیین می‌شود غیر ممکن است جور دیگری فکر کند. ماتریالیسم مارکس نشان می‌دهد که چگونه تاریخ تفکر به وسیله تاریخ هستی تعیین می‌شود. ولی ایده‌آلیسم هگل مانع وی نمی‌شود که عوامل اقتصادی را به مثابه علتی که «مشروط به تکامل روح» است بپذیرد. درست به همین گونه ماتریالیسم، مانع مارکس نمی‌شود که عمل «روح» را در تاریخ به مثابه نیروئی که جهت آن در هر زمان مفروض و در تحلیل نهائی به وسیله سیر تکامل اقتصادی تعیین می‌شود بپذیرد.

درک این مطلب که تمامی ایدئولوژی‌ها یک ریشه مشترک دارند - روانشناسی عصر مورد نظر - چندان دشوار نیست. هر کس که حتی کمترین مطالعه در مدارک عینی کرده آن را تشخیص خواهد داد. به عنوان مثال می‌توان به رمانتیسیسم فرانسه اشاره کرد. ویکتور هوگو، اوژن دلاکروا، وهکتور برلیوز در سه زمینه هنری کاملاً متفاوت «ادبیات، نقاشی، موسیقی» کار کرده‌اند. هر سه اینها تفاوت زیادی با یکدیگر داشتند. هوگو، دست کم به موسیقی علاقه‌ای نداشت، دلاکروا نیز چندان توجهی به موسیقی دانان رمانتیسیست نداشت. با این همه این سه مرد برجسته مثلث رمانتیسیسم خوانده شده‌اند و برای این هم دلایل مناسبی ارائه شده است. آثار ایشان بازتابی از یک روانشناسی واحد است. می‌توان گفت که تابلو «دانته و ویرژیل» دلاکروا همان حالتی را بیان می‌کند

که ویکتور هوگو در هر نانی اش و برلیوز در سنفونی فانتاستیک ابراز می‌دارند. این نکته را معاصران ایشان یعنی کسانی که به هنر و ادبیات بی تفاوت نبودند حس کردند. اینگرس، که هوادار سبک کلاسیک بود برلیوز را «موسیقی دانی منفور، هیولا، راهزن و ضد مسیح»<sup>\*</sup> نامید. به همین گونه بود عقاید نیشخندآمیز کلاسیک‌گرایان در باره دلاکروا که قلم موی او را به جاروی یک مست تشبیه کردند. برلیوز نیز مانند هوگو آماج حملات شدید<sup>\*\*</sup> بود. این نیز مشهور است که او با کوشش فوق‌العاده و خیلی دیرتر از هوگو به موفقیت رسید. چرا چنین بود؛ با وجود این حقیقت که موسیقی او بیانگر همان روانشناسی‌ای بود که شعر و درام رمانتیسیسم القامی کرد؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است جزئیات بیشتری را در تاریخ تطبیقی موسیقی و ادبیات فرانسه بدانیم؛<sup>\*\*\*</sup> جزئیاتی که ممکن است مدتی دراز - اگر نه برای همیشه - تعبیر نشده باقی بمانند. ولی آنچه تردیدناپذیر است این است که ما روانشناسی رمانتیسیسم فرانسه را، فقط اگر به عنوان روانشناسی طبقه معینی بنگریم که در شرایط تاریخی و اجتماعی معینی زندگی می‌کرد خواهیم شناخت.<sup>\*\*\*</sup> ژان بابتیست تی‌یرسو می‌گوید: «جنبش

\* See *Souvenirs d'un hugolâtre* by Augustin Challamel, Paris, 1885, P. 259.

\*\* در این مورد اینگرس *Ingres* خود را استوارتر از دلاکروا نشان داد. زیرا دلاکروا در حالی که در نقاشی رومانتیک بود، علاقه زیادی به موسیقی کلاسیک داشت.

Cf. *Challamel, Op. cit, P. 258.*

\*\*\* و به ویژه در تاریخ نقشی که هر یک از آنها در بیان خلق و خوی آن روزگار ایفا کردند. چنان که می‌دانیم، ایدئولوژی‌های گوناگون و شاخه‌های گوناگون ایدئولوژی در زمان‌های مختلف مطرح می‌شوند. مثلاً در قرون وسطی الهیات نقشی مهمتر از نقشی که در حال حاضر دارد ایفا کرد. در جامعه ابتدائی رقص مهمترین هنر است در صورتی که در روزگار ما چندان اهمیتی ندارد و جز اینها.

\*\*\* کتاب چسنو *Le chefs d'école, Paris, 1883, E. Chesneau* حاوی نظریه زیرکانه زیر در باب روانشناسی رومانتیست‌هاست.<sup>۸۰</sup> مؤلف مزبور خاطر نشان می‌کند که

سال‌های ۳۰ در ادبیات و هنر واجد خصلت یک انقلاب توده‌ای نبود.<sup>\*</sup> این کاملاً درست است. جنبش مزبور ماهیتاً بورژوائی بود. ولی این، همهٔ مطلب نیست. این جنبش از اقبال همگانی در میان خود بورژوازی نیز برخوردار نبود. به عقیدهٔ تی‌یرسو جنبش مزبور تلاش معدودی از «نخبگان» بود که چندان دورنگر بودند که بتوانند نبوغ را هر جا که نهفته بود تشخیص دهند.<sup>\*\*</sup> این کلمات عبارتند از بیان سطحی یعنی ایده‌آلیستی این حقیقت که بورژوازی فرانسه آن زمان از آنچه اندیشه‌گران خود این طبقه در قلمرو ادبیات و هنر آرزو داشتند و احساس می‌کردند سر در نمی‌آورد. این ناموزونی میان اندیشه‌گران و طبقه‌ای که ایشان آرزوها و تمایلات او را بیان می‌دارند در تاریخ به هیچ وجه نادر نیست و بیانگر وجوه خاص بی‌شماری است که در تکامل فکری و هنری انسان وجود دارد. در مطلب مورد بحث ما این ناموزونی بیش از هر چیز دیگر علت برداشت تحقیرآمیز نخبگان «پالوده» نسبت به «بورژوازی کودن» بود، برداشتی که هنوز افراد ساده را به گمراهی می‌کشاند و به کلی مانع تشخیص آنها از خصلت کهنه-



رمانتی‌سیسم پس از انقلاب و امپراطوری مجال ظهور یافت. در ادبیات و در هنر بحرانی مشابه بحرانی که در اخلاق بعد از دوران «ترور» به وقوع پیوست به وجود آمد - میگساری، لذت جوئی و ولنگاری. مردمی که در هراس زندگی کرده بودند، اینک ترسشان از میان برخاسته بود. ایشان به خودشان «لذت‌های زندگی» می‌بخشیدند. توجه آنها منحصرأ در پی جلوه‌ها و صورت‌های ظاهری بود. آسمان آبی، نورهای برجسته، زیبایی زنان، مخمل مجلل، ابریشم قوس قزحی، درخشش طلا، تلالو الماس‌هایی که آنان را سرشار از سرور می‌ساخت. مردمی که فقط با دیدگانشان زندگی می‌کردند... ایشان از اندیشیدن باز ایستاده بودند. این وجه مشترکی با روانشناسی روزگاری که ما اکنون در روسیه در آن زندگی می‌کنیم دارد. ولی در هر مورد سیر حوادث به این حالت اندیشه که خود محصول سیر تکامل اقتصادی بود منتهی می‌شود.

\* *Hector Berlioz et société de son temps*, Paris 1904 P. 190.

\*\* *ibid.*

بورژوازی رمانتیسیسم می‌شود.\* اما اینجا نیز مانند هر جای دیگر منشاء و خصلت این ناموزونی را نهایتاً فقط می‌توان به وسیله موقعیت اقتصادی، نقش اقتصادی آن طبقه اجتماعی که این مکتب از میان آن ظهور کرده است تبیین نمود. اینجا نیز مانند هر جای دیگر فقط هستی بر «اسرار» تفکر پرتو می‌افکند. و از همین روست که باز هم مانند هر جای دیگر این فقط ماتریالیسم است که قادر به تبیین علمی «سیر ایده‌ها» است.

## ۱۴

ایده‌آلیست‌ها در تلاش‌هایشان برای تبیین سیر ایده‌ها هرگز ثابت نکرده‌اند که می‌توانند از دیدگاه «سیر اشیاء» نگاه کنند. بدین گونه است که «تین»\*\* تصور می‌کند که این خواص محیط هنرمنداست که اثر هنری را سبب می‌شود. اما او به چه خواصی اشاره می‌کند؟ به خواص روانشناختی، یعنی روانشناسی کلی دوره مورد نظر که همین خواص، خود نیاز به تبیین دارند.\*\*\* ماتریالیسم، هنگامی که روانشناسی جامعه‌ای خاص یا طبقه‌ای خاص را تبیین می‌کند به ساخت اجتماعی که مولود تکامل اقتصادی است توجه دارد و الخ... اما «تین» که یک ایده‌آلیست بود می‌کوشید خاستگاه یک نظام اجتماعی را با واسطه روانشناسی اجتماعی تبیین کند و بدین گونه خود را در تناقضات غیر قابل حل گیر انداخت. این روزها ایده‌آلیست‌ها در هیچ جا به «تین» چندان علاقه‌ای نشان نمی‌دهند. دلیل آن هم معلوم است: منظور او از محیط، روانشناسی عمومی

---

\* اینجا ما همان *qui pro quo* یعنی عوضی گرفتن چیزی با چیز دیگر را داریم که هواداران نیچه کهنه‌بورژوا را وقتی به بورژوازی حمله می‌کنند واقعاً مضحک جلوه می‌دهد.

\*\* *Taine*

\*\*\* او می‌نویسد، «اثر هنری به وسیله مجموعه حالت کلی ذهن و اخلاق محیط تعیین می‌شود.»<sup>۸۱</sup>

توده‌ها، روانشناسی «مردم کوچک و بازار» در زمانی خاص و در طبقه‌ای خاص بود. به نظر او، این روانشناسی، داوری است که پژوهشگر در آخرین وهله می‌تواند به آن رجوع کند. در نتیجه وی تصور می‌کرد که یک مرد «بزرگ» همواره به الهام از «آدم کوچک و بازار» به تلقین «آدم‌های میانه حال» فکر و احساس می‌کند. البته این در حقیقت امر نادرست است و افزون بر این اهانتی است به «روشنفکران» بورژوا که همیشه آماده‌اند، دست کم به اندازه ناچیزی، خویشتن را در زمره مردان بزرگ به حساب آورند. «تین» مردی بود که بعد از گفتن «الف» نمی‌توانست ادامه دهد و «ب» را هم بگوید و بدین گونه ادعای خودش را باطل می‌کرد. تنها راه فرار از تناقضاتی که او گرفتارشان بود ماتریالیسم تاریخی است که جای شایسته‌ای را هم برای «فرد» و هم «محیط» هم برای «آدم کوچک و بازار» و هم برای «مرد سرنوشت» پیدا می‌کند.

این موضوع قابل توجه است که در فرانسه، جایی که از قرون وسطی درست تا سال ۱۸۷۱، تکامل اجتماعی - سیاسی و مبارزه میان طبقات اجتماعی به صورت یک شکل نمونه در اروپای غربی درآمد، آسان‌تر از هر جای دیگر می‌توان رابطه علت و معلولی میان آن تکامل و آن مبارزه را از یک سو و تاریخ ایدئولوژی‌ها را از سوی دیگر کشف کرد.

در باره علت این که طی دوره بازگشت سلطنت در فرانسه اندیشه‌های تئوکراتیک (روحانی سالاری) در فلسفه تاریخ از نو این چنین گسترش یافت، رابرت فلینت می‌گوید: «موفقیت این نظریه در واقع غیر قابل تبیین بود هر گاه راه برای آن از سوی حس‌گرایی Sensationalism کندياک هموار نشده بود و اگر چنین آشکارا در خدمت منابع حزبی در نیامده بود که عقاید طبقات وسیعی از جامعه فرانسه پیش از بازگشت سلطنت را نمایندگی می‌کرد.»\* این البته درست

است. و فهم این نکته آسان است که کدام طبقه بود که منافع او بیان ایدئولوژیکش را در مکتب روحانی سالاری پیدا کرد، ولی بگذارید تاریخ فرانسه را بیشتر کاوش کنیم و از خودمان پرسیم: آیا کشف علل اجتماعی موفقیتی که در فرانسه پیش از انقلاب نصیب حس گرائی شد نیز ممکن نیست؟ مگر آن جنبش فکری که اندیشه گران حس گرائی را پدید آورد به نوبت خود بیان آرزوهای یک طبقه اجتماعی خاص نبود؟ معلوم است که چنین بود. این جنبش آمال آزادی خواهانه زمره سوم فرانسه را بیان می کرد. \* اگر قرار بود در همین جهت پیش رویم می دیدیم که مثلاً فلسفه دکارت بازتاب روشن نیازهای تکامل اقتصادی وصف بندی نیروهای اجتماعی زمان وی بود. \*\* سرانجام اگر ما به قرن چهاردهم باز گردیم و توجهمان را مثلاً به رومان های شوالیه گری که چنان محبوبیتی در دربار فرانسه و بین طبقه اشراف آن زمان داشت، معطوف سازیم هیچ مشکلی در کشف این نکته که این رمان ها آینه تمام نمای زندگی و تمایلات طبقه ای است که به آن اشاره کردیم نخواهیم داشت. \*\*\* خلاصه، منحنی جنبش فکری در این کشور قابل توجه - که تا همین اواخر حق داشت ادعا کند که

---

\* (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). مارکس در مباحثه خود با برادران بائر می نویسد: «تلاش روشنگران فرانسوی قرن هژدهم و به ویژه ماتریالیسم فرانسه نه فقط مبارزه ای علیه نهادهای سیاسی موجود و مذهب و حکمت الهی موجود بود بلکه در عین حال مبارزه آشکار و روشن به ضد متافیزیک قرن هفدهم و به ضد متافیزیک به طور کلی به ویژه متافیزیک دکارت، مالبران، اسپینوزا و لایبنیتز بود (میراث جلد ص ۲۳۲)،<sup>۸۲</sup> این اکنون دیگر مورد قبول همگان است.

\*\* نگاه کنید به تاریخ ادبیات فرانسه، پاریس ۱۸۹۶، صفحات ۹۷ - ۳۹۴ که توضیح روشنی از پیوندهای میان وجوه معینی از فلسفه دکارت و روانشناسی طبقه حاکم در فرانسه در طی نیمه نخست سده هفدهم ارائه می کند.

\*\*\* سیسموندی (تاریخ فرانسه جلد دهم ص ۵۹) عقیده جالبی در باره ارزش این رومان ها ابراز کرده است، عقیده ای که مدارک و مواد برای یک بررسی جامعه شناختی تقلید فراهم می کند.

«پیشاپیش ملت‌ها حرکت کرده است» - موازی منحنی تکامل اقتصادی و تکامل اجتماعی - سیاسی متناسب با آن است. از این لحاظ، تاریخ ایدئولوژی در فرانسه، مورد علاقه خاص جامعه‌شناسی است.

این آن نکته‌ای است که «منتقدان» گوناگون مارکس کمترین تصویری از آن نداشته‌اند. ایشان هرگز نفهمیده‌اند که هر چند انتقاد چیز خوبی است ولی هنگامی که شما دارید انتقاد می‌کنید شرطی مقدماتی لازم دارید یعنی شناختی از آنچه که دارید انتقاد می‌کنید. انتقاد کردن از یک روش بررسی علمی معین به معنی تعیین این مطلب است که این روش تا چه اندازه می‌تواند به کشف روابط علت و معلولی میان پدیده‌ها کمک کند. این چیزی است که فقط از راه تجربه و آزمایش، از راه کاربرد آن شیوه می‌تواند ثابت شود. انتقاد از ماتریالیسم تاریخی به معنی به آزمایش گذاردن روش مارکس و انگلس در مطالعه حرکت تاریخی انسان است. تنها از این طریق است که می‌توان نقاط قوت و ضعف روش مزبور را تعیین کرد. چنان که انگلس در توضیح نظریه شناخت خود<sup>۸۳</sup> گفت: «دلیل خوشمزگی هر شیرینی در خوردن آن است». این نکته در مورد ماتریالیسم تاریخی نیز کاملاً صدق می‌کند.

برای انتقاد از این خوراک باید نخست آن را چشید. برای چشیدن روش مارکس و انگلس باید نخست قادر به استفاده از آن بود. کاربرد شایسته این شیوه مستلزم دارا بودن یک سطح بسیار والای زمینه علمی و یک تلاش فکری مداوم است نه وراجی‌های شبه انتقادی در باره «یک طرفی» بودن مارکسیسم.

«منتقدان» مارکس اعلام می‌کنند - البته برخی با افسوس، برخی با سرزنش و پاره‌ای هم از سر بدخواهی - که تا امروز هیچ کتابی که حاوی اثبات تئوریک ماتریالیسم تاریخی باشد انتشار نیافته است. منظور آنها از «کتاب» معمولاً چیزی شبیه یک جزوه دستی است در مورد تاریخ جهان که از دیدگاه ماتریالیستی نوشته شده باشد. اما در حال حاضر چنین راهنمایی نه می‌تواند توسط یک

دانشمند به تنهایی - هر قدر هم دانش او جامع باشد - و نه توسط گروهی از دانشمندان نوشته شود. برای چنین پژوهشی هنوز مواد و مدارک کافی موجود نیست و در دراز مدت هم وجود نتواند داشت. این مدارک فقط می‌تواند از طریق یک رشته تحقیقات دراز مدت در حوزه‌های علوم مربوطه با کمک روش مارکسیستی گردآوری شود. به عبارت دیگر آن «منتقدانی» که خواستار «کتاب» اند می‌خواهند مطلب از آخر شروع شود، یعنی تبیین ابتدائی می‌خواهند - تبیینی از دیدگاه ماتریالیستی همان فرایند تاریخی که باید تبیین شود. در حقیقت امر، یک «کتاب» در دفاع از ماتریالیسم تاریخی در حال نوشته شدن است که در آن دانشمندان معاصر - که اکثراً، چنان که در پیش گفتم، بی‌آنکه خود تشخیص دهند که دارند چنین می‌کنند - تحت اجبار وضع کنونی جامعه‌شناسی، مجبور می‌شوند تبیینی ماتریالیستی از پدیده‌هایی که در دست مطالعه دارند فراهم کنند. اینکه چنین دانشمندانی تعدادشان هم کم نیست با نمونه‌هایی که در بالا نقل کرده‌ام به قدر کافی متقاعد کننده می‌نماید. لاپلاس گفته است که در بالا نقل کرده‌ام به قدر کافی متقاعد کننده می‌نماید. لاپلاس گفته است که در حدود ۵۰ سال گذشت تا کشف بزرگ نیوتون به میزان قابل توجهی تکمیل شد. آری برای قابل فهم شدن همگانی این حقیقت بزرگ و برای غلبه بر آن موانعی که نظریهٔ ورتکس و نیز شاید غرور زخم خوردهٔ ریاضی دانان روزگار نیوتون بر سر راه آن قرار داده بود چنین مدت درازی لازم بود.\*

موانعی که ماتریالیسم امروزی به عنوان یک نظریه موزون و منسجم با آن روبروست به طور غیر قابل قیاسی بیشتر از موانعی است که نظریهٔ نیوتون در هنگام ظهورش با آن برخورد کرد. منافع طبقه‌ای که بر سر قدرت است مستقیماً و قاطعانه با این نظریه در تعارض است و اکثر دانشمندان بناگزیر تابع نفوذ آنند.

\* *Exposition du Systeme du monde*, Paris, L'an IV, t II, PP. 2911-92



دیالکتیک ماتریالیستی که «به هر شکل اجتماعی تاریخاً تکامل یافته همچون جنبشی سیال می‌نگرد و... نمی‌گذارد چیزی بر آن تحمیل گردد» نمی‌تواند مورد علاقه طبقه محافظه‌کاری - که بورژوازی غربی امروز نمونه آنست - قرار گیرد. این نظریه با چارچوب ذهنی آن طبقه چنان در تضاد است که اندیشه‌گران آن طبقه طبیعتاً مایلند به آن به مثابه چیزی بنگرند نامجاز، ناشایسته و غیر قابل توجیه؛ خواه برای «اشخاص محترم» به طور کلی و خواه برای افراد دانش‌آموخته «قدر و منزلت یافته» به خصوص\*. جای شگفتی نیست که هر یک از این دانشمندان خود را اخلاقاً موظف می‌دانند هر گونه شائبه هواداری از ماتریالیسم را از خود زایل سازد. این دانشمندان هر چه قدر بیشتر بر تقبیح ماتریالیسم تأکید می‌ورزند، در تحقیقات تخصصی خود، مصرانه‌تر از دیدگاه ماتریالیسم هواداری می‌کنند.\*\* نتیجه، نوعی «دروغ قراردادی» نیمه آگاهانه از کار در می‌آید که البته فقط می‌تواند تأثیر زیان‌بخشی بر اندیشه تئوریک داشته باشد.

---

\* در باب این موضوع نگاه کنید به مقاله پیش گفته انگلس «در باره ماتریالیسم تاریخی».  
 \*\* خواننده به یاد خواهد آورد که چگونه لامپرشت هنگامی که به ماتریالیسم متهم شد با حرارت از خود دفاع کرد و نیز چگونه راتزل در برابر همین اتهام خود را توجیه نمود. با این همه او کلمات زیر را نوشت: «مجموعه دست آوردهای فرهنگی هر قومی در هر مرحله از تکامل آن از عناصر مادی و معنوی ترکیب می‌شود... این‌ها نه با وسایل یکسان و نه با سهولت برابر یا همزمان به دست نمی‌آیند... دست آوردهای معنوی بر دست آوردهای مادی استوارند. فعالیت معنوی تنها پس از آنکه نیازهای مادی بر آورده شده باشند، به عنوان یک وسیله تجملی جلوه می‌کنند. بنابراین همه پرسش‌های مربوط به خاستگاه فرهنگ به این پرسش خلاصه می‌شود که چه چیز تکامل بنیان‌های مادی فرهنگ را باعث می‌شود؟»

*Volkerkunde, I. Band, I. Auflage, S. 17*

این ماتریالیسم تاریخی صیقل نخورده است و بنابراین فاقد کیفیت تمام عیار ماتریالیسم مارکس و انگلس است.

هر قدر نظم موجود اشیاء بر اثر تکامل اقتصادی و مبارزه طبقاتی ناشی از آن، متزلزل تر گردد، «دروغ قراردادی» یک جامعه منقسم به طبقات بزرگتر خواهد بود. مارکس کاملاً حق داشت که می‌گفت هر قدر تضاد میان نیروهای بالنده مولد و نظام اجتماعی موجود شدیدتر شود، ایدئولوژی طبقه مسلط بیشتر به دورویی و تزویر آغشته می‌گردد. کذب این ایدئولوژی به وسیله زندگی هر قدر آشکارتر می‌شود، زبان آن طبقه فاخرتر و فاضلان‌تر می‌گردد.<sup>۸۴</sup> حقیقت این سخن امروز با نیروی خاصی دارد ثابت می‌شود؛ که مثلاً ترویج بی‌بند و باری اخلاقی در آلمان - چنان که از محاکمه هاردن مولتکه آشکار گشت<sup>۸۵</sup> - همراه است با «نوزائی ایده‌آلیسم» در علوم اجتماعی. در کشور ما، حتی در میان «اندیشه‌گران پرولتاریا» کسانی دارند پیدا می‌شوند که علت اجتماعی این «نوزائی» را نمی‌فهمند و خودشان را تسلیم نفوذ آن کرده‌اند نظیر بوگدانف‌ها، بازارف‌ها و جز آنها...

در ضمن، برتری‌های هر پژوهنده‌ای که با روش مارکسیستی تحلیل امور مجهز است چنان است که حتی کسانی نیز که با میل خود به «دروغ قراردادی» زمان ما تسلیم شده‌اند دارند آشکارا این برتری‌ها را تصدیق می‌کنند. از جمله چنین کسانی ادوین سلیگمن امریکایی است؛ مؤلف کتابی که در سال ۱۹۰۲ زیر عنوان **تعبیر اقتصادی تاریخ انتشار یافت**. سلیگمن صریحاً اعتراف می‌کند که دانشمندان از نظریه ماتریالیسم تاریخی به علت نتایج سوسیالیستی مأخوذ از آن توسط مارکس، احتراز جسته‌اند. ولی او فکر می‌کند که شما می‌توانید کیک خود را بخورید بی آنکه آن را از دست بدهید: «آدم می‌تواند یک ماتریالیست اقتصادی باشد» و با این همه دشمنی خود را هم با سوسیالیسم حفظ کند. چنان که او می‌نویسد: «این حقیقت که اقتصاد مارکس ممکن است ناقص باشد ربطی به

درستی یا نادرستی فلسفه تاریخ‌اش ندارد.<sup>\*</sup> در حقیقت امر نظرات اقتصادی مارکس به طور لاینفک به نظرات تاریخی او وابسته است. درک صحیحی از کاپیتال مطلقاً ضرورت تفکر قبلی و دقیق روی مقدمه مشهور انتقاد از اقتصاد سیاسی را ایجاب می‌کند. ولی ما در اینجا نه قادریم نظرات اقتصادی مارکس را مطرح کنیم و نه به اثبات این حقیقت مسلم بپردازیم که نظرات مزبور صرفاً جزء ضروری و لاینفک نظریه‌ای را تشکیل می‌دهند که به ماتریالیسم تاریخی معروف است.<sup>\*\*</sup> من فقط این نکته را می‌افزایم که سلیگمن تا آن اندازه «دانشمند» نیز هست که از ماتریالیسم اثر پذیرفته باشد. این «ماتریالیست» اقتصادی تصور می‌کند «وابسته کردن دین به نیروهای اقتصادی» یا «کوشش در تبیین مسیحیت فقط با داده‌های اقتصادی» کار را به افراط کاری تحمّل‌ناپذیر می‌کشد.<sup>\*\*\*</sup> این به روشنی نشان می‌دهد که تا چه اندازه این پیشداوری‌ها و نتیجتاً آن موانعی که نظریه مارکسیستی باید با آنها پیکار کند ریشه دار هستند. با این همه همین واقعیت انتشار کتاب سلیگمن و حتی خود ماهیت تحاشی‌ها و احتیاط کاری‌های او دلیلی است بر اینکه باید امیدوار بود که ماتریالیسم تاریخی - حتی به صورت «بی سرو دم و اشکم» یا «تصفیه شده» سرانجام مورد قبول آن عده از اندیشه‌گران بورژوازی که هنوز از فکر انتظام بخشیدن به نظرات تاریخی خود دست‌نشته‌اند قرار خواهد گرفت.<sup>\*\*\*\*</sup>

\* تعبیر اقتصادی تاریخ صفحات ۲۴ و ۱۰۹.

\*\* به عقیده مارکس «مقوله‌های اقتصادی تنها تجسم‌ها یا تجریدهای تئوریک روابط اجتماعی تولیدند» (فقر فلسفه، فصل ۲ ملاحظه دوم).<sup>۸۶</sup> این به معنی آن است که مارکس به مقوله‌های اقتصاد سیاسی نیز از دیدگاه روابط متقابل میان انسان‌ها در فرایند اجتماعی تولید می‌نگرد، روابطی که تکامل آنها او را به تبیین اساسی حرکت تاریخی انسان مجهز می‌سازد.

\*\*\* تعبیر اقتصادی تاریخ، ص ۱۳۷، (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). منشاء مسیحیت کائوتسکی همچون کتابی افراطی البته از دیدگاه سلیگمن سزاوار سرزنش است.  
\*\*\*\* نکته زیر بسیار آموزنده است. مارکس می‌گوید که دیالکتیک ماتریالیستی در حالی که

اما مبارزه علیه سوسیالیسم، ماتریالیسم و دیگر نظریه‌های افراطی ناخوش آیند، مستلزم داشتن «سلاحی معنوی» است، آنچه به عنوان اقتصاد سیاسی ذهنی معروف است و نیز علم آمار دروغین کم و بیش زیرکانه، در حال حاضر آن سلاح معنوی را تشکیل می‌دهند که عمدتاً در مبارزه به ضد سوسیالیسم از آنها استفاده می‌شود. تمامی انواع ممکن مکتب کانت گرایی نیز سکوی عمده را در پیکار علیه ماتریالیسم تشکیل می‌دهند. در زمینه جامعه‌شناسی کانت گرایی همچون نظریه‌ای دوآلیستی (دوگرا) که رابطه میان هستی و تفکر را از هم می‌گسلد مورد استفاده قرار می‌گیرد. از آنجا که رسیدگی به پرسش‌های اقتصادی از حوصله این کتاب خارج است من خویشتن را محدود خواهم کرد به یک ارزیابی سلاح معنوی فلسفی که بورژوازی در قلمرو ایدئولوژیک از آن سود می‌برد.

انگلس در پایان کتابچه خویش، سوسیالیسم: تخیلی و علمی اظهار می‌دارد که وقتی وسایل نیرومند تولید که در عصر سرمایه‌داری ایجاد شده است به مالکیت تمام جامعه در آید و هنگامی که تولید بر طبق نیازهای جامعه سازمان یابد، انسان‌ها سرانجام ارباب روابط اجتماعی‌شان و از این رو ارباب طبیعت و ارباب خودشان خواهند شد، فقط آنگاه است که ایشان آگاهانه آغاز به ساختن



به تبیین آن که وجود دارد می‌پردازد، در عین حال نابودی ناگزیر آن را نیز تبیین می‌کند. او ارزش آن، ارزش مترقی آن را در این می‌داند. حال ببینیم سلیگمن چه می‌گوید: «سوسیالیسم نظریه‌ای است مبنی بر آنچه باید بشود. ماتریالیسم تاریخی نظریه‌ای است مبنی بر آنچه تاکنون بوده است» (همانجا ص ۱۰۸). او تنها به همین علت برای خود ممکن می‌داند که از ماتریالیسم تاریخی دفاع کند. این به عبارت دیگر به معنی آن است که این ماتریالیسم هنگامی که به تبیین نابودی ناگزیر آن چیزی که هست می‌رسد می‌تواند نادیده گرفته شود و می‌تواند برای تبیین آن چیزی که در گذشته بوده است استفاده شود. این یکی از آن موارد بی‌شمار استفاده از معیار دو پهلو در حوزه ایدئولوژی است، پدیده‌ای که موجد آن نیز علل اقتصادی است.

تاریخ خودشان خواهند کرد؛ فقط آن هنگام است که علل اجتماعی ای را که ایشان وارد ماجرا می‌کنند، به میزان روز افزونی، معلول‌های مطلوبشان را به وجود خواهند آورد. «این صعود انسان از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی است.»<sup>۸۷</sup> این کلمات انگلس اعتراضات کسانی را بر انگیخته است که قادر نیستند به طور کلی نظریه «جهش»ها را هضم کنند و نیز نتوانسته‌اند یا نخواسته‌اند که چنین «جهشی» را از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی بفهمند. این «جهش» برای ایشان چنین می‌نمود که با آن نظریه در مورد آزادی که انگلس خودش در بخش نخست آنتی دورینگ اظهار کرد، متناقض است. بنابراین اگر ما بخواهیم از میان اندیشه‌های آشفته چنین مردمی راه خودمان را بیابیم، باید به درستی آنچه را انگلس در کتاب یاد شده گفته است به خاطر آوریم.

انگلس در تبیین عبارت هگل که «ضرورت فقط تا آنجا که شناخته نشده کور است» می‌گوید آزادی عبارت است از اعمال «کنترل بر خودمان و بر طبیعت خارجی، کنترلی که بر شناخت ضرورت طبیعی استوار باشد».\* این ایده را انگلس به روشنی کامل برای کسانی که با اصل یاد شده هگل آشنا بودند طرح کرد. مشکل این است که کانت‌گرایان امروزی فقط از هگل «انتقاد» می‌کنند اما آثار او را مطالعه نمی‌کنند. از آنجا که هیچ اطلاعی از هگل ندارند قادر به درک انگلس هم نیستند. ایشان به مؤلف آنتی دورینگ ایراد گرفته‌اند که در جایی که تسلیم به ضرورت مطرح است دیگر آزادی وجود ندارد. این به نظر کسانی که نظرات فلسفی‌شان به دوآلیسم آغشته است، یعنی فلسفه‌ای که قادر نیست تفکر را با هستی متحد سازد کاملاً منطقی می‌نماید. از دیدگاه این دوآلیسم، «جهش» از ضرورت به آزادی مطلقاً غیر قابل فهم می‌ماند. اما فلسفه مارکس چونان فلسفه فوئرباخ، وحدت هستی و تفکر را اعلام می‌دارد، چنان‌که ما در

\* انگلس، انقلابی که آقای دورینگ در علم برپا کرد، چاپ پنجم ص ۱۱۳. ۸۸

بحث راجع به فوئرباخ دیدیم، هر چند فلسفه مارکسیستی این وحدت را کاملاً متفاوت از معنایی می‌فهمد که ایده‌آلیسم مطلق از آن قصد می‌کند، با این همه آن (فلسفه مارکسیستی) اصولاً با نظریهٔ هگل در مسأله‌ای که اکنون مورد نظر ماست یعنی رابطهٔ آزادی با ضرورت ابداً مخالفتی ندارد.

جان کلام این است که دقیقاً آنچه را که باید از ضرورت فهمید درک کنیم. ارسطو\* قبلاً گفته بود که مفهوم ضرورت دارای اشکال مختلف یک معنی است: دارو برای درمان بیمار ضروری است؛ تنفس برای زندگی ضروری است؛ سفری به دریای اژه برای وصول وامی ضروری است. همهٔ اینها را می‌توان گفت، الزامات شرطی هستند؛ اگر بخواهیم زندگی کنیم باید تنفس کنیم؛ اگر بخواهیم از بیماری خلاص شویم باید دارو مصرف کنیم و جز آنها. انسان در فرایند کنش خود بر جهان پیرامونش دائماً باید سروکارش با ضرورتی از این نوع باشد؛ او باید بالضروره کشت کند اگر بخواهد برداشت کند. باید تیراندازی کند اگر بخواهد شکار کند؛ اگر می‌خواهد ماشین بخار به کار افتد باید سوخت لازم را به آن برساند. و جز اینها. از دیدگاه «انتقاد» کانت‌گرایان نوین از مارکس باید پذیرفت که در این ضرورت شرطی، عنصری از تسلیم وجود دارد. انسان آزادتر می‌بود اگر قادر می‌بود نیازهایش را بدون صرف هیچ کاری بر آورده سازد. او همیشه به طبیعت تسلیم می‌شود حتی هنگامی که آن را مجبور می‌کند به وی خدمت کند. ولی این تسلیم به طبیعت شرط آزادی اوست: با تسلیم به طبیعت، بدین گونه به قدرتش بر طبیعت یعنی بر آزادی‌اش می‌افزاید. به همین گونه خواهد بود سازماندهی طبق نقشه تولید اجتماعی. با تسلیم شدن به مطالبات معین ضرورت اقتصادی و فنی، انسان‌ها به آن نظام نامعقول اشیاء که در آن ایشان زیر سلطهٔ محصولات فعالیت‌های خودشان قرار می‌گیرند پایان می‌دهند؛ یعنی،

ایشان آزادی خویش را به درجه فوق العاده‌ای افزایش می‌دهند؛ یعنی، اینجا نیز تسلیم‌شان به صورت منبع آزادی آنها در می‌آید.

مطلب بدین جا پایان نمی‌گیرد؛ «منتقدان» مارکس که به این تصور عادت کرده‌اند که گویا تفکر و هستی را خلیجی از هم جدا می‌سازد، فقط یک نوع ضرورت را می‌شناسند و با استفاده از سخن ارسطو، ضرورت را فقط به مثابه نیرویی تصور می‌کنند که مانع از عمل ما مطابق با امیالمان می‌شود و ما را مجبور می‌کند به آنچه بر خلاف آن امیال است عمل کنیم. چنین ضرورتی در حقیقت، نقطه مقابل آزادی است و نمی‌تواند کم و بیش جز مضایق و مزاحم چیز دیگری باشد. ولی ما نباید فراموش کنیم نیرویی که انسان به مثابه اجباری خارجی می‌بیند که با آرزوهایش متضاد است در شرایط دیگر آن را به شکل کاملاً متفاوتی مشاهده می‌کند. به عنوان مثال، مسأله ارضی را در روسیه امروزی در نظر گیریم. برای یک زمیندار هوشیار که دمکراتی مشروطه خواه است «واگذاری اجباری زمین»<sup>۸۹</sup> ممکن است کم و بیش ضرورت تاریخی غم‌انگیزی جلوه نماید - غم‌انگیز یعنی به نسبت معکوس با میزان «غرامت عادلانه» مفروض. اما برای دهقانی که در آرزوی زمین می‌سوزد، حقیقت بر عکس است: «غرامت عادلانه»، به مثابه ضرورت کم و بیش غم‌انگیزی جلوه‌گر خواهد شد در حالی که «واگذاری اجباری زمین» برای او به مثابه تظاهر اراده بلامانع خودش و با ارزش‌ترین ضمانت آزادی او به شمار خواهد رفت.

من با این گفته انگشت روی چیزی می‌گذارم که شاید مهمترین نکته در نظریه آزادی است. نکته‌ای که انگلس از ذکر آن گذشت، البته تنها به دلیل بدیهی بودنش برای کسی که مکتب هگل را طی کرده است. هگل در فلسفه دین می‌گوید: «آزادی یعنی چیزی جز خود را نخواستن».\* تا آنجا که این مسأله به

\* Hegel's Werke, 12. Band, S. 98.

روانشناسی اجتماعی مربوط می‌شود، این تعریف پرتو روشنی بر مسأله کلی آزادی می‌افکند. دهقانی که خواهان واگذاری زمین مالک به خود است، «هیچ چیز جز خودش» را نمی‌خواهد؛ زمین‌دار دمکرات مشروطه خواه که به دادن زمین به او موافقت می‌کند دیگر «خودش» را نمی‌خواهد مگر آن چیزی را که تاریخ مجبورش کرده بخواند. اولی آزاد است در حالی که دومی عاقلانه به ضرورت تسلیم می‌شود.

این در باره پرولتاریا نیز صادق است که وسایل تولید را به مالکیت اجتماعی بر می‌گرداند و تولید اجتماعی را بر بنیانی تازه سازمان می‌دهد. این طبقه هیچ چیز «جز خود» را نمی‌خواهد و احساس آزادی کامل می‌کند. و اما در مورد سرمایه‌داران؛ اینان البته در بهترین حالت احساس می‌کنند که در موقعیت زمین‌داری هستند که برنامه ارضی دمکراتیک - مشروطه را پذیرفته است؛<sup>۹۰</sup> ایشان نمی‌توانند جز این فکر کنند که آزادی یک چیز است و ضرورت تاریخی چیز دیگر.

برای من چنین می‌نماید آن «منتقدانی» نیز که به موضع‌گیری انگلس ایراد گرفته‌اند، او را بدین سبب نفهمیده‌اند که توانسته‌اند خویشتن را در موقعیت سرمایه‌دار تصور کنند لیکن از تصور خود در موقعیت پرولتاریا کاملاً ناتوان بوده‌اند. من بر این عقیده‌ام که این نیز، علت اجتماعی و سرانجام علت

---

ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰. اسپینوزا قبلاً گفته بود.

*(Ethics Part III, Proposition 2, Scholium)*

که بسیاری از مردم فکر می‌کنند که ایشان آزادانه عمل می‌کنند چرا که آنها بر کردار خویش، و نه علل آن کردار، وقوف دارند. «بدینگونه که نوزاد تصور می‌کند که او آزادانه میل به شیر دارد، کودکی خشمگین تصور می‌کند که او آزادانه مایل به تلافی است یا کودکی ترسو تصور می‌کند که او آزادانه گریختن را ترجیح می‌دهد». همین ایده را دیدرو بیان کرده است که نظریه ماتریالیستی او به طور کلی اسپینوزاگرایی رها شده از قید الهیات بود.



اقتصادی‌اش را دارد.

## ۱۶

دوآلیسم، که اندیشه‌گران بورژوازی اکنون به آن گرایش شدیدی دارند، اتهام دیگری علیه ماتریالیسم تاریخی در کیسه دارد. یکی از نمایندگان آن اشتاملر است که ماتریالیسم تاریخی را مستهکم می‌کند که در به حساب آوردن غایت‌شناسی اجتماعی ناتوان است. این اتهام دوم که ضمناً بسیار شبیه اولی است به همان اندازه بی اساس است.

مارکس می‌گوید: «انسان‌ها در تولید اجتماعی وسایل زیست‌شان جبراً وارد روابط معینی می‌شوند»،<sup>۹۱</sup> اشتاملر از این عبارت اتخاذ سند می‌کند که مارکس برغم نظریه‌اش، نتوانست از ملاحظات غایت‌گرایانه اجتناب ورزد. به عقیده اشتاملر، معنی عبارت مارکس این است که انسان‌ها آگاهانه وارد روابط متقابلی می‌شوند که بدون آن تولید غیر ممکن است. بنابراین، این روابط برآیند کنش مصلحت‌جویانه است.\*

توجه به این نکته آسان است که اشتاملر در کدام قسمت این استدلال منطقیاً اشتباه می‌کند، اشتباهی که تأثیرش را بر سایر تذکرات انتقادی او بر جای می‌گذارد.

برای روشن شدن موضوع مثالی بزنیم: آدمیان وحشی که با شکار زندگی می‌کنند در پی شکاری هستند مثلاً یک فیل. برای این کار ایشان گرد هم می‌آیند و نیروهایشان را به طریق معینی سازمان می‌دهند. هدف از این کار چیست و وسیله کدام است؟ هدف بدیهی است که گرفتن یا کشتن فیل است و وسیله هم اتحاد نیروهاست برای تعقیب حیوان. چه چیز انگیزه این هدف است؟

\* *Wirtschaft und Recht, zweite Auflage* S. 421.

نیازهای ارگانیکسم انسانی. چه چیز نوع وسیله را تعیین می‌کند؟ معلوم است که شرایط شکار. آیا نیازهای بدن انسانی، به اراده انسان بستگی دارند؟ نه ندارند؛ به طور کلی این در حوزه فیزیولوژی است نه در حوزه جامعه‌شناسی. پس مادر حال حاضر در این زمینه از جامعه‌شناسی چه تقاضایی می‌توانیم داشته باشیم؟ ما می‌توانیم از جامعه‌شناسی پاسخ این پرسش را بخواهیم که چرا انسان‌ها در تلاش برای ارضای نیازهایشان - مثلاً نیاز به خوراک - زمانی به نوع معینی روابط متقابل وارد می‌شوند و هنگامی به نوع دیگر؟ جامعه‌شناسی - در شخص مارکس - این کیفیت را همچون نتیجه تکامل نیروهای مولد ایشان تبیین می‌کند. اکنون این پرسش پیش می‌آید: آیا تکامل این نیروها به اراده انسان یا به اهدافی که انسان‌ها در پی آنند بستگی دارد؟ به این پرسش جامعه‌شناسی باز در شخص مارکس پاسخ می‌دهد خیر، بستگی ندارد. اگر چنین بستگی‌ای وجود ندارد پس این به معنی آن است که این نیروها بواسطه ضرورت معینی در وجود می‌آیند، ضرورتی که به وسیله شرایط معینی که برای انسان خارجی است تعیین می‌شود.

از این مطلب چه استنباطی باید کرد؟ اگر شکار فعالیتی مصلحت جویانه از سوی وحشیان باشد، این واقعیت به هیچ وجه از ارزش این تذکر مارکس نمی‌کاهد که روابط تولید پدید آمده در میان قبایل وحشی که شکارگرند به واسطه شرایطی در وجود می‌آیند که کاملاً وابسته آن فعالیت مصلحت جویانه نیستند. به عبارت دیگر، اگر شکارگر ابتدائی آگاهانه تقلا می‌کند که هر چه بیشتر شکار بگیرد یا بکشد، از آن این نتیجه به دست نمی‌آید که خصلت اشتراکی زندگی روزمره آن شکارگر به مثابه نتیجه مصلحت اندیشانه فعالیت‌های او پدید آمده است. خیر، این زندگی اشتراکی به خودی خود به مثابه نتیجه ناآگاهانه، یعنی ضروری نوعی سازماندهی کار به طریقی کاملاً مستقل از اراده انسان‌ها به وجود آمده یا بهتر بگوئیم - با توجه به آنکه مدت‌ها

پیش به وجود آمده بود - محفوظ مانده است.\* این آن چیزی است که اشتاملر کانت گرا از درک آن ناتوان است؛ همین جاست که او طاقت از دست داده است و استرووه‌ها و بولگا کف‌ها و دیگر مارکسیست‌های موقت ما را که نام‌هایشان فقط در نزد خداوند شناخته است همراه کرده است.\*\*

اشتاملر در ادامه نظرات انتقادی خود می‌گوید که اگر قرار بود تکامل اجتماعی منحصرأ به واسطه ضرورت علت و معلولی صورت گیرد بدیهی است کوشش آگاهانه برای پیشبرد آن بی معنی می‌بود. به عقیده وی مطلب از دو حال خارج نیست: یا من حدوث پدیده مفروضی را ضروری یعنی جبری می‌دانم که در این صورت نیازی به کمک من برای حدوث آن نیست یا اینکه فعالیت من برای حدوث آن پدیده ضروری است که در این صورت بدان نمی‌توان نام ضرورت داد. آیا کسی کوشش می‌کند به امر ضروری یعنی جبری طلوع خورشید کمک کند؟\*\*\*

این یک دوآلیسم زنده و آشکار است که خاص کسانی است که در کانت‌گرایی غرق شده‌اند. در نزد آنها، تفکر همیشه از هستی جداست.

طلوع خورشید هیچ ربطی - خواه به عنوان علت یا به عنوان معلول - به روابط اجتماعی انسان‌ها ندارد. پس این پدیده، به مثابه پدیده‌ای طبیعی می‌تواند نقطه مقابل آمال آگاهانه انسان قرار گیرد که نیز روابط علت و معلولی با آن ندارد. ولی هنگامی که ما با پدیده‌های اجتماعی، با تاریخ سرو کار داریم قضیه کاملاً

\* ضرورت در تقابل با آزادی چیزی به جز ناخودآگاه نیست. شلینگ. نظام ایده‌آلیسم آنسورونده، ۱۸۰۰ ص ۴۲۴.

\*\* این جنبه از موضوع به طور مفصل در بخش‌های گوناگون کتاب من در باره مونیسم تاریخی مورد بحث قرار گرفته است.

\*\*\* *Wirtseheft und Recht, S. 421 et seq.* also Stammer's article entitled *Materrialistische Geschtsauffassung in Handörterbuch der Staatswissenschaften, 2. Auflage, V. Band, S. 735-37.*

متفاوت است. ما دیگر می‌دانیم که تاریخ ساخته می‌شود؛ بنابراین آمال انسانی چیزی جز یکی از عوامل حرکت تاریخ نتواند بود. ولی انسان‌ها تاریخ را به این و نه آن طریق، در نتیجه ضرورت خاصی که ما قبلاً از آن سخن گفتیم می‌سازند. هنگامی که این ضرورت معین است، پس آن آمال انسانی نیز که از عوامل ناگزیر تکامل اجتماعی به شمار می‌روند به مثابه معلول آن معین هستند. آمال انسان‌ها ضرورت را منتفی نمی‌سازند بلکه خود به وسیله این ضرورت تعیین می‌شوند، بنابراین اشتباه منطقی فاحشی است که آنها را رو در روی ضرورت قرار دهیم.

هنگامی که انقلابی اجتماعی از سوی طبقه‌ای که برای آزادی خود مجاهدت می‌کند فراهم می‌آید، آن طبقه به شیوه‌ای عمل می‌کند که برای نیل به هدف مطلوب مصلحت اندیشانه است؛ در هر صورت فعالیت‌های آن طبقه علت آن انقلاب است. ولی فعالیت‌های مزبور همراه با آرزوهایی که فراهم آورده‌اند، خودشان نتیجه سیر معینی از تکامل اقتصادی هستند و بنابراین به وسیله ضرورت تعیین می‌شوند.

جامعه‌شناسی صرفاً تا آنجا علم است که به شناخت پیدایش هدف‌ها در انسان اجتماعی (غایت‌شناسی اجتماعی) به مثابه نتیجه ضروری فرایندی اجتماعی که سرانجام به وسیله سیر تکامل اقتصادی تعیین می‌شود، موفق گردد.

شایان توجه است که مخالفان استوار تبیین ماتریالیستی تاریخ خود را ناگزیر می‌بینند که عدم امکان جامعه‌شناسی را به مثابه یک علم ثابت کنند.<sup>۹۳</sup> این بدین معناست که «برخورد انتقادی» اکنون دارد به صورت مانعی در تکامل بیشتر علم زمان ما در می‌آید. در این رابطه، برای آنهایی که می‌کوشند تبیینی علمی از تاریخ نظریه‌های فلسفی فراهم کنند، مسأله‌ای جالب پیش می‌آید. مسأله تعیین این نکته که این نقش «برخورد انتقادی» به چه نحوی با مبارزه

طبقات جامعه کنونی گره می خورد.

اگر من بکوشم در جنبشی شرکت کنم که پیروزی آن را من ضرورتی تاریخی می دانم، این بدین معناست که من به فعالیت‌های خودم به مثابه حلقه‌ای ناگزیر در زنجیر شرایطی می‌نگرم که مجموعه آنها ضرورتاً پیروزی جنبشی را که برای من عزیز است تضمین خواهد کرد. این مطلب هیچ چیز جز این معنا نمی‌دهد. فهم این مطلب برای یک دوآلیست دشوار است ولی برای هر کسی که نظریه وحدت ذهن و عین را جذب کرده است و درک کرده است که چگونه آن وحدت خود را در پدیده‌های اجتماعی بروز می‌دهد، کاملاً روشن خواهد بود.

این حقیقت بسیار قابل توجه است که نظریه پردازان پروتستانیسیم در ایالات متحد امریکا چنین می‌نمایند که قادر نباشند تقابل آزادی و ضرورت را که اذهان بسیاری از اندیشه‌گران بورژوازی اروپایی را پر کرده است بفهمند. اچ. بارگی می‌گوید که «در امریکا، مسلم‌ترین استادان در حوزه انرژی، چندان علاقه‌ای به قبول آزادی اراده ندارند».\* وی این را به برتری ایشان به مثابه مردان عمل برای «راه حل‌های فآتالیستی توکل‌گرایانه نسبت می‌دهد. ولی او اشتباه می‌کند. چرا که فآتالیسم وجه مشترکی با موضوع ندارد. این را می‌توان در تذکر خود او در باره جوناتان ادواردز اخلاق‌گرا دریافت: «دیدگاه ادواردز... دیدگاه هر مرد عمل است. برای کسی که زمانی در زندگی خود هدفی داشته است آزادی عبارت است از استعداد قرار دادن تمامی وجود در خدمت آن هدف».\*\* این تعریف خوبی است و خیلی شبیه عبارت هگل است: «آزادی، چیزی جز خود را نخواستن است.» ولی هنگامی که مردی «هیچ چیز جز خودش را نمی‌خواهد» او به هیچ وجه یک توکل‌گرا نیست، او دقیقاً یک مرد عمل است.

\* Bargy, *La religion dans la société aux Etat Unis* Paris, 1902, PP. 88-89.

\*\* *Ibid*, pp. 97-98.

کانت گرایی یک فلسفه مبارزه یا یک فلسفه مردان عمل نیست؛ فلسفه اشخاص سست عنصر، فلسفه سازش و مماشات است.

انگلس می‌گوید: وسائل دفع شر اجتماعی موجود باید در شرایط مادی موجود کشف شود نه اینکه به وسیله این یا آن اصلاحگر اجتماعی اختراع گردد.<sup>۹۴</sup> اشتاملر با این موافق است ولی انگلس را به داشتن تفکر مبهم متهم می‌کند زیرا به باور اشتاملر جان کلام در تعیین «شیوه‌ای که با کمک آن این کشف باید صورت گیرد» نهفته است.<sup>\*</sup> این ایراد که صرفاً تفکر مبهم اشتاملر را فاش می‌گوید فقط با تذکر این حقیقت مرتفع می‌شود که گرچه طبیعت «شیوه» در چنین مواردی به موجب «عوامل» متعددی تعیین می‌شود، عوامل مزبور را می‌توان سرانجام به سیر تکامل اقتصادی ارجاع نمود. خود ظهور نظریه مارکس بستگی داشت به تکامل شیوه سرمایه‌داری تولید در صورتی که تسلط تخیل گرایی در سوسیالیسم پیش از مارکس در جامعه‌ای که نه فقط از تکامل شیوه تولید پیش گفته، بلکه هم‌چنین (و تا اندازه بیشتری) از ناکافی بودن آن تکامل رنج می‌برد، کاملاً قابل فهم است.

نیازی به شرح و بسط موضوع نیست. شاید خواننده ناخرسند نباشد اگر در پایان این مقال توجه وی را به این مطلب جلب کنم که «شیوه» تاکتیکی مارکس و انگلس با احکام اساسی نظریه تاریخی ایشان چه پیوند ناگسستنی دارد.

این نظریه به ما می‌گوید، چنان که در پیش دانستیم، که بشریت همیشه در برابر خود چنان وظایفی می‌گذارد که قادر به حل آن باشد زیرا «خود مسأله فقط زمانی به میان می‌آید که شرایط مادی حل آنها دیگر آماده شده یا دست کم در حال شکل گرفتن است».<sup>۹۵</sup> جایی که در آن این شرایط دیگر به وجود آمده وضع امور کاملاً مانند جایی نیست که شرایط مزبور در آن هنوز «در حال شکل

\* Hand Wörterbuch, V. Band, S. 736.

گرفتن» است، در مورد نخستین، زمان برای «جهش» دیگر بالغ شده است؛ در مورد دومی «جهش» عجالتاً موضوعی مربوط به آینده‌ای کم و بیش بعید است، «هدفی نهائی» است که رسیدن به آن از یک رشته تغییرات تدریجی در روابط متقابل میان طبقات اجتماعی فراهم می‌شود. در طی دوره‌ای که در آن وقوع «جهش» هنوز غیر ممکن است بدعت گذاران چه نقشی باید ایفا کنند؟ بدیهی است وظیفه آنها کمک به «تغییرات تدریجی» است یعنی ایشان باید، به عبارت دیگر، برای ایجاد اصلاحات کوشش کنند. بدین گونه هم «هدف نهایی» و هم اصلاحات جای خود را پیدا می‌کنند و رو در روئی اصلاحات و «هدف نهایی» معنای خود را از دست می‌دهد و به قلمرو افسانه‌های خیالگرایان می‌پیوندد. کسانی که این دو مفهوم را درست رو در روی هم می‌گذارند، اعم از «تجدید نظر کنندگان» آلمانی مانند ادوارد برنشتاین یا «سندیکالیست‌های انقلابی» ایتالیا نظیر کسانی که در آخرین گردهمائی سندیکالیستی در فرارا\* شرکت کردند خود را به یکسان در فهم روح و شیوه سوسیالیسم علمی نوین ناتوان نشان خواهند داد. در حال حاضر که رفرمیسم و سندیکالیسم به خود اجازه می‌دهند که به جای مارکس سخن گویند، به جاست این نکته را در خاطر داشته باشیم.

و چه خوشبینی اطمینان بخشی از این کلمات استشمام می‌شود که: بشریت همیشه فقط وظایفی را در برابر خود می‌نهد که قادر به حل آن باشد. معنای این عبارت البته این نیست که هر پاسخ به مسائل بزرگ بشریت که از سوی خیالگرایان نخستین پیشنهاد شد پاسخی خوب است. یک خیالگرا یک چیز است؛ بشریت یا دقیقتر، یک طبقه اجتماعی نماینده عالی‌ترین منافع بشریت در یک دوره معین چیزی دیگری است. چنان که مارکس بسیار خوب گفته است: «هر قدر عمل تاریخی کاملتر باشد به همانگونه مشارکت مردمی که عامل آن

عمل تاریخی هستند افزایش خواهد یافت.<sup>۹۶</sup> این محکومیت قطعی رویکرد تخیلی نسبت به مسائل تاریخی بزرگ است. با این همه اگر مارکس فکر می‌کرد که بشریت هرگز در برابر خود وظایف حصول ناپذیر نمی‌گذارد، آنگاه عبارت او از دیدگاه نظری تنها نحوه جدید بیان ایده وحدت ذهن و عین در کاربرد آن به فرایند تکامل تاریخی است. از دیدگاه پراتیک این عبارت بیانگر ایمان پاک و دلیرانه برای نیل به آن «هدف نهائی» است که زمانی چرنیشفسکی فراموش نشدنی ما را برانگیخت تا مشتاقانه فریاد برآورد: «هر چه بادا باد، ما پیروز خواهیم شد!»<sup>۹۷</sup>



## چند کلمه‌ای در دفاع از ماتریالیسم اقتصادی

### نامه سرگشاده‌ای به و.آ. گلتسف

جناب:

مقاله شما در باره ماتریالیسم «اقتصادی»<sup>\*</sup> در شماره آوریل روسکویه میسل<sup>۱</sup> انتشار یافت. این مقاله احتمالاً بحث زنده و دیرپایی را در میان بخش تیزبین تر توده خوانندگان ما دامن خواهد زد. از آنجا که برای هیئت تحریریه روسکویه میسل بی گمان هیچ چیز والاتر از حقیقت نیست، اطمینان دارم که ایشان از درج ایراداتی چند به مقاله شما، به قلم کسی که او نیز برای حقیقت اهمیت زیادی قائل است، خودداری نخواهند کرد.

مقاله شما را می توان به دو بخش تقسیم کرد. در بخشی از مقاله، شما یک ارزیابی تئوریک کلی از نظریه ماتریالیست‌های «اقتصادی» ارائه می دهید و در بخش دیگر، آن نظریه را در کار بردش به شرایط روسیه بررسی می کنید. من اعتراف می کنم جناب، که نقد تئوریک شما را از ماتریالیسم «اقتصادی» تا حدی بی مورد و بی مناسبت یافتم. به ایراداتی که شما بر آن نظریه وارد کرده بودید

---

<sup>\*</sup> درست تر این می بود که بگوئیم ماتریالیسم دیالکتیکی، ولی من فعلاً خوش ندارم وارد بحث اصطلاح شناسی بشوم.

اغلب از سوی هواداران آن پاسخ داده شده است. اگر شما مثلاً کتاب بلتوف «تکامل نگرش مونیستی به تاریخ»<sup>۲</sup> را با توجه به دقت بیشتری خوانده باشید، بسیاری از ایراداتان را مطرح نمی‌کردید زیرا پاسخ نسبتاً کاملی را به آنها در آن کتاب می‌یافتید.

مقاله شما به عقیده من، جالب و حتی عالی است؛ ولی نه از لحاظ نقد آن بر ماتریالیسم اقتصادی، بل از حیث طرح چند مسأله عملی که در نتیجه آن، مباحثه شدیدی که چند سال است عامه خوانندگان ما را به خود مشغول داشته است، به پایان خود نزدیک می‌شود. من بسیار مایل بودم در این نامه به جنبه اخیر مسأله، یعنی مسأله عملی بسنده کنم ولی بیم دارم اگر پاره‌ای تذکرات را که بیشتر جنبه کلی دارند بر آن نیفزایم، نظراتم مورد سوء تعبیر قرار گیرند؛ از این نظر، مطالب خود را با این تذکرات کلی آغاز می‌کنم.

شما عقیده دارید که «استنتاج مجموع زندگی فرهنگی و تاریخی، از روابط تولید به تنهایی» غیر ممکن است. شما «عامل ذهنیت را در تکامل تاریخی به مثابه یک عامل مستقل می‌شناسید». ایراد عمده شما به ماتریالیسم اقتصادی در همین جاست.

اجازه دهید روی این ایراد عمده کمی مکت کنیم.

شما به فوستل دوکلانژ استناد می‌کنید که به عقیده وی این مذهب اولیه یونانیان و رومیان بود که زندگی خانوادگی آنان، ازدواج و اقتدار پدری را برقرار ساخت، درجات خویشاوندی را تعیین کرد، مالکیت و حقوق موروثی را تقدس بخشید. من با این نظر فوستل دوکلانژ آشنا هستم اما فکر می‌کنم که این نظر، کاملاً اشتباه است و با مسلم‌ترین نتایج حاصل از علم تاریخی جاری در تضاد است. در این اندیشه من تنها نیستم.

هنگامی که چاپ هفتم کتاب فوستل دوکلانژ که شما از آن نقل قول آورده‌اید در سال ۱۸۷۹ در پاریس انتشار یافت، پروفیسور آ. اورت O ort از دانشگاه لیدن

نقد جالبی بر آن در مجله *Teologische Tijdschrift* انتشار داد. وی این اندیشه را که تعیین کننده زندگی خانوادگی در زمان باستان اعتقادات دینی اولیه بوده است به کلی مردود شناخت. قضیه بر عکس است. «هنگامی که زندگی خانوادگی در وجود آمد مذهب حرمت و تقدس خود را به آن بخشید.» در قلمرو زندگی سیاسی (دولتی) وضع بر همین منوال بود: «دین وضع موجود را تضمین و حفظ نمود.» بالاخره همین موضوع را در حقوق خصوصی نیز می‌توان دید: اینجا نیز تفکر مذهبی، نهادهائی را که به هیچ وجه تحت تأثیر آن به وجود نیامده بودند، تضمین نمود. آورت در همین تحقیق، در حاشیه، متذکر می‌شود که فوستل دوکلانژ ناگزیر شده است که قضیه اساسی خود را تغییر دهد؛ او اعتراف کرد که انقلاباتی که به نابودی جماعت (اشتراکی) مدنی باستان منجر گشت نه به سبب تکامل تفکر مذهبی شرک‌آمیز بل به سبب تأثیر علل کاملاً بیگانه با آن تفکر و به طور عمده به سبب تنازع منافع مادی (من آن را مبارزه طبقاتی می‌خوانم) در درون جامعه باستان روی داده است. این کاملاً درست است. و موضوع، جناب، با بازخوانی کتاب چهارم همان اثر فوستل دوکلانژ یکی از نخستین صفحاتی که شما از آن در مقاله‌تان نقل قول کرده‌اید، روشن می‌شود. البته، فوستل دوکلانژ که در تاریخ داخلی یونان و روم به مبارزه طبقاتی نقش بسیار مهمی نسبت می‌داد، می‌کوشید ثابت کند که خود طبقات متخاصم، مولود مذاهب اولیه این کشورها بودند. اما خود این کوشش به روشنی نشان می‌دهد که نظرات این دانشجوی تاریخ (که در موارد دیگر وزین‌تر بود) در مورد تکامل نهادهای ابتدائی جهان باستان تا چه حد ناقص و بر خطا بوده است. اگر، جناب، مایلید صحت و سقم سخنان مرا دریابید از شما خواهش می‌کنم کتاب چهارم در *Cité antique* را با فصول مورد نظر در *جامعه باستان مورگان*، یا دست کم در *تحول مالکیت* تورنو مقایسه کنید.<sup>۳</sup>

مقاله آورت به زبان فرانسوی ترجمه شد و در مجله بررسی تاریخ مذهب با

تفسیر تأیید‌آمیز هیأت تحریریه آن در پاریس انتشار یافت. اگر اشتباه نکرده باشم، جناب، این قضیه، نشانگر آن است که بسیاری از کارشناسان در تاریخ ادیان نظریه فوستل دوکلانژ را که شما به آن استناد کرده‌اید تأیید نمی‌کنند.

در واقع، چگونه کارشناسان مزبور می‌توانستند با این نظریه موافق باشند؟ چه کسی به فکرش خطور می‌کند که مذاهب یونانی و رومی را که فوستل دوکلانژ به آنها اشاره می‌کرد، ابتدائی بخواند؟ این مذاهب به اصطلاح ابتدائی از خود یک تاریخ دیرپائی داشته‌اند که اگر نظریه اساسی فوستل دوکلانژ را کنار نگذاریم و به مذهب باستان به مثابه برآیند تکامل داخلی جوامع باستان نگاه نکنیم حتی به طور تقریب نیز برای ما شناخته نتوانند شد.

به طور کلی مبالغه نخواهد بود اگر بگوییم دیگر مشکل می‌توان مورخی جدی پیدا کرد که با نظریه فوستل دوکلانژ بدون قید احتیاط و بی‌چون و چرا موافقت کند.

برای نمونه، من اثر معروف ویکتور دوروی Duruy تاریخ روم را پیش روی دارم که در صفحه ۷۶ آن از جلد یک (منتشره در ۱۸۷۷) عبارات زیر را در اینجا نقل می‌کنم:

«پیش از هجوم اندیشه‌های یونانی و شرقی، مذهب (در ایتالیای باستان) امری ساده و مبتنی بر نیازهای روزانه، بر زراعت و بر احساس شگفتی یا ترس ناشی از آن طبیعت زیبا و ناپایدار بود. مذهب مزبور، مذهبی اساساً روستایی بود. \* خدایان ایتالی، نگهبانان مالکیت، وفاداری در نکاح و عدالت، حامیان کشاورزی، مقسمان تمامی مواهب زمینی، مربیان افعال انسان‌ها بودند.» \*\*

---

\* دوروی در یادداشتی متذکر می‌شود که تقویم رومی کهن مراسم و جشن‌هایی غیر از آنچه مربوط به زراعت بود نمی‌شناخت.

\*\* به همین نظر در باره مذهب «ابتدائی» رومی‌ها، در نزد «تی‌یل» نیز که دانش او از تاریخ

حال اجازه دهید از شما سؤال کنم جناب، آیا نظر دوروی با نظر فوستل دوکلانژ شباهتی دارد؟ شما کدام نظر را درست‌تر می‌دانید؟ آیا کشاورزی و نیازهای روزانه مربوط به آن، و اشکال زندگی موجود در میان ساکنان باستانی ایتالیا، در نتیجهٔ مذهب «اولیه» آنها که «اساساً روستائی» بود پیدا شده است یا بر عکس آن مذهب اولیهٔ «اساساً روستایی»، برآیند شیوهٔ زندگی کشاورزی بود؟ چنین می‌نماید که از خود پرسش، بی‌درنگ می‌توان پاسخ را دریافت کرد زیرا جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد. بالاخره، اگر مذهب، تعیین‌کنندهٔ زندگی اجتماعی ساکنان باستانی ایتالیا بود، آنگاه قابل درک نبود که چرا مذهب کشاورزی بود و نه نوع دیگر؟ یا شاید فکر می‌کنید این به دلیل قوانین خاص تکامل «مستقل» تفکر مذهبی شرک‌آمیز بود؟

البته به عقیدهٔ دوروی، خدایان مشرک ایتالیای باستان نگهبانان نه فقط



مذهب شایان توجه است، بر می‌خوریم: «مذهب اکثر ساکنان باستانی روم هنوز مذهب چرپانان و دهقانان بود...» (تاریخ مذهب، پاریس ۱۸۸۰ ص ۲۵۶).  
دین رومی به نحو بارزی نشان می‌دهد که چگونه و تا چه اندازه مذهب «اولیه» بازتاب فعالیت‌ها و نیازهای انسان‌های «اولیه» بود. تی یل می‌گوید: «نه تنها هر وضعیت زندگی اجتماعی، بل هر عمل کشاورزی، کشت، بذرافشانی، برداشت تا گشودن انبارها... نمایندگان خود را در جهان ارواح داشتند.» (همانجا، ص ۲۵۲).  
حتی پول مسی در روم، خدای (جن) خود را داشت که آسکولانوس خوانده می‌شد. هنگامی که پول نقره در حدود اواسط سدهٔ سوم پیش از تولد مسیح معمول شد جن قدیمی پول مسی بزودی پسری تقدیم کرد به نام آرگنتینوس (تی یل همانجا ۲۵۳). ولی من، تکرار می‌کنم، مذهب «اولیه» مردم روم به هیچ وجه «ابتدائی» به معنای تاریخ و فرهنگی کلمه نبود. ابتدائی‌ترین مذهب به معنای اخیر، آنی‌میسم (جان‌گرایی) قبایل شکارگر ابتدایی بود و هیچ تأثیری بر رفتار اجتماعی انسان‌ها نمی‌گذاشت به این دلیل ساده که ارتباطی با اخلاق اجتماعی نداشت (در این مورد نگاه کنید به ادوارد تایلور، انسان‌شناسی، لندن، ۱۸۸۱ ص ۳۶۳ و نیز به جامعهٔ ابتدائی جلد ۱، ص ۴۹۵) از این لحاظ، ما دلایلی در دست نداریم تا مذهب اقوام ابتدائی را در زمرهٔ «عوامل» تکامل جامعه ابتدایی برشماریم. این مطلب غالباً از دید جامعه‌شناسان می‌گریزد.<sup>۴</sup>

کشاورزی بل مالکیت، خانواده، پای بندی در نکاح و عدالت نیز بودند. بنابراین می توان گفت - می توان چیزی گفت جناب - که اگر کشاورزی و ملزومات آن، زائیدهٔ مذهب «اولیه» ایتالیا نبود، مفاهیم باستانی مردم آن در بارهٔ مالکیت، خانواده، روابط زناشویی و عدالت، مولود مذهب اولیه بود، و به آن معنا، تغییراتشان تابع قوانین تکامل ذهنی مستقل بوده است.

این نظرات امروزه به آسانی در کشور ما از طرف اشخاص کم یا بیش مترقی ترویج می شود که هدف رد کردن ماتریالیست‌های اقتصادی را پیش روی خود گذاشته‌اند، ماتریالیست‌هایی که گویا قصد دارند «متافیزیک» ایده‌آلیستی هگل را احیا کنند. فقط جای تأسف است که چنین نظراتی صرفاً تغییر شکل نظریه‌ای است که خود هگل در بارهٔ خود - تکاملی مفاهیم به طور کلی و مفاهیم حقوقی بالاخص به آن باور داشت. مثلاً هانس، هگلی معروف متذکر می شد که «نظام‌های خاص حقوق وضعی Positive Law... عبارتند از لحظات خاص در تکامل ایدهٔ حقوقی کلی که دائماً و پیوسته مطابق قوانین ابدی پدید می آیند و اینکه وظیفهٔ علم عبارت است از مطالعهٔ هر یک از این لحظات و توالی ناگزیر آنها». ماتریالیست‌های اقتصادی با این نظریه که هگل، هانس و ایده‌آلیست‌های نظیر آنها ارزش زیادی برای آن قائل بودند و امروز مخالفان روسی متافیزیک هگلی چنین عزیزش می دارند، موافقت ندارند. به عقیدهٔ ماتریالیست‌های اقتصادی، مفاهیم حقوقی نه به خودی خود، بل زیر تأثیر روابط متقابلی که تولیدکنندگان به مقتضای ضرورت اقتصادی با یکدیگر برقرار می کنند، تکامل می یابد. رود برتوس می گوید: «ایدهٔ حقوقی همواره با ضرورت اقتصادی همراه بوده است». آیا او درست می گفت؟ کافی است دست کم، تاریخ خانوادهٔ ابتدائی را به یاد آوریم تا متوجه شویم که او اشتباه نکرده است.

