احسان طبری

نوشته‌های فلسفی و اجتماعی

جلد اول

فهرست

واژه‌ای چند از نگارنده، پیش‌گفتار چاپ اول..... ۹
پیش‌گفتار چاپ دوم..... ۱۱

۱. دربارهٔ دیالکتیک

دربارهٔ تبویب مسائل دیالکتیک مارکسیستی..... ۱۵
شمه‌ای دربارهٔ منطق دیالکتیک..... ۱۹
یادداشت‌هائی دربارهٔ واحد، سیستم، تشکل..... ۲۶
یادداشت‌هائی دربارهٔ نبرد نو و کهن..... ۳۰
نیروی چیرگی ناپذیر نو..... ۳۴
دربارهٔ حرکت تکاملی و مسیر آن..... ۳۹

۲. حقیقت و شناخت

حقیقت و یافت حقیقت..... ۴۷
جست و جوی پر وسواس حقیقت..... ۵۱
فرد و جامعه و روند شناخت..... ۵۳
سه نوع تحلیل ضرور برای شناخت پدیدهٔ مورد پژوهش..... ۶۰

نکاتی دربارهٔ تحلیل منطقی وضع اجتماعی.....۶۳
تحلیل جامع و تحلیل متناسب.....۶۶
منطق بیونیک.....۶۸

۳. دربارهٔ مارکسیسم

ربایش آتش.....۷۳
مارکسیسم و قوانین رشد اجتماع.....۸۴
رویزیونیسم و رفورمیسم.....۸۹
مارکسیسم و آزادی.....۱۰۲

۴. روان و روان اجتماعی

دربارهٔ روان اجتماع.....۱۱۱
بازهم دربارهٔ روان اجتماع.....۱۱۶
رازهای روح.....۱۱۹
فطری و کسبی در انسان.....۱۲۵
طرحی از تکوین روح.....۱۳۱

۵. تاریخ و جامعه

ساخت طبقاتی جامعه.....۱۵۱
شمه‌ای دربارهٔ فرد و جمع.....۱۵۵
سخنی از گوهر تاریخ.....۱۵۹
سمت حرکت تاریخ.....۱۶۳
سمت‌های تکامل جامعه معاصر انسانی و جامعهٔ کنونی ایران.....۱۶۶
خودبه‌خودی و آگاهانه درتاریخ.....۱۷۱
یادداشت‌هائی دربارهٔ نقش قهر در تاریخ.....۱۷۶
اشکال و قوانین تحول «جریانات فکری» در تاریخ.....۱۷۹
عوامل و مشخصات تکامل جامعه.....۱۸۵
نقدی کوتاه بر «جامعه شناسی تجربی» بورژوایی.....۲۰۵
انقلاب و انقلابی.....۲۱۳
آرمان انقلابی و پیکار انقلابی.....۲۱۸

دربارهٔ برخی مسائل ایجاد جامعهٔ نوین در کشور ما..... ۲۲۲
کمونیسم و آنتی‌کمونیسم..... ۲۲۸

۶. شناخت پراتیک

نکاتی دربارهٔ پراتیک ـ زمینهٔ یک دانش نو، کردارشناسی..... ۲۴۵
تئوری و پراتیک..... ۲۵۰
باز هم چند نکته در بارهٔ پراتیک انقلابی..... ۲۵۳
شمه‌ای دربارهٔ رهبری، سازماندهی و مبارزه اجتماعی..... ۲۶۷
یادداشت‌هائی دربارهٔ انضباط، اوتوریته، فرماندهی..... ۲۸۳

۷. مسائل اخلاقی

فراز ونشیب پیکار..... ۲۹۱
دیالکتیک جامعهٔ نوین..... ۳۰۰
یادداشت‌هائی دربارهٔ «مردم شناخت»..... ۳۱۱
دو الگوی رفتار درجریانات اجتماعی..... ۳۱۶
هدف زندگی چیست؟..... ۳۲۰
نبرد اجتماعی و موازین اخلاقی..... ۳۲۳
دربارهٔ وابستگی و وارستگی انسان..... ۳۳۸
می‌گویند: «گناه از خود شماست نه از نظام اجتماعی!»..... ۳۴۴
مبحث سعادت یا ئوده مونیک..... ۳۴۹
اندیشه‌هائی پراکنده دربارهٔ انسان و زندگی..... ۳۵۳
برخی اندیشه‌ها و دریافت‌ها دربارهٔ آدمی و مرگ..... ۳۶۷
نکاتی دربارهٔ پرورش..... ۳۷۶
دربارهٔ پرورش انسان نو..... ۳۷۹

۸. امروز و آینده

سه مسئلهٔ مبرم دربارهٔ بشریت..... ۳۸۹
مختصات جهان و دوران ما ۳۹۳
پرواز پندار..... ۴۰۵
شهر خورشید..... ۴۱۳

۹. برخی مسائل فرهنگ ایران

تاریخ باستانی قبایل ایرانی آسیای پیشین..... ۴۴۱
یک کتاب سودمند دربارهٔ تمدن کهن ایرانی..... ۴۴۶
دربارهٔ نقد و تفسیر هنری..... ۴۵۱
زن ایرانی در افسانه و تاریخ..... ۴۵۸
سه جریان مهم فکری در جامعهٔ سنتی ایران..... ۴۶۳
سیری گریزان در اساطیر اوستا..... ۴۸۶
خاورگرایی ایران و فرهنگ هند و چین..... ۴۹۵
ترانه‌های عامیانه و برخی مختصات فنی و هنری آن..... ۵۰۱
دربارهٔ اثر بزرگ علی اکبر دهخدا: امثال و حکم..... ۵۲۳
دربارهٔ فعالیت فراماسونری درایران..... ۵۲۹
تکبیر و تصغیر در فارسی..... ۵۳۷
چهره‌های فولکلوریک در قصه‌ها و مثل‌های ایرانی..... ۵۴۲
اصل و نسب برخی واژه‌های عامیانه..... ۵۴۶

واژه‌ای چند از نگارنده
پیش‌گفتار چاپ اول

این کتاب، چنان که ازنامش پیداست مجموعهٔ یادداشت‌ها و نوشته‌های موجز و فشردهٔ فلسفی و اجتماعی است که اینجانب طی ده‌سال اخیر (۱۹۶۶ـ۱۹۵۶) نگاشته‌ام. نگارنده، این یادداشت‌ها و نوشته‌ها را درخورد انتشار نمی‌شمرد، اگر، به‌گمان وی، در آن‌ها اینجا و یا آنجا نکات و مطالبی که در عین قابل بحث بودن، تازگی‌هایی از جهت طرح یا احتجاج دارد و سزاوار توجه تئوریک است، وجود نمی‌داشت. ضرورت کوشش برای اجتهاد در مسائل تئوری عمومی مارکسیستی ـ لنینیستی انکار ناپذیر است و تئوری از هر سخن الکنی در این زمینه می‌تواند غنی‌تر شود. کسانی که به دستاوردهای دانش‌های فلسفی عصر ما عمیقا آشنا هستند می‌توانند این تازگی‌ها را به‌درستی تشخیص دهند و ارزیابی کنند.

در **نوشته‌های فلسفی و اجتماعی** تعمیمات متعددی شده است. تصور نرود که این تعمیمات تهی و سکولاستیک است. برای خود مؤلف هر تعمیمی بر توده‌ای از فاکت‌ها و مشاهدات و بر پروسهٔ طولانی استدراک عقلی و وجدانی و گوارش نظری مبتنی است. درست تعمیم همین فاکت‌ها و مشاهدات آمپریک است که لزوم افزودن این یا آن حاشیه، وارد کردن این یا آن جزء را در برخی مسائل تئوری عمومی ضرور ساخته است. تجربهٔ تاریخ نشان داده است که ارزشمندی این تعمیمات سخت نسبی است و تحول سریع جامعهٔ انسانی و رشد پر توان پراتیک اجتماعی، تعمیمات و طرح‌ها و اجتهادات و دقت‌های نوینی را می‌طلبد. به هر صورت هر نسلی که در مبارزه شرکت می‌کند باید دریافت و منش خود را از انطباق تئوری عام بر پراتیک به‌دست دهد یا به عبارت دیگر تجارب خود را جمع‌بندی کند. معنای سیر تکاملی تئوری‌ها و ژرفش در ماهیت‌های دم‌به‌دم تازه‌تر وعمیق‌تر جز این نیست. «نوشته‌های فلسفی و اجتماعی» از شیوهٔ پولمیک و لذا

به‌طور عمده از بار سند و سیتاد عاریست و تا آنجا که ایجاز مجاز می‌ساخته طرح مسائل در آن بدون تعقیدات فلسفی متداول است تا بتواند نه فقط به صاحبان اندیشه مادهٔ تفکری به‌دست دهد، بلکه برای آموزندگان تئوری به‌شرط آن‌که دارای مایهٔ نخستین و علاقه به مباحث فلسفی باشند نیز وسیلهٔ آگاهی بیشتری باشد. نوشته‌های این مجموعه، جز در یک مورد که تصریح شده است، همگی برای اولین بار طبع می‌شود.

برخی مقالات کمابیش دارای مطالب همانند و یا مکررند. نگارنده آگاهانه نخواست این مقالات را که در ازمنهٔ مختلف و با اشکال گوناگون و گاه با تفاوت‌هایی در استدلالات نوشته شده است، درهم مزج کند و ترجیح داد که آن‌ها را عیناً حفظ و نقل نماید. این موارد نیز نادر است. تا آنجا که ممکن بود مقالات از جهت شباهت یا وحدت موضوع تقسیم‌بندی شده است. اگر مؤلف فرصت می‌داشت قاعدتاً می‌بایست برای برخی مباحث مثلاً مانند بحث دربارهٔ ماهیت و مقولات پروسهٔ پراتیک اجتماعی، بحث دربارهٔ حرکت تکاملی و مسیر آن، بحث دربارهٔ تئوری حقیقت و یک سلسله تحلیل‌های منطقی، و برخی موضوع‌های نظیر که در آن‌ها سخنانی برای گفتن داشته است رسالاتی تفصیلی ترتیب دهد ولی چون توفیقی در دسترس نبود، ترجیح داد عجالتاً اندیشه‌ها و استنتاجات و استنباطات خود را ولو به شکل یادداشت بیان دارد و این تسلی را به‌دست آورد که نتایجی را که طی سال‌ها در ضمیرش نضج یافته و مسئولیت صواب یا خطای آن با خود اوست عرضه داشته است. این برای او نوعی پاسخ به نیاز درونی، نوعی تسکین وجدان علمی است. نیز شایان تذکر است که مجموعهٔ حاضر تمام نوشته‌هایی را که نگارنده در زمینهٔ مسائل فلسفی و اجتماعی قابل چاپ می‌دانست در بر نگرفته است. اگر روزی امکان محدود اجازه دهد و خوانندگان نیز سودمند شمرند, می‌شود به موقع خود بخش دوم این نوشته‌ها را انتشار داد.

این کتاب را که به هر صورت نمودار تکامل آتی آن افکاری است که آموزگار نخستین آن به من **دکتر تقی ارانی** بود، به خاطرهٔ تابناک آن استاد **شهید** تقدیم می‌دارم.

احسان طبری، بهمن ماه ۱۳۴۵

پیش‌گفتار چاپ دوم

این کتاب، تحت عنوان «یادداشت‌ها و نوشته‌های فلسفی واجتماعی» در سال ۱۳۴۵ توسط انتشارات حزب تودهٔ ایران در خارج از کشور نشر یافت. در دوران انقلاب شکوهمند خلق ایران، توسط ناشران ناشناخته چند بار به‌صورت افست، انتشار یافت. اینک کتاب حاضر با افزایش مقالات متعددی به بخش‌های مختلف آن و در حجمی **بیش از سه برابر** حجم اولیه، تجدید انتشار می‌یابد و متضمن مقالات و نوشته‌های چاپ شده و چاپ نشده از مؤلف است. مقالاتی که در ۱۳۴۵ نوشته شده بدون تغییر، نقل شده، گر چه گذشت زمان برخی تغییرات را سودمند می‌کرده است. بخش نهم این کتاب دربارهٔ برخی مسائل فرهنگ ایران است که جای طبیعی آن در این کتاب نیست و در موقع خود باید به مجموعهٔ دیگری که متضمن نوشته‌های مربوطه به زبان و فرهنگ است منتقل شود. نمونه‌ای از نوشته‌ها هم‌اکنون تحت عنوان «مسائلی از فرهنگ و هنر و زبان» منتشر شده است.

اگر شرایط و کار امکان می‌داد این نوشته (و نوشته‌های چاپ شدهٔ دیگر) خواه از جهت نوسازی و دقیق‌کردن فرمولبندی‌های مسائل مختلف و خواه از لحاظ تصحیحات صرفاً فنی نیازمند به تجدید نظرها و صیقل‌کاری‌ها و وارسی‌های جدی بود، ولی اینک باید سپاسگزار بود که امکان انتشار برخی از نوشته‌ها دست داد تا اگر عمر و روزگار مجال دهند، روزی در زمینهٔ آرزوی دوم هم گام برداشته شود. اینک تنها این می‌ماند که نارسایی‌ها و زلت‌های خود مؤلف واشتباهات چاپی نه‌چندان اندک را که در فهرست غلطنامه آمده است به اغماض و درایت خوانندگان آگاه و مهربان واگذاریم.

احسان طبری، تهران، دیماه ۱۳۵۹

۱
دربارهٔ دیالکتیک

دربارهٔ تبویب مسائل دیالکتیک مارکسیستی
شمه‌ای دربارهٔ منطق دیالکتیک
یادداشت‌هائی دربارهٔ واحد، سیستم، تشکل
یادداشت‌هائی دربارهٔ نبرد نو و کهن
نیروی چیرگی ناپذیر نو
دربارهٔ حرکت تکاملی و مسیر آن

دربارهٔ
تبویب مسائل دیالکتیک مارکسیستی

فلسفه دوران است منعکس در اندیشه

هگل

اگر ماتریالیسم دیالکتیک را چنان که به درستی متداول است به عنوان نام عمومی جهان‌بینی فلسفی مارکسیستی بپذیریم، آن گاه می‌توان آن را بر اساس تقسیم بندی ارگانیک به طریق زیرین تبویب کرد:

دیالکتیک یا بیان قوانین **عام** واقعیتی‌است که در کار تحول و تکامل است و یا بیان قوانین **خاص** عرصه‌های مختلف این واقعیت یعنی بیان انطباق آن قوانین عام بر این عرصه‌های مشخص است.

در حالت اول ما با **دیالکتیک عام** یا **مجرد** سرو کار داریم که بیانگر قوانین کلی صرف نظر از انطباق مشخص آن است و در حالت دوم با **دیالکتیک خاص** یا **مشخص** که همانا انطباق آن قوانین کلی بر عرصه‌های مشخص است و اما دیالکتیک خاص یا مشخص خود به دو بخش عمده تقسیم می‌گردد:

۱. بررسی قوانین عام جهان عینی (طبیعت و جامعه) یا دیالکتیک طبیعت و دیالکتیک اجتماع؛

۲. بررسی قوانین عام جهان ذهنی (فکر، احساس، عمل).

موافق این تقسیم بندی که چنانکه گفتیم دارای پیوند درونی منطقی است اجزاء اساسی جهان‌بینی فلسفی مارکسیستی یا دیالکتیک مادی به قرار زیرین است:

۱. دیالکتیک عام یا مجرد.

۲. دیالکتیک طبیعت (دیالکتیک خاص و عینی).

۳. دیالکتیک اجتماعی(دیالکتیک خاص وعینی).

۴. دیالکتیک روح (دیالکتیک خاص و ذهنی).

دیالکتیک عام، جهان را از جهت قوانین عام ایستایی و پویایی آن مورد بررسی قرار می‌دهد و

از این لحاظ سه بخش جداگانه دیالکتیک عام عبارت است از:

۱. ساخت شناسی[۱] تحلیل واقعیت عینی به عنوان دستگاه Système، ساخت Structure و عنصر یا واحد Element و بررسی اشکال مختلف سازمندی و تشکل ماده. این مبحثی است که در گذشته بدان توجه لازم نشده و در این اواخر بررسی‌های دقیقتری در اطراف آن انجام می‌گیرد. بررسی های اولیه، اهمیت و پرثمری شگرف تحقیق دراین رشته را نشان داده است.

۲. پیوند شناسی Synapsologie یا Synaptique تحلیل واقعیت عینی از جهت روابط موجود بین دستگاه‌ها، ساختها ، واحدها یا عناصر، کشف روابط دایم و ماهوی یا قوانین، روشن ساختن کیفیت علیت، جبر و اختیار. این مبحث را قسمتی دیالکتیک هگل و مارکس و در این اواخر سیبرنتیک مورد مطالعه قرار داده است. ضرورت ایجاد یک مبحث مستقل و گسترده کاملا احساس می‌گردد.

۳. جنبش شناسی[۲] تحلیل واقعیت از جهت حرکت و تحول و تکامل، انگیزه‌های تحول، مسیر تحول (تضاد، جهش، نفی درنفی، پیشرفت و غیره). این قسمت را دیالکتیک هگل و مارکس، تئوری تحولی داروین و نئوداروینیسم و سراپای علوم طبیعی و اجتماعی که اصل اولوسیون و ایستوریسم را پذیرفته‌اند مطالعه می‌کنند. این مطالعه ایست بی نهایت مهم و فوق العاده ثمربخش.

بررسی ساخت و پیوند و جنبش واقعیت در مقطع یا تحلیل عام و مجرد و اعم از آن که این بررسی مربوط به کدام عرصه است (طبیعت، جامعه، روح) انجام می‌گیرد. درک قوانین ما را به درک طرز ساختمان، نوع ارتباط و شکل تغییر و تحول ماده واقف می‌گرداند و انطباق آگاهانه همین ادراک دیالکتیکی است که ما را به منطق دیالکتیک مجهز می‌کند.

برخی پژوهندگان **حق اهلیت** «دیالکتیک طبیعت» را منکرند. این سخن نادرستی است. دیالکتیک طبیعت به همان اندازه حق اهلیت دارد که دیالکتیک پروسه‌های اجتماع یا دیالکتیک پروسه‌های روح. تصوری جز این ممکن نیست. آنهایی که نتوانستند برای دیالکتیک طبیعت جایی بیابند دچار سردرگمی ناشی از تقسیم نادرست مسائل شده‌اند. منتها دیالکتیک طبیعت به نظر نگارنده چیزی جز ماتریالیسم فلسفی نیست. بحث دربارهٔ ماده و شعور و مسئله تقدم ماده بر شعور، اشکال حرکت (نه تنها در آن شکلی که انگلس گفته و اکنون به درستی قابل بحث شناخته می‌شود)، ماهیت زمان و مکان، دیالکتیک پروسه‌های نازیستمند (آبیوژن) و زیستمند (بیوژن) یا به عبارت دیگر دیالکتیک زندگی (باز هم نه تنها در حدود آن تعریفی که انگلس گفته و آن نیزاکنون به درستی قابل بحث و ناقص شناخته می‌شود) وغیره، مباحث این بخش از دیالکتیک طبیعت است. دربارهٔ دیالکتیک پروسه‌های اجتماعی در جای خود با تفصیل بیشتری صبحت خواهیم کرد و برخی نکات قابل تذکار و قابل بحث را به میان خواهیم کشید.

اما دربارهٔ دیالکتیک روح، ضرور است در این باره برخی توضیحات اضافی بدهیم:

نسبت به تنظیم دیالکتیک روح به مثابهٔ یک مبحث سیستماتیک توجه لازم نشده است و حال آنکه اهمیت این سیستماتیزاسیون انکار ناپذیر است.
چنانکه گفته شد اجزاء دیالکتیک روح به قرار زیرین است:

الف. دیالکتیک پروسه های روانی

(منظور تکرار روان شناسی فردی و اجتماعی نیست بلکه بیان دیالکتیک پروسه‌ها یعنی انطباق احکام کلی دیالکتیک بر نفسانیات فردی و اجتماعیست).

ب. دیالکتیک پروسه تفکرو معرفت

۱. دیالکتیک علایم (سمیوتیک، زبان، سمبولهای ریاضی، علامات اطلاعی)
۲. دیالکتیک مفاهیم، احکام، استنتاجات (منطق تاریخی و منطق انطباقی)
۳. دیالکتیک جریانات فکری (جهان بینی، ایده‌ئولوژی، تئوری و غیره)
۴. تئوری شناخت (گنوسیولوژی)
۵. تئوری حقیقت (دیالکتیک واقعیت و حقیقت).

ج . دیالکتیک پروسه احساس و تخیل (یا دیالکتیک تصاویر)

۱. دیالکتیک موجود و مطلوب (زشت و زیبا، عالی و سافل، مضحک و غم‌انگیز)
۲. دیالکتیک احکام تقویمی (آکسیولوژیک)
۳. دیالکتیک پروسه آفرینش (هنر).

د. دیالکتیک پروسه عمل

۱. دیالکتیک پراتیک اجتماعی (رهبری، سازمان، مبارزه، تولید و غیره)
۲. دیالکتیک رفتار فردی (اتیک و تاکتیک).

در مورد دیالکتیک روح غالبا به تئوری معرفت و تئوری حقیقت بسنده شده است. پراتیک تنها به معنای مبداء، ملاک و منتهای معرفت مورد توجه قرار گرفته است. ما در جای خود دربارهٔ اهمیت ایجاد یک مبحث مستقل فلسفی دربارهٔ پراتیک سخن خواهیم گفت.

موافق این طرح، فلسفه مارکسیستی به یک مدخل دیالکتیکی بر مجموعه معرفت انسانی بدل می‌شود و موضوع آن با موضوع علوم ویژه در نمی‌آمیزد و نیز جای «علم علوم» Des Science La Science را هم که خود یک مدخل اسلوبی- معرفتی به علوم معاصر است[۳] نمی‌گیرد و به تمام معنی دارای مکان و مقام بایسته خود است.

تقسیم بندیهای موجود در درسنامه‌ها که غالباً دارای جنبه منطقی نیست و بدون پیوند درونی برخاسته از واقعیت است، در یک کلمه به نظر نگارنده خطاست و باید کنار گذاشته شود. تقسیم بندی حاضر بر اساس توصیه و تذکارکلاسیکهای مارکسیسم، لنینیسم- مارکس، انگلس، لنین و با توجه به بسط علوم و معارف انسانی در شرایط امروز انجام گرفته است.

پیش ازختم این کلام باید تصریح کرد که در همه جا که مسائل بیان شده در فوق ذکر می‌گردد تنها باید **دیالکتیک پروسه** مورد توجه قرار گیرد لاغیر والا بیم آن است که فلسفه با علم کنکرت درآمیزد.

شمه‌ای دربارهٔ منطق دیالکتیک

بحثی که ما می‌خواهیم در این‌جا انجام دهیم به دقت و تمرکز نیازمند است. بحث ما دربارهٔ منطق دیالکتیک است که با قوانین دیالکتیک برخی تفاوتها دارد. قوانین دیالکتیک توصیف چگونگی حرکت تحولی طبیعت و جامعه است و به اصطلاح فلسفه **به طور عمده** یک بحث انتولوژیک یعنی یک بحث هستی شناسی است. ولی منطق دیالکتیک یک بحث اسلوبی است و هدفش توصیف چگونگی حرکت تحولی طبیعت و جامعه نیست، بلکه هدفش این است که ما این اسلوب دیالکتیکی را چگونه بر روی روند تفکر خود پیاده کنیم، تا از آن بتوانیم برای بسط معرفت و کشف حقایق بهتر استفاده نمائیم. این یک روش عملی تفکر، یک روش به اصطلاح اپراسیونل منطقی است.

تفکر انسان دارای افزاری است که آن افزار زبان نام دارد. اگر زبان نباشد، تفکر هم نیست. زبان از واژه‌ها مرکب است. قسمت مهمی از این واژه‌ها همان اصطلاحات و مقولات دانشهای مختلف اجتماعی و طبیعی هستند. ما به کمک این مقولات پدیده‌ها و قوانین و اشیاء را نام‌گذاری می‌کنیم و سپس به یاری این مقوله‌ها، احکام مختلف را تنظیم می‌کنیم یعنی مطلبی را اثبات و مطلب دیگر را نفی می‌کنیم و با گردآوری این احکام دست به احتجاج و استدلال می‌زنیم و در مجموع **فکر می‌کنیم**.

بررسی مفاهیم و مقولات زبان طی تکامل تاریخی آنها و کشف روابط موجود بین این مفاهیم برای دریافت قوانین منطقی و نیل به معرفت صحیح و منطبق با واقع دارای اهمیت درجه اول است.

این بررسی تکامل خود این مفاهیم را از **ساده به بغرنج**، از **خاص به عام**، از **مشخص به مجرد**،

از **موهوم به موجود** و غیره نشان می‌دهد و تکامل **روابط موجود** بین این مفاهیم را از **خیالی و غیر معقول** به **واقعی و معقول** آشکار می‌سازد.

اسلوب تفکر معرفت جوی انسان یا **منطق** (که طرز تنظیم احکام برای نیل به نتیجه و کسب معرفت تازه است) نیز تکامل طولانی را طی کرده است و از دوران روابط **ماقبل منطقی** (پره‌لوژیک یا آلوژیک) گذشته به دوران روابط **شبه منطقی** (دوران تمثیلی یا آنالوژیک) و سپس به دوران **منطقی** (لوژیک) رسیده است.

دو شکل عمده استنتاج در منطق یکی **قیاس** (یا سیللوژیسم) نام دارد که طی آن ما یک حکم عمومی و کلی را بر یک مورد خاص انطباق می‌دهیم و به یک نتیجه جزئی می‌رسیم. مثلا می‌گوئیم همهٔ انسانها سخن‌گو هستند (حکم کلی یا کبری) پرویز هم انسان است (مورد خاص یا صغری) پس پرویز هم سخن‌گو است (نتیجهٔ خاص). شکل دیگر **استقراء** نام دارد که طی آن از مشتی احکام تجربی و جزئی نتیجهٔ کلی می‌گیریم. مثلا می‌گوئیم جمشید و پرویز و مهری و پری همه‌اشان از نوع انسانند و طبق تجربه معلوم شد که همهٔ آنها سخن گفتن می‌دانند، لذا انسان سخن‌گو است. پس از این توضیح ساده شده از قیاس و استقراء باید بگوئیم که خود سیر تفکر منطقی یا احتجاجی (به اصطلاح اروپایی سیرویس کورسیف) انسان سه مرحلهٔ عمدهٔ تکاملی را گذرانده است:

۱. دوران مطلق کردن **شیوهٔ قیاس و انتزاع** (یا دوران سیلوژیستیک)؛

۲. دروان مطلق کردن **روش استقراء و تجربه** (یا دوران آمپریک)؛

۳. دوران ترکیب متناسب **بین قیاس و استقراء**، بین انتزاع و تجربه (یا دوران دیالکتیک) یعنی دورانی که مابین تجربه و تعمیم منطقی رابطه غنی کردن متقابل حکم رواست.

منطق دیالکتیک بخشی از دیالکتیک عمومی و هدف آن یافتن شیوهٔ موافق‌ترین و منطبق‌ترین انعکاس واقعیت است در مفاهیم و احکام، یا در یک کلمه در تفکر تحقیقی و احتجاجی. هدف از به‌کار بردن آن، کشف ماهیتهای درونی اشیاء و پدیده‌ها، روابط قانونمند آنها، مراحل متوالی تکاملی آنها، انگیزه و گرایشهای این تکامل است، تا از آن به سود مبارزه و کار و پژوهش استفاده شود.

از این جهت منطق دیالکتیک بر خلاف منطق سیلوژیستیک ارسطویی، که منطق **صوری** بود و تنها به صحت و دقت **اشکال** احتجاج توجه داشت (که چه چیزی استدلال است و چه چیزی سفسطه) و نه بر صحت **محتوی** این اشکال، منطقی است **مضمونی** که نه تنها به اشکال احتجاج، بلکه به صحت محتوی آنها نیز توجه کامل خود را معطوف می‌کند. به عنوان مثال و برای روشن شدن مسئله می‌توانیم بگوئیم که رابطهٔ منطق دیالکتیک با منطق صوری مانند رابطهٔ حساب است با ریاضیات عالیه، یعنی نمی‌توان منطق دیالکتیک را بدون منطق صوری و در وراء آن به کار برد. یکی دیگری را حذف نمی‌کند. یکی جای آن دیگری را نمی‌گیرد. ماهم به **منطق ارسطو** نیازمندیم

و هم به **منطق مارکس**.

هر پژوهش دیالکتیکی واقعیت نه تنها از منطق صوری استفاده می‌کند، بلکه دائماً متوجه آن است که قوانین سیستم عامتر را بر سیستم خاصی که مورد تحقیق اوست انطباق دهد. در اینجا می‌توان اصطلاحات سیستم بزرگ وسیستم کوچک یا ماکرو و میکروسیستم را به کار برد.مثلا درک قوانین تکامل تمدن بشری بدون درک قوانین تکامل جوامع مختلف بشری طی زمان و مکان و انطباق آن بر سیستم مورد تحقیق (یعنی تمدن بشری) میسر نیست. لذا برای دانستن شیوهٔ تفکر درست سه چیز ضرور است:

۱. آگاهی درست از قوانین **منطق صوری**؛

۲. آگاهی درست از قوانین **دیالکتیک عام و دیالکتیک طبیعت و اجتماع**؛

۳. آگاهی درست از قوانین خاص پژوهشی **منطق دیالکتیک**.

ما در این بحث آگاهی نسبت به دو مطلب اول و دوم را مفروض می‌گیریم. اینک ببینیم قوانین خاص پژوهشی منطق دیالکتیک کدام است، زیرا این قوانین پژوهشی، چنان که یاد کردیم، غیر از قوانین دیالکتیک عام مانند قانون ارتباط، قانون حرکت، قانون تضاد، قانون تکامل یا نفی در نفی است. مطلب، ضمن توضیح گسترده‌تر بعدی روشن‌تر می‌شود:

هر پژوهش معرفتی، چنان که تئوری دیالکتیکی معرفت نشان می‌دهد، دو مرحله دارد: مرحلهٔ تجربی (یا آمپریک)، مرحله نظری (یا تئوریک). در مرحلهٔ آمپریک نقش اساسی با حواس ماست و در مرحلهٔ تئوریک نقش اساسی با تفکر انتزاعی یا عقل ماست. لذا می‌توانیم مرحلهٔ تجربی را تا حدی مرحلهٔ حسی و مرحلهٔ نظری را مرحلهٔ عقلی هم بنامیم.

وظیفهٔ مرحلهٔ تجربی یا آمپریک اجراء تجارب بر روی سیستم مورد تحقیق است مانند آزمون، مشاهده، تتبع و پژوهش، جمع‌آوری فاکتها، اسناد و مدارک ضرور و غیره. این کارها برای شناخت دقیق و جامع سیستم مورد تحقیق ضرور است. بدون فاکت کوچکترین گامی در فضای شناخت نمی‌توان برداشت. می‌گویند پرندهٔ شناخت بی هوای فاکت نمی‌تواند پرواز کند. لنین توصیه می‌کرد که وقتی فاکت‌ها و رویدادهای مربوط به مبحثی گرد می‌آوریم، همهٔ فاکتها را گرد آوریم و نه تنها فاکتهای دل بخواه را. از خواست اندیشی بپرهیزیم.

وظیفهٔ مرحلهٔ نظری یا تئوریک کشف نحوهٔ ساختمان سیستم مورد تحقیق و مراحل تکاملی آن و تعیین قوانینی است که بر سیستم مورد تحقیق حکم رواست. در این مرحلهٔ تئوریک دو وظیفهٔ اساسی انجام می‌گیرد: یکی وظیفهٔ تحلیلی و دیگر وظیفهٔ تکوینی. یعنی چه؟

اول. برای یافتن ساختار (یا استروکتور) سیستم، یعنی مطالعهٔ سیستم در حالت فقدان حرکت و یا به اصطلاح ایستایی (ستاتیک) آن. در این مورد باید اسلوب **تحلیلی** (آنالی تیک) را به کار برد.

دوم. برای یافتن حرکت تکاملی سیستم به مثابه یک روند تکامل، یعنی مطالعهٔ سیستم در حال

حرکت و به اصطلاح به شکل پویایی (دینامیک). در این مورد باید اسلوب تکوینی (ژنه تیک) به کار رود. برای آن که منظور ما از این دو اسلوب تحلیلی و تکوینی باز هم بیشتر روشن گردد، دربارهٔ این دو بیشتر توضیح می‌دهیم.

الف. اسلوب تحلیلی برای معرفت ایستایی سیستم به چه معناست؟

هر موضوع تحقیق یک سیستم بغرنج از اجزاء (واحدها) و روابط درونی آنهاست مثلا بدن انسان از اعضائی مانند مغز و قلب و دستگاه گوارش و حواس پنجگانه و سیستم اعصاب و غیره تشکیل می‌شود و هر عضوی دارای ساختمانی است که سرانجام به یاخته‌ها ختم می‌گردد. یاخته‌ها آجرهای اولیهٔ ساختمان زیستی بدن انسان است. ما این آجرها را واحدهای اولیه سیستم بغرنج می‌نامیم. برای یافتن واحدها باید کل سیستم را به اجزاء متشکلهٔ آن تجزیه کرد یعنی از کلی و بغرنج به جزئی و ساده سیر نمود و واحد یا اجزاء اولیهٔ سیستم را یافت. ممکن است یک سیستم خود از سیستمهای فرعی و تابع تشکیل شود که دارای واحدهای خاص و جداگانه‌اند. لذا در عمل تجزیه باید نه فقط سیستمهای فرعی وتابع، بلکه اجزاء (آحاد، واحدهای) آنها را نیز یافت و آنها را برحسب همگونی و ناهمگونیشان طبقه‌بندی کرد. سپس روابط، حالات، مختصات واحدها با هم، سیستمهای تابع با هم و با مجموع سیستم را یافت و سپس سیستم مورد تحقیق را از نو ترکیب کرد و طرح منطقی و عقلی آن را به وجود آورد. این عمل دوم سیر از جزئی و ساده به کلی و بغرنج است.بدین ترتیب ما تشریح اندامی سیستم را به دست می‌آوریم و آن را به خوبی می‌شناسیم و از آن منظرهٔ روشن و مرئی داریم.

واحد چیست؟ واحد سیستم آن کوچکترین جزء سیستم است که کلیهٔ مختصات **کیفی** سیستم را حفظ کرده است یعنی اگر از آن پایین‌تر برویم، کیفیت ویژهٔ نوی پدید می‌شود که غیر از کیفیت ویژهٔ سیستم است (فی المثل در موجودات زیستمند چنان که به عنوان مثال گفتیم، یاخته یا سلول واحد عضو است که اگر از آن خارج شویم از دنیای زیست وارد دنیای شیمی آلی می‌شویم).

تحلیل ساختاری ـ عمل کردی Structuro-Fonctionel، که جامعه شناسان بورژوائی در آمریکا (مانند پارسنس و مرتن) به میان آوردند جز همین اسلوب بررسی تحلیلی چیز دیگری نیست. واژهٔ Function انگلیسی و Fonction فرانسه یعنی وظیفه‌ای که یک عضو انجام می‌دهد (مانند وظیفه شنیدن برای گوش). ما واژهٔ «عمل‌کرد» را که در فارسی معانی دیگری نیز دارد، تسامحاً برای این مفهوم به کار می‌بریم، زیرا واژهٔ «وظیفه» خود کاربرد متنوعی در زبان دارد. بررسی تحلیلی جز حرکت تفکر منطقی از مجرد و کلی و بغرنج، به مشخص و جزئی و بسیط و سپس بازگشت از آن

برای درک مجموع سیستم چیز دیگری نیست.

مارکس در کتاب «سرمایه» نمونهٔ عالی این نوع تحلیل ساختاری – عمل‌کردی را به دست داده و پس از یافتن اجزاء ترکیب کنندهٔ اقتصاد جامعهٔ سرمایه داری مانند کالا با نیروی کار، ارزش، بها، بهرهٔ سود سرمایه، مزد، گردش سرمایه، تمرکز سرمایه و غیره و نشان دادن عمل‌کرد هر یک از این اجزاء، ساختمان و عمل‌کرد کل سیستم را (نظام سرمایه داری را) روشن کرده است. علوم طبیعی و اجتماعی در مورد کلیهٔ دستگاه‌های بغرنج که خود آنها از دستگاه‌های فرعی و آنها به نوبهٔ خود از واحدها و آجرهای ساختمانی تشکیل دهندهٔ آن دستگاه‌ها، مرکب هستند، به همین نحو عمل می‌کند یعنی به سراغ واحدها و ترکیبات بغرنج‌تر می‌روند و روابط آنها را کشف می‌کنند تا به راز ساختمانهای پیچیده در طبیعت و درجامعه پی‌ببرند.

اصطلاح «**تحلیل سیستمی**» و «**تفکر سیستمی**» نیز که اکنون در علوم رایج و مرسوم شده است، معنایی جز این ندارد. و حتی اصطلاحات تحلیل **دو زمانه** (دیاکرونیک) یعنی تحلیل در گذشته و حال و **همزمان** (سنکرونیک) یعنی تحلیل وضع کنونی نیز به ترتیب با اصطلاحات اسلوب تکوینی و اسلوب تحلیلی مترادفند.

البته در همهٔ این مباحث که یاد کردیم، در اثر بررسی تفصیلی کارشناسان، قواعد و اسلوبهای متنوعی برای کار تنظیم شده که در این بررسی کوتاه، نیامده است و قصد ما نیز چنین مطالعات صرفاً اختصاصی نیست، بلکه یادآوری آن نکاتی است که برای تفکر منظم یک رزمندهٔ انقلابی ضرورت درجهٔ اول دارد و او را در اندیشیدن منضبط‌تر ومنظم‌تر می‌کند.

ب. اسلوب تکوینی برای معرفت پویای سیستم به چه معناست؟

ولی تنها تحلیل کافی نیست، زیرا هر سیستم در عین حال روندی است از تکامل. تمام اشتباه طرف‌داران اسلوب تحلیلی صرف (مانند معتقدان به اسلوب ساختاری ـ عمل‌کردی) در آن است که اصالت حرکت، اصالت پروسه، اصالت روند را درک نمی‌کنند و عملا طرز تفکر آنها منجمد و ضد تاریخی است. دانستن تشریح و آناتومی چیزی هنوز به معنای شناختن آن چیز نیست. **باید تاریخ** آن سیستم مورد تحقیق را نیز روشن کرد و این کار به کمک اسلوب تکوینی انجام می‌گیرد. آری، تشریح و آناتومی یک سیستم را باید با تاریخ پیدایش و تکامل آن سیستم همراه کرد تا آن سیستم را به شکل جامع شناخت.

سیر تکاملی نیز جنان که قوانین عام تکامل نشان می‌دهد فوق‌العاده پر فراز و نشیب و پیچاپیچ است و در آن مجاری متعدد و گرایشهای مختلف و گاه متضاد پدید می‌شود. موافق سیستم

تکوینی باید مبداء تکامل سیستم مورد تحقیق (پیدایش سیستم مورد تحقیق) را یافت و سپس **سیر** این سیستم را (زندگی آن را) مرحله به مرحله دنبال کرد، حیات آن را **دوره‌بندی** نمود. ملاک دوره‌بندی، گره‌های **تحول کیفی** در حیات سیستم است. یافت گره‌گاه این جهش‌های کیفی در تحول سیستم، خود نکتهٔ بغرنجی است. باید قوانین اداره کنندهٔ این تکامل، انگیزه‌ها و گرایش‌های تکامل را یافت و روابط «منطقی» و «تاریخی» را معین ساخت و متوجه بود که در انبوه پدیده‌ها همیشه نکتهٔ عمده و مسلط است که کلید رمز است.

اثر مارکس «سرمایه» نه فقط از جهت اسلوب تحلیل، بلکه از جهت اسلوب تکوینی یک نمونه است. مارکس سیستم سرمایه‌داری را به مثابه سیستمی که در پویهٔ تکاملی تاریخ پدید می‌شود، رشد می‌یابد و به سوی زوال می‌رود، توصیف می‌کند و آن را به عنوان یک روند تاریخی مورد مطالعه قرار می‌دهد. دوره‌بندی سرمایه داری به دوران ماقبل انحصاری و رقابت آزاد و سود متوسط و سپس دوران انحصاری و سود حداکثر، نشانهٔ آن تحول کیفی است که روی می‌دهد و پله‌های تکاملی رشد سرمایه داری را روشن می‌سازد. زیست شناسی پیدایش و تکامل موجود زنده و تنوع آن را طی تاریخ بررسی می‌کند.

ترکیب دو اسلوب تحلیلی و تکوینی به اتکاء قوانین عام تکامل، به اتکاء فاکتها و به اتکاء عمل صحیح منطقی، ما را به درک هر چه دقیقتر **ماهیت سیستم** مورد تحقیق نائل می‌کند. طبیعی است که برای داشتن منطق نیرومند دیالکتیک نه تنها داشتن معرفت عمیق قوانین تکامل و اطلاع همه جانبه از واقعیت، بلکه نیروی انتزاع وتعمیم و استنتاج ضرور است. نقش «اخلاقی» یعنی بی‌غرض بودن و صاحب وجدان علمی بودن پژوهنده از شرایط ضرور محسوب می‌گردد، زیرا هر پیش‌داوری ذهنی و دخالت دادن غرض شخصی در تحقیق منظره را به زیان واقعیت مختل می‌کند.

دیالکتیک به عنوان **منطق**، یعنی اسلوبی که راهنمای معرفت واقعیت باشد، نکاتی را در بر می‌گیرد که ذکر شد و الا با دیالکتیک به معنای بیان قوانین عام حرکت و ارتباط وتکامل ماده اعم از ارگانیک و غیر ارگانیک مخلوط می‌شود.

مبارزان انقلابی در هر گام مبارزه **مجبورند** پدیده‌های بسیار بغرنج جامعهٔ خود و جامعهٔ بشری را که غالباً از جهت شکل و محتوی نوظهور و ناشناخته است، به درستی بشناسند، تا بتوانند شعار درست، سمت درست اقدام مبارزه را دریابند. در این‌جاست که باید در کنار مختصات ضرور دیگر، به منطق علمی لازم مجهز بود و الا خطای تشخیص، خطای قضاوت، لذا خطای اقدام ناگزیراست.

به‌علاوه در مقابل انواع سفسطه های خشن یا ظریف، که ایده‌ئولوژی‌های خادم منافع طبقات بهره کش و غارتگر، بدان مجهزند، باید توانست هم مطلب را به درستی حل کرد، هم انگشت را به درستی بر روی نقاط ضعف شبه استدلال طرف مقابل گذاشت.

بحث و جدل خواه در بین ما و مخالفان و دشمنان اجتماعی ما وخواه در درون صفوف خود مبارزان انقلابی، یکی از اشکال مهم و بسیار متداول و رایج نبرد فکری است و حربهٔ این گسترهٔ مهم ، حربهٔ منطق است. به همین جهت بررسی دقیق و درک نکات یاد شده دارای اهمیت مستقیم علمی است، ولو در نگاه اول پنداشته شود که از مسائل تجریدی سخن در میان است. چنین نیست! حربهٔ منطق مهمترین حربهٔ ماست. ما به حربهٔ جدل و سفسطه و هو و جنجال و مسخره و تحقیر و دشنام متوسل نمی‌شویم، و این حربه‌های مشکوک را به دیگران وا می‌گذاریم.

یادداشت‌هایی دربارهٔ
واحد، سیستم، تشکل

تشکل و تعین کیفی، سیستم و ماهیت

هر تعین کیفی نوین، هر کیفیت نوین خود یک نوع تشکل نوین است. ماده در سیر تکاملی خود در جهات کمی خویش (تعداد، اندازه، وضع و نسبت درونی اجزاء خود) تحولی ایجاد می‌کند. این تحول به تحول کیفی، به پیدایش تشکل و انتظام نوینی منجر می‌شود. تشکل و انتظام معین از اجزاء ماده درمرحلهٔ معین. تکامل هنگامی است که در میان اجزاء روابط قانونمند ویژه و تاثیر و تاثر متقابل که تابع این قانونمندی است پدید آید، یعنی سیستم پدید شود. مفهوم سیستم در مقابل توده انبوه و تصادفی conglomérat یا agrégat است. در درون سیستم ارتباط ارگانیک که زائیده سیر تکاملی است حکم رواست.

جهان خود دستگاه بی پایانی است مرکب از بی نهایت دستگاه‌های مختلف‌الکیفیت تودرتو که از جهت بساطت یا بغرنجی تشکل اجزاء آن و یا از حیث نوع ارتباطات و تاثیرات متقابل درونی یعنی روابط علّی و قوانین مسلط بر آن با هم تفاوت دارند و همهٔ آنها در حرکت دائمی ذاتی خویش در هم تاثیر کرده، سیستم‌های بغرنجتری را به وجود می‌آورند. سیستم، دستگاه، منظومه همهٔ اینها مفاهیم همگونند. هسته، اتم، ملکول، یاخته، بافت، عضو، موجود زنده، جامعه، کره زمین، منظومه شمسی و سحابی، متاگالاکتیک همهٔ اینها انواع سیستم‌هائی هستند که ما تاکنون شناخته‌ایم. ماده در حرکت جاوید خود دم به دم تشکل می‌یابد و هر تشکل نوین موجد کیفیت نوین است. شکل کهن یا کیفیت کهن ماهیت درجهٔ دوم برای شکل نوین یا کیفیت نوین است. لذا با سیر ماده به پیش،

ماهیت عمیق‌تر و تاریخ آن متراکم‌تر می‌شود. مثلا روان شناسی را باید با درک فیزیولوژی انسان و فیزیولوژی را با درک بیولوژیسم و بیولوژی را با درک شیمیسم و شیمی را با درک فیزیک اشیاء و فیزیک اشیاء را با درک مکانیک (اعم از نیوتن یا کوانتا یا انواع دیگر مکانیک‌ها) فهمید. سیر ما در ماهیت در واقع سیر ما در تاریخ تشکل و انتظام ماده، سیر ما در تاریخ سیستم‌هاست.

واحدها

هر سیستم دارای واحد خاص خود است و سیستم دانی در سیستم عالی«واحد» قرار می‌گیرد. این واحدها آجرهای مشکلهٔ سیستم هستند. از اینجاست که شخصیت و تعین کیفی کیفیت نوین آغاز می‌شود.

سیستمهای همگون که فقط از یک واحد بسیط تشکیل شده باشد وجود ندارد. مثلا بدن انسان در درجهٔ اول از واحد عضو یا ارگانیسم (مانند مغز، قلب، جهازهاضمه، جهاز تنفس، عروق، شرایین و غیره)، تشکیل شده، اعضاء از انواع نسجهای عضلانی، استخوانی، دموی، لمفاوی و غیره، نسوج از انواع سلولها، سلولها از انواع ترکیبات شیمیایی بغرنج (پروتوپلاسم، هسته، قشر و غیره)، خود آنها از انواع ملکولهای بسیط و مرکب (آلبومین و اسید ربیونوکله‌ئیک و غیره)، ملکولها از انواع اتمها و اتمها از انواع ذرات اولیه و رزنانس‌ها. تازه خود انسان **واحدی** است در درون طبقه، طبقه واحدیست در نسج اجتماعی طبقاتی یک کشور و خود آن واحدیست در اجتماع بشری و اجتماع بشری خود واحدیست در نوع «پستانداران» و خود آن واحدیست در نوع جانوران دنده‌ور و خود آن واحدیست در نوع جانوران و جانوران خود واحدی هستند از موجودات زنده و موجود زنده خود واحدیست از موجودات کره ما و زمین ما خود واحدیست از منظومه شمسی و منظومه شمسی خود واحدیست از سیستم محلی «لیر» و سیستم محلی خود واحدیست در داخل سحابی ما و سحابی ما خود واحدیست از متاگالاکتیک ما که خود واحدیست از جهان بی‌پایان.

بدون شک این یک شماتیسم **فوق‌العاده** بسیطی از منظرهٔ بی‌حد بغرنج سیر ماده است ولی می‌تواند تصوری از روابط جهان بزرگ و کوچک و تنوع واحدها بدهد. هر سیستم دانی در داخل این ریسهٔ سیستم‌ها واحدیست برای سیستم عالیتر. هر چه سیستم بغرنجتر ، تعداد واحدهای ناهمگون درونی بیشتر است. هر تشکل نوین کیفیت نوینی است که بر روی کیفیت (ماهیت) های تاریخی خود متکی است. در هر سیستم خواه مادی و خواه معنوی واحدهایی وجود دارند.

چنانکه گفتیم سیستم بسیط و دارای واحدهای همگون در جهان وجود ندارد و سیستمها بی‌نهایت بغرنج و تودرتو هستند و دارای سیستمهای تابع یا ماهیتهای درجه دوم و سوم و .....

الخ هستند که هر یک دارای واحدیست. وجود واحدها در سیستمها پایه انفصالی (یا به بیان دیگر کوانتیک بودن) وجود است.

واحد یا جزء، مختصات کل را منعکس می‌کند ولی غیر آن است یعنی کل جمع مکانیکی و ریاضی واحد نیست. واحد یا جزء یعنی آخرین و کوچکترین تعین کیفی کیفیت معین نه یک بخش مکانیکی یا ریاضی آن.

مسئله وحدت جزء و کل از همین جاست. کل، مجموع جزء است و بدون جزء وجود ندارد ولی غیر از جزء است. دریا مجموع قطرات است ولی در قطره نمی‌توان کشتی راند. جامعه مجموع افراد است ولی در فرد بحران اقتصادی رخ نمی‌دهد و نبرد طبقاتی وجود ندارد.

نظم و هباء و استواری سیستم

هر سیستم یک تشکل و هر تشکل یک نظم و تناسب و هماهنگی معینی بین اجزاء است. سیر از یک سیستم به سیستم دیگر فقط در نتیجهٔ عوامل قوی موثر درونی و برونی، بسط عمیق تضادهای درونی و برونی است. سیر یک سیستم متشکل به مرحلهٔ عالیتر و بغرنجتر از دالان هباء Chaos می‌گذرد. جریان بدین قرار است:

۱. در سیستم A تناسب و انتظام معینی وجود دارد

۲. تضاد در درون سیستم در اثر تاثیرات داخلی و خارجی خود اجزاء یا سیستمهای دیگر شروع می‌شود، تحولات نامشهودی آغاز می‌گردد، برای آنکه هارمونی و نظام عالی‌تری ایجاد کند

۳. سیستم A وارد دوران تحولات آشکار، انفجاری یا جهشی می‌شود

۴. دوران هباء Chaotique در سیستم A آغاز می‌گردد زیرا عامل کهنه مانع بروز نظام نوین است.

۵. در این دوران هسته‌های سیستم B (بغرنج‌تر و عالی‌تر) پدید می‌شود

۶. به تدریج سیستم B پدید می‌آید.

لذا سیر از هر نظمی به نظمی نتیجهٔ سیر از درون هباء و کائوس است. نظم و هباء زوج متضاد دیالکتیکی است که در عین حال با یکدیگر وحدت دارند.

جامعه‌شناسی بورژوائی هر نوع انقلابی را به‌عنوان نوعی تخریب استروکتور معین Destructurisation رد می‌کند. تردیدی نیست که این سخن منافی با طبیعت حرکت و تحول است.

مابین نوع تشکل (یعنی تناسب موجود بین واحدها و بین سیستمهای تابع از جهت کمی) و

کیفیت سیستم، رابطهٔ مستقیم برقرار است. با استفاده از قانون معروف **بوتلروف** در شیمی می‌توان چنین قانونی را در مورد هرگونه تشکل، هرگونه سیستمی بیان کرد:

هر تشکلی در طبیعت و جامعه که در جریان تکامل پدید شود و کیفیتی نوین را عرضه دارد تشکل پایداریست که تحول آن به تشکل عالی‌تر طی یک پروسهٔ طولانی (مبارزهٔ آگاهانه یا خودبه‌خودی، سیر قهری یا مسالمت آمیز) انجام می‌گیرد. مختل کردن تشکل کهن و ایجاد تشکل جدید پیوسته صرف انرژی عظیم طبیعی یا اجتماعی را ضرور می‌سازد. این استحکام و استواری یا ثبات تشکل معین یا به عبارت دیگر اینرسی سیستم دو نکته را ثابت می‌کند:

۱. پدیده‌ها و تعینات کیفی معین ثبات و استواری نسبی دارند

۲. تحول نتیجه صرف انرژی است و درجامعه تنها انرژی متشکل انقلابی می‌تواند سریعترین تحولات را ایجاد کند.

می‌توان (به ویژه در عرصه اجتماع) یک کورس اجباری، یک نظم اجباری که مبتنی بر پیوند قانونی و تکاملی اجتماع نیست ایجاد کرد ولی این نوع نظامات به محض برداشته شدن عامل زور و قهر از هم می‌پاشند. تشکل استوار تنها تشکلی است که در مسیر تکاملی جامعه جای گیرد و پیوندهای آن مبتنی بر مقتضیات، ضرورت‌ها و قوانین رشد جامعه باشد یعنی پیوند ارگانیک باشد نه مکانیک.

توجه به چگونگی سیر ماده از ساده به بغرنج و اشکال آن یا تئوری تشکل (تئوری سیستم) و اشکال پیدایش و کیفیتهای نوین، ماهیتهای نوین و رده بندی وجود که مفاهیم انتزاعی ما از آن ناشی می‌شوند مسئلهٔ بسیار مهمی است و باید بدان توجه کرد.

مسائل استواری ارگانیک سیستم، قانون تحول یک سیستم بر اساس صرف انرژی برای مختل کردن سیستم کهن و ایجاد سیستم نوین در مسیر تکامل، مسئلهٔ واحدها و وحدت و تضاد جزء و کل و غیره و غیره همه مسائلی است از لحاظ دیالکتیک و از جهت پراتیک بسیار مهم. قانون استواری ارگانیک سیستم ما را در پراتیک از هرگونه فتیشیزاسیون و اغراق در اسالیب مکانیکی ـ سکتاریستی برحذر می‌دارد و در ساختمان جامعه نو ما را به درک قوانین تکامل ارگانیک جامعه و اتخاذ آن چنان اسالیب و شیوه‌های کاری که سیستم را هر چه بیش‌تر تحکیم نماید متوجه می‌دارد. قانون تحول سیستم بر اساس صرف انرژی ما را از هر گونه ساده گرفتن امر تحول اجتماعی بر حذر می‌کند... الخ. لذا خطاست اگر تصور شود مطالعهٔ دقیق ستاتیک سیستمها، ستروکتورسیستمها، تئوری سیستمها یک مطالعهٔ صرفاً نظری است.

یادداشت‌هایی دربارهٔ
نبرد نو و کهن

چهار مرحله نبرد نو و کهن

نو – یعنی عنصر نوپدید و کیفیت نوظهور در رشتهٔ تکامل. **کهنه** یعنی عنصر منسوخ و کیفیت در حال زوال. هر تازه‌ای که در رشتهٔ زمان ظاهر گردد **نو** نیست. **نو** آن است که در رشد آتی دم به دم جای خود را بیش‌تر می‌گشاید. نبرد نو و کهن از مراحل زیرین می‌گذرد:

۱. **نطقه بندی گمنام و زایش پرآوا**: نطفهٔ نو گم‌نام وخموش در جایی در دهلیزهای تاریخ، در دهلیزهای تاریک کاخ کهن بسته می‌شود. سپس قدم به عرصهٔ وجود می‌گذارد و با نخستین اعلان جنگ به کهن زایش خود را با بانگ و فریاد اعلام می‌دارد.

۲. **رشد تدریجی نو و نبرد با کهن در حال تفوق نیروی اخیر**: کهن در نبرد با نو عوامل مساعدی در اختیار دارد مانند سنت، تجربه و داشتن مواضع فرماندهی و این که هنوز پیمانه‌اش کاملا پر نشده و دخلش ته نکشیده و نقش او به پایان نرسیده است و اما علیه نو عوامل نامساعدی در کاراست، کمی سنت، تجربه، و نداشتن مواضع مهم نبرد و بی‌خبری از نقش خود و باز نکردن جای خویش.

این دوران دوران تراژیک و فاجعه‌آمیز نبرد نو و کهنه است زیرا دوران شکست‌های خونین نو، دوران جهش‌های قهقرایی و ارتجاعی، دوران غلبه کهن است. در این دوران نو به سیاست‌های جسارت آمیز، خرق عادت، قطع، قهرمانی‌ها و جان بازی‌های شگرف نیازمند است تا به تدریج در دیوار کهنه رخنه کند و انساج او را از هم بدرد و شخصیت خود را اثبات نماید.

این دوران یکی از دوران‌های مهیب نبرد است و معمولا نو در جامعه خواستار حامیانی است دلاور و تیزبین و جسور و قهرمان. کهنه در این دوران ابتدا با غرشهای مغرورانه و سپس با نعره‌های وحشیانه و آنگاه با ضجه‌های آمیخته با ترس و قساوت عمل می‌کند و به‌نام نظم و امنیت موجود جوی خون می‌راند.

۳. **نبرد نو و کهنه در حال تساوی قوای نو و کهن**: نو در مبارزات و در شکستهای خونین عبرت می‌آموزد، سنت و تجربه کسب می‌کند، به نقش خود پی می‌برد، شخصیت می‌یابد، مواضع به چنگ می‌آورد. دوران نبردهای سخت به دوران سازش‌ها و کومپرمیس‌ها، دوران پیدایش تعادلها و متارکه‌های موقت و ناپایدار می‌انجامد، دوران تعادل قوا ونبرد خفی، نبرد پنهانی هم نو و هم کهن هر یک برای نیل به هدف خود: نو برای محو کهن، کهنه برای محو نو. این دوران دوران اوج سیاستهای دورانی است.

۴. **نبرد نو و کهنه با غلبه قوای نو برکهنه**: نو مواضع خود را تحکیم می‌کند، سنت و تجربه فراوان کسب می‌نماید، کهنه نقش اجتماعی خود را به پایان می‌رساند و مواضع خود را از دست می‌دهد. این دوران تحول و جهش کیفی است. نو جانشین کهن می‌شود، تعادلها و سازشها برهم می‌خورد و نبرد به غلبهٔ نوختم می‌شود. نو با پویهٔ ظفر نمون عرصه کهن را تصرف می‌کند.

دیالکتیک سیر خودبه‌خودی و سیر آگاهانه

قوائی که در جامعه به غلبه نو کمک می کند بر دو قسمند:

۱. قوای آگاه اجتماعی، عوامل ذهنی نهضت‌های انقلابی، و جهان‌بینی انقلابی آن؛

۲. قوای خودبه‌خودی اجتماعی، رشد قوای مولده، تراکم تضادهای حل نشدنی درنظام کهن، تجربه تدریجی مردم.

عامل **آگاه** رشد مبارزه نو را علیه کهن تسریع می‌کند، عامل **خودبه خودی** زمینه را برای غلبه نو بر کهن آماده می‌کند و بدان نضج می‌بخشد. تناسب بین «تسریع» و «نضج»، بین «آگاهانه» و «خودبه‌خودی» از اهم مسائل در پراتیک انقلابی است. عامل آگاه فقط تا حد معینی می‌تواند راه را کوتاه کند نه بیش، ولی عامل آگاه حتماً باید راه را به **حد اعلی** کوتاه کند – این روح انقلابی، تاکتیک نبرد آگاهانه است. ولی عامل آگاه نمی‌تواند هر چه که بخواهد عملی نماید. زمان لازم است، زمان برای آن که: نو تجربه لازم را کسب کند، کهنه سست پایه‌تر شود، جامعه به لزوم غلبهٔ نو آگاه شود و اعتقاد یابد. تکیه فقط به سیر خودبه‌خودی، به پروسه نضج تدریجی، اپورتونیسم، رفورمیسم، تاکتیک ـ پروسه، کرنش در مقابل خودبه‌خودی است. تکیهٔ فقط و یک جانبه بر روی

عامل آگاه، بر روی تسریع آگاهانه، بر روی عامل ذهنی، حادثه‌جویی، بلانکیسم، اوانگاردیسم، پیش دویدن و اوانتوریسم سیاسی است. تمام اهمیت در درک تناسب صحیح این زوج متضاد و یافتن عمده در میان آن زوج است. باید دید خود جامعه، خود محیط چه خواستهایی را مطرح می‌کند و جامعه را تنها از طریق مجرا و مسیر مشخص خود او به طرف هدف‌های آگاهانه سیرداد. به گفته لنین:

«ما زمانی می‌توانیم اداره کنیم که آنچه را که مردم درک می‌کنند به درستی بیان داریم»

باید عنصر تجریدی یعنی اصول تئوریک را با عنصر مشخص یعنی خواستها و نبردهای مردم در هم آمیخت. خواست، روح، آمادگی مردم معیار و میزانی برای اجراء شعارهای انقلابی است: نه دنباله روی نه جلو دویدن.

در جهان در بسیاری اوقات جنبش انقلابی در اثر عدم درک تناسب صحیح بین دو قطب خودبه‌خودی و آگاهانه دچار سکتاریسم و شکست شد.

دیالکتیک حرکت دفعی و حرکت تدریجی

از دیالکتیک «خودبه‌خودی» و «آگاهانه»، «نضج تدریجی» و «تسریع آگاهانه» دیالکتیک حرکت دفعی و حرکت تدریجی نیز روشن می‌شود.

حرکت تدریجی (یا کمی یا اولوسیون) همانا جریان و پروسه نضج ارگانیک است. هر قدر نو عامل مبارزه آگاهانه را ماهرانه‌تر در کادر نضج ارگانیک مبارزه بگنجاند از حادثه‌جویی و از تحمل شکستهای سنگین و از دچار کردن اجتماع به جهش‌های قهقرایی مصون‌تر خواهد ماند. سیر قهقرایی یا جهش‌های عظیم به عقب غالباً وقتی است که کهنه می‌تواند از اشتباهات نو برای سرکوب آن استفاده کند و مدتهای مدید نقش ترمز کنندهٔ خود را ادامه دهد. نسج پلاستیک جامعه به نحوی است که در آن هم تسریع و هم تعویق هر دو برای فاصله زمانی معین ممکن است. غالباً می‌توان حادثه‌ای را ده‌ها سال جلو انداخت یا ده‌ها سال عقب انداخت. کهنه می‌تواند با استفاده از اشتباهات نو به سود خود تعادل جبری طولانی حتی طی نسل ها برقرار سازد. به همین جهت است که «نو» باید پیوسته با محاسبه و حتی المقدور خودداری از ریسک عمل کند.

نبرد نو و کهنه گاه به نحو انفجاری و قهرآمیز حل می‌شود گاه به نحو مسالمت آمیز، گاه با غلبه و تسلط انقلابی نو گاه با سازش و تحول تدریجی جامعه، یا به عبارت دیگر گاه با تسلط دفعی نو حل می‌شود گاه با رخنه تدریجی نو در کهنه، گاه سریع حل می‌شود گاه بطئی، گاه جلی گاه خفی و غیره و غیره. همهٔ این‌ها بستگی به انواع عوامل تاریخی ـ اجتماعی و چه‌گونگی قوای متضاد

دارد.

زمانی است که رهبری قوای نو تا مدت‌ها از قوای کهنه که زیرک‌تر و آگاه‌تر است ضعیفتر می‌ماند و نمی‌تواند مسیر **آگاهانه** غلبه نو را تامین کند. آن گاه سیر خودبه‌خودی و تدریجی به میان می‌آید.

این نکته کاملا صحیح است که مضمون نو می‌تواند در شکل کهنه با موفقیت جای گیرد یا شکل نو می‌تواند گاه پوششی برای مضمون کهنه باشد ولی بهترین توافق استوار در روابط بین شکل و مضمون همانا عبارت است از تلازم شکل نو با مضمون نو. هر مضمون نو شکل نوی را می طلبند. شکل معبر و شارح مضمون است و لذا شکل کهنه معبر و شارح بدی برای مضمون نوین است.

نیروی چیرگی ناپذیر نو

این مقاله در بیمارستان در سال ۱۳۵۳، در اوج تاخت و تاز رژیم گذشته نوشته شده و درهمان ایام در مجله «دنیا» ارگان سیاسی و تئوریک حزب به چاپ رسیده است. سیر وقایع و کامیابی انقلاب ایران علیه استبداد و امپریالیسم، در نمونهٔ ایران، این نیروی چیرگی ناپذیر روند نوین تاریخ را نشان داده است و به گمان نویسنده در آینده نیز در نمونه‌های دیگری نشان خواهد داد.

معمولا جریان تاریخ را به شط تشبیه می‌کنند: شطی که دائماً به سوی دریای تکامل روان است. در ژرفای تاریخ، در آغاز پیدایش انسان، جنبش این شط به اندازه‌ای کند است که گویا ابداً در آن جنبشی نیست. نه فقط سال‌ها، نه فقط سده‌ها، بلکه گاه هزاره‌ها می‌گذرد و در شیوهٔ زیست انسان و تکامل آن دگرگونی‌هایی بس ناچیز دیده می‌شود، ولی این شط هر چه پیشتر می‌آید، جنبش آن محسوستر می‌گردد. طی تاریخ مکتوب انسان تحول تکاملی تاریخ پیداتر است. در دوران سرمایه‌داری شط تاریخ نه تنها جنبشی آشکار دارد، بلکه با سرعت جوشانی پیش می‌رود. در این دوران اخیر پس از پیدایش نخستین کشور سوسیالیستی و سپس سیستم سوسیالیستی جهانی، تغییرات و تحولات در همهٔ شئون زندگی انسانی از افزار و شیوهٔ تولید گرفته تا شیوهٔ تفکر و احساس هنری، بسی سریع است. جای هزاره‌های اولیه را گاه ماه‌ها و هفته‌ها گرفته است. جنبش شط تاریخ را هر با بصیرتی به عیان می‌بیند.

چه چیز این شط عظیم تاریخ انسانی را به جلو می‌راند؟ قوانین دیالکتیکی تکامل درون این جنبش که در آن دم به دم وضع کهن، نظام کهن و یاران آن را به کنار می‌زند و دم به دم وضع نو، نظام نو و یاران آن را به عرصه می‌آورد. نبرد نو و کهنه، محتوی دیالکتیکی جنبش پرعظمت شط تاریخ است.

وقتی ما از «نو» سخن می‌گوییم، منظور ما هر چیز تازه و نوظهوری نیست. ای بسا کهنه‌های صدساله و هزار ساله که با آرایش و بزک تازه وارد میدان می‌شوند و دعوی می‌کنند که چیزی نو و تازه‌اند. کهنه‌ترین عقاید و خرافات، فرتوت‌ترین نهادها و نظامات، مانند پیران غازه کرده، به

طنازی می‌پردازند ولی از پس آن رنگ و روغن، آژنگ پیری نمایان است. آری، ابلهان را برای چندی می‌توان فریفت ولی جامعهٔ انسانی را نمی‌توان.

نو، یعنی آن پدیده‌ای که **دنبالهٔ تکاملی** یک روند است. در تاریخ، نو، یعنی آن شرایط تاریخی، آن شیوهٔ هستی اجتماعی که ثمرهٔ تکامل شرایط پیشین است و در پله‌ای بالاتر از شرایط پیشین قرار دارد یعنی تضادهای درونی آن راحل می‌کند، بن‌بستها و گره‌های آنرا می‌گشاید و برای جریان شط تاریخ راه را فراختر می‌سازد. زایش چنین نوی در آغاز گاه نامشهود می‌ماند و موجودیت آن با موجودیت بسیاری چیزهای همزمانش که مدعی تازگیند اشتباه می‌شود، اما این جوانه‌ایست که از آن نهالی و سپس درختی کشن برخواهد رست.

هیچ چیز در پویهٔ تاریخ از این منظره که امر نو، پدیدهٔ نو، چگونه راه خود را از درون بیشهٔ خارآگین دشواریهای بزرگ به پیش می‌گشاید و سرانجام بر تخت ظفرمندی می‌نشیند، زیباتر نیست.

نو، یعنی امر مترقی، یعنی آنچه که بایستهٔ سیر تکامل جامعه انسانی است، دارای نیروئی است چیرگی ناپذیر. نیروهای کهن در آغاز پیدایش به او می‌خندند و او را به ناچیز می‌گیرند و طعنه می‌زنند که ناتوان و ناشی و گمنام و بی تجربه است. آری، خود آنها انبانی فرتوت از انواع خدعه‌ها و حیله‌ها را بر دوشهای پیر خود حمل می‌کنند. ولی دیری نمی‌گذرد که از این مدعی جسور به خشم می‌آیند زیرا کودک نوخیز با سرعت بالا می‌افرازد، از هر شکست قویتر می‌شود، در هر نبرد تازه چالاکتر است، آنچه که دیروز حقیر و در خورد بی اعتنائیش می‌پنداشتند، اینک مایهٔ هراس دشمنان خویش می‌شود و سرانجام نیروهای کهن را عاجز می‌سازد و از تخت کبریای غرور فرود می‌آورد و این نیروهای متفرعن را به چاپلوسی، مویه‌گری و گاه به سازشکاری وادار می‌گرداند و سرانجام به زباله‌دان تاریخ می‌فرستد.

آن بخشی از جامعه، که به سبب وضع اجتماعی خود به یاری «نو» می‌شتابد، البته از آغاز در راهی بسیار دشوار و پر مخاطره گام می‌گذارد. نبرد نو و کهنه گاه عمر نسل‌ها را می‌بلعد. نه هر آرزومند پیروزی امر نو به این آرزو دست می‌یابد. همه چیز چنان که در صفحات افسانه‌ها و حماسه‌ها می‌نویسند نیست. این جا کار به مراتب پیچاپیچ‌تر و بغرنج‌تر و گاه ناسوتی‌تر است، لذا همه کس را نیز تاب و توان این راه پرفراز و نشیب نیست. ولی سرانجام تنها و تنها این نیروها هستند که در زندگی خود یا پس از آن، ظفرمندان پرافتخار تاریخند.

این‌ها برخی اندیشه‌های کلی فلسفی است که دربارهٔ آن می‌توان بسیار نوشت. به قول مولوی شاعر و متفکر بزرگ ما:

شرح جدایی و در آمیختگی سایه و نور
لن یتناهی و لین جیت بضعف مثلا[۴]

منظور ما سیر تجریدی در فلسفه نیست. منظور ما تماشای تحقق قانون چیرگی ناپذیری نو در جهان معاصر ماست. پس از جنگ دوم جهانی، نقشه‌پردازهای سیاسی غرب و بر راس آن وینستون چرچیل در اروپا و جان فاستر دالس در آمریکا، بر آن بودند که با اتحاد نظامی و سیاسی و اقتصادی اروپای غربی و امریکا و ژاپن، با ادامهٔ تسلط بر جهان سوم، منتها با وسایل ظریف‌تر نواستعماری، با در دست داشتن انحصار اتمیک، مسلماً می‌توان، بقول آنها «جهان کمونیستی» را که در آن هنگام اقیانوسی از شهرها و روستاهای ویران و صنایع و کشاورزی درهم خورد شده بود حتی بدون جنگ، طی یک محاصره کوتاه مدت از جهت اجتماعی و اقتصادی از پای درآورد و بشریت را از «بیماری» کمونیسم نجات داد! چرچیل برآن بود که آدلف هیتلر در واقع مرحلهٔ نخست نقشه نابود کردن شوروی را ولو به قیمت شکست خود عملی کرده و اینک مرحلهٔ دوم در رسیده و آن را باید «جهان آزاد»، «جهان تمدن مسیحی غربی» اجراء کند و شوروی و «اقمار» او را در زیر ثقل وحشتناکی از فشار نظامی، اقتصادی و سیاسی مختنق سازد. در مقابل دیدگان ما این نقشه متفرعنانه بهره‌کشان سرمایه‌دار که از آن با اطمینان سخن می‌گفتند بیش از پیش به ناکامی کامل انجامید و نقشه‌های دیگر دیر یا زود به طور نهایی با شکست روبه‌رو خواهد شد. پیمانهای «ناتو» و «سنتو» و «سیتو» و «آنزوس»، پایگاه‌های رنگارنگ، شبکه‌های حاسوسی، تئوری‌های سفسطه‌آمیز اقتصادی و اجتماعی و فلسفی گوناگون دربارهٔ «جامعهٔ رفاه عمومی» با استفاده وسیع از «انقلاب علمی و فنی» برای جان دادن به سرمایه‌داری، اعلام آنکه آنها دیگر راه «جامعهٔ اشتغال عمومی» و «جامعهٔ بدون بحران» را یافته‌اند، همکاری و نان قرض‌دهی متقابل بورژوازی با اپورتونیست‌های احزاب سوسیال دموکرات و اتحادیه‌های کارگری سازشکار، همه و همه که «بهار مجدد» سرمایه‌داری فرتوت را ایجاد کرده بود، در مقابل صرصر زمانه روفته شد و بیش از پیش روفته می شود. این هنوز آغاز کار است: «باش تا صبح دولتش بدمد».

بسی زودتر از آنچه که می‌پنداشتند انحصار اتمیک از میان رفت. اتحاد شوروی و یاران سوسیالیست او از آن اقیانوس ویرانی به صورت پهلوانی مقتدر و متکی به دست‌آوردهای علم و فن جدید با یک شیوهٔ زندگی نو، عادلانه و انسانی و با یک اتحاد درونی روزافزون قد راست کردند. سیستم ملعون استعماری فروریخت. سیستم نواستعماری جانشین آن نیز هم اکنون درکار فروریختن است. جنبش رهایی‌بخش «نفس دوم» می‌گیرد تا به استقلال اقتصادی دست یابد. اقتصاد سرمایه‌داری دچار بحرانی همه جانبه از اقتصاد تا ایدهئولوژی شده که عیار دعاوی را برملا کرده و ارکانش را متزلزل ساخته است. اربابان متفرعن راه مذاکرات مغازله آمیز را - ولو گاه به قصد دفع‌الوقت و حیله ـ ولی عملا از روی ناچاری در پیش گرفته‌اند. وقتی به راه پیموده بنگریم می‌توانیم بگوئیم: کجا بوده‌ایم و به کجا رسیده‌ایم! آری، به بیان مارکس سرانجام «اتحاد کسانی که رنج می‌برند و لذا فکر می‌کنند، (یعنی پرولتاریا) همراه کسانی که فکر می‌کنند لذا رنج می‌برند

(یعنی روشنفکران انقلابی) بر اتحاد چاکران سرمایه پیروز است.

هیئت حاکمهٔ ایران که از دوران بین دو جنگ به امپریالیسم انگلستان تکیه داشت، در دوران پس از جنگ دوم، با گشودن همه درهای غارت و سیادت به روی پسر عمومی بزرگ او، ایالات متحده آمریکا تصور کرد که اکسیر اعظم را یافته و سیطرهٔ غارت خود و پشتیبانان خود را تا ابد بر قرار کرده است. پندار دربارهٔ قدرت و اثر بخشی امریکا واقعا بحد جنون بود.

زایش جنبش انقلابی ایران در این دوران پس از جنگ دوم جهانی، اتفاقاً با تهاجم مجدد امپریالیسم جهانی رو به رو شد (و حال آنکه شرایط داخلی کشور به گسترش سریع آن میدان داده بود) و امپریالیسم و ارتجاع با سرکوب جنبش توده‌ای و جنبش ملی کردن نفت، شرایط تسلط ساتراپ خود یعنی شاه کنونی ایران را که پس از گریز از کشور علی‌رغم ملت بر تخت طاووسش نشاندند، فراهم ساختند.

در دهه‌های اخیر شاه روباه صفت ایران و هیئت حاکمه توانستند از شرایط مساعد سیاسی، از عواید روزافزون نفت، از حساسیت موقعیت ایران استفاده کنند واستفاده کردند و به همین جهت در گذشته شاه در نطق‌های بی‌شمار خود همواره از «افق روشن» دم می‌زد.

ولی اینک ذخیرهٔ حوادث مساعد برای شاه و یاران سرمایه‌دار او در تاریخ عصر ما که عنودانه در همان راه می‌روند فروکش کرده و از این جهت شاه در مصاحبه‌های گوناگون خود به شکوه افتاده و به منجیان دیروز خود درس سیاست می‌دهد و نگران است که به خطا می‌روند و خط را نمی‌بینند.

اجراء پیش‌بینی‌های دقیق تاریخی در روندهای کوتاه مدت (یامیکروپروسه‌های تاریخ) کاری است ابلهانه و نشدنی، زیرا سیر کوتاه مدت تاریخ پر است از حوادث نابیوسیده که هیچ نابغه‌ای قادر به محاسبهٔ آنها نیست، تاریخ از این جهت ناهموار حرکت می‌کند و پر از سیرهای قهقرایی و جهش‌های به جلو و به عقب است ولی در مجموع خود دایماً به پیش می‌رود.

ولی پیش‌بینی علمی بر اساس درک قوانین دوران معین تاریخی البته کاری است عملی، علمی و واقع‌گرایانه. بر اساس این پیش‌بینی باید گفت که ذخیرهٔ مساعد تاریخی برای ادامهٔ استبداد سلطنتی و نظام اجتماعی ـ اقتصادی خاصی که در کشور حکمرواست رو به ختام می‌رود و ایام خوش ستمگران و غارتگران روز به روز با تندر حوادث و مشکلات تازه‌ای همراه خواهد بود. زمانی روزنامه‌نگار بورژوای ایرانی، عبدالرحمن فرامرزی خاورمیانه را به یک هتل محقر در پاریس که او ناچار شد شبی را در آنجا بگذراند و «هتل دوپاسی» نام دارد تشبیه کرد. فرامرزی آن شب تا صبح در اثر انواع حوادث و سروصداها، خواب راحت به چشمش نرفت. بسیار جالب است که می‌نویسد پس از سرکوب «غائله» توده‌ای و مصدقی، او خیال می‌کرد که می‌تواند بر تخت آقایی بر مردم آسوده بخوابد، ولی صد افسوس که در«هتل دوپاسی» تاریخ برای خواستاران «نظم و امنیت»

و مخترعان «جزیره ثبات» تحقق این مأمول میسر نیست!!

آن روز در خواهد رسید که در میان انبوهی مدعیان از سوئی و حزب توده ایران از سوی دیگر که با سماجت انقلابی در کنار پدیدهٔ چیرگی ناپذیر نو گام برداشته است عیان خواهد شد که حق با کدام یک بوده است. با هیچ مانور، با هیچ خدعه، با هیچ «انقلاب سفید»، با هیچ سد دلار نمی‌توان از این پویهٔ معجزگون جلوگیری کرد.

این است منشاء خوش‌بینی تاریخ ما، احساس عمیق سعادت و پیروزی ما درعین دشواری‌ها و حتی عقب‌نشینی‌ها و شکست‌ها. این روحیهٔ همه کسانی است که همراه سیر جبری تاریخ و همگام تکامل می‌روند و نه علیه آن. ما خودفریب نیستیم و می‌دانیم که دشمن بشریت، امپریالیسم و چاکرانش در دیپلماسی خدعه و زور ورزیده و هنوز بسیار نیرومندند و هنوز رزم‌های فراوان و دشواری در پیش است. سیاست تفرقه‌جویانهٔ مائو و دیگر رهبران چین که کار را به پذیرایی «برادرانه» از امثال ادوارد هیث و اشترایوس کشانده، به آنها دل‌گرمی می‌دهد ولی علی‌رغم همهٔ اینها افق برای نیروهای نو روشن است.

نبردی که در قرن نوزدهم و بیستم به خاطر استقلال و دموکراسی ایران از جانب چندین نسل دنبال شده بیش از پیش در آستانهٔ ثمربخشی نهایی است تا آن که شاهراه تاریخ برای پیشرفت ایران به سوی افق‌های باز هم نوتری که دانش اجتماعی پیش‌بینی کرده است گشوده شود.

کسانی که از این روزن به تاریخ بنگرند، نه با عینک حساب‌های خودخواهانه یا هوسناکی‌های سطحی یا فلسفه‌های تاریک و بدبینانه، به سربازان ثابت قدم و با روحیهٔ امر نو مبدل می‌شوند و فراز و نشیب گاه روان‌سوز و دل‌آزار آنرا با روحی حماسی تحمل می‌کنند. برای زندگی انسانی هیچ محتوی دیگری جز این نیست. به قول سعدی:

خور و خواب و خشم و شهوت: شغب است و جهل و ظلمت
حیوان خبر ندارد ز مقام آدمیت

دربارهٔ حرکت تکاملی و مسیر آن
شناخت ویژگی‌های تکامل از ضرورتهای حاد علم است

مارکسیسم حرکت ماده را یک حرکت تکاملی می‌داند یعنی حرکتی از سافل به عالی، از ساده به بغرنج. ولی تصور آن که این قانون عام به همین سادگی و جزمیت و بساطت در سراسر هستی اجرا می شود، تصور عامیانه‌ایست. برای آن که دریافت ما دربارهٔ حرکت تکاملی به واقعیت نزدیک شود ذکر نکات و استنباطات زیرین را سودمند می‌شمریم:

الف. دربارهٔ شاخهٔ رویندهٔ تکامل

ب . دربارهٔ آهنگ شتابندهٔ تکامل

ج . دربارهٔ مسیر تکامل

د . دربارهٔ بغرنج شدن ساده و ساده شدن بغرنج یا تلخیص دیالکتیکی.

الف .دربارهٔ شاخه رویندهٔ تکامل

حرکت تکامل فی‌المثل مانند حرکت گیاه یا درختی است که از تنهٔ نخستین آن شاخه‌های بسیار می‌روید و در نمونهٔ یگانهٔ اولیه **تنوع و گوناگونی** پدید می آید. تکامل در یک جادهٔ مستقیم‌الخط سیر نمی‌کند بلکه در آن گرایش‌های مختلف پدید می‌آید و لذا جاده‌های متفاوتی را «بر می‌گزیند» و راه‌های مختلفی را «می‌آزماید» ولی سیالهٔ تکامل در همهٔ این راه‌ها به‌جای دوری نمی‌رود. جز در یک راه، در راه‌های دیگر به بن‌بست بر می‌خورد و حرکت تکاملی در همان‌جا می‌میرد و متوقف

می‌شود و به صورت حرکت دورانی و تکرار مکرر در می‌آید.

آری فقط در یک راه سیالهٔ تکامل به پویهٔ خویش ادامه می‌دهد و همین راه است که ما آن را **شاخهٔ رویندهٔ تکامل** می‌نامیم. به‌عنوان مثال می‌توان گفت که از میان جهان مواد شیمیایی تنها برای مواد آلبومینی و ترکیبهای اسید ربیونوکله‌ئیک دست داد که در کرهٔ ما پای در مسیر حیات بگذارند و در میان انواع گوناگون موجودات زنده اولیه تنها برای یک یا برخی از آنها دست داد که بتدریج از جهان نرم‌تنان و ماهی‌ها و خزندگان و پستانداران و پریمات‌ها به جهان انسانوارها Anthropoide و انسان‌ها Homo پای گذارند. از انواع انسان‌ها تنها برای «انسان عاقل» Homo Supiens دست داد که راه تکامل را به‌پیماید. در تاریخ انسانی نیز شاخه‌های رویندهٔ تکامل گاه اینجا و گاه آنجا به پیش دویده است و در بسیاری نقاط دیگر بن بست‌ها و راکدهای اجتماعی و مدنی فراوانی پدید شده است. منتها مدنیت انسانی در عصر ما و در اجتماعاتی که به هم نزدیک شده‌اند طبق قانون ظروف مرتبطه کارمایه خود را به هر سو نشد می‌دهد و سراسر بشریت را به شاخهٔ رویندهٔ تکامل بدل می‌سازد.

گفتیم که حرکت در شاخه‌های مرده به صورت تسلسل و تکرار در می‌آید. هستی دج‌ها و بخارها، گذران گیاهان، زندگی موران و زنبوران، شیوه زیست اسبها و میمونها میلیونها سال است تغییر نکرده است و اگر مداخله انسانها نباشد طبیعت نازیستمند و زیستمند میلیونها سال به حرکت یک نواخت ادامه می‌دهد. درکیهان بزرگ میلیاردها سال است خورشید و کهکشان ها در دوایر یک‌نواخت و با حالات یک‌نواخت می‌گردند. بدون شک تنها کره زمین ما نیست که در آن شاخهٔ رویندهٔ تکامل یعنی **تمدن انسانی** به پیش می‌رود. در میان این میلیونها منظومه و کهکشان امکان وجود حیات وحتی تمدن با همهٔ هوسناکی و نایابی این پدیده‌ها، نه فقط کم نیست بل بسیار است ولی به هر جهت دراین بیشهٔ عظیم هستی شاخه‌های تغییر تکاملی اندک است و عرصه‌های تغییر تکرارآمیز بسیار.

منتها آن شاخه‌های رونده دارای آنچنان قدرتی هستند که می‌توانند روزی به سراغ سراپای هستی بروند و دم تحول تکاملی را در طبیعت و در کیهان بدمند. همان طور که یک کانون جداگانه تکامل قادر است کارمایهٔ خود را به همهٔ محیط مستعد سرایت دهد، تمدنها می‌توانند سراسر هستی را با اخگر حرکت تکاملی نوین شعله‌ور سازند و هرآینه این چیزیست مربوط به آینده‌ای بیرون از وهم.

ب. دربارهٔ آهنگ شتابندهٔ تکامل

تجارب و مشاهدات نکتهٔ دیگری را نیز دربارهٔ تکامل نشان می‌دهد و آن این است که حرکت تکاملی در هر فاز تازه نسبت به فاز گذشته سریعتر عمل می‌کند. این قانون شتاب Accèlèration

تکامل به خوبی قابل درک است. سازمان‌های بغرنجتر که تشکل عالیتر و کارمایهٔ بیشتر حرکت دارند، ناچار با سیر شتابنده‌تری جلو می‌روند. مثلا در دوران ما یک سال تاریخ انسان برابر با سال‌ها تاریخ وی در قرن گذشته است و یا مثلا تحول و تغییر در تاریخ بشر از تحول و تغییر در تاریخ مواد زیستمند و نازیستمند بسی سریعتر انجام می‌گیرد. و نیز برای نمونه تغییرات محیط طبیعی را با تغییرات جامعه قیاس کنید.

ج . مسیر تکامل

و اما مسیر تکامل مسیری است شگفت‌انگیز، پر اعوجاج، موجی، پراکنده Dispersif، جهشی (گاه به جلو و گاه به عقب)، درجایی، دورانی، مستقیم الخط، گاه فلاکت‌آمیز، گاه آرام و از جهت **شکل** تحقق خود (به ویژه در تاریخ انسانی) پیش‌بینی ناپذیر، و حال آنکه از جهت **ماهیت** تحول همیشه پیش‌بینی پذیر است زیرا تابع قانون و نظم معینی است که شناختنی است.

خطایی از آن بزرگتر نیست که ما مسیر تکامل را مستقیم الخط بپنداریم و تصور کنیم هر بخش **آتی** حتماً از بخش **ماقبل** در مرحلهٔ بالاتریست. تردیدی نیست که به طور کلی بخش‌های آتی از بخش‌های گذشته در مرحلهٔ عالیترند ولی به چه شکل، کی، کجا قابل پیش‌بینی دقیق نیست.

در تاریخ بشری تاکنون سیر تکاملی علی‌رغم نظم و قانونمندی ماهوی خود از جهت شکل ظاهری آن بسی مغشوش است و همین امر به سفسطه بازان امکان می‌دهد که از بی‌قانونی تاریخ سخن گویند، سخنی که لغو و بی‌جاست.

د. بغرنج شدن ساده و ساده شدن بغرنج

در درسنامه‌های دیالکتیک می‌آموزند که یکی از مختصات حرکت تکامل بغرنج‌تر و پر اجزاءتر شدن ساده است یعنی آن که مرحلهٔ عالی‌تر، حتماً مرحله‌ایست پر اجزاءتر و بغرنج‌تر از مرحلهٔ دانی. این سخن درستی است ولی سخن کامل و تمامی نیست. در مراحلی از تکامل یک پروسهٔ تلخیص دیالکتیکی انجام می‌گیرد یعنی یک مرتبه به جای اجزاء فراوان گذشته یک واحد کامل‌تر پدید می آید و از جهت ساختمانی کیفیت نوین کم اجزاءتر و ساده‌تر به نظر می‌رسد. مثلا سفیهانه است اگر تصور کنیم صد سال دیگر که اقتصاد انسانی بسطی به مراتب پرتوانتر از امروز خواهد یافت حتما تعداد حسابداران و مهندسان همان اندازه زیادتر خواهد شد. پیدایش ماشینهای

منطقی (کومپیوترها) نشان می‌دهد که ناگهان مراکز محاسبات الکترونیک جای هزارها و دهها هزار حسابدار و مهندس را می‌گیرد. یا فی‌المثل نیمه هادی‌ها با ورود خود در صحنهٔ صنعت، ماشین‌های الکترونیک را از قید چراغ‌های کاتودیک رها ساختند و این ماشین‌ها را بسی ساده‌تر از گذشته کردند. ولی این سادگی خاصی است. این نوعی جمع‌بندی و حاصل‌گیری است، چیزیست که ما آن را تلخیص دیالکتیکی نامیدیم.

در یک کلمه حرکت تکاملی دارای شاخهٔ رونده‌ایست که اینجا و آنجا دم به دم سریعتر رشد می‌کند، مسیر رشد آن پر تضاریس است و در هر مرحلهٔ تازهٔ رشد، تشکلی عالی‌تر و هماهنگ‌تر پدید می‌آورد که به کلی بدیع و نوظهور است.

همین ویژگی حرکت تکاملی و بغرنجی آن چنان‌که گفتیم، پیش‌بینی را، اگر با برخورد متافیزیک، با مطلق کردن گذشته و حال، با استصحاب و Extrapolation عامیانه انجام گیرد به کاری عبث مبدل می‌سازد و به همین سبب درک ویژگی‌های حرکت تکاملی پایهٔ عمدهٔ پیش‌بینی علمی است. علم تکامل، بخش معتبری از جنبش‌شناسی دیالکتیکی است و این علم که یکی از مدخل‌های مهم دانش‌های طبیعی و اجتماعی است باید بیش از پیش کسب استقلال و اهمیت کند و پژوهش خود را که در این مختصر بدان اشاراتی رفته است با بررسی کلیه عرصه‌های حرکت ماده غنی‌تر و استوارتر سازد.

توضیحات

۱: Tektonique. نام «تکتونیک» به بخشی از زمین‌شناسی دربارهٔ ساخت پوستهٔ زمین و جنبش‌ها و ناهنجاری‌های شکلی آن داده شده ست. ولی ما این نام را برای ساخت‌شناسی فلسفی برگزیدیم، لذا باید به تفاوت آن با تکتونیک در زمین‌شناسی توجه داشت.

۲: Synétique یا Cynematologie. نام «سینه تیک» در مکانیک به بخشی داده شده است که جنبش‌های مکانیکی معلول علل فیزیکی را بررسی می‌کند و در شیمی بخشی است که سرعت و مکانیسم فعل و انفعالات شیمیائی و محصولات بینابینی را که در جریان این فعل و انفعالات پدیده می‌شود مورد مطالعه قرار می‌دهد، ولی ما آن‌را برای جنبش‌شناسی فلسفی بر گزیدیم.

۳: علم جدیدی که بنام «علم علوم» پدید شده است ربطی به فلسفه ندارد و مباحث زیرین را در بر می‌گیرد: ماهیت روانی و معرفتی علم، پرورش کادر علمی، سازمان علم و نقشه بندی آن، شرایط کارکرد علم، علم و اجتماع، تاریخ تکامل علوم، نقادی علم، روان شناسی کشف و آفرینش علمی،

سترکتور علوم (فرضیه و تئوری‌ها و غیره)، مسئله انطباق علم بر فن و رابطه علم و فن، تقسیم‌بندی علوم، قوانین تکامل علوم، مسئله ترویج و عامه‌فهم کردن علم، مسئله اصطلاحات (ترمینولوژی) علوم و غیره. اهمیت این مباحث صحت و توجیه پیدایش «علم علوم» را ثابت می‌کند. توجه به مباحث «علم علوم» نشان می‌دهد که دیالکتیک عام و خاص موضوعی به کلی غیر از «علم علوم» دارد.

۴: در این بیتِ مولوی، کسرهٔ بین درآمیختگی و سایه و نور باید مجذوف خوانده شود. معنای مصرع عربی چنین است: «پایان نمی‌یابد اگر چه بسیاری امثال ذکر کنی». در واقع دیالکتیک روندهای طبیعی و اجتماعی (که مولوی آنرا جدائی و درآمیختگی سایه و نور تعبیر می‌کند) بسی غنی و متنوع است.

۲
حقیقت و شناخت

حقیقت و یافت حقیقت
جست و جوی پر وسواس حقیقت
فرد و جامعه و روند شناخت
سه نوع تحلیل ضرور برای شناخت پدیدهٔ مورد پژوهش
نکاتی دربارهٔ تحلیل منطقی وضع اجتماعی
تحلیل جامع و تحلیل متناسب
منطق بیونیک

حقیقت و یافت حقیقت

درفلسفه سه تئوری عمده حقیقت بیان شده است:

الف. **پان‌لوژیسم** که مدعی است همه حقایق را از احکام کلی ضروری اولیه می‌توان استخراج کرد. ارسطو، دکارت، لایب‌نیتس، مالبرانش با تغییراتی طرفدار این نظرند. مسلم است که چنین عملی، یعنی استخراج همهٔ حقایق از یک **مشت** احکام اولیه خطاست.

ب. **آمپیریسم** که معتقد است احکام منطقی نقشی ندارند وتنها از تجربه است که می‌توان حقیقت را استخراج نمود. این نیز خطاست زیرا به نقش تعمیم و انتزاعات دارای محتوی واقعی به عنوان یکی از محملها و مقدمات رشد معرفت کم بها می‌دهد.

ج. **آمپیریسم لوژیک** (نئوپوزیتیویست‌های معاصر) که حقیقت را به دو قسم تقسیم می‌کند. یکی حقیقت مادی که از تجربه استخراج می‌گردد و دیگر حقیقت صوری که به گفتهٔ ویتگن‌شتاین تنها تکرار مکرر Tautologie و همانگویی زبانی است. حقیقت صوری مانند حقایق ریاضی و هندسی از احکام ضروری ذهنی استخراج شده و در واقع بر اساس تطابق و هم‌آهنگی درونی اجزاء، حقیقت شمرده می‌شوند Cohèrence.

تقسیم حقیقت به مادی و صوری خطاست. دعوی آن‌که حقایق صوری پایه‌ای در واقعیت ندارند و تنها نتیجه تطابق و هماهنگی درونی اجزاء هستند خطاست.

حقیقت انعکاس درست و مطابق Adèquat واقعیت است در اندیشهٔ انسانی که از پراتیک ناشی شده و پراتیک صحت و سقم یعنی تطابق یا عدم تطابق آن را با واقعیت روشن می کند. هیچ حقیقتی که فقط از اثیر دماغ برخیزد وجود ندارد.

حقیقت چیست؟

حقیقت یک آتریبوت اندیشهٔ انسانی است و در مقابل دروغ قرار دارد. دروغ یک ساخت ذهنی است نه یک انعکاس عینیت خارجی در ذهن. سفسطه عبارت است از آمیزه‌ای از حقیقت و دروغ برای مقاصدی منافی با واقعیت، منافی با حقیقت. صحت استدلال منطقی و تطابق درونی اجزاء Cohèrence شرط لازم برای نشان دادن حقیقت بودن یک چیز است ولی شرط کافی نیست زیرا امری که اکنون واقعی است در اثر دینامیسم حوادث وقت دیگر واقعیت ندارد. استدلال ممکن است به واقعیتهای کهنه شده تکیه کند. استدلال ممکن است جهات معلوم و فاکتهای مکشوف را در برگیرد و فاکت‌های غیر معلوم را که آن استدلال را به غلط بدل می‌کند در بر نگیرد. میدان سفسطه و احتجاج که **ظاهر منطقی دارد** وسیع است. لنین می‌گوید:

«دیالکتیک عبارت است از نرمشی که به طور ابژکتیف به کار رود و سفسطه عبارت است از نرمشی که به طور ذهنی به کار رود».

تنها تفکر دیالکتیکی و ملاک تجربه و عمل می‌تواند ما را به حقیقت رهنمون شود. سفسطه با انواع رنگهای آن، التقاط (اکلکتیسم) یعنی به هم چسباندن احکام مختلفی که با هم ارتباط ارگانیک و سرشتی ندارند، ابستراکسیونیسم یعنی مهره‌بازی با مفاهیم انتزاعی که دارای مضمون مشخصی در واقعیت نیستند، دگماتیسم یعنی استدلال بر اساس احکام جامدی که به عنوان بدیهیات و جزمیات علمی و غیر قابل بحث اعلام می گردند، مهره‌بازی با فاکتهائی که با یکدیگر ترکیب و پیوند متناسب منطقی ندارند، شیوهٔ یک‌طرفه یعنی دیدن برخی جوانب پدیده و توضیح همهٔ جوانب تنها به کمک آن جوانب محدود، ایراسیونالیسم یعنی انحراف از اصوال منطقی تفکر و بیان دعاوی غیر مستدل و غیر مبتنی بر واقعیت، خرافی، الهام آمیز و افسانه‌گون و غیره و غیره اشکال و اسالیب مختلف تخلیط در حقیقت است.

تفکر صحیح کاری است دشوار زیرا مابین عین (واقعیت) و ذهن (دماغ ما) تضادی عمیق وجود دارد. ذهن یا سوژه شناخت دچار محدودیت در زمان و مکان است. قدرت شناسندهٔ حواس بشری محدود است. قدرت شناسندهٔ افزارهای علمی و تجربی نیز با آن‌که بر قدرت شناس حواس انسانی می‌افزاید و بدان یاری می‌رساند به نوبهٔ خود محدود است. ذهن دارای یک سلسله قوانین درونی است که گاه کار درک پدیده‌های بغرنج و پیچیده را سخت دشوار می‌کند مثلا میل به ساده کردن و متحجر کردن پروسه‌ها، همانند کردن ندانسته‌ها با دانسته‌ها و در آمیختن اشیاء و همانندها، میل به اتخاذ حداکثر نتیجه با صرف حداقل انرژی، کوشش برای داشتن منظرهٔ کلی و جامع درحالی که اجزاء محدود و پراکنده‌ای روشن شده است و غیره و غیره. از طرف دیگر عین یا ابژه شناخت در زمان و مکان نامحدود است. دارای ستروکتور فوق‌العاده بغرنج و ارتباطات بی‌نهایت متنوع

است. برخی خواص آن به معرفت حواس ما تن در نمی‌دهد و حتی برخی حالات آن به محاسبه و افزارهای تجربه ما تسلیم نمی‌شود. عین یا واقعیت د رتحول دایمی است و لاینقطع در آن حالات و خواص و اشکال نوین پدید می شود.

به همین جهت است که انعکاس جامع و مطابق و دقیق واقعیت در ذهن انفرادی یک انسان امری است بسیار دشوار. با این حال درک واقعیت و پی بردن به حقیقت ممکن است و انسان به مدد مشاهده، تجربه، محاسبه، تعمیم منطقی، مقایسه، تدوین فاکت‌ها و دیگر اسالیب منطقی و تجربی و ریاضی قادر است گام به گام و نسل به نسل واقعیت را بیش‌تر، جامع‌تر، و دقیق‌تر و همه جانبه‌تر درک کند. از این جهت مکتب لاادری (آگنوستیسیم) که نیل به حقیقت رامحال می‌شمرد بر خطاست.

پراگماتیسم، بین «حقیقت» و «مصلحت» علامت تساوی می‌گذارد یعنی بر آن است که آنچه برای پروسهٔ عمل (آن هم حتی انفرادی) سودمند و صلاح است، همان حقیقت است. مصلحت یک مقولهٔ پراکسیولوژیک است و مجموعهٔ آن رشته تدابیری است که برای نیل به هدفی کارا و ثمربخش است. هر چیز کارا و ثمر بخشی لازم نیست حقیقت باشد. گاه ضد حقیقت مانند دروغ، خرافه، ماکیاولیسم، شیوه‌های ضد اخلاقی و ضد اجتماعی می‌تواند برای نیل به هدفی سودمند و کارا قرار گیرد، آیا می‌توان آنها را حقیقت دانست؟

اگر بخواهیم در این زمینه قانونی ذکرکنیم باید گفت حقیقت همیشه کاراست ولی اگر ضد حقیقت برای مدتی محدود و در زمانی محدود کارایی نشان دهد امریست موقت و گذرا و مسلماً درطول مدت شکست می‌خورد. کارایی و حقیقت در طول مدت باهم منطبقند ولی در دوران کوتاه می‌تواند ضد حقیقت خود را کارا نشان دهد.

رلاتیویسم معتقد است که حقیقت به قدری نسبی است که هیچ چیز عملا حقیقت نیست. این نظر به معنای انکار سهم مطلق در حقایق مکتسبهٔ انسانی است و حال آن‌که معرفت انسانی دم به دم بیشتر محتوی اجزایی می‌شود که طی زمان تغییر یا تغییر ماهوی نمی‌کنند و این اجزاء همان سهم مطلق حقیقت یا حقیقت مطلق است.

یکی از نکات مهم در تئوری حقیقت رابطهٔ آن با زبان است. واقعیت در مغز و از راه انعکاس در مغز در زبان منعکس می‌گردد. علائم زبان (لغات) علامت‌گذاری‌های انسان از واقعیت منعکسه در دماغ است و پیداست که از این جهت علائم زبانی نسبی است. خود زبان پس از پیدایش فقط تاثیر پاسیف و منفعل ندارد بلکه به‌نوبهٔ خود نوعی نقش فعال در تنظیم اندیشهٔ معرفت جوی انسان ایفاء می کند زیرا افزار ساخت‌های منطقی است، افزار احتجاجات فکری است. تئوری متالنگیستیک معاصر برای زبان قدرت «جهان‌بینی سازی» قائل است. این البته اغراق است ولی نقش به طور نسبی فعال زبان را نیز نمی‌توان منکر شد.

حرکت منطقی یا discursif ذهنی انسان برای درک حقایق و نیل به معرفت صحیح یک حرکت احتمالاتی صواب و خطا یا به اصطلاح علمی stochatique است. تردید و یقین، خطا و صواب زوج‌های دیالکتیکی جدایی ناپذیر در پروسهٔ معرفت به حقایق است. هیچ دانشی بدون عبور از مرحلهٔ «پژوهش» و «بررسی» که در آن حالت «بی‌طرف» نسبت به نتایج وجود دارد نمی تواند وارد مرحلهٔ نتیجه‌گیری شود. در مرحلهٔ نتیجه‌گیری غالباً بیش از یک نتیجه در مرحلهٔ نخست کسب اعتبار می‌کند و در این دوران تردید و نوسان بین این نتایج حتمی است. زیرا باید نتیجه‌ای را که به طور عمده صحیح‌تر است تشخیص داد.

در جریان پژوهش و نوسان بین نتائج، دیدها و ارزیابی‌های خطا گاه احتراز ناپذیر است. معرفت با روش زیگزاگ و طی یک مسیر مارپیچ (سپیرالوئید) خود را به حقیقت نزدیک می‌کند. به همین جهت شرط نیل به حقیقت حفظ وجدان کامل علمی، داشتن امکان تردید، داشتن امکان خطاست. هرجا که آزادی پژوهش، امکان تردید، امکان خطا سلب گردد، جست و جوی حقیقت متوقف می‌شود.

جست و جوی پر وسواس حقیقت

جست و جوی پر وسواس و بی‌غرضانهٔ حقیقت شرط پیشرفت معرفت انسانی است. زمانی از مارکس پرسیدند: محبوبترین شعار او کدام است. گفت:

«همه چیز را مورد تردید قرار بده Omnibus dubitandem».

روشن است که مقصد مارکس «اصالت تردید» و مذهب شکاکان نیست، بلکه مقصد آن است که باید هیچ حقیقت خدشه ناپذیر و مقدسی را به رسمیت نشناخت و همه چیز را در معرض تردید علمی قرار داد. ضرورت «شک اسلوبی» Doute méthodique که رنه دکارت فیلسوف فرانسوی ذکر کرده است بیان دیگری از همین حقیقت است.

برای یک مارکسیست این حقیقت غیر قابل انکار است ولی سئوالی پیش می‌آید:

یکی‌از احکام مهم مارکسیستی اصل حزبیت یا جانب‌داری است Partialité. موافق این اصل حقایق اجتماعی ماوراء طبقات وجود ندارد. جهان‌بینی‌ها و علوم اجتماعی و رشته‌های هنری دارای آمیزه ایده‌ئولوژیک است و ایده‌ئولوژی دارای خصلت طبقاتی. لذا مارکسیست در زمینه علوم اجتماعی و هنرها **بی‌طرف** نیست. طرفی دارد. روش او اثبات و دفاع از آن چیزی است که به سود طبقهٔ کارگر و خلق است و نفی و مبارزه با آن چیزی است که به زیان طبقه کارگر و خلق است. وی در پس شعارها، نظریات، احکام، افکار و تئوری‌ها محتوی طبقاتی را می‌جوید و موافق این محتوی جبهه می‌گیرد. در همین زمینه مارکسیست مطلب دیگری را به پیش می‌کشد و آن اصل احتراز از ابژکتیویسم Objectivisme است. ابژکتیویسم نفی حزبیت و دعوی آن است که حقایق اجتماعی غیرطبقاتی است و نیک و بد را باید «بی‌طرفانه» و در همه جا دید و حسن و عیب را باید

در همه چیز گفت. حقایق اجتماعی مافوق طبقات است.

تردیدی نیست که حزبیت و ابژکتیویسم زائیدهٔ پراتیک انقلابی است. محیط مبارزه اجتماعی با محیط پژوهش علمی تفاوت دارد. اگر در محیط مبارزه اجتماعی روشنی، قاطعیت، شور نباشد مبارزه انجام نمی‌گیرد. نمی‌شود مردم را مثلاً تحت این شعار ملمع مجهز کرد: «درست است که نظام سرمایه‌داری از جهت سرشت خود زشت است ولی به هر جهت دارای محاسنی نیز هست و درست است که نظام سوسیالیستی از جهت سرشت خود نیک و زیباست ولی دارای معایبی هم هست و بد نیست اگر ما برای تغییر آن نظام نخست به نظام دوم مبارزه کنیم!» توده‌ها چنین شعارهایی را درک نمی‌کنند و اگر درک کنند برای نبرد در راه آن به شور نمی‌آیند و تجهیز نمی‌شوند. برای آن که شعارها پرچم نبرد باشند باید قاطع، حزبی، جانب‌دار، روشن و پرشور باشند.

ولی انتقال اسلوب مبارزات اجتماعی به محیط پژوهش و آفرینش علمی و معنوی و امر رهبری خطاست، چنان‌که عکس آن نیز خطاست. در محیط پژوهش و آفرینش علمی و هنری، در محیط اتخاذ تصمیم برای تعیین مشی جامعه باید عالی‌ترین محیط بررسی علمی واقعیت استوار یابد. باید واقعیت بدون کوچکترین پیش‌داوری و بر اساس اسلوب علمی مورد تحقیق قرار گیرد و نتایج حاصله از بررسی بدون اندک مسخی و مداخله‌ای مورد توجه واقع شود. این درآمیختن روش بی‌طرف و عینی در مرحله بررسی واقعیت و روش طرف‌دار و طبقاتی در مرحلهٔ مبارزهٔ اجتماعی تنها روش درست است. اگر روش جانب‌دار به صورت یک سلسله پیش‌داوری‌ها و پیش‌گرایش‌ها در مرحلهٔ بررسی واقعیت دخالت کند بررسی مسخ می‌شود و نتایج نادرست به دست می‌آید. اگر برعکس روش بی‌طرف و شکاک در مرحله مبارزه به کار رود، مبارزه لق می‌شود و به نتیجه نمی‌رسد.

این یکی از مسائل مهم و حساس در زندگی احزاب انقلابی و جوامع سوسیالیستی است.

فرد و جامعه و روند شناخت

روند معرفت یا شناخت، یعنی انعکاس همه جانبه و دقیق اشیاء و پدیده‌هائی که در خارج از ما یا در خود ما وجود دارند یا می‌گذرند در ذهن معرفت‌جوی ما، روندی است سخت بغرنج و متناقض، سیری است از درون حقایق نسبی به سوی حقایق مطلق، روندی است محتمل صواب و خطا.

ذهن معرفت‌جوی ما که «سوژه» این روند معرفت است، یعنی در این روند نقش فاعل و کنشگر دارد، در کار معرفت فقط نقش انعکاس آینه‌وار واقعیت را ایفاء نمی‌کند. بلکه با قوانین درونی خود به این روند برخورد می‌نماید و همه جا مهر و نشان خویش را می‌گذارد.

این نقش فعال ذهن معرفت جوی را از جمله می‌توان در مسئله «دید» و «توقع» نشان داد.

«دید» Appréciation روند تاثیر فعال سوژه (عامل معرفت جوی) در ادراک Wahrnehmung, Perception است. تجارب اندوخته شده، معرفت‌های از پیش کسب شده، قدرت قوای مدرکه، نوع جهان‌بینی، سطح معلومات، نوع رغبت‌ها و علاقه‌ها (انتره)، حالات مختلف روحی و غیره همه و همه در دید فرد نسبت به موضوع ادراک و معرفت، در حدود و ثغور توجه و دقت او به این یا آن جهت شیئی یا پدیدهٔ مورد معرفت، موثر است. هر اندازه که محتوی دماغ انسانی غنی باشد، ادراک او غنی‌تر و ذوجوانب‌تر است. حتی حواس پنجگانه و از آن جمله حس سامعه و حس باصره و امثال آن نیز در عمل خود از درجه معرفت انسانی اثر می‌گیرند. در موسیقی مثلا از کسانی صحبت می‌شود که دارای «نیوشهٔ رنگین» Audition Colorée هستند یعنی با شنیدن نواهای موسیقی می‌توانند آنرا فورا به تجسمات متناسبی از مناظر مبدل کنند. طبیعی است که این نوع «شنیدن» غنی با شنیدن عادی تفاوت دارد، تفاوتی که محصول بالا رفتن سطح دید و تلقی

سوژه معرفت است. مارکس به رابطهٔ حواس ما با تمدن ما یعنی ربط مابین عوامل صرفا طبیعی با عوامل مدنی توجه داشت.

یکی دیگر از حالات و مختصات روحی فرد معرفت یابنده که درموضوع معرفت موثراست، توقع یا انتظار اوست Expectation. توقع که ثمرهٔ ادراک گذشته، تجربهٔ گذشتهٔ شخصی از مسئله‌ای یا ثمرهٔ پندارهای او دربارهٔ مسئله‌ای است، در ادراک آن پدیده موثراست. به ویژه ما قضاوتهای اخلاقی و ارزیابی‌های ذوقی و هنری خود را بر توقعی مبتنی می‌کنیم که از پدیده معینی داریم و موافق آن توقع آن پدیده را بهتر یا بدتر، زیباتر یا زشت‌تر یا منطبق یا غیرمنطبق با توقعات خود می یابیم.

یکی دیگر از بغرنجی‌های پروسهٔ معرفت، تضاد و گاه تضاد عمیقی است که بین غناء موضوع توضیح (درمنطق Explicandum)، و فقر خود توضیح (در منطق Explicatum) وجود دارد.

موضوع توضیح یا موضوع معرفت، چنان که گفتیم، ذوجوانب و در حال تحول دایمی است (از جهت روابط درونی و برونی، ساخت، خواص و غیره). به این دلیل می‌گوییم غنی است. ولی توضیحی که ما از این موضوع به دست می‌دهیم و نتیجه انعکاس آن پدیده در ذهن ماست، فقیر است یعنی نمی‌تواند تمام غناء و سرشاری پدیده را منعکس کند.

شاعر بزرگ ما مولوی می‌گوید:

لفظ در معنی همیشه نارسان

پس پیمبر گفت: «قدکل اللسان»

در مورد رابطهٔ بین توضیح و موضوع توضیح چند حالت می‌تواند پیش آید:

۱. یا توضیح داده شده، که ما آن را برای تسهیل «الف» می‌نامیم، اصلا منطبق با موضوع اصلی توضیح، که ما آن را «ب» می‌نامیم، نیست و غیر واقعی، واژگونه یا مسخ شده است، در آن صورت در طول مدت این تناقض بین «الف» و «ب» بروز می‌کند و «ب» به عنوان مقوله یا حکم از صحنه معرفت خارج می‌شود؛

۲. یا «ب» جهاتی از «الف» را منعکس می‌کند، ولی این انعکاس ناقص یا غیر دقیق و یا جا به جا شده است، در آن صورت نبردی مابین واقعیت و مفهوم، مابین «الف» و «ب» در می‌گیرد و فقر و نقص «ب» برملا می‌شود و به تدریج خود را غنی‌تر و دقیق‌تر می‌سازد.

تحول اولی و دومی گاه با مبارزه و درد همراه است و گاه بدون مبارزه و درد و دانش بشری در زیر فشار واقعیت مجبور است توضیحات خود را از طبیعت دائماً دگرگون و دائماً دقیق‌تر سازد و آن توضیحاتی که به عنوان تئوری مدعی مطلقیت داشت به جزئی از تئوری توضیحی نوین بدل می‌شود و البته در این تبدیل و پیوند در خود آن نیز تغییرات متناسبی روی می‌دهد.

معرفت انسانی نتیجهٔ بررسی فاکت‌هاست و گزین کردن و گرد آوری فاکتها برای اجراء تحلیل

مضمون‌دار و ثمربخش از «وضع» دارای اهمیتی است انکار ناپذیر.

برای معرفت به یک «وضع» معین (درفرانسه Situation، درآلمانی Sachverhalt) و سپس تحلیل و تعلیل آن باید نخست به فاکت‌ها مراجعه کرد. فاکت‌ها متنوعند. ارزش معرفتی آن‌ها مختلف است. نقش آن‌ها در جریان وضع معین و لذا ضرورتاً در سیستم تحلیل مربوط به آن وضع مختلف است. در اینجا مسئله گزین‌کردن فاکت‌ها Selection به میان می‌آید.

نحوهٔ این گزین‌کردن نشانهٔ برخورد معرفتی– اجتماعی گزیننده است. معنای این سخن چیست؟ یعنی اگر گزیننده، فاکت‌های عمده را به‌جای غیرعمده بگذارد، یا عمده و غیرعمده را مخلوط کند و همسان بگیرد، فاکت‌های نمونه‌وار و فاکت‌ها ی استثنایی را درهم آمیزد و غیره و غیره، برخورد معرفتی و منطقی او یا آگاهانه غلط است یعنی سفسطه می‌کند Sophisme، یا غیرآگاهانه غلط است یعنی فاقد منطق است Paralogisme. سفسطه، خود ناشی از نیتی است. معلوم است که گزینندهٔ فاکت‌ها قصد ندارد واقعیت را منعکس کند. در تخلیط و لوث واقعیت نفعی دارد. از قدیم می‌گفتند: «وقتی فاکت‌ها خطا بود، قضاوت به ناچار خطاست Error Facti, Error Juris».

ولی مسئله به این سادگی نیست. گزین کردن همه فاکت‌های لازم و ارزش‌گذاری متناسب برای آنها در درون یک تحلیل منطقی، امری است دشوار و گاه افراد با حسن‌نیت و دقیق و منطقی و حقیقت‌پرست می‌توانند در این امر دچار اشتباه کم یا بیش جدی شوند.

به همین جهت است که گاه چند مدل مختلف تحلیلی، که همگی با دقت تهیه شده، از یک وضع واحد پدید می‌آید که با هم تفاوت‌هایی دارند و در آن‌ها یا خود فاکت‌ها یا ارزش‌گذاری فاکت‌ها و تناسب درونی آنها مختلف است.

بهترین شکل دسترسی به واقعیت آن است که پس از آن که چند مدل مبتنی بر جست و جو و تحقیق عینی فاکت‌های مربوطه پدید آمد، یک بررسی نقادانه از وجوه اختلافات مدل‌ها بشود و بر این اساس عمل یافتن حد منطقی، که آن را «بهینه سازی» نیز می‌گویند Optimalisation انجام گیرد. به همین جهت مجاز شمردن تعدد مدل‌های تحلیل در آغاز بررسی یک وضع، روش درست و گاه ضرور است. ولی روشن است که در مرحلهٔ «مدل های متنوع» نباید ماند، باید از آن جا به سوی نیل به یک تحلیل واحد منطقی سیر کرد و مسیر انتخاب نه فقط در زمینهٔ فاکت‌ها مطرح است، در زمینهٔ طرق مختلف حل و تعیین وظایف نیز مطرح است. در این جاست که موضوع دادن حق تقدم و یافتن «الاهم فالاهم» Priorité پیش می‌آید. یعنی باید روشن کنیم که در میان انواع راه‌ها و وظایف برای کدام ما تقدم قائل می‌شویم، و این حق تقدم مبتنی بر چه دلایل عینی است. گزین‌کردن، بهینه‌سازی و روشن کردن الاهم فالاهم، همه و همه اعمال منطقی ـ تحلیلی بسیار مهم و بغرنجی است که لازمهٔ آن دقت در تحقیق، کاربرد صحیح قواعد منطقی، خودداری از پیش‌داوری است. طبیعی است که در فعالیت سیاسی، کار جمعی تکیه گاه مطمئنی است که این

تحقیق و تحلیل حتی المقدور از عناصر ذهنی و تاثیرات روانی مصون بماند.

علاوه بر تاثیر عامل ذهنی و مختصات روانی (گرایش‌ها، رغبت‌ها، مقاصد، محاسبه‌ها و هدف‌های شخصی و غیره) امر دیگری که در روند معرفت موثر است و از آن جمله در جریان گزین‌کردن فاکت‌ها و یا مدل سازی از آنها مهر و نشان خود را باقی می‌گذارد عبارت است از «فضای اجتماعی» یا «فضای تاریخی». دربارهٔ رابطهٔ این فضای اجتماعی و روند معرفت توضیحی را سودمند می‌شمریم:

منظور ما از «فضای اجتماعی» یا «فضای تاریخی» آن محیط معین روحی و فکری مسلطی است که در دورانهای مختلف تاریخ، تحت تاثیر عوامل مسلط اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و ایده‌ئولوژیک پدید می‌شود. در داخل این فضای مشخص اجتماعی ـ تاریخی اندیشه‌ها و نظریات معینی آزاد تنفس می‌کنند و اندیشه‌ها و نظریات مختلفی احساس اختناق می‌نمایند. این فضای اجتماعی ـ تاریخی در فعالیت معرفتی انسان و در طرز ارزیابی افراد دربارهٔ مقولات و احکام مختلف تاثیر عمیق دارد. این فضای اجتماعی ـ تاریخی قادر است پندارها، فریب‌ها و سراب‌های معرفتی ایجاد کند.

حقیقت یعنی انعکاس واقعیت عینی در ذهن ما. از آنجا که واقعیت عینی مستقل از ماست، این انعکاس نیز، در صورتی که دقیق و منطبق با واقع باشد، تابع پیشداوری‌ها وخواست‌های ما نیست. ولی واقعیت عینی سخت ذوجوانب است و روند انعکاس دقیق و منطبق این واقعیت با تمام جوانب آن در ذهن ما روندیست از لحاظ زمانی طولانی. به همین جهت برای پیدایش انواع انعکاس‌های مغشوش، واژگون شده، خیال آمیز، ناقص و امثال آن زمینهٔ مساعد وجود دارد.

فضای اجتماعی ـ تاریخی یکی از عوامل مهمی است که می‌تواند در این مسخ و اعوجاج انعکاس واقعیت تاثیر کند و امری غیر واقع، غیر حقیقی را، که نیمه حقیقت یا ضد حقیقت است، امری واقعی و حقیقی جلوه دهد.

یکی از قواعد «اصول فقه» عبارت است از اجماع. هنگامی که جمع مراجع صالح یک امری را تصدیق دارند یا به اصطلاح فقها در امری متحدالکلمه باشند، آن امر به همان اندازه صحیح است که گویی کتاب آسمانی و سنت پیغمبر و داوری عقل است. در قرون وسطای باختر زمین نیز «دلیل مبتنی بر توافق جمع» Argumentum ex Consensu Gentum را دلیل می‌شمردند و این‌ها خود نمونه‌هائی است از قبول تاثیر محیط در نحوهٔ داوری.

همانند این وضع، در محیط معین اجتماعی نیز یک سلسله مقولات و احکام، تداول می‌یابند و مقبولیت عامه دارند، لذا به «حقیقت» مبدل می‌شوند و حال آنکه ممکن است ضد حقیقت باشند؛ ولی قدرت و هیبت محیطی که آن را دربست می‌پذیرد به قدری است که دشوار است خرد بتواند خود را از زیر بار سنگین این کوه خارج کند و در قبال همگان بایستد و به قول فیلسوف یونان

باستان «خدایان جماعت و جماعت خدایان» را منکر شود.

به عنوان مثال می‌توان از جامعهٔ رسمی آمریکا صحبت کرد. منظور ما محیط به اصطلاح لیندن جانسن (رئیس جمهوری اسبق ایالات متحده) «اکثریت خاموش Silent Mjority» این کشور است که از قشرهای بالائین و طبقات متوسط مرفه تشکیل شده و طی قرن‌های ۱۸ و ۱۹ و ۲۰، به علل تاریخی و اجتماعی معین، سیر ویژه‌ای را طی کرده و به «بهشت سرمایه‌داری دلار» تبدیل گردیده و به همین سبب دژ ارتجاعی‌ترین افکار و سیاست‌ها است.

در جامعهٔ رسمی امریکا تسلط فضای سودجویانهٔ بورژوایی و ایدهٔولوژیهای مذهبی، فلسفی و سیاسی متحد آن، آنچنان وضعی پدید آورده است که هر گونه «طنین منطقی» نظریات فلسفی ـ اجتماعی مارکسیستی را نیز خفه و ناشنوا کرده است. مستی و سرسامی که فضای مسلط ایجاد می‌کند، آنچنان گاه کندذهنی «معصومانه» و «طبیعی» د رافراد ایجاد می‌نماید که حتی موجب تخدیر نیرومندترین افکار است. چنانکه واقعیات عدیده نشان می‌دهد با قریحه‌ترین انسان‌ها در این محیط احمق می‌شوند و به مبتذلات دل می‌بندند. دراین فضای تخدیرآمیز گاه مغلوط‌ترین احکام، یک «حقیقت بدیهی» و گاه درست‌ترین احکام، یک «غلط بدیهی» شناخته می‌شود. به همین سبب در آثار بسیاری از فلاسفه، جامعه‌شناسان و نویسندگان آمریکایی چنان با مسئلهٔ مبارزهٔ طبقاتی، اسلوب دیالکتیک، جهان‌بینی ماتریالیستی، سوسیالیسم علمی، انقلاب اجتماعی وغیره برخورد شده و می‌شود که گویی غلط و مهمل و مصنوعی و من‌درآوردی بودن این حقایق یک بدیهی همه‌فهم است و احتیاج به اثبات ندارد و چنان از چندگرایی یا «پلورالیسم اجتماعی»، «کارفرمایی و ابتکار خصوصی»، «رقابت آزاد»، لیبرالیسم بورژوائی و غیره صحبت می‌شود که گوئی درست و طبیعی و به‌جا و ابدی بودن این مقولات نیز نیاز به اثبات ندارد!

سلطهٔ میلیاردها بر جامعه، تاثیر رکلام و تبلیغات و «شیوهٔ زندگی امریکایی» و کامیابی‌های موقت آن در تاریخ تکامل جامعهٔ آمریکا به خزعبلات، رنگ حقایق، و به حقایق رنگ خزعبلات داده است. گویی حقیقت یعنی آنچه که پیروز و مسلط است و دروغ و مهمل یعنی آنچه که شکست‌خورده و یا در اقلیت است. ولی اتفاقاً تاریخ چنان بوده که همان شکست‌خورده‌های در اقلیت حامل حقایق جدی معرفتی بوده‌اند. هنگامی که واتیکان نصوص مقدس را منبع علم می‌دانست، و گالیله «با این وجود می‌چرخد Eppur Si Muove» می‌گفت، حق با این دانشمند ناتوان و تحقیر شده بود، نه با قدوسی‌مآب پاپ و اسقف‌های او در جامه‌های اطلس ارغوانی و در کاخ‌های پر شکوه سلطانی.

یک نمونهٔ مشخص از این بلاهت عجیب آمریکائی که در عین مغرضانه بودن برای این جامعه «طبیعی» نیز هست، انعکاس تحلیل‌های مارکسیستی از وضع جهان و وضع خود آمریکا در نزد «صاحب نظران» بورژوائی آمریکائی است. به عنوان مثال می‌توان از کتابی صحبت کرد که تحت

عنوان «از دیدهٔ یک روس» در سال ۱۹۷۳ در آمریکا منتشر شده است. عنوان اصلی این کتاب «۱۳۰۶ روز ریاست جمهوری کندی» است و نویسندهٔ آن آندره گرمیکو از آمریکاشناسان معروف شوروی و فرزند وزیر خارجهٔ این کشور است. کتاب آندره گرمیکو متضمن یک تحلیل واقع‌بینانهٔ مارکسیستی از سیاست خارجی امریکاست، ولی ترجمهٔ کتاب در آمریکا با غریوهای خشمناک «پرفسورهای» پرنام و نشانی از قبیل هانس مرگنتایو (که از شوروی شناسان سرشناس ایالات متحده است) و مطبوعات عمدهٔ بورژوائی این کشور رو به رو شده است. «گناه» نابخشودنی مؤلف شوروی، که وی را در بهترین حالات به داشتن «ادراک خطا» و «ساده‌کردن واقعیت» موصوف ساخته‌اند، آن است که گفته است عامل قاطع تصمیم گیرنده در حیات سیاسی آمریکا انحصارهای سرمایه داری (مانند گروه وال استریت، گروه کلیولند، انبوهه یا کنگلومرات تگزاس و غیره) هستند. این آقایان که مایلند تحولات حیات سیاسی آمریکا را نتیجهٔ «بازی آزاد آراء مردم» و «عمل قوانین و مؤسسات قانونی» جا بزنند و اصولاً حتی الفاظ «مبارزهٔ طبقاتی»، «سرمایه‌داری»، «انحصار» و امثال آن را «جعلیات مارکسیستی» می‌دانند، در مقابل این بدیههٔ روشن که مؤلف شوروی گفته است، به شدت غضب‌آلود شده‌اند و آنرا حاکی از گمراهی عجیب و تراژیک و نفهمیدن مطلق وضع آمریکا و تحلیل سراپا غلط و مغشوش کمونیستی شمرده‌اند!

در واقع خود آمارهای رسمی ایالات متحده آمریکا پنهان نمی‌کنند که اهرم عمدهٔ اقتصاد آمریکا در دست نیرومند گروه محدودی ماوراء میلیاردر است که پاکت کنترل شدهٔ انحصارهای آمریکا متعلق به آنهاست. تنها یک صدم انحصارهای آمریکا ۵۵ درصد کل سود صنایع آمریکا را به خود اختصاص می‌دهند و ثلث محصولات صنعتی را ایجاد می‌کنند. آیا این «ساده کردن» و «سوء ادراک» است اگر کسی بپندارد که قوی‌ترین گروه اقتصادی در یک کشور می‌توانند بزرگترین تاثیر را در حیات سیاسی آن کشور داشته باشند؟ آیا غلط است اگر کسی فکر کند که انحصارهای نیرومندی مانند «استاندارد اویل»، «جنرال موتورز»، «یونایتد استیت استیل» و ده‌ها انحصار بزرگ و کوچک امثال آن در وجود نظامات و قوانین معینی در آمریکا که به بهترین وجه منافع آنها را حفظ کند، ذیمدخلند و آنرا با وسایلی که در دست دارند به وجود می‌آورند و درواقع نیز به وجود آورده‌اند؟

طبیعی است که در جامعه بزرگ و بغرنجی مانند امریکا، در کنار بخش انحصاری هنوز بخش نسبتاً قوی غیر انحصاری وجود دارد، به علاوه سازمان وسیع، بغرنج و نیرومند دولت و مؤسسات خصوصی دارای قوانین وعمل‌کرد درونی خود هستند که فقط در آخرین تحلیل می‌توان پیوند طبقاتی آنها را یافت. در این جامعه ده‌ها و ده‌ها عوامل بزرگ و کوچک فعال است و تصادم این حامل‌های مختلف الجهت برآیندهای مختلف ایجاد می‌کند، ولی این برآیندها به نوبه خود در تصادم و تلاقی با هم، درکدام سمت درحرکتند؟ در آن سمتی که قوی‌ترین حامل‌ها و عامل‌ها آنها را بدان جهت می‌رانند و آن نیز انحصارهای غول پیکر و قدر قدرتند.

با اطمینان می‌توان گفت که در مجموع، تصمیمات مؤسسات دولتی و تقنینیه جامعه امروزی امریکا که بلا استثناء در جهت منافع سرمایه‌داری است، بخش عمده‌ای در جهت منافع انحصارهاست. وضع در واقع چنین است، هر قدر هم که منظره در ظاهر مغشوش باشد و فلان آقای روزنامه نگار یا مفسر رادیو یا عضو کنگره یا وکیل دادگستری یا نویسنده نزد خود به عبث تصور کند که از معماران اساسی حیات جامعه امریکاست و گویا این افکار ابکار اوست که چرخ امور را می‌گرداند!

به این مسئله حتی خود سخن‌گویان هیئت حاکمه امریکا گاه اشاراتی، ولو مبهم، کرده‌اند. زمانی رئیس جمهور اسبق امریکا ژنرال آیزنهاوئر آژیر داد که «کمپلکس نظامی ـ صنعتی»می‌تواند حیات سیاسی امریکا را در جهت منافع خود سیر دهد. آیزنهاوئرکه خود از محصولات محیط امپریالیستی بود و در آخرین تحلیل ناچار بود مجری اراده نیروهای مسلط جامعه امریکا باشد، درلحظه‌ای بخشی از واقعیتی را که با آن روبه رو بوده، افشاء کرده است. البته عوامل معینی او را به این « اعتراف» واداشت.

در جامعه رسمی امریکا بهره‌کشی و سوداگری وقیحانه بورژوائی به فضیلت مبدل شده و آنچه که باید از آن شرم داشت، بدان به عنوان «شیوهٔ زندگی امریکایی» افتخار می کنند. در این جامعه رسمی تحلیل‌های ذهنی ـ روانی از پدیده‌های اجتماعی، سفسطه‌های جن‌گیرانه و خرافی از پدیده‌های طبیعت و اجتماع، با قیافه ژرف اندیشانهٔ علمی، چنان متداول است که تحلیل علمی مارکسیستی از تاریخ و نظامات اجتماعی ـ اقتصادی جامعه انسانی (دوستان! از خنده خودداری کنید Rise Teneati Amici) «سفاهت و ساده کردن» تلقی می‌شود!! به قول باب دایلن ترانه‌نویس امریکا: «طوفان عظیمی باید بگذرد تا این مردمان را عقل خویش فرایاد آید.»

اگر بخواهیم از آنچه گفته‌ایم نتیجه بگیریم آن است که دید و توقع عامل معرفت، درجهٔ دقت توضیح او از موضوع توضیح، درجهٔ دقت و احاطهٔ او در جریان گزین‌کردن فاکت‌های مربوط به یک وضع معین، محیط و فضای اجتماعی و تاریخی که عامل معرفت را احاطه کرده، همه و همه در روند معرفت اثرات ژرف دارند. توجه به این نکات، مانند توجه به هر قانونمندی، به ما کمک می‌کند تا روند معرفت را هر چه دقیق‌تر و هر چه با واقعیت منطبق‌تر سازیم.

سه نوع تحلیل ضرور
برای شناخت پدیدهٔ مورد پژوهش

سه نوع تحلیل برای شناختن موضوعی که مورد پژوهش و بررسی ماست ضرور است:

۱. **تحلیل اجزاء ساختمانی** موضوع مورد پژوهش و ارتباط این اجزاء باهم. این تحلیل را تحلیل **استروکتورل** می‌نامند.

۲. **تحلیل مراحل رشد و تکامل** موضوع مورد پژوهش ما و حالات متناوبی که آن موضوع طی زمان طی کرده و معین کردن تاریخ زایش و سپس رشد و بلوغ و زوال و مرگ پدیده مورد تحقیق و دوره بندی این تاریخ. این تحلیل را **تحلیل ژنتیک** یا تکوینی می‌خوانند.

۳. **تحلیل وظایف و اعمالی** که موضوع مورد تحقیق انجام می‌دهد و قوانین حاکم بر آن و نقش این وظایف در سیستم عمومی تکامل. این تحلیل را **تحلیل فونکسیونل** یا کارکرد می‌نامند.

مثلا فرض کنیم بدن انسان یک موضع پژوهش است. علم تشریح در واقع کارش تحلیل استروکتورل است. علم انتروپولوژی و انتولوژی کارشان تحلیل ژنتیک است و علم فیزیولوژی کارش تحلیل فونکسیونل.

البته، این مثال را با ساده کردن بسیار ذکر کردیم تا مطلب به دست آید. اینک برای روشن شدن بیشتر مسئله از دریچهٔ دیگری وارد می‌شویم. هر موضوع تحقیق را باید از جهت استاتیک و دینامیک (ایستایی و پویایی) آنها مطالعه کرد. یعنی از این جهت که آن موضوع اگر حرکت و تغییر خود را متوقف کند، درلحظهٔ معین، از چه اجزائی ساخته شده و چه ارتباطی بین این اجزاء است و سپس اگر آن را در مسیر حرکت در نظر گیریم چه مراحلی را طی کرده و طی خواهد کرد. ولی این مفهوم دینامیک را می‌توان دو گونه درنظر گرفت:

اول، دینامیسم به معنای وسیع کلمه یعنی حرکت عمومی موضوع مورد بحث از زمان پیدایش آن به بعد.

دوم، دینامیسم به معنای محدود و فعلی کلمه یعنی حرکت کنونی موضوع مورد بحث ما صرف نظر از تاریخ طی شده آن در گذشته و یا مسیری که در آینده طی خواهد کرد. مطالعهٔ دینامیسم وسیع سیستم را **تاریخ سیستم** انجام می‌دهد. مطالعهٔ دینامیسم محدود یعنی کارکرد سیستم را **تحلیل فونکسیونل** روشن می‌کند (برخی ها اصطلاح پراگماتیک سیستم را به کار می‌برند).

مثالی برنیم: یک بار ما تاریخ جامعهٔ ایران را طی قرون مطالعه می‌کنیم ومعین می‌سازیم که جامعهٔ ما برای آنکه به حالت کنونی در آید چگونه از مراحل سیستم پاتریارکال، بردگی، فئودال گذشته و به سرمایه‌داری رسیده است.

ولی یک بار ما کارکرد جامعهٔ کنونی ایران، تضادهای درونی آن، سمت حرکت آن، مختصات اقتصادی، اجتماعی، معنوی آنرا مورد مطالعه قرار می‌دهیم و روشن می‌سازیم که جامعهٔ ما امروز چگونه عمل می‌کند و بر آن چه قوانین اقتصادی و اجتماعی حاکم است و این قوانین جامعه را به کدام سو می‌برد.

مجموع این سه نوع تحلیل ما را به درک ماهیت پدیده موفق می‌سازد، زیرا:

۱. **تحلیل ستروکتورل** نشان می‌دهد که موضوع مورد پژوهش ما چگونه سیستمی است و از چه سیستم‌های فرعی و یا اجزاء و عناصری تشکیل شده و مابین این سیستم‌ها و زیر سیستم‌ها و اجزاء و عناصر و واحدها چگونه روابطی برقرار است. این تحلیل ما را به جهات **کمّی** سیستم آشنا می‌سازد.

۲. **تحلیل ژنتیک** نشان می‌دهد که موضوع مورد پژوهش ما کی و چرا زائیده شده و در راه تکامل خود از چه گره‌گاه‌هائی گذشته و چه **حالاتی** را طی کرده و تناوب این حالات در آن چگونه بوده است. این تحلیل ما را به جهات **کیفی** سیستم آشنا می‌سازد.

۳. **تحلیل فونکسیونل** قوانین مسلط بر سیستم و طرز عمل وی را نشان می دهد. نشان می‌دهد که رسالت این سیستم در دستگاه هستی، در جامعهٔ انسانی، در تاریخ کنونی چیست، چه می‌کند، به کجا می‌رود و چرا چنین می‌کند و چرا بدین سو می رود. این تحلیل ما را به جهات عملی و کارکرد سیستم آشنا می‌سازد.

با دانستن اشکال، حالات و اعمال یک سیستم ما آن را به درستی شناخته‌ایم و می‌توانیم روش خود را در مقابل آن معین کنیم. روشن است که شرط اصلی و دائمی توفیق در اجراء یک تحلیل واقعی عبارت است از مبتنی کردن تحلیل بر انبوه اطلاعات گرد آمده در زمینه مورد تحلیل و الا کم‌ترین سخنی از هیچ نوع تحلیلی نمی‌تواند درمیان باشد.

شایان ذکر است که این سه مقوله را نباید با دو مقولهٔ «تجزیه و ترکیب» (آنالیز و سنتز) که خود

از اسالیب منطقی مربوط به تحلیل ستروکتورل است مخلوط کرد. مقصد ما از برجسته کردن نکات مندرجه دراین نوشته، طرح سه مقولهٔ مهم انتولوژیک (هستی‌شناسی) یعنی ساخت (ستروکتور)، تکوین (ژنز) و کارکرد (فونکسیون) است. چنانکه گفتیم دو مقولهٔ «تکوین» و «کارکرد» مبین کیفیت و یا تعیین کیفی (ماهیت) پدیده مورد بررسی است و مقولهٔ «ساخت» مبین کمیت یا تعیین کمی. نکته تازه‌ای که می‌تواند دراین مطالب باشد همانا مرزبندی بین دو مقولهٔ «تکوین» و «کارکرد» است که منجر به مرزبندی بین تحلیل تکوینی (ژنتیک) و تحلیل کارکرد (فونکسیونل) می‌شود. به نظر من این مقولات بسیار پرمضمون و این مرزبندی بسیار مهم است.

نکاتی دربارهٔ
تحلیل منطقی وضع اجتماعی

۱. تحلیل وضع، ارزیابی وضع، تعیین وظایف

معمولا منطقیون سه نوع حکم را از هم مشخص می‌سازند:

۱. حکم نظری یا توصیفی (یا تئوریک) ـ مثال: «زمین می‌گردد»، «این شیئی موزون است»، «مثلث دارای چند بر است».

۲. حکم تقویمی (یا آکسیولوژیک) ـ مثال: «این کار ناپسند است»، «این شیئی زیباست»، «این عمل بد است»، «آن سخن صحیح است».

۳. حکم عملی (یا پراکسیولوژیک) ـ مثال: «این گیاه خوردنی است»، «باید از این راه رفت»، «نمی‌توان این سخن را پذیرفت».

تقسیم احکام به نظری، تقویمی وعملی تقسیم درستی است. درک این مسئله به‌ویژه برای مبارزان سیاسی نیز دارای اهمیت و ارزش بزرگی است. کمی در این‌باره توضیح بدهیم:

حزب طراز نوین طبقهٔ کارگر چهار عرصه دائمی تحلیل دارد:

۱-**عرصهٔ مسائل جهان**: وضع جنبش انقلابی و رهائی‌بخش جهانی، وضع آرایش قوای امپریالیستی و ارتجاعی در جهان، سیر اقتصادی در بخش‌های مختلف جهان، سیر علم و فن و هنر و غیره و غیره.

۲- **عرصهٔ مسائل کشور**: وضع جنبش ملی و دموکراتیک و جنبش طبقه کارگر در داخل کشور، آرایش قوای طبقاتی جامعه و سیر اقتصادی و فرهنگی در درون کشور و غیره.

۳- **عرصهٔ مسائل مربوط به جنبش**: نوع نیروهایی که در مبارزه مترقی واردند، رابطهٔ حزب طبقه کارگر با این نیروها، مسئله وحدت عمل و وحدت نیروهای تحول طلب، مسئله برنامهٔ مشترک این نیروها و غیره.

۴- **عرصهٔ مسائل مربوط به حزب**: اشکال مختلف سازمانی در شرایط معین و انواع گوناگون مبارزه حزب، مبارزه درون و برون حزبی، نقاط مثبت و منفی کار حزب و غیره و غیره.

در هر یک از عرصه‌های چهارگانهٔ اجرا، سه نوع تحلیل یا سه نوع برخورد تحلیلی ضرور است:

نخست برای داشتن **توصیف دقیق و عینی** از عرصه مورد مطالعه، دوم برای **ارزیابی آن** و روشن کردن رابطه مثبت یا منفی ما نسبت به وضع، سوم برای بیرون کشیدن **وظایف ما**.

بدین ترتیب سه وظیفه منطقی: تحلیل وضع، ارزیابی وضع، تعیین وظایف درعرصه‌های چهارگانه مسائل جهان، مسائل ایران، مسائل جنبش ، مسائل حزب در برابر حزب قرار دارد.

این آناتومی منطقی البته تنها در یک مقطع تعمیمی درست است و نگارنده نمی‌خواهد آنرا به صورت نسخهٔ جامدی عرضه دارد. منتها توجه به بررسی دایمی وضع در عرصه‌های چهارگانه از سه زاویه تحلیلی ذکر شده یکی از حلقات مهم و اولیهٔ رهبری علمی است.

۲. تشخیص وضع حاضر و پیش‌بینی وضع آینده

وظیفهٔ تحلیل پدیده‌های اجتماعی از نظر حزب طبقه کارگر نباید تنها به «تشخیص وضع موجود، وضع کنونی» محدود گردد. این تشخیص (دیاگنوستیک) که بر اساس آناتومی تحلیلی ذکر شده باید انجام پذیرد ناقص است اگر با پیش‌بینی وضع آینده (پروگنوستیک) همراه نشود.

در اینجا یک سئوال مهم فلسفی پیش می‌آید: آیا پیش‌بینی وضع آینده در مسائل تاریخ و اجتماع ممکن است؟ و اگر ممکن است تا چه اندازه می‌تواند دقیق باشد، تا چه اندازه می‌توان احکام عملی (وظایف عملی) را بر آن مبتنی ساخت.

به این سئوال در فلسفهٔ گذشته و معاصر پاسخ‌های به کلی متفاوتی می‌دهند.

آنهایی که سیر تاریخ و اجتماع را نامعقول Irrationel و فاقد منطق می‌دانند و طرفدار شعار «هیچ چیز شرط هیچ چیز نیست» هستند (و از آنجمله فیلسوف ایتالیایی کروچه Croce و جامعه‌شناس معروف فرانسوی آرون Aron) می‌گویند: تاریخ هباء و آشفتگی تصادف است و به قول آرون انسان **خوش‌بختانه** از موهبت پیش‌بینی وقایع محروم است.

ولی کسانی هستند و از آنجمله ما مارکسیست‌ها که به این سئوال پاسخ مثبت می‌دهیم.

البته ما از نوع مذهبیون نیستیم که اطلاع بر مغیبات را از راه مکاشفات ربانی میسر می‌دانند. اگر چه حتی مذهب نیز با حکم «لایعلم الغیب الاهو» بشر را در عرصهٔ غیب‌گویی عاجز اعلام داشته است.

چندان که زدم لاف کرامات و مقامات
هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد

باور ما به امکان پیش‌گویی علمی مبنی بر برداشت زیرین است:

با آن که نسج اجتماعی نسجی است فوق‌العاده پیچیده و دارای پارامترهای بسیار بسیار متنوع و لذا سیر فونکسیونل حوادث در درون سیستم اجتماعی بی‌اندازه بغرنج است و نقش تصادفات و تاثیر پدیده‌های نامشهود و پیدایش ناگهانی عرصه‌های نو و توالد و تناسل ناهنجار حوادث متصادم بسیار زیاد است، با اینحال این نسج تکامل خود را بر حسب قوانینی که به شکل گرایش مسلط در آن بروز می‌کنند، انجام می‌دهد و می‌توان با دانستن این قوانین، با دانستن خصایص نسج اجتماعی، با دانستن ویژگی‌های عرصه‌ای که مورد تحلیل خاص ماست، **پیش‌بینی کرد**.

اما در برابر این سئوال که درجه حتمیت این پیش‌بینی چه اندازه است باید گفت:

اولاً درجهٔ این حتمیت درعرصه‌های مختلف بسته به تعداد معلوم‌ها و مجهول‌ها فرق می‌کند،

ثانیاً تمام این پیش‌بینی‌ها از نوع احکام احتمالی است که درآن امکان سقم نیز وجود دارد.

اکنون این سئوال مطرح می‌شود:

آیا با توجه به بغرنجی و غیر مترقب بودن سیر تاریخ، و خصلت احتمالی پیش‌بینی‌های تاریخی، این کار ضرور است، سودمند است؟ آیا صلاح است که از این تحلیل پروگنوستیک وظایف عملی بیرون کشیده شود.

پاسخ آن است که در ضرورت و سودمندی تحلیل پروگنوستیک وضع، ادنی تردیدی نیست زیرا بدون آن حرکت ما در جادهٔ تاریخ حرکت کسی است که تنها زیر پای خود را می‌بیند ولی کوچکترین تصوری از مسیر آتی ندارد. چنین رهروی می‌تواند انرژی خود را یا به طور زائد مصرف کند یا به طور زائد ذخیره نماید و همیشه غافل‌گیر شود.

طبیعی است که وظایف عملی مبتنی بر تحلیل پروگنوستیک باید پیوسته با توجه به درجهٔ احتمالی بودن نتیجه‌گیری‌ها، احتیاط آمیز و سنجیده باشد.

تحلیل جامع و تحلیل متناسب

ان الحق لم یصبه الناس فی کل وجوهه و لااخطاوه فی کل وجوهه، بل اصاب منه کل انسان جهة

ابوحیان توحیدی. مقابسات. طبع مصر. ص ۲۵۹

هر انسانی دربارهٔ همهٔ جوانب حقیقت سخنش بر صواب یا بر خطا نیست بلکه هر انسانی از جهتی درست و از جهتی نادرست می‌گوید.

۱. تحلیل جامع و تحلیل قسمی یا جزئی Partiel

منطق متداول بورژوا تنها به توصیف سطح و یا تعلیل سطحی پدیده‌های فوقانی هر پروسه‌ای اکتفا می‌کند. این درست برخورد ابتدائی انسانها و نیز کودکان به قضایا و پدیده‌هاست که به توصیف و سپس تعلیل سطحی پدیده‌های ظاهر اکتفا می‌کنند .

منطق دیالکتیک می‌طلبد که به توصیف و تعلیل پدیده‌های سطحی اکتفا نکنیم و در ماهیت غور نماییم. ولی در اینجا نیز آن **دامنهٔ** لازم که خواست منطق دیالکتیک است به بررسی و تحلیل داده نمی‌شود زیرا معمولا به تحلیل‌های قسمی یا جزئی اکتفا می‌گردد. یعنی پدیده‌ها در تمام عرض و طول آن، در تمام سیر تکامل تاریخی آن، در تمام **ابعاد** طبیعی آن، در تمام جوانب متنوع آن در نظر گرفته نمی‌شود و غالباً یک یا چند جنبه، بخشی (و شاید هم بخش بزرگ ولی به هر جهت بخشی) از پدیده مطالعه می‌شود.

تنها زمانی که تحلیل **جامع** باشد یعنی تمام پدیده را از مبداء تا منتها، از آغاز تا انجام از فراز تا فرودش مورد بررسی عمیق قرار دهد می‌توان به ماهیت دست یافت. ماهیت یعنی آن **قوانین ویژه و درونی** که پدیده را اداره می‌کنند و موضع تمام ظواهر و بروزات سطحی پدیده هستند.

از آنجا که ماهیت پیوسته از انظار پنهان است و فقط در اثر انتزاع عمیق و مشخص و دارای مضمون قابل حصول است، لذا درون‌کاوی پدیده‌ها باید همه جانبه، ژرف و جدی باشد.

تحلیلی صحیح است که بتواند پیوند درونی صدها و هزارها پدیده ظاهری را به وسیلهٔ یک

رشته قوانین هادی که خاص و ویژه پدیده است روشن سازد.

صدها و هزارها پدیدهٔ اقتصاد جامعهٔ سرمایه‌داری را مارکس با یک رشته قوانین جنبش کالا توضیح می‌دهد. مارکس تنها به تحلیل یک بخش از پدیده‌ها (بحران، بازار، قیمت، سود، استثمار و غیره) اکتفا نمی‌کند بلکه **سرمایه‌داری** را به مثابهٔ یک پروسهٔ کامل در سیر تاریخی آن می‌گیرد و با درون‌کاوی عمیق یک سلسله قوانین ماهوی آن را روشن می‌سازد.

