

تضاد، معیار حقیقت

مجموعه جستارهای تاریخی - فلسفی

نام کتاب: تضاد، معیار حقیقت

ناشر: صدای کارگر

موضوع: مجموعه جستارهای تاریخی - فلسفی

مشخصات ظاهری: ۴۱۳ ص

تمام حقوق محفوظ است

فهرست مطالب

فصل اول

- ۵.....زندگی، آزادی.....
- ۷.....ارزیابی از انقلاب زن، زندگی، آزادی.....
- ۱۷.....مراحل انقلاب مهسا و ویژگی‌های آن.....
- ۲۳.....شرایط عینی و ذهنی شکل‌گیری یک انقلاب چیست؟.....

فصل دوم

- ۳۱.....سیاست در ایران معاصر.....
- ۳۳.....گزارشی کوتاه از وضعیت کنونی ایران.....
- ۴۱.....بحران هویت در روشنفکر دینی.....
- ۵۱.....بازتاب انقلاب ۵۷ در صف‌بندی نیروهای سیاسی امروز.....
- ۶۱.....آرمان‌های انقلاب.....
- ۷۱.....تضاد و دیالکتیک در تبیین و تفسیر انقلاب ۵۷.....
- ۷۷.....نقدی بر سند سیاسی حزب چپ ایران (فداییان خلق).....

فصل سوم

- ۸۳.....تاریخ و سیاست.....
- ۸۵.....فروپاشی کشور شوراها.....
- ۱۰۷.....چین، از کمونیسم تا سرمایه‌داری.....
- ۱۱۳.....اول ماه مه روز جهانی کارگر.....
- ۱۱۷.....ریشه‌های نفاق و تفرقه؛ مبانی وحدت و انسجام.....
- ۱۲۳.....جنگ اوکراین و سرنوشت بشریت.....
- ۱۳۳.....دو گزارش از یک واقعیت.....
- ۱۴۳.....کشف حرکت جدید تاریخ، حرکت از جزئی به کلی و پایان عمر دیکتاتورها.....
- ۱۴۷.....سرگذشت جنبش‌های انقلاب ایران و چالش‌های آن.....
- ۱۶۳.....در مورد افغانستان.....
- ۱۶۹.....تحولات افغانستان.....
- ۱۷۵.....اوضاع کنونی آمریکا و سرمایه‌داری جهانی.....

فصل چهارم

- ۱۷۹.....نوشته‌های فلسفی.....
- ۱۸۱.....نگاهی به میراث شیخ محمود شبستری.....
- ۱۹۷.....هستی‌شناسی انسان در فلسفه‌ی علمی.....
- ۲۱۵.....گوشه‌هایی از تاریخ فلسفه، فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی.....

۲۳۵	فاشیسم و سیطره آن بر تمام شئون زندگی اجتماعی.....
۲۵۱	الیناسیون؛ از خود بیگانگی.....
۲۶۳	تضاد معیار حقیقت است.....
۲۷۷	مفهوم، دایره‌ی دایره‌ها.....
۲۸۵	زمین یا آسمان؟ (فیزیک یا متافیزیک؟).....
۲۸۹	ایده یا پراتیک؛ مسئله این است.....
۲۹۳	آزادی، یک ارزش یا یک هستی اجتماعی؟.....
۲۹۹	حقوق انسان.....
۳۱۱	قانون دیالکتیکی تبدیل کمیت به کیفیت.....
۳۲۳	مرگ اومانسیم: هدف وسیله را توجیه می‌کند.....
۳۳۱	اخلاقیات.....
۳۵۱	در آستانه فردا.....
۳۵۷	رویزیونیسیم.....
۳۷۵	چرا من نقاش شدم و برادرم قصاب؟!.....
۳۸۵	آزادی، عدالت، حق مالکیت؛ سه موضوع اصلی جهان.....
۳۹۱	الیناسیون و آزادی.....
۳۹۹	تاریخ چیست و چگونه به دست ما می‌رسد؟.....

فصل اول

زن، زندگی، آزادی

ارزیابی از انقلاب زن، زندگی، آزادی

ژانویه ۲۵، ۲۰۲۳

لنین در کتاب چپ کمونیستی می‌نویسد:

«تاریخ در کل و تاریخ انقلابات به ویژه، همیشه از نظر محتوا، غنی تر، متنوع تر، با صورت‌های گوناگون‌تر، زنده‌تر و نبوغ‌آمیز هستند؛ و نسبت به تمام نظریاتی که بهترین احزاب دارند، و از آگاهی طبقاتی که متعلق به پیشروترین طبقات می‌باشد، برتری دارند.»

و باز اضافه می‌کند: «قطار انقلاب، یکسره تا مقصد نمی‌رود و باید در ایستگاه‌های میان راه، توقف و استراحت داشته باشد.»

امروز اولین پرسشی که طرح می‌شود این است: آیا انقلاب شکست خورده یا تا کنون دست آوردهای بزرگی داشته؟

برای تعیین شکست انقلاب دو راه وجود دارد، یا باید از منظر تاریخی به انقلاب نگاه کرد، و یا بایستی وضع بالفعل آن و اهدافی که دنبال کرده و می‌کند را، تا این مرحله زیر ذره‌بین برد.

نگاه به انقلاب از دوربین تاریخ

همه از نظریات مورخین سرمایه‌داری و حتی بعضی از مارکسیست‌ها، خبر داریم که سخن از شکست کمون پاریس به میان آورده اند، و دلیل آن را کشتار بیش از بیست هزار کارگر و از پای در آوردن دولت انقلابی پرولتاریائی پاریس ذکر می‌کنند، که نتوانست بیش از هفتاد روز به عمر خود ادامه دهد.

اما لنین، زمانی که می‌خواست اولین دولت پرولتاریائی جهان را بر پا سازد می‌گوید: «بدون تجربیات کمون پاریس ساختمان سوسیالیسم در روسیه ممکن نبود و نیست و از روی الگوی کمون است که ما باید حکومتی بر اساس منافع کارگران و زحمتکشان با رویه دمکراتیک بر پا سازیم.»

بدین ترتیب برخی از قضاوت‌ها در باره انقلابات به تاریخ بر می‌گردد. چنان که اسپارتاکوس و همه هم‌زمان او، به دست سرداران اروپائی قلع و قمع شدند و از نظر مورخین و سرداران رومی، انقلاب اسپارتاکوس شکست خورد؛ ولی برای کسانی که به دنبال دلائل فروپاشی امپراطوری روم بودند انقلاب اسپارتاکوس نه تنها شکست نخورده بلکه موجب فروپاشی امپراطور روم در طی تاریخ، هم بوده است.

انقلاب در تاریخ از نظر مارکس یاد آور نقب کردن موش‌های کور در زیر زمین است که زمین را در زیر پای فرمانروایان خالی می‌کنند تا فرو بریزند.

این نکته را هم باید توجه داشت که، چه در منطق دیالکتیک از نظر هگل و چه از نظر مارکس، هیچ مسئله‌ای پاسخ مطلق ندارد و کسانی که به دنبال پاسخی مطلق برای مسئله هستند، همان متافیزیک کهن را دنبال می‌کنند. هیچ اندیشه مارکسیستی به دنبال پیدا کردن جوابی مطلق به صورت پیروزی یا شکست نیست، بلکه انقلاب را روندی همراه تاریخ در نظر می‌گیرند. برای مثال هنوز در این انقلاب (۱۴۰۱)، شعارهای انقلاب مشروطیت به حیات خود ادامه می‌دهد. پس به اینجا می‌رسیم که انقلاب جزئی از تاریخ است ولی نه تمام تاریخ.

نگاه به انقلاب با واکاوی دست آوردهای بالفعل آن

اما جدا از حرکت تاریخ، دست آوردهای بالفعل انقلاب را با دو معیار شکست یا پیروزی چگونه باید بسنجیم؟

نکته قابل توجه اینکه، انقلاب فقط در یک حوزه اجتماعی، یا اقتصادی و یا نظامی رخ نمی‌دهد. انقلاب اجتماعی، تمام عرصه‌های زندگی اجتماعی را در بر می‌گیرد. کفایت مثال‌هایی از انقلاب جاری (۱۴۰۱) را مورد توجه قرار دهیم.

حکومت دارای حوزه رسمی هنر و موسیقی بود که در دستگاه‌های رادیو و تلویزیون مشغول به کار بودند. آهنگ‌های اسلامی و حکومتی می‌ساختند و آن را بیست و

چهار ساعته از طریق دستگاه‌های ارتباط جمعی خود یعنی با ۹۴ کانال تلویزیونی رسمی متعلق به صدا و سیما با پنجاه هزار کارمند در افکار عمومی به خورد مردم می‌دادند و می‌دهند. از جمله برای ساختن یک آهنگ در مداحی از حکومت (سلام فرمانده) بنا بر گفته خودشان ۵ میلیارد تومان هزینه می‌کنند و با میلیاردها تومان هزینه دیگر آن را با اتوبوس و ماشین به میان مردم می‌برند که نتیجه آن را در ورزشگاه آزادی همه مشاهده کردند. این بود موسیقی در خدمت حکومت.

در مقابل یک جوان با ابتدائی‌ترین ابزارها در گوشه اطاق خود آهنگ «برای...» را ساخت که در عرض دو روز پنجاه میلیون نفر در ایران و جهان آن را گوش دادند و داوطلبانه تکثیر و پخش کردند و باز شاهد هستیم که در حوزه موسیقی هر روز یک آهنگ جدید انقلابی ساخته می‌شود، در عمل حوزه موسیقی و هنر به تصرف مردم در آمده.

حال دوباره به تراژدی شکست و پیروزی بیندیشیم.

نویسندگان و شاعران با چنان شدتی با موازین جدید اجتماعی وارد عرصه شدند که هیچ چیز برای ادبیات فرمایشی رژیم باقی نگذاشتند. یعنی حوزه شعر و ادب و نویسندگی، تا حدود زیادی به تصرف مردم در آمده.

در حوزه ورزش تا سال گذشته قهرمانان ورزشی پس از کسب مدال آن را به اختیار و یا به اجبار تقدیم رهبر می‌کردند. اکنون ورزش کاران، بدون استثنا دست آوردهای خود را به مردم تقدیم می‌کنند. بدین ترتیب تقریباً حوزه ورزش هم به تصرف مردم در آمده است.

در حوزه سینما و تئاتر، سینماگران و هنرمندان که تا کنون مجبور به سکوت در مقابل نهادهای هنری حکومت بودند با انتخاب راه زندان در کنار مردم قرار گرفته‌اند و کار به جایی رسیده که وزیر ارشاد از هنرمندان درخواست و التماس همکاری دارد، کاملاً مشهود است که حوزه تئاتر و سینما نیز به تصرف مردم در آمده است. در حوزه علم و دانش از کودکان و دبستان و دبیرستان و دانشگاه، هر آن کس که بود به مردم پیوست، سال‌ها حوزه دانشگاه با خرید نیروهای خود فروخته، تحت کنترل و قیمومیت دولتی بود، اما به یک باره نود درصد دانشجویان به جنبش

مردمی پیوستند و بدین ترتیب حوزه علم و معرفت و دانش هم برای همیشه به تصرف مردم درآمده است.

در سیاست خارجی با میلیاردها دلار خرج تبلیغات در خارج کشور، سیاستمداران غربی را مجاب کرده بودند که از رژیم حمایت و یا حداقل مخالفت نکنند، اما در این انقلاب و با همت ایرانیان خارج کشور، به یکباره، هرچه در چند سال اخیر بافته بودند پنبه شد و رهبران کشورهای غربی مجبور به پذیرش معیارهای انقلاب شدند، گیسوان قیچی کردند و از تریبون‌های مختلف، شعار زن، زندگی، آزادی، سردادند. دور از انتظار نیست که با تداوم جنبش، سیاست خارجی رژیم ملاها با کشورهای غربی هم به تصریح مردم در بیاید.

در بازار، جائی که پایگاه رسمی و سنتی رژیم بوده، به یک باره هفتاد درصد بازاریان، با بستن مغازه‌های خود به انقلاب پیوستند؛ به این ترتیب حوزه کسب و کار و بازار هم به تصرف مردم درآمده است.

حوزه سیاست، تا چندی پیش حوزه سیاست داخلی در اختیار اصلاح طلبان قرار داشت در همین روزها خاتمی به دريوزگی خدمت آقا رفت که اگر ما را بیاورید، می‌توانیم لاقلاً مشکلات را کم کنیم، ولی سر دادن شعار سرنگونی توسط تمام ملت، اصلاح‌طلبان را نیز برای همیشه از حوزه سیاست بیرون راندند. مردم به تجربه تک‌تک خودشان متوجه شدند که حکومت قابل اصلاح نیست و شعار می‌دهند «چه با حجاب و چه بی حجاب، پیش به سوی انقلاب.»

در حوزه حقوق بشر و حقوق زنان: تغییرات شگرف اجتماعی در حوزه حقوق زنان، چنان بزرگ است که به بزرگترین مشکل رژیم تبدیل شده است. کشف حجاب از کودکستان تا دانشگاه، از خیابان تا زندان، یکی از بزرگترین سنگرهای ارتجاع عقب مانده هزار ساله را برای همیشه دفن کرده‌اند. این احقاق حق زنان نه تنها جامعه ایرانی را در روزی که تحقق یابد، بلکه حقوق زنان در تمام منطقه را برای همیشه متحول خواهد ساخت.

از این حوزه‌های مختلف که همه به تصرف مردم درآمده بسیار می‌توان گفت اما باید به حوزه‌های در دست رژیم و تصرف نشده به دست مردم هم توجه داشت.

- ۱- حوزه نظامی: پادگان‌ها در اختیار رژیم هستند و هنوز زمان زیادی برای فروریزی آن‌ها لازم است.
 - ۲- حوزه قضا: آخوندهای حاکم در دادگاه‌ها تا روزهای پایانی رژیم احتمالاً باقی می‌مانند.
 - ۳- رانت خواران حکومتی که نهادهای اقتصادی عظیم را در دست دارند به سادگی رژیم را ترک نخواهند کرد.
 - ۴- کارگران یقه سفید موسسات صنعتی بزرگ: در این بخش‌ها کارگران روزمزد و پیمانی به صفوف مردم پیوستند ولی بخش کارگران یقه سفید مانند همه جای دنیا در حال صبر کردن هستند تا روزهای آخر به مردم بپیوندند.
- حالا کسانی که می‌خواهند در باره شکست و یا پیروزی انقلاب سخن بگویند، با ترازوی تاریخ و دست آوردهای بالفعل جامعه می‌توانند به خوبی به قضاوت بنشینند.

آیا این انقلاب ادامه خواهد یافت یا خیر؟

پایان انقلاب از همان قاعده‌ای پیروی می‌کند که لنین برای آن نوشت: «وقتی که بالایی‌ها نتوانند حکومت کنند و پایینی‌ها دیگر نخواهند مثل گذشته زندگی کنند، انقلاب به پیروزی نهایی خود می‌رسد». در ادامه شرایط ادامه یافتن این انقلاب را بررسی می‌کنیم.

- ۱- پتانسیل انقلابی: برای برآورده ساختن خواسته‌های مطرح شده در انقلاب «زن، زندگی، آزادی»، داشتن قوهی قضاییه مستقل، حذف سانسور، مطبوعات آزاد، حذف حجاب اجباری و ... مردم ایران نیاز به پیروزی در انقلاب دارند. از همه مهم‌تر رسیدن به حکومت لائیک است. اما این انقلاب پتانسیل تحقق بخشیدن به ایده‌آل‌های سوسیالیستی را در شرایط فعلی ندارد. از آنجایی که مرحله‌ی انقلاب، ملی-دموکراتیک است و نه سوسیالیستی، و از آنجایی که مشخص نیست رهبری و هژمونی انقلاب در دست کدام طبقه قرار بگیرد، سمت‌گیری سوسیالیستی در هاله‌ای از ابهام

قرار دارد. اما کارگران، زحمت‌کشان و تمام نیروهای حامی آن‌ها به ویژه نیروی چپ باید از هم اکنون تمام هم و غم خود را در تحقق این سمت‌گیری بکار گیرند. به دلیل داشتن این پتانسیل‌ها ادامه انقلاب ممکن است.

۲- تضادهای طبقاتی آشتی‌ناپذیر: به گفته مقامات رژیم، در این انقلاب با مردمانی روبرو شدیم که هیچ چیز برای از دست دادن نداشتند. حتی کسانی نبودند که جسد اعدام شده ایشان را تحویل بگیرند. در مقابل چنین کسانی، دزدان حکومتی بودند که اختلاس آن‌ها از مال ملت از ده‌ها و صدها هزاران میلیارد تومان بالاتر می‌زند. همان‌طور که مارکس گفته «تضادهای طبقاتی نیروی محرکه انقلابات اجتماعی هستند، تضادهای طبقاتی عامل ضرور انقلاب هستند» اما درک ضرورت به درستی از اهمیت بسیار برخوردار است چون توسل به عامل ضرورت و به فراموشی سپردن عامل تضاد از اشتباهات بزرگ است.

۳- عامل تضاد: عامل تضاد هم می‌تواند به ضرر انقلاب اتفاق بیفتد و هم به نفع آن. از نظر مارکس «ضرورت کاملاً با عامل تضاد همراه است و آن را در تکامل و تحول پدیده‌ها نباید نادیده گرفت». مارکس در مقدمه‌ی «نقد اقتصاد سیاسی» می‌نویسد «مفهوم تکامل ضروری است، اما قانونمندی آن از روی تضاد است». اگر عامل تضاد نبود، تکامل هم متوقف می‌شد. کفایت به پیدایش انواع موجودات جدید در اثر حوادث طبیعی روی کره زمین توجه کنیم. اگر چنین تضادفات طبیعی رخ نمی‌داد، دایناسورها از بین نمی‌رفتند و انواع جدید حیوانات جای آن‌ها را نمی‌گرفتند. در اتفاقات تاریخی هم، همین تضاد به خوبی قابل مشاهده است. شکست ناپلئون در واترلو به دلیل بارش باران شدید که توپخانه وی را از کار انداخت، ترور ولیعهد اطریش در صربستان که باعث جنگ جهانی اول شد، جنگ جهانی اول که ارتش تزاری را از میان برد و امکان جدیدی برای انقلاب سوسیالیستی شد. مرگ لنین که به کل سرنوشت انقلاب بلشویکی را تغییر داد و...، مثال‌هایی از نقش تضاد در روند تکامل

پدیده‌هاست. در زندگی روزمره هر اندازه جوامع تکامل پذیر باشد امکان وقوع تصادف بیشتر است. در بیست سال اول قرن بیستم فقط چند میلیارد متولد شدند. ولی امروزه روزی چند میلیارد متولد می‌شوند. حال باید تصادف را هم در نظر داشت.

بدفهمی از عامل ضرورت برای انقلاب اجتماعی به این صورت که تضاد طبقاتی ضرورت انقلاب را به عهده دارد در درس‌نامه‌های احزاب کمونیستی، استالین به صورت عوامانه طرح و به احزاب کمونیستی دیکته می‌شود و دیالکتیک انقلابی مارکس را بدل به دیدگاه ماتریالیسم می‌کند.

در انقلاب کبیر فرانسه، روشنفکران آن دوران، که تمام مسائل را در پرتو عقل‌گرایی یا همان راسیونالیسم می‌دیدند، همه چیز را از دیدگاه علوم پوزیتیویسم رابطه علت و معلولی تقلیل می‌دهند؛ از نظر آنان مسائل اجتماعی هم مانند همان قوانین علت و معلولی بود که پدیده‌های فیزیکی و مادی بودند. اگر فشار بر پدال گاز ماشین را افزایش دهیم به همان اندازه هم سرعت ماشین اضافه می‌شود.

ماتریالیسم مکانیستی به ما چنین می‌گوید «اگر مقدمه p وجود داشته باشد آنگاه نتیجه q را داریم».

این موضوع به دو مطلب اشاره دارد؛ یکی به رابطه علت و معلولی مکانیکی به جای رابطه دیالکتیکی؛ دوم، اراده فقط و فقط یک راه حل کلاسیک که همه پدیده‌ها باید از آن عبور کنند.

برای درک تفاوت این دو مقوله کافیتست به رابطه عام و خاص توجه کنیم. اگر معماری در ساختمان یک خانه به مقدار کافی مصالح ساختمانی مثل آهن، سیمان و ... استفاده نکند وزن ساختمان تحمل نمی‌شود و فرو می‌ریزد. حال اگر موضوع را به یکی از طرفداران نیوتون احاله دهیم می‌گوید وزن ساختمان باعث فروریزی بنا شده است و وزن ساختمان تابع قانون گرانش و جاذبه و رابطه این حرکت زمین و خورشید است. کاملاً درست است که قانون گرانش کلی و عام نیوتون توضیح دهنده وزن ساختمان است، ولی هر انسان خردمندی فروریزی ساختمان را

به گردش زمین به دور خورشید ربط نمی‌دهد بلکه به طور خاص با قوانین ویژه معماری مانند پی، زیرساخت و ... را دلیل ریزش ساختمان می‌داند. در مورد پرهیز از این دیدگاه ماتریالیسم مکانیستی قرن هیجدهم اروپا، عصر روشننگری مارکس در باره تکامل چنین می‌گوید:

۱- بی شک باید بالضروره از درون جامعه فئودالیتة جامعه سرمایه‌داری سر برآورد این قانون عام و کلی است.

۲- این تکامل در فرانسه با در هم شکستن کامل نظام فئودالیتة رخ می‌دهد.

۳- این تکامل در انگلستان با استحاله فئودالیتة به سرمایه‌داری رخ می‌دهد.

۴- در آمریکای شمالی با حفظ فئودالیتة نظام پیشرفته سرمایه‌داری جانشین می‌شود.

بدین ترتیب آن چنان که در زمان استالین رخ داد، یک و فقط یک راه حل برای تحولات اجتماعی وجود ندارد، بلکه عامل ضرورت را می‌بایستی همراه با عامل تصادف در نظر گرفت. قانون کلی و یا عام دلیل بر ضرورت اتفاق نیست.

در مورد دخالت افراطی می‌توان به نقش استعمار در گسترش نظام سرمایه‌داری در جوامع ابتدائی آفریقایی اشاره کرد. امروزه بدون استثناء روابط سرمایه‌داری در تمام کشورهای آفریقایی حاکم است. اگر قرار بود این جوامع فقط و فقط بر اساس قانون عام صورت‌بندی‌های تاریخی به این مرحله برسند به پنج هزار سال دیگر نیاز بود. این موضوع نشان‌دهنده‌ی تاثیر عوامل خارجی بر تکامل و تحولات جوامع است.

مثال دیگر از مارکس به قانون ارزش که اساس نظریه مارکسیستی است برمی‌گردد. براساس قانون اصلی و اساسی ارزش هر کالا از طریق کاری که برای آن انجام می‌شود برای آن تعیین می‌شود و کالاها بر اساس این قانون با هم مبادله می‌شوند. ولی همه می‌دانیم در بازار خرید و فروش کالا کسی حکم و کاغذ در نمی‌آورد تا میزان ساعت کار انجام شده برای آن کالا را اندازه بگیرد بلکه قیمت کالا را که از طریق بازار تعیین شده است را مجبور می‌شود، پرداخت کند. یعنی به جای قانون ارزش در حالت کلی، قانون‌گذاری عرضه و تقاضا در بازار حکومت می‌کند و این مطلب نافی قانون ارزش کالا نیست.

در عرصه سیاست در دوران جدید، کفایت به راهی که چگوارا برای انقلاب در کوبا طی کرد با همان راه که برای بولیوی انتخاب شد مقایسه کرد. تاریخ و حتی علوم دقیقه چندان طرفدار پیروی از یک و تنها یک قانون نیست.

امروزه فیزیک آماری جدید شش احتمال را برای توضیح پدیده‌های فیزیکی به خوبی نشان داده است. در این قانون گرایش حضور پیدا کردن الکترون در جای خاص را از روی احتمال نشان می‌دهد و قوانین احتمال در عرصه‌های تمام پدیده‌های مادی، فیزیکی و اجتماعی نشان می‌دهد.

قانون تضاد طبقاتی نیروی گرایش اصلی را برای تحول جامعه نشان می‌دهد ولی به هیچ وجه به دنبال رابطه علت و معلولی نیست بهترین مثال این موضوع همان نظریه ورشکسته نظریه پردازان تجربی است که می‌گویند تضادهای طبقاتی در جوامع صنعتی پیشرفته به مراتب جافتاده‌تر از سایر نقاط جهان است ولی از انقلاب پرولتری در آن جا خبری نیست.

به همین جهت در بررسی انقلاب ایران باید روابط دیالکتیکی بین هستی‌های اجتماعی مختلف را کشف کرده و از تکرار کلیشه‌های گذشته خودداری کرد، هر چند عمل انقلابی توده‌ها این کار را به طور خودکار انجام می‌دهد.

بنابراین می‌توان انتظار داشت که انقلاب توان ادامه حیات خود را داشته باشد. با توجه به تمام این شرایط، پیش‌بینی وقوع انقلاب در زمام معین کار خردمندان‌ای نیست و تمام این مطالب به ما می‌گوید که فقط و فقط باید به سوی رئالیسم اجتماعی رفت و از رمانتیسم انقلابی پرهیز کرد. این گفته هگل جالب است که گفت «واقعیت محتوای تاریخ را می‌سازد» و مارکس درباره تکامل و تحولات اجتماعی در کتاب کاپیتال چنین می‌گوید:

«یک ملت باید از سایر ملت‌ها بیاموزد، حتی زمانی که جامعه راه درستی برای کشف قوانین طبیعی و حرکت آن را در پیش گرفته است هدف نهائی این کار، آشکار ساختن قوانین اقتصادی حرکت جامعه نوین است؛ این کار را نمی‌توان با گام‌های تحول‌آسا انجام داد و نمی‌توان موانع در مراحل پیاپی تکامل طبیعی را با تعویض قانون رفع کرد اما می‌توان زمان طی این مراحل را کوتاه‌تر کرد و درد زایمان را کاهش داد.»

مراحل انقلاب مهسا و ویژگی‌های آن

نوامبر ۲۰، ۲۰۲۲

۱. خود مدیریتی توده‌ای

به انقلاب کنونی ایران نمی‌توان و نباید بر اساس دیدگاه‌های سنتی و کلیشه‌ای بقایای احزاب کمونیست دنباله رو اتحاد شوروی سابق نگریست. چون این دیدگاه‌ها عدم توانائی خود را در حل مسائل اقتصادی، اجتماعی، و به ویژه انقلابی به اثبات رسانده‌اند. فروپاشی احزاب کمونیست سنتی اروپا بهترین دلیل این مدعا است. در آمریکای لاتین، جنبش‌های چپ‌گرا و پوپولیستی احزاب کمونیستی سنتی را به دست فراموشی سپرده‌اند و از آن‌ها فقط استفاده ابزاری می‌شود. ونزوئلا، بولیوی و چین هم با تسلط مناسبات سرمایه‌داری و رواج اقتصاد بازار، راه متفاوت از مارکسیسم سنتی را دنبال می‌کنند. در ایران هم با پیروی از نظریه راه رشد غیر سرمایه‌داری و پیروی از خط امام، برای همیشه پرونده احزاب چپ سنتی بسته شده است. انقلاب کنونی مردم ایران نشان می‌دهد که رهبری و هژمونی مبارزه به هیچ وجه در اختیار چپ به طور اعم و چپ سنتی بطور اخص نیست. مبارزه با دینامیسم مستقل و درونی خود و به شیوه خود مدیریتی توده‌ای، به پیش می‌رود و به همین جهت گروه یا حزب و یا جمعیتی نمی‌تواند ادعای رهبری آن را داشته باشد.

۲. انقلاب ایران رنسانسی برای خاورمیانه، شاخ افریقا و حتی آسیا

به دلیل ملی و دموکراتیک بودن این انقلاب که تمام آحاد جامعه را در بر گرفته، امکان رهبری را به یک حزب و یا گروه خاصی نمی‌دهد. هر دو صفت، ملی بودن و دموکراتیک بودن، ارثیه انقلاب ناکام مشروطیت برای مبارزین کنونی است؛ به ویژه صفت دموکراتیک آن که زیر شعار «زن، زندگی، آزادی» موجب همبستگی نیروهای دموکراتیک جهان با آن شده است. در زیر این شعار، بزرگترین مبارزه ایدئولوژیک، بر علیه واپس‌گرایی و قهقرا و ارتجاع نه تنها در ایران بلکه در تمام قاره استبدادزده آسیا به جریان افتاده و خواهد افتاد. این شعار و تحقق آن برای ایران و آسیا، همان دستاوردی را به ارمغان می‌آورد که انقلاب فرانسه برای مردم اروپا به ارمغان آورد. به همین جهت انقلاب ایران یک رنسانس برای آسیا خواهد بود.

۳. کلاسیک‌های مارکسیسم و پرهیز از کلیشه‌ها

احزاب سنتی چپ، هنوز در پی انقلاب به شیوه‌های کلاسیک و کلیشه‌ای هستند که در گذشته برای آن‌ها دیکته شده است. آن‌ها با یکی گرفتن ولادمیر پوتین و ولادمیر لنین راه‌های کلاسیک انقلاب را توصیه می‌کنند و با عقب نشینی از انقلاب، و به دنبال رویای جهان چند قطبی به رهبری پوتین و شی جین پینگ می‌باشند. به هر حال باید توجه داشت که مارکس به هیچ‌وجه به دنبال یک خط کلاسیک برای تکامل جوامع نبود، به‌طور مثال در کاپیتال می‌نویسد: «فرانسه، با انقلاب کبیر فرانسه به بورژوازی و لیبرالیسم می‌رسد و جامعه فئودالیت به بورژوازی تبدیل می‌شود و این کار به مساعدت مادام گیوتین انجام می‌شود، درحالی که کشور انگلستان از جامعه فئودالیت به بورژوازی در پرتو رشد اقتصادی داخلی و جهانی رخ می‌دهد و بورژوازی انگلستان چنان هم‌زیستی با فئودالیسم دارد که بقایای آن به صورت حکومت پادشاهی هنوز هم به چشم می‌خورد.»

لنین نیز مانند مارکس در توجیه تکامل یک پدیده به شرایط مشخص و کانکرتی (Concrete) که این پدیده در آن زندگی می‌کند توجه می‌نماید و فرمول‌بندی خود را بر این اساس بنا می‌نهد، در واقع می‌گوید: «این بی‌معنی است که معتقد باشیم که ما باید از آن چشم اندازهایی که کاملاً روشن و بدیهی وجه عام

هستند به نتایجی دست یابیم که ما را به تصمیمات استراتژیک یا تاکتیک‌های مشخص برساند». لنین وقتی به ظهور حالت سرمایه‌داری در متن اقتصاد جدید می‌پردازد چنین می‌گوید: «هیچ کتاب راهنمایی برای این مسئله وجود ندارد و حتی یک کلمه از مارکس در این باره نداریم، وی وفات یافت بدون این که تعریف دقیقی از آن بدهد». لنین در دومین کنگره انترناسیونال کمونیستی در ۱۹۲۰ درباره مشکلاتی که سرمایه‌داری در سر راه ساختمان سوسیالیسم بوجود آورده است، اعضای کنگره را از جمله پردازی‌های کلیشه‌ای در این مورد بر حذر می‌دارد و می‌گوید: «این بیهوده است که با مفاهیم و کلیشه‌ها بازی کنیم. پراتیک تنها معیار اثبات واقعی برای این یا آن مسئله است». و باز در سال ۱۹۱۸ می‌گوید: «این انقلاب ما به آن صورت اتفاق نیفتاد که مارکس و انگلس آن را پیش‌بینی کرده بودند. آن شکل کلاسیک را ندارد، قوانین و قواعد مخصوص به خود را دارد و به شکل ویژه خود تکامل می‌یابد و...»

به همین جهت با کمی احتیاط و افراط می‌توان گفت که هر انقلابی، ویژگی خود را دارد و به راه خود می‌رود.

۴. هستی‌شناسی انقلاب و تاثیر متقابل زیربنا و روبنا

انقلاب کنونی ما هم به راه خود می‌رود و تضادهای مخصوص خود را باید حل کند. در ظاهر قضیه مسائل و مشکلات فرهنگی از قبیل حجاب، سانسور، علم، و... خلاصه تمام مسائل روبنائی در تضاد با حکومت ایدئولوژیک قرار گرفته است ولی موتور محرکه این تضاد (خواسته‌های آزادی و حکومت مذهبی) که هر دو در نظریات کلاسیک مارکسیستی جنبه روبنائی دارند، چون نیروئی که دارد می‌رود تا رژیم را از پا بیندازد و حاضر است برای حل یک تضاد روبنائی بی‌شمار کشته بدهد. پس انقلاب کنونی ایران را نمی‌توان از روی منطق کلاسیک احزاب سنتی کمونیستی استنتاج کرد، بلکه پاسخ به چگونگی انقلاب ایران باید در پرتو شناخت هستی اجتماعی، عوامل گوناگون جامعه نو و روابط آن‌ها با یکدیگر توضیح داده شود. منطق کلاسیک می‌گفت که تضاد بین زیربنا (اقتصاد) و روبنا (حکومت و طبقه حاکمه) است. البته این واضح است که هر هستی اجتماعی از دل شرایط اقتصادی و تولیدی

جامعه بیرون می‌زند، ولی ماهیت انقلاب کنونی ایران را نمی‌توان از درون زیربنای جامعه ایران استنتاج کرد (که البته چنین استنتاجی ماهیت هگلی خواهد داشت و نه ماتریالیستی)، در این انقلاب، هستی‌های اجتماعی مادی به صورت انواع گوناگون گرایش‌های اجتماعی در تضاد و هم‌زیستی با هم خود را آشکار می‌سازد.

در این که اقتصاد و روابط اقتصادی در نهایت معرف روند تکامل اجتماعی است بحثی نیست ولی این که برای شناخت این هستی‌های اجتماعی و تاثیر متقابل آن‌ها بر هم و تضادهای ناشی از تغییر و تحول آن‌ها پی ببریم، این که باز فقط و فقط به روابط اقتصادی و طبقاتی مراجعه کنیم به نتیجه مطلوبی نمی‌رسیم، مثال این مسئله در این است که زیربنای تکامل تمام بشریت از ابتدای تاریخ تا کنون، مسئله حل تضاد انسان با طبیعت توسط کار انسانی است، ولی اگر امروز کسی بخواهد با همین رابطه توضیح دهد که چگونه آهنگ «برای» به صورت یک نهاد در مبارزه با رژیم در آمده است بی‌گمان موفق نخواهد شد هر چند اگر نتوانیم ماهیت هنر اعتراضی کنونی را توضیح دهیم می‌بایستی به تاریخ گذشته رجوع کنیم ولی امروزه هنر اعتراضی با داشتن ساختمانی مستقل و روند تکاملی مخصوص به خودش وارد مرحله کیفی جدیدی شده که آن را در مقابل رژیم از نظر سیاسی قرار داده است، در این جا دیگر اندیشمندان باید به روح هنر، این هستی اجتماعی امروز آن توجه کنند تا علاوه بر تاثیر آن بر سایر هستی‌های اجتماعی، علمی، ورزشی، دانشگاهی، دبیرستانی، دبستانی و.. برای نو سازی جامعه جدید پی ببرند. به هر حال با صغری کبری کردن‌های چپ سنتی در ایران، شناخت بسیاری از مراتب و مراحل انقلاب ایران نا ممکن باقی خواهد ماند. کلید حل مسئله و ویژگی‌های انقلاب ایران به دست هستی‌های اجتماعی است و نه فلسفه و منطق.

۵. روبنا و زیر بنا، از دیدگاه بنیان‌گذاران فلسفه علمی

بنیان‌گذاران فلسفه علمی به هیچ‌وجه به جبرگرایی بین زیربنا و روبنا اعتقاد نداشتند، امری که توسط احزاب کمونیست سنتی در گذشته به ویژه در دوران استالین به آن تاکید می‌شود. اهمیت عناصر روبنا در تکامل و تحول اجتماع همواره مدنظر مارکس و انگلس بوده است، آن‌ها همیشه در پی یافتن رابطه دیالکتیکی

بین آن دو بوده‌اند نه ارجحیت بخشیدن به یکی از آن‌ها. انگلس در نامه‌ای به ارنست سیمون بلوخ و فرانتس مهرینگ، حتی با سلاح انتقاد از خود در باره تکامل چنین می‌نویسد: «بنا بر مفهوم ماتریالیستی تاریخ عنصر نهائی تعیین‌کننده در تاریخ تولید و بازتولید زندگی واقعی است، نه من و نه مارکس چیزی بیشتر از این نگفته‌ایم، اگر کسی این مطلب را چنین تعریف کند که عنصر اقتصاد تنها عنصر تعیین‌کننده است، وی این نظریه را به پوچ تبدیل کرده است و جمله‌ای بی‌معنی و انتزاعی. وضعیت اقتصادی شالوده است، اما عناصر مختلف روبنا هم تاثیر خود را بر جریان تاریخی مبارزه گذاشته و در بسیاری از موارد صورت آن‌ها را تعیین کرده است. کنش و واکنش متقابل بین تمام این عناصر وجود دارد که در آن‌ها تصادفات و حوادث بی‌پایان رخ می‌دهد. حرکت اقتصادی بالاخره خود را به صورت ضروری نمایان می‌سازد.»

در انقلاب کنونی ایران، شعار «زن، زندگی، آزادی»، پای عناصر بی‌شمار هستی‌های اجتماعی مختلف را به مبارزه برای ساختن جامعه جدید به میان کشیده است. حوادث آینده نشان خواهد داد که در این مبارزه عناصر و عوامل روبنائی به چه میزان مهر خود را بر این تحولات خواهد زد.

۶. رشد ناموزون و جهش اجتماعی، انقلابی

عامل مهم دیگری که در تمام مبارزات اجتماعی و طبقاتی و ماتریالیستی تاریخ با قدرت تمام عرضه اندام می‌نماید عامل قانون رشد ناموزون است. رشد ناموزون یکی از خصلت‌های جاویدان ماده است، و هیچ هستی مادی چه طبقاتی، چه اجتماعی، چه هنری، چه سیاسی... و چه ماده بی‌جان و چه ماده جاندار از آن مستثنی نیست. مثال روشن و بارز این مطلب را به خوبی می‌توان در ظهور چهره‌های علمی جهان مانند نیوتون، داروین، انیشتن و... مشاهده کرد. اختراع ماشین بخار به یک باره موجب انقلاب صنعتی در جهان گردید و تکامل صنعتی جهان را با یک جهش از دوران باستان جدا کرد. امروزه انقلاب دیجیتال و کامپیوترها با یک جهش انسان را به دوران جدید بعد از انقلاب صنعتی می‌رساند و... به هر حال رشد ناموزون و

همراه با آن جهش انقلابی تنها راه تکامل جهان مادی است، امری جاویدان که استثنا پذیر نیست.

در انقلاب اجتماعی، سیاسی جامعه ایران هم، با رشد ناموزون بعضی از اقشار، نهادها، و... روبرو هستیم که بالاخره یکی از آنها به سر کردگی خواهد رسید و جامعه را با یک جهش انقلابی به دوران جدید منتقل خواهد کرد. هستی‌های اجتماعی در رابطه دیالکتیکی با یکدیگر راه را برای رشد ناموزون و جهش اجتماعی و سیاسی جدید باز خواهند کرد؛ امروزه این رشد ناموزون را در یکی از عناصر اجتماعی مانند هنر به خوبی می‌توان مشاهده کرد. در ایران هنر اعتراضی جدید یک شبه و یک باره متولد شد و راه خود را برای رسیدن به صورت و محتوای جدید می‌گشاید. این رشد ناموزون و این جهش منحصر به این موضوع نخواهد ماند و سایر قلمروهای اجتماع را نیز در بر خواهد گرفت. برای درک همین رشد ناموزون و جهش بهترین راه مراجعه به تکامل موجودات زنده است. بدون شک جهش و گذار ناگهانی همراه با خصلت بحرانی است و به عنوان یک جهش کیفی آنرا می‌شناسیم. اما آگاهی یافتن از این جهش‌ها، وابسته به کشف و عیان شدن شرایط خاص است که تحت آن شرایط امکان ظهور پیدا می‌کند. جهش‌ها به هیچ وجه نتایج منطقی نیستند که سر از یک شرایط انتزاعی در آورند. از نظر مارکس این جهش‌ها موتوری برای روندهائی هستند که بطور معمول رخ می‌دهند. از طرف دیگر جهش‌ها ناشی از تضادهای درون پدیده است هرچند به صورت یک اصل از هستی خود را نشان می‌دهد به شرطی که در واقعیت شالوده‌ای برای چنین روندهائی باشند. البته تضادهای بین هستی‌های اجتماعی می‌تواند در همزیستی با هم باشند. تضاد بین خصلت مصرفی و مبادله کالا. که این همزیستی هم خود موجب حرکت درونی پدیده است، یعنی باید توجه داشت که تمام تضادها آنتاگونیستی و آشتی ناپذیر نیستند بلکه در یک حرکت رو به جلو پدیده وحدت دارند بطور مثال تضاد هائی که موجب حرکت مکانیکی می‌شود.

نتیجه این که بالاخره روزی، تاریخ ماهیت جدید این جنبش انقلابی ایران را روشن خواهد ساخت و به گنجینه دانش سیاسی و اجتماعی بشر خواهد افزود.

شرایط عینی و ذهنی شکل‌گیری یک انقلاب چیست؟

اکتبر ۱۲، ۲۰۲۲

آیا ایران در موقعیت انقلابی قرار گرفته؟

می‌توان گفت که تمام مردم ایران، این پرسش را دارند که این تحولات به کجا خواهد انجامید؟ به طور کلاسیک یک پاسخ فرمول‌بندی شده از طرف لنین در حدود صد سال پیش به این پرسش داده شده است که به صورت کامل شناخته شده است:

«فقط زمانی که طبقات پائین‌تر نمی‌خواهند به شیوه قدیم زندگی کنند» و «طبقات بالاتر نمی‌توانند به شیوه قدیم ادامه دهند، انقلاب پیروز می‌شود.» (به نقل از کلیات آثار لنین)

اما برای تحقق این فرمول بندی ارائه شده شرایط دیگری هم لازم است که عبارتند از:

۱. رشد ناموزون بین طبقات اجتماعی

یعنی فاصله طبقاتی بین طبقات پائین و بالاتر با سرعت رو به رشد باشد و در صورتی که سرعت این رشد ثابت بماند انقلاب را ناممکن می‌سازد. چون سرعت رشد تضاد بین قطب‌های متضاد در یک پدیده، می‌تواند صورت‌بندی پدیده را در هم

بشکند و در صورتی که آشتی‌ناپذیر (آنتاگونیستی) باقی بماند ولی سرعت رشد آن به سکون تبدیل شود هیچ تحول انقلابی رخ نمی‌دهد. برای مثال، تضاد بین قطب مثبت و منفی در پدیده‌های الکتریکی همیشه موجود است ولی زمانی که سرعت رشد یکی بیشتر از دیگری می‌گردد منجر به نابودی و سوختن آن پدیده الکتریکی می‌شود.

به همین جهت نظریه‌پردازان انقلاب همواره خواستار ادامه و سرعت بیشتر در انقلاب هستند و نیروهای ضدانقلاب برعکس و خواهان حفظ شرایط موجود. به همین جهت رشد ناموزون طبقاتی خود یکی از شرایط ضروری برای تحقق انقلاب است.

۲. عدم توازن بین عامل ذهنی و عینی

اما ممکن است مسیر حرکت آن‌ها در دو جهت مخالف باشد، هم از نظر آگاهی، هم از جهت سرعت و شتاب در جریان تکامل نیروهای مولده در جامعه متفاوت باشند. اما در لحظه وقوع انقلاب باید عامل ذهنی بر عامل عینی تحولات برتری و تفوق داشته باشد یعنی به قول لنین: «انقلاب باید بتواند یک‌شبه ره صد ساله را بپیماید» در فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک در سیر طبیعی تحولات اقتصادی و اجتماعی، عوامل عینی و مادی جامعه، سازنده آگاهی‌های جدید برای جامعه می‌باشد ولی در لحظه انقلاب باید عامل ذهنی بار عامل عینی را به دوش بکشد و آن را به جلو بیاورد و تلاش کند تا پیوند بین عامل ذهنی و عینی قطع نشود. در شعارهای انقلابی مردم ایران عامل ذهنی به صورت درخواست آزادی، به هر شکل ممکن اکنون بسیار جلوتر از عوامل عینی است. در صورتی که خواسته‌های اقتصادی طبقه کارگر به مفهوم وسیع کلمه که شامل اکثریت عظیم مردم می‌شود، از جریان تحولات اخیر دور بماند نمی‌توان آینده مطلوبی را برای انقلاب متصور شد و پیش‌بینی کرد. تجربه تاریخی در انقلاب (۱۸۱۸-۱۸۱۹) آلمان گواه این مسئله است.

۳. وحدت‌بخشی به عامل ذهنی

تمام انسان‌ها در جوامع گوناگون، با دلایل، سلايق، باورها و عقاید مختلف و از همه مهم‌تر با منافع فردی متفاوت و حتی متضاد، زندگی می‌کنند و تحت تاثیر یک عامل مسلط خارجی یعنی دولت، به اهدافی واحد تحقق می‌بخشند. در صنعت، کشاورزی، تجارت و غیره و این یک کاسه کردن فعالیت‌ها، تنها از طریق اجبار، و از طرف عامل بیرونی که دولت‌ها است صورت می‌گیرد. حتی دولت‌ها می‌توانند مطابق یک دستورالعمل، میلیون‌ها نفر را به جبهه جنگ و مراکز بی‌بازگشت اعزام کنند و کرده‌اند. این وحدت در عمل بین انسان‌ها به دلایل اقتصادی صورت می‌گیرد و از طرف دولت‌ها به‌عنوان یک عمل بیرونی، رهبری و یک کاسه می‌شود. در واقع عامل ذهنی اداره جامعه همان دولت است.

اما در انقلاب‌ها به‌طور اعم و انقلاب ملی دموکراتیک به‌طور اخص، همان انسان‌ها با همان عقاید متفاوت و با همان منافع مشترک به یک‌باره به وحدت ذهنی می‌رسند که تاریخ برای آن‌ها به ارمغان آورده است. هر یک از افراد از هر گوشه مملکت از تفکر درونی خودش به یک نتیجه واحد می‌رسند. این فقط و فقط نیروی انقلاب و خصلت انقلاب است که، ذهنیتی واحد برای همه انسان‌ها می‌سازد؛ مسئله‌ای که تمام فلاسفه، از حل آن عاجز بوده‌اند و نمی‌توانستند مکانیسم آن را تشخیص دهند و حتی نیروی جادوئی را می‌پذیرفتند که می‌تواند اذهان مختلف را یکسان سازد و بسیاری از فلاسفه در توجیه یکسان‌سازی اذهان به کسب منافع فردی انسان‌ها روی می‌آوردند (هابز، آدام اسمیت، ریکاردو و همه اقتصاددانان کلاسیک).

اگر کسب منافع فردی برای جامعه در حال سکون می‌تواند جواب دهد ولی در انقلاب ملی دموکراتیک کسب منافع فردی به کناری می‌رود و انقلاب تبدیل به کارخانه یکسان‌سازی اذهان می‌شود و بدین ترتیب عامل ذهنی برای انقلاب را فراهم می‌کند و جز انقلاب هیچ عامل دیگری در جوامع بشری قادر به شکل دادن چنین سنتزی نیست. گواه این موضوع کف خیابان‌های تمام شهرها و استان‌های ایران است. پس یکی دیگر از شرایط انقلاب، سنتز و ترکیب و وحدت‌بخشی و یکسان‌سازی اذهان است.

۴. بلوغ انقلاب

در بحران‌های اجتماعی و به‌ویژه بحران‌های اقتصادی در جامعه سرمایه‌داری، دخالت انسان‌ها و دولت‌ها برای حل بحران‌ها الزامی است (رفع تورم، بیکاری، رکود، و...). یعنی یک سازمان‌ده، از خارج، ساز و کار بحران در جامعه را رهبری و حل می‌کند. از نظر فرمیست‌ها، رویزونیست‌ها و اصلاح‌طلبان، این روندی است که می‌تواند پایان‌ناپذیر و جاویدان باشد. این شیوه تفکر و نظریات از طرف دولت‌ها و هیئت‌های حاکمه هم، تبلیغ و ترویج می‌شود. مانند مغز که کارکردهای اعضای بدن را تحت کنترل دارد. امروزه تکنولوژی جدید و هوش مصنوعی و... به کمک حکومت‌ها آمده است. این عامل ذهنی بر اساس نظریه آگاهی و خودآگاهی استوار است. آن‌ها نمی‌پذیرند که انسان‌ها در فعالیت‌های روزمره خود در جریان تولید ناخودآگاه عمل می‌کنند ولی ماحصل کار آن‌ها به صورت آگاهی و اراده جمعی عمل می‌نماید، ولی بدیهی است که افراد در فعالیت‌های روزمره خود به‌طور ناخودآگاه عمل می‌کنند بدین معنی که از نتیجه کار خودشان آگاه نیستند. برای مثال، معلم سر کلاس به دانش‌آموزان درس می‌دهد ولی نمی‌تواند بداند که نتیجه آموزش او در جامعه در چه جهتی عمل خواهد کرد. آیا در جهت ساختن و تولید بمب اتم، کامپیوتر، جراحی قلب، ژنتیک و... تولید یک سبک هنری و یا فیلم جدید و... است یا نه، ولی مجموع تمام این فعالیت‌های ناخودآگاه وارد نهادها و سازمان‌های اجتماعی می‌شود که البته کنترل شده هستند و در قرن بیست‌ویکم برای ما موبایل را به ارمغان می‌آورند؛ به هر حال تمام این فعالیت‌های ناخودآگاه فردی به دلیل هستی اجتماعی که دارند به یک نتیجه اجتماعی می‌رسند که از طرف طبقات حاکم سازماندهی شده‌اند. به هر حال کنترل اعمال فردی و سازماندهی آن، در نهایت به عهده هیئت حاکمه است. یعنی تا زمانی که یک فرماسیون اجتماعی پایدار باقی بماند، عامل ذهنی حاکم بر آن از خارج و از طرف حکومت بر آن تحمیل می‌شود. چنان‌که سرباز نمی‌خواهد به جنگ برود ولی او را به جنگ می‌برند و این کار از طرف کسانی رخ می‌دهد که خودشان در جنگ شرکت ندارند ولی عامل ذهنی سازمان‌دهندگان جنگ می‌باشند که بی‌شک براساس منافع طبقاتی خود سازماندهی می‌کنند. اما در انقلاب، خود سازماندهی توده‌ای متولد می‌شود که خودش خودش را سازمان‌دهی می‌کند. یعنی انقلاب زمانی رخ می‌دهد که خودسازمانی و خودمدیریتی

توده‌ها شکل پیدا کند. چنان‌که لنین در انقلاب اکتبر گفت: «حالا باید نوشتن و نظریه‌پردازی را متوقف کرد و به تجربه کردن انقلاب پرداخت و از آن آموخت.» به عبارت دیگر پراتیک و عمل انقلابی ترکیب دیالکتیکی عمل و نظریه است و انقلاب دموکراتیک ملی در صورت وقوع از نظریه‌پردازان و به ویژه نظریه‌پردازان خرده‌بورژوا بی‌نیاز است. مانند بدن انسان است که گاه بدون نیاز به معالجه از طرف خارج، می‌تواند عیوب خود را رفع کند و سلامت باشد. یعنی خود طبیب خوبی است. درست همان‌گونه که برف‌های قله کوه ذوب می‌شوند و راه خود را به طرف پایین پیدا می‌کنند.

۵- نقش پرولتاریا در انقلاب ملی دموکراتیک

بنا بر نظریه لنین که پس از تجربیات انقلابی ۱۹۰۵ جمع‌بندی شد، انقلاب ملی دموکراتیک زمانی موفق می‌شود که طبقه کارگر در آن ورود کرده و حتی رهبری آن را اگر بتواند در دست بگیرد، چون تحقق آرمان‌های دموکراتیک فقط در طبقه کارگر و خواسته‌های آن متولد می‌شود. کارگران مورد استثمار مستقیم هستند و بار تولید بر دوش آن‌هاست و چون اضافه‌ارزشی که تولید می‌کنند از آن‌ها گرفته و مصادره می‌شود، راهی جز حرکت جمعی و رفع استثمار ندارند که لاجرم با خواسته‌های دموکراتیک تاریخی پیوند می‌خورد و می‌تواند بشارت آینده بدون استثمار و حامل آزادی‌های مدنی باشد.

آنچه گفته شد مطابق نظرات انقلابیون کلاسیک می‌باشد. اینجا مقصود از پرولتاریا و طبقه کارگر، کلیه کسانی که با فروش نیروی کار و تخصصشان استثمار می‌شوند است که زحمتکشان ذهنی و فکری مانند اساتید، معلمین، کارمندان، پزشکان، و... که در اثر پیشرفت هرچه بیشتر تکنولوژی و فن بیشتر متحمل استثمار می‌شوند و با آگاهی‌های بالایی که دارند بر نقش آگاهی و عامل ذهنی در انقلاب می‌افزایند. البته کارمندان دستگاه بروکراسی حاکم شاید آخرین اقشاری باشند که با انقلاب پیوند بخورند ولی نباید نقش آن‌ها را نادیده گرفت. هر اندازه که امید به پیروزی انقلاب بیشتر شود، شرکت بخش بروکراتیک حکومت و پیوند آن‌ها به انقلاب بیشتر خواهد بود.

۶- تضاد بین نمود و جوهر هستی اجتماعی

نکته آخر در باره انقلاب این است که از نظر فلسفی، هر انقلابی در واقع تضاد بین نمود و جوهر هستی اجتماعی است؛ که در اینجا جوهر همان روابط و عوامل تولیدی و انسان و طبیعت است و نمود روابط حقوقی نهادهای حکومت و سایر هستی‌های اجتماعی است که به طور مستقل زیست می‌کنند و بر انسان حکم می‌رانند (مقوله آلبیناسیون و از خود بیگانگی) که رفع و دفع دیالکتیکی آن‌ها، فقط و فقط از طریق انقلاب میسر می‌باشد. به همین جهت انقلاب نقش آزادی‌بخش انسان را در طول تاریخ داشته است و به عهده دارد. کسانی که در انقلاب شرکت می‌کنند می‌توانند مفهوم درست آزادی را درک کنند، گواه این مطلب زندگی و خاطرات انقلابیون بزرگ است (به خاطرات چه گواریا مراجعه کنید). برای تحقق انقلاب باید احساس نیاز به آزادی به اندازه‌ای رشد کند که بتواند موانع فردی را از پیش روی بردارد.

۷- شرایط مساعد بین المللی

یکی دیگر از شرایط وقوع انقلاب، اوضاع جهانی به عنوان عامل مساعدکننده و البته نه تعیین‌کننده است، مثلاً شکست روسیه تزاری در سال ۱۹۰۵ از ژاپن موجب انقلاب ۱۹۰۵ گردید و شکست روسیه در جنگ جهانی اول به وقوع انقلاب در ۱۹۱۷ کمک کرد، و روی کار آمدن نازیسم در آلمان موجب شکست جمهوری خواهان در اسپانیا شد و دخالت روسیه در بلاروس و قزاقستان موجب شکست انقلابات در آن کشورها گردید و اکنون در ایران هم به دلیل شوینیسیم مذهبی می‌توان گفت افکار مترقی در دنیا به نفع انقلاب در ایران است.

۸- بی‌ارزش شدن قوانین اجتماعی و حقوقی موجود و یا نادیده گرفتن

بایدها و نبایدهای هیئت حاکمه

در سپیده دم انقلابات، قوانین حقوقی، عرفی و شرعی باید از نظر توده‌های مردم ارزش خود را از دست داده باشند و توده‌های مردم، ناخودآگاه، در انتظار قوانین جدید هستند به همین جهت، سازمان‌ها و نهادهای مذهبی اعتبار خود را بتدریج

باید از دست داده باشند و فساد به حدی رایج شده باشد که توده‌های مردم امید خود را به قوانین حقوقی، قضائی و قوه قانون گذاری از دست بدهند. در مرحله انقلاب است که بی اعتبار شدن قوانین جاری مترادف است با حق دفاع از خود، در جریان انقلاب است که توده‌ها به خودشان حق می‌دهند که در برابر قوانین موجود طغیان کنند و به حق دفاع از خویش برسد و با از بین بردن قوانین موضوعه موجود، در پی قانون و حق طبیعی دفاع از خود بر آیند.

۹- پایان حکومت‌ها

حکومت‌ها و دولت‌هایی که در مقابل انقلاب قرار می‌گیرند همانند ارگان‌های زنده‌ای، زمانی لحظه مرگ آن‌ها فرا می‌رسد که کل سیستم ارگان‌های تغذیه بعضی از اعضاها و ارگان‌های خود ناتوان شود، همان چیزی که به آن ریزش بدنه حکومت می‌گوئیم. در چنین شرایطی است که علاوه بر اینکه سیستم و هیئت حاکمه توان تغذیه و احیای بخش‌های از خودش را ندارد و گه‌گاه از نیروهای بخش‌های خودش تغذیه می‌کند، به عبارت ساده‌تر ممکن است بخش‌هایی از سیستم خودش را هم بخورد. در این جاست که عمر حکومت‌ها به پایان می‌رسد.

فصل دوم

سیاست در ایران معاصر

گزارشی کوتاه از وضعیت کنونی ایران

جولای ۲۴، ۲۰۲۲

تمام تاریخ جهان، پیشرفت به سوی آزادی است. (هگل)

روش تحلیل

امروزه به اندازه‌ای رخدادهای پیچیده و نوظهوری در جهان پدیدار گشته که مطالعه‌ی دقیق ماهیت و آینده‌ی آن‌ها را آشوب‌زده کرده است. آیا می‌توان با مراجعه به رخدادهای دوران معاصر از روی آن‌ها به حقیقت حرکت تاریخی پی برد؟ آیا با مراجعه به جنگ ویتنام به همان جایی می‌رسیم که در مطالعه‌ی جنگ اوکراین می‌رسیم؟ آیا با مطالعه‌ی اشغال چکسلواکی توسط ارتش سرخ به همان جایی می‌رسیم که با مطالعه‌ی اشغال افغانستان توسط امریکا می‌رسیم؟ و سؤال‌های بی‌شماری از این دست..

بالطبع تمام این رخدادهای پارادوکس‌های لاینحلی را برای هواداران تجربه‌گرایی (پراگماتیست‌ها) و مصلحت‌گرایان (رفورمیست‌ها) و نئوپوزیتیویست‌ها و پست‌مدرن‌ها به بار می‌آورد. پس، اولین گام برای مطالعه‌ی این وقایع، دور شدن از مکتب تجربه‌گرایی به‌طور کلی است و دومین گام، بازگشت دوباره به نظریه‌ی شناخت فلسفه‌ی علمی است که برای شناخت وقایع علاوه بر تجربه‌گرایی بر ضرورت توسل به نظریه و تئوری تأکید دارد.

زمان و موقعیت برای تجزیه و تحلیل پدیده‌های مادی از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. مارکس در گروندریسه چنین می‌گوید: «تشریح بدن انسان کلید تشریح میمون را در بر دارد. شناخت تکامل مراحل بالاتر در میان انواع حیوانات منجر به شناخت بهتر تکامل در میان مراحل پائین‌تر می‌شود. شناخت جامعه‌ی بورژوازی کلید شناخت جوامع ماقبل سرمایه‌داری است.»

به زبان ساده‌تر می‌توان گفت: از روی پله‌ی دهم نردبام بهتر می‌توان چشم‌اندازی از پله‌ی دوم را دید.

به کارگیری این روش تحلیل در مورد ایران

اکنون بعد از گذشت بیش از چهار دهه به‌خوبی می‌توان دید در این دوره بر ایران چه گذشته است.

بی‌ارزش شدن پول ملی و تورم چند صددرصدی را به خوبی می‌توان از روی انزوا طلبی و جدا ساختن مردم ایران از سایر تمدن‌ها ملاحظه کرد. نومیدی جوانان و موج مهاجرت به خارج را امروز به خوبی می‌توان از روی جنگ هشت ساله دید و اثرات آن را معلوم کرد. بسته شدن درهای فرهنگ و ادب و هنر در چهل سال پیش، «انقلاب فرهنگی» را می‌توان با بسته شدن این درها در امروز ملاحظه کرد.

پذیرش تضاد طبقاتی به عنوان نیروی محرکه‌ی تاریخی

چنان که مارکس در مانیفست حزب کمونیست می‌گوید «تاریخ چیزی نیست جز مبارزه‌ی طبقاتی». مقوله‌ی تضاد، عام‌ترین مقوله‌ی حرکت دیالکتیکی برای تمام پدیده‌هاست و در واقع با کمی اغماض می‌توان گفت تضاد درونی پدیده است که موجب تکامل پدیده و دگرگونی آن می‌شود. در فلسفه‌ی ماتریالیستی حرکت و تضاد هیچ یک بدون دیگری وجود ندارد. چنان چه مارکس در سرمایه می‌گوید «حرکت بیضوی [سیارات] هم حرکت جاویدان و هم تضاد [بین نیروی گرانش زمین و خورشید] را حفظ می‌کند. هم‌چنان که تضاد بین ارزش مصرف و ارزش مبادله موجب حرکت سرمایه (پول) در جامعه می‌شود و هیچ یک دیگری را به

یک‌باره از میان بر نمی‌دارد بلکه در یک تبدیل جاویدان به یکدیگر در هیئت کالا قرار دارند.»

در حالت خاص، پدیده‌های مادی در حرکت تکاملی خویش می‌توانند جهش کیفی یک‌باره پیدا کنند. اما این مطلب بیشتر از همه درباره‌ی مفاهیم و مقولات فلسفی صادق است؛ نه این که ما همیشه در طبیعت ناظر جهش کیفی باشیم. ماده‌ی بی‌جان در زمانی بسیار دور دچار دگرگونی می‌شود و ماده‌ی حیات‌دار خلق می‌شود. ولی این بدان معنا نیست که هم‌اکنون موجودات زنده دچار جهش کیفی می‌شوند و موجودی دیگر پای به عرصه‌ی جهان می‌نهد. در طی تاریخ انقلابات اجتماعی گاه بسیار اندک موجب تغییرات کیفی بزرگ شده‌اند از زمان انقلاب کبیر فرانسه تا انقلاب اکتبر و سپس انقلاب ایران، تاریخ راه خود را فقط و فقط از طریق جهش کیفی پیدا نکرده است؛ بلکه راه خود را از میان تضادهایی که در درونش بوده به سوی مراحل جدید پیموده است؛ در غیر این صورت بسیاری از کشورها نمی‌باید دچار تکامل و دگرگونی شوند.

ماهیت هر پدیده‌ی مادی همان گرایش اصلی است که حول تضاد عمده‌ی جامعه شکل می‌گیرد و سایر تضادهای درونی پدیده حول این محور زندگی کرده و تکامل می‌یابند. ماهیت جامعه‌ی سرمایه‌داری را تولید ارزش اضافی توسط نیروی کار و تصاحب آن توسط سرمایه تشکیل می‌دهد که سایر تضادها حول آن شکل می‌گیرد. تضاد بین مردم و دولت، از خود بیگانگی، فرهنگ مترقی و ارتجاعی، تضاد بین نیروهای بالنده و نیروهای بازدارنده و ...

ماهیت جمهوری اسلامی

سرمایه‌داری دولتی که به قول لنین مخوف‌ترین شکل سرمایه‌داری در دوران امپریالیسم است، ماهیت اصلی رژیم را تشکیل می‌دهد. سرمایه‌داری دولتی بیشترین بخش از ثروت و تولیدات ناخالص ملی را برداشت کرده و آن را به صورت رانت و انحصارات در اختیار هیئت حاکمه و حامیان و نزدیکان آن قرار می‌دهد. روندی که موجب پیدایش ثروت‌های افسانه‌ای می‌شود (۸۰ درصد از درآمدهای کشور از جمله نفت در اختیار نهادهای وابسته به ولایت

فقیه قرار دارد). این مطلب تنها در مورد ایران صادق نیست. نگاهی به اقتصاد روسیه و پیدایش الیگارش‌های روس هم همین گونه است که بیشترین برداشت را از منابع طبیعی روسیه می‌کند و به صورت سرمایه‌گذاری در خارج از مرزهای روسیه خرج می‌کند. از خرید تیم‌های ورزشی تا قایق‌های تفریحی و قمارخانه‌ها و... کشورهای عقب‌مانده‌ی جهان سوم هم در بسیاری از موارد تحت سلطه‌ی سرمایه‌داری دولتی بوده‌اند. عراق، سوریه، یمن، الجزایر، میانمار، ونزوئلا، نیکاراگوئه و... تجربه‌ی تاریخی تاکنون نشان داده است که این حکومت‌ها توانایی هیچ نوع اصلاحات سیاسی را ندارند و آن قدر در حال سکون و عدم تحرک هستند که با شورش‌های خیابانی یا نیروهای خارجی سرنگون شده‌اند.

در این حکومت‌ها اقشار میانی صاحب قدرت و نفوذ نیستند و به صورت تفاله‌ی رژیم ارتزاق می‌کنند و به همین جهت است که نمی‌توانند نقش اصلاحات را به عهده گیرند (خانمی، خاتم آن سانگ سوچی در میانمار و...). هیئت حاکمه‌ی این کشورها به جای پشتیبانی اکثریت مردم از پشتیبانی نیروهای مسلح برخوردارند و به دلیل انحصار ثروت که در اختیار آن‌هاست، به این بخش از جامعه از نظر اقتصادی امتیازاتی بیش از مردم عادی می‌دهند و این می‌تواند آن‌ها را به خونخوارترین نوع نیروهای نظامی تبدیل کند.

برای دیدن نقش سرمایه‌داری دولتی کفایست به پول خرید یک پراید نگاهی بیندازیم که از طرف چند نهاد برداشت می‌شود. خرید یک واکسن و یک دارو پولش به کجا می‌رود؟ به بنیاد برکت. خرید یک کیلو سیب‌زمینی پولش به مافیای وابسته به حکومت می‌رسد. پول نفت یک جا در اختیار نیروی نظامی و نهادهای هیئت حاکمه قرار می‌گیرد. یعنی می‌توان گفت از هر ۱۰ ریال خرج برای مردم ۸ ریال آن توسط این نهادها تصاحب می‌شود.

بدین ترتیب تمام اقشار مردم به تمامی در تضاد با هیئت حاکمه قرار می‌گیرند. به همین جهت در تظاهرات خیابانی همه‌ی اقشار اجتماعی اعم از کارگر، کارمند، برخی از کسبه، دانشگاهی و... شرکت دارند.

سرمایه‌داری دولتی و ایدئولوژی

حکومت‌های سرمایه‌داری دولتی یا تک‌حزبی (برای مثال حزب بعث سوریه و عراق و ...) از یک ایدئولوژی سیاسی افراطی متأثر می‌باشند که شکل مذهبی آن در ایران کاملاً جا افتاده است. به کمک ایدئولوژی مذهبی هیئت حاکمه منافع خود را از منافع ملی جدا ساخته و با دلیل تراشی مذهبی دست به انباشت ثروت و یا دخالت در امور سیاسی کشورهای دیگر می‌زند. اما مهم‌ترین خطری که از جانب این ایدئولوژی واحد در جامعه جریان می‌یابد، از میان برداشتن فرهنگ ملی، هنر، ادبیات، دانشگاه‌ها و ... می‌باشد. هیئت حاکمه با این ایدئولوژی واحد تمام افکار مترقیانه را سرکوب کرده و کل جامعه را از پیکره‌ی فرهنگ و تمدن جهانی جدا می‌سازد. به همین جهت زندان‌ها پر از روشنفکران، هنرمندان، کارگردانان سینما، تئاتر، اساتید دانشگاه و ... است. سرمایه‌داری دولتی به کمک سرنیزه به جنگ تمام نهادهای فرهنگی می‌رود و از نظر فیزیکی آن‌ها را از میان برمی‌دارد.

توزیع طبقاتی نیروی انسانی در ایران

با توجه به آراء هواداران حکومت در انتخاب‌های گذشته، در بهترین حالت ۸ تا ۱۰ درصد از جمعیت به هواداری از حکومت رأی داده‌اند که می‌توان تمام آن‌ها را جزء نیروهای نظامی و امنیتی و روحانیون حکومتی شاغل دانست. بدین ترتیب بیش از ۹۰ درصد جمعیت ایران در بین طبقه‌ی کارگر، بخش خدمات، سرمایه‌داری ملی و تجاری بازار و کارمندان دولت و کشاورزی سرمایه‌داری (۱۰ تا ۱۵ درصد) مشغول هستند. به دلیل سرمایه‌داری دولتی تضادهای زیر در جامعه‌ی ایران ظهور کرده است:

- ۱- تضاد بین کارگران، دستمزد بگیران، زحمت‌کشان شهر و روستا که حقوق آن‌ها توسط هیئت حاکمه به طور کامل پایمال شده و آن‌ها را به اعتراضات علنی بر علیه حکومت کشیده است.
- ۲- سرمایه‌داری دولتی به دلیل نهادهای انحصاری در بخش تولید و تجارت به طور کامل سرمایه‌داری ملی را از عرصه‌ی اقتصادی کشور بیرون رانده است. مگر بخش کوچکی از سرمایه‌داری بازاری سنتی و مذهبی که آن‌ها هم از

موجب رانت‌خواری بهره‌مند هستند. مانند واردکنندگان کالا. به همین دلیل تضاد بین سرمایه‌داری ملی و دولتی به طور شدید بروز کرده است (حتی تحریم انتخابات از طرف بعضی اصلاح‌طلبان را می‌توان از این نوع تضاد دانست).

۳- تضاد بین بوروکراسی با هیئت حاکمه به دلیل تورم شدید که کارمند حقوق‌بگیر را به خاک سیاه نشانده است.

۴- تضادهای فرهنگی و هنری بین روشنفکرانی که به کار فرهنگی مشغول هستند و علاوه بر تنگ‌دستی با دست‌گیری و زندان هم روبرو می‌شوند.

۵- اعمال ایدئولوژی مذهبی به عنوان تنها ایدئولوژی قابل قبول هیئت حاکمه، تمام آزادی‌های فردی، از جمله حقوق زنان را از میان برده است و این تضادی رو به رشد است.

۶- تضاد بین سیاست خارجی حکومت و منافع ملی مردم ایران.

۷- تضاد مردم با دستگاه قضایی حکومت که به دلیل فساد به آخرین مرحله‌ی بی‌عدالتی رسیده است.

با توجه به این تضادها درباره‌ی آینده‌ی چه می‌توان گفت:

۱- راه اصلاحات مسدود است.

۲- جنبش‌های تمام‌مردمی از طرف همه‌ی اقشار اجتماعی رشد می‌کند.

۳- در صورت طولانی شدن مبارزه هژمونی کارگران و زحمت‌کشان بیشتر تثبیت می‌شود.

۴- در میان هیئت حاکمه و نیروهای سرکوب تشدت و اختلاف محتمل بنظر میرسد.

۵- جنبش آینده‌ی ملی و دموکراتیک خواهد بود.

اما در مورد آینده‌ی جنبش

بسیاری از افراد به خاطر عقاید قلبی و انسانی خود همواره تمایل داشته‌اند به اشکال گوناگون رخدادهای آتی را پیش‌بینی کنند و این موضوع در تاریخ عجیب نیست. به ویژه ماتریالیست‌های فرانسوی عصر روشنگری، به قطعیت با توجه به پیشرفت

علم انسان درباره‌ی طبیعت مدعی بزرگ این مطلب بودند. ماتریالیست‌های مکانیستی، رخداد‌های اجتماعی را همچون پدیده‌های فیزیکی می‌دانستند که اگر قانون فیزیکی حاکم بر پدیده را بشناسیم، به کمک آن، نتیجه‌ی مطلوب را می‌توانیم پیش‌بینی کنیم. چنان چه اگر فلان مقدار شدت جریان و فلان مقدار مقاومت در سر راه جریان الکتریکی قرار دهیم، فلان مقدار ولتاژ برق خواهیم داشت. به همین جهت هم بزرگان مارکسیست ما را از چنین تفکری درباره‌ی تحولات اجتماعی بر حذر می‌کنند. چون وضعیت کنونی جامعه را از نظر طبقاتی می‌شناسیم و قانون حاکم بر جامعه هم قانونی علمی دیالکتیکی است پس با این مقدمه و این قانون فلان نتیجه‌ی حتمی را خواهیم داشت. چنین جزم‌گرایی‌ها در پیروان فلسفه‌ی ماتریالیستی و مارکسیستی بسیار دیده شده است. در حالی که لنین، انقلابی کبیر به ما می‌آموزد که یک انقلابی فقط بر اساس وضع موجود و تضادهای طبقاتی باید یک موضع طبقاتی انتخاب کند و برای تحقق آن آماده باشد. اما این که در ۱۹۱۰ می‌توان وقایع انقلاب کبیر در ۱۹۱۷ را پیش‌بینی کرد امری خلاف عقل است. علاوه بر این که تحولات جامعه مانده آزمایشگاه در اختیار ما نیست. بزرگ‌ترین عامل دیگر، نقش تصادف است که خارج از خواست و اراده‌ی آدمیان صورت می‌گیرد و بدون تصادف هم امکان تحقق ضرورت وجود ندارد.

به همین جهت ما درباره‌ی آینده‌ی ایران بر اساس توازن نیروهای طبقاتی موجود و جهانی، می‌توانیم گرایش یک انقلاب ملی و دموکراتیک و آزادی‌خواهانه را در نظر داشته باشیم که باید برای آن آماده شد. فراموش نکنیم که: «تاریخ از اراده‌ی انسان تبعیت نمی‌کند.» بلکه اراده‌ی انسان این است از حرکت تاریخ تبعیت می‌کند.

علاوه بر این تکامل در روند خود موجب تنوع می‌شود و از حرکت خطی و تک‌بعدی پیروی نمی‌کند. به طول مثال تکامل حیات از موجودات تک‌سلولی بدل به موجودات بسیار متنوع کنونی شده است و همین تنوع تکامل است که پیش‌بینی آینده‌ی پدیده را ناممکن می‌سازد. این تنوع زاییده‌ی دو عامل مهم است: اول تصادف و دوم شرایط محیط. تکامل در موجودات خیلی با احتمال بسیار زیاد دچار جهش

می‌شوند؛ در حالی که تکامل اجتماعی انسان با احتمال بسیار کمی دچار جهش می‌گردد و راه خود را بیشتر با حل تضادهای به سوی پیشرفت می‌گشاید. جهش در موجودات ساده‌تر بیشتر اتفاق می‌افتد تا در موجودات تکامل یافته‌تر؛ به طور کلی نظام‌های ساده‌تر زودتر از نظام‌های پیچیده‌تر دچار جهش کیفی می‌شوند و علاوه بر آن تکامل ناشی از ضرورت و تضادها از درون تصادف سر می‌کشند؛ و باید توجه داشت که تکامل بر خط راست سیر نمی‌کند و مارپیچ است.

بحران هویت در روشنفکر دینی

آگوست ۸، ۲۰۲۱

هم چنان که فلسفه‌ی علمی نشان داده است، هویت افراد در جامعه‌ی جدید و به روز سرمایه‌داری به عوامل زیر مربوط می‌شود: نخست نوع شرکت انسان در امر تولید که برای همه یکسان است. چون همه‌ی آدمیان در حل تضاد بین انسان و طبیعت توسط کار شرکت دارند و چون امری کلی است استثناء‌پذیر نمی‌باشد. دوم هویت انسان در جریان مبارزه‌ی طبقاتی که در جامعه جریان دارد شکل می‌گیرد و به این ترتیب هستی اجتماعی او ساخته می‌شود. جایگاه انسان در مبارزه‌ی طبقاتی ماهیت و هویت او را مشخص می‌سازد. بدین ترتیب هویت انسان تابع دو عامل کار و شرکت در روند کار و شرکت در مبارزه‌ی طبقاتی است که در جامعه جریان دارد، بروز و ظهور پیدا می‌کند.

در انقلاب مشروطیت، پای روشنفکران دینی به مبارزات اجتماعی کشیده می‌شود و آن‌ها تحت تأثیر گرایش‌های خاصی واقع می‌شوند. آزادی‌خواهی و عدالت‌خواهی. گرایش آزادی‌خواهی و لیبرالیسم تا حدود زیادی با ارتباط جامعه‌ی ایران با غرب رواج پیدا می‌کند و با توجه به آثار دوره‌ی روشنگری و انقلاب فرانسه، مفهوم آزادی فردی وارد زندگی روشنفکران ایرانی به طور اعم می‌شود و روشنفکر دینی را هم در بر می‌گیرد و شاعران دوران مشروطیت در مدح و ستایش از آزادی شعر می‌سرایند و استبداد را نکوهش می‌کنند. اما عدالت‌خواهی با مضمون سوسیالیستی هم از زمان انقلاب ۱۹۰۵ در روسیه در میان زحمت‌کشان ایرانی و روشنفکران جای

خود را باز می‌کند و روشنفکران دینی با آن تا حدود زیادی هم‌آواز می‌شوند (شیخ محمد خیابانی و دیگران). روشنفکران دینی در انقلاب مشروطیت برای آرمان‌های سوسیالیستی و مبارزه در راه آن هیچ مانعی نمی‌بینند و با توجه به اساطیر مذهبی این حق را برای خود قائل می‌شوند که در این مبارزه برای عدالت شرکت جویند. در جریان قرارداد ۱۹۱۹ و فروش ایران به دست وثوق‌الدوله و شرکاء، جنبش‌های ناسیونالیستی در همه جای ایران شکل می‌گیرد و روشنفکران چه چپ و چه دینی در این مبارزه با شدت هر چه تمام‌تر شرکت می‌جویند؛ در همین هنگام سرکوب آزادی‌های فردی و طبقاتی در ایران تا حدود زیادی دامن روشنفکران دینی را هم می‌گیرد و این مبارزات کج دار و مریز تا زمان ملی شدن نفت ادامه می‌یابد. ملی شدن نفت به رهبری دکتر محمد مصدق و پیوند او با نیروهای مذهبی، بزرگ‌ترین امتیاز را برای احراز هویت روشنفکران دینی به ارمغان می‌آورد که گرایش‌های آن‌ها را می‌توان در جبهه ملی و در حالت خاصی در نهضت آزادی و سپس در مجاهدین خلق دید.

تا پیش از انقلاب روشنفکر دینی خود را حافظ و پیش‌قراول مبارزه‌ی ضداستبدادی و تا حدودی ناسیونالیسم و تا حدودی برای عدالت اجتماعی می‌دید. در دهه‌ی ۱۹۶۰، مبارزات زحمت‌کشان در جهان به شکل چشم‌گیری از کوبا تا ویتنام و تا آفریقا گسترش می‌یابد و هر مبارزی در ایران چه مذهبی و چه غیرمذهبی خود را رهرو این جنبش جهانی برای سوسیالیسم می‌دانست و این مبارزه برای سوسیالیسم همان مبارزه‌ی ضدامپریالیستی می‌شود و روشنفکران مذهبی جهت‌گیری خود را در راستای این جنبش تعیین می‌کنند (روشنفکران دینی برای خود رسالت عدالت اجتماعی را برمی‌گزینند). آیت‌الله طالقانی کتاب مباحث اقتصادی اسلام را می‌نویسد و در آن سعی می‌کند که تلفیقی از سوسیالیسم و اسلام بسازد. چون در سطح جهان مبارزه در راه طبقه‌ی کارگر و زحمت‌کشان با جهت‌ضدامپریالیستی به صورت جنبش غالب در جریان است، روشنفکر دینی هم خود را در کنار انقلابیون چپ قرار می‌هد و حتی در مواردی خود را با آن‌ها هم‌پیوند می‌بیند. به هر حال در این دوران در هیچ مبارزه‌ی اجتماعی، طبقاتی، ضداستبدادی و ضدامپریالیستی راه روشنفکر دینی از انقلابیون چپ جدا نیست.

روشنفکران دینی با تمام اعتماد به نفسی که در مبارزات اجتماعی از زمان مشروطیت تا زمان انقلاب ۵۷ پیدا می‌کنند، از چیز ناشناخته‌ای به نام تمدن غربی در ترس و هراس به سر می‌برند و پیش از آن که از طرف تمدن غرب مورد هجوم واقع شوند، شروع به سنگرسازی برای حفاظت از خودشان می‌کنند. جلال آل‌احمد با نوشتن کتاب «غرب‌زدگی» به یک باره به اسلام اصیل پناه می‌برد و با نوشتن کتاب «خسی در میقات» از روشنفکران می‌خواهد که به گذشته‌ی دور پناه ببرند و در آن جا آرامش پیدا کنند. دکتر شریعتی با عاریت گرفتن مقولات از خودبیگانگی و جامعه‌شناسی نوین، تمدن غرب را متهم به پوچ‌گرایی می‌کند و در مقابل آن شیعه‌ی علوی را قرار می‌دهد. مهندس بازرگان با نوشتن کتاب «ترمودینامیک» سعی می‌کند تا اثبات کند که آب کر تمام موجودات مضر را از بین می‌برد و می‌خواهد در مقابل پیشرفت علم در غرب چاره‌ای بیاندیشد و ثابت کند که پیشرفت‌های علم با اسلام در تضاد نیست. به هر حال روشنفکر دینی از چیزی احساس خطر می‌کند و در پهنه‌ی مبارزات اجتماعی به آخرین شیوه‌های مبارزه‌ی یعنی مبارزه‌ی مسلحانه دست می‌زند تا در رقابت سیاسی از نیروهای چپ عقب نماند و در عین حال با استبداد هم مبارزه کرده باشد. روشنفکر دینی پیش از انقلاب ۵۷، از همه جهات خود را مورد تهاجم و حمله می‌بیند. در زمینه‌ی هنر، علم، معیارهای ارزشی غربی و غیره. این اضطراب و ترس از یک سو آن‌ها را وادار می‌کرد که از شر حکومت که آن را نماد غرب و استعمار می‌دانست رها سازد و از طرف دیگر به اسطوره‌های پیش از تاریخ پناه ببرد تا در سایه‌ی آن آرامش پیدا کند. در کنه نظریات آن‌ها این شعار قدیمی وجود داشت: «اگر همه به وظایف خود بر اساس قوانین اسلام عمل کنند، تمام مشکلات حل می‌شود.» به عبارت دیگر اگر اخلاقیات فردی بهبود حاصل کند، در حاصل جمع جامعه هم به خوشبختی می‌رسد و اخلاق سنگ بنایی برای آن‌ها می‌شود تا جامعه‌ی خوشبخت آینده را با آن بسازند. در پیش از انقلاب روشنفکر دینی با آوردن مثال از زندگی صدر اسلام، امید به رسیدن به مدینه‌ی فاضله را داشت و حتی آن را تحقق‌پذیر می‌دانست و الگوهای ذهنی خود از زندگی را از صدر اسلام اقتباس می‌کرد.

جامعه‌ی دهه‌ی ۴۰ در ایران با رشد شتابان راه‌های پیشرفت سرمایه‌داری را انتخاب می‌نماید و با این رشد شتابان بیش از پیش معیارهای ارزشی مورد نظر روشنفکر دینی را در هم می‌شکند و در باطن روشنفکر دینی هراس شدیدی ایجاد می‌کند. در این جا بود که تضاد بین عین و ذهن برای روشنفکر دینی به حد اعلی خود می‌رسد. این تضاد بالطبع اضطراب را در دل آن‌ها جای می‌دهد. آن‌ها راه حل را رسیدن به همان توازنی می‌بینند که در جامعه‌ی بدوی و عشیره‌ای صدر اسلام وجود داشت. از نظر آن‌ها در آن زمان همه چیز در جای خود قرار داشت و انسان می‌توانست با آرامش زندگی کند و اگر کم و کاستی هم وجود داشت در جهان دیگر جبران می‌شد. به هر حال اتوپیای آن زندگی اولیه برای روشنفکر دینی آرامش به بار می‌آورد و ساده‌زیستی آن جامعه را در مقابل زندگی پیچیده و پر زرق و برق سرمایه‌داری می‌دید و حتی آن را چاره‌ی درد هم می‌دانست.

به هر حال خاطر جمعی روشنفکران دینی پیش از وقوع انقلاب ۵۷ استمرار و تداوم داشت. ولی با وقوع انقلاب و سپس بدفرجامی آن اوضاع معکوس می‌شود. با انقلاب ۵۷ روشنفکران دینی به خیال خود به تمام آرزوهای گذشته تحقق بخشیده می‌شود و در شعار انقلاب، آزادی، استقلال، عدالت (حکومت اسلامی)

همه چیز قابل تحقق بود و به نظر می‌رسید که روشنفکر دینی به سرمنزل مقصود رسیده است. قدرت سیاسی، اقتصادی، نظامی و .. همه در اختیار نهادهای مذهبی قرار گرفت و روشنفکر دینی در حکومت شریک شد. این شریک بودن در حکومت همان نقطه‌ی ضعف و همان چشم اسفندیار و پاشنه‌ی آشیل بود. روشنفکر دینی با انحصارطلبی در حکومت به این موضوع نمی‌اندیشد که در صورت شکست انقلاب باید جواب‌گو باشد و بالاخره چیزی نگذشت که تمام آرزوها و آرمان‌های انقلاب به شکست انجامید. آزادی به استبداد، عدالت اقتصادی به جور و ظلم اقتصادی، حکومت دموکراسی به حکومت دیکتاتوری و پیشرفت علم و فرهنگ به قهقرا کشیده می‌شود. در این جا بود که روشنفکر دینی بین تضاد پیش از انقلاب و شکست پس از انقلاب - بین دو سنگ آسیاب - گرفتار می‌آید. بدتر از همه این بود که هیچ نوع برون رفتی از این تضاد برای او موجود نبود. روشنفکر دینی مجبور می‌شود که دلایل این شکست را معلوم کند.

همچنان که بنیان‌گذاران فلسفه‌ی علمی نشان داده‌اند، زمانی که تضادهای بدون سنتز و راه حل وجود داشته باشد، انسان درمانده بین دو قطب تضاد و دچار پوچی و سردرگمی می‌شود و بحران هویت برای افراد پدید می‌آید. مثال بارز آن، انقلاب فرانسه و شکست آن (رسیدن به دوران ناپلئون و رستوراسیون)، بحران هویت را در میان روشنفکران و مکاتب فکری آنان رایج می‌کند. تا زمانی که بعد از انقلاب ۱۸۴۸ و کمون پاریس مرهمی بر آن گذاشته شود.

روشنفکر دینی به غیر از شکست آرمان‌های انقلاب که خود را در آن شریک می‌دید، نمی‌توانست از خود سلب مسئولیت کند و از طرفی نمی‌توانست گناه شکست را به گردن مردم بیاندازد. توده‌های مردم با کشته دادن صدها نفر و عبور داوطلبانه‌ی هزاران نفر از روی مین و تحمل گرسنگی و درد و رنج‌های بی‌پایان، ایثارگری خود را نشان داده بودند. به همین جهت روشنفکر دینی یا می‌بایستی کیان حکومت و ساختار آن را مقصر بشناسد و یا این که بر عکس پیش از انقلاب، دیگر توان حل تضادهای اجتماعی را در ذات انقلاب اسلامی و حکومت اسلامی نبیند و یا عیب کار را در نظریه بداند و به این ترتیب پای به قلمرو بدعت بگذارد و بدعت‌های دینی در هر طرف شروع به رشد نماید. روشنفکر دینی دیگر الگوی صدر اسلام را نداشت و در نظریات خود جایی و توانی برای اصلاح امور نمی‌دید و دیگر مانند پیش از انقلاب خود را پیشرو تحولات اجتماعی نمی‌دانست. به همین جهت یا بایستی به زندگی خفت‌بار ذو‌حیاتین خود با شعار اصلاحات ادامه دهد و از حکومت دریوزگی کند و یا می‌بایستی به حکومت پشت کند. روشنفکر دینی در این جا به هر دری که می‌زند با تضاد و پارادوکس غیر قابل حل در نظریه و عمل روبرو می‌شود. موارد مختلف تضادها شامل حال روشنفکران دینی به قرار زیر است:

۱- هم‌چنان که دیدیم یکی از شعارهای روشنفکران دینی در تقابل با نیروهای چپ و اندیشه‌های چپ این بود که راه حل مشکلات جامعه، اخلاقیات اصیل صدر اسلام است. در صورتی که حکومت‌های فاسد از میان بروند و به جای آن حکومت اسلامی برقرار شود، بهشت اخلاقیات همه جا را فرا خواهد گرفت. ولی در انقلاب و پس از آن خودش هم در حکومت شرکت می‌کند و در اوائل انقلاب، همین شعار اخلاقیات را تکرار می‌کند ولی با شکست

آرمان‌های انقلاب و رواج فساد و بی‌اخلاقی، روشنفکر دینی را دچار اضطراب می‌کند. چون خودش در شکل یافتن حکومت مسئولیت داشت و علاوه بر آن حکومت همان شعار غرب‌زدگی آل‌احمد را مطرح می‌سازد. با فاصله گرفتن از غرب و تمدن فاسد غرب باید به اسلام اصیل بازگشت که این بازگشت، با رشد چنین تضادی در بطن جامعه به صورت اخلاقیات فاسد، بحران هویت در روشنفکر دینی هر روز تشدید می‌شود.

۲- رابطه‌ی روشنفکر دینی با تاریخ: از نظر یک روشنفکر دینی، تاریخ سلسله وقایعی است که می‌بایستی به طور منطقی و بر اساس مشیت الهی جلو رود. در جهان‌بینی آن‌ها جهان به حال خود واگذاشته نشده است. آگاهی انسان از این مشیت از طرف پیامبران حاصل می‌شود. آن‌ها به بشریت بشارت نیک‌بختی را می‌دهند و بدین ترتیب تاریخ غایت‌گرا می‌شود. (غایت‌گرایی از زمان ارسطو تا عصر کنونی ادامه دارد) غایتی که در آینده وجود دارد و کیفیت زندگانی امروز بشر را رقم می‌زند. غایت‌گرایی جزء لاینفک جهان‌بینی مذهبی و از جمله روشنفکر مذهبی است. به همین جهت روشنفکر دینی بر سر دو راهی جبر و اختیار در نهایت باید جبر را اختیار کند و اراده‌ی او نمی‌تواند در این جهان چندان کارساز باشد. این تضاد در جهان‌بینی او موجب دامن زدن به بحران هویت برای او می‌شود. این تضاد در بنیادهای ذهن او جای دارد و در شرایط مختلف امکان بروز پیدا می‌کند. به دلیل غایت‌گرایی، روشنفکر دینی به الگوهای پیش‌ساخته‌ی تاریخی و اسطوره‌ای متوسل می‌شود که می‌بایستی بر اساس آن زندگی کند. اما هر الگویی متأثر از شرایط کنونی جامعه است و واقعیات جامعه می‌تواند الگوهای پیش‌ساخته را با سرعت در هم بشکند. این کهن‌الگوها به کمک روشنفکران دینی در پیش از انقلاب ساخته می‌شود و در جریان انقلاب تلاش می‌شود تا به آن‌ها واقعیت بخشند. کهن‌الگوهای روشنفکر دینی توسط واقعیات حکومت در هم می‌شکنند و این در هم شکستن کهن‌الگوها بحران هویت روشنفکر دینی را تشدید می‌کند.

۳- به هر حال روشنفکران دینی در جامعه‌ی کنونی ایران وضعیت بسیار ناخوش‌آیندی دارند و راه و چاره‌ای برای حل این بحران هویت ندارند. به همین جهت انواع و اقسام راه‌های مختلف در پیش پای آن‌ها قرار می‌گیرد. از التقاط‌گرایی، لیبرالیسم، جزم‌گرایی همراه با خشونت، اصلاح‌طلبی و از همه مهم‌تر بدعت‌گذاری.

۴- همیشه پس از شکست در انقلاب علاوه بر عرفان‌گرایی، حرکت‌های افراطی هم پای به عرصه می‌گذارند. از نظر تاریخی پس از فروپاشی اردوگاه سوسیالیسم، مبارزات طبقاتی به کناری می‌روند و افراط‌گرایی مذهبی پای به عرصه می‌گذارد (داعش). جنبش که از یک سو خواستار زندگی بر اساس الگوی صدر اسلام است و از سوی دیگر خواستار محو تمدن می‌باشد. تضادی که نمی‌تواند هیچ سنتز و راه‌حلی داشته باشد. روشنفکر مذهبی در میان این دو سر تضاد، انتخاب اتویپایی صدر اسلام و انتخاب تمدن قرار می‌گیرد. این تضاد هم به نوبه‌ی خود بر بحران هویت می‌افزاید.

۵- روشنفکر مذهبی که پیش از انقلاب غرب‌زدگی را سرلوحه‌ی کار خود قرار داده بود، پس از شکست آرمان‌های انقلاب روی به لیبرالیسم غربی می‌آورد (صندوق رأی). آن‌ها توقع دارند که با صندوق رأی سازش بین توده‌های مردم و حکومت ایجاد شود. طرفداری از آزادی‌های فردی بی‌چون و چرا در میان جوانان حرف اول را می‌زند و تجارت فردی سرلوحه‌ی کار در جوانی می‌شود. ولی روشنفکر دینی نمی‌تواند که یک‌پارچه از آزادی فردی دفاع کند چون فکرش در گرو سنت‌ها و روایت‌های کهن است. به همین جهت رو به التقاط می‌آورد. هم بخشی از آزادی‌های فردی را می‌خواهد و هم بخشی از سنت‌ها را و سازگار نبودن این دو گرایش در نهایت باز هم بر بحران هویت او می‌افزاید.

۶- روشنفکر مذهبی اکنون هیچ نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی منسجمی ندارد و همان گونه که بنیان‌گذاران فلسفه‌ی علمی نشان داده‌اند، جامعه‌ی سرمایه‌داری و سرمایه بدون هیچ ایدئولوژی و نظریه‌ای به طور مکانیکی راه خود را به پیش می‌برد و لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم فردی هر دو

تبدیل به نیروی محرکه برای پیشرفت جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌شود. میدان وسیع لیبرالیسم اقتصادی هم از آن‌ها حمایت می‌کند. به این ترتیب روشنفکر مذهبی هم در این میدانی که سرمایه‌داری ساخته حذف و سپس دفن می‌شود. در همین دوران مرگ آرمان‌های پیش از انقلاب در پیش چشمان روشنفکر دینی رخ می‌دهد و در او تخم تردید و شک را می‌کارد. این تردید بنیادین به صورت تضاد اساسی در جهان‌بینی او رخنه می‌کند. روشنفکر دینی برای مسائل بگرنج اقتصادی و اجتماعی و سیاسی جامعه پاسخ نظری و تئوریک ندارد. به همین جهت در حالت انفعالی قرار می‌گیرد و این انفعال او را به نوسان می‌کشد. هر چهار سال به دنبال یک رئیس‌جمهور است و امید دارد که شاید امدادهای غیبی آن‌ها و مردم را نجات دهد.

۷- روشنفکر دینی دیگر مانند پیش از انقلاب با اعتماد به نفس و افتخار زندگی نمی‌کند. دیگر قهرمانان خود را ندارد. قهرمانانی که به آن‌ها افتخار کند و به همان جایی می‌رسد که برشت گفت «وای بر ملتی که قهرمان ندارد و وای بر ملتی که به قهرمان نیاز دارد.» قهرمانان پیش از انقلاب امروز جای خود را به کسانی داده‌اند که از حکومت التماس شفقت و آزادی و عدالت دارند (تاج‌زاده و امثالهم)

۸- روشنفکر مذهبی هرگز فکر نمی‌کرد که پس از انقلاب ۵۷ با بنیپارتیسم مذهبی در ایران و منطقه روبرو شود. روشنفکر مذهبی پیش از انقلاب طرفدار افکار انترناسیونالیستی انسان‌دوستانه و ضداستعمار بود و تصور چنین بنیپارتیسم مذهبی را نداشت که در تضاد با ملی‌گرایی بود و بدین ترتیب مجبور به سکوت در مقابل این پدیده شد و این سکوت هم بر بحران هویت او می‌افزاید.

۹- ملی‌گرایی که جزء افتخارات روشنفکر مذهبی بود، پس از انقلاب با ضربه‌ای متلاشی شد که هرگز فکرش را هم نمی‌کرد. درست همان زمان که در حکومت شریک بود با شعار «ملی‌گرایی شرک است» روبرو می‌شود و بدین ترتیب یک باره مفاخر ملی خود را از دست می‌دهد و یا مجبور می‌شود از

آنان دست بشوید. از روشنفکر مذهبی مانند سایر آحاد ملت خواسته می‌شود که فرزندش را به گونه‌ای تربیت کند که وطنش را دوست نداشته باشد. همین فرزندان بودند که به صورت میلیونی با بریدن مهر از خاک وطن رو به مهاجرت گذاشتند.

۱۰- علاوه بر مطالب فوق، وجود حالت کلی از خودبیگانگی (الیناسیون) در جوامع سرمایه‌داری هم خود به خود موجب اضطراب و نگرانی و پوچی انسان‌ها در جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌شود. مقوله‌ی از خودبیگانگی از بدو پیدایش جامعه‌ی سرمایه‌داری مورد توجه بوده است و محتوای بسیاری از آثار ادبی و هنری و فلسفی قرن بیستم و بیست و یکم می‌باشد (مسخ کافکا، بیگانه‌ی کامو و ..). چون بنا بر نظریه بنیان‌گذاران فلسفه‌ی علمی، در جامعه‌ی سرمایه‌داری، محصول کار از آفریننده‌ی آن جدا می‌شود و در مقابل خالق خود قرار می‌گیرد و چه بسا با نیروی بیشتر بر خالق خود حکم می‌راند (پیدایش کالا و پول)، بدین ترتیب راه برای دو شقه شدن هستی اجتماعی انسان در جامعه‌ی سرمایه‌داری فراهم می‌شود و با دو شقه شدن بحران هویت در همه‌ی ابعاد ظاهر می‌شود. چنان که نیما در شعر افسانه می‌گوید «که من زاده‌ی اضطراب جهانم». این از خود بیگانگی کلی در جامعه‌ی سرمایه‌داری که شامل حال روشنفکر مذهبی هم می‌شود بر بحران هویت او اضافه می‌کند.

نتیجه

هستی اجتماعی روشنفکر مذهبی در گرداب تضادهای لاینحل سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، فلسفی، فرهنگی، هنری و ایدئولوژیکی گرفتار می‌آید و به این ترتیب با تلخ‌ترین دوران تاریخ زندگی خود روبرو می‌شود که موجب تزلزل در روحیه‌ی او می‌گردد. نوسانات فکری شدید او را احاطه می‌کند. این نوسانات نمی‌تواند در فکر و اندیشه‌ی او نفوذ نکند. این نوسانات حتی در ایدئولوژی او هم رسوخ می‌کند و شاهد بدعت‌گذاری در اندیشه‌ی دینی می‌شویم. بنابر قول دین‌داران «فاصله‌ی بین کفر و ایمان یک قدم است». در این شرایط علاوه بر بدعت‌گذاری، پناه بردن به

خلوت و انزوا روز به روز بیشتر رشد می‌کند و عرفان‌زدگی و صوفی‌گری کم‌ترین بهایی است که روشنفکر دینی می‌تواند با امنیت خاطر بپردازد.

بازتاب انقلاب ۵۷ در صفبندی نیروهای سیاسی امروز

جولای ۴، ۲۰۲۱

یکی از جالب‌ترین جنبه‌های انقلاب ۵۷ در این است که شرکت‌کنندگان در این انقلاب اکنون زنده‌اند و علاوه بر این که حافظه‌ی تاریخی آن‌ها از این چهل و چند سال با خبر است، از تاریخ پیش از انقلاب هم آگاهی دارند. به همین جهت این دو بخش آگاهی اکنون با یکدیگر تلاقی کرده‌اند. این تلاقی منجر به عناصر اتوپیا، رمانتی‌سیسم، پاسیویسم (انفعال Pasi vi sm)، سکتاریسم، گلوبالیسم و ناسیونالیسم شده است.

رمانتیسیسم

رمانتیک‌ها با مقایسه‌ی وضعیت کنونی با گذشته خواستار بازگشت به آن دوران هستند و مهم‌ترین استدلال آن‌ها مقایسه‌ی آزادی‌های فردی آن دوران و این دوران و قانون‌مداری و قانون‌شکنی و تضادهای روبنایی از این قبیل است. آن‌ها به تضادهای کم‌رنگی متوسل شده‌اند که توان دگرگونی را ندارد. تضادها می‌بایستی حالت پویا و پررنگ داشته باشد و آماده‌ی جهش از موانع باشد. آن‌ها می‌خواهند در تونل زمان به عقب بازگردند و از نعمات آزادی‌های فردی و کمی هم از رفاه عمومی آن دوران مستفید شوند. خواسته‌ی آن‌ها با دو مانع عینی بزرگ مواجه است. اول

این که زمان برگشت‌پذیر نیست و دوم این که طبقات جدیدی که پس از انقلاب شکل گرفته‌اند، اهداف و محتوای دیگری نسبت به گذشته دارند. اما نقاط قوت رمانتیک‌ها چنین است: آن‌ها در هنر، قلمرو علم، تشکیلات اداری، قوانین مدنی و داشتن ارتباط با جهان خارج و تا حدودی پیشرفت‌های صنعتی و برنامه‌ریزی بر موارد مشابه پس از انقلاب برتری دارند و از مردم می‌خواهند که به این دلایل از آن‌ها حمایت به عمل آورند. وضعیت رمانتیک‌های ایرانی درست مانند وضعیت رمانتیسیسم در فرانسه بعد از روی کار آمدن ناپلئون است. رمانتیک‌های فرانسوی (از جمله بالزاک) همیشه در حال تأسف خوردن و ستایش از گذشته‌ی پیش از انقلاب بودند. اما چرا آرزوهای رمانتیک‌های ایرانی قابل تحقق نیست؟

- ۱- زحمت‌کشان ایرانی چه پیش از انقلاب و چه پس از انقلاب تفاوت کیفی در وضعیت زندگی خود نمی‌بینند. چه پیش از انقلاب و چه پس از آن، حرکتی در جهت منافع طبقاتی آن‌ها صورت نگرفته است.
- ۲- زحمت‌کشان و کارگران چه پیش از انقلاب و چه پس از انقلاب از داشتن تشکیلات مستقل کارگری برخوردار نیستند.
- ۳- حافظه‌ی تاریخی آن‌ها در حاشیه‌نشینی در شهرها، بین پیش و پس از انقلاب تفاوتی نمی‌بیند.

بدین ترتیب تضادهای رمانتیک‌های ایرانی برای بازگشت به دوران گذشته تبدیل به درد و رنج‌های زیباشناسی می‌شود که خود را در عرصه‌ی ادبیات، سینما و تئاتر و خلاصه هنر، نشان می‌دهد.

رمانتیست‌ها به خوبی می‌دانند که هر گونه تحول کیفی در جامعه نیازمند فعالیت زحمت‌کشان است و جلب حمایت زحمت‌کشان از طرف رمانتیست‌ها کار مشکلی است. اگر در شرایط کنونی بخواهیم از رومانتیست‌ها بصورت مصداقی نام ببریم شاید بتوان سلطنت طلبان، مشروطه خواهان و.. را نام ببریم.

اتوپیایی‌ها

بخش اتوپیایی شرکت‌کننده در انقلاب ۵۷ خود از دو بخش مهم تشکیل شده است. اتوپیایی‌های چپ و اتوپیایی‌های راست. اتوپیایی‌های چپ با دیدن میلیون‌ها نفر

تظاهرکننده به این توهم می‌رسند که این نیروی بی‌نظیر علاوه بر برچیدن رژیم شاهی توانایی ساختن جامعه‌ای آزاد با عدالت اجتماعی و اقتصادی را دارد. به هر حال آن‌ها بدون این که نگاهی به عقبه‌ی جمعیت بیاندازند، متوجه نبود سازمان انقلابی و حزب پرولتاریایی که آن‌ها را متشکل سازند، نمی‌شوند. چیزی که نقطه‌ی پایان را بر خواسته‌های آن‌ها خواهد گذاشت. این اتوپیایی‌ها با ساده‌لوحی تمام آن چنان غرق در ایده‌آلیسم انقلابی بودند که راه انحرافی در حمایت از رژیم جدید به هر قیمت را در پیش گرفتند و چون پایه‌های تشکیلات کارگری را نداشتند، ریسمان نجات خود را به اردوگاه سوسیالیسم پیوند زدند و اردوگاه سوسیالیسم را به تنهایی برای رسیدن به آرزوهای خود کافی می‌دانستند. در مقابل این ساده‌لوحان، اتوپیایی‌هایی بودند که در طیف چپ افراطی قرار گرفتند و می‌پنداشتند که با همان فعالیت‌های مخفی و مسلحانه می‌توانند موفق به براندازی رژیم حاکم شوند. به هر حال این دو راه بود که هم ساده‌لوحان اتوپیایی و هم افراط‌گرایان آن‌ها را به یک راه کشاند که به جهنم ختم می‌شد. این هر دو شاخه نتوانستند ارزیابی درستی از قدرت سرکوب رژیم داشته باشند به همین جهت متحمل بزرگ‌ترین قربانیان تاریخ ایران شدند. آن‌ها نمی‌توانستند درک کنند که چنین سازمان‌های بدون پشتوانه‌ی توده‌ای را حتی از نظر فیزیکی هم می‌توان از میان برداشت. بزرگ‌ترین استثناء میان اتوپیایی‌های چپ از طرف کسانی رخ داد که با نظریه‌ی راه رشد غیرسرمایه‌داری و این که این انقلاب دموکراتیک و ملی و ضدسرمایه‌داری است پا به میدان گذاشت. آن‌ها حتی برای فریب دادن خود متوسل به نظریه‌ی «رژیم ضدامپریالیستی است» شدند و این مسئله را فراموش کردند که تنها طبقه‌ی کارگر و زحمت‌کش است که می‌تواند مبارزه بر علیه امپریالیسم را تا پیروزی ادامه دهد. آن‌ها تا آن جا پیش رفتند که نظریات کمونیست‌های وطنی را جایگزین نظریات مارکسیسم-لنینیستی کردند و آن چنان در راه و روش‌های رویزیونیستی فرو رفتند که امروزه هم به دنبال کیش شخصیت هستند و با شکست‌هایی که متحمل شدند آن‌ها نیز به نوعی به رمانتیسیسم گرایش پیدا کردند و دلیل حقانیت خود را در رخدادهای تاریخی ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۰ می‌بینند. اگر بخواهیم مثال و مصداقی را بیان کنیم از حزب توده ایران به رهبری کیانوری و سازمان اکثریت به رهبری فرخ‌نگهدار

به عنوان پرجمدار طیف راست چپ ایران و سازمان اقلیت، چریک‌ها به رهبری اشرف دهقانی، سازمان پیکار... را به عنوان افراطیون چپ نام برد.

بخش دوم شرکت‌کننده اتوپیایی در انقلاب کسانی بودند که چشم‌انداز آن‌ها از حکومت، حکومت علی و صدر اسلام بود. از نظر آنان رجعت و بازگشت به صدر اسلام همه چیز، از جمله عدالت اجتماعی را به ارمغان خواهد آورد. ایمان مذهبی همراه با اساطیر بانفوذی که در توده‌های مردم داشت راه همواری در پیش رو داشت. ترس از کمونیسم جهانی، امپریالیسم را در مقابل آنان در موضع انفعالی قرار می‌دهد. نهادهای مذهبی با تشکیلات موجود خود به سادگی رهبری مبارزه را بدست می‌گیرند و هر اندازه هم که انقلاب پیش می‌رفت جزم‌گرایی هم پیش می‌رفت و کیش شخصیت هر چیز را رهبری می‌کرد. به هر حال توده‌های مردم با اتوپیای حکومت عدل علی و الهی پای به میدان گذاشته بودند. در این میان روشنفکران مذهبی اتوپیایی هم با خوش‌باوری مردم را برای حمایت از رژیم اسلامی آماده می‌سازند و با زنده کردن اساطیر در ذهن توده‌های مردم نیرویی بزرگ فراهم کردند که ادامه‌ی آن تا نزدیک پایان جنگ هم ادامه‌ی حیات می‌دهد. هر چند پس از مدتی واقعیت‌های اقتصادی و اجتماعی بخش بزرگی از روشنفکران مذهبی را به تفکر دوباره وا داشت و این پرسش را مطرح کرد که آیا با این قواعد و روایت‌های اساطیر مذهبی می‌توان به حکومتی دلخواه رسید یا خیر. این گروه تا به امروز مشغول تجدیدنظر در عقاید اولیه‌ی خود هستند و باز هم بی‌شک در آینده‌ی سیاسی ایران نقش بازی خواهند کرد (نو اندیشان دینی، اصلاح طلبان و...). اما بخش عقب‌مانده این اتوپیا (اصولگرایان و طرفداران خلیفه‌گری و...) با سرعت زیاد رابطه اولیه خود را با مردم از دست می‌دهند و به سکتاریسم نظامی و ایدئولوژی پناه می‌برند. این‌ها تنها قشر شرکت‌کننده در انقلاب بودند که هیچ آینده‌ی سیاسی برای خود نمی‌بینند و هر روز سعی می‌کنند با گسترش دگماتیسم فکری رابطه‌ی خود را با اتوپیای اولیه حفظ کنند و در این کار از حمایت مردم بی‌بهره مانده‌اند.

ناسیونالیسم

ناسیونالیسم همیشه در طول تاریخ به صورت یک تیغ دو لبه عمل کرده است و دلیل آن این است که جایگاه طبقاتی آن اقشار میانی جامعه است. در زمانی که مبارزات ضداستعماری در جهان جریان داشت به عنوان نیروی مترقی به صورت متحدان نیروهای دموکراتیک وارد عمل شدند. در هند، الجزایر، اندونزی، چین، غیره و در ایران نیروهای ملی به رهبری دکتر محمد مصدق مبارزه بر علیه انگلیس را با پیروزی دنبال می‌کند و موفق می‌شود که حقوق ملت ایران را استیفا کند. این پیروزی سرمایه‌ی بزرگی را برای ملی‌گرایان فراهم ساخت و حکومت شاه را در تشویش و اضطراب فرو برد. ترسی که موجب سرنگونی او شد. ولی تا پایان رسیدن مبارزات ضد استعماری در دهه‌ی ۱۹۸۰ نیروهای ملی پس از فروپاشی اردوگاه سوسیالیستی جهت‌یابی خود را گم کرده و به شوونیسم در غلطیدند که کشورهای اروپای شرقی بهای آن را پرداختند و حتی در جهت عکس وحدت ملی به حرکت در آمدند که نمونه آن تجزیه‌ی کشور یوگسلاوی سابق بود. اما در ایران نیروهای ملی بعد از اصلاحات ۱۳۴۰ به دو شاخه‌ی مذهبی و غیرمذهبی تقسیم شدند. شاخه‌ی مذهبی (نهضت آزادی به رهبری مهندس بازرگان) با شعار «هم اسلام، هم ایران» در نهایت در انقلاب ۵۷ به جنبش اتوپیایی دگماتیسم پیوستند و نیروهای لائیک (جبهه ملی به رهبری دکتر سنجابی) که در دهه‌ی ۱۳۴۰ در اثر شروع و گسترش مبارزه‌ی مسلحانه به حاشیه رانده شدند، توان سیاسی خود را از دست می‌دهند و بالاخره رهبران آن در پاریس تسلیم حکومت جدید می‌شوند. به هر حال نیروهای ملی در انقلاب ۵۷ در دریای حرکت اتوپیایی دگم مذهبی حذف می‌شوند و رهبران آن دیگر نتوانستند رهبری سیاسی جامعه را به دست آورند. البته تا زمانی که طبقه متوسط ایران باشد، نیروهای ملی هم خواهند بود ولی هم‌چنان که در دهه‌ی ۱۳۴۰ ارتباط و پیوند آن‌ها با زحمت‌کشان و طبقه‌ی کارگر از میان می‌رود، امروز هم همان راه را طی می‌کنند و در سکتاریسم سیاسی باقی می‌مانند.

گلوبالیسم

پیشرفت‌های بزرگ اقتصادی در آسیای جنوب شرقی به ویژه ژاپن، کره جنوبی و مالزی و .. موجب شد که بسیاری از روشنفکران دلیل این پیشرفت را در جهانی شدن سرمایه بدانند. آن‌ها با مقایسه‌ی ژاپن و کره جنوبی بعد از پیوستن به اقتصاد جهانی و سرمایه‌داری جهانی و از بین رفتن حکومت‌های سوسیالیستی به این نتیجه می‌رسند که تنها راه، همراه شدن با اقتصاد جهانی و سرمایه‌داری جهانی است. چنین طرز تفکری بعد از ناکام ماندن انقلاب ۵۷ در بین روشنفکران و هم‌چنین بعضی از سرمایه‌داران رژیم (هاشمی رفسنجانی) شایع و رایج می‌شود و اکنون هم طبقه‌ی نوکیسه‌ی سرمایه‌داری ایران، چه مذهبی و چه غیرمذهبی، از طرفداران آن می‌باشد. به ویژه از نظر ایدئولوژیک از این موضوع هم بهره می‌برند که گلوبالیسم طرفدار آزادی‌های فردی است و آزادی‌های فردی را به عنوان یک آرمان اجتماعی به جای آرمان طبقاتی قرار می‌دهند. این تفکر آخرالامر شاید به استحاله‌ای هم در حکومت منجر شود و هیئت حاکمه برای حفظ ثروت‌های بادآورده‌ی خود به پای سرمایه‌داری جهانی بچسبند. اگر ناآرامی‌های اجتماعی در ایران مهار شود، امکان تحقق چنین سناریویی در ایران بسیار زیاد است. اگر به گفته‌ی هم‌تی (رئیس سابق بانک مرکزی و نامزد ریاست جمهوری) توجه کنیم اصل مطلب روشن می‌شود. وی در شعارهای انتخاباتی خود می‌گفت «تنها راه پیشرفت مملکت سرمایه‌گذاری است» و با توجه به این که این شخص رئیس کل بانک مرکزی و هسته‌ی اصلی برنامه‌های اقتصادی حکومت بوده است، می‌توان تحقق این سناریو را به روشنی دید. پیوستن به صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی و... در بین اپوزیسیون راست، جمهوری خواه و حتی طرفداران سوسیال دموکراسی غربی، تبلیغ و ترویج می‌شود. چپ‌ها و کمونیست‌ها با این امر مخالف هستند.

پاسیویسم

بعد از ناکام ماندن انقلاب ۵۷ و جریان‌ات اصلاح‌طلبی و شورش‌های خیابانی ۹۶ و ۹۸ و کشتار بی‌سابقه‌ی مردم توسط نیروهای مسلح، امید به دگرگونی و تغییر وضعیت در میان بسیاری از اقشار میانی از میان می‌رود. شکست هر انقلابی

پاسیویسم را به دنبال داشته و دارد (مثل انقلاب کبیر فرانسه و ناپلئون، شکست انقلاب ۱۹۰۵ در روسیه). روشنفکران میان‌حالی که امکان تحقق هیچ‌گونه از خواسته‌های خود را به ویژه خواسته‌های فرهنگی و اجتماعی را نمی‌بیند، خود را تسلیم حوادث کرده و منتظرند تا ببینند چه می‌شود (شاید فرجی شود!). نومی‌دی در میان این اقشار تا جایی است که دخالت خارجی را هم برای حل مسائل خود منفی نمی‌نگرند و چنین سرخوردگی شدید موجب آن شده که میلیون‌ها ایرانی از ایران مهاجرت کنند. این اقشار شاید تا حدودی در مبارزه‌ی منفی اجتماعی شرکت کنند ولی به هیچ وجه به صورت نیروی فعال وارد صحنه سیاسی ایران به این زودی نخواهند شد.