از دو حال خارج نیست: یا نهادهای حقوقی کشور مفروضی با نیازهای اقتصادی آن مطابقت دارند یا ندارند. اینک هر یک از این دو امکان را به طور

جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اگر نهادهای حقوقی کشور مفروضی با نیازهای اقتصادی آن، یا دقیق‌تر بگوییم، با شیوه تولید مسلط در آن انطباق دارند، پس ناگزیر پرسشی پیش می‌آید: چه چیز سبب این انطباق می‌شود؟ البته پاسخ‌های متفاوتی ممکن است داده شود. یک پاسخ ممکن است چنین باشد:

نهادهای حقوقی کشور مفروض، از آن رو با شیوه تولید مسلط آن کشور مطابقت دارند که خودشان یک معلول و یک تجسم نیازهای روابط اجتماعی هستند که به مقتضای شیوه تولید مفروضی باید به وجود آیند. یک نظام متناسب حقوق وضعی، یعنی حقوقی که با شیوه تولید مطابقت دارد نتیجه صرف آن نهادهای قانونی است که پس از مبارزه سرسختانه و کم و بیش طولانی میان مدافعان و مخالفان نظم کهن، بی تناسب شده، زنده بودن خود را از دست داده و تدریجاً دارد پزمرده می‌شود یا الغاء می‌گردد. نهادهای قانونی که به معنای پیش گفته، متناسب هستند شرط ناگزیر وجود جوامع انسانی می‌باشند از این رو این جوامع پیوسته می‌کوشند چنین نهادهای متناسبی برقرار کنند اگر چه تعادلی که آنها به آن دست می‌یابند پیوسته بر اثر تکامل نیروهای مولد بر هم می‌خورد: هر گام جدید در این تکامل، اختلاف تازه‌ای میان شیوه‌های تولید از یکسو و نهادهای قانونی از سوی دیگر پدید می‌آورد. در این هنگام است که مبارزه تازه‌ای میان محافظه کاران و ترقی خواهان به وجود می‌آید و تغییری بزرگ در قلمرو حقوق و جز آن صورت می‌گیرد و این تا روزگار ما ادامه داشته است. ایده حقوقی، همواره و همه جا با ضرورت اقتصادی همراه بوده است. این است آنچه ماتریالیست‌های «اقتصادی می‌گویند».\*

---

\* پروفیسور ریچار هیلد براندت می‌گوید: «برای تعیین تداوم یا بستگی تاریخی - تکاملی یا تکوینی روابط حقوقی و رسومی که درازمنه مختلف در میان اقوام گوناگون به

من تصور می‌کنم ایشان مطلقاً حق دارند. ولی بگذار فرض کنیم که ایشان اشتباه می‌کنند و اینکه تکامل نهادهای حقوقی چنان که هگل و هگلیان می‌گویند، نتیجه محض تکامل اندیشه‌های حقوقی است. در این صورت ما چگونه باید تطابق میان نهادهای قانونی کشور مفروض با شیوه تولید مسلط در آن را تبیین کنیم.

برای تبیین آن تطابق، ما فقط ناگزیریم فرض کنیم که میان تکامل اندیشه‌های حقوقی از یک سو و تکامل روابط اقتصادی از سوی دیگر یک هماهنگی از پیش مقرر وجود دارد.

در نزد شما، جناب، این ممکن است بیان گستاخانه‌ای جلوه کند؛ در یک لحظه خشم ممکن است شما حتی آن را یک پارادوکس (متناقض نما) مهمل بدانید. ولی من در چنین گفته‌ای کاملاً جدی هستم.

در حقیقت، آن طور که ما مشاهده می‌کنیم، اندیشه‌ها به طریقی مستقل، برحسب قوانین خودشان تکامل می‌یابند. شیوه‌های تولید نیز مستقلانه و نیز برحسب قوانین خودشان تکامل می‌یابند.\* اگر، در دوره معینی، نتایج تکامل

←

وجود می‌آیند و برای اینکه بتوان گفت که قانون یا رسم معین از قانون یا رسم دیگر باستانی‌تر یا ابتدائی‌تر است، معیاری مورد نیاز است که از حدود کرونولوژی (تاریخ شماری) پدید می‌آید یا کاملاً مستقل از آن است. فرهنگ اقتصادی می‌تواند به عنوان آن معیار به کار آید زیرا فقط در آن حوزه است که یک روند تکاملی کاملاً مشخص روی می‌دهد، روندی که همواره در وجوه کلی یکسان است و همواره متوجه سمت واحدی است.»

*Recht und sitte auf den verschiedenen Wirtschaftlichen Kulturstufen, Erstex Teil, 1896, Introducti. on, P. III.*

ولی در واقع روند تکامل اقتصادی بدانگونه که هیلدبراندت می‌پندارد، یکسان نیست اما این مسأله دیگری است که فعلاً مورد توجه ما نیست. درباب نظر او پیرامون بستگی علت و معلولی تکامل حقوق و رسوم به تکامل اقتصاد، من البته با او موافقت کامل دارم. \* هگل با این فرضیه اخیر موافق نبود، او می‌گفت که شیوه‌های تولید نیز به موجب روند



اندیشه‌ها مطابق با نتایج تکامل اقتصادی از کار در آیند من نمی‌توانم این را جز به عنوان هماهنگی از پیش مقرر یا به عنوان شانس (تصادف) تبیین کنم. ولی شانس یا تصادف نمی‌تواند تبیینی به عمل آورد، پس فقط هماهنگی از پیش مقرر باقی می‌ماند.

در این نقطه، شما بابتی حوصلگی حرف مراقطع می‌کنید و مرا برای چیزی که ماتریالیست‌های اقتصادی غالباً و به ناروا بدان سرزنش می‌شوند، یعنی تمایل به متافیزیک، ملامت می‌نمائید. شما بر سر من داد خواهید کشید: هر کسی که چنین تمایلی دارد آزاد است خود را در باطلاق متافیزیک غرق کند. شاید تنها راه‌گریز از آن باطلاق، همان پیمودن جاده هماهنگی از پیش مقرر است. اما آن باطلاق را به آسانی می‌توان دورزد. آنچه لازم است رفتن از مسیر کوبیده شده واقع بینی است. فقط باید به یاد آورد که تکامل اقتصاد به اندیشه‌های انسانی مربوط است که اینها نیز به نوبت خود، زیر تأثیر اقتصاد قرار می‌گیرند. میان این دو عامل تأثیر متقابل غیر قابل تردیدی وجود دارد که همه مشکلاتی را که ما متذکر شدیم حل می‌کند. پس چرا ما باید به فرضیه هماهنگی از پیش مقرر نیاز داشته باشیم؟

ما اینک خواهیم دید که آیا این مشکلات با چنین تأثیر متقابلی حل می‌شوند یا نه، اما نخست دومین فرضیه‌مان، یعنی این فرضیه را مورد بررسی قرار دهیم که نهادهای قانونی یا حقوقی کشور مفروض، با اقتصاد آن مطابقت ندارند.

ما قبلاً دیدیم که چنین موردی می‌تواند از دیدگاه ماتریالیسم اقتصادی به نحو درخشانی تبیین شود. نهادهای حقوقی کشور مفروض هنگامی با اقتصاد آن مطابقت ندارند که پیشرفت جدیدی در نیروهای مولد، ناگزیر مردم را در روابط



جدید با یکدیگر قرار می‌دهد؛ پس این نیاز به وجود می‌آید که نظام موجود حقوق وضعی (خصوصی و عمومی) مورد رسیدگی مجدد قرار گیرد و زمان برای انقلابات اجتماعی فرا می‌رسد.

از دیدگاه کسانی که تکامل مستقل مفاهیم حقوقی را ممکن می‌دانند چگونه می‌توان مورد فوق را تبیین کرد. اینجا نیز در نخستین نظر موضوع ساده و خیلی واضح جلوه می‌کند. مفاهیم حقوقی، با اقتصاد کشور به این دلیل دیگر مطابق نیست که جلوتر از تکامل آن اقتصاد حرکت می‌کند یا برعکس تکامل اقتصاد جلوتر از تکامل اندیشه‌های حقوقی ره می‌سپارد. اگر اندیشه‌ها جلوتر از اقتصاد حرکت کنند پس اقتصاد دیر یا زود با پیشرفت آن مفاهیم انطباق خواهد یافت. اگر اقتصاد جلوتر از مفاهیم حقوقی باشد پس گام جدیدی در تکامل آن مفاهیم، تطابق مطلوب را باز خواهد گرداند. بدین گونه، در اینجا هیچ چیز متضاد با فرضیه تکامل مستقل عامل ذهنیت جلوه نمی‌کند.

ولی با بررسی دقیق‌تر، این تبیین ساده نیز بسیار مغشوش از آب در می‌آید. اجازه دهید به عنوان مثال فرانسه را در سدهٔ هژدهم، هنگامی که نهادهای حقوقی از اندیشه‌های بخش قابل توجهی از مردم کشور عقب مانده بودند، در نظر گیریم. می‌توان تصور کرد که علت همهٔ آشفتگی‌های داخلی در فرانسهٔ آن زمان، عقب ماندگی نهادها نسبت به اندیشه‌ها بود یعنی این آشفتگی‌ها معلول پیشرفت اندیشه‌ها بود و اینکه بنابراین تاریخ فرانسه در نیمهٔ دوم سدهٔ هژدهم، ایدهٔ تکامل مستقل ذهنیت انسانی را کاملاً تأیید می‌کند. ولی این هم عجله در قضاوت است. نباید فراموش کرد که نهادهای قانونی فرانسه با اندیشه‌های بخش معینی از مردم فرانسه یعنی طبقه (یا زمره) سوم، طبقه‌ای از مردم با وضع اقتصادی بسیار مشخص در ستیز افتاد. این واقعیت است که زمینه ساز این باور می‌شود که اندیشه‌های مورد اعتقاد آن بخش از مردم، محصول تکامل مستقل نبوده بل نتیجهٔ تغییرات در وضعیت اقتصادی ایشان بوده است. ولی این تمامی

مطلب نیست. نمایندگان متفکر طبقه سوم در مبارزه خویش علیه نهادهای حقوقی کهنه، خواهان عدالت بودند. نمی توان نپذیرفت که اقدام عادلانه عبارت بود از الغای آن نهادهایی که مانع پیشرفت اکثریت فرانسویان بود. ولی عدالت مفهومی بسیار مبهم و نیز بسیار انتزاعی است. آنچه اهمیت دارد مضمون مشخصی است که از سوی برخی شخصیت‌ها یا طبقه‌ای از مردم به آن داده می شود. پس از نظر بخش اندیشمند طبقه (زمره) سوم کدام نهادها عادلانه بود؟ آنهایی که با شیوه سرمایه داری تولید یعنی با شیوه‌ای که ناشی از تکامل اقتصادی پیش گفته فرانسه بود - منطبق بودند.\*

قبول کنید جناب، که این حقیقت بسیار جالبی است! اگر ما به ایده هماهنگی از پیش مقرر بی اعتنا باشیم، البته چنین حقیقتی را به عنوان دلیل تازه به نفع نظریه ماتریالیسم «اقتصادی» خواهیم دید.

البته می توان گفت - تکرار می کنم که چیزی می توان گفت - که اگر فلاسفه مترقی فرانسوی که علیه مالکیت فئودالی به پا خاستند، هیچ اعتراضی به مالکیت سرمایه داری نداشتند، تنها علت آن، این بود که آنان هنوز به مفاهیم دیگر نرسیده بودند و نیز به علت آنکه ایشان تأثیر مقاومت ناپذیر شیوه تولید جدید و پیروزمند را تجربه نکرده بودند. من می پرسم چرا ایشان از رسیدن به

---

\* البته باید نویسندگانی نظیر مورلی و مابلی را نیز به یاد آورد که به کمونیسیم تمایل داشتند ولی باید دانست که کمونیسیم این نویسندگان چیزی نبود به جز ایراد شعارهایی توخالی به نفع تساوی - شعارهایی که خودشان هیچ ارزش عملی برای آنها قایل نبودند. برای اینکه بفهمیم چنین حملاتی علیه مالکیت تا چه اندازه توخالی بود باید به نوشته‌های بریسوت مراجعه کنیم. تعریف او از مالکیت به عنوان دزدی - تعریفی که بعداً پرودون از او بوام گرفت، مانع از این نشد که وی یکی از بیانگران تمایلات بورژوازی گردد. حملات سخنورانه و شعارگونه فرانسویان علیه مالکیت و در دفاع از تساوی طلبی باستانی ابداً حاوی هیچ تحلیلی از انواع تاریخی گوناگون مالکیت نبود. از وقتی آن گونه تحلیل در آثار نویسندگان مترقی سده گذشته (هژدهم) انجام شد. ایشان احتمالاً به استثناء روسو، همگی مدافع مالکیت بورژوازی بودند.

چنین مفاهیمی عاجز بودند؟ آیا این بدین علت بود که بر طبق قانون تکامل مستقل ذهنیت، مردم نمی توانستند در مرحله معینی از تکامل تاریخی شان جز به پذیرش مالکیت بورژوائی برسند؟ من به سهم خود می افزایم که استناد به اصطلاح تکامل مستقل مفاهیم انسانی مطلقاً هیچ چیز را نمی تواند تبیین کند. مردم به مفاهیم معینی اعتقاد داشتند به علت آنکه بر طبق قوانین تکامل مستقل ذهنیت آنان از سر ضرورت ناگزیر به اعتقاد به آنها بودند! ولی آیا این را می توان به عنوان پاسخ قبول کرد؟ آیا این می تواند راه حل مسأله محسوب شود؟ این صرفاً گفتن:

Votre fille est malade, parce qu'elle est tombée en maladie.<sup>۵</sup>

به شکل دیگر است. چنین تبییناتی ره به جایی نمی برد!

اما مطلب به همین جا خاتمه نمی یابد. روشنفکران فرانسوی علیه بقایای نهادهای فئودالی به مبارزه پرداختند. اما خاستگاه نهادهای فئودالی چه بود؟ نظام فئودالی از کجا آمد؟ روشنفکران مزبور آن را بر آیند خطای انسانی یا به عبارت دیگر نتیجه تکامل اشتباه آمیز مفاهیم انسانی می دانستند. ولی مورخان دوره بازگشت (بوربون ها)، دیگر می کوشیدند آن را به عنوان نتیجه روابط اقتصادی قرون وسطائی تبیین کنند. هر قدر در مطالعه شیوه فئودالی زندگی ملل گوناگون اروپا و آسیا پیشرفت حاصل شد، دیدگاه آنان بیشتر تأیید گشت و بیش از پیش آشکار شده است که نهادهای فئودالی بر آیند ساده تکامل مفاهیم انسانی نبودند و نمی توانستند باشند.

من متأسفم که کمبود جا مانع از آنست که مطلب را بیش از این بسط دهم. افزون بر این، تصور می کنم اینک وقت آن است که به مسأله تأثیر متقابل میان عوامل گوناگون تکامل اجتماعی بازگردم، تأثیر متقابلی که برداشتی از آن، به عقیده بسیاری از روس ها و نه فقط روس ها بر رأی عامه (یا عقل سلیم) و نه فلسفه «متافیزیکی» تاریخ، علامت تأکید می گذارد.

اجازه دهید تصور کنیم که ما در برابر خود سیستمی از نیروها داریم: C, B, A و جز آن. از من می‌پرسند این نیروها از کجا پدید آمده‌اند؟ من پاسخ خواهم داد که هر یک از آنها بر بقیه عمل می‌کند. اکنون فرض می‌کنیم که من در گفتن این مطلب حق دارم که یک تأثیر متقابل بالفعل میان این نیروها وجود دارد. ولی قبول کنید جناب پرسشی که از من شده بی پاسخ مانده است و اینکه با گفتن اینکه میان این نیروها تأثیر متقابل وجود دارد من توضیح نداده‌ام که نیروهای مزبور از کجا آمده‌اند. هر کس این سؤال را از من کرده است حق دارد بگوید که من فقط از پاسخ طفره رفته‌ام.

همین را باید در باره تأثیر متقابل میان اقتصاد اجتماعی و تفکر انسانی گفت، تأثیر متقابلی که غالباً به عنوان قاطع‌ترین و موفق‌ترین ایراد به «نظریه یک طرفه ماتریالیسم اقتصادی» اقامه شده است. استناد به آن، پرسشی را که آن نظریه (ماتریالیسم اقتصادی) به هر حال برای آن پاسخی دارد حل نمی‌کند؛ این صرفاً راهی است که مردم با پیمودن آن آگاهانه یا ناآگاهانه از آن پرسش طفره می‌روند.

تأثیر متقابل میان «عوامل گوناگون» در تکامل تاریخی مورد انکار ماتریالیست‌های اقتصادی نیست؛ ایشان فقط می‌گویند تأثیر متقابل به خودی خود، مطلقاً هیچ چیز را تبیین نمی‌کند. در این مورد ایشان کاملاً حق دارند؛ منطق به طور مسلم در جانب آنان است؛ زیرا هر تأثیر میان نیروهای معین مستلزم وجود آن نیروهاست و اظهار این که آنها بر یکدیگر تأثیر دارند هیچ تبیینی از خاستگاه آنها به دست نمی‌دهد.

به من ایراد خواهید کرد که خاستگاه «عامل» ذهنی به موجب سازمان جسمانی انسان تبیین می‌شود. من به آن پاسخ خواهم داد: ما نه از خاستگاه قابلیت تفکر انسان بل از خاستگاه مفاهیم انسانی، خاستگاه نظرات کاملاً مشخص در باره مالکیت، رابطه میان زن و مرد، روابط متقابل میان اعضای

خانواده و جامعه، در باره رفتار مردم نسبت به خدایان مشرک «ابتدائی» سخن می‌داریم. این نظرات را به هیچ وجه نمی‌توان محصول تکامل زیست‌شناختی دانست و نیز پیدائی آنها را نمی‌توان به تأثیر متقابل میان آنها و اقتصاد اجتماعی منسوب داشت زیرا من تکرار می‌کنم، آنها برای اینکه تأثیر اقتصاد را تجربه کنند و نیز به نوبت خود اقتصاد را زیر تأثیر قرار دهند قبلاً باید وجود داشته باشند. و اگر شما بار دیگر به من بگویید که آنها مستقلاً و بر طبق قوانین خاص تکامل ذهنی انسان به وجود آمده‌اند؛ آنگاه، من، پس از تذکر این که شما ناگزیر شده‌اید دیدگاه تأثیر متقابل را، که به نظر می‌رسد دیگر چندان امیدی به آن نداشته‌اید، کنار گذارید، تکرار خواهم کرد: هر گونه استناد به قانون خاصی از تکامل ذهنی مستقل، راه حل مسأله نیست بل صرفاً یک فرمول بندی جدید مسأله یا بیان آن با کلمات دیگر است.

اجازه دهید مثالی بزنیم. به عقیده سیسموندی در زمان فیلیپ ششم پادشاه فرانسه، «رمان‌های شوالیه‌گری که تنها مطلب خواندنی در دربار و کاخ بود، در آموزش همه افراد طبقه اعیان... کمالی که ایشان باید به آن برسند یا دست کم تحسین کنند، آداب و اطوار ملت را تغییر داد...»\*

ادبیات بر آداب تأثیر نهاد. اما ادبیات از کجا سرچشمه گرفت؟ علت وجود رمان‌های شوالیه‌گری چه بود؟ کاملاً واضح است که این مربوط به وجود رسوم شوالیه‌گری بود. در این جا، نمونه جالبی از تأثیر متقابل داریم: ادبیات جامعه فئودالی بر آداب و رسوم آن جامعه تأثیر کرد و آداب و رسوم نیز به نوبت خود بر ادبیات مزبور مؤثر واقع شد. اما خود جامعه فئودالی از کجا آمد؟ این به هیچ وجه از راه واقعیت انکارناپذیر آن تأثیر متقابل جالب، تبیین نمی‌شود. به نمونه دیگری توجه کنیم: هنگامی که کتاب مشهور هلوسیوس موسوم به روح انتشار

\* *Histoire des Français, t. X, P. 59.*

یافت، پاسداران سر سخت نظم کهن گفتند که این فیلسوف را باید همراه با کتابش در آتش سوزاند. آنان اعلام داشتند که برای چنین محکومیتی می‌توان دلایل کافی در قوانین فرانسه پیدا کرد. ولی این اندیشه ظالمانه به مورد اجرا گذاشته نشد چرا که آداب و رسوم جامعهٔ فرانسه در آن زمان چنان به ملایمت گرائیده بود که توسل به بقایای توحش قرون وسطائی به آسانی میسر نبود.\* بدین گونه آداب و رسوم ملایم‌تر بر رویه قضائی مؤثر بود. از سوی دیگر تردید نمی‌توان داشت که ملایمت نسبی در رویهٔ قضائی نیز تأثیری سودمند بر آداب و رسوم نهاد. آداب و رسوم بر رویهٔ قضائی مؤثر بود و بر عکس. تأثیر متقابل آشکار است. اما چرا آن آداب و رسوم ملایم‌تر شده بود؟ و از چه رو رویهٔ قضائی زیر تأثیر ملایم‌تر شدن آداب و رسوم، به ملایمت گرائیده بود؟ این چیزی است که ما نمی‌دانیم و با تأثیر متقابل پیش گفته قابل تبیین نیست.

مثال سومی هم هست. وجود نهادهای فنودالی بدون شک تکامل اقتصادی فرانسه را در سدهٔ گذشته (هزدهم) کند می‌کرد. آن نهادها زیر فشار نیازهای اقتصادی جدید منقرض شد. سقوط آنها انگیزهٔ جدیدی برای تکامل اقتصادی فرانسه بود. اینجا هم تأثیر متقابل آشکار است. اما چه چیز باعث ظهور روابط اقتصادی جدید در فرانسه شده بود؟ باز هم، خاستگاه‌های نهادهایی که تکامل‌شان برای دوره‌ای نسبتاً طولانی کند شده بود، با آن تأثیر متقابل به هیچ وجه قابل تبیین نیست.

اما اگر تأثیر متقابل نمی‌تواند چیزی را تبیین کند و اگر فرض وجود هماهنگی از پیش مقرر میان تکامل نهادها (و نیز مفاهیم) از یکسو و تکامل اقتصاد اجتماعی از سوی دیگر کاملاً ناممکن است، پس تنها می‌توان به آن عاملی رجوع نمود که ماتریالیست‌های «اقتصادی» نشان داده‌اند. آن عامل به تنهایی می‌تواند

---

\* اینکه ایشان گاهی به آن متوسل می‌شدند با ارائه مثال‌های معروف دیگر نشان داده می‌شود.

با حداکثر سهولت، همه مشکلاتی را که ما در هر گام در مطالعه‌مان در تکامل اجتماعی با آن روبرو می‌شویم تبیین کند.

جناب، اجازه دهید داروین را به یاد آوریم. آن پژوهشگر گرانمایه، خاستگاه انسان و استعدادهای او را از زاویه زیست‌شناسی تبیین می‌کند ولی او صفحات چندی نیز نوشته است که از لحاظ جامعه‌شناسی دارای اهمیتی شگرف است. به عقیده او احساسات و مفاهیم اخلاقی انسان با تأثیر روابط اجتماعی تبیین می‌شود. اگر انسان‌ها به طور مطلق در همان شرایطی زندگی می‌کردند که زنبورهای عسل می‌زیستند، اخلاق زنبوروار در میان آنان حکمفرما می‌گشت و آنان با بی تفاوتی کامل، نابودی نوع خود را که به طور ادواری در کندو صورت می‌گیرد شاهد می‌بودند. \* افزون بر این ایشان حتی خود را موظف می‌دانستند که تسلیم چنین فاجعه‌های هولناکی بشوند، طوری که هر کس از این کار امتناع می‌کرد از لحاظ اخلاقی متخلف شناخته می‌شد.

اگر آن نوع اخلاقیّت وجود می‌داشت، بدون تردید بر روابط اجتماعی مؤثر واقع می‌شد و به تحکیم و تکامل بیشتر آنها کمک می‌کرد. بدین گونه تأثیر متقابل انکارناپذیری بر قرار می‌گشت. با این همه، بدیهی است که روابط اجتماعی مولود اخلاق نبوده است ولی اخلاق مولود روابط اجتماعی بوده است. اما روابط اجتماعی از کجا ناشی شده است؟

ما از روابط اجتماعی که در جوامع انسانی وجود داشته است سخن می‌داریم - این روابط، روابط میان مردم است و بوسیله مردم به وجود آمده است، از این رو چنین می‌نماید که محصول فعالیت مختار انسان است. اما اراده مختار انسان چیست؟ «توهم موجودی که از خویشتن به عنوان علت آگاه است و به عنوان معلول از خود آگاهی ندارد». این تعریف درخشان دیدرو هم در مورد فرد و هم



انسان اجتماعی (یا به قول مارکس Gesellschafts mensch) صادق است. هنگامی که مردم تصور می‌کنند فلان روابط اجتماعی مولود اراده مختار آنان بوده است، این تکرار همان توهم دیرینه‌ای است که «مردم از خویشتن به عنوان معلول آگاه نیستند». هر نظام مفروضی از روابط، تا اندازه قابل توجهی، مولود اراده انسانی بوده است؛ اما اراده انسانی به سمت ایجاد آن نظام به عللی که به انسان‌ها بستگی ندارد هدایت می‌شود. اراده، پیش از آنکه علت باشد معلول است و این وظیفه جامعه‌شناسی به عنوان یک علم است که به مثابه یک معلول آن اراده انسان اجتماعی را که به سمت حفظ یا ایجاد نظام مفروضی از روابط اجتماعی هدایت می‌شود، بشناسد.

انسان اجتماعی، محصول تکامل طولانی جانور شناختی است. تاریخ فرهنگی او تنها هنگامی آغاز می‌شود که دیگر با تصاحب مواهب رایگان طبیعت ارضاء نشده و خود به تولید مواد مصرفی مورد نیاز آغاز می‌کند. وسعت و سرشت آن تولید در هر زمان حاضر با وضعیت نیروهای مولد تعیین می‌گردد. نخستین انگیزه تکامل نیروهای مولد را خود طبیعت یعنی محیط جغرافیایی انسان فراهم می‌کند. اهمیت روز افزون تولید در زندگی انسان اجتماعی با اهمیت روز افزون محیط اجتماعی برای تکامل نیروهای مولد همراه است. انسان‌ها برای اینکه تولید کنند ناگزیر روابط معینی با طبیعت برقرار می‌سازند. اما این کافی نیست. فرایند اجتماعی تولید مستلزم روابط متقابل معینی در میان خود تولیدکنندگان نیز هست. در هر دوره معین، این روابط متقابل در میان تولیدکنندگان را وضعیت نیروهای مولد تعیین می‌کند. هر پله تاریخی جدید در تکامل نیروهای مولد، انقلابی در روابط متقابل میان تولیدکنندگان و در عین حال در سرتاسر نظام اجتماعی فراهم می‌آورد.\*

---

\* در تولید، انسان‌ها نه تنها بر روی طبیعت بلکه بر یکدیگر نیز تأثیر می‌کنند. آنان تنها با

بدین گونه است که روابط اجتماعی ای به وجود می آید که بر روی روابط مزبور، چنان که در فوق نشان دادیم، مفاهیم اخلاقی و دیگر مفاهیم انسان ها بر پا می شود.

برای تبیین این اندیشه ها، اجازه دهید کلان (طایفه) ابتدائی را مورد بررسی قرار دهیم که در آن، مالکیت خصوصی به سختی پیدا می شود. ولی تدریجاً، تکامل نیروهای مولد این کمونیسم ابتدایی را فرو می پاشد. مالکیت خصوصی ریشه می زند، تکامل می یابد و مناطق تازه ای را در بر می گیرد؛ در چارچوب جامعه ای که زمانی بر بنیاد تساوی استوار بود دارا و نادار پیدا می شود. این انقلابی کامل است که بناگزر تغییر را در حقوق خانواده و در ساختار سیاسی جامعه پدید می آورد. دولت که تأسیس آن تجسم روابط اقتصادی جامعه است به پیدائی می آید. بدین گونه که مثلاً سر تا سر تاریخ جماعت مدنی جهان باستان که جناب، شما در مقاله تان از آن دم می زنید چیزی جز تجسم مبارزه میان ثروتمندان و بی نوایان، میان اشرافیت و دمکراسی نیست (چیزی که برای ارسطو نیز شناخته شده بود). بر بنیاد این نهادهای جدید، مفاهیم معین حقوق خصوصی، خانواده و عمومی، روابط با ملل دیگر و حتی با خدایان مشرک

---

همکاری و مبادله فعالیت هایشان به طریقی معین، به تولید می پردازند. آنان برای اینکه تولید کنند بناگزر پیوندها و روابط معینی با یکدیگر برقرار می سازند و فقط در چارچوب این پیوندها و روابط، عملشان بر طبیعت صورت می گیرد و تولید انجام می پذیرد.

«این روابط اجتماعی که تولید کنندگان با یکدیگر در آن وارد می شوند، شرایطی که در چارچوب آن، آنان فعالیت های خود را مبادله می کنند و در کل عمل تولید شرکت می نمایند، طبیعتاً برحسب نوع وسایل تولید، متفاوت خواهد بود. با اختراع یک جنگ افزار تازه - سلاح آتشین - سر تا سر سازمان داخلی ارتش بناگزر تغییر یافت، روابطی که در چارچوب آن افراد می توانند ارتشی تشکیل دهند و به عنوان یک ارتش عمل کنند، دگرگون گشت و روابط ارتش های مختلف با یکدیگر نیز تغییر یافت...» (مارکس).<sup>۶</sup>

«ابتدائی» پدید می‌آیند.

در حقیقت جناب، حتی با خدایان مشرک «ابتدایی»! مذهب شرک عبارت است از خدا پنداری نیروهای طبیعت که انسان از آن سر در نمی‌آورد. دین ابتدایی به معنای حقیقی کلمه، همان است که مارکس مولر، طبیعی می‌خواند. این دین طبیعی که بر خدا پنداری نیروهای طبیعت استوار است، در سپیده دم تاریخ فرهنگی انسان اجتماعی در وجود آمده است. ولی با تکامل نیروهای مولد انسان، محیط اجتماعی دستخوش تغییرات کم یا بیش عمیقی می‌گردد و دین ابتدائی سرشت تازه‌ای می‌یابد: از دین طبیعی به دینی اجتماعی تبدیل می‌شود. خدایان که قبلاً تجسم محض نیروهای طبیعی بودند، در این هنگام به صورت نگاهبانان و حتی آفریدگاران تخیلی انواع گوناگون مالکیت، خانواده، ساختار دولت و روابط بین المللی در می‌آیند. هنگامی که مبارزه‌ای میان مردم برای مثلاً شکل خاصی از زندگی خانوادگی در می‌گیرد، خدایان مشرک نیز وارد نزاع با یکدیگر می‌شوند برخی جانب نگاهبانان شیوه‌های کهن را می‌گیرند و دیگران در کنار نوآوران می‌مانند. بدین گونه با آشیلوس، امنیدها Eumcnides به طرفداری از حق مادری بر می‌خیزند و مینروا Minerva از قدرت پدر دفاع می‌کند. چنان که معروف است این خدای جالب مادر نداشت. به این معنا، او چیزی نبود جز بازتاب تخیلی مبارزه در طی گذار از حق مادر سالاری به پدرسالاری در ذهن انسان.

اینکه «ذهنیت» معینی بر مبنای روابط انسانی معینی به وجود می‌آید کاملاً روشن است و نیز می‌توان به آسانی نشان داد که بر بنیاد آن «ذهنیت»، تمایلات معینی در تفکر فلسفی و آفرینش هنری شکل می‌گیرد. کافی است فلسفه فرانسوی سده هژدهم را به یاد بیاوریم تا مشاهده کنیم که فلسفه مزبور تا چه اندازه تماماً، و با تمام ویژگی‌هایش، عبارت بود از ایجاد ذهنیت طبقه سوم در مبارزه‌اش علیه روحانیت و اشراف. من میل ندارم در اینجا در مورد هنر درازگوئی

کنم، بل بد ذکری از فلسفه هنر تین بسنده می‌کنم.\*  
 مفاهیم انسانی بر بنیاد روابط اجتماعی پدید می‌آیند. این مفاهیم معین، زمانی که بد وجود آمدند، بد ناگزیر خود باید بر روابط اجتماعی تأثیر گذارند. میان حوزه‌های گوناگون مفاهیم و تصاویر ذهنی نیز تأثیر متقابل وجود دارد: دین بر حقوق تأثیر می‌کند؛ انقلابات در حوزه حقوق چنان که دیده شد در ایده‌های مذهبی منعکس می‌شود و جز آن.

چنین است تبیین تأثیر متقابل میان عوامل گوناگون تکامل تاریخی از نقطه نظر ماتریالیسم اقتصادی.

شما، جناب متذکر شده‌اید که تاریخ پیچیده‌تر از آن است که ماتریالیست‌های اقتصادی می‌پندارند. من نیز باید پاسخ دهم که نظریه ماتریالیسم اقتصادی به نحو غیر قابل مقایسه‌ای، گسترده‌تر از آن چیزی است که مخالفان آن تصور می‌کنند.

شما به تصادمات بین المللی و به نتیجه این تصادمات به مثابه پدیده‌هایی که از دیدگاه ماتریالیسم اقتصادی نمی‌توانند تبیین شوند اشاره کرده‌اید. ولی در

\* ضمناً من به خودم اجازه می‌دهم تذکر مختصری بدهم. آقای کورین در مجله روسکویه بوگاتسوو از این ادعای بلتوف اظهار شگفتی کرد که مبارزه طبقاتی در تکامل معماری نیز باز می‌تابد. من تصور می‌کنم تنها علتی که به خاطر آن بلتوف باید سرزنش شود این است که به اندیشه خود بیان کلی‌تری نداده است. مدت‌ها پیش رود برتوس از بستگی معماری هر دوره تاریخی به زندگی اقتصادی سخن گفته است: «سبک معماری هر دوره در واقع وجوه اساسی زندگی اقتصادی را منعکس می‌سازد. خانه رومی، خانه بورگر (شهروند) قرون وسطی با اطاق‌های نشیمن آن و خانه و سالن خانوادگی امروزی نشانه ویژه در تکامل اقتصادی دو و نیم هزار ساله گذشته است زیرا هیچ یک از هنرها بیشتر از معماری به روابط اجتماعی بستگی ندارند. بنابراین، اینکه گفته شده است یک سبک معماری ویژه و جدید تنها همراه با زیر بنای جدید پدید می‌آید، سخن بی‌پایه‌ای گفته نشده است...»

یک زمان معین تصادم میان دو نیرو، مانند خود امکان آن تصادم، برحسب سرشت (خواص) آن نیروها تعیین می‌شود. این حکم کلی در کار بردش به تصادمات بین‌المللی چنین خواهد بود: در هر زمان معین، نتیجه تصادم میان دو جامعه، مانند خود امکان آن تصادم، برحسب سرشت (خواص) آن جوامع، یا به عبارت دیگر، بر حسب ساختار داخلی‌شان تعیین می‌شود. اگر نظریه ماتریالیسم اقتصادی تبیین قانع‌کننده‌ای از خاستگاه ساختار داخلی جامعه‌های انسانی فراهم می‌کند، او بدین وسیله، هم نتایج و هم خود امکان تصادمات میان آنها را نیز تبیین می‌کند.

مولتکه می‌گوید: «این روزها بورس چنان نفوذ عظیمی به هم زده است که می‌تواند صرفاً برای حمایت از منافع خود، ارتش‌هایی را گسیل دارد. مکزیکو و مصر شاهد اشغال سرزمین‌های خود توسط ارتش‌های اروپایی به خاطر ارضای مطالبات سرمایه‌های مالی عظیم بوده‌اند.»<sup>۳۳</sup> عقیده شما، جناب در مورد اینکه چرا بورس می‌تواند در باب مسایل جنگ و صلح تصمیم بگیرد، چیست؟ آیا این به شرایط اقتصادی جامعه‌های متمدن بستگی ندارد؟

نتایج برخوردهای میان قبائل شکارگر شباهتی به نتایج تصادمات میان اقوام کشاورز ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ نتایج تصادمات میان اقوام کشاورزی که در شرایط اقتصاد طبیعی زندگی می‌کنند، شباهتی به نتایج تصادمات میان کشورهای سرمایه‌داری معاصر ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. چرا چنین است؟ آیا این بدین علت نیست که نتیجه همه این تصادمات به شرایط اقتصادی طرفین محارب بستگی دارد؟

من پیش روی خود کتابی دارم از لتورنو Letourneau زیر عنوان La guerre dans les diverses races humaines (پاریس ۱۸۹۵). این کتاب نیز

---

۳۳ La guerre de 1870, Paris, 1891, P. 2.

کمبودهای معمولی نوشته‌های لتورنورا دارد. مدارک عینی (فاکت‌ها) بدون نقد لازم اقامه می‌شوند در حالی که اسلوب ارزیابی علمی آنها، بی‌اعتنایی کامل به همه الزامات پژوهش علمی است. با این همه حتی این اثر سطح پایین، حاوی دلایل مستقیم و غیر مستقیم متعددی است در تأیید نظری که من از آن دفاع می‌کنم. دست کم، در کتاب او سطور زیر را می‌خوانیم: «نخستین کلان‌ها، افزون بر مناطقی که در آنها، به گردآوری میوه می‌پرداختند، شکار می‌کردند و ماهی می‌گرفتند، هنوز چیزی نداشتند که از آن دفاع کنند... تا زمانی که این وضعیت ابتدائی وجود داشت، جنگ نمی‌توانست فاتح را ثروتمند کند: در آنجا هنوز چیزی برای غارت وجود نداشت. از این رو، سرخ پوستان هرگز به منظور کسب غنایم نمی‌جنگیدند، آنان حتی اشیاء مردگان را نمی‌ربودند. این آداب، با ظهور زندگی شبانی و کشاورزی تغییر یافت. از این پس حملات Razzias به قصد دزدی حشم، غلات، ابزارها و جز آن صورت می‌گرفت. جنگ حتی صورت ظاهر عدالت را از میان برد: غارت هدف عمده جنگ شد؛ کشتار به خاطر غارت انجام می‌گرفت و گاه تا نابودی دشمن پیش می‌رفت مگر آنکه محاسبات منفعت طلبانه باعث می‌شد که فاتح بدین کار مبادرت نرزد؛ یعنی او از جدال خونین خود در ازای برده ساختن حریف چشم می‌پوشید... بعدها، جنگ پیش از هر چیز به صورت یک ایلغار، یک هجوم شدید به منظور غارت، در آمد. خود سرزمین آماج غارت شد، تسخیر آن با رشد جوامع انسانی به دنبال انقیاد اجباری همسایگان به صورت برده، مکرر شد. دولت‌های بزرگ در وجود آمدند، با ارتش‌های کاملی که به جنگ‌ها گسیل می‌شدند. وحشی‌ترین ارتش‌ها، ارتش‌های اقوام چادر نشین بودند که اردوکشی آنها در آغاز غارتگرانه بود. فتوحات چنگیزخان و تیمور لنگ چیزی جز ایلغارهای گسترده نبود. تحویل سیاسی همراه با استقرار بردگی صورت گرفت. خود واقعیت جنگ، به برقراری اشرافیت انجامید؛ فرماندهان جنگی پادشاه گشتند؛ کاستها یا طبقات کاهنان به

پیدائی آمدند و در بهترین شرایط و با قدرت زندگی کردند؛ پادشاهان بیش از پیش به خدایان شباهت یافتند.

«این واقعه بیش از هر چیز هنگامی روی داد که جوامعی با ساختارهایی چنین پیچیده در وجود آمدند و بر کشاورزی و بردگی به طور محکمی استوار گردیدند. بدین گونه عصر بزرگ فتوحات آغاز شد.»\*

قبول می‌کنید جناب، که در این بحث، جای مهمی به «عامل» فتح داده شده است. به عقیده من در این مورد، سخن به گزافه رفته است. البته لتورنو نمی‌تواند ثابت کند که جنگ علت اساسی و نهائی پیدائی اشرافیت بوده است. در واقع فتوحات صرفاً به آنجا می‌انجامید که اشرافیت بومی جای خود را به اشرافیت فاتحان بدهد. این مورد مثلاً در انگلستان رخ داد که اشرافیت ساکس به وسیله اشرافیت نورمن معزول شد. ولی در اینجا مجال بحث بیشتر نیست. من حاضرم قبول کنم که لتورنو در این مورد مبالغه نکرده و فتوحات واقعاً در تاریخ تکامل اجتماعی، نقشی را که وی به آنها نسبت می‌دهد، ایفا کرده است. من مایلیم از شما سؤال کنم که آیا شما این موضوع را نادیده نگرفته‌اید که حتی لتورنو ناگزیر شده است که بین تکامل عامل فتح با تکامل اجتماعی به طور علت و معلولی پیوند ایجاد کند؟ در نزد اقوام وحشی، که باگردآوری میوه، شکار و ماهی‌گیری زندگی می‌گذرانند، جنگ نقشی دیگر دارد و در جوامع پیشرفته‌تر در مسیر تکامل اقتصادی، محاربان در پی هدف‌های کاملاً متفاوتی هستند. ظهور شیوه‌گلداری و به ویژه شیوه فلاحتی زندگی، عصر تازه‌ای در تاریخ جنگ‌ها بود. عصر واقعی فتوحات تنها هنگامی آغاز شد که جامعه به طور محکمی بر کشاورزی استوار گشت و به طبقات تقسیم شد. این به چه معناست؟ این بدین معناست که حتی کسانی که خیلی مایلند در اهمیت فتوحات در تاریخ تکامل غلو کنند، نمی‌توانند

مشاهده نکنند که، در تحلیل نهائی، سرشت جنگ و عواقب اجتماعی درگیری‌های نظامی، به روند تکامل اقتصادی بستگی دارد. این دقیقاً آن چیزی است که ماتریالیست‌های «اقتصادی» می‌گویند. و اگر در این مورد حق با ایشان باشد، دلیلی وجود ندارد که به آنان بگویند که جنگ، پدیده‌ای است که با تبیین ماتریالیستی مناسبتی ندارد.

این که سطح تکنیکی فن جنگ بستگی دارد به نظام‌های اجتماعی طرفین محارب، دیگر بر هر سرباز آموزش دیده آشکار است. روسه سرهنگ فرانسوی می‌گوید: «در واقع، ساختار اجتماعی خاص هر دوره تاریخی مفروض، تأثیری قطعی نه فقط بر تشکیلات نظامی ملتی، بل حتی بر روحیات، استعدادها و آمال افراد نظامی آن ملت بر جای می‌گذارد.»\* البته هر جنگ، تا اندازه زیادی به فرمانده نظامی بستگی دارد. ولی منظور از سرباز بزرگ چیست؟ سرهنگ روسه به این پرسش پاسخ می‌دهد: «ژنرال‌های معمولی از وسایل و شیوه‌های آشنا و مستعمل استفاده می‌کنند و اما در مورد سربازان بزرگ باید گفت که ایشان وسایل و شیوه‌های جنگی را با نبوغ خود دم‌ساز می‌کنند.»\*\* نبوغ یک سرباز بزرگ چیست؟ این نبوغ عبارت است از استعداد تبدیل آن وسایل و شیوه‌ها، به راهنمایی یک حدس غریزی، بر طبق قوانین تحول اجتماعی، که تأثیر خود را بر جنگ‌افزار می‌گذارد. سرباز بزرگ با ژنرال فقط از این لحاظ تفاوت دارد که با

\* همانجا، همان صفحه.

\*\* افزون بر آثاری که بر شمرده‌ام، می‌توان قطعه جالب توجهی از تحقیق پروفیسور سیکوتی، *La Pacea la guerra nell'antica Atene Scansano 1897* را متذکر شد، نتیجه عمده مأخوذ از تحقیق مزبور چنین است: «دو تمایل متفاوت و متضاد نسبت به جنگ و صلح در آتن از اهمیت استثنایی برخوردار بودند و گرچه در فواصل معینی از زمان، در طی سه سده تاریخ آتن آنها خود را مصرانه افشا نمودند، به دو گرایش متفاوت خلاصه می‌شوند، درجه تکامل اقتصادی، بالا رفتن نیازهای ظرفیت‌های تولید، مبارزه طبقاتی و انقلابات سیاسی در دولت.»



بصیرت نبوغ آسایش، همواره در پی جنگ افزارها و شیوه‌های جدیدی است که روابط اجتماعی جدید و روان‌شناسی اجتماعی ناشی از آن نیازمند آنهاست؟ این بسیار روشن و کاملاً درست است. اما فقط این مطلب نیست که روشن است. این نیز روشن است که چنین نظری در باره نقش و اهمیت سربازان بزرگ دلیل تازه‌ای در دفاع از نظریه‌ای است که شما آن را زیر سؤال قرار داده‌اید.

این پیشداوری غریب هنوز در روسیه رواج دارد که نظریه ماتریالیسم اقتصادی «فرد» را به انفعال محکوم می‌کند و چنانچه ماتریالیست‌های «اقتصادی» درست می‌گویند پس همه چیز به خودی خود فراهم می‌شود و برای فرد فقط این می‌ماند که دست به سینه منتظر بماند. من در اینجا وارد بحث منبع این پیشداوری نمی‌شوم ولی فقط این را می‌گویم که به محض آنکه دانشوران ما زحمت اندیشه کردن در نظریه ماتریالیسم «اقتصادی» را به خود بدهند، این پیشداوری بی‌درنگ بر طرف خواهد شد. آیا ممکن است انسان اندیشمندی در زندگی خصوصی خود، چنانچه فقط با تعریف پیش گفته دیدرو: «آزادی اراده توهّم مخلوقی است که از خودش به عنوان یک علت و نه به عنوان یک معلول، آگاه است» موافق باشد ناگزیر به یک اوبلوموف<sup>۷</sup> تبدیل گردد؟ آیا ممکن است یک موسیقی‌دان بزرگ با تشخیص این که نبوغ نتیجه یک وضع معلوم یا هنوز مجهول مغز است، از کار موسیقی دست شوید؟ البته که نه! حتی به زبان آوردن آن مضحک است. پس چرا باید چهره معروفی با تشخیص اینکه آرمان‌های وی خود محصول تکامل اقتصادی است از فعالیت‌های خویش دست شوید؟ اگر این آرمان‌ها حقیقتاً چنین محصولی هستند، پس تضمین‌های تجسم یا تحقق یافتن آنها محکم‌ترند. مارکس می‌گوید: «بشریت به ناگزیر فقط وظایفی را در برابر خود می‌نهد که قادر به حل آن است؛ زیرا بررسی دقیق‌تر همواره نشان خواهد داد که خود مسأله تنها هنگامی مطرح می‌شود که شرایط مادی حل آن قبلاً موجود یا دست کم در حال شکل‌گیری است.»<sup>۸</sup> اگر چنین

است، پس اعتماد به موفقیت، بیشتر و شور و هیجانی که به موجب آن می‌توان و باید برای انجام وظایف بزرگی که بشریت متمدن معاصر را به تکان می‌آورد کار کرد، پردوام‌تر خواهد بود یا شاید انرژی ما، با تشخیص نادرست این که، امری را که ما بر عهده گرفته‌ایم به قدر کفایت به وسیله خود تاریخ فراهم شده است، رو به سستی و کاهش خواهد رفت؟ شاید ما می‌خواهیم خودمان را در موقعیتی بیابیم که به ما حق می‌دهد برای همه بگوییم که بشنوند: بگذار بشریت در جهل بماند و از انواع فجایع هلاک شود؛ ما بر صحنه ظاهر شده‌ایم و امور به نحو شگفت‌انگیزی خود پیش می‌رود؟ اما این طرز تفکر بسیار غریبی است، طرز تفکری که تنها ارزش کیسه گل و گشاد فیلیستن\* را دارد.

هنگامی که ادعا می‌شود به موجب نظریه ماتریالیسم اقتصادی، همه چیز به خودی خود واقع می‌شود و چنین هم ادامه خواهد داشت، جوهر آن نظریه به کلی تحریف می‌گردد. نظریه مزبور تأکید می‌کند که روابط اجتماعی (در جامعه انسانی) عبارت از روابط میان مردم است؛ هیچ گام عمده‌ای در پیشرفت تاریخی بشریت بدون شرکت مردم - نه صرفاً مردم بل انبوه عظیم مردم یعنی توده‌ها - صورت نخواهد گرفت. ضرورت شرکت توده‌ها در حوادث تاریخی بزرگ، مستلزم آن است که افراد اخلاقاً تکامل یافته‌تر و برجسته‌تر، تأثیر خود را بر حوادث بر جای گذارند. این، چشم انداز کاملی برای کار ثمربخش افراد (یا شخصیت‌ها) می‌گسترده. اگر در میان چنین اشخاصی، کسانی چون ابلوموف‌ها تحت تأثیر ماتریالیسم اقتصادی قرار گیرند، عیب در ماتریالیسم نیست بل عیب در آن اشخاص معین است؛ چرا که آنان آشکارا افرادی ناتوان در تفکر منطقی هستند و یک «معلول» مشتاق به انفعال می‌باشند.

---

\* واژه فیلیستین بیشتر در ادبیات آلمانی و سپس روس رایج بوده. به معنای آدمی «همه چیزدان» است که به محض رسیدن به نظرانی مقدماتی که برای خود او تازگی دارد به سیستم سازی مبادرت می‌ورزد نظیر دورینگ. م.

شایان ذکر است جناب، که «شخصیت‌های» ما، مشتاقانه خود را در جهت مقابل «روند طبیعی حوادث» ده تا ۱۵ سال گذشته می‌گذارند؛ طی این دوره به اقرار خود این «شخصیت‌ها» سطح اخلاقی و فکری دانشوران به نحو غم‌انگیزی سقوط کرده است. در سال‌های هفتاد، متری‌ترین و فعال‌ترین اشخاص، با کمال میل به خویشتن همچون ابزارهای محض تاریخ می‌نگریستند. یک پوپولیست\* برجسته و فعال اواخر سال‌های هفتاد (که متأسفانه اکنون مرده است) می‌نویسد: «ما به امکان ایجاد آرمان‌هایی در مردم از طریق آماده‌سازی، متفاوت از آرمان‌هایی که سراسر تاریخ در آنها به وجود آورده معتقد نیستیم» و ادامه می‌دهد: «حوادث بزرگ، کار توده‌هاست. تاریخ آنان را آماده می‌سازد. شخصیت‌ها قادر نیستند هیچ سمتی را به ایشان نشان بدهند؛ آنان می‌توانند فقط ابزارهای تاریخ باشند و آرزوهای مردم را بیان کنند.»<sup>۹</sup> امروزه چنین کلماتی حتی در اشخاصی که از لحاظ فعالیت‌هایشان با مؤلف سطور یادشده قابل مقایسه نیستند ایجاد خشم می‌کند. این تغییر ناشی از چیست؟ من می‌توانم به این پرسش پاسخ دهم. در حدود بیست سال پیش، افراد متری‌ما به مردم معتقد بودند؛ ایشان واقعاً معتقد بودند که در میان مردم گرایشی وجود دارد که مضمون آن با آرمان‌های دانشوران همسان است. از این رو بود که چنین شخصیت‌هایی با کمال میل به خویشتن صرفاً به عنوان ابزارهای تاریخ و به عنوان اشخاصی می‌نگریستند که صرفاً بیانگر آرزوهای مردم‌اند. ولی امروز بخش قابل توجهی از این «شخصیت‌ها» در واقع تمامی باور و ایمان خود را به مردم از دست داده‌اند اگر چه آنان، بر سبیل عادت، و به طور احساساتی از آنان دم می‌زنند. امروز این «شخصیت‌ها» می‌بینند که گرایش فردگرایانه در مردم حکمفرماست و این که اقتصاد مردم در جهت خلاف آرمان‌های ایشان است و از

این رو در مقابل آن قرار می‌گیرند. اگر ایشان قادر می‌بودند آرمان‌های خود را با وضع کنونی اقتصاد روسیه وفق دهند کمترین تردیدی به خود راه نمی‌دادند که به آن به عنوان بهترین دلیل به نفع آرمان‌های خود استناد کنند؛ ولی ایشان قادر نیستند خود را با اقتصاد روسیه امروز وفق دهند و علت آن این است که ایشان از نظریهٔ ماتریالیسم اقتصادی سر در نمی‌آورند.

شما در مقاله‌تان جناب، ماتریالیسم اقتصادی را در نقطهٔ مقابل کسانی می‌گذارید که «دخالت عمدی و هدفمند فرد، جامعه و دولت را در امور اقتصادی ممکن می‌دانند». ولی آیا ماتریالیست‌های اقتصادی امکان چنین دخالتی را انکار کرده‌اند؟ آیا ایشان هرگز، مثلاً به شیوهٔ مکتب منچستر<sup>۱۰</sup> گفته‌اند که دولت نباید در زندگی اقتصادی مردم مداخله کند؟ خیر جناب ایشان چیزی در این باب نگفته‌اند. ولی این هم درست است که آنان هیچ‌گاه امکان دخالت دولت را چنان انتزاعی که پوپولیست‌های روسی می‌انگارند، نمی‌فهمند. به عقیدهٔ ماتریالیست‌های اقتصادی، چنان که مؤلف یادداشت‌هایی در باره «میل» گفته است، همه چیز به وضعیت زمان و مکان بستگی دارد.<sup>۱۱</sup>

هنگامی که بورژوازی بزرگ فرانسه زمان لوئی فیلیپ به حمایت از تعرفه‌های حمایتی به منظور نجات خودش از رقابت بریتانیا برخاست، در اصل و در وهلهٔ نخست، امکان مداخله دولت در زندگی اقتصادی مردم را پذیرفت و در وهلهٔ دوم امکان عملی چنین دخالتی را به نفع خودش، به نفع بورژوازی بزرگ به روشنی مشاهده کرد؛ قدرت در دست او بود و ناگزیر بود از آن استفاده کند.

اما در طی بازگشت (سلطنت بوربونها) او همواره امکان عملی چنین دخالتی را تشخیص نمی‌داد: این دخالت غالباً با مانع نفوذ مسلط اشرافیت رو به رو بود. بورژوازی بزرگ برای آنکه امکان دخالت را فراهم کند، ناگزیر بود که بدون عجز، نفوذ آن اشرافیت را براندازد، یعنی تغییرات معینی را در «روبن» که بر آن زیر بنای اقتصادی برپا شده بود فراهم آورد.

درست به همین طریق، هنگامی که در زمان لوئی فیلیپ خرده بورژوازی و طبقه کارگر به بهبود وضع خود می‌اندیشیدند گرچه آنان در اصل، امکان دخالت دولت را در زندگی اقتصادی مردم مجاز می‌شمردند - هیچ‌گونه امکان عملی چنین مداخله‌ای را به نفع خود نمی‌دیدند: این نه آنان، بل بورژوازی بزرگ بود که سررشته قدرت را به دست داشت و از همین رو بود که خرده بورژوازی و کارگران خواهان اصلاح قانون انتخابات بودند.

گاهی، دخالت دولت در زندگی اقتصادی، به شیوه‌ای که برای طبقه معینی سودمند باشد، مستلزم وجود شرایط سیاسی معینی است که در صورت فقدان آنها، از دخالت دولت نمی‌توان سخن به میان آورد. البته در واقع امر، حتی در آن شرایط هم می‌توان از چنین چیزهایی سخن گفت ولی این سخنان از حلقوم اشخاص توخالی و کوتاه‌بینی در می‌آید که خودشان هم از اهمیت منافی که می‌خواهند از آن دفاع کنند سر در نمی‌آورند.

در امتداد منحنی طولانی تکامل تاریخی انسان نقاط عطف بسیار مهمی دیده می‌شود. اجازه دهید چنین نقاط عطفی را با حروف A, B, C, D و جز آن نمایش دهیم. هنگامی که تکامل اقتصادی به نقطه A می‌رسد، این نشانه پیروزی طبقه معینی است؛ وقتی به نقطه B می‌رسد، طبقه حاکم پیشین از صحنه خارج می‌شود و جای خود را به طبقه مسلط جدیدی می‌دهد؛ سرانجام هنگامی که پیشرفت مثلاً به نقطه C می‌رسد، دیگر از مبارزه طبقاتی خبری نیست زیرا خود تقسیم جامعه به طبقات ناپدید شده است. پیشرفت انسان از نقطه A به نقطه B از نقطه B به نقطه C و جز آن تا نقطه S هیچگاه بر پهنه فقط اقتصاد صورت نمی‌گیرد. برای عبور از نقطه A به نقطه B از نقطه B تا نقطه C و جز آن، هر دفعه خیزشی را در «روبنا» و تغییرات معینی را در آن ایجاب می‌کند. تنها پس از چنین تغییراتی است که می‌توان به نقطه مطلوب رسید. مسیر یک چرخش به چرخش دیگر همواره از «روبنا» می‌گذرد. اقتصاد مشکل بتواند به

خودی خود پیروز شود؛ بلکه هموارد از طریق روبنا به تنهایی، همواره و فقط از طریق نهادهای سیاسی معین. چنین است معنای غیر قابل تردید نظریه ماتریالیسم اقتصادی هنگامی که ما به آن از دیدگاه «عقل عملی» می‌نگریم.

نهادهای سیاسی کشور معینی به چه چیز بستگی دارند؟ ما اکنون می‌دانیم که این نهادها بیانگر روابط اقتصادی هستند. ولی برای آن بیان عملی، این نهادهای سیاسی برخاسته از روابط اقتصادی، نخست باید از اذهان مردم به شکل مفاهیم معین بگذرند. از این رو، بشریت در پیشرفت اقتصادی خود هرگز نمی‌تواند بدون گذراندن یک انقلاب کامل در مفاهیم خود از یک نقطه عطف به نقطه دیگر عبور کند.

اما اگر ما از مفاهیم سخن می‌گوئیم، این بدین معناست که ما باید به مسأله آموزش بازگردیم که ضمناً شما در مقاله‌تان آن را مورد بحث قرار دادید.

شما می‌گویید که کوشش برای آموزش در همه جوانب، اکنون در میان مردم ما دیده می‌شود و این که فعالیت همه اشخاص درست اندیش باید به سوی آن هدف معطوف گردد. این در واقع، حقیقت بزرگ و انکار ناپذیری است! آری در این حوزه است که باید قبل از هر کاری و بیشتر از هر چیز کسانی که به قول شاعر، از عنوان شهروند خجالت نمی‌کشند، به فعالیت پردازند.<sup>۱۲</sup> اما آیا در این مورد باید ماتریالیست‌های اقتصادی را متقاعد کرد؟ آیا آنان هرگز نگفته‌اند که آنچه در حال حاضر لازم‌تر از هر چیز دیگر است ارتقاء سطح خود آگاهی در تولیدکنندگان است؟ این تقریباً همان چیزی است که شما گفته‌اید. تقریباً همان چیز زیرا پرورش آن آگاهی در تولیدکنندگان، وظیفه‌ای است که از ترویج ساده دانش‌ها در مردم مشخص تر ولی البته بسیار دشوارتر است. تولیدکننده‌ای که می‌تواند بخواند و بنویسد و از اطلاعات علمی کم و بیش ابتدائی برخوردار است، در همه موارد برتر از تولیدکننده‌ای است که در ظلمات نفوذناپذیر جهلی غوطه‌ور است که در آن ایوان یرمولایویچ<sup>۱۳</sup> دهقان زندگی را با

چنین مشقتی بسر می‌آورد، دهقانی که او را جی. ای. اوسپنسکی چنین هنرمندانه به عنوان نماینده نظامی از آرمان‌های روستائی توصیف می‌کند. ایوان یرمولاویویچ، به رغم نظام آرمان‌های خود، هنوز به معنای حقیقی کلمه یک شخص نبود بلکه فقط امکان یک شخص بود. اگر میشوتکا، پسر ایوان یرمولاویویچ انسانیت یافته، برای دانش احساس عطش می‌کرد (که در نوشته‌های اوسپنسکی خبری از آن نیست) او دیگر یک انسان می‌بود. اگر او از دانش بهره‌ای، ولو ابتدایی، داشت، او دیگر گام‌هایی، ولو کوتاه، در مسیر جاده تکامل انسانی بر می‌داشت و بدین گونه به پدر خود برتری می‌جست. اما او با وجود بهره‌مندی از مقداری دانش حساب و علم طبیعی، ممکن است در آنچه مربوط به موضع‌گیری اجتماعی و وظایف ناشی از آن است به صورت نادانی کودن باقی بماند. تا او از چنین وظایفی آگاه نگردد به معنای برخوردی آگاهانه به نیروی کور اقتصاد یک صفر محض باقی خواهد ماند ولو اینکه در مسیر تکامل انسانی چند گامی هم برداشته باشد. هر قدر ما دانشوران از امکان تأثیر عقلانی مردم به تکامل روابط اقتصادی سخن بگوییم، تا خود میشوتکا هدف تأثیر بر آن روابط را در برابر خود نگذارد، آن تأثیر به نفع او، صورت نخواهد گرفت.

در تحلیل نهائی، آزادی وی از نیروی کور ضرورت اقتصادی، می‌تواند تنها یک موضوع برای خود میشوتکا باشد. از این رو، هیچ کاری نمی‌تواند ثمر بخش‌تر از کار کسانی باشد که وظیفه توضیح این مطلب را برای میشوتکاها بر عهده خواهند گرفت.

شما می‌گویید که شایان تحسین‌ترین عطش‌ها برای تحصیل دانش در روستا به وجود آمده است. این کاملاً درست است و بسیار قابل ستایش. آنچه غیر قابل درک است این است که چرا شما تنها روستا را متذکر می‌شوید. آن عطش شایان تحسین برای کسب دانش در شهرها، در مراکز صنعتی بزرگ شدیدتر است. ساکنان آن مراکز به علت وضعیت‌شان، خیلی پذیرنده‌تراند. آنها هستند که

باید در وهله نخست مورد خطاب قرار گیرند (ماتریالیست‌های اقتصادی اکنون در شهرها همان هدفی را از پیش می‌برند که پوپولیست‌های سال‌های هفتاد می‌خواستند در روستا انجام دهند).

چنان که می‌بینید جناب، ماتریالیسم اقتصادی هرگز هواداران خود را به انفعال محکوم نمی‌کند و کوآیتیسم<sup>۱۴</sup> و ماتریالیسم اقتصادی از یک قماش نیستند.

شما می‌گویید «مارکسیست هر قدر دلش از سیه روزی مردم به درد آید، هر قدر از وقوف به سنگینی بار این سیه روزی رنج ببرد، به عنوان کسی که به پیروزی اجتناب‌ناپذیر سرمایه‌داری در روسیه نیز اعتقاد دارد، باید فرآیندی را تسریع کند که پرشتاب‌ترین تحقق ممکن مرحله سرمایه‌داری را فراهم خواهد کرد و به دنبال آن روابط تولید، نظام اقتصادی نوینی را به وجود خواهد آورد، نظامی که با آنچه ما مقتضیات عدالت می‌نامیم سازگار است.»

صرفنظر از ابهام بیان «یک نظام اقتصادی»، که با آنچه ما مقتضیات عدالت می‌خوانیم سازگار است، باید بگوییم که شما از نتیجه‌گیری کاملاً صحیح از آنچه ماتریالیست‌های اقتصادی در مورد ناگزیری پیروزی کامل سرمایه‌داری در روسیه می‌گویند، خودداری کرده‌اید.

فرض کنیم که یک اتریشی آزاداندیش سال‌های چهل (سده نوزدهم) این ندا را در داد که مترنیخ (صدر اعظم اتریش) با سیاست‌های ارتجاعی خود دارد زمینه سقوط نظام خود را فراهم می‌کند.

آیا شما خواهید گفت که، اگر آن اطریشی آزاداندیش دارای منطق شکننده و اعتقادات عمیق باشد، باید به صورت یکی از عمال مترنیخ در می‌آمد و با تمام قدرت از اقدامات ارتجاعی او پشتیبانی می‌کرد؟ شما این را نخواهید گفت. شما نیک آگاهید که چنین اطریشی آزاد اندیشی می‌توانست هدف دیگر و ارزشمندتری را بر زمینه‌ای که خود مترنیخ ناآگاهانه فراهم کرده است از



پیش ببرد.

ولی، اندیشه شما در مورد ماتریالیست‌های اقتصادی متفاوت است. به عقیده آنان، با تشخیص اینکه سرمایه‌داری دارد زمینه را برای پیروزی نظامی اقتصادی که موافق با مقتضیات عدالت است، آماده می‌سازد، آیا شما تأیید می‌کنید که آنان اکنون نمی‌توانند جز تسریع رشد سرمایه‌داری کار دیگری انجام دهند؟ این تفاوت ناشی از چیست؟ چرا برداشت شما نسبت به ماتریالیست‌های اقتصادی موافق «مقتضیات عدالت» نیست؟ این بدین علت است که شما کاملاً خوب می‌فهمید که در برابر آن شخص مخالف نظام مترنیخ، چه وظیفه‌ای می‌توانست قرار گیرد در حالی که شما ناتوان هستید در فهم آنچه می‌تواند از سوی کسانی که در اصل، با سرمایه‌داری مخالفند ولی از دیدن پیروزی مسلم آن در روسیه هراسی ندارند، انجام گیرد.

من امیدوارم که این سوء تفاهم غم‌انگیز با آنچه من در مورد نیاز به تکامل آگاهی در تولید کنندگان و نیز در مورد مسائل دیگر گفتم تا اندازه‌ای بر طرف شده باشد.

«آیا باید به آن فرایند شتاب بخشید؟» آری، در واقع باید چنین کاری کرد. اما این کار را به شیوه‌های مختلف می‌توان انجام داد. فقط آقای اوبولنسکی مثلاً اشتباه می‌کند که گویا فقر مردم می‌تواند تکامل سرمایه‌داری را تسریع کند. فقر مردم آن را تسریع نمی‌کند بل کندتر می‌کند. بر عکس با رشد آگاهی تولید کنندگان به طور مسلم این رشد تسریع می‌شود و این را تجربه عملی زندگی اجتماعی اروپای غربی کاملاً تأیید کرده است. ولی از سوی دیگر آن رشد، وضع تولید کننده را بهبود می‌بخشد یعنی دست کم برخی جنبه‌های زیانمند سرمایه‌داری را بر طرف می‌سازد. با قید احتیاط می‌توان گفت هر چه وضع تولید کننده بهبود یابد، درجه آگاهی او بالاتر می‌رود. بدین گونه این نتیجه به دست می‌آید که تسریع فرایند سرمایه‌داری در عین حال می‌تواند با قرار گرفتن در کنار

تولید کننده تشدید گردد. چنین می نماید که این، آن چیزی است که آقای اوبولنسکی نمی فهمد.

ماتریالیست های اقتصادی در حال حاضر دخالت سنجیده دولت را با هدف اجرای «تقاضاهای عدالت» در زندگی اقتصادی مردم روسیه ممکن نمی دانند. چنین می نماید که این موضوع شما را پریشان کرده است. اما اجازه دهید از شما بپرسم: آیا شما این را ممکن می شمارید؟ آیا می توانید فراموش کنید که همه چیز به اوضاع زمان و مکان بستگی دارد؟ اما در نوشته شما کسانی که خواستار عدالت اند «باید تا آنجا که می توانند برای نجات هر انسان زنده، برای جلوگیری از جدا شدن دهقان از زمین مبارزه کنند» و جز آن، همه اینها بسیار نیکوست ولی مبارزه انفرادی نجات «انسان های زنده» به معنای صرفاً درگیر شدن در نوع پرستی Philanthropy است. البته، نوع پرستی، به جای خود بسیار زیباست ولی شما و من از نوع پرستی سخن نمی گوئیم.

«مبارزه» برای جلوگیری از جدا شدن دهقان از زمین بسیار زیباست. ولی، باز، چنان که نیکلای چرنیشفسکی برای شما روشن ساخته است، اینها همه در اوضاع و احوال معین زمان و مکان بسیار نیکوست. او ماهرانه با پروفیسور ورنادسکی در دفاع از مالکیت کمونی در بحث پرحرارتی درگیر شد. امروز طرفداران بنیان های کهن در روسیه نیز از کمون دفاع می کنند و نیز آماده اند با تمام مهارت و قابلیت هایشان با مخالفان کمون به بحث بنشینند. از این رو چنین می نماید که دست کم در مورد کمون، طرفداران امروزی آن بنیان ها در نظریه نویسنده پیش گفته سهیم اند. ولی این نتیجه گیری بسیار عجولانه است. میان نیکلای چرنیشفسکی و کسانی که امروز مدعی پیروی از او هستند اختلاف وسیعی وجود دارد. ایشان نسبت به آن موضوع موضع گیری جزم اندیشانه ای دارند در حالی که خود او برخوردی انتقادی با آن داشت. به عبارت دیگر، او از کمون، با فرض وجود شرایط معینی دفاع می نمود که فقدان آنها به عقیده او، آن

را از هر گونه معنا و مضمونی خالی می‌کرد. در حالی که به اصطلاح پیروان او امروز ولو به هر صورتی *quand - même* طالب آنند و آماده‌اند از آن دفاع کنند، ولو اینکه شرایط خارجی و داخلی وجود آن ممکن است از ریشه تغییر کرده باشد. از این روست که من می‌گویم: اگر چنین اشخاصی، به لفظ این عقیده نویسنده وفادار باقی مانده باشند؛ با این همه تردیدی نیست که ایشان روح آن را کاملاً فراموش کرده‌اند.

در واقع ایشان حتی لفظ آن را هم خراب کرده‌اند؛ آنچه آنان می‌گویند هرگز با آنچه نیکلای چرنیشفسکی می‌گفت شباهتی ندارد.

البته به خاطر می‌آورید جناب، آن مقاله مشهور «نقدی بر پیشداوری فلسفی علیه مالکیت کمونی» را. این مقاله معمولاً به عنوان یک دفاع از کمون روسی ما تلقی می‌گردد. این خطایی فاحش است. آنچه مؤلف این مقاله از آن دفاع می‌کند نه کمون روسی ما، بل مالکیت جمعی به طور کلی است، بدین گونه او عقیده اقتصاد دان‌های لیبرال را رد می‌کند. او از تمدنی که با مالکیت جمعی ناسازگار است تنفر دارد. آنچه او می‌گوید چنین است: نخستین مرحله تمدن نفی آن نوع مالکیت است؛ دومین مرحله آن نفی آن نفی خواهد بود، بازگشتی به کلکتیویسم. او ضمناً ثابت می‌کند که مدت دوره دوم، دوره تسلط مالکیت فردی، می‌تواند - در شرایط و اوضاع و احوال معین در ملل پیشرفته‌تر، به صفر کاهش یابد یعنی آن مالکیت جمعی ابتدائی می‌تواند در جاهائی، بی‌درنگ به شکل عالی‌تر کلکتیویسم فراروید. من در اینجا وارد این بحث نمی‌شوم که این اندیشه که یک دوره تاریخی کامل را می‌توان دور زد یا به تکمله‌ها و شروطی نیاز دارد؛ من فقط می‌پرسم: آیا مقاله پیش‌گفته در مورد کمون روسی بحث می‌کند؟ من پاسخ خواهم داد: خیر چنین نیست. مقاله مزبور در جای خود در باره کمون بحث می‌کند اما نه در باره آن کمون، نه در موضوع کمون روسی؛ بدین علت است که بحث در پیرامون امکان دور زدن دوره مالکیت فردی به آن کمون اشاره

نمی‌کند.

