



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



نقدی فشرده

بر

اصول مارکسیسم

از استاد مصباح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نقدی فشرده بر اصول مارکسیسم

نویسنده:

محمد تقی مصباح یزدی

ناشر چاپی:

موسسه در راه حق

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۶	نقدی فشرده بر اصول مارکسیسم
۶	مشخصات کتاب
۶	اشاره
۱۰	پیشگفتار
۱۶	نقدی فشرده بر اصول مارکسیسم
۱۸	درس اول : مسائل فلسفی یا جهان بینانه
۳۰	درس دوم : مسأله احضار روح
۳۶	درس سوم : «متافیزیک» در حال سکون و جمود؟
۴۷	درس چهارم : مکتب مارکسیسم جهان بینی
۶۱	درس پنجم : نوبت به چهارمین اصل از اصول ماتریالیسم دیالکتیک
۶۸	درس ششم : اصول دیالکتیک
۹۰	درس هفتم : مارکسیسم فکر و اندیشه
۱۲۶	درس هشتم : مسائل فلسفه تاریخ و جامعه شناسی
۱۴۳	درس نهم : رأی مارکسیسم
۱۶۶	درس دهم : مبانی نظری ماتریالیسم
۱۸۹	درس یازدهم : مسائل اقتصادی
۱۸۹	اشاره
۱۹۱	الف- آراء مارکس در «علم اقتصاد»
۲۰۳	درس دوازدهم : علم الاقتصاد مارکس
۲۲۰	درس سیزدهم : آراء مارکس در «نظام اقتصادی»
۲۲۰	ب- آراء مارکس در «نظام اقتصادی»
۲۷۳	برای مطالعه بیشتر بهترین کتب منتشر شده معرفی می شود
۲۸۳	درباره مرکز

نقدی فشرده بر اصول مارکسیسم

مشخصات کتاب

سرشناسه : مصباح ، محمدتقی ، - 1313

عنوان و نام پدیدآور : نقدی فشرده بر اصول مارکسیسم / از محمدتقی مصباح یزدی

مشخصات نشر : قم : موسسه در راه حق ، 1365.

مشخصات ظاهری : ص 277

شابک : 300ریال

وضعیت فهرست نویسی : فهرست نویسی قبلی

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس

موضوع : مارکسیسم -- نقد و تفسیر

موضوع : مارکسیسم -- دفاعیه ها و ردیه ها

رده بندی کنگره : HX44/م 6 ن 7

رده بندی دیویی : 335/4

شماره کتابشناسی ملی : م 65-326

ص: 1

اشاره

تقدی فشرده بر اصول مارکسیسم

از: استاد محمد تقی مصباح یزدی

ناشر: مؤسسه در راه حق - قم

چاپ اوّل بهار 1395

تیراژ 2000 جلد

تعداد صفحات: 280 صفحه رقعی

چاپ: سلمان فارسی - قم 22222

حروفچینی: پایا - تهران 822706

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ویراستار کتاب: خانم شهناز محققیان

ص: 3

پیشگفتار

بعد از جنگ جهانی دوم، آمریکا و شوروی که بزرگ ترین فاتحان جنگ بشمار می رفتند رهبری دو بلوک غرب و شرق را به عهده گرفتند و با کمک هم پیمانان خودشان به بسط سلطه بر دیگر کشورهای جهان پرداختند و عملاً کشورهای جهان سوم بنحوی تحت نفوذ یکی از این دو ابرقدرت قرار گرفتند.

مردمی که در کشورهای باصطلاح آزاد (= غیر کمونیستی) از ظلم و ستم حکومت های وابسته به غرب به تنگ آمده بودند و از تاراج ثروت های ملی خودشان بدست استعمارگران غربی رنج می بردند برای رهایی از چنگال آنان، چاره ای جز پناه بردن به ابرقدرت شرق نمی دیدند و اگر احیاناً بعضی از آنان ب فکر استقلال واقعی و انتخاب راه سوئی می افتادند با توطئه های پیچیده ای روبرو می شدند و سرانجام در دام یکی از ابرقدرت ها گرفتار می گشتند.

اما مهم ترین عاملی که موجب گرایش قشرهای زحمتکش و رنجبر کشورهای تحت سلطه بسوی ابرقدرت شرق می شد تبلیغات

وسیعی بود که مارکسیسم را بعنوان «علم انقلاب» و «ایدئولوژی نجات بخش» معرفی می کرد تبلیغاتی که با شیوه های مختلف در سطح های گوناگون انجام می گرفت و فرهنگ و ادبیات این کشورها را تحت تأثیر قرار می داد و در سطح جهانی گسترش روز افزونی می یافت و حتی در درون جوامع غربی نیز کمابیش نفوذ می کرد.

از این روی، استعمارگران غربی بر آن شدند که از جاذبه کاذب این مکتب، استفاده کنند و در کشورهای تحت سلطه خود گروه های چپ نمایی را بعنوان طرفداران مارکسیسم بسازند و حرکت هایی بظاهر انقلابی بوجود بیاورند تا از یک سوی توده های ستم کشیده را بفریبند و از سوی دیگر نتیجه کار را بسود خودشان تمام کنند و برای نمونه می توان حزب بعث عراق را نام برد.

در میان کشورهای جهان سوم، ایران از موقعیت ویژه ای برخوردار بود زیرا از یک سوی طولانی ترین مرز مشترک را با شوروی داشت و حجاب حاجزی بین این ابر قدرت و بین خلیج فارس و اقیانوس هند بشمار می رفت و از سوی دیگر دارای منابع طبیعی سرشار و از جمله معادن نفتی بود که شریان حیات غرب را تشکیل می داد و نیز بازار خوبی برای کالاهای غربی شمرده می شد و استعمارگران غربی بهیچ وجه حاضر نبودند از منافع خودشان در این منطقه چشم پوشند و از این روی نهایت تلاش را برای تحت سلطه داشتن کشور ما انجام می دادند و با استفاده از تجارب دو قرن سلطه مرئی و نامرئی بر این کشور، برای هر نوع حرکت و قیامی چاره ای اندیشیده بودند و از جمله گروهک های رنگارنگ ملی و چپ گرا و حتی با نام های اسلامی ساخته و پرداخته بودند یا روابطی با آن ها برقرار کرده بودند و دست

کم آنان را بطور غیر مستقیم می چرخاندند و بالا-خره این کشور را بصورت دژی مستحکم برای حفظ منافعشان - یا بقول خودشان بصورت «جزیره ثبات در منطقه خاورمیانه»- در آورده بودند غافل از این که اگر مردمی برای خدا بپاخیزند هیچ مکر و حيله شیطانی جلو ایشان را نخواهد گرفت و دژهای بظاهر مستحکم بسان تارهای عنکبوتی درهم خواهد شکست و وعده الهی مبنی بر پیروزی طرفداران حق، تحقق خواهد یافت («والله غالبٌ علی امره»).

و چنین بود که حزب بی نام و نشان و بی تشکیلات «حزب الله» در این منطقه از جهان بوجود آمد و بر همه احزاب شرقی و غربی، پیروز شد و همه معادلات سیاسی و نظامی ابرقدرت ها را برهم زد و بزرگ ترین نقطه عطف در تاریخ جهان را رسم نمود یعنی انقلاب عظیم و شکوهمند اسلامی ایران برهبری بنده شایسته خدا حضرت امام خمینی (مد ظله العالی) و با کمک مردم خداپرست و فداکار و شهادت طلب بوقوع پیوست و زلزله ای در کاخ های سفید و سرخ و دیگر مراکز قدرت های شیطانی بوجود آورد و چنان شد که سران شرق آن را «بزرگ ترین حادثه سیاسی قرن» نامیدند و سران غرب آن را «بزرگ ترین خطر» برای سیادت جهانی خودشان دانستند خطری که خطر کمونیسم را تحت الشعاع قرار داده است.

عظمت و اهمیّت انقلاب اسلامی ایران تنها به این نیست که راه سوء استفاده از ثروت های این کشور را به روی بیگانگان بست و همچنین تنها به این جهت نیست که بزرگ ترین رژیم هم پیمان غرب و ژاندارم استعمار را در منطقه سرنگون ساخت، و نیز تنها به این جهت نیست که پیچیده ترین نقشه های سیاسی ابرقدرت ها را نقش بر آب کرد

و همه محاسبات و معادلات ایشان را بر هم زد... بلکه مهم ترین جهت عظمت آن به اینست که اسلام را بعنوان «بزرگ ترین نیروی حرکت آفرین» در جهان مطرح ساخت و عملاً قدرت شگرف آن را به اثبات رسانید و هنگامی که مسلمانان جهان - که بیش از یک چهارم کل جمعیت زمین و بخش بزرگی از کشورهای کمونیستی را نیز تشکیل می دهند- از این نیروی عظیم اسلام، آگاه شوند خطری جدی برای هر دو بلوک را بوجود خواهند آورد. چنان که در طول همین چند سالی که از پیروزی انقلاب اسلامی ایران می گذرد امواج خروشان را در کشورهای اسلامی مانند لبنان و مصر و تونس و اندونزی و مالزی و... پدید آورده و حکومت های دست نشانده و اربابانشان را سخت به هراس افکنده است.

طبیعی است که ابرقدرت ها در برابر این قدرت عظیم که هستی آن ها را تهدید به نابودی می کند آرام ننشینند و از هر راهی بتوانند جلو صدور انقلاب اسلامی را بگیرند و نمونه اش برای انداختن جنگی تحمیلی است که اکنون ششمین سال آن را می گذرانیم و بفضل پروردگار و با عنایت حضرت ولی عصر - ارواحنا فداه - و با فداکاری های فرزندان اسلام و عاشقان حسینی هر روز پوزه استعمارگران و دشمنان اسلام بیشتر بخاک مالیده می شود و سپاه اسلام به پیروزی های بیشتری نائل می گردند (وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ).

نکته شایان توجه اینست که در کشاکش این توطئه ها نباید از نبرد فرهنگی غفلت ورزید و در این جبهه نیز باید هوشیارانه با دشمنان اسلام به کارزار پرداخت و تلاش های مذبحخانه ورشکستگان سیاسی

را که در بخش فرهنگی تمرکز یافته خنثی نمود. مخصوصاً با توجه به این که انقلاب اسلامی، بیش و پیش از هر چیز، انقلابی است فرهنگی و ایدئولوژیک و راه اصلی صدور آن، گسترش فرهنگ اسلامی و پیروزی آن بر فرهنگ ها و ایدئولوژی های شیطانی می باشد.

البته در این زمینه، فعالیت های چشمگیری از ده ها سال پیش بوسیله دانشمندان بزرگ اسلامی انجام گرفته است ولی با توجه به این که ممکن است نبردهای نظامی و سیاسی مردم ما را از نبرد فرهنگی غافل و زمینه را برای فعالیت های دشمنان در این جبهه آماده سازد لازم است تلاش های فرهنگی در جهت تبیین جهان بینی و ایدئولوژی اسلام و آشکار کردن نقاط ضعف دیگر جهان بینی ها و ایدئولوژی ها و مخصوصاً مکتب مارکسیسم ادامه یابد تا امید ابرقدرت ها در این زمینه نیز بکلی بر باد رود.

بدین منظور مؤسسه در راه حق در حد توان خود به انجام این وظیفه سنگین اقدام کرده و کتاب هایی از قبیل «پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک» و «ایدئولوژی تطبیقی» و چند کتاب و جزوه دیگر منتشر ساخته است و اینک این کتاب را که مجموعه ای از درس های استاد محمد تقی مصباح یزدی است و بوسیله برادر فاضل و ارجمند جناب آقای مصطفی ملکیان نگارش یافته و توضیحات مفیدی بر آن ها افزوده شده به ملت شریف و عزیز ایران تقدیم می دارد.

ویژگی این کتاب آنست که در عین اختصار و کمی حجم، همه اصول مارکسیسم را چه در زمینه جهان بینی و فلسفه و شناخت، و چه در زمینه جامعه شناسی و فلسفه تاریخ و چه در زمینه تئوری اقتصاد و سیستم اقتصادی مورد نقد و بررسی قرار داده است و

خواننده می تواند با صرف وقت کوتاهی از ضعف همه جانبه این مکتب، آگاه گردد.

امید است این خدمت ناچیز نیز مورد قبول حضرت ولی عصر - عجل الله فرجه الشریف - قرار گیرد و قدمی هر چند کوتاه در راه جهاد فرهنگی بشمار آید.

مؤسسه در راه حق

ص: 10

درس اول : مسائل فلسفی یا جهان بینانه

کلمه «مارکسیسم» مرگب از دو جزء «مارکس» و «ایسم» است. پسوند «ایسم» در زبان های اروپایی به معنای گرایش به یک طرز فکر و یا یک شخص به اعتبار طرز فکر اوست. بنابر این «مارکسیسم» یعنی «گرایش به افکار و معتقدات مارکس». اکنون باید دید که آیا مارکس چگونه می اندیشیده است و چه اعتقاداتی داشته است.

به طور کلی، محتوای فکر و عقیدتی مارکسیسم را می توان به سه دسته تقسیم کرد:

1- مسائل فلسفی یا جهان بینانه.

2- مسائل فلسفه تاریخ و جامعه شناسی.

3- مسائل اقتصادی.

این سه دسته مسائل یک مجموعه سیستماتیک را تشکیل می دهند، یعنی چنین نیست که هر دسته از این مسائل با دو

دسته دیگر ربط و پیوندی نداشته باشد و به صورتی مجزای از دو دسته دیگر عرضه شده باشد. این سه دسته یک کل هماهنگ و مرتبط را می‌سازند؛ به گونه‌ای که برای فهم هر جزء این مجموعه، فهم دیگر اجزاء نیز کم و بیش ضروری است.

در این جا به اختصار، دیدگاه‌های مارکسیسم را، در هر کدام از این سه بخش، بررسی و نقد می‌کنیم.

همان گونه که گفته شد، میان این سه بخش ارتباطی عمیق و ترتیبی منطقی موجود است. بدین معنی که دیدگاه اقتصادی است مارکسیسم مبتنی بر شناخت مارکسیسم از جامعه انسانی و مراحل رشد و تکامل آن؛ و این به نوبه خود مبتنی است دیدگاه‌های فلسفی و جهان بینانه مارکسیسم.

اگر چه مارکسیست‌ها برای مسائل اقتصادی درجه اول اهمیت را قائلند و اساساً مارکس خود پیش از آن که فیلسوف و جامعه‌شناس و فیلسوف تاریخ باشد اقتصاددان بود؛ اما به هر حال تسلسل منطقی مسائل اقتضاء آن را دارد که بررسی ما با مسائل فلسفی آغاز شود و سپس مسائل فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی را مطالعه کنیم و آن گاه، در آخرین مرحله، به مسائل اقتصادی پردازیم مارکسیست‌ها نیز، در برخی از نوشته‌های مهم خود برای شناساندن مکتبشان به همین ترتیب عمل می‌کنند.

دیدگاه مارکسیسم را از مسائل فلسفی «ماتریالیسم

دیالکتیک» می نامند.

ماتریالیسم دیالکتیک را، به طور کلی، می توان در سه اصل زیر خلاصه کرد:

اصل اول: به جز از «ماده» چیزی وجود ندارد. «هستی» منحصر در «ماده» است. حتی پدیده هایی از قبیل حیات، شعور و فکر نیز از خواص ماده و بنابر این مادی اند.

اصل دوم: ماده با همه مظاهرش قابل شناخت حقیقی است. یعنی «ماده» و همه نمودارها و پدیده های مادی آن را کاملاً می توان شناخت.

اصل سوم: «ماده» توأم با «حرکت» است و هیچ «ماده» ای بدون «حرکت» وجود ندارد؛ کما این که هیچ «حرکتی» هم بدون «ماده» وجود ندارد.

اکنون، به صورت فشرده، این سه اصل را بررسی می کنیم.

اصل اول (هستی مساوی با ماده است) دو جنبه دارد: یکی این که ماده وجود دارد و دیگر آن که به جز از ماده چیزی وجود ندارد درباره وجود داشتن، ماده ما نیز با ماتریالیست ها و مارکسیست ها موافقیم هیچ یک از ادیان آسمانی منکر وجود ماده نیستند مخالفت ما با ماتریالیست ها و مارکسیست ها فقط در خصوص قسمت دوم است؛ یعنی ما نمی پذیریم ما نمی پذیریم که غیر از ماده چیزی وجود ندارد. ما معتقدیم که: غیر از ماده، چیزی ممکن است وجود داشته باشد؛ و نه تنها «ممکن» است بلکه «واقع» است.

تذکر این نکته خالی از فائده نیست که: مارکسیست ها، خود مسأله را به این شکل پیش نمی کشند؛ بلکه از این جا آغاز

ص: 15

می‌کنند که: «فیلسوفان به دو گروه تقسیم می‌شوند: فیلسوفان ایدالیست و فیلسوفان ماتریالیست. چرا که گروهی از فیلسوفان فکر را مقدم بر ماده می‌دانند و معتقدند که ماده از فکر به وجود می‌آید و گروهی دیگر به عکس، ماده را مقدم بر فکر می‌دانند و معتقدند که فکر از ماده به وجود می‌آید. دسته اول ایدالیست‌ها هستند و دسته دوم ماتریالیست‌ها.» این یک مغالطه است. سخن در این نیست که آیا ماده بر فکر مقدم است یا فکر بر ماده بر مقدم است. سخن در این است که آیا غیر از ماده چیزی مستقل از ماده امکان وجود دارد یا نه؟ یعنی آیا می‌توان پذیرفت که اگر ماده ای وجود نداشت چیز دیگری امکان وجود داشت یا نه؟ پس بحث در این نیست که کدام یک از ماده و فکر مقدم و کدام یک مؤخرند؟ یا کدام یک اصل است و کدام یک فرع؟ بلکه بحث در این است که آیا غیر از ماده چیز دیگری می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؟

در مقابل این ادعای ماتریالیست‌ها که: «وجود برابر با ماده است» ما حقی داریم که دلیل بخواهیم. ممکن است ماتریالیستی بگوید: «مگر شما نمی‌گویید: «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ»؟ ما ماتریالیست‌ها که معتقدیم که «غیر از ماده چیزی وجود ندارد» نباید دلیل بیاوریم؛ بلکه شما الهیون که اعتقاد دارید که: «غیر از ماده هم چیزی وجود دارد» باید مدعای خودتان اقامه دلیل کنید» پاسخ آن است که اگر کسی می‌گفت: «من نمی‌دانم که آیا غیر از ماده چیزی وجود دارد یا نه» نمی‌بایست اقامه دلیل کند. اما اگر کسی بگوید:

«من می دانم که غیر از ماده چیزی وجود ندارد.» باید دلیل بیاورد. «نمی دانم» دلیل نمی خواهد اما ادعای نفی کردن دلیل می طلبد.

گذشته از این، جای سؤال دومی نیز از ماتریالیست ها هست و آن این که: «به چه دلیل ماده موجود است؟» ممکن است این سؤال، در بدو امر مبتذل به نظر بیاید و گفته شود که: «همه می دانند که ماده موجود است. هر که چشم دارد می بیند که ماده موجود است.» اما مسأله به این سادگی نیست. گروهی از فلاسفه بزرگ ایدئالیست غرب که وجود ماده را مورد تردید و انکار قرار می دادند نیز چشم داشتند. حتی برخی از فلاسفه ماتریالیست نیز با آن که جهان را مادی صرف می دانند می گویند که استدلالات بارکلی بر نفی وجود ماده را نمی توان ردّ و ابطال کرد. برتراند راسل با آن که خود فیلسوفی مادی ات صریحاً اعتراف می کند که نمی توان سخنان بارکلی در نفی وجود ماده را پاسخگویی کرد.

برای آن که روشن شود که چگونه چنین مسأله ای که برای ما در حدّ بداهت معلوم است برای این دسته از فلاسفه غموض و دشواری یافته است توضیح مختصری می دهیم.

بارکلی اعتقاد دارد که ما برای شناخت جهان خارج از حواسّ خود استفاده می کنیم اما در واقع در مواجهه با هر پدیده خارجی، ما به اثر آن پدیده بر روی مغز خود علم پیدا می کنیم، نه به خود آن پدیده به عبارت دیگر متعلق ادراک و شناخت، جهان نیست بلکه انعکاس جهان خارج است در مغز ما بنا بر

این راه علم ما به واقعیات خارجی مسدود است و آن چه می توانیم به آن علم پیدا کنیم صور ذهنیه ای است که در اثر رویارویی با واقعیات خارجی برای ما حاصل آمده است.

البته در فلسفه اسلامی هیچ یک از این سخنان پذیرفته نیست. فلاسفه اسلامی این شبهه و شبهات دیگر از این گونه را پاسخ گفته اند و در این زمینه راه هایی را پیموده اند که مکاتب فلسفی دیگر هنوز گام در آن ها ننهاده اند. بنابر این ما خود ایدالیست نیستیم اما حق داریم که شبهه بارکلی را بر ماتریالیست ها عرضه کنیم و از آنان پرسیم که شما چگونه و از چه راهی اثبات می کنید که در خارج، ماده وجود دارد؟ شما وجود ادراک خودتان را می توانید اثبات کنید؛ اما وجود ماده در خارج را نه.

اکنون، از وجود ماده که متفق علیه ما و ماتریالیست هاست در می گذریم (اگر چه ماتریالیست ها از اثبات وجود ماده نیز عاجزند - چنان که گفتیم) و به بخش دوم ادعای ماتریالیست ها می رسیم که: «به جز از ماده چیزی وجود ندارد.»

اگر برای اثبات این مدعا گفته شود: «ما با هیچ یک از حواسّمان چیزی غیر مادی را ادراک نمی کنیم.» در جواب می گوئیم: بنابر این نمی توان گفت که: «می دانیم که غیر از ماده چیز دیگری نیست» بلکه باید گفت: «نمی دانیم که غیر از ماده چیزی هست یا نه.» به تعبیر دیگر از این راه نمی توان غیر ماده را نفی کرد؛ بلکه فقط می توان درباره وجود یا عدم غیر ماده سکوت کرد.

از این گذشته، علوم تجربی اثبات کرده است که حتی در محدوده آن سنخ از موجوداتی که ما قوایی برای ادراک آن‌ها داریم یعنی در میان مُبصرات و مسموعات و مسمومات و مذوقات و ملموسات نیز ما قادر به ادراک همه آن‌ها نیستیم چه بسا دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها و بوییدنی‌ها و چشیدنی‌ها و بساویدنی‌ها که ما نمی‌توانیم آن‌ها را درک کنیم در حالی که در محیط زندگی ما وجود دارند. مثلاً اشعه ماوراء بنفش و مادون قرمز و امواج الکترومغناطیک با چشم قابل رؤیت نیست و هکذا در باقی محسوسات حتی نیروی الکتروسیسته (انرژی الکتریکی) تا هنگامی که تبدیل به یکی از دو انرژی نورانی یا حرارتی نشود با هیچ یک از حواس قابل درک نیست.

فرض کنیم که حیوانی یکی از حواس پنجگانه را نداشته باشد. آیا چنین حیوانی می‌تواند پدیده‌های مربوط به آن حس را انکار کند؟ اگر انسانی کور مادر زاد باشد آیا حق دارد انواع و اقسام نورها و رنگ‌ها را انکار کند؟

چگونه می‌توان این احتمال را مردود دانست که شاید موجوداتی در جهان باشند که ما نیروهای درک آن‌ها را فاقدیم؟

تا وقتی که در قلمرو حس و تجربه پژوهش و تحقیق و اظهار نظر می‌کنیم هر چیزی را که با ابزار خود ادراک کردیم اثبات می‌کنیم اما آن چه را با ابزار خود نتوانستیم ادراک کنیم نمی‌توانیم نفی کنیم چرا که با ابزار حسی و تجربی عدم وجود چیزی قابل تحقیق نیست برای آن که چیزی از راه حس و تجربه قابل ادراک باشد باید اولاً وجود داشته باشد و ثانیاً با حاسه ما

سنخیت داشته باشد. حال اگر چیزی شرط اول را واجد بود و شرط دوم را فاقد می توان گفت: چنین چیزی اصلاً وجود ندارد؟ یا حق آن است که بگوییم در حوزه حواس ما وجود ندارد؟

بنابراین، اصل اول یعنی اصل اصیل فلسفه مارکسیسم قابل اثبات نیست یعنی سنگ زیرین این مکتب هیچ استحکام و استواری ای ندارد.

اصل دوم (ماده کاملاً قابل شناخت است) خلاف مدّعی مکاتب آگنوستی سیسم (Agnosticism) و سپتی سیسم (Scepticism) است چرا که اینان یا ادّعاء دارند که حقایق و واقعیات قابل شناخت نیست یا این که ما راجع به هر چیزی شک داریم. اما مارکسیست ها عقیده دارند که: «همه چیز قابل شناخت است؛ البتّه تدریجاً و با پیشرفت علوم.»

این اصل نیز قابل اثبات نیست؛ زیرا اولاً: چگونه می توان اثبات کرد که همه موجودات قابل ادراک به وسیله حس هستند؟ چه بسا موجوداتی که با هیچ کدام از حواس ما قابل شناخت نباشند. ثانیاً: همین حواس محدود ما هم بُرد محدودی دارند و در شرائط خاصی کارآ هستند. از این گذشته، هیچ کدام از حواس ما از خطا مصون نیستند.

و اما اصل سوم یعنی این که «ماده مساوی است با حرکت. هیچ ماده ای بدون حرکت وجود ندارد و هیچ حرکتی جز در ماده وجود ندارد.»

قبلاً باید متذکر بود که ما، در فلسفه اسلامی، به اصل

حرکت در طبیعت (حرکت جوهریّه)، به یک معنای بسیار دقیق، قائلیم. این اصل که نخستین بار به وسیله مرحوم صدرالمتألهین اثبات شد تاکنون به وسیله هیچ یک از فلاسفه غربی - چه مادی و چه غیرمادی - اظهار نشده است. با توجه به این که فلسفه اسلامی مکتبی عقلی است و از راه براهین فلسفی عقلی اصل حرکت در طبیعت را اثبات می کند جای آن دارد که از مارکسیست ها که در مکتب فلسفی شان اصالت را به تجربه می دهند در خصوص اصل سوم دلیل بخواهیم.

نخستین دلیلی که بر این مدّعا اقامه می کنند این است که همه علوم - هر یک در زمینه مورد مطالعه خود- حرکت را اثبات می کنند. در تولد و رشد یک گیاه در بالا رفتن درجه حرارت یک جسم در تبدیل تخم مرغ به جوجه، در گذر هر جامعه از پنج مرحله تاریخی و... در همه این موارد حرکت مشهود است. پس در سرتاسر جهان هستی اصل حرکت حاکم است.

جواب این است که این استقراء ناقص است و هرگز با مشاهده چند مورد جزئی نمی توان حکمی کلی ارائه کرد.

دلیل دیگری که ممکن است بدان متمسک شوند این است که: امروزه بر همه کس دانسته است که هر چیزی از مجموع چند اتم ساخته شده است؛ و در هر اتم چند الکترون و چند پروتون وجود دارد که الکترون ها به دور پروتون ها در گردشند. بنابر این در درون هر چیزی حرکت نهفته است.

پاسخ آن است که بنابر اصالت تجربه آیا مُحال است که در

گوشه ای از این جهان پهناور پرتونی وجود داشته باشد که الکترون به گرد آن نچرخد؟ ما که هرگز سرتاسر جهان هستی را مورد تجربه و آزمایش قرار نداده ایم از چه راهی می توان اثبات کرد که همه موارد عالم از پرتون و الکترون مرکب است؟ از همه این ها گذشته آن چه اثبات شد (به فرض قبول) حرکت الکترون ها بود؛ پرتون ها چه حرکتی دارند؟

کوتاه سخن آن که چون تجربه همیشه محدود و مقید به شرائط امکانی و زمانی خاص است از اعطاء حکم کلی ای که بر سرتاسر عالم وجود حاکم باشد عاجز و ناتوان است.

از این نکته نیز غفلت نباید داشت که آن چه مارکسیست ها درصدد اثبات آنند (به فرض قدرت بر اثبات) حرکت های مکانی و وضعی است که خود گونه هایی از حرکات عرضیه است؛ و اما حرکت جوهریه بسی از سطح فهم و درک آنان برتر است و طبعاً راجع به آن نفیاً و اثباتاً سخنی نگفته اند. کسانی نیز که پنداشته اند که آن چه در فیزیک نوین اثبات شده همان حرکت جوهریه است بر خطا رفته اند حرکت جوهریه مسأله ای فلسفی است و حرکت فیزیکی مسأله ای علمی است: دو گونه حرکت مختلف اند و روش اثبات آن ها نیز متفاوت است.

از آن چه گفته شد نتیجه می گیریم که هیچ کدام از سه اصل ماتریالیسم دیالکتیک به روش تجربی قابل اثبات نیست.

پیش از آن که نقطه نظرهای فلسفه اسلامی را در خصوص این سه مطلب بیان کنیم به فرق «ماده» و «مادی» اشاره می کنیم.

«ماده» در اصطلاح ماتریالیست ها به معنای ماده فیزیکی

(= جسم) است که مهم‌ترین خواص آن همان سه بعد (طول، عرض و ضخامت) داشتن است؛ و البته لوازم دیگری از قبیل عمل و عکس العمل، اینرسی، وزن داشتن و... نیز دارد. اما خود این خواص البته «ماده» نیستند بلکه «مادی» اند؛ مثلاً «وزن» طول و عرض و ضخامت ندارد و بنابر این «ماده» نیست اما «مادی» است چون از خواص «ماده» است.

در فلسفه اسلامی اعتقاد بر این است که اولاً غیر از ماده، موجودات دیگری نیز وجود دارند. مثلاً خدا موجودی است کاملاً مستقل از ماده که نه «ماده» است و نه «مادی»؛ و نیز در وجود هر یک از ما انسان‌ها عنصری غیرمادی هست به این معنی که ممکن است از بدن ما جدا شود و به صورت موجودی مستقل باقی بماند که به آن نام «روح» داده‌اند. درباره مبداء پیدایش «روح» که کم و بیش مورد اختلاف هم هست، در این جا، سخنی نداریم. به هر حال، «روح» انسان پس از مرگ، باقی می‌ماند، بنابر این «ماده» و «مادی» نیست. پس ما هستی را مساوی با ماده نمی‌دانیم بلکه هستی را اعم از موجودات مادی و مجرد می‌دانیم ثانیاً بعضی از موجودات به وسیله حس و تجربه و برخی دیگر به وسیله عقل و دسته سوم به وسیله راه‌های دیگری همچون شهود و الهام قابل شناخت است. پس راه‌های شناخت منحصر در حس و تجربه نیست. ثالثاً سرتاسر هستی توأم با حرکت نیست بلکه فقط بخشی از هستی یعنی عالم ماده توأم با حرکت است. از این گذشته حرکتی که مورد اعتقاد مارکسیسم است با آن چه مورد نظر فلسفه اسلامی است (=حرکت

جوهریه) متفاوت است. تفاوت های این دو حرکت را بعداً بیان خواهیم کرد. انشاء الله تعالی.

ص: 24

درس دوم : مسأله احضار روح

برای ابطال اصل اول ماتریالیسم دیالکتیک، کافی است ثابت کنیم که یک موجود غیر مادی وجود دارد. ادله ای که بر مدّعی خود اقامه خواهیم کرد دو دسته هستند: دسته اول ادله فلسفی محض است که کسانی را به کار می آید که ذهن های ورزیده ای داشته باشند تا بتوانند ریزه کاری ها و موشکافی های فلسفی را درک کنند دسته دوم ادله ساده ای است که حتی عوام هم می توانند فهم کنند. نخست از ساده ترین و آسان یاب ترین ادله آغاز می کنیم:

1- مسأله احضار روح. کسانی هستند که می توانند روح اشخاص گوناگون را احضار کنند. البته این امر اختصاص به ارواح کسانی که مُرده اند ندارد بلکه ارواح اشخاص زنده را نیز می توان احضار کرد اما برای اثبات مدّعی ما احضار روح میت کارسازتر است؛ زیرا از این راه اثبات می شود که غیر از بدن انسان، عنصر دیگری نیز با انسان هست که با از میان رفتن جسم همچنان باقی است. البته باید دانست که احضار روح

ص: 25

مدعیان کاذب نیز دارد اما واقعیتی است که مدعیان صادق نیز فراوان دارد. برای نمونه، دو مورد را خاطرنشان می‌کنیم:

استاد علامه طباطبائی دام الله ظلّه العالی (1) نقل فرمودند که: شخصی که اکنون زنده و در تبریز ساکن است برای من نقل کرد که: من در صدد مطالعه فلسفه بودم اما نمی‌دانستم که چه کتابی را بخوانم روح شخصی را احضار کردم و از او پرسیدم که چه کتابی را و در نزد چه کسی بخوانم؟ وی در جواب گفت: «کتاب اسفار را در نزد سید محمد حسن طباطبائی (2) که در فلان خیابان و فلان کوچه و فلان خانه ساکن است بخوان.» من سید حسن طباطبائی را نمی‌شناختم و نشانی خانه اش را نمی‌دانستم. بر طبق آن نشانی رفتم و در خانه مذکور را کوبیدم. خود ایشان به پشت در آمدند. به درون خانه رفتم. کتاب اسفار را هم برده بودم. و پس از ذکر ماوقع گفتم: به من درس بدهید.

همان شخص، روزی روح پدر علامه طباطبائی دام ظلّه را احضار می‌کند. روح احضار شده از علامه طباطبائی گله می‌کند و می‌گوید: «او تفسیری نوشته است و مرا در ثواب نوشتن این تفسیر شریک نکرده است؛ با آن که من توقع داشتم که مرا در ثواب این تفسیر شرکت می‌داد.» این شخص نامه ای به آقای

ص: 26

1- یادآور می‌شود که این بحث‌ها در زمان حیات مرحوم علامه طباطبائی رضوان الله علیه انجام گرفته است.

2- ایشان برادر مرحوم علامه طباطبائی رضوان الله علیهما بوده اند.

طباطبائی می نویسد و در آن نامه خاطرنشان می کند که روح پدرشان چنین گله ای از ایشان داشته است. ایشان به درگاه باری تعالی عرض می کنند: «خدایا، اگر کتابی که من نوشته ام در نزد تو ارزش و ثوابی دارد نصف از آن ثواب از آن پدرم و نصف دیگرش از آن مادرم باشد.» پس از چندی، آن شخص مجدداً روح پدر علامه را احضار می کند. روح اظهار مسرت فراوان می کند و می گوید: «آن ثواب به من رسید.» مجدداً نامه ای به ایشان می نویسد و در آن نامه یادآور می شود که: «معلوم می شود که شما ثواب نوشتن تفسیرتان را هدیه روح پدرتان کرده اید.»

2- مسأله رؤیاهای صادقه، البته در این جا نیز باید یادآور شویم که اکثر خواب ها شیطانی هستند و هیچ واقعیتی را بازگو نمی کند، اما بعضی از خواب ها گویای واقعیت هایی هستند. مثلاً چه بسا کسانی که از دنیا رحلت کرده اند و مالی به امانت نزدشان بوده است؛ هنگامی که صاحب مال برای گرفتنش به نزد خویشان میت آمده است آنان از جای نگهداری امانت بی خبر بوده اند؛ شخص میت در خواب یکی از نزدیکان را از محل حفاظت امانت آگاه ساخته است؛ و چون کسان به آن محل رفته اند شیء منظور را یافته اند این گونه خواب ها (رؤیاهای صادقه) که نشانگر موجود مدرکی است که پس از مُردن شخص باقی و پایدار است کم نیست.

3- هیپنوتیزم و منیتیزم. در این گونه تنویم ها، شخص نائم در همان حال که در گوش های خوابیده است جاهایی را می بیند که در بیداری ندیده است و آگاهی هایی پیدا می کند که قبلاً فاقد آن ها بوده

است. این خواب‌ها نشان‌دهنده آن است که موجود مدرکی وجود دارد که مکان و زمان را در می‌نوردد و از سرزمین‌های ناشناخته دیدن می‌کند.

4- کارهای خارق‌العاده مرتاضان این کارها با هیچ‌کدام از علوم تجربی قابل توجیه نیست. اگر چه یک‌یک ما خود شاهد این عملیات نبوده ایم اما به تواتر برای همه ما انجام چنین عملیاتی به اثبات رسیده است.

5- معجزات و کرامات اولیاء الله که فوق حد تواتر است.

حال، چند دلیل فلسفی نیز اقامه می‌کنیم. ادله فلسفی خود بر دو قسم است: قسم اول ادله ای است که در آن‌ها صغری و کبری هر دو فلسفی است. این براهین عقلی محض است و با تجربه و حس سر و کاری ندارد قسم دوم ادله ای است که صغرای آن‌ها تجربی است و با منضم شدن به کبرای فلسفی نتیجه فلسفی می‌دهد.

1- هر کسی «خویشتن» خود را درک می‌کند؛ و این «خویشتن» از وحدت برخوردار است؛ به گونه ای که همه کارها و فعالیت‌های هر کس از نخستین روزهایی که «خویشتن» خود را به یاد می‌آورد به همان «خویشتن» واحد منتسب می‌شود. مثلاً یک انسان ساله از نخستین روزهایی که «خویشتن» خود را یاد دارد یعنی از حدود پنج سالگی تا اکنون که سی سال دارد همه کرده‌ها و گفته‌ها و اندیشه‌های خود را به همان «من» واحد خود نسبت می‌دهد؛ در صورتی که زیست‌شناسان معتقدند که در مدت هشت تا ده سال همه سلول‌های بدن یک انسان به کلی از میان می‌روند و جای خود را به سلول‌های جدید می‌دهند. اگر آن موجود (= خویشتن هر

کس) مادی بود پس از گذشت هر ده سال باید تبدیل به موجود دیگری شود؛ در حالی که وجداناً چنین نیست؛ و هر کس کاری را که بیست سال پیش انجام داده است همان قدر به خود نسبت می دهد که کاری را که امروز انجام داده است.

2- برای تحقق هر ادراک حسی شرائطی ضروری است. مثلاً برای دیدن یک شی این شرائط باید موجود باشد:

الف- عضو بینایی سالم باشد. ب- نور موجود باشد. ج- شیء منظور در فاصله خاص و در شرائط خاص (مثلاً جلوی روی ناظر نه پشت سر او) باشد. پس از تحقق این شرائط، یک سلسله فعل و انفعال فیزیکی و فیزیولوژیکی صورت می گیرد. اما به صرف همین فعل و انفعال های مادی «دیدن» محقق نمی شود. چرا که در موارد فراوانی همه این کنش و واکنش ها- به صورت اتوماتیک - رخ می دهد اما «رؤیت» حاصل نمی شود زیرا در آن حال خاطر شخص مشغول چیز دیگری بوده است. در همه حاسه ها کاربر همین منوال است بنابر این ادراک امری مجرد از ماده است و همه این عملیات فیزیکی و فیزیولوژیکی مقدمه ای هستند برای تحقق آن امر مجرد. با این استدلال وجود شیء مجردی اثبات می شود که همانا قوه مدرکه انسانی است.

3- چه بسا مواردی که ما با فرو کردن دو انگشتمان در دو ظرف آب درجه حرارت آن دو آب را با هم مقایسه می کنیم و حکم می کنیم که یکی از آن دو از دیگری گرم تر است. یا با دیدن دو چهره حکم می کنیم که یکی از آن دو از دیگری زیباتر است. در همه مواردی که ما میان دو یا چند چیز مقایسه می کنیم باید این دو یا

چند چیز همه به یکسان در نزد نیروی دآوری کننده (که همان قوه مدرکه است) حضور داشته باشند. چرا که با فقدان یکی از آن اشیاء قوه مدرکه قدرت بر مقایسه و تفضیل یکی بر دیگری را از دست می دهد. حال گوییم اگر ادراک امری مادی بود چنین حضور یکسانی امکان نداشت؛ زیرا در مغز هرگز این دو تصویر بر یک جزء از مغز نمی افتند و بر هم منطبق نمی شوند بلکه هر یک از آن دو بر یک جزء علی حده می افتد؛ و این دو جزء حتی اگر کاملاً در مجاورت هم باشند از یکدیگر بی خبرند و واضح است که هیچ کدام از این دو جزء چنین قضاوتی را عهده دار نتوانند بود بنابر این قوه مدرکه ای که قادر بر چنین مقایسه و قضاوتی است موجودی مجرد از ماده است که می تواند هر دو صورت ذهنی را در عین حال دریابد کوتاه سخن آن که هر جسمی مرکب از تعدادی از اتم هاست که در کنار هم واقع شده اند (و هیچ گاه در هم فرو نمی روند). اگر یک ادراک در یکی از این اتم ها واقع شود (به فرض محال) اتم مجاور از ادراک او باخبر نیست. ممکن است توهم شود که: «انرژی می تواند از این اتم به اتم دیگر منتقل شود؛ و نیز الکترون می تواند از این اتم خارج و به اتم مجاور داخل شود بنابر این می توان گفت که همراه با نقل و انتقال انرژی یا الکترون ادراک نیز از اتمی به اتم دیگر منتقل می گردد اما باید متذکر این نکته بود که به فرض درستی این سخن نیز مشکل به حال خود باقی است؛ چرا که تا هنگامی که انتقال ادراک صورت نگرفته است اتم (الف) واجد ادراک و اتم (ب) فاقد آن است؛ و پس از انتقال، اتم (ب) واجد ادراک و اتم (الف) فاقد آن است. پس در هیچ زمانی هر دو اتم، با هم، صاحب ادراک نیستند.

درس سوم : «متافیزیک» در حال سکون و جمود؟

قبلاً گفتیم که ماتریالیسم دیالکتیک مبتنی بر سه اصل است. درباره دو اصل اول و دوم کم و بیش سخنی گفته شد؛ اما راجع به اصل سوم (= همه پدیده ها در حال حرکتند) باید توضیح بیشتری بدهیم.

نخست باید ببینیم که آیا اصل حرکت پدیده های مادی از مختصات فکری مکتب مارکسیسم است یا آن که مکاتب دیگری نیز آن را پذیرفته اند آن گاه باید دید که حرکتی که در مکتب مارکسیسم اثبات می شود چه ویژگی هایی دارد، به بیان دیگر مارکسیست ها حرکت را چگونه تفسیر می کنند و مکاتب دیگر چگونه؟

این نکته که آن چه در جهان دیده می شود در حال تغییر و تبدل است نیازمند به علم و فلسفه نیست. هر شخص عامی می داند که در عالم دائماً تغییراتی روی می دهد. بنابر این باید دقت کرد که بر چه اساسی مارکسیست ها ادعا می کنند که «مارکسیسم» جهان را در حال تغییر و حرکت می بیند و

پیش از هر چیز باید بررسی کرد که آیا هر تغییری حرکت است یا فقط تغییرات خاصی را می توان حرکت نامید؟

از روزگاران قدیم در فلسفه نظریه ای اظهار شده است مبنی بر این که در جهان خارج حرکتی وجود ندارد و وجود مساوق با سکون است. در تاریخ فلسفه این نظریه به تنی چند از فلاسفه یونان از جمله زنون و پارمنیدس نسبت داده می شود و از قول آنان دلایلی نقل می شود دال بر این که آن چه را ما «حرکت» می پنداریم در واقع چیزی جز سکون های متوالی و متعاقب نیست و هر چه در خارج وجود می یابد در حال وجود ساکن است و چون در لحظه بعد نیز وجود دیگری پیدا کند در آن حالت نیز ساکن است؛ اما ما، به خطا، می پنداریم که یک موجود متغیر و متحرک در خارج تحقق یافته است. برای تقریب ذهن کافی است به یاد آوریم که در یک حلقه فیلم تعداد کثیری عکس های ساکن به دنبال هم قرار گرفته اند اما اگر همین عکس ها را با سرعت از جلو چشمان ما عبور دهند ما صحنه متحرکی را مشاهده می کنیم البته این نظریه شاذی است که در همان زمان فلاسفه ای چون افلاطون و ارسطو، و بعدها فلاسفه اسلامی آن را مردود دانستند.

اما مارکسیست ها چنین وانمود می کنند که گویا فلاسفه اسلامی (و به طور کلی متافیزیسین ها) قائل به سکون و ثبات در جهانند و در میان فلاسفه قدیم تنها «هراکلیت» قائل به حرکت بوده است و در میان فیلسوفان جدید نیز فقط فلاسفه

مارکسیست هستند که به حرکت همه پدیده های جهان معتقدند. در این سخنان، مغالطات و فریبکاری های فراوان به چشم می خورد همان گونه که گفته شد به جز از زنون و پارمنیدس و چند تنی که نامشان در تاریخ فلسفه نیز برده نمی شود همه فلاسفه قدیم و جدید به اصل حرکت اعتقاد دارند.

ما معتقدیم که از ابتدای حرکت تا انتهای آن یک است موجود که تدریجاً در طول زمان تحقق می یابد نه این که در این میان توقف هایی وجود داشته باشد بنابر این اگر در جایی حرکتی اثبات شود قطعاً باید شئی واحدی اثبات شود که حالات گوناگون از آن همان شئی واحد است و اگر اشیائی متعاقباً به وجود بیایند و معدوم شوند و وحدتی در میان آن ها نباشد حرکت تحقق پیدا نمی کند.

از این گذشته، سخن ما با مارکسیست ها بر سر این است که آنان، با توجه به مبنایشان در فلسفه که «تجربه گرایی» است چگونه می توانند اثبات کنند که سرتاسر جهان هستی در حال حرکت است. هر تجربه ای همیشه محدود و مقید به شرائط خاص زمانی و مکانی است. علی هذا با هیچ تجربه ای نمی توان حکمی را برای گذشته و حال و آینده و این جا و آن جا و همه جا و تحت همه شرائط اثبات کرد؟ افزون بر این حرکاتی که اینان در جهان ارائه می کنند همه از مصادیق یک قسم حرکت نیستند برخی حرکات مکانی (انتقال چیزی از جایی به جای دیگری) اند؛ مانند حرکت انسان از نقطه ای به نقطه دیگر؛ بعضی حرکات کمی اند؛ مانند درشت تر شدن سیبی که بر درخت

است؛ گروهی دیگر حرکات کیفی (البته بنابر ادعای خودشان) اند؛ مانند بخار شدن آب و... بنابر این جای این سؤال هست که: «این که شما اعتقاد دارید که در همه پدیده‌ها حرکت وجود دارد؛ آیا به این معنی است که همه پدیده‌ها حرکت مکانی دارند یا همه آن‌ها حرکت کمی دارند یا همه‌شان حرکت کیفی دارند یا...؟ یا به این معنی که هر پدیده‌ای به هر حال، از یک یا چند حرکت از این حرکات خالی نخواهد بود؟ هیچ کدام از این دو شق قابل اثبات نیست.

از همه این‌ها گذشته، حرکت و سکون دو امر نسبی اند. شیء (A) ممکن است نسبت به شیء (B) متحرک اما نسبت به شیء (C) ساکن باشد. به طور مثال می‌توان گفت که در اتم، الکترون‌ها چون به گرد پروتون‌ها در گردشند نسبت به آن‌ها متحرکند اما آیا پروتون‌ها نیز نسبت به الکترون‌ها متحرک اند؟ البته امکان دارد که پروتون‌ها نسبت به چیز دیگری متحرک باشند اما تا هنگامی که در رابطه با الکترون‌ها سنجیده می‌شوند ادعای حرکتی برای آن‌ها نمی‌توان داشت. پس چنین نیست که هر گاه شیء (A) نسبت به شیء (B) در حرکت باشد شیء (B) نیز نسبت به شیء (A) متحرک باشد.

در این که در عالم تغییرات و تبدلاتی حادث می‌شود هیچ کس تردیدی به خود راه نمی‌دهد. چرا که هر انسانی می‌یابد که از جایی به جای دیگر می‌رود (حرکت مکانی) پس از نشستن بر می‌خیزد (حرکت وضعی)، روزگاری کودکی کوچک اندام بود و اکنون بزرگسالی درشت اندام شده است (حرکت کمی)،

روزی بیمار بود و اکنون بهبود یافته است (حرکت کیفی) و... اما آن چه جای تأمل است این است که مارکسیسم برای حرکت چه ویژگی‌هایی قائل است؟

مارکسیسم در تبیین و تعلیل حرکت می‌گوید: در درون هر شیئی که فرض شود ضد آن شیئی به وجود می‌آید سپس آن شیئی (=تز) با آن ضد (=آنتی تز) به کشمکش و نزاع می‌پردازد. در نتیجه این تنازع موجود میان تز و آنتی تز، حرکت به وجود می‌آید. بنابر این حرکت امری است که از درون هر چیز آغاز می‌شود و علت آن هم نزاع میان تز و آنتی تز است.

در مقام نقد این سخنان می‌گوییم: 1- چگونه در درون تز آنتی تز به وجود می‌آید؟ آیا پدید آمدن آنتی تز در درون تز علتی دارد یا تصادفی است؟ اگر علتی دارد آن علت کدام است؟ و اگر بدون علت است آیا حادث شدن پدیده‌ای بدون علت با اصل علیت عمومی که سخت مورد تأکید و تأیید مارکسیست‌هاست منافات ندارد؟ در صورت پذیرش شقّ اول باز جای این پرسش هست که آیا علت پدید آمدن آنتی تز در داخل تز است یا در خارج تز؟ اگر این علت در داخل تز است می‌بایست از هنگامی که تز موجود شده است معلول این علت یعنی آنتی تز هم وجود داشته باشد؛ با آن که مدعا این بود که آنتی تز در زمان خاصی به وجود می‌آید که در زمان قبل از آن وجود نداشت. ممکن است که در مقام جواب بگویند: «شرایط خاصی در تز به وجود می‌آید و آن شرایط است که وجود آنتی تز را ایجاب می‌کند. در ردّ این سخن نیز می‌گوییم: آن شرایط

چگونه به وجود آمد؟ موجود شدن این شرائط نیز خود تغییری در درون تر است که علت می خواهد. به بیان دیگر چرا قبل از پدید آمدن آنتی تر شرائط درونی تر دگرگون می شود و شرائط جدیدی حادث می شود که به نوبه خود باعث به وجود آمدن آنتی تر شود؟ آیا این دگرگونی شرائط درونی تر علتی دارد یا تصادفی است؟ تصادف که به اعتقاد مارکسیست ها محکوم است؛ (1) بنابر این دگرگونی شرایط، معلول علتی است. آن علت چیست؟ و هلم جزا. و اگر علت پدید آمدن آنتی تر در خارج تر است پس می توان قائل به علت بیرونی شد و این سخن اخیر با عقیده مارکسیست ها مبنی بر این که علت هر پدیده ای در درون خود آن پدیده است منافات دارد بنابر این نخستین پرسش که چگونه آنتی تر در درون تر به وجود می آید بدون پاسخ می ماند.

اکنون، با فرض این که چگونگی به وجود آمدن آنتی تر در درون تر را دانستیم به بخش دیگری از این سخنان می پردازیم.

2- گفتیم که اینان به جنگ میان تر و آنتی تر معتقدند.

ص: 36

1- یکی از مدعاهای باطل مارکسیست ها این است که «ما مارکسیست ها قائلیم که در جهان هر پدیده ای علتی دارد و هیچ چیز تصادفاً به وجود نمی آید. اما الهیون تصادف را می پذیرند چرا که به وقوع معجزات و کرامات اعتقاد دارند؛ مثلاً معتقدند که عصای حضرت موسی (علیه السلام) به اژدها تبدیل شد با آن که چنین تبدیلی تصادفی است و علتی ندارد. این سخن یکسره نادرست است زیرا الهیون از آن رو که اصل علیت را بر سرتاسر جهان حاکم می دانند و تصادف را به کلی مردود می شمارند وقوع معجزات و کرامات را دال بر علتی فراتر از علل مادی و طبیعی قلمداد می کنند وگرنه اگر قائل به تصادف بودند چه ضرورتی ایجاب می کرد که وقوع چنین حوادث خارق العاده ای را به خدا نسبت دهند؟

اگر این سخن بدان معناست که هر یک از این دو بر علیه دیگری حرکتی دارد مانند دو حرکت مختلفه الجبهة؛ می پرسیم: «این دو حرکت چگونه و از کجا به وجود آمد؟» و اگر بدان معناست که ضدیت خود باعث بروز نزاع و جنگ می شود و برای تحقق این منازعه حرکتی ضروری نیست سؤال می کنیم که وقتی که آنتی تز به جنگ تز بر می خیزد تا آن را در خود هضم کند آیا صرف مخالفت و ضدیت این دو منشاء آن می شود که آنتی تز، تز را در خود هضم کند یا آن که برای چنین کاری آنتی تز نیازمند نیرویی است؟ فی المثل اگر دو کس در صدد جنگ با یکدیگر باشند برای تحقق چنین جنگی آیا خصومت و دشمنی این دو کافی است؟ یا آن که برای حدوث این جنگ باید در هر یک از این دو شخص نیرویی باشد تا بر علیه دیگری به کار زند؟ مسلّم است که اگر هر دو، کس، بالفرض، فاقد نیرو باشند حرکتی به وجود نخواهد آمد و نتیجه جنگی حادث نخواهد شد. به هر حال، هر جسمی برای تحرک خود نیازمند عاملی است که آن را به حرکت درآورد اکنون از مارکسیست ها می پرسیم: «این نیرو در داخل جسم است یا در خارج آن؟» اگر نیرو در داخل جسم است پس جسم، خود، عین نیروست و بنابراین جای این سؤال هست که چرا سابقاً متحرک نبود؟ اگر این نیرو همیشه در جسم بوده است معلول آن یعنی حرکت، چرا ملازم جسم نبوده است؟ و اگر نیرو از خارج جسم، به آن وارد می شود، نتیجه آن است که حرکت دیالکتیکی نیست بلکه مکانیکی است. از این گذشته، بنا بر هر دو فرض، علت حرکت

نیروست نه تضاد. آن چه تر و آنتی تر را به جنگ با یکدیگر (حرکت) واداشت نیروی هر یک از آن دو بود نه تضاد.

3- مارکسیست ها مدّعیند که همه حرکت ها دیالکتیکی است یعنی در هر حرکتی، عامل محرک در درون شی متحرک واقع است نه در بیرون آن این سخن نیز سست و بیپایه است زیرا مگر حرکت انتقالی زمین معلول نیروی جاذبه خورشید نیست؟ مگر حرکت الکترون ها به دور پروتون ها در هر اتم، معلول جاذبه پروتون ها (که بار مثبت دارند) نیست؟ به طور کلی، همه حرکت های مکانیکی معلول نیروهایی است که از خارج جسم متحرک به آن وارد می شود پذیرفتن حرکت دیالکتیکی به معنای انکار همه دستاوردهای علمی در زمینه های فیزیک و مکانیک خواهد بود و بنابر این ماتریالیسم دیالکتیک نه تنها مبتنی بر علم نیست بلکه با اصول و قوانین علمی سر ستیز و سر ستیز و ناسازگاری دارد.

4- از اینان می پرسیم که: آیا سنتز - که در اثر تضاد و نزاع تر و آنتی تر به وجود می آید - برابر با مجموع تر و آنتی تر است یا چیزی کامل تر از این مجموع است؟ اگر سنتز برابر با مجموع تر و آنتی تر است چگونه می توان این حرکت را تکاملی دانست؟ (مارکسیست ها با تأکید و ابرام و به عنوان یکی از اصول فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک اظهار می دارند که همه حرکت ها، تکاملی است). و اگر سنتز کامل تر از این مجموعه است (که مختار مارکسیست ها همین است) جای این سؤال هست که منشاء این کمال چیست؟ فرض آن است که هیچ یک از تر و آنتی تر چنین کمالی را دارا نبوده. اگر گفته شود: همچنان که درخت به هنگام

رشد از موادّ درون خاک و کود و آب و... استفاده می کند در ترکیب تز و آنتی تر چیزی از بیرون آن دو به آن ها افزوده می شود؛ در پاسخ می گوئیم که بنابر این قول، آن چه مؤثر است عامل خارجی است نه عامل داخلی و نیز اگر گفته شود که آن، ضمیمه چیزی از سنخ ماده نیست بلکه اثر یا خاصیتی مادی است؛ باز پاسخ می دهیم که به هر حال، آن ضمیمه امر موجودی است؛ و هر موجودی نیازمند علت است (مارکسیست ها، همچنان که قبلاً متذکر شدیم، اصل علیّت را جهان شمول می دانند و تصادف را به کلی منکرند) علت پیدایش این ضمیمه چیست؟ به هر حال، مارکسیست ها در تعلیل پیدایش کمال موجود در سنتز فرو می مانند. کوتاه سخن آن که: صرف وجود تز و آنتی تز (به فرض آن که بپذیریم که در درون هر شیئی آنتی تری پدیدار می شود) منشاء زایش چیز جدیدی نمی شود مثلاً اگر تخم مرغ نطفه داری را در محیطی با درجه حرارت OC بگذاریم، هیچ گاه جوجه ای از آن به وجود نخواهد آمد؛ با آن که بنا به قول مارکسیست ها، در این مورد تز و آنتی تز هر دو موجودند. البته، هر قوه ای ممکن است به فعلیّت برسد اما برای این کار، شیئی نیازمند عامل خارجی است. این عامل خارجی یا ضمیمه ای است که به آن شیئی منضم می شود یا نفس است که در بدن انسان حرکاتی را ایجاد می کند. مارکسیست ها، از آن رو که غیر از ماده به چیزی قائل نیستند، نمی توانند نفس و آثار آن در ماده را اثبات کنند اما در فلسفه اسلامی همه این معانی مستدل شده است. قبلاً نیز به این نکته اشارتی رفت که نفس در ماده آثاری

دارد که با آموزش های علوم تجربی، به هیچ روی قابل تبیین و تعلیل نیست نتیجه آن که حرکت مطلقاً نمی تواند دیالکتیکی محض باشد؛ مخصوصاً با توجه به ادعای مارکسیست ها مبنی بر این که حرکات همیشه تکاملی اند.

5- و اما این که حرکت ها، همه تکاملی اند نیز برخطاست. مقداری آب را تا آن جا حرارت می دهیم که شروع به بخار شدن کند. فرض می کنیم که بخار آب حالت تکامل یافته آب باشد. بنابر این فرض، آب در حال حرکت تکاملی است. اما همین بخار آب اگر به هوای سردی برخورد کند مجدداً تبدیل به آب می شود آیا می توان گفت که تبدیل آب به بخار و تبدیل بخار به آب هر دو تکاملی است؟ نطفه پس از چندین ماه تبدیل به جنین می شود. جنین نیز به نوبه خود تبدیل به نوزادی می شود نوزاد شروع به رشد می کند تا آن جا که جوانی قدرتمند و زورآور می شود اما کم کم رو به ضعف می نهد و سرانجام پیر شده و آن گاه می میرد و دوباره بدن انسان تبدیل به خاک می شود. این چه حرکت تکاملی است؟

و اما چرا مارکسیست ها بر تکاملی و برگشت ناپذیر بودن همه حرکت ها تا بدین حد پای می فشرند؟ مارکسیسم بر این عقیده است که هر جامعه ای در طول تاریخ از پنج مرحله گذر می کند؛ بدین معنی که پس از گذر از مرحله کمون اولیه به مرحله برده داری و از آن جا به مرحله فنودالیسم و آن گاه به مرحله سرمایه داری می رسد. پس از این مرحله نوبت مرحله سوسیالیسم و کمونیسم است و بنابراین مارکسیسم با ادعای تکاملی و برگشت ناپذیر بودن همه حرکت ها نتیجه می گیرد که اولاً: هر مرحله از این پنج مرحله نسبت به مراحل سابق خود متکامل تر

است و علی‌هذا جامعه کمونیستی کامل‌ترین و مطلوب‌ترین جامعه ممکن است؛ و ثانیاً: گذر تاریخ از این پنج مرحله برگشت ناپذیر است و چرخ زمان هرگز به عقب برنمی‌گردد و بنابر این همه جوامع بشری رو به کمونیسم در حرکتند و چون این حرکت جبری است هر کس در برابر این سیر تکاملی ایستادگی و مقاومت کند خود از میان می‌رود و نابود می‌شود بنابر این تنها کار خردمندانه آن خواهد بود که همه با هم شرائط و مقدمات وصول هر چه زودتر به این مرحله را فراهم سازیم. اما دیدیم که مبنای باصطلاح فلسفی آن چه اندازه سست است و درباره خود این نظریه بعداً گفتگو خواهیم کرد.

ص: 41

درس چهارم : مکتب مارکسیسم جهان بینی

گفتیم که مکتب مارکسیسم جهان بینی خود را بر سه اصل مبتنی کرده است: 1- به جز از ماده چیزی وجود ندارد. 2- همه پدیده های جهان از راه حس و تجربه قابل شناخت است. 3- همه چیز در حال حرکت است.

در تعلیل حرکت، ماتریالیست ها بر دو دسته اند: گروهی حرکت را مکانیکی یعنی معلول عوامل خارج از شیء متحرک می دانند؛ و گروه دیگر هر حرکتی را دیالکتیکی یعنی معلول تضادهای داخلی شیء متحرک قلمداد می کنند. مارکسیست ها طرفدار نظریه دوم اند.

واژه «دیالکتیک» در اصل، از واژه یونانی «دیالوگ» به معنای مباحثه و مجادله مشتق است. سقراط، در تعلیم و تعلم به روش مباحثه اعتقاد داشته است. وی معتقد بود که علوم و دانش ها کسبی نیست بلکه هر کس نسبت به همه چیز آگاهی دارد. نهایت آن که، با روش مباحثه، باید هر کس را به آن چه می داند توجه داد. همان گونه که زن قابله بچه را به وجود نمی آورد بلکه فقط او را می زایاند، معلم نیز در نفس متعلم دانشی را ایجاد نمی کند بلکه دانسته ها او را برایش

ص: 42

آشکار می‌کند و پیش چشمش می‌نهد. متعلم، در ذهن خود، به همه چیز علم دارد و فقط نیازمند کسی است که این علم را «بزایاند». کار معلم آن است که به روش مناظره و مباحثه و طرح سؤال موجب چنین «زایشی» شود. سقراط این روش را دیالکتیکی می‌نامید و این نخستین معنای واژه «دیالکتیک» در فلسفه یونان قدیم است. در استعمال ارسطو، این واژه معنای دیگری یافت. وی آن را در معنای «جدل» (که یکی از صناعات خمس است) به کار برد. (جدل یعنی مجادله و مباحثه با شخص بر اساس آن چه او پذیرفته است و بدان اعتراف و اقرار دارد اگر چه برهانی و یقینی نباشد). واژه «دیالکتیک» موارد استعمال و معانی دیگری نیز دارد که برای اختصار از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم و تنها به معنای جدید آن اشاره ای می‌کنیم.