مهم‌ترین نکات مشترک این گرایش‌ها عبارتند از:

- ۱- قطع رابطه با زحمت‌کشان و طبقه کارگر و نکته عجیب تاریخی در این است که این قطع رابطه نه فقط درباره‌ی این گرایش‌ها صادق است، بلکه درباره‌ی حاکمیت هم به شدت صادق می‌کند.
- ۲- آب‌شخور تمام این گرایش‌ها طبقه‌ی متوسط و اقشار بینابینی است؛ هر چند حکومت با ساختن یک اریستوکراسی مذهبی اشرافی در صدد ساختن مبنای طبقاتی جدید برای خودش می‌باشد تا بتواند با اتکاء به آن به حکومت خود ادامه دهد و شرایط فساد اقتصادی و اجتماعی و اداری و رانت‌خواری تا چند سال آینده این امکان را برای هیئت حاکمه به خوبی فراهم خواهد ساخت. مگر این که تحولات طبقاتی در درون جامعه مانع از این کار شود.
- ۳- بالطبع تمام این گرایش‌ها به دلیل پایگاه طبقاتی خود دچار سکتاریسم می‌باشند و تضادهای بین نیروهای اپوزیسیون به همین دلیل است.
- ۴- چون ثبات طبقاتی در جامعه وجود ندارد، تحولات آن متأثر از وضعیت جهانی می‌باشد که این خود در جهت بخشیدن به آینده‌ی جنبش‌های اتریش است.
- ۵- میلیتاریسم رو به رشد در جامعه و قدرت گرفتن روزافزون آن مانع دیگری در سر راه جنبش است.

- ۶- تنها نکته‌ی مثبت این جریان‌ها، حرکت‌های مستقل کارگری است که احتمال دارد راه خود را در تاریخ برای آینده بگشاید.
- ۷- بی‌فرجامی و بی‌نتیجه ماندن انقلاب ۵۷ در میان روشنفکران اتوپیایی جزم‌گرا وابسته به حکومت منجر به پیدایش بدعت در عقاید مذهبی می‌شود و شکست و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی همراه با نابودی فیزیکی گروه‌ها و احزاب چپ منجر به پیدا شدن طیف وسیعی از رویزیونیسم راست در میان روشنفکران شده است که مهم‌ترین وجه آن انکار انقلاب و طرفداری از اصلاحات و رفرم است.
- ۸- در اثر به فرجام نرسیدن آرمان‌های انقلاب ۵۷ تضاد بین این ایده‌آل‌ها و وضعیت موجود به حد اعلی خود رسیده است. برای روشنفکران اتوپیایی مذهبی، دو راه باقی مانده است. یا پذیرفتن وضع موجود و همگام شدن با حکومت که برای آنان بحران هویت می‌سازد و آن‌ها مجبور می‌شوند به توجیه فروریزش معیارهای ارزشی بپردازند و در گوشه و کنایه آه و ناله‌ی خفیف کنند و یا این که وضع موجود را نپذیرند. که در این حالت آنان را روی در روی حکومت قرار می‌دهد. نوسان بین این دو قطب به طبقه‌ی متوسط کشانده شده و طبقه‌ی متوسط رو به بالا را کاملاً به پشتیبانی حکومت کشانده و طبقه‌ی متوسط رو به پایین را نیز به حرکت‌های رادیکال سوق می‌دهد.
- ۹- همین وضعیت برای روشنفکران طیف چپ رخ می‌دهد. آن‌ها برای سازش با وضعیت نا بهنجار کنونی متوسل به تئوری رویزیونیستی مبتنی بر نفی انقلاب و طرفداری از اصلاحات می‌کشاند و شعار مردم‌فریب عدم توسل به خشونت و «از سوره‌ای شدن ایران جلوگیری کنیم» و «خطر نئوامپریالیسم جدی است، متحد شویم» را سر می‌دهند و بالطبع به خلاء پوچی ورود می‌کنند (بخشی از سازمان اکثریت به رهبری نگهدار، حزب چپ ایران-فدائیان خلق، تحول طلبان و چپ راستهای وطنی و...) و بخش دیگر که نمی‌خواهند تسلیم شوند و می‌خواهند هویت انقلابی خود را حفظ کنند، به دنبال راه حل‌های غیرسازشکارانه می‌گردند. (اتحاد فدائیان، راه

کارگری ها، طیف اقلیت و...) در این جامعه طبقه‌ی متوسط رو به بالا از روشنفکران نوع اول و طبقه‌ی متوسط رو به پایین از روشنفکران نوع دوم حمایت می‌کنند.

نتیجه

به هر حال به دلیل تضاد فوق‌الذکر بحران هویت در تمام ارکان جامعه نفوذ کرده است و حتی بنیادهای خانواده را نیز از جا کنده است و رسالت سرمایه‌داری را برای این منظور سرعت بخشیده است و نظریه‌پردازان اجتماعی برای حل این تضاد، آزادی‌های فردی و لیبرالیستی را توصیه می‌کنند و از مبارزه‌ی طبقاتی دوری می‌جویند. ولی ناگفته نماند که در اثر این تضاد هارمونی و هماهنگی در جامعه از بین رفته و آنارشی لجام‌گسیخته‌ای ممکن است هر چیز را در بر گیرد. این از میان رفتن هماهنگی در ظاهر به نفع حکومت است ولی در بلند مدت حکومت هم در همین چاه ویل آنارشی و فروپاشی فرو خواهد رفت.

آرمان‌های انقلاب

مارس ۱، ۲۰۲۱

- آرمان‌ها و ایده‌آل‌ها چگونه زاده می‌شوند؟
- ایده‌آل‌ها چه نقشی در تغییر و تحولات جوامع ایفا می‌کنند؟
- ایده‌آل‌ها طی چه فرایندی می‌میرند؟
- مکتب‌ها و فلسفه‌های مختلف به ایده‌آل‌ها چگونه می‌نگرند؟

همه به یاد دارند که جمعیت‌های میلیونی خواستار انقلاب یک صدا شعار می‌دادند «استقلال، آزادی، عدالت اجتماعی». اما چگونه شد که بعد از وقوع انقلاب دیگر خبری از شعار «استقلال، آزادی، عدالت اجتماعی» نبود. چگونه پیش از انقلاب همگی برادر هم بودند و برای یک آرمان و ایده‌آل می‌جنگیدند و پس از انقلاب، برادر در مقابل برادر، پدر در مقابل فرزند، زن در مقابل شوهر، همسایه در مقابل همسایه و هم‌وطن در مقابل هم‌وطن قرار گرفت؟ پیش از انقلاب، بازاریان در کنار کارگران در خیابان بودند و بعد از انقلاب کارگران به فراموشی سپرده شدند. پیش از انقلاب شعار «همه در مقابل قانون مساوی هستند» می‌دادند و بعد از انقلاب دادگاه ویژه‌ی روحانیت تشکیل شد. پیش از انقلاب شعار آزادی برای مرد و زن به یکسان داده می‌شد و پس از انقلاب شعار آزادی زنان به دست فراموشی سپرده شد. پیش از انقلاب و در اوایل آن انقلاب، زمین را بین همه تقسیم می‌کردند و پس از

انقلاب بسیاری از مالکیت زمین و مسکن محروم شدند. پیش از انقلاب همه بر علیه زندان بودند و پس از انقلاب بسیاری در پشت میله‌های زندان قرار گرفتند. پیش از انقلاب سواد و آموزش برای همه بود و پس از انقلاب آموزش برای عده‌ای محدود. پیش از انقلاب همه ناسیونالیسم بودند و پس از انقلاب ملی‌گرایی شرک شد. پیش از انقلاب امید برای خوشبختی همه بود و پس از انقلاب نومیدی و بدبختی برای اکثریت آمد. پیش از انقلاب زندانیان سیاسی قهرمان‌های ملی بودند و پس از انقلاب دشمنان ملی. پیش از انقلاب قرار بود که نان را بر سر سفره‌ی همه‌ی مردم تقسیم کنند و بعد از انقلاب نان را از سفره‌ی مردم گرفتند. قهرمانان پیش از انقلاب تبدیل به دشمنان بعد از انقلاب شدند. آزادی‌خواهان تبدیل به جاسوسان بیگانه شدند. پیش از انقلاب خون همه یک رنگ داشت ولی بعد از انقلاب خون بعضی رنگی‌تر بود. پیش از انقلاب همه خودی و برادر بودند و بعد از انقلاب خودی و ناخودی شدند. پیش از انقلاب عدل علی به همه گوشزد می‌شد که چه طور خلیفه‌ی مسلمین دست برادرش را سوزاند که از خزانه سهم بیشتری را طلب کرد و بعد از انقلاب چه شد که قاضی‌القضات و خلیفه‌ی حق‌ستان مردم و خدا هیچ چیز برای هیچ کس باقی نگذاشت. پیش از انقلاب کسی با مجله‌ی دنیا آمد و برای ما اندیشه‌های مارکسیستی و ماتریالیستی آورد و نبرد بی‌امان خود را با مذهب و متافیزیک به پیش برد و چه شد که پس از انقلاب مجله‌ی دنیا تصویرگر صحرای کربلا شد و ادعا شد که بین اندیشه‌های مارکسیستی و اسلام پیشرو تفاوتی نیست و می‌توان بین آن‌ها مصالحه برقرار کرد. چه شد که نظریه‌پردازان مجله‌ی دنیا شروع به پوشاندن لباس مذهب به فلسفه‌ی ماتریالیسم و دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی کردند. در پیش از انقلاب، آدمیان گوشت و پوست داشتند؛ زمینی بودند و بر روی زمین برای خودشان زندگی می‌کردند. اما چه شد که پس از انقلاب آدمیان ابزار تحقق دستورات خدا شدند و زندگی این جهانی را ترک کرده و از روی مین‌ها گذشتند. پیش از انقلاب دکتر شریعتی با «تشیع صفوی، تشیع علوی»، آیت‌الله طالقانی، «مسلمانان سوسیالیست»، مجاهدین خلق و... برای نظریات خود به دنبال لباس مارکسیستی بودند تا آن‌ها را توجیه کنند و پس از انقلاب مارکسیست‌ها در مجله‌ی دنیا تلاش

داشتند تا برای مارکسیسم لباس و ردای مذهب بدوزند و ایده‌آل‌های مذهبی را با ایده‌آل‌های مارکسیستی یکسان جلوه دهند.

در انقلاب کبیر فرانسه چه رخ داد؟ مردم با شعار «آزادی، برابری، برادری» به میدان آمدند و کاخ استبداد لویی شانزدهم و دودمان آن را برانداختند. این شعار نیرومندتر از نیروهای موجود سیاسی در فرانسه بود و توانست مقاومت دربار را در هم بشکند و سنت هزاران ساله‌ی حکومت پادشاهی را در فرانسه فرو بریزد و چنین به نظر می‌رسید که حقوق طبیعی «انسان» برای رسیدن به این شعارها تحقق یافته است. ولی واقعیت این چنین نبود و هنوز مردم نمی‌دانستند که نیروهای سهمگین طبقاتی در راه اند و این شعارها نمی‌تواند با معنای کلی برای همه، ادامه‌ی حیات پیدا کنند. در این جا این سوال مطرح می‌شود که چرا چنین شعارهای زیبایی نتوانستند تحقق یابند و در عین حال که حمایت همه را داشتند، دوستان دیروز انقلاب و طرفداران برابری و آزادی و برادری یکی‌یکی به زیر گیوتین فرستاده شدند. عده‌ای جواب می‌دهند چون نیروهای واپس‌مانده‌ی تاریخی که سال‌ها به خون‌ریزی و بهره‌کشی از مردم مشغول بودند از بین نرفتند. چون «مردم در اثر هزاران سال تحت سلطه بودن چنین حکومت‌های فاسدی، خود فاسد شده بودند». به هر حال با جلو رفتن وقایع، این پرچم ایده‌آل از دست ریسپیر بر زمین افتاد و به دست دایرکتوری افتاد که توان نگاه‌داری آن را نداشت و چندی نگذشت که مردم فرانسه یک روز از خواب بیدار شدند و دیدند که پرچم به دست یک نظامی افتاده است؛ که کمی بعد از تمام مرزهای خودکامگی گذشت و تبدیل به امپراطور شد. دربار ناپلئون اول به چنان دربار فاسدی تبدیل شد که هزار بار دربار پادشاهان قبلی را روسفید کرد. در هر شب‌نشینی، ناپلئون گوشه‌ای از سرزمین‌های پهناوری را که تصرف کرده بود به یکی از معشوقان هرزه‌ی خود می‌بخشید و با جنگ‌های بی‌پایان، همان یک لقمه نان بخور و نمیر را نیز از سفره‌ی مردم گرفت و حتی علاوه بر آن آخرین فرزندان آن‌ها را نیز به سرزمین مرگ و قربانی فرستاد. فقط دویست هزار نفر ارتش فرانسه را در جنگ با روسیه قربانی کرد. مردم فرانسه وقتی چشم باز کردند، نه آرزوی انقلاب کبیر فرانسه را داشتند و نه آزادی و برابری. آن‌ها هر روز برای رستگاری خانواده‌ی بوربون‌ها دست به دعا بلند می‌کردند. این تمام مطلب نبود. طبقه‌ی کارگر

و زحمت کش فرانسه اینک دو بار گول و فریب می‌خوردند. سرمایه‌داران و مالکین به هر آن چه می‌خواستند از انقلاب فرانسه می‌رسیدند و خدای پول را جایگزین خدای کلیسا می‌کردند.

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که مسأله‌ی ایده آل به طور کامل در نظریات مارکسیستی حل نشده است؛ هر چند مارکس راه حل اساسی حل ایده‌آل را منوط به رسیدن به جامعه‌ی بی‌طبقه می‌داند؛ که در آن جا، به جای واژه‌ی آزادی و برابری، واژه‌ی «خوشبختی» است. چون واژه‌ی خوشبختی بیان‌گر این مطلب است که انسان بتواند تمام نیازهای خود را برطرف نموده و همه‌ی استعدادهای درونی خود را نیز آشکار سازد. این موضوعی اجتماعی و همگانی است که به طور مادی مطرح شده و نه امری ایده‌آل.

از آن چه گذشت به طور تلویحی معلوم می‌شود که ایده‌آل به آینده برمی‌گردد. شعار «آزادی، برابری و برادری» معطوف به آینده بود. انتظاری بود که ملت فرانسه برای آینده‌ی خود داشتند. پس ایده‌آل را باید با «امکان‌بخشی» آن در آینده نگریم. هر چند این نکته هم غیرقابل تردید است که ایده‌آل‌ها از وضعیت مادی کنونی زندگی بشر نشأت گرفته‌اند. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که ایده‌آل، حلقه‌ی واسط بین گذشته و آینده‌ی بشریت است. بر این اساس ایده‌آل سرشتی تاریخی پیدا می‌کند و باید آن را در چارچوب تحولات تاریخی نگریم. اما این سوال مطرح می‌شود آیا ایده‌آل‌ها از واقعیت‌های انضمامی سرچشمه گرفته‌اند و یا نقش ذهنیت بشر هم در آن شریک است. اگر ذهنیت بشر در شکل یافتن آن مؤثر باشد با کلاف سردرگمی روبه‌رو خواهیم شد؛ چون ذهنیت بشر یک امر مشترک بین همه‌ی انسان‌ها نیست و ذهنیت افراد بر اساس جایگاه مادی و طبقاتی شکل می‌گیرد که دچار تنوع و گوناگونی است و اگر ذهنیت دخیل در ایده‌آل، گوناگون و متنوع باشد، پس باید موجب فروپاشی ایده‌آل گردد و از همه مهم‌تر ممکن است عده‌ای پیدا شوند و مدعی گردند که بروز ایده‌آل همیشه بر اساس درستی نیست و چه بسا ایده‌آل‌هایی که برآمده از نارسایی‌های پرخطای اجتماعی باشد (ایده‌آل‌های عرفانی و صوفی‌گری در دوران صفویه). پس در مورد خاستگاه ایده‌آل هم می‌توان ابراز تردید کرد. بدین ترتیب تا این جا ایده‌آل از دو سو می‌تواند مورد ظلم واقع شود:

یکی تنوع و یکی برآمد یافتن اشتباهی از خاستگاه مادی و طبقاتی جامعه. ایده‌آل از تعریفی واحد نیامده یا حداقل مؤلفه‌های مختلف آن از جایگاه‌های اجتماعی و تاریخی متفاوت می‌آیند (مثلاً آزادی برای آنتیگون، آزادی برای کارگر گرسنه‌ای که مطالبه‌ی مزد می‌کند، آزادی برای کشیش قرون وسطایی که می‌خواهد بر انسان حکم براند). بنابراین ابهام در مفهوم و معنای ایده‌آل، عامل دیگری است که می‌تواند به فروپاشی ایده‌آل بیانجامد. از این جا با این تفکر روبه‌رو هستیم که می‌گوید با وجود چنین ابهامی در ایده‌آل، کسی نباید ایده‌آل را برای کس دیگر توصیه کند و بدین ترتیب به پایان مبارزه می‌رسیم. وقتی ایده‌آل نیست، مبارزه باید به چه مناسبتی رخ دهد؟

به هر حال در هنگامی که به بررسی ظهور یا افول ایده‌آل می‌رسیم، مجبوریم به سلسله رخ داده‌های تاریخی بپردازیم. مورخین مجموعه‌ای از رخ داده‌های تاریخی را در نظر می‌گیرند و در یک نقطه این زنجیره توالی حوادث را جدا ساخته و بر اساس آن چه تا این لحظه بود حکم می‌دهند که به دلیل این رخ داده‌ها، این ایده‌آل ظهور کرده است. در نگاه ساده باید گفت که حق با آن‌ها می‌باشد؛ ولی با کمی دقت می‌بینیم که مورخین باید به پرسشی پیش از این پاسخ دهند. پرسش این است که چرا این وقایع رخ داده؟ و چرا با این محتوا ظهور پیدا کرده‌اند؟ چون به نظر می‌رسد که محتوای ایده‌آل به واقعه‌ی تاریخی مربوط نباشد، بلکه به زمینه‌های پیدایش این واقعه‌ی تاریخی مربوط باشد. پس باید برای درک ریشه‌ی مسائل بتوانیم قوانینی را کشف کنیم که بر تکامل رخ داده‌های تاریخی حاکم می‌باشند. مثلاً ریشه‌های مبارزه برای آزادی و طلب آزادی در رخ داد ملی کردن نفت خود را آشکار ساخت ولی رخ دادهایی که منجر به ملی شدن نفت شد هیچ یک حاصل ایده‌آل آزادی نبودند؛ بلکه همراه با آزادی خواهی بودند.

بدین ترتیب سلسله رخ داده‌های ملی کردن نفت یک چیز بود و طلب چیزی دیگر. هر چند هر دو به هم گره خورده بودند ولی با یک تفاوت؛ پس از سقوط مصدق به تدریج مسأله‌ی ملی کردن نفت به حاشیه می‌رود و شاید نسل بعدی چندان هم از آن باخبر نبودند ولی نسل بعدی بیشتر از نسل قبل تشنه‌ی رسیدن به آزادی بودند. بدین ترتیب شاید بتوان گفت که طلب آزادی مستقل از رویدادهای تاریخی ۲۸

مرداد راه خود را ادامه داد. بدین ترتیب تاریخ‌گرایی نمی‌تواند مبین ایده‌آل باشد و به زبان بهتر تنها عامل زایش ایده‌آل نیست. یعنی مورخین تاریخ‌گرا قادر به یافتن پاسخ ایده‌آل نیستند. در این جا دیدگاه منطق بهتر می‌تواند پاسخی برای پیدایش ایده‌آل بدهد. همان طور که مارکس به ما می‌آموزد، درک منطقی از تاریخ به ما می‌گوید که «تکامل تاریخی هر موضوع واقعی، مستقل از آگاهی و اراده‌ی انسان صورت می‌گیرد». دیدگاه ماتریالیسم تاریخی می‌گوید همه چیز در تکامل تاریخ شرکت دارد و بعد از این تکامل است که اندیشه درباره‌ی آن‌ها تکامل می‌یابد. علاوه بر آن، گذشته از آن جایی که ما امروز ایستاده‌ایم، بهتر قابل شناخت است. مارکس در بررسی جامعه‌ی سرمایه‌داری و سیر گردش پول و کالا به بهترین وجه توانست اقتصاد دوران فئودالیسم را بررسی کند. یک زیست‌شناس با بررسی و شناخت حیات کنونی بر روی زمین بسیار بهتر می‌تواند تحولات شیمیایی و فیزیکی را که میلیون‌ها سال پیش موجب پیدایش حیات شده است را بررسی کند. به همین جهت تغییر و تحولات در ایده‌آل‌های انقلاب، امروزه برای همه کاملاً روشن و واضح است. یعنی وضعیت امروز ما موجب تحلیل درست از تغییرات ایده‌آل‌های زمان انقلاب می‌شود. اما این به آن دلیل است که همیشه تئوری از تکامل و تغییرات وضع موجود جلوتر است.

این مسئله وظیفه‌ی سنگینی به دوش رهبران سیاسی احزاب و گروه‌ها می‌گذارد؛ چه آن‌ها موظف بودند که با توجه به تغییرات و تحولات و منحرف شدن ایده‌آل‌های انقلاب آینده‌ی سیاسی مملکت را ارزیابی کنند و برای مردم توضیح دهند که چه چیزی در انتظار آن‌هاست. اگر قدرت درک این تحولات را نداشتند نمی‌بایستی مسئولیت سیاسی را می‌پذیرفتند.

اما نکته‌ی جالب در این جاست که همیشه ایده‌آل‌ها قدیمی‌تر از تحولات اقتصادی و اجتماعی جامعه هستند. فی‌المثل ایده‌آل رسیدن به استقلال از زمان فروش ایران توسط ناصرالدین شاده با قانونی داری تا این زمان مطرح بوده است؛ و یا ایده‌آل حق انتخاب و تعیین سرنوشت از زمان مشروطیت تا امروز وجود داشته و این انقلاب ۵۷ نبوده که آن‌ها را متولد ساخته است. مسأله‌ی اساسی این است که ایده‌آل چگونه در میان مردم در ایران و تحولات اجتماعی و تاریخی با مردم ایران زندگی

کرده است و حیات داشته و تحولات آن‌ها به چه سمت و سویی در حرکت بوده است.

در این جا نباید فراموش کرد که بسیاری از عناصر نظام پیشین باز هم به دلیل ضرورت در نظام جدید به حیات خود ادامه می‌دهند. برای مثال، رانت و تجارت خارجی در زهدان فئودالیت‌ها وجود داشته و در دوران بورژوازی هم به حیات خود ادامه داده است و اگر بخواهیم می‌توانیم تا دوره‌ی برده‌داری عقب‌تر برویم. مسأله اصلی این است که حفظ این عنصر چرا هم‌چنان ادامه داشت است؟ آزادی در تمام دوران‌ها جزء صورت مسأله‌ی زندگی و حیات بشر بوده است و تا کنون هم ادامه داشته. در نظام جدید آیا به چیزی دیگر تبدیل شده یا در زیر خاکستر پنهان مانده است؟

موضوع مهم دیگر این است که ایده‌آل‌ها از درون انقلابات زاده می‌شوند. بدین ترتیب تبدیل به یک خواسته و آرزو می‌شوند که خصلت کلی دارد. یعنی ایده‌آل، آرزوی فردی یا خواست این یا آن شخص نیست. به یک باره از درون تاریخ بیرون می‌آید و موافقت همه را در بر دارد. ایده‌آل ناشی از تجربیات شخصی نیست، بلکه امریست عام و کلی همانند یک قانون. همانند قانون گرانش که کلی است و فقط به زمین و خورشید و یا سیاره‌ها و منظومه‌ی شمسی خلاصه نمی‌شود. تمام اجرام و اجسام در دریای گرانش غرق هستند و چون کلی است برای همه ضرورت دارد و همه‌ی اجسام ضرورت آن را حس می‌کنند. ایده‌آل هم به همین ترتیب خصلت ضروری دارد. نفی کردنی نیست. به همین جهت تمام دیکتاتورها برای سرکوب ایده‌آل شکست می‌خورند. چون ضرورت را، یعنی تاریخ را، یعنی تاریخ تکامل را نمی‌شود در هم شکست. کسی نمی‌تواند از رشد دانه‌هایی که در زمین کشت شده جلوگیری کند. با رسیدن یک باران، با رسیدن یک شرایط مساعد، دانه می‌روید. به هیچ روی از تکامل و رشد و رسیدن به معنای جدید باز نمی‌ماند مگر این که از نظر فیزیکی آن را لگدکوب کرد. ولی مسأله این جاست که دانه‌های دیگر در جایی دیگر باز هم رشد می‌کند. این حرکت انضمامی و تکامل تاریخ ضامن به ثمر رسیدن ایده‌آل است. در انقلاب مشروطیت، ایده‌آل آزادی زاده شد. ایده‌آلی نبود که بشود آن را با تبلیغ یکی یکی از افراد ملت آن را همه‌گیر کرد. ولی ندای آزادی‌خواهی در همه جا

طنین افکن شد و مردم در گوشه و کنار چنان از آزادی سخن می‌گفتند که انگار همه‌ی کتاب‌های ژان ژاک روسو را خوانده‌اند که برای هر یک نفر، یک حق رأی خواسته بود. ایده‌آل آزادی در انقلاب مشروطیت مال این یا آن شخص نبود؛ بلکه با تاریخ تکامل ایران و جهان ارتباط داشت؛ چنان که لنین به ستایش از آن می‌پردازد و آن را شعله‌ی آزادی می‌داند که در شرق روشن شده بود. یعنی مردم ایران در سطح جهان هم‌پیمانی یافته بودند که برای آن‌ها نیز ایده‌آل آزادی معنای مادی و حقیقی و ضروری داشت.

ایده‌آل همانند نیرو در فیزیک است. نیرو وقتی اثر خود را بخشید ناپدید می‌شود. مانند نیروی الکتریسیته که وقتی به روشنایی یا حرکت تبدیل شد دیگر نخواهد بود. به عبارت دیگر، زمانی که نیرو تحقق بیابد مرگ آن هم فرا می‌رسد. ایده‌آل هم وقتی تحقق یافت دیگر نخواهد بود. امروزه در فرانسه شعار ژان ژاک روسو برای آزادی فردی در انقلاب فرانسه تحقق یافته است و دیگر کسی در پی تحقق آن نیست.

ویژگی دیگر ایده‌آل این است که در صورتی که حکومتی بر یکی از ایده‌آل‌ها تکیه کرده باشد، می‌تواند برای مدت طولانی به حکومت خود ادامه دهد. در هندوستان، ایده‌آل استقلال امری فراگیر بود که بعد از استقلال هند یکی از ارکان اصلی حکومت شد و نیروی ایده‌آل موجب پایداری حکومت در هند است.

ویژگی دیگر ایده‌آل این است که وقتی تحقق یابد، تضادهای زیرمجموعه‌ی آن هم به سنتز می‌رسند. فی‌المثل در صورت تحقق ایده‌آل آزادی در ایران، همه‌ی تضادهای قومیت‌ها و مذاهب و نژادها هم در پی آن حل می‌شوند و از آن مهم‌تر این که هیچ یک از تضادهای فرعی دیگر هرگز بدون حل تضادی که ایده‌آل خواهان آن است حل نمی‌شوند. ویژگی دیگر ایده‌آل، وجه زیباشناسانه‌ی آن است. تمام هنرهایی که در جامعه است، موضوع و حیات خود را در زیر پرچم ایده‌آل جستجو می‌کند و به همین جهت مرز روشنی بین هنرهای پیشرو و هنرهای واپس‌گرا کشیده می‌شود. امروزه هر تئاتر، فیلم سینمایی، داستان و هر اثر هنر دیگری فقط با مضمون آزادی زنده است و حمایت می‌شود. به هر حال ایده‌آل عبارت از فضاییست که انسان‌ها در آن تنفس می‌کنند و امکان رشد و تکامل پیدا می‌کنند.

ولی هر بار باید تکرار کرد، ایده‌آل تا زمانی که تحقق نیابد زنده است و موجب رشد و تکامل است. علاوه بر این ایده‌آل شاخصی برای سنجش شخصیت‌ها، به ویژه شخصیت‌های سیاسی، هنری و اجتماعی است. هر سیاست‌مداری که به ایده‌آل پشت کند، بدون احتیاج به هیچ تبلیغی کم‌کم حذف و ناپدید می‌شود.

به هر حال، مرگ ایده‌آل به دست این یا آن شخص نیست. ایده‌آل جاویدان است مگر زمانی که تحقق یافته باشد. تا آن زمان نیروی محرکه‌ی تاریخ برای پیشرفت و تکامل می‌باشد. با کمی اغماض می‌توان گفت که ایده‌آل همان سرنوشت آدمی است. به همین جهت دیکتاتورها در تلاشند تا جامعه را از ایده‌آل پاک کنند. بدین ترتیب می‌توانند که افراد جامعه را بی‌هویت کرده و حکومت خود را برای زمان بلندتری تثبیت کنند. نبودن ایده‌آل به معنای نبودن امید و آرزوست و جامعه‌ی فاقد ایده‌آل در حال پوسیدگی است. یکی از دلایلی که باید خدایگان‌ها از روی صفحه‌ی تاریخ حذف شوند این است. طبقه‌ی حاکم یا خدایگان مسلط دیگر ایده‌آل ندارد و فقط مسئول تثبیت وضع حاضر است؛ در حالی که بنده هیچ چیز جز ایده‌آل ندارد و بنابراین پیروز می‌شود.

نظریه‌پردازان سرمایه‌داری و به ویژه اقتصاددانان، ایده‌آل را زاده‌ی فعالیت عینی و جمعی انسان اجتماعی نمی‌دانند و مدعی هستند که ایده‌آل ناشی از توافقات و قراردادهای و گفتارها و یک میثاق اجتماعی است. در عین حال معتقدند که در پشت پرده ایده‌آل چیزی جادویی نهفته است (برای آگزیستانسیالیست‌ها «هستی‌شهودی» برای نئوپوزیتیویست‌ها همان تجربه‌ی فردی است). مارکس برای همیشه بی‌پایه بودن این نظریات درباره‌ی ایده‌آل را نشان داده و ثابت می‌کند که چگونه ایده‌آل تبدیل به یک علامت می‌شود (مثل نشان داس و چکش، پرچم سه رنگ در انقلاب فرانسه که نشانه‌ی آزادی، برابری و برادری بود). در جامعه‌ی سرمایه‌داری پول خود به صورت یک ایده‌آل است. مارکس در دست‌نوشته‌های فلسفی خود می‌نویسد «پول فقط دور گردش کالاها را ترتیب می‌دهد ولی پیش از آن در اثر یک تبدیل، پول به صورت ایده‌آل در آمده است و این عمل ایده‌آلیزه شدن نه فقط در مغز آدم‌ها انجام می‌شود، بلکه در مفاهیم اجتماعی هم شکل پیدا می‌کند.»

ایده‌آل چون از متن کار و تولید اجتماعی انسان زاده می‌شود، جنبه‌ی عام و کلی دارد، به همین جهت آن را نمی‌توان نابود کرد؛ هم‌چنان که زیبایی با امر و دستور دیکتاتورها از میان نمی‌رود. علاوه بر این که نابود نمی‌شود، نیروی عظیم اجتماعی را در خود ذخیره کرده و آن را انباشت می‌کند (همانند پولی که سرمایه‌دار انباشت می‌کند). ولی سرمایه‌دار بالاخره روزی مجبور می‌شود که این پول را دوباره خرج کند (سرمایه‌گذاری جدید). ایده‌آل هم نیرویی را که ذخیره کرده است روزی بالضروره آزاد می‌کند. به همین جهت ایده‌آل از نظر فلسفی وجه دیالکتیک منفی حقیقت است. یعنی ایده‌آل از آن جهت وجود دارد که باید چیزی نفی شود. به همین جهت ایده‌آل جنبه‌ی انقلابی دارد و در جامعه‌ی طبقاتی امروز، فقط می‌تواند در میان زحمت‌کشان ادامه‌ی حیات یابد. چون زحمت‌کشان هستند که احتیاج به نفی وضع موجود دارند، پس ایده‌آل راه‌گشای حرکت آن‌ها خواهد بود.

تضاد و دیالکتیک در تبیین و تفسیر انقلاب ۵۷

نوامبر ۱۱، ۲۰۱۹

- چرا مردم و زحمت‌کشان ایران در موقعیت کنونی قرار گرفته‌اند؟ و چرا ما اینجاییم؟
 - از نقطه نظر فلسفه علمی، تضاد چیست؟ و رابطه آن با دیالکتیک کدام است؟
 - آیا حل هر تضادی لزوماً به طرف پیشرفت و تعالی است؟
 - در چه شرایطی و در کدام توازن قوا حل تضاد جهت قهقرائی و یا حفظ شرایط موجود را به خود می‌گیرد؟
 - مدرسان و معلمان تضاد و دیالکتیک در ایران (حزب توده) که اکنون به جشن و سرور ۸۲ سالگی تولد حزبشان نشست‌اند، چه پاسخی در دادگاه تاریخ و کیفرخواست زحمت‌کشان علیه خود دارند؟
- در تمام آثار بنیان‌گذاران فلسفه‌ی علمی، در هر کجا که تفسیر و تعبیر از شرایط پیدایش یک پدیده پیش می‌آید، واژه‌ی «تضاد» ظاهر می‌شود. «تضاد» واژه‌ایست که در هر سطر از نوشته‌های آن بزرگان دیده می‌شود. به طور مثال می‌توان از این موارد نام برد: تضاد بین کار و سرمایه، تضاد بین کارگر و سرمایه‌دار، تضاد بین عرضه

و تقاضا، تضاد بین آزادی و دیکتاتوری، تضاد در بین هیئت حاکمه، تضاد بین نیروهای مولد و صورت‌بندی‌های اجتماعی و ... در فلسفه‌ی علمی بزرگان کلاسیک، برای توضیح یک پدیده، با توجه به تضاد ذاتی آن پدیده، رابطه‌ی دیالکتیکی زیر پی‌گیری می‌شود: تولد و زایش آن پدیده، چگونگی رشد و توسعه‌ی آن، فرجام پدیده و زایش پدیده‌ای نوین از درون و در آن پدیده.

ریسمانی که این مراحل دیالکتیکی را به هم پیوند می‌دهد، همان تضاد درونی پدیده است و با شناخت تضاد، روند تکامل آن پدیده هم توضیح داده می‌شود. «تضاد» هسته‌ی اصلی و حیات هر پدیده است. در واقع تضاد یعنی ملاحظه‌ی حرکت آن پدیده در بطن شرایطی که زندگی می‌کند. توصیف و توضیح حرکت و تکامل پدیده از طریق تضاد درونی آن با روش دیالکتیکی آن امکان‌پذیر است. منطق دیالکتیک توضیح دهنده‌ی روح و جوهر و نحوه‌ی حرکت آن است. منطق دیالکتیک است که به کمک قوانین خود، دلیل پیدایش می‌تواند تکامل و فرجام پدیده را توضیح دهد. در واقع قوانین دیالکتیکی حاکم بر پدیده، محتوای آن پدیده و نوع تغییرات آن را توضیح می‌دهد. قوانین منطق دیالکتیک به ما می‌آموزند که چگونه پدیده‌ای به متضاد خودش تبدیل می‌شود و چیزی نوین در فرایند تکامل حاصل می‌گردد. دیالکتیک چراغ جاده‌ی فلسفه‌ی علمی است که ناگاه تحولی از درون آن زاده می‌شود که کسی را یارای پیش‌بینی آن نبوده است. اما دیالکتیک بر اساس قوانین و تضادهای طبقاتی و اجتماعی و تاریخی به ما می‌گوید که چنین تحولی به هر حال زاده خواهد شد.

رابطه‌ی تضاد با قوانین دیالکتیک همانند خون و نحوه‌ی گردش خون است. حیات پدیده در گرو خون است؛ و اما توضیح این که خون در بدن چگونه گردش می‌کند تا حیات را حفظ کند به عهده‌ی دیالکتیک است. تضاد و دیالکتیک دو روی یک سکه‌اند و به بیان درست‌تر هر دو یک چیزند؛ یک روح در دو بدن هستند.

بنا بر گفته‌ی بزرگان مارکسیست، «تضاد معیار حقیقت است؛ نبودن تضاد یعنی معیار اشتباه». در واقع فلسفه‌ی مارکسیسم با دیالکتیک و تضاد متولد شده و خط خود را از متافیزیک و ایده‌آلیسم جدا کرده است. بحث درباره‌ی دیالکتیک و تضاد

به آینده موکول می‌شود ولی جوهر آن در بحث ما درباره‌ی انقلاب ایران منعکس شده است.

در انقلاب ایران سه شعار اصلی داده شد: استقلال، آزادی، عدالت اجتماعی (که بعد با تحریف تبدیل به جمهوری اسلامی شد).

از زمان حکومت قاجار به بعد همواره حاکمان بخشی از منافع ملی ایران را به بیگانگان واگذار کرده‌اند و این موضوع تا زمان انقلاب ۵۷ به جز در موارد استثنایی حکومت دکتر محمد مصدق، امری رایج بوده است و ملت ایران همیشه ناظر تضاد بین منافع ملی و منافع بیگانگان بوده‌اند؛ همین تضاد تاریخی بود که یکی از علل و موجبات حرکت انقلابی مردم ما گردید؛ برای حل این تضاد می‌توان گفت که تقریباً تمامی مردم ایران شریک شده و به حرکت در آمدند و حافظان و حامیان منافع بیگانگان را به زباله‌دانی تاریخ ریختند. خلاصه اینکه با همت مردم ایران چنین تضادی حل شد. اما در اینجا موضوع دیگری درباره‌ی حل تضاد مطرح می‌شود.

تضاد چگونه حل می‌شود؟

دو مسئله‌ی مهم در حل تضاد وجود دارد. موضوع اول جهت حل تضاد می‌باشد. به طور مثال، تضاد بین کار و سرمایه در جامعه‌ی سرمایه‌داری در صورتی که به نفع نیروی کار حل شود، جامعه را به سمت سوسیالیسم می‌برد و تضادهای اجتماعی دیگر از قبیل بهداشت، آموزش، فقر و ... را نیز حل می‌نماید؛ و در صورتی که به نفع سرمایه حل شود به مرگ جامعه یعنی سکون ختم می‌شود. در این حالت همه‌ی مشکلات گفته شده ثابت مانده و حل نمی‌گردد، یعنی در واقع، صورت پدیده در مقابل محتوا، حالت ثابت و ساکن خود را حفظ می‌نماید.

در سیر تکامل موجودات زنده، با تغییرات شرایط زندگی آن‌ها، یا موجودات به نفع بقای خود حرکت می‌نمایند و به انواع جدید تبدیل می‌شوند و یا در مقابل شرایط تسلیم شده و نسل آن‌ها منقرض می‌گردد.

بنابراین جهت حل تضاد، عامل تعیین کننده‌ای برای کیفیت آینده‌ی پدیده است و اگر موجب تکامل پدیده شود، سایر تضادهای فرعی و کناری خود را نیز حل

می‌نماید و در صورتی که در جهت قهقرا حل شود، به عمر جامعه و تضادهای اطراف خود هم پایان می‌دهد و صورت موجود را حفظ می‌نماید.

در انقلاب ۵۷ اگر تضاد بین منافع ملی ایران و بیگانگان در جهت درست (یعنی استقلال) حل می‌شد، می‌بایستی دو تضاد کناری خود یعنی آزادی و عدالت اجتماعی را هم حل می‌کرد. اما به دلیل این که تضاد در جهت قهقرا (یعنی جدا شدن از جامعه‌ی جهانی، قطع رابطه با فرهنگ مترقی در جهان و قطع رابطه‌ی علمی با جهان) حل شد، ادامه‌ی حیات آن‌ها را نیز ناممکن ساخت؛ یعنی در عوض این که با سیاست درست موجب پیشرفت‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی در جامعه شود، یک صورت روابط اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی عقب‌مانده را برای حفظ خود انتخاب کرد.

در طبیعت نیز همین‌گونه رخدادها وجود دارد. کرم نوزاد ابریشم در درون پیله قرار می‌گیرد و چون به راه تکامل خود گام می‌نهد، دست آخر پوسته‌ی پیله را شکسته و به صورت یک موجود جدید (پروانه) پای به عرصه‌ی نوین زندگی می‌نهد. در صورت عکس اگر در اثر یک آفت یا بیماری از این حرکت باز بماند، مرگ او در درون پدیده فرا می‌رسد و در عوض این که پوسته‌ی پیله از هم شکافته شود، به حال خود باقی مانده و صورت طبیعی خود را هم از دست می‌دهد و به آن پیله‌ی معیوب گفته می‌شود که لکه‌های قهوه‌ای و سیاه بر آن پدیدار می‌گردد.

به هر حال، چون در انقلاب ۵۷ تضادهای مربوط به استقلال واقعی در جهت درست خود حل نشد و طبقات پیشرو اجتماعی در آن نقشی پیدا نکردند، منجر به حل تضادهای مکمل خود یعنی آزادی و عدالت اجتماعی هم نگردید و هنوز مردم ایران بعد از گشت بیش از چهل سال در پی حل مسائل مربوط به آزادی و عدالت اجتماعی هستند. این در حالی رخ می‌دهد که اگر تضادهای جامعه در پرتو آزادی یا عدالت اجتماعی حل می‌شد و حل آن بر عهده طبقات زحمت‌کش قرار می‌گرفت، مسئله‌ی استقلال واقعی ایران هم در جهت مترقی و شکوفایی جامعه حل می‌گردید. پس در حل تضاد اولاً جهت حل تضاد مهم است و دیگر این که این تضاد به نفع کدام یک از قطب‌های متضاد حل می‌شود. در انقلاب ایران تضاد استقلال طلبی در

عوض این که به نفع نیروهای زحمت‌کش حل شود، به نفع نیروهای مرتجع مذهبی حل شد و لاجرم نتیجه‌ی آن حرکت به سمت قهقرا بود.

نمادهای فرهنگی یکی از بهترین معیارها برای تعیین جهت حل تضاد می‌باشند. بعد از انقلاب ۵۷ به جای آن که از نمادها و چهره‌های مترقی هم چون امیرکبیر، دکتر محمد مصدق و یا دکتر ارانی و ... استفاده شود، شیخ فضل‌الله نوری نماد و سمبل جمهوری اسلامی در امر فرهنگ و سیاست انتخاب می‌شود.

حرکت رو به قهقرا چون به دست مرگ و نابودی پیش می‌رود، هر آنچه مترقی و پیشرو باشد را با خود به کام مرگ می‌برد تا صورت موجود را حفظ کند. به همین جهت در امر سیاست، تمام نیروهای مترقی را قربانی خویش می‌کند تا دیرتر به مرگ برسد. با ادامه همین روند، بعد از انقلاب، تعداد بی‌شماری از فرزندان این مرز و بوم به دست نیروهای واپس‌گرا از پای در می‌آیند و زندان‌ها از خون آنان رنگین می‌شود. حرکت قهقرا رو به مرگ دارد و در هنگام سقوط قربانی می‌طلبد و مردم ایران هر روز باید قربانی بیشتری بدهند.

نقدی بر سند سیاسی حزب چپ ایران^۱ (فداییان خلق)

جولای ۲۰۱۹، ۹

چپ آوازه افکند و از راست شد!

واقعیت این است که تکرار مشکلات و معضلات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و مدنی که مردم با پوست و گوشت و استخوان در طی چهار دهه با آنها سر و کار دارند یک مسئله است و تحلیل تئوریک و سیاسی این مشکلات، ریشه‌یابی معضلات، پیش‌بینی وقایع در چشم انداز و ارائه شفاف و بدون ابهام راه حل‌ها مسئله‌ای دیگر. این نوشته که با نام سند سیاسی منتشر شده است نه یک بیانیه سیاسی، نه یک برنامه، و نه یک فراخوان است که تکلیف خواننده را روشن سازد. گفتارهای این سند در عمل هیچ تفاوتی با تجزیه و تحلیل‌های بی‌بی‌سی، رادیو فردا، من و تو و ... ندارد. چون بر اطلاع و دانش خواننده بیش از آنکه در این بنگاه‌های سخن‌پراکنی آمده و می‌آید چیزی نمی‌افزاید و از آن مهم‌تر معلوم نمی‌سازد که تفاوت مضمون این سند با مسائل مطرح شده از طرف این بنگاه‌های سخن‌پراکنی در چیست.

^۱ برای دسترسی به این سند به آدرس <https://bepi.sh.org/node/۲۰۷۳> مراجعه کنید.

- ۱- در این سند از دیدگاه سیاسی، هیچ تحلیل طبقاتی مستندی از هیئت حاکمه سیاسی ایران نشده و معلوم نگردیده که این حاکمان وابسته به کدام قشر و طبقه اجتماعی و اقتصادی می‌باشند. در توصیف وضعیت سیاسی مملکت، نظریات لیبرالیستی با سوسیالیستی ادغام شده است و در بسیاری جهات مانند آزادی، مسائل لیبرالیستی بر خواسته‌های سوسیالیستی پیشی گرفته است. شاید یکی از دلایل این موضوع ترکیب طبقاتی اعضای حزب چپ ایران (فدائیان خلق) باشد.
- ۲- در تحلیل اوضاع سیاسی در این سند ادعا می‌شود که جمهوری اسلامی در بن‌بست قرار گرفته است و راه برون رفتی ندارد ولی دلیلی برای آن ذکر نمی‌شود چون معلوم نیست که نویسندگان این سند به ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی پای‌بند هستند یا خیر. در جایی از این سند به اینکه مجلس و دولت فاقد قدرت تصمیم‌گیری هستند استناد شده ولی توضیح نمی‌دهند که ولایت فقیه چگونه مسبب این اوضاع است و کدام اقشار و طبقات منافعشان با ولایت فقیه یک جا شده است. به هر حال پایگاه طبقاتی هیئت حاکمه و به ویژه ولایت فقیه معلوم نیست. (فی‌المثل به منتظری که واضع ولایت فقیه بود توجه شود).
- ۳- در تحلیل سیاسی از نقش ایدئولوژی اسلامی هیئت حاکمه در اداره مملکت چشم‌پوشی شده است و تکلیف مبارزه و یا مصالحه با این ایدئولوژی از طرف حزب چپ معلوم نشده است. (مواضع آیت الله کیانوری را در این مورد باید به یاد آورد).
- ۴- هیچ تحلیل و تخصیصی از چگونگی سهم سیاسی سپاه، بسیج و سازمان‌های اطلاعاتی و قوه مجریه، مقننه و قضائیه در حکومت داده نشده است و فقط به عیوب و نواقص آن‌ها اشاره شده است و معلوم نیست که در انقلاب آینده‌ی ایران هر کدام از آن‌ها چه نقشی خواهند داشت و سرنوشتشان چه خواهد شد.

- ۵- در این سند به صراحت گفته نمی‌شود که آیا حزب چپ ایران (فدائیان خلق)، در انتظار انقلاب در ایران است یا منتظر تحولات سیاسی اجتماعی!
- ۶- اگر قرار بر انقلاب باشد این انقلاب دموکراتیک و ملی است؟ و یا سوسیالیستی؟
- ۷- حزب چپ ایران با توجه به گذشته سازمان اکثریت و هم‌پالگی شدن با حزب توده در کمال شرم‌ساری «فدائیان خلق» را در پراکنش نوشته است. اگر این حزب چپ دنباله همان سازمان فدائی است با شجاعت ابراز شود تا کسی گمراه نشود و اگر سازمان و حزبی جدید است چرا با شرمندگی از «فدائیان خلق» نام می‌برد؟!
- ۸- در این سند معلوم نمی‌شود که حزب چپ ایران یک حزب پرولتاریایی طراز نوین می‌خواهد باشد یا یک حزب سوسیال دموکرات؛ تا تکلیف نیروهای انقلابی و مردم روشن شود.
- ۹- در این به اصطلاح سند سیاسی اشاره شده که جمهوری اسلامی به بن‌بست رسیده ولی از به بن‌بست رسیدن خود حزب چپ در عرصه سیاست بین‌المللی چشم‌پوشی می‌کند و نمی‌گوید که در مقابل جنگ احتمالی ایران آمریکا چه باید کرد و اگر رژیم فقها با آمریکا از در مصالحه در آمد چه موضعی خواهد گرفت.
- ۱۰- در مورد سیاست خارجی حزب چپ ایران از سیاست موازنه منفی دکتر محمد مصدق نامی برده نشده است.
- ۱۱- این حزب تکلیف خود را در مقابل دار و دسته‌ی پوتین در روسیه، اتحادیه اروپا، هلال شیعی متشکل از جمهوری اسلامی، عراق، سوریه، حزب‌الله و حوثی‌های یمن روشن نمی‌سازد.
- ۱۲- حزب چپ ایران روش مبارزه برای گذار از جمهوری اسلامی و یا براندازی آن را به روشنی بیان نمی‌کند و فقط دم از دموکراسی و مبارزات مدنی می‌زند؛ در حالی که مردم ایران مواجه با رژیم تا به

دندان مسلح جمهوری اسلامی هستند که بیش از یک میلیون نفر مسلح با قانون آتش به اختیار دارا می‌باشد.

۱۳- این حزب تکلیف خود را با مسئله قومیت‌های ایرانی و اقلیت‌های مذهبی روشن نمی‌کند و به روشنی تصریح نمی‌کند که در ایران آینده حکومتی فدرال خواهیم داشت یا نه و بالاخره حقوق اقوام چگونه تامین خواهد شد؟

۱۴- این حزب از گروه‌های چپ و آزادی‌خواه درخواست اتحاد می‌کند ولی به روشنی مشخص نمی‌کند که منظورش پیوستن و ادغام دیگر نیروها در حزب است و یا تشکیل یک جبهه متحد خلق؟ و یا چیز دیگری؟

۱۵- هنوز انقلاب پیروز نشده و حزب چپ در قدرت قرار نگرفته، با کنار گذاشتن بعضی از سازمان‌ها و گروه‌ها، ظن انحصارطلبی دامن زده می‌شود.

۱۶- اگر این یک سند سیاسی است نباید در آن موضوعات تقویمی و ضمنی وجود داشته باشد. وقتی گفته می‌شود ما با همه سازمان‌های ایدئولوژیک و وراثتی و سلطنت‌طلب مخالف هستیم باید مشخص نماید که آیا منظورش سازمان مجاهدین، جبهه ملی، رضا پهلوی و یا کدام نیرو هاست. اگر این گروه‌ها نیروی اجتماعی هستند باید دلیل حذف آن‌ها به روشنی مشخص شود؛ نه اینکه چون این نیروها با سلیقه‌ی حزب چپ مخالف هستند باید کنار گذاشته شوند.

۱۷- سند سیاسی یک ساختار و نحوه نگارش خاص خود را دارد. بهتر است نویسندگان حزب چپ سندهای منتشر شده در ایران از انقلاب مشروطیت به بعد را واریسی می‌کردند تا اعلامیه را با سند سیاسی اشتباه نگیرند.

۱۸- حزب چپ ایران تاکید می‌کند که باید از بن‌بست‌های رژیم کنونی ایران عبور کرد. یعنی ملت ایران باید از دستگاه‌های نظامی، امنیتی، قضائی، اقتصادی و اجتماعی-فرهنگی جمهوری اسلامی عبور کند. حزب چپ ایران باید معلوم کند که این عبور چگونه و با چه اهرم‌هایی ممکن

می‌شود و علاوه بر آن هدف آن چیست و باید به کجا رسید؟ این که بطور منفی گفته شود که باید به رژیم رسید که مذهبی نباشد، استبدادی نباشد، میلیتاریست نباشد، ایدئولوژیک نباشد... نباشد... نباشد، به این معنی است که با یک دیالکتیک منفی سر و کار داریم و به همان چیزی خواهیم رسید که در اول انقلاب ۵۷ با رهبری خمینی رسیدیم که می‌گفت: جمهوری اسلامی، استبدادی نیست، ظالم نیست، سرمایه‌داری نیست، سوسیالیستی نیست و... نیست. به قول شاملو که همان موقع می‌گفت «پس این جمهوری چی هست؟!»

۱۹- تکامل هر پدیده‌ای براساس حرکت عناصر درونی آن و تضادهای درونی آن رخ می‌دهد. در این سند معلوم نشده که تضاد اصلی کنونی در جامعه و نحوه تکامل و حرکت عناصر درونی آن چگونه است تا بتوان در باره آینده صحبت کرد و گفت که چه باید کرد و چه باید باشد. نمونه این مطلب سر در گمی حزب چپ در مقابل مسئله اقلیت‌های قومی و مذهبی است که فقط مدعی است به آن‌ها ظلم نخواهد شد (!). اما چگونه؟ و ایران بعدی از چه ساختاری برای تضمین این مهم باید برخوردار باشد؟

فصل سوم

تاریخ و سیاست

فروپاشی کشور شوراها

سپتامبر ۱، ۲۰۲۲

در آخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم بزرگترین پرسش تاریخی که مطرح میشد و می‌شود این سؤال بود و هنوز هم هست که، فروپاشی سوسیالیسم چگونه رخ داد؟ پرسشی که از جوانب گوناگون به آن پاسخ داده شده و داده خواهد شد. عظمت و بزرگی موضوع، شاید حتی برای چندین قرن دلایل این موضوع را مورد بحث و گفتگو قرار خواهد داد. اولین و بزرگترین کشور سوسیالیستی جهان همراه با متحدانش در مقابل چشم مردم جهان به یکباره در هم شکست و فروپاشید. اردوگاه سوسیالیسم چشم امید مردم جهان به ویژه زحمتکشان جهان، برای رسیدن به رفاه و آزادی بود. هر انسان آزاده و مبارزی در جهان چشم به این ستاره‌ی راهنما دوخته بود. این فروپاشی فقط گریبان مردم اردوگاه سوسیالیسم را نگرفت، بلکه بخش اعظم جمعیت سیاره ما را تحت تاثیر قرارداد. اگر به تاریخ جهان نگاه کنیم از سال ۱۹۱۷ که انقلاب اکتبر رخ داد تا زمان فروپاشی اگر برای آن هیچ دستاوردی نداریم، حداقل در چشم همه‌ی جهانیان، آزادی سه چهارم جمعیت و کشورهای جهان که در زیر یوغ استعمار مستقیم بودند میسر گردید و استعمار جهانی به زباله‌دانی تاریخ ریخته شد. نباید فراموش کرد هم‌چنان که جواهر لعل نهرو نخست‌وزیر پیشین هندوستان گفت، بدون کمک و یاری‌های اتحاد شوروی مردم هندوستان نمی‌توانستند به این زودی‌ها به استقلال از استعمار انگلستان دست یابند.

دست‌آوردهای انقلاب کبیر سوسیالیستی در تمام زمینه‌های زندگی انسان به قدری عظیم است که در تاریخ نظیر ندارد. دست‌آوردهای اقتصادی، علمی، فنی و تکنولوژی، فرهنگی و هنری و از همه مهم‌تر آزادی کارگران و تهیدستان. به همین جهت هیچ روشنفکر و آزادی‌خواهی نیست که از این واقعه ابراز تأسف نکند. مصداق حال ما این بیت از اشعار خاقانی است.

ما بارگه دادیم این رفت ستم بر ما / بر قصر ستم‌کاران تا خود چه رسد خذلان
فهم ماتریالیستی یک روند تاریخی در این گفته‌ی مارکس خلاصه شده است: «پژوهش من، من را به این نتیجه می‌رساند که روابط منطقی و اشکال سیاسی فقط بر حسب خودشان و یا بر اساس آن چه که تکامل کلی اندیشه‌ی انسانی می‌دانیم قابل فهم نیستند؛ بلکه برعکس، آن‌ها را می‌توان بر اساس فهم شرایط مادی زندگی که در آن‌ها زاده شده‌اند مطالعه و بررسی کرد.»

بنابراین، مسیر مطالعه‌ی ماتریالیستی یک پدیده‌ی تاریخی عبارت است از، مطالعه‌ی عینی و علمی از شرایطی که این پدیده در قلمرو آن ظهور کرده و ادامه‌ی حیات داده است.

مارکس به طور مستقیم به مطالعه‌ی تضادهای واقعی در تکامل اجتماعی روز می‌پردازد تا ماهیت واقعی پدیده و چگونگی حرکت آن را توضیح دهد. بنابراین مطالعه با ابزار فلسفه منطقی و پردازش تئوری از الزامات شناخت پدیده است. در این مطالعه مارکس فی‌المثل در اقتصاد سیاسی در کاپیتال مهم‌ترین خطوط واقعیت را از طریق تضادهای درونی آن کشف و روشن می‌سازد و این کار توسط منطق دیالکتیک مأخوذ از هگل انجام می‌شود. در این رابطه مسئله‌ی مهمی که در انقلاب اکتبر به عنوان مهم‌ترین و اصلی‌ترین مسئله‌ی انقلاب مطرح می‌شود، مسئله‌ی نوع مالکیت بر وسایل تولید است. از نظر مارکس تبدیل نیروهای مولده به مالکیت اشتراکی که به همه‌ی مردم تعلق داشته باشد یک مسئله‌ی حقوقی محض نیست. یعنی با تصویب یک قانون رسمی حل و فصل نمی‌شود. چون مالکیت یک مسئله‌ی حقوقی نیست (پیدایش و حفظ آن در طول تاریخ). سوسیالیستی کردن مالکیت وسایل تولید در عین حال عبارت است از سوسیالیستی کردن فعالیت، کار، برنامه‌ریزی و مدیریت نیروهای مولده... این کار فقط با نهادهای خرد جمعی یا

توسط ده‌ها نهاد و سازمان بروکراتیک انجام شدنی نیست. به همین جهت است که مارکس و انگلس و لنین تأکید دارند که بعد از انقلاب سوسیالیستی هر شخصی باید در مدیریت تولید اجتماعی شرکت داشته باشد. هر زن خانه‌داری باید در اداره‌ی دولت شرکت داشته باشد. در حالی که نظریه‌پردازان بورژوا توصیه می‌کنند که کار سیاست و دولت را باید به دست سیاست‌مداران حرفه‌ای سپرد. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که مسئله‌ی تبدیل مالکیت خصوصی ابزار تولید به مالکیت اشتراکی مقوله‌ای است تاریخی، که در یک دوره‌ی خاص از زندگی بشر - یعنی سوسیالیسم - باید حل شود. یعنی مالکیت خصوصی بر ابزار تولید موضوعی تاریخی است که باید در پرتو تکامل روند تاریخی آن حل شود.

شیوه‌ی مطالعه‌ی موضوعات تاریخی از نظر مارکس به دو گونه باید انجام شود. نخست منطقی و دوم تاریخی. این دو شیوه اساس و بنیاد مطالعه‌ی علمی و ماتریالیستی است. منظور از شیوه‌ی منطقی عبارت است از اشکال و قوانین کنش‌های اندیشه که معطوف به نخستین علت و بالاترین قانون حاکم بر تکامل تاریخی و انسانی است. مطالعه‌ی تاریخی پدیده بر اساس شیوه‌ی منطقی صورت می‌گیرد و به همین جهت نسبت به آن ثانویه و فرعی می‌باشد که عبارت است از بیان خارجی و تجسم خارجی پدیده و نمودی از روش منطقی است. مارکس در مطالعات خود از هر دو روش به کرات استفاده کرده است. از روش منطقی در کتاب هجدهم برومر لویی بناپارت. در عین حال وظیفه‌ی نظریه‌ی علمی شناخت پدیده در طی تکامل تاریخی آن است و رخداد اقتصادی و اجتماعی باید در پرتو تاریخ زایش و تکامل پدیده صورت گیرد.

وجه نظری و تئوری در شناخت در هنگام انقلاب اکتبر از اهمیت به سزایی برخوردار شد. چون برای اولین بار انسان بایستی نظام سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و علمی را به دست خودش مهندسی کند و بسازد. چون سوسیالیسم نظامی نبود که مانند سرمایه‌داری به طور خود به خودی و فقط تحت تأثیر شرایط و تضادهای فئودالیسم سر بیرون آورد. در واقع سرمایه‌داری در امتداد تکامل مکانیستی فئودالیسم سر بیرون آورد و این تکامل به کمک خود فئودالیسم صورت می‌گرفت. امتداد پیوسته‌ی تکامل فئودالیسم ناگزیر می‌بایستی صرف نظر از عامل ذهنی به سرمایه‌داری ختم

می‌شد. رسیدن از فئودالیسم به سرمایه‌داری یک پیوستار طبیعی در تاریخ بود. اما پیدایش سوسیالیسم یک جهش و گسستگی از تمامی تاریخ بشریت تا آن زمان بود. این جهش می‌بایستی از طرف مهندسان اجتماعی (انقلابیونی همچون لنین، تروتسکی، زینوویف، بوخارین و ...) طراحی و اجرا می‌شد. برای ساختن یک نظام سرمایه‌داری الگوهایی بی‌شمار وجود دارد ولی برای ساختن سوسیالیسم هیچ الگوی پیش‌ساخته‌ای وجود نداشت و فقط آن را می‌بایستی بر اساس ضرورت‌های اجتماعی و طبقاتی توسط اندیشه‌ی رهبران انقلابی، طراحی و سازمان‌دهی کرد. بدین ترتیب اندیشه‌ی انسانی، تئوری، در ساختن سوسیالیسم پس از انقلاب اکتبر نقشی بی‌نظیر در تاریخ بشر بازی کرد. به همین جهت انقلاب اکتبر با نام لنین و سایر بنیانگذاران فلسفه‌ی علمی گره خورده است. مارکس همواره با نظریات تجربی عامیانه که در آن علم می‌تواند مستقیم از طرف واقعیت‌ها ساخته شود مخالف بود؛ که در آن تکامل قبلی نظریه، مفاهیم و مقولات که جوهر واقعیت را بازگو می‌کنند به دست فراموشی سپرده می‌شود. به همین جهت مارکس تأکید دارد که باید تکامل نظریه و تئوری را به عنوان یک روند تاریخی در نظر گرفت تا بتوان به نظریه‌ای جدید رسید؛ یعنی باید تفسیر و تغییری جدید و منطقی از واقعیات داشت که فقط با نقد علمی نظریات گذشته حاصل می‌شود. در انقلاب اکتبر هزاران مسئله‌ی تئوریک، همچون امکان ساختن سوسیالیسم در یک کشور، انقلاب جهانی پرولتاریایی، فرو بردن دولت و ... مالکیت اشتراکی بر وسایل تولید و ... مطرح بود که می‌بایستی به آن به کمک پراتیک و تئوری جواب داد.

چگونگی تبدیل

در تبدیل یک پدیده به پدیده‌ی جدید، حالت قبلی پدیده تبدیل به حالت خاصی از پدیده‌ی جدید می‌گردد. فی‌المثل در تبدیل فئودالیسم به بوژوازی، مالکیت بر زمین که اساس و اصلی‌ترین ویژگی دوران فئودالیسم است تبدیل به ویژگی ثانویه در سرمایه‌داری می‌شود؛ چون در سرمایه‌داری مالکیت بر واحدهای صنعتی و مالی نقش اصلی را دارد. ثانیاً اگر ویژگی‌ای در حالت اول وجود داشته باشد که از خارج به پدیده رسیده باشد و نسبت به آن خارجی باشد در حالت دوم تا حدود بسیار

زیادی ناپدید می‌شود. فی‌المثل حاکمیت کلیسا بر حکومت در دوران فئودالیسم در دوران بورژوازی تقریباً به طور کامل از میان می‌رود. چون در پدیده‌ی اول جنبه‌ی ذاتی و ضروری نداشته است. ثالثاً اگر ویژگی ذاتی و ضروری در حالت اول وجود داشته باشد به نوعی در حالت دوم به حیات خود ادامه می‌دهد. برای مثال علم و دانش یا نوع معماری در فئودالیسم به طور کامل به بورژوازی به ارث می‌رسد؛ هر چند بر اساس شرایط مادی سرمایه‌داری دچار تحولات بعدی می‌شود.

حال در مورد انقلاب اکتبر این پرسش مطرح می‌شود که آیا در انقلاب اکتبر تمام عوامل غیرضرور از میان برداشته شدند و به سوسیالیسم ورود نکردند؟ پاسخ منفی است. بسیاری از عوامل غیرضرور به حیات خود در سوسیالیسم ادامه می‌دهند. از جمله مهم‌ترین عوامل غیرضروری که ادامه‌ی حیات یافتند، مذهب است که می‌بایستی در جامعه‌ی سوسیالیستی به تدریج ناپدید می‌شد که چنین نشد. امروز پس از هفتاد سال مبارزه‌ی علمی با مذهب، پوتین در زیر لوای اسقف کلیسای ارتدکس از دست اسقف حکم ریاست جمهوری خود را دریافت می‌کند و در قانون اساسی جدید آموزش مذهب در مدارس الزامی است. البته نباید فراموش کرد که شناخت مرحله‌ی قبل از روی مرحله‌ی بعدی پدیده امکان‌پذیر است و نه بالعکس. هم چنان که مارکس می‌گوید «آناتومی انسان کنونی به ما اجازه می‌دهد که به آناتومی میمون‌های انسان‌نما در جریان تکامل پی ببریم.»

چون کسی نمی‌تواند از روی مطالعه‌ی فیزیک نیوتنی به فیزیک کوانتومی پی ببرد ولی از روی فیزیک جدید می‌توان به ارزیابی فیزیک نیوتونی پرداخت و به آن با نگاهی نقادانه نگریست اما این موضوع نافی این مسئله نیست که به طور دیالکتیکی مرحله‌ی بعد را از روی مرحله‌ی قبل استنتاج کنیم؛ به شرطی که مرحله‌ی کنونی پدیده را هم داشته باشیم آن گاه می‌توان سیر تکامل پدیده را از حالت ماقبل به مابعد شناسایی کنیم. اما این هم به شرطی است که جوهر حالت قبلی را کاملاً بشناسیم و تبدیلات بعدی را از روی تغییرات جوهر در مرحله‌ی پیشین ارزیابی کنیم. مثال بارز این موضوع عبارت است از این که مارکس در فصل بیست و چهار کاپیتال از نقطه نظر تاریخی به انباشت سرمایه و منشأ آن می‌پردازد اما این فصل

حاصل مطالعه در بیست و سه فصل ماقبل درباره‌ی جوهر روابط سرمایه‌داری می‌باشد. پاسخ به این که شرایط تاریخی تولد سرمایه چگونه بوده است را فقط زمانی می‌توان داد که به این پرسش پاسخ دهیم که سرمایه چیست؟ بدون پاسخ به مسئله‌ی جوهر سرمایه هیچ مطالعه‌ی تاریخی درباره‌ی آن امکان‌پذیر نیست. بدین ترتیب بعد از انقلاب اکتبر است که به خوبی می‌توان به وضعیت دوران تزاری پی برد و معلوم کرد که چه عناصری از دوران تزاری در دوران بعد از انقلاب اکتبر به حیات خود ادامه دادند. فی‌المثل بروکراسی و ... به هر حال روش‌شناسی منطقی در فلسفه‌ی علمی بر روش‌شناسی تاریخی تقدم دارد چون باید تکامل جنین را بر اساس جوهر حیات، شرایط مادی تولد و نوع رشد آن بررسی کرد.

روش‌شناسی تاریخی

نکته‌ی اصلی در روش‌شناسی تاریخی این است که شرایط تاریخی پیدایش پدیده بررسی شود و ملاحظه گردد که چگونه این شرایط با تاریخ کاملاً متفاوتی از شرایط جدید جایگزین شده است. مارکس معتقد بود که تکامل حقیقی یک پدیده بر اساس ویرانه‌های حالت قبلی زمانی شناخته می‌شود که پدیده‌ای نوین شروع به ساختن اندام و پیکره‌ی جدید خود می‌کند و چگونگی این ساختن باید شناخته شود. شناخت انقلاب اکتبر بدون بر پا شدن دیکتاتوری پرولتاریا قابل فهم نیست. چون در دیکتاتوری پرولتاریا معلوم می‌شود که چه عناصری از مرحله‌ی پیشین محو و نابود شدند و چه عناصری برای برپایی سوسیالیسم محفوظ مانده‌اند. مثل فرو مردن دولت در سوسیالیسم.

تاریخ چیست؟

تاریخ‌نگاری یک اندیشه‌ی کلی نیست و نباید باشد؛ بلکه نگاه به کانکریت از موضعی معین است. پس لازم می‌آید که به تاریخ به صورت یک تکامل هموار از مراحل نگاه نکنیم بلکه آن را به صورت یک سری تغییرات از تکامل ببینیم که مراحل کیفی مختلفی را در بر می‌گیرد که هر مرحله نظام‌مندی خود را دارد که در نهایت ما را با یک جهش یا انقلاب رو به رو می‌سازد. برای شناخت تاریخی یک پدیده لازم است که به هسته و جوهر اصلی پدیده رجوع کنیم. مارکس می‌نویسد: «در هر صورت‌بندی اجتماعی، شاخه‌ای خاص از تولید وجود دارد که موقعیت و اهمیت

سایر شاخه‌ها را معین می‌سازد و روابطی که در این شاخه به شناخت در می‌آید، روابط بین سایر شاخه‌ها را معین می‌سازد... و رنگ سایر شاخه‌ها و وزن مخصوص چیزهای درون آن را معین می‌سازد.» برای مثال در انقلاب اکتبر مسئله‌ی اساسی برقراری دیکتاتوری پرولتاریا بود که سایر مسائل در پرتو آن حل و فصل می‌شد و این که مسئله‌ی رانت در جامعه‌ی بورژوازی پیش از پیدایش سرمایه قابل فهم و درک نیست.

تاریخ به طور ارگانیک با نگاه به عمل (پراتیک) ارتباط دارد. با نگاه انقلابی به تبدیلاتی که در دنیا رخ می‌دهد که جهت آن با روند خود تاریخ معین می‌شود. پیش‌بینی علمی از آینده متأثر از این است که به هر دو وجه دیدگاه تاریخی و منطقی از نظر دیالکتیکی نگاه شود. امری که بسیار مشکل و پیچیده است. برای این کار لازم است که حالت واقعی تأثیر متقابل گرایش‌ها در یک پدیده که حالت ممکن دارند کشف گردد و آینده و جهت این گرایش‌ها مشخص شود. این کار باید دور از غایت‌گرایی انجام شود.

اولین پرسش نظری

رابطه‌ی بین عام و خاص در فلسفه‌ی علمی از پیچیده‌ترین و عمده‌ترین مسائل نظری است که اندیشمندان مارکسیست بی‌وقفه تا به امروز در راه تحقیق و پژوهش در این باره هستند. قوانین عام حاکم بر تکامل پدیده به ما می‌گوید که بر اساس ضرورت به نتیجه‌ای مشخص و کانکریت می‌رسیم. بر اساس ضرورت تغییرات کمی در یک پدیده به حالت کیفی خاص می‌رسد. در تغییرات شیمیایی در سطح کروی زمین به حالت خاصی از ماده یعنی حیات می‌رسیم که البته برای رسیدن به این حالت می‌بایستی پیش شرط‌های لازم آن وجود داشته باشد. یعنی تکامل نمی‌توانست در خلاء روی دهد. در همین مثال، درجه حرارت روی زمین یک پیش‌شرط برای رخ دادن این تکامل بود. اما پدیده‌ی جدید یعنی حیات محصول این پیش‌شرط نیست بلکه نتیجه‌ی تغییراتی است که در ذات و ماهیت مواد شیمیایی وجود داشته است. یعنی اگر بالقوه آن مواد شیمیایی زاینده‌ی حیات نبودند، هرگز حیات زاده نمی‌شد. بالطبع ساختار درونی پدیده و تضادهای آن موجب تکامل پدیده و رسیدن به مرحله‌ی نوین کیفی است. در این جا قوانین عام

به ما می‌گوید که نتیجه‌ی تغییرات کمی در پدیده منجر به رسیدن به کیفیت جدید در پدیده است و به زبان فلسفی می‌گوییم تغییرات کمی منجر به تغییر کیفی می‌شود. اما واژه‌ی تغییر نسبت به تمام چیزها حالت عام دارد. تکامل در گیاهان منجر به پیدایش گونه‌های متفاوتی از گیاهان در سراسر زمین شده است. در تحولات اجتماعی به دلیل تضادهای درونی هر صورت‌بندی تاریخی از برده‌داری به فئودالیسم، از فئودالیسم به سرمایه‌داری و از سرمایه‌داری به سوسیالیسم، بر اساس قاعده‌ی عام مبارزه‌ی طبقاتی دچار تحول کیفی می‌شود که هیچ یک از جوامع بشری از آن گریزی ندارند. اما پس از دوران برده‌داری، شاهد هزاران حکومت فئودالیت‌ها با صورت‌های مختلف و خاص خود بوده‌ایم. صورت‌بندی فئودالیسم در انگلستان با فرانسه، چین و یا با ایران همگی متفاوت از هم می‌باشند که در تکامل بعدی پدیده نقش بزرگی به عهده دارد. به هر حال تئوری خواستار معین کردن شیوه‌ی تکامل پدیده است و سعی دارد تا سر حد امکان مستقل از پیش‌شرط‌ها حرف خود را بزند. اما حالت‌های بعدی خاص پدیده همان چیزی نیست که بر اساس قواعد تکامل عام پیش‌بینی شده است. یعنی فلسفه‌ی مادی به ما می‌گوید که پدیده در عین پیروی از زمینه‌ی قواعد عام تکامل به دلایل مختلف راه‌های خاص خود را هم در پیش می‌گیرد. به هر حال کشف رابطه‌ی دیالکتیکی بین عام و خاص از پیچیده‌ترین موضوعات فلسفی است. قوانین عام بر تکامل طبیعی پدیده حاکم است ولی می‌تواند با امر خاص در تضاد هم واقع شود. به طور مثال هم چنان که مارکس نشان داده سرمایه به شکل عام خود در هر کجا توسط سرمایه‌دار در تصاحب ارزش اضافی ناشی از کارگران شرکت دارد ولی حالت‌های خاص وجود دارد که نافی این مسئله است. فی‌المثل آون سرمایه‌دار در انگلستان علاوه بر این که ارزش اضافی تولید شده‌ی کارخانه‌ی خود را تصاحب نکرد بلکه تمام سرمایه و کارخانه‌ی خود را به آن‌ها بخشید تا با تشکیل یک تعاونی زندگی نماید یا در تکامل طبیعی موجودات نوعی از موجودات زنده به خزندگان تبدیل شده‌اند که عام‌ترین صفت آن‌ها تخم‌گذاری است. در حالی که ما به ندرت ممکن است خزنده‌ای داشته باشیم که پستاندار هم باشد. ولی وقتی ما سخن از نوع خزنده، پستاندار، ماهیان، گیاهان و .. می‌کنیم، مد نظر ما چیزی است که مرز آن‌ها را از دیگری مشخص می‌سازد. در

واقع امر عام مرز این پدیده را با سایر پدیده‌ها معلوم می‌کند. به طور مثال قوانین عام سرمایه‌داری مرز آن را با فئودالیسم مشخص می‌کند. نکته‌ی دیگر، اگر یک پدیده بر اساس قوانین عام تکامل نهایی خود را به سرانجام رساند، پدیده‌ی بعدی فرزند طبیعی آن است که به طور کامل زاده شده است ولی چنانچه تمام جنبه‌های تکاملی خویش را بر اساس قوانین عام انجام ندهد باشد، ممکن است فرزند کاملاً طبیعی متولد نشود. یعنی با حالت خاصی از پدیده رو به رو می‌شویم که از روی آن حالت قبلی پدیده را نمی‌توانیم بازسازی کنیم و ابزار و مصالح ما برای توضیح تکامل طبیعی پدیده نارسا خواهد بود.

انقلاب اکتبر و مسئله‌ی خاص و عام

آیا انقلاب اکتبر بدون انقلاب پرولتاریای جهانی که مارکس شهادت آن را داده بود ممکن است یا خیر؟ در سال‌های پس از انقلاب اکتبر این پرسش مانند این بود که آیا امروز می‌توانیم زندگی خود را در کهکشان‌ی غیر از راه شیری ادامه دهیم؟ چنین پرسشی با امکانات و علم امروز بشری، پرسشی غیرعقلانه است و ارزش بحث و گفت‌وگو درباره‌ی آن وجود ندارد. پیش از انقلاب اکتبر تصور انقلاب سوسیالیستی در یک کشور و آن هم در کشوری عقب‌افتاده از نظر نیروهای تولیدی همان قدر بی‌معنی بود که موضوع بیرون رفتن از راه شیری در امروز. چنان که لنین و تروتسکی و هم بلشویک‌ها و هم منشویک‌ها متفق‌القول بودند که این پرسش بی‌جا و غیرعقلانه است. تروتسکی در ۱۹۰۵ نوشت «بدون کمک و دوستی پرولتاریای اروپا، طبقه‌ی کارگر روسیه نخواهد توانست خود را بر سر قدرت نگاه دارد و تفوق خود را به دیکتاتوری سوسیالیستی پایدار مبدل سازد. در این باره لحظه‌ای هم شک نمی‌توان کرد. از طرف دیگر شکی نیست که انقلاب سوسیالیستی در غرب به ما اجازه می‌دهد که تفوق موقت طبقه‌ی کارگر را به دیکتاتوری سوسیالیستی مبدل سازیم.»

لنین در همین زمان از این هم پیش‌تر می‌رود و می‌گوید: «پرولتاریای روسیه بدون کمک پرولتاریای اروپا نمی‌تواند انقلاب سوسیالیستی را در روسیه آغاز کند؛ چه رسد به آن که آن را نگاه دارد.» وی در سال ۱۹۰۵ در کتاب «دو تاکتیک سوسیال‌دموکراسی» می‌نویسد: «یکی از نتایج انقلاب دموکراتیک در روسیه این

باید باشد که آتش انقلاب را به اروپا بکشاند.» و «به دلیل وجود دو طبقه‌ی کارگران و دهقانان در روسیه نمی‌توان چیزی جز انقلاب دموکراتیک تصور کرد. هیچ کاری مانند انقلاب دموکراتیک راه پیروزی کامل را کوتاه نمی‌سازد.»

لنین برای اولین بار از اصطلاح «دیکتاتوری دموکراتیک انقلابی پرولتاریا و دهقانان» نام می‌برد. «پرولتاریای سوسیالیستی اروپا یوغ بورژوازی را دور می‌اندازد و در وقت خود به ما در انجام انقلاب سوسیالیستی یاری می‌رساند.» به هر حال تمام انقلابیون روسیه پیش از انقلاب اکتبر موضوع انقلاب سوسیالیستی در روسیه را در دستور کار نمی‌دیدند. اما چه نظریه‌پردازان انقلاب اکتبر می‌خواستند و چه نمی‌خواستند کارگران و سربازان انقلابی بقایای رژیم تزاری و حکومت موقت بورژوازی کرنسکی را به زباله‌دانی تاریخ می‌فرستند. بدین ترتیب پس از انقلاب نیم‌بند بورژوازی حکومت مطابق شعار حزب کمونیست بلشویک و انقلابیون قدرت مبنی بر «انقلاب به دست شوراها» در اکتبر به شکل مسالمت‌آمیز واگذار شد. حکومت نیم‌بند بورژوازی کرنسکی یارای هیچ نوع مقاومت در مقابل خواست انقلابیون را ندارد و با واگذاری حکومت به دست شوراها، عمرش به پایان می‌رسد. بالاخره پراتیک انقلابی به مرحله‌ی انقلابی بورژوازی فوریه را به مرحله‌ی انقلاب اکتبر پیوند می‌زند و عصر جدیدی در تاریخ بشریت شروع می‌شود. از این جا به بعد است که مسئله‌ی سوسیالیسم موضوع مبرم روز می‌شود؛ چون کارگران و دهقانان حکومتی را که به دست آورده بودند نمی‌توانستند دوباره به دست بورژوازی برگردانند. چه انقلاب انترناسیونالیست کارگری در اروپا رخ می‌داد و چه نمی‌داد (تضاد دیالکتیکی بین امر خاص و عام).

در این جا باید به این نکته‌ی اساسی اشاره کرد: در انقلاب اکتبر است که انسان برای اولین بار دست به ساختمان و مهندسی حکومتی می‌زند که خودش اراده کرده بود. سوسیالیسم مانند سرمایه‌داری نیست که به طور مکانیستی و خود به خودی از تکامل تاریخی تدریجی فئودالیسم حاصل شود. سرمایه‌داری بدون هیچ نقشه‌ی اولیه از درون فئودالیسم پای به عرصه‌ی وجود می‌گذارد و قوانین سرمایه به طور عام در همه‌ی گوشه و کنار جامعه حاکم می‌شود و امتداد پیوسته و تدریجی فئودالیسم، ناگزیر به سرمایه‌داری ختم می‌شود؛ چه کسی بخواهد و چه نخواهد. از

نظر تاریخی رسیدن از فئودالیسم به سرمایه‌داری یک پیوستار طبیعی در تاریخ است و برای صورت‌بندی آن لازم نیست که در جامعه به انسان‌ها آموزش سرمایه‌دار بودن را داد. اما پیدایش سوسیالیسم (چه در کمون پاریس و چه در انقلاب اکتبر) یک جهش و گسستگی از تمام تاریخ بشریت تا آن زمان بود. این جهشی بود که می‌بایستی از طرف مهندسان اجتماعی (انقلابیونی نظیر لنین، تروتسکی، استالین و ..) سازمان‌دهی شود. علاوه بر این برای ساختن دولت‌های سرمایه‌داری در جهان، الگوهای قبلی حاضر و آماده‌ی بسیار زیادی وجود دارد؛ فرانسه، انگلستان، آلمان و ...؛ ولی برای سوسیالیسم هیچ الگوی پیش‌ساخته‌ای (مگر کمون پاریس) وجود نداشت و فقط اندیشه و ذهنیت رهبران انقلاب بود که می‌بایستی با استفاده از نیروی توده‌ها آن را سازمان‌دهی و طراحی کند. امروزه به دلایلی که گفته شد نظریه‌پردازان سرمایه‌داری به انقلاب اکتبر از آن جهت حمله می‌کنند که می‌گویند عامل ذهنی و تئوریک برای انقلاب اکتبر حاضر نبود و انقلابیون غافلگیر شدند و رویونیست‌ها عامل پراتیک را پیش می‌کشند و می‌گویند انقلابیون روسیه به دنبال پراتیک انقلاب حرکت می‌نمایند و هر روز مجبور می‌شدند که با یکی از مسائل انقلاب اکتبر همراه شوند و چاره‌ای جز اطاعت از پراتیک ندارند. فی‌المثل موضوع بروکراسی و نوع دولت. ولی هر دوی این دیدگاه‌ها برای حقانیت خود امروزه می‌گویند: «فرجام انقلاب اکتبر شکست بود؛ هم چنان که در فروپاشی می‌بینیم.» هر دوی این نظریه‌ها به هیچ روی از دیدگاه وحدت دیالکتیکی نظریه و پراتیک پیروی نمی‌کنند و با دیدگاه یک‌جانبه یا به نظریه و تئوری می‌پردازند و یا به عمل، پراتیک و تجربه‌ی انقلابی. هیچ یک از آن‌ها به حرکت مارپیچ تاریخ مورد نظر هگل و مارکس توجه ندارند که در هر یک از پیچ و خم‌های تاریخی پیروزی و شکست وجود داشته و هر یک می‌تواند مقدمه‌ی دیگری باشد؛ چنان چه در علم، هر آزمایشی، چه آن‌ها که به پیروزی ختم شده‌اند و چه آن‌ها که با شکست مواجه شده‌اند، به یک اندازه برای پیشرفت علم ضروری بوده‌اند.

آن چه که در این جا باید گفت این است که برای اولین بار در تاریخ بشریت اندیشه و ذهنیت انسان برای آزادی و رفاه آن به چاره‌جویی می‌پردازد؛ یعنی عامل اندیشه و ذهنیت یکی از عوامل مؤثر در انقلاب سوسیالیستی و ساختن سوسیالیسم می‌شود.

هر چند عمل انقلابی در اکتبر آن چنان به سرعت حرکت می‌کند که لنین می‌نویسد: «اکنون باید نوشتن و نظریه‌پردازی را تعطیل کرد و انقلاب را تجربه نمود.» بدین ترتیب پراتیک حرف اول را در انقلاب اکتبر می‌زند. البته ناگفته نماند که عمل‌گرایی محض منجر به مصلحت‌گرایی می‌شود. به همین جهت تئوری و پراتیک دو بال برای پرواز و به حرکت در آمدن انقلاب است. زمانی که انقلاب اجتماعی در جریان است، انقلاب آن قدر با شکوه و قدرتمند است که انسان‌ها خودآگاه و ناخودآگاه به دنبال آن کشیده می‌شوند و خاصیت انقلاب چنان بزرگ است که به قول لنین «انقلاب در یک شب می‌توند ره صد ساله را بپیماید.»

بدین ترتیب می‌بینیم که در انقلاب اکتبر پراتیک بر نظریه‌پردازی تفوق می‌یابد و تضاد بین تئوری و پراتیک به نفع پراتیک حل می‌شود.

نقش عامل تصادف

هم چنان که عامل ضرورت تکامل پدیده را پیش می‌راند، عامل تصادف هم می‌تواند تسریع کننده و یا کند کننده‌ی سیر تکامل باشد و حتی ممکن است که جهت این سیر را نیز عوض کند. تکامل پدیده در پیش‌شرط‌های تاریخی رخ می‌دهد؛ این پیش‌شرط‌ها در اثر حوادث احتمالی می‌توانند تغییر ماهیت و رفتار دهند. البته این گفته در فلسفه‌ی علمی همیشه صادق است که ضرورت از دل حوادث بیرون می‌آید. با بارش باران در یک دشت و صحرا، لاله‌ها از زمین سر بیرون می‌آورند. در انقلاب اکتبر حادثه‌ی مؤثر به وقوع جنگ جهانی اول برمی‌گردد. در اثر این جنگ ماشین نظامی رژیم تزاری از کار می‌افتد و سازمان اداره‌ی کشور به طور کامل از کار باز می‌ماند. بدین ترتیب پیش‌شرط‌های لازم برای انقلاب با سرعت بیشتری فراهم می‌شود و موجب تسریع در امر انقلاب بورژوازی فوری می‌گردد. هم‌چنین با مرگ لنین انقلاب اکتبر با بن‌بست‌های شدید نظری و عملی رو به رو می‌شود و حادثه‌ی جنگ جهانی دوم موجب انهدام تمام زیرساخت‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی حاصل از انقلاب اکتبر و تغییر جهت در انقلاب انترناسیونالیستی پرولتاریایی می‌گردد. به هر حال نقش حوادث را در انقلاب اکتبر و ادامه‌ی بعدی آن نباید نادیده گرفت. بدین ترتیب به تضاد دیالکتیکی بین حادثه و ضرورت می‌رسیم که نقش خود را به خوبی در انقلاب اکتبر بازی کرده است. اگر به زمان انتخاب استالین به

عنوان دبیر کلی حزب بلشویک و سرنوشت تروتسکی در شکار اردک در همان موقع بنگریم، مسئله‌ی تصادف و ضرورت در انقلاب اکتبر بیشتر روشن می‌شود.

نقش عامل دهقانی در انقلاب اکتبر

مسئله‌ی دهقانان چه پیش و چه پس از انقلاب اکتبر یکی از بزرگترین مشکلات لینحل بود که اثر خود را تا زمان فروپاشی اتحاد شوروی بر جای می‌گذارد. لنین بر وحدت طبقه‌ی کارگر با دهقانان تأکید دارد. وی در کتاب دو تاکتیک سوسیال‌دموکراسی می‌نویسد: «پرولتاریا باید دهقانان را با خود متحد سازد و انقلاب دموکراتیک را انجام دهد... پرولتاریا باید عناصر نیمه‌پرولتر را در توده‌ی مردم با خود متحد سازد تا با زور مخالفت بورژوازی را در هم شکند و تزلزل دهقانان و خرده‌بورژوازی را فلج سازد.»

از گفته‌ی فوق پیداست که از نظر لنین و به ویژه تروتسکی، دهقانان متحدان قابل اعتمادی برای پرولتاریا نبوده‌اند. در انقلاب ۱۹۰۵، تروتسکی دید چگونگی دهقانان که نخست به شورای انقلابی می‌پیوستند، سپس سرنیزه‌ی خود را به سینه‌ی کارگران می‌گذاشتند و بار غیرانقلابی آن‌ها بر دوش پرولتاریا قرار می‌گرفت. پس از انقلاب اکتبر هر بار حل مسئله‌ی دهقانی به آینده موکول می‌شد و هیچ راه حل قاطعی برای آن یافت نمی‌شد. نه کالخوزها و نه سالخوزها نتوانستند مسئله‌ی کشاورزی را در اتحاد شوروی حل کنند که در نتیجه‌ی آن سالی صدها میلیون تن محصولات کشاورزی از غرب خریداری و وارد می‌شد. از طرف دیگر مسئله‌ی دهقانی یکی از نقاط ضعف در ساختن سوسیالیسم در یک کشور بود.»

ساختار حکومت و مسئله‌ی بروکراسی

از ۱۹۱۷ تا پایان جنگ داخلی ۱۹۲۲ به تدریج از قدرت شوراهای انقلابی کارگری که در هنگام انقلاب شکل گرفته بود کاسته و بر قدرت تمرکز یافتن در یک ارگان (دولت) اضافه می‌شود. در هنگام انقلاب و جنگ‌های داخلی فاصله‌ی چندانی بین حزب و ارگان‌های اجرایی وجود نداشت و در بسیاری از موارد اعضای حزب وظایف اداری و اجرایی را هم به عهده داشتند. هر چند گسترش حزب و دولت به موازات هم صورت می‌گیرد و پس از پایان جنگ داخلی دولت و حزب کاملاً در یک‌دیگر ادغام می‌شوند، و قدرت از کنگره‌ی شوراهای سراسری روسیه به کمیته‌ی اجرایی

سراسری تحویل داده می‌شود، از این جا به بعد بود که تا پایان حکومت شوروی این گسترش دولت ادامه می‌یابد؛ البته به موازات افزایش قدرت مرکزی، قدرت حزبی هم رو به افزایش می‌نهد و در هشتمین کنگره‌ی حزب این عبارت تصویب می‌شود: «حزب کمونیست روسیه باید تسلط سیاسی بلامنازع بر شوراها و نظارت عملی بر تمام کار آن‌ها را برای خود محفوظ دارد.» در نتیجه، حزب هزاران نفر از بهترین افراد خود را به شبکه‌ی اداری دولت وارد نمود.

فرو مردن دولت

همان گونه که بنیان‌گذاران فلسفه‌ی علمی ثابت کردند «دولت چیزی نیست جز ابزار سرکوب به نفع طبقه‌ی حاکم»، نهادی بیگانه از انسان که می‌بایستی در جامعه‌ی بی‌طبقه از میان برداشته شود تا این که انسان به آزادی واقعی برسد. بنابر این اساس دولت می‌بایستی خود به خود در جامعه‌ی بی‌طبقه فرو بمیرد. چیزی که به صورت معکوس پس از تشکیل کشور شوراها عمل شد. مارکس می‌نویسد: «ارگان‌های دولت گوش‌ها و چشم‌ها و دست‌ها و پاهایی هستند که منافع حاکمان را حفظ نمایند. دولت چیزی نیست مگر نوعی سازمان که بورژواها برای مقاصد داخلی و خارجی انتخاب می‌کنند تا دارایی و منافع خود را متقابلاً حفظ نمایند. دولت دوران جدید فقط به دلیل مالکیت خصوصی وجود دارد.» اما در تحلیل نهایی خواستار ناپدید شدن دولت می‌شود: «اما مالکیت خصوصی در مرحله‌ی سرمایه‌داری ضد خود را پدید می‌آورد و آن پرولتاریای بی‌چیز است که سرمایه‌داری را از میان خواهد برد. دولت تجلی همین تضاد طبقاتی است. یعنی کشمکش میان طبقات. وقتی برافتادن مالکیت خصوصی و پیروزی پرولتاریا که بر اثر پیروزی، دیگر پرولتاریا هم نخواهد بود، این تضاد حل شده و دیگر جامعه به طبقات تقسیم نمی‌شود، دولت علت وجودی خود را از دست می‌دهد و نظام اشتراکی جانشین دولت می‌شود.» و در کتاب «فقر فلسفه» اضافه می‌کند: «طبقه‌ی کارگر به جای جامعه‌ی بورژوایی کهن در جریان تحول خود نوعی وحدت را مستقر می‌سازد که طبقات و تضادها در آن راه ندارد. دیگر قدرت سیاسی به معنای واقعی کلمه وجود نخواهد داشت.» مارکس وظیفه‌ی پرولتاریای پیروزمند را از ریشه کردن دولت می‌داند و انگلس می‌گوید: «با ناپدید شدن طبقات دولت نیز ناگزیر ناپدید خواهد

شد. اما باز هم به دلیل ارجحیت پراتیک بر تئوری و نظریه، لنین به فرمول‌بندی‌های جدیدی می‌رسد. وی در توجیه دولت پس از انقلاب پرولتاریایی، در تزه‌های ماه آوریل می‌نویسد: «وجه تمایز مارکسیسم از آنارشیسم این است که مارکسیسم ضرورت دولت و قدرت دولتی را در دوره‌ی انقلاب به طور کلی و در گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم به طور اخص می‌پذیرد.» و درباره‌ی دیکتاتوری پرولتاریا می‌نویسد: «دیکتاتوری پرولتاریا پلی است در فاصله‌ی بر افتادن انقلابی دولت بورژوازی و استقرار نهایی جامعه‌ی بی‌طبقه و بی‌دولت... هر دولتی غیر آزاد و غیر مردمی است و هر چه دموکراسی کامل‌تر باشد لحظه‌ی محو شدن آن نزدیک‌تر است.» لنین آنارشیست‌ها را متهم می‌کند که آن‌ها گمان می‌کنند دولت را یک شبه می‌توان از میان برداشت. هر چند لنین در کتاب «دولت و انقلاب» سعی می‌کند به نظریات مارکس وفادار باشد. به نظر مارکس «آن چه پرولتاریا به آن احتیاج دارد فقط دولتی است در روند فرو مردن؛ یعنی دولتی که فوراً فرو مردن را آغاز می‌کند و نمی‌تواند که فرو نمیرد... دولت پرولتاریایی فوراً پس از پیروزی فرو مردن خود را آغاز می‌کند زیرا در جامعه‌ای که فاقد تضادهای طبقاتی است وجود دولت غیرلازم و غیرممکن است.»

اما پس از گذشتن زمان از انقلاب از این گفته فاصله می‌گیرد و از جنبه‌ی نظری بیشتر از همیشه خواستار قدرت پرولتاریا از طریق دیکتاتوری پرولتاریا برای سرکوب مخالفان حکومت پرولتاریا می‌شود و تأکید می‌کند؛ وی می‌نویسد: «تا زمانی که پرولتاریا به دولت نیاز دارد، نیاز او برای آزادی نیست؛ بلکه برای سرکوب مخالفان است و زمانی سخن گفتن از آزادی ممکن می‌شود که دولت به این صورت دیگر وجود ندارد.» در این جا معلوم است که از نظر لنین هیچ زمانی برای پایان حکومت دیکتاتوری پرولتاریا وجود ندارد. عمر دولت قابل پیش‌بینی نیست و لزومی برای به پایان رسیدن ندارد. این در حالی است که در ۱۹۱۹ در میدان سرخ می‌گوید: «اکثریت حضارانی که سنشان از سی یا سی و پنج نگذشته باشد طلوع کمونیسم را خواهند دید که ما هنوز از آن دور هستیم.» و در «دولت و انقلاب» می‌نویسد: «ده یا بیست سال زودتر یا دیرتر در مقیاس جهانی، فرقی نمی‌کند ولی فرو مردن دولت باید به سرعت آغاز شود.» در کنگره‌ی سال ۱۹۱۸، بوخارین پیشنهاد می‌کند

که جمله‌ی «نظام رشد کرده‌ی سوسیالیسم که در آن دولت وجود ندارد» در برنامه‌ی حزب درج شود اما لنین با این پیشنهاد مخالفت می‌کند: «در زمان کنونی ما باید بدون قید و شرط از دولت حمایت کنیم. توصیفی از شکل رشد یافته‌ی سوسیالیسم که در آن دولت وجود ندارد، درباره‌ی آن هیچ تصویری نمی‌توان کرد.» پس فرو مردن دولت چه وقت شروع می‌شود؟ ما وقت آن را خواهیم داشت که دو کنگره تشکیل دهیم آن وقت بگوییم «ملاحظه کنید! چگونه دولت ما دارد فرو می‌میرد. تا آن روز وقت این حرف نیست. پیش از موقع فرو مردن دولت را اعلام کردن نقض دورنمای تاریخی است.»

مسئله‌ی رشد بروکراسی و حفظ آن در دولت سوسیالیستی پس از انقلاب اکتبر بدل به مسئله‌ای جاویدان در حکومت شوراهای شد. لنین در ۱۹۲۱ می‌نویسد: «ما به عنوان حزب حاکم چاره نداشتیم از این که اقتدارهای شورایی را با اقتدارهای حزبی ادغام کنیم» و در «دولت و انقلاب» می‌نویسد: «از میان بردن بروکراسی به طور فردی و نهایی در همه جا کاری است که فکر آن را هم نمی‌توان کرد. این کار اتوپیایی است.» به همین دلیل بلشویک‌ها به جای از بین بردن دولت قدیم، صدها هزار کارمند قدیمی را که از حکومت تزاری و بورژوازی به ارث رسیده بود، که بخشی از آن‌ها آگاهانه یا ناآگاهانه بر علیه انقلاب کار می‌کردند را دوباره به کار می‌گمارد. لنین چاره‌ی بروکراسی را در نفوذ دادن افراد حزبی در اداره‌ی امور می‌داند که در برنامه‌ی ۱۹۱۹ حزب گنجانده می‌شود.

بدین ترتیب باز هم پراتیک انقلاب بر نظریه غلبه می‌کند و حالت خاص روندی متفاوت در تکامل پدیده از عام در پیش می‌گیرد.

از دیدگاه تئوریک این تغییر جهت‌ها به این معناست که پراتیک انقلاب، رهبران آن را مجبور می‌سازد که جای دیالکتیک منفی را که منجر به ثمر نشستن انقلاب شد، با دیالکتیک ایجابی (مثبت) تاریخی عوض کنند و خواستار تثبیت وضع موجود شوند. به همین دلیل تا رسیدن زمان فروپاشی دولت به حیات خود ادامه داد و نه این که کوچک نشد و نه این که فرو نمد، بلکه به بزرگ‌ترین دولت بروکراتیک جهان در تاریخ تبدیل شد.

مسئله‌ی انقلاب جهانی پرولتاریایی

با این که انقلاب سوسیالیستی اکتبر به پیروزی رسیده بود و ساختن سوسیالیسم در یک کشور در دستور روز بود، هیچ یک از رهبران و نظریه‌پردازان انقلاب اکتبر توانایی این را نداشتند که چشم از انقلاب جهانی کارگری بردارند و تمام فرمول‌بندی‌های آن‌ها برای ساختن سوسیالیسم در یک کشور مستلزم رسیدن به انقلاب جهانی بود. خط مشی لنین درباره‌ی مسائل گسترده و پیچیده‌ی انقلاب که با انقلاب روسیه بروز می‌کند، مجادلات بی‌پایانی را به همراه داشت. انقلابیون بر پایه‌ی تزه‌های ماه آوریل به دنبال تسخیر قدرت با یک برنامه‌ی سوسیالیستی بودند. انقلاب سوسیالیستی که بر پایه‌ی یک انقلاب بورژوایی نارس رخ داده بود (در انقلاب فوریه، بورژوازی روسیه به علت ضعف نیروهای مولده و عقب‌ماندگی شدید اقتصاد روستایی بالطبع نتوانست تمام وظایف خود را به طور کامل به پایان رساند و یک انقلاب نیم‌بند سرمایه‌داری را به انقلابیون سوسیالیست تحویل داد).

به دنبال پیروزی انقلاب اکتبر سه نظریه درباره‌ی این انقلاب ابراز می‌شود. الف. نظریه‌ی مارکسیستی-لنینیستی که می‌گوید خط مشی‌ای که از ۱۹۰۳ به بعد از طرف حزب بلشویک دنبال شد، خط مشی مارکسیستی بوده است. ب. نظریه‌ی منشویکی که می‌گوید انقلاب اکتبر نوعی انقلاب سوسیالیستی خاص بوده است چون بر پایه‌ی یک انقلاب بورژوایی همه جانبه استوار نبوده است. ج. نظریه‌ی تروتسکی که می‌گوید لنین جنبه‌های صوری انقلاب را به نفع اصول حقیقی مارکسیسم به کنار گذاشته است.

هر چند این نظریه درست بود که دموکراسی بورژوایی و سرمایه‌داری بورژوایی به سبک غربی، آن چنان که مطلوب منشویکها بود، در سرزمین روسیه‌ی فئودالیسم نمی‌توانست پای به عرصه نهد، ولی پراتیک انقلاب نمی‌توانست انقلاب اکتبر را به دلیل نابه‌نگام بودن ترک کند. به هر حال انقلاب سوسیالیستی رخ داده بود؛ چه، کسی می‌خواست و چه، کسی نمی‌خواست. نظریه‌ی لنین درباره‌ی وحدت انقلابی کارگران و دهقانان به درستی عمل کرده بود و حکومت استبدادی تزاری برچیده شده بود و انقلاب فوریه بدل به انقلاب اکتبر شده بود. هر چند تمام وظایفی که

سرمایه‌داری نتوانسته بود به درستی کامل نماید به عهده‌ی انقلاب اکتبر گذاشته می‌شود.

نکته‌ی مهم تئوریک در این میان این بود که زمانی که یک پدیده به پدیده‌ی جدید تبدیل می‌شود اگر همه‌ی مراحل تکامل این تبدیل به درستی طی شده باشد، عناصر پدیده‌ی قبل یا در پدیده‌ی جدید ناپدید می‌شوند، یا در پرتو حرکت پدیده‌ی جدید به سمت جلو، تغییرات مناسب خود را در پدیده‌ی جدید پیدا می‌کنند. فی‌المثل تجارت خارجی در دوران فئودالیسم امری فرعی و ناکامل بود ولی با تبدیل فئودالیسم به بورژوازی، تجارت خارجی به حیات خود به شکل کاملاً منطقی و درست ادامه می‌دهد و در حفظ سرمایه‌داری به آن یاری می‌رساند. هر چند که در دوران فئودالیسم امری فرعی و ثانویه بود. اکنون هم انقلاب اکتبر بسیاری از گرایش‌های نارسای انقلاب بورژوازی فوریه را به ارث می‌برد که حل آن‌ها مشکل و پیچیده است. مثل مسائل مربوط به ملیت‌ها، مفهوم دموکراسی و ...

به هر حال مسئله‌ی انقلاب جهانی کارگری موضوعی نبود که کمونیست‌ها در روسیه یا غرب بتوانند آن را فراموش کنند. این موضوعی بود که هر بار از گوشه‌ای سر در می‌آورد. در کنگره‌ی چهارم کمینترن ۱۹۲۳، ضمن حمایت از انقلاب اکتبر چنین گفته می‌شود: «روسیه‌ی شوروی وظیفه‌ی خود را با شرافت انجام داده است اما کارگران جهان نتوانسته‌اند انقلاب جهانی را به هنگام خود صورت دهند و روسیه‌ی شوروی را تنها گذاشتند.» از این عبارت این نتیجه حاصل می‌شود که در انقلاب اکتبر نارسایی و مشکلی نبوده و بقیه‌ی کارگران جهان مقصر شناخته شده‌اند و دوباره «چهارمین کنگره‌ی بین‌المللی کمونیستی سپاس عمیق خود را نسبت به نیروی خلاق روسیه‌ی شوروی و ستایش بی‌پایان خود را نسبت به نیروی آن بیان می‌کند که به تنهای توانست قدرت دولتی را تصرف کند و دیکتاتوری پرولتاریا را با مبارزه‌ی انقلابی بنیان گذارد و توانست در مقابل همه‌ی دشمنان داخلی و خارجی از دست آورده‌های انقلاب پیروزمندانه دفاع کند.» اما در همین اعلامیه‌ی کمینترن، دچار پارادوکس کوسه و ریش پهن می‌شود. از یک طرف می‌گوید که انقلاب سوسیالیستی در کشور شوراها پیروز شده است و از طرف دیگر می‌گوید «چهارمین کنگره‌ی جهانی به پرولتاریای همه‌ی کشورها یادآوری می‌کند که انقلاب پرولتاریایی

هرگز نمی‌تواند در محدوده‌ی یک کشور پیروز شود و پیروزی آن فقط در مقیاس بین‌المللی با ادغام شدن در انقلاب جهانی میسر است.» «کارگران همه‌ی کشورهای جهان وظیفه دارند کمک واقعی و عملی از جمله کمک اقتصادی به روسیه‌ی شوروی برسانند.»

انقلاب جهانی چندان به مذاق استالین خوش‌آیند نبود. به همین جهت سازمان کمینترن که وظیفه‌ی گسترش انقلاب سوسیالیستی را در سرتاسر جهان به عهده داشت و کار خود را از ۱۹۱۹ شروع کرده بود، در سال ۱۹۴۳ به دستور استالین منحل شد و سلطان‌زاده، بنیان‌گذار حزب کمونیست ایران و یکی از اعضای کمینترن به اتهام جاسوسی در اتحاد شوروی اعدام گردید. به هر حال پایان عمر کمینترن، نشانگر نومییدی از انقلاب جهانی بود که دست آخر به فراموشی سپردن کامل انقلاب جهانی شد و احزاب کمونیست اروپایی به طور کامل راه خود را از راه حزب کمونیست شوروی جدا ساختند. نتیجه‌ی آخر این که نه انقلاب انترناسیونالیست کارگری به کمک انقلاب شوروی رسید و نه انقلاب شوروی منجر به انقلاب جهانی شد.

خودمختاری و ملیت‌ها

با پیدایش بورژوازی و به حاکمیت رسیدن طبقه‌ی سرمایه‌دار در اروپا، پیدایش ملت‌ها هم شکل گرفت. به ویژه پس از انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب ۱۸۴۸ در اروپا، مسئله‌ی حق حاکمیت ملی در اروپا رواج یافت. پیش از آن در دوران فئودالیسم کشور به شخص شاه تعلق داشت و کسی در آن سهمیم نبود؛ ولی با رواج بورژوازی، طبقات دیگر و از جمله تمامی مردم در مالکیت کشور سهمیم شدند. بالطبع بعد از انقلاب ۱۸۴۸ اروپا، در گوشه و کنار ملیت‌های مختلف خواستار حق مالکیت ملی در سرزمین‌های آباء و اجدادی خود شدند و به این ترتیب کمونیست‌های اروپا هم می‌بایستی وارد این بحث نظری و تاریخی بشوند. بحث‌هایی که تا پیش از جنگ جهانی اول با شدت زیادی ادامه داشت. بعضی از نمایندگان چپ در اروپا به خاطر انترناسیونالیسم پرولتری به کلی منکر حق حاکمیت ملی می‌شدند و عده‌ی دیگر از جمله لنین به مسئله‌ی حق حاکمیت ملی و خودمختاری با نگاه وسیع‌تر و جدی‌تر برخورد می‌کردند. لنین اعتقاد راسخ داشت که خودمختاری اجازه می‌دهد که

ملیت‌های مختلف کشور خاص خود را داشته و از حق جدایی از سرزمین مادری برخوردار گردند. بورژوازی در همه جا به خاطر منافع خود سعی در حفظ مرزهای کشور به نفع خود دارد. مارکس همچنین می‌گوید: «اختلافات و ستیزه‌های ملی میان اقوام روز به روز برطرف می‌شود و علت آن رشد بورژوازی است. حاکمیت پرولتاریا این اختلافات را سریع‌تر از میان خواهد برداشت... به همان اندازه که استثمار یک فرد به دست دیگری به پایان می‌رسد، استثمار یک ملت به دست دیگری نیز پایان می‌پذیرد.»

از نظر مارکس پرولتاریا طبقه‌ای است که نزد آن «ملیت مرده است» و مسئله‌ی ملیت‌ها در سوسیالیسم به پایان خود می‌رسد. بلشویک‌ها در سال ۱۸۹۸ در برنامه‌ی حزبی خود به حق خودمختاری ملیت‌ها اشاره می‌کنند که در کنگره‌ی دوم حزب در ۱۹۱۳ به تصویب می‌رسد. از نظر لنین حق خودمختاری به معنای حق جدا شدن بود. در سال ۱۹۱۳ این اعلامیه از طرف کمیته‌ی مرکزی حزب زیر نظر لنین چاپ می‌شود:

«در نظام سوسیالیستی هدف‌های اصلی عبارتند از برابری حقوق همه‌ی ملت‌ها و زبان‌ها، نبودن زبان اجباری دولتی، آموزش مدارس به زبان محلی و در مقیاس وسیع، حق خودمختاری و خودگردانی. حزب از حق خودمختاری ملت‌های ستم‌کشیده، سلطنت‌تزاری، یعنی حق جدا شدن و تشکیل دولت مستقل پشتیبانی می‌کند.»

به هر حال با توجه به تمام این نظریات، اتحاد جماهیر شوروی با اتحاد داوطلبانه تمام ملیت‌های مختلف باقیمانده از روسیه‌ی تزاری شکل گرفت. هر چند کشورهای کوچک و عقب‌مانده در روسیه‌ی تزاری فقط به دلیل خواست‌های انقلاب اکتبر که استثمار زحمت‌کشان را از میان برداشته بود، در این اتحاد داوطلبانه شرکت می‌جویند؛ در بسیاری از این کشورها احزاب کمونیست از طبقات کارگری شکل نگرفته بود چون نیروهای مولد در این کشورها به اندازه‌ای عقب‌مانده بود که در بعضی از کشورها، تعداد واقعی پرولتاریای صنعتی به صد نفر هم نمی‌رسید؛ ولی ستم حکومت تزاری بر همه‌ی افراد این جوامع اعمال می‌شد؛ به همین جهت مبارزین انقلابی آزادی‌خواه و دموکرات، انقلاب اکتبر را تنها مرجع برای آزاد خود

می‌دیدند و با این خوش‌بینی لنین هم که در حکومت سوسیالیستی، دولت باید از بین برود، پس حق جدا شدن ملیت‌های مختلف از اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی امری خطرناک و ناپسند نبود. چنان که گرایش به وحدت در میان ملیت‌ها قدرت خود را در جنگ بزرگ میهنی بر علیه فاشیسم نشان داد. اما پس از پایان جنگ نوعی از ناسیونالیسم روسی بر همه‌ی خلق‌ها و کشورهای اقماری سایه افکند و روح دموکراتیک انقلاب اکتبر برای حل مسائل ملیت‌ها را تحت‌الشعاع قرار داد چنان که مسئله‌ی ملیت‌ها از این به بعد در جهت مخالف خود حرکت می‌نماید. یعنی به طور پنهان نیروی گریز از مرکز برعکس روزهای اولیه‌ی انقلاب که نیروی گرایش به مرکز بود، شروع به عمل می‌نماید که تغییر کیفی آن درهنگام فروپاشی به خوبی هویدا گردید.

انقلاب اکتبر با تمامی بزرگی‌اش رخ داد. از ویژگی‌های این انقلاب می‌توان چنین گفت:

الف. برای اولین بار بشریت می‌خواست از حداقل یک حداکثر بسازد. عقب‌مانده‌ترین نیروهای مولد بایستی به پیشرفته‌ترین نیروهای مولد تبدیل شود. بی‌سوادترین ملت جهان بایستی به باسوادترین ملت جهان تبدیل شود. برده‌ترین مردم جهان بایستی به آزادترین مردم جهان تبدیل می‌شد. بدین ترتیب حداقل و کم‌ترین‌ها بایستی به حداکثر و بیشترین‌ها تبدیل می‌شد. چیزی که در هیچ تحول تاریخی روی نداده بود.

ب. ایده‌آل‌ها و اهداف انقلاب اکتبر از همان ابتدا برای همه‌ی بشریت به صورت ایده‌آل و هدف در آمد و تمام مردم زحمت‌کش جهان شروع به نظاره کردن آن نمودند. ایده‌آل و اهداف انقلاب اکتبر تبدیل به ایده‌آل‌ها و اهداف آزادی‌خواهان جهان گردید.

چین، از کمونیسم تا سرمایه‌داری

آگوست ۷، ۲۰۲۰

چین کجا بوده؟ اکنون در چه وضعیتی است؟ به کجا می‌رود؟ و چرا؟

بعد از جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۴۸، در اجتماع حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی فریاد استالین بلند شد که «رفقا! بزرگ‌ترین دشمن حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی چیزی نیست جز بروکراسی حزبی و بروکرات‌هایی که در گلوگاه‌های حزب نشسته‌اند.» این خطر یعنی از دست رفتن روحیه‌ی انقلابی حزب و انترناسیونالیسم پرولتاریایی؛ و تذکر داد که این همان چیزی است که لنین همیشه از آن می‌ترسید. از نظر لنین بروکراسی در پهنه‌ی اجتماعی اقتصادی به معنای گرایش به سوی سرمایه‌داری و در پهنه‌ی سیاسی به معنای رشد رویزیونیسم بود.

بالاخره پس از مرگ استالین پیش‌گویی‌های او همگی درست از کار درآمد و دار و دسته‌ی بروکراتیسم رویزیونیست به سرکردگی خروشچف، کاسیگین و ... همه‌ی امور را قبضه کردند و شعار «هم‌زیستی مسالمت‌آمیز» و «مسابقه‌ی اقتصادی با امپریالیسم» و دور شدن از انترناسیونالیسم پرولتاریایی را سر دادند.

اما مائو همراه با مبارزه با اشغال‌گران ژاپنی با طی بیش از ده هزار کیلومتر از میان روستاهای چین، بنیادهای فئودالیسم را در چین نابود کرد و همراه با آن ارتش وابسته‌ی چیانگ کای‌چک را، هم در هم شکست و او را وادار به فرار به تایوان کرد.

مائو، تمام این کارهای بزرگ تاریخی را در پرتو دو اندیشه‌ی چینی به انجام رسانید. یکی احساسات ملی‌گرایان بر علیه ژاپن اشغال‌گر و دیگر مبارزه بر علیه نظام ارباب و رعیتی در چین. در این مبارزه بود که دهقانان چینی که اکثریت مطلق را داشتند و خرده‌بورژوازی کوچک شهری به او پیوستند و پیروزی او را برای برقراری جمهوری خلق چین تحت لوای حزب کمونیست محکم گردانیدند.

اما در این مبارزه اثرات تفکرات شونیستی و ملی‌گرایانه در میان اعضاء حزب از بین نمی‌رود. در چین طبقه‌ی کارگر فاقد قدرت کافی برای رهبری جامعه بود. به همین جهت مائو مجبور شد که سوسیالیسم در چین را بر اساس دهقانان چینی استوار سازد و به جای سوسیالیسم علمی که می‌بایستی فقط و فقط بر دوش پرولتاریا استوار باشد به ناچار بر دوش دهقانان چینی استوار شد که نتیجه‌ی آن گرایش به افکار سوسیال اتوپیایی (پیکار در راه عدالت) در حزب گردید که انعکاس آن در جزوه تضاد خود مائو هم دیده می‌شود که در آن آنتونومی‌ها در بسیاری از موارد جایگزین تضاد دیالکتیکی می‌شود. به هر حال مائو ایمان داشت که با جمعیت دهقانی چین و آزاد شدن از قید و بندهای فئودالیسم می‌توان و باید سوسیالیسم را ساخت. در این جا روابط دوستانه‌ی حزب کمونیست چین با حزب کونیست اتحاد جماهیر شوروی می‌رفت که راه‌گشایی برای رشد نیروهای مولد در چین گردد که به دنبال آن بایستی در کم‌ترین زمان ممکن طبقه‌ی کارگر منسجم شکل بگیرد و راه به سوی سوسیالیسم علمی باز شود.