عیب تحلیل قسمی و جزئی آن است که نمی‌تواند انتظام و ترتیب قانونی درون پدیده را فاش کند و تضادها را حل کند و مشکلات را پاسخ گوید.

۲. تحلیل متناسب و غیر متناسب

تحلیل متناسب یعنی تحلیلی که در آن تناسب Proportion موجود بین اجزاء واقعیت حفظ شود، یعنی عمده، عمده باشد و غیر عمده، غیر عمده. بخش بزرگ و بخش کوچک همچنان که هست منعکس شود، کل و جزء، فرع و اصل در جای خود باشند.

تحلیل نامتناسب تحلیلی است که در آن تناسب موجود بین اجزاء واقعیت، یا در نتیجهٔ **جهل** یا در نتیجهٔ **غرض** یا در نتیجهٔ عدم دقت کافی به هم بخورد و غیر عمده جای عمده را بگیرد، فرع جای اصل را، جزء جای کل را، کوچک جای بزرگ را... الخ.

مغلطه درتناسب اجزاء واقعیت یکی از اسالیب مهم سفسطه است.

یافتن تناسب لازمه بین اجزاء واقعیت و انعکاس صحیح و موثق Adéquat آن در احکام **بسیار دشوار** است و نیز کشف سفسطه‌ای که در این انعکاس می‌شود آسان نیست.

منطق بیونیک

جهان در گیرودار یک انقلاب ژرف علمی و فنی است که خصلت عمده آن سیبرناسیون Cybernation است یعنی پیدایش کومپوترها Computer: ماشینهای متعدد محاسبه الکترونیک و ماشینهای اطلاعی – منطقی و بسط سریع خودکار شدن کار یدی و دماغی، امر تولید و اداره بر اساس این ماشینها. این بحث از حوصلهٔ این مقال خارج است. یکی از رشته‌های پرآینده و شگرف سیبرنتیک معاصر بیونیک است. ما در اینجا پس از تشریح فوق‌العاده اجمالی موضوع دانش نوی که بیونیک نام گرفته است مطلب را به موضوع فلسفی جالبی که در اثر بسط بیونیک پدید شده یعنی «منطق بیونیک» می‌کشانیم و برخی استنباط خود را در این زمینه بیان می‌داریم.

بیونیک چیست؟ بنابه تعریفی که قابل بحث شناخته شده بیو نیک دانش ایجاد آن‌چنان سیستم‌هایی است که ساختمان و وظایف و مشخصات آنها از اعضاء موجودات زنده تقلید شده. محتوی این سخن را با برخی امثله روشن سازیم:

چشم وزغ قادر است تمام اطلاعات غیر ضروری برای زندگی وزغ را کنار گذارده تنها آن اطلاعاتی را برگزیند که مورد لزوم است. این کار را چشم وزغ در فضایی برابر با ۱،۳ میلیمتر مکعب و با شش اوتومات محاسباتی ساده انجام می‌دهد و خود یک دستگاه الکترونیک ایده‌آل است که می‌تواند مورد مطالعه و تقلید قرار گیرد. هم اکنون چنین تقلید مکانیکی یا «بیونیک» از چشم وزغ شده است. «ستارگان بحری» قادرند اشعه ماوراء بنفشی را که در اثر تماس امواج با هوا حاصل می‌شود درک کنند و لذا قادرند مدتها پیش از وقوع طوفان، آنرا پیش‌بینی نمایند.

تقلید بیونیک این خاصیت می‌تواند ما را به دستگاههای دقیق پیش‌بینی طوفان مجهز گرداند.

مار زنگی بین چشم و منخرین، عضوی دارد که اشعه ماوراء قرمز را احساس می‌کند. مار زنگی به کمک این عضو می‌تواند حرارتی برابر با ۰,۰۰۱ سانتیگراد را نیز ادراک کند. مار زنگی می‌تواند علی‌رغم دید ضعیف خود با احساس حرارت، حتی در غلیظ‌ترین تاریکی‌ها طعمه خود را بیابد. این ارگان نیز می‌تواند از جهت تکنیک بیونیک مورد تقلید و استفاده قرار گیرد. عنکبوت اندک‌ترین لرزش را با پاهای خویش احساس می‌کند و از اینجا درک می‌کند که آیا قربانی جدید در تارش افتاده است یا نه. خفاش دارای دستگاه فرستادن و پذیرفتن کمترین امواج ماوراء صوت است و با این خاصیت خود در تیرگی در بین دیوارها و بام‌ها بدون کمترین تصادم رهنوردی می‌کند. همهٔ این خاصیت‌ها را می‌توان با مطالعه ساختمان ارگانیسم جانوران فوق و تقلید مکانیکی آن ساخت.

دانش بیونیک از طرفی محتوی و مفهوم «اوتومات» را روشن می‌گرداند زیرا این دانش اوتومات را به مثابه دستگاهی که دارای خواص عضو زنده است (یعنی خود آموز و خودگردان است) مورد بررسی قرار می‌دهد و از طرف دیگر اطلاعات ما را از مغز، به عنوان یک **دستگاه بغرنج اداره** دم‌به‌دم دقیق‌تر و مشخص‌تر می‌سازد. طبیعت برای آنکه مکانیسمی به کمال و قدرت مغز ایجاد کند به میلیون‌ها سال تجربه و تمرین نیازمند بود. وظیفهٔ دانش بیونیک آن است که ماهیت این مکانیسم را که در واقع کارش بهره‌برداری از اطلاعات واصله از محیط خارج است روشن نماید. دانش بیونیک وعده می‌دهد که بشر روزی خواهد توانست **مکانیسم** ساخته شدهٔ خود را از جهت بغرنجی وظایف آن، از جهت آن‌که بتواند تجربه بیاموزد، برای خود برنامه‌گذاری کند، خود را با شرایط سازگار کند، پیش‌بینی کند، تصمیم بگیرد و حتی همانند خود را بیافریند به پایهٔ ارگانیسم برساند. البته هنوز چنین زمانی دوراست ولی دانش بیونیک راه مشخص نیل بدان زمان است.

دانش بیونیک در مقطع یک سلسله علوم است مانند سیبرنتیک، بیوشیمی، نوروفیزیولوژی، روانشناسی تجربی، ریاضیات و غیره. این دانش هم اکنون کامیابی‌های جالبی د ر کار خود حاصل کرده است. مطالعات دانش بیونیک بر روی مغز انسان که ۱۴ تا ۱۶ میلیارد سلول دماغی (نورون) و صدها هزار کیلومتر اعصاب ارتباطی دارد(!) نشان می‌دهد که مغز از «شبکه‌های پر شاخه نورون‌ها» تشکیل گردیده است. این شبکه‌ها که دارای سازمانی ماوراء بغرنج هستند بین اجزاء و عناصر خود روابط مضاعفی دارند که دل بخواه به نظر می‌رسند و تابع قانون خاصی نیستند. تنوع عجیب واکنش‌های جوابی مغز نسبت به محیط خارج ناشی از همین شیوهٔ خاص پیوند درونی شبکه‌هاست. مغز میدان وسیعی دارد برای آنکه علامات دریافتی از خارج را دستکاری کند و به اقتضای وضع و برحسب شرایط دیگر واکنش نماید. مسلماً احساس درونی آزادی در فکر و تصمیم ناشی از همین امکان وسیع مغز برای گزیدن این یا آن پیوند، اجراء این یا آن تغییر درعلامات دریافتی از محیط پیرامون است. بدین‌سان مغز دارای قدرت انعطاف حیرت‌انگیزی است. «شبکهٔ پرشاخه نورون» اطلاعات واصله را در عین حال در جهات مختلف در رشته‌های عصبی گوناگون

سیر می‌دهد و به همین دلیل باید بین سیستم عادی خودکار که آن را می‌توان سیستم تاثیر متقابل Rétroaction به شکل مستقیم‌الخط دانست و سیستم بیونیک که ساختمان آن تقلیدی از «شبکهٔ پر شاخه نورون» است و حجم معینی را در فضا پر می‌کند، تفاوت اساسی قائل شد. در «شبکهٔ پر شاخه نورون» انواع عناصر و پیوندهای **اضافی** وجود دارد، به نحوی که اگر برخی از آنها از کار افتادند، آناً جانشینانی دارند و کار دستگاه به اصطلاح نمی‌خوابد.

«شبکهٔ پر شاخهٔ نورون‌ها» دارای منطق ویژه‌ای هستند و آن را می‌توان منطق بیونیک (منطق اشاعی یا منطق توزیعی) خواند. این منطق از منطق معتاد مقایسه دو وضع ثابت و اسناد کذب و صدق به یکی از دو طرف به مراتب بغرنج‌تر است. در منطق بیونیک امکان **صدق**، همهٔ حالات محتمل «شبکهٔ پر شاخهٔ نورون» را دربر می‌گیرد. مطالعهٔ ساختمان «شبکهٔ پرشاخهٔ نورون» پایهٔ منطق بیونیک یا منطق احتمالات را نشان می‌دهد و اگر بخواهیم اصطلاح قدماء خود را به‌کار ببریم باید بگوییم که مغز در پیوند بین اطلاعات و بهره‌برداری از آنها نوعی جریان «تعادل و تراجیح» را می‌گذراند که تابع شرایط عدیده‌ایست مانند شرایط زمانی و مکانی، تاریخ اجتماعی، نوع تجارب آکنده شده و بازتاب‌های مشروط، نوع هدف‌های حیاتی، نوع محتویات و سنن روانی و امثالهم. همین حالت خاص منطق بیونیک است که احساس «اختیار» را در روح ما پدید می‌آورد. به قول مولوی:

این که گویی این کنم یا آن کنم
خود دلیل اختیار است ای صنم

و نیز در اثر همین جریان است که ما گاه به تردید و تذبذب دچار می‌شویم زیرا رجحان طرفی بر اطراف دیگر به علل معینی برای ما میسر نمی‌شود و نمی‌توانیم ارتباط مسلط را بین پدیده‌ها برقرار کنیم و به تصمیم معین برسیم. این که پدیده‌ای واحد در دماغها انعکاس مختلف می‌یابد نیز از همین جاست زیرا تحت تاثیر یک سلسله شرایط عینی و ذهنی، رشته پیوندها و تداعی‌ها و شکل بهره‌برداری از اطلاعات و علامات وارده به مغز این فرد یا مغز آن فرد دیگرتفاوت می‌یابد.

به نظر نگارنده اگر منطق معتاد را بتوان منطق پدیده‌های عام فکری (ماکرولوژیک) نامید، منطق بیونیک نوعی منطق پدیده‌های انفرادی تفکر (میکرولوژیک) است و در این صورت باید ماکرولوژیک را به مکانیک جهان مهین (ماکروکسم) یا مکانیک نیوتن و میکرولوژیک را به مکانیک جهان کهین (میکروکسم) یا مکانیک کوانتا تشبیه کرد. هم در میکرولوژیک و هم در مکانیک کوانتا عرصه، عرصهٔ احتمالات است. در میکرولوژیک، پیوندهای دل به‌خواه شبکهٔ پر شاخهٔ نورون و در مکانیک کوانتا، مثلا مسیر نامعین «ذرات اولیه» شکل بروز این حالت آشفته و احتمالی است، ولی هم دراینجا و هم در آنجا «عدم تعین»، «اختیار»، «دل بخواه بودن» ظاهری است و درهر دو جا پدیده تابع قوانینی است که آنرا در مسیر خود اداره می‌کند.

۳
دربارهٔ مارکسیسم

ربایش آتش
مارکسیسم و قوانین رشد اجتماع
رویزیونیسم و رفورمیسم
مارکسیسم و آزادی

ربایش آتش
به مناسبت گذشت ۱۶۰ سال از زاد روز کارل مارکس

«پرومته» از ایزدان بارگاه خدایان یونانی است. وی ایزدی بود راد و چون رنج و سرگردانی آدمیان را در سرما و تیرگی دید، بر آن شد که آتش را از کورهٔ خدای خدایان برباید و آنرا به انسان بدهد. پس با نئی زبانه‌ای سوزان از آتش ربود و آن را ارمغان بشر ساخت. بشر در فروغ آن از تیرگی و در تابش آن از سرما رست و جهان خود را بهتر ساخت.

مارکس شیفتهٔ چهرهٔ پرومته است و او را «والاترین شهید و قدیس در کارنامهٔ فلسفی» می‌نامد. خود مارکس در تاریخ معاصر نقش پرومتهٔ زمینی را بازی کرد. آموزش او به همان آتش جان‌بخش برای تودهٔ کار و زحمت بدل شد. او می‌گفت:

«فلاسفه، تنها به صور گوناگون جهان را **توضیح** داده‌اند ولی مسئله بر سرتغییر جهان است».

و برای آنکه فلسفه به افزار پرتوان دگرگون ساختن جهان بدل شود، او برآن بود که باید با پرولتاریا پیوند یابد. می‌گفت:

«مغز رهائی انسانی فلسفه است وقلب آن پرولتاریا».

نیز می‌گفت:

«اتحاد آنهائی که فکر می‌کنند و لذا رنج می‌برند با آنهائی که رنج می‌برند و لذا فکر می‌کنند شرط دگرگون سازی جهان است».

آن جهان‌بینی که او، با بهره‌جوئی از بهترین عناصر اندیشهٔ بشری تا زمان خود، پی‌افکند و به مدد دوستش انگلس آنرا در عرصه‌های مختلف مشخص ساخت و سپس در آغاز سدهٔ بیستم به

دست لنین جامهٔ عمل پوشید و گسترش نو یافت، تا امروز خرمی و سرسبزی خویش را حفظ کرده است.

درست به دلیل همین سرزندگی است که لنین اندرز می‌دهد:

«پیوسته با مارکس مشورت کنید! زیرا همیشه از این ژرفش در دریای یک اندیشهٔ بی‌همتا، با مرواریدهای رخشانی بازخواهید گشت.»

او را کهنه شده اعلام می‌کنند و این ادعا امروزی نیست. در سالهای چهل قرن گذشته، «هگلیان جوان» اندیشهٔ مارکس را که تازه در کار زایش و تبلور بود، اندیشه‌ای «کهنه» و «غیرنقاد» اعلام داشتند و مکاتب فرتوت فلسفی را که رنگ و روغن نو خورده بود، به رخ آن کشیدند! ولی از نقادان اثری برجای نماند و آنچه که «کهنه» اعلام می‌شد، امروز جهانی را به سوی بهار و جوانی می‌برد و درفش رزم و کار سازنده صدها و صدها میلیون در پنج قارهٔ جهان است.

یک فیلسوف کاتولیک معاصر بلژیکی و از مخالفان مارکسیسم، به نام آ. دو والانس A. de Waelhns در اثر خود به نام «فلسفهٔ ابهام» دربارهٔ این اندیشه چنین می‌نویسد:

«درشرایط کنونی مارکسیسم تنها فلسفه سیاسی است که مواعیدش درباره هر چیزی با **احساس مسئولیت** همراه است. این تنها فلسفه ایست که بنام **واقعیات** سخن می‌گوید و درواقع نیز واقعیات را مورد بررسی قرار می‌دهد. این تنها فلسفه‌ایست که درک می‌کند که **سیاست** را نمی‌توان از **تاریخ** جدا کرد».[۱]

یکی از دانشمندان مارکسیست در توصیف اثر بزرگ مارکس و انگلس، «مانیفست» تحلیلی به دست می‌دهد که بسی سنجیده و روشنگر است. وی می‌گوید:

«مدینهٔ الهی» اثر قدیس اوگوستن برای آغاز فئودالیسم، «کمدی خدایان» اثردانته برای آغاز سرمایه‌داری و «مانیفست» مارکس و انگلس برای آغاز جامعه سوسیالیستی، هر سه، آثار خشم، ایمان وعشق کبیر به خلق محسوب می‌شوند. هر سهٔ آنها، هر کدام در چارچوب تاریخی خاص خود، نظام کهنه را به سود استقرار نظام نو می‌کوبند و ظهور این امر در سر پیچ‌های بزرگ تاریخ یک پدیدهٔ فرهنگی و مدنی قانونمند و ضرور است.»

لنین دربارهٔ آموزش مارکس چنین می‌گوید:

«آموزش مارکس بسی قدرتمند است زیرا حقیقت است. این آموزشی است کامل عیار و خوش‌پیوند که یک جهان‌بینی موزون، که با خرافه و ارتجاع و دفاع از ستم بورژوائی ناسازگار است، به انسان عطا می‌کند».

به همین جهت در دوران حیات طوفانی این آموزش، از طرف دشمنان رنگارنگش به آن به دو گونه برخورد شده است: کسانی کوشیده‌اند آنرا مطلقاً خطا جلوه دهند و انکارش کنند. کسانی

دیگر کوشیدند ناقص و نارسش بخوانند و با وصله‌هائی ناجور «تکمیلش» کنند. مثلا مارکس را با فلسفهٔ قرون وسطائی توماس داکوئیناس، با اندیشهٔ کانت، با نظریات فروید و سارتر پیوند زدند. یا از «چینی کردن» مارکسیسم سخن گفتند، یا اعلام داشتند که ما طرفدار «مارکسیسم انقلابی و دموکراتیک» هستیم (گوئی مارکسیسم غیر انقلابی و غیر دموکراتیک هم می‌تواند وجود داشته باشد!!) یا از «نئو مارکسیسم» و «مارکسیسم اصیل» (که، در «مکتب فرانکفورت» ساخته و پرداخته می‌شود و مورد استفاده سوسیال دموکرات‌ها است) سخن به میان آوردند.

همه جا هدف نه تکمیل بلکه جریحه‌دار کردن مارکسیسم، تهی ساختن آن از گوهرانقلابی، از خصلت ناسازگار آن با خرافه و ارتجاع و ستم بود. و حال آنکه مارکسیسم یک پدیدهٔ محلی نیست، بلکه یک آموزش علمی بین المللی است که البته می‌تواند به نحو خلاق و از سرچشمهٔ عمل تکمیل شود و بر شرایط خاص انطباق یابد، ولی نباید مسخ، تهی و بی چهره گردد.

مارکسیسم مجموعه‌ای از «جزئیات لایتغیر» نیست، دگم نیست، علم است. با آنکه یک سیستم فکری است ولی سیستم جامد نیست، سیستم فکری رشد یابنده است و با آنکه مارکس و انگلس و لنین در ایجاد و گسترش آن سهمی شگفت‌انگیز دارند، مارکسیسم امروزی ثمره تنها اندیشهٔ آن‌ها نیست، بلکه در غناء و بسط آن جنبش‌های انقلابی کارگری و دانشمندان و اندیشه‌وران انقلابی سراسر جهان شرکت دارند، به علاوه از منبع علوم طبیعی و اجتماعی و اسلوبی دم‌به‌دم غنی‌تر و غنی‌تر می‌شود. بر خلاف سفسطه‌ای که می‌کنند، بسط و تکمیل و نوسازی مقولات و احکام و استدلالات آموزش مارکسیسم – لنینیسم، «تجدید نظر طلبی» نیست. «تجدید نظر طلبی» اصطلاحی است برای آن نوع دگرسازی‌های مزورانه در مارکسیسم که هدف آن تبدیل این آموزش انقلابی و انتقادی به یک آموزش بی‌آزار آکادمیک در خدمت سرمایه و ستم و خرافه است. شأن نزول مارکسیسم، چنانکه مارکس می‌گفت، تغییر جهان بود، نه تثبیت آن و آن چه «مارکسیسمی» است که در بستر محافظه‌کاری بخزد و به افزار ستمگر بدل شود و به سپاه انبوه رنجبران جهان خیانت کند! از شعله، فروغ و سوزندگیش را بستانید، آن را نابود کرده‌اید.

مارکسیسم از همان آغاز پیدایش خود، ابدا دعوی مطلقیت نداشت. صاحب‌نظران بورژوا تمایل شگفتی داشتند که خود را کاشف حقایق کل و جاوید بیانگارند و بدین‌سان بی‌کران را در آغوش کشند و بی‌شمار را بشمارند.

مثلا فیلسوف معروف آلمانی امانوئل کانت در اثر خود « انتقاد عقل محض» سیاه بر سفید می‌نویسد:

«امیدوارم که سیستم من علی‌الدوام **تغییر ناپذیری** خود را حفظ کند!»

در همین کتاب سیستم خود را «سرمایه‌ای» می‌انگارد که «در آینده افزایش نخواهد یافت!». از فلاسفه معاصر بورژوا «ویتگن شتاین» نیز در اثر مهم خود «رساله منطقی – فلسفی» می‌نگارد:

«حقیقت افکار بیان شده در این رساله به نظر من رد ناپذیر و قطعی است و لذا برآنم که مسائل مطروحه به طور اساسی و به شکل نهائی حل شده است!».

البته در میان صاحب‌نظران بورژوا کسانی مانند هگل نیز هستند که در اثر پویائی سرشتی تفکرخود چنین یاوه‌هائی نبافته‌اند. هگل فلسفه را یک سیستم رشد یابنده می‌داند و به درستی تصریح می‌کند:

«آن شکل حقیقتی که حقیقت بدان شکل موجود است، سیستم علمی آن حقیقت است».

مارکس و انگلس و لنین بارها تصریح کرده‌اندکه آموزش آنها تنها **راهنمای عمل** است. مارکس می‌نویسد:

«تاکنون فلاسفه در کشوی میز خود حل کلیه معماها را حاضر داشتند و کافی بود دنیای ابله بی‌خبر دهن بگشاید تا کبک‌های سرخ کردهٔ حقایق مطلقه را فرو بلعد. ولی ما در مقابل عالمیان به مثابهٔ شریعت‌گزاران با اصول تازهٔ حاضر آماده‌ای ظاهر نمی‌شویم و نمی‌گوئیم: این است حقیقت! پس در برابر آن به زانو درآئید! بلکه ما اصول جدید را به خاطر جهان و بر پایه اصول خود این جهان انطباق و گسترش می‌دهیم»[۲]

مارکس می‌گفت:

«باید اشیاء را آن‌چنان که هستند در نظر گرفت و لذا باید از منافع انقلابی از طریقی که با وضع تغییر یافته انطباق دارد دفاع کرد»[۳].

انگلس که او را دشمنان مارکسیسم به ایجاد یک سیستم انتولوژیک (وجودی) جامد متهم می‌سازند، می‌نوشت:

«سیستم سازی پس از هگل محال است. این درست است که جهان دستگاه واحدی است یعنی یک کل به هم پیوسته است و لازمهٔ معرفت به این دستگاه شناخت سراپای طبیعت و تاریخ است، ولی این امری است که هرگز انسان بدان دست نمی‌یابد، لذا کسی که در صدد ایجاد دستگاه تمام و کمال برآید، ناچار است جاهای خالی بسیار زیادی را به کمک **توهمات و تصورات** خویش پر کند»[۴].

در همین زمینه لنین می‌گفت:

«اشتباه عمده‌ای که می‌توانند انقلابیون مرتکب شوند، آن است که به واپس بنگرند، به انقلابات گذشته، و حال آنکه زندگی این همه عناصر نوین به وجود می‌آورد»[۵].

و نیز می‌گفت:

«ما هرگز به آئین مارکس به‌مثابهٔ چیزی جامع و مقدس نمی‌نگریم، برعکس ما معتقدیم که این آئین تنها سنگ بنیادی دانشی را نهاده است که سوسیالیست‌ها، اگر نخواهند از

زندگی واپس بمانند، باید آنرا در همه جهات به پیش رانند»[۶].

این سخنان مارکس، انگلس و لنین، که نظایر آن در نوشته‌هایشان بسیار است، با روشنی خورشید نشان می‌دهد که مارکسیسم دشمن دگماتیسم است و مارکسیست‌ها از زمرهٔ آن سنت‌پرستان جزمی نیستند که اوحدی مراغه‌ای دربارهٔ آنها چنین سروده است:

فضل و علم تو جز «روایت» نیست
با توخود غیر از این حکایت نیست
از «حقیقت» به دست کوری چند
مصحفی ماند و گوری چند.

برای مارکسیست‌ها، به گفتهٔ پر مغز گوته تئوری خاکستری است و این درخت زندگی است که همیشه سرسبز است. برای مارکسیست‌ها آموزش مارکسیسم- لنینیسم تنها اسلوب عمل و خاستگاه تفکر است، به قصد جویندگی و پژوهندگی دلیرانه و نوآورانه. لنین نمونهٔ بزرگ چنین مارکسیستی است که بر روی اصول انقلابی به خواب نرفت، بلکه بر این سکوی محکم تمام قد ایستاد تا آن را به حربه‌ای باز هم کاراتر و براتر بدل کند.

چنانکه گفتیم تمام مسئله درحفظ گوهر انقلابی مارکسیسم از دستبردهای اپورتونیستی «چپ» و راست است. مارکس و انگلس در «اساسنامهٔ بین‌الملل اول» تصریح کردند که:

«رهائی اقتصادی زحمتکشان، آن **هدف** کبیری است که جنبش سیاسی به مثابهٔ **افزار** باید تابع آن شود».

البته مقصد مارکس و انگلس از «رهائی اقتصادی زحمتکشان» بهبود حیات مصرفی آنها به معنای سوسیال دموکراتیک این کلمه در عین حفظ نظام مزدوری سرمایه‌داری نیست و نمی‌تواند باشد، بلکه هدف خاتمه دادن به این نظام به عنوان شرط اصل و مقدم رشد سریع سراپای جامعه و شخصیت انسانی، خاتمه دادن به بردگی مزدوری و ساختن اقتصاد نوین سوسیالیستی است و این خود امری است که باید از راه جست و جو و تجربه، شکل مشخص آنرا در جریان عمل یافت، زیرا وظیفه‌ایست خطیر و بغرنج و ظریف و پر مسئولیت و بنا به تصریح مارکس اقتصاد هرگز تحمیل و ستم را بر نمی‌تابد و آنرا با قهر و زور نمی‌توان به جلو راند.

مسئلهٔ تحول جامعهٔ سرمایه‌داری به جامعهٔ نوین سوسیالیستی در عین حال یک مسئلهٔ سیاسی است (حاکمیت)، یک مسئلهٔ اقتصادی است (مالکیت)، و این دو جهت نیز در پیوند دیالکتیکی با یکدیگر است.حاکمیت سیاسی باید به دست زحمتکشان بیافتد تا آنها بتوانند مالکیت خصوصی سرمایه‌داران بر وسایل تولید را به مالکیت اجتماعی مبدل کنند. شرط این تحول عظیم کیفی در مالکیت، البته تحقق تحول کیفی در حاکمیت سیاسی است. یکی بدون دیگری ممکن نیست. حاکمیتی که مالکیت خصوصی سرمایه‌داری را از بنیاد دگرگون نکند، خصلت خلقی و انقلابی

خود را در عمل از دست می‌دهد و نمی‌تواند دوام آورد و به نوبهٔ خود تحول در مالکیت بدون آن که افزار حاکمیت سیاسی در دست زحمتکشان باشد میسر نیست. تمام روح انقلابی مارکسیسم در همین پیوند دیالکتیکی است. اگر نیک دقت کنیم بسیاری از خطاها از عدم درک همین دیالکتیک حساس و مهم «حاکمیت» و «مالکیت» حاصل می‌شود. یافتن رابطه درست بین جنبش عملی، سیاست و اقتصاد در شرایط مشخص زمانی و مکانی، پایه تنظیم آنچنان روشی است که بتواند انقلابیون را به ادراک واقع‌بینانهٔ محیط اجتماعی و کشف شیوهٔ مناسب مبارزه موفق گرداند؛ وظیفه‌ای که بهیچ وجه آسان نیست.

مارکس متذکر می‌شود که «مزد» و «سود» به طور عینی و بدون مداخله خواست کسی (و از آنجمله خواست خود کارگران) در نقطه مقابل هم است و هر قدر هم که سرمایه‌داری، به منظور جلوگیری از تحول انقلابی جامعه، وضع مادی کارگران را بهبود بخشد، این تقابل عینی اقتصادی - اجتماعی اثرات و پی‌آمدهای جلوگیری ناپذیر خود را طی زمان ظاهر خواهد ساخت. از این جاست که کوشش‌های اپورتونیستی برای یافتن «راه سوم»، «راه مختلط» که درآن گویا به اصطلاح از «افراط» های فردگرائی سرمایه‌داری و جمع‌گرائی سوسیالیستی احتراز می‌شود، داستان بی‌سرانجام و سخن پوچی است. از همین قماش است دعوی سردمداران جامعهٔ ایران که مدعی هستند فرمول یک هماهنگی عالی اجتماعی را تحت شعار «جامعهٔ مختلط» یافته‌اند. مارکسیست‌ها با تکیه بر این تقابل عینی مزد و سود، با متشکل کردن نبرد علیه استثمار سرمایه‌داری، این روند تاریخ را به شکل آگاهانه به سود هدف مطلوب رهبری می‌کنند و برد نهائی با آنهاست.

یکی از انتقادهای متداول صاحب‌نظران بورژوازی به مارکسیسم، متهم ساختن آن به رؤیا و پندارباقی (اوتوپی) است، یعنی اندیشهٔ سوسیالیسم خیال خوش و زیبائی است که عملی نیست. به قول ریکاردو، سرمایه‌داری را «دست غیبی» رقابت آزاد و طلب سود اداره می‌کند، و اگر این دست غیبی برود، رشته امور از هم می‌گسلد. لذا تصور جهانی که در آن عدالت صرف حکم‌روا باشد افسانه‌بافی است. می‌گویند: واقعیت جهان سوسیالیستی (سوسیالیسم واقعی) نیز نشان داده است که در آنجا «بهشت برین» پدید نشده، جست و جوی سود، ستیزهای فردی، امتیازطلبی جمعی به زیان جمع دیگر، ستم و دروغ و فریب، همه، منتها در اشکال دیگری، وجود دارد و لذا «اوتوپی» مارکس و انگلس و لنین عملا مدتی است رد شده است! سوسیال دموکرات‌های راست می‌افزایند که تنها از راه «مهندسی کوچک» و تعمیرات عملی در بنای موجود جامعه می‌توان آنرا بهتر ساخت و «بهتر ساختن» غیر از «بهین ساختن» است، که خود آرزوئی است خام، زیرا وقتی **بتدریج** اصلاح می‌کنیم نمی‌دانیم به کدام سو می‌رویم و یک جامعهٔ ایده‌آل را از پیش مجسم کردن، خیال‌بافی است. ببینیم عیار این دعاوی پُر های و هو چیست؟

نظریات مارکس و انگلس و لنین به عنوان پایه‌گزاران کلاسیک سوسیالیسم علمی ابداً رؤیا

و پندار نیست. کلاسیک‌ها و پیروان پی‌گیر راه و روش آنها، با اسلوب علمی به تحلیل واقعیت تاریخ و جامعهٔ معاصر انسانی پرداخته‌اند و می‌پردازند و هر نتیجه‌گیری آنها بر کوهی از فاکت و تجربه تکیه دارد. منتها تئوری جمع‌بست و ترازبندی است، عصاره است و زندگی انبوههٔ عظیم رویدادهای و گرایش‌های قانونمند یا تصادفی است و در ظاهر مابین علمی‌ترین و واقعی‌ترین تئوری‌ها و سیر زندگی روزانه شباهت اندکی است. تنها، با دیدن **جنگل** و غرقه نشدن در تماشای **درخت** (به گفتهٔ لنین)، با بررسی تاریخ در سیر **دراز مدت** آن می‌توان فهمید که چگونه از اخگر شعله بر می‌خیزد، چگونه از کتاب کوچک «مانیفست» در ۱۸۴۸، جنبش عظیم انقلابی عصر ما پدید آمده و چگونه از خاکستر یک روسیه فقیر پس از جنگ داخلی در ۱۹۲۱ و جنگ دوم جهانی اتحاد شوروی مقتدر دوران ما، قد علم کرده است.

در جهان‌بینی مارکسیستی، یک سخن هم، رؤیابافانه به معنای جدا از واقعیت تاریخ نیست ولی این روشن است که جهان‌بینی مارکسیستی بر اساس علم، طرح یک جامعهٔ ایده‌آل و آرمانی را می‌ریزد که هم اکنون با تمام مشخصات تکامل یافته و تجلیات عالیه خود پدید نشده و لازمهٔ پیدایش آن کار و مبارزهٔ طولانی است. آنچه هم اکنون به دست آمده ضامن تحقق این آرزوی شریف انسانی است. وانگهی هرگز در تاریخ، بشر بدون رؤیا نزیسته. اسطوره‌ها، مذاهب، فلسفه‌ها همه بیانگر آرزوی انسان برای رهائی همه جانبه است. این رؤیا همیشه به انسان‌ها دل داده که با مشکلات درافتد و بر موانع حیرت‌انگیز به نحوی اعجازآمیز غلبه کند. هر یک از این نبردها و پیروزی‌ها گامی است به پیش. شاید رزمنده آنرا گام قطعی پندارد و وقتی آن‌را تنها **گامی کوچک در جاده‌ای دراز می‌بیند** که عمر او را فرو بلعیده، نومید شود ولی در این تردید نیست که از گام‌های کوچک است که گام قطعی زائیده می‌شود و نبرد برای جامعهٔ کمونیستی، نبرد در راه گام قطعی است. محال پنداشتن ایجاد جامعه‌ای به مراتب عالی‌تر و والاتر از جامعهٔ سرمایه‌داری موجود به همان اندازه لغو است که در زمان خود دعوی فئودال‌ها و برده‌داران علیه سرمایه‌داری لغو بود. جامعه‌ای که بلافاصله پس از سرمایه‌داری پدید می‌شود، تا مدتها «لکه‌های مادرزاد» هزاران سال جوامع مبتنی بر مالکیت خصوصی، امتیاز و حرمان، فرماندهی و فرمانبری، بهره‌دهی و بهره‌کشی را در روحیات و اخلاقیات خواهد داشت و ناچار در آن معایب و نقایص نیز بروز خواهد کرد. آنچه که مهم است آن است که آزمون عملی هم اکنون نشان داده که داستان «دست غیبی» کذائی آقای ریکاردو حرف مفت است. کشورهای سوسیالیستی پویائی اقتصاد خود را هم در **آهنگ رشد تولید** و هم در **آهنگ رشد بازده**، حتی به شهادت ارقام سازمان ملل متحد، مدت‌هاست ثابت کرده‌اند.

مهندسی کوچک سوسیال دموکرات‌های راست از آن‌جمله در نمونهٔ سوئد، انگلستان، آلمان غربی نشان داده است که علی‌رغم سازش‌کاری واقعاً زشت و خائنانه و لجن‌آلود این آقایان با

سرمایه‌داران بزرگ و همه نوع به اصطلاح «واقع‌بینی‌ها!» تغییری در بنیاد جامعه مبتنی بر بهره‌کشی انسان از انسان داده نشده است. اقدامات به اصطلاح «اجتماعی» در کشورهای سرمایه‌داری غرب پس از جنگ دوم پیش از آنکه نتیجهٔ عمل سوسیال دموکرات‌ها باشد، نتیجهٔ وجود سوسیالیسم واقعی و فشار آن در تاریخ است. اگر در بخشی از جهان پرچم تابناک اندیشهٔ ظفرمند مارکس، انگلس و لنین افراشته نمی‌شد، میلیاردرهای اروپای غربی برای این آقایان «سوسیال دمکرات» فاتحه هم نمی‌خواندند. در آمریکا که بورژوازی قوی و ترسش به طور نسبی کمتر است، هنوز اموری مانند درمان، آموزش عرضهٔ شوم‌ترین سوداگری‌ها است و سوسیال دموکراسی نتوانسته است در این‌جا به نیروئی بدل شود.

هم اکنون وجود سوسیالیسم واقعی غوغائی در تاریخ برپا کرده و افقی پدید آورده که بی‌سابقه است: سیستم مستعمراتی فرو ریخته، «جهان سوم» پا در عرصه حیات و تمدن گذاشته، جنبش زحمت‌کشان، جوانان، زنان، صلح گسترشی شگرف یافته و درجهٔ رزمندگی و دراکهٔ اجتماعی همهٔ جهان بالا رفته و اندیشه‌ها و نهادهای تاریک‌اندیش، و شعبده بازی پارلمانی و سفسطه‌های اجتماعی بورژوائی بیش از پیش رسوا شده است. در و دیوار کاخ فرتوت سرمایه فرو می‌ریزد.

یکی دیگر از سفسطه‌ها علیه آموزش مارکس جست و جوی «تضاد» تئوری مارکسیستی با عمل در کشورهای سوسیالیستی است. پس از جنگ دوم جهانی به زرادخانه آنتی کمونیسم این سفسطه افزوده شده است که گویا در عمل تمام **نظریات** مارکس رد شده و سوسیالیسم **عملی** (یعنی سوسیالیسم موجود واقعی در یک سلسله کشورهای جهان) نه فقط شباهتی به پیش‌بینی‌های **نظری** و تئوریک مارکس ندارد، بلکه اغلب عکس آن است. نتیجه آنکه مارکسیسم شکست خورده و سوسیالیسم موجود هم اصلاً سوسیالیسم نیست.

اخیرا با استفاده از این مغلطهٔ کهنه و پیش پا افتادهٔ مبلغان سرمایه‌داری، دستگاه تبلیغات آنتی کمونیستی رژیم (سابق) ایران نیز کتابی دربارهٔ «سوسیالیسم نظری و سوسیالیسم عملی» نشر داده و خواسته است از همین راه سوسیالیسم را به اصطلاح با شیوهٔ «منطقی» رد کند ولی مانند همیشه تنها به قاضی رفته است.

اسلوب مولف آنتی کمونیست کتاب (که ضمنا از تئوری مارکسیستی اطلاعی ندارد) آن است که ابتدا طی جملات کوتاه و دل‌به‌خواهی شما را، به قول خود، با نظریات مارکس دربارهٔ سوسیالیسم آشنا می‌کند: مغلطه از همین جا شروع می‌شود. مارکس هرگز نسخه‌هائی به دست نداده که: بفرمائید این سوسیالیسم!

آنچه که مارکس در اثر داهیانه و عظیم خود «سرمایه» خواسته است ثابت کند آن است که سرمایه‌داری نیز یک صورت‌بندی اجتماعی- اقتصادی نظیر فئودالیسم است که با قوانین خاص تولید بزرگ کالائی از بطن آن جامعه سر بر کرده و خود در اثر گسترش تضادهای درونی خویش

ناچار باید منزل را به صورت‌بندی نوینی که دیگر نمی‌تواند مبتنی بر مالکیت خصوصی باشد، بپردازد. البته برخی مشخصات بسیار عمدهٔ نظام سوسیالیستی را مارکس و انگلس بر اساس تجربهٔ کمون پاریس و تحلیل‌های عمیق علمی دیگر به دست داده‌اند ولی به خوبی از شیوهٔ هستی رخدادهای تاریخی و تنوع اشکال آنها در عین ثبات ماهیتشان آگاه بودند و به صادر کردن آیات وخشورانه دست نزده‌اند. درست به همین سبب تنظیم «شرعیاتی» از گفته‌های مارکس در بیست سی بند کوتاه و ارائهٔ آن به عنوان نظر مارکس دربارهٔ ساختمان سوسیالیسم یک شارلاتانیسم واقعی است. به ویژه آن که تمام این «نظریات» منسوب به مارکس مغلوط و گاه پرت است و نشانه آن است که مؤلف خواه به علت غرض، خواه به علت جهالت و عدم اطلاع و عدم درک، نخواسته و نتوانسته خلاصه‌ای از اصول فلسفی، اقتصادی و اجتماعی مارکسیسم یا لااقل اندیشه‌های مارکس دربارهٔ مشخصات جامعه آینده را به دست دهد.

آنچه که مارکس و انگلس و حتی لنین تا قبل از انقلاب اکتبر۱۹۱۷ دربارهٔ مشخصات جامعه نو می‌گفتند یک سلسله احکام عمومی و خصیصه‌های کلی جامعه آتی است که صحت آن تنها در **طول مدت** ثابت می‌شود. مثلا کلاسیک‌های مارکسیستی از زوال دولت و دستگاه تضییقی آن و پیدایش خودگرانی اجتماعی، از امحاء طبقات، از توزیع بر حسب نیاز، از نزدیکی کار فکری و یدی، از نزدیکی شهر و ده، از همبستگی بین‌المللی خلق‌ها و پیروزی نهائی صلح جهانی و غیره سخن گفته‌اند. آنها گفته‌اند که برای رسیدن به این مرحله که کمونیسم نام دارد باید از فاز سوسیالیسم عبورکرد ولی آنها نگفته‌اند که در این فازها از چه مراحل **مشخصی** و چگونه باید گذشت. آنها غیب نمی‌دانستند و دعوی چنین «معجزاتی» را نیز نداشتند. لنین پرداختن به این نوع آینده‌نگری‌های بی‌پشتوانه را ناروا می‌دانست و همیشه کمونیست‌ها را از آن بر حذر می‌داشت و متوجه حل وظایف مشخص می‌ساخت.

این صحیح است که تاریخ تکامل اندیشه و سازمانی انقلابی و تحقق هدف‌های سوسیالیستی به مراتب در عمل مشخص تاریخی دشوارتر و پر پیچ و خم تر از آن از آب درآمد که حتی شاید به نظر کلاسیک‌های مارکسیسم می‌رسیده ولی اگر آنها در واقع قادر بودند که همهٔ این پیچ وخم‌ها را ببینند در آن صورت از زمرهٔ «انبیاء» می‌بودند، ولی آنها نه انبیاء پنداری، بل دانشمندان انقلابی بودند که عمر خود را وقف درک قوانین عینی تکاملی تاریخ و تنظیم مشی سیاسی ثمربخش برای تسریع این تکامل به سوی جهانی بهتر نمودند و اتفاقاً در این تلاش خود به حد حیرت‌آوری کامیاب هستند و بشریت مدیون آن‌هاست.

مغلطهٔ دیگری که می‌شود «اثبات» آن است که سوسیالیسم «عملی» یا سوسیالیسم واقعاً موجود با آنچه که مارکس گفته به کلی فرق دارد! این هم دروغ محض است. باید توجه داشت برای آنکه سرمایه‌داری خود را به «سرمایه‌داری انحصاری امپریالیستی» امروزی برساند (تازه آن هم در چند

کشور محدود اروپای غربی و امریکای شمالی)، قریب پانصد سال از طریق استثمار وحشیانه مردم خود، استعمار خلق‌های دیگر، جنگ‌های غارتگرانه، تلاش کرده است. ثمر این تاریخ خونین و طولانی جز یک جامعهٔ آکل و مأکول، یک جامعهٔ جنگل و سرشار از تضاد نیست. شما می‌خواهید طی نیم قرن، سوسیالیسم در کشوری که پیش‌افتاده نبود، در زیر فشار بختک‌آسای امپریالیسم، با وجود تاثیرات چندین هزار سالهٔ مالکیت خصوصی و روان فردی ناشی از آن یکمرتبه معجزه کند و بهشت تحویل دهد و همه آروزهای دیرین سال بشر را برآورده سازد؟

در واقع **ایراد** آن است که چرا مارکس غیب گوی کل نبود و چرا انقلاب اکتبر در عرض مدتی کوتاه جامعه را مانند جامه از خم رنگرزی تاریخ با رنگی نو درنیاورد!

این که بین تئوری وعمل تفاوت است امری است روشن. برای آنکه یک تئوری نو و انقلابی بتواند از سنگلاخ عمل راه خود را بگشاید فرصت لازم است. چنین کار بزرگی، در مقیاس جامعهٔ بشری، بدون انواع رنج‌ها، خطاها، عقب‌نشینی‌ها، گمراهی‌ها قابل تصور نیست. درچنین اموری غیب‌گوئی نمی‌توان کرد. مغلطهٔ سست «سوسیالیسم نظری» و «سوسیالیسم عملی» مانند دیگر جوش و جلاهای افتراءآمیز خود نتیجهٔ تزلزل موقعیت بورژوازی در جوامع معاصر انسانی است. لنین می‌گوید:

«وقتی نفوذ فکری بورژوازی در بین کارگران سقوط می‌کند، آسیب می‌بیند، ناتوان می‌شود، در آن حال بورژوازی همیشه و در همه جا به مأیوسانه‌ترین دروغ‌ها و افتراءها متوسل شده است و خواهد شد.»[۷]

ولی دشمنان مارکسیسم بدانند که اتفاقاً از درون دشواری‌هاست که این آموزش حقانیت خود را متجلی می‌سازد، زیرا به درستی گفته‌اند:

«از دشواری‌هاست که اعجازها زائیده می‌شوند.»

آنچه که ما در این نوشته کوتاه خواستیم یادآوری کنیم نه بیان زندگینامه مارکس است و نه تلخیص آموزش او، بلکه تنها نشان دادن این نکته بود که آموزش مارکس یک دگم، یک اوتوپی و یک آموزش آکادمیک بی‌طرف نیست بلکه یک آموزش **علمی، واقع‌گرا**، جانب‌دار و **انقلابی** است که نه جهت علمی و نه جهت عملی و انقلابی آن را دشمنانش نمی‌توانند مردود سازند. زمانهٔ ما با هیمنهٔ تمام، این مسئله را به اثبات رسانده است. آموزش مارکس بزرگ‌ترین انگیزهٔ فکری و روحی برای عمل و پیکار است.

مارکس خود در پرتوی این اندیشه با پیگیری اعجاب‌آوری، علی‌رغم دشواری‌های روح سوز که محیط نامساعد تاریخ ایجاد کرده بود، برای تشکل و نبرد پرولتاریا کوشید و مراحل حیات خصوصی او تنها داستان نیرومندتر شدن ایمان و عزم و نبرد اوست. وی در حق مردان انقلابی از نوع خود او، این سخنان شعله‌ور را نوشته است که برای ما اکنون طنین ویژه‌ای دارد:

«من در سیر زندگی دائما به این نکته اعتقاد راسخ بیش‌تری یافته‌ام، که همهٔ طبایع واقعاً نیرومند، پس از آن‌که در جادهٔ انقلابی پای نهادند، حتی از شکست‌ها، پیوسته نیرو و قدرت تازه‌تری به دست می‌آورند و هر چه در سیلاب تاریخ بیش‌تر شنا می‌کنند، قاطع‌تر و مصمم‌تر می‌شوند».

مارکسیسم و قوانین رشد اجتماع

باید مابین «جامعه شناسی» Sociologie به عنوان علمی از علوم انسانی humanitaire که خود دارای رشته‌ها و متفرعات فراوان است و بررسی قوانین عام تحول جامعه یا «فلسفهٔ اجتماع» که آنرا می‌توان بخشی از جهان‌بینی فلسفی دانست، تفاوت قائل شد. مسلما همه چیز در اینجا نسبی و قراردادی است، ولی جدا کردن «فلسفهٔ اجتماع» از «جامعه شناسی» از جهت اسلوبی و متدولوژیک سودمند است.

آری این طرز برخورد دارای فایدهٔ علمی است و فلسفهٔ اجتماع را که می‌تواند عرصهٔ پژوهش و بررسی فلاسفه باشد و دایرهٔ آن به مراتب کلی‌تر و تنگ‌تر است از عرصه‌ها و رشته‌های مختلف ماکرو و میکرو سوسیولوژی Macro-et-microsociologie جدا می‌سازد و پژوهش و بررسی آنرا به کارشناسان گوناگون آن فن وا می‌گذارد.

روشن است که جامعه شناسی بدون فلسفهٔ اجتماع که اسلوب عام پژوهش را به دست می‌دهد نمی‌تواند خود را در انبوه فاکتها هدایت نماید و نیز روشن است که «فلسفهٔ اجتماع» اگر از جامعه‌شناسی و تحقیقات مشخص آن فیض نگیرد قادر نیست درک و فرمول‌بندی خود را از قوانین عام تکامل اجتماع دم به دم دقیقتر سازد. در این جا نوعی رابطه بین ابستراکت و کنکرت (تجریدی و مشخص) حکمرواست.

خدمت عظیم و دوران‌ساز کارل مارکس آن است که علم قوانین اجتماع را از «دوران کیمیاگری» آن نجات داد و آنرا به علمی از علوم مبدل کرد که دارای همهٔ مختصات علم است یعنی در آن پژوهش و انتزاع، تجربه و بررسی فاکت‌ها، آمارگیری، تعمیم نتایج تحقیق انجام می‌گیرد. علمیت

فلسفهٔ اجتماعی مارکس به ویژه در آن است که نشان داد:

ـ نظام اجتماعی و شکل تحول آن ساختهٔ ذهن افراد جداگانه نیست بلکه محصول قوانین درونی تکامل آن است،

ـ این قوانین با نیروی قوانین تاریخ طبیعی عمل می‌کنند، عینی هستند وعلی‌رغم خواست‌های افراد یا گروه‌های جداگانه راه خود را به جلو می‌گشایند و در عرصهٔ تاریخ گاه آشکار و گاه نهان طرح‌ها و الگوهای تازهٔ خود را می‌بافند و آنرا در خلال نبردهای تاریخ، نبرد طبقات و نبرد طبیعت اجراء می‌کنند؛

ـ تاریخ بشر نیز مانند تاریخ طبیعت تابع قوانین عینی و ضرور معینی است و این قوانین شناختنی هستند و با شناخت آنها بشر می‌تواند بر جبر این قوانین غلبه کند؛

ـ این قوانین **ویژهٔ** نسج اجتماع هستند و با قوانین بیولوژیک تفاوت کیفی دارند؛

ـ این قوانین نیز حاکی از آنند که هستی جامعه یعنی زندگی مادی آن مقدم بر شعور جامعه یعنی زندگی معنوی آن است نه برعکس، اگر چه خود شعور جامعه عامل منفعل نیست بلکه در همه موارد فعالانه در هستی جامعه موثر است و گاه نیز تاثیر آن می‌تواند قاطع باشد.

ـ شناخت این قوانین ما را به ایجاد تحول آگاهانه در جامعه در جهت حل معظلات عمده جامعه معاصر، حل مسئله فقر و اسارت و بی‌فرهنگی و فقدان امنیت قادر می‌سازد و طرح علمی جامعه آینده را که در آن کنترل جامعهٔ زحمتکش بر تولید و توزیع حکمرواست قادر می‌گرداند.

مارکس و انگلس د ر حیات خود **اولاً** نظریات خویش را در پولمیک با «کیمیاگران» اجتماع، آنها که درک قوانین تحول جامعه را ساده کرده آن را به اراده و خواست بزرگان محدود می‌نمودند، بیان داشتند. تکیهٔ آنها به عوامل عینی تحول اجتماع و کم‌پرداختن آنها به عوامل ذهنی از این‌جاست؛ **ثانیاً** فرصت نداشتند که فلسفهٔ اجتماعی خود را از بنیاد تا قبه بسازند و لذا در واقع گرده‌ای به دست دادند که اصول آنرا یاد کردیم؛ **ثالثاً** طراح مسئله بودند و علم و تجربهٔ زمان آنها بیش از این را اجازه نمی‌داد.

مارکس و انگلس بارها متذکر شدند که تحلیل آمپریک واقعیت و تعمیم فاکت‌های زنده‌ای که با دقت و امانت گرد می‌آید روح اسلوب مارکسیستی است و باید همین اسلوب نیز در امر جامعه‌شناسی به کار رود. انگلس می‌گفت با هر کشف دوران‌ساز علم، فلسفه رنگ تازه‌ای می‌گیرد. لنین کاملا به این اسلوب مارکس و انگلس مسلط بود و با روح شیوه علمی آنها عمل کرد.

ولی علی رغم انواع ضامن‌ها که کلاسیکهای مارکسیستی برای جلوگیری از تبدیل آموزش خود به جزمیات ساده شده پدید آوردند، در محیط‌های اجتماعی عقب مانده، در تحت فشارها و نیازهای پراتیک، در پولمیک‌های پرشور، متعصبانه و شتاب زده، به دست تئوریسین‌هائی که فاقد

صلاحیت درجه اول علمی بودند، این پروسه روی داد.

دگماتیزاسیون فلسفهٔ اجتماعی مارکس و انگلس که منجر به پیدایش نوعی سکولاستیک گردید (یعنی حل مسائل به اتکاء مشتی مقولات از پیش آماده شده) در جهات زیرین انجام گرفت:

ـ به اتکاء آنکه مارکسیسم به درستی **ویژگی** قوانین رشد جامعه را متذکر می‌گردید و تبدیل این قوانین را به قوانین بیولژیک چنان‌که درسوسیال - داروینیسم دیده می‌شد، انتقاد می‌کرد، انکار نقش گاه بسیار موثر قوانین بیولوژیک و ژئوفیزیک در جامعه یا **کم بها دادن** به این نقش مانند نقش عوامل جغرافیائی، عوامل نژادی(اتنیک) و عوامل نفوسی (دموگرافیک)؛

ـ به اتکاء آنکه مارکسیسم به درستی **عینیت** تحول جامعه و تقدم هستی جامعه بر شعور را متذکر گردیده بود، انکارنقش فعال و حتی گاه قاطع شعور جامعه (پروسه معرفت)، کشیدن دیوار بین عینی و ذهنی در جامعه؛

ـ به اتکاء آنکه مارکسیسم به درستی کوشید تا **اشکال مشخص رشد جامعه** (فرماسیونها) را پیدا کند و **تعاقب و توالی** این اشکال را به مثابهٔ مراحل رشد جامعه روشن سازد (کمون اولیه، بردگی، فئودالیسم، سرمایه‌داری، سوسیالیسم) ـ مطلق کردن این اشکال، فراموش کردن تنوع عظیم شکل حرکت در جامعه، فراموش کردن قابلیت انعطاف شگرف plasticité نسج اجتماعی که در آخرین تحلیل از اراده‌های انسانی تشکیل شده است و فشردن پروسه متنوع تاریخ در قالبهای معین انتزاعی؛

ـ به اتکاء آن‌که مارکسیسم به درستی ساخت طبقاتی جوامع مبتنی بر مالکیت خصوصی و استثمار و مبارزه طبقاتی را به مثابه اهرم تحول این اجتماعات متذکر شده و ماهیت ثابت انسانی را در وراء چارچوب مشخص اجتماعی و طبقاتی رد کرده، مطلق کردن این مسائل و رد هرگونه بررسی انتروپولوژیک تاریخ که محتوی ثابت Constant تحولات جامعه بشری را تا زمانی که بازیگر اصلی صحنه Homo Sapiens هست نه Homo دیگر روشن می‌سازد.

ـ به اتکاء آن که مارکسیسم به درستی **نقش عامل آگاه** را که به جبر قوانین جامعه پی‌برده است برجسته ساخته و تحول کهن به نو و ساختن جامعه نو را بر اساس درک این قوانین میسر دانسته است - مطلق کردن عامل آگاه، ولونتاریسم، تصور آنکه می‌توان با دانستن چند قانون و ساختن چند نسخه امر بغرنج تحول جامعه را از کهن به نو و ساختن نو را اداره کرد، انکار نقش خود به خودی Spontanté در جامعه. این انحراف اخیرکه انحراف ولونتاریستی است شاید نافی آن انحراف دیگری است که نقش شعور و معرفت را درجامعه به یک نقش روبنائی عملا فرعی و منفعل مبدل می‌کرد ولی وجود این تناقض مانع بروز هر دو انحراف نشد.

شایان تصریح است که برخی از ساده و جزمی کنندگان مارکسیسم شاید در احتجاجات تجریدی تئوریک همهٔ این تذکرات را قبول داشتند/ و حتی گاه خود تصریح کرده‌اند/ ولی انحراف آنها به

ویژه در عمل، در شیوهٔ برخورد به مسائل، در شیوهٔ حل مسائل، در بسیاری از تحلیل‌های تاریخی و سیاسی مشخص آنها بروز می‌کند. اگر کسی مایل باشد می‌تواند برای این موارد انحراف نمونه‌های مشخص متعددی در تاریخ تکامل مارکسیسم پیدا کند.برای ما انتقاد ازجهت مشخص یا حادثه معین مطرح نیست، برای ما انتقاد از این جهت مطرح است که راه را به طرف جلو بگشائیم و زمینهٔ فکری اصلاح انحرافات را به ویژه در جنبش انقلابی کشور خود پدید آوریم.

فلسفهٔ اجتماعی مارکس بخش حساس مارکسیسم است زیرا اسلوب عمومی تحلیل پدیده‌ها و سیستم‌های اجتماعی را به دست می‌دهد و بسیار مهم است که این اسلوب هر چه علمی‌تر و واقع‌بینانه‌تر باشد تا منشاء گمراهی‌ها وعواقب ناهنجار نشود.

عمل بزرگ مستقیم کردن Rectification و تصحیح اعوجاجات و کجروی‌ها وساده کردن‌ها در مقیاس وسیع از طرف علوم اجتماعی و عالمان اجتماع مارکسیست در کشورهای سوسیالیستی و در جنبش کمونیستی جهان انجام می‌گیرد.

آری فلسفهٔ اجتماعی مارکس امروز، به همت پژوهندگان فراوان، به یک دستگاه مستدل و منظمی مبدل شده است و طرح‌های دم به دم غنی‌تر و کامل‌تری از آن پدید می‌آید. ولی اولا خود این طرح‌ها چنان‌که مفهوم است دستخوش تغییرات است. ثانیا برای گرفتن نتیجهٔ نهائی هنوز باید به تلاش تحقیقی و نتیجه‌گیری از پراتیک ادامه داد.

نتیجهٔ مهمی که می‌توان از این بحث مختصر گرفت دربارهٔ ویژگی‌های نسج اجتماع است.

نسج اجتماعی نسبت به نسج طبیعی دارای دو ویژگی است:

ـ این نسج از واحدهائی که مجهز به شعورند تشکیل شده است،

ـ در این نسج عینی و ذهنی در آمیختگی شدید می‌یابند و **عمل** (پراتیک اجتماعی) پیوندگاه و سنتز این درآمیختگی است،

لذا درنسج اجتماعی به مراتب بیش از نسج طبیعی

ـ قوانین به شکل گرایش بروز می‌کنند

ـ تصادفات نقش بزرگی دارند

ـ سیر مشخص جامعه تا زمانی که تشکل تتال درجامعه پیدا نشود دقیقاً قابل پیش بینی نیست

ـ ماهیت ثابت می تواند در متنوع‌ترین اشکال بروز کند

ـ مسیر حرکت نسج اجتماع پیش‌رونده است ولی این سیری است موجی دارای توقف، اعوجاج، عقب‌گرد و فقط در منظرهٔ عام خود پیش‌رونده، لذا نباید ترقی اجتماعی را به صورت مستقیم‌الخط تصور کرد.

تمام این مختصات را ما خصلت پلاستیک نسج اجتماعی می‌نامیم. در این نسج میکروپروسه دارای خصلت ذهنی – تصادفی است و ماکروپروسه دارای خصلت عینی – ضروری.

عدم توجه به ویژگی‌های نسج اجتماعی نسبت به نسج طبیعی و یکسان گرفتن این دو نسج و تبدیل قوانین گرایشی جامعه به قوانین اکید و ندیدن نقش تصادفات و ندیدن تنوع عظیم صوری بروز قوانین و غیره و غیره منشاء معرفتی دگماتیسم و سکولاستیسم در سوسیولوژی علمی مارکسیستی، یعنی در عالی‌ترین و علمی‌ترین و مترقی‌ترین فلسفه‌های اجتماعی تاریخ است.

رویزیونیسم و رفورمیسم
(یک بررسی اجمالی)

احزاب انقلابی از «اشتباهات کهنه‌ای که همیشه به علل غیر مترقب، به شکلی نسبتاً تازه، در جامعه‌ای و یا محیطی که قبلا دیده نشده بود و در شرایطی کم یا بیش نو ظهور» بروز می‌کنند، بیمه نیستند.

لنین. کلیات. جلد ۴۱. صفحه ۱۵

یکی از اسلوبهای تبلیغاتی مائوئیست‌ها (و از آنجمله مائوئیست‌های ایرانی) آن است که اصطلاحات سیاسی را از مفهوم واقعی مارکسیستی – لنینیستی آنها خارج می‌کنند و بدین ترتیب از آنها برای مقاصد ویژهٔ سیاسی خود استفاده می‌نمایند.

از این قبیل است دو اصطلاح مهم «**رفورمیسم**» و «**رویزیونیسم**». این دو اصطلاح سیاسی در دانش انقلابی مارکسیستی – لنینیستی معانی روشن و معینی دارد، ولی مائوئیست‌ها به آنها معانی و مضامین دل بخواهی می‌دهند و آنها را به حربه‌های اتهام علیه مارکسیست‌ها ـ لنینیست‌ها بدل می‌سازند.

مثلا مائوئیست‌ها واژهٔ «رفورمیسم» را به صورت اتهام علیه احزاب انقلابی کمونیستی به کار می‌برند و منظورشان آن است که این احزاب حکم مائوئیستی را دربارهٔ جنگهای پارتیزانی و محاصرهٔ شهر از راه ده که آنها برای همهٔ شرایط و همهٔ نقاط صادق می‌شمرند نادرست و ساده‌کردن تئوری لنینی انقلاب می‌دانند و آنرا جانشین کردن یک حالت خاص به جای قوانین عام تحول انقلابی می‌شمردند. بدین ترتیب اگر کسی بگوید برای انقلاب شرایط عینی و ذهنی معینی ضرور است که لنین آنرا در آثار خود به کرات توضیح داده است و انقلاب در شرایط عینی لازم می‌تواند هم به شیوهٔ قهرآمیز وهم به اشکال مسالمت‌آمیز عملی شود، دادن شعار دست زدن فوری به اقدام مسلحانه بدون توجه به وجود شرایط عینی و ذهنی ماجراجوئی است، مائوئیست‌ها می گویند این مطالب «رفورمیستی» است و کسی که چنین بیاندیشد رفورمیست است! یا مثلا اگر کسی بگوید درشرایطی که برای اجراء هدف استراتژیک محمل‌های لازم وجود ندارد، باید به مبارزات تاکتیکی

پرداخت و از طریق این مبارزات راه نیل به هدف استراتژیک را همواره ساخت، مائوئیست‌ها می‌گویند این تز رفورمیستی است، زیرا به مبارزات تاکتیکی ارزش می‌دهد. معلوم می‌شود که مائوئیست‌ها نمی‌دانند رفورمیسم چیست یا عامداً معنای آنرا دگرگون می‌کنند.

همچنین واژهٔ «رویزیونیسم» مورد استفادهٔ وسیع تبلیغاتی و سیاسی مائوئیست‌ها است. آنها مخالفین خود را به «رویزیونیسم معاصر» متهم می‌سازند. واژهٔ «رویزیونیسم معاصر» واژهٔ جادوئی مرکزی مائوئیسم برای توجیه خود، اثبات صحت خود و مبرهن کردن انحراف و کژراهی مارکسیست - لنینیست‌هاست. برای آنکه این اتهام را اساسمند کنند ناچار عقایدی را به «رویزیونیست‌های معاصر» (یعنی مارکسیست‌ها - لنینیست‌ها) نسبت می‌دهند که محصول توهمات خود آنها یا نتیجهٔ ساخته‌کاریهای سفسطه آمیز است. مثلا می‌گویند رویزیونیستهای معاصر می‌خواهند با امپریالیسم تحت عنوان همزیستی سازش کنند و به «گذار مسالمت آمیز» از سرمایه‌داری به سوسیالیسم معتقدند و در کشورهای سوسیالیستی می‌خواهند سرمایه‌داری را احیاء کنند و یا در کشورهائی که هنوز سرمایه‌داریست می‌خواهند با سرمایه‌داری و هیئت حاکمهٔ این کشورها سازش کنند!! آنها مائوئیسم را که خود در یک سلسله عرصه‌های اساسی مارکسیسم - لنینیسم مانند «آموزش انقلاب اجتماعی و نیروی محرکهٔ اصلی این انقلاب»، «آموزش ساختمان جامعهٔ نوین سوسیالیستی»، «استراتژی و تاکتیک جنبش انقلابی کارگری در شرایط کنونی»، «ساختمان حزب طبقهٔ کارگر و نقش رهبری این حزب درجامعه» بدعت‌هائی آورده و تجدید نظرهائی در مارکسیسم - لنینیسم کرده و دچار انحرافات جدی رویزیونیست «چپ» شده است، مارکسیسم ـ لنینیسم اصیل اعلام می‌دارند و از این موضع کج وخطا، مواضع درست احزاب انقلابی کمونیستی جهانی را رویزیونیستی اعلام می‌دارند. مائوئیست‌ها از ضعف اطلاعات سیاسی افرادی که می‌خواهندبه دام افکنند استفاده می‌کنند و بسیاری از اصطلاحات دانش مارکسیستی را مغلوط و مخدوش به آنها بیان می‌دارند.مجموعهٔ تبلیغات آنها یک سیستم سفسطه آمیز و مخدوش است که می‌تواند افراد با حسن نیت ولی بی‌اطلاع از کنه دانش مارکسیستی را فریب بدهد. این سفسطه‌ها که صرف نظر از نیت‌ها و حساب‌هائی که آنها را به وجود آورده، نتیجهٔ عدم مطالعهٔ **جامع و پی‌گیر** مارکسیسم ـ لنینیسم و برخورد جسته گریخته و التقاطی به آن است، می‌تواند در میان قشرهای خورده‌بورژوائی جوامع کشورهای در حال رشد مشتریانی بیابد. باید کار طولانی و بی‌خستگی برای ترویج اندیشهٔ مارکسیسم - لنینیسم به معنای جامع و پیگیر آن و رد انواع تئوری‌های شبه مارکسیستی انجام گیرد. بر پایهٔ همین ضرورت ما سودمند می‌شمریم در این جا دربارهٔ دو اصطلاح مهم «رفورمیسم» و «رویزیونیسم» توضیحاتی ولو اجمالی بدهیم و معنای درست این کلمات را از جهت دانش مارکسیستی روشن سازیم.

قبل از ورود در معنای این دو اصطلاح شایان ذکر می‌دانیم که از طرف مائوئیست‌های ایرانی

دو سال پیش جزوه‌ای تحت عنوان «رویزیونیسم در تئوری و در عمل» نشر یافته که در آن پس از توضیحاتی دربارهٔ معنای رویزیونیسم و مراحل سیر آن در تاریخ جنبش کارگری، دست به استفادهٔ نادرست از این اصطلاح برای اسناد «رویزیونیسم معاصر» به اتحاد شوروی و حزب تودهٔ ایران زده شده است. دربارهٔ این جزوه در مجلهٔ دنیا (سال نهم: شمارهٔ چهارم) تحت عنوان «توفان در شوره زار» پاسخ‌های لازم داده شده است، لذا ما این بحث را تجدید نمی‌کنیم و خواستاران را به این پاسخ مراجعه می‌دهیم. هدف ما چنان که گفتیم دادن توضیحاتی دربارهٔ دو اصطلاح و استنتاج برخی نتیجه‌گیری‌های کلی است و این کار از آن‌جمله به پذیرهٔ پیشنهاد برخی از خوانندگان «دنیا» ست که مایلند دربارهٔ یک سلسله از اصطلاحات مهم سیاسی توضیحات نسبتاً مشبعی داده شود.

اینک به اصل مطلب بپردازیم:

۱. رویزیونیسم چیست و رویزیونیسم کهن و معاصر کدام است

«رویزیونیسم» از واژهٔ «Revision» به معنای «تجدید نظر» می‌آید و می‌توان آن‌را در فارسی «تجدید نظر طلبی» ترجمه کرد ولی این ترجمه چیزی از معنای واقعی مارکسیستی کلمه را روشن نمی‌کند زیرا رویزیونیسم در مارکسیسم ـ لنینیسم محتوی و مضمون علمی و تاریخی خاصی گرفته است که باید آن را دانست.

رویزیونیسم یک جریان سیاسی ایدئولوژیک مخالف مارکسیسم ـ لنینیسم است که هر چندی یک بار در درون جنبش کارگری و کمونیستی پدید می‌شود و در زیر پرچم «انتقاد»، «تجدیدنظر»، «نوسنجی» تئوری مارکسیستی- لنینیستی، این تئوری را از جوهر واقعی انقلابی آن تهی می‌کند و به سوی سازش با ایده‌ئولوژی بورژوازی سوق می‌دهد. معمولا رویزیونیسم یکی از انواع اپورتونیسم راست است ولی گاه اپورتونیسم «چپ» نیز، چنانکه در دوران ما مائوئیسم نشان می‌دهد، با یک سلسله دعاوی رویزیونیستی و بدعت‌هائی در احکام مارکسیستی به میدان می‌آید. شاخص هر رویزیونیسم عبارت است از مبارزه علیه مارکسیسم ـ لنینیسم با این ادعا که می‌خواهند تئوری مارکس و لنین را «بسط دهند»، «تکمیل کنند»، «غنی سازند»، «آن را بر شرایط نوین تاریخی منطبق گردانند». لذا رویزیونیسم پیوند صوری خود را با مارکسیسم و حتی با مارکسیسم ـ لنینیسم ومصطلحات و شیوه‌های تحلیل آن حفظ می‌نماید و به همین جهت ظاهری فریبنده کسب می‌کند و فقط مدعی است که خواستار «آزادی انتقاد» و مخالف دگماتیسم و قشریت است.

دراین جا ممکن است این سئوال مطرح شود: «مقصود چیست؟ آیا تئوری مارکسیستی ـ لنینیستی یک چیز تمام و کمال، یک بار برای همیشه است، که به هیچ بسط و تکمیل نیازمند نیست». پاسخ

آن است که هرگز مارکسیسم ـ لنینیسم دعوی کمال مطلق نکرده است. دعوی نکرده است که نسخهٔ عام و ابدی برای حل کلیهٔ مسائل را یک بار برای همیشه به دست داده است. مارکس بارها گفت: تئوری ما راهنمای عمل است. دگم نیست. لنین بارها گفته است که مارکسیست‌ها اگرنخواهند از زندگی واپس بمانند باید تئوری انقلاب را در همهٔ جهات به جلو برانند. کلاسیکهای سترک مارکسیستی: مارکس، انگلس، لنین دراین باره تصریحات و تاکیدات متعددی دارند. لنین می‌گوید:

«آموزش ما دگم نیست، رهنمای عمل است. مارکس و انگلس چنین می‌گفتند، به حق حفظ کردن و تکرار سادهٔ «فرمول‌ها» را استهزاء می‌کردند زیرا این فرمولها در بهترین حالات می‌تواند وظایف کلی را خاطر نشان کند، وظایفی که وضع مشخص اقتصادی و سیاسی در هر دورهٔ ویژه‌ای از پروسهٔ تاریخ آن را تغییر شکل می‌دهد»[۸].

و نیز می‌گوید:

«مارکسیست باید زندگی نو، فاکت‌های دقیق واقعیت را در نظر گیرد و به تئوری‌های دیروز نچسبد زیرا این تئوری‌ها مثل همهٔ تئوری‌ها در بهترین حالات تنها نکتهٔ اساسی و کلی را خاطر نشان می‌کنند وتنها به درک بغرنجی زندگی نزدیک می‌شوند»[۹].

لذا آنچه که تجدید نظر طلبی نادرست است، بسط خلاق تئوری انقلابی به منظور بُراتر کردن آن، انطباق آن بر شرایط نوین تاریخ و نزدیک‌تر کردن آن به هدف انقلابی پرولتاریا نیست. این عملی است نه فقط درست، بلکه ضرور. بلکه صحبت بر سر آن‌چنان «بسطی» است که هدف آن کند کردن سلاح تئوریک و سازش دادن آن با ایدهٔولوژی بورژوائی و دور کردن آن از هدف انقلابی پرولتاریاست. لنین خود مظهر بسط خلاق تئوری انقلابی در همهٔ زمینه‌ها در شرایط نوین تاریخ بود. لذا باید مابین «تجدید نظرطلبی» و «خلاقیت» فرق گذاشت.

برای پی بردن به ماهیت رویزیونیسم و سیر مشخص آن در تاریخ نخست ببینیم که **منابع تغذیهٔ** این انحراف چیست و چه **انگیزه‌هائی** موجب بروز آن می‌شود.

رویزیونیسم به ویژه در شکل اپورتونیستی راست آن که شکل اصلی است محصول شرایط اقتصادی و اجتماعی دوران امپریالیسم است و معمولا در دورانهای نسبتاً مسالمت‌آمیز بسط اقتصادی و سیاسی سرمایه‌داری جان می‌گیرد. بخش ممتاز فوقانی طبقهٔ کارگر موسوم به «اشرافیت یا اریستکراسی کارگری» و «بوروکراسی کارگری» (بخش فوقانی کارکنان اتحادیه‌های زرد) پایهٔ اجتماعی چنین رویزیونیسمی است. به علاوه بخش کارگری همیشه با عناصر فراوانی از حامیان ایدهٔولوژی خورده بورژوائی همراه است که می‌توانند عندالاقتضاء به عرضه کنندگان و منادیان انحرافات رویزیونیستی چپ یا راست مبدل شوند. به علاوه سیاست احزاب حاکمهٔ بورژوائی در پیدایش انحراف رویزیونیستی در جنبش کارگری مؤثر است، بدین معنی که احزاب حاکمه در

کشورهای سرمایه‌داری گاه اسلوب‌های «لیبرالی» و شیوه‌های «رفورمیستی» به کار می‌برند و این اسلوب‌ها موجب تضعیف هشیاری و برائی انقلابی در نزد عناصر مستعد و مایهٔ تقویت جریان تجدید نظر طلبی می‌شود. در واقع نبرد مابین کمونیسم و «تجدیدنظر طلبی» یا «رویزیونیسم» از جهت محتوی طبقاتی خود نبردیست مابین ایدهٔولوژی پرولتاری و ایدهٔولوژی سرمایه‌داری و تا زمانی که این مبارزه باقی است پیوسته خطر رویزیونیسم باقی است. از طرفی، هر کامیابی تازه مارکسیسم ـ لنینیسم دشمنانش را وا می‌داردکه جامهٔ مارکسیستی بر تن کنند و خود را سوسیالیست جا بزنند. از طرف دیگر آن افرادی که در جنبش کمونیستی شرکت جسته‌اند ولی از جهت تئوریک ضعیف هستند و یا از جهت اجتماعی استوار و محکم نیستند، در مقابل فشار ایدهٔولوژی بورژوائی تاب نمی‌آورند و به مواضع رویزیونیسم می‌غلطند. گاه در درون چرخش‌های بزرگ در جنبش کارگری و کمونیستی (هنگامی که برخی از کمونیست‌ها قادر نیستند پدیده‌های نوین را ادراک نمایند و تغییراتی را که در تاکتیک احزاب کمونیستی رخ می‌دهد به موقع و به درستی بفهمند)، رویزیونیسم از نوع راست و چپ آن بروز می‌کند و بدعت‌گزاری و آوردن احکام شبه مارکسیستی آغاز می‌شود. مثلا در دوران ما موفقیت‌ها و دشواری‌های انقلاب‌های سوسیالیستی و رهائی‌بخش ملی در این یا آن کشور، انقلاب علمی و فنی معاصر که موجب بسط بیشتر سرمایه‌داری انحصاری دولتی و نیز ایجاد تغییرات ساختی (ستروکتورل) در جامعه و از آنجمله در خود طبقهٔ کارگر شده است، نقش فزایندهٔ به اصطلاح «وسائط عمومی» (مطبوعات، رادیو، تلویزیون، سینما و غیره) در زندگی اجتماعی، همه و همه با سوء استفاده‌ای که از آنها انجام می‌گیرد به عوامل عینی ظهور و پخش نظریات اپورتونیستی و رویزیونیستی بدل می‌شوند.

یکی دیگر از منابع تغذیهٔ رویزیونیسم **ناسیونالیسم** است. برخی ازکمونیست‌ها به عناوین مختلف «مصالح» ملت و وطن خود را بالاتر از مصالح جنبش انقلابی کارگری و مجتمع کشورهای سوسیالیستی قرار می‌دهند و می‌کوشند به مارکسیسم ـ لنینیسم «رنگ ویژهٔ ملی» خود را بدهند و یک مارکسیسم- لنینیسم «خاص خودشان» پدید آورند و از آنجا به نتیجه‌گیری‌های دور و درازی می‌رسند که از مارکسیسم ـ لنینیسم به معنای اصیل این کلمه به دور است. سپس این نتیجه‌گیری‌های ویژه را به احکام عام جهان شمول بدل می‌کنند. ما این پدیده‌ها را در برخی از کشورهای سوسیالیستی مشاهده می‌کنیم.

نکتهٔ مهمی که در اینجا باید بدان توجه کرد آن است که رخنهٔ شعور و آگاهی کمونیستی که یک آگاهی به کلی تازه‌ایست در طبقهٔ کارگر یک پروسهٔ دراز مدت، پر فراز و نشیب و بغرنج است و این پروسه موظف است دائماً از تجاربی که در مقیاس **بین‌المللی** گرد می‌آید، نیرو بگیرد و اگر در این امر غفلتی شود، حتی در سیاست احزاب کمونیستی که درحاکمیت هستند می‌تواند اشتباهات گاه بسیار جدی روی دهد. طبیعی است که قدرت هر حزب انقلابی در درون کشور خود به طور

عینی اهمیت عوامل **ملی و ویژه** را بالا می‌برد، ولی در عین حال این افزایش قدرت باید مبتنی بر بهره‌برداری دقیق و جامع از تجارب بین‌المللی نیز باشد و تنها به تجارب ملی و محلی بسنده نشود، یعنی تناسب صحیح بین قوانین عام وخاص جنبش سوسیالیستی و ساختمان سوسیالیسم برقرار گردد.

رویزیونیسم را معمولا به **دو نوع رویزیونیسم کهن و معاصر** تقسیم می‌کنند زیرا در دو دوران به‌ویژه رویزیونیسم با حرارت و سر و صدای فراوان به میدان آمد. یکی در آغاز قرن کنونی ودیگری پس از دومین جنگ جهانی.

بنیادگذار رویزیونیسم نوع کهن **برنشتین** است که در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم علیه مارکسیسم وارد عمل شد. وی در یک سلسله مقالات و در اثر خود موسوم به «محملهای سوسیالیسم و وظایف سوسیال دموکراسی» (۱۸۹۹) خواستار تجدید نظر در آموزش کارل مارکس گردید. از همان ایام رویزیونیسم به یک پدیدهٔ بین‌المللی بدل شد و نه تنها در درون سوسیال دموکراسی آلمان، بلکه در فرانسه و بلژیک و روسیه و دیگر کشورهای اروپائی نیز ظهور کرد.

رویزیونیست‌ها فلسفه و اقتصاد مارکسیستی و تئوری کمونیسم علمی را مورد تجدید نظر قرار دادند[۱۰] و مدعی شدند که می‌توان «بتدریج» نهال سوسیالیسم را از زمینهٔ سرمایه‌داری رویاند و نیازی به انقلاب سوسیالیستی و استقرار دیکتاتوری پرولتاریا نیست. بدین ترتیب رویزیونیسم به یک حربهٔ مهم تاثیر بورژوازی در جنبش کارگری بدل شد. لنین می‌نویسد:

«رویزیونیسم یا تجدید نظر در مارکسیسم در حال حاضر اگر عمده‌ترین مظهر تاثیر بورژوازی در پرولتاریا و فاسد کردن پرولتاریا به وسیلهٔ بورژوازی نباشد، یکی از عمده‌ترین آنهاست.»[۱۱]

لنین مبارزه با رویزیونیسم چپ و راست را به عهده گرفت و نظریات برنشتین را افشاء کرد و ریشه‌ها و ماهیت اجتماعی آنرا برملا ساخت و نه فقط از مارکسیسم دفاع نمود بلکه نقشی شایان در بسط جناح انقلابی در جنبش جهانی کارگری و تحکیم این جناح ایفاء نمود[۱۲]. پس از مرگ لنین، استالین و دیگر تئوریسین‌های برجستهٔ مارکسیست علیه انواع انحرافات رویزیونیستی چپ و راست مبارزه کردند.

چنانکه گفتیم در دوران پس از جنگ دوم جهانی، به ویژه در سال‌های ۵۰ رویزیونیسم این بار به شکل معاصر آن بار دیگر جان گرفت. رویزیونیسم معاصر، در دورانی که دو سیستم متضاد سوسیالیستی و سرمایه‌داری از هر جهت در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند و از آنجمله در زمینهٔ ایده‌ئولوژی به نبردی سخت و سازش ناپذیر مشغولند، افزار اساسی در دست بورژوازی وخرده بورژوازی در درون جنبش کمونیستی به منظور تهی کردن این جنبش از مضمون انقلابی آن است. امپریالیسم به «ناسیونال کمونیسم» و «لیبرال کمونیسم» و «نئوآنارشیسم کمونیست نما» علاقه

فراوانی دارد و امیدواراست که از آنها به مثابهٔ حربه‌ای مؤثر علیه کمونیسم و اتحاد شوروی ـ دژ اساسی سوسیالیسم جهانی – استفاده کند.

در دوران پس از جنگ دوم جهانی، سرمایه‌داری در کشورهای رشد یافته در اثر مبارزات طبقه کارگر و کامیابی‌های سیستم سوسیالیسم جهانی ناچار شد در وضع مزد و تامین اجتماعی کارگران بهبودهائی ایجاد کند. انقلاب علمی و فنی کنونی نیز امکاناتی برای تحقق این سیاست فراهم ساخت. در این دوران مبارزات ایده‌ئولوژیک به ویژه پس از درگذشت ای.و.استالین و پس از کنگرهٔ بیستم حزب کمونیست اتحاد شوروی و در نتیجهٔ وقوع ضد انقلاب در مجارستان حدت بی‌سابقه‌ای یافت. فشار نیرومند ایده‌ئولوگ‌های بورژوا که زرق و برق «سرمایه‌داری خلقی»، «جامعهٔ رفاه عمومی» و «دموکراسی بورژوائی» را به رخ می‌کشیدند، نوسانات رویزیونیستی در برخی اعضاء نااستوار احزاب کمونیستی ایجاد کرد. رویزیونیست‌ها با تمام قوا کوشیدند تا مسئلهٔ «کیش شخصیت استالین و عواقب آنرا» بیش از حدود منطقی و واقعی آن بزرگ کنند و آنرا تا حد یک تراژدی یاس‌آور تاریخی اوج دهند و کلیهٔ دست‌آوردهای سوسیالیسم و جنبش کمونیستی معاصر را دستخوش لعن و نفرین و آه و اسف سازند و احکام و مصوبات کنگرهٔ بیستم حزب کمونیست اتحاد شوروی را مورد سوء تعبیرات و تفسیرات دور و دراز و نادرست قرار دهند و نتیجه بگیرند که تنها راه مسالمت آمیز به سوی سوسیالیسم راه درستی است و خواستار آزادی عمل فراکسیون و گروه‌ها در احزاب مارکسیستی شوند و بدینسان این احزاب را بسوی انحلال ببرند. رویزیونیست‌ها تئوری «سوسیالیسم با چهرهٔ انسانی» را به میان کشیدند، عملا منکر نقش رهبری حزب طبقهٔ کارگر و دیکتاتوری پرولتاریا شدند. رویزیونیستها مقولهٔ «ملت» را مطلق کرده و مسئلهٔ همبستگی انترناسیونالیستی احزاب کمونیستی و کشورهای سوسیالیستی را در پرده نهادند[۱۳].

بدینسان رویزیونیسم معاصر که در جریان ضد انقلابی در مجارستان و چک‌اسلواکی از جهت ایده‌ئی نقش بازی کرد پدید شد. علاوه بر کشورهای سوسیالیستی این نظریات رویزیونیستی در برخی از احزاب برادر نیز ظهور کرد مانند نظریات ارنست فیشر، درحزب کمونیست اطریش و رژه گارودی در حزب کمونیست فرانسه. رهبری مارکسیست ـ لنینیست این احزاب موفق شد به موقع این نظریات و حاملین آنها را منفرد نماید و از حزب دور سازد.

ارتجاع جهانی برای رویزیونیسم نوظهور ارزش فراوانی قائل بوده است و امید داشته و دارد که بدین وسیله جنبش انقلابی کارگری را تقسیم کند و به مبارزهٔ طبقاتی پرولتاریا در کشورهای سرمایه‌داری لطمهٔ جدی وارد سازد و از ساختمان کامیابانهٔ سوسیالیسم در کشورهای سوسیالیستی جلوگیری به عمل آورد. ولی این حساب‌ها درست درنیامد. جنبش کمونیستی جهانی در سالهای ۱۹۵۷، ۱۹۶۰ و ۱۹۶۸ در اجتماعات مهم خود رویزیونیسم معاصر را افشاء کرد و ضرورت مبارزه با آن را تصریح کرد. در اسناد این جلسات تصریح گردید که رویزیونیسم معاصر مارکسیسم– لنینیسم

را لکه‌دار می‌کند و آنرا کهنه و منسوخ اعلام می‌دارد و آنرا از روح انقلابیش تهی می‌سازد و می‌کوشد تا ایمان طبقهٔ کارگر را بدان متزلزل گرداند و علیه ضرورت تاریخی انقلاب پرولتاریا و دیکتاتوری پرولتاریا در دوران گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم سخن می‌گوید و نقش رهبری کنندهٔ احزاب مارکسیستی ـ لنینیستی را نفی می‌کند و انترناسیونالیسم پرولتری را در پرده می‌گذارد و از اصول عمدهٔ لنینی ساختمان احزاب طراز نوین انصراف می‌جوید. تا زمانی که امپریالیسم جهانی وجود دارد خطر رویزیونیسم موجود است و لذا احزاب مارکسیستی ـ لنینیستی باید در این امر هوشیار و در مبارزه علیه رویزیونیسم معاصر قاطع و صریح باشند.

۲. رفورمیسم در شکل تاریخی و کنونی

رفورمیسم یک جریان سیاسی در درون جنبش کارگریست که ضرورت مبارزهٔ طبقاتی و انقلاب سوسیالیستی و دیکتاتوری پرولتاریا را نفی می‌کند و خواستار همکاری طبقات است و مدعی است که به کمک یک سلسله رفورم‌ها که در چارچوب قوانین جامعهٔ سرمایه‌داری عملی می‌گردد خواهد توانست سرمایه‌داری را به جامعهٔ «رفاه عمومی» بدل سازد.

تاریخ رفورمیسم معاصر از ربع آخر قرن نوزدهم آغاز می‌گردد یعنی هنگامی که عده‌ای از لیدرهای سوسیال دمکرات (و از آن میان هوهبرگ، شرام و برنشتین) تحت تاثیر موفقیت‌های جنبش کارگری و بسط دموکراسی بورژوائی، چنانکه در فوق دیدیم، خواستار تجدید نظر در مارکسیسم شدند[۱۴] و گفتند که تحول انقلابی در جامعه نه ممکن است و نه مطلوب، بلکه بهترین و ممکن‌ترین کار عبارت است از به‌سازی و اصلاح جامعه از طریق اجراء یک سلسله رفورم و به اصطلاح مهندسی اجتماعی و تعمیر ماشین اجتماع در هر جا که دچار لنگش شود بدون دست زدن به مجموع ساخت آن. از همان آغاز پیدایش رفورمیسم مارکس و انگلس با آن مبارزه کردند و از آن‌جمله پلاتفرم هوهبرگ، شرام و برنشتین را مورد انتقاد سخت قرار دادند.

در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم رفورمیسم به یک پدیدهٔ جهانی و به خطر عمده در داخل جنبش کارگری سوسیال دموکراتیک بدل گردید.

ایده‌های رفومیستی برنشتین کم کم به شیوهٔ عملی در سیاست بدل شد. میلران یکی از لیدرهای سوسیالیست در فرانسه در سال ۱۸۹۹ در کابینهٔ ارتجاعی والدک روسو پست وزارت گرفت و میلرانیسم در سیاست با برنشتینیسم در تئوری همراه شد.

جناح چپ انقلابی در احزاب سوسیال دموکراسی اروپا علیه مواضع رفورمیستی مبارزهٔ شدیدی را آغاز کرد که البته همیشه پی‌گیر نبود. روزا لوگزامبورگ، فرانتس مرینگ، کلارا

تستکین، کارل لیبکنشت (در آلمان)، پل لافارگ و گد (درفرانسه)، لابریولا (در ایتالیا)، بلاگویف (در بلغارستان)، گرتر (در هلند) و دیگران در این مبارزه علیه رفورمیسم در تئوری و عمل نقش زیادی ایفا کردند. با این حال این مبارزه نتوانست از گسترش رفورمیسم و تبدیل آن به یک جریان مسلط در احزاب سوسیال دموکراتیک اروپا جلوگیری نماید. بلشویک‌های روس با رهبری لنین تنها نیروئی بودند که با پی‌گیری از مشی انقلابی و انترناسیونالیستی در جنبش کارگری دفاع کردند و حساب خود را از نیروهای رفورمیست در سوسیال دموکراسی جدا نمودند و مارکسیسم را بر شرایط نوین با خلاقیت تمام انطباق دادند و جوهر انقلابی آن را از دستبرد سفسطه‌های اپورتونیستی محفوظ داشتند.

پس از انقلاب اکتبر مبارزهٔ رفورمیسم علیه مارکسیسم از مبارزهٔ **درون** احزاب سیاسی طبقهٔ کارگر خارج شد و به مبارزهٔ دو **جریان** سیاسی در جنبش کارگری یعنی جریان کمونیستی و جریان سوسیال دموکراتیک تبدیل گردید. در فوریه ۱۹۱۹ بیست و دو حزب انترناسیونال دوم را در برن احیاء کردند و در مارس ۱۹۱۹ نمایندگان ۳۵ حزب گروه انترناسیونال کمونیستی را بنیاد گذاردند. بعدها انترناسیونال سوسیالیستی خود را در سال ۱۹۲۳ در هامبورگ بطور نهائی سازمان داد و انشعاب در طبقهٔ کارگر به وسیلهٔ لیدرهای راست سوسیال دموکراسی رفورمیستی به سرانجام رسید. تا دوران پس از جنگ که به طور نهائی احزاب سوسیال دموکراتیک مارکسیسم را کنار گذاشتند، مدتها کشمکش بین مارکسیسم و آنتی‌مارکسیسم در این احزاب ادامه داشت. کار به پیروزی لیدرهای راست آنتی‌مارکسیست خاتمه پذیرفت.

آئین رسمی رفورمیسم معاصر که در«اعلامیه فرانکفورت» صادره از طرف کنگرهٔ انترناسیونال سوسیالیستی (درسال ۱۹۵۱) تصریح شده و در مقابل کمونیسم علمی و مارکسیسم- لنینیسم قرار دارد عبارت است از «سوسیالیسم دموکراتیک». موافق این آئین اسلوب انقلابی تاثیر در تکامل اجتماعی به طور قطعی مردود شمرده می‌شود. آنتی‌تز انقلاب عبارت است از رفورم و رفورم به مثابهٔ اسلوب اساسی و منحصر تحول اجتماعی ارائه می‌گردد. ویلسن لیدر حزب لیبوریست انگلستان در کتاب خود موسوم به «هدف در سیاست» می‌نویسد:

«ما پیوسته برخورد انقلابی را طرد کرده‌ایم. به همین ترتیب ما با اقدامات اقتصادی مانند اعتصابات و دیگر اقدامات نظیر اتحادیه‌ها که هدف آن رسیدن به مقاصد سیاسی باشد مخالفیم.»

در آئین «سوسیالیسم دموکراتیک» مارکسیسم به مثابه پایهٔ تحلیل اجتماعی طرد شده و التقاط کامل انواع نظریاتی که از جهت علمیت خود مخالف و حتی متضاد هستند به عنوان پایهٔ فکری سوسیالیسم مجاز شمرده می‌شود. در این اعلامیه که بدان اشاره کردیم از جمله چنین می‌خوانیم:

«سوسیالیسم یک جنبش بین‌المللی است که به هیچوجه لازمهٔ آن تفکر متحجر و

یکنواخت نیست. سوسیالیست‌ها می‌توانند عقاید خود را خواه از مارکسیسم، خواه از شیوه‌های دیگر تحلیل اجتماعی و یا از عقاید مذهبی و انسان دوستانه استخراج کنند. مطلب این جاست که همهٔ آنها به سوی هدف واحدی می‌روند.»

رفورمیسم هیچ اقدامی علیه مالکیت خصوصی نمی‌کند. مثلا در برنامهٔ حزب سوسیال دموکرات آلمان (SPD) در بخش سیاست اقتصادی گفته شده است که «رقابت آزاد و ابتکار آزادانهٔ کارفرمائی» مورد قبول است. در این برنامه گفته شده است: «رقابت تا آنجا که ممکن است و نقشه پردازی تا آنجا که لازم است». این عبارت نمونه‌وار حاکی از تلاش رفورمیستی برای همساز کردن دو ناسازگار است یعنی مالکیت خصوصی از سوئی و عدالت اجتماعی از سوی دیگر. روشن است جائی که مالکیت خصوصی سرمایه‌داری بر افزار تولید باقی است استقرار عدالت اجتماعی ممکن نیست.

برخی از احزاب سوسیال دموکراتیک مدعی هستندکه ایده‌آل آنها نیل به سوسیالیسم منتها از طریق رفورم است ولی نمی توان با این ادعا موافقت کرد. این احزاب با دست کشیدن از تئوری سوسیالیسم علمی در واقع از ایده‌آل سوسیالیستی دست کشیده‌اند. برای این احزاب سوسیالیسم دیگر آن فرماسیون اجتماعی- اقتصادی نیست که ضرورتاً و به ناچار باید از پس سرمایه‌داری درآید، بلکه یک نظام اخلاقی است که منشاء آن آرزوها و صفات اخلاقی ابدی و فطری انسانی است. از این لحاظ یک نوع بازگشت به «سوسیالیسم اتیک» و نظریات کانت و نوکانتی مشاهده می‌شود.

تنها سوسیالیست‌ها با استفاده از شرایط مساعدی که نبرد کمونیست‌ها و کشورهای سوسیالیستی در جهان به وجود آورده‌اند، توانسته‌اند در ایجاد برخی قانون‌گزاری‌های کارگری سهم داشته باشند و بدینسان برای مدتی توجه کارگران را در بعضی از کشورها متوجه خود سازند. سیرزمان، تنگ‌میدانی نظریات سوسیال دموکرات‌ها را بیش از پیش ثابت خواهد کرد و مسلماً در کشور رشد یافته اکثریت طبقهٔ کارگر به سوی ایده‌آل‌های اصیل سوسیالیستی روی خواهد آورد. رفورمیست‌ها در موضع آنتی‌کمونیسم و آنتی‌سویتیسم قرار دارند و مایلند از این راه رأفت و اطمینان هیئت حاکمهٔ سرمایه‌داری را به سوی خود جلب کنند و در آپارات دولت بورژوائی ذی‌سهم و ذی‌مدخل باشند. همین آنتی‌کمونیسم و آنتی‌سویتیسم و تلاش برای جلب رأفت و اطمینان بورژوای موجب شد که رفورمیست‌های سوسیال دموکرات بارها مرتکب خیانت‌های مهمی به منافع طبقهٔ کارگر شدند.

لیدرهای سوسیال دموکراسی رفورمیست در آستانهٔ جنگ اول جهانی و در جریان بین دو جنگ و پس از جنگ دوم جهانی در سراشیب ناسیونالیسم و اپورتونیسم غلطیدند و به مثابهٔ همدست بورژوازی امپریالیستی عمل کردند و به همین جهت لنین آنها را «سوسیال شوینیست» و «سوسیال امپریالیست» نامیده است. این لیدرها که آنتی‌کمونیسم و آنتی‌سویتیسم آنها را نابینا ساخته

کماکان به دعوت احزاب کمونیست دایر به وحدت عمل در مبارزه به خاطر صلح و دموکراسی کر مانده‌اند. آنتی‌کمونیسم احزاب رفورمیست سوسیال دموکرات را بیش از پیش دچار بن‌بست تاریخی می‌کند و تنها راه خروج از این بن‌بست برای آنها دست برداشتن از موضع ارتجاعی و ضد انقلابی آنتی‌کمونیسم است. تردید نیست که تاریخ آنها را بدین کار مجبور خواهد کرد.

کمونیست‌ها، علی‌رغم مواضع عمیقاً سازش‌کارانه و گاه خائنانهٔ سوسیالیست‌ها، پیوسته برای وحدت عمل با آنها و رفع انشعاب بزرگی که در سایهٔ مجاهدات اینان در جنبش واحد کارگری عصر ما ایجاد شده است، تمام تلاش خود را به کار می‌برند. علت آن است که احزاب و اتحادیه‌های رفورمیستی اکنون در کشورهای غربی اروپا قدرت بزرگی هستند که به هیچ وجه نمی‌توان و نباید نادیده گرفت. در سال ۱۹۶۳ انترناسیونال سوسیالیستی مرکب بود از ۴۲ حزب دارای قریب ۱۲ میلیون عضو و ۶۵ میلیون رأی دهنده.

البته اکنون سوسیال دموکراسی رفورمیستی بحرانی را از سر می‌گذراند که در کار تعمیق است. کابینه‌های سوسیال دموکرات در هیچ جا نتوانستند مواعید انتخاباتی خود را مجری دارند. به همین جهت اگر در دوران پس از جنگ (۱۹۴۵) سوسیال دموکرات‌ها در ۲۱ کابینهٔ کشورهای بورژوائی شرکت داشتند این تعداد در سال ۱۹۶۴ به ۱۲ کابینه رسید و اکنون از این میزان هم کمتر است. از این گذشته در اثر رشد نیرومند جنبش کمونیستی و دست‌آوردهای درخشان اتحاد شوروی و دیگر کشورهای سوسیالیستی در درون احزاب سوسیال دموکراتیک اختلاف بین جناح چپ و راست تعمیق می‌شود و در برخی نقاط کار به جدا شدن جناح‌های چپ رسیده است. مابین اعضاء پائین (قاعده) و رهبری فوقانی این احزاب نیز، چنان که در نمونهٔ فرانسه دیده می‌شود، در طرز برخورد به دعوت وحدت عمل حزب کمونیست، اختلاف روش وجود دارد. با اطمینان می‌توان گفت که طی دهه‌های آینده این بحران عمیق می‌شود و چرخش شدیدتر به راست که لیدرهای راست سوسیال دموکراسی رفورمیستی در سال‌های پس از جنگ دوم جهانی اجراء کرده‌اند تمام بی‌ثمری و خیانت آمیز بودن خود را حتی به اعضاء عقب مانده نشان خواهد داد.

در کشور ما از طرف برخی ایده‌ئولوگ‌های اپورتونیست مانند خلیل ملکی، حسن ارسنجانی و دیگران کوشش شده است رفورمیسم در میان مردم رخنه داده شود. کوشش این افراد با شکست روبه رو شد. اکنون خود هیئت حاکمهٔ ارتجاعی سعی دارد رفورمیسم را با اصول سلطنت مستبده سازش دهد و این رفورمیسم درباری ارتجاعی اعلیحضرتی را به عنوان آخرین کلام ایده‌ئولوژی در مقابل نظریات حزب تودهٔ ایران قرار دهد. ما در عین آنکه با انواع مظاهر چپ روی مبارزه می‌کنیم نباید از خطر رفورمیستی در کشور خود غافل بمانیم. باید با تمام قوا با این ملغمهٔ التقاطی و ارتجاعی مبارزه کرد و عیار سفسطه‌آمیز آنرا که سخن‌گویان هیئت حاکمه و روشنفکران خودفروخته تکرار می‌کنند افشاء کرد[۱۵].

۳. چند نتیجه گیری

اگر خواننده‌ای توضیح کوتاه ما را دربارهٔ دو اصطلاح «رویزیونیسم» و «رفورمیسم» با دقت بخواند، آن گاه می‌تواند قضاوت کند که سوء استفادهٔ مائوئیستی از این اصطلاحات دربارهٔ احزاب برادر و از آن جمله حزب کمونیست اتحاد شوروی دارای کوچک‌ترین پایهٔ عینی نیست و یک سفسطه و ساخته‌کاری ذهنی است.

آیا احزاب برادر و از آن جمله حزب کمونیست اتحاد شوروی در احکام بنیادی فلسفی، اقتصادی و اجتماعی مارکس و انگلس و لنین تجدید نظری کرده‌اند و این نظریات را در زمینهٔ ایجاد جامعهٔ نوین و اجراء پی‌گیرانهٔ نبرد طبقاتی علیه سرمایه‌داری جهانی سست و یا زیر و رو ساخته‌اند یا برعکس پرچم این اندیشه‌ها را در جهان با قدرت و شکوه فراوان سرفراز نگاهداشته و آنها را به رهنمون عمل روزانهٔ خویش بدل کرده‌اند و بر پایهٔ این تئوری کامیابانه جامعهٔ نوین را می‌سازند و با امپریالیسم و سرمایه‌داری و همهٔ نیروهای ارتجاعی و انحرافی می‌رزمند؟

مائوئیست‌ها که این اتهام را به جنبش کمونیستی جهانی وارد می‌سازند خود «اندیشه‌های مائو تسه دون» را (که بنا به اصطلاح خودشان «مارکسیسم چینی شده» است) جانشین نظریات مارکس و انگلس کرده‌اند و انواع تعبیرات مغلوط و من‌درآوردی را به جای مارکسیسم - لنینیسم معاصر جا می‌زنند.

آیا احزاب برادر و از آن جمله حزب کمونیست اتحاد شوروی رفورم را جانشین انقلاب ساخته‌اند، راه سازش با بورژوازی و احیاء سرمایه‌داری را در پیش گرفته‌اند یا مانند کوه در مقابل امپریالیسم و سرمایه‌داری جهانی استوار ایستاده و با گام‌های بلند به سوی جامعهٔ کمونیستی می‌روند و به همین جهت آماج اولی و اصلی یورشهای وحشیانهٔ سرمایه‌داری و منادیان راست و چپ‌روی هستند؟ مائوئیستها که این اتهام فجیع را وارد می‌کنند به این ادعا متوسل می‌شوند که گویا احزاب برادر از راه قهرآمیز انقلاب دست کشیده‌اند و ایده‌آل انقلاب جهانی را به کنار گذاشته‌اند و راه مسالمت‌آمیز را مطلق می‌کنند. این ادعا صاف و ساده دروغ است. از جمله دلیل دروغ بودن این دعاوی سند معتبری است که در جلسهٔ ژوین ۱۹۶۹ منعقده در مسکو از طرف ۸۵ حزب کمونیستی و کارگری جهان (و از آن جمله حزب تودهٔ ایران) صادر شده و در آن احزاب برادر اعتقاد پرشور خود را به مارکسیسم - لنینیسم، نفرت بی‌پایان خود را از امپریالیسم و به ویژه امپریالیسم امریکا و سرمایه‌داری، اعتقاد بی‌خلل خود را به انقلاب خلق‌ها، به طبقهٔ کارگر، به نیروی متحدهٔ زحمتکشان با صراحت انکار ناپذیری بیان داشته‌اند. این سند که تنها دعوی نه، بلکه **برنامهٔ عمل** مورد قبول احزاب برادر است، یک سند برجستهٔ انقلابی، یک سند مارکسیستی - لنینیستی است که هرگونه رویزیونیسم و رفورمیسم و هرگونه انحراف ناسیونالیستی از مارکسیسم

را با قوت و روشنی طرد می‌کند. چنین است واقعیات.

همانطور که لنین می‌گوید **رویزیونیسم محصول فشار بورژوازی و خرده بورژوازی بر جنبش کارگری است** و همین فشار است که از طرفی انحراف‌های تسلیم طلبانهٔ راست و از طرف دیگر انحراف‌های ماجراجویانهٔ «چپ» ایجاد می‌کند. در دوران پس از جنگ دوم جهانی سرمایه‌داری با مهارت توانست از مشکلات سیاسی و اقتصادی در کشورهای سوسیالیستی بهره برداری کند و فشار نیرومندی پدید آورد که از سوئی به پیدایش انحراف‌های ناسیونالیستی و لیبرالیستی در کمونیسم و ازسوی دیگر به واکنش «چپ» مائوئیستی در نهضت کمونیستی جهانی منجر شد ولی مشکلاتی که در جنبش جهانی کمونیستی پدید آمده یک پدیدهٔ فرعی منفی، ناشی از بسط پرتوان این جنبش در دوران ماست. در اثر همین وضع است که پلاتفرم سیاسی مائوئیسم و سیاست اعتزال ملی (ایزولاسیونیسم) برخی احزاب و انواع رویزیونیسم «چپ» و راست پدید آمده است. با آن که عوامل بروز این پدیده‌ها عینی است، خود این انحرافات دارای خصلت ذهنی است. لذا رفع آنها در طول مدت هم ممکن است و هم وظیفهٔ جنبش است. باید بدون خستگی برای رخنه دادن تئوری انقلابی در افراد حزب و توده‌های زحمتکش کوشید و یکی از شرایط این کار نشان دادن انحرافات «چپ» و راست از تئوری انقلابی در تئوری، در سیاست و در عمل است. بدون مبارزه با انحرافات «چپ» و راست، نه مبارزه با ارتجاع، نه مبارزه با امپریالیسم، هیچ کدام نمی‌توانند خصلت واقعی و جدی خود را کسب کنند. لنین می‌گوید:

«مبارزه با امپریالیسم اگر با مبارزه با اپورتونیسم پیوند ناگسستنی نداشته باشد، یک جملهٔ میان تهی و دروغین است.»[۱۶]

مارکسیسم و آزادی

مسئله روش مارکسیست‌ها نسبت به آزادی افراد جامعه، از همان آغاز پیدایش مارکسیسم مورد بحث بود. مارکسیسم از هواداران سرسخت و پی‌گیر آزادی واقعی شخصیت انسانی است و درست به همین جهت نظریات بورژوازئی دربارهٔ آزادی را که «آزادی‌گرائی» یا «لیبرالیسم» بورژوائی نام دارد، همیشه مورد افشاء و انتقاد قرار داده است .

ولی سرمایه‌داری امپریالیستی که در ژرفای دل خود کوچکترین ارادتی هم به «لیبرالیسم» ندارد، عرصهٔ تسلط خود را فریب‌کارانه «جهان آزاد» نامیده و درفش «آزادی» را در مقابل به اصطلاح او «تام‌روائی» (توتالیتاریسم) یا «استبداد کامله» کمونیستی برافراشته(!) و می‌خواهد چهره کریه بهره‌کش و استعمار طلب و نژاد گرا و سود ورز و رباخوار و جهالت پرور و ضد بشری خود را در زیر این نقاب زرین بپوشاند.

این که سرمایه‌داری امپریالیستی درفش کهنهٔ لیبرالیستی خود را، که در دل کوچکترین ارادتی بدان ندارد و در عمل آن را طی تمام تاریخ حیات سرمایه‌داری، با قساوت و حیله‌گری و سالوسی نقض و پایمال ساخته، بر می‌افرازد، امری طبیعی است. از این «شیطان زرد» و پرستندهٔ شعبده‌باز «گوساله سامری» چه انتظاری جز این می‌توان داشت؟ در قبال تاثیر معجزنمون حقیقت مارکسیستی چه کار دیگری جز این از وی ساخته است؟

ولی تاسف و تعجب موقعی آغاز می‌شود که برخی از افراد مترقی، گاه در **اثر جهالت** و یا عدم درک پی‌گیر و ژرف مارکسیسم – لنینیسم، گاه در اثر تمایل به **سودگریهای سیاسی** موقت و پراگماتیک از محیط، گاه **تحت تاثیر هوچی‌بازی** رسوای دشمنان سوسیالیسم و غیره به دعاوی و

سخنانی می‌گویند که در خورد آن‌ها نیست و مطلب را لوث و اذهان ساده را مغشوش می‌کند و این اغتشاش در اذهان می‌تواند پی‌آمدهای ناگوار داشته باشد.

ما مارکسیست‌های ایرانی، به پیروی از جهان‌بینی خود، عطشان روزگاری هستیم که شرایط عینی تامین آزادی **واقعی** انسان، و رهائی او از همه قیدها و موانعی که امروز جسماً و روحاً، آشکار و نهان، در بندش نگاه می‌دارد، تامین گردد و هم دراین راه می‌کوشیم ولی نیک می‌دانیم که «آزادی گرائی» بورژوائی و «چندگرائی» (پلورالیسم یا تعدد سازمان‌های حزبی و غیره) به**طور عمده** یک «نمای» بی‌محتوی است و آن اندازه هم که محتوی واقعی در پس این نمای پر زرق و برق وجود دارد، به برکت فداکاری‌های عظیم خلق و **علی‌رغم** بورژوازی به دست آمده است. و بورژوازی هر گاه که دستش برسد و به هر نحو که بتواند گاه صاف و ساده و روشن، گاه با شیوه‌های ظریف و مستور آنها را نقض می‌کند و بی‌اثر می‌گذارد. به مناسبت همین بحث‌ها سودمند می‌دانیم به طور کوتاه ولی با ذکر نکات اساسی مسئله آزادی را از نظر مارکسیسم مطرح کنیم.

آزادی از جهت علمی یعنی امکان و توانائی افراد در انتخاب **هدف‌ها** و وسایل نیل به این هدف‌ها و همچنین **عمل** در آن جهت. امکان و توانائی دست زدن به این عمل بر پایه **انتخاب** و **ترجیح** منطقی است. انسان‌ها با آن که در انتخاب هدف‌ها و وسایل آزادند (زیرا همیشه در جامعه و تاریخ بیش از **یک گرایش و امکان** وجود دارد)، ولی در انتخاب آن محیط اجتماعی که از نسل‌های پیشین بدان‌ها به ارث رسیده است، آزاد نیستند، و به ناچار در داخل این محیط، یعنی در چارچوب یک ضرورت تاریخی معین عمل می‌کنند. به علاوه هدف‌ها و وسایل هر قدر با منافع عام جامعه و سمت حرکت آن همسازتر باشد، قابل اجراءتر است. به اصطلاح انگلس در «آنتی دورینگ»، «وقوف بر امر» و مطلع بودن از کم و کیف یک جریان، ما را بر ادارهٔ آزادانه آن جریان به سود خود قادرتر می‌سازد. لذا این که انسان در فکر و عمل خود آزاد است، بدان معنی نیست که به وسیلهٔ هیچ ضرورتی، این فکر و عمل مشروط نمی‌شود. علاوه بر محیط اجتماعی، خود شرایط زندگی فردی و مختصات جسمی و روحی نیز، عوامل مشروط کننده‌ای را در کار فرد وارد می‌سازند.

با این حال، به سخن مارکس خصیصهٔ نوعی مهم انسان آن است که وی موجودی است هدف‌گزین و هر گام وی به سمت تمدن، گامی است به سمت آزادی و گسترش دایرهٔ آزادی هر فردی از افراد اجتماع شرط مهم گسترش دایرهٔ آزادی خود اجتماع است. یا به بیان دیگر هر قدر کمیت انسان‌هائی که در تعیین سرنوشت خویش آزادند، در جامعه‌ای بیشتر باشد، تکامل آن جامعه سریع‌تر و بیش‌تر خواهد بود.

ولی حدود درجهٔ عمل آزادانهٔ انسان، عمل آزادانهٔ جامعه، امری دیمی و خودبه‌خودی نیست بلکه به سطح رشد عمومی جامعه و از آن جمله به سطح رشد و شیوهٔ تولید اجتماعی بستگی دارد. همان‌طور که سخن مارکس که گفت:

«رشد آزادانه هر فردی شرط رشد آزادانه همه افراد است».

درست است، به همان ترتیب سخن لنین نیز به مثابهٔ مکمل این سخن درست است آنجا که گفت:

«در جامعه زیستن ولی خود را از آن فارغ شمردن، روا نیست.... آزادی فردی نمی‌تواند و نباید در نقطهٔ مقابل آزادی اجتماعی قرار گیرد».

ولی در جامعه‌های مبتنی بر طبقات ناهمساز (آنتاگونیستی) منافع خاص طبقات بهره‌کش (پارتیکولاریسم = خاص‌گرائی) وجود دارد. خاص‌گرائی یعنی تبعیّت از منافع گروه تنگی از افراد ممتاز علیه اکثریت بزرگ جامعه و منافع آنها. در جامعه‌ای که خاص‌گرائی برده داران، ملاکان فئودال، سرمایه‌داران حکم رواست، آزادی مردم به ناچار یا محو و یا مسخ می‌گردد. آزادی **افراد** ممتاز در مقابل آزادی **جامعه** قرار می‌گیرد. **آزادی** این افراد موجب ضرورت و **مجبوریت** جامعه می‌شود، یعنی برای آنکه بهره‌کش در بهره‌کشی **آزاد** باشد، کارگر به بهره‌دهی **مجبور** است. برای آنکه سلطان مستبد در تحمیل ارادهٔ شخصی خود **آزاد** باشد، مردم به قبول این اراده **مجبور** می‌شوند. در جامعهٔ مبتنی بر طبقات ناهمساز (و از آن جمله جامعهٔ سرمایه‌داری) قشرهای ممتاز نه فقط آزادانه هدف‌های خود را انتخاب می‌کنند، بلکه آنرا به آسانی عملی می‌سازند، زیرا وسایل اجرا این هدف‌ها را در دست دارند. مهمترین وسیله **پول** است که دراین جامعه به حلال کل بدل شده یعنی جامعه، جامعهٔ زرفرمانی (پلوتوکراسی) است و این زر که همه جا فرمان رواست خاضعانه به گاوصندق اقلیت ممتاز پناه برده است.

به همین جهت مارکس می‌گوید در چنین جامعه‌ای آزادی فردی در چارچوب طبقه حاکمه و تا زمانی و تا آن حدی که این فرد متعلق به طبقهٔ حاکمه است باقی می‌ماند. طبقهٔ حاکمه به ضرب «قانون» و یا «آداب و رسوم» که قوانین ننوشته و تصویب ناشده است رفتار و عمل و اراده مردم را مطابق منافع خود میزان‌بندی (رگلمانته) می‌کند. مثلا «مالکیت خصوصی» سرمایه‌داران بر وسایل تولید که عین غصب و دزدی است مقدس اعلام می‌گردد و یا مارکسیست‌ها که به این غصب و دزدی معترضند و می‌طلبند که مالکیت، اجتماعی شود، چنان که در کشور ما ایران، مهدورالدم و کشتنی اعلام می‌گردند! پایه‌گزاران لیبرالیسم بورژوائی یعنی جان استوارت میل و بنتام طرفدار قدرت محدود دولت و قدرت عمل نامحدود سرمایه‌داران بودند. امروز در ظاهر قدرت دولت در کشورهای سرمایه‌داری وسیع شده است. ولی این وسعت دامنه قدرت **اتفاقا** به خاطر حفظ منافع سرمایه‌داران، و نه علیه آنها انجام گرفته و با آنکه از لیبرالیسم مورد استدلال ستوارت میل و بنتام چیز مهمی بر جای نمانده، ولی در عوض جنجال دربارهٔ آن صدها بار گوش خراش‌تر شده است. لیبرالهای معاصر مانند لیبرال‌های آلمان غربی خود از پاسداران سرمایه‌داری انحصاری دولتی هستند.

شرط واقعی ایجاد محمل عینی آزادی واقعی انسانی، ایجاد **محمل اجتماعی** یعنی لغو نظام

ناهمساز اجتماعی است. در جامعه بدون طبقات شرایط رشد همه جانبه و هم آهنگ شخص پدید می‌آید و وی در واقع به اداره کنندهٔ سرنوشت خود مبدل می‌گردد و میان آزادی او و آزادی **جامعه** همگونی و همرائی بر قرار می‌شود. مارکس در سرمایه (جلد ۳) می‌گوید:

> که در این جامعه «رشد نیروهای انسانی که به خودی خود هدف است آغاز می‌گردد و عرصهٔ واقعی آزادی انسان بر بنیاد زیربنای خود که عرصهٔ جبر بوده و تنها بر آن زیربنا، رشد و گسترش می‌یابد».

مارکس، انگلس و لنین بر آن بودند و مارکسیست‌های پی‌گیر همگی بر آنند که در راه پیدایش آنچنان جامعه‌ای، رهبری سیاسی و اجتماعی و اقتصادی طبقهٔ کارگر یک **پیش شرط** ضرور است. بیرون آوردن مسائل از این چارچوب و افکندن مفهوم آزادی آن در چارچوب میل فردگرایانهٔ «هر کسی کار خودش بار خودش» – عملا به توجیه دیکتاتوری مستور سرمایه و ستایش نهادهای سالوسانهٔ جوامع سرمایه‌داری می‌کشد و عواقب آن در عمل سنگین خواهد بود و شاید تنها خودپسندی روشنفکران بورژوا و خورده بورژوا را ارضاء کند. تعمیم برخی اداوار خاص تکامل جوامع سوسیالیستی و معرفی سوسیالیسم از این راه فاقد جنبهٔ جدی است و فقط برای مبلغان سفسطه‌باز بورژوازی مفید است.

برای آنکه یک نکتهٔ مهم را ناگفته نگذاریم، در پایان باید به **ارزش نسبی** که ما برای حقوق و آزادی‌های دموکراسی بورژوائی و ضرورت مبارزهٔ در راه آن در رژیم‌های استبدادی از نوع رژیم کنونی ایران قائلیم، نیز اشاره کنیم. توصیه‌های متعددی از لنین د ر این باره شده است که مطبوعات حزب ما بارها از آن سخن گفته‌اند. به همین جهت در برنامهٔ حزب ضرورت احیاء آن حقوق و آزادی‌های دموکراتیکی که قانون اساسی و منشور حقوق بشر معین کرده‌اند، تصریح و تاکید شده است.

لذا بحث مابین استبداد و آزادی‌های بورژوائی نیست، بلکه آزادی‌های بورژوائی و آزادی به معنای اصیل و انسانی این کلمه است. آزادی‌های بورژوائی، از آن جهت که به برکت مبارزات طولانی و جانبازانه زحمت‌کشان و**علی‌رغم** صریح تمایلات طبقه بورژوازی و دولتش، از مقداری محتوی انباشته شده، البته **صوری** صرف نیست، ولی آن آزادی که ما آنرا از سوسیالیسم جدا نمی‌دانیم، با آزادی بورژوائی که در اثر سیطرهٔ طبقاتی بهره‌کشان و به ویژه انحصارها، فاقد مضمون پی‌گیر انسانی است، تفاوت ماهوی دارد.

توضیحات

۱: کتاب یاد شده چاپ ۱۹۶۷، صفحه ۳۳۳.

۲: کلیات، جلد ۱، صفحه ۳۸۱.
۳: جلد ۳۱، صفحه ۴۳۸.
۴: کلیات، جلد ۲۰، صفحه ۶۳۰.
۵: لنین. کلیات به فرانسه. جلد ۲۴. صفحه ۱۴۵.
۶: لنین. کلیات به فرانسه. جلد ۶. صفحات ۲۱۸ـ۲۱۷.
۷: لنین. کلیات، جلد ۲۵. صفحه ۳۵۲.
۸: لنین. کلیات به زبان روسی. جلد ۳۱. صفحهٔ ۱۳۲.
۹: همان.جا. صفحهٔ ۱۳۴.
۱۰: می‌گفتند به جای تئوری ماتریالیستی مارکس, نظریات اگنوستیسیستی کانت واقعی‌تر و پذیرفتنی‌تر است و نیز مطلوب است که تئوری تکاملی («اولوسیون») داروین جانشین دیالکتیک مارکس شود. در زمینهٔ علم اقتصاد می‌گفتند که «مولدین کوچک» بر خلاف پیش‌بینی مارکس از بین نمی‌روند و جان سختی نشان می‌دهند و پیدایش «انحصارها»ی سرمایه‌داری منجر به استقرار یک سرمایه‌داری عاری از بحران می‌گردد و در این شرایط تناقضات را تخفیف می‌دهد و لذا تمام پیش‌بینی‌های مارکس مخالف واقع از آب درآمد و لذا باید در آنها تجدید نظر شود. طبیعی است که آنها این تجدید نظر را «خلاقیت» نام می‌نهادند.
۱۱: کلیات به زبان روسی.جلد ۲۵.صفحهٔ ۱۸۱ـ۱۸۰.
۱۲: در آغاز قرن حاضر رویزیونیسم «چپ» (مانند نظریات «لابریولا» در ایتالیا و نظریات «لاگاردل» در فرانسه که لنین بدان‌ها اشاره می‌کند) هنوز مانند دوران کنونی جنبهٔ بین‌المللی نیافته و در چارچوب ملی باقی بود.
۱۳: جالب است که در جریان چک‌اسلواکی هنگامی که رویزیونیست‌ها وضع بحرانی خطرناکی را برای این کشور سوسیالیستی پدید آوردند، لیدرهای مائوئیست که مدعی نبرد علیه رویزیونیسم هستند تحت عنوان نبرد علیه «سوسیال ـ امپریالیسم» شوروی(!) آشکارا به دفاع از رویزیونیسم چک‌اسلواکی پرداختند و غیر صادقانه و سالوسانه بودن دعاوی خود را در مورد نبرد با انحرافات اپورتونیستی آشکارا نشان دادند.
۱۴: پلاتفرم رویزیونیستی این لیدرها در سال ۱۸۷۹ در «Jahrbuch für Sozialwissenschaft und Soziel Polotik» نشر یافت. در پایان قرن نوزدهم «برنشتینیسم» به مهمترین و پی‌گیرترین جریانات رفرمیستی بدل شد. برنشتین در «مسائل سوسیالیسم و وظائف سوسیال دموکراسی» (۱۹۰۱) می‌نوشت: «طبقهٔ کارگر به آن اندازه رشد نیافته که حاکمیت سیاسی را به دست گیرد» (ص۳۵۱) و «جامعهٔ سرمایه‌داری چنان تغییر پذیر، با نرمش و مستعد رشد است که تنها باید آنرا تکمیل کرد ولی ریشه‌کن ننمود» (صفحهٔ ۲۷۲ کتاب نام برده).

۱۵: بدیهی است که خواننده توجه دارد که این مقاله در دوران رژیم گذشته نگارش یافته و در همان ایام در مجلهٔ «دنیا» چاپ شده است.
۱۶: لنین. کلیات به زبان روسی. جلد ۲۷. صفحهٔ ۴۲۴.

۴
روان و روان اجتماعی

دربارهٔ روان اجتماع
بازهم دربارهٔ روان اجتماع
رازهای روح
فطری و کسبی در انسان
طرحی از تکوین روح

دربارهٔ روان اجتماع

بخش‌های ترکیب کنندهٔ شعور اجتماعی.
دربارهٔ صفات و خصوصیات ملی.
برخی مسائل و نتیجه گیری‌های پراتیک.

۱ .بخش‌های ترکیب کنندهٔ شعور اجتماعی

نخست باید متوجه بود که مقوله «شعور اجتماع» با مقوله «ایده‌ئولوژی» همسنگ نیست. ایده‌ئولوژی فقط بخشی از «شعور اجتماع» است. شعور اجتماع مرکب از دو بخش آگاهانه و خودبه‌خودی، یا آکتیف و پاسیف است. ایده‌ئولوژی جزء بخش آگاهانه و آکتیف شعور اجتماع است، تازه تمام این بخش هم نیست زیرا مسلماً علم شکلی از اشکال شعور اجتماع است ولی جزء ایده‌ئولوژی اجتماعی نیست زیرا از مختصات ایده‌ئولوژی جنبهٔ **طبقاتی** آن است و علوم دارای جنبهٔ طبقاتی نیستند. لذا ایده‌ئولوژی سهمی از بخش آگاهانهٔ شعور اجتماع است و اما بخش غیر آگاه، خودبه‌خودی و پاسیف شعور اجتماع همانا روان اجتماعی است.

کلمات غیرآگاه، خودبه‌خودی و پاسیف کلمات دقیقی نیست و آنرا باید فقط به شکل «نسبی» در نظر گرفت. مثلا در زمینهٔ اخلاقیات آن قسمتی از آراء و نظریات اخلاقی که به شکل آگاهانه از طرف این یا آن طبقه (و به ویژه طبقهٔ مسلط که صاحب ایده‌ئولوژی مسلط است) تبلیغ می‌شود بخشی از ایده‌ئولوژی اخلاقی (اتیک) جامعه است ولی احکام زیادی است که به صورت آداب و رسوم، به صورت مقررات فولکلوریک در جامعه وجود دارد، مرتب و مدون نیست، جامعه آنها را برحسب «اینرسی»، بر حسب سنت، خودبه‌خودی مراعات می‌کند. همین نظریات است که وارد بخش روانی می‌شود. همچنین است در مورد نظریات هنری، نظریات حقوقی و سیاسی و غیره.

صفات مشخصهٔ بخش روانی در شعور اجتماع به قرار زیرین است:

۱. جنبهٔ طبقاتی آن ضعیف و جنبهٔ عام آن برای سراسر یک خلق یا یک ملت قوی است؛

۲. تحول آن به مراتب بطئی‌تر از ایده‌ئولوژی است و به صورت آب راکدی است که ایده‌ئولوژی برفراز آن با امواج خروشان و جوشانی حرکت می‌کند، اینرسی جامعه و رسوب شط تاریخ است، به صورت «سنن و عادات»، «ذوق و سلیقه» و «آداب و رسوم» بروز می‌کند و به صورت صفات و خصال مشترک ملی، شیوه‌ها و سبک‌های مشترک ملی در برخورد و حل مسائل زندگی در می‌آید.

۳. نتیجهٔ انعکاس شرایط مختلف تولید زندگی مادی است و بر اساس فرماسیون‌های متعدد اجتماعی ـ اقتصادی پدید می‌شود، چکیدهٔ سیر تاریخ جامعه معین است.

بدون شک **روان** افراد واحدهای روان اجتماعی است ولی مسئله این‌جاست که آیا روان اجتماعی یک جمع ساده روان افراد است. به هیچ وجه. اجتماع هر واحدی (اتم، ملکول، سلول، نسج، فرد) سیستم‌هائی ایجاد می‌کند که دارای مختصاتی غیر از آن واحد است. دریا مجموعه قطرات است ولی مختصات جذر و مد، قابلیت کشتیرانی و غیره ویژهٔ دریاست. جامعه مجموعهٔ افراد است ولی مختصات جنگ و بحران و نبرد طبقاتی و غیره خاص جامعه است. روان اجتماعی نیز دارای یک سلسله خصوصیاتی است که ویژه اوست.

تفاوت اساسی نفسانیات یا روان اجتماع با نفسانیات یا روان فردی در آن است که مبنای مادی نفسانیات فردی ساختمان عصبی و مختصات فیزیولوژیک در مقطع تاریخی است. بدینسان مابین «روان شناسی اجتماعی» و «روان شناسی فردی» تفاوت کیفی است. تئوریسین‌های بورژوائی «روان شناسی اجتماعی» همانا این تفاوت کیفی را درک نمی‌کنند. آنها می‌خواهند «روان شناسی اجتماعی» را به «غرائز اجتماعی شده» مبدل کنند و تمام پدیده‌های اجتماع را به وسیلهٔ غرائز «حس مالکیت»، «جنگ جوئی»، «حب نسل»، «حفظ نفس» و غیره و غیره توضیح دهند. این کار در واقع نفی «کیفیت خاص» بودن پدیدهٔ اجتماعی و تبدیل آن به پدیدهٔ بیولوژیک است.

روان اجتماعی به طور کلی عام و غیر طبقاتی است ولی در مورد جنبهٔ غیر طبقاتی روان اجتماعی باید گفت که این امرمانع از وجود «روان طبقاتی» نیست. در اینجا شباهت زیادی مابین پدیدهٔ روان اجتماع و زبان هست. زبان به طور کلی یک پدیدهٔ تمام خلق، تمام ملت است ولی مسلماً «ژارگون» طبقاتی نیز وجود دارد. در مورد روان اجتماعی نیز وضع بدین منوال است با این تفاوت که دامنهٔ «طبقاتی» و عمق و تاثیر آن از ژارگون طبقاتی بیشتر است زیرا در پایهٔ این روان منافع خاص این یا آن طبقه قرار دارد.

همین بغرنجی ساخت «روان اجتماعی» و روابط دیالکتیکی آن از طرفی با زیربنا (اقتصاد اجتماع) و از طرف دیگر با روبنا (ایده‌ئولوژی) تعیین حدود آنرا در هر لحظهٔ معین دشوار می‌کند. و بطوء تحول آن ناچار این نتیجه را ایجاب می‌کند که روان اجتماع با آن که جزء شعور اجتماع

است ولی خصیصه روبنائی آن از ایده‌ئولوژی ضعیف‌تر است. عواملی که در تشکیل روان اجتماع موثرند به قرار زیرینند:

۱. سطح معین رشد قوای مولده و مناسبات تولید، در یک کلمه، اقتصاد اجتماع،

۲. سطح معین رشد شعور اجتماع،

۳. سوابق سیر تاریخی اجتماع معین،

۴. مختصات جغرفیایی و اقلیمی.

در میان این عوامل اقتصاد اجتماع دارای تاثیر قاطع است. چنین است مختصات «روان اجتماع» تا آنجا که می‌توان آنرا در نخستین وهلهٔ مطالعه بیان کرد. دربارهٔ قول معروف پلخانف راجع به آن که روان اجتماع حلقهٔ واسطه بین روبنای ایده‌ئولوژیک و زیربنای اقتصادی است هر گونه دقتی سزاوار است.

۲. دربارهٔ صفات و خصوصیات ملی

یکی از اجزاء مرکب مهم روان اجتماع «صفات وخصوصیات ملی» است. دربارهٔ صفات ملی، کلاسیک‌ها تصریحات مکرری دارند. «صفات ملی» بدون آن که به‌هیچوجه جنبهٔ ابدی داشته باشند بخش ثابت‌تر روحیات اجتماعی است و نوعی تراکم، تبلور و رسوب تاریخی است. صفات ملی می‌تواند مثبت یا منفی باشد. در صفات ملی نیز به نوبهٔ خود ستروکتور داخلی طبقاتی وجود دارد. درک صفات ملی، تکیه بر روی صفات مثبت و مبارزه با صفات منفی یکی از وظایف ضروری حزب طبقه کارگر است. بدون شک در مسئلهٔ تشخیص «صفات ملی» میدان برای حدسیات و فرضیات و توضیحات بدون دلیل وسیع است. ملاک اساسی تشخیص صفات ملی عبارت است از مطالعهٔ واکنش‌های جمعی یک خلق در مقابل حوادث بزرگ، در جنگ‌ها، انقلابات، بحران‌های سیاسی، در کار تولیدی، در فعالیت ایده‌ئولوژیک، در مبارزات طبقاتی و غیره.

اگر اصل توازی فیلوژنز (تکوین فردی) و انستوژنز (تکوین نسلی) را که انگلس متذکر می‌شود در مسئلهٔ کاراکتر و صفات ملی نیز انطباق دهیم در این صورت می‌توان گفت که این بخش از روحیات اجتماع از مراحل اساسی زیرین می‌گذرد:

۱. مرحلهٔ حماسی و قهرمان پرستی موازی با دوران ماقبل منطقی (پره لوژیک) در تکامل علمی و منطقی انسان.

۲. مرحلهٔ احساساتی و رمانتیک و آرمان پرستی (موازی با پان‌لوژیک و اصالت منطق صوری)،

۳. مرحله رآلیسم پاسیف یا بی‌دورنما (موازی با مرحلهٔ امپریسم)،

۴. مرحله رآلیسم با دورنما یا رآلیسم نقاد و آرمان پرستانه (موازی با مرحله دیالکتیک).

مرحلهٔ حماسی و قهرمان پرستی که مرحلهٔ کودکی است دوران طولانی تاریخ انسانی را تا آستانهٔ رشد بورژوازی فرا می‌گیرد. مرحلهٔ احساسی و رمانتیک و آرمان پرستی متعلق به دوران مبارزهٔ طبقهٔ نوظهور (بورژوازی) و تمام جامعه علیه جامعهٔ فئودال است. سراپای جامعه از نعمه‌های احساساتی انباشته است. تسلط سرمایه داری و به ویژه امپریالیسم نوعی رآلیسم خشک و بدون دورنمای کاسب کارانهٔ مرکانتلیستی و حسابگر را جانشین این دوران پر از شور و احساسات می‌کند.

۳. برخی مسائل پراتیک

روان اجتماع به اضافهٔ ایده‌ئولوژی اجتماع در هر لحظهٔ معین تاریخی فضای روحی **(اتمسفر)** هر اجتماع را معین می‌کنند، سیمای روحی و معنوی (فیزیونومی) هر جامعه‌ای را نشان می‌دهند، مبین درجهٔ نضج معنوی پروسهٔ تاریخی جریان می‌یابد و مابین پروسهٔ تاریخ و این محیط روابط تاثیر متقابل دیالکتیکی وجود دارد.

مطالعهٔ دقیق فولکلوریک ملت، فرهنگ وی، آداب، رسوم، عادات، اخلاق، معتقدات، منویات، آرمان‌ها، صفات و اخلاق مشترک، ذوق و سلیقه و منطق شیوه‌های حل مسائل، سبک‌های عملی، آشنائی دقیق با فضای روحی یک جامعه، شناختن درست سیمای معنوی یک جامعه یکی از شرایط حتمی تنظیم روش‌های **درست تاکتیکی**، انتخاب **اشکال** متناسب شعارها، ترتیب اشکال صحیح تشکل توده‌هاست. یکی از دلایل این که یک شعار دارای محتوی واحد یا یک وظیفهٔ تشکیلاتی دارای محتوی واحد در هر کشوری و نزد هر قوم و ملتی باید به شکل ویژه‌ای که متناسب و منطبق با فضا و سیمای روحی آن خلق باشد اجراء شود همانا ناشی از این حقیقت است.

مسلماً مطلق کردن مختصات روحی و معنوی یک خلق و تسلیم در مقابل آن غلط فاحش است. صفات و مختصات ابدی در هیچ خلقی نیست. مختصات و معتقدات خلق را هر قدر ریشه‌دار باشد می‌توان با مبارزهٔ انقلابی در جهت تکامل آنها به تدریج و گام به گام دگرگون ساخت. تسلیم در مقابل اینرسی روحی خلق‌ها کرنش در مقابل خودبه‌خودی و اپورتونیسم است و باید از آن به شدت پرهیز داشت. محاسبهٔ مختصات روحی یک خلق برای آن نیست که آنرا به یک نوع قانون زوال ناپذیر مبدل کنیم و خود را تابع آن قرار دهیم. به هیچ وجه. چنین عملی درحکم منجمد ساختن جامعه است. ولی از طرف دیگر عدم محاسبه مختصات روحی جامعه، عادات،

آداب، رسوم، صفات عمومی، آرمان‌ها و ایده‌آل‌های آن جامعه و انطباق مکانیکی احکام عمومی رشد جامعه خطای جدی سکتاریستی است.

لنین در آثار خود بارها این اصطلاح را به کار می‌برد که خلق‌ها باید صحت شعارها را «روی پوست خود» احساس کنند. این سخن لنین دارای عمق فلسفی بسیاری است و اشاره به **نضج روحی** لازم برای پیشرفت در هر اجتماعی است. نضج روحی یعنی چه؟ جامعه در مقابل شعار تازه که آنرا هنوز هضم نکرده و در مسامات روحی خود نفوذ نداده است ایستادگی می‌کند. آنرا نمی‌فهمد، نسبت بدان هیجان ندارد، آنرا به کار نمی‌بندد حتی در حالی که این شعار بهترین شعار باشد.

توجه به این پروسهٔ نضج روحی اهمیت زیادی دارد. نتیجه‌ای که از لحاظ پراتیک با توجه به این مسئله باید گرفت به قرار زیرین است:

۱. در انتخاب شعارهائی که هنوز برای جامعه تازگی دارد باید سعی داشت آن چنان اشکال به این شعارها داد که سریع‌الهضم‌تر باشد و از دادن شکل بطئی‌الهضم به شعار باید پرهیزداشت.

۲. باید مواظب پروسه نضج روحی بود و این پروسه را با مبارزهٔ سنجیده تسریع کرد نه این که منکر شد و فراموش نمود و با تحمیل مکانیکی شعارها و اسلوب‌های تشکیلاتی جامعه را در راهی که هنوز برای آن به هیچ وجه آمادگی ندارد راند.

درک ضرورت پروسه **نضج روحی** پایه شکیب منطقی در مبارزه است. بی اعتنایی به آن تمام پروسهٔ مبارزه و یا ساختمان جامعهٔ نو را به یک سلسله اقدامات اداری و مکانیکی مبدل می‌کند. منتها در این جا نکتهٔ دقیقی وجود دارد: مارکسیسم ـ لنینیسم یک آموزش انقلابی است یعنی طرف‌دار تسریع پروسهٔ تکامل اجتماعی از طریق مبارزهٔ آگاهانه و متشکل پیشروترین قوای اجتماع است. در آمیختن دو مقولهٔ دیالکتیکی تسریع پروسه از طرفی و مراعات نضج روحی جامعه از طرف دیگر راز هر رهبری صحیحی است. تجارب تاریخی نشان داده است که اپورتونیسم بر این دلیل که نضج روحی برای قبول شعارها یا اشکال نوین وجود ندارد تکیه می‌کند و نیز تجارب نشان داده است که آوانتوریسم منکر این ضرورت است و پروسهٔ عمل عنصر آگاه را مطلق می‌سازد. این مطلب از جانب دیگر مسئلهٔ حفظ نسبت دیالکتیکی صحیح بین خودبه‌خودی و آگاهانه است. باید متوجه بود که در هر مورد در این تناسب یک جهت است که عمده است. حفظ تناسب بین دو مبداء متضاد و تشخیص عمده در عمل همیشه بی نهایت مشکل است و فقط یک رهبری آزموده و روشن‌بین می‌تواند، آن‌هم پس از جست و جو و مدتی «کورمالی»، آن را بیابد.

بازهم دربارهٔ روان اجتماع

دربارهٔ ماهیت «روان اجتماع» یا «روح خلق»، واقعیت یا عدم واقعیت این مقوله، ترکیب و ساخت آن، بحث اندکی درفلسفه و جامعه شناسی انجام نگرفته است. مارکسیست‌ها منکر وجود خارجی این مقوله نیستند. آنها تنها منکر ابدیت و مطلقیت و جمود این «روان» خلق یا اجتماعی هستند و منکر آنند که این روان از مختصات فطری و سرشتی نژادی برخاسته باشد. آنها معتقدند که روان خلق محصول شرایط حیات مادی، محیط بیوفیزیک و اجتماعی است و در تغییر است.

ممکن است پرسیده شود: اگر این مقوله‌ایست چنین نسبی، چنین متغیر، آیا سودمند است که ما چنین مقوله سیالی را بپذیریم و آنرا مورد توجه و بررسی قرار دهیم. زیرا پدیده‌ای هنگامی می‌تواند به یک مقولهٔ منطقی بدل شود که از خود ثبات، هویت وقانونمندی معینی نشان دهد و الا پدیده‌های سیال و سپری فراوان است. پاسخ چنین است: آری سودمند است. نسبیت مقولهٔ «روح خلق» یا روان یک جامعه مشخص به هیچ وجه به معنای سیالیت آن نیست. در دوران‌های معین تاریخی، این روح، این مختصات نفسانیات جمعی از خود ثبات و گاه سرسختی نشان می‌دهند. بررسی آن نیز دارای سودمندی عملی است، زیرا مابین «روان خلق» و کارآئی شعارها و تاکتیک‌ها، اشکال سازمانی و اشکال مبارزه رابطه است.

پیش از ورود در بحث آنکه روان اجتماعی چیست باید بگوئیم: آری نامشهود و غیر ملموس بودن این روحیات به آن خصلتی اسرار آمیز می‌دهد. بررسی‌های آماری، تست‌های روان شناسی، مطالعهٔ افکار عمومی، مطالعهٔ شیوهٔ واکنش عمومی در مقابل مسائل و شیوهٔ آنها برای برداشت مسائل و برخورد به حوادث و حل معضلات به شکل آمپریک، می‌توانداپایهٔ عینی مطالعه روان

اجتماعی باشد.

این کافی نیست. فوق‌العاده جالب و ضرور است که رابطهٔ نفسانیات اجتماع معین با ویژگی‌های محیط بیوفیزیک (محیط جغرافیایی، مختصات اتنیک) و محیط اجتماعی و تاریخی مقایسه شود.

اینک پس از این مقدمه وارد اصل مطلب شویم.

نکته اینجاست که خلق‌ها یا مجموعه‌ای از خلق‌ها در طول حیات جداگانه و مجزای خود درمحیط جغرافیایی واحد و گذراندن وقایع تاریخی واحد و داشتن سطح همانند رشد مادی و معنوی بتدریج دارای عادات، آداب، ذوق و سلیقه، منطق، سبک کار و غیره و غیره همانند می‌شوند.

این عادات و آداب، ذوق و سلیقه، منطق و سبک کار و غیره و غیره همانند که در اثر شرایط همانند مادی و معنوی برای اعضاء جامعه معین پدید شده است روان آن اجتماع یا روح آن خلق نام دارد. پیداست که چون علل موجده متحرک است، معلول و محصول، یعنی روان جامعه نیز متحرک است. همان طور که انسان‌ها در محیط‌های مختلف اجتماعی، در مراحل مختلف رشد و غیره **عوض** می‌شوند، جوامع نیز عوض می‌شوند. لذا روحیات آن جوامع نیز دستخوش دگرگونی است.

ادعای وجود مختصات ابدی برای یک خلق یک ادعای ایده‌آلیستی است. نفی مختصات مشترک برای یک خلق نیز خلاف واقعیت است.

شایان ذکر است که وقتی از مختصات مشترک فکری، عاطفی وعملی برای خلقی صحبت می‌کنیم به هیچوجه به این معنا نیست که در جامعه معین **همه افراد، همه گروه‌ها، همه بخش‌ها** تابع آن مختصاتند وحالات متفاوت و گاه متناقض دیده نمی‌شود. ابدا. چنین حالات متفاوت و گاه متناقض، چنین انحراف از وضع مسلط اتفاقاً به قدری است که گاه منظره را مغشوش می‌کند ولی با این حال می‌توان اشکال مسلط را یافت.

برای مبارزان اجتماعی و رجال سیاسی این دریافت حدود و ثغور روحی مردمی که با آنها سروکار دارند به اتکاء شم و بر اساس تجربه میسر است. یک مبارز یا رجل مجرب خوب حدس می‌زند که چه چیزی برای محیط خوش آیند و چه چیز ناخوش آیند است، تا کجا می‌توان رفت و در کجا می‌توان ایستاد، چه چیز را باید طلبید، چه چیز را باید خواهش کرد، چه چیز را باید منتظر و متوقع بود و در مورد چه چیز اصلا نباید توقع و انتظاری داشت.

اینجانب آگاهانه از دادن طرح روحی مسلط از جامعهٔ ایران که ضمناً در آن تنوع اشکال روحی به علل بیوفیزیک و اجتماعی زیاد است سخن نمی‌گویم، زیرا می‌تواند تجربه و مشاهدات من در این زمینه ناقص و لذا استنتاج من یکطرفه باشد. برای عینی کردن Objectivisation این مسئله چنانکه گفتیم یک سلسله اقدامات طولانی آمپریک ضرور است. به علاوه هر مبارز یا رجل اجتماعی حق

دارد بر اساس تجربه و دید خود عمل کند و مسئولیت عمل او با خود اوست.

نکتهٔ مهمی که در فوق بدان اشاره شد عبارت از رابطه مابین کارائی Efficacité شعارها، تاکتیک‌ها، اشکال سازمانی، شیوه‌های مبارزه با روح خلق است. تجربه نشان می‌دهد که آنچه که مثلا در انگلستان یا در آمریکا می‌تواند کارا باشد در روسیه، چین یا هند بدان نحو نیست. تقلید و کپی مکانیکی اسالیب و شیوه‌های دیگران به همین جهت نتائج شوم به بار می‌آورد. آنچه که باید گرفت مضمون است نه شکل.

مجرب بودن یک حزب در آن است که اشکال مناسب Adéquat کارسیاسی و اجتماعی را در محیط روحی ویژه‌ای که با آن سروکار دارد بیابد و بدین سان به کارآئی مبارزهٔ خود بیافزاید.

حل مشخص این مطلب را باید به خود احزاب و مبارزان آن، به خود دولت‌ها و رجال آن واگذاشت.

رازهای روح

هرکسی از ظن خود شد یارمن
وز درون من نجست اسرار من
مولوی

روان شناسی، اعم از فردی و یا اجتماعی، به برکت تحقیقات آزمایشگاهی و بررسی‌های آماری و مشاهداتی و به کمک ماشین‌های سیبرنتیک و نیز به یاری انتزاع منطقی و در نتیجهٔ برخورد فلسفی آراء و مکاتب مختلف، به ویژه طی سدهٔ اخیر، تکامل پر توانی را طی کرده و امروز رشته‌های مختلف از آن منشعب شده و دارندگان مشاغلی به نام «روان‌شناسی» و «روان‌کاو» و «روان‌سنج» به کارشناسان ضرور انواع مؤسسات بدل گردیده‌اند.

با این حال هنوز گره بستهٔ روان فردی را که صدها ویژگی خود بوده و یگانه Unique دارد، به اشکال و در طول زمان و تنها در منشور اعمال افراد و گروه‌های مورد بررسی، می‌توان شناخت.

روان فردی مانند آن «جعبهٔ سیاه» است که در دانش سیبرنتیک از آن سخن می‌گویند یعنی ما با موضوع مورد پژوهشی سروکار داریم که ساختار (ستروکتور) درونی آن از جهت فعل و انفعالات شیمیائی و الکتریکی تا آخر روشن نیست ولی دربارهٔ وظایف و عمل‌کردهایش، می‌توان بر اساس واکنشی که نسبت به تأثیرات خارجی می‌کند، قضاوت کرد و آن هم در طول مدتی دراز؛ به همین جهت گاه انسان‌ها از لحاظ مختصات پیچیدهٔ نفسانی خود طی تمام زندگی نامفهوم و ناشناخته می‌مانند، چون متأسفانه هر کس الگوی روانی خود را مطلق و از زیج درونی خود آسمان روح دیگران را رصد بندی می‌کند و یا واکنش‌های به ظاهر همانند که از انگیزه‌های ناهمانند بر می‌خیزند، غالباً یکسان گرفته می‌شوند. این پدیده‌ها یکی از سرچشمه‌های مهم انواع سوء تفاهمات و سوءدرک‌ها بین انسان‌هاست که گاه نتایج غم‌انگیز دارد.

در واقع بسیاری از عرصه‌های معرفتی که شناختن آنها برای شناختن روان انسانی ضرور است

هنوز در آغاز رشد است. علاوه بر اسلوب کلاسیک بررسی فیزیولوژیک فعالیت عالی عصبی که به ویژه پاولف از آغازگران برجستهٔ آن است، و بررسی تشعشعات الکتریکی و عمل کرد مراکز مختلف و ساختمان پیچیدهٔ مغز، در دهه‌های اخیر مدل سازی مغز نیز به یاری انسان شتافته است.

در جانوران دیگر غیر از انسان به اصطلاح «تجارب نوعی» از راه وراثت منتقل می‌شود و به صورت غریزه در می‌آید ولی انسان اشکال فعالیتی را که طی تاریخ شکل گرفته و محتوی تکامل فردی وی را پدید می‌آورد، اکتساب می‌نماید و به همین جهت استعدادهای ویژهٔ انسانی مانند سخن‌گوئی، سامعهٔ موسیقی، امکان تفکر انتزاعی و غیره وظیفه و عمل ستروکتور (ساختار) مورفولوژیک[1] نیست بلکه خاصیت نورودینامیک[2] مغز است که دارای ثبات نسبی است. به دیگر سخن پیشرفت فعالیت انسانی به تحول مورفولوژیک مغز مربوط نمی‌شود (چنان که درنزد حیوانات چنین است)، بلکه مربوط به تکامل اشکال تجارب انسانی و حفظ آن و انتقال آن و ساخت و پرداخت آن است. وضع چنین بود تا زمانی که شمارگرهای خودکار معاصر (کومپیوتور) پدید آمد که بخشی از فعالیت مغز انسانی را انجام می‌دهد و کارش را آسان می‌کند.

