

درستی یا نادرستی فلسفه تاریخ‌اش ندارد.<sup>۴۳</sup> در حقیقت امر نظرات اقتصادی مارکس به طور لاینفک به نظرات تاریخی او وابسته است. درک صحیحی از کاپیتال مطلقاً ضرورت تفکر قبلی و دقیق روی مقدمه مشهور انتقاد از اقتصاد سیاسی را ایجاد می‌کند. ولی ما در اینجا نه قادریم نظرات اقتصادی مارکس را مطرح کنیم و نه به اثبات این حقیقت مسلم بپردازیم که نظرات مزبور صرفاً جزء ضروری و لاینفک نظریه‌ای را تشکیل می‌دهند که به ماتریالیسم تاریخی معروف است.<sup>۴۴</sup> من فقط این نکته را می‌افزایم که سلیگمن تا آن اندازه دانشمند نیز هست که از ماتریالیسم اثر پذیرفته باشد. این «ماتریالیست» اقتصادی تصور می‌کند «وابسته کردن دین به نیروهای اقتصادی» یا «کوشش در تبیین مسیحیت فقط با داده‌های اقتصادی» کار را به افراط کاری تحمّل ناپذیر می‌کشد.<sup>۴۵</sup> این به روشنی نشان می‌دهد که تا چه اندازه این پیشداوری‌ها و نتیجتاً آن موانعی که نظریه مارکسیستی باید با آنها پیکار کند ریشه دار هستند. با این همه همین واقعیت انتشار کتاب سلیگمن و حتی خود ماهیت نقاشی‌ها و احتیاط کاری‌های او دلیلی است بر اینکه باید امیدوار بود که ماتریالیسم تاریخی - حتی به صورت «بی سرو دم و اشکم» یا «تصفیه شده سرانجام مورد قبول آن عده از اندیشه گران بورژوازی که هنوز از فکر انتظام بخشیدن به نظرات تاریخی خود دست نهسته‌اند قرار خواهد گرفت.<sup>۴۶</sup>

۴۳ تعبیر اقتصادی تاریخ صفحات ۲۲ و ۱۰۹.

۴۴ به عقیده مارکس «مقوله‌های اقتصادی تنها تجسم‌ها یا تجریدهای ثوریک روابط اجتماعی تولیدند» (فقر فلسفه، فصل ۲ ملاحظه دوم).<sup>۴۵</sup> این به معنی آن است که مارکس به مقوله‌های اقتصاد سیاسی نیز از دیدگاه روابط متقابل میان انسان‌ها در فرایند اجتماعی تولید می‌نگرد، روابطی که تکامل آنها او را به تبیین اساسی حرکت تاریخی انسان مجبّر می‌سازد.

۴۵ تعبیر اقتصادی تاریخ، ص ۱۳۷، (ن.ک. به چاپ آلمانی ۱۹۱۰). منشأ مسیحیت کائوتسکی همچون کتابی افراطی البته از دیدگاه سلیگمن سزاوار سرزنش است. <sup>۴۶</sup> نکته زیر بسیار آموزنده است. مارکس می‌گوید که دیالکتیک ماتریالیستی در حالی که

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

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



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

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

انگلس در تبیین عبارت هگل که «ضرورت فقط تا آنجا که شناخته نشده کور است» می‌گوید، آزادی عبارت است از اعمال «کنترل بر خودمان و بر طبیعت خارجی، کنترلی که بر شناخت ضرورت طبیعی استوار باشد.»<sup>۸۸</sup> این ایده را انگلس به روشنی کامل برای کسانی که با اصل یاد شده هگل آشنا بودند طرح کرد. مشکل این است که کانت‌گرایان امروزی فقط از هگل «انتقاد» می‌کنند اما آثار او را مطالعه نمی‌کنند. از آنجا که هیچ اطلاعی از هگل ندارند قادر به درک انگلس هم نیستند. ایشان به مؤلف آنتی دورینگ ایراد گرفته‌اند که در جایی که تسلیم به ضرورت مطرح است دیگر آزادی وجود ندارد. این به نظر کسانی که نظرات فلسفی‌شان به دوآلیسم آغشته است، یعنی فلسفه‌ای که قادر نیست تفکر را با هستی متحد سازد کاملاً منطقی می‌نماید. از دیدگاه این دوآلیسم، «جهش» از ضرورت به آزادی مطلقاً غیر قابل فهم می‌ماند. اما فلسفه مارکس چونان فلسفه فوئرباخ، وحدت هستی و تفکر را اعلام می‌دارد، چنان‌که ما در