اما با تشکیل کنگره بیستم حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی و انتقاد خروشچف از استالین و ارائه تز هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، مائو راه خود را از آن جدا ساخته و در آینده‌ی نزدیکی در نقطه‌ی مقابل آن موضع‌گیری می‌کند. با این اختلاف مشاورین و مستشاران روسی از چین خارج شدند و کمک‌های آن‌ها به چین هم قطع شد. در این جا مائو با شعار «چین را با دست‌ان خالی خود می‌سازیم» حزب را مأمور بسیج نیروهای مردمی برای ساختن سوسیالیسم بدون کمک خارجی کرد و حتی در موارد بسیار زیاد از مردم چین خواست تا به گذشته‌ی دور و پرافتخار خود بگردند و نیازهای خود را حتی با روش‌های سنتی برطرف کنند. مثل ساختن ذوب‌آهن‌های دستی که با هیزم کار می‌کرد. طب سوزنی و ... در چنین دورانی

مائو تسه تونگ متوجه حزب کمونیست شد و دو بیماری که از آن‌ها در وحشت بود را به روشنی ملاحظه کرد. اول این که با اتکا به دهقانان رشد شونیسم و ملی‌گرایی افراطی به تدریج در حزب ریشه‌های خود را استوار می‌ساخت و دوم، به دلیل این که طبقه کارگر چین در ضعف بود، کادرهای حزبی از میان روشنفکران مبارز ولی با ماهیت غیرپرولتاریایی انتخاب شده بودند. همان بلای قدیمی رشد بروکراتیسم و بروکرات‌های دیوان سالار در حزب. مائو تسه تونگ به هر دو ریشه‌ی فساد در حزب پی می‌برد و خود را آماده می‌کند تا از شر آن‌ها خلاص شود. در این جا بود که مائو تسه تونگ ناقوس «انقلاب فرهنگی» را به صدا در می‌آورد که هدف آن ریشه‌کن کردن بروکراسی در حزب بود. او می‌گفت این حزب را باید در میان مردم برد و با انتقاد و انتقاد از خود و انتقاد از بروکرات‌های آن، حزب را پالایش کرد. مائو برای این که از بلایای بروکرات‌ها نجات پیدا کند، با ابداع روزنامه دیواری که هر کس به آزادی کامل در آن به انتقاد از بروکرات‌ها می‌پرداخت و آن‌ها را افشاء می‌کرد و این که بروکرات‌ها برای تنویر افکار هر یک برای یکی دو ماه باید در مزارع به کار یدی بپردازد، انقلاب فرهنگی را پیش می‌برد. هدف انقلاب فرهنگی پیاده کردن حزب در میان مردم از طریق انتقاد و انتقاد از خود بود. در این دوران است که بروکرات‌های بزرگی چون دنگ شیائوپینگ افشاء می‌شوند و دانشجویان گارد سرخ، با کلاه بوقی که بر سرش گذاشته بودند او را در میداین شهر چرخاندند. بدین ترتیب گاردهای سرخ به عنوان نیروی محرکه‌ی انقلابی در جامعه به حرکت در آمدند که یکی از اهداف آن‌ها مبارزه با افکار کنفسیوس بود. گاردهای سرخ به رهبری لین پیائو، وزیر دفاع و بیوه مائو تمام نظام اداری و بروکراسی چین را زیر و رو کردند و شعار آن‌ها مبارزه با تمام نمادهای بورژوازی بود. به طوری که در حالت افراط اعلام می‌کند موسیقی بتیهون ارتجاعی است و به جای آن باله سرخ ساخته‌ی بیوه‌ی مائو را اجرا کنند. بدین ترتیب شیرازه حزب کمونیست از هم گسیخت و پیچ و مهره‌های آن به دست گاردهای سرخ از هم باز شد. روزنامه‌های دیواری با دلایل کافی و یا بدون دلیل هر روز صبح عده‌ای را هدف حمله قرار می‌داد. اضطراب و نگرانی در تمامی جامعه رسوخ کرد. همان‌طور که مائو می‌خواست برای مبارزه با بروکراسی پیچ و مهره‌های حزب باز شد ولی چیزی که اتفاق نیفتاد این بود که حزب دوباره جمع

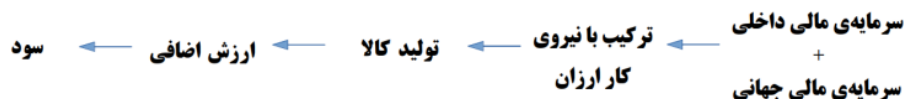
نشد و اندک نیروی پرولتاریای آن هم در میان امواج انقلابی پرشور خرده‌بورژوازی به حاشیه رفت و راه برای شونیسم و ملی‌گرایی افراطی باز شد. در همین زمان با شعار ما ئو مبنی بر این که اگر شلوار نداشته باشیم باید بمب اتمی داشته باشیم و همچنین روحیه‌ی میلیتاریستی که با روحیه‌ی شوونیسم چینی ترکیب شد بود، چین یک بار به هند حمله کرد و یک بار به ویتنام که تازه جنگ با امریکا را به پایان رسانده بود. شوونیسم چینی چنان پر بار شد که یک‌باره در مقابل چشمان حیرت‌زده‌ی مردم جهان، نیکسون سر از پکن در آورد و بعد از مدتی ماه عسل چین و امپریالیسم امریکا برای مبارزه با اتحاد شوروی در زیر لوای «مبارزه با سوسیال امپریالیسم بر مبارزه با امپریالیسم مقدم است»، شکل گرفت که نتیجه‌ی آن به خاک و خون کشیده شدن انقلابیون ضد استعماری در آنگولا و موزامبیک و گینه و فروختن انقلابیون ظفار در عمان، به شاه در ایران شد.

بدین ترتیب نه تنها شوونیسم و بروکراسی از میدان در نرفت، بلکه پس از مرگ مائو و طرد دار و دسته‌ی چهار نفره، با اتحاد مستحکم بین خود به رهبری بروکرات کار کشته «دنگ شیائوپینگ»، راه سرمایه‌داری را در چین در پیش گرفتند.

به هر حال با مرگ مائو و جمع شدن کاسه و کوزه‌ی انقلاب فرهنگی و گاردهای سرخ و طرد گروه چهار نفره، رویونیسم و تجدیدنظرطلبی که در کمین نشسته بود به دست بروکرات‌های حزبی ناگهان در صحنه‌ی سیاسی چین با شعار اصلاحات (گره باید موش بگیرد، مهم نیست سیاه باشد یا سفید)، با کراوات و کت و شلوارهای شیک در مقابل چشمان مردم چین ظاهر شدند. بالطبع بزرگ‌ترین هدف رویونیست‌ها در حزب، حل مسئله‌ی مالکیت بود و چون اکثر قریب به اتفاق مردم چین در روستاها و به کار کشاورزی اشتغال داشتند، بایستی اصلاحات از آن جا شروع می‌شد. دنگ شیائوپینگ که به خوبی به روحیه‌ی دهقانان خرده‌بورژوا واقف بود، مالکیت دولتی از مزارع را حذف کرد و به دهقانان گفت که آن‌ها می‌توانند محصولات کشاورزی خود را در اختیار گرفته و در بازار با آن معامله کنند. بدین ترتیب خواسته‌ی موژیک‌ها و دهقانان روستایی چین که هزاران سال چون آتش در زیر خاکستر بودند شعله کشید و روستاییان با چنان شور و شوقی از مالکیت

خصوصی بر زمین و اجازه‌ی تصاحب محصولات خود و فروش آن در بازار آزاد به حرکت در آمدند که توانستند تاریخ جدید چین را به این ترتیب رقم بزنند. بدین ترتیب داد و ستد پولی بازار بزرگ چین را در اختیار گرفت. میلیون‌ها کشاورز صاحب درآمد پولی و پس‌انداز شدند. در این جا بود که دولت با راه انداختن سیستم بانکی که پیش از این هیچ معنایی در زندگی مردم چین نداشت، این پس‌اندازهای کوچک ولی بی‌شمار را جمع‌آوری کرد و مردم چین با سود بانکی آشنا شدند و به یک‌باره سرمایه‌های مالی در بانک‌های چین به شکل سرسام‌آوری زیاد و زیادتر شد. بنا بر آن چه مارکس گفته بود «سرمایه می‌بایستی دوباره سرمایه‌گذاری شود»، ولی سرمایه‌ی مالی جمع شده در چین به دلیل رشد نیروهای مولد ضعیف نمی‌توانست بر پای خود بایستد و سرمایه‌گذاری کند و در این جا گام دوم انقلاب دنگ شیائوپینگ پا گرفت. پس باید سرمایه‌ی مالی داخلی را با سرمایه‌ی خارجی پیوند زد تا آن‌ها نیروهای مولده را در چین رشد دهند و بدین ترتیب پای سرمایه‌ی خارجی به چین باز شد. ولی سرمایه خارجی به آسانی حاضر به دادن امتیاز نبود. سرمایه مطابق نفس خود احتیاج به کسب ارزش اضافی دارد. پس دولت چین برای تأمین خواسته‌های سرمایه‌داری جهانی، پیشنهاد استفاده از نیروی کار صدها میلیون چینی را ارائه داد و برای این کار اجازه داد تا کارفرمایان مستقل از قوانین داخلی با کارگران قرارداد دوجانبه امضاء کنند. بدین ترتیب برای تصاحب ارزش اضافی تولید شده، به وسیله‌ی کارگران چینی که با اندک مزد به کار مشغول بودند، امکانات قانونی فراهم ساخت. همان چیزی که آرزوی هر سرمایه‌داری در جهان است. چون هدف نهایی سرمایه کسب ارزش اضافی است.

بدین ترتیب کارخانه‌ها و کارگاه‌های تولیدی در چین تبدیل به بدترین نوع برده‌داری در نظام سرمایه‌داری شد. جمعیت بی‌کار چین حاضر شدند با کم‌ترین دستمزد در کارخانه‌ها مشغول به کار شدند و درون کارخانه‌ها و کارگاه‌ها چیزی شبیه لانه‌ی حیوانات به نام مسکن در اختیار کارگران گذاشتند. کارگران روز در پای ماشین‌ها به کار مشغول شدند و شب‌ها با نان بخور و نمیر در این لانه‌ها (که شبیه مرغدانی بودند) مسکن گزیدند. در نتیجه این الگوی اقتصاد چین را به دومین اقتصاد دنیا تبدیل کرد.



بدین ترتیب حزب کمونیستی که می‌بایستی مدافع منافع کارگران و مانع استثمار آن باشد، بدل به ابزاری برای سود رساندن به سرمایه شد. این استثمار آن چنان عظیم و سریع بود که بنابر آمار دولت چین، در هر هفته ۱۶ میلیارد جدید در چین به وجود می‌آیند. حاصل این استثمار شدید ثروت بی‌کران برای ماندارین‌های جدید چینی شد که برای جستجوی سود بیشتر اکنون از مرزهای چین به سوی آفریقا و آسیا و امریکای لاتین روانه شده‌اند.

چندی نخواهد گذشت که نشان داس و چکش حزب کمونیست چین از سر در حزب پائین کشیده خواهد شد و جهان با غول شوونیسم چینی در تضاد قرار خواهد گرفت.

آلن گرینسپن، رئیس افسانه‌ای سابق فدرال رزرو امریکا که بیست سال بر مذاکرات اقتصادی بین چین و امریکا نظارت می‌کرد درباره‌ی آینده‌ی چین می‌گوید: «من شک ندارم که حزب کمونیست چین می‌تواند یک نوع حکومت مقدر و مستبد و نیمه‌سرمایه‌داری را نگه دارد که نسبتاً رژیم خوشبختی برای یک دوره از زمان می‌باشد. اما بدون سوپاپ اطمینان سیاسی فرایند دموکراتیک، بعید می‌دانم رژیم بتواند به روندی با این شکل، با موفقیت ادامه‌ی حیات دهد. چگونگی تکامل گزینه‌ها شرح مفصلی را می‌طلبد که نه تنها برای چین بلکه برای جهان به طور کلی مفید است.»

بدین ترتیب می‌بینیم که نظریه‌پردازان سرمایه‌داری در انتظار دگرذیسی و دگرگونی و حتی فروپاشی نظام اقتصادی و سیاسی چین می‌باشند. چون هیچ‌گاه پیوند سرمایه‌داری و سوسیالیسم در تاریخ فرجام نیکی جز فروپاشی ندارد.

اول ماه مه روز جهانی کارگر

آوریل ۲۸، ۲۰۲۰

امروزه دیگر همگان می‌دانند که اول ماه مه روزی در جهت وحدت کارگری برای مبارزه با سرمایه‌داری است. در اینجا خوب است که از مبنای این روز که در حدود صد و هفتاد سال پیش مبارزات کارگری را برای رسیدن به آزادی تراز بندی کرد یاد شود. در ۱۷۰ سال پیش مارکس و انگلس سندی منتشر کردند که همه آن را می‌شناسیم: مانیفست حزب کمونیست.

در سالهای ۱۸۴۰-۴۵ در اروپا مبارزات مختلف کارگری شروع شده بود و بورژوازی با کمال بی رحمی به سرکوب پرداخته بود، ولی بنابر گفته مارکس در مانیفست حزب کمونیست «شبحی اروپا را گشت می‌زند؛ شبح کمونیسم». اتحادیه‌های کارگری از مارکس و انگلس می‌خواهند که خطوط مبارزه آینده را ترازبندی کنند. مارکس و انگلس خطوط آینده طبقه کارگر و نوع مبارزه آن را در این سند مدون ساختند.

مبارزات کارگری در آن دوران تحت تاثیر سوسیال دموکراسی و سوسیال اتوپیایی‌ها و آنارشیست‌ها به نتیجه نمی‌رسید و کارگران حس می‌کردند که چیزی کم است. در آن دوران کارگران در اروپا طبقه‌ای در خود بودند، بدین معنا که به مبارزات صنفی ادامه می‌دادند و سوسیال اتوپیایی راه نجات آنان را تشکیل تعاونی‌ها و در آخر مصالحه طبقاتی می‌گفتند. ولی مبارزات انقلابی سراسر اروپا را فرا گرفته بود و سنگ فرش پایتخت‌های اروپایی از خون کارگران سرخ شده بود.

انتشار سند مانیفست حزب کمونیست، از طرف مارکس و انگلس، گام بزرگی به جلو بر می‌دارد و از آنان می‌خواهد که:

۱- کارگران جهان متحد شوید.

«پرولترهای همه‌ی کشورها، متحد شوید.» (مانیفست حزب کمونیست، کارل مارکس و فریدریش انگلس)

۲- هیچ مصالحه‌ی طبقاتی ممکن نیست.

«تاریخ همه‌ی جوامع تا این زمان تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی بوده است. آزاد و برده، پاتریسین و پلبین، ملاک و سرف - رعیت خانه‌زاد، استاد کارگاه و شاگرد و به یک سخن. ستمگر و ستمکش با هم در تضاد دائم بوده و همواره علیه یکدیگر به پیکاری گاه نهان و گاه عیان برخاسته‌اند و این پیکار همیشه یا به نوسازی انقلابی سراپای جامعه و یا به نابودی هر دو طبقه‌ی پیکارگر انجامیده است.» (مانیفست حزب کمونیست، کارل مارکس و فریدریش انگلس)

۳- راه آزادی طبقه کارگر فقط و فقط از انقلاب می‌گذرد.

«کمونیست‌ها [...] آشکارا اعلام می‌دارند که تحقق هدف‌های آنها تنها از طریق سرنگونی قهرآمیز تمام نظام اجتماعی موجود، میسر خواهد بود.» (مانیفست حزب کمونیست، کارل مارکس و فریدریش انگلس)

۴- طبقه کارگر باید حکومت خود را تشکیل دهد و قدرت سیاسی را در دست بگیرد.

«هدف عاجل کمونیست‌ها همان است که دیگر احزاب پرولتری در پی آنند؛ یعنی تشکیل پرولتاریا به صورت یک طبقه، برانداختن تسلط بورژوازی و تصرف قدرت سیاسی توسط پرولتاریا» (مانیفست حزب کمونیست، کارل مارکس و فریدریش انگلس)

۵- آینده بشریت وابسته به انقلاب کارگران است.

«ما دوستان بورژوازی نیستیم. [...] این حضرات می‌پندارند که برای خود کار می‌کنند؛ و حال آن که مثل روز روشن است که آنها راه را فقط برای ما هموار می‌سازند و حداکثر آن چه را که خود به چنگ می‌آورند فقط به‌روزی کوتاه‌مدت سرشار از هراس و دلهره است. ولی دیری نخواهد پایید که به نوبه‌ی خود باید

سرنگون گردند. پشت سر بورژوازی همه جا پرولتاریا به پا ایستاده است که زمینه را برای سرنگونی بورژواها فراهم می‌سازد.» (مانیفست حزب کمونیست، کارل مارکس و فریدریش انگلس)

۶- کارگران در مبارزه انقلابی خود چیزی به جز «زنجیرهای خود» ندارند که از دست بدهند.

«پرولترها در این انقلاب چیزی جز زنجیرهای خود از کف نخواهند داد. ولی جهانی را به چنگ می‌آورند.» (مانیفست حزب کمونیست، کارل مارکس و فریدریش انگلس)

۷- به همه و به ویژه به کارگران آموخته شود که تاریخ چیزی نیست جز مبارزه‌ی طبقاتی.

۸- کارگران در انقلاب خود نه تنها خود را آزاد می‌سازند بلکه آزادی نهایی و جاویدان را برای بشر فراهم خواهند ساخت.

«سراسر تاریخ جامعه‌ی بشری (از هنگام فروپاشی جامعه‌ی بدوی دودمانی که در آن تملک جمعی بر زمین حکمفرما بود) تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی یعنی مبارزه‌ی میان طبقات استثمارگر و استثمارشونده، میان طبقات فرمانروا و ستمکش بوده است و تاریخ این مبارزه‌ی طبقاتی ضمن تکامل خود اکنون به مرحله‌ای رسیده است که دیگر طبقه‌ی استثمار شونده و ستمکش یعنی پرولتاریا نمی‌تواند از یوغ طبقه‌ی استثمارگر و فرمانروا یعنی بورژوازی برهد مگر آن که در عین حال تمام جامعه را برای همیشه از هرگونه استثمار، ستم، تقسیم‌بندی طبقاتی و مبارزه‌ی طبقاتی برهاند.» (مانیفست حزب کمونیست، کارل مارکس و فریدریش انگلس)

نتیجه این سند مهم و جاویدان این بود که «طبقه کارگر را یک گام دیگر به پیش برد و آن‌ها را طبقه‌ای برای خود نمود».

ده سال بعد بود که با این جهش کیفی در طبقه کارگر، انقلاب کمون پاریس رخ داد و کارگران قدرت سیاسی را به دست گرفته و برای اولین بار حکومت خود یعنی دیکتاتوری پرولتاریا را برپا کردند. بدین ترتیب هم‌چنان که لنین گفت، آزمایشگاه تاریخ صحت این سند را تایید کرد و خود لنین هم از تجارب کمون پاریس برای انقلاب ۱۹۱۷ و تشکیل حکومت سوسیالیستی استفاده کرد.

به هر حال در اول هر ماه مه، دوباره «شَبَّحِ کَمُونِیْسَم» به سرتاسر جهان سایه می‌افکند و به همه جا سر می‌کشد. این شبخ خود را در درون این جمله مانیفیست حزب کمونیست تحقق می‌بخشد:

«کارگران جهان متحد شوید»

ریشه‌های نفاق و تفرقه؛ مبانی وحدت و انسجام

مارس ۱۶، ۲۰۲۰

- سیستم سرمایه‌داری و رژیم‌های خودکامه‌ی منبعث از این ساختار، چه نقشی در ایجاد تفرقه بین اردوگاه کار دارند؟
 - امپراطوری رسانه‌ای استعماری و استثمار‌گری در ایجاد نفاق به چه شیوه‌ها و به کدام شعارها متوسل می‌شود؟
 - انکارکنندگان مبارزه‌ی طبقاتی در متلاشی کردن تشکله‌ها، تحزب‌ها و یکپارچگی توده‌ها از چه سابقه‌ی تاریخی برخوردارند؟
 - آیا مبانی و قانونمندی‌های علمی-تاریخی وجود دارد که بتوان با اتکاء به آن‌ها، افتراق را به اتفاق تبدیل کرد؟
- جهت طرح بحث و فتح‌الباب در این نوشته به شمه‌ای از مسائل در همین رابطه می‌پردازیم.
- امروزه در رسانه‌های گوناگون، عقاید و نظرات متفاوت و حتی متضادی در باره انواع شیوه‌های براندازی، انواع راه‌های اصلاحات، و انواع حمایت‌های آشکار و پنهان از رژیم درج می‌شود. در این فضای مه‌آلود و پروپاگاندا، جوانان انقلابی و جویای حقیقت، باید از میان انبوه اطلاعات درست و نادرست راه خود را بیابند. در این مورد باید چند نکته را مد نظر قرار داد:

- ۱- رژیم‌های خودکامه و مستبد خواستار سرگردانی هر چه بیشتر انقلابیون و جوانانی هستند که بالفعل و بالقوه می‌توانند در مبارزه علیه رژیم شرکت کنند.
 - ۲- بدون داشتن یک ساختار و تفکر علمی، بدون داشتن سواد رسانه‌ای، مطالعه هر چه بیشتر در این رسانه‌ها می‌تواند موجب تحلیل رفتن حس اعتماد به نفس بشر از یک طرف و غرق در اقیانوس ژورنالیسم از طرف دیگر گردد.
 - ۳- می‌دانیم که همیشه سرمایه‌داری با تضارب افکار لیبرالیستی، به بهترین وجه موجب انحراف از مبارزه‌ی طبقاتی می‌شود.
 - ۴- جوانان حتی، از طرف مجموعه کارهای هنری (مثلا سینما، تئاتر، موسیقی، نقاشی) می‌توانند مورد تهاجم واقع شوند و یک روز به سمت این مکتب و روز دیگر به سمت آن مکتب گرایش پیدا کنند و به سرگردانی آن‌ها دامن زده شود.
 - ۵- سرمایه‌داری به افراد جامعه تلقین می‌کند «نه، نمی‌شود کاری کرد» شما تنها هستید و یک دست صدا ندارد.
 - ۶- پروژه‌ها و نقشه‌های سرمایه‌داری برای ملتها اساسا، اطراق در همین ساختار می‌باشد یا بازگشت به گذشته یا حفظ شرایط موجود و یا حداکثر پیرایش و آرایشی در همین چهارچوب، هر گونه برون رفت و حرکت به جلو را بن بست قلمداد می‌کند و از این ناحیه موج، یاس و ناامیدی در جامعه تولید می‌کند.
- با توجه به تمام این نکات منفی و اضافه کردن نیروی مسلح سرکوب هیئت حاکمه و کشتار و شکنجه، و بکارگیری داغ و درفش، پس در این وسط تکلیف چیست و پایان این داستان به کجا می‌انجامد؟
- از نظر تاریخ هیچ چیز ثابت و پایدار نیست و نیروی منفی تاریخ (نیروی برانداز تاریخی) همان نقب‌کن پیر است که زیر پای هر حکومتی را خالی می‌کند و از اراده‌ی هیچ کس جز اراده‌ی تاریخ برای پیشرفت و تکامل پیروی نمی‌کند و به دلیل

یاری همین نیروی تاریخ است که توده‌های مردم تا پای جان، پای در راه مبارزه می‌گذارند. در عین حال باید توجه داشت که

الف. زمانی که مبارزه‌ی اجتماعی و تاریخی شروع می‌شود، اذهان مبارزان تمام این نکات منفی و یأس‌آلود را به دست فراموشی می‌سپارند و به دلیل قاعده‌ی تضاد به جای این نومیدی و یأس، امید بی‌پایان می‌نشینند. هیچ حکومتی توانایی حل این تضاد را به نفع خود ندارد. برای مبارزه‌ی اجتماعی و طبقاتی به دو عامل دیگر هم نیاز است.

۱- پراتیک اجتماعی و تاریخی که در نهایت حکومت چنگیز و هیتلر... را از سر راه خود برداشته است و برمی‌دارد.

۲- عمل انقلابی که با ورود مردم به صحنه‌ی اجتماعی رو به سوی آزادی و عدالت می‌آورند.

بدین ترتیب نیروی برانداز تاریخی به دو عنصر «پراتیک اجتماعی و طبقاتی» و «عمل انقلابی» تجزیه می‌شود و دوباره وحدت حاصل می‌کند و عناصر مانع را از میان برمی‌دارد.

ب. عمل یاری‌رساننده‌ی دیگر به مبارزان اجتماعی تجربه‌ی انقلابی گذشته است. تجربیات انقلابی گذشته علی‌رغم شکست‌هایی که داشته‌اند، در حافظه‌ی تاریخ یک ملت وجود دارد. تجربیاتی که به ظاهر فراموش شده هستند ولی همین که انقلاب اجتماعی شروع شد، دوباره تبلور می‌یابند. فرهنگ‌های جوامع حافظ این تجربیات هستند و ظروفی هستند که این تجربیات در آن نگاه‌داری می‌شود. درست همانند بسیاری از چیزها که در حافظه‌ی انسان وجود دارد و به ظاهر فراموش شده هستند ولی درست هنگامی که ضرورت باشد، انسان آن‌ها را دوباره به یاد می‌آورد. حافظه‌ی تاریخی هر ملتی تجربیات انقلابی را در روابط طبقاتی موجود ذخیره می‌سازد و در لحظه‌ای که نیاز باشد آن‌ها را آزاد می‌کند. نقطه‌ی متضاد این مطلب در این است که رژیم‌ها تمایل دارند تا از ظهور این تجربیات تاریخی و حفظ آن‌ها جلوگیری کنند. نمونه‌های بارز این مطلب، پیدایش سازمان‌های صنفی کارگری و در چند سال اخیر در ایران است و به یک باره می‌بینیم که عناصر انقلابی از گوشه و کنار سر بر آورده و همراه با حرکت خودشان سازمان‌های صنفی لازم را به وجود آورده‌اند.

آن نیروی تاریخی که این چنین از تجربیات گذشته‌ی تاریخی برای آن‌ها آگاهی طبقاتی فراهم می‌سازد در گذشته‌ی دور در حالت خفته و ناپیدا بود. به همین جهت نیروی مؤثر دیگری که به یاری مبارزان و انقلابیون می‌رسد، تجربیات تاریخی محفوظ در فرهنگ و روابط طبقاتی جامعه می‌باشد.

ج. عامل دیگری که یاری‌رسان است، پدیدار شدن ضروری تضادها در هیئت حاکمه است. این تضادها ناشی از عوامل بسیار می‌باشد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از فساد، دزدی، ارتشاء، رانت‌خواری و ... چون هیئت حاکمه در ماهیت طبقاتی خود ارتجاعی و واپس‌مانده است، تضادهای درونی آن نمی‌تواند در جهت حرکت به جلو حل شود؛ بلکه هر موضوعی را به صورت قهقرایی می‌تواند حل کند. به همین جهت بالضروره از طرف نیروهای بالقوه‌ی اجتماعی ایزوله شده و روز به روز از قدرت آن کاسته می‌شود و در اثر این ضعف، تاثیر نیروهای خارجی بر آن چند برابر می‌شود.

د. مسئله‌ی بعدی از دست رفتن هویت هیئت حاکمه در مقابل مردم است. ناپلئون بعد از انقلاب، ناپلئون واترلو نیست. محتوای انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، محتوای رژیم در سال ۱۳۹۲ نیست و آن چنان دچار تغییرات شدید شده است که برای پیروان آن در سال ۱۳۵۷ دیگر شناخته شده نیست. بدین ترتیب رژیم بدون هویت معین می‌شود و دیگر نمی‌داند که باید از چه چیز دفاع کند و هدفی که دنبال می‌کند چه خواهد بود. این همان مطلبی است که ما در روزمرگی دولت‌مردان می‌بینیم که اهداف متناقضی را دنبال می‌کنند. بحران هویت آخرین میخی است که بر تابوت رژیم کوبیده می‌شود.

با توجه به این مطالب، تصمیم‌گیری مبارزان در راهی که باید برای آینده انتخاب نمایند معلوم می‌شود و اگر کسی حاضر نباشد این مسائل نظری را بپذیرد، جبر تاریخ همه را وادار به اتخاذ تصمیم بر اساس شرایط موجود جامعه می‌کند. دیگر برای یک مبارز انقلابی انتخاب شیوه و روش مطرح نیست؛ بلکه تنها وظیفه او حرکت در امتداد جریان این رودخانه است که مدام به پیش می‌رود. همراهی با جریان رودخانه است که آزادی واقعی را برای مبارزان از درون تأمین می‌کند و موجب اعتماد به نفس برای ساختن آینده‌ی بشر می‌شود.

روند تکامل چنان است که موجب می‌شود آن چه به متضاد هر پدیده تعلق دارد به پدیده‌ی تکامل‌یابنده تعلق گیرد. به طور مثال مایملک فئودالیسم در نهایت در اثر تکامل به بورژوازی تعلق گرفت و در آینده مایملک بورژوازی به پرولتاریا تعلق می‌گیرد. به همین جهت عناصر متضاد مدفون در طبقه‌ی حاکمه با انفصال و انشعاب از آن به سوی نیروی بالقوه خواهند آمد.

موضوع دیگری نیز در مورد حکومت‌هایی که دچار بحران هویت می‌شوند - که بیشتر از همه شامل حکومت‌های فردی استبدادی همراه با ایدئولوژی می‌باشند - مطرح است. ایدئولوژی اولیه‌ی آن‌ها که می‌توانست در بسیج مردم برای اهداف آن‌ها یاری‌رسان باشد، به متضاد خودش تبدیل می‌شود و جنگ ایدئولوژی بر علیه ایدئولوژی شروع می‌شود. بدین ترتیب جریان هویت رژیم را بیش از پیش تشدید می‌کند. همواره تاریخ از اذهان و بینش‌های سالم در نهایت حمایت می‌کند و بینش نوین، بینش کهن را زیر و رو می‌کند. حکومت چهل ساله‌ی رژیم ایران گواه بزرگی بر این بحران هویت و مبارزه‌ی مذهب علیه مذهب است. این تضاد فرهنگی در تمام جوانب زندگی از جمله زندگی فرهنگی و هنری و علمی به شدت خود را نشان می‌دهد. با این بحران هویت، توان ایدئولوژیک رژیم رو به ضعف می‌نهد و یکی از ابزارهای حکومتی آن از دست می‌رود.

رابطه با جهان

امروزه در جهان دو پیوند اساسی بین انسان‌ها برقرار شده است. یکی پیوند عام و یکی پیوند خاص. در پیوند عام، تمام بشریت در موضوعات مشترکی شریک هستند که باید منافع همه را تأمین سازد. مثل حفظ محیط زیست که همه در آن شریک می‌باشند و سرنوشتی جهانی و عام دارد.

از طرف دیگر، منافع طبقاتی زحمت‌کشان است که روز به روز نیاز به متحد شدن آن‌ها برای احقاق حق، ضروری‌تر می‌شود. امروزه در مقابل دستگیری یک کارگر، سندیکاهای کارگری سراسر جهان یک صدا به مبارزه برمی‌خیزند. رژیم کنونی در تضاد با هر دو موضوع است؛ نه (حتی به صورت ظاهری) به حفظ محیط زیست می‌پردازد و نه در هیچ کجا حق کارگران و زحمت‌کشان را پرداخت می‌کند.

بدین ترتیب هر نیروی انقلابی متحدان بالقوه و بالفعلی در گوشه و کنار دارد که به مبارزه‌ی آنان یاری می‌رساند. با حضور پررنگ رسانه‌های جهانی، عامه‌ی زحمت‌کشان یک‌پارچه برای احقاق حق خود پای به خیابان‌ها می‌نهند. آبان سال ۹۸، این حرکت توده‌های مردم برای رسیدن به آزادی و عدالت، امروزه به صورت یک کل خود-مدار که خود را هدایت و رهبری می‌کند وارد عمل می‌شود. سودان، الجزایر، جلیقه زردها در فرانسه، عراق، ایران و اروپای آینده.

بدین ترتیب برای هر مبارزی بسیار آسان شده است که اردوگاه خود را با بصیرت و آگاهی انتخاب نماید. فروپاشی و تلاشی از درون، ویژگی ذاتی هر پدیده است. این تلاشی را در حکومت‌ها به صورت کهولت و پیری می‌بینیم که در حالت انفعالی موجب ماندن رژیم‌ها می‌شود. بدین ترتیب که رژیم دیگر نمی‌تواند هیچ کیفیت جدیدی برای خود بسازد، دائم در معرض حمله واقع می‌باشد و هر عمل آن با عکس‌العمل شدید جامعه روبه‌رو می‌شود؛ به همین جهت رژیم همواره در حال دفاع از خودش می‌باشد و این دفاع کردن منجر به تحلیل رفتن نیروی آن می‌شود. این همان رژیم‌ی بود که برای تعیین سرنوشت کشورهای آسیایی عربده‌کشی می‌کرد ولی اکنون از پس نمایندگان انتخابی خود در مجلس هم بر نمی‌آید.

جنگ اوکراین و سرنوشت بشریت

آوریل ۲۷، ۲۰۲۲

جنگ اوکراین دوباره بشریت را با یکی از تناقضات در دوران جدید و پسامدرن روبرو ساخت. بشریت در این جنگ دوباره با دو قطب خدایگان و بنده روبرو می‌شود. قطب نخست همان خدایگان است که می‌تواند تصمیمات کلان بگیرد؛ مانند شروع جنگ، تولید یک کالا با یک برند در ابعاد نامحدود و غیره. قطب دوم بندگان است که موظف به اجرای دستورات و تصمیمات خدایگان هستند. مثلاً باید وارد جبهه‌ی جنگ شوند و کشته شوند. یا باید کالایی را که خدایگان تولید کرده خریده و مصرف کنند.

نکته‌ی جالب در دوران جدید این است که نه خدایگان شناخته شده است و نه بندگان (اکثریت مردم). نکته‌ای که حتی بیشتر جلب توجه می‌کند این است اکثریتی که مجریان تصمیمات خدایگان هستند (توده)، مهر سکوت بر لب زده‌اند و از این جهت است که از آن‌ها با نام «اکثریت خاموش» یاد می‌شود. از همه مهم‌تر نیروی خارق‌العاده‌ای است که به نظر می‌رسد به طور یکسان، هم بر بندگان و هم بر خدایان حکم می‌راند و هیچ کس از آن گریزی ندارد. روشنفکران و متفکران اجتماعی در مقابل این نیروی عجیب، متعجب و حیرانند. چرا که این نیرو موجب شده است که هم خدایگان و هم بندگان بگویند «غیر از این کاری نمی‌توان کرد؛ اگر جنگ نکنیم نابود می‌شویم و اگر تصمیمات اجرا نشود نابودی در انتظار است؛

اگر تولید نکنیم نابود می‌شویم و اگر مطابق قیمت تعیین شده کالا نخرید نابود خواهید شد».

تصمیمات از طرف خدایگان‌های ناشناس گرفته می‌شود و به طور یک‌جانبه بر اکثریت جامعه تحمیل و دیکته می‌شود. مارکس این نیروی ناشناخته را چنین توصیف می‌کند: (از کتاب ارزش اضافی):

«در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، وساطت (رابطه) بین کلی (سرمایه) و فرد یک‌جانبه صورت می‌گیرد. این رابطه‌ی یک‌جانبه‌ی کلی ممکن است فاقد شالوده‌ی هستی‌شناسانه باشد؛ اما به هر حال، این رابطه‌ی یک‌جانبه در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری ساخته و پرداخته می‌شود. سرمایه به نظر می‌رسد که بر همه چیز سایه افکنده است و خود را به صورت «تنها عامل» هستی در روندهای اجتماعی سیاسی در می‌آورد. فعالیت مردان و زنان با پوست و گوشت است که تنها عامل واقعی هستند و نمودی از جوهر [روابط سرمایه‌داری] در آمده‌اند. اشتهای سرمایه برای انباشت سرمایه سیری‌ناپذیر است. شانس زندگی برای افراد و سلامت اقتصادی تمام جوامع برای تکامل بشریت تضعیف می‌شود و تابع خواسته‌های سرمایه قرار می‌گیرد.»

آن چه که مسلم است، محروم شدن اکثریت از تصمیم‌گیری درباره‌ی سرنوشت خودشان است. این نیروی ویرانگر آلیناسیون (از خود بیگانگی) با حاکمیت یافتن بر افراد، علاوه بر این که آن‌ها را از تصمیم‌گیری درباره‌ی سرنوشت خود محروم می‌سازد، هویت آن‌ها را نیز تغییر می‌دهد و به عبارت دیگر، از آن‌ها هویت‌زدایی می‌کند و جامعه‌ای از انسان‌های مسخ شده می‌سازد. این اکثریت خاموش از انسان‌هایی ساخته می‌شود که همه مشابه همدیگرند. تفاوت‌های آدمیان از میان می‌رود و انسان‌هایی به شکل اکثریت جامعه‌ی خاموش ساخته می‌شوند. بدون هیچ اعتراضی به جبهه‌های جنگ و به بازار کار برای کسب لقمه‌ای نان روانه می‌شوند.

هگل هم در کتاب پدیدارشناسی روح خود به این مفهوم چنین می‌پردازد که قهرمانان هم در مقابل سرنوشت زانو زده و به ایزدان پناه می‌برند:

«در هم جا می‌توان جدی بودن پیشروی برای در هم شکستن قهرمانان را دید که با ضعف در کنار ایزدان پناه گرفته‌اند. کسانی که جرأت کرده بودند بر قلمرو اصول پای بگذارند، به عدم توانایی خود در نفی کردن آن آگاه می‌شوند. پس به اندیشه‌ی

غیر خود متوسل می‌شوند و به قدرتی بیگانه پناه می‌برند. این پایان همه چیز است؛ فرمان‌برداری پوچ از ضرورت».

و باز هم مارکس می‌گوید: (کتاب سرمایه)

«خصلت اجتماعی فعالیت و کار و هم‌چنین صورت اجتماعی تولید و شرکت افراد در تولید، به صورت چیزی بیگانه و عینی نمایان می‌شود؛ نه رابطه‌ی بین آن‌ها بلکه به صورت تثبیت روابطی که مستقل از آن‌ها وجود دارد... رابطه‌ی متقابل آن‌ها با هم به صورت چیزی بیگانه برای آن‌ها ظاهر می‌شود.»

مطالب فوق بیان علمی از نیرویی است که بر سرنوشت اکثریت جامعه حاکم است و آن‌ها را وادار به سکوت و فرمان‌برداری می‌کند. این نیرویی است که آدمیان را بی‌هویت می‌سازد و کارخانه‌ای است که همه‌ی آدمیان را شبیه به هم می‌سازد. همین همانندسازی کلید سلطه‌پذیری می‌باشد. هر روز هر فرد انسانی به طلب روزی برای بقاء خود از خانه بیرون می‌رود و در این مورد همه با هم مشترک هستند و چون تابع این ضرورت می‌شوند، دیگر جایی برای اراده‌ی مستقل و تصمیم‌گیری‌های متفاوت از این روند ضروری وجود ندارد. این سلب هویت اکثریت در عرصه‌ی هنر به شکلی درخشان تصویر شده است. از جمله رمان مسخ کافکا، چهره‌های بی‌صورت و بی‌هویت در نقاشی‌های مدرن، فیلم‌های سینمایی که از آدم‌های مسخ شده حکایت دارند (مانند فیلم‌های فلینی)؛ و شاید به گفته‌ی مهدی اخوان ثالث «کسی راز مرا داند / که از این رو به آن رویم بگرداند». حال، موضوع اصلی این است که ورود این اکثریت به دنیای سیاست چگونه خواهد بود؟

روشنفکران اروپایی قرن بیستم، بزرگ‌ترین دلیل پیدایش این اکثریت خاموش را با دیالکتیک روشنگری (مکتب فرانکفورت) توجیه می‌کنند. از نظر آنان، بر اساس آن چه که ولتر و روسو برای انقلاب کبیر فرانسه اندیشیده بودند، پس از انقلاب و حاکمیت بورژوازی بر تمامی اروپا، انسان‌ها در جوامع اروپایی به کمک لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی به چنان بندگانی تبدیل شدند که با رعیت‌های دوران فئودالیسم قابل مقایسه نیستند. امروزه انسان‌ها آزادی خود را به دست خودشان در قالب یک قرارداد کار باید به فروش برسانند. از نظر لیبرالیسم، هم کارگر این قرارداد را به شکل آزادانه امضاء کرده است و هم سرمایه‌دار. یعنی آزادی واقعی اکثریت خاموش

در گرو قراردادهای اجتماعی سرمایه‌داری به بند و اسارت کشیده می‌شود. به این ترتیب، از نظر این اندیشمندان، امروزه بشریت توسط این دیالکتیک، آزادی و هویت خود را از دست داده است.

حال دو راه در پیش روست؛ یا می‌بایست با یک حرکت انقلابی شالوده‌ی این اسارت را در هم شکست؛ یا به نظریات اصلاح‌طلبان و رفورمیست‌ها پناه برد که معتقدند می‌بایست کم‌کم و با اصلاحات تدریجی بنای نوینی برای آزادی بشر ساخت و تنها راه همان حق رأی برای اکثریت و انتخابات است.

این روشنفکران و جامعه‌شناسان غربی به دو عامل برای تحقق بخشیدن به این اکثریت خاموش اشاره می‌کنند:

۱- دولت جدید و مدرن؛ آن‌ها معتقدند که این دولت جدید و مدرن، از نظر ماهیت با دولت‌های قرن نوزدهم و پیش از آن کاملاً متفاوت است. در دوران قاجار کل نیروی نظامی ایران در حدود پنج هزار قزاق بود. اکنون جمهوری اسلامی بیش از یک میلیون نظامی آماده در پادگان‌ها دارد. دیگر آن زمان گذشته که دولت‌ها حداکثر پانصد تا پنج هزار نیروی نظامی ژاندارم برای سرکوب اعتراضات خیابانی به میدان می‌فرستادند. در اعتراضات روبآن‌های سفید در روسیه، دولت روسیه ۳۵ هزار نیروی نظامی برای سکوب فرستاد. در قزاقستان ۲۵ هزار نیرو بعلاوه دو هزار سرباز روسی برای سرکوب اعتراضات خیابانی به کار گرفته شد که منجر به کشته شدن نزدیک به ۵۰۰۰ نفر گردید. دیگر زمان اعتراضات سی تیر نیست که با کشته شدن کمتر از صد نفر دولت عوض شود. در اعتراضات آبان در ایران نزدیک به صد هزار سرباز بسیجی آماده برای سرکوب در بیش از ۱۵۰ شهر استفاده شد و برای سرکوب جنبش سبز، احمدی‌نژاد گفت «شما هنوز کجا نیروی بسیج را دیده‌اید که می‌تواند فقط ده هزار موتورسوار وارد میدان کند؟»

به غیر از نیروهای نظامی دولت‌ها، نیروی اقتصادی آن‌ها را هم باید در نظر گرفت. دیگر زمان ناصرالدین‌شاه نیست که همه‌ی نفت ایران را در مقابل ۵ میلیون سکه برای سی سال بفروشد. امروز دولت صاحب ۵ میلیارد سکه است.

به هر حال از نظر این جامعه‌شناسان ماهیت دولت امروز با ماهیت دولت دیروز فرق کرده است و موضوعات ذکر شده نمود تغییر ماهیت در این دولت‌ها می‌باشد.

۲- استفاده از برندهای تجاری؛ عامل دوم که برای خاموش کردن اکثریت مورد استفاده قرار می‌گیرد، از نظر این جامعه‌شناسان، استفاده‌ی سرمایه‌داری از برندهای تجاری است. امروزه شخصیت انسان‌ها با برندهای تجاری مورد استفاده‌ی آن‌ها سنجیده و شناخته می‌شود. فلان شخص با داشتن ماشین BMW، ساعت رولکس یا کت و شلوار D&G و کفش GP ایتالیایی معرفی می‌شود. مجموعه‌ی این برندها شخصیت و هویت شخص را در دنیای جدید تعیین می‌کند. در هنگ‌کنگ استفاده از گوشی اپل یکی از شاخصه‌های شخصیت افراد است.

به هر حال برندهای تجاری جدا از ماهیت سرمایه، کاملاً با استقلال خود می‌رود تا بر بشر قرن بیست و یکم سیطره پیدا کند. یکی از خبرها در جنگ اوکراین، مارک کاپشن پوتین بود. چیزی که گویی همان قدر مورد توجه بود که کشتار مردم در جنگ. امروزه به قول کارل سندبرگ شاعر آمریکایی:

«وقتی وارد خیابان‌های نیویورک می‌شوی

گرداگرد تو تابلوهای نئون برندهای مختلف با مساحت صد مترمربع و بیشتر می‌بینید

کوکاکولا.. اپل .. مک‌دونالد

تو که وارد این خیابان می‌شوی به بی‌مقداری خود پی می‌بری؛

تمام ثروت تو به اندازه‌ی یک لحظه مصرف برق این تابلوها نیست؛

اما مهم‌تر از همه، تو تابلوها را می‌بینی ولی صاحبان آن‌ها را نمی‌شناسی؛

هویت تو زائل می‌شود و چهره‌ی صاحبان این برندها هم برای همیشه مخفی می‌ماند»

و این جامعه‌شناسان چنین نتیجه می‌گیرند که انسان مدرن، بدون هویت ترجمه‌انگیز است و همچنین در نمایشنامه‌ی کرگدن یونسکو، همه باید کرگدن شوند.

اما نتیجه‌ی سیاسی این نظریات به یک چیز ختم می‌شود: «انقلاب و خشونت ناممکن است. اصلاحات تدریجی مطابق قانون لازم است». این متفکرین دلیل خاموشی این اکثریت بندگان را در دو چیز می‌دانند:

۱. حذف اتوپیا از اندیشه‌ی انسانی

در دوران پیش از سرمایه‌داری، حداقل برای توده‌های در بند، یک اتوپیای مذهبی وجود داشت. بالاخره دوباره مسیح و ناجی بشر ظهور می‌کند و راه را برای رسیدن توده‌های ستم‌دیده به بهشت هموار می‌سازد. چنین اتوپایی، حتی منجر به پیدایش تاریخ برای قدیسن و پرهیزکاران می‌شود. برای آن‌ها معابد و عبادت‌گاه هم ساخته می‌شود. به هر حال روایت‌های مذهبی به آنان نوید رسیدن به بهشت را می‌دهد و به آن‌ها وعده می‌دهد که در ازاء این بدبختی‌ها و رنج‌ها در آن دنیا برای آن‌ها پاداش منظور شده است.

این اتوپیا در نظام فلسفه‌ی فکری دانشمندان و فلاسفه هم نفوذ کرده بود. چنان که کانت و هگل هم در سخن آخر تسلیم غایت‌گرایی می‌شوند. در فلاسفه‌ی ماتریالیست فرانسوی (ولتر، روسو...)، این اتوپیا، به صورت حاکمیت عقل بر جامعه ظهور می‌کند که باید موجب ساختن جهان بر وفق منافع انسانی گردد. برای این فلاسفه، آزادی لیبرالیستی کلید راه‌گشای رسیدن به این جامعه‌ی عقل‌گرا بود و در حالت افراطی آن، مراجعه به آراء عمومی راه‌گشای مشکلات بود. چنان که نظریه‌ی ژان ژاک روسو چنین بود و امروز بهترین توجیه حکومت‌های سرمایه‌داری است. و دیدیم که آزادی فردی لیبرالیستی انقلاب کبیر فرانسه، بعدها به چه جامعه‌ای با اکثریت بی‌هویت و خاموش شد. نبود اتوپیا، یکی از دلایل خاموشی این اکثریت است.

۲. حذف ایده‌آل‌ها از جامعه‌ی اکثریت

ایده‌آل تصویر ذهنی از واقعیت‌های عینی می‌باشد. یعنی انعکاس جهان خارج در اشکال فعالیت آدمی که به صورت آگاهی و امیال وی می‌باشد. ایده‌آل امری تاریخی، اجتماعی است که حاصل و صورت آفرینش‌های معنوی انسان است. مارکس در کتاب سرمایه می‌گوید: «ایده‌آل چیزی نیست جز ماده‌ای که در مغز انسان تعبیه و حک شده است».

همچنان که دیدیم، در مقوله‌ی از خود بیگانگی، محصولات تولید اجتماعی (کار جمعی آدمیان)، چه مادی و چه معنوی، به نیروی اجتماعی که بر افکار و عقاید و امیال انسان‌ها تسلط می‌یابد، تبدیل می‌شود که در نقطه‌ی مقابل آدمیان جای می‌گیرد. نیرویی که آدمیان قادر به کنترل آن نیستند و به طور معکوس از مراحل و جنبه‌های متوالی می‌گذرد که مستقل از خواست و عمل آن‌هاست. در نتیجه به صورت نخستین فرمانروایان آن‌ها در می‌آید.

بدین ترتیب امیال و خواست انسان‌ها در اثر حاکمیت سرمایه و پیدایش از خود بیگانگی به صورت جریان معکوس ظاهر می‌شود که در عوض یاری رساندن به او جهت تعیین اهداف اجتماعی وی را مقید به اطاعت از قوانین خارج از وجودش می‌کند. بدین ترتیب انسان معاصر (اکثریت خاموش) فاقد امیال و ایده‌آل در جهت اهداف خود می‌شوند که باز به همان بی‌هویتی [اکثریت خاموش] می‌رسد.

این نیروی معکوس اجتماعی مستقل از آدمیان در جامعه‌ی جدید، راه را برای حاکمیت خدایگان ناشناس فراهم می‌سازد. به همین جهت لیبرالیسم نمی‌تواند راه‌حلی برای به حرکت در آمدن [اکثریت خاموش] بشود. و باز هم برای متفکرین جامعه‌شناس غربی، برای اکثریت خاموش هیچ راهی جز سازش و مدارا با خدایگان نیست؛ که البته این در مرحله‌ی اول تاریخ است.

ریشه‌های تاریخی این نومی‌نظریه پردازان غربی از کجا آمده است؟

پس از انقلاب بلشویکی اکتبر ۱۹۱۷ و شکست انقلاب در آلمان و رخ ندادن انقلاب بلشویکی در هیچ کجای دیگر و فدا کردن انترناسیونال پرولتاریایی به پای انقلاب اکتبر توسط استالین، روشنفکران غربی به این فکر افتادند که آیا نباید از ایده‌ی انقلاب دست شست؟ عده‌ای از آن‌ها چاره‌ی این کار را در بازبینی در اصل و ریشه‌های نظریات مارکس اعلام کردند و خواستار پیچیدن نسخه‌ی جدید برای شرایط اجتماعی جدید شدند. علاوه بر توقف در رخ دادن انقلاب بلشویکی در جهان، موضوع جهان سوم هم مورد توجه قرار گرفت. انقلاب‌های ضداستعماری در کشورهای مستعمره هیچ یک به دموکراسی و یا به یک لیبرالیسم حداقلی منجر نشد و جای حاکمان استعماری را دیکتاتورهای جدید گرفتند. نیروهای آزادی‌خواه سرکوب شدند و این سرکوبی به جز یک استثناء در هند در همه جا ادامه دارد (در

اندونزی سوکارنو و سوبانداریو، در کره کیم ایل سونگ و خانواده، در آفریقا جمال عبدالناصر و قذافی، در خاورمیانه حافظ اسد، صدام، محمدرضا پهلوی، ضیاءالحق و ...). مجموعه‌ی این شکست‌ها تمام امیال آزادی‌خواهانه‌ی جهان را به قهقرا برد. احزاب کمونیست اروپایی یک بار در دهه‌ی ۱۹۷۰ پوست‌اندازی نموده و یوروکمونیسم [که به معنای طرد کامل دیکتاتوری پرولتاریا از برنامه‌ی احزاب کمونیست است] را شروع کردند کسانی همچون جرج ماشه، دبیر کل حزب کمونیست فرانسه و انریکو برلینگوئر دبیر کل حزب کمونیست ایتالیا). این تحول و تغییر استراتژیک چنان تعیین‌کننده بود که اتحادیه‌های کارگری را که بعد از جنگ جهانی دوم با احزاب کمونیست پیوندی ارگانیک داشتند، از زیر نفوذ آن‌ها خارج ساخت؛ و این اتحادیه‌ها کاملاً به مبارزات اکونومیستی کشانده شدند که پس از فروپاشی با شدت بیشتر ادامه یافت. امروز اتحادیه‌ی کارگری در غرب و اروپا به بنگاه‌های اقتصادی تبدیل شده‌اند که با کارفرمایان برای تنظیم قرارداد جهت دستمزد بیشتر به چانه‌زنی مشغول هستند و به هیچ وجه در آن‌ها روحیه‌ی انقلابی در جهت تغییرات سیاسی وجود ندارد. به نظر می‌رسد که در اثر این تحولات، طبقه‌ی کارگر و نمایندگان آن‌ها در عوض این که به مرحله‌ی خودآگاهی طبقاتی برسند، با عقب‌روی در همان مرحله‌ی در-خود منفعل باقی مانده‌اند.

اما چیزی که هیچ‌گاه در زندگی انسان به بن‌بست نرسیده، معنا بخشیدن به زندگی است. هر چند احزاب کمونیست سنتی به کلی هژمونی خود در مبارزات اجتماعی را از دست داده‌اند، اما هنوز انواع مبارزات (برای حقوق بشر، حقوق زنان، حق کار، حق آموزش و ...) در جریان است. همین مبارزات است که امروزه در انتخابات فرانسه ماهیت تجدید مبارزات را روشن می‌سازد. حزب کمونیست فرانسه پس از جنگ جهانی دوم، دومین حزب بزرگ فرانسه بود و مبارزات کارگری و اجتماعی را سازمان‌دهی می‌کرد. بعد از ۱۹۷۰ و پس از فروپاشی، میزان حق رأی ۲۱ درصد آن به ۵ درصد کاهش می‌یابد. اما مجموع آراء نیروهای چپ در انتخابات اخیر به ۲۱ درصد می‌رسد. این مبارزات متحد نیروهای چپ، خون جدیدی است که در بدنه‌ی این اکثریت خاموش جاری می‌شود و علاوه بر آن، مبارزات چپ‌های جدید، حرف خود را در کف خیابان می‌زند (جلیقه‌زرها، جنبش مآنهاتن و ..). و این تنها

راه مبارزه است که باید از تمام انواع مبارزات حمایت شود و آنها را ارتقاء بخشید. این جویبارهای جدا از هم در مبارزات اجتماعی و سیاسی لاجرم و به حکم ماتریالیسم تاریخی با یکدیگر وحدت یافته و رودخانه‌ای بزرگ خواهند ساخت. رودخانه‌ای که باید به اقیانوس آزادی و عدالت برسد. پس:

«از هر مبارزه‌ی مردمی، هر چند کوچک حمایت کنیم»

دو گزارش از یک واقعیت

آوریل ۸، ۲۰۲۲

شکست آلمان فاشیسم در جنگ جهانی دوم

بعد از پایان جنگ جهانی دوم و شکست آلمان هیتلری، چرچیل و روزولت، جام پیروزی خود را به سلامتی و ستایش از آزادی و دموکراسی بلند کردند و شکست نازیسم را به دلیل اتحاد جهان آزاد در مقابل آلمان هیتلری اعلام کردند و تا آن اندازه بر این موضوع تأکید داشتند که خواستار برپایی سازمان ملل شدند و در منشور آن برای حقوق بشر جا باز کردند و اعلام کردند که جهان، پای به عرصه‌ی صلح جاویدان نهاده و دیگر هرگز جنگی اتفاق نخواهد افتاد و لیبرالیسم را به نام دموکراسی سنگ بنای تاریخ جهان قرار می‌دهند.

در طرف دیگر، استالین در مسکو جام خود را به خاطر پیروزی پرولتاریا و سوسیالیسم انقلابی بر آلمان هیتلری بلند می‌کند و پرولتاریا و حکومت سوسیالیستی اتحاد جماهیر شوروی را دلیل اصلی شکست نازیسم اعلام می‌کند و صلح جهان را فقط و فقط در سایه‌ی پیروزی پرولتاریا بر سرمایه‌داری ممکن می‌داند؛ یا به عبارت دیگر صلح آینده را فقط در سایه‌ی پرولتاریا و آزادی توده‌های زحمت‌کش از قید سرمایه‌داری امکان‌پذیر می‌داند.

در انقلاب کبیر فرانسه، بزرگان انقلابی و دوران روشنگری، پیروزی عقل را بر جهالت و پیروزی آزادی را بر اسارت و بردگی اعلام کردند و به کمک مادام گیوتین سنگ بنای جامعه‌ی آزاد متکی بر عقل را بنا نهادند؛ اما چیزی نگذشت که روشنفکران و

آزاداندیشان سخن از بردگی و اسارت انسان به دست بورژوازی را به میان آوردند و ایده‌آل‌های انقلاب کبیر به دست فراموشی سپرده شد و کار به جایی رسید که در عوض حکومت‌های آزاد، دیکتاتوریه‌های چون ناپلئون و هیتلر در دامن سرمایه‌داری جدید سر بلند می‌کنند و کار به آن جا می‌رسد که گفته می‌شود اسارت و بردگی جدید انسان با انقلاب کبیر فرانسه در دامن سرمایه‌داری رشد می‌کند.

در انقلاب ۵۷ ایران

گزارش اول: سخن از آزادی و عدالت اقتصادی و رفع ستم طبقاتی و از میان رفتن مستکبران و آزادی مستضعفان بلند می‌شود.

گزارش دوم: سخن از میان رفتن تمام آزادی‌ها و رسیدن به فقر مطلق و به بند کشیده شدن مستضعفان و حاکمیت مستکبران به میان می‌آید.

در دنیای علم

گزارش اول: به ستایش از نظریه‌ی انیشتین در مورد تبدیل ماده به انرژی به میان می‌آید و اینکه تحولی بزرگ در علم فیزیک، نظریه نسبیت، فیزیک کوانتومی و... رخ داده.

گزارش دوم: سیصد هزار نفر در هیروشیما قربانی می‌شوند. برای قربانیان هیروشیما نظریه‌ی انیشتین نمی‌تواند چیزی جز لعن و نفرین به بار آورد؛ و این باور امروزه وجود دارد که چیزی نخواهد گذشت که کشورهای کوچک هم صاحب بمب اتمی می‌شوند و فاجعه‌ای بدتر از هیروشیما رخ خواهد داد.

در جهان اخلاقیات

پیروان متافیزیک و مشیت الهی سخن از اخلاقیات جاویدان به میان می‌آورند. در مقابل: پیروان نظریات تکامل‌گرا اخلاق را امری نسبی اعلام می‌کنند.

در دنیای ادبیات

زمانی که سبک رومان‌تیسسیسم بعد از انقلاب کبیر فرانسه در فرانسه و اروپا رشد کرد، مبنای خود را بر اصالت فردیت نهاد؛ فردی که می‌بایستی در آزادی تصمیم بگیرد و در آزادی عمل کند و هیچ قید و بندی را برای انسان نمی‌پذیرد.

در همین دوران سبک ناتورالیسم پای به عرصه می‌نهد و نشان می‌دهد که انسان نه در آزادی متولد می‌شود و نه در آزادی زندگی می‌کند و نه در آزادی تصمیم می‌گیرد و همه و همه در قید و بندهای وراثتی و اجتماعی گرفتار می‌باشند.

هگل، کتاب پدیدارشناسی روح و خدایگان و بنده

در سپیده‌دمان تمدن و جدا شدن انسان از حیوان، وجه تمایز انسان از حیوان به صورت خودآگاهی ظاهر می‌شود و انسان پای به قلمرو انسانیت می‌نهد.

اما در این قلمرو خودآگاهی: دو انسان یکی به صورت بنده و یکی به صورت خدایگان ظاهر می‌شود. خدایگان که بر بنده چیره شده، دست‌رنج بنده را تصاحب می‌کند و چون هیچ نوع آفرینشی ندارد فقط ره مصرف و انهدام جهان موجود که از طرف بنده در اختیارش قرار داده شده می‌پردازد.

گزارش خدایگان انهدام و مصرف هر آن چه موجود است می‌باشد.

گزارش بنده: کار بر روی هر آن چه در جهان واقع وجود دارد است و با این کار جهان واقع را می‌سازد که برای مدت‌ها در تاریخ باید آن را برای مصرف خدایگان در اختیارش قرار دهد.

گزارش اول: انهدام.

گزارش دوم: ساختن و تولید.

از جهان اساطیر

در افسانه‌ی آفرینش آمده است که چون خدا آدم و حوا را آفرید، آن‌ها را در بهشت عدن مستقر ساخت. در بهشت هر آن چه از خوردنی و نوشیدنی بود برای آدم و حوا فراهم کرد و آن دو کاری به جز خوردن و نوشیدن و جفت‌گیری کردن نداشتند و درست همانند حیوانات که در میان جنگل زندگی می‌کنند به زندگی کردن مشغول بودند و چون غم و ناراحتی نداشتند برایشان عمر جاویدان منظور شده بود. اما یک روز جبرئیل فرشته‌ی مقرب درگاه خداوند بر آدم و حوا ظاهر شد و این پیام را از جانب خدا برای آن‌ها آورد که «هر چه می‌خواهید بخورید و بنوشید ولی فقط از آن درخت که شاخه و برگ و میوه‌اش از نور است نخورید. در غیر این صورت مجازات می‌شوید. آدم و حوا به روزگار خوش گذران می‌کردند که ناگهان شیطان بر حوا نزول کرد و او را کنجکاو ساخت تا از میوه‌ی آن درخت ممنوعه (درخت

آگاهی و دانش) بخورد و حوا به کمک شیطان آدم را راضی کرد که از آن میوه بخورند. هنوز میوه‌ی آن درخت از گلویشان پایین نرفته بود که دیدند برهنه هستند و از هم خجالت می‌کشند. یعنی بر برهنه بودن خود آگاه شدند. در اساطیر آمده است که خدا گفت: اکنون او (یعنی آدم) چوه به آگاهی رسیده است یکی از ماها (خدایان) شده است و چون نافرمانی کرده است (چون بدون نافرمانی به آگاهی نمی‌توان رسید) پس آن‌ها را از بهشت راند و آدم و حوا بر زمین هبوط کردند و در مجازات برای آن‌ها تعیین شد که آدم تا روز آخر عمر کار کند و عرق بریزد و زحمت بکشد و حوا (زن) باید نه ماه حامله باشد تا درد زایمان بر او نازل شود. گزارش اول: در اثر نافرمانی آگاهی برای انسان حاصل شد. گزارش دوم: در اثر نافرمانی به گناه آلوده شد.

از فلاسفه

گزارش اول از پارمنیدس پایه‌گذار متافیزیک در جهان باستان: هستی، ساکن و بی‌تغییر و ثابت است؛ چون نه چیزی از نیستی خلق می‌شود و نه چیزی به نیستی می‌رود و آن چه هست، هست و در آن دگرگونی و تضاد نیست. هستی گوهری بی‌بدیل و جاویدان است.

گزارش دوم از هراکلیتوس پایه‌گذار دیالکتیک در جهان باستان است: هیچ چیز ثابت و بی‌حرکت نیست؛ تضاد ذاتی چیزهاست و همه چیز در حال حرکت و تغییر است. روزی این جهان به پایان می‌رسد و در آتش خود خواهد سوخت و دوباره از میان این خاکستر سر بر خواهد آورد.

افلاطون از جهان این گزارش را می‌دهد. گزارش اول: این جهان مجاز است و حقیقت آن به مُثُل تعلق دارد. مُثُل حقیقی و ماده (هیولی) مجاز است. حقیقت، مُثُل؛ معقول است و چیزها و محسوسات مجاز می‌باشند.

گزارش دوم از ارسطو است: ماده و صورت از یکدیگر جدایی‌پذیر نمی‌باشند و جهان همین است که هست که ترکیب صورت و ماده است و هیچ یک از آن‌ها به تنهایی حقیقت را نمی‌سازند. جهان هم معقول است و هم محسوس؛ که هر کدام بخشی از دانش بشر را می‌سازند

مونیسیم و دوئالیسم

از سه هزار سال پیش تا به امروز اختلافات عمیقی بین فلاسفه درباره‌ی مونیسیم و دوئالیسم وجود داشته و دارد. طرفداران و هواداران نظریه‌ی مونیسیم (تک ریشه‌ای بودن جهان) معتقدند که هستی جهان همه از یک گوهر بوده و تفاوت‌ها از دل همین گوهر یکتا برآمد می‌یابد که جنبه‌ی گذرا و عرضی دارد. اصل همان گوهر یکتاست.

طرفداران و هواداران نظریه‌ی دوئالیسم (دو ریشه‌ای بودن جهان) که معتقدند این جهان و هستی، از دو گوهر متفاوت و مستقل از هم پدید آمده و هیچ یک را در دیگری راهی نیست و این دو گوهر هیچ یک رونوشتی از دیگری نیست. این منازعه‌ی هزاران ساله در ابتدای دوران رنسانس به دکارت می‌رسد: گزارش اول: از دکارت است که نظریه‌ی دوئالیسم را اختیار می‌کند و دلیل او این است که در همان اصل انتخابی او وجود داشت: می‌اندیشم پس هستم؛ یعنی، بین اندیشه و جسم او تفاوت وجود دارد و به زبان خودش بین روان و جسم یا نفس و تن تفاوت وجود دارد. در عین حال برای اندیشه (عقل) تا حدودی تقدم قائل می‌شود و مکتب راسیونالیسم (اصالت عقل) را بنیان می‌نهد؛ اما زمانی که در مقابل این پرسش واقع می‌شود که: «اندیشه یک چیز و جسم چیز دیگریست، چگونه اندیشه جسم را می‌فهمد و درک می‌کند و در آن ورود می‌کند؟»، وی در پاسخ می‌گوید: من فقط می‌دانم که روح از جسم متفاوت است و رابطه‌ی بین آن‌ها را خداوند برقرار می‌سازد و به این ترتیب از متافیزیک رهایی نمی‌یابد.

گزارش دوم از طرف اسپینوزا به نفع مونیسیم ارائه می‌شود:

از نظر اسپینوزا، اصل و بنیاد و نهاد هستی گوهری یگانه است و دو گوهر در مقابل هم و مستقل از هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. همان گوهر جاویدان و ازلی است که به صورت چیزها و اجسام و وجودها تجلی پیدا می‌کند. در واقع مانند فلاسفه‌ی اسلامی، جهان را تجلی از همان گوهر یگانه (خدا) می‌داند و بین آن گوهر یکتا و اجسام و چیزها و موجودات خط فاصلی وجود ندارد (که بی‌شبهت به عرفان ایرانی نیست) و واحد سازنده‌ی هر آن چه هست و هر آن چه که به اندیشه در می‌آید، واحدی یگانه است.

زمانی که به قرن هفدهم میلادی می‌رسیم به نقطه‌ی عطف دو گزارش از یک واقعیت می‌رسیم. با ظهور کانت در فلسفه، نظریه‌ی دو گزارش به طول کامل مدون و نظری می‌شود و برای آن پایه‌ها و شالوده‌های فلسفی، منطقی و روانشناسی هم گزارده می‌شود. کانت وقتی به مسائل مورد مناقشه و مباحثه‌ی هزاران ساله در فلسفه می‌پردازد، با کمال تعجب به چهار موضع بنیادی در فلسفه اشاره می‌کند که طی قرون و اعصار حل نشده باقی مانده است. موضوعاتی که از نظر او «تصمیم‌ناپذیر» بودند که از آن‌ها به نام آنتی ونومی (anti-venom) نام می‌برد و این چهار موضوع اساسی را به روش جدید در معرفت‌شناسی مطرح می‌سازد. این موضوعات «تصمیم‌ناپذیر» به شرح زیر از طرف کانت مطرح می‌شود:

۱. گزارش نخست: «جهان قدیم است و بی‌کران و بی‌زمان»

کانت این حکم را با استناد به این قضیه که از عدم نیستی، هستی پدید نمی‌آید مردود می‌شمارد.

گزارش دوم: جهان حادث است و متناهی که آن هم با همین استدلال رد می‌شود. پس کانت می‌گوید نه می‌شود پذیرفت که جهان قدیم است و نه می‌شود پذیرفت که جهان حادث است. یعنی در میان دو گزارش متناقض از جهان به دام افتاده است و هیچ راه خروجی هم برای آن وجود ندارد.

چه اگر بپذیریم آغاز، زمانی داشته است، پس پیش از آن معدوم بوده است و از نیستی، هستی بر نمی‌آید.

چه اگر بپذیریم آغاز، زمانی نداشته است، پس مجموعه‌ای از رخدادهاست، بنابراین جهان نمی‌تواند نامتناهی باشد.

۲. گزارش نخست: اجزاء متشکله‌ی جهان، اجزایی بسیط می‌باشند نه مرکب.

گزارش دوم: اجزاء متشکله‌ی جهان، مرکب بوده و نمی‌تواند بسیط باشد. کانت هر دو حکم را مردود می‌کند و بطلان آن‌ها را به اثبات می‌رساند. یعنی در این جا هم با همان موضوع «تصمیم‌ناپذیر» روبه‌رو هستیم.

۳. گزارش نخست: جهان و پیدایش و امور آن همه ساخته‌ی «جبر» می‌باشند.

گزارش دوم: جهان و پیدایش و امور حاکم بر آن همه ناشی از «اختیار» می‌باشند.

کانت این هر دو حکم را هم ثابت می‌کند که نادرست می‌باشند؛ پس با موضوع «تصمیم‌ناپذیر» روبه‌رو هستیم.

۴. گزارش نخست: «خدا» وجود دارد و وجودش ضروری است.

گزارش دوم: «خدا» وجود ندارد و وجودش هم ضروری نیست.

کانت این هر دو گزارش را هم باطل می‌داند و دوباره به موضوع «تصمیم‌ناپذیر» می‌رسیم.

به این ترتیب کانت و سپس هگل نشان می‌دهند که برای هر واقعیت و هر موضوعی دو گزارش وجود دارد که هر یک نفی‌کننده‌ی دیگری است و در عین حال هگل در منطق دیالکتیک خود نشان می‌دهد که هیچ یک نمی‌تواند بدون دیگری وجود داشته باشد و (به قول فلاسفه‌ی قدیم) لازم و ملزوم هم هستند.

آن چه را که کانت به عنوان آنتی‌نومی کشف می‌کند، هگل آن را شالوده‌ی دیالکتیک می‌داند و به همین جهت کشف کانت ناشی از دوئالیسم فلسفی وی بود. کانت با نظریه‌اش درباره‌ی شیء‌فی‌نفسه دوباره راه را برای دوئالیسم در فلسفه باز می‌کند که در ابتدا با مخالفت شدید هگل مواجه می‌شود. هگل همواره خود را مدافع نظریه‌ی مونیسم می‌داند هر چند نمی‌تواند از چنگال دوئالیسم به دلیل وجود طبیعت در مقابل روح گریز پیدا کند و رسالت حل این معما به عهده‌ی مارکس و انگلس باقی می‌ماند که نظریه‌ی مونیسم را می‌پذیرند و اصل و بنیاد هر چیز (اعم از اندیشه و شیء) را ماده می‌دانند که در حرکت جاویدان است.

اما هگل در توضیح فلسفه‌ی کانت اشاره می‌کند که فقط چهار آنتی‌نومی وجود ندارد و اشتباه کانت در همین است؛ بلکه در همه چیز دو گزارش از دو قطب متضاد وجود دارد و این قانون جاویدان است.

اما پس از کانت تا به امروز این پرسش مطرح می‌شود «پس اگر ما از یک چیز دو گزارش داریم، که بر قطع و یقین یکی درست و یکی نادرست است، پس حقیقت موضوع را از کجا باید دریافت کرد؟ یا از فهم حقیقت باید صرف‌نظر کنیم و در دایره‌ی ندانمی (لاادری‌گری) باقی بمانیم و اعتقاد به سردرگمی انسان در میان امور متضاد باشیم، یا راهی برای فهم حقیقت پیدا کنیم.»

پس مسئله‌ی اصلی پاسخ به این است که چگونه باید بین دو موضوع درست و نادرست، صحت و سقم، انتخاب صورت دهیم؟ یا تسلیم حافظ شویم که گفت: جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه / چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند بعد از کشف آنتی ونومی‌ها توسط کانت و حمایت همه‌جانبه‌ی هگل از آن و ظهور منطق دیالکتیک به طور کامل توسط هگل، تازه بحران معرفت‌شناسی در اروپا به اوج خود رسید از سال ۱۸۵۰ به بعد دشمنان دیالکتیک هگل به کل منکر منطق دیالکتیک شدند و آن را یک اشتباه به حساب آوردند. اما با ظهور مارکس و استفاده‌ی کامل او از منطق دیالکتیک دوباره منطق دیالکتیک جان تازه‌ای یافت. اما باز هم پرسش چگونه درست را از نادرست تشخیص بدهیم در جریان بود. منطق‌دانان متافیزیک و کلاسیک با جداکردن درست از نادرست، در تلاش بودند که معیارهای گذشته را برای صحت امور به اثبات برسانند. اما واقعیت‌های تاریخی، اجتماعی، طبقاتی و علمی زمانه هر روز نیازمندی خود را به منطق دیالکتیک بیشتر نشان می‌دهد و حتی در گفتارهای عامیانه هم مواردی متضاد با این منطق‌دانان ذکر می‌شود؛ مثلاً مردم عادی سخن از خطاهای مترقیانه به میان می‌آورند. مگر نه این بود که کریستف کلمب به اشتباه از هند به آمریکا رسید و قاره‌ای جدید را کشف کرد؟ و حتی این نظریه در میان مردم عادی رایج بود که انسان از خطاها بیشتر می‌آموزد.

اما فلاسفه هم همین مسیر را طی می‌کنند. فلاسفه‌ی ایونی دچار این خطا شده بودند که «مطلق هستی بسیط است». اما در این گفته یک حقیقت هم وجود داشت و آن این بود که «مطلق هستی است». دکارت و اسپینوزا هر دو دچار این اشتباه بودند که ذهن و جسم را به موازات اندیشه و بُعد قرار می‌دهند. اما باید از این اشتباه خرسند بود، چون وحدت انضمامی اندیشه و جسم بایستی پذیرفته می‌شد. کانت دچار اشتباه بود که می‌گفت آنتی ونومی‌ها غیرقابل حل و رفع هستند. اما باید سپاسگزار او بود که متوجه ضرورت داشتن آنتی ونومی‌ها شده بود که پایه‌ی دیالکتیک بود؛ از این نوع مثال‌ها بسیار می‌توان گفت؛ اما بزرگ‌ترین اشتباه را اقتصاددانان کلاسیک (آدم اسمیت و ..) می‌کردند که معتقد بودند کالا دارای ارزش است و این ارزش از طریق عرضه و تقاضا در بازار تعیین می‌شود؛ به هر حال باید از

آن‌ها هم سپاسگزار بود که برای شناخت جامعه‌ی سرمایه‌داری مسئله‌ی کالا را مطرح ساخته و این مارکس بود که نشان داد ارزش کالا حاصل کار جمعی لازمی است که از ترکیب سرمایه با نیروی کار به دست می‌آید و در نهایت ارزش عبارت است از مقدار کار اجتماعی لازمی که برای تولید کالا لازم است.

بدین ترتیب، درست و نادرست هر دو برای رفتن به سوی حقیقت لازم است و مقولات درست و نادرست در یک کلاف به هم پیچیده شده‌اند و از هم جداشدنی نیستند و جدا ساختن نادرست از درست و سعی در شناخت اشتباه و خطا به تنهایی در هیچ مرحله از تمدن و تفکرات بشر به نتیجه نمی‌رسد؛ چون اشتباه و حقیقت هر یک معرف دیگری است و جداسازی متافیزیکی آن‌ها از هم در روند تکامل نه امکان‌پذیر است و نه منطقی. تنها یک چیز حقیقت دارد که «زمانی که تضادهای یک مرحله حل شد، پدیده به مرحله‌ی کیفی جدیدی می‌رسد که بسیاری از نارسایی‌های مرحله‌ی قبل را ندارد و این روند جاویدان حرکت تمدن و اندیشه بشر است که مقوله‌ی جدید به جای مقوله‌ی قدیم بنشیند.» این یک موضوع مربوط به منطق تنها نیست بلکه این موضوعی است که به معرفت‌شناسی ما هم برمی‌گردد. به همین جهت لنین در دست‌نوشته‌های فلسفی خود به ما توصیه می‌کند که در دوران جدید با جدیت به مسئله‌ی معرفت‌شناسی توجه شود و به ویژه آن را در شاخه‌های مختلف علوم به شکل درست به کار ببریم. از نظر او دیگر در دوران جدید موضوعات متافیزیک و خداشناسی و غیر مطرح نیست؛ بلکه مسئله‌ی اصلی اندیشه و نظریه و فلسفه در دوران جدید را مسائل مربوط به روش‌شناسی و معرفت‌شناسی تشکیل می‌دهند. به همین جهت برای کانت که مسئله‌ی روش‌شناسی و معرفت‌شناسی را در فلسفه مطرح می‌سازد اهمیت قائل است؛ به ویژه می‌گوید: «اگر روش‌شناسی و معرفت‌شناسی که در فلسفه کشف و به کار برده می‌شود، در علوم دیگر قابل استفاده نباشد، امری بیهوده خواهد بود.»

بنابراین، دو گزارش از یک واقعیت پیام‌آور حقیقت می‌باشد. هر چند نه هگل و نه انگلس و لنین انسان را گرفتار در چنبره‌ی تناقض نمی‌بینند. بلکه به آن، به صورت معرفت‌شناسی می‌نگرند که دانش انسان را تکامل می‌بخشد و این تکامل تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت.

حال به این دو گزارش نگاه کنیم:
گزارش نخست که از طرف پان‌روسی‌ها ارائه می‌شود:
جنگ اکراین یک جنگ پیش‌گیرانه است.
گزارش دوم که از طرف افکار عمومی جهان ارائه می‌شود:
جنگ اکراین، یک جنگ تحمیلی، تجاوزکارانه و جنایت‌کارانه است.
این گفته مشهور است که «انسان هرگز نمی‌تواند حقیقت را فتح کند چون
می‌اندیشد.»

کشف حرکت جدید تاریخ، حرکت از جزئی به کلی و پایان عمر دیکتاتورها

مارس ۸، ۲۰۲۲

یازده روز از حمله نیروهای نظامی پوتین به اوکراین می‌گذرد و مردم اوکراین به طور یکپارچه در مقابل ماشین جنگی و جهنمی پوتین ایستاده‌اند. حدود یک ماه پیش بود که مردم قزاقستان بر علیه دیکتاتور حاکم بر آن کشور خروج و شورش کردند و با دادن هشت هزار کشته به کمک همین پوتین سرکوب شدند. حدود دو سال پیش مردم بلاروس میلیونی به خیابان آمدند و با ۷۸ نفر کشته و هزاران بازداشتی سرکوب شدند. از سال ۹۶ تا کنون مردم ایران بی‌وقفه و در اشکال متفاوت و در عین حال متشکل به خیابان آمدند و علیرغم دادن کشته، بازداشتی، احضار و تهدید به مبارزه خود ادامه می‌دهند. به این بیلان می‌توان مبارزات مردم تونس، الجزایر، مصر، لیبی، سودان و... را هم افزود. مردم میلیونی به خیابان‌های میانمار آمدند و خواستار آزادی شدند و از طرف ارتش میانمار و با حمایت چین سرکوب شدند. در مجموع می‌توان گفت که از دهه ۲۰۱۰ تا کنون توده‌های میلیونی مردم جهت رسیدن به آزادی در هر کجا به میدان آمده‌اند، اما نکته مهم و مشترک در همه این مبارزات این است که، مردم یکپارچه و با یک خواسته و حتی یک شعار و بدون رهبری احزاب و گروه‌های سنتی و جدید، پای به میدان مبارزه گزاردند. در قرن نوزدهم و بیستم، توده‌های مردم راه خود را بدنبال روشنفکران و نظریه‌پردازان طبقه

متوسط پیگیری می‌کردند، ولی امروز همه متحد و با یک شعار واحد و با خود مدیریتی خویش پای به میدان مبارزه می‌گذارند.

نکته مهم و قابل توجه این است که در دهه‌های اول و دوم قرن ۲۱ توده‌های مردم مبارزات را خودشان شروع و خودشان سامان دهی می‌کنند و بطور یکپارچه و با وحدت برای آزادی بر علیه حکومت‌های دیکتاتوری پای به عرصه می‌نهند. جریان به گونه‌ای است که انگار تاریخ آن‌ها را در یک مقطع و حتی در یک روز بیدار می‌کند و آرمان و خواسته‌های واحدی را بر آنان می‌دمد و در جهت تکامل به پیش می‌راند.

پاسخ فلسفه و منطق به این رویکرد تاریخ چگونه است؟

دلیل فلسفی و منطقی این موضوع روشن است: در گذشته از طرف کلی به طرف جزئی حرکت صورت می‌گرفت، بدین صورت که روشنفکران و انقلابیون برنامه‌های کلی را با آموزش بطرف توده‌ها می‌بردند و اکنون حرکت از جزئی بطرف کلی صورت می‌گیرد، یعنی هر آنچه افراد تک به تک تجربه کرده‌اند بصورت نیروی مشترک تاریخی که جنبه کلی دارد مطرح می‌شود و چنین بنظر می‌رسد که همه آن‌ها تحت تاثیر نیروی کلی مشترک تاریخی قرار دارند، مثلاً وقتی شما در هریک از ماشین‌های مسافرکشی تهران سوار شوید در همه جا با یک تفسیر از وضعیت سیاسی جامعه روبرو می‌شوید، چون تاریخ خواسته‌های فردی جدا از هم را در امر کلی و مشترک جمع می‌کند. در هر دوران تاریخی بدلیل رشد تضادها، همین اتفاق، به همین صورت و با همین مضمون اتفاق افتاده است؛ از ۱۹۱۰ میلادی، زمزمه‌های استقلال و رهائی از استعمار در جهان شروع شد و چنان این استقلال‌طلبی و رهائی از استعمار همه‌گیر شده و شمولیت جهانی به خود گرفت که در سال ۱۹۷۵ تمام حکومت استعماری از صفحه گیتی جمع شدند، یعنی حرکت استقلال‌طلبی از حالت خاص و جزئی به سمت یک حرکت کلی در تاریخ بشر پیش می‌رود و زمانی که حالت کلی پیدا کرد دارای نیروی لایزال و شکست‌ناپذیر می‌گردد و دوران جدیدی را در تاریخ رقم می‌زند.

امروز هم حرکت برای به دست آوردن آزادی در هر یک از افراد جامعه که به صورت خاص و جزئی جلوه می‌کند به سوی حرکت توده‌ای عام و کلی در مبارزات یک

پارچه حرکت می‌کند و تاریخ خبر از پایان حکومت‌های دیکتاتوری می‌دهد و به‌زودی باید حکومت‌هایی بر پا شوند که خواسته‌های توده‌ها را مدنظر قرار دهند. این عام شدن حرکت آزادی‌طلبی است که هر بار در گوشه و کنار جهان، میلیون‌ها نفر را به خیابان‌ها می‌کشاند و آن‌ها را در یک جهت تاریخی صف‌آرایی قرار می‌دهد، و چون حرکت کلی شده است همه افراد با یک شعار و با رهبری خودشان، جنبش آزادی‌طلبی را به پیش می‌برند، و ما بخوبی ناظر مدیریت توده‌ها از حرکات انقلابی هستیم که خودشان براه انداخته‌اند و چون حرکت کلی است دارای نیروی لازم جهت ساختن دوران جدید تاریخی می‌باشد. این کلی شدن حرکت خاص امروزه در امور تجارتي هم قابل مشاهده است. در یک شب یک کالائی با یک برند تجارتي عالم گیر می‌شود و توده‌های وسیعی از مردم را به دنبال خود به حرکت در می‌آورد. پیدا شدن این نیروی خود سامان و تحت مدیریت خود توده‌ها همان است که لنین از آن بعنوان خود مدیریتی توده‌ها نام می‌برد و در هر کجا که در انقلاب اکتبر مشکلی پیش می‌آمد، لنین سفارش می‌کرد که به خود توده‌ها مراجعه کنید، آن‌ها بهترین مدیران برای حل مشکلات و تضادها هستند و این سفارش لنین امروز بطور خودبخودی در همه جا ظاهر می‌شود، چه در تظاهرات خیابانی، چه در اعتصابات توده‌ای، چه در جنگ اکراین و چه در مبارزه برای آزادی در هر گوشه جهان. نوید بخش، واقعی و در عین حال دشوار به هر حال تردیدی نیست که حرکت تاریخ کلی است و برگشت‌پذیر نمی‌باشد بطور مثال از فئودالیسم به سوی بورژوازی می‌رویم ولی به هیچ روی حالت خاص دیگری در حرکت تاریخ دیده نمی‌شود که از فئودالیسم به جای دیگری برویم و یا از سرمایه‌داری به سوی سوسیالیسم می‌رویم، راه خاص دیگری در پیش روی تاریخ نیست. حرکت تاریخ کلی است و امروزه به دروازه‌های جهان جدید رسیده‌ایم، در جهانی که برای حکومت‌های دیکتاتوری همچون حکومت‌های استعماری جائی نخواهد بود. در دست گرفتن قدرت توسط توده‌ها امری ناگزیر خواهد بود و برای رسیدن به این هدف بدون مبارزات طبقاتی و اجتماعی و متاسفانه بدون تلفات انسانی ناممکن است. تاریخ راه خود را از میان آتش و دود باز کرده و می‌کند. سرنوشت کشورهای اروپائی که می‌گفتند جنگ نه و صلح آری، امروزه با حمله روسیه به اکراین روشن شده است

و این خواب شیرین از چشم اروپائیان بیرون می‌رود. اروپائیان حالا درک می‌کنند که مماشات کردن با دیکتاتورها چه نتایجی به بار خواهد آورد. تظاهرات خودجوش مردمی در کف خیابان‌ها خبر از پایان عمر دیکتاتورها می‌دهد چون که به صورت کلی عمل کرده و دوران جدید تاریخی را برای انسان‌ها نوید می‌دهد.

سرگذشت جنبش‌های انقلاب ایران و چالش‌های آن

ژانویه ۱۳، ۲۰۲۴

مقدمه و مفهوم امر کلی

در بررسی یک پدیده از کجا باید شروع کرد؟ بالتبع بهترین پاسخ از طرف بنیانگذار فلسفه علمی به این موضوع داده شده است. مارکس در بررسی خود، از جامعه سرمایه‌داری شروع می‌کند و برای این کار از هسته اصلی آن یعنی کالا و تولید کالا شروع می‌نماید. بسیاری از موارد دیگر وجود داشت که بین جامعه سرمایه‌داری و سایر جوامع، مشترک بود و اهمیت بسزایی داشتند؛ به عنوان نمونه: «پول».

بدون شک، ساختن یک کفش و فروش آن، هم در جامعه برده‌داری، هم فئودالیت و هم سرمایه‌داری رخ می‌دهد، اما تفاوت بین جامعه سرمایه‌داری و تمام جوامع ماقبل آن، در این بود که، جوامع پیشین بدون خرید و فروش می‌توانستند به حیات خود ادامه دهند ولی جامعه سرمایه‌داری بدون خرید و فروش کالا، امکان حیات نداشته و ندارد، یعنی کالا برای آن در حکم سلول برای موجود زنده بود؛ بنابراین، مارکس برای مطالعه جامعه بورژوازی، از مهم‌ترین و اصلی‌ترین عنصر آن یعنی کالا و تولید کالا شروع می‌کند.

دومین موضوع در شیوه مطالعه بود: فی‌المثل در بحث پول اگر می‌خواست به منشاء اولیه پول مراجعه کند، می‌بایستی به دنبال سکه طلا تا دوران فراغه مصر به عقب برمی‌گشت. اما پول و نقشی که در جامعه سرمایه‌داری بازی می‌کند، متفاوت از نقش آن در دوران فراغه مصر است. اگر چند هزار سکه طلا را از صندوق خزانه فرعون خالی می‌کردیم، نظام اقتصادی و سیاسی مصر فرو نمی‌پاشید ولی اگر امروز پول را از بانک‌ها خالی کنیم نظام سرمایه‌داری فرو می‌ریزد. پس برای مطالعه نقش پول هم، باید به سراغ جامعه سرمایه‌داری رفت. مسئله بعدی پول یا کالا در جامعه سرمایه‌داری، در نهایت از تکامل پول در جوامع ماقبل سرمایه‌داری حاصل شده است، ولی برای فهم نقش آن در جامعه سرمایه‌داری، نمی‌توان، تا جامعه برده‌داری یا فئودالیت به عقب رفت، هرچند پول در آن جوامع زاده شده بود. اگر نخواهیم به منشاء اولیه برگردیم، شیوه مطالعه ما به (المانتاسیسم — عنصرگرایی) تبدیل می‌شود. که از نظر فلسفه علمی مردود است. همان‌طور که برای شناخت انسان، بازگشت به موجودات تک سلول و مطالعه آنها بی‌ثمر است.

بنابراین مطالعه علمی از یک پدیده، توصیف کامل بالفعل و مشخص آن پدیده در یک دوره زمانی معین ضروری است که عنصر ضروری حیات آن (تضاد اصلی) آن باید شناخته شود تا علاوه بر توضیح منشاء اولیه وضعیت کنونی، تکامل آینده آنهم قابل بحث باشد. هرچند مطالعه منشاء اولیه آن در زمان‌های گذشته هم ممکن است غیرضروری و هم شاید ناممکن باشد. اما این عنصر اساسی (تضاد اصلی) درون پدیده باید به‌گونه‌ای باشد که سایر عوامل و عناصر درون پدیده در حول آن، حرکت و تکامل یابند، که به طور معمول چنین عنصری باید حالت کلی داشته باشد، و بدان معنا که، مستقل از خواسته‌ها و سلیقه‌های اشخاص می‌باشد، در عین حال که همه اشخاص باید از آن پیروی کنند، و بدون تجربیات شخصی، آن را درک نمایند. به طور مثال در یک اثر هنری مانند یک تابلو نقاشی، به کسی آموزش نداده‌ایم که زیبایی چیست ولی همه در مورد آن متفق‌القولند که زیباست. یا به ایرانیان تلقین نکرده‌ایم که فلان غزل حافظ یا سعدی یا دیگر شعرا زیبا

هستند. اما همه ایرانیان بدون هیچ آموزشی و تلقینی و تجربه شخصی می‌دانند که این بیت، فی‌المثل از مولانا زیباست:

«بشنو از نی چون حکایت می‌کند / و از جدایی‌ها شکایت می‌کند»

یا از سعدی:

«بنی‌آدم اعضای یک پیکرند / که در آفرینش ز یک گوهرند»

پس کلی امری است که تابع زمان و مکان کوتاه‌مدت نیست، بر همگان روشن است، آموختنی هم نیست و از طریق تجربه شخصی نیز کسب نمی‌شود، بلکه هستی اجتماعی است.

پدیده چیست و ویژگی‌های آن کدام است؟

تعریف پدیده و چیز، از مشکلات همیشگی فلسفه است، و بنابه گفته انگلس از تعریف آن باید صرف‌نظر کرد. مثل تعریف حیات که ممکن نیست و فقط می‌توان ویژگی‌ها و چگونگی حرکت آن را ترسیم کرد. هر اندازه که بخواهیم آن را تعریف کنیم، چون تعریف صورت است و محافظه‌کار و ثابت و محتوا، متغیر و تکامل‌یابنده، به تعریف ثابت از پدیده یا چیز نمی‌رسیم و فقط از نظر روش‌شناسی باید خصلت‌های اساسی آن را بشناسیم و کار علم هم، چیزی جز این نیست.

نخستین و بزرگ‌ترین ویژگی یک پدیده کلی بودن آن است، یعنی دارای کلیتی است که در اثر رابطه با سایر پدیده‌ها در محیط دچار تغییر نمی‌شود و برای مدت طولانی ثابت است.

دومین؛ خصلت بزرگ آن این است که در درون آن یک عنصر مهم و اساسی است (تضاد عمده) که این پدیده زنده، چه در موجود زنده و چه در اجتماع، که سایر عناصر در کنار آن زیست می‌کند و به فعالیت مشغولند، و حیات پدیده در گرو وجود آن است؛ برای مثال: در جامعه سرمایه‌داری تولید مادی رکن اساسی آن است و حتی مارکس رابطه نزدیک بین تولید و مصرف را در کاپیتال به طور کامل شرح می‌دهد و در صورتی که تولید به مصرف نرسد آن را امری کاذب به حساب می‌آورد، چنانچه در جامعه‌ای که فقط و فقط موشک و وسایل جنگی تولید کند، آن جامعه، مولد نیست و نیروهای تولیدی نمی‌توانند به درستی رشد کنند چون

برای این تولیدات مصرف‌کننده‌ای وجود ندارد؛ در نتیجه، حیات اقتصادی چنین جامعه‌ای در خطر قرار می‌گیرد.

سوم؛ تکامل پدیده در طی زمان ادامه می‌یابد و نباید تکامل آن را با فروپاشی اشتباه کرد. در تکامل، هر بار پدیده به مرحله بالاتری گام می‌گذارد که تضادهای درونی قبلی در آن حل می‌شوند و روابط جدیدی بین عوامل آن خلق می‌گردد. در صورتی که تضادها حل نشوند مرحله فروپاشی پدیده پیش می‌آید. چنان‌که جوامع بسیاری داریم که فروپاشیده و از بین رفته‌اند.

مشروطیت و چالش‌های آن

با توجه به مطالب فوق پس می‌توانیم شروع کار و بحث خود را از مشروطیت شروع کنیم.

در این‌که مشروطیت یک انقلاب بود یا یک جنبش اجتماعی بین صاحب‌نظران اختلاف وجود دارد. کسانی که به تعریف کلاسیک انقلاب از نظر مارکس و انگلس و لنین توجه دارند، چون جابه‌جایی طبقات در هیئت حاکمه مستقر رخ نداد پس نمی‌توانست انقلاب باشد و معیار دوم انقلاب: شکل مالکیت بر وسایل تولید می‌بایستی در انقلاب تغییر کند؛ ولی در مشروطیت شکل عمده مالکیت بر وسایل تولید بر زمین بود، بنابراین تغییری در مالکیت به طور عمده رخ نمی‌دهد و به اصطلاح، بنابر تعریف کلاسیک طبقه سرمایه‌دار (بورژوا) به جای فئودالیت به تاج و تخت حکومت دست نمی‌یابند. هر چند بعد از مشروطیت و به‌ویژه پس از مجلس اول و نقش بازاریان و کسبه در مجلس اول برای مدت کوتاهی نسبت به گذشته و شرکت در حکومت تغییرات اندکی پیدا می‌کند ولی جابه‌جایی طبقاتی به معنای کلاسیک آن رخ نمی‌دهد.

اما از نظر متفکران دیگر، چون نتیجه انقلاب باید دگرگونی در اساس سیاست حکومت‌مداری باشد، ممکن است چنین امری فقط با صورت روبنایی عمل نماید و از آن به بعد هیئت حاکمه را مجبور سازد که نسبت به سیاست‌های کشورداری خود تجدیدنظر به عمل آورند. پس اگر به نتیجه مشروطیت بنگریم، جنبش مشروطیت چیزی از انقلاب کم ندارد، چون سیاست کشورداری دچار تغییرات بزرگی می‌شود. به هر حال این مقوله جای بحث و مجادله طولانی دارد و در هر

دو طرف ماجرا افراطیون وجود دارند. اما اصل ماجرا همان طور که گفته شد ادامه و تکامل مشروطیت است که با اصطلاح رایج درگفتمان سیاسی ایران، از آن بعنوان انقلاب مشروطیت نام می‌بریم.

انقلاب مشروطیت شامل مجموعه‌ای از عوامل مختلف بود — گرایش‌ات سوسیالیستی، گرایش‌ات لیبرالیستی — گرایش‌ان مذهبی؛ - ولی توانست به دلیل حمایت اقشار مختلف مردم، از تمام طبقات تبدیل به یک پدیده کلی شود که توانست تمام این گرایش‌ات را در خود هضم کند و چون یک پدیده کلی بود، می‌بایستی یک عنصر کلی هم داشته باشد، که حول محور آن این وحدت حاصل شود، پس در انقلاب مشروطیت با این دوسر تضاد روبرو هستیم. از یک طرف گرایش‌ات مختلف و از یک طرف وحدت در بین این گرایش‌ات، چنین عنصر کلی را تضادهای طبقاتی در طول تاریخ برای آن فراهم ساخته بود.

عدالت‌خواهی و رفع ستم و ظلم

حتی اگر چند سال به عقب بازگردیم، مطالبه عدالت را در میان توده‌های مردم، از زبان این پیرزن در شعر نظامی می‌بینیم:

«پیرزنی را ستمی در گرفت / دست زد و دامن سنجر گرفت
کای ملک آزرم تو کم دیده‌ام / وز تو همه ساله ستم دیده‌ام
شحنه مست آمده در کوی من / زد لگدی چند فرا روی من
بیگنه از خانه بروم کشید / موی‌کشان بر سر کویم کشید»

در این شعر به خوبی هم ظلم و ستم بر توده‌ها و هم چنین صادرکننده این ظلم و ستم یعنی پادشاه و حکومت به صراحت توضیح داده شده است. بنابراین، عدالت‌خواهی در میان توده‌های مردم در طول تاریخ به صورت یک هستی اجتماعی تا به امروز ادامه حیات یافته است.

از آن جهت عدالت‌خواهی کلی است، که مستقل از این یا آن شخص، از این طبقه یا آن طبقه، از این قشر یا آن قشر به حیات خود ادامه داده است و اگر با عمر انسان معمولی بسنجیم، مستقل از زمان مکان است، به همین جهت مانند اموری چون: نیکی، جوان‌مردی، انصاف، وجدان بی‌هیچ آموزش و تجربه شخصی از نسلی به نسل دیگر متصل شده است تا به امروز که به ما رسیده است.

هیئت حاکمه دوران قاجار، سه رکن اساسی داشت، اول، والی (که به طور معمول از خانواده سلطنتی بود) یا حاکم، دوم روحانی و سوم فرمانده نیروی نظامی، این هر سه رکن در ستم کردن بر مردم از تمام اقشار و طبقات چیزی فروگذار نمی کردند و فساد شخصی آنها چه مالی و چه حقوقی بر همگان روشن بود به قول پروین اعتصامی:

«محتسب، مستی به ره دید و گریبانش گرفت

مست گفت: ای دوست! این پیراهن است، افسار نیست!

گفت: می باید تو را تا خانه قاضی برم

گفت: رو صبح آی، قاضی نیمه شب بیدار نیست

گفت: دیناری بده پنهان و خود را وا رهان

گفت: کار شرع، کار درهم و دینار نیست»

پس عدالت خواهی و مبارزه بر علیه بی قانونی خواسته توده های مردم بود، اما قانون می بایستی از طرف حاکم یا حاکم شرع اجرا می شد که سوءنیت آنها برای مردم در انجام اجرای عدالت کاملاً روشن بود.

به همین جهت مبارزه برای عدالت خواهی، بر مبنای برپایی یک نهاد اجتماعی بود، که از شر حکومت و شرع رها باشد، یعنی در این جا عدالت خواهی با قانون مداری گره می خورد و چون نه حکومت و نه شرع به دنبال قانون مداری نبودند، روشنفکران پیش آیینی مردم در جهت بنای چنین نهادی که تساوی آنها را در مقابل قانون تضمین کند به حرکت درآمدند و چون روشنفکرانی بودند که در غرب تحصیل کرده بودند می دانستند حال این تضاد از مجرای: اول داشتن پارلمان دوم؛ قانون اساسی است، که بالتبع فکر می کردند که با تامین چنین نهادی هم به عدالت و هم به آزادی می توان رسید. علاوه بر این، روشنفکران می دانستند که در غرب انقلاب علمی هم رخ داده است و انقلاب علمی یکی از ارکان پیشرفت است، بنابراین به هواداری از علم جدید - مدرنیته - هم برآمدند.

بزرگ ترین شگفتی جایی رخ داد که روشنفکران و آزادی خواهان پیشرو با توده های مردم هم صدا شدند و برای اولین بار زبان روشنفکران با توده های مردم مشترک شد. امری که هیچ گاه در تاریخ ایران تکرار نشد.

اگر به نظریات روشنفکران ایرانی آن زمان بنگریم، تاثیر شدید «عصر روشنگری» — انقلاب کبیر فرانسه — را بر آن به خوبی می‌بینیم. برای روشنفکران ایرانی، اروپاییان در اثر انقلاب کبیر فرانسه نجات یافته و از عصر قرون وسطی جدا می‌شوند و به مرحله‌ای از تکامل اجتماعی می‌رسند که در آن می‌توان سخن از، آزادی بیان، آزادی احزاب، تفکیک قوا، انتخابات آزاد و تساوی برای همگان در برابر قانون گفت:

بدین ترتیب در انقلاب مشروطیت، عنصر لائیک بودن متولد می‌شود و چون از طرف افکار سوسیالیستی حمایت می‌شود به دست آورد بزرگ قانون اساسی اول می‌رسیم. قانون اساسی رسماً در ابتداء مورد تایید تمام اقشار اجتماعی و نمایندگان آن در مجلس قرار می‌گیرد؛ در مجلسی که می‌توان آن را تقریباً تنها مجلس آزاد ایران دانست که نمایندگان تمام اقشار اجتماعی در آن شرکت داشتند: کسبه و بازاریان، دیوانیان، خوانین، کارگران و از همه مهم‌تر رهبری روشنفکران بر مجلس هم برقرار می‌شود و به همین جهت، با توجه به تاثیر روشنگری می‌توان گفت همانند آن عصر سلطنت عقل فرا می‌رسد، و مجلس، نمایندگان تقریباً براساس عقل و تدبیر خودشان قانون اساسی را می‌نویسند، چیزی از خارج، به ویژه از آلمان به کار آنها کمتر سایه می‌اندازد. این سلطنت عقل کوتاه‌مدت، به زودی با دشمنی روحانیون روبرو شد و استبداد صغیر آغاز شد که باز هم به دلیل وحدت در انقلابیون مشروطیت شکست خورد. اما نوعی آنارشی سیاسی در جامعه ایران حاکم شد و هرکس این خوان را به طرفی می‌کشد و روحانیون توانستند مواضع از دست رفته خود را در متمم قانون اساسی به دست بیاورند و وحدت پیشین بدل به تفرقه جدید و از همه بدتر قوم‌گرایی کشیده شد. خلاصه: از ترکیب خودآگاهی با ناخودآگاه، انقلاب رخ می‌دهد. این برداشت هگل از انقلاب بود؛ کسانی که انقلاب ۵۷ را دیده‌اند می‌دانند که بسیاری از فعالیت‌ها آگاهانه، و بسیاری از آنها نیز ناآگاهانه و ناخودآگاه بود، ساختن و تخریب.

نفی و پذیرش، ترس و امید، ترقی و ارتجاع در کنار هم در انقلاب فرصت بروز پیدا می‌کنند اما با تمام این تضادها وحدت در میان مردم برای مدت کوتاه اما با قدرت بسیار ظاهر می‌شود. اهداف مختلف درون یک صورت وحدت‌دار، چون

کلی است ظاهر می‌شود. کافیت به گفته‌ای که سردار اسعد بختیاری از خود به جای گذاشته توجه کنم.

«... با بسیار سوار به تهران رفتیم و مشروطه را برقرار ساختیم.»

در انقلاب مشروطیت خوانین و رعایا و کسبه و تجار و روشنفکران برای برقرار مشروطیت وحدت داشتند و با توجه به نقش پررنگ روشنفکران در آن، آن را می‌توان عصر «روشنگری» ایرانیان خواند، که رونوشت کم رنگی از انقلاب کبیر فرانسه بود. انقلاب در جامعه‌ای رخ داده بود که نود و نه درصد مردم آن بی‌سواد بودند.

هگل در کتاب پدیدارشناسی روح خود در بخش روشنگری که همگان متفق القولند که شاهکار بی‌نظری در تاریخ نویسی است می‌گوید: «پس از روشنگری و انقلاب، عصر ترور و آنارشسیسم فرامی‌رسد، که وحدت قبلی را درهم می‌شکند و در این جاست که مردم دوباره به استبداد [امپراطوری ناپلئون] رضایت می‌دهند.» و به طور خلاصه تئوری تاریخ را چنین خلاصه کرده:

«وحدت — تفرقه و آنارشسیسم و ترور — رسیدن به حکومت مطلقه [استبدادی] جدید»، و پیروان هگل این فرمول را برای دوربندی تاریخ غیر قابل انکار می‌دانند. وحدتی که در انقلاب مشروطیت بود به دلیل تضادهای درونی آن از هم فرو می‌پاشد و تفرقه جای آن را می‌گیرد. انقلابیون هم‌رزم دیروز، امروز بر روی هم اسلحه می‌کشند و به کشتن یک‌دیگر دست می‌زنند.

وحدت ملی که حال انقلاب بود توسط سیاستمداران به چنان تفرقه و ارتجاعی می‌انجامد که ایران را تقسیم و به کشورهای خارجی می‌فروشند. و چندی نمی‌گردد که حکومت استبدادی دوباره از راه می‌رسد.

اما به دلیل کلی بودن انقلاب بسیار از عناصر در انقلاب باقی ماندند و حول همان عنصر اصلی، یعنی عدالت‌خواهی و رسیدن به آزادی به حیات خود ادامه دادند.

نبرد بی‌امان روشنگری با ارتجاع مذهبی بی‌وقفه تا به امروز ادامه دارد.

مبارزه علم و دانش نوین [غربی] با خرافات مذهبی تا به امروز به صورت آشکار دنبال می‌شود.

درخواست و تقاضا برای قانون‌مداری و سلطنت عقل بر خودکامگی استبدادی تا به امروز ادامه می‌یابد.

مبارزه برای احقاق حقوق زنان بی‌وقفه تاکنون ادامه می‌یابد.

مبارزه برای حفظ تمامیت ارضی ایران ادامه می‌یابد.

در عین حال

ارتجاع هم به مبارزه بی‌امان همیشگی خود بر علیه دانش، علم، مدرنیته، پیشرفت، بی‌قانونی، حذف زنان از صحنه اجتماعی و ادامه می‌دهد و چون در جهت خواست مردم نیست، و تکیه بر مردم ندارد، بر سرنیزه تکیه زده است.

البته به قول «دیدرو» تمام این مبارزات مترقی و مرتجعانه، خود را در یک چیز در تمام کشورها نشان می‌دهد و آن هم قانون اساسی آن کشور است.

اما آیا ملت ایران می‌توانستند که به دو آرزوی اصلی خود، یعنی عدالت‌خواهی

همراه با قانون‌مداری و تجدد و ترقی، مدرنیته و آزادی فردی و اجتماعی برسد؟

انقلاب مشروطیت یک شورش دهقانی نبود و در هنگام پیروزی، مسئله اصلی ماتریالیسم تاریخی، یعنی مالکیت را حل نکرد و از خواسته‌های اصلی آن هم نبود. مالکیت فئودالیت بر زمین بدون هیچ تغییری باقی ماند بالتبع این به معنای حفظ بزرگ‌ترین سنگر ارتجاع بود، که دست نخورده باقی ماند. یعنی در این‌جا برعکس دوران روشنگری در فرانسه که صورت مالکیت به نفع مالکیت سرمایه‌داری در مقابل فئودالیت شکل می‌گیرد و حاکمیت بورژواها به جای فئودال‌ها بر تخت حاکمیت قرار می‌گیرد.

حفظ مالکیت فئودالیت - نظام ارباب و رعیتی - در انواع اشکال - خود تا سال‌های دهه ۴۰ باقی می‌ماند. بدین ترتیب ایده‌آل‌های انقلاب مشروطیت تحقق نیافته باقی می‌ماند. اما عنصر عدالت‌خواهی که جنبه کلی داشت به حیات خود ادامه می‌دهد.

رهیافت سوسیالیستی

انقلاب مشروطیت به سه جریان اصلی منشعب گردید: گرایش ملی‌راست، گرایش مذهبی ارتجاعی و گرایش چپ.

گرایش‌های مذهبی به‌طور موقت در مقابل پیشرفت و مدرنیته و تجدد و دست‌آوردهای علمی و تکنیکی غرب عقب‌نشینی و سکوت را پیشه می‌کند. گرایش‌های ضدسوسیالیستی در پناه اسطوره‌های ایرانی و وام‌گرفتن از تمدن غرب به‌ساختن ایران جدید که به‌طور عمده خواسته طبقه متوسط و بورژوازی بود روی می‌آورد و مبارزه با فئودالیته را با صورت تشکیل حکومت مرکزی قوی و از میان برداشتن نظام ملوک‌الطوایفی و خان‌خانی از نظر سیاسی، آرامش را در کشور ایجاد و مقدمات مادی لازم را برای پیشرفت سرمایه‌داری مهیا می‌سازند، و ناسیونالیسم شووینیستی را تبلیغ و ترویج می‌نمایند؛ همچنین و به احیاء فرهنگ و مفاخر ادبی و هنری ایران قدیم می‌پردازند. درواقع این گرایش از گرایش‌های ملی‌گرایانه‌ای است که در انقلاب مشروطیت رشد یافته بود حداکثر استفاده را به‌عمل می‌آورد و بسیاری از روشنفکران راست‌گرای مشروطیت را در بدنه سیاسی خود حفظ می‌کند.

گرایش‌های چپ: عنصر عدالت‌خواهی انقلاب مشروطیت به دلیل کلی بودن مستقل از زمان و مکان و شرایط محیط، هم‌چنان در زندگی مردم ایران به حیات خود ادامه می‌دهد. اما در جهان با وقوع و پیروزی انقلاب بلشویکی، هر روشنفکر، هر آزادی‌خواه، و هر عدالت‌طلبی، شاهد تحقق آرزوهای خود شد و در هر بخشی هم که شرایط اجازه موفقیت را نمی‌دهد، ایده‌آل‌ها، اتوپیا‌های انقلابیون را در سراسر جهان در آغوش خود دارد. ایران دو بار تحت تاثیر انقلاب سوسیالیستی همسایه شمالی خود قرار گرفت؛ یکی در ۱۹۰۵ و دیگری در ۱۹۱۷. انقلاب جهانی زحمت‌کشان در اقصی نقاط جهان حضور خود را نشان می‌دهد، و بالتبع در ایران هم روشنفکران که زمینه عدالت‌خواهی جنبش مشروطیت را داشتند و هم با تئوری‌ها علمی مارکسیستی مجهز می‌شوند، همگی می‌بایستی راه سوسیالیسم را انتخاب کنند. در اشعار شاعران آن دوره، پرچم آزادی و عدالت اجتماعی را در دست لنین می‌بیند، و حتی کسانی که از نظریات مارکس هم بی‌خبر بودند، لنین را پرچم‌دار آزادی و عدالت زحمت‌کشان می‌شناسند. بدین ترتیب رشد نیروهای سوسیالیستی در ایران با تمام شرایط استبداد، در حرکت رو به جلو بود. در مجموعه باید گفت که وحدت مبارزات درونی با مبارزات انترناسیونالیستی که از

طرف کمینترن رهبری می‌شد وحدت پیدا می‌کند. اما مشکل رشد این مبارزات در این بود که ایران دارای طبقه کارگر صنعتی نبود و اگر در جاهای پراکنده کارخانه‌های صنعتی وجود داشتند، هنوز از نظر کمی تعداد کارگران نسبت به جمعیت قابل محاسبه نبود. در واقع کارگران ایرانی در مانوفاکتورها مشغول به کار بودند نه در کارخانجات صنعتی. به همین جهت هم ما کارگران و طبقه کارگر در خود را، به جای طبقه کارگر برای خود را داشتیم، شرطی که از نظر بنیانگذاران فلسفه علمی الزامی بود. این ضعف محتوایی در جنبش تا نزدیک‌های انقلاب ۵۷ هم ادامه پیدا می‌کند. چون کارگر صنعتی به معنای کامل، فقط در صنایع صنعت خوزستان وجود داشت، و آبادان یک شهر صنعتی تمام عیار به حساب می‌آمد. اما با رشد بورژوازی در دوران استبداد، زمینه‌های پیدایش این طبقه در بسیاری از نقاط ایران دیده می‌شود — کارخانجات سیمان، قند، نساجی، راه‌آهن و اکتشاف معادن، که می‌توانست زیربنای صنعتی و طبقه کارگر برای خود را فراهم سازد. اما در مقابل این صنایع، تمام روشنفکران آزادی‌خواه تقریباً به‌طور کامل در زیر پرچم سوسیالیسم‌گرد می‌آیند. این وضعیت تا زمان شروع جنگ جهانی دوم ادامه داشت.

با شروع جنگ جهانی دوم و ورود نیروهای متفقین به ایران و آزادی زندانیان سیاسی، دوران سیاسی جدید برای نیروهای چپ شروع می‌شود. نیروهای چپ در ایران با شکست فاشیسم نیرویشان دوچندان می‌شود و با تولد حزب توده ایران، به طور فراگیر زحمت‌کشان ایران را به اتحاد فرا می‌خواند و به صورت یک حزب قدرتمند و یا شاید تنها حزب قدرتمند در غرب آسیا در می‌آید. پیروزی‌های این حزب به دو دلیل عمده صورت می‌گرفت، نخست، عدالت‌خواهی که از جنبش مشروطیت شروع شده بود و پیوند آن با احزاب کمونیست ضدفاشیست و در صدر آن اتحاد شوروی، هماهنگی بی‌نظیر تاریخی بین نیروهای داخلی و خارجی به‌وجود آورد و ضعف حکومت مرکزی میدان عمل وسیع در اختیار آن گذاشت. این حزب هر آن‌چه نیروی کارگری صنعتی و پیشه‌ور و صنعت‌گر بود بسیج کرد ولی با ابعاد بزرگ‌تری از میان اقشار خرده‌بورژوا و روشنفکران عضوگیری به عمل آورد و این بخش قسمت بزرگ و سنگین و مرکز ثقل حزب شد؛ هر چند کارگران

صنعتی در دو شهر آبادان و اصفهان به طور عمده جذب حزب می‌شوند و پایه‌های حرکات مارکسیستی - لنینیستی را برای آینده حزب در ایران می‌سازند. پس از پایان جنگ مبارزات ضد استعماری در سرتاسر جهان با نیروی بسیار زیاد به حرکت درآمد. استقلال هندوستان، سوکارنو در اندونزی، چوئن لای در چین، قوام نکرومه در آفریقا و در خاومپانه نیز دو سردمدار کبیر ضد استعمار، مصدق و جمال عبدالناصر، مبارزات استعماری خود را در جهت منافع ملی و ناسیونالیستی شروع کردند - عمر استعمار پیر می‌رفت که به پایان برسد و آمریکا خواستار جانشینی آن بود.

این مبارزه ضد استعماری در ایران با ملی کردن نفت به رهبری دکتر محمد مصدق شروع و به بسیج کلیه احاد ملت ایران انجامید، حزب توده ایران با کش و قوس‌های زیاد بالاخره به حمایت از آن پرداخت. ولی همان وزن ثقل بزرگ خرده‌بورژوازی منجر به انشعاب در حزب و حمایت از جریان‌هایی که در نهایت گرایش به خودمختاری از ایران شدند، گردید. در همین مدت، نیروهای ارتجاعی مذهبی که برای چندین سال سرکوب شده بودند سر بلند کرده و در دو جبهه مشغول به مبارزه شدند، جبهه اول ضد چپ، ضد مردم ضد ملی‌گرایی و یا ترور در جهت رسیدن به اهداف خود عمل کردند. آن‌چه که شاید به درستی از طرف نیروهای چپ ایران درک نشد، شروع جنگ سرد بین شرق - غرب بود. در دهه سال‌های ۱۳۲۰ هر بار ارتجاع به حزب حمله می‌کرد پس از مدتی جنگ و گریز حزب به کار خودش ادامه می‌داد، ولی بعد از ۲۸ مرداد بود که متوجه شدند شروع جنگ سرد بین شرق - غرب بسیار جدی‌تر از آن است که فکر می‌کردند و ارتجاع برای همیشه نیروهای ملی آزادی‌خواه و حزب توده را قلع و قمع فیزیکی نمود، و بزرگ‌ترین حزب چپ غرب آسیا به کلی در هم پاشید، که علت اصلی آن ریشه دواندن در خرده بورژوازی و کمیت ناچیز کارگران صنعتی بود. البته سیاست‌های حزب کمونیست اتحاد شوروی که در زمان استالین، هدف اصلی خود را حفظ مادر سوسیالیسم - اتحاد شوروی - قرار داده بود در این شکست فیزیکی و تشکیلاتی و ایدئولوژیک بی‌تاثیر نبود و حزب مجبور به مهاجرت شد؛ و در مهاجرت دیگر نمی‌توانست تاثیر زیادی بر آن‌چه در داخل ایران می‌گذاشت داشته

باشد و در سال‌های بعد با نفوذ ساواک در حزب، باقیمانده تشکیلات حزب در داخل کشور به کلی از میان رفت و تا انقلاب ۵۷ به دلیل خطر نفوذ ساواک در حزب و تفرقه در احزاب کمونیست جهانی - چین و شوروی - حزب با عده‌ای محدود در خارج از کشور به فعالیت خود ادامه می‌دهد. ضربه بعدی که به حزب وارد می‌شود - با برقراری روابط دوستانه شاه با اتحاد شوروی و فروش تسلیحات از شوروی به شاه و قرارداد تاسیس ذوب‌آهن و شرکت در مراسم جشن‌های ۲۵۰۰ ساله از طرف برژنف، دیگر حزب هیچ مشی در سیاست داخل کشور نداشت.