تازه عمل‌کردهای مختلف جانوران مانند صید، لانه سازی، جفت گیری، دفاع و ستیز، مهاجرت، احساس مادری و پدری، زندگی جمعی و غیره که با تنوع فراوان در نزد انواع جانوران از نرم تنان تا پستانداران، در دریا و هوا و زمین، در بیابان و جنگل، در کوه و دشت، در نزد جانوران اهلی و وحشی، دیده می‌شود، هنوز مورد بررسی است و از زمان طبیعت آزمای فرانسوی بارن کوویه (۱۸۳۲-۱۷۶۹) تا امروز که مثلا بررسی‌های مشاهداتی کسانی مانند ژاک کوستو به ویژه در اعماق دریاها انجام می‌گیرد، دانش‌هائی مانند محیط‌شناسی (اکولوژی)، رفتارشناسی (اتولوژی) و بیونیک (ایجاد مدل‌های سیبرنتیک برخی مختصات جانوران) و انواع دانش‌های دیگر، به اجراء این وظیفه مشغولند.

از غریزهٔ جانورانه (که قالبی و «ستریوتیپ» و یکسان و درحال تکرار است) به تجربهٔ انسانی که دارای تحرک و تنوعی است حیرت‌انگیز و بر پایهٔ مختصات ویژهٔ مغز بشری است منتقل شویم: خود روندهای نفسانی انسان مانند تجرید منطقی، هدف گذاری، تصمیم گیری، بازشناسی اشیاء، استفاده از حافظهٔ تصاویر وحافظهٔ مفاهیم، تطبیق درونی اندیشه و عمل، کنترل عمل از روی اراده و انواع روندهای بغرنج روان انسانی از جهت بیوشیمی و الکتروشیمی و یافتن آلگوریتم‌های متناسب آنها برای دستگاه‌های سیبرنتیک، توضیحات لازم خود را، به نحوی که جامع باشند، دریافت نکرده‌اند. مثلا حتی روند ساده «احساس» اشیاء خارجی در این ایام که این سطور را می‌نویسیم، از موضوعات مورد تحقیق بیوشیمیک است و ما در این باره در جای دیگر سخن گفته‌ایم.

حال خود شما از آنچه که گفته‌ایم دربارهٔ روندهای ماوراء بغرنجی مانند مزاج و خصلت

(کاراکتر) و حالت روحی و رغبت‌ها (انتره‌ها) و واکنش‌های ویژه قیاس گیرید. آنچه که روان‌کاوی و «روان‌شناسی اعماق» در این زمینه‌ها بیان می‌دارد گاه دارای خصلت توصیفی – فلسفی است و مطلب هنوز وارد عرصهٔ **محاسبات کمی** و روشن ساختن مکانیسم طبیعی روند، نشده است.

به علاوه در زمینه احتجاجات فلسفی نیز هنوز می‌توان سخنانی را مطرح کرد که شاید روان‌کاوان و رفتارگرایان (بیهوریست‌ها) و علم‌داران روان شناسی تجربی(از ووندت Wundt به بعد) دربارهٔ آن گر چه سخن‌هائی گفته‌اند ولی به آن تاکید ضرور منطقی را معطوف نداشته‌اند. یعنی در زمینه انطباق فلسفهٔ علمی و روان‌شناسی جای کار و ابتکار فراوان است.

از نوع این مباحث عام مثلا می‌توان این مبحث را به میان آورد که عوامل عینی تعیین کنندهٔ نفسانیات فردی یک انسان چیست؟

این عوامل متعدد است: دوران تاریخی، محیط مدنی، طبقهٔ اجتماعی، خانواده و روحیات نزدیکان، مدرسه، ویژگی‌های ملی، تأثیر فعال زبان مادری، تصادفات زندگی، حوادث و سیر زندگی، بیماری‌ها، مشخصات فیویولوژیک و ساختاری اعضاء درونی (ترشحات، حساسیت عصبی، ساختمان مغزی، ساختمان قلب و گردش خون و غیره)، چنین است فهرست درهم و ناقصی از این عوامل عینی که درشکل‌گیری نفسانیات فردی انسان مهر و نشان خود را می‌گذارد.این عوامل آن وضعی را پدید می‌آورند که با توجه به آن گفته‌اند: «از بند وجود خود و ز بند دوران خود نمی‌توان فرا جست.» تازه این عوامل، که ما آنها را فهرست وار و بدون انتظام منطقی برشمردیم، همگی نیروی مؤثرهٔ یکسانی ندارند و به سخن دیگر ضریب تأثیر آن‌ها مختلف است. از دوران قدیم تا کنون دربارهٔ نسبت بین مختصات ارثی ـ ساختمانی و مختصات کسبی – تربیتی بحث است. گروهی عامل اولی و گروهی عامل ثانوی را قاطع دانستند. در میان «اراده‌گرایان روانی»، اگر بتوان چنین عنوانی آفرید، برای نقش ارادهٔ فردی، در امر خودسازی یا بازسازی خویش، نقش معجزه‌آسایی قائلند. برخی‌ها خیلی آسان همهٔ تقصیرها را به گردن مربی (پدر ومادر و معلم) می‌گذارند. اینها مطلق کردن یک عامل است و هر قدر هم ضریب تأثیرش بالا باشد، به هر جهت تنها عامل نیست. به علاوه در حالات و موارد گوناگون خود ضریب تأثیر بالا و پایین می‌رود. در یک مورد مثلا مختصات وراثتی نقش مهم‌تری دارد و در مورد دیگر مکتسبات تربیتی.

در این زمینه می‌خواهیم کمی دربارهٔ نقش اراده سخن گوئیم.

تا چه اندازه ارادهٔ انسان یعنی نیروی باز دارندهٔ عصبی در شخص می‌تواند سرنوشت شخص را بسازد؟ تا چه اندازه «خواستن توانستن است» ؟ پاسخ آن است که در ابتدا خود اراده، این نیروی باز دارندهٔ قوی، باید موجود باشد تا بتوان از آن توقع داشت، زیرا بنا به توصیف پاولف اعصاب ما از جهت نیروی انگیزنده و نیروی بازدارنده (ترمز) به تیپ‌های مختلفی تقسیم می‌شوند. فرد صاحب اراده کسی است که نیروی ترمز (بازدارش) در او از نیروی حساسیت (انگیزش) قویتر

باشد. چنان که فرد تیز هوش کسی است که دارای نیروی حساسیت قوی است. پاولف وجود حد اعلای این دو نیرو را در مزاج‌هایی که بقراط آنرا «صفراوی» Cholerique نامیده، ایده‌آل می‌دانست. تازه همهٔ افراد با اراده **به تنهائی** قادر نیستند سرنوشت خود یا جامعه را دگر گون کنند. زیرا مثلا یک اتفاق نامساعد می‌تواند همه چیز را فلج کند. اراده و نیرو می‌توانند از طریق نبرد خردمندانه شرایط نامساعد را در حول مدت به مساعد بدل سازند، به ویژه وقتی از خود قوانین زندگی مدد می‌گیرند، ولی شانس موفقیت آنها همیشگی نیست.

از آنجا که اراده آن ترمز مهمی است که می‌تواند مرکب وجود انسان را در جادهٔ پیچاپیچ زندگی و حوادث آن اداره کند، لذا ما به تقویت اراده از راه تربیت بدنی و روحی (تلقین) بسیار اهمیت می‌دهیم. ولی در عین حال می‌دانیم که علی رغم پلاستیک بودن نسج عصبی، اگر از همان آغاز کودکی عمل نشود، ایجاد تغییر در تیپ اعصاب ضعیف آسان نیست. و هنگامی که شخصی شکل گرفت، آن گاه اندرز و نکوهش و توقع و طلب می‌تواند تاثیر کوچکی داشته باشد.

در این مقطع بحث زیادی دربارهٔ «رابطه نیت و عمل»، «منشاءهای روحی خطای انسان»، «وجود اختلاف انگیزه در پس حالات و رفتارها و گفتارهای انسان»، «رابطه مابین انگیزهٔ نفسانی و عمل انسانی»، «رابطه مابین عمل و عواقب آن» می‌توان کرد که معمولا داوری کنندگان دربارهٔ اشخاص به همهٔ آنها بی اعتنا هستند و قضاوت را بر محور آنچه که خود سودمند یا پسندیده می‌شمرند و از سکوی تجارب و امکانات روحی و حیاتی خود انجام می‌دهند، مبتنی می‌سازند. چه بسیار داوری‌ها که سطحی و ظالمانه است!

از آن جمله، چنان که یاد کردیم شیوهٔ «اراده‌گرایی» رایج است. به زعم اراده‌گرایان همه چیز «تقصیر» خود انسانها است که خودشان نخواسته‌اند یا خودشان خواسته‌اند. ما مارکسیست‌ها به انتقاد و مسئولیت طلبیدن اهمیت زیادی می‌دهیم، نه برای آنکه از جبر اجتماعی بی خبریم، بلکه بدان سبب که این روش را برای تربیت فردی و اجتماعی **حیاتی و ضرورتی انصراف ناپذیر** می‌دانیم ولی به همان دلیل که ما به ماوراء بغرنج بودن حیات انسان واقفیم، در عین حال برای انسان‌ها تفاهم داریم: آری تفاهم به انسان‌ها در عین سخت‌گیری به آنها. فقدان هر یک از این دو جهت عواقب ناخوش‌آیندی دارد که یکی منجر به شیوهٔ ضد بشری می‌شود و دیگری کار را به تسامح لیبرال منشانه و هرج و مرج زا می‌کشاند.

در همین جا و به تناسب بحث به نکتهٔ مهم دیگری که مایلیم اشاره کنیم مسئلهٔ «یگانه بودن» گوهر نفسانی و مختصات روانی هر انسان جداگانه در جامعه و تاریخ جامعه است.

چنان که یاد کردیم معمولا افراد بر اساس الگوی روحی **خود** دربارهٔ دیگران داوری می‌کنند، یعنی همه را همانند خویش می‌پندارند، که همه همان را می‌پسندند که او می‌پسندد، و همه همان کاری را می‌توانند که او می‌تواند و حال آنکه ابداً چنین نیست. عوامل گوناگون از قبیل عوامل

بیولوژیک، جغرافیائی، تاریخی - اجتماعی، تصادفی - انفرادی، هر فرد انسان را یک موجود **یگانه و تکرار ناپذیر** بار می‌آورد که مانند خطوط سرانگشت آدمی و به مراتب بیش از آن خطوط، چم و خم به کلی خاص خود را داراست. در اینجا ما با دیالکتیک مفرد، خاص، عام سر و کار داریم، یعنی فرد انسانی با آن که **واحد** جداگانه و مخصوص به خود است، در عین حال جزء **زمرهٔ** خاصی از انسان‌هاست که از لحاظ بیولوژیک مختصات مشترک دارند. منظور ما از «زمره» در این جا اصطلاح نوین «پوپولاسیون» Population است که بخشی و جزئی از «نوع» است وخود آن در نتیجهٔ تنوع «ژنوتیپ»ها پیدا می‌شود و سرانجام واحد انسانی که جزء «زمرهٔ ژنوتیپ» معینی است، متعلق به **نوع** بشری است و البته مابین همهٔ افراد نوع انسانی خطوط کلی مشترک ساختمانی و نفسانی موجود است که آنها را از دیگر انواع جانوران به کلی جدا و ممتاز می‌کند.

برای پیش‌گیری از احتمال ادراک نادرست موضوع «ژنوتیپ»، باید تصریح کنیم که زمره (پوپولاسیون) و «ژنوتیپ» مربوط به آن، **ابداً و اصلاً** ارتباطی به موضوع «نژاد» و یا وجود خصایص ابدی اقوام و غیره ندارد و در این جا محلی برای سوء استفادهٔ نژادگرایان نیست. زیرا در همهٔ نژادها و اقوام می‌توان ژنوتیپ‌های نظیری یافت. کشف علمی ژنوتیپ به وسیله زیست شناسی معاصر تنها بدین معنی است که بعد از «جنس» (حیوان) و «نوع» (انسان) جزء نازلتری که قدما آن را «فصل» می‌گفتند و آن را به «قریب» و «بعید» تقسیم می‌کردند نیز در واقع وجود داشت ولی چون واژهٔ «فصل» در فارسی معنای دیگری نیز دارد، لذا برای احتراز از تداخل کلمات و مفاهیم به سراغ معادل «زمره» رفته‌ایم، بدون آن که درباره‌اش به عنوان معادل اصراری داشته باشیم.

صرف نظر از اختلافات بیولوژیک (که یکی از جمله نمودار وجود «زمره» ژنوتیپیک مختلف است) عامل **جغرافیایی** از عواملی است که در تنوع ساخت جسمی و روحی انسان‌ها موثر است. حتی در کشوری واحد، در استان و شهرستانی واحد، تنوع شرایط جغرافیایی نقشی دارد وگاه یک ناحیه کوچک و محدود واجد «اقلیم صغیر» یا «میکروکلیما»ی خاص خود است و تمام این مختصات جغرافیایی (آب و هوا، نوع جانوران و رستنی‌ها، میزان نزولات و رطوبت و غیره و غیره) در مختصات ساخت پیکر و روان اهالی موثر است و طی مدت زمان اثرات معینی حتی در وراثت باقی می‌گذارد. سپس با عامل بسیار نیرومند و ذوجوانب **تاریخی - اجتماعی** روبه‌روهستیم: یعنی انسان در کدامین جامعه، در چه مرحله‌ای از رشد آن، در دوران چه گونه حوادث سیاسی، نظامی، علمی، هنری، فنی، در چه طبقه‌ای با چه شغل و تربیت و سطح معرفتی، با کدام زبان و آداب و رسوم و غیره بار آمده و در کجای طیف وسیع اجتماعی قرار گرفته است. سرانجام عامل **تصادفی ـ انفرادی** زندگی هر فرد است که زندگی‌نامهٔ خاص او را پدید می‌آورد و زندگی‌نامهٔ هر فردی سرشار از چرخش‌ها و پیچش‌هائی در حوادث است که ویژهٔ اوست. در میان این عوامل، مسلماً عامل اجتماعی ـ تاریخی نقش قاطع دارد و مهمترین و مؤثرترین نگارگر روح

انسانی است.

ما در این جا ابداً نخواستیم با استقصاء منطقی و فحص کامل علمی همهٔ عوامل را برشمریم. البته می‌توان به چنین کاری دست زد و شاید این کار از جهت علمی غیر مشکور نیز نباشد. ما تنها خواستیم با یادآوری سرفصل مسائل، نشان دهیم که یگانه بودن هر انسان چگونه روی می‌دهد و به چه معناست.

یگانه بودن هر انسان است که زایش، زیست و مرگ هر آدمی را به یک حادثه دراماتیک بدل می‌کند. زیرا در این جا ما با روندی بر خلاف ظاهر مکرر خود، درعین حال **تکرار ناپذیر** روبه‌رو هستیم، به ویژه اگر این روند، از جهت غناء مضمون دوران خود و آینده خود اثرهائی کمابیش ژرف باقی گذارده باشد.

این خود یکی از مبانی انسان دوستی ماست، یکی از مبانی آن است که به رنج‌ها و شادی‌های ولو کوچک یک انسان، حق نداریم بی اعتناء باشیم. حق نداریم به جامعه به مثابهٔ لانهٔ انبوهی از مور یا زنبور بنگریم و «فردیت» انسان را که از آگاهی و تمدن و تعلق او به جامعه و تاریخ می‌تراود، نادیده بگیریم. این یکی ازدلایل شادی ما از ظفرمندی انسان‌ها، اندوه ما در شکست یا مرگ آنهاست.

طبیعی است که این انسان دوستی با «نوع پرستی» غیر طبقاتی و لاقیدانه‌ای که «نوع پروران» «طبقات ممتاز» بدان جلوه‌گری کنند و درآن تفاوتی بین ستمگر و ستم کش، پیرو حقیقت و منادی ضد حقیقت، زحمت‌کش و دزد زحمت دیگران، صدیق نسبت به جامعه و فریب‌کار نسبت بدان، نیست، تفاوت اساسی دارد.

ما در برابر چگونگی این «فردیت» انسانی موضع می‌گیریم: آیا این یگانه بودن به شکل یار انسان بروز می‌کند یا بار بر انسان.

یگانه بودن انسان، آنها را از طریق **عمل تاریخی** خود در **سیر مدام خلاقیت تاریخی** جاوید می‌سازد. انسان یگانه با کار و پیکار خویش در آفرینش‌های بشری که تافتهٔ تاریخ از آن بافته شده، می‌زید و باقی است. یگانه بودن و جاودانه بودن انسان فقط در این جاست و نه درجهان مه‌آلود اسطوره‌ها. باید به این راز بزرگ و جان‌افروز به درستی پی برد و از آن نتیجه و بهره گرفت.

فطری و کسبی در انسان
یک بحث مهم دربارهٔ رابطهٔ مختصات زیستی و مختصات اجتماعی

بحث آنکه آیا مختصات نفسانی و اخلاقی انسان فطری و ذاتی است، یا کسبی و نتیجهٔ تاثیر محیط و تربیت، بحثی است بسیار کهن. اندیشه مجبور بودن انسان‌ها و تقسیم ازلی آنها به بد و خوب، عاقل و ابله، خوش‌بخت و بدبخت، قبل از اسلام و پس از اسلام در کشور ما تداول و رواج داشته است.

در قرآن آیات فراوانی است حاکی از آنکه کسی را که خداوند گمراه یا روبه‌راه خواسته است، احدی قادر نیست آن وضع را دگر کند (من یضل الله ماله من هاد). در فلسفهٔ کلاسیک ما می‌گفتند که عوض کردن «ماهیت» محال است و آنچه که در «ذات» است تغییر پذیر نیست (ما بالذات لایتغیر). در ادبیات ما از کهنه‌ترین نمونه‌های آن، این مطلب به کرات و با صراحت مطرح شده است.

شاعر و فیلسوف دوران سامانی ابوشکور بلخی می‌گوید:

درختی که تلخش بود گوهرا
اگر چرب و شیرین دهی مرورا
همان میوه تلخت آرد پدید
از او چرب و شیرین نخواهی مزید

فردوسی در همین مضمون می‌گوید:

درختی که تلخ است وی را سرشت
گرش برنشانی به باغ و بهشت

ور از جوی خلدش به هنگام آب
به بیخ انگبین ریزی وشهد ناب
سرانجام گوهر به بار آورد
همان میوهٔ تلخ بار آورد

درست همین اندیشه را فخرالدین اسعد گرگانی در ویس و رامین آورده است و می‌گوید:

درخت تلخ هم تلخ آورد بر
اگر چه ما دهیمش آب شکر.

از گویندگان بزرگ ما شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی این اندیشه را به کرات آورده است. از جمله می‌گوید:

مقدر است که از هر کسی چه فعل آید
درخت مقل نه خرما دهد نه شفتالود

یا:

عاقبت گرگ زاده گرگ شود
گرچه با آدمی بزرگ شود

یا:

ابر اگر آب زندگی بارد
هرگز از شاخ بید برنخوری
با فرومایه روزگار مبر
کز نی بوریا شکر نخوری

یا:

پرتو نیکان نگیرد آن که بنیادش بد است
تربیت نا اهل را چون گردکان بر گنبد است

یا:

زمین شوره سنبل بر نیارد.
در او تخم عمل ضایع مگردان.

به قول نظامی گنجوی:

اصل بد درخطا خطا نکند.

در هر کس ماهیت و ذات و اصل و گوهر خاصی نهفته است که اثرات خود را، علی‌رغم هر تلاش تربیتی که بشود و هر تنوع که در محیط حیاتی پدید آید، حتماً و حتماً ظاهر خواهد کرد. استدلال هم آن است که انسان مانند عناصر و گیاهان و جانوران است. همان طور که زمین شوره و

نی بوریا و گردکان درخت مقل و شاخ بید و گرگ را نمی توان با تربیت دگرگون ساخت، انسان‌ها را هم نمی‌توان.

ولی تجارب زندگی نشان می‌داد که آدمی را نمی‌توان با گرگ و گردو و درخت تلخ یکی گرفت. در اینجا تربیت و محیط و آمیزش و سنت و تلقین و حوادث و شرایط اثرات آشکار دارند. همیشه در فلسفه کسانی بودند که یکی از دو عامل را بیش از حد برجسته کردند. در دانش معاصر بحث فطرت و کسب به صورت بحث مبدأ ارثی (زیستی) و مبدأ اجتماعی (محیط تربیت و زندگی) درآمد. این بحث به ویژه در زیست‌شناسی معاصر، بر اساس تجارب گردآمده، سخت بالا گرفت، کسانی از مختصات حامل تغییر ناپذیر مختصات ارثی (ژن) سخن گفتند و با آن دانش تکوین ارثی و یا ژنتیک را بنیاد نهادند. کسانی سخت به انکار برخاستند و این دعوی را ایده آلیستی دانستند و محیط را عامل تعیین کننده در تحول و تکوین موجود زنده دانستند.

دانش معاصر بیولوژی به نظر می‌رسد که این بحث کهن و بسیار مهم را بر پایهٔ انبوه عظیمی از تجارب آزمایشگاهی و بررسی‌های طبیعی و تاریخی حل کرده است. از آنجا که یکی از دانشمندان بسیار معتبر شوروی (آکادمیسین بلیایف) مدیر پژوهشگاه یاخته شناسی و ژنتیک آکادمی علوم شوروی در سیبری این راه حل را کوتاه و روشن بیان داشته و از آنجا که درک این مبحث به نظر این جانب دارای اهمیت بنیادی در علوم اجتماعی نیز هست، سودمند می‌شمریم خوانندگان خود را با این نظر آشنا سازیم[۳].

دانشمند شوروی نخست این مطلب را یادآور می‌شود که در جریان بررسی مسائل مربوط به شیوهٔ رفتار انسان، حدود تعقل او، استعدادهای خاص روحی و جسمی او، نحوهٔ برخوردش به کار اجتماعی، اشکال مختلف رفتار اجتماعی و اخلاقیش یک سلسله مسائل بغرنج و دشوار به میان آمده است . این مطلب روشن است که شاخص‌های انسان، به میزان زیادی محصول تنوعی است که در شرایط تربیتی و زندگی اجتماعی و سنن و مقررات کار و اخلاق جامعه و محیط مشخصی که انسان در آن به سر می‌برد و شخصیتش در آن شکل می‌گیرد، ارتباط دارد. ولی این تصور که در تجلیات روان انسانی و تکامل فردی او یک جبر وراثتی (ژنه‌تیک) موثر نیست، یک تصور سطحی و نتیجه گیری از ظواهر امور است. بلیایف تصریح می‌کند که استعداد و امکان کسب مقررات زندگی اجتماعی و اجرا و پیاده کردن آن در جریان رفتار فردی، از جهت ژنه‌تیک (ارثی و تکوینی) یک روند برنامه‌بندی شده است. و درک این نکته موجب می‌شود که **جهت زیستی** در تکامل انسان و **جهت اجتماعی** در این تکامل متحداً و در پیوند با هم در نظر گرفته شود. (نوعی وحدت دیالکتیکی فطرت و کسب).

دانشمند نام برده می‌گوید که وجود قوانین خاص ژنه‌تیک و وراثتی موجب شده است که همهٔ انسان‌ها بلااستثناء، صرف نظر از تعلق نژادی و اجتماعی آنها، از جهت استعدادها، امکانات و

گرایش‌های جسمی و روحی، بالقوه و از همان آغاز ولادت، مختلف هستند. بلیایف تصریح می‌کند که این واقعیت منجر بدان می‌شود که هم زمینه‌های استعدادی تفکر آدمیان تابع جبر قوانین ژنه‌تیک است وهم مشخصات جسمی (فیزیولوژیک) که به نوبه خود در شکل گیری فردیت و شخصیت انسان‌ها تاثیر اساسی دارد.

به بیان دیگر شرایط تربیت و محیط زندگی اجتماعی بر روی یک مصالح بی‌شکل نوعی «فردمتوسط» اثرات خود را باقی نمی‌گذارد، بلکه بر مغز انسان تاثیر می‌کند که خود از لحاظ ژنه‌تیک، از جهت همه مختصات مادی خود متنوع است و تازه این مغز در یک روند تکامل و تشکل نیز قرار دارد. این فعل و انفعال خاص مبداء زیستی (بیولوژیک) و مبداء اجتماعی (سوسیولوژیک) منجر بدان می‌شود که هرانسانی موجود یگانه و تکرار ناپذیری از جهت اجتماعی ـ زیستی است.

بلیایف نتیجه می‌گیرد که پایهٔ تنظیم علمی مسئلهٔ مهم شخصیت انسان درک طبیعت اجتماعی- زیستی (بیوسوسیال) این شخصیت است و متذکر می‌گردد که غلو و زیاده روی در اهمیت هر یک از اجزاء شخصیت انسانی، اعم از ارثی (فطری) و اجتماعی (کسبی) می‌تواند به اشتباهات اسلوبی جدی منجر گردد.

توضیح دانشمند شوروی، آنتروپولوژی فلسفی مارکسیستی را که به وسیلهٔ مارکس و انگلس پایه گذاری شده و ما دربارهٔ برخی مباحث آن در مقالهٔ «وابستگی و وارستگی انسان» سخن گفتیم غنی‌تر می‌سازد و در طول مدت اثرات ژرف در کلیهٔ علوم اجتماعی و تربیتی خواهد داشت. اگر بخواهیم به نظریه متفکران خودمان باز گردیم، باید گفت آنها از این جهت در تشبیه انسان‌ها به انواع دیگر موجود زنده (گیاه یا جانور) اشتباه نمی‌کرده‌اند، زیرا انسان نیز مانند آنها در قید برنامه بندی وراثتی، که مختصات جسمی و روحی را معین کند، قرار دارد. ولی در انسان این مختصات بیش از جانوران به صورت استعدادها و گرایش‌های بالقوه و پلاستیک است که تحت تأثیر عوامل اجتماعی می‌تواند شکل گیرد یعنی جبر زیستی در مورد انسان‌ها یک جبر کور و محتوم و لایتغیر نیست.

در اجلاسیه‌های علمی، زیست شناسان جهان سرمایه‌داری حتی کوشیدند ضریب‌هائی برای تأثیر دو جهت معین کنند. این کار بی‌ثمری است، زیرا در موارد مختلف ضریب‌ها سخت فرق می‌کند: هر گاه عامل اجتماعی لخت باشد، میدان عامل طبیعی وسیع است. برعکس عامل اجتماعی می‌تواند با محاسبهٔ همهٔ مشخصات زیستی و تاریخی به یک عامل موثر و بسیار نیرومند و حتی تعیین کننده بدل شود. تحول نظام اجتماعی، قرار دادن آموزش و پرورش بر پایه علمی و بر مقیاس وسیع تمام جامعه می‌تواند نقش انسان را در شکل دهی به روان و شخصیت انسان‌ها به مراتب بالا ببرد.

ولی در عین حال تصور ساده لوحانهٔ قدر قدرت بودن تربیت که یک تصور عامیانهٔ ماتریالیستی

متداول است نیز در مقابل پژوهش‌های نوین بیولوژیک دچار شکست می‌شود و از تز (مطلق کردن عامل فطری) و آنتی‌تز (مطلق کردن عامل کسبی) یک سنتز دیالکتیکی (وحدت هر دو عامل یعنی تلفیق عوامل بیوسوسیال) حاصل می‌آید. به نظر اینجانب این آغازگاه بزرگی است.

روشن است که از وجود پایهٔ بیولوژیک برای مختصات انسانی همیشه از طرف دانشمندانی که با قبول نقش مسلط عامل اجتماعی و امکان ایجاد تحول و خود تحول بنیادی جامعه در جهت سوسیالیسم به لحاظ منافع طبقاتی و اجتماعی خود، مخالفند، سوء استفاده شده است.

مثلا ک. لورنتس Lorenz یکی از سرشناس‌ترین زیست‌شناسان معاصر جهان غرب، تجاوزگری را یکی از صفات ثابت و ابدی در وراثت بشری می‌شمرد و بدینسان برای تجاوزگری (انسان گرگ انسان است) و به طور کلی انسان ستیزی (آنتی‌هومانیسم) پایه ای در تحول نوع انسان و مشخصات ارثی- تکوینی و ژنه‌تیک او ایجاد می‌کند. آکادمیسین بلیایف در بحثی که بدان اشاره کردیم به دعاوی پر سر و صدای لورنتس چنین پاسخ داد:

«نظر شخصی من آن است که احساس دیگرگرایی (غیر خواهی = آلتروئیسم) و هم نقطهٔ مقابل آن احساس خودگرایی (خودخواهی = اگوئیسم)، هر دو در ذات انسان وجود دارد. این سخنی است کاملا به حق و به جا که احساس غیرخواهی در روند «انتخاب طبیعی» پدید شده و به خاصیت فعال نوع بدل شده است. ولی مطلب اینجا است که در روند تکامل تنها غریزه غیرخواهی نیست که پدیده شده، بلکه غریزه غیرستیزی نیز در برخی مراحل تکامل نوع در مواردی که شرایط محظور (اکسترمال) وجود داشته، شکل گرفته است. در این موارد است که می‌بایستی از بخشی از افراد نوع که از جهت نقشهٔ تجدید مثل، نقشی نداشته‌اند صرف نظر می‌شد. این ثنویت اخلاقی در انسان، در تکامل جانوران (که انسان خود از آنها بیرون آمده) ریشه‌های عمیق دارد. لذا باید گفت که در هر دو مورد اطلاع (انفورماسیون) در دستگاه وراثت ما ذخیره است و اما این که کدام یک از آنها عمل کند، این دیگر مسئلهٔ ارثی نیست، بلکه مسئلهٔ پراتیک اجتماعی است. اندیشه‌هائی که بر این یا آن جامعه حاکم است، انگیزهٔ فعالیت عملی این یا آن اطلاعی است که در دستگاه ارثی ما ذخیره شده، اعم از تجاوزگری یا غیرخواهی».

این نمونهٔ مشخص، به روشنی دیالکتیک عوامل بیوسوسیال را نشان می‌دهد. عوامل بیولوژیک تنها آن زمینه **بالقوه‌ای** را به وجود می‌آورد که عوامل اجتماعی به آنها **فعلیت** می‌بخشند. لذا هر زمینه بالقوه معینی می‌تواند، در شرایط گوناگون اجتماعی، به اشکال مختلف در آید. فروید این روند تحول زمینه‌های بیولوژیک را درک می‌کرد و از اعتلاء Sublimation و تدنی Dégradation غرایز سخن می‌گفت. مثلا تجاوزگری می‌تواند درشرایطی اعتلاء یابد و به صورت «مسابقه خلاق» در آید. ولی اصطلاحات اعتلاء و تدنی مبهم و تاریک است. روشن آن چیزی است که مارکسیسم

مطرح می‌کند. مارکس می‌گوید: ماهیت انسان را مناسبات اجتماعی مسلط معین می‌سازد.

و باید افزود که درست همین مناسبات است که در منشاء هر گونه اعتلاء و تدنی و هر گونه شکل گیری و نحوه و انرژی بروز مختصات بالقوه ارثی قرار دارد، یعنی به ماده اولیه پلاستیک «طبیعت انسانی» هزاران شکل یگانه و تکرار ناپذیر می‌دهد.

یکی از نتایج بسیار مهمی که از تحلیل بیو- سوسیال گرفته می‌شود آن است که در پدیده‌های اجتماعی با وحدت دو روند دیالکتیکی متقابل یعنی از سوئی **بازتاب** محیط طبیعی و اجتماعی در ذهن انسان و از سوی دیگر **برون تاب** محتوی وراثتی انسان از جهت ساختمان جسمی و دماغی در واقعیت خارج رو به رو هستیم. مابین این بازتاب و برون تاب کنش و واکنش متقابلی وجود دارد که بسیار بغرنج است و بیولوژی معاصر و نوروفیزیولوژی (شناخت یاخته‌های مغزی) به گشودن رمز این کنش و واکنش در مقطع طبیعی و تاریخی مشغول است. مثلا کشف این نکته که مرکز فعالیت دست‌ها و فعالیت افزار سخن‌گویی (گام و زبان) در مغز کوچک به هم متصل است، چنان که در سمپوزیوم نام برده گفته شده، این مطلب را توضیح می‌دهد که چه گونه راست بالا شدن انسان و آزاد شدن دست‌ها، در عین حال به رشد افزار سخن‌گوئی زمینه مساعد داد و این امر به خودی خود شرایط مساعدی برای پیدایش علامات زبانی ایجاد کرد. روندهای روحی و معرفتی در پرتوی این توضیحات به مراتب دقیق‌تر می‌شود و ماتریالیسم دیالکتیک بیش از پیش به توضیح منطبق Adéquat پدیده‌های بغرنج روحی و معرفتی نائل می‌گردد. در واقع توصیه‌های مکرر انگلس و لنین دربارهٔ ضرورت غنی ساختن تئوری انقلابی به مدد علوم طبیعی با قوت و ابتکار در پهنا و ژرفا اجراء می‌گردد و مسلماً تکامل روزمره سوسیالیسم از این نیروگیری روز افزون تئوری سود عملی خواهد گرفت.

طرحی از تکوین روح

بخش اول – تکوین نسلی و تکوین فردی اندیشهٔ انسانی

پیش از ورود در این بحث، نخست چند یادآوری لازم برای روشن شدن مطلب:

مقصود ما از **تکوین فردی** Ontogénése یعنی مراحل مختلف سیر تکاملی یک دستگاه سازمند و ارگانیک یگانه و معین طی یک نسل از آغاز پیدایش آن به بعد، و مقصود ما از **تکوین نسلی** Pilogénése یعنی سیر تکاملی همان ارگانیسم در پویهٔ طولانی تاریخ، طی نسل‌های گوناگون. مثلا بررسی سیر ارگانیسم انسانی از نطفه تا مرگ بررسی از نظر تکوین فردی است ولی بررسی سیر تکامل انسانی از جهت زیستی و یا از جهت اجتماعی، از آغاز پیدایش انسان وارها و انسان‌ها تا امروز یک بررسی از نظر نسلی است.

انگلس ما را متوجه ساخته است که از جهت تکامل عضوی و ارگانیک، مابین تکوین فردی و تکوین نسلی **نوعی** همانندی از جهت طی مراحل، وجود دارد.

مثلا نطفه انسان از حالاتی مانند ماهی و ذوحیاتین می‌گذرد که نمودار مراحلی است که انسان از جهت نسلی در تاریخ طی کرده است و در واقع سیر تکوینی فردی «خلاصهٔ» سریع تکوین نسلی است. بدون آن که در مورد این توجه مهم انگلس دچار اغراق و غلو و همانند سازی‌های مصنوعی و مکانیکی شویم، باید آنرا رهنمود علمی مهمی تلقی کنیم که می‌تواند نقش اسلوبی برای کشف برخی مسائل بازی کند و کلید یافت برخی نکات تاریک باشد.

لنین در «دفاتر فلسفی» توصیه می‌کند که جا دارد سیر تفکر منطقی انسان در تاریخ مورد بررسی

قرار گیرد. زیرا مقولات و احکام «منطق» انسان به شکل کنونی تکامل یافتهٔ خود مانند علوم دیگر طی زمان، مرحله به مرحله، پدید شده و غنی گردیده و از آنجا که بهترین طریق درک مقولات و قوانین یک گستره از معرفت (در این جا، «منطق»)، عبارت است از درک **تاریخ** تکامل آن گستره از معرفت، یا به عبارت دیگر، اسلوب بیرون کشیدن مفاهیم **منطقی** از مراحل **تاریخی** و سپس اساسمند ساختن این سیر **تاریخی** به کمک آن موازین **منطقی**، اسلوبی است که علمیت آن مسلم است، لذا برای آنکه بدانیم ماهیت تفکر منطقی انسان چیست، باید تاریخ آنرا بررسی کنیم.

موافق این دو مقدمه، اگر ما مراحل **سیر تکوینی** نفسانیات و تفکر انسانی را در یک واحد یگانه به درستی بشناسیم، می‌توانیم، موافق قاعدهٔ توازی مابین سیر تکوین فردی و نسلی (انتوژنز و فیلوژنز)، از مراحل **تکوین نسلی** نفسانیات و تفکر انسانی نیز تصوری به دست آوریم.

البته این تنها اسلوب ممکن نیست. می‌توان موافق اسلوب دوم، یعنی استخراج منطقی از تاریخ و اساسمند کردن تاریخی به کمک منطقی، انبوه آثار فکری انسان را، از سنگ نبشته‌های کهن تا آثار علمی و ادبی معاصر، بررسی کرد یعنی دست به مطالعهٔ سیستم تکوین نسلی (فیلوژنز) زد. این کاری است عظیم و لازمهٔ آن، بررسی دقیق صدها و شاید هزارها نمونه از دیدگاه مطالعهٔ «منطقی» مقولات و احکام این نمونه‌ها و سپس ترازبندی آنها است. در این زمینه کارهای جالبی در زمینه بررسی طرز تفکر بدوی انجام گرفته ولی تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، کار مقایسه‌ای شایسته‌ای مابین انواع آثار چینی، هندی، ایرانی، یونانی، رومی، عرب، آزتک، مایا، فرهنگ‌های افریقای سیاه و دیگر کشورهای اروپا و آمریکا از دیدگاه مطالعه نسج منطقی این آثار نشده است. تصور می‌کنیم اگر توصیهٔ لنین اجرا شود، کلیدهای مهمی برای پی بردن به راز درونی اندیشهٔ انسانی و تکامل منطق وی به دست آید و تاریخ تکامل فکر روشن شود. «سنگواره»های این دانش به اصطلاح امروزی سیبرنتیک «سخت افزار»ها نیستند بلکه «نرم افزار»ها ـ یعنی اسناد و مدارک و آثار ادبی، علمی، فلسفی و مذهبی است.

در نوشتهٔ مختصر حاضر ما قصد بررسی مستقیم بر اساس اسلوب منطقی ـ تاریخی نداریم. بلکه تنها می‌خواهیم، با توجه به روان شناسی کودک و خبرجوئی از مراحل سیر تکاملی نفسانیات کودک (آنتوژنز)، بکوشیم تصوری از فیلوژنز یا تکوین نسلی این نفسانیات به دست آوریم یعنی اسلوب انگلس را برای اجراء توصیهٔ لنین ولو به شکل مقدماتی انجام دهیم و البته خود به نارسائی‌های این کار که به عنوان نمونه و آغازگری انجام می‌گیرد، واقف هستیم ولی برآنیم که هر آغازی، و هر تلاشی برای غنی کردن اسلوبی و موضوعی معرفت انسانی سودمنداست.

۱. دوران ماقبل عاطفی (پره اموسیونل)

دوران ماقبل عاطفی یا Préémotionel که آن را گاه دوران رویانی- کودکی Embriono-

pédologique نیز می‌نامند، نوزادی و نخستین دوره شیرخوارگی را در بر می‌گیرد و شش ماه طول می‌کشد. چرا این دوران را «ماقبل عاطفی» یا «ماقبل احساسی» می‌نامند؟ زیرا در این دوران هنوز حواس نوزاد و سپس شیرخوار تکامل زیستی خود را به پایان نرسانده است تا بتوان از دوران عاطفی یا احساسی (اموسیونل) صحبت کرد. در این دوران تکوین **فیزیولوژیک** بدن و اعصاب که در دوران جنینی جریان داشت، کماکان ادامه می‌یابد. دراثرناتمام بودن روند موسوم به مغز بندی Myelinisation الیاف عصبی (یعنی هنگامی که انساج سیستم عصبی، تکامل ساختاری خود را به پایان نرسانده‌اند و پوسته و مغز الیاف عصبی از هم جدا نشده است)، **حرکت** و **احساس** از هم جدا نیست و لذا تحریکات مربوطه را از هم تمیز نمی‌دهد. به علاوه عمل جدا شدن Différentiation حواس مانند شنوائی، بینائی، پسائی (لامسه)، احساس وضع بدن در فضا و غیره در این دوران با سرعت انجام می‌گیرد و نه تنها احساس بلکه ادراک به شکل بسیار ابتدایی و استقرار رابطه مابین تحریکات مختلف و شناخت مبهم افراد و اشیاء و تمرکز نگاه بر روی اشیاء Fixation و گسترش حرکات انتقالی در فضا (نشستن با کمک یا مستقلانه) و پیدایش واکنش بغرنجی که دست و پا زدن و یا جنب وجوش نام دارد، پدید می‌شود و همهٔ شرایط برای انتقال از دورهٔ ماقبل عاطفی (احساسی) به دوران عاطفی (احساسی) آماده می‌گردد. دراین تکامل علاوه بر عامل تکامل بیولوژیک در اثر تغذیه، عامل محیط زیست (محیط اکولوژیک) به طور اعم و محیط اجتماعی به طور اخص تأثیر دارد، یعنی عامل **اجتماعی** به عامل **زیستی** (بیولوزیک) مزید می‌گردد.

موافق اسلوب توازی تکوین فردی و تکوین نسلی، این دوران را می‌توان با مرحلهٔ جدا شدن تدریجی انسان‌وارهای اولیه (آنتروپوس ارکتوس) Anthropus Erectus از بوزینگان آدم‌وار Pithéques همانند دانست. یعنی زمانی که روند دور و دراز انسان شدن یا «مردمش» Hominisation انواع پیتک‌ها طی دهها میلیون سال تحقق می‌یابد و مختصات «انسانی» مانند راست بالا شدن، به کار بردن دست‌ها، آزاد شدن فک‌ها، رشد جمجمه، افزار سازی، کار هدفمند، به شکل بدوی ظاهر می‌شود و شرایط برای پیدایش نخستین نوع انسانی موسوم به انسان ماهر Homo babilis فراهم می‌گردد. و تا حدی می‌توان این دوران زندگی گله‌ای و جانورانهٔ انسان‌وارها را دوران ماقبل اجتماعی (پره سوسیال) نامید که در آن هنوز تکامل بیولوژیک و نوعی ادامه دارد و تکامل اجتماعی با آن که به تدریج وارد صحنه می‌شود، هنوز تعیین کننده و منظره ساز نیست. از جهت تقسیمی که معمولا در جامعهٔ بدوی می‌شود، این دوران بخشی از عصر سنگ باستان را در بر می‌گیرد.

۲. دوران عاطفی یا احساسی (اموسیونل)

این دوران بخشی از شیرخوارگی و سن پیش از دبستانی یعنی از شش ماهگی تا سه سالگی را در برمی‌گیرد. اینک کودک وارد مرحلهٔ ادارهٔ مستقلانه جسم خود می‌شود (استفاده ماهرانه‌تر از

انگشتان برای گرفتن، کوشش برای خزیدن، نشستن، برخاستن یا راه رفتن). شناخت اشیاء وافراد بسط می‌یابد. گفتار، به صورت اصوات و ژست‌ها، پدید می‌شود. حس تقلید از سالمندان ظهور می‌کند، نکته‌ای که بس مهم است زیرا کودک از این راه اعمال و روش‌هائی را که در دامن جامعه طی قرنها پرورده شده است، به ناگاه و سریعاً یاد می‌گیرد یا به سخن دیگر با این عمل تقلید، کودک رابطهٔ خود را با جامعه و با تاریخ برقرار می‌سازد. در مراحل بالاتر از این دوران، کودک به کار بردن افزارها (قاشق، استکان)، بازی به ویژه اشکال بسیار ساده‌ای که «دست زدن» Manipulation نام دارد، شناخت خاصیت اشیاء (نه فقط شیئی، بلکه آن که به چه درد می‌خورد) می‌پردازد. ولی اشیاء برای کودک به مثابهٔ اشیاء «انسانی» است که وظایف و عمل‌کردهائی تنها به خاطر او دارند، یعنی جهان را از زاویه و دیدگاه خاص خود می‌بیند، چیزی که می‌توان آنرا نوعی آنتروپومورفیسم (انسان دیسی) کودکانه نامید. زبان به تدریج راه می‌گشاید. واژه‌ها گاه صوتی برای نشان دادن آن عمل کردی است که کودک بدان در مورد شیئی یا موجود مورد بحث ذیعلاقه است (مثلا به کار بردن واژهٔ صوتی «جیک جیک» به جای پرنده) یعنی زبان در چارچوب تنگ وضع و عمل با اشیاء قرار دارد، آنچه که آن را «زبان وضعیتی» Langue situative می‌توان نامید: ادارک تحلیل، تعمیم، انتزاع خواص اشیاء به شکل بدوی بروز می‌کند. این دوران با پیدایش لحظه بسیار مهم «من خودم» که نشانهٔ استقلال‌جویی کودک از دیگران است پایان می‌یابد. هر کاری را کودک می‌خواهد خودش، بی کمک مادر و پرستار انجام دهد.

موافق اسلوب توازی تکوین فردی و نسلی، این دوران را بیشتر می‌توان با دوران انسان‌های قبل از انسان کنونی که بدان‌ها نام «انسان ماهر» داده‌اند (انسان کنونی، «انسان عاقل» نام دارد) و نیز با دوران انسان‌های «نه‌آندرتال» و «کرمانیون» مقایسه کرد که صیادان و نقاشان و افزار سازان ماهری بودند و در دوران اول و دوم سنگ باستان می‌زیستند و آنها را باید مخترع آتش افروختن شمرد. انسان ماهر Homo babilis و انسان‌های دیگری که نام بردیم به نظر می‌رسد مدت‌ها با انسان کنونی هم عهد بود ولی نتوانست از جهت تکامل به وی برسد. خود انسان کنونی نیز به ناچار مراحل رشد انسان ماهر و انسان‌های نه‌آندرتال و کرمانیون را گذرانده ولی توانست از این مراحل فراتر رود و خود را در قبال هجوم نیروهای بی‌رحم طبیعت از زوال حفظ نماید. انسان کنونی در دورهٔ سوم یا علیای سنگ باستان پای به عرصه می‌گذارد. اکتشافات اخیر به ویژه در افریقا (دشت آفار) مرزهای زمانی و تنوع شکلی پیدایش انسان را پس و پیش می‌کند و آن را گاه بسیار به دور می‌برد. ولی این «جزئیات» در بحث ما تغییر ماهوی ایجاد نمی‌کند.

مسلماً از جهت پیدایش نخستین هسته‌های ابتدایی شناخت منطقی اشیاء و اشخاص، پیدایش زبان غیر تلفیقی non-articulee و زبان ژست‌ها و علامات و دیگر مختصات ابتدایی زبان، افزارسازی، درک خواص اشیاء، همانند کردن همهٔ اشیاء به وجود خود یا انسان‌دیسی

(انتروپومورفیسم) و جاندار دیدن سراسر جهان (همه‌جانداری یا پان آنی‌میسم)، ادارک شخصیت خود ولو به صورت مبهم و بسیار نکات دیگر دوران عاطفی کودک تا سه سالگی با دوران نظیر در تکامل نوعی انسان (اعم از انسان ماهر یا عاقل) شباهت‌های فراوان دارد. از جهت منطقی و معرفتی این دوران آغاز دوران ماقبل منطقی (پره لوژیک یا آلوژیک)، آغاز دوران استقرار ارتباطات غیر عقلی و غیر منطقی (ایراسیونل) بین اشیاء و پدیده‌هاست.

۳. دوران مابعد عاطفی (پست اموسیونل)

این دوران سن پیش از دبستانی، یعنی از سه ماهگی تا هفت سالگی را در بر می‌گیرد. و دوران بسیار مهمی است که کودک را برای ورود در مرحلهٔ کیفی تازه، یعنی مرحلهٔ تعقلی (راسیونل) آماده می‌کند. دراین دوران برای کودک به تدریج، جهان از حدود اعمال، به حدود دیده‌ها و شنیده‌ها گسترش می‌یابد و مابین «امکانات محدود عمل» از سویی و «تمایل برای تسلط فعال بر جهان اشیاء» از سوی دیگر تضاد پدید می‌شود. کودک این تضاد را با نوع جدیدی بازی که آن را «بازی مضمون‌دار» می‌نامند حل می‌کند. در نوع ابتدایی‌تر بازی که دست زدن به بازیچه‌هاست فقط تقلید از یک عمل ظاهری انجام می‌گیرد ولی در نوع جدید بازی، تنها توجه به شکل ظاهری مطرح نیست، بلکه مضمون بازی مطرح است و در جریان همین بازی‌هاست که «توهم خلاق» یا «خیال خلاق» و اسطوره‌ساز و تصورات و پندارها بسط می‌یابد. اشیاء هنوز با مناسبات زندگی کودک ارتباط دارد. مثلا از دیدن کیف مدرسه همیشه به یاد برادر محصل خود می‌افتد و یا از دیدن تفنگ به یاد سربازی که مثلا در خیابان دیده است. لحظه «من خودم» ادامه می‌یابد و قدرت اداره **دلخواه** اعمال خود پدید می‌شود که خود نمودار زایش اراده است. روند ادراک و بیان و دامنه فعالیت حافظه (به خاطر آوردن، به خاطر سپردن) بسط می‌یابد.

در بازی کودکان، بازهم تحولی رخ می‌دهد. بازی مضمون دار، به بازی «نقش‌ها» (مادر، دکتر، مدیر یا معلم و غیره) بدل می‌شود و خود بازی یک افزار پراتیک معرفتی است. سپس اشکال دیگر بازی مانند بازی همراه با جنبش، بازی دارای قاعده، بازی روی میز، بر تنوع فعالیت دماغی کودک می‌افزاید.

همراه با بازی‌ها، جهان افسانه‌ها آغاز می‌گردد. بین افسانه‌ها و نقشی که کودک مایل است در بازی‌ها ایفاء کند، نوعی رابطه است. نقاشی کردن، بنا کردن با وسایل مختلف نیز به بازی و افسانه افزوده می‌شود و همهٔ اینها گنجایش معرفتی مغز کودک را بسط می‌دهد.

دیگر ادارهٔ آزادانه بدن و اعمال آن، ایجاد سریع تنوع در اعمال، بسط محیط زیست، ادارهٔ دلخواه حافظه، توجه به مسائل دور و دورتر، عواطف کودک را غنی می‌سازد و به پیدایش شخصیت کودک، به پیدایش نخستین خطوط سجایا (کاراکتر) و ادراک موازین محیط و پایان تدریجی **رویای**

کودکی و نزدیک شدنش به **واقعیت** محیط، می‌انجامد. احساس وظیفه و تعهد پدید می‌شود. رفتن به دبستان و دانش آموزی در روح او زمینه می‌یابد.

موافق اسلوب توازی تکوین فردی و نسلی این مرحلهٔ مابعد عاطفی را باید با ادوار سنگ میانه و نوسنگی در تاریخ انسان (از دوران پیدایش افزارهای استخوانی، کوزه گری، مفرغ تا آغاز عصر آهن) همانند ساخت. د ر این دوران است که گله‌های مادر سالاری به طوایف و قبایل پدر سالاری و اتحاد قبایل (نم در مصر و فراتری دریونان) و سپس اقوام بدل می‌شود، افزارها تنوع می‌یابد. کشاورزی و دام داری و صنعت گری و بازرگانی به تدریج از هم جدا می‌شود. دولت، مالکیت، طبقات پدید می‌گردند. درمعرفت انسانی تحولات مهم روی می‌دهد ولی البته هنوز انسان به طور عمده در مراحل اولیه پره‌لوژیک (ماقبل منطقی) به سر می‌برد و هنوز روابطی که بین مفاهیم و احکام برقرار است، روابط غیر عقلی است، ولی این جا و آن جا عناصر اولیه تفکر شبه منطقی و معرفت کمابیش مبتنی بر واقعیت (مشاهدهٔ تجربه و غیره) آغاز می‌گردد. در این دوران، معرفت انسانی بیشتر جنبه «جادو» و «اسطوره» (میت) دارد. آنچه که در نزد کودکان به صورت بازی در می‌آید، در نزد انسانها به صورت اجراء آداب و رسوم مذهبی و معیشتی و جنگی و سپس آداب و رسوم درباره سران و قدرتمندان جامعه (در زبان‌های اروپایی: ریتوال و لیتورژی و سرمونی) و نیز رقص‌هایی که هدف معین را دنبال می‌کند و بر اساس یک پیوند جادوئی باید کار خاصی را تسهیل کند (مانند صید، کشاورزی، جنگ و غیره) تبلور می‌یابد. زبانی که به طور عمده تلفیقی Articulée است، دیگر پیدا می‌شود و واژه‌های مشخص (کنکرت)، کمابیش تعمیم می‌یابند و برخی مفاهیم جداگانهٔ مجرد یا **تجریدی** بروز می‌کند. از واژه‌های صرفا صوتی Onomatapée واژه‌هائی که صورت صوتی ندارد نشأت می‌کنند. انسان نیز مانند کودک از دوران طولانی رویائی خود: جادو و اسطوره (که دوران ابتدائی ماقبل منطقی است) البته به صورتی فوق‌العاده کند، خارج می‌شود و به طرف دوران شبه منطقی (آنالوژیک و پارالوژیک) گام بر می‌دارد.

۴. دوران ماقبل عقلی یا سن دبستانی کودک (پره‌راسیونل)

این دوران از ۷ سالگی تا دوازده سالگی را دربر می‌گیرد. دوران مهمی از تکامل انسان و آماده شدنش برای ورود در مرحلهٔ عقلی (راسیونل) است. انواع فعالیت در زندگی خانوادگی و تحصیلی، در بازی‌ها بسط می‌یابد. میدان دید و آشنایی با اشیاء و پدیده‌ها، شهر خود و کشور خود وسیعتر می‌شود. توقعات خانوادهٔ نسل سالمند، رفقای دبستانی، افراد پیرامون، نظارت جمع را بر روی رفتار و اندیشه‌های کودک بیش از پیش برقرار می‌کند، لذا اعمال، از حالت خودبه‌خودی به اعمال توجیه آمیز و ارادی و اندیشه‌های هدفمندتر و حساب شده‌تر مبدل می‌گردد. پیدایش حس خطا و صواب نخستین برخوردی است که اندیشه را به جست و جوی منطقی و پژوهش

و انطباق واقعیت با مضمون فکر و عمل می‌کشاند، حافظه که تاکنون بیشتر خصلت شخصی و تصویری داشت به حافظه منطقی و تصمیمی تبدیل می‌گردد و **اندیشیدن** (تفکر) بروز می‌کند. تفکر در آغاز مشخص، مشهوداتی و مربوط به مسائل عیان است. هنوز یک سیستم به‌هم پیوسته نیست. پراکندگی، مشخص بودن، همبودی انواع استنباطات غیر منطقی و غیر واقعی در کنار برخی استنباطات منطقی و واقعی از مشخصات چنین تفکری است. خصایص دقت و نظم پدید می‌شود. زبان کتبی، زبان شفاهی را به سرعت غنی و عمیق می‌سازد. علاقه و انتره نسبت به امور معین ریشه دار می‌شود و همین امر به انگیزه روحی برای رغبت به امور معین و دست زدن به آنها (کتاب خواندن، ورزش، پرداختن به کار نبرد و غیره) کمک می‌کند. حس معرفت به خاطر معرفت یا دانش دوستی و کنجکاوی پدید می‌شود. لحظه «چرا؟» که از دوران پیش از این دوران پدید شده بود، بسطی فراوان می‌یابد. کودک مایل است از همه چیز سر در آورد.

موافق اسلوب توازی تکوین فردی ونسلی، این دوران در تاریخ انسانی با نخستین تحول بزرگ فنی (اگر بتوان چنین اصطلاحی را به کاربرد)، مانند به کار گرفتن فلز (به ویژه آهن) همراه است. پیدایش قوم (یا انبوهۀ خلق‌ها) به صورت نخستین امپراطوری‌های دین‌سالار (تئوکراتیک) در بین‌النهرین و مصر و سپس در ایران و هند و چین (که خود موجب درآمیزی یا سنکرتیسم تمدن‌ها و بسط وسیع دامنۀ معرفت انسانی است) روی می‌دهد. برخی ادیان جهانی یکتاپرستی (مونه‌ئه‌نیست) با شیوۀ تفکری که اختلاط اندیشۀ اسطوره با عناصری از تفکر منطقی است و نوشته‌ها و مفاهیم وابستۀ به این ادیان، بروز می‌کند. زبان با مفاهیم فراوان **مجرد** غنیتر می‌شود و زبان کتبی پدید می‌گردد که خود توارث افکار را تسهیل می‌کند. اسطوره و جادو نه فقط جای خود را به دین‌های تازه و عرفان بلکه هم چنین به برخی علوم مانند نجوم و ریاضی و پزشکی می‌دهد که البته دارای عناصر غیر علمی فراوانی است. پندارباقی، با درآمیزی با اندیشه منطقی، آثاری به نثر و شعر می‌آفریند که در آن عواطف بشری به ساده‌ترین شکل بیان می‌شود.

این دوران تدارکی برای انتقال به دوران منطقی و تاریخ بشر به همان اندازه مهم است که دوران نظیر درنزد نوباوۀ دبستانی.

۵. دوران تعقلی کودک و رشد تفکر منطقی و رفتار کنترل شده متناسب با آن (راسیونل)

این دوران انقلابی بلوغ از ۱۳ سالگی تا ۱۸ سالگی را در بر می‌گیرد. کودک به سرعت جسماً و روحاً رشد می‌یابد و خود را عضو جامعه احساس می‌کند و برای ورود در عرصۀ پرشور تاریخ و اجتماع آماده می‌گردد. روند تفکر منطقی با غنی‌شدن انبوهی از مفاهیم شخصی و مجردعلوم طبیعی و اجتماعی و هنرها و مشاغل و سازمان‌ها و اشکال مختلف عمل (پراتیک) فردی و اجتماعی گسترش می‌یابد. جهشی که روی می‌دهد عبارت است از

پیدایش قدرت انتزاع و تعمیم به شکل جدی آن، گذار از **توصیف** پدیده‌ها به **توضیح** آنها و پیدایش علاقه تئوریک و انتقال از تقلید به اجتهاد و از تکرار دیگران به ابتکار. قشربندی در استعدادها و قریحه‌ها انجام می‌گیرد. حافظه بی‌شکل خود را رها می‌کند و حافظه **منطقی** که در **مجرای** رغبت خاص فرد جوان پوینده است، پدید می‌شود، بسط عزیزهٔ جنسی بر توجه به جنس مقابل بس می‌افزاید و عشق و تمایل به جهان صمیمی و درونی با نیروی طوفانی بروز می‌کند. دوران بلوغ، دوران بحران عظیم درونی کودک است. آرزوها و آرمان‌های شخصی و اجتماعی و علاقه به ایفاء نقش مطلوبی در جامعه، روح کودک را تحت تاثیر نیرومند خود قرار می‌دهد. کودک در آستانه ورود در عرصهٔ عمل اجتماعی است و برای خود جائی در زیر خورشید بر می‌گزیند.

موافق توازی تکوین فردی و نسلی این دوران را باید با دوران اوج تمدن‌های برده‌داری به ویژه در یونان و سپس رم همانند گرفت. در این‌جا انسان از مرحلهٔ اسطوره‌ها و مذاهب کمابیش خارج می‌شود و به مرحلهٔ اندیشه فلسفی، تنظیم منطق و صرف و نحو زبان، تقسیم علوم می‌رسد. تردیدی نیست که در سیر امور ناپیگیری‌های جدی وجود دارد، ولی مهم بروز کیفیت نو است نه بقایای کیفیت کهنه که همیشه خود را دراثر اینرسی اجتماعی، تادیری نگاه می‌دارند. تقسیم کار اجتماعی تنوع می‌یابد.سازمان‌های سیاسی مبتنی بر «دمکراسی برده‌داری» پدید می‌شود. هنر آثار شگرفی به ویژه در ارتباط با عقاید مسلط عصر پدید می‌آورد که تنها بیان رنج‌های انسانی نه، بلکه دادن منظره‌ای از جامعه و مسائل آن است. صنعت و پیشه‌وری به سرعت گونه‌گون می‌شود و تکامل می‌پذیرد. جامعهٔ انسانی برای ورود درعرصهٔ خلاقیت وسیع تاریخی آماده می‌گردد. ولی در عمل یک سلسله مهاجرت‌های بزرگ اقوامی که از جهت سطوح مدنی پائین‌تر بودند، این رشته را این جا و آن جا موقتاً، اگر به کلی قطع هم نکرده باشد، به درجا زدن و یا سیر کند وا می‌دارد. دوران‌های اولیه قرون وسطی در غرب دارای چنین خصلتی است. ولی در آسیا و از آن جمله در میهن ما، پس از اسلام، تازه وارد آن دوران بلوغی می‌شویم که یونان و رم گذارنده بودند.

دوران نوزایی (رنسانس) پس از یک دوران نسبتاً تاریک قرون وسطایی که در نهان آن امور تدارکی بسیاری می‌گذشته، درادامهٔ مستقیم تمدن عتیق یونان و رم قرار دارد. ما در این جا وارد دوران مابعد منطقی (پست راسیونل) می‌شویم. هنگامی که اسلوب سکولاستیک یا مدرسی، مبتنی بر فلسفه ارسطو و افلاطون، به تدریج آغاز فروکش می‌گذارد و در کنار اسلوب قیاس، اسلوب استقراء و در کنار تصمیمات مجرد فلسفی، آزمون گرایی نیز جا باز می‌کند، دوران مابعد منطقی که اندیشه ورانی مانند بیکن، دکارت آن را به اوج می‌رسانند، به تدریج اندیشهٔ انسان را برای ورود به مرحلهٔ دیالکتیک یعنی مرحله عالیتر از قیاس و تجربه

آماده می‌سازد.

در نزد فرد انسانی این دوران «پست راسیونل» و دیالکتیک همانند زمانی است که وی وارد عرصهٔ اجتماع شده است و دم به دم تجربه می‌آموزد و کثرت تجربه او را به همه جانبگی در تفکر می‌کشاند.

آنچه که دراین مختصر گفتیم، به پندارما، تنها گرده‌ای از یک تلاش تحلیلی و پژوهشی بزرگ است. طبیعی است که این طرح نه **کامل است** و نه **خالی از اشتباه و تنها** دعوی آن این است که درراه تنظیم مسیر تکامل تفکر و معرفت انسانی، برخی اندیشه‌های **مقدماتی** را بیان کرده است. در این زمینه بررسی‌هائی در کتاب حاضر می‌تواند متمم تحلیل نگارنده باشد و به دانش ویژه «اندیشه‌شناسی» (که مانند «کردارشناسی» از جمله علوم اجتماعی و انسانی است که هنوز در قنداق است) یاری برساند.

بخش دوم. تکامل تاریخی نفسانیات انسانی

ما در بخش اول این گفتار به بررسی تکامل روح از روی بررسی توازی تکوین فردی (انتوژنز) و تکوین نسلی (فیلوژنز) پرداختیم. اینک گوئیم که بررسی تکامل تاریخی نفسانیات انسانی می‌تواند هم چنین بر روی واقعیت‌های عینی مانند اسناد و اعمال تاریخی انجام گیرد و هر دورانی در سرزمین‌های مختلف زیستگاه انسان، به شکل تجربی (آمپریک) مطالعه شود و نتیجهٔ مطالعه تعمیم گردد. مسلما تنها این روش می‌تواند ما را به نتایج قابل اطمینان برساند ولی تا زمانی که یک چنین بررسی غول‌آسا و دشواری انجام نگرفته، می‌توان، به نیروی تجرید وانتزاع علمی، و **البته با توجه به واقعیات تاریخی**، زمینه ای دراین مورد به دست داد.

چه سودی از این زمینه یا گرده (گرته؟)، چه سودی از یک تجرید انفرادی دربارهٔ یک موضوع پیچیده مانندتکامل تاریخی نفسانیات انسان؟ پاسخ ما آن است که این کار ابدا بی‌ثمر نیست. ثمر مهم آن است که کارپژوهش‌گرانی را که به بررسی تجربی مسئله می‌پردازند، ازجهت اسلوبی، از جهت دید و ارزیابی پدیده‌ها، آسان‌تر می‌کند.

لذا، نگارندهٔ این سطور، برای تجریدها و نتیجه‌گیری‌های از جهت علمی «جسورانهٔ» خود در این زمینه، ارزش علمی **نسبی** قائل است، یعنی نه ارزش آن را **مطلق** می‌سازد و نه آن را به کلی **نفی** می‌کند.

نفسانیات انسانی، یعنی مجموعهٔ فعالیت عاطفی، عقلی و ارادی و تخیلی روان ما یک

تکامل تاریخی را طی می‌کند که قانونمندی‌ها و مقوله‌های آن ویژهٔ خود آن است. روشن است که تکامل نفسانیات انسان امری خودبه‌خودی و خود انگیخته نیست. این تکامل تحت تاثیر محیط طبیعی و اجتماعی انجام می‌گیرد. خود این تکامل، به نوبهٔ خود، در محیط طبیعی و اجتماعی، اثرات خود را باقی می‌گذارد و در اثر این کنش و واکنش است که نسج تاریخ انسان بافته می‌شود.

نفسانیات انسانی دنبالهٔ تکامل یافته نفسانیات بدوی‌تر جانوران است که در اثر تکامل ساخت و حجم مغز انجام گرفته است. لذا باید روندهای نفسانی جهان پیش از انسان را نیز به شکل تجربی و تجریدی مطالعه کرد، تا مطالعهٔ روندهای نفسانی انسان دقیقتر انجام گیرد. امروز بررسی ساخت مغز ما را به شناخت عمل‌کرد نه فقط قشر مغز بزرگ، بلکه اجزاء مرکبهٔ دیگر مغز نیز یاری رسانده است. مارکس به ویژگی فرد انسانی نسبت به جانوران اشاره می‌کند، بدین معنی که جانوران تنها جزئی ازنوع خود هستند ولی فرد انسانی با فعالیت تاریخی خود **نوع** را به وجود می‌آورد و خود **مظهریست از نوع**. بر پایهٔ کاربرد اسلوب انتزاع و تعمیم در مورد انبوههٔ فاکت‌های **تاریخی** (و نه ماقبل انسانی و ماقبل تاریخی که در بخش پیشین مورد توجه ما بود)، می‌توان گفت که نفسانیات انسانی از پنج مرحلهٔ تکاملی زیرین گذشته است:

۱: نفسانیات تخیلی و اسطوره‌ای که دوران جوامع بدوی (همبودهای نخستین) جوامع دودمانی را در برمی‌گیرد؛

۲. نفسانیات تخیلی ـ عاطفی ـ حماسی که دوران جوامع رشد یافته دودمانی (پدرسالاری) و مراحل اولیه جوامع بردگی را در بر می‌گیرد؛

۳. نفسانیات عاطفی ـ تعقلی ـ اجتماعی که دوران بردگی رشد یافته و فئودالیسم را در بر می‌گیرد؛

۴. نفسانیات انفرادی ـ واقع گرا (تجربی) که در دوران سرمایه‌داری پدید می‌شود؛

و سرانجام:

۵. نفسانیات جمعی ـ تعقلی که در دوران سوسیالیسم و کمونیسم پدید شده و رشد می‌یابد.

ما در این تقسیم‌بندی «پایهٔ واحد تقسیم» را ملاک قرار ندادیم (چنان که تا حدی در بخش اول این بحث مطلب بدین منوال بوده) تا شماسازی پدید نشود، بلکه کوشیدیم **خصلت اساسی** هر روند را **جداگانه** بیان داریم.

روشن است که انطباق این پنج الگو با فرماسیون‌های پنج‌گانه تصادفی نیست. پیدایش

هر روند هم محمل و هم محصول آن نظام اجتماعی است که با آن روند هم دوران است؛ **محمل است** زیرا تنها با پیداش آن محمل، نفسانیات نو، البته بر پایهٔ زمینه‌های واقعی، در بطن نظام کهنه بروز می‌کند. **محصول است** زیرا به محض پیدایش نظام نو، تکامل آن روند نفسانی سرعتی فوق‌العاده کسب می‌کند و به آن جا می‌رسد که به شکل مسلط نفسانی بدل می‌شود. درعین حال این انطباق صد در صد نیست. چنان که خواهیم دید برخی الگوهای روانی میدان عمل تاریخی وسیعتر یا تنگتر از نظامات اجتماعی دارند،امری که خود از جهت جامعه شناسی علمی قابل تعلیل است.

این نیز روشن است که ما وقتی از یک «الگوی نفسانی» سخن می‌گوئیم، ابدا منظورمان آن نیست که همهٔ افراد بشر در دوران معینی بلااستثناء مطابق آن الگو می‌زیستند. زیرا قانون بدون استثنا نیست. قانون به گفتهٔ مارکس تنها میانگین نوسانات معین است. مثلا در دوران تسلط نفسانیات مبتنی برخیال‌پروری اسطوره‌ای نیز می‌توان نمونه‌های نفسانیات دوران بعد را جست، ولی تقسیم‌بندی ما به حالت غالب و مسلط توجه دارد. طبیعی است که ما در این تحلیل با نقطه نظر روان‌شناسی بورژوایی که در جست و جوی «آجرهای» اولیه و بلاتغییر بنای روحیات انسان است مخالفیم و روند روحی را یک روند تغییر پذیر و محصول شرایط مادی هستی انسان می‌دانیم.

پس از این مقدمه کوتاه، می‌توانیم به بررسی هر یک از الگوهای پنج‌گانه، با تفصیل بیشتری بپردازیم.

۱ . نفسانیات اسطوره‌ای

الگوی نفسانیات خیال‌پردازانهٔ اسطوره‌ای (میتولوژیک) که مثلا آثاری مانند ودا و ریگ ودا و اوستا برخی اسناد تاریخی آن هستند، متعلق به انسان‌هائی است که در همبود (کمون)های نخستین و دوران تجزیه و تلاش این همبودها و پیدایش جوامع طایفه‌ای (ژانس یاویس در ایران) می زیسته‌اند. خصایص مهم این الگو به قرار زیرین است:

برقرار ساختن روابط تخیلی (و نه روابط واقعی) مابین اشیاء و پدیده‌ها.

دراین زمینه «فریزر» Frazer در کتاب «شاخه زرین» Golden Beugh و «لوی برول» Lévy Brühl در کتاب «شیوه تفکر بدوی» Mentalite Primitive نمونه‌های فراوانی می‌دهند. آنچه که «خرافات» نام دارد و استقرار روابط علت و معلولی پنداری بین پدیده‌ها و تصور مقولات و مفاهیم غیر معقول وغیر موجود است، در جامعه‌های امروز، بقایای همان شیوهٔ نفسانیات است.

در این دوره ما با روحیات **وابسته** و **کندویی** انسان نسبت به خانواده و طایفه و قبیله

روبه‌رو هستیم. اطاعت بی چون و چرا، قبول سهم مقرر خود از کار و غذا، اجراء کورکورانه آداب و رسوم و تشریفات و رقص‌ها و جنگ‌ها و شکار و کار برحسب سنن آبائی، خصیصهٔ انسان است. انسان در این زمینه چون و چرا نمی‌کند و اصلا مسئله تردید برای وی مطرح نیست. چون تردید نیست، طغیان نیست، این یک «جمع‌گرائی ناآگاهانهٔ بدوی»است که تنها پس ازهزاران سال به صورت «جمع‌گرائی آگاهانه اجتماعی» در تاریخ تجدید می‌شود، یعنی پس از آن که فرد به شخصیت تاریخ‌ساز مبدل می‌گردد و تضاد بین **فرد و نوع** از میان بر می‌خیزد. روحیهٔ ترس از مقامات و اوتوریته‌های مذهبی و روحانی و قبیله‌ای و نیایش آنها طی انواع آداب و رسوم که تمام فرهنگ همبودهای نخستین از آن پر شده، مشخصهٔ دیگر نفسانیات اولیه است. ارباب انواع و نیمه خدایان، شیاطین و اجنه و پریان، کَهَنه و جادوگران، مردگان، نیاکان و ریش سفیدان، پدیده‌های طبیعی آسمانی و زمینی، همه و همه موضوع این ترس و نیایشند. روح آدمی در زیر ثقل خورد کنندهٔ این ترس و نیایش کوچکترین میدانی برای خودبینی و خودخواهی ندارد.

مجموعهٔ نفسانیات در این دوران یکپارچه و گنگ است و در آن تنوع، درجه‌بندی، مرزبندی انجام نپذیرفته و مثلا احساس عشق، دوستی، حسد، غیرت، وفا و ملکات دیگر روحی درزمینهٔ آگاهی و معرفت و خلاقیت و مختصات اخلاقی متبلور نشده و شکل نگرفته است. برای درک این نکته کافی است که روان ساده و یکپارچه و گنگ جانوران و چنان که گفتیم کودکان را در نظرگیریم. این مسئله گسترش «گام‌های» موسیقی روح و پیدایش ریزه‌کاری در آن و بروز صدها حالت و ملکه و خاصیت و گرایش و رغبت و تلاش در روح بشر معاصر، خود ثمرهٔ یک تکامل طولانی روح انسانی است. لذا در این دوران می‌توان از روان لایه‌بندی نشده Non-Différenciée و تلفیق‌نیافته Non-Articulée انسان سخن گفت. همان طور که زبان از زبان صوتی بدون تلفیق به زبان صوتی دارای تلفیق لفظی، از زبانی که در آن الفاظ مجرد وجود ندارد ولی مفاهیم پنداری زیاد است به زبانی که در آن مفاهیم مجرد برپایهٔ واقعیات پدید می‌شود رشد می‌یابد، چنین گسترش و نموی را در روند روحی نیز باید دید. تکامل زبان، سنگواره مانند، تکامل روح و منطق روح را نشان می‌دهد.

درتناسب با همین یکپارچگی (مونولیت بودن) و یکنواختی (مونوتن بودن) روح واکنش‌ها نسبت به پدیده‌های خارجی قالبی (سته رئوتیپ) است. طبیعی است که این واکنش‌ها در عین حال بلاواسطه است یعنی آن را مداخله «عقل» و «تدبیر» مهار نمی‌کند، و چنان که در روح زائیده شده، به صحنه می‌آید لذا صمیمی است و البته خشن و صیقل نخورده است.

در این دوران هنوز غریزه بیشتر از عقل تجزیه وتحلیل کننده و چاره اندیش، اداره کننده

فعالیت انسان است. غرایز حفظ خود یا حفظ نسل و دیگر غرایز در شکل ماقبل انسانی، وسیله ارتباط فرد با جمع و طبیعت است. این غریزه که ماوراء حساس و سنت‌گرا و قالبی‌وار است، در برخی عرصه‌های محدود، گاه هشیارانه‌تر از عقل تحلیل‌گر است که آسان می‌تواند در چالهٔ ابتکارات خود یافته درافتد. ولی این برتری بسیار محدود است و طبیعی است که با طلوع خورشید عقل، ستارهٔ غریزه با تمام فروغ اسرار آمیز خود، رو به غروب می رود.

شناخت الگوی **نفسانیات بدوی** بسیار مهم است. زیرا این نفسانیات، با آن که نخستین الگوی نفسانیات انسانی است، تا کنون نیز در انواع جوامع بدوی و کم رشد و حتی در جوامع رشد یافته، نمونه‌های بسیار دارد، و بقایای آن در نزد انسان‌های رشد یافته نیز کم نیست.

جان سختی الگوهای نفسانی که ثمرهٔ دوام عوامل عینی اجتماعی و طبیعی است گاه احساس جاویدانی بودن روحیات بشری را پدید می‌آورد، احساسی که مزور و دروغ است. روان انسانی دگرگون شده، می‌شود و خواهد شد ولی تا زمانی که برخی مختصات عمومی تمدن انسانی مانند مجبور بودن آن در چنگ قوانین ناشناخته اجتماعی و طبیعی، بهره‌کشی و بهره‌دهی، فرماندهی و فرمان‌بری، حرمان و امتیاز و غیره باقی است، الگوهای حاصل از آن در مدارج مختلفه‌اش، کماکان باقی است. لازمهٔ محو بقایای این الگوهای طی شده، تحول عمقی کیفی در جامعه، مهار کردن نیروهای طبیعی، تسلط جهان‌گرائی وخرد گرائی است و در آن هنگام جاروی بزرگی تمام کارتنک‌های کهنه عهد عتیق را خواهد روفت و از زیر این گرد و غبار انسانی نو که شاید دیگر آن را نتوانیم «انسان عاقل» کنونی بنامیم با مختصات خود، سر بر خواهد آورد.

۲. نفسانیات حماسی

در جوامع طایفه‌ای و بردگی ابتدائی، الگوی نفسانی تازه‌ای پدید می‌شود که بیان‌گر رشد قابل توجهی در نفسانیات انسانی در قیاس با الگوی اولیه است.

مشخصه اساسی این نفسانیات را ما حماسی یا پهلوانی نامیدیم و آثاری مانند ایلیاد و ادیسه هُمر و افسانه‌های حماسی باستانی ایران درباره رستم و زریر و گودرز و دیگر پهلوانان یا «خوتای نامک» در زبان پهلوی و یا حماسهٔ رامایانا در هند و ده‌ها نظیر آنها، یادگار این الگوی روحی است.

مشخصات این الگو را می‌توان به قرار زیرین بیان داشت:

درکنار طرز تفکر تخیلی (استقرار روابط غیر واقعی بین پدیده‌ها و اشیاء و خلق مفاهیم

موهومی و پنداری) جوانه‌های اولیه طرز تفکر تعقلی و واقع گرایانه، به شکل بسیار بدوی پدید می‌شود، جریان یکپارچگی و گنگی احساسات و عواطف فروکش می‌کندو تنوع و مرزبندی پدید می‌آید و برخی عواطف (مانند ستایش پهلوانان و پهلوانی، دادگری، وفاداری و غیره) در روح جدا می‌شود و بر اساس آن خودآگاهی و خودخواهی و جدا شدن «فرد» از جمع آغاز می‌گردد، امری که در آن هنگام یک روند مترقی بود. در توضیح این سخن باید بگوئیم که برای تبدیل شدن «جمع کندوئی نخستین» به «جمع خودآگاه جوامع بی‌طبقه»، نخست جدا شدن و خودآگاه شدن، استقلال و طغیان گری و آزادی و وارستگی فرد از جمع لازم است و این پدیده تاکنون هزاران سال است به طول انجامیده. این روند جدا شدن، این تلاش برای وارستگی Détachement که در پایهٔ احساس نیرومند رهائی‌طلبی و آزادی است، در سر راه خود با موانع وحشتناکی مانند جهل، خرافه، ظلم، تسلط زر و زور، فقر و حرمان رو به رو است و تا بر این موانع فائق نیاید، قادر نیست وارستگی انسان را به معنای واقعی این واژه تامین کند. لذا جمع خودآگاه با جمع ناآگاه کندوئی یا لانه‌ای تفاوت دارد و بر پایه «جمع کندوئی» نمی‌توان، به شیوه برخی از کسانی که جامعه و روان نوین اجتماعی را عمیقاً درک نکرده‌اند، این نظام را پدید آورد. این اشتباه را ما در نزد نارودنیک‌های روس که تصور می‌کردند همبودهای روسی (آب شینا) می‌تواند یاختهٔ سوسیالیسم باشد و در نزد مائوتسه دون که می‌خواست ده سنتی چین را فوراً به «کمون» جامعهٔ آینده بدل کند، می‌بینیم. در این جامعه کماکان وابستگی فرد به جمع، ترس و نیایش، اوتوریته‌ها، راه‌یابی در حوادث به کمک غریزه، واکنش‌های قالبی و بلاواسطه، نمونه‌وار است ولی در همه زمینه‌ها جوانه نو می‌روید. احساس طغیان، شیوهٔ تعقل، واکنش به واسطه (باسنجیدن عقلی) در قبال رویدادها و انگیزه‌های عاطفی، ولو به شکل بسیار ابتدایی بروز کرده است.

بدین ترتیب «نفسانیات حماسی»، با وجودحفظ «بندناف» خود با «نفسانیات اسطوره‌ای» تدارکی است برای جهش کیفی و اعتلاء به سطحی که در دوران بعد، یعنی بردگی رشد یافته و فئودالیسم، روی می‌دهد.

۳. نفسانیات عاطفی ـ تعقلی (احتجاجی)

بدون این که نام‌گذاری را نهایی و موفق بشمریم، منظور ما از این واژه‌ها، معرفی نفسانیاتی است که به مراتب به نفسانیات امروزی، از دو الگوی نامبرده، شبیه‌تر است. **تخیل** (خیال) که در دو الگوی نخستین، پایه اسطوره پرستی و پهلوان پرستی بود، جای خود را به **احساسات** (عواطف) از سوئی و **تعقل** از سوی دیگر می‌دهد، تعقلی که بین

اشیاء و پدیده‌ها و احکام رابطهٔ «منطقی» البته به طور عمده قیاسی (سیلوژیستیک) و تمثیلی (آنالوژیک) برقرار می‌کند.

این روحیه نتیجه یک انقلاب عظیم در نیروهای مولده و تحول عمیق در مناسبات تولید است که مالکیت خصوصی، بهره‌کشی، برده‌داری، بازرگانی، کشاورزی، تولید پیشه‌وری، پیدایش دولت، پیدایش قشر روشنفکران، پول و مبادله و انواع مقولات دیگر، معرف آن تحول است. این تحول در هستی مادی جامعه (نیروهای مولده، مناسبات تولید، ساخت طبقاتی و سیاسی جامعه) است که موجد تحول در روح می‌شود و البته تحول در روح به نوبهٔ خود تحول در هستی جامعه را تسریع می‌کند.

این تحول عمیق در تاریخ انسان را تنها با تحولی که در قرن بیستم و بیست و یکم جامعهٔ بشری می‌گذراند می‌توان تشبیه کرد. آن تحول روحی که در این دوران، در جهت تجزیه همبودهای اولیه و روحیهٔ «کندویی» ناشی از آن و رشد خودخواهی و خودآگاهی انفرادی و لایه‌بندی قوای روح انجام گرفته به اندازه تحولات امروزی عمیق است. چنان که، به نظر این جانب، نظیر این تحول روحی در راستای پیدایش همبود نوین کمونیستی و روحیهٔ جمعی خودآگاه مربوط به آن، در قرن‌های ۲۰ و ۲۱ روی داده و خواهد داد و چرخشی بزرگ در روحیات امروزی انسانی به وجود خواهد آورد و زمینهٔ پیدایش انسان طراز نوین را فراهم خواهد ساخت.

این دوران که آثار فلاسفهٔ یونانی به ویژه ارسطو بزرگترین سند آن است، دوران خودآگاهی انفرادی روح، پیدایش خلاقیت و جست و جو، پیدایش قدرت بندشکنی است. طبیعی است که این مختصات با مختصات دوران اسطوره‌ای و حماسی سخت درآمیخته است و در گسترهٔ جامعه آن مختصات است که تسلط دارد و شخصیت ارسطو با نفسانیات تقریباً «امروزی» خود نیست که برای جامعه آن ایام نمونه‌وار است، بلکه او تنها **قلهٔ** تکامل نفسانی دوران را نشان می‌دهد. ولی به هر جهت منادی شروع یک فصل نو در تکامل روحی انسان است.

برای آنکه این عناصر نو در نفسانیات انسان بتواند به عناصر شایع و مسلط بدل شوند هنوز وقت زیادی لازم بود و اگر تحول بزرگ در نیروهای مولده، در معرفت طبیعی و اجتماعی، طی قرن‌های چهاردهم تا هجدهم روی نمی‌داد و این تحول مناسبات فئودالی را در اروپا از میان نمی‌برد، الگوی جدید نفسانی نمی‌توانست، در چارچوب تمدن بورژوائی، به الگویی نمونه‌وار بدل شود.

جوامع بردگی و فئودالی، درعین آنکه مستوره‌های متعددی از الگوی نفسانی عاطفی ـ تعقلی را عرضه می‌کنند، مجموعهٔ جامعه را در مدارج نازلتر اسطوره‌ای ـ حماسی نگاه

می‌دارند. سلطهٔ ایده‌ئولوژی مذهبی به این ترمز روحی جامعه کمک می‌کند و از آن، به نوبهٔ خود کمک می‌گیرد.

این محفوظ ماندن اشکال کهنه در کنار شکل نو پدید، خاص نفسانیات نیست. ما آن را در اقتصاد، در بقای ساخت‌های اقتصادی کهنه و نو در کنار هم می‌بینیم و اولی خود محصول این دومی است. همان طور که اقتصاد طبیعی هنوز هم در جوامع بشری باقی است، عجبی نیست اگر حتی الگوی نفسانیات اسطوره‌ای از میان نرفته باشد. مطلب در جامعه بردگی و فئودالی با قوت بیشتری صادق است.

۴. نفسانیات انفرادی ـ واقع گرا

این نام گذاری بیشتر «قراردادی» و ناموفق است و علت آن است که بحثی که طی این بررسی از آغاز تا انجام ما در آن هستیم، بحثی است به گمان نگارنده در کل خود یک بحث تازه که نگارنده آن را صرفاً بر اساس استنباط خود از مسئله تنظیم کرده است و مسلماً این مبحث باید با تلاش علمی ـ تحقیقی غنی و مقولات و مصطلحات آن دقیق شود. به همین جهت از خواننده این سطور چشم داریم که بیش از توجه به نقص مصطلحات، توجه خود را به مطلب مطروحه معطوف دارد، با این توجه که از طرف نویسنده به مثابهٔ گرتهٔ نخستین یک پژوهش طولانی عرضه می‌شود و از هر گونه دعوی مطلقیت و جامعیت به کلی مبری است.

نفسانیات انفرادی ـ واقع گرا (یا پراگماتیک یا امپریست) دوران بورژوائی، با الگوی نفسانیات عاطفی ـ احتجاجی دوران پیشین تفاوت‌هائی دارد.

در این دوران (دوران سرمایه داری) خودگرایی (اندیویدوآلیسم) به سرعت بسط می‌یابد و همبودهای مذهبی و پدرسالاری و صنفی به ضعف می‌گراید و تشکل صریح طبقاتی و مبارزهٔ آشکارا طبقاتی جامعه را از محتوی تازه‌ای پر می‌کند. تفکر تجربی جای احتجاجات انتزاعی منطقی را می‌گیرد و علوم طبیعی میدان را بر الهیات تنگ می‌کند. عواطف و شورها در زیر فشار محاسبهٔ واقعیات از واقعیات علوم تا واقعیات داد و ستد، میدان تهی می‌کنند. بسیاری از مؤسسات اجتماعی که هنوز در گذشتهٔ نزدیک قدس و مهابت داشتند، ناسوتی و عادی و به اصطلاح اروپائیان سکولاریزه می‌شوند. فرد بالای جمع قرار می‌گیرد، البته به شرط آنکه از پول و قدرت بهره‌ور باشد، والا موجودی است فراموش شده و محکوم به بی‌شکلی و بی شخصیتی، مانند فرد «همبودهای کندوئی».

الگوی جدید نفسانی میدان وسیعی به طغیان، تردید، آفرینش، وارستگی و تنوع می‌دهد ولی عیب آن در دریدن بندهای تجمع و همبودی و گسسته ساختن عنان خودخواهی‌های

سود ورزانه است. روند جدا شدن فرد از جمع به اوج خود می‌رسد. نهاد به برابر نهاد یا تز به آنتی‌تز مبدل می‌گردد و وقت آن است که با هم نهاد یا سنتز تازه‌ای به صورت پیدایش همبود نو مرکب از افراد خودآگاه و آزاد پدید شود.

۵. نفسانیات تعقلی ـ جمعی

در همبود نو نفسانیات انسانی را می‌توان با دو صفت « تعقلی» یا خردگرا (راسیونل) و «جمعی» (کلکتویست و انترناسیونالیست) توصیف کرد. انسانی که نه بر پایه تخیلی و عاطفی، بلکه بر پایهٔ منطق علمی (تجربه و تعمیم)، نه بر پایه انفرادی خودخواهانه، بلکه بر پایهٔ بشریت واحد و منافع جامعهٔ انسانی اندیشه و رفتار خود را تنظیم و اداره می‌کند.

ملاط جامعه‌ای که این انسان‌ها آحاد آن هستند، مانند همبود نخستین ترس و غریزه و جهل و وابستگی کندوئی نیست، بلکه آگاهی علمی، شرکت داوطلبانه بر پایهٔ قبول این نکته است که انسان فقط به صورت **انسان نوعی** و در پیوند **تعاونی** (همیاری) با همهٔ انسان‌ها، می‌تواند انسان باشد. این جامعهٔ انسانی شده، روحیات **انسانی** به معنای واقعی کلمه می‌آفریند که با روحیات **حیوانی** تفاوت اساسی دارد. تمام الگوهای دیگر آمیزهٔ کمابیش زیادی از روحیات حیوانی با روحیات نو پدید انسانی است که در همبود کمونیستی به تبلور کامل خود می‌رسد.

لازمهٔ پیدایش این تبلور نو جهش غول‌آسائی در نیروهای مولده، تحول عمیقی در مناسبات اجتماعی، اوج شگرف سطح معرفت است. محمل و زمینهٔ عمدهٔ آن پیروزی نظام عدالت اجتماعی و دوستی خلق‌ها و صلح جاوید در مقیاس جهانی است. البته از همان آغاز نبرد برای جامعهٔ نو، کنش و واکنش بین انسان و جنبش، انسان و جامعهٔ نوین انقلابی، زمینه‌های اولیهٔ این تحول را پدید می‌آورد ولی سرانجام یافت این روند، امری است که به سرانجام یافتن خود این تحولات نیازمند است. روند، روندی است طولانی، پرپیچ، دردناک و سرشار از نبرد، تصادم، شکست و پیروزی. تا سرانجام خورشید روان نوین «خداگونه» انسانی که سرشار از عقل، محبت و آفرینندگی است، طلوع کند.

در داخل این جامعه انسان نو با نفسانیات نوین و بسیار غنی، با شخصیت همه جانبه رشد یافتهٔ خود بار دیگر به بلاواسطه شدن واکنش‌های تعقلی ـ جمعی می‌رسد و در عین بستگی عمیق به همه بشریت، استقلال فکری و عملی او تضمین شده است و جامعه تمام شرایط آفرینش و پیشرفت پرتکاپوی او رافراهم می‌آورد.

تمام پویائی جامعه و روح انسانی منازلی برای نیل به این مقصد فراهم ساخته است. تکامل افزار و اشیاء در این جا به تکامل مختصات روحی به شکل اعجاب آوری کمک

می‌کنند و بر دامنهٔ عمل روح و دقت و اصابت و فراگیری آن می‌افزایند. آرزوی نگارنده است که این تلاش برای ترسیم تکامل تاریخی تحولات نفسانی به وسیله جویندگان و پژوهندگان ژرف‌بین دنبال شود.

در پایان این جستار، و به عنوان نوعی تلخیص کلام، می‌توان گفت، اگر در روند تفکر منطقی و معرفتی انسان نبرد بین «متافیزیک» و «دیالکتیک» و در روند تفکر فلسفی نبرد بین «ایده‌آلیسم» و «ماتریالیسم» و در روند تاریخ اجتماعی نبرد بین طبقات دارا و ندار، آن تضاد اصلی است که توضیح‌گر تحولات آن روند است، در روند تکامل نفسانیات (روح) انسان نبرد بین دو قطب «خودگرایی» و «جمع‌گرایی»، بازیگر همین نقش است.

روح انسانی از جمع‌گرایی بدوی و «کندوئی» و غیر آگاه که در آن شخصیت فرد هیچ یا بسیار ناچیز است به تدریج و با عبور از «فردگرائی» دوران بورژوائی بار دیگر به جمع‌گرائی رشد یافته اجتماعی و آگاه می‌رسد که در آن شخصیت فرد شکوفا و آزاد و آفریننده است. یا اگر بخواهیم سه گونگی (ترياد) هگلی را پایه قرار دهیم، از **برنهاد** جمع‌گرایی بدوی به **برابر نهاد** فردگرایی سوداگرانه می‌رسد و از آن جا به یک **باهم نهاد** عالی‌تر، یعنی جمع‌گرایی نوین (که در آن فرد نیز واجد کمال شخصیت است) دست می‌یابد.

بهار ۱۳۵۷

توضیحات

۱: مجموعه‌ای از علوم که اشکال و ساختمان ارگانیسم را بررسی می‌کند مانند تشریح، رویان‌شناسی، یاخته‌شناسی، بافت‌شناسی و کهن‌شناسی.

۲: پویائی و دینامیسم یاخته‌های مغز که «نورون» نام دارند.

۳: اظهارات آکادمیسین بلیایف در ماه مارس سال ۱۹۷۸ در شهر «لیپ‌لیتس» (چک‌اسلواکی) در سمپوزیومی که به‌مناسبت ۷۰مین سال انتشار اثر معروف فلسفی لنین «ماده‌گرائی و آزمون‌سنجی» تشکیل شده بود، انجام گرفته است. این بحث در مجلهٔ «مسائل صلح و سوسیالیسم» (شمارهٔ ژوئیه ۱۹۷۸) منعکس شده است.

۵
تاریخ و جامعه

ساخت طبقاتی جامعه
شمه‌ای دربارهٔ فرد و جمع
سخنی از گوهر تاریخ
سمت حرکت تاریخ
سمت‌های تکامل جامعه معاصر انسانی و جامعهٔ کنونی ایران
خودبه‌خودی و آگاهانه درتاریخ
یادداشت‌هائی دربارهٔ نقش قهر در تاریخ
اشکال و قوانین تحول «جریانات فکری» در تاریخ
عوامل و مشخصات تکامل جامعه
نقدی کوتاه بر «جامعه شناسی تجربی» بورژوایی
انقلاب و انقلابی
آرمان انقلابی و پیکار انقلابی
دربارهٔ برخی مسائل ایجاد جامعهٔ نوین در کشور ما
کمونیسم و آنتی‌کمونیسم

ساخت طبقاتی جامعه
برخی دقت ها وحاشیه ها

کشف طبقات، چنان که کلاسیکهای مارکسیستی تصریح کرده‌اند، متعلق به مارکسیسم نیست. قبل از مارکس، برخی از مورخین بورژوائی فرانسوی به وجود طبقات در جامعه پی برده بودند. مارکسیسم در مسئلهٔ ساخت طبقاتی جوامع مبتنی بر مالکیت خصوصی افزار تولید و مبارزه طبقاتی در این جوامع تئوری موزونی ساخت که یکی از کلیدهای اساسی درک تحرک و تغییر پروسه‌های اجتماعی است و از این تئوری موزون نتائج اجتماعی و سیاسی مهمی گرفت یعنی به این نتیجه رسید که تنها طبقه رشد یابنده و محروم جامعه معاصر یعنی پرولتاریای صنعتی قادر است جامعهٔ طبقاتی را از طریق استقرار حاکمیت خود و اجراء اصلاحات عمیق سوسیالیستی ملغی دارد.

کلاسیکهای مارکسیستی چندان به تئوری ساخت طبقاتی جامعه و مبارزه طبقاتی اهمیت دادند که لنین می‌گفت افراد بدون درک محتوی طبقاتی شعارها و اقدامات اجتماعی پیوسته در سیاست نادان و سطحی خواهند بود. در واقع برخورد طبقاتی و تحلیل طبقاتی از پروسه‌های اجتماعی حجاب‌ها را می‌درد و کنه بسیاری از وقایع را بر ملا می‌سازد.

تئوری ساخت طبقاتی جامعه‌های مبتنی بر مالکیت خصوصی افزار تولید و مبارزه طبقاتی بین طبقات ممتاز و بهره کش و طبقات محروم و بهره‌ده در این جوامع دارای محتوی صحیح و مسلمی است. جامعه شناسی امروزی بورژوازی در مقابل این تئوری روش دوگانه‌ای دارد. برخی‌ها با قائل شدن گروه‌ها و قشرها Stratum بر اساس مشاغل وحرفه‌ها و عقاید و روحیات و غیره در جامعه مایلند تقسیم طبقاتی جامعه معاصر را به بهره‌کش و بهره‌ده و متوسط (که هم در بهره‌کشی شریک است و هم در تولید و بهره‌دهی) منکر شوند. برخی (و از آن جمله پرفسور رالف دارندرف

Ralph Dahrendorf ایده‌ئولوگ معروف آلمان غربی) تئوری طبقاتی مارکس را می‌پذیرند منتها می‌گویند فقط مالکیت افزار تولید پایهٔ تقسیم طبقاتی جامعه نیست بلکه **قدرت** نیز هست و لذا تا زمانی که در جامعه قدرتمندان و حکمدارانی وجود دارند (از آن جمله در جوامع سوسیالیستی) طبقات نیز هست و حال آن که مارکسیسم ریشهٔ قدرت را در مالکیت خصوصی می‌جوید و مطلب را به مراتب عمیق‌تر مطرح می‌سازد. سخن رالف دارندرف سفسطه‌ای بیش نیست و تعریف دقیقی را که لنین از طبقه می‌دهد اصلا در نظر نمی‌گیرد.

اینها مطالبی است روشن.

آنچه که هدف نگارنده از نوشتن این سطور است تکرار تئوری طبقاتی مارکسیستی و نقادی از تئوریهای بورژوائی نیست. این یک مبحث مشبع است و خواستاران می‌توانند به درسنامه‌ها و کتب مربوطه مراجعه کنند. آنچه که هدف نگارنده از نوشتن این سطور است آن است که تئوری ساخت طبقاتی جوامع مبتنی بر مالکیت خصوصی افزار تولید و مبارزهٔ طبقاتی در این جوامع به عنوان حربه و وسیلهٔ توضیح پدیده‌های اجتماعی نباید به شکل صوری و مکانیکی درک شود. مثلا برقرار کردن رابطهٔ **مستقیم** و بلاواسطه بین محتوی برخی از پروسه‌های اجتماع با این یا آن طبقه یا دیدن جدائی طبقات و ندیدن وجوه مشترک آنها در یک پروسهٔ تاریخی ـ یعنی دو اشتباهی که درتحلیل‌های متداول بسیار دیده می‌شود می‌تواند ما را به نتائج شماتیک و نادرست بکشاند.

درمورد اول (یعنی در مورد استقرار بلاواسطه بین محتوی برخی از پروسه‌های اجتماعی با این یا آن طبقه) مشاهده می‌کنیم که گاه علم و سراپای فرهنگ و حتی زبان را صرفاً به این یا آن طبقه نسبت داده‌اند. این یک ساده کردن بیش نیست. ساده کردن بغرنج و بغرنج کردن ساده هر دو غلط است. منسوب کردن تمام فرهنگ معاصر جوامع سرمایه داری به بورژوازی از نوع ساده کردن پروسه‌های بغرنج است. آری در فرهنگ معاصر کشورهای سرمایه‌داری، در علم، فن، هنر، فلسفه و د ر مجموع شیوهٔ زندگی و معیشت، طرز تلقی و جهان بینی و ایده‌ئولوژی بورژوائی بی شک مهر و نشان خود را گذارده است ولی نباید فراموش کرد که:

اولا. به گفتهٔ لنین در این کشورها دو نوع فرهنگ: مترقی و ارتجاعی، انقلابی و ضد انقلابی دیده می‌شود.

ثانیا. چون بورژوازی خود مستقیماً مولد نعمات معنوی نیست و چون برای روشنفکران مولد این نعمات نیز، علی‌رغم وابستگی‌های اجتماعی به بورژوازی، فیض نگرفتن از مجموع فرهنگ بشری و مقابله صریح با احساس و عاطفه اکثریت جامعه گاه میسر نیست، در آن جا نیز سر و کار ما با یک پدیدهٔ خالص بورژوائی نیست و باید برخورد ما به مراتب دقیقتر و مشخص‌تر باشد.

رابطه ایده‌ئولوژیها با طبقات مستقیم‌تر است ولی حتی در این جا نیز باید برخورد تحلیلی داشت و پیچیده و متناقض بودن پروسه‌ها را فراموش نکرد.

در مورد دوم (یعنی دیدن جدائی طبقات و ندیدن وجوه مشترک آنها) منظور از وجوه مشترک عبارت از روحیات عمومی جامعه است که از سطح مشترک رشد مادی و معنوی و وضع مشترک تاریخی و اجتماعی جامعه ناشی می‌گردد. طبقاتی که در این یا آن امر با هم مقابلند، در امور مشترکی با یکدیگر یکجا عمل می‌کنند. از این جا به هیچ وجه نمی‌توان تئوری نادرست بورژوازی و سوسیال دموکراسی را دربارهٔ «اتحاد طبقات» توجیه کرد، زیرا جدائی طبقات ممتاز و محروم **اصلی و عمده** و برخی وجوه مشترک آنها **فرعی و غیر عمده** است و لذا اتحاد بهره‌کش و بهره‌ده محال است. در عین حال باید توجه داشت که مثلا ناسیونالیسم، روشها و آداب پاتریارکال و طرز تفکر و شیوه عمل اندیویدوآلیستی گاه اکثریت جامعه را فرا می‌گیرد. شیوهٔ غیر تعقلی (ایراسیونل) تفکر و جهان‌بینی‌ها (مانند باور به خرافات) اکثریت جامعه را فرا می‌گیرد. و این وجوه اشتراک موجد واکنشهای نظیر و فعل و انفعالات همانند طبقات از لحاظ اقتصادی متناقض می‌شود که اگر به حساب گذارده نشود می‌تواند موجب دید غلط و لذا درک غلط و عمل غلط گردد.

به این مسائل باید نکته دیگری را نیز افزود: و آن این که در جوامع کم رشد که در کار انتقال از ساخت طبقاتی جامعه کهن فئودال ـ پاتریارکال به ساخت طبقاتی جامعه سرمایه داری هستند، از جهت این ساخت، حالات انتقالی، حالات مغشوش و پروسه‌های سخت درهم و متناقض زیاد دیده می‌شود. در این جامعه‌ها زیاد دیده می‌شود که ایدهئولوژی انقلابی یا ضد انقلابی را متعلقان به طبقاتی که باید با این یا آن ایدهئولوژی مخالف باشند می‌پذیرند. احزاب و گروه‌ها دراین جوامع غالبا تلفیقی موقت و مکانیکی از قشرها و طبقات مختلفند و لذا پیوند درونی آنها سست و استواری کار آنها اندک است.

و نیز طبقات در جوامع مختلف ویژگیهای خود را دارند و این ویژگی‌ها، علی‌رغم حفظ ماهیت مشترک، بروز می‌کند.

مثلا درجوامع رشد یافتهٔ سرمایه داری روشنفکران غالباً در دستگاه دولتی ـ اجتماعی بورژوائی جای گرفته و به این جهت غالباً عناصر سازش و محافظه‌کارانه در فکر و عمل آنها بسیار است. وضع روشنفکران در جوامع کم رشد چنین نیست. در آن جا روشنفکران بیشتر به سوی رادیکالیسم انقلابی جلب می‌شوند. لذا نمی‌توان خصلت سازشکارانهٔ روشنفکران جامعه‌های سرمایه‌داری غرب را یکجا به جوامع شرقی انتقال داد. همین ویژگیها در مورد طبقات مختلف دیگر نیز دیده می‌شود. لذا باید در انطباق یک تئوری صحیح و انقلابی، تئوری ساخت طبقاتی و مبارزه طبقاتی جوامع مبتنی بر استثمار بر واقعیتهای مشخص جوامع مختلف بسیار دقیقتر بود و از انطباق مکانیکی پرهیز کرد.

و سرانجام این نکته را باید متذکر شد که مختصات عمومی که مارکسیسم برای طبقات ذکر می‌کند از لحاظ دادن یک میانگین از این مختصات / با در نظر گرفتن تنوعی که در زمان و مکان

پیدا می‌شود/ صحیح است و این بدان معنی نیست که هر فرد جداگانهٔ هر طبقه مسلماً دارای تمام آن مختصات منفی یا مثبت است. لذا باید در برخود به مجموع طبقات قضاوت طبقاتی داشت، ولی در برخورد به این یا آن فرد از قضاوت کلیشه‌وار خودداری ورزید تا زمانی که به شکل آمپریک مختصات آن فرد روشن گردد.

اگر تئوری ساخت طبقاتی جوامع مبتنی بر استثمار با تمام بغرنجی آنها در نظر گرفته شود و به کار رود به مراتب سود بیشتر خواهد رسانید. لذا همه مسئله در سر انطباق دقیق و مشخص یک تئوری علمی انقلابی است.

شمه‌ای دربارهٔ فرد و جمع
منش فردی و منش جمعی

۱. تقابل و وحدت فرد و جمع

فرد و جمع به مثابهٔ زوج متضاد دیالکتیکی درعین حال با هم متقابل و با یکدیگر متحدند. متحدند زیرا جمع بدون فرد و فرد بدون جمع ممکن نیست. متقابل و متناقضند زیرا آزادی جمع، آزادی غیر محدود فرد را نقض می‌کند.

جمع در مقابل تمایلات فردی، در مقابل خواستهای غریزی فرد سدی است. روح جمعی (کلکتیویسم) در نقطهٔ مقابل روح فردی (اندیویدوآلیسم) قرار دارد. هر انسانی در سیر حیاتی خود این برخورد را به شدت احساس می‌کند.

مطلق کردن «جمع» و تنزل فرد به حد جزء و تابع محض و مکانیکی در داخل جمع یعنی همانند ساختن فرد انسانی با شعور به پیچ و مهرهٔ بی‌جان یک دستگاه بغرنج لاشعور، انحراف بزرگ و خطرناکی است که دست‌کم از انحراف مقابل ـ مطلق کردن «فرد» و محو جمع و تابع کردن جمع – ندارد و ای چه بسا جمع مطلق شده و فرد مطلق شده به هم می‌رسند.

تردیدی نیست که جمع باید تکالیف فرد را معین کند واجراء تکالیف را از او بطلبد، او را کنترل کند، او را به قبول تبعیت جمع از راه اجبار اجتماعی contrainte sociale **وادارد**. بدون این، لااقل تا زمانی که روحیهٔ جمعی به صورت غرائز و عادات استواری در نیامده (چیزی که لازمه‌اش هنوز گذشت قرنها همراه با مالکیت اجتماعی و حکومت خلقی است) ایجاد یک جمع به معنای واقعی کلمه محال است. ولی این کنترل جمع بر روی فرد نباید به صورت محو ابتکار، شخصیت،

استقلال، حقوق دموکراتیک فرد در آید. نباید فرد را به برده مقررات، به بوروکرات، به ماشین، به اوتومات بدل کند.

تامین حقوق و آزادیهای دموکراتیک برای فرد و مصونیت کامل قضائی وی، دادن عرصهٔ بروز ابتکارات، احترام به استقلال نظر و روش وی، تسامح منطقی در قبال اشتباه و خطای وی، پرورش بردبارانه‌اش، احترام اکید به شخصیت ویژهٔ فرد در کادر مصالح جمع، در چارچوب مرکزیت، نقشه، انظباط، مهمترین و دشوارترین وظیفه اجتماعی است. یافتن تناسب صحیح دیالکتیک در بین این دو جهت متناقض، یافتن شکل متناسب در هر یک مرحله یا دورهٔ رشد اجتماع، یافتن محل تکیهٔ عمده بر روی جهتی در قبال جهت دیگر (هنگامی که افراط در جهتی محسوس شده است) و حل مشخص این تناقض در پروسهٔ مشخص، چنین است یکی از وظایف مهم درساختمان جامعه نوین، جامعهٔ سوسیالیستی.

این مطلب در گفتار آسان و در کردار بی‌نهایت مشکل است.

۲. روحیهٔ فردی و روحیهٔ اجتماعی

پایه و منشاء انتروپولوژیک روحیهٔ انفرادی یا منش انفرادی indivdualisme «حفظ نفس» است ولی شکل بروز آن وابسته به جای انسان معین در ساخت طبقاتی جامعه و نیروهای مولده و مناسبات تولیدی ناشی از این نیروهاست. غریزهٔ حفظ نفس می‌تواند به انواع اشکال از سیاهترین و تبه‌کارانه‌ترین خودپسندی‌ها تا عالیترین تلاشهای اعتلاء معنوی خویش و بزرگترین فداکاری‌ها در آید. و نیز پایه و منشاء آنتروپولوژیک روحیهٔ جمعی یا منش جمعی collectivisme «حفظ نسل» است و از آن جا ناشی شده که انسان اصولا حیوان اجتماعی zoo politikon است ولی شکل بروز آن بسته به جای انسان معین در ساخت طبقاتی جامعه و نیروهای مولده و مناسبات تولیدی ناشی از این نیروهاست. غریزهٔ حفظ نسل، غریزهٔ اجتماعی بودن یا به قول روان شناسان بورژوا «غریزهٔ گروهی» Gregarous instinct می‌تواند به انواع اشکال از زشت‌ترین عصبه‌های مذهبی و قومی و احساسات ملت پرستی تا عالیترین احساسات انترناسیونالیستی و فداکاری در راه جامعه انسانی بروز کند.

لذا خود محتوی انتروپولوژیک ـ برخلاف نظر روان شناسان بورژوا ـ نمی‌تواند توضیح دهندهٔ پدیده‌های اجتماعی باشد.

روحیهٔ فردی و جمعی محتوی اساسی نبرد درونی روح فرد اجتماعی و روحیات اجتماع است. این نبرد خود نسبت به نبرد قوای مولده و مناسبات تولید، نسبت به تضادهای دیگر اجتماعی و

سیاسی و ایده‌ئولوژیک جنبه تبعی و فرعی دارد و نسبت بدان‌ها یک مقولهٔ بعدی a posteriori است ولی اگر بخواهیم بدانیم که تضاد روحی فرد یا اجتماع در کجا بروز می‌کند باید بگوئیم در ستیزهٔ دائمی این دو روحیه.

روحیهٔ فردی را تمام تاریخ مکتوب انسانی یعنی تاریخ مبتنی بر مالکیت خصوصی (نظام پاتریارکال، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری) پرورش داده و از آن یک سیستم بغرنج ریزه کاری شده عظیمی از عادات، سنن، طرق حل مسائل، شیوه‌های تلقی زندگی و امثال آن پدید آورده است. در اخلاقیات همانا بروز روحیهٔ فردی به رغم مصالح جمعی (خواه این جمع طایفه باشد یا قوم یا ملت) شر، زشت و بد تلقی کرده‌اند. روحیهٔ جمعی با آن که به نوبهٔ خود راه تکاملی خویش را پیموده دارای سنت اندک‌تری است. دراخلاقیات خیر و نیکی آن چیزی شناخته می‌شد که به سود جمع باشد. مفهوم جمع گاه خانواده بود، گاه طایفه، گاه قوم، گاه ملت. بدین سان با آن که **مالکیت خصوصی** به مثابهٔ پایهٔ اقتصادی، بنیاد اندیویدوآلیسم را تحکیم می‌کرد، حیات اجتماعی دائماً آن را می‌کوبید و تقبیح می‌نمود. روحیهٔ جمعی در تاریخ منبع عمدهٔ اعتلاء معنوی انسانی بوده است.

بدین سان اندیویدوآلیسم و کلکتیویسم به مثابهٔ دو مبداء متضاد، سیر تکاملی ویژه را طی کرده ودارای طیف متنوعی هستند و مانند همهٔ دیگر پدیده‌های جامعه بسیط و بدون اجزاء نیستند. این دو مبداء متضاد در عین حال می‌توانند در اشکال معینی وحدت یابند.

شعار اندیویدوآلیسم بورژوا قراردادن خود در مرکز کلیه وجود Egocentrisme است؛ سنجیدن همه چیز طبق منافع آتی یا آنی خود، توسل به همه چیز برای نیل به هدف شخصی خود.

شعارهای «انسان گرگ انسان است»، «زندگی جنگ همه علیه همه است»، «افتاده را بکوب»، «به پیروزمند تسلیم شو»، «هدفهای توجیه کنندهٔ وسائلند»، «الحق لمن غلب»، «پیروزمندان را محاکمه نمی‌کنند»، «جهان جهان آکل و مأکول است» و غیره و غیره شعارهای طلایی اندیویدوآلیسم بورژواست. موافق این بینش بهیمی و حیوانی باید به هر قیمت که شده از دیوار زندگی بالا رفت ولو به بهای خورد کردن پوزه و دندان و شکستن سر و شانه دیگران. حسابگری، دغلی، زورگویی، تهدید و شلتاق و اشتلم و دروغ و سالوس و حیله و تزویر و جور و ستم و امثال آن همه و همه وسائل چنین نبرد حیوانی است.

روحیهٔ انفرادی بورژوا جامعه را به رهزنگاه، به نیرنگ سرای مهیبی مبدل می‌سازد. هر کس باید کلاه خود را محکم بچسبد تا طراران نربایند و مواظب جیب خود باشد تا شیادان نزنند. و اگر بخواهد ندهد بستاند، و اگر بخواهد نبازد بتازد و اگر بخواهد نمیرد بکشد!

شیوهٔ **تفکر ذهنی** یعنی تفکر بر اساس خواستهای خود نه بر اساس واقعیات، فرزند خلف روحیه انفرادی است. هر دو اینها مرده ریگ شوم هزاران ساله‌ای است که مانند لاشه‌ای عفن فضای جامعه‌های سرمایه‌داری عصر ما را از بوی ناخوش خود انباشته است.

اما شعار مرکزی کلکتیویسم سوسیالیستی جامعه بشری را به مثابهٔ جمع در مرکز توجه قرار می‌دهد و اصالت را در سود جامعه می‌داند Sociocentrisme. «جامعه» را باید براساس مفهوم طبقاتی آن درک کرد یعنی اکثریت مطلق جامعه که موجدین نعمات مادی و معنوی هستند منهای استثمار گران و همه قشرهائی که بر پرچم آنها شعارهای اندیویدوآلیسم نوشته است. نکته این جاست که روحیهٔ جمعی سوسیالیستی و شیوه‌های ناشی از آن و طرز تفکر عینی ناشی از آن مقوله‌ایست نو در کار بروز و زایش. آن زایشی است بطئی و تدریجی. تفکرعبثی است اگر بپنداریم که این تحول عظیم کیفی نفسانی از روحیه انفرادی بورژوا به روحیه جمعی سوسیالیستی همزمان تحول سوسیالیستی و اقتصادی جامعه و در فواصل نزدیک زمانی رخ می‌دهد. روشن است که برای تحول سیاسی چند هفته و چند ماهی کافی است و برای تحول اقتصادی چند ده سالی، برای تحول فرهنگی نیم قرنی و برای تحول روحی شاید چند قرن.

لذا عجبی نیست که علی‌رغم تحولات عمیق سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در کشورهای سوسیالیستی تا مدتها بقایای سنگین و وزین روحیات انفرادی و گاه پدیده‌های نوی از این روحیات باقی بماند و حتی تا حدود جدی ـ البته نه تا حدود تعیین کنندهٔ سرنوشت جامعه ـ در مسیر وقایع تأثیر کند. مگر پیدایش بوروکراتیسم، کیش شخصیت، گروه بندیها، کاریریسم و انواع و اشکال آن ناشی از این روحیه نیست. آری تا از کنده کهن اندیویدوآلیسم دود بر می‌خیزد فضای جهان عطرآلود نخواهد بود ولی برای نیل به هوای آزاد نیز راهی جز این مسیر پیچاپیچ نیست.

با این حال نبرد پی گیر و همه جانبه علیه اندیویدوآلیسم و سوبژکتیویسم در عرصه‌های سیاست و اقتصاد، فرهنگ و پرورش می‌تواند زوال این دو مبداء شر را به مراتب تسریع کند. برخی‌ها که با پناه بردن به دامن جبری بودن و ابدیت این بلا یا نبرد همه جانبه علیه آنها را در پرده می‌گذارند یا از نبرد مأیوس می‌شوند، سخت خطا می‌کنند.

سخنی از گوهر تاریخ

لو تولستوی تاریخ انسان را سیری اسرارآمیز، درک ناشدنی و پیش‌بینی ناپذیر می داند که قدرتی ماوراء، آن را در جهت دل خواه خود سیر می دهد. کارل یاسپرس فیلسوف معاصر آلمانی از تاریخ نه به عنوان تحقق تدریجی آرمان‌های معین، بلکه به عنوان وضع و نهاد عینی و مستقل و دور از دسترس و سیطرهٔ انسان‌ها سخن می‌گوید که بدان سوئی نمی‌رود که نسل‌ها می‌خواهند و عجایب نامنتظره‌ای د ر آستین دارد. هایدگر فیلسوف دیگر معاصر آلمانی که او نیز مانند یاسپرس از بنیادگزاران اگزیستانسیالیسم آلمانی است، تاریخ را به بیابانی مطلق و سِتَروَن تشبیه می کند که گذران انسانی باید خود را با آن تطبیق دهد و با خونسردی رواقی برای مقابله با سیر جان‌گداز آن آماده شود. این اندیشه‌ها افراطی است در قبال این تفریط که گویا سیر تاریخ در مجرای مقدر و از ازل تعیین شده‌ای به سوی آماج‌های معینی در حرکت است. مذهبیون مشیت خداوند را جوهر تاریخ می‌پندارند و آن را سرگذشت هدایت شدن انسان‌ها به وسیلهٔ پیمبران و داستان سیر و سفر هر آدمی‌زاد جداگانه به سوی آنچه که اعمالش وی را سزاوار آن ساخته (بهشت یا دوزخ) و سیر و سفر همه نسل‌های آدمی به سوی روز رستاخیز و کیفر نهائی می‌شمرند. حتی آن‌هائی که نقش خدا را از برنامه تاریخ حذف می‌کنند و انسان را به حق قهرمان مرکزی تاریخ می‌شمرند، نیز گاه از تاریخ تصوری منجمد و بی‌رنگ شبیه به تصور مذهب دارند و برای تاریخ وظایف برنامه‌وار و عنایات مقدر فرض می‌کنند که درایت و استنباط نسل معین آن‌ها را میسر شمرده است و لذا وقتی تاریخ، بوالعجبی‌های خود را هویدا می سازد دچار حیرت و شکاکیت می شوند ودست در دامن یاس و انکار می زنند.

در میان این دو افراط و تفریط وجه ثالثی است که به نظرنگارنده استنباط درست و در عین حال پیچیدهٔ سیر تاریخ را به دست می‌دهد و گوهر این سیر شگفت را برملا می‌سازد:

□ حرکت تاریخ انسان مانند سراسر تاریخ ماده تابع قوانین عام تکامل ماده است. تاریخ انسان جوشان‌ترین و شگرف‌ترین بخش این تکامل است و در مسیر تکامل دم به دم نظام و هماهنگی بغرنج‌تر وعالی‌تری پدید می شود که هرگز پایان پذیر نیست و پیوسته بدیع و دارای ویژگی‌های غیر منتظره است.

□ با آن که مسیر فوق‌العاده عام تاریخ انسانی را می‌توان برلوحهٔ تفکر انتزاعی با صحت و اصالت علمی ترسیم کرد، با این‌حال تضاریس این مسیر پیش‌بینی ناپذیر است. تاریخ به سوی هدف‌هایی که ناشی از جبر درونی حرکت تکاملی سیستم بغرنج جامعه انسانی است پیش می‌رود ولی کی، کجا، چه‌گونه، روشن نیست. مشخصات دقیق حرکت تاریخ مانند تندی و کندی حرکت تکاملی تاریخ در زمان، فاجعه آمیز یا آرام بودن آن، وقوع آن در مکان در صورت گرد آوردن انبوهی فاکت‌ها و معلومات لازم برای دوران‌های کوتاه (آن هم به طور تقریبی و احتمالی) درخورد پیش‌بینی است ولی این مشخصات دقیق را نمی‌توان برای دوران‌ها ی طولانی معین کرد، زیرا تاریخ هیچ الگوی مشخص از پیش ساخته‌ای را به عنوان برنامهٔ حتمی عمل خود نمی‌پذیرد. ولی مختصات عام این حرکت را می‌توان برای زمان‌های طولانی معین کرد. تنها پیش‌بینی علمی استوار عبارت است از پیش‌بینی سیر کلی تاریخ بر اساس درک قوانین درونی آن.

□ تاریخ خالق و مخلوق است. به عنوان یک نیروی عینی و طبیعی برون از دسترس ارادهٔ انسان‌ها و نسل‌ها، منهدم کننده و آفرینندهٔ نظام‌ها و سرگذشت‌هاست. به عنوان مجموعهٔ عمل آگاهانه و ناآگاهانه میلیاردها انسان، ساخته شده آن‌هاست. تاریخ برخوردگاه عین و ذهن است. همان‌طور که ماده دارای یک نسج اولیه، یک پلاسمای سوزان و متحرک است که مایهٔ نخستین جهان متنوع است، پراتیک (عمل) پلاسمای تاریخ است. در پراتیک، عین تاریخی در ذهن منکسر می‌شود و سپس به صورت عین تاریخی در می‌آید. این پلاسمای سوزان و متحرک و بغرنج که با تفکر، احساس و عمل میلیاردها نفر سر و کار دارد چنان اشکالی بر می‌گزیند و از چنان راه‌هائی می رود که در خور پیش‌بینی و ادراک جامع قبلی نیست. نوعی «درک ناپذیری» تاریخ در میکروپروسه‌ها (که در پنهانگاه تاریخ زائیده می‌شوند و به شکل تصادفات ناپیوسته این‌جا و آن‌جا نضج می یابند) از همین جاست. ولی در ماکروپروسه‌های تاریخی، آن‌جا که جوی اراده میلیون‌ها انسان به شطوط «وقایع تاریخی» و به اقیانوس مواج «قوانین تاریخی» بدل می‌شود و فصول تاریخ نوشته می شود، عرصه، عرصهٔ احاطه و ادراک علمی است و غوغای تاریخ شنیده می‌شود و مناظر و مرایا و خط‌الرأس‌های آن پدید می‌گردد.

□ کارمایهٔ حرکت تاریخ انسانی تضاد است: تضادهای بیوفیزیک (تضاد با طبیعت پیرامون،

تضادهای اتنیک و نژادی، تضاد سن و جنس) و تضادهای اجتماعی اعم از آشتی ناپذیر (مانند تضاد طبقات بهره‌کش و بهره‌ده) و آشتی پذیر (مانند تضاد جوامع بی‌طبقات که در آن مابین حرکت دائمی نیروهای مولده و سطح معرفت از سویی و مناسبات و سازمان‌ها و نظامات موجود پیوسته عدم تناسب و ناهماهنگی و لذا تضاد پدید می‌شود، منتها حل آن‌ها بدون تصادمات فاجعه‌آمیز میسر است). آری تضاد، روغن آن سوزش دائمی است که در کورهٔ تاریخ می‌گذرد.

□ فرد با همهٔ ناچیزی خود در تاریخ انسان نقشی بزرگ دارد. وی می‌تواند با استفاده از لحظات مساعد ارابهٔ تاریخ را فرزتر به پیش راند و چرخ آن را تندتر بگرداند. فرد بر حسب مختصات فردی و میدان عمل و امکان خویش می‌تواند در خمیر مایهٔ پلاستیک تاریخ مهر و نشان نیک یا بد خود را باقی گذارد. بسیار حوادث بزرگ تاریخ گاه به رشتهٔ نازک اراده و درک این یا آن فرد بند می‌شود و چه بسیار قهرمانان ناشناخته که عمده‌ترین نقش را در حوادث تاریخ بازی کردند و هرگز به حساب نیامدند.

□ تمام آنچه که بر شادروان با عظمت تاریخ قرار می‌گیرد در مطبخ پنهانی آن فراهم می‌آید که سخت اسرارآمیز است و اگر کاونده‌ای در این مطبخ که ارواح انسان‌های سازندهٔ تاریخ و تقاطع بهت‌آور حوادث و حالات و انکسار ملون هستی جامعه در شعور و شعور در هستی جامعه است نیک پژوهش کند، سیری و مکاشفه ای را می‌گذراند که سخت هیجان انگیز است. دانش امروزی نشان می‌دهد که چه‌گونه یک گلبرف ساده در مطبخ ابرهای آسمانی از تجمع و انجماد میلیون‌ها ذرهٔ آب پدید می‌آید و خود چه مسیر پر تضاریسی را از سطوح فوقانی هوا تا سطح زمین طی می‌کند. بلورهای حوادث تاریخی داستان تشکلی به مراتب شگفت انگیزتر دارند. به همین جهت ارزیابی‌های عجولانهٔ تاریخ و قبول تعبیر و تفسیری که زورمندان جامعه بر حوادث نوشته اند و تسلیم به شهرت‌ها و قول عامه و دیدن ظواهر و پی نکردن چم و خم حوادث در نهان رازناک جان‌ها و وقایع ما را به قاضیان عادل تاریخ بدل نمی‌سازد. باید با اسلوب علمی تفکر و با چراغ تحقیق گام در دولاب پیچاپیچ تاریخ گذاشت و زلال واقعیت را از این کاریزهای تاریک برون کشید و ملاک این قضاوت همیشه چنین است: آن چیزی حق است که به سود تکامل جامعه انسانی است.

□ «سیر جهان یکسره بر منهج عدل است». این سخن حافظ امروزه بیش از همیشه پذیرفتنی است. لذا در تاریخ فداکاری و تلاش انسانی تنها یک فداکاری و تلاش رواقی(ستوئیک) به خاطرذات فضیلت‌ها و به خاطر حفظ شایستگی انسانی نیست، بلکه نوعی فداکاری و تلاش تله‌ئولوژیک، هدفمند و غایت‌مند است. باید کوشید و سیر تکاملی تاریخ را تسریع کرد. باید در این راه فداکاری کرد و برای فداکاری بسیج کرد. زندگی انسان‌ها ونسل‌ها دراین مقطع دارای محتوی است. لذا ما تاریخ را بیان مطلق و عرصه سترون و عقیم نمی شمریم چنان که اگزیستانسیالیسم

معاصر آن را چنین می‌شناسد.

مارکسیسم ـ لنینیسم تحلیل تاریخ معاصر و تعیین خطوط عام تکامل بلاواسطهٔ آن است. تردیدی نیست که مارکسیسم ـ لنینیسم هیچ گونه حکم دگماتیک درباره این تحلیل و این طراحی بیان نمی کند و خود را در اختیار دقت‌ها و تصحیحاتی که پراتیک وارد می‌سازد قرار می‌دهد. ولی مارکسیسم ـ لنینیسم عام‌ترین، علمی‌ترین، دقیق‌ترین و جامع‌ترین تحلیل و طراحی است و بهترین برنامه مبارزه و کار و آفرینش را به دست نسل معاصر و نسل‌های نزدیک داده است. مارکسیسم ـ لنینیسم عالی‌ترین ملاک ارزیابی‌های تاریخی عصر ما را ایجاد کرده است و از آن دور است که از تاریخ یک طرح فاتال، ساده شده، مذهبی به دست بدهد و یا آن را به چیزی خنثی، به انبوه تصادفات بلامحتوی مبدل گرداند.

درک صحیح مارکسیستی تاریخ آدمی را هم از الگوسازی های قالبی و هم از تسلیم به نوعی «ایراسیونالیسم تاریخ» بر حذر می دارد.

سمت حرکت تاریخ

آیا حرکت تاریخ دارای سمتی است یا تاریخ تکرار مکرر، حرکت مستانهٔ بی‌هدف است؟

این مسئله از اهم مسائل مورد بحث در فلسفهٔ تاریخ است. بسیارند کسانی که برای حرکت تاریخ سمتی در جهت ترقی و تکامل قائل نیستند، خود عینیت و واقعیت مقولهٔ «ترقی» یا «پیشرفت» را منکرند و آن را نسبی، من درآوردی، ذهنی می‌دانند. حتی بسیارند کسانی مانند لرد وانسیتارت در کتاب «بذرنفاق» Bones of Contention که برای حرکت تاریخ حرکت خرچنگی و سمت قهقرائی قائلند، یا آن را دورانی می‌دانند و به قول نیچه به چرخش جاوید و بازگشت ابدی Ewige Widerkunft حوادث باورمندند یا آن را مانند اسوالد شپینگلر رو به زوال و غروب می‌شمرند.

پاسخ ما مارکسیست‌ها به مسئله کاملا روشن است.

ما می‌گوییم: حرکت تاریخ دارای سمتی است و این سمت در مجموع در جهت پیشرفت و تکامل بشریت است. تردیدی نیست که مسیر تاریخ پر از اعوجاج است و در آن به قول لنین درجا زدنها و جهش‌های بزرگ به قهقرا هم دیده می‌شود ولی اگر مراحل کوتاه مدت را کنار بگذاریم وبه کل تکامل تاریخ بنگریم سیر پیشرونده مشهود است. این یک اصل روشن و مسلمی است که امروز، جز کسانی که دچار غرض یا گمراهی خاصند، قادر نیستند با استدلال علمی و تجربی آن رامنکر شوند. ولی منظور ما در این جا ذکر این حکم عام و بدیهی نیست. منظور ما پاسخ دادن به این سئوال است که آیا محتوی این حرکت پیشرونده چیست؟ آیا **مضمون تکامل اجتماعی** کدام است.

مضمون تکامل اجتماعی عبارت است از سیر دائمی بشر درجهت آرمان اساسی خود، یعنی

تامین سعادت مادی و معنوی فردی و جمعی در تناسب با یکدیگر. شرط و محمل اساسی تامین سعادت واقعی همگانی عبارت است از رفع دائمی نیازمندی‌های فوق‌العاده متنوع و روز افزون مادی و معنوی فرد فرد انسان‌ها و همهٔ آنها در هماهنگی با یکدیگر. محمل ضروری تحقق این عمل معرفت به قوانین طبیعت و اجتماع و غلبه بر جبر این قوانین است. بدین ترتیب شکافتن محتوی «سعات واقعی فردی و جمعی در تناسب با یکدیگر» و بیان شرایط و محمل‌های اساسی و ضروری نیل بدان نشان می‌دهد که چه کار عظیمی باید در زمان و مکان انجام گیرد تا هدف (که آن نیز هرگز به شکل مطلق قابل دسترسی نیست) در درجات دم به دم عالیتری به دست آید.

بر اساس این مقدمه می‌توان مضمون تکامل اجتماعی را در نکات زیرین بیان داشت:

۱. حرکت از کمبود نعمات مادی و معنوی به سوی وفور آن

۲. حرکت از ایراسیونالیسم به راسیونالیسم یعنی از اشکال تفکر و عمل غیر منطقی و غیر علمی به اشکال تفکر و عمل منطقی و علمی

۳. حرکت از وابستگی فردی و جمعی درچنگ قوای طبیعی و اجتماعی به وارستگی فردی و جمعی از چنگ قوای طبیعی و اجتماعی

۴. حرکت از سیر خود به خودی جامعه به سیر آگاهانهٔ آن.

این مسیری است گام به گام. هر نسلی با کار و پیکار خود گامی در این مسیر به جلو بر می‌دارد. حرکت در این مسیر حرکت مسرعه است یعنی هر نسلی دست آوردهائی به مراتب نیرومندتر از نسل پیش دارد و با گام هائی به مراتب چالاک تر از نسل پیشین به جلو می‌تازد. با آن که دست‌آوردها در قیاس با سراسر تاریخ بشری نسبی است ولی محتوی مطلق آن دم به دم در کار افزایش است و این دست‌آوردها در قیاس با گذشته بشری، پیوسته دست‌آوردی است شگرف و جلیل و شوق‌انگیز و نشان می‌دهد که تاریخ انسانی که تا دوران ما تاریخی از غارنشینها تا فضانوردهاست، تاریخ عبثی نیست.

از این مقدمه چند نتیجه عملی مهم گرفته می‌شود:

۱. حل بی‌سعادتی انسان‌ها امری است شدنی، سعادت دست یافتنی است. خوش‌بینی انقلابی ما دارای محملی است استوار. فلسفهٔ ماتم جهان، فلسفهٔ ما نیست. باید بر اساس این فلسفه علمی و امیدوار و سرزنده روح تکاپو و قهرمانی، روح آفرینش و کار و پیکار را در سراسر جامعه مترقی تقویت کرد.

۲. حل دفعی و یکجای مشکلات اجتماعی میسر نیست. نیل به هدف یعنی وفور نعمات مادی و معنوی، راسیونالیسم و سیطرهٔ علم، وارستگی از جبر طبیعی و اجتماعی، سیر آگاهانهٔ اجتماعی حتی در سطوح مقدماتی آن کاریست که هنوز به تلاش نسل‌ها نیازمند است. پیوسته گذشتهٔ انسان در جنب آینده‌اش عددیست ناچیز در جنب بی‌نهایت.

۳. کوشش جنبش مقدس سوسیالیسم علمی مارکسیستی ـ لنینیستی عصر ما قویترین و منطقی‌ترین کوشش در سمت هدف است و بهترین محتوی زندگی سپنج انفرادی انسان شرکت در این نبرد جهانی ـ تاریخی است. مشکلات این نبرد و تناقضات دیالکتیک ایجاد جامعهٔ نوین انسانی را باید دید. از مبارزه نباید توقعات غیر منطقی داشت. از مبارزه نباید به خاطر دشواری‌ها و ناکامی‌هایش سرخورد. باید در آن عنود و پی‌گیر بود. مشعل مدنیت انسانی را فروزانتر ساخت و به دوندگان آتی، نسلهای بالنده سپرد. انقلابی واقع بین ـ این است قهرمان عصر ما.

سمت‌های تکامل جامعه معاصر انسانی و جامعهٔ کنونی ایران
آیندهٔ بشریت و افسانهٔ کوچک «تمدن بزرگ»

جامعهٔ انسانی، مانند طبیعت که خود دنباله و نتیجهٔ تکامل آن است، دستگاهی است قانونمند و قوانینی را که در حرکت تکاملی آن نقش دارند، می‌توان باز شناخت و این شناخت ما را به ادارهٔ آگاهانهٔ روندهای اجتماعی، به تغییر این روندها به‌سود تأمین هرچه بیش‌تر نیازها وخواست‌های مادی و معنوی انسان، قادر می سازد.

جامعه‌شناسی بورژوائی منکر قانونمندی روند تاریخ جامعه، منکر حرکت تکاملی و پیش‌رونده در تاریخ انسانی است. بسیاری از صاحب نظران بورژوائی تاریخ را مجموعه‌ای آشفته از عوامل و گرایش‌های متناقض می شمرند که در آن به اصطلاح هیچ چیز شرط هیچ چیز نیست، لذا نادریافتنی و اداره ناکردنی است. زیرا قبول تکامل قانونمند جامعهٔ بشری، منافع بورژوازی را که به بقاء نظام سوداگری و حفظ ساخت طبقاتی و ادامهٔ بهره‌کشی و ستم ملی و نژادی ذی‌علاقه است، به خطر می‌اندازد. لنین به درستی گفته است که این سوداگران، حتی اگر بدیهیات حساب و هندسه با سودورزی آنان مخالف می‌بود، آن‌ها را نیز به آسانی منکر می‌شدند.

از آن‌جا که جامعه‌شناسی بورژوائی نمی‌خواهد قوانین عمدهٔ نسج اجتماعی را بازشناسد و عنادی دارد که کشفیات دوران‌ساز مارکسیسم را در این مورد نفی کند، لذا قادر نبوده و نیست که جامعه‌شناسی علمی به وجود آورد و تلاش‌های مذبوحانه مهم‌ترین جامعه‌شناسان به نام بورژوائی معاصر مانند: ماکس وبر، تلکت پارسنس، مرتن، ریموند آرن، والت رستو، پوپر، دانیل بل و غیره در این زمینه تلاش عقیمی است.

شخص اخیر، یعنی دانیل بل، جامعه‌شناس امریکائی، واضع تئوری «جامعهٔ مابعد صنعتی»

کوشیده است در یک تحلیل شبه علمی و مانند همیشه اشباع از اصطلاح بافی و واژه‌تراشی، خطوط حرکت جامعه معاصر را که به اصطلاح «جامعهٔ صنعتی» نام دارد، به سوی جلو، به سوی به اصطلاح «جامعهٔ مابعد صنعتی» نشان دهد. تا همین چندی پیش طراحی یک جامعهٔ آینده از طرف صاحب نظران بورژوا خیال‌بافی و رؤیا سازی نام نهاده می‌شد و به همین جهت خود این عمل که کسانی از نوع دانیل بل یا زبیگنیف برژینسکی (آورنده طرح جامعهٔ تکنوترونیک) از نظام فردا سخن می گویند، اعترافی است به ابدی نبودن نظام سرمایه داری، ولی روشن است که کسانی مانند بل یا برژینسکی قصد ندارند به حقیقت گردن نهند، زیرا اگر چنین قصدی در میان بود، با این بی‌مسئولیتی دست‌آوردهای فکری و عملی جهان‌بینی مارکسیستی ـ لنینیستی را به کناری نمی‌افکندند. هدف اساسی آن‌ها توجیه تراشی «فلسفی» و شبه علمی، در چارچوب پسند بورژوازی و به قصد بهره‌برداری او، برای آن روندهای پرتوان دگرگونی است که اکنون در بطن تاریخ انسانی جریان دارد. در جهانی که در بخشی از آن نظام سوسیالیستی، علی‌رغم همه موانع حیرت‌انگیزی که در سر راه زایش و تکامل آن ایجاد کرده‌اند، با سرعت بالا می‌افرازد و می‌شکفد، دیگر نمی توان مسئلهٔ تحول به سوی بهتر را منکر شد.

آری تنها جهان‌بینی علمی پرولتاریا، که مارکس و انگلس و لنین بنیادگزاران آن هستند، موفق شده است جامعه‌شناسی را بر پایهٔ دریافت مادی تاریخ مبتنی کند یعنی نشان دهد که هستی مادی جامعه، شیوهٔ تولید جامعه و تحولات آن نقش تعیین کننده در دگرگونی‌های اجتماعی دارد و در حیات معنوی جامعه تأثیرش قاطع است، گر چه خود این روبنای معنوی در آن پایه مادی به نوبهٔ خویش تأثیر می کند. بنیادگزاران فلسفهٔ مادی تاریخ قوانین تحول پیش‌روندهٔ جامعهٔ انسانی را روشن ساختند و بر بنیاد تحلیل علمی خود مسیر آتی تکامل جامعه معاصر سرمایه‌داری را به سوی سوسیالیسم و کمونیسم نشان دادند و پلاتفرم ایجاد تحول انقلابی در جامعه را به سود اکثریت مطلق زحمت‌کش آن طراحی کردند. این جامعه‌شناسی از آغاز پیدایش خود تا امروز به وسیله تجارب عدیده‌ای که در مجموع صحت مبانی آن را تأیید کرده است غنی شده و اینک تنها جامعه‌شناسی علمی به معنای جدی و اصیل این کلمه است.

جامعه‌شناسی علمی با بررسی تاریخ گذشته و حال و بر بنیاد انبوه عظیمی رویدادها و آزمون ها نشان می دهد که تکامل عینی و ضرورجامعه در سمت‌هائی است که به ناچار باید منجر به رهائی مادی و معنوی نوع انسان از زنجیرهای جبر طبیعی و اجتماعی شود. آدمیانی که آفرینندهٔ خواسته‌های مادی و نعمات معنوی جامعه هستند یعنی تمدن بشری مرهون کار بازو و مغز آن هاست، جز این نمی‌خواهند و همیشه در تاریخ، هر گاه شرایط برای حل یکی یا برخی از معضلات گوناگون هستی اجتماعی و انسانی ولو قسمی، ولو اندکی آماده شد، انسان در جهت حل آن معضل، علی‌رغم خطرات و مصائب، تلاش عظیمی به کار برد. بسنده کردن به موجود، خفتن

بر دست‌آوردها کار انسان خلاق تاریخ نیست. همیشه ستمگران دوران کوشیدند تا نظام موجود را که به سود آن‌ها بوده منجمد سازند، ولی همیشه نیروی پویا و انقلابی دوران با کلند انقلاب و عصیان بر آن کوفته و طرح‌های نوتر و به شکل نسبی کامل‌تر پدیدار آورده است. لذا جامعه‌شناسی علمی با خوش‌بینی به سیر تاریخ می‌نگرد و نظریات بدبینانهٔ فلاسفه بورژوائی ـ که تاریخ را انبوههٔ فاجعه‌ها، سیر به سوی انحطاط و انهدام، پویهٔ به سوی گورستان‌ها و قتلگاه‌ها، حرکت پس‌روندهٔ خرچنگ‌وار، درجا زدن‌های عبث و تکرار مکرر ملال‌انگیز می بینند ـ را رد می‌کند.

آری آرمان نیل به رهائی مادی و معنوی از زنجیرهای جبر طبیعی و اجتماعی، آرمانی است واقعی و عینی و ابداً خیالبافی نیست و با آن که این آرمان خود سیر تکاملی دراز و رنج‌باری را از اسطوره تا علم، از تخیل تا سیاست واقعی طی کرده امروز بر بنیاد خارائین جوامع سوسیالیستی، جنبش‌های انقلابی و رهائی‌بخش، تحول ژرف در علم و فن، در یک کلمه رستاخیز عظیم همه جانبهٔ انسانیت مبتنی است. نیروئی در جهان نیست که بتواند در جلوی این سیل خروشان پر شتاب سد شود.

نگاهی به رخدادهای شگرف قرون اخیر تاریخ، که طی آن به ویژه پویائی بی‌سابقه‌ای در مسامات تمدن انسانی دویده است، نشان می‌دهد که گرایش‌ها و سمت‌های عینی و ضرور تکامل تمدن بشری کدام است و چه‌گونه این گرایش‌ها علی‌رغم آرزومندان بازگشت به گذشته یا حافظان متعصب وضع موجود علی‌رغم قساوت‌ها، حیله‌ها، تدبیرهای ابلیسانه، شکست‌ها و سیرهای قهقرائی موقت، بدین نحو یا بدان نحو، گاه جهشی، گاه تدریجی، گاه پر بانگ و غریو، گاه بی‌صدا و خاموش، با انواع شکل‌ها و شیوه های آشکار و نهان که تاریخ مخترع بی‌بدیل آن‌ها است، راه خود را بی‌امان و بی‌درنگ به سوی پیش می‌گشایند.

اگر بخواهیم فهرست‌وار این گرایش‌ها را برشمریم باید بگوئیم این گرایشی است از قبول مطیعانهٔ بلایا و ناسازگاری‌ها و نقائص طبیعت (از طبیعت وجود انسان گرفته تا طبیعت بزرگ) به سوی به‌سازی و دگرسازی طبیعت، از جنگ‌ها وتصادمات خصمانهٔ ملل به سوی صلح وهمکاری آن‌ها، از انحصار مالکیت افزارهای تولید درچنگ زمره‌های ممتاز به سوی انتقال این مالکیت به دست جامعه، از سیر خودبه‌خودی و غیر آگاهانه و بی‌نقشه و مهار نشده و پراکندهٔ تحولات اجتماعی به سوی سیر آگاهانه ، نقشه‌مند و متمرکز، از تفاوت فاحش ثروت و فقر و فقر و نیاز مادی و معنوی اکثریت جامعه به سوی رفاه و غناء مادی و معنوی همگانی، از حکومت اقلیت ممتاز به سوی دموکراسی اصیل سیاسی و اقتصادی، از کار یکنواخت و فرسایندهٔ یدی به سوی کار ماشینی و خودکارهمه جانبه، از تفاوت بین کار یدی و فکری، فرق بین تولید صنعتی و کشاورزی، فرق بین ده و شهر به سوی زدوده شدن تدریجی این تفاوت‌ها.

همچنین این گرایشی است از طرز تفکر خرافی و ضد علمی و تسلط جهالت به سوی طرز

تفکر منطقی و علمی و فرهنگ همگانی. از محدودیت‌ها وخودخواهی‌های قومی و ملی به سوی همبودی و همکاری و هم‌پیوستگی وسیع جهانی، از مناسبات مبتنی برخصومت و ناسازگاری انسان با انسان به سوی انسان‌گرائی، از مقررات مبتنی بر خودخواهی و فردگرائی به سوی جمع‌گرائی در اندیشه و رفتار.

مبارزهٔ آگاهانه، متشکل و انقلابی آن بخش از انسانیت که در پیشرفت همهٔ این گرایش‌ها ذی‌نفع است، سیر عینی آن‌ها را تسریع می‌کند، تحقق هرچه سریع‌تر و هرچه کامل‌تر آن‌ها را تأمین می‌نماید. شگرد تاریخ و سرشت وی در آن است که تحقق گرایش‌های عینی آن تنها از طریق کار و پیکار انسان‌ها که خلاق تاریخند شدنی است. هر قدر که این کار و پیکار آگاهانه‌تر، متشکل‌تر، و فراگیرتر باشد، امری که مطلوب و هدف است بهتر، زودتر و ژرف‌تر تحقق می‌پذیرد.

جنبش کمونیستی عصر ما، کشورهای سوسیالیستی و در پیشاپیش آن‌ها اتحاد شوروی که در بین آن‌ها از همه نیرومندتر و نضج یافته‌تر است، یاران سرسخت و مدافعان پیکارجوی همهٔ این گرایش‌های مترقی هستند و لذا پویاترین و پیش‌تازترین بخش تاریخ معاصرند. این جنبش به برنامهٔ علمی و عملی برای اجراء نقش تاریخی خود مجهز است وهم اکنون به پیروزی‌های دوران‌ساز دست یافته است. آرمان کمونیست‌ها، برخلاف دعوی مخالفانشان، آرمانی پنداری و من درآوردی و «غیرطبیعی» نیست، بلکه بیان علمی همین گرایش‌های عینی است که در تاریخ انسانی وجود دارد. نقش با عظمت کمونیست‌ها آن است که به عنوان پرچمداران پیشاهنگ این نبرد عظیم گام بر می‌دارند و برای پیروزی روندهائی که از بطن تاریخ معاصر بر می‌خیزد، صفوف کارگران و دیگر زحمتکشان یدی و فکری را متشکل می‌کنند و با فداکاری حماسی و بی‌همتا در تاریخ، گرم نبردند.

در قیاس با این سیر پر توان، افسانهٔ کوچک «تمدن بزرگ» شاه یک کاریکاتور به قصد تخدیر و اغواء است. رژیم ایران با همه و یا اکثر گرایش‌های مترقی یاد شده دشمن است زیرا می‌خواهد نظام استبدادی بهره‌کشی طبقات ممتاز، ستم ملی، بردگی معنوی، مناسبات جانورانهٔ اجتماعی، تضاد فقر و ثروت، گمراهی و نادانی عمومی و غیره را حفظ، توجیه و تطهیر کند. هر جا که تاریخ، وی را درزیر ضربات سهمگین سیلی‌های جانانهٔ خود وادار می سازد، به حداقل اعتراف و عقب نشینی تن در می‌دهد، تنها به قصد آن که خود را حفظ کند، و آن هم البته می‌کوشد تا آن‌ها را از محتوی جدی تهی سازد و هرجا که بتواند سیمای نفرت انگیز، گذشته‌گرا و ضد انسانی خود را با تمام سبعیتی که در خورد اوست، نشان می دهد. آری «تمدن بزرگ» افسانهٔ کوچکی است در برابر داستان پر عظمت و حماسی تحول انقلابی انسانیت امروز.

شکی نیست که نمی‌توان و نباید جدول زمانی و تقویم برای تحقق همه یا برخی از گرایش‌ها تنظیم کرد یا پیش‌بینی نمود که تاریخ این‌جا و یا آن‌جا با چه شگردی عمل خواهد نمود و نیز

تردیدی نیست که هنوز تا دیری نبردی سخت، دردناک و مهیب برای پیشرفت در این جاده‌های آینده ناگزیر است و تاریخ از درجا زدن ها وعقب گردها هم تهی نمی‌ماند. ولی در پیروزی نهایی همهٔ این گرایش‌ها ذره‌ای تردید نیست. پس زهی بر کسانی که درسمت حرکت ظفرمند تاریخ گام بر می‌دارند و اگر لازم باشد رنج و ایثار این عمل مقدس را با پیشانی باز تحمل می‌کنند.

خودبه‌خودی و آگاهانه درتاریخ
نکاتی دربارهٔ سبک و شیوهٔ مبارزه و اصولیت و کارائی آن

طرح مسئله

یکی از مسائل بغرنج که حل آن برای ادارهٔ صحیح و آگاهانهٔ پروسه‌های اجتماعی لازم است درک تناسب مابین **آگاهانه** و **خود به خودی** در تاریخ است. «**خودبه خودی**» یعنی سیر تکاملی عینی پروسهٔ تاریخ که طبق قوانین نسج اجتماعی انجام می‌گیرد. **آگاهانه** یعنی عمل متشکل انسان‌ها با وقوف بر قوانین تکامل اجتماع برای تسریع پروسهٔ تکامل و ایجاد تحول‌های ضرور.

کرنش در برابر خود به خودی یعنی به عمل آگاهانه برای تسریع پروسه تکامل اجتماع دست نزدن و در پیش گرفتن روش موسوم به «تاکتیک ـ پروسه» (نداشتن مشی دورنما دار، نداشتن هدف و بیرون کشیدن تاکتیک به شکل **روزمره** از پروسه حوادث) بارها به حق از طرف کلاسیک‌های مارکسیستی مورد انتقاد شدید قرار گرفته است. این طرز فکر نوعی اپورتونیسم، تسلیم به وضع موجود و دنباله‌روی است.