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

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

جان کلام این است که دقیقاً آنچه را که باید از ضرورت فهمید درک کنیم. ارسطو<sup>۱۱</sup> قبلاً گفته بود که مفهوم ضرورت دارای اشکال مختلف یک معنی است: دارو برای درمان بیمار ضروری است؛ تنفس برای زندگی ضروری است؛ سفری به دریای اژه برای وصول وامی ضروری است. همه اینها را می‌توان گفت، الزامات شرطی هستند؛ اگر بخواهیم زندگی کنیم باید تنفس کنیم؛ اگر بخواهیم از بیماری خلاص شویم باید دارو مصرف کنیم و جز آنها، انسان در فرایند کنش خود بر جهان پیرامونش دائماً باید سروکارش با ضرورتی از این نوع باشد؛ او باید بالضرورة کشت کند اگر بخواهد برداشت کند. باید تیراندازی کند اگر بخواهد شکار کند؛ اگر می‌خواهد ماشین بخار به کار افتد باید سوخت لازم را به آن برساند. و جز اینها، از دیدگاه انتقاد کانت گرایان نوین از مارکس باید پذیرفت که در این ضرورت شرطی، عنصری از تسلیم وجود دارد. انسان آزادتر می‌بود اگر قادر می‌بود نیازهایش را بدون صرف هیچ کاری بر آورده سازد. او همیشه به طبیعت تسلیم می‌شود حتی هنگامی که آن را مجبور می‌کند به وی خدمت کند. ولی این تسلیم به طبیعت شرط آزادی اوست؛ با تسلیم به طبیعت، بدین گونه به قدرتش بر طبیعت یعنی بر آزادی‌اش می‌افزاید. به همین گونه خواهد بود سازماندهی طبق نقشه تولید اجتماعی. با تسلیم شدن به مطالبات معین ضرورت اقتصادی و فنی، انسان‌ها به آن نظام نامعقول اشیاء که در آن ایشان زیر سلطه محصولات فعالیت‌های خودشان قرار می‌گیرند پایان می‌دهند؛ یعنی،

ایشان آزادی خویش را به درجه فوق‌العاده‌ای افزایش می‌دهند؛ یعنی، اینجانب نیز تسلیم‌شان به صورت منبع آزادی آنها در می‌آید.

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

من با این گفته انگشت روی چیزی می‌گذارم که شاید مهمترین نکته در نظریه آزادی است. نکته‌ای که انگلس از ذکر آن گذشت، البته تنها به دلیل بدیهی بودنش برای کسی که مکتب هگل را طی کرده است. هگل در فلسفه دین می‌گوید: «آزادی یعنی چیزی جز خود را نخواستن».<sup>۹۰</sup> تا آنجا که این مسأله به

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

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

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

۹۰. که به چاپ آلمانی ۱۹۱۰، اسپینوزا قبلاً گفته بود.

(Ethics Part III, Proposition 2, Scholium)

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

## ۱۶

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

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

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

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

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

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



پیش به وجود آمده بود - محفوظ مانده است.<sup>۱۱۰</sup> این آن چیزی است که اشتاملر کانت گراز درک آن ناتوان است؛ همین جاست که او طاققت از دست داده است و استرووه‌ها و بولگاکف‌ها و دیگر مارکسیست‌های موقت ما را که نام‌هایشان فقط در نزد خداوند شناخته است همراه کرده است.<sup>۱۱۱</sup>

اشتاملر در ادامه نظرات انتقادی خود می‌گوید که اگر قرار بود تکامل اجتماعی منحصرأ به واسطه ضرورت علت و معلولی صورت گیرد بدیهی است کوشش آگاهانه برای پیشبرد آن بی معنی می‌بود. به عقیده وی مطلب از دو حال خارج نیست: یا من حدوث پدیده مفروضی را ضروری یعنی جبری می‌دانم که در این صورت نیازی به کمک من برای حدوث آن نیست یا اینکه فعالیت من برای حدوث آن پدیده ضروری است که در این صورت بدان نمی‌توان نام ضرورت داد. آیا کسی کوشش می‌کند به امر ضروری یعنی جبری طلوع خورشید کمک کند؟<sup>۱۱۲</sup>

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

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

<sup>۱۱۰</sup> ضرورت در تقابل با آزادی چیزی به جز ناخودآگاه نیست. شلینگ، نظام ایده‌آلیم آنسورونده، ۱۸۰۰ ص ۴۲۴.