اما، با آغاز دهه چهل دوران جدیدی شروع شد. با سرمایه‌گذاری خارجی و رشد درآمد نفت، صنایع کشور رو به رشد گذاشت. ذوب‌آهن در اصفهان، ماشین‌سازی در تبریز و اراک و کارخانه‌های پتروشیمی - موجب شد که یک طبقه پرولتاریای صنعتی تولد یابد. پس از انقلاب سفید، بخش خرده‌بورژوازی و خدمات با سرعت بیشتری نسبت به صنعت رشد کرد؛ بانک‌ها، شرکت‌ها، ادارات دولتی ... - بدین ترتیب این دو طبقه جدید می‌بایستی نقش خود را در ساختمان سیاسی کشور به اجرا گذارند. عنصر عدالت‌خواهی و آزادی‌طلبی که در انقلاب مشروطیت نیمه‌کاره مانده بود، اکنون دوباره تبلور پیدا می‌کند. نقش بارز آن را در هنرهای دهه چهل می‌بینیم: رمان‌نویسی جامعه‌گرا سوسیالیستی، مثل رمان احمد محمود، اشعار حماسی مثل «آرش کمانگیر» سیاوش کسرای که هدف خود را پیروزی طبقه کارگر قرار داده بودند و ادبیات و هنر رمانتیسیم خرده‌بورژوازی در سینما، موسیقی ... و دفترهای شعر عاشقانه مثل «تو ای پری کجایی» - روبرو شده بودند که این هر دو گرایش، هم واقع‌گرایی سوسیالیستی و هم رمانتیسیم خرده‌بورژوازی به روشنفکران با نگرش سیاسی ... رمانتیسیم انقلابی انتقال یافت که عنصر اصلی آن قهرمان پروری و ستایش از قهرمانان بوده ولی نتوانست که طبقه کارگر را سازمان‌بخشی کند؛ چون طبقه کارگر ایران هنوز جوان بود. به هر حال همچنان که تورج بیگوند در نقل از لنین می‌نویسد: «ما دیگر به شور و هیجان خرده‌بورژوازی نیازی نداریم و گرایش انقلاب مسلحانه با سکتاریسم سیاسی مواجه شد که انفجار آن را پس از انقلاب هم شاهد بودیم که از پهلوی چپ به پهلوی راست غلتیده و فرو پاشید. اما این رمانتیسیم انقلابی به ایران خلاصه نشد. - در

اروپا - با در ماینهوف، در ایتالیا بریگارد سرخ ... که همه در دامن خرده‌بورژوازی و به دست روشنفکران به صورت آتشی سوزان شعله کشید و بعد از مدتی برای همیشه ناپدید شد.

اما این نکته قابل توجه است، خودآگاهی ایدئولوژیک این دوره در وحدت کامل با این سکتاریسم بود که تا حدودی موجب وحدت این رئالیسم با رمانتیسم تا پس از انقلاب ۵۷ شد.

تشکیلات سیاسی درهم شکسته بود ولی عنصر کلی عدالت‌جویی و آزادی‌خواهی در بطن جامعه به حیات خودش ادامه می‌دهد. روشنفکران ایرانی عرصه مبارزه را از قلمرو تشکیلات به قلمرو هنر منتقل ساخته، هر روز دفتر شعری جدید، داستانی جدید، تئاتری جدید ... در تمام عرصه‌های هنری پای به عرصه نهادند و هنر بار نبودن تشکیلات سیاسی را بر دوش می‌کشد و هنرمندان روشنفکر با گرایش چپ با احترام عدالت‌خواهی و آزادی تمام قلمرو هنر را به تسخیر درمی‌آورند. حتی رمان‌های خارجی هم که به فارسی ترجمه می‌شد سعی داشت ستاره راهنمای خود را احقاق حقوق زحمت‌کشان، مبارزه بر علیه استبداد و دیکتاتوری قرار دهد. بقایای بسترهای ملی‌گرا هم پس از مرگ مصدق انسجام خود را از دست می‌دهند و در جریان گرایش به چپ نیز نیروهای خود را از دست می‌دهند.

اما زمینه مبارزات هنری و فرهنگی نمی‌توانست روشنفکران را راضی کند - به ویژه تفکر عدم‌قطب‌گرایی - نه شوروی و نه چین - اندیشه آنها را مستقل ساخته و ناگهان بزرگ‌ترین امیدواری برای روشنفکران با انقلاب کوبا و قهرمان آن چه‌گوارا از راه می‌رسد. کتاب انقلاب در انقلاب رژی دبره، بر ذهن روشنفکران جهان و از جمله ایران حاکم می‌شود؛ قطع امید از قطب‌های آن زمان موجب تقویت نظریات رژی دبره شد که در مجموع می‌گفت: «احزاب سنتی را دور بریزید - می‌توانید با گروهی اندک انقلاب بر پا کنید»، انقلاب دانشجویان سوربن فرانسه برای یک هفته بر کشور فرانسه مسلط شد. پس حرکت گروهی اندک، شعله‌های انقلاب را هم‌چون پرومته به میان طبقه خواهد برد و انقلاب موفق خواهد شد.

بدین ترتیب جامعه روشنفکری از این که زاده خرده‌بورژوازی رشد یافته دهه چهل بود، از این جریان نمی‌توانست جدا باقی بماند و جریان مبارزه مسلحانه جدا از توده‌های مردم شروع می‌شود و قهرمانان و قربانیان بسیاری می‌دهد؛ ولی در این جا حکم لنین درست‌تر از رژی دبره از کار در می‌آید. بدون طبقه، جریان سکتاریستی خواهد بود که مهم‌ترین طعمه برای پلیس است و پیش‌شرط انقلاب کارگری که سازمان‌دهی طبقه کارگر در سندیکاها و حزب طراز نوین طبقه کارگر بود به دست فراموشی سپرده می‌شود. دیدیم که اندک مدتی پس از انقلاب مردمی ۵۷ جریان‌های سکتاریستی جدا از طبقه زحمت‌کش، چگونه به خاک و خون کشیده شد و از صحنه سیاسی ایران ناپدید می‌گردند.

مبارزه مسلحانه به عنوان تنها راه رهایی موجب شد که تمام نیروهای میانی که قهرمان‌پرور نبودند به طور کلی با تمام سابقه سیاسی که داشتند از صحنه حذف شوند - دیدیم که کریم سنجابی چگونه در مقابل تمام چیزهای که یک عمر با آنها مبارزه کرده بود به زانو درآمد - آن هم به یک دلیل ساده، مبارزه مسلحانه عناصر میانه‌رو جامعه را از میدان به در کرد و نیرویی پشت‌سر سنجابی و امثالهم، حتی مذهبی مثل بزرگان باقی نگذاشت و جامعه برای مدت چهل سال پرواز جغد ارتجاع را تحمل کرد.

اما آنچه از جنبش انقلابی چپ ایران برای امروز باقی ماند - همان عنصر کلی آزادی‌خواهی و عدالت‌طلبی مشروطیت است که در آینده سیاسی ایران دوباره بروز خواهد کرد.

در مورد افغانستان

سپتامبر ۱۳، ۲۰۲۱

ضرورت یعنی «وحدت امکان و واقعیت». (هگل)

وقایع افغانستان هنوز برای ناظرین و به ویژه روشنفکران و از جمله روشنفکران جناح چپ جای تعجب دارد که چگونه حکومتی با پشتوانه مالی و نظامی، ارتشی با سیصد هزار سرباز و بیش از صد میلیارد دلار اسلحه، یک شبه فرو ریخت .. این سردرگمی از آنجا ناشی میشود که روشنفکران قانون تحولات اجتماعی را به صورت مادی از یاد برده اند. کفایت به تحولات اجتماعی در چهل سال پیش ایران نگاه کنیم. ارتش عریض و طویل شاهنشاهی که ادعای کنترل بخشی از آسیا را داشت چگونه در مقابل مردم بی سلاح خلع سلاح شد و ارتشی که برای تربیت آن پنجاه سال سرمایه گذاری شده بود در چندین روز آب شد و به زمین فرورفت. برای کسانی که به دنبال فقط و فقط تغییرات تدریجی هستند فروپاشی حکومت شاه افغانستان تبدیل به امر جادویی و سحر آمیز می شود چون از نظر عقل معمول، پس از هر تغییر تدریجی باید یک تغییر دیگر رخ دهد. در حالی که تحول کیفی پیدا کردن در پدیده ها در یک لحظه زمانی، دیگر از قوانین تغییرات تدریجی پیروی نمی کند و در واقع تغییر کیفی پدیده، از یک حالت به حالت جدید متاثر از زمان نیست. موتاسیون یا جهش یا تغییر کیفی، در موجودات زنده و جامعه و تاریخ مستقل از زمان است. کسانی که به دنبال اصلاحات هستند، بعد از هر تغییر کمی به دنبال تغییر کمی دیگری می باشند و کسانی که انقلابی هستند به دنبال تغییر کیفی به

یکباره می‌باشند. از نظر آنان شب در یک لحظه روز می‌شود، برای انقلابیون تضادهای درونی پدیده لحظه پرش به مرحله جدید را فراهم می‌سازد. در انقلاب اکتبر، در ده روزی که دنیا را تکان داد. تغییرات کمی هزاران ساله متوقف شد و جامعه جدید پای به عرصه گذاشت.

به هر حال در افغانستان تحول کیفی سیاسی رخ می‌دهد و یک نظام حکومتی جدید به جای حکومت سابق می‌نشیند و برای کسانی که اعتقاد به تحول کیفی در جامعه دارند هیچ امر عجیبی نیست. چون براساس ساختار اقتصادی و اجتماعی، طبقاتی، سیاسی و فرهنگی و قومیتی امری بود ضروری و دیگر مستقل از زمان شده بود و دیگر تاریخ در این تحول کیفی تمام امکانات دیگر را به کنار نهاد.

هر گاه در محتوای یک پدیده تغییرات متضادی رخ ندهد هیچ تغییری در صورت و شکل پدیده، منجر به یک تحول کیفی نمی‌شود و حرکت پدیده به یک دوره تسلسل تبدیل می‌شود.

موضوع ساده است: همه می‌پرسند پس چرا در زمان خاتمی، احمدی نژاد، روحانی و رئیسی هیچ چیز فرقی نمی‌کند و یا اوضاع در زمان ترامپ و بایدن فرقی نمی‌کند؛ و یا در فرانسه بعد از تغییر هفت رئیس‌جمهور چرا وضع هیچ تغییری نمی‌کند؟ و دوباره همان می‌شود که بود. جواب ساده است، تغییرات در صورت پدیده که دولت در جامعه نقش روبنا و صورت را دارد بدون تغییر در محتوی هیچ تغییری اساسی را بوجود نمی‌آورد. درحالی که رویونیست‌ها و اصلاح طلب‌ها خواستار آن هستند که که با تغییر در صورت در ساختمان پدیده تغییر بوجود بیاید که نه شده و نه می‌شود و نه خواهد شد. چون این حکمی خلاف فلسفه، طبیعت، فلسفه‌ی اجتماع و فلسفه تاریخ است.

اما در افغانستان، حضور نظامی بیست ساله آمریکا در آنجا به طور دائم در صورت و ظاهر جامعه، تغییراتی ایجاد می‌کند. ولی نظام عشیره‌ای و ملوک الطوائفی دست نخورده باقی میماند. شیر محمد خان باز والی بلخ است و ببر احمد خان والی بدخشان است. شاه مسعود و شاه منصور همان والی‌های پیشین ولایات هستند و به هر حال، والی‌ها همان والی‌های پیشین هستند و رعیت‌ها همان رعیت‌های پیشین و اگر در شهرها عده‌ای کارگزار برای دولت مشغول کارند که به سرکردگان

دولت که همان شاه مسعودها و والی‌ها و... می‌باشند و برای احترام و چپاول ثروت‌های از خارج آمده همکاری می‌کند همگی پیشکاران دولت هستند و ته مانده سفره را می‌خورند و تبدیل به طبقه متوسط جدید بورژوازی نمی‌شوند که نقشی در دولت و حکومت داشته باشند و تغییرات لیبرالیستی در جامعه بدون حضور این طبقه غیرممکن است و باز به همان جا می‌رسیم که قبلا بودیم. تزریق آزادی‌های فردی و غیره، به صورت مکانیکی، به جامعه‌ای که از نظر محتوای طبقاتی همان بود که بود امکان‌پذیر نمی‌شود. بدین ترتیب حتی ارتش مصنوعی هم که خلق شده به هیچ طبقه‌ای تعلق نداشت تا از آن دفاع کند و به عنوان حقوق‌بگیران آمریکایی‌ها باقی ماندند. به هر حال در بین متفکرین اجتماع هم این موضوع شناخته شده بود که با تغییرات در صورت پدیده ساختار پدیده دچار تغییر نمی‌شود - به جز ارسطو و گه‌گاه هگل هم به این نظریه متمایل شد - ولی بنیانگذاران فلسفه علمی به هیچ وجه، بدون تغییر در محتوا، امکان هیچ نوع تغییری در ساختار پدیده را نمی‌پذیرند و علاوه بر این، معتقد بودند به اینکه، این تغییرات در محتوا باید با انقلاب و جنبش هم همراه باشد.

موضوع بعدی که مورد تائید فلسفه علمی می‌باشد مسئله پیوند ارگانیک در پدیده‌هاست: به طور کلی هرگاه از خارج عنصر یا عاملی را به یک پدیده زنده - موجودات زنده و یا اجتماع - تزریق کنیم حاصل یک پیوند مکانیکی است که در آخر الامر پدیده زنده سعی در اخراج آن از پدیده می‌کند. حتی در پیوند اعضاء هم در بدن انسان این موضوع قابل رصد کردن است در حالتی هم که عضو جدید را بپذیرد در نیای ژنتیکی آن‌ها مشابهت وجود دارد و به هر حال تفاوت در عنصر جدید با ماهیت پدیده حیاتی منجر به طرد آن و گسسته شدن پیوندهای مکانیکی درون آن می‌شود. کشف حجاب رضاشاه، حکومت لائیک آتاتورک، بالاخره پس زده شدند. مبارزات مائو بر علیه کنفوسیوس بالاخره به ناکامی انجامید.

حکومت‌های دست‌نشانده به ظاهر لیبرال در افغانستان با تمام زور و فشار و نظامی‌گری و هزینه اقتصادی به جایی نمی‌رسد و به طوری که دست آخر آن چنان ماهیت ملوک‌الطوایفی فشار خود را آورد که افغانستان صاحب دو رئیس‌جمهور شد

— اشرف غنی و عبدالله عبدالله — که هریک نمایندگی یکی از اقوام و عشیره‌های افغانستان را بر عهده داشتند.

زمانی که به مهاجران افغان، در کشورهای دیگر نگاه کنیم به سادگی مشخص می‌شود تبار طبقاتی آن‌ها همگی رعیت‌های بدون زمین هستند، یعنی در بیست سال اخیر هیچ نوع تحول طبقاتی در جامعه افغانستان رخ نداده و رعیت‌های والی‌ها و حوزه بورژوازی دهقانی همان بوده که بیست سال پیش بوده و تضادهای طبقاتی ماقبل تاریخی در جامعه افغانستان به حیات خود ادامه می‌دهد و به جای مبارزات طبقاتی مبارزه بین عشایر و اقوام مختلف ادامه می‌یابد.

زمانیکه به سربازان طالبان نگاه کنیم می‌بینیم که آن‌ها تنها چیزی که دارند یک دم پای و یک تیربار است و در شبانه روز جیره آن‌ها چند قطعه نان بدون هیچ خورشتی است. اینها کسانی نیستند جز همان رعیت‌های والی‌ها که از طرف طالبان سربازگیری شده‌اند، کسانی که هیچ چیز برای از دست دادن نداشتند حتی جان. اکنون نیز حکومت طالبان با همان ریشه‌های رعیتی، عشیره‌ای، مذهبی و قوم‌گرایی، به حکومت رسیده‌اند شعار آن‌ها برای توده‌های بی‌چیز، همان عدالت صدر اسلام است. پس خلافت اسلامی تا مدت زمان زیادی باید خلاء طبقاتی را پر کند و وحدت جامعه را حفظ کند.

دوم، قوم‌گرایی باید برای حفظ وحدت جامعه به سربزیری یکی از قومیت‌ها منجر شود، که بالطبع برای حکومت کردن بر سایرین چیزی جز قدرت نظامی نخواهد بود. به همین جهت، دیکتاتوری نظامی نوع حکومت را تعیین خواهد کرد. از نظر فرهنگی هم با تسلط اندیشه خلافت اسلامی، قهقرای فرهنگی ناگزیر است که به ناچار منجر به حذف تمام آزادی‌های فردی می‌انجامد.

از نظر طبقاتی، چون طبقه جدید بورژوازی زمان زیادی برای شکل یافتن می‌خواهد، طالبان همان محتوای طبقاتی سابق را در زیر پرچم اسلام حفظ خواهند کرد. و در زیر پوست جامعه مبارزه طبقاتی ادامه می‌یابد.

بعد از تحولات در افغانستان اکنون باید به این سوال در فلسفه پاسخ داده شود.

۱- مطابق تعریف انقلاب، باید یک طبقه جای طبقه دیگر را در حکومت

بگیرد- این مسئله در افغانستان رخ داده است بی چیزان شهر و روستا

- و بی‌زمین‌های دهقانی اکنون به جای شاه مسعود و اکبرخان و محمدخان، ... سایر فئودال‌ها و والی‌های افغانستان را گرفته‌اند.
- ۲- در انقلاب می‌بایستی ماشین دولتی شکسته شود که شد.
- ۳- قوانین حکومتی بایستی عوض می‌شد که شد (از نظر فرهنگی)
- حالا باید پاسخ درستی به این موضوع داد که تغییر حکومت با شرایط بالا چه تفاوتی با تعریف از انقلاب دارد؟

تحولات افغانستان

آگوست ۲۸، ۲۰۲۱

رسانه‌های جمعی غرب چنان وانمود می‌سازند که تحولات افغانستان تحولات یک شبه و تصادفی بوده است و برای اثبات نظریه ایشان و پنهان ساختن واقعیت‌های ضروری و تاریخی در افغانستان به دلیل تراشی‌های این چینی می‌پردازند تا خود را از زیر بار مسئولیت وضعیت کنونی و ظهور طالبان خارج سازند.

- ۱- فاسد بودن حکومت در کابل
- ۲- خسته شدن مردم از جنگ
- ۳- بند و بست‌های پشت پرده امریکا با پاکستان
- ۴- ورود ایران در حمایت از طالبان
- ۵- ورود روسیه و چین به عرصه سیاسی افغانستان
- ۶- دشمنی چین و روسیه با امریکا
- ۷- به بن بست رسیدن اتحاد امریکا با اروپا
- ۸- حکومت فردی و استبدادی کرزای و اشرف غنی
- ۹- فریب خوردن دستگاه اطلاعاتی غرب
- ۱۰- قراردادهای ترامپ با طالبان
- ۱۱- بی‌کفایتی بایدن در ادامه گفتگو با طالبان
- ۱۲- تغییر سیاست کلی امریکا در خاورمیانه

و دلایلی از این قبیل که می‌توان به شمار آن‌ها افزود. اما هر کس با اندک اطلاعات تاریخی و سیاسی به خوبی درک می‌کند که هیچ یک از این دلایل و یا مجموعه، یا بخشی از آن‌ها، دلیل اصلی فروپاشی حکومت افغانستان نبوده است.

چون در اصل برای فروپاشی یا تغییر کیفی یک پدیده فقط و فقط یک دلیل اصلی (تضاد اصلی) بیشتر وجود ندارد و سایر عوامل باید در کنار تغییرات در تضاد اصلی پدیده رشد و تکامل پیدا کند.

مثلا اگر فقط فاسد بودن حکومت افغانستان مطرح باشد به حکومت‌های آسیای میانه (تاجیکستان، ازبکستان) و یا خاورمیانه (عربستان، ایران، سوریه، لبنان)

همگی می‌بایستی با کوچکترین تکان سیاسی و نظامی تا کنون سقوط کرده باشند

اگر حکومت فردی و استبدادی مدنظر باشد که این نوع حکومت‌ها از شماره بیرون است. اگر معامله پشت پرده با پاکستان مطرح باشد که از ورود ارتش سرخ به افغانستان چهل سال می‌گذرد و اتحاد آمریکا و پاکستان در باره سرنوشت افغانستان همیشه پابرجا بوده است و....

برای دلایل فوق الذکر مثال‌های متشابه و متناقض بسیار است. در تمام این موارد چیزی که رسانه‌های غربی آن را پنهان می‌کنند، دلایل تاریخی، طبقاتی، ایدئولوژی است، آنچه که موجب فروپاشی حکومت افغانستان شد را می‌توان در یک جمله خلاصه کرد.

شونیسیم مذهبی - ملی

در هیچ کجای جهان تضاد آنتاگونیستی بین مذهب و ملی‌گرایی وجود نداشته است چون ملی‌گرایی و ناسیونالیسم برای ادامه حیات خود از تمام امکانات بالقوه جامعه استفاده می‌کند مثال بارز ترکیب این دو باهم انقلاب گاندی در هند و رسیدن به استقلال آن کشور است. ملی‌گرایی نیروی کهن تاریخی است که در لباسهای مختلف می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. مثال بارز آن مائوئیسم در چین می‌باشد که در زیر لباس سوسیالیسم ناسیونالیسم افراطی در چین رشد می‌کند که تا به امروز ادامه دارد. شوونیسیم در چین یکی از پایه‌های اصلی حکومت آن کشور است. ملی‌گرایی ناصر از حمایت تمام مردم عرب زبان برخوردار است. حکومت ملی مصدق مورد

حمایت همه اقشار مردم ایران است و خلاصه اینکه، ملی‌گرایی و حالت افراطی آن یعنی شونیسیم می‌تواند از حمایت همه اقشار جامعه با انواع تفکرات مختلف و به ویژه از حمایت ایدئولوژی مذهبی حداقل برای مدت طولانی برخوردار شود. در جنگ ایران و عراق هم ملی‌گرایی در اوائل جنگ با مذهب پیوند عمیقی برقرار کرد و شونیسیم افراطی را پدید آورد، هر چند به خاطر تضادهای طبقاتی به تدریج برای مدتی مذهب بر ملی‌گرایی غالب بود ولی این تفوق به تدریج به نفع ملی‌گرایی در حال تغییر است. شونیسیم حتی در قرن ۲۱ م در کشور امپریالیسم آمریکا رشد کرد (ترامپ).

به یاد داریم که مردم افغانستان برای رسیدن به استقلال از انگلستان در مبارزه ناسیونالیستی شرکت کردند به همین جهت مبارزات ناسیونالیستی برای مردم افغانستان بیگانه نیست. این مبارزات حتی در دامن یک کشور عشیره‌ای و نه حتی فئودالی و نه حتی به هیچ وجه سرمایه‌داری رخ داده است. در کشوری که طبقه متوسط سرمایه‌داری وجود ندارد و می‌خواهد مبارزه ناسیونالیستی شکل گیرد بدون تردید باید از طرف سایر نیروهای اجتماعی، فی‌المثل مذهب حمایت شده باشد. در ادبیات سیاسی کلاسیک زمانی با واژه ناسیونالیسم روبرو می‌شویم که پس از انقلاب کبیر فرانسه است، بنابر برداشت مارکسیسم از تاریخ ناسیونالیسم حاصل پیدایش و به قدرت رسیدن طبقه متوسط (بورژوازی) است و بدین ترتیب از سال ۱۸۰۰ به بعد که بورژوازی حاکم بلامنازع سیاسی کشورهای اروپایی شد با ناسیونالیسم (ملی‌گرایی) روبرو می‌شویم. که در مقاطع مختلف این ناسیونالیسم در لباس لیبرالیسم، فاشیسم، نازیسم ظاهر شده است و در حالت تک بعدی خود که با مذهب یا نژاد پرستی همراه شده تبدیل به شونیسیم افراطی شده است و با پیدایی امپریالیسم در جنگ جهانی اول انواع و اقسام شونیسیم توسعه و گسترش می‌یابد چون این نوع شونیسیم افراطی برای تقسیم بازار جهانی به نفع امپریالیسم بسیار کارآمد می‌باشد و بعد از جنگ جهانی اول، شونیسیم برای مبارزه خشن برعلیه سوسیالیسم و کمونیسم به کار گرفته شد. اما در جهان سوم که طبقه متوسط و صنعت گر رشد نکرده بود و این ملت‌ها مواجه با ورود استبداد مستقیم به کشورشان شدند، ناسیونالیسم به چهره ضد استعماری در میان این ملت‌ها رشد گسترده‌ای

یافت و در واقع آنتی تز استعمار غرب گردید. این روند به خوبی در زمان استقلال یافتن افغانستان و در جنگ‌های ضد استعماری بر علیه انگلستان به رهبری امان الله خان خود را نشان می‌دهد. در واقع در کشور عقب مانده افغانستان تضاد بین منافع کشورهای استعمار نیروی محرکه جنبش‌های آزادی بخش ملی و ضد استعماری شد و این روند در تمام کشورهای عقب مانده که فاقد طبقه متوسط هم بودند روندی غالب و سر کرده شده و ناسیونالیست‌ها رهبری مبارزه بر علیه استعمار را بدست گرفتند. این موضع هنوز هم تا زمان ما از اعتبار خود بر خوردار است.

به هر حال این ملی‌گرایی افراطی (شونیسم) احتیاج به لباس ایدئولوژیک داشت و مذهب می‌توانست این لباس را بر تن آن بپوشاند. همراهی روحانیون افغانستان با امان الله خان (غازی) در جنگ بر علیه استعمار انگلستان به خوبی و کارآمدی مورد استفاده واقع شد. بدین ترتیب مذهب از نظر تاریخی متحدی برای مبارزه بر علیه استعمار خارجی بود و چنین سابقه تاریخی در افغانستان وجود داشت که تبلور و ظهور کامل وحدت بین شونیسم ملی‌گرایی.... و مذهبی را در هنگام ورود ارتش سرخ به افغانستان دیدیم که به کمک نیروهای خارجی تمام اصلاحات انقلابی حکومت انقلابی افغانستان را دچار شکست ساخت. به طور نمونه یکی از دلایل مبارزه با سوسیالیسم در افغانستان این بود که حکومت افغانستان می‌خواست به دختران شناسنامه بدهد و امکان سوادآموزی را برای آن‌ها فراهم کند و یا زمانی که حکومت افغانستان دست به اصلاحات ارضی و تقسیم زمین بین دهقانان نمود، برخورد دهقانان به دلیل آنکه می‌گفتند این زمین‌ها غصبی است سندهای زمین خود را داوطلبانه به فئودالهای محل تحویل می‌دادند.

به هر حال در افغانستان با سابقه تولد و رشد شوونیسم ملی و مذهبی روبرو هستیم و این نیروی محرکه تمام جنگ‌ها و تغییر حکومت‌ها بوده و هست. پس جای تعجب نیست که این نیروی تاریخی بدون هیچ مقاومتی بتواند در مدتی کوتاه بر افغانستان مسلط شود. صرف نظر از زدوبندهای سیاسی کشورهای بزرگ و فساد حکومت..... به هر حال این شوونیسم ملی مذهبی یکبار در سال‌های ۱۹۲۰ انگلستان را شکست داد و یکبار در ۱۹۸۰ اتحاد شوروی را شکست داد. و این بار در قرن بیست و یکم امپریالیسم آمریکا و متحدانش را شکست داد.

این شوونیسم ملی مذهبی با ملت و فرهنگ و تمدن افغانستان پیوند ارگانیک دارد و از آن جداشدنی نیست مگر در طی زمان بسیار بلند و با کمک نیروهای مرفقی داخلی و خارجی به رهبری طبقه کارگر این امر صورت بگیرد که خواهد گرفت. همراه با مطالب گفته شده فوق، باید در کنار این فروپاشی، به پیری و فرسودگی امپریالیسم که در سرآغاز آن هستیم توجه کرد. این امپریالیسم رمق دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ را برای دخالت در کار جهان را، دیگر از دست داده است و به دلیل رسیدن به حالت احتضار خود که ضرورت تاریخی دارد از ورود کردن به کار جهان بازمانده و خواهد ماند.

اوضاع کنونی آمریکا و سرمایه‌داری جهانی

ژوئن ۱۵، ۲۰۲۰

سرمایه‌داری، سرمایه‌دار و فرهنگ سرمایه‌داری از واژه تضاد طبقاتی متنفر است. چون به خوبی می‌داند که نتیجه تضاد، حرکت، تغییرات و انقلاب است، یعنی عروج به مرحله‌ای نوین. از افتخارات سرمایه‌داری این است که، امروزه سرمایه جهانی شده است، به قطع و یقین چنین است. چون در هیچ نقطه‌ای از کره زمین نیست که نیروی کار، توسط سرمایه استثمار نشود. همچنان که سرمایه جهانی است، ماهیت نیروی کار هم جهانی است و استثمار هم جهانی است. بعد از فروپاشی شوروی و بلوک شرق، سردمداران سرمایه‌داری، با کمک امپراطوری رسانه‌ای خود، همه جا اعلام کردند که، آن روزگار گذشت که کسانی بودند که دم از نابرابری و تضاد طبقاتی و استثمار طبقه کارگر و فرودستان می‌زدند؛ نظریه استثمار نیروی کار، به ما قبل از تاریخ تعلق داشته و امروزه همه جا بهشت برین برای همگان شده است. نظریه‌پردازان سرمایه‌داری در کتب و مقالات و رسانه‌های خود اعلام می‌کردند که در قرن نوزدهم، اقتصاددانی به نام مارکس بود که پرسش‌های ابهام‌آمیزی درباره‌ی آینده‌ی سرمایه‌داری و طبقه کارگر مطرح می‌ساخت که بطلان این نظریات با فروپاشی اردوگاه سوسیالیسم بر همگان معلوم شد و حتی طرفداران سوسیالیسم

هم بعد از فروپاشی، دست از عقاید خود کشیدند و بر آستان سرمایه‌داری سجده کردند.

اما همچنان که آن انسان خردمند (مارکس) در مانیفست کمونیست نوشت: «تاریخ چیزی نیست جز نبرد طبقاتی».

سرمایه‌داری نتوانسته درک کند که جنبش‌های انقلابی هم اوج دارد، هم حسیض؛ و شاید برای مدتی تاریخ به حرکت قهقرائی تن دهد ولی تکامل، سرنوشت محتوم تمام جوامع بشری است و تکامل نتیجه‌ی تضادهای درون هر پدیده‌ای است. می‌شود با پتک و چکش بر سر پدیده‌ای فیزیکی کوبید و آن را خرد کرد ولی در هر تکه‌ای از آن تضاد نمایان است و هیچ کس نمی‌تواند از درون پدیده تضاد را بیرون کشیده و خود را از شر تغییر و تحول خلاص نماید.

تضاد درون هر پدیده امری همراه با ضرورت است و عنصر ضرورت، تکامل پدیده را اجتناب‌ناپذیر خواهد کرد. تضاد، خیر از یک تحول کیفی در تکامل دارد. کودک متولد می‌شود، جوان می‌شود، پیر می‌شود. حرکت به سوی تکامل، ذاتی ماده است؛ ذاتی حیات است؛ ذاتی جامعه و فرد است.

اما همچنان که انگلس گفته: «هر ضرورتی باید از دل یک حادثه سر به بیرون آورد».

تضاد، سکون و وضع موجود را قبول ندارد، و به حالت جدید و متفاوت می‌اندیشد. سرمایه‌داری با جهانی شدن سرمایه (که به وضوح در آمریکا و اروپا به خوبی مشاهده می‌شود)، در آرزوی حفظ وضع موجود بوده و هست ولی تاریخ با نیروی دیالکتیکی خود، بطلان چنین اندیشه‌هایی را نشان داده و تحقق چنین آرزوهایی را بر باد رفته تلقی می‌کند. امروزه سردمداران سرمایه‌داری برای لاپوشانی تضاد طبقاتی سعی دارند که حرکت طبقاتی موجود را با جریان‌های انحرافی دیگر ترکیب نمایند تا از شدت آن بکاهند. تبعیض نژادی که خود بر آمده از تضادهای طبقاتی تاریخی است در عین حال که در ابتدا، حرکت را شروع می‌نماید می‌تواند به کمک سرمایه‌داری بدل به جاده انحرافی شود تا تضادهای طبقاتی را مخدوش نماید.

در مبارزات آمریکا صدای ناخوشایند برابری‌طلبی برای سرمایه‌داران به گوش می‌رسد. بحران کرونا نشان داد که حفظ سلامت مردم بیش از یک راه سوسیالیستی

ندارد. باید دولت‌ها از جیب خودشان هزینه کنند تا مردم سلامت بمانند. این تجربه بزرگ تمام مردم دنیا در همه جهان بود.

نیروی انترناسیونالیسم کارگری ماهیت خود را در این مبارزه نشان داد. در تمام پایتخت‌های اروپائی علاوه بر آمریکا، مبارزه بر علیه بی‌عدالتی و نابرابری شروع شد. البته سرمایه‌داری جهانی هم بیکار ننشسته، با استفاده از ابزارهای نظامی، اصلاحات نیم‌بند، و دادن وعده و وعید به بی‌چیزان، سعی در خاموش کردن این مبارزه است. اکنون این پرسش مطرح است که هر سال پلیس آمریکا، سیاه‌پوستان را به حق و ناحق، قانونی و غیرقانونی می‌کشد. پس چرا امروزه چنین شعله‌ور شده؟ دلیل آن را باید در تضادهای نهفته در جامعه سرمایه‌داری دانست که تا به امروز بر آن سرپوش گذاشته بودند، ولی امروز تضاد می‌رود که راه خود را از میان این همه مشکلات باز کند که می‌کند.

این نکته را نباید از نظر دور داشت که تضاد در درون هر پدیده از زمان طفولیت اولیه به طرف بلوغ حرکت می‌کند. چون پدیده دیگر در محیط خود برای ادامه حیات سازگاری ندارد و به پدیده‌ی دیگری نیاز است. به نظر می‌رسد که تضادهای طبقاتی جوانه‌هایی از بلوغ را نشان می‌دهد.

هر اندازه که نرخ استثمار در جامعه زیاد شود به همان اندازه نیز به شدت و ستیزندگی تضادهای طبقاتی اضافه می‌شود. کفایت به نرخ بیکاری در جهان و پائین آمدن سطح زندگی بی‌چیزان در جامعه جهانی از یک طرف و افزایش سودهای فرا نجومی اقلیت سرمایه‌دار جهانی از طرف دیگر نگاه کنیم. بی‌کاری، بی‌خانمانی، بی‌بهداشتی، بی‌آموزشی و بی ... در سراسر جهان در مقابل ثروتمند شدن بیل‌گیتس با ۴۰ میلیارد دلار ثروت با فسادهای اداری و اجتماعی در جهان (مافیای پوتین در روسیه)، با هزینه‌های نظامی‌گری در آمریکا، چین، روسیه و... با رشد نیروهای امنیتی و سرکوب در تمام جهان، با افزایش تعداد زندانیان در همه دنیا و... این همه فاصله طبقاتی در تضادی ستیزنده واقع شده و نوید تکامل به طرف جهانی جدید و انسانی‌تر را می‌دهد.

فصل چهارم

نوشته‌های فلسفی

نگاهی به میراث شیخ محمود شبستری

جولای ۳۱، ۲۰۲۰

شیخ محمود شبستری در سال ۶۸۷ هجری قمری از مادر زاده شد؛ عمر وی بسیار کوتاه بود، چرا که در سال ۷۲۰ هـ ق و در سن ۳۳ سالگی چشم از جهان فرو بست. با حمله‌ی مغول به ایران تقریباً رشد نیروهای مولد به صفر می‌رسد و در این خانه‌خرابی که به بار آمد تصوف و عرفان به اوج خود می‌رسد. پس از دوران استیلای مغولان است که ما با بزرگ‌ترین عارف دوران یعنی مولانا جلال‌الدین بلخی روبرو می‌شویم؛ که تصوف و عرفان را به اوج خود می‌رساند که پس از وی هم، در آن شرایط نامساعد اقتصادی و سیاسی و اجتماعی به حیات خود ادامه می‌دهد. عرفان در شرق از دو جا سرچشمه گرفته است:

الف. افلاطون و افلاطونیان جدید (فلوطین) یا پلوتونیوس: بعد از تصرف اسکندریه به دست اعراب، مسلمانان با آثار فلوطین آشنا می‌شوند و چون به مذاق آن‌ها خوش می‌آید با سرعت زیاد، وجه وحدت وجودی آن، مورد استقبال واقع می‌شود و تبدیل به ستون اصلی عرفان در شرق می‌گردد.

ب. بعد از حضور فلوطین در بلاد اسلام، پرچم عرفان به دست ابن‌العربی برافراشته می‌شود و به علت سیطره حکومت اسلامی بغداد، بر جهان اسلام شرایط لازم برای توسعه و بسط نظریات ابن‌العربی در ممالک مسلمان فراهم می‌شود. به هر حال ابن‌العربی نظریات خود را در مقابل فلاسفه مشاء ارائه می‌دهد و به دلیل بن‌بست‌های متافیزیک ارسطویی با اقبال عمومی روبه‌رو می‌شود.

بدین ترتیب شیخ محمود شبستری وارث تصوف و عرفانی می‌شود که هم به دلائل اجتماعی و اقتصادی و هم به دلائل فرهنگی بعد از حمله‌ی مغول به ایران، بسط و توسعه یافته است.

به علت سرکوب شدید مردم ایران، در این دوران امکان بهبود زندگانی سیاسی و اجتماعی به طور کامل از میان می‌رود. در این جا، ما با همان قانون عام روبه‌رو می‌شویم که هر گاه جنبش‌های اجتماعی و مردمی سرکوب شود، تصوف و عرفان هم شروع به رشد می‌کنند. بعد از شکست انقلاب ۱۹۰۵ روسیه، فلاسفه بزرگی همچون چرنیشفسکی و بردیانف و .. رو به سوی مازوخیسم می‌آورند که لنین آن‌ها را به شدت در کتاب «ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم» مورد انتقاد و حمله قرار می‌دهد. چون پس از شکست‌های انقلابی و سیاسی، انسان‌ها برای آرامش یافتن رو به سوی درون می‌آورند و مراقبه فردی جانشین فلسفه و علم می‌شود و هر کس به سوی دست یافتن به آرامش درونی فردی می‌رود و در واقع، این انسان تنهاست که نمی‌تواند جهان خارج را تغییر دهد؛ بنابراین کوتاه‌ترین راه عرفان است که به قول هگل «سوار شدن بر رنگین‌کمان و رسیدن به بهشت است».

ج. ناگفته نماند که پیدایش مذهب میترائیسم پیش از اسلام هم در شکل‌گیری عرفان بعد از اسلام مؤثر بوده است. اما آن چه بین شیخ محمود شبستری و سایر عرفا مشترک است (مانند زهد، تقوا، بریدن از جهان مادی و به دنبال سیر و سلوک رفتن و وارسته شدن از دنیا و پیوستن به جهان باقی، به دنبال عشق بودن برای شناخت جهان و ...)، مورد نظر نیست. آن چه که به دنبالش هستیم، ویژگی‌های فلسفی منحصر به فرد او می‌باشد.

اندیشه

از نظر هگل موضوع اصلی فلسفه و منطق «اندیشه» است و تلاش می‌کند تا به شناخت و آگاهی از اندیشه برسد. «اندیشه» در فلسفه‌ی او با «ایده» و «مُثل» و «مفهوم» هم‌تراز است و «اندیشه‌ی عینی» همان حقیقت مطلق است که دلیل این جهان می‌باشد و نه علت آن و از آن جهت به آن عینی گفته‌اند که هگل اندیشه را همین تمدن، فرهنگ، علم، هنر، سیاست، دولت و ... می‌داند. به همین جهت آن را «ایده‌آلیسم عینی» می‌گوید که انسان منفرد در مقابل آن قرار دارد و باید مطابق

قواعد آن فکر کند. در واقع اندیشه‌ی عینی همان تمدن بشری است که دچار تغییر و تکامل می‌شود و انسان منفرد در طی تاریخ با آن همراه و هماهنگ می‌شود و در کنار آن گام برمی‌دارد. بدین ترتیب اندیشه و تفکر آن نیست که در فرد جریان دارد بلکه همان تمدن و فرهنگ انسانی است که مطابق قواعد خویش تکامل حاصل می‌کند و هگل با گفتن این که «موضوع اندیشه همان اندیشه است» و این جمله‌ی مشهور که «اندیشه، اندیشیدن به اندیشه است» راه خود را از همه‌ی فلاسفه ماقبل از خود جدا می‌سازد.

اندیشه و تفکر موضوع پیچیده و غامضی بود که از طرف تمام فلاسفه به آن پرداخته شده است و حتی در فلسفه‌ی علمی هم ظهور و نشان دارد؛ اما پیش از فلسفه‌ی علمی، به نظریه‌ی هگل می‌پردازیم:

هگل در کتاب «علم منطق» خود درباره‌ی اندیشه چنین می‌گوید: شماره ۱۹: منطق را می‌توان علم به اندیشه هم تعریف کرد. علم به قوانین اندیشه و صورت‌های ویژه‌ی آن... «منطق فقط اندیشه است.» «اندیشه کلی است.» شماره ۲۰: استنباط اولیه ما از اندیشه به عنوان یک فعالیت ذهنی، هم‌تراز سایر قوای مشابه همچون حافظه، تصورات، اراده و... به حساب می‌آید. اندیشه فعالیت ذهن شناساست.

شماره ۲۱: اندیشه را کنش می‌گوییم. حقیقت عینی است و اندیشه‌ی آدمی با آن در توافق می‌باشد. «اندیشه کلی در بطن ذهن و طبیعت وجود دارد.» شیخ محمود شبستری نخستین بنیاد خویش را در کتاب «گلشن راز» بر «اندیشه» می‌گذارد. چون می‌داند که این اساسی‌ترین موضوع برای منطق و شناخت حقیقت است. بدین ترتیب معلوم می‌شود که جایگاه وی در فلسفه چه اندازه از فلاسفه‌ی مشاء چون ابن‌سینا و فارابی بالاتر است.

سؤال:

نخست از فکر خویشم در تحیر / چه چیز است آنکه گویندش تفکر؟

چه بود آغاز فکرت را نشانی / سرانجام تفکر را چه خوانی؟

پاسخ:

مرا گفתי بگو چه بود تفکر / کز این معنی بماندم در تحیر

تفکر رفتن از باطل سوی حق / به جزو اندر بدیدن کل مطلق
 حکیمان کاندر این کردند تصنیف / چنین گفتند در هنگام تعریف
 که چون حاصل شود در دل تصور / نخستین نام وی باشد تذکر
 وز او چون بگذری هنگام فکرت / بود نام وی اندر عرف عبرت
 تصور کان بود بهر تدبر / به نزد اهل عقل آمد تفکر
 ز ترتیب تصورهای معلوم / شود تصدیق نامفهوم مفهوم

...

ره دور و دراز است آن رها کن / چو موسی یک زمان ترک عصا کن

...

هر آنکس را که ایزد راه ننمود / ز استعمال منطق هیچ نگشود
 حکیم فلسفی چون هست حیران / نمی‌بیند ز اشیا غیر امکان
 از امکان می‌کند اثبات واجب / از این حیران شد اندر ذات واجب
 بدین ترتیب شیخ محمود شبستری در این جا رأی افلاطون را درباره‌ی اندیشه و شناخت اختیار می‌کند. می‌دانیم که افلاطون معتقد بود آگاهی‌های ما اموری خفته‌اند که ما آن را دوباره به یاد می‌آوریم که در فلسفه‌ی اسلامی به آن «تذکر» می‌گویند. یعنی انسان آن چه را در آگاهی حاضر می‌کند همان‌هایی است که از پیش موجود بود و از جنس مُثُل می‌باشد که در انسان بیدار می‌شدند.
 شیخ اشراق با انتخاب تذکر به عنوان شالوده‌ی اندیشه، شناخت انسان را امری شهودی می‌داند که محتاج و وام‌دار منطق و تجربه نیست و بدین ترتیب گام اول را برای مقابله‌ی مستقیم با فلسفه‌ی مشاء و مشائیون پیرو ارسطو (ابن سینا و فارابی و فلسفه‌ی سینوی) بر می‌دارد. در این جا باید توجه داشت که ابراز عقاید بر علیه فلسفه سینوی که از حمایت مستقیم مذهب و فقه رسمی برخوردار است، کاری ساده نیست. ولی همچنان که می‌بینیم وی حکیم فلسفی (پیروان ارسطو) را در شناخت حقیقت ناتوان می‌بیند و هم چون مولانا «پای استدلالیون» را «چوبی» می‌داند. اما از گفته‌ی فوق پیداست که ابراز شناخت اندیشه شهود است که از دل برمی‌خیزد و به همین جهت در آن تردیدی نیست و می‌توان به آن اعتماد کرد. در این جا وی راه خود را از شکاکان و لادریون هم جدا می‌سازد. اما در این جا همان دور تسلسلی که در فلسفه‌ی ایده‌آلیسم عینی موجود است را می‌بینیم. تفکر و

شناخت انسان از ابتدا لمعه‌ای از نور مطلق (کل مطلق) است که از امر مطلق جدا شده و در انسان تجلی پیدا کرده و دوباره به سوی امر مطلق بازمی‌گردد و این دور گردش جاویدان است که از این موضوع در هستی‌شناسی شیخ بحث خواهد شد. برای این که به اهمیت مطرح ساختن اندیشه به عنوان یکی از مهم‌ترین شالوده‌های فلسفه و پیچیدگی آن پی ببریم، امیر نیک‌آیین در کتاب ماتریالیسم تاریخی در این باره چنین می‌گوید:

«بحث مقوله‌ی فلسفی شعور از غامض‌ترین و در عین حال گرهی‌ترین مسائل فلسفی است.»

پس در این جا می‌توان به شجاعت شیخ در مطرح ساختن مقوله‌ی اندیشه و تفکر پی برد و ارزش کار او را در جریان تاریخ فلسفه سنجید. اما به هر حال در این جا باید به آخرین نظریات فلسفه‌ی علمی درباره‌ی اندیشه بپردازیم.

«اندیشه به عنوان استعداد خاص انسانی عبارت است از توانایی انسان اجتماعی در به عرصه رساندن فعالیت خودش در توافق با اشکال و قوانین هستی و تکامل بخشیدن به واقعیت عینی. قابلیت تحقق بخشیدن به فعالیت، صرفنظر از مصالحی که در آن تجسم بیابد، از جمله فعالیت در قلمرو زبان، در مجموعه‌ای از قلمرو علامت‌ها و واژه‌ها.»

بنابراین اندیشه فعالیت است که وامدار منشأ و مصالحی نیست که از آن جا آمده و نشأت گرفته و زمانی که شروع می‌شود مستقل از تمام هستی است. هر چند بر طبق منطق دیالکتیک محصول و حاصل کار آن بر جهان عینی انطباق پیدا می‌کند و علاوه بر این که منجر به شناخت جهان عینی می‌گردد از خویشتن هم آگاهی حاصل می‌کند و به همین جهت اندیشه را «اندیشه اندیشه‌ها» گفته‌اند.

تضاد و تغییر

اما بزرگ‌ترین مزیت نظریات شیخ محمود شبستری پناه گرفتن ناخودآگاه در سایه‌ی دیالکتیک و تضاد است.

هم‌چنان که می‌دانیم، دیالکتیک که موجب پیدایش خط فاصل بین نظریات ارسطویی (منطق صوری) با حقیقت می‌شود و بر پایه ستون‌های تضاد استوار شده

است. اگر منطق صوری از تضاد و دیالکتیک می‌گریزد، حقیقت جهان حرکت و تکامل خود را ناشی از تضادهای ذاتی در پدیده‌ها می‌بیند. به قول هگل «در هر کجا که تضاد هست، حقیقت هم هست و هر کجا که تضاد نباشد، خطا و اشتباه است.» در فلسفه‌ی علمی هم مقوله تضاد یکی از اساسی‌ترین مقولات برای کشف و توضیح تمام پدیده‌های عینی و ذهنی در جهان است.

حال ببینیم که شیخ چگونه با توسل به مقوله‌ی تضاد در مقابل فلسفه ارتجاعی سینوی حاکم می‌ایستد:

ظهور جمله اشیا به ضد است / ولی حق را نه مانند و نه ند است

...

اگر خورشید بر یک حال بودی / شعاع او به یک منوال بودی
 ندانستی کسی کین پرتو اوست / نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست
 جهان جمله فروغ نور حق دان / حق اندر وی ز پیدایی است پنهان
 چو نور حق ندارد نقل و تحویل / نیاید اندر او تغییر و تبدیل
 تو پنداری جهان خود هست قائم / به ذات خویشتن پیوسته دائم
 و در مورد تغییر و دگرگونی احوال عام چنین می‌گوید:
 تو گویی هست این افلاک دوار / به گردش روز و شب چون چرخ فخر
 وز او هر لحظه‌ای دانای داور / ز آب و گل کند یک ظرف دیگر
 هر آنچه در مکان و در زمان است / ز یک استاد و از یک کارخانه است
 کواکب گر همه اهل کمالند / چرا هر لحظه در نقص و وبالند
 همه در جای و سیر و لون و اشکال / چرا گشتند آخر مختلف حال
 چرا گه در حسیض و گه در اوجند / گهی تنها فتاده گاه زوچند
 دل چرخ از چه شد آخر پر آتش / ز شوق کیست او اندر کشاکش

وحدت وجود

ارسطو از میان فلاسفه اولین شخصی است که به «وحدت عین و ذهن» می‌پردازد ولی برای آن دلایل قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌دهد و تضاد بین عین و ذهن در فلسفه‌ی مشاء چه در ایران و چه در اروپا لاینحل می‌ماند. در متافیزیک پذیرفته می‌شود که آن چه از جهان خارج به ما می‌رسد این تصویر برابر همان چیز در جهان خارج است

و انسان به دلیل وحدت عاقل و معقول، حقیقت جهان خارج را می‌پذیرد و می‌فهمد ولی هر دو حکمی که متافیزیک درباره‌ی شناخت جهان می‌دهد جنبه‌ی آمرانه و الوهیت دارد و نمی‌تواند توضیح دهد که چگونه آن چه ما از جهان خارج دریافت می‌کنیم عین جهان خارج است و مسئله آن قدر غامض است که دکارت می‌گوید «من نمی‌دانم چگونه آن چه من از جهان خارج (عین) دریافت می‌کنم با آن یکی است و همانبودی دارد؛ تنها می‌توانم بگویم که این خواست خداست.»

اما عرفا با توسل به نظریه‌ی وحدت وجود موضوع را حل می‌کنند. چه آن‌ها که می‌گویند همه چیز از یک جوهر و یک جنس است؛ چه اندیشه و چه شیء. پس انطباق آن‌ها بر هم به سادگی ممکن می‌شود. در نتیجه از نظر آن‌ها «عاقل و معقول» و «صورت و محتوا» یکی می‌باشند که در نتیجه‌ی آن جهان، ناشناختنی باقی نمی‌ماند. بالعکس فلسفه کانت که آن چه به شناخت در می‌آید از نمود است و از اصل در آن خبری نیست و شیء فی‌نفسه (جهان خارج) ناشناختنی باقی می‌ماند.

شیخ محمود شبستری با بهره‌گیری از نظریه‌ی وحدت وجود، دیدگاه مونیستی (یک‌بنی) از جهان دارد و علاوه بر آن برای آن حرکتی بی‌پایان قائل است و بدین ترتیب، مبارزه‌اش با دیدگاه فلسفه سینیوی به اوج خود می‌رسد و برای آن که از اتهام کفر و زندقه دور بماند برای «وحدت وجود» به این حدیث نبوی توسل می‌جوید که «خلقت الانسان مثل صورته» و به این آیه از قرآن توسل می‌جوید که «خداوند از روح خود در انسان دمیده است.»

جهان را دید امر اعتباری / چو واحد گشته در اعداد ساری

جهان خلق و امر از یک نفس شد / که هم آن دم که آمد باز پس شد

...

جهان خلق و امر اینجا یکی شد / یکی بسیار و بسیار اندکی شد

همه از وهم توسل این صورت غیر / که نقطه دایره است از سرعت سیر

یکی خط است از اول تا به آخر / بر او خلق جهان گشته مسافر

قدیم بودن یا حادث بودن جهان

متافیزیک اسلامی به شدت بر حادث بودن جهان تأکید می‌نماید. دلیل آن‌ها توسل به این آیه است که «خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ». بدین ترتیب در حادث بودن جهان تردیدی نیست و سایر ادیان به ویژه مسیحیت هم چنین اعتقادی دارند. اما حادث بودن یا قدیم بودن جهان بر اساس منطق ارسطویی، هر دو دچار تضاد و ابهام می‌شود. کشف این تضاد توسط کانت صورت گرفت که در اولین آنتی‌نومی خود ثابت می‌کند که هم می‌شود ثابت کرد که جهان قدیم نیست و هم می‌شود ثابت کرد که جهان حادث نیست؛ و هر دو حالت پذیرفتنی و قابل اثبات است. از بزرگ‌ترین امتیازات شیخ محمود شبستری، خردمندانه نظر کردن به این موضوع است و شجاعت او باعث می‌شود که حادث بودن جهان را نپذیرد و راه حل دیالکتیکی آن را در یکی دانستن آن دو می‌داند.

سؤال:

قدیم و محدث از هم چون جدا شد / که این عالم شد آن دیگر خدا شد

پاسخ:

قدیم و محدث از هم خود جدا نیست / که از هستی است باقی دائماً نیست

همه آن است و این مانند عنقا است / جز از حق جمله اسم بی‌مسماست

عدم موجود گردد این محال است / وجود از روی هستی لایزال است

نه آن این گردد و نه این شود آن / همه اشکال گردد بر تو آسان

...

عدم مانند هستی بود یکتا / همه کثرت ز نسبت گشت پیدا

ظهور اختلاف و کثرت شان / شده پیدا ز بوقلمون امکان

این «عدم پذیرش قدیم یا حادث بودن جهان» از طرف شیخ را باید شاهکار اندیشه

دیالکتیکی در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی دانست. شیخ همین خط را درباره‌ی مسئله‌ی

هستی و نیستی و عدم و وجود دنبال می‌کند.

هستی‌شناسی

پارمنیدس، پدر فلسفه‌ی مطلق‌گرا و متافیزیک یونان، فلسفه‌ی خود را با این حکم

بنیان نهاد: «از نیستی هستی بر نمی‌آید». «هستی به نیستی نمی‌رود». «نیستی

نیست». و «آن چه هست هستی است». که این احکام همگی با اصل این‌همانی و طرد شق ثالث، یا امتناع ضدین برابر است که الف مساوی با الف است و لاغیر. که این احکام توسط فیلسوف طرفدار دیالکتیک یعنی هراکلید (هراکلیتوس) مورد انتقاد قرار می‌گیرد؛ که هستی و نیستی را در کنار هم می‌داند. این نظریه به فلسفه‌ی هگل منتقل می‌شود. برای هگل «شدن است که شامل هستی و نیستی است». به هر حال تفکر دیالکتیکی از ما می‌خواهد که ما نه به هستی و نه نیستی، اعتبار مطلق ندهیم و آن چه را که هست در شدن و دگرگونی ارزیابی کنیم. حال به نظر شیخ در این مورد مراجعه می‌کنیم و می‌بینیم که چقدر اندیشه‌های او به اندیشه‌ی دیالکتیکی نزدیک است.

عدم مانند هستی بود یکتا / همه کثرت ز نسبت گشت پیدا

...

عرض شد هستی‌ای کان اجتماعی است / عرض سوی عدم بالذات ساعی است
 که مراد شیخ این است که نیستی در انتظار حالت «موجود» است.
 به هر جزوی ز کل کان نیست گردد / کل اندر دم ز امکان نیست گردد
 جهان کل است و در هر طرفه‌العین / عدم گردد و لا یبقی زمانین
 دگر باره شود پیدا جهانی / به هر لحظه زمین و آسمانی
 در تأکید بر امر شدن در جهان چنین می‌گوید:
 بخاری مرتفع گردد ز دریا / به امر حق فرو بارد به صحرا
 شعاع آفتاب از چرخ چارم / بر او افتد شود ترکیب با هم
 کند گرمی دگر ره عزم بالا / در آویزد بدو آن آب دریا
 چو با ایشان شود خاک و هوا ضم / برون آید نبات سبز و خرم
 غذای جانور گردد ز تبدیل / خورد انسان و یابد باز تحلیل
 از ابیات فوق نظر روشن شیخ را در امر شدن، تغییر و تکامل و تبدیل در طبیعت می‌بینیم که در دامنه حرکت دایره وار صورت می‌گیرد.
 در فلسفه‌ی کلاسیک، موضوع «ماده» (در لفظ یونانی هیولی) و صورت همواره مطرح بوده است و چون متافیزیک قادر به انکار هیچ یک از آن‌ها نبود ماده (هیولی) را به این صورت معرفی می‌کند: «ماده استعدادی است که صورت می‌پذیرد.» چون

برای هر چیز ماده و صورت متصور است و چون صورت‌ها متفاوت بودند برای حل مسئله‌ی کثرت در جهان به ماده به صورت امری بالقوه متوسل شدند که برای کثیر شدن، جهان باید پذیرفتن صورت‌های گوناگون را داشته باشد و چون باید صورت‌های کثیر را بپذیرد، پس امری انتزاعی و بالقوه می‌تواند باشد که در عین ناتمامی خاصیت بالفعل «شدن» به کمک صورت را دارد. فلسفه‌ی کلاسیک ادعای شناخت ماده را ندارد و به همین جهت آن را استعداد بالقوه برای پذیرش صورت می‌داند.

امیر نیک‌آیین در کتاب ماتریالیسم دیالکتیک چنین می‌گوید:
 «جهان یگانه است (وحدت‌دار است) زیرا که مادی است. ولی این جهان واحد متنوع است؛ چرا که ماده متحرک است.»

«مقوله‌ی فلسفی ماده را نباید با نظریات و عقاید علوم طبیعی پیرامون ساختمان و حالت و خواص اشیاء مشخص مادی اشتباه و مخلوط کرد.»
 «صورت و ماده از هم جدا نیستند.» «صورت بی‌ماده» و «ماده بی‌صورت» وجود ندارد.

و شیخ می‌گوید:

هیولی چیست جز معدوم مطلق / که می‌گردد به دو صورت محقق
 چو صورت بی‌هیولی در قدم نیست / هیولی نیز بی او جز عدم نیست
 شده اجسام عالم زین دو معدوم / که جز معدوم از ایشان نیست معلوم

وجود و ماهیت

در فلسفه‌ی علمی همان‌طور که انگلس خاطر نشان کرده است، تقدم ماده بر ذهن (اندیشه) وجود دارد و هر مکتب فکری که به این تقدم باور داشته باشد جزء ماتریالیسم به حساب می‌آید.

در فلسفه‌ی شرق و ایران موضوعی که بی‌اندازه نظر حکما و فلاسفه را به خود جلب می‌کرد، رابطه بین وجود و ماهیت بود. فلسفه‌ی سینوی به تقدم ماهیت نسبت به وجود اعتقاد داشت و ابن‌سینا در اثبات آن بسیار کوشیده است. چه در این صورت توجیه موجودات غیرمادی از جنس فرشتگان و شیاطین امکان‌پذیر می‌گردد. ولی

شیخ محمود شبستری در مقابل فلسفه‌ی سینوی به تقدم وجود بر ماهیت تأکید دارد و گام بلند دیگری در مبارزه با فلسفه‌ی حاکم سینوی و فقهی برمی‌دارد. بین ماهیت را بی کم و بیش / نه معدوم و نه موجود است در خویش

...

وجود اندر کمال خویش ساری است / تعیین‌ها امور اعتباری است بدین ترتیب شیخ یک گام به طرف دیالکتیک ماتریالیستی نزدیک می‌شود. این مطلب به ملاصدرا، فیلسوف بزرگ ایرانی قرن دهم، به ارث می‌رسد و وی کتاب مشاعر خود را در دفاع از اصالت وجود می‌نویسد. تفکری بسیار هوشمند و خلاق که در زیر خروارها نظریات فقهی و خرافی دوران صفویه و قاجاریه به خاک سپرده می‌شود. باشد تا روزی جوانان ایرانی این اندیشه‌های تابناک را صورت علمی دهند. اما هم‌چنان که دیدیم رابطه‌ی دیالکتیکی بین هستی و نیستی در فلسفه‌ی ایده‌آلیسم عینی هگل به اوج خود می‌رسد و هگل حلقه رابط بین آن دو را در مفهوم «شدن» می‌بیند. اما به هر حال این مقولات نظر صاحب‌نظران فلسفه و حکمت را در ایران هم به خود مشغول داشته است و آراء بسیار زیادی در این طرح شده که از جمله نظریه‌ی شیخ در این باره است:

اگر خواهی که بینی چشمه خور / ترا حاجت فتد با جرم دیگر

امری که در فلسفه‌ی علمی بدین صورت مطرح می‌شود: هیچ چیز ایزوله و مجزایی برای انسان قابل درک نیست و انسان چیزها را با شبکه‌ای از روابط که آن چیز با چیزهای دیگر دارد درک می‌کند و مفهوم چیز ایزوله یک مفهوم کاملاً ایده‌آلیستی و ذهنی می‌باشد. چنان که مارکس می‌گوید: «انسان با تولید چیزها و در روند تولید خود را می‌شناسد.» روابط دیالکتیکی بین هستی و عدم از نظر شیخ به این گونه مطرح می‌شود.

عدم آیینۀ هستی است مطلق / کز او پیداست عکس تابش حق

عدم چون گشت هستی را مقابل / در او عکسی شد اندر حال حاصل
پس بدون عدم چیزی حاصل نمی‌شود.

عدم در ذات خود چون بود صافی / از او با ظاهر آمد گنج مخفی

و در فلسفه‌ی ایده‌آلیسم عینی هگل «هستی حامل نیستی و نیستی حامل هستی است.»

حدیث «کنت کنزاً» را فرو خوان / که تا پیدا ببینی گنج پنهان
 که اشاره‌ایست به حدیث نبوی از قول خدا به زبان پیامبر: «کنت کنزاً مخفياً فأحببت
 أن أعرف فخلقتُ الخلق لکی أعرف»
 یعنی «گنجی پنهان بودم. خواستم شناخته شوم. پس خلق را آفریدم تا شناخته
 شود.»

عدم آینه عالم عکس و انسان / چو چشم عکس در وی شخص پنهان
 تو چشم عکسی و او نور دیده است / به دیده دیده را هرگز که دیده است

...

ببین عالم همه در هم سرشته / ملک در دیو و دیو اندر فرشته
 که به طور ضمنی پذیرش اصل «جمع اضداد» است. بر عکس «اصل امتناع ضدین»
 فلسفه‌ی سینوی. همین بینش دیالکتیکی شیخ می‌تواند بزرگ‌ترین افتخار برای
 فرهنگ ایران باشد.

حرکت در جهان

می‌دانیم که فلسفه‌ی علمی حرکت و تغییر را خصلت ماده می‌داند. شیخ ما هم اصل
 حرکت را برای جهان لازم می‌داند.

ازل عین ابد افتاد با هم / نزول عیسی و ایجاد آدم
 ز هر یک نقطه زین دور مسلسل / هزاران شکل می‌گردد مشکل
 ز هر یک نقطه دوری گشته دایر / هم او مرکز هم او در دور سایر

...

تو گویی دائماً در سیر و حبسند / که پیوسته میان خلع و لبسند
 همه در جنبش و دائم در آرام / نه آغاز یکی پیدا نه انجام

...

به زیر پرده هر ذره پنهان / جمال جانفزای روی جانان

...

به هر لحظه جوان و کهنه پیر است / به هر دم اندر او حشر و نشیر است
 در آن چیزی دو ساعت می‌نپاید / در آن ساعت که می‌میرد بزاید

اومانیسیم (انسان‌گرایی)

اومانیسیم یا انسان‌گرایی به معنای احترام به افراد انسانی و قبول حق تعیین سرنوشت انسان توسط خود انسان است. بالطبع اومانیسیم با مفهوم آزادی انسان گره خورده است ولی از نظر فلسفی اومانیسیم بدین معنا هم می‌باشد که انسان در مرکز عالم قرار گیرد و هر آن چه، در جهان است بر اساس موقعیت او معین و مشخص گردد. نظریات اومانیستی در غرب از زمانی مرکزیت یافت که در دوره‌ی رنسانس انسان واقعی با گوشت و پوست واقعی موضوع هنرها و سیاست قرار گرفت. با مرکزیت یافتن انسان واقعی به عنوان موضوع شناخت آدمی، اومانیسیم به سرعت در اروپا ریشه دوانید. هنرمندان بزرگی چون میکل‌آنژ و داوینچی موضوع هنر را انسان واقعی زمان خود انتخاب کردند و دانتی در کمدی الهی سرنوشت انسان را مستقل از کلیسا مطرح می‌سازد.

در ایران پیش از اسلام، انسان مرکزیت دارد و مبارزه بین اهورا و اهریمن به جهت خوشبختی انسان صورت می‌گیرد. این فرهنگ خوشبختی انسان را به جهان دیگر موکول و محول نمی‌سازد. هر آن چه ایزدان ایرانی از میترا، آناهیتا و .. می‌کنند برای خوشبخت کردن انسان بر روی زمین است. در فرهنگ پیش از اسلام جهان برای انسان است و نه انسان برای جهان و انسان مرکز عالم است. در بعد از اسلام جهان آزمایشگاهی می‌شود تا معلوم کند که انسان عاقبت به خیر است یا خیر و تکلیف انسان در جهان دیگر روشن می‌شود.

شیخ در مقابل چنین دیدگاهی اومانیسیم را ارج می‌نهد و انسان را در مرکزیت آن قرار می‌دهد.

تو چشم عکسی و او نور دیده است / به دیده دیده را هرگز که دیده است

جهان انسان شد و انسان جهانی / از این پاکیزه تر نبود بیانی

من

در این جا شیخ وارد مقوله‌ای می‌شود که تمام مکاتب فلسفی از آن گریز دارند. مقوله‌ی «من». به طول مثال، فروید، روانکار بزرگ قرن بیستم درباره‌ی «من» چنین می‌گوید ما نمی‌دانیم که «من» چیست. فقط می‌دانیم که مرکز اراده و خواست‌های انسان است. انرژی آن پایان‌ناپذیر است و دائم در حال تجدید حیات

می‌باشد. درون «من» انسان آزاد است و می‌تواند آرزوهای خود را طرح کند. علاوه بر این که نمی‌دانیم «من» چیست، نمی‌دانیم این «من» که قابل انکار هم نیست در کجا با وجود ما در ارتباط است. نمی‌دانیم زاده‌ی سلسله اعصاب و مغز ماست یا زاده‌ی وجود ماست. فقط می‌دانیم که می‌گوییم: من می‌روم؛ من فکر می‌کنم؛ من گرسنه‌ام؛ من آن چیز را دوست دارم؛ من از آن چیز لذت نمی‌برم.... پس این من در همه جا حاضر است و چون خواسته بی‌کران است، طبیعت در کنار آن «سوپر اگو» (فراخود) را قرار داده تا بتواند به کمک منطق و علم آن را مهار کند یا به زبان دیگر آن را سرکوب کند و در این سرکوب است که انسان توانسته تمدن خود را خلق کند.

به هر حال شیخ به موضوعی این چنین غامض که انسان تا به امروز هم برای آن توضیح درستی نیافته می‌پردازد که نشان از شجاعت فکری او دارد.

سؤال:

که باشم «من»؟ مرا از «من» خبر کن / چه معنی دارد اندر خود سفر کن

پاسخ:

دگر کردی سؤال از من که من چیست / مرا از من خبر کن تا که من کیست

...

من تو برتر از جان و تن آمد / که این هر دو ز اجزای من آمد
به لفظ من نه انسان است مخصوص / که تا گویی بدان جان است مخصوص
یکی ره برتر از کون و مکان شو / جهان بگذار و خود در خود جهان شو

...

من تو چون نماند در میانه / چه کعبه چه کنشت چه دیرخانه
بدین ترتیب معلوم شد که شیخ این «من» را نه روحانی می‌داند و نه «جسمانی» ولی توجیه عقلی هم برای آن پیدا نمی‌کند و آن را در پرده‌ی ابهام باقی می‌گذارد که تا به امروز باقیست.

جبر

موضوع جبر و اختیار از مسائل قدیم فلسفه و مذهب است. اکثر عرفا از جمله مولانا جلال‌الدین رومی نظر بر جبر داشته‌اند و اختیار را باطل می‌دانسته‌اند. شیخ محمود شبستری هم نظرش بر جبر بوده است. چنان که گوید:

کدامین اختیاری مرد جاهل؟ / کسی را کو بود بالذات باطل

...

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است / نبی فرمود کو مانند گبر است

...

سزاوار خدایی لطف و قهر است / ولیکن بندگی در جبر و فقر است

...

برو جان پدر تن در قضا ده / به تقدیرات یزدانی رضا ده

به هر حال اگر هیچ چیز درباره‌ی شیخ محمود شبستری نگوییم، یک موضوع که او را سرآمد فلاسفه‌ی ایران می‌نماید می‌توان گفت. او به شدت و به مانند مولانا می‌رفت که راه خود را برای شناخت و توجیه دیالکتیکی عالم و جهان و انسان باز نماید. وی از مفاخر فلسفه و حکمت ایرانیان است.

هستی‌شناسی انسان در فلسفه‌ی علمی

ژوئن ۶، ۲۰۲۰

در روزگار نخستین پیدایش انسان بر روی صحنه‌ی گیتی، کار به عنوان اساسی‌ترین عامل موجب تغییر و تحول در طبیعت و خود انسان شد. خصلت‌های کار انسانی به قرار زیر بود:

الف- منظور از کار یک روند جمعی است. انسان منفرد که بتواند به تنهایی کار و زندگی کند، نه وجود داشته و نه وجود خواهد داشت. در کار جمعی است که انسان با انسان رابطه برقرار می‌کند و این تماس و برقراری رابطه به کمک زبان صورت می‌گیرد.

ب- این کار انسان متضمن به مقصود بود؛ نه اینکه انرژی حیاتی خود را بی‌جهت مصرف کند. همچنان که مارکس می‌گوید: کار انسان از آن جهت با کار زنبور عسل متفاوت است که زنبور عسل از هزاران سال پیش همان گونه کندوی عسل می‌ساخته که امروز می‌سازد. همان گونه که طبیعت برای این کار در او کد گذاری کرده است. ولی ناشی‌ترین معماران پیش از آن که خانه بسازند، از پیش شکل و محتوای خانه‌ی مورد نظر را در ذهن دارند و هیچ دو معماری مشابه با هم خانه نمی‌سازند. به همین جهت می‌توان گفت که انسان طرح خانه را از پیش در ذهن خود به کمک اندیشه‌اش تجسم بخشیده است و می‌داند که نتیجه‌ی کارش باید چه باشد.

ج- کار انسان در جهت ارضای نیازهای او انجام می‌شود. اما مارکس به ما می‌گوید که این نیازها فقط جنبه‌ی ناتورالیستی و بیولوژیکی ندارد، بلکه این جامعه است که انواع نیازها را خلق می‌کند و هر بار که جامعه دچار تغییر می‌شود نیازهای انسان را تغییر می‌دهد و انسان باید روش‌های جدید برای ارضای آن‌ها خلق نماید. به همین جهت است که انسان مبتکر و خلاق است، عنصری که برای اندیشیدن لازم است.

د- انسان توسط کار، خود را از سلطه‌ی طبیعت می‌رهاند. بر زمین و دریا و آسمان فرمان می‌راند، اما انسان برای تسلط بر این طبیعت به ابزار نیاز داشت و هر بار با تکامل بخشیدن به ابزار خود هم بر سلطه‌اش بر طبیعت افزود و هر بار این ابزار را به اندام خودش پیوند می‌زند و به جای اینکه تحت تاثیر طبیعت دچار تکامل بیولوژیکی شود، تا سر حد امکان در ابزار خود تغییر می‌دهد. پس به کمک ابزار انسان در ابتدا فاصله‌اش را با طبیعت بیشتر و بیشتر می‌کند و از طرف دیگر به کمک ابزار وحدت خود را با طبیعت حفظ می‌کند و این رابطه‌ی دیالکتیکی جاویدان را به پیش می‌برد و تکامل می‌بخشد. ابزار، شناسنامه‌ی هویت انسان است. همچنان که مارکس می‌گوید «بگو در زمان آسیاب زندگی کرده‌ای تا بگوییم تو کیستی؟» در زمان آسیاب بادی؟ در زمان آسیاب آبی؟ در زمان آسیاب مکانیکی؟. به این ترتیب نوع ابزار شناسنامه‌ی هویتی انسان‌ها را در قرون و اعصار معین می‌کند.

ه- با تکامل در روند تولید و ابزار در جامعه‌ی انسانی، تقسیم کار بیشتر و بیشتر حاصل می‌شود که با این تقسیم کار، اضافه تولید در جامعه به دست می‌آید. این اضافه تولید موجب می‌شود تا عده‌ای بتوانند از دور و روند تولید مستقیم خارج شوند و به سرپرستی و نظم بخشیدن به این تقسیم کار برآیند. بدین ترتیب جوانه‌های طبقات و پیدایش دولت، پیدا می‌شود (ریش‌سفیدان و کدخدایان اولیه) و با پیدایش دولت، قوانین هم برای نظارت بر تولید آفریده می‌شود. بدین ترتیب روبنای جامعه‌ی انسانی به طور منسجم آفریده می‌شود که کلید و نوع آن در دست دولت است و برای اجرای قانون، احتیاج به نیروی انسانی است که در اختیار دولت می‌باشد. بدین ترتیب ارتش‌ها و نیروهای نظامی، پای به عرصه نهادند که در کنار آن‌ها کسانی به قضاوت نشستند و نطفه‌های قوه‌ی قضاییه هم بسته شد. بدین

ترتیب یگانگی اولیه در جوامع انسانی که برای کار جمعی الزام‌آور بود به تدریج به متضاد خود یعنی جامعه‌ی طبقاتی بدل شد و وحدت اولیه‌ی انسان‌ها در کمون‌های اولیه از میان رفت. این یگانگی از دست رفته مقدمه‌ای می‌شود برای تصور بهشت در جامعه‌ی بی‌طبقه در اساطیر. انسان در جامعه‌ی طبقاتی اولیه بعد از کمون‌های اشتراکی همیشه در حسرت آن جامعه‌ی اشتراکی اولیه بود؛ به همین جهت جهانی را برفراز آسمان‌ها به نام «بهشت» می‌آفریند و به کمک اساطیر آن را تثبیت می‌کند. اساطیر در پس ذهن آدمیان به حیات خود ادامه می‌دهد و برای توجیه آن بهشت از دست رفته به خلق و آفرینش «گناه نخستین آدم و حوا» متوسل می‌شود.

و- در سپیده‌دم پیدایش انسان بر روی زمین و پیدا شدن روند کار و حرکت برای ارضای نیازها، علاوه بر کار بدنی و استفاده از ابزار اولیه و ابتدایی، در ابتدای پیدایش جامعه‌ی طبقاتی و انتقال از جامعه‌ی اشتراکی به جامعه‌ی طبقاتی در روند تولید، پیشرفت دیگری هم به خاطر اندیشه‌های انسانی رخ می‌دهد. در این دوران است که کسانی پیدا می‌شوند که با همسان ساختن خود با موجودات طبیعی، سعی می‌کنند آن‌ها را در اختیار انسان قرار دهند. آن‌ها کسانی بودند که کار جادوگری را عهده گرفتند. آن‌ها با شبیه‌سازی، با رقص و حرکات خود می‌خواستند کار را برای دیگران آسان‌تر سازند- آن‌ها با تقلید حرکات گوزن می‌خواستند کار را برای شکارچیان ساده‌تر سازند. بدین ترتیب جادو در انتهای حیات کمون‌های اولیه پیدا شد. ماهیت جادو، همسان‌سازی انسان با دیگران است که از دل آن هنر و دین زاده می‌شود. بدین ترتیب جامعه‌ی طبقاتی از نظر صورت و محتوا کامل می‌شود. جامعه‌ی طبقاتی ساخته شده از:

- ۱- تولید مادی- که توسط انسان، طبیعت و ابزار تولید حاصل می‌شود؛
- ۲- تقسیم کار اجتماعی و پیدایش طبقات متخاصم (طبقه‌ای که می‌تواند بدون شرکت در امر تولید مادی به حیات خود از طریق کار دیگران ادامه دهد)؛
- ۳- پیدایش دولت و قوانین و نیروی نظامی برای حفظ فاصله‌ی طبقاتی ایجاد شده؛
- ۴- پیدایش دین؛

۵- پیدایش هنر؛

بدین ترتیب تمدنی بر روی زمین خلق شده که از نظر صورت تا به امروز ادامه‌ی حیات دارد.

مطالب گفته شده‌ی فوق به زبان بنیان‌گزاران فلسفه‌ی علمی چنین است: مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» می‌نویسد:

- ۱- نخستین گزاره‌ی سراسر تاریخ انسان، وجود افراد انسانی زنده است.
- ۲- تقسیم کار درون هر کشور در آغاز به جدایی کار صنعتی و بازرگانی از کار کشاورزی و..... در عین حال به خاطر تقسیم کار به شاخه‌های مختلف، تقسیمات گوناگون در میان افرادی که به کارهای معینی اشتغال دارند، توسعه می‌یابد.
- ۳- مراحل گوناگون تکامل در تقسیم کار با اشکال مختلف مالکیت متناظر است.
- ۴- تولید ایده‌ها، عقاید و آگاهی در آغاز به طور مستقیم با فعالیت مادی و روابط مادی بین انسان‌ها در هم تنیده شده است. ادراک، تفکر و مراوده‌ی ذهنی انسان‌ها در این مرحله هنوز برآیند مستقیم رفتار مادی آن‌ها جلوه می‌کند و..... انسان‌ها مولد عقاید و ایده‌های خودشان هستند.
- ۵- آگاهی هرگز نمی‌تواند جز هستی آگاه باشد و هستی انسان‌ها ناشی از زیست واقعی آن‌هاست.
- ۶- وحدت مشهود «انسان» با «طبیعت» از دیرباز در تولید موجود بوده است.
- ۷- اما زندگی پیش از هر چیز مستلزم خوردن و نوشیدن و مسکن داشتن و است. بنابراین نخستین کنش تاریخی تولید وسایل ارضای این نیازها، یعنی تولید خود زندگی مادی است.
- ۸- انسان از آگاهی برخوردار است اما در آغاز این آگاهی ناب نیست... در اینجا اصوات به صورت زبان پدید می‌آید. هر زبان به قدمت آگاهی است. زبان عبارت است از آگاهی عملی واقعیتی است که برای دیگر انسان‌ها و بنابراین برای من نیز وجود دارد، زبان، همچون آگاهی برآیندی از نیازها یا ضرورت و مراوده با سایر انسان‌هاست.

۹- در آغاز رابطه‌ی انسان‌ها با طبیعت صرفاً حیوانی است.... آگاهی حیوانی از طبیعت است.... این آگاهی، آگاهی انسان از ضرورت همبستگی با افراد پیرامون خود است..... این آگاهی گله‌ای محض است. در این نقطه انسان از گوسفند، تنها از این جهت متمایز است که آگاهی وی جایگزین غریزه می‌شود یا غریزه‌ی او، غریزه‌ی آگاه است. این آگاهی.... با تقسیم کار گسترش می‌یابد.... تقسیم کار واقعی از آن جا شروع می‌شود که تقسیم کار مادی و ذهنی پدید می‌شود.... از این لحظه به بعد آگاهی می‌تواند واقعا به خود دلخوشی دهد که چیزی غیر از آگاهی در عمل وجود دارد.... که واقعا نمایانگر چیزی است بی آنکه چیزی واقعی را بنمایاند. از این جا به بعد آگاهی در موقعیتی است که خود را از جهان آزاد کند و به تشکیل نظریه‌ی ناب درباره‌ی الهیات، فلسفه، اخلاق و جز آن‌ها بپردازد.

۱۰- نخستین شکل تقسیم کار ابتدا در خانواده ظاهر می‌شود.

۱۱- شکل مراوده‌ای که به وسیله‌ی نیروهای مولد موجود در تمامی مراحل تاریخی سابق تبیین می‌شود و در عین حال این نیروها را تبیین می‌کند، «جامعه‌ی مدنی» است. در پراتیک است که انسان حقیقت و مادی بودن تفکر خود را ثابت می‌کند.

مارکس در «گراند ریسه» می‌نویسد:

۱- «انسان، حیوانی است که تنها در میان جامعه می‌تواند فردیت خود را بروز دهد.» تصور یک تولید فردی همان قدر مضحک می‌نماید که تصور تحول و پیشرفت زبان بدون افرادی که با هم زیست کنند.

۲- بعضی از عوامل بین جدیدترین و قدیم‌ترین دوره‌ها مشترکند..... همچنان که برخی قوانین کلی در تحولات زبان وجود دارد که هم بر تکامل یافته‌ترین زبان‌ها و هم بر کم‌تحول‌ترین آن‌ها صادقند.

۳- هیچ تولیدی بدون ابزار تولید ممکن نیست. حتی اگر این ابزار تنها دست‌های آدمی باشد.

۴- در تولید، انسان است که به وجود خود عینیت می‌بخشد؛ در مصرف فرآورده‌ها توسط انسان.... که ذهنیت پیدا می‌کند.

۵- فرد ابتدا خود را عضوی از خانواده‌ی کلان، قبیله و غیره می‌یابد که بعدها طی یک فراگرد تاریخی آمیزش و برابر نهاده شدن با دیگران، شکل متفاوتی می‌گیرد.

۶- انگلس: هر آزمایش و هر فعالیت تولیدی انسان، معرف رابطه‌ی فعال او با عالم خارج و آفرینش آگاهانه‌ی پدیده‌های معین است.

۷- انسان با شرکت در تولید مادی، طبیعت را تغییر می‌دهد؛ در عین حال که خودش رانیز تغییر می‌دهد.

دیدیم که فلاسفه‌ی کلاسیک آلمانی (کانت، فیخته و شلینگ)، نتوانستند از چنگال دوئالیسم نجات پیدا کنند. کانت با شیء فی‌نفسه، آن را از حیطة‌ی شناخت انسان بیرون برد و گفت آنچه که می‌شناسیم، محسوسات و تجربیاتی است که بر روی همین شیء فی‌نفسه ساختمان شده است؛ و ذهن ما و واقعیت شیء فی‌نفسه دو چیز متفاوتند و برای این که خود را از این دوئالیسم رها کند، به ما پیشنهاد می‌کند - وظیفه‌ی فلسفه، سنجش توانایی ذهن از جهان است. یعنی به جای آن که به هستی‌شناسی متافیزیک بپردازیم که هرگز به جایی نمی‌رسد، باید فقط به دنبال - روش‌شناسی - متدولوژی - باشیم. دنبال روش‌هایی باشیم که جهان را برای ما بهتر تفسیر و تبیین کنند و ما باید جهان را بر اساس توانایی ذهنی خودمان میزان کنیم؛ نه اینکه بخواهیم حقیقت را با ذهن خود به دست آوریم. بعد از کانت، پیروان او فیخته و شلینگ برای اینکه خود را از چنگال این دوئالیسم برهانند متوسل به «من» یا «اگو (Ego)» شدند و آن را امری کلی معرفی کردند که از تجربه و حواس و عقل فراهم نمی‌آید؛ چون این «من» می‌بایست تمام حقیقت باشد. در واقع این «من» در این جهان نبود بلکه جهان را در «من» می‌دانستند و چون برای «من» محتوایی پیدا نمی‌کنند، دنیایی «جز من» را برای آن خلق می‌کنند تا از پوچی و تهی بودن این «من» نجات پیدا کنند. یعنی آن‌ها هم دوباره به همان دوئالیسم بازگشتند و نتوانستند فلسفه‌ای «مونیسیم (یک‌بنی)» خلق کنند. تا اینکه نوبت به هگل می‌رسد تا با «دیالکتیک» خود از این چالش عبور نماید. وی اعلام می‌کند که اندیشه و هستی «همان بودی» دارند یا این که «ایده» و یا «مطلق» همان «اندیشه» است. به باور هگل جهان نه تنها ریشه در «مطلق» دارد؛ بلکه در درون آن است و

جهان مجموع «طبیعت» و «روح» است. تکامل جهان همانا تکامل روح مطلق یعنی آشکار شدن آن است. از نظر هگل، روش درک حقیقت و مسائل فلسفه و حقیقت تنها با توسل به منطق «دیالکتیک» ممکن است. از نظر هگل دیالکتیک، روح شناخت علمی است... دیالکتیک اصل تمامی حرکت، تمامی زندگی، تمامی آن چیزی است که در واقعیت روی می‌دهد. هگل قدرت دیالکتیک را با قدرت الهی مقایسه می‌کند. آن را نیروی مقاومت‌ناپذیری می‌داند که هیچ چیز در برابر آن تاب ایستادگی ندارد. هگل «ایده» را نیروی به حرکت درآورنده‌ی جهان و تکامل آن می‌داند.

بدین ترتیب هگل با مشکلی که فیخته و شلینگ با طرح مقوله‌ی «من» در فلسفه ایجاد کردند به مقابله برمی‌خیزد. وی با استفاده از منطق دیالکتیک و تضاد بین «من» و «جز من» فیخته و شلینگ در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی، غلبه می‌کند. «من» مانند هر واژه‌ی محسوسی منفرد هستیم اما این فردیت من همانند یافته‌های حسی نیست، چون با «کلی» وساطت شده است. من تا آن جا منفرد هستیم که با «کلی» وساطت شوم. این «من» ارتقا یافتن «فردیت» به «کلی محض» است.

هستی انسان در مقام شخص به عنوان عامل کنش و خواستن از بدو شروع خود محسوس است و از طریق «من» خود را به «کلی» ارتقا می‌دهد. «من» در مقام کلیتی بسیط مرجعی فی‌نفسه برای «خویشتن» است. زمانی که تأثیرات خارجی در من ورود کند باید در نقطه‌ای در من متمرکز شده باشند و این کانون هم به نوبه‌ی خود به دلیل وساطت «خود» یافته‌های حسی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. ما از هستی انسانی سخن گو یاد می‌کنیم و این خود نشان از بودن «اندیشه» است.

هم‌چنان که ملاحظه می‌شود هگل به کمک دیالکتیک بین «من شخصی» و «من کلی» ارتباط برقرار می‌کند و این ارتباط از طریق تکامل «من شخصی» به سوی «من کلی» نتیجه می‌شود؛ چون تکامل یکی از ارکان اصلی دیالکتیک است.

به هر حال اکنون باید دید که فلسفه‌ی علمی با این «من» ایده‌آلیستی چه می‌کند. انگلس می‌نویسد: «کار شرط اساسی و اولیه‌ی زندگی بشری است. کار انسان را آفریده است. حیوانات به دلیل کدگذاری‌ای که طبیعت در آن‌ها انجام داده، همان اعمالی را انجام می‌دهند که طبیعت مقرر کرده است (مثال مارکس در مورد زنبور

عسل و لانه‌سازی). اما انسان با ابزار کار خود از طبیعت فاصله گرفت تا آن که بتواند بر آن حکم براند. انسان با کار و ابزار کارش زمین‌ها را زیر کشت برد، بر دریاها کشتی راند، در فضا پرواز کرد و آن چه را می‌خواست از دل طبیعت بیرون کشید. بدین ترتیب انسان به استقلال خودش در مقابل طبیعت پی می‌برد و در مقابل طبیعت است که می‌تواند بگوید «من هستم». هر اندازه که ابزار و علم و فن انسان تکامل می‌یابد، حکمروایی او هم بر طبیعت افزایش می‌یابد. حیوانات در دل طبیعت زندگی می‌کنند و با آن یکی هستند

ولی انسان بین خودش و طبیعت خط فاصل کشیده است. حیوانات فقط در تلاش معاشند ولی انسان علاوه بر تلاش معاش در جهت ساختن جهان بر مبنای خواسته‌های خودش قدم برمی‌دارد و نیت خود را عملی می‌سازد. همان طور که مارکس گفت: «انسان نه فقط در جهت ارضای نیازهای طبیعی خود تلاش می‌کند، بلکه جامعه هر بار برای او نیازمندی جدیدی تولید می‌کند که باید برای ارضای آن تلاش کند. پس انسان در روند کار است که خودش را می‌شناسد.»

اما پیش از این، هم چنان که دکتر تقی ارانی گفته است «سلسله عصب انسان به واسطه‌ی خاصیت شعور که یکی از خواص آن می‌باشد از وجود خود مطلع است. خود را از محیط خود به عنوان یک موجود مستقل و واحد جدا می‌سازد.»

پس در این مرحله انسان از آگاهی بیولوژیکی و طبیعی برخوردار می‌شود. آگاهی انسان از خودش به معنای آن است که مرزهای طبیعی خود را از محیط پیرامون مشخص می‌سازد. بدون این مرزبندی انسان نمی‌توانست از وجودش آگاهی پیدا کند. پس زمانی که انسان می‌گوید «من گرسنه‌ام»، «من خسته‌ام» و ... مرزهای مستقل خود را از نظر طبیعی با جهان خارج مشخص می‌سازد. یعنی سخن از «منی» است که در چارچوب زمان و مکان مشخص وجود دارد و مختصات زمانی و مکانی خود را در جهان معلوم می‌سازد. تا این جا می‌توان گفت این «من» طبیعی و ناتورالیستی با حیوانات مشترک است؛ چون حیوانات هم مرزهای خود را در طبیعت می‌شناسند و در آن انحلال پیدا نکرده‌اند و تا حدودی به دنبال ارضای نیازهای خود از طریق قوه‌ی غریزه هم می‌باشند. تشخیص حیوانات از مرزهای خود بدون واسطه و مستقیم انجام می‌پذیرد. اما انسان با وساطت کار و ابزار تولید، مرزهای خود را در

جهان خارج مشخص می‌سازد. بنابراین انسان علاوه بر آگاهی بیولوژیکی و ناتورالیستی، به دلیل تقسیم کار اجتماعی که صورت گرفته، جایگاه دیگری هم در این جهان برای خود می‌شناسد. جایگاهی که در تولید دارد. بدین ترتیب انسان در روند کار صاحب هستی اجتماعی هم می‌شود که ناشی از عوامل بی‌شمار فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، طبقاتی و .. است ولی مبدأ تمام این‌ها کار انسان است. بدین ترتیب انسان صاحب دو هستی است؛ یکی هستی طبیعی و ناتورالیستی و یکی هستی اجتماعی. با ترکیب این دو هستی با هم و استفاده از زبان و تفکر که آن‌ها نیز زاینده‌ی کار هستند، انسان واژه‌ی «من» را می‌گوید. یعنی از وحدت دیالکتیکی آن دو «من»ی زاده می‌شود که هم تبیین‌کننده‌ی فردیت ناتورالیستی و بیولوژیکی است و هم بیان‌گر هستی اجتماعی و مقام اجتماعی اوست. این «من» هویت انسانی را می‌سازد. امروز می‌بینیم که ناخودآگاه وقتی به معرفی شخصی می‌پردازیم، هم به قیافه و سن و سال وی و هم به شغل وی اشاره می‌کنیم.

این «من» شناسنامه‌ی هویت انسانی است. این «من»، «من»ی نیست که ایده‌آلیست‌ها آن را از روی روح رونوشت برداری می‌کردند که آن را بدون تغییر و تمام و کمال می‌دانند. این «من» در هر دوران و عصر اجتماعی، ویژگی‌های خاص خود را دارد که وجه بیولوژیک و ناتورالیستی آن تقریباً برای مدت زمانی طولانی ثابت و بی‌تغییر مانده است و محتوای آن دچار تغییر و تحول شده است. این «من» به قدری غنا و چندجانبگی دارد که فیلسوفانی همچون دکارت، کانت، فیخته، شلینگ و برگسون و هگل در مقابل آن سر تعظیم فرود می‌آورند و حتی آن را یکی از پایه‌های فلسفه‌ی خود قرار می‌دهند؛ چون در من تمام انگیزه‌ها و خواسته‌ها و اندیشه‌های انسانی منعکس می‌باشد و هر کالبدشناسی از وجود انسان، به کالبدشناسی این «من» می‌انجامد.

البته واضح است که هستی اجتماعی انسان که در جامعه خلق می‌شود بر هستی بیولوژیکی او برتری دارد و شاید بتوان گفت که هر اندازه تمدن بشری به جلو می‌رود، من بیولوژیک و ناتورالیستی او در مقابل هستی اجتماعی او، کوچک و کوچکتر می‌شود تا این که در افراط می‌توان گفت که به دست فراموشی سپرده

می‌شود. به همین دلیل است که روز به روز ارزش‌های اجتماعی بر ارزش‌های فردی تفوق می‌یابد.

در جامعه‌ی طبقاتی سرمایه‌داری که فردیت انسان‌ها در یک مبارزه‌ی نابرابر طبقاتی به شدت سرکوب می‌شود، بخش هستی بیولوژیکی انسان‌ها آن چنان به دست فراموشی سپرده می‌شود که روانکاوان به نظریه‌پردازی درباره‌ی امیال سرکوب‌شده می‌پردازند و آن را سنگ‌بنای روانشناسی قرار می‌دهند (فروید و یونگ)؛ و حتی فیلسوف و روانشناس بزرگی مانند اریک فروم، آن قدر این سرکوب را وحشیانه می‌داند که منجر به تغییر ماهیت هستی انسانی می‌شود (پیدایش نازیسم در آلمان). به هر حال در جامعه‌ی سرمایه‌داری این «من» دچار سرنوشت غم‌انگیزی می‌شود. مقوله‌ی «آلیناسیون» و «از خود بیگانگی» که تا به آن جا پیش می‌رود که انسان ممکن است خود را نشناسد («زندگی و مرگ ایوان ایلیچ» تولستوی و «مسخ» کافکا).

هستی اجتماعی انسان امروزی در جامعه‌ی سرمایه‌داری به طور کامل تابع عوامل خارج از وجودش قرار گرفته و طبقه‌ی حاکمه آن را به هر جهتی که میل دارد راهبری می‌کند. وسایل ارتباط جمعی که در اختیار طبقه‌ی حاکمه است، هدف خود را انسان منفرد و بی‌پناه کنونی قرار داده است. امروز بچه‌ی کوچک برای این که هویت پیدا کند از اولیاء خود می‌خواهد که فی‌المثل فلان کفش را با فلان برند و علائم تجاری برای او بخرند. سرنوشت غم‌انگیز «من» در دنیای کنونی در انقلاب ایران هم خود را نشان داد («هی نگویید من! بگویید مکتب من!») به هر حال در دنیای کنونی در هر کجا سعی می‌شود که هویت و استقلال را از این «من» سلب کنند (تو نباید بگویی «من هستم»، «من می‌خواهم»، «من عقیده دارم»، «من فکر می‌کنم»). این واژه‌ی «من» امروزه برای سرمایه‌داری واژه‌ای نامطلوب است و در همین دوران است که جنبش رمانتیسیسم برای نجات این «من» به پا می‌خیزد (بایرون، هوگو، لامارتین و غیره)؛ و چون در تلاش خود موفق نمی‌شوند در توهمات و رویاهای خود به سراغ «من» کاملاً موفق و توانا می‌رود که وجود خارجی ندارد (ابرمرد نیچه)، که ماکسیم گورکی درباره‌اش گفت «این ابرمرد در پای دروازه‌های سرمایه‌داری زانو بر زمین خواهد زد».

این بخش از سرنوشت «من» در ادبیات و هنر، اکنون از بحث ما خارج است. در بند شماره ۹ از گفته‌های مارکس دیدیم که گفت «گله‌های انسانی از گله‌های حیوانی جدا شد... تقسیم کار پدید آمد و آگاهی انسان به جای غریزه‌ی حیوانی قرار گرفت و «انسان توانست» بیندیشد و بالاخره توانست «به چیزی بیندیشد که وجود نداشت.»

بدین ترتیب تفکر انتزاعی انسان که صورت محض است، پای به عرصه می‌نهد. برای حیوانات صورت معنایی ندارد. شیری که آهوپی را می‌خورد به صورت و شکل آهو کاری ندارد ولی انسانی که صاحب تفکر و انتزاعیات شد، صورت برای او بخشی از جهان شد (خدا، روح، نیکی، فرشته، ...). بدین ترتیب بود که انسان شالوده‌ی «علم»، «هنر» و «دین» را پی‌ریزی کرد و از همه مهم‌تر صورت برای او در منطق اساس واقع شد و فلسفه و منطق پای به عرصه گذاشت. روابط بین صورت پدیده‌ها به منطق منجر شد که منجر به گسترش تحول‌آسای تفکر او گردید. به هر حال این صورت‌گرایی محض پایه‌های تمام فلسفه‌ی ایده‌آلیسم را نهاد.

همچنان که دیدیم مارکس در مثال مربوط به زنبور عسل متذکر می‌شود که نوع انسان آگاهی‌ای دارد که این آگاهی در ذهن او ساخته می‌شود و از طرف طبیعت به او مانند حیوانات دیکته نمی‌شود و این خط فاصل انسان با حیوان تا به امروز است. این آگاهی از جهان در تقسیم کار اجتماعی و تولید مادی به آگاهی از خویشتن هم منجر می‌شود. در جریان کار اجتماعی و تقسیم کار پیشرفته، روز به روز این آگاهی افزون می‌گردد تا به جایی که امروزه ما با تخصص روبه‌رو شده‌ایم. نباید فراموش کرد که این کار جنبه‌ی کلی دارد که در بالاترین منظر خود به فعالیت هنری خلاق تبدیل می‌شود که با آزادی همراه است و همان چیزی می‌شود که هنرمند می‌خواهد. این نشان می‌دهد که اندیشه‌ی بشر می‌تواند با آزادی کامل در همه جهت حرکت نماید و به همین جهت در ذهن خود همه نوع آفریده‌ای دارد که همچنان که مارکس گفت بسیاری از فرآورده‌های آن هیچ مابه‌ازای عینی ندارد. این آفریده‌های ذهنی همه از جنس صورت می‌باشد. یعنی زمانی که انسان از جهان خارج چیزی دریافت کرد، آن را بدل به علائم و صورت‌ها و روابطی می‌کند که اندیشه بر روی آن کار می‌کند و آن را چنان ساخته و پرداخته می‌نماید که بتواند

آن را دوباره به جهان خارج تحویل دهد. حتی در یک اثر هنری، هنرمند از جهان خارج متأثر می‌شود، به این تأثرات خود شکل می‌بخشد و آن را به صورت هنری به جهان خارج تحویل می‌دهد یعنی این چرخه‌ی دیالکتیکی را می‌آفریند که معجزه‌ی آن در این است که آن چه را که دریافت می‌کند، به آن چیزی می‌افزاید، که آن را از ورودی اولیه بیشتر می‌سازد. بدین ترتیب به این الگو می‌رسیم.

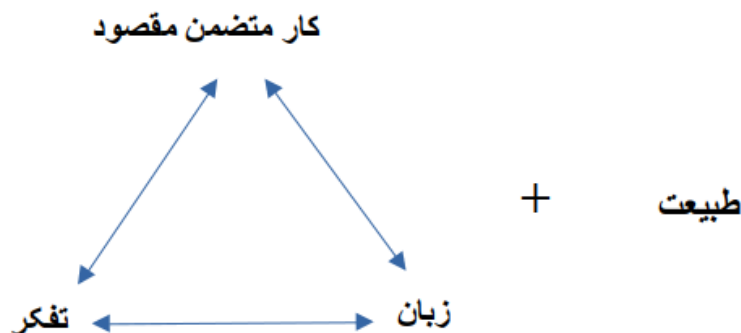
داده‌ی اولیه ← انسان ← داده‌ی ثانویه

ورودی اولیه ← انسان ← خروجی

که بنابر خصلت کار انسانی این چرخه‌ی جاویدان را داریم با این صفت که خروجی همیشه چیزی اضافه بر ورودی اولیه دارد. چون که در تولید مادی هم، انسان بر روی مواد اولیه کار می‌کند و سپس محصولی فراهم می‌آورد که بسیار متفاوت از مواد اولیه است و این خصلت جاویدان کار است و به دلیل همین خصلت است که هم جهان انسان و هم اندیشه‌ی آدمی روز به روز کامل‌تر و گسترده‌تر می‌شود. به همین جهت خانه‌ای که انسان می‌سازد با لانه‌ی زنبور متفاوت است.

این اضافه ارزشی که در اندیشه‌ی انسانی تولید می‌شود، منشأ ایده‌ها، عقاید و نظریات، علم، هنر و هر آن چه می‌شود که مستقل از محیط و جهان پیرامون پیش می‌رود و با برگشت به جهان پیرامون، هر روز و هر روز جهان را مفهوم‌تر می‌سازد. یا هم‌چنان که مارکس می‌گوید انسان هر روز این جهان مادی را بیشتر انسانی و انسانی‌تر می‌کند و انسان خود را در آن بیشتر ملاحظه می‌نماید.

بدین ترتیب به سه پایه‌ی اصلی سازنده‌ی انسان می‌رسیم که آن را از گله‌ی حیوانی جدا می‌سازد:



سه پایه‌ی اصلی سازنده‌ی انسان

امیر نیک‌آیین در کتاب «ماتریالیسم دیالکتیک» می‌نویسد:

«سه عامل کار، اندیشه و زبان، هم‌زمان با شالوده‌ی کار، پدید شدند و تکامل یافته و با یکدیگر وحدتی جدایی‌ناپذیر تشکیل می‌دهند. در این میان عامل کار، شالوده‌ی این ترکیب دیالکتیکی را تشکیل می‌دهد.»

در ادامه می‌نویسد: «باید شعور فردی، یعنی آگاهی و خودآگاهی یک فرد را از شعور اجتماعی یعنی آگاهی و خودآگاهی گروه انسانی، یک طبقه یا سرپای یک جامعه تمیز دهیم. آگاهی اجتماعی انعکاسی از هستی اجتماعی است و در طول تاریخ به وجود می‌آید.»

به انسان اولیه بازگردیم. انسان ابتدایی یاد می‌گرفت که هر چه بیشتر و بیشتر از ابزار استفاده بکند، اما این ابزارها برای او جنبه‌ی اتفاقی داشتند. از سنگ‌ها با انواع شکل‌های متفاوت برای تبر استفاده می‌کند ولی به تدریج از میان همه‌ی آن سنگ‌ها، سنگی را انتخاب می‌کند که کارایی بیشتری دارد، فی‌المثل سری تیز دارد. از این به بعد تبری را می‌سازد که همانند آن تبر باشد. تبر اولیه، تبر الگو می‌شود که در مغز او منعکس می‌شود. این تبر، دیگر تبری نیست که در طبیعت بود بلکه بسیار به انسان نزدیک‌تر است تا به طبیعت. این تبر در مغز و ذهن وی جای داشت و از آن می‌توانست رونوشت‌برداری کند تا انواع تبرها را بسازد. بدین ترتیب در

تکامل تولید، در گنجینه‌ی ذهن انسان، تبری وجود داشت که می‌توانست مادر و نیای همه‌ی تبرها باشد، بدون این که در خارج و طبیعت موجود باشد. این تبر، صورت تبر بود؛ هر چند از راه تولید و جهان خارج وارد مغز او شده بود ولی اکنون دیگر فقط جنبه‌ی ذهنی داشت، یعنی فقط از جنس اندیشه بود، یعنی صورت و شکل بود، که بشر می‌توانست بر روی آن بدون رجوع به جهان خارج کار کند و به آن تغییر شکل بدهد. اگر تبر تغییر شکل داده شده در ذهن، در عمل هم کارآمدی خود را ثابت می‌کرد آن گاه بدان «نام و اسم» داده می‌شد و انسان آن را با یک نام و از طریق زبان می‌شناخت. بدین ترتیب با همانند سازی از روی تبر اولیه اکنون به تبری می‌رسید که ناشی از انتزاع و تجرید بود. این تبری بود که از روی همه‌ی تبرها ساخته شده بود؛ و بالعکس اگر تمام تفاوت‌های موجود در میان تبرها را از میان برمی‌داشت، یعنی تفاوت‌ها را از آن‌ها منتزع می‌ساخت، به یک تبر عام و کلی می‌رسید که زبان هم برای آن نامی در نظر می‌گرفت و آن را از یک شیء منفرد و مجزا به یکی شیء کلی تبدیل می‌کرد و رابطه‌ی بین چیز کلی و چیز فردی به کمک روابط اندیشه - انتزاع و تجرید - برقرار می‌شود. بدین ترتیب با نام‌گذاری بر این شیء هم آن را به خودش متعلق ساخت و هم آن را موجودیتی مستقل بخشید که از چیزهای دیگر متفاوت بود. شناخت تفاوت‌های این شیء از دیگران همان عمل انتزاع و تجرید است که مورد استفاده‌ی اندیشه واقع می‌شود. فی‌المثل انسان در میان گوشتخواران تمام تفاوت‌های شیر را از سایر گوشتخواران مثل گرگ، پلنگ و غیره جدا می‌سازد تا به جایی می‌رسد که شیر مجردی را بیابد که مستقل از دیگران است و برای آن نامی داریم.

در جامعه‌ی ابتدایی و اشتراکی اولیه همه با هم کار می‌کردند، شکار می‌کردند، ماهیگیری می‌کردند و... به همین جهت واژه‌ی «ما» قبل از واژه‌ی «من» در سپیده‌دمان ظهور بشریت بر صحنه‌ی گیتی، بر زبان می‌آید. بعد از این که بشر به زندگی در جامعه‌ی طبقاتی پای می‌نهد، این «ما» هم در هم می‌شکند و آنگاه: «من» جدید از «ما»ی قدیم پدید آمد. در نمایشنامه‌های یونانی راه «من» از راه جمعی همسرایان جدا می‌شود (به نمایشنامه‌ی «آنتی‌گون» مراجعه شود). هر چند این همسرایان همگی با هم، هنوز در تمام شخصیت‌ها طنین‌انداز است. عنصر اجتماعی

یا جمعی در «من» به صورت ذهنی در می‌آید. لیکن محتوای اساسی شخصیت اجتماعی است و اجتماعی باقی مانده است.

بدین ترتیب با ظهور بشریت در عرصه‌ی طبیعت و در اثر روند کار فاصله‌ی بشر از طبیعت بیشتر می‌شود، هر چند که آفریده‌ی طبیعت است ولی از آن جا به بعد به کمک ساختن ابزار، می‌رود که بر طبیعت حاکمیت کند. این پیدایش یکی از عمیق‌ترین مسایل هستی بشر را موجب شد: سخن گفتن از طبیعت دوگانه‌ی بشر معقول است چون بشر اکنون یک «فرا-طبیعت» می‌شود. در اثر کار، واقعیتی جدید از طبیعت و خودش می‌سازد که هم «حسی» و هم «فراحسی» است (به گفته‌ی ارانی مراجعه شود).

این واقعیت «حسی» همان آگاهی بیولوژیکی انسان از خویشتن و واقعیت «فراحسی» او همان «هستی اجتماعی» او می‌باشد و همان طور که مارکس گفته بود «آگاهی او همان هستی آگاه وی می‌باشد».

اما باید دید در روند کار چه چیزی اتفاق می‌افتد که هستی اجتماعی او را می‌سازد. شرایط پیدا شدن هستی اجتماعی همان طور که دیدیم ۱. روند کار و ۲. تقسیم کار اجتماعی (و امروزه تخصص بی‌پایان) است. ولی مکانیسم پیدایش هستی اجتماعی چیست؟

به همان مثال مارکس و زنبور عسل و معمار ساختمان بازگردیم. دیدیم که معمار پیش از ساختمان، طرح، نقشه یا پروژه‌ی ساختن خانه را در ذهن دارد و بر اساس آن شروع به عمل می‌نماید. این تصور یا طرح در جریان تولیدهای قبلی از ساختن خانه در جامعه وجود داشته و معمار اکنون از آن بهره‌برداری می‌کند. پس این طرح و نقشه از یک سو شروع است و از سوی دیگر نتیجه. حال تصور کنیم که شخصی در قرن هجدهم وارد تولید صنعتی می‌شود؛ وی با ماشین بخار سر و کار پیدا می‌کند اما تصور ماشین بخار به صورت تصور یک شیء منفرد در او وجود ندارد. ماشین بخار بیان‌گر وضعیت پیشرفت علم مکانیک، فیزیک، شیمی و همچنین بیان‌گر وضعیت طبقاتی جامعه‌ی سرمایه‌داری (طبقه‌ی سرمایه‌دار و کارگر)، وضعیت سیاسی و اجتماعی و .. می‌باشد. یعنی تصویری همه‌جانبه از تمام دوران صنعتی است. چنین تصویری که منعکس‌کننده‌ی تمامی جوانب دوران و عصر خاصی

می‌باشد، همان است که در فلسفه به آن ایده‌آل می‌گوییم. پس ایده‌آل تصویری کامل از وضعیت اقتصادی، علمی، هنری، اجتماعی و طبقاتی یک دوران است و زمانی که در روند تولید این عنصر یعنی ایده‌آل به انسان منتقل شد (که در همه‌ی زمان‌ها چنین اتفاقی رخ می‌دهد) هستی اجتماعی انسان ساخته می‌شود و بدین ترتیب هویت اجتماعی انسان از طریق تولید معین می‌گردد. پس ایده‌آل تصویری مادی است که در جریان تولید به انسان منتقل شده و هستی اجتماعی او را می‌سازد. چون در جریان تولید علاوه بر تقسیم کار و معلوم شدن جایگاه انسان در آن، تعیین‌کننده‌ی محتوای روابط انسان‌هاست که در تولید شرکت می‌کنند. ایده‌آل منعکس‌کننده‌ی مراودات و روابط اجتماعی هم می‌باشد و هم‌چنان که مارکس می‌گوید «انسان با تغییر در طبیعت خودش را هم تغییر می‌دهد» و یا هم‌چنان که می‌گوید «انسان زاده‌ی محیط اجتماعی است ولی در عین حال محیط اجتماعی، خود ساخته‌ی انسان‌هاست». پس هستی اجتماعی انسان یعنی آگاهی انسان از محیط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و طبقاتی و علمی از عصر خویش.

بدین ترتیب ملاحظه شد که یک بخش از انسان همان است که از طریق سلسله اعصاب و مغز و تفکر او حاصل می‌شود و بخش دیگر همین هستی اجتماعی او می‌باشد. اگر اولی را حسی بدانیم، دومی فراحسی است و وحدت دیالکتیکی این دو بخش با هم به انسان اجازه می‌دهد تا واژه‌ی «من» را ادا کند.

در عصر کنونی با سلطه‌ی بیش از حد سرمایه‌داری، تعادل بین دو بخش از میان می‌رود و دچار اختلال می‌شود. به همین جهت در این دوران می‌بینیم که انسان‌ها در زیر فشارهای عصبی شدید و پریشانی روحی و روانی قرار می‌گیرند و به صورت فزاینده به مشاوران روانی مراجعه می‌کنند، چون وحدت دیالکتیکی بین دو بخش در زیر تغییرات و فشارهای شدید اجتماعی و سیاسی از هم گسسته و دچار خلل می‌شود. به همین جهت گرامشی، انقلابی بزرگ ایتالیایی که این وضع را پیش‌بینی می‌کرد می‌نویسد: «خفت‌دیدگان و آزرندگان... که عده‌ی آن‌ها از آن چه معمولاً گمان می‌رود بیشتر است؛ روش‌های روانکاوی معمولاً درباره‌ی کسانی به کار می‌رود که گرفتار تناقضات جابرنه‌ی زندگی جدیدند و نمی‌توانند بدون یاری دیگران با آن تناقضات همساز شوند و بر آن‌ها چیره گشته و آرامش و آزادی اخلاقی کسب کنند،

یعنی اشخاص نمی‌توانند خواست‌های خود را با هدفی که باید بدان نایل شوند متوازن و متعادل سازند» (در نامه‌ای که از زندان در فوریه ۱۹۳۲ نوشت). و برتولت برشت، نمایشنامه‌نویس انسان‌دوست قرن حاضر چنین می‌نویسد: «در عصر سرمایه‌داری، هنگامی که این عصر به پایان خود نزدیک می‌شد، هم عقل و هم احساس تبه‌گن شدند و پا به عرصه‌ی تضادی ناسودمند نهادند». برای اطلاعات بیشتر می‌توان به «هستی اجتماعی انسان» نوشته‌ی لوکاچ مراجعه کرد.

در آینده باید به موضوع نقش زبان در تولید اجتماعی و هستی اجتماعی انسان پرداخت و در مقابل نظریات نئوپوزیتیویست‌ها ایستاد.

گوشه‌هایی از تاریخ فلسفه، فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی

آوریل ۱۷، ۲۰۲۰

فلسفه در قرن هجدهم در آلمان با نظریات سه فیلسوف بزرگ، کانت، فیخته و شلینگ با سرعت زیاد رو به رشد و تکامل گذاشت. در آن زمان در فلسفه، این موضوع اساسی بررسی می‌شد که از طرف دکارت و اسپینوزا مطرح شده بود؛ از نظر این دو فیلسوف، اندیشه و بُعد در «خدا» وحدت می‌یافتند و برای این حکم هیچ دلیلی هم ارائه نمی‌شد. برای دکارت وحدت جسم و اندیشه در جمله‌ی «می‌اندیشم، پس هستم» به خوبی توضیح داده شده بود و همین جمله می‌توانست سنگ بنای فلسفه باشد؛ چون اگر کمی جلوتر برویم، به فلسفه‌ی وحدت وجود اسپینوزا هم می‌توانیم برسیم. به هر حال بُعد و اندیشه تا این زمان سنگ بنای ساختمان جهان بودند. از جمله‌ی «می‌اندیشم، پس هستم»، پس می‌توان نتیجه گرفت که جسم و اندیشه دو چیز متفاوت نیستند؛ چون در فلسفه‌ی متافیزیک وحدت بین دو جوهر متضاد امکان‌پذیر نیست. اگر ماده بالقوه صورت نبود، عقل و اندیشه نمی‌توانست بر آن نازل شود و چون متافیزیک نمی‌توانست رابطه‌ی دیالکتیکی بین جسم و اندیشه (یا جسم و روح) را توضیح دهد. به وحدت وجود روی می‌آورد تا بتواند بر شکاف بین جسم و اندیشه غلبه نماید. به همین جهت ایده‌آلیسم اندیشه را سنگ بنای ساختن جهان قرار می‌دهد. چنان که مولانا می‌گوید:

این جهان یک فکرت است از عقل کل / عقل شاه است و صورت‌ها رُسل
و در پهنه‌ی زندگی فردی چنین می‌گوید:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای / ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای

به هر حال وحدت وجود اسپینوزا هم نمی‌تواند مشکل رابطه‌ی بین عین و ذهن را
برای همیشه رفع نماید. هر چند اعلام می‌کند که کائنات و گیتی از یک جوهر واحد
به هم بافته شده‌اند؛ که البته نه اثبات تجربی برای این حکم وجود داشت و نه
استنتاجی از روی منطقی؛ بلکه آن چه این حکم را تضمین می‌کرد، فقط و فقط
می‌توانست شهود باشد و در نتیجه پای فلسفه از قلمرو ذهنیت کنده نمی‌شود و بر
زمین استواری قرار نمی‌گیرد و کمافی‌السابق رابطه‌ی متضاد بین جسم و اندیشه،
عین و ذهن، امر متناهی و نامتناهی بر فلسفه‌ی سایه‌ی گسترده‌ای دارد. کانت برای
این که از این تناقض نجات یابد، آمرانه دستور می‌دهد که از یک بخش از جهان
عینی به طور کامل چشم‌پوشی شود (شیء فی‌نفسه) و فکر خود را فقط و فقط
متوجه نموده‌ها و کیفیات دریافت شده توسط انسان معطوف می‌کند. یعنی به این
اصل توسل می‌جوید که موضوع فلسفه، دریافت‌های ذهن است؛ چه این دریافت‌ها
از جهان خارج و از طریق تجربه انتقال یابد و چه از قوای درون ذهن و فکر. به هر
حال به یک اصل نخست، که همه چیز را، از روی آن بتوان استنتاج کرد، نمی‌شود
توسل جست و باید کار انسان تجربه و تخیل هر آن چیزی باشد که توسط تجربه
به وی ارائه می‌شود. در این جا کانت با تجربه‌گرایان انگلیسی (بیکن و هیوم) وجه
اشتراک دارد. پس می‌توان گفت که کانت به نوعی عینیت را تعلیق و روش کسب
علم و دانش را موضوع اصلی قرار می‌دهد و به امر بی‌پاسخ رابطه‌ی بین ذهن و عین
نمی‌پردازد. رابطه‌ای که برای دکارت هم مشخص نبود. چنان که دکارت در پاسخ
به این سوال که چگونه بین عین و ذهن رابطه برقرار می‌شود، می‌گوید: «من
نمی‌دانم؛ ولی شاید کار خدا باشد.» به هر حال «خدا» پلی می‌شود تا فلاسفه از شر
تضاد بین عین و ذهن خلاص شوند. امری که برای کلیسا هم ناخوشایند نبود ولی
به مکانیسم آن وارد نمی‌شد.