در عین حال تازاندن مصنوعی پروسه‌ها، در پیش گرفتن روش‌های ولونتاریستی یعنی بی‌اعتنایی به قوانین عینی تکامل و کوشش برای دگرگون ساختن جامعه تنها به اتکاء اراده قهرمانان و پیشاهنگان و تصور آن که تاریخ مانند موم یا خمیر در دست تاریخ‌سازان نابغه می‌تواند به هر شکل دل خواه در آید، تصور این که بلااستثناء به **هر هدفی** می‌توان در تاریخ رسید و فقط گویا باید راه و چارهٔ کار و فوت و فن لازم و شکل عمل را یافت نیز بارها مورد انتقاد کلاسیک‌های مارکسیستی قرار گرفته است. این طرز فکر نوعی انقلابیگری کاذب، پیش دویدن از وضع موجود،

ولونتاریسم و آوانگاردیسم است.

نکتهٔ بسیار مهم، این جا مانند همه جای دیگر، یافت تناسب صحیح بین دو قطب متضاد یعنی یافت اشکال اپتیمال عمل است، زیرا در واقع اپتیمالیزاسیون چیز دیگری نیست جز یافتن کارآترین تناسب در هر لحظهٔ معین بین قطب‌های متضاد و عوامل مختلف، مارکسیسم می‌آموزد که باید **با عمل متشکل انقلابی، مبتنی بر دیالکتیک قوانین عام و خاص رشد جامعه، پروسهٔ تکامل آن را به حد امکان تسریع کرد.**

حتی بهترین حزب با بهترین پیشوایان قادر نیست جز در حد معینی و تا درجهٔ معینی در تحول تاریخ تاثیر کند زیرا اراده بهترین حزب و بهترین پیشوایان در چارچوب امکانات عینی و نضج ضرورت‌های رشد اجتماعی محدود است. ولی سخن بر سر آن است که این حدود کدام است. حتی ولونتاریست‌های واقعی نیز هرگز اعتراف نمی‌کنند که آنها نمی‌خواهند واقعیات و امکانات را در نظر گیرند، بلکه دعوی می‌کنند که در آن جا که کسی امکان واقعی نمی‌بیند در واقع امکان واقعی وجود دارد. حقیقت آن است که تاریخ دارای ذخیرهٔ نهانی امکانات است و در آن گرایش‌های مختلف رشد به شکل مکنون نهفته است و حقیقت آن است که رهبری درست می‌تواند از این ذخیره‌های نهانی و گرایش‌های مکنون و از قابل انعطاف بودن Plasticité نسج تاریخ استفاده کند و جامعه را به کامیابی‌هائی که گاه غیر مترقب به نظر می‌رسد برساند. عظمت پیشوایان بزرگ انقلابی در همین استفادهٔ ماهرانه، به جا، سریع و بصیرانه از امکانات و گرایش‌های نضج یافتهٔ تاریخ است. ولی این نیز حقیقت است که محدودیت زمانی و مکانی در گرد این امکانات دیواری خارائین می‌کشد.

سبک‌های عمل فردی و ادارهٔ اجتماعی

طی تاریخ سبک‌های مختلف عمل فردی و ادارهٔ اجتماعی پدید شده و سنت یافته است. مثلا مانند: اسلوب سازمان‌های نظامی، اداری، دیپلماتیک، پلیسی، اسلوب سازمان‌های انقلابی، شیوه‌های اداره و رهبری مذهبی، اسلوب سازمان‌های تربیتی و غیره و غیره. تاریخ جامعه در واقع پروسه عمل اجتماعی است که در آخرین تحلیل از اعمال افراد جامعه ناشی می‌شود. هدف هر پروسه اداره‌ای در جامعه آن است که اراده و عمل افراد جامعه را به اراده و عمل پیشوایان و فرماندهان و مدیران و سرکردگان و غیره و نظریات و مقاصد فردی و اجتماعی آنها تابع می‌سازد. اداره کنندگان برای تابع ساختن اراده افراد جامعه به اراده خود و سوق دادن آن در مسیری که مایلند گاه از ترس و نادانی و نیاز و ناتوانی افراد جامعه استفاده می‌کنند و با تهدید، تطمیع، اغواء، اجبار،

سفسطه، تعبد، تعصب، تحمیل، مجذوب، مرعوب و منکوب ساختن آنها را به دنبال می‌کشند و گاه از خرد و اعتماد و حس پیشرفت و جهات قهرمانی و روشن‌روحی افراد جامعه استفاده می‌کنند و از راه اقناع، مشورت جمعی، ایجاد شور و هیجان سالم، ایجاد حس اعتماد و امید و میدان دادن به ابتکار و انتخاب افراد آنها را به طرف مقاصد و هدف‌های مثبت سوق می‌دهند. لذا می‌توان دو سبک مختلف عمل فردی و ادارهٔ اجتماعی تشخیص داد:

الف. شیوهٔ ایراسیونل و آنتی‌دموکراتیک یا به بیان دیگر شیوهٔ عمل و ادارهٔ غیر منطقی، غیر علمی، ذهنی همراه با روش‌های غیر انسانی و بیولوژیک،

ب. شیوهٔ راسیونل و دموکراتیک یا به بیان دیگر شیوهٔ عمل و ادارهٔ منطقی، علمی، عینی همراه با روش‌های انسانی و سوسیولوژیک.

در شیوهٔ نخست تکیه به غرایز بهیمی انسان‌ها و استفاده از اهرم‌های جور و ستم و استثمار برای برده و مطیع ساختن آن‌هاست.

در شیوهٔ دوم تکیه به خرد و آگاهی اجتماعی انسان‌ها و استفاده از اهرم‌های ترقی‌طلبی و سعادت‌جوئی و آزادی‌خواهی برای رهائی و اعتلاء آن‌هاست.

شیوهٔ نخست شیوه‌ایست ضد بشری، غیر اصولی، ضد حقیقت و ارتجاعی.

شیوهٔ دوم شیوه‌ایست بشری، اصولی، موافق حقیقت، انقلابی.

کارائی و اصولیت شیوه

در این جا یک سئوال بسیار مهم و دراماتیک به میان می‌آید: آیا شیوه‌های راسیونل و دموکراتیک عمل فردی و ادارهٔ اجتماعی که می‌خواهد از راه اقناع، بسیج عواطف مثبت، ایجاد انضباط آگاهانه، تأمین وحدت و همبستگی همرزمان، مراعات عدالت در قضاوت و رفتار، مراعات صراحت و صداقت و غیره و غیره عمل کند در عرصه تاریخ **کاراست** یعنی ثمربخش و هدف‌رس است؟

بدون کمترین تردید باید گفت که تنها شیوهٔ راسیونل و دموکراتیک عمل است که در طول تاریخ پیروز می‌شود ولی این به هیچ وجه بدان معنی نیست که در **دوران‌های معین** و در نقاط معین شیوه‌های ایراسیونل و آنتی‌دموکراتیک مانند شیوه‌هائی که درمؤسسات مذهبی، بنگاه‌های اداری و تجاری سرمایه‌داری، سازمان‌های نظامی و تأمینیه و مؤسسات دیپلماتیک جهان کهن مرسوم است، خود را کارا نشان ندهد. **کارا** می‌تواند در دوران‌های محدود تاریخ و در شرایط معین زمانی و مکانی با درست تطابق نداشته باشد.

اتفاقاً کارائی شیوه‌ها تناسب مستقیم با درجهٔ رشد مادی و معنوی جامعه دارد. هر اندازه

جامعه‌ای از جهت رشد مادی و معنوی خود عقب‌تر، در آن شیوه‌های آنتی‌دموکراتیک و ایراسیونل که از راه فلج کردن اراده‌ها و تهییج غریزه‌های بیولوژیک به هدف می‌رسد، خود را کاراتر و موثرتر نشان می‌دهد.

به همین جهت است که گاه بهترین انسان‌ها دراین شرایط در مقابل سئوال و نیاز رنج‌آوری قرار می‌گیرند که یا بدین شیوه‌ها توسل جویند و یا تن به شکست دهند، یا دست‌های خود را برای برون آوردن گوهرهای درخشنده از لجن‌زار بیالایند و یا دل از هدف و مقصد برکنند.

به همین جهت است که گاه در مثبت‌ترین و انسانی‌ترین جنبش‌های تاریخ، استفاده از شیوه‌های مذهبی و نظامی و عامیت دادن به روش‌های دیپلماتیک و ماکیاولیستی دیده شده است. تاریخ همیشه در این موارد **مشخص** قضاوت کرده است. از قدیم گفته‌اند «الضرورات تبیح المحظورات» و «آخرالدواء ـ الکی».

ولی همیشه باید دید که کدام ضرورت و کدام محظور و تا چه حد آن ضرورت این محظور را مباح ساخته است. آنچه مسلم است جنبش انقلابی و انسان‌دوستی باید با تمام قوا از شیوه‌هائی که با ماهیت جهانی‌بینی وی تناقض بَیّن دارد احتراز کند.

هدف‌ها و وسائل

در این جا مسئله‌ای پیش می‌آید که در واقع از اهم مسائل در پراتیک است و آن این که آیا هدف‌ها توجیه کننده وسایلند و آیا می‌توان به هدف‌های نیک با وسائل بد رسید. صریح و قاطع باید گفت: ما شعار ژزوئیتی «هدف توجیه کنندهٔ وسایلند» Ends justity the means را رد می‌کنیم. به هدف‌های انسانی تنها با وسائل انسانی می‌توان رسید و استثناهای گذرا و «محظورات» غیر عادی و نابه‌هنجار در این جا اساس نیست. آری جنبش انقلابی پرولتری مثلا اعمال جبر انقلابی را به مثابه یکی از شرایط اساسی تسریع آگاهانه پروسه تکاملی جامعه به کار می‌برد ولی آن را تنها در یک کادر انسانی، شریف، عادلانه، محتاط، محدود، به سود اکثریت مطلق، به زیان اقلیت ناچیز، بر اساس اراده حزب انقلابی و طبقات زحمتکش به کار می‌برد. حزب انقلابی پرولتاری باید از تبدیل تحمیل و اجبار به اسلوب اساسی و دائمی کار خود، از خداسازی پیشوایان وایجاد عصبیت مذهبی، از اغواء و فریب عمومی، از استتار مقاصد اجتماعی خود و غیره اکیداً پرهیز کند.

ـ برای ما تنها کارائی اسلوب مطرح نیست، اصولیت اسلوب نیز با تمام قوت مطرح است.

ـ ما برآنیم که به هدف‌های انسانی می‌توان با وسائل انسانی رسید ولی باید کوشید و در شرایط مشخص اسلوب صحیح و اصولی کار را یافت.

ـ ما اشکال کهن ادارهٔ اجتماعی را که به ترس و نادانی و نیاز و ناتوانی انسان تکیه می‌کند رد می‌کنیم و خواستار اشکالی هستیم که به اعتقاد، دانائی، حسن پیشرفت و صفات قهرمانی و شایستگی بشری تکیه کند. ما اشکال ارتجاعی عمل فردی و اداره اجتماع را که می‌خواهد ارادهٔ عامه را به سود مقاصد گروه‌ها و طبقات ممتاز فلج کند رد می‌کنیم و خواستار اشکال علمی و انقلابی عمل فردی و اداره اجتماع هستیم. ما برآنیم که **آگاهانه** یعنی عمل در راه تحول انقلابی جامعه تنها می‌تواند با درک **خود به خودی** یعنی درک قوانین عام و خاص تکامل جامعه، درک امکانات واقعی و عینی و احتراز از ولونتاریسم موثر شود. ولی بر آنیم که باید از ذخیرهٔ تحولی جامعه به خوبی استفاده شود، موثرترین و پر ثمرترین اشکال مبارزهٔ اجتماعی و ساختمان جامعه نوین به شکل خلاق و در جریان پراتیک کشف گردد و در این کار از خرد جمعی، از آزمون و تجربهٔ اجتماعی، از تجارب مثبت و منفی خود و دیگران استفاده به عمل آید.

یادداشت‌هایی دربارهٔ
نقش قهر در تاریخ

مارکسیسم به نقش قهر در تاریخ به مثابهٔ مامای پروسه‌هائی که مقدر است زائیده شود، به مثابهٔ مسرع تغییراتی که تحقق آنها ضرور شده، معتقد است و آموزش‌هائی از قبیل «عدم مقابله شر با شر» و مطلق کردن حرکت تدریجی Gradualisme و شیوهٔ رفورمیستی و پاسیفیسم را رد می‌کند بدون آنکه رفورمیسم و شیوهٔ تدریجی را درجای خود به مثابهٔ یکی از وسائل تحول اجتماعی قبول نداشته باشد.

لنین تصریح می‌کند:

«باید دانست در کجا باید به شیوهٔ انقلابی رفتار کرد و در کجا به شیوهٔ رفورمیستی».

مارکسیسم، هومانیسم عالی عصر ماست و لذا اعمال قهر را نیز مطلق نمی‌کند و حتی عادتاً از آن کراهت دارد و بر آن است که اگر حل مسائلی از طریق شیوه‌های مسالمت‌آمیز ممکن باشد باید آن را بر شیوه‌های قهرآمیز، علی‌رغم بغرنج و طولانی‌تر بودن آن مرجح دانست ولی مارکسیسم به این شعار گاندیسم باور ندارد که:

«اعمال قهر بیش از آن مسائل و عوارض ایجاد می‌کند که قادر است حل کند».

بلکه بر آن است که اگر اعمال قهر در جای خود باشد بیش از آن مسائلی را حل می‌کند که ایجاد می‌نماید.

به تاریخ بشر بنگریم: جنگ‌ها و قیام‌ها،شیوه‌های اجبار و اشکال دیگر اعمال قهر هم در تحول نظام اجتماعی و هم در اداره جامعه نقش انکار ناپذیر داشته است. حرکت تکاملی نه در طبیعت و نه در جامعه همیشه تدریجی و تلفیقی نیست، بلکه ای چه بسا دفعی و انفجاری است.

ولی چون افراد اندکی د رنهضت انقلابی میهن ما نبودند و نیستند که شیوهٔ قهر و اجبار در مورد تحول اجتماعی و رهبری جامعه را مطلق می‌کنند یا تقریباً مطلق می‌کنند، بی‌ثمر نمی‌دانیم برخی نکات در این باره روشن شود:

۱. قبول ضرورت به‌کار بردن اعمال قهر (در مقابل شیوهٔ مسالمت آمیز) و اجبار (در مقابل اقناع) معیار تشخیص یک انقلابی از یک رفورمیست است. این یک مسئلهٔ مهم اصولی در آموزش انقلابی مارکسیستی ـ لنینیستی است. کسی که شیوهٔ اعمال قهر و اجبار را به طور کلی رد کند، یک انقلابی، یک مارکسیست ـ لنینیست نمی‌تواند باشد.

۲. ولی مارکسیسم ـ لنینیسم این دو شیوه را نه فقط مطلق نمی‌کند بلکه کاربرد دو شیوهٔ مسالمت‌آمیز و اقناع را، هرجا که میسر باشد، بر کاربرد دو شیوهٔ قهرآمیز و اجبار مرجح می‌داند. لنین توصیه می‌کند که باید با وسواس تمام از کلیهٔ امکانات سیر مسالمت‌آمیز و شیوهٔ دموکراتیک اقناع و تجدید تربیت استفاده نمود. این امر نمودار ماهیت هومانیستی مارکسیسم است. انکار این نکته نیز در حکم انکار هومانیسم مارکسیستی است. کسی که شیوهٔ قهرآمیز یا اجبار را مطلق کند و یا برای آن نقش عمده قائل شود به نوبهٔ خود یک مارکسیست ـ لنینیست واقعی نیست.

۳. لذا به کار بردن شیوه‌های قهرآمیز و اجبار در تحول و اداره اجتماع فقط درصورت ضرورت عملی و ناگزیری آن و امکان عملی و ثمر بخشی آن رواست و به محض آن که ضرورت و ناگزیری آن از میان رفت باید این شیوه را با تمام عواقب و عوارض ناشی از آن کنار گذاشت.

۴. از آن جا که در تاریخ پیوسته دو نوع گرایش رشد وجود دارد، حزب انقلابی طبقه کارگر باید پیوسته برای دو امکان آماده باشد و انظباط و وحدت درونی و روحیه انقلابی را در سطحی نگاه دارد که بتواند نقش پیشاهنگ خود را در نبرد قهرآمیز و در فراز و نشیب دشوار آن ایفاء کند.

۵. در جوامعی که درآن امکانات دموکراتیک مبارزه وجود ندارد و راه مبارزات عادی مسدود است، ضرورت به کار بردن شیوه‌های قهرآمیز برجستگی ویژه‌ای کسب می‌کند. این امریست غیر قابل انکار، ولی در این شرایط نیز اعمال قهر تنها به اتکاء اراده و احساس پیشاهنگان، یا در نتیجهٔ شتاب زدگی و به خیال تسریع زائد جریان، یک ماجراجوئی است. لنین توصیه می‌کند:

«با قیام بازی نکنید. لازمهٔ دست زدن به تاکتیک قهر آمیز وجود شرایط عینی و ذهنی ضرور است.»

۶.مارکسیسم نسبت به سیر مشخص و دورنمای اقدامات قهرآمیز نیز بی‌اعتنا نیست. شعار رسیدن به هدف به هر قیمتی شعار مارکسیستی نیست. هومانیسم مارکسیستی می‌طلبد که (جز در موارد استثنایی که دادن تلفات به هر میزان و مبارزه به هر قیمت شرط حفظ شرف و هدف است)، بین هدف و قربانی تناسبی باشد. تاریخ در تحول است و گاه عقب‌نشینی و ترصد فعال، شرایط مساعدتر مبارزه را در دسترس قرار می‌دهد. در این شرایط می‌توان با قربانی به مراتب کمتر

به طرف هدف رفت. احتراز از دادن قربانی، ترس از مرگ، ترس از شکست شیوهٔ یک انقلابی نیست. برعکس بی‌اعتنائی به تلفات، به هدر دادن بدون مسئولیت کادرها و نفرات، بی پروائی و ماجراجوئی قهرمان منشانه، کیش زیبا مردن نیز شیوهٔ یک مارکسیست نیست.

چنین است احکام. روشن است که ماهیت انقلابی یک حزب یا یک مبارز را تصدیق احکام صحیح روشن نمی‌سازد، بلکه کیفیت انطباق این احکام در عمل روشن می‌گرداند. این جا دیگر تاریخ باید قضاوت کند و تاریخ قضاوت خواهد کرد.

اشکال و قوانین تحول
«جریانات فکری» در تاریخ

الف. طرح مسئله

وقتی می‌گوئیم «سیستم‌های فکری» یا «جریانات فکری»، منظور ما از این عبارت دادن یک عنوان عام به انواع مختلف جهان‌بینی‌ها[1] اعم از مذهبی و فلسفی، ایده‌ئولوژی‌ها[2]، آموزش‌ها، تئوری‌ها و فرضیات علمی، مکاتب هنری و مجموعه احکام قضایی و اخلاقی و غیره و غیره است. موضوع این نوشته آن است که آیا این «جریانات فکری» در مسیر تاریخ چرا و چه‌گونه پدید می‌شوند، چرا و چه‌گونه تحول می‌یابند و به سوی زوال می‌روند. مقصد ما یافتن اشکال و قوانین ویژه این تحول است که خود تابع قوانین کلی‌تر تحول جامعه است. این بررسی و پژوهش نه فقط از جهات سلمی و معرفتی سودمند و ضرور است، دارای فایده عملی نیز هست و ما را به کیفیت سیر و تطور سیستم‌ها و مکاتب، مرام‌ها و عقاید بهتر آشنا می‌سازد و از آن جمله مفاهیم رایج «خلاقیت» و «نوآوری»، «تجدید نظر طلبی»، «شیوه جزمی» و غیره را ژرفتر روشن می‌گرداند. تا آن‌جا که نویسنده اطلاع دارد، این پژوهشی است بدیع که باید بر اساس تحقیقات وسیع منطقی و تجربی تعمیق و دقیق شود و نوشتهٔ حاضر گامی است مقدماتی در این زمینه.

«جریانات فکری» مانند همهٔ دیگر پدیده‌های طبیعی و اجتماعی دارای سیر تحولی معینی است یعنی نقطهٔ پیدایش و زوال، مراحل رشد و نضج، اشکال تشعب و قشربندی ویژهٔ خود را عرضه می‌دارد. در سرای هستی هیچ چیز جاوید و بلاتغییر نیست و از آن جمله سیستم‌ها و جریانات فکری که حتی در علمی‌ترین اشکال خود انعکاس نسبی واقعیتند، از این خصیصهٔ سپری بودن و

دگرگون شدن دائمی در امان نیستند.

کلیهٔ قوانین و مختصات تحول دیالکتیکی مانند حرکت، تضاد، دوگانه شدن یگانه، نبرد نو و کهنه، غلبه ناپذیر بودن نو، تبدل کمیت به کیفیت، تدریج و جهش، بحران و انقلاب، جنبش از دانی به عالی و از ساده به بغرنج، نفی در نفی و غیره و غیره در مورد سیر «جریانات فکری» صادق است و رنگ خاص خود را به خود می‌گیرد.

سیستم‌ها یا جریانات فکری مرکبند از:

۱. مقولات یا مفاهیم catégories که آنرا می‌توان اصطلاحات (ترمینولوژی) آن جریان فکری نیز نامید،

۲. احکام thèses

۳. استدلالات arguments

این جریانات را می‌توان به تعقلی (راسیونل) و غیر تعقلی (ایراسیونل) تقسیم کرد. تعقلی مانند فلسفه و علم بنای مقولات و احکام و استدلالات خود را بر پژوهش منطقی واقعیت قرار می‌دهند. مقولات و احکام و «استدلالات» سیستم‌های ایراسیونل (مذهب، عرفان، جادو، اساطیر و غیره) مبتنی بر تخیل است و واقعیت در آن به شکل دور، مه‌آلود و واژگون انعکاس یافته است. فی‌المثل «ماده»، «شعور»، «حرکت»، «تکامل»، «انقلاب»، «تضاد» و غیره مقولات فلسفی هستند. «ماده مقدم بر شعور است»، «مکان و زمان و حرکت اشکال هستی ماده‌اند»، «شعور اجتماعی از هستی اجتماعی عقب می‌ماند»، «تضاد انگیزهٔ جنبش است» ـ همهٔ اینها احکام فلسفی است. یا مثلا «معجزه»، «قضا و قدر»، «معراج»، «بهشت و جهنم»، «خلقت»، «اشراق»، «سیر و سلوک» و امثال آن مقولات مذهبی و عرفانی هستند و «خداوند عالم را خلق کرده است»، «روز الست سرنوشت هر کس معین شده»، «روز محشر صواب‌کاران به بهشت می‌روند»، «همهٔ جهان مظاهر تجلی خداوندی است»، «انسان بر اثر ریاضت به خدا می‌پیوندد»، و امثال آن احکام مذهبی وعرفانی است. یا مثلا «حرارت»، «نور»، «فشار»، «اتم»، «مولکول»، «وراثت» و غیره مقولات علمند و «به جسم غوطه‌ور فشاری عمودی از پایین وارد می‌گردد برابر با آب جا به جا شده» (ارشمیدس)، «درصورت حرارت ثابت تغییر حجم یک توده بخار با فشار آن نسبت معکوس دارد» (ماریوت) و «انواع از طریق تنازع بقاء و سازگاری با محیط و انتخاب انسب تحول می‌یابند» (داروین) از جمله احکام علمی‌اند. احکام به صورت «شرایع»، «مقررات»، «قوانین»، «تئوری‌ها»، «فرضیه‌ها»، «قضایا» و غیره در می‌آیند و می‌توانند از جهت کلیت و عامیت خود درجه‌بندی شوند. و اما استدلالات در سیستم‌های تعقلی مبتنی بر منطق است و در سیستم‌های غیر تعقلی یا تعبدی مبتنی بر دعوی déclaratif. برهان تعقلی در این جا راه ندارد و اگر هم راه یابد سخت مغلوط، گسسته، مه‌آلود، آمیخته با روابط تخیلی و غیر واقعی است. مجموعهٔ مقولات، احکام و استدلالات

«دستگاه منطقی» سیستم مورد بحث را تشکیل می‌دهد. شناختن دقیق «دستگاه منطقی» هر سیستم برای شناخت آن سیستم ضرور است.

مطالعهٔ نوع مقولات و احکام و نحوهٔ استدلالات و احتجاجات صرفا در صلاحیت منطق است و ما در این جا بر حسب ضرورت برخی مطالب کلی را در این باب به شکل گذرا یادآور شدیم تا محتوی مسئله بر خواننده روشن شود.

۲. پیدایش و تحول سیستم‌های فکری

سیستم‌های فکری در زمان و مکان معین و به تناسب درجهٔ رشد جامعه، بر پایه نیازمندی‌های مادی، و ضرورت‌هائی که تاریخ مطرح می‌کند، یعنی بر پایهٔ عینی، بر پایهٔ هستی مادی جامعه پدید می‌شود. «وحی» و «اشراق» مایهٔ پیدایش هیچ سیستم فکری نیست. ولی از این سخن نباید این نتیجه را گرفت که **تنها** منشاء بروز و پیدایش سیستم‌های فکری شرایط عینی حیات مادی جامعه است. این شرایط مسلماً و در همه احوال علت عمده‌اند ولی توارث افکار Filiation و تصادم درونی احکام و مقولات نیز خود دارای دینامیسم مستقلی است و می‌تواند منشاء بروز این یا آن حکم، نظر، فرض، مکتب و یا حتی جریان فکری شود. استقلال نسبی اشکال شعور اجتماعی که در مارکسیسم آمده است از همین جاست. لذا در تحلیل وتعلیل جریانات فکری، نه فقط باید عامل موجده آن را در حیات مادی اجتماع جست (کاری که در درجه اول اهمیت است) بلکه باید به علل موجده آن در درون تاریخ خود آن جریان فکری نیز عطف توجه کرد. مثلا برای درک و تعلیل فلسفهٔ هگل نه فقط باید شرایط جامعه پروس را در زمان هگل، سطح تکامل تولید و معرفت به نظام جامعه را در این دوران مطالعه کرد و پیوند فلسفهٔ هگل را با ضرورت‌های زمان برقرار ساخت، بلکه باید نشان داد که فلسفهٔ هگل فرزند آن مباحثی است که از زمان لاک و هیوم، کانت، فیشته و شلینگ و امثالهم در فلسفه مطرح شده بود و کوششی است برای دادن پاسخی استوارتر از پیشینیان خود به این مباحث. این که این توارث از جهت مقولات، احکام و استدلال چه‌گونه انجام می‌گیرد، بررسی آن در هر زمینه مشخص کاریست جالب و سودمند.

«جریانات فکری» پس از پیدایش خود بر حسب **درجهٔ انعکاس** ضرورت‌های موجود پا می‌گیرند، بر حسب قدرت مانور و نیروی **دمسازگری خود** adaptaion دوام می‌آورند، برحسب درجه تشکل و **نیروی فعاله خود** بسط می‌یابند و رخنه می‌کنند و جریانات رقیب را عقب می‌زنند و بر آنها فائق می‌شوند. لذا یک جریان فکری هر قدر بیشتر منعکس کنندهٔ ضرورت‌ها باشد بیشتر استوار می‌شود، هر قدر بیش‌تر قدرت مانور و دمسازگری داشته باشد و بتواند همپای تحول گام

بردارد، بیش‌تر دوام می‌آورد، هر قدر بیش‌تر متشکل و فعال و مبارز و پیکارجو باشد، بیش‌تر رخنه می‌کند و پیروز می‌گردد.

تحول و زوال یک جریان مربوط است به تراکم تدریجی مقولات و احکام و استدلالات نو که خود زندگی پدید می‌آورد. در مرحله‌ای از این تراکم، مقولات و احکام و استدلالات نو(محتوی نو) با مجموعه مقولات و احکام و استدلالات مشخص کننده جریان فکری معین (محتوی کهنه) وارد تضاد می‌شود. این تضاد به دوران استواری پدیده خاتمه می‌دهد و دوران تحول و تشعب، بحران و انقلاب، زوال و مرگ جریان معین آغاز می‌گردد.

جریان تحول و زوال معمولا به شکل‌های عمده زیرین انجام می‌گیرد:

الف. از طریق تجزیه و تشعب داخلی

ب. از طریق غلبهٔ جریان نو

الف. از طریق تجزیه و تشعب داخلی

وقتی شرایط وجود جریان فکری معین بالمره از میان نرفته ولی در آن مفاهیم و احکام و استدلالات نوی رخنه نموده و جریان در مجموع قدرت **دمسازگری خود** را از دست داده، دچار جمود sclérose شده وحالت جزمی و دگماتیک یافته است، در آن جریان الحاد، بدعت، نوآوری، تجزیه، تشعب و امثال آن (با قبول چارچوب عمومی و عنوان عمومی جریان) روی می‌دهد. طیف موضع‌گیری فکری در این نوع موارد دارای سه بخش است. بخش اول **دگماتیک‌ها** یعنی کسانی که هیچ نوع تحولی را در مقولات و احکام و استدلالات موجود صحیح نمی‌دانند و استدلال می‌کنند که یا این احکام بلاتغییر است (در مذهب) و یا آن که شرایط عینی و مقنع چنین تغییری در دست نیست (در فلسفه و علم و غیره). نقطه مقابل دگماتیک‌ها **نوآوران** هستند که استدلال می‌کنند مقولات و احکام نو واقعی و عینی هستند و اصالت دارند و پذیرش آنها موافق روح جریان مورد بحث است. همیشه کسانی بین این دو موضع قرار دارند. دگماتیک‌ها و جزمیون، نوآوران را اهل بدعت و اصحاب تجدید نظر می‌شمارند، یعنی آنچه که آنها می‌گویند نوآوری واقعی نیست، بدعت غلط و تجدید نظر ناصواب دراحکام صحیح است. دگماتیک‌ها درعین حال خود را اصولیون، ارتدکس‌ها، مؤمنین استوار در احکام و مقولات موجود معرفی می‌کنند و صفت دگماتیک از طرف نوآوران به آنها داده شده است. آنهایی که در موضع میانه قرار دارند، غالباً برای نجات سیستم موجود از بحران می‌کوشند تا بین دو فریق قضاوت کنند و معین سازند که واقعاً چه چیز باید تغییر کند و چه چیز باید باقی بماند. نمی‌توان **هیچ حکم کلی** دربارهٔ این طیف صادر

کرد و گفت که نوآوران یا جزمیون (اصولیون) یا مرکزیون کدام ذی‌حقند. لازمهٔ پاسخ دادن به این مسئله **تحقیق مشخص** است. زیرا هم دگماتیسم و هم بدعت و رویزیونیسم و هم شیوهٔ تلفیقی و پیوند صحیح و سقیم هر سه بد است. بر عکس هم استواری در اصول و تن در ندادن به تحولات ناروا، هم تغییر مقولات و احکام و استدلالات کهنه و جانشین کردن آنها با مقولات و احکام و استدلالات نو و هم قضاوت بین صحیح و سقیم و احتراز از دعاوی افراطی و برقرار کردن تعادل منطقی بین نو و کهن بسیار خوب است. وقتی شما با عناوین و دعاوی روبرو هستید، وظیفه دارید دقیقاً عناوین و دعاوی را بسنجید زیرا خود **موضع گیری** به خودی خود درست یا نادرست نیست، بلکه **محتوی** آن است که درست یا نادرست است.

نوآوری در یک جریان معمولا در ابتدا از طریق **تاویل و تفسیر** احکام موجود، **بسط محتوی مقولات موجود، دقیق کردن استدلالات و احتجاجات موجود** یعنی در قالب جریان موجود شروع می شود. این همه مبارزات «اصحاب احادیث» و «اصحاب رأی»، «اصحاب تقلید» و «اصحاب تحقیق» که در تاریخ افکار مذهبی و عرفانی ما سابقه دارد و به صورت نبرد ظاهریون و باطنیون در آمده است، از همین جاست. ولی جریان نوآوری در چارچوب تاویل نمی‌ماند و کا ربه آوردن مقولات و احکام و استدلالات نو می‌کشد. **فرسایش** Erosion از همین جا شروع می‌شود.

با تحول زندگی این جریان عمیقتر می‌شود. نبرد ظاهر و آشکار می‌گردد. شکل نبرد در سیستم‌های ایراسیونل و مبتنی بر تعبد غالباً تکفیر و طرد دربست است و در سیستم‌های راسیونل مناظره Polémique. مناظره و مباحثه از اهم اشکال بروز تضاد در جریان‌های فکریست. در قرون وسطای ما فن خلافات، فن جدل و امثال آن برای مجهز ساختن طرفین مناظره (که مستدل و مانع نام داشتند) تنظیم شده بود و قواعد این کار روشن بود. در عصر ما نیز پولمیک بین سیستم‌های فکری خویشاوند، یا ناساز عرصهٔ شگرف دارد. بحث دربارهٔ پولمیک و قواعد آن از حوصلهٔ این پژوهش بیرون است[۳]. همین قدر باید گفت که برچسب زدن، دشنام گویی، بیان احکام بی‌استدلال، انتساب نظریات غیر وارد به طرف، توسل به شیوهٔ هو و هیجان افکن و بازی با شورها و امثال آن در پولمیک، علمی و رفیقانه نیست. مناظره و نقادی باید اقناعی باشد نه ادعائی، استدلالی باشد نه تکفیر آمیز.

در اثر بسط مناظره در سیستم فکری معین بحران رخ می‌دهد. جریان تحول مقولات و احکام و احتجاجات تسریع می‌شود. جریان تشعب و پیدایش انواع نیمه جریان‌ها نیرو می‌گیرد و زمینه برای پیدایش جریانی دارای کیفیت نو و فرسایش جریان کهن در حدود آن احکامی که منعکس کنندهٔ حقایق مطلق نیستند فراهم می‌گردد. در این جا تثلیث هگلی صادق است. اگر جریان اولی را **تز** حساب کنیم و تحول و بحران را **آنتی‌تز**، از آنها **سنتری** زائیده می‌شود که به نوبهٔ خود تابع قانون ازلی نفی در نفی است.

ب. از طریق غلبه جریان نو

گاه جریان فکری موجود با جریان فکری دیگری که نه در درون او، بلکه در درون شرایط و جریانات دیگری نضج و قوام یافته روبه رو می‌شود و در نبرد با آن شکست می‌خورد و به سرعت به جانب زوال می‌رود و به طاق نسیان سپرده می‌شود.

دراین جا دو نکته مهم را از نظر نباید دور داشت:

اول. نفی یک سیستم فکری به وسیلهٔ سیستم نو، هرگز نفی عبث، نفی مطلق نیست. پیوسته سیستم نو (به ویژه در زمینهٔ علم) عناصر زیا و قابل بقاء سیستم کهنه را در بر می‌گیرد و آن را به جزئی از خود مبدل می‌کند یعنی آن را در تعمیم کلی‌تری می‌گنجاند و مطلقیت آن را زائل و نسبیت آن را آشکار می‌سازد.

دوم. هیچ سیستمی، به ویژه سیستم‌های مبتنی بر علم و تجربه و تعمیم علمی، نیستند که دچار فرسایش و زوال **مطلق** شوند. در این سیستم‌ها **بخشی حقایق مطلق** وجود دارد (مانند احکام عام و ضروری و نیز واقعیات فاکتی) که هرگز نفی نمی‌شوند و نیز **بخشی حقایق نسبی** وجود دارد که قسمتی از این بخش اخیر با تحول شرایط تاریخی و تراکم بیش‌تر معرفت انسانی فقط کهنه می‌شوند و فعلیت خود را از دست می‌دهند ولی قسمتی به کلی نفی می‌گردند یعنی عدم صحت آن ثابت می‌گردد. قسمتی به مثابهٔ اجزاء وارد سیستم تازه می‌گردند و کلیت و اهمیت سابق خود را از دست می‌دهند.

تحقق قانون «نفی درنفی» در پروسهٔ سیستم‌های فکری را فقط باید بدین شکل فهمید و آن را نباید ساده کرد و به مثابهٔ «نفی عبث» یا «نفی مطلق» تلقی کرد.

۳. نتیجه

هر طرح کلی و تحلیل عام ناچار منظرهٔ پدیده را فقیر و بسیط می‌کند. پروسهٔ پیدایش، تحول، بحران ، انقلاب و زوال جریان‌های فکری، تداخل و توارث آنها، در زندگی زنده به قدری درهم، به قدری پر اجزاء و بغرنج است که نمی‌توان آن را تنها در یک شمای منطقی عمومی تلخیص کرد. ولی بیان افکار مشروح دراین مقاله به مثابهٔ طرح یک مبحث بسیار مهم از «تکوین فکر» ضرور بود. راسیونالیسم انقلابی ما می‌طلبد که با توجه به قواعد این تکوین، حربه خود را در نبرد با جریانات دشمن یا انحرافی به درستی تشحیذ کنیم و از آن به درستی استفاده نمائیم.

عوامل و مشخصات تکامل جامعه

در زیر این عنوان به ظاهر «خشک» می‌خواهیم بار دیگر از عواملی که باعث تکامل تاریخی جامعه می‌شوند و مشخصات این تکامل سخن گوئیم. این بحث نوی در فلسفهٔ مارکسیستی و ماتریالیسم تاریخ نیست ولی هر بحث کهنه و سنتی می‌تواند با دیدها و عناصر تازه‌ای غنی شود و لااقل وظیفهٔ مارکسیست‌ها کوشش در این سمت است. علم از طرح مکرر ولی خلاق مسائل نه فقط احترازی ندارد، بلکه بدان نیازمند است.

آیا جامعه بشری یک مسیر تحول را طی می‌کند؟ آیا این مسیر تحول یک مسیر فرازنده و پیش‌رونده یعنی از نازل به عالی، از ساده به بغرنج، از ناهماهنگ به هماهنگ است؟ آیا حرکت اعتلائی و تکاملی جامعه دارای قوانینی است؟ آیا این قوانین شناختنی است؟ آیا بر اساس شناخت این قوانین می‌توان سیر تکاملی جامعه را تسریع کرد و در آن تحولاتی در جهت نیازها و ضرورت‌های همه جانبهٔ انسان و زندگی فردی و جمعی انسانی پدید آورد؟

مارکسیسم به همهٔ این سئوال‌های مهم پاسخ می‌دهد: آری!

ولی همهٔ انواع «جامعه‌شناسی» های غیر مارکسیستی بورژوائی و خرده بورژوائی به این سئوال پاسخ یکسان نمی‌دهند. گاه اصلا آنها را مطرح نمی‌کنند، گاه اگر مطرح کنند آنها را با جواب‌های ملمع و چند پهلو روبه‌رو می‌سازند. گاه سیر جامعه را دور از دسترس عقل انسانی می‌شمرند. حرکت جامعه را اعتلائی نمی‌دانند، نقش به‌سازگر عنصر آگاه را در تاریخ منکرند و غیره و غیره.

مارکسیسم در نبرد با انواع نظریات ندانم‌گرایان، خرد ستیزانه و خرافی دربارهٔ جامعهٔ زائیده و بالیده و با قرصی منطقی و اساسمندی علمی بی‌همتائی ثابت کرد که :

تکامل جامعه دنبال تکامل طبیعت و تابع قوانین همین تکامل است ولی خود یک مرحلهٔ کیفی تازه‌ایست که مقولات و قوانین خاص و ویژهٔ «اجتماعی» خود را به‌وجود می‌آورد و بافت و روند اجتماعی را باید به کمک همین مقولات و قوانین ویژهٔ اجتماعی فهمید مانند «نیروهای مولده و مناسبات تولید و پیوند دیالکتیکی آنها با یکدیگر»، «روبنا و زیربنا و تاثیر متقابل آنها در یکدیگر»، تحول تدریجی و تحول انقلابی در نظام اجتماعی و مناسبات آنها با هم، «اشکال جامعه»، «نقش قهر در تاریخ»، «اشکال مختلف فرهنگ یا تمدن و تناسب آن با سازنده‌ها یا فورماسیون‌های اقتصادی ـ اجتماعی» و غیره و غیره.

به راستی کلاسیک‌های مارکسیستی در کشف این مقولات و قوانین، در انطباق آنها بر نسج تاریخ، در نتیجه‌گیری از این انطباق، در کاربرد این نتایج، کاری غول‌آسا و شگرف انجام داده‌اند.

از زمان انتشار «مانیفست حزب کمونیست» اثر مارکس وانگلس آموزگاران داهی پرولتاریای جهان، اینک دیگر ۱۳۰ سال می‌گذرد و طی این مدت آموزش مارکسیستی جامعه در معرض آزمایش عظیم پراتیک تاریخی و تکامل علوم اجتماعی قرار گرفت. از آن هنگام تا امروز این آموزش، در درجهٔ اول به دست یکی دیگر از اندیشه‌وران با عظمت تفکر انقلابی یعنی لنین، غناء، گسترش، و دقت بیشتری کسب کرد و مقولات و قوانین متعددی بر این آموزش مزید شد. سپس این حرکت به برکت جنبش انقلابی و ترقی معرفت علمی و فنی و هنری و به همت اندیشه‌پردازان مارکسیست ـ لنینیست ادامه یافت.

به نظر نگارندهٔ این سطور هنوز در برخی مباحث این آموزش علمی می‌توان نکاتی را ولو برای بحث و تفکر مطرح ساخت. از آن قبیل است دربارهٔ روابط مابین قوانین یک کیفیت عالی با قوانین کیفیت‌های نازل‌تر از آن. مارکس متذکر می‌شود که ادراک سمت‌های تکاملی یک کیفیت نازل‌تر تنها از طریق یک کیفیت عالی‌تری که شناخته شده و در دسترس ماست، میسر است. یعنی مارکس نقش شناخت کیفیت عالی‌تر را در شناخت دقیق‌تر سمت‌های تکاملی کیفیت نازل‌تر یادآور می‌شود. عکس جریان نیز می‌تواند مطرح باشد. بدین معنا که ادراک سمت‌های تکاملی کیفیت نازل‌تر به درک عمیق‌تر سمت‌های تکاملی کیفیت عالی‌تر کمک می‌رساند. مثلا اطلاع ما از قوانین مکانیک، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، روان‌شناسی، نمی‌تواند درک ما را از قوانین جامع (کیفیت عالی‌تر) عمیق‌تر نکند. از آن گذشته، وجود قوانین **ویژه** تکامل اجتماعی، به معنای آن نیست که قوانین عام‌تر تحول ماده در جامعه نقش خود را متوقف می‌سازند یا به عنوان افزار توضیح، به کلی غیر لازمند.

کلاسیک‌های مارکسیسم در مبارزه علیه داروینیسم اجتماعی، پسیکولوژیسم (روان گرایی یعنی دست زدن به توضیح حوادث اجتماعی به کمک تحقیقات روحی انسان، مثلا مانند فرویدیسم) و انواع ذهن‌گرایی (قرار دادن عوامل ذهنی به عنوان عامل تعیین کنندهٔ تحول اجتماعی) به کرات

تصریح کردند که روند تکامل تاریخی یک روند عینی است. در این روند انواع تمایل و ارادهٔ فردی، هر یک با انگیزه و هدف خود، شرکت دارد ولی برآیند (منتجهٔ) آنها چیزی نیست که این یا آن فرد خواسته، بلکه چیز دیگری است که سیر تکامل اجتماعی را ترسیم می‌کند و یک مسیر عینی و ضرور و جبری است. این تکیهٔ به جای مارکسیسم بر روی ویژگی **قوانین و مقولات نسج اجتماعی**، این تکیه به جای مارکسیسم بر روی **عینی بودن روند تکاملی اجتماع** به هیچ وجه به معنای آن نیست که قوانین دیگر اشکال حرکت ماده در حرکت اجتماعی تاثیر خود را متوقف می‌کنند و یا عوامل روانی و مشخصات فردی در پیدایش خرده‌روندها (میکروپروسه‌ها)ی اجتماعی نقشی ندارد.

یکی از اسلوب‌های منطقی بررسی، بررسی یک سیستم معین در حالت دیاکرونیک یا دو زمانی است. یعنی مثلا سیستم A را ما یک بار در **حال حاضر**، در حالت **ایستائی** آن در مقطع اکنون بررسی می‌کنیم و ساخت (ستروکتور) و اجزاء (المنت‌ها) را در آن روشن می‌سازیم و یک بار همین سیستم A را **طی تاریخ وجود آن** به شکل پویا، در جریان تحول، به مثابهٔ یک روند (پروسه) بررسی می‌کنیم و حالات و فازهای تکاملی آن را از ساده به بغرنج معین می‌سازیم. این بررسی ایستا ـ پویا، این بررسی دیاکرونیک را می‌توان از دیدگاه دیگر یک بررسی خرد و بزرگ نیز نامید. بدین معنی که یک بار در اجزاء ترکیب کنندهٔ ساخت یک سیستم باریک می‌شویم وآن اجزاء را می‌شناسیم و **روابط و حرکت** آن اجزاء را روشن می‌سازیم و یک بار دیگر این سیستم را در ادوار طولانی زمانی، در حرکت کلی آن بررسی می‌کنیم. بررسی دیاکرونیک و بررسی یک سیستم در میکرو و ماکروپروسه (روند کوچک و روند بزرگ) یک اسلوب واحد نیستند، ولی چنان که گفتیم سطوح تماس و نقاط تقاطع فراوان دارند.

در حالی که تن‌شناسی (فیزیولوژی) دانش بررسی پیکر موجود زنده در حالت ایستایی برای شناخت ساخت (ستروکتور) و عمل‌کرد (فونکسیون) اجزاء آن موجود زنده است، **زیست‌شناسی**، پیدایش حیات و تکامل آن را طی زمان بررسی می‌کند.

همان طور که در مکانیک کوانتا «رفتار» اجزاء اولیه دارای خصلت احتمالی و آماری است و حال آن که در مورد اشیاء بزرگ (ماکرواوبیکت‌ها) Macroobjeket مکانیک نیوتون و گالیله و قانون علیت و جبر یا دترمینیزم لاپلاس، با مفاهیم مطلق شده‌ای که در آنها از هم مشخص و مجزا هستند، صادق است، به همان ترتیب در میکروپروسهٔ اجتماع که با رفتار افراد و رویدادهای کوتاه مدت سر و کار دارد، روان‌شناسی اجتماعی و تاریخ و جامعه‌شناسی روندهای کوچک یا میکروسوسیولوژی، می‌تواند وسایل توضیح به دست دهد و حال آنکه برای ماکروپروسه، که به تحولات سراپای جامعه مربوط است، اقتصاد، و ماکروسوسیولوژی (که همان ماتریالیسم تاریخی است) افزار علمی توضیح است. ماتریالیسم تاریخی در عرصهٔ اول نیز نقش رهنمون دارد ولی در آن عرصه، توضیح پدیده‌ها باعرصهٔ تحولات دراز مدت اجتماعی تفاوت کیفی می‌یابد.

پدیده‌های اجتماعی تا سببی است یا چند سببی؟

یکی از نسبت‌های نادرست و سفسطه‌آمیز فلاسفه و جامعه‌شناسان بورژوا به مارکسیسم ـ لنینیسم آن است که گویا این جهان‌بینی، در علت‌یابی رخ داده‌های تاریخی، معتقد به تک سببی است یعنی همهٔ پدیده‌ها را محصول **عامل اقتصادی** می‌شمرد. از زمان انگلس تا کنون، مارکسیسم به این انتساب غلط پاسخ می گوید، ولی سودی نیست. از این جا که مارکسیسم در علت‌یابی (اتیولوژی) رخ داده‌های تاریخی به تقدم علت اجتماعی بر غیر اجتماعی (مانند علل ژئوفیزیک، بیولوژیک، روانی) معتقد است و در میان علل اجتماعی برای علت اقتصادی نقش **مسلط** قائل می‌گردد، این وضع به سفسطه‌جو حربه می‌دهد و گاه برخی عناصر مترقی در دام این سفسطه می‌افتند و به اصطلاح روش «تک سببی» مارکسیستی را، به سود قبول «تئوری عوامل» رد می‌کنند.

مارکسیسم با وجود عوامل مختلف همسنگ برای رخدادهٔ تاریخی که به «تئوری فاکتورها» موسوم است و همیشه به شکلی وجود داشته موافق نیست و بر آن است که اهمیت و تاثیر هر عاملی در تاریخ با پویایی (دینامیسم) تاریخی تناسب دارد. مثلا تغییرات کند جغرافیایی یا زیستی نمی‌تواند عامل عمدهٔ تحولات سریع اجتماعی باشد و **عامل عمده** آن چنان عاملی است که بتواند این پویائی و دینامیسم را توضیح دهد.

چرا مارکسیسم در مورد بیان علل تحولات اجتماعی نقش **محیط جغرافیائی**، عوامل **بیولوژیک** (مانند تنازع بقاء، بقاء انسب و غیره)، یا عوامل **روانی** (مانند خصال اشخاص، آداب و رسوم یا آنچه که در روان‌شناسی اجتماعی بورژوازی «غرائز ثابته» انسانی شمرده می‌شود) را اساس نگرفته است؟ به این دلیل ساده که مارکسیسم بر آن است که «نسج اجتماعی» نسجی است بغرنج‌تر و کامل‌تر از پدیده‌های طبیعی، زیستی و روانی و به ناچار دارای قانونمندی‌های **ویژهٔ** خود است و درست بر اساس این قانونمندی‌های ویژه باید توضیح داده شود. یعنی یک کیفیت عالی‌تر را نمی‌توان با قوانین یک کیفیت سافل‌تر توضیح داد. چنان که پدیده‌های شیمیائی را نمی‌توان تنها به کمک قوانین فیزیکی توضیح داد، بلکه قوانین شیمیایی معرف کیفیت نوینی است که «فعل و انفعالات شیمیایی» نام دارد.

این اصلا و ابداً بدان معنا نیست که اگر ما از قوانین **صرفاً** اجتماعی که سابقا وجود نداشته سخن می‌گوئیم، نباید از مجموعهٔ قوانین کیفیت‌های نازل‌تر برای درک پدیده‌های اجتماعی استفاده کنیم. فقط مارکسیسم ما را از تبدیل‌گرایی (ردوکیسونیسم) و این که **ویژگی** نسج اجتماعی را نبینیم، و همهٔ پدیده‌های آن را به پدیده‌های روانی، زیستی، جغرافیایی و غیره **تبدیل سازیم** بر حذر داشته است.

علاوه بر این نکته مهم اسلوبی، مارکسیسم در جست و جو برآمده است روشن کند که آن

پویاترین عامل اجتماعی که می‌تواند روشن‌گر پویایی تاریخ باشد کدام است. در این جست و جو مارکس نقش نیروهای مولده (انسان مولد افزار و افزار و مصالح کار) را کشف کرد و در میان این عوامل، نقش ویژهٔ افزار یا تکنیک را روشن ساخت که به شکل ناخود آگاه به وسیلهٔ انسان در تکمیل و تغییر دائمی است و همراه تغییر خود یک سلسله تغییرات مهم را همراه می‌آورد از آن جمله مانند دگرگونی در تقسیم کار، افزایش تولید، تنوع محصولات و کیفیت آنها، بسط توزیع محصولات اجتماعی، پیدایش مشاغل تازه، تحول در مشاغل کهنه و غیره و غیره. مارکس متوجه شد که این تغییرات دائمی **کمی** افزارهای تولید، کار را سرانجام به تحولات جهشی **کیفی** می‌کشاند و عرصه‌های جدیدی وارد تولید می‌شود و بالاخره مناسبات موجود مالکیت و مقررات و نظامات سیاسی و اجتماعی موجود برای رشد آتی این نیروهای مولده به سنگ راه مبدل می‌گردند و در جامعه غلیان پدید می‌آید. از آن جا که در دوران کمبود نعمات مادی و معنوی و تقسیم جامعه به طبقات دارا و بهره‌کش و ندار و بهره‌ده، جامعه را از همان آغاز به دو اردوگاه متخاصم تقسیم کرده، سست پایه شدن نظامات موجود، در پیوند با این نبرد درونی طبقاتی جامعه، کار را به تحولات کیفی و **انقلابی** جامعه می‌کشاند.

روشن کردن این خط راهنما، یا به اصطلاح اساطیر یونانی، این «نخ آریادنه» در گم‌بیشهٔ فاکت‌ها و عوامل اجتماعی، به این معنی نبود و نیست که نقش بقیه عوامل به صفر تبدیل گردد. مثلا مارکسیسم در مقابل زیر بنای اقتصادی از روبنای ایده‌ئولوژیک سخن می‌گویدکه به طور عمده تابع زیربناست ولی ابداً منفعل صرف نیست بلکه استقلال نسبی دارد و تازه مارکسیسم همهٔ حیات معنوی جامعه را وارد روبنا نمی‌کند و بسیاری از بخش‌های علم و هنر و فرهنگ و زبان جنبهٔ روبنایی یعنی طبقاتی ندارد و همه بشری است وعلم از آن جمله در دوران ما خود وارد قوای مولده شده، یعنی به جزئی از زیر بنا تبدیل گردیده است.

کلاسیک‌های مارکسیسم با نمونه‌های مشخص تحلیل خود نشان داده‌اند که برخورد آنها در جریان تحلیل پدیده‌های تاریخی هرگز چنین نیست که بخواهند همه چیز را از درون عامل اقتصادی بیرون کشند. انگلس بارها تکرار کرده است که عامل اقتصادی در **آخرین تحلیل** عامل تعیین کننده و مشروط کننده است. در آخرین تحلیل، یعنی آنکه مابین رخدادهٔ تاریخی مورد بحث و عامل تاریخی، ممکن است یک سلسله عوامل دیگر که خصلت اقتصادی ندارد و مربوط به نقش رجال و یا تاثیر سنن تاریخی یا محصول شرایط مکانی و یا نتیجهٔ تصادفات و غیره است، موثر باشد. توصیه‌ای که مارکسیسم می‌کند آن است که نخ راهنمای حیات اقتصادی و مبارزهٔ طبقاتی در جریان تحلیل، دیده و نشان داده شود، نه این که مطلق گردد و عوامل دیگر (که اگر چه در بنیاد نباشند ولی در شکل دادن به حادثه و تند و کند کردن آن مؤثرند) مسکوت بمانند.

البته این تحلیل از راه پی‌کاوی و کالبد شکافی اقتصادی ـ اجتماعی رخدادهای تاریخی همیشه

آسان نیست و به تدارک فاکتوگرافیک، قدرت انتزاع و تعمیم نیازمند است و ای چه بسا برخی از مبتذل‌کنندگان مارکسیسم و آنهائی که آن را یا عامیانه درک کرده‌اند، یا قادر به استفادهٔ از این افزار ماوراء دقیق اجتماعی نیستند، چنان تحلیل‌های یک جانبه و خنکی به نام مارکسیسم به دست داده‌اند، که به حق احساس مقاومت و اعتراض را برانگیخته است.

لازمهٔ تحلیل مارکسیستی رخ‌دادههای تاریخ تدارک نیرومند فاکتوگرافیک است. لنین می‌گوید باید نه برخی فاکت‌ها بلکه **همهٔ فاکت‌ها** (یعنی اعم از آن که در جهت تایید پیشداوری شماست یا آن را رد می‌کند) با وجدان علمی کامل گرد آید و انگلس می‌گوید **منطقی** باید از متن روند **تاریخی** برون کشیده شود، نه آن که بر آن تحمیل گردد.

تحلیل تاریخی براساس این اسلوب از جهت غناء فکری، ژرفش در پدیده، روشن‌سازی ماهیت آن، نشان دادن جای آن در سلسله پدیده‌ها، نشان دادن ارزش و مقام آن در عمل تاریخی و غیره با هیچ تحلیلی که موافق اسلوب‌های متداول بورژوائی انجام می‌گیرد، در خورد قیاس نیست.

لذا جامعه‌شناسان مترقی جوان کشور ما که با اسلوب مارکسیستی غالباً در دانشگاه‌های امریکا و اروپای غربی، به شکل معوج و تأویل و تفسیر شده، آشنا شده‌اند و می‌شوند، سزاست توجه کنند و در دام ظریف بافتهٔ آنتی‌مارکسیسم نیافتند.

شناخت تاریخی و ماهیت آن

برخی از تاریخ شناسان معاصر بورژوائی شیوهٔ «ندانم‌گرائی» و لاادریت را درشناخت تاریخی وارد کرده‌اند وچون منکر وجود قوانین عام تکامل تاریخی و نسج در خورد شناخت رخ‌دادههای تاریخی هستند، و علم تاریخ را به واقعه‌نگاری و تجربه‌گرائی محض بدل می‌کنند، سرانجام به این نتیجه می‌رسند که تاریخ و به ویژه تاریخ ایام دور دست، شناختنی نیست.

مثلا یکی از تاریخ شناسان معاصرامریکائی به نام «جی. بی. سائوندرس» در اثر خود موسوم به « تفسیرهای تاریخ و تاریخ‌نگاری در آمریکا» (چاپ شهر اهایو، سال ۱۹۶۶، صفحه ۳۴) صریحا می‌نویسد که رویدادهای گذشته «به مثابهٔ پنجره‌ایست که به سوی شب می‌گشائیم: چراغ‌هائی دیده می‌شود، بانگ‌هائی شنیده می‌شود و نه بیش!»

مؤلف دیگر معاصر امریکائی به نام «ل. گت شالک» در اثرخود موسوم به «ادراک تاریخ، نمونه‌ای از اسلوب تاریخی» (چاپ شهر نیویورک، سال ۱۹۵۴، صفحه ۴۵) همین لاادریت را، منتها به شیوهٔ دیگری که، گر چه جالب است ولی نادرست است،بیان می‌دارد.

وی می نویسد:

«کسانی که شاهد گذشته بوده‌اند، تنها بخشی از آن چیزهائی را دیده‌اند که در واقع رخ داده، و تنها بخشی از رخ‌داده‌ها را که در یادشان مانده بود، روی صفحه کاغذ ثبت کردند و از آن چیزهایی که ثبت کرده‌اند تنها برخی چیزها باقی مانده و باقی از میان رفته است و تازه از آن چیزهائی که باقی مانده است، تنها قسمتی درخورد اعتماد و سندیت آن مسلم است و از این مطالب قابل اعتماد و مستند، تنها بخشی قابل ادراک است یعنی می‌توان آن را منطقاً تحلیل کرد و تازه از این مطا لب قابل ادراک فقط قسمتی را می‌توان با دقت فرمول‌بندی و ارائه نمود.»

یعنی به عقیده گت شالک چیز بسیار کمی از تاریخ بشر قابل فرمول‌بندی است و بخش اعظم آن به نحوی از انحاء از چنبرهٔ شناخت ما بیرون است.

ما این لاادریت تاریخی را نه فقط در مورد حوادث نزدیک، امری که مسلم است، به کلی منکریم بلکه حتی در مورد حوادث دور و بسیار دور نیز خطا می‌دانیم و بر آنیم که **سرشت** رخ‌داده‌های تاریخی (نه جزئیات جامعی از **همهٔ حوادث، همه نکات** زندگی انسان، که ضرورت خاصی ندارد) هم به یاری شناخت **قوانین تکامل تاریخ و انتزاع علمی** و هم به یاری **تجربه تاریخی** و یاری‌گرفتن از دانش‌ها (از ریاضیات و آمار و فلسفه و منطق گرفته تا باستان‌شناسی، دیرین‌شناسی، مردم‌شناسی، فرهنگ‌شناسی، زبان‌شناسی و دیگر علوم طبیعی که به تجربه تاریخی یاری می‌رساند) شدنی است. منتها روند این شناخت برای آن که هر چه جامع‌تر و کامل‌تر باشد، می‌تواند هنوز زندگی نسل‌های مختلف انسانی را در برگیرد. تاریخ به **معنای علم** و مجهز به وسایل تعمیم درست منطقی و فلسفی و افزارهای نیرومند پژوهش و کاوش طی سدهٔ ما شکل گرفته است. اگر بخواهیم تشبیه سائوندرس را اساس قرار دهیم، باید بگوئیم ما می‌توانیم از پنجره خود چندان نورافکن‌های نیرومند بر تاریکی‌های شب بپاشیم که بدانیم چراغ‌های پراکنده و آوازهای دور چیست و از کجاست و گذشته را برای خود قابل ادارک سازیم. بر خلاف دعوی این لاادریون تاریخ، دانش امروزی حتی بسیار نکات جالب در نفسانیات خزندگان عصر دینوزورها را کشف می‌کند که به ده‌ها میلیون سال پیش مربوط است.

تردید در تفسیرهای رسمی عرضه شده از طرف مورخین از زمان هرودوت تا امروز، بررسی نقادانه حتی از بسط کهن‌ترین و متداول‌ترین اسناد و مدارک، شک حتی در رایج‌ترین و شایع‌ترین روایات، البته نه فقط بلامانع است بلکه فوق العاده ضرور و حیاتی است. مارکس می‌گفت: شعار «همه چیز را در مورد تردید قرار ده!» Omnibus Dubitandem شعار محبوب من است. البته منظور او تردید منطقی است، و نه تردید به خاطر تردید که قدما آن را «شک شکاک» می‌گفتند و مردود می‌دانستند.

ولی این به اصطلاح دکارت «شک دستوری» Douts méthodique به معنای لاادریت نیست.

سرشت تاریخ، قوانین آن، مسیر تکامل آن، معنای حوادث، جای اشخاص در عرضه تاریخ، همه و همه، اگر نه به یک ضربت، به هر صورت کاملا **شناختنی** است و ما هم امروز به درک قوانین عام تکامل تاریخ نائل آمده‌ایم. ماتریالیسم تاریخی سنگ مبنای ادراک موثق تاریخ بشر را نهاده و این بنا دم به دم اوج می‌گیرد و از آن نتایج عظیمی حاصل شده است و خواهد شد.

سفسطهٔ دیگری دربارهٔ تاریخ که از طرف دانشمندان سرمایه‌داری ارائه می‌شود و سخت متداول است و به بسیاری از تحلیل‌های تاریخی معاصر در ایران نیز سرایت کرده است، تحلیل رخ‌داده‌های تاریخی به کمک مختصات ثابت و لایتغیر روانی انسانی است. بنیانگزار این نظر کودکانه در دوران اخیر جان ستوارت میل فیلسوف انگلیسی است. وی در کتاب معروف خود:«دستگاه منطق قیاسی واستقرائی» منتشره در ۱۸۹۹ جمله‌ای دارد که در آن فلسفه ذهن‌گرایانهٔ تاریخی به شکل کلاسیک بیان شده است.

میل می‌نویسد:

«افراد بشری وقتی به صورت جامعه در می‌آیند، به چیز **دیگری** که دارای **مختصات دیگری** باشند، بدل نمی‌شوند.... **انسان‌ها** در حیات اجتماعی تنها دارای آن چنان صفاتی هستند که از قوانین طبیعت و سرشت **یک انسان واحد و منفرد** تراوش می‌کند و لذا می‌توان همهٔ امور را بدان تبدیل نمود و جمع‌بندی این علل، قانون عام پدیده‌های اجتماعی است.» (تاکید از ماست)

این استاد منطق واقعاً سخن بی‌منطقی گفته و آن این که کل جمع مکانیکی اجزاء است. مثلا دریا که جمع قطرات است مختصات دیگری غیر از مختصات قطره ندارد! یا جامعه که جمع افراد است، مختصات دیگری غیر از مختصات فرد ندارد! لذا در جامعه قانون عامی وجود ندارد مگر جمع مختصات فردی اعضاء جامعه ما و لذا جامعه را باید با مختصات فردی رجال و اشخاص توضیح داد!

در این مسئله، یعنی در رابطه دیالک‌تیکی بغرنج عمل و اراده یک فرد (که هنرپیشه منفرد در صحنه تاریخ است) و حرکت عینی تاریخ، سرگیجهٔ عجیبی در نزد استادان پر نام و آوازه کشورهای سرمایه‌داری حکمرواست. از جمله فرویدیسم و نئوفرویدیسم (که در ایران هوادارانی دارد) ناشی از همین سرگیجه است و می‌خواهد همهٔ حوادث تاریخی را به مختصات فردی یعنی به غریزهٔ جنسی و اشکال نازل‌تر یا اعتلائی این غریزه تبدیل نماید. به این نوع سفسطه‌ها درباره رابطه «مختصات فردی» و «حادثه تاریخی»، فریدریش انگلس مدت‌هاست پاسخ علمی ضرور را داده است. از آن‌جا که در کنار «لاادریت در تاریخ»، اسلوب ذهن‌گرائی تاریخی از طریق دانشگاه‌های سرمایه‌داری در کشور ما رواج می‌یابد، بی آنکه به تاثیر این نوشته پر بها بدهیم، وظیفهٔ خود می‌شمریم، تحلیل عمیق انگلس راکه به گمان ما مطلب را به خوبی حلاجی کرده است، به نظر

خوانندگان برسانیم، با این اطمینان که جویندگان بی‌غرض، از سخن انگلس سر رشته حل علمی مسئله را به دست خواهند آورد.

انگلس ابتدا مسئله تفاوت «طبیعت» و «تاریخ بشری» را از جهت سیر قوانین در آن مورد بررسی قرار داده و می‌نویسد:

«در طبیعت (هنگامی که ما تاثیر متقابل آن را بر انسان به کناری بگذاریم)، تنها نیروهای کور و لایشعر در هم موثرند و قوانین عام طبیعی از همین در هم تاثیری، پدید می‌گردند. در این جا، نه در تصادفات بی‌نهایت، که ظاهراً چنین به نظر می‌آیند و در سطح دیده می‌شوند، و نه در نتایج نهائی این تصادفات، که مؤید وجود قانونمندی درونی آنهاست، هدف مطلوب و آگاهانه‌ای وجود ندارد.

اما در تاریخ جامعه، افراد انسانی، که دارای شعور و خود آگاهی هستند و می‌اندیشند و یا تحت تأثیر هیجانات و شورهای خود عمل می‌کنند و برای نیل به هدفی کوشا هستند، مشغول فعالیتند. در این گستره،هیچ چیز بدون نیت آگاهانه، بدون داشتن هدف مطلوب، وجود خارجی ندارد.»

پس از آن که انگلس تفاوت مابین **طبیعت و تاریخ** را روشن می‌کند، کمی دیرتر، به مسئله رابطه عینی و ذهنی در تاریخ که گره گاه سفسطه‌هاست، می‌پردازد و می‌نویسد:

«آری تاریخ، فعالیت آگاهانهٔ انسان هدفمند است و جست و جوی هدف، آدمی را به جنبش بر می‌انگیزد. ولی جریان هدف‌گذاری از دماغ و ضمیر انسانی می‌گذرد و واکنش انسان برابر محرک خارجی است. به عبارت دیگر بین محیط از سوئی و واکنش انسانی از سوی دیگر، مشخصات خود انسان قرار دارد. یعنی چرا این شخص معین به این نحوهٔ معین عمل کرد؟ پاسخ این سئوال مختصات روحی این انسان است. ولی حامل‌های گوناگونی که از اعمال مختلف افراد انسانی پدیدار می‌شوند، ناگزیر به برآیند و نتیجهٔ دیگری که نامش «رخ‌دادهٔ تاریخی» است منجر می‌گردند. واین منتجه خود غیر از این حامل‌های جداگانه است.»

تشبیه انگلس در مورد «حامل» و «منتجه» (یا برآیند) تشبیه رسائی است از عمل فردی (ناشی از مختصات فردی که آن را روان‌شناسی فردی توضیح می‌دهد) و مستحیل شدن این عمل فردی در اعمال و افراد دیگر که اجزاء متشکلهٔ **حادثه** تاریخی معین هستند و این دیگر، برخلاف گفته استوارت میل، واقعا چیز دیگری است، در قطره نمی‌توان کشتی راند، ولی در دریا کشتی‌های غول پیکر روانند. در فرد تنها، «جنگ»، «انقلاب»، «بحران»، «مبارزهٔ طبقاتی» و غیره وجود ندارد و این‌ها دیگر مختصات جامعه یعنی از آن کل افراد است که مختصات دیگری به نام «اجتماعی» کسب می‌کنند.

سرانجام انگلس مطلب را بدین شکل ژرف جمع‌بندی می‌کند:

«کمیت بی‌پایانی از حامل‌های متقاطع، مقدار بی‌پایانی راست گوشه‌ها (متوازی‌الاضلاع) از حامل‌ها به وجود می‌آورد که از آنها برآیند «حادثه تاریخی»، حاصل می‌گردد»[۴].

رویداد تاریخی را نه فقط با روان‌شناسی فردی نمی‌توان توضیح داد حتی روان‌شناسی اجتماعی برای توضیح جامع آن رسا نیست، بلکه برای درک آن به یک سلسله علوم مانند اقتصاد، حقوق، زبان‌شناسی، فرهنگ‌شناسی، مردم‌شناسی (انتروپولوژی)، تاریخ علوم، تاریخ عقاید مذهبی و غیره و غیره نیازمندیم و مجبوریم قوانین عام تاریخ، قوانین خاص دوران‌های اجتماعی ـ اقتصادی، قوانین اخص ادوار کوچکتر را بشناسیم و «اجتماعی» را به «روانی» تبدیل نکنیم، کیفیت عالیتر و بغرنج را به کیفیت نازلتر و بسیط‌تر تبدیل ننمائیم.

مارکسیسم هرگز منکر ضرورت بررسی‌های روانی (اعم از فردی یا اجتماعی) نیست ولی مخالف آن است که مابین جامعه و فرد، رخدادهٔ تاریخی و کنش فردی، علامت تساوی گذاشته شود.

کوتاه سخن آن که ما تاریخ انسانی را قابل شناخت می‌دانیم. آنرا مانند همهٔ علوم دارای قوانین ویژهٔ خود می‌شمریم. همان‌طور که ساده‌لوحانه است اگر تنها بخواهیم به کمک مثلا شیمی پدیده‌های بیولوژیک را توضیح دهیم (با همهٔ پیوندهای فراوان و آشکار این دو نوع پدیده). همان‌طور انکار ویژگی قوانین تاریخی و اجتماعی نادرست است. تبدیل پدیده‌های اجتماعی به روانی تفسیر را فقیر و عقیم می‌کند و ما را به بن‌بست می‌رساند.

«صاحب نظران» سرمایه‌داری از ترس قبول قوانین عام تاریخ و از آن جمله مسئله مبارزه طبقاتی و پی‌آمدهای اجتماعی آن از بیخ این قوانین را منکر می‌شوند، گر چه انکار آنها ابدا مانع وجود و تاثیر این قوانین عینی نمی‌گردد. منکران بگذار حرف خود بزنند، قوانین عینی کار خود را انجام می‌دهند.

از اردوگاه دشمنان مترقی، هر کس به شیوه‌ای به سراغ جلوگیری از آن می‌شتابد. ستمگر با ساطور دژخیم و عالم بورژوا با «قلم» سفسطه. باید از هر دو بر حذر بود و با هر دو رزمید ولی به شکست هر دو اطمینان داشت.

رشد یا نضج ارگانیک جامعه و جوانب آن

مقولهٔ «رشد ارگانیک» که گاه نگارنده در نوشته‌های فلسفی خود به کار برده است تا حدی با «رشد فرهنگی» یا تمدنی (یا مدنی) جامعه از لحاظ مضمون همسنگ است. فرهنگ یا تمدن

(کولتور) به معنای اعم کلمه مجموعهٔ آن ارزش‌های مادی و معنوی است که انسان در روند پراتیک تاریخی خود به وجود آورده است. مارکسیسم بر آن است که درجه تکامل فرهنگی و مدنی شاخص مهم مرحلهٔ تکاملی تمام جامعه است. فرهنگ (یا تمدن یا مدنیت) را به فرهنگ مادی و فرهنگ معنوی تقسیم می‌کنند. **فرهنگ مادی** یعنی تکنیک، تجارب تولیدی، نعم و آثار مادی که در جریان تولید آفریده شده، شیوه زندگی و گذران و غیره و **فرهنگ معنوی** یعنی ارزش‌های معنوی در زمینه علم، هنر و ادبیات، فلسفه و اخلاق، آموزش و پرورش (معارف) و امثال آن. طبیعی است که این توصیف را می‌توان بسط داد، تکمیل کرد و جهات مختلف فرهنگ و تمدن را در آن گنجاند.

هر خلقی یا هر انبوهه‌ای از خلق‌ها، در شرایط جغرافیائی و در همبودی تاریخی طولانی با یکدیگر و بر اثر توارث فرهنگ مادی و معنوی شکل **ویژه‌ای** به تمدن خود می‌دهند که معرف **سیمای** خلق یا **خلق‌ها** در دوران معین است. این امر تا زمانی ادامه دارد که فرهنگ همه بشری با درآمیختگی خلق‌ها و فرهنگ‌های مادی و معنوی آنها در سطح بسیار عالی پدید شود، چیزی که کار آینده دور است. آنچه که به اکنون مربوط است آن است که هنوز فرهنگ‌های کمابیش بسته و خود بوده‌ای وجود دارد و ما اکنون در آغاز درآمیختگی عظیم فرهنگ‌ها درسحرگاه فرهنگ جهانی هستیم.

در داخل سازند یا فرماسیون **واحد**، نضج فرهنگی، سیمای فرهنگی می‌تواند **مختلف** باشد. مثلا مصر و بابل و یونان و رم همگی تمدن‌های برده‌داری بودند، ولی این تمدن در رم از بسیاری جهات و از جمله در نتیجه توارث و ارتباط تمدن‌ها، به نضج بیشتری رسیده بود، یعنی رشد یا «نضج ارگانیک» جامعهٔ رُمی مثلا بیش از جامعهٔ مصر باستان بود. یا ممکن است کشوری از جهت فرماسیون از کشور دیگر عقب بماند ولی تنها بدین علت نمی‌توان گفت که تمدن و فرهنگ آن کشوری که عقب مانده، حتما از کشوری که در آن یک فرماسیون مترقی‌تر فاتح شده است، نضج یافته‌تر است. مثلا اکنون در آنگولا راه رشد سوسیالیستی اعلام شده ولی در پرتغال متروپل سابق این کشور، یک رژیم دمکراسی بورژوایی وجود دارد ولی این به آن معنی نیست که فرهنگ مادی و معنوی در پرتغال به علت آن که مناسبات اجتماعی در آن از آنگولا عقب مانده، از این کشور عقب مانده‌تر است. آری، اگر آنگولا موفق شود، بر اساس مناسبات سوسیالیستی فرهنگ مادی و معنوی سوسیالیستی خود را بسازد و پیش ببرد و پرتغال نتواند از چارچوب سرمایه داری خارج شود، آن گاه منظره به تدریج و طی زمان نسبتا طولانی، به زیان پرتغال عوض خواهد شد.

معنی این سخن آن است که رشد تمدنی (به ویژه تمدن معنوی) که مقصود ما از استعمال عبارت نضج ارگانیک چنان که متذکر شدیم همین رشد است، نوعی «استقلال نسبی» و «مشروط» نسبت به تکامل اقتصادی ـ اجتماعی (یعنی توالی فرماسیون‌ها) کسب می‌کند. لذا این توقع زائد است که

به محض پیروزی انقلاب سوسیالیستی، ما بخواهیم که کشوری که از جهت نضج ارگانیک نسج اجتماعی (فرهنگ مادی و معنوی) عقب مانده است، ناگهان از هر باره در سطحی بالاتر از همهٔ کشورهای سرمایه‌داری قرار گیرد. شکی نیست که چنین پدیده‌ای رخ خواهد داد ولی طی زمان و در صورتی که کشور رشد یافته سرمایه‌داری با انقلابی خود را به سرعت به سطح ضرور نرساند.

یکی دیگر از مختصات رشد یا نضج ارگانیک آن است که این نضج **همه‌سویه و همگون** است و در تمام اجزاء جامعه انجام می‌گیرد (یعنی از زیرترین پایه زیربنا تا بالاترین قلهٔ روبنا، آن هم در تمام بخش‌های مختلف آن) به علاوه در شئون دیگر حیات اجتماع که در روبنا یا زیربنا تماماً نمی‌گنجد مانند زبان، علم و غیره، در صورتی که این نضج خود بوده و موافق خود پوئی جامعه و طی زمان انجام نگیرد، آن گاه در دوران انقلاب‌ها، طلایهٔ انقلابی می‌کوشد عقب ماندگی دیرینه را جبران کند و نضج جامعه را تسریع نماید. روند این رشد سریع که عنصر آگاه بر جامعهٔ عقب‌مانده به اتکاء قدرت اندیشه و سازمان انقلابی تحمیل می‌کند، ناچار در دوران معینی نمی‌تواند همه سویگی و همگونی خود را حفظ کند و بنای جامعه را از پی تا قبه به طرف تحولی موزون ببرد و ناچار دراین جا، ولو برای مدت معینی از تاریخ، ناهمگونی و ناموزونی در اجزاء تکامل پدید می‌شود، مثلا شما در کنار یک سیستم **پرورشی** بسیار رشد یافته برای کودکان، زندگی **معیشتی** داخلی بسیار عقب مانده قرون وسطائی را در عین حال می‌بینید، یا در کنار یک کارخانه تماماً **اوتوماتیزه و در مالکیت جمعی**، با یک **سازمان اتحادیه‌ای** که درروابط درونی افراد خود هنوز از بقایای فکری خرافی و پدرسالاری آزاد نشده‌اند، روبه رو می‌گردید و غیره.

در زبان فارسی ادبی اصطلاحی بود که امروز متروک شده و برای بیان آنچه که محصول نضج سرشتی و ارگانیک است و آنچه که محصول آن نیست بلکه به نحوی به پدیده افزوده شده بسیار رساست. نخستین را از ریشهٔ «رستن = روئیدن» **بررسته** و دیگری را از ریشهٔ «بستن = بندکردن» **بربسته** می‌خواندند. از آنچه که گفتیم روشن می‌شود که خاصیت «بررستگی»، داشتن ریشهٔ عمیق در پدیده، داشتن تناسب با دیگر اجزاء پدیده است. بررسته‌ها از خاصیت همه‌سویگی و همگونی برخوردارند. اما بربستگی که به وسیله عنصر آگاه انقلابی در نسج عقب مانده‌ای پدید می‌شود ناچار، ولو به طور موقت دچار بی‌ریشگی و ناهمگونی و نا همه‌سویگی است و انقلاب ناچار است برای دفاع از این پدیده‌های نو، برای تبدیل بربستگی آنها به بررستگی از راه تغییر بنیادی در تمام نسج اجتماع طی زمان (ولی طی زمان کوتاه) گوش به زنگ و در موضع محکم دفاع انقلابی باشد و الا پدیده‌های بررستهٔ ولی عقب‌مانده بر پدیده‌های بربستهٔ ولی جلو افتاده، آسان غلبه می‌کنند، یعنی همان جریانی که لنین آن را «نیروی موحش عادت» خوانده است.

درک همهٔ این نکات یعنی مسئله استقلال نسبی رشد یا نضج ارگانیک جامعه، موضوع همگونی و همه سویگی این رشد در جریان خود پوئی و خود بودگی آن، رابطه پدیده‌های بر بسته

و بررسته و غیره برای یک رهبری انقلابی لازم است تا در پویهٔ انقلاب‌ها، طرز برخوردش با پدیدهٔ اجتماعی یک برخورد بی‌ملاحظه نباشد و حدود واحتیاط و اندازه را در عین تسریع رشد پدیده نگاه دارد چیزی که خود یک اقدام دیالکتیکی بسیار دشوار و **دقیق** است. همچنین از این نکته که رشد ارگانیک یا فرهنگی (مادی و معنوی) جامعه تا حدی به شکل نسبی مستقل و مشروط است، تئوری «آلپرشت» فیلسوف آلمانی که معنای تاریخ را تاریخ فرهنگ‌ها و تمدن‌ها می‌دانست (چیزی که نسبت به برخی اسلوب‌های بورژوائی مترقی بود) یا تئوری «توین بی» که به وجود تمدن‌های محدود و در بسته و تبلورهای رازناک آنها معتقد است، ابدا توجیه نمی‌یابند. تفاوت اصولی نظر ما با آنها این است که آنها اصل قضیه، یعنی تبادل فرماسیون‌های اقتصادی-اجتماعی را که شکل عمدهٔ سیر تکاملی تاریخ انسانی است نمی‌فهمیدند. برای ما رشد تمدنی (یا ارگانیک) با هزار پیوند به رشد اقتصادی-اجتماعی مربوط است و در آخرین تحلیل به وسیله این رشد اقتصادی-اجتماعی مشروط و معین می‌گردد.

ولی مقوله «رشد ارگانیک» یا «رشد مدنی» (یا فرهنگی) می‌تواند از ساده کردن روندهای تاریخی یا درک مکانیکی آن یا عدم درک دیالک‌تیکی درونی تاریخ جلوگیری کند و به نظر نگارنده مقولهٔ مهم و ضروراست.

اما دربارهٔ شکل کمابیش بستهٔ تمدن‌ها (کولتورها)، بدون این که آنها را مانند آرنولد توین‌بی به یک پدیده رازناک بدل سازیم، همراه با بررسی رابطهٔ آنها با **صفات مشترکی** که در میان خلق یا انبوهه خلق برای دورانی پدید می‌شود و «روح خلق» نام دارد، می‌توان دقت‌های جالبی کرد.

تجربه نشان داده است که تحلیل روندهای اجتماعی، دراثر تنوع مقولات **پر مضمون**، آسان‌تر است. وقتی چنین مقولاتی در دسترس نیست، مانند افزارهای اندازه گیری و مشاهده یک طبیعت‌آزما، کسی که به اندیشهٔ فلسفی می‌پردازد، احساس می‌کند که چیزی کم دارد تا بتواند هیروگلیف درهم حرکت تکاملی جامعه بخواند و به اصطلاح «دشیفره» وکالبد گشائی کند. این نیز روشن است که درایجاد این مقولات باید دقت داشت تا با اصول بنیادی علم و مقولات اساسی آن وارد تناقض نشود.

رابطه مسائل انسانی و اجتماعی

یکی از پژوهندگان معاصر در رشتهٔ «شیوهٔ زندگی و رفتار جانوران» یا اتولوژی (رفتار شناسی) به نام لورنتس Lorenz که از دانشمندان معتبر جهان سرمایه داری در این گستره از دانش به شمار است می‌گوید:

«بیهوده در جست و جوی «حلقهٔ گم شدهٔ» بین جانور و انسان نباشیم، آن «حلقه گم شده» خود ما هستیم.»

عیناً مانندمضمون این شعر شاعر ایرانی که گفت:

«آدمی زاده طرف معجونی است!

از **فرشته** سرشته و ز **حیوان**.»

روشن است که هیچ عاقلی وجود جنبه‌های «جانوران» را در آدمیزاد منکر نشده است. ارسطو انسان را «**حیوان** ناطق» یا جانور سخن‌گو می‌خواند. برخی حتی مانند هابس فیلسوف انگلیسی جنبهٔ **جانورانه** را در انسان فزون‌تر از جنبهٔ **انسانی** یافتند و گفتند: «انسان گرگ انسان است» Homo, Homini Lupus. رفتار شناسان (اتولوگ‌های) معاصر از این هم پیش‌تر رفتند و گفتند: درست است که گرگ از آن جانوران کمیابی است که با نوع خود جنگ می‌کند، ولی همین که حریف مغلوب، سر خود را به علامت تسلیم فرود آورد، طرف ظفرمند «بزرگوارانه» از ستیزه دست می‌کشد و حریف را رها می‌کند و خود به راه خویش می‌رود ولی انسان، تازه وقتی حریف را به تسلیم وا داشت و اسیر کرد، درصدد کین توزی و انتقام ستانی است و حتی برای این کین توزی تشریفات مفصلی به نام قانون و قاضی و دادگاه و زندان و اعدام به راه می‌اندازد و پیشرفت‌های مدنی او تنها به آن جا انجامیده است که ساطور سیاف و میر غضب دوران کهن به صندلی الکتریکی و گاز بدل شده است! لذا انسان برای انسان گرگ نیست بلکه بدتر از گرگ است.

درواقع نیز نمی‌توان وجود شباهت فراوان انسان اجتماعی شده و جانوران را ندید و از آنچه «لکه‌های مادرزاد» در مارکسیسم نام گرفته و از جنبه‌های جانورخویانه در روحیات و عواطف انسان Bête Humaine سخن نگفت. غریزهٔ حفظ نفس به صورت طعمه جوئی و ترس از خطر و غریزهٔ حفظ نسل به صورت جفت طلبی با تمام شرار و هوس و ولعش در او بروز می‌کند و به همین جهت شیلر می‌گفت: «عشق و گرسنگی جهان را اداره می‌کند.» هیجان غرایز، آدمیان حتی قوی و خوددار و متمدن را گاه به زنجیر گسلی و تجاوزگری وا می دارد. شاعر متفکر بزرگ ما مولوی می‌گوید:

«خشم و شهوت مرد را احول کند

ز استقامت روح را مبدل کند

جانب مردی دوانم کو به کو

وقت خشم و وقت شهوت، مرد کو؟»

تمام این سخنان فلسفه بافانه، بحث بی‌آزاری بود، اگر از آن اندیشه ارتجاعی عصر ما سوء استفاده مهمی نمی‌کرد و آن این که : از آن جا که غرایز بیولوژیک در آدمی نیرومند است، پس تلاش جامعه‌گرایان کمونیست برای ایجاد یک انسان **اجتماعی** شده (سوسیال)، عملی است **ضد**

طبیعی و لذا **بی سرانجام** زیرا بر خودخواهی و حرص و شهوت و خشم و حسد و ستیزه گری انسان‌ها غلبه نتوان کرد و آنها بر اساس این صفات خود نهادها و آئین‌های متناسبی درتاریخ همیشه آفریده‌اند و در هر کالبد و شکل نوی هم که باشد، بار دیگر خواهند آفرید.

آری افزارها دگرگون می‌شود و لذا چهرهٔ تمدنها تنوع می‌یابد ولی رسوم خواجگی و بندگی، دارائی و نداری، سیطره جوئی قومی و زمره‌ای و فردی، جست و جوی ابدی تکیه گاه ماوراء طبیعی، تنوع طلبی در عشق، تمایل به نقض موازین به سود خود، ترس از مرگ و همهٔ پی آمدهای آن و عشق همیشه بوده و خواهد بود. خواه در بابل یا مصر قدیم باشد، یا در اروپای قرون وسطائی یا امریکای سرمایه داری یا در کشورهای سوسیالیستی جریان همین است و این که مارکسیست‌ها بروز این روحیات را در جوامع خود «بقایا و بازمانده‌های گذشته» می‌نامند، به خطا می‌روند.

جان فیتز جرالد کندی رییس جمهور اسبق امریکا به این اندیشهٔ «ضد طبیعت» بودن سوسیالیسم در نزد جامعه گرایان معاصر سخت خود را دل بسته نشان می‌داد و معتقد بود که تلاش کمونیست‌ها برای ایجاد جهانی مبتنی بر جمع گرایی (کلکتیویسم) و جهان گرایی (انترناسیونالیسم)، به علت سرشت فردگرا (اندیودو آلیست) و ملت گرا (ناسیونالیست)ی انسان، تلاشی عبث و بی سرانجام است و سرانجام طبیعت ثابت انسانی بر تقلاهای «ضد طبیعی» کمونیست‌ها غلبه خواهد کرد و همه چیز به همان جا که بود بر خواهد گشت. این وعده ایست که امپریالیسم به خود می‌دهد.

در واقع در این جا مسئلهٔ مهمی مطرح است. این حقیقت است که آدمی یک موجود به کلی نو و مطلقا غیر از اسلاف حیوانی خود نیست و نوعی حیوان است. این حقیقت است که آدمی در شرایط اقتصادی ـ اجتماعی کمبود نعمات مادی و آفریده‌های معنوی و در نتیجه تقسیم جامعه به طبقات دارا و ندار، و از جمله به سبب همین مختصات کم رشد انسانی خود، نهادها و موازینی مانند «مالکیت خصوصی»، «سروری و بندگی» «زندگی قومی محدود در درون مرزها»، «طبقات ممتاز و محروم»، «دولت‌های متکی به طبقات ممتاز»، «جهان‌بینی‌های تخیلی خرافی و جادوئی»، «تجاوزات جنگی مبتنی بر تعصب قومی»، «منافع طبقاتی»، «تعصبات نژادی» وغیره و غیره به وجود آورده و طی چند ده هزار سال تاریخ نوشته، بین مثلا رامسس‌ها، آشور بانی پال‌ها، خشایارشاها، اسکندرها، اتیلاها، ژانسریک‌ها، چنگیزها، تیمورها، نادرشاه‌ها، ناپلئون‌ها، هیتلرها یا میان دوران‌ها و تمدن‌ها درخاور و باختر، جنوب و شمال می‌توان وجوه شباهت بسیار یافت. ولی از این که گفتیم از همان آغاز دو نتیجه حاصل می‌شود:

الف. نهادهای نامبرده **تنها** نتیجهٔ مختصات نازل رشد موجود بشر به عنوان «انسان اجتماعی شده» نیست بلکه، هم در درجهٔ اول نتیجه شرایط اقتصادی-اجتماعی خاصی است که ما آنرا دوران «کمبود نعمات مادی و آفریده‌های معنوی برای تأمین نیاز کلیه افرادجامعه یا سطح بسیار نازل رشد نیروهای مولده و معرفت طبیعی و اجتماعی» دانستیم که منجر به پیدایش جوامع طبقاتی

شد؛

ب. شباهت بین ادوار تاریخی و رجال تاریخی شباهتی است سطحی. درست است که همه جا با یک نوع واحد موجود که «انسان عاقل» Homo Sapiens نام دارد، رو به رو هستیم، ولی اگر در کیفیت این عمل باریک شویم وجوه **تفاوت فراوانی** می‌بینیم که اتفاقا اصل آن **شباهت‌ها** نیست، بلکه این **تفاوت‌هاست**. درست است که هم رامسس سوم و هم ناپلئون اول «زور می‌گفتند» یا «به زر علاقه داشتند» یا «زنان را وسیلهٔ اطفاء شهوت یا اجراء سیاست خود می‌ساختند»، ولی یکی فرعون جامعهٔ باستانی بردگی و نماینده قشر فوقانی برده داران و زمین داران بزرگ و کاهنان بود و دیگری امپراطور جامعه نوین سرمایه داری و نماینده بورژوازی نوخاسته پس از انقلاب است. وظایف اجتماعی، وسایل کار، سمت تاریخی، عواقب عملی، همه و همه به شدت باهم متفاوت است. اگر ما بخواهیم شباهت بین غرائز را شرط قرار دهیم در آن صورت بین کرم و ماهی و پرنده و پستان دار نیز که همه در این غرائز شریکند فرقی نیست. حتی در جهان گیاهان نیز «عشق و گرسنگی» اداره کننده جهان آنهاست. این کلی بافی ابداً چیزی را حل نمی‌کند. **مشخص** (کنکرت) اساس است نه **مجرد** (ایستراکت). ولی مطلب بر سر آن است که آیا رؤیای جامعه گرایان، تلاش کمونیست‌ها برای اجتماعی کردن کامل انسان یعنی پرورش انسانی که در قیاس **نوعی** بیاندیشد و نه **فردی** و به اصطلاح علمی موجود نوعی Sui Generis باشد، امری شدنی است؟ آیا تجارب علمی در دوران انقلاب اکتبر مشوق نیل به مقصود است یا برعکس یأس انگیز؟

در این جا یک وضع متناقض (آنتی‌نومیک) مطرح است: به نظر می‌رسد که جامعه نو را نمی‌توان ساخت تا همه انسان‌ها پاک، فداکار، اصولی، با انضباط، امین، عاقل، مدبر، مبتکر و غیره نباشند. ولی آخر این نوع انسان‌ها را برای برپا داشتن جامعهٔ نو از کجا بیاورید؟ جوامع طبقاتی که ده‌ها هزار سال است در تاریخ دوام آورده برای ما به قول لورنتس تنها «حلقه‌های گمشده» تدارک دیده است! لنین بارها به صراحت گفته است که طبقات ممتاز توده‌های زحمت کش را در اثر **گرفتار ساختنشان به فقر و جهل** و بیماری گاه تا سرحد «بهیمیت» تنزل می‌دهند. به همین جهت مارکس با بصارت ویژهٔ خود می‌گفت که انسان **در جریان تحول انقلابی به تدریج خود** جامه‌های چرکین گذشته خود را به دور می‌اندازد. یا به بیان دیگر پیدایش **جامعه نو** و **انسان نو** همروند است. پایه پیدایش جامعه نو، ایجاد موازین ونهادهای اقتصادی ـ اجتماعی نوین است. پایه پیدایش انسان نو ایجاد موازین و نهادهای فرهنگی ـ تربیتی نوین است. عمل مقدم عبارت است از اجراء انقلاب برای ایجاد محمل‌های عینی اجتماعی ـ اقتصادی ـ سیاسی رشد انسان. و سپس حرکت گام به گام و گاه بسیار خسته کننده (پرتقلا و کم ثمر) به پیش. ولی تجربه نشان داده است که چنین حرکت **به پیش** وجود دارد گرچه دراین زمینه معجزه خاصی نمی‌توان کرد. مارکس به عمل متعاکس یا درهم تاثیری «نوسازی جامعه» از سوئی و «نوسازی روحی انسان» از سوی دیگر، کاملا متوجه

بود و تصریح می‌کند، زمانی که «**کار** تنها تلاش معاش نباشد، بلکه خود به **نخستین نیاز زندگی** بدل گردد، زمانی که همروند با رشد همه جانبهٔ فرد، نیروهای مولده رشد یابند و همهٔ منابع ثروت جامعه با سیلان کامل به جریان در آیند»، آن گاه فاز عالی سوسیالیسم یعنی کمونیسم فرا رسیده است. این عبارت «همروند با رشد همه جانبه فرد نیروهای مولده رشد می‌یابند» این درهم تأثیری نظام اقتصادی و ساخت روحی انسانی، یا به بیان دیگر عامل اجتماعی و عامل انسانی را نشان می‌دهد.

مارکس در عین حال وسیلهٔ این دگرگونی روح انسان را نیز تصریح می‌کند. وی می‌گوید که خود «پراتیک انقلابی» (خواه در جریان ایجاد تحول بنیادی در جامعهٔ کهن و خواه در جریان ساختن جامعه نو) بزرگترین اهرم این دگرگونی است. طبیعی است که این پراتیک انقلابی منجر به پیدایش آن چنان زمینهٔ اقتصادی ـ اجتماعی ـ فرهنگی نوینی می‌شود که به نوبهٔ خود دگرسانی روانی انسانی را تسریع می‌کند. یعنی ما با فرمول پراتیک انقلابی ـ نظام نوین اجتماعی ـ مختصات نوین روحی رو به رو هستیم و در درون این فرمول دائماً عمل در هم تأثیر اجزاء آن را باید از خاطر نزدود.

نیز نکته مهمی که دراین جا باید هرگز از نظر دور نساخت آن است که روند ایجاد جامعهٔ نو انسان نو را نظام اجتماعی سرمایه‌داری تا امروز که قدرتمند است، به شدت کند و گاه معوج و ممسوخ (کژدیس) ساخته و سپس خود فریاد می‌زند: «ببینید! کمونیست‌ها از عهدهٔ اجراء وعده‌های خود بر نمی‌آیند». برای یک لحظه تصور کنید که قدرت مادی و معنوی از دست امپریالیسم خارج شود، در آن صورت هر دو روند ایجاد **جامعهٔ نو و انسان نو** واقعاً چه سرعت سرگیجه آوری به خود خواهد گرفت؟ سطح اخلاقیات اجتماعی انسان با سرعت ارتقاء خواهد یافت. زیرا وقتی دیگر دروغ، دزدی، تجاوز، سفسطه، فریب، جعل، فرار از کار و غیره **سودی** نرساند بلکه مایهٔ **رسوائی** شود و **حمایت‌گری** هم در وجود دهها سازمان سالوس سرمایه‌داری نداشته باشد خود به خود این روش‌ها «دمده» می‌شود. در دوران سرمایه سالاری دروغ می‌گویند، زیرا با دروغ به همه چیز می‌رسند و آن که دروغ نگفت حتی از آن حیثیتی که قاعدهٔ شخص راستگو باید از آن برخوردار شود، محروم است و شخص (واعجبا!) آن حیثیت را در نزد زمرهٔ دروغ گو می‌یابد!! با مشاهدهٔ این منظرهٔ زشت، هر خود خواهی نزد خود می‌اندیشد: پس جامعه ضد اخلاقی و آمورال است. پس مراعات فضیلت اخلاقی و حقیقت منطقی نکبت می‌آورد. پس زنده باد رذالت و دروغ! در این شرایط تنها کسانی در حظیرهٔ وجدان و بشر دوستی و حقیقت پرستی و اصولیت پی گیر باقی می‌مانند که به دلایل مشخص اجتماعی یا فردی نمی‌توانند به این انبوه شوم بپیوندند و گاه به همین سبب به نکبت و انفراد روحی دچار می‌گردند.

مارکس در کتاب «سرمایه» شرح دقیق و جذابی از نیروی معجز گر پول در سرمایه داری می‌دهد

که حتی نیروی دافعهٔ زشتی را به نیروی جاذبه بدل می‌کند. شاعر بزرگ خاقانی با رنج درون به این نتیجه می‌رسید که تنها رذالت و فحاشی و وقاحت می‌تواند شخص را به نان برساند و شاعر بزرگ نظامی به این نتیجه می‌رسید که تنها با خستن و دریدن دیگران می‌توان هم آغوش گل شد. اولی می‌گوید:

«تا تنور آتشین دهان نشود:
نانش البته در دهان ننهند»

و دومی می سراید:

«میباش چو خار حربه بردوش!
تا خرمن گل کشی در آغوش.»

سرمایه‌داری معاصر اتفاقا از همین مختصات جانور خویی و «حلقهٔ گمشده» بودن انسان، از جمله برای برانگیختن شورهای ضد اجتماعی و ایجاد ضد انقلاب در کشورهای سوسیالیستی و مترقی و تفرقهٔ آنها بر اساس تمایلات ملت‌گرایانه و خودخواهانه، هم اکنون استفاده‌های فراوان کرده و می‌کند. به خطر این بازی امپریالیستی هرگز نباید کم بها داد. کمونیست‌ها در شرایطی که برای ایجاد جامعهٔ نو و انسان نو هنوز نخستین گام‌ها را بر می‌دارند، باید حساسیت این دوران مهم انتقال و عدم تعادل درونی آن را (ولو این که موقت هم باشد) خوب ادراک کنند و دچار این توهم نباشند که حقیقت علمی نظریات و عدالت تاریخی رفتار آنها به خودی خود و همیشه برای ایجاد این تعادل کافی است. در این جا مطلب باریکتر از آن است که چنین ناشیانه تلقی شود. جریان برخی ضد انقلاب‌ها در تاریخ معاصر نشان می‌دهد که چه‌گونه دروغ و فریب می‌تواند به اتکاء نیروی عادت مایهٔ گمراهی و فتنه شود.

اگر بخواهیم بدون خوش‌بینی زائد از این بحث نتیجه گیریم، باید بگوئیم:

«دستاوردهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و دفاعی و فرهنگی و تربیتی سوسیالیسم طی دوران پس از انقلاب اکتبر و مشکلات روز افزون نظام کهن که مبتنی بر بهره‌کشی فرد از فرد و ملت از ملت است چندان است که می‌توان بدترین ادوار برای پیدایش این نوع خطرها را دیگر در پشت سر انگاشت. به شرط آن‌که سیاست آتی ما دقت، احتیاط، پیش‌بینی، بررسی جامع، نرمش، زیرکی و ابتکار را همراه داشته و از غرورها و تعبیرات ناشیانه نسج تاریخ عاری باشد.

سنجش «اکنون» با مقیاس «آینده»

این بحث را می‌خواهیم با سخنی درباره پیوند دیالکتیکی «اکنون» و «آینده» به پایان رسانیم.

تجربهٔ زندگی سیاسی به نگارنده نشان داده است که اشخاص معمولا به پدیده‌های **عیان** و **موجود** اهمیتی مطلق می‌دهند و در طرز داوری و عمل خویش چنان رفتار می‌کنندکه گویا این پدیده‌ها همیشه چنین خواهد بود و این طرز تفکر **یکی** از منشاءها و سرچشمه‌های خطای منطقی در داوری آنهاست.

شیوهٔ تفکر دیالکتیک به ما می‌آموزد که:

اولا در بطن موجود حوادثی می گذرد که هنوز به آن اندازه از رشد یا قوت کمی و کیفی نرسیده‌اند که عیان و نظرگیر باشند ولی با سرعت در کار گسترشند و مانند بذری که در درون زمین یا جنینی که در درون زهدان رشد خود را می گذراند، لحظه‌ای می‌رسد که وارد عرصهٔ وجود می‌شوند و بر عکس آنچه که امروز در صحنه است راه زوال می‌پیماید و فرداست که از آن اثری نخواهد ماند و این نکته ایست که در مشاهده و تحلیل مسائل نباید لحظه‌ای فراموش شود.

ثانیاً کیفیت‌هائی که «حال» را تشکیل می دهند، تنها صورتی از تبلور و تشکل پدیده (مثلا تاریخ) است که برحسب مدت دوام پذیر بودنشان (یعنی مدت تناسب مختصات آن‌ها با نیازمندی‌های رشد) بر عرصهٔ وجود باقی می‌مانند ولی به قول سعدی «هر کسی پنج روزه نوبت اوست» و یا به قول حافظ «چون تمام افروخت، وقتش در رسید» و این کیفیت به عرصهٔ بی‌بازگشت گذشته منتقل می شود و کیفیتی نو جای آن را می گیرد که آن هم به نوبهٔ خود باز به قول سعدی: «رفت و منزل به دیگری پرداخت.» حکماء ما این جریان را «خلع و لبس» می نامند و صوفیه «تنافی» اصطلاح می‌کردند و در دیالکتیک نفی یک کیفیت کهنه به وسیلهٔ کیفیت تازه را، «نفی در نفی» می گویند.

اگر ما بتوانیم، با شناخت دقیق پدیده مورد بحث و دریافت قوانین حرکت تکاملی آن، آن را در مسیر تحولش در نظر گیریم و به اصطلاح لنین «از سکوی آینده» به حال بنگریم و حال و عیان و موجود را تنها لحظه ای از لحظات هستی پدیدهٔ معین بشمریم، آن گاه در داوری خویش ژرف‌تر و دورنگرتر خواهیم بود. به گفتهٔ مولوی: «مرد آخر بین مبارک بنده ایست.»

ولی این شیوه، شاید به علت دشواری و بغرنجی ریاضی آن، به علت پویائی همه جانبه و چندین سمته آن، کم تر ممارست می‌شود و شیوه تفکر منجمد مرسوم است. بسیاری افراد آگاه را می‌بینید که با مقیاس وضع کمابیش ثابت یک دوران معین، می‌خواهند آینده را نیز اندازه گیرند. غافل از آن که تاریخ از آنچه که، در نزد عیاران کهن «انبانچه حیل» نام داشت، چنان امور غیر مترقبی خارج می‌کند که دوربین‌ترین اشخاص را متحیر می‌سازد: جالوت‌ها را به دست داودها از پای در می‌آورد. برای فرو ریختن باروی «اریخون» که غلبه ناپذیر شمرده می‌شد، تنها بانگ هماهنگ کرناها کفایت می‌کند و یا برای درهم ریختن ستون‌های ابدی کاخ، حتی شمشونی طناب پیچ به اندازهٔ کافی نیرو دارد. به گفتهٔ فرانسوی‌ها Rien N´est sûr que L´imprévi هیچ چیز از نابیوسیده و نامنتظره مطمئن‌تر نیست. بر اساس گذشته آینده را دیدن به «غیب‌گوی گذشته» بدل

شدن است.

حرکت تاریخ حرکتی ناهمگون است. شط تاریخ با سرعت بستر عوض می‌کند ولی همهٔ این تضاریس که در یک مسیر فرازنده روی می‌دهد، دارای قوانینی است که آن هم قوانین اکید نیست بلکه گرایش‌های مسلط است و راه خود را از گسترهٔ ناهموار اکنون به سوی آینده با تلاش عنودانه‌ای باز می‌کند.

این مطالب از اهم مسائل در اسلوب اندیشهٔ دیالکتیکی است.

این همه صاحب نظران بورژوائی که در قضاوت‌های خود«کور می‌خوانند» و پیش‌بینی‌های اجتماعی و سیاسی آن‌ها دم به دم با شکست روبه رو می شود، برای آن نیست که هوشمند و زیرک و دانا و پی‌کاو و جست و جوگر نیستند، بلکه برای آن است که مثلا عامل مالکیت خصوصی سرمایه‌داران، عامل بهره‌کشی سرمایه از کار، عامل اختلاف خلق‌ها براساس منافع اقتصادی و ژئوپلیتیک و فرهنگی و مدنی، عامل غلبه عنصر «فردگرایانه» در روان انسانی و امثال آن را که در واقع نیز برای دوران معینی در تاریخ وجود داشته و دارد و تا مدتی خواهد داشت، ولی به هر جهت از دید تاریخی **موقت** است، ابدی تلقی می‌کنند و به ویژه این را نمی‌فهمند که هم اکنون دوران چرخش عظیم کیفی در تاریخ، دوران یک رستاخیز، یک قیامت، یک موتاسیون شگرف در تمدن انسانی رسیده است. می‌گویند: «نه! نخواهد شد زیرا تاکنون نشده است!»

درادبیات فارسی به ویژه در ادبیات عرفانی ما که دراثر نوعی یکتاگرائی (مونیسم) و نوعی دیالکتیک ولو ابتدائی و عارفانه، بهتر پدیده‌های زندگی را می‌دید برخی سخنان ژرف گفته شده که صفحات عدیده‌ای از مباحث فلسفی را درمصرعی یا بیتی خلاصه می‌کند. چنان که در همین مبحث مولوی گفته است:

پس مسافر آن بود ای ره پرست
که مسیر و روش در **مستقبل** است

نقدی کوتاه بر «جامعه شناسی تجربی» بورژوایی

در کشور ما در سال‌ها اخیر مجلات مختلفی در بارهٔ علوم اجتماعی نشر یافته و می‌یابد که شامل ده‌ها مقالهٔ تحقیقی در بارهٔ مسائل کوچک و بزرگ اجتماعی است. در اثر تسلط طولانی یک رژیم دست نشاندهٔ استعمار و رخنهٔ ایده‌ئولوژی امپریالیستی، روشن است که دراین نوشته‌ها تأثیر اسلوب‌های متداول در فلسفه و جامعه شناسی معاصر امریکائی به عیان دیده می‌شود. ما در این جا می‌خواهیم در بارهٔ یکی از دبستان‌های بسیار رائج جامعه شناسی بورژوائی بر سبیل نقد، برخی یادآوری‌های بنیادی را مطرح کنیم، در این امید، که این مبحث برای دقیقتر ساختن پژوهندگان مترقی در کشور ما بی‌فایده نباشد.

در اوائل قرن بیستم، آنچه که بعدها جامعه شناسی مشخص (کنکرت) یا جامعه شناسی تجربی (آمپیریک) نام گرفت در ایالات متحده امریکا سخت رواج یافت. پژوهندگان پیرو این دبستان جامعه شناسی دست بدان زدند که از راه ثبت مشاهدات خود، اجراء گفت و گوها و مصاحبه‌ها، تنظیم اوراق تحقیقی (آنکت) و پرسشنامه‌ها، بررسی اسناد و مدارک، تنظیم تست‌ها و آزمایش‌های اجتماعی، بررسی مکاتبات، مطالعهٔ زیستنامه‌ها، ساختن مدل‌ها ونمودارها و جدول‌ها، مطالعهٔ اطلاعات آماری و غیره و غیره شهرها و روستاهای جداگانه، گسترده‌های جداگانه از زندگی و گروه‌های جداگانه از جامعه را موضوع پژوهش قرار دهند و انبوه اطلاعات گرد آمده را در کتب و رسالات مختلف تنظیم و تدوین کنند.

ادعای جامعه شناسان بورژوا این بوده و هست که تنها با این اسلوب می‌توان به بررسی عینی، بی غرضانه و واقعی پدیده‌های اجتماعی پرداخت و آنرا از تأثیر فلسفه‌ها و معتقدات سمت دار

منزه نگاه داشت و جامعه شناسی را به دانش واقعی، دانش تحقیقی و تجربی و برپایهٔ داده‌های اجتماعی، مبتنی ساخت. به ادعای این مکتب هر دانشی که در آن جانب داری و جهت یابی طبقاتی و به طریق اولی انقلابی راه یابد، ولو آن دانش، دانش جامعه باشد، دیگر دانش نیست. این دبستان جامعه شناسی در کشور ما نیز طی دو دههٔ اخیر رواج یافت و پژوهندگان گوناگونی، به سبک جامعه شناسان آمپیریک، گستره‌های مختلف جامعهٔ ما را مورد بررسی مشخص قرار دادند و در این باره انبوهی کتب و رسالات و بیش از آن پایان نامه‌های درسی و مقالات نگاشته شده که نمی توان ارزش نسبی آنها را منکر شد. این سبک جامعه شناسی در دانشگاه‌های ما سبک مسلط و مسلم است و از این جهت نه تنها از لحاظ بررسی انتقادی ایده‌ئولوژی امپریالیستی، بلکه از لحاظ بررسی انتقادی جریانی درمحیط علمی و فکری ما نیز مسئله قابل توجه است.

خطای بنیادی دعاوی جامعه شناسان تجربی (آمپیریک) در جدا کردن جامعه شناسی از فلسفه است. آیا مثلا برای شناخت ماهیت انسان تنها یاخته شناسی با همهٔ اهمیت و ضرورتی که این دانش در شناخت انسان دارد، کافی است؟ البته نه. بدون اجراء فعالیت انتزاعی و تعمیمی وسیع فلسفی، مبتنی بر اسلوب صرفاً علمی، یعنی مبتنی بر بررسی مجموع فاکت‌های اجتماعی در ابعاد زمانی و مکانی، نمی‌توان جامعه را شناخت و اگر جامعه را نشناسیم به نقش ویژهٔ این یا آن بخش جامعه، دشوار می‌توان پی برد. مارکسیسم از همان آغاز به نقش عظیم «بعد فلسفی» برای درک بعدهای اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی توجه می‌داد و مارکس خواستار نهضتی بود که قلب آن پرولتاریا و مغز آن فلسفه است.

تا حدی ساده کردن مسئله است اگر بگوئیم جامعه شناسی تجربی فاقد مبنای فلسفی است. در واقع پیروان جامعه شناسی تجربی هم بر نوعی بنیاد فلسفی عمل می‌کرده‌اند و می‌کنند، ولی آن بنیاد عبارت از جریانات معینی است که به ویژه در فلسفهٔ بورژوائی آمریکا تداول داشته و دارد و اهم این جریانات معینی است که به ویژه در فلسفه بورژوایی آمریکا تداول داشته و دارد و اهم این جریانات که در جامعه شناسی تجربی به ویژه اثرات عمیق داشته، عبارت است از پراگماتیسم (که آن را مصلحت گرائی یا عمل گرائی می‌توان ترجمه کرد)، پوزیتویسم (که در اصطلاح واضع آن اوگوست کنت معنایش اصالت تجربیات علمی است) و روان شناسی اجتماعی. روان شناسی اجتماعی که کماکان جریان مقتدر وبانفوذی در جامعهٔ آمریکاست،تنها مشخصات روانی گروه‌های مختلف جامعه را بررسی می‌کند و همین را برای نیل به معرفت اجتماعی کافی می‌داند و عقیده ندارد که برای درک روان جامعه باید ابتدا هستی مادی، نظام اقتصادی-اجتماعی، بنیادهای سیاسی، بافت طبقاتی جامعه را شناخت و برآن نیست که هستی مادی جامعه نقش تعیین کننده در مورد شعور و روحیات اجتماعی دارد.

جامعه شناسی تجربی نیز به پیروی از همین مکتب «روان شناسی اجتماعی» بر آن است

که اولین سرمنشاء و نخستین علت رفتار انسانی را باید درانگیزه‌هاو اسباب روحی و فکری و مختصات روانی انسان‌ها جست و جو کرد و فراتر از آن نرفت واین مطلب را نکافت که آخر خود این انگیزه‌ها و اسباب مختصات روحی به چه علت و از چه منشائی پدید آمده است.

گفتیم که جامعه شناسی تجربی علاوه بر «روان شناسی اجتماعی» با دبستان‌های گوناگون پوزیتیویستی معاصر که مجموعاً «نئوپوزیتیویسم» نام دارند، رابطه دارد. خلاصهٔ سخن تئوپوزیتیویست آن است که در معرفت بشری تنها «داده‌های واقعیت» یا «فاکت‌ها» دارای اصالت و اهمیت است. با این سخن می‌شد موافقت کرد، اگر نئوپوزیتیوست‌ها برای «فاکت» معنای نادرستی را نمی تراشیدند. فاکت، که به اصطلاح آنها «زبان علم» است تنها داده‌های تجربهٔ انسانی و مجموعه‌ای از محسوسات بشریست که به صورت ساخت‌های منطقی (مقولات و احکام و استدلالات منطقی، تئوری‌ها، فرضیه‌ها و غیره) در می‌آید. این تعریف از فاکت یک تعریف ایده‌آلیستی است زیرا به جای آن که فاکت را انعکاس و بازتاب واقعیت عینی مستقل از ذهن ما در شعور ما بشمرد (هر قدر هم که این انعکاس نسبی و مشروط باشد)، آن را تنها محصول تجربه، دروراء این تجربه،در وراء این احساس آیا واقعیتی هست یا نه و **تحقیق** در آن را وظیفه خود نمی‌شمرد و در واقع به شیوهٔ کانت جهان را به ذوات شناخت ناپذیر (نومن) و پدیده‌های در خورد شناخت (فنومن) تقسیم می‌کند و بر آن است که بشر آن سوی فاکت‌ها را بکاود. به قول حافظ وهم ضعیفی است که رای فضولی کرده است.

جامعه شناسی تجربی در تأثیر همین مکتب فلسفی نئوپوزیتیویستی ناچار پدیده‌های «خاص» و «منفرد» را از پدیدهٔ عام اجتماعی یا به بیان دیگر از جامعه جدا می‌کند. مثلا برای شناخت نساجان یزد قاعدتاً باید وضع نساجان ایران را در چارچوب وضع طبقهٔ کارگر در ایران و نیز در چارچوب وضع جامعهٔ سرمایه داری ایران و همچنین درابعاد مشخصات سرمایه داری جهانی و جامعهٔ بشری معاصر شناخت. تنها در این پیوند جز و کل است که ما به سرشت وضع نساجان یزد بهتر و ژرف تر پی می‌بریم، تا اینکه مثلا در اطراف آداب و عادات و زندگی و مزد و لباس و ازدواج و اصطلاحات و محل کار این گروه از زحمتکشان، کتاب‌های قطور تألیف کنیم. روشن است که ما ارزش این نوع آثار تحقیقی را در حد نسبی آن از جهت علمی منکر نمی‌شویم، ولی علم باید قوانین ماهوی را کشف کند و انبوه کردن فاکت‌ها بدون تعمیم آنها ما را بدین قوانین نمی‌رساند. آری، اگر ما فاکت‌های اجتماعی را در پیوند عام آنها در نظر نگیریم و آنها را جلوه گاه‌های قوانین و روندهای عمقی زندگی جامعه نشمریم وانبوهه نا پیوسته ای از حالات گوناگون را موضوع تحقیق بدانیم، در آن صورت حتی در آستانهٔ بررسی واقعی و جدی علمی نیز گام نگذاشته‌ایم. به همین جهت حق داریم بگوئیم که جامعه شناسی تجربی تنها توصیفی، روائی، گزارشی و بیان وقایع و مشهودات معین و گذرا است. و حال آن که روند اجتماعی در پویه تاریخی خود رنگ‌های گوناگون می‌گیرد

که تنها شناسنامه‌اش را با پی بردن به ذات تحولات تاریخی می‌توان به دست آورد ونه با غرقه شدن در جلوه‌های گذرا. جامعه شناسی تجربی در بهترین و جدی‌ترین حالات، ما را به فرمول‌های **قوانین تجربی** مربوط به پدیدهٔ مورد تحقیق دسترسی می‌دهد. بیان نظام و تکرار پدیده‌های معین که عامل بروز آنها نیز مبهم می‌ماند، محتوی این قوانین تجربی است. ولی اگر علیت این نظم و تکرار روشن نباشد، قانون درونی پدیده روشن نخواهد بود و لذا قانون تجربی (یا قانون سطحی پدیده‌های گذرا) قانون به معنای علمی کلمه نیست زیرا قانون به معنای علمی کلمه باید رابطهٔ علت و معلولی پدیدهٔ مورد تحقیق را با دستگاهی که این پدیده جزئی از آن است روشن کند و این بنیاد کشف قانون به معنای علمی است که روابط ضروری و ماهوی یک پدیده را بیان می‌دارد.

نئوپوزیتیویسم که فاکت را گره بندی از محسوسات می‌شمرد و قانون را نظم و تکرار پدیده‌های گذرا، به ناچار با علیت و ضرورت به معنای فلسفی آن موافق نیست و در واقع نیز این مفاهیم را مدرسی (سکولاستیک) و جزم گرایانه و مجرد می‌داند و بر آن است که چون این مفاهیم به آزمون تجربی تن در نمی‌دهند لذا واقعی نیستند و توصیه می‌کند که علم باید از آنها بپرهیزد تا در دام انتزاعاتی که از جهت تجربی اثبات پذیر نیستند، نیافتد!

از این جا دو راهگی مهمی پدید می‌آید. نئوپوزیتیویست‌ها برای مفاهیمی مانند «تکامل اجتماعی»، «مناسبات تولید، قوای مولده»، «زیر بنا و روبنا»، «طبقات جامعه» «صورت بندی‌های اجتماعی- اقتصادی»، «قوانین تحول جامعه» و امثال آن محتوی واقعی قائل نیستند. آنچه که باقی می‌ماند حرکت مغشوش پدیده‌های گسته ایست که یا دارای پیوند و آئین سرشتی نیستند و یا اگر باشند، شناخت آنها دردسترس علم قرار ندارد وتنها می‌توان این سیر مغشوش را در لحظاتی عکس برداری کرد و به شیوهٔ توصیفی روی کاغذ آورد. لنین می‌آموخت که فاکت‌ها تنها در کلیت و ارتباط با هم می‌توانند عصای واقعی در دست معرفت انسانی باشند ولی اگر خود سرانه دست چین شوند و گسسته بررسی شوند بازیچه‌ای هستند برای انواع سفسطه‌ها و مغلطه‌ها.

همچنان که گفتیم جریان فکری دیگری که در شکل گیری جامعه شناسی تجربی به ویژه در ایالات متحده آمریکا تأثیر داشته است، پراگماتیسم است که آن را می‌توان عمل گرائی ترجمه کرد ولی عمل گرایان یا پراگماتیست‌ها عمل را به معنای عمل تاریخی در نظر نمی‌گیرند بلکه به عمل محدود و «سودمند» در این یا آن عرصه مشخص توجه دارند. (تقریباً آنچه را که یک سوداگر و سرمایه دار از عمل می‌فهمد). در پراگماتیسم سودمندی و مصلحت بودن کار ملاک درستی آن کار است. دراین جا نیز به شیوهٔ همه مکاتب فلسفی و اجتماعی بورژوائی که یک نکتهٔ صحیح کوچک و فرعی را تعمیم و با آن کائنات را مورد تعبیر و تفسیر قرار می‌دهند، مفاهیم سودمندی و مصلحت و کارآئی که مسلماً در عمل انسانی مقولات مهمی است، به حدی بسط می‌یابد که جای حقیقت و واقعیت را می‌گیرد وحقیقت و مصلحت، حقیقی و سودمند، واقعی و کارا همه همطراز و هم

عرض شمرده می‌شود.

شیوهٔ تجربه گرائی یا آزمون گرائی (آمپیریسم) در جامعه شناسی ناگزیر بدان جا می‌رسد که این رشتهٔ بسیار مهم دانش که در بارهٔ یکی از بغرنجترین و پویاترین نسوج حیاتی یعنی جامعهٔ انسانی است، به مثابهٔ یک علم که بتواند توضیح دهد، تعلیل کند، پیش بینی نماید، بسیج دهد، یاری رساند، محتوی خود را از کف می‌دهد، برخی از جامعه شناسان آزمون گرای امریکائی و از آن جمله لازارس فلد P. Lazarsfeld در راه تنظیم اسلوب‌های آماری و ریاضی در جامعه شناسی تجربی گام‌هائی برداشته‌اند که درحد خود و جای خود می‌تواند قابل استفاده باشد ولی اِشکال کار دراین جاست که همین شخص آشکارا منکر علمیت جامعه شناسی به معنای جدی این کلمه است و بر آن است که جامعه شناسی، برخلاف دیگر علوم اجتماعی موضوع بررسی مصرح و منجزی ندارد و وظیفهٔ عمده‌اش تنظیم شیوه‌ها و شگردهای تحقیقات تجربی است که می‌توان آنها را در هر علم اجتماعی دیگر مانند اقتصاد، حقوق، نفوس شناسی و نظایر آنها نیز به کار برد. لازارس فلد بر آن است که معرفت انسانی تا به صورت کمی و قابل محاسبهٔ ریاضی در نیاید، معرفت نیست و این اسلوب که درعلوم طبیعی به کار می‌رود، د رمورد معرفت اجتماعی نیز صادق است. کسی منکر آن نیست که در امور اجتماعی می‌توان و باید اسلوب‌های محاسبه و بررسی ریاضی را تنظیم کرد. این امر به ویژه در دوران وجود شمارگرهای الکترونیک (کومپیوتر)، در دوران ضرورت محاسبات اقتصادی–اجتماعی وسیع در مقیاس ملی و بین المللی دارای اهمیت حساس و تردید ناپذیریست. از این جهت برخی دست آوردهای ریاضی گران علوم اجتماعی دارای ارزش بالای علمی است. ولی اشکال در آن جاست که این افراد (از نوع لازارس فلد) کمی ساختن پدیده‌های اجتماعی Quantisation را وسیله‌ای برای انکار جهت کیفی عمیق تاریخی آن قرار داده‌اند وکمیت وکیفیت را که دو مقوله به هم پیوسته است از هم تفکیک می‌کنند و در مقابل هم قرار می‌دهند.

مطلب این طور مطرح می‌شود که سرآغاز هر نوع معرفت جامعه شناسانه عبارت است از بررسی «رفتار انسان‌ها» و رفتار انسان‌ها نیز معلول انگیزه‌های روانی است لذا روان شناسی بنیاد جامعه شناسی است و مصالح روانی که گرد می‌آید باید از جهت ریاضی تنظیم شود.

یکی از سران اسلوب ریاضی در جامعه شناسی امریکا گ. سایمون G.Simon روند ریاضی شدن پدیده‌های اجتماعی را چنین توضیح می‌دهد: برای آن که بتوانیم حوادث بزرگ سیاسی و اقتصادی از قبیل جنگ، انتخابات، یا رکود اقتصادی را توضیح دهیم باید در بارهٔ انگیزه‌ها، سطح تعقل واستعداد شرکت کنندگان این حوادث فرضیاتی کرد و سپس مدل رفتار انسان را در داخل این اوضاع اجتماعی معین ساخت و مختصات روانی و انگیزه‌های روانی افراد را موافق این مدل روشن کرد. نقطهٔ عزیمت ایجاد مدل‌های ریاضی آن است که برخی مفاهیم و احکام اساسی تئوری‌های روان شناسی و جامعه شناسی معاصر را به زبان ریاضی در آوریم.

اشکال این سخنان سایمون دراین نیست که می‌خواهد پدیده‌های اجتماعی را به زبان ریاضی در آورد. چنان که در بالا نیز تصریح کردیم معرفت انسانی از کوشش به جا برای ریاضی سازی پدیده‌ها سود می‌برد. اشکال در آن است که سایمون و سپاه عظیم جامعه شناسان بورژوائی از دیوار عبور ناپذیر انگیزه‌های روانی افراد آن سوتر نمی‌جهند. آخر این انگیزه‌ها و حالات روانی افراد و گروه‌ها یک سلسله پدیده‌های ذهنی هستند که از زمینهٔ عینی اجتماعی-تاریخی برخاسته‌اند و اگر این زمینه و پویا وعینی نبود، انگیزه‌ها وحالات روحی در نزد انسان‌ها، افراد و گروه‌ها به اقتضای زمان ومکان مرتباً تغییر نمی‌کرد. تا زمانی که ما این زمینهٔ عینی و پویا را نشناسیم، تنها با ریاضی سازی محصولات فرعی درجه دوم وسوم، گام معرفتی بزرگی برنخواهیم داشت. در آمریکا موج ریاضی سازی در علوم اجتماعی (جامعه شناسی، روان شناسی، زبان شناسی، تاریخ ، اقتصاد، مهندسی اجتماعی و غیره) به صورت نوعی مد در آمده است و استادان دانشگاه‌ها با چهره جدی می‌خواهند ثابت کنند که هر چه نتواند تابع منحنی و نمودار شود، علم نیست. این امر دنبالهٔ کوشش قدیمی برای انکار اسلوب‌های انتزاعی و تجرید منطقی است که اسالیب مهم و ثمر بخشی در علوم فلسفی و اجتماعی است. باید اسلوب کمیت سازی و ریاضی سازی را در علوم اجتماعی رخنه داد. ما مارکسیست‌ها ابداً با این تلاش لازم مخالفتی نداریم وخود با تمام نیرو بدان می پردازیم. ولی ادراک مقولات کیفی در جامعه که نتیجه اسالیب دیگر و از آن جمله انتزاعات منطقی است، شرط اصلی تبدیل علوم اجتماعی به علوم به معنای جدی این کلمه است.

در بارهٔ دو شکل مشخص از اشکال جامعه شناسی تجربی یعنی «همه پرسی» (دموسکوپی) و «جامعه شناسی صنعتی» کمی بیشتر صحبت می‌کنیم.

یکی از جامعه شناسان معاصر آمریکا ریسمان D. Riesman در کتاب خود موسوم به «چهره‌هایی از جمعیت»[۵] یاد آوری می‌کند که هدف فاکت‌های ناشی از همه پرسی‌ها در امریکا (دموسکوپی) جست و جوی حقیقت نیست، بلکه اثبات دعاوی دروغینی است که از پیش شده یا کنترل افکار عمومی در جهت مورد تمایل است. این همه پرسی‌ها افزاری است در دست انتخابات بورژوائی.

«جامعه شناسی صنعتی» که رابطهٔ سرمایه دار، مهندسان و کارگران را درکارخانه‌ها ومراکز مختلف مورد بررسی قرار می‌دهد، تنها هدفی که از این کار دنبال می‌کند، بهبود بهره دهی کار وتأثیر در روحیات کارگران و کارکنان و دادن نسخه‌هائی برای بهبود سازمان کار به خاطر بالا بردن سود سرمایه دار است. یکی از عناصر این جامعه شناسی که بررسی «روابط جمعی» Publik relation است که در کشور ما نیز دربسیاری از بنگاه‌ها به وجود آمده است.

«روابط جمعی» می‌خواهد «همه کارکنان» یک بنگاه را قانع کند که آنها جمع واحدی هستند که باید در سود آوری و کارآئی بنگاه ذی سهم و ذی مدخل و ذی نفع باشند و میان مدیر کل بنگاه

و دربان از این لحاظ تفاوتی نیست. برای توفیق در ایجاد این «پندار» در موسسات و بنگاه‌های سرمایه داری، جامعه شناسان و روان شناسان اجیر به وظیفهٔ «روان درمانی» Psycho thérapie مشغولند تا ناسازگاری احتمالی عضو بنگاه را با بنگاه چاره کنند. ولی آیا با این «تدابیر» می‌توان نفس بهره کشی را منکر شد، تضاد طبقاتی را مستور ساخت، نبرد کار و سرمایه را چاره کرد، فرماندهی و فرمانبری را نادیده گرفت.

تجربه نشان می‌دهد که نسخه‌های روان ـ درمانی جامعه شناسان صنعتی بورژوا، در مواردی و برای مدتی می‌تواند تأثیرات معینی داشته باشد، ولی دامنه و دایره این تاثیرات بسیار محدود است. اسلوب‌های «روابط جمعی» برای کدر ساختن شعور کارگران ومزدبگیران می‌تواند برای مدتی اثر بخش باشد، زیرا سرمایه داران به حساب مزد وحقوق کارگران و کارمندان دست به ایجاد نهادها واقداماتی می‌زنند که ممکن است کارگر و کارمند آن را «عطایای بذالانه» بنگاه و مدیرش درحق کارکنان تلقی کند و متوجه نشود که سرچشمهٔ این عطایا کار و زحمت خود اوست وهدف این اقدامات عطا آمیز نیز ادامه وتشدید استثمار او. در واقع اسلوب‌های «روابط جمعی» جز تشدید کار، تشدید بهره کشی، ایجاد نفاق در میان زحمتکشان یا به میدان کشیدن شیوه‌های تازهٔ «خریدن» اشخاص چه مقاصد دیگری را دنبال می‌کند؟ سرمایه دار نه تنها به سود خود عوام فریبی می‌کند، بلکه عملا با اتحادیه‌ها و سازمان‌های سیاسی کارگران وارد مبارزه مشخص وگاه موثر می‌شود. «علم» بورژوائی بدینسان توانسته است ولو تا مدتی سنگرهای بهره کشی را تحکیم کند.

در شرایط کنونی جامعه شناسی معاصر بورژوائی امریکا دچار بحران است، زیرا از یک طرف لشگر بزرگی از کسانی، که در چارچوب جامعه شناسی تجربی به گرد آوردن فاکت‌ها مشغولند، واز طرف دیگر گروه گوچکی می‌خواهند تئوری‌های عام تکامل و تحول اجتماعی را تنظیم نمایند.

سرمایه داری نمی‌تواند به گروه نخست (گرد آورندگان فاکت) بسنده کند.

او با جامعه شناسی علمی و انقلابی مارکسیستی که باصلابت علمی در همه عرصه‌ها سخنان وزین خود را می‌گوید رو به رو است وباید برای این سخنان «پاسخی» داشته باشد، لذا لنگ بودن پای جامعه شناسی تجربی، گرد آوری سطحی فاکت‌ها و جمع بندی سطحی‌تر آن را، درک می‌کند. اشکال کار دیگر جامعه شناسی بورژوائی اصولا در آن است که چون نخواسته به احکام درست مارکسیستی تن در دهد و حتماً تقلا کرده که در مقابل آنها مطالبی به هم ببافد، در سفسطه و مغلطهٔ خود گیر کرده و نمی‌تواند از این کلاف سر در گم راه نجاتی بجوید. لنین می‌گفت اگر بورژوا ببیند که ۴ = ۲×۲ مخالف منافع اوست، آن را هم منکر می‌شود.

جمعی از جامعه شناسان ما که غالباً در مکاتب بورژوائی آموخته‌اند، چنان که مقالات و آثارشان نشان می‌دهد، می‌کوشند از دیدگاه خلقی که نسبت به غرب استعماری بدبین است، با

پیروی از اسلوب این جامعه شناسی به این جامعه شناسی با دیده‌ای نقادانه بنگرند. برخی از آنها حتی تا سطح تفکر علمی اصیل اوج گرفته‌اند، ولی بسیاری در لابیرنت جامعه شناسی آمپیریک امریکائی مآب باقی مانده‌اند و گر چه کوشیده‌اند آن را به نحوی در جهت «چپ» تعبیر کنند،ولی تمام مسئله در درک معایب بنیادی اسلوبی و علمی این جامعه شناسی است.

چنان که در موارد مختلف دراین بررسی تاکید کرده‌ایم، مبتنی کردن تحقیق بر فاکت شرط ناگزیر علمیت تحقیق است. مارکس دوست داشت بگوید:

«یک کوه من بلان مدرک، دو سطر نتیجه».

اما همه صحبت بر سر آن است که بتوانیم امور جزئی (فاکت‌ها) را، از طریق تعمیم پر مضمون علمی و نه تعمیم عبث سکولاستیک، به احکام و قوانین کلی، که هویت پدیده‌های اجتماعی را روشن می‌سازند، بدل کنیم. فرنسیس بیکن نیک می‌گفت:

«مانند مورانی نباشیم که دانه انبار می‌کنند، مانند کرم ابریشم نباشیم که در لعاب دهان خود پیله می‌تند ودر آن محبوس می‌شود، مانند زنبوران عسل باشیم که از گل‌های دشت شیره حیاتی را بر می‌مکند و از آن شهدی مهنا آماده می‌سازند.»

انقلاب و انقلابی
طرح مسئله از لحاظ برخی معضلات مهم عصر ما و کشور ما

هنگامی که مضمون تکامل در مرحلهٔ معین از سیر خود در کالبد سازمان‌ها و مناسبات و موازین موجود نمی‌گنجد، جامعه عطشان تحول کیفی، عطشان انقلاب است یعنی عطشان آن است که مناسبات نوین پدید آید، سازمان‌ها و بنگاه‌ها و کالبدها و موازین تازه که به مضمون تکامل اقتصادی، اجتماعی، علمی، هنری و روانی جامعه میدان پیشرفت و فوران می‌دهد استوار گردد، سیالهٔ خلاقیت خلق از بند مقررات جامد رها شود. دراین هنگام برای وضع موجود اجتماعی یک **آلترناتیف** مترقی‌تر و کاملتری به شکل واقعی و تحقق پذیر مطرح می‌شود. جامعه اگر نخواهد در جا بزند، اگر نخواهد دچار تب و تاب درونی و بی تعادلی شود. اگر نخواهد عقب بماند، باید این آلترناتیف مترقی و کاملتر را بپذیرد تا نظام نوین اقتصادی و اجتماعی سر کار آید، طبقات تازه مترقی و تحول طلب زمام امور را به کف گیرند، مناسبات و موازین جدید استقرار پذیرد و جامه‌های تنگ و ژنده وکهنه که برای پیکره‌ای که رشد کرده و قد کشیده و استخوان ترکانده است نامناسب است به دور افکنده شود.

دراین دوران‌ها است که به گفتهٔ مارکس مابین رشد، **نیروهای مولده** از سوئی **و مناسبات موجود تولید**، شکل مالکیت و حاکمیت سیاسی ناشی از آن از سوی دیگر تناقض پدید می‌آید. نیاز انقلاب، نیاز ایجاد توافق بین این نیروها و این مناسبات دم به دم نیرو می‌گیرد و اگر قوای محافظه کار لجوجی سر کار باشند که بتوانند گاه با استفاده از مهارت و تجارب خود، گاه با استفاده ازاشتباهات و بی تجربگی نیروهای تحول طلب و خیانت و دو دلی بخش‌های مردد این نیروها این نیاز را سرکوب کنند و مضمون نو را در کالبد کهن حفظ کنند، به هر جهت این امر

موقت است و سرانجام با یک تکان جامعه و تاریخ سرنگون می‌شوند و کیفیتی نو در تاریخ پدید می‌آید زیرا شیوهٔ زندگی تاریخ چنین است و به قول مولوی «برنتابد بیش از این».

مسئلهٔ توافق مضمون و شکل در اجتماعی از لحاظ سرعت شکل تحقق آن به انحاء مختلف قابل حصول است و در بارهٔ آن نمی‌توان حکم جامدی داد. همه چیز مربوط است به شرایط مشخص تاریخ، تناسب نیروهای تحول طلب ونیروهای محافظه کار، درجهٔ تجربه و تشکل و مهارت نیروهای محافظه کار یا تحول طلب، حوادث مساعد و نامساعد و غیره و غیره. گاه نیروهائی که زمام امور را در دست دارند قادرند در مواقع لازم عقب بنشینند واز نیروهای بینابین و رفورمیست استفاده کنند و تحول جامعه را در جادهٔ تدریج بیافکنند و بدینسان سیطرهٔ خود را هر چه طولانی‌تر و تحول مقدر را برای خود هر چه کم دردتر سازند. گاه نیروهائی که زمام اموررا در دست دارند خشن ونابینا هستند و می خواهند تنها به ضرب چماق، تاریخ را به اطاعت از ارادهٔ خود و ادارند. گاه نیروهای تحول طلب به اندازهٔ کافی جسور وخردمندند. قادرند از همهٔ امکانات استفاده کنند، به درستی متشکل شوند، به موقع هجوم برند وبه موقع نرمش نشان دهند، قادرند واقع بینی را با پیکار جوئی در آمیزند، سر سخت ودلاور و پی گیر باشند و گاه نیروهای تحول طلب بی تجربه‌اند، قادر نیستند متحد شوند، قادر نیستند تاکتیک تعرض و عقب نشینی را با هم درآمیزند، قادر نیستند محاسبهٔ خونسردانه و بصیرانه واقعیت را با شور انقلابی و نیروی عظیم پیکار جوئی ترکیب کنند و در نتیجه سال‌ها و ده‌ها سال می‌گذرد و آنها برای اجرای رسالت تاریخی خود، خود را ناتوان نشان می‌دهند و جامعه به تحول تدریجی بسیار دردناک محکوم می‌شود و سیطرهٔ نیروهای بهره کش و ستمگر بیش از اندازهٔ ترخص ادامه می‌یابد.

تفاوت مارکسیسم با تمام جامعه شناسی‌های محافظه کا ربورژوائی در قبول طبیعی بودن، حتمی بودن و ضروری بودن انقلاب اجتماعی یعنی تحول کیفی اجتماع برای ایجاد توافق ضرور بین مضمون وشکل، بین نیروهای مولده و مناسبات تولید است. مارکسیسم این تحول را برای دوران کنونی تاریخ مشخص ساخته است: اجراء تحول ملی و دموکراتیک و در کشورهائی که شرایط فراهم است اجراء تحول سوسیالیستی برای سیر به سوی جامعهٔ بی طبقات کمونیستی. مطلب به همین جا خاتمه نمی‌یابد. مارکسیسم نه فقط پیدایش انقلاب اجتماعی را ضروری می‌داند، بلکه بر آن است که نیروهای انقلابی جامعه، همهٔ قوائی که در حفظ وضع موجود (پاتریارکالیسم، فئودالیسم وسرمایه داری) ذی نفع نیستند، بلکه در تحول این وضع ذی نفعند، باید این پروسه را با عمل **متشکل آگاهانه** خود **تسریع کنند**. طبیعی است تسریع زمانی ممکن است که درپروسهٔ اجتماع **نضج لازم** پدید شده باشد و **محمل‌های** اجراء وظیفه وجود داشته باشد. تاریخ مسائلی را طرح می‌کند که قادر است حل نماید. انقلاب مامای آن نوزادیست که برای زائیده شدن آماده است. آنچه را که شرایط و مقدمات عینی پیدایش آن ابداً وجود ندارد، نمی‌توان به ضرب ارادهٔ انقلابی و به زور

تصمیم انقلابیون پدید آورد، زیرا پروسه‌های عینی تاریخ اصلند و محتوی ذهنی ایده‌ئولوژی‌ها و سازمان‌های ناشی از آن فرع.

به همین جهت مارکس و انگلس و لنین «انقلاب بازی» و «انقلاب سازی» بدون توجه به شرایط عینی و بر اساس ارادهٔ پیشناهنگان را رد می‌کردند. به همین جهت لنین از شرایط عینی و ذهنی انقلاب سخن می‌گفت. به همین جهت کلاسیک‌های مارکسیستی «صدور انقلاب» را رد می‌کردند. به همین جهت هرکوششی که در جهت انقلاب سازی به اتکاء ارادهٔ پیشاهنگان و بدون وجود زمینهٔ واقعی اجتماعی انجام گیرد، هر قدر هم که آن پیشاهنگان جسور و پاک باز و صدیق و فداکار باشند، به سرانجام نمی‌رسد. عدم قبول ضرورت انقلاب اجتماعی ویژهٔ عناصر محافظه کار و مرتجع است ولی قبول ضرورت انقلاب اجتماعی هنوز یک فرد را به فرد انقلابی و به ویژه انقلابی حرفه‌ای و رهبر انقلابی بدل نمی‌سازد انقلابی حرفه‌ای به ویژه رهبر انقلابی باید حائز شرایط ضرور زیرین باشد:

– ایمان پر شور به ضرورت تحول انقلابی جامعه و روح نقاد و نفی کننده نسبت به وضع موجود،

– آمادگی کامل به شرکت در مبارزهٔ دشوار و گاه مرگبار برای تحقق تحول انقلابی در جامعه،

– فراگرفتن فن مبارزه انقلابی یعنی در آمیختن واقع بینی خونسردانه با پیکار جوئی، در آمیختن جسارت تعرض ونرمش عقب نشینی. داشتن قدرت محاسبه وضع عینی وقدرت استفاده از این وضع برای تسریع پروسه انقلاب،

– مراعات حداکثر هومانیسم انقلابی یعنی دقت در استفاده از وسایل و شیوه‌های مبارزهٔ انقلابی براساس قاعدهٔ نیل به پیروزی با حداقل ممکن توسل به شیوه‌های شدید.

در یک کلمه، انقلابی باید عقل نقاد و واقع بین، روح بشر دوست و پرشور وارادهٔ آهنین و کوه افکن را با هم همراه داشته باشد تا بتواند توده‌های زحمتکش را بیدار و بسیج و رهبری کند و به سوی پیروزی ببرد. اگر تعادل مابین این قوای سه گانه به هم بخورد، انقلابی، انقلابی بدیست و گاه اصلا انقلابی نیست.

به هر جهت در هر انقلاب نقش عامل آگاه که باید بتواند از وضع عینی به درستی برای پیشرفت آرمان انقلابی استفاده کند نقش مهمی است. تمام نکتهٔ اساسی در مارکسیسم ـ لنینیسم در همین جاست. خدمت عظیم و دوران ساز لنینیسم در آن است که نقش عامل ذهنی یا عامل آگاه را که اپورتونیست‌های بین الملل دوم در سایه گذاشته بودند برجسته ساخت. ولی لنین از **مطلق کردن نقش عامل آگاه** یعنی از ولونتاریسم به دور بود. این استاد بزرگ، داهی و نمونه وار انقلاب توانست قانونمندی تناسب بین عامل آگاه و عامل خود به خودی را نیک به دست دهد. وی در برابر روش سازشکاران بین الملل دوم که **عامل خود به خودی را مطلق می‌کردند** و بر آن بودند

که باید رشد قوای مولده، کثرت عددی طبقه کارگر به جائی برسد که انقلاب همزمان را در چند کشور اروپائی کاملا پخته کند، تئوری مارکسیستی انقلاب را طراحی کرد ونشان داد که در دوران امپریالیسم، هر جا که در نتیجه تراکم وحدت تضادها زنجیر سیطرهٔ سیستم سرمایه داری سست‌تر است و در آن جاعامل عینی انقلاب (وضع انقلابی) وعامل ذهنی انقلاب (سازمان انقلابیون و آمادگی توده‌های مردم برای عمل درانقلاب) موجود باشد، می‌توان از راه قهر آمیز یا مسالمت آمیز به پیروزی رسید. استفاده از این شرایط فرع بر وجود یک حزب نیرومند طراز نوین واقعاً انقلابی است که قادر باشد تئوری انقلابی را با عمل در آمیزد و توده‌ها را به طرف یورش ببرد و تحول انقلابی جامعه را سرانجام دهد. ما دراین جا قصدتلخیص آموزش لنین را نداریم. مقصد آن است که مسئلهٔ تناسب در عامل عینی و ذهنی مسئله مرکزی در انقلاب و ساختمان سوسیالیسم است. تاریخ قرن اخیر نشان می‌دهد که در جنبش انقلابی مارکسیستی- لنینیستی دو بار انحراف ولونتاریستی (مطلق کردن نقش عامل آگاه) پدید شده است. یک بار در دوران کیش شخصیت استالین و دیگر بار در شیوهٔ رهبری و آموزش مائوتسه دون به ویژه طی سال‌های اخیر.

استالین در مجموع یک مارکسیست ـ لنینیست بزرگ و یکَ انقلابی پر ارزش است. وی در موضع دفاع از لنین در مقابل روش‌های ماوراء ولونتاریستی ترتسکی که می‌خواست از طریق جنگ واسلحه به «سعادتمند کردن» خلق‌ها بشتابد و اروپا را انقلابی کند و به پیروزی انقلاب در یک کشور باور نداشت ایستادگی استادانه و نیرومندی نشان داد. استالین روح لنینیسم را در مجموع سیاست خارجی و داخلی شوروی تا حدودی جدی حفظ کرد. با این حال استالین در مواردی دچار انحراف ولونتاریسم شد.مطلق کردن نقش رهبری و دولت، مرکزیت، نقشه بندی مرکزی، اجبار وقهر انقلابی، ایجاد اصل پیشوائی، شتاباندن اصلاحات سوسیالیستی، روا داشتن هرگونه شیوه‌ای برای نیل به هدف و غیره و غیره مظاهری است از بروز ولونتاریسم در نزد استالین.

مائوتسه دون در زمینه ولونتاریسم گامی فراتر نهاد. وی به ویژه در موضع گیری خود در قبال به اصطلاح «رویزیونیسم معاصر» شیوهٔ اعمال قهر انقلابی را به عنوان **تنها شیوهٔ** تحول جامعه از سرمایه داری به سوسیالیسم مطلق کرد. وجود شرایط عینی انقلاب را ناچیز گرفت و بر آن شد که خود مقاومت مسلحانه می‌تواند درطول مدت موجد شرایط انقلاب شود. او سیاست تازاندن انقلاب جهانی بدون توجه به خطر جنگ جهانی را مطرح ساخت و با سیاست همزیستی مسالمت آمیز به مقابله برخاست. او در ساختمان سوسیالیسم سیاست «جهش بزرگ» و «انقلاب فرهنگی» را به میان آورد بر این اساس که گویا رهبری معتبر و مقتدر قادر است به هر نحو که بخواهد خمیر مایه جامعه را دگرگون کند و از قابلیت انعطاف نسج Plasticité اجتماعی استفاده نماید و چیزهائی را که فقط طی زمان‌های طولانی شدنی است در زمان‌های کوتاه به اصطلاح عملی نماید. این بالاترین حد تظاهر ولونتاریسم است و از روح آموزش مارکس و انگلس و لنین بیگانه است. این

فلسفه خالص «پیشوایان تاریخ ساز» و «توده‌های خمیری شکل» است نه مارکسیسم ـ لنینیسم.

تاریخ قضاوت خود را دربارهٔ اشتباهات ولونتاریستی استالین کرده است. تاریخ قضاوت خود را دربارهٔ آموزش و لونتاریستی مائوتسه دون کرده و خواهد کرد. برای ما مارکسیست‌های ایرانی این مسئله مهم است که در کشور ما که در آن به علت عقب ماندگی‌های اقتصادی، اجتماعی ومعنوی زمینه پیدایش انقلابیگری خورده بورژوائی و اسلوب‌های ولونتاریستی زیاد است کار به کجاخواهد کشید.

اگر انقلابیون واقعی نتوانند در این کشور نقش درخورد خود را بازی کنند، خطر آن است که ولونتاریست‌ها درچرخش‌های پیش بینی ناپذیر تاریخ ولو برای دوران کوتاهی پیش ببرند ورنج‌های فراوانی که احتراز پذیر است برای جنبش ومردم و سوسیالیسم فراهم آورند و مسئلهٔ ساختمان جامعه نوین را دچار کژ راهی سازند. البته تاریخ سرانجام راه خود را خواهد گشود، ولی به هر جهت هر نسلی حق دارد در زیر آسمانی که یک بار به اوداده شده است آزادتر و خوش بخت‌تر نفس بکشد. امید است که این سطور هم برای انقلابیون و هم برای مردم ایران زنهار باشی باشد و آنها را به تفکر و به تصمیم سوق دهد.

آرمان انقلابی و پیکار انقلابی

باید در بارهٔ تحول نظام اجتماعی، آرمانی داشت و باید برای این آرمان مبارزه کرد.

ایده‌ئولوگ‌های بورژوا به این احکام باور ندارند و حتی گاه آنها را به مسخره می‌گیرند. می‌گویند: کمونیست‌ها درباور داشتن به «مدینهٔ فاضله»، در باور داشتن به یک جامعهٔ عالی عاری از حرمان و ستم، در واقع خواستار ظهور «مهدی موعود»، استقرار «هزارهٔ مسیح» و ساختن «بهشت عدن» در روی زمینند و گویا بر اساس این اوهام، بنا به نوشتهٔ یک روزنامه نگار آمریکائی، «همهٔ کبک‌های آسمان را در تابهٔ زحمتکشان عالم وعده می‌دهند»!