<sup>۱۱۱</sup> این جنبه از موضوع به طور مفصل در بخش‌های گوناگون کتاب من در باره مونیسم تاریخی مورد بحث قرار گرفته است.<sup>۱۱۲</sup>

<sup>۱۱۳</sup> *Wirtschaft und Recht*, S. 421 et seq. also Stammer's article entitled *Materialistische Gesichtsuffassung in Handörterbuch der Staatswissenschaften*, 2. Auflage, V. Band, S. 735-37.

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

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

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

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

طبقات جامعه کنونی گره می خورد.

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

این حقیقت بسیار قابل توجه است که نظریه پردازان پروتستانیسم در ایالات متحد امریکا چنین می نمایند که قادر نباشند تقابل آزادی و ضرورت را که اذهان بسیاری از اندیشه‌گران بورژوازی اروپایی را پر کرده است بفهمند. اچ. بارگی می گوید که «در امریکا، مسلم‌ترین استادان در حوزه انرژی، چندان علاقه‌ای به قبول آزادی اراده ندارند»<sup>۱۰۱</sup> وی این را به برتری ایشان به مثابه مردان عمل برای راه حل‌های فائالیستی توکل‌گرایانه نسبت می دهد. ولی او اشتباه می کند. چرا که فائالیسم وجه مشترکی با موضوع ندارد. این را می توان در تذکر خود او در باره جوانان ادواردز اخلاق‌گرا دریافت: «دیدگاه ادواردز... دیدگاه هر مرد عمل است. برای کسی که زمانی در زندگی خود هدفی داشته است آزادی عبارت است از استعداد قرار دادن تمامی وجود در خدمت آن هدف»<sup>۱۰۲</sup> این تعریف خوبی است و خیلی شبیه عبارت هگل است: «آزادی، چیزی جز خود را نخواستن است» ولی هنگامی که مردی «هیچ چیز جز خودش را نمی خواهد» او به هیچ وجه یک توکل‌گرا نیست، او دقیقاً یک مرد عمل است.

<sup>۱۰۱</sup> Bargy, *La religion dans la société aux Etat Unis Paris, 1902, pp. 88-89.*

<sup>۱۰۲</sup> *Ibid, pp. 97-98.*

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

انگلس می‌گوید: وسائل دفع شر اجتماعی موجود باید در شرایط مادی موجود کشف شود نه اینکه به وسیله این یا آن اصلاحگر اجتماعی اختراع گردد.<sup>۹۴</sup> اشتاملر با این موافق است ولی انگلس را به داشتن تفکر مبهم متهم می‌کند زیرا به باور اشتاملر جان کلام در تعیین «شیوه‌ای که با کمک آن این کشف باید صورت گیرد» نهفته است.<sup>۹۵</sup> این ایراد که صرفاً تفکر مبهم اشتاملر را فاش می‌گوید فقط با تذکر این حقیقت مرتفع می‌شود که گرچه طبیعت «شیوه» در چنین مواردی به موجب «عوامل» متعددی تعیین می‌شود، عوامل مزبور را می‌توان سرانجام به سیر تکامل اقتصادی ارجاع نمود. خود ظهور نظریه مارکس بستگی داشت به تکامل شیوه سرمایه‌داری تولید در صورتی که تسلط تخیل گرایی در سوسیالیسم پیش از مارکس در جامعه‌ای که نه فقط از تکامل شیوه تولید پیش گفته، بلکه هم چنین (و تا اندازه بیشتری) از ناکافی بودن آن تکامل رنج می‌برد، کاملاً قابل فهم است.