آیا دلیل می‌خواهید جناب؟ من آن را ارائه می‌دهم.

مؤلف مقاله در پیشگفتار خود می‌نویسد: «من از خود احساس شرم می‌کنم، من خجالت می‌کشم از اینکه آن اعتماد نابجائی را به یاد آورم که نسبت به مسأله مالکیت کمونی داشتم. با این کار من در نظر خودم، نپخته و به عبارت ساده‌تر، احمق جلوه نمودم... برای من دشوار است که علت خجالت خودم را توضیح دهم اما من می‌کوشم تا آنجا که در توان دارم این کار را انجام دهم. هر قدر که من مسأله حفظ مالکیت کمونی را مهم بدانم، این هنوز عبارت از فقط یک وجه موضوعی است که مورد نظر است. به عنوان بالاترین تضمین موفقیت کسانی که مالکیت کمونی به آنها ارتباط دارد، این اصل تنها هنگامی معنا خواهد داشت که تضمین‌های دیگر و نازل‌تر موفقیت وجود داشته باشد، تضمین‌هایی که لازم است به اجرای آن، اعتبار بخشد. دو شرط باید به مثابه چنین تضمین‌هایی مورد بررسی قرار گیرد: نخست این که رانت (بهره) به کسانی تعلق گیرد که عملاً در مالکیت کمونی شرکت دارند. اما این کافی نیست. باید هم چنین توجه داشت که رانت تنها هنگامی شایسته نام خود می‌باشد که شخص دریافت‌کننده آن زیر بار تعهدات اعتباری ناشی از دریافت آن نرود... هنگامی که شخصی آن خوش‌بختی را ندارد که رانت را عاری از هر گونه تعهداتی دریافت کند دست کم، چنین فرض می‌شود که پرداخت‌های روی آن تعهدات در مقایسه با رانت زیاد بالا نخواهد بود. فقط در صورت رعایت شرط دوم است که کسانی که به موفقیت او علاقه‌مندند می‌توانند بخواهند که او رانت را دریافت کند.» ولی این شرط نمی‌توانست در موضوع آزادی دهقانان رعایت شود. از این رو مؤلف مقاله مذکور نه تنها دفاع از مالکیت کمونی، بل حتی واگذاری زمین به دهقانان را بی‌فایده دانست. هر کس کمترین تردیدی در این مورد به خود راه دهد مسلماً با مثال زیرین که مؤلف ما ارائه کرده است متقاعد خواهد شد. او با استفاده از شیوه مطلوب خود - توضیح به

شیوهٔ تمثیل می‌گوید: «فرض کنیم که من علاقه‌مند شده‌ام که گام‌هایی بردارم برای حفظ مواد غذایی که قرار است از آنها برای شما ناهار تهیه شود. بدیهی است اگر من این کار را به خاطر علاقه‌ام به شما انجام داده‌ام، شوق من بر این فرض استوار بوده است که آن مواد غذایی متعلق به شماست و اینکه ناهار پخته شده از آن، سالم و به سود شماست احساس مرا تصور کنید هنگامی که من در می‌یابم که مواد غذایی مزبور ابداً متعلق به شما نیست و اینکه برای هر ناهار پخته شده از آن، شما مجبورید پول پردازید حتی بیش از ارزش آن مبلغی که شما به طور کلی بدون دردسر قادر به پرداخت آن نیستید. با چنین کشف غریبی چه اندیشه‌هایی به ذهن من راه خواهد یافت؟... من چقدر احمق بودم که به حفظ اموال مزبور در دستهای معینی علاقه نشان داده‌ام بدون آنکه از پیش یقین کنم که اموال مزبور به آن دست‌ها خواهد رسید و افزون بر این با شرایط مقرون به صرفه باشد. مرده شوی غذایی را ببرد که به زیان مردی تمام می‌شود که مورد احترام من است! مرده شوی ببرد همهٔ آن چیزهایی که برای شما فقط ویرانی به بار می‌آورد!»

در اثر دیگر، همین مؤلف می‌نویسد: «بگذار آزادی دهقانان به حزب مالکین سپرده شود. این تفاوت زیادی نخواهد کرد!» به این ایراد که تفاوت زیادی وجود دارد زیرا حزب مالکان مخالفت خود را با واگذاری زمین به دهقانان اعلام کرده است، او پوست‌کنده پاسخ می‌دهد: «خیر اختلاف چندان وسیع نیست، بل بسیار ناچیز است. تفاوت آنگاه وسیع خواهد بود که دهقانان زمین را بدون غرامت به دست آورند. میان گرفتن یک چیز از آدمی و اجازه دادن به او در حفظ آن تفاوتی هست، ولی در هر دو مورد پرداخت وجه باید انجام گیرد. برنامهٔ حزب مالکان از برنامهٔ نیروهای مترقی از لحاظ ساده‌تر و مختصر بودن متفاوت است؛ بنابراین حتی بهتر است. برنامه کمتر مسامحه دارد و احتمالاً بار کمتری را نیز

بر دوش دهقانان می‌گذارد. \* هر دهقانی که پول دارد زمین خود را خواهد خرید. نیازی برای مجبور کردن دهقان بی پول به خرید آن نیست. تنها چنین دهقانی (دهقان صاحب زمین شده) خانه خراب خواهد شد. غرامت درست همانند خریدن است. حقیقت را بگوییم، بهتر است دهقان، بدون زمین آزاد گردد... مسأله بد طریقی مطرح شده است که من می بینم دلیلی ندارد که حتی بد این موضوع بپردازیم که آیا دهقانان آزاد خواهند شد یا نه و حتی به این موضوع که چه کسی آنها را آزاد خواهد کرد - لیبرال‌ها یا مالکان. به عقیده من قضیه فرق نمی‌کند. شاید حتی مالکان بهتر باشند.»

همه جادو همان اثر بد چنین مطالبی بر می‌خوریم: «صحبت آزادی دهقانان در میان است. کجا هستند آن نیروهایی که می‌خواهند به چنین اقدامی دست بزنند؟ چنین نیروهایی هنوز وجود ندارند. مطرح کردن چیزی که برای اجرای آن قدرتی وجود ندارد کاری عبث و بیهوده است. بنابراین می‌بینید که کار بد کجا خواهد کشید: آنان آزاد خواهند شد. پیش خودتان قضاوت کنید چه نتیجه‌ای از آن به بار خواهد آمد؛ چه می‌تواند به بار آید با دست زدن به کاری که از عهده شما ساخته نیست؟ شما کار را خراب‌تر خواهید کرد، و این به نفرت و انزجار منجر خواهد شد. در باره آزاد کنندگان مان چه می‌توان گفت: همه آن ریازانتس‌ها و بستگان آنها، چه لافزنان و یاوه‌سرایان و احمق‌هایی هستند آنان...؟»

من تصور می‌کنم جناب، این مستخرجه‌ها با قاطعیت و قوت کافی، درستی آنچه را که من در باره نظرات نیکلای چرنیشفسکی در مورد کمون روسی گفته‌ام تأیید می‌کنند. در آغاز وی از آن دفاع می‌کند و سپس مشاهده کرد که شرایط برای استقرار مالکیت جمعی - یا حتی واگذاری زمین به دهقانان به طور کلی -

که متضمن منافع خلق باشد - موجود نیست. پس شروع کرد به احساس شرم کردن از آن اعتماد بی جایی که با اتکاء آن به دفاع از کمون برخاسته بود. «مرده شوی برد همه آن چیزهایی را...» و جز آن.

کسانی که امروز مدعی پیروی از او هستند طور دیگری می‌اندیشند. ایشان در مورد کمون به مبالغه می‌پردازند و از دیدن شرایطی که در صورت غیبت آنها، مالکیت کمونی می‌تواند به زیان خلق تمام شود و دارد می‌شود، عاجزند. آنان آن چیزی را که وی از دیدگاه انتقادی به آن نگاه می‌کرد به صورت آید لایتغیری در آوردند.

من می‌دانم که به بی‌انصافی متهم خواهم شد. از من خواهند پرسید: «چه موقع مدافعان کمون از دیدن شرایطی که برای سودمند کردن آن به نفع خلق ضرور است عاجز شدند؟ آیا این پوپولیست‌ها نیستند که دائماً تکرار می‌کنند که برای تحکیم آن بنیان‌ها و موفق ساختن آنها چنین و چنان باید کرد؟» در واقع حضرات پوپولیست برنامه‌های متعددی را برای حمایت و تکمیل این بنیان‌ها پیشنهاد کرده‌اند؛ ولی حتی هنگامی که مقاله «نقدی بر پیشداوری‌های فلسفی» انتشار یافت رشته برنامه‌های سودمند به حال خلق در نظر گرفته شده بود. ولی چنان که دیدیم برنامه‌های خوب برای نویسنده آن مقاله کافی نبودند. این نقاد جدی و نکته‌پرداز از خود پرسید: **کجا هستند آن نیروهائی که باید این برنامه‌ها را به مورد اجرا گذارند؟** هنگامی که او دریافت چنین نیروهائی وجود ندارند و اینکه برنامه‌های خوب مقدر است که چیزی جز همان برنامه باقی نمانند اتلاف وقت در بحث پیرامون آنها را شرم‌آور نامید و کسانی را که به آن برنامه امید بسته بودند، مشتکی احمق، یاوه سرا، لافزن و مانند آن خواند. آیا مدافعان امروزی آن «بنیان‌ها» به همین شیوه به موضوع می‌نگرند؟ خیر، برداشت ایشان در مورد آنها کاملاً متفاوت است. در نزد ایشان کلمات همه چیزند؛ ایشان از خویشتن نمی‌پرسند کجا هستند آن نیروهائی که برنامه‌های

خوب را باید اجرا کنند. آنان زیر تأثیر همان توهمات نازائی هستند که نیکلای چرنیشفسکی چنین شدید آن را محکوم می‌کرد و «سویستک» مشهور چنان بیرحمانه مورد استهزا قرار داده است.<sup>۱۵</sup>

چندی پیش آقای گلینسکی در صفحات «ایستوریچسکی وستنیک»<sup>۱۶</sup> ماتریالیست‌های اقتصادی را به خاطر گویا بی‌احترامی به «مردان سال‌های شصت» به تازیانه بسته بود. من جسارت ورزیده به آقای گلینسکی متذکر می‌شوم که وی فقط با کلمات بازی می‌کند. ماتریالیست‌های اقتصادی می‌توانستند به او بگویند که انواع مختلفی از «مردان سال‌های شصت» وجود دارند، درست همان‌طور که دهقانان از انواع مختلفی تشکیل شده‌اند. اگر «مردان سال‌های شصت» در آرزوها و در جهت‌اندیشه‌ها و ایده‌های‌شان، شبیه مؤلف یادداشت‌هایی در باره استیوارت میل هستند، پس ماتریالیست‌های اقتصادی عمیق‌ترین احترام را برای آنان قائلند. ولی ایشان نمی‌توانند به «مردان سال‌های شصت»ی که از خود رضایی آنان، خشم عمیقی در مؤلف یادداشت‌هایی در باره «میل» و همکاران وی برمی‌انگیخت احترام گذارند.

ماتریالیست‌های اقتصادی نیز مانند آن مؤلف دشمن اندیویدو آلیسم\* اند. ایشان معتقدند که عالی‌ترین مرحله تمدن، ناگزیر به آن شکلی از مالکیت خواهد رسید که نشانه‌هایی از مرحله اولیه با خود دارد. ولی ایشان تصور می‌کنند این دلیل، هنوز برای دفاع از مالکیت اشتراکی (کمونی) امروزی ما کفایت نمی‌کند. در حال حاضر آن مالکیت برای خلق بی‌فایده است زیرا شرایط لازم برای آنکه مالکیت مزبور برای خلق سودمند گردد وجود ندارد (و من فکر می‌کنم هرگز وجود نداشته است) و نیروهائی وجود ندارند که حضور چنین شرایطی را مقدور گردانند. ماتریالیست‌های اقتصادی نمی‌توانند به توهمات کسانی سرفرود آورند

---

\* مراد مؤلف از اندیویدو آلیسم در اینجا جامعه مبتنی بر اصالت فرد و مالکیت فردی است. م



که می‌پندارند که این شرایط را باید با تعقل مدرسی در پیرامون نقش شخصیت در تاریخ به وجود آورد و اینکه هر جامعه‌شناس صادقی باید به ناگزیر به اصالت ذهن باور کند و جز آن. ایشان به خاطر سخت‌گیری‌شان نسبت به چنین اشخاصی سرزنش می‌شوند. اما ایشان چه باید بکنند؟ ایشان از دابرولیوبوف، چرنیشفسکی و سایر رهبران تفکر روسیه، یاد گرفته‌اند که این توهمات را بنیشخند بگیرند؛ این عادت در این زمینه چنان در آنان ریشه دوانیده که غیر قابل اصلاح شده‌اند. ولی در نظر من چنین می‌نماید که این، به هیچ وجه عادت‌ی قابل سرزنش نیست.

کسانی که می‌گویند ماتریالیست‌های اقتصادی به منافع اقتصادی خلق بی‌تفاوتند یا بسیار برخطا هستند یا حقیقت را به طور فاحشی تحریف می‌کنند. خیر، ایشان به منافع خلق بی‌تفاوت نیستند، بل عمیقاً بر این باورند که از شیوه‌های «مبارزه» برای رفاه خلق که از سوی طرفداران «بنیان‌ها»ی کهن توصیه می‌شود، در هر صورت، هیچ ثمره نیکویی هرگز به بار نتواند آمد. از این لحاظ، میان ماتریالیست‌های اقتصادی و پوپولیست‌ها ورطه عمیقی وجود دارد. هیچ توافقی میان آنان ممکن نیست. اما، من تصور می‌کنم جناب. شما در زمره مدافعان آن «بنیان‌ها» ولو به هر صورتی *quand même* نیستید. و در نظر من چنین می‌نماید که ماتریالیست‌های اقتصادی با کسانی چون شما می‌توانند در بسیاری از موارد، و نه همه موارد، به توافق برسند.

## در تبیین ماتریالیستی تاریخ

---

(مطالعاتی در نگرش ماتریالیستی به تاریخ نوشته  
«آنتونیو لابری یولا» استاد دانشگاه رم با پیشگفتاری از  
ژرژ سورل، پاریس ۱۸۹۷)

### ۱

باید اعتراف کنیم که کتاب استاد دانشگاه رم را با بدگمانی بسیار به دست گرفتیم: نوشته‌های برخی از هموطنان او، مانند آل. لوریا، توی ذوقمان زده بود (به ویژه نگاه کنید به نظریه اقتصادی سازمان سیاسی). ولی مطالعه نخستین صفحات این کتاب متقاعدمان کرد که اشتباه کرده‌ایم و آشیل لوریا و آنتونیو لابری یولا از دو قماش جداگانه‌اند. پس از مطالعه کتاب احساس کردیم که بی‌مناسبت نباشد در باره آن با خواننده روسی صحبت کنیم و امیدواریم وی از این بابت سرزنشمان نخواهد کرد؛ آخر هر چه باشد:

**نباشد فراوان کتاب نفیس!**

مقالات لابری یولا نخست به ایتالیایی انتشار یافت. ترجمه فرانسوی آن ملال آور و در مواردی حتی ضعیف بود. این را با اطمینان می‌گوییم هر چند که نسخه اصلی ایتالیایی در اختیار ما نیست. ولی نویسنده ایتالیایی نمی‌تواند

مسئول مترجم فرانسوی باشد. بد هر حال، اندیشه‌های لابری یولا راحتی از ترجمه خام و نازموده فرانسوی آن می‌توان فهمید؛ به بررسی آن بپردازیم.

آقای کاریف که در مطالعه خیلی ساعی است و در تعریف هر «اثری» که کمترین ارتباطی با درک ماتریالیستی تاریخ داشته باشد گوی سبقت از همگانش زبوده است یحتمل مؤلف ما را در شمار «ماتریالیست‌های اقتصادی» قرار خواهد داد. البته این اشتباه خواهد بود. لابری یولا هوادار کاملاً استوار و پی‌گیر ماتریالیستی تاریخ است ولی خود را یک «ماتریالیست اقتصادی» نمی‌داند. بد عقیده وی این نامگذاری برای نویسندگانی همچون ت. راجرز نامدار مناسب‌تر است تا او و همفکرانش. این کاملاً درست است، هر چند که شاید در نخستین نگاه کاملاً روشن نباشد.

اگر از هر پوپولیست (خلقی) یا سوبژکتیویست<sup>۱</sup> بپرسید که «ماتریالیست اقتصادی» کیست پاسخ خواهد داد: کسی که عامل اقتصادی را در زندگی اجتماعی عامل مسلط می‌داند. آری پوپولیست‌ها و سوبژکتیویست‌های ما ماتریالیسم اقتصادی را چنین می‌فهمند. باید تصدیق کرد که بدون شک کسانی وجود دارند که برای «عامل» اقتصادی در زندگی جوامع انسانی نقش مسلطی قائلند. آقای میخائیلفسکی بیش از یک بار گوشزد ساخته است که لوئی بلان مدتها پیش از مارکس<sup>۲</sup> از تسلط این عامل سخن به میان آورده است. ما از یک موضوع سر در نیاوردیم: چرا ارجمندترین جامعه‌شناس سوبژکتیویست ما لوئی بلان را برگزیده است؟ حق بود ایشان می‌دانست که در موضوع مورد علاقه مالوئی بلان و بسیاری از پیشینیانش گیزو، مینیه، اگوستین تی‌یری و توکه‌ویل همگی نقش مسلط «عامل» اقتصادی را - دست کم در تاریخ قرون وسطی و ایام جدیدتر - پذیرفته‌اند؛ پس این مورخان همگی ماتریالیست‌های اقتصادی بوده‌اند. در زمان ما، ت. راجرز پیش گفته نیز در کتاب خود، تعبیر اقتصادی تاریخ، خود را یک ماتریالیست مؤمن نشان داده است؛ او نیز ارزش مسلط «عامل»

اقتصادی را تصدیق کرده است. بدیهی است نباید از اینجا نتیجه گرفت که نظرات اجتماعی - سیاسی ت. راجرز با مثلاً نظرات لوئی بلان یکسان است. راجرز هوادار دیدگاه اقتصادی بورژوازی است در صورتی که لوئی بلان زمانی نماینده سوسیالیسم تخیلی بود. اگر از عقیده راجرز در باره نظام اقتصادی بورژوازی سؤال می شد وی پاسخ می داد که نظام مزبور بر خواص اساسی سرشت انسانی استوار است، و از این رو تاریخ پیدایش آن، تاریخ نابودی تدریجی موانعی است که زمانی بروز آن خواص را سد می کرد و حتی مانع آن نظام می گشت. لوئی بلان نیز به سهم خود اعلام می کرد که سرمایه داری خود یکی از موانعی است که جهل و زور، بر سر راه استقرار یک نظام اقتصادی که سرانجام واقعاً با سرشت انسانی وفاق خواهد داشت، ایجاد کرده است. چنان که می بینید این دو پاسخ با یکدیگر تفاوت اساسی دارند. کدامیک از آن دو به حقیقت نزدیک تر است؟ رک و پوست کنده بگوییم: ما بر این عقیده ایم که هر دو این نویسندگان تقریباً به یکسان از حقیقت دورند هر چند که ما نمی خواهیم و نمی توانیم بر این نکته تأمل کنیم. در اینجا موضوع کاملاً متفاوتی ما را به خود جلب می کند. ما از خواننده می خواهیم توجه کند که هم در نزد لوئی بلان و هم در نظر راجرز، عامل اقتصادی، که بر زندگی اجتماعی مسلط است، خود، به اصطلاح ریاضیات، تابع سرشت انسانی و به طور عمده تابع عقل و دانش انسانی بود. همین را باید در مورد مورخان فرانسوی پیش گفته دوره بازگشت (سلطنت، ۱۸۳۰ - ۱۸۱۵ م) گفت. اما با این حساب، چه نامی می توان به نظرات تاریخی کسانی داد که هر چند اعلام می دارند عامل اقتصادی بر زندگی اجتماعی سلطه دارد در عین حال معتقدند که این عامل - یعنی اقتصاد جامعه - به نوبه خود محصول مفاهیم و دانش انسانی است؟ چنین نظراتی نمی توانند چیزی جز نظرات ایده آلیستی خوانده شوند. نتیجه می گیریم که ماتریالیسم اقتصادی الزاماً مانع ایده آلیسم تاریخی نیست. با این همه، این جمله به قدر کافی دقیق نیست؛ ما گفته ایم که

(ماتریالیسم اقتصادی) الزاماً مانع ایده‌آلیسم تاریخی نیست در حالی که باید می‌گفتیم: (ماتریالیسم مزبور) در واقع صرفاً نوعی از تنوعات ایده‌آلیسم بوده و به ظن غالب هنوز هم هست. بعد از این مقدمه، روشن می‌شود که چرا کسانی مانند آنتونیولابری یولا خود را ماتریالیست اقتصادی نمی‌دانند: این همانا بدان دلیل است که اینان ماتریالیست‌های استوارند و بدان دلیل است که نظرات تاریخی اینان در نقطه‌ی مقابل ایده‌آلیسم تاریخی قرار دارد.

## ۲

یاحتمل آقای کودرین بد ما خواهد گفت: «شما دارید به رسم بسیاری از مارکسیست‌ها بد پارادوکس‌ها (ناساز نماها) متوسل می‌شوید، با کلمات بازی می‌کنید و در واقع در برابر کوران شمشیر قورت می‌دهید. در نزد شما ایده‌آلیست‌ها ماتریالیست‌های اقتصادی جلوه کرده‌اند. ولی در این صورت ماتریالیست‌های واقعی و استوار را چگونه به ما معرفی می‌کنید؟ آیا می‌تواند راست باشد که ایشان اندیشه‌ی تسلط عامل اقتصادی را مردود می‌شمارند؟ آیا آنان واقعاً می‌پذیرند که همراه با آن عامل، عوامل دیگری نیز در تاریخ عمل می‌کنند، و با این حساب می‌ارزد که ما وقت خود را برای کشف اینکه کدامیک از این عوامل بر دیگران تسلط دارند تلف کنیم؟ انسان نمی‌تواند از اینکه ماتریالیست‌های واقعی و استوار در حقیقت نمی‌خواهند عامل اقتصادی را به کسان دیگر زورچپان کنند خوشحال نباشد».

باید به آقای کودرین پاسخ دهیم که ماتریالیست‌های اصیل و استوار در واقع هیچگاه نخواسته‌اند عامل اقتصادی را به دیگران زورچپان کنند. افزون بر این، خود این پرسش که کدام عامل در زندگی اجتماعی مسلط است، برای آنها چندان اهمیت ندارد. ولی آقای کودرین نباید در ابراز شادمانی عجله به خرج دهند. زیر تأثیر پوپولیست‌ها و سوبژکتیویست‌ها نبوده که ماتریالیست‌های اصیل

و استوار به ایراداتی که این حضرات به اندیشه تسلط عامل اقتصادی می‌گیرند تنها می‌توانند بخندند. از این گذشته، پوپولیست‌ها و سوبژکتیویست‌ها، با این ایرادات خود، کمی دیر از گرد راه رسیده‌اند. بی‌ربطی این پرسش که کدام عامل بر زندگی اجتماعی سلطه دارد از ایام هگل کاملاً آشکار شده است. ایده‌آلیسم هگلی اصولاً حتی امکان چنین پرسش‌هایی را منتفی کرده است؛ چه رسد به ماتریالیسم دیالکتیکی معاصر ما. پس از انتشار «نقدی بر نقد انتقادی» به ویژه از هنگام انتشار کتاب معروف «نقد اقتصاد سیاسی»<sup>۳</sup> دیگر تنها کسانی که از دانش تئوریک چندان بهره‌ای ندارند بر سر ارزش نسبی عوامل مختلف اجتماعی - تاریخی داد و قال به راه می‌اندازند. ما می‌دانیم که حرف‌های ما، گذشته از آقای کودرین دیگران را نیز شگفت زده خواهد کرد؛ به همین دلیل است که ما برای دادن توضیحات لازم شتاب داریم.

اما منظور از عوامل اجتماعی - تاریخی چیست؟ چگونه این مفهوم به میان آمده است؟

برای روشن شدن موضوع مثالی می‌آوریم. در رم باستان، برادران گراکوس می‌خواستند به غصب اراضی عمومی توسط اشراف و ثروتمندان که اسباب ویرانی رم را فراهم می‌کرد پایان دهند. ثروتمندان با این برادران مخالف بودند و در مبارزه‌ای که در گرفت هر یک از طرفین متخاصم به شدت می‌کوشید تا اهداف خویش را بر کرسی بنشانند. اگر بخواهم این مبارزه را توصیف کنم، می‌توانم آن را به عنوان تصادم شهوات انسانی معرفی کنم و بدین گونه شهوات انسانی را به مثابه عوامل مؤثر در تاریخ داخلی رم بشمار آورم. ولی هم‌گراکوس‌ها و هم مخالفانشان به آن وسایلی از مبارزه متوسل می‌شدند که حقوق عمومی رم فراهم کرده بود. البته من در داستانم آن حقیقت را نادیده نخواهم گرفت، لاجرم حقوق عمومی رم را نیز به عنوان عاملی در تکامل داخلی جمهوری رم به حساب می‌آورم. از این گذشته، کسانی که درگیر مبارزه با برادران گراکوس بودند از نظر

مادی در حفظ و ادامذ سوء استفاده‌ای که عمیقاً ریشه دوانده بود ذینفع بودند. کسانی که از برادران گراکوس پشتیبانی می‌کردند از نظر مادی خواهان از میان برداشتن این سوء استفاده بودند. من از این وضعیت نتیجه می‌گیرم که این مبارزه، مبارزه بر سر منافع مادی، مبارزه میان طبقات، مبارزه میان ندارها و ثروتمندان بوده است. پس اینجا عامل سومی هم پیدا شد و این عامل جالب‌ترین آنها هم هست - همان عامل اقتصادی مشهور. اگر شما خواننده عزیز وقت و شوقش را داشته باشید می‌توانید بر این نکته تأمل کنید که در تکامل درونی رم، کدام عامل خاص بر سایر عوامل تسلط داشت: در شرح تاریخی من در تأیید هر عقیده‌ای که در این زمینه داشته باشید، شواهد کافی خواهید یافت.

و اما خود من؛ من از نقش خود به عنوان یک راوی معمولی منحرف نمی‌شوم و خود را درگیر هیچ یک از این عوامل نمی‌کنم. من به هیچ وجه علاقه‌مند به دانستن ارزش نسبی آن عوامل نیستم. من، در نقش یک راوی، تنها یک هدف دارم و آن شرح پیشامدها به دقیق‌ترین و جالب‌ترین وجه ممکن است. برای این منظور باید پیوندی هر چند ظاهری، میان آنها برقرار کنم و آنها را در چشم انداز معینی تنظیم نمایم. اگر من از شهواتی که طرفین مقابل را به هیجان آورد، یا از ساختار دولتی آن زمان رم، یا سرانجام از وجود نابرابری در مالکیت ذکری می‌کنم، این کار را صرفاً به خاطر ارائه توصیفی منسجم و جاندار از حوادث می‌کنم. اگر من به آن هدف نایل شوم احتمالاً احساس رضایت خواهم کرد و این را دیگر با بی تفاوتی به عهده فلاسفه خواهیم گذاشت که پاسخ دهند آیا شهوات بر اقتصاد مسلطند یا برعکس، یا سرانجام، هیچ چیز بر چیزی دیگر مسلط نیست، چون هر «عامل» از این قاعده طلایی پیروی می‌کند که: زندگی کن و بگذار زندگی کنند.

این قضیه تا وقتی صادق است که من از نقش خود به عنوان یک راوی ساده عدول نکنم؛ قصه‌گویی که از هر تمایلی برای شیرین کاری و آراستن صحنه

پرهیز می‌کند. اما اگر خود را به آن نقش محدود نکنم و به فلسفه پرداززی در مورد حوادثی که شرح می‌دهم مبادرت ورزم، چه روی خواهد داد؟ در آن صورت من به رابطه خارجی میان حوادث خرسندی نخواهم داد و خواهم کوشید از علل درونی آنها پرده برگیرم؛ لاجرم آن عوامل شهوات انسانی، حقوق عمومی، و اقتصاد - که پیش از این آنها را تقریباً فقط به دلالت غریزه هنری ام به عرصه آورده بودم، اینک برایم معنایی نو و پردامنه خواهند یافت. من آنها را درست مانند آن علل داخلی، آن «نیروهای پنهانی» خواهم دید که حوادث را می‌توان با تأثیر آنها توضیح داد. بدین گونه من یک نظریه عوامل ایجاد خواهم کرد.

در واقع در هر جا که مردم علاقه‌مند به پدیده‌های اجتماعی، از مشاهده و توصیف ساده آغاز کرده و به مطالعه حلقه رابط پدیده‌ها روی می‌آورند، نوعی، از تنوعات نظریه عوامل ناگزیر ظهور خواهد کرد.

افزون بر این، همراه با تقسیم کار بیشتر در علم اجتماعی، نظریه عوامل رشد می‌یابد. البته شاخه‌های این علم - اخلاق، سیاست، حقوق، اقتصاد سیاسی و جز آن - همه موضوع واحدی را بررسی می‌کنند: فعالیت انسان اجتماعی؛ اما هر یک از دیدگاه خاص خود بدین بررسی می‌پردازند. آقای میخائیلفسکی خواهد گفت که هر یک از آنها «عهددار» تاریخی خاصی است.<sup>۴</sup> هر «تار» را می‌توان همچون یک عامل در تکامل اجتماعی محسوب داشت. در حقیقت اینک ما می‌توانیم تقریباً به همان اندازه «رشته‌های» جداگانه‌ای که در علم اجتماع وجود دارد، «عامل» شمارش کنیم.

اکنون امیدواریم پس از آنچه تاکنون گفته شده است کاملاً روشن شده باشد که مراد از عوامل اجتماعی - تاریخی چیست و چگونه مفهوم آنها به وجود آمده است.

عامل اجتماعی - تاریخی، یک تجرید است که مفهوم آن از فرایند تجرید پدید می‌آید. در پرتو این تجرید، وجوه گوناگون کل اجتماعی، صورت مقوله‌های



خاص به خود می‌گیرد؛ در عین حال تظاهرات و جلوه‌های گوناگون فعالیت‌های انسان اجتماعی - اخلاق، حقوق، اشکال اقتصادی و جز آن - در اذهان ما به نیروهای خاصی تبدیل می‌شوند که ظاهراً این فعالیت‌ها را برانگیخته و تعیین بخشیده‌اند و علل غائی آنها هستند.

از هنگامی که نظریهٔ عوامل به وجود آمده است، مباحثات بر حول این موضوع صورت گرفته که کدام عامل خاص باید به مثابهٔ عامل مسلط پذیرفته شود.

### ۳

تأثیر متقابل معینی میان این «عوامل» وجود دارد؛ هر یک از آنها بر دیگران تأثیر می‌نهد و به نوبهٔ خود، تأثیر سایرین را تجربه می‌کند. نتیجهٔ چنان شبکهٔ پیچیده‌ای از تأثیرات متقابل، اعمال مستقیم و تأثیرات بازتابی است که هر کس که می‌کوشد روند تکامل اجتماعی را درک کند به سرگیجه گرفتار شده و در خود نیازی مقاومت ناپذیر به یافتن نوعی رشته برای فرار از این لابیرنت احساس خواهد کرد. چون تجربهٔ تلخ او را متقاعد کرده است که دیدگاه تأثیر متقابل نتیجه‌ای جز سرگردانی به بار نخواهد آورد، او در جستجوی دیدگاه دیگری می‌افتد تا مگر وظیفه‌اش را آسان‌تر سازد. او از خود می‌پرسد که آیا عامل اجتماعی - تاریخی خاصی علت نخست و عمدهٔ پیدایی سایر عوامل است؟ اگر او می‌توانست پاسخ مثبتی برای این پرسش پیدا کند، وظیفهٔ او واقعاً بسیار ساده‌تر می‌شد. فرض کنیم که به این نتیجه رسیده است که همهٔ روابط اجتماعی در هر کشور خاص، در پیدایش و تکاملشان، به وسیلهٔ روند پیشرفت فکری آن کشور تعیین می‌یابد که این نیز به نوبهٔ خود به وسیلهٔ خواص سرشت انسانی تعیین می‌گردد (دیدگاه ایده‌آلیستی). در این صورت او به سهولت از دور باطل تأثیر متقابل خلاص خواهد شد و نظریه‌ای کم یا بیش هماهنگ و استوار در بارهٔ تکامل

اجتماعی به وجود خواهد آورد. سپس او در نتیجه مطالعه بیشتر موضوع خواهد دید که ممکن است اشتباه کرده باشد و تکامل فکری انسان نمی تواند علت اصلی تمامی پیشرفت اجتماعی باشد. او با درک خطای خود یحتمل توجه خواهد کرد که اعتقاد موقت او به اینکه عامل فکری بر سایر عوامل مسلط است خالی از فایده نبوده، چرا که بدون آن اعتقاد، قادر نمی بود از بن بست تأثیر متقابل بگریزد و حتی یک گام به سوی تبیین پدیده های اجتماعی بردارد.

بی انصافی است اگر تلاش هایی این چنین را در جهت استقرار نوعی سلسله مراتب در عوامل تکامل اجتماعی - تاریخی محکوم کنیم. این کوشش ها در زمان خود همان قدر ضروری بودند که پیدایش خود نظریه عوامل ناگزیر بود. آنتونیولابری یولا که تحلیلی کامل تر و عمیق تر از هر نویسنده ماتریالیست دیگر از این نظریه به دست داده، در این گفته کاملاً حق دارد که: «عوامل تاریخی، چیزی بسیار کمتر از حقیقت ولی به مراتب فراتر از خطای محض به معنای زنده توهم یا اشتباهی بزرگ اند». نظریه عوامل کمک مؤثری برای علم بوده است. «مانند هر مطالعه تجربی دیگر که از حرکت ظاهری اشیاء فراتر نمی رود، مطالعه خاص عوامل تاریخی - اجتماعی به تکمیل ابزارهای مشاهده خدمت کرده است و در پدیده هایی که خود به نحوی تصنعی تجرد یافته اند، کشف پلی را که این پدیده ها را به مجموعه پیوند می دهد، میسر نموده است». در حال حاضر کسی که به باز آفرینی بخشی از گذشته بشریت برخاسته، نباید یکسره با علوم اجتماعی خاص بیگانه باشد. علم تاریخ، بدون زبان شناسی چندان پیشرفتی نمی داشت و حتی رمانیست های یکسو نگری که حقوق رم باستان را عقل انسانی مکتوب می دانستند، خدمات بی شماری به علم کرده اند.

نظریه عوامل، قطع نظر از اینکه در زمان خود تا چه اندازه معتبر و سودمند بوده است، امروز تاب هیچ انتقادی را ندارد. این نظریه، فعالیت های انسان اجتماعی را تجزیه می کند، وجوه و جلوه های گوناگون (این فعالیت ها) را به

نیروهای خاصی بدل می‌نماید که گویا پیشرفت تاریخی جامعه را تعیین می‌کنند. این نظریه همان نقشی را در تاریخ تکامل علم اجتماعی ایفا کرده است که نظریهٔ نیروهای فیزیکی جداگانه در علم طبیعی داشته است. موفقیت‌های علم طبیعی به نظریهٔ وحدت آن نیروها و به نظریهٔ کنونی انرژی انجامیده است. درست به همین گونه، موفقیت‌های حاصل در علوم اجتماعی، می‌بایست به ناگزیر نگرش ترکیبی به زندگی اجتماعی را جایگزین نظریهٔ عوامل، این محصول تحلیل، می‌نمود.

نگرش ترکیبی به زندگی اجتماعی، مختص ماتریالیسم دیالکتیکی کنونی نیست. ما پیش از آن، این نگرش را در هگل می‌یابیم که وظیفهٔ خود را عبارت از تبیین علمی سر تا سر فرایند اجتماعی - تاریخی می‌دانست؛ یعنی جامعه را در تمامیت خود با همهٔ آن وجوه و جلوه‌هایی از فعالیت‌های انسان اجتماعی در نظر می‌گرفت که مردمی که شیفتهٔ تفکر انتزاعی اند آنها را به مثابه عوامل منفرد می‌دیدند. ولی از آنجا که هگل یک «ایده‌آلیست مطلق» بود فعالیت انسان اجتماعی را به خواص «روح جهانی» نسبت می‌داد. اگر آن خواص معین شود، آنگاه تمامی تاریخ بشریت و به همین گونه نتایج نهایی آن معین خواهد شد. نگرش ترکیبی هگل در عین حال نگرشی تله‌ئولوژیک بود. ماتریالیسم دیالکتیک جدید سرانجام تله‌ئولوژی را از صحنهٔ علم اجتماعی پاک کرد.<sup>۵</sup>

ماتریالیسم دیالکتیک نشان داده است که انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند نه آن چنان که بر جادهٔ پیشرفتی که از پیش مقدر گردیده، گام نهند، یا از آن رو که باید از قوانین نوعی تحوّل انتزاعی (یا به قول لابری یولا: متافیزیکی) متابعت کنند. آنها تاریخ خود را با تلاش برای ارضای نیازهای خود می‌سازند و وظیفهٔ علم این است که برای ما توضیح دهد که چگونه شیوه‌های گوناگون ارضای آن نیازها، بر روابط اجتماعی انسان‌ها و فعالیت‌های معنوی ایشان تأثیر می‌نهد.

شیوه‌های ارضای نیازهای انسان اجتماعی و تا اندازهٔ قابل توجهی، خود آن

نیازها، به وسیلهٔ خواص ابزارهایی تعیین می‌شوند که با کمک آنها، انسان طبیعت را کم و بیش زیر سلطهٔ خود در می‌آورد؛ به عبارت دیگر به مقتضای وضعیت نیروهای مولد او تعیین می‌گردند. هر تغییر چشم‌گیری در وضعیت آن نیروها، در روابط اجتماعی انسان‌ها و لزوماً در روابط اقتصادی آنان نیز منعکس می‌شود. برای ایده‌آلیست‌ها، از هر خط و رنگی که باشند، روابط اقتصادی تابعی از سرشت انسانی است؛ ماتریالیست‌های دیالکتیکی روابط مزبور را تابعی از نیروهای مولد اجتماعی می‌دانند.

پس نتیجه می‌گیریم که اگر ماتریالیست‌های دیالکتیکی خود را مجاز دانسته‌اند در باب عوامل تکامل اجتماعی سخن گویند و نیتی غیر از نقد این افسانه‌های منسوخ داشته باشند، از آن رو بوده که پیش از هر چیز ناگزیر بوده‌اند توجه به اصطلاح ماتریالیست‌های اقتصادی را به تغییرپذیری عامل «مسلط»‌شان جلب کنند. ماتریالیست‌های جدیدتر هیچ نظام اقتصادی را سراغ ندارند که یگانه نظام موافق با سرشت انسان باشد و هر نوع نظم اقتصادی - اجتماعی دیگر محصول تخلفی بیش یا کم از آن سرشت باشد. بنابر نظریهٔ ماتریالیست‌های جدیدتر، هر نظام اقتصادی که در دورهٔ معینی با وضعیت نیروهای مولد متناسب باشد با سرشت انسانی توافق دارد. برعکس هر نظام اقتصادی به محض آنکه به رویارویی با وضعیت نیروهای مولد برخیزد، با مقتضیات سرشت انسانی نیز به تناقض خواهد افتاد. بدین گونه عامل «مسلط»، خود زیر سلطهٔ «عامل» دیگر قرار می‌گیرد. خوب، با این حساب آن عامل چگونه می‌تواند «مسلط» باشد؟

با این تفصیل روشن است که درهٔ عمیقی ماتریالیست‌های دیالکتیکی را از ماتریالیست‌هایی که باید به درستی ماتریالیست‌های اقتصادی نامیده شوند، جدا می‌کند. ولی مریدان ناخوش آیند آن معلم ناخوش آیندتر (مارکس) که تا همین اواخر مورد حملهٔ شدید و البته نه چندان موفق حضرات کاره‌یف، ن.

میخائیلیفسکی، س. کریونکوو سایر مردان دانشور و باهوش قرار گرفته‌اند به کدام مکتب فکری تعلق دارند؟ اگر اشتباه نکرده باشم مارکسیست‌ها سرسختانه بر مواضع ماتریالیسم دیالکتیک پای می‌فشرند. پس چرا حضرات نامبرده و سایر اشخاص دانشور و باهوش، نظراتی را به ایشان نسبت داده‌اند که ماتریالیست‌های اقتصادی به آن معتقدند و علیه ایشان جنجال به راه انداخته‌اند که گویا بیش از اندازه به عامل اقتصادی اهمیت می‌دهند. می‌توان تصور کرد که اشخاص دانشور و باهوش از این رو چنین می‌کنند که استدلال ماتریالیست‌های اقتصادی خدا بی‌امر را آسان‌تر از براهین ماتریالیست‌های دیالکتیکی می‌توان رد کرد. باز هم می‌توان تصور کرد که مخالفان دانشور مارکسیست‌ها از درک نظرات ایشان عاجز بوده‌اند. تصور اخیر بیشتر محتمل است.

ممکن است ایراد بگیرند که خود مارکسیست‌ها گاه خود را ماتریالیست‌های اقتصادی می‌نامند و اینکه اصطلاح «ماتریالیسم اقتصادی» را نخست یکی از مارکسیست‌های فرانسوی به کار برد. <sup>۶</sup> آری، درست است؛ اما نه مارکسیست‌های فرانسوی و نه روسی، اصطلاح «ماتریالیسم اقتصادی» را به معنایی که پوپولیست‌ها و سوبژکتیویست‌های ما از آن قصد کرده‌اند، به کار نبرده‌اند. کافی است یادآوری کنیم که به عقیده آقای میخائیلیفسکی، لوئی بلان و آقای ژوکوفسکی همان نوع ماتریالیست‌های اقتصادی بوده‌اند که هواداران امروزی نگرش ماتریالیستی به تاریخ هستند. به راستی که در آشفته فکری، از این فراتر نمی‌توان رفت.

## ۴

ماتریالیسم دیالکتیکی\* با از میان برداشتن هر نوع «تله ئولوژی» از علم جامعه و تبیین فعالیت‌های انسان اجتماعی به وسیله نیازهایش و با وسایل و

\* لابیولا این ماتریالیسم را تاریخی می‌خواند، اصطلاحی که از انگلس به وام گرفته است.

شیوه‌هایی که وی برای ارضای آنها در هر دوره معین به کار می‌گیرد، برای نخستین بار دقت و استحکامی به آن علم بخشیده که خواهرش - علم طبیعت - اغلب به آن بالیده است. می‌توان گفت علم جامعه، خود دارد به علمی طبیعی بدل می‌شود. به همین دلیل است که لابری یولا اصطلاح پرمعنای مکتب طبیعی تاریخ را به کار برده است. ولی این هرگز بدان معنا نیست که برای او حوزه زیست‌شناسی با حوزه علم جامعه یکسان است. لابری یولا مخالف سرسخت «داروینیسیم سیاسی و اجتماعی» است که سال‌ها «مانند مرضی مسری اندیشه‌های بسیاری از متفکران و به ویژه بسیاری از مدافعان و سخنوران جامعه شناس را مبتلا کرده است» و همچون یک مد، حتی زبان روزمره سیاستمداران را تحت تأثیر قرار داده است.

بدون تردید انسان حیوانی است که از طریق روابط خویشاوندی با حیوانات دیگر مربوط است. در اصل، او موجودی ممتاز نیست. فیزیولوژی او چیزی بیش از موردی خاص از فیزیولوژی عمومی نیست. در آغاز او هم مانند حیوانات دیگر کاملاً زیر تأثیر محیط طبیعی خود بود، محیطی که هنوز دستخوش تأثیر دگرگون‌ساز او نشده بود؛ او ناگزیر بود در تنازع بقاء، خویشتن را با آن سازگار سازد. به عقیده لابری یولا، پیدایش نژادها محصول این سازگاری مستقیم با محیط طبیعی است، تا آنجا که نژادها فقط از لحاظ مشخصات فیزیکی از یکدیگر متفاوتند - مثلاً نژادهای سفید، سیاه و زرد - و معرف نظام‌های ثانوی تاریخی - اجتماعی، یعنی ملل و خلق‌ها نیستند. غرایز اجتماعی ابتدائی و مقدمات گزینش جنسی، محصول همان انطباق با محیط طبیعی در تنازع بقاء است.

ولی ما می‌توانیم تنها حدس بزنیم که «انسان ابتدایی» باید به چه چیز شباهت می‌داشته است. زندگی انسان‌هایی که هم‌اکنون در زمین سکونت دارند و نیز زندگی انسان‌هایی که در گذشته توسط دانشمندان قابل اعتماد مورد مطالعه قرار گرفته است، از مرحله‌ای که زندگی حیوانی، به معنای درست این

عبارت، برای بشریت پایان یافت، بسی فاصله دارد. بدین گونه که مثلاً ایراکوها با روابط مدارسالاری شان - که چنین استادانه به همت مورگان مطالعه و توصیف شده است - گام‌های بالنسبه بلندی در جهت تکامل اجتماعی برداشته‌اند. حتی استرالیائی‌های امروزی نه تنها از زبان برخوردارند - که می‌توان آن را شرط و وسیله، علت و معلول اجتماعی بودن خواند - و نه تنها با استعمال آتش آشنایی دارند، بلکه در جماعتی که دارای ساختار، رسوم و نهادهای خاص خود است، زندگی می‌کنند. هر قبیله استرالیائی، قلمرو ویژه خود را دارد و صاحب ابزارهای شکار مخصوص خود است؛ برای دفاع و حمله جنگ افزارهای معین دارد و برای انبارکردن آذوقه وسایل معینی در اختیار دارد و بدن خود را با برخی شیوه‌ها آرایش می‌کند و خلاصه یک فرد استرالیایی اینک در محیطی مصنوعی و البته بسیار ابتدائی زندگی می‌کند، محیطی که خود را از همان کودکی با آن وفق می‌دهد. این محیط مصنوعی یا اجتماعی شرط ضروری هر پیشرفت دیگری است. درجه توحش و بربریت هر قبیله خاص به درجه تکامل این محیط بستگی دارد. این نظام اجتماعی ابتدائی، به آنچه به زندگی ما قبل تاریخی انسان معروف است تقارن دارد. آغاز زندگی تاریخی مستلزم تکامل بیشتر محیط مصنوعی و تسلط باز هم بیشتر انسان بر طبیعت است. روابط داخلی پیچیده در جوامعی که راه تکامل تاریخی را پیش گرفته‌اند، به هیچ وجه با تأثیر مستقیم محیط طبیعی تبیین نمی‌یابد، بلکه مستلزم اختراع برخی ابزارها، اهلی کردن برخی حیوانات، توانایی استخراج برخی فلزات، و مانند آن است. این وسایل و شیوه‌های تولید، در شرایط مختلف، به گونه‌های مختلفی تغییر یافت؛ در آنها انسان می‌تواند شاهد پیشرفت، رکود یا حتی پس رفت باشد لیکن هیچ‌گاه این تغییرات انسان را به زندگی صرفاً حیوانی، یعنی به زندگی تحت تأثیر مستقیم محیط طبیعی باز نگردانده‌اند.

«نخستین هدف و عمده‌ترین وظیفه علم تاریخ، تعیین و مطالعه این محیط مصنوعی، خاستگاه آن... تغییرات و تبدلات آن است. گفتن این

که همه اینها چیزی جز بخش و دنباله‌ای از طبیعت نیست، به معنای گفتن چیزی است که خصلتی چنان انتزاعی و کلی دارد که فاقد هر معنایی است.\*

لابری‌یولا، تلاش برخی «آماتورهای خوش نیتی» را که می‌خواهند تبیین ماتریالیستی تاریخ را با نظریه عمومی تکامل پیوند زنند، همان قدر منفی می‌داند که «داروینیسیم سیاسی و اجتماعی» را. وی به درستی و قاطعانه می‌گوید نظریه عمومی تکامل به دست بسیاری از مردم به یک استعاره متافیزیکی تبدیل شده است. او هم چنین ساده لوحی این «آماتورهای خوش نیت» را که می‌کوشند تبیین ماتریالیستی تاریخ را زیر حمایت فلسفه آگوست کنت یا اسپنسر قرار دهند، به باد استهزاء می‌گیرد. او می‌گوید: «این بدان معناست که ایشان دشمنان سوگند خورده ما را به عنوان دوست به ما جا بزنند.»

تذکر لابی‌یولا در مورد آماتورها، ظاهراً کنایه به پرفسور انریکوفری مؤلف اثری بسیار سطحی به نام «اسپنسر، داروین و مارکس» است که ترجمه فرانسوی آن زیر عنوان «سوسیالیسم و علوم مثبت» انتشار یافته است.

## ۵

بدین قرار، انسان‌ها در تلاش خود برای ارضای نیازهای خویش، تاریخ خود را می‌سازند. بدیهی است این نیازها را در آغاز، طبیعت تحمیل می‌کند ولی سپس به نحو چشم‌گیری از حیث کمی و کیفی به مقتضای خواص محیط مصنوعی انسان‌ها تغییر می‌یابند. نیروهای مولدی که در اختیار انسان‌هاست، همه روابط اجتماعی‌شان را تعیین می‌کند. بیش از هر چیز این وضعیت نیروهای مولد است که روابط میان مردم در فرایند اجتماعی تولید یعنی روابط اقتصادی



آنها را تعیین می‌کند. روابط اقتصادی طبیعتاً منافع معینی را بد وجود می‌آورد که در قانون بیان می‌گردد.

لابری یولا می‌گوید: «هر گونه ضابطه قانونی همواره دفاع... از منافع معین بوده است». تکامل نیروهای مولد، زمینه تقسیم جامعه به طبقات را فراهم می‌نماید، طبقاتی که نه تنها منافع متفاوت دارند، بلکه در بسیاری وجوه - و در اساسی‌ترین وجوه - منافع‌شان یکسره با هم در تضاد است. این تقابل منافع سبب برخوردهای دشمنانه میان طبقات اجتماعی و مبارزه میان آنها می‌گردد. این مبارزه سرانجام سازمان دولت را جایگزین سازمان طایفه (کلان) می‌کند. وظیفه دولت حفظ منافع مسلط است. سرانجام، بر مبنای روابط اجتماعی که خود تابع مرحله معینی از تکامل نیروهای مولد است، اخلاق مرسوم به پیدائی می‌آید، اخلاقی که معمولاً مردم را در عمل روزانه و عادی‌شان هدایت می‌کند. بدین گونه قانون، ساختار دولتی و اخلاق هر مردمی، بلاواسطه و مستقیم به وسیله روابط اقتصادی آنان تعیین می‌شود. همین روابط است که این بار غیرمستقیم و با میانجی هر چیزی را که به وسیله اندیشه و تخیل آفریده می‌شود، مانند هنر و علم و مانند اینها، مشروط می‌نماید.

برای شناخت تاریخ تفکر علمی یا تاریخ هنر هر کشور، آگاهی از اقتصاد آن کافی نیست. آنچه مورد نیاز است توان گذار از اقتصاد به روان‌شناسی اجتماعی است که بدون مطالعه و شناخت دقیقش، تبیین ماتریالیستی تاریخ ایدئولوژی‌ها<sup>\*</sup> ناممکن است. این البته بدان معنا نیست که نوعی روح اجتماعی

---

\* باید دانست پلخائف واژه ایدئولوژی را به معنایی که این واژه اکنون در فرهنگ مارکسیستی معنا دارد، به کار نمی‌برد. در نزد وی هر شکل، یا هر حوزه شعور اجتماعی مانند فلسفه، حقوق، اقتصاد، سیاست و نیز هنر، یک ایدئولوژی است؛ بنابراین هنگامی که وی از تاریخ ایدئولوژی‌ها یا تأثیر ایدئولوژی‌ها بر یکدیگر سخن می‌گوید منظورش تاریخ حقوق، فلسفه و هنر و تأثیر آنها بر یکدیگر است. م

یا «روح» جمعی در ملتی وجود دارد، روحی که مطابق با قوانین خاص خویش تکامل می‌یابد و در زندگی اجتماعی متظاهر می‌شود. لابری یولا می‌گوید: «این عرفان محض است». در این مورد ماتریالیست می‌تواند فقط وضعیت مسلط بر احساسات و اندیشه‌های طبقه اجتماعی معینی را در کشور معین و زمان خاص در نظر داشته باشد. این وضعیت معین اندیشه و احساس، محصول روابط اجتماعی است. لابری یولا اعتقاد راسخ دارد که این اشکال شعور انسان‌ها نیست که اشکال هستی اجتماعی را تعیین می‌کند بلکه، برعکس، این اشکال هستی اجتماعی است که اشکال شعور انسان‌ها را معین می‌دارد. لیکن آنگاه که اشکال شعور انسانی بر مبنای هستی اجتماعی در وجود می‌آیند، خود بخشی از تاریخ می‌شوند. علم تاریخ نمی‌تواند خود را تنها به کالبدشناسی اقتصادی جامعه محدود کند. او با مجموعه پدیده‌هایی که مستقیم یا غیر مستقیم به وسیله اقتصاد اجتماعی تعیین می‌شوند از جمله عمل تخیل سروکار دارد. هیچ واقعه تاریخی وجود ندارد که خاستگاه خود را به اقتصاد اجتماعی مدیون نباشد؛ این سخن همان قدر درست است که بگوییم هیچ واقعه تاریخی وجود ندارد که پیش از، یا همراه با، یا به دنبال وضع معینی از شعور روی نداده باشد. از این رو، روان‌شناسی اجتماعی اهمیت عظیمی کسب می‌کند. زیرا اگر روان‌شناسی اجتماعی، دیگر باید در مطالعه تاریخ حقوق و نهادهای سیاسی به حساب آورده شود، روشن است که بدون آن هیچ گامی در تاریخ ادبیات، هنر، فلسفه و جز آن نیز نمی‌توان برداشت.

هنگامی که می‌گوییم فلان اثر، کاملاً با روح مثلاً رنسانس موافق است، سخنان بدین معناست که اثر مزبور کاملاً مطابق با روحیه مسلط آن طبقاتی است که در زندگی اجتماعی نقش مسلط را بازی می‌کنند. تا زمانی که در روابط اجتماعی تغییری صورت نگیرد، روان‌شناسی جامعه نیز تغییر نمی‌کند. مردم به برخی اعتقادات، مفاهیم، شیوه‌های فکری و اسلوب‌هایی در ارضای نیازهای

زیباشناختی خومی گیرند. ولی اگر تکامل نیروهای مولد به تغییرات اساسی در ساختار اقتصادی جامعه و در نتیجه، به تحوّل روابط میان طبقات اجتماعی منجر گردد، آنگاه روان‌شناسی این طبقات نیز دستخوش تغییر خواهد شد. و همراه با آن روان‌شناسی، «روح زمانه» و «سرشت مردم» نیز تغییر خواهد کرد. این تغییر به صورت پیدائی اعتقادات مذهبی جدید یا مفاهیم فلسفی جدید، گرایش‌های جدید در هنر یا نیازهای جدید زیباشناختی بروز خواهد نمود.

هم چنان که لابری یولا می‌گوید، باید این نکته را از نظر دور نداشت که بقایای مفاهیم و گرایش‌هایی که از گذشتگان به ارث رسیده و تنها در سنت محفوظ مانده است، نقش مهمی در ایدئولوژی‌ها ایفا می‌کند. گذشته از این، نفوذ طبیعت نیز بر ایدئولوژی‌ها کارگر می‌افتد.

چنان که پیش از این دیدیم، تأثیر طبیعت بر انسان اجتماعی به اقتضای تأثیر محیط مصنوعی تغییر می‌کند؛ تأثیر مستقیم طبیعت به تأثیری با واسطه بدل می‌گردد ولی قطع نمی‌گردد. خلق و خوی هر ملتی برخی خصوصیات را که آفریده تأثیر طبیعی اند در خود نگاه داشته است؛ هر چند این خصوصیات به اقتضای تطابق با محیط اجتماعی، دستخوش دگرگونی‌هایی می‌شوند اما یکسره از میان نمی‌روند. این خصوصیات خلق و خوی مردمان، سازنده چیزی است که با عنوان نژاد شهرت یافته است. این یک، بی‌تردید، بر تاریخ برخی ایدئولوژی‌ها مثلاً هنر، تأثیر می‌نهد و این امر بی‌تردید هر نوع تبیین علمی را که اصولاً کاری سهل نیست، باز دشوارتر می‌سازد.

## ۶

تا اینجا شرحی پر تفصیل و، امیدواریم، دقیق از نظرات لابری یولا در باب بستگی پدیده‌های اجتماعی به ساختار اقتصادی جامعه، که خود به وسیله نیروهای مولد جامعه تعیین می‌شود، داده‌ایم. ما عمدتاً با او موافقت کامل داریم،

ولی در نظرات او نکاتی هست که برخی تردیدها را در ما برانگیخته و در این زمینه توجه به برخی تذکرات را ضرور می‌دانیم.

نکته نخست اینکه بنا به عقیده لاپری یولا، دولت سازمانی است برای تسلط یک طبقه یا طبقات دیگر. این درست است. ولی به زحمت تمام حقیقت را بیان می‌کند. در کشورهای نظیر چین یا مصر باستان، که زندگی متمدن بدون کاری پیچیده و گسترده برای کنترل جریان و طغیان رودهای بزرگ و سازمان دادن آبیاری غیر ممکن بود، پیدایش دولت بیشتر می‌تواند با تأثیر مستقیم نیازهای فرایند اجتماعی - تولیدی توضیح داده شود. بی تردید در ایام ماقبل تاریخ، دیگر نابرابری به وجود آمده بود و کمتر یا بیشتر خواه در درون قبایل که دولت را تشکیل می‌دادند و غالباً خاستگاه نژادی متفاوتی داشتند، و خواه میان قبایل وجود داشت. لیکن طبقات حاکم برای آنکه در عرصه تاریخ این ممالک ظاهر شوند، جایگاه اجتماعی کم و بیش برتر خود را در نتیجه سازمان دولتی که به اقتضای نیازهای فرایند اجتماعی - تولیدی پدید آمده بود، احراز کردند. مشکل بتوان تردید کرد که برتری کاست روحانی مصر مدیون اهمیت فوق العاده‌ای بود که اطلاعات علمی جنینی آنان برای کل نظام کشاورزی مصر داشته است.<sup>\*</sup> در غرب که البته یونان را نیز باید در شمار آن آورد، ما به تأثیر نیازهای بی‌واسطه فرایند اجتماعی تولید (بدان گونه که مستلزم سازمان اجتماعی پهناوری باشد) بر پیدایش دولت بر نمی‌خوریم. اما در آنجانب نیز باید آغاز تشکیل دولت را به میزان قابل توجهی با ضرورت تقسیم اجتماعی کار که مولود تکامل نیروهای مولد

\* چنان که یکی از پادشاهان کلدانی در باره خویش گوید:

«من به اسرار رودها در راه خیر انسان دست یافته‌ام... من رود وحشی را به صحرا کشانده‌ام، گودال‌های خشک را از آن انباشته‌ام... من دشت‌های بایر را آبیاری کرده‌ام. من بدانان حاصلخیزی و وفور ارزانی داشته‌ام. من آنان را واحد شادی گردانیده‌ام.» سخنان این پادشاه هر چند فخر فروشانه است، باز شرح حقیقی نقشی است که دولت شرقی در سازماندهی فرایند اجتماعی تولید ایفا کرده است.

جامعه است، توضیح داد. بدیهی است این وضع مانع از آن نبود که دولت در عین حال سازمانی برای حاکمیت اقلیتی صاحب امتیاز بر اکثریتی کم یا بیش برده باشد.<sup>۳۳</sup> برای اینکه از هر نوع سوء تفاهم یا یکسونگری در باره نقش تاریخی دولت جلوگیری کنیم نباید این نکته را از نظر دور داشت.

و اکنون نظرات لبری یولا را در باره تکامل تاریخی ایدئولوژی‌ها مورد بررسی قرار دهیم. چنان که دیدیم به عقیده او این تکامل به سبب عملکرد مشخصات نژادی و به طور کلی به اقتضای تأثیری که به طور کلی محیط طبیعی بر انسان می‌نهد، وضع پیچیده‌ای پیدا می‌کند. جای تأسف است که مؤلف ما لازم ندیده عقیده خود را با ذکر مثال‌هایی، روشن و اثبات نماید؛ در این صورت فهم نظر او برای ما سهل تر می‌شد. به هر حال، تردید نمی‌توان داشت که این نظر به طریقی که ارائه شده، غیر قابل قبول است.

بدیهی است قبایل سرخ پوست آمریکا با قبایلی که در ایام ماقبل تاریخی در شبه جزیره یونان یا در سواحل دریای بالتیک زندگی می‌کردند، هم نژاد نیستند. شکی نمی‌توان داشت که انسان ابتدایی در هر یک از این مناطق، زیر تأثیر خاص محیط طبیعی خود قرار داشت. حال، شاید گمان رود که تفاوت میان این تأثیرات (محیط طبیعی)، به ناگزیر در تفاوت بین آثار هنر جنینی که ساکنان بدوی این مناطق جهان آفریده‌اند انعکاس یافته است. لیکن چنین نیست. در تمامی بخش‌های جهان، با وجود همه تفاوت‌هایی که ممکن است داشته باشند، مراحل مشابه در تکامل انسان ابتدایی با سطوح مشابه در تکامل هنر، مطابقت داشته است. ما هنر عصر حجر و هنر عصر آهن را می‌شناسیم، اما از هنر نژادهای

---

<sup>۳۳</sup> درست به همان گونه که این وضع مانع از آن نیست که دولت در پاره‌ای موارد محصول غلبه قومی بر قوم دیگر باشد. نقش زور در تعویض برخی نهادها با نهادهای دیگر بسیار عظیم است. ولی زور تبیین‌کننده امکان این جایگزینی یا نتایج اجتماعی آن نیست.

گوناگون - سفید، زرد و جز آن خبری نداریم. وضعیت نیروهای مولد حتی در جزئیات نیز انعکاس می‌یابد. به عنوان مثال، در آغاز سفالگری تنها به خطوط شکسته و مستقیم - مربع - متقاطع، زیگزاگ و جز آن - بر می‌خوریم. این گونه تزئین را هنر ابتدایی از حرفه‌هایی باز هم ابتدایی‌تر نظیر بافندگی و سبده‌بافی اقتباس نموده است. در عصر برنز، همراه با کاربرد فلز که می‌توانست به هر شکل هندسی در آید، تزئینات منحنی پدید آمدند. سرانجام با اهلی کردن حیوانات، اشکال آنها و پیش از همه شکل اسب در نقوش تزئینی آغاز به پیدایی نمود.\*

البته هر نقشی که انسان ترسیم می‌نمود، نمی‌توانست چیزی جز بازتاب تأثیری باشد که مشخصات نژادی بر «آرمان‌های زیبایی» که مورد اعتقاد هنرمندان ابتدایی بودند، می‌نهاد. همه می‌دانند که هر نژادی، به ویژه در مراحل نخستین تکامل اجتماعی خود، خویشتن را زیباترین نژاد می‌داند و به خصوصیات آن که او را از نژادهای دیگر متمایز می‌کند، ارزش بسیار می‌نهد.\*\*

ولی اولاً این خصوصیات زیبایی شناسانه نژادی - تا آنجا که ثابت بمانند نمی‌توانند بر تکامل هنر تأثیر داشته باشند و در ثانی آنها فقط تا زمان معینی، یعنی در شرایط معینی، ثابت دارند. هر گاه قبیله‌ای ناگزیر شود، برتری قبیله متکامل‌تر دیگری را بپذیرد، خود پسندی نژادی‌اش از میان می‌رود و جا را به تقلید از سلیقه‌ها و ذوقیات بیگانه که سابقاً مورد تمسخر و گاه حتی مایه خجالت او بود، می‌دهد. آنچه در دوران توحش صورت می‌گیرد، همان است که در جامعه متمدن بر سر دهقان می‌آید؛ او در آغاز آداب و رسوم شهرنشینان را به مسخره می‌گیرد ولی بعد هنگامی که برتری شهر بر روستا اثبات می‌شود و شدت می‌گیرد می‌کوشد به هر طریق ممکن خود را با آنها منطبق سازد.

در مورد مردمان تاریخی، پیش از هر چیز باید تذکر دهیم که واژه نژاد

\* نگاه کنید به مقدمه‌ای بر تاریخ هنر، ویلهلم لوبکه (که ترجمه روسی‌اش هست).

\*\* در همین مورد نگاه کنید به *خاستگاه انسان*، چارلز داروین.

نمی‌تواند و نباید در مورد آنها به طور کلی به کار رود. ما حتی یک نمونه از مردم تاریخی را سراغ نداریم که بتواند از نژادی خالص محسوب شود؛ هر یک از آنها محصول اختلاط و آمیزش شدید و دراز مدت عناصر قومی گوناگون است. در این صورت چگونه می‌توان از تأثیر «نژاد» بر تاریخ ایدئولوژی‌های هر قومی سخن گفت؟

در نگاه اول، هیچ چیز ساده‌تر از این نیست که تصور کنیم محیط طبیعی بر خلق و خوی مردمی تأثیر می‌نهد و از این طریق، بر تاریخ تکامل فکری و زیبایی‌شناسی آن مؤثر می‌افتد. ولی کافی است لابی‌یولا تاریخ کشور خویش را به یاد آورد تا بطلان این اندیشه بر او ثابت شود: ایتالیایی‌های امروز در احاطه همان محیط طبیعی زندگی می‌کنند که رومی‌های باستان در آن می‌زیستند؛ «روحیه» شکست‌یافتگان امروزی از منلیک (امپراتور ایتالیایی) وجه شباهت کمی با روحیه فاتحان سرسخت کارتاژ دارد. اگر ما در نسبت دادن تاریخ هنر مثلاً ایتالیا به روحیه ایتالیایی اصرار ورزیم به زودی با این معما روبرو می‌شویم که علل تغییرات عمیقی که روحیه ایتالیایی به نوبه خود در زمان‌های گوناگون و در بخش‌های گوناگون شبه جزیره آپنین دستخوش آن گردیده، چه بوده است؟

## ۷

نویسنده مقالاتی در باره دوره گوگول در ادبیات روسیه<sup>۷</sup> در یادداشتی به کتاب جان استیوارت میل - اصول اقتصاد سیاسی - چنین می‌نویسد:

«ما نمی‌گوییم که نژاد اصلاً اهمیتی ندارد. تکامل علوم طبیعی و تاریخی هنوز به آن صراحت در تحلیل نرسیده است که در اکثر موارد، و با ایقان بگوید که این عنصر کاملاً غایب است. چه کسی می‌داند، شاید در این سرقلم فولادی ذره‌ای پلاتین هم به کار رفته باشد؟ این را به طور قطعی نمی‌توان انکار کرد. یک چیز روشن است: تحلیل

شیمیایی نشان می‌دهد که این سر قلم حاوی ذراتی است که بدون تردید پلاتین نیستند و اگر هم جزئی از ترکیب آن به پلاتین مربوط باشد، بی‌نهایت ناچیز است و در نتیجه، به فرض آنکه این مقدار بی‌نهایت ناچیز هم وجود داشته باشد، عملاً می‌توان نادیده‌اش گرفت... و اگر مورد عملی در میان است از این سر قلم همان‌گونه استفاده کن که از سر قلم‌های فولادی به طور کلی باید استفاده کرد. درست به همین گونه، در موارد عملی به نژاد شخص توجه نکن. با او صرفاً به مثابه یک انسان برخورد کن... شاید در اینکد قوم معینی در این وضعیت به سر می‌برد و نه در فلان وضعیت، نژاد هم بی‌تأثیر نبوده است، این را نمی‌توان با یقین کامل رد کرد، زیرا تحلیل تاریخی هنوز به دقت مطلق و ریاضی نرسیده است. همان طور که در تحلیل شیمیایی امروزی دیدیم، در تحلیل تاریخی نیز یک پس مانده بسیار کوچکی باقی می‌ماند که بد اسلوب‌های منزّه‌تر و خالص‌تر تحقیق نیاز دارد. چنین اسلوبی امروز از دسترس علم خارج است ولی، این پس مانده، بسیار ناچیز است. در شکل‌گیری وضع امروزی هر ملتی، تأثیر شرایط مستقل از خصوصیات طبیعی نژادی چنان نقش عظیمی داشته است که حتی اگر چنین خصوصیات انحرافی از طبیعت کلی انسانی ظاهر کرده باشد برای عملکرد آنها جای بسیار ناچیزی وجود داشته است، آن چنان ناچیز و غیر قابل تشخیص است که با میکروسکوپ باید به آن پی برد.»

این گفته‌ها، هنگامی که اندیشه‌های لبری‌یولا را در باره تأثیر نژاد بر تاریخ تکامل معنوی انسان می‌خواندیم، به ذهنمان خطور کرد. این از زاویه عملی بود که نویسنده مقالات پیش گفته به مسأله اهمیت نژاد علاقه نشان داد؛ ولی آنچه او برای گفتن داشت باید پیوسته در مد نظر کسانی نیز که به مطالعات صرفاً نظری



اشتغال دارند قرار داشته باشد. اگر ما، سرانجام این عادت بد خود را ترک کنیم که هر چه در تاریخ معنوی مردمی خاص غیر قابل درک می‌نماید، به نژاد نسبت دهیم، موفقیت‌های بسیار زیادی نصیب علم اجتماعی خواهد گشت. مشخصات نژادی شاید تأثیری بر این تاریخ نهاده‌اند، اما این تأثیر فرضی، احتمالاً چنان ناچیز بوده که مصلحت تحقیق ایجاب می‌کند که آن را به هیچ بگیریم، و خصوصیات را که در تکامل مردمان ملاحظه شده‌اند به مثابه محصول وضعیت تاریخی خاصی که آن تکامل در آن صورت پذیرفته محسوب داریم و نه به مثابه ثمره تأثیر نژاد. بدیهی است با موارد زیادی روبه‌رو خواهیم شد که قادر نخواهیم بود بیان کنیم که کدام وضعیت خاص سبب بروز خصوصیات که مورد توجه ما قرار گرفته‌اند، شده است. با این همه، آنچه امروز در برابر تحلیل علمی مقاومت می‌کند ممکن است فردا بدان تسلیم شود. توسل به خصوصیات نژادی از آن رو نامطلوب است که تحقیق را، آنجا که باید آغاز گردد، مختومه تلقی می‌کند. چرا تاریخ شعر فرانسه همانند تاریخ شعر در آلمان نیست؟ علت خیلی ساده است؛ روحیه فرانسویان چنان بود که نمی‌توانستند لسینگ، شیلر و گوته به وجود بیاورند. آفرین، از این توضیح بسیار سپاسگزاریم، حال همه چیز روشن شد.

