

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

در تاریخ حقوق باید همواره و با دقت، صورت را از مضمون متمایز نمود. از دیدگاه صوری، حقوق، مانند هر ایدئولوژی دیگر زیر تأثیر تمامی یا دست کم برخی دیگر از ایدئولوژی‌ها - اعتقادات دینی، مفاهیم فلسفی و جز آن - قرار می گیرد. این موضوع خود تا اندازه‌ای، و گاه تا اندازه قابل توجهی، از اثبات بستگی ای که میان مفاهیم حقوقی مردم و روابط متقابل آنها در فرایند اجتماعی تولید (وجود دارد)، جلوگیری می کند. اما این تنها نیمی از مشکل است.^{۳۳}

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

انسان به وجود می آید. (ن.م. کرکونوف، گفتارهایی در باره نظریه عمومی حقوق، سنت پترزبورگ، ۱۸۹۲ (ص ۲۷۹) این کاملاً عجیب است اگر چه به طرز بسیار ناقص بیان شده است ولی آقای کرکونوف فراموش کرده است بیفزاید که منافع مورد دفاع قانون به وسیله خود انسان‌ها ایجاد نشده‌اند بلکه مولود روابط متقابل انسان‌ها در فرایند اجتماعی تولیدند.

گرچه این حتی مثلاً برای نوشته‌هایی نظیر حقوق و حرف در تقاضای آقای کوالوسکی بسیار زیانبخش است. این مؤلف غالباً حقوق را محصول نظرات مذهبی می داند. اگر از راه دیگر و صحیح تحقیق را تعقیب کرده بود، به نظرات مذهبی و نیز نهادهای حقوقی مردم تقاضا به عنوان محصول روابط اجتماعی آنها در فرایند تولید می نگریست و بعد از تعیین تأثیر این ایدئولوژی بر ایدئولوژی دیگر، می کوشید علت منحصر آن تأثیر را دریابد؛ آقای کوالوسکی ظاهراً به این شیوه تحقیق متمایل شده است، زیرا در نوشته‌های دیگر خود، قاطعانه، بستگی علت و معلولی روابط حقوقی را به شیوه‌های تولید پذیرفته است.

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

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

ارشدترین و نزدیک‌ترین خویشاوند خونی از دودمان مادری قرار داشت.^{۱۱۰} نتیجه این است که آن اعمال سمبولیک را تنها هنگامی می‌توان فهمید که ما معنا و خاستگاه روابطی را که آنها نشان می‌دهند، تشخیص دهیم. این روابط از کجا ناشی می‌شوند؟ بدیهی است پاسخ به این مسأله را نباید در اعمال سمبولیک جستجو کرد؛ هر چند اینها ممکن است قرابتی برای پیدا کردن اصل موضوع برجایگذارده باشند. خاستگاه رسم سمبولیک بریدن گیسو بر مزار برادر را می‌توان با تاریخ خانواده توضیح داد که آن تاریخ، خود باید در تاریخ تکامل اقتصادی جستجو شود.

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

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

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

سزاوارتر هست مبدؤن نداشتن و این به خوبی در تگرش او به فلسفه نمایان می‌شود.

۱۱

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

www.iran-socialists.com

www.KetabFarsi.com

تذکراتی چند پیرامون تاریخ

(نقدی بر نوشته پ. لاکومبه؛ بنیانهای جامعه‌شناسانه
تاریخ ترجمه از فرانسوی به روسی)

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

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

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

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

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

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

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

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

گردیده است (ص ۵۷).

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

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

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

همین دیدگاه را مخالفان مستعد روشنگران فرانسوی داشتند که می‌کوشیدند نظام کهن را با استناد به همین سرشت انسانی توجیه کنند. در همین زمان بود که آگوست کنت سرسختانه عقیده‌مند بود که موقعیت پست‌تر زنان نتیجه ضروری و گریزناپذیر طبیعت آنهاست.^۳ همین جناب، به اصطلاح قانون سه مرحله‌ای^۱ خود را (که در حقیقت از سن سیمون به عاریت گرفته بود).