در این دوران هم‌چنان که هگل اعلام می‌کند، زمان سلطنت امر «مطلق» است و
فیخته اعلام می‌کند که تمام دانش و معلومات آدمی باید فقط و فقط از یک اصل

استنتاج شود. این اصل نخستین یا این امر «مطلق» برای ایده‌آلیست‌های آلمانی اندیشه بود که صورت‌های مختلفی داشت و برای ماتریالیست‌های آن زمان، همان «ماده» بود که سایر چیزها می‌بایستی از آن استنتاج می‌شد.

فلاسفه‌ی کلاسیک آلمانی (دکارت، فیخته، شلینگ) با رجوع کردن به جمله‌ی دکارت که «می‌اندیشم، پس هستم» در آن دو مقوله‌ی برابر با هم می‌دیدند. یکی «من» که اندیشه می‌کنم و یکی «اندیشه» که کار «من» می‌باشد و بایستی برای داشتن یک اصل نخستین (امر مطلق) به یکی از آن‌ها اصالت دهند؛ که قرعه‌ی فال به نام «من» در آمد. برای این فلاسفه، این «من» [اگر] بنیاد جهان و گیتی بود، اصل نخستینی بود که می‌شد به آن ایقان داشت. هیچ کس در وجود «من» نمی‌توانست شک نماید. پس راه نجات فلسفه از شکاکیت توسل جستن به این «من» بود که درباره‌اش یقین وجود داشت و علاوه بر این، این فلاسفه معتقد بودند که باید چیزی اصل نخستین واقع شود که برای افکار عامه معلوم و معین باشد و چون هیچ کس در وجود «من» نمی‌توانست تردید کند، پس رابطه‌ی «مطلق» «اصل نخستین، شروع، حقیقت» هم برای فلاسفه و هم برای مردم روشن شده بود. علاوه بر این، این فلاسفه می‌گفتند که چون از این «من» شهود داریم، نیاز به اثبات و استدلال ندارد. از نظر آنان درباره‌ی همه چیز از جمله ماده، نیرو، انرژی، حرکت و ... می‌توان شک کرد ولی در وجود «من» شک روا نیست. چنان که زنون در مورد حرکت شک کرد و افلاطون درباره‌ی جهان و حقیقت آن را به مثل نسبت داد و بارکلی و هیوم در مادی بودن جهان شک کردند. پس این شکاکیت فلسفی که از جهان باستان شروع شده و تا قرن هجدهم ادامه یافته بود، با این حقیقت «مطلق» یعنی «من» به عقب رانده می‌شود.

در این میان کلیسا و الهیون و فلاسفه متالهیین پای به میان گذاشته و می‌گویند «اگر شما به دنبال چیزی بی‌میانجی می‌گردید که برای همه قابل قبول باشد، آن ایمان است که همه‌ی آدمیان بی‌میانجی با آن آشنا می‌باشند. پس ایمان را سنگ بنای معرفت بشری قرار دهید که همه در شهود آن شریک هستند. نیاز به استدلال ندارد و از دایره‌ی فهم بیرون است چون نامتناهی است و به نامتناهی (خدا) تعلق دارد.» چنین بود که در همین قرن فلسفه‌ی یاکوبی پای به عرصه می‌نهد. اما

فلسفه‌ی یاکوبی از طرف کانت مورد شک و تردید واقع شد و در آنتی ونومی مشهور خود به اثبات رساند که هم می‌توان ثابت کرد «خدا» وجود دارد و هم چنین می‌توان ثابت کرد که «خدا» وجود ندارد. بدین ترتیب فلسفه‌ی یاکوبی و ایمان به عقب رانده می‌شود.

ارسطو در متافیزیک خود می‌گوید که بین عین و ذهن وحدت وجود دارد و دلیل آن را انرژی یا حرکت می‌داند. فلاسفه‌ی جهان باستان تا این زمان مشغول دست و پنجه نرم کردن با این حکم بودند و راهی برای اثبات آن پیدا نمی‌کردند. دکارت این وحدت را به خواست و کار خدا نسبت داد. تجربه‌گرایان در پی اصالت حس و تجربه رفتند و کانت این گره کور را با چاقو برید و گفت «این که عین چیست به ما مربوط نمی‌شود. وظیفه‌ی فلسفه فقط این است که بگوید کسب دانش چگونه میسر می‌شود و ذهن بشر برای آن چه می‌تواند بکند.» اما برای فیخته و شلینگ با حسن علاقه‌ای که به کانت نشان می‌دهند، جواب، قانع کننده نبود. آن‌ها می‌گفتند «وظیفه‌ی فلسفه دانستن حقیقت است» و نباید در این راه مصالحه و سازش کرد. بدین ترتیب برای حل مسئله دست به دامن امر «نامتناهی» شدند.

این امر نامتناهی که باید به آن توسل می‌شد، چیزی نبود مگر همان «من» یا «آگو» که همه‌ی جهان را در بر می‌گرفت و هم جنبه‌ی عینی داشت و هم ذهنی. «من» از طریق حواس و تجربه دریافت نمی‌شد؛ پس محسوس نبود. در عین حال امری معقول بود. پس فلاسفه‌ی کلاسیک آلمان، چه فیخته و چه شلیگ، مجبور می‌شوند که به شهود توسل جویند. این «من» چه محسوس نبود، پس می‌بایستی انتزاعی و مجرد باشد که به شهود در آید و اگر انتزاعی و مجرد بود، پس نمی‌توانست دارای محتوا باشد. بنابراین چیزی پوچ از کار در می‌آید. به همین جهت فلاسفه‌ی کلاسیک آلمان، این من را مترادف، کنش دانستند. کنشی بی‌پایان که برزگترین وظیفه‌اش، محدودیت ساختن بود. چون برای آن که چیزی به ادراک درآید، بایستی حدود و ثغور داشته باشد. این قابی که توسط «من» ادراک می‌شود، دارای حدود و ثغور معینی است. علاوه بر آن دارای کیفیاتی است که هر یک مستقل و متفاوت از دیگری می‌باشد. کیفیاتی مثل گل، رنگ، جنس و کیفیاتی که هر یک از آن‌ها هم خود یک محدودیت است که با کیفیات دیگر متفاوت بوده و با آن حد و مرزی دارد.

جهان چیزها هم جهان چیزهای متناهی محدود می‌باشد و اگر چیزی نامتناهی باشد، به ادراک در نمی‌آید. بنابراین محدودیت شرط وجود و درک جهان است. اگر «من» می‌توانست کنش محدودکننده باشد، آن گاه می‌توانست برای خود محتوایی تهیه کند و بالتبع این محتوا دو خاصیت داشت؛ اول این که در تقابل با «من» بود و ثانیاً خود ناشی از کنش «من» بود. پس فلاسفه‌ی کلاسیک آلمان با فرض وجود «جز من» یا «غیر من» برای من محتوایی فراهم می‌کنند. بدین ترتیب این «جز من» - جهان عینی - موضوع فعالیت و کنش «من» است و زمانی که «من» توانست این «جز من» را در خود هضم کند، آگاهی و خودآگاهی رخ می‌دهد. «من» برای این که «جز من» را دریابد، باید «جز من» را محدود می‌ساخت و اگر «جز من» را محدود می‌ساخت به این معنا بود که خودش را هم محدود می‌کرد تا از «جز من» متفاوت باقی بماند. پس «من» نامتناهی مجبور می‌شود که متناهی بودن را بپذیرد. این دوئالیسم (دو بنی بودن) که از فلسفه‌ی کانت به ارث رسیده بود، لاجرم گریبان آنان را رها نمی‌کرد. به همین جهت شلینگ برای خلاص شدن از این دوگانگی به هنر متوسل می‌شود.

به هر حال با دو مؤلفه در این فلسفه‌ها روبرو هستیم. یکی «من» و دیگری «جز من (جهان)». «جز من» در حکم آینه برای «من» می‌باشد که چیزها در آن با محدودیت و متمایز از هم قرار دارند. به همین جهت قابل رویت و قابل درک می‌باشند. در عین حال «من» این «جز من» را پرورده‌ی خویش و از خودش می‌داند و بدین ترتیب فیخته و شلینگ سعی می‌کنند

از دو بنی (دوئالیسم) کانتی خلاص شوند. بنابراین تضادی که بروز می‌کند این است که از یک سو «من» خود را [در رابطه با جز من] معلوم و مبین می‌بینم و از طرف دیگر «من» نامتناهی است که فقط با خودش همسان است.

شلینگ با توسل به هنر سعی از میان برداشتن این تضاد است. از نظر او در «ایده» یک اثر هنری با خود آن اثر هنری که توسط هنرمند خلق شده یگانگی وجود دارد. در یک تابلو نقاشی، «ایده» هنرمند با رنگ و روغن روی بوم نقاشی یک ترکیب یگانه را می‌سازد؛ که این ترکیب به وسیله‌ی شهود ما دریافت می‌شود. در واقع در یک تابلو نقاشی چیزی بیشتر از آن نقاشی، در یک رمان چیزی بیشتر از سرنوشت

قهرمانان و در یک سمفونی موسیقی چیزی بیشتر از ترکیب نت‌ها وجود دارد؛ که ما آن چیز بیشتر را از طریق شهود خود دریافت می‌کنیم. این چیز سوم در هنر ماهیت هنر است و در آن دوگانگی نیست و در نهایت ما می‌گوییم «این اثر زیبا و دوست‌داشتنی بود.» بدین ترتیب شلینگ با توسل به شهود بین عین و ذهن یگانگی به وجود می‌آورد. پس راه حل تضاد بین «اگو» و «غیر اگو» از شهود می‌گذرد که با ادعای اولیه‌ی مبنی بر این که «فلسفه می‌بایستی از اصلی شروع کند که غیرقابل تردید باشد»، در تضاد است. چون شهود یا درک بی‌واسطه امری نامعین است که در آخر کار به الهام و وحی منجر می‌شود. بدین ترتیب تهیه محتوا از «من» برای «من» از طریق «جز من» به شکست می‌انجامد.

به هر حال فلاسفه‌ی کلاسیک آلمانی نمی‌توانند از این تضادها خود را نجات دهند و شروع به ساختن اصول و فرضیات می‌کنند.

- ۱- از این من شهود داریم که هم متناهی و هم نامتناهی است.
- ۲- ماهیت این «من» و جنس آن معلوم نیست.
- ۳- رابطه‌ی این «من» با جهان خارج (طبیعت) چگونه است و چه چیز این رابطه را تنظیم می‌کند؟
- ۴- برای رفع این تضاد «من» را مترادف با «مطلق» می‌کنند و این اصل را اضافه می‌کنند که این «مطلق» وحدت‌دار است؛ فقط با خودش یکی است. چیزها نمی‌توانند در آن ورود کنند و این «مطلق» همان «وحدت» بین عین و ذهن است.
- ۵- انسان به خاطر «من» خود، از «مطلق» باخبر است و در آن شریک می‌شود.
- ۶- «من» = «مطلق» = «نامتناهی» = «حقیقت» = «اندیشه»
- ۷- «جز من» = «متضاد مطلق» = «کاذب» = «مصنوع اندیشه»؛ و «مخلوق» است و از کلی بودن بری است.
- ۸- چیزها و امور متناهی به خودآگاه (فهم) تعلق می‌گیرند و حقیقت و جوهر و مطلق به «خرد» تعلق می‌یابند.
- ۹- «فهم» یک چیز است و «خرد» چیزی دیگر.

به هر حال هسته‌ی فلسفه‌های فیخته و شلینگ به «من» مربوط می‌شود که باید فلسفه آموزش و دانش و علم را از روی آن شناخت؛ که به علت فاقد محتوا بودن به شکست می‌انجامد که بزرگ‌ترین دلیل آن شرایط اجتماعی و نرسیدن به منطق دیالکتیک بود. آن‌ها منطق دیالکتیک را حس کردند ولی در چارچوب منطق صوری باقی ماندند.

حال باید دید که سرنوشت این «من» در فلسفه‌ی هگل به کجا می‌انجامد. چون این «من» در آن زمان‌ها ابزار مناسبی در دست فلاسفه‌ی بعدی بوده است. پیش از آن دو اشاره به دو نکته لازم است.

«مطلق» برای فیخته و شلینگ امری بود که می‌توانست تفاوت‌ها را به طور مستقل در خود حفظ کند. مثل مفهوم شکل در هندسه که اشکال دایره، مثلث، مربع و ... را به طور مستقل در خود دارد و در عین یکی بودن از آن‌ها متمایز است.

«نامتناهی» از نظر آنان واجد حقیقت بود ولی محسوس و حاصل تجربه نمی‌توانست باشد. به طور مثال، سلسله‌ی اعداد از عدد یک شروع می‌شود و تا هر جا می‌تواند ادامه داشته باشد. در جایی که به بی‌نهایت برسد برای انسان قابل درک نیست ولی هر قطعه‌ی محدود آن (عدد هزار، میلیون و ...) که متناهی باشد برای عقل قابل درک است. ولی از نظر آنان، یک قطعه از این سلسله‌ی هستی خود را به همان نامتناهی وام‌دار است و از نظر آنان نامتناهی می‌توانست موجد متناهی باشد ولی عکس آن درست نبود.

این مورد هم باید مورد توجه قرار گیرد که «من» یا «اگو» مورد نظر کلاسیک‌های آلمانی، «من» محسوس یا «من» تجربی نیست؛ بلکه این «من» کلی است و نامتناهی. به طوری که خود را مالک تمام کائنات می‌داند و به روایتی از جنس اندیشه بوده است.

باز باید توجه داشت که هم برای فلاسفه‌ی کلاسیک آلمانی و هم برای هگل بین «فهم» و «خرد» فاصله وجود دارد و فهم بر امور متناهی حکم‌روایی دارد و تجربه را در بر می‌گیرد در حالی که «خرد» متوجه «حقیقت» و «ایده» و امور کلی است. علاوه بر این باید توجه داشت که فلسفه‌ی هگل یک فلسفه‌ی کلی است که در آن

تجربه راه ندارد و قضیه‌ی اساسی آن این است که «آن چه حقیقی است وجود ندارد و آن چه وجود دارد حقیقی نیست.»

به طور مثال ابعاد سه گانه (طول، عرض و ارتفاع) کلی هستند که در هیچ کجا وجود ندارند. ولی این کاغذ که در زیر دست من است دارای طول و عرض و ضخامت و رنگ و سفیدی و سختی و ... است که اگر آن‌ها را از کاغذ جدا کنیم، دیگر کاغذ نمی‌تواند وجود داشته باشد. پس وجود کاغذ وام‌دار این امور کلی هم چون بُعد، رنگ، سفیدی و .. است و اگر چیزی وجودش وام‌دار دیگری باشد، دیگر حقیقی نیست و «کلی» از آن جهت حقیقی است که وام‌دار چیز دیگری نیست. یعنی قائم بالذات است و از روی خودش و به خاطر خودش شناخته می‌شود. اعداد در ریاضیات کلی می‌باشند چون هیچ عددی در هیچ کجا یافت نمی‌شود ولی در شمارش، اشیاء را بدون عدد نمی‌توان شمرد. شمارش چیزها وام‌دار عدد است. علاوه بر این چیزها متناهی می‌باشند چون فانی و گذرا هستند ولی کلیات نامتناهی و جاوید می‌باشند. این کلیات در فلسفه‌ی افلاطون به نام «مُثل» پای به عرصه می‌گذارد و هگل هم آن را برای ساختن فلسفه‌ی خود به کار می‌گیرد تا جایی که می‌گوید «کلیات دلیل کائنات می‌باشند». یعنی اگر قرار باشد کائنات را بسازیم، باید بر حسب این کلیات بسازیم. علاوه برای دیدیم که «نامتناهی» کلی و حقیقی است.

برای شناخت «من»، پیش از هر چیز باید «اندیشه» را بشناسیم. در فلسفه‌ی هگل منظور از اندیشه، اندیشه‌ی فردی، یعنی اندیشه‌ی من یا شما نیست؛ بلکه اندیشه بسیط و کلی است و «اندیشه چیزی نیست جز آفرینش کلی». در این جا نباید این اندیشه را با «تصور»، «تخیل»، «استدلال کردن» و چیزهایی از این قبیل یکی دانست. آن‌ها قوایی هستند در ذهن؛ مثل قوه‌ی حافظه، قوه‌ی تداعی معانی..... ولی اندیشه هم تراز این قوای ذهنی نیست و باید گفت اندیشه همه‌ی آن‌ها را در بر دارد و به آن‌ها برای شناخت وحدت می‌بخشد. فی‌المثل یک دانشمند با وحدت بخشیدن به حدس، گمان، تجربه و استدلال و استفاده از حافظه، یک موضوع علمی واحد را کشف می‌کند که نتیجه‌ی تمام این فعالیت‌های گوناگون است و اگر این فعالیت‌ها وحدت حاصل نکنند، پس فکری و کشفی حاصل نمی‌شود. پس اندیشه موجب:

«وحدت بخشیدن به آن چه در ذهن می‌گذرد می‌شود.»

بدین ترتیب می‌بینیم که اندیشه یک کنش و یک فعالیت است اما از نظر هگل، اندیشه «کلی» در حال حرکت و کنش می‌باشد. در واقع کلی صورتی است که توسط آن اندیشه صورت می‌گیرد. برای اندیشیدن، عامل اندیشه‌گر احتیاج است. این عامل اندیشه در معرض هجوم بی‌نهایت موضوع است که به طور نامتناهی در اندیشه ورود می‌کنند. علاوه بر این که بی‌نهایت موضوع در اندیشه ورود می‌کند، از روی این بی‌نهایت اندیشه، اندیشه‌های نوساخته می‌شود و این کار تا به ابد ادامه می‌یابد. یعنی اندیشه بر اندیشه تا بی‌نهایت افزوده می‌شود.

پس عامل اندیشه‌گر باید ظرفیتی نامتناهی داشته باشد. به طور مثال عضو کبد در بدن انسان می‌تواند به طور محدود ماده صفرا را بسازد. چون خودش محدود است، نتیجه‌ی کارش هم محدود است و نامتناهی نیست ولی اندیشیدن دارای هیچ محدودیتی نیست. می‌اندیشد و می‌اندیشد و به اندیشه‌ی خویش هم می‌اندیشد. پس پیدا کردن یک عامل بیولوژیک (مثل کبد برای صفرا) غیرممکن است. آن چه به آن در اینجا احتیاج است، یک عامل بی‌پایان و نامتناهی است که بتواند تمام امور نامتناهی را در خود جای دهد.

در این مرحله است که هگل «من» را به عنوان این عامل شناسایی نامتناهی معرفی می‌کند که هم به جهان خارج می‌اندیشد و هم به خویشتن.

اما در این که اندیشه جنبش است، بی‌شک هگل تحت تأثیر این گفته هراکلید بود که اندیشه را چون شعله‌های آتش می‌دانست که در عین حال که در جنبش است. در عین حال که در تغییر است، در عین حال همان شعله‌ی آتش است. برای کسی که یک ساعت به سوختن چوب و شعله‌های آن توجه کند، شعله‌ی آتش همواره در حال پرکشیدن به این سو و آن سو است. ولی بعد از یک ساعت باز شعله‌ی آتش همان است که یک ساعت پیش بود. یعنی همان بودی خود را با خودش حفظ کرده است.

پس اندیشه با تمام تغییراتش باز اندیشه است.

علاوه بر این زمانی که انسان فکر می‌کند (که همیشه در حال فکر کردن است)، فکرش در جهات مختلف جدا از هم به حرکت در می‌آید (هم بر کرایه خانه، هم به کلاس درس، هم به کتابی که باید بخرد، هم به ناهاری که باید بخورد و...) می‌اندیشد. یعنی اندیشه در جهت‌های مختلف به صورتی واگرا حرکت می‌کند. اما باز اندیشه، اندیشه می‌ماند و وحدت خود را حفظ می‌کند و وحدت عامل اندیشه‌گر هم باید حفظ شود. یعنی «من» در عین نامتناهی بودن وحدت‌دار است. یه همین جهت انسان هویت خود را می‌شناسد. البته این هویت، یک هویت روانشناسانه نیست. این هویتی کلی است که خارج از زمان و مکان می‌باشد. زمانی که من از خودم یاد می‌کنم آن «منی» که برای من حضور پیدا می‌کند، تابع تغییرات زمان-مکان نیست. چه من در ساعت ۱۲ از آن یاد کرده باشم چه در ساعت ۱۰. چه در تهران از آن یاد کرده باشم چه در اروپا. به گفته‌ی فیخته این منم که هستم. این «منی» انتزاعی و مجرد است. این من از تجربه حاصل نشده است. خودش دلیل خودش می‌باشد. در واقع، این من همان اندیشه است که یگانگی آن با اندیشه بر انسان تحمیل می‌شود و انسان آن را به اراده اختیار نکرده است.

این «من» به خاطر نامتناهی بودنش از هر جهت قابل معرفی است (من شاد هستم، من می‌روم، من رنج می‌برم، من حس می‌کنم). این «من» در هر تصویری که در وجود من است حضور دارد. بدون حضور این «من» تصور کردن محال است. این «من» وجه اشتراک احساسات، تفکرات، انگیزه‌ها و خواسته‌های من نیست؛ بلکه تمام آن را در بردارد. یعنی این وجود تفکرات و احساسات و ... به «من» وام‌دار است نه این که وجود «من» وام‌دار آن‌ها باشد. چون این «من» بدون آن‌ها می‌تواند وجود داشته باشد. بزرگ‌ترین صفتی که «من» دارد، «آزادی» است. این «من» از هیچ چیز و هیچ کجا محدودیت نمی‌پذیرد. در واقع این «من» فضای اندیشه محض است. بدون وجود «من» اندیشیدن ممکن نیست. این «من» بسیط است. یعنی آن را می‌توان با هر چیزی پر کرد و علاوه بر این منشاء خویشتن است. این «من» همان است که هندوها به دنبال آن هستند تا بتوانند بر فراز جهان به گردش در آیند. واژه‌ی «من» متضمن فردیت من نیز می‌باشد. وقتی می‌گوییم «من» در واقع به خود اشاره دارم. بنابراین این «من» می‌تواند «هم متناهی و هم نامتناهی باشد.»

این «من» کانون وحدت دیالکتیکی امر نامتناهی با متناهی است. «من» از یک سو کلی است و از سوی دیگر منفرد. ولی در هر دو حالت کامل است. هیچ کس در «من» خود خلل و فرجی نمی‌یابد. «من» دارای نیروی شگرفی است و آن نیروی «تمیز» گذار است. در «من» تصور خانه، ماهی، درخت و ... وجود دارد. من تمام این مفاهیم را با کیفیت مستقلشان از یک‌دیگر متمایز نگاه می‌دارد و اجازه نمی‌دهد که این مفاهیم در هم ورود کنند که موجب پریشانی فکر شوند. یعنی نمی‌گذارد مثلاً گوش‌های خرگوش به اندام یک پرنده پیوند بخورد. هر چند «من» صاحب نیروی محدودیت و حصر ساز است تا از آن پدیده‌ای جدید بیافریند. از ترکیب سه خط که نامتناهی می‌باشند، شکل مثلث را می‌سازد که متناهی می‌باشد. وقتی به ماه در آسمان نگاه می‌کنیم، آسمان از هر طرف قرص ماه را محدود می‌سازد تا ماه را بشود رویت کرد. در روی نقشه‌ی جغرافیایی، کشور ما ایران را بر روی نقشه از طرف کشورهای دیگر مثل ترکیه، عراق و ... محدود می‌سازد تا ایران در نقشه برای انسان قابل درک شود. رنگ آبی محض را با سایر رنگ‌ها چون سبز، سرخ و ... چنان محدود می‌سازد تا رنگ آبی برای انسان درک شود. یعنی «من» توانایی آن را دارد تا از امور نامتناهی امر متناهی را خلق کند؛ و این توانایی در ایجاد حصر و محدودیت است.

بدین ترتیب «من» توانایی حفظ تمایزات در کیفیات را دارد (مثلاً در تشریح و شوری). در کمیات هم اعمال نظر کامل می‌کند (صد، ده، ..). اگر «من» نتواند این تمایزات را حفظ نماید به طور قطع و یقین انسان دچار پریشانی فکر می‌شود (مثل کسانی که دچار کابوس و سایر ناراحتی‌های روانی دیگر می‌شوند، مفاهیم متضادی را با هم ترکیب می‌کنند). نکته‌ی اساسی و مهم‌تر در «من» این است که محتوای «من» هر چه باشد، از ضرورت برخوردار است و در «من» تصادف و احتمال رخ نمی‌دهد. این من آنچه هست، هست و از آن احتمال و یا توصیفی دیگر نمی‌رود. اگر تصادف و احتمال در «من» ورود می‌کرد، من امروز یکی بودم و فردا دیگری. «من» کانون انگیزه‌ها و خواسته‌هاست و پیش آمده است که من برای رسیدن به خواسته‌های خود تا پای جان وارد مبارزه شود. مبارزه‌ای که فرجام آن می‌تواند شکست هم باشد. ولی من از فرجام شکست نمی‌هراسد و تا پای جان در راه آن

پیکار می‌کند. من یک پیکارگر شجاع است. شرایط محیطی می‌تواند انگیزه‌های درون «من» را از حرکت بازدارد ولی نمی‌تواند آن‌ها را محو و نابود سازد. به همین جهت «من» و انگیزه‌های آن همیشه پیروزند.

تا این جا معلوم شد که «من» اندیشه است. چنان که اندیشه متوقف شود، «من» هم وفات پیدا می‌کند و دیگر نخواهد بود. در واقع «من» همان اندیشه بسیط است که هیچ محتوایی ندارد و به همین جهت خالی و تهی است و علاوه بر این دیدیم که اندیشه کنش است. پس «من» هم اندیشه و هم کنش اندیشه است.

واژه‌ی «من» دلالت بر یک فرد دارد و چون فرد است پس محسوس است و از طرف دیگر دیدیم که کلی است. پس در نتیجه انسان به منزله‌ی یک شخص توسط «من» به «کلی» ارتقاء پیدا می‌کند. «من» جمیع آگاهی‌هایی است که در «من» وجود دارد. «من» هیچ بخشی از آگاهی‌ها را تعطیل نمی‌کند و همه‌ی آن‌ها مشغول به کارند. ولی من همه‌ی آن‌ها را سازمان و وحدت می‌بخشد تا هویت «من» ثابت بماند. «من» صاحب «خودآگاهی» است. در محتوای «من» خودآگاهی هست ولی «من» تمام خودآگاهی نیست و چیزی محیط بر خودآگاهی است. خودآگاهی جزء و از ملزومات «من» است ولی تمامی «من» نیست. پس «من» می‌تواند صاحب محتویاتی باشد که از طریق و از درون خودآگاهی گذر نمی‌کنند. ولی این محتویات از سرشت اندیشه‌اند و در حال جنبش و حرکت که می‌توانند بدون اجازه یا خبردار شدن «خودآگاه» پای به عرصه‌ی وجود نهند. در این جاست که شهود بر چیزها هم رخ می‌دهد. «من» مجبور است که این موجودات زائیده شده جدید و بی‌خبر را مورد شناسایی قرار دهد. پس بین «من» و این امور ناخواسته و ناخودآگاه، بده و بستان می‌شود و جهانی دیگر به روی فرد انسانی گشوده می‌گردد. این زایش‌های جدید در «من» رخ می‌دهد و تولد آن‌ها یک لحظه و فارغ از زمان رخ می‌دهد. فی‌المثل هنرمندی می‌گوید در یک لحظه به من الهام شد و یا شاعری در یک لحظه یک بیت شعر می‌سراید و یا برای نویسنده طرح یک داستان متولد می‌شود. آن چه اهمیت دارد این است که آن چه در «من» تولد می‌یابد از زمان بی‌نیاز است. چون «کلی» بودن «من» نیازمند و مشروط به زمان نیست. یعنی «من» در زمان زندگی نمی‌کند. «من» در خودش زندگی می‌کند و وام‌دار زمان نیست. رخدادها

در «من» هم تابع توالی «منطقی» هستند (امور عادی روزمره‌ی زندگی) و هم ظهوری خلق‌الساعه دارند و به یک‌باره ظاهر می‌شوند (جرقه‌ای در ذهن زده می‌شود) و از هیچ توالی منطقی هم پیروی نمی‌کنند. هستی انسانی (من) در مقام شخص، به عنوان عامل کنش و خواستن از بدو شروع محسوس است و از طریق «من» خود را به کلی ارتقاء می‌دهد. این شهود حسی از خویشتن از لایه‌های مختلفی تشکیل شده و چیزی بیشتر از یک احساس از چیزی منفرد است. به همین جهت دریافت‌های محسوس در من با یک‌دیگر ترکیب می‌شوند تا تصور از شیء یا چیزی حاصل شود. احساس از جهان عینی و عینیات خارجی در رابطه با وجود مادی ما با جسم ما حاصل می‌گردد و به کمک شهود چند لایه‌ی ما از دریافت‌های حسی به سهولت آگاهی حاصل می‌کنیم. در این جاست که به کمک این شهود چند لایه تصورات شکل می‌گیرد. کنش برای تجزیه و ترکیب در تصورات از آن جهت رخ می‌دهد که چیزهای منحصر به فرد بسیط یافته در «من» ورود کنند و به ادراک درآیند. انسان به تعینات جدا از هم وحدت می‌بخشد. مثلاً از یک گل، شاخه، برگ، رنگ، اندازه و ... وحدتی به وجود می‌آورد که به صورت چیزی وحدت‌دار بتواند به اندیشه درآید. ترکیب این تعینات مختلف به کمک منطق درونی انسان شکل می‌گیرد.

منظور از «من» یک شخص منفرد است. در عین حال این «من» به همه‌ی انسان‌ها تعلق دارد. همان عاملی که موجب «وحدت» بین آدمیان شده و آن‌ها را برای هم قابل شناخت می‌کند. اگر «من»‌های انسان‌ها از هم متفاوت بود، دیگر کسی، کسی را نمی‌شناخت. پس «من» در عین حفظ فردیت خود، بزرگترین هنرش در این است که خود را با دیگران به مشارکت می‌گذارد و بدین ترتیب این «من» که هم کلی و هم فردی است می‌تواند در همه‌ی تجربیات آدمیان شریک باشد و از حالت منفرد خارج شود و چون متأثر از زمان نیست، تاریخ‌مدار است. «من» امروز با «من» انسان‌های قرون گذشته در رابطه است و گرنه لذت بردن از شاهنامه‌ی فردوسی و گستان سعدی و غیره ناممکن می‌شد. پس «من» به همه‌ی تاریخ بشریت تعلق دارم و تاریخ بشریت هم در «من» زندگی می‌کند. پس این «من» یک «من» تاریخی است و از این جهت عینی می‌باشد.

همان‌گونه که دیدیم، تصادف و احتمال در «من» ورود ندارد و آن چه که در «من» است از روی ضرورت است. ولی نکته‌ی جالب این است که «من» در عین حال که جایگاه مفاهیم ضروری است، در آزادی مطلق است و از چیز یا کسی فرمان نمی‌برد. به همین جهت، «من» همان آزادی مطلق است چون همان اندیشه است و تا به حال کسی یا چیزی نتوانسته است که «اندیشه» را محصور و زندانی سازد. بدین ترتیب هگل با ایده‌آلیسم عینی خود که مدعی همسانی و یکسانی جهان عینی با اندیشه (روح و ایده) بود («من» هم از جنس اندیشه بود)، سعی می‌نماید تا از دوئالیسم فلاسفه‌ی کلاسیک آلمانی که ذکرش گذشت نجات یابد (در واقع معتقد بود که کلی، حقیقت و دلیل جهان است و «من» هم کلی می‌باشد).

اما سرنوشت «من» در این جا پایان نمی‌پذیرد و به جهان روانشناسان و جامعه‌شناسان در قرن نوزدهم پای می‌گذارد و دفتر جدیدی در دانش و فرهنگ بشری می‌گشاید.

به هر حال، دوئالیسم (ثنویت و دوگانگی) در فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی (کانت، فیخته و شلینگ) به شکل جدید در روانشناسی قرن نوزدهم ادامه‌ی حیات می‌دهد. در روانشناسی قرن نوزدهم، ذهن به دو قسمت می‌شود. یکی ضمیر خودآگاه یا *superego* و دیگر ضمیر ناخودآگاه یا *Id* که به تفصیل در آثار روانشناسانی چون فروید و یونگ و ... تکمیل و ارائه می‌شود و برای آن شالوده‌های بیولوژیکی و عصب‌شناسی هم تعیین می‌شود. در این مکاتب تسلط بیشتر را به قطب ناخودآگاه می‌دهند و تلاش می‌نمایند تا رفتار انسانی را بر اساس این ضمین تعبیر و تفسیر نمایند و حتی تا آن جا پیش می‌روند که به جهان رویا و خواب هم ورود می‌کنند و از آن جا به موضوع الهام و به ویژه به الهامات هنری می‌رسند و چنان تأثیر قوی بر فرهنگ قرن نوزدهم اروپا می‌نهند که مکتب سورئالیسم و سمبلیسم متولد می‌شوند. به هر حال در این مکاتب وحدت «من» یا آگو از دست می‌رود و به دو شقه تقسیم می‌شود. ادامه‌ی این مکاتب روانشناسی را تا به امروز هم در انتهای قرن بیستم و شروع قرن بیست و یکم می‌توان ملاحظه کرد. در این مکاتب، ضمیر ناخودآگاه، کانون هنر، الهامات و رفتار خلق‌الساعه‌ی انسان است و در هر کجا که دلیل رفتاری یا انگیزه‌ای معلوم نشود آن را به این پارکینگ موجودات ناشناخته

ارسال می‌کند و انسان تنهای دوران سرمایه‌داری را اسیر این جهان ناشناخته و تاریک می‌نمایند.

در فلسفه‌ی اسلامی سخنی از «من» نیست. اما چیزی شبیه «من» بحث می‌شود و آن «نفس» است. این «نفس» متناقض‌ترین مفهومی است که از طرف فلاسفه‌ی ایرانی و اسلامی ابداع شده است. چون این نفس نه روحی است و نه مادی و بین زمین و آسمان گرفتار آمده است. یکی از مشابهت‌های آن با «من» در این است که «نفس» در بر گیرنده‌ی انگیزه‌های بشری است و این انگیزه‌ها می‌توانند هم نیک باشند و هم بد. حال ببینیم ملاصدرا، فیلسوف بزرگ ایرانی درباره‌ی نفس چه گفته است. در کتاب «الشواهد الربوبیه» درباره‌ی ماهیت نفس چنین می‌گوید:

«هنگامی که مواد و عناصر اولیه با مزاج‌های حاصل در خویش به مرتبه‌ی نهایی استعداد قبول صورت جدید رسیدند، ... و شباهت به هفت کوكب سماوی خالی از اعداد پیدا نمودند، در این هنگام شایسته‌ی قبول صورتی افضل و جوهری اکمل اعلی و اشرف از جوهر سایر موالید می‌گردد... از ناحیه‌ی تدبیر الهی صورتی را می‌پذیرد ... که عبارت است از قوای رحمانی و نفسی که هم مدرک کلیات و هم مدرک جزئیات و هم متصور در معانی و صور است.»

بدین ترتیب در این جا ملاصدرا ماهیت نفس را صورت می‌شناسد که هم امور کلی را درک می‌کند و هم امور جزئی را. یعنی هم جهان روحانی را درک می‌کند و هم جهان مادی را. البته منشاء آن را از ماده و طبیعت می‌داند که تحت تأثیر گردش افلاک صورت معنوی می‌شود و سکان نفس در دست افلاک است و اضافه می‌کند «پس این نفس در وجود انسان، یعنی کمال اول متعلق به جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه است. ... و کلیه اعمال و افعال نفس نباتی و نفس حیوانی را در بدن انسان انجام می‌دهد. علاوه بر این، این نفس قادر به ادراک کلیه‌ی امور ... فراگیری علوم از مافوق خویش و قدرت تصرف بر مادون خویش است... و بدون وساطت بدن ... به نیروی نفس و باطن ذات خویش افعال و اعمال معجزه‌آسا و خارق‌العاده از وی صادر می‌گردد.»

اما به هر حال ملاصدرا در میان تضادی بزرگ گرفتار است. این نفس نه روح است و نه جسم و از نظر فقهی هم دچار اشکال است چون در صورتی که از او اعمال

زشت و ناصواب سر زده باشد، در آن دنیا سرنوشتش چه خواهد بود؟ چون نه جسم است که مجازات جهنم را ببیند و نه روح است که به بهشت مشرف شود. به هر حال برای این که از تناقض روحی بودن و یا مادی بودن نجات پیدا کند، به سه قسم نفس معتقد است:

۱- نفس نباتی

۲- نفس حیوانی

۳- نفس ناطقه (که مخصوص انسان است)

اما درباره‌ی نفس اضافه می‌کند که «نفس در مرحله‌ی اول تکامل خود جدا از بدن نمی‌باشد. چون دارای قوه و استعداد مجرد و انتزاعیات است و هم‌چنین جوهر جسمانی که به طور تدریجی کمال یابد تا آن که مجرد شود. در مرحله‌ی مجرد مدرک کلیات می‌شود.»

بدین ترتیب نفس از نظر ملاصدرا قوه‌ای به حساب می‌آید که هم خود را می‌شناسد و هم دیگری را. یعنی هم بر وجود خودش اشراف دارد و هم بر وجود مادی، و ماهیت و جنس آن از صورت است. هر چند حرکت و تکامل آن از ماده صورت می‌پذیرد. اما ضعف این گفتار در آن است که وی مکانیسمی برای عملکرد نفس ارائه نمی‌دهد. ناگفته نماند که در ادبیات فارسی نظر خوبی به نفس وجود ندارد و حتی می‌توان گفت که آن را متأثر از نادرستی‌ها و ناپاکی‌ها می‌دانند. چنان که مولانا می‌فرماید:

نفس از درهاست، او کی مرده است / از غم و بی‌آلتی افسرده است
و در اکثر موارد به آن نفس عماره می‌گویند.

به هر حال فلاسفه‌ی اسلامی هم به طور ضمنی و تلویحی به چیزی حاکم بر عقل و روش انسان و آفریدگار انگیزه‌ها معترف بودند ولی برای آن در فلسفه‌ی اسلامی جایی پیدا نمی‌کنند و از آن درمی‌گذرند.

در فلسفه‌ی علمی

حیوانات در زندگانی خود بر روی این کره‌ی خاکی بدون چون و چرا از خواست طبیعت پیروی می‌کنند و پیوندناگسستگی با طبیعت دارند. قوانین طبیعت، قوانین حاکم بر زندگی آنان است و هیچ حیوانی نسبت به این قوانین اعتراضی ندارد.

فی‌المثل زمانی که بهار می‌رسد، زاد و ولد می‌کنند. یا در زمستان به خواب زمستانی می‌روند. در واقع حیوان با طبیعت وحدت ناتورالیستی دارد که قواعد آن از طرف طبیعت به صورت غرایز به حیوانات دیکته شده و در آن‌ها کدگذاری شده است. اما انسانی که ما می‌شناسیم پیرو و تابع بی‌چون و چرای طبیعت نبوده و نیست و در عوض این که مانند حیوانات مستحیل در طبیعت باشد، در مقابل آن ایستاده است. دلیل این امر آن است که انسان می‌تواند کار کند. کار انسان است که بین او و طبیعت خط فاصل می‌کشد. انسان زمانی که توانست از طبیعت جدا شود، خودش را می‌شناسد که موجودی متفاوت از طبیعت است. کار انسان حد و مرز انسان با طبیعت را مشخص کرد؛ پس از این به بعد برای انسان «انسان بود و طبیعت». اما کار انسان نمی‌توانست فردی باشد و از همان آغاز ماهیتی جمعی داشت. این انسان با دیگران کار می‌کرد. پس به جای پیوند با طبیعت، پیوند انسان با انسان در روند کار شکل گرفت. این پیوند نیاز به عنصری داشت که بتواند این پیوند را حفظ کند. در این مرحله است که انسان زبان را اختراع می‌کند. ریسمان پیوند انسان با انسان در روند کار جمعی. این مرحله جدیدی بود از شناخت انسان از خودش. هم‌چنان که کار به او کمک کرد تا خودش را از طبیعت بازشناسد و برای این که خط فاصل با طبیعت داشته باشد، ابزار را ساخت که هم موجب پیوند او با طبیعت شد و هم موجب فاصله گرفتن از طبیعت برای اجرای فرامین آن. زبان هم این تکامل را بهتر و بهتر ساخت و انسان با نام نهادن بر چیزها حد و مرز خود را با آن‌ها مشخص کرد. در عین حال موجب ارتباط با دیگران شد. وحدت انسان‌ها با هم برای کار و غلبه بر طبیعت ضروری بود. پس انسان‌ها اهداف مشترکی را تعقیب کردند. در تعقیب این اهداف مشترک، وجه اشتراک بین آدمیان پدیدار گشت. این انسان، دیگری را شناخت و بالعکس. پس سخن گفتن و کار کردن جمعی بین انسان‌ها همانندی‌های بسیار به وجود آورد و واژه‌هایی که برای آن‌ها یک معنی را داشت اختراع کرد. زبان عامل جدیدی برای حد و مرز انسان با طبیعت و انسان‌های دیگر شد. بدین ترتیب فرد انسان در کار و در محیط زبانی متولد شد. این فرد انسان از خودش به «من» یاد می‌کند که هم‌چنان که برای خودش شناخته شده بود آن را می‌توانست در روند کار به دیگران هم معرفی کند. این «من» زاده‌ی کار و زبان بود .

در روند کار احتیاج به پیوند زدن واژه‌ها بود تا اطلاعات انسان برای کار و آسان‌تر شدن روند کار و پیوند با دیگران برای کار بشر گردد. دیگر فقط نام اشیاء نبود که در زبان جاری می‌شد؛ بلکه پیوند بین واژه‌ها یعنی جملات ساخته شد (مثلاً بین واژه‌ی هوا و سردی بایستی ارتباط برقرار می‌شد). این ارتباط به واژه‌ای احتیاج داشت که ما به ازاء مادی مانند نام اشیا نبود. این واژه را بایستی انسان می‌ساخت و می‌گفت «هوا سرد است». واژه‌ی «است» ساخته و پرداخته‌ی انسان بود. قوایی در انسان ظهور می‌کرد که می‌توانست چنین واژه‌هایی بسازد و به هم متصل سازد و این قوه و کیفیت جدید انسان چیزی نبود جز تفکر و اندیشه. به همین جهت با تولد واژه‌ها تفکرات هم حاصل شد و هر اندازه انسان در کارش تکامل بیشتری می‌یافت زبان هم تکامل بیشتری پیدا می‌کرد. در این جا واژه‌هایی ساخته شده‌اند که از جهان محسوسات نیامده بودند (بر خلاف نام اشیاء). این واژه‌ها حاصل چیز جدیدی به نام معنی بودند که منجر به خلق و آفرینش امور انتزاعی و مجرد شد و انسان برای ساختن تمدن آماده شد. روی صحنه‌ای که بایستی تمدن انسان خلق می‌شد، این چهار عنصر جاویدان حاضر شد: انسان، طبیعت، کار و ابزار آن، زبان. با حذف هر یک از این عناصر دیگر امکان خلق تمدن بشر و انسانی که بین خود و طبیعت خط فاصل می‌کشد امکان‌پذیر نبود. این انسانی بود که در روند کار دست به مبارزه‌ی بزرگی برای آزادی می‌زند. در اول آزادی از نیروهای کور طبیعت و در مرحله‌ی دوم آزادی از نیروهای کوری که در هنگام آفرینش تمدن زاده شدند و توانسته‌اند بر انسان حکم‌روایی کنند.

انسان در روند کار و مبارزه با طبیعت و به کمک زبان از وجود مستقل خودش آگاه می‌شود و می‌تواند از خودش سخن بگوید و بدین ترتیب بود که واژه‌ی «من» تولد یافت. اما سرنوشت «من» در تمدن بشری پیچیده می‌شود و مکانیسم بروز و حضور آن بحثی پایان‌ناپذیر را به دنبال خواهد داشت و هر لحظه لایه‌های مختلفی از آن برای بشر آشکار می‌شود. از هر زمانی که کار وجود داشت، «من» هم وجود داشت و تا زمانی که روند کار باشد آن هم کماکان حضور دارد.

محافظه‌کار در کنار رودخانه می‌نشیند و به حرکت رودخانه نگاه می‌کند.

اصلاح‌طلب در کنار رودخانه همراه با جریان آن حرکت می‌کند.

انقلابی در رودخانه وارد شده و در آب آن شنا می‌کند.

فاشیسم و سیطره آن بر تمام شئون زندگی اجتماعی

سپتامبر ۲۱، ۲۰۲۳

تروتسکی در کتاب «فاشیسم چیست و چگونه می‌شود با آن مبارزه کرد» چنین می‌نویسد: «زمانی که سرمایه‌داران در مقابله با بحران‌های شدید اجتماعی دیگر قادر نیستند با توسل به ابزار دموکراتیک حکومت کرده و بر اوضاع مسلط شوند، آنگاه به فاشیسم متوسل می‌شوند. «عملکرد تاریخی فاشیسم، در هم کوبیدن طبقه‌ی کارگر، نابودسازی سازمان‌هایش و خفه کردن آزادی‌های سیاسی مردم است.» در ایران خودمان نوعی فاشیسم مذهبی با الفاظ پرطمطراق طرفداری از مستضعف، کوخ‌نشین، ما نوکر مردمیم و آمریکا شیطان اکبر است، نه تنها، حاشیه‌نشینان، نه تنها فرودستان و بی‌صدایان بلکه «قدیمی‌ترین حزب چپ در ایران (حزب توده و فداییان اکثریت) را فریفت و به گرداب و گنداب حمایت از خود کشاند.» بنابراین شناخت فاشیسم از هر نوعی که باشد، شناخت متدد و شیوه‌ها و شعارهای آن در مبارزه با فاشیسم کمک شایانی به ما خواهد کرد. چرا ما ایرانیان در قرن بیست و یکم در چنین جایگاهی قرار گرفته‌ایم؟ به زبان ساده‌تر، چرا این جا هستیم؟ برای پاسخ به این سؤالات باید کمی به عقب برگردیم.

فاشیسم فرزند خلف جنگ

یکی از مسائل ناشناخته کنونی، اما تعیین کننده در تحولات اجتماعی، سیاسی، و طبقاتی ایران، مسأله جنگ هشت ساله است. موضوعی که از طرف روشنفکران ایران به صورت شاید و باید مورد پژوهش جامعه‌شناسی، سیاسی و فلسفی قرار نگرفته است. با مسأله جنگ چنان برخورد شده که انگار یک سیل بنیان کن جاری شده و خراب کرده و بعد فرونشسته است و نسل بعدی، آن را فراموش کرده است و تأثیرات و عواقب آن را نادیده می‌گیرند. برای این که بتوان ماهیت جنگ هشت ساله را، به خوبی درک کرد لازم است به تجربه جنگ‌های بزرگ (جنگ جهانی اول و دوم) نگاهی بیندازیم.

ساده‌ترین موضوعی که مورد توافق همه روشنفکران چپ و راست است برقراری و شناخت رابطه جنگ با پیدایش فاشیسم است. همه نظریه پردازان در یک نکته متفق‌القول هستند و آن این که، **دلیل اصلی پیدایش فاشیسم، جنگ می‌باشد.** موضوعی که مورد تأیید نظریه پردازان فاشیستی هم چون موسولینی و جنتیله هم می‌باشد. تا آن جا که جنگ را برای توجیه پیدایش فاشیسم الزامی می‌دانند، به همین جهت در نظریه فاشیسم، جنگ نه تنها نکوهیده نیست بلکه شایسته تحسین و ستایش است. بی‌دلیل نبود که خمینی جنگ هشت ساله را یک نعمت الهی، تلقی می‌کرد.

اما پیش از هر چیز باید به این پرسش جواب داد که اصلاً فاشیسم چیست؟ همه می‌دانند که جنگ چیست ولی اکثر مردم و حتی برخی روشنفکران، فاشیسم را نوعی حکومت استبدادی، خشونت پرور، بی‌رحم و نژادپرست بر آمده از جامعه طبقاتی سرمایه‌داری می‌دانند، اما فاشیسم به عنوان یک پدیده اجتماعی، فراتر از این مطالب است.

فاشیسم مدعی است که می‌تواند و می‌باید روح یک ملت را عوض کرد. بطور مثال حقارت از شکست در جنگ را باید از بین برد و غرور را جایگزین آن کرد. خمینی می‌گفت که ما هم، دنیای شما را آباد می‌کنیم و هم، آخرت شما را، و همه ملت را به درجه انسانیت می‌رسانیم.

فاشیسم از نظر فلسفی

موسولینی و جنتیله می‌گویند: «از ما می‌پرسند فلسفه شما چیست؟ فلسفه فاشیسم چیست؟ جواب ما ساده است، فلسفه ما عمل است، عمل با اکثریت توده‌ها، فلسفه ما خواسته‌ایست که در میان توده‌ها وجود دارد و تا به حال کسی به آن جواب نداده است. عمل یعنی واقعیت، پس فلسفه ما دگرگون ساختن واقعیت و از نو ساختن آن است. ما را در میدان عمل ببینید، یک فاشیست نظریه‌پردازی نمی‌کند، نظریه‌پردازی متعلق به روشنفکران بی‌خون است، به ترسوها تعلق دارد، به کسانی که به آزادی فردی اعتقاد دارند، فلسفه ما متضاد فلسفه روشنفکری است. خود عمل، نظریه و راه حل است، همان فلسفه حقیقی است.

آیا روشنفکران در انقلاب کبیر فرانسه هیچ چیز برای توده‌ها فراهم ساختند؟ جز اینکه بدبختی آن‌ها را با نظریات خود در زیر چتر آزادی‌های فردی دو برابر کردند. فلسفه ما فاشیست‌ها، در کتاب‌ها نیست در میان همان توده‌هائی است که همه چیز خود را از دست داده‌اند. فاشیسم باید در همه جا حضور پیدا کند در هنر، سیاست، علم، دانشگاه‌ها، مدارس و...»

خمینی می‌گفت:

تمام عقب ماندگیهای ما به خاطر عدم شناخت صحیح اکثر روشنفکران دانشگاهی از جامعه اسلامی ایران بود، و متأسفانه هم اکنون هم هست. اکثر ضربات مهلکی که به این اجتماع خورده است از دست اکثر همین روشنفکران دانشگاه رفته‌ای، که همیشه خود را بزرگ می‌دیدند و می‌بینند و تنها حرفهایی می‌زدند و می‌زنند که دوست به اصطلاح روشنفکر دیگرش بفهمد، و اگر مردم هیچ نفهمند، نفهمند. خمینی، صحیفه نور، جلد ۱۲.

فاشیسم در قلمرو سیاست

فاشیسم به آزادی معتقد است اما در چهار چوب دولت و دولت، همان ملت است، ملتی که به معنایی موجب محدودیت ما می‌شود و باید از آن تبعیت کرد، که به ما احساس و تفکر و سخن گفتن می‌آموزد و از همه مهم‌تر این که همیشه بر یک روال است. ملت یک موجود طبعی نیست، بلکه یک واقعیت اخلاقی است. همه در

آفرینش آن سهیم می‌باشند. ملت مردمی هستند که تاریخ مشترک را احساس می‌کنند. مردم زمانی می‌توانند یک ملت باشند که، به آزادی رسیده باشند. مفهوم ملت از طرف فاشیسم اختراع نشده است، بلکه روح کشور است. فاشیسم از قربانی‌ها، برای ملت ستایش می‌کند. فاشیسم بیداری اخلاقی ملت است. فاشیسم زمانی خشونت را به کار می‌گیرد که لازم باشد. خشونت فاشیسم در جهت منافع ملت است. زمانی که دولت متزلزل باشد و نتواند منافع عموم را حفظ کند، خشونت فاشیسم ظهور می‌کند. خشونت از طرف کسانی مردود شناخته می‌شود که به راحتی در خانه‌هایشان لم داده‌اند و از همه چیز بهره‌مند هستند. فاشیسم نیروی بیرون از دولت نیست، فاشیسم یک عقیده، یک جنبش روحی و معنوی است که نیروی ذاتی دارد، از هستی خودش، خلق شده است و به نیازهای تاریخی پاسخ می‌دهد. خشونت فاشیسم از طرف خدا و از طرف مردمانی که به خدا معتقدند اعمال می‌شود و به حمایت از قانونی می‌پردازد که خداوند می‌خواهد بر زمین حاکم کند.

مطالب فوق چه چیزهایی را به یاد شما می‌آورد و در ذهن شما تداعی می‌کند؟

فاشیسم و اخلاق

فاشیسم، تنها آن دولتی را که آرزو می‌کند که باید باشد و این نوع دولت را، یک اراده واقعی می‌داند، دولتی که یک اراده واقعی باشد را می‌توان یک شخص در نظر گرفت (هیتلر، موسولینی، فرانکو، ولایت مطلقه فقیه و...). به کسی می‌گوییم یک شخص که یک فعالیت اخلاقی باشد. دولت از نظر فاشیسم یک آگاهی ملی است. برای فاشیسم دولت ارزش اخلاقی مطلق دارد. لیبرال‌ها با نظریه دولت اخلاقی، مخالفند، آن‌ها آن اخلاقی که از تجربه فرد می‌آید را محکوم می‌کنند. دولت بیرون از اخلاق معنی ندارد. صورت اخلاقی دولت فاشیستی جنبه روحی و روحانی دارد. فاشیسم مشروعیت خود را از قانون و آرای مردم به دست نمی‌آورد، بلکه مشروعیت خود را از اخلاق و معنویات روحی دارد. این اخلاق آن نظریاتی نیست که به طور آکادمیک و علمی در دانشگاه‌ها مطرح می‌شود، بلکه این اخلاق همان است که در میان توده‌ها بوده و توده‌ها با آن تنفس می‌کنند.

اگر موارد فوق را بخواهیم با کشور خودمان تطبیق بدهیم به کدام مصداق‌ها بر می‌خوریم؟

فاشیسم و آموزش

هدف فاشیسم، آموزشی است که از اعماق تاریخ تا کنون در جریان بوده است؛ چون اگر حقانیت نداشت می‌بایستی مرده باشد، زنده بودن سنت‌های آموزشی کهن دلیل بر حقانیت آن‌هاست. آموزش جدید و نوین در اروپا و جهان شخصیت افراد را ضعیف و نابود می‌سازد. این آموزش جدید به روحی رنجور نیاز دارد، این آموزش جدید از سنت‌های قابل قبول توده‌های مردم سرچشمه نگرفته است و موجب از خود بیگانگی افراد و اشخاص است و از همه بدتر موجب تزلزل در اراده است. اراده‌ای، که نجات بخش انسان و دولت است. این نوع اراده از نظر فاشیسم همان آزادی است. آموزش نوین باید توسط فاشیسم دگرگون شود. دانشگاه‌های جدید، خانه و مأمّن اساتید بی‌وطن است، هیچ ارزش اخلاقی در حین آموزش در جریان نیست، این نوع آموزش باید توسط فاشیسم دگرگون شود تا شهروند مؤمن به دولت که همان ملت است، که همان تاریخ است تربیت کند. افراد و اشخاصی را تربیت کند که بدون پرسش حاضرند جان خود را فدای دولت کنند، شهروندی که، از این که یک پیشوا و یا یک رهبر دارد نه تنها شرمند نیست بلکه به آن اعتماد می‌کند و خدمت به او را مایه‌ی افتخار می‌داند. فقط فاشیسم است که می‌تواند در حوزه آموزش چنین شهروندانی را خلق کند.

به عنوان مثال، در جمهوری اسلامی می‌توان به این موارد اشاره کرد: انقلاب فرهنگی اول، سال ۱۳۵۹، انقلاب فرهنگی دوم، سال ۱۴۰۲، ذوب در ولایت، آتش به اختیار، ما همه سرباز توئیم گوش به فرمان توئیم، حزب فقط حزب‌الله و...

اکنون در سطح جهانی می‌توان دید که فاشیسم از نظر نظامی شکست خورده ولی دولت‌های دو دوزه‌باز سرمایه، خلأ را برای رشد فاشیسم مهیا ساخته‌اند. بدین ترتیب می‌بینیم که هر روز یک دولت جدید دست راستی در انتخابات پیروز می‌شود و چون چپ مبارز در میدان حضور ندارد این روند با شدت زیاد در حال رشد و گسترش است، علاوه بر آن حکومت‌های مستبد فردی، راه فاشیسم را در پیش گرفته‌اند.

فاشیسم معتقد است که آموزش باید موجب آزادی انسان شود و انسان را از تمام قید و بندها و پیش‌داوری‌ها، تعصبات و بدفهمی‌های تاریخ آزاد کند. یعنی در اثر آموزش، انسان باید شروع به ساختن خودش بکند. این خود (EGO) که در طول تاریخ به ویرانه و «من حقیر» تبدیل شده. انسان باید همان شود که باید بشود. آموزش‌های کنونی از انسان یک انسان در هم شکسته و حقیر می‌سازد (بویژه در میان توده‌ها). آموزش‌های لیبرالیستی و... نوکر و پیشخدمت خلق می‌کنند که در خدمت صاحبان سرمایه و قدرت باشند. به توده و مردم نوید می‌دهند که اگر بهتر بیاموزید، برای نوکری کردن، جای بالاتری با امتیازهای بیشتری داده می‌شود. این مدل آموزش به انسان فقط یک واژه را می‌آموزد: «چشم»، «بله قربان». از چنین انسانی نه گفتن بر نمی‌آید. این آموزش خفت‌بار است. تنها فاشیسم است که می‌تواند این ساختار مخروبه را از ریشه در بیاورد. هدف آموزش فاشیسم ساختن انسان جدید است. انسانی که دو ویژگی باید داشته باشد؛ اول اراده کند و دوم عمل کند.

آموزش فاشیسم، باید توده‌ها را تعلیم دهد که حاکم بر تاریخ باشند و یا حداقل همراه تاریخ باشند و نه این که تابع آن باشند. این توده‌ها وقتی چنین آموزشی ببینند توانا می‌شوند و در پی آن به آزادی واقعی می‌رسند. چون آزادی پس از کسب قدرت فرا می‌رسد. این انسان جدید و آزاده حاصل کار دولت و مردم است. دولت فاشیسم توده‌ها را برای بندگی تربیت نمی‌کند. برابری واقعی را در میان توده‌ها برقرار می‌سازد. چون به آن‌ها توانایی می‌بخشد. بنابراین برای رسیدن به چنین هدفی، فاشیسم باید تمام نهادهای کهن آموزشی را دگرگون سازد و آن‌ها را به پرورشگاه انسان جدید تبدیل کند. چنین انسانی می‌فهمد که کسب علم و معرفت به خودی خود شریف است و از شرافت علم تغذیه می‌کند. علاوه بر همه این‌ها باید بفهمد که آزادی برای هستی انسان ضروری است. باید بداند که آزادی باید مطلق باشد. آزادی نسبی فرو ریختن است. بر سر آزادی مطلق نمی‌توان معامله کرد. آزادی مطلق با تولد انسان متولد می‌شود. ولی آموزش کهن به تدریج آزادی را نسبی کرده و سپس آن را بطور کامل سلب می‌کند تا نوکران و خدمت‌کاران صاحبان قدرت متولد شوند.

فاشیست‌ها معتقدند که در قرن نوزدهم و بیستم، نه لیبرالیسم و نه کمونیسم، هیچ چیزی به مردم عرضه نکردند به همین جهت به دنبال راه سومی باید بود، این راه سوم در نه گفتن، به لیبرالیسم فرتوت و کمونیسم روشنفکران است. این راه سوم، راه فاشیسم بر خاسته از اراده ملت است. ملتی که با دولت و حکومت یکی است، با بسیج توده‌های فاقد هر نوع امتیاز، فاشیسم، خواسته‌هایی که در طول تاریخ توده‌های مردم پاسخ نگرفته‌اند پاسخ می‌دهد، انسان‌هایی که در اعماق تاریخ از هیچ نوع شخصیت و حرمت برخوردار نبوده‌اند را اعتبار می‌بخشد. فاشیسم به این یا آن طبقه تعلق ندارد، فاشیسم متعلق به توده‌های مردم است. روشنفکران لیبرال و کمونیست حسرت این بسیج توده‌ای را می‌خورند، این توده‌ها نه لیبرال هستند و نه کمونیست، که بپرسند «چرا؟». آن‌ها فریاد می‌زنند «ما هستیم و ما می‌خواهیم. اراده ما و اراده پیشوا یکی است. کسب قدرت است که به اراده ما تحقق می‌بخشد.»

فاشیسم مانند بورژواها به دنبال این یا آن سود نیست، فاشیسم خواستار هویت و افتخار برای توده‌هاست، فاشیسم به دنبال تاریخ حرکت نمی‌کند بلکه از تاریخ می‌خواهد که به دنبال او حرکت کند. فاشیسم معتقد است که ملت یک ارگانیسم یک پارچه و زنده است، به همین جهت دارای یک روح است. شکست در جنگ‌ها این روح یک پارچه را زخمی ساخته است، تنها درمان این زخم پیروزی و شکست دشمن است.

روشنفکران لیبرال و کمونیسم در جهت یک پارچه‌سازی این روح نیستند آن‌ها ضعف و ناتوانی خود را به این روح منتقل می‌کنند.

برای پیروزی، ملت باید بر روشنفکران لیبرال و کمونیسم غلبه کند. توده‌ها برای پیروزی احتیاجی به این روشنفکران ندارند. روشنفکران در میان صفحات کتاب زندگی می‌کنند و به همین جهت چیزی برای عرضه به توده‌ها ندارند. اما فاشیسم، یعنی قدرت و حرکت و امید. روشنفکران در عوض این که به تقویت این روح

یعنی دولت بپردازند با آن مبارزه می‌کنند و به مبارزه با آن مشغولند تا شاید از تاریخ چیزی نصیب آن‌ها شود. ناله‌ی روشنفکران از روی ضعف است و نه از روی توانایی، تاریخ همیشه از ناله‌های روشنفکران بیزار است.

فاشیسم معتقد است ملت یک ارگانیسم زنده است و ملت همان دولت است، پس یک روح کامل وجود دارد که در ملت و دولت به یکسان می‌توان دید.

اما لیبرالیسم با طرفداری از آزادی‌های فردی، افراد را در مقابل دولت، در مقابل این روح یکپارچه قرار می‌دهد و موجب تفرقه است، در صورتی که فاشیسم خواستار وحدت در میان توده‌های مردم و حکومت است. این تفرقه‌ای که لیبرالیسم در میان افراد ملت و دولت به وجود می‌آورد موجب کاهش قدرت دولت شده و احتمال شکست آن را در مقابل دشمنان بیشتر می‌کند. در حالیکه فاشیسم می‌گوید ماهیت تاریخ و حکومت اراده و قدرت است.

فاشیسم معتقد است که مارکسیست‌ها با قبول نظریه‌ی طبقاتی بودن جامعه و از همه مهم‌تر متضاد بودن منافع طبقاتی به طور کامل موجب تفرقه در میان ملت و دولت می‌شوند و حل این تضاد را به آینده واگذار می‌کنند (یک اتوپیا). اما فاشیسم هم اکنون خواستار حذف تمام تضادها در میان توده‌ها و حکومت است، مارکسیست‌ها برای حل تضاد طبقاتی به نظریه خشونت (انقلاب) روی می‌آورند که در آینده باید رخ دهد، اما فاشیسم اعمال خشونت را برای همین لحظه و هر لحظه دیگر که لازم باشد توصیه می‌کند.

به هر حال لیبرالیسم و مارکسیسم روح یکپارچه ملت و دولت را از هم می‌درند و این زخم بطور جاویدان می‌تواند باقی بماند در واقع فاشیسم برای درمان این زخم با کمال اراده و قدرت وارد می‌شود به همین جهت است که توده‌های مردم این چنین از فاشیسم استقبال می‌کنند. فاشیسم مدعی است که زخم‌های وارد آمده بر پیکر مردم و حکومت را مداوا خواهد کرد و برای این کار، فقط به قبضه کردن قدرت سیاسی احتیاج دارد. اما چگونه؟ منظور فاشیسم از روح یکپارچه ملت و دولت چیست؟

من و شما بدون تلقین از خارج برای کشته شدن سهراب اشک میریزیم، از واقعه کربلا ابراز تأسف می‌کنیم، از ستارخان تمجید می‌کنیم به سیاوش اعتماد می‌کنیم، بر بزدلی یزدگرد سوم لعنت می‌فرستیم و...

از نظر فاشیست‌ها تمام این اعمال کنش هستند. کنشی مشترک که در میان مردم بدون تلقین از خارج جریان دارد فاشیسم معتقد است که این روح یک پارچه دولت و ملت همین کنش است که به تاریخ تعلق دارد.

موسولینی معتقد بود که به این روح در جنگ جهانی اول در ایتالیا آسیب رسیده است و آن را مجروح کرده‌اند. پس برای علاج این زخم باید به افتخارات روم برگشت و آن را در ذهن مردم زنده کرد، به همین جهت از نظر سیاسی موفق شد. اما در جنگ هشت ساله ایران و عراق، روح ملت ایران زخم خورد و تکه پاره شد و با قطع‌نامه‌ی ۵۹۸ شرمنده و تحقیر شد اما نهادهای سرمایه‌داری در ایران مانند نهادهای سرمایه‌داری پیشرفته در ایتالیا نبود که بتواند این روح تکه پاره شده را وحدت بخشد. بدین ترتیب رابطه مردم با حکومت قطع شد، اصلاحات هم نتوانست این رابطه را ترمیم کند، این خلأ را فقط یک چیز می‌توانست پر کند، استفاده از زور و تحمیل حکومت استبدادی. جنگ ۸ ساله در ابتدا همه را در زیر یک پرچم گرد آورده بود و به پیش می‌برد ولی پس از شکست، تمام اقشار پراکنده‌ای که زیر پرچم شعار «جنگ جنگ تا پیروزی» جمع شده بودند پراکنده و به جایگاه‌های مختلف اجتماعی بازگشتند و این تفرقه و از دست دادن اعتماد به نفس، نیروی واحد و کنش واحدی را تا زمان انقلاب مهسا از میان برد. این پاسخ آن پرسش است که چرا ۴۰ سال تحمل کردید و می‌کنید. **تا زمان مهسا آن روح یک پارچه نبود.**

فاشیست‌ها معتقد هستند که لیبرالیسم و مارکسیسم عقیده هستند، ایدئولوژی هستند. ولی فاشیسم کنش است به همین جهت می‌تواند به آزادی برسد، این آزادی واقعی است، لیبرالیسم و مارکسیسم صورت‌های آزادی می‌باشند اما فاشیسم محتوای آزادیست. دیدیم که روح همان کنش بود که به جهان قدیم و فرتوت می‌نگرد. بنابراین از این جهان ساکن و کهن نفرت دارد و می‌خواهد آن را به حرکت در آورد به همین جهت فاشیسم پا به میدان می‌نهد. روح چون کنش

محض است عقل را در اختیار می‌گیرد، چون عمل بر اندیشه تقدم دارد بدین ترتیب انسان جدید متولد می‌شود انسانی که سرشار از خواسته و اراده است.

فاشست‌ها چگونه به قدرت می‌رسند؟

فاشیست‌ها می‌گویند ما سر از صندوق رای در نمی‌آوریم. فاشیسم همراه با توده‌های مردم از طریق خیابان‌ها قدرت را به دست خواهد گرفت. وقتی رژه‌ی میلیونی فاشیسم در خیابان شروع شد روشنفکران لیبرال و مارکسیسم از سر راه تاریخ کنار خواهند رفت، ما فاشیست‌ها از طریق انتخابات نمی‌آییم؛ از طریق تاریخ نگهداری شده در سینه‌ی توده‌ها می‌آییم. ما مانند لیبرال‌ها بر سر صندوق رای با بورژوازی زد و بند نمی‌کنیم. زد و بندی که حکومت‌های ضعیف به بار می‌آورد. همه می‌دانند هر جا زد و بند باشد فساد هم هست به همین جهت حکومت‌های پارلمانی و لیبرال فاسدند.

ما فاشیست‌ها مانند مارکسیست‌ها سندیکاهای کارگری را به کار فرمایان نمی‌فروشیم به همین جهت مارکسیست‌ها مورد اعتماد توده‌ها نیستند اما فاشیسم همراه با همه‌ی مردم، همراه با تمام نهادهای حکومت خواهد بود و توده‌های زحمت‌کش را که در طول تاریخ از طرف سرمایه‌داران و اشراف و روشنفکران تحقیر شده‌اند نجات خواهیم داد و به آن‌ها شخصیت خواهیم داد و به این ترتیب انسان جدیدی متولد می‌شود و تمدنی برای انسان آزاد خلق خواهد شد.

این مطالب شالوده‌ی نظریات فاشیست‌ها بود، اما همه‌ی پیروان فلسفه علمی می‌دانند که فاشیسم آخرین زرادخانه‌ی سرمایه‌داری است که پیش از سقوط از آن برای بقای خود بهره‌برداری می‌کند، مثل نیچه: «هیتلر خودش با دسته گل به خانه نیچه رفت و در کتاب نبرد من به دنبال همان ابر مرد نیچه است».

به هر حال فاشیسم نه تنها آخرین خواسته‌ی سرمایه‌داران و انحصارات است بلکه برای رسیدن به قدرت احتیاج به دولت‌های ضعیف و ناتوان دارد که با یک یورش خیابانی از پای در بیایند. زمانی که فاشیسم در مقابل چنین دولت‌های ضعیفی قرار می‌گیرد در یک زمان کوتاه با یک یورش توسط مردم قدرت را قبضه می‌کند و از جنگ برای بقای خود استفاده می‌کند.

ماهیت دولت از نظر فاشیسم

از نظر فاشیسم ملت همان دولت است، حکومت فاشیسم نماینده‌ی اراده‌ی توده‌هاست که سال‌ها در طول تاریخ مدفون بوده است. ماهیت دولت نه طبقاتی است و نه حاصل انتخابات؛ دولت ناشی از اراده است. این اراده‌ی ملی یا مذهبی نیاز به مشروعیت از طرف این یا آن طبقه، این یا آن حزب، به ویژه نیازمند تأیید از طرف روشنفکران ندارد. دولت تنها پدیده‌ی تاریخی است که از طرف هیچ نهاد بیرونی نباید محدودیت پیدا کند، دولت همان روح یک پارچه ملت است. فاشیسم نماینده تاریخی توده‌های سرکوب شده است. احتیاج به انتخابات ندارد. دولت فاشیسم چون همان ملت است. پس همه در دولت فاشیستی با آزادی زندگی خواهند کرد. لیبرال‌ها و کمونیست‌ها دروغ می‌گویند که خواستار دموکراسی هستند چون آن‌ها هم خواستار اعمال اراده خودشان هستند. قدرت، قدرت است؛ از طرف هر کس که اعمال شود. اما فاشیسم می‌گوید و آن را آشکار می‌گوید: قدرت مطلق است که در دولت تجلی پیدا کرده است، اما این قدرتی است که مشروعیت خود را بر اساس روح ملی توده‌ها از تاریخ گرفته است. فاشیسم نیاز به زد و بند و تقسیم قدرت با دیگران ندارد و دولت فاشیسم یعنی اراده توده‌ها، چون اراده توده‌هاست، پس دولتی اخلاقیست، چون ملت همچون یک شخص زنده است و چون دولت فاشیسم همین شخص است پس می‌تواند یک شخصیت اخلاقی باشد، اخلاقی بودن برای فاشیسم یک اصل است. اخلاق وقتی شکل می‌گیرد که بخواهیم یک‌ایده‌آل را تحقق ببخشیم. اما دولت فاشیسم همان ایده‌آل است، دولت برای فاشیسم یک ارزش اخلاقی مطلق است.

لیبرال‌ها و کمونیست‌ها، فاشیست‌ها را به نداشتن اخلاق متهم می‌کنند اما خودشان می‌خواهند به سبک گذشته همان حکومت‌های فاسد را تشکیل دهند. چون آن‌ها به ماهیت اراده دولت نمی‌رسند آن را باید به کمک همان نهادها و سازمان‌های قدیمی تشکیل دهند. اما فاشیسم به دنیای قدیم تف می‌کند و می‌خواهد دنیای جدید بر اساس اراده‌ی ملت بسازد. علاوه بر این که فاشیسم می‌خواهد جهان جدید را بر اساس اراده بسازد لاجرم فاشیسم انسان جدید را

خواهد ساخت، انسان جدید همان است که می‌بینیم اراده و خواسته است و پشت و رو ندارد.

فاشیسم و قوای سه‌گانه

فاشیست‌ها معتقدند که از زمان بیکن، هیوم و مونتسکیو، لیبرالیسم این شعار لق را در دهان مردم شکست، که باید قوای سه‌گانه از هم مستقل باشد. با این شعار، لیبرالیست‌ها به دو هدف اساسی رسیدند. یکی این که روح یکپارچه ملت و دولت را از هم گسیختند تا بتوانند بهتر حکمرانی کنند و دوم این که اساسا لیبرالیسم در پی انشقاق دولت و ملت و حتی بین ملت (تعدد احزاب) می‌باشد.

در حالی که فاشیسم دولت و ملت را یک تن واحد می‌داند که تحت سیطره‌ی یک روح واحد است؛ همانند یک اندام زنده. این تفکیک قوای سه‌گانه (مقننه، قضائیه و مجریه)، امروزه دیگر کوس رسوایی‌اش بر سر کوی و برزن است. رئیس این قوه، نفر اول قوه دیگر را انتصاب می‌کند و این نفر، رئیس قوه‌ی دیگر را تأیید می‌کند و همه به خوبی می‌دانند که سر هر سه قوه در یک آخور است و هر سه قوه در کنار هم، به لخت کردن مردم مشغولند. این حداقل چیزی است که مارکسیست‌ها هم فهمیده‌اند و شعار می‌دهند که هیئت حاکمه متعلق به یک طبقه است و همه‌ی هیئت حاکمه در خدمت طبقه برتر است.

لیبرالیسم از طریق انتخابات یک کلاه شرعی برای این تفکیک قوا می‌سازد و با زد و بندهای انتخاباتی و پراکندن تخم نفاق در میان مردم به کسب حداکثر سود برای خود مشغول می‌باشد.

اما فاشیسم می‌گوید: ماهیت دولت و فرد، فقط و فقط یک چیز است: اراده. اراده است که دولت را خلق می‌کند. اراده است که متعلق به توده‌های مردم است. این اراده در جهت یکپارچگی ملت و دولت است. چون فاشیسم معتقد است که تاریخ زاده‌ی اراده است.

تاریخ را لیبرال‌های دلال و کارچاق کن نساخته‌اند. تاریخ را اراده‌ی ملت‌های یکپارچه و رهبران بزرگ آن‌ها ساخته‌اند و می‌سازند..

فاشیسم احتیاج به قوای سه‌گانه‌ی فرتوت، بی‌رمق و دو دوزه باز ندارد. فاشیسم، مانند لیبرال‌ها سر از صندوق‌های کرایه‌ای رأی، در نمی‌آورد. فاشیست‌ها نمایندگان واقعی مردم هستند چون از میان آن‌ها برخاسته‌اند و خواسته‌های آن‌ها را بر آورده می‌سازند. فاشیست‌ها هستند که به توده‌های له و لورده شده شخصیت دوباره می‌دهند. آن‌ها را در بالاترین موقعیت‌های اجتماعی و سیاسی قرار می‌دهند. آن‌ها را از حقارت‌های تاریخی رها می‌سازند و روح ملت و دولت و پیشوا را یکی می‌سازند.

فاشیسم برای رسیدن به قدرت، التماس نمی‌کند. بلکه قدرت را تصرف می‌کند. فاشیسم به مردم خویش می‌آموزد که بر اساس تاریخ خود، با عزت کشور خود را اداره کنند. فاشیسم یکپارچه اراده است که دنیای قدیم و کهن را از میان برمی‌دارد و دنیای جدید برای انسان‌های قوی و قدرتمند و پر افتخار می‌سازد. فاشیسم روح یکپارچه‌ی ملت و دولت را زنده می‌کند و این در صورتی است که می‌تواند در کوتاه‌ترین مدت، بزرگترین پیروزی‌ها را به دست آورد.

فاشیسم و دولت

فاشیسم معتقد است که «دولت در معنای وسیع خود، آن دولت طبقاتی نیست که مارکسیست‌ها می‌گویند. دولت همان ملت است. اراده ملی است. مستقل از طبقات وجود دارد و مستقل از طبقات و نهادهای اجتماعی رشد و تکامل پیدا می‌کند. دولت فاشیسم آن دولت زاده‌ی زد و بندهای پارلمانی نیست. دولت فاشیسم نماینده‌ی این یا آن طبقه که مارکسیست‌ها می‌گویند نیست. دولت فاشیستی روح واحد و زنده ملتی است که در تاریخ زاده شده، این دولت متعلق به تمام آن توده‌هایی است که تا کنون از همه چیز محروم بوده‌اند. دولت فاشیستی شخصیت ملی مردم یک کشور است. لیبرال‌ها و مارکسیست‌ها می‌گویند دولت باید خدمت‌گزار مردم باشد؛ نه! دولت فاشیستی خود مردم است و نه خدمت‌گزار آن. ماهیت دولت در ساختار فاشیستی طبقاتی نیست. ماهیت این دولت اراده است. هم‌چنان که ماهیت هر انسانی اراده‌ی اوست. اگر اراده را از انسان سلب

کنیم دیگر هیچ هویتی نخواهد داشت. انسان را می‌توان با اراده‌اش تعریف کرد. یعنی می‌توان پرسید او به چه چیزهایی اراده کرده است. انسان همراه با حیات خود، اراده را هم تکامل بخشیده است. چون اراده‌ی انسان معرف خودآگاهی اوست. انسان زمانی که اراده می‌کند به هویت خودش پی می‌برد (من می‌خواهم؛ من انجام داده‌ام؛ من خواهم کرد و...) اراده‌ی فرد انسانی در هویت اوست. اراده‌ی دولت همان اراده‌ی شخص است که در طول تاریخ ساخته شده. همان که مرا به افتخارات گذشته متصل کرده است. دولت فاشیسم اراده است، چون همان روح سازنده است. روح توده‌های محروم است. روح یکپارچه‌ی ملی ماست. روحی است که در تمام طول تاریخ مسئول مبارزه بوده و هست. ما فاشیست‌ها را متهم می‌کنند که خشن هستید؛ می‌پرسیم آیا بدون مبارزه می‌توان زنده بود؟ مبارزه ابزارهای مختلفی دارد و فاشیسم این نکته را پنهان نمی‌کند. مهم‌ترین مبارزه‌ی فاشیسم، مبارزه با جهان قدیم و کهن است. ساختن دنیای جدید و انسان جدید است. انسانی که دیگر تحقیر نشده و با غرور است.

به همین جهت فاشیسم همه را به آزادی می‌رساند، آزادی از مبارزه جدا نیست و دولت فاشیسم پرچم مبارزه برای آزادی واقعی را به دوش می‌کشد. این آزادی از درون صندوق‌های رأی بیرون نمی‌آید. بلکه آزادی، هویت فاشیسم است.»

البته باید به این موضوع توجه داشت که فاشیسم در اینجا از دولت یک ساختار ایده‌آل می‌سازد که جنبه‌ی متافیزیکی دارد. فاشیسم از این که خود را طرفدار فلسفه‌ی ایده‌آلیستی بداند ابایی ندارد. اما به هر حال دولت، هسته‌ی اصلی اندیشه‌ی فلسفی فاشیسم را تشکیل می‌دهد و دولت فاشیسم را متضاد با دولت‌های لیبرالیستی و سوسیالیستی تعریف می‌کند. به عبارت دیگر نظریه‌پردازان فاشیسم از دیالکتیک منفی استفاده کرده‌اند. بیشتر می‌گویند که فاشیسم چه چیز نیست؛ اما نمی‌گویند چه چیز هست. مگر با استفاده از متافیزیک اعلام کنند که، فلسفه‌ی ما عمل ماست. یا این که چون واقعیت زندگی فردی، اخلاق است، پس ریشه‌ی دولت فاشیسم در اخلاق می‌باشد و می‌گوید دولت فاشیسم مانند دولت آنارشیستی و لیبرال با آزادی‌های فردی نیست بلکه یک دولت قدرت‌مدار است. دولت فاشیسم از طریق نهادهای قانونی خلق نمی‌شود، بلکه زاده‌ی تاریخ است.

چنین دولتی مستند به قداست خانواده، سرزمین مادری، تمدن و روح ملی است. در حالت افراطی فاشیست‌ها می‌گویند که فاشیسم مطابق قوانین مذهب خود را می‌سازند.

فاشیسم و قانون و قانون اساسی

فاشیست‌ها می‌گویند ما را همواره متهم می‌کنند که قانون را قبول ندارید و حتی دشمن قانون هستید. ما ایده‌نالیست هستیم، روح‌گرا هستیم. طرفدار وحدت مطلق هستیم. قانون دوئالیسم است. دوبرنی است. یک آنتی ونومی غیرقابل حل است. قانون در جهت شکاف عمل می‌کند و یک تناقض دو طرفه است بدون وحدت درونی.

قانون دو طرف دارد، حاکم و محکوم. آیا چیزی بیشتر در دادگاه نصیب انسان‌ها می‌شود؟ حتی حاکم در دادگاه‌ها می‌تواند یک امر متافیزیکی باشد. بنابر مصلحت، شما محکوم هستید و هیچ کس نمی‌داند که این مصلحت، این امنیت و... از کجا آمده است که دو شقه است، حاکم و محکوم. در طول تاریخ علمای اخلاق خواسته‌اند که این شکاف و این تناقض را حل کنند که نتوانسته‌اند. زشت‌ترین چهره‌ی قانون زمانی مطرح می‌شود که ما به قانون اساسی و قانون مدنی، می‌رسیم.

قانون اساسی: انسان حق آزادی بیان دارد.

قانون مدنی: شما با بیانات خود موجب تشویش اذهان عمومی شده‌اید. محکومیت: زندان، شلاق، اعدام و...

در کتاب بینوایان ویکتور هوگو: سرنوشت ژان وال ژان جالب است:

قانون اساسی: مالکیت مقدس است و نقض ناپذیر.

قانون مدنی: شما باید با کار شرافتمندانه زندگی کنید و زندگی خود و خانواده‌تان را تامین کنید.

ژان وال ژان: بیکار است و گرسنه، چند تکه نان می‌دزد.

محکومیت: پانزده سال زندان

فاشیست‌ها می‌گویند این ما نیستیم که قانون را قبول نداریم، این خود قانون است که قابل احترام نیست. قانون دشمن ضعفا و حامی قدرتمندان است. این قانون

است که سراسر ریا و تزویر است و قانون‌گزاران پارلمان‌ها، زشت‌ترین و پلیدترین مواد قانونی و تبصره‌های استثنائی را وضع می‌کنند. پارلمان فاسدترین بخش نهادهای اجتماعی است.

اما ما فاشیست‌ها، با زد و بندهای پارلمانتاریستی و انتخاباتی و معامله‌ی صندوق رأی و ائتلاف، سر کار نیامده‌ایم. ما از طریق اراده‌ی توده‌های میلیونی به قدرت رسیده‌ایم. ما نماینده‌ی واقعی توده‌های مردم هستیم. چون از خود آن‌ها هستیم. پس ما فاشیست‌ها به جای وضع قانون، از طرف این توده‌های میلیونی، تصمیم می‌گیریم و اجرا می‌کنیم. در این جا دیگر دوئالیسمی وجود ندارد؛ آنچه وجود دارد وحدت و یکپارچگی است. کسی محکوم و کسی حاکم نیست، همه عضوها و اندام‌های یک روح و بدن واحد هستند. چیز متضادی وجود ندارد. بلکه فقط خواسته‌های میلیونی توده‌های مردم است که باید اجرا شود. فاشیسم معتقد است که نظریه‌ی روشنفکران لیبرال را که قانون را میثاق اجتماعی می‌دانند که از طرف عموم، لازم‌الاجراست، باید به گورستان تاریخ سپرد.

الیناسیون؛ از خود بیگانگی

ژانویه ۳۰، ۲۰۲۰

متافیزیک ممکن می‌پنداشت که این «انسان» که از آن به صورت «من» یاد می‌کنیم امری یگانه و بی‌تغییر است که چون گویی (کره‌ای) یکپارچه و تو پر است که ویژگی‌های انسان از قبیل حسادت، غرور، خست و دیگر طبایع چون یک نقشه‌ی جغرافیایی بر آن نقش شده است. این گوی بی‌تغییر از ابتدای تولد تا زمان مرگ ما، خود یگانه مانده و تغییرات عرضی بر آن بر روی این نقشه‌ی جغرافیایی رخ می‌دهد. متافیزیک کهن زمانی که با مذهب ترکیب شد، این گوی را جایگاه جوهری غیرمادی یعنی روح یا نفس اعلام کرد که خویشتن، بی‌تغییر و یگانه بود. متافیزیک کهن این روح را بسیط و یک‌پارچه می‌دانست و تمام اعمالی را که از انسان سر می‌زند به آن و تغییراتی که در سطح آن گوی بود نسبت می‌داد. به هر حال متافیزیک کهن همراه با مذهب، این گوی یگانه همراه با روحی که در آن می‌زیست را امری عارض شده از جهان خارج و از ماوراء جهان فیزیکی قلمداد می‌کرد. در این میان، عرفان با چنین برداشتی از این «من» توافق نداشت و آن را دچار تغییرات و تحولات می‌دانست. چنان که مولانا می‌گوید:

این دو هزار من و ما، ای عجب! من چه منم؟

گوش بنه عربده را دست منه بر دهنم

یا

چه کسم من؟ چه کسم من؟ که بسی وسوسه‌مندم

گه از آن سوی کشندم، گه از این سوی کشندم
یا:

خواجه مگو که من منم، من نه منم نه من منم
گر تو تویی و من منم، من نه منم، نه من منم
و یا خواجه حافظ شیرازی:

در اندرون من خسته دل ندانم کیست

که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

بدین ترتیب تجربه‌ی زندگی به انسان‌های هوشمند در قرون و اعصار می‌آموزد که آن چنان که گفته‌اند این «انسان»، این «من» آن چنان یگانه با خویشتن نیست و علاوه بر آن به این نتیجه هم می‌رسند که انسان را از روی «انسان» نمی‌توان شناخت بلکه انسان را از روی آفریده‌های او می‌توان شناخت. یک نقاش را از روی تابلوی نقاشی او و یک شاعر را از روی اشعار او و یک صنعت‌گر را از روی مصنوعات او می‌توان شناخت.

در عین حال آفریده‌های این انسان از «انسان» نشأت گرفته (از درون وی نشأت گرفته) ولی در خارج از وجود او تحقق یافته است. در امری که دیگر مربوط به او نیست، مخلوق «انسان» تاریخ و سرنوشت خود را دارد و از این جا به بعد، یعنی از تولدش به بعد سرنوشتی متفاوت از «انسان» پیدا می‌کند. به هر حال این آفریده‌ی «انسان»ی از او جدا و بیگانه می‌شود. این همان سرنوشتی است که بت‌های بت‌پرستان پیدا می‌کنند؛ بت‌هایی که ساخته دست بشرند ولی دارای قدرت و تاریخ و سرنوشتی متفاوت از او هستند و حتی در مرحله‌ای از زندگی بشر، بر انسان حکم رانده‌اند. بت‌ها دو خاصیت مهم دارند: یکی این که آینه‌ی «انسان» هستند و منعکس‌کننده‌ی او می‌باشند و دیگر این که «حاکم» بر انسان هستند. در متافیزیک کهن این سرنوشت محتوم است که آفریده‌ی انسان از او بیگانه شود و راه خود را در پیش گیرد و سرنوشت خاص خود داشته باشد.

در این جا به این نکته باید توجه کرد که «کفش محصول کارگر کفاش وارد بازار می‌شود و مستقل از خواسته‌ی کارگر ارزش می‌یابد و در دور گردش کالا در بازار

صاحب قیمتی می‌شود که همین کارگر برای داشتن آن باید در مقابل آن زانو بزند و چه بسا که پای کارگر کف‌اش برهنه بماند.» علاوه بر جدا و بیگانه شدن آفریده‌ی «انسان» از خود «انسان»، انسان در طول تاریخ تکامل خود با مشکل بزرگ دیگری روبه‌رو می‌شود که عبارت از «بیگانه شدن انسان از خودش» می‌باشد. انسانی که به خاطر روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، هویت خود را از دست داده و خویشتن را گم می‌کند. هم‌چنان که بعداً خواهیم دید، این نوع از بیگانگی با پیدایش سرمایه‌داری و بورژوازی به شدت شکل می‌گیرد؛ هر چند در دنیای کهن هم در بعضی موارد جرعه‌هایی از آن دیده می‌شود چنان که مولانا می‌گوید:

چه تدبیرای مسلمانان که «من» خود را «نمی‌دانم»
نه ترسا نه یهودم «من»، نه گبرم نه مسلمانم

بدین ترتیب خودگم‌کردگی و بیگانه شدن از خویشتن موضوع بحث در جهان سرمایه‌داری واقع می‌شود که روانشناسان از دیدگاه روانشناسانه و فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم از دیدگاه «وجود» به دنبال راه حلی برای این شکاف بین «انسان» و «خودش» می‌گردند.

به هر حال از خود بیگانگی در دو شکل اصلی در جامعه‌ی سرمایه‌داری امروز پدیدار می‌شود.

۱- بیگانه شدن «آفریده»‌های انسان از خودش

۲- بیگانه شدن «انسان» از خویشتن

با پیدایش سرمایه‌داری این دو شقه شدن و دوگانه شدن (چه انسان با آفریده‌اش و چه انسان با خودش)، با سرعت بسیار زیاد امکان ظهور و تحقق می‌یابد؛ به طوری که یکی از بزرگ‌ترین موضوعات فکری و نگرانی‌های اندیشمندان را به وجود می‌آورد و در رمان رابرت لویی استیونسون به نام «دکتر جکیل و آقای هاید» با انسانی روبه‌رو می‌شویم که در روز انسانی نیک است و در شب تبدیل به هیولایی خون‌آشام می‌شود. به هر حال رمان «دکتر جکیل و آقای هاید» بهترین نماد و سمبل توصیف‌کننده‌ی این دوگانگی است که در عرصه‌ی هنر پای به عرصه وجود می‌نهد.

تاریخ آییناسیون (از خود بیگانگی)

اولین پژوهش‌های منظم و مدون درباره‌ی آییناسیون در فلسفه‌ی هگل مطرح می‌شود که سپس از طرف هگلین‌های چپ و راست و مارکسیسم پی‌گیری می‌شود. اما فلسفه‌ای که پا به پای مارکسیسم به این موضوع می‌پردازد، اگزستانسیالیسم است که در آن وجه روانشناسانه و پژوهش در هستی‌انسانی نقش اصلی را دارد. پس از هگل آییناسیون به دو فلسفه‌ی معاصر به ارث می‌رسد؛ یکی مارکسیسم و دیگری اگزستانسیالیسم.

هگل در فلسفه‌ی ایده‌آلیسم عینی خود، مقوله‌ی آییناسیون را به تکامل «روح» اختصاص می‌دهد. هگل مانند فلاسفه‌ی عصر روشنگری (ولتر، روسو و ..)، انسان را فردی خودآگاه به صورت داده‌ای بی‌میانجی و غیرقابل تغییر نمی‌بیند؛ بلکه نفس انسان را آفریده‌ای اجتماعی می‌شناسد که از طریق روند آییناسیون و توفیق آن بر از خود بیگانگی و خودشناسی، تکامل می‌یابد که بالضروره و از روی ناچاری از انشقاق و دوگانه شدن و سپس دوباره به مصالحه بین این دو شقه می‌گذرد.

منظور هگل از آییناسیون، روندی است که در آن «روح متناهی»، نفس انسانی، خود را دوگانه می‌سازد. به خود خارجیت و تحقق می‌بخشد و بخش دیگر هستی خود را به عنوان امری بیگانه و متمایز در مقابل خود قرار می‌دهد.

هگل به شدت با اصالت فرد ذره‌ای شده، دوران روشن‌گری مخالف است. این مخالفت بی‌جهت نبود. هگل در نوزده سالگی انقلاب کبیر فرانسه را دید و می‌گفت که خورشید عدالت ظهور کرده و برای نخستین بار عقلانیت بر جهان حاکم شده و جمیع افراد در هماهنگی با هم می‌روند که جهان جدید را بسازند.

اما ده سال بعد بساط انقلاب برچیده شد. پس از دوران ترور و وحشت، حکومت استبدادی ناپلئون پای به عرصه گذاشت. امید به آزادی انسان‌ها به گور سپرده شد و به جای آن دیکتاتوری فردی بر زندگی اروپائیان حاکم شد. این سرنوشتی دردناک برای انقلاب کبیر فرانسه بود که هگل به آن عشق می‌ورزید. بدین ترتیب، در زندگی خود در فاصله‌ی کمی به اندازه‌ی ده سال، هگل با یک دوگانگی هولناک در زندگی بشر مواجه شد؛ حکومتی که از دل آزادی‌خواهی بیرون آمده بود، به دشمن آن و بیگانه با آن تبدیل شد. یعنی تاریخ نشان داد که چگونه چیزی به بیگانه‌ای برای

آن تبدیل می‌شود. اما هگل در این جا توقف نمی‌کند و این بیگانگی از خود را به روح و ذهن آدمی هم تسری می‌بخشد. هم‌چنان که بین آزادی و آرمان‌های انقلابی و حکومت استبدادی فاصله و شکاف افتاد - که هگل آن را جبری می‌دانست - این شکاف را در ذهن آدمی هم جستجو کرد. بیگانه نمی‌توانست به حیات خود ادامه دهد در یک روند بیگانه شدن از خود امکان تکامل می‌یابد. این از خود بیگانگی برای هگل امری مقدر بود که آن را برای تکامل لازم می‌دید. این شکاف و دوگانگی در جامعه آینه‌وار ذهن آدمیان منعکس می‌شد. ذهن آدمی هم از نظر هگل نمی‌توانست یگانه و یک‌پارچه باقی بماند.

هگل در این باره در کتاب «درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ» می‌نویسد: «فرد زنده خویشتن خود را می‌سازد.... این نوع تکامل بدون تضاد یا مانعی صورت می‌گیرد.... اما وضع در ذهن متفاوت است. گذر ذهن از حالت متعین به حالت خارجی محقق یافته، در پرتو آگاهی و اراده صورت گرفته که هر دو فرق در حیات سلبی بی‌واسطه‌ی خویش می‌باشند. موضوع و هدف این دو نخست همان تعیین سلبی است که چون تحرک حیاتیش را از ذهن می‌گیرد که دارای توان نامتناهی می‌باشد پس ذهن به خودی خود با خود در تضاد است. خود ذهن بزرگ‌ترین مانع بر سر راه خویش است. تکامل در حیات آرام صورت می‌گیرد ولی در ذهن به صورت مبارزه‌ای دشوار و نامتناهی بر ضد خودش است. خواست ذهن این است که به مفهوم کاملی از خود برسد اما حد کامل ذهن همواره بر وی نامکشوف می‌ماند و در همین از خود بیگانگی است که ذهن احساس غرور و شادی کامل می‌کند. تکامل ذهن بر خلاف تکامل حیات ارگانیک، شکفته شدن سادگی نیست؛ بلکه کاری دشوار است و ناگزیر در وجود خویشتن است.»

این تضاد ذهن با خودش زمینه‌ی تکامل آن را از طریق آلیناسیون باید فراهم سازد و هر بار ذهن در تکامل خود بر این آلیناسیون غلبه می‌نماید؛ هر چند دوباره آلیناسیون جدیدی سر بر می‌آورد و این دور تسلسل نظریه‌ی هگل درباره‌ی آلیناسیون است. هگل معتقد بود که عین یا موضوع حقیقی شناخت بیرون از خود ذهن یا عامل شناخت نیست. در اثر بیگانه شدن روح از خود است که عین تولد می‌یابد و این نوع از خود بیگانه شدن لازمه‌ی خود عقل است. یعنی انسان برای

شناخت حیات و خود نیازی به توسل به امری خارجی ندارد و این از خودبیگانگی لازمه‌ی تکامل است.

از نظر هگل کار انسان‌ها، کاری «از خود بیگانه» است. هر کس خیال می‌کند که هدف‌های خویش را دنبال می‌کند، در حالی که نتیجه‌ی تمام فعالیت‌های فردی به ظاهر مستقل از هم، اثری است که هیچ کس به تنهایی نه خواستارش بود و نه پیش‌بینی آن را می‌کرده است.

بدین ترتیب ملاحظه شد که از نظر هگل و هم‌چنین مارکس، آلیناسیون یک مقوله‌ی روانشناسی مانند افسردگی و غمگینی نیست بلکه آلیناسیون شخصیت ما را دگرگون می‌سازد؛ به طوری که زندگی ما دیگر به خود ما تعلق ندارد و کم‌تر عقلایی می‌باشد. آلیناسیون می‌گوید که چگونه انسان در ساختن زندگی خاص خودش دچار شکست می‌شود.

در اوایل قرن بیستم که جنبش‌های اجتماعی بعد از کمون پاریس شکست خورده می‌باشند، انسان‌ها نسبت به آینده‌ی خود بدبین می‌شوند و زندگی آن‌ها تحت تأثیر اجتماعی نامطلوب دگرگون می‌شود. در همین زمان است که آلیناسیون با توانایی بیشتری در اروپای مرکزی خود را نشان می‌دهد. کافکا در داستان مسخ نشان می‌دهد که چگونه انسان تبدیل به یک سوسک غول‌پیکر می‌شود که همه از او گریزانند و می‌باید خود را از چشم دیگران مخفی سازد در حالی که احساسات انسانی او کم‌ترین لطمه‌ای ندیده است. تولد چنین انسان‌های تنهایی در جامعه‌ی سرمایه‌داری از ضرورت برخوردار است. نیروی آلیناسیون در جامعه‌ی سرمایه‌داری انسان را به چنان سرحدی از حزن می‌تواند برساند که هر روز عده‌ای می‌گویند «هیچ کس ما را نمی‌خواهد» و وی را از اراده و سرنوشتش بیگانه می‌سازد. نیروی آلیناسیون می‌تواند جهان را برای انسان پوچ و بی‌معنی سازد؛ چنان که در داستان «بیگانه»ی کامو این مطلب را مشاهده می‌کنیم.

هگل از پرداختن به ماهیت دولت و حکومت به ناهماهنگی فرد از جامعه و اشخاص از دولت می‌پردازد و می‌گوید که دولت‌ها که آفریده و ساخته و پرداخته‌ی افراد هستند چگونه ماهیتی مخصوص یافته و بر سرنوشت انسان‌ها حاکم می‌شوند.

بنابراین دولت نیرویی از خود بیگانه است که آفریده‌ی اشخاص بوده و سپس چون بت بت پرستان بر آنان حکم می‌راند.

بدین ترتیب هگل و مارکس انسان را در جامعه‌ی سرمایه‌داری غیرآزاد می‌بینند و معتقدند که زمانی انسان به آزادی کامل خود می‌رسد که بتواند سرنوشت خود را در اختیار بگیرد و تابع نیرویی جدا و بیرون از خود نباشد؛ یعنی زمانی که بتواند بر آلیناسیون غلبه کند. چون از نظر هگل و مارکس انسان محصول تاریخ است.

تحولات در نظریه‌ی آلیناسیون

نظریه‌ی هگل درباره‌ی از خود بیگانگی استخوان‌بندی اصلی نظریات فلسفی در اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم گردید.

اگزیستانسیالیسم و آلیناسیون

کیرکگارد فیلسوف دانمارکی (۱۸۵۵ - ۱۸۱۳) فلسفه‌ای را ارائه می‌نماید که آن را اگزیستانسیالیسم می‌نامد و از در مخالفت با این نظریه‌ی هگل برمی‌آید که «در جهان نوین انسان می‌تواند به آرامش دست یافته و آلیناسیون از بین می‌رود» و معتقد است که انسان در جهان مدرن، از خودش و جهان بیگانه می‌شود. از نظر او این از خود بیگانگی به «عدم اصالت انسان» یا «صادق نبودن او با خودش» می‌انجامد. اما این موضوعات از نظر او فقط به شرایط نوین بر نمی‌گردد؛ بلکه به موقعیت کلی بشر باز می‌گردد. هایدگر این «عدم اصالت» را «حالت طبیعی روزمره ما» اعلام می‌کند. از نظر او این «عدم اصالت» نوعی هستی است که به طرحی که انسان از خودش دارد باز می‌گردد. طرحی که بر سرتاسر وجود او سایه می‌افکند اما طرحی که بدین گونه افکنده می‌شود مستلزم آن نیست که از نقش اجتماعی انسان برخیزد؛ بلکه بالعکس است و این انسان است که باید اصالت خود را به جامعه ببازد و این باختن به دلیل نقش‌های متفاوتی است که انتخاب می‌نماید.

از نظر کیرکگارد، این اصالت همان است که به صورت مذهب مسیحیت در آمده؛ در حالی که هگل مذهب مسیحیت را زاده‌ی تاریخ می‌داند. از نظر کیرکگارد انسان با انجام وظایف اجتماعی خود هرگز به این «اصالت» نمی‌رسد چون این اصالت فقط جنبه «ذهنی» دارد. از نظر او مسیحیت چیزی نیست که از خارج به انسان القاء شود بلکه در درون انسان می‌شکفت. هایدگر می‌گوید: «ما در زندگی اجتماعی

روزمره‌ی خود، از خود به بیرون پرتاب می‌شویم؛ به جهان و روابط دیگران. ما در جهانی گم می‌شویم که توسط دیگران اداره می‌شود. این پرتاب شدن یک امر اجتماعی و تاریخی نیست. این حالت طبیعی هستی انسان است. به همین جهت از خودبیگانگی، ذاتی او می‌باشد.»

در این جا این سؤال مطرح می‌شود که آیا انسان می‌تواند از چنگان آلیناسیون رهایی یابد؟ پاسخ فلاسفه‌ی اگزیستانس این است که انسان می‌تواند به طور فردی نجات پیدا کند اما نه با دست‌آوردهای تاریخی و اجتماعی. انسان باید خود را از آن‌ها و از هستی اجتماعی برهاند و به اصالت خویش بازگردد. اما در کل از نظر اگزیستانس‌ها انسان نمی‌تواند از عامل تراژیک جهان نجات یابد.

مارکسیسم و الیناسیون

مارکس کم‌تر به طور صریح به موضوع آلیناسیون می‌پردازد. به همین جهت نظریات وی را از روی نظریات هگل در این باره باید شناخت.

«اهمیت پدیدارشناسی هگل... در این واقعیت است که هگل خویشتن‌آفرینی انسان را به صورت یک روند می‌بیند. به عنوان از خود بیگانگی و به عنوان درک عمیق از این از خود بیگانگی، که باید منجر به فهم ماهیت «کار» و درک انسان واقعی-حقیقی بشود. چون انسان حقیقی نتیجه‌ای از کار خویشتن است.»

چه از نظر هگل و چه از نظر مارکس، «کار» محور اصلی برای شناخت انسان و جامعه است؛ چون کارگر نه تنها به موضوع و هدف کار پیوند دارد - که به پیوند با جهان طبیعی منجر می‌شود- بلکه به پیوند با انسان‌های دیگر هم منجر می‌شود. مارکس «کار» را «فعالیت زنده» و «فعالیت‌های خاص جوهر آدمی» و جوهر روحی او می‌داند. در ضمن انسان بی‌واسطه با طبیعت ارتباط برقرار می‌کند. اما هستی انسان یک هستی طبیعی نیست بلکه یک هستی آگاه و یک هستی خودآگاه است... انسان در درون طبیعت، خود را دوگانه می‌سازد. در عین حال که شیئی از طبیعت است، خود را به خودش می‌شناساند. یعنی می‌اندیشد.

از نظر هگل، هستی انسانی قابلیت دو تا شدن را دارد و می‌تواند «خودش را به خودش معرفی کند.» و این کار از طریق اندیشه انجام می‌شود. کار شیوه‌ی عملی تجسم بخشیدن به این موضوع است. در روند کار، شیء آن‌ا مصرف و نابود نمی‌شود.

شیء حفظ شده، تبدیل می‌یابد و بدین ترتیب رابطه‌ی انسان با طبیعت برقرار می‌شود و همین حد فاصل کار انسان و حیوان است. فعالیت حیوان در طبیعت در آن واحد موجب حذف آن شیء می‌شود. در حالی که انسان با کار خود آن را حفظ و تبدیل و مصرف می‌کند.

بدین ترتیب با کار بر روی جهان، با شکل بخشیدن به آن، هستی انسانی از جهان طبیعی جدا شده و به صورت عام خودآگاه درمی‌آید که به آن «هستی برای خویشتن» می‌گوییم. انسان با کار خویش در عین دگرگون کردن رابطه‌اش با طبیعت، ماهیت خویش را نیز دگرگون می‌سازد. انسان طبیعت را مقاوم در برابر خویش می‌بیند. انسان می‌تواند این از خود بیگانگی نسبت به طبیعت را رفع نماید و در یک روند بلند مدت اقتصادی و اجتماعی به آرامش در جهان و توافق با خویشتن می‌رسد. هگل در این باره می‌گوید:

«انسان در فعالیت عملی خویش، خودش را با خودش مقابل می‌نهد و با استقامت از این رابطه به شناخت خویشتن نائل می‌شود و این کار با تغییر دادن چیزهای خارجی رخ می‌دهد.»

مارکس می‌گوید «انسان با عمل بر جهان عینی ثابت می‌کند که موجودی خاص است و این فرآورده‌ی کار خویش است که در آن طبیعت به عنوان واقعیت او و کار او عیان می‌شود. هدف کار عینیت بخشیدن به زندگی خاص انسان است چون انسان فقط خود را به طور منطقی در آگاهی بازسازی نمی‌کند بلکه در واقعیت و از طریق کار خویش می‌تواند خودش را که آفریده‌ی خود می‌باشد بازشناسد.»

بدین ترتیب می‌بینیم که ماهیت انسان از طریق کار او بر روی طبیعت و غلبه بر طبیعت برای انسان مشخص و معلوم می‌شود. بنابراین انسان بدون روند کار، صاحب هیچ هویتی نیست و همانند حیوانات از آگاهی غریزی نسبت به خویش برخوردار می‌شود.

همان طور که دیدیم مارکس جوهر انسان را ناشی از کار او می‌دانست و می‌نویسد: «در کار بر روی طبیعت، انسان نه تنها جهان را تغییر می‌دهد بلکه ماهیت خود را نیز تغییر می‌دهد.» البته نباید فراموش کرد که انسان در کارش، پیش از آن که به تولید محصول بپردازد از آن طرحی در ذهن دارد. مارکس در مثالی که به تفاوت

کار انسان و حیوان می‌پردازد می‌گوید «زنبور عسل به بهترین وجه کندوی عسل را به شکل هندسی می‌سازد (هر چند در طی قرون و اعصار فقط و فقط به همین شکل آن را می‌سازد) در حالی که بدترین معماران پیش از آن که خانه‌ای را بسازند آن را در ذهن خود طراحی می‌کنند.» پس، از نظر مارکس، کار بیولوژیکی به تنهایی انسان را نمی‌سازد؛ بلکه کاری متضمن هدف از پیش تعیین شده است که انسان را می‌سازد و او را از حیوان جدا می‌کند.

آزادی

برای مارکس و هگل، کار نه تنها وسیله‌ای برای ارضاء نیازهای مادی است، بلکه بخش اعظم روند انسانی برای تکامل و تحقق خودش می‌باشد. این روند نه تنها از روند کارهای مادی و اقتصادی رخ می‌دهد، بلکه شامل تمام روندهایی عملی است که موجب تغییر جهان و حتی در نمایشنامه می‌شود؛ بالاترین شکل فعالیت خلاقانه‌ی آزاد در هنر.

هگل می‌نویسد: «زمانی که یک کودک سنگی را به داخل رودخانه پرتاب می‌کند، دایره‌ای نقره‌ای رنگ از آب ایجاد می‌کند که در اثر آن این احساس را پیدا می‌کند که این نتیجه‌ی کار خود او می‌باشد. این درست بهترین نشان‌گر از اثر او در خودسازی در جهان چیزهاست که در یک اثر هنری انعکاس می‌یابد.»

از نظر هگل این فعالیت‌های ممنوع انسان (کار و خلاقیت هنری و ..) درجات آزادی مختلفی برای انسان فراهم می‌سازد. چون این فعالیت‌ها همراه با آمال و آرزوست. در حیوانات هم آمال و خواسته وجود دارد ولی حیوان بلاواسطه شیء مورد نظر خود را معدوم و مصرف می‌سازد اما انسان بیش از این کار انجام می‌دهد. اما تا زمانی که انسان مجبور می‌شود برای ارضاء خواسته‌های خود به جهان خارج مراجعه کند آزاد نخواهد بود. اما انسان‌ها در برخورد با جهان فقط مطابق میل خود آن را بی‌میانجی مصرف نمی‌کنند و به همین جهت تا اندازه‌ای صاحب آزادی می‌شوند. اما در کار هنری انسان به فعالیت کامل آزاد دست می‌زند. چون در این حالت تابع امیال طبیعی خود نیست و کار هنری امیال مادی انسان را ارضاء نمی‌کند و ثانیاً محصول هنری برای مصرف کردن نیست. برای مارکس هنر بالاترین شکل فعالیت خلاقانه‌ی آزاد است که حیوانات فاقد آن می‌باشند.

حال باید دید برای غلبه بر آلیناسیون به طور کلی راهی در مقابل انسان و جامعه‌ی انسانی وجود دارد یا خیر. آلیناسیون موجب شد که انسان از آفریده‌اش جدا شده و آفریده‌ی خود او بر او حکم براند و در طی روند آلیناسیون که ناشی از حاکمیت خصوصی در جامعه‌ی سرمایه‌داری است و موجب شکاف در ذهن انسان شده و او را از خودش جدا می‌سازد و انسان را در این جنگل سرمایه‌داری بی کس و رها ساخته و انسان منفرد دوگانه شده با رنج ابدی که سرمایه‌داری برایش ساخته باید زندگی کند، هم‌چنان که مارکس می‌گوید این کار مسکنت‌زا در مقابل کار هنری آزادمنشانه، سوهان روح و هستی زحمت‌کشان شده است.

«خارجی بودن نسبت به کارگر یعنی به هستی ضروری او تعلق نداشتن که موجب می‌شود نتواند در کار خود، خودش را تعیین هویت کند، بلکه به انکار خود دست می‌زند، احساس بدبختی کرده و ناشاد است. ذهنیت او به آزادی تکامل نمی‌یابد و سد راه انرژی طبیعی او می‌شود. اما عضلات او را فرسوده می‌کند و ذهن او را فرسایش می‌دهد... بدین ترتیب کار او آزادانه نیست بلکه برایش اجباریست.»

از نظر مارکس صنایع پیشرفته در مقیاس وسیع و تقسیم کار با آلیناسیون آغشته هستند. هر چند همین صنایع پیشرفته یکی از شرایط اصلی برای غلبه بر آلیناسیون است. در صورتی که مالکیت بر این صنایع از جنبه‌ی خصوصی خارج شود، شرایط لازم برای غلبه بر آلیناسیون فراهم می‌شود. از نظر مارکس در واقع این صنایع پیشرفته هستند که موجب آلیناسیون شده‌اند بلکه این مالکیت خصوصی بر آن‌هاست که موجب آلیناسیون شده و آزادی را از کارگران یدی و ذهنی سلب کرده است. در نهایت باید گفت آلیناسیون با صنعت جدید پای به عرصه گذاشت و با رشد سرمایه‌داری تبدیل به هیولا شد که انسان و نیروی کار و ذهنیت او را در اختیار گرفت و او را دوگانه ساخت و از آزادی محروم کرد و کار آزادی‌بخش را بدل به جهنم برای او کرد و کارگر در عوض این که آزادی خود را در نتیجه‌ی کار خود بداند، خود را برده‌ی مزد یافت که برای زندگی روزمره و حیاتش بدان محتاج است. مالکیت خصوصی بر وسائل تولید اساس و پایه‌ی آلیناسیون و محروم‌کننده‌ی کارگر از حقوقش می‌باشد. از بین بردن مالکیت خصوصی بر وسائل تولید اولین شرط آزادی و رفع آلیناسیون است. به همین جهت مارکس تنها راه رهایی زحمت‌کشان

را انقلاب اجتماعی می‌داند که مالکیت اشتراکی را جایگزین مالکیت خصوصی بر
وسائل تولید نماید.