البته لابی یولا خواهد گفت که وی از چنین توضیحاتی که هیچ چیز را روشن نمی‌کند، کاملاً به دور است. و این درست است. به طور کلی، او به بی‌ارزشی آنها نیک آگاه است و به خوبی می‌داند که از چه زاویه‌ای باید به حل مسائلی که به نمونه‌اش اشاره کردیم برخورد نمود. ولی لابی یولا با تصدیق اینکه خصوصیات نژادی مردمان، مطالعه تکامل معنوی آنان را دشوار گردانیده، خواننده خود را در معرض اشتباه قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که آماده است به شیوه کهن اندیشه، که به حال علم اجتماعی زیان بار بوده، امتیازاتی - ولو بسیار ناچیز - بدهد. هدف مستقیم تذکرات ما، مردود شمردن چنین امتیازاتی است.

بی‌سبب نیست که ما این نظریه در باب نقش نژاد در تاریخ ایدئولوژی‌ها را زیر

سؤال برده، منسوخ می‌شمریم. این نظریه صرفاً شکلی از اشکال نظریه‌ای است که در سده‌گذشته (سده هژدهم) رواج داشت و سر تا سر روند تاریخ را به خواص سرشت انسانی نسبت می‌داد. تبیین ماتریالیستی تاریخ کاملاً با این نظریه ناسازگار است. برحسب نظریه جدید، سرشت انسان اجتماعی همراه با [تغییر] روابط اجتماعی تغییر می‌کند. پس خصوصیات کلی سرشت انسانی قادر به تبیین تاریخ نیستند. لیکن لابری یولا، این هوادار پرشور و مؤمن تبیین ماتریالیستی تاریخ، صحت نظریه کهن را نیز - هر چند جزئاً و بسیار اندک - پذیرفته است. آلمانی‌ها چه خوب می‌گویند کسی که الف را گفت ب را هم باید بگوید. لابری یولا با قبول صحت نظریه کهن در یک مورد، ناگزیر است در موارد دیگر نیز چنین کند. بدیهی است که این اقتران دو نظریه متضاد سبب شده که به انسجام منطقی جهان بینی او لطمه وارد آید.

## ۸

سازمان هر جامعه خاصی را وضعیت نیروهای مولد آن تعیین می‌کند. دیر یا زود تغییری در این وضعیت، ناگزیر باید به تغییری در سازمان اجتماعی نیز منجر گردد، پس هر جا که نیروهای مولد در حال تکامل است، سازمان اجتماعی تعادلی ناپایدار دارد. لابری یولا در تذکر این نکته کاملاً حق دارد که این بی‌ثباتی، همراه با جنبش‌های اجتماعی و مبارزه طبقات اجتماعی که زائیده آن است، انسان‌ها را از رکود فکری محفوظ می‌دارد. او با تکرار اندیشه‌ای که اقتصاددان بسیار معروف آلمانی<sup>۸</sup> بیان کرده است، می‌گوید تضاد سرچشمه پیشرفت است. ولی او بلافاصله شرطی قایل می‌شود. او فکر می‌کند که اشتباه بزرگی است اگر تصور کنیم که مردم همواره در همه موارد از وضعیت خود آگاهند، و به روشنی وظایف اجتماعی‌ای را که آن وضعیت برایشان مقرر داشته، درک می‌کنند. او می‌گوید: «چنین تصویری چیزی غیر محتمل، و از این بیشتر، به معنای چیزی

است که هرگز وجود نداشته است.»

ما از خواننده می‌خواهیم این شرط را در نظر داشته باشد. لابری یولا اندیشه خود را به شرح زیر بسط می‌دهد:

«شکل‌های قانونی، عمل سیاسی و کوشش برای برقراری یک سازمان اجتماعی خاص، گاه موفقیت‌آمیز و گاه با اشتباه توأم بوده - چنان که هنوز هم هست - یعنی به مقتضای موقعیت و متناسب با آن نبوده است. تاریخ سرشار از خطاهاست، بدین معنا که اگر در شرایط آگاهی نسبی کسانی که عهده‌دار حل مشکلی یا یافتن پاسخی برای مسأله معینی بودند، همه چیز در تاریخ ضروری بود، اگر همه چیز در تاریخ دلیل کافی داشت، پس همه چیز در آن منطقی و معقول به معنای مورد نظر خوش بینان نبود. در دراز مدت، علل تعیین‌کننده همه تغییرات، یعنی وضعیت اقتصادی تغییر یافته، گاه در طی راه‌هایی حقیقتاً پیچا پیچ به کشف قوانین متناسب حقوقی، نظم‌ی سیاسی و شیوه‌هایی که کم یا بیش با احوال نوین اجتماعی سازگار باشند، منجر می‌شود. ولی نباید تصور کرد که عقل‌گریزی حیوان متفکر خود را به طور مطلق در یک درک کامل و روشن همه موقعیت‌ها متجلی کرده است و فقط این برای ما می‌ماند که سایر چیزها را از موقعیت اقتصادی، از طریق استقراء استنتاج کنیم. جهل که به نوبه خود می‌توان آن را تبیین کرد - دلیل مهمی در تبیین این نکته است که چرا تاریخ به این یا آن شیوه ساخته شده است. به جهل باید جانور خوئی را افزود - که هرگز به طور کامل از میان نمی‌رود - و نیز همه شهوات و همه بی‌عدالتی‌ها و اشکال گوناگون فساد را که همواره محصول ضروری جامعه‌ای است مبتنی بر سازمانی که تسلط انسان بر انسان در آن ناگزیر است و دروغ‌گویی،

تزویر، بی‌پروایی و فرومایگی همواره با چنین تسلطی ملازمه داشتند است. بی‌آنکه گرفتار تخیل شویم می‌توانیم ظهور جامعه‌ای را پیش‌بینی کنیم که از جامعه کنونی، و از میان تضادهای آن مطابق با... قوانین تاریخی بر خواهد خاست و عازی از دشمنی طبقاتی خواهد بود: نتیجهٔ چنین جامعه‌ای تولیدی منتظم است که عنصر تصادف را که تا کنون به اشکال گوناگون علت حوادث و اتفاقات بوده است، از میان بر خواهد داشت. البته این موضوعی مربوط به آینده است نه حال یا گذشته.»\*

بسیاری از اینها کاملاً درست است، ولی حقایق، خیالپردازانه با خطا امیخته شده است؛ حقیقت در اینجا صورت ناسازنما (پارادوکس) به خود گرفته که بیان مناسب خویش را نیافته است.

لابری یولا کاملاً حق دارد که می‌گوید مردم همواره درک روشنی از وضع خود ندارند و همواره از وظایف اجتماعی که، به حکم آن وضع، در برابر آنان قرار دارد کاملاً آگاهی ندارند، ولی وقتی بر این مبنا، به جهل یا خرافات به مثابه علت تاریخی پیدایی بسیاری از اشکال زندگی اجتماعی و بسیاری از عادات و رسوم اشاره می‌کند ناآگاهانه به دیدگاه روشنگران سدهٔ هژدهم باز می‌گردد. پیش از آنکه جهل را به مثابه یک علت مهم تبیین‌کننده «طرزی که تاریخ ساده می‌شود» بدانیم، باید معلوم شود که این کلمه به چه معنایی در اینجا به کار برده شده است. اشتباه مهمی است اگر تصور کنیم که این کلمه معنایی بدیهی دارد. در حقیقت کلمه مزبور چنین قابل فهم و ساده که می‌نماید نیست. فرانسه سدهٔ هژدهم را مطالعه کنید، آنجا که همهٔ نمایندگان متفکر زمرهٔ سوم\*\* برای آزادی و برابری چه آرزوه‌ای پرشوری در سرداشتند. برای نیل به آن هدف، آنان تقاضای الغای

\* مطالعاتی، صفحات ۸۵ - ۱۸۳.

\*\* مراد اقشار و طبقاتی است که در مقابل اشراف و روحانیون قرار داشتند.

بسیاری از نهادهای منحنی اجتماعی را داشتند. ولی الغای چنین نهادهایی به معنای پیروزی سرمایهداری بود؛ یعنی نظامی که، چنان که اکنون به خوبی می‌دانیم، مشکل بتواند قلمرو آزادی و برابری باشد. بنابراین می‌توان گفت که معلوم شده هدف والای فیلسوفان سدهٔ هژدهم خارج از دسترس آنان بوده است. و نیز می‌توان گفت که فیلسوفان مزبور قادر نبودند وسایل لازم برای نیل به آن هدف را نشان دهند با این حساب می‌توان آنان را حتی به نادانی متهم کرد و این اتهامی است که بسیاری از سوسیالیست‌های تخیلی قبلاً بر این فلاسفه وارد دانسته‌اند. خود لابری یولا از تضادی که میان گرایش واقعی اقتصادی در فرانسهٔ آن زمان با آرمان‌های متفکرانش موجود بود، به حیرت می‌افتد. او ندا در می‌دهد: «یک منظرهٔ استثنایی! یک تضاد استثنایی!» اما چه چیز در اینجا استثنایی است؟ «جهل» روشنگران فرانسوی عبارت از چه بوده است؟ آیا جهل ایشان در این جا بوده که از وسایل نیل به رفاه عمومی تصویری غیر از آنچه ما اکنون داریم، داشتند؟ اما در آن زمان حرفی از چنین وسایلی نمی‌توانست در میان باشد. پیشرفت تاریخی انسان، و به عبارت صحیح‌تر **تکامل نیروهای مولداو**، هنوز این وسایل را ایجاد نکرده بود.

اگر صفحات کتاب مابلی *Dautes, Proposés aux Philosophes* «*économistes*» یا کتاب مورلی: **قانون طبیعت** را ورق بزنید خواهید دید که نظرات این نویسندگان با معتقدات اکثریت عظیم روشنگران در مورد شرایط لازم برای رفاه انسانی متفاوت بود و تا آنجا که ایشان رؤیای الغاء مالکیت خصوصی را در سر داشتند، اولاً با اساسی‌ترین و حیاتی‌ترین نیازهای مردم زمانهٔ خود در تضاد می‌افتادند و در ثانی، با درک مبهم این تضاد، خود اینان آرزوهای خویش را **مطلقاً غیر عملی** می‌دانستند. من باز از شما می‌پرسم؛ جهل روشنگران در چه چیز بود: آیا در این امر بود که با آنکه از نیازهای زمان خود آگاه بودند و به درستی چگونگی ارضای آنها را نشان می‌دادند (از طریق الغاء امتیازهای

کهن و نظیر آن)، با این همه اهمیت بیش از اندازه‌ای برای روش‌های مورد نیاز، یعنی اهمیت گرافه‌ای برای راه رسیدن به خوشبختی عمومی قائل بودند؟ ولی این اشتباه فاحشی نبود؛ از دیدگاه عملی آن راحتی باید کاملاً مفید تلقی کرد، زیرا هر چه بیشتر روشنگران به ارزش عام اصلاحاتی که مورد مطالبه آنها بود، باور می‌داشتند، ناگزیر با شوق بیشتری در راه کسب آنها کوشش می‌نمودند.

روشنگران، در این معنا نیز، جهلی مسلم از خود بروز دادند که نمی‌توانستند رشته پیوندی را میان نظرات و آرزوهایشان با وضع اقتصادی فرانسه در آن زمان پیدا کنند؛ ایشان حتی گمان این را هم نمی‌کردند که چنین پیوندی وجود دارد. این فلاسفه، به خود همچون منادیان **حقیقت مطلق** می‌نگریستند. ما اکنون می‌دانیم که حقیقت مطلق وجود ندارد، می‌دانیم که همه چیز نسبی و همه چیز وابسته شرایط زمان و مکان است ولی دقیقاً به همین دلیل باید در صدور حکم در باره «جهل» موجود در ادوار تاریخی متفاوت، از خود حزم و احتیاط نشان دهیم. جهل آنان نیز که در جنبش‌های اجتماعی، آمال و آرزوهای خاص آنان جلوه می‌نمود، نسبی بود.

## ۹

ضوابط حقوقی چگونه پیدا شدند؟ می‌توان گفت که پیدایی هر ضابطه جدید به معنای الغاء یکی از ضوابط یا رسوم کهنه است. چرا ضوابط و رسوم کهنه الغاء می‌شوند؟ زیرا دیگر آنها با اوضاع تازه، یعنی روابط واقعی جدیدی که مردم در فرایند اجتماعی تولید نسبت به یکدیگر دارا می‌شوند، وفق نمی‌دهند. کمونیسم ابتدایی در نتیجه رشد نیروهای مولد فرو پاشید. ولی نیروهای مولد تنها به طور تدریجی تکامل می‌یابند. از این روست که روابط واقعی جدیدی که مردم در فرآیند تولید نسبت به هم کسب می‌کنند نیز طی مراحل تدریجی تکامل می‌یابد. بدین علت است که تأثیر بازدارنده ضوابط یا رسوم کهنه تنها به تدریج

رشد می‌یابد، همچنان که نیاز به پیدائی بیان حقوقی متناسب با روابط (اقتصادی) واقعی جدید مردم نیز چنین می‌گردد. عقل غریزی حیوان متفکر هم معمولاً به دنبال چنین تغییرات واقعی روان است. اگر ضوابط حقوقی قدیم بخشی از جامعه را از نیل به هدف‌ها یا ارضای نیازهای روزاندازش باز دارد. آنگاه آن بخش از جامعه حتماً و به آسانی به موانع تحمیلی آن ضوابط آگاهی خواهد یافت. این آگاهی، تعقلی بیش از آنچه برای احساس ناراحتی از کفش کهنه‌ای که خیلی تنگ است یا از حمل اسلحه سنگین لازم است، لازم ندارد. بدیهی است میان آگاهی از مشکلات ناشی از ضابطه حقوقی معین و کوشش آگاهانه برای الغای آن هنوز فاصله زیادی وجود دارد. در آغاز، مردم صرفاً می‌کوشند در هر مورد خاص از کنار آن بگذرند. به عنوان مثال می‌توان آنچه را در خانواده‌های بزرگ دهقانی روسیه روی داد، به یاد آورد؛ یعنی هنگامی که پیدایش سرمایه‌داری در کشور ما به ظهور منابع جدید درآمد، که برای اعضای گوناگون یک خانواده یکسان بود، منجر شد قانون مرسوم می‌که آن زمان بر روابط خانوادگی حاکم بود، برای آنانی که اقبالش را داشتند بیشتر از دیگران عایدی به دست آورند، به مانع بدل شد؛ ولی چنین افراد خوش اقبالی نمی‌توانستند به خود بقبولانند به آسانی و به سرعت به ضد رسم قدیم برخیزند. برای مدت زمانی طولانی، اینان صرفاً می‌کوشیدند بخشی از درآمدشان را از بزرگ خانواده پنهان کنند، ولی نظم اقتصادی جدید تدریجاً ریشه می‌گرفت و رشته‌های خانواده کهن سست تر می‌شد. آن اعضای خانواده که به گسستن آن رشته‌ها علاقه‌مند بودند، بیش از پیش رو به خود سری و گردنکشی گذاشتند. تجزیه مالکیت روز به روز بیشتر شد و سرانجام رسم قدیم بر افتاد و جای خود را به رسم جدیدی داد که بر اثر اوضاع جدید، روابط واقعی جدید و اقتصاد جدید جامعه فراهم شده بود.

آگاهی روز افزون مردم بر وضعیت خود، معمولاً کم و بیش از روابط واقعی جدید که سبب تغییر آن وضعیت می‌شوند عقب می‌ماند. با این وجود، آگاهی،

البتّه گام بد گام در پی روابط واقعی حرکت می‌کند، هر جا کوشش آگاهانه برای الغای نهادهای کهنه و برقراری نظام حقوقی تازه به قدر کافی تکامل نیافته، (زمینه) آن نظم هنوز کاملاً به وسیله اقتصاد اجتماعی آماده نشده است. بد عبارت دیگر هر فقدان آگاهی روشن، «سوء محاسبه»، «تفکر ناپخته» یا «جهل» غالباً در سطح تاریخی حاکی از یک چیز است: چیزی که باید مفهوم افتد یعنی روابط جدید و در شرف تکوین هنوز به قدر کافی تکامل نیافته است. باری، چنین جهلی - فقدان شناخت یا ادراک آنچه هنوز به وجود نیامده ولی در جریان به وجود آمدن است - آشکار است که تنها جهلی نسبی است.

نوع دیگری از جهل هم هست که در مورد طبیعت مصداق می‌یابد. این را می‌توان جهل مطلق خواند. معیار آن قدرت طبیعت بر انسان است. تکامل نیروهای مولد به معنای قدرت روز افزون انسان بر طبیعت است، روشن است که نیروهای مولد عظیم‌تر به معنای کاهش جهل مطلق است. پدیده‌های طبیعی که مردم آنها را نمی‌فهمند و بنابراین زیر سلطه انسان نیستند، سبب به وجود آمدن خرافات گوناگون می‌شوند. در مرحله معینی از تکامل اجتماعی، این خرافات با مفاهیم حقوقی و اخلاقی انسان‌ها در هم می‌پیچند و آنگاه رنگی خاص بدان می‌دهند.\* در فرآیند مبارزه‌ای که بر اثر رشد روابط واقعی جدیدی

---

\* آقای م.م. کوالوسکی در کتاب خود *قانون و عرف در قفقاز* می‌گوید: «بررسی اعتقادات دینی پشاوها ما را به این نتیجه رساند که قوم مزبور گرچه زیر تسلط رسمی کلیسای ارتودوکس هستند، هنوز در سطح تکاملی قرار دارند که تایلور آن را به درستی جان‌گرائی (آنی میسم) نامیده است. چنان‌که همگان می‌دانند در این مرحله معمولاً هم اخلاق و هم حقوق اجتماعی کاملاً تابع مذهب هستند.» (جلد ۲ ص ۸۲). به عقیده تایلور مشکل این است که جان‌گرائی ابتدائی *ابداً هیچ تأثیری، نه بر قانون و نه بر اخلاق ندارد*. در این مرحله از تکامل «رابطه اخلاق با مذهب رابطه‌ای است که تنها در مبادی خود به تمدن ابتدایی تعلق دارد یا مطلقاً ندارد». «جان‌گرائی» دوران توحش تقریباً عاری از آن عنصر اخلاقی است که برای اندیشه نوین آموزش دیده همانا منبع مذهب عملی است... قوانین



که مردم در فرآیند تولید نسبت به هم کسب می‌کنند، به وجود می‌آید نظرات دینی غالباً نقش مهمی بازی می‌کنند. هم نوآوران و هم محافظه‌کاران در جستجوی کمک، به خدایان متوسل می‌شوند، نهادهای گوناگون را زیر حمایت آنان قرار می‌دهند یا حتی آنها را همچون مظاهر اراده الهی معرفی می‌کنند. روشن است که اومنیدها که یونانیان باستان آنها را زمانی هوادار مدارسالاری می‌دانستند همان قدر در دفاع از مدارسالاری کوشش نمودند که مینروا<sup>۳۳</sup> برای پیروزی اقتدار پدری که گویا برای او بسیار عزیز بود، کوشید. هنگامی که مردم برای کسب کمک به خدایان یا بدبت‌ها متوسل می‌شدند تنها وقت و کوشش خود را به هدر می‌دادند. ولی جهلی که سبب اعتقاد محافظه‌کاران آن زمان به اومنیدها می‌گشت، به هیچ وجه مانع از این، نبود که تشخیص دهند که نظم قانونی قدیم (یا دقیق‌تر بگوییم: عرف قدیم) منافع آنان را بهتر تضمین می‌کند، دقیقاً به همین گونه خرافاتی که نوآوران را وامی‌داشت تا به مینروا امید ببندند، به هیچ وجه مانع از آن نبود که ایشان از ناراحتی شیوه زندگی کهن آگاه شوند. دایاک‌های جزیره برنونه به کاربرد گوه (چوبشکاف) در شکستن هیزم آشنایی نداشتند. وقتی اروپائیان گوه را با خود آوردند، مقامات بومی رسماً استفاده از آن را ممنوع دانستند<sup>۳۴</sup>. دلیل این کار ظاهراً جهل آنان بود - ولی لحظه‌ای تعمق شاید به کشف جهات مخفقه منجر شود. تحریک استفاده از



اخلاقی بنیان‌های خودشان را دارند» و جز آن، (پلخانف از ترجمه فرانسوی فرهنگ ابتدائی اثر ادوارد تایلور، جلد ۲، صفحات ۶۵ - ۴۶۴: نقل قول می‌کند. م). بدین علت صحیح‌تر است که بگوییم خرافات مذهبی تنها در مرحله معینی و بالنسبه بالای تکامل اجتماعی با مفاهیم اخلاقی و حقوقی در می‌آمیزند. جای تأسف است که در این نوشته مجال آن را نداریم که نشان دهیم چگونه ماتریالیسم امروزی این نکته را تبیین می‌کند.

\* امنیدها و مینروا از الهگان اسطوره‌ای یونانیان باستان هستند. م.

\*\* همان کتاب، جلد ۱ ص ۸۲.

ابزارهای اروپایی یحتمل نشانه‌ای بود از مبارزه به ضد نفوذ اروپایی که منجر به ویرانی شیوه کهن زندگی بومی می‌شد. مقامات بومی به طور مبهمی آگاه بودند که استقرار رسوم اروپایی، نظام کهن را متلاشی خواهد کرد. به دلایلی، گوه بیشتر یادآور نفوذ ویران کننده اروپایی بود تا ابزارهای دیگر اروپایی. بدین لحاظ استعمال آن تحریم شد. حال چرا گوه بیشتر از هر ابزار دیگری مظهر نو آوری‌های خطرناک شناخته شد؟ ما نمی‌توانیم پاسخی قانع کننده به این پرسش بیابیم، زیرا نمی‌دانیم که به چه دلیل در نظر بومیان، گوه یادآور خطری بود که شیوه کهن زندگی را تهدید می‌کند. لیکن، با اطمینان می‌توان گفت که نگرانی بومیان از تداوم نظام کهن به هیچ رو بی‌جا نبود: در واقع نفوذ اروپایی خیلی زود و به طور کامل رسوم قبایل بدوی و وحشی را که زیر تأثیر آن قرار گرفته‌اند، از هویت خالی می‌کند و حتی به نابودی می‌کشد.

به عقیده تایلور، دایاک‌ها در حالی که استفاده از گوه را اکیداً تقبیح کرده بودند، هر جا می‌توانستند مخفیانه آن را به کار می‌بردند. در اینجا ما باید «دورویی» را بر جهل بیفزاییم. ولی این از کجا سرچشمه می‌گرفت؟ این از اینجا سرچشمه می‌گرفت که بومیان مزایای حاصل از شیوه جدید هیزم شکنی را تشخیص داده بودند ولی در عین حال از افکار عمومی یا از تعقیب مقامات حکومتی بیم داشتند. بدین گونه عقل‌گریزی حیوان متفکر از قانونی که ناشی از همان عقل‌گریزی بود انتقاد می‌کرد. و این انتقاد نیز صحیح بود: منع استفاده از ابزارهای اروپایی هرگز خطر نفوذ اروپایی را از میان بر نمی‌داشت.

با استفاده از بیان لابری یولا، می‌توان گفت که در این مورد دایاک‌ها قانونی وضع کردند که با وضع آنها متناسب و موافق نبود. در اظهار این مطلب ما کاملاً حق داریم، و می‌توانیم این تذکر لابری یولا را بیفزاییم که انسان‌ها غالباً قوانینی تدبیر می‌کنند که هیچ تناسب و وفاقی با وضع آنان ندارد. ولی از این چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟ فقط این نتیجه که ما باید به کشف این نکته پردازیم که آیا میان

این اشتباهات انسانی از یکسو و سرشت یا درجهٔ تکامل روابط اجتماعی آنان از سوی دیگر بستگی وجود دارد یا نه؟ بدون تردید این بستگی وجود دارد. لابری یولا به سهم خود می‌گوید که جهل قابل توضیح است و ما باید به آن بیفزائیم: نه فقط قابل توضیح است بل باید توضیح داده شود تا مگر علم جامعه، علمی استوار گردد. اگر «جهل» منسوب به علل اجتماعی است پس دلیلی وجود ندارد که آن را تبیین کنندهٔ این بدانیم که چرا تاریخ در این سمت و نه در فلان سمت سیر کرده است. علت، نه در جهل بلکه در علل اجتماعی‌ای نهفته است که جهل را هستی بخشیده و به آن سرشت معینی داده است. پس چرا ما مطالعهٔ خود را منحصر به جهل کنیم که هیچ چیز را نمی‌تواند توضیح دهد. وقتی موضوع ادراک علمی تاریخ در میان است استناد به جهل فقط نشانهٔ جهل پژوهنده است.

## ۱۰

هر ضابطه‌ای از حقوق وضعی (مدون)، از منافع معینی دفاع می‌کند. اما آن منافع ناشی از چیست؟ آیا محصول اراده یا شعور انسانی است؟ نه، ناشی از روابط اقتصادی میان مردم است، ولی زمانی که این منافع به وجود آید به این یا آن طریق در شعور انسانی منعکس می‌شود. برای اینکه از منافع معینی دفاع شود، آگاهی از آن ضرورت دارد. بدین علت است که نظامی از حقوق وضعی می‌تواند و باید به عنوان محصول شعور محسوب گردد. \* این شعور انسانی نیست که منافع

---

\* «بر خلاف آنچه به عنوان نیروهای فیزیکی یا طبیعی معروف است، حق چیزی نیست که خارج از اعمال انسان وجود داشته باشد... بر عکس، حق نظامی است که خود انسان‌ها برقرار می‌سازند. اینکه انسان تابع قانون علیت است یا آزادانه و دلخواه عمل می‌کند خارج از این بحث است. به هر حال، حق خواه به موجب قانون علیت یا قانون اختیار، خارج از قلمرو فعالیت‌های انسان ایجاد نمی‌شود بلکه بر عکس، از طریق آن فعالیت‌ها، با واسطهٔ

مورد دفاع حقوق را به وجود می‌آورد؛ از این رو، شعور مضمون حقوق را تعیین نمی‌کند. ولی باید دانست این چگونگی شعور اجتماعی (روان‌شناسی اجتماعی) در دوره معین است که شکل بازتاب منافع خاصی در اذهان انسان‌ها را تعیین می‌کند. بدون در نظر گرفتن وضع شعور اجتماعی، ما از درک تاریخ حقوق کاملاً ناتوانیم.

در تاریخ حقوق باید همواره و با دقت، صورت را از مضمون متمایز نمود. از دیدگاه صوری، حقوق، مانند هر ایدئولوژی دیگر زیر تأثیر تمامی یا دست کم برخی دیگر از ایدئولوژی‌ها - اعتقادات دینی، مفاهیم فلسفی و جز آن - قرار می‌گیرد. این موضوع خود تا اندازه‌ای، و گاه تا اندازه قابل توجهی، از اثبات بستگی‌ای که میان مفاهیم حقوقی مردم و روابط متقابل آنها در فرآیند اجتماعی تولید (وجود دارد)، جلوگیری می‌کند. اما این تنها نیمی از مشکل است.\*

مشکل واقعی این است که در مراحل گوناگون تکامل اجتماعی، هر



انسان به وجود می‌آید.» (ن.م. کرکونوف، گفتارهایی در باره نظریه عمومی حقوق، سنت پترزبورگ، ۱۸۹۴ ص ۲۷۹) این کاملاً عجیب است اگر چه به طرز بسیار ناقصی بیان شده است ولی آقای کرکونوف فراموش کرده است بیفزاید که منافع مورد دفاع قانون «به وسیله خود انسان‌ها» ایجاد نشده‌اند بلکه مولود روابط متقابل انسان‌ها در فرایند اجتماعی تولیدند.

\* گرچه این حتی مثلاً برای نوشته‌هایی نظیر حقوق و عرف در قفقاز اثر آقای کوالوسکی بسیار زیانبخش است. این مؤلف غالباً حقوق را محصول نظرات مذهبی می‌داند. اگر او راه دیگر و صحیح تحقیق را تعقیب کرده بود، به نظرات مذهبی و نیز نهادهای حقوقی مردم قفقاز به عنوان محصول روابط اجتماعی آنها در فرایند تولید می‌نگریست و بعد از تعیین تأثیر این ایدئولوژی بر ایدئولوژی دیگر، می‌کوشید علت منحصر آن تأثیر را دریابد: آقای کوالوسکی ظاهراً به این شیوه تحقیق متمایل شده است، زیرا در نوشته‌های دیگر خود، قاطعانه، بستگی علت و معلولی ضوابط حقوقی را به شیوه‌های تولید پذیرفته است.

ایدئولوژی، به درجات مختلفی زیر تأثیر ایدئولوژی‌های دیگر قرار می‌گیرد. مثلاً در مصر باستان و تا حدی در رم، حقوق تابع دین بود؛ در تاریخ اخیر، حقوق زیر تأثیر - باز تأکید می‌کنیم توجه داشته باشید از لحاظ صوری - شاید فلسفه، تکامل یافته است. فلسفه برای محو نفوذ دین بر حقوق و نشانیدن نفوذ خود در جای آن، ناگزیر از مبارزه شدیدی بود. این مبارزه صرفاً بازتاب اندیشگی مبارزه اجتماعی زمره سوم علیه روحانیت بود. با این همه این مبارزه از اثبات نظرات واقعی مربوط به خاستگاه نهادهای حقوقی به شدت جلوگیری کرد، چون در پرتو آن، نهادهایی این چنین، محصول مسلم و آشکار مبارزه میان مفاهیم انتزاعی می‌نمود. بدیهی است به طور کلی لابی یولانیک آگاه است که چه نوع روابط واقعی در پس آن مبارزه مفاهیم پنهان است. ولی هنگامی که نوبت به موارد خاص می‌رسد او سلاح ماتریالیسم را در برخورد با دشواری‌های مسأله، کنار می‌گذارد و همان‌طور که دیدیم، ابائی ندارد که خود را به اشاراتی پیرامون جهل یا جبرسنت محدود کند. افزون بر این، او «سمبولیسم» را نیز به عنوان علت نهایی بسیاری از رسوم نشان می‌دهد.

سمبولیسم (نمادگرایی) در حقیقت «عامل» کاملاً مهمی در تاریخ برخی ایدئولوژی‌ها به شمار می‌رود، ولی به علل نهایی رسوم تعلق ندارد. این مطلب را با مثالی روشن کنیم: زنان قبیله قفقازی پشاه‌ها هنگام مرگ برادرشان گیسوان خود را بر مزار او می‌برند، ولی در مرگ شوهرانشان این کار را نمی‌کنند. این عملی سمبولیک است که شکل تغییر یافته سنت قدیم‌تر خودکشی بر مزار نزدیکان هنگام تدفین آنان است. اما چرا زنان این عمل سمبولیک (گیسو بریدن) را بر مزار برادر خود انجام می‌دهند و نه شوهرانشان؟ به عقیده آقای م. کوالوسکی به این باید «به مثابه بازمانده‌ای از زمان‌های خیلی قدیم نگریست، هنگامی که در رأس هر طایفه - که از اولاد یک جده واقعی یا تخیلی تشکیل شده بود -

ارشدترین و نزدیک‌ترین خویشاوند خونی از دودمان مادری قرار داشت.\* نتیجه این است که آن اعمال سمبولیک را تنها هنگامی می‌توان فهمید که ما معنا و خاستگاه روابطی را که آنها نشان می‌دهند، تشخیص دهیم. این روابط از کجا ناشی می‌شوند؟ بدیهی است پاسخ به این مسأله را نباید در اعمال سمبولیک جستجو کرد؛ هر چند اینها ممکن است قرآینی برای پیدا کردن اصل موضوع برجاگذارده باشند. خاستگاه رسم سمبولیک بریدن گیسو بر مزار برادر را می‌توان با تاریخ خانواده توضیح داد که آن تاریخ، خود باید در تاریخ تکامل اقتصادی جستجو شود.

در نمونه‌ای که هم‌اکنون مورد بررسی قرار گرفت، رسم بریدن موی سر بر مزار برادر بیش از آن شکل خویشاوندی، که این رسم از آن ناشی شده، دوام آورده است. این نمونه‌ای از تأثیر سنت است که لایبری یولا در کتاب خود به آن اشاره می‌کند. ولی سنت تنها می‌تواند آنچه را که واقعاً وجود دارد، حفظ کند و نمی‌تواند تبیین کند که چرا رسم یا شکل خاصی به طور کلی محفوظ مانده است تا چه رسد به اینکه خاستگاه آن را روشن سازد. نیروی سنت، نیروی کند و لختی است. وقتی بحث بر سر تاریخ ایدئولوژی‌هاست، انسان غالباً ناگزیر است از خود بپرسد که چرا رسم خاصی باقی مانده است، در حالی که نه تنها روابط زاینده آن بلکه حتی رسوم و مناسک هم ریشه‌ای که از همان روابط زاده شده‌اند، ناپدید گشته‌اند. این پرسش مشابه این پرسش است که چرا تأثیر ویرانگر روابط جدید، بر آئین یا رسم خاصی تأثیر ننهاده، حال آنکه آیین‌ها و رسوم دیگر را به نابودی کشانده است؟ اگر در پاسخ به این پرسش، به نیروی سنت استناد نمائیم، خود را به تکرار پرسش، به شکل مثبت‌اش، محدود کرده‌ایم. پس پاسخ را در کجا باید جست؟ باید آن را در روان‌شناسی اجتماعی یافت.

هنگامی که مردم، روابط جدیدی نسبت به هم کسب می‌کنند، رسوم کهنه ناپدید می‌شوند و شعائر نادیده گرفته می‌شوند. تنازع منافع اجتماعی به صورت تصادم رسوم و شعائر جدید با رسوم و شعائر قدیم تظاهر می‌یابد. هیچ آیین یا رسم سمبولیک به خودی خود نمی‌تواند هیچ تأثیر مثبت یا منفی بر تکامل روابط جدید داشته باشد. اگر محافظه کاران در حفظ رسوم کهن کوشا هستند برای این است که در اذهان آنها اندیشه نظم اجتماعی موجود که از مزایای آن برخوردارند و با آن خو گرفته‌اند، با اندیشه چنین رسومی گره خورده است. اگر نوآوران این رسوم را دوست ندارند و آنها را مورد تمسخر قرار می‌دهند، بدین علت است که در اذهان آنان تصور این رسوم، تصور روابط اجتماعی بازدارنده، زیان بخش و ناخوش آیند را تداعی می‌کند. در نتیجه تنها موضوع تداعی معانی مطرح است. وقتی می‌بینیم آئینی پس از نابود شدن نه تنها روابطی که آن را به وجود آورده بلکه پس از ناپدید شدن رسوم هم‌ریشه مولود همان روابط محفوظ مانده است، پس باید به این نتیجه برسیم که اندیشه آن رسم باقی مانده به شدت رسوم و شعائر دیگر با اندیشه ازمنه منفور گذشته، در اذهان نوآوران بستگی نداشته است. چرا چنین رسومی تداعی معانی کمتری را برمی‌انگیزند؟ پاسخ به چنین پرسشی را گاه می‌توان به آسانی پیدا کرد ولی غالباً به علت فقدان اطلاعات روانشناختی کافی، دادن پاسخ امکان پذیر نیست. اما حتی در مواردی که ما مجبوریم بپذیریم که هیچ پاسخی - دست کم با دانش کنونی مان - نمی‌توان پیدا کرد، باید به خاطر آوریم که موضوع بر سر نیروی سنت نیست، بلکه موضوع بر سر تداعی معانی است که خود مولود روابط بالفعل و معین انسان‌ها در جامعه است.

پیدایی، تغییر و نابودی تداعی معانی، زیر تأثیر پیدایی، تغییر و نابودی ترکیب معینی از نیروهای اجتماعی، تا اندازه قابل توجهی تاریخ ایدئولوژی‌ها را تبیین می‌کند. لابری‌یولا به این وجه قضیه اهمیتی را که

سزاوارش هست مبذول نداشته و این به خوبی در نگرش او به فلسفه نمایان می‌شود.

## ۱۱

به عقیده لائبره‌یولا، فلسفه در روند تکامل تاریخی‌اش، تا حدی با حکمت الهی در می‌آمیزد و تا حدی هم عبارت از تکامل اندیشه انسانی است در رابطه‌اش با اشیایی که وارد قلمرو تجربه ما می‌شوند. فلسفه، تا آنجا که از حکمت الهی متمایز است، تکالیفی را مورد توجه قرار می‌دهد که تحقیقات علمی نیز معطوف به اجرای آنهاست. در انجام چنین تکالیفی، فلسفه یا می‌کوشد با ارائه حدسیات خود از علم پیشی‌گیرد یا اینکه صرفاً گرد آمده‌ها را خلاصه کند و راه‌حلهایی را که قبلاً علم کشف کرده است، در معرض جمع‌بندی منطقی بیشتر بگذارد. البته این درست است ولی تمامی حقیقت را در بر نمی‌گیرد. فلسفه جدید را در نظر گیریم. دکارت و بیکن مهمترین وظیفه فلسفه را افزایش معرفت بر علوم طبیعی به منظور تقویت قدرت انسان بر طبیعت می‌دانستند. بنابراین در زمان ایشان، فلسفه آن مسایلی را مطالعه می‌کرد که قلمرو علوم طبیعی را تشکیل می‌دهند. ممکن است تصور شود پاسخ‌هایی که فلسفه فراهم می‌کرد به اقتضای وضع علوم طبیعی تعیین یافته بود. ولی قضیه کاملاً چنین نیست. وضع آن زمان علوم طبیعی نمی‌تواند برخورد دکارت به برخی مسایل فلسفه مثلاً روح و جز آن را تبیین کند، حال آنکه برخورد او را به این مسایل می‌توان با وضعیّت اجتماعی فرانسه آن زمان توضیح داد. دکارت به طور جدی قلمرو ایمان را از قلمرو تعقل جدا می‌کند. فلسفه او به دور از تضاد با کاتولیک‌گرائی می‌کوشید برخی از احکام آن را تأیید کند و بدین گونه احساسات فرانسویان زمان خود را بیان می‌کرد. پس از زد و خوردهای طولانی و خونین سده شانزدهم، فرانسه تمایل قابل توجهی برای صلح و نظم از خود نشان داد.<sup>۹</sup>



در حوزه سیاست، این کوشش در پشتیبانی از سلطنت مطلقه متظاهر شد و در عرصه اندیشه‌ها در شکیبایی مذهبی و در تمایل به اجتناب از مسایل منازعه برانگیزی جلوه یافت که یادآور جنگ داخلی اخیر بود، یعنی مسایل مذهبی، که اجتناب از آنها مستلزم جدا کردن عرصه‌های ایمان و عقل بود. این کار چنان که گفتیم به دست دکارت صورت گرفت، ولی این کافی نبود. برای حفظ صلح اجتماعی، از فلسفه خواسته شد که صحت احکام مذهبی را موقرانه تصدیق کند. این نیز از طریق دکارت انجام شد. و بدین دلیل، نظام او - که دست کم سه چهارم آن ماتریالیستی بود - با اقبال بسیاری از روحانیان رو به رو گشت.

فلسفه دکارت از نظر منطقی منبع ماتریالیسم لامتری La Mettrie بود ولی برای استنتاجات ایده‌آلیستی نیز به یکسان راه می‌گشود. اگر فرانسویان این نتایج را از آن نگرفتند دلیل اجتماعی کاملاً مشخصی برای آن هست: برخورد منفی زمره سوم با روحانیت در فرانسه سده هژدهم. در حالی که فلسفه دکارت از تمایل به صلح اجتماعی پدید آمد، ماتریالیسم سده هژدهم منادی تشنجات جدید اجتماعی بود.

همین موضوع کافیت نشان دهد که تکامل اندیشه فلسفی در فرانسه نه فقط باید به وسیله تکامل علم طبیعی، بلکه به واسطه تأثیر مستقیم تکامل روابط اجتماعی نیز تبیین گردد. یک نگاه دقیق به تاریخ فلسفه فرانسوی از زاویه دیگر، این را حتی روشن‌تر خواهد کرد.

ما گفتیم که دکارت ارتقای قدرت انسان بر طبیعت را وظیفه عمده فلسفه می‌شناخت. ماتریالیسم فرانسوی سده هژدهم نیز مهمترین وظیفه خود می‌دانست که برخی اندیشه‌های جدید را جانشین برخی اندیشه‌های کهنه سازد، تا بر مبنای آنها روابط اجتماعی به هنجار برقرار گردد. ماتریالیست‌های فرانسوی در مورد افزایش نیروهای مولد اجتماعی عملاً چیزی نداشتند بگویند. این اساسی‌ترین تفاوت بود. ببینیم این تفاوت از کجا پیدا شد؟

در فرانسه سده هژدهم، روابط اجتماعی کهنه تولید و نهادهای اجتماعی کهنه مانع جدی تکامل نیروهای مولد شده بود. برای تداوم تکامل نیروهای مولد، الغاء چنین نهادهایی ضروری می‌نمود و کل جنبش اجتماعی در فرانسه معطوف به الغای آنها بود. در فلسفه، نیاز به نابودی آنها در مبارزه علیه مفاهیم انتزاعی کهنه که مولود روابط تولید کهنه بود، ظاهر می‌شد.

در روزگار دکارت، همان روابط تولیدی هنوز به هیچ روی کهنه نشده بود. آن روابط، همراه با نهادهای اجتماعی دیگری که بر مبنای روابط مزبور تکامل یافته بودند، نه تنها مانع تکامل نیروهای مولد نبودند بلکه به رشد آنها کمک هم می‌کردند و به همین دلیل هنوز هیچکس در اندیشه از میان برداشتن روابط تولید و نهادهای متناسب با آن نبود. از این رو در برابر خود وظیفه بی‌واسطه توسعه نیروهای مولد را قرار داده بود. این مهمترین وظیفه عملی جامعه بورژوائی بود که به عرصه زندگی پا می‌گذاشت.

ما همه این‌ها را در ایراد به لابی یولا می‌گوییم. ولی شاید ایرادات ما زائد باشند. شاید او صرفاً در بیان مطالب خود، بی‌دقتی کرده و در اصل قضیه با ما توافق دارد؟ در این صورت ما بسیار خوشحال خواهیم شد، چرا که جلب توافق مردمان هوشمند، برای ما مسرت بخش است.

ولی اگر او با ما موافق نباشد، ناگزیر متأسفانه باید تکرار کنیم که این مرد باهوش در اشتباه است. شاید این اختلاف نظر ما بهانه‌ای به دست حضرات محترم سوپرکتیویست<sup>۱۰</sup> دهد که بار دیگر نیشخند بزنند که بله تمیز هواداران «راستین» و «ناراستین» تبیین ماتریالیستی تاریخ مشکل است. در آن صورت ما به آن حضرات محترم سوپرکتیویست پاسخ خواهیم داد که آنها «فقط به ریش خودشان می‌خندند».<sup>۱۱</sup> هر کس که معنای یک نظام فلسفی را خوب درک کرده باشد، در تشخیص هواداران راستین از پیروان دروغین آن مشکلی نخواهد داشت. اگر سوپرکتیویست‌های ما این زحمت را به خود می‌دادند که در تبیین

ماتریالیستی تاریخ تعمق کنند، خودشان در می‌یافتند که مارکسیست‌های واقعی چه کسانی هستند و چه جاعلانی بیهوده این نام بزرگ را روی خود گذاشته‌اند. چون ایشان این زحمت را به خود نداده‌اند و نخواهند داد تنها چیزی که نصیبشان می‌شود سرگشتگی است. این سرنوشت همهٔ کسانی است که از ارتش فعال پیشرفت جدا بیفتند. حال که صحبت از پیشرفت شد، مایلیم از خواننده بخواهیم زمانی را به خاطر بیاورد که «متافیزیسین‌ها» مورد لعن و نفرین قرار گرفته بودند، فلسفه «مطابق با نظرات لوئیس» و تا حدی هم از روی «کتاب درسی حقوق جنایی» آقای اسپاسویچ مطالعه می‌شد و برای خوانندگان «مترقی» فرمول‌های خاصی ابداع شده بود که از فرط سادگی برای حتی «کودکان خردسال» نیز قابل درک بودند.<sup>۱۲</sup> چه دورهٔ باشکوهی بود! ولی آن زمان گذشت، دود شد و به هوا رفت. بار دیگر «متافیزیک» به جلب اندیشه‌های روسی آغاز کرده است؛ «لوئیس» از حیث انتفاع افتاده است و فرمول‌های مبتذل پیشرفت به فراموشی سپرده شده است. امروز آن فرمول‌ها خیلی به ندرت یادآوری می‌شوند؛ حتی از سوی خود جامعه‌شناسان سوبژکتیویست که اکنون «تشخص» و «احترام» به دست آورده‌اند. مثلاً این قابل ملاحظه است که هیچ کس آن فرمول‌ها را، زمانی هم که ظاهراً مورد نیاز بود، به خاطر نیاورد، یعنی زمانی که در کشور ما بحث‌هایی شروع شد در مورد اینکه آیا ما می‌توانیم از راه سرمایه‌داری برگردیم به ناکجا آباد. خیال‌گرایان ما در پشت کسی پنهان شده‌اند که از یک سواز یک «تولید مردمی» رؤیایی دفاع می‌کند، از سوی دیگر ادعا می‌کند که هوادار ماتریالیسم دیالکتیک<sup>۱۳</sup> است. بدین گونه ماتریالیسم دیالکتیک حاشیه دوزی شده با سفسطه تنها اسلحهٔ قابل ملاحظه‌ای بود که خیال‌گرایان ما از آن سود می‌جستند. از این رو سودمند است که برداشتی را که هواداران تبیین ماتریالیستی تاریخ از «پیشرفت» دارند مورد بحث قرار دهیم. البته پیرامون این موضوع در نشریات ما زیاد سخن گفته شده است. ولی اولاً نگرش ماتریالیستی

امروز در مورد پیشرفت هنوز برای بسیاری از مردم ابهام فراوان دارد و ثانیاً با وجود اینکه لابری یولا این موضوع را با ارائه مثال‌های بسیار مؤثری روشن نموده و با بررسی‌های بسیار صحیح تبیین کرده است، لیکن متأسفانه به طور سیستماتیک و کامل مطرح نشده است. بررسی‌های لابری یولا باید تکمیل گردد که ما امیدواریم در صورت داشتن مجال کافی بدین کار دست زنیم. اکنون دیگر وقت آنست که به این مقال پایان دهیم.

ولی پیش از آنکه قلم را کنار گذاریم، بار دیگر از خواننده می‌خواهیم که به یاد آورد آنچه به عنوان ماتریالیسم اقتصادی معروف است و از سوی پوپولیست‌ها و سوبژکتیویست‌های ما مورد انتقاد قرار گرفته است - و ضمناً انتقادات ایشان بر استدلال قانع‌کننده‌ای هم استوار نیست - چندان قدر مشترکی با تبیین ماتریالیستی امروزی تاریخ ندارد. از دیدگاه نظریه عوامل، جامعه انسانی بار سنگینی است که «نیروهای» گوناگون - اخلاق، حقوق، اقتصاد و جز آن، هر یک آن را در امتداد جاده تاریخ دارند می‌کشند. از دیدگاه تبیین ماتریالیستی امروزی تاریخ، امور کاملاً متفاوت به نظر می‌رسند: «عوامل» تاریخی چیزی جز انتزاعات نیستند و وقتی مه غلیظ اطراف آنها، پراکنده شود روشن می‌گردد که انسان‌ها نه چند تاریخ جداگانه تاریخ حقوق، تاریخ اخلاق، تاریخ فلسفه و جز آنها - بلکه تاریخ واحد روابط اجتماعی خودشان را می‌سازند که این نیز مشروط است به وضعیت نیروهای مولد در هر دوره معین. آنچه را که ما ایدئولوژی‌ها می‌خوانیم صرفاً بازتاب کثیرالشکل این تاریخ واحد و غیر قابل تقسیم در اذهان انسان‌هاست.

## تذکراتی چند پیرامون تاریخ

---

### (نقدی بر نوشته پ. لاکومبه: بنیانهای جامعه شناسانه تاریخ ترجمه از فرانسوی به روسی)

ما یقین داریم که بسیاری از خوانندگان روسی، لاکومبه را در زمره کسانی می‌دانند که ماتریالیست‌های اقتصادی نام گرفته‌اند (و این البته کاملاً اشتباه است). راستی را بخواهید او ماتریالیست اقتصادی هست، لیکن از گونه بسیار ویژه آن. نظرات او به هیچ وجه با نظرات کسانی که ما نظریه معروف به ماتریالیسم اقتصادی (یا صحیح‌تر، دیالکتیکی) را به آنان می‌یونیم، شباهت ندارد. از این لحاظ است که ما می‌خواهیم در باره کتاب او صحبت کنیم.

در این کتاب، جای خاصی به تحقیق در سرشت یا طبیعت انسان، «انسان به طور کلی» اختصاص داده شده است. به عقیده مؤلف ما، کلید تبیین پدیده‌های اجتماعی را در سرشت انسانی باید جست. لاکومبه با اعتقاد به دیدگاه سرشت انسانی به طور کاملاً منطقی به این نتیجه می‌رسد که روان‌شناسی می‌تواند به مراتب بیش از زیست‌شناسی در خدمت جامعه‌شناس قرار گیرد. این نه زیست‌شناسی، بل روان‌شناسی است که به باور لاکومبه، تبیین تاریخ را در خود نهفته دارد. وی در تحلیل خود از سرشت یا طبیعت انسانی، از نیازمندی‌های گوناگون ذاتی در انسان، مثلاً نیازش به خوراک، پوشاک و مسکن، نیازهای

جنسی وی، نیاز به عشق و نیز «تنفر» به هموعانش، نیاز به پشتیبانی آنان و سرانجام نیازهای هنری و علمی وی سخن می‌دارد.

لاکومبه در مورد این نیازها، نوعی سلسله مراتب برقرار می‌سازد. او می‌گوید: «کسی که نقش تاریخی نیازی را پیش‌بینی می‌کند، نخست باید میزان آن نیاز را در نظر گیرد» (ص ۴۷) نیاز به خوراک، پوشاک و مسکن حیاتی‌ترین آنهاست. ولی لاکومبه این تذکر را می‌افزاید که نیاز به تنفس از آنها هم حیاتی‌تر است؛ با وجود این، هوا به وفور موجود است؛ ما صرفاً دهان خود را برای استفاده از آن باز می‌کنیم. بنابراین نیاز اخیر با وجود اهمیتش، نمی‌توانست هیچ تأثیری بر تکامل جوامع انسانی بر جای گذارد. لاکومبه از میان نیازهای جسمانی و از میان انواع فعالیت‌هایی که به منظور ارضای آن نیازها انجام می‌گیرد، گروه خاصی را بیرون می‌کشد که وی آن را اقتصادی و «مؤثرترین (عامل) در تاریخ» می‌خواند.

فعالیت‌های اقتصادی، به علت تکوین فیزیکی انسان، از سایر فعالیت‌ها در فرد پیشی می‌گیرند. آنها نه در طی دوره خاصی از زندگی وی بل در همه اوقات و هر روزه، جنبه غالب دارند، تنها هنگامی که انگیزش اقتصادی نقش خود را ایفا کرده است، تمایلات دیگر مجال بروز می‌یابند که هر قدر وقت و نیروی کمتری مصروف فعالیت‌های اقتصادی گردد، برای ارضای آنها وقت و نیروی بیشتری باقی می‌ماند (ص ۴۸). انگیزش اقتصادی، به مثابه نیرومندترین انگیزش‌ها، به محض آنکه با سایر انگیزش‌ها تصادم می‌یابند همواره و همه جا بر آنها غلبه دارد. از این رو لاکومبه خود را محق می‌داند که «فرضیه»های زیر را پیشنهاد کند:

(۱) جوامع، پیش از آنکه به اندکی از تکامل ذهنی برسند، ناگزیر بودند به میزان معینی از ثروت دست یابند

(۲) پیشرفت اقتصادی الزاماً وجوه دیگر ساختار اجتماعی را تغییر می‌دهد.

(۳) پیشرفت اقتصادی تنها به میزانی موافق با منافع اقتصادی امکان‌پذیر

گردیده است (ص ۵۷).

این همه آن چیزی است که از ماتریالیسم اقتصادی لاکومبه برمی آید. با فرضیه‌هایی که او مطرح می‌کند نمی‌توان موافق نبود، هر چند که جمله‌بندی آنها یا به عبارت صحیح‌تر، جمله‌بندی «فرضیه»های دوم و سوم چندان قانع‌کننده نیست و نیز باید پذیرفت که این مؤلف، در دفاع از نظر خود با امثله گوناگون، مطالب صحیح و دلنشین بسیار می‌گوید. از این رو کتاب وی برای کسانی که به زندگی اجتماعی با نظری موشکافانه می‌نگرند و از خیالپردازی‌های «جامعه‌شناسانه» در روسیه خسته شده‌اند، می‌تواند سودمند افتد. فقط نباید فراموش کرد که نوشته‌های لاکومبه تنها در برخی قطعه‌ها خوبند و به عبارت کلی، «ماتریالیسم» وی نمی‌تواند در برابر حتی ملایم‌ترین انتقاد تاب بیاورد.

دیدگاه «سرشت انسانی» در علوم اجتماعی چندان تازگی ندارد. ارسطو نیز بدین دیدگاه باور داشت. وی چنان که همگان می‌دانند می‌کوشید ثابت کند که برده‌داری با سرشت کسانی که یوغ آن را به گردن دارند کاملاً موافقت دارد.

روشنفکران فرانسوی سده هژدهم نیز به این دیدگاه باور داشتند و هرگز از تکرار این مطلب خسته نمی‌شدند که برده‌داری با سرشت انسانی که نیازمند به آزادی است کاملاً تناقض دارد.

همین دیدگاه را مخالفان متعدد روشنگران فرانسوی داشتند که می‌کوشیدند نظام کهن را با استناد به همین سرشت انسانی توجیه کنند. در همین زمان بود که اگوست کنت سرسختانه عقیده‌مند بود که موقعیت پست‌تر زنان نتیجه ضروری و گریزناپذیر طبیعت آنهاست.<sup>\*</sup> همین جناب، به اصطلاح قانون سه مرحله‌ای<sup>۱</sup> خود را (که در حقیقت از سن سیمون به عاریت گرفته بود).

---

\* نگاه کنید به *Lettres d' Auguste Comte ä John Stuart Mill* پاریس ۱۸۷۷، نامه‌های مورخ ۱۶ ژوئیه ۱۸۴۳ و ۱۵ اکتبر همان سال.

به هیچ چیز دیگری جز سرشت انسانی گره نمی‌زد.<sup>۳۳</sup> به طور کلی تا دههٔ چهل سدهٔ کنونی (نوزدهم) به سختی نویسنده‌ای در مسایل اجتماعی یافت می‌شد که بد این یا آن شیوه بد سرشت انسانی استناد نکند. لاکومب در این اندیشه سخت اشتباه می‌کرد که گویا هواداران نظریهٔ معروف بد روح ملی از دیدگاه سرشت انسان بد کلی دورند.

این اشخاص نیز به این دیدگاه باور داشتند؛ هر چند که به آن جلوه تازه‌ای می‌دادند: آنان از سرشت «انسان بد طور کلی»: سرشت رومی، سرشت یونانی، سرشت آلمانی، سرشت اسلاو و جز آنها را بیرون کشیدند.

هر «سرشتی» از این قبیل، طلسم باطل السحری بود که تمامی مشکلات تاریخی را حل و فصل می‌کرد. لاکومب کاملاً حق دارد که نظریهٔ روح ملی را بی‌پایه می‌داند.

نظریهٔ سرشت «انسان بد طور کلی» که این چنین مقبول دل او واقع شده است، نیز درست به همین بی‌پایگی است. از دو حال خارج نیست: یا سرشت غیر قابل تغییر است که در این صورت استناد به آن در مطالعهٔ مسایل اجتماعی شگفت‌انگیز است؛ درست به همین گونه شگفت‌انگیز است که به طور کلی تغییرات کمیته متغیر را با خواص کمیته ثابت تبیین کنند؛ یا شاید خود سرشت انسان دستخوش تغییر است که در این صورت با جامعه‌شناسان است که علل موجههٔ این تغییر را کشف کنند. در این صورت، البته بد سرشت انسانی نیز می‌توان اشاره کرد که دارای خواصی است که اقتضای تغییر دارد. ولی این به معنای گرفتار شدن در دور باطل است و با حرف زدن خود را از مخمصه رهاندن است در حالی که مسأله راه حل علمی می‌طلبد. چه بسیار جامعه‌شناسانی که

---

۳۳ نگاه کنید به *Cours de Philosophie Positive* چاپ ۱۸۶۹، فصل ۱، صفحات ۹ - ۸ و فصل ۳ ص ۱۹۳ در باره سرشت انسانی، نگاه کنید به فصل ۴ صفحات ۳۸۶ - ۳۸۵ - ۳۸۴ و بسیاری از بخش‌های *Cours* او.



خود را گرفتار آن دور باطل یافتند. همین آگوست کنت نمونه چنین جامعه شناسانی است. این دشمن «متافیزیک» از «سرشت انسانی» یک جوهر متافیزیکی حسابی ساخت. ولی امروز، برای دانشمندان شگفت‌انگیز است که خود را در آن دور باطل بیابند، دور باطلی که راه‌گریز از آن را مدت‌ها پیش بنیان‌گذاران ماتریالیسم دیالکتیکی امروزین پیدا کردند.

ماتریالیست‌های دیالکتیکی می‌گویند که «خواص» عادات و آمال انسان تاریخی، نظرات و آرمان‌های وی، علائق و کینه‌هایش، همراه با روند تکامل اجتماعی، تغییر می‌کند که علل آن را نه در درون خود انسان، بل خارج از او باید جست. روابط اجتماعی قبایل شکارگر، شبیه روابط اجتماعی کشاورزان نیست، روابط اجتماعی اقوام دست‌اندرکار کشاورزی در دوره تسلط اقتصاد طبیعی معروف، با روابط اجتماعی مردمانی که «در حال گذراندن مکتب سرمایه‌داری» هستند شباهتی ندارد و قس علیهذا.

مردم از یک شیوه تولید به شیوه تولیدی دیگر می‌گذرند نه بد علت اینکه نوع متفاوتی از «سرشت» در آنان به پیدایی آمده بل از این روست که قدرت انسان اجتماعی بر طبیعت فزونی یافته و به عبارت بهتر، وضعیت نیروهای مولد آنان تغییر یافته است. از این رو می‌توان گفت که کلید پیشرفت تاریخی بشریت را نهایتاً در تکامل نیروهای مولد باید جست.

این خود طبیعت است که انگیزه اولیه تکامل نیروهای مولد اجتماعی را که رشد آنها، تا حدود چشم‌گیری به خواص محیط جغرافیایی بستگی دارد، فراهم می‌سازد. ولی برخورد انسان به محیط جغرافیایی برخورد ثابتی نیست. هر چه رشد نیروهای مولد او بیشتر باشد، تغییر در برخورد انسان اجتماعی به طبیعت سریع‌تر است یعنی وی آن را سریع‌تر به قدرت خود مقید می‌سازد. از سوی دیگر، نیروهای مولد هر چه متکامل‌تر باشد، پیشرفت بعدی‌اش سریع‌تر و بی‌مانع‌تر خواهد بود. در بریتانیای امروزی، نیروهای مولد، به نحو غیر قابل

قیاسی، سریع‌تر از مثلاً نیروهای مولد در یونان باستان رشد می‌یابند. این منطق درونی تکامل نیروهای مولد است که کل تکامل اجتماعی نهایتاً تابع آن است. و بد همین دلیل ساده است که روابط اجتماعی ناسازگار با وضعیت معینی از نیروهای مولد، ناگزیر باید از میان برخیزند؛ یک مثال برای این حکم، برده‌داری است که وقتی با نیروهای مولد جامعه در ستیز افتاد، کارآیی یا به عبارت بهتر سودمندی خود را از دست داد. بدیهی است که نابودی نهادها و روابط کهنه به خودی خود فراهم نمی‌آید، این (خود به خودی بودن) اندیشهٔ پوچی است که غالباً به ماتریالیست‌های دیالکتیکی از سوی مخالفانشان نسبت داده می‌شود. (ولی) ناپرده رنج گنج میسر نمی‌شود. این حقیقت دیرینه‌ای است که ماتریالیست‌های دیالکتیکی از آن نیک آگاهند و در عمل خیلی بیش از بسیاری از این ایده‌آلیست‌ها و سوبژکتیویست‌های کوتاه‌نگر از آن الهام می‌گیرند. ولی این موضوع در لحظهٔ کنونی مورد بحث ما نیست. نکتهٔ مهم این است که دانشمندی که دیدگاه سرشت انسانی را ترک کرده است نمی‌تواند تبیین تاریخ را نه در روان‌شناسی و نه در زیست‌شناسی پی‌جویی کند. دیدگاه روان‌شناسانه صرفاً مورد خاصی از دیدگاه سرشت انسانی است. این موضوع را که اندیشه‌های انسان بر افعال او تأثیر دارند نمی‌توان مورد تردید قرار داد؛ تنها کسانی که تفکرشان غیر از آن است که باید باشد، می‌توانند در آن شک کنند. اما پرسش این است: اندیشه‌ها از کجا بر می‌خیزند؟ بد این پرسش، ماتریالیست‌های دیالکتیکی پاسخی به مراتب روشن‌تر از ایده‌آلیست‌ها و التقاطی‌ها می‌دهند. اشخاص اخیر چاره‌ای جز این ندارند که به سرشت انسانی توسل جویند یعنی عملاً به نظریهٔ کهنهٔ اندیشه‌های مادرزادی صورت تازه‌ای بدهند، نظریه‌ای که قبلاً در نیمهٔ دوم سدهٔ گذشته به نظریهٔ استعدادهای مادرزادی تغییر شکل یافت. به موجب این نظریه، استعدادهای انسان‌ها از همان بدو تولد به این طریق و نه طریق دیگر تکامل می‌یابند و در تکامل خود از مراحل خاصی، و نه مراحل دیگر، می‌گذرند.

لاکومبه ماتریالیست «اقتصادی»، حتی تصور مبهمی هم از همه اینها ندارد. او هوادار دیدگاهی است که ماتریالیسم معاصر آن را از علم مرخص کرده است. ماتریالیسم اقتصادی وی، به میزان زیادی یادآور نخستین کوشش‌ها در تبیین ماتریالیستی تکامل اجتماعی، مثلاً کوشش‌های هلوسیوس است فقط با این تفاوت که هلوسیوس به نحو غیر قابل قیاسی با استعدادتر بود؛ بدین علت است که نوشته‌های وی حتی امروز نیز به مراتب آموزنده‌تر از کتابچه لاکومبه است. برای همه فیلسوفانی که به دیدگاه سرشت انسانی باور داشتند طبیعی بود که در پی چنان نظام مطلوبی از روابط اجتماعی باشند که بیش از هر نظام دیگر با آن سرشت موافق است؛ به عبارت دیگر هر یک از آنان الزاماً یک خیالگرا Utopian بود. این بدان معنا نیست که آنان همه نوآور بودند. بر عکس. بسیاری از آنان «محافظه کاران» سرسختی بودند و برخی از آنان فقط مرتجع بودند. ولی ماهیتاً هر یک از آنان در جستجوی نظامی اجتماعی بود که به نظرش مطلوب می‌رسید؛ درست به همین دلیل، اشخاصی خیالگرا خوانده می‌شدند که آرمان‌های خود را در حد کمال می‌پنداشتند. آنان همگی هر نظام اجتماعی را با معیار پنداشت خود از سرشت انسانی می‌سنجیدند. خواننده باید دلایل پیش گفته کنت را در باره تابعیت زنان به یاد آورد. کوشش برای یافتن یک نظام اجتماعی ایده‌آل که بهتر از هر نظام دیگری با سرشت انسانی در وفاق باشد، به معنای کوششی است برای یافتن نظامی که فراتر از آن بشریت در هیچ کجا برقرار نکرده است؛ نظامی که در آن مردم البته ممکن بود اصلاحات کوچکی در روابطشان به وجود آورند ولی از ترس انحراف از سرشتشان نمی‌توانستند ماهیت آن روابط را تغییر دهند. در هر خیالگرا دست کم بالقوه مقدار زیادی **محافظه کاری** وجود داشت و این را تاریخ کلنی‌های سوسیالیستی در امریکا نیز تأیید می‌کند.<sup>۲</sup> این محافظه کاری در ماتریالیست‌های دیالکتیکی که به موجب نظریه آنان، روابط اجتماعی باید همراه با تکامل اجتماعی تغییر کند کاملاً غیر قابل تصور است. حدود تکامل آن

نیروها تا چه اندازه است؟ حدودی وجود ندارد. بنابراین بشریت هیچ نظم ایده‌آلی در هیچ کجا خارج از این تکامل ارائه نکرده است. ماتریالیست‌های دیالکتیکی هوادار پیشرفت و قفدناپذیر هستند.

آنان، یگانه ترقی خواه به معنای کامل این کلمه هستند.

لاکومبه نیز به عنوان یکی از هواداران دیدگاه سرشت انسانی، خیالگرایی محافظه کار است.

او کلاً در تصورش نمی‌گنجد که می‌توان روابطی اجتماعی را یافت که شبیه روابط سرمایه‌داری امروز نباشد. برای او، سقوط نظام سرمایه‌داری معادل انقراض تمدن است. از این لحاظ، او در تمامی پیشداوری‌های اقتصاددانان عامیانه ساز کاملاً سهیم است. و در حقیقت تنها از این لحاظ نیست که او با آنان اتفاق نظر دارد. لاکومبه در نظرات اقتصادی‌اش، هیچ گامی فراتر از این دانشمندان محترم بر نمی‌دارد. برای اثبات این ادعا کافی است آنچه را که وی در مورد تأثیر باز تولید بر ثروت ملل می‌گوید خواند (ص ۳۲۵ ترجمه روسی). در اینجا کافی نیست که بگوییم لاکومبه برخطاست. خطا داریم تا خطا. در اینجا باید گفت که او از موضوعی که چنین گستاخانه به بحث در باره آن پرداخته است کمترین شناختی ندارد. در این مورد او همان قدر بی‌تقصیر است که کودکی در قنداقش. هر چند که نطفه‌های سالمی هرازگاه در اینجا نیز به چشم می‌زند. او می‌گوید: «دو نوع فقر وجود دارد» (ص ۳۲۷). این کاملاً صحیح است؛ فقر انسان ابتدایی کاملاً متفاوت از فقر پرولتاریای امروز است. این فقر از علل کاملاً متفاوتی ناشی می‌شود. اما، لاکومبه در ضمن ارائه این اندیشه بسیار صحیح، فوراً آن را در ساده لوحانه‌ترین مباحث در باره اضافه جمعیت غرق می‌کند. او می‌گوید: «فقر انسان‌های نامتمدن ابتدایی - با وجود آنکه تعداد آنان بی‌شمار نیست - بدین علت است که آنان فاقد ابزارهایی هستند که ایجاد ارزش می‌کند؛ در توزیع، عده سهم بران ناچیز است لیکن چیزی برای توزیع وجود ندارد. (ولی) مردمان

متمدن قدیم دارای ابزارهای ظریف و محصولات زیادی هستند لیکن این ابزارها و محصولات باید در میان تعداد بسیار زیادی از مردم تقسیم گردد» (ص ۳۱۰). بدین ترتیب گویا وجود فقر در میان ملل متمدن بدین علت است. ممکن بود تصور کنیم که «مردمان متمدن قدیم» دارای نهادهایی هستند که نیازهای کل جمعیت را برآورده می‌کند، تولید اجتماعی را مطابق آن نیازها تنظیم می‌نماید و سپس باز بر طبق آن نیازها، محصولات تولید شده را توزیع می‌کند. اگر در واقعیت چنین می‌بود و اگر به رغم چنین سازماندهی تولید «مردمان متمدن» باز هم با فقر مشخص می‌شدند، این پدیده را می‌شد به تعداد بسیار زیاد کسانی نسبت داد که باید در تقسیم محصولات سهمی شوند. آنگاه غیر ممکن می‌بود که بگوییم (دو نوع فقر وجود دارد). هم در میان مردمان متمدن و هم در میان انسان‌های ابتدایی فقر به طور یکسان، نتیجه ناممکن بودن تولید محصولات به اندازه مورد نیاز است. (اما) در واقع، نیازهای فقرا در جامعه سرمایه‌داری کنونی فقط در صورتی بر تولید تأثیر می‌گذارد که قادر شوند در ازای محصولاتی که نیاز دارند چیزی بپردازند؛ «سهمی شدن» با کسی که چیزی در بساط ندارد فقط می‌تواند با صدقه‌ای که دیگری به او می‌دهد تحقق یابد اما مؤلف ما ظاهراً این نوع سهمی شدن را در نظر ندارد.

افزون بر این: طبقه بی‌چیز در کشورهای سرمایه‌داری تا چه اندازه نماینده تقاضای «بالفعل» یعنی تقاضای پرداختن (پول) است؟ - تا اندازه‌ای که قادر است نیروی کار خود را به سرمایه‌داران بفروشد؛ اگر استخدامی در کار باشد، وسایل معاش البته بخور و نمیری هست، در صورت بیکاری، کمربندها را باید سفت کرد. اما هدف سرمایه‌دار از خرید نیروی کار پرولتاریا چیست؟ - استخراج سود از کار مولد آن. اگر سرمایه‌دار امید کسب سود را نداشته باشد «کار» نخواهد کرد، هر قدر هم که نیروهای مولد جامعه به خودی خود عظیم باشد. نتیجه این می‌شود که در جامعه سرمایه‌داری کنونی، حدود تولید اجتماعی با امکان

سرمایه‌گذاری سودبخش تعیین می‌شود و نه هرگز با میزان مطلق نیروهای مولد. این دلیل آن است که چرا در چنین جوامعی، فقر در حقیقت معلول علتی نیست که در مراحل اولیه تکامل فرهنگی آن بوده است. فقر انسان ابتدایی ناشی از روابطش با طبیعت، قدرت ناچیزش بر آن است. فقر پرولتاریا معلول روابط اجتماعی است. کسی که این را نمی‌فهمد نباید وارد بحث در پیرامون اقتصاد جوامع متمدن شود، بحثی که وی در باره آن جز اباطیل و مهملات تکراری چیز دیگری ندارد که بگوید. برای اینکه ناتوانی کلی مؤلف را در زمینه اقتصادی نشان دهیم، می‌توان نمونه‌های متعدد دیگری از بنیان‌های جامعه شناسانه تاریخ نقل کرد. البته نیازی به این کار نیست زیرا نمونه‌ای که نقل کردیم به قدر کفایت گویا هست، فقط از خواننده می‌پرسیم: آیا در مسأله تکامل تاریخی بشریت، در واقع یک ماتریالیست اقتصادی که تقریباً بی‌اطلاع است، می‌تواند چیزی به خواننده بگوید؟ احتمالاً بسیار کم.