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

به هیچ چیز دیگری جز سرشت انسانی گرد نمی‌زد. ^{۱۱} به طور کلی تا دههٔ چهل سدهٔ کنونی (نوزدهم) به سختی نویسنده‌ای در مسایل اجتماعی یافت می‌شد که به این یا آن شیوه به سرشت انسانی استناد نکند. لاکومبه در این اندیشه سخت اشتیاق می‌کرد که گویا هواداران نظریهٔ معروف به روح مَلّی از دیدگاه سرشت انسان به کلی دورند.

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

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

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

۱۱ نگاه کنید به *Cours de Philosophie Positive* چاپ ۱۸۶۹، فصل ۱، صفحات ۹ - ۸ و فصل ۳ ص ۱۹۳ در باره سرشت انسانی. نگاه کنید به فصل ۴ صفحات ۲۸۶ - ۲۸۵ - ۲۸۴ و بسیاری از بخش‌های *Cours* او.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

او کلاً در تصورش نمی‌گنجد که می‌توان روابط اجتماعی را یافت که شبیه
روابط سرمایه‌داری امروز نباشد. برای او، سقوط نظام سرمایه‌داری معادل
انقراض تمدن است. از این لحاظ، او در تمامی پیشداوری‌های اقتصاددانان
عامیانه ساز کاملاً سهیم است. و در حقیقت تنها از این لحاظ نیست که او با آنان
اتفاق نظر دارد. لاکومبه در نظرات اقتصادی‌اش، هیچ گامی فراتر از این
دانشمندان محترم بر نمی‌دارد. برای اثبات این ادعا کافی است آنچه را که وی در
مورد تأثیر باز تولید بر ثروت ملل می‌گوید خواند (ص ۲۲۵ ترجمه روسی). در
اینجا کافی نیست که بگوییم لاکومبه بر خطاست. خطا داریم تا خطا. در اینجا
باید گفت که او از موضوعی که چنین گستاخانه به بحث در باره آن پرداخته است
کمترین شناختی ندارد. در این مورد او همان قدر بی‌تقصیر است که کودکی در
قنداقش. هر چند که نطفه‌های سالمی هر از گاه در اینجا نیز به چشم می‌زند. او
می‌گوید: «دو نوع فقر وجود دارد» (ص ۳۲۷). این کاملاً صحیح است؛ فقر انسان
ابتدایی کاملاً متفاوت از فقر پرولتاریای امروز است. این فقر از علل کاملاً متفاوتی
ناشی می‌شود. اما، لاکومبه در ضمن ارائه این اندیشه بسیار صحیح، فوراً آن را در
ساده لوحانه‌ترین مباحث در باره اضافه جمعیت غرق می‌کند. او می‌گوید: «فقر
انسان‌های نامتمدن ابتدایی - با وجود آنکه تعداد آنان بی‌شمار نیست - بدین
علت است که آنان فاقد ابزارهایی هستند که ایجاد ارزش می‌کند؛ در توزیع، عده
سهم بران ناچیز است لیکن چیزی برای توزیع وجود ندارد. (ولی) مردمان

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

در کتاب لاکومبه، صفحاتی هست که باید توجه خاص خوانندگان روسی را جلب کرده باشد. من به صفحاتی اشاره می‌کنم که از نقش «شخصیت» در تاریخ سخن می‌دارد. به عقیده‌ی وی، آن نقش بی‌اندازه مهم است. او با متفکرانی که همه چیز را به عمل علل عام تنزل می‌دهند موافق نیست. او می‌گوید: «اگر فردی یک در رأس پروسی‌ها قرار داشت، آنان در «ینا» پیروز می‌شدند^۲ و اگر ناپلئون از فرماندهی فرانسویان بر کنار بود، چه کسی باور می‌کند که سیر حوادث همان باقی می‌ماند؟ مسلماً هیچ کس» (ص ۲۲). کسانی که می‌گویند اشخاص بزرگ صرفاً بیانگر آرزوهای زمان خود هستند اشتباه می‌کنند. بسیاری از نوآوری‌های تاریخی از سوی شخصیت‌ها، در غیبت هرگونه حمایت مردم جامعه خود صورت گرفته است. «محمد (پیامبر اسلام) امر خود را در میان دشمنی عمومی و آشکار مردم با خود آغاز کرد؛ او سرانجام مردم را در جنگی مقدس درگیر کرد که در آغاز هیچ‌گونه علاقه‌ای به آن نشان نمی‌دادند» (صفحات ۲۵ - ۲۴). لاکومبه ادامه می‌دهد: «مانیک آگاهییم که نهادها، یا توده یا محیط که دلالت بر یک چیز واحد می‌نمایند، به مقیاس وسیعی عمل می‌کنند. ولی ما معتقدیم که شخصیت‌ها بر حسب سرشت خاصشان، خیر یا شر، بر حسب استعدادهایشان برجسته یا عادی، که در رأس نهادها قرار دارند و به آنها رهنمود می‌دهند، در عمل نقشی دارند که ایفا می‌کنند و اینکه چنین عملی که همیشه هم باطل نیست الزاماً نتیجه‌ای بر جای نمی‌گذارد» (ص ۲۲).