تضاد معیار حقیقت است

دسامبر ۲۰، ۲۰۱۹

«تضاد معیار حقیقت است، معیار اشتباه نبودن تضاد است.»
با صدور این حکم توسط هگل در سال ۱۸۰۱، خبر از تولد نظامی فلسفی داده شد که بالاترین نظام فلسفی در تاریخ علمی ما می‌باشد؛ که حاصل جمع تمام دست‌آوردهای اندیشه دیالکتیکی نوع بشر می‌باشد.
در تمام آثار بنیان‌گذاران فلسفه‌ی علمی و حتی در بسیاری از نوشته‌های غیرمارکسیستی، واژه‌ی «تضاد» وجود دارد. تضاد بین «کار و سرمایه»، «عرضه و تقاضا»، «ضرورت و آزادی»، «سرمایه‌داری و سوسیالیسم»، «انسان و طبیعت»، «هستی و نیستی»، «حیات و مرگ»، «عین و ذهن»، «بار مثبت و منفی» در الکتریسیته، «خیر و شر» در اخلاقیات، «شیطان و خدا» در مذهب، «زیبایی و زشتی» در هنر و در هر آنچه که اندیشه‌ی انسان بر آن بگذرد.
در ادبیات پارسی هم این مقوله شناخته شده بوده است؛ چنان که مولانا در دفتر ششم مثنوی می‌گوید:

جنگ طبعی جنگ فعلی جنگ قول ** در میان جزوها حریست هول
این جهان زین جنگ قایم می‌بود ** در عناصر در نگر تا حل شود
چار عنصر چار استون قویست ** که بدیشان سقف دنیا مستویست
هر ستونی اشکننده‌ی آن دگر ** استن آب اشکننده‌ی آن شرر
پس بنای خلق بر اضداد بود ** لاجرم ما جنگییم از ضر و سود

هست احوالم خلاف همدگر ** هر یکی با هم مخالف در اثر
و در دفتر اول گوید:

زندگانی آشتی ضدهاست ** مرگ آن کاندرا میانشان جنگ خاست
و در دفتر ششم:

این جهان جنگست کل چون بنگری ** ذره با ذره چو دین با کافری
تضاد موضوعی آشنا برای انسان در دوران باستان هم بوده است. پارادوکس زنون
درباره‌ی حرکت یکی از مشهورترین بیانات درباره‌ی تضاد می‌باشد. زنون می‌گفت:
اگر شخصی بخواهد از شهر A به شهر B برود، لازم است که از شهر C که وسط راه
A و B است بگذرد و سپس باید از شهر D که در راه C و B می‌باشد بگذرد و هر بار
باید از میان فاصله‌ی دو نقطه عبور کند و چون این نقاط بی‌شمار و بی‌نهایت هستند،
هرگز به نقطه‌ی B نمی‌تواند برسد. هر چند در عمل هر متحرکی می‌تواند از نقطه‌ی
A به نقطه‌ی B برسد. هگل درباره‌ی این تضاد می‌گوید که زنون با هوش سرشار
خود برای اولین بار به دیالکتیک عینی می‌رسد. فلاسفه متافیزیک که از درک
دیالکتیکی سرشت پدیده‌ها ناتوان بودند، گزاره‌های دیالکتیکی را سفسطه اعلام
کرده و حکم اساسی متافیزیک را چنین اعلام داشتند که «تصادف مانعاً الجمع
می‌باشند»؛ یعنی هرگز پدیده A نمی‌تواند با پدیده‌ی «غیر A» همراه باشد و A
همان است که هست» و «غیر A همان است که هست» و هیچ رابطه‌ای بین آن دو
وجود ندارد.

پارادوکس زنون

به هر حال فهم دیالکتیکی پدیده‌ها گریبان فلاسفه را در قرون و اعصار رها نکرد و
فلاسفه‌ی متافیزیک از کنار حقایق دیالکتیکی گریز پیدا می‌کردند. به طور مثال در
فلسفه‌ی سینوی (ذات گرائی) ارسطویی از پاسخ به این سؤال در می‌ماندند که چگونه
«کثرت از وحدت زاده می‌شود؟» و بالعکس «چگونه کثرت به وحدت می‌آید؟». سرپوش
گذاشتن بر دیالکتیک و تضاد در تمام قرون وسطی در شرق و غرب ادامه
یافت و حتی کانت که با نبوغ خود پی به ماهیت دیالکتیکی پدیده‌ها می‌برد، به
واقعیت‌های آنتی و نومی اشاره می‌کند که در آن به طور مثال می‌گوید: «همان‌گونه
که می‌توان ثابت کرد جهان قدیم است، همان‌گونه هم می‌توان ثابت کرد که جهان

حادث است». یعنی برای هر گزاره، حکم نقیض آن هم درست می‌باشد. بدین ترتیب کانت رأی فلسفه را دوباره برای رسیدن به مفهوم دیالکتیک و تضاد می‌گشاید که هگل آن را تکامل می‌بخشد.

A C D B

هگل «حقیقت، روح و جهان» را تضاد و دیالکتیک می‌گوید و سعی در بیان دیالکتیکی حرکت و تکامل آن‌ها می‌نماید و نوع تضاد و حرکت دیالکتیکی را در جریان «اندیشه و تاریخ اندیشه»ی انسان نشان می‌دهد و بنیاد حرکت و تکامل را در «اندیشه» و «جهان خارج» دیالکتیک می‌شناسد. به طوری که در کتاب «منطق» در اشاره به دیالکتیک می‌گوید: «در هر کجا که حرکتی هست، در هر کجا که زندگی است، در هر کجا که واقعه‌ای در جهان رخ می‌دهد، «دیالکتیک» در آن مشغول به کار است. دیالکتیک روح هر آن دانشی است که علمی می‌باشد.»

بدین ترتیب مقولات «تضاد و دیالکتیک» به بنیان‌گذاران فلسفه‌ی علمی به ارث می‌رسد. مارکس در کتاب جاویدان خود به نام «کاپیتال» به تضاد بین کار و سرمایه و دیالکتیک آفرینش «ارزش اضافی» پرداخته و سرشت و ماهیت جامعه‌ی سرمایه‌داری را آشکار می‌سازد. انگلس بر کتاب مربوط به طبیعت به تضادها و دیالکتیک حاکم بر پدیده‌های طبیعی تأکید می‌نماید. در عین حال مارکس و انگلس در ماتریالیسم تاریخی خود نشان می‌دهند که چگونه طبقات متخاصم در هر دوره‌ی تاریخی بر علیه یکدیگر مشغول مبارزه‌اند و چگونه ماحصل این مبارزه به پیدایش جامعه‌ای نوین و جدید منجر می‌گردد. لنین در تکامل بخشیدن به فلسفه‌ی علمی و دیالکتیک و قوانین حاکم بر تضادها چنین می‌نویسد: «مبارزه بین اضداد مطلق است؛ هم‌چنان که حرکت و تکامل مطلق می‌باشند». و اضافه می‌کند «تکامل عبارت است از مبارزه‌ی بین اضداد.»

نیک‌آیین در کتاب ماتریالیسم دیالکتیک خود، تضاد را امری شناخته شده از روی تجربه و پراتیک می‌داند و می‌نویسد: «در همه‌ی علوم ثابت شده که در هر شیء و پدیده‌ای پیوند درونی بین دو جهت و دو قطب موجود است. در حالی که یکی بدون دیگری نمی‌تواند باشد. ما در طبیعت و در جامعه در سراسر واقعیت عینی بدون

استثناء می‌بینیم که چنین تضادی وجود دارد. این‌ها تضادهای منطقی نیستند بلکه تضادهای واقعیت عینی می‌باشند یا به عبارت علمی فلسفی تضادهای دیالکتیکی هستند».

بدین ترتیب تضاد را از روی دو قطب متضاد آن توضیح می‌دهد و تضاد بدون این دو قطب متضاد تصورناپذیر است و بقاء و دوام پدیده‌ها و هم‌چنین فروپاشی آن‌ها ناشی از تضاد درونی آن‌هاست. حیات موجودات زنده ناشی از تضاد بین جذب و دفع مواد به وسیله‌ی ارگانیسم است، ولی همین رابطه بین جذب و دفع در نهایت منجر به مرگ و نابودی حیات هم می‌شود. در پدیده‌های طبیعی حضور این دو قطب متضاد بسیار آشکار است. به طور مثال، تضاد بین قطب جنوب و شمال (مثبت و منفی) در آهن‌ربا، یا بار مثبت و منفی در اتم و... گواه این دو قطب متضاد در پدیده‌های مادی می‌باشد. در پدیده‌های اجتماعی و اقتصادی هم دو طبقه‌ی پرولتاریا و سرمایه‌دار که متضاد یکدیگرند، وجود دارند و در دوران فئودالیت به دو طبقه‌ی فئودال و سرواژ و در دوران برده‌داری دو طبقه‌ی متضاد برده و برده‌دار وجود داشته است که همواره در حال مبارزه و ستیز با یکدیگر بوده‌اند که در ابتدا این طبقات متخاصم موجب بقاء نظام‌های سیاسی و اقتصادی بوده‌اند و سپس همین تضادها موجب مرگ و فناى آن نظام‌ها گردیده‌اند. بدین ترتیب تجربه و علم نشان می‌دهد که چگونه در پیدایش یک پدیده، این دو قطب متضاد لازم و سپس در جریان تکامل همین دو قطب متضاد موجب فنا و نابودی آن پدیده می‌گردند.

در این جا نخستین پرسشی که مطرح می‌شود این است که «آیا هر دو عنصری که در تقابل و تخالف با یکدیگر واقع باشند، در تعریف تضاد می‌گنجدند؟» فی‌المثل در مذهب ایرانیان باستان، نور و ظلمت دو مورد متقابل و مخالف هم می‌باشند که تا ابد در حال ستیز و مبارزه با یکدیگرند. یا در سایر مذاهب خدا و شیطان دو نقطه‌ی مقابل یکدیگرند و نزاع آن‌ها پایان‌ناپذیر است. در داستان کلود ولگرد، نوشته‌ی ویکتور هوگو، کلود که از کار بی‌کار شده است، دست به دزدی چند عدد نان می‌زند. وقتی او را به دادگاه می‌برند، دادستان سخن از حفظ و حرمت مالکیت می‌نماید و کلود در دفاع سخن از این می‌گوید که به خاطر بیکاری و کار پیدا نکردن، چیزی ندارد و زن و فرزندانش از گرسنگی رو به موت هستند و وی به خاطر جان آن‌ها

دست به دزدی چند قرص نان می‌زند. در این جا عنصر مالکیت خصوصی صاحب نانواپی در نقطه‌ی مقابل حفظ حیات قرار می‌گیرد. این نوع تضادها را کانت در فلسفه‌ی خود به نام آنتی ونومی مورد بحث قرار داده است.

در موارد فوق در این جا با تضاد روبه‌رو نیستیم، بلکه با مقوله‌ی آنتی ونومی‌ها روبه‌رو می‌باشیم که کانت آن‌ها را مورد بررسی قرار داده. چهار آنتی ونومی مشهور کانت - که یکی از آن‌ها این است - هم می‌شود گفت جهان قدیم است و هم می‌شود گفت که حادث است و یا اگر جبر وجود دارد پس اختیار کجاست؟

در این جا به این نکته و معیار باید توجه داشت که آنتی ونومی‌های کانت حالت خاصی از تضادند که در آن‌ها از ترکیب و وحدت خبری نیست. جهان نمی‌تواند هم حادث باشد هم قدیم. دزدی نمی‌تواند هم خوب باشد هم بد. نور و ظلمت در یک جا یافت نمی‌شوند. از خیر و شر وحدتی حاصل نیست. پس باید به دنبال معیاری بود که مقوله‌ی تضاد را از آنتی ونومی‌ها و تخالف‌ها جدا کند.

مارکس در کتاب کاپیتال که بر اساس اصول دیالکتیک نوشته شده است، معیار کامل و درستی از این موضوع ارائه می‌کند. زمانی که یک کالا را داریم، در بازار این کالا خرید شده و مصرف می‌شود و یا جایی برای استفاده‌ی بعدی و معامله با سایر کالاها انبار می‌شود. یعنی در یک کالا هم «ارزش مصرف» و هم «ارزش مبادله» وجود دارد که هر دو متضاد یکدیگرند. اما این دو عنصر متضاد در عنصر سومی به نام «پول» وحدت پیدا می‌کنند. پول هم می‌تواند مصرف شود و هم می‌تواند با چیزی دیگر مبادله گردد. پس ما زمانی با دو عنصر متضاد روبه‌رو هستیم که آن‌ها در حرکت خود در چیز «سوم»ی وحدت حاصل کنند. حرکت کالا در بازار توسط عرضه و تقاضا منجر به پیدایش عنصر «سوم» یعنی پول می‌شود. در دنیای فیزیک، بار مثبت و منفی در تضاد با یکدیگر در چیز سومی به عنوان «جریان الکتریسیته» وحدت پیدا می‌کنند و در واقع پدیده‌ای جدید به نام الکتریسیته را می‌سازند. در جامعه‌ی بورژوازی در مبارزه بین طبقه‌ی کارگر و سرمایه‌دار به جامعه‌ی سوسیالیستی می‌رسیم که در آن هم نیروی کار و هم ابزار تولید وجود دارد و تضاد جدید بین انسان و طبیعت شکل می‌گیرد و دیگر خبری از تضاد آنتاگونیستی

(ستیزنده) بین انسان‌ها نیست. بنابراین برای تصمیم‌گیری درباره‌ی تضاد و حرکت و تکامل آن به چیز «سوم»ی نیاز است.

در عالم گیاهان بین تخم گیاه و ساقه‌ی گیاه تضاد بالنده‌ای وجود دارد که نهایت آن رسیدن به میوه است که دوباره در آن هم تخم و هم گیاه وجود دارد. در آنتی ونومی‌های کانت، ستیز و مبارزه و تخالف جاویدان وجود دارد که هرگز به ترکیب و اجماع در پدیده سوم جدید نمی‌رسد. دشمنان فلسفه‌ی علمی با تمسک به آنتی ونومی‌ها سعی در اثبات بطلان دیالکتیک دارند.

این حکم جاویدان درباره‌ی تضاد است: «چیزی در جهان یافت نمی‌شود که دربردارنده‌ی یک تضاد نباشد. یعنی وحدت بی‌میانجی از اضداد وجود دارد. آن‌ها در یک چیز تطابق پیدا می‌کنند (وحدت اضداد)؛ به ویژه در مرحله‌ی دگردیسی و گذار، با یکدیگر هم‌پوشانی پیدا کرده و به یکدیگر تبدیل می‌شوند.» مثال بارز این موضوع درباره‌ی تضاد بین کار و سرمایه در جامعه‌ی سرمایه‌داری است که بی‌میانجی یکدیگر را یافته و باید بیابند. هر چند نهادهای اقتصادی-اجتماعی این کار را تسهیل می‌کنند.

زندگی در این است که موجودی در هر لحظه چیزی و در عین حال چیزی و در عین حال چیزی دیگر است. بنابراین زندگی هم تضادی پدیدار شونده، حل شونده، دائمی و موجود در اشیاء و جریانات است و همین که تضاد به پایان برسد، زندگی به پایان آمده و مرگ فرا می‌رسد. تا زمانی که اشیاء را به مثابه‌ی اشیایی بی‌جان، آرام و منفرد در کنار یکدیگر و یکی بعد از دیگری ملاحظه کنیم، به هیچ گونه تضادی بر نمی‌خوریم؛ به خصوصاتی برمی‌خوریم که بعضی مشترک و برخی متضاد است و یا حتی متضادند که در این صورت این تضاد بین اشیای متعددی منقسم بوده و بنابراین تضادی در خود اشیاء مشاهده نمی‌شود. به عکس همین که اشیاء را در حرکتشان، در تغییرشان، در زندگی‌شان و در تأثیر متقابلشان به یکدیگر بررسی کنیم، قضیه معکوس می‌شود چون بلافاصله به تضاد برمی‌خوریم.

حتی در ریاضیات هم مقوله‌ی تضادهای دیالکتیکی در مطالعه مشتق و انتگرال قابل ملاحظه است که در آن نشان داده می‌شود، منحنی و خط راست چگونه به هم تبدیل می‌شوند.

ملاحظه شد که دو قطب متضاد درون یک پدیده وجود دارند که در این ستیز و مبارزه با یکدیگر از یکدیگر هم گذار دیالکتیکی دارند. علت به معلول و معلول به علت بدل می‌شود و ترکیب علت و معلول با هم در اندیشه و علم موجب تولد یک مفهوم جدید می‌شود. افتادن سیب از درخت به زمین از دید نیوتون منجر به قانون‌مندی درباره‌ی قانون گرانش گردید. ترکیب زمان و مکان در ذهن به مفهوم حرکت اشیاء مادی در جهان خارج می‌انجامد. ترکیب بار منفی و مثبت به هم موجب جریان الکتریسیته می‌گردد. تا زمانی که دم و بازدم وجود دارد حیات وجود دارد. اما صورت زیبای این قاعده‌ی بزرگ دیالکتیکی توسط مارکس در کتاب سرمایه بیان شده است.

کالا دارای دو خصلت متضاد در جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌باشد. یکی خاصیت مصرفی کالا و یکی خاصیت مبادله‌ای کالا که هر یک در دیگری گذر می‌نماید. خاصیت مصرفی موجب می‌شود تا کالا مبادله شود و خاصیت مبادله کالا موجب می‌شود تا کالا مصرف شود و این دو خاصیت متضاد در چیز سوم یعنی پول وحدت حاصل می‌کنند. چون پول هم خاصیت مصرفی دارد و هم خاصیت مبادله‌ای. یا در جامعه‌ی سرمایه‌داری، نیروی کار در ابزار تولید (سرمایه) گذر می‌کند و ابزار تولید (سرمایه) در کار مستحیل می‌شود. در اثر این ترکیب این دو عنصر متضاد با چیز سومی روبرو می‌شویم که هر دوی آن‌ها در آن وحدت پیدا می‌کنند؛ یعنی به کالا می‌رسیم. در کالا هم نیروی کار و هم سرمایه (ابزار کار) مستحیل شده است.

در این مرحله گاه این سؤال مطرح می‌شود که آیا تضاد در جهان خارج وجود دارد یا آن که ذهن ما آن را دگرسازی می‌کند. متافیزیک‌ها و کانتی‌های جدید، مدعی موضوع دوم می‌باشند و می‌گویند که ذهن انسان مقوله‌ی تضاد را بر جهان خارج تحمیل می‌کند. کانت و زنون ثابت کرده بودند که «تضاد» یک صورت سلبی از حرکت است که در اندیشه تئوریک بازتاب یافته است و یا آن را حرکت در اندیشه تئوریک قلمداد می‌کردند. اما انگلس به این موضوع پاسخ داده و این گره کور را با این موضوع از هم می‌گشاید.

«تغییرات در جهان خارج رخ می‌دهد نه در ذهن ما؛ کودک جوان می‌شود، جوان پیر می‌شود و پیر در واقعیت می‌میرد نه در ذهن ما.» بدین ترتیب دیالکتیک عینی

به ما می‌گوید که دیالکتیک عبارت است از با هم ترکیب کردن دو تعین متضاد و متقابل و عیان شدن در یک چیز واحد.

و باز انگلس در کتاب آنتی‌دورینگ چنین می‌نویسد:

«دلیل این امر که شعور و تفکر کاملاً ناتورالیستی و به عنوان امری واقع در مقابل هستی و طبیعت قرار گرفته‌اند، بدون هیچ شکی مورد پذیرش می‌باشند. پس انسان در شگفت می‌ماند که چرا شعور، طبیعت، تفکر و هستی، قوانین فکری و قوانین طبیعت تا این اندازه با همدیگر در تطابق می‌باشند. اما در پاسخ به این پرسش که تعقل و شعور چه هستند و از کجا می‌آیند، می‌گوییم که آن‌ها محصول مغز انسان بوده و انسان خود یک محصول طبیعی است که خود را در محیط زندگانی و هم‌آهنگ با این محیط تکامل می‌بخشد.

از این جا معلوم می‌شود که محصولات مغز انسان در تحلیل نهایی محصولات طبیعت نیز هستند. در معنای دقیق دیالکتیک باید گفت: دیالکتیک در امور متناهی بدان معناست که چیز متناهی نه تنها صاحب کیفیات مخصوص به خودش می‌باشد (همان کیفیاتی که آن را چیزی مفروض کرده) بلکه در درون خویش نفی خویش را دارد که آن را به سوی فرجامش پیش می‌راند؛ یعنی موجب تبدیل آن به چیزی دیگر می‌شود. وقتی می‌گوییم که یک «چیز» معلوم است، یعنی آن «چیز» دارای مرزهایی است که آن را از سایر چیزها جدا می‌سازد. یعنی یک «چیز» بدون «چیز» دیگر متضاد با آن شناخته شده نیست، اما علاوه بر این «چیز» خارجی متضاد با آن، «چیز» دارای عامل «نفی کننده» درونی است که موجب تغییر و دگرگونی آن می‌شود. بهترین مثال درباره‌ی «چیز» و شناخته شدن آن با «چیز متضاد خارجی» آن، نقشه‌ی جغرافیاست. بر روی نقشه‌ی جغرافیا، کشور ایران با یک رنگ و همسایگان دیگر با رنگ‌های متضاد آن، رنگ‌آمیزی شده‌اند. بدین ترتیب چشم نقشه کشور ایران را از دیگران جدا می‌سازد.

در اقتصاد سیاسی، گفته شد که پول معیار سنجش ارزش کالا است که بیرون از آن و در بازار وجود دارد ولی هم‌چنان که مارکس معلوم کرده است، این پول پیش از آن که در خارج از کالا باشد در حقیقت امر در درون خود کالا نهفته است. دیالکتیک حقیقی به دنبال تفاوت «این» با «آن» دیگری نیست، بلکه به دنبال تفاوتی می‌گردد

که در «درون» چیزهاست؛ که شرط حقیقی و درست برای فهم تبدیل چیزهای دیگر است.

حرکت، تغییر، نفی در نفی

حرکت و تغییر، اصول جاویدان در فلسفه‌ی علمی مارکس و انگلس و لنین می‌باشد. از نظر آنان سکون مترادف مرگ است و هیچ پدیده‌ای را نمی‌توان در حال سکون شناخت بلکه شناخت هر پدیده منوط به پژوهش آن در هنگام حرکت و تغییر آن است. دلیل تغییر و تبدیل در هر چیز تضادهای موجود در آن و قانون نفی در نفی است. انگلس در آنتی‌دورینگ می‌نویسد: «حرکت شکل هستی ماده است. در هیچ جا و در هیچ زمان، ماده بدون حرکت وجود نداشته و نمی‌تواند داشته باشد... وضعیت بی‌حرکت ماده حضوری خام، ابتدایی و هذیان محض است.»

هگل که در دیالکتیک خود، «شدن» را مترادف تغییر می‌داند در کتاب «منطق» خود در این باره چنین می‌گوید: «شدن به عنوان نخستین مؤلفه‌ی اندیشه، اولین نیروی محرکه‌ی حقیقت است. در تاریخ فلسفه این مرحله از «ایده»ی منطقی به نظریات هراکلیت مربوط می‌شود. زمانی که هراکلیت می‌گوید «همه چیز در سیروورت است»، هراکلیت نظرش بر این بود که «شدن» اساسی‌ترین جنبه‌ی وجود است. در حالی که از نظر ایلئیائیان تمام حقیقت عبارت از «هستی» می‌باشد؛ هستی که هیچ خلل و فرجی ندارد. هراکلیت در نقطه‌ی مقابل نظر ایلئیائیان می‌گوید «هستی چیزی نیست جز نیستی» که نافی هستی مجرد است. «هستی» و «نیستی» در «شدن» مندرج می‌باشند. این دو هستی انتزاعی و ناپایدار می‌باشند. رفع یک دستگاه فلسفی، یعنی آشکارسازی حرکت و دیالکتیکی در اساس آن است... و حیات را «شدن» می‌داند.

به هر حال این عقیده‌ی افکار سالم است که عدم حرکت و سکون را با مرگ یکی می‌دانند. زندگی و حیات یعنی حرکت و جنبش. اما به جز حرکات مکانیکی که حرکت آن‌ها از خارج است، بقیه‌ی حرکات و تغییرات از درون پدیده سرچشمه می‌گیرد و این به خاطر این است که «نفی پدیده از درون خود پدیده است نه از خارج».

همین نفی موجب تغییر و دگرگونی پدیده می‌شود. در موجودات زنده که این نفی و دگرگونی به خوبی آشکار است، دانه‌ی گندمی که در خاک قرار می‌گیرد مابقی خود ساقه و برگ را می‌سازد و رویش می‌کند و هر موجود زنده‌ای در هر لحظه نفی خود را دارد و چیزی می‌شود متفاوت از چیز لحظه‌ی پیشین. اما این نفی از درون که در موجودات به طور کامل قابل مشاهده است که موجب همان قانون دیالکتیکی مشهور است که می‌گوید الف در عین حال که الف است، الف نیست. این موضوع در موجودات بی‌روح هم صادق است. هگل در فلسفه‌ی خود اعلام می‌کند که هر چیز متناهی از میان رفتنی است اما به معنای هیچ شدن نیست. یعنی حیات چیزهای متناهی در حکم دایره‌ای بی‌پایان از تولد، مرگ و رستاخیز است. چیز متناهی از حد خود در می‌گذرد چون که گویی وظیفه‌ی اوست. زیرا تضاد نهفته در آن، در آن است و هم‌چنین حذف و نابودی در آن است و هم نفی است و هم نفی نفی. هگل در علم منطق می‌نویسد:

«سنگ هم در تعین خویش، چیزی متفاوت از آن چیزست؛ متفاوت از وجود فی‌نفسه و حاضر خویشتن است. چندان که می‌توان گفت سنگ هم از حد خودش در می‌گذرد... سنگ در برابر هوا فرسوده شده و متلاشی می‌شود (اگر سنگ دارای ماهیت اسیدی یا قلیایی بوده باشد). سنگ از این حدها در می‌گذرد. حتی اسید هم از حد اسید بودنش در می‌گذرد؛ چون فقط در این حالت می‌تواند ترکیب با چیزی دیگر را بسازد. گیاه از حد بذر در می‌گذرد...»

پس در دیالکتیک می‌بینیم که کمیت از حد خود در گذشته و به کیفیت تبدیل می‌شود. که قانونی جاویدان از دیالکتیک به صورت «تبدیل کمیت به کیفیت» است. هگل در کتاب «منطق» می‌نویسد:

«تضاد ریشه هر نوع حرکت و هر نوع تظاهر حیاتی است. حرکت و فعالیت هر چیز و امکان بروز گرایش‌ها و سائقه‌های درونی آن فقط ناشی از آن است که آن چیز تضادی در خود نهفته دارد... دلیل تضاد فقط در بازتاب یا تفکر بیرونی نیست بلکه درون چیزها و نهادهاست... تضاد اصل هر حرکت خود انگیخته‌ای است که در ذات خود چیزی جز بروز تضاد نیست. حرکت بیرونی و محسوس، نمایش و وجود

حاضر و بی‌واسطه‌ی تضاد است... هر چیزی یگانه هم به خودی خود هست و در عین حال نبود یا سلب خویش است.»
انگلس در پاسخ به این که نفی نفی چیست در کتاب آنتی‌دورینگ چنین پاسخ می‌دهد:

«نفی نفی روندی است کاملاً ساده که روزانه در همه جا صورت می‌پذیرد. چنانچه پوشش اسرارآمیزی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی قدیم بر آن کشیده کنار زده شود، هر بچه‌ای هم قادر به فهم آن است... دانه‌ی گندمی را در نظر می‌گیریم. میلیون‌ها دانه‌ی گندم، آرد، تخمیر، پخته و سپس صرف می‌شوند. ولی همین دانه‌ی گندم اگر در زمین مناسبی بیفتد... جوانه می‌زند. دانه‌ی گندم به مثابه‌ی گندم از بین می‌رود. یعنی نفی می‌شود، و به جای آن نفی این دانه، گیاهی پیدا می‌شود که از این دانه حاصل شده. ولی جریان ساده‌ی زندگی این گیاه چگونه است؟ این گیاه رشد می‌کند، گل می‌دهد، ... خلاصه باز هم دانه‌ی دیگری پدید می‌آید و این دانه هم همین که رسید، ساقه می‌میرد و دوباره دانه‌ی گندم را داریم. نه یک برابر بلکه بیست برابر»

انگلس به این مطلب در ریاضیات هم که علم انتزاعی محض است چنین اشاره می‌کند:

«دو مقدار بسیار کوچک از دو متغیر X و y به صورت dx و dy در نظر می‌گیریم و فقط به نسب X و y می‌پردازیم. بنابراین نسبت دو مشتق X نسبت به y چنین خواهد بود $\frac{dx}{dy}$. در این جا X و y نفی شده است. ولی دوباره با انتگرال گرفتن از dx و dy مقدار واقعی X و y را پیدا می‌کنیم.»

یا در ریاضیات مقدماتی $a=2$ آن را به توان ۲ می‌رسانیم؛ یعنی نفی اولیه داریم $a^2=4$. دوباره از a^2 جذر می‌گیریم. یعنی نفی دوم. در نتیجه $a=\pm 2$ که علاوه بر عدد ۲، عدد جدید ۲- را نیز دارد.

امیر نیک‌آیین به طور خلاصه درباره‌ی تضاد درونی و تحول و تکامل چنین می‌گوید (ماتریالیسم دیالکتیک ص ۱۵۴)

«تضادهای درونی در همه‌ی اشیاء و روندها وجود دارند. متضادها در وحدت جدایی‌ناپذیر و در عین حال در مبارزه‌ی دائمی قرار دارند. مبارزه بین اضداد سرچشمه‌ی درونی و منشاء و نیروی محرکه‌ی تحول و تکامل است.»
و در صفحه‌ی ۱۷۶ می‌گوید:

«تضاد درونی یا داخلی به آن تضادهایی می‌گوییم که مناسبات متقابل بین جنبه‌ها و گرایش‌های متضاد در درون یک سیستم و یک شیء با یک پدیده را بیان می‌کند. این تضادها نقش اصلی را در خود جنبی اشیاء و پدیده‌ها ایفا می‌کنند.»
به طور خلاصه از آن چه گفته شد چنین نتیجه می‌شود که:
هر پدیده در درون خود تضادی دارد. ← این تضاد همراه با نفی در نفی ← موجب تحول و تغییر و تکامل است.

- تغییر و تحول هر پدیده بیشتر متأثر از تضادهای درونی است تا شرایط محیطی و خارجی.
- قطب‌های متضاد درون یک پدیده، هیچ یک بدون دیگری نمی‌تواند باشد.
- تضادها موجب تغییرات کمی و در نهایت منجر به تغییر کیفی در پدیده می‌شوند.
- حیات هر پدیده در گرو تضاد درونیش است و نیز مرگ هر پدیده پی‌آمد همین تضاد درونی است. در جهان و کائنات بی‌نهایت تضاد وجود دارد.
- از نظر معرفت‌شناسی، بین شعور و جهان خارج تضاد وجود دارد؛ ولی هم شعور در جهان خارج نفوذ می‌کند و هم جهان خارج در شعور انعکاس می‌یابد.
- در رسیدن یک پدیده به کیفیت جدید، پدیده از یک مرحله‌ی دگردیسی یا برزخ می‌گذرد که در آن نبرد نهایی بین دو قطب شکل می‌گیرد و موجب پیروزی یک قطب بر قطب دیگر می‌شود.

• قوانین منطق و دیالکتیک تجسم برهم کنش تضادها و حرکت و تحول و تکامل تمام پدیده‌های مادی و شعور انسانی است. به عبارت دیگر، دیالکتیک قوانین حاکم بر حرکت پدیده‌های مادی و شعور انسانی است. نکته‌ی دیگری که در حرکت دیالکتیکی پدیده‌ها وجود دارد این است که پدیده‌ها در تکامل خودشان از وحدت اولیه به یک دوگانگی (دوئیت و ثنویت) می‌رسند. هگل این مطلب را در فلسفه‌ی خود چنین مطرح می‌سازد که: ایده‌ی نخستین (مطلق اولیه) در تکامل خویش در نهایت دو شقه شده، یکی به روح و یکی به حیات می‌آید.

در کاپیتال، مارکس موضوع را درباره‌ی سرمایه مطرح می‌کند: سرمایه در حرکت خود در بازار به دو بخش تقسیم می‌شود. یک بخش صرف خرید نیروی کار (مزد) و یک بخش صرف خرید ابزار تولید می‌شود. حرکت کالا در بازار به خاطر دو وجه متفاوت، ارزش مصرفی و ارزش مبادله‌ای می‌باشد.

در علوم طبیعی بذر یک گیاه بعد از رشد، به دو وجه اصلی جدید می‌رسد. یکی دانه (بذر جدید) و یکی میوه. به هر حال امروزه این روند تبدیل یگانه به دوگانه از مسائل روز در فلسفه‌ی علمی می‌باشد و تحقیقات درباره‌ی آن به جد ادامه دارد. امروزه تبدیل یگانه به دوگانه و بالعکس مورد تأیید فیزیک ذرات بنیادی است. تکامل ماده نشان می‌دهد که با دو امر جهان بی‌جان و جهان صاحب حیات و شعور روبه‌رو هستیم. که دنیای شعورمند امری کاملا انتزاعی و مجرد است هر چند در دل ماده بوده و از آن تفکیک ناپذیر است. یا در مقولات فلسفی، هر پدیده‌ای صاحب صورت و محتواست که وجود هیچ یک بدون دیگری ممکن نیست. در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی، مقوله‌ی «شدن» ناشی از دو مقوله‌ی «هستی» و «نیستی» با هم است. به طوری که دیالکتیک شناسان عصر باستان، حرکت را ناشی از عدم می‌دانستند و می‌گفتند تا از پدیده‌ای عدم صادر نشود، حرکت امکان‌پذیر نخواهد بود. چه متحرک در لحظه‌ای هم در مکان الف است و هم نیست. و هر حکم قیاسی را مرکب از مقدمه و نتیجه می‌دانستند و سرتاسر منطق صوری حاصل جمع امری دوگانه است.

مفهوم، دایره‌ی دایره‌ها

سپتامبر ۲۴، ۲۰۱۹

- مفهوم در فلسفه از چه جایگاهی برخوردار است و به چه معنایی بکار گرفته می‌شود؟
- تفاوت برداشت و بهره، دو اردوی ایده‌آلیستی و ماتریالیستی از مفهوم چیست؟
- مارکس چگونه برای نقد سرمایه‌داری در کاپیتال از مفهوم استفاده کرده است؟
- آیا تشخیص و تبیین کسانی که از مقولات فلسفی از جمله مفهوم مطلع نیستند اشتباه است؟ (یا آیا تشخیص فیلسوفان همیشه درست است؟) در ادامه نوشتاری از کاوه آهنگر در این باره آمده است.
این نوشتار در دو قسمت منتشر می‌شود. (قسمت اول):
مطالعه روش‌شناسی مارکسیستی وابسته به درک درست از واژه مفهوم است. مفهوم از عمیق‌ترین اصطلاحات فلسفی است که هم مورد استفاده فلاسفه ایده‌آلیست (به ویژه هگل) و هم فلاسفه مارکسیستی است. مفهوم یکی از آجرهای سنگفرش اندیشه انسانی است.
در فلسفه کلاسیک ایده‌آلیستی از واژه مفهوم، معنا، استنباط می‌شود که در درک معنای آن هیچ شک و شبهه‌ای وجود ندارد مانند مفهوم شجاعت، ایمان و غیره در اقتصاد با مفهوم ارزش اضافی، در جامعه و سیاست با مفهوم دولت و در زیباشناسی

با مفهوم ایماژ روبرو هستیم. در فلسفه ایده‌آلیستی مفهوم ماهیتی سوپژکتیو دارد (به جز فلسفه هگل)، آن را عینی نمی‌دانند چون از نظر آن‌ها مفاهیم از طریق حواس منتقل و دریافت نمی‌شوند.

در جمله «دولت حافظ امنیت جامعه است»، دولت موجودیتی محسوس ندارد ولی ساختارهای دولت و کارمندان آن محسوس می‌باشند. از نظر فلاسفه ایده‌آلیست مفهوم امری کلی است که در اندیشه موجودیت دارد.

در متافیزیک، مفهوم امری ثابت و لایتغیر به حساب می‌آید. مفهوم چون کلی است مصداق آن کثیر و بی‌شمار است فی‌المثل مفهوم «انسان» امری کلی است که بر بی‌شمار انسان صدق دارد. به هر حال مفهوم برای فلسفه ایده‌آلیستی واژه‌ای است که بازتاب دهنده‌ی یکی از حقایق خارج از ذهن و یا انگاره‌ای از خود ذهن می‌باشد. در فلسفه کانت (ایده‌آلیسم سوپژکتیو) شناخت انسان از طریق مقولات (کمیت، کیفیت، نسبت، جهت) و به کمک مفاهیم صورت می‌گیرد. به طور مثال این حکم: «وزن جسم تابع جرم آن جسم است»؛ در این حکم مقوله علیت موجب می‌شود تا دو مفهوم وزن و جرم با یکدیگر پیوند یابند و انسان به آن علم حاصل کند.

مفهوم یکی از سه جزء فلسفه ایده‌آلیسم عینی هگل می‌باشد (هستی، ذات، مفهوم). مفهوم در این فلسفه جان و شیرازه‌ی کائنات و هستی و اندیشه است. مفهوم در تمام چیزها ساری و جاری است و موجب رابطه بین امر نامتناهی و متناهی می‌شود. در واقع باید گفت که مفهوم با این مضمون بزرگترین کشف هگل می‌باشد.

هگل چنین مفهومی را در حد واسط بین هستی و ذات می‌داند. در واقع مفهوم در فلسفه هگل ماهیت دیالکتیکی پیدا می‌کند که در سیروورت خود اندیشه‌ای می‌گردد که به مطلق باز می‌گردد و در سیر تکامل یک دایره بسته‌ای می‌سازد که دایره‌ی دایره‌هاست. مفهوم در فلسفه هگل امری کانکرت (انضمامی) است و مارکس هم همانند هگل مفهوم را به صورت کانکرت استفاده می‌کند (بوژه در کاپیتال) که ماهیت ماتریالیستی دارد. در فلسفه علمی مفهوم به دو صورت کانکرت و انتزاعی مطرح می‌شود که توضیح داده خواهد شد. مفهوم در فلسفه علمی به معنای اساسی‌ترین گرایش پدیده است که با شناخت آن می‌توان ماهیت اساسی پدیده را معلوم ساخت و جهت تکامل بعدی آن را مشخص کرد.

فلسفه علمی، مفهوم را زاده‌ی اندیشه‌ی فرد آدمی نمی‌داند بلکه آن را زاده‌ی پراتیک نسل‌ها می‌داند. به همین جهت مفهوم امری ثابت و جاویدان همانند مفهوم در متافیزیک نمی‌باشد و همراه با تکامل جامعه بشری دچار تکامل و تغییر می‌گردد. در فلسفه علمی شناخت بشر از مرحله تجربه و محسوس شروع و به کمک «مفهوم» به مرحله تعقلی و منطقی می‌رسد. اما این گذار جنبه خطی ندارد و روندی است که با جهش کیفی همراه می‌باشد.

به طورمثال انسان انواع چیزها را به رنگ سرخ می‌بیند مانند این مداد سرخ، این سیب سرخ و... ولی ذهن انسان به یک‌باره مفهوم سرخ بودن را از آن‌ها منتزع می‌سازد و به گنجینه دانش بشری اضافه می‌کند و دیگر «سرخ بودن» اختصاص به تجربه هیچ فرد خاصی ندارد و در بین آدمیان به صورت مشترک و یکپارچه رایج و مورد استفاده واقع می‌شود.

همه مفاهیم از غنای یکسانی برخوردار نیستند. برای هگل و مارکس مفهومی که کانکرت باشد در منظومه اندیشه‌ی دیالکتیکی جای بلند و اساسی دارد. همان طور که لنین می‌گوید: «دیالکتیک هگل یکی از سه جزء مارکسیسم می‌باشد و مارکس روش دیالکتیک را دوش به دوش هگل به کار برده است (بویژه در کتاب کاپیتال)». لنین در یادداشت‌های فلسفی خود می‌نویسد: «بدون پژوهش و مطالعه و فهم کتاب منطق هگل، ممکن نیست که به طور کامل کاپیتال مارکس و بویژه فصل اول آنرا درست درک کنیم.»

و در ادامه می‌نویسد: «بدون شک عمل هگل حلقه رابطی در پژوهش روند شناخت است. در واقع گذار به حقیقت عینی است. در نتیجه مارکس به روشنی در کنار هگل در پذیرش پراتیک برای نظریه شناخت است.»

لنین در هر موردی بر اندیشه کانکرت تاکید دارد چون از نظر وی کانکرت بودن و هم چنین از نظر مارکس همیشه مترادف با معنای عینی بودن حقیقت مفاهیم است در حالی که مفاهیم انتزاعی مترادف با محض بودن است.

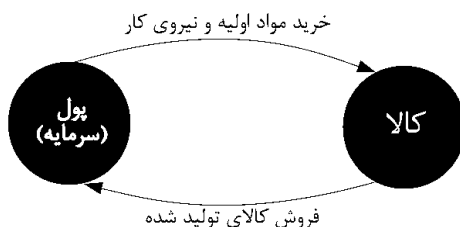
برای درک و اهمیت مفهوم کانکرت به نوشته خود مارکس در مقدمه گروندریسه مراجعه می‌کنیم «کانکرت کانکرت است چون وحدتی از تعینات است یعنی وحدتی از تفاوت‌هاست. کانکرت در روند اندیشیدن آشکار می‌شود بنابراین به صورت روندی

برای تمرکز بخشیدن است. کانکرت در حکم نتیجه است نه نقطه‌ای برای شروع، هرچند که نقطه آغاز در واقعیت می‌باشد بنابراین نقطه شروع برای مشاهده و معنا پیدا کردن است. در شروع باید مفهومی کامل متصاعد شود تا به تعینی مجرد برسیم. در مرحله بعد تعینات مجرد به بازسازی کانکرت توسط اندیشه می‌رسیم.» و باز در مقدمه گروندریسه می‌نویسد: «من باید از یک داده شروع کنم یک مفهوم نارسا از یک کل. پس باید با استفاده از تعینات دیگر... حرکت به سمت مفاهیمی ساده‌تر از کانکرت مبهم و حتی انتزاعی خفیف‌تر تا به ساده‌ترین تعینات برسیم. این سیر باید در جایی متوقف شود آنجا که من به کانکرت می‌رسم اما در اینجا دیگر مفهومی مبهم نیست بلکه یک کل با غنای بیشتر از تعینات و روابط.»

هگل کانکرت را وحدتی از تعینات گوناگون می‌داند که هر اندازه اندیشه‌ی انسانی تکامل بیشتری پیدا می‌کند بیشتر به سوی مفاهیم کانکرت‌تر می‌رود. در مقابل کانکرت مفهوم انتزاعی قرار دارد که فاقد محتوا بوده و موضوع را بیان نمی‌کند. به عقیده هگل کانکرت از درون دچار فروپاشی می‌شود و سپس پای به مرحله بالاتری از تکامل می‌گذارد و در این کار در سیر تکامل از تفاوت‌های حاصل در می‌گذرد و به دلیل غلبه بر این تفاوت‌ها و گذار از آنهاست که موجب تکامل می‌شود. اگر مفهومی فاقد ضرورت باشد به مفهومی انتزاعی تبدیل می‌شود. در فلسفه هگل مفهوم کانکرت در روند تکامل یک حرکت متوالی است که آنرا نباید خطی در نظر گرفت که تا دور دست‌ها ادامه دارد بلکه آنرا باید دایره‌ای در نظر گرفت که به خودش باز می‌گردد و دایره‌ی دایره‌هاست.

.....

مارکس در مطالعه جامعه سرمایه‌داری از یک مفهوم کانکرت به عنوان کالا استفاده می‌کند و با سیر تحولات آن سیر تحولات اجتماعی ناشی از آن را معلوم می‌سازد.



و این دور گردش بی پایان در جامعه سرمایه‌داری ادامه پیدا می‌کند. در این دور گردش نکات زیر جالب توجه است.

- ۱- بدون حضور کالا، این دور گردش متوقف می‌شود، چون پول با پول مبادله نمی‌شود. پس در کالا عنصری ضروری وجود دارد.
- ۲- کالا با نفی خودش از خودش عبور می‌کند (فروش کالاها و کسب پول) یعنی تبدیل کالا به پول که همان مفهوم عبور از خویشتن را دارد.
- ۳- کالا با نفی خودش امکان این عبور و گذار را می‌یابد. پس مفهوم پول با مفهوم نفی همراه است.

یا با توجه به نوشته‌های مارکس در مانیفست چنین داریم: طبقه کارگر نخست در جامعه سرمایه‌داری که به فروش نیروی کار خود می‌پردازد طبقه‌ای «در خود» است، یعنی تلاش دارد تا با کسب دستمزد به بقا و حیات خود ادامه دهد و در نتیجه مبارزات در این دوره مبارزاتی اقتصادی و سندیکالیستی می‌باشد ولی پس از مدتی طبقه کارگر باید از این مرحله «در خود» عبور کرده و به مرحله «رای خود» برسد که در این مرحله بالاتر مطالبات سیاسی خود را شروع می‌کند؛ چون در مرحله آگاهی بالاتری است و مشکل خود را به نظام سرمایه‌داری نسبت می‌دهد و لاجرم کار به انقلاب سوسیالیستی می‌کشد.

پس ملاحظه شد که مارکس در شناخت جامعه سرمایه‌داری به مفهوم کالا و مفهوم «طبقه کارگر» متوسل می‌شود. یعنی کار را از یک تجربه ساده و ملموس قابل قبول برای همه شروع می‌کند - کالا را همه می‌شناسند - خرید و فروش نیروی کار شکل می‌گیرد. یعنی با مطالعه یک مفهوم کانکریت موفق به توضیح کل نظام سرمایه‌داری می‌شود. به همین جهت در فلسفه علمی مطالعه مفاهیم کانکریت بنیاد شناخت است. اگر مفهومی کانکریت نباشد اندیشه در یک دور تسلسل پوچ و فاقد عینیت

گرفتار می‌شود. فی‌المثل مفهوم مصالحه طبقاتی تبدیل به کلاف سردرگم مبارزات اجتماعی می‌شود که هر بار از یک مرحله پوچ به مرحله پوچ دیگر گام می‌نهد، چون مصالحه‌ی طبقاتی به اراده افراد بستگی دارد نه این که بر ضرورت تاریخی و طبقاتی تکیه داشته باشد.

همچنان که بیان شد دو واژه «کانکرت» و «ابستره» سنگ‌بنای نوشته‌های هگل و مارکس می‌باشد. در فلسفه علمی هرگاه مفهومی هم جنبه «نفی» و هم جنبه «ضرورت» داشته باشد کانکریت به حساب می‌آید. برای مثال مفهوم کالا در کتاب کاپیتال کانکرت است. چون:

- ۱- مفهوم کالا در هر لحظه از تجربیات روزمره ما وجود دارد و کسی در جامعه سرمایه‌داری نیست که از هر طبقه و از هر سطح آگاهی با آن از طریق تجربیات شخصی خود آشنایی نداشته باشد.
- ۲- در مفهوم کالا عنصر ضرورت وجود دارد یعنی جامعه سرمایه‌داری بدون کالا قابل تصور نیست و تمام ویژگی‌های جامعه سرمایه‌داری را می‌توان از روی آن استنتاج کرد. به همین جهت مارکس کار خود را در کاپیتال از این مفهوم شروع می‌کند.
- ۳- در مفهوم کالا حرکت و گذار وجود دارد که با نفی همراه است. در دور گردش کالا در جامعه سرمایه‌داری دور گردش پول - کالا - پول وجود دارد یعنی کالا با عبور از خویش به پول تبدیل می‌شود.
- ۴- مفهوم کانکریت در بطن خود مسیر تکامل و تغییر پدیده را هم نشان می‌دهد یعنی وجه تاریخی هم دارد. ما با مفهوم کالا در جامعه سرمایه‌داری آشنا می‌شویم که نتیجه تکامل جامعه فئودالیسم است. اگر این تکامل رخ نمی‌داد ما با مفهوم کالا سر و کار نداشتیم. یعنی مفهوم کانکرت، باز نمایش منشا و پیدایش و حرکت آن و آینده آن را مشخص می‌کند.
- ۵- مفهوم کانکرت عینی است، یعنی درون آن ویژگی‌ها و کمیات بسیاری را می‌بینیم که آن را با سایر پدیده‌ها در ارتباط نگاه می‌دارد و موجب قوام و پایداری آن می‌شود.

در روش‌شناسی علمی مارکسیستی، سیر مطالعه از نظر مارکس هم چنانکه دیدیم باید از کانکریت ساده شروع و به کانکریت پیچیده‌تر ختم شود دور گردش پول- کالا- پول. پول آخر به دلایلی که مارکس برای ارزش اضافی مطرح می‌کند از پول اول بیشتر است و این پول بیشتر از راه پر پیچ و خمی با استثمار طبقه کارگر حاصل می‌شود. هر چند مطالعه مارکس در کتاب کاپیتال، از تجربیات روزمره شروع و سپس گام به گام با تعیینات بیشتری ترکیب و به مرحله کانکریت تر می‌رسد. همین مطلب در کتاب منطق هگل به صورت زیر آمده است:

شروع از یک ساختار بسیط و مجرد «رسیدن به مقوله‌ای بسیط‌تر و مجردتر» [با اضافه شدن تعیینات دیگر] رسیدن به مقوله‌ای پیچیده‌تر و کانکریت‌تر. چنین حرکتی در اندیشه، توسط منطق دیالکتیک سازماندهی می‌شود که جای بحث در آینده دارد.

بطور خلاصه در روش‌شناسی فلسفه علمی، باید از یک مفهوم کانکریت شروع و به کمک قوانین دیالکتیک به توصیف حرکت آن پرداخت و سپس به مرحله کانکریت بالاتر رسید تا بتوان تکامل پدیده را توضیح داد. فی‌المثل برای توضیح وضعیت جامعه کنونی ایران باید از مفهوم سرمایه‌داری دولتی شروع کرد و به پیش رفت.

زمین یا آسمان؟ (فیزیک یا متافیزیک؟)

آگوست ۱۴، ۲۰۱۹

ریشه‌یابی تحولات تاریخی با ذره‌بین مارکس

بشر در طول تاریخ زندگی خود در جستجوی یافتن پاسخ به سؤالاتی چنین بوده است:

- ۱- ریشه و علل تحولات تاریخ در چیست؟ آیا قوانین عامی برای توضیح و توجیه این تحولات وجود دارد؟
- ۲- با چه قوانین و با چه مکانیزمی می‌توان تحولات آینده را پیش بینی کرد؟ اصلاً چنین کاری امکان‌پذیر هست؟
- ۳- مکاتب فلسفی مختلف، از جمله طرفداران متافیزیک و مارکسیسم چه پاسخی به این گونه پرسش‌ها دارند؟
- ۴- پراتیک اجتماعی، علم و تاریخ، برای کدام یک از پاسخ‌ها، گواهی صحت صادر می‌کند؟

از زمان باستان تاکنون انسان در جستجوی شناخت علل تحولات تاریخی بوده است و سعی داشته تا برای این تحولات قوانین عام کشف نماید تا بدین ترتیب علاوه بر توضیح چگونگی تحولات تاریخی به دلیل عام بودن قوانین، توانائی پیش‌بینی سیر وقایع و رخدادهای آتی را هم داشته باشد. تاریخ‌نویسان پیش از مارکس با سیر وقایعی خود را روبرو می‌دیدند که برای آن‌ها دلایل یکسان نمی‌یافتند و گاه می‌شد که یک تحول تاریخی را به دلیل فلان شخص و یا به دلیل فلان رخداد طبیعی و...

نسبت بدهند و خط سیر تاریخ را گاه به منویات یک شخص (اسکندر، ناپلئون، چنگیز و...) و یا حوادثی ناشناخته گره می‌زدند. یا فلان قحطی سالی و یا مهاجرت یک قوم از یک مکانی به مکان دیگر و یا یورش برای چپاول و تاراج کشورهای دیگر را عامل تغییر سیر تاریخ معرفی می‌نمودند. در این میان مورخین و تاریخ‌نگاران هم بودند که برای توضیح وقایع تاریخی و کشف قوانین عام آن دست به دامن مشیت الهی می‌شدند و بدین ترتیب نقش بزرگی برای مذهب در تحولات تاریخی قائل می‌گردیدند. بدین ترتیب با تاریخ‌نویسی سوپژکتیویسم روبرو می‌شویم که دلائل تحولات تاریخی را، تفکرات و عقاید مذهبی می‌دانند؛ بطوری که مقدمه تحولات تاریخی را به مذهب و خواست خداوند نسبت می‌دهند. برای مثال مورخین بسیاری در اروپا دلیل تفاوت و تحول در جوامع را به پیدایش مذهب مسیح نسبت می‌دهند و حتی شروع تمدن را با ظهور مسیحیت یکی می‌دانند و چون مذهب در تمام تاریخ و پود نهادهای اجتماعی از قبیل نهادهای حقوقی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نفوذ داشته و در آن مستحیل می‌باشد و چون مذهب را در تمام نهادهای اجتماعی ذی‌نفوذ می‌بینند، به این نتیجه می‌رسند که عامل تمام حرکت تاریخ مذهب می‌باشد؛ حتی تا آنجا پیش می‌روند که مشیت خداوندی را به صورت روحی می‌بینند که در تمام تحولات تاریخی حضور دارد. حتی مدعی می‌شوند که تمدن‌های بدوی اولیه به آن دلیل وجود داشته که این روح هنوز به بلوغ خود نرسیده است و تکامل روح مقدمه تکامل تمدن بشری می‌باشد. به هر حال این بینش متافیزیکی در تاریخ در یک کلام خلاصه می‌شود: «اگر خدا نخواهد یک برگ از درخت هم بر زمین نمی‌افتد».

اندیشه‌ی متافیزیکی تاریخ، یا در چنگال مشیت الهی است و یا آنرا به قهرمانان تاریخی نسبت می‌دهد که آن‌ها هم خود نماینده‌ی مشیت و فرامین الهی می‌باشند. جالب این جاست که این قهرمانان و تمام مستبدین و دیکتاتورها خود را نماینده و مجری دستورات و فرامین الهی معرفی می‌کردند و می‌کنند.

اما از نقطه نظر مارکسیست‌ها و مارکس، تاریخ تحولات بشری و تکامل جامعه بشری، متأثر از اراده و خواست این و یا آن نیروی ماوراءالطبیعه نیست. بلکه هر دوره‌ی تاریخی ناشی از تکامل نیروهای مولده‌ایست که در دوران گذشته رشد یافته است و چون

با صورت‌بندی آن دوره در تضاد بوده آن مناسبات اقتصادی و اجتماعی را واژگون کرده و صورت‌بندی جدیدی آفریده است.

نیروی محرکه تحولات تاریخی به رشد نیروهای مولده آن دوره تاریخی وابسته است. به همین جهت برای کشف قوانین عام تحولات تاریخی کافی است که به کیفیت نیروهای مولده آن دوران و شیوه تولید همان مقطع تاریخی توجه کرد. در یک کلام قانون عامی که منجر به تحولات تاریخی می‌گردد عبارت است از «تضاد رشد نیروهای مولده با شیوه تولید». بدین ترتیب مارکس توانست برای تحولات تاریخی مبنای مادی، عینی و ماتریالیستی فراهم کند و قضیه‌ی علل تحولات تاریخی را از آسمان به زمین بکشاند و تاریخ را از گفته‌های متافیزیکی پاک و بی‌نیاز کند. از نظر مارکس «به من بگو در دوران آسیاب آبی و یا بادی بوده‌ای؛ تا به تو بگویم که تو کیستی و از کجا آمده‌ای و به کجا می‌روی».

تو اول بگو با کیان زیستی
پس آنگه بگویم که تو کیستی

ایده یا پراتیک؛ مسئله این است

آگوست ۶، ۲۰۱۹

- از ابتدای پیدایش بشر تاکنون انسان‌ها با این پرسش‌ها روبرو بوده اند که
- ۱- ملاک و محک درستی و حقیقت کدام است؟ چه ابزار و اسلوبی برای یافتن حقیقت وجود دارد؟
 - ۲- نظریات و عقاید ارائه شده توسط فلاسفه و اندیشمندان را که متنوع هم هستند، چگونه قبول و یا رد کنیم؟
 - ۳- طرفداران فلسفه ایده آلیستی و معتقدین به متافیزیک، چه پاسخی به اینگونه پرسش‌ها دارند؟
 - ۴- مارکسیست‌ها و مارکس، چگونه در این موارد و با چه پاسخی، نظریات خود را علمی می‌دانند؟
 - ۵- بیلان، ترازنامه و آزمایشگاه تاریخ در تائید و یا رد فلسفه‌های مختلف، چه چیزهائی را گواهی می‌دهد؟

تفاوت اساسی در معیار تشخیص درستی و حقیقت در فلسفه ایده آلیستی و فلسفه مارکسیستی:

ایده‌آلیسم، گرایش عمده فلسفی، از جهان باستان تا زمان مارکس می‌باشد. در این گرایش ارزش اصلی را به نظام فکری عقیدتی می‌دهند که بطور خلاصه آن را در واژه ایده می‌گنجانند. از زمان فلاسفه یونان باستان از پارمنیدس (فلیسوف پیشا سقراط)

گرفته تا ارسطو و افلاطون اعتقاد بر آن است که نظام فکری بشر خود سامان بوده و می‌تواند بر نواقص و عیوب خود غلبه کرده و راه صحیح را در پیش گیرد. بدین ترتیب عقل به تنهایی راه‌گشای رسیدن به حقیقت می‌گردد. البته برای آن‌ها روشن بوده که عقل و دانش بشر منفرد، هم ناکامل و هم نارساست، به همین جهت در فلسفه متافیزیک، این عقل را متصل به مبداء اولیه، امر مطلق، عقل کل، خداوند یکتا و سایر عوامل ناشناخته می‌نمایند، در قرن هجده و نوزده این عقل را متصل به روح می‌نمایند و عقل را رد پای حرکت روح در تاریخ قلمداد کردند. بدین ترتیب روح راه خود را با نشیب و فرازها در طول تاریخ پیموده تا به حقیقت برسد. به هر حال در متافیزیک، عقل و نظام فکری انسان و خود انسان معیار سنجش همه چیز است.

اما از نظر مارکس معیار درستی و حقیقت، پراتیک^۱ یا عمل اجتماعی است. از نظر مارکس پراتیک عبارت است از، فعالیت انسان‌ها برای دگرگون ساختن و تغییر طبقه و جامعه و هم چنین خود انسان. این فعالیت‌ها علاوه بر فعالیت تولیدی، شامل مبارزه طبقاتی، سیاسی و تجربیات علمی و... می‌باشد. پراتیک یک عمل انفرادی نیست، توسط همه مردم و در طول تاریخ سازمان‌دهی می‌شود به همین جهت پراتیک حقیقت تاریخی دارد و در نتیجه منشاء و سرچشمه هر نوع شناختی است. پراتیک نه تنها مبداء شناخت، بلکه ملاک و محک آن هم می‌باشد. تجربیات علمی که می‌توانند موید درستی یک نظریه علمی باشند در آزمایشگاه و به دست انسان انجام می‌شود. اعمال انسان در طول تاریخ است که برای انسان اسلوب و ابزار لازم را برای تشخیص درستی و یا نادرستی یک نظریه را فراهم می‌کند. در واقع باید گفت میزان عقل و نظریاتی که انسان برای توجیه و توضیح پدیده‌ها به کار می‌برد خود ناشی از پراتیک تاریخی انسان است. پراتیک به نوع انسان می‌آموزد که به تغییر طبقه و جامعه پرداخته و آن را برای زندگی بهتر انسان‌ها مهیا سازد. نوع انسان به کمک پراتیک، به خاطر جمعی و امنیت ذهنی درباره درستی عقاید و نظریات ابراز

^۱ در معنای فلسفی، پراتیک (Praxis) برابرنهاد تئوری است و به فرایند تحول واقعیت عینی توسط انسان‌ها اطلاق می‌شود. به عبارتی پراتیک حلقه‌ی واسط میان سوژه و ابژه است و بر کنش مادی بشر برای تغییر محیط طبیعی خویش دلالت دارد. (برگرفته از دیتز ویتچ، ترجمه م.ش.م)

شده می‌رسد. کمون پاریس، پراتیکی بود که راه‌گشای نظریات مارکس برای برقراری دیکتاتوری پرولتاریا گردید. بدین ترتیب پراتیک هم مقدمه و هم نتیجه عمل شناخت انسان است. پراتیک امری عینی و مادی است به همین جهت درست در نقطه مقابل نظریات ایده‌آلیستی و متافیزیکی واقع می‌باشد. عمل مادی انسان در طول تاریخ راه‌گشای عقل است و نه بالعکس. در واقع انسان چون عمل می‌کند هست؛ و نه آن که چون می‌اندیشد پس هست. هستی انسان وابسته به پراتیک و عمل اجتماعی است.

آزادی، یک ارزش یا یک هستی اجتماعی؟

دسامبر ۲۷، ۲۰۲۲

در فلسفه سیاسی سنتی چپ و نیروهای اجتماعی ایران، مفهوم آزادی به صورت یک ارزش مطرح شده است و چه بسا در حالت افراطی آن را به انقلاب مشروطیت و اخذ شده از سنت‌های سیاسی اروپائی از قبیل لیبرالیسم و دموکراسی نسبت می‌دهند. یعنی آزادی خوب است، همان طور که کمک کردن به یک انسان فقیر و نیازمند خوب است، یا آزادی خوب است همان طور که وفای به عهد خوب است. خلاصه این که آن را در زمره‌ی ارزش‌های اجتماعی عرضه می‌کنند. بدین ترتیب آزادی را از طریق حق رای و انتخابات امکان‌پذیر می‌دانند. هر چند دانشمندان دوران روشنگری زمان انقلاب کبیر فرانسه بعد از انقلاب متوجه شدند که آزادی از طریق پارلمان حاصل نمی‌شود و آنچنان از پارلمانتاریسم سر خورده شدند که روی به سوی آنارشیسم و نهیلیسم آوردند (فلوبر، باکونین، ...هگلین‌های چپ). دلیل این موضوع همان بود که در بالا گفته شد؛ آزادی را یک معیار ارزشی تعریف کرده بودند، بعد، همه و فلاسفه زودتر از همه متوجه می‌شوند که ماهیت آزادی ارزش‌ها نیست و ارزش‌ها نمی‌تواند شالوده آزادی باشد، بویژه با رشد سرمایه‌داری، پول معیار ارزش همه چیز شد و این مطلب تا آنجا پیش رفت که میزان پول شخص، معرف شخصیت او هم می‌شود.

نتیجه اینکه آزادی یک ارزش تعریف شده در جامعه سرمایه‌داری نیست. پس کجاست؟

در انتهای دوران اشتراکی اولیه و با فرو پاشیدن کمون‌ها و یا ترکیب آن‌ها باهم، سپیده دم رسیدن به جامعه طبقاتی بر آمد یافت. در این سپیده‌دمان جامعه‌ی طبقاتی، اسطوره‌های انسان تولد می‌یابند و در هر کجا که سخن از تمدن انسانی باشد، اسطوره‌های بشریت هم ظاهر می‌شوند. در میان تمام این اسطوره‌ها، قهرمانی متولد می‌شود که در جهت آزادی انسان پای به مبارزه با خدایان و یا حاکمان قدرتمند می‌گذارد؛ سیزیف، پرومته، هرکول در یونان، گیلگمش در بین‌النهرین، برهما در هند و... و...

بنابراین تب آزادی، از نفی سیطره‌ی موجودات ابر انسان و طبیعت بر انسان شروع می‌شود. در ابتدای روند کار، انسان به مبارزه با نیروهای کور طبیعت بر می‌خیزد و تلاش دارد تا با کار خود، خود را از قید و بندهای طبیعت برهاند. همین مبارزه پس از صورت‌بندی کامل جامعه طبقاتی به صورت مبارزات و انقلابات بندگان در مقابل خدایگان‌ها شروع می‌شود که تا به امروز در اشکال مختلف ظهور و بروز دارد. به هر حال مفهوم آزادی بشر مقوله‌ای نیست که باید به صورت قانون از طرف یک نهاد سیاسی و اجتماعی برای بشر تدوین شود. برای روشن‌تر شدن مطلب باید به خود مارکس مراجعه کرد.

مارکس در کاپیتال به روشنی توضیح می‌دهد که در روند کار و ساختن و تولید، انسان متضمن مقصود است. در مقایسه کار یک معمار با کار یک زنبور عسل می‌گوید: «زنبور عسل کندوی خود را به مانند هزاران هزار سال پیش به همان شکل می‌سازد، در صورتی که ناکار آمدترین معماران پیش از ساختن خانه، آن را در ذهن خود دارند و در آن دخل و تصرف می‌کنند که فی‌المثل این پنجره در کجا و در چه ابعادی ساخته شود.»

پس در روند کار متضمن مقصود، انسان حق انتخاب (آزادی) دارد، و حق انتخاب معنای اثبات را در دیالکتیک نفی و اثبات دارد.

مارکس در جای دیگر اضافه می‌کند: «برای شیر تفاوتی ندارد که این آهو یا گوزن یا خرگوش را شکار کند ولی یک دباغ که مقداری چرم در اختیار دارد می‌تواند

انتخاب کند که با این چرم کفش بسازد یا کیف و یا دست کش. پس حق انتخاب (آزادی) در نفس و ماهیت روند کار است و در روند کار ساخته و پرداخته شده است. یعنی از زمانی که انسان می‌بایستی کار می‌کرد و طبیعت را به صورت دلخواه خود در می‌آورد و از آن استفاده می‌کرد، آزادی یعنی حق انتخاب هم برایش وجود داشته است.»

در این جا باید گفت مفهوم آزادی مانند مفهوم علم، زبان، هنر و... در روند کار به عنوان یک هستی اجتماعی وجود داشته و خواهند داشت و همچنان که حکومت‌ها نمی‌توانند علم، زبان، هنر و... را از میان بردارند، امکان از میان بردن آزادی ماهوی وجود انسان را نیز نمی‌توانند از میان بردارند. به همین جهت حکومت هیچ دیکتاتوری و هیچ خودکامه و مستبدی چه چنگیز، تیمورلنگ، ناپلئون، هیتلر، استالین و... باقی نمانده است و مردم عادی به زبان ساده می‌گویند: «حکومت ظلم پایدار نیست». این جمله در بر دارنده هزاران سال تجربه انسانی است.

بنابراین آزادی یک ارزش و یا معیار ارزشی نیست، بلکه یک هستی اجتماعی است که در طول تاریخ با انسان تکامل یافته و تکامل خواهد یافت. آزادی را نمی‌توان در درون پارلمان‌ها دید، بلکه آزادی در درون تاریخ دیده می‌شود به همین جهت تمام دیکتاتورها از تاریخ نفرت دارند.

چون آزادی یک هستی اجتماعی بر آمده از روند کار است، مستقل از فرد آدمی است و به تکامل خود بی توجه به اراده و نظریات افراد ادامه می‌دهد. هم چنان که اگر من امروز تصمیم بگیرم که به مدرسه بروم یا نروم، نه پیشرفت علم متوقف می‌شود و نه به سرعت رشد آن اضافه می‌شود. علم بر اساس قانونمندی‌های خاص خود مانند سایر هستی‌های اجتماعی به پیش می‌رود. آزادی به همین جهت مانند علم، ماهیت مستقل از فرد انسانی دارد و از اراده و خواست فرد انسانی متأثر نمی‌باشد.

رابطه‌ی آزادی با فرد انسانی چگونه است؟

یک فرد انسانی تعیین نمی‌کند که کارخانه سونی چگونه و چند تا تلویزیون بسازد. تولید تلویزیون متأثر از خواست افراد تنها انسانی نیست، بلکه فرد انسانی با مراجعه به بازار و خرید تلویزیون تحت تاثیر تولید تلویزیون قرار می‌گیرد. مارکس برای

تولید، خصلت انتزاعی قائل است، اما انتزاعی که به حقیقت و واقعیت می‌پیوندد. او این مطلب را در گروندریسه چنین توضیح می‌دهد.

«تولید به معنای عام یک انتزاع است، اما انتزاعی معقول، چون به کشف و تعیین عنصر مشترک می‌پردازد و ما را از دوباره‌کاری نجات می‌دهد. اما این مقوله کلی، این عنصر مشترک، در عمل، یکی از پاره‌های گوناگون است. بعضی از آن‌ها در تمام دوره‌ها و برخی به دوره‌های خاص بر می‌گردد.»

چرا مارکس تولید را یک انتزاع می‌داند؟

یک صنعتگر، یک معمار، یک نویسنده و... مشغول تولید هستند. تولید در میان انبای بشر مشترک است ولی در هر کجا و در هر زمان شکل خاص خود را دارد. همانند حیات؛ حیات در بین همه‌ی موجودات زنده مشترک است. موجب تفاوت بین موجودات زنده و بی جان و غیر زنده می‌شود. ولی در هیچ کجا مستقل از وجود آدمی وجود ندارد. ما نمی‌توانیم به دنبال حیات در کیهان و گیتی باشیم؛ بلکه حیات با من و شمای زنده وجود دارد و علاوه بر این از فرامین خاص خودش هم پیروی می‌کند و تکامل می‌یابد. انواع مختلف را خلق می‌کند، و مرگ را هم دنبال دارد.

بنابراین، حیات یک انتزاع است، همچنان که تولید یک انتزاع است و هم چنان که آزادی یک انتزاع است. ماهیت حیات در بین این موجود زنده و آن موجود زنده متفاوت نیست، چه موجود زنده بزرگ، چه کوچک، چه پستاندار، چه ماهی و... باشد. موجود زنده با حیات است. از آن جهت انتزاع است، که به گفته مارکس در بین موجودات مشترک است.

آزادی هم یک انتزاع است، با من است، با شماست، با اوست، پس همه جا هست و در همه جا یافت می‌شود به همین جهت چون یک انتزاع است مانند تولید که انتزاع است در میان هیچ مرزی محصور نمی‌ماند. پس آزادی، در ایران، اروپا، آسیا و در شعار «زن، زندگی، آزادی»، به صورت یک انتزاع جهانی موجود است و به همین دلیل یک شبه ره صد ساله را پیمود. چون یک هستی اجتماعی است، جاویدان و پا بر جاست.

برای درک استقلال مفهوم آزادی به این گفته مارکس از کتاب هیجدهم برومر باید مراجعه کرد. مارکس می‌گوید «انسان تاریخ خود را می‌سازد، نه آن گونه که خوشآیندش است؛ آن را تحت شرایطی نمی‌سازد که خودش انتخاب کرده باشد؛ بلکه درست تحت شرایطی می‌سازد که از گذشته بر او تحمیل می‌شود و تبدیل می‌یابد.» و هگل می‌گوید: «تاریخ راه خود را بسوی آزادی می‌گشاید.»

حقوق انسان

سپتامبر ۴، ۲۰۲۲

در کتاب عهد عتیق آمده است: مال دیگری را نباید دزدید که این خود یکی از فرمان‌های، ده فرمان تورات است. در فرمان‌های فوق، سه امر، لحاظ شده است که در طول تاریخ در هم تنیده شده‌اند:

۱- مالکیت محترم است؛

۲- اخلاق، که انسان را ملزم به رعایت این قانون می‌کند؛

۳- مذهب، که خود را متولی اخلاق می‌داند.

اگر این فرمان را از اولین قواعد اجتماعی، فردی و مذهبی بدانیم که با سرسختی تمام در طول تاریخ در مقابل تغییر، مقاومت کرده است شامل سه جزء اصلی است (مالکیت، اخلاق، مذهب) این هر سه عامل هر یک پاسدار و نگهبان و محافظ دیگری است. بنابراین، حق استفاده از یک شیء برای انسان باید از این اجزا کسب اجازه کند یعنی اگر مالک شیء نباشی، اگر اخلاقیات مرسوم جامعه را مراعات نکنی و اگر مجوزات شرعی را نداشته باشی، حق استفاده از این شیء را نداری و بالعکس. مالکیت و اخلاق و مذهب این حق را برای ما خلق کرده است. در نتیجه، از نظر متفکران پیش از مارکس، مبدا و سرچشمه پیدایش حقوق، یکی از سه عامل زیر بوده است:

مذهب، مالکیت، اخلاق

اما شنیده ایم که حق کسی رانمی‌توان و نباید از میان برد و نابود کرد و این عقیده‌ای رایج و متداول در همه جوامع انسانی است. اما اگر حق باید محفوظ بماند، به ابزار و ساختمانی برای حفظ آن نیازمندیم، این ابزار و سازوکار همان است که قانون می‌خوانیم. به زبان ارسطو: اگر حق محتوا باشد قانون صورت آن است. یعنی حق در چارچوب (صورت) قانون محفوظ می‌ماند. بشر از دیر زمان به قدری با قانون آشناست که کمتر با حق. اما به اجرا درآوردن قانون نیازمند مجری است و این مجری تاریخی هم از زمان پیدایش جامعه طبقاتی پای به عرصه وجود گذاشته است و این مجری کسی نیست جز حکومت یا دولت. بدین ترتیب پای عامل جدیدی هم به نام دولت وارد حقوق می‌شود و در اثر روابط نابرابر طبقاتی کار به جایی می‌رسد که دولت‌ها در عوض این که حافظ قانون و حق باشند خود قانونگذار می‌شوند و انسان‌ها مجبور از اطاعت از قوانینی می‌شوند که توسط حکومت‌ها و دولت‌ها وضع می‌شوند. در توجیه این خداوند جدید که می‌تواند به جای مذهب فرمان صادر کند به این موضوع هم متوسل می‌شوند که حقوق همه انسان‌ها همگون نیست، هم چنان که توماس هابز، فیلسوف انگلیسی گفته است، «اشتراک منافع برای انسان‌ها وجود ندارد، بلکه تضاد منافع وجود دارد، پس تفاوت منافع موجب تفاوت حقوق می‌شود و باید این تضاد و تفاوت به توازن برسد در غیر این صورت ادامه حیات جامعه ممکن نخواهد بود. احتیاج به قانون و دولت به عنوان مجری قانون است.» منتسکیو در روح القوانين به مسئله نیاز به قانون و هگل در فلسفه حق به نیاز به دولت مقتدر جهت اجراء و توازن در جامعه اشاره می‌کند و مدعی می‌شود که با اجرای همین وظیفه، دولت‌ها در جهت رفاه عموم گام بر می‌دارند و بدین ترتیب برای دولت خصلت الهی و مقدس قائل می‌شود.

حقوق طبیعی

در انقلاب کبیر فرانسه گفته شده که انسان «حق دارد» که آزاد باشد. «حق» دارد هر عقیده‌ای داشته باشد. از نظر انقلابیون دوران روشنگری، آن قدر این «حقوق» بدیهی بودند، که نه احتیاج به قانونگذار داشتند و نه مجری قانون، بنابراین آن‌ها برای حقوق منشاء «طبیعی» قائل شدند، ممکن است در جامعه بشنویم، که این

حق من است که همسر من را انتخاب کنم: این حق طبیعی من است. بنابراین چنین به نظر می‌رسد که، حقوق آن قدر طبیعی است که چشم داشتن و دست داشتن برای آدمی.

در تراژدی آنتیگون: «حق به خاک سپردن مرده» را آنتی گون حقی طبیعی برای خود و برادرش می‌داند و می‌گوید که هیچ کسی نمی‌تواند این حق را از برادرش سلب کند که به خاک سپرده شود.

حقوق طبیعی در دوران روشن‌گری ارج بسیار دارد به طوری که روسو معتقد بود «رشت و طبیعت بشر بر خیر و حق و درستی و راستی است»؛

«انسان موجودی اخلاقی و صلح‌جو و خیر خواه است»؛

«اصل در طبیعت بشر نور، و عدالت و امانت است»؛

«و فساد و تباهی از جامعه (از خارج از وجود انسان) در او تلقین می‌شود»؛

«انسان هرچه از طبیعت دورتر می‌شود فاسدتر می‌شود و هرچه به طبیعت اولیه نزدیک‌تر باشد به انسانیت نزدیک‌تر می‌شود.»

بدین ترتیب منشاء حق برای روسو یک منشاء سوپرناتورال است. که چیزی شبیه دیدگاه گذشتگان است که معتقد بودند «وجدان آدمی به فطرت، منشاء خوبی و نیکی است. البته روسو معتقد بود که انسان در آزادی به دنیا آمده است و باید در آزادی زیست کند و آزادی و حق از هم جدایی نپذیرند.

به هر حال روسو اعتقاد داشت که «طبیعت در انسان خلاصه شده است. و انسان به دلیل تمدن متنوع خود از این طبیعت اولیه و آزاد، محروم شده است و تنها راه نجات، بازگشت به همان طبیعت اولیه است تا به تمام حقوق و آزادی خود دسترسی پیدا کند. اما پس از رسیدن ناپلئون به قدرت و دوران رستوراسیون (احیاء)، جامعه فرانسه به کلی از حقوق طبیعی دست کشید و با این ادعا که سلطنت عقل، فرا رسیده است، قوانین ساخته شده بدست انسان، قوانین موضوعه (وضع شده به دست انسان) بر جامعه حاکم شده. چون طبقه جدید سرمایه دار برای اینکه سلطه خود را در همه جوانب زندگی از جمله حقوق حفظ کند، دولت خود ساخته خود را برای وضع قوانین به پا داشت و از این به بعد تا به امروز مردم فرانسه باید در کتب قانون به جستجوی حقوق خود بپردازند.

حقوق طبیعی

برای اینکه ببینیم حقوق طبیعی به چه معناست، باید وارد قلمرو ناتورالیسم مطلق شد. اگر به جنگل مراجعه کنیم، می‌بینیم که بین چند گوزن جنگ درگیر است تا این که بالاخره یکی از این گوزن‌های نر بر دیگران غلبه کرده و دیگران فرار می‌کنند. این گوزن این ناحیه از جنگل را تحت سلطه و حاکمیت خود در آورده و گوزن‌های ماده را در آن جمع می‌نماید و اجازه نمی‌دهد که از خارج این حریم گوزن دیگری وارد آن شود و ماده‌ها را به تنهایی برای خود تصرف می‌کند. پس آنچه اتفاق افتاد: جنگ، مالکیت بخشی از جنگل برای این گوزن، و این حق که هیچ کس دیگر نمی‌تواند و نباید و حق ورود به آن را داشته باشد. وقتی یک عالم دنیای وحش به این گوزن بنگرد و ملاحظه کند، که این گوزن برای خود حق قائل شده است و این حق را طبیعت به او ارزانی داشته است ولی از همه مهمتر این که این حق از طرف طبیعت به او اعطا شده با طبایع و ساحت روحی و روانی و جسمی او در توافق است و بین حق این گوزن و طبیعت ناهمسازی وجود ندارد. حال می‌توان وضعیت این گوزن را با انسان مقایسه کرد که در تمام جوانب با جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، ناهم‌ساز بوده و در عدم توافق است. اگر نخواهیم خوب به این نظریه توجه کنیم باید، پیش از همه به توماس هابز فیلسوف قرن ۱۶ انگلیس مراجعه کنیم.

هابز می‌گفت: انسان پیش از پیدایش جامعه مدنی به آزادی در میان هرج و مرج وضع موجود زندگی می‌کرد و بدون هیچ سانسوری آزادانه به دنبال خواسته‌های خود بود که به ناچار در اثر تضاد با خواسته‌های دیگران به جنگ و نزاع دائم مشغول بود و خواستار آن بود که با زور به حداکثر منافع و خواسته‌های خود برسد. اما همان اعمالی را انجام می‌داد که طبیعت از او خواسته بود و او بر اساس قوانین طبیعت که در وجودش بود عمل می‌کرد که در نهایت با نابودی دیگران، امکان تحقق آن وجود داشت و پس از مدت زمان طولانی انسان متوجه شد که به این طریق زندگی امکان‌پذیر نیست و به همین جهت شهرها و تمدن‌ها و جامعه مدنی و نهادهای سیاسی اجتماعی و اقتصادی را تأسیس کرد تا به این مبارزه و جنگ بی‌پایان خاتمه دهد، در واقع انسان به جای قوانین طبیعت که به او آزادی عمل می‌داد به قوانین موضوعه پناه برد، و تمام آزادی‌های خود را در پای این نهادهای اجتماعی قربانی

کرد و انسان «المأمور و معذور» را آفرید هر چند در باطن امر به منازعه و جنگ با دیگران ادامه می‌دهد و تا به امروز «جنگ همه علیه همه» در جریان است و به آن «رقابت» نام نهاده است.

هنوز که هنوز است انسان غبطه زندگی آن انسان اولیه پیش از رسیدن به جامعه مدنی را می‌خورد. ژان ژاک روسو یکی از مشهورترین فلاسفه‌ای است که تنها راه رسیدن به آزادی انسان را برگشت به همان انسان پیش از تمدن می‌داند که از قوانین مدنی و موضوعه پیروی نمی‌کرد. این تفکر کم و بیش در فلاسفه اگزیستانسیالیست معاصر هم دیده می‌شود.

امروزه دیگر هیچ حقوقدانی مدعی نمی‌شود که قوانین حقوقی را از روی قوانین حقوق طبیعی اقتباس و اخذ کرده است. همه معترف هستند که تمدن امروزه براساس قوانین موضوعه که توسط خود انسان استقرار یافته زندگی می‌کند و اگر به حقوق طبیعی هم مراجعه کند آن را با شرایط و محدودیت‌های بسیار می‌پذیرد و آخر الامر آن را به صورت الگویی از قانون موضوعه در می‌آورد. به مفهوم آزادی در قانون حقوق بشر مراجعه کنید؛ در این قانون از حقی صحبت می‌شود که برای او وضع شده نه اینکه آن را حق طبیعی انسان بدانند، بلکه آن را هدیه‌ای می‌داند که از طرف جامعه جهانی به او اهدا شده است. در همین زمان بورژوازی نوحاسته و رو به رشد در انگلستان احتیاج به نظریه‌پردازی داشت که این چهره خشن را که از هیئت حاکمه و حکومت توماس هابز تصویر کرده بود آرام‌تر و لطیف‌تر سازد، چون در آینده نزدیک حکومت سرمایه‌داری بایستی زمام امور را در دست می‌گرفت. بدین ترتیب بود که جان لاک پدر لیبرالیسم تجربی ظهور می‌کند.

جان لاک می‌گفت که هابز در اشتباه است که می‌گوید حال طبیعی مردم، جنگ و جدال و چیره شدن نیرومندان بر ضعیفان است. این حال را می‌توان در جانوران یافت و اما برای انسان این طبیعی است که هر کس بر نفس خود مسلط باشد. افراد نوع بشر آزادگان هستند که هم مختار و هم با یکدیگر برابرند. و نظر نیچه عکس حرف هابز است و مدعی شده است، هر کس هر آنچه بکند حق دارد.

جان لاک برای تثبیت حکومت بورژوازی، سه حق برای مردم در نظر می‌گیرد: حق تسلط بر وجدان، حق تسلط بر مال یعنی مالکیت و حق تصرف دسترنج خود انسان.

پس برای صیانت از این حقوق، انسان باید قانونگذاری کند و بتواند در اختلافات داوری کند و برای این کار باید قانون وضع کند. از نظر جان لاک منشاء و مبداء قانون و حق جنبه موضوعه دارد. پس لیبرالیسم برای وضع قانون بهترین شیوه حکومت است.

بدین ترتیب از نظر جان لاک، قانون باید وضع شود، پس به قانونگذار احتیاج است، قانونگذار باید معتمد مردم باشد پس باید انتخاب شوند، پس مردم باید حق انتخاب کردن داشته باشند.

بدین ترتیب پایه‌های لیبرالیسم گذاشته می‌شود که می‌گوید مردم باید حق انتخاب داشته باشند. به همین جهت بورژوازی مدافع لیبرالیسم شد؛ چون لیبرالیسم مبلغ رقابت است نه مبارزه؛ و انسانی که حق انتخاب داشته باشد احساس آزادی می‌کند. بدین ترتیب حقوق به صندوق رای منتقل گردید.

حق در آلمان

آگاهی و روشنگری در قرن هیجدهم به تدریج به آلمان می‌رسید ولی نه به اندازه‌ای که در فرانسه و انگلستان رشد یافته بود و حکومت بدست بورژوازی افتاده و آزادی را تا حدودی حق طبیعی برای انسان قبول می‌نمایند (لاک و روسو). اما در آلمان هنوز بورژوازی دور از حکومت بود و فئودالیسم بر آن فرمانروایی می‌کرد. در اثر این تضاد (ورود روشنگری و حکومت فئودالی) می‌بایستی راه میانه‌ای برای آن یافت می‌شد. بدین ترتیب بود که کانت با فلسفه نقادی خود ظهور می‌کند؛ او هسته اصلی فلسفه خود را دوئالیسم قرار می‌دهد. وی از یک سو حق را امری «پیشینی» *apri ari* می‌شناسد؛ مقولاتی که پیش از تجربه بوده و از جهان خارج و از طریق تجربه حاصل نمی‌شوند مثل درک زمان و مکان که از نظر کانت ماقبل و شرط تجربه هستند، نه این که حاصل تجربه باشند و در امور اخلاقی امری همچون ایمان و از سوی دیگر حق را معادل انجام تکلیف می‌داند یعنی انسان را مکلف به اجراء قانون می‌داند و سرپیچی از قانون را نمی‌پذیرد بدین ترتیب احترام خود را به قانون موضوعه نشان می‌دهد که موجب انتظام در امور اجتماع می‌گردد. اما کانت می‌گوید انجام تکلیف مطابق این قانون چند عقلی دارد یعنی این قانون باید کلی باشد که وقتی انسان آن را انجام داد، از قید شرایط زمان و مکان آزاد باشد یعنی یک صورت

عقلی باشد؛ و انسان وجدان خود را در انجام این تکلیف با آن هم راستا و هم جهت می‌بیند. اما مشکل کانت در این بود که از کجا بایستی این قطب نما را برای عمل به تکلیف به دست آورد و چون نمی‌توانست با حق طبیعی که مترادف با آزادی مطلق روشنگری بود مراجعه کند و نمی‌توانست به ارتجاع قوانین موضوعه رجوع کند، چون برای حق، هستی اجتماعی قائل نبود و برای آن صورت عقلی در نظر گرفت. این قطب نما را می‌بایستی در خارج از جهان مادی جستجو کند. کانت راه حل این مشکل را در فلسفه خود چنین حل می‌کند که امر مطلق به صورت یک غایت برای تمامی کائنات و از جمله طبیعت وجود دارد، که همه موجودات به سوی آن در حرکت هستند؛ یعنی به مقوله کیهانی می‌چسبد که مادی نیست نیکی مطلق است در این صورت می‌تواند بگوید که چه حق *apri on* باشد و چه موضوعه، چون عقلی هستند با این غایت در تطابق می‌باشند. چنین غایت‌گرایی مورد استفاده فلاسفه بعد از کانت واقع می‌شود چون آن را درباره بازگشت به متافیزیک می‌بینند. بنابراین اصل کلی برای حق که کانت پیشنهاد می‌کند این است که «هر عملی بر حق است که با آزادی فرد دیگری براساس یک قانون کلی هماهنگی داشته باشد و اگر آزادی انتخاب را برای همه قبول داشته باشیم و این آزادی باید مطابق یک قانون کلی باشد.» به هر حال می‌توان گفت که کانت سعی می‌کند برای منشاء حقوق آدمی یک مبنای عقلی فراهم سازد و این کار به کمک یک مقوله کیهانی (غایت) امکان‌پذیر می‌شود. نظریات کانت درست در نقطه مقابل و متضاد نظریات روسو در این مورد است از نظر روسو: «وظیفه حقیقت را می‌گوید از قانون اطاعت کن و مردم را از شر دور بدار و سر قول خود بایست.» به همین جهت با آن مخالف است چون برای یک کارگر به معنای اطاعت و پیروی از شرایطی است که در آن زندگی می‌کند. چون قوانین موضوعه هم چنانکه خواهیم دید از طرف طبقه حاکم وضع می‌شود و منافع آن‌ها را حفظ می‌کند.

این نکته هم قابل توجه است که غایت‌گرایی کانت با غایت‌گرایی ارسطو در عصر باستان قرابت و نزدیکی بسیار دارد. چون برای ارسطو طبیعت در مقدمه همان چیزی است که در نتیجه وجود دارد، یعنی غایت بر طبیعت حکم می‌راند و انسان ناچار به تبعیت از آن است. که در دیدگاه مذهبی، اول و آخر کائنات همان خداست.

از او شروع و به آن ختم می‌شود؛ و این ستون فقرات سكرات متافیزیک مذهبی است.

هگل

هم چنان که دیدیم حکومت‌های فئودالیتة و فردی در آلمان اجازه نمی‌دهند که متفکرین آلمان نظریات انقلابی دوران روشنگری فرانسه را در بست بپذیرند و تلاش به عمل می‌آورند تا آن را با ساختارهای حکومتی و فرهنگی آلمان همساز کنند هم چنانکه کانت با وارد کردن غایت سعی کرد راه‌هایی برای تضاد بین حقوق طبیعی و حقوق موضوعه پیدا کند و به مقوله تکلیف توسل جست.

اما هگل پنجاه سال تلاش کرد که نظریات کانت را در این باره مردود ساخته و راه حل جدیدی برای آن ارائه دهد. هگل نظریه کانت در باره تکلیف را صوری و فاقد محتوا شناخته و آن را مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد و تلاش می‌کند تا حق و اخلاق را از آداب و رسوم و تاریخ جوامع استنتاج کند، هرچند در آخر کار علی‌رغم میل باطنی خود مجبور به پذیرش غایت‌گرایی در فلسفه خودش می‌شود؛ اما هگل پهلوان فلسفه بود و به همین جهت یک کتاب کامل به نام «فلسفه حق» نگاشت و اصول زیر را برای بررسی موضوع حقوق و اخلاق مطرح می‌سازد.

۱- شاهراه تاریخ را خرد (روح مطلق، ایده) تعیین کرده است و تکامل تاریخ براساس اصولی که از طرف خرد برای آن تعیین شده است حرکت می‌کند.

۲- روح عینی که آن را در نهادهای اجتماعی سیاسی و به طور خلاصه در تمدن بشر که همان بدنه مادی روح عینی (روح برون ذاتی) می‌بینیم منشاء تفکرات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی انسان است. و انسان از طریق آن به نظریات و تفکرات خود شکل می‌دهد. انسان قوانین و راهکارهای سیاسی خود را از طریق تمدن (بدنه روح عینی) می‌سازد و متأثر از آن است.

اما باید به این نکته مهم توجه داشت، هگل مسئله غایت‌گرایی را که کانت طرح می‌سازد و آن را در کائنات جاری می‌بیند که موجب تنظیم رابطه انسان با جهان

در تمام زمینه‌ها می‌شود و به غایت‌گرایی متافیزیکی کهن ارسطو برمی‌گردد، اصلاح می‌کند.

هگل مسئله غایت را در روند کار توضیح می‌دهد، چون آنچه که انسان در روند کار خلق می‌کند دارای هدف است و این هدف را از پیش در ذهن دارد، یعنی پس از شروع به کار، هدف آن برای انسان روشن است و به صورت انتزاعی باید گفت که هدف یا غایت در مقدمه وجود دارد و بدین ترتیب یک کشف بزرگ تاریخی را انجام می‌دهد، اما در عوض این که این کشف را در راه ماتریالیستی بسط و توسعه دهد به دلائل تفکر مذهبی که داشت آن را به حال خود رها می‌کند و به دلیل فلسفه ایده‌الیسم عینی خود به آن صورت و لباس ایده‌الیستی می‌پوشاند و این غایت را در حرکت ایده در جهان هستی می‌بیند که پس از تکامل دوباره به خود باز می‌گردد، یعنی یک دایره را طی می‌کند. بدین ترتیب در نهایت غایت‌گرایی را محفوظ می‌دارد. یعنی غایت‌گرایی از روند کار به حرکت ایده در تاریخ منتقل می‌شود.

از نظر هگل قوانین موضوعه از طرف دولت و حکومت وضع و برقرار می‌شود و چون در فلسفه او تجسم ایده (روح مطلق و عینی) همان حکومت است، پس اطاعت از قوانین موضوعه حکومت برای انسان الزام آور است و این راه را برای توجیه حکومت‌های دیکتاتوری باز می‌کند به ویژه به خاطر جمله زیر «هر آنچه موجود است عقلایی و هر آنچه عقلایی است موجود است» چنین طرز تفکری از طرف مارکس در نقد از «کتاب فلسفه حق هگل مورد انتقاد شدید واقع می‌شود»؛ و به جای آن این جمله از مارکس را داریم «انسان تاریخ خود را می‌سازد و تاریخ انسان را می‌سازد» و این جمله دیالکتیکی را به جای حکم ایده‌الیسم عینی هگل قرار می‌دهد؛ و نظریه او را درباره قانون و حکومت رو می‌کند. علاوه بر این، هگل در همین کتاب، مذهب و آزادی و حق را مترادف هم قرار می‌دهد؛ و به دفاع از مذهب و روش آن می‌پردازد، در حالی که مارکس به مذهب به عنوان افیون توده‌ها و به آزادی از طریق مقوله آییناسیون می‌پردازد.

مارکس

مارکس در نقد کتاب «فلسفه حق» هگل به چند مورد اساسی اشاره می‌کند.

- ۱- همان طور که دیدیم هم کانت با غایت‌گرایی و مقوله «مطلق» انسان را موظف به اجرای تکلیف می‌نماید و این اجرای تکلیف را در تطابق با آن غایت کیهانی که همه کائنات را در بر دارد، پایه‌های اخلاق و قانون می‌داند. هگل هم: حکومت را تجسم غایی «ابدی» روح مطلق می‌داند که اطاعت از آن لازم بود. در مورد اول مارکس می‌گوید: ما با هیچ قانون یا حق کلی روبرو نیستیم، سرمایه‌دار با یک قرارداد کارگر را به کارگری می‌گیرد، وی به خودش حق می‌دهد حداکثر بهره‌برداری را از نیروی کارگر بنماید در حالی که کارگر به خودش حق می‌دهد به هر نحو که ممکن است از زیر بار این استثمار شانه خالی کند و کمتر و کمتر کار کند؛ و یک قانون کلی یا جهان‌شمول وجود ندارد. علاوه بر این مارکس که در تبیین ماهیت دولت، می‌گوید: این «روح مطلق» نیست که به صورت حکومت و دولت تجسم پیدا کرده است (نظریه هگل)، بلکه این نیروی طبقه حاکم است که به صورت دولت و حکومت درآمده است
- ۲- آزادی لیبرالیستی هم برای انسان چیزی به ارمغان نمی‌آورد، چون در جامعه طبقاتی، طبقه حاکم با استفاده از تمام اهرمها از جمله حکومت و دولت را از صندوق رای را مطابق خواسته خود استفاده می‌کند.
- ۳- آزادی لیبرالیستی مورد نظر جان لاک و بورژوازی در کل معنای مادی ندارد، چون به دلیل مقوله آیناسیون (از خود بیگانگی) بشر با دست خودش در جامعه طبقاتی دولتی را برسرکار آورده که بر علیه اکثریت توده‌ها و به نفع اقلیت طبقه حاکم عمل می‌نماید. و تا زمانی که مقوله آیناسیون وجود دارد مقوله آزادی نوع بشر بی معناست.

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که از نظر مارکسیسم، چیزی به نام حق با ماهیت کلی، انتزاعی و مجرد و جهان‌شمول وجود ندارد بلکه حق و قانون ناشی از وضعیت طبقاتی جامعه است و قوانین از طرف دولت و حکومت که نماینده طبقه حاکم است وضع می‌شود و اکثر ملت ناچار به اجرای آن است. یعنی در نهایت آفریده دست بشر است و جنبه ماتریالیستی دارد و از هیچ نیروی متافیزیکی و الهی و غیره سرچشمه نگرفته است. هر چند تفاسیر مختلف «زیبایی‌شناسانه» در هنر از آن به

عمل می‌آید. اما امروزه سخنی دیگری هم در تفسیر ماتریالیستی حق در جوامع بشری وجود دارد. که به هستی اجتماعی انسان مربوط می‌شود. هستی اجتماعی انسان در روند کار روی طبیعت به وساطت ابزار تولید آفریده می‌شود؛ که در این روند مالکیت ابزار تولید وضعیت طبقاتی و اجتماعی و سیاسی هر دوران را معلوم می‌سازد که براساس قانون ماتریالیستی بازتاب این روابط در انسان منعکس می‌شود و هویت و شخصیت و بالاخره هستی اجتماعی او را معین می‌سازد. بدین ترتیب با توجه به این گفته مارکس که: «انسان تاریخ خودش را می‌سازد و تاریخ انسان را می‌سازد» با توجه به این روابط دیالکتیکی، انسان ساخته و پرداخته روند کار بهروری طبیعت به وساطت ابزار تولید است. پس هستی اجتماعی او متأثر از دو عامل مهم است: نخست، وضعیت طبقاتی و اجتماعی و سیاسی و دوم، طبیعتی که انسان روی آن کار (البته کار جمعی) می‌کند. یعنی در توصیف هویت انسان، هستی اجتماعی او باید به طبیعت هم مراجعه کرد، که مهم‌ترین بخش این طبیعت، بدن و اندام خود انسان است و این حکم ماتریالیستی را برای همیشه به‌خاطر داشت انسان در طی تکامل خود نخست با دست‌هایش فکر کرد و سپس با مغزش؛ امروزه علم که مافوق همه نظریات فلسفی و منطقی است؛ هویت و هستی انسان را متأثر از ساختمان اندام او هم علاوه بر روند کار می‌داند یعنی هویت او هم طریق روند کار و امروزه هم از طریق ساختمان ژنتیک او و قانون وراثت هم ساخته می‌شود؛ و این نظریه هیچ منافاتی با نظریه ماتریالیستی درباره پیدایش انسان و تکامل او ندارد، بلکه مکمل و کامل‌کننده اوست. بدین ترتیب منشاء حق در تحلیل نهایی در رابطه طبقاتی، روند کار، ابزار تولید و ساختمان بیولوژیکی بدن انسان است.

قانون دیالکتیکی تبدیل کمیت به کیفیت

فوریه ۲، ۲۰۲۲

در تاریخ فلسفه دیالکتیک نکته‌ای بسیار مشهود است که موجب مباحث بسیار شده است.

بذر یا دانه‌ی بلوط را به دو نفر متفاوت نشان می‌دهیم؛ یک نفر انقلابی و یک نفر محافظه‌کار؛ فرد انقلابی در این دانه درخت بلوط را می‌بیند و محافظه‌کار همان بذر خالی را می‌بیند که می‌شود آن را آرد کرد و نان پخت. محافظه‌کار به آن چه بالفعل است می‌نگرد و انقلابی به آن چه بالقوه است. اما هگل و مارکس می‌گویند: این هم دانه‌ی بلوط است و هم درخت بلوط و نه این است و نه آن. چون حرکت دیالکتیکی است که این را به آن تبدیل می‌کند و چون چرا بردار نیست.

البته در این جا شخص ثالثی هم که به پوزیتیویست مشهور است ظهور می‌کند و حرف جدیدی می‌زند. هگل و مارکس درون دانه‌ی بلوط تغییرات کمی و تدریجی را می‌بینند که باید به کیفیت جدید ختم شود. اما پوزیتیویست منکر این تغییرات نمی‌شود ولی این پرسش را مطرح می‌کند که «از کجا می‌دانید که این تغییرات باید به درخت بلوط منجر شود؟». شما مجبورید یا بگویید ضرورت دارد؛ یا بگویید غایت دانه‌ی بلوط درخت بلوط است. یعنی شما دوباره در چاه ویل متافیزیک سرگردان شده‌اید.

اگر هم بگویید که تجربه این مطلب را ثابت می‌کند برعکس اعتقادات خودتان روی به منطق استقراء آورده‌اید و از دیالکتیک دور شده‌اید؛ و همچنان که هگل نشان داده تجربه می‌تواند فاقد ضرورت باشد و این هم مورد همه پیروان مارکس است.

اما از همه جالب‌تر نظریات شما درباره‌ی کمیت به کیفیت است که در همه‌ی درس‌نامه‌های احزاب کمونیست کلاسیک آمده است. شما گفته‌اید و می‌گویید که تغییرات کمی در کتری آب جوش به آب تغییر کیفیت می‌دهد و آن را بخار می‌کند و تغییرات کمی اجتماعی، اقتصادی، طبقاتی و ... در ۱۷۸۹ انقلاب کبیر فرانسه را به وجود آورد که هر دور را گواه درستی قانون کلی تبدیل کمیت به کیفیت می‌گیرید. حتی در تمام کتب ماتریالیسم دیالکتیک از کلی بودن این قاعده‌ی دیالکتیکی صحبت می‌کنید؛ ولی امروز همه می‌دانند که تغییرات شیمیایی و فیزیکی و ... و اثر متقابل مولکول‌های آب بر هم و افزایش انرژی میان آن‌ها منجر به بخار شدن آب می‌شود و این قوانین به خوبی نحوه‌ی بخار شدن آب را توضیح می‌دهند و دیگر نیازی به قاعده‌ی کلی و ضروری دیالکتیک تبدیل کمیت به کیفیت نیست؛ و در روابط بین مولکول‌های آب به هیچ وجه همان رابطه‌های بین طبقات و افراد در جامعه‌ی فرانسه در سال ۱۷۸۹ وجود ندارد و علاوه بر این بنا بر گفته‌های خودتان جامعه‌ی انسانی امری زنده و حیاتمند است و هیچ شباهت ماهیتی با ظرف مادی بی‌جان آب ندارد و هگل هم هیچ‌گاه چنین شباهتی بین پدیده‌ها قائل نیست بلکه معتقد بود که مفهوم کمیت، به کیفیت تبدیل می‌شود.

اگر همه‌ی آن تغییرات شیمیایی ... را شما از یک حالت (یعنی کمیت) در بیاورید که به کیفیت جدیدی می‌رسد، پس در شبانه‌روز که میلیاردها تغییرات شیمیایی و فیزیکی برای شما اتفاق می‌افتد، ما باید فردا صبح شما را کسی دیگر با کیفیت جدید ببینیم که برای ما ناشناخته است و هر روز جماعت روی کره‌ی زمین به حالت کیفی جدیدی در بیابند (مثل همان تغییراتی که پرمات‌ها را به انسان تبدیل کرد).

علاوه بر این، تبدیل تغییرات کمی به کیفی شما را دچار چالش می‌کند. به جامعه‌ی ایران در عرض این چند سال نگاه کنید. همه می‌گویند فقر تدریجی همه را فراگرفته؛ انسان‌ها را به گورخوابی، اتوبوس‌خوابی و ... کشانده. پس چرا انقلاب نمی‌شود. تا کی این تغییرات کمی باید رخ دهد تا ما به کیفیت جدیدی در جامعه برسیم؟

در این جا لازم است به اشتباهی که در کتب آموزشی دیالکتیک قدیمی رخ داده است اشاره شود. دیگر کسی امروزه مانند گذشته به دنبال تغییرات قدیمی از مقوله‌ی تبدیل کمیت به کیفیت نیست. به ویژه آن که امروزه معلوم شده است که مقولات فلسفی را نباید تابع دست‌آوردهای علم و فن و تکنولوژی و به طور کلی علوم تخصصی قرار داد که هر روز با پیشرفت‌های چشم‌گیر خود دچار تحولات عمیقی شده و اگر از این علوم تبعیت شود، دیگر منطق دیالکتیک از حالت کلی بودن خود خارج خواهد شد. برای مثال نگاه کنید به کتاب ماتریالیسم دیالکتیک امیر نیک‌آیین - صفحه‌ی ۱۷۰.

جسمی که به هوا پرتاب شود، سرعت‌های متفاوتی دارد. پس از خط سیر معینی این جسم به زمین باز می‌گردد. ولی اگر بتوانیم این سرعت را آن قدر زیاد کنیم که به هشت کیلومتر در ثانیه برسانیم، شیء دیگر به زمین باز نمی‌گردد و تغییر کیفی در جهت خط سیر او حاصل می‌شود و به ماهواره‌ای به دور زمین بدل می‌شود. اگر بتوانیم باز هم سرعت را بیشتر کنیم و از یازده کیلومتر در ثانیه هم بیشتر نماییم، آن گاه با کیفیت باز هم تازه‌تری روبرو خواهیم شد و جسم از مدار زمین هم خارج می‌شود و هم‌چون سیاره‌ای به دور خورشید به حرکت در می‌آید. پس تغییر کمیت (که در مثال ما سرعت است) موجب تغییر در کیفیت می‌گردد.

این مانند آن است که بگوییم حرکت پرنده در فضا دچار تغییرات کیفی در هر لحظه از زمان می‌شود چون در مکان‌های متفاوتی قرار می‌گیرد و تغییر مسیر یک متحرک را به کیفیت جدیدی تعبیر و تفسیر کنیم.

در صورتی که تغییر کیفی به معنای آن است که پدیده در ادامه‌ی حیات خود از قانون‌مندی جدیدی پیروی می‌کند. به طور مثال، دولت‌ها و حکومت‌ها در دوران فئودالیت از قانون‌مندی طبقاتی پیروی می‌کردند و حکومت‌های بر اساس وراثت خونی و مالکیت بر روی زمین را، بر پا ساخته بودند و قوانین مدنی و قضایی خاصی را بر جامعه حکمفرما کرده بودند. در حالی که حکومت‌ها در دوران سرمایه‌داری از قانون‌مندی جدیدی پیروی می‌کنند و به جای وراثت خونی و مالکیت زمین، حاکمیت سرمایه را پذیرفته‌اند. یعنی ماهیت درونی جامعه‌ی سرمایه‌داری از ماهیت

درونی جامعه‌ی فئودالیت‌متفاوت بوده و دارای کیفیت دیگری می‌باشد که ناشی از تضادهای طبقاتی درونی جامعه‌ی سرمایه‌داری است. مثالی بدتر از تغییر مسیر موشک، مثال تبدیل یک گندم کاشته شده به ده یا صد دانه گندم جدید است و آن را باز هم به تبدیل کمیت به کیفیت نسبت داده‌اند. مثال‌هایی از این قبیل بسیار است. در همین کتاب (ماتریالیسم دیالکتیک نیک آئین) گفته می‌شود:

که هگل کاشف بزرگ همین قانون است (صفحه‌ی ۱۷۱) و چنین می‌آید: «قانون گذار از تغییرات کمی به تحولات کیفی برای اولین بار توسط هگل، فیلسوف بزرگ دیالکتیسیست، منتها در چهارچوب ایده‌آلیستی و برای توضیح پدیده‌های معنوی بیان و فرموله شد.»

در حالی که مقولات کمیت و کیفیت در فلسفه‌ی هگل به هر دو بخش «منطق» و «هستی» مربوط می‌شود و نه فقط به مفاهیم ذهنی و در واقع جنبه هستی‌شناسی این دو مقوله به قدری قوی است که بیان مقوله «کیفیت» بر مقوله‌ی «کمیت» برتری منطقی هم دارد.

به هر حال نظر هگل درباره‌ی این دو مقوله به هیچ وجه با نظر ارائه شده در این کتاب مشابهت ندارد. حال ببینیم منظور هگل از این دو مقوله چگونه بیان شده است. با توجه به این که بیان او مورد نقد مارکس هم واقع شده است:

۱. کیفیت به زبان ساده نوعی ویژگی است که از پدیده جدا شدنی نیست و اگر از پدیده جدا شود، دیگر آن پدیده نیست. محسوس بودن، کیفیت یک ماده است و اگر محسوس بودن از میان برود، پس با ماده دیگر سر و کار نداریم و علاوه بر این محسوس بودن از خارج به ماده القا نشده است و در درون ماده این کیفیت موکد شده است. پس کیفیت عین هستی و موجب قوام هستی پدیده است؛ و دوم اینکه امری درونی است و از خارج نیامده است. سرخ بودن کیفیت گل رز است؛ و اگر ماگل دیگری را که سفید است رنگ سرخ بزنیم (ازخارج) آن گل، گل رز سرخ نخواهد بود و اگر رنگ سرخ را از گل رز حذف کنیم دیگر گل رز نیست. نکته‌ی مهم دیگر این که هر اندازه رنگ سرخ را از این گل کاهش یا افزایش دهیم، باز گل رز سرخ را داریم. موضوع در مواد شیمیایی و خواص شیمیایی روشن‌تر است.

اکسیژن یک عنصر دو ظرفیتی است و هر اندازه هم که عنصر اکسیژن داشته باشیم باز همان عنصر دو ظرفیتی است که قابلیت ترکیب با دو اتم هیدروژن را دارد. البته این نوع مثال‌ها همان عیبی را دارد که از نظر هگل مثال موشک و حرکت و مسیر موشک دارد. به همین جهت کیفیت را یک مقوله‌ی کلی می‌داند که «با هستی یکی است و بر اثر ناپدید شدن آن هستی هم ناپدید می‌شود». البته در منطق هگل، کیفیت به صورت یک مقوله‌ی انتزاعی در حکم نفی هم می‌باشد. کیفیت سرخ رنگ بودن این گل، آن را از سایر گل‌ها (مثلاً گل بنفشه) جدا می‌سازد. پس کیفیت رنگ سرخ به معنای نفی گل بنفشه بودن است. باز نباید فراموش کرد که کیفیت از نظر هگل و در فلسفه‌ی او یک امر انتزاعی می‌باشد و آن را نباید بر پدیده‌های مادی تعمیم داد. دریا از خشکی متفاوت است ولی دریا نفی خشکی نیست. به هر حال در منطق هگل سخن از تصورات محض و مجرد است نه اعیان محسوس. در فلسفه‌ی هگل تنها اعیان محسوس، اندیشه است. از نظر او ماهیت اندیشه حرکت است و به طور عینی موجود است. ولی اگر از اندیشه حرکت را سلب کنیم، به نیستی اندیشه می‌رسیم. از طرف دیگر چون اندیشه یک انتزاع حقیقی است، هر اندازه به اندیشه اضافه کنیم باز اندیشه باقی می‌ماند و از این کمیت اندیشه تغییری در اندیشه نمی‌دهد. چون اندیشه تنها چیزی است که علاوه بر اعیان محسوس بودن، امری مجرد و انتزاعی است.

۲. اولین خاصیت کمیت این است که نسبت به هستی امری خارجی است. یعنی کمیت چیزها بر عکس آن چه گفته می‌شود در ظاهر موجب تغییر در کیفیت نمی‌شود. فی‌المثل اگر در مقابل عدد ۱۰۰ بی‌شمار صفر اضافه کنیم، عدد، عدد باقی می‌ماند. (برعکس مثال کتاب ماتریالیسم دیالکتیک نیک آئین؛ ۵ کیلومتر در ثانیه با ۱۵ کیلومتر در ثانیه هر دو سرعت هستند).

کمیت به عنوان یک مقوله‌ی اندیشه انتزاعی است. ولی ماده تظاهر خارجی این مقوله است. البته این گفتار ظاهر مسئله است و هگل معتقد است که تغییرات کمی به تغییر کیفی بدل می‌شود به شرطی که آن را دیالکتیکی در نظر بگیریم. هر عقل سالمی می‌داند اندازه‌ی درد حد معینی دارد و از آن که گذشت تباهی است و اندازه را ترکیب و سنتز دو مقوله‌ی کمیت و کیفیت می‌داند.

اما هگل در ادامه می‌گوید که کمیت همان کیفیت است و کیفیت همان کمیت است. پس هر یک می‌تواند به دیگری تبدیل شود. یعنی در عین حال یکسان هستند؛ پس ناهمسان هم می‌باشند تا بتوانند به یک‌دیگر تبدیل شوند. پس:

الف. همسانی: کمیت و کیفیت

ب. ناهمسانی: کمیت و کیفیت

البته هگل بعد به عامل سومی متوسل می‌شود که به کمک آن بتواند کمیت را به کیفیت و بالعکس تبدیل کند و در این جا عامل سوم یعنی زمینه را تعریف می‌کند که در آن تفاوت‌ها یافت می‌شوند.

البته هگل خوب متوجه بوده است که هر تغییر کمی منجر به تغییر کیفی نمی‌شود. هگل در «منطق» شماره ۱۰۶ چنین می‌گوید:

«کمیت به کمک حرکت دیالکتیکی در مراحل مختلف، دوباره به کیفیت تبدیل می‌شود... کمیت ویژگی خارجی است که با هستی یکسان نیست [اولی در کیفیت دیدیم که با هستی یکسان است]... کمیت چیزی است که می‌تواند دگرگون شود. افزایش یا کاهش یابد؛ موجب تعیین اندازه‌های مختلف می‌شود؛ و موجب مغشوش شدن آن یا هستی می‌گردد... کمیت تضاد ذاتی در خود دارد [هم متغیر است و هم ثابت]. این تضاد موجب پیدایش اشکال دیالکتیکی در کمیت می‌گردد. نتیجه‌ی این دیالکتیک بالضروره بازگشت به کیفیت نیست و چنین می‌نماید که کیفیت همان حقیقت و کمیت مجاز است. اما با پیشرفت به سوی وحدت و حقیقت، با کیفیت روبرو می‌شویم.»

باز هگل متوجه است که اگر ما به اهداف متغیر کمی توجه نداشته باشیم با امری پوچ روبرو می‌شویم. در ادامه می‌نویسد:

«با اندازه‌گیری طول سیم‌های آلات موسیقی که به ارتعاش در می‌آیند، می‌توان به کیفیت صوت‌های ایجاد شده پی برد. چون تفاوت در اصوات متناظر، تفاوت در طول سیم‌هاست... اما در این جا نتایج کیفی مورد نظر است. این دست‌آوردهای کمی بدون توجه به اهداف حاصل از آن امری پوچ است که فقط موجب ارضاء کنجکاوی می‌شود و هیچ نفع نظری یا عملی ندارد.»

پس در کاربست قاعده‌ی دیالکتیکی تبدیل کمیت به کیفیت، هدف ما از آن مطرح می‌شود. برای مثال در همان کتری جوشان اگر ما بخواهیم تغییر حالت تبخیر آب به بخار آب (گاز) را توضیح دهیم، افزایش درجه حرارت به مسئله پاسخ می‌گوید. ولی اگر بخواهیم تغییر در فرمول شیمیایی H_2O را در آن ببینیم، به هیچ جایی نمی‌رسیم. اگر بخواهیم مرگ یک بیمار را در اثر افزایش فشار خون توضیح دهیم، می‌توانیم بگوییم که چون فشار خون بیمار از ۲۵ گذشته است مرگ بیمار را در پی داشته است؛ و یا بالعکس، اگر کاهش فشار خون بیمار به حد ۲ درجه برسد، باز هم شاهد مرگ بیمار یعنی تغییر کیفی در بیمار می‌شویم.

در این جا به دو موضوع اساسی باید توجه داشت:

۱- تغییرات کمی و رسیدن به حد برای رسیدن به کیفیت جدید

۲- منظور ما از کدام یک از تغییرات در عناصر و تعینات پدیده است؟

موضوع حد و تعین مربوط به آن یک حرکت دیالکتیکی است که بنیاد نظریه‌ی تبدیل کمیت به کیفیت را می‌سازد. برای مثال، در همان به جوش رسیدن آب، آب تعین (خاصیت مایع بودن) را از دست می‌دهد ولی بخار آب همان ماهیت آب را در سایر ترکیبات شیمیایی دارد. اگر آن را به حد ۳۰۰ درجه برسانیم آن گاه خاصیت جدیدی برای ترکیب با بعضی از فلزات پیدا می‌کند. به هر حال هگل همچنان به این مسئله توجه داشته و در این باره چنین می‌گوید:

«در میزان هزینه‌ای که می‌کنیم، محدوده‌ای وجود دارد که هزینه کردن در آن مهم نیست. اما اگر از حد معینی تجاوز کنیم، آنگاه ماهیت کیفی موضوع تغییر می‌کند

و آن چه که زمانی معنای مدیریت کردن داشت، تبدیل به اتلاف می‌شود.»^۲

هگل همچنین این مطلب را با یک مطایبه هم شرح می‌دهد:

«این مثال درباره‌ی آن مرد دهاتی هم صادق است که خر او در کنارش راه می‌رفت. دهاتی هر بار یک مثقال بار به او اضافه می‌کرد. سرانجام به جایی می‌رسد که یک مثقال دیگر به بار خر اضافه می‌کند و کمر خر زیر آن بار می‌شکند.»

در این جا این نکته قابل توجه است که هگل به خاطر تعصبات ملی خود، چندان از نیوتن خوشش نمی‌آمد و حتی در کتاب فلسفه‌ی طبیعت کوشش می‌کند که

نظریه‌ی نیوتن درباره‌ی گرانش را باطل کند، به همین جهت به مفهوم «حد»ی که نیوتن در ریاضیات (دیفرانسیل) به دست می‌آورد چندان روی خوش نشان نمی‌دهد. خود هگل در کتاب تاریخ فلسفه با ستایش از پارادوکس زنون یاد می‌کند و آن را دیالکتیک عینی می‌نامد.

اگر متحرکی بخواهد از نقطه‌ی A به نقطه‌ی B برود، اول باید از نقطه‌ی C که میان راه است بگذرد و سپس باید از نقطه‌ی D که میان C و B واقع است بگذرد و سپس به همین ترتیب از نقاط دیگر و بدین ترتیب هرگز به پایان راه نمی‌رسد و متحرک نمی‌تواند از نقطه‌ی A به B برود. در حالی که با نظریه‌ی حد نیوتن و حساب بی‌نهایت کوچک‌ها معلوم می‌شود که متحرک از A به B می‌رسد و پارادوکس چند هزار ساله به پایان می‌رسد.