اگر قوانین تکامل اجتماعی - تاریخی ریشه در سرشت انسانی دارد، پس بشر نمی‌تواند خود را از تابعیت آنها خلاص کند، درست به همان گونه که نمی‌تواند بر پشت خود سوار شود.

بشریت، خواه از وجود چنین قوانینی آگاه باشد یا نباشد باید دست کم در تکامل خود آنها را دنبال کند.

فیلسوفان تاریخ معمولاً به قوانین تکامل اجتماعی، به شیوه‌ای که خود فرموله می‌کردند، بدین گونه می‌نگریستند. سن سیمون قانون سه مرحله‌ای را به مشیت الهی تشبیه می‌کرد که در مقابل آن اراده آدمی ناتوان است.

ماتریالیست‌های دیالکتیکی به قوانینی که کشف کرده‌اند، به گونه دیگری می‌نگرند. به باور اینان، این قوانین نه در سرشت انسانی بل در سرشت روابط اجتماعی ریشه دارند، روابطی که انسان‌ها در مراحل گوناگون تکامل نیروهای مولد ناگزیر برقرار می‌کنند.

تاکنون انسان‌ها ناآگاهانه وارد چنین روابطی شده‌اند. این روابط، مولود ضرورت بوده است و نه مولود کنش مختار، یعنی کنش معقول و هدفمند انسانی. اما برای آنکه نیروهای مولد خویش را تابع عقل و اراده خود سازند باید بستگی خویش را به آنها دریابند. آنچه اینجا تکرار می‌شود همان است که ما در روابط انسان با طبیعت مشاهده می‌کنیم. مادام که او نسبت به نیروهای طبیعت جاهل است، از آنها کورکورانه متابعت می‌کند، از زمانی که آنها را شناخته است این نیروهای طبیعت است که از وی تبعیت می‌نمایند.

البته درک علت تبعیت انسان از نیروهای مولد ساخته خودش، کار آسانی نیست. این وظیفه بسیار مشکلی است.

اما آنچه اکنون اهمیت دارد این است که انجام این وظیفه در حال حاضر ممکن است - نه فقط ممکن بلکه کاملاً ناگزیر است؛ مثلاً چیزهایی مانند بحران‌ها را در نظر بگیریم. در بحران‌ها، بستگی انسان‌ها به نیروهای کور روابط اقتصادی، شاید زنده‌تر از هر جای دیگر بروز می‌کند. اما هر چه این بستگی سهمگین‌تر بروز می‌کند، علت کنونی آن خود را روشن‌تر می‌نمایاند؛ فقدان سازماندهی در تولید. مردم آن علت را می‌بینند و با آن درگیر می‌شوند. برخی می‌کوشند در حالی که با ایجاد «اتحادیه‌های کارگری» در چارچوب روابط کهن باقی می‌مانند، بر آن چیره شوند. دیگران از این فراتر می‌روند و شناخت عمیق‌تری از موضوع فراهم می‌آورند: اینان می‌کوشند روابط کهن را نابود کنند و بدین وسیله اقتصاد را به طور کامل تابع اراده انسان نمایند. بدین گونه است که این مبارزه - مبارزه میان نور و ظلمت، میان عقل و ضرورت - صورت می‌گیرد و نکته مهم اینجاست که این مبارزه نمی‌تواند صورت نگیرد؛ اگر مردم تصمیم می‌گرفتند که از این مبارزه صرف‌نظر کنند خود ضرورت اقتصادی مانع آنان می‌شد؛ ضربات کوبنده آن به زودی توده‌های بی‌جنبش کشورهای متمدن کنونی را بر می‌انگیخت. چنان که می‌توانیم ببینیم، نوع تبعیت انسان‌ها از

قوانین اجتماعی از دیدگاه ماتریالیست‌های دیالکتیکی اساساً از تبعیتی که متفکران معتقد به دیدگاه سرشت انسانی در باره آن صحبت می‌کنند. متفاوت است. می‌شود گفت که برخی از نغمه خوشبینانه آغاز کردند و با آهنگ ملال‌انگیز پایان دادند در حالی که دیگران از نغمه سوگواری آغاز کردند و با آهنگ شاد ختم نمودند. برخی از اختیار شروع می‌کنند و با ضرورت پایان می‌دهند در حالی که دیگران از ضرورت به اختیار می‌رسند. فقط در نظریه اخیر یعنی فقط در ماتریالیسم دیالکتیکی است که هیچ نشانه‌ای از خیالگرایی وجود ندارد.

لاکومبه بانا آگاهی کامل خود از ماتریالیسم دیالکتیکی معاصر، حتی به گمان خود هم راه نمی‌دهد که پیروزی عقل انسانی بر نیروی کور ضرورت اقتصادی امکان‌پذیر باشد. چنان که دیدیم در ماتریالیسم «اقتصادی» وی، این اعتقاد خلاصه می‌شود که نیازهای اقتصادی انسان مبرم‌تر و آمرانه‌تر از دیگر نیازها سخن می‌گویند. اما هر قدر این صحیح باشد از آن چنین بر نمی‌آید که مردم محکومند برای همیشه بردگان اقتصاد اجتماعی خودشان باقی بمانند. سازماندهی معقول و طبق نقشه تولید اجتماعی، ارضای «نیازهای جسمانی» انسان را تضمین خواهد کرد، به همان طریق که خود طبیعت «نیاز به تنفس» را در تحت هر گونه روابط اجتماعی تضمین می‌کند. بنابراین، نیازهای جسمانی انسان در روابط متقابل مردم، نقش وسیعی را که آنها در حال حاضر - که ارضای آنها وابسته بازی نامنظم تصادفات است - ایفاء می‌کنند ندارند. ولی این مطلب به ذهن لاکومبه - که برای او تولید سرمایه داری یگانه نظام قابل قبول است - حتی خطور هم نمی‌کند. به نظر او، نیازهای جسمانی بشریت متمدن جز در چارچوب نظام روابط سرمایه‌داری نمی‌تواند ارضا شود. بنابراین آن نوع سرشت انسانی که مورد نظر اوست، در حقیقت چیزی جز سرشت نظام سرمایه‌داری نیست و چون آن سرشت نفرت‌انگیز است، «انسان به طور کلی» لاکومبه نیز موجودی کریه و نفرت‌انگیز است. ماتریالیسم «اقتصادی» لاکومبه به یک معنا



هجویه‌ای علیه نوع بشر است. خوشبختانه این نوع ماتریالیسم چیزی جز محصول سوء تفاهم، محصول عقب ماندگی مفاهیم علمی مؤلف ما نیست.

در کتاب لاکومبه، صفحاتی هست که باید توجه خاص خوانندگان روسی را جلب کرده باشد. من به صفحاتی اشاره می‌کنم که از نقش «شخصیت» در تاریخ سخن می‌دارد. به عقیده‌ی وی، آن نقش بی‌اندازه مهم است. او با متفکرانی که همه چیز را به عمل علل عام تنزل می‌دهند موافق نیست. او می‌گوید: «اگر فردی در رأس پروسی‌ها قرار داشت، آنان در «ینا» پیروز می‌شدند<sup>۳</sup> و اگر ناپلئون از فرماندهی فرانسویان بر کنار بود، چه کسی باور می‌کند که سیر حوادث همان باقی می‌ماند؟ مسلماً هیچ کس» (ص ۲۲). کسانی که می‌گویند اشخاص بزرگ صرفاً بیانگر آرزوهای زمان خود هستند اشتباه می‌کنند. بسیاری از نوآوری‌های تاریخی از سوی شخصیت‌ها، در غیبت هر گونه حمایت مردم جامعه خود صورت گرفته است. «محمد (پیامبر اسلام) امر خود را در میان دشمنی عمومی و آشکار مردم با خود آغاز کرد؛ او سرانجام مردم را در جنگی مقدس درگیر کرد که در آغاز هیچ‌گونه علاقه‌ای به آن نشان نمی‌دادند» (صفحات ۲۵ - ۲۴). لاکومبه ادامه می‌دهد: «مانیک آگاهییم که نهادها، یا توده یا محیط که دلالت بر یک چیز واحد می‌نمایند، به مقیاس وسیعی عمل می‌کنند. ولی ما معتقدیم که شخصیت‌ها بر حسب سرشت خاصشان، خیر یا شر، بر حسب استعدادهایشان برجسته یا عادی، که در رأس نهادها قرار دارند و به آنها رهنمود می‌دهند، در عمل نقشی دارند که ایفا می‌کنند و اینکه چنین عملی که همیشه هم باطل نیست الزاماً نتیجه‌ای بر جای نمی‌گذارد» (ص ۲۲).

شخصیت، عنصری تصادفی را وارد تاریخ می‌کند. این موضوع خیلی خوش آیند «شخصیت‌های» کوچک، متوسط و بزرگ ماست، که از این مفهوم که آنان فقط می‌توانند ابزارهای محض پیشرفت تاریخ باشند بسیار خشمگین‌اند. این «شخصیت‌ها» در خدمت کردن به تاریخ اشکالی نمی‌بینند لیکن مایلند که تاریخ

- در وجود فیلسوفان خود - احساس کند که خدمت ایشان به او داوطلبانه و از روی اراده انجام می‌گیرد و بدون ایشان تاریخ غالباً گرفتار نابسامانی و آشفتگی است. چنین «شخصیت‌هایی» که از تاریخ می‌خواهند اگر خود را نثار قدوم آنان نمی‌کند دست کم قدر آنان را بداند، با شتاب هر چه تمامتر با لاکومبه موافقت می‌کنند و از او برای نکوهش «مخالفتان» سود می‌برند: شما در برابر خود مردی دارید که او نیز یک ماتریالیست اقتصادی است، با این همه از او کمتر معصیت سر می‌زند. ولی لاکومبه در این مورد، همچنان که در موارد دیگر، مدافع خیلی محکمی نیست. دلایل او فاقد ایقان است و نشان می‌دهد که او - که بر روی هم آدم چندان کودنی نیست - از استعداد تفکر فلسفی بهره‌ای ندارد.

کاملاً احتمال دارد که اگر فرانسویان تحت فرماندهی ناپلئون نبودند، نبردینا طور دیگری پایان می‌یافت. حتی محتمل‌تر از این اینکه، اگر سرباز فرانسوی نخستین سال‌های این سده (نوزدهم. م) بهتر از همتای خود در زمان لوئی پانزدهم نمی‌بود، نتیجه نبرد آن گونه نبود که به بار آمد. این از یکسو ظاهراً نشان می‌دهد که همه چیز به «شخصیت‌ها» (که سازماندهی ارتش، مثلاً، مدیون آنهاست) بستگی دارد اما از سوی دیگر ما را مستقیماً به همان پرسش قدیمی هدایت می‌کند: چرا شخصیت‌های یک دوره، شبیه شخصیت‌های دوره دیگر نیستند؟ به این پرسش جز از طریق تحلیل روابط اجتماعی خاص ادوار گوناگون تاریخی نمی‌توان پاسخ داد.\*

این هم درست است که بسیاری از نوآوری‌های مردان بزرگ «در غیبت هر گونه حمایت از سوی محیط (اجتماعی) شان» صورت گرفته است. ولی این ایراد

---

\* بدیهی است که در نبردینا: مثلاً نقش ناپلئون شبیه نقش یک سرباز ساده فرانسوی نبود. اما از این چه نتیجه‌ای به دست می‌آید؟ در ارگانیسم انسانی کارکرد مغز شبیه کارکرد پنجه‌های پا نیست. بی تردید مغز مهم‌تر است. ولی این ثابت می‌کند که کارکرد مغز را نمی‌توان با قوانین عام فیزیولوژی تبیین کرد.

تنها می‌تواند مشکلاتی در سر راه ایده‌آلیست‌ها قرار دهد، ایده‌آلیست‌هایی که لاکومبه نیز به رغم «ماتریالیسم اقتصادی» اش متعلق به آنان است. اگر تاریخ می‌تواند از طریق روان‌شناسی تبیین گردد، پس روشن است که چهره‌های تاریخی بزرگ که در رأس محیط‌شان قرار دارند، چیزی از خودشان به تاریخ افزوده‌اند، چیزی که سابقاً در آن محیط وجود نداشت. ولی از دیدگاه ماتریالیست‌های دیالکتیکی قضیه چنین نیست. آنان از راه مختصات محیط اجتماعی خود پیش از هر چیز به خواص روابط اجتماعی که میان انسان‌ها در هر مرحله مفروض تکامل نیروهای مولدشان برقرار می‌گردد پی می‌برند. روان‌شناسی محیط فقط پس از آن و در نتیجه آن روابط به پیدایی می‌آید. در این صورت فعالیت‌های چهره‌های بزرگ تاریخی هیچ «باقی مانده‌ای» ندارد که با خواص محیط اجتماعی نتوان آن را تبیین کرد؛ خواصی که در اندیشه یک انسان بزرگ بهتر و روشن‌تر باز می‌تابد. بدین جهت است که چنین انسانی می‌تواند با «توده» موقتاً در ستیز افتد لیکن زیر تأثیر همان روابط اجتماعی تدریجاً به جایگاه «قهرمان» ارتقا خواهد یافت. مؤلف یک نظام حقوق اکتسابی<sup>۴</sup> از وضعیت کارگران آلمانی بیشتر از خود آنان آگاهی داشت؛ کارگرانی که گاه به همین دلیل او را به استهزاء می‌گرفتند. ولی خواص محیط - روابط اقتصادی در آلمان به زودی بخش پیشرو کارگران آلمانی را متقاعد کرد که حق با این مرد بود، مردی که گستاخی نظراتش در آغاز آنان را به حیرت افکنده بود. این چندان تفاوتی با آن ندارد. این «محصول نهائی» از دیدگاه منطق روابط اجتماعی مطلقاً هیچ چیز غیر قابل تحلیل در خود ندارد.

هر کس که فعالیت‌های تاریخی انسان‌های بزرگ را با عمل قوانین اجتماعی در تقابل می‌گذارد شبیه یکی از قهرمانان سالتیکوف - شچدرین است که خود را در مقابل یک دو راهی قرار داده بود: «یا قانون یا من» و خواستار آن بود که این مشکل به طور مستقیم، بدون انحراف به راست یا به چپ حل گردد.

با این همه، ما خواندن دقیق بنیان‌های جامعه‌شناسانه تاریخ را توصیه می‌کنیم. هر چند مؤلف آن بسیار مرتجع است، باز در میان کوران یک چشم پادشاه است. بر روی هم، لاکومبه به امور معقولانه‌تر از بسیاری از «جامعه‌شناسان» روسی نگاه می‌کند. و چون آقای پاولنکوف تصمیم دارد این کتاب را منتشر سازد باید به ترجمه آن توجه بیشتری مبذول می‌گشت، که چندان تعریفی ندارد.

## نقش شخصیت در تاریخ

---

### ۱

در نیمه دوم سال‌های هفتاد (سده نوزدهم. م)، کابلیتز<sup>۱</sup> رساله‌ای نوشت زیر عنوان: «عقل و احساس به مثابه عوامل پیشرفت» که در آن با اشاره به اسپنسر وی تأکید می‌کرد که در پیشرفت جامعه انسانی، احساس نقش اصلی و عقل تنها نقشی ثانوی و کاملاً تبعی دارد. «جامعه‌شناس محترم» با ابراز شگفتی آمیخته به طنز از نظریه‌ای که عقل را «به زیر پا افکنده» و آن را به مقام ثانوی تنزل داده است، به نوشته مزبور پاسخ داد. صد البته «جامعه‌شناس محترم»<sup>۲</sup> حق داشت که به دفاع از عقل برخیزد، ولی او بیشتر محق می‌بود اگر بی آنکه وارد جزئیات و ماهیت پرسشی شود که کابلیتز پیشنهاد کرده است، ثابت می‌کرد که تا چه حد شیوه طرح پرسش نابجا و نارواست. در واقع نظریه عوامل به خودی خود نظریه‌ای سطحی و بی اساس است زیرا خودسرانه وجوه گوناگون زندگی را سوا می‌کند و آنها را به نیروهای قائم به ذوات خاصی بر می‌گرداند که از جهات مختلف و با تأثیرات متفاوت انسان اجتماعی را به مسیر پیشرفت سوق می‌دهند. ولی این نظریه به شکلی که کابلیتز آن را پیشنهاد می‌کند باز هم سطحی‌تر است. از این رو که وی نه وجوه گوناگون فعالیت انسان اجتماعی بلکه حوزه‌های گوناگون شعور فرد را به ذوات مستقل جامعه‌شناسانه خاص تبدیل می‌کند. این در

حقیقت نهایت انتزاع است؛ آدم دیگر از این جلوتر نمی‌تواند برود زیرا فراتر از این، به قلمرو مضحک یاوه‌گویی محض خواهد رسید. این نکته است که باید «جامعه‌شناس محترم» توجه خوانندگانش را بدان جلب می‌کرد. شاید «جامعه‌شناس محترم» با نشان دادن راه پر پیچ و خم انتزاعی که کابلیتز در جستجوی «عامل» مسلط در تاریخ - در آن افتاده است، فرصت این را پیدا می‌کرد که کمکی نیز به انتقاد از این نظریه عوامل کرده باشد. در آن زمان این برای ما بسیار مفید می‌بود ولی او به وظیفه خود بی‌اعتنایی نشان داد زیرا خود نیز در آن نظریه سهیم بود فقط با این تفاوت که وی علاقه زیادی به شیوه تفکر التقاطی داشت که به موجب آن تمام «عوامل» برای او به یکسان مهم می‌نمود. طبیعت التقاطی ذهن او به ویژه در حملاتش به ضد ماتریالیسم دیالکتیک جلوه می‌یافت، آئینی که به زعم وی عوامل دیگر را فدای «عامل» اقتصادی می‌کند و نقش شخصیت را در تاریخ به صفر می‌رساند. هرگز به ذهن «جامعه‌شناس محترم» خطور نکرد که ماتریالیسم دیالکتیکی با دیدگاه «عوامل» مغایر است و اینکه فقط ناتوانی در تفکر منطقی است که آدم را وا می‌دارد که در فلسفه مزبور توجیهی برای به اصطلاح کوآیتیسم<sup>۳</sup> و نفی فعالیت انسان پیدا کند. ضمناً باید توجه داشت که لغزش «جامعه‌شناس محترم» ما مختص به ایشان نیست. خیلی‌های دیگر نیز به چنین لغزشی گرفتار آمده و می‌آیند و احتمالاً خواهند آمد.

ماتریالیست‌ها حتی پیش از آنکه درک دیالکتیکی خویش را از طبیعت و تاریخ تدوین کرده باشند به تسلیم در برابر کوآیتیسم متهم می‌شدند. ما بی‌آنکه به کاوش در «اعماق زمان» بپردازیم به مباحثه میان دو دانشمند مشهور انگلیسی - پریستلی و پرایس - اشاره می‌کنیم. پرایس در تحلیل نظریه پریستلی تأکید می‌کرد که ماتریالیسم با مفهوم اراده مختار ناسازگار است و از فعالیت مستقل شخص جلو می‌گیرد. پریستلی در پاسخ، به تجربه روزانه استناد می‌جست. او می‌نویسد: «من خودم چیزی نمی‌گویم - که هر چند هرگز در شمار

خونسردترین حیوانات نیستم - ولی از شما می‌پرسم در کجا فکورت‌تر، پرشورت‌تر، فعال‌تر، سرسخت‌تر از معتقدان به نظریهٔ ضرورت در پیشبرد مهم‌ترین هدف‌ها خواهید یافت؟» منظور پریستلی فرقهٔ دمکراتیک مذهبی معروف به جبریان مسیحی\* بود. برای ما روشن نیست که آیا این فرقه که خود پریستلی نیز به آن تعلق داشت همان قدر فعال بود که پریستلی تصور می‌کرد. این البته مهم نیست. ولی کمترین تردیدی نمی‌توان داشت که مفهوم ماتریالیستی ارادهٔ انسانی با سرسختانه‌ترین فعالیت عملی کاملاً سازگار است. گوستاو لانسون گفته است که «تمامی مکاتبی که حداکثر انتظارات را از ارادهٔ انسان داشتند، در اصل، به ناتوانی اراده معتقد بودند. اینان منکر ارادهٔ مختار انسان بودند و جهان را تابع فاتالیسم<sup>۴</sup> می‌دانستند.»\*\* البته لانسون اشتباه می‌کرد که هر گونه نفی به اصطلاح ارادهٔ مختار به فاتالیسم می‌انجامد. لیکن این اشتباه او مانع از این نشد که او متوجه یک حقیقت بسیار جالب تاریخی شود. در واقع تاریخ نشان می‌دهد که حتی فاتالیسم همیشه مانع فعالیت عملی شدید نبوده است بر عکس در ادوار معینی زمینهٔ روانی لازم برای چنین فعالیت‌هایی فراهم آورده است. برای اثبات این نظریه به پوریتان‌ها این پرشورت‌ترین فرقه‌های مذهبی انگلستان در سدهٔ هفدهم اشاره می‌کنیم و به همین گونه به پیروان محمد [ص] که در زمان کوتاهی بخش وسیعی از هند تا اسپانیا را به تسلط خویش در آوردند. کسانی که تصور می‌کنند آگاهی از این موضوع که وقوع رشته رویدادهای اجتناب‌ناپذیر ما را از لحاظ روان‌شناسی در کمک به وقوع یا جلوگیری از آن رویدادها ناتوان می‌سازد سخت

---

\* یک فرانسوی سدهٔ هفدهم از این ترکیب ماتریالیسم و شریعت مذهبی به شگفتی می‌آمد، ولی در انگلستان برای هیچ کس مایهٔ شگفتی نبود. خود پریستلی بسیار مذهبی بود؛ کشورهای مختلف، رسوم مختلف.

\*\* تاریخ ادبیات فرانسه، ترجمهٔ روسی.

در اشتباه‌اند.\*

اینجا همه چیز بستگی دارد به اینکه آیا فعالیت‌های خود من حلقه‌ای ضروری در زنجیر رویدادهای ضروری را تشکیل می‌دهد یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت باشد پس نه تنها در این مورد تردیدی نخواهم کرد بلکه فعالیت من مصممانه‌تر نیز خواهد بود. هیچ چیز شگفتی‌آوری در اینجا وجود ندارد: هنگامی که ما می‌گوییم فلان شخص فعالیت‌های خود را حلقه‌ای ضروری در زنجیر رویدادهای ضروری می‌داند این به معنی آن است که برای این شخص، فقدان آزادی اراده کاملاً برابر با قادر نبودن به بی‌عملی است و این فقدان آزادی اراده در ذهن او به مثابه عدم امکان انجام عملی غیر از عملی که وی انجام می‌دهد، منعکس می‌گردد. این دقیقاً همان حالت ذهنی و روانی است که می‌تواند در عبارت مشهور لوتر بیان گردد: «اینجا من ایستاده‌ام، جز این نمی‌توانم کرد.» و در پرتو همین حالت روانی است که افراد سهمگین‌ترین قدرت‌ها را به نمایش گذارده و خیره‌کننده‌ترین کارها را به اجرا در آورده‌اند. این حالت روانی برای هملت ناشناخته بود و از این رو او فقط قادر به ناله و زاری و خیالپردازی بود. و به همین دلیل بود که هملت هرگز نتوانست فلسفه‌ای را بپذیرد که به موجب آن آزادی صرفاً ضرورتی است که به آگاهی تبدیل شده است.

---

\* مشهور است که به موجب آئین کالون همهٔ افعال انسان از پیش به وسیله پروردگار تعیین شده است: «منظور ما از سرنوشت فرمان ابدی خداوند است که به موجب آن وی در ذات خود آنچه را که برای هر انسان روی خواهد داد مقرر داشته است.» *Institusio*, (Book III, ch. 51) به موجب همین آئین، پروردگار برخی از خادمان خود را برای آزادی مردمان ستمدیده بر می‌گزیند. موسی یکی از ایشان بود که قوم بنی اسرائیل را آزاد کرد. کرامول نیز به خویشتن همچون‌افزار پروردگار می‌نگریست. او همواره اعمال خود را ثمرات اراده پروردگار می‌دانست و یحتمل به این عقیده، مخلصانه اعتقاد داشت، برای او همهٔ این اعمال از ضرورت مقدر مایه می‌گرفت. این اعتقاد نه تنها او را از مجاهدت برای یک پیروزی به پیروزی دیگر باز نمی‌داشت حتی به این مجاهدت قدرتی خلل ناپذیر می‌بخشید.



فیشته حق داشت که می‌گفت: اینکه انسان چه فلسفه‌ای را برمی‌گزیند بستگی به این دارد که چگونه انسانی است.

## ۲

برخی کسان تذکرات اشتاملر را در باره تناقض آشتی ناپذیری که گویا در یک نظریه اجتماعی - سیاسی اروپای غربی<sup>۵</sup> نهفته است خیلی جدی گرفته‌اند. منظور ما مثال او در باره خسوف ماه است. در واقع این مثال کاملاً بی‌معنا و نامربوط است، فعالیت انسانی از جمله شرایطی نیست و نتواند بود که برای وقوع خسوف ماه ضروری است و به همین دلیل، حزبی که خسوف ماه را تشویق و تسهیل کند فقط در دارالمجانین به وجود تواند آمد ولی حتی اگر فعالیت انسانی از جمله چنین شرایطی بود، هیچ یک از کسانی که مشتاق مشاهده خسوف مزبور بودند و در عین حال یقین داشتند که مطمئناً واقعه مزبور بدون هر گونه کمکی از جانب ایشان انجام می‌گیرد به حزب خسوف ماه نمی‌پیوستند. از این لحاظ بی‌فعالیتی ایشان صرفاً خودداری کردن از عملی غیر ضروری یعنی بی‌فایده می‌بود و هیچ قدر مشترکی هم با «کوآپتیسم» واقعی نداشت. برای اینکه مثال خسوف ماه بی‌معنا بودن خود را در باره حزب مورد بحث از دست بدهد، باید مثال را کاملاً تغییر داد. می‌باید تصور کرد که ماه دارای ذهن و قوه تخیل شده است و در عین حال موقعیتش در فضا که سبب خسوف او می‌شود برای او چنین می‌نماید که نتیجه خود مختاری اراده خود اوست و خسوف نه تنها به او لذت بسیار می‌بخشد بلکه برای آرامش روحی وی کاملاً ضروری است؛ بنابراین او همیشه مشتاقانه می‌کوشد چنین موقعیتی را به خود بگیرد.\* به دنبال این

\* «این بدان می‌ماند که عقربه قطب نما در چرخش به سوی شمال، ناآگاه از تأثیر ادراک ناپذیر ماده مغناطیس، به تصور اینکه حرکت او مستقل از هر علت دیگری است، لذت می‌برد.» لاینیتس، تئودیس، لوزان، ۱۷۶۰ ص ۵۹۸.

پندارها آدم باید از خود بپرسد: اگر ماه سرانجام کشف می‌کرد که این نه اراده او و نه «آرمان»‌های اوست که حرکت او را در فضای آسمان تعیین می‌کند بلکه بر عکس، حرکت او اراده و آرمان‌های او را معین می‌سازد چه احساسی به او دست می‌داد؟ بنابر عقیده اشتاملر این کشف مسلماً باعث می‌شد که ماه قدرت خود را از دست بدهد مگر آنکه او خود را با کمک تناقضی منطقی از این وضعیت خلاص می‌کرد. ولی چنین فرضی کاملاً بی‌اساس است. این کشف ممکن بود به مثابه دلیلی صوری برای ناخوشی ماه و آشفتگی اخلاقی و روحی او، تضاد میان «آرمان»‌های او و واقعیت مکانیکی به کار آید؛ ولی چون ما فرض می‌کنیم که «حالت روحی ماه» به طور کلی، نهایتاً به وسیله حرکت او تعیین می‌شود، پس علت آشفتگی ذهن او را باید در آن حرکت جستجو کرد. شاید مطالعه دقیق موضوع روشن می‌کرد که ماه هنگام اوج از آزاد نبودن اراده خود اندوهگین می‌شد در حالی که در حضيض خود این وضعیت منبع صوری تازه‌ای از سعادت و نشاط اخلاقی برایش فراهم می‌ساخت. شاید هم معکوس آن رخ می‌داد. شاید معلوم می‌شد که او، نه در حضيض بلکه در اوج، راهی برای آشتی اراده مختار با ضرورت پیدا کرده است. به هر حال مسلم است که چنین آشتی‌ای بدون تردید امکان‌پذیر است. آگاه شدن از ضرورت باشدیدترین فعالیت در عمل کاملاً سازگار است. دست کم تاکنون در تاریخ چنین بوده است. کسانی که وجود آزادی اراده را انکار کرده‌اند غالباً از همه معاصران خود از لحاظ قدرت اراده‌شان پیشی گرفته‌اند و قدرت اراده‌شان را به حداکثر ممکن نشان داده‌اند. در این مورد نمونه‌های بی‌شماری می‌توان نقل کرد که همگان از آن آگاهی دارند. فقط کسی که عمداً بخواهد از دیدن واقعیت تاریخی بدان گونه که بالفعل هست خودداری کند این حقایق را می‌تواند فراموش کند چنان که اشتاملر آشکارا چنین کرده است. به عنوان مثال این شیوه برخورد، در میان سوپژکتیویست‌های ما و در میان برخی فیلیستین‌های آلمانی<sup>۶</sup> سخت رواج دارد. ولی فیلیستین‌ها و

سوژکتیویست‌ها به قول بلینسکی انسان نیستند بلکه ارواح محض‌اند. اکنون موضوع را در رابطه با اعمال - گذشته حال یا آینده - انسانی که برای او چنین می‌نماید آن اعمال تماماً از ضرورت رنگ گرفته است مورد بررسی دقیق‌تر قرار دهیم. ما از پیش می‌دانیم که چنین انسانی که به خویشتن به عنوان پیامبر خدا می‌نگرد مانند محمد [ص]، به عنوان کسی که از سوی سرنوشت گریزناپذیر برگزیده شده است، ناپلئون، به عنوان مظهر نیروی مقاومت‌ناپذیر پیشرفت تاریخی؛ مانند برخی شخصیت‌های سده نوزدهم، همواره نیروی اراده شگفتی‌آفرینی از خود ظاهر می‌سازد و همه موانعی را که هملتهای شهرستانی و هملتهای نوعی<sup>۷</sup> به وجود می‌آورند همچون خانه‌های مقوایی از سر راه خود جاروب می‌کند.<sup>\*</sup> ولی این موضوع ما را از زاویه دیگری به خود جلب می‌کند. هنگامی که آگاهی از فقدان آزادی اراده من، خود را به شکل عدم امکان کامل ذهنی و عینی عملی غیر از آنچه من انجام می‌دهم، نشان می‌دهد و هنگامی که در عین حال اعمال من برایم مطلوب‌ترین اعمال ممکن می‌نماید، پس در نظر من ضرورت با آزادی و آزادی با ضرورت یکی می‌شوند. پس من آزاد نیستم به این معنا که من نمی‌توانم این همسانی آزادی و ضرورت را بر هم زنم، من نمی‌توانم یکی را در مقابل دیگری بگذارم، من نمی‌توانم محدودیت و قید ضرورت را احساس کنم. ولی اینگونه آزاد نبودن در عین حال کامل‌ترین

---

\* ما نمونه دیگری نقل می‌کنیم که به طور زنده‌ای نشان می‌دهد که انسان‌هایی از این مقوله، از چه ایمانی برخوردارند. دوشس فرارا (از خاندان لوئی دوازدهم) به آموزگار خود کالون رنه چنین می‌نویسد: «نه، من فراموش نکرده‌ام آنچه را که شما به من نوشتید: که داود کینه‌ای زایل نشدنی نسبت به دشمنان خدا داشت و من هرگز غیر از این عمل نخواهم کرد زیرا اگر من می‌دانستم که پادشاه - پدر من - و ملکه - مادر من - ولرد فقید شوهر من و تمامی فرزندانم مورد لعن خداوند قرار گرفته‌اند با کینه‌ای زایل نشدنی از آنان روی بر می‌گرداندم و برای ایشان آرزوی دوزخ می‌کردم» و جز آن. به راستی این نوع اشخاص چه نیروی وحشتناک و نابودکننده‌ای می‌توانستند از خود بروز دهند و با این همه این اشخاص چیزی نظیر اراده مختار را انکار می‌کردند.

### جلوه آزادی است.

زیمل می‌گوید که آزادی همواره آزادی از چیزی است و آزادی در جایی که به معنی ضد قید و اجبار تلقی نمی‌شود بی‌معنا است. البته همین طور است. ولی این حقیقت ابتدایی و سطحی نباید به منزله دلیلی برای انکار این حکم - که یکی از درخشان‌ترین کشفیات اندیشه فلسفی تاکنون است - مورد استفاده قرار گیرد که آزادی یعنی آگاه شدن از ضرورت. تعریف زیمل بسیار محدود است: این تعریف فقط در مورد آزادی از قید خارجی صدق می‌کند. مادام که تنها این نوع قیود مورد بحث است، یکی شمردن آزادی و ضرورت بی‌نهایت مضحک است: یک جیب بر آزاد نیست دستمال را از جیب شما بدزدد وقتی شما از کار او جلوگیری می‌کنید مگر آنکه او به این یا آن طریق بر مقاومت شما چیره گردد. افزون بر این مفهوم ابتدایی و سطحی از آزادی، مفهوم به مراتب عمیق‌تری هم هست. این مفهوم برای کسانی که قادر به تفکر فلسفی نیستند هرگز مطرح نیست. و کسانی هم که قادر به چنین تفکری هستند فقط به شرطی می‌توانند آن را درک کنند که بتوانند دو آلیسم<sup>۸</sup> خود را رها کرده و تشخیص دهند که بر خلاف تصور دو آلیست‌ها میان ذهن (شناسنده) و عین (موضوع شناسایی) دره عمیقی وجود ندارد. سوپژکتیویست روسی آرمان‌های تخیلی خود را در مقابل واقعیت سرمایه‌داری ما می‌گذارد و از این تقابل فراتر نمی‌رود. سوپژکتیویست‌ها در مرداب دو آلیسم گیر افتاده‌اند. آرمان‌های مارکسیست‌های روسی به مراتب کمتر از آرمان‌های سوپژکتیویست‌ها به واقعیت سرمایه‌داری شباهت دارد؛ با وجود این، مارکسیست‌ها پلی یافته‌اند که آرمان‌ها را با واقعیت مرتبط می‌سازد. (مارکسیست‌ها) خودشان را به مونیسم<sup>۹</sup> ارتقاء داده‌اند. به باور ایشان، سرمایه‌داری در مسیر تکامل خود، به نفی خودش و به تحقق آرمان‌های آنان منجر خواهد شد. این ضرورتی تاریخی است. او (مارکسیست) همچون وسیله‌ای در خدمت این ضرورت است و نمی‌تواند جز این کند؛ خواه به علت

موقعیت اجتماعی خود و خواه به علت ذهنیت و روحیه‌ای که مولود چنین موقعیتی است. این نیز یک وجه ضرورت است ولی چون موقعیت اجتماعی او، روحیه خاصی و نه روحیه دیگری در او پرورش داده - او نه فقط همچون وسیله‌ای به این ضرورت خدمت می‌کند و نمی‌تواند جز این کند بلکه مشتاقانه مایل به انجام دادن چنین کاری است و احساسی جز این نمی‌تواند داشته باشد. این یک وجه آزادی است و افزون بر این آن وجه از آزادی است که از ضرورت بر خاسته است؛ به عبارت صحیح‌تر، این آن آزادی است که با ضرورت اینهمانی یافته است و این، ضرورتی است که خود را به آزادی تبدیل کرده است. \*

این آزادی از مقدار معینی محدودیت نیز هست؛ یعنی در مقابل مقدار معینی تقید و محدودیت. تعاریف عمیق تعاریف سطحی را نفی نمی‌کنند. بلکه آنها را تکمیل می‌نمایند و در درون خود حفظ می‌کنند. ولی در اینجا چه نوع محدودیت مورد نظر است؟ واضح است، آن محدودیت اخلاقی که نیروی کسانی را که از دوآلیسم خلاص نشده‌اند به زنجیر می‌کشد، محدودیتی که از آن، کسانی که نمی‌توانند بر دره میان آرمان‌ها و واقعیت پل بزنند رنج می‌برند. تا آدمی این آزادی را از راه ممارست خستگی‌ناپذیر و دلیرانه در تفکر فلسفی به دست نیاورده است، کاملاً متعلق به خود نیست؛ عذاب روحی او باج شرم‌آمیزی است که او به ضرورت خارجی‌ای که در برابر آن قرار گرفته می‌پردازد. ولی به محض آنکه همان شخص یوغ آن محدودیت رنج آور و شرم‌آمیز را از هم می‌گسلد، او برای یک زندگی تازه و کاملی که هرگز تا آن هنگام تجربه نکرده است تولدی دیگر می‌یابد و فعالیت‌های آزاد او بیان آگاهانه و آزاد ضرورت خواهد بود و آنگاه هیچ چیز نمی‌تواند او را از این کار باز دارد و باز هم نخواهد داشت.

---

\* ضرورت به آزادی تبدیل می‌شود؛ نه بر اثر ناپدید شدن بلکه فقط به علت نمود خارجی اینهمانی ذاتی‌شان.» Hegel, *Wissenschaftler Logik*, Nürnberg, 1816.

بر آشفته از دروغ مکرآمیز  
چونان طوفان خشم الهی...\*

## ۳

پس: آگاه شدن از ضرورت مطلق پدیده‌ای معین فقط می‌تواند نیروی کسی را که علاقه‌مند به ظهور آن پدیده است و خویشتن را یکی از نیروهای می‌داند که پدیده مزبور را به وجود خواهند آورد، افزایش دهد. اگر چنین کسی، در عین آگاه بودن از اجتناب‌ناپذیری این پدیده دست روی دست گذارده و هیچ کاری نکند، جهل خود را از یک حساب ساده ریاضی به نمایش می‌گذارد. در حقیقت بگذارید فرض کنیم که پدیده  $A$  در مجموع شرایط مفروض  $S$  جبراً باید وقوع یابد. شما برای من ثابت کرده‌اید که بخشی از این مجموع شرایط از پیش وجود دارد و اینکه بخش دیگر در زمان معین  $T$  به وجود خواهد آمد. به محض آنکه من - یعنی کسی که به وقوع پدیده  $A$  علاقه‌مند است - به این امر متقاعد شدم فریاد خواهم کرد: «به به! عالیها!» و سپس به بستر خواهم رفت و تا آن روز شادی آفرینی که شما پیش بینی کرده‌اید خواهم غنود. نتیجه چه خواهد بود؟ اکنون به آن می‌رسیم. در حساب شما جزو مجموع شرایط  $S$  ضروری برای فراهم شدن پدیده  $A$  فعالیت‌های من نیز حساب شده بود که آن را مساوی  $a$  فرض می‌کنیم ولی چون خواب من عمیق است، مجموع شرایط مطلوب برای وقوع آن پدیده در زمان  $T$  نه  $S$  بلکه  $Sa$  خواهد بود که این امر وضع را تغییر می‌دهد. شاید کس دیگری جای مرا خواهد گرفت زیرا او مانند من کاهل بود ولی با دیدن خونسردی من که به نظر او زیانبخش می‌نمود به خود آمده است. در این صورت نیروی  $a$  جای خود را به نیروی  $b$  خواهد داد و اگر  $a$  با  $b$  مساوی شود ( $a = b$ )، مجموع شرایط مطلوب

\* مثل حالت اتللو پس از آگاهی یافتن از دروغ مکرآمیزی که یاگو به او گفته بود. م.

برای وقوع  $A$  با  $S$  مساوی باقی خواهد ماند و پدیده  $A$  سرانجام در زمان  $T$  وقوع خواهد یافت.

ولی اگر نیروی من مساوی با صفر در نظر گرفته نشود و اگر من کارگری ماهرو با استعداد باشم و هیچکس هم جای مرا نگیرد، ما مجموع کامل  $S$  را نخواهیم داشت و بنابراین پدیده  $A$  دیرتر از آنچه ما فرض کرده‌ایم انجام خواهد گرفت یا طبق انتظار ما کاملاً انجام نخواهد گرفت یا شاید اصلاً انجام نگیرد. این مثل روز روشن است. اگر من این را نفهمم و اگر تصور کنم  $S$  حتی پس از نقض عهد و تعویض من همان  $S$  باقی خواهد بود، این فقط بدین علت است که من از حساب سر در نمی‌آورم. اما آیا فقط من حساب بلد نیستم؟ شما که پیش‌بینی کرده‌اید مجموع  $S$  یقیناً در زمان  $T$  فراهم خواهد شد این را پیش‌بینی نکرده‌اید که من بلافاصله پس از قول دادن به شما به بستر خواهم رفت، شما مطمئن بودید که من تا پایان کارگر خوبی باقی خواهم بود، شما یک نیروی کمتر مطمئن را به جای نیروی کاملاً مطمئن به حساب آوردید پس شما نیز در محاسبه اشتباه کرده‌اید. ولی فرض کنیم شما اشتباه نکرده‌اید و همه چیز را در نظر گرفته‌اید. در این صورت حساب شما شکل زیر را فرض خواهد کرد: شما می‌گویید در زمان  $T$  مجموع  $S$  موجود خواهد بود. در این مجموع شرایط، نقض عهد و تعویض من به منزله یک کمیت منفی و نیز تأثیر تشویق‌کننده این اعتقاد که مجاهدات و آرمان‌های اشخاص برجسته جلوه ذهنی ضرورت عینی است به عنوان یک کمیت مثبت به حساب آمده است. در این صورت مجموع  $S$  در حقیقت در زمان تعیین شده شما فراهم خواهد بود و پدیده  $A$  به وقوع خواهد پیوست. تصور می‌کنم که این موضوع به قدر کافی روشن است. ولی اگر مطلب روشن است چرا من از اندیشه اجتناب ناپذیری وقوع پدیده  $A$  آشفته شدم؟ چرا در نظر من چنین آمد که آن مرا به بی‌عملی محکوم نمود؟ چرا در بحث در مورد آن، من ساده‌ترین قواعد حساب را فراموش کردم؟ یحتمل از آن رو که بر اثر شرایط

تربیتی‌ام، من قبلاً تمایل بسیار شدیدی به بی‌عملی داشتم و مذاکره من با شما به منزله‌ واپسین قطره‌ای بود که پیمانه‌ این تمایل شدید را البریز کرد. آگاهی از ضرورت تنها به این معنا بود که به عنوان عامل افشای سستی اخلاقی و بی‌فایده‌گی من در اینجا خود را نشان داد. این آگاهی از ضرورت نمی‌تواند به عنوان علت سستی من تلقی گردد. علت را باید در جای دیگر، در شرایط تربیت من جستجو کرد. پس... علم حساب یک علم بسیار ارزشمند و مفیدی است که قواعد آن را حتی و من به ویژه تأکید می‌کنم - فیلسوفان نباید فراموش کنند.

اما اکنون ببینیم آگاهی از ضرورت وقوع پدیده‌ معینی بر شخص نیرومندی که به وقوع آن علاقه‌ای ندارد و بلکه با آن مخالف است چه اثری خواهد داشت؟ در اینجا وضع طور دیگر است: بسیار محتمل است که از مقاومت او بکاهد. ولی چه موقع مخالفان وقوع یک پدیده‌ معین به اجتناب ناپذیری آن متقاعد می‌شوند؟ هنگامی که شرایط مطلوب برای وقوع آن متعدد و بسیار قوی‌اند. این حقیقت که مخالفان تشخیص می‌دهند که وقوع پدیده‌ مزبور امری اجتناب‌ناپذیر است نیروی آنها صرفاً نشانه‌های قوت شرایط مطلوب برای وقوع آن است. این نشانه‌ها به سهم خود، بخشی از شرایط مطلوب به شمار می‌روند. اما نیروی مخالفت در میان همه‌ مخالفان کاهش نخواهد یافت، در میان برخی از ایشان سبب فزونی آن نیز خواهد شد زیرا آگاهی از اجتناب ناپذیری وقوع پدیده‌ نامطلوب ایشان، به نیروی مقاومت ناشی از نومی‌دی بدل خواهد گشت؛ تاریخ به طور کلی و تاریخ روسیه به ویژه، نمونه‌های آموزنده - که چندان اندک هم نیستند - از این نوع سرسختی را نشان می‌دهد. امیدواریم خواننده خود بتواند این نمونه‌ها را بدون کمک ما به یاد آورد. در اینجا آقای کاریف صحبت ما را قطع می‌کند. کاریف با آنکه البته با نظرات ما در باره آزادی و ضرورت مخالف است و افزون بر این هواداری ما را از «قطب‌های متضادی» که افراد نیرومند به آن گرایش دارند قبول ندارد با این همه خرسند است که در صفحات مجله ما با این اندیشه



برخورد می‌کند که شخصیت می‌تواند نیروی اجتماعی بزرگی باشد. استاد ارجمند شادمانه بانگ برمی‌آورد: «من که همواره این را گفته‌ام!». آری درست است. آقای کاریف و همهٔ سوپژکتیویست‌ها، همواره نقش بسیار مهمی را به شخصیت در تاریخ منسوب کرده‌اند و زمانی هم ایشان در میان جوانان مترقی طرفداران زیادی داشتند، جوانانی که سرشار از احساسات شرافتمندانهٔ مجاهدت برای خوشبختی توده‌ها بودند و بنابراین به طور طبیعی به ابتکارات فردی بیش از حد لازم ارزش می‌نهادند - ولی در ماهیت امر، سوپژکتیویست‌ها هرگز نتوانستند مسئلهٔ نقش شخصیت در تاریخ را حل کنند یا حتی به درستی آن را مطرح نمایند. ایشان فعالیت «اشخاص متفکر مبارز» را در مقابل تأثیر قوانین پیشرفت اجتماعی - تاریخی می‌نهادند و بدین‌گونه نوع تازه‌ای از نظریهٔ عوامل ارائه می‌نمودند. اشخاص متفکر مبارز یک عامل این پیشرفت بودند و خود قوانین آن، عامل دیگر. این یک بی‌تناسبی و ناهماهنگی آشکار پدید آورد که تا زمانی قابل تحمل بود که اشخاص فعال توجه خود را روی مسایل حاد و عملی روز متمرکز کرده بودند و وقت نداشتند به مسایل فلسفی برسند. آرامشی که در سال‌های هشتاد (سدهٔ نوزدهم. م) پیداشد فراغت اجباری برای کسانی که قادر به تفکر فلسفی بودند فراهم آورد. از آن هنگام به بعد، شیرازهٔ نظریهٔ سوپژکتیویستی به کلی از هم گسیخت و حتی مثل پالتوی مشهور آکاکی آکائیویچ<sup>۱۰</sup> تکه تکه شد و دیگر هیچ‌وصله‌ای هم بر نمی‌داشت و اشخاص متفکر یکی پس از دیگری شروع به رد سوپژکتیویسم به عنوان یک نظریهٔ کاملاً ناسالم و بی‌اساس کردند. ولی همان‌طور که همواره در این‌گونه موارد اتفاق می‌افتد، واکنش به ضد این عقیده سبب شد که برخی از مخالفان آن در قطب مقابل سقوط کنند. در حالی که برخی سوپژکتیویست‌ها می‌کوشیدند گسترده‌ترین نقش ممکن را به «شخصیت» در تاریخ نسبت دهند و قبول پیشرفت تاریخی بشریت را به مثابهٔ فرایندی از جلوهٔ قوانین رد می‌کردند، بعضی از مخالفان بعدی

ایشان که می‌کوشیدند خصلت منتظم این پیشرفت را شدیدتر وانمود سازند آشکارا فراموش کردند که این انسان است که تاریخ را می‌سازد و بنابراین فعالیت شخصیت‌ها نمی‌تواند در تاریخ مهم نباشد. ایشان اعلام کردند که شخصیت کمیتی قابل چشم پوشی است. از لحاظ نظری، این افراط همان‌طور نامجاز است که نظریهٔ سوپزکتیویست‌های افراطی. فدا کردن تز (نهاده) به خاطر آنتی‌تز (برابر نهاده) درست همان قدر بی‌اساس است که فراموش کردن آنتی‌تز به خاطر تز. دیدگاه درست فقط هنگامی پیدا خواهد شد که ما بتوانیم در متحد کردن عناصر حقیقت هر دو آنها در یک سنتز (برنهاده) توفیق یابیم.\*

## ۴

دیری است که این مسأله توجه ما را به خود جلب کرده است و مدتی است که می‌خواستیم از خوانندگان خود دعوت کنیم که برای حل آن به ما بپیوندند. ولی از بیم آنکه مبادا خوانندگان ما قبلاً آن را پیش خود حل کرده باشند و پیشنهاد ما دیر رسیده باشد از این کار منصرف شدیم. حالا دیگر چنین بیمی نداریم زیرا مورخان آلمانی ما را از این بابت خلاص کرده‌اند. ما در اعلام این مطلب کاملاً جدی هستیم. حقیقت موضوع این است که در همین اواخر جدال تقریباً داغی در میان مورخان آلمانی بر سر نقش اشخاص بزرگ در گرفته بوده است. برخی مایل بوده‌اند تنها نیروی عمده و تقریباً یگانه نیروی محرک تکامل تاریخی را در فعالیت‌های سیاسی چنین کسانی ببینند، در حالی که دیگران این نظریه را یکسویه خوانده‌اند و گفته‌اند که علم تاریخی باید نه تنها فعالیت‌های اشخاص بزرگ و نه تنها تاریخ سیاسی بلکه به طور کلی زندگی تاریخی را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. یکی از نمایندگان گرایش دوم کارل لامپرشت مؤلف تاریخ

---

\* در کوشش برای ایجاد یک سنتز همین آقای کاریف از ما پیشی جست ولی بدبختانه او از تصدیق این حقیقت فراتر نرفت که انسان شامل یک روح و یک بدن است.

مردمان آلمان (که به همت ب. نیکلایف به روسی برگردانده شده) است. مخالفان لامپرشت او را به «کلکتیویسم» و ماتریالیسم متهم ساخته‌اند حتی او را چنان که خودش اظهار داشته است با «سوسیال دمکرات‌های خداناباور» - وای چه وحشتناک! - در یک صف قرار داده‌اند. ما طی بررسی نظرات لامپرشت متوجه شدیم که اتهامات منتسب به این دانشمند بیچاره کاملاً بی اساس بوده است و در عین حال ما متقاعد شدیم که مورخان آلمانی امروزین قادر به حل مسأله نقش شخصیت در تاریخ نیستند. به همین گونه متوجه شدیم که ما حق داشتیم فرض کنیم که مسأله برای عده‌ای از خوانندگان: روسی نیز هنوز لاینحل مانده است. و هنوز می‌توان در باره آن چیزی گفت که بر روی هم از لحاظ نظری و عملی خالی از فایده نباشد.

لامپرشت کلکسیون کاملی از نظرات سیاستمداران برجسته در باره تأثیر فعالیت‌هایشان بر محیط تاریخی که در آن، فعالیت‌های مزبور صورت می‌گرفت گردآوری کرده است. ولی در مباحثاتش او فقط به اشاراتی به بعضی از سخنرانی‌ها و عقاید بیسمارک اکتفا کرده است. او عبارت زیر را که صدراعظم آهنین در ۱۶ آوریل ۱۸۶۹ در برابر مجلس آلمان شمالی ایراد کرده است نقل می‌کند:

«آقایان ما نه می‌توانیم تاریخ گذشته را نادیده بگیریم و نه می‌توانیم آینده را ایجاد کنیم. ما یلم شما را از این اشتباه برحذر دارم که برخی می‌پندارند که با جلو بردن عقربک ساعتشان می‌توانند گذشت زمان را شتاب بخشند. در باره تأثیر من بر حوادث که من آنها را مغتنم شمردم، معمولاً مبالغه شده است. ولی هرگز نباید به ذهن کسی خطور کند که از من تقاضای ساختن تاریخ کند، آقایان من این کار را حتی با همکاری شما نیز نمی‌توانستم انجام دهم، هر چند که ما می‌توانستیم همچون

یک تن واحد در مقابل تمام جهان بایستیم. ما نمی توانیم تاریخ بسازیم، ما باید در انتظار ساخته شدن آن بمانیم. ما نمی توانیم رسیده شدن میوه را باگذشتن چراغی در زیر آن سریع تر کنیم. و اگر ما میوه نارس را بچینیم، فقط از رشد آن جلوگیری کرده و آن را ضایع ساخته ایم.»

لامپرشت بر مبنای وصیتنامه ژولی نیز عقایدی را ارائه می دهد که بیسمارک بارها در طی جنگ فرانسه - پروس<sup>۱۱</sup> بیان کرده است. به طور خلاصه، ایده اساسی آنها این است که: «ما نمی توانیم حوادث تاریخی بزرگ را به وجود آوریم بلکه باید خود را با سیر طبیعی امور انطباق دهیم و خود را محدود کنیم به تأمین آنچه قبلاً رسیده و بالغ شده است.» لامپرشت در این جمله حقیقت کامل و عمیقی را می بیند. به عقیده وی، مورخ امروزی نمی تواند جز این بیندیشد اگر او بتواند فقط به اعماق رویدادها نگاه کند و حوزه دید خود را به فاصله زمان کوتاهی محدود نسازد. آیا بیسمارک می توانست آلمان را به اقتصاد طبیعی بازگرداند؟ این برای او حتی در اوج قدرتش نیز امکان ناپذیر بود. شرایط تاریخی کلی، نیرومندتر از نیرومندترین شخصیت هاست. برای یک مرد بزرگ خصلت کلی عصر او «ضرورتی است که به طور تجربی فراهم شده است.»

لامپرشت چنین استدلال می کند و مفهوم خود را جهانشمول می خواند. نقطه ضعف این مفهوم جهانشمول به وضوح قابل تشخیص است. عقایدی که او از قول بیسمارک نقل می کند به مثابه سندی روانشناسانه جالب است. آدم ممکن است به فعالیت صدراعظم فقید آلمان خوشبین نباشد ولی نمی تواند منکر کارهای با ارزش وی بشود. و نیز نمی توان بیسمارک را در شمار معتقدان به «کوآیتیسم» به حساب آورد. لاسال در باره اوست که می گوید: «خادمان ارتجاع»، سخنوران خوبی نیستند؛ ولی خدا کند «ترقی» خادمانی این چنین داشته باشد. با این همه، این مرد که در زمان خود نیرویی به راستی سهمگین از خود نشان داد خویشتن را در برابر سیر طبیعی امور کاملاً ضعیف می دانست و آشکارا به

خویشتن همچون آلت ساده تکامل می‌نگریست؛ این نکته بار دیگر نشان می‌دهد که آدمی می‌تواند پدیده‌ها را در پرتو ضرورت ببیند و در عین حال سیاستمدار بسیار نیرومندی نیز باشد. اما عقاید بیسمارک فقط از این لحاظ جالب است لیکن نمی‌تواند به مثابه پاسخی به مسأله نقش شخصیت در تاریخ محسوب گردد. به عقیده بیسمارک رویدادها به خودی خود واقع می‌شوند و ما فقط می‌توانیم خود را با آنچه به وسیله آنها فراهم می‌شود تأمین کنیم ولی هر عمل «تأمین» نیز رویدادی تاریخی است. چه تفاوتی هست میان این رویدادها و آنهایی که به خودی خود روی می‌دهند. در واقع، تقریباً هر رویداد تاریخی به طور همزمان یک عمل «تأمین» میوه رسیده تکامل گذشته به وسیله کسی است و نیز حلقه‌ای در زنجیر حوادثی است که میوه آینده را فراهم می‌کند. چگونه می‌توان اعمال «تأمین» را با سیر طبیعی اشیاء مانعة‌الجمع دانست. ظاهراً آنچه بیسمارک می‌خواست بگوید این بود که شخصیت‌ها یا گروهی از شخصیت‌ها که در تاریخ فعال اند هرگز قادر مطلق نبوده و نخواهند بود. در این، البته کمترین تردیدی نیست اما می‌خواهیم بدانیم که قدرت ایشان - ولو اینکه نامحدود نباشد - به چه چیز بستگی دارد که در شرایطی افزایش و در شرایطی کاهش می‌یابد؟ این پرسشی است که نه بیسمارک و نه مدافع دانشمند مفهوم «جهانشمول» تاریخ که از او نقل قول می‌کند به آن پاسخ نمی‌دهند.

البته لامپرشت نقل قول‌های معقولانه‌تری هم ارائه می‌کند. مثلاً او جملات زیرین را از «مونود» - یکی از برجسته‌ترین نمایندگان علم تاریخ معاصر در فرانسه - نقل می‌کند:

«مورخان عادت دارند که فقط به مظاهر درخشان، پر سر و صدا و گذرای فعالیت انسانی، حوادث بزرگ و اشخاص بزرگ بپردازند به جای تأکید بر حرکات بزرگ و تدریجی نهادها و شرایط اقتصادی که بخش دائمی و به راستی جالب تکامل انسانی است - بخشی که می‌تواند با ایقان معینی

مورد تحلیل قرار گیرد و تا حدود معینی به صورت قوانین عرضه شود. در حقیقت حوادث و شخصیت‌های مهم علائم و نشانه‌های لحظات مختلف این تحوّل هستند. ولی اغلب رویدادهایی که تاریخی خوانده می‌شوند همان رابطه‌ای را با تاریخ واقعی دارند که امواج برخاسته از سطح دریا با حرکت دائمی و عمیق جزر و مد دارند، امواجی که در پرتو روشنایی نور لحظه‌ای می‌درخشند و سپس به ساحل شنزار خورده و متلاشی می‌شوند و هیچ نشانه‌ای از خود بر جای نمی‌گذارند.»

لامپرشت اعلام می‌کند که آماده است بر هر کلمه مونود صحه گذارد. مشهور است که دانشمندان آلمانی خوش ندارند نظرات حریفان فرانسوی خود را تصدیق کنند و دانشمندان فرانسوی نیز با آلمانی‌ها چنین‌اند. از همین روست که مورخ بلژیکی - پیرن - به ویژه مایل بود که در «بررسی تاریخ» خود تأکید کند که نگرش مونود در باره تاریخ با نگرش لامپرشت مطابقت دارد. او می‌گوید: «این تطابق بسیار مهم است. این ثابت می‌کند که آینده به نگرش تاریخی نوین تعلق دارد.»

## ۵

ما در امیدهای شادی آفرین پیرن سهم نیستیم. آینده نمی‌تواند به نظراتی متعلق باشد که مبهم و نامشخص‌اند. نظرات مونود و به ویژه لامپرشت دقیقاً در زمره چنین نظراتی هستند. البته آدمی نمی‌تواند به گرایشی خوش آمد نگوید که اعلام می‌کند که مطالعه نهادهای اجتماعی و شرایط اقتصادی مهمترین وظیفه علم تاریخ است. هنگامی که چنین گرایشی به طور قطعی تحکیم گردد، این علم به پیشرفت بزرگی نایل خواهد آمد. ولی در وهله اول پیرن اشتباه می‌کند که گرایش مزبور را نوین می‌پندارد، این مکتب در علم تاریخ از همان سال‌های بیستم سده نوزدهم پدیدار شد. گیزو، مینیه، آگوستین تی‌یری و

سپس توکه ویل و نویسندگان متعدد دیگر، نمایندگان برجسته این گرایش بودند. نظرات مونود و لامپرشت چیزی جز رونوشت‌های کمرنگ نسخه اصلی کهنه ولی برجسته‌تر از آنها نیستند. ثانیاً نظرات گیزو، مینیه و سایر مورخان فرانسوی در زمان خود هر قدر هم عمیق بوده باشند، نکات نا روشن و تبیین نشده در آنها فراوان هست. ایشان به پرسش نقش شخصیت در تاریخ پاسخ کامل و دقیقی نداده‌اند. علم تاریخ باید این پاسخ را فراهم کند به شرطی که نمایندگان آن، نگرش یکسویه موضوع مطالعه خود را کنار گذارند. آینده به آن مکتبی تعلق دارد که به این پرسش نیز - در میان پرسش‌های دیگر - بهترین پاسخ ممکن را بدهد.

نظرات گیزو، مینیه و سایر مورخان این گرایش، واکنشی بود بد ضد نگرش‌های سده هژدهمی تاریخ؛ و به عبارت بهتر آنتی‌تزی آن نگرش‌ها. در سده هژدهم پژوهندگان فلسفه تاریخ، همه چیز را به فعالیت‌های آگاهانه شخصیت‌ها موکول کرده بودند. البته در آن هنگام استثناهایی هم بر این قاعده بود. مثلاً حوزه دید فلسفی - تاریخی ویکو، منتسکیو و هاردن بسیار گسترده‌تر بود. ولی ما از استثناء سخن نمی‌داریم؛ اکثریت بزرگ متفکران سده هژدهم نسبت به تاریخ دقیقاً همان نگرشی را داشتند که ما توصیف کردیم. در این رابطه، دو باره خوانی آثار تاریخی مابلی بسیار شایان توجه است. بد عقیده مابلی، این مینوس بود که سرتاسر زندگی سیاسی و اجتماعی و اخلاق اهالی کرت را ایجاد کرد و همین نقش رالوکورگ در زندگی اسپارت‌ها داشت. اگر اسپارتی‌ها، به ثروت مادی «پشت‌پازدند» این همه مربوط بود به لوکورگ که در اعماق قلوب شهروندان خویش نفوذ کرده بود و نطفه علاقه به ثروت را در نهاد آنها نابود ساخته بود.\* و اگر اسپارتی‌ها بعداً از راهی که لوکورگ حکیم به ایشان نشان داده بود منحرف

\* *Deuvres Completes de l'abbé de Mably, Londres, 1789, PP.*

شدند باید لیزاندر را نکوهش کرد که ایشان را ترغیب کرد که «عصر متفاوت روحیه جدید و سیاست جدید می‌طلبد».\* پژوهش‌های مدون از زاویه این نگرش چندان قدر مشترکی با علم نداشت و بیشتر به مثابه اندرزهایی تنها به خاطر «درس‌های» اخلاقی که می‌شد از آنها گرفت نوشته می‌شد. مورخان فرانسوی عصر بازگشت سلطنت به ضد چنین نگرش‌هایی بود که به پاخاستند. پس از حوادث شگفتی‌انگیز پایان سده هژدهم دیگر مطلقاً غیر ممکن بود که بپنداریم تاریخ به دست شخصیت‌های روشن‌گر کم یا بیش برجسته و کم یا بیش شریف ساخته می‌شود؛ یعنی اینان به اختیار و بصیرت خویش ایده‌های معینی را به توده‌های ناآگاه ولی تابع احساسات تزریق می‌کنند. افزون بر این، چنین فلسفه تاریخی، غرور پلب‌وار اندیشه پردازان بورژوا را جریحه‌دار می‌کرد. ایشان از همان احساساتی متأثر شدند که در سده هژدهم در طی ظهور ادبیات بورژوائی بروز کرده بود. تی‌یری، در مبارزه با نگرش‌های قدیمی تاریخ از همان دلایلی سود جست که بومارشه و دیگران به ضد زیبایی‌شناسی کهن مطرح کرده بودند. سرانجام، طوفان‌هایی که فرانسه در آن زمان از سر گذرانده بود، خیلی روشن آشکار ساخت که سیر حوادث تاریخی هرگز منحصرأ به موجب اعمال آگاهانه افراد روی نمی‌دهد. این شرط و احوال به تنهایی کافی بود که راه را برای این مفهوم هموار سازد که به موجب آن، حدوث این وقایع مربوط است به تأثیر ضرورتی نهایی که همچون نیروهای بنیادین طبیعت، کورانیه ولی بر حسب قوانین ثابت معینی عمل می‌کند. این حقیقتی بی‌نهایت جالب است که هیچ کس - تا آنجا که ما می‌دانیم - پیش از این به آن اشاره نکرده است که مورخان فرانسوی عصر بازگشت نگرش نوین تاریخ را همچون فرایندی قانونمند به استوارترین وجهی در آثارشان در باره انقلاب فرانسه به کار بردند. آثار مینییه در

\* *Ibid*, P.101.



این مورد بهترین مثال است. شاتوبریان مکتب نوین تاریخ را «فاتالیستی» (جبری) نامید. وی با تنظیم وظایفی که در برابر پژوهشگر می‌گذارد می‌گوید:

«این سیستم اقتضا دارد که مورخ ظالمانه‌ترین خشونت‌ها را بدون خشم و هیجان توصیف کند، از والاترین فضیلت‌ها بدون عشق و علاقه سخن به میان آورد و با نگاهی یخ زده، در زندگی اجتماعی تنها تجلی مقاومت‌ناپذیر قوانین را ببیند که هر پدیده‌ای به موجب آنها روی می‌دهد دقیقاً بدانگونه که آن جبراً باید اتفاق بیفتد.»<sup>\*</sup>

این البته اشتباه است. مکتب جدید نمی‌خواست که مورخ منفعل باشد. اگوستین تی‌یری حتی کاملاً آشکار می‌گفت که با حادت یافتن اندیشه پژوهشگر، می‌توان از هیجان سیاسی همچون وسیله‌ای برای کشف حقیقت سود جست. کافی است کمترین آشنایی با آثار تاریخی گیزو، تی‌یری و مینیه داشته باشیم تا مشاهده کنیم که ایشان قویاً با بورژوازی، خواه در مبارزه‌اش با اشرافیت دنیوی و روحانی و خواه با کوشش‌های آن برای سرکوبی خواست‌های پرولتاریای نواخته هم‌دردی داشتند. آنچه مسلم است این است که: مکتب نوین تاریخ در سال‌های بیستم سده نوزدهم در زمانی به وجود آمد که بورژوازی قبلاً بر اشرافیت چیرگی یافته بود هر چند که طبقه اخیر هنوز می‌کوشید برخی امتیازات کهن خود را باز یابد، در تمام استدلال‌های مورخان مکتب نوین روحیه غرورآمیز ناشی از پیروزی طبقه‌شان موج می‌زد. ولی چون بورژوازی هرگز به خاطر احساسات شوالیه‌گری‌اش نبود که ممتاز شده بود در استدلال‌های نمایندگان علمی این طبقه، در باره طبقه مغلوب می‌توان برخوردی

\* *Deuvres de Chateaubriand*, Paris, 1804, VII, P, 58.

ما قرائت صفحه بعدی را به خواننده توصیه می‌کنیم. انسان گمان می‌برد که این متن را آقای میخائیلفسکی (نویسنده و جامعه‌شناس پوپولیست که پلخانف و لنین به ضد او و در دفاع از مارکسیسم مقالات و رسالات فراوانی نوشتند. م) نوشته است.

خشونت‌آمیز مشاهده کرد. گیزو در یکی از جزوه‌های جدلی خود می‌گوید: «قوی‌تر ضعیف‌تر را می‌بلعد و حق دارد چنین کند.» برخورد او نسبت به طبقه کارگر نیز کمتر خشونت‌آمیز نیست. همین خشونت بود که گاه شکل آرامش و سکوت منفعلانه‌ای به خود می‌گرفت که شاتوبریان را گمراه ساخته بود. افزون بر این، در آن زمان هنوز کاملاً روشن نبود که خصلت قانونمند پیشرفت تاریخی چه معنا دارد؟ سرانجام چون مکتب نوین مجدانه می‌کوشید با این دیدگاه (قانونمندی پیشرفت تاریخی. م) خود را هماهنگ سازد و به نقش شخصیت در تاریخ کم بها می‌داد چنین می‌نمود که جنبه فاتالیستی دارد\* کسانی که با اندیشه‌های تاریخی سده هژدهم پرورده شده بودند، پذیرفتن افکار تازه برایشان دشوار بود. ایراد و اعتراض از هر سو به سوی نظرات مورخان جدید باریدن گرفت و از آن پس جدالی شروع شد که چنان که دیدیم تا به امروز نیز پایان نیافته است. در ژانویه ۱۸۲۶، سنت‌بوو ضمن بررسی جلد‌های ۵ و ۶ تاریخ انقلاب فرانسه تألیف مینیه طی مصاحبه‌ای با مجله «لو‌گلاب»<sup>۱۲</sup> نوشت:

«در هر لحظه معینی، ممکن است مردی به تصمیم ناگهانی اراده خود نیرویی جدید، غیر مترقبه و قابل تغییر در مسیر حوادث وارد کند که یحتمل آن مسیر را تغییر دهد لیکن خود به علت متغیر بودنش نتواند اندازه‌گیری شود.»

نباید پنداشت که سنت بوو معتقد بود که «تصمیم آنی» اراده انسانی بدون علت ظاهر خواهد شد. خیر، چنین عقیده‌ای بسیار ساده لوحانه می‌بود. وی

---

\* «سن بوو» در بررسی چاپ سوم تاریخ انقلاب فرانسه تألیف مینیه، برداشت مورخ را از اشخاص بزرگ چنین توصیف کرده است: در مواجهه با هیجانان عمیق و گسترده توده‌ای که وی باید توصیف می‌کرد و با مشاهده ناتوانی و پستی‌ای که والاترین نوابغ و با فضیلت‌ترین مقدسان به هنگام قیام توده‌ها بدان دچار می‌شوند به حال ایشان افسوس می‌خورد و در آنها - در حالت تنهایی - هیچ چیز جز ضعف نمی‌دید و ایشان را فقط در اتحاد با توده‌ها قادر به عمل مؤثر می‌دانست.

فقط مدعی بود که کیفیات ذهنی و اخلاقی کسی که نقش کم یا بیش مهمی در زندگی اجتماعی بازی می‌کند یعنی استعداد، دانش، قاطعیت و عدم قاطعیتش، دلیری یا جبن او و جز اینها نمی‌تواند بر سیر و نتیجه رویدادها بی‌تأثیر باشد و با این همه این کیفیات نمی‌تواند فقط با عمل قوانین عام تکامل یک ملت تبیین گردد. کیفیات مزبور همواره تا اندازه چشم‌گیری زیر تأثیر آنچه اصطلاحاً اتفاقات زندگی خصوصی می‌خوانند به وجود می‌آیند. برای روشن شدن موضوع چند مثال می‌آوریم:

در طی جنگ جانشینی سلطنت اتریش ارتش<sup>۱۳</sup> فرانسه پیروزی‌های درخشانی نصیب خود کرد و چنین می‌نمود که فرانسه در موقعیتی قرار گرفته که می‌تواند اتریش را مجبور به واگذاری قلمرو وسیعی از آنچه اکنون بلژیک خوانده می‌شود بکند لیکن لوئی پانزدهم چنین ادعایی نکرد زیرا چنان که خود می‌گفت او به عنوان پادشاه جنگیده بود و نه به عنوان تاجر و بدین گونه بود که فرانسه از صلح اکس لاشاپل چیزی به دست نیاورد<sup>۱۴</sup> ولی اگر لوئی پانزدهم کس دیگری با روحیه دیگری بود مسلماً قلمرو فرانسه پهناورتر شده بود و در نتیجه تکامل اقتصادی و سیاسی آن سیر تا اندازه‌ای متفاوت پیدا می‌کرد.