هگل، یکی از فیلسوفان آلمان، (1770 - 1831) نظریه جدیدی در فلسفه اظهار داشت به نام «وحدت ذهن و عین». وی معتقد بود که همان‌گونه که: ما، در ذهن خود، از پهلوی هم گذاشتن صغری و کبری نتیجه منطقی می‌گیریم (مثلاً از در کنار هم قرار دادن «العالم متغیر» (صغری) و «کلّ متغیر حادث» (کبری) نتیجه می‌گیریم که: «العالم حادث»)، در جهان خارج، نیز از منضم شدن دو پدیده به یکدیگر پدیده سوم می‌آید. در ذهن انسان، هر مفهومی نقیض خود را پدید می‌آورد و آن‌گاه این دو مفهوم به یکدیگر منضم می‌شوند و مفهوم ثالثی را به وجود می‌آورند. مثلاً از انضمام مفهوم «بودن» به مفهوم «نبودن» مفهوم «شدن» حادث می‌شود. از سوی دیگر، عالم هستی با عالم شناسایی وحدت دارد. بنابراین در

عالم خارج نیز به همین گونه از ترکیب هر پدیده با ضدش پدیده سوّمی به وجود می آید.

پس از او، نوبت به مارکس و انگلس رسید. این دو تن پایه گذاران ماتریالیسم دیالکتیک اند و زیربنای فلسفه شان همان سخنی است که هگل در باب پیدایش یک مفهوم جدید در اثر ترکیب دو مفهوم متناقض با هم گفته است اما اینان مدعی شدند که -بر خلاف هگل که ایدئالیست بود و از طرز پیدایش مفاهیم جدید در ذهن و اتحاد دو عالم ذهن و عین سخن می راند- با صرف نظر از جهان ایده ها همان سخنانی را که هگل درباره پیدایش مفاهیم جدید می گفت در مورد حدوث پدیده های عینی تکرار می کنیم. از این رو، ماتریالیسم دیالکتیک بر این باور است که در جهان خارج، هر چیزی (=تز) ضدّ خود (=آنتی تز) را در درون خود به وجود می آورد. آنتی تز، تز را نفی می کند و آن گاه خود نیز نفی می شود و شیئی ثالثی (=سنتز) پای به عرصه هستی می نهد. بنیانگذاران ماتریالیسم دیالکتیک، برای آن که دستگاه هگلی را در جهان خارج پیاده کنند و به قول خودشان، این مخروط را که واژگونه نهاده شده بود برگردانند و بر قاعده اش استوار کنند، تصرّفاتی در آن کردند: نخست آن که آن چه را هگل راجع به عالم ذهن می گفت، در باب عالم عین قائل شدند. دوّم آن که برخلاف هگل که معتقد بود که از «جمع» میان تز و آنتی تز، سنتز موجود می شود، اینان می گفتند که از «نفی» تز به وسیله آنتی تز، سنتز به وجود می آید. به تعبیر دیگر، اینان قائل شدند به این که آنتی تز، به جای آن که با تز جمع شود، آن را نفی می کند و سپس از نفی خود آنتی تز، سنتز حادث می شود و بنابر این سنتز نفی نفی

است. سوم آن که اینان برخلاف هگل که سخن از «تناقض» دو مفهوم می گفت قائل به «تضاد» دو پدیده شدند. هگل می گفت که نقیض «بودن» «نبودن» است و در مفهوم «شدن»، دو مفهوم «بودن» و «نبودن» با هم ترکیب شده اند. یعنی درباره آن چه در حال «شدن» است نه می توان گفت: «هست» و نه می توان گفت: «نیست» و از سوی دیگر هم می توان گفت: «هست» و هم می توان گفت: «نیست». پس «شدن» جمع میان «بودن» و «نبودن» یا جمع میان نفی و اثبات. است اما ماتریالیسم دیالکتیک چون در صدد پیاده کردن دستگاه هگلی در جهان خارج بود نمی توانست چنین اظهار نظر کند چرا که در خارج «نبودن» نیست. به عبارت دیگر در جهان «هستی»، «نیستی» جایی ندارد. از این رو به «تضاد» متمسک شد و از «تناقض» دست برداشت. به بیان دیگر، هگل، از آن جا که از عالم ذهن سخن می گفت، می توانست قائل شود به این که: مفهوم «بودن» با مفهوم «نبودن» جمع می شود و از این اجتماع، مفهوم «شدن» حادث می شود؛ زیرا مفهوم «نبودن» - درست همچون مفهوم «بودن» وجود ذهنی دارد. اما هرگاه در محدوده عالم خارج از ذهن اظهار نظر کنیم نمی توانیم از «نیستی» و «نبودن» دم بزنیم. این ضرورت، ماتریالیسم دیالکتیک را بر آن داشت که «تضاد» را پیش بکشد چرا که «ضدین» دو امر وجودی هستند. بنابر این از دید ماتریالیسم دیالکتیک تز و آنتی تز و سنتز هر سه امور وجودی اند. مثلاً هم تخم مرغ (=تز) و هم نطفه درون آن (=آنتی تز) و هم جوجه (=سنتز) هر سه موجودند.

اکنون از معنای هگلی لفظ «دیالکتیک» و دیگر معانی و موارد

استعمال آن در می‌گذریم و به بررسی «دیالکتیک» از دیدگاه مارکسیسم می‌پردازیم.

مارکسیسم، دیالکتیک را بر چهار اصل مبتنی می‌داند. البته لازم به تذکر است که این چهار اصل، تسلسل منطقی و تقدّم و تأخر غیر قابل‌تغییری ندارند و از همین رو در نوشته‌های مارکسیستی با ترتیب خاصی ذکر نمی‌شوند اما مارکسیست‌ها بالاتفاق اصل تضاد را مهم‌ترین این اصول تلقی می‌کنند.

نخست، اصل همبستگی یا تأثیر متقابل اشیاء در یکدیگر را بررسی می‌کنیم. استالین کتاب نسبتاً کم‌حجمی نگاشته است به نام «ماتریالیسم دیالکتیکی و ماتریالیسم تاریخی» که از مستندات مهم و یکی از اناجیل مارکسیست‌هاست. در آن کتاب، استالین، در ضمن بحث و بررسی درباره‌ی چهار اصل دیالکتیک مارکسیستی، راجع به اصل همبستگی می‌گوید: «مکتب متافیزیک معتقد است که پدیده‌های جهان از هم گسسته و با یکدیگر بی‌ارتباطند اما مکتب دیالکتیک بر این اعتقاد است که پدیده‌های جهان به هم پیوسته و مرتبط با همند.» (روش استالین، در بررسی و توضیح همه اصول دیالکتیک این است که مکتب متافیزیک را در برابر مکتب دیالکتیک قرار می‌دهد و معمولاً چنین آغاز سخن می‌کند که: برخلاف مکتب متافیزیک، مکتب دیالکتیک معتقد است که... این، تهمت بزرگی است به مکتب متافیزیک. حتی یک قول از یکی از فلاسفه در یکی از مکاتب فلسفی الهی یافت نمی‌شود دالّ بر این که اشیاء عالم هیچ ربط و پیوندی با یکدیگر ندارند بلکه نامربوط و از هم گسسته‌اند. کیست که نداند که همه پدیده‌های جهان در همدیگر

اثر می گذارند و از یکدیگر اثر می پذیرند؟ هیچ کس حتی یک فرد عامی منکر این تأثیر و تأثر متقابل نیست چه رسد به فیلسوفان الهی: درخت و هوا تأثیر و تأثر متقابل دارند: اگر هوایی نباشد درخت باقی نمی ماند. برای بقاء و رشد و سرسبزی و شادابی درخت، باید در روز انیدرید کربنیک هوا و در شب اکسیژن هوا به آن برسد. از سوی دیگر، به هنگام روز، درخت، اکسیژن به هوا پس می دهد و به مقدار اکسیژن هوا می افزایشد و برعکس به هنگام شب، انیدرید کربنیک پس می دهد و به مقدار این گاز در هوا می افزایشد. درخت و زمین، انسان و هوا انسان و غذا، ... و... و... همه در یکدیگر تأثیر و تأثر متقابل دارند. در خصوص جمادات نیز کم و بیش کار بر همین منوال است: جمادات بر یکدیگر اثر مکانیکی دارند. هر جسمی نسبت به جسم مجاور خود جاذبیت دارد (اصل جاذبه عمومی)؛ قانون عمل و عکس العمل درباره هر دو جسم مجاور صادق است؛ و نیز جمادات بر یکدیگر اثرات نامحسوس دارند که تنها در درازمدت به آن ها پی می بریم. مثلاً اورانیوم اشعه a و b به خارج می تاباند و در نتیجه کم کم از جرمش کاسته می شود؛ از اشیائی امواج الکترومغناطیس پخش می شود و در اشیاء دیگر اثر می گذارد. البته مقدار و کیفیت این تأثیر و تأثرها مختلف است و پیشرفت علوم تجربی است که این فعل و انفعال ها و کم و کیف آن ها را برای بشر ثابت و معلوم می کند اما به هر حال اولاً: نه الهیون و نه هیچ انسانی این تفاعل اشیاء را منکر نیستند؛ و ثانیاً: این سخن نویی نیست که نخستین بار مارکسیسم اظهار کرده باشد و به هیچ روی از ویژگی های ماتریالیسم دیالکتیک به شمار نمی رود. ذکر این نکته نیز خالی از فائدتی نیست که اگر

چه مارکسیست‌ها نیز اذعان دارند که معانی تأثیر و تأثر در موجودات چیزی جز شمول اصل علیت نیست اما این فلاسفه اسلامی هستند که علیت را با همه اقسام آن (علت مادی، علت صوری، علت فاعلی، علت غائی) اثبات می‌کنند و در همه زمینه‌ها بر آن پافشاری و تأکید دارند.

بنابراین، مجدداً تکرار می‌کنیم که اصل همبستگی موجودات مادی که همان اصل علیت در مادیات است مورد انکار فلاسفه الهی نیست. نهایت آن که فلاسفه الهی دامنه شمول این اصل را به حدود ماده و مادیات منحصر نمی‌کنند و این همبستگی را مختص جهان ماده نمی‌دانند بلکه اعتقاد دارند که ماده و ماوراء ماده نیز همبستگی دارند؛ به تعبیر دیگر، اصل علیت در دائره ماده محدود نمی‌شود. همه عالم ماده خود، وابسته به ماورای ماده است یعنی ماده معلول موجودی ماوراء ماده است که همان ذات مقدس حق تعالی است. نتیجه آن که ما اصل همبستگی را در مادیات انکار نمی‌کنیم بلکه دامنه آن را به ماوراء ماده نیز گسترش می‌دهیم.

اکنون به اصل دوم (اصل حرکت تحوّل) می‌پردازیم و آن این است که هر شیئی در عالم در حال تحوّل است و شیئی ساکن وجود ندارد. همان گونه که در یکی از دروس گذشته نیز گفتیم: اولاً: مارکسیست‌ها نتوانسته‌اند دلیل قانع‌کننده‌ای بر این مدّعی خود ارائه کنند. آنان کوشیده‌اند که با ذکر چند مثال یک قانون کلی جهان شمول را اثبات کنند و این استقرائی است بس ناقص و بیهوده. اینان حتی اگر می‌توانستند در سرتاسر کره زمین و نیز در جو این کره و از آن بیشتر در کرات آسمانی‌ای که امکان مشاهده‌شان به وسیله تلسکوپ‌های بسیار قوی هست حرکت را اثبات کنند باز قادر نبودند که

اصل حرکت را به عنوان اصلی جهان شمول اعلام کنند چرا که باز هم از لحاظ عقلی، امکان آن هست که در گوشه ای از جهان هستی موجودی باشد دور از دسترس ادراک ما اما بی حرکت و ساکن. ثانیاً: آیا این «سیر تحوّل» شامل حرکات مکانی و انتقالی نیز می باشد یا مخصوص حرکات کمی و حرکات کیفی است؟ اگر حرکت مکانی و انتقالی نیز مشمول این «سیر تحوّل» است باید بگوییم که این حرکت همیشه مکانیکی است نه دیالکتیکی. به عبارت دیگر انتقال از یک جسم از مکانی به مکان دیگر در اثر نیروی خارجی متحقق می شود؛ حتی در درون اتم حرکت الکترون ها به گرد پروتون ها در اثر نیروی درونی الکترون ها نیست بلکه معلول نیروی جاذبه پروتون هاست؛ سیاراتی که به گرد خورشید در چرخشند تحت تأثیر قوه جاذبه خورشید حرکت می کنند نه در اثر نیروی درونیشان. و اگر این «سیر تحوّل» تنها حرکت کمی و حرکت کیفی را در بر می گیرد باید بگوییم که این دو قسم حرکت ویژه موجوداتی است که جماد نباشند. جمادات خود به خود حرکتی از این گونه ندارند بلکه حرکاتشان همیشه در اثر عوامل خارجی است. حرکت های کمی و کیفی منحصر به موجودات زنده (ارگانیک) است مانند گیاه و حیوان و انسان. راجع به اصل حرکت اشکالات عدیده دیگری نیز وارد است که به برخی از آن ها، در یکی از دروس گذشته، اشاره کردیم. اما همان گونه که سابقاً نیز گفتیم اصل حرکت مورد اتفاق همه مکتب های فلسفی به جز از پارمنیدس و زنون و اتباع آن هاست. علاوه بر این، ما به حرکتی بسیار اساسی تر و عمیق تر به نام حرکت جوهریه قائل هستیم که حتی تصورش برای این مدعیان حرکت جهان شمول دشوار است چه

رسد به نفی و اثبات آن. به هر حال، اصل حرکت نیز از ابداعات و ابتکارات و از ویژگی های فلسفی مکتب مارکسیسم نیست. زیرا حرکت تا آن جا که قابل احساس و مشاهده و تجربه است مورد پذیرش همگان است نه از نوآوری های مارکسیسم و اما از آن جا که از مرز احساس و تجربه پافراتر می نهد از دسترس استدلال و اثبات مارکسیسم نیز دور می شود. ما، از آن رو که در فلسفه به روش تعقلی معتقدیم، از راه براهین و استدلالات عقلی اثبات می کنیم که هر جسمی در حال حرکت است اما آنان، چون به روش تجربی اعتقاد دارند، درباره هر چیزی که در بیرون از قلمرو تجربه واقع است حق اظهار نظر و قضاوت و نفی و اثبات ندارند. بگذریم از این که در حیطه حس و تجربه نیز همه حرکت ها، کمی و کیفی نیست بلکه اکثر حرکات، انتقالی است و اساساً برخی از فیلسوفان همچون دکارت معتقدند که همه حرکت های جهان انتقالی است و حرکت غیر انتقالی وجود ندارد.

به اصل سوم می رسیم که در نظر مارکسیست ها مهم ترین اصل دیالکتیک است و آن اصل تضاد است که مارکسیست ها از آن به عنوان اصل تناقض و اصل تعارض نیز یاد می کنند. نخست بینیم این اصل، از دیدگاه مارکسیسم، گویای چیست و آن گاه به بررسی و نقد آن پردازیم.

بنا به اعتقاد اینان هر شیء واحدی در درون خود ضدی متناسب با خود به وجود می آورد. این ضد تدریجاً رشد می یابد تا جایی که شیء اول را نفی می کند و آن گاه خود نیز نفی می شود و از این نفی شیء ثالثی (=سنتز) پای به عرصه هستی می نهد.

تذکار این نکته نیز بی فایده نیست که هگل در تبیین

دیالکتیکی خود از جهان سخن از «ترکیب تر و آنتی تر» می‌گفت اما مارکسیست‌ها به پیروی از انگلس تعبیر «نفی نفی» را پیش می‌کشند؛ اگر چه گهگاه نیز همان بیان هگلی (ترکیب تر و آنتی تر) را به کار می‌برند. به هر حال اگر بخواهیم از زبان انگلس سخن بگوییم باید «آنتی تر» را نفی «تر» و «سنتز» را نفی «آنتی تر» تلقی کنیم.

نخستین ادعای اینان درباره این اصل آن است که با این اصل، منطق ارسطویی ابطال می‌شود، چرا که در این منطق نخستین اصل ضروری همان اصل محال بودن تناقض است در صورتی که ما پیروان مارکس و انگلس نه تنها تناقض را محال نمی‌دانیم بلکه لازم و ضروری می‌شماریم و اساساً پیدایش جهان هستی را در گرو این تناقض می‌دانیم.

در این جا باید بررسی کرد که اولاً آیا مدعای اینان درباره تر و آنتی تر و سنتز ثابت است یا نه؟ و ثانیاً به فرض ثبوت و صحت این مدعا، آیا اصل امتناع تناقض ارسطویی، با آن، ابطال می‌شود یا نه؟

این نکته نیز گفتنی است که انتساب این منطق به ارسطو تنها از آن روست که در تاریخ اندیشه بشری، وی نخستین کسی است که این منطق را تدوین کرده است و آن را به صورت فنی در آورده است وگرنه هیچ خردمندی بدون پیروی از این منطق نمی‌اندیشد و نمی‌تواند بیندیشد. بنابر این، منطق، از آن هر عاقلی است که درباره مسأله ای می‌اندیشد.

تناقضی که در این منطق محال شمرده می‌شود این است که درباره شیء واحدی هم حکم ایجابی کنیم و هم حکم سلبی (البته با حفظ وحداتی که به تفصیل در منطق مذکور است)؛ مثلاً محال است

که درباره چراغی که در این اتاق است بتوان گفت که هم روشن است و هم روشن نیست (البته با حفظ وحدت مذکور که یکی از آن‌ها وحدت در زمان است). ناگفته پیداست که می‌توان گفت: «این چراغ ساعتی پیش روشن نبود و اکنون روشن است.» اما در این جا وحدت زمان حفظ نشده است. همچنین محال است که راجع به نقطه مشخصی از کره زمین بتوان گفت که در این نقطه هم روز است و هم روز نیست (با حفظ وحدت در مکان). می‌توان گفت: «در نقطه الف روز است و در نقطه ب شب است (یعنی روز نیست) اما در این گفته وحدت مکان رعایت نشده است. آیا آنان که مدّعیند که اصل امتناع تناقض را ابطال کرده اند می‌پذیرند که بگوییم: «اصول فلسفه مارکسیسم هم صد درصد صحیح است و هم صد در صد صحیح نیست؟» اگر می‌پذیرند باید گفت که به اقرار خودشان «اصول فلسفه مارکسیسم صد در صد نادرست است» و بنابر این بدون آن که نیازی به بررسی جداگانه و تفصیلی یک اصول فلسفه مارکسیسم داشته باشیم می‌توانیم گفت که همه آن اصول خطاست! و اگر از پذیرفتن آن حکم سر باز می‌زنند باید این حکم را پذیرا شوند که: با اصل تضاد فلسفه مارکسیسم، اصل امتناع تناقض منطق ارسطویی ابطال نشد.» و این مطلوب ماست.

هگل که می‌گفت که آنتی تز در درون تز وجود دارد نمی‌تواند آنتی تز را نقیض تز بداند زیرا نقیض یک شیء موجود نفی همان شیء است و بنابر این یکی از دو نقیض موجود و دیگری معدوم است و دو امر وجودی (مانند تز و آنتی تز) نقیض هم نخواهد بود. پس مسأله تضاد دیالکتیکی به فرض اثبات، ربطی به تناقض در منطق

از آن جا که مارکسیست ها اصطلاح «تضاد» را نیز کم و بیش به کار می برند مناسب خواهد بود که در باب این اصطلاح نیز بررسی ای انجام دهیم. سؤال ما این است که: «آیا شما از لفظ «تضاد» معنای فلسفی آن را اراده می کنید یا معنای عرفی آن را؟»

تضاد فلسفی رابطه ای است میان دو صفت وجودی یک شیئی که امکان اجتماع ندارند؛ مانند سفیدی و سیاهی یک موضوع کاملاً مشخص. البته اگر نیمی از موهای یک گاو سفید و نیم دیگر سیاه باشد یا حتی اگر نیمی از یک موسفید و نیمه دیگر همان موسیاه باشد نمی توان ادعا کرد که اجتماع متضادین ممکن شده است (چنان که مارکسیست ها چنین ادعائی دارند) زیرا وحدت موضوع در هیچ یک از این دو مثال رعایت نشده است. پس تضاد به این معنی برای آن ها کار ساز نیست. در این زمینه در آثار نویسندگان مارکسیست مغالطات فراوان به چشم می خورد که ذکر برخی از آن ها خالی از فائدت نیست: می گویند: «کره زمین نسبت به کره خورشید کوچک و نسبت به کره ماه بزرگ است. پس در آن اجتماع ضدین (بزرگی و کوچکی) شده است.» غافل از آن که بزرگی و کوچکی دو امر اضافی و نسبی هستند مانند پدری و پسری: اگر عمر و پسر زید و پدر بکر باشد نمی توان گفت که در عمر و اجتماع ضدین (پدری و پسری) شده است زیرا عمر و نسبت به کسی (زید) پسر است و پدر نیست و نسبت به دیگری (بکر) پدر است و پسر نیست. مائوتسه تونگ در یکی از رسالات فلسفی خود که به نام های «تضاد» و «تناقض» و «تعارض» ترجمه شده است موردی دیگر از اجتماع ضدین را در اتم

نشان می دهد که در درون آن هم الکترون با بار منفی وجود دارد و هم پروتون با بار مثبت؛ بی خبر از آن که الکترون و پروتون دو چیزند نه یک چیز. لنین تضاد مثبت و منفی در الکتروسیته را به رخ می کشد و نمی داند که مثبت و منفی دو نوع الکتروسیته هستند و نه دو صفت برای یک موضوع. می گویند: «در مکانیک برای هر عملی عکس العملی اثبات می کنند و این خود اجتماع ضدین است» و در نمی یابند که عمل و عکس العمل دو صفت یک شیء نیستند بلکه حاصل دو نیرویی هستند که در دو شیء موجودند. در ریاضیات آقای لنین به تضاد جمع و تفریق یا تضاد مشتق و انتگرال متوسل می شوند و نمی دانند که جمع، یک عمل ریاضی است و تفریق، عمل ریاضی دیگری است؛ مشتق یکی است و انتگرال دیگری. آیا یک کودک دبستانی به این استدلالات که حاصل تراوش های فکری سران نابغه مکتب مارکسیسم است پوزخند نمی زند؟ بگذریم.

و اما اگر معنای عرفی مُراد است مورد موافقت ما هم هست چرا که ما هم مانند هر کس دیگری می پذیریم که در سرکنگبین شیرینی و ترشی در کنار هم واقع شده اند و با هم مخلوط گردیده اند اما این ترکیب هیچ گونه ربطی با تضاد فلسفی ندارد و با آن هیچ کدام از اصول فلسفه متافیزیسین ها نقض نشده است.

اینان مدّعیند که نطفه درون تخم مرغ آنتی تر تخم مرغ است و یا مرغ آنتی تر جوجه است و معنای این سخن آن است که مثلاً در جوجه چیزی هست که ضدّ جوجه است و می خواهد او را از جوجه بودن بیرون آورد و مرغش کند و در نبردی که میان «جوجه» و «ضدّ جوجه» رخ می دهد جوجه مغلوب می شود و مبدل به مرغی می گردد.

جای این سؤال هست که: آیا واقعاً در درون جوجه «ضدّ جوجه» ای وجود دارد؟ فلسفه ای که خود را متّصف به «علمی بودن» می کند و اصول خود را مبتنی بر آخرین دستاوردهای علوم تجربی می داند با استناد به کدام علم تجربی چنین سخنی را اظهار می کند؟ آیا واقع این نیست که جوجه در اثر جذب موادّ غذایی به تدریج بزرگ تر و بزرگ تر می شود تا آن که به صورت مرغی در می آید؟ در مثال نطفه و تخم مرغ، مگر نطفه در اثر تغذیه از موادّ خوراکی تخم مرغ رشد نمی کند؟ و آیا بهتر نیست که رابطه نطفه و تخم مرغ را رابطه جذب و انجذاب بنامیم نه رابطه تضادّ و تنازع؟ این که اکسیژن و ییدروژن در کنار هم واقع می شوند و در آغوش یکدیگر قرار می گیرند و آب به وجود می آورند بیشتر به عشق می ماند یا به نفرت؟ آیا در تفسیر پدیده ها جز نام گذاری ای بی دلیل کار دیگری کرده اید؟ حقیقت این است که در طبیعت نه عشق وجود دارد نه نفرت نه محبت و نه عداوت. این ها نامگذاری هایی است که ما می کنیم و با همین نامگذاری ها در دام آنتروپومورفیزم فرو می افتیم. در جهان تأثیر و تأثر هست و بسته به این که کدام یک از دوشی ئی که در یکدیگر اثر می گذارند و از همدیگر اثر می پذیرند قوی تر باشد غلبه با هموست. رمز این که اینان در ماتریالیسم دیالکتیک این همه دم از تز و آنتی تر و تضاد و تنازع و جنگ و کشمکش آن دو می زنند آن است که می خواهند در ماتریالیسم تاریخی جنگ طبقاتی را در هر جامعه ای توجیه کنند و آن را تنها راه تکامل جامعه قلمداد کنند.

درس پنجم : نوبت به چهارمین اصل از اصول ماتریالیسم دیالکتیک

اینک نوبت به چهارمین اصل از اصول ماتریالیسم دیالکتیک یعنی اصل جهش یا تبدیل حرکت کمی به کیفی می رسد.

مثالی که برای این اصل در السنه مارکسیست ها رواج بسیار دارد داستان به درجه تبخیر رسیدن آب است: وقتی مقداری آب را حرارت می دهیم درجه حرارت آب متدرّجاً و کم کم بالا می رود. این تغییر تدریجی دمای آب همچنان استمرار خواهد داشت تا هنگامی که آب به درجه تبخیر برسد. در این جاست که تغییر (یعنی بخار شدن آب) دفعتاً و آنآ و به نحوی ناگهانی رخ می نماید. تا قبل از تبخیر، همه تغییرات تدریجی و کمی بود اما در نقطه تبخیر تغییر دفعی و کیفی است. مارکسیست ها این سخن را نسبت به همه ترکیبات شیمیایی دیگر نیز تعمیم دادند و قائل شدند که در طبیعت، اشیاء دارای تغییرات کمی تدریجی هستند تا زمانی که این تغییرات تراکم پیدا کنند و به مرحله ای خاص که رسیدند به تغییری کیفی و دفعی تبدیل شوند. آن گاه جسارت به خرج دادند و این قانون ثابت متّمن! را به جامعه نیز کشاندند و گفتند که در هر جامعه نیز نخست تغییراتی تدریجی واقع

ص: 56

می شود و پس از انباشته شدن انبوهی از این تغییرات، ناگهان تغییر آنی (یعنی انقلابی اجتماعی) پیش می آید و از همین جاست که تشدید تضادهای اجتماعی - از آن جا که باعث هر چه زودتر پیش آمدن مرحله جهش و انقلاب می شود - کاری پسندیده و نیکوست و معروفی است که باید بدان امر کرد.

پیش از بررسی این اصل تذکر این نکته مفید است که اساساً آن چه مارکسیست ها در باب مسائل فلسفی و جهان بینانه اظهار می کنند طفیل معتقدات اقتصادی و جامعه شناسانه آن هاست؛ تا آن جا که سخنی از اصول ماتریالیسم دیالکتیک در آثار خود مارکس دیده نمی شود و همه این اصول ساخته و پرداخته انگلس است و حتی نقل شده است که وقتی انگلس این مطالب فلسفی را بر مارکس عرضه کرد وی با نظر تردید در آن ها نگریست و تا اواخر عمر در نوشته های خود بر آن ها اعتماد نکرد انگلس بود که بر این اصول سخت پای می فشرد و پس از اولنین و استالین و مائوتسه تونگ اعتقاد راسخ به آن ها داشتند و در گفته ها و نوشته های خود به وفور بر آن ها تأکید می کردند. سپس در اثر رواج و شیوع فرهنگ مارکسیسم در کشورهای جهان سوم تدریجاً در بسیاری از این ممالک و از جمله در بلاد اسلامی، این گونه مفاهیم و اصطلاحات مارکسیستی جزء مقوله های فکری و فرهنگی رائج شد به نحوی که امروزه در بسیاری از کشورها، تضاد دیالکتیکی، مثلاً یکی از مسلّمات شده است و حال آن که چنان که در درس سابق روشن شد تضاد دیالکتیکی هیچ پایه و مبنای درست و پذیرفتنی ای ندارد و حتی مارکس، خود بدان معتقد نبود. البته عدم اعتقاد مارکس به سخنی دلیل بطلان آن سخن نیست و چه بسا

حقائقی که وی بدانها باور نداشته است. مقصود صرفاً آن است که مرّوجین و هواخواهان مارکسیسم کاسه های داغ تر از آتش و دایه های مهربان تر از ما درند.

حال به نقّادی این اصل اصیل می پردازیم: برخی از اشکالاتی که در این جا متذکر می شویم مربوط است به مثال به جوش آمدن آب و بعضی دیگر به اصل سخن وارد است.

نخست آن که ادعا شده است که تغییر کیفی آب در دمای صد درجه پیش می آید در حالی که این سخن کلیتی ندارد. هنگامی که لباسی خیس یا دستی تر خشک می شود، در واقع عمل تبخیری صورت پذیرفته است با آن که درجه حرارت آب در هیچ کدام از این دو مورد به صد نرسیده است چون اولاً هرگز درجه حرارت هوا به صد بالغ نمی شود (وگرنه زندگی برای انسان غیر ممکن می شود) و ثانیاً دمای بدن انسان سی و هفت درجه (سانتی گراد) است و اگر در هنگام خشک شدن دست، دمای آب روی دست به صد می رسید پوست بدن را به کلی می سوزاند.

دوم آن که در تبخیر آب و تبدل آن به بخار هیچ گونه تغییر کیفی رخ نداده است. از دیدگاه علمی تبدل شدن گاز به مایع چیزی جز نزدیک شدن مولکول ها به یکدیگر نیست و تبدل مایع به گاز نیز تنها دور شدن ملکول ها از یکدیگر است. در واقع، سه حالت مختلف اجسام (جمود، میعان و بخاریت) در اثر تغییر درجه حرارت و دوریا نزدیک شدن ملکول های اجسام حادث می شود و در نتیجه این تبدل حالات ماهیت جسم دگرگون نمی شود و مثلاً یخ، آب و بخار آب هر سه H₂O هستند.

سوم آن که آیا تغییراتی که در آب به وجود می آید تا به تدریج به نقطه تبخیر می رسد درون ذاتی است و در اثر تناقضات داخلی آب یا نتیجه عامل خارجی یعنی حرارت دادن به آب است؟ بدون شک حرارت خارجی است که این تغییر را در آب ایجاد می کند والا اگر صد سال آب را در دمای معینی نگهدارند هیچ تحولی در آن حاصل نمی شود. نتیجه آن که حرکت هیچ جنبه دیالکتیکی و درون ذاتی ندارد.

اشکال چهارم آن که فرض می کنیم که آن چه درباره آب گفته شد صحیح باشد اما آیا می توان آن را به همه پدیده های طبیعی تعمیم داد؟ یعنی آیا پیدایش هر سنتزی به این نحو است که ابتداء تغییرات تدریجی کمی حادث می شود و آن گاه به ناگهان و آنآ تغییر کیفی به وجود می آید؟ از سلسله مثال های متداول برای تضاد دیالکتیکی تبدیل شدن است به مرغ. اینان می گویند که جوجه سنتز است جوجه برای تناقضات داخلی تخم مرغ و مرغ سنتز است برای تناقضات داخلی جوجه حال می پرسیم که تبدیل شدن جوجه به مرغ که تبدیل کمیت به کیفیت است تدریجی است یا دفعی؟ اگر تدریجی است پس سخن از اصل جدیدی نباید گفت و اگر دفعی است باید توضیح این حرکت دفعی را از مارکسیست ها خواست چگونه جوجه دفعهً به مرغ تبدیل می شود؟ غنچه چگونه آنآ به گل تبدیل می شود؟ آیا در طبیعت همه جامدات به ناگهان به نقطه ذوب می رسند؟ در باب موم چه می گویند که ناگهان ذوب نمی شود بلکه به تدریج نرم و نرم تر می شود؟ آیا با ملاحظه چند مثال می توان قانون کلی ای استنتاج کرد؟

پنجمین اشکال این که به فرض این که جهش ادعائی درست

باشد و در طبیعت نیز از کلیت و عمومیت برخوردار، چه دلیلی در دست دارید که اثبات کند که این قانون در جامعه هم حکمفرماست؟ کیست که نداند که همه این رطب و یابس ها برای آن است که فلسفه انقلاب تدوین شود؟ نخست و جوب ایجاد جنگ طبقاتی و انقلاب اجتماعی را مفروض گرفتند و آن گاه در صدد برآمدند که برای این جنگ و انقلاب فلسفه ای پردازند و بنابر این دست به دامان این سخنان شدند و در موارد نیاز دست به رفوکاری ها زدند و مثلاً آن جا که قانون تضاد دیالکتیکی را وافی به مقصود نیافتند قانون جهش را به آن منظم کردند و جان کلام آن که همه این تلاش ها و فریب ها برای آن بود که انقلاب مارکسیستی در جامعه را توجیه علمی کرده باشند البته توفیق در این مساعی در گرو آن است که اثبات شود که هر چه در طبیعت واقع می شود در جامعه نیز وقوع می یابد و به عبارت دیگر بتوان قانون علمی را به قانون فلسفی جهانشمول تبدیل کرد اما اینان با نهایت اسف باید بپذیرند که قوانین هر علم فقط در گستره موضوع همان علم شمول دارد و قوانین فیزیک قابل تعمیم به حیطه علم شیمی نیست و قوانین شیمی را نمی توان به محدوده علم فیزیکولوژی تعمیم داد و قس علی هذا. و بنابراین چگونه می توان قوانین علوم طبیعی را به (فرض صحت) به جامعه تعمیم داد؟ و از این گذشته - همان گونه که در بررسی ماتریالیسم تاریخی خاطر نشان خواهیم کرد - جامعه یک واقعیت عینی نیست که قانون علمی یا فلسفی شامل آن شود. شما هیچ دلیلی ندارید که در جامعه نیز باید تغییری ناگهانی رخ بدهد تا به استناد به آن بتوانید کشتار چندین و چند میلیونی استالینیستی در روسیه را توجیه علمی کنید.

اشکال ششم آن که می پرسیم: آیا این تغییر ناگهانی در کل یک پدیده رخ می دهد یا نه؟ برای جواب به این سؤال به مثال آب بر می گردیم ناگفته پیداست که برای تبدیل آب به بخار فقط حرارت کافی نیست بلکه عوامل و شرائط مُعدّه دیگری نیز دخالت دارند و از این روست که مثلاً ابتداء آب هایی که در سطح واقعد بخار می شوند و آن گاه نوبت به آب های زیر می رسد چرا که فشار وارد بر آب های زیرین بیشتر است و در نتیجه این آب ها دیرتر به نقطه تبخیر می رسند. پس چنین نیست که هر گاه شرائط تبدیل تغییرات کمی به تغییرات کیفی در پدیده ای پیدا شد کل آن پدیده دفعهً دگرگون شود بلکه این دگرگونی در اجزائی که آمادگی بیشتری دارند زودتر حاصل می شود و دیگر اجزاء همچنان به حال سابق باقی می مانند. پس در جامعه نیز نمی توان گفت که هر گاه تناقضات کارگر و کارفرما به گرهگاه خود رسید کل جامعه منفجر می شود و انقلابی اجتماعی پدیدار می گردد و باید دیکتاتوری پرولتاریا زمامدار امور شود چرا که ممکن است در گوشه ای از جهان مثلاً در کارخانه ای یا کارخانه هایی شرائط این تبدل ناگهانی فراهم شده باشد و بقیه جامعه همچنان در نظام سابق به سر برند و بر نیاشوبند.

ملخص کلام درباره اصل چهارم آن که اولاً تغییرات کمی به تغییرات کیفی «تبدیل» نمی شود؛ زیرا زمانی می توان از «تبدیل» سخن گفت که چیزی از میان برود و چیز دیگری، بر اثر معدوم شدن چیز اول، موجود شود و جانشین آن گردد در حالی که وقتی در اثر تغییر تدریجی درجه حرارت آب آب به نقطه جوش می رسد، تغییر درجه حرارت تبدیل به جوشش نمی شود - چرا که آب به جوش آمده،

همچنان همان صد درجه حرارت را داراست - بلکه این تغییر درجه حرارت فقط سبب آن می شود که آب به جوش بیاید. نهایت آن که در نقطه جوش و تبخیر آب، حرکت کمی، در جای خود، هنوز هست اگر چه کیفیت جدیدی نیز حادث شده است. ثانیاً این حرکت کمی هم دیالکتیک و درون ذاتی نیست بلکه به بسی عوامل خارجی و برون ذاتی نیز وابستگی دارد. ثالثاً کلّ یک پدیده نیز عرصه ظهور و بروز این حرکت نیست و این حرکت برای بعضی اجزاء زودتر و برای برخی دیگر دیرتر حاصل می شود. رابعاً چنین حرکتی، اگر چه در بعضی اشیاء رخ می نماید چگونه در سرتاسر پدیده های طبیعی قابل اثبات است. به دیگر سخن، چگونه می توان چنین حرکتی را نسبت به سرتاسر جهان فیزیکی تعمیم و گسترش داد؟ و بالاخره با فرض این که چنین تعمیمی امکان پذیر باشد و بپذیریم که همه پدیده های فیزیکی از این حرکت درون ذاتی و دیالکتیک برخوردارند، تسری این حرکت به پدیده های انسانی و از جمله جامعه بشری، چگونه اثبات می تواند شد؟

در درس گذشته، راجع به اصول دیالکتیک سخن گفتیم و خاطر نشان کردیم که هواداران ماتریالیسم دیالکتیک می‌پندارند که قلمرو سیطره و حاکمیت این اصول چهارگانه، هم طبیعت بی‌جان است و هم موجودات زنده و هم جامعه و هم تاریخ و هم جهان فکر و اندیشه. به عبارت دیگر، در سرتاسر جهان هستی جایی نیست که در قلمرو حکومت قوانین ماتریالیسم دیالکتیک نباشد و این قوانین در حیطة همه علوم و معارف بشری، از فیزیک گرفته تا زیست‌شناسی، و از جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ گرفته تا معرفت‌شناسی، صادق‌اند. از این همه، آن‌چه را مربوط به طبیعت بی‌جان و موجودات زنده می‌شد، در گذشته مورد بحث و بررسی قرار دادیم و ثابت کردیم که همه آن‌ها اصول باطل و نادرست است و حتی به عنوان «فرضیه» هم قابل عرضه نیست تا چه رسد به عنوان «نظریه» و «قانون» و «اصل» یقینی و جزمی. آن‌چه را که با جامعه و تاریخ وابسته است، نیز، در طی بعضی از دروس آینده، و آن‌جا که به «ماتریالیسم تاریخی» نظر می‌اندازیم نقد خواهیم کرد. اینک، در این درس و درس بعد، در

به یاد داریم که ماتریالیست های دیالکتیک می گفتند که در درون هر پدیده ای (=تز) ضد آن (=آنتی تز) به وجود می آید و این ضد، آن پدیده را نفی می کند و با آن به جنگ و نزاع بر می خیزد. از ستیز میان این دو (یا از ترکیب این اثبات و نفی، بنا به اختلافی که در تعبیر خود ماتریالیست های دیالکتیک هست) پدیده ثالثی پای به عالم وجود می گذارد (= سنتز) که نافی آنتی تز یا جامع تز و آنتی تز است (باز بنابر اختلاف تعبیر). این پدیده جدید، خود دستخوش چنین کشمکش می شود یعنی باز ضدی از درون آن قد بر می افرازد و به پیکار با آن بر می خیزد تا سرانجام در نتیجه چنان پیکاری، سنتز جدیدی موجود می شود و قس علی هذا. سیر رشد و تکامل پدیده ها و موجودات عالم چنین است طبعاً در جهان اندیشه نیز امر بدین منوال است یعنی یک اندیشه به هر درجه از بساطت و سادگی باشد، در باطن خود ضدش را می پرورد و پس از آن که این ضد با خود آن اندیشه به نزاع و جدال پرداخت پیدایش یک اندیشه نوین فراهم می آید. البته آن اندیشه نوین نیز به نوبه خود چنین سرنوشت و تقدیری در پی خواهد داشت این گونه است که سیر تکاملی آراء و افکار تحقق می پذیرد.

آیا مارکسیست ها برای اثبات این مدّعی خود دلیلی هم اقامه می کنند؟ بلی؛ اما بهتر آن است که قبل از پرداختن به ادّله آنان، با تأملی در نحوه اندیشیدن و گسترش دادن به دامنه معلومات خودمان، ببینیم که آیا چنین ادّعائی پذیرفتنی است یا نه. هر یک از ما، اگر به خود رجوعی کند، به آسانی در می یابد که چنین نیست که یک

فکر چه تصویری و چه تصدیقی، در درون خود با ضدش ستیز کند و به دنبال آن ستیز فکر جدیدی حاصل آید. هیچ گاه افکار جدید ما، نتیجه نزاع افکار قدیم با اصدادشان نیست. در نتیجه این نزاع موهوم نیست که آراء و نظرات، دستخوش تبدل و تحوّل می شود و دامنه معلومات و اندوخته های علمی ما روز به روز گسترده می شود. هر یک از ما، هنگامی که از مادر زاده شدیم، نسبت به جهان خارج جاهل بوده ایم. آیا اگر هیچ فعالیت عقلانی نمی داشتیم، و مخصوصاً اگر هیچ کمکی از بیرون به ما نمی رسید، اکنون به این مرتبه از علم و آگاهی نائل شده بودیم؟ آیا می توان پذیرفت که اگر یک کودک از هر تلاش و کوشش ذهنی روی بگرداند و از هیچ معلم و کتابی نیز بهره مند نشود، در اثر همان نزاع که هر فکری با ضد خود، در ظرف ذهن او دارد می تواند به قلمر و افکار و معلومات خود توسعه بخشد و دانشمندی بزرگ و یا فیلسوفی گران مایه شود؟ واقع آن است که پیشرفت علمی و فکری ما مرهون انبوه عظیمی از معلومات است که از طریق معلم، کتاب، تجارب شخصی و مانند آن ها- و خلاصه از جهان بیرون- دریافت داشته ایم و اگر ما را از هرگونه بده بستان علمی و تعاطی فکری با عالم خارج محروم کنند، هرگز نمی توانیم به اندک پیشرفت و تکاملی در ناحیه علم و نظر دست بیابیم. خلاصه آن که اگر نظرات مارکسیسم را درباره دیالکتیک فکر و اندیشه بپذیریم باید قبول کنیم که یک انسان بدون هیچ رجوعی به عالم خارج از خود و بی آن که کوچک ترین رویارویی با جهان بیرون داشته باشد می تواند به افکار جدید رهنمون گردد و به تدریج به شناخت وسیع و عمیق از موجودات برسد، با آن که بالبداهة و با وضوحی هر چه تمام تر می دانیم

که چنین نیست. حتی در آن جا که آدمی، به کند و کاو ذهنی می پردازد و در صدد بر می آید که از مجموعه معلومات سابق خویش، به معلوم جدیدی برسد و جهلی را از خود بزدايد، در اثر نوعی فعالیت پیچیده ذهنی است که چنین مقصودی را بر می آورد، نه در اثر نزاع و کشمکش افکار قدیم با اصدادشان.

حال به بررسی ادله ای که مارکسیست ها برای اثبات مدّعی خود اقامه می کنند می پردازیم.

نخستین دلیل آنان رشد و تکامل تدریجی و مستمر علوم و معارف بشری است. می گویند: سیر تکاملی دانش و آگاهی بشر چیزی نیست که بتواند مورد انکار واقع شود. همه به عیان می بینند که هیچ شاخه از علوم نیست که مثلاً از سه هزار سال پیش بدینسو هیچ پیشرفت و تکاملی نکرده باشد. یعنی محال است که حتی در یک رشته از علوم، معلومات آدمیانی که در سه هزاره پیش می زیستند با معلومات انسان های امروزی کاملاً برابر باشد. همه علوم، از قدیمی ترین ازمنه تاکنون، در حال پیشرفتند، آن هم نه با سرعتی ثابت بلکه با شتابی مثبت؛ بدین معنی که هر چه علوم بشر پیشرفت کنند سرعت پیشرفتشان بیشتر می شود. مثلاً پیشرفتی که زیست شناسی در نیمه دوم قرن بیستم حاصل کرده است به مراتب و درجات بیشتر از پیشرفتی است که در نیمه نخست همین قرن به دست آورده است. از همین جا در می یابیم که همان حرکتی که در طبیعت بی جان و موجودات جاندار ثابت است در عالم فکر و اندیشه بشری نیز رخ می نماید؛ و به همان نحو که در طبیعت هسته خرمایی، بر وفق اصول دیالکتیک، نخل بلند و باروری می گردد، معلومات ناچیز و بی مقدار

آدمیان نخستین، تحت حکومت همان اصول، بدین درجه از عظمت و کارآیی نائل گشته است. آیا همین نکته نمی رساند که اصول حرکت دیالکتیکی واقعاً جهان شمول است و در چارگوشه جهان هستی چیزی نیست که بال و پر این اصول بر آن سایه نیفکند؟

در مقام ردّ این دلیل که می توان از آن به «رشد و تکامل علم» تعبیر کرد، می گوئیم: زمانی می توان از «رشد و تکامل علم» دم زد که نخست، اثبات شده باشد که «علم» یک واحد حقیقی است و نه یک واحد اعتباری. برای مزید توضیح، توجه خواننده را به فرقی که میان «بدن انسان» و «یک هنگ سرباز» هست معطوف می کنیم. «بدن انسان» واحدی است که از فراهم آمدن و ترکیب چندین جهاز و دستگاه، مانند دستگاه تنفس و دستگاه گوارش، به وجود آمده است. هر یک از آن جهازات و دستگاه ها نیز، به نوبه خود، از چندین عضو ترکیب شده است؛ همان گونه که هر کدام از این اعضا نیز شامل میلیون ها یاخته است. در این میان هر یاخته ای، هر عضوی، و هر دستگاهی وظیفه ای و کارکردی دارد. از ترکیب این اجزاء با هم و تأثیر و تأثر هر یک از آن ها بر دیگران و از دیگران، «بدن انسان» به وجود می آید که موجودی است جدید؛ یعنی هویتی و خواصی دارد که با هویت و خواص هر یک از اجزاء تشکیل دهنده آن به کلی مغایر است؛ بدین معنی که آثاری که از انسان ظاهر می شود هرگز از هیچ یک از اجزاء مُشکّله آدمی ظهور نمی یابد. این مرگّب، خود ویژگی هایی دارد که هر یک از اجزاء ترکیب دهنده آن فاقد آن هاست. در این جا، ارتباط میان اجزاء، «ارتباط ارگانیک» (Organic) اصطلاح می شود و مراد آن است که از فراهم آیی و ترکیب اجزاء

موجودی که واقعاً جدید است یعنی هویت و خواص نوین دارد پای به عرصه می گذارد. بنابر این، در این مورد، اجزاء واقعاً و حقیقاً با همدیگر ترکیب شده اند و نتیجه، با ترکیبی حقیقی و واحدی حقیقی سر و کار داریم و چون چنین است می توان مثلاً از رشد و تکامل آن سخن گفت. اما سخن درباره «یک هنگ سرباز» به گونه دیگری است. درست است که یک هنگ نیز از فراهم آیی و جمع تعدادی سرباز حاصل می شود، و نیز صحیح است که هر یک از سربازان وظیفه ای را بر عهده گرفته است و به کاری اشتغال می ورزد؛ لکن نکته در این جاست که نمی توان مدعی شد که از جمع شدن آن سربازان و کار گروهی شان موجود جدیدی به نام «هنگ» حاصل می آید که هویتی نوین و طبعاً خواصی نوین دارد. هر کار یا اثری که به یک هنگ نسبت بدهیم چیزی نیست جز نتیجه و برآیند همه کارها و آثاری که از افراد این هنگ صادر شده است و هنگ ورای کارها و آثار افراد خود، بالاستقلال کاری و اثری ندارد؛ و حال آن که در «آب» خواصی هست که هرگز در اکسیژن و نئودروژن، قبل از ترکیب، نیست. این است که ترکیب افراد یک هنگ حقیقی نیست بلکه اعتباری است و بالتیجه هنگ واحدی است اعتباری نه فقط حقیقی. یعنی بر حسب اعتبار و قرارداد است که ما به مجموعه تعدادی سرباز نام «هنگ» می دهیم و گرنه از این مجموعه هیچ ویژگی و خصلت جدیدی - سوای مجموع ویژگی ها و خصائل خود سربازان - پدید نمی آید. از همین روست که می توان به مجموعه صد یا نود یا هزار سرباز، بر حسب دلخواه و اختیار، نام یک «هنگ» داد.

حال که دانستیم که مرکبات ممکن است به دو گروه مرکبات حقیقی و «مرکبات اعتباری» (= غیر حقیقی، قراردادی) تقسیم شوند به مورد بحث خود باز می‌گردیم تا دریابیم که آیا یک «علم» مرکبی است حقیقی یا واحدی اعتباری. بر طبق تعریف، «علم» به «مجموعه‌ای از مسائل که دارای محوری واحد و معین باشند» اطلاق می‌شود. این «محور واحد و معین» همان است که «موضوع علم» نامیده می‌شود. مثلاً «علم حساب» نامی است که به «مجموعه‌ای از مسائل» که همگی به «عدد راجعند» داده شده است؛ یعنی هر مسأله‌ای در علم حساب سرانجام به «عدد» مربوط می‌شود و درباره‌آن مطلبی بیان می‌دارد؛ و هر مسأله‌ای که به نحوی با «عدد» ارتباط می‌یابد، به ناچار در زمره مسائل علم حساب محسوب است. از این رو به «عدد» موضوع علم حساب می‌گویند. پس «علم» مجموعه‌ای است از یک سلسله مسائل خاص. حال جای این سؤال است که این «مجموعه» دارای چه نوع ترکیبی است: حقیقی یا اعتباری؟ آیا یک «علم» علم واحدی است حقیقی یا اعتباری؟

برای یافتن جواب این سؤال به همین مثال علم حساب برگردیم. شکی نیست که علم حساب مرکب است از یک سلسله مسائل درباره جمع و یک رشته مسائل در باب تفریق و یک گروه مسائل راجع به ضرب و یک دسته مسائل در خصوص تقسیم و مسائلی مربوط به لگاریتم یا توان و ریشه‌گیری یا ... آیا وقتی که مسائل جمع و تفریق و ضرب و تقسیم و لگاریتم و توان و ریشه‌گیری و ... با هم گرد آمدند از مجموع آن‌ها شیئی جدیدی موجود می‌شود؟ آیا زمانی که یک دانش آموز مسائل جمع را به خوبی فراگرفت و به دنبال آن مسائل تفریق

و پس از آن مسائل ضرب و آن گاه مسائل تقسیم - و به همین نحو همهٔ مسائل گونه‌گون علم حساب - را، می‌توان گفت که چنین دانش آموزشی علاوه بر علم به مسائل جمع و تفریق و ضرب و تقسیم و ... علم به چیز نوی به نام «حساب» هم حاصل کرده است؟ مسلماً جواب منفی خواهد بود. درست است که یادگیری مسائل جمع مقدمه‌ای است بر یادگیری مسائل تفریق؛ و به همین نحو، تعلّم مسائل جمع و تفریق مقدمه‌ای است بر تعلّم مسائل ضرب؛ و علم به مسائل تقسیم متوقف است بر علم به مسائل ضرب؛ و این رشته، تا سطوح عالی علم حساب همچنان کشیده می‌شود؛ اما این توقف داشتن‌ها غیر از تأثیر و تأثر متقابلی است که بین اجزاء یک کل و واحد حقیقی هست. از همین روست که هر یک از این مسائل نسبت به مسائل دیگر از استقلال و تمامیت برخوردار است و مثلاً می‌توان مسائل جمع را آموخت و در پی تحصیل علم به مسائل تفریق نرفت و ... پس مسائل علم حساب - و به همین قیاس، مسائل هر علم دیگری - نسبت به یکدیگر مستقلند و با همدیگر ارتباط ارگانیک و اندامواره ندارند و به تعبیر فلسفی وحدتشان وحدت اعتباری است و نه حقیقی.

حال که دانستیم که وحدت مسائل هر علم وحدتی است اعتباری؛ و یک «علم» یک «مرکب حقیقی» نیست، چگونه می‌توانیم سخن از «تکامل یک علم» بگوییم؟ اگر یک علم یک «واحد حقیقی» - به معنای دقیق فلسفی - می‌بود می‌توانستیم گفت که این واحد حقیقی حرکتی و سیری دارد و این حرکت و سیر رو به جلو است و خلاصه علم رشد و سیر تکاملی دارد؛ لکن اینک که

«ترکب حقیقی» علم ابطال شد چگونه می توان بدان حرکتی تکاملی نسبت داد؟

ممکن است که خواننده، در این جا، پرسد که: به هر تقدیر، ما در همه علوم، بلا استثناء، پیشرفتی می بینیم؛ و این چیزی است که بر احدی پوشیده نیست؛ این «پیشرفت» واضح چگونه تبیین می شود؟ در مقام پاسخ به این پرسش و برای توضیح مطلب ناچار از ذکر مقدمه ای هستیم.

مسائل بی شماری که در علوم مختلف مورد پژوهش و تحقیق عالمان واقع می شود، در یک تقسیم، از دو قسم بیرون نیست: قسم اول مسائلی است که راه تحقیق در آن ها رجوع به تجربه حسی است؛ یعنی برای نفی و اثبات آن ها چاره ای نیست جز مشاهده عالم طبیعت به توسط حواس ظاهری. مسائل بسیاری از علوم، از جمله فیزیک، شیمی و زیست شناسی از همین قسم است؛ یعنی در این علوم شما برای اثبات و ابطال هر مطلبی ناگزیر باید به عالم طبیعت و جهان مادی بیرون از خودتان عطف نظر کنید و فقط با استناد به جهان خارج است که صحت یا سقم یک قضیه را می توانید دریابید. قسم دوم مسائلی است که برای تحقیق در آن ها نیازی به تجربه حسی نیست؛ بلکه برای نفی و اثبات آن ها تعقل صرف کافی است. مسائل دسته ای از علوم، مثلاً ریاضیات، منطق، و مابعدالطبیعه (متافیزیک) از این قسم است. درست است که در بسیاری از این قسم مسائل، تجربه حسی و رجوع به جهان خارج، برای تقریب ذهن و یافتن نوعی آمادگی دماغی برای تحقیق مفید است لکن این، غیر از توقف داشتن حلّ مسأله است بر رجوع به جهان خارج. به عنوان مثال، برای تحقیق

در این قضیه هندسه اقلیدسی که: «مجموع زوایای هر مثلث برابر با 180 درجه است» هیچ گونه نیازی به تجربه حسّی نیست و استدلال عقلانی محض - با توجه تامّ به مبادی پذیرفته شده هندسه اقلیدسی - کفایت می کند. همچنین است تحقیق در این قضیه که: «وجود معلول بدون وجود علّت محال است» که یکی از قضایای فلسفه ما بعد الطبیعه محسوب می شود. یا در این قضیه که «اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است». هر انسان خردمندی، بدون رجوع به عالم خارج و با تأمل و تعقل صرف، پی می برد که این قضیه صادق است و برای تحقیق این قضیه نمی توان از تجربه مدد گرفت زیرا در این قضیه سخن از «محال بودن» می رود و این مفهوم مفهومی است که اساساً از راه تجربه ادراک شدنی نیست؛ چرا که فقط وقتی می توانیم چیزی را «محال» بدانیم که دو مطلب را در باب آن چیز اثبات کرده باشیم: یکی این که آن چیز در عالم خارج «وجود ندارد»، و دیگر این که «نمی تواند وجود داشته باشد»، و اثبات هیچ یک از این دو مطلب، در حدّ توانایی تجربه نیست. اگر، آن گونه که باید و شاید، به محدودیت های تجربه و علوم تجربی واقف باشیم در می یابیم که تنها کاری که از تجربه ساخته است این است که ثابت کند که «در اوضاع و احوالی که تجربه در آن اوضاع و احوال صورت پذیرفت فلان شیء مشاهده نشد». این سخن، اگر در هیچ یک از مراحل تجربه کم ترین خطائی واقع نشده باشد و همه ضوابط در حین تجربه رعایت شده باشد، فقط دالّ بر این است که «در اوضاع و احوالی که تجربه در آن اوضاع و احوال صورت گرفت فلان شیء نیست» (و البته این سخن با سخن سابق فرق کلی دارد چرا که در سخن سابق «عدم

وجدان» یعنی «نیافتن» شئی مورد ادعا بود و در این جا «عدم وجود» یعنی «نبودن» شئی) حال می پرسیم که آیا نبودن یک چیز در یک اوضاع و احوال مفروض به معنای نبودن آن است در همه اوضاع و احوال؟ به عبارت دیگر، اگر چیزی در محیط آزمایش وجود نداشت آیا به این معنی است که در سرتاسر جهان بیرون وجود ندارد؟ البته چنین تلازمی صحیح نیست. نتیجه آن که تجربه، هیچ گاه، نمی تواند مدعی شود که فلان چیز، در عالم خارج وجود ندارد. نهایت چیزی که از تجربه می پذیرند این است که فلان چیز، هنوز در عالم خارج مشاهده نشده است. حال شبهه را قوی می گیریم و فرض می کنیم (البته فرض محال) که تجربه بتواند عدم وجود چیزی را در عالم خارج اثبات کند. آیا وجود نداشتن چیزی در عالم خارج، به این معناست که اساساً آن چیز «نمی تواند وجود داشته باشد»؟ هرگز چنین نیست. برای روشن تر شدن مطلب، مثالی می آوریم. امروزه، همگان پذیرفته اند که در میان انسان ها، نژاد سبز پوست وجود ندارد و همه ساکنان کره خاکی یا سفید پوستند یا سیاه پوست یا سرخپوست یا زرد پوست. اما آیا موجود نبودن نژاد سبز پوست به این معناست که این نژاد نمی تواند موجود شود؟ همان گونه که حاصل ضرب دو در دو نمی تواند پنج شود؟ نه. حاصل ضرب دو در دو، پنج «نیست» و «نمی تواند باشد» و حال آن که انسان سبز پوست، بر روی کره زمین «نیست» اگر چه «می تواند باشد». به لسان فلسفی، حاصل ضرب دو در دو «ممتنع» است که پنج شود لکن وجود یافتن انسان سبز پوست «ممکن» است اگر چه هنوز به تحقق نپیوسته است؛ یکی «ممتنع الوجود» و دیگری «ممکن الوجود معدوم» ما حاصل کلام آن که

تجربه از اثبات این که چیزی وجود ندارد عاجز است، چه رسد به این که اثبات کند که چیزی نمی تواند وجود داشته باشد. بنابر این تجربه نمی تواند قاعده تناقض را اثبات کند و به همین قیاس از ابطال آن هم ناتوان است. تنها مرجع در اثبات درستی قاعده تناقض تعقل است و بس. عقل نیز بالبداهة مفاد قاعده تناقض را می پذیرد. و اما این که اخیراً هگل و پیروان او، از جمله مارکسیست ها، در درستی این قاعده چون و چرا کرده اند و حتی گهگاه مدعی شده اند که اجتماع (و ارتفاع) دو نقیض ممکن و بلکه لازم است، ناشی است از این که یا معنای این قاعده را به خوبی فهم نکرده اند و به اصطلاح تصوّر صحیحی از موضوع و محمول نداشته اند یا سخانشان ناظر به مطلب دیگری است و از واژه هایی که در قاعده تناقض استعمال می شود معانی دیگری اراده کرده اند غیر از معانی ای که در منطق ارسطویی مراد است، یعنی معانی اصطلاحی جدیدی به آن کلمات بخشیده اند و به عبارت دیگر جعل اصطلاح کرده اند؛ وگرنه از این دو احتمال که بگذریم، محال است که کسی مفاد قاعده تناقض را انکار کند و به این انکار ملتزم باشد. اگر به چنین کسی گفته شود که «هم ارسطو و ارسطوئیان که اجتماع و ارتفاع دو نقیض را محال می دانند درست می گویند و هم هگل و هگلیان که آن را محال نمی دانند؛ یعنی هم اجتماع و ارتفاع دو نقیض محال است و هم محال نیست» این سخن را می پذیرد؟ کسی که قائل است به این که اجتماع و ارتفاع دو نقیض محال نیست چگونه می تواند قبول کند که اجتماع و ارتفاع دو نقیض، محال - هم - هست؟ آن که منطق ارسطویی را مردود می داند و قواعد و قوانین آن را باطل می شمارد، آیا می پذیرد که در عین حال آن

منطق مقبول هم باشد و قواعد و قوانین آن صحیح؟ یعنی عقیده اش هم کاملاً درست باشد و هم به کلی نادرست؟

ناگفته نگذاریم نگذاریم که این که تحقیق در بعضی مسائل، مانند مسائل ریاضی و منطقی و ما بعد الطبیعی، نیازی به تجربه حسی ندارد به این معنا نیست که این مسائل و قضایا در جهان خارج هیچ مصداقی ندارند. بسیاری از این قسم قضایا در عالم خارج صدق می کنند و مصداق دارند: در جهان بیرون از جمع دوسیب و دوسیب چهار سیب حاصل می شود، و هر پدیده ای نیازمند علتی است، و.... آن چه مدّعی ماست این است که در این قسم قضایا، عقل بالاستقلال و بدون احتیاج به تجربه حکم می کند.

حال بینیم که پیشرفتی که در علوم مختلف مشاهده می شود فی الواقع چیست؟ در علوم غیر تجربی، مانند ریاضیات و منطق و فلسفه ما بعد الطبیعی، اگر قضیه ای به اثبات رسید محال است که روزی باطل گردد. اگر اثبات شود که «مجموع زوایای یک مثلث برابر با دو قائمه است.» (در ریاضیات) یا «عکس مستوی قضیه موجه کلیه، قضیه موجه جزئی است» (در منطق) یا «هر ممکن الوجودی در به وجود آمدن نیازمند علتی است» (در فلسفه ما بعد الطبیعه) محال است که روزی مُفاد این قضایا باطل شود. پس در مورد این قسم علوم نمی توان از تکامل دم زد. نهایت چیزی که در این علوم هست این است که قضایای جدیدی به اثبات برسد و بر تعداد قضایای اثبات شده افزوده شود. این نیز جز افزایش کمی و عددی قضایای به اثبات رسیده چیزی نیست و نمی توان بدان نام تکامل داد. اگر به مجلس درسی که در آن صد دانش آموز حضور

ص: 75

دارند، پنج دانش آموز جدید وارد شوند، آیا می توان گفت که صد دانش آموز تکامل پیدا کرده اند؟ پس در این قسم علوم، هیچ گونه تکاملی متصور نیست و آن چه به نام «تکامل» نامگذاری می شود چیزی جز افزایش کمی و عددی قضایای به اثبات رسیده نیست.