مسئله‌ی حد بدین ترتیب یکی از مفاهیم اصلی در سرش طبیعت است که به پدیده‌ها کیفیت جدید اعطا می‌کند و یک تعیین جدید را جانشین تعیین دیگری می‌کند. ولی فقط همین و بس؛ یعنی یک کیفیت را جایگزین کیفیت دیگری می‌کند. برای این که توضیح دهیم این واقعه چگونه رخ می‌دهد باید به طرف قانون سنتز تضادها برویم. در عین حال باید توجه داشته باشیم که مثال‌هایی که خود هگل در این باره نقل کرده است، از علوم تجربی اخذ شده که بنا به گفته‌ی خود هگل «مسائل تجربی برای فلسفه غیرقابل قبول است و آن‌ها نمی‌توانند شالوده و اساس برای نظریات فلسفی باشند». ولی متأسفانه این موضع شامل حال خودش هم می‌شود. به این جهت، مفسرین و معتقدین هگل این نظریه‌ی او را که به تثلیث (کمیت، کیفیت و اندازه) ختم شده است چندان مفید نمی‌دانند و چون توضیحات آن را برای این تبدیل با علوم دقیقه (فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و ...) مختصر می‌توان توضیح داد، از مباحث اساسی خارج ساخته‌اند.

اما مارکس چگونه به این موضوع می‌نگرد؟ دیدگاه کامل ماتریالیستی و دیالکتیکی مارکس به وی اجازه می‌دهد تا توضیح درست از این قانون به دست دهد. برای مثال، با پیشرفت‌هایی که در طی هزار سال در دوران فئودالیتیه رخ می‌دهد، رشد تولیدات بر رشد مصرف سبقت می‌گیرد و بخشی از تولیدات از جرگه‌ی مصرف خارج و به کانال تجارت انتقال می‌یابد و سپس همین اضافه تولید صرف ساختن

کالاهای سرمایه‌ای برای تولید کالاهای جدید می‌شود و مانوفاکتورها پای به عرصه می‌گذارند و چیزی نمی‌گذرد که تولید کالایی شالوده‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری جدید را می‌گذارد و با اختراعات و اکتشافات به یک‌باره تولید صنعتی جدید پای به عرصه می‌نهد. سپس تغییرات کمی که در تولیدات دوران کشاورزی فئودالیت‌ه رخ می‌دهد، منجر به تغییر کیفی جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌گردد و کالا را به سلول حیاتی جامعه تبدیل می‌کند که همه‌ی فعالیت‌ها در اطراف تولید و خرید و فروش آن جمع می‌شود و این کار تا به آن جا پیش می‌رود که کارگران نیروی کار خود را به صورت یک کالا به فروش می‌رسانند و حتی تولید کالایی و پولی تا به آن جا در جامعه‌ی سرمایه‌داری پیش می‌رود که انسان را هم به کالا تبدیل می‌کند. (الیناسیون)

بینش ماتریالیستی مارکس از قاعده‌ی تبدیل کمیت به کیفیت پیدایش جامعه‌ی سرمایه‌داری جدید را از ماتریالیسم تاریخی استنتاج می‌کند و کالا را سلول سازنده‌ی این جامعه‌ی جدید قرار می‌دهد. همان‌تینینی که در فلسفه‌ی ایده‌آلیسم عینی هگل گم شده بود. هر چند باید توجه داشت تکه این تحول کمیت به کیفیت در پرتو تضادهای طبقاتی دوران فئودالیت‌ه رخ می‌دهد. حال اگر بخواهیم تفاوت نظر هگل و مارکس (ایده‌آلیسم و ماتریالیسم) را ببینیم، می‌توان به دیگ جوشان آب و دیگ جوشان انقلاب کبیر فرانسه مراجعه کرد.

آب خاصیت مایع بودن خود را از دست می‌دهد ولی دوباره با سرد شدن هوا می‌تواند به حالت مایع برگردد. ولی امروزه هیچ جامعه‌ی سرمایه‌داری نمی‌تواند به دوران فئودالیت‌ه بازگردد. چون با کالا این سلول حیاتی جامعه‌ی سرمایه‌داری نمی‌توان جامعه‌ی فئودالیت‌ه را ساخت و این همان تفاوت ماتریالیسم با ایده‌آلیسم است.

پس به هر حال در تغییر کمی به کیفی، اصل بر این است که کدام یک از ویژگی‌ها یا کیفیات پدیده تحت تأثیر تغییرات کمی دچار تغییر می‌شوند. ولی در مواردی که این تغییرات باید توسط علوم دقیقه و غیردیالکتیکی توضیح داده شوند به موضوع منطق توجه درست کرد. برای مثال، نباید گفت که ماشین از تهران به سمت تبریز حرکت می‌کند؛ و در تبریز به دلیل تغییر در کمیت راهی که پیموده است دچار تغییر کیفی می‌شود؛ مثلاً لاستیک‌های ماشین مستهلک شده یا سوخت ماشین تمام شده. به همین جهت در صورتی که به موضوع منطق درست توجه

نشود، با این مثال‌های نادرست مثل حرکت موشک یا استهلاک ماشین و غیره روبرو می‌شویم. چنان که مارکس در یادداشت‌های دوران جوانیش به این اشتباه هگل چنین اشاره می‌کند:

موضوع منطق، برای هگل موجب استناد در «منطق ماده» می‌شود. به همین جهت هم مستبد پروسا و مغز فرتوتش برای یک دیالکتسین ایده‌نالیست، همانند و مثالی برای وحدت در-خود و برای-خود می‌گردد.

به دنبال این موضوع، آیلینکوف در مقاله «هگل امروز» می‌نویسد:

«هم‌کتری جوشان و هم انقلاب فرانسه، به مثال‌های ساده‌ای تبدیل می‌شوند که می‌خواهند رابطه‌ی مقولات کمیت و کیفیت را روشن سازند... که باید مورد قضاوت صحیح واقع شوند. در غیر این صورت مستبد پروسا با ناپلئون یکی خواهد شد.» به هر حال، درست‌ترین مثال‌ها که مورد قبول بنیان‌گذاران ماتریالیسم دیالکتیک بوده‌اند به روشن شدن موضوع کمک می‌کنند: یکی تغییرات کمی بی‌نهایت مواد بر روی زمین به صورت شیمیایی، فیزیکی، مکانیکی و ... به تبدیل کیفی حیات است. در این جا حیات درست در نقطه‌ی مقابل طبیعت بی‌جان قرار می‌گیرد و این تقابل ناشی از تبدیل کمیت به کیفیت ماده بر روی زمین است.

دومین مثال همان مثال انباشت کالاها و اجناس در دوران فئودالیت است که به کمک تضادهای طبقاتی درون جامعه‌ی فئودالیت موجب تبدیل جامعه‌ی فئودالیت به جامعه‌ی سرمایه‌داری شد؛ همان تبدیل که در انتظار تبدیل جامعه‌ی سرمایه‌داری به سوسیالیسم است که بزرگ‌ترین ویژگی آن «ضروری» بودن آن است؛ یعنی دو فرماسیون کلی به هم تبدیل می‌شوند نه دو جسم جامد.

بنابراین در قانون دیالکتیکی تبدیل کمیت به کیفیت عوامل اصلی از این قرارند:

- پدیده با کیفیت جدید از قانون‌مندی‌ای پیروی می‌کند که کاملاً متفاوت از کیفیت قدیم پدیده است.
- قانون‌مندی سرمایه‌داری بر اساس تولید کالا است؛ درحالی که در جامعه‌ی فئودالیت بر اساس زمین و وراثت است.
- قانون جدید بر تمام قواعد قبلی حاکم است و قواعد قبلی تحت سیطره‌ی آن است. قوانین حیات بر قوانین شیمی و فیزیک و غیره و

قبلی در پدیده‌ی بی‌جان حاکم است و این قوانینی از قوانین حیات تبعیت می‌کنند.

- در این تبدیل از حالت جدید در موضوعات تاریخی و اجتماعی نمی‌توان به حالت قبلی رجعت کرد. از جامعه‌ی سرمایه‌داری امروز نمی‌توان به جامعه‌ی فئودالیت‌ه یا برده‌داری برگشت.
- تضادهای حالت قبلی در حالت جدید حل می‌شوند و یا از تضاد اصلی حالت جدید پیروی می‌کنند.
- تبدیل کمیت به کیفیت در صورت‌بندی پدیده‌ها که حالت کلی دارند رخ می‌دهد نه در اجزاء مادی حرکت پدیده.
- در تبدیل دیالکتیکی کمیت به کیفیت، عنصر ضرورت نقش اساسی را بازی می‌کند و ضرورت در درون پدیده است و از بیرون بر آن حاکم نمی‌شود. ضرورت جذب و دفع مواد در موجود زنده امری ضروری است که کاملاً از رابطه‌ی موجودات بی‌جان با محیط خود متفاوت است و یک امر درونی است.
- در پدیده‌های بی‌جان، در حالتی که بخواهد تفاوت کیفی حاصل شود، پدیده از مرز «حد» می‌گذرد. در غیر این صورت دچار تحول کیفی نخواهد شد.
- به هر حال تعمیمی قاعده‌ی کمیت به کیفیت در فلسفه و منطق هگل، از نظر مفسرین، چون به امور فیزیکی و مادی انتساب داده شده، بخش سست نظام فلسفه‌ی هگل می‌باشد. در حالی که این قاعده در تبدیل امور کلی به هم، یک عامل بسیار مهم و قوی در ماتریالیسم دیالکتیک می‌باشد. همانطور که انگلس اشاره می‌کند: «مالکیت اشتراکی که در کمون‌های اولیه برقرار است و حالت کلی دارد در اثر رشد تولیدات و تقسیم کار اجتماعی تبدیل به مالکیت خصوصی در دوران برده‌داری می‌شود که آن هم امری کلی می‌باشد و هرگز هم مانده پدیده‌ی حیات، برگشت‌پذیر نیست و هیچ جامعه‌ی برده‌داری دوباره به جامعه‌ی اشتراکی اولیه برنمی‌گردد.

- علاوه بر این، این تبدیل یک کیفیت را بدل به کیفیت دیگری از خویشتن خود می‌سازد نه به دو تبدیل دیگر. مالکیت خصوصی خویشتن دیگری برای مالکیت اشتراکی اولیه است. یعنی به متضاد خودش تبدیل شده است.
 - به هر حال هر تغییری به معنای تبدیل کمیت به کیفیت نیست و توضیح و دلیل آن به عهده‌ی علوم است نه منطق دیالکتیک
- لوکاچ در کتاب «هستی‌شناسی» خود (صفحات ۷۷ و ۷۸) در این باره می‌گوید:
- این موضوعات جنبه‌ی هستی‌شناسی دارد و نه جنبه‌ی منطقی. موضوع، موضوع تغییرات است:
- «این موضوع زمانی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که به موضوع گذار از کمیت به کیفیت می‌رسیم که برای مارکسیست‌ها و مخالفین آن‌ها جذابیت زیادی دارد.»
- وی در این جا به خاطر احترامی که برای انگلس و کتاب «آنتی‌تورینگ» او قائل است، مسئله را به این شکل طرح می‌کند:
- «به طور کلی آن چه اهمیت دارد این است که: در قلمرو هستی‌شناسی تعینات بازتاب رشد یا اضمحلال یک دقیقه که در یک رابطه‌ی دیالکتیکی درون یک مجموعه رخ می‌دهد، به صورت یک فرایند پیوسته نیست؛ بالعکس، این واکنش‌های متقابل درونی در چند نقطه دچار گسست می‌شود. ناگهان تغییر در ساختار و دینامیسم مجموعه پیش می‌آید که بسیار با من اصلی تفاوت دارد.»
- خلاصه این که لوکاچ محترمانه از مسئله‌ی تبدیل کمیت به کیفیت دور می‌شود و موضوع را به دو موضوع هستی‌شناسی و منطقی خلاصه می‌کند.
- ۱- مسئله‌ی تغییر در پدیده؛
 - ۲- این که تغییر در پدیده همواره پیوسته نیست؛
 - ۳- حالت جدید با حالت قبلی متفاوت است (ولی این به معنای تغییر در کیفیت نیست).
- و به این ترتیب خود را از شر مسئله راحت می‌کند.

مرگ اومانيسم: هدف وسيله را توجيه مي کند

ژوئن ۲۰، ۲۰۲۲

انقلاب کبير فرانسه، پس از هجده قرن فرمان آزادی از نظام فئوداليسم و بردگی انسان و شروع حکمرانی عقل و رهایی از ظلم و ستم کلیسا و مذهب را صادر کرد و به این ترتیب دوران روشنگری برای اروپا آغاز گردید. ژاکوبین‌های انقلابی با شب کلاه سرخ، زندان باستیل را فتح کردند و با سرود مارسيز، خبر از آزادی بشر و برادری و برابری دادند. آن‌ها بشارت، ساختن دنیای جدید بر شالوده‌ی عقل را می‌دادند و خبر از آزادی جاویدان بشر از قید و بندهای مذهب و کلیسا را داشتند. آرزوی ژان ژاک روسو را برای رسیدن به آزادی از طریق حق هر کس یک رأی را جامعه عمل پوشاندند و مطابق اندرزهای ولتر معتقد بودند که حکومت می‌بایستی خدمتگزار مردم باشد نه مردم خدمتگزار حکومت. حکومت موظف شد که برای شهروندان آزادی، نان، رفاه و آموزش و آزادی مطبوعات و بیان مهیا سازد. بدین ترتیب می‌بایستی لیبراليسم به طور کامل پای به عرصه نهد. به جای قوانین الهی و دینی قوانینی بایستی وضع می‌شد که از طرف خود انسان‌ها مقرر می‌گردید. اعتقاد بر این بود که عقل آدمی به تنهایی می‌تواند قوانین انسانی را به نفع بشریت وضع کند.

بدین ترتیب پایه‌های اومانیسم گزارده شد و دیگر کسی به دنبال غایت زندگی انسانی در بیرون از کره‌ی خاکی نبود. برای مردمان تحت سلطه فئودالیسم و مذهب، انقلاب فرانسه، چراغ روشن برای آزادی و برادری و برابری می‌شد و با همت انقلابیون بزرگی همچون مارا و ربسپیر و ... این شعار جاوید برای تمام بشریت در تمام ادوار و اعصار انتخاب کردند:

انسان معیار همه چیز است

چون انسان صاحب عقل و خواستار آزادی است، هدف و غایت زندگی انسان، خود انسان گردید که می‌بایستی بتواند بهشت موعود را بر زمین بیاورد و به دلیل انقلاب کبیر فرانسه، انسان آزادی خود را جشن گرفت. این انسان جدید به جای خدایان جبار، بر تخت سلطنت می‌نشیند و آرزوی سلطنت عقل را تحقق‌پذیر می‌نماید. این کار از طریق وضع قوانین مدنی به دست انسان خبر از آفرینش جامعه‌ی مدنی می‌دهد. ده فرمان کتاب مقدس جای خود را به قوانین وضع شده‌ی انسانی می‌دهد. طبقه نوحاسته بورژوازی در فرانسه ضامن این پیروزی بود و هنگام فتح بازارهای اروپا، اومانیسم انقلاب کبیر فرانسه را هم برای آن‌ها به ارمغان برد. مردم اروپا به اشتباه آزادی خود را در شخص ناپلئون می‌دیدند که قرار است دژهای فئودالیسم را در هم بشکند و آزادی را برای سرواژه‌های در بند محقق کند .

اما ایده‌آل‌های انقلاب کبیر فرانسه، به صورت ایده‌آل‌های اخلاقی به آلمان مهاجرت کرد که با کشیدن دندان انقلابی آن، هم مورد حمایت فلاسفه و هم کلیسای آلمان قرار گرفت. چون فئودالیسم آلمان از طرف بورژوازی تهدید جدی نمی‌شد. کانت فیلسوف اخلاقی شد که همه چیز را در تمامیت الوهیت و اخلاق خلاصه نمود و دلیل شکست انقلاب فرانسه را نداشتن پشتوانه‌ی اخلاقی اعلام کرد. در عین حال بدون پرده‌پوشی، نفرت خود را از ماشین مادام گیوتین اعلام می‌کند. غایت‌گرایی کانت حتی به هگل هم به ارث می‌رسد و هگل پایان تاریخ بشریت را جامعه‌ی بورژوازی اعلام می‌کند که قرار است انسان‌ها با هماهنگی و صلح و صفا در کنار هم زندگی کنند و معتقد بود که تمام تضادهای تاریخ در این مرحله به نقطه‌ی پایان خود می‌رسد. به این ترتیب سرمایه ابزار اصلی نجات بشر معرفی می‌شود.

اما به هر حال فلاسفه‌ی کلاسیک آلمان (فیخته، شلینگ، ...) و هنرمندان آلمانی همچنان، پرچم اومانیسم را زنده نگه داشتند. در واقع انسان در فلسفه و ادبیات و هنر آلمانی و غایت انسانی محفوظ واقع شد و از نظر روشنفکران قرن ۱۸ و ۱۹ آلمان، اخلاقیات یکی از ارکان تمدن بشریت بود که هسته‌ی اصلی آن را انسان تشکیل می‌داد. بدین ترتیب شعار «انسان معیار همه چیز است» از فرانسه به آلمان منتقل شد. ولی این شعار هرگز نمی‌میرد.

سرمایه و سرنوشت شعار «انسان معیار همه چیز است»

اما با حضور سرمایه در زندگی انسانی «نبرد تا پای جان» همه بر علیه همه «رقابت» به شدت در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم شروع به رشد می‌کند و کسی به درستی ماهیت این نبرد بی‌پایان را تشخیص نمی‌دهد. اما انقلابات ۱۸۴۸ نقطه‌ی عطفی برای شناخت این مرحله از زندگی بشر می‌گردد و به وسیله‌ی دو انقلابی آلمانی (مارکس و انگلس) ماهیت این نبرد تا پای جان روشن می‌شود. با انتشار مانیفست معلوم می‌شود که این مبارزه و نبرد همه بر علیه همه نیست. بلکه مبارزه‌ی یک طبقه بر علیه طبقه‌ی دیگر است و برای تحقق شعار «انسان معیار همه چیز است» باید به مبارزه‌ی طبقاتی پرداخت تا سلطه‌ی سرمایه را از سر مردم برداشت. در این جا چشم به پرولتاریا دوخته شد. آیا پرولتاریا مطابق نظریات مارکس و انگلس و نظریه ماتریالیسم تاریخی می‌تواند برای همیشه زنجیرهای اسارت انسان را از هم بگسلد؟ هر روشنفکری در اروپا پی می‌برد که تا این زنجیرهای اسارت از دست و پای پرولتاریا باز نشود، «انسان معیار همه چیز» نخواهد شد. با تشکیل احزاب سوسیال دموکرات و چپ و کمونیسم موجی از مبارزه بر علیه سرمایه‌داری شروع می‌شود. اولین انقلاب پرولتری یعنی انقلاب کمون پاریس به کمک زور اسلحه در هم می‌شکند ولی همچنان اومانیسم انسانی برای زندگی بهتر همه‌ی انسان‌ها پا بر جا باقی می‌ماند. انقلاب ۱۹۰۵ در روسیه این امید را زنده و زنده‌تر نگاه می‌دارد تا ۱۹۱۷ و انقلاب اکتبر.

انقلاب اکتبر و تعاون به جای رقابت

با انقلاب اکتبر و حذف نابرابری طبقاتی رسیدن به دیکتاتوری پرولتاریا و دموکراسی تمام توده‌ای آرزوی مارکس و انگلس برای از میان برداشتن «جنگ همه بر علیه

همه» و سیطره‌ی عده‌ای محدود بر سرنوشت بشریت و از میان برداشته شدن سلطه سرمایه از روی سر مردمان به جای جنگ و نزاع میان افراد در جامعه‌ی سرمایه‌داری و از میان رفتن نبرد تا پای جان برای انسان‌ها، زمان آن می‌رسد که تعاون بین افراد جامعه به جای رقابت افسارگسیخته و کور سرمایه‌داری بنشینند. در این جا دیگر نظریه‌ی لیبرالیسم و فردگرایی که می‌بایستی سعادت افراد بشر را تأمین می‌کرد و بعد از انقلاب کبیر نتوانست تأمین کند، به کنار می‌رود و به جای او مانیسیم لیبرالیستی سرمایه‌داری، شعار «اومانیسیم سوسیالیستی (انسان‌گرایی جامعه‌گرا) می‌نشیند و انتظار می‌رود که دولت، این عامل سرکوب جامعه‌ی سرمایه‌داری، بدل به حکومت خدمت‌گزار اکثریت جامعه شود و بشر از شر یکی از فراورده‌های آلیناسیون نجات یابد. فاصله‌ی بین دولت و مردم از میان برداشته شود. چیزی که از آرزوهای مارکس و یکی از درس‌های کمون پاریس بود.

این اومانیسیم سوسیالیستی بهترین بیان‌گر خود را در شولوخوف و رمان «دن آرام» و «زمین نو آباد» یافت که در آن تعاون و همکاری سوسیالیستی افراد در جامعه به خوبی توصیف و تشریح می‌شود. بدین ترتیب قرار بود که انسان طراز نوین در این جامعه‌ی سوسیالیستی تولد یابد که با مشکل تنازع بقاء روبه‌رو نباشد. انسانی که تنها دغدغه‌ی فکری او پرورش فرهنگی و هنری و علمی بود.

سوسیالیسم در کشور شوراها و بازتاب آن در احزاب چپ جهانی

در سال ۱۹۲۵ در آخرین گردهمایی کمینترن برای بررسی انقلاب انترناسیونالیستی همه چیز در پرتو پیروزی سوسیالیسم و ساختن سوسیالیسم در یک کشور قرار گرفت و مهم‌ترین وظیفه‌ی احزاب کمونیست برادر حفظ و نگاه‌داری سوسیالیسم در کشور شوراها به عنوان مادر میهن سوسیالیستی مشترک تعیین شد و این مطلب با شکست انقلاب سوسیالیستی ۱۹۱۹ در آلمان و به قتل رسیدن رهبران بزرگ آن (لیبنشتاین و رزا لوکزامبورگ) دیگر تبدیل به شعار جاویدان احزاب تبدیل شد و ناگفته نماند که ظهور فاشیسم و پیروزی ارتش سرخ در جنگ جهانی دوم، مهر تأییدی بر این رویه‌ی سیاسی زد که تا هنگام فروپاشی به حیات خود ادامه داد. در دهه‌ی ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، بعد از وقایع مجارستان و در دهه‌ی ۱۹۶۰ بعد از وقایع چک‌اسلواکی، بسیار از احزاب کمونیست اروپایی مثل ایتالیا، فرانسه و اسپانیا،

رو به استقلال احزاب کمونیست و مقاومت در مقابل سیاست‌های دیکته شده‌ی کرم‌لین پرداختند و چون سابقه‌ی طولانی مبارزه‌ی طبقاتی را داشتند، تا حدود زیادی موفق به کسب استقلال در مقابل حزب کمونیست شوروی شدند. اما در جهان سوم وضع به گونه‌ی دیگر بود؛ احزاب کمونیست کوچک قابلیت ایستادگی در مقابل احکام صادر شده از کرم‌لین را نداشتند به طوری که حزب کمونیست مصر به خاطر خوشایند عبدالناصر و به دستور کرم‌لین خود را منحل اعلام کرد. حزب کمونیست سوریه خود را به زائده‌ی حزب بعث حافظ اسد تبدیل کرد و... .

انعکاس انقلاب اکتبر در ایران

آن چه اهمیت دارد تأثیرات شگرف انقلاب اکتبر بر جریان‌های مبارزاتی ایران و روشنفکران ایرانی از صدر مشروطیت به بعد بود.

انقلاب مشروطیت تحت تأثیر سه عامل مهم شکل گرفت:

- ۱- انحطاط اقتصادی، فساد حکومتی، گرفتار شدن توده‌های مردم در فقر مطلق، بی‌عدالتی و ستم طبقاتی حکومت استبدادی فئودالیت و عشیره‌ای. نداشتن هیچ نقش سیاسی برای اقشار پائینی و متوسط جامعه در حکومت. دخالت‌های سیاسی بیگانگان (انگلیس، روسیه، عثمانی) در تمام شئون مملکتی.
- ۲- آشنا شدن روشنفکران ایرانی تحصیل کرده در اروپا با لیبرالیسم و دموکراسی اروپایی (میرزا ملکم‌خان، تقی‌زاده، ...)
- ۳- تأثیر گرفتن از مبارزات سوسیالیستی کارگران باکو و تولد چپ در ایران (حیدرخان).

به هر حال انقلاب مشروطیت صورت گرفت و قانون اساسی تحت تأثیر این دو جریان مترقیانه لیبرالیستی غربی و عدالت‌خواهی سوسیالیستی، شکل گرفت و همانند انقلاب کبیر فرانسه، روشنفکران ایرانی خواستار سلطنت عقل شدند تا بتوانند از ظلم و ستم حکومت مذهبی و قوانین آن نجات یابند. اما دست‌آوردهای انقلاب کبیر فرانسه توسط طبقه‌ی بورژوازی رشد یافته محافظت شد ولی در ایران نه طبقه‌ی سرمایه‌دار (بورژوازی) وجود داشت و به دلیل نبود سرمایه‌داری بالتبع طبقه‌ی کارگر

هم موجودیتی ضعیف داشت. این هر دو عامل موجب می‌شود تا نه لیبرالیسم غربی و نه درخواست‌های سوسیالیستی تثبیت گردد و پاشنه در به همان روال قبل یعنی استبداد فردی و مذهبی بچرخد. در اصل دوم از متمم قانون اساسی داریم:

«مجلس مقدس شورای ملی که به توجه و تأیید حضرت امام عصر عجل‌الله تعالی فرجه و بذل مرحمت اعلیحضرت شاهنشاه اسلام خلدالله سلطانه و مراقبت حجج اسلامیه کثرالله امثالهم و عامه‌ی ملت ایران تأسیس شده باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالائتمام (ص) نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه بر عهده‌ی علمای اسلام بوده و هست. [...] مقرر است در هر عصری از اعصار هیئتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدین... علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه [...]»

به هر حال سلطنت عقل خواسته‌ی روشنفکران و متفکران پیشرو دوباره تحت سیطره‌ی قوانین مذهبی واقع شد. به این ترتیب از مشروطیت به بعد در حکومت‌داری ایران تعطیل شد. به این دلیل که نه طبقه‌ی بورژوا و نه طبقه‌ی کارگر به همان معنای کلاسیک و دقیق خود وجود نداشت، هر دو گرایش لیبرالیستی و سوسیالیستی تا به امروز تعطیل مانده است.

روشنفکران لیبرال و آزادی‌خواه چون از بورژوازی خبری نبود، خود را به ناسیونالیسم ایرانی چسباندند و از حقوق دموکراتیک و آزادی‌خواهانه‌ی خود و براندازی حکومت‌های فردی صرف‌نظر کردند. چون پشتمانی طبقاتی سرمایه‌داری را هم‌چون کشورهای اروپایی نداشتند ولی تا حدودی توانستند پرچم ناسیونالیسم را در اهتزاز نگاه دارند. (دکتر مصدق)

با نبود کمیت قابل توجه در طبقه‌ی کارگر، روشنفکران چپ ایرانی (حزب توده ایران) تمام ایده‌آل‌های خود را با توجه به انقلاب اکتبر تنظیم کردند و بخشی از آنان شیفته هر آن چه در کشور شوراها می‌شد و پیش می‌آمد شدند و وظیفه‌ی خود را همان وظیفه‌ی دست دوم حفظ کشور مادر سوسیالیستی به هر قیمت می‌دانستند و این گرایش در بعضی از جریان‌ها تئوریزه شده بود که در بعضی از مواقع احساسات ناسیونالیستی را هم تحت‌الشعاع قرار می‌داد. جریان ملی شدن

نفت ولی نه نفت شمال! و در انقلاب ۵۷ هم خود را در «حفظ جمهوری اسلامی به هر قیمت» شدند. این شعار مشهور آنان است که «اگر جمهوری اسلامی از روی جسد ما هم بگذرد ما از حکومت امام خمینی دفاع می‌کنیم.»

این وابستگی ایدئولوژیک که در اول خود را زیر شعارهای انترناسیونالیستی پنهان کرده بود، کم‌کم به طرفداری از حکومت روسیه بدون توجه به هیئت حاکمه و شرایط طبقاتی آن، می‌انجامد و این بخش از روشنفکران چپ را به هواداران روسوفیل و پانروسیسم امروزه تبدیل می‌کند و این روند تا روزی که پرولتاریا در ایران جایگاه خود را در رهبری سیاسی کشور تثبیت نکند ادامه خواهد یافت. بیماری روسوفیل بودن، حالت مزمنی دارد که هر چند گاه یک بار ظهور می‌کند و این بار در جریان اوکراین خود را آشکار ساخته است.

در این جا نباید از مبارزه‌ی صادقانه‌ی انقلابیون دهه‌ی ۱۳۴۰ (چریک‌های فدائی خلق، خط سه، خط چهار و...) چشم‌پوشی کرد که خواستار استقلال سیاسی از دو قطب آن زمان یعنی چین و شوروی شدند و جوانان را به نفی قطب‌گرایی و سرسپردگی به یکی از آنان تشویق می‌کردند. جریانی که برای یک دهه بر مبارزات مردم ایران تسلط داشت ولی سرنوشت این جریان در پس از انقلاب دچار مشکلات زیادی شد که باید در مورد آن به طور مفصل بحث کرد.

اما چیزی نگذشت که بنا بر گفته‌ی هگل، استبداد به جای آنارشیسم نشست و در پرتو حکومت استبدادی بورژوازی با قاعده‌ی جاویدان خود یعنی «رقابت آزاد، بازار آزاد» زنجیرهای اسارت را بر پای توده‌ها می‌بندند و بعد از رقابت آزاد اقتصادی انسان وارد «جنگ همه بر علیه همه» شد و پرچم آزادی و برابری را که ربسپیر می‌خواست برافرازد، بر زمین افتاد و پرچم «امپراطوری خدایگان» به جای آن نشست و هر آن چه در انقلاب کبیر فرانسه به هم بافته شده بود از هم گسیخت و ایده‌آل‌های انقلاب به کلی فراموش شد و خداوند جدید یعنی پول، حاکمیت کامل خود را بر تمام شئون زندگی تا به امروز اعمال کرد و پرچم حاکمیت پول بر تمام جهان برافراشته شد و هم‌چنان که انگلس متذکر می‌شود، جریان این سیر تاریخ را به بهترین وجه در آثار بالزاک می‌توان دید. به ویژه در داستان «بابا گوریو» و به

جای شعار «انسان معیار همه چیز است» شعار «پول معیار همه چیز است» می‌نشیند و دوران فلاکت توده‌های مردم و پرولتاریا شروع شد.

اخلاقیات

نوامبر ۲۴، ۲۰۲۱

انسان می‌تواند هر آن چه را که دارد، حتی روح خود را، در پای حقیقت قربانی کند. اما نمی‌تواند اخلاق را در پای حقیقت قربانی کند. (هگل)

اخلاق از دیرباز در تمدن بشری نقش بزرگی بازی کرده است. موضوع اخلاق گاه به طور مستقل، گاه در پرتو فلسفه و منطق و گاه در پرتو مذهب مورد مطالعه قرار گرفته است. بازی عجیب سرنوشت در این است که مذهب، این بی‌اخلاق‌ترین نهاد اجتماعی، خود را محافظ و ولی نعمت اخلاق قرار می‌دهد.

در زمان برده‌داری، کاهنان مصری بی‌اخلاق‌ترین افراد بودند. در قرون وسطی کشیشان و کلیسا بی‌اخلاق‌ترین نهاد اجتماعی بودند که علاوه بر دشمنی با علم در دشمنی با اخلاقیات که خود را قیّم آن معرفی می‌کردند، از هیچ چیز فروگذار نمی‌کنند و به این منش ضداخلاقی خود تا زمان ما هم ادامه می‌دهند. کودک آزاری جزء جدانشدنی از این نهاد است که باید از دیدگاه روانشناسی و زیست‌شناسی هم مورد ملاحظه واقع شود. برای در هم شکستن اخلاقیات جامعه، به نیرویی احتیاج است و مذهب می‌توانست این نیرو را از خدا وام بگیرد که به سادگی در مکانیسم جامعه‌ی طبقاتی پای به عرصه‌ی وجود می‌گذارد. به هر حال برای در هم شکستن اخلاقیات و معیارهای ارزشی، از این نهادها یاری گرفته می‌شود: مذهب، ایدئولوژی، مصلحت‌گرایی، بیولوژی و زیبایی‌شناسی. تمام این عوامل و نهادها در جامعه‌ی طبقاتی زاده می‌شوند. از دیدگاه مذهب، انسان گناه‌کار و بزه‌کار است و منشأ آن در

گناه نخستین آدم و حوا می‌باشد. به همین جهت، مذهب انسان را به طور فطری گناه‌کار می‌شناسد و به همین جهت از پیامبران برای اصلاح راه و روش زندگی کمک می‌گیرد. چون او را قاتل می‌داند، حکم می‌کند که قتل نکنید. چون او را سارق می‌داند حکم می‌دهد که دزدی نکنید. چون او را فاسق می‌داند، حکم می‌دهد که فسق نکنید.

اخلاق و اسطوره

به همین جهت برای پاک کردن گناه از وجود او، حکم به سوزاندن و مثله کردن او می‌دهد. وظیفه‌ی خود را پاک کردن گناه از وجود انسان می‌داند. انسان آن چنان گناه‌کار است که مذهب پسر خدا (مسیح) را برای نجات بشر مصلوب می‌کند. اخلاق در جامعه‌ی طبقاتی به نحوی به «خدا» وصل می‌شود و مذهب میانجی و نقش محلل را دارد. به همین جهت اخلاق ویژگی مطلق پیدا می‌کند که می‌بایستی در قرون و اعصار ثابت بماند و برای این کار مذهب دست به ساختن اسطوره‌های خود می‌زند (مسیح، حسین، بودا، برهما و ...)

مذهب نمی‌تواند همواره در توجیه اخلاقیات خود به عرش اعلی و ماوراء این جهان رجوع کند، چون می‌داند اگر موضوعی را برای همیشه در لفافه‌ی متافیزیک و ماوراء جهان مادی قرار دهد، به سرعت خاصیت خودش را از دست می‌دهد. پس تنها راه زمینی کردن آن، ساختن اساطیر است. این اسطوره سازی حتی در زمان ما هم ادامه پیدا می‌کند (زندگی امام حسین، مسیح، بودا و ..). به طوری که کلیسا مادر ترزا و پاپ ژان پل دوم را قدیس اعلام می‌کند که دارای کرامات هستند و با لمس بیماران، باعث بهبودی آن‌ها می‌شوند و در ایران هم سعی در اسطوره‌سازی صورت گرفته و می‌گیرد و در بین پیروان خود چنین القاء می‌کنند که کرامات و امدادهای غیبی وجود دارد.

پس یکی از نهادهای پشتیبانی از اخلاقیات مطلق توسط مذهب، اسطوره‌سازی است که فلان عارف و قدیس و ... همواره بر اساس اخلاق زندگی می‌کردند و قوانین آن را محترم نگاه می‌داشتند. سوزاندن دست عقیل نمونه‌ی آن است. چون این حکم مطلق است که «هیچ گاه نباید دزدی کرد و مال مردم و بیت‌المال را چپاول کرد». اما نکته‌ی جالب در این است که عامل دیگری به نام تحولات تاریخی هم بطلان و

هم معکوس بودن احکام مطلق را صادر می‌کند که باید در جای خود به آن پرداخته شود. امروزه هر کس به ساختمان و کردار جامعه‌ی طبقاتی بنگرد به سادگی می‌تواند بطلان نظریه‌ی اخلاق مطلق را مشاهده کند. موضوع از مرزهای نظری و تئوریک، گذشته و به تجربه رسیده است.

امر مطلق و اخلاق مطلق

مذهب منادی این مطلب بود که «امر مطلق که آفریدگار جهان هستی است، آن را به حال خود رها نکرده و همراه با آفرینش جهان قوانین اخلاقی را هم برای ادامه آن صادر کرده است». به همین جهت این اخلاق جای هیچ‌گونه چون چرا ندارد و در واقع اخلاق مطلق ناموس این جهان است. با به بن‌بست رسیدن اخلاق مطلق در زمان‌های مختلف، مذهب برای نجات اخلاق مطلق به دو عامل متوسل می‌شود:

۱- برای اجرای اخلاق «مطلق» باید شرایط فراهم شود و تا زمانی که این شرایط حاصل نشده باشد، جنبه‌ی «مطلق» بودن اخلاقیات زیر سؤال خواهد بود.

۲- عامل دوم علم‌ستیزی مذهب است. مذهب در تمام زمان‌ها و دوران‌ها در مقابل علم و معرفت بشری قرار گرفته است؛ معرفت بشری را نسبی و معرفت خداوندی را مطلق می‌داند و این ستیز جاویدان همواره برقرار است. اما مذهب مدعی می‌شود «روزی خواهد رسید که علم و معرفت با مذهب همراه و همگام شود». مثال بارز موضوع، نظریه‌ی تکامل انواع و وراثت است که درست در نقطه‌ی مقابل مذهب می‌باشد. چون از نظر مذهب در علم خداوند خللی وجود ندارد تا چیزی را ناقص خلق کند که به تکامل یافتن نیازی داشته باشد.

فلاسفه و اخلاق

همین تضاد بین علم و دانش انسانی و معرفت خداوندی است که بسیاری از فلاسفه را دچار تناقض و یا پارادوکس می‌کند. چنان که دکارت، انسان را مختار می‌داند ولی بلافاصله می‌گوید «انسان از فرمان الهی فرمان ببرد چون خداوند بر اساس مهربانی و رأفت و خیراندیشی این جهان را آفریده است». هنگامی که دکارت

می‌خواهد عقل بشری را حاکم رفتار انسانی و معرفت انسانی نماید، در بین این دو قطب متضاد گرفتار می‌آید و از ترس کلیسا خواستار اصلاح در نظریه‌ی خودش به نفع عقل نمی‌شود و به هر حال عقل و معرفت و اخلاق بشری را طفیل علم مطلق خداوند می‌کند که باید بی‌تغییر باشد. بدین ترتیب عقل‌گرایی (راسیونالیسم) دکارت به همان بن‌بست جاویدان تضاد بین انسان و خدا می‌رسد. این تضاد همان‌طور که خواهیم دید لاینحل جاویدان است؛ به همین جهت بعضی از فلاسفه برای حل این تضاد یکی از این دو قطب را حذف می‌کند. نیچه فریاد برمی‌آورد که «خدا مرده است» و در کلیسا دفن شده است.

این تضاد لاینحل دامن کانت را هم می‌گیرد؛ او می‌دید که بنیان علمی اخلاق تباه شده و بالتبع آن، اساس عقلی دین هم از میان رفته است و این پرسش مطرح می‌شود که دلیل اعمال نیک چه خواهد بود و دین توجیه خود را از کجا به دست خواهد آورد؟ چون به خوبی به ترکیب دین و اخلاق آگاهی داشت و می‌دانست که ضعف در نظریات اخلاقی، سستی دین را باعث خواهد شد و علاوه بر این سستی دین حکومت را دچار ناتوانی می‌کرد. بدین ترتیب کانت معتقد بود:

صفت اخلاق ← صفت دین ← صفت حکومت

از آنجایی که کانت کاتولیکی متعصب بود، دست به عمل فلسفی عجیبی زد که پیش از این وجود نداشت؛ وی عقل را به دو بخش تقسیم کرد؛ یکی عقل نظری که به بحث و کشف نظریات علمی می‌پردازد و دیگری، عقل عملی که به انسان توصیه‌ی امر خیر و نیک می‌کند و از عمل بد باز می‌دارد. عقل عملی هدیه‌ای بود که از طرف خداوند به انسان عرضه شده بود. بنابراین دوباره به همان جایی می‌رسد که مختار بودن انسان به معنای اجرای قوانین دینی است که به صورت تکلیف به او تحمیل می‌شود و خلاصه عمل اخلاقی را عملی می‌داند که مطابق قانون باشد. یعنی اخلاق تبدیل می‌شود به «انجام تکلیف» که نتیجه‌ی آن چیزی جز «بنده مأمورم و معذور» نخواهد بود. به این ترتیب دوئالیسم فلسفه‌ی کانت بر احکام اخلاقی هم نازل می‌شود که جنبه‌ی محافظه‌کارانه‌ی آن بر جنبه‌ی مترقیانه‌ی آن غالب است. چنین نظریاتی لاجرم به برده شدن انسان به دست حکومت منجر می‌گردید و به همین جهت، مبارزات جنبش رمانتیسیسم را بر علیه آن به دنبال آورد.

تضاد اخلاق دستوری و واقعیات جامعه

روشنفکران اروپایی در دوران رستوراسیون (احیای نظام سلطنتی) فرانسه اوج اضمحلال اخلاق رسمی و دستوری را در همه جای می‌دیدند. در گوشه و کنار شهرها فوج فوج اجساد گرسنگان و مردگان در کنار کاخ‌های رفیع بورژوازی و دیوارهای کارخانجات بر زمین می‌ریختند و قوانین حکومتی و رسمی و دولتی بی‌دریغ با حمایت از مالکیت خصوصی، مرگ را به بی‌چیزان جامعه هدیه می‌کردند. در چنین شرایطی بود که به طور مثال، داستان بی‌نویان و ویکتور هوگو خلق می‌شود که یک نفر به خاطر دزدیدن چند قرص نان به ۱۵ سال حبس محکوم می‌شود. در داستان کلود ولگرد یک کارگر نقاشی که از چوب‌بست به زمین پرتاب شده و از کار کردن درمی‌ماند، از روی بی‌چیزی دست به سرقت چند تکه نان می‌زند تا آن‌ها را برای خانواده‌اش ببرد که دستگیر می‌شود و در دادگاه رو به قاضیان می‌کند که چه کسی باید برای زن و فرزند من نان تهیه می‌کرد. قاضی با خونسردی جواب می‌دهد «شما در صورت مرگ هم حق نداشتید قانون اجتماع و اخلاق را که می‌گوید «نباید دزدی کرد» و آن هم مطلق است و استثناء‌پذیر نیست زیر پا بگذارید». قانون و حکومت و اخلاق تعهدی برای نان تو و بچه‌های تو ندارند. ولی متعهد هستند که نگذارند کسی قانون و اخلاق را زیر پا بگذارد.

به بن‌بست رسیدن اخلاق از یک سو به دلیل مطلق انگاشته شدن و از طرف دیگر واقعیات جامعه که با آن هم‌خوانی ندارد، بحران اخلاق را لاینحل باقی می‌گذارد. به هر حال نظریات مختلف اخلاقی چه پذیرش جبر، چه پذیرش اختیار، چه پذیرش حرکت تاریخ و چه تکامل و ... هیچ یک نتوانست بر بن‌بست و پارادوکس اخلاقی غلبه کند و راه برون رفت را نشان دهد.

فلسفه‌ی علمی تمام صفتهای اخلاقی دوران بورژوازی جدید را نشان می‌دهد و در مبارزه‌ای که بین طبقات رنجبر و سرمایه‌داران درگیر بود، از اردوگاه زحمت‌کشان و از اخلاق پرولتاریایی حمایت کرد و در حد افراطی خود در زمان استالین برای آن تبلیغ شد. ولی اخلاق پرولتاریایی هم مانند هنر پرولتاریایی نتوانست سخن آخر را بگوید. فلسفه علمی منشاء و پیدایش اخلاق را هم زمان با پیدایش جامعه‌ی طبقاتی و دولت و مذهب توضیح و تفسیر کرد و نشان می‌دهد که دولت اسباب وسیله‌ی

سرکوب بی‌چیزان در دست فرادستان و ثروتمندان است که به کمک مذهب و مذهب به کمک اخلاقیات مرسوم و قانون به اجرا در می‌آید و پیوند دولت با مذهب و مذهب با اخلاق، سه پایه برای حکومت کرن از کار در آمد. فلسفه‌ی علمی به درستی ریشه‌های این سه‌پایه و تولدشان را در جامعه‌ی طبقاتی نشان داد. ولی نظریات فرمالیستی و ظاهری و دگماتیستی هم راه حل نهایی برای مسئله اخلاق را نشان نداد. اردوگاه‌های کار اجباری در روسیه و چین بطلان راه حل‌های اخلاق سوسیالیسم نارس را نشان داد. شاید دلیل این که راه حلی برای اخلاق تاکنون یافت نشده این است که اخلاق در قلمرو فلسفه و منطق جواب پیدا نمی‌کند؛ به همین جهت در درسنامه‌های رسمی احزاب کمونیست (مثل ماتریالیسم دیالکتیک نوشته‌ی امیر نیک‌آیین)، هیچ فصلی به موضوع اخلاق اختصاص نیافته است و شاید بهتر باشد که بررسی اخلاق را به قلمرو زیبایی‌شناسی منتقل کرد؛ به قلمرو استتیک، و آن را مانند زیبایی (تراژدی، حماسه، سرنوشت) در یک اتومتری بررسی کرد.

آیا این سزاوار ایزدان است ما را چنان بسازند که آگاه برخطاهای خود گردیم؟
(سوفکل، آنتی‌گون)

تاریخ فلسفه و اخلاق را بدون مراجعه به سقراط نمی‌توان شروع کرد. کسی که او را باید قهرمان فلاسفه دانست. کسی که متهم شد جوانان را علیه قوانین و آداب و رسوم و آیین به شورش دعوت کرده است و مجازات چنین عملی نمی‌تواند جز مرگ چیز دیگری باشد. در قوانین و حکومت‌های مرسوم، مجازات اعتراض مرگ است. از سقراط هم به جزء این انتظاری نمی‌رفت که با آرامش و مردانگی مرگ را پذیرا شود. مردم آتن می‌خواستند با اجرای حکم از قوانین خود در مقابل اعتراضات سقراط دفاع کنند؛ و زخمی را که سقراط به زندگی اخلاقی آن‌ها وارد کرده بود التیام بخشند. سقراط قهرمانی بود که برای خود حق اندیشیدن مطلق قائل بود. سقراط به حقیقت ایمان داشت و حقیقت را در میان تمام مردم می‌دید. سقراط معتقد بود: مردم هوش سرشاری دارند و همه چیز را می‌فهمند و گرایش‌های آن‌ها نیک است درحالی که از نظر حکمروایان: آن‌ها چیزی نمی‌فهمند و تنها تمایلات شیرانه دارند.

اهمیت فلسفی سقراط

سقراط سخن از «من»ی جهان شمول می‌کند که همان حقیقت باشد و در نهایت همان امر خیر است، که خود را از واقعیت موجود و آرزوهای فردی رها ساخته است. این امر خیر یا نیکی «غایت» هم می‌باشد که باید مورد تأیید انسان واقع شود. به همین ترتیب از نظر سقراط: «انسان باید هم غایت کنش‌های خود را و هم غایت جهان را در خود بیابد. اما اخلاقیات کاملاً در اندیشه پرورش نمی‌یابد و به صورت «قانون جاویدانی خدایان است»: «که هیچ کس نمی‌داند از کجا آمده است». از نظر سقراط «نیکی» را تنها حالت اساسی برای «ایده» می‌شناسد، که اصلی برای فلسفه طبیعت می‌باشد. آموزش‌های اخلاقی سقراط بی شک جنبه ذهنی دارد. چون حاصل «کار» همان «من» کلی است. در حالی که برای افلاطون هم ذهنی و هم عینی بود. شیوه فلسفه او مانند افلاطون صرف نظر کردن از امور واقعی نیست. سقراط در تمام شرایط رابطه درونی خود را با زندگی معمولی حفظ می‌کند. البته سقراط هم مجبور می‌شود از سوپژکتیویسم از «من» - به طرف - «کلی» عینی برود. وی می‌گوید که «نیکی» مقوله‌ای است که در آن کلی خود را از طریق خویشتن تعیین می‌بخشد و محقق می‌سازد و خود را به عنوان غایت جهان و انسان بر می‌نهد. بدین ترتیب غایت‌گرایی را برای توجیه اخلاقیات وارد فلسفه می‌کند. سقراط سعی می‌کند به کمک مقوله غایت از تضاد بین ذهنیت و عینیت فرار کند و این پارادوکس را بدون حل رها می‌سازد. سقراط با جدیت مشغول اخلاق می‌شود که براساس آن باید بهترین‌ها انجام شود و این خود یک‌جانبه‌نگری از طرف سقراط است. آئین نیکی برای سقراط نه تنها جنبه ضروری دارد بلکه انسان را موظف می‌داند که فکر خود را معطوف به آن نماید. حقیقت و نیکی هر دو صوری هستند و در ذهن جای دارند، اما فردی نیستند. سقراط تلاش داشت تا ثابت کند که «نیکی» از بیرون به انسان اضافه نمی‌شود و آموختنی هم نیست، بلکه در بطن ذهن جای دارد بدین ترتیب پایه‌گذار اخلاق طبیعی هم می‌باشد؛ و بعدها همین نظریه در فلسفه کانت سر بلند می‌کند. نیکی کلی است. کلیات توسط حقیقت در ما کاشته می‌شوند. سقراط در پاسخ به اینکه نیکی چیست؟ آن را تعینی طبیعی می‌شناسد، همانند یقینیاتی که در علوم تجربی به شناخت می‌آیند و اضافه می‌کند که نیکی در رابطه با اعمال

انسانی هم می‌باشد و در نهایت می‌گوید «نیکی» توصیف ناشدنی باقی خواهد ماند و کیفیتی غائی است که برای انسان کلی و ذهنی است - «نیکی» در مقابل با «هستی» قابل شناسایی است، نیکی فقط یک منظره دورنماست که راهنمای عمل می‌باشد.

خلاصه این که فلاسفه ایونی پیش از سقراط، اندیشه را در حرکت جاویدان می‌دانستند، هسته اصلی در این حرکت «من» بود. این «من» دارای عوامل حرکتی در بیرون از خودش بود و امتداد وجود انسان برای تماس با جهان خارج بود. سقراط این من را کلی می‌داند، که همان وجدان قائم بالذات می‌باشد، امری خیر و نیک است، که خود را از امیال و خواسته‌های فردی رها کرده است، اندیشه نظری در باره طبیعت می‌باشد، که همان «غایت» و نیکی است. سقراط به عقل عملی اعتقاد دارد، که ناظر بر رفتار انسان است. معیار و میزان ناظر اعمال انسان، همان غایت است، رفتار براساس غایت همان اخلاق است، سقراط اخلاق را به مفهومی برای فلسفه تبدیل می‌کند. فلاسفه پیش از سقراط به جهان عینی و طبیعت پرداخته بودند ولی سقراط اخلاق را به آن اضافه می‌کند، اما این اخلاق سوپرکتیو (ذهنی) است، چون در آن نیت «من» مسلط است، که در عین حال در آن نیکی و سرمدیت وجود دارد. سقراط برای اینکه در چارچوب اخلاقیات ذهنی نماند به غایت متوسل می‌شود و برای انسان و طبیعت غایت در نظر می‌گیرد که هنوز که هنوز است گریبان فلسفه اخلاق و مذهب را رها نکرده است. به هر حال سقراط سعی می‌کند که در چارچوب اخلاق ذهنی باقی نماند. نیکی را در عین حال که در ساختار ذهنی قرار دارد و توصیف می‌کند ولی در عین حال آن را به جهت دورنما و چشم‌اندازی در نظر می‌گیرد که راهنمای عمل انسان است. و در اعمال انسان وجود دارد پارادوکس لاینحل که سقراط با آن روبرو می‌شود همان پارادوکس جاویدان عینیت و ذهنیت است، قوانینی که انسان باید از آن‌ها پیروی کند در بیرون از انسان است، اما خوبی و نیکی در ذات ذهن است، خود سقراط در هنگام مرگ، بر ارجح بودن قوانین حکومتی اقرار می‌کند و حاضر نمی‌شود که با دادن خون بهاء آن را نقض کند، در حالی که حقیقت در کلیات ذهنی بود که بر بی‌عدالتی گواهی می‌داد. سقراط نمی‌توانست بگوید این قوانین از کجا آمده‌اند و چرا باید از آن پیروی کرد. ولی به

هرحال در دفاعیه خود از پیروانش می‌خواهد که از قوانین شهر خود پیروی کنند. میراث بزرگ سقراط در فلسفه، اخلاق ذهنی، غایت، نیکی و حقیقت بود که همه آن‌ها هم سنگ هم بودند و به اشکال مختلف دوباره در مکاتب مختلف فلسفی سر بر می‌آورند. ولی مشکل اخلاق و ماهیت آن حل نشده باقی می‌ماند و کلی بودن و غایت ذهنی بودن آن هم که توسط سقراط اختیار می‌شود نمی‌تواند پارادوکس اخلاق را حل کند.

قرون وسطی

ادیان در قرون وسطی با روش متافیزیکی خود مسئله اخلاق را برای همیشه حل کرده است. برای مذهب تضادی بین اخلاق فردی و کلی وجود ندارد، چون روح هر آدمی ودیعه‌ای از طرف روح مطلق است که نیکی و خیر مطلق است و جهان با غایت آن هیچ مشکلی در نظریات اخلاقی ندارد. روح انسان فطرتاً با نیکی همراه است و غایت جهانیان و آفرینش هم نیکی و خیر مطلق است و هماهنگی بین روح درون ذاتی (سوبژکتیو فردی) با روح برون ذاتی (ابژکتیوو کلی) وجود دارد پیوند بین آن‌ها را مذهب و قوانین مذهبی فراهم کرده است، مشکل سقراط در این بود که نیکی را امری کلی می‌دانست که متبادر در ذهن بود ولی تکلیف اخلاق شخصی نامعین باقی مانده بود - ولی مذاهب مدعی بودند که با پیروی از دستورات ما تضاد بین فرد و گیتی از میان می‌رود و انسان با آرامش به سوی غایت نهایی و رسیدن به معبود حرکت می‌نماید. خداوند چون مهربان است و جهان را از سر رأفت و مهربانی و رحم و شفقت آفریده به همین جهت قوانین حاکم بر این جهان مؤید نیکی بوده و اخلاقیات بدون هیچ شک و شبهه‌ای با چشم انداز غایت گرایانه خود انسان را به سرمنزل مقصود می‌رساند. اگر برای سقراط اندیشه درباره غایت بحث برانگیز بود و سعی داشت آن را با تفکر و منطق حل و بحث کند، مذاهب می‌گفتند احتیاجی به چون و چرا نیست، فقط از قوانین ما تبعیت کنید، همه چیز در جای خودش قرار دارد.

به هر حال قرون وسطی به پایان می‌رسد و احکام دینی مشکل بین اخلاق فردی و غایات متافیزیکی را نمی‌تواند حل کند. مسائل بی‌پاسخ می‌مانند - تاجر ونیزی به مال اندوزی مشغول است و رفتاری نیک ندارد و نرون شهر رو را در آتش می‌سوزاند

چنگیز و آتیلا هیچ بی گناهی را زنده نمی‌گذارند، به هر حال عقل در تحیر و تعجب می‌ماند و مذهب در قرون وسطی بر طبل اخلاق کلی می‌کوبد و به حقیقت مطلق و غایت جهان و گیتی و نیک بودن خلقت و آفرینش می‌کوبد و فاصله‌ای بین عقل عملی و عقل نظری (حکمت عملی و حکمت نظری) آن چنانکه برای سقراط مطرح بود تأکیدی ندارد چون هر دو حکمت را موهبت‌های اهدایی نیروی مافوق ماده معرفی می‌کرد و قانون مذهب را عین خیر و برکت می‌دانست که فقط بایستی از قوانین آن اطاعت شود.

کانت

آنچه کلیسا در قرون وسطی در اروپا می‌خواست و به آن عمل کرده بود از قرن ۱۴ میلادی به بعد مواجه با شک و تردید شد و پای عقل به میدان آمد (دکارت). هر چند برای دکارت تا اسپینوزا، جهان عقلانی و اخلاقی بود ولی برای آن مبنای منطقی نداشتند و شاید ترس از مردم جلوی شک و شبهه در اخلاقیات را می‌گرفت ولی از قرن ۱۶ به بعد با پیشرفت علم پای تجربه به عرصه حکمت باز شد - بیکن و هیوم - همه متافیزیک را به دور می‌ریزند و حقیقت و علم واقعی را به تجربه واگذار کردند و گفته شد هر آنچه که به تجربه در نیاید را باید به دور انداخت و بدین ترتیب نظریه آن‌ها با پیدایش نیوتون و فیزیک نیوتونی آن چنان استحکام یافت که مذهب و متافیزیک خود را درون دیوارهای کلیسا پنهان می‌کند، در این دوران است که قهرمان جدید فلسفه و اخلاق یعنی کانت قدم به میدان می‌گذارد.

هم چنان که همگان می‌دانند، فلسفه کانت، فلسفه استعلایی {ترانسندانتال} دوبنی {دوئالیستی} بود و جهان را به «شیئی فی نفسه» ناشناختی و صورت، یا پدیده‌ها و نمونه‌ها تقسیم می‌کند. پس برای او ساده‌ترین کار، قبول نظریه «عقل عملی» و «عقل نظری» برای حل مشکل و پارادوکس اخلاقی بود. وی در «عقل عملی» معتقد به این بود که یک وجه از عقل مربوط به اراده است که خواستار انجام عمل نیک می‌باشد و از شر پرهیز دارد. اما این نیکی مطلق و بی‌شرط، حسن نیت و اراده برای انجام کارهای نیک است. چرا که انسان‌ها همواره به دنبال کار نیک نیستند و درون آن‌ها کشاکشی برای امیال و هوس‌های آدمی و انجام کار نیک وجود دارد، انجام عمل خیر و نیک برای کانت به مفهوم «اجرای تکلیف و وظیفه»

است. و برای اینکه نظر خود را توجیه کند می‌گوید: تکلیف همان عمل است که شخص در پیروی از قانون کلی انجام می‌دهد و یا به عبارت ساده، تکلیف، احترام نهادن و اجرای قانون است و قانون مقدس است و کانت به همان جایی می‌رسد که «المأمور و معذور» و می‌تواند به همان کار اطاعت کورکورانه ختم شود. به همین جهت هگل از این نظریه کانت انتقاد شدیدی به عمل می‌آورد. بالاخره کانت تکلیف را همان امر اخلاقی معرفی می‌کند. البته نباید این را هم نادیده گرفت که برای توجیه نظریه خود به «غایت‌گرایی» برای جهان و انسان متوسل می‌شود و نکته جالب این جاست که مذهب‌یون از خدا شروع می‌کردند و به نیکی و اخلاق می‌رسیدند، ولی کانت از اخلاق شروع می‌کند و به خدا می‌رسد. استدلال او این‌گونه است که اگر برای زندگی غایت و هدفی وجود نداشته باشد زندگانی پوچ خواهد بود، اما از نظر متفکران زندگی پوچ نیست و چون پوچ نیست پس دارای غایت است و چون غایت دارد به خدا محتاج است. ولی هم خود کانت و هم پیروان او تا زمانی که اخلاق و وظیفه را هم‌سنگ هم قرار می‌دهند، بر کوره‌های آدم‌پزی و کشتار بی‌گناهان ... و هیروشیما و سایر فاجعه‌ها باید صحنه بگذارند. به هر حال بنیاد نظریه کانت بر دوگانگی عقل عملی و عقل نظری استوار است و با این صورت دوگانه‌ای که پس می‌کشد می‌خواهد از چنگال پارادوکس اخلاق خلاص شود. حال ببینیم چرا این‌گونه نخواهد شد.

هگل در انتقاد شدیدی که از کانت به عمل می‌آورد به نکات زیر اشاره می‌کند:

- ۱- کانت اراده را به دو قوا تقسیم کرده است؛
- ۲- اخلاقیات عملی را بر این اساس پی‌ریزی کرده که عمل باید بر اساس قانون باشد، چون قانون برای خوشبختی ضروری است؛
- ۳- انسان را یک هستی اخلاقی تعریف کرده که قوانین اخلاقی را در ذات خود دارد؛
- ۴- معلوم نیست غایت مورد نظر کانت چیست؟ انسان معلوم نیست که در زندگی باید چه هدفی را غایت زندگی بداند؛
- ۵- در تعریف از وظیفه و تکلیف، کانت چیزی نگفته است؛

- ۶- کانت فرض کرده است که اراده شخص انسان با اراده کلی رایج در هستی یکی است؛
- ۷- کانت فرض کرده جهان طبیعی هماهنگ با مفهوم آزادی است؛
- ۸- کانت می‌گوید که قانون اخلاقی، «ایده» یا «نیکی» است که هدف نهایی جهان است؛
- ۹- در حالی که تضاد نظریه کانت در این جاست که این «ایده» یا «نیکی» در نقطه مقابل انگیزه و تمایلات ذهنی انسان‌ها واقع می‌شود که نسبت به طبیعت مستقل هستند. کانت برای این که از این تناقض نجات پیدا کند می‌گوید - طبیعت مصداق اراده منطقی است؛
- ۱۰- کانت به یکسانی نیکی با واقعیت معتقد است و آن را نتیجه «عقل» عملی می‌داند، که «عقل نظری» نمی‌تواند آن را تحقق بخشد؛
- ۱۱- رجوع کانت به خداوند: نیکی کلی به عنوان هدف نهایی {غایت جهان} فقط از طریق نیروی قالب امکان پذیر است. این نیروی حاکم بر جهان که هدف نهایی خود را «نیکی» انتخاب کرده خداوند است. بدین ترتیب کانت کار خود را با اصل قرار دادن «خدا» به پایان می‌رساند یعنی به دفاع از متافیزیک می‌پردازد که در شروع فلسفه خود به آن حمله کرده بود؛
- ۱۲- خلاصه هگل نشان می‌دهد که تمام این تناقضات از دوئالیسم فلسفه کانت و شروع از «عقل نظری» و «عقل عملی» است.
- اما چرا کانت نتوانست از چنگال پارادوکس اخلاق نجات پیدا کند. کانت در مورد اخلاق به ناچار به مذهب پناه می‌برد و دفاعیاتش از آن روشن و واقعی نیست. اما کانت در فلسفه استعلایی که شروع کرده نمی‌تواند که اخلاق به دانش درباره «خدا» یا قلمر استعلایی به هر شکل دیگر وام‌دار و وابسته باشد. کانت در کتاب «نقد قوه حکم» تمام مبادی اخلاق مسیحیت - یهودیت را که می‌خواهد نامیرائی نفس را دنبال کند از بین می‌برد و نامیرایی نفس یا روح را به قانون «خدایی» نسبت می‌دهد و به دلیل فلسفه متضادی که دارد نمی‌تواند اجازه دهد اخلاقیات سرچشمه و منشاء خود را در حقایق اخلاقی کلی بیابد، چون این کار منجر به نابودی معرفت‌شناسی

دانش مربوط به اخلاقیات می‌شود. علاوه بر این احکام عقلی فلسفه کانت از مفهوم نیوتونی طبیعت پیروی می‌کند، که در آن اخلاقیات هیچ نقشی ندارند. بدین جهت کانت مجبور می‌شود که علی‌رغم فلسفه خود، اخلاقیات را در خارج واقعیات طبیعی بنا کند؛ و به همین جهت نمی‌تواند برای اخلاقیات یک مبادی و اساس عینی فراهم کند. چون در فلسفه طبیعت نیوتونی قانون علیت حاکم است، به همین جهت اخلاقیات کانت در همان جایی متوقف می‌شود که اخلاقیات ارسطویی متوقف شده. فلسفه کانت که داعیه تجربه‌گرایی دارد نمی‌تواند به احکام کلی اخلاقی توسل جوید. به هر حال پارادوکس اخلاقی نمی‌تواند از فلسفه کانت جواب دریافت کند.

هگل و اخلاق

پیش از ورود به جزئیات نظریه هگل که چیزی به جز ایده‌آلیسم عینی به دست نمی‌دهد جوهر نظریات او را می‌توان چنین خلاصه کرد - که هگل هم همان راهی را می‌رود که کانت رفته و نظریاتش درباره اخلاق در نهایت همان است که کانت اظهار داشته بود و پارادوکس اخلاقی را برای آیندگان باقی می‌گذارد:

۱- غایت‌گرایی: همان‌طور که دیدیم کانت برای طبیعت و هم چنین در قلمرو زیبایی‌شناسی معتقد به غایت بود و از ما می‌خواست بپذیریم که برای هماهنگی در کار جهان و رهایی از پوچی زندگانی غایت امری ضروری است به هر حال با فلسفه و منطق استعلایی خود به غایت داشتن جهان تأکید می‌کند. که پیشتر شرح آن رفت. اما هگل به دلیل نبوغ و تیزهوشی خود، مسئله غایت را که از زمان سقراط شروع و تا زمان کانت به صورت ایده‌آلیستی طرح و حل می‌شد، با کشف مقوله کار: مسئله غایت را به‌طور ماتریالیستی حل می‌کند. هگل با روش دیالکتیکی نشان می‌دهد که - هدف به وسیله، و وسیله به هدف، تبدیل می‌شود. و این امر نه به روشنی در کار روشن است - آنچه که امروز می‌خواهیم می‌سازیم فردا وسیله‌ای می‌شود برای رسیدن به هدف بعدی.

هگل در صفحه ۵۰۷ از کتاب فلسفه حق می‌نویسد:

«نیکی {خیر} همان هدف نهایی جهان است، و وظیفه {تکلیف} برای عاملی که باید مستغرق در نیکی شود، آن را خواست خود قرار می‌دهد، و توسط فعالیت خویش آن را تحقق می‌بخشد.»

به هر حال هگل هم به همان شگرد فلاسفه قبلی و مذهب، یعنی «غایت جهان»، توسل می‌جوید تا از پارادوکس اخلاقی نجات یابد. این نیکی، امری یک سره کلی و پوچ است و هگل در فلسفه ایده‌آلیسم عینی خود می‌بایستی برای آن جایی می‌یافت و این جا همان تکلیف و وظیفه می‌شود. که از طریق تمدن، نهادهای حکومتی، نهادهای اقتصادی و اجتماعی و اخلاقی... به انسان دیکته می‌شود و انسان ناگزیر از تبعیت از آن است بدین ترتیب به همان جایی که کانت رسید. و این دوئالیسم در مورد اخلاق - نیکی و خواست فردی یعنی تضاد بین عینی و ذهنی و قانون می‌بایستی حل می‌شد و در این جا هگل هم مانند سقراط، اخلاق را درونی و سوپژکتیو می‌کند، چون کل فلسفه او در نهایت بایستی به سوپژکتیویسم ختم می‌شد، اما هگل به خوبی از این تضاد آگاه است.

پیش از این باید توجه داشت که در فلسفه هگل، کلی زمانی حقیقتی است که بتواند در فرد تحقق و واقعیت پیدا کند - بطور مثال: حیات امر کلی است، ولی در هر موجود زنده آن را می‌توان یافت، و علاوه بر آن، هویت در این فرد یا آن فرد از نظر ماهیت فرق نمی‌کند، و همه موجودات زنده در حیات مشترکند، و بین حیات فی المثل فیل یا پشه تفاوتی نیست. حال به بینیم که نیکی کلی مثل چه چیز از آب در بیاید:

«اما چون نیکی برای اراده کلی است - یعنی کلی قائم بالذات می‌باشد، و بنابراین باید شامل جزئی شود..... اما هیچ اصلی وجود ندارد که بتواند آن را تعیین بخشد، چنین تعیینی باید در خارج از کل باشد..... به دلیل تعین نامعلوم نیکی، همیشه انواع نیکی و انواع وظیفه وجود دارد و این تفاوت موجب دیالکتیک می‌شود که وحدت آن‌ها را فراهم می‌سازد. اما چون نیکی یگانه است، آن‌ها باید وحدت یابند..... و تکلیف خاص همان نیکی و همان تکلیف کلی است.» (همان کتاب، صفحه‌ی

یعنی هگل برخلاف فلسفه خود که امر کلی باید در افراد جزئی جاری و ساری باشد، می بیند امر نیک برای انجام آن تکلیف، - به طور مثال کسی که اقدام به کشتن کسی دیگر در زندان با حکم اعدام می نماید با تکلیف و انجام وظیفه ای که یک سرباز در دفاع از وطنش دیگری را به قتل می رساند چه اندازه متفاوت است. در نتیجه هگل هم در پارادوکس اخلاق باقی می ماند و چیزی بیشتر از کانت در این مورد نمی گوید و به دوئالیسم غایت کلی و تکلیف فردی می رسد که باید مطابق قوانین حکومت و هنجارهای اجتماعی در زمان های متفاوت باشد. هرچند نباید از نبوغ هگل در کشف رابطه بین - هدف و وسیله - در جریان کار غافل بود. از نظر معرفت شناسی، چه کانت و چه هگل، نمی توانند از تربیت مذهبی خود فراتر روند و به قول خود هگل «انسان نمی تواند از سایه اش به بیرون پرش کند».

نظریه پردازان متافیزیک پس از مارکس

اکثر نظریه پردازان پس از مارکس چه کائوتسکی، برنشتاین، مائو، مارکوزه، و در نهایت نمی توانند از دایره نظریه کانت درباره اخلاق پای بیرون گذارند، همان دوئالیسم (دوینی بودن) فلسفه کانت، همچنان نفوذ خود را در فلاسفه بعدی خودش حفظ می کند - دوئالیسم کانت که با تقسیم بندی در دوشقه کردن ذهن و عقل به عقل نظری و عقل عملی کار خود را به پایان می رساند - عقل نظری می بایستی مسائل تئوریک علمی را حل کند و عقل عملی می بایست مسائل مربوط به زیبایی شناسی و اخلاق را حل و بحث کند. این دوئالیسم حتی گریبان هگل را هم می گیرد و هگل درباره نظریه تکلیف کانت به نوعی تسلیم می شود و چون دولت را تجسم ایده آل روح مطلق می داند پیروی از دستورات و قواعد حکومت برای فرد الزام آور و عین اخلاق است، و اخلاق را نتیجه عمل و ترکیب روح عینی و ذهنی می داند که آخر الامر باید به امر سوپراکتیو، ختم شود و موضوع غایت را هم حل کند. به هر حال آنچه از فلسفه کانت برای سایر متفکران باقی می ماند عبارتند از:

۱- دوئالیسم؛

۲- اخلاق یعنی تکلیف و وظیفه؛

۳- غایت (نیکی در سرنوشت جهان).

هم چنان که مارکسیست بزرگ ایتالیایی کلوتی می‌گوید: نظریات کانت و فلسفه او در بسیاری از متفکرین مارکسیست رسوب کرده است.

همه می‌دانیم که احسان طبری از بزرگترین شارحان مارکسیسم، ماتریالیسم و به طور کلی فلسفه علمی است و آثار و نوشته‌های او مرجع می‌باشد. حال به نظریه او درباره اخلاق و «نبرد اجتماعی و موازین اخلاقی» بپردازیم: (از کتاب نوشته‌های فلسفی و اجتماعی. صفحه ۳۳۴)

«مابین موضع فرد در زمینه اخلاق (اتیک) به ویژه اخلاق اجتماعی از سوئی و موضع‌گیری منطقی همان فرد در قبال مسائل به ویژه مسائل سیاسی و اجتماعی رابطه سرشتی وجود دارد: هگل معتقد بود تمدن انسانی (که به نه مادی شده روح عینی است) با ذهنیت آدمی (عامل سوژکتیو) رابطه دیالکتیکی برقرار است و از همه مهم‌تر به تضاد آن دو با هم نیز اشاره داشت ولی نتوانست از چمبره آنتی ونومی (ستیزه‌های بی‌پایان) بین روح عینی و ذهنی خارج شود و پارادوکس اخلاق را حل کند.»

در ادامه: «بدون آن که بخواهیم سمت‌گیری را تا حد اخلاق‌گرایی مجرد برسانیم، آن چه را که لازم و ممکن می‌دانیم، مراعات دو خصیصه مهم اخلاق اجتماعی است، یعنی داشتن «وجدان اجتماعی» و داشتن «وجدان علمی» کانت هم برای حل مسئله اخلاق - ذهن یا عقل آدمی را به دو بخش تقسیم کرد، عقل نظری که به کارهای علمی مشغول است و عقل عملی که به کارهای ارزشی از جمله هنر و اخلاق

در ادامه: «مقصود از وجدان اجتماعی یعنی برخورد درست به تکالیف خود و حقوق دیگران.»

با تذکر نظریه کانت در این باره که: «اخلاق همان انجام تکلیف است نیازی نیست و این تکلیف دست از سر کانت و هگل هم بر نداشت.»

در ادامه: «مقصود از تکلیف خود، یعنی تکالیف خود در مورد اجراء کار اخلاقی یا سودمند در حق جامعه به عنوان پاسخ خود به آن خدمت عظیمی که جامعه در حق خود انجام می‌دهد، باز با غایت نیکی روبرو هستیم که کانت و هگل هر دو

می‌خواستند با توسل به عمل نیک و خیر، پارادوکس و تضاد بین خواسته فرد و اهداف اجتماعی را حل و فصل کنند که در ماندند.»
 در ادامه: «تجربه شخصی طولانی نگارنده این سطور این امر را همیشه برای وی ثابت کرده است که نقاط ضعف اخلاق اجتماعی همیشه خود را در منجلاب اندیشه‌های انحرافی، سفسطه آمیز، سراسر دروغ و فریب، فرو می‌برد و یا این‌که اخلاق اجتماعی همیشه به فرد کمک می‌کند که از ژرف‌ترین گودال‌های گمراهی، ولو به تدریج خارج شود و کلاف سر در گم را بگشاید.»

- ۱- آنچه در گفته فوق جالب است این است که برای درستی نظریه به تجارب فردی مراجعه شده: در صورتی که در فلسفه علمی تنها معیار درستی نظریه، پراتیک است که نتیجه تجارب جمعی انسانی است.
- ۲- در این نظریه بر دو نوع وجدان تأکید شده است، در فلسفه علمی پیدایش تفکرات و نظریات در پرتو تئوری بازتاب توجیه می‌شود. که در آن وحدت بازتاب همواره باید حفظ شود، حال چگونه ممکن است که یک امر واحد اجتماعی به دو گونه در اذهان بازتاب داشته باشد. در جامعه سرمایه‌داری، اصل پول خوب و تنها معیار ارزش است در همه اذهان به یکسان بازتاب می‌یابد و در دوران سرمایه‌داری حالت‌های استثناء بر این قاعده گذرا می‌باشد که تکرار هم نمی‌شود. در غیر این صورت چگونه می‌توان به این پرسش جواب داد: «زمانی که انیشتین قانون تبدیل جرم به انرژی را می‌نوشت کدام وجدان او مشغول به کار بود - پیشرفت علم فیزیک یا ساختن بمب اتمی هیروشیما»، که انیشتین بر هر دو آگاه بود.

از نظر روش‌شناسی چه در دیالکتیک هگل، که ایده در جریان تکامل به هستی مفهوم در ظاهر انشقاق پیدا می‌کند- یعنی یگان‌های که به دوگانه تبدیل می‌شود - و یا در نظریه مارکس در کتاب کاپیتال که ارزش به کالا و پول در جریان تولید تبدیل می‌شود - و در اینجا معلوم نیست که اخلاق اجتماعی در چه روندی به دوگانه «وجدان اجتماعی» و «وجدان علمی» تکامل پیدا کرده است.
 برای پاسخ به پرسش اخلاق باید به خود مارکس مراجعه کرد.

نخست این که: هیچ حقیقت و اخلاق جاویدانی وجود ندارد - چه ایده هگلی، چه غایت کانتی، چه سوپژکتیویسم سقراطی و چه حقایق مطلق مذهبی متافیزیکی. انگلس در کتاب آنتی دورنیک به شدت به حقایق و اخلاق جاوید حمله می‌نماید و بی پایگی آن را به طور کامل توضیح می‌دهد.

دوم این که: تقلیل دادن تاریخ به «علت آگاهی یا شعور یا اشتباه در محاسبه» غیر قابل پذیرش است. رخ داده‌های تاریخی را باید در علل مادی و هم چنان که در مانیفست حزب که بدست آمد در مبارزه طبقاتی جستجو کرد.

سوم این که: از نظر مارکس مسئله اجتماعی یک مسئله اخلاقی نیست. چهارم این که مطالعه مارکس از جامعه سرمایه‌داری به استدلال در باره قوانین می‌پردازد که بر جامعه معلوم حاکم است، و در جهت اثبات دزدی و راهزنی نیست، و برای رفع بی عدالتی، که ریشه‌های رفتارهای غیر اخلاقی است، کفایت که به کارگران ارزش اضافی که با بی عدالتی از آنان ربوده شده را برگرداند، تا تمام محاسبات تصحیح شود و مسئله اجتماعی به طرز درستی حل شود.

تاکنون هیچ کس با مارکس بر سر موضوع چهارم مخالفت علمی نداشته است، ولی غیر سوسیالیست‌ها بر سر موضوع سوم مخالفت‌های بسیاری کرده‌اند و می‌گویند چرا این موضوع در سوسیالیسم گنجانده نشده است. یعنی در سوسیالیسم به اخلاق بی توجهی شده است.

بسیاری از مخالفین مارکس، از بی اخلاقی در آثار مارکس شکایت می‌کنند. چون بنابر نظریه مارکس هر نوع نظام اجتماعی - برده داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری - نمی‌تواند بدون استثمار وجود داشته باشد و آن را شرایط طبیعی برای نظام اجتماعی می‌داند، که بدون آن هیچ چیز نمی‌تواند وجود داشته باشد و آن را برای انسان اگر بخواهد انسان باشد ضروری می‌داند، انسان و جامعه نمی‌تواند بی‌آن وجود داشته باشد، به همین جهت احکام اخلاقی متوجه همه آن کسانی است که تحت ستم و بردگی واقع شده‌اند و باز به همین جهت نصایح اخلاقی بر آن‌ها تحمیل شده و جنبه ضروری پیدا کرده است. از نظر مخالفین مارکس: آن قدر این ستم ذاتی و طبیعی جامعه است که همانند شارع بقا در طبیعت برای حیوانات است، همان اندازه بی‌فایده است که برای خوردن آهو توسط شیر شیون و زاری کنیم و آن را

غیراخلاقی بدانیم که استثمر کارگران از طرف سرمایه‌داری و علاوه بر این شیون و زاری کردن برای آن موجب محو این ستمگری نمی‌شود و فقط وقت تلف کردن است.

به همین دلایل است که مارکس سخن از بی ثمر بودن اخلاق می‌کند، چون به زیر سؤال بردن اخلاق نظام‌های طبقاتی امری پوچ است. چرا که نظام طبقاتی بدون استثمر نمی‌تواند وجود داشته باشد. از نظر طرفداران اخلاق و جمعیت حمایت از حیوانات، خوردن گوشت گوسفند به دست گرگ، شاید امری بی‌عدالتی و غیر اخلاقی باشد ولی اگر در طبیعت قانون جنگل حاکم است پرسش اخلاقی در باره کار گرگ امری پوچ است و اگر جوامع طبقاتی وجود داشته‌اند و دارند پس مسئله تصاحب ارزش اضافی تولید شده توسط کارگر و در اختیار کارفرما و سرمایه‌دار قرارگرفتن هیچ ربطی به عدالت و اخلاق ندارد - چون جامعه سرمایه‌داری براساس تصاحب ارزش اضافی بنا شده و تا زمانی که باشد، تصاحب و ربایش ارزش اضافی هم هست و پرسش اخلاقی در باره آن خطاست به همین جهت مارکس می‌گوید، این پرسشی اجتماعی است و نه اخلاقی و پیدا کردن جواب اخلاقی برای آن هم خطاست.

نکته دوم مورد نظر مارکس: «اندرزهای اخلاقی آن‌هایی هستند که پیش از این تاریخ آن‌ها را تجویز کرده است.»

در دوران فئودالیسم اصل بر وراثت خونی است، و منزلت و مقام اشخاص و کار آن‌ها وابسته به طبقه است که در آن به دنیا آمده است - هنوز خانواده سلطنتی انگلستان به اعضاء خود مجوز ازدواج در خارج از خانواده سلطنتی را نمی‌دهد و برای اشراف انگلیسی ازدواج با غیر خودی امری غیر اخلاقی است، البته در دنیای سرمایه‌داری معاصر این داستان دیگر قدیمی و کهنه شده و جنبه سمبلیک و نمادین یافته است ولی در دوران ملکه ویکتوریا با قدرت صد درصد حاکم بود و شوالیه‌های میزگرد در دنیا مشغول تثبیت ارزش‌های اخلاقی خود بودند، و حتی تا اوائل قرن نوزدهم، رسم دوئل کردن برای حل اختلافات در اروپا رایج بود. ولی در دوران سرمایه‌داری: اصل «پول همه چیز است» حاکم می‌باشد: ازدواج بر اساس مصلحت مالی انجام می‌شود و دیگر وراثت خونی درباره آن کار نمی‌کند - بزرگ‌ترین افتخار می‌تواند همسر یک

خواننده پاپ شدن باشد که پیش از این فردی بی سرو پا در جامعه بوده است و

.....

پس دوران جدید سرمایه‌داری: قانون اخلاقی خود را بر اساس: «پول همه چیز است» وضع کرده است و این قانون به قاعده وراثت خونی فئودالیسم را در همه جهان از دور خارج کرده است. چون در دنیای سرمایه‌داری با «پول همه کار می‌شود کرد». بنابر این تاریخ اصل جدیدی را به جای اصل وراثت خونی قراردادده است که همه باید از آن پیروی کنند، و پیروی از آن، پیروی از دستور تاریخ در دوران سرمایه‌داری است. علاوه بر این، تاریخ سرمایه‌داری به ما می‌گوید، اگر می‌خواهی در صحنه رقابت از پای در نیایی، هر کاری مجاز است: فقط تلاش کن که در رقابت بازار از پای در نیایی: چون زمانی که از پای درآمدی هیچ کس نمی‌رسد چرا و چگونه؟ اصل در بازار - خرید و فروش و کسب سود است - در این روند هر کاری مجاز است کافیست به جهان امروز بنگریم: از هشت میلیارد جمعیت روی زمین حداقل شش میلیارد محکوم برای برده‌گی برای سرمایه‌داران هستند، و هشتصد میلیون نفر در خطر مرگ از گرسنگی می‌باشند. اینها مشکلات اخلاقی نیست که با اخلاقیات و نیکی کردن به هم نوع حل شود، همه می‌دانند راه‌حل تاریخی انقلابی برای براندازی طبقه حاکم لازم است.

خلاصه نه در گذشته اخلاق برای بشر کاری کرده است و نه باعث پیشرفت علم و تمدن شده است و نه در آینده خواهد کرد، چون اخلاقیات امری سترون و نازا می‌باشد. آن چه که تا این جا روشن شد منشاء پیدایش اخلاقیات و ماهیت آن است. اما پارادوکس اخلاق هم چنان پابرجاست، که برای حل آن باید به روانشناسی و یا جامعه‌شناسی، یا زیبایی‌شناسی مراجعه کرد، هم چنان که برای حل مسئله تراژدی و حماسه به زیبایی‌شناسی مراجعه می‌کنیم نه به فلسفه و منطق.

در آستانه فردا

آگوست ۱۱، ۲۰۲۱

«ما اکنون در آستانه عصر مهمی قرار داریم، زمانی برای دگرگونی، که در آن روح، جهش ناگهانی می‌کند، این جهش، از صورتهای پیشین برآمد یافته و صورت جدیدی خواهد یافت، استخوان‌بندی ایده‌های پیشین و مفاهیم قبلی و روابط جهانی کنونی دچار فروپاشی خواهند شد و همانند خواب و خیال کنار خواهند رفت، و گامی به پیش برای روح مهیا می‌شود.» (پدیدارشناسی هگل)

اگر از صورت و ظاهر ایده‌آلیستی این گفتار بگذریم، هگل می‌گوید: جهان نوین ظهور جدیدش را در چشم‌اندازی کلی اعلام می‌کند. آگاهی از دوران جدید در انحصار چند فرد نخبه نیست و همه کس از آن باخبر می‌شوند، ایده‌ها در این چشم‌انداز به طور شفاف بیان می‌شوند، به همین جهت درک آن‌ها برای توده‌ها احتیاجی به مفسر (روشنفکر خرده بورژوا) ندارد. این آینده به قدری شفاف است که تمام میانجی‌ها بین مردم و حکومت را از بین برمی‌دارد. امروز توده‌ها بطور مستقیم با حکومت‌ها مواجه می‌شوند. اتفاق نظر کامل بین توده‌ها در مواجهه با حکومت به اندازه‌ای مستحکم و روشن است که برای حکومت‌ها راهی به جز سرکوب نظامی و فیزیکی باقی نگذاشته است.

زمانی که دوران طلایی مردم باستان به پایان می‌رسید، تمام ثروت جهان در اختیار عده‌ای محدود از سناتورها و حاکمان رومی بود و قریب به اتفاق توده‌های مردم در فقر نزدیک به مرگ می‌زیستند، قدرت نظامی و مالی امپراتور روم موجب نجات آن

نشد و دوران جدیدی شروع شد که صورت حکومت در آن متفاوت از گذشته بود. زمانی که دوران جدید شروع شد به نظر می‌رسید تاریخ آگاهانه و با عقل و خرد به حکومت‌های پیشین پشت پا زده است. امروز هم شاهد آن هستیم که حداکثر ثروت جهان در دست عده محدودی است و اکثریت مردم جهان از رفاه و آسایش بی بهره‌اند.

یکی از عمده‌ترین گواهان دوران جدید ظهور حاکمان بی مقدار است. در دهه ۱۹۷۰ - ۱۹۵۰ حاکمان برخی کشورها افراد بزرگی بودند که هیچ هدفی جز سربلندی و رفاه مردمشان نداشتند. مانند (ناصر، سوکارنو، مصدق، نهرو، قوام نکرومه، کاسترو، ...) کسانی که بی چون و چرا حمایت میلیونی تمام مردم خود را داشتند اما امروزه با رهبرانی روبرو هستیم که با مخالفت میلیونی تمام مردم خود روبرو هستند و میلیون‌ها نفر با ورود به خیابان‌ها در طلب حقوق خودشان از همه مهم تر نان و آزادی می‌باشند. مانند روسیه سفید، سوریه، میانمار، ایران، تونس، تایلند، ... بدین ترتیب مردم خواستار جمع کردن حکومت‌های فردی و استبدادی هستند. در روسیه رئیس جمهور هفت بار، در روسیه سفید تمام عمر، اردن تمام عمر، سوریه تمام عمر، تاجیکستان تمام عمر و ...

بدین ترتیب آخرین سنگر سرمایه‌داری یعنی انتخابات پارلمانی هم از دور خارج می‌شود و مردم مستقیم خواستار دموکراسی توده‌ای هستند. اعتراضات مردمی در این کشورها نشان می‌دهد، که توده‌ها همه باهم یک ایده ال مشترک را می‌طلبند و از همه جالب تر در این دموکراسی مستقیم هر روز رهبری جدید از میان مردم برای ادامه اعتراض پای به عرصه می‌گذارد. جنبش‌های مردمی از حالت خاص خارج شده و به حالت عام رسیده است. در این جا تاریخ با حرکت کلی خود رو به پیش است، تاریخ مردم جهان در آستانه فردای دیگر است و قرن بیست و یکم زمانی است که تاریخ برای جهش نهایی و بزرگ خود به دادن قربانی‌های بی‌شمار پرداخته است. در هیچ دوره تاریخی چنین کمیتی را نمی‌بینیم که توده‌های مردم همگی با هم بدون مکث و توقف از میان خود قربانیان بی‌شماری برای رسیدن به نان و آزادی می‌دهند. تاریخ به شکل بی‌سابقه‌ای با خون آبیاری می‌شود و از همه مهمتر تداوم و پیوستگی در حرکات و جنبش‌های مردم است.

پارلمان‌تاریسم بی رنگ و بو، خاصیت خود را از طرف حاکمان دیکتاتور به کلی از دست داده است و حتی در اروپا مهد دموکراسی پارلمانی مردم با بی‌تفاوتی نظاره‌گر حکومت‌های خویش هستند که با فساد و دريوزگی تمام امتیازات رفاهی مردم را از آنان غصب کرده‌اند، به بیمه‌های اجتماعی اروپا بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی می‌توان اشاره کرد. در اروپا هر روز به سپاه بیکاران افزوده می‌شود دولت‌ها تعداد جدیدی از بیکاران را در گداخانه‌ها برای یک وعده غذا ثبت نام می‌کنند. دموکراسی‌های اروپا آنچنان در آستانه فردا، ذلیل و ناتوان شده‌اند که در مقابل حکومت ایران کرنش می‌کنند. پذیرش ابراهیم رئیسی آخرین برگ ورشکستگی آن‌ها را در تاریخ ثبت کرده است.

یکی از دلایلی که تاریخ باید به پیش جهش کند، همین پیدایش حاکمان فاسد در تمام کشورهاست، که با باندهای مافیایی خود به غارت ملت خود دست می‌زنند و هر صدای آزادی خواهی را با گلوله جواب می‌دهند.

در آستانه فردا فساد همه قلمروهای زندگی را در بر گرفته است، تجارت فحشا، تجارت اعضاء بدن، تجارت در ورزش، تجارت مواد مخدر، تجارت در قلمرو انحصار هیئت حاکمه و .. تمام تار و پود نظام حکومتی جهان امروز را در بر گرفته و چون تاریخ باید به پیش برود، ما در آستانه فردایی هستیم که با جهشی بزرگ رو به جلو با برچیده شدن حکومت‌های فردی و دیکتاتوری و مافیایی روبرو می‌باشیم.

برای ساختن این فردای جدید چه امکاناتی وجود دارد؟

مهم‌ترین امکانی که برای ساختن فردای جهان در دست امروز می‌باشد، رشد خارق العاده نیروهای مولد و تکنولوژی است. امری که سرمایه‌داری معاصر مجبور به رشد دادن آن است، هر اندازه که در اثر رقابت رشد نیروهای مولد افزایش می‌یابد بالتبع باید از نظر دیالکتیک تاریخ و عمر آن کوتاه و کوتاه‌تر نماید. به هر حال آنچه برای رفاه آینده بشر نیاز داریم از چرخه تولید حاصل می‌شود که امروزه بی‌وقفه با اطلاعات و اکتشافات علمی همراه شده و رشد‌فزاینده‌ای پیدا کرده است. در فردا باید انسان‌ها با زحمت و محنت کمتر، زندگی بهتر و مرفه‌تری داشته باشند و این وظیفه رشد نیروهای مولد است که باید و می‌تواند در آینده چنین شرایطی را فراهم سازند.

دومین امکان: شرایط ذهنی برای رسیدن به چنین فردایی است، علاوه بر پیشرفت‌های علمی، رنگ باختن لیبرالیسم و دموکراسی پارلمانی بورژوازی و تمرین دموکراسی مستقیم توده‌ها در کف خیابان‌ها، شرایط سیاسی لازم با هم گام شدن تمام توده‌ها و رهبری خود آن‌ها در تمام جهات امکان پذیر است. توده‌های مردم دیگر نیازی به این نهادهای سیاسی از کار افتاده سرمایه‌داری ندارند، با تجربیاتی که توده‌ها در این مبارزات بی‌وقفه اجتماعی و سیاسی و دادن قربانی به دست می‌آورند در فردا نیازی به رهبری هیچ فردی ندارند، چون آن‌ها سنگ بنای دموکراسی وسیع توده‌ای را خواهند گذاشت، که می‌تواند همه مردم را در سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود شریک سازد.

امور فرهنگی جامعه کنونی می‌تواند ابدی باشد

بعد از جنگ و پیش از آن در عرصه فرهنگ و هنر، هنرمندان بزرگی متولد شدند، جان اشتاین بک، سارتر، شولوخوف و ... در عرصه سینما هنرمندانی چون فلینی، کوبریک، الیا کازان و ... متولد شدند که محتوای هنر را موضوعات انسانی قرار دادند، ولی از دهه ۱۹۸۰ به بعد، به جای دن آرام، هری پاتر به جای دزد دوچرخه، جنگ ستارگان و ... قرار داده شد و هیجان جای عقل را گرفت. بدین ترتیب هنر فرمالیسم در سینما، در نقاشی، ادبیات و ... به جای هنرهای که به موضوعات انسانی می‌پردازند قرار گرفت و چون نیروی هیجان پایان‌پذیر است امروزه این فروپاشی فرهنگی می‌طلبد که دنیای جدید ساخته شود که پاسخ‌گوی نیازهای فرهنگی توده‌های مردم باشد.

رشد آلیناسیون و از خود بیگانگی

در جامعه سرمایه‌داری معاصر از هر انسانی خواسته می‌شود که در تلاش بی‌نهایت برای پیشرفت و کسب سود حرکت کند. باید استعدادهای خود را رشد دهد، باید امکانات خود را توسعه بخشد و باید قادر باشد تا آنچه را که برایش مقدر شده تغییر دهد. باید گوش به فرمان پول، این خدای جدید باشد. این انسان باید از یک سو در ساختارهای بی‌نهایت بزرگ بروکراسی دولتی و انحصارات جایی برای خود پیدا کند و زمانی که برای خود در این دستگاه عظیم اقتصادی و اداری و قضائی جایی یافت آنگاه به کوچکی و حقارت خود پی می‌برد و می‌بیند که با این همه

تلاش و فرمان‌برداری به هیچ نرسیده و زندگی پوچی را تجربه می‌کند. او باید هم گوش به فرمان حکومت مستبد حاکم باشد و هم از سرمایه داران فرمان ببرد. موفقیت یعنی اجرای فرامین این خدایان جدید. انسان کوچک وقتی از خیابان‌هایی می‌گذرد که تابلوهای نئون چند صد متری او را فرا گرفته‌اند وقتی به نام برندهای اقتصادی برخورد می‌کند که بر روح و جان انسان‌ها فرمان می‌رانند. انسان فاقد برند، فاقد مرسدس بنز، فاقد ساعت رولکس و... انسانی نیست که کسی او را به بازی بگیرد. برند و مارک کالاها بر جان و روح کودک و بزرگ فرمان می‌راند و انسان کوچک در مقابل چنین نیروهای اهریمنی احساس ناتوانی می‌کند. وی در جهانی باید زیست کند که از یک سو ثروت‌های بیکران و از سوی دیگر فقر بی‌پایان است تضادی که مانند دو سنگ آسیاب او را خرد و خمیر می‌کند و برای او هیچ هویت مستقلی باقی نمی‌گذارد. در آستانه فردا این انسان ناتوان مجبور می‌شود برای اینکه مسخ نشود، مطالبه داشته باشد، خواسته او فردایی بی‌رنج است، این فردای بی‌رنج می‌تواند برای تحقق خود، هر اندازه جامعه امروز بخواهد قربانی بدهد، قربانی در مقابل این دنیای اهریمنی راه او را برای فردا باز خواهد کرد.

بحران در اخلاق

هیئت‌های حاکمه جوامع کنونی که مدافع سرمایه‌داری بوده و هست با یک جهش تاریخی بدل به مافیای قدرت گشته و تمام اهرم‌های اقتصادی، سیاسی و قضائی کشورها را در اختیار گرفته (آمریکا، روسیه پوتین، چین، اتحادیه اروپا و کشورهای جهان سوم). بدین ترتیب اعتماد مردم به حکومت به‌طور کامل زایل شده است و معیار ارزشی رایج در جامعه همان معیار پول است و بدین ترتیب دفاع از اخلاقیات در جامعه چه توسط هیئت حاکمه و چه از طرف مردم خلع سلاح شده و بی‌چیز، امکان‌پذیر نیست. با فروپاشی معیارهای اخلاقی، فرمانروایی پول بر تمام ارکان اجتماع ممکن گردیده است. همه مردم می‌دانند که قوه قضاییه که باید پاسدار معیارهای اخلاقی باشد خود در فاسدترین گرداب‌ها فرو رفته است، برای صدور هر حکم، یا دستور مافیای قدرت، لازم است یا میزان پولی که برای صدور حکم باید پرداخت شود، اخلاقیات که می‌بایستی با انجام وظیفه همراه باشد با انجام وظیفه‌ای روبروست که از طرف مافیای قدرت برای مردم تعیین شده است. علاوه بر فساد

مالی، قوه قضائیه به عنوان مهم ترین عامل در اختیار مافیای قدرت است و در کشتار مخالفین بکار می‌رود و هم چنان که کافکا پیش‌بینی کرده بود قوه قضائیه به مخوف‌ترین ماشین قلع و قمع مردم تبدیل شده است. در مقابل، توده‌های مردم برای معیارهای ارزشی به پیکار با مافیای قدرت مشغولند و این تضاد معیارهای ارزشی در مبارزه هم چنان که تاریخ نشان داده است باید به نفع مردم و فردا تمام شود.

آخرین نکته

حرکت تاریخ براساس ضرورت است (چه از دیدگاه ایده آلیستی و چه ماتریالیستی) و روبه پیش دارد هر بار تاریخ صورت‌بندی جدیدی را می‌سازد که نباید در آن ویژگی‌های صورت بندی پیشین وجود داشته باشد و یا اگر وجود داشته باشد به حاشیه رانده می‌شود. ضرورت‌های تاریخ، هم از شکست‌ها و هم از پیروزی‌ها در طی زمان نیرو می‌گیرد و چون ضرورت رو به عقب نمی‌تواند حرکت کند، همانند ضرورت در طبیعت، همواره به سوی پیش در حرکت است و صورت‌بندی‌ها را می‌سازد که با هزینه کم تر و بهتر در روی کره زمین زندگی کند. این سرمایه جاویدان یعنی حرکت ضروری تاریخ به جلو بوده و هست و خواهد بود.

رویزیونیسم

نوامبر ۲۷، ۲۰۲۰

رویزیونیسم، به ویژه رویزیونیسم معاصر در سه قلمرو به مبارزه بی‌امان با مارکسیسم مشغول است:

۱- رویزیونیسم سیاسی که تمامی مشخصات آن توسط لنین مشخص شده است؛

۲- رویزیونیسم علمی که در عرصه‌ی علوم معاصر به مبارزه بر علیه ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیک مشغول است؛

۳- رویزیونیسم فلسفی که هدف اصلی خود را مبارزه با ماتریالیسم قرار داده است.

رویزیونیسم سیاسی با ادوارد برنشتاین در بین‌الملل دوم شروع و توسط کائوتسکی و شرکا ادامه می‌یابد. این نوع رویزیونیسم ناشی از نفوذ بورژوازی و خرده‌بورژوازی در جنبش‌های کارگری است که هدف آن تلقین سازش طبقاتی به جای مبارزه‌ی طبقاتی می‌باشد و با این نظریه، حزب طبقه‌ی کارگر را از مبارزه با نظام سرمایه‌داری و محو و نابودی دولت بورژوازی باز می‌دارد. رویزیونیسم معاصر با علم کردن احزاب سوسیالیست و سوسیال‌دموکراسی در اروپا و به ویژه در اسکاندیناوی، هدف خود را برای رسیدن به سازش طبقاتی از طریق اصلاحات و پارلمانتاریسم و رأی اکثریت دنبال می‌نماید.

در سال ۱۹۰۵ به بعد که حزب بلشویک به رهبری لنین مبارزه‌ی خود را بر علیه سرمایه‌داری آغاز می‌کند، بیشتر از نیمی از توجه آن معطوف به مبارزه بر علیه رویزیونیسم (چه در داخل حزب و چه در خارج آن) می‌باشد. بدون اغراق می‌توان گفت که لنین از رویزیونیسم بیشتر از هر چیز متنفر بود و مبارزه بی‌امان و پیوسته با آن را تا زمان مرگ دنبال می‌نماید. رویزیونیسم از نظر لنین مانند مورپانه‌ای بود که می‌توانست از درون ساختمان حزب را بخورد و نابود سازد. رویزیونیسم سلاح بی‌هزینه سرمایه‌داری در به انحراف کشیدن طبقه‌ی کارگر و حزب طبقه‌ی کارگر در مبارزه بر علیه سرمایه‌داری می‌باشد. رویزیونیسم برای رسیدن به مقصود خود از نظریه‌پردازی، ابداع ایدئولوژی‌های کاذب، تفرقه درون صفوف حزب و طبقه‌ی کارگر، عقب‌نشینی از مبارزه‌ی طبقاتی در نقاط عطف تاریخی به ویژه در هنگام رسیدن انقلاب و ساختن ظاهری آراسته و صلح‌جو برای بورژوازی و حمایت بی‌دریغ از لیبرالیسم و آزادی‌های فردی و... استفاده به عمل می‌آورد. تمام این نکات توسط لنین در مبارزه بر علیه رویزیونیسم به شرح زیر افشا شده است:

رویزیونیسم سیاسی

نظریات رویزیونیستی درباره‌ی تحولات انقلابی جامعه توسط ادوارد برنشتاین از انترناسیونالیسم دوم شروع و تا انقلاب دوم از طرف طرفدارانش دنبال شد. لنین در کتاب‌های «تزه‌های ماه آوریل» و «دولت و انقلاب» به تک‌تک نظریات رویزیونیستی پاسخ داده است. اکثر این موارد به شرح زیر است:

- ۱- رویزیونیسم نتیجه‌ی نفوذ بورژوازی در پرولتاریا برای فاسد کردن آن است. رویزیونیست‌ها برای رسیدن به اهداف خود به لباس مارکسیست در می‌آیند؛
- ۲- رویزیونیست در تلاش است که طبقه‌ی کارگر را به ملی‌گرایی و شوونیسم آغشته سازد؛
- ۳- رویزیونیست (کائوتسکی) بر نقش انقلاب بورژوازی در براندازی فئودالیسم تأکید می‌نماید و اعمال قهر انقلابی توسط پرولتاریا را به کنار می‌نهد؛
- ۴- برنشتاین می‌خواهد که حزب سوسیال‌دموکرات (بلشویک) از حالت انقلابی خارج شود و به یک حزب دموکرات برای اصلاحات اجتماعی تبدیل شود؛

- ۵- رویزیونیسم به شدت با ایده دیکتاتوری پرولتاریا مخالف است و بر مصالحه طبقاتی تأکید می‌کند؛
- ۶- رویزیونیسم از این که شفاف و بی‌ابهام نظریه‌اش را ارائه کند دوری می‌جوید تا با اتخاذ روش‌های فرصت‌طلبانه، از هر طرف که باد آمد بادش دهد؛
- ۷- رویزیونیسم شعار می‌دهد که «جنبش همه چیز است و هدف نهایی هیچ چیز». ما از پیش نمی‌دانیم چه چیز پیش می‌آید و به چه هدفی می‌توان رسید. این به معنای آن است که منافع اصلی پرولتاریا را به پای اصلاحات سرمایه‌داری قربانی ساخت و به هیچ روش تکاملی در تاریخ معتقد نباشیم؛
- ۸- رویزیونیسم، ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیک را با تحولات تاریخی عوض می‌کند و از ماهیت انقلابی جنبش کارگری صرف نظر می‌کند؛
- ۹- رویزیونیسم به دنبال التقاط‌گرایی به جای مارکسیسم است؛
- ۱۰- رویزیونیسم، مبارزه‌ی طبقاتی را به عنوان نیروی محرکه تاریخی نفی و به جای آن مصالحه‌ی طبقاتی را قرار می‌دهد که از طرف تمام افراد و اقشار اجتماعی دنبال می‌شود؛
- ۱۱- ترویج آشتی طبقاتی و انکار ماهیت طبقاتی دولت؛
- ۱۲- رویزیونیسم با نظریه‌ی «فرو مردن دولت در جامعه‌ی سوسیالیستی» به مخالفت برمی‌خیزد و عمر دولت را جاودان می‌داند؛
- ۱۳- رویزیونیست‌ها، انقلابیون را متهم می‌سازند که آن‌ها اصلاحات را نمی‌پذیرند. در حالی که انقلابیون از هر گونه بهبود واقعی در زندگانی توده‌ها پشتیبانی می‌کنند؛
- ۱۴- رویزیونیست‌ها می‌گویند پرولتاریا باید از طریق رأی اکثریت قدرت دولت را به دست آورند و سپس با پی‌گیری دموکراسی به سوی سوسیالیسم بروند. در حالی که انقلابیون مارکسیست معتقدند پیش از هر چیز باید بورژوازی را سرنگون سازند و سپس با اکثریت مردم به سوی سوسیالیسم بروند؛

- ۱۵- رد قهر انقلابی به عنوان ویژگی اصلی برای دیکتاتوری پرولتاریا؛
- ۱۶- رویزیونیست‌ها در صورت لزوم از استعمار و جنگ‌های استعماری هم پشتیبانی به عمل می‌آورند؛
- ۱۷- رویزیونیست‌ها انقلاب انترناسیونالیستی کارگری را به رسمیت نمی‌شناسند؛
- ۱۸- علاوه بر نفوذی‌های بورژوازی در مبارزات طبقاتی کارگری، سرمایه‌داری از کارگران یقه سفید هم برای اشاعه نظریات رویزیونیستی استفاده به عمل می‌آورد؛
- ۱۹- رویزیونیسم، در محدوده یک کشور باقی نمی‌ماند و به صورت یک پدیده‌ی بین‌المللی در می‌آید.
- در تمام این موارد یک چیز محرز و مسلم است؛ دشمنی و مخالفت با منطق دیالکتیک و به ویژه با هسته‌ی اصلی آن یعنی «تضاد». به همین جهت روشن کردن موضع فلسفی رویزیونیست‌ها و پوزیتیویست‌های معاصر الزامی است.
- ۲۰- یکی از مهم‌ترین نتایج نظریات رویزیونیسم، محروم ساختن حزب طبقه‌ی کارگر از خصلت مبارز و انقلابی آن است. رویزیونیست‌ها خواستار آنند که حزب طبقه‌ی کارگر انقلابی به یک حزب سوسیال‌دموکرات بی‌خطر که مبارزه‌ی انقلابی طبقاتی طبقه‌ی کارگر را ترک کرده تبدیل شود. یعنی طبقه‌ی کارگر را از سازمان پیش‌آهنگ خود برای شرکت در یک نبرد قهرآمیز انقلابی جدا سازد و خواسته‌های طبقه‌ی کارگر را در مبارزات سندیکالیستی و پارلمانتاریستی محدود سازد و چهره‌ی واقعی دولت بورژوازی را از چشم زحمت‌کشان پوشیده نگاه دارد؛ و با دم زدن از «دولت تمام مردمی»، «دولت اکثریت» و ... طبقه‌ی کارگر را به سوی سازش طبقاتی بکشاند. رویزیونیسم خواستار سازش طبقاتی به جای مبارزه‌ی طبقاتی است.
- خطر رویزیونیسم آن چنان شدید شده است که لنین در بیش از نیمی از آثار خود به آن پرداخته و مبارزه با رویزیونیسم را چه در داخل حزب و چه در خارج آن سرلوحه‌ی کار خود قرار داده است. کفایت به این نکته توجه کنیم که منشویک‌ها

هرگز نتوانستند، او را با دادن امتیازات مختلف به خود جلب کنند و انزجار لنین از کائوتسکی و برنشتاین در سرتاسر آثار او به چشم می‌خورد.

رویزیونیسیم فلسفی

حمله اساسی رویونیونیسیم فلسفی به مارکسیسم در یک نکته‌ی اساسی خلاصه می‌شود. آن‌ها می‌گویند که مارکسیسم، بی‌جهت به دنبال دیالکتیک است. چون دیالکتیک و قوانین آن در فلسفه‌ی هگل برای توجیه حرکت و تکامل روح به کار گرفته شده و هسته‌ی اصلی آن «تضاد» می‌باشد که برای توصیف تکامل روح و اندیشه استفاده شده و ماتریالیسم نباید به هیچ وجه از دیالکتیک هگلی برای فلسفه و شناخت ماتریالیستی جهان استفاده به عمل آورد. به همین جهت رویونیونیسیم فلسفی حاضر به پذیرش «ماتریالیسم تاریخی» می‌باشد ولی «ماتریالیسم دیالکتیک» را مردود می‌شمرد.

اما بین نظریات و فلسفه ماتریالیستی درباره‌ی قوانین دیالکتیک با نظریات هگل در این باره هیچ تفاوتی نیست و دیالکتیک هگل خود یکی از سه بنیاد اساسی مارکسیسم می‌باشد. موضوعی که لنین در سه جزء مارکسیسم از آن یاد می‌کند. آن چه مورد اختلاف ماتریالیسم با هگل می‌باشد، در مورد استفاده‌ی ایده‌آلیستی هگل از دیالکتیک و قوانین آن است. برای روشن شدن مطلب به تعریف انگلس از دیالکتیک می‌رسیم. از نظر ماتریالیسم تمام تغییراتی که در جهان اندیشه و تاریخ و در هر چیز رخ می‌دهد از قوانین «عام دیالکتیک» پیروی می‌کند. انگلس می‌گوید: «در این جا، جای هیچ تعجبی وجود ندارد. چون دیالکتیک چیزی نیست جز علم بر قوانین عام، حرکت و تکامل طبیعت، جامعه‌ی انسانی و اندیشه.»

در این تعریف هیچ تفاوت و فاصله‌ای با نظریه‌ی هگل درباره‌ی دیالکتیک نیست. تفاوت در این است که هگل قوانین دیالکتیک را به «علم یافتن بر خداوند» پیش از خلقت جهان تعمیم داده است. به همین جهت مارکس می‌گوید که فلسفه‌ی هگل سر و ته است. در عوض این که از ماده شروع کند و به اندیشه برسد، از اندیشه و روح شروع می‌کند و به ماده می‌رسد.

به هر حال از نظر ماتریالیسم، منطق دیالکتیک فقط به توصیف قوانینی می‌پردازد که در چهارچوب آن حرکت و تغییر در «جهان چیزها» و در «ایده‌های انسان»

درباره‌ی جهان رخ می‌دهد. نکته‌ی اساسی در اختلاف بین دیالکتیک ماتریالیستی و دیالکتیک هگلی در این است که هگل هیچ پاسخی به این پرسش نمی‌دهد که این صورت‌های منطقی چگونه وارد حرکت تاریخ و اندیشه و تکامل و تمدن انسان شده است و در این بن‌بست است که مارکس و انگلس برای آن پاسخ ماتریالیستی فراهم می‌کنند. پاسخ در ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیک است.

باید توجه داشت که فهم مادی تاریخ با ماتریالیسم دیالکتیک، دو نظریه متفاوت نیستند. آن‌ها جدا از هم خلق نشده‌اند و حقیقت هر یک ضامن حقیقت دیگری است. آن‌ها «دو جنبه از یک نظریه واحد» و جنبه‌هایی از فهم یک موضوع می‌باشند. انگلس در کتاب ایدئولوژی آلمانی در باره فلسفه هگل چنین می‌گوید: از نظر هگل تکامل دیالکتیکی پدیده‌ها در طبیعت و تاریخ به معنای هبستگی علی (el li) حرکت بالنده پست به عالی می‌باشد که خود را با وجود همه حرکات پیچ در پیچ و پستگردهای موقت، بروز می‌دهد.

نوک حمله رویونیست‌ها از برنشتاین به بعد در همین جاست که آن‌ها می‌خواهند فهم مادی از تاریخ را حفظ کنند ولی آن را از دیالکتیک هگلی و مهم‌ترین محور آن یعنی «تضاد» جدا سازند و مدعی هستند از مقوله تضاد نمی‌توان تفسیر و تعبیر ماتریالیستی ارائه داد. آن‌ها می‌گویند «علم» تلاش دارد نظریات خود را بدون تضاد ارائه دهد و مقوله‌ای متضاد در اندیشه علمی یافت نمی‌شود. در حالی که هگل و مارکس و انگلس و لنین تلاش دارند نشان دهند هسته‌ی اصلی تفکر علمی «تضاد» است. در این جا باید توجه داشت که واژه «علم» مورد نظر هگل و مارکس و انگلس و لنین، مربوط به علومى مانند ریاضیات، فیزیک، شیمی و غیره نمی‌شود. از نظر بنیان‌گذاران فلسفه‌ی علمی، واژه‌ی «علم» به آن چیزی اطلاق می‌شود که بتواند خط فاصل روشنی بین ایده‌آلیسم و ماتریالیسم بکشد. به هر حال برای هگل و مارکس «دیالکتیک نظریه‌ی شناخت است» و این جوهر دیالکتیک است نه یک وجه از آن. در هر کجا که شناخت از جهان خارج و از انسان و اندیشه‌های وی در میان باشد، دیالکتیک (همراه با قانون تضاد) وجود دارد.

به هر حال، رویونیست‌ها به سرکردگی ادوارد برنشتاین تا به امروز شعار می‌دهند «دیالکتیک را طرد کنید، هگل را رها سازید و دوباره به سوی کانت بیایید چون در آن سخنی از تضاد نیست.»

زمانی هگل در سال ۱۸۰۱ در پایان‌نامه‌اش به نام «مدار سیارات» نوشت که:

«تضاد معیار حقیقت است و فقدان تضاد معیار اشتباه است.»

جهان فلسفه وارد دنیای نوینی شد و جهان کهن فلسفه را ترک کرد. به هر ترتیب تضاد تبدیل به قلب منطق دیالکتیک گردید و بعد از این است که مارکس و انگلس نظریه‌ی ماتریالیسم دیالکتیک و درک مادی از تاریخ را با مقوله‌ی دیالکتیک و تضاد صورت‌بندی نمودند. به طوری که امروزه باید گفت مارکسیسم بدون دیالکتیک و تضاد معنایی ندارد.

دلیل مخالفت و مبارزه‌ی رویونیسم و پوزیتیویسم معاصر با دیالکتیک و تضاد از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ دیالکتیک هگل چگونه چیزی است که این گونه با آن مبارزه می‌شود؟ هگل می‌گوید:

«دیالکتیک نیروی کلی و مقاومت‌ناپذیر می‌باشد که هیچ چیز - هر اندازه محکم و پا بر جا به نظر برسد - یارای مقاومت در برابر آن را ندارد.»

«در نهایت یک عمل و یک حالت به ضد خودش تبدیل می‌شود.»

«دیالکتیک هر آن چیزی است که ما را احاطه کرده است. هر چیز به جای آن که ثابت و پا بر جا باشد، متغیر و گذراست.»

«هر چیز مجبور است بنابر ماهیت خود ناگهان به متضاد خودش تبدیل شود.»

«تضاد دیالکتیکی در حقیقت اختلاف با دیگری نیست؛ بلکه اختلاف با خویشتن است.»

«چیزها در خارج از شعور ما وجود دارند و نه فقط وجود دارند که تغییر می‌کنند. آن‌ها حرکت می‌کنند، از یک چیز به چیز دیگر تبدیل می‌شوند (گندم آرد می‌شود).»

«تغییر و دگرگونی، ترکیبی از تعینات متضاد در چیز موجود و وحدت‌دار است.»
«انسان اندیشه‌گر، چیزها را متفاوت از هم دریافت می‌کند. هر چند که آن‌ها به هم الصاق شده‌اند. در عین حال که ناهم‌ساز می‌باشند. برای مثال، ماده پیچیده و

پیوسته است ولی به هر اندازه می‌توان ماده را تقسیم کرد. ماده از اتم‌ها ساخته شده که از این جهت ناپیوسته است. یعنی با دو تعیین روبرو هستیم. پیوسته بودن و جدایی که برای فهم دو چیز متمایزند. هر چند در یک چیز وحدت‌دار می‌باشند. یعنی تضاد در عین وحدت است.»

«حقیقت در حرکت یافت می‌شود. در یک روند؛ هر چند درون حرکت مکث هم وجود دارد، سکون و ثبات گذرا هستند.»

«تکامل یعنی آن چه را که پدیده به صورت مضمّر و پنهان دارد عیان سازد. این تضاد درونی آن است که نیروی مؤثر در تکامل می‌شود.»

«هر چه مضمّر و ضمنی وجود دارد باید پای به عرصه‌ی وجود بگذارد. چون ناگزیر به تغییر است. هر چند وحدت خود را هم حفظ می‌کند.»

«در ابتدا آن چه از تخم گیاه آفریده می‌شود دیده نمی‌شود.»

«عدم تمایل پدیده برای بقاء ذاتی پدیده است.»

«در دیالکتیک مستقیم به موضوع ورود می‌شویم و آن را از درون بررسی و تعینات آن را مورد پژوهش قرار می‌دهیم. در این روش با تعیناتی متضاد روبرو می‌شویم که موجب فروپاشی می‌شود.»