چنان که معروف است فرانسه و اتریش در جنگ‌های ۷ ساله متحد بودند. گفته می‌شود که این اتحاد در نتیجه فشار زیاد مادام پمپادور صورت گرفت زیرا این خانم از اینکه ماری ترز مغرور در نامه‌ای به او وی را دختر عمویا دوست عزیز خود خوانده بود، بسیار به وجد آمده بود. از این رو می‌توان گفت که اگر لوئی پانزدهم مردی با خلق و خوی سخت‌تر بود یا اگر زیر نفوذ محبوبه خویش قرار نداشت، مادام پمپادور نمی‌توانست بر سیر حوادث تا این اندازه تأثیر داشته باشد و بنابراین رویدادها طور دیگری سیر می‌کرد.

مثال دیگر: فرانسه در جنگ‌های ۷ ساله<sup>۱۵</sup> ناکام ماند، ژنرال‌های آن شکست‌های ننگینی را متحمل شدند. دست کم رفتار ایشان بسیار عجیب بود.

ریشیلیو به غارت مشغول بود و سوبیز و بروگلی دائماً چوب لای چرخ یکدیگر می‌گذاشتند، مثلاً هنگامی که بروگلی ویلینگ هاوزن را مورد حمله قرار داده بود، سوبیز با آنکه صدای شلیک توپ را می‌شنید - چنان که قرار بود و قاعده سربازی هم چنین حکم می‌کرد - به کمک همقطار خود نشتافت. در نتیجه بروگلی ناچار به عقب‌نشینی گشت.\* ژنرال سوبیز که بسیار نالایق بود از حمایت مادام پمپادور پیش گفته برخوردار بود. ما باز هم می‌توانیم بگوییم اگر لوئی پانزدهم در شهوترانی حد نکه می‌داشت یا معشوقه او از دخالت در امور سیاسی خودداری می‌کرد، سیر حوادث برای فرانسه چنین نامطلوب نمی‌گشت.

مورخان فرانسوی می‌گویند که فرانسه هرگز نیازی به جنگ در قاره اروپا نداشت؛ بلکه تمام کوشش‌هایش باید در دریا متمرکز می‌شد تا از مستعمرات خود در برابر دست اندازی‌های انگلیس محافظت کند. این حقیقت که فرانسه طور دیگری عمل کرد باز هم مربوط است به مادام پمپادور چاره‌ناپذیر که می‌خواست مورد لطف دوست عزیز خود ماری ترز قرار گیرد. در نتیجه جنگ‌های ۷ ساله فرانسه مستعمرات خود را از دست داد و این بی‌تردید در تکامل روابط اقتصادی آن کشور تأثیر بسیار داشت. بدین گونه بوالهوسی زنانه در نقش «عامل» مؤثری در تکامل اقتصادی جلوه‌گری می‌کند.

آیا به مثال‌های دیگری نیاز هست؟ یکی دیگر نقل کنیم که شاید حیرت‌انگیزتر از همه باشد: در طی همین جنگ‌های ۷ ساله پیش گفته، در ماه اوت سال ۱۷۹۱ سپاهیان اتریش که به نیروهای روسی در سیلزیای پیوسته بودند، فردریک (دوم امپراتور پروس. م) را در نزدیکی استریگو مورد محاصره قرار دادند. موقعیت فردریک نومیدکننده بود ولی متحدین در حمله‌کنند بودند و

---

\* ضمناً عده‌ای هم می‌گویند بروگلی باید مورد سرزنش قرار می‌گرفت که منتظر همقطارش نماند، زیرا او نمی‌خواست سوبیز را در افتخارات پیروزی با خود سهیم کند. این موضوع برای ما تفاوتی نمی‌کند چون کمترین تغییری در قضیه نمی‌دهد.

ژنرال بوتورلین پس از ۲۵ روز درگیری با دشمن نیروهای خود را از سلیزیاپس کشید و تنها بخشی از نیروهای خود را برای حمایت از ژنرال لودون اتریشی باقی گذاشت. لودون، «شویدنیتس» را که فردریک در نزدیکی آن اردو زده بود، تصرف کرد. اما این پیروزی چندان مهم نبود. ولی فرضاً اگر بوتورلین از روحیه محکمی برخوردار بود، اگر متحدین پیش از آنکه فردریک فرصت سنگربندی یافته بود، به وی حمله کرده بودند می توانستند او را مغلوب نموده به قبول ادعاهای فاتحان وادار کنند. و این (تصرف شویدنیتس. م) درست چند ماه پیش از یک رویداد اتفاقی جدید مرگ ملکه الیزابت<sup>۱۶</sup> رخ داد که بلافاصله وضع را به میزان زیادی به نفع فردریک تغییر داد.<sup>۱۷</sup> اکنون باید پرسید: چه اتفاقی می افتاد اگر بوتورلین از روحیه مصمم تری برخوردار بود یا مردی مانند سووروف در مقام او انجام وظیفه می کرد؟

سنت بوو در تحلیل نظرات مورخان «فاتالیست» عقیده دیگری بیان می دارد که آن نیز شایان توجه است. وی در بررسی پیش گفته از کتاب تاریخ انقلاب فرانسه مینیه استدلال می کرد که سیر و نتیجه انقلاب فرانسه نه فقط مشروط به علل عام فراهم کننده انقلاب بود و نه تنها مشروط به هیجان های برخاسته از انقلاب بود بلکه در عین حال به پدیده های متعدد کوچکی نیز ارتباط داشت که از برابر دیدگان پژوهشگران می گریزند و حتی در شمار پدیده های اجتماعی هم به حساب نمی آیند. او می نویسد:

«در حالی که این علل و هیجان ها (ی برخاسته از پدیده های اجتماعی) در حال عمل بودند، نیروهای طبیعی و فیزیولوژیک طبیعت نیز بیکار نبودند. سنگ ها به تبعیت از قانون جاذبه ادامه می دادند، خون از گردش در رگ ها باز نمی ایستاد. اگر میرابو مثلاً از شدت تب نمرده بود و روبسپیر بر اثر افتادن اجری بر سرش یا بر اثر سگته ای کشته شده بود یا بناپارت با گلوله ای از پای در آمده بود، سیر حوادث تغییر نمی کرد؟ و شما جرأت

دارید ادعا کنید که نتیجه کار همان می بود که رخ داده است؟ در صورت وقوع اتفاقات معینی مشابه آنچه من فرض کرده ام نتیجه کار ممکن بود درست متضاد آنچه به عقیده شما ناگزیر بود، پیش آید. من حق دارم امکان چنین تصادفی را در نظر گیرم زیرا نه تأثیر علل عام انقلاب و نه هیجان های برخاسته از این علل عام مانع وقوع این گونه پیشامدها نمی شوند».

وی سرانجام این گفته مشهور را نقل می کند که اگر بینی کلئوپاترا قدری کوتاه تر بود تاریخ در سمتی کاملاً متفاوت سیر می کرد و در نتیجه ضمن تصدیق اینکه در دفاع از نظریه مینیه شواهد بسیاری می توان آورد، بار دیگر نشان می دهد که اشتباه مؤلف مزبور در کجاست: مینیه منحصرأ به تأثیر علل عام نتایجی نسبت می دهد که بسیاری از علل دیگر، علل کوچک ناپیدا و مبهم در فراهم آوردن آنها کمک کرده اند. چنین می نماید که منطق خشک او از تصدیق وجود چیزی که فاقد انتظام و قانونمندی است اکراه دارد.

## ۶

آیا ایرادات سنت بوو صحیح است؟ من تصور می کنم مقداری حقیقت در آن هست. ولی چه مقدار؟ برای تعیین این مقدار ما در آغاز باید این ایده را که انسان «با تصمیم ناگهانی اراده خویش» نیروی تازه ای وارد سیر حوادث می کند که می تواند سیر آن حوادث را به طور چشم گیری تغییر دهد مورد بررسی قرار دهیم. ما مثال های چندی را نقل کردیم که فکر می کنیم این را خوب توضیح می دهد. اینک در این مثال ها قدری اندیشه کنیم. همه می دانید که در طی سلطنت لوئی پانزدهم امور نظامی فرانسه پیوسته رو به انحطاط داشت. چنان که هنری ماریتن تحقیق کرده است در طی جنگ های ۷ ساله، ارتش فرانسه همواره عده زیادی فاحشه، سوداگر و خدمتگار به دنبال خود می کشید که بیش از سه

برابر سربازان به اسب و قاطر نیاز داشتند و ارتش مزبور بیشتر به اردوکشی‌های داریوش و خشایار شاه شبیه بود تا ارتش‌های تورن و گوستاوادولف\* . آرشن هولتز در کتاب خود در باره تاریخ این جنگ می‌گوید افسران فرانسه، هنگام نگهبانی غالباً پست‌های خود را برای رقصیدن در آن نزدیکی‌ها ترک می‌کردند و اوامر فرماندهانشان را تنها هنگامی اطاعت می‌کردند که مطابق میلشان بود. این وضع نابسامان نظامی به انحطاط طبقه اشراف مربوط بود که با این همه هنوز مقامات عالی ارتش را در اختیار داشت و در عین حال نتیجه از هم پاشیدگی عمومی «نظام کهن» بود که به سرعت رو به زوال می‌رفت. این علل عام به تنهایی کافی بود که نتیجه جنگ‌های ۷ ساله را برای فرانسه نامطلوب سازد. ولی بدون تردید بی‌لیاقتی ژنرال‌هایی نظیر سوبیز امکان شکست را برای ارتش فرانسه که این علل عام را از پیش فراهم کرده بودند به مراتب افزایش داد. چون سوبیز مقام خود را در سایه الطاف مادام دوپمپادور حفظ کرد پس ما باید این مارکیز مغرور را به مثابه یکی از «عواملی» برشماریم که تأثیر نامطلوب این علل عام را بر موقعیت فرانسه در جنگ‌های ۷ ساله به نحو چشم‌گیری تشدید کرد.

قدرت مادام دوپمپادور ناشی از نیروی شخصی خود او نبود بلکه این اقتدار و اعتبار پادشاه بود که تسلیم اراده وی گردیده بود. آیامی توان گفت که روحیه لوئی پانزدهم نیز دقیقاً همان بود که سیر عمومی روابط اجتماعی در فرانسه ایجاب می‌کرد؟ نه، در همان سیر تکامل، مقام او ممکن بود به پادشاه دیگری تعلق می‌گرفت که رفتارش با زنان طور دیگری بود. سنت بوومی گفت برای توضیح این امر، تأثیر علل فیزیولوژیک ناشناخته و مبهم کافی است. و حق با او بود. در این صورت، نتیجه این می‌شود که این نیروهای فیزیولوژیک ناشناخته با تأثیر گذاری بر سیر و نتایج جنگ‌های ۷ ساله، بر سیر بعدی حوادث نیز تأثیر می‌کرد،

حوادثی که - اگر جنگ‌های مزبور فرانسه را از بخش بزرگتر مستعمراتش محروم نکرده بود - نتایج متفاوتی به بار می‌آورد. این نتیجه با مفهوم قانونمندی تکامل اجتماعی تناقض پیدا نمی‌کند؟

خیر، به هیچ وجه. اگر چه تأثیر سجایای شخصی در این موارد انکارناپذیر است، در این نیز کمترین تردیدی وجود ندارد که تأثیر مزبور فقط در شرایط اجتماعی معین می‌تواند صورت گیرد. پس از نبرد روسباخ، فرانسویان از حامی سوبیز (مادام دوپمپادور) سخت خشمگین بودند. او هر روز نامه‌های متعدد بدون امضایی دریافت می‌داشت که پر از تهدید و دشنام بود. مادام پمپادور که بر اثر این نامه‌ها بسیار آشفته و ناراحت شده بود به زودی به مرض بی‌خوابی مبتلا گشت. \* با اینهمه وی به حمایت از سوبیز ادامه داد. در سال ۱۷۶۲ در نامه‌ای به او متذکر شد که وی (سوبیز) شایستگی امیدهایی که به او بسته بود نداشته است. با این همه افزود: «ولی از چیزی نترسید، من منافع شما را حفظ می‌کنم و سعی می‌کنم شما را با پادشاه آشتی دهم.» \*\* چنان که می‌بینید، او به افکار عمومی تسلیم نگشت. چرا؟ احتمالاً بدین دلیل که جامعه فرانسه در آن زمان قادر نبود وی را به این کار وا دارد. ولی چرا جامعه فرانسه آن روزگار قادر به چنین کاری نبود؟ شکل سازمان جامعه که به نوبه خود وابسته صف بندی نیروهای اجتماعی در فرانسه آن زمان بود مانع این کار بود. از این رو، این صف بندی نیروهای اجتماعی بود که در آخرین تحلیل بیانگر این حقیقت بود که روحیه لوئی پانزدهم و بلهوسی‌های معشوقه‌های او می‌توانست تأثیر اسفناکی بر سرنوشت فرانسه بگذارد. ضعف در برابر جنس لطیف را اگر به جای پادشاه، آشپز یا مهتر او داشت، کمترین اهمیت تاریخی نمی‌داشت. روشن است آنچه در ریشه مطلب نهفته است یک ضعف خاص نیست بلکه موضع اجتماعی شخصی که به آن

\* خاطرات مادام دو هالیفت پاریس، ۱۸۲۴ ص ۱۸۱.

\*\* نامه‌های مادام دوپمپادور لندن ۱۷۸۲.



ضعف مبتلاست، اهمیت دارد. خواننده خواهد فهمید که این دلایل می‌تواند در مورد همه مثال‌های مذکور در فوق صدق کند. در این دلایل لازم است فقط آنچه نیاز به تغییر دارد تغییر دهیم. مثلاً روسیه در جای فرانسه گذاشته شود و بوتورلین به جای سوبیز و جز آن. از این رو ما دیگر آنها را تکرار نخواهیم کرد.

پس نتیجه این می‌شود که شخصیت‌ها می‌توانند بر سرنوشت جامعه تنها به موجب صفات خاصی از روحیه‌شان تأثیر گذارند. تأثیر ایشان بسیار چشم‌گیر است؛ ولی امکان عملی شدن این تأثیر و حدود آن به موجب نحوه سازمان یافتگی جامعه و صف بندی نیروهای آن تعیین می‌شود. روحیه یک شخصیت تنها در مکانی، در زمانی و تا حدودی «عاملی» در تکامل اجتماعی است که روابط اجتماعی به آن اجازه تأثیر می‌دهند.

ممکن است بگویند که حدود تأثیر شخصیتی به استعداد آن شخصیت بستگی دارد. موافقیم. اما شخص می‌تواند استعدادهای خود را فقط هنگامی که او موقعیت مناسبی در جامعه پیدا می‌کند بروز دهد. چرا سرنوشت فرانسه به دست مردی افتاده بود که در مجموع فاقد استعداد و تمایل به خدمتگزاری به جامعه بود؟ زیرا سازمان اجتماعی کشور چنین اقتضا داشت. این سازمان است که در هر دوره معین، نقش و در نتیجه ارزش اجتماعی اشخاص برجسته یا ناتوان را تعیین می‌کند.

اما اگر نقش شخصیت‌ها بر حسب نحوه سازمان یافتگی جامعه تعیین می‌شود چگونه تأثیر اجتماعی‌شان که تابع آن نقش است می‌تواند مفهوم خصلت قانونمند تکامل اجتماعی را نقض کند؟ تأثیر اجتماعی ایشان نه تنها ناقض این مفهوم نیست بلکه بر عکس یکی از معتبرترین نشانه‌های آن است.

اما اینجا باید نکته زیر را مورد توجه قرار دهیم:

این امکان که شخصیت‌ها بتوانند تأثیر اجتماعی داشته باشند - که وابسته نحوه سازمان یافتگی جامعه است - در راه روی نفوذ به اصطلاح تصادف یا بخت

برسرنوشت‌های تاریخی ملل می‌گشاید. بلهوسی لوثی پانزدهم یکی از نتایج ضروری وضع جسمانی او بود اما در رابطه با سمت عمومی تکامل فرانسه وضع جسمانی او تصادفی بود لیکن چنان که گفتیم در سرنوشت بعدی فرانسه بی‌تأثیر نبود و از جمله عللی بود که این سرنوشت را تعیین کرد. مرگ میرابوالبته مربوط به فرایندهای کاملاً قانونمند بیماری شناختی بود. ولی ضرورت آن فرایندها نه از سیر عمومی تکامل فرانسه بلکه از برخی جنبه‌های خاص وضع مزاجی سخنور نامی و از آن شرایط جسمانی‌ای ناشی می‌شد که وی را بیمار کرده بود. در رابطه با سمت عمومی تکامل فرانسه آن جنبه‌ها و شرایط تصادفی بودند. با این همه مرگ میرابو برسير بعدی انقلاب تأثیر گذاشت و یکی از علل تعیین کننده آن بود.

حیرت‌انگیزترین تأثیر علل تصادفی مثال پیش گفته در باره فردریک دوم بود که خویشتن را فقط به علت بی‌ارادگی و عدم قاطعیت بوتورلین، از وضع بسیار دشوار خلاص کرد. حتی در رابطه با سمت تکامل روسیه انتصاب بوتورلین ممکن است تصادفی بوده باشد به آن معنا که ما این کلمه را تعریف کرده‌ایم و البته هیچگونه رابطه‌ای هم با سمت عمومی تکامل پروس نداشت. با این همه محتمل است که بی‌ارادگی بوتورلین فردریک دوم را از مخمصه‌ای نومیدکننده نجات داده باشد. اگر سووروف به جای بوتورلین بود تاریخ پروس ممکن بود سیری دیگر می‌پیمود. پس این نتیجه به دست می‌آید که سرنوشت ملل گاهی به تصادفات بستگی دارد که می‌توان آن را تصادفات درجه دوم خواند. هگل گفته است «در هر چیز محدود عنصری از تصادف وجود دارد.» ما در علم فقط با «محدود» سر و کار داریم. بنابراین ما می‌توانیم بگوییم که همه فرایندهای مورد مطالعه علم حاوی عنصری از تصادف است. آیا این مطلب شناخت علمی پدیده‌ها را نفی نمی‌کند؟ نه. تصادف چیزی نسبی است و فقط در نقطه تلاقی فرایند ضروری ظاهر می‌شود. برای ساکنان مکزیکو و پرو، ظهور اروپائیان در

امریکا تصادفی بود به این معنا که از تکامل اجتماعی این سرزمین‌ها ناشی نمی‌شد ولی شور و هیجان اروپائیان برای سفرهای دریائی در پایان قرون وسطی تصادفی نبود. این وضع هم که نیروهای اروپایی به آسانی بر مقاومت بومیان چیره گشتند، تصادفی نبود. نتایج فتح مکزیکو و پرو به دست اروپائیان نیز تصادفی نبود. در تحلیل نهایی، آن نتایج وابسته نتیجه دونیرو بود: وضع اقتصادی کشورهای مغلوب از سوئی و وضع اقتصادی فاتحان از سوی دیگر، این نیروها مانند نتیجه‌شان می‌توانند کاملاً به عنوان موضوعات بررسی دقیق علمی مورد مطالعه قرار گیرند.

تصادفات جنگ‌های هفت ساله تأثیر چشم‌گیری بر تاریخ بعدی پروس داشت. ولی تأثیر آنها اگر در مرحله دیگری از تکامل تاریخی پروس روی می‌داد، به کلی متفاوت می‌بود. اینجا نیز نتایج تصادفات به وسیله نتیجه دو قوه تعیین می‌شد: شرایط اجتماعی - سیاسی پروس از یکسو و شرایط اجتماعی - سیاسی در کشورهای اروپایی از سوی دیگر بر آن کشور تأثیر گذاشتند. از این رو تصادف اینجا نیز به هیچ وجه مانع بررسی علمی پدیده‌ها نمی‌شود.

ما اکنون می‌دانیم که شخصیت‌ها، غالباً تأثیر چشم‌گیری بر سرنوشت جامعه دارند؛ اما این تأثیر وابسته ساخت درونی آن جامعه و رابطه آن با جامعه‌های دیگر است. ولی این همه آن چیزی نیست که باید در باره نقش شخصیت در تاریخ گفته شود. ما باید با این مسئله از زاویه دیگری نیز برخورد کنیم.

سنت بود تصور می‌کرد که اگر به قدر کفایت سلسله‌ای از علل کوچک و مبهم از گونه‌ای که او متذکر شده است در کار می‌بود محصول انقلاب فرانسه می‌توانست مخالف آنچه ما می‌دانیم بوده باشد. این اشتباه بزرگی است. علل جزئی روانشناختی - و اندام‌شناختی - این مهم نیست به چه شکل پیچیده‌ای در هم کلاف شده باشند - در هیچ شرایطی نیازهای اجتماعی بزرگی که انقلاب فرانسه را به وجود آورد نفی نمی‌کنند. تا زمانی که آن نیازها برآورده نشده باقی

می ماند، جنبش انقلابی در فرانسه ادامه می یافت. برای آنکه محصول آن جنبش چیزی مخالف آنچه باشد که عملاً به بار آمد، نیازهایی که زمینه ساز آن انقلاب بود باید چیزهایی درست در جهت مخالف آنها می بود و این البته چیزی بود که هیچ ترکیبی از علل جزئی هرگز قادر به فراهم کردن آن نبود.

علل انقلاب فرانسه در خصلت قانونمند روابط اجتماعی نهفته بود. علل جزئی فرضی سنت بوو تنها می توانست در خصلت های فردی شخصیت ها تجلی یابد. علت نهایی روابط اجتماعی در وضع نیروهای مولد نهفته است. این وضع به خصایل فردی اشخاص شاید فقط بدین معنا مربوط باشد که این شخصیت ها کم یا بیش از استعداد اجرای ترقیات فنی، کشفیات و اختراعات برخوردارند. منظور سنت بوو این خصلت ها نیست. ولی هیچ خصال فردی دیگری که اشخاص را مستقیماً به تأثیر بر نیروهای مولد و به همین گونه بر روابط اجتماعی ای که آن نیروها به وجود می آورند، یعنی روابط اقتصادی - قادر کند وجود ندارد. خصلت های یک فرد خاص هر چه باشد، او نمی تواند روابط اقتصادی معینی را، در صورتی که روابط مزبور با وضع معینی از نیروهای مولد متناسب باشد از میان بردارد. اما خصلت های فردی اشخاص ایشان را کم یا بیش در وضعی قرار می دهد که یا نیازهای اجتماعی مولود روابط اقتصادی معین را بر آورده سازند یا از بر آورده ساختن نیازهای مزبور ممانعت به عمل آورند. در پایان سده هژدهم، تعویض نهادهای سیاسی پوسیده با نهادهای جدیدی که با نظام اقتصادی جدید آن بیشتر دمساز باشد، نیاز اجتماعی مبرم فرانسه بود. برجسته ترین و مفیدترین سیاستمداران در آن زمان کسانی بودند که بیش از دیگران به بر آوردن این نیاز مبرم قادر بودند. ما فرض می کنیم که میرابو، روبسپیر و ناپلئون اشخاصی از این نوع بودند. چه اتفاق می افتاد، اگر مرگ پیشرس، میرابورا از صحنه سیاسی خارج نمی ساخت؟ حزب هواداران سلطنت مشروطه، قدرت چشم گیر خود را برای مدتی درازتر حفظ می کرد و بنابراین مقاومتش در برابر

جمهوری خواهان شدیدتر و استوارتر می‌بود. اما قضیه از این فراتر نمی‌رفت. هیچ میرابوئی در آن زمان نمی‌توانست از پیروزی جمهوری خواهان ممانعت کند. قدرت میرابو به تمامی بر هواداری و اعتماد مردم استوار بود؛ ولی مردم جمهوری می‌خواستند زیرا دربار با دفاع لجوجانده خود از نظام کهنه مردم را تحریک می‌کرد. مردم به محض آنکه متقاعد می‌شدند که میرابو با آمال جمهوری خواهانه ایشان دمساز نیست از هواداری او دست می‌شستند و متعاقب آن، سخنور بزرگ تقریباً همه نفوذ خود را از دست می‌داد و به ظن غالب خود قربانی آن حرکتی می‌شد که به عبث تلاش در جلوگیری از اجرای آن آمال داشت، تقریباً همین را در باره روبسپیر می‌توان گفت. فرض کنیم که او قدرتی مطلقاً غیر قابل تعویض در حزب خود بود ولی با وجود این، وی تنها قدرت نبود. اگر سقوط اتفاقی اجری مثلاً در ژانویه ۱۷۹۳<sup>۱۸</sup> او را از پای در آورده بود، مقام او البته به شخص دیگری واگذار می‌شد و این شخص به فرض این هم که از هر حیث فاقد شایستگی روبسپیر می‌بود، حوادث همان مسیری را طی می‌کرد که در صورت زنده بودن روبسپیر پیمود. مثلاً حتی در این شرایط ژیروندن‌ها<sup>۱۹</sup> احتمالاً از شکست خلاصی نمی‌یافتند. ولی ممکن بود حزب روبسپیر قدرت خود را قدری زودتر از دست می‌داد و ما اکنون نه از ارتجاع تر میدور بلکه از ارتجاع فلوریال، پراریال یا میسدور سخن می‌گفتیم<sup>۲۰</sup> شاید برخی بگویند روبسپیر با برقراری ترور سرسختانه خود نه فقط سقوط حزب خود را به تأخیر نینداخت بلکه آن را تسریع هم کرد. ما در اینجا روی بررسی این فرضیه مکث نمی‌کنیم. می‌پذیریم که این فرضیه کاملاً صحیح است. در این صورت ما باید فرض کنیم که حزب روبسپیر نه در ترمیدور بلکه در فرولتیدور یا واندهمر یا برومر سقوط می‌کرد. کوتاه سخن آن حزب شاید زودتر یا دیرتر سقوط می‌کرد ولی مسلماً سقوط می‌کرد زیرا آن بخش مردمی که هوادار حزب روبسپیر بودند به کلی فاقد آمادگی برای حفظ قدرت در دراز مدت بودند. در هر حال صحبت از نتایجی

«معکوس» آنچه از عمل فعال روبسپیر به بار آمد، خارج از موضوع است. چنین نتایجی نمی‌توانست به بار آید حتی اگر بناپارت مثلاً در نبرد آرکول<sup>۲۱</sup> با گلوله‌ای از پای در می‌آمد. آنچه او در ایتالیا و لشگرکشی‌های دیگر انجام داد، ژنرال‌های او انجام می‌دادند. احتمالاً ایشان درست همان استعدادی را که او از خود نشان داد بروز نمی‌دادند و پیروزی‌هایی آن چنان درخشان نصیب فرانسه نمی‌گشت. با این همد جمهوری فرانسه در آن زمان از آن جنگ‌ها پیروزمند در می‌آمد زیرا سربازان آن کشور در مقایسه، بهترین سربازان اروپا بودند. و اما در مورد ۱۸ برومر<sup>۲۲</sup> و تأثیر آن بر زندگی داخلی فرانسه، اینجانب نیز ماهیت سیر کلی و محصول حوادث احتمالاً همان می‌بود که با وجود ناپلئون به بار آمد. جمهوری که بر اثر حوادث نهم ترمیدور زخم مهلکی برداشته بود، به آهستگی رو به موت بود. دیرکتوار<sup>۲۳</sup> قادر به بازگرداندن نظم نبود، یعنی چیزی که اکنون بورژوازی با خلاص شدن خود از حاکمیت اشراف بیش از همه بدان نیاز داشت. برای برقراری نظم به گفتند «سی‌یز» یک «شمشیر خوب» مورد نیاز بود. در آغاز تصور می‌شد که ژنرال ژوردان این نقش را بازی خواهد کرد. ولی هنگامی که او در نبرد «نوی» کشته شد. نام‌های مورو، ماکدونال و برنادوت به میان آمد. \* از بناپارت بعداً نام برده شد و اگر او مانند ژوردان کشته شده بود، نامش اصلاً به میان نمی‌آمد. و «شمشیر» دیگری پیشنهاد می‌شد. بدیهی است مردی که حوادث او را به موقعیت یک دیکتاتور ارتقا داده بود، خودش نیز باید تشنه قدرت بوده باشد که به طور خستگی‌ناپذیر، فعالانه و بی‌رحمانه کسانی را که در سر راهش قرار می‌گرفتند این چنین خرد می‌کرد. بناپارت مردی با نیرویی آهنین بود و در پی‌گیری هدف خود از هیچ چیز رویگردان نبود. ولی در آن روزها، خودمداران فعال، مستعد و جاه‌طلب در کنار او کم نبودند. مقامی را که بناپارت به دست آورد،

\* *La vie en France Sous Le Premier Empire, Par le Vicomte de Broc, Paris, 1895, PP. 35-36 et. Seq.*

احتمالاً خالی باقی نمی ماند. فرض کنیم که ژنرال دیگری که این مقام را بدست آورده بود مسالمت جوتر از ناپلئون بود که سر تاسر اروپا را بد ضد خود نمی شوراند و بنابراین در کاخ توپلری می مرد و ند در جزیره سنت هلن. در ان صورت بوربون ها هرگز بد فرانسد باز نمی گشتند. برای بوربونها چنین نتیجدای مسلماً «معکوس» آنچه پیش آمد می گشت، ولی در رابطه آن با زندگی داخلی فرانسد به طور کلی، این نتیجد واقعی کمتر تفاوت می داشت. پس از انکه «شمشیر خوب» نظام را باز گرداند و قدرت بورژوازی را تحکیم کرد، این طبفد بزودی از آداب سربازخانه و استبداد خستد می شد. حرکتی لیبرالی بد وجود می آمد مشابده آنچه پس از بازگشت سلطنت بد وجود آمد. جنگ بد تدریج شعله ور می شد و چون «شمشیرهای خوب» بد علت خصلت تسلیم طلبی شان نیست که ممتاز می شوند، شاید لوئی فیلیپ متقی، بد تخت سلطنت خویشاوند محبوب و عزیزش نه در سال ۱۸۳۰ بلکه در ۱۸۲۰ با در ۱۸۲۵ جلوس می نمود. همذ این تغییرات در سیر رویدادها ممکن بود تا اندازه ای در زندگی سیاسی و از رهگذر آن در زندگی اقتصادی اروپا تأثیر کند ولی در تحت هیچ شرایطی نتیجد نهایی جنبش انقلابی «مخالف» آنچه واقعاً صورت گرفت نمی بود. شخصیت های متنفذ بنا بر مختصات اندیشه ها و سجایای خویش می توانند ویژگی های فردی حوادث و برخی نتایج جزئی و خاص آنها را تغییر دهند ولی نمی توانند سمت کمی آنها را که زیر تأثیر نیروهای دیگر تعیین می شوند تغییر دهند.

## ۷

افزون بر این ما باید نکته زیر را مورد توجه قرار دهیم. در بحث مربوط به نقش شخصیت ها در تاریخ ما همواره به نوعی خطای باصره گرفتار می شویم که جلب توجه خواننده به آن مفید خواهد بود.

ناپلئون با ظهور در نقش «شمشیر خوب» برای نجات نظم عمومی، از همه

ژنرالهای دیگر برای ایفای چنین نقشی جلوگیری کرد و برخی از ایشان ممکن بود این نقش را به همان شیوه‌ای یا تقریباً به همان شیوه‌ای که ناپلئون آن را ایفا کرد اجرا کنند. زمانی که نیاز عمومی به فرمانروایی نظامی ارضاگشت، سازمان اجتماعی راه را برای اشغال این مقام برای سایر سربازان با استعداد سدّ نمود. قدرت آن به صورت قدرتی درآمد که برای ظهور استعداد‌های دیگر از نوع مشابه نامساعده بود. این، آن علت خطای باصره‌ای است که ما متذکر شدیم. ما قدرت شخصی ناپلئون را به صورت بسیار مبالغه‌آمیزی مشاهده می‌کنیم زیرا همه قدرت اجتماعی‌ای که او را به صحنه آورده و از او پشتیبانی کرده است به حساب او می‌گذاریم. قدرت ناپلئون در نظر ما چیزی استثنایی می‌نماید زیرا قدرت‌های دیگر مشابه آن از قوه به واقعیت در نیامدند. و هنگامی که از ما می‌پرسند «چه اتفاقی می‌افتاد اگر هیچ ناپلئونی وجود نمی‌داشت؟» تحلیل ما آشفته می‌شود و در نظر ما چنین می‌نماید که بدون او، حرکت اجتماعی که قدرت و نفوذ او بر آن استوار بود، به وجود نمی‌آمد.

در تاریخ تکامل اندیشه انسانی، بسیار به ندرت اتفاق افتاده است که موفقیت شخصی مانع موفقیت شخصیت دیگر گردد. ولی حتی در اینجا نیز ما از خطای بصری فوق‌الذکر آزاد نیستیم. هنگامی که وضع معینی از جامعه، مسایل معینی را در برابر نمایندگان فکری آن جامعه می‌گذارد، توجه اندیشه‌های برجسته روی آن مسایل معطوف به حل آنها می‌گردد. به محض آنکه ایشان در حل آن مسایل توفیق یافتند توجهشان به موضوع دیگری جلب می‌گردد. استعداد معین A با حل مسئله‌ای توجه استعداد B را از مسئله‌ای که قبلاً حل شده به مسئله دیگر برمی‌گرداند و هنگامی که از ما سؤال می‌کنند که چه اتفاق می‌افتاد اگر A پیش از آنکه مسئله X را حل کرده باشد می‌مرد؟ ما خیال می‌کنیم که در این صورت ریسمان تکامل اندیشه انسانی پاره می‌شد. فراموش می‌کنیم که اگر A می‌مرد B یا C یا D حل مسئله را به عهده می‌گرفتند و ریسمان تکامل معنوی به رغم مرگ



پیشرس A از گزند حوادث در امان می ماند.

کسی که از استعداد خاصی بهره مند است برای اینکه استعداد او بر سیر حوادث تأثیر عظیمی داشته باشد دو شرط لازم است: نخست اینکه استعداد او باید به نوعی باشد که او را با نیازهای اجتماعی عصر مفروض دمسازتر از هر کس دیگر کند: اگر ناپلئون به جای نبوغ نظامی خود از قریحه موسیقی بتهوون بهره مند بود البته به مقام امپراطوری نمی رسید. دوم آنکه نظام اجتماعی موجود نباید راه را بر کسی که دارای استعداد ضروری و مفید دقیقاً در این زمان خاص است بر بندد. خود همین ناپلئون، اگر نظام کهن در فرانسه تا هفتاد و پنج سال دیگر دوام می داشت، به عنوان یک ژنرال کمتر معروف یا سرهنگ بنا پارت بدرود حیات می گفت. \* در سال ۱۷۸۹، داوت، دسکز، مارمونت و ماکدونال در ردیف افسران جزء بودند؛ برنادوت سرگروه بان بود. هشه، مارسو، لفبر، پیشگرو، نی ماسنا، مورو و سولت هنوز درجه افسری نگرفته بودند. اوژرومربی شمشیربازی ولانس رنگرز، کوویون سن سیر هنرپیشه بود. ژوردان فروشنده دوره گرد، به سیر آرایشگر، برون حروفچین چاپخانه، ژوبر و ژونا دانشجوی حقوق بودند. کلبر آرشیتکت، مارتییر تا هنگام انقلاب به خدمت ارتش در نیامده بود. \*\*

اگر نظام کهن تا به امروز دوام می داشت اصلاً به خاطر هیچ یک از ما خطور نمی کرد که در پایان سده هژدهم برخی هنرپیشگان، حروفچین های چاپخانه، آرایشگران، رنگرزان، حقوق دانان، فروشندهگان دوره گرد و مربیان شمشیر بازی وجود داشته اند که بالقوه نوابغ نظامی بوده اند. \*\*\*

---

\* شاید ناپلئون به روسیه می رفت، که سالها پیش از انقلاب قصد آن را داشت. اینجا نیز بدون شک در عمل خود را در مقابل ترک ها و کوه نشینان قفقاز ممتاز می کرد اما هیچکس فکر این را نمی کرد که این افسر بی بضاعت ولی با استعداد بتواند در شرایط مساعد، فرمانروای جهان گردد.

\*\* Cf. *Histoire de France* Par Victor Duruy Paris 1893 t II PP 524 - 25.

\*\*\* در دوران سلطنت لوئی پانزدهم تنها یکی از نمایندگان زمرة سوم موسوم به شورت

استاندال متذکر می‌شود که هر گاه مردی در همان زمان متولد می‌شد که تی‌تیان به دنیا آمد - در ۱۴۷۷ - می‌توانست ۴۰ سال با رافائل که در ۱۵۲۰ ولئونارد داوینچی که در ۱۵۱۹ درگذشتند زندگی کند. به همین گونه می‌توانست مدت‌ها با کورگژیو که در ۱۵۳۴ مرده است و با میکلانژ که تا ۱۵۶۳ زنده بود بسر برد. آن شخص بیش از ۳۴ سال نداشت که ژیرژیون وفات کرد. او می‌توانست باتین تورتو، باسانو، و رونزه، ژولین روگانو و آندره دل سارتو آشنا باشد و کوتاه سخن او معاصر همه نقاشان بزرگ می‌بود به استثناء آنهایی که به مکتب بولونی که یک سده بعد ظهور کرد تعلق داشتند.\* به همین گونه می‌توان گفت کسی که در همان سال تولد وورمان تولد می‌یافت، می‌توانست شخصاً به تقریب با همه نقاشان بزرگ هلندی آشنا باشد\*\* و مردی به سن شکسپیر با عده‌ای از نمایشنامه نویسان برجسته معاصر بوده است.\*\*\*

مدت‌هاست که متوجه شده‌اند که استعدادهای درخشان در همه جا زمانی پیدا می‌شوند که روابط اجتماعی موجود برای تکامل آنها مساعد است. این بدین



توانست به درجه سرلشکری برسد، در سلطنت لوئی شانزدهم احراز منصب نظامی حتی برای اعضای آن طبقه دشوارتر بود. نگاه کنید به تاریخ تمدن فرانسه تألیف رامبه چاپ ششم جلد دوم. ۲۲۶.

\* *Histoire de la Peinture en Italie.*

\*\* تریورک، براونر ورامبراند به سال ۱۶۰۸ متولد شدند؛ آدریان وان استاد و فردیناندبول در ۱۶۱۰ به دنیا آمدند و وان در هلست و ژرارودر ۱۶۱۳؛ متسو در ۱۶۱۵ وورمان در ۱۶۲۰ وینیکس، اوردینگن و پائیناکر در ۱۶۲۱ متولد شدند و برگمان در ۱۶۲۴ و پال پوتر در ۱۶۲۹، ژان استین در ۱۶۲۶ روئیزدال و متسودر ۱۶۳۰ و اندره‌ایدن در ۱۶۳۷، هابما در ۱۶۳۸ و آدریان وان دو ولده در ۱۶۳۹ تولد یافتند.

\*\*\* شکسپیر، بومونت، فلچر، جونسون، ویستر، ماسنجر، فورد، میدلتون وهای وود که همه در یک زمان یا پس از دیگری ظهور یافتند نسل جدید و محبوبی بودند که به میزان زیادی بر زمینه‌ای که با مساعی نسل قبلی مهیا شده بود، خوش درخشیدند. تین، تاریخ ادبیات انگلیس، پاریس، ۱۸۶۳، جلد ۱، ص ۴۶۸.

معناست که هر انسان مستعد که بالفعل ظهور می‌کند، هر انسان مستعدی که به نیرویی اجتماعی تبدیل می‌شود محصول روابط اجتماعی است. اگر چنین است، پس روشن است که چرا افراد مستعد چنان که یادآور شدیم فقط ویژگی‌های فردی حوادث را می‌توانند تغییر دهند نه سمت کلی آنها را. اینها خودشان محصول این سمت کلی هستند و اگر این سمت کلی وجود نداشت ایشان هرگز از آستانه‌ای که بالقوه را از بالفعل جدا می‌کند نمی‌گذشتند.

بدیهی است استعداد داریم تا استعداد. تین در این گفته خود حق دارد که: «هنگامی که گام تازه‌ای در تکامل تمدن، پیدایش شکل جدیدی را در هنر می‌طلبد، آنگاه ده‌ها استعداد به وجود می‌آیند که تنها نیمی از تفکر اجتماعی را بیان می‌کنند. ایشان در اطراف یک یا دو نابغه‌ای که آن را به طور کامل بیان می‌کنند، حلقه می‌زنند.»\* اگر بنا به علل مکانیکی یا فیزیولوژیکی معینی که ارتباطی با سیر کلی تکامل اجتماعی - سیاسی و معنوی ایتالیا ندارد، را فائل، میکلانژ و لئونارد داوینچی در ایام کودکی می‌مردند، البته هنر ایتالیایی از کمال کمتری برخوردار می‌شد ولی سمت کلی تکامل آن در دوره رنسانس همین گونه می‌بود که هست. رافائل و لئونارد داوینچی و میکلانژ این سمت کلی را ایجاد نکردند، اینان فقط بهترین نمایندگان آن بودند. در واقع، در اطراف نابغه معمولاً مکتب کاملی به وجود می‌آید و شاگردان او سعی می‌کنند که جزئی‌ترین نکته را در شیوه‌های او تقلید کنند به همین علت وقفه‌ای که در هنر ایتالیایی عهد رنسانس با مرگ پیش‌رس رافائل، میکلانژ و لئونارد داوینچی پیش می‌آمد، تأثیر شدیدی بر بسیاری ویژگی‌های ثانوی و فرعی تاریخ بعدی آن بر جای می‌گذاشت. اگر در سیر کلی تکامل معنوی ایتالیا در رابطه با علل کلی تغییر مهمی روی نمی‌داد در تاریخ هنر نیز هیچ‌گونه تغییر ماهوی حاصل نمی‌گشت.

\* H. Taine, *Histoire de La Littérature anglaise* Paris, 1863, T. II, P.5.

ولی چنان که مشهور است تفاوت‌های کمی سرانجام به اختلافات کیفی منجر می‌گردد. این در همه جا صادق است و در مورد تاریخ نیز صدق می‌کند. گرایش معینی در هنر ممکن است بدون نماینده برجسته‌ای بماند اگر ترکیب نامساعدی از شرایط یکی بعد از دیگری افراد مستعدی را که ممکن بود نمایندگان آن گرایش باشند از میان بردارد، ولی مرگ پیش‌رس چنین افرادی تنها هنگامی می‌تواند از تجسم هنری آن گرایش ممانعت کند که گرایش مزبور به قدر کافی برای ایجاد استعداد تازه عمیق نباشد. با این همه چون عمق هر گرایش معین در ادبیات و هنر بر حسب اهمیت آن برای طبقه یا قشری که گرایش مزبور ذوقیات او را بیان می‌کند و بر حسب نقش اجتماعی آن طبقه یا قشر اجتماعی تعیین می‌شود، اینجا نیز در آخرین تحلیل همه چیز به سیر تکامل اجتماعی و به رابطه نیروهای اجتماعی بستگی دارد.

## ۸

بدین گونه، سجایای شخصی رهبران، صور فردی رویدادهای تاریخی را تعیین می‌کنند و عنصر تصادف به آن معنایی که ما نشان دادیم، همواره در سیر آن رویدادها نقشی ایفا می‌کند که سمت آن سرانجام بر حسب آنچه اصطلاحاً علل عام می‌نامند یعنی در واقع بر حسب تکامل نیروهای مولد و در نتیجه روابط متقابل میان انسان‌ها در فرایند اجتماعی - اقتصادی تولید تعیین می‌شود. پدیده‌های اتفاقی و سجایای شخصی مشاهیر بیشتر به چشم می‌زنند تا علل کلی عمیق اجتماعی. سده هژدهم به این علل عام کمتر اندیشه می‌کرد و سیر تاریخ را به اعمال آگاهانه و «شهوات» شخصیت‌های تاریخی نسبت می‌داد. فیلسوفان سده مزبور، ادعا می‌کردند که تاریخ بر اثر ناچیزترین علل مثلاً اگر یک «اتم» در کله فرمانروایی شروع کرده بود به بازی کردن (ایده‌ای که بارها در نظام طبیعت هولباخ بیان می‌شود) ممکن بود در سمت به کلی متفاوتی سیر می‌کرد.

هواداران گرایش جدید در علم تاریخ می‌کوشیدند ثابت کنند که تاریخ با وجود همه «اتم‌ها» نمی‌توانست جز در سمتی که سیر کرده است، سیر کند. ایشان در کوشش برای تأکید بیش از اندازه بر تأثیر علل عام، سجایای شخصی شخصیت‌های تاریخی را نادیده گرفتند. به موجب استدلال ایشان جابه‌جایی اشخاص کم یا بیش مستعد، حتی ذره‌ای هم در سیر رویدادهای تاریخی تأثیر نمی‌داشت.\* ولی اگر ما چنین فرضی را تصدیق کنیم آنگاه باید این را نیز بپذیریم که عنصر شخصی در تاریخ به هیچ وجه اهمیت ندارد و اینکه همه چیز می‌تواند به عمل علل عام، به قوانین عام پیشرفت تاریخی تنزل یابد. این آن چنان افراطی بود که هیچ جایی برای ذره‌ای از حقیقت در عقیده مخالف باقی نمی‌گذاشت. درست به همین دلیل بود که عقیده مخالف حق موجودیت خود را حفظ کرد. تصادم میان این دو عقیده شکل تناقض مانعة الجمع را به خود گرفت که طرف نخست آن قوانین عام و طرف دوم فعالیت‌های اشخاص بود. از دیدگاه طرف دوم این تناقض، تاریخ صرفاً زنجیری از تصادفات بود؛ از دیدگاه طرف نخست، چنین می‌نمود که حتی ویژگی‌های فردی رویدادها به موجب تأثیر علل عام تعیین می‌شوند و به سجایای شخصی شخصیت‌های تاریخی بستگی ندارند. نتیجه این می‌شود که ویژگی‌های مزبور وابسته علل عام‌اند و نمی‌توانند تغییر یابند اعم از اینکه شخصیت‌ها تغییر کنند یا نکنند. بدین گونه این نظریه خصلتی فاتالیستی به خود می‌گیرد.

این از حیطة دید مخالفان پوشیده نبود. سنت بوو نگرش مینیه را در تاریخ با نگرش بوسوئه مقایسه می‌کند. بوسوئه تصور می‌کرد نیرویی که سبب رویدادهای

---

\* ایشان در بحث از خصلت قانونمند حوادث تاریخی بدین طریق استدلال می‌کردند. با این همه هنگامی که بعضی از آنها صرفاً این حوادث را توصیف می‌کردند گاه حتی اهمیت مبالغه‌آمیزی را به عنصر شخصی نسبت می‌دادند. ولی آنچه در اینجا مورد توجه ماست نه توصیف‌های ایشان، بل استدلال‌های ایشان است.

تاریخی می‌گردد از آسمان نازل می‌شود و اینکه حوادث به منظور تجلی اراده پروردگار صورت وقوع می‌یابند. مینیه این نیرو را در «شهوات» انسانی که در رویدادهای تاریخی به همان اندازه نیروهای طبیعی انعطاف‌ناپذیر و تغییرناپذیرند، جستجو می‌کرد. اما هر دو به تاریخ به منزله زنجیری از رویدادها می‌نگریستند که در هیچ شرایطی نمی‌توانند متفاوت باشند. هر دو نظریه فATALیستی بود. از این لحاظ فیلسوف خیلی از کشیش دور نبود.

این سرزنش تا زمانی که نظریه خصلت قانونمند پدیده‌های اجتماعی، تأثیر سجایای شخصی افراد برجسته تاریخی را به صفر می‌رساند موجه بود. تأثیری که این سرزنش بر جای می‌نهاد بسیار شدیدتر بود. زیرا مورخان مکتب نوین مانند مورخان و فیلسوفان سده هژدهم به طبیعت انسانی همچون انگیزه‌های متعالی می‌نگریستند که همه علل عام حرکت تاریخی ناشی از آن‌اند و از آن تبعیت می‌کنند. از آنجا که انقلاب فرانسه نشان داده بود که رویدادهای تاریخی منحصرأ به موجب اعمال آگاهانه انسان‌ها تعیین نمی‌شود. مینیه، گیزو و سایر مورخان نظیر ایشان، تأثیر شهوات را که غالباً از حیطة تفتیش عقل‌گریزان‌اند پیش کشیدند. اما اگر شهوات آخرین و کلی‌ترین علت رویدادهای تاریخی‌اند، پس چرا سنت بوو حق نداشت ادعا کند که اگر شخصیت‌هایی پیدا می‌شدند که می‌توانستند به مردم فرانسه شهواتی تزریق کنند مخالف آنچه موجب تحریک آنان شده بود، محصول انقلاب فرانسه ممکن بود معکوس آنچه در واقع روی داد از کار در آید؟ مینیه می‌گفت زیرا شهوات دیگر نمی‌توانست در آن زمان مردم فرانسه را بنابر ویژگی‌های طبیعت انسانی به هیجان در آورد. به یک معنا این درست بوده‌است ولی این حقیقت یک رنگ فATALیستی قوی داشت زیرا این معادل این حکم بود که تاریخ انسان در تمامی جزئیاتش به موجب کیفیات کلی طبیعت انسانی از پیش تعیین شده است. فATALیسم در اینجا در نتیجه ناپدیدی خاص در عام جلوه‌گر می‌شد. در واقع فATALیسم همواره یکی از نتایج این

ناپدید است. گفته شده است که اگر همه پدیده‌های اجتماعی وقوعشان الزامی و حتمی است پس فعالیت‌های من اهمیتی نتواند داشت. این نتیجه‌گیری غلطی از اندیشه‌ای صحیح است. آنچه باید گفته شود این است: اگر همه چیز در نتیجه علل عام صورت وقوع می‌یابد، پس مفرد یا خاص، از جمله مساعی من فاقد ارزش و اهمیت است. این استنتاجی صحیح است که فقط به گونه‌ای نادرست به کار گرفته می‌شود. و بی‌معنا است کاربرد آن در مورد نگرش ماتریالیستی تاریخ که در آن جایی نیز برای مفرد یا خاص گذاشته شده است. ولی هنگامی که در مورد نظرات مورخان فرانسوی دوره بازگشت سلطنت به کار می‌رفت موجه بود.

اکنون به طبیعت انسانی دیگر نمی‌توان همچون عام‌ترین و نهایی‌ترین علت پیشرفت تاریخی نگریست، اگر طبیعت انسانی ثابت است پس نمی‌تواند با سیر بسیار متغیر تاریخ تبیین گردد. اگر متغیر است پس بدیهی است تغییرات آن خود تابع تکامل تاریخی است. در حال حاضر ما باید به تکامل نیروهای مولد همچون نهایی‌ترین و عام‌ترین علت حرکت تاریخی انسان بنگریم و این تکامل نیروهای مولد است که تغییرات متوالی در روابط اجتماعی انسان‌ها را تعیین می‌کند. موازی با این علت عام علل خاص نیز عمل می‌کنند، یعنی آن موقعیت تاریخی که تکامل نیروهای مولد ملتی مفروض در بطن آن صورت می‌گیرد. موقعیت تاریخی نیز در آخرین تحلیل خود بر اثر تکامل آن نیروها در میان علل دیگر یعنی همان علت عام ایجاد می‌گردد.

سرانجام تأثیر علل خاص با تأثیر علل فردی یعنی صفات شخصی اشخاص برجسته یا «اتفاقات» دیگر تکمیل می‌شود که در پرتو آنها حوادث نهایتاً ویژگی‌های فردی به خود می‌گیرند. علل فردی نمی‌توانند تغییرات اساسی در عمل علل عام و خاص وارد کنند زیرا سمت و سو و حدود تأثیر خود آن‌ها تابع علل عام و خاص است. با این همه تردیدی نیست اگر علل فردی دیگری

جانشین علل فردی ای می‌شدند که در تاریخ تأثیر داشته‌اند، تاریخ ویژگی‌های متفاوتی می‌داشت.

موناو و لامپرشت هنوز به دیدگاه طبیعت انسانی وفادارند. لامپرشت به طور قاطع و بارها اعلام کرده است که به عقیده وی ذهنیت اجتماعی علت اساسی پدیده‌های تاریخی است. این اشتباه بزرگی است و در نتیجه این اشتباه‌گرایی به «مطالعهٔ مجموع زندگی اجتماعی» - که به خودی خود تحسین برانگیز است - به اکلکتیسیسم بی‌روح ولی گنده‌گویانه یا - در میان منسجم‌ترین آن - به استدلال‌های کابلیتز در بارهٔ ارزش نسبی عقل و احساس می‌انجامد.

حال به موضوع خودمان بازگردیم. یک شخصیت بزرگ از این لحاظ بزرگ نیست که سجایای شخصی وی به حوادث تاریخی بزرگ ویژگی‌های فردی می‌بخشد بلکه از آن رو بزرگ است که سجایای شخصی او وی را در خدمت به نیازهای اجتماعی زمان خود تواناترین افراد می‌سازد، نیازهایی که در نتیجهٔ علل عام و خاص به وجود می‌آیند. کارلایل در کتاب مشهور خود در بارهٔ قهرمان و پرستش قهرمان، شخصیت‌ها را آغاز کنندگان می‌خواند. این توصیف بسیار مناسبی است. یک شخص بزرگ دقیقاً آغاز کننده‌ای است زیرا او دورتر از دیگران می‌بیند و ارادهٔ او نیرومندتر از دیگران است. او به حل مسایل علمی‌ای می‌پردازد که از سیر قبلی تکامل معنوی جامعه برخاسته‌اند، او انگشت بر نیازهای اجتماعی تازه‌ای می‌گذارد که بر اثر تکامل قبلی روابط اجتماعی فراهم شده است. او برای تحقق این نیازها از خود ابتکار نشان می‌دهد. او قهرمانی است نه به آن معنا که می‌تواند سیر طبیعی امور را متوقف کند یا آن را تغییر دهد بل به این معنا که فعالیت‌های او بیان آگاهانه و آزاد آن سیر ناآگاهانه و ضروری است. همهٔ ارزش و اهمیت، همهٔ قدرت او در همین است. ولی این ارزشی بس شگرف و قدرتی بس سهمگین است.

معنای سیر طبیعی حوادث چیست؟



بیسمارک متذکر می‌شود که ما نمی‌توانیم تاریخ بسازیم بلکه باید منتظر ساختن آن بشویم. ولی تاریخ به وسیله کی ساخته می‌شود؟ به وسیله انسان اجتماعی که یگانه عامل آن است. انسان اجتماعی روابط میان خودش، یعنی روابط اجتماعی را ایجاد می‌کند. ولی اگر او در هر دوره معینی، روابط معینی ایجاد می‌کند و نه هر روابطی را، پس این البته بدون علت نیست. چگونگی این روابط وابسته چگونگی نیروهای مولد است. هیچ انسان بزرگی نمی‌تواند روابطی را به جامعه تحمیل کند که دیگر با خصلت این نیروها تطبیق نمی‌کند یا اینکه هنوز با آنها منطبق نیست. او در واقع بدین معناست که نمی‌تواند تاریخ بسازد و بدین معنا او بیهوده سعی دارد عقربک ساعت خود را به جلو بکشد. او گذشت زمان را نه می‌تواند شتاب بخشد و نه به عقب بازگرداند. اینجا لامپ‌رشت کاملاً حق دارد: حتی بیسمارک در اوج قدرت خود نمی‌توانست آلمان را به وضع اقتصادی طبیعی بازگرداند.

روابط اجتماعی منطق ذاتی خود را دارد: تا زمانی که مردم در روابط متقابل معینی به سر می‌برند، به شیوه‌ای معین احساس می‌کنند، می‌اندیشند و عمل می‌کنند و نه به شیوه‌ای دیگر، هر کوششی از جانب هر شخصیتی برای مبارزه با این منطق لاجرم بی‌ثمر خواهد بود؛ سیر طبیعی امور (این منطق روابط اجتماعی) همه‌م سعی او را نقش بر آب خواهد کرد. ولی هر گاه من بدانم روابط اجتماعی حاصل از تغییرات معینی در فرایند اجتماعی - اقتصادی تولید در چه سمت و سوئی تغییر می‌کند، من همچنین تشخیص می‌دهم که ذهنیت اجتماعی در چه سمت و سوئی در حال تغییر است؛ در نتیجه من به تأثیرگذاری بر حوادث تاریخی قادر خواهم بود. تأثیرگذاری بر ذهنیت اجتماعی به معنای تأثیرگذاری بر حوادث تاریخی است. از این رو به معنای معینی، من می‌توانم تاریخ بسازم و نیازی نیست که منتظر بمانم تا «آن خود ساخته شود».

مونود بر این باور است که رویدادها و شخصیت‌های واقعاً مهم در تاریخ تنها

به عنوان علائم و نشانه‌های تکامل نهادها و شرایط اقتصادی مهم هستند. این اندیشه صحیحی است گرچه بسیار غیر دقیق بیان شده است. ولی درست به همان دلیل که صحیح است، در مقابل هم قرار دادن فعالیت‌های اشخاص بزرگ و «حرکت آهسته» شرایط و نهادهای مذکور بی اساس است. تغییرات کم یا بیش آهسته در «شرایط اقتصادی» به طور متناوب جامعه را با ضرورت کم یا بیش سریع تغییر نهادهای آن روبه‌رو می‌کند. تغییر هیچگاه به خودی خود صورت نمی‌گیرد و همواره ملازم با دخالت انسان‌هاست که بدین گونه با مسایل اجتماعی بزرگ درگیر می‌شوند. آن چهره‌هایی بزرگ خوانده می‌شوند که بیش از بقیه حل این مسایل را تسهیل کنند. اما منظور از حل مسئله‌ای این نیست که تنها «نشانده» و «علامت» این حقیقت باشد که آن مسئله حل شده است.

ولی ما تصور می‌کنیم که موند این تقابل را بیشتر از این جهت انجام می‌داد که وی از این تکیه کلام خوش آیند «آهسته» از خود بیخود شده بود. بسیاری از هواداران جدید تکامل تدریجی خیلی به این تکیه کلام علاقه‌مندند. از لحاظ روانشناسانه این علاقه قابل درک است. این علاقه به‌طور ناگزیر در محیط صادقانه اعتدال به وجود می‌آید... ولی همان‌طور که هگل ثابت کرد از لحاظ منطقی در برابر انتقاد تاب مقاومت ندارد.

فقط برای آغاز کنندگان و برای انسانهای بزرگ نیست که میدان پهناور فعالیت باز است؛ برای همه کسانی که چشمی برای دیدن و گوش‌ی برای شنیدن و قلبی برای دوست داشتن نزدیکان خود دارند، میدان فعالیت باز است. مفهوم بزرگ مفهومی نسبی است. به معنای اخلاقی، انسانی بزرگ است که به نقل از عبارت انجیل، «زندگی خود را وقف یاران خود سازد.»

## سیری در تحوّل فلسفه تاریخ

---

### گفتار نخست

(۸ مارس ۱۹۰۱)

خانمها و آقایان:

هنگامی که مورخی - البته مورخی که از قریحه تعمیم کاملاً بی بهره نیست - گذشته و حال نوع بشر را به حیطة ذهنی خود می آورد، منظره‌ای مهیب و سهمگین در برابر دیدگانش گشوده می شود. در واقع، شما بدون تردید نیک آگاهید - چنانکه علم امروز گمان می زند - انسان از بعیدترین مرحله دوران چهارم - یعنی دست کم تقریباً از دویست هزار سال پیش - وجود داشته است. ولی اگر این محاسبات را کنار گذاریم که همواره تقریبی و مبتنی بر حدس هستند و اگر فرض کنیم - چنانکه در روزگاران کهن فرض کرده اند - که انسان در حدود چهار هزار سال پیش از تولد مسیح به پیدائی آمد، آنچه بد دست خواهیم آورد این است که تقریباً در حدود دویست نسل، متوالیاً جانشین یکدیگر شده اند درست مانند فروریختن برگها در جنگل به هنگام نزدیکی خزان. افزون بر این هر یک از این نسلها، هر جزء جداگانه از هر نسل، در تعقیب نیل به هدفهای خودش بوده است: هر یک برای بقای خودش، برای کس و کار خودش تلاش کرده است و

با اینهمد جنبشی بد هم پیوسته و یگانه وجود داشته است، چیزی که ما آن را تاریخ نوع بشر می‌نامیم.

هر گاه بخواهیم وضعی را که نیاکان دور ما در آن زندگی می‌کردند مجسم کنیم، اگر ما در برابر خودمان مثلاً وجود کسانی را تصویر کنیم که در جستجوی پناهگاهی در بد اصطلاح مساکن جمعی بودند و اگر آن شیوه زندگی را با مثلاً شیوه زندگی در سویس کنونی مقایسه کنیم اختلاف فاحشی مشاهده خواهیم کرد. این بدین علت است که در زندگی انسان نه فقط حرکت بلکه آنچه ما بد آن پیشرفت می‌گوییم وجود داشته است. فاصلهای که انسان را از اجداد کم یا بیش میمون‌وار خویش جدا می‌کند، افزایش یافته و قدرت انسان بر طبیعت رشد کرده است. از این رو این کاملاً طبیعی است - و من حتی فراتر می‌روم - ناگزیر - که بپرسم علل این حرکت و پیشرفت چه بوده است؟

این پرسش، خانم‌ها و آقایان، پرسش بزرگ علل پیشرفت تاریخی انسان است؛ پرسشی است که موضوع آن چیزی را تشکیل می‌دهد که آن را فلسفه تاریخ خوانده‌اند، و من ترجیح می‌دهم تبیین تاریخ بد شیوه‌ای علمی خوانده شود یعنی تاریخی که با مطالعه چگونگی وقوع رویدادها و پدیده‌ها خرسند نمی‌شود بلکه خواستار آنست که بفهمد چرا آنها بدین گونه روی داده‌اند و نه به گونه دیگر.

فلسفه تاریخ، مانند هر موضوع دیگری، تاریخ خودش را داشته است. من بدینوسیله می‌خواهم بگویم در ادوار مختلف، کسانی که به مطالعه علل پیشرفت تاریخی اشتغال داشته‌اند، پاسخهای متفاوتی بد این پرسش داده‌اند. هر عصری فلسفه تاریخ خودش را داشته است.

ممکن است شما به من گوشزد کنید که در دوره تاریخی واحدی، غالباً مکاتب متعددی وجود داشته است و نه فقط یک مکتب واحد فلسفه تاریخ. من با شما موافقم ولی در عین حال از شما می‌خواهم که توجه داشته باشید مکاتب گوناگون

فلسفه که در دوره معینی از تاریخ به وجود آمده‌اند. همواره در چیزی اشتراک داشته‌اند، چیزی که ما را قادر می‌سازد به آنها همچون گونه‌های مختلف یک نوع واحد بنگریم. البته می‌توانیم رد پاهای گذشته را نیز در آنها پیدا کنیم. بنا بر این می‌توانیم پرسش تحت مطالعه را با گفتن اینکه هر دوره تاریخی فلسفه تاریخ خود را دارد، ساده کنیم.

ما در صحبت‌های مان به برخی از اینها خواهیم پرداخت. من با فلسفه یزدان شناختی و به عبارت دیگر تبیین یزدان شناختی تاریخ آغاز خواهم کرد.

### منظور از فلسفه یزدان شناختی یا درک یزدان شناختی تاریخ چیست؟

این ابتدایی‌ترین تبیین است و با نخستین تلاش اندیشد انسانی برای نوعی شناخت از جهان پیرامون رابطه‌ای تنگاتنگ دارد.

در حقیقت، ساده‌ترین تصویری که انسان می‌تواند از طبیعت پیدا کند این است که وی می‌بیند که در طبیعت، پدیده‌ها به یکدیگر بستگی ندارند و تحت حاکمیت قوانین تغییرناپذیر نیستند بلکه با عمل یک یا چند اراده مانند اراده خود او فراهم می‌آیند. فیلسوف فرانسوی گی یو Guyot در یکی از کتابهای خود، گفته‌ی کودکی را نقل می‌کند که می‌گوید ماه چون ترسناک است نمی‌خواهد خود را در آسمان نشان دهد. کودک تصور می‌کرد که ماه دارای روح است؛ انسان ابتدایی نیز مانند آن کودک، کل طبیعت را دارای روح می‌انگاشت. آنیمیسیم، نخستین مرحله در تکامل اندیشه مذهبی بود: نخستین گام علم نفی تبیین آنیمیسیتیک پدیده‌های طبیعی و نیل به درکی از آنها به معنای تبعیت پدیده‌های طبیعی از قوانین معین بود. در حالی که کودک تصور می‌کند که ماه علت ترسناکی‌اش از نشان دادن خود امتناع دارد، دانشمند طبیعی برای ما مجموع آن شرایط طبیعی را که در هر لحظه معین، به دیدن هر جسم آسمانی به ما کمک می‌کند یا از دیدن آن جلوگیری می‌نماید توضیح می‌دهد.

اما در حالی که علم در مطالعه و شناخت طبیعت گام‌های بالنسبه سریعی

برداشتند است در مطالعه جامعه انسانی و تاریخ آن گامهایش بد مراتب آهسته تر بوده است. تبیین آنیمیستیک پدیده‌های تاریخی حتی آن هنگام که تبیین آنیمیستیک پدیده‌های طبیعی دیگر چیزی مسخره‌آمیز می‌نمود، هنوز قابل قبول می‌بود. در یک محیط نسبتاً متمدن و غالباً حتی در محیط بسیار متمدن، توضیح پیشرفت تاریخی انسان بد مثابه تجلی اراده یک یا چند خدا کاملاً ممکن شمرده می‌شد. این نوع تبیین فرایند تاریخی به موجب اراده خدا یا خدایان است که ما تبیین یزدان شناختی تاریخ می‌نامیم.

برای اینکه دو مثال از این نوع تبیین اراده دهم، من روی فلسفه دو نفر از مشاهیر - اگوستین قدیس، اسقف هیپو (الجزایر کنونی) و بوسوئه، اسقف شهر موآ (در فرانسه) مکث می‌کنم.

اگوستین (۴۳۰-۳۵۴) تصور می‌کرد که رویدادهای تاریخی به مشیت پروردگار بستگی دارد. افزون بر این، او معتقد بود که هیچ معیار دیگری در مورد آنها نمی‌تواند بکار آید. او می‌نویسد: «در نظر بگیری این خدای یکتا، قادر مطلق، صاحب و خالق همه ارواح و همه ابدان را... که از انسان حیوان معقولی مرکب از جسم و روح ساخته است؛ این خدائی که اصل تمامی حکومت‌ها، اصل همه تکالیف و نظم‌هاست، که به همه چیز شماره، وزن و اندازه بخشیده است که آثار طبیعت از هر نوع و ارزش همه ناشی از اوست... من می‌پرسم آخر می‌توان باور داشت که این خدا، امپراطوریهای جهان را، تسلط آنها و بندگی آنها را برای کنار ماندن از قوانین حضرت احدیثش تحمل تواند کرد؟»

(*cité de Dieu*, trad. d'Emile Saisset, livre V, chap. XI, pp. 292

- 93).

اگوستین قدیس در هیچیک از توضیحاتش درباره حوادث تاریخی از این دیدگاه کلی منحرف نشد.

هنگامی که موضوع چگونگی تبیین عظمت رومی‌ها در میان بود، اسقف

هیپو به تفصیل شرح داد که چگونه آن عظمت مورد نیاز پروردگار ربانی بود. او می‌نویسد: «پس از آنکه دولتهای پادشاهی شرق، در طی سالهای متمادی در جهان جولان دادند، اراده خداوندی بر آن قرار گرفت که امپراطوری غرب که در توالی زمان در مرتبه آخر بود باید در عظمت و وسعت پیشاپیش همه قرار گیرد و چون او در نظر داشت از آن امپراطوری برای گوشمالی دادن تعداد زیادی از ملل استفاده کند، امپراطوری مزبور را به مردانی سپرد که به ستایش تملق آمیز و افتخار، اشتیاق داشتند ولی این افتخار را در شکوه و عظمت کشورشان می‌دیدند و همواره آماده بودند خود را قربانی رفاه کشورشان کنند، بدین گونه که به خاطر آن گناه خاص - عظمت‌طلبی - بر حرص مال اندوزی و گناهان دیگر غلبه کنند. آخر نمی‌توان این حقیقت را نادیده گرفت که عظمت‌طلبی، خود یک گناه است.»، و جز آن. (t.i,p.301).

هنگامی که موضوع شکفتگی کنستانتین، نخستین امپراطوری مسیحی در میان بود، باز اراده پروردگار وارد صحنه شد که همه چیز را بامنتهای آسانی حل و تبیین کرد. اگوستین قدیس می‌نویسد: «خدای بزرگ که می‌خواست کسانی را که او را می‌پرستیدند... از این اندیشه اغواگرانه باز دارد که بدست آوردن پادشاهی و عظمت روی زمین بدون جلب مساعدت شیاطین قدر قدرت غیر ممکن است، اراده کرد که پرتو لطف خود را بر امپراطور کنستانتین بیفشاند که بر کنار از توسل به خدایان دروغین فقط خدای حقیقی را می‌پرستید که بیش از هر کس دیگر بر او رحمت آورد.» (t.1,PP.328-29).

سرانجام هنگامی که موضوع اثبات این نکته بود که چرا یک جنگ بیشتر از جنگ دیگری طول می‌کشد، اگوستین قدیس می‌گفت که چنین است اراده خدا: «درست بهمان گونه که عزت و ذلت بر حسب تدابیر عدل و رحمت او، در دست اوست، هم اوست که بر طول جنگها حکم می‌راند و کوتاهی یا امتداد آنها را نیز بر حسب اراده خود تعیین می‌کند» (t.1,p.323).

اگوستین قدیس چنانکه دیده می‌شود، در وفاداری به اصل اساسی خود پابرجا بود. متأسفانه ایمان به اصل معینی برای تبیین درست حوادث تاریخی کافی نیست. نخست و پیش از هر چیز انتخاب یک اصل اساسی صحیح ضرورت دارد. افزون بر این، بر مورخی که به اصل اساسی خود وفادار است واجب است که از همۀ داده‌های عینی پیش از خود همراه با پدیده‌هایی که در دست تبیین دارد مطالعه‌ی کاملی به عمل آورد. یک اصل اساسی می‌تواند و باید تنها به مثابه رهنمودی در تحلیل واقعیت تاریخی مورد استفاده قرار گیرد.