و اما شناخت های تجربی، مانند آن چه در فیزیک و شیمی و زیست شناسی هست. مقدمهٔ باید متذکر شویم که شناخت های تجربی در یک تقسیم، به دو قسم منقسمند: شناخت های جزئی و شناخت های کلی. شناخت های جزئی آن هایی هستند که موضوعاتشان امور کلی نیست بلکه در آن ها موضوع قضیهٔ امری جزئی است. مانند: چراغ اتاق من روشن است یا خورشید به کره زمین نور و حرارت می بخشد یا حسین برادر حسن است که در این قضایا، موضوعات، یعنی چراغ اتاق من و خورشید و حسین، اموری جزئی اند. این گونه شناخت ها کاملاً مقیدند به زمان و مکان و اوضاع و احوال خاصّی، یعنی چنین نیست که در هر زمانی و مکانی و اوضاع و احوالی صادق باشند. مثلاً وقتی که می گویم: «چراغ اتاق من روشن است» مُرادم البته این نیست که در همه زمان ها و در هر اوضاع و احوالی روشن بوده است و خواهد بود. این قضایا، که در منطق «قضایای شخصیّه» خوانده می شوند، در هیچ علمی مورد اعتنا نیستند (1) و حتی از فراهم آمدن هزاران هزار قضیهٔ شخصیّه یک «علم» به وجود نمی آید. فقط هنگامی می توان از یک «علم» سخن گفت که گروهی از قضایای حقیقیه در حول یک محور گرد هم آیند. قضایای حقیقیه قضایایی

ص: 76

1- مگر به اصطلاحی که وقایع نگاری و بیوگرافی شخصیت ها نیز علم به شمار می رود.

هستند که در اثر شناخت های کلی حاصل می آیند، شناخت های کلی آن هایی هستند که موضوعاتشان امور کلی است و طبعاً مقید به زمان و مکان و اوضاع و احوال خاصی نیستند؛ مانند: «نور نتیجه حرکتی است ارتعاشی که به شکل موج و با سرعت ثابت منتشر می شود.» (در فیزیک) یا «گلر با همه فلزات ترکیب می شود.» (در شیمی) یا «عامل سرطان، نوعی ویروس است» (در زیست شناسی). چنان که ملاحظه می شود مفاد قضیه اول این است که در هر زمان و مکان و در هر اوضاع و احوالی «نور» نتیجه حرکتی با مشخصات مذکور است نه این که نور خاصی مثلاً نور خورشید آن هم در اوضاع و احوال خاصی چنین باشد همچنین قضیه دوم دال بر این مطلب است که همیشه و در همه جا گلر با همه فلزات میل ترکیبی دارد نه در درجه حرارت یا فشار خاصی. نیز قضیه سوم می رساند که در هر بیمار سرطانی آن چه علت پیدایش این مرض شده است نوعی ویروس است (و نه مثلاً نوعی باکتری) تکرار می کنیم که از مجموع یک سلسله قضایای شخصیته هیچ گاه «علم» به دست نمی آید - هر چند تعداد قضایا فراوان باشد و «علم» از مجموع یک رشته قضایای حقیقیه که همگی راجع به یک «موضوع» باشند حاصل می آید. از همین رو، از این پس، ما با قضایای شخصیته سر و کاری نخواهیم داشت و بحث خود پس، را محدود به همان قضایای کلیه می کنیم.

یک شناخت تجربی کلی چگونه حاصل می شود؟ جواب این است که برای تحصیل یک شناخت تجربی کلی باید آن قدر موارد جزئی و شخصی را آزمود و تجربه کرد تا به تدریج میان دو پدیده به ارتباطی علی پی برد پس از حصول اطمینان به این ارتباط علی

می توان نتیجه تجارب را به شکل یک قضیه کلی اظهار کرد. به عنوان مثال، اگر در بدن یک بیمار مبتلا به سرطان، پزشکی به نوعی ویروس دست یافت نمی تواند فی الفور مدعی شود که «عامل سرطان، نوعی ویروس است.» لکن اگر در بیمار سرطانی دیگری نیز به همان نوعی ویروس نوع ویروس برخورد فرضیه مزبور در ذهن او تقویت می شود. حال اگر این تجربه هزاران بار در شهرها و کشورها و قاره های مختلف، در میان نژادهای گوناگون انسانی در آب و هواهای متفاوت، در سنین مختلف رشد و... خلاصه در امکان و ازمنه و اوضاع و احوال مغایر هم تکرار شد و در همه این موارد بی استثناء همان ویروس مشاهده شد می توان نتیجه گرفت که عامل سرطان نوعی ویروس است. این جاست که گونه ای ارتباط علی و معلولی رخ می نماید و پژوهندگان در می یابند که بیماری سرطان معلول فلان ویروس است و فلان ویروس علت بیماری سرطان. ملاحظه شد که تا ارتباط علی و معلولی دو پدیده معلوم نگردد نمی توان قاعده کلی ای ثابت کرد؛ و برای معلوم شدن همین ارتباط علی و معلولی است که ناچاریم تجارب خود را در اوضاع و احوال متغیر و دگرگونه این همه تکرار کنیم. حصول اطمینان از کشف این ارتباط علی و معلولی هم به آسانی دست نمی دهد اگر از میان ده ها و صدها هزار بیمار سرطانی، حتی یکیشان دارای ویروس مذکور نبود در می یابیم که یا اساساً عامل سرطان، ویروس مذکور نیست بلکه چیز دیگری است که هنوز حضور آن را در بدن همه مبتلایان به سرطان ادراک نکرده ایم و یا علاوه بر مذکور چیز دیگری هم هست که تولید سرطان می کند یعنی بیماری سرطان مولود یک شی نیست بلکه لااقل دو شی هستند که

هر کدام به تنهایی قادرند که مولّد این بیماری باشند. نتیجه هر دو شقّ یکی است و آن این است که ویروس مزبور «علّیت تامّه» برای بیماری سرطان ندارد. از سوی دیگر، اگر در بدن کسی که مبتلا به بیماری سرطان نیست، همین ویروس مشاهده شد، در می یابیم که یا اصلاً ویروس مزبور، عامل سرطان نیست و آن چه که بیماران سرطانی را مبتلا کرده است این ویروس نبوده است بلکه چیزی دیگری بوده است که متفطن به وجود آن در همه بیماران سرطانی نشده ایم یا ویروس مزبور بالاستقلال عامل سرطان نیست بلکه اگر با چیز دیگری قرین و همراه شود مشترکاً می توانند سرطان زا باشند. باز، نتیجه هر دو شقّ این می شود که ویروس مذکور «علّت تامّه» بیماری سرطان نیست.

آن چه، در این جا، در خصوص قضیه «عامل سرطان نوعی ویروس است» گفته شد نسبت به هر قضیه تجربی دیگری عمومیت دارد؛ یعنی در سرتاسر علوم تجربی، تا قضیه ای به نحو کلی ابراز نشود مورد اعتنا و توجه نیست و از فضایای هیچ یک از علوم تجربی محسوب نمی شود. برای رسیدن به یک قضیه کلی هم هیچ راهی جز کشف ارتباطی علیّی میان دو پدیده متصور نیست. اما نظر به این که کشف علت تامّه و شناختن جمیع شرایط وجودی و عدمی کاری بس دشوار است از این روی به محض حصول اطمینان برای عرّف اهل علم (مثلاً جامعه فیزیکدانان) مطلب را در هیأت یک قضیه کلی اعلام می کنند و بدان نام «نظریه» (theory) می دهند؛ اگر چه فی الواقع، و از دیدگاهی فیلسوفانه، چنین قضیه ای همواره در مرحله فرضیه (Hypothesis) فرو می ماند.

حال اگر سال ها، بل ده ها یا صدها سال، این به اصطلاح «نظریه»، به قوت و اعتبار خود باقی ماند و در این مدت هیچ استثنائی دیده نشد تا لااقل کلیت آن را معروض شک و انکار گردانند، طبعاً اعتقاد عرف اهل علم و عامه مردم به «واقع نمائی» آن راسخ تر می شود. لکن اعتقاد به واقع نمائی یک نظریه هر چقدر راسخ باشد، به محض مشاهده یک استثناء، دستخوش تزلزلی عظیم می شود و فرو می پاشد. مشاهده یک یا دو یا چند مورد استثنائی، نشان می دهد که کلیت قضیه مذکور باطل بوده است و قیدی یا شرطی، فی الواقع، در کار بوده است که پژوهندگان و ارائه کنندگان نظریه از آن غفلت کرده اند. با داخل کردن قید یا شرط فراموش شده، در قضیه مذکور، اگر چه دامنه شمول قضیه کم تر و تنگ تر می شود لکن، در عوض، واقع نمایی آن بیشتر و آسیب پذیری آن کم تر می شود. این جاست که بعضی، از روی مسامحه و تجوُّز و برخی برای مغالطه و فریب کاری مدعی می شوند که تکاملی در فلان علم تجربی، رخ داده است. واقع آن است که در این جا نیز نمی توان سخن از تکامل یک نظریه تجربی گفت؛ زیرا نظریه مذکور از روز نخست در کلیت خود صحیح نبوده است ولی ما از روی جهل و غفلت آن را با همان کلیت، صحیح می پنداشته ایم و نمی دانسته ایم که این نظریه نیازمند یک یا دو یا چند قید یا شرط است. پس از مشاهده مورد یا موارد استثنائی از ناآگاهی و بی خبری بیرون آمده ایم و دریافته ایم که نظریه مزبور برای آن که همچنان مقبول بماند، باید دست از کلیت نخستین خود بشوید و دامنه مدعا را تنگ تر گیرد. وقتی می توان مدعی تکامل نظریه شد که بتوان ثابت کرد که نظریه، از همان آغاز،

صحیح بوده است و با گذشت زمان و پیدایش اوضاع و احوال جدید تاریخی صحیح تر شده است؛ و حال آن که هر خردمندی، به مقتضای عقل سلیم می فهمد که نظریه در همان شکل نخستین خود، هرگز و در هیچ زمان و مکانی صحت نداشته است. و مشاهده مورد یا موارد استثنائی فقط نشان می دهد که قضیه با کلیت آغازین خود صحیح نیست.

آن چه تا کنون گفته شد یکی از طرق پیشرفت بشر در زمینه علوم تجربی بود. گاه پیشرفت آدمی در علوم تجربی به طریقی دیگر صورت می پذیرد و آن چنان است که دانشمندی برای توجیه علمی یک سلسله از واقعیات و رویدادها طرحی ارائه می کند. کار طرح این است که حوادث و پدیده هایی را که کاملاً پراکنده و بی ربط به نظر می آیند و نیز برای هیچ یک از آن ها تبیینی علمی موجود نیست تبیین می کند و نشان می دهد که همه این حوادث و پدیده ها فی الواقع با یکدیگر در ارتباط متقابل و تأثیر و تأثر دو جانبه هستند. طبعاً، انتظار می رود که هر حادثه و پدیده ای که در حیطه شمول این طرح به ظهور می رسد به توسط این طرح کاملاً توجیه و تبیین شود. تا زمانی که این انتظار برآورده می شود طرح مزبور از اعتبار و قوت بهره مند است و کسی در پی آن نمی رود که طرحی نو دراندازد لکن وقتی که حادثه و پدیده ای توجیه و تبیین مناسب و مقبولی نیافت قهراً باید اعتراف کرد که یا طرح مزبور نیازمند اصلاح و تکمیل است و یا اساساً نامعتبر است و باید جای خود را به طرح جدیدی - که بتواند هم پدیده هایی را

را که طرح سابق توجیه می کرد توجیه کند و هم پدیده هایی را که طرح سابق از توجیه آن ها فرومانده بود یکی از بهترین نمونه هایی که

برای چنین موردی، در تاریخ علم می توان نشان داد هیأت بطلمیوسی است. بطلمیوس، دانشمند مصری نیمه اول قرن دوم بعد از میلاد، برای توجیه حرکات سیارات منظومه شمسی و دیگر ثوابت و سیارات، از طرحی استفاده می کرد که به نام خود او شهرت دارد. البته این طرح ابداع خود وی نبود. کار وی تنها آن بود که آراء و نظرات پیشینیان خود را در رساله ای موسوم به *المجسطی* (Almagesti)، به شیوه ای دقیق، سنجیده و علمی تلخیص و تنظیم کرد. چکیده اندیشه وی این بود که آسمان کره بزرگی است که ستارگان بر روی سطح آن ثابت شده اند و این کره با همه ستارگان چسبیده بر روی آن بر گرد دو قطب ثابت می گردد که یکی از این دو قطب در طرف شمال است و دیگری در طرف جنوب جهت این گردش و دوران از مشرق به مغرب است. زمین بر روی محوری که حرکت کره سماوی بر گرد آن انجام می گیرد واقع است. بنابر این زمین در مرکز عالم ثابت است و نه حرکت انتقالی در فضا دارد و نه حرکت وضعی بر جای خود و بر گرد محورش این طرح بطلمیوس با تغییراتی بسیار ناچیز که در بعضی از جزئیات آن صورت گرفت به مدت سیزده قرن از اعتبار و قوت برخوردار بود؛ یعنی در این مدت مدید از توجیه هیچ پدیده سماوی و هیوی عاجز نمانده بود و حتی همه پیشگویی های راجع به گاهشماری، خسوف، کسوف و... که بر اساس آن صورت پذیرفته بود صادق و راست از کار در آمده بود. با این همه، پس از مدتی چنین طویل، به تدریج از عهده توجیه برخی از حوادث نجومی بر نیامد و آثار وهن و ضعف آن آشکار گردید تا سرانجام بر اثر مساعی علمی و فکری کسانی همچون کوپرنیک لهستانی (1543 - 1473)، کپلر آلمانی

(1571 - 1630)، تیکو براهه دانمارکی (1546 - 1601)، گاليله ایتالیائی (1564 - 1642)، و نیوتن انگلیسی (1642 - 1724) به کلی از درجه اعتبار ساقط گشت و طرح نوینی به جای آن پذیرفته شد. درست است که دستگاه بطلمیوسی به مدت سیزده قرن موفق، بی رقیب، و بی بدیل بود لکن پس از آن که مردود شد معلوم همگان گشت که این طرح از همان آغاز کار نادرست و سقیم بوده است و فقط جهل و غفلت بشر موجب قبول عام آن می شده است. پس در این جا هم نمی توان سخن از تکامل راند. و این گفته در مورد همه طرح ها و نظاماتی که در علوم تجربی پیشنهاد می شود صادق است بدین معنی که سیر زمان و تطورات تاریخی هیچ گونه تأثیری در صحت و سقم آن ها ندارد و نمی تواند به آن ها تکامل بخشد و فقط دریده شدن پرده های بی خبری و ناآگاهی ماست که نادرستی ذاتی و آغازین طرحی را مکشوف می کند:

طریقه سوم پیشرفت علوم تجربی همان است که در خصوص پیشرفت علوم عقلی و غیر تجربی گفتیم، و آن افزایش کمی تعداد قضایایی است که در هر علم به ثبوت می رسد. و این نیز، با همان بیانی که در باب علوم عقلی داشتیم نمی تواند تکامل قلمداد شود.

ملخص کلام درباره تکامل علوم و معارف بشری آن که: «علم» یک مرکب حقیقی نیست بلکه اعتباراً و از روی قرارداد آن را یک «واحد» می انگارند؛ و چون چنین است نمی توان «رشد» و «سیر تکاملی» بدان نسبت داد پیشرفتی که در علوم مختلف ادعا می شود، در علوم عقلی و غیر تجربی چیزی جز افزایش کمی قضایای به اثبات رسیده نیست و در علوم تجربی نیز یکی از این سه امر است که باز

هیچ یک «تکامل» نیست: یا افزایش کمی قضایای ثابت شده است یا پی بردن به نادرستی و سقم طرحی است که برای تبیین و توجیه علمی یک رشته رویدادهای به ظاهر متفرق و بی ارتباط عرضه شده است و یا فهم عدم صحت کلیتی است که در یک قضیه ادعا شده است. نکته آخر این که هیچ یک از این - به اصطلاح مارکسیست ها - «تکامل»ها در اثر تضادهای درونی فکر و اندیشه حاصل نیامده است بلکه در اثر رجوع به طبیعت و تکرار بی شمار تجارب حسی و خلاصه به دنبال یک رشته عوامل بیرونی حصول یافته است. هیچ یک از این پیشرفت ها ره آورد حرکت دیالکتیکی ذهن اندیشمندان نیست.

این ما حاصل سخنی است که ما در ردّ نخستین دلیل مارکسیست ها می گوئیم در درس بعد ادله دیگر آنان را نقد و بررسی خواهیم کرد.

درس هفتم : مارکسیسم فکر و اندیشه

در درس گذشته گفته شد که مارکسیسم فکر و اندیشه را نیز دارای حرکت دیالکتیکی می داند و پیدایش هر رأی و نظر جدید را معلول تضاد درونی رأی و نظر قدیم می پندارد و مدعی است که اگر در باطن هر فکری، فکر متضاد با آن به وجود نمی آمد و رشد و نمو نمی یافت و این دو فکر مخالف هم با یکدیگر به ستیز و پیکار بر نمی خاستند هرگز فکر جدیدی زایش نمی یافت. اگر چه این فکر جدید نسبت به فکر سابق کامل تر. است لکن خود نیز مشمول همان حرکت دیالکتیکی واقع می شود یعنی باز در درون خود ضد خود را می پرورد و با آن به نبرد می پردازد و نتیجه این نبرد پیدایش فکری است جدیدتر و باز هم کامل تر. و این سیر تکاملی همچنان برقرار است. نتیجه این که هیچ فکری ثابت و ایستا نیست و همواره در معرض تحوّل و تطوّر است؛ و البته تحوّل و تطوّر مذکور هم پیشرونده و تکاملی است نه پسرونده و قهقرائی. وقتی کار بر این منوال است پس هیچ فکری نیست که برای همه زمان ها صادق و راست باشد بلکه هر فکری در برهه ای کم یا بیش از زمان صادق است لکن در اثر

ص: 85

مرور زمان صدق خود را از دست می دهد و به جای آن فکر دیگری می نشیند که البته آن هم جز برای مدتی صحیح و معتبر نیست. به تعبیر دیگر هیچ فکری مطلقاً حق نیست، بلکه هر فکری از حقیقتی نسبی بهره مند است نمی توان هیچ فکری را کاملاً خطا یا کاملاً صواب دانست. قضاوت درست این است که بگوییم: «فلان فکر برای فلان مرحله تاریخی درست و ارزشمند بوده است و برای هر مرحله دیگر تاریخی درستی و ارزش خود را از دست داده است.» پس هیچ کدام از آراء و نظراتی که در سرتاسر علوم طبیعی، زیستی، انسانی، ریاضی و فلسفی اظهار شده است از صحت و ارزش مطلق برخوردار نیست و هر یک از این آراء و نظرات چند صباحی بیش نمی پاید و در مرحله تاریخی بعد جای خود را به رأی و نظر صحیح تر و ارزشمندتری - که آن هم به نحو اطلاق صحیح و معتبر نیست - می سپارد. به عنوان مثال هیچ قانون اجتماعی یا قاعده اخلاقی ای نیست که برای همه مراحل تاریخی قابل اجراء و توصیه باشد این است آن چیزی که مارکسیسم تحت عنوان «دیالکتیک در فکر» یا «حقیقت نسبی» ادعا می کند. (البته «حقیقت نسبی» معانی اصطلاحی دیگری نیز دارد لکن آن چه مراد مارکسیسم از این اصطلاح است همین معناست).

نیز گفته شد که مارکسیسم برای این مدعا، ادله ای هم اقامه می کند که یکی از آن ها، که در درس پیش مشروحاً بررسی و نقد شده این است که هر کسی به رأی العین می بیند که علوم و معارف بشری، از آغاز ظهور انسان بر روی کره زمین تا حال همواره در کار پیشرفت بوده است و سیر تدریجی و تکاملی آگاهی های بشر لحظه ای دچار

وقفه نشده است. این سیر تکاملی در آینده نیز هرگز دستخوش رکود نخواهد شد؛ زیرا آدمی هرگز، در هیچ موردی، به حقیقت مطلق و نهائی دست نخواهد یافت تا سیر تکاملی مزبور به مقصد برسد. سرنوشت این کاروان و کاروانیان چنین است که هنوز بند محمل‌ها نگشوده و در منزلی آرام نیافته «جرس فریاد برمی‌دارد که بر بندید محمل‌ها». شگفت‌تر این که هیچ‌جا «مقصد» نیست و به هر جایی باید به چشم «منزلی در میان راه» نگریست. البته دل خوش باید داشت که اگر چه هرگز به مقصد نخواهیم رسید، باری، لامحاله، روز به روز به آن نزدیک‌تر می‌شویم.

آن چه در رد این استدلال ذکر شد، ملخصاً این بود که ما دو نوع ادراک داریم: جزئی و کلی. نوع دوم، نیز، به دو قسم منقسم می‌شود: ادراک کلی عقلی و غیر تجربی و ادراک کلی تجربی. ادراکات جزئی شخصی در اثر مواجهه مستقیم با جهان خارج حاصل می‌شود مثلاً چشم از خواب می‌گشاییم و می‌بینیم که برادرمان روبروی ما و در فاصله سه متری ایستاده است. این قضیه که «الآن برادرم روبروی من و در فاصله سه متری، ایستاده است» قضیه‌ای است شخصی که حاصل ادراک حسی من از جهان بیرون است. چنین قضیایی اگر با همه قیودشان لحاظ شوند، ثابتند و هیچ‌گاه تغییر نمی‌پذیرند. اگر ده هزار سال دیگر هم کسی بگوید: «فلان زمان و فلان مکان، برادر فلان کس، روبروی او و در فاصله سه متری ایستاده بود» سخنی به دروغ نگفته است. از این روست که «حقائق» تاریخی و جغرافیایی هرگز متبدل نمی‌شوند و پیوسته به همان صدق و صحت خود باقی‌مانند. هر قضیه دیگری نیز که مانند

قضایای تاریخی و جغرافیایی از قضایای شخصیه باشد از همین ویژگی برخوردار است. قضایایی مانند «پیامبر گرامی اسلام در سال سیزدهم بعثت از مدینه النبی به مکه هجرت کرد» یا «امام علی بن ابیطالب (علیه السلام) در جنگ نهروان با خوارج در نبرد بود» یا «سقراط استاد افلاطون و افلاطون استاد ارسطو بود» یا «در نیمه اول قرن بیستم دو جنگ دو جنگ جهانگیر رخ داد» همواره از صدق و صحت برخوردارند و هیچ گونه تبدلی را در آن ها راه نیست. اگر فی الواقع سقراط استاد افلاطون بوده است محال است که روزی قضیه «سقراط استاد افلاطون» بود دروغ و کاذب قلمداد شود. البته، همان گونه که متذکر شدیم شرط تبدل نیافتن قضایای شخصیه آن است که با همه قیود زمانی و مکانی خود لحاظ شوند. نتیجه آن که در این گونه ادراکات هیچ گونه تحوّل و تبدل متصوّر نیست، خواه تکاملی و خواه قهقرائی. عین همین سخن در ادراکات کلی عقلی و غیر تجربی مانند ادراکاتی که در ریاضیات، منطق و فلسفه ما بعد الطبیعه با آن ها سر و کار داریم، نیز صادق است؛ یعنی اگر مثلاً در ریاضیات قضیه ای به اثبات رسید ممکن نیست روزی ابطال شود؛ خواه ساده ترین قضایای ریاضی باشد مانند این که حاصل ضرب دو در دو مساوی چهار است یا پیچیده ترین و دیریاب ترین. آن ها ممکن است که خواننده برای ردّ دعوی ما - مبنی بر این که در ادراکات صرفاً عقلی و غیر تجربی هیچ گونه تحوّل و تبدل واقع نمی شود - اختلافات عدیده ای را که احکام هندسه اقلیدسی با احکام هندسه های نا اقلیدسی دارد خاطر نشان کند و یادآور شود که اقلیدس، ریاضیدان یونانی قرن سوم قبل از میلاد می گفت که «از

نقطه مفروض در خارج یک خط می توان یک خط راست - و فقط یکی - به موازات آن خط رسم کرد مجموع زوایای یک مثلث 180 درجه است. فاصله دو خط متوازی ثابت است. دو خط متوازی دارای بی نهایت عمود مشترک هستند.» ولی لوباچفسکی، ریاضیدان روسی (1856 - 1792) معتقد بود که «از نقطه مفروض در خارج یک خط می توان دو خط به موازات آن خط رسم کرد. مجموع زوایای یک مثلث از 180 درجه کم تر است. فاصله دو خط متوازی ثابت نیست. دو خط متوازی هیچ عمود مشترکی ندارند.» و ریمان، ریاضیدان آلمانی (1866 - 1826)، برخلاف اقلیدس و لوباچفسکی، اعتقاد داشت که «از نقطه مفروض در خارج یک خط اصلاً نمی توان خطی به موازات آن خط رسم کرد.» مجموع زوایای یک مثلث از 180 درجه بیشتر است. محال است که دو خط متوازی باشند.» و اختلاف احکام این سه ریاضیدان منحصر در همین چند مورد نیست بلکه قهراً همه حیطه علم هندسه را شامل می شود. آیا همین اختلافات دالّ بر این نیست که در احکام عقلی و غیر تجربی نیز - یا لااقلّ در بسیاری از آن ها - تحوّل و تبدل راه دارد؟ جواب این اشکال، مختصراً، این است که منشاء اختلاف احکام این سه ریاضیدان تصوّری است که هر یک از فضا» دارند. آیا «فضا» مستوی است یا منحنی؟ در صورت دوم، آیا درجه انحنای فضا متغیر است یا ثابت؟ اگر درجه انحنای فضا ثابت است آیا این درجه انحنای ثابت مثبت است یا منفی؟ فی الواقع منشاء اختلاف احکام این سه ریاضیدان، جواب هایی است که هر یک از این سه، به سه سؤال مذکور داده اند. اقلیدس فضا را اساساً مستوی می دانست نه

منحنی؛ برخلاف او، لوباجفسکی و ریمان فضا را منحنی می دانستند. در جواب به سؤال دوم، هم، لوباجفسکی و ریمان هر دو، درجه انحناى فضا را ثابت می دانستند. لکن در جواب به سؤال سوم، لوباجفسکی درجه انحناى ثابت فضا را منفی می دانست؛ و ریمان آن را مثبت قلمداد می کرد. پس، همان گونه که استیفن بارکر (Stephen Barker) می گوید: «موضوع بحث هندسه اقلیدسی را می توان فضائی دانست که انحناى آن همه جا صفر است [یعنی مستوی است]، حال آن که هندسه لوباجفسکی وابسته به فضائی است که در همه جا انحناى ثابت منفی دارد، و انحناى فضائی هندسه ریمان همه جا ثابت و مثبت است. (1) بنابر این هر قضیه ای که در یکی از این سه هندسه اثبات و اعلام شود، شرطی را در درون خود مستتر دارد، به تعبیر دیگر، اگر چه قضایای این هندسه های سه گانه در ظاهر به اصطلاح منطقیون، «قضایای حمله» اند، لکن، در واقع، چیزی جز «قضایای شرطیه متصله» نیستند. مثلاً هنگامی که اقلیدس می گوید: «مجموع زوایای یک مثلث 180 درجه است» فی الواقع مراد او آن است که «اگر فضا مستوی باشد آن گاه مجموع زوایای یک مثلث 180 درجه است». به همین نحو مراد لوباجفسکی از این که می گوید: «فاصله دو خط متوازی ثابت نیست» آن است که: «اگر فضا انحناى ثابت منفی داشته باشد آن گاه فاصله دو خط متوازی ثابت نیست.» و ریمان نیز از این گفته

ص: 90

1- فلسفه ریاضی نوشته استیفن بارکر، ترجمه احمد بیرشگ، از انتشارات شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول، 1349، تهران،

ص 176

که: «از نقطه مفروض در خارج یک خط اصلاً نمی توان خطی به موازات آن خط رسم کرد» اراده می کند که: «اگر فرضاً انحنای ثابت مثبت داشته باشد آن گاه از نقطه مفروض در خارج یک خط اصلاً نمی توان خطی به موازات آن خط رسم کرد.» همه قضایای دیگر هندسی نیز چنین اند؛ یعنی فی الواقع قضایای شرطیه متصله اند. صادق بودن یا کاذب بودن قضایای شرطیه متصل هم، وابستگی به صدق یا کذب دو جزء قضیه ندارد بلکه مربوط است به مطابقت داشتن یا نداشتن اتصال دو جزء، بانفس الامر. مثلاً قضیه شرطیه متصله «اگر عدد دو فرد باشد مجذور آن هم فرد است» را در نظر بگیرید. قضیه مذکور بی شک صادق است و حال آن که جزء های اول و دوم آن هر دو کاذب است؛ یعنی هم «عدد دو فرد است» (که در اصطلاح منطقیون «مقدم» نامیده می شود) کاذب است و هم «مجذور هر عدد دو فرد است» (که «تالی» نام دارد). صادق بودن قضیه مزبور از آن جا ناشی می شود که در ریاضیات به اثبات رسیده است که مجذور عدد فردی فرد خواهد بود و چون چنین است پس ارتباطی که میان دو جزء قضیه و (مقدم و تالی) برقرار شده است بانفس الامر و عالم واقع مطابقت دارد. نیز، فرض کنید که من به کتاب «کلیله و دمنه»، که رویری من واقع است، اشاره کنم و بگویم: «اگر این کتاب دیوان حافظ شیرازی باشد سرتاسر منظوم است». آن چه من گفتم، بی شبهه، صادق و راست است و حال آن که هر دو جزء قضیه شرطیه متصله کاذب و دروغ است، زیرا نه کتاب کلیله و دمنه، دیوان حافظ شیرازی است، و نه همان کتاب (کلیله و دمنه) سرتاسر منظوم است بلکه قریب به اتفاق مطالب آن به نثر است. آن چه قضیه

مزبور را صادق می‌دارد این حقیقت است که دیوان حافظ شیرازی منظوم است و نه منشور و چون چنین است اتصال ایجاد شده میان مقدم و تالی با نفس الامر و عالم واقع موافق است. قضیه «اگر مس طلا باشد از فلزات است»، بی شک صادق است و حال آن که مقدم آن (مس طلا است) کاذب است و تالی آن «مس از فلزات است» صادق. صدق این قضیه شرطیه متصله از آن جا سرچشمه می‌گیرد که چون قضیه «طلا از فلزات است» صادق است، پیوندی که در قضیه شرطیه میان مقدم و تالی برقرار شده است با عالم واقع موافقت تام دارد. از سوی دیگر بسا قضایای شرطیه متصله که اگر چه مقدم و تالی شان هر دو صادقند خود کاذبند. قضیه «اگر خوک حیوان باشد خوردن گوشتش، در اسلام، حرام است» را در نظر آورید. مقدم این قضیه یعنی «خوک حیوان است» صادق است؛ تالی آن یعنی «خوردن گوشت خوک، در اسلام، حرام است» نیز صادق است. با این، همه خود قضیه کاذب است زیرا اگر بخواهد صادق باشد باید قضیه «خورن گوشت حیوان، در اسلام حرام است» صادق باشد و حال آن که این قضیه اخیر به وضوح کاذب است. پس برای فهم صادق یا کاذب بودن یک قضیه شرطیه متصله، با صدق یا کذب مقدم و تالی کاری نیست بلکه ملاک این است که آیا پیوندی که میان مقدم و تالی لحاظ شده است با نفس الامر مطابقت دارد یا نه؛ و به تعبیر دیگر آیا منطقاً مقدم مستلزم تالی هست یا نه. بنابر این برای صادق بودن قضیه شرطیه متصله «اگر فضا مستوی باشد آن گاه مجموع زوایای یک مثلث 180 درجه است» نباید لزوماً مقدم (فضا مستوی است) صادق باشد بلکه اگر بتوان ثابت کرد که از «فرض» مستوی

بودن فضا، منطقاً نتیجه می شود که مجموع زوایای مثلث 180 درجه است، صدق قضیه شرطیه متصله به ثبوت رسیده است؛ و این همان کاری است که اقلیدس به انجام رسانده است. پس صادق بودن هیچ یک از قضایای هندسه اقلیدسی متوقف بر صادق بودن قضیه «فضا مستوی است» نیست اگر چه این قضیه در همه قضایای هندسه اقلیدسی مفروض گرفته شده است. تنها کاری که بر عهده اقلیدس است آن است که ثابت کند که از فرض مستوی بودن فضا همه آن قضایا استنتاج می شود. به همین نحو، صدق هیچ یک از قضایای هندسه لوبا چفسکی بر صدق قضیه «فضا انحناى ثابت منفى دارد» توقف ندارد. وظیفه لوبا چفسکی فقط این است که اثبات کند که از مفروض دانستن انحناى ثابت منفى برای فضا همه قضایای هندسی او نتیجه می شود. آن چه از ریمان هم انتظار می رود جز این نیست که بتواند از فرض انحناى ثابت مثبت برای فضا احکام هندسی خود را استخراج کند. به شهادت ریاضی دانان جهان، هر سه ریاضی دان مذکور، آن چه را بر عهده داشته اند، به درستی و نیکی، به انجام برده اند. نتیجه آن که در عالم ذهن، قضایای هندسه های اقلیدس و لوبا چفسکی و ریمان، همگی علی السویه، صادقند و راست (و مگر قضایای ریاضی، اساساً جز ذهن موطن و جایگاه دیگری هم دارند؟) اگر چه ممکن است، فی الواقع و در عالم خارج، فضا مستوی باشد (و نتیجه فقط فرض اقلیدس با واقع مطابق باشد) یا منحنی به انحناى ثابت منفى باشد (یعنی فقط فرض لوباچفسکی با واقع مطابقت کند) یا منحنی به انحناى ثابت مثبت باشد (که در این صورت فقط فرض ریمان موافق واقع است). به هر حال، صادق بودن احکام هندسی

اقلیدس و لوباچفسکی و ریمان، با همهٔ این احتمالات سازگار است و رمز این سازگاری هم این است که اساساً ریاضیات (مانند منطق) با عالم خارج کاری ندارد. حتی اگر هیچ یک از آن سه فرض هم با واقع مطابقت نداشته باشد یعنی فضا منحنی باشد لکن با انحنای متغیر، باز هم احکام هندسی این سه ریاضیدان ثابت است و تحوّل ناپذیر. نکته جالب توجه این که، از قضا، همین فرض اخیر تأیید شده است یعنی «جهان فیزیکی منحنی است ولی انحنای آن همه جا یکی نیست» (1) یعنی فی الواقع فضا انحنای متغیر دارد، آن چه از مجموع سخنان گذشته، معلوم شد این است که اختلاف احکام هندسه اقلیدسی با هندسه های نااقلیدسی هم نمی تواند به تحوّل و تبدل در معلومات عقلی غیر تجربی تعبیر شود. (2) و اما ادراکات کلی تجربی. در این گونه ادراکات، همهٔ اهتمام پژوهشگر مصروف آن است که میان دو پدیده، ارتباطی علی و معلولی بیابد و آن را در هیأت یک «قضیه حقیقیه» بیان کند. اما محققى که در یکی از علوم تجربی به پژوهش و کند و کاو اشتغال دارد هرگز نمی تواند تا رسیدن به ایقان فلسفی اعلام نتیجه تحقیقات خود را به تأخیر بیندازد چرا که چندان امیدی به رسیدن به چنان یقین آسب ناپذیری نیست. به ناچار پس از حصول نوعی اطمینان مقبول - که البته در برابر تشکیکات فلسفی

ص: 94

1- همان ص 102.

2- خواننده علاقمند برای مزید اطلاع بر هندسه اقلیدسی و هندسه های نااقلیدسی، و تعاریف و اصول موضوعه و اصول متعارفه به کار رفته در هر یک از این هندسه ها می تواند به فصول دوم (هندسه اقلیدسی) و سوم (هندسه نااقلیدسی) کتاب فلسفه ریاضی نوشته استیفن بارکر و ترجمه احمد بیرشگ رجوع کند.

تاب پایداری ندارد اما به هر حال چندان هم زودباورانه و ساده لوحانه نیست- نتیجه مطالعات و بررسی های تجربی خود را به صورت قضیه ای کلی عرضه می کند. مفاد این قضیه کلی اگر از سوی عرف اهل علم پذیرفته شد نوعی قانون تجربی قلمداد می شود؛ اما، از آن رو که این قانون تجربی نتیجه یک استقراء تام نیست همواره در معرض آن است که به توسط یک یا دو یا چند مورد استثنائی نقض شود. وقتی که حتی یک مورد استثنائی مشاهده شد آنان که در آن زمینه تجربی به تحقیق و تتبع مشغولند در می یابند که قضیه با آن کلیت نخستین خود صحیح نبوده است و تنها با افزودن یک یا چند قید به آن است که می توان آن را همچنان صحیح دانست. آیا در چنین احوالی می توان مدعی نوعی تکامل در یکی از ادراکات کلی تجربی شد؟ جواب منفی است؛ زیرا پس از مشاهده مورد یا موارد استثنائی نمی توان نتیجه گرفت که قانون مزبور تا امروز صحیح بوده است و از امروز به بعد صحت خود را از دست داده است تا این دستاویز کسانی شود که به حقیقت نسبی قائلند و صحت هر قانون و قاعده ای را در گرو یک مرحله تاریخی می دانند و می گویند که ممکن نیست که قاعده و قانونی حق بودن خود را اِلِی الابد حفظ کند. نتیجه درستی که از وقوع موردی موارد استثنائی می توان گرفت این است که قانون مذکور با کلیت آغازین خود هم از اول باطل بوده است و نادرست. نهایت این که تا مدتی دراز یا، کوتاه به علت نادانی و جهلی که می داشته ایم آن را حق و درست می پنداشته ایم و اینک پس از مشاهده مورد یا موارد استثنائی دریافته ایم که: خود، غلط بود آن چه ما پنداشتیم. تنها چیزی که در چنین مواردی می توان گفت این است

که چون جهلی از ما مرتفع و زائل شده است ما خود تکاملی پیدا کرده ایم تا زمانی که به عدم صحت این قضیه کلی پی نبرده بودیم در درجه ای از تکامل علمی و معرفتی بودیم و اکنون که این بی خبری و ناآگاهی از ما رخت بر بسته است در درجه بالاتری از تکامل قرار گرفته ایم؛ و این مطلبی است که مورد انکار احدی نیست. کوتاه سخن آن که گاهی سخن از تکامل علم و معرفت می رود و گاهی کلام در تکامل عالم و صاحب معرفت است. نخستین این دو همان است که مورد ادعای مارکسیسم است و ما با ادله مذکور مردود دانستیم؛ و دومین آن ها مورد رد و انکار کسی نیست و قولی است که جملگی برآند. نکته آخر این که به فرض محال، بپذیریم که در علوم و ادراکات تجربی تکامل رخ می دهد آیا این تکامل در اثر تضادهای درونی یک اندیشه پدیدار می شود یا به دنبال رجوع های مکرر به جهان بیرون و تجارب حسی فراوان؟ ناگفته پیداست که این تکامل پنداری هم نتیجه حرکت دیالکتیکی ذهن و فکر نیست.

همه آن چه از ابتدای درس تاکنون گفتیم راجع به دلیل اول مارکسیسم بر وجود حرکت دیالکتیکی در عرصه فکر و اندیشه بود. اینک به بررسی و نقد دلیل دوم پردازیم.

دلیل دوم، فراهم آمده دو مقدمه است: مقدمه اول آن که علم و معرفت آدمی ناظر به عالم خارج است و همواره آن را نشان می دهد. به تعبیر دیگر، دانش و آگاهی انسان همیشه نشان دهنده و نمایشگر جهان بیرون از ذهن است. مقدمه دوم آن که بنابر اصول ماتریالیسم فلسفی و به مقتضای آن چه در باب حرکت دیالکتیکی سرتاسر عالم وجود گفته شد عالم خارج و جهان بیرون از ذهن، یکسره در تطوّر و

حرکت است، و هیچ واقعیتهایی نیست که دستخوش دگرگونی و سیر تکاملی نباشد. نتیجه‌ای که از مجموع این دو مقدمه می‌توان گرفت آن است که اگر هر واقعیتهایی در حال حرکت تکاملی است علم بشر که نمایاننده و حاکی واقعیت‌هاست چگونه می‌تواند در حرکت تکاملی نباشد؟ به عبارت واضح‌تر ذهن آدمی درست مانند یک آینه است و علم و معرفت او نیز همچون تصویری است که از اشیاء خارجی در آینه می‌افتد. اگر روی آینه در حال رفت و آمد و حرکات مختلف باشند آیا ممکن است که تصویری که از آنان در آینه می‌افتد ثابت و ایستا باشد و هیچ حرکتی و جنبشی نداشته باشد؟ علم و معرفت نیز چیزی نیست جز تصویری که از واقعیت خارجی در آینه ذهن آدمی نقش می‌بندد حال اگر واقعیت خارجی در حال جنبشی بی‌وقفه و سکون‌ناپذیر است تصویر آن - که همان علم و معرفت باشد - چگونه می‌تواند ثابت و ساکن بماند؟ تنها در دو حالت است که علم و معرفت می‌تواند بی‌حرکت بماند: یکی هنگامی که متعلق آن یعنی واقعیت خارجی ثابت باشد که این فرض امکان وقوع ندارد چرا که مقدمه دوم دلیل سرتاسر جهان هستی را متحرک می‌انگاشت و طبعاً در چنین جهان بی‌آرامی هیچ واقعیتهایی آرامش ندارد. دیگری زمانی که واقعیت خارجی متحرک باشد لکن علم و معرفت آدمی نشان دهنده و نمایشگر آن نباشد. در این فرض، ما صاحب علمی و معرفتی نیستیم؛ آن چه داریم جز وهم و خطا و پندار و گمان نیست. علم «علم» نیست مگر آن که «معلوم» را - آن چنان که هست - نشان دهد و حکایت کند. خلاصه آن که «علم» که حاکی از «معلوم» متحرک به حرکت تکاملی است، خود

نمی تواند متحرک به حرکت تکاملی نباشد.

در جواب این استدلال باید گفت که اگر کسی به یکی از مراحل یک پدیده، علم پیدا کرد و این علم را که نشان دهنده و حاکی یک مرحله زود گذر پدیده ای است برای همیشه کافی دانست و مدعی شد که این علم همه مراحل آن پدیده را، از پیدایش تا نابودی، نشان می دهد، البته باید مورد ایراد و اعتراض مارکسیست ها واقع شود. نه فقط مارکسیست ها بلکه هر انسان خردمندی چنین ادعای سفیهانه و خلاف عقلی را رد می کند لکن از سوی دیگر، کدام انسانی است که چنین ادعای یاوه و نسنجیده و واضح البطلانی داشته باشد؟ کدام انسانی مدعی می شود که صورت ادراکی ای که من از نهال گردویی به طول یک متر و قطر یک سانتیمتر و دارای فلان خصوصیات در ذهن پیدا کرده ام حکایتگر همه مراحل آن درخت گردو، از لحظه پیدایش تا زمان نابودی، است؟، و حتی وقتی که درخت گردو رشد می یابد و دارای سی متر طول و یک متر قطر و انبوهی از شاخ و برگ و بر و بار می شود همان صورت ادراکی نخست آن را به خوبی می شناساند و به راستی کشف از آن می کند؟ کدام آدمیزادی ادعا می کند که شناختی که من از یک نوزاد، با چهل سانتیمتر طول قد و سه کیلوگرم وزن و فلان ویژگی های تنی و روانی دارم برای سرتاسر عمر این نوزاد کفایت می کند و او را در همه مراحل و زمان ها کاملاً می نمایاند؟ آیا زمانی که این نوزاد یک روزه به سی سالگی رسید و صاحب صد و هشتاد سانتیمتر طول قد و هشتاد کیلوگرم وزن و خصائص روحی و جسمی بی شمار شد، می توان گفت که وی هنوز یک روزه است و چهل سانتیمتر طول قد و سه کیلوگرم وزن دارد

ص: 98

و هنوز پدر و مادر و خواهر و برادر خود را نمی شناسد و سخن گفتن نمی داند و... به این دلیل که سی سال پیش چنین بود و صورت ادراکی ای که سی سال قبل از او حاصل کردیم او را چنین نشان می دهد؟ هیچ طفل مکتب ندیده ای چنین دعوی نابخردانه ای دارد؟ اگر کسی به چنین سخن خلاف عقلی قائل شود و بگوید که برای شناختن یک پدیده فقط کافی است که آن پدیده را در یک زمان بشناسیم و آن گاه این شناخت موقت خود را آئینه تمام نمای همه مراحل و حالات آن پدیده، از لحظه پیدایش تا دم مرگ و نابودی آن بینگاریم، البته چنین کسی مورد طعن و اعتراض هر خردمندی است و اشکال مارکسیست ها هم در حق او وارد و مقبول است. لکن کی چنین سخنی می گوید؟

سخن بر سر این نیست که اگر ما پدیده ای را در زمانی معین و در مکانی معین و در وضع و حال معینی، به درستی شناختیم، می توانیم این شناخت شخصی جزئی را نسبت به همه اوضاع و احوال گونه گون و متغیر آن پدیده صادق بدانیم و برای فهم آن پدیده، در همه مراحل، به این صورت ادراکی اکتفاء کنیم. این دعوی است که به وضوح، باطل و نپذیرفتنی است. سخن بر سر این است که اگر ما، پدیده ای را در وضع و حال معینی به درستی شناختیم، شناخت ما، نسبت به همان وضع و حال ثابت است یا نه. به تعبیر دیگر، آیا صورت ادراکی ای که از پدیده ای، در وضع و حال معینی، در ذهن ما نقش بسته است، همیشه، حاکی از آن پدیده در همان وضع و حال معین هست یا نه؟ مارکسیسم به پشتوانه همان اصول ماتریالیسم دیالکتیک، جواب منفی می دهد و ما جواب مثبت

می‌دهیم با ذکر مثالی، مطلب را واضح‌تر کنیم. فرض کنید که در سال 1950، در کشوری سرشماری بسیار دقیقی انجام یافته باشد و جمعیت آن بیست میلیون تن اعلام شده باشد. هیچ انسان خردمندی بر اساس اعلام نتایج سرشماری ادعا نمی‌کند که جمعیت کشور مذکور همیشه بیست میلیون تن بوده است و خواهد بود. به وضوح پیداست که جمعیت یک کشور در طی سال‌ها و ده‌ها یا صدها سال هرگز ثابت نمی‌ماند و لامحاله دستخوش تغییر و تبدل خواهد بود؛ و اگر در سال 1950 کشوری بیست میلیون جمعیت داشته است این دلیل بر آن نیست که در همه سال‌های قبل و بعد از 1950 هم جمعیت کشور مزبور همان بیست میلیون تن بوده است و خواهد بود لکن سخن در این است که آیا همیشه و الی‌الأبد نمی‌توان گفت که جمعیت کشور مذکور، در سال 1950 بیست میلیون تن بوده است؟ بی‌شک چرا. درست است که جمعیت یک کشور پدیده‌ای است که دائماً و بی‌وقفه در معرض تغییر و تبدل است و هیچ‌گاه بر یک‌قرار نمی‌ماند (البته دگرگونی مزبور اعم از افزایش و کاهش است و هر دو را شامل می‌شود) لکن شناخت و آگاهی ما از جمعیت یک کشور در سال 1950، نسبت به همین کشور و همین سال، معروض تغییر و

تبدل نیست.

اشکال دوم که بر این استدلال وارد است این است که به موجب آن، قوانین کشف شده در علوم مختلف باید پیوسته در تطوّر و دگرگونی باشند و حال آن که چنین نیست. قبلاً به کرات خاطر نشان کرده ایم که احکام کلی عقلی و غیرتجربی، مانند احکامی که در ریاضیات و منطق و فلسفه مابعدالطبیعه بیان می‌شوند،

ص: 100

به محض اثبات شدن، حقایق لایزال و ازلی و ابدی تلقی می شوند و محال است در چنبره تحوّل و دگرگونی بیفتند. احکام کلی تجربی نیز اگر با واقعیّات عالم خارج کاملاً مطابقت داشته باشند، هم از اوّل صوابند و درست و هرگز خطا و نادرست نخواهند شد و اگر با واقعیّات جهان بیرون موافقت کامل نداشته باشند، هم از آغاز از صحت بی بهره اند، هر چند ما آدمیان، از روی جهل و ناآگاهی، مدّت زمانی آن ها را صحیح و راست پنداشته باشیم. کجاست آن حرکت تکاملی که حتی قوانین هم از آن برکنار نیستند؟

اشکال سوم آن که اگر هر موجودی، در جهان هستی در تغیر و حرکت است و حتی قوانین و اصول هم از سیر و دگرگونی مستثنی نیستند چرا اصول ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی و همه آن قوانینی که در زمینه های مختلف منطق، فلسفه، فلسفه تاریخ، جامعه شناسی، اقتصاد، سیاست، انسان شناسی و... از سوی متفکران مارکسیست کشف و ابراز شده است مشمول این تحوّل و حرکت نیستند؟ یا باید همه اصول و قوانین را در حرکت و سیر تکاملی دانست یا باید هیچ اصلی و قانونی را متحرک در مسیر تکامل نینگاشت. کسی حق ندارد بدون هیچ دلیل و برهان، دست به انتخاب بزند و اکثریت قریب به اتفاق علوم و معارف بشری و آراء و نظرات آدمیان را در حال تبدل و تحوّل همیشگی بداند و فقط آراء و نظرات چند تنی مانند هگل و مارکس و انگلس و لنین و استالین و اتباع و اذتاب آنان را از پیمودن راه زوال و فنا معاف بدارد. چه معیاری برای انتخاب هست؟ اگر مارکسیست ها افکار و اندیشه های بنیانگذاران مکتب خود را از هر قسم کهنگی و نادرستی و بطلان و

زوال مبرّا می دانند، چرا این حق را برای هواداران و پیروان مکاتب دیگر - مثلاً پوزیتیویسم، فرویدیسم، اگزستانسیالیسم - قائل نیستند؟ آیا افکار دانشمندان مارکسیست فرق ماهوی و ذاتی با افکار دیگران دارد؟

اساساً اعتقاد به این که «هیچ پدیده ای اعمّ از عینی و ذهنی در سرتاسر جهان هستی نیست مگر این که در حال تغیر و حرکت دائم است» خود را نقض می کند. چرا که معتقد به چنین قضیه ای از دو حال خارج نیست؛ یا خود همین قضیه را هم مشمول حرکت و تغیر می داند، یا خود قضیه را از مشمول حرکت و تغیر مستثنی می دارد. در حالت اول باید اعتراف کند که این قضیه صدق همیشگی ندارد و زمانی می رسد که در اثر حرکت و تغیر صدق خود را از دست می دهد (چون حرکت و تغیر در قضیه چیزی جز همین نیست که مفاد قضیه صدق خود را از دست بدهد) یعنی روزی می رسد که معلوم می شود که به هر حال پدیده های ثابت و لایتغیر هم در جهان هست در حالت دوم که خود قضیه ثابت و بی تغیر پنداشته می شود باید اعتراف کرد که لااقل یک پدیده بی حرکت در عالم هست؛ و همین یک پدیده بی حرکت کافی است که قضیه را از کلیت خود ساقط کند. سقوط قضیه مزبور از کلیت به این معنی است که آن چه صحیح است این است که «بعضی از پدیده های جهان هستی در حال تغیر و حرکت نیستند» یعنی پدیده های نامتغیر و بی حرکت هم در عالم هست. ملاحظه می شود که در هر دو حالت، قضیه با کلیت خود مردود است.

اشکال آخر این که به فرض (محال) بپذیریم که همه ادراکات

انسان‌ها بی‌استثنا، در تغییر و حرکت اند. سؤال این است که این تغییر و حرکت ادراکات بشری از کجا ناشی می‌شود؟ به عبارت دیگر «علت» این دگرگونی چیست؟ مارکسیست‌ها، برای این سؤال، در عین حال دو جواب دارند که مع‌الاسف هر جواب دیگر را نقض و ردّ می‌کند. از سویی، بنا به مقتضای همین دلیلی که مشغول بررسی و نقد آنیم معتقدند که دگرگونی «ادراکات» از دگرگونی «مُدَرَکات» ناشی می‌شود؛ یعنی چون پدیده‌های جهان بیرون- که «معلوم» ما واقع می‌شوند- دستخوش تغییر و حرکت بی‌وقفه و دائم‌اند، در نتیجه «علم» ما هم باید در تغییر و حرکت پیوسته و همیشگی باشد تا مطابقت خود را با «معلوم» از دست ندهد. پس علت دگرگونی «ادراک» و «علم» دگرگونی‌ای است که دائماً در «مُدَرَک» و «معلوم» پیش می‌آید. از سوی دیگر، بر وفق اصول ماتریالیسم دیالکتیک، بر این اعتقادند که دگرگونی «ادراک» نتیجه تضادّ درونی خود «ادراک» است؛ یعنی هر فکری (=تز)، در درون خود، ضد خود (=آنتی تز) را دارد و این دو با یکدیگر نزاع و ستیزه می‌کنند و در اثر آن پیکار فکر جدیدی (=سنتز) حاصل می‌آید - چنان‌که بارها به تفصیل گفته و تکرار کرده‌ایم- به آسانی دیده می‌شود که در جواب نخست، علت دگرگونی «علم» و «ادراک» امری است خارجی، که همان دگرگونی «معلوم» و «مدرک» است که در جهان بیرون از ذهن رخ می‌دهد؛ و در جواب دوم، علت دگرگونی نامبرده، امری است ذهنی که همان کشمکش است که در درون ذهن میان هر فکر و ضد آن فکر پیش می‌آید به تعبیر دیگر نخستین پاسخ دال بر این مطلب است که اگر پدیده‌های بیرون از

ذهن، همگی، معروض حرکت نبودند، هیچ گاه در افکار و آراء آدمیان نیز حرکتی واقع نمی شد و دومین پاسخ گویای این نکته است که اگر پدیده های بیرونی هم در حرکت نمی بودند، باز، در اثر همان تضادی که در عرصه ذهن میان افکار و آراء و تضاد آن ها هست، دگرگونی علوم و معارف بشری گریزناپذیر بود. آیا این دو پاسخ، خود همدیگر را نقض نمی کنند و با یکدیگر «تضاد» ندارند؟؟!!

دلیل سوم، بر اینک همه ادراکات و آراء و افکار دستخوش تحوّل و تطوّرند و هیچ رأی و فکری نشان نمی توان داد که همیشه صحیح باشد، چنین بیان می شود که بر اساس اصل اول ماتریالیسم دیالکتیک غیر از ماده) در جهان هستی، هیچ نیست و حتی پدیده هایی مانند حیات، شعور و فکر هم از خواص «ماده» و نتیجه «مادی» اند. و بنابر اصل سوم ماتریالیسم دیالکتیک، هر «ماده» یا مادهای متحرک است و محال است که «ماده» یا «مادیای بی حرکت و ثابت باشد نتیجه این که فکر هم متحرک است. اگر بخواهیم این استدلال را با اصطلاحات و نظم منطق ارسطویی بیان کنیم اگر چه مارکسیست ها به خیال خام خود، منطق ارسطویی را ابطال کرده اند و طبعاً خوش ندارند که استدلالات متین و آراء

رزینشان در قالب های سست و نا استوار منطق مردود ارسطو ریخته شود چنین می شود مقدمه اول فکر ماده ای است «صغری» که مفاد اصل اول ماتریالیسم دیالکتیک است). مقدمه دوم: هر ماده ای متحرک است «کبری» که مفاد اصل سوم ماتریالیسم دیالکتیک

است نتیجه فکر متحرک است که مطلوب مارکسیست هاست.

بر این استدلال سوم، ما لا اقل پنج اشکال داریم: اشکال اول این که فرض می کنیم که استدلال مذکور را بپذیریم، «البته ما صغرای استدلال را که فکر مادی است شدیداً انکار داریم؛ و برای این انکار به زودی، در همین درس، ادله ای ارائه خواهیم کرد.» و قبول کنیم که فکر متحرک است. از کجا می توان اثبات کرد که حرکت فکر، دیالکتیکی یعنی در اثر تضاد درونی خود فکر است؟ همان گونه که قبلاً اثبات کرده ایم و بارها باز گفته ایم، حرکتی که مارکسیسم به ماده نسبت می دهد هرگز نمی تواند نتیجه تضاد درونی خود ماده و زائیده نزاع میان تز و آنتی تز در باطن ماده باشد بلکه حاصل عوامل بسیار بیرون از ماده متحرک است، یعنی علت حرکت ماده درونی نیست بلکه بیرونی است از این رو، به فرض این که فکر متحرک باشد حرکتش دیالکتیکی و منبعث از تضادهای داخلی آن نیست این اشکالی است که بر دو دلیل سابق هم وارد است چنان که خاطر نشان کردیم.

اشکال دوم این است که اگر فکر پدیده ای است مادی چگونه می توان آن را به حقیقت و خطا منسوب کرد؟ امروزه هر کسی می داند که اعتقاد بطلمیوس به این که زمین ثابت است و خورشید به گرد آن در حرکت است پنداری باطل است و از حقیقت بهره ای ندارد یعنی این ادراک و رأی بطلمیوس خطاست. نیز اگر کسی آب را یکی از عناصر پندارد به خطا رفته است همچنین کسی که برای خون در بدن، انسان جریان و حرکت قائل نیست و آن را ثابت و ساکن می داند به خطا می رود حقیقت این است که زمین در پیرامون خورشید در گردش است آب مرکبی است از دو عنصر اکسیژن و

تیدروژن، و خون در رگ های بدن آدمی می گردد. ملاحظه می کنید که ما ادراکات و آراء را بسته به این که با واقع مطابق باشند یا نباشند، به دو گروه صواب و خطا تقسیم بندی می کنیم. و حال آن که اگر ادراکات و آراء آدمیان پدیده هایی مادی بودند هرگز به صواب و خطا قابل تقسیم نبودند. آیا می توان قلمی را به خطا یا میزی را به صواب منسوب داشت؟ حتی در مراحل گونه گونه رشد یک پدیده نمی توان سخن از صواب یا خطا گفت. آیا می توان گفت یک درخت سیب یک ساله بر خطاست لکن اگر همان درخت سیب پنج ساله باشد بر صواب خواهد بود یا به عکس؟ البته می توان گفت که درخت پنج ساله، نسبت به زمانی که یک ساله بود، رشد کرده و بلندتر و قطورتر و پرشاخ و برگ تر شده است لکن نمی توان هیچ یک از این دو مرحله را صحیح و دیگری را سقیم قلمداد کرد. اگر فکر نیز پدیده ای مادی می بود، در خصوص آن هم بیش از این نمی توانستیم سخن گفت. کوتاه سخن آن که پدیده های مادی می توانند منسوب به رشد و پدیده های سیر تکاملی شوند اما موضوع صحت و سقم و حقیقت و خطا واقع نمی شوند.

اشکال سوم مراد مارکسیست ها از این که می گویند که فکر پدیده ای است مادی آن است که فکر زاینده مجموعه افعال و انفعالات بی شماری است که در عرصه بدن انسان عموماً و در مغز آدمی خصوصاً صورت می گیرد از این دیدگاه همان گونه که میوه پس از یک سلسله افعال و انفعالات که در درخت واقع می شود، به وجود می آید فکر نیز به دنبال رشته ای از کنش ها و واکنش های پیچیده زیست شیمیایی و فیزیولوژیک به منصفه ظهور و بروز می رسد. یک

درخت، بر اثر ساختمان خاصی که دارد و در پی ارتباطات مادی دوجانبه ای که با محیط طبیعی پیرامون خود پیدا می کند جبراً میوه مخصوصی با کم و کیف مخصوص می آورد به همین ترتیب یک انسان متناسب با ساختمان بدنی و مغزی ای که تحت تأثیر علل و عوامل ژنتیک به ارث یافته است و نفوذی که جهان مادی خارج، در همه وجود و ابعاد خود بر او دارد آراء و نظرات ویژه ای پیدا می کند. پس درخت و انسان از این حیث مشترکند که هر دو چیزی جز برآیند کارکردهای علل مختلف مادی از خود ظاهر نمی کنند و نمی توانند بکنند. اگر بن سخن مارکسیست ها راست باشد آیا این سؤال به جا نیست که چرا مارکسیست ها برای متقاعد کردن دیگران از ادله گوناگون استمداد می کنند؟ فرض کنید که درختی میوه نمی دهد یا کیفیت میوه ای که می دهد مطلوب نیست. آیا برای آن که درخت مفروض میوه بدهد یا کیفیت میوه اش بهتر شود کدام یک از این دو راه عاقلانه تر است این که روبروی آن بنشینیم و با هزار و یک دلیل ثابت کنیم که میوه خوب دادن کار بسیار شایسته ای است و اساساً وظیفه درخت آن است میوه های خوب به بار آورد و... یا این که ببینیم که عیب و نقص درخت از کجا ناشی می شود و بکوشیم تا وضع خاک و آب و کود و نور و حرارت آن را به سامان آوریم و بهبود بخشیم؟ ظاهراً کسی شک ندارد که اگر راه مفیدی هست همین دومی است. به همین نحو، اگر از مغز انسانی آراء و نظرات مارکسیستی نمی تراود نباید با برهان آرایبی و دلیل تراشی او را متقاعد کرد که آن چه مارکسیسم می گوید حق است و معتقدات دیگران جز اباطیل و اوهام نیست بلکه باید سیاست صبر و انتظار پیشه کرد تا

روزی بیاید که اوضاع و احوال زیست شیمیایی و فیزیولوژیک بدن او دگرگونه شود و ساختمان مغز او تحول پیدا کند و رشد دماغی متناسب بیاید در آن روز، چنین انسانی، چه بخواهد و چه نخواهد آگاهانه یا ناآگاهانه مارکسیست خواهد شد و آراء و نظرات مارکسیستی از مغز و ذهن او تراوش خواهد کرد، بدون آن که کمترین نیازی باشد که مارکسیست ها خود را به زحمت و تکلف اندازند و رگ های گردن به حجت قوی کنند. تا چنان روزی، همه استدلالات و تلاش های عقلانی مارکسیست ها سعی ضایع خواهد بود و مشت بر سندان کوفتن در آن روز هم مرادشان حاصل است و حاجتی به تب و تاب و جوش و خروش نیست. توصیه ما به مارکسیست ها این است که از همه انواع و اقسام تبلیغ از تصنیف و ترجمه گرفته تا فیلم و تئاتر و از منطق و فلسفه گرفته تا ادبیات و هنر دست بشویند و منتظر و چشم به راه روزی بمانند که مرحله تاریخی مناسب فرا رسد و خورشید عالمتاب مارکسیسم از افق هر ذهنی تابیدن گیرد. البته این توصیه مؤکد چیزی جز نتیجه منطقی همین رأی مارکسیستی - که فکر مادی است و حرکت دیالکتیکی تکاملی دارد - نیست چرا که اگر فی الواقع فکر چیزی نباشد جز پدیده ای مادی که حاصل مجموع اوضاع و احوال بدنی و مغزی انسان است نتیجه هیچ تحول و دگرگونی ای در فکر رخ نمی دهد مگر آن که قبلاً اوضاع و احوال مادی شخص متفکر متحول و دگرگون شده باشد.