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

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

گرفتن» است، در مورد نخستین، زمان برای «جهش» دیگر بالغ شده است؛ در مورد دومی «جهش» عجالتاً موضوعی مربوط به آینده‌ای کم و بیش بعید است، «هدفی نهایی» است که رسیدن به آن از یک رشته تغییرات تدریجی در روابط متقابل میان طبقات اجتماعی فراهم می‌شود. در طی دوره‌ای که در آن وقوع «جهش» هنوز غیر ممکن است بدعت‌گذاران چه نقشی باید ایفا کنند؟ بدیهی است وظیفه آنها کمک به «تغییرات تدریجی» است یعنی ایشان باید، به عبارت دیگر، برای ایجاد اصلاحات کوشش کنند. بدین گونه هم «هدف نهایی» و هم اصلاحات جای خود را پیدا می‌کنند و رو در روئی اصلاحات و «هدف نهایی» معنای خود را از دست می‌دهد و به قلمرو افسانه‌های خیالگرایان می‌پیوندد. کسانی که این دو مفهوم را درست رو در روی هم می‌گذارند، اعم از «تجدید نظر کنندگان» آلمانی مانند ادوارد برنشتاین یا «سندیکالیست‌های انقلابی» ایتالیا نظیر کسانی که در آخرین گردهمایی سندیکالیستی در فرارا<sup>۱۸</sup> شرکت کردند خود را به یکسان در فهم روح و شیوه سوسیالیسم علمی نوین ناتوان نشان خواهند داد. در حال حاضر که رفرمیسم و سندیکالیسم به خود اجازه می‌دهند که به جای مارکس سخن گویند، به جااست این نکته را در خاطر داشته باشیم.

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

عمل تاریخی هستند افزایش خواهد یافت.<sup>۶۶</sup> این محکومیت قطعی رویکرد تخیلی نسبت به مسائل تاریخی بزرگ است. با این همه اگر مارکس فکر می‌کرد که بتدریج هرگز در برابر خود وظایف حصول ناپذیر نمی‌گذارد، آنگاه عبارت او از دیدگاه نظری تنها نحوه جدید بیان ایده وحدت ذهن و عین در کاربرد آن به فرایند تکامل تاریخی است. از دیدگاه پراتیک این عبارت بیانگر ایمان پاک و دلیرانه برای نیل به آن هدف نهایی است که زمانی چرنیشفسکی فراموش نشدنی ما را برانگیخت تا مشتاقانه فریاد برآورد: «هر چه بادا باد، ما پیروز خواهیم شد!»<sup>۶۷</sup>

## چند کلمه‌ای در دفاع از ماتریالیسم اقتصادی

### نامه سرگشاده‌ای به و.آ. گلتسف

جناب:

مقاله شما در باره ماتریالیسم اقتصادی<sup>۱</sup> در شماره آوریل روسکویه میسل<sup>۲</sup> انتشار یافت. این مقاله احتمالاً بحث زنده و دیرپایی را در میان بخش نیزبین تر توده خوانندگان ما دامن خواهد زد. از آنجا که برای هیئت تحریریه روسکویه میسل بی گمان هیچ چیز والاتر از حقیقت نیست، اطمینان دارم که ایشان از درج ایراداتی چند به مقاله شما، به قلم کسی که او نیز برای حقیقت اهمیت زیادی قائل است، خودداری نخواهند کرد.

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

---

<sup>۱</sup> دوست تر این می بود که بگوئیم ماتریالیسم دیالکتیکی، ولی من فعلاً خوش ندارم وارد بحث اصطلاح شناسی بشوم.

www.iran-socialists.com

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

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

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

اجازه دهید روی این ایراد عمده کمی مکث کنیم.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



مذهب شایان توجه است، بر می‌خوریم: «مذهب اکثر ساکنان باستانی روم هنوز مذهب چرپانان و دهقانان بود...» (تاریخ مذهب، پاریس ۱۸۸۰ ص ۲۵۶).

دین رومی به نحو بارزی نشان می‌دهد که چگونه و تا چه اندازه مذهب «اولیه» بازتاب فعالیت‌ها و نیازهای انسان‌های «اولیه» بود. نمی‌توان گفت: «نه تنها هر وضعیت زندگی اجتماعی، بل هر عمل کشاورزی، کشت، بذرافشائی، برداشت تا گشودن انبارها... نمایندگان خود را در جهان ارواح داشتند» (همانجا، ص ۲۵۲).