آنها می‌گویند: طرح یک جامعهٔ بی درد و رنج را نمی‌توان از هم اکنون ریخت زیرا ادارهٔ آگاهانهٔ تاریخ برای دوران‌های طولانی شدنی نیست و نسج تاریخ از تار و پود تصادف‌ها و عوامل ناپیدا و ناشناخته و تسخیر ناپذیر و در نیافتنی بافته می‌شود. لذا وعدهٔ بهشت روی زمین مانند وعدهٔ بهشت آسمانی خرافه‌ای بیش نیست که فقط می‌تواند خوش باوران را بفریبد و به تلاش‌هائی وادارد که هیچ ربطی به آن جهان موهوم و معدوم ندارد. و تنها می‌تواند افزاری مناسب در دست جاه طلبان باشد تا ارادهٔ خود را به جوامع مجذوب و محروم تحمیل نمایند.

پراگماتیسم بورژوائی به واقعیت موجود تکیه می‌کند. رفورم تدریجی و به سازی واقعیت موجود را مهمترین کاری می‌شمرد که می‌توان در واقع عملی کرد. شیوه‌ای که برنشتاین پایه گذار آن است و به شیوهٔ «تاکتیک- پروسه» شهرت یافته اعلام می‌دارد: «هدف نهائی هیچ است، جنبش و مبارزهٔ روزمره همه چیز».

زیرا این که هدف چیست و بشر به کجا می‌رود و سر انجام چه خواهد شد، تعیین کردنی نیست.

پس امروزه روز باید برای این یا آن هدف مشخص درچارچوب این یا آن واقعیت مشخص و در نهایت نزاکت و مراعات مقررات متداول مبارزه کرد و فردا برای هدف مشخص دیگر در واقعیت مشخص دیگر. می‌گویند: از مجموع این مبارزات است که خود تکامل و ترقی اجتماعی تحقق می‌یابد لذا لازم نیست مهندس خیال پردازی جامعهٔ فردا را از اثیر دماغ خویش بیرون کشد و آنرا به ضرب چماق خود تحمیل نماید!

از همین صغری و کبری‌هاست که تاکتیک تداریج Gradualisme بر می‌خیزد. گرادوآلیست‌ها می‌گویند ما با تحول **انقلابی** جامعه و دگرگونی سریع آن مخالفیم و تنها حرکت گام به گام را برای آن هدف‌هائی که در دسترسند، برای شعارهای قابل وصول آن هم در کادر امکانات موجود قبول داریم. تحول انقلابی و رستاخیزی، حرکت دفعی و سریع به عقیدهٔ آنها جامعه را بی اندام destructurisé می‌کند، زیرا جامعه نسجی بغرنج است و یک بار که شیرازه‌اش گسست، به هم پیوستن آن دشوار است، آن هم براساس الگوهای ذهنی که صحت و واقعیت آنها روشن نیست.

تدریجیون (گرادوآلیست‌ها) که تحول بنیادی و رستاخیزی جامعه، تحول انقلابی را رد می‌کنند و معتقد به به سازی تدریجی و رفورم‌های کوچک پراگماتیک هستند، چه طرحی را برای یک جامعه مترقی و سعادتمند عرضه می‌دارند؟ پاسخ آنها در این جا مبهم است . طرح منقحی ک عامیت داشته باشد وجود ندارد. صحبت از «جامعهٔ صنعتی»، «جامعهٔ رفاه عمومی»، «جامعهٔ ابتکار آزاد»، «سرمایه داری خلقی» و غیره غیره به میان می‌آید. تدریجیون و رفورمیست‌ها در این جا نیز سخت محافظه کارند. مسئلهٔ تحول در مالکیت و استقرار مالکیت اجتماعی برای آنها مطرح نیست زیرا اقتصاد اجتماعی شده را، به بیان لودویگ ارهارد، «ضد اقتصادی» wirtschafteindlich می‌شمرند و آنرا مالکیت انحصاری دولتی و منشاء اقتصادی دیکتاتوری و سلب ابتکار و شخصیت از افراد می‌دانند. فانتزی آنها از حدود بیمه‌های عمومی و شرکت‌های سهامی و بنگاه‌های تعاون و اقتصاد بودجه‌ای برای «مخارج اجتماعی» Social fairs صنعتی و مالی فراتر نمی‌رود.

چنین است خلاصه‌ای از کوه‌ها استدلال و احتجاج همهٔ رفورمیست‌های معاصر.

این حرکت سنگ پشتی خزندگان با پرش شاهینی قهرمانان انقلاب که برای ایجاد تحول بنیادی در نظام‌های مبتنی بر استثمار واستعمار به دنبال آرمان‌های بزرگ می‌روند فرق دارد. و تاریخ چه سیر خسته کننده و مبتذلی بود اگر در آن تنها می‌بایست خزید، باوضع موجود الفت بست، اگر هم باید آینده ای را جست و جو کرد آن را در کورمال بنده وار و بدون پندار جست!

خوش بختانه تاریخ چنین است.

از عرصهٔ احکام عاطفی بیرون آئیم و به واقعیت بنگریم. به سر سئوال نخستین خود باز گردیم: آیا باید آرمان داشت؟ آیا آرمان‌های انقلابی عصر ما، تلاش برای ایجاد نظام نوین، تلاش برای نیل به بین الملل کمونیستی فارغ ازجور و ستم ملی و طبقاتی، استعمار و استثمار، از زمرهٔ موهومات

است یا از سلسله طرح هدف‌های علمی. این یک نکتهٔ مرکزیست که حد فاصل همه انقلابیون عصر ما با همهٔ نیروهای محافظه کار و سازشکار است. باید در این زمینه تصور روشن و پاسخ روشن داشت.

ما مارکسیست‌هامسئله را چنین مطرح می‌کنیم:

جامعهٔ کلاسیک سرمایه داری، جامعه‌ای که بر تسلط پلوتکراتیک سرمایه داران و بر سیطرهٔ کشورهای بزرگ سرمایه داری بر خلق‌های کم رشد مبتنی است، جامعه‌ای که در آن ایراسیونالیسم مذهبی، اریستوکراتیسم طبقاتی تسلط دارد قابل بقاء نیست. این جامعه انباشته از تضادهای فرساینده است و در آن محمل‌های بیگانه شدن Aliénation انسان از سرشت واقعی خود از هر باره فراهم است بدین معنی که خیال بشر به صورت مذهب ارادهٔ بشر به صورت دولت، کار بشر به صورت کالا بر او مسلط شده است. آزادی در این جامعه صوری است. تساوی فرصت‌ها در این جامعه برای همهٔ افراد و همهٔ خلق‌ها فراهم نیست. جامعه دارای جراحات عمقی است. انسانی که به کمک معرفت بر قوانین تاریخ دست یافته و از چند و چون آن آگاه شده حق ندارد این واقعیت را که منافی رشد همه جانبهٔ آتی اوست خموشانه تحمل کند.

خواه سطح رشد قوای مولده و خواه سطح رشد معرفت بشر امروزی به وی به طور واقعی و عینی امکان می‌دهد که نظام جامعه را دگرگون سازد و به سوی عقل وعلم، وارستگی واقعی فرد و جامعه، برخورداری همگان از مواهب مادی جامعه‌ای برود که در آن دموکراسی واقعی سیاسی و اقتصادی، تسلط حکومت عقل و علم، وارستگی واقعی فرد و جامعه، برخورداری همگان از مواهب مادی و معنوی تأمین باشد. سوسیالیسم علمی طی مباحث تحقیقی وتفصیلی مکانیسم حامعهٔ کهن (سرمایه داری) را نقادانه بررسی کرد و مبانی جامعهٔ نوین (کمونیستی) را پیش بینی نمود. تردیدی نیست که بین گرده‌ای که سوسیالیسم علمی مارکس و انگلس ریخت و آنچه که تجربه علمی این آموزش نشان داده تفاوت‌هائی پدید شده است زیرا به گفته لنین پدیده از مفهوم غنی تر است.

و ازجمله تردیدی نیست که پیروزی اندیشه‌های سوسیالیستی در کشورهای عقب مانده اروپا و آسیا برخی دوران‌های نا به هنجار در تکامل جوامع سوسیالیستی پیش آورد. ولی آن هم تردیدی نیست که آزمون بزرگ تاریخ ماهیتاً توجیه و صحت و حفانیت ایده‌آل‌ها و مبارزات کمونیست‌ها را نشان داده است.

مسئلهٔ انتقاد از جهان کهن، یافتن طرق انتقال به نظام نو، یافتن شیوهٔ ساختمان جهان نو هر سه در ماهیت خود به مثابهٔ مسائل واقعی نه پنداری، به عنوان معظلات حقیقی ونه «Pseudoprobléme» درست طرح شده است. منتها نه آن جهان کهن جامد است، نه این شیوه‌های انتقال یا تحول انقلابی و اسالیب ساختمان جامعه نو بلاتغییر. خداوند تاریخ بذال، نیرنگ باز و شعبده‌گر است و از کتم

خود چندان اشکال متنوع پدید می‌آورد که عقل خردمندان را متحیر می‌کند ومضحک است که ما بخواهیم واقعیت را در گهواره پروکوست احکامی چند بگنجانیم و کل حقایق را در مشتی نقل قول خلاصه کنیم.

ما اکنون در زمانی زندگی می‌کنیم که نه تنها نقادی از نظام کهن سرمایه داری، بلکه نقادی آزمون‌های سوسیالیستی نیز دارای اهمیت فراوان است. ولی این نقادی فقط در یک صورت اصیل است و آن در صورتی است که برای برا کردن، مؤثر کردن، ثمر بخش کردن آرمان سوسیالیستی و مبارزهٔ انقلابی باشد نه برای نفی آن، انکار آن، درپرده کشیدنش، از محتوی تهی ساختنش. مسئلهٔ تحول از کهن به نو و ایجاد جامعهٔ نو هم از جهت عمده‌ترین قوانین تجلی خود در تاریخ بشر و هم از جهت قوانین ویژهٔ تظاهر و تحقق آن در این یا آن نقطهٔ زمانی و مکانی، به کلی بغرنج است و اگر بنا باشد این مسئله در فرمان‌های ولونتاریستی قهرمان منشان و دیکتاتور منشان خلاصه شود، گاه عوارضی که از این طرز کار زائیده می‌شود از مواهب آن بیشتر است.

لنین بزرگ در اکتبر کبیر به این کار در ذروه درک علمی و مسئولیت انسانی برای زمان خود دست زد و فقط با همین درک و با همین مسئولیت در دوران ما، در هر کشور جداگانه،می‌توان ازانتقال به جامعهٔ نو و از ساختمان جامعه نو دم زد.

آرمان عظیم سوسیالیسم در واقعیت خود یک آرمان سراپا انسانی است که تلاش در راه آن بهترین محتوی را به زندگی ما عطا می‌کند. انکار آن ارتجاعی است. ولی نه هر کس واژهٔ سوسیالیسم را برلب دارد و از محتوی مشخص و علمی این واژه تصوری درست به کف آورده است.

مارکسیست‌های عصر ما موظفند این آرمان درخشنده را که گاه جریان‌های ناهنجار در تاریخ و سواستفاده‌های جاه طلبانه بر آن سایه افکنده است با تمام تلالوء خیره کننده علمی و انسانی آن تابان کنند و عامل آگاه تکامل را به حربهٔ معنوی معجز نمون برای ایجاد چرخش بنیادی و رستاخیزی مجهز نمایند.

دربارهٔ برخی مسائل
ایجاد جامعهٔ نوین در کشور ما

ما مارکسیست‌های ایرانی می‌کوشیم بر اساس تعالیم کلاسیک‌های مارکسیستی جامعهٔ نوین مبری از استثمار و استعمار، مبری از فقر مادی و معنوی، عاری از طبقات متناقض، بهره ور ازاستقلال سیاسی و اقتصادی و مبتنی بر دموکراسی سیاسی و اقتصادی در ایران برپای داریم. این کاری است شریف و عالی ولی صعب وبغرنج. سادگی بسیار می‌خواهد اگر کسی تصور کند احکام مندرجه در کتاب‌ها یا تقلید تجارب دیگران برای حل این معضل کافی است.

آری آگاهی درست و جامع از تئوری، مطالع همه جانبه و دقیق تجارب دیگران شرایط ضرور داشتن دید درست در امر ایجاد جامعهٔ نوین سوسیالیستی در کشور ماست. ولی این دو شرایط لازم است و هنوز کافی نیست.

به این دو شرط لازم باید دو شرط دیگر را افزود:

۱. شناخت علمی تاریخ کشور به ویژه تاریخ جنبش‌های اجتماعی و درک علل کامروائی وناکامی آنها به ویژه شاخت علمی جنبش‌های نیم قرن اخیر ایران و درک ماهیت و علل کامروائی یا ناکامی و تجارت مثبت و منفی آنها و از آن جمله بررسی دقیق جنبش کارگری و کمونیستی و جنبش توده‌ای ایران و جمع بست تجارت این جنبش. یکی از معایب مهم کار ما در آغاز جنبش توده‌ای این بود که بدون توجه به این مختصات، بدون اجراء این بررسی کار را تقریباً از زمینهٔ تهی آغاز کردیم و لذا بسیاری از اشتباهات رخ داده را مکرر ساختیم. بسیاری از گروه‌ها و سازمان‌های تحول طلب دیگر نیز با همین بی اعتنائی به تجارب جهانی و ایران عمل کرده‌اند و عمل می‌کنند،

۲.شناخت درست جامعه معاصر و ارزیابی صحیح آن و مبتنی کردن استراتژی و تاکتیک

حزب، اشکال سازمان و مبارزهٔ حزبی بر اساس این شناخت.

تجربه نشان داده است که محیط **عقب مانده** و به طور عمده **خورده بورژوائی** کشور ما به طرز تفکر و عمل ذهنی، اندیویدوآلیستی، و لونتاریستی فوق العاده میدان می‌دهد. این طرز تفکر و عمل **ذهنی** (که به واقعیات عینی بی اعتناست)، **اندیویدوآلیستی** (که از گذشت در مقابل مصالح اجتماعی تن می‌زند و خواست‌ها و حساب‌های خود را محور قضاوت و عمل می‌سازد)، **ولونتاریستی** (که می‌خواهد به هدف نه براساس استفاده خونسردانه از امکانات عینی بلکه بر اساس احساسات، شعارها، خواست‌های شتاب کارانه، قهرمان منشی، لاف و گزاف دست یابد) **بلیهٔ عمدهٔ هر نهضت انقلابی** و از جمله نهضت انقلابی در کشور ماست.

این طرز تفکر و عمل مانع آن است که سازمان حزبی نضج یابد و محکم شود زیرا آن را دائماً به تفرقه محکوم می‌کند، مانع آن است که سازمان حزبی خونسردانه عمل کند زیرا دائماً به چپ و راست می‌راند. تجارب فراوان نشان می‌دهد که در شرایط تسلط این طرز تفکر و عمل حزب طبقه کارگر با صرف انرژی‌های عظیم به نتائج بسیا رکم می‌رسد یعنی سطح کارآئی مبارزه بسیار نازل است.

رشد سریع طبقه کارگر و روشنفکر معاصر، رشد قوای مولده در کشور ما و تأثیر معنوی مبارزات اجتماعی دم به دم محیط اجتماعی را برای یک مبارزهٔ واقعی مساعدتر می‌سازد و ریشه‌های طرز تفکر و عمل ذهنی انفرادی- ولونتاریستی را دم به دم بیشتر می‌خشکاند. ولی نباید تصور کرد که این پروسه سریع است. هر مبارزی باید خود را برای دشواری‌های گاه روان سوز ناشی از چنین محیطی آماده سازد. هیچ چیز از نوحه وندبه، از ابراز بهت و حیرت در قبال رنج‌ها و عجائب ناشی از چنین محیطی عبث‌تر نیست. برای نسل ما مبارزان محیط عمل کمی مساعدتر از نسل گذشته بود ولی هنوز به هیچوجه مورد غبطه نیست. شاید یکی از افتخارات ما نیز در این باشد که در چنین محیط دشواری مبارزه کرده‌ایم و می‌کنیم. نبرد دشوار است که موجد افتخار است.

جامعهٔ نوین دموکراتیک و سپس سوسیالیستی را در کشور ما باید با بررسی تجربهٔ خود و دیگران و با انطباق تئوری‌ها و تجربه‌ها بر شرایط ویژهٔ محیط اجتماعی ایران ساخت. تقلید، شتاب، الگوسازی، صدور فرمان‌های ناسنجیده عواقب شوم وندامت‌های تلخ به بار خواهد آورد. باید در خطاب بدان نیک بختانی که وظیفهٔ ساختن جامعهٔ نوین دموکراتیک و سپس سوسیالیستی در ایران بهرهٔ آنان خواهد بودگفت: دوستان! با نسج بغرنج جامعه که به مراتب ساختمان آن از مغز انسانی پیچیده‌تر است خودسرانه بازی نکنید، بافت و ساخت موجود را در این یا آن عرصه فقط زمانی دگرگون سازید که با دقت و حوصله و وسواس شرایط عینی و ذهنی چنین دگرگونی را از پیش و در طول مدت آماده کرده‌اید. هر گامی را با نهایت سنجش بردارید. وسیعاً نظریات، نقشه‌ها، احکام، روش‌ها را مورد بررسی جمع و جامعه قرار دهید و فقط زمانی که وجداناً به این

نتیجه رسیدید که تمام دقت‌های لازم شده است وارد مرحله اجراء بشوید.

پس از آن که پرولتاریا و متحدین وی و در یک کلمه نیروهای انقلابی جامعه تسلط سیاسی و دولتی خود را برقرار ساختند باید این پند لنین را از یاد نبرد که گفت:

> نقش اعمال قهر به عنوان وسیلهٔ عمدهٔ حل معضل دراین جا خاتمه می‌یابد و سپس نقش تاثیر اقتصادی، روش‌های تجدید تربیت و اقناع، محاصره طولانی عناصر کهن، و ایجاد پروسواس و پر حوصلهٔ عناصر نوین است که به وظیفهٔ عمده بدل می‌شود.

در این جا هیچ الگوی از پیش آماده‌ای وجود ندارد. آهنگ سیر به طرف ساختمان مؤسسات سوسیالیستی در ده و شهر، تحول سوسیالیستی صنعت و بازرگانی و ارتباط و خدمات و کشاورزی، اجراء انقلاب فرهنگی در علم، فن، هنر، عادات و آداب، ذوق‌ها و سبک‌ها وغیره و غیره می‌تواند گاه تند باشد گاه کند. **شکل** تحول می‌تواند با شکل تحول در کشورهای دیگر (البته در عین حفظ شباهت ماهیت و مضمون) فرق کند. لنین تصریح می‌کند که آهنگ تکامل و شکل سازمان‌ها و نوع دموکراسی در هر کشوری که به سوی سوسیالیسم می‌رود تابع ویژگی‌های مشخص آن کشور است.

البته حل خلاق و اصولی این معضل کار آسانی نیست.

ضامن یک حل درست وجود حزبی کاملا پیوسته به مردم با رهبری جمعی و با شیوه علمی رهبری و مبارزه است. عصر پیشوایان منفرد گذشته است. کسی ذی حق نیست روح خود را مهبط الهامات و فرودگاه حقایق جاوید بداند.نباید به کیش پیشوایان راه داد. این نشانهٔ بردگی معنوی است. در عین حال نباید ضرورت اوتوریته‌ها واقعی را در عرصه‌های مختلف حزب و دولت منکر شد زیرا اوتوریته یکی از عناصرحتمی هر نوع تشکل اجتماعی امروز و در آینده‌های قابل دید است. آری شاید زمانی برسد که جامعه انسانی از آحاد همسنگ و همسطح تشکیل گردد ولی چنین زمانی هنوز در آن سوی کوهسارقرون و اعصار است.

یکی از دشوارترین مسائل ساختمان جامعهٔ نوین حل مسئلهٔ سانترالیسم دموکراتیک در عرصه سازمان‌های سیاسی و اقتصادی است. تردیدی نیست که در آغاز تحول‌های انقلابی به ویژه در جوامع عقب ماندهٔ سانترالیسم دارای وزن خاصی است، سانترالیسم عمده است. این ضرورت عینی تحکیم سانترالیسم همیشه خطر بوروکراتیزه شدن حزب و دولت انقلابی، خطر اعتلاء پیشوایان مستبد، خطر فرمالیزه و صوری شدن دموکراسی، خطر از میان رفتن ابتکار و بروز ارادهٔ آزادانهٔ زحمتکشان را به وجود می‌آورد ولی بر خلاف دعوی دشمنان کمونیسم که این خطر را حتمی الوقوع و فاتال می‌دانند، این خطر قابل پیش‌گیری است. اگر حزب و جامعه بیدار باشد و نگذارد که از تحکیم منطقی و ضروری سانترالیسم تا حد امحاء یا صوری شدن دموکراسی در درون حزب، دولت و جامعه سوءاستفاده نشود، کاملا می‌توان از این خطر جلوگیری کرد.

آری هرگز نباید اجازه داد که دموکراسی درون حزبی و دموکراسی سوسیالیستی به معنای جدی کلمه ـ ولو در آن دورانی که باید محدود باشد– از میان برود. این یکی از بزرگترین تجارب ساختمان جامعهٔ نوین است. پیشوایان مستبد که به اندیشهٔ سوسیالیسم علمی وفادارند مسلماً در راه ساختمان سوسیالیسم گامهائی بر می‌دارند. شاید گاه آهنگ عمل آنها دراین یا آن عرصه محدود سریعتر است ولی تجارب نشان داده است که مضرات ناشی از طرز عمل این نوع پیشوایان بر فوائد می‌چربد ونحوهٔ عمل آنها نه فقط بدبختی‌ها بلکه عواقبی به بار می‌آورد که چارهٔ آن دشوار است. بزرگترین و شوم‌ترین این عواقب بوروکراتیزاسیون، از میان رفتن شور واعتماد و هیجان انقلابی، فروکش سطح ابتکار عمومی و لذا پیدایش ناهنجاری در رشد جامعه است.

یکی دیگر از مسائل ایجاد جامعهٔ نوین عبارت است از طول مدت مرحلهٔ دموکراتیک انقلاب و آهنگ فرا رویاندن انقلاب دموکراتیک به سوسیالیستی. ظاهراً احزاب و دولت‌های انقلابی پس از استقرار تسلط خود بی میل نیستند هر چه زودتر پایه‌های اقتصادی و اجتماعی استثمارگران را منهدم سازند تا خطر ضد انقلاب و احیاء سرمایه داری از میان برود، نقشه‌ها جامع‌تر و شامل‌تر تنظیم گردد، کنترل دولت انقلابی بر سراپای جامعه تحقق پذیر شود وغیره. مسلماً طبقات ضد انقلابی بی کار نمی‌نشینند و انقلابیون فاتح را به سوی واکنش‌های شدید و شتاب کارانه می‌رانند.

لذا گفتن آن که باید تحولات دموکراتیک جامعه با حوصله انجام گردد و ایجاد مؤسسات سوسیالیستی در اقتصاد و فرهنگ باید با تدارک و سر صبر صورت پذیرد در گفتار آسان، درکردار دشوار است.

از آن طرف شتاب زدگی مایهٔ بی اندام شدن Destructurisé جامعه، پیدایش کمبود مزمن محصولات، کم خونی مفرط اقتصادی، نارضائی‌ها وغیره است که خود به تحول ناسالم در حزب انقلابی وشیوه رهبری آن می‌انجامد.

چه باید کرد؟

مسلما باید حرکت طبق مراحل، با تدارک منظم وقبلی شرایط انتقال از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر مراعات گردد و مجذوب سیاست اجتماعی کردن ولونتاریستی و اجراء جهش‌های ناسنجیده نشد، در عین آن که باید توانست از ذخیره‌های پروسه اجتماعی به حد اعلا برای تسریع معقول تکامل جامعه استفاده کرد.

این امربسته است به نوع حزب و رهبری آن، درجه کنترل افراد حزبی و افراد جامعه از رهبران.

سرانجام نکتهٔ مهمی را که شاید در این بحث مهمترین نکته است مطرح کنیم:

تجربهٔ انقلابات عصر ما نشان داده است که به ویژه پس از پیروزی انقلاب ظهور دو برخورد در مورد ساختمان جامعهٔ نوین امری است احتراز ناپذیر.

یکی از این برخوردها به جنبهٔ انسانی و دموکراتیک تکیه می‌کند، خواستار حرکت تدریجی و گام به گام است، نمی‌خواهد سعادت نسل اکنون را تماماً فدای نسل آینده کند، پروسهٔ تکامل را نمی‌تازاند.

برخورد دیگر به جنبهٔ انقلابی تکیه می‌کند، خواستار حرکت سریع و جهشی است، جامعه را به فداکاری و قربانی فرا می‌خواند، برای این کار فضای هیجانات ویژهٔ طبقاتی و میهنی به وجود می‌آورد، پروسهٔ تکامل را با اقدامات سیاسی و سازمانی می‌تازاند.

برخورد اول استدلال می‌کند که سوسیالیسم باید به کسانی که آن را پیروز کرده‌اند و به کسانی که از آن توقع فراوان دارند هر چه زودتر چهرهٔ سعادت بخش خود را نشان دهد. استدلال می‌کنند که جهان‌بینی ما شیوه‌های غیر انسانی را رد می‌کند.

برخورد دوم استدلال می‌کند که سوسیالیسم باید به وسیلهٔ کسانی که آن را پیروز کرده‌اند هر چه زودتر نیرومند و استوار شود وخود را از هر حادثه‌ای و گزندی تضمین کند. استدلال می‌کنند که علاقه به کارائی اسلوب‌ها برای دوران معین ما را باید از پرواهای اخلاقی دورنگاه دارد.

معمولا در کشورهای عقب مانده که مسائل حل نشده بسیار است، افکار عمومی برای درک بغرنجی حوادث به اندازهٔ کافی مجرب نیست، پیشوایان ولونتاریست (در صورتی که رهبران وسازماندهان ماهری باشند) می‌توانند مشی خود را پیش ببرند و حامیان مشی مخالف خود را منفرد کنند واگر به اندازهٔ کافی سخت گیر باشند- که معمولا چنینند- آنها را تا سر حد نابودی جسمی ببرند.

این چرخش وضع را باید از هم اکنون در نظر داشت.

روش درست دریافتن تناسب صحیح بین آگاهانه و خود به خودی، بین تسریع و نضج پروسه است و می‌توان مشی انقلابی کارآئی تنظیم کرد که نکات صحیح دو مشی متقابل را در برگیرد و از اغراق‌ها، غلوها و انحراف‌های هر دو جلوگیری کند. این کاملا ممکن است. برای این کار رهبرانی لازمند از مکتب لنین که نیروی شگرف انقلابی و انسانی، ارادی وعقلی وعاطفی را در توازنی غبطه انگیز با خود همراه داشته باشند.

انقلابیون نرم، به اندازهٔ زائد، انسانی و محتاط از سوئی و انقلابیون سخت، بیش از حد لازم خشن و بی باک از سوی دیگر کار را به فاجعه خواهند کشاند. چه اندازه لازم است حزبی بیدار و بصیر باشد تا به موقع از بسته شدن نطفهٔ فاجعه جلوگیری کند، چه اندازه باید حزبی خوش بخت باشد اگر بتواند به موقع جمع رهبران شایستهٔ خود را که بین دیالکتیک تاریخ زمان آنها و استعدادهای روحیشان تناسب لازم بر قرار است به وجود آورد. این خود از اهم مسائل و از غامض‌ترین آنهاست که گاه حل آن در دسترس قرار ندارد.

برای احتراز از پندار بافی و طرح مسائلی که مربوط به آیندهٔ کمابیش دور برای کشور ماست ما

از ورود و در بسیاری مباحث مشخص مربوط به ساختمان نظام دموکراتیک و سپس سوسیالیستی در ایران عامداً صرف نظر می‌کنیم. روشن نیست که حزب طرازنوین طبقه کارگر این نظامات را همراه دیگر احزاب دموکراتیک خواهد ساخت و یا خود معمار منحصر خواهد بود. بدون شک پرولتاریا پیوسته حاضر بوده است و حاضر است که با خورده بورژوازی انقلابی در ایجاد نظامات نوین دموکراتیک و سوسیالیستی همکاری کند و برای وی سهم و جای شایسته‌اش را در این نوسازی اجتماعی قائل است و نیز روشن نیست که پیروزی خلق در ایران در درون چه تناسب قوای جهانی و در کدام محیط سیاسی و درچه حدی از دست آوردهای علمی و فنی و چه مرحله‌ای از تکامل اقتصادی- اجتماعی جامعهٔ ایران انجام خواهد گرفت. همهٔ اینها تنوع عظیمی از اشکال پدید می‌آورد که حل آنها وظیفهٔ کسانی است که بلا واسطه رسالت این حل را بر عهده دارند. سخن ما در اینجا بیان مشتی آرزوهاست که بیشتر از نسج جامعه و تاریخ زمان ما برخاسته است.

کمونیسم و آنتی‌کمونیسم
یک بررسی اجمالی از احتجاجات سفسطه آمیز ضد کمونیستی و پاسخ به آن‌ها

« حقیقت» - سرائی است آراسته
هوی و غرض: گرد برخاسته
ندیدی به جائی که برخاست گرد
نبیند نظر، گرچه بیناست مرد
سعدی

هر اندازه بر نفوذ اندیشه وعمل کمونیستی در تاریخ معاصر افزوده می‌شود، به همان اندازه آنتی‌کمونیسم سخنگویان و صاحب نظران سرمایه داری و خورده بورژوازی و همهٔ طبقات و قشرهائی که در اشکال مختلف مالکیت خصوصی برافزار تولید و نیز در اشکال مختلف ایده‌آلیسم ذی علاقه هستند، با جنجال و هاری بیشتری به میدان می‌آیند و از این هیاهو دو منظور دارند: هم حقیقت بزرگ علمی و انقلابی را مخدوش جلوه دهند و هم جنایات و غارت گری‌های فجیع خود را توجیه کنند.

مرتدان گریخته از رزمگاه، «علمی» را که در صفوف کمونیست‌ها آموخته‌اند (ولی هرگز آن را به درستی نفهمیده و یا به درستی بدان باور نداشته و یا برای عملی ساختن نتایج این علم فاقد صفات ضرور انسانی بوده‌اند)، همه «اطلاعات» و «تجربیات» خود را در اختیار آنتی‌کمونیسم می‌گذارند تا وی زرادخانه شبه استدلالات خود را تازه به تازه عوض کند و دام‌های نوینی برای خوش باوران بگستراند.

آنتی‌کمونیسم معاصر می‌کوشد جهان‌بینی و ایده‌ئولوژی سیاسی- اجتماعی کمونیسم را به تدریج پوک و فرسوده و از جوهر انقلابی آن تهی کند، و به قول خود وحدت کلمه و «یکسان گویی» (مونودکسی) آنرا به تشعب و «چند گونه گوئی» (پلی دکسی) بدل سازد و سپس این جریان‌های گونه گون را به جان هم اندازد وبه اصطلاح، یکپارچگی عقیدتی ومسلکی کمونیسم را که بلای جان آنهاست از میان ببرد (پدیده‌ای که ده‌مونولی تیزاسیون نام دارد). آنتی‌کمونیسم از مشکلات **عینی** موجود در جامعهٔ نو، از خود نقادی شجاعانه و صادقانه کمونیست‌ها، از عطش خود تکمیلی

آنها **انگل وار** سود می‌جوید و حتی با ادعای مضحک «به سازی سوسیالیسم» و « انسانی کردن» آن می‌خواهد ریشه‌اش را بزند.

جامعه شناسان بورژوا عمداً آرمان‌های کمونیستی را حقیر می‌گیرند و عامیانه و مبتذل می‌سازند و آنها، گاه این آموزش را در آن اشکال مشخص و گذرا که بر اثر محظورات و مشکلات تاریخی در این یا آن کشور به خود گرفته و تابع منطق حوادث بوده است، خلاصه و بدینسان ساده‌اش می‌کنند و حال آن که چنین نیست.

کمونیست خواستار حل تضادهای عمدهٔ جامعهٔ معاصر انسانی، ایجاد یک اتحاد بین المللی انسانی آزاد و خوش بخت، با فرهنگ و مرفه است و بر آن است که محمل‌های اقتصادی، اجتماعی، فنی، معرفتی و روحی ایجاد یک چنین جامعه جهانی هم اکنون وجود دارد ولی نیروهای ارتجاعی و محافظه کار این تحول بنیادی را مانع می‌شوند و سیر آن را کند، دردناک و پر اعوجاج می‌کنند و با تمام نیرو می‌کوشند آن را به عقب اندازند و به همین جهت طبقات و قشرهای انقلابی و نیروهای پیشاهنگ باید به انحاء مختلف ممکن متشکل و سازمند گردند و طی نبردی آگاهانه، واقع بینانه، جسورانه، جان بازانه موانع را از سر راه بر دارند و جامعهٔ نوین را پی افکنند.

کمونیسم علمی کارل هینریش مارکس و فریدریش انگلس که در سده نوزدهم شکل گرفت پاسخ اندیشیده، ژرف و همه رویه‌ای بود به سئوالاتی که از مدتها پیش سوسیالیست‌ها و کمونیست‌های به اصطلاح پندار پرور (اوتوپیک) آنها را مطرح ساخته بودند و با آن که در پاسخ این پرسش‌ها، نکات جالب بسیار فراوانی گفته بودند، با این همه موفق نشده بودند **حل علمی** تضادهای جامعهٔ معاصر وریشهٔ اقتصادی- اجتماعی این تضادها را به درستی بیابند.

پس از پیدایش سوسیالیسم علمی، ولادیمیر ایلیچ لنین اندیشه‌ور انقلابی نابغهٔ روس، گام غول آسائی برای به اصطلاح «پیاده کردن» این نظریه و گسترش آن در شرایط نوین اجتماعی و معرفتی انجام داد. هم اکنون کمونیسم از یک نیروی معنوی به یک نیروی مادی عظیم بدل شده و در این لحظه که این سطور نوشته می‌شود کشورهای جامعهٔ سوسیالیستی اروپا به سطح نزدیک به ۸۰ درصد تولید صنعتی کشورهای جهان سرمایه داری غرب (اروپای غربی و امریکا) رسیده‌اند و در گستره‌های جداگانه حتی بر آنها پیشی گرفته‌اند و در فاصلهٔ زمانی بس کوتاه تاریخی به دست آوردهای اعجاب آور نائل آمده‌اند.

به مدد دشمنان کمونیسم و نیز در تأثیر اندیشه‌های غیر کمونیستی در کمونیسم چهره‌های گوناگونی به نام خود کمونیسم برای مبارزه با کمونیسم درست شده یا ظهور کرده است مانند **کمونیسم ملی** که مدعی است گویا هنوز نوبت اجراء اصل انترناسیونالیسم پرولتری نرسیده و اول باید هر خلقی به فکر خود باشد، اگر چه حتی این کا ر به ستیزه گری کمونیست علیه کمونیست

و بهره گیری سرمایه داران از این ستیزه برسد! یا **کمونیسم لیبرال** مدعی است که باید شیوه‌های لیبرالی و پارلمانی و اصل «تعدد احزاب مختلف» یا «چند گرائی» (پلورالیسم)، حتی به بهای جان گرفتن ضد انقلاب و رخنهٔ جاسوسی نیرومند امپریالیستی ودست یازی سازمان‌های نظامی «آتلانتیک شمالی» به این جوامع اجراء شود زیرا در غیر این صورت کمونیست‌ها را مخالفان به دشمنی با آزادی متهم می‌کنند! یا **کمونیست مذهبی** بر آن است که مذاهبی مانند مسیحیت، بوداگری و اسلام می‌توانند جانشین جهان‌بینی ماتریالیسم دیالکتیک شوند زیرا عامهٔ مردم بدان باور دارند والا مردم به علت باورهای مذهبی خود کمونیست‌ها را کافر و بدکیش خواهند شمرد و بدین سال «جزیرهٔ» عناصر مترقی از «ساحل» مردم جدا خواهند ماند.

باید گفت که تلاش سازمان‌های تخریبی امپریالیستی به ویژه به مدد مرتدان که دزدان با چراغند و کالای گزیده می‌برند توانسته است تا حد زیادی به سیاست تبدیل یکسان گوئی به چند گونه کوئی نائل آید و این خطری است که نباید بدان کم بها داده شود. در قبال نظامی تبه کار مانند امپریالیسم از نظامی خلقی مانند سوسیالیسم دفاع و توجیه ضرور نیست ولی ما این را نه به خاطر دشمن، بلکه به خاطر انسان‌هائی می‌کنیم که دارای حسن نیت ولی تجربه سیاسی نارسا هستند.

علیه کمونیسم از طرف صاحب نظران بورژوا و خورده بورژوا «استدلالات» متعددی می‌شود که استدلال منطقی نیست، سفسطهٔ ضد منطقی است. از آن جا که ما از این «استدلال‌ها» نمی ترسیم و بر عکس عرصهٔ بحث و تعقل درست عرصهٔ ماست، لذا خونسردانه مهم‌ترین شبه دلیل‌های دشمن را بررسی می‌کنیم، با آن مضمون که از طرف آنتی‌کمونیسم **جهانی** ارائه می‌شود.

۱. می‌گویند کمونیسم سرشار از عناصر ناجور وناسازگار با طبیعت انسانی و تاریخ بشری است زیرا مثلا جامعه طبق سرشت خود چندگرا و تنوع جو و تعدد طلب است لذا با یکسان روشی و تام روائی (توتالیتاریسم) کمونیستی که می‌خواهد همه کس و همه چیز را تابع یک هدف سازد، جور نیست. یا آن که جامعه ذاتاً ضد قدرت دولتی است و به همان سان که به گفتهٔ فروید پسران، دراثر عقدهٔ موسوم به عقدهٔ «ادیپ» با پدران خود میانهٔ خوشی ندارند، جامعه نیز با پدر- دولت در واقع مخالف است، گر چه به ناچار از وی اطاعت می‌کند، لذا تلاش کمونیست‌ها با سازگار سازی (کونفورمیسم) و این که در جامعهٔ سوسیالیستی وحدت معنوی- سیاسی برقرار می‌شود وهمهٔ افراد جامعه همراه دولت و دستورهای او گام بر می‌دارند، ادعا و تلاش عبث و بی سرانجام وغیر طبیعی است. به علاوه انسان ذاتاً جویای منفعت خویش و فردگرا (اندیویدوالیست) است و کمونیست‌ها می‌خواهند او را به جامعه پرستی و غیر خواهی و جمع گرائی (کلکتیویسم) وادارند. یا خلق‌ها از جهت همین سرشت فرد گرایانهٔ خود ملت گرا (ناسیونالیست) نیز هستند و سرزمین و زبان و آداب و فرهنگ و تاریخ خود را به مال دیگران ترجیح می‌دهند و همه اشان علاقه به

سیطره جوئی بر دیگران دارند ولی کمونیست‌ها می‌خواهند بگویند که بشر می‌تواند جهان‌گرا (انترناسیونالیست) باشد و حال آن که دولت‌های بزرگ کمونیستی خود در زیر ساتر جهان‌گرائی پرولتاری، راه سیطره جوئی (هژمونیسم) را طی می‌کنند و به «ابرقدرت» بدل می‌شوند. به علاوه در انسان، به نظر آنتی‌کمونیسم، غریزهٔ مذهبی نهفته است. آدمی زاده در درون خود وجود خدا را احساس می‌کند و به سوی این مبداء میل و کشش دارد و می‌خواهد با آن وارد پیوند معنوی شود ولی کمونیست‌ها مذهب را رد می‌کنند و آن را خرافی می‌پندارند وآته‌ئیسم را رواج می‌دهند و خردگرایی (راسیونالیسم) یعنی امکان دسترس یافتن به حقایق از راه قدرت تعقل انسانی را تنها راه درست معرفت می‌شمرند. بدین سان انسان از هر پناه معنوی محروم و به تنهائی و بی سعادتی محکوم می‌شود.

۲. آنتی‌کمونیست‌ها می‌گویند که کمونیست‌ها در زمینهٔ اقتصادی نیز نتوانستند صحت «فرضیات» خود را ثابت کنند. اقتصاد کمونیستی، به اصطلاح لودویگ ارهارد صدراعظم اسبق آلمان غربی، یک «ضد اقتصاد» است. رهبری متمرکز و نقشه‌ای، مانع بروز ابتکار، مانع بروز پایهٔ عینی برای قیمت‌ها، مانع رقابت در بازار که منجر به تکامل تولید و توزیع می‌شود، گردیده است و دستگاه دولتی ـ اقتصادی را به یک مجتمع غول پیکر دیوان سالاری (بوروکراتیک) که لخت و کند وکم ثمر است بدل کرده است. در زمینهٔ خدمات اجتماعی وضع از تولید و توزیع نیز بدتر است لذا کمبود کالا و دشواری‌های روزمره به بیماری مزمن جامعهٔ سوسیالیستی بدل شده است. عقب‌نشینی‌های دولت‌های سوسیالیستی، قبول نمودار «سود» برای بنگاه‌ها، دگرگون کردن دائمی نظام کشاورزی، اعترافات صریحی بر صحت این دعاوی و نشانهٔ عقب نشینی آنها در جهت احیاء تدریجی سرمایه داری است.

۳. آنتی‌کمونیست‌ها می‌گویند نظام سیاسی جامعهٔ کمونیستی مبتنی بر حزب واحد، تمرکز شدید، انضباط شدید، نظارت دولتی و پلیسی، نظارت موضع ایده‌ئولوژی واحد دولتی است و این امور موجب انحطاط علم ، فلسفه، هنر، شخصیت انفرادی و حتی اخلاقی شده است. شخصیت فرد در جامعهٔ کمونیستی در قیاس با قدرت دولت صفر است در برابر بی‌نهایت. دموکراسی وجود خارجی ندارد. آزادی پندار موهومی است، زیرا نیروهای مخالف (اپوزیسیون) قادر به عرض اندام نیستند و با وسائل خشن سرکوب می‌شوند. ازآن جا که در جامعهٔ کمونیستی همه جیز از قبل «متشکل» گردیده وتابع نقشه و هدف تعیین شده‌ای است، لذا روند تحول در جامعهٔ کمونیستی بر اساس انگیزه‌ها و اهرمهای خود به خودی و طبیعی نیست و به خلاقیت دموکراتیک منجر نمی‌شود. و چون بر اساس دستور و فرمان است لذا سراپای رژیم به یک «رژیم جبر» Zwangeregim، به یک سیر دستکاری شده از بالا Manioulé بدل می‌گردد. چون تحول طبیعی و سالم نیست، عوارض

عجیب اجتماعی و روحی بار می‌آورد.

۴. می‌گویند وعده‌های طلایی کمونیست‌ها در بارهٔ یک آیندهٔ عالی انسانی تکرار داستان «مدینهٔ فاضله»، «ظهور مهدی»، «هزارهٔ مسیح» Hilliasme است و رویائی ناشدنی. تاریخ که واحد آن تمایل و اراده افراد و انبوهه‌ای از تصادفات است پیش بینی پذیر نیست و دارای آن چنان قوانینی نیست که بتوان بر اساس آن سیرش را در جهت مطلوب اداره کرد. کمونیست‌ها که «همهٔ کبک‌های آسمانی را در تابهٔ مردم» وعده می‌دهند، در اثر سیر خود تاریخ روفته خواهند شد. این در واقع یک حالت غیر عادی و «آنورمالی» رشد در برخی کشورهای عقب مانده ایست که می‌خواهند با سرعت از راه صرفه جوئی وتمرکز شدید، صنعتی شوند. انقلاب علمی- صنعتی معاصر به سود کمونیست‌ها نیست و پس از آن که آنها به مراحل «جامعه صنعتی» رسیدند، در برابر آن مسائلی خواهند بود که جوامع صنعتی معاصر یا به اصطلاح سرمایه داری دربرابر آن مسائل قرار دارند. با پخش کمونیسم در میان خلق‌ها وکشورهای مختلف، تفرقه فکری آنها شدت خواهد یافت واین عامل نیز آن را بیش تر به طرف پوکی و فرسایش خواهد برد.

۵. آنتی‌کمونیست‌ها می‌گویند: دولتمداری کمونیستی نوعی «الیگارشی» و تسلط جابرانه فردی یا جمعی یک اقلیت تکنوکرات و بورکرات است که با استفاده از «مالکیت دولتی» به طبقه انگل تازه‌ای بدل شده‌اند و به سود خود و به سود نیات سیطره جویانه و جهان خوارانه، توده‌های کشور خود ودیگر کشورهای «اقمار» را زیرفشار شدید قرار می‌دهند. در این میان سوسیال دموکرات‌ها برآنند که تحت شعار «سوسیالیسم دموکراتیک» به بهترین نحو می‌توان «اعتراض توده‌ها» را در کشورهای سوسیالیستی علیه رژیم متشکل ساخت.

با آنکه آنچه گفته شد **شمه ایست از بسیار**، باز به خوبی می‌توان دید که آنتی‌کمونیسم دارای چه پوزه بزرگی برای سفسطه بافی است. بغرنجی مسئله، بغرنجی تاریخی، اجتماعی، انسانی مسئله تحول نظام کهنه به نو در واقع زیاد و مشکلات تکامل رنگارنگ است و این امر دامنهٔ سفسطه‌های ساده فریب را وسیع کرده است. آنتی‌کمونیسم در هر کشوری، بر حسب مختصات محیط تبلیغ خود، مطالب دیگری که اغلب به مراتب مبتذل‌تر است بر این نکات می‌افزاید و ما در این جا برخی از عام ترین دعاوی را بیان داشته‌ایم.

از آن جا که انقلاب پرولتری در اکثریت مطلق موارد، در کشورهای عقب مانده که از شراره خانمان سوز جنگ‌ها و زلزله انقلاب‌ها برون آمده بودند، پیروز شد و مجبور بود در شرایط محاصرهٔ نظامی و اقتصادی و تهدید و تحریک و تخریب دائمی نهان و آشکار امپریالیسم، دیگر دشمنان طبقاتی و عقیدتی خود، نظام نوین را بسازد، روشن است که کمونیست‌ها هنوز نتوانسته‌اند تابش بسیاری از اندیشه‌های انسانی و مقدس خود را در این جوامع هر چه زودتر و هر چه جلی‌تر

عیان سازند وگاه حتی در این شرایط دشوار نبردهای بغرنج طبقاتی ومشکلات از درون و بیرون، علی رغم میل خود، مجبور شده‌اند به وسائل و شیوه‌هائی که تحمیل تاریخ است، علیه دشمنان طبقاتی توسل جویند تا بتوانند ثمرات کامیابی‌های خود را از برباد رفتن نجات دهند. این شرایط گاه اشکال خاص وگذرائی در سیر امور در برخی کشورها که در جادهٔ نو گام هشته‌اند، پدید آورده که برخی سفسطه‌های به ظاهر «حق به جانب» دشمنان ما درست متوجهٔ این اشکال مشخص و گذراست و اگر حقش را بخواهید، در آخرین تحلیل این پدیده‌ها خود محصولات غیر مستقیم وجود سرمایه داری و دیگر نظامات فرتوت ضد بشریست.

نقادان کمونیسم، حتی مرتدان، هرگز با جامعیت جهان‌بینی انقلابی و علمی مارکس و انگلس و لنین را به عنوان یک سیستم، یک منظومهٔ جامع از نظریات فلسفی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، تاریخی، اخلاقی و هنری، بررسی نکرده و به درستی نفهمیده‌اند. نگارنده این مطلب را به هنگام مطالعهٔ انتقادی نظریات صاحب نظران سرشناس معاصر امپریالیستی مانند والت ویتمن رستو، رمن آرن برحسب تجربهٔ شخصی خود ادراک کرده است. به علاوه سوسیالیسم واقعی و موجود را به شکل عینی نمی‌شناسند واز وراء حجاب‌های «نقص اطلاع» و «غرض طبقاتی» و «اجراء دستور اربابانی که به این حساب به آنها مزد می‌دهند»، سخن می‌گویند و نه با وقوف بر امر و با قضاوت عینی و علمی. مثلا این «نقادان» کمونیسم مارکس جوان را از مارکس پیر جدا می‌کنند، و انگلس را از مارکس؛ لنین را از مارکس و انگلس، استالین را از همهٔ آنها، این دعوی نادرست است.

این نقادان مغرض نه فقط اشخاص، بلکه حتی مفهوم «سوسیالیسم» و «کمونیسم» را که بنا به آموزش مارکس دوفاز سافل و عالی از یک جامعه‌اند، در مقابل هم قرار می‌دهند. مطابق سخنان عامیانهٔ این نقادان، کشورهای سوسیالیستی هم اکنون «کمونیستی» هستند و اما کشورهای سوسیالیستی عبارتند از مثلا انگلستان مستر کالاگان و آلمان غربی هرشمیدت، یعنی کشورهائی که در آن سرمایه داری انحصاری دولتی حکم رواست!

باید توجه داشت که تبلور تئوری سوسیالیسم در عمل، خود یک روند بسیار بغرنج و طولانی و پر فراز و نشیبی است که باید آنرا به درستی درک کرد.

اینک عمده‌ترین دعاوی آنتی‌کمونیسم را کمی از نزدیک پی کاوی کنیم:

۱. برخلاف دعوی آنتی‌کمونیست‌ها، شعارهائی که کمونیست‌ها برای تحول بنیادی جامعه انسانی مطرح می‌کنند خیال بافی و وعدهٔ ایجاد یک بهشت موهوم نیست و احدی از کمونیست‌ها نیز ابدا نگفته است که هم اکنون چنین «بهشتی» به وجود آمده است. کمونیست‌ها با نهایت صراحت اعلام می‌دارند که علی رغم آنکه در رشتهٔ تولید و بازدهٔ تولید که دو عرصه اساسی و قاطع است، موفقیت کشورهای سوسیالیستی، با وجود مشکلات سنتی و تاریخی و دشواری‌هائی که دشمن

آفریده عظیم است، هنوز سطح مجموع تولید و به طریق اولی سرانهٔ تولید در اتحاد شوروی به ایالات متحده امریکا نرسیده و هنوز در اتحاد شوروی بازده که میدان قاطع نبرد است در عرصهٔ صنعت ۵۰٪ امریکا و در عرصه کشاورزی۲۵٪ آمریکاست و با آن که آهنگ رشد بازده در شوروی سریعتر از آمریکاست، باید نبرد طولانی برای پیروزی در پیکار بازده کار که آن را لنین علامت قاطع برتری یک فرماسیون اقتصادی- اجتماعی بر فرماسیون پیشین می‌داند انجام گیرد.

بدین سان کمونیست‌ها از لاف و گزاف به دورند. ولی در عین حال می‌گویند که در آستانهٔ انقلاب اکتبر تولید امریکا ۸ برابر شوروی و بازده وی ۹ برابر بوده است و در شصت سال گذشته پویایی اقتصادی در اتحادشوروی خود را با همهٔ دشواری‌های کوه شکن،به مراتب بهتراز ایالات متحده که دارای بهترین شرایط ژئوفیزیک برای تکامل اقتصادی است، نشان داده است. بر اساس همین پویائی **اثبات شده**، کمونیست‌ها برآنند که شعارهای آنها یک برنامهٔ واقعی و عملی برای تلاش است و در پیروزی و ظفر مندی نهائی آن، عقل عاری از غرض، تردید به خود راه نمی‌دهد.

یافتن اسلوب‌های صحیح رهبری نقشه مند و از روی پیش بینی در اقتصاد بغرنج امروزین بر اساس تأمین منفعت تمام جامعه، در تاریخ انسانی کاری است ناشده و به این کار به بهترین و کاملترین شکل، فقط می‌توان گام به گام و براساس تراکم تجارب عملی و ایجاد پایهٔ علمی و فنی واقتصادی متناسب تحقق بخشید. در روند این اسلوب یابی و پرورش مدیران سوسیالیستی و تولید کنندگان طراز نوین و بنگاه‌های اقتصادی طراز نوین، پیدایش خطا، ناکامی، کژدیسی Deformation امری است عادی و **احتراز ناپذیر** که وجود داشته و دارد و خواهد داشت. ولی اصل نکته این جاست که جهان به سوی اقتصاد خصوصی شرکت‌های چند ملتی یا اقتصاد تعاونی گروه‌های مختلف مولد ویا به اصطلاح سوسیال دموکرات‌های راست «اقتصاد اجتماعی بازار» و امثال آن سیر نمی‌کند. جهان به سوی یک اقتصاد به هم پیوسته و بین المللی، بر پایهٔ تقسیم کار جهانی،برپایهٔ همکاری و ویژه کاری بین المللی برپایهٔ برنامه ریزی علمی وپیش بینی علمی می‌رود و چنین اقتصادی نمی‌تواند در چارچوب منافع و هوس کنسرن‌ها و کارتل‌های خصوصی سرمایه داری محصور بماند. چنین اقتصادی به ناچار باید، مانند خود تولیدی که در پایهٔ آن است، اجتماعی شود و به همهٔ جامعه انسان تعلق یابد، بدون این که معنی این سخن نفی روا بودن مالکیت **شخصی** مبتنی بر کار باشد که ما آن را با مالکیت **خصوصی** بر وسائل تولید فرق می‌گذاریم. این مالکیت شخصی تنها بر اساس کارو تلاش خود شخص که عاری از بهره کشی باشد مجاز است. لذا طرح کمونیست‌ها که حتی از سدهٔ نوزدهم به میان گذارده شد، دائر به ضرورت ایجاد اقتصاد متمرکز، نقشه مند، اجتماعی شده، جهانی شده، تنها وتنها طرحی است که در سمت تاریخ قرار دارد و خود سیر تاریخ صحت این دورنگری داهیانه کلاسیک‌های مارکسیسم را ثابت کرده است. باید

این طرح عظیم را «پیاده کرد» و پیاده کردن این طرح به وقت، به تجربه اندوزی، به پرورش کادر و به انواع دیگر وسائل مربوطه، نیازمند است. مگر درک این نکته دشوار است؟ همه نظریات واقعاً علمی و انقلابی در تاریخ راه خود را با دشواری گشودند ولی تنها آنها بودند که دوران‌های تکاملی عالیتری ایجاد کردند. مثلا در زمینهٔ علوم طبیعی حتی زمانی بود که هواداران هیئت بطلمیوسی، امثال کپلر، کوپرنیک، تیخوبراهه، گالیله را به مسخره می‌گرفتند، و زیر فشار انکیزیسیون قرار می‌دادند و به مرگ تهدید می‌کردند. از این که هواداران بطلمیوس زمانی امکان اعمال زور و گستاخی داشتند، سیستم «مرکزیت زمین» صحیح از آب در نیامد!

توزیع و خدمات در جامعهٔ سوسیالیستی، مانند تولید سوسیالیستی، متضمن یک رشته قوانین و مقولات نو یافته ایست که پیاده کردن آنها نیز مانند مسئلهٔ تولید بسیار دشوار است. هدف توزیع و خدمات سرمایه داری «سود» است. هدف توزیع و خدمات در سوسیالیسم تأمین سالم نیازمندی‌های همهٔ انسان‌ها، لازمهٔ حل این مسئله ایجاد جامعهٔ وفور است. به علاوه شیوهٔ زندگی سوسیالیستی با شیوهٔ زندگی سرمایه داری تفاوت اساسی دارد. سرمایه دار هر چیزی را که برای او منفعت به بار آورد می‌فروشد. گر چه برای جامعه زهر قاتل باشد. توزیع و خدمات سوسیالیستی از جای دیگر شروع می‌کند، از جائی که برای تکامل جامعه و حفظ او بیشترین ضرورت را دارد وبالاترین فایده را می‌رساند.

۲. یاوه گوئی آنتی‌کمونیسم در بارهٔ وجود یک «طبیعت» ثابت و تغییر ناپذیر انسانی که گویا برای ابد خودخواه، ملت پرست، مذهبی و سود ورز، جنگ جو و در واقع نیمه جانوری بیش نبوده ونیست و نخواهد بود، علماً و عملا نادرستی خود را به ثبوت رسانده است. حتی خود روان شناسی بورژوائی مانند فرویدیسم ونئوفرویدیسم مجبور شده است بپذیرد که غرائز انسانی «تنزل» یا «اعتلاء» می‌پذیرد و یا این که «ماوراء من» Super-ego می‌تواند «من» و «او» Id (یعنی غرائز کور را) تحت نظارت خود در آورد. اینها در واقع و به شکل «شرمسارانه» در حکم قبول تاثیر **عامل اجتماعی** است. مارکس می‌گوید سرشت انسان چیزی نیست جز مناسبات اجتماعی. انسان اگر در مهد اجتماع تربیت نشود حتی به زحمت می‌تواند راست بالا راه برود و چون زبانی نمی‌آموزد، فکر هم نمی‌کند و لذا یک جانور تمام عیار است. آنچه که انسان را **انسان** می‌کند، جامعه است. نظامات اجتماعی قادرند مختصات انسان‌ها را دگرگون کنند. تردیدی نیست که دوام ده‌ها هزارسالهٔ نظامات مبتنی بر بهره دهی و بهره کشی و فرماندهی و فرمانبری مختصاتی در بشر ایجاد کرده که **به نظر** ثابت می‌آید. زیرا از دوران **فرعون** خئوپس تا محمد رضا شاه از این جهت همهٔ مستبدان مختصات نظیری نشان می‌دهند ولی این ثبات ظاهری، پدیدهٔ ابله فریبی است. طبیعت ثابت و ابدی انسانی وجود ندارد. درسیر تاریخ عوامل خود به خودی و آگاهانه محتوی

روان انسان را تغییر می‌دهند. کمونیست‌ها به غلبه جهت **جمعی** و جهت **تعقلی** در روح انسان، به گواهی تاریخ و واقعیات آن، اعتماد دارند و بر آنند که انسان می‌تواند با نوسازی جامعه، خود را نیز از نو بسازد. دیالکتیک نو سازی جامعه و نوسازی انسان در آن است که بدون تدارک محمل‌های اقتصادی- فرهنگی نو، نمی‌توان روند تحول روانی ـ اخلاقی انسان را تسریع کرد. برای ایجاد جامعهٔ نو به انسان نو نیاز است و انسان نو، تنها در آغوش جامعه نو پرورش می‌یابد.

۳. کمونیست‌ها با فردگرائی و بر خورد هیچ‌گرا (نیهیلیستی) به وظائف و مسئولیت‌های اجتماعی مخالفند و طرفدار مسئولیت انسان در برابر جامعه و تکامل آن، معتقد به حدود آزادی فردی به خاطر حفظ آزادی افراد دیگر، خواستار پیوند بین آزادی فردی و تکامل اجتماعی هستند. مارکس می‌گفت که زمانی جامعه می‌تواند از فرد به طلبد که منافع او را با وجدان و هیجان تأمین کند، که خود منافع فرد را با دقت و مراقبت تأمین نماید. این دیالکتیک روشن و عیانی است. کمونیست‌ها با تأمین ترقی مادی ومعنوی جامعه، بر انداختن استعمار واستثمار، برانداختن سلطهٔ خرافه و جهل، به شخصیت انسانی اعتلائی شگرف می‌بخشند تا این که سرانجام «خود گردانی سازمان‌های اجتماعی» را جانشین مؤسسات دولتی و وسائل تضییقی آن می‌کنند و انسان را از عرصهٔ جبر و اسارت در چنگ قوانین ناشناختهٔ طبیعت و جامعه، وارد عرصهٔ آزادی و اختیار می‌سازند و انسان را تکیه گاه انسان قرار می‌دهند و به ناخویشتنی (آلینیاسیون) انسان که ویژهٔ جوامع طبقاتی است برای همیشه خاتمه می‌بخشند. البته این کار روز و ماه و سال نیست و برای آن باید طی زمانی طولانی زمینه‌های متنوع تاریخی را با سخت کوشی عنودانه به وجود آورد.

۴. در مورد دین و انتساب کمونیست‌ها به «کفر» و دشمنی با ادیان و روحانیت و مؤسسات مذهبی، مطالب یاوهٔ بسیاری گفته می‌شود. واقعیت امر تنها این است که مارکسیست‌ها جهان‌بینی مذهبی را یک پدیدهٔ تاریخی که در درجات معینی از تکامل مدنی انسان پدید شده است، می‌شمرند و با بررسی انواع مذاهب طایفه‌ای و قبیله‌ای تا مذاهب جهان گیر، تکامل این جهان‌بینی مذهبی و پیوند این تکامل را با عوامل ناسوتی (جغرافیایی، اجتماعی، معرفتی و غیره) نشان می‌دهند. مارکسیست‌ها می‌گویند: علوم طبیعی و اجتماعی، احکام و دعاوی مذاهب را در بارهٔ جهان و زندگی ثابت نمی‌کنند بلکه تفکر علمی و تفکر مذهبی در جهت عکس یکدیگرند. اما مارکسیست‌ها نیک می‌دانند که جهان‌بینی مذهبی که نتیجهٔ عجز بشر در قبال نیروهای طبیعی و اجتماعی، ترس و ضعف او در برابر این نیروها، توضیح بدوی او از پدیده‌های بغرنجی مانند زایش، مرگ، زندگی، خواب، دگرگونی‌های طبیعی، پدیده‌های اجتماعی است، هنوز در جامعهٔ انسانی ریشه‌های ژرف دارد. هرگز کمونیست‌ها نه به دین نه به روحانیت و نه به مؤسسات مذهبی اعلان جنگ نداده‌اند و نمی‌دهند ونخواهند داد. بر عکس آنها را به همکاری سیاسی و اجتماعی نیز دعوت

کرده‌اند و می‌کنند. درهر جا که روحانیت مذهبی این نیت پاک را درک کرده است همزیستی و همکاری مذهبیون و مارکسیست‌ها صورت گذیر شده است. در هر جا که روحانیت بزرگ به دنبال امپریالیسم و ارتجاع ومراکز خاص ضد کمونیست بین المللی کشانده شده، کمونیست‌ها علی رغم خود ناچار به مبارزهٔ سیاسی و اجتماعی شده‌اند ولی نه مبارزهٔ ضد مذهب. کمونیست‌ها نیک می‌دانند که شیوهٔ تفکر مذهبی و روان مذهبی یک پدیدهٔ بغرنج و پیچیده است که آنرا نمی‌توان با ارائهٔ چند دلیل از میان برداشت و نیز می‌دانند که در جهان‌بینی مذهبی عوامل اجتماعی و اخلاقی چندی است که می‌تواند به عدالت جوئی و تلاش سیاسی زحمتکشان دین دار مدد رساند و آنها را، به شیوهٔ خود، در نبرد به خاطر رهائی انسان شریک سازد.

مارکسیسم برآن است که مذهب شکلی از ناخویشتنی «خیال» انسانی است که پدیده‌های طبیعی و اجتماعی را در مقولاتی نا درست منعکس می‌کند و آنرا برآدمی مسلط می‌سازد وچارهٔ این ناخویشتنی و باز گرداندن خویشتن انسان به او، تنها زمانی میسر است که انسانیتی متحد، دانا، مرفه، مجهز، به مثابهٔ یک تکیه گاه واقعی افراد بشر پدید آید، یعنی تکیه گاه **وهمی** به تکیه گاه **واقعی** بدل گردد.

این بازگشت انسان به انسان، «انسان گرائی» یا هومانیسم مارکسیستی است. انسان خلاق تاریخ است و این خود اوست که باید کاخ به روزی خویش رابسازد. نبرد آفرینندهٔ انسان است که قوانین طبیعت و جامعه را مکشوف و آدمی را بر آن مسلط می‌گرداند. او خود واضع تاریخ و موضوع تاریخ است لاغیر. باری چون روحیهٔ مذهبی یا به اصطلاح صاحب نظران بورژوازی، «تجربهٔ دینی» تا زمان دوام قهاریت عوامل طبیعی و اجتماعی، قابل دوام و زیاست، لذا مارکسیست‌ها همیشه جنگ علیه مذهب و یا آته‌ئیزم اجباری را رد کرده‌اند ولی می‌کوشند تا انرژی انسانی را تخیلات فلج نکند و آدمی رهائی خود را نه در افسانه‌ها بلکه در واقعیت‌ها و در درجهٔ اول در تلاش دوران ساز خویش جست و جو نماید.

۵. ضد کمونیسم، کمونیست‌ها را به نفی دموکراسی و بت سازی از اعمال قهر اعمال اوتوریته متهم می‌کند. این نیز دروغ بزرگی است. آن شیوهٔ اصلی که کمونیست‌ها برای پیروزی آن در جامعه به عنوان اسلوب اساسی وعمدهٔ حل تنافضات، مبارزه می‌کنند زور نیست، بلکه شیوهٔ دموکراتیک اقناع علمی و منطقی و از روی نمونهٔ مشخص (اقناع در پراتیک) است. زور و فریب همیشه سلاح طبقات ممتاز جوامع طبقاتی بوده وهست. البته کمونیست‌ها برآنند که در برابر قهر ضد انقلابی، هر جا که ضرور شود، باید به قهر انقلابی یعنی قهر از جانب توده‌ها متوسل شد، زیرا درغیر این صورت باید درقبال قوای محافظه کار جامعه تسلیم گردید و چشم به راه نشست تا سیر خود به خودی تاریخ کی و کجا و چه گونه تضادهای پیچیدهٔ نظام سرمایه داری را حل کند! این شگرد

همیشگی تاریخ است که برای حل وظائفی که در دستور روز است نیروهای ذی علاقه را بسیج می‌کند وبه سوی بند گسلی و یورش می‌برد. کمونیست‌ها در این کار آغاز گر نیستند.

البته در عمل مشخص تاریخ کمونیست‌ها، علی رغم میل خود گاه مجبور می‌شوند بیش از آن از اعمال قهر استفاده کنند که دل پسند آنهاست. در جوامعی از لحاظ اقتصادی- فرهنگی فقیر، در محاصرهٔ همه جانبهٔ دشمنان طبقاتی، در زیر فشار انواع بقایای نظام‌های شکست خورده، کمونیست‌های پیروزمند، گاه مجبور می‌شوند برای تجهیز نیروهای انسانی در سمت درست، درقبال کسانی که از نیروی عادت، آداب و اندیشه‌ها و سنن کهن علیه مصالح عمومی سوء استفاده می‌کنند و در برابر واکنش‌های ارتجاعی وخرافی، نه تنها به شیوهٔ اقناع، بلکه به شیوهٔ اجبار نیز توسل جویند. امپریالیسم بسط دستگاه دولتی و مؤسسات تضییقی و دفاعی را به کمونیست‌ها تحمیل کرده است. کمونیست‌ها می‌دانند که به مرور دهور، همروند با ناتوان‌تر شدن تدریجی امپریالیسم وافزایش قدرت سوسیالیسم، اسلوب‌های دیگری جای اسلوب‌های مبتنی بر اعمال قهر را می‌گیرد وکمونیست‌ها ابداً در این امر تردیدی و تزلزلی ندارند و برای پذیرهٔ آن آماده‌اند و در راه آن مبارزه می‌کنند. نمودار درخشان آن مبارزهٔ کمونیست‌ها در راه صلح جهانی است.

همچین است در مسئلهٔ دموکراسی. این واقعیت روشن است که کمونیست‌ها هرگز به «تقلید از دموکراسی بورژوائی» که در واقع دیکتاتوری طبقات ممتاز است نخواهند پرداخت. درست است که این دموکراسی به کلی فاقد مضمون و تنها صوری نیست و طبق گواهی تاریخ به ویژه توده‌ها و از آن جمله طبقهٔ کارگر در پیدایش و گسترش آن سهم بزرگ و شاید عمده داشته، زیرا بورژوازی بزرگ امپریالیستی ایده‌آل سیاسی بهتری از دولت‌های تام روای فاشیست مآب ندارد، ولی با این حال کمونیست‌ها خواستار دموکراسی اصیل‌تر، پی گیرتر ودارای کمیفیت عالیتری هستند. مضمون این دموکراسی آن است که **تمام** خلق در **تصمیم گیری** راجع به سرنوشت خود و عملی کردن این تصمیمات و **نظارت** بر این **اجراء** شرکت **عملی و مؤثر** داشته باشد. در دموکراسی بورژوائی محافل بسیار محدود صاحبان امتیاز و پلوتکرات‌ها مانند صاحبان مؤسسات عظیم صنعتی، بانک داران بزرگ، زمین داران بزرگ، تکنوکرات‌ها و بورکرات‌های بزرگ که از انرژی همهٔ جامعه به سود جیب خود استفاده می‌کنند، دارای جنین قدرتی هستند. آری، آنها، برای ظاهر سازی، اجازهٔ سخنوری ونقادی و برخی تظاهرات را به نیروهای مخالف خود، آن هم در نقاطی که وضعشان تثبیت شده است، می‌دهند، ولی اتقاقاً برای آنکه این روندها راخوب کنترل کنند. تازه این مخالفت‌ها را نیز هر گاه بتوانند یا لازم شمرند متوقف می‌سازند و سرکوب می‌کنند و به خون می‌کشند. این جریان را پریروز درایران واندونزی و دیروز درشیلی دیده‌ایم. کمونیست‌ها آرزومندند با **متشکل کردن** همهٔ اهالی خلاق در ده و شهر در درون **ارگان‌های فعال** سیاسی،

اقتصادی، فرهنگی وغیره، مکانیسمی نو برای **دموکراسی مستقیم خلقی** به وجود آورند. طبیعی است که آزادی بی مسئولیت و آنارشیک در این دموکراسی باید جای خود را به آزادی مسئول بدهد.

ایجاد این دموکراسی کار بازی نیست. پیش زمینه‌ها ومحمل‌هائی مانند اعتلاء رفاه و فرهنگ عمومی ضرور است، ضرور است که تناسب نیروهای انقلاب و ضد انقلاب در جهان به گسترش این دموکراسی امکان دهد، ضرور است که ارگان‌ها و کادرهای لازم پرورش یابند، مقولات، قوانین، شیوه‌های کار شکل گیرند.

تجربهٔ شوروی، برای کسانی که بی پیش داوری قضاوت کنند، نشان می‌دهد که علی رغم بغرنج بودن راه، این دموکراسی در آن جا در کار گسترش و شکفتن است و این خود منظره ایست دل انگیز، وقتی ده‌ها و ده‌ها میلیون مردم ساده، با ادراک شخصیت اجتماعی خود، با دانستن منافع جامعه در ده‌ها نوع سازمان خلقی شرکت می‌کنند و **عملا** در حیات سیاسی جامعه که زمانی قرقگاه خاصه مترنیخ‌ها یا چرچیل‌ها بود شرکت می‌جویند.

بی شک ما در آغاز راه هستیم و اگر سفسطه بازان برخی از دست آوردهای دموکراسی بورژوائی را با برخی از معایب و نقاط ضعف اجباری تکامل تاریخی دموکراسی سوسیالیستی به شکل مکانیکی مقایسه کنند، می‌توانند خود را «حق به جانب» نشان دهند. ولی مقایسه‌های جسته گریخته و اتفاقی و بدون پشت بند تئوریک،بدون بررسی سیستم وار، به جایی نمی‌رسد ونمی‌رساند.

اگر درست است که کمونیست‌ها برای ایجاد یک محیط دموکراتیک خلقی که موجب بر جوشیدن آبهای زلال ابتکارات خلق‌ها از اعماق جامعه است می‌کوشند، پس اتهام تام روائی وتوتالیتاریسم اتهام دروغی است. قبول رهبری علمی جامعه و جهان‌بینی علمی جامعه و مبارزهٔ علیه سیر خود به خودی و روفتن جنگل عقاید آشفته و بی پروپا در بارهٔ جامعه، به معنای تام روائی نیست.

۶. تمام مسئله در این جاست که ایده‌ئولوگ بورژوا باور ندارد، قبول ندارد که یک «علم اجتماع» مانند علم فیزیک می‌تواند وجود خارجی داشته باشد. برای او جامعه شناسی علمی مارکسیستی «دکانی» است نظیر دکان‌هائی که خودشان هر روز با صدها رنگ می‌گشایند. به علاوه به گفتهٔ لنین، بورژوا اگر محاسبات ریاضی را هم با ضرر خود ببیند، آن را منکر می‌شود تا چه رسد به علم اجتماع و آن هم علمی که می‌خواهد خود رابه عرصهٔ گذشته گسیل دارد.لذا اگرجامعهٔ سوسیالیستی اعلام دارد:

«در ترکیب من طبقات بهره کش نیست و طبقات متحد کارگر و دهقان و روشنفکر بر

اساس جامعه شناسی علمی امور جامعه را تحلیل و آن را اداره می‌کنند».

ایده‌ئولوگ بورژوا در پاسخ می گوید:

«همین تام روائی است، چنان که فاشیسم هم تام روائی است!»

بدین ترتیب «رادیکالیسم چپ» (نامی که به «کمونیسم» می‌دهند) درکنار «رادیکالیسم راست» (نامی که به «فاشیسم» می‌دهند) قرار می‌گیرد! اینها به تمام معنی خزعبلات است! فاشیسم ایده‌ئولوژی سراسر مغلوط و سفسطه آمیز و ضد انسانی و ضد علمی است که اتفاقاً خود بورژوازی برای سرکوب علم و انقلاب علم کرده است و بازی لفظی با واژهٔ «رادیکالیسم» تفاوت کیفی یک ایده‌ئولوژی دروغین را با یک آموزش علمی نمی‌زداید. چنان که با واژهٔ «کارآما» و «کارپذیر» نیز نمی‌توان الفاظ «سرمایه دار» و «کارگر» را از بین برد و تضاد نا همساز این دو طبقه را با «معجزهٔ الفاظ» حل کرد.

لیبرالیسم بورژوازی پرستندهٔ سیر خودبه خودی جامعه و دشمن حرکت متشکل اجتماعی است. گوئی آزادی بی بند و بار هر عملی و هر اندیشه‌ای هر قدر هم ضد اجتماعی و دارای پی آمدهای شوم باشد خود بالذاته فضیلتی است. لنین این روحیه را «کرنش در برابر خود به خودی» نامیده است. ممکن است بگویند ملاک درست یا نادرست بودن عمل و یا اندیشه‌ای چیست؟ چه کسی باید داوری کند؟ ملاک هر علمی، عمل است. هر تئوری در کورهٔ پراتیک عیار خود را نشان می‌دهد و داور نیز تاریخ و خلاقان آن یعنی مردمند. کمونیست‌ها به این ملاک و این داور باور بی تزلزل دارند و هم اکنون اسناد موثقی از این گواهی تاریخی در دست آنهاست.

۷. اتهام دیگر آنتی‌کمونیسم به کمونیست‌ها آن است که گویا خود آنها، این غارتگران خلق، این یاران و متحدان سیطرهٔ جویان امپریالیستی، «میهن پرستند» و کمونیست‌ها که به خاطر شکستن یوغ استثمار واستعمار می‌رزمند، میهن پرست نیستند و قبله گاهشان «کرملین» است! کمونیست‌ها پی‌گیرترین میهن پرستانند و این نکته را در هرجا که به قدرت رسیده‌اند، با مبارزه جان بازانه در راه استقلال کشور خود، با تأمین اعتلاء سریع و مقتدر حیات مادی و معنوی جامعه، به ثبوت رسانده‌اند. آنها هستند که بی توقع تا حد کشت برای سعادت مردم وطن خود کار می‌کنند و مفهوم وطن را نیز از مردم نمی‌توان مجزا ساخت. کمونیست‌ها میهن پرستی را به معنای دفاع از میهن خود دربرابر تجاوز، به معنای خواست سوزان ترقی میهن خود، به معنای احترام ژرف به فرهنگ گذشتهٔ آن و به معنای علاقهٔ پر شور به رهائی توده‌های زحمت کش می‌فهمند و ابداً این احساس را با احساس میهن پرستی خلق‌های دیگر مقابله خصمانه نمی‌دهند.

جهان گرائی و انترناسیونالیسم کمونیست‌ها منافی میهن پرستی آنها نیست، مکمل آن است. ولی کمونیست‌ها ملت گرا (ناسیونالیست) نیستند.به قول یک نویسندهٔ فرانسوی ملت گرائی ارتجاعی

یا شوینیسم، خروس مغروری است که بر تپهٔ زباله خود بانگ می‌کشد. ملت گرائی ارتجاعی می‌گوید سرزمین من و زبان و فرهنگ و «نژاد» و تاریخش مافوق همه است و او حق دارد، حتی اگر زورش برسد با تجاوزگری ارادهٔ خویش را بر همه تحمیل کند ولی کمونیست‌ها با ملت گرائی مترقی که دارای جهت ضد استعماری، ترقی خواهی و صلح دوستی است مخالفتی ندارند و حاضرند با چنین ملیونی (ازنوع مصدق) درکشور ما وارد وحدت عمل دراز مدت شوند.

انترناسیونالیسم و دموکراتیسم ما در عین حال متوجهٔ قبول حق خلق‌های ایران: آذربایجانی‌ها، کردها، بلوچ‌ها، عرب‌ها، ترکمن‌ها در تعیین سرنوشت خود وحق اقلیت‌های ملی ایران مانند: ارمنی‌ها، آسوری‌ها، کلدانی‌ها به داشتن حقوق فرهنگی خویش و حق اقلیت‌های مذهبی ایران مانند: مسیحی‌ها، یهودی‌ها، زرتشتی‌ها، بهائی‌ها به اجراء آزادانه مراسم مذهبی خود است.

ما برآنیم که همهٔ خلق‌های جهان برابر حقوقند و به قول مارکس آن روابط اخلاقی که بین دو تن انسان پسندیده است باید مابین دو خلق پسندیده باشد و مراعات گردد یعنی رفتار دوستانه، شرافتمندانه، منطقی، باگذشت، صمیمانه، صریح، محترمانه و غیره.

اما احترام ما به اتحاد شوروی به مثابهٔ عمده ترین نیروی انقلابی از جهت مادی ومعنوی، نتیجهٔ تحلیل خونسردانه و عینی ما از وضع تاریخ معاصر و با در نظر گرفتن منافع مردم کشور ما و نتیجهٔ یک حق شناسی طبیعی انسانی ما از نیروئی است که منشاء مهمترین فداکاری‌ها و خدمات تاریخی معاصر و ضامن اصلی صلح و ترقی انسان است. ما از گفتن این مطالب ابائی نداریم و آنرا با سرفرازی ادا می‌کنیم.

توضیحات

۱و۲: جهان‌بینی یعنی سیستم تعمیمی نظریات انسان در بارهٔ جهان و انسان. ایده‌ئولوژی یعنی مجموعهٔ نظریات فرد در بارهٔ واقعیات پیرامون بر اساس مصالح طبقاتی وی, باید تصریح کنیم که در دو مفهوم «جهان‌بینی» و «ایده‌ئولوژی» مضامین مختلفی گنجانده می‌شود. ما در این متن جهان‌بینی را مفهومی عامتر از ایده‌ئولوژی گرفته‌ایم و برای ایده‌ئولوژی سمت وگرایش طبقاطی قائل شده‌ایم.

۳: در مورد اطلاع از نکات عمدهٔ فن مناظره در نزد قدماء رجوع بفرمائید به حواشی بسیار جالب (صفحات۲۲تا۲۵) کتاب «غزالی نامه» آقای جلال همائی, چاپ دوم تصحیح و تکمیل شده.

۴: کلیات مارکس و انگلس, صفحات ۳۰۵ و ۳۹۵.

۵: چاپ «نیوهون» سال ۱۹۶۵.

۶
شناخت پراتیک

نکاتی دربارهٔ پراتیک ـ زمینهٔ یک دانش نو، کردارشناسی
تئوری و پراتیک
باز هم چند نکته در بارهٔ پراتیک انقلابی
شمه‌ای دربارهٔ رهبری، سازمان‌دهی و مبارزه اجتماعی
یادداشت‌هائی دربارهٔ انضباط، اوتوریته، فرماندهی

نکاتی دربارهٔ پراتیک
زمینهٔ یک دانش نو، کردار شناسی

هدف نگارنده از این یادداشت تکرار تزهای شناخته شدهٔ مارکسیستی در بارهٔ پراتیک نیست و در صحت آن ها نیز تردیدی ندارد. به جز مارکس و انگلس که به پرایتک با نظر فلسفی وسیع تری نگریستند، در آثار بعدی تئوریسین های مارکسیستی مسئلهٔ پراتیک بیش تر از جهت مبحث شناخت (گنوسئولوژی) مطرح شده است. ضرورت و ارزشمندی پژوهش هائی که دراین زمینه انجام گرفته است مورد انکار نیست ولی پراتیک انسانی دارای چندان عرصهٔ تأثیر و چنان اشکال بروز وسیعی است که نمی توان تنها آن را به مسئلهٔ شناخت مربوط ساخت. نگارنده بر آن است که باید قانونمندی پروسهٔ پراتیک به مثابهٔ یک پیوند گاه بین عین و ذهن، نوعی پل بین عین و ذهن واشکال مختلف پراتیک اجتماعی و اجزاء ومقولات آن، موضوع دانش **جداگانه ای** قرار گیرند. دانشمند لهستانی تاده ئوش کتاربینسکی T.Kotarbinsky نام مناسب «کردارشناسی» Prexiologie را برای بررسی نوع ویژه ومشخص پراتیک انسانی یعنی کارمولده برگزیده است. می توان این نام را برای بررسی عام تر اشکال مختلف پراتیک و به عنوان دانشی که این اشکال و قانونمندی آن را مورد مطالعه قرار می دهد برگزید.

پروسهٔ پراتیک از جهت ماهیت خود با پروسهٔ تفکر و پروسهٔ تخیل هنری فرق دارد. پروسهٔ تفکر مرکب است از **مفهوم ها** Notion Begriff، یک پروسهٔ به اصطلاح **مفهوماتی** است.

پروسهٔ تخیل هنری مرکب است از تصویرها Figure ،Bild و یک پروسهٔ به اصطلاح **تصویراتی** است.

پروسهٔ پراتیک مرکب است از اعمال، اقدامات Act ،Tun و یک پروسهٔ به اصطلاح **اقداماتی**

است.

اگر منطق بررسی قوانین پروسهٔ تفکر و **استه تیک** بررسی قوانین پروسهٔ تخیل هنری و احساس زیباشناسی است، در آن صورت دانش ویژه ای که پروسهٔ پراتیک را مطالعه کند ضرور است. البته موازین و قوانین عمل اعم از فردی یا اجتماعی را یک رشته معارف انسانی مانند اتیک، دیپلماسی، پراکسیولوژی، ارگونومی، استراتژی وتاکیتک، فن سازمان، رهبری علمی (در اصطلاح جامعه شناسی بورژوا، مدیریت Managerisme) سیبرنتیک اجتماعی و غیره غیره معین می کنند ولی هنوز مجموعهٔ این دیسیپلین ها به صورت یک دانش متحد Unifieè، Einheitlich و ارگانیک وجود ندارد. باید دانش های مشخص مربوط به پراتیک را که نام برده ایم مطالعه کرد تا عام ترین موازین و قوانین پراتیک اجتماعی را که وجه مشترک این دانش ها است استخراج نمود. سودمندی عملی این بررسی وفایده عملی دانش «شناخت پراتیک» محتاج به اثبات نیست. این مقدمه ایست برکلیهٔ علوم وصاف پراتیک انسانی ومسلماً قادر است براساسمندی این علوم بیافزاید. این دانش باید **آگاهی** انسان را در مورد **ادارهٔ آگاهانهٔ پراتیک اجتماعی** بالا ببرد و لذا امر پیشرفت انسانی را، در کادری که به این اگاهی وابسته است، تسهیل کند.

پراتیک، فعالیت انسان ها در حفظ هستی و تآمین تکامل جامعه است[1]. در آغاز تئوری وپراتیک از هم جدا نبود. تئوری، حتی درخیال آمیزترین اشکال آن مستقل عمل نمی کرد و پراتیک به صورت پروسهٔ ناآگاهانهٔ عمل معتاد بروز می نمود. با جدا شدن تئوری و پراتیک، به تدریج پراتیک آگاهانه، هدفمند و نقشه مند پدید آمد. تئوری و پراتیک دوجهت فعالیت انسانی است وهریک بی دیگری لنگ است. تکامل بشری دو مقولهٔ جدا شدهٔ «پراتیک» و «تئوری» را در سنتز عالی تری به صورت پراتیک مبتنی بر نقشه وتاکتیک علمی ونیز علم ملهم از پراتیک در می آورد. مارکس و انگلس پراتیک را مجموع «عمل وتلاش» Ganze Tun und Treiben جامعه در راه تغییر محیط طبیعی و اجتماعی خود می دانند. مارکس و انگلس در مباحثه با هگلیان جوان (مانند شتیرنر Stirner، باوئر B.Bauer، شترائوس Straus) نظریات خود را در بارهٔ پراتیک بیان داشته اند. مارکس متذکر گردید که ایده نمی تواند جز در ایده تأثیر بخشد، برای تغییر جهان کهن اعمال قدرت عملی Praktische Gewalt لازم است. این مارکس بود که نقش عظیم پراتیک را به عنوان **اهرم تغییر** تصریح کرد. در عین حال مارکسیسم چنان که متذکر شدیم نقش پراتیک را درپروسهٔ معرفت نشان می دهد. از جهت تئوری معرفت (گنوسئولوژی) پراتیک زمینه، ملاک، مبداء، محرک، هدف ومنتهای فعالیت معرفتی انسان است. مارکسیسم برخلاف آمپریسم کهنه، پراگماتیسم و پوزیتیویسم معاصر، پراتیک را عملی که برای هدف های سوبژکتیف انجام می گیرد نمی شمرد و آن را **تجربهٔ درون ذاتی شخص نمی داند** و به پراتیک چنان که گفتیم معنائی به مراتب عینی تر وعمیق تر می دهد[2].

از سیستم های فلسفی معاصر، پراگماتیسم درظاهر برای پراتیک از جهت تئوری شناخت واز

جهت تئوری عمل محلی باز کرده است. ویلیام جیمس(۱۸۹۸) می‌گوید:

«**راست** عبارت است ازآنچه که برای فکر ما سودمند است و **درست** عبارت است از آن چیز که برای رفتا ما سودمند است».

سودمند، ملاک تشخیص راست (حقیقی) ودرست است.

اشکال اجزاء ومقولات پراتیک

اشکال عمدهٔ پراتیک اجتماعی انسانی که هدف آن تغییر محیط طبیعی و اجتماعی است عبارت از:

۱. تولید یا کار مولده در زمینهٔ صنعت،کشاورزی، ارتباط،؛

۲. پژوهش وتجربهٔ علمی؛

۳. مبارزهٔ اجتماعی اعم از طبقاتی وملی؛

۴. اداره ورهبری اعم از اجتماعی، اقتصادی و علمی؛

۵. سازماندهی اعم از اداری، نظامی، سیاسی، مذهبی وغیره.

می توان ورزش را به عنوان تدارک پراتیک یکی از اشکال پراتیک اجتماعی دانست و نیز فعالیت پرورشی، اجرائیات هنری را نیز به حساب آورد. ولی خطا نخواهد بود اگر ما اشکال عمده را به همان پنج شکل محدود سازیم. همهٔ این پروسه های مهم پراتیک انسانی از جهت پراتیک کم مطالعه شده است ویا مطالعات متمرکزی در بارهٔ آن هاانجام نگرفته است.درعین حال دربارهٔ همهٔ آن ها مصالح وتعمیمات تئوریک پر ارزش فراوانی وجود دارد که باید تبویب و تدوین شود.

این اشکال هر یک مضمون دانش جداگانه ایست که قوانین ویژهٔ آن ها را مطالعه می کند. ولی این اشکال عمدهٔ پنجگانه از آنجا که مظاهر متعدد یک پروسه است و فعالیت اجتماعی انسان را برای حفظ هستی وتامین تکامل جامعه منعکس می کند لذا دارای قوانین عام است.

برای هر پروسهٔ پراتیک می توان اجزاء ومحمل های ضرور زیرین را ذکر کرد:

۱.**هدف**: هر پروسهٔ پراتیک یک پروسهٔ هدفمند است. هدف می تواند دور یا نزدیک، واقعی یا تخیلی باشد ولی به هرجهت انگیزهٔ تحرک پراتیک سیر به طرف هدف است.

۲.**تاکتیک یا نقشهٔ عمل**: هرپروسهٔ پراتیک برای سیر به سوی هدف مسیری را درنظر می گیرد،نقشه ای را اجراء می کند که خود پراتیک آن را تغییر می دهد و گاه به کلی دگرگون می سازد. می توان اشکال مختلف تاکتیک[۳] را به دورانی ومستقیم الخط، دفعی وتدریجی، قهرآمیز ومسالمت آمیز، آشکار و پنهان و غیره و غیره تقسیم کرد.

درعرصه‌های مختلف مبارزهٔ اجتماعی، امور آموزشی و پرورشی، پژوهش علمی، جنگ، فعالیت تولیدی، مبارزهٔ سیاسی و اجتماعی وغیره غیره نحوهٔ تاکتیک ها وشکل بروز آن ها متفاوت است.

۳. **وسایل عمل**: هر پروسهٔ پراتیک به حداقلی از وسایل عمل ضرور نیازمند است. باید وسایل عمل با هدف متناسب باشد. عدم تناسب موجب آن می شود که شخص به هدف نرسد. وسایل عمل در پروسهٔ پراتیک گاه نقش تسهیل کننده گاه نقش تعیین کننده دارند(وسایل تجربه، اسلحه، ماشین و غیره).

۴. **کادر**: نیروی اساسی پراتیک و شرط اولیه وضروری آن کادر است یعنی انسان هایی که باید به پراتیک معین در جهت هدف معین دست بزنند. کادرها باید با هدف ها متناسب باشند و دائماً کادر ضرور برای پروسهٔ پراتیک پرورش یابد. باید براساس شناخت علمی کادر آن ها را برای منظورمعین پراتیک گزین کرد. تغییر کادر ها وقتی برای اجراء وظایف پراتیک خود سودمند نیستند و درعین حال حفظ ادامه کاری کادرها- از جهت تجربه ای که به تدریج در نزدشان متراکم می شود- از قواعد مهم است.

۵. **سازمان**: هر پراتیک اجتماعی به سازمان ویژه و متناسب نیازمند است. اشکال سازمان باید با هدف متناسب باشد. قانون اساسی سازمان های اجتماعی سانترالیسم دموکراتیک است. درعرصهٔ سازمان های نظامی واداری قوانین دیگری حکم رواست. سازمان باید با رهبری علمی اداره شود تا ابتکار و انضباط، نظم و کارائی، اوتوریته ارگان ها و اتونومی آن ها حفظ شود.

برای پروسه پراتیک می توان مقولات عمده زیرین را نام برد:

۱. **کارائی** Efficiency، Efficacité. کارائی یا ثمر بخشی و اثر بخشی پراتیک از مقولات فوق العاده مهم است که تاکنون بدان توجه لازم نشده است. کارائی ملاک بخش پراتیک اجتماعی است. البته نمی توان کارائی را مطلق کرد زیرا نه هر عملی که در لحظهٔ معین کارا نیست غلط یا غیر ضرور است. دربارهٔ اهمیت این مقوله همین بس که برخی ها «حداکثراثر بخشی کارانسانی با حداقل مصرف انرژی انسانی و وسایل مادی» را قانون اساسی تنظیم علمی کار دانسته اند. کارائی پراتیک در تناسب با هدف باید مورد بررسی قرار گیرد زیرا آن پراتیکی کاراست که هر چه سریع تر و مطمئن تر و بهتر به هدف برساند.

۲. **سودمند وزیانمند**: وقتی می گوئیم فلان عمل برای نیل به هدف **سودمند** است تنها به معنای آن نیست که برکارائی عمل می افزاید بلکه دارای مفهوم وسیع تری است. هر پروسهٔ پراتیک که به سوی هدف معین می رود دارای **مصالحی** است که برای حفظ و ادامه و پیشرفت آن پروسه لازم است. مصالح پراتیک تعیین کنندهٔ عمل سودمند است.

۳. **پیروزی و شکست**: پیروزی و شکست دو مقولهٔ متضاد پروسهٔ پراتیک است. دررابطه به

هدف پیروزی یعنی دسترسی یافتن به هدف، شکست یعنی بی اثر شدن کلیه تدارکات پراتیک برای نیل به هدف در لحظهٔ معین. دیالکتیک پیروزی و شکست نشان می دهد که خود شکست در تدارک پیروزی نقش دارد.

۴. **عقب نشینی، توقف،** پیشرفت: لحظات مهم درپروسهٔ پراتیک از جهت هدف است. این لحظات با هم دارای روابط بغرنج دیالکتیکی است. پروسهٔ توقف یا شکیب یا ترصد، به صورت درجا، تدارک، تمرین، انتهاز فرصت مانند عقب نشینی و پیشرفت از لحاظ مهم پروسهٔ پراتیک است.

تئوری و پراتیک

تئوری، و به ویژه در این جا منظور ما تئوریهای اجتماعی است، تقطیر وتعمیم انبوه فاکتهای پراتیک است و به همین جهت، به گفتهٔ گرتسن، هیاهوی بازار عمل درجهان خاموش مفاهیم و احکام فرو می‌نشیند و با استفاده از یک سخن گوته می‌توان گفت که این درخت زندگی یا درخت عمل است که پیوسته می‌روید و همیشه سبز است و تئوری خاکستری فام و بی جلوه قادر نیست با فوران آن برابری کند. بیهوده نیست که گوته می‌گفت:

«در آغاز عمل بود».

بیهوده نیست که مارکس نوشت:

فلاسفه تاکنون در صدد توضیح جهان بودند، اینک مطلب بر سر تغییر آن است.

نهر پراتیک جوشان و پویان است و تئوریهائی که براساس تعمیم **حالتی** از آن به دست آمده زود آغاز کهنه شدن و منسوخ شدن می‌گذارد. لذا جهان تئوری هم از جهت **بساطت** نسبی و هم از جهت **انجماد** نسبی خود با جهان پراتیک که پر اجزاء و بغرنج و متنوع و جوشان است فرق دارد. در جهان واقعی، در جهان پراتیک آن دیواره‌های جامد بین مفاهیم و احکام، آن تبویبها و تقسیم‌ها که ذهن ما این جا و آن جا می‌آفریند، آن حالات خاص و مختصات یکدست که ما عادت داریم برای تسهیل درک خود بدانها متوسل شویم موجود نیست.

همین تفاوت فاحش که به زبان تئوری بین تئوری و پراتیک وجود دارد، درنزد بسیاری شیوه «پراتی سیسم» و بی اعتنائی به تئوری را به وجود می‌آورد. پراتی سیست‌ها می‌گویند: احکام کتابها با زندگی فرق بَیّن دارد. باید زندگی را شناخت و با احکام کتابی نیز این کار ممکن نیست. احکام

کتابی چیز جداگانه‌ای است و زندگی و پراتیک چیز دیگر. ضرورتهای پراتیک استنتاجات تئوریک را پامال می‌کند. به اتکاء تئوری نمی‌توان زیست، نمی‌توان عمل کرد....و غیره و غیره.

ولی مارکسیسم در عین حا ل که برای پراتیک به عنوان مبداء، زمینه و منتهای معرفت انسانی اهمیت درجه اول قائل است و علم بی عمل را درخت بی بر می‌داند و عمل را نیمی از علم می‌شمرد، به نقش تئوری اعتقاد راسخ دارد. تئوری اگر از پراتیک عقب نماند، آن را دنبال کند، به موقع احکام منسوخ را کنار بگذارد و احکام تازه را بپذیرد، راهنمای گران بهائی برای عمل است. تئوری عصارهٔ تجارت، عصارهٔ مشاهدات، عصارهٔ انبوه عظیم فاکتهاست.تئوری قانونمندی و نظام درونی پدیده‌ها و اشیاء را فاش می‌سازد و چراغی معجزه فرا راه ما در این بیشهٔ انبوه حوادث و در این کوره راههای تاریک تاریخ است. آن تئوری که دائماً از پراتیک فیض گیرد، دائماً به پراتیک فیض می‌رساند.

گفتیم تئوری از واقعیت، از پراتیک بسیطتر و کم اجزاءتر و کلی‌تر است. از واقعیت کم رنگتر وخاکستری‌تر، جامدتر و ساکن‌تر است واین مختصات به زیان تئوری است. به همین جهت تئوری باید با پیوند نزدیک با پراتیک دائماً خود را زنده و متحرک نگاه دارد. بی‌هوده نبود که کلاسیکهای مارکسیستی احتراز داشتند که آئین خود را مجموعه‌ای از احکام جامد و جامع بشمرند و آنرا فقط راهنمای عمل و اسلوب نبرد می‌شمردند. انگلس این سخن ژرف را می‌گفت:

کمونیسم نه از اصول بلکه از واقعیات منشاء می‌گیرد، کمونیسم آئین نیست، جنبش است.

تجربه نشان داده است که دو چیز به ویژه بلیهٔ تئوری است و آن را به الگو سازی و جزمیات بی روح بدل می‌کند:

۱.محیطهای عقب ماندهٔ اجتماعی، جائی که رشد اقتصادی و سیاسی و سطح فرهنگ مانع پیدایش طرز فکر بغرنج است. جوامع کم رشد تمایلی به ساده کردن بغرنج، به تقسیم همه چیز به نیک و بد، سیاه و سفید، صحیح و سقیم دارند و تنها اسالیب سر راست، نابغرنج، غیر مرکب برای آنها قابل درک است. در چنین محیطها تئوری اجتماعی، هر قدر هم علمیت و تحرک دیالکتیکی در آن مراعات شده باشد، درخطر آن است که به شدت ساده شود و به صورت مشتی احکام مذهبی درآید. دراین حالت بین تئوری با پراتیک، با زندگی تفاوت بسیار است و تنها می‌تواند به شرعیات مبدل گردد و مبنای یک مشت اقدامات ولونتاریستی قرار گیرد.

زمانی هگل می‌گفت:

«فاکتها با تئوری من سازگار نیستند، بدا بحال فاکتها!»

۲.فقدان محیط تسامح دموکراتیک، محیطی که در آن صدای زندگی، صدای حرکت خود به خودی تاریخ خاموش است و جز بانگ رهبران و انعکاس این بانگ صدای دیگری شنیده

نمی‌شود. در چنین محیطی چنین منظره‌ای پدید می‌شود که گویی پراتیک و تئوری با هم توافق کامل دارند. پراتیک مطیعانه به دنبال تئوری می‌رود و تئوری کامیابانه آن را رهبری می‌کند و با آن هم‌آهنگ است. ولی واقعیت چنین نیست: زندگی درجاده‌های تحت الارضی به راه خود ادامه می‌دهد و گسست مابین تئوری و پراتیک از همیشه بیشتر می‌شود.

نتایجی که از این مقدمات حاصل می‌شود آن است که **اولا** احزاب طبقه کارگر در کشورهای عقب مانده باید تلاش بزرگی برای جلوگیری از دگماتیزاسیون وشماتیزاسیون تئوری و حفظ علمیت و روح دیالکتیک آن و هماهنگیش با واقعیت به کار برند. **ثانیا** باید محیط دموکراسی، محیط بحث و شور و اظهار نظر و ابتکار آزاد، حتی در دشوارترین حالات، ولو در شکل محدود آن، حفظ شود تا تئوری بتواند از زندگی واقعی فیض گیرد و به بانگ خلق، بانگ تاریخ گوش فرا دهد و خود را به موقع تصحیح و به موقع غنی سازد.

هیچ تئوری اجتماعی و انقلابی به اندازه مارکسیسم ـ لنینیسم واجد تمام شرایط واقعیت و علمیت نیست. این یک قطب نمای واقعی برای کشتی جنبش است ولی باید توانست از آن به درستی استفاده کرد و آن را به درستی حفاظت نمود.

معنای حفظ پاکیزگی مارکسیسم ـ لنینیسم جز این نیست.

باز هم چند نکته در بارهٔ پراتیک انقلابی*[۴]

راست کن لفظ و استوار بگوی
سره کن راه و پس دلیر به تاز
مسعود سعد سلمان

یکی از عرصه‌هائی که دانش معاصر بیش از پیش آنرا مورد پی‌کاوی قرار می‌دهد عرصهٔ وسیع عمل یا پراتیک اجتماعی است که در این مجموعه طی نوشته‌های مختلفی مورد بررسی قرار گرفته و اشکال عمدهٔ آن عبارت است از تولید، مبارزه طبقاتی، پژوهش و تجربه و غیره. برای کسانی که در جنبش انقلابی شرکت دارند، بررسی پراتیک انقلابی یا **مبارزهٔ طبقاتی** و یافت قانونمندیهای این روند، دارای اهمیت فراوان برای کارائی و اثر بخشی بهتر خود آن پراتیک است. در نوشته حاضر یک سلسله مسائل مربوط به پراتیک اجتماعی و انقلابی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. نگارنده امیدوار است مجموعهٔ بررسیهای مربوط به پراتیک اجتماعی در آینده به صورت ترازبندی وسیع‌تری به وسیله خود وی، یا کسانی که در این زمینه دست به غوررسی‌هائی می‌زنند، عرضه گردد.

پراتیک اجتماعی و از آن جمله مبارزهٔ انقلابی، یکی از بغرنجترین اشکال عملی است که در جریان نضج و قوام آن عوامل مختلفه‌ای مؤثر است. منطق تصمیم گیری چیست؟ بر چه پایه و ملاکی باید عمل کرد؟ عمل انجام یافته را بر چه پایه و ملاکی باید مورد قضاوت قرار داد؟

در این جاما با انواع نقطه نظرها و سلیقه‌های فکری متضاد برخورد می‌کنیم: برخیها **سودمندی، هدف رس بودن، کارائی** یک عمل را ملاک صحت و سقم آن قرار می‌دهند. می‌گویند: اگر شما درکاری کامیاب شدید، پس شیوه عمل و مجموعه فعالیت شما توجیه می‌شود. کسانی که کارائی، هدف رس بودن، پیروزی آفرین بودن شیوه عمل را تنها ملاک تصمیم گیری و فعالیت انقلابی قرار می‌دهند، ناچار هیچ گونه محدودیتی برای افزارها، وسیله‌ها، راههائی که انتخاب می‌شود، قائل نمی‌شوند. می‌گویند: «پیروزمندان را محاکمه نمی‌کنند.» و در اشاره به هیمن اسلوب رئیس

جمهوری اسبق امریکا جان فیتزجرالد کندی می‌گفت: «پیروزی هزار پدر دارد ولی شکست یتیم است.»

اگر ما سودمندی، کارائی، هدف رس بودن، پیروزی آفرین بودن را در اسلوب عمل خود **تنها** شرط قرار دهیم و نسبت به مراعات **حقایق اصولی انقلابی، موازین اخلاق اجتماعی**، بی اعتنا باشیم، بیم آن می‌رود که وسایل و افزارهای عمل را سخت بی مسئولیت انتخاب کنیم و چنان که حتی در تاریخ برخی از جنبشهای انقلابی هم دیده شده است، در زمره آن کسانی قرار گیریم که با مطلق کردن مصالح پراتیک، گاه خود اصل را زیر پای نهاده‌اند. مارکس می‌گوید:

«هدفی که برای اجرایش وسایل نادرست ضرور باشد، هدف درستی نیست.»[۵]

لنین می‌گوید:

«پرولتاریا هرگز به افتراء متوسل نمی‌شود. پرولتاریا نه با سخن افتراء آمیز، بلکه با سخن حق عمل می‌کند.»

این سخنان نظریه ماکیاولیستی «هدفها توجیه کنندهٔ وسایل کارند» را رد می‌کند و میان هدف و وسیله تناسب و پیوند قائل می‌شود.

برخیها، برخلاف پراتی‌سیست‌ها (یا عمل گرایان) که در فوق توصیف شده، از موضع **مطلق کردن موازین اخلاقی** (مرالیسم) وارد میدان می‌شوند و می‌خواهند با «دستکشهای سفید» انقلاب کنند. پراتیک عظیم و نیرومند اجتماعی تنوع سرگیجه آوری از اشکال و اسالیب کار را مطرح می‌سازد و فرد انقلابی مجبور است در داخل شرایطی که وی آفریننده آنها نیست، در محیطهای انسانی متنوعی که هر یک دارای عادات ورسوم و شیوه عمل خود هستند، کار کند. با اخلاق گرائی اطو کشیده نمی‌توان در این بیشه انبوه راه گشود. مرالیسم (اخلاق گرائی) احساساتی در عمل به ضدش تبدیل می‌شود و چون با واقعیت و پراتیک زندگی انسانی جور نیست، به سالوسی و لفاظی میان تهی و موعظه گری عبث مبدل می‌گردد. گاه مرالیست‌ها و منزه طلبهائی که زیاد «موعظه می‌کنند» خودشان را درعمل وفادار به موعظه‌های خود نشان نمی‌دهند.

مراعات وسایل درست و شیوه‌های شرافتمندانه و اسلوبهای درست و انقلابی در کار باید حتماً و حتماً در چارچوب کارائی و ثمر بخشی انجام گیرد.

پراتیک انقلابی در برخورد با حقایق و احکام تئوریک نیز مشکلاتی را به وجود می‌آورد. گاه به نظر می‌رسد مراعات این یا آن حکم عام تئوری انقلابی با پراتیک در تناقض است، یا اگر پراتیک بخواهد به دنبال آن حکم کلی برود، شکستش حتمی است. چنین حالاتی در جریان مبارزه انقلابی زیاد بروز می‌کند. مارکسیست‌ها طرف‌دار اصالت پراتیک انقلابی و عمل خلاق هستند، ولی حتماً و حتماً آن پراتیک انقلابی که **در چارچوب اصول باشد**، نه این که از آنها جدا شود، آنها را فراموش کند ویا با آنها تباین یابد.

لذا با توجه به اصالت پراتیک انقلابی باید این پراتیک را در خدمت هدفهائی قرار داد که تئوری انقلابی مطرح می‌کند و آنرا با اسلوبی اجراء کرد که اخلاق اجتماعی و انقلابی، یا به بیان دیگر اصول اخلاقی پرولتاریا می‌طلبد و منظور ما از تئوری انقلابی البته احکام جامد نیست بلکه تعمیم عمل انقلابی است.

یافتن تناسب صحیح دیالکتیکی در هر حلقه، در هر مرحله عمل، بین این مبادی سه گانه (کارائی، وسایل شریف، هدفهای اصولی) علامت یک پراتیک واقعاً انقلابی است. این عملی است خلاق که آن را براساس الگو برداریهای خشک و یا مراعات جبونانه مقررات جامد معین نمی‌توان رو به راه کرد. در این جا بندگشائی، رفتن از تنده‌های ناپیموده نیز ای چه بسا ضرور است.

یکی دیگر از قوانین مهم پراتیک انقلابی حرکت دائمی به سوی **هدفهای** انقلابی، با استفاده از **تجارب** گرد آمده،در چارچوب **امکانات** موجود است. مطلق کردن هدفهای انقلابی بدون توجه به تجارب گرد آمده و یا امکانات واقعی موجود، مسلماً به شکست می‌انجامد. مطلق کردن امکانات موجود و فراموش کردن هدفهای انقلابی کار را به تسلیم و کرنش در مقابل خود به خودی و اپورتونیسم می‌کشاند. مطلق کردن تجارب گرد آمده ما را دگماتیک و بدون خلاقیت و بند شکنی فکری بار می‌آورد. بی اعتنایی به تجارب گرد آمده ما را به تکرار گمراهی‌ها وحماقتها وا می‌دارد.

از آنچه که گفتیم روشن می‌شود که پراتیک انقلابی چه نسج در هم پیچیده‌ای است و چه اندازه لیاقت، خلاقیت فکری، فطانت و درایت حلاله برای داشتن روش درست و ثمر بخش در این عرصه ضرور است.

به عنوان نمونه تاریخی عمل لنین می‌تواند یک درس عالی از مراعات کلیه قوانین ضرور یک پراتیک شریف، اصولی، ثمر بخش، علمی انقلابی باشد. باید با اطمینان دانست که هر نوع عملی جز در داخل این اسلوب، کار را به عواقب نامطلوب خواهد کشاند که شکست تنها یکی از آنهاست. شرط مقدم چنین عملی احتراز از ذهنی گری (یعنی منشاء گرفتن از خواستها و تمایلات به جای منشاء گرفتن از واقعیات عینی) و تلاش مستمر و شیفته وار به سوی هدف است، یعنی روشی که آن را می‌توان با واژهٔ «هدف کوشی» بیان داشت. تنها قاضیان منصف ولی بی عمل بودن سودی ندارد، چنان که تنها کوشندگان پر شور ولی بی خرد و یا مغرض بودن نیز جز زیان چیزی به بار نمی‌آورد.

برای پی بردن به سرشت درونی پراتیک اجتماعی و به منظور آن که این پراتیک را کاراتر کنیم بررسی خود را ادامه دهیم.

نسج اجتماعی نسجی است ماوراء بغرنج، بدین معنی که این نسج حتی از بافتهای ارگانیک

موجودات زیستمند که ساختمانی پیچیده و درهم پیوسته و درون بافته‌ای دارند، باز هم بغرنجتر است. طی سالیان دراز تاریخ یک پدیده اجتماعی شکل می‌گیرد و در زیر بنا و روبنای نظام معین ریشه می‌داوند، متبلور می‌شود، حق اهلیت کسب می‌کند، لذا در عمل انقلابی، اعم از تخریبی یا ایجادی باید این ویژگی نسج اجتماعی را درنظر گرفت و برای برچیدن یک جریان یا رو به راه کردن جریان دیگر می‌باید با حرکت گام به گام، با چینه برداری تدریجی و چینه گذاری تدریجی عمل کرد. در زبان آلمانی دو مصدر از ریشهٔ ساختن Bauen وجود دارد که به شکل مصور و مجسمی می‌تواند این چینه گذاری تدریجی Ausbauen و این چینه برداری تدریجی Abbauen را نشان دهد، می‌توانیم این واژه‌ها را «چیدن» و«برچیدن» ترجمه کنیم.

این سئوال پیش می‌آید: آیا توصیه چنین حرکت گام به گام، چنین روش چینه گذاریها و چینه برداریهای تدریجی با سرشت اسلوب انقلابی ما که حذف دفعی و ایجاد دفعی به ترتیب در مورد نظام کهن و نظام نوین اجتماعی است تضادی ندارد؟ نه تضادی ندارد. مسئله در این جاست که ما مارکسیست‌ها طرف‌دار آنیم که سازمان آگاه انقلابی بر رأس توده‌های مردم طی انقلاب پیروزمند نظام بهره کشی سرمایه داری را بر می‌چیند و نظام نوین سوسیالیستی را اعلام می‌کند، ولی این الغاء و اعلام که نشانه انتقال قدرت حاکمه از دست بهره کشان به دست زحمتکشان تحت رهبری طبقه کارگر و به شکل یک حرکت جهشی از کیفیت کهن به کیفیت نوین است، به معنای آن نیست که جریان شگرف وطولانی نوسازی اجتماع به همین سرعت انجام گرفته، جامعهٔ کهن تماماً محو شده، جامعهٔ نوین تماماً اثبات گردیده است. ابدا واصلا! انتقال حکومت، پیروزی انقلاب، تنها سر آغاز یک روند طولانی و گاه دردناک تحول اجتماعی است و درست در همین روند است که به طور عمده و غالب، اسلوب چیدن و برچیدن تدریجی، اسلوب ضرور و حیاتی است.

باید درعرصه‌ای که ما به تغییر ونوسازی دست می‌زنیم، روند کهنه‌ای را که باید بر چیده شود به خوبی بررسی کرد و به روشنی دید که کدام روند نوینی را می‌خواهیم به جای آن بیاوریم. سپس نقشه مشخص عمل تدریجی را تنظیم نمود.خاصیت بر جسته عمل تدریجی چیدن و بر چیدن و در احتراز حداکثر از هرج و مرج، از پیدایش بحرانهای زائد، از بی اندام وناساز کردن نسج بغرنج اجتماع و ایجاد مشکلات زائد برای زندگی مردم است. این اسلوب نه فقط در ساختمان اقتصاد و فرهنگ، بلکه در مسائل سیاسی و نظامی نیز نقش مهم خود را ایفاء می‌کند. این اسلوب در مبارزات پیش ازپیروزی انقلاب، در رزمهای کوچک و بزرگ اجتماعی نیز سودمند است.

یکی از مختصات چیدن و برچیدن تدریجی آن است که به عنصر آگاه انقلابی وقت کافی برای غوررسی می‌دهد تا در جریان عمل جلو خطا را به موقع بگیرد، اگر چیزی زیستنی و باقی ماندنی است بیهوده آن را برنچیند، آن را محو و مضمحل نکند. اگر چیزی بی فایده، عبث و به سر رسیده است،بساط چیدهٔ آن را بیهوده باقی نگذارد. آنچه را که باید به وجود آورد و آجرهای آن را روی

هم بچیند و از آن در آغاز تنها تصوری محو مبهم دارد، با جزئیات در نزد خود حل کند و آن را با دقت به وجود آورد. جای پای خود را محکم کند، سپس قدم نوین را بردارد. عربها می‌گویند«قدم الخروج قبل الوج» پیش از آن که به جائی وارد شوی، حساب خروج خود را از همان جا بکن، مبادا همان جا گیر کنی.

درخود طبیعت، در خود اجتماع یک نوع روند نضج مرحله‌ای (ستادیال) وجود دارد که بدان حتی متفکران گذشته ما، طبق امثله مورد قبول خود، اشاره می‌کردند،خاقانی می‌گوید:

سنگ در اجزاء کان زرد شد، آن گاه **لعل**
نطفه در ارحام خلق **مضغه** شد، آن گه **جنین**

چنین مراحل رشدی را پدیده‌ها در جریان زوال یا کمال خود طی می‌کنند و اسلوب بر چیدن و فراچیدن، یعنی برداشتن چینه‌های دیواری که ویران می‌کنیم یا چینه گذاری دیواری که می‌سازیم با این «مرحله ها» « چینه ها» نوعی تناسب منطقی دارد. البته نباید این قاعده را مانند اصلاح گرایان غیر انقلابی (رفورمیست‌ها) مورد سوءاستفاده قرارداد و آن را وسیله نفی ضرورت حرکت دفعی و انقلابی ساخت.

درادبیات ما طفره زدن از مراحل را با مثال «به تگی به طوس شدن» نشان می‌دادند، زیرا فاصله شهر غزنین تا شهر طوس بسیار بود و ممکن نبود که سواری، هر قدر چالاک وصاحب سمند باد پیما باشد، بتواند به تگی به طوس برود. فرخی سیستانی می‌گوید:

یک خانه بتان است، به جان اندر خور
از تو همه مهتر و تو زیشان کهتر
چونان تو بتاز، همگنان در مگذر
نتوان به تگی به طوس شد، جان پدر!

مارکسیسم «طفره زدن» را از مراحل بالمره رد نمی‌کند. در مواردی که کلیه شرایط و مقدمات ضرور برای طفره زدن از مراحل واسط، آماده است، در آن صورت خودداری از این طفره زدن، محافظه کاری و عمل ارتجاعی است. ولی همچنان که گفتیم این طفره‌ها حرکتهای سریع انقلابی در موارد خاصی است و آنچه که اسلوب مستمر است حرکت تدارک شده گام به گام تخریبی یا ایجادی است.

بحث خود را ادامه دهیم. در پراتیک انقلابی گاه شما با دیوار خارائین و نفوذ ناپذیر دشمن رو به رو می‌شوید. به نظر می‌رسد که پدیدهٔ ارتجاعی در قلعهٔ محکمی نشسته و بر آن از هیچ سو دسترسی نیست. هر تلاشی برای تصرف قلعه به شکست منجر می‌شود و موجد تلفات سنگین است. به نظر می‌رسد وضع یاس آوری است وباید دیر گاهی چشم به راه ماند تا باد و باران زمانه این فلک الافلاک محکم را به تدریج سست کند و ویران سازد.ولی برای انقلابی که به عمل آگاهانه

و متشکل به منظور تسریع هر چه بیشتر روند تکاملی تاریخ معتقد است، دست بردست، هشتن، چشم به راه اعجاز زمانه نشستن، گناه است. پس چه باید بکند؟

در این موارد بزرگترین اشتباه آن است که شما تصور کنید قلعهٔ محکم دشمن را می‌توانید بکباره، با یک یورش بگیرید. اگر در این سودای خام، صد بار نیروی خود را بیازمائید، صد بار شکست خواهید خورد. تنها شیوه درست در موارد نظیر (که تشخیص آن با خود نهضت انقلابی است) رخنه گری از نقاط ضعیف و عناد جسورانه در بسط رخنه‌هاست. گاه به نظر می‌رسد نقاط قابل رخنه وجود ندارد، یا اگر هست بسیار کوچک و ناچیز است و به نظر نمی‌رسد که از این رخنه‌های ناچیز بتوان راهی به درون قلعه برد و رخنه گری از این جا کاری بیهوده است. این اشتباه است. اولا محال است که دژ گذشته، دژ ارتجاعی رخنه‌ای نداشته باشند. ثانیاً وقتی در رخنه‌ای با عناد تمام بکاویم، ناگاه به این نتیجه می‌رسیم که پیشرفت بهتر و آسانتر از آن انجام می‌گیرد که در آغاز کار می‌پنداشته‌ایم.

مسئله این جاست که فرد انقلابی وقتی در مقابل حل مسئلهٔ دشواری که در آغاز حل ناپذیر به نظر می‌رسید، قرار می‌گیرد، ابتدا باید با بررسی همه جانبه جریان، **نقطه شروع** را بیابد. آیا از کجا و به چه نحو باید آغاز کرد؟ ممکن است بین این **آغاز و انجام** که هدف و مقصد نهائی ماست فاصله زیاد و مراحل مختلف وجود داشته باشد، ولی نباید روحیه خود را باخت و فکر کرد: «این راه درازی است و من طاقت این همه کوشش و شکیب را ندارم.» لازمهٔ مبارزه کوشش بدون سستی و شکیب بدون خستگی است، حتی اگر مراحل واسط مبارزه عمر فرد انقلابی را تمام فرو بلعد و نتیجه گیری ازآن به نسلهای دیگر محول شود.

گاه نقاط شروع و نتائج حاصله از آن بسیار ناچیز، به حد مضحکی ناچیز است. باید از همان‌ها سر نخورد به همان اندازهٔ ناچیز هم اهمیت داد، اوتوریته داد، همان را تکیه گاه ساخت و از یک تکیه گاه به تکیه گاه بالاتری دست یافت. عناد و سرسختی و ادامه کاری و پی گیری شرط بهره گیری از تلاشی است که آغاز شده است. هر عمل، هر قدر کوچک و ناچیز، وقتی با سر سختی و پی گیری همراه باشد، مانند رخنهٔ قطرهٔ نرم در سنگ سخت، می‌تواند راه را به جلو بگشاید. ضرالمثل لاتینی می‌گوید: «قطره، سنگ را بازورمندی خود سوراخ نمی‌کند، بلکه با پشتکار و تداوم خود چنین می‌کند.»

در این جا این سئوال به پیش می‌آید که موافق این اسلوب، اگر مبارزانی که وارد صحنهٔ یک نبرد طولانی و خسته کننده می‌شوند، چنان که گفته شد، محتمل است که، ثمرهٔ نهائی مبارزات خود را نبینند، پس آن ها به چه دلخوشی به این مبارزه دست می‌زنند؟ کسی که این طور احتجاج کند، یک پیشاهنگ آگاه انقلابی نیست. یک پیشاهنگ آگاه انقلابی با حساب پیروزی قطعی یا به امید میوه چینی شخصی وارد عرصه مبارزه نمی‌شود. او در درجهٔ اول برای آن وارد مبارزه می‌شود

که از جهت منطق و وجدان انسانی خود به عنوان فردی زحمت کش که در بهره کشی از دیگران ذینفع نیست، بر آن است که نظام استثمار انسان از انسان و استعمار خلقی از خلق دیگر (هر شکل ظریف و مستوری هم که این استثمار و استعمار به خود بگیرد) نظام ضد بشری، ضد حقیقت و ضد عدالت است و قادر نیست جامعه را سعادتمند کند، مسائل تکامل جامعه را حل کند و شرط ضرور انسان بودن نشان دادن عاطفه نوعی و لذا تلاش برای تغییر بنیادی این نظام است به ویژه در شرایط کنونی تاریخی محملهای عینی (مادی و معنوی) این تغییر بنیادی فراهم شده است یعنی می‌توان جامعهٔ نوین فارغ از بهره کشی و بردگی را به وجود آورد. یک عنصر آگاه و پیشاهنگ بر پایهٔ این ایقان منطقی و انگیزه وجدانی، به قصد اجراء وظیفه انسانی خود در حق زحمت کشان و تمام جامعهٔ انسانی، وارد عرصهٔ دشورا نبرد مرگبار می‌شود.ما از عناصر آگاه و پیشاهنگ انقلابی سخن می گوئیم ونه از آن قشرهای مختلف جامعه که نقش پیشاهنگ ندارند و با انگیزه‌های مختلف مادی و معنوی دراز مدت یا کوتاه مدت، به دنبال سازمان پیشاهنگ، به ناگزیر وارد عرصهٔ نبرد می‌گردند. با این سخن ابداً قصد نداریم نقش تجهیز کننده‌ای را که کامیابیها و پیروزیهای بزرک یاکوچک، گذرا یا پر دوام در جنبش دارد، در پرده گذاریم. بلکه هدف تکیه بر روی آن است که پیشاهنگان انقلابی در روند راه گشائی دشوار خود، می‌توانند بدون نیل به پیروزی بزرگ یا کوچک، گذرا یا پردوام حتی هستی خود را در راه تلاش مقدس خویش، نثار کنند. اگر آنها با این عزم وارد عرصهٔ مبارزه شوند و در پیوند با توده‌ها به نبرد اجتماعی عادلانه دست زنند، دشواریها را با قوت روح تحمل خواهند کرد و نشاط نبرد را هرگز از دست نخواهند داد. اگر اهل چنین تلاشی نیستند پس بهتر است که عرض خود نبرند و زحمت رزمندگان دیگر ندهند. به گفتهٔ مولوی:

«سربه سر پر کن قدح را موی را گنجا مده
وانکه زین میدان بترسد، گو برو در خانه باش!»

رخنه گری از نقاط ضعف ولو ناچیز، عناد در کاویدن و بسط رخنه، انتقال از یک امکان کوچک به امکان بزرگتر کار را بدان جا می‌رساند که حصار عبوس و تسلیم ناپذیر سر انجام فرو می‌ریزد و راه تاریخ باز می‌شود. به همین جهت است که لنین می گفت: «از خرد است که بزرگ بر می‌خیزد.» این تمهید ما را به اهمیت حیاتی اصل «ادامه کاری» در مبارزه سیاسی آگاه‌تر می‌کند. فقط در نتیجه تراکم تجارب، کسب سنت روشن کردن تدریجی قواعد و قوانین و راههای نهان و آشکار یک عرصه، یعنی مبارزه، می‌توان در آن عرصه پیروز شد و این نیز جز از راه ادامه کاری میسر نیست. دائماً کاری را از نو شروع کردن، دائماً روند آغاز شده‌ای را به هم‌زدن و دوباره روند نو آفریده دیگری را به راه انداختن کار را به شکست یا در جا زدن یا حداقل کندی زیاد در پیشرفت می‌رساند. در جریان مبارزه مسلماً دشواریها و بحرانها و شکستها وسراشیب‌ها و حضیضها پیدا می‌شود. درست در این مواقع است که نباید به موج یأس و دلسردی و سرخوردگی میدان داد و نباید راه نبرد

را رها کرد و به شیوهٔ یاران و رفیقان نیمه راه مرتباً به نکوهش آن چیزی پرداخت که تا دیروز ستایش می‌شده و یا به ستایش چیزی پرداخت که تا دیروز نکوهش می‌شده است.

ادامه کاری نه فقط در سازمان، بلکه حتی در مورد اشخاص نیز ضرور است. زیرااشخاص فقط در جریان این ادامه کاری کسب آزمودگی و زبدگی می‌کنند و از «فوت وفن» امورسر در می‌آورند. لنین توصیه می‌کرد که مسئولین را به سبب خطاها و غفلتها و سستی‌هایشان با قوت و صراحت انتقاد کنید ولی آنها را تا ممکن است در سر مسئولیت خویش نگاه دارید، زیرا یک مسئول فقط در طول مدت، در جریان افتادنها و برخاستن‌ها، به یک فرد ورزیده در کار خود بدل می‌شود. به این نکته باریک پیشینیان ما نیز توجه داشتند. بیهقی می‌گوید: «دولت تیز را بقائی نیست» و «دولت افتان وخیزان باید که به کار آید» یعنی آن موفقیتی که در مبارزه طولانی به دست آمده پایدار است ولی موفقیتهای زود و آسان به کف آمده، زود و آسان از کف می‌رود. غزالی طوسی در کیمیای سعادت می‌گوید: «نیابی آنچه خواهی تا نشکیبی برآنچه نخواهی» و مولوی متفکر بزرگ عرفانی ما می‌گوید:«چون نشینی بر سر کوی کسی- عاقبت بینی تو هم روی کسی».

یکی از مهمترین اشکال پراتیک انقلابی، رهبری انقلابی است که نقش گاه عمده و قاطع در پیروزی نبرد انقلابی دارد ونقض قوانین آن مسلماً منجر به شکست جنبش می‌شود. رهبری جنبش انقلابی، اگر بر پایه علمی انجام نگیرد، نمی‌تواند رهبری ثمر بخش و درستی باشد. تجربه بارها این واقعیت را نشان داده است.

پایه هر رهبری صحیح عبارت است از: اطلاع کافی از جهان بینی انقلابی پرولتاریا نه به شکل گسسته،بلکه به شکل جامع، نه به شکل تجریدی، بلکه در پیوند آن با عمل انقلابی، شناختن جامعه **خود** و جنبش انقلابی کشور **خود** بر پایه انطباق درست جهان بینی علمی پرولتاریا بر مشخصات و مختصات این جامعه و این جنبش.

پس از تأمین بودن این پایه ضرور، عمل رهبری در جریان حل وظایف عمده‌ای که در برابر اوست، در جریان جست و جو برای تعیین وظایف و شعارهای دور و نزدیک جنبش، حتماً باید از پنج مرحله زیرین بگذرد:

۱: **مرحله تدارک** یا مرحله طرح ابتدائی مسئله‌ای که باید حل شود. هدف ما در این مرحله مطالعه اجمالی از مسئله مطروحه و ایجاد نخستین گرده قضاوت در باره آنهاست. ولی این قضاوت به هیچ وجه نباید پایه عمل قرار گیرد، بلکه فقط برای آن است که بدانیم از چه طریق بهتر می‌توان مسئله را بررسی کرد.

۲: **مرحله کسب اطلاع**- دراین مرحله باید در مورد مسئله مورد بررسی به گرد آوری فاکتها پرداخت (آمار، اسناد و مدارک، تاریخچه و غیره)، فاکتها را طبقه بندی کرد، گزین کرد. لنین به شیوه گردآوری و گزین سازی فاکتها و نحوه استفاده از آنها فوق العاده اهمیت می‌دهد.

لنین می‌گوید:

«ما باید دائماً کارخود را، با بررسی زنجیره حوادث سیاسی در مجموعه‌اشان، درارتباط علّی آنها و نتائجشان، مورد وارسی قرار دهیم.»

ونیز می‌گوید:

«باید کوشید چنان بنیادی از فاکتهای دقیق و غیر قابل بحث را تدارک کرد که بر آن بتوان تکیه نمود و به کمک آن بتوان با انواع احتجاجات «کلی» یا «جزئی» که در این روزها آن قدر بی حد و پایان در برخی کشورها مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد، مقابله کرد.

سپس لنین در همین جا تصریح می‌کند:

«برای این که این واقعاً یک پایه باشد، نباید فاکتها را جداگانه گرفت، بلکه **مجموع** فاکتهای مربوط به مسئله را، بدون **کمترین** استثناء، باید مورد توجه قرار داد. زیرا درغیر این صورت به ناچار این بدگمانی پدید می‌آید، بد گمانی کاملا بجا، که فاکتها خود سرانه گزین و دستچین شده‌اند و به جای رابطه و به هم پیوستگی عینی پدیده‌های تاریخی در کل آنها، یک سر هم بندی «ذهنی» عرضه می‌گردد.

به این توصیه‌های لنین که از جهت علمیت بی خدشه است باید در روند پراتیک و رهبری انقلابی توجه در خورد آن مبذول گردد.

۳: **مرحله تحلیل**- در این مرحله بر اساس فاکتهای گرد آمده و گزین و طبقه بندی شده، باید دست به تحلیل زد. این تحلیل خوب است در دو سطح انجام گیرد. یکی تحلیل تکوینی « ژنتیک» برای دریافت تاریخچه پروسه. دوم تحلیل ساخت و عمل کرد (ستروکتورل و فونکسیونل) برای دریافت اجزاء ترکیب کننده پدیده مورد بررسی در شرایط کنونی و آن وظایف و اعمالی که انجام می‌دهد[۶]. یعنی برای شناخت عمیق یک پدیده، هم باید **تاریخ** پدیده را دانست (کی پیدا شده؟ چه مراحلی را تا امروز طی کرده؟) و هم باید **تشریح** وضع کنونی را روشن ساخت (اجزاء ساختمان آن چیست؟ چه وظایفی را این اجزاء جداگانه و در مجموع انجام می‌دهند). این تحلیل می‌تواند به صورت گزارش یا رساله‌ای در باره موضوع مورد بررسی در آید که آن را جمع معینی یا فرد با صلاحیتی تهیه کند. در جریان این تحلیل باید توانست قوانین عام را بر مسئله خاص مورد بررسی که فاکتهای آن همه جانبه گرد آمده، انطباق داد و با ژرف بینی علمی قانونمندیهای پروسه مورد بررسی را روشن کرد یا به اصطلاح «منطقی» را از متن «تاریخی» بیرون کشید.

۴: **مرحله تعیین وظایف و بازگشت به پراتیک** ـ از تحلیلی که انجام داده‌ایم، موافق هدفی که داریم، می‌توانیم وظایف عملی خود را بیرون کشیم یعنی شعارهای دور و نزدیک خود را روشن کنیم و با این شعارها به عمل دست بزنیم. در این مرحله نه فقط باید شعارهای دور و نزدیک روشن

شود، بلکه کلیه **وسایل** برای **اجراء** آنها، کلیه **نیروهای ممکن** این اجراء بسیج گردد. اگر این عمل بسیج و سازماندهی انجام نگیرد، تمام مراحل گذشته در حد یک پژوهش آکادمیک بی روح و کابینه ای باقی خواهد ماند.

۵: **مرحله وارسی**- تنها در کوره عمل است که صحت تشخیص و تحلیلها، درستی شعارهای ما روشن می‌شود. باید دائماً در دیدبانی وارسی و بررسی مجدد ایستاد و به دقت مشاهده کرد که آیا چیزی باید عوض شود، تصحیح گردد، تغییر شکل یابد، تشدید شود یا به آن تخفیف داده شود و غیره. با محک عمل باید صواب و خطای مراحل طی شده سنجیده شود و بلافاصله اقدام تصحیحی و اصلاحی به عمل آید. بدون چنین وارسی هیچ گونه تضمینی برای صحت جریان عمل وجود ندارد.

اگر از لحاظ صرفاً تئوریک بنگریم، این پنج مرحله در واقع حرکتی است از پراتیک به پراتیک غنی‌تر و آگاهانه. این حرکت از پراتیک به پراتیک غنی‌تر به نوبه خود از مرحله تجربی (آمپریک یعنی مراحل ۱و۲) و منطقی (لژیک یعنی مراحل ۳ وقسمتی از ۴) می‌گذرد و دو باره به پراتیک (قسمتی از مرحله ۴ و ۵) بر می‌گردد و در مجموع منعکس کننده سیر عادی روند معرفت انسانی است. به سخن دیگر ما **نا خود آگاه** این مراحل پنجگانه را ولو ناقص و سرسری عملا طی می‌کنیم و در صورت آگاه شدن بر این مراحل به ناچار می‌توانیم این پویه را عمیق‌تر و منظم‌تر و دقیق‌تر و جدی‌تر سازیم.

مراعات قوانین پیش گفته علمی در مورد مسائل عمده جنبه حیاتی دارد و حتی در مورد مسائل کوچک جاری نیز مراعات این مراحل شدنی و ضرور است، البته تنها در مقیاس کوچکتر و با سرعت زمانی متناسب با آن.

نکته مهم دیگری که می‌خواهیم بر این مبحث بیافزائیم مسئله پویهٔ تکاملی تاریخ و رابطه آن با فن رهبری است. مارکس می‌گوید:

«باید اشیاء را چنان که هست در نظر گرفت، یعنی از منافع انقلابی از طریقی که با وضع تغییر یافته انطباق دارد، دفاع کرد.»[۷]

این امر که مسیر تکاملی تاریخ جادهٔ مستقیم و هموار و دائماً به پیش رونده‌ای نیست، بلکه سرشار است از کژ- مژها (زیگزاگها)، حرکات دورانی، جهشهای به پیش و به پس، درجا زدنها و غیره، مطلبی است که کلاسیکهای مارکسیسم، به ویژه لنین بارها آن را تصریح کرده‌اند و انقلابی را از تصور یک جادهٔ هموار و سر راست تکاملی برحذر داشته‌اند. عوامل عینی و ذهنی متعدد مانند عوامل ژئوفیزیک و دموگرافیک (جغرافیائی و نفوسی)، مبارزات طبقاتی، ویژگیهای نظامات اجتماعی - اقتصادی در هر کشور، سنن و آداب ملی، تصادمهای قومی و عقیدتی، نقش تسریعی یا تعویقی رجال تاریخی، رویدادهای مساعد یا نا مساعد اتفاقی، سازمانها و عقاید و غیره و غیره

در ترسیم این مسیر نقش بازی می‌کند. این عوامل هم در دیگ خود جامعه پخته می‌شود، هم از خارج از جامعهٔ معین، بر آن تأثیر می‌کند. جز این هم از مسیرهای حرکتی در طبیعت و جامعه نباید انتظار داشت. شاید تنها زمانی که عامل ذهنی بتواند همهٔ عوامل دیگر را به سود تکامل کنترل کند، آنگاه بشر قادر شود این مسیر سرکش را مهار نماید و آن را درمجرای هموارى افکند ولی ما از این وضع هنوز بسیار دوریم و کماکان «خود به خودی» و «آشفتگی» در مسیر تکاملی جامعه نقش مهمی دارد.

آنچه که گفتیم نکتهٔ تازه‌ای نیست. نکته تازه در این است که این کژ- مژ بودن مسیر تکاملی نمی‌تواند در اسلوب رهبری اثرات ژرف خود را باقی نگذارد.

رهبری مانند راننده‌ای نیست که در مرکبی کاملا تحت فرمان خویش نشسته و بتواند آن را به چپ و راست و جلو و عقب بر حسب دل خواه خود هدایت کند. بلکه او در دستگاه پویایی است که به شکل مستانه‌ای در اطراف محور مفروض تکاملی پیچ می‌خورد و او (یعنی رهبری) باید بتواند با انطباق به موقع خود با این چم و خمها، به تدریج دستگاه را بیشتر و بیشتر اداره کند. مانند آن سوار کار چابکی که سوار اسب جوان سرکشی می‌شود که نمی‌خواهد رکاب بدهد. سوار کار تا مدتی، در عین تلاش برای مهار کردن سمند، با جنب و جوش آن، پیکر خویش را تطبیق می‌دهد و در عین حال ساعی است که مرکب را رام سازد و سرانجام موفق می‌شود والا مرکبش او را پرتاب می‌کند و گاه با لگدی پیکرش را نیز خرد می‌سازد.

اگر رهبری بکوشد جامعه‌ای را که هنوز در مقیاس جهانی سازمند نیست و هنوز عوامل خود به خودی عینی و ذهنی فراوانی در مسیرش مؤثر است، تنها به زور در آن مسیری که وی آن را شناخته است سیر دهد، سرانجام به وسیله تاریخ مجازات می‌شود[۸]. «تحمیل اراده» و عدم توجه به مسیر خود به خودی و اعوجاجات ناگزیری که در مسیر یک روند پدید می‌شود، یک عمل اراده گرائی (ولونتاریستی) صرف است و پی آمدهای منفی دارد. چنین رهبری، جامعه را با روش تحمیل ارداهٔ خویش، دچار آسیب می‌سازد و بیمار می‌کند. به همین جهت لنین **رهبری نرم**، داشتن شم برای درک امر **نو** در تاریخ، گوش سپردن به **سخن توده‌ها**، احتراز از اراده گرائی، احتراز از **تازاندن** روندهائی که باید نضج تاریخی، آنها را برای تحقق آماده کند و غیره را این همه در آثار خود توصیه کرده است.

عملا این سخنان به چه معناست؟ معنای این سخنان در عمل عبارت است از در آمیختن **مبداء ادارهٔ آگاهانه** جامعه به سوی **هدف** (مانند انقلاب یا ساختمان جامعهٔ نوین بدون طبقات ناهمساز و سپس جامعهٔ بدون طبقات) با مبداء محاسبه **سیر خود به خودی** مختصات عینی و ذهنی یعنی سمت حرکت خود به خودی هستی مادی و شعور اجتماعی، به منظور یافتن آن چنان برآیندی که به بهترین شکل بتواند جامعه را راه برد. معنای این سخنان آن است که اداره جامعه به اتکاء مشتی

احکام کلی، به اتکاء شناخت قوانین عام حرکت تاریخ، محال است. رهنمودهای حاصله از این طرز کار، تنها در رهنمودهای به طور کلی درست ولی گاه به کلی غیرقابل تطبیق با جامعهٔ مشخص و با وضع مشخص مسلط در آن جامعه مشخص می‌شود. البته مارکسیسم ـ لنینیسم در عین حال ما را از مطلق کردن این «مختصات»، از گرفتار شدن به آزمون گرائی صرف و عمل گرائی صرف نیز بر حذر داشته است. معنای این سخنان ایجاد تحول به موقع و گاه سریع در شعارها، درشیوه‌ها، در ارزیابی متحدین و مخالفان و دشمنان، یعنی در ارزیابی نیروهای وارد در کار، در تناسب قوا، درانتخاب شیوهٔ تعرض، عقب نشینی یا ترصد و انتظار است: آنچه که دیروز یا یک ماه پیش از جهت شیوهٔ موثر رهبری درست بود، امروز یا یک ماه دیگر غلط است و بر عکس.

رهبرانی که فقط یک نظرگاه، یک اسلوب عمل، یک خصلت تبلور روحی دارند و غیر قابل انعطاف هستند و قادر نیستند گاه نرم باشند گاه سخت، گاه متعرض باشند گاه منتظر، گاه ضربت بزنند و گاه ضربت را تحمل کنند، گاه به قول لنین به شیوهٔ انقلابی عمل کنند و گاه به شیوهٔ رفورمیستی، گاه از روشهای علنی و مجاز استفاده کنند، گاه از شیوه غیرعلنی و «غیرمجاز» و غیره، چنین رهبرانی باز به گفته لنین گردن خود را سرانجام خواهند شکست.

نکتهٔ مهم در این بحث آن است که گاه در دورانهای معین خرده قوانین و خصوصیاتی ولو محلی بروز می‌کنند که از آن در هیچ کتابی خبری نیست و ویژه این محیط و این برهه زمانی است و در آن محیط ودرآن برهه زمانی این خرده قوانین، این خصوصیات محلی نقش گاه مهم ایفاء می‌کنند. جزم گرایان، چون در این باره مطلبی جائی نخوانده‌اند، وجود آنها رانادیده می‌گیرند. شکاکان حرفه‌ای به اتکاء آنها می‌خواهند کلیت و عامیت نوامیس دیالکتیکی تکامل را منکر شوند. مسلماً هر دو روش نادرست است. درست آن است که در سیر قوانین عام، بروز قوانین خاص و محلی کاملا ممکن است و این قوانین خاص و محلی می‌توانند برای مدتی نقش مهم بازی کنند. رهبری لایق آن است که آنها را به موقع بشناسد و در نظر گیرد و عام و خاص خود را با هم پیوند دهد و دچار این بیماری نشود که چون پدیده‌های خاص در «کتابهای من» پیش بینی نشده پس یا اصلا وجودشان موهومی است یا احتیاجی به اطلاع از آنها و در نظر گرفتن آنها نیست.

به آنچه که گفته شد، ضرور می‌دانیم برخی نکات دیگر در بارهٔ ضرورت تشخیص وظیفه عمده، ضرورت توجه به عملی بودن تصمیم، داشتن برخورد شدیداً نقاد به خود و اهمیت بسیج برای اجراء تصمیم را بیافزائیم.

تشخیص آن مهمترین و **عمده‌ترین** وظیفه‌ای که همهٔ دیگر وظایف باید تابع آن شوند، نسبت به آن نقش فرعی و تبعی داشته باشند، بزرگترین شرط یک پراتیک **هدفمند** است. عمده آن چیزی است که در لحظه مشخص زمانی و شرایط مکانی ضرورترین خدمت رابه هدف دور یا نزدیک می‌کند.

اگر انرژی برای عمده و غیر عمده یکسان به کار رود، اگر غیرعمده جای عمده را بگیرد، پراتیک انقلابی به پیش نمی‌رود. انرژی انقلابی دچار اتلاف می‌گردد. تقسیم نا بخرانهٔ (غیر راسیونل) این انرژی، بازده و ثمر بخشی آن را بسی کمتر می‌کند.

در تشخیص **عمده** و در تابع ساختن غیر عمده‌ها به امر عمده باید قاطع بود. البته این بدان معنی نیست که به غیر عمده‌ها، که خود از جهت وزن مخصوص و اهمیت خود در مجموعهٔ پراتیک انقلابی، یکسان نیستند نباید جای مناسب خود را داد، زیرا این خود منجر به خطای دیگری خواهد شد، یعنی خطای نقض حرکت متناسب و هماهنگ و ایجاد جاهای خالی و جلو رفتن بخشی از جبههٔ عمل و عقب ماندن بخشهای دیگر. ای‌بسا مطالب که امروز «غیر عمده» به نظر می‌رسد و روز دیگر « عمده» می‌شود و اگر رهبری آنها را در نظرنگیرد، **یک مرتبه دچار** «یکه خوردن» و «غافلگیرشدن» می‌شود.

تفاوت هر گونه روش انقلابی با روشهای پرگویانه و جمله پردازانه میان تهی در آن است که ما با شناخت امکانات (خواه امکاناتی که **وجود دارد** یا **وجودخواهد داشت** و یا امکاناتی که می‌توان و باید **به وجود آورد**) مشی خود را ارائه دهیم. **عمل**، محور اساسی ارزیابی و سنجش هر گونه فکری است. افکار و شعارهای دور از عمل، ناگنجا در عمل دارای کوچکترین ارزشی برای پراتیک انقلابی نیستند.

آنهایی که به بحثهای مجرد، به سیر وسیاحتهای دور و دراز در وادیهای فکری و گفتارهای پرزرق و برق دور از عمل، می‌پردازند، اگر انقلابیون صدیقی هستند، وقت خود را بیهوده تلف می‌کنند.

این سخن بدان معنی نیست که پراتیک انقلابی را باید به پراتی سیسم و کردار گرائی محض بدل کرد و نقش تئوری انقلابی و تفکر تئوریک را نا دیده گرفت. بلکه این بدان معناست که تفکر تئوریک نیز فقط در گرد محور عمل و پراتیک انقلابی می‌تواند ثمر بخش و زاینده باشد. تفکر تجریدی و «شهودی» یا نظری، تفکر انقلابی و مارکسیستی نیست.

هیچ چیز از آرایشگری و ستایشگری، خرسند شدن به دستاوردهای، لاف زدن به انجام شده‌ها خطر ناکتر نیست. روند پراتیک انقلابی باید دائماً رو به جلو باشد، زیرا تاریخ دائماً رو به جلو است. آنچه که دیروز مهم بود امروز عادی و فردا مبتذل است.

کسی که با دید دیروز به امروز بنگرد دچار نابینایی می‌شود زیرا مناظر نو، وظایف نو، شیوه‌های نو، نیروهای نو، مطالبات نو را نمی‌تواند ببیند. لذا باید دیدی صراف و نقاد داشت. انجام شده‌ها را مطلق نکرد. گذشته و حال را مطلق نکرد. درمرداب خودستائی و خود تسکینی ارزان فرو نرفت و پیوسته از خویشتن خویش متوقع بود. باید این محیط گندیده و پوسیده بین انقلابیون پدید نشود که معایب و نقصها ودردها و شکستها را پنهان کنند و برآن دیده پوشند.

به قول سعدی:

گر هر دو دیده، هیچ نبیند به اختیار
بهتر زدیده‌ای که نبیند خطای خویش

فقط با یک دید نقاد و نویاب می‌توان پا به پای سیر سریع دیالکتیکی زمان رفت و از کاروان واپس نماند.

هر اندیشهٔ خوب و قابل اجراء انقلابی، عقیم و سترون می‌ماند، اگر وسایل اجراء آن از انسانها واشیاء همزمان با هم، بسیج نشوند. گاه می‌بینیم که افراد تصمیمات منظمی می‌گیرند و طی موادهای متعدد روی کاغذ آنها را ثبت و ضبط می‌کنند و سپس می‌انگارند که خود «تصمیم گرفتن» پایان کار است. تصمیم خوب شرط لازم است ولی کافی نیست. شرط کافی تبدیل این تصمیم به عمل ثمر بخش انقلابی است. لذا جزء «بسیج وسایل» باید جزء «اتخاذ تصمیم» را تکمیل کند.

هر گاه تصمیم می‌گیرید بلافاصله روشن کنید که این تصمیم را با چه وسایل و اسباب، به کمک چه نیروهائی و چه گونه باید عملی سازید و سپس دست به بسیج واقعی این وسایل بزنید. در آن صورت تصمیم شما نازا نیست و به جائی می‌رسد. عبور از تصمیم به عمل یک جهش کیفی، یک عبور از «نهرروبیکن»، یک اقدام جسورانهٔ تاریخ سازی است والا انقلابی کابینه نشین خواهیم ماند.

خواجه عبداله انصاری نویسندهٔ کهن ما به شیوهٔ خود این نکته را خوب بیان کرد: ارزش هر شخص درعمل اوست. می‌گوید: «آن ارزی که می‌ورزی».

ما اکنون در دورانی زندگی می‌کنیم که مسئلهٔ پراتیک انقلابی و رهبری این پراتیک وارد مرحلهٔ کیفی تازه‌ای می‌شود. به بعد محلی و کشوری، بعد جهانی؛ به بعد ظاهر و مرئی، بعد حوادثی که از دسترس دید و اطلاع با دقت دور نگاه داشته می‌شود، به بعد حال و اکنون، بعد آینده، افزوده می‌شود. رهبری، تصمیم گیری و مبارزه در درون این ابعاد به تقویت فوق العادهٔ جهت اطلاعی (انفورماتیک) و جهت تحلیلی و جهت سیاسی نیاز دارد و کار رهبری انقلابی و سیاسی و حتی مدیریت اداری و اقتصادی را دم به دم حساستر، دشوارتر و پر مسئولیت‌تر می‌کند

شمه‌ای در بارهٔ
رهبری، سازمان‌دهی و مبارزه اجتماعی

رهبری علمی جنبش و اجتماع, سازماندهی مبارزه و اجراء مبارزه اَشکالِ مهم پراتیک اجتماعی است و دارای قوانین ویژه ایست که در یک سلسله از علوم اجتماعی به شکل پراکنده توضیح داده می‌شود.ما در نوشتهٔ حاضر بیشتر مسئله را در جهت رهبری و سازمان و مبارزه حزب انقلابی طبقهٔ کارگر مطرح می‌کنیم و می‌کوشیم تا به اتکاء تجارب خود ودیگران مسائل عمده را با زبان ساده جمع‌بندی کنیم.

۱. رهبری علمی جنبش و جامعه

مسئلهٔ رهبری علمی جنبش اجتماعی و جامعه از اهم مسائل مطروحه در مطبوعات کشورهای سوسیالیستی است. این مسئله را مطبوعات بورژوائی نیز تحت عنوان مسئلهٔ «مدیریت» از زاویهٔ دید خود مطرح می‌کنند. در کشور ما نیز, بنا به الهام محافل امپریالیستی, مسئله مدیریت مطرح است و در این باره کتب و مقالات متعددی نشر یافته است. ما در اینجا سودمند می‌دانیم از نظر مارکسیسم ـ لنینیسم مبادی اساسی رهبری علمی جنبش و جامعه را به اجمال بیان داریم. اطلاع از قواعد و موازین حتمی و ضروری رهبری علمی یکی از شرایط مهم حفظ رهبران و مسئولین امور از ذهنیگری (سوبژکتیویسم) و یا حل مسائل به اتکاء اراده (ولونتاریسم) و غرق شدن در تجارب تنگ و محدودعلمی (پراتیسیسم) است.