اشکال چهارم مقتضای سخن مارکسیسم که می گوید: «فکر پدیده ای است، مادی و بنابر این دائماً در حال حرکت دیالکتیکی

تکاملی است.» آن است که اندیشه هر اندیشمندی متکامل است مارکسیست باشد یا نباشد به ماتریالیسم دیالکتیکی قائل باشد یا به ماتریالیسم مکانیکی ماتریالیست باشد یا الهی، افلاطونی باشد یا ارسطویی مسلمان باشد یا مسیحی یهودی باشد یا بودایی طرفدار پرولتاریا باشد یا هوادار بورژوازی هر که باشد گوباش. همین که صاحب فکر باشد کافی است برای این که دارای فکر پیش رونده و متکامل باشد به هر تقدیر فکر فکر، است، و چون فکر است دارای حرکت دیالکتیکی تکاملی است لکن آیا مارکسیست ها به مقتضای سخن خود پایبند و ملتزم می مانند؟ و هر اندیشه ای را، هر چه باشد و از هر که باشد تکاملی می دانند؟ واقع آن است که مع الأسف نه. آن چه ما از آنان سراغ داریم این است که فقط آراء و نظرات مارکس و انگلس و لنین و استالین و آنان که پای در جای پای آنان می نهند تکاملی است و دیگر آراء و نظرات متکامل نیست. مارکسیست ها، تا زمانی که متفکری به مارکسیسم نگراید هیچ یک از افکار او را تکاملی نمی دانند کسی هم که به مارکسیسم گرایید، فقط تا وقتی دارای افکار تکاملی است که از مارکسیسم عدول نکرده باشد؛ وگرنه به محض بازگشت از مارکسیسم محکوم به قهقرائی و ارتجاعی بودن در فکر می شود چگونه می توان مدعی شد که دورینگ اندیشمند آلمانی معاصر انگلس دارای افکار ارتجاعی و پس رونده است، و انگلس، که کتاب «آنتی دورینگ» را بر ضد او می نگارد، افکار تکاملی و پیش رونده دارد؟ مگر هر دو صاحب فکر نیستند و مگر هر فکری ذاتاً دارای حرکت تکاملی نیست؟ به چه دلیلی، اگر کسی از مکتبی غیر از مارکسیسم به مارکسیسم بگراید افکار تکاملی دارد و

اگر کسی از مارکسیسم بازگردد و به مکتب دیگری بپیوندد دارای اندیشه های ارتجاعی است؟ فرض کنید که کسی افکار تکاملی و مترقیانه پیدا کرد و نتیجه به مارکسیسم پیوست و این مکتب را من حیث المجموع پذیرا شد. سپس در اثر تضاد درونی افکار خود (مگر نه این است که هر فکری هر چه باشد و از هر که باشد در درون خود با ضد خود مواجه با تنازع می شود و حاصل این تنازع چیزی جز فکری جدید نیست؟) به افکار جدیدی دست یافت و طبعاً از مارکسیسم برید به پشتوانه کدام دلیلی می توان این افکار جدید را قهقرایی و ارتجاعی تلقی کرد؟ مگر نه این است که هر سنتزی از تزو آنتی تزی که تنازعشان آن را به وجود آورده است کامل تر و پیشرفته تر است؟ چگونه می توان اثبات کرد که اگر مارکسیستی، به مدت هفتاد سال به مکتب مارکسیسم وفادار ماند، در همه این مدت طویل افکار او سیر تکاملی می داشته است؛ و اگر اندیشمندی الهی در همین مدت به مکتب الهی خود پایبند ماند دائماً در ساحت فکر و اندیشه خود دچار سیر قهقرایی می بوده است؟ آیا این بهترین مصداق یک بام و دو هوا نیست اندیشمندی الهی که تا پایان عمر کماکان به اندیشه الهی خود معتقد و ملتزم است، یا در طول عمر خود، سیر فکری رو به نقصان داشته است یا سیر فکری رو به کمال اگر شق اول را اختیار می کنید پس چرا می گوئید که همه افکار، بی استثناء دارای حرکت دیالکتیکی تکاملی اند؟ باید پذیرید که دست کم بعضی افکار یعنی افکار همه انسان ها به جز مارکسیست ها حرکت تکاملی ندارند بلکه روی در نقص و کاستی دارند. و اگر شق دوم را بر می گزینید پس چرا چنان اندیشمند الهی ای

را متهم به داشتن افکار ارتجاعی و قهقرایی می‌کنید؟ کسی که سرتاسر عالم وجود را در پویایی و حرکت می‌بیند و همه پوشش‌ها و حرکات را نیز تکاملی و برگشت‌ناپذیر می‌پندارد و بالطبع همه افکار را هم متکامل و پیش‌رونده می‌داند دست‌کم باید بپذیرد که تکامل یک مسیر ندارد و افکار مختلف می‌توانند در مسیرهای گونه‌گون در حال سیر تکاملی باشند همچنان که درختان مختلف، اگر چه همگی در سیر تکاملی و رشدند لکن هر کدام میوه‌ای علی‌حده می‌آورند. برای تکاملی بودن سیر درختان هرگز ضرورتی نیست که همگی یک میوه بدهند متکامل بودن درخت سیب به این است که سیب‌های فراوان و خوب بدهد و تکاملی بودن درخت انار به این است که انارهای فراوان و خوب بیاورد. و قس علی‌هذا. بسیار نابخردانه و ابلهانه است که بپنداریم که درخت‌های سیب و انار و گلابی و هلو... فقط و فقط وقتی در مسیر تکاملند که همگی پیاز به بار آورند. ممکن است که این مطالب، توضیح‌واضحات و مبتذل‌بنماید لکن در واقع، حاق مدعای مارکسیست‌های چیزی جز همین نیست: آنان معتقدند که فکر یک انسان فقط و فقط وقتی در مسیر تکامل روان است که میوه‌ای به نام مارکسیسم به بار آورد. این مدعا لااقل دو اشکال اساسی دارد اولاً؛ چگونه می‌توان «مارکسیسم» را بهترین و ارجمندترین میوه اندیشه بشری به حساب آورد مارکسیسم مجموعه‌ای است از آراء و نظرات که هیچ‌یک از آن‌ها هرگز به اثبات نرسیده است، سهل است؛ خلاف آن‌ها ثابت و محقق است. بگذریم از این که بسیاری از این آراء و نظرات در درون خود مجموعه با یکدیگر سازگاری و ستیز دارند برای آن که یک نظام فکری مقبول واقع شود باید دو ویژگی داشته باشد یکی انسجام و

هماهنگی درونی، و دیگری مطابقت و موافقت با عالم خارج. مارکسیسم دستگاهی فکری است که از این هر دو ویژگی محروم است و با این همه خود را ناب ترین فرآورده ذهن انسان می انگارد. ثانیاً مدعای مزبور با عقیده مارکسیست ها به این که هر فکری در جهت تکامل سیر می کند نمی سازد.

ممکن است که مارکسیست ها بگویند: «این که ما الهیون را دارای اندیشه های ارتجاعی و پس رونده می دانیم و خود را صاحب افکار مترقیانه و پیشرونده می بینیم از این روست که اندیشه وجود خدا از هزاران سال پیش در عرصه تفکر بشری جای داشته است و نتیجه هر کسی که امروزه به وجود خدا قائل باشد، در واقع، عقبگرد کرده است و به واپس گراییده است.» در جواب باید گفت که اولاً: این سخن با مدعای شما که هر فکری به صرف این که فکر است، حرکت تکاملی دارد سازگار نیست ثانیاً: اندیشه نفی وجود خدا به شما اختصاص ندارد تا با تکیه بر آن فقط خودتان را صاحب اندیشه های نوین و مترقی بدانید، فراوانند کسانی که ماتریالیست و منکر وجود خدا هستند اما مارکسیست نیستند اگر نفی وجود خدا نشانه مترقی و متکامل بودن افکار است ماتریالیست های غیر مارکسیست را هم از این سعادت عظمی بی نصیب مکنید. ثالثاً: اگر به صرف این که اندیشه وجود خدا در تاریخ بشری سابقه ممتد دارد می توان الهیون را واپسگرا و مرتجع قلمداد کرد شما نیز از این داغ و ننگ گریزی ندارید، زیرا اندیشه نفی وجود خدا هم در تاریخ بی سابقه نیست. شما خود با تلاش مذبوحانه و با تکیه بر موهون ترین استدلالات می کوشید تا خیل عظیمی از اندیشمندان و فلاسفه و حتی عرفای

فرهنگ های گونه گون بشری را ماتریالیست و منکر وجود خدا معرفی کنید و با مسخ چهره راستین آنان ضعف و خطای مبانی فکری خود را مستور و پوشیده دارید البته هیچ یک از این مساعی راهی به دهی نمی برد و در نظر ناقد بصیر از وزن و اعتباری بهره ندارد اما اگر به دیده انصاف بنگریم، در تاریخ معرفت بشری، کمابیش، کسانی را می بینیم که مادی می بوده اند و وجود موجوداتی مجرد از ماده و مادیات را انکار داشته اند و همین برای مرتجع و واپسگرا بودن شما کفایت می کند.

ملاحظه شد که مشکل هنوز به حال خود باقی است و هرگونه کوششی برای رهیدن از دام تناقض گویی، بندهای دیگری بر دست و پای مارکسیست ها می افزاید از سوئی معتقدند که چون فکر پدیده ای است مادی، مانند هر پدیده مادی دیگری، همواره در حرکت تکاملی و پیشرونده است و بنابر این هر فکر نوی از فکر کهنه و سابق بر آن تکامل یافته تر است؛ و از سوی دیگر آراء و نظرات و مکاتب فراوانی را که پس از مارکسیسم ظهور کرده اند و نوتر از مارکسیسم به شمار می آیند ارتجاعی و پس رونده می دانند به تعبیر دیگر، از طرفی اعتقاد دارند که: «هر فکر نویی تکامل یافته و مترقی است»؛ و از طرف دیگر عقیده مندند که: «بعضی از افکار نو تکامل یافته و مترقی نیستند» و این دو قضیه - که نخستین آن ها، به اصطلاح منطقی، موجه کلیه است و دومی سالبه جزئیه - با یکدیگر تناقض دارند و لا محاله باید از یکی از آن ها دست شست یا باید فکر و اندیشه را از شمول حرکت دیالکتیکی تکاملی مستثنی دانست و پذیرفت که دست کم فکر و اندیشه از آن حرکت ادعائی که به همه پدیده ها نسبت داده می شود بر کنار است؛ و یا باید همه آراء و نظرات و

مکتب‌هایی را که از مارکسیسم متأخرند - مانند اگزستانسیالیسم، فرویدیسم، پدیدارگرایی ارموند هوسرل، اشراق‌گرایی هانری برگسون، و روانشناسی تحلیلی یونگ پوزیتیویسم منطقی، و تحلیل زبانی ویتگنشتاین - تکاملی و مترقی قلمداد کرد، با این که هر یک از این مکاتب به یکی از مبانی فکری و عقیدتی مارکسیسم ضربه قاطع و خردکننده‌ای وارد می‌کند.

ناگفته نگذاریم که اندیشمندان مارکسیسم نیز بیکار نشسته‌اند و برای بیرون آمدن از این بن‌بست چاره‌ای یافته‌اند و آن این است که تکاملی بودن و مترقی بودن نو در مقایسه با کهنه جای شک و شبهه و چند و چون ندارد لکن این که مارکسیسم آراء و نظرات مکاتب بعد از خود و مخالف با خود را تکاملی و مترقی نمی‌داند بدین جهت است که «ماتریالیسم دیالکتیک هر پدیده نوظهور با هر آن چه را که می‌کوشد خود را به عنوان نو جا بزند پدیده واقعاً نو نمی‌داند. فاشیست‌های آلمانی رژیم خونینی را که در زمان جنگ دوم جهانی در اروپا برقرار کرده بودند «نظم نوین» می‌نامیدند و جنایات خود را در زیر پرچم «سوسیالیسم ملی» می‌پوشانیدند این «نو» ارتجاعی بود.» (1) بنابر این، ماتریالیسم دیالکتیک، بعضی از پدیده‌های نوظهور را واقعاً «نو» می‌داند نه همه آن‌ها را به بیان دیگر پدیده‌های نوظهور خود به دو دسته تقسیم می‌شوند یکی آن‌ها که واقعاً «نو» اند و دیگری آن‌ها که واقعاً «نو» نیستند چه معیاری برای تمیز این دو دسته پدیده‌های نوظهور از یکدیگر هست؟ از کجا بدانیم که آیا فلان پدیده نوظهور

ص: 114

واقعاً «نو» است یا نه؟ پاسخ این است که «نو عبارت است از آن چه مترقی است، تکامل یافته تر است، قابلیت حیات بیشتری دارد، آن چه پیوسته رشد می کند و تکامل می یابد.» (1)

بعید است که سخافت این استدلال بر احدی مخفی بماند از طرفی می گویند که چون فکر پدیده ای است مادی، نمی تواند حرکت تکاملی نداشته باشد و نتیجه هر فکری نسبت به فکر سابق خود مترقی و پیشرفته است و از طرف دیگر بعضی از افکار جدید را ارتجاعی قلمداد می کنند. کسی که بر تکاملی بودن و بازگشت ناپذیری همه حرکات جهان هستی آن همه اصرار و پافشاری دارد چگونه می تواند از ارتجاعی بودن بسیاری از افکار دم زند؟ از این گذشته، اگر این سخن مارکسیست ها را که «نو عبارت است از آن چه مترقی است، تکامل یافته تر است» (که در چند سطر بالا تر نقل کردیم) بپذیریم، تکاملی بودن همه حرکات جهان، از «قانون» بودن ساقط می شود و به مرحله یک همان گویی و تکرار مکرر و توضیح و اضح تنزل می یابد. چرا که تکاملی بودن همه حرکات جهان به این معنی است که «همیشه نو» متکامل تر از کهنه است» حال اگر در این - به اصطلاح - قانون، به جای کلمه «نو» معنای دقیق آن را در قاموس فلسفی مارکسیسم بگذاریم چنین می شود: «آن چه تکامل یافته تر است، متکامل تر از کهنه است» آیا این سخن تکرار معلوم و بلاطائل نیست؟ به دیگر سخن، اگر بپرسیم که چه چیزی متکامل تر است، در پاسخ می گویند: آن چه نوتر است. و اگر سؤال کنیم چه چیزی نوتر

ص: 115

است، جواب این است: که آن چه تکامل یافته تر است. آیا این «دور» نیست؟

ملخص کلام آن که مارکسیست ها یا باید از تکاملی بودن فکر و نسبی بودن حقائق دست بردارند و یا باید اعتراف کنند که خود «مکتب مارکسیسم» هم - که چیزی جز مجموعه ای از افکار و آراء و نظرات نیست - مشمول همین حکم است و به ناچار آن چه تعلیم کرده است، اگر - به فرض محال حقیقت بوده است، بر اثر گذشت زمان، متطور شده و اینک چیزی جز خطا نیست. نمی توان میان هر دو ادعا جمع جمع کرد و قائل شد به این که همه آراء و نظرات نسبی اند لکن مارکسیسم حقیقت مطلق است: استثنا کردن مارکسیسم نیازمند دلیل قانع کننده ای است و چنین دلیلی را هر بیشتر بجویند کم تر می یابند.

آن چه تاکنون گفته ایم همه مبتنی بر این فرض بوده است که فکر پدیده ای است مادی؛ و این مطلبی است که از طرق مختلف خلاف آن اثبات شده است اینک، به عنوان پنجمین اشکال دو دلیل بر مجرد بودن فکر از ماده و مادیات ذکر می کنیم.

دلیل اول از مطالعه عمل مقایسه به دست می آید هر یک از ما در زندگی روزانه و نیز در اشتغالات علمی خود، به وفور به مقایسه دو یا چند چیز می پردازیم. در نتیجه مقایسه، انسان در می یابد که مثلاً درخت الف از درخت بلندتر است برای آن که چنین مقایسه ای امکان پذیر باشد باید، تصویر درخت الف و تصویر درخت ب، در آن واحد، پیش قوه مدرکه ای که حکم به بلندتر بودن درخت الف می کند حاضر باشند. در همین جاست که مادی دانستن فکر و قوه

ص: 116

مدرکه آدمی با اشکال روبرو می شود و از توجیه عمل مقایسه عاجز می شود. زیرا یا تصویر درخت الف و تصویر درخت ب بر روی یک نقطه واحد از مغز می افتند یا هر یک از این دو تصویر در نقطه ای علی حده جای می گیرد، در حالت نخست انسان نمی تواند مقایسه کند زیرا که اگر دو تصویر در یک نقطه از مغز واقع شده باشند طبعاً بر روی هم افتاده اند در چنین حالتی چگونه می توان هر یک از آن دو را جداگانه ادراک کرد و حکم به بلندتر بودن یکی نسبت به دیگری داشت؟ پس چاره منحصر به فرد آن است که حالت دوم را درست بدانیم و بگوییم که دو تصویر در دو نقطه از مغز جای دارند. در این حالت نیز با این مشکل مواجهیم که عمل مقایسه را کدام نقطه مغزی انجام می دهد؟ نقطه اول فقط از تصویر درخت الف آگاهی دارد و نسبت به تصویر درخت ب هیچ گونه اطلاعی ندارد و بنابر این چگونه حکم می تواند کرد؟ در مورد نقطه دوم نیز امر بر همین منوال است چرا که آن نیز اگر چه تصویر درخت ب را ادراک می کند اما از تصویر درخت الف به کلی غافل است. باید در جستجوی نقطه ای از مغز بود که در عین حال که هر دو تصویر را در خود دارد دچار اشتباه و التباس نشود و هر یک را متمیز از دیگری ادراک کند تا بتواند به داوری و حکم دست یازد آیا می توان چنین نقطه ای را یافت؟ ملاحظه شد که اگر فرض مادی بودن فکر و ادراک را بپذیریم در نهایت به گرهی ناگشودنی برمی خوریم. برای گشودن این گره باید بپذیریم که قوه مدرکه مادی نیست و چون چنین است بر هر دو تصویر منقوش بر دو نقطه مغز اشراف و اطلاع دارد و می تواند میان این دو حاضر حکم کند این قوه مدرکه مجرد از ماده همان

است که در لسان فلاسفه اسلامی «نفس» نام می‌گیرد. این دلیل قبلاً، در درس دوم، نیز گفته شد.

دومین دلیل دربارهٔ صورت های حسی ای است که ما ادراک می‌کنیم. مقدمهٔ نکته ای را خاطر نشان می‌سازیم که مورد قبول همگان است و مارکسیست ها نیز آن را پذیرفته اند و در کتاب «ماتریالیسم دیالکتیک» - که نوشته یازده تن از اساتید فلسفه کشور شوروی است - بدان تصریح شده است و آن این است که در هنگام دیدن ما با سه چیز مختلف سر و کار داریم یکی شیئی خارجی ای که بدان می‌نگریم دیگری تصویری از آن شیئی که بر مردمک چشم می‌افتد، و سومی صورت ادراکی شیئی همین سومی است که علم و ادراک ما به آن تعلق می‌گیرد. حال فرض کنید که روی کوهی بلند یا دریایی پهناور ایستاده باشید و به آن بنگرید. مهم نیست که دقیقاً بفهمید که کوه چند متر ارتفاع دارد یا دریا تا آن جا که در منظر شماست، چند متر مربع وسعت دارد آن چه اهمیت دارد این است که به هر حال در می‌یابید که کوهی مرتفع یا دریایی وسیع پیش رو دارید. سؤال این است که صورت ادراکی شما از کوه یا دریا در کجا واقع است. شکی نیست که صورت ادراکی مذکور نه در خارج است و نه بر چشم؛ پس کجاست؟ مارکسیست ها در جواب می‌گویند که مکان این صورت ادراکی مغز انسان است؛ و اگر در مقام انکار بگوییم که مغز انسانی شیئی کوچکی است و نمی‌تواند صورت ادراکی کوهی به آن بلندی یا دریایی بدان پهناوری را در خود جای دهد، پاسخ می‌شنویم که صورت ادراکی در مغز ما بسیار کوچک است به نحوی که بخش اندکی از مغز گنجایش آن را دارد. آن چه ما

را به ادراک عظمت حقیقی کوه یا دریا رهنمون می شود مقایسه ای است که مغز می کند، مغز در اثر تمرین ها و ممارسات فراوانی که در طول عمر هر یک از ما داشته است در مقایسه به مهارت و چیرگی نائل شده است و از همین روست که مقایساتش، اشیاء را با تقریب مطلوبی، مطابق با واقع نشان می دهد اشکالی که ما بر این بیان مارکسیست ها داریم- با صرف نظر از مناقشاتی که در خصوص این مقایسه می توان کرد- این است که به هر حال پس از، مقایسه آیا ما صورت کوهی بلند یا دریایی پهناور را ادراک می کنیم یا نه؟ آیا در می یابیم که کوه یا دریایی که دیده ایم بسی بلندتر یا پهناورتر از مثلاً یک بند انگشت است یا نه؟ اگر جواب مثبت است - که هست- باز جای این سؤال هست که آن صورت عظیمی که مورد ادراک ما واقع شده در کجاست؟ پاسخ می دهند که دیگر صورتی در کار نیست پس از عمل مقایسه ما اندازه حقیقی کوه یا دریا را تخیل می کنیم درست مانند آن که وقتی که دوستی از سفر به کشور دوردستی باز می گردد و آن کشور را برای ما توصیف می کند، ما کشور نادیده را تخیل می کنیم و در عالم خیال تصویری از آن، برای خود، می سازیم. به عبارت دیگر پس از آن که عمل مقایسه به انجام رسید، ما دیگر «صورت ادراکی» ای نداریم که نیازمند محل و مکان باشد بلکه صورت خیالی داریم که صد البته محتاج محل و مکان نیست و اگر صورت ادراکی داشتیم سؤال از مکان آن جا داشت لکن اینک که واجد صورتی خیالی هستیم بی مورد است که از محل آن سؤال شود. اشکال جدید ما به مارکسیست ها این است که شما بدیهی دانستید که صورت خیالی به محل و مکان

نیازی ندارد و حال آن که این مطلب هرگز بدیهی نیست، سهل است خلاف آن ثابت است. به چه دلیلی صورت خیالی از مکان مستغنی است؟ به هر حال خیال هم قسمی ادراک است و به عقیده شما ادراک هم پدیده ای مادی است پس صورت خیالی هم از مکان بی نیاز نیست. بدینسان همان اشکالی که درباره مکان «صورت حسی» رخ می نمود - و مارکسیست ها می خواستند که با توسل به «صورت خیالی» آن را مرتفع بدانند - باز می گردد. حل مشکل تنها از این راه امکان پذیر است که صور ذهنی را - اعم از حسی و خیالی و عقلی - مجرد از ماده و مادیات بدانیم. این صور ذهنی مجرد در «نفس» انسان انطباع می یابند و اگر چنین نبود هیچ قسم ادراکی، برای آدمی، تحقق نمی یافت.

نتیجه این استدلال آن است که چون ما آدمیان می توانیم اشیائی را ادراک کنیم که نه فقط از حجم مغزمان بلکه از حجم همه بدنمان می گذرند و از ما، به مراتب، بزرگ ترند، لامحاله صور ادراکی ما نمی توانند مادی باشند و بنابر این محکوم حرکتی که در سرتاسر پیکره عالم ماده سریان و حضور دارد نیستند.

درس هشتم : مسائل فلسفه تاریخ و جامعه شناسی

در آغاز درس اول گفته شد که مجموعه آراء و نظرات مارکسیسم را می توان در سه گروه جای داد مسائل فلسفی یا جهان بینانه مسائل وابسته به فلسفه تاریخ و جامعه شناسی، و مسائل اقتصادی.

آن چه در هفت درس گذشته مورد بررسی و نقد واقع شد همان گروه اول یعنی مسائل فلسفی یا جهان بینانه بود که مسائل شناخت شناسی را هم به عنوان مقدمه، در بر می گرفت. گفتیم که کل آن چه را مارکسیسم در زمینه مسائل شناخت شناسانه و فلسفی اظهار و تبلیغ می کند «ماتریالیسم دیالکتیک» نام می نهند. ماتریالیسم دیالکتیک بر آن است که در عالم وجود، جز ماده و مادیات، هیچ چیزی نیست؛ ماده و مادیات کاملاً شناخته شدنی اند؛ و هر ماده یا مادی ای بی استثناء در حرکت دائم و مستمر است. این حرکت پیوسته و همیشگی ویژگی هایی دارد. در درون هر پدیده ضد آن پدیده به وجود می آید و به دنبال تنازعی که میان پدیده و ضد آن در می گیرد پدیده دیگری پای به عرصه هستی می نهد که جامع کمالات طرفین تنازع است و از هر دوی آن ها کامل تر. این پدیده نو

ص: 121

نیز، به نوبه خود با ضد خود - که دشمنی خانگی است - در نزاع می شود و حاصل این نزاع هم چیزی جز پدیده ای نو تر و کامل تر نیست. و این داستان بی وقفه ادامه دارد سه ویژگی مهم این حرکت عبارت است از درونی بودن علت حرکت جبری بودن حرکت و تکاملی بودن آن حرکت دیالکتیکی مذکور، از آن جا که در سرتاسر پدیده های جهان تحقق دارد و طبیعت بی جان و موجودات زنده و جامعه و تاریخ و فکر و فرهنگ را به یکسان، در بر می گیرد باید در حیطه علوم طبیعی، علوم زیستی جامعه شناسی، فلسفه تاریخ، و معرفت شناسی کاملاً محفوظ باشد وگرنه مطالعات و تحقیقات به نتایج مطلوب نمی رسند و محقق و پژوهشگر در سنگلاخ خبط ها و خطاها گرفتار می ماند و راه به مقصد نمی برد.

در نقدی که بر اصول ماتریالیسم دیالکتیک داشتیم نشان دادیم که هیچ یک از این اصول در برابر مناقشات فلسفی و استدلالات عقلی تاب پایداری ندارد و نتیجه از صدق و صحت فلسفی برخوردار نیست. علی الخصوص در دو درس اخیر، به دیالکتیک در فکر و معرفت پرداختیم و با شرح و بسط کافی معلوم کردیم که برخلاف ادعای مارکسیسم - که فکر و معرفت را نیز در تحول و تبدل دائم می داند و در نتیجه به هیچ فکر و معرفت مطلق باور ندارد و مدعی است که افکار و معارف اگر چه روز به روز به «حقیقت مطلق» نزدیک تر می شوند اما هرگز بدان نمی رسند - حقیقت نسبی نیست و نیل به حقیقت مطلق هم ممکن است و هم محقق.

اینک می خواهیم که به بررسی گروه دوم مسائل، یعنی مسائلی که به فلسفه تاریخ و جامعه شناسی مربوط می شود، پردازیم و در هر

مورد با دیدگاه های مارکسیسم آشنا شویم.

مجموعه آراء و نظرات مارکسیسم را در خصوص مسائل فلسفه تاریخ و جامعه شناسی «ماتریالیسم تاریخی» نام نهاده اند. قبل از ورود در اصول ماتریالیسم تاریخی لازم است که نکاتی را به عنوان مقدمه، یادآور شویم.

جامعه شناسی به عنوان یک «علم»، نسبتاً جوان است و اندکی بیش از یک قرن طول عمر دارد. مورخین علم، ابداع و تدوین این علم را به اوگوست کنت فیلسوف و دانشمند فرانسوی (1798 - 1857)، نسبت می دهند البته این به آن معنی نیست که قبل از کنت کسی درباره اجتماع و امور و شئون وابسته به آن و مسائل و مشکلاتی که انسان در زندگی اجتماعی با آن ها دست به گریبان است، مطالعه و تأمل نکرده است. از قدیم الاّیام، دانشمندان و متفکرین فراوانی به امور اجتماعی دل بستگی داشته اند و درباره آن به بررسی و اندیشه می پرداخته اند و برای بسیاری از مسائل اجتماعی نیز راه حل هایی ارائه می کرده اند کاری که کنت کرد آن بود که جامعه شناسی را همچون علمی مستقل و علی حده در نظر آورد. وی علوم مختلف را بر حسب درجه بساطت و سادگی موضوعاتشان تقسیم و تنظیم کرد و به این طبقه بندی دست یافت 1 - ریاضیات. 2- نجوم. 3- فیزیک. 4- شیمی. 5- زیست شناسی. 6 - جامعه شناسی. در این طبقه بندی، هر یک از علوم بر روی نتایج به دست آمده در علم قبلی استوار است بنابراین جامعه شناسی در قلّه

ص: 123

علوم قرار گرفته است. بر وفق نظر کنت، همه تلاش ها و کوشش های آدمی باید مصروف آن شود که به زندگی سعادت‌مندانه ای دست یابد. لکن محال است که در جامعه ای که در وضع سالم و مطلوبی نیست افرادی بتوانند به سعادت و نیکبختی نائل آیند بنابر این به صلاح آوردن اوضاع و احوال، جامعه شریف ترین و ارجمندترین کاری است که آدمی می تواند کرد اما اصلاح جامعه نیز متوقف بر آن است که قوانین حاکم بر پدیده های اجتماعی را به خوبی بشناسیم. به همان نحو که برای پیشگیری از یک مرض یا برای درمان کسی که به آن بیماری مبتلا شده است هیچ راهی وجود ندارد مگر این که به قوانین حاکم بر بدن انسان معرفت داشته باشیم تا بتوانیم ابتلاء به مرض را تحت ضبط درآوریم و شخص بیمار را معالجه کنیم؛ برای اصلاح جامعه و به سامان آوردن آن نیز وقوف بر قوانینی که بر شئون اجتماعی حاکمیت و سیطره دارند ضروری است. و چون علمی که متصدی کشف و بیان قوانین حاکم بر پدیده های اجتماعی است همانا جامعه شناسی است نتیجه می گیریم که علم مزبور بهترین علم و بلکه غایت علوم پنجگانه دیگر است؛ به عبارت روشن تر ارزش هر علم دیگری بستگی دارد به این که تا چه حد می تواند به جامعه شناسی خدمت کند و برابها مات و دشواری های آن پرتو افکند پس از اوگوست کنت و مخصوصاً بر اثر مطالعات و تحقیقات دورکیم فرانسوی (1858 - 1917) و هربرت اسپنسر انگلیسی (1820 - 1903) و مارکس، جامعه شناسی همچون یک علم مقبولیت عام یافت قبل از آن که به آراء مارکس و انگلس پردازیم، متذکر می شویم که اگر بخواهیم جامعه شناسی به عنوان یک علم مستقل، پذیرفته

شود، باید اثبات کنیم که قوانینی عام و کلی بر جامعه حاکم است تا بتوان از مجموعه به هم پیوسته و هماهنگ قوانین مذکور علمی تدوین کرد. اثبات وجود قوانین کلی حاکم بر جامعه نیز به نوبه خود، متوقف است بر اثبات وجود اصیل و حقیقی برای «جامعه». مراد از «وجود حقیقی و اصیل» داشتن جامعه، آن است که ترکیب جامعه از افراد ترکیبی حقیقی باشد نه اعتباری و قراردادی؛ یعنی از ترکیب افراد با یکدیگر و تأثیری که هر فرد در دیگران دارد و تأثیری که از ایشان می پذیرد حقیقاً موجودی جدید با هویت نو و خواص نو، به نام «جامعه» پای به جهان هستی بگذارد. اگر چنین باشد و جامعه، واقعاً، موجودی جدید باشد که متمایز از افراد تشکیل دهنده آن هویت و خواص نوی از خود ظاهر کند، آن گاه می توان مدعی شد که این موجود اصیل و حقیقی مانند هر موجود اصیل و حقیقی دیگر مشمول یک رشته قوانین است که مجموعه آن ها دانش «جامعه شناسی» را می سازد وگرنه، اگر جامعه وجود اصیل و حقیقی نداشته باشد و فقط برای تسهیل کار، به مجموعه گروهی از انسان ها که گرد هم آمده اند، نام «جامعه» داده شده باشد و به تعبیر دیگر ترکیب جامعه از افراد اعتباری و بر اساس قرارداد زبانی باشد چگونه می توان برای این موجود موهوم و پنداری، قائل به وجود قوانینی عینی شد؟ داشتن «قانون حقیقی» فرع داشتن «وجود» است، و اگر نتوانیم برای چیزی اثبات وجود کنیم، به طریق اولی، نمی توانیم آن چیز را دارای قانون حقیقی بدانیم به این نکته سابقاً در درس ششم نیز اشاراتی رفته است.

برای آن که خواننده دچار اشتباه و خطا نشود، باید یادآور شویم

که «اصالت»ی که، برای داشتن علم جامعه‌شناسی، جویای آنیم اصالت فلسفی است. به بیان واضح‌تر، کلمه «اصالت» بیش از یک معنی دارد و به اصطلاح مشترک لفظی است. آن معنایی که در بند قبل، از آن سخن می‌رفت، معنای فلسفی کلمه «اصالت» است و این کلمه به جز این معنی، معانی دیگری نیز دارد که البته هیچ کدام مراد ما نیست. مثلاً گاهی بحث در این است که آیا غایت زندگی و اعمال انسان باید سعادت فرد باشد یا سعادت جامعه؛ بدین معنی که آیا عملی اخلاقی است که هدف و انگیزه اش سعادت فرد است یا اعمالی دارای ارزش مثبت اخلاقی اند که انگیزه‌ها و اهدافشان سعادت جامعه است. در چنین بحثی کسانی که جانب جامعه را می‌گیرند و به کارهایی که هدفشان نیکبختی جامعه است ارزش مثبت اخلاقی می‌دهند می‌توان گفت که به جامعه «اصالت» می‌دهند اما به وضوح پیداست که این «اصالت» معنی و مفهوم اخلاقی دارد نه فلسفی. همچنین گاهی سخن بر سر این است که در یک جامعه قانون‌گذاران در مقام وضع قوانین باید مصالح فرد را در نظر بگیرند یا مصالح جامعه را به بیان دیگر در یک جامعه مطلوب، قوانین رعایت حقوق و مصالح فرد را می‌کنند یا حقوق و مصالح جامعه را پاس می‌دارند این بحث در مواردی که حقوق فرد با حقوق جامعه ترحم و تعارض می‌یابد اثرات عملی خود را نشان می‌دهد. فردگرایان (Endividualists) بر حقوق فرد پای می‌فشرند و معتقدند که منافع فرد لزوماً به تأمین منافع کلی جامعه منجر خواهد شد و بنابر این باید از حقوق فرد همچون حق مالکیت آزادی فرد در اعتقادات دینی و سیاسی و اجتماعی، آزادی در فعالیت‌های اقتصادی و امثال آن دفاع

کرد. در مقابل، جامعه گرایان بر حقوق جامعه تأکید دارند و عقیده دارند که قوانین باید به نحوی باشند که نفع عمومی را از تجاوز سود طلبی های فردی در امان دارند. از این رو هدف قوانین باید مصالح جامعه مانند اشتغال کامل تولید بیشتر، بالا بردن سطح زندگی، امنیت اجتماعی و توزیع عادلانه درآمدها و اموال باشد. بدینسان می توان گفت که جامعه گرایان به «اصالت» جامعه قائلند اما این «اصالت» نیز تنها مضمونی سیاسی و اجتماعی و حقوقی دارد. ملاحظه شد که کلمه «اصالت» معانی مختلفی دارد و خلط همین معانی مختلف است که هم فلاسفه و جامعه شناسان و اندیشمندان اجتماعی غرب را به خطاها و سرگردانی های فراوان دچار کرده است و هم احیاناً نویسندگان و قلم بدستان اسلامی را به لغزش انداخته است.

باید توجه داشت که اگر به فرض (فرضی که البته چندان بعید هم نیست) اثبات شود که جامعه اصالت فلسفی ندارد این به آن معناست که به جامعه وجود واقعی نسبت نمی توان داد و فقط از وجود اعتباری و قراردادی برخوردار است در چنین صورتی معنای اصالت جامعه در زمینه های حقوقی و مانند آن به معنای لزوم رعایت حال اکثریت افراد خواهد بود.

مارکس و انگلس، و به تبع آن ها قاطبه مارکسیست ها، جامعه را نه مجموعه ای از افراد بلکه دارای وجود حقیقی و واقعیت اصیل می دانند و طبعاً آن را قانونمند تلقی می کنند. به عقیده آنان جامعه نیز مانند هر پدیده دیگری در حرکت است و حرکتش تابع قوانین ماتریالیسم دیالکتیک محل التقاء و اتصال ماتریالیسم دیالکتیک و

ماتریالیسم تاریخی همین جاست. جامعه، نیز در بستر زمان و تاریخ، دائماً در حال حرکت و پویا بوده است. جامعه از همان آغاز، پیدایش در درون خود با ضد خود مواجه شده است. پس از نزاع سختی که میان دو ضد در گرفته است جامعه نوبی پای به جهان هستی نهاده است؛ یا به تعبیر دیگر جامعه وارد مرحله نوینی شده است. در این مرحله نیز نزاع درونی دیگری حادث شده است که نتیجه آن ورود جامعه به مرحله تاریخی نوتری بوده است و هکذا در این سیر و حرکت جامعه بشری از پنج مرحله گذر می کند که به ترتیب عبارتند از کمون اولیه، برده داری فئودالیسم، سرمایه داری کمونیسم.

کمون اولیه یا جامعه اشتراکی بدوی از زمانی تکون یافت که میمون های انسان وار به انسان اندیشمند مبدل شدند و نوع بشر آغاز به پیدایی و ظهور کرد؛ و این هنگامی است که میمون های نام برده دست به ساختن ابزار و آلات تولید بردند مرحله کمون اولیه از لحاظ زمانی طولانی ترین و دیر پای ترین مرحله از مراحل پنجگانه است در این مرحله، مالکیت اشتراکی بود یعنی زمین، وسائل کار مسکن، آلات خانگی و غیره ملک مشترک همگی یعنی همه افراد قبیله و گروه بود کار نیز به شکل جمعی و با همان وسائل بسیار ابتدائی صورت می گرفت. البته کار در این مرحله جز شکار حیوانات و جمع آوری، میوه مصداق دیگری نداشت. پس از آن که افراد قبیله و گروه مشترکاً حیواناتی را شکار می کردند یا میوه هایی را می چیدند و فراهم می آوردند محصول کار را به نحو مشترک به مصرف می رساندند. خلاصه آن که مالکیت تولید، توزیع و مصرف،

همگی خصلت اشتراکی داشت و رنگ انفرادی و اختصاصی نمی پذیرفت. در آغاز ابزار تولید، همان ها بود که حاضر و آماده در طبیعت وجود داشت، مانند چوبدستی و قطعه سنگ. اما به تدریج آلات و ابزار مصنوع نیز ساخته شد، نظیر اسلحه ای که از چوب و سنگ و شاخ و استخوان فراهم می آمد و البته روز به روز کامل تر و دقیق تر می گشت. سرانجام وسائل باز هم تازه تری همچون تیر و کمان و قایق اختراع شد و انسان آتش را کشف کرد و طریقه برافروختن و حفظ آن را آموخت و بدینسان گام مهمی در مسیر تکاملی خویش برداشت. خصائص چشمگیر و ارزشمند این مرحله عدم نابرابری در درآمد و مالکیت و عدم بهره کشی و استثمار فرد از فرد است.

دومین مرحله، مرحله برده داری است که در عین حال نخستین مرحله ای است که در آن استثمار فرد از فرد تحقق می یابد و نتیجهٔ جامعه بشری به دو «طبقه» تقسیم می شود. این دو طبقه عبارتند از بردگان و برده داران. برده داران صاحب برده، زمین های وسیع، کارگاه ها و کشتی ها بودند اما بردگان فاقد هرگونه مالکیتی بودند و حتی مالک و صاحب اختیار جان خود نیز نبودند با آنان به عنوان یک شی قابل خرید و فروش رفتار می شد ابزار تولید، از برنز و سپس آهن ساخته شد و بدین ترتیب فلز جای چوب و سنگ را گرفت، شاخه های جدید کشاورزی رشد یافت و طرق مصنوعی آبیاری و حفر ترعه ها و ایجاد سدّهای کوچک و وسائل استخراج معادن و آسیاب های مختلف و کوره های ابتدائی ذوب فلز ابداع شد.

مرحله سوم فئودالیسم است که به سرواژ نیز نامیده می شود دو طبقه بهره ده و بهره کش این مرحله عبارتند از دهقانان رعیت و مالکان

زمین‌ها. رشته اساسی تولید، در این مرحله، کشاورزی بود. در آغاز، ادوات زراعی خیش چوبی و آهنی و داس و بیل بود و سپس گاوآهن چرخدار و ادوات زراعی دنداندار و آسیاهای بادی و آبی به وجود آمد. در این دوره، رعیت دیگر برده و بنده نبود و اختیار جان خود را در دست داشت و مستقلاً و جداگانه خرید و فروش نمی‌شد اما همراه زمینی که به فروش می‌رسید، به مالک جدید زمین تعلق می‌یافت. دهقان مجاز نبود که زمین اربابی را ترک کند و به خدمت ارباب دیگر بپردازد. خلاصه، دهقان به زمین وابسته بود.

مرحله چهارم، که آخرین مرحله استثمارگرانه و طبقاتی تاریخ بشری است، سرمایه‌داری نام دارد. در این مرحله تقریباً همه چیز شکل کالا به خود می‌گیرد و اصل خرید و فروش بر همه شئون زندگی دامن می‌گسترده. در این دوره، حتی نیروی کار انسانی، خود به یک کالا تبدیل می‌شود و می‌تواند به بازار عرضه شود. دو طبقه استثمار شده و استثمارگر نظام سرمایه‌داری عبارتند از کارگر و کارفرما. کارگر کسی است که نیروی کار دارد و آن را به فروش می‌رساند، و کارفرما کسی است که به نیروی کار کارگر احتیاج دارد و آن را در مقابل پرداخت مبلغی ناچیز می‌خرد. کالای ساخته شده به دست کارگر، بیش از مجموع ارزش مواد اولیه و استهلاک ماشین‌ها و سایر عوامل تولیدی و دستمزدی که به کارگر پرداخت می‌شود ارزش دارد. ما به تفاوت قیمت کالا و مجموع مخارجی که در راه تولید آن مصرف شده است، «ارزش اضافی» نام دارد. این ارزش اضافی، البته به کارگر اختصاص دارد لکن به جیب کارفرما فرو می‌ریزد؛ و این است بعد استثماری نظام سرمایه‌داری. پس ارزش اضافی اساس

بهره‌کشی از طبقه کارگر و ریشه‌تضاد طبقاتی در نظام سرمایه‌داری است. ظاهر مطلب آن است که کارگر در فروش نیروی کار خود آزاد است لکن در واقع کارگر برای گذراندن معیشت خود و خانواده اش هیچ راهی جز این ندارد که نیروی کار خود را به کسی که صاحب وسائل تولید است بفروشد.

مارکس و انگلس پیش بینی کردند که مرحله سرمایه‌داری نیز مانند سه مرحله سابق بر آن سرانجام ناپود شدنی است. در نبرد سهمگینی که میان دو طبقه پرولتاریا (یعنی طبقه کارگر مزد بگیر) و بورژوا (یعنی صاحبان سرمایه) در می‌گیرد، طبقه پرولتاریا، بی‌شک، خصم خود را از میان برخواهد داشت و مقدمات رسیدن به مرحله پنجم سیر جامعه بشری یعنی کمونیسم را فراهم خواهد کرد. اما قبل از رسیدن به مدینه کمونیستی موعود، باید از منزلگاه موقت سوسیالیسم گذشت. به دیگر سخن سوسیالیسم پلی است که جامعه بشری را پس از گذر از نظام سرمایه‌داری به مرحله کمونیسم خواهد رساند.

در مرحله سوسیالیسم پرولتاریا که با ناپود کردن بورژواها، نظام سرمایه‌داری را قلع و قمع کرده است، رژیم سیاسی ای به وجود خواهد آورد که هدف آن عبور دادن جامعه بشری است از زندگی طبقاتی به زندگی بی‌طبقه برای این منظور، رژیم سیاسی مذکور، دست به خشن‌ترین و بیرحمانه‌ترین اعمال خواهد زد. از همین روست که مرحله سوسیالیسم را به نام «دیکتاتوری پرولتاریا» نامیده‌اند. هدف این دیکتاتوری عمده از سه راه جامه عمل می‌پوشد قبل از هر کار باید طبقات دیرینه را با خشونت هر چه تمام‌تر تصفیه و به عبارت بهتر ناپود کرد. همراه با ناپودی طبقات،

همه مکاتب حقوقی، فلسفی، دینی و حتی ادبی و هنری که بیانگر آراء و نظرات طبقات نامبرده هستند باید از میان برداشته شوند. مخصوصاً بر ضد دین، بیدادها خواهد رفت تا هنگامی که به قول خود مارکس وجدان ها از اشباح مذهبی آزاد شوند. همچنین هرگونه اندیشه فردی به شدت سرکوب خواهد شد پس از تصفیه طبقات، فعالیت های اقتصادی آغاز می شود. در این زمینه. دیکتاتوری پرولتاریا مالکیت خصوصی ابزار تولید را، و از جمله مالکیت زمین را به کلی الغاء می کند و همه ابزار تولید را که زمین نیز در زمره آن ها به شمار است در اختیار دولت خواهد گذاشت و بدین ترتیب، دولت، یک مالک غول آسا می شود و رژیم سوسیالیسم دولتی به منصفه ظهور می رسد. هر انسانی در این رژیم باید به کار بدنی اشتغال داشته باشد. بر اساس یک سلسله ارزیابی های دقیق و سختگیرانه، به هر کسی، گواهی نامه ای می دهند که در آن مقدار کاری که شخص مذکور برای جامعه انجام می دهد ثبت و ضبط شده است. وی می تواند با ارائه این گواهی نامه و دقیقاً متناسب با همان کاری که تحویل جامعه می دهد از فروشگاه های عمومی اشیاء مصرفی، جنس تحویل بگیرد. البته در این گواهی نامه ها میزان حقیقی کار هر کس ثبت نمی شود بلکه مقداری از کار هر کارگر را به حساب صندوقی به نام «صندوق اجتماعی» منظور می کنند و باقیمانده را در گواهی نامه ای مذکور می دارند آن چه به نفع «صندوق اجتماعی» کسر می شود برای نگهداری و حفظ سرمایه مولد است. بدین لحاظ است که جمله «از هر کس به قدر توانایش، به هر کس به قدر کارش» به شعار سوسیالیسم به شمار می آید. و بالاخره کار سوم آن است که طبقه پرولتاریا،

تحت حاکمیت قدرتمند خویش، باید سیاست صنعتی کردن شدید را دنبال کند. باید انقلاب صنعتی ای که در دوران پس از رنسانس به وجود آمد ادامه یابد و به انجام رسد. به عبارت دیگر، اگر چه رو بناهای حقوقی و اقتصادی نظام سرمایه داری، سر به سر، باید از میان برود اما زیر بنای فنی و تکنولوژیک آن باید پایدار بماند تا صنایع رشد و توسعه و تکثیر عظیمی حاصل کنند. پس از آن که سه کار نامبرده به دست طبقه پرولتاریا به انجام رسید، خود این طبقه هم به عنوان یک طبقه از میان خواهد رفت و نتیجه دولت نیز راه عدم خواهد پیمود چرا که بنا بر رأی مارکسیسم، در هر مرحله از مراحل تاریخی جامعه بشری دولت حافظ منافع طبقه بهره کش و استثمارگر است و اگر در جامعه ای طبقات وجود نداشته باشند طبعاً دولتی نیز بر کار نخواهد بود (چنان که در کمون اولیه وضع دقیقاً بر همین منوال بوده است).

در این زمان است که کاروان جامعه بشری پس از سیری چنان در از آهنگ و بعد از آن همه رنج و محنت ناگفتنی، سرانجام به سر منزل مقصود خواهد رسید و بهشت موعود را به چشم سر نظاره خواهد کرد بهشت کمونیسم. بهشتی که در آن آزاری نیست و کسی با کسی کاری نخواهد داشت کمونیسم یعنی مرحله ای نهائی که در آن نه طبقه هست و نه دولت چون طبقه ای نیست. مبارزه طبقاتی وجود نخواهد داشت و هیچ انسانی با انسان دیگری ستیز نخواهد کرد و مبارزه انسان با انسان به مبارزه انسان با اشیاء بدل خواهد شد. و چون دولتی نیست اداره اشیاء جایگزین حکومت بر انسان ها خواهد شد آدمیان قوانین زندگی اجتماعی را، بدون نیاز به

اجبار و خشونت و بی آن که ترسی در دل داشته باشند، با رضایت عمیق باطنی، مراعات خواهند کرد. هر کس به قدر توانائیش کار می کند و به اندازه نیازش دریافت می دارد. از لحاظ اقتصادی کمونیسم حتی از مرحله موقت و زودگذر سوسیالیسم هم به مراتب بهتر و انسانی تر است چرا که در مرحله سوسیالیسم به هر کس، به اندازه کارش مزد داده می شود و چون کارگر قویتر و مستعدتر و ماهرتر، طبعاً بیش از کارگر ضعیف تر و بی استعدادتر و کم مهارت تر کار می کند بیش از او نیز دستمزد می گیرد و خود همین نکته نابرابری را اقتضا دارد علاوه بر این در مرحله سوسیالیسم، هنوز دولت وجود دارد و اقتصاد جامعه را درید قدرت خویش نگاه می دارد و چون چنین است لزوماً اجبار و خشونت هم در کار خواهد بود. از همه این ها گذشته مالکیت خصوصی در مورد کارهای مصرفی هنوز برقرار است. و حال آن که در مرحله کمونیسم هر کس، به قدر نیازش، مزد می گیرد و نتیجه نابرابری از میان بر می خیزد؛ دولت نیز وجود ندارد تا خشونت و اجبار را موجب شود؛ و مالکیت خصوصی نیز به هیچ نحوی از انحاء تحقق نمی یابد.

اگر بخواهیم رأی مارکسیسم را در باب جامعه و تاریخ خلاصه کنیم چنین می شود که: «جامعه» ترکیبی حقیقی است از افراد؛ و به صرف اعتبار و قرارداد نیست که به مجموعه ای از انسان ها نام «جامعه» داده اند. چون جامعه واحدی است حقیقی، طبعاً قانونمند است. قوانین حاکم بر جامعه شناختنی است لکن قبل از مارکس و انگلس هیچ کس به راستی به قوانین جامعه پی نبرده بود. «جامعه بشری» مانند هر پدیده دیگری در حرکت و پویاست. علت حرکت آن نیز

درونی و عبارت است از مبارزه طبقاتی. در هر جامعه ای، به طور کلی دو «طبقه» وجود دارد: یکی طبقه بهره ده و استثمار شده و دیگری طبقه بهره کش و استثمارگر. از این تقسیم بندی هیچ یک از افراد جامعه بیرون نمی ماند یعنی لامحاله هر فردی یا از طبقه استثمار شده است یا از طبقه استثمارگر طبقه استثمارگر از حمایت و پشتیبانی کامل دو «نهاد» برخوردار است. یاری این دو نهاد به حدی تأثیر دارد که بدون وجود آن ها استثمارگران هرگز قادر نیستند به حیات انگلی خود ادامه دهند. این دو نهاد عبارتند از: دولت و روحانیت دولت، با قدرت سیاسی و نظامی خود هر گونه عصیان طبقه استثمار شده را به شدت سرکوب می کند، و روحانیت نیز با توسل به یک سلسله وعده و وعیدهای اخروی، می کوشد تا استثمار شدگان را تسلی خاطر ببخشد و اسباب رضا و خشنودی آنان را از وضع موجود فراهم آورد. از این رو، می توان گفت که طبقه استثمارگر از سه عامل پول و قدرت و دیانت زر و زور و تزویر استمداد می جوید تا استثمار شدگان را در همان موضع نکبت بار نگهدارد. اما میان این دو طبقه هیچ گاه صلح و آشتی راستینی صورت نمی بندد و به تعبیری دیگر مبارزه طبقاتی گریزناپذیر است. در اثر این مبارزه جامعه بشری وارد مرحله جدیدی می شود که در آن مرحله نیز دو طبقه دیگر حضور دارند و نتیجه مبارزه طبقاتی دیگری در بطن جامعه به وجود می آید و رشد می کند بدین ترتیب جامعه بشری تاکنون از چهار مرحله کمون اولیه، برده داری فئودالیسم، و سرمایه داری گذر کرده است چون حرکت جامعه مانند حرکت هر پدیده دیگری تکاملی است. هر یک از چهار مرحله مذکور نسبت به مرحله سابق بر خود

کامل تر بوده است اما تا رسیدن به کمال مطلق هنوز راه ها در پیش است. کمال مطلق، تنها در مرحله پنجم که «کمونیسم» نام دارد تحقق می یابد. در مرحله کمونیسم جامعه متشکل از دو طبقه نیست؛ و چون چنین است دو نهاد روحانیت و دولت نیز - که در هر جامعه ای به توجیه و تحکیم نظام طبقاتی موجود می کوشیدند - رهسپار دیار عدم خواهند شد. در آن مرحله هر کسی به قدر توانایش کار می کند و به اندازه نیازش از دارایی جامعه برداشت دارد و از این رو هیچ گونه نابرابری و عدم مساوات مصداق ندارد. با آن که حاکمیت دولت و اجبار و خشونت ناشی از آن رخت بر بسته است، مردم با رضا و رغبت هر چه تمام تر و تحت تأثیر انضباطی خودخواسته و خودانگیخته به خدمت «جامعه» کمر بر می بندند و علی رغم آن که هیچ قسم مالکیت خصوصی مجاز نیست نیازهای معیشتی هر کسی کاملاً برآورده می شود نبرد انسان با انسان جای خود را به نبرد انسان با طبیعت می سپارد اما قبل از ورود به این بهشت موعود باید از برزخ «سوسیالیسم» گذشت. در مرحله موقت و زودگذر سوسیالیسم، پرولتاریا که از نبرد سهمگین خود با طبقه بورژوا، یعنی طبقه بهره کش نظام سرمایه داری پیروز بیرون آمده است رژیم دیکتاتوری و بسیار خشن بر پا می کند که هدف اساسی آن گذر دادن جامعه است از نظام های طبقاتی به نظام بی طبقه کمونیسم برای نیل به این غرض، سه مشغله اصلی دیکتاتوری پرولتاریا عبارت است از تصفیه و سرکوبی خونین طبقات دیرینه انتقال مالکیت همه ابزار تولیدی به دولت، و پیشبرد ترقیات فنی در این مرحله هر کس به قدر توانایش کار می کند و به اندازه کارش بهره می برد.

سیر جامعه بشری

و گذر آن از مراحل پنجگانه مذکور جبری و بیرون از حدود اختیارات آدمیان است. نهایت کاری که انسان ها می توانند کرد این است که گذر از یک مرحله تاریخی و رسیدن به مرحله دیگر را کند یا تند کنند و گرنه در اساس امر هیچ تخلفی صورت نمی پذیرد و جوامع سرمایه داری کنونی بی شک جای خود را به جامعه بی طبقه کمونیستی خواهند سپرد.

این بود طرح بسیار مختصری از سیر جامعه بشری بر طبق دیدگاه مارکسیسم نقد آن چه گفته شد در درس آینده بیان خواهد شد.

ص: 137

درس نهم : رأی مارکسیسم

در درس گذشته، رأی مارکسیسم درباره حرکت جامعه بشری و چگونگی آن، به اجمال، گفته شد. در این درس و درس بعد، به نقد می‌نشینیم و در این مقام نیز به اجمال می‌کوشیم و خود را در فروع و جزئیات مسائل وارد نمی‌کنیم و به ذکر اصول و کلیات اکتفا می‌ورزیم.

مطالبی که در معرض نقد واقع می‌شوند به دو گروه قابل تقسیمند گروه اول مسائلی هستند که بیشتر جنبه زیر بنایی دارند؛ یعنی نظریه ماتریالیسم تاریخی بر آن‌ها مبتنی است. گروه دوم آن‌هایی هستند که به مفاد خود نظریه ناظرند. در این درس به بیان مسائل گروه اول می‌پردازیم و در درس آینده مسائل گروه دوم را متعرض می‌شویم.

نخستین اشکالی که بر ماتریالیسم تاریخی وارد است این است که علی‌رغم آن که لفظ «جامعه» از کثیر الاستعمال‌ترین الفاظ در نظریه مذکور به شمار می‌رود و اساساً ماتریالیسم تاریخی چیزی

نیست جز بیان سیر و حرکت «جامعه»، هیچ یک از نظریه پردازان این مکتب، به درست، معلوم نکرده اند که چه معنایی را از این لفظ اراده می کنند؛ به دیگر سخن تعریفی منطقی از «جامعه» به دست نداده اند. جامعه چیست؟ ملاک پیدایش جامعه چیست؟ چه مجموعه ای از انسان ها یک جامعه را تشکیل می دهند و به چه مجموعه هایی از آدمیان نباید نام «جامعه» را اطلاق کرد؟ آیا از نخستین روزی که، در تاریخ بشری، «جامعه» ای تحقق یافت، تا امروز، یک جامعه وجود داشته است یا جامعه های گونه گونی موجود بوده اند؟ به عبارت دیگر، در طول تاریخ، ما با «جامعه» سر و کار داشته ایم یا با «جامعه ها»؟ آیا باید از «جامعه بشری» سخن گفت یا از «جوامع بشری»؟ اگر جامعه های متعدد داریم ملاک تمایز هر جامعه از دیگر جوامع چیست؟ در واقع مارکسیسم به هیچ یک از این سؤالات جواب نگفته است. اگر چه به نظر می رسد که بر این اعتقاد است که جامعه بشری از بدو تکوین تاکنون یک «واحد» بوده است و این جامعه واحد از مراحل مختلف تاریخی گذر کرده است لکن در عین حال در متون مارکسیستی عبارات فراوانی به چشم می خورد که دال بر این مطلب است که جوامع متعدد وجود دارند. همه این آشفتگی های فکری از عدم ارائه تعریف های جامع و مانع نشأت می یابد.

اشکال دوم در بارها مفهوم «طبقه» است. در این خصوص نیز تعریف منطقی دقیقی از «طبقه» در آثار مارکسیستی دیده نمی شود. مارکسیسم با تأکید هر چه بیشتر اعلام می کند که تاریخ بشریت هیچ نیست جز مبارزات طبقاتی. مارکس و انگلس در بیانیه اشتراکی

خود تصریح دارند که: تاریخ کلیه جوامع گذشته (1) همانا تاریخ مبارزات طبقاتی است.» با این همه، معلوم نیست که مراد از کلمه «طبقه» دقیقاً چیست؟ ژرژ گورویچ، فیلسوف و جامعه شناس روسی تبار فرانسوی، در کتاب «مطالعاتی درباره طبقات اجتماعی» پس از آن که نزدیک به صد صفحه از کتاب را به بررسی «مفهوم طبقات اجتماعی نزد مارکس و برخی از مارکسیست ها» اختصاص می دهد، سرانجام چنین اظهار نظر می کند که مسأله طبقات اجتماعی در مکتب مارکسیسم «هیچ گاه، نه از لحاظ محتوی و نه از لحاظ بنیان، نه هم از جنبه محدودیت ها و یا حدود تأثیرش، به اندازه کافی توضیح داده نشده است. از لحاظ محتوی، یعنی مفهوم طبقه اجتماعی، باید گفت که خود مارکس فقط تعریفی منفی داده است: اشارات مثبت او کافی نیستند و شمول عام هم ندارند. مارکس به خوبی نشان داده که «طبقه نه کاشت است، نه مرتبه اجتماعی، نه صنف، نه حرفه، نه شغل، نه درجه اجتماعی.» (2) اما این که بالاخره طبقه چیست، در نوشته های مارکس، بلاجواب می ماند. همو در جای دیگری از کتاب تأکید می کند که: «حتی اگر نظریه ماتریالیسم دیالکتیکی غیرقابل انکار می نمود- که البته در این مسأله تردید توان کرد - و اگر تعبیر محدود تعیین کنندگی یک جانبه نیروهای تولیدی مادی و روابط تولیدی مورد قبول همگان قرار می گرفت- که به هیچ

ص: 140

1- خواننده را به این نکته توجه می دهیم که این جا، همچون بسیاری موارد دیگر، مارکس و انگلس از «جوامع» بشری سخن می گویند نه از «جامعه بشری.»

2- مطالعاتی درباره طبقاتی، اجتماعی نوشته ژرژ گورویچ، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، تهران، 1357، مجموعه «جامعه و اقتصاد»، شماره 7، ص 100

وجه چنین نیست-..... مسأله همچنان باقی می‌بود، یعنی این ضرورت وجود داشت که مفهوم طبقه اجتماعی به عنوان گروه بندی به طور اعمّ، و گروه بندی مشخص، بالاخص، تشریح و روشن شود.» (1) از تعریف «طبقه» نیز که بگذریم به مشکل دیگری بر می‌خوریم که بی‌مناسبت نیست که در همین جا ذکر شود. این مشکل جدید، تعداد طبقات جامعه است. اگر چه در سرتاسر مکتوبات مارکسیستی، نویسندگان، سعی وافر داشته‌اند که دو طبقه‌ای بودن جامعه را به خوانندگان القاء کنند و بیاوراند، اما با کمال تعجب دیده می‌شود که دو طبقه‌ای بودن جامعه سخنی نیست که جمله مارکسیست‌ها بر آن باشند اضطراب و تشویشی بر سرتاسر نوشته‌های مارکسیستی در این خصوص سایه افکنده است. حتی همه آثار یک نویسنده نیز از این اضطراب مصون نیست، اگر چه آن نویسنده، معلم همه مارکسیست‌های جهان یعنی خود مارکس باشد. بهتر است از زبان گورویچ بشنویم: «اشکال بزرگ دیگر در نظریه مارکسیستی طبقات، مسأله تعداد طبقات است. شکی نیست که مارکس همیشه به دو طبقه اساسی می‌اندیشید، لااقلّ به دو «بلوک» طبقاتی که تضاد آن‌ها با یکدیگر می‌بایست سرانجام به انفجار نهائی، استقرار دیکتاتوری پرولتاریا و پیدایش جامعه بدون طبقات منتهی شود. با این همه، مارکس در تمام تحلیل‌های عینی تاریخی یا اقتصادی خود، چندین طبقه مشاهده می‌کرد. (در آثار تاریخی مارکس 7 یا 8 طبقه، که بعضی از آن‌ها گاه به صورت شاخه طبقاتی و گاه به

ص: 141

صورت طبقه کامل معرفی شده اند؛ در آثار اقتصادی 5 یا 6 طبقه ...» (1) خواننده، خود، قیاس می تواند کرد که وقتی مارکس دچار چنین آشفتگی فکری ای باشد از اتباع و اذتاب او چه پریشان گویی ها بروز خواهد کرد. با توجه به همین ضد و نقیض گویی هاست که چنین نتیجه گرفته اند که «نظریه مارکسیستی طبقات اجتماعی هم پر از امکانات و هم، از برخی جنبه ها، تناقض دار است و هم نپرورده و ناتمام... - صد سال پس از مارکس، جامعه شناسی امروز نمی تواند به نظریه طبقات اجتماعی وی قناعت کند و آن را (چنان که هست) بپذیرد، زیرا: معنای نظریه مذکور، به هیچ روی، آن چنان که برخی از مارکسیست ها خیال می کنند کاملاً روشن نیست. (2)

اشکال سوم مربوط است به وجود حقیقی داشتن جامعه؛ و این مسأله ای است که احیاناً، در دروس گذشته نیز بدان اشارتی شده است. اینک، برای وضوح بیشتر مطلب و مورد نزاع، به شرح و بسط آن چه قبلاً به اجمال گذشته است می پردازیم.