و این گفته را از هراکلید نقل می‌کند:

«هر چیزی جاری است. هیچ چیزی ثابت نیست و نمی‌تواند به یک حال باقی بماند.»

به نقل از افلاطون می‌گوید:

«دیالکتیک در معنای اصیل خود افلاطونی است. دیالکتیک بیان‌گر وحدت اضداد می‌باشد. اضدادی که موجب فروپاشی خواهند شد.»

«تلاش برای مستقل نگاه داشتن چیزها از هم به معنای محو اندیشیدن است. چون اندیشیدن وحدت ایده‌ها می‌باشد.»

اما آن چه لنین و انگلس درباره‌ی تضاد گفته‌اند:

«نبرد اضداد دائمی است؛ مطلق است؛ وحدت آن‌ها نسبی است؛ گذرا و موقتی است.»

«مبارزه بین اضداد مطلق است. هم‌چنان که حرکت و تکامل مطلق می‌باشد.»

«نیروی محرکه‌ی جنبش و تکامل در خود اشیاء و پدیده‌هاست.»

«وجود تضادها همگانی، عام و بدون استثناء است.»

«تکامل عبارت است از مبارزه بین اضداد.»

امیر نیک‌آیین در کتاب ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی می‌نویسد:
«قانون وحدت اضداد و مبارزه‌ی آنها چون منشاء عینی حرکت و سرچشمه‌ی درونی تکامل را نشان می‌دهد، مهم‌ترین قانون دیالکتیک و هسته‌ی مرکزی آن است. سایر قوانین دیالکتیک بر شالوده‌ی این قانون استوارند.»

بدین ترتیب معلوم می‌شود که رویزیونیسیم که عبارت از نفوذ بورژوازی و افکار خرده‌بورژوازی در طبقه‌ی کارگر است، برای خلع سلاح کردن مارکسیسم به دیالکتیک و هسته‌ی اصلی آن یعنی «تضاد» حمله می‌کند. اگر تضاد نباشد، مصالحه و سازش طبقاتی ممکن است. اگر تضاد نباشد تکامل هم نباید به صورت مترقی خود مطرح گردد و نباید انتظار داشت که جامعه پای به مرحله‌ی کیفی جدیدی بگذارد و تغییرات کمی مسالمت‌آمیز بدون تغییر کیفی باید به طور جاویدان ادامه داشته باشد. رویزیونیست‌ها در واقع با اولین جمله‌ی مارکس در مانیفست حزب کمونیست مخالفند که می‌گوید «تاریخ چیزی نیست جز مبارزه‌ی طبقاتی». بدین ترتیب رویزیونیست‌ها با حذف بینش دیالکتیکی از مارکسیسم می‌خواهند جنبه و ویژگی انقلابی مارکسیسم را حذف و به جای آن یک جامعه‌شناسی پوزیتیویستی قرار دهند و آن را تا حد یک «روش‌شناسی» (متدولوژی) تنزل دهند و دیگر آن را از ایدئولوژی و جهان‌بینی طبقه‌ی کارگر جدا سازند. بدین ترتیب مارکسیسم انقلابی به اکونومیسم، سندیکالیسم و پارلمانتاریسم و فرمیسم تبدیل گردد.

دیدگاه‌های جدید رویزیونیسیم

هسته‌ی اصلی رویزیونیسیم جدید را باید در موضوعات زیر دید:

۱- فلسفه‌ی مارکسیسم به قرن نوزدهم تعلق داشته و اکنون دیگر کهنه شده است و آن را چیزی مانند طب سنتی در مقابل پزشکی جدید می‌دانند.

(مکتب فرانکفورت، آدورنو و دیگران)

۲- قطع امید کردن از آینده‌ی بشریت: مارکس معتقد بود که با پیشرفت علم

و تکنولوژی و نیروهای مولد، انسان روز به روز بیشتر بر طبیعت تسلط

می‌یابد و همین پیشرفت باعث می‌شود تا بتواند به آزادی برسد. اما رویزیونیست‌های جدید (هابرماس، آدورنو و دیگران) مدعی اند که این پیشرفت بیش از پیش به اسارت انسان به دست نیروهای اجتماعی می‌انجامد.

۳- بعضی از رویزیونیست‌ها مسئله‌ی آزادی فردی بشر را پیش می‌کشند (اگزیستانسیالیست‌ها) و مدعی هستند که آزادی انسان آن چنان که مارکس می‌گوید با آزادی طبقاتی و محو طبقات حاصل نمی‌شود و انسان باید آزادی را با درون‌نگری فردی احیاء کنند.

۴- عده‌ای از رویزیونیست‌ها جامعه را متأثر از نفی‌های جاویدی می‌دانند که هرگز به هیچ سنتز و ترکیبی نمی‌رسد (هورکهایمر و دیگران) و نتیجه‌ی این نفی‌های بی‌پایان فرومانروایی انسان بر انسان را به دنبال می‌آورد.

۵- رویزیونیست‌هایی مانند هابرماس معتقدند که سرمایه‌داری موفق شده به بیشترین علم و تکنولوژی دست یابد و هر اندازه این تسلط بر علم و تکنولوژی بیشتر می‌گردد، آگاهی انتقادی انسان را کم و کم‌تر می‌نماید و به عبارت دیگر «انسان جدید را از سیاست خلع کرده است» و ایدئولوژی حاصل از تکنولوژی، تمام آزادی‌های بشر را سلب کرده است.

۶- گاهی اوقات رویزیونیسم معاصر به چپ افراطی متمایل می‌شود (هربرت مارکوزه). این نوع از رویزیونیسم اندیشه‌هایی ترکیبی و التقاطی از نظریات مارکس و هایدگر و دیگران است و در زمینه‌ی سیاسی منجر به حمایت از جنبش‌های روشنفکری می‌گردد. در واپسین دوران این نظریات گفته می‌شود که تضادهای طبقاتی به دلیل گسترش سرمایه‌داری معاصر اهمیت خود را از دست می‌دهند و تکنولوژی توانسته است که تضادهای طبقاتی را کاهش دهد.

دیدگاه‌های پوزیتیویستی ضد مارکسیسم

پوزیتیویسم معاصر با پیش کشیدن آن چه آن را «اندیشه‌ی علمی» می‌نامد، وارد مبارزه با مارکسیسم می‌شود. هسته‌ی اصلی پوزیتیویسم معاصر همان تجربه‌گرایی بیکن و هیوم است و می‌گوید فقط باید درباره‌ی چیزی سخن گفت که به تجربه در

آید و پیشرفت‌های علمی معاصر این امکان را فراهم ساخته که انسان برای همیشه از «متافیزیک» رها شود. امروزه شاخه‌های علمی مثبت‌ه همچون فیزیک، شیمی، ریاضیات و اقتصاد و ... به قدری پیشرفت کرده است که می‌تواند به طور تخصصی تمام مشکلات آن شاخه را حل و فصل نماید. برای مثال فیزیک مسائل ماده را حل می‌کند. علم اقتصاد مسائل اقتصادی، بانکداری مسائل پولی و ... پزشکی مسائل مربوط به بیماری‌ها و ... به این ترتیب با علومی سر و کار داریم که روز به روز امکان حل مسائل را بیشتر از گذشته دارند و شیوه‌ی مطالعه‌ی خود را آزمون و خطا می‌گذارند (کارل پوپر)؛ که نتیجه‌ی آن پذیرش اصلاحات و مردود شمردن انقلاب اجتماعی است. یکی از شاخه‌های مهم پوزیتیویسم معاصر، فلسفه‌ی نئو-رنالیستی جدید برتراند راسل می‌باشد که در آن تجربه‌گرایی به صورتی جدید مطرح می‌شود و جهان اتمیستی را تنها واقعیت می‌داند که به تجربه و به حس در می‌آید و شاخه‌های علمی جدید و به ویژه منطق و ریاضیات را جنبه‌ی تقدس بخشیده و مانند سایر پوزیتیویست‌ها، دیالکتیک هگل را شکلی متافیزیک می‌داند.

نوع دیگر پوزیتیویسم، آمپریوکریتیسیسم ماخ می‌باشد که بین آن چه به حواس در آمده و احساس هیچ تفاوتی نمی‌بیند و جهان را مجموعه‌ای از مانیفیلدهای احساس می‌داند. به همین دلیل در این جا لنین در کتاب آمپریوکریتیسیسم نشان می‌دهد که بین رنالیسم آن‌ها و ماتریالیسم فاصله‌ی بسیار زیادی وجود دارد.

یکی دیگر از شاخه‌های مهم پوزیتیویسم معاصر، پراگماتیسم (مصلحت‌گرایی) است که می‌گوید سر منشاء دانش ما از جهان خارج همان تجربه و احساس است ولی از میان تمام دریافت‌های حسی باید آن‌هایی را برگزید که برای انسان منفعت و سود داشته باشد. این مکتب فکری رایج معاصر به ویژه در امریکاست و بنیان‌گذار آن جان دیویی می‌باشد.

ویژگی مشترک تمام مکاتب پوزیتیویستی معاصر، حذف دیالکتیک و به ویژه دیالکتیک هگل و مارکس از نظریه‌ی شناخت است. هم‌چنان که مدعیان بزرگ آن مثل برتراند راسل، کارل پوپر، جان دیویی و ... دیالکتیک هگلی را امری متافیزیکی اعلام می‌کند که باید «اندیشه‌ی علمی» امروز خود را از آن وا رهند. بدین ترتیب دشمنی با دیالکتیک هگلی فصل مشترک تمام مکاتب پوزیتیویستی،

نئوپوزیتیویستی، زبان‌شناسی (ویتگنشتاین) و می‌توان گفت تمام مکاتب ضدمارکسیسم است.

پوزیتیویست‌ها با قدرت زیاد از شاخه‌های علمی معاصر دفاع می‌کنند و می‌گویند این شاخه‌های علمی هیچ نیازی به کلیت و دیالکتیک هگلی ندارند و هر یک به شیوه‌ی خاص خود به کشف حقایق مشغولند.

اما در یک نقطه دچار مکث می‌شوند و آن زمانی است که وارد مباحث تاریخی و تحولات اجتماعی می‌شوند. مخالفت اصلی این مکاتب به کار بستن قوانین عام بر حوادث تاریخی است. آن چه که بر تاریخ تحولات تاریخی فرانسه حکم می‌راند هیچ ارتباطی با چیزی که بر تاریخ انگلستان یا آلمان حکم رانده ندارد. هر یک از آن‌ها سرشتی مستقل دارند و تاریخ‌گرایان (اعم از هگلی یا مارکسیست) به کمک چراغ جادوی خود بین پدیده‌های مختلف ارتباط برقرار می‌سازند. تحولات تاریخ هر یک، یک حادثه و تصادف است که ممکن است دیگر هیچ‌گاه در تاریخ تکرار نشود. بنابراین مارکسیسم در اشتباه است که برای رویدادهای تاریخی قانون عام عرضه می‌کند. بلکه باید تاریخ و حوادث آن را متمایز از سایر حوادث تاریخی بررسی کرد؛ آن چه فنومنولوژیست‌ها به دنبال آن هستند. علاوه بر این بین شاخه‌های علمی گوناگون اعم از فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، روانشناسی و ... هیچ قانون مشترکی عمل نمی‌کند و چیزی مشترک و عام در روش‌های آن‌ها یافت نمی‌شود. مکاتب پوزیتیویستی ادعا می‌کنند در عوض این که با زنجیر قوانین عام (دیالکتیک) این علوم را به هم بیچیم، باید آن‌ها را آزاد گذاشت تا بنا بر سرشت و شیوه‌ی خود تکامل حاصل کنند. (اصل آزادی انتخاب)

بدین ترتیب «اندیشه‌ی علمی معاصر»، پوزیتیویسم و نئورئالیسم و کانت‌گرایی جدید در اصول زیر مشترک می‌باشند:

- ۱- حقیقت پدیده‌ها و وقایع را فقط از طریق تجربه می‌توان شناخت؛
- ۲- امور کلی (قوانین عام) را در کشفیات علمی باید کنار گذاشت و به آن چه موجود است باید پرداخت؛
- ۳- هر علم برای خود شیوه‌ی مطالعه و شناخت خاص خود را دارد؛
- ۴- نظریه (تئوری) به کار شناخت علمی نمی‌خورد. مگر در حالات خاص؛

- ۵- معیاری برای شناخت حقیقت و درستی وجود ندارد. همه چیز نسبی است؛ و تنها معیاری که در اختیار ما می‌باشد، معیار آزمون و خطاست. زنجیر آزمون و خطا بی‌پایان است؛
- ۶- در علم به دنبال اصول رفتن خطا و نا به جا می‌باشد؛
- ۷- حفظ اصول منجر به جزم‌گرایی و دگماتیسم می‌شود؛
- ۸- حفظ ارزش‌ها برای انسان پیشرو بی‌معنی است. به ویژه ارزش‌هایی که از طرف مذهب و خدا دیکته می‌شوند؛
- ۹- سرایت دادن منطق (هر نوع منطقی) به علوم مثبت‌کار اشتباه است؛
- ۱۰- نظریه و طرفداری از انقلاب در جوامع نادرست است و باید به دنبال اصلاح گام به گام بود؛
- ۱۱- ایدئولوژی‌ها در جوامع کور عمل می‌کنند.

به هر حال با توجه به تمام این مطالب به این‌جا می‌رسیم که آن چه خود را «اندیشه‌ی علمی» می‌داند در نهایت فقط یک چیز می‌گوید: منطق دیالکتیک هگل و مارکسیسم را باید به عنوان چیزی دگم و جازم به دور انداخت و بدون آن به جهان نگرست و از همه مهم‌تر مارکسیسم را باید از مقوله‌ی تضاد نجات داد که موضوع بحث ماست.

پوزیتیویست‌ها و رویونیست‌ها بر طبل تو خالی «اندیشه‌ی علمی» می‌کوبند. اما آن‌ها وارد بحث درباره‌ی ماهیت علم و این که چه اندیشه‌ای علمی است نمی‌شوند. آن‌ها علم را به درجه‌ی «خدایی» جدید می‌رسانند و برای اثبات نظریات خود به رشته‌های علمی جدید هم‌چون سایبرنتیک، سمیونیک، انفورماتیک و ... می‌چسبند و مدعی هستند که سرشت آن‌ها با سایر رشته‌های علمی متفاوت است. آن‌ها تاریخ علم را از علم جدا می‌سازند در صورتی که از نظر فلسفه‌ی علمی:

«علم تجربه است که از شناخت متراکم انسان حاصل شده. علم یک اختراع یا ابداع در دانش از طرف این یا آن دانشمند، خواه نیوتون یا ماکسول، داروین یا انیشتن نیست. علم گنجینه‌ای کلی و شخصی متعلق به نوع بشر است. ساختمان علم به همان اندازه عینی است که ساختمان قصرها، پل‌ها، کارخانه‌ها و ... عینی هستند، که همگی مستقل از آگاهی فردی و مستقل از شعور انسان وجود دارند. علاوه بر

این، علم فقط در کتاب‌ها عینیت پیدا نمی‌کند؛ در فرمول‌ها و گزاره‌ها و طرح‌ها یا در نهادهای علمی عینیت پیدا نمی‌کند. علم نیروی عینیت‌یافته‌ی شناخت آدمی در کل است که جنبه‌ی فردی ندارد. یعنی حاصل زندگی جمعی آدمیان است. بنابراین علم و دانش یک فرد دانشمند و عالم زمانی می‌تواند مطرح شود که به یکی از نیازهای مادی و معنوی جامعه‌ی انسانی پاسخ گوید و اگر موفق به رفع نیازهای آدمیان نشود، دیگر علم نیست. در واقع علم یک محصول از تولید و تقسیم اجتماعی کار می‌باشد که مستقل از خواسته‌های فردی زاده شده و تکامل می‌یابد.»

پوزیتیویست‌ها و به طور کلی تجربه‌گرایان نمی‌خواهند قبول کنند که ریشه‌های «اندیشه‌ی علمی» در جایی دیگر است؛ در تولید. نه در مغز این یا آن انسان، و به همین جهت امری کلی می‌باشد که به ناچار از قوانین منطق دیالکتیک پیروی می‌کند. پیروی کردن علم از قوانین دیالکتیک به هیچ وجه به معنای پیروی نکردن از قوانین خاص حاکم بر علوم ویژه مثل فیزیک و شیمی و .. نیست. دیالکتیک به ما می‌آموزد که چگونه علوم ویژه تولد و تکامل می‌یابند و آینده‌ی آن‌ها چیست و به هیچ وجه در صدد ورود به قوانین ویژه‌ی علوم مثبت نیست که برای آن‌ها تعیین سرنوشت نماید. دیالکتیک مانند فضائی است که بر طبق قوانین، آن علم هم در آن شناور است.

پوزیتیویسم معاصر برداشت خود را از «اندیشه‌ی علمی» جنبه‌ی خدایی می‌بخشد و در واقع آن را به جای خدای قدیم می‌نهند که می‌تواند تمام مشکلات را حل کند و از تمام اشتباهات مبرا می‌باشد. آن‌ها فقط به نتایج مثبت علم اشاره می‌کنند و از جنبه‌های منفی (مثلاً کشتار در هیروشیما و ویتنام به وسیله‌ی سلاح‌هایی که علم ساخته بود) آن چشم‌پوشی می‌کنند.

پوزیتیویست‌ها با توسل به نظریه‌ی «اندیشه‌ی علمی» می‌گویند علم (علوم ویژه) خواستار ساختمان نظری «غیرمتضاد» است (بدون تناقض). به همین جهت همگی معتقدند که دیالکتیک (یعنی تضاد) را باید از عرصه‌ی علم بیرون ریخت (برتراند راسل، ویتکنشتاین و ..). در حالی که ماتریالیسم دیالکتیک می‌گوید:

«ایده‌ی تضادهای عینی در هر نوع حرکت مادی وجود دارد.»

پوزیتیویست‌ها و رویونیست‌های معاصر مارکسیست را متهم می‌کنند که آن‌ها هم مانند علوم پوزیتیویستی اصلی را انتخاب کرده‌اند و بر آن اساس نظریات مربوط به تاریخ و جامعه را ساخته‌اند. به همین جهت این ساختمان همانند سایر نظریات جنبه‌ی صوری و سلیقه‌ای دارد. چون هر شخص می‌تواند مطابق سلیقه‌ی خود اصلی را برای نظریاتش انتخاب کند. در حالی که مارکس و انگلس در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» به صراحت این نظریه را رد می‌کنند:

«مفاهیم اولیه که ما از آن‌ها آغاز می‌کنیم، نه سلیقه‌ای و نه جزمیات است. بلکه مفاهیمی واقعی هستند که انسان فقط در خواب و خیال می‌تواند آن‌ها را نادیده بگیرد. این مفاهیم یعنی افراد واقعی، فعالیت آنان و شرایط مادی زیست آن‌ها که یا از پیش موجود بوده یا انسان‌ها خودشان آن‌ها را تولید کرده‌اند. این مفاهیم اولیه همه از تجربه‌ی هر انسانی ناشی می‌شود (به نظریه‌پردازی احتیاج ندارد).»

نخستین مفهوم اولیه‌ی واقعی در سرتاسر بشریت خود انسان زنده می‌باشد. بدین ترتیب می‌بینیم شروع کار مارکس و انگلس از این حقایق موجود، هیچ مناسبت و شباهتی با اصولی که فی‌المثل اقلیدس در هندسه‌ی اقلیدسی شروع می‌کند یا نیوتون از جهان مادی و ... ندارد.

بدین ترتیب معلوم می‌شود که پوزیتیویست‌ها و نئوپوزیتیویست‌ها، نئورئالیسم، فلسفه‌ی تحلیل زبان، پراگماتیسم و ... به خاطر دیالکتیک و مقوله‌ی تضاد در فلسفه‌ی مارکسیسم در نقطه‌ی مقابل آن قرار می‌گیرند و با تمام قوا در پی در هم شکستن مقوله‌ی دیالکتیک و تضاد می‌باشند.

اما چرا دیالکتیک هگلین و هسته‌ی آن یعنی تضاد این چنین مورد نفرت و انزجار پوزیتیویست‌ها و رویونیست‌ها و طرفداران «اندیشه‌ی علمی» (کارتاپ، برتراند راسل، کارل پوپر و ..) واقع شده است؟

هگل درباره‌ی دیالکتیک می‌گوید (کتاب منطق):

«فهم درست و روشن از دیالکتیک اهمیت بسیار زیادی دارد. در هر کجا حرکتی است و در هر کجا که زندگی است و در هر کجای جهان واقعی که رخدادی داریم، دیالکتیک مشغول به کار است.»

«دیالکتیک در همه چیز جاری است و در همه جا ما را احاطه کرده است... هر چیز متناهی به جای آن که ثابت و پابرجا باشد، متغیر و گذراست... و بنابر ماهیت خودش ناگهان به متضاد خود تبدیل می‌شود... دیالکتیک توانایی آن را دارد که از خود فراتر رود. چیزی که شناخت علمی پوزیتیویستی فاقد آن است. دیالکتیک نیروی کلی و مقاومت‌ناپذیری می‌باشد که هیچ چیزی یارای مقاومت در مقابل آن را ندارد.»

به هر حال در فلسفه‌ی علمی دیالکتیک دکترین شناخت است. در حالی که رویزیونیست‌ها و پوزیتیویست‌ها، شناخت را به آن چه از حواس می‌آید و ساختمان مغز و اعصاب و فیزیولوژی بدن انسان مشروط می‌سازند. در این توصیف، انسان موجودی منفرد در نظر گرفته می‌شود و شناخت، شناخت فردی است که جدا از تحولات اجتماعی و اقتصادی و طبقاتی می‌باشد. نظریات امپریست‌ها و آمریوکریتیسیست‌ها و نئورئالیست‌ها و فلسفه‌ی تحلیلی و زبان‌شناسی، همگی در نکته‌ی فوق‌الذکر مشترک هستند. برای آن‌ها دیالکتیک ماترک مرده متافیزیک باستان است. آن‌ها تلاش دارند با خلق رشته‌های جدید (زبان‌شناسی، سمیوتیک، سمانتیک و...) دیالکتیک را از قلمرو شناخت و دانش ما بیرون کنند تا بتوانند در نهایت وضع موجود را حفظ نمایند.

انگلس در «ایدئولوژی آلمانی» در ستایش از فلسفه‌ی دیالکتیکی می‌گوید:

«هم‌چنان که بورژوازی به وسیله‌ی صنایع بزرگ، رقابت و بازار جهان و تمام نهادهایی که دیرزمانی استوار و مورد احترام بودند در هم می‌شکند، فلسفه‌ی دیالکتیکی نیز تمامی مفاهیم مربوط به حقیقت مطلق و نهایی و نیز مفاهیم مطلق راجع به امور انسانی متناظر با آن را نابود می‌سازد. این فلسفه، خصلت گذرای هر چیز را افشاء می‌کند. هیچ چیز نمی‌تواند در برابر آن (فلسفه‌ی دیالکتیک) تاب بیاورد مگر روند «شدن» و «گذشتن». روند تکامل از پست به عالی.»

خلاصه‌ی مطالب گفته شده به قرار زیر است:

هم‌چنان که لنین نشان داده، رویزیونیسم زاده‌ی نفوذ بورژوازی در طبقه‌ی کارگر و ایدئولوژی آن است. هم‌چنان که لنین در کتاب آمریوکریتیسیسم نشان داده: با پیشرفت علم جریان‌های واپس‌گرا هم رشد می‌کنند (ماخیسم).

چرا من نقاش شدم و برادرم قصاب؟!

جولای ۱۴، ۲۰۲۰

- ۱- منشاء و ریشه تفاوت‌های فردی حتی در شرایط یکسان کجاست؟
- ۲- دلیل رفتار و عملکرد جمعی یکسان در قبال مسائل و حوادث اجتماعی و سیاسی از کجا نشأت می‌گیرد؟
- ۳- فلسفه ایده‌آلیستی و فلسفه علمی هر کدام چه پاسخ‌هایی برای پرسش‌های فوق دارند؟
- ۴- پیشرفت‌های علمی امروزی و پراتیک اجتماعی برای کدام پاسخ گواهی صحت صادر می‌کند؟
- ۵- آیا پاسخ‌هایی خارج از این دو فلسفه (ایده‌الیسم و ماتریالیسم) برای پرسش‌هایی از این دست متصور است؟

مقدمه‌ای بر تفاوت‌های فردی

همواره این سوال برای پیروان فلسفه‌ی علمی مطرح می‌شود که «چرا من؟». چرا در این خانواده من مبارز سیاسی شدم ولی برادرم معلم شد؟ چرا من به دنبال کسب علم رفتم و خواهرم به دنبال کسب ثروت و مال؟ زنجیره‌ی این پرسش‌ها بی‌پایان است، اما جواب این پرسش به صورت ماتریالیستی بسیار ساده است. به همان دلیل که این به علم فیزیک علاقه‌مند شد و دیگری به فلسفه، این رنگ سرخ را دوست دارد و دیگری رنگ آبی، این از موسیقی خوشش می‌آید و دیگری از سینما.

اگر با دیدگاهی ماتریالیستی به جریان تاریخ بنگریم، پاسخ به این موضوع باز هم ساده‌تر می‌شود. حیات، منشأ تمام موجودات زنده است ولی بزرگ‌ترین شاخص تکامل آفرینش تنوع است. حیات به یک سان و با یک دلیل، هم انسان و هم حیوان و هم گیاه، هم شیر و هم فیل و هم گاو... را آفریده است. خاصیت تکامل در تنوع بخشیدن به صورت‌های ماده است. افلاطون در مقابل این پرسش و پاسخ علمی به ایده‌آلیسم روی آورد و اعلام کرد که ماده پذیرای انواع مُثُل است که در جهانی غیر از دنیای مادی ما زندگی می‌کنند و از آن جهان بر ماده نازل می‌شوند و تنوع موجودات حاصل می‌شود. امروزه بطلان نظریه‌ی افلاطون بر همه کس روشن است و نیاز به اثبات مجدد ندارد؛ اما در دیدگاه ماتریالیستی موضوع جوابی ساده دارد. ماده در حرکت جاویدان و تغییر بی‌پایان است و به دلیل تضادهای درونی هر بار صورت‌های جدیدی از صورت‌های هستی و موجودات تولد می‌یابد. تا زمانی که ماده هست، تغییر هم هست و زایش موجودات در هستی‌های متفاوت ادامه دارد. تکامل ذاتی ماده است و در اثر آن هر بار موجودات جدیدی پای به عرصه می‌گذارند و نابود می‌شود، هم‌چنان که می‌آیند، هم‌چنان هم می‌روند و صبح ثبات و جاودانگی برای هیچ چیز وجود ندارد. این قانون عام است و بر هر چیز خاص تعمیم و سیطره می‌یابد. ما امروزه چنان زندگی می‌کنیم که جامعه برای ما معین کرده است. قوانین اجتماعی نسبت به خود در حالت عام و خاص است. در جامعه‌ی سرمایه‌داری قانون عام، فروش نیروی کار و کسب درآمد است. این قانونی نیست که کسی بتواند از آن سرپیچی کند چون مجازات سرپیچی از آن مرگ به خاطر گرسنگی است. البته این جامعه به دست افراد ساخته شده ولی بدل به نیروی قاهر و شکست‌ناپذیری شده که فرد در مقابل آن به زانو در می‌آید. یک فیزیکدان امروزه کار خودش را چنان ادامه می‌دهد که علم فیزیک برای او معین کرده است. یک پزشک کار خود را چنان ادامه می‌دهد که علم پزشکی برای او معین کرده است. هر چند علم ماحصل کار و کوشش افراد است ولی بدل به نیروی عام و بیگانه از عاملان آن شده که باید از آن تبعیت کنند. قوانین عام مسیری را که افراد باید بپیمایند خط‌کشی کرده و انسان منفرد از میان این خطوط باید راه برود.

توضیح تکاملی تفاوت‌ها

در سرشت ماده تغییر و تکامل است. پیامدها و نتایج تکامل، تنوع و گوناگونی است. فی‌المثل با تکامل علم هر روز شاخه‌های علمی جدید متولد می‌شود. با تکامل علم پزشکی هر روز داروهای جدید و شیوه‌های درمان جدید تکامل می‌یابند. در صنعت هر روز چیزهای جدید خلق می‌شود. هر کس به اتومبیل‌های تولید شده در قرن بیستم و بیست و یکم نگاه کند، متوجه تنوع تولیدات جدید نسبت به اتومبیل‌های تولید شده در اوایل قرن بیستم می‌شود. اگر به تکامل موجودات زنده نگاه کنیم، پیدایش انواع موجودات جدید را در اثر تکامل می‌بینیم و... به هر حال نتیجه‌ی تکامل مستمر و پیوسته‌ی ماده، تنوع و گوناگونی است و در هیچ موردی این قاعده استثناء‌پذیر نیست.

بنابراین با تکامل زندگی و حیات اجتماعی و بیولوژیکی انسان، باید منتظر تولد پدیده‌های حیاتی متنوع و گوناگون باشیم. بدین ترتیب تکامل انسان می‌گوید که چرا من به موسیقی علاقه‌مندم و چرا برادرم به ریاضیات و دیگری به سیاست و دیگری به هنر و... پس تولد انسان‌ها با گرایش‌ات متفاوت، ذاتی تکامل انسان است؛ به همین جهت هیچ دو انسانی یکسان به دنیا نمی‌آیند و یکسان تربیت نمی‌شوند و یکسان فکر نمی‌کنند و سلیقه و خواسته‌ی هیچ دو انسانی نمی‌تواند یکسان باشد. در این جا تا حدودی معلوم شد که چرا دو فرزند از یک خانواده با تربیت و تغذیه‌ی یکسان به دو انسان متفاوت تبدیل می‌شوند. یک نفر انقلابی می‌شود و یک نفر کارمند اداره، یک نفر شاعر می‌شود، یک نفر حسابدار و...

به هر حال پیدایش تنوع و گوناگونی، ذاتی ماده و برای آن ضرورت است. بی‌جهت نیست که ستاره‌شناسان هر روز یک کهکشان جدید، سیاره‌ی جدید، سیاه‌چاله‌ی جدید و... کشف می‌کنند و هر دانشمندی در حوزه‌ی مطالعاتی خودش چیزهای جدید کشف می‌کند، چون چیزهای جدید متولد می‌شوند: کهکشان جدید، سیاره‌ی جدید، اختراع جدید، کشف جدید، کتاب جدید و... آفریده می‌شود و ماده به شکلی بی‌پایان به حرکت و تکامل جاویدان خویش ادامه می‌دهد.

برای فلاسفه متافیزیکی این تنوع و گوناگونی، اعجاب‌انگیز بود. به همین جهت سعی می‌کردند این آفرینش متنوع را با توسل به خدا و روح و اراده‌ای مافوق مادی توضیح

دهند. آن‌ها هرگز نمی‌توانستند درک کنند که این تنوع بی‌پایان ویژگی تکامل در ماده است و از خارج از جهان نیامده است.

این تفرد و تنوع در نوع انسانی از آن زمانی که گله‌های انسانی از حیوانات جدا می‌شود و کلان‌های انسان و زندگی جمعی شروع می‌شود پا به عرصه می‌گذارد. این تنوع و تفرد در نوع انسان در این کلان‌ها با پیدایش توتم برای هر کلان شروع می‌شود. هر کلان برای خود یک نیایی (جد) دارد که نماد آن می‌تواند یک حیوان، یک پرنده، یک شیء و یا هر چیز دیگری باشد. کلانی که به این توتم تعلق دارد، دارای آداب و مراسم و مناسک متفاوت از کلان‌های دیگر می‌شود و علاوه بر این با پیدایش توتم‌ها هر کلان دارای تاریخ می‌گردد. یعنی هر فرد یک کلان صاحب هویتی می‌شود که از پیش برای او معین شده و بدین ترتیب انسان از همان آغاز، انسانی تاریخ‌مند است، در حالی که در روی زمین از جغرافیایی خاص بی‌بهره است و سرتاسر زمین می‌تواند برای او جغرافیا باشد. به هر حال با پیدایش کلان‌ها و توتم‌های آن‌ها، انسان‌ها صاحب هویت خاص خود می‌شوند و چنان این هویت سخت و منجمد است که موجب نزاع‌ها و جنگ‌های بین کلان‌های مختلف می‌گردد و بدین ترتیب اصل و نسب پای به فرهنگ انسانی می‌گذارد که با ترکیب با تفاوت‌ها و تضادهای طبقاتی تا به امروزه ادامه‌ی حیات می‌دهد و جنبه‌ی تقدس پیدا می‌کند و یکی از شرایطی می‌شود که شخصیت آدمی را تشکیل می‌دهد و تا زمانی که جوامع طبقاتی وجود داشته باشد، این نورم اجتماعی حرفی برای گفتن دارد و تا حدودی انسان‌ها را مجبور به تبعیت از خویش می‌کند. هر چند تقدس اصل و نسب در دوران فئودالیت از سایر صورت‌بندی‌های تاریخی محکم‌تر است و یکی از پایه‌های مذاهب توحیدی را تشکیل می‌دهد که در دوران فئودالیت خلق شدند. بدین ترتیب هر انسانی که بخواهد خود را تعریف کند و هویت خویش را مشخص سازد، مجبور است در جوامع طبقاتی نگاهی به اصل مقدس (اصل و نسب) داشته باشد و نکته‌ی جالب در این جاست که مانند جهان باستان که هر کلان برای توتم خود ارزش برتر نسبت به سایر کلان‌ها و توتم‌ها قائل است، انسان‌های بعدی هم برای اصل و نسب خود برتری قائل می‌باشند، چیزی که پایه‌ای برای نژادپرستی‌های بعدی می‌گردد.

به هر حال نباید فراموش کرد که انسان از ابتدای تمدن خویش انسانی صاحب تاریخ است و او را باید در دامنه تاریخش باز شناخت. به هر حال تفرد و تنوع و گوناگونی در نوع بشر امری است که از پیش از تاریخ شروع می‌شود و به اشکال گوناگون در جوامع حفظ می‌شود. این تنوع و گوناگونی امری اجتماعی است نه بیولوژیکی. تفاوت‌های بیولوژیکی افراد برای انسان هویت دیگری را رقم می‌زند.

امر عام و خاص

تا این جا به کلیاتی پرداختیم که برای تمام افراد بشر صادق است؛ ولی گفتن کلیات حقیقت مسئله را روشن نمی‌کند و چه بسا بی‌معنی هم از کار در بیاید. به طور مثال اگر شخصی بگوید که کاغذ محصول طبیعت است، موضوعی کاملاً درست اما بی‌معنی را بیان کرده است؛ چون همه می‌دانیم که کاغذ محصول فرایندی صنعتی است که در طی هزاران سال تکامل یافته و امروزه به کمک تکنولوژی و علم تولید می‌شود و برای تولید کاغذ باید به طور مشخص سراغ کسانی رفت که در جریان تولید صنعتی آن دست اندر کار می‌باشند و به طور اخص و معلوم می‌توانند بگویند که کاغذ چگونه تولید می‌شود. یعنی از امر کلی (طبیعت) باید به سوی امر خاص و مشخص و کانکریت صنعت تولید کاغذ برویم.

امر کلی و خاص موضوعات پیچیده‌ای در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی و متافیزیک و ماتریالیسم بوده است. اگر از جنبه‌ی مُثُل افلاطونی صرف نظر کنیم که برای هر چیز در این جهان یک جد و نیای غیرمادی در نظر می‌گیرد که وجه مادی آن در این جهان از روی آن ساخته می‌شود (مُثُل انسان و انسان واقعی، مُثُل نیکی و کار نیک، مُثُل زیبایی و این نقاشی زیبا...)، نئوپوزیتیویست معاصر هم امر کلی را به وجه مشترک یک طبقه از اشیا نسبت می‌دهد و از وجه افتراقات و اختلافات صرف نظر می‌کند. فی‌المثل بین حیوانات پستان‌دار به دو پا بودن آن‌ها اکتفا می‌کند و می‌خواهد از روی این صفت مشترک بین جانوران به صفت کلی پستانداران برسد و از روی صفات مشترک در این فلز و آن فلز، به صفت مشترک فلز برسد. اما از نظر هگل امر کلی، امری ساکن نیست بلکه در حال تکامل و حرکت است و اولین صفت آن این است که کلی تجزیه‌پذیر نیست یعنی به آحاد بسیط تر از خود تجزیه

نمی‌شود ولی می‌تواند در زایش کلیات دیگر شرکت کند. فی‌المثل از روی شکل مثلث، می‌توان شکل مربع یا مستطیل را ساخت، می‌توان مربع و مستطیل را به مثلث‌ها تجزیه کرد ولی مثلث را نمی‌شود به چیز دیگر تقلیل داد، در عین حال که مثلث در همه‌ی اشکال هندسی دیگر حضور دارد. در واقع مثلث، نیا و جد سایر اشکال هندسی است. یعنی اگر بتوان مساحت مثلث را حساب کرد، مساحت سایر اشکال هندسی را هم می‌توان محاسبه کرد. در فلسفه‌ی ماتریالیسم و نزد مارکس، کلی موجب موجودیت فرد و حرکت آن می‌شود. در واقع کلی عام‌ترین قوانین حاکم بر پدیده است. بهترین مثال در این باره تعریف ماتریالیسم از انسان است.

انسان، حیوان ابزارساز

«انسان حیوان ابزارساز است»؛ تعریفی که مارکس از انسان‌شناس مشهور فرانکلین اقتباس می‌کند. این تعریف واجد ویژگی‌های زیر است:

- ۱- هر انسانی در هر کجای کره‌ی زمین زندگی کند و در هر مرحله از تکامل باشد بدون هیچ آموزشی می‌تواند بر حسب نیاز خود ابزاری برای رفع نیاز خود بسازد؛
- ۲- در هر فرد انسانی این صفت دیده می‌شود؛
- ۳- با حذف این صفت، انسان دیگر انسان نخواهد بود؛
- ۴- این انسان ابزارساز در واقع نیا و جد هر انسان می‌باشد؛
- ۵- از روی این صفت می‌توان تکامل انسان را بررسی کرد. انسان پارینه‌سنگی، نوسنگی، دوران برنز... دوران کامپیوتر...؛
- ۶- از روی تکامل این صفت ابزارسازی، سایر صفات انسانی مثل سخنگویی، بر روی پا راه رفتن و ... را می‌توان توضیح داد؛
- ۷- این امر کلی نسبت به سایر صفات انسانی تقدم منطقی دارد.

تفاوت این امر عام ماتریالیستی از دیدگاه ایده‌آلیستی در این است که ایده‌آلیسم فصل مشترک پدیده‌ها را اصل و مبنای چیزها یا نیای آن‌ها قرار می‌دهد که نمی‌تواند توضیح دهنده‌ی دلیل تکامل باشد. فی‌المثل داشتن نرمه‌ی گوش در بین همه‌ی انسان‌ها مشترک است ولی از روی آن نمی‌توان تکامل جوامع بشری را توضیح داد و از روی آن نمی‌توان دلیل پیدایش زبان، جوامع طبقاتی و ... را توضیح

داد. در واقع امر عام همچون جوهر پدیده است؛ اما جوهری در حال تغییر و تبدیل. اما باید کلی یا عام بر فرد عبور نماید یعنی ما در این انسان منفرد به طور مثال نیای جمعی را هم بصورت امر عام ملاحظه می‌کنیم. اگر رابطه‌ی امر عام با فرد گسسته شود حیات فرد هم گسسته می‌شود. پس بدون ترکیب دیالکتیکی میان عام و خاص سخن از موجودیت پدیده نمی‌توان گفت. تا خاص آن چنان توضیح داده نشود که موجب تجسم و عینیت یافتن کل نشود، مطالعه درباره‌ی پدیده‌ها ناممکن خواهد شد. مثال بارز این موضوع رابطه‌ی سرمایه و کار و کالا در جامعه‌ی سرمایه‌داری است که به تفصیل از طرف مارکس از آن صحبت شده است.

رابطه‌ی دیالکتیکی بین عام و خاص

بدون کشف رابطه‌ی دیالکتیکی بین «کل و جزء»، «عام و خاص» و «کلی و فردی»، توضیح حیات یک پدیده و چگونگی پیدایش و تکامل آن ممکن نیست. فقط به این نکته باید توجه کرد که کلی در فلسفه‌ی علمی مثل افلاطونی نیست که پدیده‌های مادی رونوشتی از آن باشد؛ بلکه کلی در فلسفه‌ی علمی قوانین حاکم بر موجودیت و تکامل آن پدیده است. برگردیم به انسان و این که چگونه باید تفاوت بین انسان‌ها را توضیح داد. در این که تکامل موجب تکثر و تنوع و گوناگونی می‌شود بحثی نیست و این درباره‌ی انسان هم صادق است ولی این بخش از آن را باید مطالعه کرد که هر انسانی دارای دستگاه عصبی متفاوتی از انسان دیگر است و جهان خارج توسط حواس انسان در انسان ورود می‌کند و در سلسله اعصاب ما منعکس می‌شود و این انعکاس توسط دستگاه عصبی ما به مغز منتقل و در آن جا درک و فهم می‌شود. در واقع دستگاه عصبی انسان همانند منشوری است که جهان خارج را بدل به انعکاس و مجموعه‌ای از علائم می‌کند که به مغز منتقل می‌شود. هم‌چنان که در انعکاس نور در منشور، جنس منشور و زاویه‌ی تابش انعکاسات مختلفی از نور به دست می‌دهد، انعکاس جهان در دستگاه عصبی (منشور) به دلیل تفاوت‌هایی که در ساختمان‌های آن‌ها وجود دارد، متفاوت از کار در می‌آید. فی‌المثل دو نفر یک آهنگ موسیقی را می‌شنوند، هر یک به نحوی تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد چون تبدیل این آهنگ در سلسله اعصاب هر یک صورتی متفاوت دارد. مزه‌ی یک غذا برای دو نفر یکسان نیست. درک رنگ برای این هنرمند نقاش و آن هنرمند

نقاش یکسان نیست... بدین ترتیب به دلیل ساختمان‌های متفاوت عصبی هر انسان، جهان به صورت‌های متفاوت و با شدت و ضعف‌های مختلف انعکاس می‌یابد و موجب تفاوت در درک انسان‌های مختلف از یک پدیده می‌شود. به همین جهت دو برادر که هر دو ناظر یک صحنه از نابرابری طبقاتی و ظلم می‌باشند، هر یک با شدت‌های مختلف تحت تأثیر آن قرار می‌گیرند. بدین ترتیب انسان‌هایی با احساسات متفاوت را داریم. پس از نظر فلسفه‌ی علمی، تفاوت بین انسان‌ها مربوط به خاص بودن است. امروزه زیست‌شناسی و روان‌شناسی تجربی با مطالعه و دسته‌بندی نوع انعکاسات در افراد مختلف سعی در کشف دقیق‌تر مکانیسم رابطه‌ی عام و خاص در زندگی انسان دارند. فی‌المثل فروید معتقد بود که ناپسامانی‌های زندگی در دوران کودکی در ذهن انسان موکد می‌شود و انسان در بزرگی جریمی‌های آن را در روان‌پرسی‌ها پرداخت می‌نماید.

اما به این نکته هم باید توجه داشت که در تمام این انعکاسات خاص و در هر یک از آن‌ها، مقوله‌ای کلی و عام هم وجود دارد که آن هم به مغز انسان منتقل می‌شود. این درست است که هر انسان منفردی به فراخور حال خود با سیستم و ارگانیسم بدن خود و سلسله اعصاب خود به نوعی تحت تأثیر قرار می‌گیرد ولی قانون عام پدیده در مغز انسان بر بسیاری از موارد خاص برتری می‌یابد و آن‌ها را تابع خویش می‌سازد. فی‌المثل هر دو برادر با شدت‌های مختلف تحت تأثیر ظلم و ستم طبقاتی واقع می‌شوند و هر یک به صورت‌های خاص آن را بازتاب می‌دهند ولی ظلم که به طور کلی در جامعه بر همه نازل می‌شود در مغز هر دو به یکسان مردود شناخته می‌شود و به همین جهت موضع‌گیری‌های یکسان در میان افراد متفاوت بروز پیدا می‌کند که تا سرحد قرار گرفتن در یکی از اردوگاه‌های متخاصم طبقاتی آن‌ها را قرار می‌دهد و بدین ترتیب تاریخ به حرکت خود ادامه می‌دهد.

وجه عام و خاص در جامعه‌ی سرمایه‌داری

اختلاف طبقاتی و استثمار وجه عام جامعه‌ی سرمایه‌داری است. در هر یک از نهاد‌های اجتماعی و کارکردهای آن تضاد طبقاتی و پیامدهای آن منعکس است. به این ترتیب تمام افراد جوامع سرمایه‌داری تحت پوشش قوانین آن قرار می‌گیرند. یعنی همراه با تمام ویژگی‌های گوناگونی که در افراد به وسیله‌ی حواس و قانون

انعکاس به مغز منتقل می‌شود، این قانون و تضاد طبقاتی هم به ذهن منتقل می‌شود و در این جا معیارهای مشترک را به وجود می‌آورد. اما هر یک از این معیارهای مشترک، با یک برچسب (لیبل) مشخصات و ویژگی‌های فردی هم همراه است. یعنی در زیر تابلوی عام، امضای فرد با مشخصات متمایز خودش هم وجود دارد. اما شدت و ضعف در پررنگی این امضا یا کم‌رنگی این امضا وابسته به خصوصیات فردی می‌باشد (خصوصیات فیزیکی، بیولوژیکی، عقاید و آراء، تربیت خانوادگی، سطح دانش و معلومات و ...). به هر حال ترکیب دیالکتیکی قوانین عام و خاص در همه جا با تضادی که دارند در کار است تا زندگی آدمی را بسازد.

آزادی، عدالت، حق مالکیت؛ سه موضوع اصلی جهان

آوریل ۲۴، ۲۰۲۰

امروزه صاحب‌نظران و اندیشمندان انسان‌دوست، بر سه موضوع درباره‌ی جهان و از جمله ایران تأکید می‌ورزند و تلاش دارند تا ماهیت آن‌ها را روشن سازند. این سه موضوع عبارتند از آزادی، عدالت و حق مالکیت.

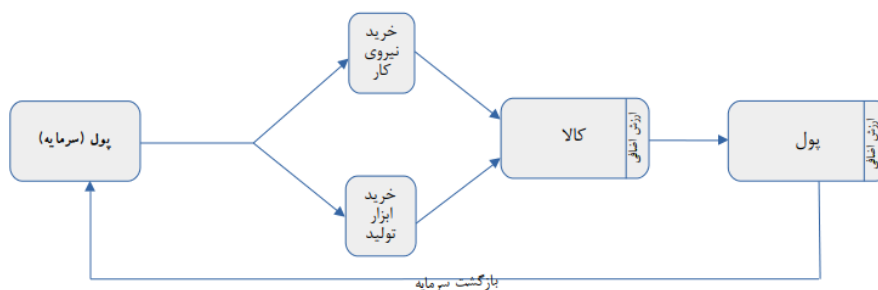
در هیچ دورانی از تاریخ بشریت، انسان‌ها به مانند امروز از این آفریده خود، یعنی جامعه‌ی سرمایه‌داری در رنج نبوده‌اند. انسان‌های از خود بیگانه، تنها و بی‌پناه به حال خود رها شده‌اند و برای آن‌ها هیچ راه نجاتی که متصور فرد باشد وجود ندارد. در صورت ظاهر، چرخ سرمایه‌داری می‌چرخد و طرفداران سرسخت آن می‌گویند که سرمایه‌دار با سرمایه‌ی خود وارد بازار شده و با کارگر در کمال آزادی قراردادی دو جانبه برای ساعت کار و دریافت دستمزد می‌بندد و این کار از آن جهت توجیه‌پذیر است، که کارگر کاملاً از مفاد این قرارداد باخبر است و داوطلبانه آن را امضا می‌نماید. پس قواعد دموکراسی در حد اعلی در حق او اجرا می‌شود. بنابراین از نظر آن‌ها، آزادی آن‌ها از یک طرف به امر تولید وابسته است و معلوم است که اگر تولید نباشد نابودی جمعی حاصل می‌شود. از نظر آنان علاوه بر آزادی که در امضای قرارداد دستمزد وجود داشت، یک توافقی هم بین کارگر و سرمایه‌دار برای

حفظ حیات اجتماعی وجود دارد، این توافق زمینه را برای توافق برای همه‌ی امور اجتماعی فراهم می‌سازد. شالوده‌ی همین توافق است که فرهنگ را جامعه شکل می‌دهد و در آن تعلیم و تربیت و آموزش و ... شکل می‌گیرد.

در این جا یک نکته مسلم است و آن این که، این شکل از مسیر پرپیچ و خم تولید در جامعه‌ی سرمایه‌داری پدیدار شده است. در این جا به اولین رابطه‌ی نابرابر بین خدایگان و بنده می‌رسیم که از یک سو «تحمیل» و از سوی دیگر «تحمل» وجود دارد. از یک سو سخن از آزادی و دموکراسی می‌رود و از سوی دیگر فریاد اعتراض از تحمیل بلند است. اما چرا این رابطه یک جانبه است؟ چون تولید بدون ابزار تولید ممکن نیست و اجازه‌ی کار با ابزار تولید در اختیار سرمایه‌دار است و از زحمتکشان خواسته می‌شود که در مقابل این خداوند جدید یعنی سرمایه، سر تسلیم فرود آورند. در غیر این صورت با گرسنگی و فقر و نابودی روبه‌رو خواهند شد. بدین ترتیب می‌بینیم که آزادی و اسارت از درب کارخانجات و کارگاه‌ها و شرکت‌ها رفت و آمد می‌کند. درهایی که کلیدشان فقط در اختیار عده‌ای محدود (سرمایه‌دارها) قرار دارد.

برای پیگیری رد پای آزادی در نظام سرمایه‌داری لازم است که به الگوی تولید بازگردیم.

سرمایه‌دار با مقداری پول وارد بازار می‌شود. آن را به دو قسمت می‌نماید. با یک قسمت ابزار تولید و کارخانجات را می‌خرد و با یک قسمت نیروی کار کارگران را. سپس آن دو را با هم ترکیب می‌کند و کالا را می‌سازد. کالا را در بازار می‌فروشد و به پول تبدیل می‌کند. این پول جدید که، بیشتر از مقدار پول اول است دوباره به عنوان سرمایه وارد همین گردش می‌شود و این الگوی جاویدان نظام سرمایه‌داری را می‌سازد.



گردش سرمایه در نظام سرمایه‌داری

در این دور گردش است که افراد باید بدون چون و چرا برای ادامه‌ی حیات خود وارد شوند. پس اولین جبری که بر انسان‌ها وارد می‌شود، شرکت در این دور گردش است. ظالمانه‌ترین بخش این دور گردش در یک جنبه بودن آن است. یعنی تا سرمایه وارد بازار نشود، این دور گردش شکل نمی‌گیرد. به همین جهت سرمایه‌داران مدعی هستند که محور و عامل اصلی بقاء جامعه می‌باشند. در این دور گردش است که موضوع آزادی انسان‌ها هم طرح می‌شود. این آزادی که سرمایه‌داری مدعی آن است در میان چرخ‌دنده‌های این دور گردش گرفتار می‌باشد. این آسیاب فقط به خواست سرمایه‌دار می‌گردد و خواستی یک جنبه بر آن حاکم است. پس آزادی فردی مورد ادعای سرمایه‌داری چیزی پوچ از کار در می‌آید که در آخر به فلسفه‌های ذهن‌گرا می‌انجامد که از انسان می‌خواهند «در درون خود آزادی را به دست آورد.» در هیچ رابطه‌ی یک جنبه‌ای نمی‌تواند آزادی وجود داشته باشد. این سرنوشت بی‌چون و چرای زندگی، تحت لوای حکومت‌های دیکتاتوری و استبدادی است. چون برای حکومت استبدادی یک چیز لازم است و آن اینکه، روندی یک جنبه از طرف حکومت بر مردم تحمیل شود. این روند یا با سرنیزه یا با پول و یا با صندوق رأی جنبه‌ی عینی پیدا می‌کند.

بنابراین رسیدن به آزادی یعنی در هم شکستن این گردش سرمایه و پول و کار، یعنی در هم شکستن ماشین دولتی.

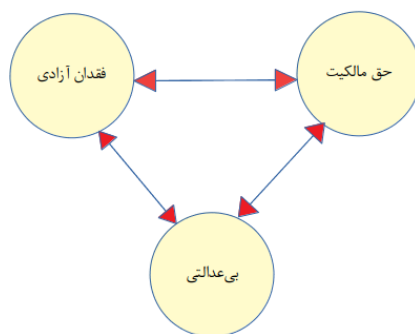
گاهی اوقات در این دور گردش یکی از چرخ‌دنده‌ها دچار نقص می‌شود. در این جا افرادی که خود را مصلحان اجتماعی می‌دانند وارد شده و به عنوان اصلاح‌طلب به رفع نواقص این چرخ‌دنده‌ها می‌پردازند تا دور گردش محفوظ بماند. در واقع این

چرخ‌دنده‌ها را برای دور بعد روغن می‌زنند تا به حرکت خود ادامه دهند. طرفداران اصلاحات در این جا فریاد برمی‌آورند که «دیدید ما آزاد بودیم؟! و با آزادی و اراده‌ی خود این نواقص را برطرف ساختیم!» ولی خوب می‌دانند که فقط به چرخش این آسیاب آدم‌خوار یاری رسانده‌اند.

از همه مهم‌تر این که این تصمیمات یک جانبه را سرمایه‌داری به عنوان خواست عمومی مطرح می‌کند که با برچسب قانونی زدن به آن می‌تواند هر خواسته‌ی فردی را نفی و سرکوب نماید. بدین ترتیب «آزادی» مفهومی سرکوب شده و نگون‌بخت در این دور گردش در می‌آید.

موضوع دومی که در جوامع انسانی از دوران‌های قدیم مطرح بود و تا کنون هم ادامه دارد موضوع «عدالت» است. ایده‌آلیست‌ها و مذهب‌یون برای حل این مشکل بزرگ اجتماعی توصیه می‌کردند (و می‌کنند) که به مذهب پناه برید. مذهب به شما راه عدالت را می‌آموزد. برای عیسی مسیح و سایر پیامبران، همه‌ی انسان‌ها یکی هستند و «در نزد خدا کسی را بر کسی برتری نیست» و راه حل آن را توصیه‌ی انسان‌دوستانه می‌دانستند که اغنیاء از اموال خود به فقیران ببخشند. ولی جالب این جاست که در این روایت‌ها خودشان هم به تناقض می‌رسند. در انجیل آمده است که کسی نزد عیسی مسیح آمد و از او راه رستگاری را پرسید و اظهار داشت «من تمام دستورات اخلاقی تو را انجام داده‌ام.» عیسی مسیح به این مرد که اهل ناصریه بود گفت «اموالت را به دیگران بخش»؛ و آن مرد عیسی مسیح را ترک کرد.

حال اگر به همان چرخه‌ی تولید برگردیم، موضوع روشن است. «دیدیم که خواسته‌ها و اوامر سرمایه دار، یک‌طرفه است و دیگران ملزم به پذیرش آن می‌باشند



و دیدیم که سرمایه‌دار با تک‌تک کارگران، قرارداد فردی می‌بندد ولی از نتیجه‌ی کار جمعی آنان بهره می‌برد و هرگز این نتیجه را با آن‌ها تقسیم نمی‌کند (تولید ارزش اضافی). پس برابری اقتصادی در این چرخه ناممکن است. اما زمانی که به کل این چرخه بنگریم، با نظام سرمایه‌داری روبه‌رو می‌شویم که دو طرف دارد. یکی طبقه‌ی کارگر و یکی طبقه‌ی سرمایه‌دار. چون کسب سود بسیار دلچسب و خوشایند است، احتیاج به تعلیم ندارد و همه‌ی سرمایه‌داران با هم خواستار کسب سود هستند و بدین جهت خود به خود آن‌ها را متحد می‌سازد و کارگران همیشه با سرمایه‌داران متحد روبه‌رو می‌شوند و علاوه بر این، این سرمایه‌داران متحد در کنار این چرخه‌ی تولید، یک ذخیره‌ی تسلیحاتی هم ساخته‌اند و آن چیزی نیست جز دولت و نیروی نظامی و قضایی آن. در هر زمان که لازم شد، از این ذخیره‌ی تسلیحاتی به نفع خود در برخورد با کارگرانی که حاصل دسترنج خود را به دست نمی‌آورند (و در طرف دیگر این ترازوی نابرابر قرار دارند)، حداکثر استفاده را به عمل می‌آورد. دولت موظف به حفظ منافع سرمایه‌داران است. تمام قوانین آن و قانون اساسی آن و نهادهای اداری و اجتماعی و نظامی در خدمت منافع سرمایه‌داران است. بدین ترتیب ما در عوض این که در جامعه عدالت داشته باشیم، همیشه و همواره «بی‌عدالتی» را داریم. چون چرخه‌ی تولید همیشه در جریان است. در این جا به بیهودگی بحث درباره‌ی حق، عدالت، تساوی، حقوق بشر و ... به خوبی می‌توان پی برد که بنای آن تولید مادی جامعه است. در این چرخه‌ی تولید مادی است که پیوند بین «فقدان آزادی و بی‌عدالت» را می‌توان به خوبی دید.

ستون‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری

اما در این قوانین حقوقی که برای مهار زحمتکشان توسط دولت‌ها تنظیم می‌شود و در کشورهای به ظاهر دموکرات، از طرف پارلمان‌ها تحمیل می‌شود، یک قانون مقدس به قول مارکس از زمان موسی تا کنون وجود دارد: «حق مالکیت». سرمایه‌داری باید بتواند سود خود را از طریق حق مالکیت و ارث در طبقه‌ی خود به طور ریشه‌دار حفظ نماید. در نتیجه، حق مالکیت به پایه‌ی سوم جامعه‌ی سرمایه‌داری تبدیل می‌شود.

به همین جهت سخن گفتن در مورد سه موضوع در جامعه‌ی سرمایه‌داری بیهوده است.

آزادی، عدالت، قانون.

بنابراین سه دشمن جاوید برای زحمت‌کشان وجود دارد:

ژاندارم (پلیس)، قاضی، کشیش

نتیجه

هر سه مورد (آزادی، عدالت و مالکیت) باید از دروازه‌ی «تولید مادی» بگذرند که دروازه‌بان آن سرمایه‌دار است. در چرخ‌دنده‌های این دور چرخش تولید مادی است که همه چیز تغییر ماهیت می‌دهد. از جمله آزادی به استبداد، عدالت به نابرابری، مالکیت جمعی به مالکیت فردی و مذهب به افیون توده‌ها.

الیناسیون و آزادی

اکتبر ۱۶، ۲۰۱۹

امروز نظریه پردازان سرمایه‌داری دوباره به یکی از قدیمی‌ترین ابزارهای خود برای قلب کردن و وارونه نشان دادن ماهیت دولت دست یازیده‌اند. البته این تلاش جهانی و هماهنگ است. مکاتب فلسفی و سیاسی دست راستی در غرب برای آن به مفهوم و اهمیت دولت می‌پردازند که بتوانند موجب بقاء آن و در صورت امکان برای آن آبرویی دست و پا کنند.

هسته‌ی اصلی نظریه‌ی آنان به شرح زیر است:

- ۱- آن‌ها دولت را نتیجه‌ی یک میثاق و توافق همگانی قلمداد می‌کنند؛
- ۲- آن‌ها دولت را برآمدی از تک‌تک خواسته‌های افراد جامعه می‌دانند؛
- ۳- آن‌ها دولت را برآمدی از هم‌زیستی مسالمت‌آمیز طبقات جلوه می‌دهند؛
- ۴- آن‌ها نقشی برای انقلاب در فرایند تشکیل دولت نمی‌بینند؛
- ۵- از نظر آن‌ها در جامعه مبارزه‌ی طبقاتی وجود ندارد و دولت متأثر از آن نیست؛
- ۶- دولت را عاملی خنثی می‌دانند که بی‌طرف بر کل جامعه و طبقات سایه افکنده است؛
- ۷- دولت بدون هیچ پیش‌شرطی حافظ منافع تمام افراد و آحاد جامعه است؛
- ۸- ساختار دولت، ساختاری قانونی و مشروع است که اطاعت از آن برای همگان لازم می‌باشد؛

- ۹- دولت را معرف روح جمعی جامعه می‌دانند که ازلی و ابدی است؛
- ۱۰- بزرگ‌ترین هدف و وظیفه‌ی دولت را تامین امنیت، ایجاد رفاه عمومی، برقراری حاکمیت قانون و حراست از مرزهای کشور می‌شمارند؛
- ۱۱- دولت را حاصل جمع اراده‌ی عمومی تمام افراد جامعه می‌دانند.

امروزه نظریه‌پردازان پست‌مدرن و ساختارگرایان جدید و رویزیونیست‌های راست با تأکید بر بعضی از موارد فوق تلاش دارند تا ماهیت طبقاتی دولت را پنهان نمایند و دولت را نهادی لازم و جاویدان برای جامعه معرفی نمایند. تأکید بیشتر آنان بر این ادعاست که «دیگر قرن هجدهم و نوزدهم و بیستم نیست که برای توجیه ماهیت دولت به طبقات و مبارزات طبقاتی توسل جوییم؛ امروزه دیگر در جوامع از طبقات متخاصم خبری نیست» و با تأکید بر نظریه‌ی اتمیستی (ذره‌ای) می‌گویند «دولت برخاسته از خواسته‌های تک‌تک افراد است و در طول تاریخ به صورتی ناخودآگاه سربرآورده و به کسی آسیبی وارد نساخته و به عمر خود در جهان کنونی ادامه می‌دهد». علاوه بر این «در جامعه کنونی خبری از استثمار و ارزش اضافی نیست؛ چون کارگر و سرمایه‌دار آزادانه پای یک قرارداد را برای کار امضاء کرده‌اند و سندیکاهای کارگری مدافع این امضاء و قرارداد هستند.»

هسته‌ی اصلی تمام این نظریات همان لیبرالیسم قدیمی است (هر نفر یک رأی). هر فرد در حکومت شرکت دارد. خواسته‌ی دولت خواسته‌ی افراد است. رأی آزاد متضمن آزادی افراد جامعه است.

واقعیت لیبرالیسم چیست؟

در جامعه لیبرالیستی از یک طرف، توده‌ای از افراد مستقل و جدا از هم وجود دارند که هر یک به دنبال منافع شخصی خود می‌باشند؛ هر چند در واقع امر از یک‌دیگر مستقل نبوده و ارتباط درونی تنگاتنگی با هم دارند و فعالیت آن‌ها به یک‌دیگر وابسته است. از طرف دیگر، نوع وابستگی و ارتباط متقابل آن‌ها با هم را سیستم اقتصادی تعیین می‌کند. هر فردی در یک بخش از جامعه که به نظر می‌رسد از هم مستقل می‌باشند به فعالیت مشغول است و بر اساس قوانین عینی عمل می‌نماید که بر او تحمیل شده است. هر یک از این نیروها و قوانین عینی به طور مستقل عمل کرده و بر سرنوشت افراد محیط می‌باشند. بنابراین، این ادعای لیبرالیست‌ها که انسان‌ها

به آزادی و در استقلال کامل زندگی کرده و انتخاب به عمل می‌آورند، کاملاً پوچ و بی‌معناست. در جامعه‌ی سرمایه‌داری پیشرفته‌ی امروز نه تنها دولت به عنوان امری بیگانه بر افراد حکومت می‌کند، بلکه کلیه‌ی نشان‌ها و علائم تجاری (برندها) هم بر انتخاب و عمل افراد تأثیر می‌گذارند و حتی برندهای تجاری چنان پر قدرت افراد جامعه را به دنبال خود می‌کشند که پیروی نکردن از آن‌ها به معنای سرشکستگی و بیچارگی افراد است. اگر کودکی نتواند همان برند کفشی را بخرد که همکلاسی‌های او خریده‌اند، به اوج بدبختی و بیچارگی در می‌غلند. نیروهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی ساخته و پرداخته‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری نوین سلطان‌های بی‌تاج و تخت حاکم بر افراد جامعه هستند.

ماهیت طبقاتی دولت و لیبرالیسم

نظریه‌پردازان سرمایه‌داری اساس نظریه‌ی خود را بر انکار و تکذیب ماهیت طبقاتی دولت و از آن مهم‌تر نظریه‌ی تضاد طبقاتی استوار کرده‌اند. آن‌ها با انکار این نظریات آب تظهير بر سر دولت و ظلم و ستمی که دولت به نفع طبقه حاکم اعمال می‌نماید می‌ریزند. آن‌ها مدعی هستند که دولت امروزه یک دولت خنثی است. یعنی به هیچ طبقه‌ای تعلق ندارد و در ماوراء طبقات به حل و فصل مسائل مردم به طور عام می‌پردازد. در این صورت لیبرالیسم سیاسی باید بهترین نوع حکومت باشد که در خدمت تمام افراد جامعه است و چون از آزادی افراد رأی دهنده برخاسته پس مدافع آزادی در جامعه است.

اما هم‌چنان که کلاسیک‌های مارکسیست نشان داده‌اند (به نقل از خانواده مقدس انگلس):

«بدون هیچ تردیدی دولت نیرویی نیست که بر جامعه از خارج تحمیل شده باشد و یا آن چنان که هگل می‌گوید ایده‌ی اخلاقی یا تصور و واقعیت عقل هم نیست؛ بلکه بالعکس، محصولی از جامعه، از مرحله‌ی خاصی از تکامل است. این مطلب نشان می‌دهد که جامعه دست به گریبان تضادهای غیرقابل رفعی با خودش است. جامعه در تضادهای سازش‌ناپذیر در می‌غلند که از حل آن عاجز است. اما برای حل این تضادها که ناشی از مبارزاتی طبقاتی برای منافع اقتصادی است، خودش را در نیروها به بی‌حاصل درگیر نمی‌نماید. در این جاست که باید به نیروی مافوق اجتماع

توسل جوید تا از شدت این مبارزه بکاهد و آن را به نظم در آورد. این نیرو خارج از جامعه رشد نکرده و خود را مافوق آن قرار نمی‌دهد و بیش از پیش خود را از آن بیگانه می‌سازد. این نیرو همان دولت است.»

در ادامه انگلس می‌نویسد:

«پیدایش دولت به این دلیل ضروری است که می‌خواهد مبارزه طبقاتی سازش‌ناپذیر را کنترل نماید. به همین جهت در میان این درگیری طبقاتی است و به عنوان یک قاعده کلی، دولت متعلق به قوی‌ترین طبقه اقتصادی حاکم است که به کمک دولت تبدیل به طبقه حاکم سیاسی می‌گردد که صاحب ابزار سرکوب و استثمار طبقه‌ی مخالف است.»

تجربیات تاریخی پیدایش دولت‌ها و مبارزات طبقاتی صحت مطالب فوق و پوچ بودن ادعای نظریه‌پردازان سرمایه‌داری که می‌خواهند دولت را خنثی و بی‌طرف نشان داده و آزادی جامعه را مدیون آزادی فردی قلمداد کنند تأیید می‌نماید. دولت ناشی از «مبارزه‌ی طبقاتی است و فقط به نفع یکی از این طبقات که قدرت اقتصادی را دارد وارد عمل می‌شود. این قدرت که ساخته و پرداخته‌ی دست بشر در طول تاریخ است، هیچ میدان عمل آزادی برای افراد و اشخاص منفرد باقی نمی‌گذارد و در نقاط عطف تاریخی نقش سرکوب خود را به حد اعلی درجه اجرا می‌نماید (کمون پاریس، انقلاب ۸۹ فرانسه، انقلاب ۱۹۱۹ آلمان، ...) در سرمایه‌داری افسارگسیخته، حکومت‌های نازیسم و فاشیسم تا به آن جا پیش می‌روند که به ستایش این قدرت سلطه‌گر در جامعه می‌پردازند و اطاعت از حکومت و دولت را وظیفه‌ی جاوید انسان‌ها قلمداد کرده‌اند. ولی نظریه‌پردازان امروز سرمایه‌داری سعی دارند تا نقابی برای این صورت دیو وحشی و خونخوار با نظریه «دولت فراگیر» و «دولت مافوق طبقاتی» فراهم آورند.

به هر حال معلوم شد که در جامعه سرمایه‌داری به خاطر ماهیت طبقاتی دولت امکان آزادی برای تمام افراد جامعه وجود ندارد. در توضیح بی‌پایگی لیبرالیسم، کلاسیک‌های مارکسیست، به مقوله‌ی اساسی‌تری در توضیح عدم آزادی در جامعه‌ی سرمایه‌داری به دلیل «الیناسیون (از خود بیگانگی)» می‌پردازند. در مقوله‌ی الیناسیون ماهیت ضد آزادی جامعه‌ی سرمایه‌داری در هر سطح و مرحله‌ای به خوبی

توضیح داده می‌شود. چون در مقوله‌ی الیناسیون ماهیت انسان توضیح داده شده و تضاد آن را با ماهیت جامعه سرمایه‌داری نشان می‌دهند.

بنیان‌گذاران فلسفه‌ی علمی، برای انسان یک «هستی اجتماعی» قائل هستند که در روند کار و روابط انسان‌ها با یکدیگر حاصل می‌شود و در واقع هستی اجتماعی انسان را، یک هستی ساخته و پرداخته‌ی تاریخ می‌دانند.

انگلس در کتاب «خانواده‌ی مقدس» موضوع را چنین شرح می‌دهد:

«بر اساس مفهوم ماتریالیستی، عامل تعیین‌کننده در تاریخ عبارت است از تولید و بازتولید زندگی واقعی، اما این خود دو وجه متمایز دارد؛ از یک طرف تولید ابزار و وسایل برای معیشت (غذا، لباس، خانه ...) و نیازمندی‌های فردی آن و از طرف دیگر، تولید هستی انسانی و تولید مثل. نهادهای اجتماعی در هر دوره‌ی تاریخی در کشورهای معین به وسیله‌ی این دو نوع تولید معین می‌شوند.»

بنابراین هستی اجتماعی انسان در هر دوره‌ی تاریخی در تعیین ماهیت آن دوره تاریخی نقش اساسی دارد. به هر تقدیر انسان در هر دوره‌ی تاریخی وارد مرحله‌ای معین از تولید و بازتولید مادی و معنوی می‌گردد. تقسیم کار اجتماعی از ارکان پیشرفت و تولید مادی در جامعه است. نیاز به مدیریت این تقسیم کار به نفع تولید ارزش اضافی برای طبقه‌ی حاکم یکی از دلایل پیدایش دولت‌هاست.

مارکس در کتاب نقد اقتصاد سیاسی می‌نویسد:

«روابط اقتصادی اجتماعی در بازار که شخصیت تک‌تک افراد به آن وابسته است، از ضرورت‌های الیناسیون است که موجب محدودیت برای فرد و آزادی فردی می‌شود. آزادی فرد زمانی حاصل می‌شود که انسان بر روابط اقتصادی و اجتماعی کنترل داشته باشد و این در جامعه‌ی سرمایه‌داری ممکن نیست. در جامعه سرمایه‌داری شخصیت افراد ساخته و پرداخته‌ی روابط اقتصادی بین کالاها و تولید آن‌هاست.»

صاحبان سرمایه در جامعه‌ی سرمایه‌داری با تصرف و کنترل ابزار تولید و نحوه‌ی تولید کالا و روابط تولیدی و با به خدمت گرفتن دولت در جهت منافع خود در جامعه‌ی نوین سرمایه‌داری به قدرتی بلامنازع تبدیل می‌شوند که به سرتاسر روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه حکم می‌رانند. در این باره مارکس در «انتقاد از برنامه‌ی گوتا» چنین می‌نویسد:

«جامعه‌ی نوین سرمایه‌داری با روابطی که با تولید و مالکیت دارد، جامعه‌ای است که وسایل تولید و مبادله‌گول‌آسایی را بدست آورده است. مانند جادوگریست که دیگر نه قادر است نیروها را کنترل کند و نه جهانی که با سحر خود آفریده و فراخوانده برچیند.»

از نگاه فوق معلوم می‌شود که جامعه‌ی سرمایه‌داری به طور خودکار نظریات و خواسته‌های خود را به تمام افراد جامعه تحمیل می‌کند که در ظاهر افراد به نظر میرسد که به اختیار خود عمل می‌کنند ولی در واقعیت مطابق خواسته‌های این گول چراغ جادو بکار مشغولند؛ و کاری که افراد در زیر سلطه‌ی این نیروهای بیگانه انجام می‌دهند اجباری و خارج از اختیار و آزادی فردی است.

مارکس در این باره در گراند‌ریسه چنین می‌نویسد:

«همان زمانی که تقسیم نیروی کار پای به هستی نهاد هر انسانی شخصیت خود را پیدا می‌کند، در قلمرو خاصی از تولید قرار می‌گیرد که بر وی تحمیل می‌شود و از آن نمی‌تواند بگریزد. وی باید شکارچی، چوپان، ماهیگیر و.. باقی بماند اگر نخواهد امکان زندگی کردن را از دست بدهد.»

و در ادامه می‌نویسد:

«ویژگی اجتماعی فعالیت در این جا به صورت چیزی بیگانه و عینی ظاهر می‌شود که افراد را محاط کرده است. اما به صورت روابط متقابل بین آن‌ها نیست؛ بلکه به صورت تبعیت از روابطی است که مستقل از آن‌ها وجود دارد و در خارج از رقابت بین افرادی است که نسبت به هم بی‌تفاوت می‌باشند. مبادله کلی فعالیت‌ها و تولیدات که شرط ضروری زندگانی افراد است. روابط متقابل درونی آن‌ها در اینجا به صورت چیزی بیگانه برای آن‌ها و مستقل از آن‌ها به صورت یک شیء ظاهر می‌شوند.»

به همین ترتیب معلوم می‌شود که لیبرالیسم و آزادی فردی صورت ظاهری برای جامعه‌ی سرمایه‌داری است و هیچ کس نمی‌تواند به آزادی واقعی دست یابد مگر در جامعه‌ی بی‌طبقه که از زیر سه نیروی سلطه‌گر آزاد می‌شود:

۱- روابط استعماری و استثمار؛

۲- دولت (نیروی سرکوبگر)؛

۳- قوانین حاکم و آداب و رسوم مرسوم.

به همین ترتیب به ماهیت جامعه لیبرالیستی می‌رسیم که در آن از یک طرف توده‌ای از افراد مستقل جدا از هم وجود دارد که هر یک منافع شخصی خود را دنبال می‌کنند؛ در حالی که در واقعیت مستقل نبوده و در روابط درونی با یکدیگرند و فعالیت آن‌ها به یکدیگر وابسته است. از طرف دیگر، نوع وابستگی و ارتباط متقابل آن‌ها با هم وابسته به سیستم اقتصادی می‌باشد که بر اساس قوانین عینی به آن‌ها تحمیل می‌شود و به عنوان نیروی مستقل، افراد جامعه را محاط کرده است.

در جامعه سرمایه‌داری امروز، نظریه‌پردازان سرمایه‌داری تلاش دارند با دفاع از لیبرالیسم به طرح مسئله‌ی خشونت بپردازند و آن را منتسب به طبقه‌ی کارگر و زحمت‌کشان نمایند و بدین ترتیب برای دولت سرمایه‌داری مجوز سرکوب و اعمال خشونت را به دست آورند. آن‌ها در وسائل ارتباط جمعی با بوق و کرنا اعلام می‌کنند شما می‌توانید نظریات خود را در چارچوب نهادهای قانونی و شرعی موجود از حق رأی و اعتراضات مسالمت‌آمیز مطرح سازید. البته این تا زمانی است که بنیادهای حاکمیت سرمایه‌داری در خطر قرار نگیرد (در آلمان غربی تا کنون حزب کمونیست غیرقانونی است) به هر حال سوسیالیسم علمی در نقطه مقابل نظریات لیبرالیستی قرار دارد و معتقد است که:

۱- در جامعه‌ی سرمایه‌داری نهادهای دولتی در جهت تحصیل سود برای سرمایه هستند؛

۲- دولت ماهیت خنثی ندارد و به نفع طبقه‌ی حاکم عمل می‌نماید؛

۳- دولت یک امر تاریخی است که هم‌چنان که در دوره‌ای از تاریخ خلق شده در دوره‌ای از تاریخ هم باید از بین برود؛

- ۴- ماهیت دولت حاصل جمع خواست افراد جامعه نیست و ماهیتی مستقل از آن‌ها دارد. (الیناسیون)؛
- ۵- دولت در جامعه سرمایه‌داری از تمام ابزارها از جمله خشونت و سرکوب برای سیادت سرمایه استفاده می‌نماید؛
- ۶- دولت برخاسته از تضادهای طبقاتی است و عامل سیاسی برای طبقه‌ی مسلط اقتصادی است؛
- ۷- دولت حاصل مصالحه‌ی طبقاتی نیست؛
- ۸- دولت، معرف رشد ناموزون طبقاتی است؛
- ۹- فرد در جامعه‌ی سرمایه‌داری ماهیت مستقل و آزاد ندارد؛
- ۱۰- هر فرد در جامعه‌ی سرمایه‌داری کورکورانه و بدون توجه به منافع دیگری به دنبال منافع خویش است؛
- ۱۱- آزادی واقعی انسان در جامعه‌ی بی‌طبقه به دست می‌آید که انسان‌ها بر نیروهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی کنترل کامل دارند؛
- ۱۲- در جامعه‌ی سرمایه‌داری دو نوع مالکیت بر وسایل وجود دارد؛ یکی صاحبان وسایل تولید و یکی کسانی که فاقد آن هستند. که این دو در تضاد سازش‌ناپذیر با یکدیگرند که نتیجه‌ی آن انقلاب اجتماعی به سود کسانی است که فاقد مالکیت بر وسایل تولید هستند.
- انگلس در خانواده مقدس می‌نویسد:
- «تمام انقلابات تا به امروز عبارت از حمایت از یک نوع مالکیت در مقابل نوع دیگری از مالکیت است. نمی‌توان یکی را بدون خشونت بر دیگری مسلط کرد. در انقلاب کبیر فرانسه مالکیت فئودالی فدای مالکیت سرمایه‌داری شد.»

تاریخ چیست و چگونه به دست ما می‌رسد؟

نوامبر ۲۲، ۲۰۲۳

انسان یک موجود طبیعی است، که به طبیعت تعلق دارد و بخشی از جهان مادی است. انسان نتیجه مرحله معینی از تاریخ جهان است، که یکی از حلقه‌های تغییر در کائنات را می‌سازد، و حاصل یک سری از تغییرات متوالی است. پس انسان موجودی، تاریخی است.

یعنی انسان را می‌توان و باید از روی تاریخ آن تعریف کرد. تاریخی که زنجیره‌ای از تغییرات می‌باشد. پس از نظر بسیاری از اندیشمندان برای شناخت انسان، باید تاریخ را شناخت. پس بدین جهت باید علم تاریخ را، بر پا ساخت. اما نخستین پرسشی که مطرح می‌شود این است که تاریخ چگونه علمی است؟

اگر به علم فیزیک نگاه کنیم، آن را علمی می‌دانیم که می‌گوید از این علت آن معلول نتیجه می‌شود. این رابطه، مستقل از نظریات فیزیک‌دانان است. پس یکی از ویژگی‌های علم فیزیک و علمی بودن آن این است که مستقل از ناظر و مشاهده‌گر می‌باشد. دلیل افتادن سیب از درخت بر زمین هیچ رابطه‌ای به سلیقه و اندیشه‌ی خاص نیوتن نداشت بلکه فقط و فقط به قانون گرانش ارتباط داشت و تا زمانی که اجرام مادی وجود دارند از قانون گرانش پیروی می‌کنند یعنی جاویدان است و علاوه

بر آن هیچ سببی در عوض این که به زمین بیفتد به آسمان صعود نمی‌کند یعنی استثنا در مورد آن صادق نیست.

اما از زمانی که کتاب و نوشتن و خواندن پا گرفت، این تمایل در انسان پیدا شد که سرنوشت خودش و یا دیگران را ثبت و بازگو نماید. از نظر بسیاری دلیل این کار به درستی روشن نیست، عده‌ای بر این اعتقادند که انگیزه‌ی آن زیبایی‌شناسی و هنر است و عده‌ای دیگر اخلاق و پند و اندرز را دلیل این کار می‌دانند. عده‌ای معتقدند که ارضاء و حس کنجکاوی و غیره است. اما شاید اصلی‌ترین دلیل آن رفع از خود بیگانگی انسان باشد. چون در تاریخ، انسان در زندگی دیگران شراکت پیدا می‌کند و تلاش می‌کند تا برای زندگی خود معنایی بیابد. به ویژه کتابت زمانی شروع می‌شود که دولت‌ها آفریده شدند. در نظریات افراطی علم تاریخ می‌بینیم که تاریخ را شناخت و آشناسدن با دولت‌ها و کارهای آن‌ها می‌دانند. اما همه می‌دانیم که تاریخ در طول زمان و با زمان حرکت می‌کند و زمان از روی حکومت‌ها و دولت‌ها گذر می‌کند، به همین جهت علم تاریخ باید چیزی فراتر از سرنوشت دولت‌ها و حکومت‌ها باشد. انسان با خواندن تاریخ، با اسکندر، با ناپلئون و... همگام می‌شود و از هستی محدود خود جدا می‌شود و از فردیت خود دست می‌کشد و در زندگی دیگران شریک می‌شود و بدین ترتیب بر از خود بیگانگی خودش غلبه می‌کند. در اینجا تاریخ با زیبایی‌شناسی و هنر هم ماهیت است.

رابطه انسان و تاریخ؛ هم‌چنان که مارکس می‌گوید انسان زاده‌ی تاریخ است و انسان تاریخ خودش را می‌سازد.

بدین ترتیب رابطه دیالکتیکی بین انسان و تاریخ توضیح داده می‌شود. تاریخ هم، یک هستی اجتماعی، مانند سایر هستی‌های اجتماعی، مانند دولت، مذهب، هنر و... می‌باشد، هنرها پیش از ما و بعد از ما بوده‌اند و خواهند بود و ما در آن‌ها به دنیا می‌آییم و از آن‌ها تأثیر می‌پذیریم و بر آن‌ها تأثیر می‌گذاریم. به همین ترتیب ما درون تاریخ زاده می‌شویم، درون آن زندگی می‌کنیم و توسط آن تربیت می‌شویم؛ این یا آن عقیده را پیدا می‌کنیم و در هنگامی که بتوانیم اراده خود را بر آن تحمیل می‌کنیم. این رابطه دو طرفه بین انسان و تاریخ به صورت جاویدان ادامه دارد و خواهد داشت. ناگفته نماند که بعضی از نظریه‌پردازان مارکسیسم با تأسی از مارکس

می‌گویند، تاریخ دیگر در جامعه بی‌طبقه وجود نخواهد داشت. انسان امروزی که درون جامعه طبقاتی تاریخ‌مند شده است پس در آن جا انسان دیگری خواهد بود. به هر حال تاریخ بخشی از آگاهی اجتماعی ما را می‌سازد و آن قدر مادی است که علم، مادی است. بنابراین مارکسیسم به بینش مادی از تاریخ معتقد است یعنی به هیچ روی قوانین حرکت تاریخ از بیرون بر جامعه تحمیل نشده است و ماهیت حرکات و رخدادهای تاریخ مادی می‌باشند.

در اینجا پرسش بحث برانگیزی مطرح می‌شود که «آیا تاریخ مکتوب همان تاریخ واقعی است؟»

در نوشتن تاریخ سه شالوده اصلی مؤثر واقع می‌شود.

۱- رخدادها

۲- مورخ

۳- انتخاب رخداد

رخدادهای تاریخی کم و بیش به وسیله مورخین مختلف ثبت و ضبط شده‌اند. اگر از محتوای آن‌ها صرف‌نظر کنیم حداقل از نظر صورت قابل اعتماد هستند به طور مثال دلیل فروپاشی سلسله قاجار هر چه باشد، در این که در ۱۳۰۴ شمسی منقرض شده است اختلاف عقیده‌ای وجود ندارد و یا این که چنگیزخان از کجا به کجا لشکر کشید و...

اما تضاد و آناتومی که تمام تاریخ را به گرداب می‌کشانند انتخابی است که به وسیله مورخ از میان رخدادها صورت می‌گیرد. مورخ هم مثل من و شما انسان است و با عقاید و افکاری خاص و سلیقه‌ای متفاوت، او باید از میان رخدادها یکی را انتخاب کند و علاوه بر آن با این رخداد، باید تاریخ را بسازد. درست مثل کودکی که باید یکی از قطعات پازل را انتخاب کند و سعی کند پازل خود را تکمیل نماید.

مورخین علاقمند به ناپلئون، دلیل شکست او را در واترلو بارندگی و اشتباه ژنرال‌هایش می‌شمارند و مورخین روس دلیل شکست او را در قرارداد صلح ۱۸۰۸ بین ناپلئون با الکساندر روسیه می‌دانند. اهمیت ندارد که کدام صحیح می‌باشد بلکه اهمیت در اینجاست که نظریه پردازان تاریخ، عده‌ای تاریخ را عینی می‌دانند و عده‌ای ذهنی. آن‌هایی که معتقد هستند تاریخ علمی است، پس نظر مورخ در آن دخالت

نکرده و آن‌ها که معتقد هستند تاریخ مکتوب و ذهنی است معتقدند که مورخ بر اساس منافع و سلیقه‌های خود رخدادها را انتخاب و ثبت کرده است. یعنی طرفداران علم تاریخ، تاریخ را عینی می‌دانند و بی‌طرف، مخالفان علم تاریخ آن را ذهنی می‌دانند و می‌گویند تاریخ بی‌طرف نیست.

این تضادی ساده نیست که به آسانی حل شود، چون سرنوشت ملت‌ها به آن بستگی دارد. یهودیانی که تاریخ قوم یهود را می‌خوانند برای امروز اسرائیل تصمیم می‌گیرند و کسانی که تاریخ مورخین عرب را می‌خوانند برای آینده اسرائیل تصمیم دیگری می‌گیرند. یعنی سرنوشت ملت‌ها در گرو تاریخ مکتوب قرار می‌گیرد که انواع تضادها را در بر می‌گیرد. و متأسفانه این تضادها موجب علم تاریخ نمی‌شود بلکه آن را از عینیت و علمی بودن می‌اندازد، اما به هر حال با آگاهی ما از تاریخ و از تاریخ مکتوب می‌باید پی به پرسش بی‌پاسخ برسیم که آیا تاریخ بی‌طرف است؟

ای-اچ-کار بزرگ‌ترین مورخ انگلیسی که هشت جلد کتاب در مورد انقلاب اکتبر نوشته است و همه متفق‌القول، او را بزرگترین مورخ مارکسیست قرن بیستم می‌شناسند، در مقابل پرسش فوق در کتاب «تاریخ چیست» خود، چنین پاسخ می‌دهد: «بین مورخ و وقایع تاریخی باید به روش دیالکتیکی، اسناد و مدارک انتخاب شود، یعنی تاریخی حقیقی و بی‌طرف است که بطور مطلق از ضرورت‌ها سخن بگوید». هر چند این گفته مورد موافقت بسیاری از مورخین است (به ویژه مورخین مارکسیست)، باز به طور مکرر، مورد انتقاد واقع شده است و باز مورخ، مورد اتهام ذهن‌گرایی (سوبژکتیویسم) است چون می‌باید به دو پرسش مهم جواب بدهد:

۱- از کجا معلوم است که ضرورت در تاریخ حکم می‌کند؟ پس جای تضادها در تاریخ کجاست؟

۲- از کجا مورخ ضرورت را درست تشخیص داده است؟

علاوه بر پرسش بالا مورخین عصر باستان و همچنین عصر روشنگری، از نقش مردان بزرگ در تاریخ سخن می‌گویند. به طور مثال آیا در میان مردم مقدونی به غیر از اسکندر کسی به سرش نزده بود که جهان را فتح کند و اگر اسکندر بر حسب تضاد در راه فتح هند، دچار تب و لرز نشده بود و نمی‌مرد آیا هند فتح نمی‌شد؟

علاوه بر این در فلسفه مارکسیسم حادثه و تصادف زوج دیالکتیکی ضرورت است. بدین ترتیب نمی‌توان حکم کرد که تمام حرکات تاریخ ضروری است، چنان که پلخانف مجبور شد که کتاب «نقش شخصیت در تاریخ» را بنویسد، و تذکر می‌دهد که نباید نقش شخصیت‌های بزرگ را نادیده گرفت. به هر حال اتکا کردن به مقوله ضرورت هم، تاریخ را از چنگال مورخ ذهن‌گرا (سوپرکتیویست) رها نمی‌سازد پس برای این حل تضاد، باید چاره‌ای اندیشیده شود. دو جواب برای این مسأله ارائه شده است.

۱- غایت‌گرایی

۲- راه مونیسم در تاریخ

غایت‌گرایی

هگل یکی از فلاسفه‌ای بود که برای تاریخ غایت قائل می‌شود. از نظر او ایده یا عقل کل برای جامعه بشری خط سیر حرکت را مشخص کرده است و انسان در پایان راه به جایی می‌رسد که فقط عقل و منطق وجود داشته باشد البته در رسیدن به این مرحله تاریخ از راه پر پیچ و خمی پر از تضادها و برخوردها می‌گذرد. مورخین بسیاری در اروپا به پیروی از نظریات هگل تاریخ‌های بسیار نوشته‌اند. در قرن نوزدهم ولی هر چه جامعه بشری تکامل بیشتری می‌یافت کمتر کاروان بشر از آن مسیری می‌گذشت که از نظر هگل ایده یا عقل کل برای آن نقشه راه ترسیم کرده بود. البته این مورخین کارشان آسان شده بود، چون در انتخاب وقایع و رخدادها چراغی را پیدا کرده بودند که راه را نشان می‌داد و با این باور که جامعه بشری در راه تکامل است، پس تاریخ‌هایی را نوشته‌اند که این خط سیر تکامل را دنبال کند. در این میان تاریخ طبیعی هم به کمک آن‌ها آمد. آن‌ها زمانی که بر اساس قوانین تکامل انواع داروین به خط سیری که موجودات طی کرده‌اند می‌نگریستند بیشتر دلگرم می‌شدند که می‌توان مراحل مختلف تاریخ را یکی پس از دیگری با یک منطق درونی دنبال کنند. و زمانی که مذهب هم به کمک آن‌ها آمد کارشان پر رونق‌تر شد چون می‌دیدند که آهو از آن جهت خلق شده که گرگ گرسنه نماند. دندان‌های انسان چنان ساخته شده که بتواند هم گوشت بخورد و هم گیاه. بدین ترتیب با کمک کانت که برای طبیعت، قائل به غایت شده و آن را با

غایت اخلاق متناظر دانست، پس علاوه بر اینکه تاریخ را دارای غایت می‌دید بلکه این غایت نیک بود و بشر بسوی نیکی مطلق در حال حرکت بود. البته بسیاری دیگر از فلاسفه هم به جستجوی غایت برای تاریخ بر آمده‌اند و هر رخدادی را ضروری و نیک قلمداد کردند و اگر با وقایعی روبرو می‌شدند که از نظرشان نیک نبود آن‌ها را به انحراف از تاریخ نسبت می‌دادند.

غایت گرایی محتاج این بود که از جهان خارج (نیروی بیرونی) به این جهان ورود کند و نقشه راه را برای جامعه بشری جهت رسیدن به خوشبختی و کمال ترسیم نماید.

غایت گرایی به سرعت در برابر حقایق زندگی دچار بحران شد. اگر هر رخدادی در جهت رسیدن به کمال مطلوب بود پس این همه درد و رنج و بدبختی را چرا بشر بایستی تحمل می‌کرد و نیروی شر به جای نیروی نیک بر سر نوشت بشر حاکم بود.

در این غایت‌گرایی، آزادی، می‌بایستی در مقابل ضرورت قربانی می‌شد. اما مذهب و فلسفه حاضر نبودند مایه‌ی بیشتری بگذارند، به آسانی دست از آزادی بشر کشیده و به شیطان تسلیم شدند. غایت‌گرایی فضای بزرگی برای نظریات متافیزیک تاریخ باز کرد و حتی بهانه‌های خوب برای نژادپرستان و جنگ‌های بین ملت‌ها فراهم ساخت تا به آن جا که غایت‌گرایان در بعضی از امور از جنگ بین ملت‌ها پشتیبانی کرده و آن را موجب پالایش خون ملت‌ها می‌بینند و در نظریات استعماری، دلایل موجه برای استعمار ساخته و پرداخته کردند و تمدن را به ملت‌های فرهیخته نسبت دادند که در حال پیشرفت و تکامل هستند، و مستعمرات و مردم عقب مانده را محصول شیوه حرکت تاریخ می‌دانند.

نتایج

- غایت‌گرایی، نیروی محرکه‌ی تاریخ را در خارج از جهان مادی جستجو می‌کند (نیروی متافیزیک).
- وقوع هر رخدادی امری خیر است که انسان را به هدف نهایی نزدیک می‌کند.

- مسیری که بشر برای رسیدن به این هدف نهایی انتخاب می‌کند یگانه است که باید به همان هدف ختم شود. (مونیسیم تاریخ).
- تاریخ بی‌طرف نیست چون مورخ موظف است که رخدادهایی را توضیح دهد که خیر بوده و انسان را برای رسیدن به هدف نهائی یاری می‌رساند.

مونیسیم تاریخ

دیدیم که در تاریخ‌نویسی غایت‌گرا اخلاق چگونه با رخدادهای مادی تاریخ پیوند زده می‌شود و فلسفه‌ای مانند کانت و هگل هم از این مکتب دور نمانده‌اند و به کمک غایت، برای تاریخ نهایی در نظر گرفتند که سرانجام بشر باید به آن برسد و هر رخداد تاریخی به کمک نظریه خیریت متافیزیکی، راه را برای رسیدن هدف نهایی هموار می‌سازد و در نهایت، مشیت الهی را تهیه‌کننده‌ی راه واحد اعلام می‌کنند که از این تنها راه از پیش تعیین شده بشر به مقصد نهایی می‌رسد و تاریخ فرجام پیدا می‌کند.

البته خط سیر غایت‌گرا مونیسیم است چون هدف واحد است و مسیرهای مختلف می‌تواند به هدف‌های متفاوت ختم شود در صورتی که هدف نهایی یا همان رستگاری بشر یگانه است مسیری که به آن ختم می‌شود هم یگانه است (راه مونیسیم در تاریخ به صورت متافیزیکی). پس نیروی محرکه تاریخ همان مشیت است که از خارج بر جامعه بشری تحمیل شده است. اگر برای تاریخ و جهان غایتی وجود نداشت یک برگ هم از درخت نمی‌افتاد.

بدین ترتیب غایت‌گرایی متافیزیکی با بهره گرفتن از مشیت متافیزیکی، ضرورت راه مونیسیم را برای تاریخ ترسیم می‌کند که نیروی محرکه آن از خارج از جهان به آن دمیده می‌شود. و مورخ غایت‌گرا، با پذیرفتن راه مونیسیم در تاریخ، بی‌طرفی خود را از دست می‌دهد و یکی تاریخ به نفع عیسی می‌نویسد و دیگری به نفع موسی. به هر حال این شعر شاعر بزرگ بنیادهای غایت‌گرایی را به خوبی ترسیم می‌کند:

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند

تا توانی به کف آری و به غفلت نخوری

ماتریالیسم تاریخی و مونیسم

این موضوعی است که امروزه مفهوم آن برای همگان روشن است. می‌دانیم که کشف ماتریالیسم تاریخی به نام مارکس و انگلس مربوط است، آن‌ها برای اولین بار نقش تحولات اقتصادی را در تحولات اجتماعی نشان دادند و تحولات اقتصادی را سنگ بنای حرکت در تاریخ می‌گذارند و بدین ترتیب تاریخ را از شر نیروی متافیزیک حاکم بر اجتماع رها می‌سازند و از آن جهت ماتریالیسم تاریخی نام گرفت که مارکس با کشف ارزش اضافی وضعیت طبقاتی و حرکت‌های سیاسی جامعه را توضیح داد. کشف ارزش اضافی در تولید برای مارکس همان معنی را داشت که کشف اسید اوریک در آزمایشگاه برای یک شیمیدان یا کشف مدار سیاره‌ها به دوره خورشید. به همین جهت بنیاد شناخت مادی تاریخ و حرکات اجتماعی سیاسی را بنا می‌نهند.

متفکرین مارکسیسم پس از مارکس و خود انگلس حرکت تاریخ در جوامع را به چهار مرحله تقسیم می‌کنند، مرحله اشتراکی اولیه، مرحله برده‌داری، مرحله فئودالیسم و مرحله سرمایه‌داری. و توضیح داده می‌شود که چگونه بروز تضادهای طبقاتی بالطبع از تحولات اقتصادی یک مرحله را به طور ضروری به مرحله دیگر منتقل می‌سازد و چون به طور ضروری یک مرحله به مرحله دیگر می‌رسد همچون تحولاتی که برای فیزیکدان در ماده رخ می‌دهد. انگلس واژه علمی را هم به آن اضافه می‌کند و واژه سوسیالیسم علمی هم که می‌باید بالضروره، جامعه سرمایه‌داری به آن برسد را بنیان و معرفی می‌کند (در کتاب آنتی‌دورینگ).

بنابراین در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که تنها راه و تنها قانون حاکم بر تاریخ جوامع بشری، کشف شده، راه مونیسم در تاریخ، ثبت شده است (از جمله نظریات پلخائف درباره‌ی حرکت مونیستی تاریخ). اما خود مارکس با چنین قطعیتی که پیروان بعدی او اعلام می‌کنند موافقت ندارد مبنی بر این که فقط یک قانون را حاکم بر سرنوشت تاریخ نمی‌داند. چنان که در تحولات فئودالیت به بورژوازی جوامعی مانند فرانسه، انگلستان، آمریکا راه‌هایی مختلفی را می‌پیمایند به ویژه تحولات اقتصادی در آمریکا استثنای بی‌نظیری است چون به قول خود مارکس، بورژوازی آمریکا به وسیله‌ی حمایت فئودالیسم و حتی سیستم برده‌داری به قدرت می‌رسد و یا همه

جوامع از اشتراکی اولیه به سمت برده‌داری رفتند به طور مثال مارکس به شیوه تولید آسیایی اشاره می‌کند.

بدین ترتیب روشنفکران مارکسیست بعدی سعی و تلاش دارند تا نظریه مونیستی تاریخ را اصلاح و کامل نمایند. یکی از این روش‌های اصلاح در تعریف بود به طوری که در آخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، این تغییرات از مونیسم در تاریخ، مطرح می‌شود.

اول: تمام تلاش‌ها برای اثبات این که یک قانون در تاریخ است و باید مفهومی کشف شود که تحت آن قانون، تمام واقعیت‌های پیچیده تاریخ را از روی آن توضیح داد باید کنار گذارده شود.

دوم: مفهوم ضرورت به شکل ماتریالیسم مکانیستی باید از این نظریه کنار گذاشته شود که می‌گوید: به این علت پس فقط آن نتیجه. (رابطه علت و معلولی)
سوم: باید پذیرفت که هر تغییری تکامل نیست و تغییرات تاریخی با تکامل تاریخی همراه نیست و حتی باید مفهوم تکامل دوباره مورد ارزیابی واقع شود.

چهارم: اگر بعد از تحولات چهارگانه تاریخ و رسیدن به بورژوازی باید به سوسیالیسم و کمونیسم رسید و آن را ضروری بدانیم چندان این نظریه با واقعیت تطابق ندارد. پنجم: باید توجه داشت که مارکس نظریه‌ی خود را از روی جوامع بسیار ساده و ابتدایی انتخاب کرده و برای صورت بورژوازی جامعه هم تقریباً موارد خاص را کنار گذاشته است و امروزه شرایط اقتصادی جوامع بی‌نهایت پیچیده‌تر از قرن نوزدهم است.

علاوه بر این، نظریه‌پردازان پوزیتیویسم، این پرچم را برافراشته‌اند که اگر این مراحل بالاضوره از پی هم می‌آیند و آینده بشریت در رسیدن به سوسیالیسم از پیش تعیین شده است پس مارکسیسم دوباره نظریه غایت‌گرایی در تاریخ را زنده کرده است.

امروزه در نظریات جدید مارکسیستی درباره ماتریالیسم تاریخی این موارد لحاظ می‌شود.

۱- ماتریالیسم تاریخی مجموعه‌ای از داده‌های جدید است که مورخین باید از

آن آگاه باشند؛

۲- ماتریالیسم تاریخی دیگر معتقد نیست که تاریخ چیزی بیشتر از تاریخ اقتصادی نیست؛

۳- ماتریالیسم تاریخی مدعی نیست که می‌تواند یک قانون و نظریه برای تاریخ بسازد؛

۴- بلکه توضیح می‌دهد چگونه تحولات و نیازهای اقتصادی بشر در سیر تاریخ تأثیر می‌گذارد که آن هم باید مورد توجه مورخین واقع شود.

شاید بهترین توجیه این مطلب نظر خود انگلس در آنتی دورینگ در این باره است که «دیدگاه مادی ما از تاریخ چیزی بیشتر از یک روش جدید نیست و این یک نظریه جدید نیست».

تا اینجا معلوم می‌شود که ساختن یک نظریه برای تاریخ چنان پیچیده است که رسیدن به توافق در باره آن هم به دلایل تحولات اقتصادی بسیار سریع جوامع امروز و همچنین تحولات ایدئولوژیک به آسانی ممکن نباشد، به ویژه فروپاشی شوروی. نتیجه این که مورخی که موافق یا مخالف نظریه مونیستی تاریخ است نمی‌تواند بیطرفی خود را در نوشتن تاریخ حفظ کند و باز با تاریخ سوپژکتیویستی روبرو می‌شویم چون مورخ دست به انتخاب رخدادها می‌زند که نظریه او درباره‌ی تاریخ را تأیید کند.

تاریخ و اخلاق: نظریه‌ای که تاریخ را وابسته به اخلاق می‌کند، حق با این است یا با آن، خیر بر تاریخ حاکم است یا شر، همگی به متافیزیک می‌رسند و تاریخ سوپژکتیو را احیاء می‌کنند.

تاریخ غایت‌گرا: نظریه غایت‌گرایی در تاریخ در پشت سر خود راه سنگفرش محکمی را می‌بیند و آن هم نظریه تکامل است. برای مورخ غایت‌گرا اگر هیچ چیز در دسترس نباشد تاریخ تکامل طبیعی انواع وجود دارد و مورخ دلیلی نمی‌بیند که تکامل تاریخی را بر اساس ضرورت‌های مختلف انکار نماید و چون در جستجوی زنجیرای تکامل در میان وقایع تاریخی بربیاید دوباره به همان سوپژکتیویسم و به بی‌طرف نبودن در تاریخ می‌رسد.

نظریه شخصیت در تاریخ: هیچ کس نمی‌تواند نقش اشخاص بزرگ را در وقایع تاریخی نادیده بگیرد. تصمیم چنگیزخان برای جهان‌گشایی قوم بیابانگرد مغول را

به فرمانروایی و متمدن‌ترین کشورهای جهان، مانند چین و ایران و... در این جا هم مورخ در مورد سیر وقایع بر اساس ملیت، قومیت، مذهب... خود نمی‌تواند بی‌طرف باشد.

تاریخ و تکامل: اکثر مورخین بعد از نظریات هگل و مارکس به هیچ روی نمی‌پذیرند که رخدادهای تاریخی از یک دیگر جدا و گسسته است و باید مانند یک شیمی‌دان دو ترکیب شیمیایی را برحسب شرایط آزمایشگاه و خواص عناصر مخصوص آن توضیح داد. مورخین معتقد به تکامل باید مجهز به یک نخ و سوزن دوزندگی باشند تا وقایع مختلف تاریخی را به هم بدوزند و از درون تصادفات تاریخی قانونی عام پیدا کنند و باید تغییرات را تبدیل به تکامل نمایند و در این کار احتیاج به عنصر ضرورت دارند و چون باید زنجیره‌ی تکامل تکمیل شود در صورت لزوم به صورت ذهنی آن را بسازند.

تاریخ و ضرورت: مورخینی که رخدادهای تاریخی را بر اساس ضرورت ارزیابی می‌کنند در هنگام مواجه شدن با وقایع تصادفی، حوادث تاریخی را استثنا و در مراحل آن را اشتباه تاریخی می‌خوانند مانند فلسفه تاریخ هگل، و مورخ باید بین ضروری بودن یا تصادفی بودن وقایع قضاوت کند باز بی‌طرفی تاریخ نقض می‌شود.

تاریخ و علم: هیچ کس نمی‌تواند نقش علم را در تغییرات تاریخی و اجتماعی و سیاسی بشر انکار نماید، کشف آتش، اختراع چرخ، در جهان باستان بر شیوه‌های تولید و زندگی بشر تأثیر اساسی می‌نهند. امروزه ورود ابزارهای الکترونیک و دیجیتال جهانی جدید را برای بشر می‌سازند و نتیجه تأثیرات آن بر زندگی کنونی بشر باید مورد ارزیابی دقیق واقع شود.

تاریخ و جامعه‌شناسی: بسیاری از متفکرین خواستار آنند که علم تاریخ را به جامعه‌شناسی تقلیل دهند تا بتوانند قوانین عام و کلی و علمی برای آن وضع کنند تا از آشوب‌نگاری در تاریخ جلوگیری شود.

تاریخ و اقتصاد: نظریات مارکس و انگلس موکد ساختند، که شیوه‌های تولید و تحولات اقتصادی محور اصلی در بسیاری از تحولات تاریخی و اجتماعی و سیاسی هستند اما بدون جزم‌گرایی، باید گفت که این قوانین تنها قوانین حاکم بر تحولات تاریخی نیستند به ویژه این مطلب در زیبایی‌شناسی و زبان‌شناسی آشکار است.

تاریخ یک علم مخصوص: بسیاری از متفکرین امروزه اظهار می‌کنند که گره‌های کور در تاریخ، ناشی از دخالت فلسفه در آن است و تاریخ باید مانند زیبایی‌شناسی و زبان‌شناسی به طور کامل راه خود را از فلسفه و نظریات فلسفی جدا سازد و برای آن قوانین ویژه‌ای وضع کرد چون با پیروی از نظریات فلسفی تمام معایب نظریات فلسفی به تاریخ منتقل می‌شود به‌طور مثال، ضرورت - حادثه - تکامل - و...

نتیجه کلی

امروزه گرایش و احتمال زیاد وجود دارد که نظریات پلورالیستی تاریخ، بر نظریات مونیستی تاریخ غلبه کند چون تاریخ از زندگی انسان برآمد یافته و زندگی انسان در دوران معاصر با چنان تغییرات سریع مواجه است که نوشتن یک نسخه برای این بیمار که از بیماری‌های مختلف رنج می‌برد منطقی و عقلایی به نظر نمی‌رسد برای هر یک از این بیماری‌ها نسخه متفاوتی مورد نیاز است. اگر هیچ یک از این نظریات و مکاتب نتوانند راه حلی برای مسیر تاریخ پیدا کنند شاید بهتر است که به خود تاریخ برای حل مسأله مراجعه کرد.

کسانی که انقلاب ۵۷ را دیده‌اند و امروزه درباره آن می‌خوانند با هزاران نظریه و دلایل مختلف روبرو می‌شوند که بیش از همه متأثر از نظریات مورخین است. به همین جهت با تاریخ بی‌طرف روبرو نیستیم. اما اگر به تاریخ مراجعه کنند می‌بینند که الان آبان و آذر و دی ۵۷ است و خمینی ظهور پیدا می‌کند و در اسفند ۵۷ تاریخ خمینی را به شما به عنوان رهبر و شکل‌دهنده‌ی مسیر تاریخ معرفی می‌کند. پس جواب در تاریخ است، تاریخ در این زمان پدیده‌ای را عیان می‌کند که پیش از آن نبوده است شاید این نوع تاریخ‌نویسی یعنی این که تاریخ جواب‌گوی تاریخ باشد مشکل تاریخ را حل می‌کند.

یعنی این تاریخ است و هرگز برای توضیح آن به یک دلیل نمی‌رسیم هم‌چنان که فیزیک‌دان می‌گوید این قانون گرانش است و زمین مطابق آن به دور آن می‌چرخد و کسی نمی‌تواند بپرسد چرا این چنین است.

تاریخ‌نویسی پیشینی (apri ori)

در این تاریخ‌نویسی، مورخ مانند باستان‌شناس است که به یک قصر و قلعه قدیمی می‌رسد و سپس تمام راه‌های منتج به قلعه و یا اتاق‌های قصر و سایر قسمت‌های

مختلف را دوباره بازسازی می‌کند، مورخ وقایع‌نگار هم تمام روابط مربوط به آن واقعه تاریخی را بازسازی می‌کند و مانند یک عکاس از آن چه بوده است برای ما گزارش تهیه می‌کند اما هم چنان که در این قصر متروک خبری از زندگی نیست در این تصویر از این رخداد خبری از زندگی و چگونگی پیدایش و تحولات آن به صورت منطقی در دست نیست.

این تصویری نادرست است که با شناخت کمیات پدیده در گذشته می‌توان پدیده امروز را توضیح داد. درست برعکس این، مارکس می‌گوید: از روی کالبدشناسی و آناتومی انسان امروزی ما می‌توانیم آناتومی پرمادهای اولیه (اجداد انسان) را بشناسیم و تحولات آن را در نظر بگیریم. مثال بارز مارکس در کتاب کاپیتال: موضوع سرمایه است، سرمایه در جامعه بورژوازی مقداری پول است که به سرمایه‌دار تعلق دارد و مارکس در رابطه پول - کالا - پول، چگونگی پیدایش سرمایه و ارزش اضافه را توضیح می‌دهد در حالی که پول در جامعه فئودالیسم هم بوده است و اگر به عقب برگردیم در جامعه برده‌داری هم بوده است؛ یعنی اهمیت ارزش نظریه مارکس در انکار وجود گذشته پول در جوامع پیشین نیست بلکه توضیح ماهیت سرمایه در جامعه کنونی است، یعنی اول باید بگوییم سرمایه چیست آن‌گاه رد پای آن را در جوامع پیشین بررسی کنیم.

از نظر فلسفی منظور این است که پدیده‌ی بعدی بعضی از عناصر پدیده قبلی را که برای حیاتش ضروریست مثل پول در جامعه بورژوازی در خودش حفظ می‌کند. در جامعه فئودالیت هم پول وجود داشته است و آن‌هایی که به نفع حیاتش نبوده است به دور می‌ریزد؛ مثل وراثت خونی در دوران فئودالیت. پس تاریخ مورد نظر مارکس باید علاوه بر تکوین، یک پدیده را توضیح دهد و ماهیت کنونی آن را توصیف کند که از دل ضرورت‌های گذشته حاصل شده است باید با کشف کنونی پدیده آینده پدیده را هم تا جایی که ممکن است پیش‌بینی کند یعنی مورخ منطق‌گرا و استنتاج اول ماهیت کنونی پدیده را کشف می‌کند سپس به عناصری از پدیده‌های گذشته که در پدیده کنونیست مراجعه می‌کند و بعد تا جایی ممکن است به پیش‌بینی سرنوشت آتی پدیده اشاره می‌کند. به هر حال تاریخ ثبت سلسله مراتب رخ دادها نیست.

الگوسازی در تاریخ: (apri ori)

در تاریخ‌نویسی پیشینی، مورخ یک الگوی پیش ساخته در ذهن دارد و می‌خواهد که رخ داده‌های تاریخی را براساس آن الگو مرتب و تنظیم کند که به بدترین نوع جزم‌گرایی و سوپژکتیویسم منجر می‌شود؛ مانند تاریخ‌نویسی دوران استالین که الگوی رو بنا و زیر بنا را بر تمام تحولات اجتماعی و سیاسی تعمیم می‌دادند تا به بقای دلخواه حکومت برسند. بعدها این نوع تاریخ‌نویسی به تاریخ‌نویسی دستوری یا حکومتی مشهور شد. بایستی در تاریخ حزب کمونیست شوروی، تروتسکی، زینویف، بوخارین و... به خائنین مردم تبدیل می‌شدند که این کار به کمک دادگاه‌های فرمایشی انجام شد.

تاریخ‌نویسی ارتجاعی

مورخینی که بر پیوستگی رویدادهای تاریخی تأکید دارند مثل شلینگ در آلمان و از این که در تاریخ عناصر گسسته و فورانی جهش وجود دارد (مثل هگل) پرهیز کرده و آن را به نام آشوب در پیوستگی تاریخ اعلام می‌کنند. آن‌ها دشمنان نظریه رشد ناموزون در تاریخ بوده و از این که تاریخ، نتیجه مناسب، خود انسان است، دوری می‌کنند.

تاریخ دیالکتیکی

اگر بخواهیم بر اساس قوانین دیالکتیک، تاریخ بنویسیم به چگونه تاریخی می‌رسیم، در این تاریخ‌نویسی مورخ معتقد است که رخ داده‌های تاریخی را بر اساس زیر تنظیم کند که بیش از همه مورد تأیید هگل بوده است:

«هر شکل تکامل یافته جدید سعی در حفظ و باز تولید تمام عواملی می‌نماید که برای وجودش ضروری است و این کار به وسیله مناسب خودش انجام می‌شود. در این مرحله شروع به زایش تمام چیزهای می‌کند که برای تکامل بعدی لازم است این شکل تکامل بالاتر شرایط ضروری برای هستی خودش که از تکامل پیشین به ارث رسیده است را باز تولید می‌نماید این تکامل در این حالت شبیه مارپیچی است که ویژگی هر تکامل مترقی دیالکتیکی حقیقی است.»

به طور مثال مارکس در مورد نظام سرمایه‌داری پیشرفته قرن نوزدهم می‌گوید این نظام متضمن سایر اشکال اقتصاد بورژوازی (بورژوازی پیش از قرن ۱۹) می‌باشد و

هر چه افریده می‌شود خود یک پیش شرط برای دوره بعدی است و این موضوع برای هر نظام زنده‌ای صادق است.

بدین ترتیب چنین تاریخی با تاریخ‌نویس وقایع‌نگار که فقط وقایع گذشته را گزارش می‌کند موافق نیست و علاوه بر گذشته چشم به آینده تکامل پدیده دارد که این نوع تکامل می‌بایست بر اساس قوانین دیالکتیک انجام شود.

تقلیل تاریخ

عده‌ای از جامع‌شناسان و فلاسفه‌ی کنونی معتقدند که چون تاریخ دچار حوادث و استثنائات است که با هیچ قانونی قابل توضیح نیست حالت کلی خود را از دست داده است و باید به یکی از شاخه‌های جامعه‌شناسی پیشین یا *apriori* و با جامعه‌شناسی به بررسی وقایع تاریخی پرداخت و آن را تابع قوانین جامعه‌شناسی کرد.

تاریخ مارکسیست‌های استعلایی

بعضی از مورخان مارکسیست با توجه به گفته‌ی انگلس که می‌گوید نباید به دنبال تعریف حیات بود بلکه باید به مطالعه ویژگی‌های حیات پرداخت چون جوهر حیات خود حیات است.

به همین ترتیب این مورخین می‌گویند جوهر تاریخ خود تاریخ است چون حرکت است و باید فقط عوامل مؤثر در آن را بررسی کرد بدین ترتیب به دنبال تاریخ استعلایی می‌باشند که پذیرش آن چندان هم آسان نیست.

هر چند از روی چالش‌های بسیار پرش می‌کنند اما این مورخین به جای نوشتن تاریخ از این فرض شروع می‌کنند که جوهر تاریخ قابل شناخت نیست و اضافه کردن واژه علم به تاریخ امری بیهوده است بدین ترتیب به نظریات تاریخی فلاسفه چون ارنست کاسیرر (نئوکانتی) نزدیک می‌شوند و به پلورالیسم در تاریخ می‌رسند و سرتاسر تاریخ را از روی تضاد ولی به تضاد از نوع آنتی و نومی کانتی، گرایش پیدا می‌کنند که عناصر متقابل متضاد هستند ولی سنتز ترکیبی از آن‌ها نیست به همین جهت نظریات در باره یک رخ داد تاریخی به امری واحد میل نمی‌کند.