حتی پول می در روم، خدای (جن) خود را داشت که آسکولالوس خوانده می‌شد. هنگامی که پول نفره در حدود اواسط سدهٔ سوم پیش از تولد مسیح محصول شد جن قدیمی پول می بزودی پسری تقدیم کرد به نام آرگنتینوس (نی یل همانجا ۲۵۳). ولی من، تکرار می‌کنم، مذهب «اولیه» مردم روم به هیچ وجه «ابتدائی» به معنای تاریخ و فرهنگی کلمه نبود. ابتدائی‌ترین مذهب به معنای اخیر، آنی میسم (جان گرانسی) قبایل شکارگر ابتدایی بود و هیچ تأثیری بر رفتار اجتماعی انسان‌ها نمی‌گذاشت به این دلیل ساده که ارتباطی با اخلاق اجتماعی نداشت (در این مورد نگاه کنید به ادوارد تاپلور، انسان‌شناسی، لندن، ۱۸۸۱ ص ۳۶۳ و نیز به جامعهٔ ابتدائی جلد ۱، ص ۴۹۵) از این لحاظ، ما دلایلی در دست نداریم تا مذهب اقوام ابتدائی را در زمرهٔ «عوامل» تکامل جامعه ابتدایی برشماریم. این مطلب غالباً از دید جامعه‌شناسان می‌گردد.

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

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

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

جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

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

نهادهای حقوقی کشور مفروض، از آن رو با شیوه تولید مسلط آن کشور مطابقت دارند که خودشان یک معلول و یک تجسم نیازهای روابط اجتماعی هستند که به مقتضای شیوه تولید مفروضی باید به وجود آیند. یک نظام متناسب حقوق وضعی، یعنی حقوقی که با شیوه تولید مطابقت دارد نتیجه صرف آن نهادهای قانونی است که پس از مبارزه سرسختانه و کم و بیش طولانی میان مدافعان و مخالفان نظم کهن، بی‌تناسب شده، زنده بودن خود را از دست داده و تدریجاً دارد پژمرده می‌شود یا الفاء می‌گردد. نهادهای قانونی که بد معنای پیش‌گفته، متناسب هستند شرط ناگزیر وجود جوامع انسانی می‌باشند از این رو این جوامع پیوسته می‌کوشند چنین نهادهای متناسبی برقرار کنند اگر چه تعادلی که آنها به آن دست می‌یابند پیوسته بر اثر تکامل نیروهای مولد بر هم می‌خورد؛ هر گام جدید در این تکامل، اختلاف تازه‌ای میان شیوه‌های تولید از یکسو و نهادهای قانونی از سوی دیگر پدید می‌آورد. در این هنگام است که مبارزه تازه‌ای میان محافظه‌کاران و ترقی‌خواهان به وجود می‌آید و تغییری بزرگ در قلمرو حقوق و جز آن صورت می‌گیرد و این تا روزگار ما ادامه داشته است. ایده حقوقی، همواره و همد جا با ضرورت اقتصادی همراه بوده است. این است آنچه ماتریالیست‌های «اقتصادی» می‌گویند.<sup>۳۶</sup>

<sup>۳۶</sup> پرفسور ریچارد هیلد براندت می‌گوید: «برای تعیین تداوم یا پستی تاریخی - تکاملی با تکرینی روابط حقوقی و رسمی که درازمنه مختلف در میان اقوام گوناگون به

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

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

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

در حقیقت، آن طور که ما مشاهده می‌کنیم، اندیشه‌ها به طریقی مستقل، برحسب قوانین خودشان تکامل می‌یابند. شیوه‌های تولید نیز مستقلانه و نیز برحسب قوانین خودشان تکامل می‌یابند.<sup>۱۱</sup> اگر، در دوره معینی، نتایج تکامل



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

*Recht und Sitte auf den verschiedenen Wirtschaftlichen Kulturstufen, Erstes Teil, 1896, Introduction, P. III.*

ولی در واقع روند تکامل اقتصادی بدانگونه که هبلدبراندت می‌پندارد، یگان نیست اما این مسأله دیگری است که فعلاً مورد توجه ما نیست. در باب نظر او پیرامون بنگری علت و معلولی تکامل حقوق و رسوم به تکامل اقتصاد، من البته با او موافقت کامل دارم.