«وحدت»، در یک تقسیم کلی، به دو قسم قابل انقسام است: وحدت کلی یا ذهنی و وحدت جزئی یا عینی. گاه، ذهن آدمی، پس از ملاحظه یک سلسله اشیاء کثیر و متعدد درمی یابد که علی رغم وجوه کثرت و تعدد که در آن ها هست و با این که هر یک از آن اشیاء ویژگی و خصوصیتی دارد که دیگران در آن ویژگی و

ص: 142

1- همان کتاب ص 105

2- همان کتاب ص 15

خصوصیت مشارکت ندارند، امر مشترکی هم هست که جهت وحدت آن هاست. در این حال، آن اشیاء کثیر و متعدد را به لحاظ جهت وحدتشان می توان «واحد» خواند. مثلاً بعد از ملاحظه گنجشک و کلاغ و طوطی و بلبل می یابد که همه آن ها در «پرنده بودن» اشتراک دارند و اختلافات فراوانی که هر یک از این چهار با دیگران دارد هیچ کدام به آن جهت وحدت که «پرنده بودن» است زیانی نمی رساند. این جاست که می توان گفت که گنجشک و کلاغ و طوطی و بلبل، از لحاظ «پرنده بودن» با یکدیگر وحدت دارند. پیداست مراد از این «وحدت» آن نیست که چهار پرنده مذکور، در عالم خارج، یک چیزند. فقط ذهن انسان است که، به لحاظ امری که میان هر چهار پرنده مشترک است آن ها را صاحب گونه ای «وحدت» می بیند از همین روست که به این قسم وحدت، «وحدت کلی یا ذهنی» می گویند. وحدت کلی یا ذهنی، خود، دارای اقسامی است. مثلاً انسان و شتر و گاو و گوسفند و خرگوش در «حیوان بودن» مشترکند و چون «حیوانیت»، به اصطلاح منطقی، «جنس» آن هاست، همگی از «وحدت جنسی» برخوردارند. یک سیاهپوست و یک سفید پوست و یک سرخپوست و یک زردپوست در «انسان بودن» اشتراک دارند که «نوع» آن هاست و بنابر این همگی «وحدت نوعی» دارند همه زنها در «زن بودن» مشترکند و چون چنین است «وحدت صنفی» دارند. ناگفته پیداست که زمانی که درباره وحدت داشتن یا نداشتن جامعه سخن در میان است مراد وحدت کلی یا ذهنی نیست.

در عالم خارج، به وفور مشاهده می شود که دو یا سه یا چند چیز با

یکدیگر ترکیب و اتحاد می یابند. از ترکیب و اتحاد دو یا چند چیز همواره چیز دیگری پدید می آید. گاهی این چیز جدید دارای هویت نوینی است یعنی آثار و خواصی از خود بروز می دهد که قبلاً در هیچ یک از اجزاء سازنده آن مشاهده نمی شده است؛ و گاهی چیز جدید واجد هیچ هویت نوینی نیست بدین معنی که غیر از مجموع آثار و خواصی که هر یک از اجزاء سازنده آن قبل از ترکیب و بالانفرد، داشته است، پدیده دیگری، در اثر این ترکیب و اتحاد، به وجود نیامده است و فقط برای غرض خاصی است که به مرکب نام جدیدی می دهیم «بدن انسان» نمونه خوبی است برای مرکب نوع اول از ترکیب اجزاء پر شمار و متفاوت بدن انسان مرکبی حاصل شده است که به راستی هویت جدیدی دارد یعنی آثار و خواصی در بدن انسان هست که هیچ یک از آن ها در هیچ جزئی از اجزاء قابل رؤیت نیست. اما یک «کلاس» که مجموعه ای است از دانش آموزان، غیر از مجموع کارهایی که یکایک دانش آموزان انجام می دهند چه کار دیگری می تواند کرد؟ به جز از مجموع آثاری که از تک تک دانش آموزان صادر می شود چه اثر دیگری بر وجود کلاس مترتب است؟ هر یک از دو پدیده «بدن انسان» و «کلاس»، در عالم خارج یک «واحد» است و بنابر این می توان برای هر یک از آن ها نوعی «وحدت جزئی یا عینی» (یا شخصی یا خارجی) قائل شد با این تفاوت که وحدت بدن انسان وحدت حقیقی است و وحدت کلاس وحدت اعتباری و فرضی و قراردادی.

اکنون که فرق میان دو قسم وحدت جزئی یا عینی (یا شخصی یا خارجی) معلوم شد این سؤال را پیش می کشیم که «جامعه» از

کدام یک از این دو قسم به شمار است؟ دارای وحدت حقیقی است یا وحدت اعتباری و فرضی؟

از قدیم الایام فیلسوفان و اندیشمندان بوده اند که جامعه را دارای وحدت می دانسته اند. ارسطو، فیلسوف یونانی (322 - 383 ق.م.) جامعه را همچون موجود جاندار می دانست که از عناصر گوناگون ترکیب شده و به وجود آمده است. (1) اسپنسر انگلیسی، نیز جامعه را پیکر زنده ای می انگاشت که دارای اعضای تغذیه و گردش خون و ارتباط و تولید مثل است. وی یک جامعه را نیز مانند یک موجود زنده دارای خصوصیات ذیل می دانست: نمو می کند، در حال نمو بر تعقید و چیدگی آن می افزاید، پس از تعقید ارتباطات اجزاء آن با هم بیشتر می شود، طول حیات آن بسته به حیات اجزاء ترکیب دهنده آن است و قس علی هذا. طبق این نظر جامعه مانند یک بدن زنده است و فرد نسبت به جامعه همان حکمی را دارد که یاخته نسبت به موجود زنده. اوگوست کنت فرانسوی نیز رأیی نزدیک به همین دارد و معتقد است که جامعه چیزی است مستقل، و بیرون از حد افراد سازنده آن و بسی برتر از آنان امیل دورکیم، فیلسوف و جامعه شناس فرانسوی (1858 - 1917)، نیز بر این اعتقاد است که به همان نحو که یاخته زنده مرکب است از ذرات ماده بی جان؛ و علت پدیده جدیدی که در یاخته به ظهور می رسد و حیات نامیده می شود، همین به هم پیوستگی و ترکیب ذرات است وگرنه کوچک ترین اثری از حیات در هیچ یک از

ص: 145

1- رجوع شود به: سیاست نوشته ارسطو، ترجمه دکتر حمید عنایت، چاپ دوم، 1349، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی ص

عناصر ترکیب دهنده یاخته دیده نمی شود جامعه هم ترکیبی است از افراد آدمی و دارای خواص و آثاری است که در هیچ یک از افراد انسانی مشاهده نمی شود دلیل این امر آن است که کل عین مجموع اجزاء خود نیست بلکه چیزی دیگر است. (1) مارکسیسم نیز در باب ماهیت «جامعه» به همین عقیده است.

درست است که در طول تاریخ بشری، انبوهی از متفکرین از این نظریه پشتیبانی کرده اند و برای جامعه وحدت شخصی حقیقی قائل شده اند لکن تاکنون کسی دلیل قانع کننده ای برای اثبات این مدعا عرضه نکرده است. شاید مهم ترین استدلال طرفداران این رأی همان باشد که در آثار امیل دورکیم به وفور خاطر نشان می شود. اگر بخواهیم به اختصار و با زبانی ساده و آسان یاب سخن بگوییم، استدلال مذکور این است که هر یک از ما احساس می کنیم که جامعه دارای نیروی عظیمی است که در لحظه لحظه زندگی، آن را بر ما اعمال می کند؛ نیرویی که چه آن را دوست بداریم و چه نداریم نمی توانیم در شمار تصورات باطل و اوهام و خیالات خود قلمدادش کنیم و نادیده اش بگیریم چاره ای جز این نیست که در مقابل این نیرو و سر تسلیم پیش آوریم و راه اطاعت بپوییم. مثلاً ما نمی توانیم، حتی در آزادمنش ترین جامعه ها به هر گونه که موافق رأی و اراده فردی خودمان است رفتار کنیم و همواره باید مراقبت داشته باشیم که

ص: 146

1- رجوع شود به قواعد و روش جامعه شناسی، تألیف امیل دورکیم، ترجمه علی محمد کاردان چاپ دوم، 1355، تهران، انتشارات دانشگاه تهران خصوصاً فصل پنجم و فلسفه و جامعه شناسی نوشته امیل دورکیم ترجمه فرحناز خمسه ای، چاپ اول، تهران مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ ها.

کارهایمان با آن چه مقتضای خواست آن نیرو است سر ناسازگاری نداشته باشد. آیا هر یک از ما می‌تواند، فی‌المثل، به هر نحو که خوشایند خود اوست لباس بپوشد و در کوچه و خیابان ظاهر شود؟ مسلماً نه. به نظر می‌رسد که ما حق انتخاب لباس داریم اما این حق محدود است به چهار چوبی که آن نیرو ساخته است. و این سخن، نه فقط در خصوص کیفیت لباس پوشیدن صادق است بلکه بی‌اغراق در همه شئون زندگی ما راست می‌آید. حتی شئون درونی و باطنی ما نیز از شمول اجباری که این نیرو به همراه دارد برکنار نمی‌ماند؛ به تعبیر دیگر این نیرو حتی در ساحت تفکر و اندیشه و در عرصه احساسات و انفعالات ما نیز نفوذ دارد. قسمت عمده آن چه که می‌دانیم از جامعه آموخته ایم؛ و آن چه احساس می‌کنیم و می‌خواهیم، در اکثر موارد بستگی تام با تعلیم و تربیتی دارد که جامعه به ما القاء کرده است؛ و هیچ یک از این‌ها از الزامات آن نیرو برکنار نیست. معلوم می‌شود که نیرویی که جامعه داراست واقعیتی اصیل و وجودی حقیقی دارد، و چون این نیرو در هیچ یک از افراد جامعه به تنهایی تحقق ندارد، می‌توان یقین داشت که ترکیب جامعه از افراد ترکیبی حقیقی است چرا که اگر جز این بود جامعه نمی‌توانست اثر و خاصه‌ای داشته باشد که در هیچ یک از اجزاء سازنده آن نیست. یادآور می‌شویم که از این نیرو به «نیروی جمعی»، «وجدان جمعی»، «آگاهی اجتماعی»، «شخصیت اجتماعی»، «روح جمعی» و امثال و نظائر این‌ها تعبیر می‌شود.

در جواب این استدلال می‌توان گفت که آن چه از آن به عنوان «نیرو» تعبیر شد، اگر درست بنگریم، چیزی نیست جز فکر و

احساس و اراده واحدی که در همه اعضای جامعه هست. شخصی که می خواهد عملی برخلاف مقتضای فکر و احساس و اراده همه افراد جامعه انجام دهد پیش بینی می کند که اگر چنین کند در معرض بدآیند و بغض دیگر افراد جامعه واقع می شود و در آن صورت سر و کار او با کیفر و تأدیب و یا لااقل ملامت و سرزنش خواهد بود؛ و چون از این امور گریزان است دست به عمل مزبور نمی زند. به عبارت دیگر، آن چه شخص را از مخالفت با فکر و احساس و اراده جامعه باز می دارد، نیروی قاهر و نامرئی نیست بلکه نوعی آینده بینی و صلاح اندیشی است. و به همین دلیل هم هست که اگر کسی دست از همه چیز بشوید و هرگونه ناملایمتی را به جان خریدار شود می تواند دست به اعمالی بزند که به هیچ روی با افکار عمومی سازگاری ندارد. بنابر این نهایت چیزی که استدلال فوق می تواند اثبات کند این است که افراد یک جامعه، فکر و احساس و اراده واحدی دارند که مخالفت با آن را بر نمی تابند و عمل خلاف آن را به سختی کیفر می دهند. حال جای این سؤال است که آیا آن فکر واحد چه نوع وحدتی دارد؟ کلی یا شخصی؟ آیا وقتی که افرادی فکر واحدی داشته باشند، این به آن معنی است که آن فکر واحد وحدتی شخصی و عینی دارد و هر جزئی از آن، در سر یکی از افراد جای گرفته است، همچنان که یک درخت وحدتی شخصی و عینی دارد ولی هر جزئی از آن جزئی از فضا را اشغال کرده است؛ یا به این معنی است که در هر سری فکری هست لکن چون همه آن افکار وجه مشابهت و مماثلتی دارند به لحاظ جهت وحدتشان همه آن ها را فکر واحدی قلمداد می کنیم، درست مانند آن که با ملاحظه «سفیدی» ای که در برف و پنبه و

کاغذ و گچ و دیگر اجسام سفید هست، همه اشیاء نامبرده را دارای «جهت وحدت» می بینیم و آن ها را «واحد» تلقی می کنیم؟ آشکار است که وحدتی که در افکار گروهی از انسان ها هست وحدت کلی یا ذهنی است نه وحدت شخصی یا عینی. پس آن، به اصطلاح، «روح جمعی» که در استدلال بالا بدان تمسک می شد، وحدت شخصی یا عینی ندارد تا بتوان براساس آن، «جامعه» را اورگانیسمی انگاشت که پیکر آن از فراهم آمدن عدد کثیری از آدمیان حاصل می آید و روح آن همان «روح جمعی» است که در یکایک یاخته های پیکر جامعه حضور دارد. ملاحظه شد که دلیل فوق الذکر از اثبات مدعای کسانی که جامعه را واحد شخصی حقیقی می دانند عاجز ماند.

مارکسیست ها، برای اثبات مدعای مزبور، دلیل دیگری اقامه کرده اند و آن این است که هر دو پدیده ای که با همدیگر در ارتباط باشند، چون در یکدیگر تأثیر می کنند و از هم تأثیر می پذیرند دارای قسمی «وحدت» اند که می توان آن را «وحدت دیالکتیکی» نام نهاد. یعنی صرف کنش و واکنش دو چیز آن ها را از وحدت دیالکتیکی برخوردار می سازد در ادبیات مارکسیستی و مخصوصاً در کتب فلسفی آنان تعبیر «وحدت دیالکتیکی» فراوان به کار می رود؛ مثلاً می گویند که چون تز و آنتی تز با یکدیگر ضدیت دارند و تضاد هم خود نوعی ارتباط محسوب می شود، پس تز و آنتی تز از وحدت دیالکتیکی برخوردارند. در جامعه نیز همه افراد با یکدیگر در ارتباطند؛ این ارتباط، که هرگز نمی تواند انکار شود و به وضوح در همه جا به چشم می آید خواه دوستانه باشد و خواه خصمانه، میان همه

افراد جامعه «وحدت دیالکتیکی» برقرار می‌کند. به ویژه آن که هر یک از افراد جامعه در یکی از دو طبقه بهره‌ده و بهره‌کش جای می‌گیرد و نبرد بی‌امان این دو طبقه، که نوعی ارتباط بر اساس تضاد را میان آن‌ها ایجاد می‌کند خود بهترین ضامن «وحدت دیالکتیکی» افراد است. وحدت دیالکتیکی افراد نیز به نوبه خود آنان را به اجزاء یک «کل» بدل می‌سازد و همین «کل» است که «جامعه» نام می‌گیرد.

در پاسخ، می‌گوییم که اصطلاح «وحدت دیالکتیکی»، اگر صرفاً اسمی است که برای بیان وجود ارتباط میان دو یا چند پدیده جعل و اختراع شده است باکی نیست. به دیگر سخن، اگر مارکسیست‌ها، بر طبق مواضعه و قرارداد، عزم کرده‌اند که در مورد دو یا چند چیز که فعل و انفعال متقابل دارند به جای استعمال لفظ «ارتباط»، اصطلاح «وحدت دیالکتیکی» را به کار ببرند، ما را با آنان نزاعی نیست (لا مُشاحَّةَ فی الاصطلاح). اما اگر مدّعیند که از نظر فلسفی و در عالم واقع، وقتی که دو یا چند پدیده ارتباط می‌یابند «وحدت» پیدا می‌کنند و واقعاً یکی می‌شوند، سخنی گزاف و بی‌دلیل می‌گویند اساساً همین که می‌گوییم که این پدیده در آن پدیده تأثیر کرد یا از آن تأثیر پذیرفت، خود بهترین دلیل است بر این که آن‌ها را دو پدیده می‌دانیم، وگرنه حقّ این بود که بگوییم: یک جزء از یک پدیده در جزء دیگر تأثیر کرد یا از آن تأثیر پذیرفت.

برای اثبات وجود وحدت شخصی حقیقی «جامعه»، دلیل خدشه و آسیب‌ناپذیری اقامه نشده است. از سوی دیگر، برای بی‌مدلّ ساختن این مطلب که جامعه وجود اعتباری و فرضی دارد

ادله ای ذکر شده است که ما از باز گفتن آن ها صرف نظر می کنیم و فقط به ذکر نکته ای اکتفا می ورزیم.

شرط آن که مرگبی دارای وحدت شخصی حقیقی باشد این است که اولاً اجزاء سازنده آن با هم نزدیکی و پیوستگی داشته باشند، و ثانیاً نزدیکی و پیوستگی شان طبیعی و خودانگیخته باشد، نه این که عاملی بیرونی، به نحو مصنوع و از روی اجبار، آن ها را به هم نزدیک و پیوسته کرده باشد؛ مانند، آن که با استفاده از ماده ای چسبناک تکه سنگی را با تخته چوبی به هم متصل کنیم در مورد جامعه بشری باید گفت که شرط اول محقق نیست و طبعاً نوبت به شرط دوم نمی رسد افراد انسان چنان در چهار سوی عالم پراکنده اند که حتی تسامحاً نیز نمی توان همه آن ها را نزدیک و پیوسته به هم دانست. با این حال چگونه می توان جامعه بشری را دارای وحدتی حقیقی انگاشت؟

سومین اشکال ما به مارکسیست ها چنین تلخیص می شود که در نظریه ماتریالیسم تاریخی، وجود حقیقی داشتن جامعه ارسال مسلم شده است یعنی گویا مارکسیست ها مسلم انگاشته اند که جامعه دارای وجود حقیقی است ما به عنوان طرف مناظره، به اصطلاح حق منع داریم؛ یعنی می گوئیم که تا زمانی که دلیلی متین و استوار، مطلب مذکور را ثابت نداشته است آنان حق ندارند مطالب دیگری بر آن متفرع کنند. نخست باید این مطلب را اثبات کرد و آن گاه، بر اساس آن، نظریه «ماتریالیسم تاریخی» را بنا کرد. بگذریم از این که ادله ای، خلاف این مطلب را به ثبوت رسانده اند.

چهارمین اشکالی که بر مارکسیست ها وارد می دانیم درباره مسأله

جبر و اختیار است. مقدمه متذکر می شویم، که ما، خود همان گونه که «جبر مطلق» - یعنی این که انسان از هیچ قسم اختیاری نصیب نداشته باشد - را نمی پذیریم، «اختیار مطلق» - یعنی این که آدمی مطلقاً آزاد باشد و هر چه را بخواهد بتواند انجام دهد - را نیز قبول نداریم. البته، در تاریخ تفکر بشری، اندیشمندی نبوده است که قائل به «اختیار مطلق» باشد و برای آزادی انسان هیچ گونه حد و مرزی نشناسد، اما بوده اند کسانی که بر آزادی انسان تأکید بیش از حد کرده اند و در تعیین فراخنای اختیار آدمی راه افراط پوییده اند. ژان پل سارتر، متفکر و نویسنده فرانسوی (1905-1980)، از این جمله است. وی معتقد است که جز در این چهار امر: در جهان بودن، کار کردن، در میان دیگران زیستن، و فانی شدن، در همه امور دیگر انسان اختیار دارد؛ یعنی از این چهار که بگذریم، انسان هر کار دیگری را که بخواهد می تواند به انجام رساند. این چهار امر، به تعبیر خود سارتر، «حدود»ی هستند که اختیار بشر در آن جا پایان می پذیرد. ما با این گونه افراط ها هم موافقت نداریم و قلمرو آزادی اراده انسان را از این نیز محدودتر می دانیم بنابر این، از این به بعد هر جا کلمات «اختیار» و «اراده آزاد» و «آزادی اراده» و «آزادی» را استعمال کردیم همین معنا را - که در میان دو حد «جبر مطلق» و «اختیار مطلق» است - مراد می کنیم.

می پرسیم: آیا مارکسیسم فرد آدمی را مجبور می داند یا مختار؟ اگر شق اول را می پذیرد و انسان را در همه افعال مجبور و بی اختیار می داند جای این اعتراض هست که چرا مارکسیست ها، در هر جامعه، افراد طبقه استثمارگر و بهره کش را با شدت وحدتی که معلوم

همگان است، به باد انتقاد و دشنام و ناسزا می گیرند؟ آنان که در راه طرفداری از خلق های زحمتکش جهان و برای تسریع انقلابات رهایی بخش، انواع و اقسام محرومیت ها، رنج ها، دردها و شکنجه ها را متحمل می شوند نیز مستحق هیچ گونه تکریم و بزرگداشتی نیستند. اساساً کسی که آدمیان را آلت بی اراده می داند حقّ هیچ گونه ستایش و نکوهش و تقبیح و تحسین ندارد. انسان بی اختیار موجودی است همچون جمادات و نباتات و حیوانات. آیا کسی باد را نکوهش می کند که چرا چراغ پیرزنی را کشته ای؟ یا سرو را سرزنش می کند که چرا میوه ای نمی آری؟ یا عقرب را می نکوهد که چرا نیش می زنی؟ مضافاً بر این، جای اعتراض دیگری هم هست و آن این که چرا مارکسیست ها، دیگران را دعوت به مکتب مارکسیسم می کنند؟ این همه تبلیغات رنگارنگ به نفع مارکسیسم چه معنی دارد؟ گروهی از انسان ها، بدون هیچ اختیاری گرایش به مارکسیسم یافته اند و مارکسیست شده اند. دیگران نیز، بی آن که خود بخواهند و تحت اجبار نیرویی که هرگز نمی توان بر آن فائق آمد، به مکاتب دیگری متمایل شده اند. در چنین احوالی، بر دعوت و تبلیغ چه سودی مترتب تواند بود؟ اگر من بالاختیار و خودخواسته، پای در راهی می نهادم بجا بود اگر با یادآوری مهالک آن راه تشویق می کردید که منصرف شوم و قدم در راه دیگر بگذارم؛ اما این که که کسی رشته ای در گردنم افکنده است و هر جا که خاطر خواه اوست می کشاندم نه دعوت شما می تواند در من کارگر افتد و نه ملامتم کنید که چرا از راه بر نمی گردم.

اما، به احتمال قوی، مارکسیسم شقّ دوم را بر می گزیند و طرفدار آزادی افراد انسان می شود لکن، در این حالت، نیز با اعتراضی دیگر

مواجه می شود و آن این که اختیار افراد انسان چگونه با جبر جامعه انسانی سازگار است؟ چگونه یکایک آدمیان به تنهایی، صاحب اختیارند اما وقتی که همه گرد هم آمدند و از فراهم شدنشان مجموعه ای به نام «جامعه انسانی» پدید آمد، این جامعه انسانی مجبور و بی اختیار می شود؟ «جامعه» که خود وجودی اعتباری و فرضی دارد چگونه می تواند به «مجبور بودن» منسوب شود که امری است حقیقی؟ مارکسیسم باید از یکی از دو ادعای خود قطع نظر کند: یا باید افراد انسان را آزاد بداند و بپذیرد که جامعه بشری مجبور نیست که از آن پنج مرحله تاریخی گذر کند و بنابر این ممکن است در آینده نظام سرمایه داری همچنان به حیات خود ادامه دهد و جهانیان روی کمونیسم را نبینند؛ احتمال این هم هست که نظام سرمایه داری رو به زوال رود اما نظام دیگری غیر از کمونیسم جانشین آن شود و مثلاً بندگان صالح خدا وارثان زمین شوند. و یا باید جامعه بشری را ناگزیر از گذر از مراحل پنجگانه بداند و در عوض دست از ادعای آزادی افراد بشر بشوید. به هر تقدیر، جمع هر دو مدعا محال است.

به اشکال پنجم می رسیم و می گوئیم: از این بحث که آیا جامعه وحدت حقیقی دارد یا وحدت اعتباری و فرضی در می گذریم. نیز فرض می کنیم که جامعه در همه حرکات و پویش های خود مجبور و بی اختیار باشد از کجا می توان ثابت کرد که حرکت های جبری جامعه تحت تأثیر یک عامل صورت می گیرد نه دو یا چند عامل؟ و چرا آن عامل واحد «اقتصاد» است و نه امری دیگر؟

شک نیست که در یک جامعه تحولات و تطورات فراوان به وقوع

می پیوندد. از آن جا که قانون علیّت جهانشمول است و پدیده ای نیست که تحت سیطره قانون مذکور نباشد طبعاً پدیده های اجتماعی نیز نمی توانند بی علت باشند. در علت یابی پدیده های اجتماعی و تعلیل تحولات و تطوراتی که در عرصه جامعه مشاهده می شود، سرانجام به این سؤال برمی خوریم: علت العلل پدیده های اجتماعی چیست؟ به تعبیر دیگر موتور محرک جامعه چیست؟ برای جواب به این سؤال متفکران به دو گروه بزرگ تقسیم می شوند: یک گروه برای جامعه یک موتور حرکت آفرین قائلند، و گروه دیگر دو یا چند موتور، یعنی گروهی همه دگرگونی ها و حرکات جامعه را به یک عامل نسبت می دهند و گروه دوم دو یا چند عامل مختلف را در پیدایش تبدلات اجتماعی سهیم می دانند بررسی و نقد همه اقوالی که در این مسأله مهم اظهار شده است در حوصله این نوشته نمی گنجد اما بی مناسبت نیست که به اقوال بعضی از اندیشمندان گروه اول اشاره شود:

1- مُونتسکیو، عالم سیاست فرانسوی (1755 - 1689) به عامل «جغرافیا» اعتقاد داشت و مراد او از عامل جغرافیایی همه پدیده های طبیعی است که از تیررس اراده و عمل انسانی بیرونند، مانند آب و هوا، تغییرات فصلی، جریان های زیرزمینی، رودها، و دریاها .

2- ماکیاولی، عالم سیاست و چهره سیاسی ایتالیایی (1527 - 1469) عامل «سیاست» را اصل می دانست و بر این عقیده بود که آمد و رفت حکام و فرمانروایان و سلسله های پادشاهی و مبارزات احزاب و گروه های سیاسی است که زندگی اجتماعی را شکلی خاص می بخشد.

3- گوینو، سیاستمدار و خاورشناس فرانسوی (1882-1816)، نویسنده «رساله درباره نابرابری نژادهای بشری» و چمبرلین، نویسنده انگلیسی (1926 - 1855) به عامل «نژاد» اعتقاد می‌ورزیدند و می‌گفتند که در طول تاریخ، نژاد سفید که نژاد برتر است باعث همه پیشرفت‌های اجتماعی بوده است و امروزه نیز برای آن که جوامع سفیدپوست به انحطاط و سیر قهقرائی دچار نشوند باید از اختلاط و آمیزش با نژادهای دیگر به شدت اجتناب کنند.

4- کارلایل مورخ و نویسنده اسکاتلندی (1881 - 1795) و نیچه، فیلسوف و نویسنده آلمانی (1900-1844) به قهرمانان و ابرمردان اهمیت می‌دهند و آنان را اصیل‌ترین عامل تحولات اجتماعی قلمداد می‌کنند.

5- فروید روانکاو و روانپزشک اتریشی (1929 - 1856) غریزه جنسی را یگانه عامل تحول فرهنگ و جامعه می‌دانست. وی بر این عقیده بود که آدمی، میل مرزشناس و نامحدودی به اعمال غریزه جنسی دارد اما اجتماع هرگز اجازه چنین ارضائی را به انسان نمی‌دهد در اثر برخورد و کشمکش میان خواست فرد و اراده، جامعه یا به قول خود فروید: در نتیجه تنازع میان «اصل لذت» و «اصل واقعیت»، خواست‌های فردی سرکوفته و واپس زده می‌شوند و به بخش ناخودآگاه ضمیر آدمی رانده می‌شوند. اما در آن جا نیز آرام نمی‌گیرند و تبدیل به کوشش‌ها و تلاش‌های عظیمی می‌شوند که از نظر فرهنگی ارزش بسیار دارد و اساس تحولات فرهنگی و اجتماعی را تشکیل می‌دهد.

6- اوگوستین قدیس، متکلم بزرگ مسیحی (430 - 354) و

توین بی، مورخ و فیلسوف تاریخ انگلیسی (-1889) عامل «دین» را تنها علت دگرگونی های عظیم جامعه بشری می داند و معتقدند که همه تحولات اجتماعی زائیده مبارزه پایان ناپذیر میان اصحاب شیطان و پیروان خداست. به تعبیر جدیدتر و امروز نیز بر طبق عقیده اینان، خدا، خود در تبدلات و دگرگونی های اجتماعی بشر دخالت نمی کند اما آدمیان، بسته به ارتباطی که به گمان خود با خدا دارند، خواه ارتباط بر اساس ایمان و خواه ارتباط خصمانه و کفرآمیز، در یکی از دو صف قرار می گیرند و پیکار و فقه ناپذیر و بی امانی را بر ضد یکدیگر می آغازند سرتاسر تاریخ بشری و تحولاتی که جوامع انسانی ناظر آن بوده اند جز در پرتو - همین نبرد میان خداگرایان و خدا گریزان - قابل تفسیر و توجیه نیست.

7- مارکس و انگلس عامل «اقتصاد» را تنها مبین همه جنبش ها و پویایی های جامعه بشری می دانند و هر پدیده اجتماعی دیگری را معلول مناسبات اقتصادی می انگارند و بر این باورند که همه مظاهر فرهنگی یک جامعه مانند علم، فلسفه، ادبیات، هنر، نظامات حقوقی و قضائی، دین، و دولت روینمایی است که بر اساس «اقتصاد» مؤسس شده است.

لازم به تذکر است که مکاتبی که علت همه تحولات اجتماعی را یک عامل می دانند و بنا به تمثیل، برای جامعه یک موتور متحرک قائلند منحصر در همین هفت مکتب نامبرده نیستند. همچنین مکاتب فراوان دیگری هم هستند که به بیش از یک عامل محرک، در حرکات اجتماعی، معتقدند - که ما از هیچ یک از آن ها نامی به میان نیاوردیم. نیز ناگفته نگذاریم که هر یک از این مکاتب، طرفداران

به اصل مطلب بازگردیم. مارکسیست ها، به تبع مارکس و انگلس، محور همهٔ فعالیت های اجتماعی را «اقتصاد» می دانند. به گمان آنان، هرگونه دگرگونی سیاسی، حقوقی، فلسفی، دینی، ادبی، هنری و مانند این ها متکی است بر یک دگرگونی اقتصادی. هر قسم نا همانندی که میان دو جامعه دیده شود بالمال به نوعی اختلاف اقتصادی باز می گردد. اگر در علت یابی هشیار باشیم و به خطا نیفتیم، در می یابیم که هر چه در عرصهٔ اجتماع پدیدار شود، بالاخره به عاملی اقتصادی وابستگی دارد. بنابر این در فلسفه تاریخ و جامعه شناسی تنها توجیحات و تبییناتی علمی، دقیق، و مقبول است که علّیت «اقتصاد» را نسبت به همهٔ پدیده های دیگر انسانی، کاملاً بپذیرد.

برای آن که دعاوی مارکسیست ها، در این خصوص، مقبول افتد، باید دو نکته را ثابت کنند: نکته اول این که عامل محرک جامعه بیش از یکی نیست. نکته دوم این که آن عامل یگانه چیزی جز «اقتصاد» نیست. ظاهراً اثبات هیچ یک از این دو نکته کاری سهل و آسان نیست. گرایش های متخالف و مباحثات و تحقیقات پایان ناپذیر و بی فرجامی که در این زمینه هست - و ما در یکی دو صفحه قبل به اندکی از آن ها اشارت کردیم - می تواند کمی از صعوبت کار را پیش چشم آورد. بسیار ساده لوحانه و زودباورانه، و یا فریبکارانه و اغفالگرانه است اگر بپنداریم یا وانمود کنیم که مسأله ای که بزرگ ترین اندیشمندان تاریخ بشری، ده ها قرن است درباره آن قلم می زنند و مغز می سوزند، به آسانی و در پی چندین نشست دوستانه

مارکس و انگلس، به ناگهان راه حلّ خود را یافته است. خود انگلس معترف است که این گره از آن گره‌ها نیست که به سر انگشت هنرمند و با کفایت او و رفیقش گشوده شود. در نامه ای به ژوزف بلوک می نویسد: «مارکس و خود من باید قسمتی از مسئولیت این امر را، که گاهی جوانان بیش از آن چه باید به عامل اقتصادی اهمّیت می دهند، به عهده بگیریم. ما ناچار بودیم در مقابل حریفان خود بر این اصل اساسی مورد انکار آنان تأکید ورزیم و لذا نه وقت و نه موقعیت و نه فرصت آن را داشتیم که حقّ سایر عواملی را که در عملّ متقابلاً سهمیم بودند، به جای آوریم. (1) اعتراف، شنیدنی است اگرچه عذرنا موجهی که به دنبال آن آمده است مسموع نمی افتد.

کوتاه سخن آن که نظریّه ماتریالیسم تاریخی برای آن که به کرسی قبول نشیند باید دشواری‌ها و مشکلات زیر را یکی پس از دیگری پشت سر گذارد، قبل از هر چیز، این نظریّه محتاج تعریفی جامع و مانع از «جامعه» است. پس از آن باید معلوم شود که منشاء جامعه چیست و تحت تأثیر چه عامل یا عواملی گروهی از مردم گرد هم می آیند و جامعه ای تشکیل می دهند؟ از این گذشته، آیا یک «جامعه بشری» وجود دارد یا با «جوامع بشری» متعدّد سر و کار داریم؟ آن گاه نوبت به مفهوم «طبقه» می رسد که هم تعریف منطقی ای از آن به دست نداده اند و هم در تعیین تعداد طبقات جامعه، به آشفته اندیشی و پریشان گویی دچار آمده اند. پس از این‌ها

ص: 159

1- مارکس و مارکسیسم نوشته آندره پی یتر، ترجمه شجاع الدین ضیائیان چاپ پنجم، تهران، 1358، از انتشارات دانشگاه تهران، ص

باید اثبات شود که جامعه دارای وحدت شخصی حقیقی است یعنی هویتی جدای افراد سازنده خود دارد. سپس باید به این سؤال جواب گفت که «اختیار فرد» و «جبر جامعه» چگونه سازگاری دارند؟ و اگر با یکدیگر نمی سازند کدام را بر می گزینند؟ پذیرفتن هر یک از دو شق، مشکلات لاینحلی برای ماتریالیسم تاریخی به بار می آورد. و در مرحله آخر نیز دو نکته نیازمند اثبات است: یکی آن که، در جامعه، یک عامل، اصل است و همه عوامل دیگر فروع آن به شمار می روند و به تعبیر دیگر علت همه پدیده هایی که در جامعه به ظهور می رسند یکی بیش نیست. نکته دوم آن که عامل واحدی که بر همه افعال و انفعالات اجتماعی تأثیر قاطع و نفوذ بلامنازع دارد، همانا «اقتصاد» است و لاغیر.

می بینید که کوهی از مشکلات کمرشکن پیش روی نظریه پردازان ماتریالیسم تاریخی قد برافراشته است. حتی اگر یکی از این مسائل ناگشوده بماند به تنهایی همه کاخ عظیم و پرنقش و نگار ما دیگری تاریخی را در هم فرو می ریزد و کسانی را که قصد اقامت ما دائم در آن دارند به خاک سیاه می نشانند چه رسد به آن که هیچ یک از عقده ها گشوده نشده است.

درس دهم : مبانی نظری ماتریالیسم

در درس گذشته به اشکالاتی اشاره کردیم که متوجه مبانی نظری ماتریالیسم تاریخی است و گفتیم که اگر اشکالات مذکور مرتفع نگردد، هر گونه کوششی به منظور موجه و صحیح جلوه دادن نظریه مذکور محکوم به شکست است. در این درس، فرض می کنیم که مارکسیست ها، برای آن اشکالات چاره جویی کرده باشند و همه موانع مزبور را از پیش پا برداشته باشند و اثبات می کنیم که حتی با این فرض، نظریه ماتریالیسم تاریخی، با محک عقل و تجربه نادرستی خود را نشان می دهد و برای طرفداران خود شرمساری و سیه رویی می آورد به بیان دیگر این نظریه اگر فرضاً از دست اشکالاتی که در درس قبل گفته شد جان سالم به در ببرد - که چنین امری نشدنی و محال است - در این درس، با اشکالات جدیدی دست به گریبان خواهد شد.

گفتیم که بر طبق نظریه ماتریالیسم تاریخی، همه تطورات جامعه بشری معلول عامل مادی و اقتصادی است در هر مرحله تاریخی، جامعه بشری برای تأمین نیازمندی های مادی خود وسائلی در اختیار

دارد، این وسائل که «ابزار تولید» نامیده می‌شوند ارتباطات اجتماعی خاصی را ایجاد می‌کنند که «مناسبات تولیدی» نام می‌گیرند. «ابزار تولید» و معلول بی‌واسطه آن یعنی «مناسبات تولیدی» مجموعاً پایه و زیر بنای جامعه را می‌سازند. سایر نهادهای اجتماعی، مثل دین، اخلاق، آداب و رسوم، دولت و سیاست، تعلیم و تربیت، اصول عقائد، و خانواده بر اساس آن زیر بنا شکل می‌گیرند و «روینا»ی جامعه را تشکیل می‌دهند. طبعاً هر جامعه‌ای، بر حسب نحوه رفع احتیاجات مادی خود یعنی بر وفق ساختمان اقتصادی خود، نوع ویژه‌ای از نهادهای روینایی را داراست و اگر زیر بنا دگرگون شد قهراً رویناها هم تغییر می‌یابند. نتیجه آن که اگر ابزار تولید تکامل یافت مناسبات تولیدی، به تبع، دگرگون می‌شود، ثروت به شیوه جدیدی توزیع می‌گردد و خلاصه نظام اقتصادی نوینی جانشین نظام اقتصادی کهن می‌شود. به دنبال تحقق نظام اقتصادی جدید، طبقات اجتماعی تازه‌ای ظاهر می‌شوند که با ابزار تولید تازه سر و کار دارند. طبقات اجتماعی مزبور در هر جامعه اساساً به دو طبقه قابل ارجاعند طبقه استثمارگر و بهره‌کش که ابزار تولید تازه را مالک است اما هیچ‌کاری انجام نمی‌دهد و طبقه استثمار شده و بهره‌ده که همه کارها بر عهده اوست لکن هیچ‌گونه مالکیتی نسبت به ابزار تولید ندارد بدینسان جامعه وارد مرحله تاریخی تازه‌ای می‌شود اما از همان آغاز ورود جامعه به مرحله تاریخی تازه، تضاد منافع دو طبقه مذکور موجب پیدایش یک نزاع دائم آشکار یا پنهان می‌شود که جنگ طبقه‌ای نام دارد. همین «جنگ طبقاتی» است که سرتاسر تاریخ بشری را تبیین و توجیه می‌کند. تاریخ بشر، تاکنون، تاریخ

جنگ طبقات بوده است نه تاریخ جنگ ملت ها و اقوام و نه هیچ چیز دیگر. بنابر این، هر نظام اجتماعی طبقاتی، نطفه انهدام و از هم پاشیدگی خود را، از آغاز، در خود نهفته دارد. بر این اساس، جامعه بشری تا حال از چهار مرحله تاریخی گذر کرده است که به ترتیب عبارتند از: کمون اولیه (نظام اشتراکی نخستین)، برده داری، فئودالیسم و سرمایه داری. در کمون اولیه، مالکیت به صورت جمعی وجود داشته است و چون مالکیت فردی تحقق نداشته است جامعه فاقد نظام طبقاتی بوده است و بالطبع دو نهاد «دولت» و «روحانیت» نیز در آن به چشم نمی آمده است چرا که دو نهاد مزبور جز برای حفظ و ابقاء نظام طبقاتی - که به سود طبقه بهره کش و به زیان طبقه بهره ده است - سازمان نیافته است. با پیدایش مالکیت فردی، جامعه بشری وارد مرحله برده داری می شود که نظام طبقاتی آن از بردگان و برده داران تألیف یافته است. آن گاه مرحله فئودالیسم فرا می رسد و دهقانان رعیت و مالکان زمین ها در دو قطب متضاد جامعه جای می گیرند. و بالا-خره، مرحله سرمایه داری که علی رغم جلال و جبروت عظیم و خیره کننده خود در درون از حادترین تضاد طبقاتی تاریخ بشر رنج می کشد و می توان آن را به حق «غول بیمار» نامید، بر صحنه ظاهر می شود در نبرد طبقاتی سهمگینی که میان دو قطب متضاد نظام سرمایه داری یعنی پرولتاریا (کارگران مزد بگیر) و بورژوازی (سرمایه داران صنعتی) در می گیرد، طبقه پرولتاریا غالب می شود و جامعه را وارد مرحله موقت و زودگذر، به نام سوسیالیسم، می کند. در مرحله سوسیالیسم، پرولتاریا، رژیم دیکتاتوری بر پا می کند که با تصفیه خشن و خونین طبقات دیرینه اجتماعی و نابود

کردن روبناهای طبقاتی جامعه و الغاء مالکیت خصوصی ابزار تولید و به نهایت رسیدن ترقیات فنی، زمینه را برای عالی ترین شکل جامعه یعنی کمونیسم مهیا می کند. اگر چه در هیچ یک از دو مرحله سوسیالیسم و کمونیسم «طبقات» وجود ندارد و اساساً «استثمار» که علت تضاد طبقاتی است همراه سرمایه داری از میان می رود، اما در عین حال این دو نظام، تفاوت های اساسی ای دارند: اولاً: در مرحله سوسیالیسم فقط مالکیت خصوصی ابزار تولید الغا می شود و حال آن که در مرحله کمونیسم هر قسم مالکیت خصوصی از میان می رود. ثانیاً: در نظام سوسیالیستی به هر کس به قدر کارش مزد می دهند اما در نظام کمونیستی میزان نیاز فرد را در نظر می گیرند (اگر چه در هر دو نظام، از هر کس به اندازه توانایش کار می خواهند) ثالثاً: در جامعه سوسیالیستی «دولت» وجود دارد لکن جامعه کمونیستی بی «دولت» است. رابعاً: در مرحله کمونیسم نه کسی را برای انجام کار تولیدی اجبار می کنند و نه در امر توزیع نابرابری هست؛ اما در مرحله سوسیالیسم هم اجبار در کار است و هم نحوه توزیع نوعی نابرابری (اگر چه کم) را اقتضا می کند. به هر حال، پس از استحکام نظام سوسیالیستی و بدون آن که انقلاب خشن و خونینی صورت گیرد، جامعه به کمونیسم منتقل می شود. این مرحله، نهایت و غایت سیر تاریخی جامعه بشری است و پس از آن مرحله دیگر متصور نیست. در آن مرحله، به گفته انگلس به یکایک افراد امکان داده خواهد شد «که در تمام جهات مجموعه، استعدادهای جسمانی و فکری خویش را به کمال رسانند و به کار اندازند؛ کار تولیدی به عوض آن که وسیله بندگی شود، وسیله رهایی انسان ها گردد؛ و در

آن کار که همچون بار سنگینی بود به لذت مبدل شود.» (1)

این است بیان ملخصی از نظریه «ماتریالیسم تاریخی» که در عین حال، جامعه شناسی و فلسفه تاریخ مارکسیستی را شامل است. چنان که ملاحظه شد، در این نظریه، جان کلام همان سیطره حتمیت و موجبات اقتصادی بر سرتاسر تحولات تاریخی جامعه بشری است. این نظریه «در عین حال، یک برداشت اقتصادی از تاریخ و یک برداشت تاریخی از اقتصاد است.» (2) اینک نقد آن:

1- نخستین اشکالی که بر این نظریه وارد است این است که این همه اطلاعات دقیق تاریخی از کجا به دست آمده است؟ حس و تجربه هر یک از ما فقط در خصوص وقایعی اطلاعات و آگاهی های تاریخی در اختیار ما می گذارند که در طول عمر خویش شاهد آن ها بوده ایم. عقل و استدلال عقلانی نیز در آگاهی های تاریخی - که همه از نوع قضایای شخصیه است - به هیچ کار نمی آید. بنابر این آن چه از تاریخ گذشته بشر می دانیم فقط از راه اسناد و مدارک معتبر تاریخی - که مهم ترین آن ها مکتوبات بشری است - حاصل آمده است با توجه به این که «فَقَّ کتابت در حدود پنج تا شش هزار سال قبل و تقریباً مقارن هم، در مصر و بین النهرین و دره سند قدم به عرصه وجود گذاشت» (3) و تا مدّت های مدید کتابت در مرحله تصویر نگاری Pictography بوده است، می توان دانست که مکتوباتی که ما بر اساس آن ها از وقایع تاریخی باخبر می شویم بیش از چهار پنج هزار

ص: 165

1- مارکس و مارکسیسم، ص 274 و 275

2- مارکس و مارکسیسم، ص 32

3- سیر تمدن، نوشته رالف لیتون، ترجمه پرویز مرزبان، چاپ اول، تهران، 1337، ص 107

سال قدمت ندارد. بنابر این اگر بخواهیم عالمانه و محققانه، و بی آن که به دامان افسانه بافی و خیال اندیشی در لغزیم، سخن بگوییم باید اظهارات خود را به همین چهار پنج هزار سال محدود کنیم. آگاهان به راه و رسم تحقیق و تتبع تاریخی نیک واقفند که در همین محدوده نیز چه دشواری ها و معضلات بزرگی قد بر می افزایند و میان مورّخ و حقایق تاریخی سد می شوند. انصاف بدهید که با چنین محدودیت هایی چگونه می توان از اوضاع و احوال جامعه بشری در میلیون ها سال قبل خبر داد؟ آیا نمی توان احتمال داد که در تاریخ بشری یک یا دو یا چند بار حوادثی عظیم - فی المثل طوفان نوح - پیش آمده است که اساساً ارتباط گذشتگان و آیندگان را قطع کرده است و آن چه ما در مکتوبات تاریخی می خوانیم فقط مطالبی باشد که کسانی که پس از آن حوادث بر روی کره زمین می زیسته اند نوشته اند؟ در این صورت چگونه می توان مدعی شد که از زمان پیدایش بشر تاکنون جامعه بشری سیر واحد و منظم و استکمالی داشته است و در هیچ برهه ای نیز دچار وقفه یا سیر قهقرائی نشده است؟ آیا محتمل نیست که، همان گونه که ادیان ابراهیمی قائلند، نخستین انسانی که بر روی زمین ظاهر شده است در عین حال نخستین پیامبر الهی هم بوده باشد؟ بعید نیست - و لا اقل محتمل است - که اول انسان روی زمین پیامبر بوده است و برای فرزندان خود، از جانب خدا احکامی آورده بوده است و نتیجه بنی آدم از همان آغاز علاوه بر این که در اندیشه شکم می بوده اند، از موجودی ناپیدا نیز بی خبر نبوده اند و کسی را ناظر بر زندگی خود می دانسته اند و در صدد بوده اند که حیات این جهانی خود را به گونه ای تنظیم

کنند که به حُسن ارتباطشان با آن موجود غیبی نیز لطمه ای وارد نیاید. و شاید، پس از قرن ها، در میان بنی آدم، بر سر فهم درست دین و آیین شان، اختلاف نظر بروز کرده باشد یعنی نخستین نزاع نزع، دینی و مذهبی باشد نه طبقاتی، ما توقع نداریم که تصویری که از تاریخ بشری ارائه کردیم حتماً بپذیرند لکن با توجه به فقدان اسناد و مدارک تاریخی معتبری که ماتریالیسم تاریخی را تأیید کند، سخن مارکسیست ها هم از سخن ما درست تر نیست. اگر باید فقط بر اساس اسناد و مدارک معتبر تاریخی سخن گفت ما از مارکسیست ها مطالبه چنین مدارکی می کنیم؛ و اگر بدون استناد به شواهد معتبر هم می توان تاریخ نگاری کرد هر کسی حق دارد مطابق ذوق و سلیقه خود تاریخ را تصویر کند. ما نمی گوئیم که تصویری که ماتریالیسم تاریخی از تاریخ بشری ارائه می کند قطعاً نادرست و غیر مطابق با واقع است؛ تا این جا، مانه نفیاً و نه اثباتاً سخنی نداریم لکن حق داریم که از آنان که در مقام اثباتند مطالبه دلیل کنیم.

2- اما اگر پا را از این هم فراتر بگذاریم و تبیین مارکسیستی تاریخ را انکار کنیم باز به خطا نرفته ایم تواریخ معتبری که به قلم مورّخین کثیر الاطلاع و صاحب نظر و آشنا با موازین و معاییر تاریخ نگاری نوشته شده است - نه به دست تاریخ نویسانی که برای انطباق یافتن تاریخ با دستگاهی از پیش متصوّر آن را از شکل می اندازند و قربانی نظر پردازی های خود می کنند- صریحاً گواهی می دهند که حقائق تاریخی هرگز با نظریه ماتریالیسم تاریخی وفاق ندارد. نقل اقوالی از این تواریخ اگر چه مفید است اما در گنجایش این وجیزه نیست. شاید هم چندان نیازی به رجوع به آثار و نوشته های

تاریخی نباشد چرا که تحولاتی که از سال 1847 - سال انتشار «بیانیه کمونیست» به دست مارکس و انگلس - تاکنون چهره جهان معاصر را دگرگون کرده است، بهترین شاهد است بر کذب دعاوی مارکسیستی. براساس آن چه مارکس و انگلس گفته بودند، انقلاب کارگری به نابودی نظام سرمایه داری می انجامد، باید نخست در کشورهایی رخ دهد که در مرحله جلوتر سرمایه داری هستند، مانند انگلستان، آلمان، فرانسه، و ایالات متحده آمریکا. مارکس، در پیش بینی های خود، علی الخصوص بر انگلستان و آلمان تأکید فراوان داشت. اما آن چه واقع شد، درست برخلاف پیش بینی های مارکس (و انگلس) بود. نخستین کشوری که در آن انقلاب کارگری به وقوع پیوست روسیه بود یعنی کشوری که صنعتی شدنش به زحمت آغاز شده بود و هنوز نظام سرمایه داری در آن پا نگرفته بود (در سال 1917 که همان سال پیروزی انقلاب کارگری روسیه است طبقه کارگر آن کشور 6 تا 7 درصد جمعیت را تشکیل می داد). در سال 1949، چین، پرجمعیت ترین کشور جهان، به جرگه سوسیالیسم داخل شد و حال آن که اکنون که سی سال از آن تاریخ می گذرد، هنوز بیش از 80% جمعیت آن را روستائیان کشاورز تشکیل می دهند. در واقع کشور چین هرگز روی نظام سرمایه داری را ندید و با یک جهش از فئودالیسم به سوسیالیسم رسید. یوگوسلاوی در 1945، بلغارستان و رومانی و لهستان و مجارستان در 1947، و چکسلواکی در 1948 به دنیای سوسیالیسم پیوستند. کدام یک از این کشورها، نظام سرمایه داری پیشرفته ای مانند انگلستان و آلمان داشتند؟ به هر حال، اینک قریب به یک قرن و نیم از تاریخ انتشار «بیانیه» مارکس و

انگلس می‌گذرد. در این مدّت طولانی، حتی یک تحول سیاسی و اجتماعی به وقوع نپیوسته است که مؤید نظر این دو نظریه پرداز باشد: در جوامعی که انتظار تحوّل قریب الوقوع می‌رفت هیچ دگرگونی حادث نشده است و برعکس، همه تحولات در جوامعی پیش آمد که علی القاعده تا صدها سال دیگر نباید شاهد انقلاب باشند.

3- آن چه وصف کمون اولیه (نخستین جامعه اشتراکی) گفته اند نیز با عقیده خود مارکس در باب دیالکتیک تناقض دارد. توضیحاً اشاره می‌کنیم که هگل، معتقد بود که تکامل اندیشه بدین گونه صورت می‌پذیرد که در آغاز اندیشه ای به ذهن می‌آید (تزی یا برنهاد)؛ آن گاه همان اندیشه، اندیشه متقابل را به خاطر می‌آورد (آنتی تزی یا برابر نهاد)؛ این دو اندیشه مخالف، در اندیشه سومی، سنتز یا هم‌نهاد نام دارد، جمع و ادغام می‌شوند. این اندیشه سوم، که حاصل جمع و ادغام دو اندیشه متخالف است و طبعاً از هر دو کامل تر است به نوبه خود تزی یا برنهاد جدیدی است و بنابر این، نقطه آغاز حرکت مشابهی می‌شود. پس از هگل عقیده مزبور مورد تفاسیر گوناگونی واقع شد. البته مارکس و انگلس که موجودات را منحصر در ماده و مادیات می‌دانستند و به وجود شیئی غیرمادی باور نداشتند، دیالکتیک هگلی را بر پدیده های مادی تطبیق کردند. به قول مارکس، در کتاب «سرمایه» «در نزد هگل جدل [= دیالکتیک] بر روی سر راه می‌رود؛ کافی است آن را روی پاهایش قرار داد تا سیمای واقعی خود را باز یابد.» (1) همچنین

ص: 169

مارکس، در مخالفت با پرودون سوسیالیست فرانسوی (1865 - 1809) که آنتی تزا معلول تزا می دانست، معتقد بود که تزا به هیچ روی علت آنتی تزا نیست بلکه این دو، از آغاز با یکدیگر وجود دارند؛ نهایت این که آنتی تزا، در ابتداء، ضعیف و حقیر است و تدریجاً رشد و قوت می یابد و بدانجا می رسد که می تواند حریف و همورد تزا شود. نتیجه این سخن آن است که هر پدیده ای از آغاز پیدایی ضد خود را در درون دارد؛ و این نتیجه است که با توصیف ماتریالیسم دیالکتیک از جامعه اشتراکی نخستین نمی سازد، زیرا بنابر آن نظریه، در کمون اولیه، هزاران و بلکه میلیون ها سال آدمیان با کمال مسالمت و آشتی روزگار می گذاشتند و بدون این که هیچ تضاد و ناسازگاری ای داشته باشند، به نوعی اشتراک همه جانبه راضی و خشنود بودند فقط هنگامی که در اواخر این دوران ابزار تولید دیگرگونه شد مبانی همزیستی مسالمت آمیز دچار ضعف و سستی شد و تضاد اجتماعی کم کم چهره نمود.

4 - اشکال دیگر این است که چه چیزی الزام کرده است که جامعه بشری از پنج مرحله مورد ادعای مارکسیسم گذر کند؟ چرا جامعه بشری باید پس از کمون اولیه به برده داری و آن گاه به فئودالیسم و سپس به سرمایه داری منتقل شود و در آینده نیز به سوسیالیسم و کمونیسم انتقال یابد؟ فی المثل، فرض کنید که بپذیریم که در اواخر دوران اشتراکی نخستین و پس از هزاران و بل میلیون ها سال زندگی مشترکانه همراه با صلح و صفا ابزار تولید تغییر یافت. کسانی که با برخورداری از هوش بیشتر و قوت ابداع و ابتکار، ابزار تولید جدید را اختراع کرده بودند فقط به این شرط آن ها را در اختیار دیگران

می گذاشتند که از ثمره کاری که انجام می یافت سهمی داشته باشند. بدین ترتیب، جامعه دارای دو طبقه شد: مالک ابزار تولید که کاری نمی کرد و صاحب نیروی بازو که کار می کرد لکن ابزار تولید از آن او نبود. طبعاً، هر چه مالک ابزار تولید، از محصول کار، سهم بیشتری طلب می کرد بهره خود صاحب کار کاستی می گرفت. این تضاد منافع، روز به روز شدت بیشتری می یافت تا این که طغیان صاحبان کار را بر ضد مالکان ابزار تولید باعث شد سؤال این است که چرا این طغیان اجتماعی جامعه را وارد نظام برده داری کرد و نه هیچ نظام دیگری؟ اگر نیک بنگریم می بینیم که نظام برده داری برای آنان که نیروی کار داشتند به مراتب بدتر بود، چرا که قبلاً اگر چه سهم عظیمی از محصول کار خود را از کف می دادند اما لاقلاً مالک جان و هستی خود بودند و حال آن که در نظام جدید اساساً صاحب اختیار جان و هستی خود نبودند، چه رسد به محصول کار خود چه شد که طبقه بهره ده و استثمار شده پس از آن که نظام بهره کشی و استثمار قبل را با یک انقلاب از میان برد، نظامی که به درجات، ظالمانه تر بود، به جای آن نشانند؟ و خود را از حقوق بیشتری- و به تعبیر بهتر: از همه حقوق- محروم کرد؟

واقع این است که نظام اجتماعی ای که در آستانه ورود بشریت به مرحله برده داری وجود داشته است ماهیة، تفاوتی با نظام سرمایه داری حاکم بر جهان کنونی ندارد در هر دو نظام اقلیتی مالک ابزار تولیدند و اکثریتی کار می کنند؛ اکثریت مذکور چون می دانند که بدون استفاده از ابزار تولید هرگز نمی توانند کاری از پیش ببرند، به ناچاری می پذیرند که با ابزار تولید کار کنند و در عوض

بخشی از محصول کار را به مالکان ابزار تولید واگذارند. اقلیتی که مالک ابزار تولیدند، با وقوف کامل از ناچاری و اضطراب اکثریت روز به روز سهم بیشتری طلب می کنند و کار به آن جا می رسد که سهم کارگر فقط برای گذران حداقل معیشت کفایت می کند. البته، این وضع، برای اکثریت قابل تحمل و دوام نیست و از این رو به طغیان اجتماعی ای دست می زند که به انقلاب می انجامد. سؤال این است که چرا با وجود مشابهت کامل میان دو نظام، نتیجه دو انقلاب، تا بدین حد دور از هم است یکی به برده داری منجر می شود که علاوه بر آن که حقوق از دست رفته را استیفاء نمی کند حقوق به جا مانده را هم سلب می کند و دیگری به سوسیالیسم و پس از آن به کمونیسم منتهی می گردد که برای انقلابگران، بیشترین حق را قائل است: سوسیالیسم انقلابگران را حاکمیت مطلق می بخشد و کمونیسم اساساً جامعه بی طبقه ای می سازد که بهشت موعود زمینی است آیا منطقی تر و خرد پسندتر نیست که مرحله دوم سیر جامعه بشری، به جای برده داری سوسیالیسم یا کمونیسم باشد؟ برای آن اکثریتی که در پایان جامعه اشتراکی نخستین انقلاب کرد و سوسیالیسم و کمونیسم هر دو جاذبیت عظیمی داشتند: سوسیالیسم همه حقوق متصور را در اختیار آنان می نهاد و کمونیسم هم همان جامعه آرمانی و کمال مطلوبی بود که اوصاف آن را از اجداد خود شنیده بودند و آرزوی رجعت به آن را در دل داشتند چه شد که از این ها همه دست شستند و تن به بدترین نظام ممکن یعنی برده داری دادند؟ یا قلم در دست دشمن لافزن و دروغگویی است و یا آنان مردم سفیه و کج سلیقه ای بوده اند!

خلاصه اشکال چهارم این است که به فرض این که ابزار تولید و دگرگونی آن، نسبت به همه پدیده ها و تحولات اجتماعی علیت داشته باشد باز هیچ دلیلی در دست نیست که به موجب آن باور کنیم که لزوماً پس از مرحله کمون اولیه مرحله برده داری و پس از آن فئودالیسم و سپس سرمایه داری و بالاخره سوسیالیسم و کمونیسم خواهد آمد. اگر سخن مارکس درست است که در هر تضاد و انقلاب اجتماعی پیروزی از آن طبقه ای است که ابزار تولید را به کار می برند و با آن کار می کنند (کارگر به معنای اعم کلمه نه به معنای پرولتر)، باید به دنبال اولین تضاد و نبرد طبقاتی ای که در تاریخ بشری پیش آمده است جامعه به سوسیالیسم - که در آن حاکمیت مطلق در اختیار کارگران است - برسد. وجود مراحل دیگر مانند برده داری و فئودالیسم و سرمایه داری، نه تنها هیچ ضرورتی ندارد بلکه ناقض عقیده مارکس است که پیروزی را جبراً از آن صاحبان نیروی کار می داند اما برخلاف انتظار می بینیم که نتیجه اولین نبرد طبقاتی جامعه بشری پیدایش برده داری است که در آن فاتحان (یعنی صاحبان نیروی کار) حق حیات خود را نیز تسلیم شکست خوردگان (یعنی مالکان ابزار تولید) می کنند و بدین گونه، از آخرین حقی که در اختیار داشتند نیز صرف نظر می کنند. این چه پیروزی است که عین شکست است؟! (شاید در جواب بگویند که این هم یکی از مصادیق «تر»ی است که «آنتی تر» را در درون خود دارد!)