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

- در وجود فیلسوفان خود - احساس کند که خدمت ایشان به او داوطلبانه و از روی اراده انجام می‌گیرد و بدون ایشان تاریخ غالباً گرفتار نابسامانی و آشفتگی است. چنین شخصیت‌هایی^۵ که از تاریخ می‌خواهند اگر خود را نثار قدوم آنان نمی‌کنند دست کم قدر آنان را بدانند، با شتاب هر چه تمامتر با لاکومبه موافقت می‌کنند و از او برای نكوهش مخالفان^۶ سود می‌برند: شما در برابر خود مردی دارید که او نیز یک ماتریالیست اقتصادی است، یا این همه از او کمتر معصیت سر می‌زنند. ولی لاکومبه در این مورد، همچنان که در موارد دیگر، مدافع خیلی محکمی نیست. دلایل او فاقد ایقان است و نشان می‌دهد که او - که بر روی هم آدم چندان کودنی نیست - از استعداد تفکر فلسفی بهره‌ای ندارد.

کاملاً احتمال دارد که اگر فرانسویان تحت فرماندهی ناپلئون نبودند، نبرد پنا طور دیگری پایان می‌یافت. حتی محتمل‌تر از این اینکه، اگر سرباز فرانسوی نخستین سال‌های این سده (نوزدهم، م) بهتر از همتای خود در زمان لونی پانزدهم نمی‌بود، نتیجه نبرد آن گونه نبود که به بار آمد. این از یکسو ظاهراً نشان می‌دهد که همه چیز به «شخصیت‌ها» (که سازماندهی ارتش، مثلاً، مدیون آنهاست) بستگی دارد اما از سوی دیگر ما را مستقیماً به همان پرسش قدیمی هدایت می‌کند: چرا شخصیت‌های یک دوره، شبیه شخصیت‌های دوره دیگر نیستند؟ به این پرسش جز از طریق تحلیل روابط اجتماعی خاص ادوار گوناگون تاریخی نمی‌توان پاسخ داد.^۷

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

۵ بدیهی است که در نبرد پنا؛ مثلاً نقش ناپلئون شبیه نقش یک سرباز ساده فرانسوی نبود. اما از این چه نتیجه‌ای به دست می‌آید؟ در ارگانیکسم انسانی کارکرد مغز شبیه کارکرد پنجه‌های پا نیست. هر تردید مغز مهم‌تر است. ولی این ثابت می‌کند که کارکرد مغز را نمی‌توان با قوانین عام فیزیولوژی تبیین کرد.