هگل با این فرضیه اخیر موافق نبود، او می‌گفت که شیوه‌های تولید نیز به موجب روند

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

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

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

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

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

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

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



مطلب نیست. نمایندگان متفکر طبقه سوم در مبارزه خویش علیه نهادهای حقوقی کهنه، خواهان عدالت بودند. نمی‌توان نپذیرفت که اقدام عادلانه عبارت بود از الغای آن نهادهایی که مانع پیشرفت اکثریت فرانسویان بود. ولی عدالت مفهومی بسیار مبهم و نیز بسیار انتزاعی است. آنچه اهمیت دارد مضمون مشخصی است که از سوی برخی شخصیت‌ها یا طبقه‌ای از مردم به آن داده می‌شود. پس از نظر بخش اندیشمندان طبقه (زمره) سوم کدام نهادها عادلانه بود؟ آنهایی که با شیوه سرمایه داری تولید یعنی با شیوه‌ای که ناشی از تکامل اقتصادی پیش گفته فرانسه بود - منطبق بودند.<sup>۱۱</sup>

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

البته می‌توان گفت - تکرار می‌کنم که چیزی می‌توان گفت - که اگر فلاسفه مرفقی فرانسوی که علیه مالکیت فنودالی به پا خاستند، هیچ اعتراضی به مالکیت سرمایه‌داری نداشتند، تنها علت آن، این بود که آنان هنوز به مفاهیم دیگر نرسیده بودند و نیز به علت آنکه ایشان تأثیر مقاومت‌ناپذیر شیوه تولید جدید و پیروزمند را تجربه نکرده بودند. من می‌پرسم چرا ایشان از رسیدن به

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اجازه دهید مثالی بزنیم. به عقیده سیسموندی در زمان فیلیپ هشتم پادشاه فرانسه، رمان‌های شوالیه‌گری که تنها مطلب خواندنی در دربار و کاخ بود، در آموزش همه افراد طبقه اعیان... کمالی که ایشان باید به آن برسند یا دست کم تحسین کنند، آداب و اطوار ملت را تفسیر داد...»<sup>۱۶</sup>

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

یافت، یاسداران سر سخت نظم کهن گفتند که این فیلسوف را باید همراه با کتابش در آتش سوزاند. آنان اعلام داشتند که برای چنین محکومیتی می‌توان دلایل کافی در قوانین فرانسه پیدا کرد. ولی این اندیشه ظالمانه به مورد اجرا گذاشته نشد چرا که آداب و رسوم جامعه فرانسه در آن زمان چنان به ملایمت گرائیده بود که توسل به بقایای توحش قرون وسطائی به آسانی میسر نبود.<sup>۱۸</sup> بدین گونه آداب و رسوم ملایم‌تر بر رویه قضائی مؤثر بود. از سوی دیگر تردید نمی‌توان داشت که ملایمت نسبی در رویه قضایی نیز تأثیری سودمند بر آداب و رسوم نهاد، آداب و رسوم بر رویه قضائی مؤثر بود و بر عکس. تأثیر متقابل آشکار است. اما چرا آن آداب و رسوم ملایم‌تر شده بود؟ و از چه رو رویه قضایی زیر تأثیر ملایم‌تر شدن آداب و رسوم، به ملایمت گرائیده بود؟ این چیزی است که ما نمی‌دانیم و با تأثیر متقابل پیش گفته قابل تبیین نیست.

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

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

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

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

جناب، اجازه دهید داروین را به یاد آوریم. آن پژوهشگر گرانمایه، خاستگاه انسان و استعدادهای او را از زاویه زیست‌شناسی تبیین می‌کند ولی او صفحات چندی نیز نوشته است که از لحاظ جامعه‌شناسی دارای اهمیتی شگرف است. به عقیده او احساسات و مفاهیم اخلاقی انسان با تأثیر روابط اجتماعی تبیین می‌شود. اگر انسان‌ها به طور مطلق در همان شرایطی زندگی می‌کردند که زنبورهای عسل می‌زیستند، اخلاق زنبوروار در میان آنان حکمفرما می‌گشت و آنان با بی تفاوتی کامل، نابودی نوع خود را که به طور ادواری در کندو صورت می‌گیرد شاهد می‌بودند.<sup>۴۳</sup> افزون بر این ایشان حتی خود را موظف می‌دانستند که تسلیم چنین فاجعه‌های هولناکی بشوند، طوری که هر کس از این کار امتناع می‌کرد از لحاظ اخلاقی متخلف شناخته می‌شد.

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

ما از روابط اجتماعی که در جوامع انسانی وجود داشته است سخن می‌داریم - این روابط، روابط میان مردم است و بوسیله مردم به وجود آمده است، از این رو چنین می‌نماید که محصول فعالیت مختار انسان است، اما اراده مختار انسان چیست؟ توهم موجودی که از خویشتن به عنوان علت آگاه است و به عنوان معلول از خود آگاهی ندارد.<sup>۴۴</sup> این تعریف درخشان دینرو هم در مورد فرد و هم