نظریه‌ی اگوستین قدیس هیچ یک از این دو شرط ضروری را ندارد. نظریه مزبور هیچ اسلوبی برای تحلیل واقعیت تاریخی ارائه نمی‌دهد. و اما در باب اصل اساسی او، من از شما می‌خواهم که به نکته‌ی زیر توجه کنید: اگوستین قدیس با چنان اعتقادی و با چنان تفصیلی از قوانین الهی صحبت کرده که انسان در حال خواندن نوشته او، بی اختیار از خود می‌پرسد که نکند خداوند محرمانه‌ترین اسرار خود را بر او فاش کرده است. آنگاه مؤلف با همین اعتقاد و با همین ایمان به اصل اساسی خود است که در همان کتاب به ما می‌گوید که راههای خدا غیر قابل تحقیق اند. اما اگر قضیه چنین است پس چرا این وظیفه‌ی بیهوده و بی ثمر مطالعه آن «راهها» را بر عهده گیریم، چرا باید به «این راههای غیر قابل تحقیق» به مثابه یک تبیین حوادث زندگی انسانی استناد کرد؟ تناقض آشکار است و از این رو، حتی انسانهای بسیار پرشور و تزلزل‌ناپذیر در ایمان خود، مجبور بوده‌اند از تعبیر یزدان شناختی تاریخ چشم پوشند زیرا آنها می‌خواهند دست کم منطق را رعایت کنند و نمی‌خواهند قبول کنند که چیزی غیر قابل تحقیق، یعنی غیر قابل توضیح و غیر قابل درک همه چیز را تبیین می‌کند و همه چیز را قابل درک می‌سازد.

حال اجازه دهید به بوسوئه (۱۶۲۷-۱۷۰۴) بپردازیم. بوسوئه نیز مانند اگوستین قدیس در تعبیر تاریخ دیدگاهی یزدان شناختی داشت. او بر این باور



بود که سرنوشت تاریخی ملل یا چنانکه خود می‌گفت انقلابات و امپراطوری‌ها، تحت هدایت پروردگارانند. او در *Discours Sur L'histoire Universelle* خود می‌نویسد: «این امپراطوریها اکثراً پیوندی ضروری با تاریخ «قوم برگزیده» (بنی اسرائیل) داشتند خداوند از آشوریان و بابلیان برای گوشمالی آن قوم، از ایرانیها برای احیای آن، از اسکندر و جانشینان او برای حمایت آن، از آنتیکوس مفرور و جانشینان او برای آزمایش آن، از رومی‌ها برای حفظ آزادی آن در برابر پادشاهان سورید که قصد نابودی آن قوم را داشتند استفاده کرد. یهودیان تازمان عیسی مسیح تحت قدرت همان رومی‌ها بسر می‌بردند: ولی هنگامی که آنان مسیح را منکر شدند و حضرتش را بد صلیب کشیدند، همین رومیها نادانسته بد انتقام الهی کمک نمودند و آن قوم ناسپاس را نابود کردند» و جز آن (*Discours, éd. Garniers Frères P.334*) سخن کوتاه، همذ ملل و همذ دولتهای بزرگ که در صحنه تاریخ جانشین یکدیگر شدند، بد طرق گوناگون یک هدف واحد را پیش می‌بردند: پیشرفت دین مسیحی و اکرام و اجلال خداوند.

بر مبنای وحی روح القدس بد یحیی تمعید دهندد، وحی ای که خود یحیی در کتاب مکاشفه یوحنا شرح داده است. بوسوند بد شاگرد خود نشان داد که چگونه امر غیبی خداوند امپراطوری رم و خود رم را بد زانو در آورد. بوسوند از همذ اینها حرف زد - او نیز! - مثل اینکه راههای خداوند دیگر قابل تحقیق شده بود و آنچه شایان توجه است این است که منظره فرایند تاریخی در او هیچ چیز جز اندیشه بیهودگی امور انسانی برنینگیخت. او می‌گوید: «بدین گونه هنگامی که شما برای لحظه‌ای گذشته نابود شده را از نظر می‌گذرانید - من نمی‌گویم پادشاهان و امپراطوران بلکه همه آن امپراطوریهای عظیم که تمامی عالم را به لرزه در آوردند، هنگامی که شما آشوریان باستان و جدید، مادها، پارس‌ها، یونانیان و رومی‌ها را می‌بینید که خودشان را در برابر شما یکی بعد از دیگری نشان می‌دهند و سقوط می‌کنند، آن سقوط هولناک در شما این احساس را به

وجود می آورد که در این جهان برای هیچ کس امنیتی نیست و بی ثباتی و بی قراری سرنوشت انسان است.» (Discours, P.339).

این بدبینی Pessimism متمایزترین ویژگی فلسفه تاریخ بوسونه است. اندیشه دقیق تصدیق خواهد کرد که این ویژگی بازتاب صحیح گوهر مسیحیت است. در واقع مسیحیت به مؤمنان وعده تسلی می دهد. مقدار زیادی تسلی! ولی بد چه طریق تسلی می دهد؟ با منصرف کردن مؤمنان از هر چیز در این جهان با متقاعد نمودن ایشان به اینکه در این جهان همد چیز بیهوده است و خوشبختی انسان تنها پس از مرگ میسر می شود.

من از شما خانمها و آقایان می خواهم که این ویژگی را به یاد داشته باشید که در بحث بعدی من برای مقایسه به درد خواهد خورد.

وجه تمایز دیگر فلسفه تاریخ بوسونه این بود که وی - برخلاف اگوستین قدیس - در تعبیر خود از حوادث تاریخی خود را به توسل به اراده خداوند محدود نکرد. او توجه خود را به آنچه وی **علل خاص حرکت امپراطوری ها** می نامید معطوف ساخت.

او می نویسد: «آن خدای یگانه ای که تسلسل عالم را در وجود آورده است، آن خدای قادر مطلق که به استقرار نظم اراده کرده است، طوری که اجزاء چنین کل پهناوری به یکدیگر اتصال یابند - آری این خدای یگانه خواسته است که سیر امور انسانی نیز ترتیب و تناسب داشته باشد: آنچه من می خواهم بگویم این است که انسانها و ملل از خواصی برخوردارند متناسب با عظمتی که برای آنها مقدر است - باستثناء برخی حوادث فوق العاده که خداوند می خواست با وقوع آنها اراده خود را متجلی سازد - تغییر بزرگی که علل خود را در سده های پیشین نداشته باشد، به وقوع نپیوسته است. و چون در همه امور چیزی وجود دارد که آن امور را فراهم کرده است، چیزی که تعیین می کند که آن امور را باید تقبل کرد، چیزی که آنها را موفق می سازد؛ مقصد واقعی علم تاریخ این است که برای هر دوره خاص علل

خفیه‌ای را که تغییرات بزرگ را تدارک دیده است و پیش‌آمدهائی که موجبات این تغییرات را فراهم آورده است روشن کند.» (Discours PP.339-40)

بدین گونه به باور بوسوئه، در تاریخ حوادثی روی داده است که در آن فقط انگشت خداوند خود را نشان می‌دهد؛ به عبارت دیگر حوادثی که خداوند در آن مستقیماً عمل می‌کند. این حوادث را می‌توان معجزات تاریخی خواند. ولی در اکثر موارد، با روند عادی اشیاء تغییرات واقع در هر دوره تاریخی بوسیله علل ناشی از ادوار پیشین فراهم می‌آیند. وظیفه علم راستین عبارت است از مطالعه آن علل که حاوی هیچ چیز ماورای طبیعی نیستند چون به طبیعت انسانها و ملل مربوط‌اند.

پس در تبیین تاریخ از نظر یزدان شناختی، بوسوئه جای قابل توجهی به تبیین طبیعی حوادث تاریخی اختصاص داد. راستی را این است که تبیین طبیعی رابطه تنگاتنگی با حکمت الهی داشت. چرا که خداوند در نهایت امر به انسانها و ملل، خواصی متناسب با عظمتی که برای آنها مقدر است، داده است. اما وقتی که این خواص به آنها اعطا گشت، خود را به طور مستقل بروز می‌دهند و از آنجا که این خواص خود را بروز می‌دهند ما نه فقط حق داریم بلکه چنانکه بوسوئه قاطعانه اعلام داشت وظیفه داریم در جستجوی تبیین طبیعی تاریخ برآئیم.

مزیت بزرگی که فلسفه تاریخ بوسوئه بر فلسفه تاریخ اگوستین قدیس دارد این است که بوسوئه بر نیاز به مطالعه علل خاص حوادث پای می‌فشارد ولی این مزیت در حقیقت چیزی نیست جز قبول -البته ناخودآگاه و ناخواسته - ناتوانی و محدودیت تعبیر الهی محض، یعنی اسلوبی که عبارتست از تبیین پدیده‌ها به موجب یک یا چند نیروی فوق طبیعی.

از این پذیرش در سده بعدی مخالفان حکمت الهی ماهرانه استفاده کردند.

خطرناک‌ترین اینان ولتر بود که تذکرات نیشدار زیرین را در Essai

*Surlesmoeurs des nations* تبعات‌تی در باب ملل مشهور خود داد: «هیچ چیز ارزشمندتر از این نیست که درباره شیوه‌ای که خداوند خواسته است کلیسا را با ایجاد علل ثانوی سازگار با فرمانهای ابدی اش تثبیت کند، کنجکاوی کنیم. اجازه دهید محترمانه آنچه را ماوراء طبیعی است به کسانی واگذاریم که به آنها سپرده شده است و خودمان منحصرأً به حوادث تاریخی استناد کنیم.» (Essai, éd, Beychot, t.1, P. 346)

بدین گونه، تبیین تاریخ از نظر حکمت الهی به کناری افکنده شد. ولتر منحصرأً به حوادث تاریخی استناد می‌کند و می‌کوشد آنها را بوسیله علل ثانوی شان یعنی علل طبیعی تبیین کند. ولی اگر علم، تبیین طبیعی پدیده‌ها نباشد پس چیست؟ فلسفه تاریخ ولتر کوششی در تعبیر علمی تاریخ است.

حال این کوشش را به تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار دهیم؛ مثلاً به بینیم به عقیده ولتر چه عللی موجب سقوط امپراطوری روم گشت؟

انحطاط روم به آهستگی و در طی یک دوره طولانی فراهم گشت؛ ولی در میان حوادث مصیبت باری که به سقوط آن امپراطوری پهناور انجامید ولتر به دو حادثه زیر تأکید می‌کند: (۱) حمله بربرها و (۲) نفاق مذهبی.

امپراطوری روم بوسیله بربرها نابود شد. ولتر می‌پرسد: «اما چرا آنها بوسیله رومیها نابود نشدند آن طور که ماریوس سیمبری را نابود کرد؟»\* این بدین علت بود که ماریوسی در آن زمان وجود نداشت و بدین علت که اخلاق تغییر یافته بود. امپراطوری روم در این هنگام بیشتر راهب داشت تا سرباز. و آن راهبان دسته دسته از شهری به شهر دیگر و به میان مردم می‌رفتند به منظور اثبات یا ابطال ایده همذات بودن کلمه الله...» (همانجا جلد اول ص ۳۷۷).

«اولاد سیپوس وارد جدال با یکدیگر شده بودند، احترام شخصی از

\* قبایل ژرمنی ساکن شبه جزیره ژوتلند که به رم حمله کردند و در سال ۱۰۱ پیش از میلاد به دست کنسول روم کائوس ماریوس تارو مار شدند (ویراستار).

هورتنیسیوس‌ها و سیسروها به سیریل‌ها، گریگوری‌ها و آمبروس‌ها انتقال یافته بود. همه چیز از دست رفته بود. و اگر شخص باید از چیزی حیرت زده شود این است که امپراطوری روم برای مدتی دیگر دوام یافت.» (همانجا، جلد اول ص ۳۷۷).

در اینجا شما به روشنی می‌بینید که به عقیده ولتر علت عمده سقوط روم چه بود. آن علت پیروزی مسیحیت بود. ولتر این را با همان طنز نیشدار معمول خود گفت: «مسیحیت راه بهشت را باز کرد ولی امپراطوری را برباد داد» (همانجا جلد اول، ص ۳۷۷). آیا او حق داشت یا برخطا بود؟ این چیزی است که فعلاً مورد علاقه مانیست. آنچه برای ما مهم است ارزیابی نظرات تاریخی ولتر است. ما بعداً نظرات مزبور را مورد تحلیل انتقادی قرار خواهیم داد.

بدین گونه ما می‌بینیم که به عقیده ولتر امپراطوری رم به علت پیروزی مسیحیت سقوط کرد. اما البته می‌توان پرسید: چرا این مسیحیت بود که در رم پیروز شد.

به عقیده ولتر، این کنستانتین بود که به طور عمده آلت فراهم آوردن پیروزی مسیحیت بود. ولتر موافق با حقیقت تاریخ، او را به مثابه فرمانروائی شریر و فریبکار توصیف می‌کند. اما آیا ممکن است هر آدمی، حتی اگر امپراطوری به غایت شریر و موهوم پرست باشد باعث پیروزی دینی گردد؟ ولتر تصور می‌کرد چنین چیزی امکان دارد؛ آری، در آن زمان تنها او نبود که چنین تصویری داشت، همه فیلسوفان در آن زمان بدین گونه می‌اندیشیدند. به عنوان مثال، من عقیده نویسنده دیگری را در باب خاستگاه قوم یهود و مسیحیت نقل می‌کنم.

در حالی که تبیین یزدان شناختی تاریخ عبارت از نسبت دادن تحول تاریخی به اراده یا افعال مستقیم یا غیر مستقیم یک یا چند نیروی فوق طبیعی است، تبیین ایده‌آلیستی عبارت است از نسبت دادن آن تحول تاریخی به تحول اخلاق و ایده‌ها یا همانگونه که در سده هژدهم گفته می‌شد به عقیده.

سارد می‌نویسد: «منظور من از عقیده، محصول انبوهی از حقایق و خطاهاست که در میان ملتی رواج می‌یابد، محصولی که زای آن ملت دربارهٔ احترام یا تحقیر، عشق یا تنفر را تعیین می‌کند و تمایلات و رسوم، رذائل و فضائل و خلاصه اخلاق آن ملت را شکل می‌بخشد» Suard, Melangen.de  
Litterture, t.III, P.400

اگر عقاید بر جهان حکومت می‌کند، بدیهی است که آنها اساسی‌ترین و عمیق‌ترین علت فرایند تاریخی هستند و دلیلی برای تعجب ندارد اگر مورخی به عقاید به مثابه نیروئی که سرانجام، حوادث دوره‌ای از تاریخ را تعیین می‌کند، نگاه کند.

اگر عقاید به طور کلی علت حوادث تاریخی هستند، پس کاملاً طبیعی است که اساسی‌ترین علت کامیابی یا انحطاط هر امپراطوری مثلاً روم را در اندیشه‌های مذهبی (مثلاً در مسیحیت) جستجو کنیم. در نتیجه، ولتر با این گفته که مسیحیت سقوط امپراطوری روم را فراهم آورد، به فلسفه تاریخ زمان خود مؤمن ماند.

اما در میان فلاسفهٔ سدهٔ هژدهم چند نفر به عنوان ماتریالیست، مشهور بودند از آن جمله هولباخ مؤلف کتاب مشهور نظام طبیعت و هلوسیوس صاحب کتاب نه کمتر مشهور روح. کاملاً طبیعی بود که تصور کنیم که این فیلسوفان، دست کم، تبیین ایده آلیستی تاریخ را نپذیرفتند. ولی این تصور برخاست. اینکه آیا این طبیعی می‌نماید یا نه مهم نیست. هولباخ و هلوسیوس در تبیین طبیعت، ماتریالیست و در حوزه تاریخ ایده آلیست بودند. ماتریالیستهای آن زمان، مانند همهٔ فلاسفهٔ سدهٔ هژدهم، مانند تمامی اصحاب دائرةالمعارف تصور می‌کردند که عقاید بر جهان حکومت می‌کند و اینکه تبیین نهائی همهٔ تحولات تاریخی عبارت از تحول ایده هاست.

«جهل، خطا، پیشداوری، فقدان تجربه، سنجش و پیش بینی - اینها هستند

منابع واقعی فساد اخلاقی. انسانها نسبت به یکدیگر پیش داوری نشان می‌دهند و به همگنانشان صدمه می‌زنند تنها از این رو که تصویری از منافع واقعی خود ندارند... (نظام طبیعت، جلد دوم، فصل اول ص ۵).

جای دیگری، در همین کتاب می‌خوانیم: «تاریخ به ما ثابت می‌کند که در خصوص حکومت، ملتها همواره بازیچهٔ جاهل، ندانم کاری، زود باوری، ترسهای بی‌مورد و بالاتر از همه بازیچهٔ شهواتی بوده‌اند که بر جمعیت مستولی بوده است. ملتها، مانند بیمارانی که پیوسته در بستر خود غلت می‌زنند و قادر نیستند وضع آسوده‌ای پیدا کنند، غالباً اشکال حکومتی شان را تغییر داده‌اند ولی هرگز قدرت یا استعداد این را نداشته‌اند که ریشه را اصلاح کنند و منبع واقعی فسادشان را پیدا کنند. ایشان بی‌وقفه با شهوات کور خود، جوش خورده‌اند، (همانجا جلد دوم ص ۲۷).

این نقل قولها، به ما نشان می‌دهد که به عقیدهٔ هولباخ ماتریالیست، جاهل علت مصائب اخلاقی و سیاسی بوده است. اگر مردم شرارت می‌کنند، این به علت جاهل آنهاست، اگر حکومت‌های آنان مهمل است این به علت آن است که ایشان نتوانسته‌اند اصول واقعی سازمان بندی اجتماعی و سیاسی را کشف کنند، اگر انقلابات وقوع یافته بوسیلهٔ ملتها، از قطع فساد اخلاقی و سیاسی عاجز بوده‌اند، از آنروست که ملتهای مزبور از شناخت کافی بهره نداشته‌اند. اما جاهل چیست و خطا کدامست؟ پیشداوری یعنی چه؟ جاهل و خطا و پیشداوری صرفاً عقاید اشتباه آمیزند. اگر جاهل، خطا و پیشداوری از کشف پایه واقعی سازمان سیاسی و اجتماعی توسط مردم جلوگیری کرده است پس روشن است که جهان تحت حاکمیت اعتقادات کذب بوده است. در نتیجه هولباخ در این مسأله به همان نظراتی باور داشت که فلاسفهٔ سدهٔ هژدهم به آن معتقد بودند.

و اما هلوسیوس، من فقط عقیدهٔ او را در مورد نظام فئودالی نقل خواهم کرد. وی در نامه‌ای به سارین دربارهٔ روح القوانین منتسکیو نوشت: «اما او در مقالهٔ

مشخصات فیف‌ها می‌خواهد چه مهملی به ما بیاموزد؟ آیا این موضوعی است که ذهن معقول و منطقی باید در آن به تفحص پردازد؟ چه قانونی می‌توانست از این هرج و مرج قوانین توحش‌آمیزی نتیجه شود که بر اثر زور تثبیت شده و از روی نادانی مورد احترام قرار می‌گیرد و همواره مخالف نظم عادلانه‌اشیاء است.»  
(Discours, t.III, P.314).

در جای دیگری می‌نویسد: «منتسکیو تمایل بسیار زیادی به فئودالیسم دارد و حکومت فئودالی اوج بیهودگی و بطالت است» (همانجا. جلد ۳ ص ۳۱۴) بدین‌گونه هلوسیوس کشف کرد که فئودالیسم یعنی یک نظام کلی نهادهای اجتماعی و سیاسی، اوج بطالت است و در نتیجه خاستگاه خود را به جهل یا به عبارت دیگر به عقاید اشتباه‌آمیز مدیون است. بنابراین، عقاید اعم از خوب یا بد همواره بر جهان حکومت می‌کنند.

من پیش از این گفته‌ام آنچه برای ما مهم است انتقاد از این نظریه نیست بلکه منظور شناخت درست آن برای تعیین ماهیت آن است. اینک که ما آگاهی‌های لازم را درباره آن به دست آورده‌ایم، نه فقط مجاز هستیم بلکه ناگزیر به تحلیل آنیم.

پرسش این است که آیا این نظریه درست یا غلط است؟

آیا این راست است که مردمی که نسبت به منافع خود ناآگاهند، نمی‌توانند به طور معقول از آن دفاع کنند؟ این حتماً درست است. آیا این راست است که جهل، بشریت را اینگونه به پستی کشانیده و آیا یک نظام اجتماعی و سیاسی مبتنی بر تبعیت و بهره‌کشی انسان از انسان مثلاً فئودالیسم فقط می‌توانست در دوران جهل و تعصباتی که عمیقاً در اذهان ریشه دوانده است وجود داشته باشد؟ آری، این کاملاً صحیح است و من نمی‌توانم تصور کنم که چنین حقیقت آشکاری بتواند مورد تردید قرار گیرد.

خلاصه آیا این درست یا نادرست است که عقیده - بدان معنا که سارد در نظر



دارد - تأثیر عظیمی بر رفتار انسانی دارد؟

کسانی که دیده‌بصیرت دارند خواهند گفت که این نیز تردیدناپذیر و بی چون و چرا درست است.

پس آیا چنین بر نمی‌آید که تبیین ایده آلیستی تاریخ نیز مبتنی بر حقیقت است طوری که ما نمی‌توانیم هیچگونه ایرادی بر آن وارد سازیم؟ به این پرسش، من هم پاسخ آری و هم نه خواهم داد. حال منظور خود را تشریح خواهم کرد:

تبیین ایده آلیستی تاریخ به این معنا صحیح است که بخشی از حقیقت را بازگو می‌کند. در واقع بخشی از حقیقت در آن هست. عقاید تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر مردم می‌گذارند. پس ما حق داریم بگوییم که عقاید بر جهان حکومت می‌کنند. ولی ما این را نیز کاملاً حق داریم بپرسیم آیا عقایدی که بر جهان حکومت می‌کنند به نوبه خود زیر سیطره چیز دیگر نیستند؟

به عبارت دیگر، ما می‌توانیم و باید از خود بپرسیم که آیا عقاید و عواطف انسانی صرفاً به تصادف مربوط اند؟ طرح این پرسش به این معناست که بلافاصله پاسخ آن منفی است، زیرا عقاید و عواطف انسانی تابع قوانینی است که ما می‌توانیم و باید آنها را مورد مطالعه قرار دهیم. به محض آنکه شما آن فرضیه را بپذیرید - و چگونه انسان می‌تواند از پذیرفتن آن خودداری کند؟ - مجبور خواهید بود تصدیق کنید که درست است که عقاید بر جهان حکومت دارند، ولی فرمانروای مطلق نیستند زیرا به نوبه خود تحت حاکمیت چیز دیگری هستند. بنابراین کسی که به «عقاید» متوسل می‌شود از گفتن اساسی‌ترین و عمیق‌ترین علت تاریخی دوری می‌جوید.

پس تبیین ایده آلیستی تاریخ حاوی بخشی از حقیقت است ولی هنوز در برگیرنده تمامی حقیقت نیست.

برای شناخت تمامی حقیقت، ما باید تحقیق مان را از همان نقطه‌ای ادامه

دهیم که تبیین ایده آلیستی تاریخ در آن متوقف مانده است. ما باید سعی کنیم که به دقت علل پیدائی و تکامل عقاید مردمی را که ذر اجتماع زندگی می‌کنند نشان دهیم.

برای سهولت اجرای این وظیفه، اجازه دهید مطالعه خود را به شیوه‌ای اسلوب دار انجام دهیم. و پیش از هر چیز به بینیم که آیا عقاید، یعنی بنابر نظر سارد، مجموع حقایق و خطاهای رایج میان مردم، جبلی یا مادرزادی هستند که با خون عجین شده و با جان به در رود؟ اصلاً باید از خود پرسیم که آیا ایده‌های جبلی و مادرزادی وجود دارند؟

زمانی بود که مردم اعتقاد راسخ داشتند که ایده‌ها، دست کم تا حدی مادرزادی هستند. ایشان ضمن باور به این فرضیه، درعین حال اعتقاد به این عقیده را نیز ممکن می‌دانستند که چنین ایده‌هایی ذخیره معینی است که برای همه بشریت مشترک و در همه زمانها و اقلیم‌ها ثابت است.

این نظریه همین که رواج یافت، بوسیله فیلسوف برجسته انگلیسی جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) با موفقیت رد شد. وی در اثر مشهورش رساله درباره فهم انسانی ثابت کرد که ذهن انسان خالی از هر گونه ایده جبلی، اصول یا تصورات باطنی است. ایده‌ها و اصول از تجربه انسانی در وجود می‌آیند. این در مورد هم اصول نظری و هم اصول عملی یا اصول اخلاقی صدق می‌کند. اصول اخلاقی بر حسب زمان و مکان تغییر می‌کنند. هنگامی که مردم عملی را محکوم می‌کنند، بدین علت است که برای آنها زیانمند است؛ هنگامی که عملی را تحسین می‌کنند آنرا سودمند تشخیص می‌دهند.

پس این منافع (نه شخصی بلکه اجتماعی) است که داوریه‌های انسان را در حوزه زندگی اجتماعی تعیین می‌کند.

چنین بود نظریه لاک که همه فلاسفه فرانسوی سده هژدهم قویاً به آن باور داشتند. پس ما دلایلی در اختیار داریم که این نظریه را در انتقادمان از درک آنها

از تاریخ به مثابه نقطه عزیمت بپذیریم.

اذهان انسان حاوی هیچ ایده مادرزادی نیست. این تجربه است که ایده‌های نظری را تعیین می‌کند، در حالی که منافع اجتماعی ایده‌های «عملی» را معین می‌سازد. اجازه دهید این حکم را بپذیریم و به بینیم چه نتایجی از آن به بار می‌آید.

## گفتار دوم

(۱۵ مارس ۱۹۰۱)

خانمها و آقایان:

اگر بر حسب آن ضرب المثل لاتینی، تکرار مادر یادگیری است، پس جمع بندی کدبانوی آن است. جمع بندی از آنچه به دست آمده موجودی می‌گیرد و آنرا ارزیابی می‌کند. از این رو من گفتار دوم خود را با یک جمع بندی از گفتار نخست آغاز می‌کنم:

دفعه گذشته من گفتم که تبیین تاریخ از نظر یزدان شناختی عبارت است از نسبت دادن فرایند تاریخی و پیشرفت انسانی به عمل یک یا چند نیروی ماورای طبیعی، به اراده یک یا چند خدا.

آنگاه من به بررسی فلسفه تاریخ از نظر اگوستین قدیس و بوسوئه پرداختم و نشان دادم که فلسفه تاریخ بوسوئه مزیت زیادی به فلسفه اگوستین قدیس داشت از این لحاظ که بوسوئه هرگونه تبیین فرایند تاریخی را به مثابه فعل بلاواسطه خدا رد می‌کرد و بر ضرورت جستجوی **علل خاص** حوادث تاریخی و به عبارت دیگر **علل طبیعی** آنها پای می‌فشرد.

جستجوی **علل طبیعی** حوادث به معنای مردود شناختن دیدگاه **ماوراء طبیعی** و اتخاذ بینش علمی است زیرا بینش علمی عبارت است از تبیین پدیده‌ها از طریق **علل طبیعی** آنها، در انتزاع کامل از کمترین تأثیر نیروهای فوق طبیعی.

من از ولتر نقل قول کردم که گفت آنچه را ماوراء طبیعی است به کسانی واگذاریم که چنین موضوعاتی به آنها سپرده شده است. او خود فقط به علل تاریخی یعنی علل طبیعی قایل بود. دیدگاه ولتر، مانند سایر فیلسوفان سدهٔ هژدهم فرانسه دیدگاهی علمی بود. ولی چون علم به نوبت خود در معرض تحول و تکامل است ما مجبور بودیم دیدگاه مورد اعتقاد ولتر را در جزئیات بیشتری مورد تحلیل قرار دهیم. ما فهمیدیم که آن دیدگاه نیز، دیدگاهی ایده آلیستی بود یعنی دیدگاه ولتر مانند همهٔ فیلسوفان سدهٔ هژدهم حتی کسانی که مانند هولباخ و هلوسیوس در تصورشان از طبیعت ماتریالیست بودند، فرایند تاریخی را به تحول ایده‌ها یا چنانکه در آن زمان گفته می‌شد، به عقاید نسبت می‌دادند. هنگامی که من به انتقاد از این تبیین تاریخ می‌پرداختم، گفتم که این بطور نسبی صحیح بود، چون عقاید واقعی تأثیر چشم‌گیری بر رفتار انسانی اعمال می‌کنند. سپس افزودم که ظهور و تحول عقاید به نوبت خود، تابع قوانین معینی است، طوری که در نتیجه مورخ نمی‌تواند به عقاید به مثابه اساسی‌ترین و عمیق‌ترین علت فرایند تاریخی توجه کند. او که می‌خواهد مطالعهٔ عمیق‌تری از آن فرایند به عمل آورد، باید فراتر رود و آن عللی را مورد مطالعه قرار دهد که در هر دوره تاریخی خاص تسلط ایده‌های معینی را فراهم می‌آورد و نه ایده‌های دیگر را.

در نتیجه‌گیری گفتار قبلی ام، من گفتم آن نوع مطالعه در چه سمتی پیش رفت، در سمتی رفت که جان لاک نشان داده بود. (۱) هیچ ایدهٔ مادرزادی وجود ندارد، (۲) ایده‌ها از تجربه بر می‌خیزند و (۳) در مورد ایده‌های عملی این منفعت است (اجتماعی و نه شخصی) که به اعمالی می‌انجامد که برخی خوب و برخی بد تلقی می‌گردد.

این آن چیزی است که اکنون می‌دانیم. حال می‌کوشیم چیز جدیدی یاد بگیریم. سدهٔ هژدهم از سدهٔ نوزدهم با حادثه‌ای تاریخی - انقلاب فرانسه -

متمایز می‌شد که مانند تند بادی سرتاسر فرانسه را جاروب کرد، نظام کهن را برانداخت و تمامی بقایای آن را از میان برداشت. این انقلاب تأثیر عمیقی بر زندگی اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فکری نه فقط در فرانسه بلکه در سرتاسر اروپا باقی گذاشت. بدیهی است بر فلسفه تاریخ نیز نمی‌توانست بی تأثیر باشد. این تأثیر، چگونه تأثیری بود؟

مستقیم‌ترین برآیند انقلاب یک احساس کوفتگی شدید بود. کوشش‌های عظیمی که مردم در آن زمان نشان دادند، نیاز مبرمی به آرامش در پی داشت. و نیز جزئی از آن احساس کوفتگی که به دنبال هر صرف کوشش عظیمی اجتناب‌ناپذیر است - یک شکاکیت معین بود. در سده هژدهم اعتقاد محکمی به پیروزی عقل وجود داشت. ولتر می‌گفت در پایان همواره عقل پیروز خواهد شد. حوادث انقلابی این اعتقاد را در هم شکست. بدین گونه بسیاری اتفاقات نامنتظر صورت گرفته بود؛ خیلی چیزها که کاملاً غیر ممکن و مطلقاً مخالف با عقل می‌نمود، پیروز از آب درآمد، و بنابراین بسیاری محاسبات و پیش‌بینی‌های عاقلانه بوسیله منطق بیرحم واقعیات عینی برهم خورده بود چندان که بین مردم این زمزمه رواج یافت که عقل احتمالاً هرگز پیروز نخواهد شد. در این مورد ما مدرک باارزشی در اختیار داریم که بوسیله زن زیرک و زرنگی که از موهبت چشم حساس مشاهده وقایع پیرامون خود بهره‌مند بود تهیه شده است: مادام دو استائل هولشتاین می‌گوید: «اکثر انسانها، که از تحولات هراس‌انگیز ناشی از حوادث سیاسی وحشت کرده‌اند، همه علاقه خود را به تکامل خود از دست داده‌اند و اعتقاد آنها به برتری استعدادهای ذهنی در مقابل قدرت تصادف شدیداً متزلزل گردیده است».

(*De la Litteratur...*, Paris, l'an VIII, Préface P. XVIII.)

پس قدرت تصادف مردم را به هراس افکنده بود. اما تصادف چیست و اهمیت رویدادهای تصادفی در زندگی جامعه کدام است؟ این پرسشها حاوی

مطالبی برای بحث فلسفی هستند. ولی ما بدون وارد شدن به چنین بحثی می‌توانیم بگوییم مردم غالباً فقط چیزی را به تصادف نسبت می‌دهند که علت آنها برای آنها ناشناخته می‌ماند. از این رو، هر موقع عنصر تصادف به آنها فشار شدید وارد می‌آورد و تسلط آن به درازا می‌کشد، آنها سرانجام می‌کوشند پدیده‌هایی را که تاکنون تصادفی شمرده‌اند، مورد مطالعه قرار داده علل آنها را کشف کنند. این آن چیزی است که ما در حوزه علم تاریخ در اوائل سده نوزدهم به آن برمی‌خوریم.

سن سیمون، یکی از اذهان جامع‌المعارف نیمه اول این سده که در عین حال از لحاظ اسلوب چندان بهره‌ای نداشت، کوشید بنیان‌های علم جامعه را ایجاد کند. علم جامعه، علم جامعه انسانی - وی گاه آن را فیزیک اجتماعی می‌خواند - به عقیده او، می‌تواند و باید درست به همان دقت علوم طبیعی به صورت علمی دقیق درآید. ما باید مدارک واقعی مربوط به گذشته بشر را مورد مطالعه قرار دهیم تا آنجا که قوانین پیشرفت آن را کشف کنیم. تنها هنگامی که گذشته را بشناسیم قادر به پیش بینی آینده خواهیم شد. برای درک و تبیین گذشته، سن سیمون، به طور عمده به مطالعه تاریخ اروپای غربی پس از سقوط امپراطوری رم پرداخت.

ما در آن تاریخ، شاهد مبارزه میان صنعتگرایان (یاچنانکه در سده گذشته خوانده می‌شدند زمره سوم) و اشرافیت هستیم. صنعت‌گرایان با پادشاه متحد شدند و پشتیبانی آنها از پادشاهان اینان را قادر ساخت که قدرت سیاسی خود را که سابقاً در دستهای ارباب فئودال بود تحکیم کنند. در ازای این خدمات، پادشاه از ایشان حمایت کرد و با کمک خود ایشان را قادر ساخت تا به یک رشته پیروزیها بر دشمنانشان دست یابند. صنعتگرایان در پرتو سخت کوشی‌ها و تشکیلات خود به تدریج قدرت اجتماعی مؤثری یافتند که به گونه چشم‌گیری بر قدرت اشراف برتری داشت. انقلاب فرانسه، بدان گونه که سن سیمون می‌دید، صرفاً

میان پرده‌ای از همان مبارزه کهن میان صنعتگرایان و اشراف در سده کبیر (هژدهم.م.) بود. همه پیشنهادات وی عبارت بود از طرح ریزی اقداماتی که وی تصور می‌کرد باید برای تجهیز و تحکیم پیروزی صنعتگرایان و شکست اشراف به مورد اجرا گذارده شود. ولی مبارزه میان صنعتگرایان و اشراف مبارزه دو منافع متضاد بود. اگر همانطور که سن سیمون می‌گفت، آن مبارزه در سرتاسر تاریخ اروپای غربی از هنگام سده پانزدهم جریان داشت ما می‌توانیم بگوییم که یک مبارزه میان منافع اجتماعی عمده فرایند تاریخی در طی آن دوره را تعیین می‌کرد. در نتیجه، از فلسفه تاریخ سده هژدهم بسی دور افتاده‌ایم: این عقاید نیست بلکه منافع اجتماعی یا به عبارت بهتر منافع اجزاء اصلی جامعه، منافع طبقات و مبارزه سیاسی ناشی از تقابل آن منافع است که بر جهان حکومت می‌کند و سیر تاریخ را تعیین می‌کند.

نظرات تاریخی سن سیمون تأثیری قطعی بر یکی از برجسته‌ترین مورخان فرانسوی آگوستین تی پیری اعمال کرد. شخص اخیر الذکر انقلابی در علم تاریخ فرانسه ایجاد کرد. بنابراین، تحلیل نظرات وی برای ما بسیار سودمند خواهد بود. لابد مستخربه‌ای را که من از هولباخ نقل کردم در باب تاریخ قوم یهود به خاطر دارید. به باور هولباخ، آن تاریخ، تاریخ خلقت یک مرد - موسی - بود که سرشت یهودیان را شکل داد و ساخت اجتماعی و سیاسی و نیز دین شان را به وجود آورد. هولباخ می‌گفت هر ملت، در این زمینه، موسای خود را دارد. فلسفه تاریخ سده هژدهم تنها شخصیتها، تنها مردان بزرگ را می‌شناخت؛ توده‌های مردم در آن چندان جایی نداشتند. در این مورد، فلسفه تاریخ آگوستین تی پیری در نقطه مقابل فلسفه تاریخ سده هژدهم قرار داشت. او در یکی از نامه‌های خود درباره تاریخ فرانسه می‌نویسد: «این عجیب‌ترین چیز است که مورخان لجوجانه از نسبت دادن هر حرکتی خود به خودی، هر ایده‌ای به توده‌های مردم امتناع کرده‌اند. هنگامی که مردمی در جستجوی وطن جدیدی مهاجرت

می‌کنند. چنانکه تحلیل گران و شعرای ما بد ما می‌گویند. این بد علت آن است که پهلوانی می‌خواهد افتخاری بد نام خود اضافه کند و در نظر دارد یک امپراطوری برقرار کند؛ هنگامی که رسوم تازدای برقرار شده است، این بد علت آن است که قانونگزاری، آن رسوم را ابداع و بد آنها تحمیل کرده است؛ هنگامی که شهری احداث شده است، این بد علت آن است که امیری آن را به وجود آورده است: مردم و شهروندان همواره پرده‌ای هستند برای نمایش اندیشهٔ یک شخص»<sup>\*</sup>

انقلابی بوسیله توده‌های مردم صورت گرفته بود؛ آن انقلاب که خاطرۀ آن در اذهان مردم در طی دوران بازگشت سلطنت هنوز تازه بود، مانع از آن گردید که فرایند تاریخی بد مثابه امری مربوط به شخصیت‌های کم یا بیش عاقل و کم یا بیش با فضیلت نگریسته شود. بد جای پرداختن به مطالعهٔ افعال و حرکات مردان بزرگ مورخان اینک می‌خواستند تاریخ مردم را مورد بررسی قرار دهند. این نتیجه بی‌نهایت مهم بود و ارزش آن را دارد که به خاطر سپرده شود. ولی اجازه دهید جلوتر رویم. تاریخ بد کوشش توده‌ها به وجود می‌آید. بسیار خوب. ولی چرا آنان تاریخ را به وجود می‌آوردند؟ به دیگر سخن در چه هنگام توده‌ها وارد عمل می‌شوند و هدف آن عمل کدامست؟ آگوستین تی پری بد ما می‌گوید: آن هدف تأمین منافع ایشان است. وی می‌پرسد «آیا می‌خواهید بدانید یک نهاد معین آفریدهٔ کیست یا چه کسی به فکر ایجاد آن نهاد اجتماعی افتاده است؟ برای پاسخ به این پرسش باید بدانید چه کسی عملاً به این نهاد یا مؤسسه نیاز داشته است، در اذهان اینان بود که نخستین ایدهٔ این نهادها شکل گرفت و از سوی اینان بود که ارادهٔ عمل در این جهت باید ظهور می‌کرد و بر اینان بود که نقش اصلی تکمیل نهادهای مزبور را بر عهده گیرند.» (همانجا ص ۳۴۸).

پس، توده‌ها بر حسب منافع خود عمل می‌کنند؛ منفعت، منبع و محرک



اصلی هر آفرینش اجتماعی است. بنابراین فهم این نکته آسان است که هنگامی که نهادی با منافع توده‌ها دشمن می‌شود، توده‌ها شروع به مبارزه علیه آن می‌کنند، و چون نهادی که برای توده‌های مردم زیان‌مند است غالباً برای طبقه صاحب امتیاز سودمند است، مبارزه علیه آن نهاد به صورت مبارزه علیه آن طبقه صاحب امتیاز در می‌آید. **مبارزه طبقات و منافع متضاد** نقش مهمی در فلسفه تاریخ اگوستین تی پری ایفا می‌کند. مثلاً تاریخ انگلستان که سرشار از آن مبارزه است، با فتوحات نورمن‌ها آغاز می‌شود تا انقلابی که سلسله استیوارت را سرنگون کرد. در انقلاب انگلیس در سده هفدهم، دو طبقه اجتماعی با یکدیگر درگیر بودند: فاتحان - اشراف و مغلوبان - توده‌های مردم و از آن جمله بورژوازی. مورخ ما می‌گوید: «هر کس که نیاکانش در شمار فاتحان بود، قصر خود را ترک کرد تا به اردوی سلطنت طلبان بپیوندد و مقامی مطابق شأن خود احراز کند. ساکنان شهرها... به اردوی مخالف ملحق شدند. شخص می‌توانست بگوید که نیروهای گرد آمده دوارتش را تشکیل می‌دادند: در یک سو، بیکارگی و قدرت و در سوی دیگر، کار و آزادی. همه بیکارگان، صرف نظر از خاستگاهشان، کسانی که تنها هدف شان در زندگی رفتن در پی لذت بدون کوشش بود، دور نیروهای سلطنت طلب حلقه زدند تا از منافعشان که مطابق منافع آنهاست دفاع کنند؛ در حالی که خانواده‌های وابسته به فرقه فاتحان باستان که اینک به کار صنعت مشغول بودند با حزب عوام متحد شدند.»<sup>\*\*</sup>

این تنها در عرصه اجتماعی و سیاسی نبود که مبارزه میان دو طبقه سیر تاریخ را تعیین می‌کرد. تأثیر آن در عرصه ایده‌ها نیز دیده می‌شد. اعتقادات دینی مردم انگلیس در سده هفدهم به عقیده تی پری به موقعیت اجتماعی آنها بستگی داشت: «در هر دو جبهه، جنگ بر سر منافع واقعی بود. بقیه چیزها یا

صرفاً ظاهری یا بهانه بود. اکثر آنهایی که از امر رعایا دفاع می‌کردند پرسبیترها بودند یعنی کسانی که زیر یوغ نمی‌رفتند حتی از لحاظ دینی. کسانی که از هدف مخالف حمایت می‌کردند به کلیسای انگلیکن یا کاتولیک تعلق داشتند: حتی در حوزه دین هم آنها طالب اعمال قدرت و تحمیل مالیات بودند.»\*

ملاحظه می‌کنید که از فلسفه تاریخ سده هژدهم ما باز هم بیشتر منحرف شده‌ایم. در آن سده، ادعا می‌شد که عقاید بر جهان حکومت می‌کنند، حتی در حوزه مذهب. اینک عقاید بر حسب مبارزه طبقاتی تعیین و مشروط می‌شدند. و توجه کنید فقط مورخی که من اکنون از او صحبت کردم نبود که چنین می‌اندیشید. همه مورخان برجسته دوران بازگشت سلطنت در فلسفه تاریخ او سهیم بودند. مینیه که معاصر آگوستین تی پری بود نیز به این نظریه باور داشت. وی در اثر برجسته‌اش «فئودالیت» تحول اجتماعی را به عبارت زیر توصیف کرده است: «روند حرکت اجتماعی را منافع مسلط تعیین می‌کند. حرکت اجتماعی، به رغم همه موانعی که در سر راهش قرار دارد به پیش می‌رود، و هنگامی که به هدف خود دست یافته است متوقف می‌گردد و جای خود را به دیگری می‌دهد که در وهله نخست نامحسوس است و تنها پس از کسب قدرت خود را بروز می‌دهد. سیر تکامل نظام فئودالی چنین بود. جامعه به این نظام پیش از آنکه بالفعل استقرار یابد نیاز داشت. این نخستین دوره بود. آنگاه وجود آن صورت واقعی به خود گرفت لیکن ضرورت وجودی خود را از دست داد. این دوره دوم بود. از میان رفتن ضرورت آن منجر به آن شد که واقعیتش نیز متوقف گردد.»\*\* در اینجا ما از فلسفه تاریخ سده هژدهم باز هم دورتر شدیم. هلوسیوس منتسکیو را برای مطالعه بسیار دقیقش از قوانین فئودالی سرزنش می‌کند. برای هلوسیوس، نظام فئودالی اوج بطالت بود و درخور چنین مطالعه دقیقی نبود. برعکس، مینیه

\* *ibid.*, pp. 91-92

\*\* *Mignet, De la feokdalite, Partie I, chap. IX, pp. 77-78.*

تصور می‌کرد که زمانی بود، مثلاً در قرون وسطی، که نظام فئودالی به نیازهای جامعه پاسخ می‌داد و بنابراین برای آن سودمند بود. او می‌گفت که همین سودمندی بود که آن را به وجود آورد. مینیه تکرار می‌کرد که این مردم نیستند که اشیاء را به دنبال خود می‌آورند، بلکه اشیاء مردم را به دنبال خود می‌کشاند. از این دیدگاه بود که او حوادث را در تاریخ انقلاب فرانسه خویش بررسی می‌کرد. در توصیفش از مجلس مؤسسان او می‌گفت: «منافع طبقات اشراف با منافع حزب ملی متضاد بود. بدین علت بود که اشراف و قشر فوقانی روحانیت که جناح راست مجلس را تشکیل می‌دادند در تضاد دائمی با آن بودند، البته به استثناء روزهای معینی از شور و شغف عمومی. این ناراضیان از انقلاب که نه قادر بودند با جانبازی شان جلوی آن را بگیرند و نه با هواداری کردنشان خود را با آن تطبیق دهند، بطور منظم و حساب شده علیه اصلاحات آن به مخالفت بر می‌خاستند»\*

بدین گونه گروه‌های سیاسی برحسب منافع طبقات به پیدائی می‌آیند، این منافع رژیم‌های سیاسی معینی را به وجود می‌آورد. مینیه به ما می‌گوید که قانون اساسی ۱۷۹۱، کار طبقه متوسط بود که در آن زمان نیرومندترین طبقه بود. زیرا چنانکه همگان می‌دانند، این نیروی مسلط است که همواره نهادها را زیر تسلط می‌گیرد. ولی هنگامی که این نیروی مسلط متعلق به یک نفر است، رژیم استبدادی است، هنگامی که به چند نفر تعلق دارد رژیم مبتنی بر امتیاز یا اختیارات ویژه است. هنگامی که متعلق به همه است این قانون است. قانون منتهای کمال جامعه است، درست همانطور که خاستگاه آن |جامعه| است. فرانسه پس از گذار از فئودالیسم که نهادی اشرافی بود و گذار از قدرت مطلقه که نهادی سلطنتی بود، سرانجام به آن رسید.»

در جای دیگری در همان کتاب، او می‌نویسد: «ولی سلطنت عملاً در ۱۰ اوت از پای درآمد، روزی که توده مردم به ضد طبقه متوسط و به ضد سلطنت مشروطه به پاخاست، درست بدانگونه که روز ۱۴ ژوئیه روز قیام طبقه متوسط علیه طبقات ممتاز و قدرت مطلق پادشاه بوده است. روز ۱۰ اوت شاهد پایان یافتن دوره دیکتاتوری و خودکامگی انقلاب بود. چون وضعیت روز به روز دشوارتر می‌شد، جنگ گسترده‌ای آغاز گشت که انرژی فراوانی طلب می‌کرد و آن انرژی خود به خودی و نامتشکل به علت آنکه از میان مردم برخاسته بود، تسلط طبقه پائین را دشوار، ستمگرانه و ظالم ساخت. آنگاه وضع کاملاً تغییر یافت. دیگر مسأله آزادی مطرح نبود بلکه مسأله رستگاری عمومی در میان بود؛ و دوره کنوانسیون به دنبال الغای قانون اساسی ۱۷۹۱ تا لحظه‌ای که قانون اساسی ۳ ساله دیرکتوار را تأسیس نمود، چیزی نبود جز مبارزه طولانی انقلاب به ضد احزاب سیاسی و به ضد اروپا. به سختی ممکن بود چیز دیگری غیر از این باشد.»

مینیه نیز مانند تی‌یری یک نماینده مؤمن طبقه متوسط بود. چون موضوع ارزیابی فعالیت‌های سیاسی آن طبقه در میان بود او تا آنجا رفت که شیوه‌های خشنی پیشنهاد کرد. او گفت: حق تنها با زور پیروز می‌شود.»

ما همین گرایش، همین جانبداریها، همین دیدگاه را در گیزومی بینیم. اما در نزد او، این تمایلات و جانبداریها، شدیدتر و نیز دیدگاهش روشن‌تر است. پیش از این در «مقالاتی در پیرامون تاریخ فرانسه» که در سال ۱۸۲۱ انتشار یافت او به وضوح نگرش خود را درباره زیر بنای ساخت اجتماعی جمع بندی کرده است:

«اکثریت نویسندگان، دانشمندان، مورخان یا مبلغان سیاسی کوشیده‌اند وضع جامعه و درجه یا نوع تمدن آن را با نهادهای سیاسی آن تبیین کنند. عاقلانه‌تر این می‌بود که برای شناخت نهادهای سیاسی جامعه، با مطالعه خود جامعه آغاز کنیم. نهادها پیش از آنکه علت بشوند معلول هستند؛ جامعه پیش از آنکه خود زیر تأثیر این نهادها تغییر پذیرد آنها را به وجود می‌آورد؛ و به جای آنکه

وضع جامعه را از روی نظام یا اشکال حکومت آن داوری کنیم باید در وهله نخست وضع مردم را بررسی کنیم تا بتوانیم بگوییم که حکومت آن چه باید می‌بود و می‌توانست بود... جامعه، ترکیب آن، شیوه زندگی افراد مطابق با موقعیت اجتماعی شان، روابط میان طبقات گوناگون مردم، سخن کوتاه وضع مدنی انسانها، بی تردید چنین است نخستین پرسشی که توجه مورخی را که می‌خواهد چگونگی زندگی مردم را بداند و توجه سیاستمداری را که می‌خواهد چگونگی حکومت بر آنها را بداند جلب کرده است.»\*

بنابراین پس از همه این نقل قولها، من تصور می‌کنم که حق دارم بگویم که از همان نخستین سالهای سده نوزدهم، جامعه شناسان، مورخان و منتقدان هنری همگان نظام اجتماعی را به مثابه زیر بنای پدیده‌های جامعه بشری به ما نشان داده‌اند. ما می‌دانیم آن نظام اجتماعی چیست. گیزو آن نظام را وضع مدنی می‌خواند. آن وضع مالکیت است. ولی وضع مالکیت از کجا آمده است که هرچیز در جامعه به آن بستگی دارد؟ به محض آنکه ما پاسخ روشن و دقیقی به این پرسش داشته باشیم قادر خواهیم بود روند تکامل جامعه و علل پیشرفت بشریت را تبیین کنیم. ولی این پرسش مهم - پرسش پرسشها - است که مورخان از پاسخ به آن عاجز مانده‌اند.

بدین گونه ما تضادی در برابر خود داریم: ایده‌ها، عواطف و عقاید را نظام اجتماعی تعیین می‌کند: نظام اجتماعی بوسیله عقاید تعیین می‌شود. الف علت ب است و ب علت الف است. در گفتار بعدی مان، ما خواهیم دید که چگونه می‌توان از این بن بست رهائی یافت.

## گفتار سوم.

(۲۳ مارس، ۱۹۰۱)

خانمها و آقایان:

در بحث مربوط به تحول فلسفه تاریخ، من تاکنون خود را به طور عمده به فرانسه منحصر کرده‌ام. به استثناء اگوستین قدیس و هولباخ همه نویسندگان که نظرات تاریخی آنها را من برای شما شرح داده‌ام فرانسوی بودند. \* اینک ما از مرز فرانسه می‌گذریم و داخل خاک آلمان می‌شویم.

در نیمه نخست سده نوزدهم، آلمان سرزمین کلاسیک فلسفه بود. فیثته، شلینگ، هگل و بسیاری دیگر از فلاسفه کم‌اهمیت‌تر و کمتر مشهور که البته شور و شوق شان در جستجوی حقیقت کمتر از آنان نبود، در کاویدن پرسشهای فلسفه، این پرسشهای دشواری که در عین کهنه بودن همواره تازگی خود را حفظ کرده است، جانترین یکدیگر شدند. در میان این پرسشهای عمده، فلسفه تاریخ مقام اصلی را دارا بود. پس کاملاً بی‌فایده نخواهد بود که به بینیم چگونه فیلسوفان آلمانی به پرسش علل فرایند تاریخی و فرایند پیشرفت بشریت پاسخ دادند.

از آنجا که ما وقت کافی برای تحلیل جزئیات فلسفه تاریخی که هر یک از این فلاسفه در میان نهادند نداریم، ما باید به آشنائی با نظرات دو تن از بزرگ‌ترین آنها - شلینگ و هگل بسنده کنیم. حتی در این مورد هم ما فقط به طور سطحی با نظرات تاریخی این فیلسوفان برخورد خواهیم داشت. بدین گونه که مثلاً در مورد شلینگ من فقط به مفهوم او از آزادی اشاره خواهم کرد.

تکامل تاریخی زنجیری از پدیده‌هایی است که از قوانین معینی تبعیت می‌کند.

پدیده‌هایی که از قوانین معینی تبعیت می‌کنند قوانین ضروری هستند.

\* اصلیت هولباخ آلمانی بود (ویراستار)

باران یک نمونه از آن پدیده‌های قانونمندی است که معنای آن این است که در شرایط معین، قطرات آب به زمین می‌بارد. این در مورد قطرات آب که نه شعور دارد و نه اراده، به طور روشن قابل فهم است. ولی در مورد پدیده‌های تاریخی آنچه عمل می‌کند انسان است نه شیئی بی جان؛ موجودات انسانی دارای شعور و اراده هستند. بدین علت است که ما پرسشی به شکل زیر مطرح می‌کنیم: آیا مفهوم آزادی انسانی مانع مفهوم ضرورت است که خارج از آن خواه در علم تاریخ خواه در علم طبیعی نمی‌تواند سخنی از شناخت در میان باشد. اگر پرسش را طور دیگری عبارت‌بندی کنیم، به شکل زیر در خواهد آمد: آیا می‌توان آزادی عمل انسان را با ضرورت تاریخی آشتی داد؟

این، در نخستین نگاه شاید غیر ممکن جلوه نماید یعنی ضرورت مانع آزادی است و برعکس. ولی این فقط وقتی است که ما به اشیاء به طور سطحی نگاه می‌کنیم، یعنی بدون کاویدن فراسوی پوسته خارجی پدیده‌ها ولی در واقعیت امر، آن تضاد-تناقض ظاهری میان آزادی و ضرورت-وجود ندارد. این مسأله‌ای بود که شلینگ در یکی از فصول کتاب خود زیر عنوان *نظام ایده آلیسم استعلایی* به اثبات آن کوشیده است.

به عقیده وی آزادی بدون ضرورت غیر ممکن است.

اگر من در اعمالم تنها باید آزادی دیگران را مراعات کنم، من قادر نیستم نتایج اعمال خودم را پیش بینی کنم، چون دقیق‌ترین حساب‌ها هم می‌تواند به نتایجی منجر گردد که کاملاً متفاوت از آنچه من انتظار داشتم. در نتیجه، من از آزادی بهره‌ای نخواهم برد و زندگی ام تابع بازی تصادف خواهد بود. من می‌توانم از برآیند اعمالم مطمئن شوم تنها اگر بتوانم اعمال هم‌نوعانم را پیش بینی کنم؛ برای اینکه قادر به چنین کاری شوم آن اعمال باید تابع قوانین معینی باشد یعنی مشروط به چیزی باشد، باید ضروری باشد. بدین گونه که ضرورت اعمال دیگران شرط مقدماتی آزادی اعمال خود من است. از سوی دیگر، مردم باعمل کردن بر

طبق ضرورت می‌توانند در عین حال آزادی عمل خودشان را به طور کامل حفظ کنند. عمل ضروری چیست؟ عملی است که فردی خاص نمی‌تواند انجام دهد جز در شرایط معین. اما چه موقع عدم امکان انجام آن عمل هست؟ این مشروط است به سرشت آن انسان که بوسیله انتقال موروثی و تکامل پیشین او قالب ریزی شده است. سرشت او چنان است که نمی‌تواند جز به طریق معین و در شرایط معین عمل کند. این روشن است، نیست؟ بر این نکته این حقیقت را بیفزایم که سرشت یک فرد خاص چنان است که او نمی‌تواند جز آرزوهای معین احساس کند. و شما مفهوم آزادی را با مفهوم ضرورت آشتی خواهید داد. هنگامی که من می‌توانم مطابق با آرزویم عمل کنم من آزاد هستم اما عمل آزادانه من در عین حال عملی ضروری است زیرا آرزوی من مشروط است به سرشت من و اوضاع و احوال معین. در نتیجه، ضرورت مانع آزادی نیست؛ ضرورت همان آزادی است، تنها در وجه دیگری و از دیدگاه دیگری دیده می‌شود.

حال که توجهتان را به پاسخ شلینگ به پرسش بزرگ ضرورت و آزادی جلب کردم، به همکار و رقیب او هگل خواهیم پرداخت.

فلسفه هگل، مانند فلسفه شلینگ، فلسفه‌ای ایده‌آلیستی بود. به عقیده او، روح یا ایده، ماهیت و به عبارت بهتر، روح هر چیزی را که وجود دارد تشکیل می‌دهد. خود ماده صرفاً جلوه‌گاه روح یا ایده است. این امکان دارد؟ آیا در واقع، ماده صرفاً جلوه‌گاه روح است؟ این پرسشی است که از دیدگاه فلسفی حائز اهمیت بسیار است ولی نیازی نیست در اینجا به بحث درباره آن وارد شویم. آنچه اینک ما باید به آن بپردازیم بررسی نظرات تاریخی‌ای است که بر این بنیان ایده‌آلیستی در نظام هگل به وجود آمد.

بنابر نظرات این متفکر بزرگ، تاریخ چیزی نیست جز تکامل روح جهانی در بستر زمان. فلسفه تاریخ، تاریخ در پرتو نور عقل است. فلسفه مزبور داده‌های



واقعی را همانطور که هستند در نظر می‌گیرد، تنها ایده‌ای که در آنها وارد می‌کند این است که عقل بر جهان حکومت می‌کند. بدون شک در خاطر شما هست که فلسفه فرانسوی سده هژدهم عقیده داشت که عقاید یا عقل بر جهان حکومت می‌کنند. ولی هگل این ایده را به شیوه خودش می‌فهمید. وی در گفتارهایش درباره فلسفه تاریخ گفت آناکساگوراس نخستین کسی بود در فلسفه که قبول کرد عقل بر جهان حکومت می‌کند ولی منظورش از عقل، نه عقل آگاه از خود، نه ذهن بدین گونه، بلکه قوانین عام بود. حرکت منظومه سیاره‌ای تابع قوانین تغییرناپذیر است، قوانین مزبور عقل آن منظومه را تشکیل می‌دهد که نه خورشید و نه سیاراتی که مطابق با آن قوانین حرکت می‌کنند از آن آگاه هستند. پس، عقل که فرایند تاریخی را هدایت می‌کند، به باور هگل، عبارت است از عقل ناآگاه، یعنی چیزی نیست جز مجموع قوانینی که به حرکت تاریخ خدمت می‌کند. در مورد اندیشه‌ها و عقاید انسانی که فیلسوفان فرانسوی سده هژدهم به آنها همچون محرک اولیه در حرکت تاریخ می‌نگریستند، هگل در اکثر موارد آنها را به شیوه زندگی یا به عبارت دیگر به نظام اجتماعی مشروط می‌دانست. در همین نظام بود که وی در جستجوی تبیین فرایند تاریخی برآمده بود. بدین گونه است که وی در فلسفه تاریخ خود می‌گوید که سقوط اسپارت در نتیجه نابرابری شدید مالکیت فراهم شد و نیز او گفت دولت به مثابه سازمانی سیاسی، خاستگاه خود را به نابرابری در ثروت و به مبارزه فقرا با اغنیاء مدیون است. ولی مطلب به همین جا ختم نمی‌شد. به عقیده هگل، خاستگاه خانواده رابطه تنگاتنگی با تحول اقتصادی اقوام ابتدائی داشت. خلاصه، قطع نظر از درجه ایده آلیسم او، هگل مانند مورخان فرانسوی پیش گفته، نظام اجتماعی را عمیق‌ترین بنیان زندگی مردمان می‌دانست. در این زمینه او از زمانه عقب نبود و پیشاپیش آن نیز گام بر نمی‌داشت. او برای تبیین خاستگاه نظام اجتماعی کاملاً قادر نبود، یعنی این نظریه که در هر دوره خاص، نظام اجتماعی ملت، همچون

ساخت سیاسی آن، نظرات دینی و هنری آن و وضع اخلاقی و فکری آن، وابسته روح زمان است، اصلاً تبیین هیچ چیزی نبود. هگل به مثابه یک ایده آلیست، روح را محرک نهائی حرکت تاریخی می دانست. هنگامی که مردمی از یک مرحله تحول خود به مرحله دیگر انتقال می یابند، این به معنای آن است که روح مطلق (یا جهانی) که مردم خط حامل آنند به مرحله عالی تر تکامل خود صعود می کند. از آنجا که چنین تبیین هائی در واقع چیزی را تبیین نمی کنند، هگل هم مانند مورخان و جامعه شناسان فرانسوی گرفتار همان دور باطل شد. آنان نظام اجتماعی را با چگونگی ایده ها و چگونگی ایده ها را با نظام اجتماعی تبیین می کردند.

بدین گونه می بینیم که از همه زاویه ها - از زاویه فلسفه تاریخ به معنای صحیح کلمه و تاریخ ادبیات - تکامل علم اجتماعی در شاخه های گوناگون آن به مسأله واحدی منجر می شد: تعیین خاستگاه نظام اجتماعی. تا زمانی که مسأله حل نشده مانده بود، علم هنگامی که «ب» را علت «الف» اعلام می داشت و در همان حال به «الف» به عنوان علت «ب» اشاره می کرد، در کوچه ای بن بست در جامی زد. برعکس، به محض آنکه پرسش خاستگاه نظام اجتماعی حل شد همه چیز آشکارا روشن گردید.

هنگامی که مارکس تبیین ماتریالیستی تاریخ خود را ارائه داد، حل همین مسأله را مد نظر داشت.

مارکس در پیشگفتار مقدمه ای بر انتقاد از اقتصاد سیاسی خود به ما می گوید چگونه مطالعاتش او را به این تبیین رساند.

او می نویسد: «تحقیق من مرا به این نتیجه رساند که نه روابط حقوقی و نه اشکال سیاسی، بوسیله خودشان و بر مبنای به اصطلاح تکامل کلی ذهن انسانی درک نتوانند شد، بلکه برعکس آنها خود ناشی از شرایط مادی زندگی انسانی هستند که مجموعه این شرایط را هگل، به پیروی از متفکران انگلیسی و

فرانسوی سده هژدهم، در جوف اصطلاح «جامعه مدنی» گنجانده که کالبدشناسی آن را باید در اقتصاد سیاسی جستجو کرد.» (مارکس، مقدمه‌ای بر انتقاد از اقتصاد سیاسی، مسکو ص ۲۰)

این چنانکه می‌بینید همان نتیجه‌ای است که هم مورخان، جامعه‌شناسان و منتقدان هنری فرانسوی و هم فلاسفه ایده‌آلیست آلمانی به آن رسیدند. ولی مارکس از این فراتر رفت. او پرسید علل تعیین‌کننده ساخت جامعه مدنی کدامند و پاسخ داد که کالبدشناسی جامعه مدنی را باید در اقتصاد سیاسی جستجو کرد. بدین‌گونه این نظام اقتصادی جامعه است که ساختار اجتماعی آن را تعیین می‌کند و ساختار اجتماعی به نوبت خود ساختارهای سیاسی و مذهبی آن را تعیین می‌کند و مانند آن. ولی شما خواهید پرسید آیا نظام اقتصادی نیز علت خود را نداشته است؟ مسلماً، مانند هر چیز دیگری در جهان، او نیز علتی دارد؛ آن علت که علت اساسی هر تحول اجتماعی و در نتیجه هر پیشرفت تاریخی است - مبارزه‌ای است که انسان با طبیعت، برای وجود خودش، بدان می‌پردازد.

من آنچه را که مارکس در این زمینه می‌گوید برای شما خواهم خواند:

«انسانها در تولید اجتماعی زیست‌شان بطور اجتناب‌ناپذیری وارد روابط معینی می‌شوند که مستقل از اراده آنهاست یعنی روابط تولید متناسب با مرحله معینی از تکامل نیروهای مادی تولیدی‌شان. مجموع این روابط تولید، ساختار اقتصادی جامعه، آن زیرساخت واقعی را تشکیل می‌دهد که بر روی آن کل روساخت قانونی و سیاسی بر پا می‌شود که شکل‌های معین شعور اجتماعی متناسب آن است. شیوه تولید زندگی مادی، فرایند کلی زندگی اجتماعی، سیاسی و معنوی را تعیین می‌کند. این شعور انسانها نیست که هستی آنها را تعیین می‌کند، بلکه هستی اجتماعی آنهاست که شعور آنها را تعیین می‌کند. در مرحله معینی از تکامل، نیروهای مولد مادی جامعه با روابط تولید یا - این صرفاً

همان چیز را با اصطلاحات حقوقی بیان می‌دارد - روابط مالکیت موجود که نیروهای مزبور تاکنون در چارچوب آن عمل کرده‌اند، به تصادم بر می‌خیزند. این روابط که روزی تکامل نیروهای مولد در قالب آن‌ها صورت می‌گرفت به نوبت خود به مانع آن تبدیل می‌شوند. آنگاه عصر انقلاب اجتماعی فرامی‌رسد. تغییر بنیان اقتصادی دیر یا زود به دگرگون شدن تمامی روساخت پهن‌آور آن می‌انجامد. در مطالعه چنین دگرگونی‌هایی، همواره لازم است میان دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید که می‌تواند به دقت علم طبیعی تعیین شود، و اشکال قانونی، سیاسی، دینی، هنری یا فلسفی - خلاصه اشکال ایدئولوژیک که انسانها در آن از این تضاد آگاه می‌شوند و برای حل آن مبارزه می‌کنند، تمایز قائل شویم. درست به همان گونه که درباره یک فرد بر مبنای آنچه وی درباره خودش تصور می‌کند قضاوت نمی‌کنیم، به همین گونه نمی‌توان درباره چنین دوره‌ای از دگرگونی، بوسیله شعور آن قضاوت کرد بلکه برعکس این شعور باید با تضادهای زندگی مادی، با تصادم موجود میان نیروهای اجتماعی تولید و روابط تولید تبیین گردد. هیچ نظام اجتماعی پیش از آنکه تمامی نیروهای مولدی که نظام مزبور برای آنها کفایت می‌کند، تکامل نیافته است هرگز نابود نمی‌شود و روابط برتر جدید تولید هرگز جانشین روابط کهن تر نمی‌شود پیش از آنکه شرایط مادی وجود آنها در چارچوب جامعه کهن بالغ شده باشد. بدین گونه بشریت بناگزی در برابر خود چنان وظایفی می‌گذارد که قادر به حل آنها باشد؛ زیرا بررسی دقیق تر همواره نشان خواهد داد که خود مسأله تنها هنگامی به میان می‌آید که شرایط مادی برای حل آن دیگر فراهم شده یا دست کم در حال فراهم شدن است.» (مارکس مقدمه‌ای بر اقتصاد سیاسی، مسکو صفحات ۲۱-۲۰).

من نیک آگاهم که این زبان، اگر چند بسیار روشن، دقیق و صریح است ممکن است تا حدی غامض و دشوار بنماید. بنابراین من خیلی سریع ایده‌آسی تبیین ماتریالیستی تاریخ را توضیح می‌دهم.

ایده‌اساسی مارکس را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

(۱) روابط تولید، سایر روابط موجود میان مردم در زندگی اجتماعی آنها را تعیین می‌کند (۲) روابط تولید به نوبت خود، بوسیله وضعیت نیروهای مولد تعیین می‌شود. اینک پیش از همه، ببینیم نیروهای مولد کدامند؟

انسان مانند همه حیوانات دیگر، مجبور است برای زیست خود به مبارزه برخیزد. هر مبارزه‌ای مستلزم صرف مقداری نیرو است. چگونگی آن نیروها محصول مبارزه را تعیین می‌کند. در مورد حیوانات این نیروها به ساختار خود ارگانسیم بستگی دارد. قدرت اسب وحشی به طور فاحشی از قدرت شیر متفاوت است. علت آن تفاوت در تفاوت ارگانسیم آنهاست. البته سازمان بدنی انسان نیز تأثیری قطعی بر طرّقی که او برای هستی خود مبارزه می‌کند و بر محصول آن مبارزه، اعمال می‌کند. ولی ساختار بدنی انسان به او مزیت‌های معینی می‌دهد که سایر حیوانات فاقد آنها هستند؛ بدین گونه که مثلاً او دارای دست است البته، همسایگان او - حیوانات چهار دست (میمونها) - نیز از دست‌ها برخوردارند ولی این دست‌ها با انواع کارها کمتر از انسان سازگاری دارد.

دست، همراه با ساعد، نخستین ابزار، نخستین وسیله‌ای است که انسان در مبارزه‌اش برای زیست به کار می‌گیرد. او از عضلات بازو و شانه‌اش به مثابه نوعی فنر برای وارد آوردن ضربات با پرتاب اشیاء سود می‌جوید. ولی به تدریج ابزار از انسان جدا شد. انسان نخست از یک سنگ با وزن و جرم آن سود می‌جست ولی سپس آن جرم به دسته‌ای بسته شد و بدین گونه تبر یا چکش به وجود آمد. بدین گونه دست انسان، نخستین ابزار او، به تولید ابزارهای دیگر برای وفق دادن موادی برای مبارزه با طبیعت یعنی با مواد مستقل دیگر خدمت کرد. بدین گونه هرچه بیشتر ماده مطیع تکمیل شد، هر چه بیشتر استفاده از ابزار تکامل یافت، قدرت انسان نسبت به طبیعت و نیز نیروی او بر طبیعت فزونی یافت.

انسان، حیوان ابزار ساز خوانده شده است. این تعریف عمیق‌تر از آن است که

در نگاه نخست بد نظر می‌رسد. در واقع به محض آنکه انسان توانائی به انقیاد درآوردن و منطبق کردن بخشی از ماده را برای مبارزه علیه سایر مواد به دست آورد، گزینش طبیعی و علل مشابه دیگر اینک تأثیری کاملاً ثانوی بر تغییرات جسمانی انسان اعمال می‌کردند. دیگر این اندامهای انسان نبود که تغییر می‌یافت بلکه ابزارهای او و اشیائی بود که او بسود خود با کمک آن ابزارها سازگار می‌کرد، این پوست او نبود که با آب و هوا تغییر می‌یافت بلکه لباس‌های او بود. دگرگونی جسمانی انسان قطع شد (یابی اهمیت گشت) و جای خود را به تکامل تکنولوژیک او داد. تکامل تکنولوژیک، تکامل نیروهای مولد بود که تأثیری قطعی بر تجمع مردم و چگونگی فرهنگ آنها دارد.