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

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

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

www.KetabFarsi.com

نقش شخصیت در تاریخ

۱

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

حقیقت نهایت انتزاع است؛ آدم دیگر از این جلوتر نمی تواند برود زیرا فراتر از این، به قلمرو مضحک یاوه گویی محض خواهد رسید. این نکته است که باید «جامعه‌شناس محترم» توجه خوانندگانش را بدان جلب می کرد. شاید «جامعه‌شناس محترم» با نشان دادن راه پر پیچ و خم انتزاعی که کابلیتز در جستجوی «عامل» مسلط در تاریخ - در آن افتاده است، فرصت این را پیدا می کرد که کمکی نیز به انتقاد از این نظریه عوامل کرده باشد. در آن زمان این برای ما بسیار مفید می بود ولی او به وظیفه خود بی اعتنایی نشان داد زیرا خود نیز در آن نظریه سهیم بود فقط با این تفاوت که وی علاقه زیادی به شیوه تفکر التقاطی داشت که به موجب آن تمام «عوامل» برای او به یکسان مهم می نمود. طبیعت التقاطی ذهن او به ویژه در حملاتش به ضد ماتریالیسم دیالکتیک جلوه می یافت، آئینی که به زعم وی عوامل دیگر را فدای «عامل» اقتصادی می کند و نقش شخصیت را در تاریخ به صفر می رساند. هرگز به ذهن «جامعه‌شناس محترم» خطور نکرد که ماتریالیسم دیالکتیکی با دیدگاه «عوامل» مغایر است و اینکه فقط ناتوانی در تفکر منطقی است که آدم را وادار می دارد که در فلسفه مزبور نوجویی برای به اصطلاح کوآیتیسم^۴ و نفی فعالیت انسان پیدا کند. ضمناً باید توجه داشت که لغزش «جامعه‌شناس محترم» ما مختص به ایشان نیست. خیلی های دیگر نیز به چنین لغزشی گرفتار آمده و می آیند و احتمالاً خواهند آمد.

ماتریالیست‌ها حتی پیش از آنکه درک دیالکتیکی خویش را از طبیعت و تاریخ تدوین کرده باشند به تسلیم در برابر کوآیتیسم متهم می شدند. مای آنکه به کاوش در «اعماق زمان» بپردازیم به مباحثه میان دو دانشمند مشهور انگلیسی - پریستلی و برایس - اشاره می کنیم. برایس در تحلیل نظریه پریستلی تأکید می کرد که ماتریالیسم با مفهوم اراده مختار ناسازگار است و از فعالیت مستقل شخص جلو می گیرد. پریستلی در پاسخ، به تجربه روزانه استناد می جست. او می نویسد: «من خودم چیزی نمی گویم - که هر چند هرگز در شمار

خونسردترین حیوانات نیستم - ولی از شما می‌پرسم در کجا فکورتر، پرشورتر، فعال‌تر، سرسخت‌تر از معتقدان به نظریهٔ ضرورت در پیشبرد مهمترین هدف‌ها خواهید یافت؟ منظور پریستلی فرقهٔ دمکراتیک مذهبی معروف به جیریان مسیحی^{۱۳} بود. برای ما روشن نیست که آیا این فرقه که خود پریستلی نیز به آن تعلق داشت همان قدر فعال بود که پریستلی تصور می‌کرد. این البته مهم نیست. ولی کمترین تردیدی نمی‌توان داشت که مفهوم ماتریالیستی ارادهٔ انسانی با سرسخانه‌ترین فعالیت عملی کاملاً سازگار است. گوستاو لانسون گفته است که «تمامی مکاتبی که حداکثر انتظارات را از ارادهٔ انسان داشتند، در اصل، به ناتوانی اراده معتقد بودند. اینان منکر ارادهٔ مختار انسان بودند و جهان را تابع فاتالیسم^{۱۴} می‌دانستند.»^{۱۵} البته لانسون اشتباه می‌کرد که هر گونه نفی به اصطلاح ارادهٔ مختار به فاتالیسم می‌انجامد. لیکن این اشتباه او مانع از این نشد که او متوجه یک حقیقت بسیار جالب تاریخی شود. در واقع تاریخ نشان می‌دهد که حتی فاتالیسم همیشه مانع فعالیت عملی شدید نبوده است بر عکس در ادوار معینی زمینهٔ روانی لازم برای چنین فعالیت‌هایی فراهم آورده است. برای اثبات این نظریه به یورپان‌ها این پرشورترین فرقه‌های مذهبی انگلستان در سدهٔ هفدهم اشاره می‌کنیم و به همین گونه به پیروان محمد [ص] که در زمان کوتاهی بخش وسیعی از هند تا اسپانیا را به تسلط خویش در آوردند. کسانی که تصور می‌کنند آگاهی از این موضوع که وقوع رشته رویدادهای اجتناب‌ناپذیر ما را از لحاظ روان‌شناسی در کمک به وقوع یا جلوگیری از آن رویدادها ناتوان می‌سازد سخت

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

۱۴ تاریخ ادبیات فرانسه، ترجمهٔ روسی.

در اشتباه‌اند.*

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

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