5 - باز، به فرض علیت تامه و بی چون و چرای «ابزار تولید» نسبت به همه تحولات اجتماعی تاریخ بشر، می پرسیم که: در اواخر دوران کمون اولیه که، «ابزار تولید» جدید جامعه را به دو طبقه

مالکان ابزار تولید و صاحبان نیروی کار تقسیم کرده بود و دو قطبی شدن جامعه موجبات تضاد منافع و نبرد طبقاتی را فراهم آورده بود، به چه دلیلی، تنها راه حل، بروز انقلاب و ظهور نظام برده داری بوده است؟ آیا نمی توان تصور کرد که برای مشکل اجتماعی مزبور راه حل دیگری هم وجود داشته باشد؟ ما بدون اصرار و پافشاری و با قید احتیاط، می گوئیم که بعید نیست که وقتی جامعه صاحب دو طبقه شد، اکثریت که زور بازو و نیروی کار داشتند دریافتند که بدون به کار بستن ابزار تولید جدید کارشان نتیجه مطلوب نخواهد داد و پیشرفتی نخواهد داشت و حتی چه بسا امرار معاششان دستخوش مشکلات جدی و لا ینحل شود و بنابر این راهی نیست جز این که از ابزار تولید جدید استفاده کنند و در عوض بخشی از محصول کار خود را به صاحبان آن ابزار تسلیم کنند. از سوی دیگر، اقلیت دارندگان ابزار تولید نیز پی بردند که اگر اکثریت از استعمال ابزار جدید سرباز زنند آن ابزار، به خودی خود سودآور نیستند و بر وجودشان فایده ای مترتب نخواهد بود. مضافاً بر این یک شورش عظیم اجتماعی، طبیعتاً اگر نفعی به دنبال داشته باشد برای اکثریت است. اکثریت چون بی نصیب و محروم است و چیزی ندارد که از دست بدهد از یک نهضت و قیام اجتماعی حسن استقبال می کند و اگر چنان انقلاب اجتماعی ای به وقوع پیوست تبعات آن برای اقلیت البته معلوم است. بر اساس چنین مصلحت بینی ها و عاقبت اندیشی های دوجانبه دو طبقه مهم جامعه، تن به نوعی مصالحه و مواضعه دادند و با عقد قراردادی حاضر شدند که هر یک از طرفین قسمتی از محصول کار را به خود اختصاص دهد. بدین ترتیب، در عین آن که در راه

زیاده طلبی های مالکان ابزار تولید سدّی ایجاد شد و طبعاً صاحبان نیروی کار به سهم بیشتر و عادلانه تری دست یافتند، تضاد طبقاتی نیز به چنان درجه ای نرسید که انفجاری را موجب شود. در تاریخ، موارد فراوانی سراغ داریم که یک مصلح اجتماعی مجموعه ای از احکام و مقررات وضع کرده است و اجرای آن ها را از مردم خواسته است و مردم هم طوعاً اوکرها گردن نهاده اند و اطاعت کرده اند. قوانین حمورابی پادشاه سومر، که در سال 1940 قبل از میلاد نوشته شده یکی از همین موارد است. «قوانین مذکور، با بیانی دقیق و موجز و به نحوی که نظیر آن به ندرت در میان قوانین کشورهای متمدن کنونی یافت می شود تصریح و تعیین شده بود» (1) بد نیست اشاره کنیم که «بعضی از جالب توجه ترین مواد مجموعه قوانین سومری قسمتی است که راجع به مسائل اقتصادی تنظیم و تحریر شده» (2) در این مجموعه «قوانینی برای نظارت در امور اقتصادی مهمی چون مزد کارگران و نرخ کرایه ها و ساعات کار وضع شده است.» (3) اساساً «دفاع از حقوق کارگران موضوعی است که مکرّر در تاریخ محاکم سومر واقع شده است.» (4)

احتمال دیگری هم هست (البته استعمال کلمه «احتمال از باب مماشات است و الا ما خود به همین شقّ قائلیم و آن را یقینی می دانیم) و آن این که کاری را که در احتمال فوق الذّکر به بزرگان و خردمندان قوم یا مصلحان اجتماعی نسبت دادیم پیامبران الهی

ص: 175

1- سیر تمدن ص 295/

2- سیر تمدن، ص 296/.

3- سیر تمدن، ص 296/.

4- سیر تمدن، ص 296/.

می کرده اند. یکی از وظائف پیامبران این بوده است که در مواردی که میان مردم اختلافات و منازعاتی بروز می کرده است داوری به حق و عدل کنند و با فصل خصومت تضادها را از میان بردارند. قرآن کریم به این نکته تصریح دارد: (فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ) (قسمتی از آیه 213 از سوره بقره یعنی: خدا پیامبران را برانگیخت تا نوید دهنده و ترساننده باشند و با ایشان کتاب را فرو فرستاد به حق تا (آن کتاب) میان مردم درباره آن چه در آن اختلاف دارند، داوری کند.) و نیز: (وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ) (قسمتی از آیه 64 از سوره النحل، یعنی: کتاب (قرآن) را بر تو فرو فرستادیم مگر برای این که آن چه را مردم در آن اختلاف دارند بر ایشان روشن سازی) با توجه به همین آیات شریفه است که ما بر این عقیده ایم که اختلافات میان افراد و گروه های اجتماعی باید بر اساس تعلیمات و آموزش های پیام آوران الهی رفع شود.

حاصل این اشکال آن است که با فرض این که اولین تضاد طبقاتی تاریخ بشر در اثر پیدایش ابزار تولید جدید به وجود آمده باشد، باز دلیلی در دست نیست که تضاد مزبور از طریق انقلاب و ورود جامعه در مرحله دیگری از تاریخ حل شده باشد؛ چه بسا عقول مردم یا احکام خدا تضاد را از میان برداشته باشد.

6- اگر به مارکسیست ها اشکال شود که شما نهایت و غایت سیر تاریخی جامعه بشری را کمونیسم می دانید که نظامی است با مالکیت اشتراکی و بی طبقه کمون اولیه نیز چنین نظامی بود آیا این، خود، نوعی سیر قهقرائی و ارتجاعی نیست؟ در جواب می گویند

که درست است که هم اولین مرحله تاریخی جامعه انسانی و هم آخرین مرحله آن، هر دو دارای مالکیت اشتراکی اند و «طبقات» اجتماعی در آن ها وجود ندارد، اما کمونیزم جامعه اشتراکی طراز نوین است و بنابر این عین کمون اولیه نیست تا سیر تاریخی، رجعت به گذشته قلمداد شود. در توضیح مطلب می افزایند که اساساً حرکات تکاملی، مستقیم الخط نیستند بلکه مارپیچی اند؛ به این معنی که در هر حرکت تکاملی، شیء متحرک، از نقطه ای آغاز به حرکت می کند لکن بر روی خطی مستقیم به جلو نمی رود بلکه بر روی منحنی ای سیر می کند تا به نقطه ای به محاذات نقطه اول و بالاتر از آن می رسد و پس از طی منحنی دوم برای دومین بار به محاذات نقطه اول می رسد و به همین نحو به حرکت خود ادامه می دهد نتیجه هر بار پس از طی هر بار یک منحنی کامل به نقطه ای به محاذات نقطه اول می رسد نه به خود نقطه اول حرکتی ارتجاعی است که بر روی محیط دایره ای صورت گیرد و در نتیجه متحرک پس از طی یک دوره کامل به همان نقطه آغازین برسد؛ و حال آن که حرکت مارپیچی چنین نیست. اگر کسی به خود جرأت بدهد و بپرسد که به چه دلیلی هر حرکت تکاملی ای مارپیچی است در پاسخ «جدول تناوبی عناصر» در شیمی را مستند خود قرار می دهند مندلیف، شیمی دان روسی (1907 - 1834)، عناصر شیمیایی ای را که تا زمان حیات خود او کشف شده بود، برحسب اعداد اتمی شان (عدد اتمی هر عنصر به معنای عده پروتون های هسته اتم آن عنصر است) تنظیم کرد. آن گاه، برای نخستین بار، دریافت که در سلسله عناصر شیمیایی، تمام خواص شیمیایی و فیزیکی، با یک دوره تناوب کاملاً منظم تکرار

می شود. نخستین دوره تناوب تنها شامل دو عنصر یدروژن (H با عدد اتمی یک) و هلیم (He با عدد اتمی دو) است. دوره تناوب دوم شامل هشت عنصر است که با لیتیوم (Li، با عدد اتمی سه) آغاز می شود و با نئون (N، با عدد اتمی ده) پایان می گیرد. دوره تناوب سوم نیز شامل هشت عنصر است که نخستین آن ها سدیم (Na، با عدد اتمی یازده) است و آخرین آن ها آرگن (Ar، با عدد اتمی هیجده). دوره تناوب چهارم شامل هیجده عنصر است که با پتاسیم (k، با عدد اتمی نوزده) آغاز می شود و با کریپتن (Kr، با عدد اتمی سی و شش) پایان می گیرد. دوره تناوب پنجم نیز شامل هیجده عنصر است که نخستین آن ها روییدیم (Rb، با عدد اتمی سی و هفت) است و آخرین آن ها گزین (Xe، با عدد اتمی پنجاه و چهار). دوره تناوب ششم سی و دو عنصر را در بر می گیرد: اول آن ها سزیم (Cs، با عدد اتمی پنجاه و پنج) و آخر آن ها رادون (Rn، با عدد اتمی هشتاد و شش) هفتمین دوره تناوب که آخرین دوره هم هست بقیه عناصر را در بر می گیرد که اولین آن ها فرانسیم (Fr با عدد اتمی هشتاد و هفت) است و آخرینشان لاورانسیم (LW، با عدد اتمی صد و سه). آن چه مندلیف کشف کرد این بود که (اگر با تقریب و اندکی مسامحه سخن بگوییم) هر دوره تناوب با یک فلز «سبک» آغاز می شود. پس از آن، فلز سبک دیگری هست که البته از فلز اول «سنگین» تر است. به همین نحو کم کم به فلزات «سنگین» و «سنگین تر» بر می خوریم. آن گاه نوبت به غیر فلزات و شبه فلزات می رسد و سرانجام دوره تناوب با یک گاز بی اثر پایان می پذیرد. این داستان در همه دوره های تناوب مکرر می شود. گوی عناصر، اگر به

حسب عدد اتمی یا وزن اتمی مرتب شوند، مراحل مختلف یک حرکت تکاملی مارپیچی اند که نقطه آغاز هر دور این حرکت تکاملی یک فلز سبک است و نقطه انجام آن یک گاز بی اثر این نکته را هم ناگفته نگذاریم که در زمان حیات مندلیف همه عناصری که اکنون کشف شده است شناخته نبود و مندلیف بر اساس همین ادوار تناوبی، وجود و خواص چندین عنصر را در سال 1871، پیشگویی کرد. پیشگویی های علمی او نیز به مرور زمان، به تحقق پیوست: گالیم (Ga)، با عدد اتمی سی و یک (در همان سال 1871 کشف شد. اسکاندیم (Sc)، با عدد اتمی بیست و یک (در سال 1879، و ژرمانیم (Ge)، با عدد اتمی سی و دو) در سال 1886 کشف شدند.

ما در این جا در صدد آن نیستیم که ثابت کنیم که جدول تناوبی عناصر هرگز نمی تواند مستمسک مارکسیسم در اثبات مار پیچی بودن حرکات تکاملی باشد فرض می کنیم که دلیل تامّ باشد و همه حرکات تکاملی مارپیچی صورت بگیرند و رسیدن به جامعه کمونیستی حرکتی ارتجاعی نباشد. بر اساس این فرض سؤال می کنیم که چرا جامعه بشری پس از رسیدن به جامعه طراز نوین کمونیستی به جامعه طراز نوین برده داری و سپس به جامعه طراز نوین فنودالیستی و سرانجام به جامعه طراز نوین سرمایه داری نخواهد رسید؟ مگر جامعه بشری، پس از طی یک دوره کامل حرکت تکاملی مارپیچی خود به محاذات همان نقطه ای که از آن شروع به حرکت کرده بود یعنی کمون اولیه) نخواهد رسید؟ و مگر در همان نقطه محاذی نقطه اول نیست که مرحله کمونیسم محقق خواهد شد؟ به چه دلیلی، از آن پس حرکت جامعه بشری متوقف خواهد شد؟ و این سیر تا رسیدن به

جامعه طراز نوین برده داری و جوامع طراز نوین بعدی ادامه نخواهد یافت؟

7- از همین جا اشکال دیگری زایش می کند. مارکسیسم تعلیم می کند که جهان هستی فقط شامل ماده و مادیات است و محال است که پدیده ای مادی در حرکت تکاملی نباشد. حرکت تکاملی مذکور در اثر تنازع میان پدیده مادی (=تر) و ضد آن (=آنتی تر) - که در درون آن جای دارد- حاصل می شود. جامعه بشری نیز از این قاعده مستثنی نیست و حرکتی تکاملی دارد که نتیجه تضاد طبقاتی است. اگر چنین است، پس در جامعه کمونیستی موعود، که طبقه ای در آن نیست تا تضاد طبقاتی وجود داشته باشد، حرکت تکاملی متوقف می شود. توقف حرکت تکاملی هم به کلیت و عمومیت اصل سوم ماتریالیسم دیالکتیک که وجود پدیده بدون حرکت را محال می دانست ضربه می زند. خلاصه آن که یا باید جامعه بشری را، پس از وصول به مرحله کمونیسم نیز دارای حرکت تکاملی بدانند که نتیجه آن این می شود که اولاً بدون وجود تضاد طبقاتی هم حرکت تکاملی هست و ثانیاً مراحل دیگری پس از مرحله کمونیسم نیز هست که از مرحله کمونیسم به مراتب متکامل تر است؛ و یا باید از این ادعا که هر پدیده ای در حرکت تکاملی دائم است دست بردارند.

ممکن است که در جواب بگویند: «در جامعه کمونیستی آینده، تضاد هست اما نه تضاد انسان با انسان بلکه تضاد انسان با طبیعت، و اشیاء؛ و همین تضاد انسان با طبیعت که به هر حال نوعی تضاد است حرکت تکاملی جامعه را موجب می شود.»

ص: 180

با این جواب نیز یکی از آزموده های دیگر مارکسیسم را نقض می کنند. مگر مارکسیسم نمی آموزد که تنها عامل حرکت جامعه تضاد طبقاتی است؟ چه شد که عامل حرکت جامعه کمونیستی تضاد طبقاتی نیست بلکه تضاد انسان با طبیعت است؟ اگر واقعاً عامل حرکت جامعه فقط تضاد طبقاتی است باید پذیرفت که در جامعه کمونیستی هم تضاد طبقاتی هست و همان تضاد طبقاتی حرکت تکاملی جامعه کمونیستی را تضمین می کند و اگر غیر از تضاد طبقاتی تضاد (یا تضادهای) دیگری هم هست که می تواند علت حرکت جامعه باشد چرا درباره مراحل دیگر تاریخی، مانند برده داری و فئودالیسم و سرمایه داری، از آن تضاد (یا تضادها) سخنی در میان نیست؟

8- از همه این ها گذشته، مارکسیسم با این دعوی که همه حرکت ها و جنبش های اجتماعی معلول تضاد طبقاتی ای است که میان استثمار کنندگان و استثمار شدگان به ظهور می رسد، انسان را یک بُعدی می انگارد: انسانی که بنده شکم است و بس؛ و تا انگیزه ای اقتصادی و مادی در کار نباشد هیچ حرکتی و جنبشی ندارد. این بینش هم از لحاظ نظری و هم از دیدگاه عملی نادرست و برخاست.

از لحاظ نظری اثبات شده است - و به بعضی از طرق اثبات آن در دروس گذشته اشاره شد - که انسان موجودی است که علاوه بر جسم، «نفس» مجرد غیر مادی هم دارد. همان گونه که جسم آدمی نیازهایی دارد که رفع آن ها انگیزه بسیاری از فعالیت های اوست، نفس انسان نیز نیازهایی اصیل و مستقل دارد که تا برآورده نشوند شخص

آرام و قرار نمی یابد. در واقع، نیازهای روحی و معنوی، به مراتب وسیع تر، عمیق تر و شریف تر از نیازهای جسمی و مادی اند. تعداد نیازهای جسمی از عدد انگشتان دو دست تجاوز نمی کند: خوردن آشامیدن، خواب، پوشاک، مسکن، ارضاء غریزه جنسی، دفاع از سلامت و تندرستی خود در برابر هر عامل خطرناک طبیعی یا انسان. کیست که بتواند نیازهای روحی را در چنین تعداد محدودی منحصر کند؟ نیازهای معنوی از چنان عمق و ژرفایی برخوردارند که گروه کثیری از مردمان، در طول تاریخ، در راه نیل به بعضی از خواسته های غیرمادی خود از بذل جان نیز دریغ نکرده اند. شریف تر بودن نیازهای معنوی هم از آن جا ناشی می شود که نیازهای مادی و تلاش برای برآوردن آن ها خاص انسان ها نیست. در این زمینه انسان با همه حیوانات دیگر وجه اشتراک دارد آن چه به انسان امتیاز و تمایز می بخشد نیازهای غیرمادی و سعی در طریق ارضاء آن هاست. انسانیت انسان جز از این راه محقق نمی شود.

از وجه نظری مسأله هم که صرف نظر کنیم باز ادعای مارکسیسم راست نمی آید. مارکسیسم آرمان خواهی های فراوانی را که تاریخ بشری شاهد آن بوده است چگونه توجیه می کند؟ آرمان خواهی هایی که در بسیاری از موارد جز به بهای جان حاصل نمی آمده است و در همه موارد، قطع نظر از آسایش های مادی را اقتضاء می کرده است. از پیامبران خدا و اولیاء الله که سلسله جنبانان حق طلبی و عدالت خواهی بوده اند و در این راه، هر محرومیت و محنتی را به جان می پذیرفته اند و تا زمانی که در قید حیات بوده اند دمی از دعوت مردم به حق و قسط غافل نمی مانده اند ذکری به میان نمی آوریم - سلام الله علیهم اجمعین.

بود، که، در راه نیل به نجات، از همه تعلقات دنیوی چشم پوشید؛ سقراط که در راه دعوت جوانان آتن به خودشناسی به مرگ به مرگ محکوم شد و برای آن که حرمت قانون را نشکند نوشیدن جام شوکران را بر گریز از زندان رجحان نهاد؛ توماس مور، نویسنده و مورخ انگلیسی (1535-1477)، که برای آن که طلاق را که در آیین کاتولیک مسیحی ممنوع بود، تجویز نکرد به اعدام محکوم گشت؛ جیوردانو برونو، دانشمند ایتالیایی (1600 - 1548) که نخواست بسیاری از عقائد خطای رایج را- که کلیسا مروج آن بود -- تصویب کند و به همین جرم زنده زنده در آتش سوزانده شد نمونه هایی اندک شمار از آرمان خواهی های بشرند ما در مقام ارزش داوری نیستیم و نمی خواهیم که آراء و نظرات همه این آرمان خواهان را عاری از خطا بدانیم. آن چه ما می گوئیم این است که به هر تقدیر اینان شئون مادی خود را در راه هدفی معنوی از کف نهاده اند و بالاخره انقلاب شکوهمند اسلامی ایران بهترین دلیل زنده بر بطلان این تئوری مارکسیستی است.

خطاهایی که در نظریه ماتریالیسم تاریخی هست منحصر به همین مواردی که گفتیم نیست. اما به نظر می رسد که پنج اشکالی که در درس قبل به مبانی ماتریالیسم تاریخی وارد آوردیم به همراه اشکالات هشتگانه مذکور در این درس که به خود نظریه راجع بود، برای آنان که اهل خرد و انصافند کفایت کند.

پس از بررسی و نقد مسائل فلسفی یا جهان بینانه مارکسیسم (= ماتریالیسم دیالکتیکی) و مسائل فلسفه تاریخ و جامعه شناسی آن مکتب (= ماتریالیسم تاریخی) اینک وقت آن رسیده است که به سومین گروه از مسائل مارکسیستی یعنی مسائل اقتصادی توجه کنیم.

آراء و نظرات مارکس درباره مسائل اقتصادی، عمده، به دو دسته تقسیم پذیر است: یک دسته آن هایی که به «علم اقتصاد» یا «اقتصاد سیاسی» مربوط است؛ و دیگری آن ها که به «نظام اقتصادی» وابستگی دارد. توضیحاً اشاره کنیم که اگر از قوانین حاکم بر پدیده های اقتصادی سخن بگوییم در حیطه «علم اقتصاد» واقعیم؛ و اگر برای رسیدن جامعه به وضعی مطلوب، روشی اقتصادی را بهتر یا ضروری بدانیم از «نظام اقتصادی» سخن گفته ایم. درست، به همان نحو که در علوم تجربی قوانین حاکم بر پدیده های طبیعی کشف و بیان می شوند، در «علم اقتصاد» نیز، در اثر پی بردن به

ارتباطات علی و معلولی ای که میان پدیده های اقتصادی برقرار است به قوانینی دست می یابیم؛ و از همین روست که اگر در فهم مناسبات علی و معلولی به خطا نرویم، قوانین اقتصادی ای که بیان می کنیم درست مانند قوانین فیزیکی در هر زمان و در هر مکان صادقند. به همین لحاظ می توان گفت که در «علم اقتصاد» نیز، مانند علوم تجربی، ما با «معرفت خالص» یعنی شناختی فارغ از گرایش های مابعدالطبیعی و اخلاقی سر و کار داریم. در فیزیک، مثلاً، علی رغم این که فیزیکدانان عقاید گوناگون فلسفی و دینی و اخلاقی دارند و برخی از مارکس پیروی می کنند و پاره ای از فروید بعضی از آنان مسیحی کاتولیک هستند و برخی مادی، گروهی مسلمانند و گروهی دیگر پیرو مکاتب عرفانی هندوچین، مع هذا این گرایش های مختلف و احیاناً متضاد هیچ گونه تأثیری بر مطالعات و تحقیقات فیزیکی آنان ندارد و از این رو همگی درباره قوانین حاکم بر گازها یا شروط پایداری یک پل نظر واحدی ابراز می دارند. در «علم اقتصاد» نیز دقیقاً کار بر همین منوال است و همه کسانی که با امور اقتصادی سر و کار دارند تا وقتی که در چهارچوب «علم اقتصاد» و به عنوان «عالمان اقتصاد» سخن می رانند درباره قوانین مربوط به ارتباط عرضه و تقاضا و قیمت در اقتصاد آزاد و مبادله ای، تورّم، بیکاری، تولید و توزیع و مصرف، پول و اعتبار، و.... نظرات یکسانی دارند. به محض این که کسی از خوب و بد، انسانی و غیرانسانی، عادلانه و ظالمانه، تکاملی و ارتجاعی بودن یک پدیده اقتصادی دم زد باید بدانیم که از حیطة «علم اقتصاد» بدر آمده و در عرصه «نظام اقتصادی» وارد شده است؛ اعتقاد به این که «ربا خواری

حرام است» (اسلام) یا رژیم سرمایه داری، استثمارگرانه و اخلاقاً محکوم است» (مارکسیسم) چیزی نیست جز ارزش داوری اقتصادی و نتیجه در شأن «علم اقتصاد» نیست. خلاصه کلام آن که «علم اقتصاد» از هر چه رنگ تعلق به دین و مذهب و مکتب خاصی پذیرد آزاد است و فقط در ارائه «نظام اقتصادی» است که گرایش های فردی هر شخص مجال ظهور و تأثیر می یابند: «علم اقتصاد» بیان واقعیات می کند و «نظام اقتصادی» دست به داوری ارزشی می یازد. مارکس، هر دو کار را کرده است: بعضی از آراء و نظرات مارکسیسم از آن «مارکس اقتصاددان» است و برخی دیگر متعلق به «مارکس صاحب مکتب». ما نخست به آراء مارکس در «علم اقتصاد» می پردازیم و سپس «نظام اقتصادی» مطلوب مارکس را بررسی می کنیم.

الف - آراء مارکس در «علم اقتصاد»

می توان گفت که آراء مارکس در «علم اقتصاد» در سه قانون تلخیص می شود و هر سخن دیگری در این زمینه گفته باشد در حکم حواشی و شروح این سه قانون است.

هر یک از اشیاء گوناگون و فراوانی که در جهان هست، اعم از طبیعی و مصنوع دارای دو نوع ارزش می تواند بود: ارزش استعمالی و ارزش مبادله ای. مراد از «ارزش استعمالی» فائده ای است که انسان، در زندگی خود، از آن شیء معین می برد؛ و منظور از «ارزش مبادله ای» قدرت خریدی است که آدمی، در نتیجه تملک آن شیء، به دست می آورد. به تعبیر روشن تر، ارزش استعمالی مبین این است که یک شیء مفروض - بی آن که قصد معاوضه آن را با چیز دیگری

داشته باشیم - چه نیازی را برآورده می کند و آن نیاز در چه درجه ای از اهمیت است؛ و ارزش مبادله ای بیانگر آن است که با دادن شیئی مفروض، چه چیز دیگری می توان در عوض گرفت. برای این که به خوبی معلوم شود که این ارزش ها واقعاً یکی نیستند و چه بسا با هم مبادلت کلی داشته باشند توجه خواننده را جلب می کنیم به این که اشیائی مانند هوا و نور و حرارت خورشید و آب و خاک چیزهایی هستند که اساسی ترین و مهم ترین نیازهای ما را بر می آورند و در واقع هیچ بدیل و جانشینی ندارند و از این رو بیشترین ارزش استعمالی را واجدند و حال آن که تقریباً هیچ ارزش مبادله ای ندارند یعنی در ازای دادن آن ها هیچ کالای دیگری نمی توان به دست آورد و به دیگر سخن، قابل خرید و فروش نیستند. از سوی دیگر اشیائی مانند الماس را می توان نام برد که در عین آن که ارزش مبادله ای عظیمی دارند نیاز حیاتی ای را بر نمی آورند و از ارزش استعمالی بسیار ناچیزی برخوردارند. (البته در مثال الماس تسامحی هست که از آن غافل نیستیم لکن برای روشن تر شدن مطلب از این مثال نیز صرف نظر نکردیم) اشیاء دیگر نیز در میان این دو حد واقعند و به هر تقدیر می توان گفت که ارزش استعمالی و ارزش مبادله ای ارتباط و نسبت مستقیمی با یکدیگر ندارند و چه بسا شیئی نسبت به شی دیگر ارزش استعمالی بیشتر و ارزش مبادله ای کم تر داشته باشد.

تمیز دو نوع ارزش مذکور البته ابداع مارکس نیست. در غرب، عادةً آدام اسمیت، اقتصاددان بزرگ انگلیسی (1790 - 1723) و نویسنده کتاب پرآوازه «تحقیقی در ماهیت و علل ثروت ملل» را مبدع این نظریه می دانند و مدعیند که این تشخیصی است که تا

آن جا که ما می دانیم، تاریخ اندیشه های اقتصادی مستقیماً مدیون اسمیت است و پیش از او، مسلماً با این دقت و تأکید، کسی این دو مفهوم را از یکدیگر جدا نکرده است.» (1)

اشیائی مانند هوا و نور و حرارت خورشید و غیره را که علی رغم آن که مهم ترین احتیاجات طبیعی و مادی بشر را برمی آورند و بیشترین ارزش استعمالی را دارند چون به وفور در اختیار همه هستند ارزش مبادله ای ندارند «کالاهای رایگان» می نامند. لکن بیشتر وسائل ارضای احتیاجات و خواست ها به رایگان و به وفور عرضه نمی شود تأمین این گونه، کالاها مستلزم صرف میزان معینی تلاش و کار انسانی است این کالاها باید گردآوری شوند و در غالب موارد تغییر شکل داده شوند تا برای استعمال و منظور انسان قابل استفاده گردند. این گونه کالاها که طبیعت آن ها را به مقادیر کم و نه به میزان زیاد عرضه داشته و تلاش انسانی را هم لازم دارند در مقایسه با کالاهای رایگان و میل بشر به استفاده از آن ها، کمیاب می باشند. به علت کمیاب بودن، استفاده از این قبیل کالاها مراقبت بیشتری را ایجاب می کند از حیث و میل آن ها باید خودداری شود و استفاده از آن ها اقتصادی باشد. این گونه کالاها «کالاهای اقتصادی» نامیده می شود. (2) در «علم اقتصاد» فقط از همین «کالاهای اقتصادی» گفتگو می شود.

ص: 188

-
- 1- آدام اسمیت و «ثروت ملل»، نوشته محمد علی کاتوزیان، چاپ اول، تهران، 1358، شرکت سهامی کتاب های جیبی، ص 86 /
 - 2- رجوع شود به: آشنایی با علم اقتصاد، نوشته لودویگ اچ. مای، ترجمه علی اصغر هدایتی، چاپ چهارم، تهران، 1356، شرکت سهامی کتاب های جیبی، ص 13 - 3 /

آن چه موضوع مطالعات و مباحثات وسیع و دامنه داری واقع شده است این است که ارزش مبادله ای - که نسبت مستقیمی با ارزش استعملی ندارد و تا حدی مستقل از آن است - از کجا ناشی می شود؟ اقتصاددانان به این سؤال جواب های گونه گون داده اند. مارکس در جواب سؤال مزبور می گفت: «ارزش مبادله ای یک کالا متناسب است با مقدار کاری که برای تولید آن ضروری بوده است» یعنی میزان ارزش مبادله ای بستگی دارد به مقدار کاری که روی شیء صورت می گیرد. به بیان دیگر، مارکس اعتقاد داشت که «منشأ ارزش فقط کار است» یا «ارزش = کار» (از این پس، برای اختصار، از کلمه ارزش) استفاده می کنیم و مرادمان «ارزش مبادله ای» است. چنان که گفتیم ارزش استعملی محل بحث نیست) و این نخستین قانونی است که مارکس در «علم اقتصاد» بدان اعتقاد داشت. لازم به تذکر است که این قانون هم ابداع مارکس نبود. آندره پی تیر، استاد دانشکده حقوق و علوم اقتصادی دانشگاه پاریس، در اشاره به همین قانون می نویسد: «این فکر هم، که به نحو تازه ای عنوان می شد و به علاوه قابل بحث و گفتگوست، چیز تازه ای نبود» سپس وی از پنج لیبرالیست اقتصادی - از جمله آدام اسمیت و ریکاردو - و شش سوسیالیست - از جمله پرودون - نام می برد که همگی، قبل از مارکس، به این اعتقاد رسیده بودند که کار، و به خصوص کار مادی، منبع اصلی ارزش کالاهاست. (1) آن چه بسیاری از نویسندگان، و از جمله ما، را بر آن داشته است که

ص: 189

به نحوی سخن بگویند که گویا ابتکار نظریه مزبور از آن مارکس است، تأکید بلیغی است که وی در همه آثار خود، بر این نظریه دارد و نیز استفاده سرشاری است که از این نظریه، در تبیین نابودی جبری نظام سرمایه داری، می کند.

مارکس، در آغاز جلد اول کتاب «سرمایه» خود، می گوید که همه «اشیاء فقط مظهر یک چیز هستند، مظهر این که برای تولید آن ها نیروی کار انسانی صرف شده است و کار انسانی در آن ها متجسم می باشد. هنگامی که به این اشیاء به عنوان تبلور این جوهر اجتماعی مشترک در همه آن ها نگاه می کنیم، آن ها «ارزش» هستند.» (1) شکی نیست که غالب مواد طبیعی، تا زمانی که به صورت اصلی خود باقیند و هیچ گونه کار انسانی روی آن ها انجام نگرفته است قابل استفاده نیستند و هیچ گونه نیازی را بر نمی آورند یک ماده طبیعی برای آن که بتواند به فروش برسد باید دستخوش یک سلسله «تصرفات انسانی» بشود؛ مثلاً ماهی را نمی توان تا زمانی که در دریاست، فروخت؛ باید ماهیگیری آن را صید کند و پس از کارهای دیگری که بر روی آن انجام می دهد آن را قابل عرضه در بازار گرداند. این «تصرفات انسانی» - که در اصطلاح اقتصادی «کار» خلاصه می شود- بر روی هر شیئی طبیعی دیگری نیز باید اعمال گردد. نتیجه آن که «کار» سهم مهمی در ارزش یافتن یک شیء دارد. این نتیجه ای است که ما می گیریم؛ اما مارکس از سخنان پیش گفته

ص: 190

1- به نقل از فلسفه اقتصادی نوشته جون رابینسون ترجمه بایزید مردوخی، چاپ دوم، تهران 1358، شرکت سهامی کتاب های جیبی،

استنتاج دیگری می‌کند: «کار تنها امری است که به شئی ارزش می‌دهد» این سخن اگر درست باشد نتیجه می‌دهد که مواد طبیعی تا زمانی که معروض کار انسان نشده اند و به اصطلاح به صورت «خام» اند هیچ ارزشی (یعنی ارزش مبادله‌ای) ندارند.

دانستیم که اگر بخواهیم ارزش مبادله‌ای یک کالا را تعیین کنیم، و به عبارت ساده‌تر، معلوم کنیم که یک کالا، چقدر می‌ارزد، بر وفق نظر مارکس، باید مقدار کاری را که برای تولید آن ضروری بوده است بدانیم. حال می‌پرسیم که از کجا بدانیم که مقدار کاری که برای تولید یک کالای مفروض ضروری است چه قدر است؟ همه می‌دانند که برای اندازه‌گیری طول وزن طول عمر، پتانسیل الکتریکی، و گرما به ترتیب از متر، کیلوگرم، سال، ولت، و کالری و اجزاء و اضعاف هر یک استفاده می‌شود. سؤال این است که آیا برای اندازه‌گیری کار ضروری برای تولید یک کالا هم واحدی هست؟ و اگر هست چیست؟ مارکس در جواب می‌گوید که واحد اندازه‌گیری کار (که البته مراد کار اقتصادی است) ساعت است: «به هر حال کمیت کار به وسیله زمان کارسنجیده می‌شود.» این جمله، که از کتاب «سرمایه» مارکس نقل شده دومین قانونی است که مارکس در علم اقتصاد اعلام داشته است. نتیجه این نظریه چنین می‌شود که در هنگام معاوضه دو کالا، اگر روی کالای اول مثلاً پنج ساعت کار انجام شده باشد و برای ساختن کالای دوم ده ساعت صرف وقت کرده باشند باید به کالای دوم دو برابر کالای اول ارزش و قیمت داد یعنی دو عدد از کالای اول را داد و در عوض یک عدد از کالای دوم را گرفت و برای هیچ عامل دیگری، از جمله

جنس کالا، نباید اعتبار قائل شد.

ممکن است به مارکس اشکال شود که: مقدار ساعات کاری که برای تولید یک کالای واحد لازم و ضروری است، بسته به عوامل گوناگونی، تغییر می پذیرد: چه بسا، کارگر کفاشی، یک جفت کفش را در ده ساعت بدوزد و برای فروش کاملاً آماده کند. کارگر دیگری، که یا قدرت بدنیش از کارگر اول به مراتب بیشتر است، یا نشاط روحی بیشتری دارد، یا ماهرتر و چیره دست تر است، همان کفش را در چهار ساعت بدوزد. برای تعیین ارزش این یک جفت کفش، ده ساعت را معتبر بدانیم یا چهار ساعت را؟ این وضع، حتی برای یک کارگر هم پیش می آید: کارگری که امروز یک جفت کفش را در دو ساعت می دوزد، ممکن است فردا به علت مصیبتی بر او وارد می شود یا غمی که در دلش می نشیند، در ده ساعت هم نتواند چنان کفشی بدوزد. به هنگام قیمت گذاری این یک جفت کفش دو ساعت کار را در نظر آوریم یا ده ساعت را؟ به هر حال، می توان گفت که یک جفت کفش، به تعداد کفشدوزان جهان، دارای ارزش های مختلف است؟ اگر نه، معیار معتبر چیست؟

مارکس از این نکته غافل نیست. به گفته او، فی المثل ارزش یک جفت کفش، بر اساس تعداد ساعاتی که فلان کارگر یا بهمان کارگر صرف ساختن آن می کند، تعیین نمی شود تا تعدد قیمت لازم آید؛ بلکه مجموع تعداد ساعاتی که کفشدوزانی که همین قسم کفش را می دوخته اند صرف کرده اند بر شماره کفش های تولید شده تقسیم می شود و خارج قسمت این تقسیم ملاک تعیین ارزش یک جفت از این قسم کفش قلمداد می شود. به تعبیر دیگر، ارزش یک جفت

ص: 192

کفش ناشی از تعداد ساعات صرف شده به توسط یک کفشدوز برای تهیه آن یک جفت، نیست؛ بلکه ناشی از میانگین تعداد ساعاتی است که همه کفشدوزان صرف دوختن یک جفت از آن می کنند فرضاً اگر کارگر اول در 6 ساعت 3 جفت کفش دوخته است، کارگر دوم در 11 ساعت 4 جفت، کارگر سوم در 15 ساعت 5 جفت، کارگر چهارم در 30 ساعت 6 جفت، و کارگر پنجم در 63 ساعت 7 جفت (همه کفش ها همانند فرض شده است و تولید این قسم کفش هم منحصر به همین تعداد است) مجموع تعداد ساعات صرف شده 125 و شماره کفش های تولید شده 25 خواهد بود. در نتیجه ارزش هر جفت کفش 125/25 یا 5 ساعت کار خواهد بود.

اینک که معلوم شد که ارزش هر کالا ناشی از مقدار کاری است که برای تولید آن انجام شده است، به آسانی می توان دانست که هیچ کس غیر از کارگری که کالایی را ساخته است حق تملک ارزش آن کالا را ندارد؛ زیرا همچنان که قبلاً گفتیم، مواد خام طبیعت، تا زمانی که به همان حالت «خامی» باقیبند و در روند تولید قرار نگرفته اند دارای هیچ ارزشی نیستند و چون تنها کسی که ماده خام را از «خامی» بیرون آورده و آن را به صورت «کالای اقتصادی» در آورده و طبعاً آن را ارزشمند و بهادار کرده است، همانا کارگر است، باید همه ارزش و بهای کالا را حق او دانست. اما در نظام سرمایه داری، سرمایه دار همه قیمت کالا را به کارگر واگذار نمی کند و فقط بخش کوچکی از آن را، به عنوان «دستمزد»، به او می دهد و بخش اعظم آن را خود تصاحب می کند. بنابراین، سرمایه دار جز «غصب» حق کارگر، کار دیگری نمی کند. ذکر یک

مثال مطلب را روشن تر می کند: کارخانه یخچال سازی ای را در نظر آورید که روزانه، هزار کارگر به مدت ده ساعت، در آن به کار اشتغال دارند و هزار یخچال تولید می کنند. اگر چه، به علت تقسیم کار، هر کارگر جزء کوچکی از یخچال را می سازد، اما چون، به هر حال، نتیجه کار هزار کارگر هزار یخچال است، می توان گفت که هر کارگر، روزانه، یک یخچال تولید می کند. حال، اگر هر یخچال، در بازار به قیمت دو هزار تومان به فروش برسد و قیمت مواد خام به کار رفته برای هر یخچال دویست تومان باشد (الآن در این بحثی نداریم که مواد خام چگونه و از کجا ارزش پیدا کردند) معلوم می شود که هر کارگر، در ده ساعت، هزار و هشتصد تومان ارزش ایجاد کرده است؛ یعنی در هر ساعت صد و هشتاد تومان اگر سرمایه دار همه این هزار و هشتصد تومان را به کارگر می داد هیچ استثماری و غصبی در کار نبود. اما سرمایه دار هرگز چنین نمی کند و در ازای یک روز کار، فقط دویست تومان، به عنوان مزد، به کارگر می دهد. آن چه باقی می ماند، یعنی هزار و ششصد تومان به جیب سرمایه دار سرازیر می شود؛ و این چیزی جز غصب نیست زیرا سرمایه دار بدون این که هیچ کاری انجام داده باشد مبلغی چنان گزاف را تصاحب کرده است. دیدیم که کارگر در هر ساعت صد و هشتاد تومان ارزش ایجاد می کند؛ اما در هر روز، دویست تومان دریافت می دارد. این دویست تومان معادل است با ارزشی که وی در یک ساعت و هفت دقیقه به وجود می آورد. پس فی الواقع سرمایه دار به اندازه ده ساعت کار از کارگر می گیرد و به قدر یک ساعت و هفت دقیقه کار به او دستمزد می دهد. به دیگر سخن، کارگر در هر روز، هشت ساعت و پنجاه و سه دقیقه، «کار

اضافی» می کند و چون «کار ارزش آفرین است» کارگر مزبور، در یک روز، به اندازه هشت ساعت و پنجاه و سه دقیقه «ارزش اضافی» می آفریند. این «ارزش اضافی» همان است که به جیب سرمایه دار می رود و ماهیت غاصبانه کار او را برملا می کند.

نظریه «ارزش اضافی» سومین نظریه مارکس در علم اقتصاد است. اهمیت عظیمی که برای این نظریه قائلند بیشتر به این دلیل است که سنگ بنای «نظام اقتصادی» مارکسیستی همین نظریه است. در حقیقت نظریه «ارزش اضافی» مرز میان «علم اقتصاد» مارکس و «نظام اقتصادی» اوست: نقطه پایان علم اقتصاد است و نقطه آغاز نظام اقتصادی. خود وی مدعی است که همه مراحل رشد و نمو نظام سرمایه داری و نیز علت نابودی حتمی و بی چون و چرای نظام مذکور به توسط همین نظریه تبیین می شود: «هر نوع ارزش اضافی، به هر شکلی که باشد - سود، بهره، بهره مالکانه و غیره - اساساً مظهر مادی کاری است که بهای آن پرداخت نشده است. تمام رمز قدرت تکثیری سرمایه در همین واقعیت ساده نهفته است که مقداری از کار دیگران را در اختیار خود دارد که بهای آن را نمی پردازد.» (1)

اصول اساسی علم اقتصاد مارکسیستی را می توان در چند جمله ذیل تلخیص کرد: ارزش «مبادله ای» یک کالا برابر است با مقدار کاری که برای تولید آن ضروری است. در نتیجه، مواد موجود در طبیعت فقط وقتی ارزش می یابند که معروض کار انسانی واقع شوند.

ص: 195

مقدار کار ضروری برای تولید یک کالا به توسط ساعات کار ضروری سنجیده می شود. پس گفتن این که یک کالا دارای فلان ارزش معین است بدان معنی است که فلان مقدار ساعات کار در درون کالا نهفته است. کالا و ارزش آن، هیچ کدام چیزی نیست جز تجسم و تجسد ساعات کار انجام شده بر روی کالا: «همانند ارزش ها، تمام کالاها، فقط توده های معین منجمد شده ساعات کار می باشند (از کتاب «سرمایه»)). برای تعیین تعداد ساعات صرف شده به منظور تولید یک کالا، به همان کارگری که آن را تولید کرده است رجوع نمی کنند بلکه میانگین تعداد ساعاتی که همه کارگران دست اندرکار تولید چنان کالایی صرف می کنند، معیار تلقی می شود. ارزش یک کالا چون به توسط کار کارگر به وجود آمده است، حق خود کارگر است که البته در نظام سرمایه داری به سرقت می رود و از او دریغ می شود خدمات تولیدی کارفرما و سرمایه دار، هیچ گونه حقی برای آنان ایجاد نمی کند، چرا که «سرمایه، کار مرده ای است که همچون موجودی خون آشام، تنها با مکیدن خون کار زنده جان می گیرد و قوت جانش به همان اندازه که خون بیشتری بمکد بیشتر است (1) و پیداست که «کار زنده» فقط از آن کارگر است. چون ارزش کالایی که یک کارگر در طول یک روز کار تولید می کند بتمامه در اختیار او گذاشته نمی شود و تنها قسمت کوچکی از آن را، به عنوان دستمزد به او می دهند گویا کارگر در بیشتر ساعات کار روزانه اش در حال بیگاری است این کار «جبران نشده» اصطلاحاً

ص: 196

«کار اضافی» نامیده می شود. «کار اضافی» موجد «ارزش اضافی» است. همین «ارزش اضافی» است که تحت عنوانی از قبیل سود، به جیب کارفرما و سرمایه دار می ریزد. «ارزش اضافی» هم حیات و رشد و نمو نظام سرمایه داری را ضامن می شود و هم از سوی دیگر به تدریج مقدمات نابودی محقق الوقوع این نظام را فراهم می سازد - به شرحی که در بخش «نظام اقتصادی» مارکسیسم خواهیم دید.

آن چه گفته شد خطوط اساسی علم الاقتصاد مارکس بود. در درس آینده، به نقد آراء و نظرات مارکس خواهیم پرداخت.

ص: 197

نقد خود را از علم الاقتصاد مارکس با این رأی وی که ارزش یک کالا فقط ناشی از مقدار کاری است که برای تولید آن انجام شده است، آغاز می کنیم.

1 - مارکس از این نکته غفلت کرده است که نوع «ماده خام» یک کالا، در میزان ارزش کالا، تأثیر قاطع دارد. دو کارگر معدن را در نظر آورید که هر یک به مدت هشت ساعت به کار اشتغال داشته اند: یکی در معدن اورانیم و دیگری در معدن نمک. آیا می توان پذیرفت که محصول کار هر دو یک ارزش و یک قیمت دارد؟ کسی که ارزش کالایی را فقط ناشی از ساعات کار انجام شده بر روی آن می داند باید بپذیرد که این دو محصول - که از لحاظ ساعات کاری که روی هر کدامشان صورت گرفته است مساویند - ارزش یکسانی دارند؛ و حال آن که به وضوح چنین نیست. (البته توجه داریم که کمیت اورانیومی که در یک زمان معین به دست می آید به مراتب کم تر از کمیت نمک به دست آمده در همان مدت است)

این اشکال را با بیانی دیگر نیز می توان باز گفت: مارکس چگونه می تواند تفاوت قیمت سنگ ها و فلزات موجود در طبیعت را توجیه کند؟ آیا اختلاف قیمتی که میان سنگ هایی از قبیل زمرد، یاقوت، عقیق زبرجد و فیروزه از سویی و زغال سنگ، از سوی دیگر هست فقط از اختلاف تعداد ساعات کاری که بر روی آن ها انجام می گیرد نشأت گرفته است؟ درباره اختلاف بهای فلزاتی مانند پلاتین، طلا و نقره و فلزاتی چون مس و روی چه می توان گفت؟

2- چرا عرضه و تقاضا قیمت کالاها را دستخوش نوسان را می کند؟ اگر قیمت هر کالا منحصرأ به میزان کار انجام شده بر روی آنان بستگی دارد، کالایی که برای تولید آن مثلاً یک ساعت وقت صرف شده است باید در هر اوضاع و احوالی قیمت ثابت و لایتغیری داشته باشد که با همان یک ساعت کار متناسب است؛ و حال آن که چنین نیست. فی المثل عرضه و تقاضا به نحو چشمگیری قیمت همین کالا را بالا و پایین می کشد کارگری در اثر یک ساعت کار، ده قالب یخ می سازد. آیا می توان به وی اطمینان داد که ارزش این ده قالب یخ در شب یلدا همان است که در ظهر روز اول تیر ماه؟ این کارگر اگر مارکسیست متعصبی هم باشد، بعید است چنین سخنی را باور کند واقع آن است که کم و بیش شدن هر یک از عرضه و تقاضا، ثبات قیمت یک کالا را در هم می شکند. از دیاد و نقصان تقاضا می تواند معلول علل گوناگونی باشد. در مثال بالا عامل «زمان» است که گاه تقاضا و قیمت را بیش می کند و گاه کم.

عوامل اجتماعی و فرهنگی و اخلاقی نیز احیاناً علت افزایش و کاهش تقاضا می شوند. فی المثل، در کشورهای اسلامی گوشت

خوک و مشروبات الکلی، با تقاضای بسیار کمی، نسبت به ممالک غیر اسلامی، مواجه می شوند و این معلول آموزش دینی ای است که مسلمین را از مصرف آن ها برحذر می دارد.

گهگاه نیز عواملی پیش بینی نشده در کار می آیند و تقاضا، و همراه با آن قیمت، را بالا و پایین می برند ثروتمندی که در بیابانی برهوت، از شدت تشنگی، در شرف مرگ است، چه سا حاضر باشد که در ازای جرعه ای آب، ثروت خود را ببخشد. به گفته سعدی، در بیابان فقیر سوخته را / شلغم پخته به ز نقره خام. گاه ممکن است قیمت خانه ای به نصف تقلیل یابد فقط بدان جهت که شرور مردم آزاری در همسایگی آن سکنی گزیده است. بعید نیست که عکس این امر نیز اتفاق افتد. باز، به گفته سعدی: خانه ای را که چون تو همسایه است / ده درم سیم بدعیار ارزد // لکن امیدوار باید بود / که پس از مرگ تو هزار ارزد.

ما به علل متعدد و احیاناً پیچیده و دشواری که تقاضا را تحت تأثیر قرار می دهند و سیر نزولی یا صعودی آن را موجب می شوند کاری نداریم. عللی نیز که میزان عرضه را کم و بیش می کنند مورد بحث ما نیستند. آن چه، در این جا، محل سخن است این است که به هر تقدیر از دیاد و نقصان عرضه یا تقاضا سهم کلی در بالا و پایین رفتن قیمت کالاها دارد و این واقعیتی است غیر قابل انکار که نظریه مارکس (ارزش = کار) کاملاً از توجیه آن عاجز است.

3- ارزش هنگفت اشیاء عتیقه چگونه توجیه می شود؟ اشیائی که در حفاری ها و اکتشافات باستان شناسان به دست می آید، نسخ خطی آثار و نوشته های گذشتگان، مسکوکات حکمروایان گذشته،

تمبرهای یادگاری، اسباب و اثاثه شخصی بزرگان، و بسیاری از چیزهای دیگر از این دست، معادل مبالغی عظیم و سرسام آور تقویم می شوند و برای بعضی از آن ها، اساساً قیمت گذاری کار دشواری است. ارزشی که چنین اشیائی دارند، چگونه ناشی از مقدار کاری است که برای تولید آن ها انجام شده است؟ تنها عاملی که ارزش فراوان به چنین اشیائی می دهد مرور زمان است و لاغیر. عامل «کار»، در این گونه موارد، تقریباً هیچ کاره است.

4- مارکس، در نظریه خود، تأثیر عوامل طبیعی را نیز فراموش می کند. فرض کنید که دو کارگر، هر یک به مدت هزار ساعت، در دو مزرعه گندم کار کرده اند: یکی از این دو مزرعه در منطقه ای کویری و با زمین شور و آب کم واقع است و دیگری در ناحیه ای حاصلخیز و پر باران و از هر جهت مساعد. بالطبع کمیت گندم به دست آمده از مزرعه دوم چندین برابر مقدار گندم حاصل از مزرعه اول است (از تفاوت در کیفیت صرف نظر می کنیم) چگونه می توان گفت که چون میزان کار هر دو کارگر علی السویه بوده است ارزش محصول کار هر دو برابر است؟

5- در این نظریه، عامل مهارت و ابتکارات شخصی جایی ندارد و حال آن که عامل مذکور نیز در ارزش یافتن کالا تأثیر دارد. فرض کنید که کارگر کفشدوزی، با سه ساعت کار کفشی می دوزد. کارگر دیگری نیز در همین مدت کفشی با همان ویژگی ها می دوزد لکن چون مهارت بیشتری کسب کرده است و ابتکارات شخصی در کار می آورد کفش را ظریف تر زیباتر و دلپسند تر می سازد. آیا می توان گفت که ارزش این دو جفت کفش مساوی است؟

6 - گاهی اوضاع و احوالی سیاسی باعث می شود که ارزش کالایی دستخوش دگرگونی شود؛ و این معنی در بالا و پایین رفتن نرخ ارزی یک مملکت، علی الخصوص مشهود است. کشوری که درگیر جنگی می شود یا دستخوش آشوب ها و اعتراضات وسیع داخلی می گردد یا به هر علت دیگری موقع سیاسی خود را از دست می دهد، نرخ «ارزش» پایین می آید؛ و حال آن که چه بسا کارگرانی که در سرتاسر کشور به فعالیت مشغولند و کار آن هاست که پشتوانه ارز کشور است به همان روال سابق و شاید حتی کوشاتر از پیش به کار اشتغال دارند.

به نظریه مارکس اشکالات دیگری نیز می توان وارد کرد که از ذکر آن ها در می گذریم. همه اشکالات وارد بر نظریه مذکور را به این نحو خلاصه می کنیم که اگر تنها عامل تعیین کننده ارزش یک کالا، میزان کاری باشد که برای تولید آن انجام یافته است، باید ارزش هر کالا در زمان ها و مکان ها و اوضاع و احوال مختلف، ثابت و لا یتغیر بماند و حال آن که بالضروره چنین نیست. نتیجه، باید پذیرفت که اگر چه میزان کار سهم مهمی در تعیین ارزش کالاها دارد لکن تنها عامل ارزش بخش کار نیست عوامل فراوان دیگری نیز هستند که به همراهی عامل کار مجموعاً به یک کالا ارزش خاصی می بخشند.

نظریه مارکس در باب عاملی که به یک کالا ارزش (مبادله ای) می دهد با شکست فاحشی مواجه شد. در این باره، نظرات مختلف دیگری هم، چه قبل از مارکس و چه بعد از او، اظهار شده است که این نوشته را با شرح و نقد آن ها کاری نیست. آن چه اشاره بدان لازم می نماید رأی فقهای ما، در این خصوص است. قبلاً متذکر می شویم

که فقهای ما ارزش مبادله ای- که محل بحث است- با لفظ «مالیت» تعبیر می کنند. بنا بر نظر آنان، شیئی دارای «مالیت» (=ارزش) است که خصائص زیر را واجد باشد:

1- نفعی و فایده ای داشته باشد؛ به تعبیر دیگر نیازی از نیازهای انسان را برآورد و از این رو مورد حاجت باشد. این شرط چیزی جز همان «ارزش استعمالی» داشتن نیست. بنابر این، وجود «ارزش استعمالی» شرط لازم تحقق «ارزش مبادله ای» است.

2- نفع و فایده آن قابل اعتنا باشد. حتی در یک دانه گندم هم فایده ای هست اما به اندازه ای ناچیز و بی مقدار که هیچ انسان خردمندی بدان توجه نمی کند.

3- قابل اختصاص و ملکیت باشد. اگر چیزی باشد که کسی نتواند آن را به خود اختصاص دهد و تحت ملکیت درآورد، هر چه قدر هم نافع و مفید باشد، مالیت ندارد. به همین دلیل است که نور و حرارت خورشید و هوا و باران و نسیم، علی رغم «ارزش استعمالی» عظیمی که دارند و در شمار نیازهای «حیاتی» محسوبند، هیچ «ارزش مبادله ای» ندارند. اگر روزی کسی یا کسانی بتوانند، به طریقی، مثلاً هوا را تحت ملکیت خود درآورند، آن نیز ارزش مبادله ای می یابد و خرید و فروش می شود.

اگر سه خصیصه مذکور در شیئی جمع شد، آن شیئی «مالیت» می یابد و اطلاق اسم «مال» بر آن صحیح است. «مالیت» یافتن یک شیئی جز به این معنی نیست که در نزد خردمندان «مطلوب» واقع می شود به گونه ای که در ازای دریافت آن عوضی می پردازند. پس می توان گفت که چیزی مالیت دارد و مال محسوب می شود که مورد

رغبت انسان‌ها باشد و تا چیزی سه ویژگی بالا را نداشته باشد رغبت آدمیان را بر نمی‌انگیزد به دیگر سخن، ارزش (مبادله‌ای) یک چیز ناشی از «رغبت نوعیه» یعنی رغبت بنی نوع انسان بدان است. (در مقابل «رغبت شخصیه») که هیچ‌گاه در تعیین ارزش مبادله‌ای و به اصطلاح «قیمت سوقیه» یک کالا تأثیر ندارد)

لازم به تذکر است که برای «مالیت» داشتن یک شیء، اسلام مطلق نفع و فایده را کافی نمی‌داند بلکه منفعتی را معتبر می‌شمارد که حلال باشد. اگر چیزی هیچ‌گونه منفعت حلالی نداشته باشد یا منفعت حلالش به حدی کم باشد که بدان اعتنا نشود، از لحاظ شرعی مال نیست. بنابر این مشروبات الکلی، گوشت خوک، و آلات قمار یا لهُو و لعب از نظر اسلام، مالیت ندارند یعنی قابل خرید و فروش نیستند. پس اسلام علاوه بر سه شرط فوق، شرط چهارمی نیز برای ارزش مبادله‌ای داشتن یک کالا قائل است و آن این که منفعت حلال داشته باشد.

پس از اثبات بطلان نخستین رأی مارکس در علم اقتصاد، ضرورتی نیست که به نقد بقیه آراء وی پردازیم؛ زیرا همه آن‌ها متکی اند بر همان رأی نخستین؛ و حال و وضع بنایی که چنین اساسی دارد خود ناگفته پیداست. مع‌هذا، برای آن‌که به خوبی دانسته شود که حتی با چشم پوشی از ضعف و خطای نظریه اول هم، نظریات دیگر باطلند در خصوص آن‌ها نیز سخنی می‌گوییم.

دومین رأی مارکس این بود که کمیت کار به وسیله مقدار زمان کار سنجیده می‌شود؛ یعنی واحد اندازه‌گیری کار همان واحد اندازه‌گیری زمان (مثلاً ساعت) است پس ارزش معین یک کالا به

اندازه مقدار ساعات کار نهفته در آن کلاست. ما بر این سخن دو اشکال داریم:

1- قبل از هر چیز باید گفت که در این سخن مغالطه ای از باب اشتراک لفظی نهفته است. اساساً کلماتی که بیش از یک معنی دارند و علی الخصوص آن ها که دارای معانی اصطلاحی متعددی هستند وسیله خوبی هستند برای مغالطه گران و سفسطه کاران شایع ترین مغالطات به توسط چنین کلماتی - که اصطلاحاً «مشترک لفظی» نامیده می شوند- صورت می پذیرد. از این رو در استعمال این گونه کلمات بذل دقت فراوان باید کرد تا از هر قسم اشتباه یا فریبکاری جلوگیری شود. واژه «کار» خود مشترک لفظی است و معانی اصطلاحی فراوان از جمله در فیزیک، اقتصاد، فلسفه و اخلاق دارد حال اگر آن چه را که درباره «کار» به اصطلاح فلسفه صادق است به «کار» در اصطلاح اخلاق نسبت دهیم دچار خطا یا مغالطه شده ایم این امر در همین جا مصداق دارد. در نظریه مورد بحث دو معنای اصطلاحی لغت «کار»، در فیزیک و اقتصاد بر آمیخته اند در فیزیک «کار» به معنای انرژی است که به توسط نیرویی خارجی به یک جسم داده می شود. اما در اقتصاد «هرگونه تلاش انسانی خواه تلاش جسمی و ذهنی یا معنوی که به تولید کالاهای اقتصادی منتهی شود کار نامیده می شود.»⁽¹⁾ برای فهم تفاوت میان این دو معنای اصطلاحی کافی است توجه کنیم که اگر کسی چندین ساعت وقت صرف یک بازی، مثلاً پینگ پنگ، کند،

ص: 205

اگر چه، در این مدت، انرژی فراوانی به راکت و توپ منتقل کرده است اما هیچ کالای اقتصادی ای تولید نکرده است. در این مثال، «کار» فیزیکی محقق است لکن «کار» اقتصادی انجام نیافته است. شک نیست که مارکس، به عنوان عالم اقتصاد، از لفظ «کار» معنای اقتصادی آن را مراد می کند، اما با کمال تعجب، می بینیم که می گوید گفتن این که یک کالا دارای فلان ارزش معین است بدان معنی است که فلان مقدار ساعات کار در آن «نهفته» است. در جمله مزبور «کار» باید به معنای فیزیکی آن گرفته شود؛ زیرا در فیزیک است که سخن از «نهفته» شدن انرژی در یک جسم می رود فی المثل، اگر شیئی را به ارتفاعی بالا ببریم این کار از بین نمی رود بلکه در شی مذکور «ذخیره» می شود. این نوع انرژی را که مربوط به موضع جسم است و در جسم تا لحظه ای که بیفتند نهفته است انرژی مکانیکی از نوع پتانسیل یعنی «نهفته» می نامند. نیز اگر فنری را بکشیم، در آن مقداری کار به صورت انرژی ذخیره می شود و چون فنر را رها کنیم همان مقدار انرژی نهفته را پس می دهد این نوع انرژی را نیز که مربوط به تغییر شکل یک جسم است انرژی مکانیکی از نوع پتانسیل (نهفته) گویند. باید توجه داشت که انرژی پتانسیل تنها یکی از دو قسم انرژی مکانیکی است (قسم دیگر انرژی مکانیکی، انرژی سینتیک یعنی جنبشی است). خود انرژی مکانیکی هم فقط یکی از انواع گونه گون انرژی است. مراد این است که حتی در فیزیک نیز فقط یکی از اقسام پرشمار انرژی ها در جسم «نهفته» است نه همه اشکال انرژی. از این گذشته، آن چه در جسم ذخیره و نهفته می شود «انرژی»

است نه «کار» (البته چون «انرژی» عیناً به «کار» تبدیل می شود می توان مسامحه‌اً از «کار» نهفته سخن گفت.) خلاصه، آن «کار»ی که در جسم «نهفته» است، کار فیزیکی است نه کار اقتصادی؛ و حال آن که «کار»ی که محل سخن است، کار اقتصادی است نه فیزیکی.

2- فرض کنید که دو کارگر را به کاری بگماریم: یکی با اراده قوی دوستدار کار دلسوز فعال و پرتحرک، و دیگری با اراده ضعیف، بی علاقه به کار، سرد، کاهل و تنبل. آیا کاری که این دو در یک ساعت به انجام می رسانند مساوی است؟ کسی که کار را تکلیف شاقی می داند که فقط به هنگام اضطرار باید بدان تن در داد و کسی که به کار عشق می ورزد و بیکاری بار خاطر اوست در مدت مساوی از زمان به یک اندازه کار و صرف نیرو و انرژی می کنند؟ حتی یک فرد هم در همه حالات به یک درجه از جنب و جوش و تحرک و فعالیت نیست. کاری که آدمی، به هنگام نشاط روحی و سرخوشی و شادابی در یک ساعت انجام می دهد، هرگز با کاری که به وقت محنت و هجوم غم ها و پریشانی ها در همان یک ساعت می کند برابر نیست چگونه می توان ادعا کرد که واحد اندازه گیری کار، همان واحد اندازه گیری زمان است؟ کمیت کار هیچ گاه نمی تواند با مقدار زمان کار سنجیده شود.

بپردازیم به سخن دیگر مارکس که: برای تعیین ارزش یک کالا، تعداد ساعت کاری را که شخص تولید کننده کالا صرف کرده است نباید معیار دانست. بلکه معیار، میانگین تعداد ساعات کاری است که به لحاظ همه تولید کنندگان چنان کالایی لازم است. به تعبیر

مارکس، مقیاس تعیین ارزش یک کالا، «کار اجتماعاً لازم» است نه «کار فرداً لازم». در جواب می‌گوییم: اگر واقعاً - آن گونه که مارکس می‌گوید - ارزش کالا، چیزی نیست جز تجسم و تجسد ساعات کار انجام شده برای تولید آن کار فرداً لازم است که ارزش کالا را تعیین می‌کند نه کار اجتماعاً لازم. ساعات کاری که شخص تولید کننده کالا صرف تولید آن کرده است در کالا تجسم و تجسد می‌یابد نه میانگین ساعات کاری که نوع تولید کنندگان آن کالا برای تولید آن صرف می‌کنند وقتی که مارکس ارزش هر کالایی را تجسم و تجسد ساعات کار انجام شده برای تولید آن می‌داند ارتباط میان ارزش و ساعات کار انجام شده را ارتباطی حقیقی و تکوینی معرفی می‌کند؛ لکن هنگامی که سخن از کار اجتماعاً لازم به میان می‌آورد ارتباط مزبور را صرفاً اعتباری و فرضی قلمداد می‌کند. برای توضیح مطلب مثالی می‌زنیم اگر کسی بگوید: مقدار غذایی که هر شخص برای احتیاجات انرژی خود لازم دارد به طول قد و وزن و جنس و میزان فعالیتی که می‌کند و آب و هوایی که در آن به سر می‌برد بستگی دارد معنای سخنش این است که مقدار غذای لازم و عوامل مذکور ارتباط حقیقی و تکوینی دارند یعنی حقیقۃً و فی الواقع تعیین کننده مقدار غذای ضروری هر شخص عوامل نامبرده است. بنابر این اگر کسی بخواهد نه کم تر از مقدار غذای ضروری بدنش و نه بیشتر از آن بخورد باید طول قد خود و وزن خود و جنسیت خود و میزان فعالیت خود و آب و هوایی را که خود در آن زیست می‌کند در نظر بگیرد حال اگر همان کسی که ضابطه مقدار غذای لازم را گفت دستورالعمل زیرا را هم به گفته خود بیفزاید: «برای تعیین

مقدار غذای لازم بدنتان، باید میانگین طول قد و وزن و جنس و میزان فعالیت و آب و هوای محیط زیست همه همسالان خود را در سرتاسر جهان در نظر بگیرید. باید پذیرفت که وی به تناقض گویی افتاده است. اگر ضابطه گفته شده درست است پس هر شخصی باید ویژگی های خود را در نظر بگیرد یعنی دستورالعمل ما درست است. و اگر دستورالعمل درست است پس معیار غذای لازم برای هر شخص میانگین ویژگی های همه همسالان اوست نه ویژگی های خود او؛ یعنی ضابطه درست نیست.