علم معاصر انواع اجتماعی متفاوتی شناخته است: (۱) نوع شکارگری؛ (۲) نوع گله داری؛ (۳) نوع کشاورزی یا یکجا نشینی؛ (۴) نوع صنعتی و تجاری.

هر یک از این انواع با روابط معینی در میان مردم مشخص می‌شود، روابطی که هرگز به اراده آنها بستگی ندارد بلکه بوسیله چگونگی نیروهای مولد تعیین می‌شود. اینک به عنوان مثال به روابط مالکیت بپردازیم.

ساختار مالکیت به شیوه تولید بستگی دارد، زیرا توزیع و مصرف ثروت رابطه تنگاتنگی با شیوه تحصیل آن دارد. در میان اقوام شکارگر ابتدائی، افراد متعددی برای گرفتن یک شکار بزرگ مجبورند متحد شوند؛ مثلاً استرالیائیها کانگورو را در گروه‌های چندین نفره شکار می‌کنند، اسکیموها تمامی قایقهای مخصوص قبایل مجاور را برای صید نهنگ احضار می‌کنند. کانگروها یا نهنگهای صید شده انتقال یافته به ساحل، غنیمت مشترک محسوب می‌شود و هر شکارگر به اندازه نیازی که برای ارضای اشتهاى خود دارد از آن می‌خورد. در نزد استرالیائیها مانند اقوام شکارگر دیگر؛ قلمرو هر قبیله شکارگر؛ ملک اشتراکی محسوب می‌گردد. هر شکارگر در داخل مرزهای خود و هر طور مناسب می‌داند به شکار

می‌پردازد؛ تنها قید این است که او به قلمرو قبایل همسایه وارد نشود. ولی در آن ملک مشترک، اجناسی وجود دارد که منحصراً مورد استفاده شخصی قرار می‌گیرند: لباسها و اسلحه‌ها و جزو اموال شخصی محسوب می‌شوند و آن که چادر و اثاث آن در تملک خانواده است. درست به همین گونه یک قایق مورد استفاده گروهی پنج یا شش نفره مال مشترک آنهاست. عامل تعیین‌کننده هر شیئی چگونگی ساخت و شیوه تولید آن است. من با دستهای خودم یک لبه به تبر چخماقی گذاشته‌ام، پس به خود من تعلق دارد. زن من، بچه‌های من و من کلبه‌ای ساخته‌ایم پس کلبه مال خانواده است. من همراه با هم قبیله‌هایم شکار کرده‌ایم. حیوانات صید شده مال مشترک ماست. حیواناتی که من به تنهایی در قلمرو قبیله شکار کرده‌ام مال خود من است ولی اگر حیوانی که من زخمی کرده‌ام تصادفاً کارش به دست دیگری تمام شود، به دو نفر ما تعلق دارد، پوست او مال کسی است که ضربه آخری را وارد کرده است. برای تعیین هویت، هر تیر کمانی علامت صاحب خود را دارد. در اینجا حقیقت قابل توجهی هست: پیش از معمول شدن اسلحه‌آتشین، سرخ پوستهای آمریکای شمالی قواعد خیلی دقیقی برای شکار گاو وحشی داشتند. اگر تیرهای متعدد به گاو زده می‌شد، لاشه حیوان تقسیم می‌شد و هر یک از اجزاء آن به شکارگران گوناگون تعلق می‌گرفت و پوست آن به کسی تعلق داشت که تیر او به نزدیک‌ترین نقطه قلب حیوان اصابت کرده باشد. ولی چون پس از ظهور اسلحه‌آتشین، گلوله‌ها علامت خاصی بر جای نمی‌گذاشت لاشه به سهام مساوی تقسیم و در نتیجه مال مشترک محسوب می‌شد.

این مثال دلیل قانع‌کننده‌ای رابطه نزدیک میان تولید و ساختار مالکیت است. بدین گونه روابط انسانها را در فرایند تولید روابط مالکیت یا آنچه گیزو وضع مالکیت می‌خواند، تعیین می‌کند. ولی زمانی که روابط مالکیت معین شده است، شخص به آسانی می‌تواند نظام همه‌جامعه‌را که به موجب شکل مالکیت شکل

می‌گیرد، بفهمد. بدین گونه نظریهٔ مارکس مسأله‌ای را که مورخان و فیلسوفان نیمهٔ نخست سدهٔ نوزدهم را عاجز کرده بود، حل می‌کند.

غالباً گفته شده است - در واقع هنوز هم گفته می‌شود - که مارکس با انکار وجود هر انگیزهٔ دیگر در نزد انسان جز انگیزهٔ اقتصادی برای بدست آوردن ثروت مادی بد مردم توهین کرده است. این درست نیست. برای اینکه کذب آن را بد شما نشان دهم، مثالی از جانورشناسی ارائه می‌دهم. می‌دانید که ساختار کلی کالبد یک حیوان، تمامی عادات و غرایز او، بستگی به شیوه‌ای دارد که او خوراک خود را تأمین می‌کند. بد عبارت دیگر به طرز تنازع بقاء او. ولی این بدان معنا نیست که شیر فقط یک نیاز دارد - بلعیدن گوشت. یا اینکه گوسفند فقط یک تمایل دارد و آن خوردن علوفه است. چنین نیست. خواه جانوران گوشتخوار و خواه جانوران علفخوار بسیاری نیازها و تمایلات دیگر دارند: نیاز به تکثیر نوع، نیاز به بازی و جز آن. ولی چگونگی برآورده شدن این نیازهای بی شمار بستگی دارد به طریقی که حیوان خوراک خود را به دست می‌آورد.

## گفتار چهارم

آقایان و خانمها

پیش از آنکه پردازیم به آنچه از دیدگاه تبیین ماتریالیستی تاریخ فلسفهٔ هنر خوانده می‌شود، مایلم در پیرامون حقوق و مذهب توضیحاتی به شما بدهم.

برای اینکه به شما نشان دهم چگونه حقوق قوم معینی با ساختار اقتصادی آن قوم پیوند دارد، از شما می‌خواهم توجه داشته باشید - چنانکه لوتورنو در تاریخ مالکیت خود نیک توجه کرده است - که تنظیم کم یا بیش عادلانه منافع مادی و علاقه به حمایت از این منافع بنیان محکم همهٔ قوانین حقوقی مدون را تشکیل می‌دهند. به عنوان مثال حقوق مدنی را در نظر گیریم. حقوق مدنی



چیست؟ مجموعه‌ای از نهادهای قانونی است به منظور تنظیم روابط قانونی متداول در میان مردم در عرصه منافع خصوصی آنها، یعنی تا آنجا که مردم به عنوان اشخاص خصوصی شناخته می‌شوند. این روابط قانونی از دو منبع متفاوت ناشی می‌شوند: یا از خویشاوندی زاده می‌شوند که افراد معینی را در گروهی به خانواده متحد می‌کند یا از اقتدار کسی که بر اشیاء در دنیای خارجی بر موادی که او بر آنها حکومت می‌کند و تابع اراده اوست، ناشی می‌شود. مجموع روابط نوع نخست، عبارت از حقوق خانواده است؛ روابط نوع دوم حقوق مالکیت و حقوق تعهد یا به عبارت دیگر حقوق موروثی است.

(Ceux de la seconde forment le droit des biens et des obligations ou, en d'autres termes, le droit du patrimoine)

در باب حق مالکیت (le droit des biens)، من پیش از این نشان داده‌ام که چگونه این حق از روابط اقتصادی، از روابط تولید برخاست.

استرالیائیها و اسکیموها. وقتی حقوق مالکیت وجود دارد شخص می‌تواند بد آسانی بفهمد که آنها قواعد معینی درباره انتقال مالکیت از شخصی بد شخص دیگر به وجود می‌آورند. این نیز کاملاً روشن است که انتقال مالکیت از شخصی بد شخص دیگر تعهدات معینی را ایجاد می‌کند. سرانجام این که این کاملاً قابل فهم است که نهادهایی که به منظور تنظیم روابط میان مردم بد وجود می‌آیند، بد ایجاد تضمین‌های لازم از سوی بخشی از جامعه نیاز دارند. حقوق بد مثابده مجموع مقررات یا قواعد رفتار که انسان می‌تواند بوسیله اجبار خارجی یا فیزیکی به رعایت آنها مکلف گردد، تعریف شده است.

هنگامی که شخصی به حقوق دیگری تخطی می‌کند، جامعه او را مورد مجازات قرار می‌دهد. این بنیان حقوق جزائی را تشکیل می‌دهد.

«مالکیت دزدی است». از دیدگاه نظری، این تعریف کاملاً نادرست است. دزدی مستلزم وجود مالکیت خصوصی است. در میان قبایل اشتراکی

وحشی، دزدی وجود ندارد زیرا آنها مالکیت خصوصی ندارند.

**حقوق عمومی.** نظام جامعه بر حسب شکل مالکیت شکل می‌گیرد. ما پیش از این دیدیم که در حقوق ایرلند باستان، روابط حقوقی میان واسال و سزارین مبتنی بر روابط مالکیت بود. در یونان باستان و در رم باستان، ما می‌توانیم به بینیم چگونه زمین داران بزرگ اشرافیتی به وجود آوردند که منحصرأ از حقوق سیاسی برخوردار بود. مردم تنها در آن مناطقی که دارای زمین بودند، در حکومت شرکت داشتند.

بدین گونه با وضوح کامل می‌بینیم که نهادهای حقوقی بوسیله روابط مالکیت تعیین می‌شوند.

**خانواده.** خانواده تک همسری که به موجب قانون تقدیس شد، خاستگاه خود را به تکامل مالکیت خصوصی و تجزیه مالکیت اشتراکی طایفه مدیون است.

دین: دین چیست؟ تعاریف بی شماری از دین وجود دارد. و اما من تعریفی را که کنت گابله آلوی یلا از دین کرده است ترجیح می‌دهم. او دین را چنین فهمیده است: شکلی که در آن انسان رویکرد خود را به نیروهای فوق انسانی اسرارآمیزی که او خود را به آنها وابسته می‌داند، بیان می‌دارد. عموماً پذیرفته شده است که دین تأثیر چشم‌گیری بر تکامل نوع بشر اعمال کرده است. من در اینجا از بوسوئه یا ولتر ذکر نمی‌کنم. تردیدی در این تأثیر نمی‌توان داشت که برای درک میزان آن، شخص باید از خاستگاه‌های دین یا رویکرد انسان به نیروهای فوق طبیعی آگاهی‌های لازم را به دست آورد.

چگونه اعتقاد به نیروهای فرا انسانی در انسان ابتدایی به وجود می‌آید؟ علت بسیار ساده است. اعتقاد به آن نیروهایی که آغاز خود را به جهل مدیون است.

انسان ابتدائی خواص «من» خود را به برخی موجودات و اشیاء جهان پیرامون خود منتقل می‌کند. تصور انجام حرکت و عملی بدون هدایت نوعی اراده یا آگاهی

دشوار است. در نظر انسان ابتدائی، همه چیز در طبیعت دارای روح است. دامنه آن زندگی تخیلی به نسبتی که او یاد می‌گیرد که زیرکانه‌تر و معقول‌تر به پدیده‌ها بنگرد در دیدگان او کمتر می‌شود. اما مادام که آن قلمرو زندگی تخیلی وجود دارد، خدایان در آن سکونت می‌گزینند.

توجه داشته باشید که در مراحل اولیه، این آنی میسم کمترین تأثیری بر رفتار انسان در جامعه ندارد. در آغاز ایده خدایان و نیز ایده آخرت هیچ مضمون اخلاقی در خود نداشت، به آخرت معمولاً فقط به مثابه ادامه زندگی در روی زمین نگریسته می‌شد؛ آن جهان شباهت زیادی بد این جهان دارد با همان عادات، رسوم و شیوه زندگی. زندگی پس از مرگ صرفاً رونوشتی از زندگی این جهانی است، جهانی که مردم در آن سکونت گزیده‌اند و نسکی و بدی را سرنوشت واحدی در انتظار است.

تدریجاً تمایزاتی آغاز به پیدائی نمود: زندگی آن جهانی برای برخی خوش آیند است و برای برخی دیگر غم‌انگیز و ناگوار. در بعضی موارد، زندگی آخرت فقط نصیب اعیان و ثروتمندان می‌شود، ارواح مردان و زنان معمولی یا همراه اجسادشان هلاک می‌گردند یا بوسیله خدایان بلعیده می‌شوند. در سایر موارد مساکن متفاوت انتظار ارواح در گذشتگان را می‌کشند: یکی برای بزرگان، جنگجویان و ثروتمندان است؛ در آن، زندگی مرفه و لذت بخش است؛ مسکن دیگر، برای بردگان و فقراست که زندگی آنها یک زندگی نکبت بار است و چون آنها در هر صورت از سعادت برخوردار نیستند در خدمت کسانی که خوشبختی، آنها را تاماورای این جهان هم همراهی می‌کند گمارده می‌شوند. در این مرحله از پاداش اخلاقی هنوز خبری نیست. اما بعدها به تدریج ظاهر می‌شود: مثلاً جنگجویان متأهل در جزایر فوتونا هورن واقع در پلی نزیایا اگر در میدان نبرد کشته شوند مستقیماً به بهشت می‌روند. آنها در زندگی خدایان شریک می‌گردند و از خوراک فراوان و لذیذ، سرگرمی و بازی برخوردار می‌شوند. کسانی که در نبرد

کشته شده‌اند، از احترام خاصی برخوردارند. آنها هنگامی که احساس نزدیک شدن به پیری می‌کنند، در آبهای حیات بخش دریاچه وایولا به شست و شوی می‌پردازند و جوانی و زیبایی شان را باز می‌یابند.

خلاصه کیفر دادن به مجرمان در آغاز چه در این جهان و چه در آخرت موضوعی خصوصی است ولی آنگاه که اقتدار خدایان همراه با قدرت فرمانروایان زمین رشد می‌یابد و وظایف ایشان افزون می‌گردد، این خدایان که از مجازات مجرمانی که مستقیماً بد آنها مهر می‌ورزیدند ناخرسند بودند، دیگر پرستندگان و خادمان وفادار خود را نیز که از قربانی کردن در راه آنها منصرف می‌شدند کیفر می‌دادند. بعداً، خدایان - دست کم آنهایی که در آن جهان ساکن بودند - به مثابه داورانی که همه اعمال انسانی را در ترازوهای قانونی شان وزن می‌کنند ظاهر می‌شوند و حتی بد گناهکارانی که هرگز آنها را نمی‌پرستیده‌اند، کیفر می‌دهند. سپس ایده یک خدا، یک داور متعال ریشه می‌دواند: ایده خدائی که پاداش می‌دهد، خدائی که در آخرت به کسانی که از بی عدالتی در این جهان رنج برده‌اند پاداش می‌دهد، خدای عدالت و سپاس که در جهان آخرت اشکهای را که مؤمنان در طی زندگی بر اثر شوربختی ناسزاوارشان ریخته‌اند خشک می‌کند.

در نتیجه ایده خدا موازی با تغییر اجتماعی تدریجاً بوسیله انسان به پیدائی می‌آید. این تنها در جوامع بالنسبه رشد یافته است که دین به صورت یک «عامل» زندگی اجتماعی در می‌آید، عاملی که همانطور که دیدیم به سبب تکامل اجتماعی ایجاد می‌شود. اگر ما بتوانیم تکامل اجتماعی را با رشد اقتصادی مرتبط کنیم، آنگاه ما حق خواهیم داشت که بگوییم تکامل دین نیز بوسیله تکامل اقتصادی تعیین می‌شود.

### حال نگاهی اجمالی به هنر بیفکنیم:

علم اینک می‌پذیرد که حیوانات (حیوانات عالی) تمامی انرژی عضلانی و ذهنی خود را به ارضای نیازهای زندگی مادی شان صرف نمی‌کنند، آنها این

انرژی‌ها را، برای مقاصدی که نه در جهت بدست آوردن فایده‌ای مادی بلکه فقط در جهت سرگرمی خود صورت می‌گیرد، صرف می‌کنند. سخن کوتاه آنها بازی‌های خودشان را دارند، انسانها نیز بازی‌های خود را دارند. در واقع این بازی‌ها همان فعالیت‌های هنری به صورت جنینی است.

نخست به رقص‌ها به عنوان ابتدائی‌ترین هنرها پردازیم. نرهای برخی از گونه‌های پرندگان برای ماده‌های خود به هنگام مغازله با آنها بد رقص واقعی می‌پردازند.

چنین رقصهائی در میان انسانها نیز وجود دارد: اینها رقص‌های مغازله هستند که سرشت آنها همراه با تکامل رسوم تغییر می‌کند. هم‌راهِ با چنین رقصهائی، رقصه‌های دیگری نیز به پیدائی می‌آیند که معنای آنها کاملاً متفاوت‌اند.

**رقصه‌های شکار:** این رقصه عبارت‌اند از تقلید حرکات، روشها و رفتارهای حیوانی که شکار عمده قبیله است. مثلاً بومیهای استرالیائی می‌کوشند از کانگرو و شترمرغ که شکار آنها نقشی قطعی در زندگی شان بازی می‌کند تقلید کنند. درست به همین گونه است رقصه‌های کامچادال که تقلیدی است از حرکات نخراشیده خرس. در میان سرخ پوستان رقص بوفالو، با لباس متناسب، پیش از شکار گاو وحشی اجرا می‌گردد. من می‌توانستم مثال‌های دیگری از این نوع به شما ارائه دهم ولی فکر می‌کنم همین قدر کافی باشد و اکنون ترجیح می‌دهم به **رقصه‌های زنان توجه کنیم.**

رقصه‌های جدی که معمولاً حوادث گوناگون در تنازع بقاء و کارشان را توصیف می‌کنند، مثلاً، زنان استرالیائی از غوطه ور شدن در دریا در جستجوی صدف، کندن ریشه‌های ماکول برای تغذیه کودکانشان یا بالا رفتن از درختان برای گرفتن موشهای پردار تقلید می‌کنند.

به این‌ها من بازی‌های کودکان را می‌افزایم که تقلیدی از کارهای بزرگترها

است. همهٔ این رقصها چه چیز را معرفی می‌کنند؟ آنها در بازی‌ها و هنر ابتدائی، فعالیت‌های مولد مردم را مجسم می‌کنند. این هنر تصویر بی واسطهٔ فرایند تولید است.

رقصهای رزمی: جنگ صرفاً نوع دیگری از شکار است که در آن دشمن شکار است؛ این نیز در رقصهائی نشان داده می‌شود که صحنه نبرد را بازآفرینی می‌کنند. این رقصها، گاه با گفت و شنود دراماتیک همراهند. مثلاً ساکنان نیو کالدونیای گفت و شنود زیرین را با رؤسای شان انجام می‌دهند:

«ما به دشمنانمان حمله خواهیم کرد؟»

«چنین خواهیم کرد.»

«آنها نیرومندند؟»

«نه، نیستند.»

«آنها شجاعند؟»

«نه، نیستند.»

«ما آنها را خواهیم کشت؟»

«آری، چنین خواهیم کرد.»

«ما آنها را خواهیم خورد؟»

«آری، چنین خواهیم کرد.»

و جز آن و جز آن.

گاه رقصها با سرود خوانی همراه‌اند، که در این صورت آنها به صورت آثار واقعی هنری در می‌آیند مانند رقص ایمپی که استانلی آن را در «رقصهای بومی افریقائی» خود توصیف کرده است.\*

سرودها: در میان قبایل ابتدائی کار همواره با سرود خوانی همراه است، با

\* (پلخائف از ترجمه فرانسوی در *افریقای سیاه* استانلی نقل می‌کند.)

این ویژگی که ملودی و متن ثانوی بوده تاکید بر ریتم است. ریتمهای سرود ریتمهای کار را با صراحت و دقت مجسم می‌کنند؛ موسیقی خاستگاه خود را به کار مدیون است. سرودها یک صدائی یا با صداهای بسیار است که بستگی دارد به اینکه کار فردی انجام می‌شود یا گروهی.

### نتایج بوخر:

«مطالعات من مرا به این نتیجه رساند که کار، موسیقی و شعر پیوند ناگسستنی دارند. بنابر این می‌توان از خود پرسید: آیا این سه عنصر در آغاز مستقل از یکدیگر بودند یا شاید آنها با هم زاده شدند و تنها بعدها، پس از یک دوره طولانی تفرقه تدریجی از یکدیگر جدا شدند؟ اگر چنین است کدام یک از این دو عنصر، مقدم تر بود که بعدها دو عنصر دیگر به آن پیوستند؟

پاسخ این است که کار عنصری بود که هسته را تشکیل داد و دو عنصر دیگر - موسیقی و شعر - بعداً به آن هسته پیوستند.

**مثال‌ها:** سرودی از باربران سیاه که به استخدام جهانگرد انگلیسی بورتون در

آمده بودند:

تک خوان: سفید پوست بدجنس از ساحل می‌آید.

همسرایان: بکش، بکش! (از مصدر کشیدن.م)

تک خوان: به دنبال سفید پوست بدجنس خواهیم رفت.

همسرایان: بکش، بکش!

تک خوان: تا وقتی که به ما غذای خوب بدهد؛ با او خواهیم ماند.

همسرایان: بکش بکش!

سرودی از خرمن کوبان لیتوانی:

دروکن، دست بزن، دست بزن.

دست بزن؛ دست بزن، دست بزن

دروکن، دروکن، دست بزن دست بزن.

این آواز خوانی با نفرین به مباشر یا کارفرما همراه است. آوازی از زن آسیابان لتونی:

بخوان، بخوان، آسیاب من.

من تصور می‌کنم که تنها نیستم.

یا این یکی:

«چرا، ای جوان مهربان،

«نگاهت به من دوخته شده است،

«دختری فقیر، و جز آن.

نقاشی: اقوام شکارگر نقاشان بسیار خوبی هستند.

تزئین: تزئین معمول در روزگاران دیرین، به روشنی حکایت از تکامل هنرهای تزئینی می‌کند. سفال‌گری ابتدائی با تزئینات صرفاً خطی: خطوط منکسر، منحنی، وانگاره‌های گوناگون لوزی شکل، اریب زاویه دار و نشانهای چلیپا آراسته می‌شد.

اکنون آنتی پدها (آنسوی دریاها) و جنگلهای اوکالیپتوس آنها را ترک کنیم و عازم قاره اروپا شویم. در اینجا به دلایل بسیار مافرانسه را به عنوان بهترین نمونه برمی‌گزینیم.

فرانسه در سده‌های هفدهم و هژدهم سرزمین متمدنی بود با آثار بسیار معدودی از کمونیسیم ابتدائی. سده‌های متمدنی بود که جمعیت آن به دو طبقه بزرگ - اشرافیت و عوام الناس یعنی زمره سوم تقسیم شده بود.

این تقسیم اجتماعی چگونه بر هنر فرانسوی تأثیر می‌گذارد؟ در پاسخ به این پرسش، من از شما می‌خواهم که کلمات مدللو در *Les precieuses ridicules* مولیر را به یاد آورید:

«اوه، پدر هیچ چیز نمی‌تواند مبتذل تر از آنچه شما اکنون گفتید باشد؛ من از



اینکه شما بدین گونه (به شیوه بورژوائی) صحبت می‌کنید خجالت می‌کشم!\*

یک اشرافی احساس شرم می‌کرد که «بشیوه بورژوائی» صحبت کند. بدین گونه نوع بیان شخص نیز مطابق بود با ساختار اجتماعی، تمایلی که نمی‌توانست در ادبیات و هنر انعکاس نیابد. هیپولیت تین نشان داده است که چگونه تراژدی از اطوار و سلیقه‌های اشرافیت فرانسوی سده هفدهم زاده شد. در واقع تأثیر آن اطوار و تمایلات در ادبیات نه فقط در فرانسه بلکه در انگلیس نیز چنان شدید بود که شکسپیر در طی عصر بازگشت (۸۸-۱۶۰۰) بابتی مهربی کامل روبرو بود. رومئو و ژولیت او نمایشنامه ضعیفی به شمار می‌آمد.

در عین حال این رسم فقط پادشاهان و ملکه‌ها، قهرمانان و شاهزاده خانمها بود که روی صحنه ظاهر شوند و درباره موضوعاتی که اهمیّتش چندان کمتر از تصاحب تاج و تخت‌ها یا سقوط دولتها نبود صحبت کنند. مردم مانند مادلون مولیر می‌ترسیدند که یک بورژوا تلقی شوند. پهلوانان سپید موی عهد عتیق با نقاب مارکیزها در صحنه ظاهر می‌شدند: در نیمه سده هفدهم سزار با کلاه‌گیس در صحنه ظاهر می‌شد در حالی که اولیس در میان امواج با هفت قلم آرایش جلوی تماشاگران حضور می‌یافت. ولتر درباره هملت. «تصور کنید، آقایان لوئی چهارده را در تالار آینه هایش (در ورسای) که در میان درباریان با شوکت و جلال خود احاطه شده است و تصور کنید که یک آدم بامزه ژنده پوشی از میان آن قهرمانان، بزرگان و خانمهای زیبایی که آن دربار را تشکیل می‌دهند راه خود را باز می‌کند و جلو می‌آید و پیشنهاد می‌کند که ایشان «کورنی»، «راسین» و «مولیر» را به نفع پانچینلو ترک کنند؛ زیرا این مرد نشانه‌هایی از استعداد از خود نشان می‌دهد ولی روی ساختن چهره‌ها اصرار دارد؛ شما چه فکر می‌کنید؟ با چنین آدم بامزه‌ای چگونه باید برخورد می‌شد؟»

---

\* پلخانف اصل فرانسوی این عبارت را آورده و مترجم انگلیسی آن را به انگلیسی ترجمه کرده است.

واکنش. کمدی اشک‌انگیز نوعی سبک میان کمدی و تراژدی، مردم معمولی، با تقوا و تقریباً با تقوا را بر صحنه می‌آورد و آنها را در وضع سنگین، باوقار و گاه رقت‌انگیز نشان می‌دهد بدین منظور که فضیلت را در ما برانگیزد و ما را با شوربختی‌ها آشنا کند و به تحسین پیروزی فضیلت و تقوا وادارد. این نوع کمدی که آن را لاشاسه در فرانسه معمول ساخت ابتدا در انگلستان ظهور کرد. آزادی بی بند و بار در ادبیات و به ویژه در تأثر در طی «بازگشت» در پایان سده هفدهم به واکنشی منجر شد که حوادث سیاسی نیز آن را تقویت کرد. احساسات عمومی نویسندگان را وادی داشت تا به فضیلت‌ترین شیوه بنویسند. این بلاک مور-شاعر متوسطی بود که به جنگی صلیبی به ضد هرزگی کلبی صفتانه که بر صحنه سلطنت می‌کرد دست زد. ضربه کاری را جرمی کولیه وارد کرد که لیلو (با کنجکاوی کشنده، ۱۷۳۷) دنبال او را گرفت که در آن دو پیرمرد...

بدین گونه، هنر در جامعه ابتدائی کم و بیش اشتراکی، زیر تأثیر مستقیم وضع اقتصادی و وضع نیروهای مولد قرار داشت. در جامعه متمدن، تکامل هنرهای زیبا را مبارزه طبقاتی تعیین می‌کند. که البته خود بوسیله تکامل اقتصادی تعیین می‌شود اما ساختار اقتصادی در همه موارد طبیعتاً با میانجی عمل می‌کند.

## توضیحات

---

### مسائل اساسی مارکسیسم

این اثر در نوامبر و دسامبر ۱۹۰۷ برای یادنامه بیست و پنجمین سالمرگ کارل مارکس نوشته شد ولی پلخانف از درج آن در آنجا امتناع نمود زیرا وی مایل نبود نوشته‌اش در کنار آثار پ. یوشکویچ و سایر تجدید نظر طلبان که او به درستی نظرات ایشان را با مارکسیسم ناسازگار می‌دانست چاپ شود. اما مقاله در ۱۹۰۸ به شکل جزوه مستقلی انتشار یافت.

۱. اشاره به مکتبی فلسفی است که در سده ششم پیش از میلاد مسیح در آسیای صغیر رواج یافت که هوادار ماتریالیسم ساده و دیالکتیک خودبه‌خودی بود. فیلسوفان این مکتب بر این عقیده بودند که انواع گوناگون ماده بنیان کائنات را تشکیل می‌دهند. تالس آب، آناکسیمنس هوا، و هراکلیتوس آتش را آن بنیاد می‌دانستند و جز آنها. بدین گونه پدیده‌های گوناگون طبیعت نتیجه تغییرات یا تغییر شکل آن اصل بنیادی پنداشته می‌شد.

۲. هیلوزوئیسم نظریه‌ای فلسفی است که به ماده نوعی زندگی یا احساس نسبت می‌دهد و هیچ تمایزی میان ماده زنده و غیر زنده قائل نیست. این

نظریه (مثلاً در نزد اسپینوزا) در خدمت بیان نگرش ماتریالیستی قرار گرفته است.

۳. در نسخ‌های از این کتاب که در کتابخانه پلخانف محفوظ است، حاشیه زیر به خط خود پلخانف در مقابل نقل قول آدلر نوشته شده: «آدلر این را فراموش کرده است».

۴. انگلس، آنتی دورینگ، مسکو، ۱۹۷۵ صفحه ۱۵.

۵. مدرنیسم، گرایشی در الهیات کاتولیک رومی در پایان سده نوزدهم و اوایل سده بیستم که هدفش آشتی دادن اعتقادات کاتولیکی و علم معاصر بود. در سپتامبر ۱۹۰۷ این گرایش در بخشنامه‌ای که از سوی پاپ پیوس دهم انتشار یافت محکوم شد.

۶. پیش‌بینی پلخانف در باره احتمال کوشش برای «تکمیل مارکس» با توماس آکیناس درست در آمده است. نوتوماس گرایان، پیروان امروزی توماس آکیناس (نوتوماس‌گرایی فلسفه رسمی واتیکان است) به منظور اغفال زحمتکشان غالباً کوشیده‌اند مارکس را «تکمیل کنند». چنین کوششی هم توسط مارسل ردینگ نوتوماس‌گرا به عمل آمد. وی در کتابش توماس آکیناس مقدس و کارل مارکس منتشره در سال ۱۹۵۳ کوشیده است که ثابت کند کارل مارکس و توماس آکیناس یک معلم مشترک داشتند - ارسطو - و اینکه وجه مشترک زیادی در نظرات فلسفی‌شان وجود دارد. ردینگ این وجه مشترک را «در مبارزه برای احیای... جهان مادی» و در تأکید بر تبعیت خاص از عام و جز آن می‌بیند.

۷. نگاه کنید به مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد ۳، مسکو، ۱۹۷۳، صفحات ۷۶ - ۳۳۵. برای مقدمه پلخانف و یادداشت‌هایش به این اثر، نگاه کنید به منتخب آثار او، جلد ۱، مسکو ۱۹۷۴، صفحات ۴۸۵ تا ۵۳۶.

۸. نگاه کنید به مقاله «سوسیالیسم: تخیلی و علمی» مارکس و انگلس

منتخب آثار، جلد ۳ مسکو ۱۹۷۳ صفحات ۹۵ تا ۱۵۱.

۹. *Die Neue zeit* ارگان حزب سوسیال - دمکرات آلمان که میان سال‌های ۱۸۸۳ و ۱۹۲۳ منتشر می‌شد. میان سال‌های ۱۸۸۵ و ۱۹۸۴ سلسله مقالاتی از فریدریش انگلس در این مجله چاپ شد. انگلس غالباً به هیئت تحریریه هشدار می‌داد و آن را به لحاظ انحرافات از مارکسیسم شدیداً مورد انتقاد قرار داد. در سال‌های آخر سده نوزدهم پس از مرگ انگلس در این روزنامه به طور منظم مقالاتی که توسط تجدید نظرکنندگان در مارکسیسم نوشته می‌شد درج می‌گشت. در طی جنگ جهانی اول، این روزنامه موضعگیری کائوتسکی‌گرایانه و مرکز‌گرایانه اتخاذ کرده و از سوسیال شووینیست‌ها پشتیبانی می‌کرد.

۱۰. اشاره به کارل مارکس و فریدریش انگلس است، مجموعه آثار، جلد ۶، مسکو ۱۹۷۶ صفحات ۲۱۲ - ۱۰۵.

۱۱. عنوان کامل نخستین سه جلد این مجموعه چنین است:

*Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, Hrag. von Franz Mehring. Stuttgart 1902, Bd. I, II, III. Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels von März 1841 bis Oktober 1850.*

۱۲. *سالنامه آلمانی - فرانسوی* بویراستاری کارل مارکس و آرنولد روگه به زبان آلمانی در پاریس منتشر می‌شد. تنها نخستین شماره (دو شماره در یک جلد) در سال ۱۸۴۴ انتشار یافت با مقالاتی از مارکس: «در باره مسئله یهود» (مارکس، انگلس، مجموعه آثار جلد ۱، صفحات ۷۷-۳۷۴)، «مقدمه‌ای بر انتقاد از فلسفه حق هگل» (مارکس، انگلس، مجموعه آثار جلد ۱ صفحات ۵۲۴-۴۹۹) و «وضع انگلستان، گذشته و حال به قلم توماس کارلایل» (مارکس، انگلس، آثار جلد ۱ صفحات ۴۹-۵۲۵).

۱۳. مارکس و انگلس، مجموعه آثار ۲۷، صفحات ۲۱ - ۴۱۹.
۱۴. پانته‌ئیسیم، نظریه‌ای فلسفی که خدا و طبیعت را یکی می‌داند و طبیعت را بد مثابۀ تجلی مادی خدای شماره‌د. پانته‌ئیسیم در سده‌های شانزدهم و هفدهم گاه حامل ایده‌های ماتریالیستی و خداناباوری بود مثلاً در جیوردانو برونو و بندیکت اسپینوزا.
۱۵. کارل مارکس و فریدریش انگلس، خانواده مقدس، مسکو ۱۹۵۶.
۱۶. نگاه کنید به مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد ۱، مسکو ۱۹۶۹ صفحات ۱۵ - ۱۳. پلخائف از وجود دیگر آثار مارکس و انگلس در مورد مسائل فلسفه از جمله ایدئولوژی آلمانی، دست نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ و دیالکتیک طبیعت انگلس آگاهی نداشت.
۱۷. پلخائف به کتاب ف. لانگه نوکانتی به نام تاریخ ماتریالیسم و نقد ارزش آن در امروز اشاره دارد.
۱۸. کارل مارکس و فریدریش انگلس، منتخب آثار جلد ۳، مسکو ۱۹۷۳ صفحه ۳۴۸.
۱۹. اینجا پلخائف باز هم از:  
*Sämtliche Werke, Leipzig, O. Wigand, Bd. I-X 1846-1866.*  
فرئرباخ نقل قول می‌کند.
۲۰. پلخائف از:  
*Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Uerulam bis Benedict Spinoza.*  
فوئرباخ نقل می‌کند.
۲۱. مارکس و انگلس، خانواده مقدس، ۱۹۵۶، ص ۱۷۷.
۲۲. کارل مارکس و فریدریش انگلس، خانواده مقدس، مسکو، ۱۹۵۶، صفحات ۶۹ - ۱۶۸.

۲۳. اسپریتوآلیسم. نظریه‌ای دینی - ایده‌آلیستی در فلسفه که روح را به مثابه گوهر و بنیان جهان می‌داند. در متن حاضر این نظریه مترادف با ایده‌آلیسم آمده است.
۲۴. مارکس، وانگلس، *خانواده مقدس مسکو*، ۱۹۶۵، صفحات ۶۹-۱۶۸ و ۱۲۶.
۲۵. گوهر Substance، بنیان تغییرناپذیر و ماهیت همه اشیا و پدیده‌ها. برای ایده‌آلیست، گوهر عبارت از روح، ایده و خدا است در حالی که این مفهوم برای ماتریالیست به معنای ماده است. ماتریالیسم دیالکتیک وجود گوهر تغییرناپذیر را منکر است و ماده را در حالت تکامل و تغییر دائمی می‌داند.
۲۶. نقل قول از *Geschichte der neuern Philosophie* فوئرباخ مجموعه آثار، جلد چهارم، ص ۳۸۵ است.
۲۷. اشاره بر خطاست. باید چنین باشد: آثار، جلد ۴، ص ۳۹۲ نقل قول از همان کتاب است.
۲۸. مارکس و وانگلس، *خانواده مقدس*، مسکو، ۱۹۵۶، ص ۱۷۷.
۲۹. انگلس، *آنتی دورینگ*، مسکو، ۱۹۷۵، ص ۱۳۲.
۳۰. فلسفه نظری (Speculative) اصطلاحی عام برای نامیدن نظام‌های فلسفی ایده‌آلیستی است مبتنی بر تعقل مشاهده‌ای جدا از عمل و تجربه.
۳۱. نظریه شناخت Epistemology بخشی از فلسفه که منابع، وسایل و شرایط شناخت را مطالعه می‌کند.
۳۲. مارکس و وانگلس، *منتخب آثار*، جلد ۳، مسکو، ۱۹۷۶، صفحات ۷۶-۳۳۵.
۳۳. نقل قول نادرست است. در اصل عبارت فوئرباخ، مبتدای جمله Leiden به معنای درد و الم بوده است که در اینجا Sein به معنی هستی آمده است.

۳۴. اشاره است به فیلسوفان روسی از جمله - در این مورد خاص - به چرنیشفسکی. پلخانف تأکید دارد به تأثیری که نمایندگان ماتریالیسم پیش از مارکسیسم در اروپای غربی بر ایشان داشته‌اند. در مورد این تأثیر آشکارا غلو شده است. به طوری که جنبه دیگر موضوع یعنی خصلت خلاق و اصیل فلسفه روسی به سکوت برگزار شده است. بدین گونه که پلخانف چرنیشفسکی را شاگرد، وفادار فوئرباخ می‌دانست. وی با همسان شمردن ماتریالیسم چرنیشفسکی و فوئرباخ خصلت مستقل و خلاق نگرش‌های چرنیشفسکی را انکار می‌کرد و به ارزش ماتریالیسم فلسفی او کم بها می‌داد.

۳۵. مرجع نادرست است. صفحه ۲۴۹ باید باشد نه ۲۶۳.

۳۶. آنیمیسم (جان‌گرایی) اعتقادی بود در جامعه آغازین مبنی بر اینکه در نیروها و پدیده‌های طبیعت روح یا جان به ودیعه گذاشته شده است.

۳۷. در صفحاتی که پلخانف به آن اشاره می‌کند، گامپرز از این حقیقت سخن می‌دارد که ضرورت یافتن توجیهی برای وجود کثیری از اشیاء همبسته، به ویژه جانوران و گیاهان، انسان را به اعتقاد به مخلوقات اولیه‌ای که در سرزمین ارواح ساکنند و نمونه‌ها و الگوهای اشیاء به شمار می‌روند، می‌کشاند. این گرایش اندیشه بشری به گفته گامپرز، بنیان نظریه افلاطون را تشکیل می‌دهد.

۳۸. «آش شله قلمکار التقاط‌گرایی» عبارتی است که انگلس آن را در مقدمه کتاب لودویک فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی (ترجمه فارسی به همین قلم صفحه ۱۰) به کار برده است. انگلس فلسفه‌ای را که در پایان سده نوزدهم در دانشگاه‌های آلمان تدریس می‌شد بدین گونه توصیف می‌کند.

۳۹. عنوان کامل چنین است:



*Lebensjahres - gewidmet, Leiqzig. 1906.*

۴۰. اشاره است به آنچه به نام «فلسفه همسانی» معروف است. نمایندگان اصلی آن شلینگ و هگل بودند.
۴۱. مرجع در متن نادرست است. به جای II، ۳۴۰ بخوانید II، ۲۳۹.
۴۲. مرجع نادرست است. جلد و صفحات باید خوانده شود II، ۳۰۸ نه X، ۱۸۷.
۴۳. نگاه کنید به مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد ۱، مسکو ۱۹۷۶ صفحات ۱۵-۱۳.
۴۴. نگاه کنید به مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد ۱، مسکو ۱۹۷۶ ص ۱۳.
۴۵. نگاه کنید به کارل مارکس، مقدمه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی (مسکو، ۱۹۷۰، ص ۲۰). بررسی دستنویس نخستین نسخه این رساله نشان می‌دهد که پلخانیف پس از نوشتن کلمات: «در نقد فلسفه حق هگل او نشان داد که روابط متقابل در اجتماع...» او قصد داشت اندیشه خود را ادامه دهد ولی کلماتی را که نوشته بود خط زد و به جای آنها نقل قولی را آورد که با کلمات «روابط قانونی» آغاز می‌شود. در نتیجه این گمان خطا بد وجود آمد که نقل قول مزبور به نقد فلسفه حق هگل اشاره دارد.
۴۶. پلخانیف از انگلس «وضع انگلستان. گذشته و حال به قلم توماس کارلایل» نقل می‌کند (نگاه کنید به مارکس و انگلس، آثار جلد ۱، ص ۴۹۹-۵۲۵).
۴۷. کارل مارکس، فقر فلسفه مسکو، صفحات ۲۱-۱۱۶.
۴۸. نگاه کنید به کاپیتال، جلد ۱، مسکو ۱۹۷۵، ص ۲۹.
۴۹. نگاه کنید به بخش ۲ مقاله «یک مدافع جدید خودکامگی، در منتخب آثار فلسفی پلخانیف، جلد ۱، مسکو، صفحات ۲۱-۴۱۳.
۵۰. انگلس، آنتی دورینگ، مسکو، ۱۹۷۵، ص ۸۰.
۵۱. نگاه کنید به همین کتاب.

۵۲. پلخائف به ارزش آثار دووری پربها می‌دهد. تیمیریازف در مقاله‌اش «وجوه اساسی تاریخ تکامل زیست‌شناسی در سده نوزدهم» چنین می‌نویسد: «کوشش دووری... در اصل هیچ چیز را تغییر نداده است و به مفاهیم داروین، حتی در مسأله خاص جهش هیچ چیز نیفزوده است. داروین نیز امکان هم تغییرات ناگهانی که در جهش‌ها بروز می‌کند و هم تغییرات تدریجی تر و عام را اجازه می‌داد. حتی چیزی که در حال حاضر الزام آور سازد که به مفهوم اولی، ارزش نه فقط منحصر بلکه حتی مسلط نسبت دهم وجود ندارد.»
۵۳. اشاره به فلسفه هگل به عنوان «یک علم جبر حقیقی انقلاب» توسط هر تسن در فصل ۲۵ بخش ۴ زندگی و اندیشه‌های من آمده است.
۵۴. مارکس، کاپیتال، جلد ۱، مسکو ۱۹۷۴، ص ۲۹.
۵۵. نگاه کنید به مارکس مقدمه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی، مسکو، ۱۹۷۰، ص ۲۵.
۵۶. نگاه کنید به مارکس، کاپیتال، جلد ۱، مسکو ۱۹۷۵، ص ۴۸۱.
۵۷. نگاه کنید به مارکس و انگلس، منتخب آثار جلد ۱، مسکو ۱۹۷۶، ص ۱۵۹.
۵۸. سال انتشار نادرست است. عنوان کامل کتاب روسه ص ۴۳ چنین است. *Les maitres de giuerre, Frédérik II, Napoleon, Moltke' Essai critique d'apres les travaux inédits de M. le général, Paris, 1899.*
۵۹. نگاه کنید به مارکس، کاپیتال جلد ۱، مسکو ۱۹۷۵، ص ۴۸۱.
۶۰. نگاه کنید به مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد ۱، مسکو ۱۹۷۶، ص ۴۴۱.
۶۱. The Hereros نام قبیله‌ای در جنوب غربی آفریقا است. در سال ۱۸۸۴ اینان زیر سلطه امپریالیست‌های آلمان که رژیم میبتنی بر ترور

بی‌رحمانه به منظور برده ساختن آنان به وجود آوردند قرار گرفتند. آلمانی‌ها دهکده‌ها را با خاک یکسان کردند، مردان و زنان و کودکان را از دم تیغ گذراندند و بازماندگان را به نواحی متروک صحرائی راندند. ۲۰ سال طول کشید تا آلمانی‌ها توانستند بر مقاومت قهرمانی این قبیله فائق آیند. پیکار مردم، با قیامی که در ژانویه ۱۹۰۴ به وقوع پیوست به اوج خود رسید. در اوت همان سال نیروهای قبیله در هم شکست و تعقیب شورشیان آغاز شد و با نابودی وحشیانه آنان در صحرای بی‌آب و علف اوماهک در سال ۱۹۰۷ پایان یافت. لنین در «خلاصه تاریخ جهان پس از ۱۸۷۰ جنگ علیه هررروها» از قیام اعضای این قبیله یاد کرده است (لنین کلیات آثار، جلد ۳۹، ص ۷۰۰).

۶۲. انسان دیلوویال. نام کلی برای تمایز نژادهای انسانی که پیش از پایان دوره بعد از یخ وجود داشتند.

۶۳. این ادعای پلخانف نمونه مفهوم منشویکی او از مسأله خصلت نیروهای محرک انقلاب روسیه است. پلخانف چون فکر می‌کرد که در روسیه، انقلاب باید با انگاره انقلابات بورژوایی در غرب مطابقت داشته باشد، مانند اکثر رهبران بین‌الملل دوم به این نظریه معتقد بود که یک دوره کامل تاریخی باید همیشه انقلاب بورژوایی و انقلاب پرولتاریایی را از هم جدا کند. پلخانف فکر می‌کرد که در روسیه - یک کشور عمدتاً دهقانی - که تکامل صنعتی در آنجا دیرتر از جاهای دیگر آغاز شده است، زمان برای تصادم میان نیروهای مولد و روابط تولید سرمایه داری هنوز فرا نرسیده است. بنابراین وی بر این باور بود که برای انقلاب سوسیالیستی در روسیه هنوز شرایط عینی وجود ندارد.

۶۴. ن. ک. کارل مارکس مقدمه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی، مسکو، ۱۹۷۵، ص ۲۱.

۶۵. همانجا صفحات ۲۲ - ۲۱.

۶۶. ظاهراً اشاره پلخانف به یادداشت انگلس بر چاپ سوم کاپیتال (۱۸۸۳) است که در آن انگلس می‌نویسد: مطالعه تحقیقی بیشتر وضع ابتدایی انسان، مؤلف را (یعنی مارکس را، ویراستار) به این نتیجه رساند که این خانواده نیست که در اصل به قبیله تکامل یافت بلکه بر عکس قبیله شکل ابتدایی و خودبه‌خود متکامل جامعه انسانی بر مبنای رابطه خونی بود و با نخستین تزلزل‌ها و سستی‌ها در قیود قبیله‌ای، شکل‌های متعدد و گوناگون خانواده بعداً به پیدایی آمدند». (نگاه کنید به مارکس، کاپیتال، جلد اول، مسکو ۱۹۷۲ زیرنویس ص ۳۲) و نیز نگاه کنید به مقدمه فریدریش انگلس، منتخب آثار، جلد ۳، مسکو ۱۹۷۳، صفحات ۹۲-۱۹۱.
۶۷. نگاه کنید به مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد ۱ مسکو ۱۹۷۶ صفحات ۱۱-۱۱۰.
۶۸. نگاه کنید به مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد ۱، مسکو ۱۹۷۶، ص ۱۲۵.
۶۹. اشاره پلخانف به جزوه‌ای است به قلم برنشتاین که در مارس ۱۸۸۹ انتشار یافت. به ویژه برنشتاین ادعا کرد که: «... در آغاز مارکس و انگلس برای عوامل غیر اقتصادی سهم بسیار کوچکی قائل بودند... تا در آثار بعدی‌شان».
۷۰. به نقل از نامه انگلس به بلوخ مورخ ۲۲-۲۱ سپتامبر ۱۸۹۰. نگاه کنید به مارکس و انگلس منتخب نامه‌ها، ۱۹۷۵، ص ۳۹۵.
۷۱. به نقل از نامه انگلس به بورژویوس مورخ ۲۵ ژانویه ۱۸۹۴، نگاه کنید به مارکس، منتخب آثار جلد ۳، مسکو ۱۹۷۶، ص ۵۰۲.
۷۲. به نقل از نامه انگلس به بورژویوس مورخ ۲۵ ژانویه ۱۸۹۴، نگاه کنید به مارکس، منتخب آثار جلد ۳، مسکو ۱۹۷۶، ص ۵۰۳.
۷۳. نگاه کنید به مارکس و انگلس، برگزیده نامه‌ها، مسکو، ۱۹۶۵ ص ۴۶۷.

۷۴. کلمات پایانی در مقابل عنوان مقدمه کانت بر هر متافیزیک آینده‌ای که ممکن است در قلمرو یک علم بوجود آید، آمده است.
۷۵. افسانه منظوم - یکی از قصه‌های موزون کوتاه شاعران فرانسوی قرون وسطی که معمولاً به شکل مستهجن و هجوآمیز بود. در مصراع‌های هشت سیلابی و معمولاً به شکل مثنوی سروده شده بودند. *Chanson de geste* (به فرانسه: به معنی تحت الفظی ترانه‌ای است که در باره کارهای برجسته) یکی از انواع شعرهای حماسی قدیمی فرانسوی.
۷۶. مکتب داوید. پلخائف این اندیشه را به طور مفصل در مقاله‌ای تحت عنوان «ادبیات دراماتیک فرانسه و نقاشی سده هژدهم فرانسه از دیدگاه جامعه‌شناسی» گسترش داد که در آن وی در باره علل اجتماعی پیدایش مکتب داوید نیز بحث کرد.
۷۷. نگاه کنید به مارکس و انگلس، برگزیده نامه‌ها، مسکو ۱۹۶۵ صفحات ۶۸ - ۴۶۷.
۷۸. عنوان کامل کتاب فوئرهارد چنین است:  
*Die Entstehung der Stile aus der politischen Okonomi. Eine Kungstgeschichte von Franz Feuerherd, Erster Teil. Der bildende Kunst der Griechen und Römer. Braunschweig und Leipzig, Verlag von R.Sattler, 1902.*
۷۹. در دستنویس نسخه اولیه مقاله به جای «اشکال»، «عوامل» نوشته شده است.
۸۰. عنوان کامل کتاب چسنو چنین است:  
*Ernest Chesneau, La peinture francaise au XIXe siècle. Les chefs d'école, L. David, Gros, Gericault, Decamps, Ingres, E. Delacroix, 3e édition, Paris, 1883.*
۸۱. Hippolyte Taine, *Philosophie de Part*, 5 édition, Paris,

1890, I, p. 116.

۸۲. نگاه کنید به مارکس و انگلس، *خانواده مقدس*، مسکو، ۱۹۵۶، ص ۱۶۸.
۸۳. نگاه کنید به مارکس و انگلس، *منتخب آثار*، جلد ۲، مسکو ۱۹۷۶، ص ۱۵۱.
۸۴. *سانکت ماکس - فصلی از ایدئولوژی آلمانی* نوشته مارکس و انگلس، پلخائف از مجله *اسناد سوسیالیسم* نقل می کند.
۸۵. محاکمات هاردن - مولتکه - در ۱۹۰۷، ماگزیمیلیان هاردن، نویسنده و روزنامه نویس مشهور (هاردن نام مستعار ویتکوفسکی بود). رشته مقالاتی جنجالی درباره فسق و فجور در میان ملازمان قیصر ویلهلم دوم (سرلشکر مولتکه، ف. ایلنبورگ و جز آنها) منتشر ساخت. نتیجه آن محاکمه معروفی بود که به افشای دارودسته قیصر پایان یافت.
۸۶. نگاه کنید به مارکس و انگلس کلیات آثار جلد ۶ مسکو ۱۹۷۶، ص ۱۶۵.
۸۷. نگاه کنید به انگلس، *آنتی دورینگ*، مسکو ۱۹۷۵، ص ۳۲۵.
۸۸. نگاه کنید به انگلس، *آنتی دورینگ*، مسکو ۱۹۷۵، صفحات ۱۳۷ - ۱۳۶.
۸۹. نگاه به یادداشت ۹۰.
۹۰. برنامه ارضی کادتها در کنگره افتتاحیه حزب در اکتبر ۱۹۰۵ تصویب شد. کادتها به منظور جلب پشتیبانی دهقانان ماده ای را در برنامه خود گنجانند مبنی بر امکان گسترش مالکیت دهقانی به حساب اراضی دولتی، موقوفات کلیسا و املاک خصوصی که به قیمت «عادلان» به دهقانان فروخته می شد. برنامه مزبور به منظور نیل به هدف فوق حتی از «واگذاری اجباری» اراضی ملاکین سخن می گفت. ولی کادتها حزب اصلی بورژوازی لیبرال بودند و سیاست ارضی آنها متوجه حفظ مالکیت ارضی و گسترش روابط سرمایه داری در کشاورزی بود. لنین می نوشت

«کادتها می خواستند نظام ارضی اربابی را با دادن امتیازاتی حفظ کنند. ایشان پرداخت غرامت از سوی دهقانان را پیشنهاد می کردند که قبلاً در سال ۱۸۶۱ دهقانان را خانه خراب کرده بود» (کلیات آثار جلد ۲، ص ۳۲۸).

۹۱. نگاه کنید به مارکس مقدمه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی، مسکو ۱۹۵۰، ص ۲۰.

۹۲. نگاه کنید به پلخانف تکامل نگرش مونیستی به تاریخ، مسکو ۱۹۷۴.

۹۳. اشاره به جریان‌های گونه‌گون فلسفه کانت‌گرایی نو به ویژه به مکتب بادن آن است. ریکرت، ویندلباند و سایر نمایندگان آن، می‌کوشیدند ثابت کنند که در تکامل اجتماعی قانونمندی وجود ندارد، طوری که سخن از علم جامعه‌شناسی نمی‌تواند در میان باشد. نمایندگان این فلسفه ادعا می‌کردند بر خلاف علوم طبیعی که - به زعم اینان - فقط با مفاهیم عام عمل می‌کند و خاص و جزئی را به دیده نمی‌گیرد، علوم اجتماعی با رویدادهای فردی و نامکرر سروکار دارند و در نتیجه محکومند که صرفاً توصیفات ظاهری و خارجی از پدیده‌های زندگی اجتماعی به دست دهند. نوکانت‌گرایان زیر شعار «نقد‌گرایی» (اصطلاحی که کانت برای توصیف فلسفه خود به کار می‌برد) قرار گرفتند و می‌کوشیدند جنبه‌های ماتریالیستی نظریه کانت را تحت الشعاع‌گرایش‌های ایده‌آلیستی آن قرار دهند. این ایده‌های نوکانت‌گرایی از سوی دشمنان مارکسیسم در پیکار به ضد ماتریالیسم تاریخی وسیعاً شیوع یافت.

۹۴. نگاه کنید به مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد ۳، مسکو ۱۹۷۳ صفحات ۳۴ - ۱۳۳.

۹۵. مارکس، مقدمه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی، مسکو ۱۹۷۰ ص ۲۱.

۹۶. نگاه کنید به مارکس و انگلس کلیات آثار، جلد ۴، مسکو ۱۹۷۵، ص ۲۸.

۹۷. این کلمات را می‌توان در نقد پیشداوری‌های فلسفی به ضد مالکیت

اشتراکی چرنیشفسکی یافت.

### چند کلمه در دفاع از ماتریالیسم اقتصادی

این پاسخی به مقاله «در باره ماتریالیسم اقتصادی» نوشته نویسنده بورژوا-لیبرال و. آ. گلتسف بود که در شماره آوریل ماهنامه روسکایا میسل سال ۱۸۹۶ انتشار یافت. مقاله پلخائف در همان سال در شماره ۹ ماهنامه مزبور با عنوان «نامه سرگشاده به آ. گلتسف» با امضای مستعار اوشاکف درج گردید.

۱. روسکایا میسل (اندیشه روسی) ماهنامه‌ای ادبی، سیاسی بود که از ۱۸۸۰ تا ۱۹۱۸ در مسکو انتشار می‌یافت؛ تا ۱۹۰۵ گرایش لیبرال نارودنیک داشت. مقالات مارکسیست‌ها در دهه ۱۸۹۰ در آن درج می‌شد.

۲. پلخائف این کتاب را با نام مستعار بلتف انتشار داده است.

۳. این نظریه را فوستل دوکلانژ در *La cité antique* گسترش داد.

۴. این یادداشت از متممی که در آرشیو پلخائف پیدا شده برداشته شده است.

۵. این نوع تشخیص‌ها مختص پزشک خیالی اسگانارل در کمدی‌های مولیر است:

*Le Médecin malgré lui, and Le Medecin volant.*

۶. ک. مارکس و ف. انگلس، منتخب آثار در ۳ جلد، جلد اول، مسکو، ۱۹۳۳، ص ۱۵۹.

۷. ابلوموف. عنوان یکی از اشخاص در نوول ای. آ. گونچاروف است. نام ابلوموف یادآور لختی، رکود و انفعال است.

۸. کارل مارکس، مقدمه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی، مسکو، ۱۹۷۰، ص ۲۱.

۹. پلخائف از یک مقاله بی‌امضای «زملیاولیا» (زمین و آزادی) نقل می‌کند



- که در *زملیاولیا* شماره ۱، ۲۵ اکتبر ۱۸۷۸ انتشار یافت.
۱۰. مکتب منچستر گرایشی در اقتصاد سیاسی نیمه سده نوزدهم انگلیس. هواداران این مکتب (سوداگران آزاد) مبین منافع بورژوازی صنعتی بودند و از تجارت آزاد و عدم دخالت دولت در زندگی اقتصادی دفاع می‌کردند.
۱۱. مؤلف یادداشت‌هایی در باره «میل»، ن. گ. چرنیشفسکی بود.
۱۲. اشاره است به شعر ریله یف شهروند.
۱۳. *ایوان یرمولا یویچ* - یکی از اشخاص در یک رشته داستان‌ها نوشته ل. ای. اوسپنسکی، دهقان و کاراو.
۱۴. *کوآیتیسیم*، اصلی اخلاقی و مذهبی که بر خوردی صوفیانه، تأملی به زندگی، انفعال و تسلیم کامل به «مشیت الهی» را تبلیغ می‌کند.
۱۵. «اسویستوک» (صفیر) بخش فکاهی در ماهنامه «سووره منیک» (معاصر)، (۶۶ - ۱۸۳۶)، که دابرولیوبوف در آن نقش اصلی را بر عهده داشت. در صفحات آن، خوش بینی میان‌تهی لیبرال‌ها و ناشایستگی‌شان برای مبارزه فعال به شدت مورد استهزاء قرار می‌گرفت.
۱۶. اشاره است به مقاله ب. ب. گلینسکی «جوانی و رهبران آن» منتشره در شماره ۱۱۲ *یستوریچسکی وستنیک* «مبشر تاریخی» سال ۱۸۹۵.

### در تبیین ماتریالیستی تاریخ

- این مقاله نقدی است بر کتاب *مطالعاتی در نگرش ماتریالیستی به تاریخ* نوشته فیلسوف مارکسیست ایتالیایی *آنتونیولا بری یولا* که در سال ۹۷ - ۱۸۹۵ در رم انتشار یافت. مقاله پلخانف برای نخستین بار در ماهنامه روسکویه اسلووو (واژه نو)، شماره ۱۲ سال ۱۸۹۷ و به امضای ن. کامنسکی چاپ شد.
۱. اشاره به هواداران روش ذهنی در جامعه‌شناسی است که سرشت عینی قوانین تکامل اجتماعی را انکار می‌کردند و تاریخ را به فعالیت افراد

- قهرمان و شخصیت‌های برجسته فرومی‌کاستند.
۲. در متن اصلی، پلخانف برای گریز از سانسور تزاری به جای نام مارکس «آموزگار برخی مریدان روسی» و نیز به جای واژه مارکسیسم، همه جا «مریدان» آورده است.
  ۳. کتاب مشترک مارکس و انگلس، *خانواده مقدس یا نقدی بر نقد انتقادی* علیه برونوبائر و شرکاء در ۱۸۴۵ در فرانکفورت انتشار یافت. کتاب مارکس «مقدمه‌ای بر انتقاد از اقتصاد سیاسی» که در پیشگفتار آن جان کلام ماتریالیسم تاریخی مطرح شده است، در سال ۱۸۵۹ منتشر شد.
  ۴. عبارت «تار اقتصادی» ران. ک. میخائیلفسکی در مقاله خود «ادبیات و زندگی» در مجله روسکویه بوگاتستوا (ثروت روسیه) به کار برد.
  ۵. نگرشی ایده‌آلیستی در باره اقتضایا مصلحت در طبیعت یعنی در طبیعت و در کل جهان همه چیز متضمن مقصود و غایت است.
  ۶. منظور پل لافارگ است که در جزوه «ماتریالیسم اقتصادی مارکس»، اندیشه‌های مارکس را عامه فهم کرده است.
  ۷. پلخانف شکست ایتالیا در جنگ تجاوزکارانه ایتالیا با اتیوپی را با پیروزی رومی‌ها در کارتاژ - یکی از غنی‌ترین مراکز تجاری در افریقای شمالی - در طی جنگ‌های قرطاجنه سده‌های سوم و دوم پیش از میلاد مقایسه می‌کند.
  ۸. منظور کارل مارکس است.
  ۹. جنگ‌های مذهبی دائمی میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌های فرانسوی در سده شانزدهم.
  ۱۰. اشاره پلخانف به نمایندگان اصلی اسلوب سوبژکتیویستی در جامعه‌شناسی ن. ک. میخائیلفسکی و پیروان اوست.
  ۱۱. اشاره است به کمدی گوگول بازرس کل.

۱۲. پلخانف اظهارات میخائیلوفسکی را تکرار می‌کند. پلخانف آراء وی را در کتاب خویش «تکامل نگرش مونیستی به تاریخ» مورد نقدی گزنده قرار داده است.

۱۳. اشاره است به نیکلای «دانیلسن» که در میان نارودنیک‌ها به عنوان مارکسیست شهرت داشت. وی در کتاب خود مقالاتی در باب اقتصاد اجتماعی ما پس از رفرم که در ۱۸۹۳ انتشار یافت همه را دعوت کرد که مستقیماً و بلادرنگ و با اجتناب از سرمایه‌داری، «برای اتحاد کشاورزی و صنعت وابسته به آن، در دست‌های تولیدکنندگان... برقراری تولید اجتماعی بزرگ بر بنیاد کمون دهقانی کوشش کنند.» به باور نارودنیک‌ها این کتاب باید مارکسیست‌های روسی را شرمسار کند که مارکسیسم را - به اصطلاح - تحریف کرده‌اند.

### تذکراتی چند پیرامون تاریخ

این مقاله را پلخانف در نقد کتاب لاکومبه بنیان‌های جامعه شناسانه تاریخ نخستین بار در روزنامه سامارسکی وستیک شماره ۸، ۱۱ ژانویه و شماره ۱۰ و ۱۴ ژانویه ۱۸۹۷ با امضای مستعار بوچاروف انتشار داد که بعداً در ۱۹۰۶ به عنوان پیوستی به چاپ چهارم کتاب پلخانف تکامل نگرش مونیستی به تاریخ تجدید چاپ شد.

۱. آگوست کنت، پایه‌گذار پوزیتویسم معتقد بود که زندگی اجتماعی مبتنی بر تکامل ذهنی است که از سه مرحله خداجویانه، مرحله متافیزیکی (فلسفی) و مرحله اثباتی گذشته است. کنت مرحله اثباتی را مرحله‌ای حقیقاً علمی می‌دانست. این مرحله که در سیستم کنت به حد اکمال خود رسید، با تسلط روابط بورژوائی مقارن بود.

۲. آون و پیروان وی برای اثبات عملی بودن نقشه‌های سوسیالیستی خیالگرایانه‌شان، چند بار کوشیدند در امریکا و برخی کشورهای دیگر

- «کلنی‌های اشتراکی» (هماهنگی جدید آون و جز آن) تشکیل دهند.
۳. روز ۱۴ اکتبر ۱۸۰۶ ارتش‌های ناپلئون سپاهیان پروسی را دریناتارومار ساختند و چند روز بعد برلین را به تصرف در آوردند.
۴. مؤلف نظام حقوق اکتسابی، فردیناند لاسال، پایه‌گذار و رهبر اتحادیه عمومی کارگران آلمان بود.

### نقش شخصیت در تاریخ

این مقاله نخستین بار در ماهنامه بررسی علم شماره ۳ و ۴ سال ۱۸۹۸ انتشار یافت.

۱. نویسنده روسی، یکی از نمایندگان جناح راست نارودنیک‌های لیبرال (۱۸۹۳ - ۱۸۴۸).
۲. مراد ن. ک. میخائیلفسکی، جامعه‌شناس لیبرال روسی است (۱۹۰۴ - ۱۸۴۲).
۳. کوآیتیسم، برخوردی صوفیانه به زندگی، چشم‌پوشی از فعالیت انسان و توکل به خداوند و نیز‌گرایی در مذهب کاتولیک که در سده ۱۷ به وجود آمد.
۴. فاتالیسم عقیده‌ای که به موجب آن همه چیز در جهان و زندگی انسانی به وسیله سرنوشت از پیش مقدر شده است. م.
۵. مراد مارکسیسم است.
۶. در اصل، این لقب در ادبیات آلمانی رواج داشت و انگلیس به نقل از هاینه شاعر بزرگ آن را به برخی روشنفکران پرمدعای آلمانی که هر یک خود را یک زئوس المپی می‌پنداشت نسبت می‌دهد. این لقب را بعدها پلخانف و لنین به سوسیال‌دمکرات‌هایی که به دنبال بورژواالیبرال‌ها دوان بودند، دادند. م.
۷. اشاره است به داستانی از تورگنیف به نام «هملت ولایت شیگروف».

۸. دوآلیسم، عقیده به اینکه عوامل مادی و خواص ذهنی از دو منشأ جداگانه هستند و در تکامل جامعه به یک نسبت واحد مؤثرند. م.
۹. مونیسیم، عقیده به اینکه در تکامل جامعه و جهان به طور کلی یک عامل تعیین کننده و منشأ سایر عوامل است. م.
۱۰. یکی از قهرمانان داستان گوگول نویسنده نامدار روس به نام «یک پالتو».
۱۱. اشاره است به جنگ فرانسه و پروس ۷۱ - ۱۸۷۰ که در آن، فرانسه شکست یافت و سپس ارتش پروس برای سرکوبی کمون پاریس به کمک فرانسه شتافت. م.
۱۲. *Le Globe* مجله‌ای که در ۱۸۲۴ در پاریس تأسیس شد و در سال ۱۸۳۲ انتشار آن متوقف گشت.
۱۳. اشاره است به جنگی که در سال‌های ۴۸ - ۱۷۴۰ میان اتریش، بریتانیا، هلند و روسیه از یکسو و پروس، اسپانیا، فرانسه و برخی دولت‌های محلی ایتالیا و آلمان در گرفت. پس از مرگ امپراتور کارل ششم، مخالفان اتریش بر بخشی از سرزمین‌های اتریش ادعا داشتند. در نتیجه سیلزی از زیر حاکمیت اتریش درآمد.
۱۴. به موجب شرایط پیمان صلح اکس لاشاپل (۱۸۶۸) فرانسه همه قلمروهای متصرفی خود در هلند را واگذار کرد.
۱۵. جنگی ۷ ساله (۶۳ - ۱۷۵۶) میان دو گروه دولت‌ها روی داد: از یک سو پروس، بریتانیا و پرتغال و از سوی دیگر فرانسه، اتریش، روسیه، ساکسونی و سوئد. علل عمده جنگ کوشش اتریش برای بازپس گرفتن سیلزی از پروس و نیز رقابت انگلیس و فرانسه بر سر مستعمرات در کانادا و هند بود. جنگ کانادا و هند را نصیب بریتانیا کرد.
۱۶. مراد الیزابت پتروونا ملکه روسیه است. م.
۱۷. جلوس پطرسوم به سلطنت روسیه که فردریک دوم را محترم می‌داشت، و خودداری روسیه از ادامه جنگ با پروس حفظ سیلزی را برای پروس

### تسهیل کرد

۱۸. در روز ۲۱ ژانویه ۱۷۹۳ لوئی شانزدهم پادشاه فرانسه به وسیله گیوتین اعدام شد.

۱۹. حزب بورژوازی بزرگ در زمان انقلاب فرانسه.

۲۰. ارتجاع ترمیدور، دوره ارتجاع سیاسی و اجتماعی پس از کودتای ضد انقلابی نهم ترمیدور (۲۷ ژانویه ۱۷۹۴) فرانسه است که به دیکتاتوری ژاکوبن‌ها پایان داد و رهبر آن روبسپیر به گیوتین سپرده شد.

ترمیدور، فلوریال، پراربال، مسیدور و جز آنها نام ماه‌های تقویم جمهوری است که در پاییز ۱۷۹۳ در کنوانسیون فرانسه مقرر گردید.

۲۱. نبرد آرکول در ۱۵ تا ۱۷ ماه نوامبر ۱۷۹۶ میان ارتش‌های فرانسه و اطریش در گرفت.

۲۲. هژدهم برومر (نهم نوامبر ۱۷۹۹) روز کودتای ناپلئون بناپارت است. رژیم کنسولی جانشین دایرکتوار (مدیریت) شد و در پی آن، امپراطوری ناپلئون بناپارت در فرانسه استقرار یافت.

۲۳. دایرکتوار، حکومتی که در پی کودتای نهم ترمیدور در فرانسه تأسیس شد و از اکتبر ۱۷۹۵ تا نوامبر ۱۷۹۹ دوام داشت.

### سیری در تحول فلسفه تاریخ

رشته گفتارهایی است که پلخائف برای کارگران سوئیزی و ایتالیائی و برخی نمایندگان روشنفکران ژنو و روسیه در ماه مارس ۱۹۰۱ ایراد کرده است. این گفتارها نخست در سال ۱۹۲۶ در ماهنامه فرانسوی *La nouvelle revue Socialiste* انتشار یافت.

توضیحات این مقاله در پانویس صفحات آمده است.

ما می توانیم از جامعه شناسی پاسخ این پرسش را بخواهیم که : چرا انسانها در تلاش برای ارضای نیازهایشان - مثلاً نیاز به خوراک - زمانی به نوع معینی روابط متقابل وارد میشوند و هنگامی به نوع دیگر ؟ جامعه شناسی - در شخص مارکس - این کیفیت را همچون نتیجه تکامل نیروهای مولد ایشان تبیین می کند . اکنون این پرسش پیش می آید : آیا تکامل این نیروها به اراده انسان یا به اهدافی که انسانها در پی آنند بستگی دارد؟

به این پرسش جامعه شناسی باز در شخص مارکس پاسخ می دهد خیر ، بستگی ندارد . اگر چنین بستگی ای وجود ندارد پس این به معنی آن است که این نیروها به واسطه ضرورت معینی در وجود می آیند ، ضرورتی که به وسیله شرایط معینی که برای انسان خارجی است تعیین می شود . ( از متن کتاب )