مرحله کسب اطلاع جامع و موثق در باره وضع

نخستین شرط رهبری صحیح و علمی جنبش اجتماعی و جامعه عبارت است از تأمین اطلاع جامع و موثق در باره وضعی که مورد بررسی ماست و باید ما در آن تأثیر بخشیم (جامعه , نهضت , حزب و غیره). این اطلاع باید مبتنی بر فاکتهای دقیق باشد و به خواستها و گرایشهای ذهنی در جمع آوری فاکتها و کسب اطلاعات راه داده نشود. زیرا در انبوه واقعیت , فاکتهای متنوع بسیار است و اگر کسی مغرض باشد می‌تواند آن فاکتهائی را برگیرد و برگزیند که به سود اوست و آنها را که به زیان اوست بگذارد و یا آن‌که از سر بی‌دقتی و شتاب عمل کند و فاکتهای نمونه‌وار را نبیند و فاکتهای فرعی و غیر مهم را به جای آنها گرد آورد. لذا جمع آوری فاکت و گرد آوردن اطلاع نباید در مقطع تمایلات خاص باشد یا سرسری انجام گیرد تا بتوان از روی آنها وضع واقعی را دانست. ای چه بسا وضع واقعی درست بر خلاف تصور و انتظار است. ای چه بسا در وضع واقعی تحولاتی روی داده است که ما آن را حدس نمی‌زده‌ایم.

اگر اطلاع گرد آمده جامع , موثق , بی غرضانه , دقیق باشد , می‌تواند پایه خوبی برای تحلیل قرار گیرد. می‌گویند پیر عقل بی عصای فاکت قادر به راه رفتن درست نیست و مرغ خرد بی هوای فاکت نمی‌تواند پرواز کند.

مرحله تحلیل عمیق فاکتهای گردآمده

وظیفهٔ دوم عبارت است از تحلیل علمی فاکتهای گرد آمده براساس اسلوب علمی (دیالکتیک) و جامعه شناسی علمی (ماتریالیسم تاریخی) . زیرا خودِ فاکتها نمی‌توانند روایت‌گر ماهیت وضع , روابط درونی , سیر نهانی وقایع و سمت تاریخی و غیره باشند. در اجراء تحلیل نیز باید سخت دقیق بود. اگر ما بکوشیم فاکتها واطلاعات را در کالبدهای فکری و قالبهای اصولی معینی به زور بگنجانیم , نتیجتاً آنها را مسخ کرده‌ایم. اگر هم نخواهیم از احکام رهنما برای سمت یابی در انبوه فاکتها استفاده کنیم , نخواهیم توانست از فاکت‌های گرد آمده استفاده‌ای بکنیم. اگر فقط به فاکتها , اطلاعات گِرد آمده اکتفا ورزیم یعنی در مرحله آمپریکِ صِرف بمانیم , قادر به درک عمق حوادث نیستیم. اگر تکیه خاصی بر روی اصول کلی بکنیم و در راسیونالیسم مطلق غرق شویم , باز هم به بیراهه رفته‌ایم , بازهم ذهنی را بر عینی مقدم ساخته‌ایم , باز هم دچار ذهنیگری شده‌ایم.

اینجا یک مرحله حساس است و باید توانست تناسب صحیح بین تجربه و تعقل , فاکت و تعمیم را حفظ کرد. برای آن‌که در این مرحله حساس , از فاکت‌ها و اطلاعات و تجارب و مشاهدات گرد آمده به درستی استفاده شود بهتر است بررسی جمعی در کادر اظهار نظر خلاق و عاری از ترس و

ملاحظه و غرض به عمل آید تا کنه وقایع و ریشه حوادث و جهات مختلف آن و سمت حرکت آن روشن و منظره حقیقی جریان به درستی ترسیم گردد.یک چنین مقدمه‌ای شرط حیاتی وضروری عمل درست است و الا از مقدمات و محمل‌های غلط فکری مسلماً عملِ غلط سرخواهد زد, و تناقضات لاینحل ایجاد خواهد کرد.

مرحله استخراج شعارها و رهنمودهای عمل

اکنون فرض آن است که ما از وضع واقعی به درستی مطلع شدیم, آن‌رابه درستی تحلیل کردیم و به نتیجه‌گیریهای معین و مشخصی درباره جریان رسیده‌ایم که منطبق با واقعیت است. تمام این فعالیت‌ها جنبه آکادمیک و مدرسی دارد, اگر به عمل منجر نگردد, اگر برای پیشرفت حزب و نهضت و رشد جامعه به کار نرود. لذا باید از تحلیل, شعارها و رهنمودهای عمل را استخراج کرد برای آن‌که وظایف حزب, نهضت, جامعه در راه نیل به هدفی که دربرابر خود نهاده است, در مقطع معین زمانی و مکانی روشن گردد.

استخراج شعارها و رهنمودهای مشخص و کنکرت امر رهبری را از مرحله بررسی نظری وارد مرحله بسیار دشوار و فوق‌العاده بغرنج و پرمسئولیت عمل می‌کند. بسیار سودمند است اگر ما شعارها و رهنمودهائی را که از تحلیل خود استخراج کرده‌ایم در مرحله نخست به شکل تجربی در یک محیط محدودتر به کار بریم تا به صحت و اثر بخشی و کارائی آن در عمل معتقد شویم. اجراء عجولانه یک رهنمود, هر قدر هم که سنجیده و اندیشیده باشد در مقیاس وسیع, دور ازحزم است, تا چه رسد به آن‌که ما آن رهنمود را بدون سنجش‌های لازم نیز اخذ کرده باشیم. ماجراجوئی جز این نیست که رهنمودها ذهنی و ولونتاریستی باشد و با حرارت و شتاب درمقیاس وسیع جامعه اجراء گردد. متأسفانه به این روش ماجراجویانه کم برخورد نمی‌شود و بسیارند مسئولینی که به اتکاء عقل خود تصمیمات شتابزده می‌گیرند و به اتکاء اراده خود می‌کوشند آن‌را پیش ببرند و بدینسان همه امور را ضایع می‌سازند.

بهره گیری از ابتکار و اندرز توده‌ها

هرقدرهم رهبر یا دستگاه رهبری خردمند باشد, با دقت عمل کند, براساس فاکت‌های جامع و موثق و تحلیل‌های علمی و عمیق جمعی و خلاق نتیجه گیری نماید, رهنمودهای عمل را به‌درستی تعیین کند, باز خطر خطاکاری برایش محذوف نیست زیرا پدیده‌های اجتماعی فوق‌العاده جامع الاطراف و بغرنج, متحرک و متغیر, متنوع و گوناگون هستند و ابلهانه است اگر کسی یا

کسانی تصور کنند با مغز خود توانسته‌اند تمام این بغرنجی را احاطه نمایند. تاریخ نیرنگ باز است و بوالعجبی‌های فراوان در آستین دارد.

لذا باید در جریان عمل کردن به یک رهنمود، به یک شعار دائماً گوش به زنگ انتقادها و اندرزها و پیشنهادها و ابتکارها و زنهارباش‌های توده‌ها بود. نکته این جاست که برای اجراء یک کار و رسیدن به یک هدف تنها یک رهنمود، یک شعار، یک شیوه عمل قابل قبول وجود ندارد بلکه چند یا چندین شیوه عمل است که می‌تواند خوب و ثمربخش باشد؛ ولی مهم است که در میان آن‌ها ثمربخش‌ترین و هدف رس‌ترین انتخاب گردد یا به اصطلاح علمی عمل اپتیمالیزاسیون (یافتن بهترین حالت از میان حالات نظیر) انجام گیرد. ابتکار و انتقاد توده‌ها بهترین کمک است برای اجراء این عمل. داشتن روش‌های منجمد و «تغییر ناپذیر» و لجاج غیر منطقی و عناد سوبژکتیف در اجراء مشی مشکوک و مورد انتقاد عموم، همیشه به نتائج تأسف آوری می‌رسد (ای کاش فقط و تنها برای کسی که لجاجت می‌کند، بلکه متأسفانه برای همه جریان).

یافتن عمده‌ترین نکته، گزیدن مساعدترین لحظه

در جریان اجراء رهنمودهای علمی گاه نکاتی است یا به اصطلاح حلقاتی بسیار حلال و عمده و حساس است و با حل آن نکته می‌توان نکات متعددی را حل کرد و با برداشتن آن حلقه می‌توان برزنجیره حوادث تسلط یافت. یافتن این نکته عمده و حلقه اصلی یکی از علائم پختگی، بصارت رهبری علمی است.

علاوه بر یافتن تکیه عمده، خصیصه مهم دیگر یک رهبری صحیح و مؤثر عبارت‌است از یافتن مساعدترین لحظه برای عمل، زمانی که وضع دیگر نضجیافته و می‌توان با طرح صریح و صحیح شعار، نیروی مؤثری را به سود آن بسیج کرد. عمل بی‌موقع، عمل زودتر از موقع، عمل پس از گذشتن فرصت به ناکامی می‌انجامد و حال آن‌که ممکن است شعار و رهنمود انتخاب شده به خودی خود صحیح باشد.

انتخاب شخص لازم در جای لازم

تحلیل‌ها، انتخاب شعارها، تعیین نکته عمده، برگزیدن لحظه مساعد، همه و همه عبث خواهد بود اگر بر سکان عمل اشخاص شایسته‌ای ننشسته باشند. نقش شخصیت‌ها در این زمینه نقشی است بزرگ و گاه قاطع. مثل معروفی است که کار را باید به کاردان سپرد. زیرا امر رهبری را از روی قواعد و موازین کتابی نمی‌شود آموخت. برای این امر شم خاصی لازم است و این شم

در جریان تجربهٔ طولانی بدست می‌آید. برای این امر خصائل و صفات روحی خاصی لازم است و این خصائل و صفات چنین هم زودیاب و فراوان نیست. جاذبه شخصی، قدرت اقناع، شور مبارزه، درایت و تدبیر، اوتوریته معنوی، انساندوستی، شهامت و تصمیم، قاطعیت و امثال آن از زمره این صفات و خصائل لازم است. مختصات شخصی رهبران و مدیران که در سبک رهبری آن‌ها بروز می‌کند اثرات عمیقی در سیر حوادث دارد.

مرحله بسیج و انگیزش

پس از آن‌که مراحل مربوط به انتخاب رهنمودها طی شد، باید مردم را برای اجراء آن شعارها و رهنمودها بسیج کرد، آن‌هارا متشکل ساخت. زمانی می‌توان مردم را بسیج کرد که شعارها در جهت مصالح و خواست‌های آن‌ها باشد و آن‌ها به صحت این شعار معتقد و قانع گردند. این کار ساده‌ای نیست و گاه باید مردم حالات مختلف را تجربه کنند تا به شعار صحیح بگرایند. واما متشکل کردن مردم برای اجراء شعارها که شکل عالی و کنکرت بسیج آن‌ها است (زیرا آن‌ها را به نحوی منضبط وارد عرصه عمل گاه خطرناک و جانبازانه می‌کند) نیز باید با هوش و ابتکار انجام گیرد. محیط‌های مختلف زمانی و مکانی، اشکال مختلف تهییجی و سازمانی را می‌طلبند. در این‌جا هیچ حکم جامد و عام و کلی نمی‌توان داد. تنوع شکل تهییج و سازمانی بر حسب تنوع شرایط، ضرور است. برای بسیج مردم باید در سه جهت عمل کرد: **اول** در جهت افشاء کامل نقائص وضعی که باید دگرگون شود یا تصحیح گردد. **دوم** در جهت بیان صحیح وضعی که باید جانشین وضع سابق گردد. **سوم** در جهت نشان دادن راه تحول. فقط در صورتی که افشاء مؤثر و صادقانه باشد، بیان هدف‌ها درست و منطبق با خواست تکامل و راه‌تحول به درستی نشان داده شود عمل بسیج به درستی انجام می‌گیرد. یکی دیگر از شرایط بسیج اجرای عمل انگیزش (استیمولاسیون) مردم است. انگیزش مردم به عمل، به مبارزه، به کار، تنها در صورتی است که اعتماد مردم جلب گردد و آن‌ها به ثمربخشی برنامه و راه تحول پی‌ببرند و از جهت روحی به شور آیند. فعال‌ترین و آگاه‌ترین عناصر را در جریان یک بسیج عام باید در سازمان‌های متناسب متشکل ساخت.

مرحله وارسی نقادانه انجام شده‌ها

پس از آن‌که رهنمود را توده بسیج شده و متشکل بدان نحو که بیان کردیم اجرا کرد، باید اجرا شده‌ها را مورد بررسی قرار داد. باید از تجارب مثبت و منفی گذشته درس گرفت. بدون

آن نمی‌توان گام بعدی را آگاهانه و مدبرانه برداشت. در مرحله وارسی نقادانه انجام شده‌ها باید هم از تمایل به آراستن همه چیز و هم از تمایل به زشت کردن, هردو پرهیز داشت و تجارب را خونسردانه بررسی کرد.

۲. سازمان‌دهی

یکی از اشکال مهم پراتیک اجتماعی سازمان دهی است.سازمان دهی یعنی استفاده طبق موازین از نیروی انسانی برای انجام کار و مبارزه معین و نیل به هدف معین. هر عمل اجتماعی به سازمان نیازمند است.سازمان حربه اساسی عمل اجتماعی و از آن جمله مبارزهٔ اجتماعی است. سازمانی که به مبارزه سیاسی اجتماعی می پردازد حزب نام دارد. احزاب از جهت ماهیت سیاست خود دارای تعلق طبقاتی هستند. مترقی‌ترین و انقلابی‌ترین حزب در دوران ما حزب طبقه کارگر است که به جهانبینی مارکسیسم ـ لنینیسم مجهز است. موازین این حزب را به مثابه حزب طراز نوین طبقه کارگر به ویژه لنین بیان کرده است. تجارب وسیع انقلابی امروز مارا در آن سطح و امکان قرار می‌دهد که موازین سازمان انقلابی طبقه کارگر را در پرتو دانش عام سازمان شناسی با دقت بررسی کنیم.

انواع سازمان و ویژگی‌های سازمان حزبی

عمده‌ترین اشکال سازمان را ازجهت خصیصه سازمانی و کیفیت موازین تنظیم کننده آن می‌توان به سه نوع تقسیم کرد: سازمان اداری, سازمان نظامی, سازمان حزبی. در سازمان‌های اداری و نظامی (به ویژه سازمان‌های اداری و نظامی تیپ بورژوا) اساس مرکزیت است و خط مشی و موازین زندگی سازمانی و ارگان‌های آن سازمان را مقامات فوقانی معین می‌کنند. مقامات مافوق و اعضاء مادون هستند و حق بازخواست ندارند. مقامات مافوق وظیفه ندارند در برابر مقامات مادون گزارش بدهند. انظباط در این سازمان‌ها تقریباً کورکورانه است.در قبال نقض انظباط واکنش شدید و در ارتش تا حد اعدام انجام می‌گیرد. سازمان اداری و نظامی از جهت ماهیت مقررات سازمانی یکی هستند ولی از جهت شدت اجراء این موازین بازهم متفاوتند. سازمان حزبی با این سازمان‌ها تفاوت ماهوی دارد. برخلاف این سازمان‌ها, در سازمان حزبی کلیه مقامات مافوق از طرف افراد سازمان معین می‌شوند. اصل تنها مرکزیت نیست دموکراسی نیز هست. خط مشی, موازین زندگی سازمانی و ارگان‌ها دارای یک پایه دموکراتیک و مشورتی است. انظباط در آن

آگاهانه است.به همین جهت جانشین کردن اسالیب زندگی یک سازمان اداری و نظامی به جای یک سازمان حزبی خطاست و به فعالیت این سازمان حزبی زیان جبران ناپذیر می‌زند.

اجزاء یک سازمان

هر سازمانی از لحاظ ساختمان و معماری درونی خود مرکب از سه بخش عمده است.
الف. رهبری
ب. کادر یا گروه مسئولین وفعالین
ج. اعضاء عادی
دستگاه رهبری مغز سازمان, نیروی هدایت کننده آن در جاده مبارزه اجتماعی است.کادر عبارت است از آن بخش اعضاء حزبی که در شئون مختلف فعالیت سازمان کسب تخصص کرده است و ارگان‌های مختلف را اداره می‌کند و دارای مسئولیت‌های گوناگون است. اعضاء عادی سازمان که بدنه اساسی سازمان را تشکیل می‌دهند, اگر صحبت ازیک سازمان حزبی انقلابی در میان باشد, عناصر آگاه طبقات زحمتکشند که با قبول برنامه و آئین نامه حزب در آن شرکت جسته‌اند و برای آن‌که در مبارزه تئوریک اقتصادی و سیاسی حزب, در مبارزات مسالمت آمیز و قهرآمیز, علنی و مخفی حزب شرکت فعال جویند. کارائی و ثمر بخشی فعالیت هر سازمانی بسته به آن است که دستگاه رهبری آن در اوج وظایف خود باشد, مجهز به کادر ورزیده و آبدیده باشد و اَعضای آن ازطرف رهبری و کادر به درستی پرورش یابند و به درستی در مبارزه مورد استفاده قرار گیرند.

مختصات ضروری یک سازمان

هر سازمان انقلابی ضرورتاً باید دارای مختصات زیرین باشد:
الف. داشتن برنامه علماً تنظیم شده‌ای درباره هدف‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی سازمان
ب. داشتن آئین نامه مقررات زندگی سازمانی
ج. داشتن خط مشی روشن استراتژیک وتاکتیکی
د. مجهز بودن به شعارهای مصرح وروشن
ه. داشتن ستروکتورسازمانی مشخص و متناسب با شرایط زمان و مکان ومبارزه
و. داشتن پیوند وسیع با مردم ازطریق سازمان‌های توده‌ای وتسمه‌های ارتباطی دیگر

ز. شرکت مبتکرانه و فعال درمبارزه روزمره و اجراء نقش مؤثر در تکامل جامعه.

هر یک ازاین حلقات اگر مفقود باشد آن سازمان دچار لنگش می‌شود و شخصیت خود را به عنوان سازمان انقلابی ازدست می‌دهد

سانترالیسم ـ دموکراتیک , اصل عمده سازمانی

اصل عمده مرکزی و قانون زرین سازمان انقلابی طبقه کارگر سانترالیسم ـ دموکراتیک است. مهم‌ترین جهات سانترالیسم - دموکراتیک عبارت است از:

الف. انتخابی بودن ارگان‌های رهبری کننده

ب. گزارش‌دهی ارگان‌های رهبری در برابر افراد سازمان

ج. تبعیت اقلیت از اکثریت پس از اخذ تصمیم دموکراتیک وپس از شور آزادانه در مسائل وتبعیت ارگان‌های مادون از ارگان‌های مافوق وعضوسازمان از تصمیمات سازمانی

د. قابل تغییر بودن ارگان‌ها و افراد

ه. یکسانی انضباط برای همه افراد سازمان درهرمقامی که باشند

و. اجراء اصل رهبری جمعی ومسئولیت فردی.

تجارب عدیده‌ای صحت اصل سانترالیسم ـ دموکراتیک را مطلقاً ثابت کرده است ولی همین تجارب نشان می‌دهد که درمیان دو قطب «سانترالیسم» و«دموکراسی گاه یکی ازآن‌ها عمده است. تشخیص این مسئله دشوار است.به طور عموم ارگان‌های رهبری میل به مطلق کردن مرکزیت دارند , چیزی که سازمان حزبی را به اداری مبدل می‌کند ودرآن محیط بورکراتیک به وجود می‌آورد. افراد حزبی میل به مطلق کردن دموکراسی دارند , چیزی که سازمان حزبی را به سوی آنارشی می‌برد و آن‌را ازصورت سازمان درآورده به باشگاه بحث مبدل می‌سازد وقدرت پیکارجوئی آن را ازمیان می‌برد. از هریک از این دو انحراف دو نوع اسلوب کار , یک اسلوب مبتنی بر دیکتات و تحمیل و سختگیری‌های غلط و اسلوب دیگر مبتنی بر بیماری بحث , اغماض و لیبرالیسم بی‌جا پدید می‌شود. مسئلهٔ حفظ تعادل دیالکتیکی بین دوقطب مسئله مرکزی درشیوه رهبری سازمانی است.

نرمش و تحول مقررات

گفتیم که یکی ازضروریات هر سازمان انقلابی داشتن آئین نامه و مقررات مدون زندگی سازمانی است. این مقررات را باید مانند قواعد و قوانین خدشه ناپذیر , همه‌جا وبه طور یکسان

اجرا کرد ولی در این زمینه نیز دو انحراف بروز می‌کند. افرادی هستند که مقررات وموازین را مطلق می‌کنند وتحول شرایط زمانی ومکانی ومراحل مبارزه را در نظر نمی‌گیرند.این‌ها افراد خشک و مقرراتی واداری هستند.افرادی هستند که باتکیه به تحول شرایط , , اصالت و ثباتی برای مقررات و موازین و ستروکتور سازمانی قائل نیستند و آن‌را به‌سیالیت محض محکوم می‌کنند. حفظ تناسب صحیح دیالکتیکی بین این دو قطب نیز امری است دشوار و فوق‌العاده ضرور.

اوتوریته و انضباط

مسئله مربوط به اوتوریته وانضباط نیز ازمسائل حاد وبغرنج است.

آیا اوتوریته فردی وجمعی در حزب لازم است. بدون تردید. بدون اوتوریته فردی رهبران وجمعی ارگان‌ها حل مسائل سازمانی و مبارزه بادشواری انجام می‌گیرد. اوتوریته کار را تسهیل می‌کند. ولی اوتوریته باید طبیعی باشد نه مصنوعی , مبنی بر قبول داوطلبانه باشد نه بر ارعاب وتحمیل. اوتوریته مصنوعی و تحمیلی مفت نمی‌ارزد و نه فقط کار را تسهیل نمی‌کند , خراب می‌کند. این بدان معنی نیست که در اطراف افراد و ارگان‌های واقعاً با اوتوریته , هیچ‌گونه تبلیغاتی برای تعمیق این اوتوریته نباید انجام گیرد , ولی این بدان معناست که نباید تنها از طریق تبلیغ برای ایجاد اوتوریته کوشید. وسائل ظاهری (جذبه گرفتن روپوشاندن , اجراء تشریفات و غیره) نیز وسائل مناسب و شایسته فرد انقلابی برای کسب اوتوریته نیست.

مسئله انضباط نیز از مسائل بغرنج است. انضباط باید آگاهانه , مبتنی بر اقناع , مبتنی بر شور و داوطلبی باشد , زیرا بدون آن شرکت جانبازانه افراد در مبارزات پر از محرومیت اجتماعی میسر نیست. لذا تأمین انضباط یک امر جدا و مجرد از تمام حیات سازمان , هدف‌های آن , شیوه رهبری سازمان و غیره نیست. لنین متذکر می‌گردد که یکی از شرایط اساسی حفظ انضباط آگاهانه صحت رهبری است. اگر رهبری دچار سکتاریسم یا اپورتونیسم شود , طبیعی است که بندهای انضباط به تدریج سست می‌گردد. انضباط را نمی‌توان تنها با وسائل سازمانی حفظ کرد. چنین انضباطی حزبی نیست. ولی در عین حال باید متذکر شد که مسئله انضباط در سازمان انقلابی مسئله مرکزی وحیاتی است. بدون انضباط حزبی , حزب وجود خارجی ندارد و قدرت پیکارجوئی آن به صفر می‌رسد.

پاداش، سزا، اقناع و اجبار

درسازمان حزبی باید عمل نیک پاداش یابد و عمل بد سزا. باید مرز بین نیک و بد صریحاً به

وجود آید والا آن سازمان کارائی و اثر بخشی خود را از دست می‌دهد. ولی این امر باید بر اساس **ملاک‌های عینی و رسیدگی** انجام پذیرد نه براساس خواست‌های ذهنی , بر پایه تبعیض و خاصه خرجی و فاوریتیسم , بر پایه اعمال غرض و سوء استفاده از مقام و غیره. **ملاک عینی** و رسیدگی **دقیق تشکیلاتی** دو شرط اساسی تنظیم صحیح واکنش‌های مثبت و منفی حزب نسبت به‌افراد و ارگان‌ها است.

قاعده مرکزی در حزب طبقه کارگر اقناع است. باید افراد را به صحت مشی , تاکتیک و شعارها قانع کرد ولی پروسه اقناع یک پروسه بی پایان نیست. وقتی فرد حزبی با تصمیمات سازمان رو برو شد باید , علی‌رغم اقناع شخصی , به آن عمل کند. تا زمانی که فردی سازمانی است. باید مقررات و موازین زندگی آن سازمان را اکیداً مراعات کند. نقض موازین سازمانی عملی است ضد تشکیلاتی و مخرب. هیچ سازمانی حق ندارد چنین نقضی را بدون واکنش بگذارد. درچنین حالتی سازمان به اقدامات انضباطی و اعمال اجبار تشکیلاتی دست می‌زند.

سریت و علنیت

اصل در زندگی سازمانی یک حزب انقلابی علنیت است , یعنی افراد حزبی باید از زندگی حزبی و مشی آن به درستی مطلع باشند ولی این بدان معنا نیست که سریت در مورد مسائل و مواردی که پنهان ماندنش برای امنیت حزب و ارگان‌ها و افراد آن لازم است نباید اکیداً مراعات گردد. کسانی که دارای تمایل به مطلق کردن تمرکز هستند دارای تمایل به مطلق کردن سریت نیز هستند. مطلق شدن مرکزیت و سریت سازمان حزبی را از دموکراسی و کنترل توده‌ها و برخورداری از مشورت و ابتکار توده‌ها دور می‌کند و دچار انحطاط می‌سازد. لنین حتی در بدترین شرایط تسلط تساریسم و زندگی در مهاجرت اهمیت خاصی می‌داد که مسائل با افراد حزبی در میان گذاشته شود. زیرا اگر درست است که حزب ستاد طبقه است اعضاء این ستاد باید در تنظیم مشی آن شرکت فعال و آگاهانه داشته باشند.

۳. مبارزه اجتماعی

مبارزه اجتماعی چیست؟

مبارزه یکی از اشکال عمده پراتیک اجتماعی انسان است. مبارزه یعنی تلاش به اشکال گوناگون

مسالمت آمیز تا قهر آمیز برای از میان برداشتن موانع و هموار ساختن جادهٔ پیروزی آن امر و هدفی که در شرایط معین فائق نیست. اگر این مبارزه برای پیروزی امر نو و دفاع از آن باشد مبارزه، مبارزه‌ای است **مترقی** و وقتی این مبارزه برای پیروزی یا حفظ امر کهنه باشد مبارزه، مبارزه‌ای است **ارتجاعی**. مبارزه اجتماعی دارای فنی است که استراتژی و تاکتیک نام دارد و همان طور که باید موازین و قوانین اساسی رهبری علمی حزب و نهضت را آموخت همان طور هم باید این فن را فرا گرفت و قواعد و موازین آن را دانست والا این کاری نیست که سرسری بتواند سرانجام گیرد و یا به اتکاء «حُسن تصادف»به نتیجه برسد.

قطب‌های متضاد مبارزه

مبارزه اجتماعی پروسه‌ای است بسیار بغرنج، مرکب از قطب‌های متقابل مانند تعرض و عقب‌نشینی، نرمش و قاطعیت، سازش و سرسختی، جسارت و حزم، شکیب و شتاب، تدریج و تسریع، کار آشکار و کار پنهانی، روش مسالمت آمیز و روش قهر آمیز، سریت و علنیت وغیره وغیره. برحسب شرایط زمان و مکان در هر لحظه معین یکی از این دو قطب عمده می‌شود، در حالی که قطب متقابل هرگز از تأثیر نمی‌افتد. **یافتن تناسب صحیح دیالکتیکی بین قطبین و انتقال به موقع از یک قطب به قطب دیگر یکی از دشوارترین وظایف است که فقط و فقط یک نیروی هدایت کننده مجرب و خردمند بر اساس تحلیل علمی فاکت‌ها می‌تواند آنرا بیابد ولاغیر**. عمده گرفتن قطب غیر عمده و بر عکس، یا نوسان در میان دو قطب به امر مبارزه زیان شدید می‌زند.

مبارزه اجتماعی مبارزه‌ای است مرکب از کامیابی و ناکامی، شکست و فتح، توقف و تعرض، پیشروی و عقب نشینی. باید توانست پس از هر ناکامی، تجارب لازم مثبت و منفی را برای کسب قدرت بیشتر در مرحله آتی نبرد گردآورد و از این تجارب **بهره برداری نمود**، زیرا تکرار تجریدی تجارب بی فایده است. اگر هدف درست باشد، سازمان محکم، رهبری صحیح، مبارزه سنجیده و پی‌گیر از حوادث به درستی عبرت اندوزی شود در طول مدت پیروزی حتمی است.

اشکال مبارزه

مبارزه یا بین دو نیروی دارای تضاد آشتی ناپذیر (آنتاگونیستی) است یعنی نیروهائی که از جهت تاریخی سازش ناپذیرند و یکی مظهر نو و دیگری مظهر کهنه است و باید یکی جای دیگری را در تاریخ بگیرد و یا آنکه مابین دو نیروئی است که در جهت مشترک تاریخ عمل می‌کنند و تضاد

آنها لااقل در دوران معین دریک سنتز عالی‌تر قابل آشتی و ترکیب است. این دو نوع مبارزه از لحاظ کیفیت با هم تفاوت دارند.مبارزه مابین نیروهای انقلابی و مترقی با نیروهای محافظه کار و ارتجاعی مبارزه‌ای است مابین قوای سازش ناپذیر ولی اختلافاتی که در درون نیروهای مترقی درمی‌گیرد و مبارزه‌ای که از آن ناشی می‌شود ازنوع دوم است. البته این دو نوع تضاد که از جهت کیفی مختلف هستند دارای مرز قاطعی نیستند و در زندگی و واقعیت زنده طیف متصلی وجود دارد که در یک قطب آن عمیق‌ترین تناقضات آشتی ناپذیر قراردارد و در قطب دیگر آن سطحی‌ترین اختلافات حل شدنی و آشتی پذیر. قاعده کلی که می‌توان ذکر کرد آن است که بر حسب درجه عمق اختلاف باید شیوه مبارزه تغییر کند. معمولاً قاعده مبارزه در مورد اختلافات آشتی ناپذیر عبارت است از تکیه برروی مبارزه , تکیه برروی تضاد؛ عبارت است از افشاء تناقضات , حاد کردن و تعمیق تناقضات , نبرد بی امان تا نیل به غلبه و پیروزی. و اما در مورد اختلافات آشتی پذیر عبارت است از تکیه بر روی وحدت یا کوشش برای حل تضاد , عبارت است از بر ملا کردن نقاط اختلاف , انتقاد و کوشش برای نیل به یک سنتز عالی‌تر که موجب اتحاد عمیق‌تر شود. هیچ نسخه از پیش تنظیم شده‌ای نمی‌توان برای حل این یا آن نوع مبارزه به دست داد و این مسئله‌ای است که باید با توجه به اصول ذکر شده در عمل و به شکل کنکرت حل شود.

عرصه‌های مبارزه

مبارزه به دو صورت عمده مبارزه طبقاتی و مبارزه ملی و نژادی در می‌آید و در هر صورت می‌تواند مسالمت آمیز و یا قهر آمیز باشد. عرصه‌های عمده مبارزه طبقاتی عبارت است از مبارزه تئوریک , مبارزه اقتصادی , مبارزه سیاسی و اجتماعی.شکل عمده مبارزه تئوریک عبارت است از پولمیک , شکل عمده مبارزه اقتصادی عبارت از مبارزات مطالباتی است. مبارزه سیاسی و اجتماعی بر حسب تنوع شرایط گاه به شکل مسالمت آمیز (مبارزات انتخاباتی و تظاهراتی) گاه به شکل قهرآمیز (قیام و جنگ‌های رهائی بخش) در می‌آید. هریک از عرصه‌های مبارزه دارای موازین خاص خویش است. هیچ یک از عرصه‌های مبارزه را نمی‌توان مطلق کرد و مبارزه یک حزب تنها در متنوع‌ترین و ذوجوانب‌ترین اشکال آن می‌تواند یک مبارزه قوی و مؤثر تاریخی باشد.

تمپ و شیوه مبارزه بسته به چیست؟

فراز و نشیب مبارزه و به کار بردن شیوه‌های مختلف و تمپ آن بستگی به دو عامل دارد: وضع

خودی و وضع دشمن. وضع خودی یا نیروی مترقی مبارزه از لحاظ قدرت صفوف, عوامل مساعد و نامساعد ملی و بین‌المللی باید دقیقاً مورد سنجش قرار گیرد. مبارزه می‌تواند با سرعت یا بطئی پیش رود, دورانی عمل کند یا به شیوه مقابله و رو در رو (فرونتال). این چهار شیوه اساسی و ترکیب آنها بستگی به آن شرایط پیش گفته دارد. درصورتی که بررسی نشان داد که نیروی خودی در مجموع ضعیف و نیروی دشمن در مجموع قوی است باید با احتیاط و به شیوه‌های دورانی و مانور و روش تدریج عمل کرد. در غیر این صورت کار به ماجراجوئی می‌کشد. در صورتی که بررسی نشان داد که نیروی خودی در مجموع قوی و نیروی دشمن درمجموع ضعیف است, باید با جسارت و سرعت به شیوه رو در رو و قاطع عمل کرد. در غیر این صورت کار به اپورتونیسم می‌کشد. نباید شیوه قاطع (رادیکالیسم) و شیوه تدریج (رفورمیسم) را مطلق کرد و آن را همیشگی و ابدی دانست. یک نیروی مجرب و عاقل جائی انقلابی عمل می‌کند, جائی رفورمیستی. به این مناسبت بسیار به جا است نقل قول جالبی از لنین, یکی از بزرگ‌ترین تاکتیسین‌های انقلاب بیاوریم:

«برای انقلابی واقعی بزرگ‌ترین خطر و شاید تنها خطر عبارت است از اغراق در انقلابیت, فراموش کردن حدود و شرایط به کاربردن موفقیت آمیز این شیوه‌های انقلابی. انقلابیون واقعی وقتی شروع کردند انقلاب را با حروف برجسته بنویسند, و «انقلاب» را به چیزی الهی مبدل کنند, وقتی شروع کردند گیج شوند و استعداد درک این نکته را که درچه لحظه و درچه شرایط و درچه رشته عملی باید توانست به شیوهٔ رفورمیستی پرداخت, به نحوی هرچه خردمندانه و هوشیارانه‌تر از دست دادند, در این کار گردن خود را شکاندند»[۹].

هدف‌ها و مراحل استراتژیک و تاکتیک

هر مبارزه‌ای باید دارای هدف‌های روشن, علمی, واقعی و قابل حصول از جهت تاریخی باشد و الا آن مبارزه تلاش عبثی است. هدف‌ها را معمولاً به دو دسته تقسیم می‌کنند: هدف‌های نهائی که هدف استراتژیک نام دارد و دوران معین (استراتژیک) تکامل مبارزه را در بر می‌گیرد. مثلاً برای تبدیل جامعه از سرمایه داری به سوسیالیسم باید یک دوران استراتژیک را طی کرد. هدف‌های استراتژیک را باید براساس تحلیل علمی جامعه صرفنظر از مشکلات وصول بدان و باجسارت مطرح ساخت. این هدف‌ها باید روشن و بدون ابهام باشد تا رزمنده بداند با چه موافق است, با چه مخالف. اما برای نیل به هدف استراتژیک باید مراحل تاکتیکی را گذراند و متناسب با این مراحل باید هدف‌های تاکتیکی را مطرح ساخت.این‌جا باید کلیه شرایط موجود, کلیه مشکلات, کلیه

به علاوه‌ها و منهاها را درنظر گرفت, قوای خود و دشمن را سنجید و آن‌چنان هدفی را در برابر نهاد که ازجهت تاکتیکی یعنی برای دوران کوتاه واقعاً قابل حصول باشد. مناسب با هدف‌های استراتژیک و تاکتیکی شعارهای استراتژیک و تاکتیکی به میان می‌آید. علاوه براین شعارهای استراتژیک و تاکتیکی, شعارهای عملی هم وجود دارد که برای این یا آن بخش مشخص مبارزه روزانه است. مسئله تعیین مراحل تاکتیکی و شعارهای آن و شعارهای درست عمل که قدرت تجهیز داشته باشد مسئله‌ای است دشوار و تنها براساس شناخت درست جامعه معین و سنن و روحیات و آرایش طبقاتی و گرایش‌های رشد و غیره آن جامعه می‌توان این معضل را به درستی حل کرد. هرج و مرج و سوء تشخیص در این زمینه به نتائج شوم منجر می‌گردد.

مسئلهٔ مرزبندی و تشخیص و تجزیه نیروها (دیاگنوستیک نیروها)

در هر مبارزه‌ای نتیجه حاصل مربوط به **تناسب قوائی** است که در مبارزه واردند. لذا یکی از نکات مهم فن مبارزه بررسی و تشخیص درست آرایش و تناسب قواست. باید نیروی طرفدار و نیروی مخالف و نیروی بی‌طرف را به درستی تشخیص داد. در نیروی بی‌طرف نیز باید بی‌طرف خنثی و بی‌طرف مساعد وبی طرف مساعد و بی‌طرف نامساعد را از یک‌دیگر جدا کرد. **قاعده اساسی و طلائی در هر مبارزه عبارت است از نیل به تجمع حداکثر نیرو علیه دشمن و منفرد کردن هرچه بیشتر آن**. برای این منظور باید کلیه نیروهای طرفدار را متحد کرد, نیروی بی‌طرف مساعد و خنثی را به مبارزه جلب نمود, نیروی بی‌طرف نامساعد را در موضع بی‌طرفی نگاه داشت و مانع شد که به نیروی دشمن به‌پیوندد و نیروی دشمن را تجزیه کرد و سرسخت‌ترین آنها را منفردکرد و از صحنه خارج ساخت. این مسئله مرزبندی و تشخیص و تجزیه قوا مهم‌ترین نکته در مبارزه است و لازمه حل صحیح آن داشتن دید درست و تجربه است. روشهای سکتاریستی که منجر به انفراد نیروی انقلابی می‌شود مضرترین روش‌ها در امر مبارزه است. انقلابیون «ناسازگار» فقط با کسانی که با **تمام** هدفها و شیوه‌ها و روشهای آنها موافقند حاضرند هم‌رزم شوند. این امر منجر به آن می‌شود که به جای انفراد نیروی دشمن, انفراد نیروی انقلابی حاصل می‌آید. در عین حال نرمش در جلب قوا نباید منجر به آن شود که مرز بین دوست و دشمن از میان برود و ابهام در صف بندی‌ها برقرار شود. زیان این خطا از زیان خطای اول کمتر نیست زیرا خطر ازمیان رفتن‌خود هدف مبارزه را تشدید می‌کند.

جامعه در تحول است, آرایش طبقاتی و سیاسی در آن در تحول است. باید توانست این تحول را درک کرد وآن نیروئی که تا دیروز جزء دشمن و ذخیره نامساعد بود وامروز بی‌طرف یا حتی مساعد شده است به موقع تشخیص داد و همچنین برعکس.

مسئله تجزیه قوای دشمن و استفاده ازاختلافات بین آنها دارای اهمیت تاکتیکی غیر قابل تردیدی است. برخی عناصر سکتاریست این نوع اختلافات را مهم نمی‌شمرند و آنرا به کلی رد می‌کنند. لنین در این باره چنین می‌نویسد:

«غلبه بردشمن طبقاتی ممکن است تنها از راه استفاده حتمی، دقیق، باموا‌ظبت، احتیاط آمیز، ماهرانه همه حتی کمترین شکاف بین دشمن، انواع گروه‌ها و انواع بورژوازی در داخل کشورهای مختلف... کسی که این را نفهمید، از مارکسیسم واز سوسیالیسم ذره‌ای و **اصلاً** چیزی نفهمیده است»[۱۰].

لنین همچنین می‌گوید:

«باید بین «نمایندگان عاقل بورژوازی ودولت» و «عناصر ماجراجو» از جهت برخورد فرق گذاشت»[۱۱].

نکته دیگری که در همین زمینه باید گفت آن است که اصل در میان نیروهای دوست و بی‌طرف مساعد تکیه برروی وحدت است. به قول مارکس در میان نیروهای انقلابی هرگونه تفرقه‌ای ارتجاعی است و اصل در بین قوای مخالف تجزیه آن قوا و ایجاد تضاد بین آن‌ها است.

پیش‌بینی حوادث (پروگنوستیک)

یکی از شرایط مهم موفقیت در مبارزه قدرت پیش بینی حوادث، دیدن گرایش‌های نهان، داشتن قدرت تجسم و تصور علمی آینده‌ای که اکنون وجود ندارد و سمت گیری در جهت این آینده است. بدون تردید پیش بینی علمی فقط تحلیل عمیق و عینی واقعیت، با اطلاع به قوانین عام و خاص تکامل آن واقعیت، با داشتن تجربه و شم اجتماعی میسر است والا کسی را اطلاع بر مغیبات میسر نیست. خاصیت داشتن پروگنوستیک صحیح از حوادث آن است که شخص مبارز یا ستاد رهبری کننده مبارزه می‌تواند تاکتیک‌هائی را به کاربرد که اثر بخشی آن طولانی است و خود را برای چرخش حوادث آماده کند و ازغافلگیر ماندن جلوگیری به عمل آورد زیرا مهم‌ترین بلیه مبارزه غافلگیری است یعنی دچار شدن ناگهان و بدون تدارک قبلی به یک وضع. تشخیص صحیح قوای متخاصم و پیش بینی صحیح مراحل آتی مبارزه شرایط حتمی پیروزی در مبارزه است.

تدارک برای سخت‌ترین، آمادگی برای بدترین

اگر گردانندگان مبارزه برروی سهولت مبارزه و مساعدت بخت حساب کنند، به

پیروزی در هر مرحله نبرد مطمئن باشند, با دل آسودگی کار کنند, دشوار است که بتوانند فاتح شوند.تنها سازمانی که برای سخت‌ترین صحنه‌های مبارزه تدارک لازم را داشته باشد و برای بدترین وقایع آماده شود می‌تواند از مبارزه پیروز در آید.

در جریان مبارزه, نیروی انقلابی به کرات با هجوم انواع مشکلات روبرو می‌شود. باید مشکلات را به گروه‌های مختلف تقسیم کرد وآنها را برحسب الاهم فالاهم حل کرد. یک باره به همه کار نمی‌توان دست زد. باید گروه مشکل‌ها را طوری ردیف بندی کرد که حل یکی شرط حل دیگری باشد و سپس آنها را از سرراه برداشت.

ترصد، تعرض، عقب نشینی

سه مقوله ترصد, تعرض, عقب نشینی از مقولات مهم مبارزه است.تشخیص زمان این سه مقوله اهمیت فراوان در پیروزی دارد. باید هر سه فن: فن شکیب و ترصد برای وصول روز مساعد. فن عمل سریع و شدید و قوی وقتی شرایط مساعد رسیده است, فن برون کشیدن قوا ازمیدان وقتی اوضاع به زیان انقلاب دگرگون شده است را آموخت. هر سه فن بسیار مشکل و بسیارحیاتی است. ولی نه فقط تعرض و عقب نشینی, دوران ترصد نیز دورانی است پر از عمل. در این دوران باید برای نبردهای آتی از هرباره و در هر زمینه آماده شد یعنی ترصد یک سازمان انقلابی ترصد فعال است نه منفعل و پاسیف یا بصورت یک انتظار لخت و خالی از عمل.

یادداشت هائی دربارهٔ
انضباط، اوتوریته، فرماندهی

۱. انضباط

ضرورت تأمین انضباط در هر جامعه‌ای برای تشکل و کارکرد آن جامعه امری است روشن، منتها چنان که تجارب تاریخ نشان داده است، انضباط به طور عمده بر دو شکل است:

الف. انضباط غیر آگاهانه و کور کورانه که می‌تواند محصول ترس یا ایمان تعبدی باشد.

ب. انضباط آگاهانه و داوطلبانه که می‌تواند محصول درک لزوم اجراء وظیفه و اعتماد هشیارانه باشد.

در دوران بردگی، فئودالیسم و سرمایه داری انضباط غیر آگاهانه مبتنی بر ترس از مرگ، تازیانه و گرسنگی یا ایمان تعبدی و مذهبی حکم رواست.

درجامعهٔ نوین سوسیالیستی کیفیت انضباط تغییر می‌کند و باید تغییر کند و باید انضباط آگاهانه و داوطلبانه مبتنی بر اقناع، ادراک وظیفه و اعتماد روشن بر قرار شود. این یک تحول کیفی فوق العاده مهم و فوق العاده بغرنج است. مضمون این تحول عبارت است از انتقال از شکل تحمیلی و خارجی انضباط به خود انضباطی Autodiscipline و لازمهٔ این تبدل وجود نظام اجتماعی سوسیالیستی، رهبری علمی، پیدایش روحیات و نفسانیات جمعی (کلکتیو) است. تا زمانی که انضباط برونی به انضباط درونی مبدل نشده، ناچار به کار بردن وسایل ایجاد انضباط مانند قوانین، مجازاتها، اقدامات انضباطی، نظارت پلیسی و شیوه‌های اداری و نظامی و غیره ضرور می‌شود. منتها نباید به اتکاء ضرور بودن این وسایل حرکت به طرف تأمین شرایط انضباط درونی کند شود.

خردمندی در رهبری جامعه نوین در آن است که با کلیهٔ وسایل مسئله انتقال از شکل کهنه انضباط به شکل نوین به نحوی هر چه جامع‌تر و فراگیرتر حل شود.

۲. اوتوریته

اوتوریته پیوسته در جامعه وجود داشته و موجد ترس، اعتماد، احترام و برانگیزندهٔ انضباط و تسهیل کننده تشکل و تحرک است و آن نیز بر دو قسم است: صوری و واقعی.

اوتوریته صوری ناشی از بالاتر بودن شخصیت نیست بلکه ناشی از وسایل خارجی است مانند مقام، تبلیغات، سن، القاب، عناوین، قدرت مادی (ثروت) و غیره. اگر وسایل خارجی را بگیرید با یک فرد به تمام معنی عادی روبرو می‌شوید.

اوتوریته **معنوی یا واقعی** ناشی از بالاتر بودن شخصیت معنوی است در زمینه‌های تخصص فنی، نیرومندی جسمی، دانش، هنر، تدبیر سیاسی، قریحه سخنوری و نویسندگی، شجاعت، قهرمانی، قریحه سازماندهی و قرماندهی و غیره و غیره.چنین شخصی بدون داشتن وسایل ظاهری و صوری می‌تواند در میان جمع کسب شخصیت و حیثیت و نفوذ بکند.

در جامعه اوتوریته معنوی به ناچار با اسباب و لوازم خارجی و صوری و تشریفاتی همراه می‌شود ولی ای چه بسا که اوتوریته‌های صوری فاقد محتوی معنوی است و به کلی دروغین است. اوتوریته صوری صرف در جامعه سوسیالیستی باید از میان برود. اوتوریته‌های معنوی نیز در این جامعه نباید به ظواهر تشریفاتی آراسته شوند. در جامعه نوین اوتوریته باید از طریق انگیختن حس اعتماد و احترام تاثیر کند نه از طریق ایجاد احساس ترس. ولی جامعه نوین تا مدتی با اوتوریته‌های صوری همراه است و اوتوریته‌های معنوی را نیز گاه با وسایل صوری می‌آراید. این امر شاید تا دورانی و تا حدی ناگزیر و شاید حتی لازم است. ولی مسئله در اینجاست که باید در جهت حذف اوتوریته‌های بدون محتوی، در جهت حذف وسایل خارجی و تشریفاتی اوتوریته‌های واقعی، در جهت حذف رابطه ترس بین اوتوریته و مردم پیش رفت و گام برداشت.

اوتوریته را نباید به «کیش شخصیت» بدل کرد، در عین آن که نباید آن را از بین برد. بهترین دلیل وجود اوتوریته عبارت است از احترام معقول و توجه معقول به سخن و رفتار و نمونه اوتوریته. پرستش و اطاعت هرگز روا نیست.احترام و توجه غیر از پرستش و اطاعت است. عواقب تبدیل اوتوریته (حتی واقعی‌ترین اوتوریته‌ها) به شخصیت مورد پرستش روشن است. عواقب خورد کردن اوتوریته‌ها (نیهلیسم) نیز از آن کمتر نیست. یافتن نسبت صحیح دشواری عمده مسئله است.

۳. رابطه فرماندهی و فرمانبری

رابطه فرماندهی و فرمانبری یک نوع رابطه اجتماعی است که به **طور عمده** مربوط به تقسیم جامعه به بهره کش و بهره ده است. در وراء این رابطه و غالباً در نقطه مقابل آن رابطه متساوی همکاری است. فرماندهی و فرمانبری ناشی از تسلط فرمانده برفرمانبر است و منبع این تسلط همیشه داشتن نیروی مادی و معنوی بیشتر است. طبقات حاکمه یا طبقات فرمانده آن طبقاتی هستند که در اثر داشتن نیروی مادی عمده اجتماع (وسایل تولید) می‌توانند بر طبقات محکوم یا فرمانبر حکم‌رانی کنند و آنها را به اطاعت دستور خود وادارند. می‌توانند نظریه و اراده و میل خود را بر آنها تحمیل کنند، دیکته کنند، آنها را طوعاً و کرها به اجراء اوامر خود مجبور سازند.

فرماندهی و فرمانبری مبتنی بر اعتماد، احترام و تسلط معنوی در هر دستگاه متشکل، هر قدر هم که آن دستگاه علمی و عادلانه باشد، وجود خواهد داشت زیرا شرط هر سازمان داشتن هسته یا مرکز یا راس یا مافوق فرمانده و چنبره، دایره، بدنه یا مادون فرمانبر است. ولی فرماندهی و فرمانبری مبتنی بر اعتماد و احترام (انضباط آگاهانه وداوطلبانه) خود موجد **همکاری** است نه **اطاعت**. در این جا دیگر تقابلی مابین فرماندهی و مساوات و همکاری نیست.

خصیصه سوسیالیسم عبارت است از ایجاد فرماندهی و فرمانبری، رهبری، اوتوریته و انضباط انسانی، راسیونل، عادلانه، مبتنی بر اقناع، احترام، اعتماد. ولی در جریان انتقال از اشکال فرماندهی مبتنی بر تحمیل و زور و فرمانبری اطاعت آمیز و اسارت آمیز به نوع جدید یک رشته حالات بینابینی پدید می‌شود. این مسئله‌ای است بدیهی. وظیفهٔ حزب پرولتاریا است که شرایط مادی و معنوی این انتقال کیفی عظیم را تدریجاً فراهم آورد.

جامعه شناس آلمان غربی رالف دارندرف R.Dahrendorf بر آن است که طبقه فقط مبتنی بر رابطه مالکیت نیست بلکه همچنین مبتنی بر رابطه اوتوریته و فرماندهی و فرمانبری است.لذا تا زمانی که روابط فرماندهی و فرمانبری که وی آن را عجالتاً غیر قابل زوال می‌شمرد باقی است، دولت و طبقه باقی است. این سفسطه ناشی از عدم توجه به دینامیسم محتوی روابط فرماندهی و فرمانبری و ارتباط آن با مالکیت است.

۴. نتیجـه

انضباط، اوتوریته و فرماندهی و فرمانبری در جامعهٔ نوین کیفیت و محتوی خود را دگرگون می‌سازند، ولی انتقال از کیفیت و محتوای کهن انضباط و اوتوریته و فرماندهی به محتوی نوین

آن امری است دشوار وعبور از حالات بینابینی ضرور است. شرط اساسی آن است که حزب طرازنوین طبقه کارگر و رهبران آن به ضرورت این انتقال کیفی توجه کنند و مرتباً محتوی نوین را به اقتضاء آمادگی شرایط در کار وارد سازند. تجربه نشان داده است که گاه عکس این رفتار می‌شود یعنی نه فقط محتوی نوین پذیرفته نمی‌شود بلکه در قبال رخنه آن مقاومت عنودانه‌ای به عمل می‌آید.

تا زمانی که این سه مقوله محتوی انسانی کسب نکند افراد جامعه دچار نوعی اسارت روحی هستند، امری که با سعادت جامعه متناقض است

توضیحات

۱: برای پراتیک باید یک معنای وسیع (به‌قول مارکس فعالیت احساسی انسان, همه کار و کوشش انسان) قائل شد در آن‌صورت رفتار نیز نوع پراتیک است و یک معنای مخدود(کلیهٔ فعالیت انسانی برای تغییر محیط طبیعی و انسانی) در آن صورت پراتیک به‌معنای پراتیک اجتماعی است نه‌انفرادی و بارفتار تفاوت دارد

۲: . مارکس در تزهائی در بارهٔ فویر باخ(۱۸۴۵) که انگس برای اولین‌بار در ۱۸۸۸ منتشر کرد می‌گوید: «زندگی اجتماعی بر حسب ذات خود زندگی پراتیکی است. کلیهٔ اسراری که تئوری را به‌مکاشفات میستیک بدل می‌کند حل عقلائی خود را در پراتیک انسانی و درک این پراتیک می‌یابد».

۳: وقتی می‌گوئیم تاکتیک منظور ما مجموع اعمال منتظم ونقشه‌مندی است که انسان برای نیل به‌هدف بر اساس آگاهی منطقی برپایهٔ تجارب معتاد و غیره به‌کار می‌برد و استراتژی را نیز دربر می‌گیرد.

۴: نگارنده آرزومند است مسائلی که در این مجموعه به‌شکل پراکنده تحت عنوان مسائل مربوط به پراتیک نگاشته شده, در رسالهٔ جداگانه‌ای مثلاً تحت عنوان «پراتیک ومنطق آن» گرد آید و تنظیم شود. به‌نظر او این امر از لحاظ دادن درسنامه مدونی که کار مبارزان انقلابی را درحد خود آسانتر کند, سودمند است. ا.ط.

۵: کلیات به‌زبان روسی, جلد۱, ص۶۵.

۶: در باره تحلیل تکوینی و ساختاری بررسی دیگری نیز در این مجموعه هست که خواستاران تکمیل این مبحث می‌توانند بدان مراجعه نمایند.

۷: ک. مارکس. کلیات, ج۳۱, ص۴۳۸.

۸: این سطور که سال‌ها پیش از انقلاب اخیر ایران نوشته شده, در این روزها که این‌اثر, به‌چاپ می‌رسد, یک‌بار دیگر فعلیت و واقعیت خود را نشان می‌دهد. ا. ط.

۹: کلیات. ج۳۳, صفحات ۸۶ـ۸۷, مقاله «در بارهٔ اهمیت طلا».
۱۰: کلیات به‌روسی, جلد ۳۱, صفحه ۵۲.
۱۱: کلیات ـ جلد ۳۳, صفحه ۱۱۴.

۷
مسائل اخلاقی

فراز و نشیب پیکار
دیالکتیک جامعهٔ نوین
یادداشت‌هائی دربارهٔ «مردم شناخت»
دو الگوی رفتار درجریانات اجتماعی
هدف زندگی چیست؟
نبرد اجتماعی و موازین اخلاقی
دربارهٔ وابستگی و وارستگی انسان
می‌گویند: «گناه از خود شماست نه از نظام اجتماعی!»
مبحث سعادت یا ئوده مونیک
اندیشه‌هائی پراکنده دربارهٔ انسان و زندگی
برخی اندیشه‌ها و دریافت‌ها دربارهٔ آدمی و مرگ
نکاتی دربارهٔ پرورش
دربارهٔ پرورش انسان نو

فراز و نشیب پیکار

هرکه نامخت از گذشت روزگار
هیــچ نـامـوزد ز هیــچ آموزگار
رودکی

هدف ما کمونیست‌ها در آخرین مرحله و کامل‌ترین شکل خود، هدفی که جهان بینی مارکسیسم ـ لنینیسم صحت و ضرورت تاریخی آن‌را عملا موجه و مستدل ساخته، عبارت است از ایجاد یک جامعه جهانی، بدون مرز، بدون دولت، بدون طبقات و زمره‌ها، رها از قید محدودیتها وتعصبات تنگ نظرانه و نابرابری‌ها و امتیازات نژادی و ملی، جنسی و صنفی، آزاد از تار و پود خرافی و مذهبی و انواع جهان بینی‌های سفسطه آمیز و طرارانه‌ای که می‌خواهند دروغ و سفسطه را جانشین واقعیت کنند، فارغ از بندهای رسوم اشرافی و پدر شاهی و خانوادگی، جامعه‌ای که در آن علم و تفکر و منطق علمی (یعنی جست و جوی پر وسواس واقعیت متحرک و تکامل یابنده)حکم رواست، جامعه‌ای که در آن منش جمعی و غیر پرستانه جای منش فردی و خود پرستانه را گرفته است، جامعه‌ای که تنها نبردش علیه طبیعت نافرمان وجود ما، سیاره ما و منظومه ما و سپس سراپای کیهان بی پایان است، جامعه‌ای که حیات خود را بر پایه علم و عالی‌ترین و اعجاز آمیزترین تکنیک، بر اساس رشد هماهنگ و از روی نقشه تنظیم می‌کند، جامعه‌ای که توانسته است متنوع‌ترین نیازمندیهای مادی و معنوی، فردی و اجتماعی هر انسانی را در توافق با انسانهای دیگر تأمین نماید و عالی‌ترین حقوق بشری را برای همه افراد اعم از هر نژاد و ملیت و قومیت و جنس به وجود آورد، جامعه‌ای که کار آزاد، متنوع و آگاهانه و خلاق اعضاء بهروز آن پیشرفت سریعش را به سوی مرزهای نوین تأمین می‌کند و قدرت انسان را در عرصه بی تک و پایان کیهان می گسترد و انسانیت را به مقام همه دان و همه توان که تنها مذهب برای خدای قادر و عالم و

عادل قائل است می‌رساند. الحق آرمانی است پر شکوه که بر خلاف دعوی صاحب نظران بورژوازی خیال پردازی و وعده «هزارهٔ مسیح» نیست، بلکه واقعیتی است تحقق پذیر و هدفی است قابل وصول.

و اما **وسیله** نیل بدین هدف تابناک ولی دشوار، والا ولی دور همانا عبارت است از مبارزه سخت و پیگیر از راه تجهیز اجتماعی کلیه قوائی که به طور کلی یا جزئی حاضرند در این مرحله یا آن مرحله مبارزه یا همه مراحل آن در سمت این هدف گام بردارند و در اعاده گذشته و ابدی ساختن حال سودی ندارند بلکه از گذشته بیزار و از حال رنجورند و از آن میان در درجه اول محروم‌ترین قشرهای جامعه اعم از زحمتکشان فکری و یدی و بر رأس آنها کارگران صنعتی به معنای وسیع کلمه یعنی قشرهائی که بلا واسطه در تولید صنعتی دخالت دارند و مالک افزار تولید نیستند و طبقه‌ای در حال رشدند و بند مالکیت خصوصی بر پای ندارند و لذا بیش از همه در ویران کردن نظام اجتماعی کهن که مبتنی بر مالکیت خصوصی وسائل تولید است ذینفعند، این تجهیز و مبارزه برای بر انداختن حاکمیت کلیه قوائی است که سد راه تکامل‌اند و به گذشته و حال جامعه بشری بیشتر دل بسته‌اند تا به آینده‌اش، یعنی قوای مرتجع و محافظه کار، قوائی که در اعاده گذشته و جاوید کردن نظام زشت موجود و صیانت مالکیت خصوصی و آئین سود ورزی و حکومت پول (پلوتکراسی) و امتیازات و غیره منفعت خود را می‌جویند و خادمین امتیازات طبقاتی و استثمار انسانها و استعمار ملتها و نابرابری نژادها، جنسها و صنفها و مروج خرافات مذهبی، تعصبات نژادی و قومی، آداب و رسوم کهن، تفکر غیر علمی و ضد عقلی، روشهای ضد بشری و خویشتن پرستانه، جنگ و ستیز، خدعه و زور گوئی هستند و اکنون زمام امور را در کشورهای تحت حاکمیت سرمایه در کف دارند. باید سیطره این قوای اهریمنی بر افتد و بخش محروم جامعه قدرت را به دست گیرد و سپس کار و تلاش منظم، از روی نقشه پیگیر و خستگی ناپذیر خود را برای اصلاح آگاهانه و تدریجی نظام اجتماعی کهن در جهت هدف غائی و عالی آغاز کند و به نحوی عمل نماید که هم حرکت هر چه سریعتر به جلو و هم آزادی و خلاقیت و رفاه مادی و معنوی و سعادت نسلی که می‌سازد و هم سازگاری شیوه‌های عمل با ویژگیهای جامعه‌ای که تحول می‌یابد مراعات گردد. آن **مبارزه‌ای** که برای بر انداختن کهن صورت می‌گیرد و این کاری که برای ساختن نو انجام می‌پذیرد، یعنی آن عمل **تخریبی** و این عمل **ایجادی** که لازم ملزوم یک دیگرند هر دو باید به وسیله حزب یا ستاد مبارزه که مجمع رزمندگان پیشاهنگ است با در آمیختن حداکثر اصولیت علمی با نرمش عملی، سخت گیری انقلابی با عاطفه انسانی، تمرکز و انضباط محکم با دموکراسی و ابتکار عمومی تحقق پذیرد. در درجه اول و به ویژه در شرایط تاریخی کنونی مقتضای تاریخ آن است که این مبارزه و کار با

شور تمام در چارچوب ملی و وطنی، برای حل مسائل و تناقضات جامعه‌ای که جغرافیا و تاریخ ما را بدان وابسته و دلبسته ساخته عملی شود، ولی باید این مبارزه و کار ملی و وطنی با مبارزه و کار ملتها و وطنهای دیگر هماهنگ باشد زیرا محتوی واقعی آن یک مبارزه و کار بشری است نه ملی، جهانی است نه وطنی، اینجا ملت دوستی با بشر دوستی و وطن پرستی با جهان پرستی باید همراه باشد و در آمیزد و با یک دیگر مخالف و متقابل نشود.

برای نیل بدان هدف عالی که وصفش گذشت هیچ وسیله‌ای جز این وجود ندارد و باید دانست که نیل بدان هدف والا در مقیاس جهانی کار یک یا دو و یا سه نسل نیست و نه هر کس پای در جاده مبارزه می‌گذارد و در سمت هدف پیکار می‌کند حتماً به تمام هدف خود در مقیاس جهانی یا گاه حتی ملی دست خواهد یافت. آن کس که در این جاده شریف پای می‌گذارد باید عناد سر سخت و خشن و حملات دشمن یعنی نیروهای مرتجع و محافظه کار، بغرنجی‌های ذاتی مبارزه، فراز و نشیب تاریخ و نقش تند و کند کننده حوادث و تصادفات را فراموش نکند و بی ریا و بی توقع گام در میدان گذارد و بدان دل خوش باشد که برای هدف بزرگ در مقیاس جهانی و ملی می‌کوشد و اگر احیاناً به آرزوی خود ولو در مقیاس ملی رسید آن را باز یافتی شمرد والا اگر کسی خواستار پیروزی آسان است همان بهتر که از آغاز به خانه و یا به قول غزالی طوسی «به زاویهٔ سلامت خویش باز گردد» و به گفتهٔ شاعر «عرض خود نبرد و زحمت دیگران ندارد»:

سر به سر پر کن قدح را، موی را گنجا مده
وانکه زین میدان بترسد،گو برو در خانه باش

ولی تجربه نشان می‌دهد که حرکت تکاملی واقعی و حقیقی جامعه بدان زیبائی و روانی و آسانی که در پندارها نقش می‌بندد و در کتابها وصف می‌شود، نیست. به ویژه سه رشته مشکلات در جریان مبارزه و کار برای ایجاد جهان نو وجود دارد:

نخستین رشته مشکلات ناشی از تأثیر سنن منفی جامعهٔ کهن، مقاومت نیروی «عادات» و یا به اصطلاح ناشی او «اینرسی» اجتماعی است. جامعه‌ای که باید بساطش بر چیده شود از زهر روحیات انفرادی، شیوه‌های دیپلماتیک و ماکیاولیستی، روشهای قلدری و بوروکراتیک، غمزات اشرافی و سود ورزیهای تاجرانه و حساب گریهای موذیانه، انواع ضعفهای روحی و عصبی و اقسام نارسائی‌های فکری و منطقی انباشته است. زیرا دهها قرن است که مالکیت خصوصی، امتیازات طبقاتی، تکنیک ضعیف و بدوی، دانش نحیف و عاجز، بیماریهای جسمی و روحی و فقر و جهل بر جامعه‌های انسانی مسلط است و جانهای آدمی را در این کارخانه‌های اهریمنی ساخته و پرداخته‌اند. آن تعادل ضرور بین عقل و اراده و عاطفه که لازمه یک روح به اندازه کافی دراک، به اندازه کافی انسانی، به

اندازه کافی فعال و مبارز است کمیاب است. منظره نمونه وار به ویژه در کشورهای کم رشد عبارت است از داغها و لکه‌های مادر زاد که زندگی خانوادگی و اجتماعی بر لوح روان انسانی نهاده است. با این وصف نادان است آن که تصور کند که سیر به طرف آن چنان هدف خطیر و اجراء آن چنان تحولات دوران ساز که در آن میلیونها و میلیونها شرکت دارند نه زبدگان و برگزیدگان معدود، بدون انواع رنجها، سفسطه‌ها، زشتی‌ها و بسی چیزهای روانتاب انجام پذیر است.

برخی رهبران چین با پیش کشیدن شعار «اصلاح سبک» و «انقلاب در تمدن» (یا «انقلاب فرهنگی») تصور می‌کنند بر اساس فرمانهای پیشوائی که از وی خدائی ساخته‌اند وبه ضرب سب و لعن فرهنگ کهن و واداشتن همه جامعه به آموختن سیتادهای انقلابی و غیره می‌توانند در دوران کوتاهی اینرسی جامعه را بشکنند و انسان «جمع منش» را جانشین انسان «فردمنش» سازند. ما بدون آن که به ظرورت تأثیر تربیتی و آموزشی و اهمیت آن کم بها دهیم روشهای ولونتاریستی را در این زمینه از لحاظ عملی بی فایده بلکه مضر و از لحاظ انسان دوستی انقلابی خطا می‌دانیم. کمونیست‌ها باید پروسه نضج پدیده‌ها را تسریع کنند ولی آنها را نادیده نگیرند والا تاریخ آنها را مجازات خواهد کرد. قانون تکامل طی مراحل (ستادیال) نشان می‌دهد که تسریع مراحل دارای حدود و ثغوری است.

دومین رشته مشکلات ناشی از بغرنج و متناقض بودن خود پروسه حرکت تاریخ و دشواری رهبری، دشواری پیش بینی و تقریباً حتمی بودن خطا و شکست و گمراهی است. به ویژه مهم‌ترین خطائی که در اثر غرض یا بر اثر نادانی و نا آزمودگی در جریان حرکت به جلو، در جریان مبارزه انقلابی و کار ایجادی و نوآورانه انجام می‌گیرد عبارت است از نیافتن تناسب صحیح و ضرور دیالکتیک بین دو قطب متقابل و متضاد در هر لحظه‌ای از لحظات تکامل.

نسج تاریخ از متقابلان باقته شده است و بر حسب ضرورت تاریخ هر چند یک بار یکی از این دو قطب متقابل عمده می‌شود ولی در عین حال قطب دیگر اهمیت خاص خود را محفوظ می‌دارد. وظیفه عبارت است از یافتن تناسب صحیح بین قطبین متقابل با درک آن که کدام قطب عمده است و با تکیه بر آن. این سخن که بر صفحه کاغذ جور است، در صحنه تاریخ ناسور است. به عنوان نمونه برخی از قطبهای متقابل را که در مبارزه اجتماعی مطرح است ذکر می‌کنیم.

۱. باید توانست **مرکزیت و انضباط** را در صفوف حزب و اجتماع چنان برقرار کرد که **دموکراسی و ابتکار** فردی باطل نشود و یا جنبه صوری و ظاهری و تشریفانی به خود نگیرد و بر عکس دموکراسی و ابتکار را به نحوی مراعات کرد که مرکزیت و انضباط سست نشود

و وحدت اندیشه و عمل مبارزان محفوظ ماند و کار به هرج و مرج و عوام فریبی و نفاق نکشد و ستاد انقلاب به باشگاه بحث و جامعه به میدان عوام فریبی‌ها و اعمال خود سرانه گروهها و افراد بدل نشود.

۲. باید توانست **اصول کلی و تئوریک** را در شرایط ویژه یک کشور و یک خلق انطباق داد که با ویژگیهای محلی و **سنن روحی و مختصات تاریخی** آن کشور و خلق تناقض نیابد و در عین حال مراعات ویژگیها و سنن روحی و مختصات تاریخی خلق و کشور معین نیز تا آن جا نباید پیش برود که اجرا قوانین عام نهضت و اصول کلی تئوری انقلابی در بوته اجمال بماند. انطباق مکانیکی اصول بدون توجه به ویژگیهای یک خلق کار را به شکست می‌کشد و مطلق کردن ویژگی‌ها و ندیدن ضرورت انطباق اصول کلی نیز موجب گمراهی، تنگ نظری و کژ روی است.

۳. باید **رهبری آگاهانه** را چندان بسط نداد که صدای جامعه، صدای «**خود به خودی**» تاریخ دچار خفقان شود و در محیط بانگی جز بانگ رهبران و یا انعکاس مجدد و خاضعانه آن بانگ شنیده نشود و در عین حال نباید چنان نا سنجیده به دنبال بانگ توده‌ها رفت که کار به دنباله روی کور کورانه و از دست دادن قدرت تأثیر و قدرت رهبری و سازماندهی و بسیج و پیش بینی علمی منجر شود.

۴. باید در اصول و موازین و مواضع نظری و سازمانی **استواری** نشان داد و بر حسب تحولات هوسبازانه تاریخ مرتباً به تجدید نظر در اصول و موازینی که نتیجهٔ تعمیم عمیق فاکتها و عصارهٔ تجارب نهضت‌هاست دست نزد و در عین حال در این استواری کار را به دگماتیسم، گریز از **خلاقیت**، احتراز از قبول فرمولهای نوین و اصلاح یا طرد فرمولهای کهن نکشاند، باید نه تنها پایداری در اصول را با خلاقیت در آمیخت، بلکه مراعات اصول را نیز با نرمش علمی همراه کرد و کار را جز در موارد ضرورت خاص از طریق اجبار و فرماندهی پیش نبرد.

۵. باید در عین **تسریع آگاهانه** پروسه مبارزه و کار ایجادی، مراعات **نضج و تدریج** را نیز نمود یعنی شکیب داشت تا محملها و شرایط بروز و پیشرفت یک پدیده در پروسه تاریخ پدید آید ولی در این شکیب نیز تا آن جا پیش نرفت که از تأثیر آگاهانه و تسریع دانسته پروسه تکامل سرباز زد زیرا نسج تاریخ انسانی نسج شگفتی است که می‌توان آن را، به سبب قابلیت انعطاف آن، مدبرانه در اندازه‌های زمانی تنگ فشرد و یا حیله گرانه در اندازه‌های زمانی طولانی گسترد. این خاصیت عجیب نسج تاریخ که آن را از نسوج مرده طبیعت ممتاز می‌سازد ناشی از آن است که واحدهای این نسج اراده‌های افراد است که اگر بیدار شود و بجنبد و هدفی در برابر نهد می‌تواند سیر طبیعی خود را بسی تسهیل نماید ولی این خود تابع

حدودی است. حفظ تناسب بین «تسریع» و «نضج» در زندگی از مهمترین و دشوارترین کارهاست.

۶. باید گوش به زنگ بود و هر گاه **شکلی** برای **مضمون** کهنه شد آن شکل را به موقع، متناسب با مضمون دگرگون ساخت. موازین و مقررات حزبی و دولتی، سیاسی و اقتصادی و سازمانهای مربوطه اشکالی است برای مضمون واقعی آن که تکامل اجتماعی است. لجاج در حفظ اشکال کهن در حکم کنفت و چرک مرد کردن مضمون ویژه، راندن آن و جلوگیری از رشد و شکفتگی آن است، ولی در عین حال نیافتن شکل درست برای مضمون مربوطه یا تغییر بلا دلیل و غیر ضروری اشکال نیز به اتکا آن که مضمون تازه‌ای پدید شده (و حال آن که ماهیتاً مضمون تازه‌ای نیست بلکه رنگارنگی همان مضمون کهنه است)نیز سرگردان ساختن مضمون و باز هم زیان زدن به رشد آن است.

۷. باید از طرفی برای **پیشرفت اصول** صحیح، شیوهٔ صحیح کار و مبارزه و سازمان و غلبه آن بر اصول غلط و شیوه غلط کار و مبارزه و سازمان و حاملین مشخص این شیوه‌ها مبارزه کرد و کوشید تا اصول و اسلوب صحیح و حاملین آن در هر مرحله مسئول و عهده دار امور باشند ولی در عین حال باید **وحدت هم رزمان** را با تمام دقت حفظ نمود و برای هر امر جزئی و حتی برای هر نبرد اصولی وحدت هم رزمان را که مایه قوت صفوف نبرد علیه دشمن است بر هم نزد و محیط اعتماد متقابل، همبستگی متقابل، عشق و علاقه متقابل و امنیت روحی و اخلاقی را در میان هم رزمان محفوظ داشت و محیط بر چسب زنی، تعقیب، طرد، تکفیر، سوء ظن را جانشین آن نساخت، دود چنین روشی به چشم همه خواهد رفت.

۸. باید توانست **شیوهٔ اعمال قهر** (قیام و جنگ انقلابی و اشکال دیگر را) با شیوهٔ **مسالمت آمیز** و همچنین روش **انقلابی** را با روش **اصلاحی** (رفورم) در آمیخت و در هر لحظه ضرورت یکی از این شیوه‌ها را درک کرد ونیز باید توانست روش **اجبار** را با شیوهٔ **اقناع** همراه کرد و باید دقت داشت که به روشهای اعمال قهر و اجبار تنها به عنوان آخرین ضرورت و یگانه چاره دست زده شود- اینها و بسیاری نکات دیگر.

آری دیالکتیک پروسه تاریخ و مبارزه انقلابی بسیار بغرنج و فوق العاده مکار و هوسباز است. نیاز تاریخ و سمت حرکت آن دائماً در حال تحول است. این رودی که به سوی اقیانوس روان است متصل بستر عوض می‌کند و در عین آن که قوانین تکامل آن ثابت است، اشکال بروز این قوانین، آهنگ سرعت این تکامل گوناگون است. حرکت پروسه تاریخ را فی المثل با مکانیک کوانتا بهترمی‌توان توضیح داد تا با مکانیک نیوتون و یا بر اساس قانون جبر لاپلاس. به همین جهت است که تحلیل دقیق وضع مشخص و استخراج نتایج از آن بر پایه اسلوب علمی تفکر، تنها شیوه صحیح است و به همین سبب است که گفته‌اند حقیقت

امری مجرد نیست، امری مشخص است. لذا تنها با درک سریع و به موقع تطوری که در نیازمندیها و سمت و شکل پروسه تکامل تاریخی انجام می‌گیرد و انتقال به موقع از یک قطب به قطب دیگر و یافتن تناسب صحیح در هر لحظه و نکته عمده در هر دوره، می‌توان به درستی تحلیل کرد،به درستی پیش بینی نمود به درستی راه رفت و به درستی راه برد و این امری است فوق العاده صعب و پیچیده.

تنها جانها و اندیشه‌های پالوده از غرض و خویشتن بینی، عینی، فعال، جوینده، تیز، متکی به وجدان علمی و اجتماعی، علاقمند به مردم و رهائی آنها،آن هم به شرط آن که جمعی عمل کنند واز بانگ آزاد و واقعی جنبش و خلق الهام بگیرند و کوهی از مصالح و خرمنی از فاکتها را تنظیم و تعمیم نمایند و اهل عمل جسورانه و طرح جسورانه مسائل باشند می‌توانند تاکتیک صحیح، اشکال صحیح سازمان و کار، سمتهای درست مبارزه را بیابند،خود در صراط المستقیم باشند و دیگران را به صراط المستقیم هدایت کنند و منشاء تأثیر و تغییر و تحول شوندـ چنین کسانی انقلابیون واقعی هستند.

اندیشه های مغرض و خود پسندانه، حسابگر، ذهنی ، لخت، خرفت،خرافی،سطحی،آن هم به اتکا الهامات خود و با مکیدن انگشتان پندار خویش و بابی اعتنائی به جمع وخلق چه‌گونه می‌تواند دچار اشتباهات فلاکت خیز نشود. یا اندیشه‌های سالمی که با عمل صبورانه و طرح جسورانه مسائل همراه نباشد چه گونه می‌تواند منشاء اثر قرار گیرد.

و سر انجام **سومین رشتهٔ مشکلات** آن است که سازندگان جهان نو نه تنها خودشان در کار ساختن این جهان تجربه شخصی ندارند و به سختی از پیچ و خم کار سر در می‌آورند، بلکه خود نضج و قوام جامعه نوین نیز امری نیست که تنها و منحصرا به رهبری درست مربوط باشد. بر هم زدن جامعه طبقاتی و متکی بر مالکیت خصوصی و منش انفرادی که قرنها است دوام آورده و بر پا داشتن جامعه‌ای نوین یعنی جامعه بی طبقات و مبتنی بر مالکیت اجتماعی و متکی به روحیات جمعی که اصلا سابقه نداشته کاری نیست که بتوان آن را به زودی و به آسانی فیصله داد. فراهم آوردن یک سلسله عوامل و مقدمات مانند ایجاد پایه فنی و مادی جامعه نو، یافتن متناسب‌ترین شکل مالکیت اجتماعی، ایجاد کاراترین وهماهنگ‌ترین آپارات دولتی و اقتصادی،بسط فرهنگ و دانش،بالا بردن سطح زندگی،تأمین بهداشت و تندرستی همگانی،اصلاح معایب اخلاقی و روحی همه و همه اعمالی است که حتی در صورت وجود بهترین حسن نیتها، بالاترین فداکاریها، صحیح ترین رهبری‌ها، طی زمانی طولانی و به کمک کاری سخت و مداوم انجام پذیر است. و اما این بهترین حالات در واقع نیز میسر نیست. زیرا دو رشته اشکالات نخستین و دومین که ذکرش گذشت ناگزیر است و جریان را از بهترین حالات خارج می‌کند و غالباً آن را در

مجرای عادی ترین حالات می‌افکند. واقعیت چنین است و واقع بین کسی است که این واقعیت را درک کند.

کمونیست‌ها خواست ایجاد یک جامعه نوین را که لازمه پیروزی آن تأمین فراوانی نعمات مادی و معنوی و ایجاد سازمان آگاهانه، کارا و پویای اجتماعی است در جهان و به طور مشخص در کشورهائی مطرح ساختند که در آن کمبود نعمات مادی و معنوی و بساطت ساخت اجتماعی فوق العاده شدید بود. این اختلاف سطح بین خواستهای عالی و عادلانه کمونیست‌ها از سوئی و سطح نازل امکانات واقعی از سوی دیگر کار کمونیست‌ها را در کشورهائی که در آن پیروز شدند با مشکلات غیر مترقب و عظیم روبرو ساخت. ضرورت‌های پراتیک به منظور حفظ «انقلاب» از واکنش ضد انقلابی داخل و خارج و برای نجات آرمانها و ایده‌آل‌ها از یورش اینرسی اجتماعی و کشش دائمی به عقب، یک سلسله اقدامات شدید را توجیه کرد و در این محیط میدان برای آن نوع رهبران باز شد که روشهای ولونتاریستی، اسالیب پیشوائی، تکیه به قهر انقلابی و غیره را مجاز شمردند. گاه آنورمالی‌ها و ناهنجاریها به سنت بدل شد، ضرورتهای پراتیک صورتها و اشکال غلو آمیزی به خود گرفت. گاه نیز کار به نقض برخی از اصول سرشتی مارکسیسم مانند هومانیسم انقلابی و دموکراتیسم سوسیالیستی رسید.

خود این مسئله که در کشورهای کم رشد که در آنها اختلاف سطح بین هدفهای اجتماعی عالی و عادلانه کمونیست‌ها از سوئی و امکانات واقعی نسج اجتماعی از سوی دیگر اختلاف سطح جدی است به چه نحو باید عمل کرد تا نتیجه هر چه بیشتر و انحراف از اصول انسانی و دموکراتیک هر چه کمتر باشد مسئله‌ای است در خورد غور و خواستار حل دقیقتر. به نظر نگارنده سخن لنین که می‌گفت با پیروزی انقلاب پرولتاری نقش اعمال قهر در درون جامعه معین پایان می‌یابد و دیگر نوبت نقش تأثیر اقتصادی است و باید از طریق محاصره طولانی جامعه کهن و تأمین تدریجی و پر حوصله غلبه عناصر جامعه نوین به تدریج فرماسیون تازه را ظفرمند ساخت بسیار ژرف و در خورد دقت است. و نیز به نظر نگارنده استالین با شماتیزه و بسیط کردن امر فوق العاده بغرنج جامعه نوین، تکیه زائد به اعمال قهر انقلابی، اتخاذ روشهای ولونتاریستی برای تسریع پروسه تکامل اجتماعی، ناهنجاری‌هائی پدید آورد که بعدها تا حدی به سنت بدل شده است. تمام تلاش امروز جنبش کمونیستی جهانی رفع این ناهنجاریها و درک عمیقتر مسئله فوق العاده بغرنج شیوه جامعه نوین است. مارکسیست‌های ایران نباید تصور کنند که نسخه‌های آماده‌ئی در این زمینه وجود دارد و برای آنها کاری نمانده است جز اجراء این نسخه‌ها. برای آن که از آزمونهای نیک و بد، تلخ و شیرین جنبش جهانی کمونیستی واقعاً پند آموزی شود، مارکسیست‌های

ایرانی به کار جمع بست و نقادی و گوارش و تجدید تفکر جدی نیازمندند و باید تجارت کشورهای سوسیالیستی را با دقت و بی غرضی و خلاقیت و اصولیت مورد بررسی قرار دهند و از آن به تناسب واقعیت کشور خود بهره برداری کنند.

این سه رشته مشکلات راه مبارزه و کار ایجاد جامعه و جهان نوین را (صرف نظر از خطرات و مصائبی که نبرد گاه دژخیمانه و گاه محیلانه دشمن موجب می‌شود) به خودی خود سخت و دشوار می‌سازد. اگر مصائب وارده از سوی دشمن با همه مخاطرات خود شورانگیز و افتخار آور است، مصائب وارده از جانب مشکلات ذاتی و درونی پروسه نبرد گاه برای جانهای ناتوان یا نادان روح کش و شهامت سوز است. به همین جهت برای دوام آوردن در این مبارزه نه تنها ایمان استوار بلکه اراده قوی و درک روشن ضروری است. همه کس را تاب فراز و نشیب این پیکار شگفت نیست.

دیالکتیک جامعهٔ نوین

۱ .جمع و فرد،خود به خودی و آگاهانه در ارگانیسم جامعهٔ آینده

جمع گرائی (کلکتیویزم) جامعهٔ نوین (به ویژه در فاز عالی‌تر آن یعنی کمونیسم) حتماً نباید شرایط بروز آزادانه،**تفکر و عمل مبتکرانه فرد** را (که سرچشمهٔ خلاقیت خود به خودی تاریخ است)ازمیان ببرد یا بیش ازاندازه محدود کند.یعنی، به سخن دیگر،ترکیب دیالکتیکی **جمع و فرد، خود به خودی و آگاهانه** (با حفظ تفوق جمع برفرد و خود به خودی بر آگاهانه) ضرور است. چه‌گونه؟ آن را باید در اشکال مؤسسات، نهادها و موازین و قوانین، به درستی یافت و منعکس کرد.

هدف جامعه جمع گرایانه انسانی در دوران کمونیسم، البته بازگشت به همبودهای بیولوژیک موران و زنبوران عسل نیست.همچنین با همبودهای اولیه انسانی، طایفه‌ها و قبیله‌های خونی نیز تفاوت کیفی اساسی دارد.همبود نوین یک همبود کاملاً انسانی است در آن فرد عنصر ذوجوانب و تام الحقوق فعال و مؤثر روند اجتماعی است نه اسیری در چنگ نیازمندی‌های جمع.

از آن‌جا که روند اجتماعی در مطبخ و آزمایشگاه خود،در دوران‌ها و محیط‌های، کوچک، از مختصات روحی و نفسانی انسان‌ها مایه می‌گیرد، لذا هر قدر این جزء ترکیب کننده Ingredient در روند اجتماعی کامل‌تر (یا به بیان دیگربغرنج‌تر) باشد، به همان اندازه بافت روند اجتماعی در دوران‌ها و محیط‌های بزرگ، پر مایه‌تر و اساسمندتر (به آلمانی: Grundlich) است.

لذا **وحدت دیالکتیکی** بین جامعه (جمع) از سوئی و فرد انسانی که عضو این جامعه است

از سوی دیگر؛ بین سیر خود به خودی تاریخ (که ناشی ازخلاقیت انسان‌های جداگانه است) ازسوئی و سیر آگاهانه‌اش (که ناشی از مدیریت آگاهانه سازمان‌های اجتماعی است) ازسوی دیگر؛ بین روندهای کوتاه مدت یا میکروپروسه (که از مختصات روانی و برخوردهای تصادفی حاصل می‌شود)از سوئی و روندهای دراز مدت یا ماکروپروسه (که ازقانونمندی‌های اجتماعی و ضرورت‌های تاریخی ناشی می‌گردد) ازسوی دیگر،شرط ناگزیر **Sine Qua on** یک جامعه نو است،در صورتی که نخواهیم آن را به یک جامعه کندوئی، سرباز خانه‌ای، بی ریشه، بوروکراتیک که در آن به تدریج سرچشمه‌های آفرینندگی می‌خشکد،بدل کنیم.

مسئله‌ای است بسیار مهم و حیاتی.

تمام جوامع گذشته طبقاتی، از آن‌جا که مدیریت متمرکز نقشه‌مند و آگاهانه نداشتند و اگر هم دولت‌های طبقاتی می‌کوشیدند این نقش را ایفا کنند، به علت وجود قدرت اقتصادی در دست طبقات حاکمه، قادر نبودند یک نوع یکتا مرکزی Monocentrisme به وجود آورند، ناچار جای فراخی برای سیر خود به خودی و حتی عمل آزادانهٔ فرد، علی‌رغم خود، باقی می‌گذاشتند.

ساده کردن جامعهٔ نو،آن طور که مثلاً ما در پراتیک چین،ولو برای دوران معینی مشاهده می‌کنیم، و ایجاد جوامع «کندوئی» یا فوقش همبودهای سپا گونه، اگر ناشی از ضرورت‌های گذرای تاریخی نباشد و به یک بینش در باره جامعه نو بدل شود، خطرناک است.مهم‌ترین خطر آن است که چنین جامعه‌ای در تاریخ ریشه نمی‌دواند و همیشه به «چماق بزرگ» ترس نیازمند است تاتعادلش حفظ شود و تاریخ نشان می‌دهد که بزرگ‌ترین چماق‌ها سرانجام می‌پوسد و موریانه زمان آن‌را پوک می‌کند و نظام متکی بدان فرو می‌پاشد.

برخی تئوریسین‌های بازبین گرای مارکسیست،با توجه به این ضرورت «تحکیم جامعه نو در سیر خود به خودی» مطلب را ـ در سال‌های پنجاه و شصت قرن حاضر ـ به شکلی مطرح می‌کردند که می‌توانست که به جان گرفتن عناصر اقتصادی و اجتماعی جوامع کهنه و زوال یافته جان بدهد و در همین زمینه مسئله «سوسیالیسم بازار» را به وجود آوردند !

جامعه نو باید سازمان‌ها و موازین خود را در میان دو پرتگاه جست و جو کند: نه کرنش در قبال خود به خودی و نه توسل به مرکزیت بوروکراتیک و مطلق کردن ترس به عنوان تنها «ناظم» اجتماعی.

لنین مطلب را در چارچوب حزب طبقهٔ کارگر به شکل برجسته کردن اصل «مرکزیت دموکراتیک» حل کرد، حلی درست و داهیانه. ولی تمام مطلب بر سر اجراء عملی این حل و ایجاد آن چنان ساز و کاری است که این شیوهٔ عمل، از سرشت آن بتراود و به اصطلاح لنین جامعه با «رهبری نرم» بگردد. مسلماً برای آن که مرکزیت دموکراتیک **واقعاً** مرکزیت دموکراتیک باشد و قطب‌های ابتکار و انظباط، حق و تکلیف، آزادی و مسئولیت را به هم مانند دو نیم کره ماگده‌بورگ

پیوند دهد، فراهم شدن تدریجی محمل‌های عینی ضرور است. این محمل‌ها عبارت است از رشد نیرومند نسج اجتماعی (فرهنگ عمومی، تندرستی عمومی، رفاه عمومی)؛ این محمل‌ها عبارت است از جهانی شدن سوسیالیسم و خاتمه یافتن خرابکاری همه جانبهٔ آخرین طبقهٔ بهره کش (سرمایه دار) علیه نظام نو.

معنی این سخن آن است که بدون محمل‌های عینی تاریخی که فقط و فقط طی مبارزات بی امان طولانی تاریخی و به تدریج تراکم می‌یابد، تحقق اصل «مرکزیت دموکراتیک» به صورت «رهبری نرم» محال است.

نظری به رشد قوانین و موازین زندگی حزب و دولت شوروی صحت این حکم را نشان می‌دهد. قانون اساسی جدید شوروی (۱۹۷۷) در قبال شدت عمل نا گزیر دیکتاتوری پرولتاریا در آغاز پیدایش حکومت شوروی (۱۹۱۷)، نشان می‌دهد که طی شصت سال چه گام عظیمی در جهت این «رهبری نرم» برداشته شده است. ولی به نظر ما این هنوز آغاز آغازها است و «تبلیغات ارزان» خواهد بود اگر ما هم اکنون از وجود محمل‌های ضرور یک مرکزیت دموکراتیک پی‌گیر سخن گوئیم. کافی است به وجود اردوگاه مقتدر و متجاوز و حیله‌گر امپریالیستی، عقب ماندگی بخش اعظم بشریت و بسیاری مشکلات داخل کشورهای سوسیالیستی توجه کنیم. انقلاب باید به دفاع از خود لایق باشد و با پندار گرائی خود را دفن نکند.

آری در کارگاه تاریخ به تدریج پرند ظریف و خوش نقش جامعهٔ نو بافته می‌شود. این پرند خوش نگار باید نسبت به بافت جامعهٔ نو برتری خود را بی هیچ گونه تعللی نشان دهد، چنان که سرمایه داری نضج یافته آن‌را نسبت به جوامع فئودال نشان می‌دهد.

در مسیر طولانی نیل به این هدف گاه برجسته کردن مرکزیت امر حیاتی و ضروری می‌شود و اگر کسی این دوران‌ها را در جامعهٔ نو، با گذران یک جامعهٔ رشد یافته سرمایه‌داری مقایسه کند، و از نسبیت و بغرنجی دیالکتیک تاریخ سر در نیاورد، می‌تواند دچار اشتباه شود و فریب «لیبرالیسم» بورژوائی را بخورد.

نیز این اشتباه ممکن است روی دهد که فرد انقلابی، بدون توجه به شرایط عینی و محمل‌های اجتماعی، بخواهد مراحل را طفره برود و کار پس فردا را امروز انجام یا کار پریروز را امروز هم ادامه دهد. لنین که یکی از بزرگ‌ترین و شگرف‌ترین جراحی‌های اجتماعی را برای خاتمه دادن به جامعه پر سنت طبقاتی رهبری کرد و یکی از قاطع‌ترین دیکتاتوری‌های انقلابی بهره‌هان را به وجود آورد، زمانی به هنگام شنیدن قطعهٔ «آپاسیوناتا» از بتهوون، به ماکسیم گورکی گفت که به هنگام شنیدن چنین ملودی‌های معجزه‌آسا، شخص ترجیح می‌دهد که دست نوازش را بر سرها فرود آورد ولی اکنون دوران دشواری است که باید مشت گره شده را فرود آورد. این جمله نشان می‌دهد که چه‌قدر در وجود لنین احساس وظیفه مشخص تاریخی در برابر زحمت کشان بر

احساس عمومی ـ انسانی غلبه داشت و در عین حال این کار برای او با چه‌تلاش و بسیج دردناک روحی همراه بود، چیزی که گواه بر انسان گرائی طبقاتی و علمی اوست.

۲- سوسیالیسم و انقلاب علمی و فنی

انقلاب علمی و فنی معاصر نخستین انقلاب نظیر در تاریخ نیست که یک رشد، پرتوان و جهشی به نیروهای مولده می‌دهد، ولی این انقلاب، چنان که منطقاً هم باید انتظار داشت، در سطحی بالاتر از همهٔ انقلابات نظیر پیشین روی می‌دهد. این انقلابی است جهانشمول که به پیدایش منابع جدید **انرژی** (مانند انرژی هسته‌ای)، مواد و مصالح تازهٔ صنعتی (مانند مواد پولیمر که در دائره المعارف فارسی به بسیار ترجمه شده) و تکنینک و **تکنولوژی** (یا فن و فن آوری) تاره (مانند تکنیک راکت، الکترونیک، تکنیک لازر وغیره) و پیدایش رشته‌های به کلی تازه و مستقلی از **معرفت** (اعم از طبیعت آزمائی یا علوم اجتماعی ـ انسانی مانند سیبرنتیک، ارگونومی یا کارشناسی و غیره) منجر شده است. این انقلاب، شیوه‌های جدید سازمانی و مدیریت را نیز به همراه خود به وجود آورده است. مهمتر از همه آن که در اثر این انقلاب،علم به کلی از خصلت پشت میزی و آزمایشگاهی و تالار درسی یعنی جدا از تولید بیرون آمده و به یکی از اجزاء نیروهای مولده بدل شده، یعنی این اجزاء در شرایط امروزی عبارتند از:انسان مولد، افزار، علم،معنی این سخن آن است که مراکز علمی در پیوند روزمره با واحدهای صنعتی عمل می‌کنند و فاصلهٔ اختراع و اکتشاف با تولید به مراتب کم‌تر شده است.

همین توصیف کوتاه و سادهٔ مارکسیستی از انقلاب علمی و فنی معاصر،عظمت، دامنه تأثیر و پی آمدهای آن را درجامعه نشان می‌دهد. مارکسیست‌ها در عین حال معتقدند که سوسیالیسم **می‌تواند** و **باید** مزایای اجتماعی خود را با دستاوردهای این انقلاب علمی و فنی پیوند دهد یعنی مابین دو **انقلاب اجتماعی** (در مناسبات تولید) و **علمی ـ فنی** (در نیروهای مولده) هماهنگی ایجاد کند وبدین سان پایهٔ مادی ـ فنی جامعه نوین را بوجود آورد.

صاحب نظران بورژوائی طی سالهای اخیر نظریه‌ای را پخش کرده‌اند که ممکن است افراد سطحی را که در مقایسه دو سیستم چشمشان به (ویترین) مغازه‌هاست، فریب دهد.

دعوی این آقایان این است که کشورهای سوسیالیستی از جهت تکنیک و تکنولوژی معاصر دم به دم از کشورهای رشد یافته سرمایه داری عقب می‌مانند و یا به عبارت دیگر انقلاب علمی و فنی معاصر در آخرین تحلیل متحد سرمایه داری و دشمن نظام نوین است و آن را طی مدت، دچار مشکلات خواهد ساخت.

آنچه که این سفسطه را برای ناظران سطحی می‌تواند گمراهی آور کند، آن است که کشورهای رشد یافته امپریالیستی غرب و به ویژه آمریکا، در اثر غارت طولانی «جهان سوم» و تمرکز همهٔ وسایل علمی و فنی رشد اقتصادی، دیری است که زمینه محکم و سازمند Structurisé برای تکنیک و تکنولوژی خود، بوجود آورده‌اند.

سوسیالیسم در کشورهائی از جهت رشد اجتماعی عقب مانده‌تر که در عین حال برای **حفظ خود** در قبال تهدید دائمی دشمن طبقاتی متجاوز و مقتدر**مجبور است** نیروی فوق العاده‌ای صرف کند، ساخته می‌شود. لذا در این کشورها تجلی انقلاب علمی و فنی را ولو برای مدت معینی **نباید و نمی‌توان** در گسترهٔ **مصرفی** و کالائی جست.

اتحاد شوروی و دیگر کشورهای سوسیالیستی در مسابقهٔ علمی و فنی خود با جهان مجهز و سابقه دار غرب، علی رغم دشواریهای حیرت انگیز، به دستاوردهائی که تا حد معجزه شگرف است نائل آمده‌اند. اگر چنین نبود امپریالیسم که در تاریخ سیاه و خون آلود خود همه جا **زور** را با خط جلی می‌نویسد، ابائی نداشت که از مسکو هیروشیمای مخوف‌تری به وجود آورد.

مطلب را به شکلی دقیق‌تر و مشخص‌تر مطرح کنیم!

اصولا مسیر انقلاب علمی وفنی در دو سیستم سرمایه داری و سوسیالیستی یکسان نیست، در سرمایه داری این انقلاب روند تمرکز و انباشت سرمایه را تسریع می‌کند، به پیدایش هم پیوندی (انتگراسیون) سرمایه داری، پیدایش انحصارهای چند ملتی (مولتی ناسیونال) و رقابت خورد کننده ما بین واحدهای غول آسای آنها، تشدید انقطاب در جامعه، بسط بی کاری، بحران ساختاری جامعه (استروکتورل) و تشدید ناپایدار سیستم اجتماعی منجر می‌شود. نقش این انقلاب در این جامعه متناقض است، اگر در دوران بلافاصله پس از جنگ، این انقلاب از جهت ایجاد کالاهای نو، بسط تولید، توسعهٔ بازار، تشدید بهره کشی از کارگران و گسترش امکانات اقتصادی سرمایه داران برای آنها نقش مساعدی ایفاء کرد، به تدریج انبان این عوامل مساعد ته می‌کشد و انقلاب علمی ـ صنعتی چهره خصمانهٔ خود را به سرمایه داری نشان می‌دهد.

اما سوسیالیسم باید بتواند با استفاده از این انقلاب و تشدید روند ویژه کاری (سپسیالیزاسیون) و همیاری (کئوردیناسیون) در تولید، بالا بردن بازده، ایجاد شالودهٔ نیرومند مادی- فنی، در مسابقه اقتصادی با سرمایه داری،عقب ماندگیها را چاره کند و سرانجام **پیشی گیرد**. این وظیفه ایست که هنوز انجام نگرفته و نمی توانسته انجام گیرد ولی در جریان انجام گرفتن است:مالکیت اجتماعی و فقدان تضادهای ناساز در جامعه سوسیالیستی و امکان رهبری علمی و نقشه مند جامعه و شرکت وسیع توده‌های زحمت کش و فقدان بی کاری و وحدت اقتصاد و سیاست و غیره، مزایای انکار ناپذیر جامعهٔ سوسیالیستی است که در گذشته این جامعه را به پیروزی‌های بزرگ رسانده است و همهٔ اینها وثیقه‌هائی است که به اتکاء آنها باید در مسابقه کنونی با همهٔ دشواریهای آن به پیروزی

برسد. رشته‌های صنعتی امروزین مانند انرژی اتمی، رادیو الکترونیک، تکنیک موشک، تولید مواد سنتتیک (پولیمر) و ماشینهای خود کار و شمارگرهای الکترونیک (کومپیوتور) در شوروی و دیگر کشورهای سوسیالیستی با سرعت در کار گسترش است. سطح آموزش علمی ـ فنی در این کشورها بالاترین سطح جهانی است. این بدین معنی نیست که جریان مسابقه دو سیستم در روند انقلاب علمی و فنی، جریانی است ساده و هموار و یکنواخت و بدون دشواری‌ها. ولی این بدان معنی است که سوسیالیسم برای **برد نهایی** همهٔ محملهای لازم را در دست دارد، و سفسطه گران بورژوا درست از همین دشواریها و نا هماواریها که پدیده‌های سطحی و گذراست و نه عمقی و پایدار سود می‌جویند تا اصل منظره را مغشوش کنند و حوادث را به سود خود تعبیر نمایند.

انقلاب علمی و فنی موجب تشدید رشد ناموزون در میان کشورهای سرمایه داری ولی موجب هماهنگ و همسطح شدن سطح رشد در کشورهای سوسیالیستی است. تردیدی نیست که هنوز مساعی عظیمی در پیش است ولی در ثمرات مثبت این مساعی به سود سوسیالیسم در آینده‌ای که بیش از چند دهه را در بر نمی‌گیرد، نمی‌توان تردید داشت. هم اکنون مقایسه سرنوشت ایستگاه‌های مداری شوروی و امریکا (که مرز نهائی ترقی علمی است) می‌تواند نشان دهد که سوسیالیسم به چه دست آوردهای حیرت انگیزی رسیده است.

۳- دربارهٔ «مالکیت سوسیالیستی»

در میان روشنفکران بورژوائی و خورده بورژوائی جوامع اروپای غربی و امریکای شمالی،افراد پر استعداد و سخن باف و دارای تبحر و قدرت لفاظی کم نیستند. مکاتب فلسفی و جامعه شناسی بورژوائی و خورده بورژوائی که صفت مشخصهٔ آنها توضیح سرا پای یک پدیده به کمک یک یا چند جهت (گاه غیر عمدهٔ) آن پدیده است، در تراکم تدریجی خود، کوه دماوندی از شیوه‌های «نوین» سفسطه گری در اختیار این روشنفکران نهاده است و امروز که شما جراید و مجلات معروف غربی را می‌خوانید، می‌بینید که در آمیزی آن افکار تجریدی سفسطه آمیز با زیرکی پراگماتیک و استعداد جدلی روزنامه نگار بورژوا و خورده بورژوا (که به ویژه از یک صفرای تلخ کینه نسبت به سوسیالیسم موجود و شوروی انباشته است)چه محصولات عجیب و غریبی ایجاد کرده است. کسانی که مثلا مجلات «شپیگل » (آلمان غربی)، «تایم» (آمریکا)، «اکونومیست» (انگلستان)، «نوول ابسرواتور» (فرانسه) را می‌خوانند، نمونه‌هائی از این سفسطه بافی «درخشان» را می‌بینند. نمی‌توان به تأثیر گمراه ساز این نوشته‌های پوچ و واژون ساز و سفسطه آمیز، در اندیشه عادی خوانندگانش کم بها داد. هر کسی را میسر نشده است که مثلا در بارهٔ ماهیت مالکیت، مختصات

یک سیاست ملی درست، سرشت معتقدات خرافی جامعه، اهمیت فلان انقلاب اجتماعی، ارزیابی درست از نقش فلان رجل تاریخی و هزارها و هزارها مسئله دیگر عمیق بیاندیشد و از آن تصوری درست به کف آورده باشد. چنین فرد معصومی ناگاه وارد بارگاه مرموز احکام پی در پی ، جملات پرطنطنه، طعن‌ها و کنایه‌ها، آه‌ها و افسوس‌ها، فاکتها و آمارها و نقل قولهای دلخواه این «صاحب نظران» می‌شود و ای چه بسا که سپر می‌اندازد.

هنوز بانگ حق، بانگ واقعاً علمی و انقلابی که با ژرفای مارکس و با روش انگلس و با صلابت لنین مسائل دم به دم بغرنج‌تر این عصر بزرگ چرخش اجتماعی را به موقع مطرح کند، لغت و دلیل و کلام برازنده را برای بیان آن بیابد، با آن که هست، به اندازه‌ای مقتدر نیست که بتواند هلاهوش گوش خراش ده‌ها هزار سفسطه گر جهان روبه زوال را که در زیباترین مجلات و جراید و برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی، هزارها بار نیرومندتر از شط آمازون جاری است، بپوشاند.

«چاکران قلم» آستانه بورژوازی هر لحظه شما را با صد حکم و مفهوم نادرست نو ساخته محاصره می‌کنند. هنوز به یکی پاسخ نداده‌اید نه تنها مقالات، بلکه مجلات متعددی در بارهٔ مطلب دیگری می‌نگارند. و با آن که دم از علمیت و عشق به آزادی فکر می‌زنند ولی سخن آنها از تعصبی کور و قرون وسطائی به ویژه علیه ماتریالیسم دیالکتیک و سوسیالیسم واقعی و احزاب و دولت و جنبشهای انقلابی و رهایی بخش انباشته است.

ولی مطلب این جاست که این آقایان بخواهند یا نخواهند، در عصر انقلاب علمی ـ فنی، عصر بیداری «جهان سوم»، عصر هم پیوندی روز افزون فرهنگها در جهان، عصر جنبش بشریت محروم برای نیل به حقوق خود، هیچ شق دیگری برای نظام مالکیت خصوصی به جز **سوسیالیسم** وجود ندارد. بند بند این نظام از همه می‌شکافد و به روغن سوزی افتاده است.

تمام تلاشها، از تلاشهای بسیار مهم «باشگاه سه گانه جهانی»: یعنی باشگاه نمایندگان مهم سیاست و اقتصاد امریکا و اروپای غربی و ژاپن (که در۱۹۷۳ تحت ریاست دیوید راکفلر رئیس «چیز منهتن بنک» به وجود آمده)و جیمی کارتر، سایروس ونس، برائون، زبیگنیف برژینسکی که امروز سر دمداران ایالات متحده‌اند پروردگان سیاسی آن هستند، گرفته، تا برسیم به تلاش مرتدانی از نوع سولژنیتسین، فقط می‌تواند پیروزی نهائی این شق اجتماعی را دشوار کند ولی ابدا قادر نیست از آن جلو گیری به عمل آورد. این منطق پولادین بی امان تاریخ است که نظامات معینی را فرسوده می‌کند و نظامات نوینی را جایگزینش می‌سازد. برای آقایان مفری نیست.

این اواخر سفسطه گران بورژوا مسئله «مالکیت» را به میان کشیده‌اند و می‌خواهند ثابت کنند که مالکیت دولتی یک مالکیت سوسیالیستی نیست. می‌خواهند بگویند که مالکیت دولتی در کشورهای سوسیالیستی به نوبهٔ خود به قول مرتد یوگوسلاوی میلووان جیلاس یک «طبقه»جدید «تکنومنجریال» (مدیران تکنوکرات)ایجاد می‌کند که با شیوهٔ تحمیلی حکومت می‌کنند و لذا آزادی

پامال می‌شود. می‌خواهند بگویند که وقتی «طبقه جدید» حکمروا وجود دارد، ولی آزادی مردم وجود ندارد، سخنی هم از سوسیالیسم نمی‌تواند در میان باشد، پس: کشورهای سوسیالیستی، سوسیالیستی نیستند و تام گرا یا «توتالیتر» هستند و در آن نه فقط به ناخویشتنی (آلیناسیون) انسان خاتمه داده نشده، بلکه آدمی بیشتر ناخویشتن و از سرنوشت خود جدا می‌زید نتیجه آن که جهاد علیه کمونیسم که خواهان چنین «سوسیالیسمی» است وظیفهٔ مقدسی است، لذا باید مسلح شد و باید بر بودجه‌های جنگی افزود و کوه اسلحه را چند برابر کرد و گویا ابداً هدف این کار هم بالا بردن سود «کمپلکس نظامی- صنعتی» نیست، چه فرمایشی است؟! بلکه هدف این کار جهاد به خاطر آزادی است. این جوهر سخنانی است که به حد تهوع آوری تکرار می‌شود.

در همین مطالب چندین چینه سفسطه روی هم قرار دارد.

۱.اولا مالکیت دولتی فقط زمانی سوسیالیستی است که حکومت در نتیجه یک انقلاب اجتماعی به دست مردم زحمت کش (و بر رأس آنها پرولتاریای صنعتی) منتقل شده باشد والا در دوران سرمایه داری نیز همیشه مالکیت دولتی گاه در مقیاس ۳۰ درصد وجود داشت و دارد و این ابداً یک مالکیت سوسیالیستی نیست. ما همه جا، همیشه مالکیت دولتی را با مالکیت سوسیالیستی یکسان نمی‌گیریم. مالکیت دولتی بر پایه حاکمیت خلقی یک مالکیت اجتماعی شده است، یک مالکیت همه خلقی است ونه به معنای محدود این کلمه.

۲. تازه«مالکیت دولتی» در دورانهای اولیه رشد جامعهٔ نوین ضرور و حیاتی است. پس از آن که برای جامعه امکان عینی (جهانی و داخلی) برای زوال دولت (یعنی دستگاه تضییقی آن) پدید شد، و جامعه به سوی خود گردانی اجتماعی گام برداشت، آن موقع «مالکیت دولتی» که شکل ابتدائی مالکیت سوسیالیستی است به شکل عالی مالکیت سوسیالیستی (که مالکیت به قول مارکس «جمع مولدان» است) بدل می‌شود. پندار گرائی محض و ابلهانه است اگر تصور شود که مالکیت سوسیالیستی در شکل عالی خود، از همان آغاز، به اصطلاح مانند آتنا از پیشانی ژوپیتر، حاضر یراق برخواهد جست.

۳. در دوران پیدایش مالکیت سوسیالیستی به صورت مالکیت اجتماعی شده تحت کنترل و اداره دولت، با توجه به شرایط تاریخی **گذشته** کشور معین، با توجه به شرایط **موجودی** که آن کشور در آن به سر می‌برد، با توجه به شرایط واکنش طبقاتی بورژوازی دولتی، طبیعی است حد معینی از بورکراسی ناگزیر پدید می‌آید. بورژوازی نه فقط در امپراطوری جهانی مستعمراتی خود، بلکه در لندن‌ها، واشنگتن‌ها، پاریس‌ها، و دیگر متروپل‌ها، بزرگ‌ترین و بدترین بورکراسی را با تمام مشخصات آن ایجاد کرده است و هرگز نتوانسته است آن را از میان ببرد. ولی کمونیست‌ها با به سوی زوال بردن دولت به هر نوع بورکراسی، روزی که ممکن شود، خاتمه خواهند داد.

۴. و اما مسئله آزادی. مسلم است که ما مارکسیست‌ها با «آزادی مسئول» افراد یعنی آزادی در

چارچوب مصالح تکامل اجتماعی موافقیم ولی روند تکامل دمکراسی و آزادی در جامعهٔ انقلابی، فقط زمانی می‌تواند یک روند اصیل باشد (و نه یک روزن برای رخنه ضد انقلاب جهانی و داخلی) که متناسب با شرایط عینی رشد کند. نگارنده نمی‌خواهد با این سخن تکامل این روند را همیشه و در همه جا بی عیب و عادی نشان دهد. پدیده‌های معیوب و غیر عادی نیز که علل آن روشن است در برخی کشورها، در برخی دوره‌ها وجود داشته است و نمی‌تواند وجود نداشته باشد. ولی این پدیده‌ها ابدا **نمونه وار** نیست و در ماهیت تکامل دمکراسی و آزادی‌ها به معنای سوسیالیستی این کلمه تأثیر نداشته است و ما هم اکنون گواه رشد پر توان دمکراسی طراز نو در کشورهای سوسیالیستی هستیم.

آن روز خواهد رسید که «اجتماع آزاد مولدان خود گردان»، همراه با اصلی‌ترین دمکراسی خلقی و برخوردار از وسیع‌ترین آزادی‌های مسئول در جهان ما، شیوهٔ هستی بشریت شود. ولی راه آن البته و صد البته در منفی بافی‌های پیپ کش‌های شانزه لیزه، و پیکادلی و روشنفکران جاسوس دانشگاه‌های ماساچوست و کالیفرنیا از نوع رستو، کیسینجر و برژینسکی و هوچی بازی رنگین نامه‌هائی مانند تایم، نیوزویک، اکسپرس، اکونومیست، نوول ابسرواتور، اشپیگل، و غیره نیست. راه آن در همان نبرد اصولی و خردمندانه ایست که نیروهای انقلابی و در پیشاپیش آنها کشورهای سوسیالیستی و به ویژه اتحاد شوروی بدان سرگرم است.

۴. درک واقعی سوسیالیسم و سوسیالیسم موجود

اینجانب در سالهای طولانی توقف در کشورهای سوسیالیستی به افرادی برخورده‌ام که موافق قاعدهٔ «اگر می‌خواهی درزندگی شخصی پیشرفت کنی، با قدرت موجود سرشاخ نشو و کنار بیا»، یعنی موافق قاعدهٔ «سازگار گرائی» Conforimisme با رژیم‌های سوسیالیستی موجود، بدون درک آن و بدون صداقت نسبت به آن «بیعت» کرده‌اند. این افراد «اصطلاحات» و «قواعد بازی» را خوب یاد گرفته‌اند و مطابق آن عمل می‌کنند ولی در درون خود و گاه در داخل خانه به کلی جهان دیگری دارند، جهان بی باوری به سوسیالیسم، حسرت بر گذشته و خودخواهی مطلق. به این افراد می‌گویند «انسانهای دو گانه» Homo Dupiex از نوع شیادانی که هیچ گاه در هیچ نظامی تا کنون جایشان خالی نبوده است و متأسفانه فلسفهٔ پلید شیطانی آنها بد کار نمی‌کند!!

و نیز به افرادی از زمره دیگر بر خوردم که از سوسیالیسم تصور رویائی، ماوراء زمینی و طلسم گونه‌ای دارند که گویا همان فردای اعلام حاکمیت زحمت کشان همهٔ انسانها فرشته می‌شوند و همه اعمال عدالت محض و همه سعادت ها دم دست! و چون در واقع چنین نیست تعجبی پس

از تعجب دیگر می‌کنند و بر منبر موعظه و خطابه می‌نشینند و از ناگواری‌ها و نا روائی‌ها با لحنی تلخ سخن می‌گویند. در میان این زمره جمعی صادقند و طعمه سطحی و عامی بودن، جمعی دیگر طرارند و «سوسیالیسم ایده‌آل» را که وجود ندارد بهانه و دستاویزی ساخته‌اند برای کوبیدن آن سوسیالیسمی که وجود دارد. اینها، نه بدون موفقیت، **مجرد** را در مقابل **مشخص**، **تئوری** را در مقابل **عمل**، **کتاب** را در مقابل **تاریخ** قرار می‌دهند و سپس با افسوس سر می‌جنبانند.

پیروزی و تکامل سوسیالیسم در کشورهای سوسیالیستی نشان داد که زایش و شکل گیری جامعهٔ نو امری است بسیار دشوار و نیازمند مبارزات و تلاش‌های غول آسا و ناچار است یک جاده پر فراز و نشیب را طی کند، این چرخشی است کیفی در سراپای نظام کهن اجتماعی مبتنی بر مالکیت خصوصی وسایل تولید، بهره کشی، سروری و چاکری که هرگز در تاریخ سابقه نداشته. علاوه بر دشمن طبقاتی نیرومند و مجهز و آزموده، خود «نیروی وحشتناک عادت»، یعنی لنگر و اینرسی چندین ده هزار سالهٔ تاریخ، بزرگ‌ترین مانع در سر راه این نظام است. حالا به این مشکلات ناگزیر، «عوارض» عظیمی مانند جنگ و ویرانی و عقب ماندگی و روشن نبودن راه حل‌ها و گزیدارها Option را نیز بیفزائید.

برای نگارنده در جوامع سوسیالیستی معایب و نقایص از بورکراسی گرفته تا رشوه خواری‌ها و معامله گری‌های «بازارسیاه» که گاه گاه دیده می‌شود، هرگز آن قدر «عجیب» و نفرت انگیز به نظر نرسیده که بر عکس کامیابی‌های عظیم این جامعه‌ها مرا به تحسین و شگفت وا داشته است. آری از مبداء اکتبر ۱۹۱۷، نظامی به کلی بر اساس‌های تازه، به سود اکثریت مولد پدید شده که علی رغم مشکلاتی که قلم از بیانش قاصر است و هر گوشه‌ای از آن را باید در صدها سند تاریخی خواند، دارد پاقرص می‌کند و خرک خود را ازپل تاریخ در زیر ابرهای خون آلود خطر یک جنگ هسته‌ای می‌گذراند. چه‌گونه در مقابل غول صنعتی امپراطوری‌های دلار و لیره، مارک و فرانک این جریان که کارمایه‌اش در آغاز امید جسورانه خلق زحمت کش بود توانست تجسم مادی یابد و به صورت کالبد محسوس یک نظام اجتماعی در آید؟! این است یک حماسه لرزاننده تاریخ که آن را همتائی نیست.

به جای انواع لند لندهای کاسبکارانه در جست و جوی «سعادت» بورژوازئی و خورده بورژوائی گمشده، آنچه که در من می‌جوشد این اندیشه است که این نهال بسیار حساس بتواند در طوفان چنان رشد کند که دیگرش از خاک بیز دشمن باک نباشد، به کج و راست نرود، اشکال ویژه خود را بیابد، در روان آدمی ریشه‌های خود را جای گیر سازد.

یکی از شرایط پیروزی این نظام آن است که انقلابیون آن را به درستی درک کنند.

یک بار درک ما از انقلاب و جامعهٔ انقلابی درکی مه آلود است: مخلوط از انتقام ستانی و ویران سازی نسبت به آنچه ظالمانه و منفور است و راه دادن به سیل خلق که وارد عرصه شود و از

گرسنگی و بیماری برهد، یا ملتی که بر اسارت و عقب ماندگی خود چیره گردد و سری در میان سرها در آورد. این نوعی درک است که با انواع تمایلات سیاسی در آمیخته. یک بار دیگر درک ما از انقلاب و جامعهٔ انقلابی درکی علمی و در همان حدی است که کلاسیک‌های مارکسیسم آن را مطرح می‌کنند. یعنی پیدایش نظامی به سود اکثریت مولد که از جهت بازده تولید،سطح رفاه، سطح دمکراسی، سطح معرفت و فرهنگ، نسبت به نظامات پیشین از جهت کیفی در مقامی بالاتر بایستد. این جا مطلب بشری مطرح است نه زمره‌ای و ملی، مشخص مطرح است، نه کلی، طبقاتی مطرح است، نه ملی.

در سیر مبارزهٔ انقلابی، ای چه بسا به افرادی بر می‌خورید که به خاطر خواست‌های کوچک صنفی و خانوادگی و ملی برانگیخته شده‌اند. اطلاع آنها از تئوری انقلابی در حدود برخی اصطلاحات و احکام عمومی است. البته نمی‌توان از هر کسی که پای در جاده مبارزه گذاشت انتظار سطح عالی آگاهی داشت ولی از یک عضو حزب؟ از یک کادر مرکزی حزب؟ از رهبری حزب؟ اگر در این مراکز درک مطلب انقلاب مه آلود و عامیانه بماند، خطر آن است که حتی انقلاب‌های موفق به بی راهه بیافتند.

لذا یکی از دغدغه‌های هر مارکسیست صدیق باید کوشش برای درک سوسیالیسم و تئوری آن و کمک به درک عمیق‌تر آن به هم رزمان انقلابی باشد و امید است مباحث این بررسی از این بابت سودمند افتد.

یادداشت هایی در بارهٔ «مردم شناخت»

واژهٔ «**مردم شناخت**» به سیاق واژه‌های کهن فارسی «کیهان شناخت» (کتابی است اثر قطان مروزی) و «یزدان شناخت» (کتابی است اثر عین القضاه همدانی) ساخته شده و با وضع این واژه خواسته‌ایم آن را از واژه «**مردم شناسی**» که در عرف امروز به معنای«آنتروپولوژی» است جدا کنیم.

مردم شناخت آن بخشی از روان شناسی انسانی است که ارزیابی شخصیت و مبانی علمی آمیزش با انسانها رامطرح می‌کند. لذا این یک مبحث التقاطی است که در آن روان شناسی (سیکولوژی) و اخلاق (اتیک) و حتی برخی نکات تربیتی و پداگوژیک نیز وارد است.

قبل از ورود در هر گونه بحثی باید گفت که شخصیت انسانی امری جامد نیست و پروسه‌ای است در حال تحول و در ظروف و شرایط مختلف و در تحت فشار عوامل اجتماعی و فردی رنگ‌های مختلف می‌پذیرد. برای ارزیابی درست شخصیت افراد باید آن‌را:

اولا. به مثابهٔ پروسه‌ای در حال تحول و رشد مورد مطالعه قرار داد؛

ثانیاً. این مطالعه را بر اساس **عمل** اشخاص، براساس جمع آوری فاکتهای نمونه وار انجام داد نه بر اساس تصور، اتهام، شایعات و یا فاکتهائی که نمونه وار نیستند؛

ثالثاً. نقطهٔ نظر عمدهٔ ما در ارزیابیها باید **انسانی** یعنی به منظور کمک به تجدید تربیت و اصلاح یا تکامل بیشتر افراد باشد.

نگارنده یادداشت‌های خود را در بارهٔ «مردم شناخت» به ویژه درتحت دو عنوان بیان می‌دارم:

۱. در شناخت انسان و شخصیت او

۲. در رفتا با انسان‌ها

۱. در شناخت انسان و شخصیت او

دانش پزشکی کهن به «امزجهٔ اربعه» دموی، بلغمی، سوداوی و صفراوی معتقد بود. دانش امروزی برای وجود مزاج مبنای علمی قائل نیست ولی بر آن است که می‌توان انسان‌ها را از جهت تیپ روانی آن‌ها رده بندی کرد. علمی ترین مبنای این رده بندی را پاولف براساس تقسیم اعصاب از جهت ۱- قدرت دریافت تأثیرات خارجی و حساسیت در قبال این تأثیرات و ۲- قدرت ترمز و بازداشت ارادی تأثرات به دست می‌دهد. بر وفق تقسیم پاولف باید چهار تیپ اعصاب را از هم تشخیص داد:

۱. قدرت تأثر زیاد و نیروی باز دارندهٔ قوی (حساس وقوی)
۲. قدرت تأثر زیاد و نیروی باز دارندهٔ ناتوان (حساس و ضعیف)
۳. قدرت تأثر کم و نیروی بازدارندهٔ قوی (کند و قوی)
۴. قدرت تأثر کم و نیروی بازدارنده ناتوان (کند و ضعیف)

این چهار تیپ ساختمان اعصاب تقریباً با امزجهٔ اربعه تطابق دارد. اولی صفراوی Cholérique، دومی دموی Sanguinaire، سومی سوداوی Mélancholique و چهارمی بلغمی Flégmatique است. انسان‌ها هرگز دارای تیپ **خالص** نیستند و معمولا در آنها ترکیبی از این امزجه دیده می‌شود. به علاوه تیپ عصبی یک امر مقدر نیست و می‌توان از طریق تربیت، تلقین، ارائه نیروی نمونه، ایجاد شرایط ویژهٔ زندگی فردی و اجتماعی، ورزش، تأثیر فکری و منطقی وغیره و غیره تیپ را دگرگون کرد. مثبت‌ترین تیپ، تیپ حساس و قوی یعنی تیپ صفراوی است.

در روان آدمی سه قوهٔ اساسی را از دیر باز از هم تمیز داده‌اند:

۱. **عقل** یا قدرت تعمیم، قضاوت، استنتاج از تجارب عملی و آموخته‌های علمی، مشاهدهٔ تیز بینانهٔ پدیده‌ها و غیره.

۲. **اراده** یا قدرت نظارت بر اعمال روحی و حیاتی خویش، قدرت عمل و تحمل و نبرد، نظم و پشتکار و غیره.

۳. **احساس یا عاطفه** که به صورت ذوق و سلیقه و شورها و تمایلات بروز می‌کند.

بر حسب این سه نیرو انسانها را می‌توان به افراد عقلانی، افراد ارادی و افراد عاطفی و احساسی تقسیم کرد. بهترین و سعادتمندترین حالات عبارت است از تعادل عالی این قوا و یا به هر جهت تعادل این قوا. غلبهٔ مطلق یا قوه بی تعادلی و ناهنجاری و رنجهای روحی بسیار را موجب می‌شود. غلبهٔ قوای عقلانی دانشمندان و فلاسفه، غلبهٔ قوای ارادی رجال سیاسی و نظامی و انقلابی، و

غلبهٔ قوای عاطفی هنرمندان را به وجود می‌آورد، البته در صورتی که این قوا میدان رشد یابد والا به صورت سر کوفته و بی رنگ در «مردم عادی» Homo qualinque باقی می‌ماند و در موارد استثنائی جلوه‌هائی دارد.

برای شناخت انسانها سودمند است که تیپ آنها را از این سه نوع عمده تشخیص دهیم و باز شناسیم و اگر در روان او ترکیبی از دو نیروی قوی یا سه نیروی قوی است (امری که بسیار نادراست) آنرا نیز روشن گردانیم.

انسانها را در سه موقع از جهت ماهیت واقعی خصالشان بهتر می‌شود شناخت:

۱.**هنگام قدرت** یعنی زمانی که بیم مواخذه و مسئولیت و ترسی از نکوهش و تقبیح در میان نیست و خواستها و هوسها آزادانه بروز می‌کند و آدمی خود را در غلاف ضعف خود پنهان نساخته است یا به عبارت دیگر هنگامی که نیروی کنترل و اجبار Contreinte اجتماعی انسان را، علی رغم خواست و ساخت روانیش، به تنظیم آگاهانهٔ اعمال خود وا نمی دارد.

۲.**هنگام سختی و مصیبت** یعنی زمانی که باید از سر بسیار چیزها برخاست و وفاداری و پایداری نشان داد و فداکاری و ایثار را به منصهٔ بروز نهاد و خود خواهی را سرکوب کرد و غیر خواهی Altruisme را آشکار نمود.

۳.**هنگام دشمنی و مخاصمت** یعنی زمانی که منافع خاص و مصالح محبوب شخص را دیگری لگد مال کرده به مال و یا جان و یا شهرت و یا عشق و یا دوستی و یا خاندان کسی تجاوزی روا داشته و احساس انتقام و کین توزی را در دل وی برانگیخته است.

کسی که به هنگام قدرت عادل و منصف و فروتن وخویشتندار باشد و به هنگام سختی و مصیبت پایدار و وفادار و فداکار و به هنگام دشمنی و مخاصمت صبور و بخشنده و با مدارا و مراعات ـ او انسان خوبی است، والا بسیار کس در دوران ضعف و ناتوانی، فراخی و امنیت، دوستی و رفاقت می‌توانند خود را در حجاب اطلس و غلاف زرین چنان پنهان سازند که امر بر آنها نیز مشتبه گردد.

در انسانهای عصر ما چها رنوع ضعف می‌تواند جدا یا با هم موجود باشند:

۱. ضعف در برابر جاه و مقام یعنی جاه پرستی و مقام طلبی.

۲. ضعف در برابر زر و سیم یعنی ثروت دوستی و مال پرستی و سود جوئی.

۳. ضعف در برابر شهرت و نام مانند عنوان علمی و یا هنری یا شهرت و نام در فن، و ورزش وغیره.

۴. ضعف در برابر احساس شهوانی خویش.

این ضعفها می‌تواند به صورت جنینی، معتدل، قوی یا عنان گسسته بروز کند. سرکوفته یا متجاوز باشد. ضعفی که به صورت متجاوز و عنان گسسته بروز نماید از همه بدتر است.

در میان این چهار ضعف از همه شوم‌تر و زیانمندتر جاه طلبی و سودجوئی و زرپرستی است.

هرگاه می‌خواهید افرادی را تحلیل کنید، نقطهٔ ضعف آنها را بجوئید و بیابید و ببینید که تعداد آنها چند است و قوت و هر یک کدام و شکل بروز آنها چه گونه است. سپس می‌توانید منظره‌ای از روحیات واقعی آن به دست آورید.

معیارهای دیگر سنجش شخصیت افراد در سه نکتهٔ مهم زیرین است:

۱. رفتار افراد نسبت به حقیقت (آیا آن را موافق خواست خود دگرگون می‌کنند یا خواست خود را تابع آن می‌سازند)؛

۲. رفتار افراد نسبت به وظایف خود (آیا آنها را شرافتمندانه اجراء می‌کنند یا از زیر بار آنها شانه تهی می‌سازند) و سر انجام :

۳. رفتار افراد نسبت به حقوق دیگران (آیا حقوق دیگران را مراعات می‌کنند یا بدان‌ها تجاوز روا می‌دارند و آنها را پامال می‌نمایند).

از میان انواع خصال نیکی که آدمی می‌تواند داشته باشد برای مبارزان مترقی به ویژه شش صفت ضروری است:

۱. **فروتنی واقعی** یعنی گذشت از منافع خویش و نپرسیدن وجود خویش و احتراز از «اگوئیسم مخرب» که اثبات خود را در نفی دیگران می‌جوید،

۲. **انسان دوستی واقعی** یعنی توجه به سعادت دیگران و مدد کاری بدانان،

۳. **کوشندگی و کار دوستی**،

۴. **تحمل و پایداری** در چرخش‌های نامساعد حوادث،

۵. **سرسختی و پشتکار** و هدف دوستی و هدفمندی و پیکار جوئی،

۶. **حقیقت پرستی** و تابع کردن منافع خود به واقعیت عینی،

۷. **عشق به زیبایی هنری** و داشتن ذوق و احساس ظریف و متعادل.

برای آن که منظره‌ای از روحیات یک فرد به دست آوریم می‌توانیم طبق تجارب خود درجهٔ قوت یا ضعف هر یک از این صفات را در شخص مورد نظر بسنجیم .

قضاوت در بارهٔ انسانها نباید مبتنی بر رابطهٔ آنها با ما، مهر یا بی مهری ما به آنها باشد بلکه باید مبتنی بر ارزیابی همه جانبهٔ انسانها بر اساس عملشان (آنچه که می‌کنند و آنچه که در جست و جوی آنند) باشد. نقطهٔ ضعف کسانی که بدانها مهر داریم چنان به بینیم که نقطهٔ قوت کسانی را که بدانها بی مهریم.

۲. در رفتار با انسانها

در برخورد با انسانهائی که از زمرهٔ مردم هستند نه دشمنان مردم اگر بخواهیم شیوه‌ای

واقعاً انسانی داشته باشیم باید موازین زیرین را بکار بندیم:

۱. اعتلاء و برجسته شدن شخصیت خود را در نفی شخصیت دیگران نیابیم، بلکه بکوشیم تا در محیط اعتلای عمومی همهٔ شخصیتها شخصیت ما نیز رشد کند. حسد، بدگوئی، نیش زدن، پابوش دوزی، بدبختی دیگران را خواستن و یا موجب شدن یا از آن شادمانی کردن، به درمان ضعفها و زخمهای روحی دیگران نشتافتن، به جای کمک روحی به رفیق وی را در چاله افکندن و امثال آن همه مظاهر بروز یک غرور و حسد خورد کنندهٔ بهیمی است.

۲. نیروئی که انسانها را جان می‌بخشد و شور می‌دهد و به جادهٔ تکامل می‌اندازد عبارت است از اعتماد و دوستی، نه سوء ظن و دشمنی. البته اعتماد باید **هشیارانه** باشد و به ساده لوحی نگراید و دوستی باید صادقانه باشد تا به سالوسی مبدل نگردد. اعتماد هشیارانه و دوستی صادقانه یعنی اعتمادی که با دید **قوی و واقع بینانه** همراه است و دوستی که **با انتقاد و نظارت محکم دوستانه** قرین است، بهترین نیروی درمانگر و تربیت کنندهٔ روح هاست.

سوظن به ویژه سوء ظن خصمانه و عبث، و دشمنی به ویژه دشمنی بی اساس و هوسناکانه تنها فرونشانندهٔ شورهاست و جراحات سنگینی بر روح انسانها می‌نشاند.

باید مهر یا بی مهری خصوصی خود را در امور اجتماعی رخنه نداد. معیار قضاوت درامور اجتماعی مصالح جمع است و مصالح دو تن که به هم مهربان یا بی مهرند نمی‌تواند پایه و معیار قضاوت در امور اجتماعی قرار گیرد. به مهر یا بی مهری خصوصی دیگران می‌توان با مهر یا بی مهری خصوصی پاسخ داد، نه از راه پاداش یا پادافره اجتماعی.

بهترین شیوهٔ عمل آن است که:

۱. به همهٔ انسان‌هائی که از زمرهٔ **مردم** هستند نه دشمنان مردم مدد کار باشیم و با آنها بر اساس شیوهٔ اعتماد و دوستی عمل کنیم؛

۲. از میان آنها آن عدهٔ معدودی را که با خود در آداب زندگی و سلیقه و اطوار هماهنگ می‌یابیم و برای آمیزش دلپذیر می‌شناسیم برای آمیزش و دوستی برگزینیم و در میان ما آداب دوستی وفادارانه استوار باشد؛

۳. ولی در مسائل اجتماعی که پایهٔ آن مصالح جمع یعنی طبقات زحمتکش و خلق و حزب و جنبش است نسبت به همهٔ انسانها ناشناس و بی تعهد باشیم و با نزدیک‌ترین دوست چنان عمل کنیم که با دورترین ناشناس.

دو الگوی رفتار
درجریانات اجتماعی

تجربه‌های انبوه گرد آمده در مبارزات اجتماعی نشان می‌دهد که در جریان این مبارزات دو نمونه، دو الگوی رفتار دیده می‌شود که یکی از آنها مبتنی بر فردگرائی و نتیجه تأثیر محیط بورژوائی و خورده بورژوائی و روشهای مربوط به نظام ارباب ـ رعیتی و پدر سالاری یا شیوه‌های خاص لومپن پرولتاریا است و دیگری مبتنی بر جمع گرائی و نمودار پیدایش شیوه‌ها و موازین اجتماعی نوین انقلابی پرولتاری است.

شناخت او دو الگو، مبارزه با اولی و تقویت دومی، تربیت مکرر در مکرر مبارزان در روح شیوه جمعی پرولتاری برای پیشرفت و پیروزی جنبش انقلابی **اهمیت درجه اول و حیاتی دارد**، لذا مقصود ما از سخن در این باره ورود در یک مبحث تجریدی ـ فلسفی نیست، بلکه سخن در باره چیزی است که با عمل روزمره پیوند دارد.

به اختصار در بارهٔ هر یک از آنها توضیح می‌دهیم:

الف . الگوی اول

در الگوی اول هدف و یا حداقل هدف عمده رفتار عبارت است از نیل به موفقیتهای شخصی و تأمین منافع و اغراض خصوصی و ذهنی خود و یاران خود.

در این الگو، فردی که در درون جنبش اجتماعی و انقلابی علی رغم قبول کلی و لفظی اصول

و موازین درست، در عمل به دنبال هدفهای شخصی است (مقام، شهرت، انتقام جوئی و غلبه بر رقیب و غیره)، هر نوع اسلوب، هر نوع وسیله، هر نوع افزاری را اعم از آن که موافق واقعیت، اصول جهان بینی انقلابی، موازین سازمانی و موازین خلاق اجتماعی باشد یا نباشد، **فقط به شرط آن که مؤثر و کارا** قرار گیرد، یعنی به اصطلاح به شکل «پراگماتیک» به شخصی که آن را به کار می‌بندد سود رساند و او را به هدف نزدیک کند، مجاز می‌شمرد. لذا سیاست بازی، دسته بندی، حسابگری، دسیسه کاری، مرید پروری، پیشوا منشی، کار چاق کنی، توسل به جعل و دروغ و سفسطه و جدل، روشهای تطمیع و تهدید، زور گوئی و قلدری، سالوسی، افترا زنی، بی انضباطی، سازمان شکنی، تفرقه افکنی، هو و جنجال و غیره و غیره، همه و همه در جائی که سودمند شمرده شود، بی پروا به کار می‌رود. البته در جریانات انقلابی، به کار گیرنده این اسالیب در صورتی که از جهان بینی و موازین حزب پرولتاری باخبر باشد، غالباً دقت دارد که آنها را در زیر ساتری از تظاهرات صوری اصولی ـ سازمانی پنهان کند و اغراض وهدفهای واقعی خود را مخفی نگاه دارد و هر گاه که این اغراض و هدفها از پرده به در افتد، وجود آنها را انکار نماید و حتی آن‌را به افشاء کننده نسبت دهد، ولی همه اینها مانع از آن نیست که در عمل، در واقعیت، آن اسالیب را برای آن اغراض نادرست به کار بندد. حتی برخی اسلوبهائی که در دیپلماسی یا در امور نظامی و امنیتی مجاز است و در نبرد با دشمن طبقاتی کار برد آنها به مثابه وسیله گاه ناگزیر می‌شود، وقتی به مثابهٔ اسلوب در زندگی حزبی به کار می‌رود ثمراتی به کلی منفی به بار می‌آورد.

طبیعی است که این هدفها و این اسالیب، مشاجره و منازعه مخرب را جانشین مبارزه سالم اجتماعی و پیکار سازنده اصولی می‌کند و تکامل سالم حزب را مسخ می‌نماید و موجد عوارض و نا بهنجاریهای فراوان است و سرانجام زیانهای خانه خراب کن به بار می‌آورد. تجربه‌های فراوان جنبش انقلابی در ایران بارها این درس عبرت انگیز را داده است که نتیجهٔ واقعی این نوع انگیزه‌ها و اسلوبها صرف نظر از آن که حاملان آن خواسته باشند یا نه، به طور عینی و ناچار شکست حزب و نهضت است.

ب .الگوی دوم

در الگوی دوم هدف و محور اساسی رفتار عبارت است از تأمین موفقیت جمع (حزب و نهضت و جامعه زحمتکش) و حساب شخصی در کار نیست و اگر حسابی هم باشد حداکثر از این طریق است که پیروزی آرمانهای انقلابی جمع شرایطی ایجاد می‌کند که سرانجام و به ناگزیر مبارز معین نیز از آن برخوردارمی شود یعنی به عبارت دیگر جست و جوی موفقیت خود در

پرتوی موفقیت عمومی، جست و جوی موفقیت خود از راه کار و مبارزه و روش خلاق و اصولی و انقلابی.

در این الگو، فردی که انگیزه‌ها و حسابهای ذهنی محرک وی نیست، بلکه هدفهای انقلابی را دنبال می‌کند، برای نیل به این هدفها به سبکها و اسلوبها و افزارهای مشکوک ضد حقیقت، ضد اصولی، ضد سازمانی، ضد اجتماعی نیز نیازی ندارد. مارکس می‌گوید:

« هدفی که برای اجرایش وسائل نادرست ضرور باشد، هدف درستی نیست».[۱]

مارکسیست‌ها برخورد پراگماتیک به شیوه‌های عمل را رد می‌کنند و به هیچ وجه طرفدار نظریه ژزوئیتی و ماکیاولیستی «هدفها توجیه کننده وسیله‌ها هستند»نمی‌باشند. این خود بحث فلسفی بزرگی است که ما در این جا تنها به اشاره‌ای اکتفا می‌کنیم.

اما آیا جز آن اسلوبهای کلاسیک زور گویانه و سیاست بازانه که طی هزاران سال جامعه طبقاتی جنگ ضخیمی از آن فراهم آمده، سبک دیگر برای مبارزه و عمل اجتماعی وجود دارد؟ گاه دیده می‌شود که اشخاصی حتی برای نیات و هدف‌های اصولی، به شکل پراگماتیک، استفاده از این جنگ فرتوت زور و فریب را سودمند می‌شمرند. این گمراهی هر اندازه هم که صادقانه باشد، اشتباه بزرگی است. مبارزه انقلابی پرولتاریا اسالیب به کلی دیگری را به وجود آورده است که متناسب با هدفهای اوست مانند:تحلیل علمی پدیده‌ها و استخراج شعارهای دور و نزدیک عمل از این تحلیل، طرح صریح و شجاعانه معضلات و افشاءگری، استقرار تناسب صحیح بین واقع گرائی و آرمان گرائی بین نرمش تاکتیکی و استواری اصولی، بسیج نیروها در زیر شعارهای درست و انگیزش آنها به سوی نبرد، نو آوریهای جسورانه در اسلوب تفکر و عمل انقلابی، یافتن سمت عمده عمل و وظیفه عمده لحظه، مراعات اکید موازین تشکیلاتی (سانترالیسم دموکراتیک و رهبری جمعی)موازین اخلاق و رفتار سالم اجتماعی (مانند صداقت، شجاعت، انسان دوستی و هم بستگی)، مبارزه اصولی صریح وپی‌گر در چارچوب موازین مسلکی و سازمانی به قصد نیل به مواضع درست‌تر و وحدت عمیق‌تر، فساد ناپذیری و سازش ناپذیری در قبال دشمنان طبقاتی و مخالفان ایدهئولوژیک و سازمانی پرولتاریا.

خردمندی این الگوی دوم انقلابی در آن است که **اولا** حتماً (گر چه البته طی نبردی سرسخت و طولانی) به پیروزی ریشه داری منجر می‌شود، **ثانیاً** محیط خلاق عمل و مبارزه ایجاد می‌کند، **ثالثاً** سازنده و افزاینده حیثیت و اعتبار است و لذا به سود همگان تمام می‌گردد. تمام عمل حیاتی لنین مظهر زنده عمل موافق این الگو است. او در تمام جریان پیکار کبیر خود از انگیزهٔ ذهنی و شخصی بری بود و به شیوه‌ها و اسالیب آلوده و مشکوک دست نیازید.

نتیجه می‌گیریم: موافق تجربه‌های فراوان، نبرد در راه استقرار موازین رفتار اصولی و انقلابی و اسلوب‌های مربوط به آن یک نبرد درجه دوم نیست. خرافه بزرگ، قوی و ریشه داری وجود دارد

به نام «زرنگی» که معنای واقعی آن قبول اسالیب دیپلماسی و زور گوئی بورژوا – فئودالی در راه انگیزه‌ها وهدفهای شخصی به جای آرمان پرستی انقلابی و عمل بر اساس موازین درست، اصولی و سازمانی و اجتماعی است. این خرافه را به ویژه عناصر خورده بورژوازی و به طور کلی عناصر غیر پرولتاری جوامع عقب مانده با خود به داخل جنبش انقلابی نیز می‌آورند و به تدریج آنرا از درون می‌پوسانند. این مسئله‌ای است که حدت و فعلیت خود را از دست نداده و تا مدتها در کشور ما از دست نخواهد داد.

روشن است که اندرز گوئی نمی‌تواند این درد اجتماعی را چاره کند ولی روشنگری تئوریک در این مسائل، بنا به قاعده تبدیل اندیشه به نیروی مادی، همراه با پیدایش شرایط مساعدتر **عینی**، قادر است بیش از پیش به نضج و تبلور روحیات اصولی سالم در جنبش مدد رساند.

هدف زندگی چیست؟

می گویند هدف زندگی کسب سعادت است ولی آخر سعادت چیست؟ به این سئوال در تضاعیف تاریخ پاسخ‌هائی سخت گوناگون داده‌اند:

اصحاب زهد و ورع، مرتاضان عرفای متقشف و پارسا، جوکی‌ها، طرفداران شیوهٔ رهبانیت سعادت را در تزکیهٔ نفس از راه خوار داشتن تن می‌شمردند تا «جان» که به نظر آنها جوهری علوی و مفارق و جدا از تن است تصفیه شود و اوج گیرد و به جان جهان یعنی روح کل به پیوندند. اتصال به مبداء یا نیروانا ـ این است سعادت!

بر خلاف آنها طرفداران کیش لذت و رندان و خوش باشان و خراباتیان و آنهائی که به مکتب «هدونیسم» Hedonisme یا لذت پرستی متعلقند از قبیل فلاسفهٔ سیرنائیک Cyrénaique (مانند اریستیپ و دیگران) پرورش تن و لذات جهانی، مستی و بی خبری، نظر کردن در روی زیبا، بر خورداری از خوشی‌های زندگی را پند می‌دادند. خیام و حافظ ما نیز از این زمره‌اند. آنها به جهان بعد از این باور نداشتند. اتصال به مبداء کل را وعده‌ای تاریک می‌شمردند. زندگی را لحظه‌ای می‌دیدند در بین دو عدم لذا بر آن بودند که باید «دم را عنیمت شمرد» و از فرصت عمر طرفی بست. مکتب «چارواک» و «لکایاتا» در هندوستان نیز از مبلغین مهم این کیش درشرق بود و ای‌چه بسا خیام و حافظ ما از آن مکتب، از طرق غیر مستقیم الهام گرفته‌اند.

درنظر «هدونیست ها» هستهٔ معقول مهمی است و آن این که برای کسب سعادت باید به جهان مادی موجود و زندگی نقدینهٔ انسانی نگریست و نه به جهان‌های موهوم – ولی آنها دچار این گمراهی هستند که زندگی را عبث، کوشش آدمی را بی هوده می‌شمرند لذا معتقدند بهتر است عمر

به‌خواب یا به مستی بگذرد. مطلق کردن «لذت» گمراهی دیگر آنها است. به هر صورت در محیط زمانی آنها، این طرز فکر طغیانی بود علیه مکاتبی که ترک دنیا راموعظه می‌کردند.

و اما مذهبیون از هر نوع و هر قماش سعادت دنیوی را میسر نمی‌دانند و خواستار سعادت اخروی هستند زیرا به نظر آنها روح جاوید است و اگر انسان در این عالم طبق مقررات مذهب رفتار کند در آن جهان بهشت نصیب اوست و اگر آن مقررات را نقض نماید در آن جهان جهنم نصیب اوست و بهشت همانا سعادت واقعی و جهنم شقاوت واقعی است. و کتب مذهبی در وصف بهشت و عدن توصیفات کودکانه‌ای کرده‌اند که عالی‌ترین منظرهٔ زندگی انسانی را از نظر مؤلفین عصر نشان می‌دهد و این عالی‌ترین منظرهٔ زندگی واقعاً چیز مبتذلی است.

گروه دیگر سعادت را امر مطلق ذهنی و درون ذاتی می‌شمارند و آنرا در «آرامش روحی» می‌جویند، از طریق کسب فضیلت، نیکوکاری، عمل به وجدان و عدالت و انصاف که خود این کلمات مبهمند و بر حسب آن که فردی که می‌خواهد موافق آن موازین رفتار کند در چه زمانی می‌زیسته و از چه طبقه‌ای بوده محتوی این موازین به کلی تغییر می‌کند. سعادت به نظر این عده یک امر واقعی نیست و جهان خالی از سعادت حقیقی است لذا بر آنند که از طریق تعادل و موازنهٔ روح (آتاراکسی) Ataraxie وانبساط روح Béatitude و آرامش ضمیر می‌توان به سعادت رسید.

و نیز گروه دیگری هستند که با لذات همه چیز را انکار می‌کنند و در این امر روشی مطلقاً نیهلیستی دارند. آنان وعدهٔ مذاهب را سخن لغو می‌شمارند. ریاضت و نیروانا را مهمل می‌دانند. از لذتهای این جهان نیز آرامشی نمی‌یابند. زندگی انسانی به نظر آنها «خبط» طبیعت است. مادهٔ صاحب شعور فقط برای آن پدید شده که غربت و بیگانگی خود را در جهانی که دگرگونه می‌گردد و می‌زید احساس کند و رنج ببرد. خودکشی در این کیش عمل به جایی است. پوچی و بی هودگی زندگی مسلم است.

نمی‌توان با هیچ یک از این پنج گروه موافق بود، نظری که مبتنی بر جهان بینی علمی است در زمینهٔ این مسئلهٔ مهم حیاتی چنین است:

۱. انسان به مثابهٔ موجود اندیشنده و صاحب شعور سر فصل تکامل ماده است و دارای کلیهٔ امکانات برای ادامهٔ آگاهانه این تکامل تا حدیست که والاترین پندارهای مذهب و عرفان در مقابل آن رنگ پریده می‌شود. نام انسان طنین غرور آمیز دارد. زندگی او عالی‌ترین و گرانبهاترین ارمغان طبیعت است و لذا باید آن را قدر شناخت و خردمندانه به کار برد؛

۲. سعادت تنها یک حالت روح نیست بلکه برای آن که مفهوم آن عام باشد نه خاص، مطلق باشد نه نسبی باید برای آن محتوی عینی قائل گردید[۲]. سعادت عینی و واقعی عبارت است از حداکثر تأمین متنوع‌ترین و متحرک‌ترین نیازمندیهای جسمی و روحی فردی و اجتماعی انسان در توافق با انسانهای دیگر. این امر در مضمون واقعی خود در صورت تسلط قطعی انسان به عمده

ترین قوانین فیزیکی، شیمیائی، زیستی، جوی طبیعت و قوانین تولید و توزیع اجتماعی که اکنون بشریت را در قید «جبر» خود می‌فشرند و ایجاد عالی‌ترین تکنیک بر اساس منابع نیرومند انرژی و به پا داشتن جامعهٔ جهانی بی طبقه و به تدریج طی چند سدهٔ آینده میسر است. آری زمان زیادی لازم است تا روحیهٔ جمعی و جهانی (کلکتیف و انترناسیونالیست) جانشین روحیهٔ فردی و ملی (اندیویدوالیستی و ناسیونالیست) کنونی که محصول دهها هزار سال تسلط مالکیت خصوصی و تفرقهٔ قومی نوع انسانی است بشود و بدون این تحول نیز بشر سعادتمندی را به معنای واقعی احساس نخواهد کرد زیرا روحیهٔ انفرادی و قومی سر چشمه اصلی تصادمات مخرب و موجد دائمی بسیاری رنج‌ها ی زندگی فردی و جمعی است.