اشکال دیگری نیز متوجه سخن مارکس می شود و آن این که اگر کار اجتماعاً لازم معتبر است معلوم می شود که در تعیین ارزش یک کالا، مضافاً بر میزان کار انجام شده برای تولید آن عامل دیگری هم تأثیر دارد و آن میزان کاری است که همگنان شخص تولید کننده برای تولید کالاهای مشابه آن انجام می دهند. و این خلاف عقیده مارکس است دائر بر این که تنها عامل ارزش بخش به یک کالا کار انجام یافته بر روی خود کالا است.

اشکال سوم به وجه عملی مسأله بر می گردد. آیا در مقام عمل، تعیین میانگین تعداد ساعات کار لازم برای تولید یک کالا عادتاً محال نیست؟ زمان کار فرداً لازم به سهولت قابل محاسبه است اما زمان کار اجتماعاً، لازم می توان گفت که محاسبه شدنی نیست.

پس از آن که اثبات کردیم که برخلاف رأی مارکس - کار تنها عامل ارزش آفرین نیست نتیجه باید پذیرفت که مالک راستین هر کالا فقط کارگری نیست که آن را تولید کرده است. فی الواقع، بخشی از ارزش یک کالا ناشی از جنس مواد خام به کار رفته در آن

است: بعضی از مواد خام نیازهای حیاتی و اساسی بشر را بر می آورند، برخی دیگر نیازمندی های کم اهمیت تر را مرتفع می سازند، و بالاخره پاره ای از آن ها، حاجاتی را برآورده می کنند که بسیار بی مقدار و کم ارزشند. به دیگر سخن، ارزش استعملی کالاها بسیار متفاوت است و همین ارزش استعملی سهم مهمی در ارزش مبادله ای هر کالا دارد. بخش دیگری از ارزش یک کالا، ناشی از «ابزار تولید» است. شک نیست که دستگاه ها، ماشین آلات، و کارخانه هایی که ماده خام را مرحله به مرحله و تدریجاً به «کالای اقتصادی» شدن نزدیک می کنند و اگر نبودند، در غالب موارد، تبدیل ماده خام به کالا صورت امکان نمی پذیرفت، در ارزش دادن به کار دخیلند و بنابر این باید برای مالک این ابزار تولید («سرمایه دار») به اصطلاح مارکسیستی) نیز سهمی قائل شد. مارکس این سهم را نیز شدیداً انکار داشت. البته، پس از او مارکسیست ها اندکی معتدلانه تر رفتار کردند و پذیرفتند که «حق استهلاک ماشین ها» به سرمایه دار پرداخته شود. اما باید توجه داشت که مجموع «حق استهلاک»هایی که برای یک ماشین پرداخت می شود چیزی جز قیمت ماشین نیست و از این رو، مالک ماشین، که ماشین خود را برای تولید کالا در اختیار کارگران گذاشته است، در پایان کار هیچ سودی نمی برد، اگر نگوئیم که زیان می کند. فی المثل اگر قیمت یک ماشین یک میلیون تومان و طول مدتی که می توان از آن، برای تولید، استفاده کرد، بیست سال باشد، حق استهلاک سالانه ماشین یک میلیون /بیست یعنی پنجاه هزار تومان می شود؛ و اگر این حق استهلاک سالانه، بی کم و، کاست هر سال پرداخت شود پس از بیست سال، مالک ماشین

همان یک میلیون تومان را دارد و بس (البته به علاوه مقداری آهن و فولاد مانده در لاشه ماشین). از این سرمایه گذاری، چه چیزی عاید این سرمایه دار شده است؟ سومین بخش از ارزش یک کالا از نیروی مدیریت نشأت می گیرد. همه اقتصاددانان پذیرفته اند و عقل سلیم هم حکم می کند که مدیر یک کارخانه («کارفرما» در اصطلاح مارکسیست ها) با خدمات تولید خود در ارزشمند شدن کالا تأثیر تام دارد. مدیر یک کارخانه هم در هر موردی اخذ تصمیم را بر عهده می گیرد و هم خطرات احتمالی را تقبل می کند. انتخاب کالاها و خدماتی که می باید تولید و عرضه شود بررسی امکانات فنی تجارتي، محاسبه هزینه ها و خطرات احتمالی و منافع ممکنه اخذ تصمیم در مورد سرمایه گذاری و انتخاب مکان مناسب برای تولید ترکیب و سازمان دادن عوامل تولید، تعیین روش های تولید بازاریابی محصول تولید شده و تعدیل قیمت ها در حد لزوم همه از جمله وظایف مدیر کارخانه است. (1) چنین کاری از هر کسی ساخته نیست و امروز برای مدیریت اقتصادی به تحصیلات دانشگاهی نیاز هست. نتیجه آن که مدیر اقتصادی هم از قیمت کالای تولید شده، به حق، سهمی می طلبد چگونه می توان برای چنین کاری ارزش قائل نشد؟ باز در این جا مارکسیست ها در آراء مارکس تجدید نظر کرده اند و گفته اند که کار منحصر به کار جسمی و بدنی نیست و کار دماغی و فکری هم ارزش زاست و بنابر این کسانی که نیروی مدیریت خود را رف کاری تولیدی می کنند حق دارند که از نتیجه آن کار سهمی

ص: 211

برند. (البته متناسب با تعداد ساعتی که نیروی فکری خود را به کار می اندازند). به هر حال عوامل نامبرده (و احتمالاً عوامل دیگری که از آن ها نامی به میان نیامد) وقتی که با کار کارگر همراه شوند، مجموعاً به یک کالا ارزش اقتصادی می دهند. پس کارگر حق تصاحب همه ارزش کالا را به تنهایی ندارد.

برای آن که نشان دهیم که اگر ارزش را فقط ناشی از کار بدانیم، در عمل نیز با مشکلاتی مواجه می شویم، توجه خواننده را به مثالی جلب می کنیم فرض کنید که حداکثر ارزش یک ساعت کار صد تومان باشد ده تن کارگر، با همکاری و کمک یکدیگر یک ماشین پارچه بافی می سازند و هر یک برای این منظور، صد ساعت کار می کند. کار انجام یافته برای تولید ماشین هزار ساعت است و چون هر ساعت کار بر طبق فرض صد تومان ارزش دارد بنابر این ماشین مذکور، حداکثر صد هزار تومان می ارزد. حال اگر کسی ماشین مزبور را به قیمت صد هزار تومان بخرد، حقوق کارگران سازنده ماشین کاملاً استیفاء شده است و طبعاً آنان چیزی از خریدار طلبکار نیستند خریدار، ماشین را به شهر کوچکی می برد که در آن ماشین پارچه بافی ای نیست و همه پارچه بافان، با دست، پارچه می بافند. پنج تن از کارگران پارچه باف را استخدام می کند تا با ماشین او پارچه ببافند و در ازاء هر ساعت کار صد تومان که حداکثر ارزش یک ساعت کار است، دریافت دارند. این پنج کارگر هم که بیشترین مقدار پول را در ازاء هر ساعت کار می گیرند مورد استثمار و بهره کشی واقع نشده اند و حتی از آنان ضایع نشده است. از سوی دیگر پنج کارگری که با استفاده از ماشین پارچه می بافند برابر با

پنجاه کارگر که با دست بافندگی می کنند پارچه تولید می کنند. نتیجه، در آخر سال، اگر از پولی که بابت فروش پارچه های تولید شده به دست آمده است، دستمزد پنج کارگر و قیمت مواد خام و حق استهلاک ماشین را کم کنند، باز مبلغ معتنا بهی باقی می ماند. این پول باقی مانده از آن کیست؟ ممکن است ادعا شود که مبلغ باقی مانده حق ده کارگری است که ماشین پارچه بافی را ساختند. در جواب باید گفت که اولاً- آنان حق خود را به تمامه گرفتند و ثانیاً اگر چنین باشد، نظام اقتصادی جامعه دستخوش هرج و مرج می شود. چگونه می توان کارگری را که فرضاً بیست سال پیش ماشینی ساخته است یافت و در ازای هر ساعت کار او، در بیست سال قبل، مبلغی به او پرداخت، شاید بگویند که مبلغ باقی مانده مال پنج کارگری است که هم اینک با استفاده از ماشین پارچه می بافند. این نیز خطاست؛ زیرا اولاً اینان هم همه حقوق خود را دریافت کرده اند و ثانیاً چه فرقی هست میان این پنج کارگر و همه کارگران پارچه باف دیگر شهر که با دست کار می کنند؟ دیگر کارگران شهر، حتی اگر برای هر ساعت کار حداکثر مزد را دریافت کنند به هر حال بیش از ساعتی صد تومان درآمد ندارند؛ و حال آن که اگر بخواهیم مبلغ باقیمانده را هم میان پنج کارگر مذکور تقسیم کنیم، درآمد هر ساعتشان، به مراتب، بیش از صد تومان می شود. نتیجه آن می شود که کارگری که با دست پارچه می بافد و کارش دشوارتر است ساعتی صد تومان درآمد دارد و کارگری که با ماشین بافندگی کار می کند و کار آسان تری دارد ساعتی چند صد تومان در واقع آن چه باقی می ماند حق مالک ماشین است؛ و این سودی است که او در این

بدین ترتیب، اساس نظریه ارزش اضافی بر آب است: اگر همه ارزش کالا- معلول کار انجام یافته برای تولید آن نیست، پس کارگر حق تملک و تصاحب کالایی را که خود تولید کرده است ندارد و فقط پاره ای از کالای تولید شده به او تعلق می گیرد. نتیجه «کار جبران نشده ای» وجود ندارد. و اگر «کار اضافی» ای محقق نیست «ارزش اضافی» ای هم در کار نیست.

ناگفته پیداست که نقد و رد نظرات مارکس در علم اقتصاد هرگز به معنای طرفداری از ستم بی حدی نیست که در نظام سرمایه داری استثمارگرانه امروز بر کارگران می رود در این نظام سرمایه داران جز از راه غصب حقوق کارگران نمی توانند به زندگی های غرقه در فساد خود استمرار دهند غرض ما از همه این مباحث و مباحثات جز این نیست که نشان دهیم که اگر نظام کاپیتالیسم افسار گسیخته کنونی از جهل بشریت تغذیه می کند و فربه می شود و غیر از جور و فقر و فساد چیزی نمی زاید نظام های سوسیالیستی و کمونیستی نیز با این مبانی نظری، انسانیت را به جهان بهتری سوق نمی دهند.

نقد ما از آراء مارکس در «علم اقتصاد» در همین جا پایان می گیرد در درس آینده به شرح و نقد نظرات وی در «نظام اقتصادی» خواهیم پرداخت.

ب- آراء مارکس در «نظام اقتصادی»

قبل از ورود در اصل مطلب تذکار چند نکته، مفید به نظر می رسد.

نکته اول آن که سابقه مکتب «سوسیالیسم» از زمان حیات مارکس فراتر می رود حتی بعضی مدینه فاضله افلاطون را تصویر نوعی سوسیالیسم می دانند برخی ریشه های سوسیالیسم را تا نخستین آراء و عقاید اخلاقی و دینی بشر که مشوق برابری و همکاری اجتماعی بوده اند پیش می برند و مثلاً در عهد عتیق (تورات) نیز پاره ای تعالیم سوسیالیستی می بینند اما اگر به سوسیالیسم جدید نظر داشته باشیم تاریخچه آن از اواخر قرن هیجدهم و اوائل قرن نوزدهم آغاز می شود اگر چه از آن تاریخ تا به امروز مدعیان هواداری از سوسیالیسم تنوع بسیار داشته اند و اختلاف نظرهای فراوانی درباره تعریف سوسیالیسم و روش های رسیدن به یک نظام سوسیالیستی در میان آنان بروز می کرده است به حدی که صاحب نظران بر این نکته

اتفاق دارند که تعریف واحد و قطعی ای از سوسیالیسم نمی توان ارائه کرد لکن، به هر تقدیر می توان گفت که همه سوسیالیست های جهان بر تقدم جامعه و منافع اجتماعی نسبت به افراد و منافع فردی تأکید دارند. به تعبیر دیگر سوسیالیست ها معتقدند که تعقیب نفع فردی، به توسط افراد خود به خود به نفع جمعی نمی انجامد بلکه دولت، به عنوان نماینده اکثریت مردم باید در همه شئون، علی الخصوص امور سیاسی و اقتصادی مداخله کند تا منافع عمومی از تجاوز و دستبرد سودجویی های فردی در امان بماند.

دومین نکته آن که مارکس همه سوسیالیست های قبل از خود را «سوسیالیست های خیال پرور» خواند بدین دلیل که آنان همگی خواستار تحولاتی اجتماعی بودند که در نظرشان مطبوع و به لحاظ اخلاقی شایسته بود اما چون از موضع فلسفه تاریخ و جامعه شناسی به جامعه بشری نمی نگریستند، خبر نداشتند که اساساً اجتماع انسانی جبراً و قهراً به سوی نوعی سوسیالیسم روان است. از این رو، کارشان منحصر در این بود که در عالم تخیل، نظامات سوسیالیستی مطلوب خود را بیافرینند و حداکثر برای تحقق آن ها به دعوت و موعظه پردازند. به دیگر سخن مارکس معتقد بود که گرایش سوسیالیست های قبل از او به سوسیالیسم یا عکس العملی در قبال بیدادگری های عظیم اجتماعی، و به تعبیر امیل دورکیم «فریادی از سر درد» بوده است و یا ناشی از ملاحظات اخلاقی ای بوده است که اجحاف عدم تساوی و بی عدالتی های اجتماعی را قبیح و نامستحسن می نموده است: گروهی از شدت رنجی که می بردند فریاد می کشیدند و گروه دیگری ناسازگاری اوضاع اجتماعی را با اصول

اخلاقی و دینی موعظه می کردند. اما، به هر حال، هر دو گروه وجه مشترکی داشتند و آن ناآگاهی از قوانین حاکم بر سیر جامعه بشری بود. اگر از قوانین حرکت جامعه انسانی خبر داشتند می دانستند که، بشریت جبراً در حال حرکت به سوی نظام سوسیالیسم است و هیچ نیرویی قادر نیست که حرکت مذکور را جلو گیرد و بنابر این نه از اوضاع و احوال موجود باید آه و ناله کرد و نه برای ترغیب مردم به تحقق نظام سوسیالیستی از پند و اندرز سود جست؛ جبر تاریخی هم اوضاع و احوال موجود را توجیه می کند و هم نظام سوسیالیستی آینده را جایگزین آن خواهد کرد.

از سوی دیگر مارکس به سوسیالیسم پیشنهادی خود عنوان «سوسیالیسم علمی» می دهد؛ زیرا به عقیده وی مبنای آن بر تحلیل اجتماعی و تاریخی و کشف قوانین اجتناب ناپذیر تاریخ قرار دارد. بنابر رأی مارکس، «1- رژیم سرمایه داری به عنوان یک رژیم بهره کشی، انسانی اساساً به خودی خود، سزاوار محکومیت است. 2- اما خوشبختانه این رژیم توسط واقعیات محکوم است؛ زیرا ضمن این که رژیمی است مبتنی بر نابرابری اجتماعی، دارای تضادهای درونی نیز می باشد.» (1) یعنی رژیم سرمایه داری همان گونه که سوسیالیست های تخیلی هم می گفتند، اخلاقاً محکوم و منفور است، اما از این مهم تر آن که رژیم مزبور في الواقع محکوم به زوال و از میان رفتنی است درباره هر یک از این دو قسمت توضیحی لازم است.

ص: 217

در خصوص محکومیت اخلاقی نظام سرمایه داری باید گفت که مارکس دچار تزلزل رأی و تذبذب می شود. از سویی با شدید اللحن ترین، خشمناکین ترین و نیش دارترین وجهی به طبقه سرمایه دار حمله می برد و مظالم این طبقه را برای خوانندگان آثار خود تصویر می کند. در این مورد مارکسیست ها نیز همچون رهبر فکری خود عمل می کنند. ادبیات مارکسیستی مشحون است از تعابیر بسیار خشن و زننده و استهزاء گرانه نسبت به سرمایه داران و اقشار و افراد و نهادهایی که به زعم آنان در خدمت سرمایه داری اند. این ها همه چیزی نیست جز داوری اخلاقی نظام سرمایه داری از سوی دیگر مارکس و اتباع او، «اخلاق» را یکی از نهادهای روبنایی هر نظام اجتماعی قلمداد می کنند و معتقدند که در اثر دگرگونی «ابزار تولید»، و «مناسبات تولیدی» همه روبناهای اجتماعی - که «اخلاق» یکی از آن هاست - دگرگون می شوند نتیجه این سخن آن است که در درون یک نظام اجتماعی هیچ پدیده ای متصف به حسن و قبح و خوبی و بدی نمی شود زیرا معیار خوبی و بدی برآمده از همان اوضاع و احوال اجتماعی است. اگر اخلاق و معیار اخلاقی ابدی و ازلی ای وجود می داشت که مستقل از حرکت تاریخی جامعه بشر باشد امکان داشت که با آن اخلاق و معیارهای اخلاقی ستم یک برده دار را بر بردگانش یا ظلم یک کارفرما را نسبت به کارگرانش تقبیح و نکوهش کنیم؛ اما حال که به خیال خام مارکسیسم، میزان اخلاقی مستقل و محفوظی موجود نیست، چگونه می توان از خوبی و بدی، عدالت و ظلم و قسط و جور دم زد؟ به عبارت ساده تر، وقتی ابزار تولید، و به تبع آن مناسبات تولیدی چنان تغییر یافت که جامعه

بشری، از مرحله کمون اولیه به مرحله برده داری منتقل شد همه رویناهای اجتماعی و از جمله اخلاق، شکل دیگر گرفت. شکل جدید اخلاق و معیارهای اخلاقی تابع شکل جدید ابزار تولید است. اگر برده دار با بردگان خود چنین و چنان می کند کاری خلاف پس اخلاق و نکوهیدنی نکرده است بلکه بالعکس کاری انجام داده است کاملاً موافق با مقتضیات نظام جدید نظام جدید است که از برده دار رفتاری چنین می طلبد و از برده رفتاری چنان. این سخن در مورد همه مراحل تاریخی جامعه بشری صدق دارد در نظام سرمایه داری هم اگر سرمایه دار چنین و چنان نکند پس چه کند؟ وانگهی، جبر تاریخی ایجاب می کند که جامعه بشری، پس از گذر از سه مرحله کمون اولیه و برده داری و فئودالیسم به مرحله چهارم یعنی نظام سرمایه داری وارد شود مرحله چهارم اگر بناست که نظام سرمایه داری باشد، ناگزیر باید ابزار تولید خاص مناسبات تولیدی خاص، رویناهای خاص و قهراً اخلاق خاص داشته باشد. هیچ یک از این ها نمی تواند به شکلی دیگر باشد. در نتیجه شیوه رفتار کارفرما با کارگر نیز به گونه ای دیگر نمی تواند بود. گذر جامعه بشری از مراحل تاریخی مورد ادعای مارکسیسم بی شباهت به گذر کره زمین از چهار فصل نیست نمی توان گذر زمین و زمینیان را از چهار فصل ضروری و حتمی الوقوع دانست و آن گاه شکوه کرد که چرا در بهار درختان شکوفه می آورند یا چرا در تابستان هوا گرم می شود یا چرا در پاییز برگ درختان زرد می شود و می ریزد یا چرا در زمستان باران و برف فرو می ریزد؟ کسی که چنین شکایتی دارد در حقیقت می خواهد که بهار بهار نباشد و تابستان تابستان نباشد و هکذا. اگر

آمدن بهار ضروری است و از آن گریزی و گزیری نیست به ناچار همه ملازمات و تبعات آن نیز باید مقبول باشد به همین نحو اگر جامعه بشری لامحاله باید وارد مرحله برده داری شود همه ویژگی های این مرحله باید پذیرفته شود. کسی که می گوید که در نظام برده داری برده دار با بردگان خود نباید چنان رفتاری می داشت مانند کسی است که بگوید در تابستان مردم نباید احساس گرما کنند. آن که رفتار سرمایه دار را با کارگران در نظام سرمایه داری تخطئه می کند مانند آن است که یخبندان شب های سرد زمستان را مورد اعتراض قرار می دهد یا باید از مراحل پنجگانه جامعه بشری سخن نگفت و یا باید به قضا رضا داد و گره از جبین گشود.

گذشته از محکومیت اخلاقی نظام سرمایه داری مارکس بر این عقیده بود که این نظام خواه ناخواه رو به نابودی می رود و زوال آن یقینی و حتمی است این ادعا چگونه اثبات می شود؟ جواب این سؤال متوقف است بر این که نخست نکته دیگری را نیز متذکر شویم و آن این که مارکس برای اثبات انهدام محقق الوقوع سرمایه داری از اصول و تعالیم ماتریالیسم دیالکتیک ماتریالیسم تاریخی، و علم اقتصاد خود سود می جوید از ماتریالیسم دیالکتیکی (فلسفی) این دو نظریه را به وام می گیرد که به جز از ماده و مادیات چیزی وجود ندارد و جهان مادی نیز در حرکت دائم و مستمر است و حرکت تکاملی هر پدیده نیز معلول تنازع تز و آنتی تز در درون آن است. آن گاه، در ماتریالیسم تاریخی، همین نظریات را بر سیر جامعه بشری تطبیق می کند و نتیجه می گیرد که جامعه بشری در طول تاریخ از چهار مرحله کمون اولیه و برده داری و فئودالیسم و سرمایه داری گذر کرده است. علت انتقال جامعه انسانی از مرحله ای به مرحله دیگر نبرد

طبقه‌ای ای است که در درون جامعه میان طبقه بهره ده و طبقه بهره کش در می گیرد در آخرین نظام یعنی سرمایه داری هم همین دو طبقه بهره ده و بهره کش وجود دارند برای آن که ماهیت استثمارگرانه نظام سرمایه داری معلوم گردد باید از علم اقتصاد مدد بگیریم. در علم اقتصاد اثبات می شود که ارزش هر کالا فقط ناشی از تعداد ساعات کاری است که برای تولید آن انجام یافته است. در نتیجه، هر کالای تولید شده از آن کارگری است که آن را تولید کرده و بدان ارزش اقتصادی بخشیده است. اما سرمایه دار بخش کوچکی از قیمت کالا را به تولید کننده آن می پردازد بنابراین این، کارگر گویا مقداری از کار روزانه خود را بی دستمزد انجام می دهد این «کار جبران نشده» که «کار اضافی» نیز نام می گیرد موجد «ارزش اضافی» می شود. و این ارزش اضافی است که هویت استثمارگری نظام سرمایه داری را آشکار و معلوم می کند.

اما همین ارزش اضافی در عین حال، نطفه نابودی نظام سرمایه داری را در خود دارد؛ بدین تفصیل که: در نظام سرمایه داری، برخلاف هر نظام اجتماعی دیگری تولید به منظور ارضاء احتیاجات تولید کننده نیست یعنی تولید کننده هرگز، به این قصد تولید نمی کند که کالای تولید شده خود را خود مصرف کند بلکه به این نیت که مصنوع خود را به دیگران بفروشد. از آن جا که فروش (و خرید) در بازار صورت می گیرد می توان گفت که تولید برای صدور به بازار است؛ و از همین روست که اقتصاد سرمایه داری را اقتصاد «متکی به بازار» می نامند پس تولید سرمایه داری یک تولید «کالایی» است و هدف تولید کننده نیز جز فروش محصول چیزی

نیست. اما تولید کننده این کار را به خاطر خدمت به جامعه انسانی انجام نمی دهد بلکه مقصود او به دست آوردن چیزی است که ما آن را «سود» می نامیم، و این سود همان «ارزش اضافی» است. هدف هر سرمایه دار سودجویی است. پس سود نیروی محرکه چرخ اقتصاد سرمایه داری است و «سودجویی» است که باعث تحولات عظیم در درون نظام سرمایه داری می شود. اگر سرمایه دار تولید کننده بخواهد سودی به چنگ آورد باید محصولات خود را به فروش برساند. فروش نیز به نوبه خود متوقف است بر «تقاضا»ی خریدار. هر چه تقاضای خریدار بیشتر باشد فروش آسان تر صورت می پذیرد. اما مشکلی در اینجا رخ می نماید و آن این است که: «تقاضا» همیشه محدود است؛ و حال آن که «عرضه» یا هیچ محدودیتی ندارد و یا محدودیتش به مراتب کم تر از محدودیت «تقاضا» است. زیرا «تقاضا» به واسطه «قدرت خرید» خریدار محدود می شود؛ اما «عرضه» محدود نیست، و اگر هم محدودیتی داشته باشد به واسطه کمی مواد اولیه یا نقصان نیروی کار است که آن هم به ندرت پیش می آید. به هر حال، تولید و عرضه در بند آن محدودیتی نیست که دامنگیر تقاضا می شود. نتیجه این امر آن است که همیشه عرضه از تقاضا فزونی می گیرد و بیم آن هست که مقداری از کالاها به فروش نرود این است که میان سرمایه داران برای به دست آوردن «تقاضا» و «خریدار» رقابت در می گیرد هر سرمایه دار تا حد امکان خریداران را از دست همکاران خود بیرون می کشد و تلاش می کند تا بازار را در اختیار خود گیرد و محصولات خود را بدان سرازیر کند و به فروش رساند. این «رقابت» که از «سودجویی» سرچشمه می گیرد بر همه سرمایه داران مسلط است.

سرمایه داری نیست که از اندیشه رقابت فارغ باشد. راه سومی وجود ندارد یا باید رقبا را از میدان به در کرد و یا باید تسلیم شد و عرصه را به رقبا سپرد و خود راه گریز در پیش گرفت برای آن که رقبا میدان را خالی کنند باید کالای بیشتر، بهتر و ارزان تر تولید کرد به این منظور، سرمایه دار به دانشمندان کارشناسان و مهندسیین رجوع می کند و با استخدام و به کارگیری آنان، سعی می کند تا ماشین های تولیدی جدیدتر و پیشرفته تری اختراع و ساخته شود تا با استفاده از آن ها سطح کمی و کیفی مصنوعات بالا رود و قیمت آن ها پایین بیاید. اما شک نیست که رقباى او هم به دانشمندان، کارشناسان و مهندسیین دیگری متوسل می شوند و بدین طریق توفیق می یابند که آنان نیز محصولات بیشتر و بهتری تولید کنند و تراز قیمت را تنزل دهند. از آن جا که سطح کمی و کیفی کالاها یکسان می شود و اگر سرمایه داری میزان تولید را بالا برد و کیفیت مطلوب تری هم به محصول داد، رقیب او نیز در این خصوص عقب نمی ماند و به همان کارها دست می زند کم کم سرمایه دار در می یابد که تنها راه رقابت همان ارزان تر کردن کالا است. بدین ترتیب مسابقه «ارزان تر فروختن» میان رقبا آغاز می شود. به نظر می رسد که چاره کار منحصر در این است که کالا به قیمتی ارزان تر از قیمت پیشنهادی رقیب عرضه شود. چون ارزان تر فروختن کالا به معنای صرف نظر کردن از بخشی از سود است به این پدیده اقتصادی نام «کاهش بهره سود» می دهند. در این مسابقه کم کم بعضی از سرمایه داران شکست می خورند و از میدان به در می شوند علی الخصوص آنان که به هر دلیلی نتوانسته اند تکنیک تولید خود را روز به روز پیشرفته تر کنند به

سبب همین عقب ماندگی تکنولوژیک، قادر نخواهند بود که قیمت کالاهای خود را از سطحی معین، پایین تر آورند. برای اینان کاستن قیمت کالا اگر از حد معینی در گذرد به معنای دریافت سود کم تر نیست بلکه به اصل سرمایه ضربه می زند این است که دیر یا زود سپر می افکنند و تسلیم می شوند و از مسابقه حذف می گردند. بدین ترتیب، روز به روز از شماره سرمایه داران کاسته می شود و آنان که در نبرد رقابت آمیز اقتصادی مغلوب می گردند، به تدریج، سرمایه های خود را از دست می دهند و سرانجام در زمره پرتاریا در خواهند آمد. بالاخره فقط چند تن سرمایه دار باقی خواهند ماند و تقریباً تمامی توده مردم پرتاریا را تشکیل خواهند داد. و این پدیده ای است که «تمرکز» نام دارد وقتی که تمرکز به میزان معینی رسید یعنی سرمایه دارانی که نتوانسته اند یا نخواسته اند رقابت را دنبال کنند از میدان بیرون شدند و نتیجه ابزار تولید و محصولات تولیدی بیش از پیش در دست عده ای محدود متمرکز شد «کاهش بهره سود» متوقف می شود؛ زیرا سرمایه دار هیچ گاه از صمیم قلب خواستار ارزاتر فروختن کالاهای خود نبود و فقط به خاطر پیروز شدن در عرصه رقابت به این کارتن داده بود بنابر این ارزان تر فروختن فقط تا زمان ادامه مبارزه میان رقبا وجود دارد و به محض آن که سرمایه دار رقبا خود را از میدان به در کرد و بازار را در اختیار خود دید قیمت ها را بالا می برد. به تعبیر دیگر در نظام سرمایه داری ارزان شدن کالاها جز یک تاکتیک موقت، از طرف سرمایه دار برای غلبه بر حریفان نیست. بدینسان آن چه سلاح مبارزه میان سرمایه داران بود دیر یا زود جای خود را به ضد خود می سپارد و این ضد (یعنی گران تر شدن

کالاها) برای مصرف کنندگان به صورت یک عامل فقر آور در می آید به دیگر سخن، ارزانی، خاص دوران «رقابت» است و هنگامی که «رقابت» جای خود را به «انحصار» داد، گرانی پدیدار می شود. گرانی سبب می شود که چند سرمایه دار مسلط بر بازار، به نحو روزافزونی ثروتمندتر شوند و اکثریت قریب به اتفاق جامعه دچار فقر دائمی التزاید گردند. در نتیجه فاصله طبقاتی بیشتر و بیشتر می شود. اما از سوی دیگر فقر روزافزون مردم، قدرت خرید آنان را کاهش می دهد و نتیجه سرمایه دار در می یابد که میزان عرضه او از مقدار تقاضای مردم فراتر می رود و تفاوت عرضه و تقاضا فزونی می گیرد. از این رو، به ناچار در صدد یافت بازارهای جدید بر می آید، و چون بازار داخلی قدرت جذب محصولات او را ندارد به بازارهای خارجی رو می کند. حرص و ولع سرمایه دار توجه وی را از بازار ملی به سوی بازار بین المللی معطوف می سازد روی کردن به کشورها و سرزمین های دیگر، مضافاً بر این که بازارهای مناسب برای عرضه و فروش کالاهای تولیدی فراهم می کند مواد خام فراوان و ارزان نیز در اختیار سرمایه دار می نهد یعنی سرمایه دار دو انگیزه بسیار قوی برای فتح اقتصادی ممالک دیگر دارد یکی تهیه مواد خام فراوان و ارزان و دیگری فروش مواد مصنوع، اینک رقابتی که میان خیل عظیم سرمایه داران یک کشور در بازار داخلی وجود داشت رخت بر بسته است و به جای آن چند سرمایه دار بزرگ بین المللی، سرتاسر جهان را، عرصه رقابت های اقتصادی خود می دانند در این دوران دول پیشرفته، که چیزی جز نمایندگان سرمایه داران غول آسای جهانی نیستند، در صدد گسترش نفوذ خود بر ممالک عقب مانده بر می آیند

تنها به این قصد که سرمایه داران مذکور بتوانند مواد بیشتری بخرند و مواد مصنوعی بیشتری بفروشند بدینسان نظام سرمایه داری، سلطه طلب می شود؛ و همین سلطه طلبی است که در آثار مارکسیستی «امپریالیسم» نام می گیرد. از همین روست که لنین امپریالیسم را بالاترین مرحله سرمایه داری می داند. از این به بعد، هر چه در چهار گوشه گیتی اتفاق می افتد، به توسط همین سلطه طلبی (امپریالیسم) اقتصادی قابل توجیه است جنگ هایی که میان کشورهای همسایه یا دور از هم در می گیرد تجزیه طلبی های داخل یک کشور، کودتاها، انواع و اقسام سرکوبی ها از قبیل قتل عام ها، بازداشت ها، محبوس کردن ها، تبعیدها، شکنجه ها و اعدام ها، ایجاد اختلاف میان گروه های گوناگون اجتماعی، تشکیل سازمان ها و احزاب، دین، سازی ها جاسوسی ها، ترورها، وام های فراوانی که به رژیم های مختلف داده می شود، کمک های بلاعوض تلاش های فرهنگی، پیشرفت های علمی و فنی و صنعتی، و خلاصه همه پدیده های بی شمار اجتماعی تنها با همین امپریالیسم سرمایه دارانه که علة العلل همه آن هاست، قابل تبیین اند سلسله جنابان همه این حوادث و وقایع چند سرمایه دار مقتدر بین المللی اند که، به انگیزه سودجویی، و برای آن که اوضاع و احوال بر وفق مراد باشد از هیچ کوششی مضایقه ندارند. پس از این که همه منابع طبیعی کره زمین و نیز تمامی بازارهای جهانی در انحصار اینان درآمد، امری اجتناب ناپذیر پیش می آید و آن این که اکثریت قریب به اتفاق جمعیت کره ما، به علت فقر فزاینده، قدرت خرید خود را از کف می دهند و در نتیجه عرضه از تقاضا پیشی می گیرد- و این همان امری است که قبلاً در بازار داخلی هر

کشور پیش آمده بود. اما این بار مسأله به صورت یک فاجعه در می آید. قبلاً زمانی که سرمایه دار بازار داخلی را از جذب محصولات خود ناتوان می یافت می توانست به بازارهای خارجی امید داشته باشد- و به همین امید در صدد توسعه سلطه و اقتدار خود بر بازارهای بین المللی برآمد- لکن الآن چه کند و روی به سوی کجا آورد؟ سودجویی سرمایه دار همه موانع و مشکلات را به هر شیوه ممکن، از سر راه بر می داشت اما، در نهایت وی را در بن بست می تنها می گذارد و این فقط یک وجه فاجعه است. وجه دیگر فاجعه هم این است که طبقه پرولتاریا که تقریباً شامل همه جمعیت جهان می شود در جریان تعارضات خود با طبقه بورژوازی (سرمایه داران)، ابتداء به شکل ملی و سپس به نحو بین المللی متفق شده اند و حال که تعداد سرمایه داران به قدر کافی اندک شده است و پرولتاریا نیز به حد کفایت اتحاد یافته اند و از سوی دیگر طلسم سرمایه داری را در حال شکست می بینند و از بن بست پیشگفته آگاهی پیدا کرده اند، زمان را برای تهاجم کاملاً مستعد می یابند و به دنبال تهاجمی سهمگین و خونبار ضربه مهلکی بر پیکر نحیف و پوسیده بورژوازی وارد می آورند و کار این محتضر را یکسره می سازند. تسخیر قدرت به دست پرولتاریاست که به مرحله سرمایه داری در تاریخ جامعه بشری خاتمه می دهد.

طبقه پرولتاریا، پس از واژگون سازی نظام سرمایه داری و به دست گرفتن قدرت باید رژیم دیکتاتوری و بسیار خشن روی کار آورد. دولتی که طبقه پرولتاریا تشکیل می دهد و استبدادی که به توسط آن اعمال می کند بیش از هر چیز به منظور سرکوبی مخالفان

خود این طبقه است. مخالفان طبقه پرولتاریا عبارتند از همه کسانی که به نحوی از انحاء از بقایای نظام های طبقاتی پیشین محسوب می شوند. بدین ترتیب سرمایه داران، مالکین اراضی، کشاورزان مستقل و صنعتگران - که صاحبان مشاغل آزاد نیز از همین گروه به شمارند - مشمول سرکوبی و «تصفیه طبقات» می شوند. آراء و معتقدات برخاسته از نظامات اقتصادی گذشته نیز، باید یکسره نابود شوند. علی الخصوص بر ضد هرگونه اندیشه دینی و هر نوع عقیده فردگرایانه، باید به شدت مبارزه شود. در زمینه اقتصادی - که اینک بحث ما متوجه آن است آن چه بیش از هر چیز اهمیت دارد، الغاء مالکیت خصوصی ابزار تولید (و از جمله مالکیت زمین) است که موجب انتقال مالکیت آن ها به دولت می شود. به تعبیر خود مارکس «طبقه پرولتر قدرت دولت را به دست خود می گیرد و وسائل تولید را، در همان لحظه اول، به مال دولت تبدیل می کند.» (1) مردم، همگی، با ابزار تولید، که از آن دولت است به کار می پردازند. دولت که تمامی اقتصاد را هدایت می کند بالاجبار، از هر کسی به قدر توانایش کار می خواهد و به اندازه کارش به او مزد می دهد. از آن جا که دستمزد با مقدار کار انجام یافته تناسب دارد طبعاً کارگر فعال تر، ماهر تر و مستعدتر بیش از کارگر دیگر نصیب می برد؛ علاوه بر این مالکیت خصوصی کالاهای مصرفی همچنان جائز و برقرار است و این می تواند انگیزه ای قوی برای کار بیشتر باشد اما این دو امر (یعنی نسبت مستقیم داشتن میزان دستمزد با مقدار کار، و مالکیت

ص: 228

1- به نقل از اندیشه ترقی، نوشته سیدنی پولارد، ترجمه حسین اسدپور پیرانفر، چاپ اول، تهران، 1356، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ص

خصوصی کالاهاى مصرفى) نیز از بازمانده هاى نظام هاى طبقاتى و نتیجه زشت و ناپسندند. «مارکس و لنین اطمینان مى دهند که این ها تقایصى اجتناب ناپذیر و بازمانده هاى نظم حقوقى بورژوازی است؛ اما نواقصى گذراست که مى بایستی در جامعه اشتراکى ناپدید شوند.»
(1)

اما دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا و آن چه از این دیکتاتوری ناشی می شود فقط مرحله ای موقت و گذرا و مقدماتی است که ظاهر و باطن جامعه را برای تحقق مرحله اصلی و نهایی آماده می سازد. به گفته لنین «سوسیالیسم آن جامعه ای است که بلاواسطه از سرمایه داری بیرون می آید و نخستین نوع جامعه نوین است. اما کمونیسم نوع عالی تر جامعه است و تنها زمانی می تواند بسط یابد که سوسیالیسم کاملاً تحکیم شده باشد.» (2) دولت دیکتاتوری پرولترها پس از انجام عمل تصفیه اجتماعى و دیگر کارهاى انقلابى به تدریج محو و خاموش خواهد شد و به تحلیل خواهد رفت. «و این تحلیل قوا می بایستی به سرعت انجام گیرد لنین ضمن تفسیر عقاید مارکس می نویسد که باید این تحلیل بی درنگ آغاز شود و نمی تواند هم جز این شود.» (3) به خواب رفتن دولت (به تعبیر انگلس) به معنای رسیدن جامعه است به آخرین مرحله تاریخی خود یعنی کمونیسم.

ص: 229

1- مارکس و مارکسیسم، ص 90/

2- به نقل از: ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم، تاریخی، نوشته امیر نیک آیین کتاب دوم، ماتریالیسم تاریخی، چاپ سوم، تهران، 1358، انتشارات حزب توده ایران، ص 168

3- مارکس و مارکسیسم، ص 92/

از لحاظ اقتصادی مرحله کمونیسیم، مرحله الغای هر نوع مالکیت خصوصی است خواه مالکیت ابزار و وسائل تولید و زمین (که در مرحله سوسیالیسم ملغی شده بود) و خواه مالکیت کالاهای مصرفی و مایحتاج زندگی بنابر این، در این مرحله، همه چیز از آن همه کس است؛ و به بیان دیگر، همه اشیاء مال هیأت اجتماع است. در این جاست که مشکلی رو می کند و آن این که هیأت اجتماع چگونه می تواند مالکیت خود را اعمال کند و به چه نحو قادر است در مال خود تصرف داشته باشد؟ مثلاً روند تولید اقتصادی جامعه را به چه شیوه ای رهبری و اداره باید کرد؟ حل مشکل به این است که اگر چه همه اموال و ثروت ها متعلق به همه مردم است لکن برای رهبری و اداره تولید و توزیع و مصرف جامعه باید گروهی را برگزید. برای آن که جامعه بتواند اقتصاد خود را هدایت و تدبیر کند باید کسانی را برای این کار انتخاب کند و مشاغل مزبور را به دست آنان بسپارد. در این انتخابات سراسری هر عضو جامعه باید هم در شمار انتخاب کنندگان باشد و هم در زمره انتخاب شوندگان همه بی استثناء، حق رأی دادن دارند و هر کسی هم می تواند نامزد انتخاباتی شود. انتخاب شوندگان وظیفه هدایت و تدبیر اقتصادی را عهده دار می شوند بدین ترتیب هیأت اجتماع، خود بر خود حکم می راند و نیازی به وجود، دولت، حکومت و پلیس و امثال و نظایر این ها نخواهد بود. به بیانی دقیقتر اساساً هیأت اجتماع، بر خود نیز حکم نمی راند بلکه بر ثروت و مایملک خویش حاکم می شود و آن را به هر شیوه ای که به مصلحت است تدبیر و هدایت می کند حکومت بر افراد جای خود را به اداره اشیاء و رهبری اعمال تولیدی می سپارد.

هدف همه فعالیت های تولیدی نیز ارضاء احتیاجات هیأت اجتماع است و بس. در نظام سرمایه داری سود هدف تولید است و به همین جهت سرمایه دار همیشه در پی یافتن سودآورترین کالا است تا برای تولید آن سرمایه گذاری کند. برای سرمایه دار، اهمیت هر کالا فقط به میزان سوددهی آن بستگی دارد نه به مقدار نیازی که برآورده می سازد. برخلاف این، در نظام کمونیستی، به کالا از دیدگاه نیازی که بر می آورد نظر می کنند و بنابر این قبل از هر چیز در صدد تولید کالاهای حیاتی و اساسی بر می آیند پس نیروی محرکه اقتصاد کمونیست ارضای نیازهای جامعه است می توان گفت که در مرحله، کمونیسم ابزار تولید هم متعلق است به جامعه و هم در خدمت جامعه به کار می افتد. به تعبیر مارکس و انگلس در مانیفست کمونیست «کار متراکم [یعنی ابزار تولید] نباید جز وسیله ای برای بسط و استغناء و تقویت اعمال حیاتی زحمتکشانش باشد.» (1)

درست است که در نظام کمونیسم، دولت و هیچ قدرت قاهره دیگری وجود ندارد که مردم را اجباراً به کار وادارد، لکن همه افراد، خود در راه مصالح جامعه به جان می کوشند؛ و این از آن جا ناشی می شود که در آن نظام، «وجدان افراد نسبت به روابط متقابل خود با یکدیگر طبیعتاً، با آن چه امروز هست، متفاوت خواهد بود.» (2) همراه با پیدایش کمونیسم، انضباط داوطلبانه عشق به کار و فداکاری در

ص: 231

1- به نقل از سوسیالیسم، نوشته ژرژ بورژن و پیر ریمبر، ترجمه منصور مصلحی، چاپ دوم، تهران، 1358، شرکت سهامی کتاب های

جیبی، ص 14/

2- مارکس و مارکسیسم، ص 93

راه خدمت به نوع انسانی، بر همه مردم مسلط می شود. انسان تازه ای پدیدار می شود که با انسان نظام سرمایه داری که خودخواه و تنگ نظر است به کلی فرق دارد بشریتی به ظهور خواهد رسید اصلاح شده و برخوردار از اخلاقیاتی به مراتب برتر از اخلاقیات کنونی هر انسانی به جای آن که خود را شخصی جداگانه و فردی علی حده بینگارد، «جزئی از یک کل بزرگ تر» می بیند و نتیجه برای خود صلاحی و نفعی جز منفعت و مصلحت آن کل قائل نیست. اثر این بینش نوین در کیفیت تولید و مصرف ظاهر می شود. هر کسی تا آن جا که در توان دارد کار می کند و به حدی که نیاز دارد می گیرد به هنگام تولید هرگز کم تر از اندازه توانایی خود کار نمی کند و در وقت مصرف، هیچ گاه بیشتر از قدر حاجت، بر نمی دارد.

از مجموع آن چه تاکنون گفته شد، می توان نتیجه گرفت که «نظام اقتصادی» مطلوب مارکس - که در مرحله نهائی سیر تاریخی جامعه بشری یعنی در نظام کمونیسم محقق خواهد شد - دارای مبانی اساسی ذیل است:

1- مالکیت خصوصی اشیاء باید به کلی فسخ شود؛ و مالکیت اشتراکی یا اجتماعی نه فقط نسبت به زمین و ابزار تولید بلکه نسبت به هر چه نام «شیء» بر آن توان نهاد باید تعمیم یابد. مالکیت اشتراکی مالکیتی است که به هیچ کس، نه به فرد، نه به گروهی از افراد و نه به صاحبان یک حرفه معین تعلق ندارد. هیچ کس نباید بگوید: «این از آن من است». اساساً مالکیت اجتماعی، عملاً مالکیت نیست و لغت «مالکیت» برای آن نامناسب و ناشایسته است شیئی که جزء ثروت همه به شمار می آید، به یک

معنا، مایملک هیچ کس نیست.

2- هدایت و تدبیر همه امور اقتصادی، از قبیل تولید و توزیع و مصرف بر عهده همه افراد جامعه باید باشد.

3- هدف همه فعالیت های تولیدی باید برآوردن احتیاجات مردم باشد نه سودجویی. به تعبیر دیگر، باید ابزار و نیروهای تولیدی به سوی بهبود مداوم اوضاع و احوال زندگی انسان ها متوجه شود.

4- هر کس باید به اندازه توانائیش کار کند و در خدمت جامعه، که خود جزئی از آن است، باشد.

5- هر کس باید به قدر حاجتش، از ثروت عمومی، بردارد.

این بود خلاصه نظریه مارکس درباره نظام اقتصادی که ان شاء الله در درس بعدی به نقد آن می پردازیم.

ص: 233

قبلاً متذکر شدیم که «نظام اقتصادی» پیشنهادی مارکس از ماتریالیسم دیالکتیکی، ماتریالیسم تاریخی، و علم اقتصاد یا اقتصاد سیاسی او تغذیه می‌کند و طبعاً اگر کوچک‌ترین خدشه‌ای به اصول و مبانی هر یک از این بخش‌ها وارد شود نظام اقتصادی مارکس، به کلی بی اعتبار می‌گردد. ما، در طی دوازده درس گذشته، یکایک اصول و مبانی مذکور را شرح و نقد کردیم و نشان دادیم که هیچ یک از صحت برخوردار نیست و آراء و نظرات مارکسیسم در باب شناخت شناسی فلسفه ما بعد الطبیعه جامعه شناسی، فلسفه، تاریخ، اخلاق و اقتصاد چیزی جز مجموعه‌ای از سخنان باطل و نامعتبر نیست که مضافاً بر این که با عالم واقع و نفس الامر مطابقت ندارند، با یکدیگر نیز انسجام هماهنگی نشان نمی‌دهند و بدینسان، مارکسیسم از هر دو خصالت یک نظام عقیدتی - یعنی مطابقت با جهان واقع و همسازی درونی، که دومی شرط لازم اولی است - محروم و بی نصیب می‌ماند. از این رو شاید بررسی و نقد مبانی

«نظام اقتصادی» مارکس ضرورتی نداشته باشد زیرا وقتی که پشتوانه های علمی و نظری این نظام اقتصادی، تا بدین حد، سست و غیر قابل اعتماد باشند اتقان و استحکام خود نظام ناگفته معلوم است. مع هذا برای اتمام حجت و به قصد این که مدلل سازیم که نظام اقتصادی مارکسیسم، حتی با صرف نظر از ضعف و بطلان بنیادهای نظریش به هیچ وجه کارساز و گره گشا نیست، به نقد جداگانه آن هم می پردازیم.

هیچ کدام از کشورهای «اردوی سوسیالیست» - نه اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی و اقمار آن و نه جمهوری خلق چین و یکی دو کشور طرفدار آن - مدعی داشتن نظام «کمونیستی» (به معنای رسیدن به مرحله نهایی و غائی سیر تاریخی جامعه بشری) نیست و نمی تواند بود (چرا که مرحله کمونیسم ویژگی هایی دارد که در هیچ یک از این کشورها به چشم نمی خورد، از جمله محو دولت). نهایت مدعای کشورهای بلوک شرق این است که صاحب نظام «سوسیالیستی» اند و در صددند که با فراهم آوردن اوضاع و احوال مناسب، دیر یا زود مردم را به جانب مرحله کمونیسم سوق دهند. به دیگر سخن، هیچ جامعه و کشوری هنوز به مرحله کمونیسم پا نگذاشته است و بدین لحاظ همه جوامع و کشورها علی السویه اند؛ آن چه کشورهای «اردوگاه سوسیالیسم» را از بقیه کشورهای جهان متمایز و ممتاز می کند این است که آن ها لااقل به مرحله «سوسیالیسم» که مقدمه مرحله «کمونیسم» است رسیده اند و حال آن که دیگران حتی به این مرحله مقدماتی نیز واصل نشده اند: کشورهای سوسیالیستی طلایه داران ظهور مرحله کمونیسم اند. از این رو، انتقاد

از «کمونیسم» منحصر است به وجه نظری آن لکن انتقاد از «سوسیالیسم» می تواند هر یک از دو وجه نظری و عملی را شامل گردد. در مورد مرحله «سوسیالیسم»، علاوه بر چون و چرا در اصل سخنان مارکس، می توان آراء و نظرات وی را با آن چه در کشورهای سوسیالیستی می گذرد مقایسه کرد و از عدم توافق «نظر» مارکس با «عمل» مارکسیست های به قدرت رسیده نتیجه گرفت که یا پیشگویی های مارکس نادرست بوده است یا شیوه عمل مارکسیست ها برخاسته است یا هم مارکس دچار اوهام و اباطیل شده است و هم مارکسیست ها به انحراف و کجروی افتاده اند. با در نظر داشتن این نکته نقد خود را آغاز می کنیم.

1- مارکس مدعی است که انقلاب سوسیالیستی با پیشتازی طبقه پرولتاریا انجام می گیرد و همین طبقه است که پس از نابود کردن نظام سرمایه داری قدرت را در اختیار خود می گیرد. در عمل، این پیشگویی نادرست از آب درآمده است: اولاً: اکثریت قریب به اتفاق کشورهای سوسیالیستی با «انقلاب» به معنای دقیق سیاسی و اجتماعی آن سوسیالیست نشده اند بلکه به طرق دیگری از قبیل کودتای نظامی و دخالت یک کشور در امور داخلی کشور دیگر به سوسیالیسم دست یافته اند. (1) مثلاً همه کشورهای سوسیالیست اروپای شرقی «به استثنای یوگسلاوی»، از آن رو سوسیالیست شده اند که ارتش اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی پس از غلبه بر

ص: 236

1- رجوع شود به: طبقه جدید نوشته میلوان جیلاس، ترجمه دکتر عنایت الله رضا، چاپ چهارم، تهران، 1357، از انتشارات دانشگاه تهران، ص 18 تا 27

ارتش آلمان نازی، در جنگ جهانی دوم، در آن کشورها ماندگار شده است و با حضور خود رژیم سوسیالیستی را برای هر یک از آن ها، ایجاب کرده است. در یوگوسلاوی هم، ارتش چریکی تیتو، پس از شکست دادن ارتش نازی حکومت را در قبضه خود گرفت و رژیم سوسیالیستی برقرار کرد.

ثانیاً حتی اگر بپذیریم که سوسیالیست شدن کشورهای بلوک شرق بر اثر «انقلاب» بوده است باید قبول کرد که در هیچ یک از این به اصطلاح «انقلابات» طبقه کارگر سهم مهم و تعیین کننده ای نداشته است. انقلاب روسیه در زمانی به وقوع پیوست که تنها 6 تا 7 درصد جمعیت آن کارگر بودند در چین، اینک پس از گذشت بیش از سی سال از وقوع انقلاب در آن بیش از 80 درصد مردم روستایی و کشاورزند؛ به گفته یکی از بزرگ ترین چین شناسان جهان «در چین، کارگران انقلاب را بنیان نهادند.» (1) بلکه «انقلاب از دهکده ها سرچشمه گرفت.» (2) این سخن در مورد همه به اصطلاح انقلابات سوسیالیستی مصداق دارد، زیرا به عقیده، مارکس انقلاب سوسیالیستی وقتی تحقق می یابد که تقریباً همه مردم جزء طبقه پرولتاریا باشند و حال آن که در هیچ یک از کشورهای سوسیالیستی، چنین امری واقع نشده است و جمعیت طبقه پرولتاریا، از آن حد بسیار بسیار کم تر است.

ثالثاً در کدام کشور سوسیالیستی قدرت در اختیار طبقه کارگر

ص: 237

1- 800 میلیون مردم چین نوشته راس تریل، ترجمه حسن کامشاد، چاپ دوم، تهران، 1357، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ص 295

2- 800 میلیون مردم چین نوشته راس تریل، ترجمه حسن کامشاد، چاپ دوم، تهران، 1357، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ص 295

است؟ حتی یک کشور سوسیالیستی نمی توان یافت که در آن کارگران قدرت سیاسی را در دست داشته باشند. در کشور شوروی «رهبران و اعضای کمیته مرکزی حزب کمونیست، در آغاز انقلاب، همه، روشنفکران مهاجری بودند که پس از اوج اعتراض هایی که موجب پدید آمدن انقلاب کمونیستی روسیه شده بود، از خارج به کشور بازگشتند. تنها یک تن از اعضای رهبری حزب و کمیته مرکزی آن، کارگری واقعی و جوشکاری ماهر بود که تا پایان زندگی خویش همچنان کارگر باقی ماند. این شخص الکساندر شلیاپنیکوف بود. آیا امروز کسی این نام را می شناسد؟» (1) وی نیز پس از آن که «نشان داد که زمامداران کمونیست به منافع طبقه کارگر خیانت ورزیده اند؛ اینان طبقه کارگر را به بندگی و اسارت کشیده اند و طبقه جدیدی به نام طبقه بوروکرات پدید آورده اند» (2) و از آن جا که عقیده داشت که حزب کمونیست نباید نقش حاکم را ایفاء کند و اساساً حاکمیت از آن حزب نیست بلکه از آن طبقه کارگر است؛ و در کنگره دهم حزب کمونیست روسیه گفت که بیماری حزب در جدا شدن دستگاه رهبری از توده کارگر است و علل عدم رضایت کارگران را نباید در میان مخالفان بلکه باید در درون کاخ کرملین جستجو کرد؛ سالیان دراز در زندان های دهشت بار دستگاه امنیتی استالین به سر برد و سرانجام به سال 1943 از سوی دژخیمان استالین تیرباران شد. (3)

ص: 238

1- زمامداران شوروی، نوشته الکساندر سولژنیتسین، ترجمه دکتر عنایت الله رضا، چاپ دوم، تهران، 1355، مؤسسه انتشارات امیرکبیر،

ص 94 و 95

2- همان کتاب ص 96

3- رجوع شود به همان کتاب، ص 95

وقتی در مهد سوسیالیسم میزان اقتدار طبقه کارگر چنین باشد اوضاع و احوال کشورهای سوسیالیستی دیگر حاجت به بیان ندارد.

رابعاً، دیکتاتوری پرولتاریا، از آن رو، به عقیده مارکس، صحیح و عادلانه است که طبقه پرولتاریا، در جامعه صنعتی سرمایه داری حائز اکثریت مطلقند و بنابراین دیکتاتوریشان در نظام سوسیالیستی دیکتاتوری اکثریت بر اقلیت خواهد بود. اما، در جوامع سوسیالیستی امروز، طبقه کارگر به هیچ روی، حائز اکثریت نسبی نیست چه رسد به اکثریت مطلق و بنابر این دیکتاتوریش دیکتاتوری اقلیت بر اکثریت خواهد بود و این تازه به فرض این است که قدرت سیاسی از آن طبقه باشد؛ و حال آن که فی الواقع گروهی انگشت شمار به نام این طبقه حاکمیت را، در کشورهای سوسیالیستی غصب کرده اند. فی المثل، در اتحاد جماهیر شوروی اگر گزارشی را که در سال 1959 به کنگره حزب کمونیست آن کشور داده شده است باور کنیم، تعداد اعضای حزب حاکم، اندکی بیش از هفت میلیون و نیم بوده است، یعنی از دویست میلیون سکنه آن کشور در آن تاریخ کمی بیشتر از سه درصد مجموع آن ها در حزب مذکور عضویت داشته اند. (1) از این گذشته، معلوم نیست که چه کسری از این تعداد، به راستی «کارگر»ند و از این، مهم تر آیا همین سه درصد جمعیت هم که، عضو حزبند واقعاً، در درون حزب، از آزادی رأی و عقیده برخوردارند

ص: 239

1- رژیم های سیاسی، نوشته موريس دو ورژه، ترجمه ناصر صدر الحفاظی، چاپ سوم، تهران، 1358، سازمان کتاب های جیبی، ص

و با یک نظام شورایی سالم در مورد منافع و مصالح کشور اتخاذ تصمیم می کنند؟ هر کس کم ترین آشنایی با وضع کشور شوروی داشته باشد می داند که جواب منفی است؛ مع هذا، بد نیست که از زبان یکی از کارشناسان بشنویم موریس دوورژه استاد دانشکده حقوق و علوم اقتصادی پاریس و مدیر مؤسسه ملی علوم سیاسی می گوید: «دستگاهی که رسماً حزب را رهبری می کند کمیته مرکزی است که اعضاء آن در کنگره های حزب انتخاب می شوند. کمیته مرکزی که از صد و سی و سه عضو و صد و بیست و دو عضو علی البدل ترکیب یافته خود دو قسمت هیأت اجرائیه خود را معین می کند: هیأت رئیسه (دارای چهارده عضو اصلی و نه عضو علی البدل) و دبیرخانه (دارای نه عضو).... بدین گونه، رجال معدودی، از این پس، ماشین عظیم حزب را تحت بازرسی و نظارت خویش در می آورند. بدون تردید، در تمام شئون و مدارج، رهبران رسماً انتخاب می شوند. اما در عمل. رأی فقط به منظور تصویب پیشنهادهای مقامات عالی به کار می رود. بدین ترتیب، ساختمان حزب به شدت تمام متمرکز شده است.» (1) همو می گوید: «در همه کشورهای جهان یک نوع انحرافی متون قوانین اساسی را از آن چه عمل می شود جدا می کند؛ اما هیچ کجا این انحراف به اندازه اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی وسعت ندارد.» (2) در این کشور است که «طرز اجراء واقعی رژیم عمیقاً، با طرح فرضی که در متون

ص: 240

1- همان کتاب، ص 127 و 128

2- همان کتاب، ص 119

تشریح شده اختلاف دارد.» (1) وقتی که لنین، رهبر انقلاب سوسیالیستی این کشور و دومین چهره مکتب مارکسیسم (پس از مارکس)، به هواداران این مکتب، تعلیم می‌کند که برای پیشبرد اهداف «باید به هر نوع خُدعه و فریب و وسایل غیرقانونی و سکوت و کتمان حقیقت متشبّث شد.» (2) جای تعجب نیست که شاگردان و اخلاف وی به نام «طبقه کارگر» قدرت را در دست بگیرند و نظام خود را «نظام شورایی» و کشور خود را «کشور شوراها» بنامند و آن‌گاه با استفاده از مستبدانه‌ترین، خشن‌ترین و غیرانسانی‌ترین شیوه‌ها حاکمیت خود را تحکیم کنند.

2- مارکس پیش‌گویی می‌کند که نخستین وظیفه و مشغله دیکتاتوری پرولتاریا سرکوبی مخالفان خود طبقه پرولتاریاست. وی این مخالفان را همان بازماندگان نظام‌های طبقاتی پیشین، از قبیل سرمایه‌داران و مالکین اراضی، می‌داند اینک، جای این سؤال هست که آیا رژیم‌های سوسیالیستی موجود، که به نام طبقه پرولتاریا حکومت و دیکتاتوری می‌کنند، به سرکوبی چه کسانی مشغولند؟ آیا مشغول سرکوبی سرمایه‌داران و مالکین اراضی و خلاصه دشمنان طبقه کارگرند یا خود طبقه کارگر را سر می‌کوبند؟ الکساندر سولژنیتسین یکی از اندیشمندان و نویسندگان روس می‌گوید: «در فاصله دو جنگ جهانی، ما تنها به سبب اختلاف‌های داخلی و مبارزه‌های «طبقاتی» سیاسی، و اقتصادی، شصت و شش میلیون

ص: 241

1- همان کتاب، ص 118 و 119

2- به نقل از روسیه و جهان، نوشته ویلیام هاینر، ترجمه دکتر کاووس حشمتی، چاپ اول، تهران، 1356، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ص

انسان را قربانی کردیم و از دست دادیم!!! این رقم بر مبنای محاسبه پروفیسور ای. آ. کورگانوف، استاد سابق آمار لنینگراد ارائه شده است. هرگاه اراده کنید، ظرف چند لحظه، مشابه چنین آماری را در اختیار شما خواهند گذارد. من آمارگر نیستم و وظیفه آمارگری را نیز بر عهده نگرفته‌ام. ولی باید بگویم: آمار در کشور ما از همگان مخفی و پنهان است و آن چه به ما می‌گویند دروغ و عاری از حقیقت است. شاید (بدان گونه که داستایوسکی پیشگویی کرده بود) این رقم صد میلیون باشد.» (1) به عبارت دیگر تعداد مذکور تعدادی است خواننده عزیز توجه داشته باشد که اولاً نویسنده قطعه فوق سخن خود را به محاسبه یکی از اساتید آمار کشور شوروی مستند می‌کند که در خود کشور شوروی از طرف مقامات مسئول اعلام شده است. ثانیاً قطعه فوق بخش کوچکی از نامه مفصلی است که نویسنده به زمامداران شوروی نوشته است و چون نامه در زمانی نوشته شده است که نویسنده آن هنوز در اتحاد جماهیر شوروی زندگی می‌کرده است و به خارج از میهن خود تبعید نشده بوده است بنابراین آمار مذکور نمی‌تواند نادرست و دروغ باشد، چرا که اگر چنین می‌بود بی‌شک دستگاه‌های امنیتی و دادستانی کل کشور شوروی عرصه را بر وی تنگ می‌کردند و او را به جرم اشاعه اکاذیب به پای میز محاکمه می‌کشاندند. (2) حال می‌پرسیم که آیا، در کشور شورواها، در فاصله دو جنگ جهانی، یعنی در مدت تقریباً بیست و پنج سال، شصت و شش میلیون سرمایه دار و زمین دار می‌زیسته اند؟ بهتر آن است

ص: 242

1- زمامداران شوروی، ص 57

2- رجوع شود به: همان کتاب ص از 17 تا 24

که به آمار دیگری نیز اشاره کنیم در سال 1920، یعنی سه سال پس از پیروزی انقلاب سوسیالیستی کشور روسیه، کمیته فوق العاده امنیت (چکا)، در آن کشور، کتابی منتشر کرد. «در کتاب مذکور، مأموران دستگاه امنیت، با غرور فراوان، از فعالیت های انقلابی خویش، تا سال 1918 و نیز در همان سال 1918 سخن گفته اند. آنان عذر خواسته اند از این که ارقام ارائه شده، از سوی «چکا»، کامل نیست. در کتاب چنین آمده است: در سال های 1918 و 1919 همه ماهه، بالغ بر یک هزار نفر از سوی «چکا» بدون محاکمه، تیرباران می شدند.» (1)

باید توجه داشت که اولاً همان گونه که مأموران امنیتی خود اعتراف کرده اند چه بسا ارقام ارائه شده کم تر از ارقام حقیقی باشد. ثانیاً، ارقام مذکور مربوط به کسانی است که «بدون محاکمه» تیرباران می شده اند و کسانی را که پس از محاکمه اعدام می شده اند شامل نمی شود ثالثاً آن چه در کتاب مذکور آمده است در خصوص سال های حاکمیت «لنین» است و همه می دانند که اوج شکوفایی وحشت و اختناق و قتل عام در سی سال حکومت جابرانه «استالین» بوده است. آیا در کشوری که دویست میلیون جمعیت دارد، می توان ده ها میلیون بورژوا و فنودال داشت؟ اگر هر بورژوایی یک کارگر زیر دست خود داشته باشد و هر فنودالی یک کشاورز، البته می توان !!

واقعیت بسیار تلخ و جانگداز این است که رژیم های سوسیالیستی، موجود و در رأس آنان رژیم سوسیالیستی روسیه

ص: 243

نامردمی ترین، ظالمانه ترین، و خشن ترین رژیم هایی هستند که چشم روزگار دیده است. این رژیم ها، به جای آن که، بر اساس پیشگویی های مارکس، طرفدار طبقه کارگر و مخالف دشمنان این طبقه باشند، روز به روز در جهت مخالفت با طبقه کارگر و موافقت با دشمنان آن پیش می روند. برای آن که یکی از هزاران نمونه دوستی و اتحاد رژیم های سوسیالیستی را با رژیم های سرمایه داری نشان داده باشیم توجه خواننده را باز به سخنان الکساندر سولژنیتسین جلب می کنیم. وی، خطاب به طبقه کارگر آمریکا، می گوید: «همان گونه که ما و شما خود را متحد یکدیگر می شماریم، اتحاد دیگری نیز وجود دارد. این اتحاد، در نگاه نخستین، شگفتی انگیز و اعجاب آور می نماید. ولی با اندکی اندیشه، می توان به ماهیت آن پی برد و دریافت که جای هیچ گونه شگفتی نیست. این اتحاد، اتحاد زمامداران کمونیست ما با سرمایه داران شماسست. این اتحادی تازه نیست... طی پنجاه سال، ما شاهد پشتیبانی و حمایت مداوم سرمایه داران غرب از سیاست اقتصادی غلط زمامداران کمونیست شوروی هستیم هر گاه کمک های مداوم مادی و فنی سرمایه داران غرب نمی بود زمامداران شوروی هرگز نمی توانستند با نیروی خود بر دشواری های اقتصادی فائق آیند. بزرگ ترین تأسیسات صنعتی نخستین برنامه پنج ساله با کمک های ویژه مادی و فنی امریکا، در کشور ما ساخته شده است. استالین خود به این نکته اذعان داشت که دو سوم وسائل و دستگاه های کارخانه ها و تأسیسات شوروی از طریق کشورهای غربی تأمین شده است. هر گاه امروز اتحاد شوروی با وجود فقر و مسکنت از قدرت نظامی و پلیسی عظیمی برخوردار است

که جنبش های آزادیخواهانه را در اتحاد شوروی به شدت سرکوب می کند، ما باید به خاطر همه این ها از سرمایه داران باختری سپاسگزار باشیم.» (1) سپس، وی، به ذکر یک نمونه می پردازد: «چندی پیش، بنا به ابتکار سرمایه داران امریکا، در شهر مسکو نمایشگاهی در زمینه تکنیک امور جنایی گشایش یافت. در این نمایشگاه جدیدترین دستگاه ها و وسائلی که در کشور شما، برای یافتن جنایتکاران استراق سمع استراق بصر، عکسبرداری پنهانی، شناختن جنایتکاران و غیره اختراع شده است، به معرض تماشا گذارده شد. همه این وسایل را به مسکو بردند تا مأموران کمیته امنیت دولتی شوروی (کا. گ. ب.) بتوانند طرز استفاده از وسایل مذکور را بیاموزند. گویی اصلاً نمی دانند، از دیدگاه آنان، چه کسانی جنایتکارند و باید دستگیر شوند. دولت شوروی که نهایت درجه نسبت به این گونه ابزار و وسایل شیفتگی از خود نشان می دهد، در صدد برآمد که همه آن ها را خریداری کند. سرمایه داران شما نیز در نهایت، اشتیاق کالاهای خود را به فروش رسانیدند.... هر گاه امروز شکار انسان، در کشور ما با استفاده از بهترین و کامل ترین ابزار فنی صورت می گیرد باید از سرمایه داران غربی شما تشکر کنیم!» (2) دوستی و اتحاد حاکمان شوروی با سرمایه داران غربی تنها در دو صورت امکان وقوع دارد: یکی آن که سرمایه داران غربی دست از دشمنی و استثمار طبقه کارگر برداشته باشند و دیگر آن که حاکمان شوروی رشته مودت و دوستی خود را با طبقه مزبور بریده

ص: 245

1- همان کتاب، ص 99 و 100

2- همان کتاب، ص 100 و 101

باشند. و چون شقّ اول هرگز به وقوع نپیوسته است - و خود حاکمان شوروی بر این نکته اصرار دارند - پس لا محاله شقّ دوم محقق شده است.

امروزه، هر کودک دبستانی می داند که آن چه در کشورهای سوسیالیستی می گذرد با آن چه مارکس، پیشگویی کرده است، از زمین تا آسمان تفاوت دارند مارکس در مرحله موقت و زودگذر سوسیالیسم، «دیکتاتوری پرولتاریا» را تنها راه چاره ای می دانست اما، در عمل «پرولتاریا» از میان رفته است و «دیکتاتوری» همچنان بر جای مانده است. این که همگان چه دوست و چه دشمن، متفق القولند که استبداد و خشونت و وحشت عناصر لاینفک هر رژیم مارکسیستی است آندره ژید متفکر و نویسنده مشهور فرانسوی (1871 - 1951)، که یکی از هوش و دل باختگان نظام سوسیالیستی شوروی بوده است و سال ها دبیری کل جمعیت دوستداران اتحاد جماهیر شوروی را در فرانسه بر عهده داشته است در تابستان سال 1936، بنا به دعوت اتحادیه نویسندگان شوروی، به آن کشور سفر می کند. اما این شیفته کشور شوراهای، پس از چند روز اقامت در آن سرزمین ناگهان از رؤیای شیرین خود بیدار می شود و در می یابد که به چه فریب و اشتباهی دچار بوده است: «ما را به «دیکتاتوری پرولتاریا» وعده می دادند. و ما هنوز حساب دستمان نبود. آری مسلماً دیکتاتوری هست. ولی دیکتاتوری یک فرد است نه دیکتاتوری پرولتاریای متحد، نه دیکتاتوری شوراهای (سویت ها)» (1)

ص: 246

1- بازگشت از شوروی نوشته آندره ژید، ترجمه جلال آل احمد چاپ چهارم، تهران، 1356، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ص 51

چرا که «پرولتاریا حتی این توانایی را ندارد که نماینده ای مدافع حقوق از دست رفته خویش انتخاب کند. رأی توده های مردم در انتخابات، چه علنی و چه مخفی، چیز مسخره ای است. چیزی بیش از یک ظاهر سازی نیست. داوطلب شدن برای انتخابات نیز امری است که از بالا به پایین سرایت می کند و تصمیم آن را در مقامات بالا می گیرند و ملت حق ندارد کسی را انتخاب کند مگر این که قبلاً از طرف همان مقامات برگزیده شده باشد. با سرنوشت پرولتاریا بازی کرده اند خفه اش کرده اند و از هر طرف دست و پایش را بسته اند به طوری که امکان هرگونه مقاومت را تقریباً از او گرفته اند.» (1) در کشور شوراها «یک بار برای همیشه و از قبل باید در نظر گرفت که در مورد هر چیز و هر مطلبی یک عقیده بیشتر نمی توان داشت و نمی توان دید.... هر روز صبح پرآودا آن چه را که شایسته دانستن و اندیشیدن و باور داشتن است به آن ها می آموزد و خارج شدن از این قاعده هم عاقبت زیاد خوبی ندارد! به طوری که هر بار با یک روس سر صحبت را باز کنید درست مثل این است که دارید با همه شان حرف می زنید.» (2) در آن کشور «هیچ کس جرأت ندارد در هر موردی» قبل از این که بدانند چه باید اظهار کند خود را به خطر بیندازد و نظری بدهد. « (3) از این جانسوزتر آن که «در اتحاد جماهیر شوروی غمناک بودن یا دست کم غم خود را اظهار داشتن و به چشم دیگران کشیدن،

ص: 247

1- همان کتاب، ص 101 و 102

2- همان کتاب ص 36 و 37

3- همان کتاب، ص 48

به صورت عجیبی خطرناک است. روسیه جای شکوه و زاری نیست، سبیری جای این کار است.» (1) کوتاه سخن آن که «آن چه که، در حال حاضر، در شوروی، از مردم می خواهند پذیرفتن بی چون و چراست، هم‌رنگ جماعت شدن است. آن چه که از آدم می خواهند و در این خواستن اصرار هم می ورزند تأیید و تمجید تمام آن چیزهایی است که در اتحاد جماهیر شوروی می گذرد. و به خصوص در پی آنند که این تأیید و تمجید از روی بی میلی نباشد، صمیمانه باشد و حتی از سر شور و هیجان نیز باشد و تعجب آورتر از همه این که موفق هم می شوند. از طرف دیگر کوچک ترین اعتراض و کوچک ترین انتقاد نه تنها موجب شدیدترین زجرهاست بلکه فوراً خفه هم می شود. و من تردید دارم که این روزها در هیچ مملکت دیگری - حتی در آلمان هیتلری - آزادی فکر و اندیشه این قدر کم باشد و افکار مردم این قدر محدود و ترسان و حتی وحشت زده و به صورت بندگی در آمده باشد!» (2) در این مهد سوسیالیسم آدمی «اگر عضو حزب نباشد، رفقای حزبی اش، به سرعت، از او پیش خواهند افتاد. اسم نوشتن در حزب و پذیرفته شدن در آن (و این، امری است نه چندان آسان که لازمه آن نه تنها اطلاعات مخصوصی در این باره است، بلکه باید تعصبی کامل و نرمشی بخصوص برای تملق و فرمانبرداری داشت) اولین و حتمی ترین شرط «موفقیت» است. اما به محض این که کسی عضو حزب شد دیگر قادر به خروج از آن نیست مگر با از دست

ص: 248

1- همان کتاب، ص 112

2- همان کتاب، ص 47

دادن فوری موقعیت و محل کار خود و تمام مزایایی که در قبال کار سابق خویش به دست آورده بوده است. البته بدون در نظر گرفتن عواقبی که باید به انتظارش باشد یا سوءظنی که به او پیدا خواهند کرد. و راستی هم چرا کسی حزب را از دست بدهد در حالی که تا عضو آن بوده چنان زندگی آسوده ای داشته؟ چه کسی یا مقامی چنین مزایایی را به او خواهد داد؟ و تازه مگر حزب در قبال این مزایا از آدم چه می خواهد؟ جز پذیرفتن هر چیز و پیش خود فکر نکردن؟ و اصلاً در جایی که قبول داریم همه کارها خوب و رو به راه است چه احتیاجی به فکر کردن (و بخصوص پیش خود فکر کردن) هست؟ پیش خود فکر کردن، درست یعنی «ضد انقلابی» شدن؛ و کسی که این کار را بکند دیگر برای سیبری رسیده شده است.» (1) بدینسان «از بالا تا پایین درجات اجتماع تجدیدنظر شده شوروی، فرمانبردارترین و بی غیرت ترین و سر به راه ترین و پست ترین اشخاص، معروف ترین و خوشبخت ترین افرادند. تمام کسانی که پیشانی افراخته ای داشته اند به حبس و قتل دچار شده اند یا تبعید گشته اند.» (2) این است اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، نخستین کشوری که قدم به مرحله سوسیالیسم گذاشت. مارکس، سوسیالیسم را مرحله «دیکتاتوری پرولتاریا» می دانست. هیأت حاکمه روسیه، «پرولتاریا» را با قتل عام و حبس و تبعید و شکنجه نیست و نابود کرد و فقط «دیکتاتوری» را نگه داشت تا نپندارید که

ص: 249

1- همان کتاب، ص 93 و 94

2- همان کتاب، ص 95

این وضع، خاص شوروی است و دیگر کشورهای سوسیالیستی از این اتهامات مبرا هستند، توجهتان را به گفته های یکی از چین شناسان بزرگ جهان که روی هم رفته با کمونیست های چین نظر مساعد دارد و حتی با مقامات بلندپایه آن کشور دوست و آشناست، جلب می کنیم: وی می گوید: «پکن پارلمانی دارد، اما قدرت آن، در چین، بیش از قدرت ملکه الیزابت در انگلیس نیست. فرد در سرزمین چین، همین که پا از عملیات روزمره زندگی فرا می نهد... اندیشه ای او را قبضه می کند. اندیشه مائوتسه تونگ. در چین، اسطوره اندیشه مائو به خانه و حتی روان مردم رسوخ کرده است.... این استیلای تقریباً مطلق با وحشت پلیس حاصل نشده است. روش های تروراستالینی، - پلیس مسلح در همه جا، کشتارهای دسته جمعی، قتل مخالفان سیاسی، ضربه به در در ساعت سه بامداد و سپس صدای تیری در هوا- در چین امروز مشهود نیست. گرچه قدرت پایه نهایی هر دولت است اما مهار مردم در چین بیشتر از طریق فشار روانی است تا فشار جسمانی دایره وسعت این فشار بی انتهاست.» (1)

3- مارکس می گوید که در مرحله سوسیالیسم، دولت باید از هر کس به اندازه توانایش کار بخواهد و به هر کس به قدر کارش مزد بدهد. آیا آن چه در کشورهای سوسیالیستی می گذرد با پیش بینی مارکس سازگار است؟ با توجه به این که در نظام سرمایه داری، بر طبق عقیده مارکس، سرمایه دار فقط بخشی از ارزش کالا را به کارگر تولید کننده آن می دهد و نتیجه گویا کارگر بخشی از ساعات کار خود را،

ص: 250

بیگاری می کند، انتظار می رود که در نظام سوسیالیسم، که کارگر، به اندازه کار خود، دستمزد می گیرد وضع مادّی کارگران بسی بهتر از وضع آنان در نظام سرمایه داری باشد؛ ولی فی الواقع هرگز چنین نیست. در روسیه، به سال 1914، یعنی سه سال قبل از انقلاب سوسیالیستی، مزد ماهانه یک کارگر قدرت خرید 600 کیلوگرم نان داشته است؛ لکن در سال 1936، مزد ماهانه یک کارگر قدرت جو خرید فقط 225 کیلوگرم از همان نان را داشته است؛ یعنی انقلاب کارگری مزد کارگر را به تقریباً ثلث تقلیل داده است. (1)

آیا با از میان رفتن سرمایه داری فاصله طبقاتی از میان نرفته است یا لااقل کم تر نشده است؟ هرگز به ازای مزد غیر کافی و قلیل کارگران است که مزدهای گزاف دیگران پرداخت می شود. در حالی که در کشور شوروی خدمتگاران هستند که ماهانه 50 روبل دستمزد می گیرند مسئولان امور کارمندان عالی رتبه و برخی از استادان و هنرمندان و نویسندگان ماهانه 30 هزار روبل دریافت می کنند؛ یعنی 600 برابر خدمتگاران در حالی که حق بازنشستگی بعضی از زنان کارگر، ماهانه 25 روبل است، بدون هیچ مزیت دیگر، حق بازنشستگی زنان بیوه کارمندان عالی رتبه و متخصص های بزرگ ماهانه 1000 روبل، است به علاوه حق استفاده از عمارات ویلاقی و منازل مسکونی (مادام العمر) و کمک خرج تحصیل برای فرزندان آن ها و حتی برخی از اوقات برای اطفال خردسالشان (2) آیا

ص: 251

1- رجوع شود به: بازگشت به شوروی، ص 98

2- رجوع شود به: همان کتاب ص 97 تا 100

آیا کم و کیف تولید، در نظام های سوسیالیستی، بیشتر و بهتر از کم چند و چون آن، در جوامع سرمایه داری نیست؟ جواب این سؤال هم منفی است. فی المثل سولژنیتسین، در نامه طولانی خود به زمامداران شوروی، در سال 1973، می نویسد: «طی سده های دراز، روسیه به دیگر کشورهای جهان غله صادر می کرد. پیش از جنگ یکم جهانی، تولید سالانه غله، در روسیه، بین 10 تا 12 میلیون تُن بود. ولی امروز پس از گذشت پنجاه و پنج سال از نظام جدید و چهل سال از تأسیس سیستم کُلخوزی، مجبور شده ایم بیست میلیون تُن غله وارد کنیم! به راستی شرم آور است.» (1) ده میلیون تُن صادرات کجا و بیست میلیون تُن واردات کجا؟ اکنون جهانیان می دانند که کشور شوروی، در همه زمینه های صنعتی نیز به استثنای صنایع موشکی و فضانوردی و بعضی از صنایع فلزی سنگین به واردات غربی سخت نیازمند است و احتیاجات فنی و تکنولوژیک خود را از سوزن گرفته تا راکتور با استمداد از کشورهای سرمایه داری مرتفع می سازد.

حال، با توجه به این که اولاً میزان دستمزد کارگران، در نظام سوسیالیستی، به هیچ روی بیشتر نشده است و بلکه به مراتب کاهش یافته است و ثانیاً، «طبقات» از میان نرفته اند و فاصله طبقاتی موجود در نظام مذکور از فاصله طبقاتی جوامع سرمایه داری اگر بیشتر نباشد کم تر نیست و ثالثاً مقدار تولیدات زراعی و صنعتی کشورهای سوسیالیستی هرگز به حدّ تولیدات کشورهای سرمایه داری مشابه

ص: 252

نمی‌رسد، جای این سؤال هست که نظام سوسیالیسم چه مزیت و رجحانی بر نظام سرمایه‌داری دارد؟ و بر اساس کدام معیاری می‌توان مرحله سوسیالیسم را متکامل تر از مرحله سرمایه‌داری دانست؟

4- مارکس پیش‌بینی می‌کرد که مرحله سوسیالیسم، موقت و زودگذر است و با زوال تدریجی «دولت»، جای خود را به مرحله کمونیسم خواهد سپرد، اما در عمل در کشورهای سوسیالیستی «دولت» به جای آن که رو به ضعف و پژمردگی و زوال داشته باشد، روز به روز در جهت استحکام و قوت بیشتر، گام بر می‌دارد. «دولت» - که به معنای قدرتی است که سرنوشت جامعه را در دست دارد- به عقیده مارکس، اسلحه طبقه استثمارگر هر جامعه و وسیله حفظ حکومت و سلطه آن طبقه بر طبقه استثمار شده است و چون در مرحله سوسیالیسم نظام طبقاتی از میان می‌رود و دیگر بهره‌کش و بهره‌ده وجود ندارد طبعاً «دولت» نیز پس از به انجام رساندن کارهایی که وجود آن را ایجاب می‌کرد راه مرگ و زوال می‌پیماید پس چرا، در کشورهای سوسیالیستی، «دولت»‌ها، بر سیطره و حاکمیت خود می‌افزایند به نحوی که امروز مستبدترین و جامع‌القواترین دولت‌ها آن‌هایی هستند که در اردوگاه شرق حضور دارند؟

پاسخ این است که در جوامع سوسیالیستی موجود، برخلاف پیشگویی مارکس نظام طبقاتی از بین نرفته است و چون هنوز طبقه استثمار کننده‌ای هست وجود و احتشام دولت بایسته و ضروری می‌نماید مثلاً درست است که «دیگر سرمایه‌دار فعالی، در شوروی، وجود ندارد که کارگر را مورد استثمار قرار بدهد. ولی این کارگر هنوز

هم - منتهی به روشی بسیار پیچیده و معقد و تغییر شکل یافته - است شمار می شود به طوری که دیگر نمی داند یخه که را بچسبند.» (1)

میلوان جیلاس، در کتاب ارزشمند خویش «طبقه جدید»، در مقام اثبات این واقعیت است که اگر چه، در نظام های سوسیالیستی موجود، طبقات بهره کش نظام های دیگر مانند سرمایه داران و مالکین اراضی و برده داران، از میان رفته اند لکن به سبب این که زمین و ابزار تولید از مالکیت خصوصی خارج شده اند و در زمره اموال دولتی داخل گشته اند، «طبقه جدید»ی مرکب از صاحبان مناصب حزبی و مسؤولان دولتی و کارمندان عالی رتبه به وجود آمده است که بر تسلط دارند و این تسلط برای آنان همان امتیازات و مایملک عمومی مزایا را به همراه می آورد که سرمایه داران و مالکین اراضی و برده داران در نظام های طبقاتی سابق داشته اند. (2) «ثروت های طبقه حزبی جدید و به دیگر سخن، بوروکراسی سیاسی، امتیازهای مادی فراوانی در اختیار طبقه مذکور قرار می دهد که به مراتب بیش از امتیازهای موجود در نظام های عادی اجتماعی است. در عمل این امتیازهای مالکانه طبقه جدید به بوروکراسی سیاسی چنان قدرت خاصی می بخشد که می تواند با تکیه به انحصارات حزبی بر درآمد ملی فرمان راند میزان دستمزد را به دلخواه خویش، مشخص کند، و پیشرفت اقتصادی کشور را در مسیر دلخواه خود قرار دهد و ثروت های ملی شده و سایر دارایی های جامعه را به میل خویش به مصرف

ص: 254

1- بازگشت از شوروی، ص 97

2- رجوع شود به: طبقه جدید، علی الخصوص ص 52 - 92

برسانند. بدین روال، هر فرد عادی در جامعه کمونیستی معتقد است که بوروکرات‌های کمونیست مردمی مرفه و ثروتمندند و نیازی به کار کردن ندارند.» (1) به هر حال، همین «طبقه جدید» - که جیلاس توصیفی بسیار دقیق و جامع از آن به دست می‌دهد - برای حفظ منافع غاصبانه خویش سعی روزافزون در تحکیم و تقویت «دولت» دارد. و از آن جا که سیطره هر چه بیشتر دولت به قیمت سلب هر چه افزون تر همه آزادی‌های فردی حاصل می‌آید، در نتیجه، جوامع سوسیالیستی امروز، در درون خود از تقریباً هر آزادی ای محرومند، به حدی که فی‌المثل، در اتحاد جماهیر شوروی، حتی نشر آثار کامل کارل مارکس ممنوع است. (2)

از مجموع آن چه درباره مقایسه میان پیشگویی‌های مارکس راجع به گفتیم مرحله سوسیالیسم و واقعیات کشورهای سوسیالیستی موجود می‌توان نتیجه گرفت که یا پیشگویی‌های وی در این خصوص، باطل و نادرست است یا کشورهای سوسیالیستی فی‌الواقع سوسیالیست نیستند و به قصد فریب و نیرنگ خود را سوسیالیست می‌نمایانند. امروزه در اردوگاه سوسیالیسم، «در عمل، هیچ کاری بر مبنای اندیشه‌های مارکس صورت نمی‌گیرد ولی اعلام این نکته که طرح برنامه بر مبنای اندیشه‌های مارکس صورت می‌پذیرد خود به منزله آرامش وجدان است آن‌ها می‌خواهند با تکیه به هدف‌های آنی و واقعیت‌های علمی، ظلم و اسارت اقتصادی را که به وجود آورده‌اند

ص: 255

1- طبقه جدید، ص 61

2- مارکس و مارکسیسم، ص 8

موجه جلوه گر سازند.» (1) به تعبیری دیگر «مارکسیسم که، در شکل اصلی خود (چون مسیحیت)، دستاویزی برای دفاع از محرومان بود، در طول زمان، مثل مسیحیت، به مسلکی به نفع اقویا تبدیل گشته، و به این ترتیب، دستاویز اخلاقی آن بسیار ضعیف شده است.» (2)

به گفته جیلاس «هیچ یک از انقلاب های پیشین، مانند انقلاب های کمونیستی تا بدان اندازه زیاد و عده ندادند، و تا بدین حد، کم عمل نکردند.» (3) جان کلام آن که «انقلاب کمونیستی که به خلاف انقلاب های پیشین به نام محو و اضمحلال طبقاتی پدید آمد، در واقع، به حاکمیت نامحدود طبقه ای جدید منتهی گشت. باقی تنها پرده پوشی و پندار است و بس.» (4)

سخن ما دربارهٔ مرحلهٔ سوسیالیسم در همین جا پایان می گیرد. راجع به مرحلهٔ کمونیسم - یعنی مرحلهٔ نهائی و غائی سیر تاریخی جامعه بشری - نیز انتقاداتی داریم که ذیلاً به آن ها خواهیم پرداخت. مارکس، مرحلهٔ کمونیسم را بهشت موعود زمینی قلمداد می کند و به هنگام تعریف و توصیف آن نظام اقتصادی مطلوب خویش را نیز عرضه می کند.

مهم ترین نکته ای که مارکس، در تجزیه و تحلیل نظام سرمایه داری، بر آن پای می فشرده و اساساً استثماری بودن نظام مذکور را با تکیه بر آن تبیین می کند آن است که چون ارزش هر کالا فقط

ص: 256

1- طبقه جدید، ص 134 و 135

2- فلسفه اقتصادی، ص 58

3- طبقه جدید، ص 46

4- همان کتاب، ص 51

ناشی از کاری است که کارگر برای تولید آن می کند، پس باید قیمت یک کالا، یکسره به کارگری داده شود که آن را ساخته است و از آن جا که سرمایه دار فقط بخش کوچک از قیمت کالای تولید شده را به کارگر می دهد فی الواقع بقیه قیمت را به سرقت می برد و از این رو کاری جز غصب حق کارگر نمی کند. شاید هیچ مطلبی، به اندازه این مطلب مورد تأکید مارکس و مارکسیست ها نباشد. مثلاً مارکس و انگلس، در «مانیفست کمونیست»، می گویند و باز می گویند که آن چه به سختی مورد مخالفت و مبارزه ماست این است که کارگر کار کند لکن محصول کار خود را به تمامه مالک نشود؛ کارگر رنج بکشد و سرمایه دار نتیجه رنج او را همچون گنجی باد آورده، تصاحب کند؛ عدم استیفای کامل حق کارگر است که ما را به خشم می آورد. با این همه اصرار و ابرام توقع آن هست که مارکس (و انگلس) در نظام اقتصادی پیشنهادی خویش کارگر را از همه نتیجه کار - و نه قسمتی از آن - برخوردار و بهره مند سازد. لکن، با کمال شگفتی می بینیم که هرگز چنین نیست بلکه مارکس در هر یک از دو مرحله سوسیالیسم و کمونیسم به گونه ای کارگران را از حقوق خود محروم می دارد - به تفصیلی که اینک خواهیم گفت.

در مرحله سوسیالیسم چنان که در درس هشتم نیز اشاره کردیم مارکس و پیروان او، پیشنهاد می کنند که قسمتی از محصول کار کارگران، به اجبار برداشته شود زیرا دولت هزینه هایی دارد که باید از محل کار کارگران تأمین و پرداخت شود. چون وجود دولت در مرحله سوسیالیسم کاملاً ضروری است، به ناچار باید برای مخارج و مصارف دولت، اموالی اختصاص داده شود و این اموال، جز از کار

کارگران حاصل نمی آید. بنابراین این به ناچار باید قسمتی از نتیجه کار آنان را به خودشان نداد و برای رفع نیازهای مالی دولت نگه داشت.

در مرحله کمونیسیم، نیز، هر کس به قدر حاجتش از ثروت عمومی بر می داد و در حقیقت سهم او به میزان کارش بستگی ندارد. بلکه به مقدار نیازش وابسته است. به تعبیر دیگر، آن چه اندازه برداشت هر کسی را تعیین می کند زیادت و نقصان کار او نیست بلکه کمی و بیشی احتیاج اوست. فی المثل اگر کارگری، شش تن را تکفل و سر پرستی می کند تقریباً سه برابر کارگر دیگری که متکفل و سر پرست دو تن است سهم می برد هر چند هر دو به یک اندازه کار کرده باشند یا حتی کارگر اول نصف یا ثلث دومی کار کرده باشد.

بدینسان، در مرحله سوسیالیسم، فقط قسمتی از ارزش تولید شده به توسط کار کارگر به او داده می شود و نه همه آن. آیا استثمار جز این است؟ مگر بهره کشی این نیست که همه حقوق کسی را به او ندهند؟ همان غصب حقوق کارگر که به نظام سرمایه داری ماهیتی استثمارگرانه و ظالمانه می داد در نظام سوسیالیستی هم هست. پس چرا سرمایه داری تزییح می شود و سوسیالیسم تحسین؟

ممکن است در جواب گفته شود که درست است که در هر دو نظام سرمایه داری و سوسیالیسم همه ارزش تولید شده به کارگر داده نمی شود و ارزش اضافی به دیگری تعلق می گیرد لکن باید دید که آن «دیگری» کیست و ارزش اضافی را به چه نیتی تصاحب می کند. در نظام سرمایه داری، آن «دیگری» سرمایه دار است و فقط به انگیزه سودجویی و زیاده طلبی است که ارزش اضافی را از کارگر دریغ می کند و به جیب خود می ریزد؛ و حال آن که در نظام سوسیالیسم،

دولت و برنامه ریزان سوسیالیست اند که ارزش اضافی را در تصرف خود می گیرند تا آن را برای تأمین مالی سرمایه گذاری های آینده دفاع از کشور و مردم خدمات اجتماعی و هزینه های ثابت عمومی جامعه و امثال و نظایر این ها خرج کنند به عبارت دیگر صرف محروم کردن کارگر از ارزش اضافی ناعادلانه و زشت نیست بلکه آن چه مهم است این است که ارزش اضافی در چه راهی به مصرف می رسد در نظام سرمایه داری سرمایه دار با تملک ارزش اضافی کارگر را الی الابد از انتفاع و بهره وری از آن باز می دارد؛ اما در نظام سوسیالیسم دولت ارزش اضافی را به کارگر نمی دهد تا در راه منافع عمومی به کار اندازد از فرد باز می گیرد تا به جمع بدهد و منفعت جامعه نفع فرد را متضمن است.

در پاسخ باید گفت که اولاً در رژیم سرمایه داری هم گذاری سرمایه دار مدعی است که ارزش اضافی را برای سرمایه مجدد که رونق اقتصاد جامعه را سبب می شود صرف می کند و بنابر این با ارزش اضافی کاری عام المنفعه را به انجام می رساند. ثانیاً «گفتن این که سرمایه داران ارزش اضافی را به نفع خود استخراج می کنند و حال آن که برنامه ریزان سوسیالیست منافع اجتماع را در نظر می گیرند بحثی اخلاقی و ذهنی است.» (1) از لحاظ عینی، در هر دو حال، شخص کارگر همه حق خود را دریافت نکرده است. برای کسی که مالش به سرقت رفته است، مهم نیست که سارق کیست و با چه قصدی دست به سرقت زده است و با اموال مسروقه

ص: 259

چه خواهد کرد. آن چه برای وی حائز اهمیت است این است که مال خود را از دست داده است و آن چه حق او بوده است اینک در تملک و تصرف دیگری است.

اگر به این نکته نیز توجه کنیم که کارگران و تولید کنندگان نه در تعیین مقدار هزینه های دولت - که باید از محصول کار آنان برداشته شود - حق اظهار نظر و مداخله دارند و نه در کیفیت مصرف آن ها می توانند نظارت داشته باشند آن گاه ظالمانه و استثماریانه بودن نظام سوسیالیسم بهتر آشکار خواهد شد. به عبارت دیگر اگر کارگران و تولید کنندگان می توانستند بر اساس یک رشته محاسبات واقع بینانه و دقیق و درست میزان مخارج دولت را ارزیابی کنند و در نتیجه معلوم سازند که چند درصد قیمت هر کالا باید به سازنده آن داده شود و چند درصد دیگر به دولت تسلیم گردد و نیز اگر قادر بودند که بر حسن اجرای امور نظارت کامل داشته باشند تا نگذارند کسانی از اموال عمومی سوء استفاده کنند و آن ها را غاصبانه تصرف کنند و مال شخصی خود بدانند در آن صورت، می شد ادعا کرد که نظام سوسیالیسم، عادلانه تر و بهتر از نظام سرمایه داری است؛ لکن وقتی که در نظام های سوسیالیستی برای کارگران و تولید کنندگان هیچ یک از دو حق مذکور را قائل نیستند بلکه این «دولت» است که خود تعیین می کند که چه بخشی از محصولات تولید شده را باید در انحصار بگیرد و چه بخشی از آن ها را باید به مردم بدهد، و آن چه را در انحصار می گیرد در چه راهی باید صرف کند، سوسیالیسم چه برتری بر سرمایه داری دارد؟ دولت در نظام سوسیالیسم، با سرمایه دار، در نظام سرمایه داری چه فرقی دارد؟ مگر نه این است که هر دو،

بخشی (عظیم) از قیمت هر کالا را به سازنده آن نمی دهند و در تصرف خود می گیرند؟ و مگر نه این است که هیچ یک برای کارگر حق تعیین دستمزد قائل نیستند بلکه هر چه را آن ها دادند او باید بگیرد؟ و مگر نه این است که هیچ کدام، ارزش اضافی غصب کرده را بر طبق خواست کارگر، خرج نمی کنند؟

در مرحله کمونیسم، وضع از این هم ظالمانه تر است؛ چرا که در مرحله مذکور، اساساً مالکیت خصوصی و فردی انکار می شود و چون نتیجه سلب و الغاء مالکیت خصوصی و فردی این است که شخص، مالک هیچ قسمتی از کالای تولیدی خود نیست، باید پذیرفت که این مرحله از مرحله سوسیالیسم - که در آن، لاقلاً بخشی هر چند اندک از محصول کار به خود کارگر تعلق می گیرد- استثنای است.

پس نخستین اشکالی که بر اقتصاد کمونیستی، که همان نظام اقتصادی مطلوب مارکس است، وارد می شود این است که در این اقتصاد، نه تنها حقوق کارگران و تولید کنندگان استیفاء نمی شود، بلکه با الغاء مالکیت خصوصی و فردی بر آنان ظلمی می رود که در هیچ یک از مراحل تاریخی گذشته و از جمله در نظام سرمایه داری، نظیر نداشته است.

اشکال دوم این است که چون در نظام اقتصادی مارکس، هر کس باید به اندازه نیازش و نه به اندازه کارش از ثروت عمومی بردارد، نقصان و زیادت کار هیچ تأثیری در میزان برداشت شخص ندارد و این ظلمی عظیم است بر کسی که علی رغم این که مساوی همکار خود کار کرده است از آن جا که افراد کم تری را تحت تکفل دارد، باید سهم کم تری بردارد. نیز ستمی است بزرگ بر کسی که

بیش از همکاران خود کار می کند و از هر گونه کم کاری گریزان است. از سوی دیگر چون کیفیت کار هم، مانند کمیت آن، در مقدار سهم هر فرد، بی تاثیر است آنان که از هوش یا قدرت ابتکار و نوآوری یا چیره دستی و مهارت بیشتری برخوردارند، با این که حاصل کارشان مطلوب تر خواهد بود به اندازه سایرین نصیب می برند و این نیز هرگز عادلانه نیست.

اشکال سوم این که در جامعه ای که بهره هر کس فقط به مقدار احتیاج او بستگی دارد و کم و کیف کار، به هیچ روی، در کم یا بیش کردن نصیب یک فرد مؤثر نیست چه انگیزه ای برای تلاش و کوشش بیشتر هست؟ انسان فقط هنگامی سعی در پیشبرد کمی و کیفی کار خود می کند که نتیجه آن عائد خود او شود و اگر بنابر این باشد که صرف اشتغال به یک کار آدمی را از سهم معین و ثابتی برخوردار سازد و چند و چون محصول کار هیچ گونه تأثیری در افزایش و کاهش میزان سهم مذکور نداشته باشد چه عاملی می تواند انسان را به کار بیشتر و بهتر ترغیب و تشویق کند؟ در یک جامعه کمونیستی به عکس، انگیزه های کم کاری و تن زدن از کارهای گران و دشوار قوت می گیرد. کسی که با انجام دادن کاری اندک و آسان همان دستمزدی را دریافت می کند که با به انجام رساندن کاری سترگ و، سخت چرا خود را به زحمت بیندازد و مشقات فراوان را پذیرا شود؟ بهتر آن نیست که با توسل به انواع و اقسام حیل و ترفندها، تا آن جا که ممکن است از زیر بار کار شانه خالی کرد؟

در جواب این اشکال، مارکسیسم می گوید که این گونه خودخواهی ها و راحت طلبی ها و فریبکاری ها رسوبات ذهنی و روحی

نظام های طبقاتی پیشین، مخصوصاً نظام سرمایه داری است. در آن نظام هاست که چون طبقه ای درصدد استثمار طبقه دیگر است، طبقه استثمار شده نیز، که حقوق خود را غارت شده و به تاراج رفته می بیند می کوشد که اگر به به هیچ طریق دیگری نمی تواند جلوی ظلم و تعدی طبقه استثمارگر را بگیرد لااقل با کم کاری، زبانی اقتصادی به این طبقه وارد سازد و تشفی خاطر می حاصل کند؛ لکن در جامعه کمونیستی که جامعه ای است بی طبقه و غیر استثماری، هیچ یک از این امور رخ نمی دهد بلکه ارزش های اصیل انسانی به وجود می آید و رشد و نمو و ترقی و ارتقاء می یابد و به قول استالین «انسان طراز نو» پای به عرصه تاریخ می نهد. این انسان طراز نوین، به جای آن که برای خود «فردیت» قائل باشد «عضویت در جامعه» قائل است و درست همان گونه که هر یاخته ای در بدن انسان فقط در پی انجام دادن کار خویش است و برای خود نفعی و برای نفع کل بدن نمی شناسد انسان مرحله کمونیسم نیز سعادت و بهروزی خود را تنها در گرو نیکبختی و کمال جامعه می بیند و برای حصول این امر به جان می کوشد به دیگر سخن محرک آدمیان، در نظام های طبقاتی سابق، «حب ذات» و خوددوستی بوده است اما در نظام آرمانی کمونیسم، «حب غیر» و دیگر دوستی بر انسان سیطره و تسلط می یابد و از همین رو آراء و احساسات و افعال او همگی نوع خواهانه و ایشارگرانه خواهد بود چنین انسانی در راه تأمین مصالح و منافع جامعه و بشریت به کارهایی تن می دهد که در نظام های پیشین حتی برای جلب منفعت فردی نیز، حاضر به تقبل چنان کارهایی نبود.

این جواب صحیح نیست، زیرا غریزه حبّ ذات امری است فطری و نتیجه از طبیعت انسان (و حیوانات دیگر هم) انفکاک نمی پذیرد. این که هر انسانی خود را دوست می دارد و در اندیشهٔ منافع و مصالح خویش است و همه اعمال او به توسط همین انگیزه خود دوستی توجیه پذیر است امری نیست که زاییده مراحل تاریخی خاص و حاصل تعلیم و تربیت ویژه ای باشد تا بتوان امیدوار بود که با گذشت آن مراحل تاریخی و دگرگونی نظامات تربیتی، انسانی پدیدار شود که دیگران را لااقل به اندازه خود، دوست بدارد و نوع دوستی محرک وی باشد تا انسان انسان است غریزه حب ذات هم با او هست و هیچ تربیت و فرهنگی قادر نیست که این غریزه را ریشه کن کند. اساساً ریشه کن شدن غریزه مذکور مرگ و نابودی آدمی را به دنبال دارد انسانی که بنا به فرض محال، حبّ ذات نداشته باشد به چه انگیزه ای دفع مضارّ و جلب منافع کند؟ این که هر انسانی در طول حیات خود همواره در صدد است که هرگونه ضرری را از خود دور سازد و هر قسم نفعی را به خود متوجه کند فقط به این دلیل است که خود را دوست می دارد؛ و اگر خود دوستی نباشد آدمی نه از امور زیان بخش می گریزد و نه به امور سودآور رو می کند؛ و اگر چنین شد بیدرنگ مرگ شخص فرا میرسد. خلاصه کلام آن که دل بستن به این که در اثر پیدایش یک نظام اجتماعی جدید و ظهور آموزش و پرورش نوین، انسان هایی نועدوست به وجود خواهند آمد که فاقد خود دوستی، اند خیالی است خام و پنداری است باطل.

بنابر این اشکال پیش گفته همچنان به قوت خود باقی است. هنوز جای این سؤال هست که نظام اقتصادی کمونیسم چگونه

می تواند پیشرفت اقتصادی و فنی و علمی جامعه را تضمین کند؟ اگر افراد دریابند که با صرف اشتغال به یک کار از مستمری ثابتی برخوردار می شوند و افزایش و بهبود در کمیت و کیفیت محصول کار نمی تواند مقدار مستمری و نصیب شخص را بیشتر کند به چه انگیزه ای همه توان های خود را از قبیل قدرت بدنی، هوش و ذکاوت و نیروی ابتکار و اختراع به کار گیرند؟ وقتی انگیزه به کارگیری همه قوا در کار تولید و سازندگی تضعیف و نابود شود و به عکس انگیزه کم کاری و بی مبالاتی تقویت گردد، رشد اقتصادی و فنی و علمی متوقف می شود و جامعه به نوعی رکود و حتی پسرفت دچار می آید بدون این که هرگز قصد دفاع از مناسبات ظالمانه رژیم های سرمایه داری داشته باشیم باید پذیریم که یکی از علل پیشرفت حیرت انگیز و همه جانبه جوامع آزاد همین محترم دانستن مالکیت خصوصی و فردی و مجاز داشتن هرگونه استمتاع از فرآورده های کار شخصی است که زمینه را برای رشد روزافزون ابعاد مختلف جوامع مزبور فراهم می سازد.

چهارمین اشکال متوجه این پندار مارکس است که نیازهای انسان صرفاً اقتصادی است مارکس گمان می کند که احتیاجات آدمی منحصر است در نیازهای فیزیولوژیک - مانند خوردن و آشامیدن و پوشاک و مسکن و ارضاء غریزه جنسی - که مشترک میان انسان و سایر جانوران است. از همین روست که مدینه فاضله خود را جامعه ای می داند که در آن همه احتیاجات فیزیولوژیک، برای همگان برآورده شده باشد حتی به قیمت سرکوبی نیازهای دیگری که از حد نیازهای حیوانی فراترند و ارضاء آن هاست که به

زندگی خصلت «انسانی» می دهد. هنگام تصویر نظام کمونیسیم، مارکس، همهٔ هم خود را مصروف این معنی می کند که در آن نظام تولید و توزیع و مصرف به بهترین وجه ممکن صورت می پذیرد، گویا همهٔ مسائل و مشکلات جامعه بشری ناشی از نابسامانی شیوه های تولید و توزیع و مصرف است و اگر این سه امر به نحو مطلوبی انتظام یابند بشریت شاهد نیکبختی و بهروزی را در آغوش خواهد گرفت. به تعبیر دیگر مارکس اصلاح وضع «اقتصاد جامعه» را با اصلاح وضع «جامعه» یکی می گیرد و با یکی انگاشتن جزئی از یک پدیده (یعنی پدیده جامعه) با کل آن پدیده مرتکب مغالطه «جزء و کل» می شود. در واقع، اگر چه آدمی نیازهای اقتصادی فراوان دارد، لکن این نیازها، تنها احتیاجات انسان محسوبند و نه حتی مهم ترین آن ها به شمار می آیند بشر صرفاً دستگاهی نیست که باید کار کند تا بتواند بخورد و بخورد تا بتواند کار کند نیازمندی های فیزیولوژیک، اگر به نحو احسن ارضاء شوند، فقط بعد حیوانی انسان راضی و خشنود خواهد شد و برای آن که بعد انسانی انسان به تمام و کمال خود برسد هنوز راه های ناپیموده درازی در پیش خواهد بود. اگر انسان را به سطح دیگر حیوانات تنزل دهیم و همهٔ حیثیات وجودی او را در شکم خلاصه کنیم، شاید بتوان گفت که نظام کمونیسیم - که کمال مطلوب مارکس و مارکسیست هاست - نظام خوب و دلپسندی است؛ لکن اگر شرف و کرامت انسانی را ارزش هایی بدانیم که به هیچ روی نباید لگد کوب خواسته های حیوانی شوند باید پذیرفت که جامعه کمونیستی موعود نه فقط جامعه ای آرمانی نیست بلکه از بسیاری جهات با یک نظام انسانی مطلوب تضاد دارد.

در همین جا نقد ما از نظام اقتصادی مارکس پایان می‌گیرد، و با پایان گرفتن آن، سخن ما در باب سومین بخش از مسائل مارکسیسم یعنی مسائل اقتصادی نیز خاتمه می‌پذیرد. و بدینسان کلام ما دربارهٔ مکتب مارکسیسم به انتها می‌رسد با این که بررسی ما بسیار مختصر و کوتاه بود و فقط به اصول و مبانی توجه داشت توانست تا حدی ضعف و بطلان دعاوی این مکتب را - که مسئولیت کشته شدن بیش از صد میلیون انسان را در سرتاسر گیتی بر گردن دارد- نشان دهد. دیدیم که مارکسیسم جز لافزنی و گزافه‌گویی هنر دیگری ندارد و علی‌رغم این که خود را در همه زمینه‌های معارف بشری و از جمله در شناخت شناسی، فلسفه ما بعد الطبیعه، فلسفه، تاریخ، جامعه‌شناسی، اخلاق، اقتصاد و انسان‌شناسی، صاحب نظر می‌داند در توجیه و تبیین هر پدیده‌ای فرو می‌ماند و علی‌الخصوص در توضیح ظرائف حیات فردی و جمعی انسان و قوانین حاکم بر تاریخ و جامعه بشری عجز شگفتی‌آوری نشان می‌دهد. به راستی جای تحیر است که اندیشه‌ای تا بدین اندازه منحط و بی‌پایه در چارگوشه، جهان پیروان و هوادارانی دارد! «تنها، می‌توان آرزو کرد که روزی عقل سلیم بر آنان حاکم گردد. هر گاه کمونیست‌ها، ضمن پیروی از خرد، با واقعیت‌ها روبه‌رو شوند، گرچه کمونیسم دچار خسران خواهد شد، ولی آنان، خود، به عنوان انسان، و نیز تمامی بشریت، از آن سود خواهند جست.» (1)

ص: 267

برای مطالعه بیشتر بهترین کتب منتشر شده معرفی می شود

الف- در بررسی و نقد مارکسیسم نظری

1- اصول فلسفه و روش رئالیسم، نگارش: استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی، مقدمه و پاورقی به قلم استاد شهید مرتضی مطهری، جلد‌های اول و دوم و سوم (در یک مجلد) + جلد پنجم دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 164 + 458 صفحه. جلد چهارم هم به تازگی منتشر شده است.

2- نقدی بر مارکسیسم، نوشته استاد شهید مرتضی مطهری، چاپ اول، 1363، انتشارات صدرا، 349 صفحه.

این کتاب سیری است در مسائل فلسفی مارکسیسم که بر اساس کتاب «مارکس و مارکسیسم» آندره پی یتر (که ذکر آن خواهد آمد) انجام گرفته است و در ضمن تعلیم عمیق فلسفه مارکسیستی به نقد آن و بیان وجوه افتراق آن از فلسفه اسلامی می پردازد.

3- پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، نوشته استاد محمد تقی مصباح، چاپ دوم، 1361، مؤسسه در راه حق با همکاری

ص: 268

سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، 386 + 2 صفحه.

این کتاب که هفت مبحث: جهان بینی، شناخت، پیرامون ایدئالیسم و رئالیسم [این مبحث نوشته دکتر احمد احمدی است]، علت و معلول، حرکت، دیالکتیک و جهان بینی مادی را شامل می شود تعالیم شناخت شناسانه و فلسفی مارکسیسم را بررسی و نقد می کند.

4- ایدئولوژی تطبیقی، نوشته استاد محمدتقی مصباح یزدی، در دو جلد، انتشارات مؤسسه در راه حق، 78 + 2 صفحه (جلد اول) + 74 + 2 صفحه (جلد دوم)

این کتاب تحریری جدید و مشروح از کتاب «پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک» است که ناتمام مانده است.

5- نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی (تحریری نواز...) نوشته دکتر عبدالکریم سروش، چاپ سوم، 1361، انتشارات یاران، 392 + 4 صفحه.

6- ایدئولوژی شیطانی (دگماتیسم نقابدار) [به ضمیمه دو سخنرانی دیگر]، نوشته دکتر عبدالکریم سروش، چاپ چهارم، 1361، انتشارات یاران، 162 + 6 صفحه.

این کتاب، که فراهم آمده از سه سخنرانی است، به تعبیر خود نویسنده، به «بیماری شناسی فکری» می پردازد و خصوصاً به امراض فکری مارکسیست ها اشارات فراوان دارد.

7- مارکس و مارکسیسم، نوشته آندره پی یتز، ترجمه شجاع الدین ضیائیان، چاپ پنجم با تجدید نظر، تهران، 1358، انتشارات دانشگاه تهران. 370 + ل + د + 4 صفحه.

ص: 269

نویسنده این کتاب، که استاد دانشکده حقوق و علوم اقتصادی دانشگاه پاریس و رئیس افتخاری دانشکده حقوق و علوم اقتصادی دانشگاه استراسبورگ است، در بررسی اندیشه های مارکس، اغلب روشی توصیفی و درسی دارد و فقط هفت صفحه از کتاب را (29 - 223)، تحت عنوان «نقاط ضعف مکتب مارکس، به انتقاد از مارکسیسم اختصاص می دهد. اگر چه کتاب مذکور به همه وجوه و ابعاد مکتب مارکس می پردازد لکن در زمینه جنبه های فلسفی مارکسیسم کوتاه می آید.»

8- فراسوی مارکسیسم، نوشته هانری دومان، ترجمه دکتر منوچهر بیات مختاری، چاپ اول، تهران، 1355، انتشارات دانشگاه تهران، 340 + 6 صفحه.

هانری دومان، نویسنده و اندیشمند بزرگ بلژیکی، (1885 - 1953) پس از تقریباً یک ربع قرن تعلق فکری به مارکسیسم و بعد از آن که در نهضت کارگری اروپا مقامات و مناصب درجه اول را احراز می کند، از مکتب مذکور رویگردان می شود و به تعبیر خودش «پس از گذشت بیست سال، حقیقتی بر من آشکار شد، بدین معنی که به لزوم مخالفت با مارکس، برای موافقت با «خویشتن خود» پی بردم». در این کتاب، وی برای توجیه رفتار و تغییر مسیر فکری خود از آگاهی های وسیع و عمیق خود در زمینه های سیاست، اقتصاد، جامعه شناسی، روانشناسی، روانکاوی، فلسفه، تاریخ، و اخلاق کمک می گیرد. از همین رو، کتاب وی، قوی ترین و در عین حال دشواریاب ترین کتابی است که تاکنون، در نقد مارکسیسم، به

ص: 270

زبان فارسی ترجمه شده است. ناگفته نگذاریم که نقد دومان هم مارکسیسم نظری را آماج می گیرد و هم مارکسیسم عملی را.

ب- درباره آن چه در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی (واقمار آن) می گذرد

9- طبقه جدید (تحلیلی از تحوّل جامعه کمونیست)، نوشته میلوان جیلاس، ترجمه دکتر عنایت الله رضا، چاپ چهارم، تهران، 1357، انتشارات دانشگاه تهران، 268 + 8 صفحه.

جیلاس، نویسنده متفکر و رجل سیاسی مشهور یوگوسلاوی (- 1914) است که به مقام معاونت مارشال تیتورئیس جمهور آن کشور نیز رسید و آن گاه به سال 1953، نغمه مخالف ساز کرد و در نقد و ردّ کمونیسم کتاب هایی نگاشت که کتاب مذکور از نام آورترین آن هاست. در این کتاب نقدی عالمانه و ارزشمند از سرشت و سرنوشت جوامع کمونیستی امروز به عمل آمده است.

10 - اسلام و مسلمانان در روسیه، نوشته کارردانکاس، ترجمه حسن حبیبی (همراه با مقدمه ای از او)، چاپ اول، 1357، انتشارات قلم (با همکاری حسینیه ارشاد)، 138+د+2 صفحه.

خانم هلن کارردانکاس، استاد دانشکده علوم سیاسی پاریس و مدّرس تاریخ سیاسی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی در این مرکز برجسته علوم سیاسی است. وی که به عنوان برجسته ترین پژوهنده سیاست شوروی، در محافل علمی دنیا جایگاه شایسته ای دارد، در این کتاب نشان می دهد که همه

ص: 271

کوشش های رژیم شوروی در جذب و حل مسلمانان به جایی نرسیده است و این امت پنجاه میلیونی توانسته است در متن محیطی سراسر مخالف با ایدئولوژی اسلامی سرپا بایستد و حتی در توسعه و تقویت مفهوم «امت اسلامی» بکوشد. لازم به تذکر است که ترجمه مذکور، برگردان دو فصل آخر کتاب پر مایه «امپراتوری متلاشی» است که دانکاس در آن اوضاع سیاسی و اجتماعی و فرهنگی شوروی را بررسی می کند.

11- حکومت مصادره شده، نوشته هلن کار ردانکوس، ترجمه پرویز نقیبی، چاپ اول، تهران، 1361، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، 172 صفحه.

در کتاب حاضر، نویسنده بر سر آن است تا ثابت کند که حکومت در اتحاد جماهیر شوروی از صاحبان اصلی یعنی از طبقه پرولتر مصادره و ربوده شده است و در دست بوروکرات های سیاسی قرار گرفته است. وی اثبات می کند که آن چه در کشور شوروی تحقق دارد «دیکتاتوری پرولتاریا» نیست بلکه «دیکتاتوری بر پرولتاریا» و بقیه افراد جامعه است و این دیکتاتوری از سوی حزب کمونیست اعمال می شود.

12- روسیه و جهان (سیاست خارجی اتحاد جماهیر شوروی)، نوشته ویلیام هایتر ترجمه دکتر کاووس حشمتی، چاپ اول، تهران، 1354، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، 155 صفحه

در این کتاب، نویسنده درصدد اثبات این نکته است که «ایدئولوژی انقلابی مارکسیسم»، در سیاست خارجی شوروی، جای خود را به «تحکیم مواضع موجود» این کشور

ص: 272

داده است. وی برای اثبات این امر مواضع متخذه شوروی را در قبال اقمار خود، آلمان، جهان سوم، چین، سازمان های بین المللی، و ایالات متحده آمریکا مورد بررسی و مطالعه قرار می دهد، نویسنده در ضمن بررسی مفصل در (43 صفحه) تاریخچه سیاست شوروی سوسیالیستی در چکوسلواکی جنایات این کشور را در یکی از کشورهای اقمار خود، که به استناد «به اصل حاکمیت محدود» صورت گرفت، خاطر نشان می سازد.

13- امریکا، شوروی: غول های بیمار نوشته آلبرتورونکی، ترجمه پیروز، ملکی، چاپ اول، تهران، 1360، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، 190 صفحه.

نویسنده این کتاب، که استاد کرسی جامعه شناسی در ایتالیا و از مفسرین سیاسی سرشناس بین المللی است، به بررسی مسائل و مشکلاتی که آمریکا و شوروی، در دو قطب صحنه، سیاست با آن ها دست به گریبانند می پردازد. در بخش «زاویه شرق»، نویسنده، عقب ماندگی وسیع و عمیق اقتصادی شوروی فشارهای استقلال طلبانه ملیت های مختلف این کشور خواست های همگانی مردم این کشور برای حقوق اجتماعی و آزادی های فردی بیشتر و قیام های ضد کمونیستی و ضدروسی موجود در کشورهای اقمار شوروی (مانند آن چه در لهستان و افغانستان هست) را از علل و اسباب «افول» و «انحطاط» ابرقدرت شرق می داند.

14- بازگشت از شوروی، به ضمیمه «تنقیح بازگشت از شوروی»،

ص: 273

نوشته آندره ژید، ترجمه جلال آل احمد، چاپ چهارم، تهران، 1356، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، 153 صفحه.

ژید، نویسنده و اندیشمند فرانسوی (1871 - 1951)، به هنگامی که دبیر کل جمعیت دوستداران اتحاد جماهیر شوروی در فرانسه بود به دعوت اتحادیه نویسندگان شوروی در تابستان 1936، سفری به آن کشور کرد و حاصل مشاهدات و مطالعات خود را در زمینه اوضاع اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شوروی در این کتاب به رشته تحریر کشید. وی که قبل از دیدار از شوروی می نوشت: «حماقت و عدم نجابتی که از حملات به شوروی می بارد ما را وادار می سازد که امروز با سرسختی از شوروی به دفاع برخیزیم.» (ص 18) پس از دیدار می نویسد: «ای روسیه افتخارآمیز و رنجدیده! ما چشم های خویش را از تو بر نمی گردانیم! تو اگر در آغاز امر سرمشقی برای ما محسوب می شدی و اسفا که اکنون نشانمان می دهی که انقلاب در چه شن زاری ممکن است فرو برد!» (ص 115)

15- به زمامداران شوروی، نوشته الکساندر سولژنیتسین، ترجمه دکتر عنایت الله رضا، چاپ دوم، تهران، 1355، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، 200 صفحه.

سولژنیتسین که از نویسندگان بزرگ روسیه و برنده جایزه نوبل در ادبیات است، در سال 1973، به هنگامی که در میهنش به سر می برد و از آن جا تبعید نگشته نگشته بود، نامه ای طولانی به زمامداران شوروی نوشت؛ لکن چون پس از گذشت شش ماه

ص: 274

از ارسال آن نامه، پاسخی دریافت نکرد تصمیم گرفت که آن را برای اطلاع عموم منتشر سازد. کتاب حاضر، حاوی آن نامه (در 60 صفحه) و دو سخنرانی است که همو در سال 1975، به هنگام اقامت در امریکا، ایراد کرده است. وی ریشه همه مظالم و مفاسد موجود در کشور شوروی را ایدئولوژی مارکسیسم می داند و خطاب به زمامداران کشورش می نویسد: «من تنها و تنها، به شما پیشنهاد می کنم که خود، کشور و ملت خویش را از شر این ایدئولوژی رهایی بخشید. (ص 78) پس از آن که نقاط ضعف و خطاهای مارکسیسم را - که مصیبت های عظیم و جبران ناپذیری برای کل بشریت به همراه داشته است - نشان می دهد و می پرسد: «آیا این است آن سوسیالیسم و کمونیسمی که به خاطر آن شصت تا نود میلیون نفر قربانی شدند؟» (ص 68)

16- در دادگاه تاریخ، نوشته روی مدودف، ترجمه منوچهر هزارخانی، چاپ اول، تهران، 1360، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، 809 + 4 صفحه.

نویسنده که از متفکرین بزرگ روسیه به شمار است، در این کتاب حجیم تأثیر سوء و هولناک سی سال حکومت خود کامانه استالین (1924 - 1953) را بر همه وجوه زندگی مردم روسیه تصویر کرده است. وی معتقد است که «جنایات استالین آن قدر بزرگ بود که سکوت درباره آن ها، خود جنایت شمرده می شود.» (ص 13) چرا که «کیش شخصیت در زمان استالین را نمی توان به کشتارهای سیاسی و تملق بی حد و

ص: 275

حصر از یک فرد منحصر دانست. این دوره وحشت طولانی بر مجموعه حیات ایدئولوژیک حزب، بر ادبیات و هنر کشورمان بر علوم فیزیکی و اجتماعی بر روانشناسی و اخلاق مردم شوروی بر روش های مدیریت و رهبری حزب و دولت بر اتحاد کارگران و دهقانان بر نحوه اندیشه و رفتار میلیون ها انسان اثری عمیق به جا گذاشته است.» (ص 18) آن چه، در این جا، مجملاً گفته شد، در طی کتاب، تفصیلی تمام می یابد.

17- سفری در گردباد، نوشته یوگنیاس. گینز برگ، ترجمه مهدی گینز برگ، سمسار چاپ، اول، تهران، 1348، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، 454 صفحه.

خانم گینز برگ که یک نویسنده برجسته روسی محسوب می شود یک کمونیست است و همیشه بوده است. با این حال، به سال 1937، و در اوج دوران وحشت و خفقان استالینی مورد سوء ظن واقع می شود و بر همین اساس به ده سال زندان انفرادی محکوم می گردد کتاب حاضر مشتمل بر بعضی از مشاهدات اوست در دوران محکومیت، در شکنجه گاه ها، زندان ها و تبعیدگاه ها مخوف استالین.

18- اسرار مرگ استالین (توطئه بریا)، نوشته ع. آوتور خانوف، ترجمه دکتر عنایت الله رضا، چاپ اول، تهران، 1356، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، 360 + 8 صفحه.

نویسنده که یکی از متخصصان برجسته آشنا با هیأت عالی رتبه حزب کمونیست کشور شوروی و اوضاع و احوال این کشور است، در این کتاب در مقام اثبات این مطلب است که مرگ

استالین طبیعی نبوده است بلکه وی در نتیجه یک توطئه چینی به دستور بریا، معاون نخست وزیر دولت شوروی در آن زمان به قتل رسیده است اما آن چه خواندن این کتاب را قابل توصیه می کند نکات فراوان و تکان دهنده ای است که در خصوص خصائص و اوصاف فردی استالین و نیز آثار عظیم و مصیبت بار «کیش شخصیت» وی آمده است.

ص: 277

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه موفق به تولید نرم‌افزارهای تلفن همراه، کتاب‌خانه‌های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارک امام علیه السلام پشتیبانی می‌شود.

برای خدمت‌رسانی بیشتر شما هم می‌توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می‌دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک می‌گوییم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه‌ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