در جهان فردا که تناسب صحیحی بین شخصیت فردی انسان و قدرت اجتماعی او بر قرار می‌شود رنج بی سعادتی و حرمان جسماً و روحاً از میان می‌رود.

۳.هدف زندگی کنونی ما آفرینش، کار و پیکار برای به پا داشتن کاخ پیروزی و سعادت و عظمت انسانیت است. سعادت در عصر ما یعنی آفرینش و کار و پیکار، زیرا شرایط سعادت عینی آدمی را تنها از راه کار و پیکار باید گام به گام پدید آورد. اکنون بسیاری از شرایط وجود ندارد. فقر، بیماری، فقدان آزادی، محرومیت‌های جنسی، رقابتها و منازعات خورد کننده، بلایای طبیعی، مصائب اجتماعی و غیره و غیره ساغر حیات اکثریت مطلق انسانهای عصر ما را از شرنگ بی سعادتی انباشته است. جنبش عظیم سوسیالیستی عصر ما که در زیر پرچم اندیشه‌های مارکسیسم- لنینیسم انجام می‌گیرد یکی از قاطع‌ترین، پر فخرترین و والاترین نبردهای آدمی در راه ایجاد سعادت همگانی است و تنها این جنبش است که مسئلهٔ تأمین سعادت واقعی انسان را به درستی طرح کرده و به درستی حل می‌کند. شرکت و مبارزه در درون این جنبش یک تسکین عظیم، یک محتوی واقعی حیاتی و لذا یک سعاد ت حقیقی است.

۴. کسی به سعادت نبرد اجتماعی دست می‌یابد که دارای عقل واقع بین، روح انسانی و ارادهٔ نیرومند انقلابی است. به ویژه ارداهٔ قوی نقش درجه اول دارد زیرا عصر ما هنوز عصر مشکلات و موانع است. برای آن که خوب بکوشیم و نیکو به رزمیم باید قوی الاراده باشیم. اشخاص ترسو، بی پشتکار، متزلزل، مردد، بدبین، ناتوان در مقابل کوه دشواری‌ها خورد می‌شوند. ولی اراده‌ای که باعقل واقع بین و روح انسانی همراه نباشد نیروی اهریمنی است. لذا باید تربیت نسل معاصر بر روی این سه محور و به ویژهٔ محور تربیت ارادهٔ قوی متکی شود. باید **روح قهرمانان انسان دوست و واقع بین** را در نسل معاصر رخنه داد. این است محمل معنوی حرکت به جلو.

نبرد اجتماعی و موازین اخلاقی

۱. رابطهٔ سرشتی منطق و اخلاق

مابین موضع فرد در زمینهٔ اخلاق (اتیک) به ویژه **اخلاق اجتماعی** از سوئی و موضع گیری **منطقی** همان فرد در قبال مسائل به ویژه مسائل سیاسی و اجتماعی رابطهٔ سرشتی وجود دارد.

ما در این‌جا از منطق به معنای اسلوب یافتن حقیقتی که هر چه بیشتر منطبق با واقعیت باشد، سخن می‌گوئیم، این اسلوب یک فعالیت دماغی است و مجموعهٔ مختصات نفسانی به کار برندهٔ این اسلوب و از آن جمله مختصات اخلاقی فرد به کار برنده، در چه‌گونگی کارائی اسلوب مؤثر است، مانند رابطه‌ای که بین آزماینده و دستگاههای اندازه گیری ماوراء دقیق وجود دارد و دراثر وجود آزماینده دستگاه دچار آشفتگی Perturbation و خطای سنجش می‌شود.

بدون آن که بخواهیم سخت گیری را تا حد اخلاق گرائی مجرد برسانیم، آنچه را که لازم و ممکن می‌دانیم، مراعات دو خصیصه مهم اخلاق اجتماعی است یعنی داشتن **وجدان اجتماعی** و داشتن **وجدان علمی**.

مقصود از **وجدان اجتماعی** یعنی برخورد درست به تکالیف خود و حقوق دیگران. مقصود از «تکالیف خود» یعنی تکالیف خود در مورد اجراء کار خلاق یا سودمند در حق جامعه به عنوان پاسخ ضرور به آن خدمت عظیمی که جامعه در حق هر فرد انجام می‌دهد. می‌دانیم که حتی تنها خوردن لقمه‌ای نان خالی به کار صدها و هزارها نیازمند است.

به گفتهٔ ادیب پیشاوری:

زسیصد فزون کارگر بایدی
که تا خواجه را نان به دست آیدی

مقصود از «حقوق دیگران»، یعنی حقوق بخش خلاق و مولد جامعه که باید مورد مراعات و احترام و دفاع باشد. لذا معنای وجدان اجتماعی یعنی علاقهٔ به بخش خلاق (ونه انگل) در جامعه، علاقه‌ای نه در دعوی، بلکه در عمل، به صورت اجراء کامل وظایف خود و مراعات کامل حقوق افراد جامعه. حد اعلای این وجدان به صورت فداکاری و ایثار در حق منافع جمع محدود و یا بشریت در می‌آید.

اما مقصود ما از **وجدان علمی** (اصطلاحی که ضمنا لنین به کار می‌برد) یعنی رابطهٔ ما به واقعیت و حقیقت. مسئله این است که آیاما به خاطر منافع حقیقت با منفعت خود در می‌افتیم یا بر عکس به خاطر منفعت خود منافع حقیقت و واقعیت را پامال می‌کنیم و دست به دروغ، فریب، سفسطه، تحمیل می زنیم، این که آیا ما جویای پی بردن به حقیقتیم (اعم از این که این حقیقت عکس آن چیزی باشد که می پنداریم، یا مایلیم چنان باشد) یا بر عکس جویای اثبات نقطه نظر مورد علاقه و توجه خویش هستیم، و باکی نداریم که این نقطه نظر در مقابل حقایق قرار گیرد. می‌گویند کسی روزی به هگل فیلسوف معرف آلمانی گفت: «واقعیات با فلسفه شما تطبیق نمی‌کنند.» هگل پاسخ داد: «بدا بر واقعیات!» این طرز برخورد فیلسوف آلمانی به طور مشخص یک طرز برخورد خودخواهانه به حقیقت و واقعیت است.

کسی که وجدان اجتماعی (مردم دوستی) و وجدان علمی (حقیقت دوستی) را نه درگفتار بلکه در کردار واجد باشد، ما او را دارای اخلاقیات اجتماعی سالم می‌دانیم. چنین کسی در «آنتن» روحی خود برای گرفتن امواج واقعیت دچار «پارازیت» نیست. منطق چنین کسی بی خلل کار می‌کند. منطق چنین کسی می‌تواند بی پیشداوری و غرض حقیقت را بیابد. به‌قول سعدی:

حقیقت سرائی است آراسته
هوی و هوس (یا غرض) گرد برخاسته
نبینی به جائی که برخاست گرد
نبیند نظر گرچه بیناست مرد

این توازی و ضرورت متقابل اخلاق و منطق به تجربه ثابت شده است. این شدنی نیست که یک عنصر ارتجایی و انگل و سفسطه باز بتواند در اندیشهٔ خود به نتایج منطقی درست برسد. و بر عکس: محال است کسی که در سیستم منطقی تفکر خود پی گیر و موافق با واقع عمل می‌کند و به حقیقت بی مقاومت گردن می‌نهد، از جهت اتیک اجتماعی خود فرد مخدوشی باشد.

تجربهٔ شخصی طولانی نگارندهٔ این سطور این توازی را همیشه برای وی ثابت کرده است، نقاط ضعف اخلاق **اجتماعی** همیشه خود را در منجلاب اندیشه‌های انحرافی، سفسطه آمیز، یا

سراپا دروغ و فریب فرو می‌برد و پاکی اخلاق اجتماعی همیشه به فرد کمک می‌کند که از ژرف‌ترین گودال‌های گمراهی ولو به تدریج، خارج شود و کلاف سردر گم را بگشاید و سرانجام راه خود را بیابد. به همین جهت مارکس غالباً می‌گفت مهمترین صفت در شخص به نظر وی صداقت اوست. گمراهی صادقانه چاره پذیر است ولی «چون غرض آمد هنر پوشیده شد».

۲. بزرگانی که کوچکند و کوچکانی که بزرگند

بر خلاف دعوی مغالطه کنندگان در احکام مارکسیستی، مارکسیسم نقش شخصیت را در تاریخ، خواه در جهت تسریع روند تکاملی جامعه خواه در جهت ترمز این روند و حتی بازگرداندن آن به قهقرا، ابدا نفی نمی‌کند و چه‌گونه می‌توان یک واقعیت چنین عیان رانفی کرد؟ آنچه که مارکسیسم می‌گوید آن است که تاریخ را ارادهٔ رجال بزرگ نمی‌سازد، بلکه خود این رجال بزرگ محصول تاریخ‌اند و به تناسب مشخصات خود و مساعدت زمانه و سازگاری حوادث می‌توانند مواضع کم یا بیش مهمی را در اداره جامعه اشغال نمایند و شخصیت آنها در این حالت به بیانگر و تبلور قابل لمس دوران خود مبدل می‌شود.

گاه جامعه برای حل یک سلسله مسائل و تضادهای خود عطشان شخصیتی دارای ابعاد لازم روحی و ارادی و عقلی وعاطفی است ولی آن را نمی‌یابد و مجبور است وظیفه را بین چندین به اصطلاح عامیانه «تخس» کند. گاه بر عکس شناگران قابلی پیدا می‌شوند ولی زمانه به آنها میدان شنا نمی‌دهد و آنها نمی‌توانند تمام امکان روحی و معنوی خود را متجلی سازند. گاه در اثر نیاز شدید جامعه و نیافتن شخص مناسب، شخص نامناسبی در موضع کلیدی مهمی قرار می‌گیرد و بدین سان مابین دو پارامتر «نیازهای تکامل اجتماعی» و «یافت شدن شخصیت متناسب برای حل این نیازها»، یعنی برای حل معادلهٔ تاریخ و شخصیت، فعل و انفعال‌های گوناگونی رخ می‌دهد و مانند همه چیز طبیعت و تاریخ ما با تنوعی از راه حلها رو به رو هستیم. در اکثریت مطلق موارد تاریخ رجالی را که برای حل مسائل خود لازم دارد، می‌یابد و می‌آفریند.

شخصیتها پس از آن که در مقام کلیدی قرار گرفتند مهر و نشان خود را بر روی حوادث و دوران می‌گذارند و بر حسب درجه امکان و قدرت یا نفوذ خود می‌کوشند،چنان که خداوند،به گفته متون مقدس، «انسان رابه شکل و هیئت خود آفرید»، تاریخ را به شکل و هیئت خود بیافرینند و منطق و داوری و عواطف و سبک عمل خود را عامیت بخشند. البته تاریخ، با زوال جسمی این شخصیتها، آنچه را که از آنها ماندگار است در خود نگاه می‌دارد و آنچه را که شخصیت زوال یافته و در حیات خود و به اتکاء امکان و نفوذ خود تحمیل کرده بود و ارزش واقعی نداشت با خود وی یا تقریباً

با خود وی، دفن می‌کند.شخصیتهای مثبت که در جهت تکاملی تاریخ گام بر می‌دارند، اگر از جهت تعادل عقل و اراده و عواطف در مقام بالائی باشند و با درک قوانین بزرگ و کوچک جنبش اجتماعی، بتوانند روند رشد را تسریع کنند و حتی در آن، جهشهای سنجیده و تدارک شده پدید آورند، مانند کسانی از زمره لنین، نقشی عظیم دارند. آنها به ستونهای کاخ تاریخ بدل می‌شوند، گاه یک تنه کار چند نسل را آسان می‌سازند. تا حدی همین نقش را می‌توانند شخصیتهای منفی بازی کنند. نسج تاریخ قابل انعطاف است و در آن حوادث در زمانها و آجال معینی مقدر و محتوم نیست. می‌توان حوادث را جلو و عقب انداخت و نقش شخصیت به ویژه در همین میدان بروز می‌کند. شخصیت‌های منفی با داشتن تجربه از محیط خود،با پی بردن به رازهای «مدیریت» در محیط خود و غیره، می‌توانند جامعه را به در جا زدن، به لنگیدن، به حرکت کند و گاه حرکت به واپس وادارند. به ویژه اگر در میان هواداران تکامل رهبران لایق و بزرگی بر نخیزند، این شخصیت‌های منفی که می‌دانند چه‌گونه از نیروی دروغ و سفسطه، تحمیل و زور، نیرنگ و فریب استفاده کنند، گاه موفق می‌شوند تلاشهای مقدس به سوی جلو را با شکستها و ناکامیها رو به رو سازند ولی میدان عمل این عناصر محدود است. چون جامعه به جلو می‌رود، «ذخائر» این قبیل موجودات ارتجاعی دم به دم ته می‌کشد و سرانجام، حتی گاه بدون داشتن رهبران بزرگ، جامعه از راه و بی راهه خود را به هدف مطلوب می‌رساند.

یکی از شعبده‌های تاریخ نشاندن موجوداتی کوچک در مقامات بزرگ یا جلوه‌گر ساختن انسانهائی بزرگ در مقامات کوچک است. نه هر کس بر اریکه مقامات «عالیه» تکیه زد انسان بزرگی است و نه هر کس در سایه فقر و گمنامی زیست انسان کوچک.

مارکس از «انسانهای کبیر صغیر»از قبیل ناپلئون سوم صحبت می‌کند که در گیرودار حوادث، ناچیزی روحیشان بروز می‌کند ومعلوم می‌شود که آن‌همه باد و بروت و ادعاها پوچ، بی جا بوده است. ولی گاه شما در میان زحمت کشان ساده، به کسانی برخورد می‌کنید که از جهت دید درست از مسائل، قدرت و هماهنگی روحی، اعجاب شما را بر می‌انگیزند. این جا ما با بزرگانی که کوچکند و کوچکانی که بزرگند سرو کار داریم.

تاریخ همه جا تقاطع قوانین عام تکامل اقتصادی ـ اجتماعی و فرهنگی ـ معنوی از سوئی با قوانین خاص روحی ـ اخلاقی آفرینندگان تاریخ یعنی انسانهای جداگانه، از سوی دیگر است. مارکسیسم «روان گرائی» Psichologisme را از آن جهت رد نمی‌کند که گویا دانش روان شناسی فردی و اجتماعی اصولا دانشی بلاموضوع و بلااستفاده است! ابدا! مارکسیسم تنها این حکم غلط را که «می‌توان و باید همه حوادث تاریخ را با بیان غرایز و مختصات اخلاقی و نفسانیات رجال تاریخی یا افراد جداگانه توضیح داد» رد می‌کند و بر آن است که خود این نفسانیات فردی تحت تاثیر مختصات دوران (که آن را ویژگیهای اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و معنوی جامعه

مشروط و معین می‌سازد) شکل می‌گیرد.لذا تقدم با هستی اجتماعی، با شعور اجتماعی و سپس هستی و شعور فردی است زیرا هستی و شعور اجتماعی اقیانوسی مرکب از قطرات هستی و شعور فردی است و اقیانوس پس از آن که به وجود آمده، نقش آن در تعیین موجودیت قطره به ناچار بیش از نقش قطره در تعیین وجود اقیانوس است، گر چه این هر دو با هم پیوند دارند و در هم مؤثرند. آیا اقیانوس از قطره‌ها به وجود آمده؟ آری. ولی آیا پس از آن که اقیانوس به وجود آمد، قطره‌ها حق دارند، حرکات و هستی جنبندهٔ خود را از هستی اقیانوس جدا به پندارند و بدون آن توضیح دهند؟ نه.

۳. بر دو راههٔ عمر

بسیاری افراد در مسیر زندگی خود، زمانی بر سر دو راهه عمر می‌ایستند: راهی به سوی خدمت به خلق برای بهبود سرنوشت او، راهی به سوی خدمت به خود برای نیل به قدرت و ثروت و عشرت. افراد بر حسب شرایط و مختصات تاریخی، اجتماعی و فردی خود، یکی از این دو راه را بر می‌گزینند. آن کس که از جان و دل و با صدق و ایمان در راه خدمت به خلق گام می‌گذارد، زندگی خود را در اختیار حقیقت و عدالت اجتماعی قرار می‌دهد، طبیعتاً با زمرهٔ نیرومند و متجاوز و جانور صفت امتیاز داران در می‌افتد و دچار انواع دشواریها و مصیبتها می‌گردد و حتی در لحظاتی ممکن است به نامفهوم ماندنش، ولو به شکل موقت، در نزد همان کسانی منجر شود که بدانها خدمت می‌کند. موقعی که کشیش یان هوس حامی دهقانان را در بوهم می‌سوزاندند، پیر زن قد خمیدهٔ ژنده پوشی به قصد قربت و کسب صواب شاخهٔ خشکی را برکپهٔ هیزم که در آن کشیش می بایست بسوزد، افزود و آن مرد با رقت تمام فریاد زد: « آه ! ای سادگی مقدس!» O! Sancta Simplicital .

اما آن کس که در راه خدمت به خود گام می‌گذارد بر عکس باید با وجدان و شرف و همبستگی انسانی وداع گوید، محور قدرت موجود و «حبل المتین» ترقی را بیابد و بدان چنگ زند، به همهٔ وسایل رذیلانه مانند دروغ و سفسطه و وجدان کشی و عهد شکنی و دو روئی و پستی و ریا و فریب کاری و سود پرستی و غیره متوسل شود تا راه خود را به سوی قدرت و ثروت و عشرت بگشاید: اگر در کار برد آئین «ماکیاولیسم»، ماهر و چالاک بود وارد جرگهٔ خاص بزرگترین غارت گران جامعه می‌گردد والا باید تنها به ریزه چینی چاکرانهٔ سفرهٔ دیگران بسنده کند.

گاه افرادی هرگز برنامهٔ روشنی در زندگی از این نوع یا آن نوع برای خود ندارند و پیوسته در نوسانند و گاه نیز کسانی به عللی در جادهٔ عوضی می‌افتند. مثلا سرشت آن‌ها سرشت خود

خواهانه است ولی باد حوادث آنها را در جادهٔ مردم خواهی می‌افکند و یا بر عکس. به اصطلاح سوار قطار عوضی می‌شوند.

چنین افرادی که جادهٔ را رفته‌اند رنج و دغدغهٔ فراوانی دارند و سعی می‌کنند در محیط نا مساعد خود به هدف روحی مطلوب خویش دست یابند. این افراد گاه جرأت و گاه امکان تغییر مسیری که در آن افتاده‌اند، ندارند و به ناچار راهی را که با روحشان سازگار نیست طی می‌کنند و در داخل آن محیط به نحوی قوانینش را نقض می‌نمایند تا به آرمان درونی خود خدمت کنند. به همین جهت گاه در اردو گاه جانوران خود پرست با افرادی که دارای مختصات بشری هستند رو به رو می‌شویم و گاه در اردوگاه خدمت گزاران خلق به خود خواهان رذیلی که نقاب فداکاری بر چهره زده‌اند و می‌خواهند در پس نمای فضیلت انسانی، بساط خودخواهانه خود را پهن کنند برخورد می‌نمائیم.

خود خواهان فلسفه از خود گذشتگی خدمت به خلق و جامعه را به مسخره می‌گیرند. چنین کسانی را یا احمق و یا عوام فریب می‌خوانند. آرمانهای آنها را تخیل محض می‌شمرند. معتقدند که طبیعت انسانی بر پایهٔ غرایز حیوانی استوار است و عوض شدنی نیست و جستن عدالت اجتماعی به قول شاعر مانند«جستن کبریت احمر، عمر ضایع کردن است.» خودخواهان از این خدمت گزاران خلق سخت بدشان می‌آید چون نور وجود آنهاست که ظلمت سرشت اینها را افشاء می‌کند، نبرد آنهاست که گسترهٔ غارت و ستم آنها را تنگ می‌سازد، لذا هر جا دستشان برسد، با چنگ خود حلقوم این افراد را می‌فشرند ولی از دید گاه تاریخی سرانجام تلاش آنها عبث است.

خود خواهان به این فلسفه باور دارند که بالاترین وظیفهٔ انسان در این یک دو روزه‌ای که در دنیا به سر می‌برد آن است که «خوش بگذراند» و چون زر و زور کلید خوش گذرانی است، لذا باید به هر قیمتی که شد، اگر چه با شنیع‌ترین خیانتها، به این کلیدهای معجزنما دست یافت. و از آن جا که «دزد نگرفته پادشاه» است، تنها باید «زرنگ» بوده و لو نرفت و در عالم اخلاق و فضیلت از ریاکاری دقیقه‌ای را فرو گذار نکرد و از همه طلبکار شد زیرا «لو نرفتن» بزرگترین گناه است!

الحق این موجودات آدمی شکل جانورانی وحشتناکند و تا ریشهٔ منحوس آنها از بستان تمدن بشری کنده نشود، انسانیت روی سعادت نخواهد دید. این درخت پلیدی است که مالکیت خصوصی بر افزار تولید آن را در تاریخ انسانی کاشته و تا امروز پا برجاست.

اما خادمان خلق، خادمان راستین خلق، طبیعی است که چون سر سازگاری با محور قدرتهای ظلمانی ندارند، باید برای هر ناگواری آماده شوند. وقتی کارنامهٔ آنها را ورق می‌زنید، می‌بینید با خون نوشته شده است. ولتر دوست داشت بگوید: «حقیقت را بگوئید، حتماً بگوئید ولی ضمناً مطمئن باشید که شما را خواهند کشت». زندگی شیرین آنها با محرومیتها و مغبونیتهای شخصی فراوانی رو به رو است: حبس، تبعید، در به دری، فقر، انفراد، تحمل دشنام و افترا، محصولات عادی این زندگی است. موجود امتیاز طلب و خود پرست درک نمی‌کند که چه‌گونه ممکن است

انسان این «دو روزهٔ دنیا» را چنین به عبث بر باد دهد و این عمر کوتاه را با تلاشهای خطرناک به دست خود کوتاهتر کند. لذا به یک نتیجه می‌رسد: «این آدمها دیوانه‌اند». ولی اینها دیوانگان نیستند: اینها انسانهای اجتماعی، انسانهای انسانی شده هستند که تمام تاریخ در کار پرورش آنهاست و در فلسفهٔ عرفانی قدیم ما به آنها «انسان کامل» می‌گفتند و ما مارکسیست‌ها آنها را «انسانهای طراز نوین» می‌نامیم و اطمینان داریم که تعداد آنها در کار افزایش دائمی است.

آیا چه پاداشی برای این همه رنجهای رسا و خاموش، این همه قربانیها و فداکاریهای دیده و نادیده، گفته و ناگفته وجود دارد؟ نه عیش، نه مقام و نه ثروت. پس چه ؟ پاداش، پیروزی در گسترهٔ تاریخ است، خدمت به تکامل تمدن بشری است، ایجاد شرایط مساعد رشد مادی و معنوی انسانیت است، خلاصه تأمین حرکت پیشرونده انسان است. پاداش دیگری نیست . اگر آنها، این فداکاران راه حقیقت و عدالت نمی‌بودند، جامعه را تنها اربابان و چاکران تشکیل می‌دادند، جامعهٔ انسانی به قول ناصر خسرو تنها به «مبرز و گورستان» بدل می‌شد. ولی اگر امروز، خواه در عرصهٔ نعمات مادی و خواه معنوی، خواه در عرصه نیروهای مولده و خواه مناسبات تولید، بشر این همه به پیش رانده، به برکت همین کسان است که خود را چون شمعی در عشق مردم سوزاندند و نور فشاندند. سوختن ولی نور فشاندن! چه اندازه این صفت شمع با صفت انسانهای انسانی شده همانند است.

داستان بسیار زیبای گورکی «دانکو» را به خاطر آورید: وقتی قومی در بیشه‌ای انبوه و تاریک گم شدند. یکی از مسافران، دانکوی دلیر، سینهٔ خود را درید، دل خود را که چون گوهر شبچراغ می‌درخشید بیرون کشید و راه جنگل را روشن ساخت و گم گشتگان را از بیشه بیرون آورد و سپس در پایان، در همان جا به زمین افتاد و مرد. البته پس فطرتانی پیدا شدند که از ادامه طپش و پرتو فشانی قلب دانکو پس از مرگ خود او، هراسان شدند وبا حسد و کینه‌ای رذیلانه آن را لگد مال کردند تا آن که خاموش شد، ولی این چراغ کار خود را کرده واسیران گم گشته را از ظلمت رهانده بود. عناصر رشگین در مقابل این واقعیت عاجز بودند، آنچه که باید بشود، شده بود.

علیه پراگماتیسم، ذهنی گری و لیبرالیسم

«پراگماتیسم» یا فلسفهٔ « عمل گرایی= اصالت عمل» یک دبستان فلسفی ایده آلیستی ـ ارتجاعی ساخت آمریکائی، متعلق به فلاسفه آمریکائی پیرش، ویلیام جیمس و دیوئی است. درست در تأثیر مباحث این فلسفه، واژه « پراگما» به معنای عملی که با دامنه و افق کوتاه زمانی، به خاطرنیل به مقاصد محدود شخصی و بازرگانی یا هدف هائی در سیاست روز، انجام می گیرد، پدید آمده واین واژهٔ « پراگما» در مقابل « پراتیک» است که مقصود مارکسیست ها از آن عمل تاریخی و آفرینندهٔ

اجتماعی است. از واژه « پراگما» صفت « پراگماتیک» ساخته می‌شود. شخص « پراگماتیک» کسی است که از میان سه بعد زمانی: « گذشته یا ماضی»، « اکنون یا حال»، « آینده یا مستقبل»، او فقط به « حال» معتقد است و به گذشته و آینده بی اعتناست. برای او گذشته نابود شده وآینده وجود ندارد و حوادث گذشته قصه سرائی است و صحبت در بارهٔ آینده افسانه بافی لذا به قول شاعر: « دم غنیمت دان که عالم یک دم است!».

اما در «حال» نیز تنها «ممکنات» مهم است و آن هم ممکناتی که از آن سودی برای مقصود معینی حاصل شود. لذا پراگماتیک کسی است که از **ممکنات** موجود برای رسیدن به مقصود **سود آوری** برای **خود در حال حاضر** استفاده می کند. معنای «عاقل و زرنگ» در قاموس بورژوائی و خورده بورژوائی همین عضو پراگماتیک است که« دید می زند» و می بیند که درمحیط معینی چه چیزی برای تأمین منافع او شدنی است، از همان ها استفاده می کند و به نتیجه ای که می خواهد می رسد.

فرد انقلابی در نقطه مقابل فرد پراگماتیک است: برای فرد انقلابی بررسی گذشته بسیار بسیار مهم است زیرا سرشار از عبرت و درس، سرشار از تجارب مثبت و منفی است و چون فرد انقلابی به کار بزرگ نوسازی تمام اجتماع ذیعلاقه است، لذا ذیعلاقه است که این اجتماع در گذشته چه گونه حرکت کرده و چه تاریخی و چه مراحل و قوانینی را از سرگذرانده، تا از آن ها برای نوسازی‌آیندهٔ اجتماع استفاده شود، بررسی گذشته اجتماع است که مارا به کشف قانونمندی های تاریخ موفق می سازد، باید پدیده را در مقطع تاریخی دید.

برای فرد انقلابی حال دارای اهمیت انکا رناپذیر است زیرا حال میدان عمل اوست. اگر فرد انقلابی فقط در گذشته غرق می شد واز حال غافل می ماند، یا گذشته و بررسی آن رابه خاطرخود این بررسی می خواست، در آن صورت از انسان زنده به اشیاء مردهٔ موزه ها مبدل می‌شد. بررسی گذشته و طراحی آینده درست برای آن است که برصحت ودقت و اثر بخشی عمل در حال افزوده شود. کسی که برای جامعه و تکامل آن عملا نکوشد، در خورد عنوان والای انسان نیست. انسان یک وحش، یک دد منفرد وشب رو نیست که تنها د راندیشه شکار و پر کردن شکم خود باشد. انسان یک موجود **نوعی** است. د رجمع زیستن و به جمع بی اعتنا بودن، جانور صفتی است.

برای فرد انقلابی آینده نیز بسی مهم است. زیرا به گفتهٔ لنین از سکوی آینده است که می‌توان حال را بهتر دید و گذشته را بهتر فهمید. در آینده مقصد و مقصود ما جای گرفته است. ما سربازان آینده‌ایم. مسیر آینده به ما نشان می‌دهد که کدام نیرو زوال خواهد یافت، اگر چه امروز قدر قدرت است و کدام نیرو بالا خواهد افراخت، اگر چه امروز ناتوان است، پیش بینی آینده دید و درک ما را از پدیده‌های حال عمیق می‌کند. خدمت به آینده است که انسانیت را به برون رفتن از چاه تنگ وجود خود و از چار دیوار محدود عصر خویش وا می‌داردو به او افق دید و بالهای پرواز به سوی

سامان آرزو عطا می‌کند.

لذا **عمل هشیارانه** و مجدانه در چارچوب **حال**، بر اساس **پند گیری** از تجارت مثبت و منفی تاریخ **گذشته** برای **حرکت** به سوی مرزهای نوی در **آینده** ـ چنین است مضمون پراتیک انقلابی. چه تفاوت عظیمی است مابین این پراتیک دوران ساز و آن پراگمای خود خواهانه. چه فاصلهٔ بزرگی است بین یک فرد انقلابی و یک سوداگر پراگماتیک.

زندگی نشان می‌دهد که عناصر پراگماتیک افراد انقلابی را و افراد انقلابی موجودات پراگماتیک را درک نمی‌کنند. این مبحث را ماکسیم گورکی در مذاکره ما بین شاهین و مار خوب نشان می‌دهد. مار، این «خزنده نژاد» از پرواز افلاکی شاهین بی خبر است و آن را دیوانگی صرف می‌داند ولی گورکی جسارت، خطر کردن و دل به دریا زدن قهرمانان را ستایش می‌گوید و آن را «خرد زندگی»و پیشرفت می‌داند. بیسمارک می‌گفت:«سیاست یعنی فن ممکنات» ولی مارکسیسم می‌گوید:« سیاست حرکت از درون ممکنات است به سوی مطلوبها». آن هم نه ممکنات و مطلوبهائی برای خود یا برای اقلیت جامعه، بلکه به سود جامعه، برای اکثریت خلاق و زحمتکش آن. معنای زندگی یک انقلابی تلاش برای آرمانهاست.

در برخی دورانهای اوج نهضتهای انقلابی گاه فرد پراگماتیک نیز در زمرهٔ انقلابیون وارد می‌شوند. جنبش انقلابی برای آنها به یک «امکان موجود» برای ترقی شخص بدل می‌گردد. در دوران شکست و ادبار نهضت انقلابی، چنین پراگماتیک‌هائی که فکر می‌کنند«کور خوانده‌اند»، در اولین فرصت حساب خود را از حساب نهضتی که نتوانست برای آنها نردبان ترقی قرار گیرد، جدا می‌کنند.

تشخیص محتوی تحولات **پراگمای** سوداگرانه و جاه طلبانه از **پراتیک** انقلابی و آرمان پرستانه برای ماضرور است زیرا چشم ما را باز می‌کند.

در محیطهای اجتماعی عقب مانده که سنتها برای عمل متشکل و دمکراتیک جمعی ضعیف است و ترکیب خورده بورژوائی بافت جامعه قوی است، همیشه زمینهٔ مساعد اجتماعی برای شیوهٔ تفکر و عمل ذهنی (خواست اندیشی) و غیر اصولی وجود دارد و این وضع به ناچار بر حزب طبقهٔ کارگر نیز مهر و نشان گاه عمیق خود را می‌گذارد. از آن جا که حزب طبقهٔ کارگر محال است در ماهیت خود، و نه در برخی جوانب کار خود به حزب طراز نوین لنینی بدل شود، مگر زمانی که بر این بیماریها، ولو **به طور عمده**، غلبه کند، لذا طرح مسئله و تکرار آن به ناچار دربازپروری مبارزان انقلابی بی‌تأثیر نیست. تنها می‌گوئیم «بی تأثیر» نیست، زیرا در واقع تا زمانی که آن زمینهٔ مساعد عینی اجتماعی (که نفوذ قوی دارد) هنوز موجود است، صرفاً از راه ارائهٔ منطق درست و استدلال، نمی‌توان چفت و بست تفکر و سبک عمل افراد را که در تربیت و آموزش و روان اجتماعی آنها ریشه های ژرف دارد، دگرگون ساخت . با این حال، به گفتهٔ لنین، هیچ بذرافشانی در عرصهٔ

حقیقت و انقلاب نیست که سرانجام ثمر ندهد. به همین سبب تکرار بی خستگی این مطلب نیز به ناچار روزی پاداش عملی خود را خواهد داشت. تا زمانی که شیوهٔ تفکر وعمل عینی و اصولی به اسلوب اساسی کار مبارزان انقلابی مبدل نشود،نمی‌توان از جریان جدی انقلابی سخنی جدی به میان آورد.

مقصداز شیوهٔ تفکر و عمل **عینی** آن است که وقتی با مسئله‌ای، خواه در عرصهٔ مبارزه با دشمن طبقاتی و یا در عرصهٔ مسائل مربوط به زندگی حزبی و مناسبات درون حزبی، رو به رو می‌شویم، موظفیم بدون پیشداوری، بدون داشتن اغراض و نیت‌های خاص شخصی، **به بررسی و تحقیق** چه‌گونگی مسئله چنان که درواقع هست (و نه چنان که ما خیال می‌کنیم یا می خواهیم چنان باشد)، بر پایهٔ فاکتها ، اسناد، مدارک، آمارها و دیگر انواع واقعیات عینی بپردازیم و نتایج تحقیق را مورد **تجزیه و تحلیل علمی** قرار دهیم و از آن با توجه به هدفهای انقلابی حزب، با توجه به مقررات زندگی سازمانی حزب، با توجه به مصالح کار حزب **استنتاجات علمی** کنیم و آن استنتاجات را به کار بندیم و در جریان به کار بستن، نقائص و خطاهای آن‌را بر طرف سازیم. این روشی است منطقی، روشن و بی اشکال. نتیجهٔ چنین طرز تفکر و چنین طرز عمل سالمی آن است که به جاده خطا و انحراف نمی‌رود، از تراکم شعارها و پیدایش جو زهر آلود جلوگیری می‌نماید، ایجاد اعتماد می‌کند، شور و شوق می آفریند، باعث تجمع می‌شود و سرانجام راه پیروزی را هموار می‌سازد.

این شیوهٔ فکر و عمل تنها برای آن افراد و ارگانهائی دست می‌دهد که به امر انقلابی صمیمی هستند و قادرند بر اغراض و تمایلات و نقشه‌های شخصی، بر هجوم احساسات کین و مهر یا تصورات و پندار و توقعات باطل و یا کشش‌های اراده گرایانهٔ خود غلبه کنند و آینهٔ اندیشه را از این کدورتها پاک نگاه دارند.

مقصد از شیوهٔ تفکر و عمل **ذهنی** که به ناچار غیر اصولی است آن است که وقتی ما با مسئله‌ای ، خواه در عرصهٔ مبارزه با دشمن طبقاتی، خواه در عرصهٔ مسائل مربوط به زندگی حزبی و مناسبات درون حزبی، رو به رو می‌شویم، ذهنی فکر کنیم یعنی در واقع حرف هگل را تکرار کنیم که می‌گفت: «واقعیات با فلسفهٔ من جور نیست! بدا بر واقعیات!» یا به سخن دیگر بدا بر آن واقعیات ، بدا بر آن حقایق، بدا بر آن روندهای عینی که مستقل از خواست و ذهن ما وجود دارد. اگر واقعیات را موافق میل و غرض و نقشهٔ خود نیابیم، به آنها بی اعتنا باشیم . در بارهٔ آنها سفسطه کنیم، آن بخشی از آنها را که موافق اندیشهٔ ماست برداریم وآن بخشی را که موافق اندیشهٔ ما نیست رها کنیم، از تفکر جامع الاطراف و تحقیق بدون پیشداوری و غرض بپرهیزیم، واقعیات را تابع غرض، نقشه، کین یا مهر خود سازیم. هدفهای انقلابی را به خاطرهدفهای خصوصی یا گروهی در طاق نسیان گذاریم، مقررات لنینی زندگی حزبی را فراموش کنیم. خلاصه راه «خواست اندیشی» Wünschdenken را پیش گیریم.

معمولا افراد، قبح این شیوهٔ کار را، تنها وقتی خود آماج و قربانی آن قرار می‌گیرند خوب درک می‌کنند. ولی متأسفانه وقتی خود بدان دست می‌زنند، به قباحت آن پی نمی‌برند، به اصطلاح خار را در دیدهٔ دیگران می‌بینند ولی تیر را در دیدهٔ خود نمی‌بینند. این، بی کم و زیاد، یک رفتار خود سرانه باحقیقت است. به قول سعدی:

ببری مال مسلمان و چو مالت ببرند
بانگ و فریاد بر آری که مسلمانی نیست!

افرادی که به سود اغراض و نیات و نقشه‌های شخصی یا گروهی در واقعیت‌ها سفسطه و مغلطه کنند و به واژگون‌گری و دگرگون سازی آن دست بزنند هدف‌های حزب و موازین سازمانی را تابع تمایلات خود می‌سازند، معمولا شیفتهٔ اثر بخشی **کوتاه مدت** و **فردی** این شیوه های قمار بازانه هستند و از عواقب آن در طول مدت غافلند. این شیوهٔ سیاست‌گری Pliticaillerie بورژوائی است. سیاست‌گری بورژوائی بر پایهٔ پراگماتیسم مبتنی است بدین معنی که هر چیز سودمندی ولو غلط، ولو ضد انسانی در نظر او مجاز است. پراگماتیسم از زبان ویلیام جیمس می‌گوید: «هرچیز سودمندی حقیقت است».

سوداگر و سیاست باز دو چهرهٔ عمدهٔ نظام مبتنی بر مالکیت سرمایه داران است. پراگماتیسم آن‌ها را به مهرهٔ بازی خودسرانه با واقعیات توصیه می‌کند، به شرطی که برد کند. سوداگران و سیاست بازان در جوامع مبتنی بر مالکیت خصوصی این برخورد متقلبانه با واقعیت را دیری است رایج ساخته‌اند. آنها می‌گویند: اساس آن است که پیروز شویم، حالا به چه قیمت مهم نیست، زیرا پیروزی خود بهترین توجیه است و پیروزمندان را محاکمه نمی‌کنند. تفکر ذهنی همیشه زائیدهٔ «نیات خبیث» نیست و گاه معصومانه، نتیجهٔ توهم و پندارهای غلط، توقعات بی جا، تنبلی در تحقیق، سرسری بودن در بررسی مسائل، ترس از دیدن حقایق و امثال آن است. خلاصه کلیهٔ عوامل نفسانی که مانع دید واقعیت عینی و مبتنی کردن فکر وعمل بر آن می‌شود، درگسترهٔ «ذهن گرائی» وارد می شود، اعم از آن که دانسته باشد و یا نادانسته.

برای یک سازمان انقلابی که باید در طول مدت با دشمن مخرب و بی رحمی مبارزه کند فقط زمانی که به شیوهٔ تفکر و عمل علمی و عینی مجهز شود و بدین سان در صفوف خود اتحاد و اعتماد و شور و شوق و ایمان عمیق به وجود آورد، فقط زمانی که مظهر عقل و وجدان و شرف عصر خود باشد و بدین سان توجه و اطمینان و علاقهٔ توده‌ها را به‌خود جلب نماید، برایش احراز پیروزی ریشه دار، نه فقط ممکن، بلکه **مسلم است**. البته این ، یک پیروزی آسان نیست، این یک پیروزی دشوار ولی پایدار است. این یک پیروزی فردی نیست. این یک پیروزی جمعی است و به‌همین جهت تاریخ ساز است. آنچه که ما امروز به زبان فلسفی مارکسیستی و با محتوی طبقاتی نوینی مطرح می‌کنیم، هوشمندان کشور ما در دورانهای دیگرنیز به اشکال دیگر درک می‌کردند.

غزالی می‌گفت: «راه حق یکی است و راه باطل هزار» و مؤلف مرزبان نامه نوشت: «هراساسی که نه برراستی نهی، استوار نماند» مسعودسعد سلمان چنین سرود:

راست کن لفظ و استوار بگوی!
سره کن راه و پس دلیر بتاز!

اندیشه پردازان جامعهٔ معاصر بورژوائی دربارهٔ مفهوم «آزادی» و «دمکراسی» سفسطه می‌کنند. خطر این سفسطه هنگامی بزرگتر می‌شود که بخشی از عناصر متعلق به احزاب و سازمانهای انقلابی، تحت تأثیر این سفسطه‌ها قرار می‌گیرند. علت این پدیدهٔ تأسف آور متعدد است. درجوامع بورژوائی غرب اروپا (و آن اجتماعاتی که از تشعب تاریخی آنها در آمریکا و استرالیا پدید شده) به اصطلاح «ملت‌های دکان‌دار» Nation of Shopkeepers تشکیل شده‌اند که «فرد گرائی» بورژوائی و «سود ورزی» خصوصی در مسامات آنها رخنه کرده است. از همان طلیعهٔ بورژوازی، فلاسفه و صاحب نظران این جامعه، بر پایهٔ این فرد گرائی و سود ورزی، تصور خاصی از «حقوق بشر» ایجاد کرده‌اند که ناقص و سطحی و دمبریده است و با آن که از جهت تاریخ بی شک در دورانی نقش مترقی ایفا ء کرده، اینک در دوران ما دیگر کهنه شده است. زمام داران کاخ سفید که از جهت تفکر اجتماعی یک قرن از طلایه بشریت معاصر عقب هستند، این استنباط را، آن هم به قصد سالوسی (در حالی که خود در عرصهٔ تسلط خویش موافق آن عمل نمی‌کنند) علم کرده‌اند تا به اصطلاح خود سوسیالیسم واقعاً موجود را تحت فشار ایده‌ئولوژیک قرار دهند.

جامعه معاصر بشری در مسیری حرکت می‌کند که طی آن مرزهای موجود بین جنسها، نژادها، طبقات، مشاغل، اندیشه‌ها، ملتها می‌شکند و الگوئی که در ادوار برده داری، فئودالی و سرمایه داری، به علت داشتن وجه مشترک (مانند مالکیت خصوصی بر وسایل تولید و بهره کشی انسان از انسان) آن چنان به صورت نظام «ابدی» و حتی ثمرهٔ «مشیت الهی» و به مثابهٔ «آئین آسمانی» جلوه می‌کرد، فرو می‌ریزد و اگر کسی چشم بینا دارد، این پدیده را که دیگر مدتی است آغاز شده، می‌بیند.

جامعهٔ نوی، به تدریج، بر اساس «جمع گرائی» به جای «فردگرائی» و «جهان گرائی»به جای «ملت گرائی» پدید می‌شود، یعنی دو محور کهن سال ارزش یابی فرو می‌شکند و دو محور جدید پدید می‌شود: منفعت انسان‌هائی که آفرینندهٔ محصولات مادی و معنوی هستند، از جهت نیل به رفاه وامنیت و آفرینش و پیشرفت بر کلیه منافع دیگر مقدم است.

البته پیدایش این جامعهٔ دارای کیفیت به کلی نو کار یک روز- دو روز، یک سال- دوسال نیست. این جامعه که خود نتیجهٔ عمل آگاهانه و جسورانه و متشکل انسانهائی است که در پیدایش آن ذینفع هستند، به نوبهٔ خود مراحل مختلف تکاملی را طی می‌کند مانند دوران گذار (که طی آن باید پایه‌های مادی فنی جامعهٔ سوسیالیستی ریخته شود و خود می‌تواند دهها سال طول بکشد) و

سپس دوران سوسیالیسم و سوسیالیسم پیشرفته (که طی آن پایه‌های مادی- فنی جامعهٔ کمونیستی، تدارک می‌شود). اگر سرمایه داری برای نضج خود و رسیدن به سطح امروزی در امریکای شمالی و اروپای باختری به قرن‌ها و غارت تمام یک جهان احتیاج داشت، جامعهٔ نو، که موافق قانون حرکت مسرعهٔ تکامل، در مدت زمان کوتاهتری نضج خواهد یافت، و کار او غارتگری نه. بلکه رهائی غارت شده‌هاست، باید با تجهیز و فداکاری نسلها بتواند بر رقیب فرتوت ولی ریشه‌دار خود غلبه کند. پراگماتیکها که دارای «دامنهٔ انقلابی» در تفکر خود نیستند، این مطلب را درک نمی‌کنند، ممکن نمی‌شمرند و نبرد در راه آن را مبارزه برای «بهشت رویائی» و سودای «تغییر طبیعت تغییر ناپذیر انسانی» می‌انگارند و رد می‌کنند.

وقتی شما برخی از هواداران لیبرالیسم معاصر را که در عین حال خود را پیرو مارکسیسم می‌شمرند، بررسی می‌کنید، می‌بینید که آن‌ها نیز به نوبهٔ خود تا حدودی این روند بغرنج را نمی‌بینند و از جمله مشکلات رشد سوسیالیسم در اتحاد شوروی و اروپای خاوری را، به جای آن که به طور عمده به عوامل عینی تاریخ در این کشورها و ضربات خورد کننده امپریالیسم جهانی منسوب کنند، می‌کوشند تا با مقولهٔ جعلی «استالینیسم» توضیح دهند و در سراپای تاریخ تکامل سوسیالیسم بدین سان مغلطه کنند و یا با بزرگ کردن مسئله «بورکراسی» یک سلسله توضیحات به ظاهر علمی ولی بدون محتوی جدی به میان آورند.

در جامعهٔ (تا زمانی که دولت به مثابهٔ یک سازمان ضرور اجتماعی باقی است) مابین مرکزیت و دمکراسی، ما بین حق و تکلیف، مابین ابتکار افراد و سازمانها و انضباط آنها دراجراء تصمیمات جمعی، ما بین اکثریت و اقلیت، ما بین انسان گرائی و عدالت اجتماعی از سوئی و استقرار اکید نظم و تربیت و اجراء قوانین موضوعه از سوی دیگر و غیره پیوند سرشتی دیالکتیکی است. بر حسب شرایط زمانی و مکانی گاه مرکزیت، تکلیف، انضباط آهنین، دیکتاتوری اکثریت، مراعات اکید انتظامات قانونی، می‌تواند **عمده** شود. در این جا هیچ «گناهی» در آستانهٔ مقدس دمکراسی روی نداده، **اگر** همه این عمده شدنها امری **اصولی و عینی باشد**، نه **ناشی از ذهنیات**. تصور آن که انقلاب اجتماعی که چهره دهها هزار ساله زیست انسانی را بر پایهٔ علم و فن و انسان گرائی پرولتاری دگرگون می‌کند، بدون استفاده از اهرمهائی که تاریخ همیشه با آنها کارکرده، مانند اعمال قهر، تحمیل اراده، نبرد بی امان و غیره انجام گیرد، یک تصور ایدیلیک Idylique (از نوع افسانه‌های عاشقانه شبانی است) به قول شاعر بزرگ ما مولوی:

سربه سر پر کن قدح را، موی را گنجا مده
وان که زین میدان بترسد، گو برو در خانه باش!

منتها تمام مطلب در این جاست که استفاده از این اهرمها، باید به شیوهٔ لنین، فقط و فقط بر پایهٔ منفعت توده‌های زحمت‌کش، بدون کمترین محاسبهٔ شخصی، آن هم در صورت پیدایش جدیترین

ضرورتها انجام گیرد. خطای استالین، صرف نظر از خدمات برجسته‌اش که در حیات سیاسی او عمده است، نسبت به سوسیالیسم، در نقض این شیوه و راه دادن به برخی ذهنی گریها بود. به همین سبب جهت مرکزیت، انضباط، اعمال قهر و غیره از طرف وی در دورانی تا حد ایجاد فرمان روائی شخصی، **مطلق** شده بود. عمده شدن یک جهت (آن هم به علل عینی) غیر از مطلق شدن آن جهت (آن هم به علل ذهنی) است. این دو شیوه با هم زمین تا آسمان تفاوت دارد، یکی مجاز است و یکی حرام و ممنوع. شیوهٔ رهبری استالین در تکامل سوسیالیسم امری جبری و قهری نیست و می‌توان و باید از آن جلو گیری کرد و تاریخ عصر ما شرایط مساعد چنین احترازی را فراهم ساخته است.

بحث ما در این جا با کسانی است که می‌خواهند الگوی لیبرالیسم بورژوائی را در مارکسیسم جای دهند. تردیدی نیست که کمونیست‌های کشورهای رشد یافته سرمایه داری، با واقعیت «ریشه دار بودن» عمیق استنباط دمکراسی و لیبرالیسم بورژوائی که به صورت مجلس گرائی (پارلمانتاریسم)، انتخابات گرائی (الکتورالیسم)، تخرب در جوامع آنها وجود دارد، رو به رو هستند. این «ویژگیهای» جامعه آنهاست و آنها البته باید این ویژگیها را در نظرگیرند و از آن برای یافت خلاق راه سیر به سوی سوسیالیسم استفاده کنند. در این باره هیچ مارکسیست واردی دخالتی نمی‌کند والی آنها را از استغراق در این سنتهای بورژوائی برحذر نگاه می‌دارد.

اما وقتی کار به آن جا که می‌کشد، که با نوعی مطلق کردن اشکال دمکراسی بورژوائی و یا با ابدی شمردن دمکراسی (که خود شکلی است از دولت و با زوال دولت زوال می یابد) سوسیالیسم موجود را مورد انتقادهای سطحی قرار می‌دهیم و افراد ضد انقلابی مانند ساخاروف، بوکوسکی، سولژنی تسین، ارلف، پلوچ و امثال آنها «محبت» ما را جلب می‌کنند، و در مورد تاریخ تکامل جامعهٔ سوسیالیستی شوروی به شیوه الن شتاین‌ها و رژه گارودی‌ها دست به مغلطه می‌زنیم(و یا در دام مغلطهٔ «مورخان» بورژوا می‌افتیم) و با گفتار وکردار خود حیثیت و حسن شهرت کشورهای سوسیالیستی را لکه دار می‌کنیم، آن وقت این دیگر استفاده از «ویژگی ها» نیست، این مداخلهٔ ناروا در امور احزاب برادر، واژگون سازی تاریخ آنهاست.

جامعهٔ آینده جامعه فرد گرایانه و پر هرج و مرج امروزی موجود در کشورهای رشد یافته سرمایه داری نخواهد بود. فرد و جامعه اکنون در این جوامع دارای مناسبات بهنجار خود نیستند. فردی که میلیاردر است تصمیم خود را به تمام جامعه تحمیل می‌کند. فردی که جز نیروی کار خود چیز دیگری ندارد، به بردگی مزدوری و «رأی دادن» بر حسب صوابدید اربابان جامعه **مجبور است**. این جامعهٔ سروران و چاکران است. در جامعهٔ آینده هر دو این افراط و تفریطها از بین می‌رود. فرد نه سرور جامعه خواهد بود و نه بردهٔ جامعه. فرد **عضو مکلف** جامعه خواهد بود که در قبال اجراء وظایف خود، **جامعه به نوبهٔ خود موظف است** رفاه، آفرینش، امنیت و پیشرفت وی را تأمین کند یعنی شرایط عینی سعادت او را فراهم نماید. از این رو فرد و جامعه خدمت گزار یکدیگرند.

این منظره در چند گرائی یا پلورالیسم بورژوائی نمی‌گنجد. روزنامه نگاران شیاد و سخن باز بورژوا دستگاه ماوراء نیرومندی از جراید و مجلات و سینماها و رادیوها و تلویزیونها را در اختیار دارند، و بدون داشتن حسن نیت اجتماعی و صلاحیت جدی علمی، برای تأمین شغل (کاریر) و اساسمند ساختن «رضایت اجتماعی» خود به زیرکانه‌ترین سفسطه‌ها دست می‌زنند ولی در واقع از نوک بینی خود دورتر نمی‌بینند. آنها نباید بتوانند ما مارکسیست‌ها را که به یک جهان بینی علمی فراگیر و آینده بین مجهز هستیم، تحت تأثیر قرار دهند.

آری جامعهٔ سوسیالیستی جامعهٔ **عدالت اجتماعی به سود فرد** است ولی در عین حال جامعهٔ **نظم و انظباط اجتماعی به سود جمع** است. در آن جا روحیات نوی پدید می‌شود که با روحیات لوس آقا زاده‌های خودخواه، امتیاز طلب و وظیفه گریز حکومت سرمایه داری تفاوت اساسی خواهد داشت و این تحولی است طولانی، پر فراز و نشیب و گاه سخت و دردناک ولی تحولی است که باید بشود و می‌شود و به خواستن و نخواستن کسی مربوط نیست. سرانجام این تحول پیدایش خود گردانی اجتماعی و زوال دولت و اشکال دو گانهٔ دولت یعنی دمکراسی و دیکتاتوری است.

دمکراسی سوسیالیستی شرکت عملی و آگاهانه توده‌ها در تصمیم گیری راجع به سرنوشت اجتماعی و تاریخی خود است و نه نطاقی در پشت تریبونها و ردیف کردن یک سلسله «حرف» برای ایجاد دکوراسیون «بحث آزاد و خلاق». این دمکراسی پارلمانی دورش به سر و ریشش در آمده است.

البته برخی رژیمهای تام گرا (توتالیتر) و فاشیست مآب سرمایه داری که انضباط چکمه و چماق و شکنجه را به سود کیسهٔ پول برقرار می‌کنند و به خورد جامعه می‌دهند و متفرعنانه محیط اختناق و ترور «ساخت سیا» را در مقابل دمکراسی بورژوائی علم می‌کنند. از نظر ما دمکراسی و لیبرالیسم بورژوائی به شکل غیر قابل تصوری از رژیم‌هائی مانند رژیم ساواکی محمد رضا پهلوی بالاتر قرار دارد و ما پیروزی این دمکراسی را در این جامعه‌ها پیشرفتی می‌شمریم. آنچه که دمکراسی بورژوائی را بی رنگ می‌کند، دمکراسی نوین سوسیالیستی است که برای تکامل خود، چنان که بارها تأکید کردیم، به تدارک همه جانبه نیازمند است و فازها و مراحل متعددی را طی زمان خواهد گذراند تا بشریت را از **موضوع منفعل** تاریخ بیش از هر وقت به **سازنده فعال** و خلاق آن بدل کند وبه عصر جبر انسانی به سود آغاز عصر اختیار انسانی خاتمه دهد و به تدریج حکومت بر انسانها را به حکومت بر اشیاء بدل نماید.

دربارهٔ وابستگی و وارستگی انسان
(بررسی برخی اندیشه های اولیهٔ کارل مارکس در بارهٔ روابط فرد و شخصیت و جامعه)

جامعه، به مثابه یک ارگانیسم، **تنها** از طریق فعالیت **افرادی** که زنده، ذی شعور و صاحب اراده هستند، می‌تواند رشد و عمل کند، در حالی که آگاهی و شعور افراد قادر نیست سراپای این تکامل را در کل آن درک کند. به همین جهت مارکس می‌گوید:

« تاریخ **اجتماعی** انسانها، همیشه **تاریخ تکامل فردی** آنهاست»[۳]

چرا «فرد» این اندازه در تکامل نوع (جامعه) نقش دارد؟ آیا این «فردیت» و این رابطه خاص مابین فرد و نوع و این نقش خاص فرد در تکامل نوع، ویژهٔ همهٔ موجودات زنده است؟ به این سئوال مارکس پاسخ می‌دهد:

« انسان نوعی، **فرد خاصی** است و درست همین خاص بودن هست که از انسان «فرد» می‌سازد و او را به موجود واقعاً فردی اجتماعی بدل می‌کند»[۴].

یعنی در دسته و گله‌های جانوران ما با نوع مرکب از «افراد» و «افراد نوعی» سرو کار نداریم. **خاص بودن** فرد انسانی را مارکس در آن جا می‌داند که یا زندگی نوع، حالت خاصی است از زندگی فرد و یا زندگی فرد، تجلی عامی است از زندگی نوع. در توضیح این سخن می‌توان گفت که مارکس همان طور که به موقع خود «کالای خاص» بودن «نیروی کار انسانی» را روشن کرد که عبارت است از ارزشی که بیش از ارزش خود ارزش می‌سازد، همان طور ویژگی انسان را به مثابه فرد نوعی روشن نمود، یعنی فردی که با نوع در پیوند دیالکتیکی است بدین ترتیب که با زندگی نوع بشری حالت معینی است از زندگی افرادی که آن را تشکیل می‌دهند و یا زندگی فرد انسانی تجلی و تظاهر کلی زندگی اجتماعی است. به دیگر سخن شکل زندگی جامعه را شکل زندگی فردی

معین می‌کند و شکل زندگی فردی جلوه گاه شکل زندگی اجتماعی است. در جهان جانوران مثلا زنبوران عسل یا موران و راسوها و پنگوئنها ما با «زندگی فردی» و « فرد نوعی» روبرو نیستیم، بلکه این نوع است که وجود دارد، اصالت دارد و همه واحدهای آن اجزاء این نوعند و به همین جهت تاریخ خاص خود را نمی‌آفرینند و بخشی از تاریخ طبیعتند. مارکس در مانیفست می‌گوید:

«رشد آزاد هر فرد شرط رشد آزاد جامعه است»[۵].

اما فرد انسانی که تاریخ را می‌سازد،بدان سبب از طرف مارکس «فرد نوعی» یا «موجود نوعی » نام گرفته که با کار و کوشش خود سازندهٔ محیط طبیعی و اجتماعی خود و شرایط وجودی خود است. مارکس در آثار اولیهٔ خود (دستنویسهای اقتصادی و فلسفی) متذکر می‌گردد که:

«انسان موجودی است که جهان خود و وجود خویش را می‌آفریند».

در جریان این آفرینش است که نسج تاریخ انسان بافته می‌شود. مارکس می‌گوید:

« خود تاریخ بخش واقعی تاریخ طبیعت و شکل گیری طبیعت انسانی است».

انسان، چنان که گفتیم علاوه بر خودسازی، به بازسازی طبیعت هم در جهت نیازهای خود دست می‌زند و یک «طبیعت دوم»، طبیعت اصلاح شده به دست انسان ایجاد می‌کند. به همین جهت مارکس در آثار خود از دو نوع طبیعت یعنی از «طبیعت خالص» و «طبیعت انسانی شده»[۶] سخن می‌گوید، لذا تاریخ انسان که خود جزئی از تاریخ طبیعت است با ایجاد طبیعت دوم، تاریخ طبیعت را به جزئی از تاریخ انسان بدل می‌سازد و این از ویژگی فرد انسان که «فردی نوعی است، حاصل می‌گردد و آن را در نزد هیچ موجود زنده دیگری نمی‌بینیم.

به بحث خود ادامی دهیم:

«فرد نوعی» یا انسانها که در تاریخ شرکت می‌کنند، همیشه «شخصیت» نیستند. مارکس می‌گوید «شخصیت» شکل عالی است که نتیجه تضاد نوع و فرد است. تضاد نوع و فرد در آن است که نوع از فرد اطاعت از قوانین خود می‌طلبد ولی فرد علیه قوانین نوع، برای ایجاد محیطی که با خواستهای وی دمساز باشد، نبرد می‌کند، در جریان این نبرد «شخصیت» زائیده می‌شود. تضاد بین «فرد» و «نوع» به نظر مارکس تضاد بین «ماهیت» (فرد) و «وجود» (نوع) است که در فلسفهٔ سکولاستیک غرب و شرق به صورت بحث اصالت مهیت و اصالت وجود مطرح بوده است. خود زائی سیستم اجتماعی از طریق حل و هموار کردن این تضاد، انجام می‌گیرد. فرد، با استفاده از تصادفهای تاریخ، به گفته مارکس، خود را به «شخصیت» بدل می‌کند، یعنی از لشکر خاکستری رنگ افرادی که موضوع (ابژه) تاریخند، نه واضع (سوژه) آن، مخلوق تاریخند، نه خالق آن، ساخته تاریخ هستند و نه تاریخ ساز، به سبب این یا آن حادثه جدا می‌شود، برجسته می‌شود، بالا می‌آید و نقش نیرومندی در حل تضاد فرد و نوع، در حل تضاد انسان و تاریخ ایفاء می‌کند. شیوه هستی شخصیت به گفتهٔ مارکس در حرکت دائم بین تعریفهای متباین خود است مانند شیوهٔ

زندگی «روح مطلق» عارفان وحدت وجودی که در تجلی دائمی در پدیده‌ها و اشیاء متنوع، گوهر وجود خود را آشکار می‌کند، یا به قول مارکس مانند «سرمایه» که در تجلی دائمی خود در حالات سود، بهره، بها، رانت و غیره، هستی خود را ظاهر می‌سازد. شخصیت انسانی نیز با ایفاءنقش‌های مختلف تاریخی، سرشت خود را متجلی می‌کند. مارکس می‌گوید شخصیت که یک «شکل عام» یا «واضع عام تاریخ» است از تجسم مشخص خود می‌طلبد که به همه تعینات و کیفیتهای خارجی به مثابهٔ شرط لازم و ضرور تکامل نیروهای ذخیره شده در وجود خود، نیروهای بالقوه خود، بنگرد، در عین حال این تعینات و کیفیتهای خارجی برای هستی خود او، اموری خارجی، غریبه و سپری و غیر حقیقی هستند. چنان که اشکالی که روح مطلق عرفانی به خود می‌گیرد و به اصطلاح «خلع ولبس» (جامه کنی و جامه پوشی)پی در پی آن، برای ذاتش اصالت ندارد، بلکه با این جامه پوشی و جامه کنی تنها او خود را نشان می‌دهد و آن جامه‌ها برایش اموری غریبه و سپری هستند[۷].

همین طور است در مورد سرمایه که در تطور اشکال مختلف، نیرو و استعداد نهان خود را می‌تواند نشان دهد. «شخصیت» هم در جلوه گریهای تاریخی خود دم به دم، آن مناسبات و اشیاء و پدیده‌ها را که با آنها سرو کار دارد، مانند اموری سپری و غریبه به دور می‌افکند و «هر لحظه به شکلی بت عیار در می‌آید» و نغمه‌ای دیگر می‌زند و نقشی دیگر ساز می‌کند و گامی دیگر به پیش بر می‌دارد.

لذا اگر بخواهیم درجه بندی کنیم ما با **طبیعت** خالص، طبیعت **دوم** انسانی شده، **نوع موجودات** زنده‌ای که مرکب از افراد نیست، **نوع موجود زنده** (انسان) که مرکب از افراد (افراد نوعی) است، **فرد نوعی** و سرانجام **شخصیت تاریخی** سر و کار داریم. این یک سیر تکامل از خود آگاهی و خود سازی موجود زنده را در تاریخ طبیعت نشان می‌دهد که خود آن حالت عامی از تاریخ انسانی است.

مطالبی که مارکس در اطراف این مسئله در آثار مختلف خود نوشته و به قول معروف با شیوه تیرهٔ بیان هگلی است و حتی برخی آن را بقایای هگلی و انتروپولوژیک (آدمی گرایانه) در اندیشهٔ مارکس دانسته‌اند، بر عکس مطالبی است از جهت علمی بس مهم که ما کوشیدیم آن را ساده کنیم و بشکافیم تا برای خوانندگان کمتر مجهز به مقولات فلسفی روشن باشد. آنچه که گفته شده است البته باید با دقت و تمرکز خوانده شود تا از مقولات و تعریفهای مربوطه، تصور دقیق و درست به دست آید.

به سخن ادامه دهیم.

این مباحث را مارکس از همان آغاز به ویژه در «دست نویسهای اقتصادی ـ فلسفی» و سپس به همراه هم رزم بزرگ خود انگلس در ۱۸۴۵ در «ایدهئولوژی آلمانی» و غیره به عبث و به عنوان فلسفه بافی‌های مجرد پیش نکشیده و از آن نتیجه گیری‌های خاصی را اراده کرده است. مارکس

برآن است که تضاد بین نوع انسان (یعنی زندگی اجتماعی) و فرد انسان (یعنی نیازمندیهای زندگی فردی) در جوامع طبقاتی (که این تضاد در آنها شدید است) موجب بروز «ناخویشتنی» است، یعنی ماهیت آدمی را از وی باز می‌ستاند و به صورت کالا، دولت، مذهب، آداب و رسوم و غیره بر وی مسلط می‌گرداند و انسان را به سوی «دو گانگی» می‌کشد یعنی حق و تکلیف را از هم جدا می‌کند و انسان را وا می‌دارد که یکی خودش باشد، یکی برای جامعه، یا به سخن دیگر روابط بین انسان ها را به روابط سالوسانه بدل می‌سازد، شخصیت انسانی را مسخ و مخدوش می‌کند و آن چیزی را به وجود می‌آورد که «هومو دپلکس» Homo doplex نام دارد.

جامعهٔ سرمایه داری بیش از همهٔ جوامع برجسته کرده است که بین ترقی لاینقطع غناء و ثروت و تکامل انسانی از سوئی و تنزل روز افزون افراد انسانی، فقر روحی و اسارت و بی شخصیتی آنها (لااقل در میان اکثریت مطلق) از سوی دیگر، تضاد عمیقی وجود دارد. مارکس در «دست نویسهای فلسفی - اقتصادی»این تضاد را مطرح می‌کند و از خود می‌پرسد: چه‌گونه باید از این تضاد جلو گیری و بر این تضاد غلبه کرد؟

جامعهٔ سرمایه داری (مانند دیگر جوامع مبتنی بر بهره کشی) کار را، که مضمون و هدف زندگی انسان است، و با افزار معجز آسای آن انسان خود را آفریده و تاریخ را می‌آفریند، به افزار آلوده پول در آوردن و برای از گرسنگی نمردن، مبدل کرده و این بزرگترین ناخویشتنی Aliénation است که جامعه بهره کش ایجاد کرده است.

مارکس می‌گوید تسلط مالکیت خصوصی بدان معناست که کار برای کارگر امری غریبه است و به ماهیت انسانی او ربطی ندارد. وی می‌نویسد:

«کارگر در کار خود هستی خود را تسجیل نمی‌کند، بلکه نفی می‌نماید، خود را خوشبخت احساس نمی‌کند، بلکه بدبخت احساس می‌کند، انرژی‌های روحی خود را آزادانه رشد نمی‌دهد، بلکه فرسوده می‌سازد، طبیعت جسمی (فیزیکی) خود را تباه می‌کند، نیروهای روانی خود را ویران می‌گرداند. لذا کارگر تنها در شرایط نبودن کار خود را خوشبخت احساس می‌کند. بدین سبب کارش داوطلبانه نیست، اجباری است، کاری است تحمیلی. نیاز داوطلبانه به کار نیست بلکه **وسیله** ارضاء همهٔ دیگر نیازمندی هاست»[۸].

این بنیادی‌ترین نقدی است که مارکس بر جوامع بهره کشی وارد می‌سازد. این جوامع، جوامعی است که مهمترین ماهیت انسان، کار سازنده او را، کار هدفمند و آگاهانه او را، که به کمک و برکت آن، طبیعت را بازسازی می‌کند، خود را می‌سازد، به فرد نوعی بدل می‌شود، به شخصیت بدل می‌شود، تاریخ را می‌آفریند، از یک نیاز به یک اجبار، از یک هدف به یک وسیله بدل می‌کند.

از همان اولین نوشته‌های مارکس (که مبلغان ضد کمونیستی سعی دارند آن را در نقطه مقابل

نوشته‌های دیگرش بگذارند) تا دیگر آثار او، این مسئله مانند رشتهٔ سرخ رنگی دیده می‌شود. آری مارکس، بعدها به جای طرح مسئله از زاویه ناخویشتنی ماهیت انسان، آن را از راه تحلیل مشخص اقتصادی جامعهٔ سرمایه داری، مطرح ساخت و مقولات اقتصادی را بر مقولات فلسفی افزود، ولی این دو جزء اندیشه مارکس در نهایت هماهنگی و در ادامه یک دیگر است و در این جا سخنی هم از «مارکس جوان» و « مارکس پیر» نمی‌تواند در میان باشد.

بحث خود را دنبال می‌کنیم:

پس چه باید کرد که انسان، این فرد نوعی که وسیلهٔ جامعهٔ بهره کش دچار ناخویشتنی شده تضاد بین خود و جامعه را حل کند و به وارستگی Emancipation دست یابد؟

مارکس و انگلس در «ایده‌ئولوژی آلمانی» می‌نویسند درحالی که شرایط اجتماعی جوامع بشری قبل از استقرار سوسیالیسم برای آن جوامع (که در آن قانون بهره کشی مسلط است) امری غریبه و ناتنی (غیر ارگانیک) نیست، برای جامعهٔ سوسیالیستی که درآن بساط بهره کشی برمی‌افتد ناچار به امری غریبه و ناتنی (غیر ارگانیک) بدل می‌شود و کار دو باره به کار برای خود، به خود کوشی بدل می‌گردد که می‌توان با استفاده از یک اصطلاح زیبای پهلوی آن را «خویشکاری» نیز نامید.(در زبان پهلوی خویشکاری به معنای اجراء وظائف به ویژه مذهبی است، در این جا ما این واژه را با محتوای تازه‌ای عرضه می‌داریم). مارکس متذکر می‌شود که تا قبل از پیدایش تناقض بین نیروهای مولده با مناسبات تولید، در همبود (کمون) ابتدائی انسانی کار انسان خویشکاری و خودکوشی بود و بار دیگر این خویشکاری در سوسیالیسم، منتها در سطحی به مراتب عالیتر تجدید می‌گردد. همین رهائی کار است که ماهیت انسان را به وی باز می‌گرداند و غناء معنوی فرد انسانی را تأمین می‌کند. مارکس می‌نویسد:

«کمونیسم که به ناگزیر آن را سیر گذشته تاریخ پدید می‌آورد، نه تنها نظامی است که، در قیاس با سرمایه داری، رشد نیروهای مولده را به مراتب افزونتر می‌سازد، بلکه نظامی است که در عین حال آن چنان شکلی از زندگی اجتماعی را برای انسانها پدید می‌آورد، که برای آنها موجب غنایی است به معنای شکوفایی همهٔ نیروها و استعدادهای فردی»[۹].

از این دیدگاه مارکس و انگلس، جامعه کمونیستی هر چیزی را که مستقل و جدا از انسان و به صورت نیروئی بیگانه شده از انسان است، محذوف می‌سازد. تنها انسان «جامع و دارای کلیت» می‌تواند نتایج تکامل فرهنک انسانی را در مناسبات بین خود نه تنها فرا گیرد و به کار برد، بلکه کاملا از خود کند. با تبدیل کار به خویشکاری کمونیستی می‌توان از **نابودی کار** سخن راند. انقلاب کمونیستی که تقسیم کار جامعه طبقاتی را از میان می‌برد، در آخرین تحلیل ناگزیر موسسات سیاسی را، که از این تقسیم کار طبقاتی ناشی شده، از میان بر می‌دارد و تقابل و تضاد بین «تکالیف انسانی» و «منافع انسانی» را رفع می‌کند و در نتیجه تضاد بین «کار» و «لذت» را نیز از

میان می‌برد. زیرا خود کوشی وخویشکاری در این جامعه هم تکلیف اوست، هم خصلت اوست، هم کار و هم لذت اوست.

انقلاب کمونیستی یک عصیان انتقام جویانه نیست، بلکه یک دگر سازی خلاق جامعه است و معنای عالی این دگر سازی در آن است که انسان خود را به **شخصیت خلاق** تاریخ بدل می‌سازد. پرولتاریا می‌تواند انقلاب را آغاز کند، زیرا در تضاد کامل با همهٔ طبقات قرار دارد ولی لازمه روند انقلابی فائق آمدن بر ناخویشتنی، نیل به سطح بسیار عالی نیروهای مولده است، زیرا در غیر این صورت، باید مبارزه برای اشیاء مورد ضرور را از نو آغاز کرد، یعنی تمام فرومایگی‌های کهن را از نو احیاء نمود. سرشت این انقلاب در آن است که طبقه واژگون کننده جامعه کهن، تنها دراین انقلاب است که می‌تواند از خود بار همه فرومایگی‌های کهن را برافکند و برای ایجاد جامعه نوین قادر و قابل گردد[۱۰].

مارکس و همرزمش انگلس در این توصیف از انقلاب کمونیستی و جامعه نو، علاوه بر نکات جالب دیگر، متذکر می‌شوند که این جامعه به سطح عالی رشد نیروهای مولده نیازمند است و این که در کورهٔ این انقلاب باید انسان نو پدید آید تا جامعه نو را بسازد. از حکم اول کائوتسکی و دیگران سعی می‌کردند به سود مطلق کردن رشد عالی قوای مولده به عنوان شرط ضرور انقلاب سوءاستفاده کنند. لنین که نظریه «انقلاب در حلقه ضعیف سیستم سرمایه داری جهانی» را مطرح کرد، درعین حال تصریح می‌کرد که نیل به سطح **بازده کار**، بالاتر از بازده در نظام سرمایه داری، شرط پیروزی نظام نوین سوسیالیستی است. البته یک انسان نوین که به مرحله خود کوشی برسد، کاملا قادر است به اتکاء نیروهای مولده‌ای دارای سطح عالی رشد، در نبرد بغرنج بهره وری کار بر نظام کهن پیروز شود. بدینسان تحلیل اجتماعی و تحلیل اقتصادی هر دو به یک نتیجه می‌رسد و به پرسشهای بسیار پیچیده‌ای پاسخ می‌دهد و رابطه دیالکتیک باز پروری انسان و رشد نیروهای مولده و بازده کار را روشن می‌سازد.

اندیشه‌های یاد شده از مارکس و انگلس که در مقطع مسائلی مانند فرد، نوع، ناتنی و ناخویشتنی و خویشکاری که موضوع مهم چه‌گونگی وارستگی بشر را طرح و حل می‌کند، در عین حال نمودار دیگری است از در آمیزی و پیوند روندهای کوچک و بزرگ اجتماعی، عین و ذهن، رابطه فرد و کل در تاریخ انسان، رابطه روان شناسی، اتیک، جامعه شناسی و اقتصاد. این مسائل ناچار دید ما را از تاریخ انسان و مکانیسم بغرنج درونی آن غنیتر می‌کند و «رازهای» این تاریخ را که غالبا موجب سرگیجه گاه «گمراهانه» برخی جامعه شناسان غیر مارکسیست می‌شود، روشن می‌گرداند.

می گویند:
«گناه از خود شماست نه از نظام اجتماعی!»

رادیو و تلویزیون دولتی ایران، افزار نیرومند تبلیغات به سود رژیم استبدادی و پشتیبانان امپریالیستی آن است و در کنار پخش گمراهیها و سردرگمی‌های سیاسی و اقتصادی، آگاهانه کوشش فراوانی دارد که در مسائل اجتماعی مانند «هدف و معنای زندگی اجتماعی» و « علل تیره روزیهای اجتماعی و تیره بختیهای فردی و راه چارهٔ آنها» که مسائل مرکزی و هیجان آوری در زندگی مردم کشور ماست، همین گمراهیها و سردرگمی‌ها را به وجود آورد و خرافه‌هائی را به منظور تخدیر افکار عمومی پخش نماید.

اگر بخواهیم انواع گفت و گوها و سخنرانیهائی را که با ظاهر «علمی» یا در جامهٔ مذهبی و به بهانه‌ها وعنوانهای گوناگون در بارهٔ مسائل نام برده در بالا مطرح می‌گردد، خلاصه کنیم باید بگوئیم که این آقایان چاره اندیشان و اندرزگران، در خطاب به توده‌های وسیع شهروند، که دچار انواع محرومیتهای مادی و معنوی در زمینه معیشت روزانه، تحصیل، معالجه، کار، استراحت،مسافرت، امور تربیتی، مسائل زناشوئی و خانوادگی و غیره و غیره هستند می‌گویند: اگر شما با این یا آن بدبختی و محرومیت روبرو هستید بی شک گناه آن از خود شماست زیرا از خود اراده نیرومندی نشان نداده‌اید برای آن که زندگی خود را مطابق آرزو و میل خود بسازید و آن را در جاده مطلوب خود بیاندازید. این آقایان اندرزگر می‌گویند که البته مشکلات وناکامیها درزندگی روی می‌دهد و اینها اموری عادی است ولی شخص می‌تواند به نیروی اراده و کار و کوشش خود این مشکلات را از سر راه بردارد و « فرد خود ساخته»ای بشود و تمام افراد «موفق» اجتماع بشری نیز از این راه به نتیجه رسیده‌اند

و برای اثبات مدعای خود نمونه‌های دل خواهی از تاریخ ذکر می‌کنند.

چنین است لب کلام این سخن گویان رنگارنگ که برخی چنان که گفتیم با استفاده از اصطلاحات جامعه شناسی و روان پزشکی و «روان کاوی» به شیوهٔ امریکایی و برخی در کسوت موعظه روحانی همین مطالب را عنوان می‌کنند.

شاید در وهلهٔ اول خوانندهٔ این سطور تصور کند ما در این جا یک مطلب فرعی را مطرح می‌کنیم که می‌توان آن را مهم نگرفت و مسکوت گذاشت، ولی چنین تصوری اشتباه است. مسئله توضیح علل سعادت یا بی سعادتی فرد انسانی و دعوی این که این امر گویا ثمرهٔ مطلق مختصات روانی و اخلاقی و عملی خود آن فرد است نظریه‌ای خالص بورژوائی و از لحظ منطقی حکمی سفسطه آمیز است که البته در ایران اختراع نشده و محور تبلیغات بورژوازی در همه جهان و از آن جمله و به ویژه در ایالات متحده آمریکاست. مسئله موفقیت فرد در زندگی Success در آمریکا (که در درجه اول مقصد از آن پولدار شدن است!) به مسئله مرکزی زندگی انسانی مبدل شده است. برای آن که منشاء طبقاتی و اجتماعی این پدیده پنهان بماند، مدتهاست که آن را به وجود مختصات فردی مانند اراده قوی، کار و کوشش و قابلیت انسان برای نبرد با مشکلات و غلبه بر آنها مربوط کرده‌اند.

در کشور ما نیز اندرزگوئی و وعظ سابقه چندین هزار ساله دارد. محتوی عمده مجموعه این پندها همیشه در این بوده و اکنون نیز در این است که می‌توان با «تزکیه نفس» و اکتساب آن صفات و اخلاقیاتی که معمولا تبلیغ موعظه می‌کنند، به سعادتی رسید که اگر مادی و دنیاوی هم نباشد، البته روحانی و اخروی خواهد بود.

آن سنت هزاران ساله اندرز گوئیهای بی پایان با این اسلوب بورژوائی تازه به دوران رسیده در کشور ما در آمیخته و ملغمه‌ای ساخته است که رادیو و تلویزیون دولتی به حد تهوع آوری به مردم تحویل می‌دهند.

تا چه اندازه این ادعا که انسان با کار و کوشش و اراده شخصی و یا با تزکیه نفس می‌تواند« فردی خود ساخته» باشد و به سعادت برسد درست است؟ این نکته راکمی بررسی کنیم:

ابتدا باید بگوئیم که هدف این موعظه گران از «سعادت انسانی» با هدفی که انسانیت زحمتکش یعنی اکثریت خلاق تمدن و فرهنگ بشری در برابر خود قرار می‌دهد، تفاوت فاحش دارد. بورژوازی معنائی از سعادت جز قدرت زورگوئی، پول، تجمل و راحتی نمی‌فهمد. بورژواها عادتاً آن تیپ مردمی هستند که افقی از این وسیعتر ندارند و معنای « سعادت» و «پول» در نزد آنها عملا یکسان است، زیرا پول منشاء هم قدرت است هم عیش و خوشگذرانی. انسان زحمتکش و متمدن یک چنین ادراک تنگ و کم مایه از سعادت را رد می‌کند و سعادت خود را به سعادت دیگری پیوند می‌دهد و تنها یک زندگی ثمر

بخش اجتماعی را که بر پایه مراعات اکید اصول اخلاق اجتماعی است زندگی سعادتمند می‌داند.

تردیدی نیست که وجود شرایط لازم رفاه از زمینه‌های مهم تامین سعادت فردی است ولی مقصد از رفاه یک رفاه با فرهنگ بر پایه کار خلاق یدی یا فکری بدون بهره کشی از دیگران، بدون تیره بخت کردن دیگران است و نه خرپول شدن از هر راه، به هر وسیله، به حساب دزدیدن و غارت کردن جامعه، به حساب تیره روز کردن دیگران.

طبیعی است که مارکسیست‌ها نقش اراده، قدرت فعاله، کار و کوشش، چاره گری،نبرد با مشکلات، پایداری در برابر دشواریها و دیگر صفات مثبتی از این قبیل را در شکل گیری زندگی انسان رد نمی کنند، برعکس ضرورت پرورش انسانها با صفات پیکار جویانه را مورد تاکید قرار می‌دهند. ولی همهٔ مسئله در این جاست که در امر تأمین سعادت انسانی، از جهت بیان الاهم فالاهم، اصلاح روحی و اخلاقی انسانها تا زمانی که بنیاد جامعه بر پایه بی عدالتی‌های اجتماعی است جای فرعی دارد نه اصلی. جای اصلی در چنین شرایطی، مثلا مانند شرایط ایران، **اصلاح نظام اجتماعی** است و حتی خود این صفات مثبت را تنها یک جامعه سالم می‌تواند به معنای واقعی آن در مقیاسی به مراتب وسیعتر از سابق در ارواح اعضاء جامعه پرورش دهد.

مارکسیست‌ها می‌گویند تا زمانی که در جامعه، طبقات بهره کش و بهره ده وجود دارند، تا زمانی که جامعه در چنبر اسارت غارتگران امپریالیستی است، تا زمانی که یک سلطنت مستبده مجهز به افزار پلیسی و جاسوسی بر جان و مال مردم مسلط است، تا زمانی که کارگر و دهقان، پیشه‌ور و روشنفکر زحمتکش باید ثمرات مادی و معنوی رنج و اندیشه و آفرینش خود را دو دستی تقدیم پارازیتهای آزمند و فرومایه اجتماعی کنند و خود با انواع محرومیتهای مادی و معنوی دست به گریبان باشند، سعادت واقعی انسانی نمی‌تواند وجود داشته باشد. روشن است که درتنگه راهزنان و تاراج گران مصونیت و ایمنی ناشدنی است و در دخمه‌ای دود آلود جز خفقان چاره‌ای نیست، مگر آنهائی که خود از جمله راه زنان و ایجاد کنندگان خفقان برای دیگرانند، که آنهم سعادت نیست بلکه یک موفقیت ابلیسی و لعن شده است. این اقلیت ناچیز که برای اکثریت عظیم مردم دوزخی به وجود آورده‌اند درخطاب به کسانی که در آتش ستم و حرمان می‌سوزند فریاد می‌زنند: شما چرا شکوه می‌کنید؟ تقصیر از خود شماست! اراده داشته باشید! از خود شروع کنید و به تزکیه نفس بپردازید! فرد خود ساخته شوید!

در این تبلیغات سفسطه آمیز، برای آن که مچ سفسطه‌گر گیر نیافتد و مسئله فریبنده‌تر شود یک عامل دروغین دیگر را هم گاه وارد می‌کنند و آن عامل «شانس» است. چون اگر

بگویند هر کس صاحب قدرت و دستگاه و آلاف و الوف شده حتماً فردی بود با اراده و یا دارای صفات عالیه و هر کس نشد و با بدبختی دست به گریبان است، آدمی است فاقد این مختصات. صدها هزار مثال صحت این دعوی را رد می‌کند و عکس آنرا مبرهن می‌سازد، لذا بخت و تقدیر و مشیت الهی و قضا و قدر (که در کشور ما اعتقاد به آن سوابق چند هزار ساله دارد) همراه تئوری «شانس» وارد میدان می‌شود. موافق این سفسطه اگر شما آدمی پاک و با اراده و با لیافت هستید ولی با این وجود در ته شبکه اجتماع مانده‌اید فقط برای آن است که شانس نیاورده‌اید. اگر دیگری آدم ناپاک و بی اراده و بی لیافت است و با این وجود بر قله قدرت نشسته برای آن است که شانس آورده است. بدین سان تمام چاله و چوله‌های سفسطه تق و لق گذشته را در بارهٔ «مردان خود ساخته»، این تئوری کذایی «شانس» باید پرکند.

مارکسیست‌ها بر آنند که چیزی اسرار آمیز و مقدر بنام «شانس» و یا «آدم خوش شانس» و یا « آدم بدشانس» وجود ندارد. این درست است که در زندگی یک سلسله تصادفات مساعد ممکن است به پیشرفت مقاصد انسان کمک یا یک سلسله تصادفات نامساعد می‌تواند مانع حصول به این مقاصد شود، ولی سرنوشتی نیست که بر پیشانی افراد نوشته شده باشد بلکه وقوع این تصادفات دارای علل قابل توضیح است. نکته مهم آن است که برای توده‌های محروم جامعه که در شرایط فقر و ناتوانی اجتماعی زندگی می‌کنند و پامال زورگویان و غارتگران اجتماعی هستند **به ناچار** تقارن تصادفات نامساعد بیشتر محتمل است تا تقارن تصادفات مساعد. بر عکس برای قشرهای ممتاز جامعه که در شرایط تأمین شده مجهزی زندگی می‌کنند و از امکانات وسیعی برخوردارند تقارن تصادفات مساعد بیشتر محتمل است تا تقارن تصادمات نامساعد. لذا می‌گویند «پول می‌رود پیش پول» یا بر عکس می‌گویند «هرجا که سنگ است به پای لنگ است.»

شانس نه به معنای اسرار آمیز و آسمانی آن، بلکه به معنای عادی و قابل توضیح آن یعنی تصادفات مساعد و نامساعد در زندگی انسانها نقشی دارد ولی این نقش ابدا و اصلا نقش مقدر نیست. اگر جامعه بر پایه آن چنان نظامی قرار گیرد که بتواند شانسهای مساوی، فرصتهای مساوی برای همه پدید آورد (مثلا همه بتوانند از نعمات پرورش، آموزش عالی، معالجه،کار،استراحت و غیره برخوردار شوند و نابرابری طبقاتی و ملی و نژادی برچیده شود)، آن وقت نقش شانس در وجود نابرابریهای زندگی فردی فوق العاده تنزل می‌کند. ولی اصل مسئله این جاست که جامعهٔ طبقاتی مبتنی است بر شانسهای غیر مساوی و فرصتهای غیر مساوی، مثلا چه شباهتی است بین شرایط زندگی یک والاگهر کاخ نشین و یک دهقان‌زاده کلبه نشین و دهقان زاده چقدر باید «اراده» داشته باشد و چقدر باید «شانس»

بیاورد که به یک هزارم آن چیزی دسترسی یابد که والاگهر بدون به کار انداختن چرخ اراده و بدون توسل به نماز و نیاز در درگاه الهه بخت بدان به حد وفور دسترس دارد؟

سفسطه‌های روان کاوان، جامعه شناسان بورژوا همراه با موعظه گران سنتی ما در بارهٔ سعادت و بی سعادتی، در باره هدف و محتوی زندگی، سفسطه‌هائی است مبتذل و فریب دهنده. در زندگی اجتماعی چنان پدیده‌های بغرنج و درهم است و چنان امکان و وقت زحمتکشان برای سر در آوردن از این پدیده‌ها باز کردن این کلافهای سر در گم کم است که جا برای اثر بخشی این سفسطه‌ها سخت فراخ است، به ویژه آن که عناصر تیره روز ولی غیر آگاه جامعه در درماندگی و عجزی که دارند به هر کسی که دعوی چاره گری کند روی می‌آورند.

همانطور که گفتیم نباید به تاثیر این سفسطه‌ها کم بها داد. بورژوازی یک دستگاه وسیع برای گیج و گمراه کردن انسان‌ها و منحرف کردن آنها از مبارزه منحرف کردن آنها از درک منشاء اساسی تیره روزی‌های خود به وجود آورده است. در ایران این اسلوب حساب شده و امتحان شده بورژوازی به مقیاس وسیعی به کمک وسایل تبلیغ جمعی به کار می‌رود. وظیفه حتمی نیروهای آگاه اجتماعی است که در روشنگریهای ایدئولوژیک خود این سلسله سفسطه‌های گمراه کننده را مسکوت نگذارند. در این نوع مسائل می‌توان از بسیار امکانات علنی برای مباحثه و مقابله شفاهی و کتبی با سفسطه‌های گمراهی آور استفاده کرد و مانع شد که به مدد خرافات نوع کهن و طراز نوین اراده‌ها را فلج سازند و نظر جامعه را از درک علل واقعی تیره روزیها و حرمانهای رنگارنگ فردی و اجتماعی منحرف نمایند.

مبحث سعادت یا ئوده مونیک
طرحی از تئوری مارکسیستی سعادت

مبحث سعادت یا به روزی Eudémeunique مبحثی است که ماهیت سعادت انسانی را به مثابهٔ یک مقولهٔ فلسفی مورد مطالعه قرار می‌دهد، شرایط و محملها و مراحل نیل بدان را روشن می‌سازد و بدین ترتیب افق تکامل اجتماعی و طرح هدفهای انسانی را از حدود ایده‌آل‌های سیاسی موجود آن سوتر می‌برد و آن را به حد وسیع فلسفی آن می‌رساند. به علاوه این بررسی نشان می‌دهد. که به طور مشخص در عصر ما چه حدی می‌توان برای به روزی قابل حصول انسانی فرض کرد. از این جهت این مبحث با «مبحث کمونیسم علمی» در مواردی نوعی وحدت مضمون پیدا می‌کند[11] ولی انطباق آنها را از جهت اسلوب و زاویه و مقطع طرح مسائل، چنان که خواهیم دید، یکی نیست. دامنه فراگیر مبحث فلسفی شناخت سعادت از جهتی بیشتر است و با جسارت بیشتری قادر است مسئله آرمانهای انسانی و نیل بدان را طرح کند. تصریح می‌کنیم که این مبحث به هیچوجه جانشین آموزش کاملاعلمی و ضرور «کمونیسم علمی» که ساختمان جامعهٔ بی طبقات را در آیندهٔ نزدیک مطالعه می‌کند نمی‌شود وخود را یک آموزش فلسفی خویشاوند و کلی تری می‌داند که نه از لحاظ اقتصادی، سیاسی و اجتماعی بلکه از جهت ارزش شناسی axiologique به مطلب برخورد می‌کند.

دربارهٔ این که سعادت چیست بحث پر جوشی در فلسفه انجام گرفته و می‌گیرد. برخی آنرا به یک حالت **درون ذاتی** (احساس نشاط و خرسندی) تبدیل می‌کنند، برخی آنرا به حالات **برون ذاتی**: قدرت، ثروت، شهرت، موفقیت در عشق و موفقیت به طور کلی Success تعبیر کرده‌اند. نیل به سعادت یکی از آرمانهای اساسی انسانی است. این که آیا سعادت فردی جدا از سعادت اجتماعی

میسر است یا نه نیز مورد بحث است. ما به تلازم این دو نوع سعادت عقیدهٔ راسخ داریم، کشش به سوی این آرمان یک کشش نیرومند انسان به مثابهٔ موجود زنده است. مذهب و عرفان امکان حصول سعادت را در روی زمین نفی می‌کنند. بوداگری نفی هر گونه خواستی را سعادت می‌داند. همهٔ این درهمی‌ها علاوه بر علل طبقاتی و سوسیولوژیک،از جهت معرفتی و گنوسولوژیک برای آن پیدا شده که این مفهومی است بغرنج و باید ضمن تحلیل دقیق به محتوی درست آن پی‌برد.

مارکس مکتب سعادت Eudämonismus کهن و زمان خود (از آن فویرباخ) را از جهت آن که می‌خواهد مفهوم «سعادت» را به عنوان یک مقولهٔ ماوراء تاریخ حل کند ولی در واقع تنها در چارچوب ایده‌آلهای تاریخی اشراف و نجباء یا اربابان سرمایه داری محدود می‌ماند در «ایده‌ئولوژی آلمان» مورد انتقاد قرار داده است. شاید همین برخورد موجب شد که مفهوم سعادت Glückseligkeit اصلا به عنوان مقولهٔ اتیک حتی مدتها مورد طرح و بررسی قرار نگرفت. این اواخر این مقوله مورد بررسی بیشتر مارکسیست‌ها قرار گرفته است. ولی نارسائی دراین تحقیق بسیاراست لذا می‌توان تئوری مارکسیستی سعادت را که سعادت را در مفهوم تاریخی ـ اجتماعی آن بررسی می‌کند قابل طرح دانست و این عمل از هر باره دارای پاداش و توجیه است.

لازم است کلیهٔ مفاهیم ما قبل مارکسیستی سعادت ازآن جمله تئوری ئوده مونیک یونان کهن (اریستیپ)، نفی سعادت (نیروانا، آستیسم،مذهب) اپیکوریانیسم - ستوئیسیسم Stoicisme و مکاتب نوین هدونیستی و ئوتی‌لیتاریستی Utilitarisme مورد بررسی و انتقاد قرار گیرد. این بحث مشبعی است از حوصلهٔ این فشرده بیرون.

سعادت از جهت درجهٔ تکامل جامعه، ایده‌آل‌های طبقات در مقطع تاریخ مفاهیم و محتویهای مختلف می‌یابد. (مارکس این مسئله را در ایده‌ئولوژی آلمان توضیح می‌دهد). این مفهوم **نسبی** یا تاریخی ـ طبقاتی سعادت است ولی سعادت می‌تواند دارای یک مفهوم مطلق باشد. سعادت به معنای **مطلق** آن یعنی: حداکثر ارضاء دائمی متنوع‌ترین نیازمندیهای جسمی و روحی، فردی و اجتماعی انسان[۱۲] در توافق با انسانهای دیگر بر اساس اصل یکی برای همه، همه برای یکی. نیازمندیهای **جسمی** یعنی خوراک، پوشاک، مسکن، مناسبات جنسی، تندرستی، جوانی، جاندرازی (طول عمر یا Longévite)، نیازمندیهای **روحی** یعنی دانش، خرسندی و نشاط روحی، اشتغال به کار مطلوب وخلاق، ارضاء استه‌تیک، احساس پیشرفت و کامیابی در مبارزه و کار. نیازمندیهای **اجتماعی** عبارت است از امنیت همه جانبه، عدالت اجتماعی، دینامیسم اجتماعی، طبیعی است که این سعادت مطلق یا محتوی ثابت سعادت هرگز دارای مرز ثابت نیست و همیشه باید از مراحل سعادت نسبی گذشت و به سوی آن رفت.

سعادت هرگز نمی‌تواند به حساب بی سعادتی دیگران پدید آید. سعادت در شرایط بی سعادتی عمومی فوق العاده محدود و نسبی است.

غایت هر سعادتی عبارت است از ایجاد احساس عمیق رضایت، خرسندی، نشاط و امید و اطمینان روحی. ممکن است در مقیاس **فردی** این حالت روحی به علل و در شرایط مختلف تامین شود، صرف نظراز محملهای عینی سعادت. می‌توان «برهنه خوشحال» بود. می‌توان از بدبختی دیگران خوشبخت شد. ولی این مفهوم ذهنی دارای عامیت نیست. در شرایط بی سعادتی عمومی برخی خواستند از طریق ترک و ریاضت و عزلت برای خود احساس رضامندی ایجاد کنند، برخی از طریق عیش و عشرت، برخی از طریق مبارزه با ناروائی و بیداد. از این جهت مارکس سعادت را با نبرد دارای معنای یکسان می‌شمرد. می‌گویند هر کس افراد تیره روز فزون‌تری را خوشبخت کند، به همان اندازه خوشبخت‌تر است.

اگر اسباب و محملهای سعادت به معنای نسبی تاریخی و ممکن آن فراهم است در آن صورت آن **سعادت واقعی** است و اگر این اسباب امروزه فراهم نیست و فقط پس از طی مراحل معینی فراهم می‌شود آن **سعادت پنداری** است. تعقیب آرمانهای پنداری به شکست می‌انجامد. بورژوازی سعی می‌کند مبارزه در راه کمونیسم را یک نوع Hilliasme و انتظار روز موعود، انتظار مسیح و مهدی، و هزارهٔ فراخی و سعادت عمومی یعنی یک هدف پنداری جلوه دهد و حال آن که کمونیسم علمی شعار نیل به سعادت را در مقطع تاریخی آن مطرح می‌کند و بشر را به طرف یک سعادت واقعی و به مراتب پر محتوی تر از سعادت ممکن در جامعهٔ سرمایه داری سوق می‌دهد.اما ایداه‌آل‌های امروزی مانیز هنوز مرحله‌ای است در جادهٔ نیل به سعادت مطلوب یعنی حداکثر سعادت در مفهوم قابل فرض برای نسل ماست.

آیا سعادت دست یافتنی است؟ برای جواب دادن به این سئوال باید گفت: در جامعه‌های طبقاتی محمل‌های عینی سعادت واقعی فراهم نیست زیرا در اثر کم بود نعمات مادی و معنوی و تسلط نفسانیات اندیویدوالیستی و ناسیونالیستی جامعه بر پایهٔ حرمان و امتیاز در مقیاس ملی و طبقاتی، فرماندهی و فرمانبری در مقیاس ملی و طبقاتی است.این یک محیط دوزخی برای انسانی است که بخواهد به خرگاه شبه سعادت‌های فردی یا در سعادت‌های ساختهٔ ذهن بگریزد. شرایط تأمین سعادت عبارت است از وفور کامل نعمات مادی و معنوی و تحول روانی انسان از اندیویدوالیسم به کلکتیویسم و از ناسیونالیسم به انترناسیونالیسم. در چنین شرایطی بهره مندی همهٔ افرادجامعه و همهٔ خلقها از نعمات مادی و معنوی و آزادی کامل همهٔ افراد جامعه و همهٔ خلقها از بند اسارت فراهم است. این یک محیط بهشتی برای انسان است. طبیعی است که انتقال از کمبود به وفور، از ایراسیونالیسم به راسیونالیسم، از اندیویدوالیسم به کلکتیویسم، از ناسیونالیسم به انترناسیونالیسم و غیره و غیره راهی است دراز و لازمهٔ آن عبارت است از رشد علم و تکنیک، تسلط تفکر و عمل علمی و تحولات انقلابی پی در پی در هستی مادی و روبنای معنوی جامعه، سیر به سوی سعادت واقعی کاری است که طی مراحل، طی دشواریها و از طریق فراهم شدن خود به خودی و یا آگاهانهٔ

محملهای آن میسر است.

پس شرایط تأمین سعادت عبارت است از:

۱. رشد پر توان تکنیک.

۲. رشد پر توان معرفت انسانی و تسلط تفکر عقلی و علمی.

۳. مبارزهٔ آگاهانه و متشکل در جهت حرکت تکاملی تاریخ از طرف تمام نیروهای مترقی. در سر راه نیل به این سعادت اجتماعی قوای ارتجاعی، سنتها و عادتها، تصادفهای نامساعد، متناقض بودن رشته رشد و تحول دائمی شرایط که انطباق شیوهٔ مبارزه را سخت دشوار می‌سازد و اشکال گوناگون سازمانی را می‌طلبد، مجهول بودن زمینه‌های نوع عمل وغیره به مثابهٔ موانع بزرگ قرار دارد. لذا عزم انقلابی و رهبری علمی و بسیج اجتماعی برای غلبه بر این موانع ضرور است.

عالی‌ترین شکل سعادت در عصر ما یعنی ارضاء وجدان اجتماعی از راه مبارزه در راه سعادت بشر و علیه بی سعادتی او. سعادت یعنی نبرد. سعادت جاه طلبان و شکم پرستان و جلوه فروشان و شهوت پرستان و باده گساران و راحت طلبان و محافظه کاران و ستمگران و غارتگران و اسارتگران اجتماعی سعادت یک انسان نیست، بلکه یک ارضاء بهیمی است یا یک لختی روح و آتاراکسی خوک منشانه (پیرون فیلسوف یونانی در کشتی نزدیک به غرق خوکی دید که بی پروا از غوغای پیرامون سرگرم نواله خوردن است. پیرون این حالت بی اعتنائی و بی تفاوتی خوک را آتاراکسی نامید).

در جامعهٔ کنونی که در آن نیازمندی‌های گاه جسمی و گاه روحی، گاه فردی و گاه اجتماعی افراد معینی از جامعه بشری به حداقل و آن هم ناهماهنگ با انسانهای دیگر برای مدتی موقت ارضاء می‌گردد، سعادت به معنی واقعی وجود ندارد و تنها به معنای نسبی و ذهنی، به معنای احساس متوالی رنج و خوشی موجود است.

هنگامی که سعادت به معنای عام آن تأمین گردد، درک سعادت به معنای کنونی خود، جای خود را به ادراک پیشرفت و پیروزی در کار و خلاقیت می‌دهد یعنی دسترسی به چیزی دم به دم والاتر و عالیتر در نبرد با نیروهای طبیعی.

اندیشه هائی پراکنده
دربارهٔ انسان و زندگی

تنگ است مرا هر هفت فلک
چون می رود او در پیرهنم
مولوی

۱

آدمی زاد بر روی صخرهٔ مه آلود و خزه پوشی که زمین نام دارد در زیر گنبد بی تک و پایان دود آلود سپهر ایستاد و بانگ خود را مانند تندری به صدا در آورد و گفت:

«ای قوای کور طبیعت، کور خوانده‌اید. به خردی من ننگرید من از یک شاخه درخت نیز خردتر و تردترم ولی من خلاصهٔ تکامل میلیاردها سالهٔ ماده‌ام و لذا نیروی عظیم درک و دگرگون کردن در من نهان است. من از ژرفای این دره‌های نمناک و تاریک تا بالای قبهٔ پرلمعان خورشید بالا خواهم یازید».

این مبارزه طلبی انسان گوئی به طبیعت و سپهر گران آمد. غرشی در اکناف عالم طنین افکند:

« نیروی شگرف ما و قدرتهای مخربی مانند موج دریا، درخش ابر، سعیر آتش فشان، زلزله‌ها و طوفانها را به ناچیز می‌گیری. ما معمائی هستیم تو در تو، قدرتهائی هستیم انهدام آور، مرگ ارمغان هر لحظهٔ ماست. تاریخ ما از قساوت انباشته است. عرصه، عرصه زور است نه حقیقت، ستم است نه داد. چه گونه می‌تواند موجودی چنین ناتوان با غولانی ساحر و ماهر و قاهر که قوای ماست دست و پنجه نرم کند. تو سزای نافرمانی و طغیان خود را خواهی یافت».

و در واقع نیز نبرد انسان با طبیعت نبردی بسیار نابرابر بود. او می‌بایست طبیعت را و خود را به مثابه پاره‌ای ازطبیعت بشناسد. ما بین ظرفیت دماغی و استعداد معرفتی او و پیچیدگی حیرت

انگیز جهان پیرامون، تضادی عمیق وجود داشت: طبیعت در جنبش دائمی است و او میل دارد همه چیز را برای مشاهده و مداقه خود متوقف سازد، طبیعت متنوع است و او میل دارد همه چیز را همانند تصور کند تا درکش آسانتر گردد، طبیعت بی نهایت است و او می‌تواند، محدود را بفهمد، طبیعت تو در تو است و او خوشتر دارد در سطح به غلطد، طبیعت رقص مغشوشی از پدیده‌هاست و او می‌خواهد همه چیز را در هماهنگی قواعد و قوانین بگنجاند، طبیعت سرشار از هزارها راه و مجراست و او می‌خواهد همه چیز را در آن مجاری اندکی که خود می‌شناسد سیر دهد. با مغزی خواب آلود و رؤیا باف، حقیر و ناتوان وارد این کارگاه شگرف شد. انسانی که کمی بهتر از یک بوزینه درک می‌کرد با دستگاه ظریف و بغرنجی که برای درک آن حتی دانش امروزی ما نارساست روبرو گردید. طبیعی است که خرافه و سفسطه، تعمیمهای عبث، دعاوی دروغ، احکام مجعول، جهان بینیهای خیالی، کوره راهها و سر گیجه‌ها به مثابه حقایق جاوید و ازلی تلقی شد و آدمیزاد شروع کرد به کشتن آدمیزادهای دیگر، زیرا «حقایق ازلی» مکشوف او را قبول نداشتند و آدمیزاد شروع کرد به کشتنن آدمیزادهای دیگر، زیرا محصول کار انسانی نمی‌توانست ولع و آرزوی همه را سیر کند و آنان که غارت می‌کردند آنان را که غارت می‌شدند نابود ساختند.

بدین سان انسانیت در نبرد علیه طبیعت رازناک و خشمناک پیرامون متحد نیز نماند. جامعه به شدت منقسم شد و در آن تضادهای عمیق و مخوف پدید آمد. انسانیت در خود فرو رفت و در حالی که لگد کوب زلزله‌ها، طوفانها، امراض، قحط و غلا، بلایای مختلف طبیعت و سرانجام مرگ جان شکار بود، به جان هم افتاد.

انسان می‌خواست سیر و شاد و سالم و دیرزی و همه دان و همه توان باشد ولی خود را گرسنه و اندوهناک و بیمار و کوته زیست و نادان و ناتوان یافت. بین آرزوهای خود و واقعیت فاصله مخوفی دید و او می‌بایست این فاصله را به تدریج، طی نسلها، با دادن تلفات سنگین، با تحمل زجرهای رعشه آور، در نبردهای مغشوش، پس از سرگشتگیهای جان گداز و گمراهیهای خوفناک طی کند و طبیعت زمین ما و منظومه ما و کیهان ما را به مقاصد خود و اندیشه‌ها و آرزوهای خود تابع سازد و از میهمانی ناخوانده به صاحب واقعی سرای طبیعت بدل گردد.

۲

پس اگر زندگی انسان و خود انسان را چنان که تاکنون بوده است در مقیاس انفرادی آن، به مثابه سرنوشتی جداگانه، در کنجی از کاخ تو در توی زمان و مکان مورد بررسی قرار دهیم و به عوض آن که در عرصه آفرینش و رزم و کمال تاریخی‌اش بنگریم، در گدازش و رنج و حرمانهای انسانیش بیازمائیم، منظره‌ای به دست می‌آوریم که بی آن که دروغین باشد چندش آور است. ولی

اگر زندگی را در مقیاس تاریخی آن، به مثابه یک پدیدهٔ منطقی و ضرور از تکامل ابدی مادهٔ جنبان در نظر گیریم، آن گاه منظره از بیخ و بن دگرگون می‌شود. این جا دیگر زندگی علفی گمنام و سپری و قطره‌ای خورد و ناچیز نیست بلکه چمنزاری همیشه سبز و دریایی پیوسته جوشنده است. این جا دیگر صفات زندگی با صلابت و عظمت تجلی می‌کند. زندگی انسانی به مقتدرترین و اعجاز آمیزترین مظاهر کارستان بی پایان طبیعت بدل می‌گردد که خلاصه و نتیجه راهی دراز است و از شناخت مقدماتی اسرار وجود به شناخت عمیق ماهیت اشیاء دست یافته و اینک سر آن دارد که بر ستمهای اجتماعی و بلایای طبیعی مسلط شود، کرات گردنده را تابع فرمان کند، حتی مرگ مردم شکار را به زیر رکاب آورد. آری زندگی انسانی در این مقطع، عظیم‌ترین و پرطنین‌ترین فتح ماده و ذروه کمال آن و سحر انگیز ترین غزل در دیوان هستی است.

گاه آدمی چنین می‌اندیشد: اگر در این توده بی پایان گازها بخارها و کرات سوزان و تاریک و در این حقهٔ تو در توی منظومه‌ها و کهکشانها که عالم ما را تشکیل می‌دهند، پدیدهٔ حیات پدید نمی شد و یا حیات گنگ و کور و سر گشته نخستین تا پایه زندگی والای آدمی‌زاد اوج نمی‌گرفت، چه بیغولهٔ عبثی بود این جهان و سپس عقل و دیدگان همه بین به سرنوشت کیهانی انسان می‌نگرد، که زمانی در یخبندان اعصار گذشته در دنبالهٔ یک شعلهٔ آتش که اخگر برق درخرمن بیشه‌ای روشن می‌ساخت، سر گردان بود وامروز کار مایهٔ خورشید نشان را از دل هستهٔ ذرات بیرون می‌کشد و روزی می‌رسد که سرود ظفرمند خود را در سراسر سپهر خواهد سرود. بدین سان زندگی با قدرت مرموز و حماسی و اقتدار و عقل و عاطفه‌اش از هزاران ژوپیتر و یهوه بالاتر است. آری تردید نیست که فردائی دیگر انسان به معنای عام کلمه یعنی انسانیت، معجزات و کرامات رب الارباب افسانه ای مذاهب را رنگ پریده خواهد ساخت.

این تکاملی است که هر مرحلهٔ آن با نفی مرحلهٔ پیشین پدید شده و بر گورستان نسل ماضی نسلی کاملتر را پرورده است. زندگی هر فرد نفخه‌ای در این طوفان، نغمه‌ای در این موسیقی است. محتوی به ظاهر کم مایه و بی‌هوده و نافرجام زندگی ما در درون این تاریخ جان می‌گیرد و موجه می‌شود. مانند آن پاره شیشه کدر و ناچیز که به خودی خود هیچ است ولی بخشی است از آینه بندان دل فریب کاخ و یا آن پرز خاکستری که خود به خود نازیباست ولی جزئی است از شهپر ملون طاووس. قطره‌ای که در موج شتابان نهان است نمی‌تواند باور کند که نوسان عظیم اقیانوس و غرش مهیب آن ثمره پیچ و تاب اوست. آری تلاش یک فرد ناچیز است ولی از آن قندیل حوادث تاریخی ساخته می‌شود. پاره‌ای هوا بی رنگ است ولی از تراکم آنهاست که کبود پر شکوه آسمان ها پدید می‌آید.

غرائز انسانی مایهٔ رنجها و شادیهای اوست و همین محرک است که انسان را در کارزار حیات به تکاپو وا می‌دارد و به سوی کمال می‌تازاند. تمام راز در ایجاد هم آهنگی بین غرائز فردی افراد مختلف یک جامعه واحد، برای ایجاد یک تعادل در درون جامعه و روان فرد است. به سوی همین

هدف است که بشر مظفرانه می‌پوید. در همین راه است که گله‌های انسانی سپیده دم تاریخ، به جامعهٔ عظیم و انبوه امروزی بدل شده است و این جامعه اکنون در آستانهٔ تبدیل به یک بین الملل واقعی است. اگر تلاش و کنجاوی و عطش و شور و عشق و گرسنگی و تمیز و عقل و عناد افراد به صورت نواها و نغمه‌های گوناگون باشد که در یک هم نوازی عالیتر مستحیل و متحد گردد، آن گاه آدمی، بر خلاف سخن هابس، گرگ آدمی نیست و جهان جنگ همه بر ضد همه نیست بلکه آدمی به گفتهٔ فویرباخ خدای آدمی یعنی سازنده و یاور اوست. آن گاه جامعه انسانی می‌تواند آرام گاه واقعی روح، پرورش گاه حقیقی استعدادها شود. در آن هنگام غرائز و عواطف خود منبع درد و رنج نیست، انگیزه پیشرفت و پیروزی است.

اکنون انسان اسیر انواع جبرهاست: جبر طبیعی، جبر اجتماعی. ولی اگر اراده فردی آدمی آن هم درحیات یک نسل برای شکاندن دیوار جبر ناچیز باشد اراده جمعی و تاریخی انسان از کاخ تیره انواع جبرها سنگی بر سنگ باقی نخواهد گذاشت. انسانیت از همهٔ دشمنان خود نیرومندتر است. عقل انسانی چیست جز قدرت او در معرفت رازهای پیرامون، و فشردهٔ تاریخی این عقل یعنی علم و هنر و فن به خوبی می‌تواند جاده‌هائی برای سیر خرم و خندان غرائز ایجاد کند که از تصادم بهیمی آن جلوگیری به عمل آورد. جامعه ضرورتاً عرصهٔ تسلط ابدی قوانین بیولوژیک نیست. جامعه بیش از پیش انسانی می‌شود.

انسان وجود دوگانه‌ای است: خوارترین و سر افرازترین، ناتوانترین و نیرومندترین. ولی انسان می‌تواند همیشه از نوع دوم باشد به شرط آن که در پایگاه انسانی خود به ایستد. ابدیت واقعی در ابدیت حیات انسانی است و حیات سیر دائمی است به سوی حل مهمترین مسائل و پر ثمرترین پیروزیها. فاجعهٔ کنونی انسانی عرضی و سپنجی است. بشر به سوی خورشید می‌رود. مهمترین منشاء بی سعادتی انسان بی باوری اوست به سعادت، تسلیم اوست به دیوهائی که بدبختی می‌زایند، یعنی ستم ، نادانی، آز و نومیدی.

انسانیت به مثابه یک تن واحد، یک اسطقس تاریخی، جاوید و مقتدر، آرنجها را بر سکوی ازل و ابد گذاشته، بر سمت الرأس عالم نشسته و در کارگاه شگرف خود عشق و نبوغ و فداکاری و آفرینش و مهر و دادگری ایجاد می‌کند. او می‌تواند بر آلام وجود فائق آید. تارهای هستی خود را هم آهنگ سازد و قبرستان خموش عناصر را به رستاخیز در آورد. چشمانش با نور فلسفه می‌درخشد، مغزش انباشته از شبچراغ علم است، از لبان نمناکش ترانهٔ امید می‌تراود و در قلبش چشمه محبت می‌جوشد. درمان درد هستی و رنج زندگی آن است که زندگی محدود خود را با این نامحدود، با این بی منتها پیوند دهیم و وجود خود را به طناب تاریخ گره زنیم و در این نهر جوشان حل شویم:

چو کرم کور به روی زمین چه خواهی زیست
که نی فسانه زتو یاد و نی ترانه کند!

۳

آری انسان در مقطع تاریخ! خوشبختانه ما در عصری زندگی می‌کنیم که حق داریم در این جا سرشار از خوش بینی و حتی با نفیر شیپور و ترنب کوسهای غرور سخن گوئیم. انسانی که از جهان جانوران جدا شد، پروسه طولانی «مردمش» Homonisation را گذراند، توانست زبان را در حفره دهان آزاد کند و به افزار عجیب سخن گوئی بدل سازد و آن را با طنین راز گشای الفاظ و هجاها به جنبش در آورد و گنج متنوع عالم را علامت گذاری کند، با مشاهده، تجربه، جست و جو و تلاش خویش مدنیت را بسازد، ریاضی اجسام، هندسهٔ ابعاد، ترکیب اشیاء را کشف نماید، در اعماق ماده و ضد ماده راه یابد، از سحابی و ماوراء سحابی سر در آورد، نظامات اجتماعی مختلف و فرهنگ‌های گونه گون روحی بیافریند و تکامل بخشد و تا آن جا برساند که افق گسترش و بالش وی، چنان که امروز می‌بینیم سپهرها را در برگیرد.

در زیر این سقفهای باشکوه که سمفونیهای نیرومند با غرش رعد فرو می‌شکند، بین این ستونها و آسمان خراشها و در این اثیر گلگون که پیکر سیمین کشتیهای فضانورد با سرعتهای کیهانی در آن در جولانند، دراعماق لاجوردی اقیانوس که گذرگاه زیردریائیهای اتمی است، در آزمایشگاهها و دانشگاهها، درمیدانهای ورزش که آغشته با کارمایه زندگی است، درتجلیات فریبای هنر بر صحنه‌ها و پرده‌ها، همه جا انسان تاریخی با عظمتی ایستاده است که عظمت کهسارها، سیاره‌ها، طوفانها، عظمت افسانه گون خدایان، عظمت مهیب زوال را ناچیز می‌کند. تنها در این غوغای شگرف است که انسان، به قول گته، انسان بودن خود را احساس می‌نماید.

آری از آن انسان عصر کاینوزوئیک، هنگامی که وی با پشتی گوژ و پوزه‌ای سنگین، در میان کوههای یخین، چون نیمه جانوری در طلب رزق می‌گشت تا انسانی که در بلوکهای بلور و آلومونیوم، منور با چراغهای فلوئورسنت آخرین اخبار عکاسی سیارات دور دست را به کمک «تله ستارها» از تلویزیونهای رنگین می‌شنود، از هر باره تفاوت عظیمی است. منتها ما در نتیجهٔ محصور بودن در تعاریف علمی ژئولوژیک و بیولوژیک ما بین آن نه‌اندرتالها و کرمانیونهای عصر گمشده و این انسانها که آفرینندهٔ کمپیوترها Computer، لازارها و مازارها، پلاسمو ترونها، سپوتنیکها، آزمایشگاههای مداری امروز هستند علامت تساوی می‌گذاریم. مقصد آن است که ترقی و تکامل که برخیها آن رامنکر می‌شوند و تخطئه می‌کنند در تاریخ بشری امری است بلا تردید. ممکن است در باره آن که ترقی اجتماعی چیست، ملاک و معیار سنجش آن کدام است، محرک آن در کجاست و غیره بتوان بحثهای سودمند یا عبثی کرد ولی در یک مطلب جای بحث نیست: انسان و جامعه در جاده ترقی مادی و معنوی پیش رفته‌اند و پیش می‌روند و پیش خواهند رفت.

برای این تکامل طولانی و واقعا دردناک و گاه سخت کند و تدریجی، می‌توان سه کلید قائل

شد: کار، پیکار و آفرینش. کار مولد، آفرینش علمی و هنری و فنی، پیکار به خاطر نو و به زیان کهن. اگر تراژیسمی برای سرنوشت انسانی قائل شویم، در آن جاست که وی آرمانهای خود را براساس نیروی تخیل قوی و عطش سوزان سعادت، بسیار زود، در همان سپیده ظهور بشر، درکالبد افسانه‌ها، اساطیر و مذاهب مطرح کرده است و حتی ذات خداوند را در واقع به شکل صفات مطلق شده انسانی، موجودی همه دان وهمه توان، در ذروه تعادل درونی و تکامل وجودی تصور کرده است و یا موجوداتی سیر، کامیاب و شادمان در غرفات بهشتی و طبقات آسمانی فرض نموده است. آری خیال، برنامه تکامل را، گر چه مه آگین، ولی به درستی طراحی کرده است. این برنامه همان آرمانهای بشری است که با تدارک بیش از پیش شرایط و اسباب تحقق به صورت تئوریهای علمی و اجتماعی در آمده است. ولی سیر از واقعیت حقیر تا جهان خیال، سیر از غارهای تیره تا کاخهای بلورین، سیری است از میان خارها به سوی ستاره‌ها per aspera ad astera و اعتراف باید کرد که این سیر کند، خون آلود، دردناک و پرسوز و گذاز است و گاه عناصر رذالت در آن بر عناصر فضیلت می چربد و دلقکی از حماسه بیشتر است و حاصل خرمن هر نسلی به نسبت توقع آن نسل ناچیز! ولی خوشبختانه ما متعلق به آن نسلی هستیم که عرابه تکامل طی آن گرمتر می‌تازد و لی تازه همین جا نیز حرکت سنگ پشتی تکامل گاه بی جلوه و شکیب سوز است. گذشته جان سختی نشان می‌دهد و آینده با غنج و دلال وارد عرصه حال می‌شود: تجربه‌ها مکرر می‌گردد، حماقتها دست از گریبان نمی‌کشند. آری تاریخ بازیها و نیرنگها دارد: بازگشت‌ها و جهشهای قهقرائی و در جا زدنهای فرساینده ولی علی رغم همه اینها به قول هراکلیت: «پانتارئی» همه چیز در جریان است و سیر جامعه به مثابهٔ ارگانیسم، یعنی سیر جامع مادی و معنوی آن همراه رشد تدریجی سلول های فردی، بلا انحراف و بلا انقطاع ادامه دارد.

کار، پیکار، آفرینش- اینهاست کلیدهای تکامل. نقش همه آنها در سیر تاریخ مهم است. در نسج جامعه تار و پود عینی و ذهنی، پروسه‌های خورد و کلان به هم بافته شده. تکامل افزار با تکامل افکار، کوشش کار با جنبش پیکار با هم است. تنها جامعه‌ای که در این روح تربیت شود شایان زیست است. انسانی کوشا، دانا، هنرمند، رزمنده، بیزار از تنبلی، گریزان از جهالت، عاری از بی ذوقی، متنفر از تسلیم و رضا ـ این است سیمای قهرمان عصر ما و همه اعصار.

۴

گاه از تسلط قوانین بیولوژیک در جنگل جامعه می‌نالیم. باید گناه را نپوشاند، حقیقت آن است که تا امروز حرکت تاریخ جامعه بشری سخت با شیوه‌های بیولوژیک همراه بوده است. کسب قدرت و قابلیت حیات، نبرد و غلبه بر آنچه که ستاننده زندگی تو است، تلاش برای ساختن زندگی خویش

با ویران کردن زندگی دیگران، خدمت به مختصات طبیعی و غرائز بهیمی خویش، همهٔ اینها که در جهان نبات و حیوان به سختی در تجلی است، در جامعه انسانی نیز گرم تأثیر است. «بیولوژیسم» تاریخ تنها در این نیست، زیرا موجود زنده به هر صورت موجود زنده است، بلکه در آن است که این پروسه در میدان تاریخ گاه مانند عرصه طبیعت خشن، قسی، کور، بی رحم و بی عاطفه است؛ هنوز انسانی نشده و با قوانین اجتماعی بر اساس علم و عدالت و موازین اخلاقی جریان ندارد. هر چه جامعه‌ای عقب مانده‌تر، رنگ بیولوژیک پروسه‌های اجتماعی در آن زننده‌تر است. ای چه بسا که با اسلوب بربر منشانه تمدن را به تخت می‌نشانند و با بیدادگری خونین از دادگری دفاع می‌کنند و با سفسطه به یاری حقیقت می‌شتابند!

لذا در این جهان عجیب و دشوار نباید درویش پندار باف بود. باید محرک جامعه شد نه سر بارش. پرورش روح کار و تکاپو، قهرمانی و جست و جو، روح رزمنده، کنجکاو، پرطاقت، قاطع، متعقل، خونسرد- چنین است نیاز تربیتی برای عصر ما و لذا باید علیه بسیاری از سنن برخاست که در کشور ما به علل تصاریف گوناگون تاریخ ریشه دوانده است و ما را به سوی تسلیم، خرفتی، تنبلی لذت پرستی و گریز از تلاش در راههای دشوار سیر می‌دهد. تاریخ را گذشته و آینده‌ای است، در آن سمت و حرکتی وجود دارد، تاریخ مختنان نیست، آن کسانی که در سمت آینده و مترقی با همهٔ نیروی مغز و قلب و بازو می‌رزمند فرزندان شایسته این مام سر سپیدند و تنها آن زندگی که بدین سان بگذرد از جوهر تاریخ انباشته است.

در قرون وسطی حکمی را مسلم می‌شناختند و می‌گفتند: «طفره در وجود محال است». Naturanon facit saltum در باره حامعه نیز باید گفت با همه تحولات کیفی انقلابی که در آن رخ می‌دهد باز آن چنان جهش نمی‌کند که دل می‌خواهد. خود انقلابها گامها و منزل گاههائی است در سیر بی پایان تکامل انسان، پله‌ای است در فرازهٔ تاریخ، تقلائی است به سوی ستیغ و نه بیش! چنین رخ نخواهد داد که آدمی از این تپه‌ها و ماهورهای فرو دست، ازاین سنگلاخهای خشک و دمق ناگهان به سوی قله‌های نیلی رنگ جستن کند. بالاتر، بالاتر و باز هم بالاتر..... عرق ریز با دردهای سخت در زانو..... و ای چه بسا نسلها که عصای طلب را رها می‌کنند و در خاکستر گرم جاده از پای در می‌آیند و نسل بالنده آن عصا را بر می‌دارد و از تندهٔ تاریخ با کارمایه‌ای تازه به بالا می‌شتابد.

همهٔ تحولات عینی در روح آدمی‌زاد منکسر می‌گردد و این روح آدمی است که منشاء عمل است، عمل منشاء حرکت و تحول بعدی. گته نیکو گفت: «درآغاز عمل بود». عمل پلی است بین ذهن و عین در جامعه، بین روح او و هستی مادی او. لذا آن روحی تاریخ ساز است که فعال است، منشاء عمل تاریخی است. باید شرایط واقعی تربیت روح افراد انسانی را با ایجاد نظامات متناسب اجتماعی و اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در هر موقع فراهم ساخت و این روح را بیش از پیش

محرک تکامل بعدی و پذیرای آن کرد. و اما تحول روح بسیار کند است. در مدتی کوتاه می توان به جای خانه‌ای ویران که با سبک کهن ساخته شده، آسمانخراشی افراشت و یا چرخ‌های دستی را با ماشین‌های خودکار عوض کرد. ولی برای آنکه یک انسان بتواند از منش انفرادی (اندیویدوآلیسم) به منش جمعی (کلکتیویسم) بگراید، از ملت پرستی به جهان پرستی، از شیوه خرافی به شیوه عقلی، از روش منفعل به روش فعال- صرف عمری لازم است و گاه صرف عمری بی فایده است. کند طبعی جامعه در همین جاست. برخی از دانشمندان، علم پرورش وراثت و صفات فطری را مطلق می‌کنند. بر خطا هستند. برخی دیگر تربیت و صفات کسبی رامطلق می‌سازند و از نرمش اعصاب سخن می‌گویند. آنها نیز بر خطا هستند. روح آمیزه‌ای است از کسب و فطرت، البته فطرتی که خود تراکم مکتسبات است ولی جان سختی نشان می‌دهد. لذا بگذار کند طبعی تاریخ ما را ملول نکند. هنرپیشگان عرصه تاریخ انسانها هستند و این هنرپیشگان نقشهای منسوخ را به زحمت رها می‌کنند و نقشهای نو را به دشواری فرا می‌گیرند. دبستان تاریخ نسلهائی را که مناسب با نیاز زمان باشد با مصائب فراوان پرورش می‌دهد.

نه تنها کندی تحول روح آدمی از مظاهر کند طبعی تاریخ است بلکه تدارک شرایط عینی، رشد وسایل تولید و ارتباط، اعتلاء سطح معرفت علمی، گسترش آفرینش هنری نیز بر اساس تراکم بسیار تدریجی و پر از تضاریس عوامل تغییر و حرکت گام به گام انجام می‌گیرد. آری حرکت کند است، جاده دراز و آرزوها از آن درازتر.

لیبرالیسم قرن های ۱۸ و ۱۹ مدعی بود که می‌تواند حقوق بشری را تأمین کند و «نظام عدل و عقل» را مستقر گرداند. تردیدی نیست که نظامات مبتنی بر لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی در قیاس با جوامع فئودال و یا پاتریارکال گامی بود به جلو ولی آنهائی که در سنگرهای خونین انقلابات قرن های ۱۸ و ۱۹ در اروپا و آمریکا و آسیا شهید شدند خواستار آن نبودند که پلوتکراسی صاحبان انحصار، نهایت تلاششان باشد. تضادهای اساسی جامعه، گره‌هائی که برای تأمین به‌روزی انسانی باید آنها را گشود کمابیش و به شکل بسیار نسبی حل شد ولی باقی ماند، علاوه بر آن که تضادهای نوی بروز کرد. در مجموع تاریخ جلو رفت ولی از محصول به دست آمده ناخرسند ماند!

نخست سوسیالیسم تخیلی سپس سوسیالیسم علمی علیه لیبرالیسم برخاست و تنگ میدانی آن را افشاء کرد و گفت که خود وی حلال معضل است و سرانجام ماهی زرین سعادت را به شست خواهد آورد. کامیابیهای سوسیالیسم عصر ما انکار ناپذیر است. تردیدی نیست که وی دروازه‌ای را در تاریخ گشوده که به سوی مرزهای روشن می‌رود ولی هنوز و در مرحله امروزی همه معضلات فردی و اجتماعی انسانی را، همه جا و به نحو نهائی حل نکرده، تنها گامی ولو نیرومندتر از همه گامهای پیشین به جلو برداشته. اگر چنین نیاندیشیم، چشمه خلاق تاریخ راصخره‌ای خموش پنداشته‌ایم.

آری دیواری از دشواری‌ها برابر انسان است و هر نسلی فقط اندکی از آن را بر می‌افکند ولی همه نسلها سرانجام همه دیوار را نابود خواهند ساخت.

۵

زندگی انفرادی انسان به خودی خود پوچ و ناچیز به نظر می‌رسد، هنگامی که آن را در قبال ابدیت و عظمت خورد کننده کیهان قرار می‌دهیم، رقت انگیز و عبث به نظر می‌رسد، وقتی آنرا در میان دو عدم که از دو سو در چنبره‌اش گرفته‌اند می‌گذاریم و ضعف و نزاری آنرا با سیطره بی رحم وجابر قوانین طبیعت و جامعه مقایسه می‌کنیم. به همین جهت از دیر باز اندیشه وران در باره این سئوال جان گداز فکر کرده اند: «آیا زندگی آدمی به زیستن می ارزد.» در واقع در برابر ابعاد لایتناهی سحابیها و ماوراء سحابیها نه تنها انسان، بل زمین ما به قول بهار «سنگی است کهن خورده بر آن تیپائی» و یا در قبال اجرائیات هنگفت طبیعت، اجرائیات حیاتی یک موجود انسانی به طور خنده آوری ناچیز است. سی ـ چهل سال تلاش آگاهانه که آن هم با تجربه اندوزیها، خطاها و گمراهیها همراه است و بخش عمده‌اش به خور و خواب و مستی می‌گذرد آنهم در کنجی از مکان،آنی از زمان، چه وزنی یا سنگی در تاریخ میلیاردها سالهٔ غولهای طبیعت دارد؟ ولی زندگی انسانی در رشته تاریخی صاحب محتوی جلیلی است و به همین جهت فلسفهٔ عبث شمردن حیات انسانی فلسفه‌ای است باطل.

برخی متفکران ما مانند خیام و حافظ کیش رندی و خوشباشی را اندرز می‌دهند و آن را محتوی شایسته یک زندگی گذرا و پوچ می‌دانند. واکنش آنها در قبال مذهب است نه در قبال خود زندگی. مذهب می‌گفت: «هدف زندگی گرد آوردن توشه عبادت برای آخرت است. باید موافق شریعت پیمبران، راه رفت تا غرفات بهشت با حوری و غلمان آن نصیب شود والا بهره شما مار غاشیه و حمیم و میوه زقوم و نیزه آتشین زبانیات و موکلان جهنم است.» خیام و حافظ باطل بودن این مهملات را می‌فهمیدند. حافظ می‌گفت: «چو طفلان تا بکی زاهد فریبی– به سیب بوستان و شهد و شیرم؟!». آنها در قبال این پندارهای شوم کیش لذت این جهانی را پند می‌دادند. این خود تجلیل زندگی ناسوتی است و فلسفه اصالت حیات است. با این حال آنها به واقع در برابر یک چرای بزرگ قرار داشتند و آن این که هدف از هستی انسانی چیست؟ خیام می‌گفت:

ترکیب پیاله‌ای که در هم پیوست
به شکستن آن روا نمی‌داند مست
چندین سر و پای نازنین و کف دست
از مهر که پیوست؟ به کین که شکست؟

ولی درک علمی از محتوی زندگی غیر از این است. بشر دنباله تکامل ماده‌ست و هر فرد انسان، هر اندازه هم که زندگیش حقیر بنماید، در این تکامل انسانی سهمی دارد و با آن سهم زندگیش در «کارگه کون و مکان» معنائی، ضرورتی، منطقی می‌یابد، عبث نیست، نباید آن را در شعله سرد شراب سوزاند و در زهر جانسوز یأس و تسلیم حل کرد. باید آنرا در کار و پیکار و آفرینش، در کمک به سیاله تکامل ، در کمک به خلاقیت ابدی ماده مصرف نمود.

گورکی غالبا می‌گفت:

« انسان! این نفظ دارای طنینی غرور آمیز است».

زیرا تاریخ او تاریخ بیدار شدن ماده از خواب ناخود آگاهی است. ماده در وجود انسان برای نخستین بار به خود اندیشی و رازیابی و راز گشائی پرداخت و بر دامنه قدرت و اختیار خود افزود. اینک انسان در فضای بی پایان قریب الارض شنا می‌کند ولی قرنهای نزدیک بی شک شاهد پرواز درون منظومه‌ای و برون منظومه‌ای انسانها، شاهد کوچ آدمیان و سیارات دیگر، شاهد تسلط آنان بر نیروی درون هسته‌ای و نیروی ضد ماده، فوتن و گراوتین خواهند بود. هم اکنون انسان در کار تبدیل مکانیسم به ارگانیسم و ساختن ماشینهای به اصطلاح بیونیک است که الگوی کار خود را از سلولهای دماغی انسان و ساختمان اعضاء جانوران گرفته‌اند. ریاضی دانان عصر ما حساب کرده‌اند برای آنکه یک ماشین ماشین بزاید باید حداقل از ۲۰۰ هزار عنصر مرکب باشد زیرا ماشینهای بسیار بسیط امروزی ما چیزی به مراتب ساده‌تر از خود ایجاد می‌کنند و در واقع «فرزندانشان» انحطاط می‌یابند. برای آنکه ماشینی نظیر خود را پدید آورد و تولید مثل کند، باید به حد معینی از بغرنجی برسد. اکنون طرح ماشینهائی وجود دارد مرکب از ده هزار عنصر، هنوز راه درازی در پیش است که مکانیسم مانند ارگانیسم نظیر خود را ایجاد کند. ولی ماشینهای سیبرنتیک و بیونیک سر آغاز بزرگی است در این راه. بشریتی را فرض کنید در سحابیها (گالاکتیک‌ها)پراکنده، قوانین طبیعت را مهار کرده و در صور فلکی Constellation دخل و تصرف می‌کند و به جهان آفرینی دست می‌زند و دارای کلیه صفات ثبوتیه Prérogatil الهی است. در آن هنگام پندار مولوی تحقق می‌یابد:

باردیگر از فلک پران شوم

آنچه اندر وهم ناید آن شوم!

این آینده ماوراء عجیب محصول تلاش محقر و روانسوز روزانه ما افراد سپری است. یک طوفان جهان کن هر قدر هم توفنده باشد از چرخش ناچیز ذرات کوچک هوا تشکیل شده و یک آتش فشان مهیب هر اندازه عظیم به نظر رسد، نتیجه سوزش ملکولهای نامشهود کربن است. هر قدر خوار به نظر رسیم به هر جهت مصنفین واقعی تاریخ بشریتیم. و برای اجراء این تصنیف چاره‌ای نیست جز گذار از این سنگلاخ خونین، جز عمل جسورانه، هوش کاونده، پژوهش پر وسواس.

۶

تنها پس از گذشت دورانی از تاریخ و خاموش شدن امواج و تشنجات روحی آن می‌توان، آن دوران را با خونسردی تمام تماشا کرد، با بصارت سنجید. در درون آن دوران و یا در پیرامون آن، هنگامی که سنتها و شورهای باقی مانده از این دوران هنوز مؤثر است، ارزیابی بی کم و کاست و منصفانه دشوار است. کین‌ها و مهرها پدیده را مسخ می‌کند. شعر و حماسه تحلیلهای علمی را می‌انباید، علل و اسباب خلط می‌گردد، عوامل مهم و نامهم در می‌آمیزد. دلقکان جای قهرمانان را می‌گیرند. جاعلین واقعیت را زیر گلیم تزویر می‌پوشانند و صحنه‌هائی دروغین در سراب مواج تخیل ظاهر می‌سازند. غرور و تعصب مانع بروز حقیقت است، حقیقت از آنها هراس دارد، روی می‌پوشاند. احکام متداول و رایج جامه غضب در بر کرده، برتخت می‌نشینند و احدی جرأت ندارد که با سر انگشت به سینه آنها بزند: «آخر شما که صحیح نیستید، شما اغراق آمیزید، شما به کلی جعل شده‌اید، شما تنها اندکی از واقعیت را منعکس می‌کنید ولی ادعای فراوان دارید..... و غیره».

ولی زمان می‌آید و زمان می‌گذرد. دودها و شعله‌های آتش فشان حوادث فرو می‌نشیند و سرو بر قله‌هائی که در آن ایام می‌غریدند و می‌توفیدند ظاهر می‌گردد و نگرنده می‌تواند با خونسردی و دید روشن از عظمت واقعی و اندازه‌های حقیقی آنها صحبت کند. اگر کسی از نظاره گاه قرنهای بعد، آن موقع که دیگر بشر به نحو نهائی و برای همیشه تضادهای درونی جامعه را حل کرده و نظام عادلانه ای را قوام بخشیده به تاریخ دوران ما بنگرد خواهد گفت باهمه تفاوت عظیم که بین مثلا دوران فراعنه و قرن بیستم وجود دارد، همه آنها متعلق به «ماقبل تاریخ» بشرند یعنی زمانی که وی هنوزنتوانسته تضادهای درونی خود را حل کند و در برابر پرورنده و شکرنده خویش- طبیعت تمام قد به ایستد. در تمام این دوران چند ده هزار ساله تلاش انسان برای تأمین حد متوسط زندگی مرفه برای خود بود. مفهوم این «حد متوسط زندگی مرفه» با رشد فن و بسط علم و آگاهی انسانی تغییر کرد و آنچه که او در قرن بیستم برای آن می‌کوشید عبارت بود از تأمین خوراک، پوشاک، مسکن، آموزش، آسایش، بهداشت برای همه! برای تأمین چنین گذران متمدن و مرفه رشد هنگفت قوای مولده لازم بود. و برای این کار لازم بود که قیدهائی که بر پای نیروهای مولده است برداشته شود. استثمار و استعمار، فرماندهی و فرمانبری، حرمان و امتیاز، تسلط خرافه و جهالت و استبداد و ارتجاع برافتد ولی در پس همه این پدیده‌های دوزخی لشگریان اهریمنی ایستاده بودند و لازمه درهم شکستن آنها سازمان و نبرد و دانش و کار بود. تمام سیر چندین ده هزار ساله تاریخ انسان حرکت تدریجی به جانب این رستاخیز بزرگ بود و این نتیجه تنها در قرن بیستم قابل حصول بود وتاریخ پیوسته وظایفی را مطرح می‌سازد که قادر به حل آن است.

اگر انسان آینده در سرگذشت این دوران «ماقبل تاریخ» مطالعه کند، آن را از جنگها، انقلابها، کشمکشها، سخت گیریها، تعصبها، کین جوئیها، فقرهای سیاه و جگرسوز، اندیشه‌های آزارنده خرافی، آداب منجمد و محدودیتهای فرساینده، بیماریهای مهیب و عجز در قبال بلایای طبیعی انباشته می‌بیند. در واقع سرنوشت انسان ما قبل تاریخ یعنی انسان «انسانی» نشده و به اوج زندگی انسانی نرسیده سرنوشتی غم انگیز است. تردید در این واقعیت و یا عدم درک آن محصول نوعی لاقیدی و خرسندی بهیمی است. آری انسان ما قبل تاریخ شکنجه می‌بیند وحزن عمیق او که بر جانها و دماغهای روشن سایه افکنده انعکاس این شکنجه است. ولی آدمی زاد با تلاش قهرمانانه می‌کوشد تا از دیار شکنجه راه به برون بجوید. یافتن راه آسان نیست. شب تیره، خطر چیره، بازوان ناتوان، روانها نوان است ولی با این حال انسان با سماجتی حماسی از سنگلاخ خون آلود می‌گذرد و به سوی دیار عطر آگین روشنی می‌رود. آیا نمی‌بینید که هر چه بیشتر می‌رود شاخه‌های سنبل و زنبق بیشتر به چشم می‌خورند، پارچه‌های نیلی رنگ آسمان بیشتر دیده می‌شود و همه چیز از گشایشها و دگرگونیهای معجز آسائی خبر می‌دهد؟ آیا نمی‌بینید؟

انسانی که در سراسر ما قبل تاریخ با چنگ و دندان از صخره تکامل بالا خزیده، با همهٔ تحولاتی که در روحش رخ داده کمابیش انسان واحدی است.

روحیات و افکار این انسان را خواه «هومر» و «هزیود» و «پیندار» و «آریستوفان» و«اشیل» وصف کنند، خواه فردوسی و خیام و سعدی و مولوی و حافظ، خواه شکسپیر و گته و هوگو و فرانس و تولستوی و بالزاک..... به هر جهت یکی است: انسان رنج کش، منفرد، مغرور، نادان، سرگردان، عطشان که در انبوه مهیب مشکلات با تلاش گدازنده‌ای به جلو می‌رود. این انسان ما قبل تاریخ غیر از آن انسان تاریخی خوشبخت، دانا، توانا، متحدی است که به مدد یک جامعهٔ یک پارچهٔ زمینی و ماوراء زمینی و به اتکاء تکنیک و علم از فتحی به فتحی می‌رود.

پس آن انسان تاریخ روزی در برابر این انسان ما قبل تاریخ می‌ایستد و با خونسردی به تمام تموجات شگرف دوران ما می‌نگرد. او دردها و خطاهای ما را بهتر و عمیقتر در چارچوب توجیه تاریخی آن درک خواهد کرد و حال آن که هم عصران و هم شیوگان که دریک دیگ می‌جوشیم، یک دیگر را درک نمی‌کنیم، در نظر او همه چیز ما به حد اعلا ساده لوحانه، ناتوان و عجیب است چنان که تمدن غارها در نظر ماچنین است. ولی با این حال و در این جهان نسبیت لغزان همه ارزشها، یک نکته هرگز فراموش نخواهد شد و آن این که من و تو در این سیر عظیم تاریخ از یاران کاوه آهنگر بودیم یا از سپاهیان ضحاک ستمگر.

۷

باید قدرت رؤیا داشت. رؤیای علمی غیر از «پیش بینی علمی» است. پندار علمی حاصل

انطباق علم عصر ما بر دورانهای دور و دورتر است، چیزی که در علم آنرا «Extrapolation» می‌نامند. پندار علمی با پندار غیر علمی، خرافی و مذهبی، غیب گوئی فال گیران وجن گیران و وعده «هزاره مسیح» و بهشت موعود فرق دارد. پندار خرافی دارای کوچکترین پایه منطقی و علمی نیست. البته پیش بینی علمی به مراتب از پندار و رؤیای علمی محتاط تر است و عرصه جولان خود را محدود می گیرد و نمی‌تواند آن افقهائی را بگسترد که برای انسان امروزی نا بیوسیده و عجیب است، ولی پندار علمی می‌تواند چنین کند. آری پندار علمی برای دادن دور نمائی کما بیش واقعی از آینده دشوار است ولی ممکن است. **دشوار است** زیرا سیر تمدن را جنبش پیچیده و در هم دهها و صدها هزار عامل خرد و کلان معین می‌کند. این شطرنجی است با میلیونها مهره، میلیونها خانه. کدام شطرنج باز چیره دست و چالاک اندیشی است که بتواند حرکت بغرنج این مهره‌ها را از پیش به درستی ببیند و در بارهٔ نتیجهٔ رقص مغشوش تصادفات غیب گویی کند. **ممکن است** زیرا به هر جهت این حرکت آشفته، با همه بغرنجی و درهم پیچیدگی خود، تابع قوانین معین رشد و تکامل است. گرایشهای عمده رشد آینده‌ای نه چندان دور، خواه در زمینهٔ اجتماعی، خواه در زمینهٔ فنی و علمی از هم اکنون روشن است. گذشته و اکنون چراغی است فرا راه آینده.

لذا می‌توان به اتکاء اسلوب علمی، آینده‌ای را که در افق تاریخ معاصر هویداست، در نزد خود مجسم نمود. ممکن است بپرسید: سود این کار چیست؟ سودش نه تنها در آن است که به تخیل خلاق آدمی میدان می‌دهد ونوعی «جبران واقعیت» تلخ امروزی است Compenation de réalité، بلکه پهنه جهان ما را گشاده‌تر می‌کند، گیاه غرور به انسانیت و اطمینان به سرنوشت او را در مرتع خاطره ما بالنده‌تر می‌سازد، ما را بر شهپر عنقای آرزو می‌نشاند و بر فراز گلگشت. خرم روزگاری خوشتر سیر می‌دهد و مانع آن می‌شود که در خود پسندیهای تنگ نظرانهٔ زمان خود منجمد گردیم و تقدیر کبیر و رسالت خطیر آدمی زاد را فراموش کنیم، مانع می‌شود که شعله اندوه ما را خاکستر سازد و نهیب مرگ ما را به زانو در آورد.

این مهدویت و انتظار «کریشنا» و «سوشیانس» و مسیح موعود نیست، این باور به آینده واقعی، تدارک آن، تلاش و نبرد در راه آن است. ممکن است آیندهٔ خرم انسانی را دیر باوران رؤیائی طلائی ولی جنون آمیز بپندارند. همیشه چنین بود. در قرن سیزدهم میلادی یک کشیش فرانسیسکن انگلیسی بنام راجر بیکن که چهارده سال عمر خود را در سیاه چال کلیسیا گذرانده بود آشکارا از آینده‌ای صحبت می‌کرد که در آن کشتی‌های «بی پارو» به سیر اقیانوس می‌پردازند و هودجهای«بی مرکب» با سرعتی تصور ناپذیر در حرکتند و ماشینهای طیاری مانند مرغ به آسمان بر می‌خیزند. معاصرینش که هنوز اباطیل «مکاشفات یوحنا» (آپوکالیپس) را نشخوار می‌کردند به این رؤیا بافی می‌خندیدند ولی تاریخ نشان داد، آنچه در خورد ریشخند بود خرد کور و افق تنگ دیر باوران بود. در قرن گذشته «رابرت اوئن» در کتاب «درسهائی در باره سازمان کاملا نوین جامعه» نوشت:

« درجریان قرن اخیر رشد پرتوان نیروهای مولد که در تاریخ نوع انسانی بی سابقه است رخ داد و انقلابی واقع شد که از همه انقلابات ما قبل تاریخ در مجموع آن بالاتر است و وسایل زندگی سراپای انسانیت را در جهت ایجاد شرایط بهتر، در اختیار ما نهاد».

آنچه که اوئن حق داشت در قرن گذشته بگوید ما در نیمه دوم قرن بیستم با حقی به مراتب استوارتر می‌توانیم بگوئیم. همه چیز وعده می‌دهد که طی چند نسل آینده آن مسائل عمده حیات جامعه که بشر قرنهاست برای حل آنها پیکار می‌کند، حل شود. حل این مسائل کیفیت جامعه را که اکنون کلاف سر در گمی از تضادهاست دگرگون خواهد ساخت و زمینه را برای جهش عظیم آن به جلو فراهم خواهد نمود و آن «شهر خورشید» را که راهب دومینیکان کامپانلا در اثر خود «Civitas Solis» وصف نمود و آماج آن به بیان او «گسترش آسایش ناسوتی و بسط فرهنگ وهنر است» بر روی زمین ما پدید خواهد آورد. بررسی گرایشهای اساسی دانش معاصر آشکارا نشان می‌دهد که ما در آستانه جهش علمی و فنی عظیمی قرار داریم که انقلاب صنعتی و پیشرفتهای علمی سده‌های نوزدهم و بیستم را در قیاس باخود رنگ پریده می‌کند. بشر بیش از پیش در ژرفا و پهنا ی ماده جنبنده رخنه کرده و به راز ساختمان و نیروی نهانش پی می‌برد. آدمی در کار وارستن از دو نوع اسارت است. **اسارت طبیعی** (یا ژئوفیزیک و بیولوژیک) و **اسارت اجتماعی** در اثر وا رستن از اسارت طبیعی آدمی شرایط جوی و اقلیمی را تابع اراده خود خواهد ساخت، به زمان و مکان مسلط خواهد شد، سپهر را به تصرف در خواهد آورد، راز بیوشیمیک یاخته‌های وراثت را خواهد گشود و به رمز تحول شیمیائی اجسام آلی در طبیعت پی خواهد برد و مختصات فیزیولوژیک و تشریحی و روانی انسانها و جانوران و خواص اشیاء را تابع اراده خود خواهد ساخت. بیماری راخواهد زدود، پیری زود رس و مرگ نابهنگام را زبون خواهد نمود و بدان وظایفی دست خواهد زد که درمتون مقدس خاص ذات باری است! و اما در اثر وارستن از اسارت اجتماعی آدمی مسئله صلح جاوید، ایجاد بین الملل جهانی بدون طبقات و مسئله فقر و جهل را حل خواهد کرد و دولت را به موزه‌ها خواهد فرستاد و اجتماع آدمیان آزاد و مبتکر را که مجهز به عالی ترین تکنیک خود کارند و در سطح خیال آمیز غناء، دانش، قدرت و آسایش به سر می‌برند به وجود خواهد آورد.

با آن که دانش به ویژه علوم طبیعی از دیر باز در کار حل اسارت نخستین است، با این حال باید گفت که کلید اصلی حل آن در حل اسارت دوم است. محال است تا زمانی که اندیشه بشر ششدانگ متوجه رنجها و تضادهای درونی خود است، بتواند متحداً به آن چنان پیکاری به ضد طبیعت دست یازد که مقدمه و لازمهٔ تأمین پیروزی نهائی اوست. حل تضادهای جامعه محمل حل تضادهای دیگر هستی بشری است که در عبارت تضاد انسان و طبیعت خلاصه می‌شود. لذا کلید زرین ورود در آینده به ویژه پیکار در راه رهائی آدمی از حرمان و ستم و جهالت یعنی در پیکار انقلابی اجتماعی بهره دهان و در پیشاپیش آنان کارگران علیه بهره کشان است[۱۳].

برخی اندیشه‌ها و دریافت‌ها دربارهٔ آدمی و مرگ

۱

در عصر ما که زیست شناسی در فرود یاخته‌ها، در نهان ژنها، در رشته‌های اسیدریبونوکلئیک راز زندگی و رمز وراثت را می‌جوید و می‌یابد، بحثی فلسفی و تجریدی، بدون آزمایش آزمایشگاهی در بارهٔ مرگ شاید ساده لوحانه به نظر آید. ولی چنین نیست. اندیشه‌ها و دریافتهای فلسفی عرصهٔ ویژهٔ خود را مالک‌اند: عرصهٔ تعمیم‌هائی که در آن ریاضی اندیشه با پرتوهای گریزان احساس انسانی در می‌آمیزد و از آن نوائی بر می‌خیزد که گاه شنفتنی است.

موضوع این نوشته به اندازهٔ خود انسان و داستان زوال او، کهن است. دربارهٔ این موضوع سخنان ژرف و نغز از جانب پیمبران، شاعران، فرزانگان، مرتاضان، صوفیان، دانشمندان، واعظان، سازماندهان و فرماندهان بسیار و بسیار گفته شده است. چرا نه؟ انسان نمی‌توانست در برابر زوال خویش بی واکنش و خموش بماند. این راز، این رنج، این بیم پیوسته بر هستی طربناک و پرجوشش سایه افکند. و او درزیر این سایهٔ غلیظ کوشیده است تا از چونی و چرائی آن خبری کسب کند.

همراه اسطورهٔ عبوس مرگ، افسانهٔ دل انگیز جاودانی بودن پدید شده است و انسان، به نیروی وهمی که سرانجام آن را در باور مذاهب به «حقایق» تردید ناپذیر بدل ساخت، کوشید تا خود را از زوال قطعی و نهائی وابدی «نجات بخشد»، برای خود هستی آن سوی گوری تصور کند: بهشتی و دوزخی، گردشی در آسمانها، سیری در دیار سایه‌ها، بقائی مرموز با قالب مثالی، گذرانی در سرزمین اشباح و فروهرهای سرگردان.

او نخواست بپذیرد که هستی معین و مشخص او که درچاربند زمان و مکان مقید است، سخت به تاراح فنا خواهد رفت. صرصر عدم هر خاشاک آشیانه‌اش را به سوئی خواهد افکند. از جهان پر نور شعور به برج تاریخ وخاموش عناصر بی‌جان خواهد گریخت. او ولوله تب آلود و سپری زندگی به دیار آرام و ابدی طبیعت باز خواهد گشت.

و این بازگشت را هم پیمبران و هم صوفیان می‌دیدند. آنها آن را بازگشتی به خداوند آفریننده، بازگشتی به اصل و نوعی اتصال و وصل می‌شمردند. آنها آن رانوعی کمال در مراتب عقل و فضیلت، نوعی غوطه زدن در دریای وحدت، نوعی پیوستن به شط ازلی و ابدی آفرینش می‌انگاشتند و نه بازگشتی به جهان عناصر اجسام گنگ.

خیام سخت مجذوب گردش ذرات بود و این دوران بی گسست و یا به قول نیچه «چرخش جاوید» Ewige Widerkunft عناصر او را تسکین می داد. می‌خواست پس از صد هزار سال از دل خاک در وجود سبزه‌ای بردمد. وی دنبالهٔ داستانهای زندگی و عشقها وحسرتهای آن را در هست و بود اشیاء و ساز و سوز مواد می‌جست مانند همراهی دسته با کوزه [۱۴] و همپائی بنفشه با جوی[۱۵]. ولی افسوس که خیام بی هوده خود را تسکین می‌داد. میان زندگی انسانی و جهانی که دریافت و خرد، شورها و سوزهای او را می‌آفریند از سوئی و جهان بی زبان عناصر و ترکیب و کیمیای آنها از سوی دیگر شباهت کیفی نیست. چرخش پراکندهٔ عناصر چیز دیگری است و نظام خوش پیوند عواطف چیز دیگر. آدمی زاد در برهوت هستی با دریافت گوهر سرشت خود رها شد تا جهانی غریب وناآشنا را به کاشانه‌ای مطبوع و دلپذیر بدل کند. به گفتهٔ مارکس نخستین دشمن سهمگینی که آدمی پس از پیدایش خود در برابر یافت «طبیعت» بود و آدمی در این سرای طبیعت می‌بایست سرنوشت خود را علی رغم یورشهای خونین و مرگبارش بسازد و کار خود را رو به راه کند.

هم از این جهت سارتر یا کامو[۱۶] (اگر نوای ماتم خیز آنها را به دور افکنیم) راست می‌گویند که آدمی در جهان «مهمانی ناخوانده» یا بنا به یک واژه زیبای پارسی «ایرمان»، (intrus) است. و نیز شاعر متفکر اقبال پاکستانی راست می‌گوید که جهان بدون دل مشت خاک و آدمی سراپا دل است [۱۷]. این هستی قهر آلود، نابود کننده، سرد، خالی از زیست، خالی از خرد و شعور نا خویشاوند مادر ماست. درست مانند عنکبوت که فرزندان خود را به محض زائیدن می‌خورد، هنوز موجودی زنده را از کتم عدم بدر نیاورده در صدد است او را به بازگشتگاه بفرستد.

لذا هستی انسانی، زندگی انسانی را نه افسانه بازگشت به خدایان، نه افسانه بقاء روح، نه افسانه چرخش جاوید مواد، هیچ کدام از پرتگاه عدم خلاص نمی‌کند. این تسکین‌های عبث است. زندگی معین انسانی در درهٔ زوال می‌غلطد و از لحاظ خود این زندگی زوالش قطعی و مطلق است.

آن کسی که زمانی فی المثل ابوالقاسم فردوسی شاعر نام داشت دیگر نیست و دیگر نخواهد بود: اگر چه کالبد جسمانیش را یاخته‌های و راثت جاوید سازد و اگر چه شخصیت روحانیش را

ارثیه معنویش «شاهنامه» ابدی گرداند. ولی آن کالبد و این شخصیت معنوی از هم جدا هستند. یکی در تسلسل نسلها گم شده و دیگر در توارث افکار مستحیل گردیده و دیگر آن کسی که زمانی بوده و می‌سروده در میان نیست. این نیستی یک فرد معین، شخصیت جسمانی و روحانی ویژهٔ او، از جهت ویژگی این شخصیت عدم مطلق است، ولی از جهت انسانیت، تاریخ، تکامل، سخت نسبی است.

۲

آری زندگی انسان معین دستخوش فناست. زندگی یک بار به هر کس داده شده و تنها چند صباحی چشمانی روشن به این قبهٔ فیروزه رنگ خیره خواهد شد و بر این زمینهای زرد فام خواهد پویید و بهره‌ای از مرده ریگ نیاکان در کیسهٔ جان خود خواهد انباشت و چند روزی، با سرنوشت ویژهٔ خود، در این عرصهٔ تاریخ نام، جلوه‌گری خواهد کرد و سپس، به عنوان یک انسان، به هیچ بدل خواهد شد.

سیسرون می‌گفت[۱۸] که چون انسان محکوم به مرگ است پس سعادت انسان امری است موهوم زیرا ضجهٔ جگر شکاف عدم، نوای ناتوان شادیها را فرو می‌بلعد. ناصر خسرو می‌گفت مرگ بزرگ‌ترین عیب جهان است و دیگر معایب در برابر این عیب کلان سلیم و بی آزار به نظر می‌رسند [۱۹]. افسانه‌های یونانی از لعنت به مرگ و خدای مرگ آفرین انباشته است. متفکران و شاعران را این نکته سخت آزار می‌دهد که چرا سرنوشت چنین بازی شومی انسانها را مقرر داشته است: از خموشگاه عدم به سرای وجود بیایند، از لذات هستی، از زیبائیهای فلق و شفق، از زلال چشمه‌ها وشبنمها، از عطرچمنها و جنگلها، از لذت عشق و وصال، از گرمای کار و پیکار باخبر شوند و سپس از جمع یاران با صد خواری رانده گردند و به صورت لاشهٔ عفنی در دخمهٔ سیاهی بپوسند.

خیام بیش از همهٔ شاعران ما در قبال آنچه که ایرج آن را «عمل لغو»[۲۰]نامیده است متحیر و خشمناک است. خشم آنها برای آن است که برای جهان نگارنده‌ای خردمند به صورت خدای آسمانی تصور می‌کنند و سپس در عجبند که خدای آسمانها که خردمند و دادگر است چرا برای انسان چنین سرنوشتی مقرر داشته است. مرگ عناصر و مواد، مرگ گیاه، مرگ جانوران بی شعور و کم شعور در نظر آنان امری عادی است، ولی مرگ انسان برایشان غیر عادی است! می‌گویند: زیرا کسی جز انسان مرگ خود را از پیش نمی‌داند و پیوسته خود را در زیر این ساطورخون چکان احساس نمی‌کند و کسی نیز مثل انسان از لذت «بودن» و مکاشفات «شعور» بهره‌ور نیست. لذا

مرگ انسان به ویژه یک فاجعهٔ موحشی است. والا برگی که از بهار چیزی نفهمید تا زوال پاییز او را آزار دهد و یا موری که هرگز ندانست که یک گام دیگر پایمال گذرنده‌ای بی‌خیال خواهد شد، با فاجعه‌ای روبرو نیستند. ولی انسان با فاجعه‌ای روبروست.

این خود نکته انکار ناپذیر است که مرگ هر انسان برای وی و بازماندگانش فاجعه‌ای است. و چون دیگران می‌میرند، صلای همین فاجعه[۲۱] است که او را آزار می‌دهد زیرا وقتی ناقوسها به صدا در می‌آیند نباید پرسید که برای که به صدا در آمدند، زیرا برای تو به صدا در آمده‌اند.

ترس از این فاجعه این مطلب را مطرح می‌کند که ارزش زندگی در قبال زوال آن چیست، آن را چه گونه باید به سر برد. کسانی زندگی را خوار گرفتند و آن را وقفه‌ای ناچیز و تصادفی در بین دو عدم دانستند و اصالت را با عدم پنداشتند و کسانی زندگی را اصیل و گرانبها شمردند. برخی گفتند باید این گرانبها را از عیش و لذت انباشت، و به رغم طبیعت مرگ آفرین داد دل ستاند و بی پروا از نیک و بد، فضیلت و رذیلت، غرائز حیاتی را نوازشی به جا داد. در رابطه به مرگ، معنای زندگی مطرح شد و پرسشی بزرگ پیش آمد: زندگی برای چیست و چه گونه باید زیست؟

۳

قانون مرگ انسان در کارنامهٔ طبیعت یک قانون استثنائی نیست. جهان وجود نه ما را با کیفری دردناک مغضوب ساخته و نه ما را با امتیازی ویژه عزیز داشته است. مرگ یعنی گسستن نظام یک سازمان و یک تشکل معین. مرگ لحظه‌ای است ضرور و مطلق از تحول مواد. اگر درست است که همه چیز در کار تغییر است، پس تصور نظام و تشکل کیفی معینی که از گرباد تغییر مصون بماند، محال است. به ویژه آن که انسان خواه از جهت جسمی و خواه از جهت روحی در حد اعلای تشکل و سازمندی ممکنه است. ظریفترین و دقیقترین ماشینهای سیبرنتیک و بیونیک معاصر را نمی‌توان با مغز انسان و ۱۰ میلیارد نورون و صدها میلیارد یاخته‌های گلیال و چهارصد هزار کیلومتر سیم کشی عصبی درونی و فعل و انفعالات شیمیائی و بیوالکتریکی موسوم به « آلفاریتم» مقایسه کرد. این نظام، این ماده سازمند، به محض پیدایش در جاده رشد به جانب زوال سیر می‌کند. ممکن است روزی بر طول عمر انسان تا چند برابر عمر متوسط امروزی او افزوده شود ولی به هر جهت در پایان جاده ردای سیاه مرگ به چشم می‌خورد. آدمی سپری است. باید با اندیشهٔ مرگ خو گرفت و از آن نهراسید و این سخن کامو[۲۲] را، نه بدان معنای ویژه‌ای که او بدان می‌دهد، بلکه به معنای منطقی‌اش پذیرفت: باید در درون مرگ زیست.

درک این که همه مرگ را زاده‌ایم و به گفته بیهقی «همه بر کار و انگاهیم» لازمهٔ تهی ساختن

خود از اندوه و هراس مرگ است. این مویه گری خنک بر مرگ برای چیست؟ مگر امر تازه‌ای رخ داده، یا می‌شد که رخ ندهد، یا مویه‌گر خود درجادهٔ زوال پویان نیست. چرا این کاروان شگفت بر آن کس که زودتر به منزلگاه رسیده است مویه می‌کنند؟[۲۳]

بی‌هوده نبود که سپتمان زرتشت در «یسنا»[۲۴] به مویه گران بر مرگ نفرین می‌گوید و مویه بر مرگ را تسلیم در برابر اهریمن می‌شمرد. بی هوده نیست که در دین مزدائی «شادی» علی رغم جهانی که سرشار از مصیبت و زوال است از چها رآفریدگان نخستین اهورا مزداست[۲۵]. بهترین واکنش انسان در برابر طبیعتی که خواسته است او را خورد کند، فرو بشکند- پایداری است. باید در زیر این آسمان فراخ ایستاد و بانگ زد: من انسان، نیروئی بزرگتر از طبیعت را در اختیار دارم، نیروی خرد و تلاش و من با این نیرو بر طبیعت و مرگ، بر عذابهای طبیعی و اجتماعی غلبه خواهم کرد و نه فقط سیاره زمین نام، بلکه سیارات منظومه شمسی و آن سوی منظومه را در زیر آئین انسانی خود در خواهم آورد.

در نبرد انسان با طبیعت، انسان با مرگ، آری انسان نیرومندتر است، آری انسان پیروزمند نهائی است. او خاربن دوزخی نیستی را ریشه کن نخواهد ساخت ولی بر گوهر پر تکاپوی زندگی چندان خواهد افزود که مرگ در پرتوی آن سایه‌ای بی رنگ شود. تاریخ سرا پا پیروزی پرومته‌ها و سیزیف هاست[۲۶]. فتح زندگی است بر مرگ لذا ما با این سخن مذهب که می‌گفت: «به یاد مرگ باش» Memente mori و با این سخنها یدگر که می‌گفت: «زندگی هستی برای نیستی است» [۲۷]سازگار نیستیم و می‌گوئیم «زندگی هستی است به خاطر هستی والاتر».

راز به روزی و پیروزی انسانی در نبردی بی امان، بی تسلیم، بی سستی، بی گسست، یگانه،پرشور، آگاهانه بر ضد بی داد طبیعت و جامعه، برضد محیط ناهموار است و این نبرد است که چندان بر روشنی چراغ به روزی می‌افزاید تا آن را زمانی خورشید جهان فروز خواهد ساخت.

۴

و از این جا باید به محتوی راستین زندگی پی‌برد. نژاد بشر که دنبالهٔ تکامل انواع است، خود دارای تکاملی است. برهانی روشن بر این مدعا آن است که شبه انسانهای غارنشین دیروز به کیهان نوردان امروزی بدل شده‌اند! این تکامل را اندیشه و کار و پیکار پدید آورده است. اگر محتوی زندگی انسانی را اندیشیدن، کوشیدن و رزمیدن در سمت تکامل عمومی تاریخ بشری بشمریم نه تنها سخنی درست گفته‌ایم، بلکه کاری به سزا کرده‌ایم. در اینجا آرام آرام به نوعی جاودانی بودن، به نوعی پیروزی بر مرگ دست می‌یابیم زیرا اگر درست است که من نوائی از تندر تاریخ، برگی از

بیشه‌اش، قطره‌ای از اقیانوسش، پرتوئی از خورشیدش هستم، پس هستی من، رنج من، تلاش من عبث نیست. عملی است در مسیر تاریخ، گامی است در جاده بی انجام تکامل.

اگر این کوشش‌های پر عذاب انسانها و نسلها نبود، این دماوندها و سهندهای علم وهنر و فن و نظام و مدنیت گرد نمی‌آمد. زندگی به این درجه از راحت و فراغ و زیبائی نمی‌رسید. و اگر این کوشش‌های پر عذاب نسلها و انسانها نباشد، بغرنجهای امروزی انسان حل شدنی نیست. اندیشه و کار و پیکار کم نمود، بی رنگ، عادی و خسته کننده هر انسان، موجد تاریخ پرشکوه تمدن انسانی است و معنی و مضمون و محتوی زندگی فقط و فقط از همین جاست، نه در عیش و نوش، نه تقلاهای جاه طلبانه وخود فروشانه، نه انواع رذالتها و قساوتهای جانورانه.

و اگر چنین است که اندیشهٔ کار و پیکار گاه مبتذل و به شدت ملال آور و مکرر روزانه هر انسان در زمینه علم و هنر، تولید و مبارزهٔ طبقاتی نگارندهٔ تاریخ شگرف و معجز نمون بشری است پس زندگی ما لمحه‌ای است از تاریخ و در تاریخ انسانی ابدی است و در تاریخ انسانی پایدار و برقرار است.

اگر مرگ از جهت شخصیت ویژه و معین من و تو زوال مطلق است،از جهت شخصیت بشری ما نسبی است، در این جا مطلق حرکت تکاملی تاریخ است.

صوفیان می‌گفتند ، مرگ پلی است به جهانی بهتر و ما را از مرگ بردی است زیرا از جمادی به نباتی، از نباتی به حیوانی، از حیوانی به انسانی می‌رویم و سپس فراتر می‌جهیم و به ملک می‌رسیم و به خدا می‌پیوندیم.[۲۸]

و از این که عارف مرگ را زوال عبث نمی‌پنداشت حق داشت و تفکرش از تفکر آنان که مرگ را زوال عبث پنداشتند ژرفتر است ولی او نقش مرگ را به مثابهٔ مرز تحول کیفی تا جائی که انتقال از جهان جانوران به مرتبهٔ انسانیت است درست می‌دید و سپس آن را به درستی حل نمی‌کرد، چنگ در دامن تخیل می‌زد، دچار انتزاع و تجرید بدون اثبات می‌گردید.

دقت کنید، این جا نکته ژرفی است!

عارف از این جهت مسئله را به درستی حل نمی‌کرد که انسان را به موجودی آسمانی از نوع ملائک و خدایان بدل می‌ساخت، یعنی به موجودی پنداری. ولی در عین حال احساس می‌کرد که رتبه امروزی انسانی گذراست و انسان باید به نیروئی همه دان و همه توان مبدل شود و رشته کمالی که تاکنون بوده نباید بگسلد. دانش امروز نوعی دیگر از آسمانی شدن و همه دان و همه توان شدن انسان را مطرح می‌کند وهم عارف را با واقعیت علمی و فنی، سازمانی و انقلابی رنگ می‌زند.

عبرت انگیز و عالی است!

انسانیت در پویهٔ ظفرمند و پر شکوه خود، به جلو می‌رود و این من و تو و اوئیم که با اندیشه و کار و پیکار آفرینندهٔ خود در این جهان، این پویهٔ ظفرمند را ایجاد کرده‌ایم.

زندگی ما ـ اگر در اندیشه و کار و پیکار سازنده و آفریننده بگذرد در مسیر تاریخ است، بخشی است از این پویه، والا مانند زندگی خوکان و غوکان عبث است، سیری صعودی نیست، سیری نزولی و لااقل در جا زدن است. زندگی جانوران تسکین غرائز خود است در نبردی کور. آیا زندگی انسان نیز باید تسکین غرائز خود باشد در نبرد کور؟ ایا سزاست که آدمی گرگ آدمی شود و جهان جنگ همه برضد همه؟ آیا رواست که آدمی از آدمی بهره کشی کند، آدمی آدمی را به فقر و بیماری جهالت محکوم سازد؟ آیا این است زندگی در خورد این شاهکارهای شگرف جهان وجود ـ انسان؟

۵

و نیز این سخن که مرک را شر مطلق بپنداریم از نظر گاه هستی و تکامل سخنی باطل است. لمحه‌ای بیاندیشید که مرگ از کار باز می‌ایستاد و همه چیز ابدی می‌شد. معنای این فرض چیست؟ حفظ وضع موجود یا رکود. معنای رکود چیست؟ تعطیل شدن پیدایشها و زایشها، مسلط شدن مرگ با تسلطی قطعی و ابدی. ذخیرهٔ تکامل در هر نسلی محدود است و باید نسلی دیگر با ذخیرهٔ نو به میدان آید و الا چشمهٔ جنبش تاریخ خواهد خوشید و گیاه کمال به سنگواره‌ای بدل خواهد گردید.

لذا مرگ، یعنی از میان رفتن نظامی برای پیدایش نظامی دیگر، از میان رفتن نسلی برای زایش نسلی دیگر، افزار نیرومندی در دست تکامل است. درد انگیز بودن آن تنها انعکاس ذهنی برای انسانی است که شخصیت ویژهٔ خود را برای همیشه از دست می‌دهد. این یک اندوه تنگ میدان و خصوصی است. ولی در کارگاه وجود، این حادثه را نمی‌توان شر مطلق دانست. شاید این نکته که هیچ زوالی نیست که مصالح ظهور جدیدی را فراهم نکند، اگر به درستی درک شود از اندوه زوال بکاهد. کار، چنان که در ابتدا به نظر می‌رسد با ازخاک بر آمدن و در خاک شدن که خیام می‌گفت خاتمه نمی یابد، مرحله سومی نیز هست؛ بار دیگر و با نیروئی فراوانتر از خاک بر آمدن. چنان که گفتیم این دوران و تبادل ابدی مواد، این رستاخیز جاوید، برای شخصیت معینی که نابود شده است دردی را چاره نمی‌کند، ولی نوعی از بقاء واقعی نه پنداری و تناسخی را در بقاء ماده با شعور، در بقاء تحرک و پیوند ماده با شعور در نظر مجسم می‌کند. مذاهب «محشر»، «رستاخیر» و «فراشکرد» را در پایان دالان مه آلود زمان می‌دیدند ولی آخر جهان پیوسته در رستاخیز است. پاییز و زمستان هر نسل با بهار نسل دیگر همراه است. به قول رابرت فرشت:

«گلهای تازه‌ای بر روی گلهائی که پرها را بسته‌اند پر می‌گشایند و بر گور آنها

می‌رقصند.»

«فراشکرد» در برابر دیدگان ما انجام می‌گیرد. اصالت با زندگی و رستاخیز است. آری اصالت با آنهاست. عدالت در آن است که هر نسل با حق و تسلط یک نسل معتبر و بزرگوار انسانی در روی این زمینهای پر برکت آزاد و سعادتمند بزید و آن گاه که لازم آمد خانهٔ آراسته را به نسل دیگر بسپارد تا آن را بهتر بیاراید.

۶

و اینک در پایان این سیر کوتاه به مبحث « ایثار» و جان فشانی می رسیم. انسان خردمند نه تنها مرک خود را با درک منطقی و متانت معنوی تلقی می کند، بلکه اگر لازم باشد، جان خود را نیز نثارمی کند. می گویم« اگر لازم باشد» یعنی هر گاه که نثار جان شرط ضرور برای دفاع وحفظ یک فضیلت انسانی است و به سود انسان هاست و در جهت منافع تکامل و تاریخ است. والا زندگی هر انسان سرمایه ای بی همتا و گران بهاست. آری نباید به ژنده زندگی با آز رذیلانه چنگ زد ولی نباید آن را با دیوانه سری سوخت و نابود کرد. باید آن را با دقت و احساس مسئولیت در جهت تکامل تاریخ، در جهت تکامل آن گوشه و آن لحظهٔ تاریخ که به ما سپرده شده است، تا حد ایثار، صرف نمود. طبیعت خود مرگ و زوال را از جهتی با پیر شدن موجود زنده تدارک می کند. آناکرئونت شاعر یونان باستان پیری را از مرگ بلائی شوم تر می شمرد[۲۹]. اگر از شاعرانه بودن این سخن بگذریم باید گفت پیری نیز شری نیست بلکه تدارک طبیعی مرگ است. ولی ای‌چه بسا که آدمی داوطلبانه، د رعین نشاط حیات، در بحبوحهٔ جوش زندگی به دنبال اجراء وظیفهٔ انسانی خود می رود و حیات در اسارت، پستی را بر نمی تابد و آن را به چهرهٔ ستمگر و جهالت پرور می کوبد و مرگ را به عنوان افزار نبرد می پذیرد.

به سوی ایثار یا کسانی می روند که مانند عرب نومسلمان و فدائی صباحی در آرزوی بهشت و بقاء خیالی هستند و یا کسانی که معنای زندگی، سمت و وظیفهٔ آن را درک کرده اند و بالاتر از آنند که بخاطر ماندن چند سالی بیشتر بر روی زمین جبهه سائی کنند، دروغ بگویند، برده شوند، تن به رذالت و خیانت دهند، سالوسی و تزویررا بر خود هموار کنند.

ایثار جان در راه وظایف و فضائل انسانی پیوسته یکی از زیباترین وعالی ترین اقدام حیاتی یک انسان است. این فضیلت ویژهٔ قهرمانان تاریخ است و هرجبون و زبونی را ارزانی نشده و لذا بشریت در برابر قهرمانان تاریخ سر تجلیل فرود می آورد.

و اگر بخواهیم از این گفتار نتیجه بگیریم، نتیجه چنین است: زندگی را دوست بداریم، آن

را در جهت تکامل تاریخ ومصالح انسان صرف کنیم، با مرگ خون سرد و متین روبه رو شویم، اگر لازم شود زندگی را به خاطر زندگی نثار کنیم. ماتم مرگ را به دور افکنیم و باورمند باشیم که اصالت با زندگی است و بشر بیش از پیش آن را خواهد آراست و آوند آن را از، زلال به روزی خواهد آمود.

نکاتی دربارهٔ پرورش

اگر سجایای انسانی ثمرهٔ محیط است، پس باید محیط را انسانی کرد.

کارل مارکس

آموزش و پرورش یکی از اشکال مهم پراتیک اجتماعی برای تجدید تولید کادر اجتماعی است. در مسائل مربوط به پرورش کودکان (پداگوژی) و پرورش جسمی (فیزکولتور) علم و تجربه به نتایج فراوانی رسیده است. نظر ما مداخله در این عرصه اختصاصی وسیع و دقیق نیست. هدف این نوشته دادن برخی **توجه‌ها**ست که به نظر نگارنده ضرور و مهم است.

برحسب آن که هدف پرورش رشد کدام یکی از قوای اساسی سه گانه روح انسان (عقل، احساس و اراده) باشد می‌توان پرورش را به سه نوع اساسی تقسیم کرد:

۱. پرورش فکری یا منطقی (لژیک) یعنی پرورش قوای عقلانی برای بالاترین سطح درک و شعور و خود آگاهی و صحت فکری افراد؛

۲. پرورش عواطف و احساسات (سته تیک) یعنی پرورش ذوق سلیم و سلیقه مستقیم در افراد برای ادراک درست زشت و زیبا، گرانمایه و فرومایه؛

۳. پرورش اراده (اتیک و اتیکت و پراتیک) برای ایجاد روح تکاپو و قهرمانی، شرافت و صداقت، پایداری و جسارت و نظم و دقت و پشتکار و پیکار جوئی، ادب و نزاکت در فرد.

به عبارت دیگر می‌توان گفت هدف تربیت عبارت است از ایجاد **منطق، ذوق، وجدان، ادب و تدبیر** نیرومند و سالم در انسان. پرورش خواه به نحو آگاهانه و مستقیم وخواه به نحو غیرآگاهانه وغیر مستقیم در چهار عرصه اساسی انجام می‌گیرد:

۱. در **کانون خانواده** به وسیلهٔ پدر و مادر و دیگر خویشان؛

۲. در **آموزشگاه** به وسیلهٔ معلم و دیگر اولیاء آموزشگاه؛
۳. در **محل کار** (کارخانه،اداره، کارگاه، دکان، مزرعه و غیره) بوسیلهٔ اولیاء امور و مدیران و سر استادان و همکاران؛
۴. در **کوچه و خیابان** به وسیلهٔ همه مردم.

وسائل عمده پرورش عبارت است از تعلیم و تدریس، تلفیق پند و زنهار باش، ارائه نیروی نمونه، پاداش و نکوهش، تشویق ومجازات، اجراء آداب و رسوم و تمرینهای ویژه، ورزش، تأثیر از طریق آثار هنری و غیره. این وسایل گاه به شکل جداگانه و گاه در ترکیب با هم برای نیل به حداکثر **تأثیر تربیتی** مورد استفاده قرار می‌گیرد.

خصیصه انعطاف پذیری اعصاب امکان می‌دهد که از طریق پرورش **جسمی** و **روحی** تغییرات **ساختی** در انسان ایجاد گردد و اعصاب ناتوان و بطی التأثیر به اعصاب توانا و سریع التأثیر مبدل شود. لذا نقش پرورش در دگرسازی انسان عظیم و گاه معجزه آساست. از این جهت تئوری کسانی که به فطریات لایتغیر در انسان معتقدند درست نیست. تردیدی نیست که مختصات ارثی جان سختند و در صورتی که اسالیب تربیتی دقیق، صحیح و مداومی به کار نرود مهر و نشان خود را بر روحیات انسان می‌گذارند ولی تجارب عدیده ثابت کرده است که پرورش می‌تواند گرایش آنها را تغییر دهد.

وسائل تمدن امروزی (سینما، رادیو، تلویزیون، مطبوعات، مجامع مختلف و غیره و غیره) وسائل نیرومند برای **تاثیر** ایجاد کرده است. در صورت وجود مربیان خوب و شیوه صحیح تربیت می‌توان با استفاده از این همه وسایل پر توان تأثیر عمیق در افراد باقی گذاشت. ولی به قول مارکس اول خود مربی را باید تربیت کرد. لازمهٔ ایجاد مربیان نیک و شیوهٔ صحیح پرورش، ایجاد سیستم اجتماعی عادلانه، برانداختن سیستم اجتماعی مبتنی بر اسارت فردی و ملی و طبقاتی است.

د رکشور ما نه مربی و نه شیوه صحیح پرورش هیچ کدام وجود ندارد. یا رشد روحی کودک **دیمی** است، یا با اسالیب و شیوه‌های سراپا غلط، تلقینات و تأثیرات سوء و مضر همراه است. استعمار و استبداد و ارتجاع در بقاء این اسالیب و شیوه‌ها ذینفعند. هدف آنها عبارت است از تربیت انسانهائی قانع، مطیع، متملق، سالوس، سود پرست و خدعه گر. شیوه‌های غلط تربیتی موجب پس زدگی عواطف، بروز عقده‌های ناسالم روحی، احساس خواری، عصبانیت شدید، خودخوری، پنهان سازی، ترسوئی، خود پسندی بیمار وار، بدگمانی بیمار وار، رشگ و اندوه و بی نشاطی، تن پروری و آسان پرستی است. تمام عرصه‌ها، خانه، آموزشگاه، بنگاه و کوچه دست به دست هم داده‌اندتا مسخ روحی افراد را در کشور ما تکمیل کنند. این خود یک فاجعهٔ واقعی برای جامعهٔ ماست. لازمهٔ ایجاد یک

انقلاب در سیستم پرورشی ایران اجراء یک انقلاب اجتماعی است. و سرانجام این نکته را که از مسائل مهم مورد بحث است نیز یادآور شویم:

با آن که پرورش عامل قاطع تحول در جامعه نیست ولی نقش عظیم آن برای تجدید تولید معنوی انسانها غیر قابل انکار است. این تز که سر تفوق ملتی را باید در سیستم پرورشی آن جست حکمی است نادرست و سطحی، ولی اگر گفته شد که یکی از اسرار تفوق خلقها در سیستم پرورشی آنهاست، سخن خطایی گفته نشده.

خلقهای جهان بر حسب سنت سیستم‌های مختلف تربیتی را دنبال می‌کنند. برخیها به تربیت قوای عملی بیشتر اهمیت می‌دهند، برخیها به تربیت عواطف، برخیها به پرورش قوای عقلی. سیستم‌های یک طرفه و غیر متناسب عواقب نیکی ندارد. شرط اساسی یک سیستم صحیح عبارت از **پرورش هم آهنگ و متناسب** قوای روحانی بشر است. در خانواده ایرانی بیشتر توجه پرورشی در مورد «اتیکت» و یاد دادن نزاکت و ادب است، امری که به کلی جنبه فرعی دارد. ما در ایران در آغاز ایجاد سیستم پرورشی به معنای معاصر کلمه هستیم و از همین آغاز باید متوجه تمام دامنه و اهمیت ویژهٔ کار بود.

دربارهٔ پرورش انسان نو

دراین مجموعه بررسیهای دیگری نیز که مستقیم یا غیر مستقیم با مسئلهٔ پرورش رابطه دارد آمده است و نویسندهٔ این بررسی، بدون کوچکترین دعوی کارشناسی حرفه‌ای در این گسترهٔ عظیم معرفت و پرایتک انسانی، برخی خلجانات ذهنی خود را یادداشت کرده و عرضه می‌دارد.

کارل مارکس در پاسخ به باورمندان تقدم تربیت بر همهٔ امور دیگر (به مثابهٔ شرط اصلی اصلاح جامعه) گفت: نخست باید مربیان را تربیت کرد. اندیشه عینی گرای مارکس مطلب را از آن جا آغاز نمی‌کرد که باید **شیوهٔ** آموزش و پرورش را بهتر ساخت تا جامعه بهتر شود، بلکه از آن جا آغاز می‌کرد که باید **شرایط عینی** حیات اجتماع یعنی ساخت طبقاتی جامعه، شکل مالکیت، بنیاد اقتصادی، نهاد سیاسی این اقتصاد دگرگون گردد، تا بتوان زمینه آموزش و پرورش درست را فراهم کرد. لذا اندیشه عینی گرا و واقع بین مارکس بدین نتیجه نمی‌رسد که معلم قهرمان اصلاح جامعه است بلکه به این نتیجه می‌رسد که مولدان جامعه، کارگران و دهقانان و پیشاهنگان انقلابی آن‌ها، نیروهای اصلی رستاخیز اجتماعی هستند. ولی همین که امر تحول اقتصادی- سیاسی جامعه سرانجام گرفت و از **همان** فردای تسلط خلق و طلایه‌اش، امر تربیت یا پرورش با تمام اهمیت و عظمت و ابهت خود مطرح می‌گردد. تجربه انقلاب اکتبر در این زمینه بسیار غنی است. بعدها انقلابهای سوسیالیستی دیگر نیز به امر پرورش توجه جدی کردند، زیرا جامعهٔ نو به انسان نو نیازمند است. انسان نو را تنها نباید گذاشت که تکامل تدریجی مناسبات اقتصادی ـ سیاسی نوین، پدید آورد بلکه باید به پدید آوردنش از هر باره و با تمام قوا از طریق سازمان دادن صحیح آموزش و پرورش اجتماعی **کمک کرد** زیرا موفقیت در ساختمان **جامعه نو** بدون موفقیت در ایجاد **انسان نو** محال است و این دو روند باید با هم همگام به پیش روند.

انقلاب اکتبر مسئله «انقلاب فرهنگی» را از همان آغاز با قوت مطرح کرد. مسئله تربیت انسان نو به ویژه متوجه نسلی است که بار سنگینی از عادات و آداب و پیشداوریهای جامعه‌های کهن را

بر دوش ندارد. لذا کار باید از شیر خوارگاه آغاز گردد و این کار باید بر پایهٔ تئوری علمی واقع بینانه و دقیقی مبتنی باشد. می‌گوئیم «تئوری علمی تربیت». ادعای مضحکی است که بگوئیم این تئوری هم اکنون وجود ندارد و لذا گویا باید ضرورت آن را یادآور شد! این تئوری وجود دارد و کار غول آسائی در جهان برای روشن کردن مسائل تربیت (پداگوژی) انجام گرفته، منتها با اطمینان می‌توان گفت که تئوری جامع و واحد آموزش و پرورش انسان نو از گهواره تا گور که ترکیبی از پزشکی، روان شناسی، جامعه شناسی، کردارشناسی (پراکسیولوژی به معنای عام کلمه) خوی شناسی (اتیک) و زیباشناسی (استه تیک) باشد ومسائل گرهی خود را در درون این هماهنگی حل کند هنوز باید به وجود آید.

انقلاب سوسیالیستی باید به پیدایش این تئوری، به ایجاد شبکهٔ وسیعی از مؤسسات پرورشی و آموزشی که به ویژه نسل تازه را هر چه بیشتر از زیر تأثیر نسل کهنه و محیط کهنه بیرون آورد توجه کند. البته آنچه در این میانه نباید کرد، افراط‌هایی است که به نام «انقلاب فرهنگی» (مثلا در چین) با مقاصد سیاسی و حسابگریهای ذهنی معینی انجام گرفت و بعدها روشن شدکه «نبرد بر سر قدرت» مابین این گروههای رقیب این نام زیبا را برای خود برگزیده بود! ولی آنچه که باید کرد طرح صریح و جدی ضرورت مسئله تحول روحی انسان است که سنن هزاران سال مالکیت خصوصی و فقر عمومی و مناسبات سروری ـ چاکری آن را از طریق مختلف مسخ و فلج ساخته است.

مارکسیسم ـ لنینیسم ما را از هر گونه پندار واهی در این زمینه بر حذر می‌دارد. هر اندازه هم که شبکه آموزش و پرورش انبوه و شیوهٔ آموزش و پرورش درست باشد تا زمانی که شرایط اقتصادی- اجتماعی- سیاسی متناسب پدید نیاید، تأثیر تربیت قاطع نیست. ما هوادار **رشد جامع و هماهنگ** همهٔ شئون اجتماعی با تقدم بنیادی اقتصادی جامعه هستیم و در چارچوب چنین رشد جامع و هماهنگی نقش تربیت انسان نو در ردیف حادترین وظایف نظام نوین سوسیالیستی است. مسلم است که این مطلب بغرنجی است و حل آن به بودجه، کادر، بنا، وسایل و اسالیب درست نیازمند است و تدارک خود این محملها نیز به وقت و تلاش و امکانات. صحبت بر سر آن نیست که گویا وظیفه ساده‌ای در میان است و می‌توان دریک «خم رنگرزی» معجز آسائی «انسان نوین» را ساخت. صحبت بر سر آن است که باید به اهمیت حیاتی مسئله توجه شود واز ایجاد محملهای لازم برای حل آن از همان آغاز غفلت نگردد.

عامل ثابت در تشکل شخصیت انسانی مختصات روحی- جسمی psycho-somatique است که انسان از طریق وراثت (رشته کروموزومها) به دست می‌آورد مانند:ساختمان عمومی بدن و اعضا آن، درجه حساست و قدرت ترمز کننده اعصاب، درجه ترشحات هورمونی، ترموستاتیک بدن و غیره ولی این عامل به مثابهٔ «سرشت تغییرناپذیر» ثابت نیست، بلکه نقش فعال تربیت و جامعه می‌تواند در آن تغییراتی ایجاد کند به ویژه در اثر پلاستیک بودن نسج اعصاب، در نوع آنها

که یکی از عوامل مهم تعیین کننده شخصیت است در نخستین سالهای زندگی انسان می‌توان تغییر ایجاد کرد و دامنه این تغییرات نیز بسیار وسیع است. ما این مختصات جسمی- روحی را **زیربنیاد تربیتی** می‌نامیم.

بر بنیاد این عامل طبیعی، دوران اولیه کودکی، که از تولد تا ۵-۶ سالگی را در بر می‌گیرد، جامعه با تمام سننی که در آن تجربه نسلها منجمد شده، و به صورت عادات و آداب، عقاید متداول در آمده، ازطریق مادر، خانواده، کودکستان و نیز از مجرای زبان مادری، تأثیر می‌کند. تأثیرات این دوران را می‌توان از جهت عمق و ثبات آن از تأثیرات سطحی‌تر دوران بعد متمایز کرد بدان جهت بدان نام «اثرات چاپ مانند» Imprintig داده شده است. ایمپرتینگ‌های این دوران بنیاد روحی است که به عامل ثابت اول یعنی مختصات جسمی- روحی که آن را زیر بنیاد تربیتی نام داده‌ایم، افزوده می‌شود، ما این اثرات چاپ مانند را **بنیاد تربیتی** می‌خوانیم.

اهمیت تأثیر تربیتی صحیح در کودک در دوران شیر خوارگی و آغاز کودکی، بر پایهٔ توضیح فوق، بسیار مهم است. از همین مرحله است که باید روی این دو بنیاد اولیه به سود اجتماعی تأثیر کرد.

سپس دوران دبستانی آغاز می‌گردد و کودک تحت تأثیر عامل تربیت و تأثیر آگاهانه یا غیر آگاهانهٔ محیط خود قرار می‌گیرد، در این دوران مضمون دیالکتیکی تربیت انسان نو در یک جامعهٔ مترقی عمل عامل آگاه اجتماعی (برپایهٔ ساخت متبلور زیر بنیاد و بنیاد تربیتی) به سود پرورش یک انسان اجتماعی، خوش بخت، مستعد، لایق و وظیفه شناس است، عامل آگاه تربیتی نوعی **روبنای تربیتی** ایجاد می‌کند که بر پایه زیربنیادهای توصیف شده قراردارد.

هر قدر عامل آگاه تربیتی (معلم، مربی، آموزشگاهها، مطبوعات وغیره و غیره) در عرصه‌های مختلف خانواده، دبستان، کوچه ، محل کار، محیط اجتماعی فعالیت و مبارزه و غیره بیشتر بداند که **چه میخواهد** و از **چه طریقی** باید عمل کند و به چه **هدفی** باید برسد و بیشتر بتواند این آگاهی را برویژگیهای افرادی که مورد تربیت اوست انطباق دهد، به نتایج بهتری می‌رسد.

امروز ما به برکت سیبرنتیک و شمارگرهای الکترونیک و جمجمه شکافی (کراینوتومی) و جبهه شکافی (لوبوتومی) و انواع بررسیهای الکتروشیمیک مغز می‌خواهیم از مکانیسم واقعی شیوهٔ کار دماغ انسان، کیفیت تشکل مفاهیم و بروز احکام، کیفیت آموزش زبان، کیفیت حفظ مطالب شنیده و دیده شده، کیفیت انتزاع و تعمیم و اختراع و الهام و غیره سر در آوریم و از جملات توصیفی سطحی و کلی به پیاده کردن چفت و بست این دستگاه‌های ماوراء بغرنج بپردازیم. این امر **پایهٔ علمی- فنی** مهمی برای تربیت فراهم می‌کند، برای آن که تربیت از درست‌ترین و کوتاه‌ترین راه به طرف درست‌ترین و ممکن‌ترین مقصد برود و نیز ممکن است که با دخالت آگاهانه در ساختمان مغز (پروسته تیک) فعالیت آن درآینده دورتر تقویت گردد.

به علاوه پیشرفتهای امروز در زیست شناسی ذره‌ای (موله کولو) و امکان کنترل وراثت (دانشی که هنوز تنها درقنداق است) ما را از زیر تسلط جبر آمیز عامل طبیعی تشکل شخصیت انسانی خارج می‌سازد و ما می‌توانیم در زیر بنیاد و بنیاد تربیتی قویتر تأثیر بخشیم.

همهٔ اینها سر آغاز یک تحول مهم در تربیت اعم از تربیت کودک (پداگوژی) تربیت بدنی (کولتورفیزیک) و تربیت برای کار (ارگونومی) و امور پرورش و آموزش متوسط و عالی و تربیت وسیع تودهاست. غالب مساعی امروزی تربیتی در جوامع سرمایه داری از نوع جامعهٔ ایران از کار مادر گرفته تا کار معلم و «رسانه‌های گروهی» Mass Media از جهت تربیت یک انسان مثبت، نیرومند، امیدوار، آگاه، تندرست، غالباً در سمت درستی نیست جامعه به یک انقلاب تربیتی را علم معاصر تربیت یعنی همان علم ترکیبی بغرنجی که **باید بوجود آید** دقیقاً معین خواهد کرد. در این جا باید پزشکان، روان شناسان، معلمان، جامعه شناسان، مدیران اقتصادی جامعه، رهبران سیاسی، مادران و غیره همکاری کنند.

ایجاد **انقلاب تربیتی** بدون ایجاد انقلاب اجتماعی بی زمینه و دم بریده است. اصول کنونی تربیتی ابتدائی است و به تحول و اصلاح نیرومندی نیازمند است که باید با تحول نظام اجتماعی همراه باشد.

کوتاه سخن آن که: پرورش انسانهائی که در آنها نیروها و مختصات عمده روانی انسان مانند مختصات عقلی، ارادی، احساسی و تخیلی همه درحد ضرور رشد و در هماهنگی با یکدیگر باشد به یک انقلاب عظیم در سیستم پرورش و قرار گرفتن در بست این سیستم تحت کنترل نظام اجتماعی عادلانه و خلقی و با عالیترین تجهیزات علمی و فنی نیازمند است.

توضیحات

۱: کلیات مارکس و انگلس, جلد ۱, ص۶۵.

۲: برای بحث بیشتر در بارهٔ مفهوم سعادت رجوع کنید به نوشتهٔ دیگری در همین زمینه در همین کتاب.

۳: کلیات مارکس و انگلس به روسی, ج۲۷, ص۴۰۲.

۴: همانجا, ج۴۳, ص۱۱۹.

۵: ج ۴, ص ۴۴۷.تقریبا در زمینهٔ نظیر متفکر بزرگ قرون وسطائی ما خواجه نصیرالدین طوسی در «اوصاف الاشراف» می‌نویسد: «چون اشخاص نوع انسان در بقاء شخص ونوع به یک دیگر محتاجند و وصول ایشان به کمال بی بقاء ممتنع, پس در وصول به کمال محتاج به یکدیگر باشند

و چون چنین بود کمال و تمام هر شخصی به دیگر اشخاص نوع او منوط بود, پس بر او واجب بود که معاشرت و مخالطت ابناء نوع خود کند بر وجه تعاون, والا از قائدهٔ عدالت منحرف گشته و به سمت جور متصف شده.»

۶: آثار اولیه, چاپ سال ۱۹۵۶, صفحه ۵۹۴.

۷: مولوی می‌گوید

چون به صورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایه‌های کنگره

۸: ج ۴۲, ص ۹۰.

۹: ج ۴, ص۴۴۷.

۱۰: خواستاران اطلاع بیشتر از مطالب «ایده‌ئولوژی آلمانی» مراجعه فرمایند به تلخیص این‌جانب از این کتاب در مجله «پیکار» (دوره دوم).

۱۱: لنین می‌نویسد: هدف جامعهٔ کمونیستی تأمین«رفاه کامل و رشد جامع و آزادانهٔ کلیهٔ اعضاء جامعه است» (کلیات, جلد ششم, صفحهٔ ۲۳۲).

۱۲: روشن است که ما ازنوع انسان یعنی Homo Sapiens صحبت می‌کنیم. اگر در اثر تغییرات آگاهانهٔ بیولوژیک یک Homo دیگر پدید آید, قوانین حیات فردی و اجتماعی از امکان پیش‌بینی ما خارج است.

۱۳: تذکر و توضیح ـ خواننده دقیق به آسانی متوجه می‌شود که نوشته حاضر یک سلسله یادداشت‌های پراکنده در باره «مسائل انسانی» است که برخی از آن‌ها با نظم منطقی بیشتری در نوشته‌های دیگر همین کتاب چاپ شده است. خصلت کمی شاعرانه این قطعه و وجودبرخیرنکات تازه در آن که در نوشته‌ها و بررسی‌های دیگر این کتاب نیامده است نگارنده را بر آن داشت که آن‌را با وجود فقدان انتظام ضرور و گاه تکرار مطالب گفته شده در این‌جا دست نخورده بیاورد. امید است خوانندگان با یافتن یک سلسله گفتگوی صمیمانه در این نوشته از نقص‌های آن دیده پوشند.

۱۴: خیام:

ای کاش که جای آرمیدن بودی
یا این ره دور را رسیدن بودی
کاش از پی صدهزارسال از دل خاک
چون سبزه امید بر دمیدن بودی

۱۵: خیام:

این کوزه چو من عاشق زاری بوده است

در بند سر و زلف نگاری بوده است
این دسته که بر گردن او می‌بینی
دستی است که بر گردن یاری بوده‌است

۱۶: خیام:

هر سبزه که بر کنار جوئی رسته است
گوئی زلب فرشته خوئی رسته است
پا بر سر هر سبزه به خواری منهید
کان سبزه ز روی لاله روئی رسته است

۱۷: ژان پل سارتر فیلسوف و نویسندهٔ فرانسوی و بنیادگزار اگزیستانسیالیسم اتهئیسی در فرانسه البرکامو نویسندهٔ فقید فرانسوی. سارتر و کامو در بیگانه بودن انسان در جهان وجود همراهند. اصطلاح مهمان ناخوانده از آن کامو است (L'Homme, c'ast un intrus)

۱۸: سیسرون در رسالهٔ «بیزاری از مرگ» در مفاوضه‌ای بین شاگرد (Auditur) و استاد (Magister) ابتدا می‌گوید مرگ شر است. سپس می‌گوید همه میرنده‌اند. لذا همه دچار شرند و لذا خوشبخت نیستند. شیخ عطار در «منطق الطیر» می‌گوید:

قصر تو گر خلد جنت آمده است
با اجل زندان محنت آمده است
گر نبودی مرگ را بر خلق دست
لایق افتادی در این منزل نشست

۱۹: ناصر خسرو:

سخت ترغیب جهان پیش خرد چیست ـ فناش
پیش این عیب سلیم است بلاها و عناش

۲۰: ایرج:

تو چو آن کوزه‌گر بلهوسی
که به هر روز کند کوزه بسی
خوب چون سازد و آماده کند
به‌زمین کوبد و درهم شکند
باز مرغ هوسش پر گیرد
عمل لغو خود از سر گیرد

۲۱: جان دن شاعر انگلیسی: «هر مرگ انسانی پاره‌ای از هستی مرا می‌برد, زیرا من خود پاره‌ای از بشریتم لذا هرگز نپرس ناقوس‌ها برای که به‌صدا در آمدند, برای تو به صدا در آمدند».

۲۲: نظیر این اندیشهٔ کامو را صائب تبریزی ما بیان کرده است:

چو شد زهر عادت مضرت نبخشد
به مرگ آشنا کن به تدریج جان را

۲۳: همه مسافر و این بس شگفت قافله‌ای
بر آن‌که پیش به منزل رسیده می‌گریند

۲۴: یسنا۷۱ـ۱۷: «کار و منش نیک را می‌ستائیم, منش و کارنیک را می‌ستاییم تا بتوانیم در برابر تیرگی پایداری و از شیون و مویه خودداری کردن».

۲۵: سنگنبشته استخر: «خداوند بزرگ اهورامزدا که این بوم آفرید, که آن آسمان آفرید, که مردم آفرید, که شادی آفرید مردم را».

۲۶: پرومته و سیزیف ـ پرومته برادر آتلاس آتش را از اجاق آسمانی دزدید و به انسان داد و مورد مجازات سخت ژوپیتر قرار گرفت. سیزیف فرزند رئول خدای بادها نیز به جرم فریب دادن مرگ و عشق به زندگی مورد عذاب‌های موحش قرار گرفت.

۲۷: نظیر این سخن صائب:

هستی دنیای فانی انتظار مردن است
ترک هستی زانتظارنیستی وارستن است

۲۸: مولوی:

از جمادی مردم و نامی شدم
از نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چه گویم چون ز مردن کم شدم
بار دیگر از فلک پران شوم
آنچه اندر وهم ناید آن شوم

۲۹: آناکرئونت شاعر یونان باستان: ابله کسانی که از بیم مرگ به پیری پناه می‌برند.

۸
امروز و آینده

سه مسئلهٔ مبرم دربارهٔ بشریت
مختصات جهان و دوران ما
پرواز پندار
شهر خورشید

سه مسئلهٔ مبرم دربارهٔ بشریت
تلاس عظیم انسانی در کدام سو است؟

حقیقت پیروز می‌شود ولی به یاوری
جدی نیازمند است.
ی. فوچیک

اکنون در برابر جوامع انسانی، سه مسئلهٔ حاد و مبرم که هنوز به طور نهایی، به شکل جهانشمول و به نحو جامع حل نشده است قرار دارد. این مسائل سه گانه عبارت است از:

اول. مسئلهٔ رهایی طبقات محروم و بهره ده جامعه از قید ستم و بهره کشی صاحبان قدرت و امتیاز یعنی **مسئله تامین دموکراسی اقتصادی و سیاسی موزون و رسا** در درون جوامع، برای آنکه هر انسانی به حقوق کاملهٔ فردی و اجتماعی دست یابد. روشن است که دموکراسی سیاسی بدون دموکراسی اقتصادی که مفهوم اساسی آن عبارت است از رهایی از استثمار و سیطرهٔ اقتصادی صاحبان امتیاز و برخورداری از فرصت و امکان همانند اقتصادی و اجتماعی امری است بدون محتوی.

دوم. مسئلهٔ رهایی خلقهای ستم دیدهٔ جهان از قید همه جانبهٔ استعمار و وابستگی و سیطره نهان و آشکار، خشن یا ظریف جهانخواران یعنی **تأمین استقلال سیاسی و اقتصادی** این کشورها. به دیگر سخن این مسئله که همه خلقها از حقوق متساوی و تام و تمام خود برخوردار گردند. مسئله تأمین استقلال سیاسی و اقتصادی با تحقق یک گرایش مترقی دیگر تاریخ عصر ما یعنی پیوند جوامع بشری نه فقط منافات ندارد بلکه این پیوند تنها زمانی درست است که بر پایه احترام به حقوق حاکمه و استقلال سیاسی و اقتصادی خلقها استوار باشد.

سوم. **مسئلهٔ رشد همه جانبه، سریع و هم آهنگ مادی و معنوی** (اقتصادی و فرهنگی) همه آن کشورهایی که به علل مختلف تاریخی از کاروان مدنیت انسانی واپس ماندماند. به

مثابه محمل ضرور نیل به رفاه همگانی و دینامیسم و تکاپوی اجتماعی. مسئله تأمین رشد متوازن و هم آهنگ تنها برای کشورهای کم رشد مطرح نیست. در کشورهای رشد یافته نیز موضوع تأمین یک سیستم اجتماعی و اقتصادی کارا و هم آهنگ در دستور روز است.

طرح و حل این مسائل بغرنج از زمانی که انسان پی برد که نظامات اجتماعی ابدی، ساخته خداوند نیست و می‌توان با معرفت به قوانین تکامل جامعه و دست یافتن به جبر تاریخ بر آنها غلبه یافت یعنی به طور جدی و اساسی ولو به شکل نطفه‌ای و مقدماتی از قرن هیجدهم میلادی مطرح شده است. سراسر تاریخ قرن نوزدهم و بیستم سرشار از مبارزات گاه آرام و گاه خونین در طریق حل این مسائل است. پیکار عظیم تاریخ نخست از آمریکای شمالی و اروپا آغاز گردیدو سپس دامنه‌اش به قاره‌های دیگر کشید. ما در این نیمه دوم قرن بیستم هم شاهد پیشرفتهای درخشان این آرمانهای مختلف جهانیم و هم ناظر تلاش فرساینده‌ای که در راه نیل بدانها انجام می‌گیرد. آری این مسائل تا این تاریخ در مقیاس همهٔ کشورها حل نشده و یا آن که به حل نهایی و همه جانبه نرسیده است و همه چیز حاکی از آن است که دنباله سده ما و شاید بخشی از سده آینده نیز از مبارزات پرفراز و نشیب مربوط به حل این مسائل در مقیاس جهانی و ملی سرشار خواهد بود.

می‌توان بدون بیم از ابتلاء به خوش بینی ساده لوحانه و پندار بافی غیر علمی گفت: بی شک افراد و جوامع انسانی به هر نحوی که باشد، از هر راه که باشد، به هر بهایی که باشد در آینده‌ای که در پس کوهها نیست، به این هدفها دست خواهند یافت. منتها مسیر این مبارزهٔ کبیر و شریف را نمی‌توان در هر مورد مشخص به شکل دقیق و جزء به جزء پیش بینی کرد زیرا ممکن است، اینجا یا آنجا، نیروهای محافظه کار و یا سازش طلب بتوانند با استفاده از عوامل و تصادفات مساعد، جامعه را به سیر بی افتخار و ناسوتی تحول بطیی، پرپیچ و خم و دردناک محکوم نمایند و یا برعکس، نیروهای انقلابی و تحول جوی این جوامع بتوانند با استفاده از عوامل، با ایجاد سازمان محکم و پر شور وخردمند انقلابی جامعه را به سوی سیر پر افتخار تحول سریع و سالم انقلابی سوق دهند و یا آن که ترکیبی از این حالات پیدا شود. هیچ چیز در این میانه مقدر نیست مگر مضمون تکامل جامعه یعنی این حقیقت که بدون تردید افراد جداگانه و جوامع انسانی به حقوق کامله خود **حتماً و حتماً** دست خواهند یافت و سرانجام همهٔ سدها را از راه خواهند روفت وهمهٔ آوارها را به درهٔ زوال خواهند ریخت.

یکی از محملهای اساسی نیل به هدفهای سه گانهٔ فوق تأمین صلح در مقیاس جهانی و منطقه‌ای است. جنگ جهانی در شرایط وجود سلاح امحاء جمعی برای سرنوشت بشریت ولو برای نسلهای معین، زبانهای پیش بینی ناپذیر در بردارد.صیانت صلح مانع بسط مبارزات طبقاتی، ملی، نژادی، صنفی و فکری نیست، بلکه بر عکس به بسط این مبارزات

و نتیجه گیری از آنها کمک می‌کند. بر زمینه صلح بشریت به مراتب بهتر و «انسانی‌تر» قادر است مسائل حاد خود را حل کند.

کدام سیستم ایده‌ئولوژیک می‌تواند بهترین راه نیل به دموکراسی سیاسی و اقتصادی، استقلال سیاسی و اقتصادی رشد همگانی و رفاه عام و صلح را ارایه کند؟ سوسیالیسم علمی مارکس، انگلس و لنین با گنجی سرشار از احکام و استدلالات علمی، با توشه ای پر بار از تجارب خلاق، به حق مدعی آن است که چنین سیستمی است. دستاوردهای سوسیالیسم بهترین گواه صحت دعوی بزرگ اوست. این دستاوردها با همهٔ نقصها و نارسائی‌های ناگزیر و قابل درک، انکار ناپذیر است. لذا اگر درست است که جامعه انسانی حرکتی ناگزیر به سوی تأمین دموکراسی، استقلال، رشد و رفاه و صلح دارد، پس درست است که پیروزی سوسیالیسم علمی به عنوان عالیترین کلید حل این معضلات ناگزیر است.

منتها سوسیالیسم و اشکال و الگوهای انطباق آن بر واقعیت اجتماعی، امری بک بار برای همیشه، یک نواخت و لایتغیر نیست، در این پروسه نیز تلاقی تیوری و عمل دم به دم احکام و نظریات , اشکال و موازین، الگوها ومدلهای تازه را مطرح می‌سازد.

بررسی و گوارش نقادانه کلیهٔ احرازیات و اجرائیات سوسیالیسم جهانی برای یافتن بهترین الگویی که موافق با وضع حال و سنن گذشته یک کشور باشد ضرور است، زیرا همان طور که لنین تصریح کرده است، همهٔ خلقها به سوسیالیسم می‌روند. این امری است ناگزیر، ولی هر یک از آنها شکل ویژهٔ دموکراسی،آهنگ ویژهٔ رشد، موازین ویژهٔ سازمانی خود را به وجود می‌آورند.

آزادی افراد، آزادی خلقها- این دو کلمه محتوی نبردهای عظیم دوران پر حادثه ما را نشان می‌دهد. تمام نظریات، نیروها و سازمانهای ضد دموکراتیکی که می‌خواهند خلق را به نحوی از انحاء در بند اقتصادی و معنوی نگاه دارند خورد خواهند شد. سرانجام انسانها و جوامع انسانی پیروزند. این نبرد پر اشک وخون که از زنجیرها، میله‌ها، دست بندها، سیمهای خاردار، چکاچاک مسلسلها، حلقه دارها، نطقهای پر تفرعن، هیکلهای پر زرق و برق، رژه‌های پر هیاهو، جنگهای مخوف، بحثهای خشمناک، میتینگهای عظیم، اعتصابات پیاپی و غیره و غیره انباشته است عظیم‌ترین و پرافتخارترین نبرد تاریخ است.

ما سربازان این نبردیم: سربازانی کوچک و گمنام در گوشه‌ای از این عرصهٔ پهناور ولی بهر جهت سربازانی که برای دموکراسی و استقلال، ترقی و رفاه، صلح و امنیت مبارزه می‌کنیم نه علیه آن. از زمره کسانی نیز نیستیم که یا به قوای ارتجاعی و محافظه کار جامعه تسلیمند یا می‌خواهند این نبرد را در چارچوب میل و تصویب و موافق و خوشایند آنها مثله کنند. هنگامی که با آخرین دم زندگی خویش روبرو می‌شویم، می‌توانیم خرسند باشیم که

چنین بودیم.
آری تاریخ به نام ما نوشته می‌شود.
و این کلامی است حماسی ولی عاری از گزاف.

مختصات جهان و دوران ما
چشم اندازی از عمده ترین مسائل

آنچه که در جهان امروزی وجه شاخص است وجود دو سیستم جهانی اقتصادی و اجتماعی متضاد است که در برابر یک دیگر ایستاده‌اند یعنی سیستم جهانی سوسیالیسم و سیستم جهانی سرمایه داری امپریالیستی. مسلماً این دو سیستم تمام جهان ما را در بر نمی‌گیرد بلکه بخش سومی هست که در آن کشورهای رشد یابنده آسیا و آمریکای لاتین و آفریقا جای گرفته‌اند و در آن جا منظره متنوعی از استقرار پا بر جای مناسبات سرمایه داری تا تلاش برای رخنه عناصر سوسیالیستی دیده می‌شود و یک دوران گذار را طی می‌کند. به همین جهت محتاطانه‌تر است که آن بخش سوم یا جهان سوم را تمام و کمال داخل این یا آن سیستم نکنیم. با این حال باید در نظر داشت که در این بخش سوم به طور عمده مناسبات سرمایه داری حکومت می‌کند و لذا پیوند آن با جهان امپریالیستی پیوند نیرومندی است و در تقسیم کار جهانی امپریالیستی وارد می‌گردد. تضاد بین دو سیستم سوسیالیستی و سرمایه داری شکل رشد یافته تضاد کار و سرمایه است. این تضادی است آشتی ناپذیر که طی تاریخ به پیروزی سوسیالیسم بر سرمایه داری خاتمه خواهد یافت و لذا محتوی دوران ما نبرد این دو سیستم و غلبه تدریجی سیستم سوسیالیستی از طریق پیروزی انقلابهای دموکراتیک و سوسیالیستی و از طریق بر کنده شدن کشورها از سیستم سرمایه داری و انتقال آنها به سیستم جهانی سوسیالیستی است. ما بین مارکسیست‌ها - لنینیست‌ها در درک این محتوی دو گانگی سخن نیست. اگر بحثی در گرفته است در آن است که آیا احزاب کمونیستی دنیا که آگاه‌ترین و فعالترین عامل در جنبش مترقی جهانی هستند چگونه باید این پروسه را در جهانی که در آن خطر جنگی نابود کننده وجود دارد تسریع کنند و آیا استراتژی و تاکتیک کهن کماکان اثر

بخشی خود را حفظ کرده است یانه.

سیستم جهانی سوسیالیستی منظره‌ای از رشد سریع و سیستم جهانی سرمایه داری به عنوان سیستم اقتصادی منظره‌ای از زوال تدریجی را نشان می‌دهد. این دو حکم در مورد دو سیستم، به عنوان سیستم مسلماً صحیح و واقع بینانه است ولی این دو حکم به هیچوجه دلیل بر این نیست که سیستم جهانی سوسیالیستی علی رغم سیر صعودی خود مشکلات گاه بسیار جدی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی ندارد و نیز به هیچوجه دلیل بر آن نیست که کشورهایی که در آن سیستم سرمایه داری امپریالیستی حکم رواست علی رغم سیر نزولی سیستم، اثر بخشی خود را از دست داده‌اند و دارای قدرت مانور و مقابله و رقابت نیستند، یا به این معنا نیست که در درون سیستم جهانی سرمایه داری انواع پروسه‌های تعدیل و دمساز شدن با محیط و عقب نشینی و رفورم وغیره و غیره نمی‌گذرد. زیرا چنین حکمی جامد و متافیزیک است و تأثیر عظیم سیستم سوسیالیستی را بر روی سیستم سرمایه داری و عوامل دیگر را بر روی این سیستم نمی‌بیند و پدیده‌ها را محجر و مجرد در نظر می‌گیرد.

سیر صعودی سیستم جهانی سوسیالیستی بدان سمت می‌رود که سوسیالیسم بیش از پیش به عنصر قاطع در تاریخ مبدل می‌گردد و این خود پدیده‌ای است بسیار مهم زیرا در چنین شرایطی هر پروسه‌ای در هر جای جهان بگذرد نه تنها در مقطع تناسب قوا در جامعه دربسته‌ای که این پروسه متعلق به آن است باید مطالعه گردد، باید در مقطع تناسب قوای بین المللی مطالعه شود.

سیستم جهانی سوسیالیستی امروز یک سوم نفوس و یک چهارم خاک جهان را در بر می‌گیرد و ۴۰ در صد تولید صنعتی جهان متعلق به او و مرکب از سیزده کشور اروپایی و آسیایی و آمریکایی است. کشورهای چندی هستند که هم اکنون خود را در جاده ساختن سوسیالیسم اعلام داشته‌اند ولی چون سرنوشت این کشورها مبهم است نمی‌توان آنها را جزء سیستم جهانی سوسیالیستی آورد.

سیستم جهانی سوسیالیستی در زمینه‌های مادی و معنوی دستاوردهای واقعاً شگرف و تحسین آمیز دارد. این سیستم توانسته اقتصادی متعادلتر و ثمر بخش‌تر از سرمایه داری و آهنگ رشدی سریعتر از آن ایجاد کند. اگر چه هنوز نبرد بازده کار که لنین آنرا عرصه قاطع نبرد شمرده است به‌سود سوسیالیسم تمام نشده است ولی همه چیز وعده می‌دهد که در این عرصه نیز سوسیالیسم فاتح شود. در زمینه فرهنگ و بهداشت عمومی موفقیتهای سوسیالیسم شگرف است. در زمینه شرکت توده‌ها در فعالیت اجتماعی و سیاسی و تساوی حقوق مردم اعم از صنف، جنس و ملیت و نژاد و غیره موفقیتهای سوسیالیسم انکار ناپذیر است. سوسیالیسم خود را عامل فوق العاده

نیرومند تاریخ در زمینه دفاع از صلح و ترقی اجتماعی نشان داده است و نقشش در این زمینه روزافزون است. در یک کلمه تجربهٔ قریب پنجاه سال ساختن سوسیالیسم و کمونیسم در جهان صحت و جان بخشی این نظام، صحت خطوط عمومی تفکر کمونیست‌ها را در شیوه ایجاد این نظام نشان داده است. به همین جهت مبارزه برای سوسیالیسم علمی یعنی مارکسیسم ـ لنینیسم و جانبازی در این راه بهترین محتوی حیاتی برای انسانهای مترقی عصر ماست.

ولی خطاست اگر ما به تجربه به کنکرت ساختمان سوسیالیسم غیر نقادانه بر خورد کنیم و سیر خود را در این زمینه تنها یک پویهٔ ظفر نمون و عاری از خطا جلوه گر سازیم. تجربه ساختمان سوسیالیسم تجربه تازه‌ای است. متأسفانه بنیادگزار خردمند جامعه سوسیالیستی در شوروی یعنی لنین زود در گذشت و استالین آموزش علمی پر نرمش لنینی را در باره ساختمان سوسیالیسم ساده کرد یعنی تعبیری از آموزش مارکس، انگلس و لنین به دست داد و الگویی از ساختمان جامعه نو رامطرح ساخت که در آن صرف نظر از وجود بسیاری اندیشه نغز و متین، تأثیر خصال و تمایلات شخص استالین مشهود است. لنین بر آن بود که پس از تصرف قدرت حاکمه، مسئله غلبه عنصر سوسیالیسم بر عنصر سرمایه‌داری را باید به ویژه در عرصه اقتصادی و با وسائل اقتصادی حل کرد و دست به محاصره طولانی دژ سرمایه داری داخلی زد، ولی استالین آموزش انقلابی مارکسیستی را به صورت یک آیین مذهبی و سکولاستیک در آورد و ای چه بسا با اتکاء به قهر سدها را از سر راه برداشت و اصلاحات سوسیالیستی را با تکیه به اراده آهنین پیش برد و نمونه‌ای از جامعه سوسیالیستی به وجود آورد که بعدها برخی معایب خود را در عمل نشان داد. این که استالین یک انقلابی و تئوریسین مبرز و در این طرز عمل خود غالباً صادق بود و فکر می‌کرد که به سوسیالیسم خدمت می‌کند تردیدی نیست ولی اساس یک ارزیابی عینی تاریخی نه مقامات وکرامات افراد است ونه ذهنیات آنها، بلکه نتایج عینی است که از عمل آنها حاصل شده است. استالین شخصیت بغرنج و متضادی است که ارزیابی علمی و عینی نتایج فکر وعمل وی را نباید ساده کرد و با پاسخ منفی یا مثبت بودن استالین به آن خاتمه داد. چنین بحثی یک بحث علمی نیست. به نظر این جانب اشتباه اساسی استالین آن است که وی پروسه‌های اجتماعی، تحولات اصلاحات اجتماعی را بیشتر با اسلوب ولونتاریستی، با تکیه به اراده، عامل آگاه و حتی ارادهٔ خود و غالباً با رادیکالیسمی که به خشونت و استبداد می‌کشید حل می‌نمود و عینیت و خود به خودی، ضرورت نضج پروسه‌ها، مراعات تدریج، تکیه به دموکراسی و ابتکار توده‌ها، مراعات اعتدال و غیره و غیره برایش کم مطرح بود. آیا این اسلوب عمل تاریخاً ضرور بود؟ اگر مقصود از ضرورت تاریخی اعتراف به خامیها و بی تجربگیها، تصادفها وبن بستها باشد، آن حرفی است ولی اگر مقصود از ضرورت تاریخی آن است که جز این راه دیگری عقلا متصور نبود و هر راهی غیر از این غلط بود، مسلماً این حرف نادرستی است. براساس اسناد می‌توان کاملا ثابت کرد که لنین تصور دیگر و به

مراتب پر نرمش‌تر و واقع بینانه و علمی‌تر از ساختمان جامعه نوین داشت.

باری نمونه‌ای که استالین از جامعهٔ سوسیالیستی به وجود آورد و موفقیتهای سیاسی و نظامی او بدان اوتوریته‌ای انکار ناپذیر داد و در عمل به ویژه پس ازمیان رفتن عامل وجودی خود او نشان داد که از معایب تهی نیست، نمی‌توانست از تحول و تغیر مصون ماند به ویژه آن که این تحول و تغیر سخت ضرورت یافته بود. ضرورت از کجا ناشی می‌شد؟ از آنجا که بین سازمانها و نورمهای موجود حزبی و دولتی اقتصادی و اجتماعی و احکام منطبق با آن و یا ناشی از آن از طرفی و رشد جوشان نیروهای مولده، امکانات و ظرفیت مادی و معنوی جامعه، سطح آگاهی عمومی و غیره از طرف دیگر تضاد عمیق پدید شده بود. از مدتها پیش سوسیالیسم موافق آن نمونه که استالین ساخته بود به یک تجدد عظیم در شئون گوناگون نیازمند بود. اگر استالین علی رغم اسلوب نادرست تا دورانی به هر جهت سازمان ده مؤثری برای جامعه نوین بود، در دورانهای اخیر رهبری خود دیگر قادر نبود نیاز تحول را درک و منعکس کند و لذا رهبری او تا حدود جدی به ترمز رشد جامعه سوسیالیستی تبدیل شده بود. اهمیت عظیم کنگره بیستم در آن است که این نیاز تحول را درک کرده برای اجرای آن گامهای نخست را برداشت.

جهت تحول که بایستی در جامعه سوسیالیستی انجام گیرد کدام است؟ می‌بایست رهبری جمعی و علمی حزب و دولت و اقتصاد و غیره جای اسلوبهای اداری و بورکراتیک، روشهای ذهنی ولونتاریستی، شما سازیهای مجرد و توهمات سکولاستیک را بگیرد. می‌بایست حیات اقتصادی جامعه طوری تنظیم شود که در عین حفظ اولویت منافع جمع، میدان بروز ابتکار تنگ نگردد و شعله شور و علاقمندی فردی فرو ننشیند. می‌بایست به جای سانترالیسم مطلق شده, جهات دموکراسی سوسیالیستی جامعه و ابتکارات ارگانها و سازمانها پرورده گردد و بسط یابد. می‌بایست به خود سری و بی قانونی خاتمه داده شود و قانونیت سوسیالیستی جای تجاوز به حقوق انسانی را بگیرد، انسان جامعه سوسیالیستی احساس مصونیت کامل کند. می‌بایست به جای شیوهٔ سیتاد بازی و بحثهای سکولاستیک بر سر الفاظ و عبارات و مبدل کردن پیشوایان به پیمبران خطا ناپذیر و چسبیدن به احکام مایوس و در آوردن همه رهنمودها از مشتی احکام مجرد، شیوه خلاقیت بند شکن و اختراع جسورانه فکری بر پایه بررسی واقعیت عینی مسلط شود. می‌بایست با کشورهای سوسیالیستی و احزاب برادر، روابط بر اساس هم بستگی متساوی الحقوق برادرانه و انترناسیونالیسم پرولتری برقرار گردد و غیره و غیره. در واقع پس از مرگ استالین حرکت در همین سمت صحیح انجام گرفته و می‌گیرد و رفورمهایی که در جامعه سوسیالیستی شده وکلیه اقدامات در این جهت است.

پروسه سالم و نیرومند تجدد در کشورهای سوسیالیستی به نحوی امید بخش ادامه دارد.

برای ما مارکسیست ـ لنینیست‌های ایران ضرور است که الگوی ساختمان سوسیالیسم در کلیه

کشورها به درستی بررسی شود و بدون اندک تعصب و پیشداوری از همه عناصری که برای کشور و پراتیک انقلابی ما سودمند است در کادرجهان بینی انقلابی استفاده به عمل آید. ما در این جا وارد این بحث نمی‌شویم زیرا در شرایط ما چنین مجرد و پیش رس است.

نقطه مقابل سیستم سوسیالیستی، سیستم جهانی سرمایه داری امپریالیستی است که عده کثیری از کشورهای کم رشد را یدک می‌کشد. این سیستم کماکان سیستمی قوی است و بیش از ۵۰ درصد تولید صنعتی جهانی از آن اوست و علی رغم بحران عمومی خود کماکان و گاه با تمپ سریع (مانند ژاپن و آلمان غربی و ایتالیا در سالهای پس از جنگ) رشد می‌یابد. بخش عمدهٔ محتوی ایدهئولوژی ما کمونیست‌ها انتقاد عادلانه از این سیستم غیر انسانی و ددمنشانه مبتنی بر استثمار و استعمار است. تمام خلاقیت عظیم مارکس و انگلس و لنین صرف نشان دادن معایب سرشتی این سیستم شده است. از آن زمان که مارکسیسم پدید آمده تا امروز ماهیت سرمایه داری یعنی استثمار کار مزدوری و استعمار خلقها لایتغیر مانده است. ولی دیدن ماهیتی که تغییر نکرده نباید مانع دیدن تغییرات دیگری شود که طی صد سال اخیر در سرمایه داری روی داده است و لنین به نوبه خود و در دوران خود آنها را جمع بندی کرده است. از زمان جمع بندیهای لنین تا امروز نیز حداقل چهل سال می‌گذرد و این چهل سالی است انباشته از حوادث عظیم سیاسی، نظامی، اجتماعی، علمی و فنی. این چهل سالی است که سیستم جهانی سوسیالیستی به تدریج پدید شد و استحکام یافت و به عامل مؤثری در تاریخ بدل گردید. این چهل سالی است که سیستم استعمار امپریالیستی به شکل کهن آن فرو پاشیده است. این چهل سالی است که طی آن انقلاب علمی و فنی عظیمی رخ داده و در کار بسط یافتن و ثمره دادن است. کدام پروسه اجتماعی می‌تواند در زیر این همه پتک‌های کوبنده تغییر ناکرده بماند. اگر کرده است کدام است؟ تردیدی نیست که طی این چهل سال مارکسیست‌ها کوشیدند تا جمع بندیهای مختلفی بکنند ولی این عمل هنوز با جسارت و علمیت لنین که پدیده زمان خود را بدون هیچ بیم و «محکم کاری» دگماتیک دید و عرضه داشت در خور قیاس نیست. جمع بندی این تغییرات و تحولات کار عظیمی است و لازمه آن سنتر و تحلیل تازه‌ای از جامعه معاصر سرمایه داری است.

یکی از مختصات سرمایه داری معاصر بسط سرمایه داری انحصاری دولتی است.در کشورهای سرمایه داری غرب و امریکا گاه بخش دولتی ۲۰ درصد مجموع سرمایه گذاری را در بر می گیرد و نقش کنترل کننده دولت از این حدود زیادتر است. دولت در اثر مالکیت مستقیم خود و اجرای سیاست بورژوایی ملی کردن برخی رشته‌های صنعتی و از طریق سرمایه گذاری‌های خویش و از راه کنترل از طریق سیستم مالیاتها نقش فوق العاده سنگینی را ایفاء می‌کند. صحبت از تبعیت

کامل دستگاه دولتی از انحصارها کردن، ساده کردن منظره است. البته دولتهای سرمایه داری غرب از جهت ماهیت طبقاتی خود دیکتاتوری بورژوازی هستند و تلاش آنها در عمل موافق میل انحصارهای پر توان است ولی در اثر عوامل مختلف داخلی و جهانی همیشه در چارچوب تنگ منافع انحصارها باقی نمی‌مانند. تناقض بین انحصارها و دولتهای سرمایه داری بی‌سابقه نیست. این نقش ویژهٔ دولت در این کشورها باید مورد توجه قرار گیرد والا منظره شماتیره می‌شود و سایه روشنها درک نشده می‌ماند.

بسط سرمایه داری انحصاری دولتی علاوه بر برخی مختصات که به نقش دولت داده است به امکان برنامه گذاری (پروگراماسیون) دولتی و تنظیم دولتی اقتصاد (رگولاسیون) پایه عینی بخشیده است و مجموعهٔ همهٔ این عوامل همراه با اقداماتی از قبیل تسلیحات در مقیاس وسیع و تحول دائمی ترکیب آلی سرمایه که نتیجه رشد جوشان تکنیک است در تغییر شکل تجدید تولید سرمایه داری مؤثر افتاده و از بروز بحرانهای اقتصادی به شکل کهن تا حدودی جلوگیری کرده است. تردیدی نیست که همه این تحولات تأثیر در **ماهیت** اساسی سرمایه داری نکرده است. دعاوی سوسیال دموکراسی غرب دایر بر این که گویا ما با اقتصاد بدون بحران، اشتغال همگانی و حتی نوعی سوسیالیسم در این کشورها سرو کار داریم از بیخ و بن نادرست و مضر است. ولی تردیدی نیست که باید این تحولات را دید و در نظر گرفت. این پدیده‌ها هر یک تازگی دارد. لنین برخی از آنها و از آن جمله سرمایه داری انحصاری دولتی را در آغاز پیدایش آن با بصارت ویژه خود بررسی کرد و آن را کامل ترین تدارک مادی برای سوسیالیسم نامید. از دوران لنین تا حال این پدیده که در آن موقع جنبه اپیزودیک داشت، به پدیده نمونه وار مبدل شده است و تئوریسین‌های خاص خود مانند کینز، سمویلسن، ارهارد و دیگران را به وجود آورده است. از طرف مارکسیست‌ها تا چندی پیش بیش از آنچه که لنین در باره آن گفته بود، گفته نشده بود، ولی اینک بحثها و پژوهشهای اخلاقی در این زمینه انجام می‌گیرد که کاملا امید بخش است.

یکی دیگر از مختصات سرمایه داری معاصر بسط اتحادهای بین المللی مونوپولیستی (انتگراسیون) از قبیل بازار مشترک و غیره است. در پیدایش این اتحادیه‌های بین المللی هم گرایش مثبت بین المللی شدن اقتصاد و هم گرایش منفی اتحاد بین المللی سرمایه علیه کار وجود دارد. ولی این پدیده مسئله تناقض و تصادم و رقابت انحصارها را بدون آن که حل کند کمابیش وارد مرحله تازه‌ای می‌نماید. تجارب پس از جنگ نشان داد که سیر تناقضات امپریالیستی اکنون غیر از دوران بین دو جنگ جهانی است و رقابتها بدون آنکه از میان برود بیش از پیش به سازش می‌انجامد. در آمیختگی سرمایه‌ها و سرمایه گذاری کشورهای امپریالیستی در سرزمین یکدیگر به میزان وسیعی رسیده است و این خود پایه مادی و عینی عمل مشترک آنها علیه پرولتاریا و سیستم جهانی سوسیالیستی است.

یکی دیگر از مختصات سرمایه داری معاصر آن است که در شرایط فرو ریختن سیستم استعماری سرمایه داری امپریالیستی اسلوب خود را برای استعمار خلقها تغییرداده است و بیش از پیش حربهٔ «اقتصادی» به حربه قاطع بهره کشی از خلقها مبدل می‌شود. مجموعه اقدامات نو استعماری در زمینه اقتصاد، سیاست و ایدهئولوژی بر همه کس معلوم است و لزومی به ورود در این بحث نیست ولی در پرتو این تغییرات دیگر نباید سیاست متروپولها در مستعمرات را موافق الگوی سابق سنجید. استعمار جمعی با اشکال مستورتر، ظریفتر وعوامفریبانه‌تر انجام می‌گیرد. به علاوه در قبال رقابت با سیستم سوسیالیستی جهانی امپریالیست‌ها مجبورند انواع اصلاحات را در کشورهای کم رشد تشویق کنند، به شکل معینی و تا حد معینی با صنعتی شدن این کشورها موافقت نمایند. تا حد معینی به آنها آزادی مانور بدهند و غیره و غیره. مسئله کشورهای کم رشد و احراز هژمونی در این کشورها و پیروز کردن مناسبات سرمایه داری در این کشورها برای امپریالیسم اهمیت حیاتی دارد و فکر و انرژی کمی برای این کار مصرف نمی‌شود. امپریالیست‌ها با اتخاذ روش «استعمار جمعی» کوشیده‌اند تا از تضادهای خود در این عرصه بکاهند و در عین حال سلطه خود را محکمتر سازند.

یکی دیگر از مختصات سرمایه داری معاصر آن است که در داخل متروپولهای امپریالیستی و در درون جوامع سرمایه داری غرب مبارزات شدیدی که خود مؤسسات و ارزشهای موجوده را مورد تردید قرار می‌دهد روز به روز حدت بیشتری کسب می‌کند و بیش از پیش «جامعه رسمی» و «قانونی» را به دو اردوی متخاصم تقسیم می‌کند. شاید برخی تصور می‌کنند که این اختلافات قابل اعتناء کمونیست‌ها نیست زیرا همه وابستگان یک طبقه‌اند.اگر در واقع ما قادر بودیم که بدون اعتناء به جر و بحث ایدهئولوگها و سیاستمداران سرمایه داری راه خود را پیش ببریم، می‌بایست به آنها بی اعتنا باشیم ولی در شرایطی که نمی‌توانیم چنین کنیم، چنان که لنین بیان می‌کرد، محاسبه تضادهای هیئت حاکمه که از جهت استراتژیک بی اهمیت هستند، از جهت تاکتیک برای ما اهمیت فراوان کسب می‌کنند. سرمایه داری در شرایط کنونی خود را مجبور به عقب نشینی، مانور، استتار، عوام فریبی می‌بیند و این عامل در همه جا و همه چیز محسوس است.

امپریالیست‌ها در شرایط وجود سیستم جهانی سوسیالیستی و قدرت روز افزونش، در شرایط مبارزهٔ ملل رها شده از بند استعمار، در شرایط مبارزات سخت توده‌ها، در شرایط حادتر شدن مبارزه بر سرآهنگ رشد و بازار، در شرایط رشد جوشان علم و فن مجبورند به عقب نشینی دست بزنند و خود را برای حفظ بقاء خود با شرایط نوین دمساز سازند. در این شرایط نقش افکار عمومی بالا می‌رود. قشرهای بینابینی میدان پیدا می‌کنند. افکار مترقی راه رخنه می‌یابند. این خود یک پروسه زوال تدریجی است. معنی این سخن آن نیست که زوال سرمایه داری در این کشورها می‌تواند **خود به خودی** باشد. ابدا و اصلا. بدون نبرد، بدون تحول حاکمیت، بدون انقلاب

اجتماعی چنین تحولی میسر نیست ولی صبحت بر سر آن است که در این شرایط امکان گذار مسالمت آمیز در برخی از این قبیل کشورها در طول مدت بیش از پیش زمینه عینی می‌یابد و انتقال قدرت حاکمه به دست قشرهای زحمتکش، چیزی که شرط حتمی و محمل اجتماعی پیروزی سوسیالیسم است،می‌تواند با اشکال بی دردتری عملی شود.

بخش دیگری که در جهان ما وجود دارد بخش کشورهای رشد یابنده یاکم رشد است که برخیها آن را «جهان سوم» می‌نامند. این جهان طیفی است از کشورهای مختلف، از دست نشانده امپریالیسم گرفته تا دولتهای ملی و دموکراتیک. در اثر فرو ریختن سیستم استعمار این جهان دارای اهمیت و نفوذ فزاینده است. اگر در سال ۱۹۱۹ قریب ۷۰ در صد نفوس بشری در قید استعمار بود، اکنون تنها یک در صد در اسارت مستقیم استعماری است. بقیه یا به استقلال کامل رسیده‌اند یا استقلال سیاسی را به دست آورده‌اند. وجود کشورهای کم رشد یا رشد یابنده آسیا و افریقا و آمریکای لاتین و تحولاتی که در آنها می گذرد رنگی خاص به دوران ما داده است. امپریالیست‌ها می‌کوشند به هر بهایی است این کشورها را به دنبال خود بکشند. سوسیالیسم علاقمند است که آنها را درجاده رشد سوسیالیستی بیندازد. تصادم نیرومند آشکار و نهانی بین این او سیستم در این مناطق دیده می‌شود. لذا این مناطق که خود نیز محملهای فراوانی در درون خود دارند، به عرصه حوادث طوفانی بدل شده است.

برای این کشورها مسئلهٔ راه و آهنگ رشد اجتماعی- اقتصادی مسئلهٔ مرکزی است. این کشورها هر یک ۱۵۰ تا ۲۰۰ سال از کشورهای رشد یافته جهان عقب‌اند و شکاف عقب ماندگی سال به سال وسیعتر وعمیقتر می‌شود. سرمایه داری قادر نیست منابع انسانی و طبیعی را در این کشورها بدان نحو مجهز کند که آنها بتوانند طی چند دهه خود را به سطح جهانی برسانند. لذا سرمایه‌داری در این کشورها بیش از پیش اعتبار خود را از دست می‌دهد و بیش از پیش سوسیالیسم برای قشرهای دموکراتیک این جوامع کسب جاذبه می‌کند. مسئله راه رشد غیر سرمایه‌داری و دولت ائتلاف نیروهای دموکراتیک ملی که می‌تواند به این راه تحقق بخشد در این شرایط به مسئله مهمی بدل می‌گردد.کمونیست‌ها باید طرق تحول مترقی را در این کشورها به نحوی رهبری کنند که از مختصات ویژه وضع جهان و این بخش ناشی می‌شود. به همین جهت برخورد پر از نرمش با جریانات ملی مترقی در این نواحی، یافتن فرمولهایی مانند دموکراسی ملی و راه رشد غیر سرمایه داری، یافتن اشکال همکاری کمونیستها با قشرهای دموکراتیک و ملی وغیره و غیره دارای اهمیت درجه اول است. در این کشورها همه جا نمی‌توان مسئله را با جنگ حل کرد. اگر بتوان و این عمل از ماجراجوئی عاری و با واقع بینی و توفیق همراه باشد، فرد انقلابی با آن نمی‌تواند مخالفت کند.

ولی بدیهی است که در همه موارد نمی توان با شیوهٔ قهر آمیزمعضل اجتماعی را حل کرد. محیط به مراتب متنوعتر و بغرنجتر از اینهاست. باید توانست تحول ملی و ضد امپریالیستی را در این کشورها به سوی تحول دموکراتیک و سوسیالیستی سیر داد و شکل مشخص این سیر را در هر جا با نرمش و بدون جزمیت و انجماد یافت.

مسائل مربوط به کشورهای کم رشد که کشور ما جزء آن است باید مورد بررسی ویژه ما قرار گیرد. یکی از این مسائل نقش خرده بورژوازی در این کشورهاست. در این کشورها خرده بورژوازی شهر و ده نیروی عظیمی است و تمام طرز فکر و روحیات پر نوسان خود را در سراپای زندگی سیاسی و اجتماعی رخنه می‌دهد. این عامل، یعنی نقش خرده بورژوازی، در همه چیز مهر ونشان خود را باقی می‌گذارد و سیر مبارزات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و جریان تحول دموکراتیک و سوسیالیستی و جریان پیدایش دولتهای دموکراتیک و سوسیالیستی را در مجرای ویژه ای می‌افکند و زمینه را برای دگماتیسم و ولونتاریسم سخت فراهم می‌سازد. عناصر انقلابی مارکسیست ـ لنینیست باید در این کشورها تلاش عظیمی به کار برند تا اولا حزب طبقه کارگر را در مسیر صحیح نگاه دارند. ثانیاً جنبش رهایی بخش را از کژ راهی و گمراهی برهانند. تجربه نشان داد که اگر مارکسیست ـ لنینیست‌ها در این کشورها قالبی عمل کنند، در برخورد به مسائل واقع بینی و نرمش لازم را به کار نبرند منفرد می‌شوند و سیر جامعه به سوی سوسیالیسم به مراتب بغرنجتر، نابهنجارتر و دردناکتر می‌شود.

برای این که خصایص جهان و دوران ما روشن شود به ویژه باید علاوه بر توصیف ویژگیهای سوسیالیسم، سرمایه داری و امپریالیسم و جهان سوم- دو جریان دیگر را نیز در نظر داشت.

یکی از خصایص زمان ما بسط شگفت انگیز جنبشها اعم از طبقاتی، ملی، صنفی و نژادی به اشکال مختلف از پارلمانی تا پارتیزانی است. مردم جهان به انحاء مختلف درسازمانهای ملی و بین المللی متشکل می‌شوند و دست به مبارزه مطالباتی می‌زنند. اپولی تیسم که زمانی خصیصه توده‌ها در کشورهای متروپول و مستعمره و وابسته بود فروکش می‌کند. مردم خواستار درک مسائل و نیل به حقوق حقه خود هستند و به طور متشکل و غیر متشکل به هیئت حاکمه اعمال فشار می‌کنند. امکان حل و فصل مخفی مسائل در پس دیوار وزارت امور خارجه از میان می‌رود. نقش خلق و افکار عمومی در تزاید است. جنبش کمونیستی جهانی بخش مقدم و پیشاهنگ این جنبش عظیم جهانی است. شرایطی که احزاب برادر در آن عمل می‌کنند سخت متنوع است لذا نمی‌توان با تاکتیک واحدی و یا از مرکز واحدی همه را اداره کرد. هر حزبی باید بتواند بر اساس احکام کلی شرایط خاص خود را تحلیل کند و راه ویژه خود را برای سیر دادن جامعه به طرف سوسیالیسم

بیابد. اندیشهٔ «تنوع مراکز» یا پلی سانتریسم که برخی احزاب پیش می‌کشند اگر به معنای نفی همبستگی انترناسیونالیستی احزاب پرولتری باشد درست نیست ولی اگر به معنای آن است که اصل سانترالیسم دموکراتیک در مقیاس جنبش انقلابی جهانی نیز باید اعمال گردد صحیح است و انترناسیونالیسم پرولتری جز این معنای دیگری ندارد. به هر جهت نوع نوین همبستگی که ناشی از درجه کنونی تکامل نهضت و احزاب برادر است باید شکل یابد و در واقع نیز در کار شکل یافتن است. قاعده بر آن است که در این تشکل نوین باید هم حد اعلای انترناسیونالیسم و همبستگی احزاب برادر و هم حد اعلای قدرت ابتکار و استقلال عمل این احزاب در محیط ویژه مبارزه خود تأمین گردد.

یکی دیگر از خصایص عصر ما رشد جوشان علم و تکنیک است. ما در دوران یک انقلاب بی نظیر علمی و فنی که دارای عواقب دراز مدت و پیش بینی ناپذیر است زندگی می‌کنیم. هم در منابع انرژی، هم در مواد اولیه و هم در تکنولوژی تولید تحولات کیفی و بنیادی شگرف رخ می‌دهد. مهمترین بخش تکامل غالب علوم طبیعی نسبت به سراسر تاریخ متعلق به همین بیست ساله پس از جنگ است! منابع جدید انرژی مانند اتم و هسته آن, آفتاب و آب قدرت فعاله بشر را دهها بار بالا می‌برد. تکنیک راکت و الکترونیک مولکترونیک (الکترونیک مینیاتوریزه)، بسط شیمی و دستاوردهای زیست شناسی معاصر و رشد سریع علم و فرهنگ منظره جهان ما را با سرعت دگرگون می‌کند. عصر جوامع بسته، توده‌های بی خبر، سیاستهای پس پرده، پیشوایان همه دان وهمه توان برای همیشه گذشته است. نباید منتظر نوابغ یگانه‌ای بود که دربارهٔ کلیهٔ مسائل حقایق بلا تردید بیان دارند. خلقها، تمدنها، سیستم‌ها بیش از پیش درهم تأثیر می‌کنند. رشد تکنیک از جمله تکنیک جنگ کیفیت جنگ جهانی را تغییر داده است. البته نه از این جهت که دیگر نمی‌توان از جنگ عادلانه و غیر عادلانه صحبت کرد، بلکه از این جهت که جنگهای بزرگ می‌تواند منشاء خطرات غیر قابل پیش بینی برای تمدن انسان باشد. بحث دربارهٔ این که آیا بشریت پس از یک جنگ هسته‌ای می‌ماند یا نمی‌ماند یک بحث علمی نیست. ولی آنچه که مسلم است زیانهای حاصله از جنگ هسته‌ای به اندازه‌ای عظیم است که باید در کادر تأمین مقتضیات تکامل تاریخ با تمام قوی از این بلیه احتراز جست. این حادترین، مقدس‌ترین، مهمترین و بلاتردیدترین وظیفهٔ انسانی است. حقیقت آن است که تکنیک راکت و بمبهای چندین ده مگاتنی سلاح راچنان که زمانی لنین به گواهی کروپسکایا دقیقاً پیش بینی می‌کرد، از وسیلهٔ دفاع به وسیلهٔ امحاء بدل کرده است. در چنین شرایطی تکرار عبارات کهن دایر بر این که نیروی قاطع انسان است نه اسلحه به شکل کلی و مکانیکی آنها صحیح نیست. این تحول عمیق که در اثر تحول تکنیکی در مسئله جنگ رخ داده است و این امر که جنگ جهانی خطر مهلکی برای تمدن بشری است کمونیست‌ها را در مقابل این وظیفه قرار داده است که سیر جهان به جانب سوسیالیسم، رهایی خلقها و نیل آنها به ترقی

اجتماعی به نحوی تسریع شود که در چارچوب حفظ صلح جهانی باشد. آیا می توان حفظ صلح را با تأمین تحول انقلابی جامعه بشری در آمیخت یا این دوقطب متضادند؟ پاسخ مارکسیست ـ لنینیست‌ها آن است که این دو قطب متضاد نیستند و می‌توان روشی تنظیم کرد که در این حرکت به پیش، صلح جهانی که صیانت آن اهمیت حیاتی کسب کرده حتی المقدور از گزند مصون ماند. جنگ ناگزیری تقدیر آمیز خود را از دست داده ـ تناسب قوا در جهان طوری است که امپریالیسم علی رغم ماهیت درنده خوی خود دیگر قادر نیست ارادهٔ خود را تحمیل کند. حفظ صلح اگر برای آن به درستی مبارزه شود ممکن است. در شرایط صلح مبارزات طبقاتی و ملی و نژادی و جنسی و صنفی نه تنها فروکش نمی‌کند، اوج می‌گیرد و امپریالیسم و سرمایه داری به جانب سرنوشت حتمی تاریخی خود رانده خواهند شد.

برای حفظ صلح جهانی باید سیاستی خردمندانه و بدون ماجراجویی در پیش گرفت. البته حفظ صلح جهانی هدف غایی و بذاته نیست.حفظ صلح جهانی همراه است با نبرد عظیم برای تحول اجتماعی در جهت سوسیالیسم. تلفیق این دو مبداء نه فقط ممکن بلکه ضرور است. همزیستی مسالمت آمیز دو سیستم متناقض، اتحاد صمیمانه کشورهای سوسیالیستی، با یک دیگر و دوستی و کمک آنها به کشورهای کم رشد شکل این تلفیق است. تمام صحبت بر سر آن است که ما تحول انقلابی را به نحوی اداره کنیم که صلح را عبث به خطر نیافکند و صلح جهانی را به نحوی حفظ کنیم که مانع تحول انقلابی و حرکت پیشرونده جامعه بشری نشود. همزیستی مسالمت آمیز در شرایط امروزی فقط به معنای عدم جنگ نیست و این همزیستی باید جنبه مثبت و سازندهٔ روابط متساوی الحقوق در این یا آن رشتهٔ اقتصاد، علم و فرهنگ به خود گیرد و به صورت مسابقه مسالمت آمیز و سیستم متناقض در آید. نباید از این مسابقه که محتوی عمده همزیستی مسالمت آمیز است هراسید زیرا موضع سوسیالیسم حق است و در این مسابقه، اگر درست عمل کند پیروزی با اوست. همزیستی مسالمت آمیز به معنای حفظ وضع موجود درجهان نیست و شکلی از اشکال مبارزه طبقاتی است. اتحاد شوروی حتی از دوران حیات استالین این سیاست تلفیق، سیاست حفظ صلح جهانی با نبرد به خاطر سوسیالیسم و دموکراسی را پایه گذاری کرد. اقدامات اتحاد شوروی در صحنه جهانی مبتنی بر این پایه است و ماهیتاً در سمت اصولی یعنی در سمت انقلابی است.تخطئهٔ این اقدامات و یا مقابلهٔ این اقدامات با احکام تجریدی و مصنوعاً دست چین شده از متون کلاسیکها کارمضری است که جز گمراهی و کژ اندیشی ثمره دیگری به بار نخواهد آورد.

در شرایط نبرد برای همزیستی مسالمت آمیز، بسط مبارزه بر ضد سرمایه داری، تقویت جنبش رهایی بخش ملی، تقویت کشورهای نو استقلال و ضد امپریالیست نه فقط ممکن است بلکه ضروراست. منتها در این شرایط نوین جهانی باید تاکتیکهای مناسب را یافت. مثلا ما از

امکان تکامل مسالمت آمیز انقلاب صحبت می‌کنیم. حتی در دوران استالین احزابی مانند احزاب فرانسه و انگلستان و ایتالیا و امریکا این مطلب را به میان کشیدند. این بحث از ضرورت و واقعیت برخاسته است.اگر ما احزاب برادر کشورهای رشد یافته سرمایه داری را ازاین امکان محروم کنیم آنها را از داشتن یک مشی واقع بینانه محروم کرده‌ایم، زیرا بسیار بعید است که به ویژه در شرایط حفظ صلح امکان اعمال قهر برای احزاب برادر این کشورها پیدا شود. و اما این که آیا راه مسالمت آمیز ممکن است، باید گفت آری ممکن است. منظره را این طور نباید تصویر کرد که امروز یا فردا احزاب کمونیست در پارلمان اکثریت می‌یابند و دیکتاتوری پرولتاریا را از طریق قانونی بر قرار می‌کنند. منظره را باید در انفراد تدریجی انحصار طلبان و سپس سرمایه داران در شرایط مشخص جهان امروز، تجمع و اتحاد تدریجی نیروهای تحول طلب، رخنه تدریجی عناصر ترقی اجتماعی و امثال آن دید. البته تاریخ از فرصت‌های نادر خالی نیست و احدی نمی‌تواند بگوید که تحول کیفی سریع و قهر آمیز این کشورها به کلی منتفی است. ولی بر روی چنین امکانات کم اجتماعی نمی‌توان حساب کرد. بر پایهٔ همین دور نما سراپای تاکتیک کمونیستها در این کشورها نسبت به احزاب سوسیال دموکرات، نسبت به نیروهای کاتولیک مترقی تغییر می‌کند. به درستی صحبت از تغییرات ساختی در جامعه به میان می‌آید. مسئلهٔ جبههٔ وسیع نیروهای ضد انحصاری مطرح می‌گردد. همه اینها با وضع جهان، با ضرورت حفظ صلح جهان، با تحلیل درست از تناسب قوی، با درک صحیح از وضع کشورهای امپریالیستی ارتباط نزدیک دارد و فقط در داخل یک چنین تحلیل جامعی قابل درک است. این توصیف از وضع جهان با تحلیل مائوئیستی از این وضع تفاوت اساسی دارد. برای کمونیستها مسئله درک وضع جهان یک مسئله تجریدی نیست. مسائل کشور خود را از مسائل جهان نمی‌توان جدا ساخت و نباید جدا ساخت. نمی‌توان گفت:ما به بحثهای موجود در درون نهضت انقلابی کاری نداریم. مسائل جهان مسائل مشترک همهٔ خلق هاست و به سهم خود به ما مربوط است. نوع برداشت از این مسائل ما را نا گزیر به نتائج معینی در درون مرزهای کشور خود می‌رساند. آنچه که در این مختصر گفتیم و شامل مهمترین نکات مورد تنازع و حل آنها از نظرنگارنده است، برداشتی است که از موضع مارکسیسم جاندار و خلاق بر می‌خیزد، مارکسیسمی که روح انقلابی را با دید درست واقعیت در می‌آمیزد و از هر گونه ایدآلیسم، سوبژکتیویسم و اپورتونیسم مبراست.

پرواز پندار
سیر رؤیایی در آینده های دور ودورتر

دانسته کرانمند است، نادانسته بیکران
لاپلاس

واپس بینی و پیش بینی

انسان برای تمشیت امور**حال** گاه به واپس می نگرد Rétrospection و با بررسی رویدادهای تاریخ و پند آموزی و بهره برداری ازآن ها واپس گویی می کند Rétrodiction. واپس گویی یا به بیان دیگر تعمیم آزمون های نیک وبد تاریخ آدمی را برای روبرو شدن با این گرد اسرار آمیز بسیج می سازد. وگاه انسان برای تمشیت امور **حال** ناچار است به پیش بنگرد Prospection و پیش گویی کند Prédiction. پیش گویی گاه برای ارزیابی وقایع زمان نزدیک است وچنین پیش گویی می تواند کاملا علمی وحتی نسبتا دقیق باشد و گاه نیز برای داشتن منظره ای از زمان های دور و بسیار دور است. با این که این نوع پیش گویی نیز می تواند مبتنی بر علم ودرک قوانین حرکت جامعه باشد، ولی جنبه دقت آن کم است و وارد عرصه رویا می‌شود وتنها به کمک پرواز پندار می توان بر فراز مرزهای ناپیدای دور دست سیر کرد. تاریخ تعهدی ندارد که به این رؤیاها پاسخ مثبت بدهد. ولی انسان به هر صورت به این رؤیاها نیازمند است، به ویژه آن که شکوه و فرآینده گاه به رنج های اکنون تسکین می بخشد وگاه تلاش های امروزی ما را بالدارتر و پر شورتر می گرداند. آری این رؤیا بافی خودکاری است. نوشیدن شراب های فرح بخش از ساغرهای موهوم است وپیوند هستی خود باهستی هایی که در صلب تاریخند وشناوری در میدان مغناطیسی زمان بی تک وپایان و مایه گرفتن از اکسیرهایی که درنهان گاه تکامل ذخیره اند.

پلکان پیروزی

در برابر تاریخ انسانی از همان آغاز دو وظیفه ویک‌هدف قرار داشت. دو وظیفه عبارت است از درک قوانین طبیعت و جامعه برای آن که آن قوانین رام انسان شود. هدف عبارت است از پی افکندن به روزی انسان بر اساس این درک وتسلط بر قوانین طبیعت وجامعه. اجرای این وظایف ونیل بدین هدف تاریخ دراز و رنجبار داشته و دارد وخواهد داشت. سیر معرفت بر قوانین جامعه وطبیعت ومبارزه و سیطره بر آن ها سیری است که دم به دم سرعت بیشتر می یابد و در دوران ماتکانی نیرومند وانقلابی یافته است. منتها جریان درک قوانین طبیعت ومبارزه با آن ها وسیطره بر آن ها را «مشکلات خانوادگی» بشر یعنی نزاع طبقاتی وملی ونژادی و فکری درون جوامع انسانی سخت کند می کند. روزی که بشر بین الملل هم آهنگ خود را پی ریزد ومسئلهٔ فقر وغنا، فرماندهی و فرمانبری، حرمان و امتیاز، جهل ومعرفت را به سود سراسر بشریت حل کند، نیروی انسانیت برای نبرد با طبیعت صد چندان وهزار چندان خواهد شد.

درک قوانین تکامل اجتماعی ونبرد با این قوانین وسیطره برآن ها اکنون قریب دو قرن است آغاز شده وما شاید تا دو قرن دیگر یا بیشتر به حل و فصل نهایی این مسئله مشغول خواهیم بود واین خود لمحه ای است د رتاریخ انسان. پس از چند نسل دیگر سیاره ما به شکل نسبی متحد وثروتمند ودانشمند وآرام وتندرست و به‌روز خواهد بود، به نبرد نهایی با طبیعت خواهد شتافت، نبردی که آن را از همان آغاز تمدن خود آغاز نهاده است. طبیعت را می توان به سه نوع تقسیم کرد: طبیعت وجودانسانی، طبیعت سیاره ما، طبیعت کیهانی (نخست منظومه ما، سپس کهکشان ما وآنگاه ماوراء کهکشان ما وسرانجام عالم). مبارزه با طبیعت وجود انسانی یعنی درک کلیه قوانین زیستی و روانی و امکان سیطره بر آن ها. مبارزه با طبیعت سیاره ما یعنی درک کلیه قوانین فیزیکی و شیمیایی وجوی وجغرافیایی و زمین شناسی و گیاه شناسی وجانورشناسی و غیره و امکان سیطره بر آن ها. مبارزه با طبیعت کیهانی یعنی درک کلیهٔ قوانینی که ما را به راز سپهر و تسلط بر آن دسترس دهد.

برنامه ای است سنگین و رنگین و دور و دراز که از آن اندکی اجرا شده و بسیاری مانده است ولذا هنوز قرن ها و قرن های دراز دیگر علم د ربرابر انسان هر روز پرده گشایی تازه می‌کند و بر امکانات اول می افزاید وچهره تمدن ها را ازخانه وجامه و وسایل ارتباط و حمل ونقل و فرهنک و بهداشت و تفریح واستراحت و ورزش و افزارهای آزمایش و پژوهش تولید توزیع و مصرف وغیره و غیره دم به دم دگرگون می کند.

دور نمای نزدیک

بررسی تکامل تمدن معاصر نشان می دهد که بشریت با بالا بردن دایمی سطح معرفت خویش قادر است به منابع عظیم تر قدرت(انرژی)، به امکان بیشتر سرعت، به وسایل دقیق تر ارتباط دست یابد و بیش ازپیش بار کار یدی و فکری خود را بر دوش ماشین بگذارد. در عصر ما در همهٔ این زمینه ها افق های عظیمی گشوده شده است: امکان رام کردن انرژی اتمیک ودرون هسته ای، دسترسی یافتن به سرعت های اول و دوم کیهانی، ایجاد وسایل ارتباط الکترونیک، پیشرفت شگرف در زمینه اوتوماسیون و سیبر ناسیون بر پایهٔ الکترونیک و بیونیک. دستاوردهای عظیم ودوران ساز در رشته شیمی و بیولوژی و غیره وغیره نشان می دهد که انقلاب علمی و فنی کنونی (که آن را انقلاب دومی از این قبیل می شمرند) در کار چه تدارک عظیمی است. ثمرات نهایی این تدارک تنها در قرن آتی و قرن بعد بروز خواهد کرد. تنظیم تغییرات جوی، اصلاح محیط جغرافیایی جهان، دسترسی به سیارات دیگر، چندین ده برابر کردن محصولات و دسترسی به رفاه عمومی یک جامعهٔ کمونیستی، انقلاب در امور فرهنگ و پرورش،ایجاد اقتصاد جهانی و جامعه جهانی، غلبه نسبی بر بیماری، پیری و مرگ- چنین است شمه ای از نتایج این تدارک. نیمهٔ دوم قرن بیستم و قرن بیست و یکم سرشار از عظیم ترین تحولات در زمینه علمی و فنی، در زمینه اجتماعی و فرهنگی خواهد بود. قاره های عقب مانده با شتاب خود را به صف پیشین خواهند رساند. تمدن به صحاری سوزان لوت،دزونگاری، گبی و صحرای آفریقا و توندراهای فسرده و قاره های منجمد گروینلند و آرکتیک و سطوح اقیانوس ها و الواح فوقانی هوا و فضا و اعماق زمین رخنه خواهد کرد. انسان جسم و جانی به مراتب تندرست تر و عمر و گذرانی به مراتب شاداب تر خواهد داشت. چهره روانی نوی با مختصات کلکتیویسم وانترناسیونالیسم پدید خواهد شد.

ولی این تدارک ونتایج آن به خودی خود نهایی نیست، بلکه چنان که لازمه دیالکتیک تاریخ است خود تدارکی است برای پیدا شدن افق ها و ساخت های تازه. آن افق ها و ساخت ها تنها در مه کبود اوهام وخیالات دور پرواز دیده می شود و چنان غریب، چنان عالی و چنان شگرف است که خرد ما گویی از تصور آن هراسان می گردد وحیرت انگیزترین تخیلات و بی باکانه ترین افسانه ها در برابر جلوه های آن رنگ پریده می شود.

چون برای جولان پرنده پندار در مرزهای آینده قیدی نیست جز قید منطق علمی، پس بی هیچ پروا به سراغ آن دور نماهای دور برویم.

تصویری زنده از آینده

نخست بکوشیم تا یک تصویر زنده از آینده ای که کمابیش در دسترس دید فکری ماست بدهیم. این تصویر به هیچوجه مبتنی بر پندار بافی نیست زیرا کلیهٔ عناصر مقدماتی تحولی که توصیف خواهیم کرد هم اکنون فراهم است وهم اکنون مسائل اساسی آن تمدنی که طی قرن های نزدیک پدید خواهد شد در اصول خود حل شده است. فی المثل یک بنگاه صنعتی را در نقطه ای در کویر ایران در نظر بگیریم. منظرهٔ دیرینهٔ کویر ایران و آب وهوای آن به برکت تغییرات آگاهانهٔ جوی واستقادهٔ وسیع از منابع زیر زمینی آب و انتقال آب های بی نمک شده دریاها و تغییر ترکیب خاک با وسایل شیمیایی به کلی دگرگون شده است. بنگاه صنعتی انرژی خود را از « مواد شکافتنی» که ذخیره کوچکی از آن برای ده ها سال کافی است به دست می آورد. لذا لازم نیست خطوط مواصلاتی این بنگاه را با زغال و نفت و تورب و مازوت و غیره تغذیه نماید. با آن که این بنگاه صنعتی از لحاظ قدرت کار کرد وکثرت محصول خود با عظیم ترین مؤسسات زمان ماکه دارای ده ها هزار کارگر هستند برابری می‌کند ولی از جهت ابعاد خویش یک کارخانه متوسط دوران ما را به خاطر می آورد زیرا ماشین ها در این بنگاه به‌کلی تغییر شکل یافته است. ماشین های مینیاتور ظریف و ماوراء دقیق و بی نهایت بغرنجی که بر اساس«شماهای انتگرال» به کمک نیمه هادی هایی از قبیل کرمنیوم و ژرمانیوم ساخته شده است، بدون کمترین هیاهو در محفظه های پلاستیک زیبایی مشغول کارندو « پولت» های الکترونیک همه جریان کارکرد ونیازمندی های آن ها رامنعکس می کند. جریان فنی (پروسه تکنولوژیک) تولید نیز در این بنگاه با مؤسسات صنعتی امروزی تفاوت کیفی واساسی دارد. اگر در هر بنگاه معاصر ما بیشتر در اثر کار مکانیکی ماشین تحول و تغییر در مواد اولیه انجام می گیرد، در این بنگاه تحول مواد اولیه به طور عمده نتیجهٔ فعل و انفعالات شیمیایی است. مایه ها و مخمرهای شیمیایی(انزیما) کلیه تحولات و تبادلات لازمه را در مواد اولیه ایجاد می کند وتنوع و دامنه این تحول وتبدل وسیع است. خود مواد اولیه را بنگاه صنعتی مفروض ما مستقیماً از پوسته های مختلف زمین تا اعماق زمین که « مانتیا» نام دارد به کمک سندهاو لوله ها وکانال های تحت الارضی به دست می آورد. بدین سان به کمک پروسه های شیمیایی آنزیماتیک و به برکت در دست داشتن انرژی های عظیم درون هسته ای و به برکت تکنولوژی ماوراء بغرنج مولکترونیک(الکترونیک ذره ای ومینیاتوریزاسیون)، بنگاه می تواند آن محصولات ارگانیک که سابقاً فقط از طبیعت ستانده می شد و از راه کشاورزی و دام پروری بدست می آمد مصنوعاً تولید کند. فرض کنید بنگاه صنعتی مورد نظر مایک بنگاه تولید مواد هیدروکاربنه و نشاسته ای است

که از تبدیل مواد غیر آلی به دست آمده ومحصولات بسیار متنوع آن که به زیباترین و متنوع ترین اشکال بسته بندی می شود خواربار آبادی های اطراف را تأمین می کند و نقش مزارع کشاورزی و فرم های دام پروری عصر مارا ایفا می نماید. بنگاه صنعتی در پرتو سیبرناسیون نه فقط خود را بدون مداخله زیاد انسان اداره می کند بلکه برنامه کار خویش را نیز تعیین می نماید و تا حدی اجزای خود را باز می آفریند Regénération. انسان های نظارت کننده بر این بنگاه که در عین حال د رپژوهش گاه های آن مشغول کارند بسیار معدودند. پژوهش گاه از راه شبکه تله سیبرنتیک جهانی و کیهانی با هر موسسه ای که مایل باشد در کره ما و کرات دگر مربوط می شود وهر نوع اطلاعی را می دهد و می ستاند. بدین ترتیب هر بنگاه جداگانه ای خود د رمرکز هستی جوشان انسانی قرار دارد. نتیجه یک چنین تحول شگرف افزارهای تولید و تبدیل مکانیسم به ارگانیسم روشن است: وفور بی حد متنوع ترین محصولات با ارزانترین وسایل معضل غناء و رفاه همگانی را به آسان ترین وجه حل می کند. پیداست که دراین جامعه تفاوت کار یدی و فکری، تفاوت شهر و ده، تفاوت کشورهای کم رشد و پر رشد از میان رفته وجامعه برابری و برادری، دانش و شایستگی، رفاه و وارستگی یا همان جامعه ای که ما آن را با لفظ کمونیسم وصف می کنیم برقرار شده است.

می توان بر شاهین پندار باز هم بر افق های بالاتر پرواز کرد.

انسان، آفرینندهٔ انسان

انسان هم اکنون درعصر ما تدریجاً به راز وراثت، رمز تشکل مواد زنده، کارگاه آنزیماتیک درون موجودات زنده از گیاه تا آدمی، پی می برد. لذا وارد دستگاه درونی خلقت می شود و می تواند موجودات زنده راموافق خواست خود دگرگون کند. هم اکنون شیمی پولیمر به ما امکان می دهد خاصیت های معین و دلبخواه خود را در حد معینی به اشیاء بدهیم و مختصاتی را که در طبیعت متقابلند مثلا مانند استحکام و سبکی، سختی و شفافیت را با هم گرد آوریم. ولی دانش شگفت تر از آن در قنداق است و آن دانش گشودن رموز وراثت، خواندن هیروگلیف رشته های DNA و RNA در کروموزوم ها، کشف فعل و انفعالات بی سرو صدای آنزیماتیک موجودات زنده است که به کمک آن طبیعت جادوگر بی بانگ و دود و فشار و بخار همه مواد را به همهٔ مواد مبدل می سازد. شاید تا اواخر سده حاضر نخستین تأثیر انسان بر روز یاخته های ارثی و نخستین آزمایش آدمی برای ساختن اجسام ارگانیک بغرنج از طریق شیمیایی صرف ، به ثمر برسد. این کار باید بدان جا برسد که آدمی زاد

سراپای ساختمان دماغی وجسمی خود را دم به دم تکمیل کند و از Homo Sapiens یک نوع انسان جدیدی را بیرون کشد. این کار باید بدان جا برسد که آدمی بتواند جانوران و گیاهان تازه بیافریند و مواد ومحصولات نادیده و ناشنیده ای خلق نماید که مختصاتی شگفت انگیز دارند. دامنه خلقت و ترکیب در این جا عملا بی پایان است. آن گاه دیگر تمدن انسانی تنها تحول اشیاء وافکار نیست، بلکه خود حاملین تمدن ـ خود انسان ها- نیز در کار تحولند واین موجد افق هایی است توصیف نکردنی و حدس نازدنی. اگر بتوان فی المثل به انسان های نه اندرتال و کرومانیون توضیح داد که اپرا، بورس کار، مراکز سنجش افکار عمومی، رفورم اجتماعی، اعتصاب و بحران چیست، به ما نیز می توان مسائل و پدیده های آن جامعه مابعد انسانی را توضیح داد. درچارچوب محدود زمانی و مکانی روحی و فکری ما آن داستان ها گنجیدنی نیست.

سادگی بغرنج

و بر این اساس می توان دید که زمانی، د ردوران های بسیار دور دست، تمدن انسانی به یک سادگی و بساطت محض که درعین حال سخت بغرنج است می رسد. در آن هنگام تمدن در منظومهٔ ما و آن سوی منظومهٔ ما گسترده است. سراپای طبیعت بزرگ بر حسب تمایل انسان از جهت چرخش سیارات و شرایط زیست تنسیق و تنظیم شده است. موجوداتی که ما آن ها رابه نام خود انسان می نامیم ولی عملا از لحاظ نوع بیولوژیک با ما تفاوت کیفی دارند،د رآن حد کمال عقلی و فکری، در آن حد بغرنجی ساختمان جسمی هستند که می توانند در انواع شرایط طبیعی زیست کنند وخود را با انواع شرایط طبیعی دم ساز نمایند. بدین معنی که اختیار تنظیم مختصات بیولوژیک و فیزیولوژیک وجود خود را در قبضه دارند و لذا نقش افزارهای مددی وماشین ها، نقش دگرگون کردن مواد برای آن که بکار بردنی باشند، فروکش خواهد کرد. توصیفی که افسانه ها و مذاهب از بهشت و ساکنین آن، از آسمان ها وساکنین آن ها می دهند، توصیف جهانی است که درآن موجوداتی قدر قدرت ومعجز کار و کاملا مسلط بر خود و پیرامون در اوج هماهنگی و کمال زیست می کنند. این توصیف دور دست وعامیانه ای است از مقام آن انسان که روزی از فلک پران می گردد و آنچه اندروهم ناید آن می شود.

از اکنون تا آن دوران دور و بسیار دور تمدن از سطوح وحالات گوناگون می گذرد. چیرگی انسان بر منابع عظیم انرژی، بر خواص و قوانین فیزیکی و شیمیایی و بیولوژیک ,

حل و فصل معضلات اجتماعی مراحل از لحاظ کیفی مختلفی را در تاریخ بشر پدید خواهد آوردو بر سر هر چینه چینهٔ دیگری از تمدن جای خواهد گرفت واکنون های تازه ای همه چیز گذشته را به آغوش زوال و نسیان خواهد فرستاد.

نسل ما وجهان ما در دنیای سریع التغییر فردا و فرداهای دیگر با سرعتی سرگیجه آور به مقوله ماضی بدل خواهد شد وخاکستر کهنگی و فرتوتی و بساطت ساده لوحانه و عقب ماندگی رقت انگیز به خروار بر سر و روی ما خواهد نشست و آن تمدنی که امروز مایهٔ غرور و اعجاب ماست، با احتساب سرعت تحولات همه جانبه حتی سه چها رقرن دیگر چنان خواهد بود که تمدن سنگ باستان در نظر ما.

زیرا دنیا در کارچرخشی است ژرف و بنیادی، چرخش از جامعهٔ طبقاتی به بی طبقات، چرخش از اسارت در چنگ قوانین اجتماع و طبیعت به رهایی از آن ها.

ناتوانی پندار

باهمهٔ عشق و شوق به رؤیا باقی علمی در بارهٔ آینده از نویسندگان رمان های خیالی و مولدین فیلم هایی از این‌نوع که جرأت می‌کنند تصویر «دقیقی» از آینده بدهند در عجبم. پندار آدمی از تصویر مشخص و کنکرت هفته ای دیگر از این جهان نیز عاجز است تا چه رسد به‌تصویر قرن های دیگر. زیرا اولا از ازدواج مغشوش صدها و هزارهاعامل موجود صدها وهزارها عامل دیگر خواهد زاییدکه دردرون خود ترکیب خواهد شد و ثانیاً ازکتم عدم چندان تصادف ها و تازگی ها و بوالعجبی ها بر خواهد خاست وچنان شظ تاریخ دم به دم بستر دگر خواهد ساخت وچنان فراز ونشیب ها وجهش ها در کار خواهد بود که محاسبه آن از مبداء امروزی محال است. تنها می توان به طوربسیار کلی محتوی تکامل تاریخی را براساس علم در آن حد که دراین نوشته آمده است، آن هم درچارچوب « پندار علمی» حدس زد نه بیش. دانستن آن که انسان چند قرن دیگر به چه زبان و با چه لغات و مفاهیم وچه نوع ترکیب کلام سخن خواهد گفت،چه خواهد پوشید، عواطف وی چه صورتی است،پسند و ناپسندش کدام است، چه گونه می رقصد و می خواند و می سراید، چه گونه و در کجا به کارمشغول است،حیات صمیم خانوادگی اش کدام است،چه می خورد، چه گونه بازی وتفریح می کند و غیره و غیره، شدنی نیست. هم اکنون توصیف « ژول ورن » یا « هربرت جرج ولز» را در باره آینده می‌خوانیم و گاه از ساده لوحی تصورات آن ها حیرت می کنیم و حال آن که این نویسندگان که پنداری قوی و نگرشی تیز داشته اند و گاه سخنان

شگرف گفته اند، آینده هایی در دسترس را وصف کرده اند. باری می گویند از سکوی آینده حال را بهتر می توان دید: ما در سر آغاز یکی از پیچ های عظیم جاده تاریخ ایستاده ایم که تعیین کنندهٔ چهرهٔ تمدن انسانی برای چند قرن آتی است و سپس پیچ های دیگردر خواهد رسید و جاده مارپیچی که ما در آن هستیم از نظرها محو خواهد شد. فقط شاید دستگاه های مرموز و معجز کاری در آن ایام قادرند همهٔ هستی بغرنج ما را برای بررسی آیندگان از نو عرضه دارند و ما را مانند سنگ ها و ستاره ها، مانند گیاه ها وکهکشان ها در معرض پژوهش نبیرگان خردمندمان قرار دهند.

شهر خورشید
(بحثی فلسفی و اجتماعی دربارهٔ آیندهٔ انسان)

«آیا این طبیعت است که زمین را بین انسانها تقسیم کرده؟ البته که نه! طبیعت زمین را به همهٔ انسانیت عطا نموده و سهمی از آن را به این فرد یا فرد دیگر مخصوص نساخته است.»

(اتین کابه. در کتاب «مسافرت به ایکاری» جلد۲، ص ۴۶۸)

۱

این نوشته به تقلید از نام کتاب کامپانلا Kampanella «شهر خورشید» یا «مدینة الشمس» نام دارد و وصف جامعهٔ آرزویی است که نویسنده مطمئن است، چیزی همانند آن، در زمانی، که نمی‌توان پیش بینی کرد، در جهان ما تحقق خواهد یافت یعنی همان جامعهٔ کمونیستی که مقصد آرمان انقلابی ماست و برخی از مسلمانان مترقی کشور ما با طرح «حکومت جهانی» و «امت واحد توحیدی جهانی» خود را دراین آرزو شریک نشان می‌دهند[۱].

زمانی راجرز بیکن از کشتیهایی سخن می‌گفت که بی کمک پارو دریا پیمایی می‌کنند، ژول ورن از زیر دریایی افسانه آمیز یک ناخدای مرموز دم می‌زد که می‌تواند همهٔ وسایل زیست را بی مراجعه به جامعه داشته باشد، هربرت جارج یولز مردی را توصیف می‌کرد که به ماه رفت. آن روزها مردم به این تخیلات می‌خندیدند. وقتی عالم بزرگ روس تسیولگوسکی گفت که انسان نخست فضای نزدیک به زمین را تصرف می‌کند و سپس با استفاده از نیروی موشک در کیهان به پرواز در می‌آید، این سخنان پندار بافی محض به نظر می‌رسید. ولی همهٔ اینها دیگر مدتهاست که به حقیقت روزمره بدل شده است. همه کس از «جام جهان نما» به نام تلویزیون، از «قالیچهٔ پرنده» به نام هواپیما، از«سروش غیبی» به نام رادیو، از «گوهر شبچراغ» به نام برق یا اشیاء پرتوفشان (رادیو آکتیو) خبر دارد. دیگر تخیل بی باک افسانه پردازان کهن، بی رمق شده و انسان خود در دیار افسانه گون پای گذاشته است که عقل را از قدرت طیران خویش حیران و فلج می‌کند.

از سدهٔ نوزدهم امواج پر شور مبارزات اجتماعی به تدریج جوامع بشری را فرا گرفت و اینک

این مبارزه به پیروزیهای مهم دست یافته، پایگاههای نیرومند ایجاد کرده و بااطمینان فراوان به سوی هدف می‌رود.

مبارزه در راه سوسیالیسم، صلح، دمکراسی، استقلال سیاسی و اقتصادی, رهایی صنفی و جنسی ، آزادی تفکر علمی و عقلی، علیه تبعیض نژادی و استعمار و نو استعمار، برخی از مهم ترین اشکال این امواج خروشان است. انقلاب اجتماعی با چهره‌های رنگارنگ خود، بی اغراق، در عصر ما هر روز به کامیابی تازه‌ای می‌رسد: تختها فرو می‌شکنند، سنتها و خرافه‌های تاریک بی بها می‌شود، امتیازات طبقاتی رسوا می گردد، خلقهای محروم از اعماق فقر و نادانی بالا می‌افرازند. در یک کلمه محشر کبری است و با این حال دزد کار انسانی، یعنی سرمایه دار، مانند آن مرد غافل که د ر«کلیله و دمنه» وصف شده , علی رغم سرنگون بودن درچاه بلا، به خوردن عسل «حداکثر سود» مشغول است و نمی‌خواهد وضع خود را به درستی ارزیابی کند. هنوز متفرعن است و نعره می‌کشد. هنوز خود را ناخدای تاریخ می‌پندارد! در کنار این انقلاب که نقش قاطع در دگرگونی تاریخ بشری دارد، یک انقلاب علمی و فنی بزرگ در جریان است که نخستین انقلاب علمی و فنی در تاریخ نیست، ولی بزرگترین و طولانی‌ترین و پردامنه‌ترین آنهاست. انقلاب علمی و فنی به نوبهٔ خود کار نظام سرمایه داری را دشوارتر و دشوارتر خواهد کرد. پس از جنگ دوم جهانی، برای مدتی سرمایه داری توانسته است (و هنوز تا حدی می‌تواند) از این انقلاب برای حل مشکلات خود سود جوید، ولی از هم اکنون این انقلاب مشکلی بر مشکلات فراوان نظام بهره کشی و مزدوری افزوده است.مثلا خود کار شدن ماشین تعداد بی‌کاران را دم به دم بیشتر می‌کند. اگر انرژی ارزان و فراوان از راه تجزیهٔ هسته‌ای به دست آید، این امر در آخرین تحلیل به سود نظام بهره کشی نیست.

علم در جست و جوی یافتن منابع جدید انرژی است و تردیدی نیست که چند دههٔ آینده جهشی در این زمینه روی خواهد داد که تأثیرات شگرفی در چهره بندی تمدن آتی انسان و امکان اصلاح طبیعت، کنترل جوی، تحول کیفیت کار مولد و نحوهٔ ارتباطات و غیره خواهد داشت. منابع جدید انرژی که اکنون تحت بررسی است علاوه بر انرژی هسته‌ای، عبارت است از انرژی خورشید، انرژی بیدروترمیک (آبهای گرم زیر زمینِی)، انرژی ژیوترمیک (حرارت درونی زمین)، انرژی آب و باد، انرژی انفجار و غیره. خود انرژی الکتریکی هنوز دارای امکانات عظیمی است و از آن جمله است استفاده از جریان «پربسامد» برق. از این انرژی می‌توان برای حرکت و گرم کردن استفاده کرد، کوهها را ذوب نمود، خورشید مصنوعی بر فراز شهرها به وجود آورد. دانشمندان بر آنند که تا آغاز قرن ۲۱ مقدمات علمی- فنی ایجاد پرانه‌ها یا راکتهای فوتونی پدید خواهد شد، زیرا هم اکنون می‌توان جریان نسبتاً آرام تبدیل ذرات ماده و ضد ماده را به کوانت میدان برقاطیسی (الکترومانیه تیک) و نور فرض کرد. این در صورتی است که موفق بشویم ماده و ضد ماده را به

صورت گاز رقیق با فشار کم وارد اطاق احتراق کنیم. نیز می‌توان فرض کرد که دانشمندان بتوانند اجسامی را که نسبت به هم واکنش می‌کنند با دیوارهای نامریی و نفوذ ناپذیر برقاطیسی محصور سازند و محصول این واکنش را به صورت روانهٔ فوتونها (ذرات نور) در سمت معینی سیر دهند. با این عمل نیز میتوان نیرومندترین موتورها و راکتهای فوتونی را پدید آورد و با آن به ستارگان نزدیک مانند پروکسیما Proxima که چهار سال و ۲۰ ماه نوری از مافاصله دارد، پرید. در این کشتیهای ستاره پریا ستاره نورد هر صد سال زمین برابر با دو سه سال است، لذا ستاره نوردان می‌توانند از دوران زمان هراسان نباشند.

علم همچنین در جست و جوی یافتن مواد تازه است. مواد پولیمر (یا: بسپار) که از آن اجسام پلاستیک (پلاستماس) به دست می‌آید. هم اکنون دگرگونی بزرگی را موجب شده و افق تکامل آن وسیع است. علم موادی ایجاد می‌کند که مانند پلاتین در مقابل اسید مقاوم هستند. در قشر زمین عنصر تیتانیوم عنصر نسبتاً فراوانی است (۶ درصد). این فلز دو برابر از آهن محکمتر ولی از آن سبک‌تر و در مقابل فرسایش مانند طلای سفید مقاوم است. یعنی تنها در ۱۷۲۵ درجه گداخته می‌شود؛لذا دویست برابر پولاد گرما تاب است. عمر پولاد ۳۵ سال ولی عمر تیتانیوم و فلز دیگری به نام تسیر کونیوم عملا ابدی است. این فلزات آینده‌ای بزرگ دارند.

در میان معدنیها نفت دارای دورنمای بزرگی است. از پلی اتیلن و دیگرمواد پتروشیمی می‌توان چربی، آلبومین، قند ساخت. این همان ماده ایست که دیکتاتور ایران آن را «مادهٔ نجیب» نام داده، ولی این مادهٔ نجیب را به صورت صدها میلیون تن با بهای نا چیز در اختیار دزدان سرمایه دار گذاشته است.

شماره‌گرهای الکترونیک (کومپیوتر) که انقلابی در کار فکری ایجاد کرده دارای آیندهٔ حیرت آوری است. این دستگاهها که دم به دم تند کارتر و کوچکتر می‌شوند می‌توانند از آموزش، محاسبات فنی و اقتصادی، ترجمه،ارتباطات، مدیت مؤسسات و غیره انقلابی عظیم و عمیق ایجاد کنند.

در کشاورزی، ما وارد عصر انقلابی بزرگی می‌شویم. علاوه بر آن که «دریا ورزها» (مارەنوم)در خفتانهای مخصوص (سکافاندر)به کشت زیردریایی خواهند پرداخت و «کیهان ورزها» درایستگاههای مداری محصولات مورد نیاز خود را خواهند پرورد، از راه اسلوب پلی پلویید (افزایش تعداد عناصر ساختاری هستهٔ یاخته)، از راه اسلوب تغییر ساختمان رنگینه‌ها (کروموزومها) به وسیلهٔ ذرات آلفا و بتا و اشعهٔ گاما (بوسیله توپهای رادیو آکتیو کبالت) می‌توان در محصولات تحول **کیفی** ایجاد کرد و به مهندسی محصولات کشاورزی دست زد. باکتریها از مقدار ازت موجود در جو بدون فشار و دمای بالا و بدون وجود کاتالیزاتورهای صنعتی (که ما برای بدست آوردن آمونیاک به کا رمی‌بریم) استفاده می‌کنند. اگر این «دانش» باکتریها را ما نیز بیاموزیم می‌توانیم از هوا، توده‌های ازتی به دست آوریم.

زاید است که از معجزات تکنیک راکت و آغاز عصر کیهان و پی‌آمدهای آن سخن گوییم. هنوز دو دهه نگذشته که ما در این زمینه به دستاوردهای نامنتظری رسیدیم. یکی از وسایل نیرومند چیرگی ما بر جبر تحولات جوی، همین دانش است. به علاوه این دانش دروازهٔ بی‌کرانه‌ای را به روی ما گشوده است و بشر، بی آنکه در آن گم شود، خواهد کوشید تا اندک اندک آنرا انسانی کند.

رابرت ایوین یکی‌از سوسیالیست‌های پندارگرا در اثر خود موسوم به «انقلاب در اندیشه و عمل نژاد بشر» (The Revolution in the Mind and Practice of Human Race; Page 111) می‌گوید:

«مختصات درونی و صفات ظاهری انسان را برای وی نمی‌سازند، بلکه به خودی خود ساخته می‌شود. لذا آدمی نه در خورد ستایش است و نه در خورد نکوهش، نه سزاوار پاداش است و نه برازندهٔ بادفره».

یعنی آدمی محصول جبری محیط تاریخی و اجتماعی است. ولی ایوین در اثر دیگر خود موسوم به «درسهائی درباره یک حالت به کلی نو جامعه» (R.Owen, "Lectures on an Entire New State of Society", London, J.Brook, P. 156) نیک متوجه است که رشد نیرومند نیروهای مولده در عصر ما، این فطرت جبری انسانها را در معرض طوفان تحولات ژرف قرار داده است. وی می‌نویسد:

«در جریان سدهٔ اخیر، رشد سترک نیروهای مولده، که در تاریخ نوع انسان بی‌همتاست، روی داده است. انقلابی واقع شده که از همهٔ انقلابات پیشین در مجموع آن بالاتر است و این امر وسایل دگرگونی زندگی سراپای انسانیت را در جهت شرایط بهتر در اختیار وی نهاده است».

آری در زیر دو پتک نیرومند آهنگر تاریخ، انسان نوینی حدادی می شود، انسانی که سراپا انسانی است وغرایز کور و واکنش های خود به خودی را به تفکر تعقلی و کنترل شدهٔ اجتماعی بدل می کند تحت شعار: یکی برای همه وهمه برای یکی. این مرحلهٔ دوم«مردمش» و انسانی شدن Hominisation است که مانند مرحلهٔ اول آن ثمره کاراست. از این مردمش دومین , انسانی خردمند و به روز که عضو (و نه آجر اولیه) جامعه ای آفریننده، یگانه و پویاست پدید خواهد شد.

به سر بحث خود در بارهٔ «شهر خورشید» باز گردیم. گفتیم که نام این نوشته از رسالهٔ کامپانلا گرفته شده است. سال دیگر (۱۹۷۹) سیصد و چهل سال از مرگ نگارندهٔ این نخستین آثار کمونیسم پندار پردازانه (اوتوپیک)، جووانی دمی‌نکوتوما- تسوکامپانلا فیلسوف، منجم، صوفی، ساحر، راهب و انقلابی ایتالیایی می گذرد. وی اثر معروف خود موسوم به «شهر خورشید» Civitus

Solis را درسال ۱۶۰۲ در جریان یک گذران طولانی و پر رنج ۲۷ ساله در زندان نگاشت. کامپانلا درآن ایام به مناسبت نبرد علیه اشغال گران اسپانیایی وطنش، زندانی شده بود.

بدون شک جامعهٔ آرزویی کامپانلا که در آن کاهنان قدرتمند، معیشت افراد انسانی را طبق یک سلسله قواعد و موازین بی برو برگرد، تنظیم می‌کنند، با آرمان نگارندهٔ این سطورتفاوت کیفی تمام عیار دارد. ولی ارزشهایی که کامپانلا در رسالهٔ خود به مثابه آرمان توصیف کرده مانند یگانگی انسان و به روزیش، ارجمندی خرد، مراعات آیین طبیعت، استقرار مالکیت اجتماعی، از جمله ارزشهای والایی است (که البته بامحتوی به کلی دیگر ومناسب با درجهٔ تکامل تاریخ دوران ما) کماکان معتبر است.

و نیز از آن جهت نام رساله کامپانلا را برای این نوشته برگزیدیم که ایرانیان از دوران مهر پرستی درخورشید و انوارش نماد بزرگی از پیروزی خرد و عدالت و آبادانی می‌دیدند. و مولوی در اشارهٔ به همین نماد می‌گوید:

«کوی نومیدی مرو، امیدهاست!
سوی تاریکی مشو، خورشیدهاست!»

و در معارف اسلامی و «قرآن» نیز ارزش نور را چندان بالا برده‌اند که خداوند را نور آسمان و زمین خوانده‌اند.

هدف ما در این جا طرح یک سلسله مسائلی است که به نظر ما ایجاد آگاهانهٔ جامعهٔ آتی کمونیستی به حل آنها مربوط است. در کشورهای سرمایه داری مباحثی به نام «فوتورولوژی» (آینده شناسی) پدید آمده که سرشار از روحیات ویژهٔ بورژوایی است یعنی انکار قدرت خرد و ارادهٔ انسان برای حل مشکلاتی که تکامل علم و فن پدید آورده و اینکه فاجعه‌ای تمدن انسانی را در آینده تهدید می‌کند. در کشورهای سوسیالیستی , دانشی به نام «کمونیسم علمی» که دارای بنیاد منطقی ـ تجربی است،مسائل تکامل آتی جامعهٔ انسانی رامطرح می‌کند . در سالهای اخیر بحث بزرگی در بارهٔ «شیوهٔ زندگی سوسیالیستی» در گرفته،کتابهای با ارزش در این باره پرداخته شده سرشار از اندیشه‌های نغز و پر مغز. گاه به نظر می‌رسد:در دورانی که سپاهی از دانشمندان (که خود مستقیماً با این امردر عمل روزمره روبه رو هستند)مجهز به وسایل پیش نگری و محاسبه، وانواع اطلاعات علنی و سری به کار مشغولند، آن گاه فردی از کنار در این گسترهٔ بغرنج چه چیز تازه ای دارد که بیاورد؟

ولی برای نویسنده مطلب از زاویهٔ دیگری مطرح است. با همان شور که تماتسو کامپانلا، نگران به لاژورد آسمان، از روزن سیاهچال قلب خون‌آلود، خود را با تصور مدینهٔ فاضله تسکین می‌داد، من نیز با همان شور،از عزلتکدهٔ اندیشهٔ آرزومند خویش، به نزهتکدهٔ جامعهٔ رویایی آینده نگریسته‌ام. روشن است که یک کارشناس موظف، یک برنامه پرداز و یا آمارگر، یک عالم آینده

شناس، یک فیلسوف مدرس نیستم که در چارچوب «شغل» خود به بررسی جهان آینده می پردازد، بلکه یک مسافر و پویندهٔ تشنه لبم که آب حیات می‌جوید، یک زایر، یک شاعر، یک نوازندهٔ طنبور به روزی آتی انسانی هستم که می‌خواهم پرتوهای آینده را در تیرگی صید کنم و آن را برای برانگیختن و به رزم و طلب فراخواندن، در پیش نگاههای مشتاق آرزومندان عدالت و حقیقت و سعادت انسانی بگسترم.

با این حال به طور مؤکد در جادههای مقولات علمی و موازین منطقی گام برخواهم داشت. مسائل واقعی رامطرح می‌کنم و خواهم کوشید تا آنها را در چارچوب منطق انسانی و انقلابی حل کنم، یعنی بدان نحو که باید همان سان حل شود و در عین حال بی‌گمانم که در واقعیت نیز فقط آن طور حل خواهد شد، زیرا بشریت درجادهٔ منطق و حقیقت پیش می‌رود و نه برعکس.

شاید از این تلاش یک جوینده در این جهان پرتکاپو، چیزی زاییده شود که بتواند گوشهٔ کوچکی از سهم ایرانی ما در طراحی آیندهٔ انسانی باشد و یا لااقل این عاطفه، این وظیفه، این احساس را به نحوی مؤکدتر نشان دهد. زیرا اگر همه کس از بیم خطا و گستاخی، خموشی گزیند، خطر آن است که گاه سخنان درستی گفته نشود حال آن که بشریت در پیشروی خود به هر سخن الکن و هر اندیشهٔ ابتری که درسمت درست باشد نیازمند است.

۲

مارکسیسم از همان آغاز پیدایش خود، چنان که لنین تاکید می‌کرد، تنها **گذشته** را توضیح نمی‌دهد، بلکه طرح جسورانهٔ **آینده** است همراه با این پیام که برای تحقق بخشیدن آن باید به فعالیت عملی و به نبردی طولانی و قهرمانانه دست زد.

از زمان پیروزی انقلاب سوسیالیستی اکتبر در ۱۹۱۷ بشریت در کشتی با شکوهی نشسته که به جانب ساحلهای نو می‌رود. عصر نوین نظام سوسیالیستی که خود پلهٔ نخستین از جامعهٔ کمونیستی است آغاز شده است.

آنچه که در برنامهٔ تاریخ است عبارت است از پایان یافتن نظام فرتوت سرمایه داری که در مرحلهٔ امپریالیستی خود و در دوران اخیر، سرمایه داری انحصاری دولتی، بهره کشی انسان از انسان، غارت کشوری از کشور دیگر را از جهت ظاهر ظریفتر ساخته، ولی از جهت محتوی به اوج رسانده و اسارت و گمگشتگی روحی انسانی را تشدید کرده و بر روی همهٔ اینها پرده‌های زرتار سفسطه و فریب افکنده است: خود را «جهان آزاد»، «جامعهٔ رفاه»، «نظام چندگرا» (پلورالیست) می‌نامد، خود را سالوسانه با آب مذهب تطهیر می‌کند، خود را با تکیه بر عِرْقِ ملت گرایی خودخواهانه به

سر غیرت می‌آورد. و در واقع نظامی بی صفت و فرومایه، عرصهٔ روایی انواع ستم گریها، فشارها و اقسام دروغها و سفسطه‌هاست. این نظام وارث اصل بهره کشی و بهره دهی، آقایی و چاکری از نظامهای خویشاوند پیشین خویش است که آنها را به برکت دستاوردهای علم و فن مزین ساخته است. انسانی که در این کارگاه امتیاز و حرمان، ثروت و فقر، سروری و چاکری ساخته می‌شود، دچار مسخ روحی است و روند طبیعی تکامل خرد و ارادهٔ انسانی مصنوعاً کند و مهار می‌شود. این نظام خونین‌ترین جنگها، خشن‌ترین استبدادها، پلیدترین تباهی‌ها و حیله‌گریها، بزرگترین دروغها،غم انگیزترین محرومیتها، فاحش‌ترین تضادهای تاریخ را به وجود آورده است و به گفتهٔ لنین بر هر سکهٔ دلار، توده‌ای از چرک انباشته است. بورژوازی، به ویژه بورژوازی آنگلوساکسون که گردان عمده سرمایه داری جهانی است،فصل لرزاننده‌ای از بربریت را در تاریخ انسان وارد ساخته و این نام معصوم و پاکیزه «انسانیت» را با گندناکترین لجنها آلوده کرده است. روزی که این تاریخ انباشته از اشک و خون و وحشت، تاریخی که بررسی آن خشم و زهرخند و کین و طغیان شعله خیز وجدان آدمی را بر می‌انگیزد، بر همهٔ انسانهای روی زمین آشکار شود، آن گاه خواهند دانست که بشریت چه دوران نکبت باری را از سر گذرانده است.

ممکن است بگویند که تاریخ را از دیدگاه اخلاق و احساسات دیدن و بر آن لعنت فرستادن ساده لوحانه است و نیز این که سرمایه داری، از همهٔ نظامهای پیشین در دگرگونی جامعه نقش به مراتب عظیم‌تری داشته است. این دعوت به «عینی گرایی» و بی‌طرفی و نداشتن روش جانب‌دار در داوری تاریخی ناروا است. بدون چنین **روش جانب دار**، نبرد در جهت تکامل تاریخی انجام نمی‌گیرد و این خود از قوانین عینی تاریخ است. ما می‌دانیم که نظام سرمایه داری در تکامل نیروهای مولده نقشی عظیم داشت و لذا برای گذشتهٔ ما قبل سرمایه داری آه حسرت بر نمی‌آوریم. ولی ما نیز می‌دانیم که این نظام همهٔ جهات منفی نظامات مبتنی بر بهره کشی و مالکیت خصوصی افزار تولید را، صد و هزار برابر کرده است.

خشم مقدس خلق است که باید این وارث حریص و خون آشام ستم هزاران ساله را در شعله‌های خود «که کماکان در بخش عمدهٔ جهان ادامه دارد) خاکستر کند زیرا کسی نمی‌داند که از این کهنه خم پر از زهر چه مصائب تازه‌ای برای فرزندان آدم خواهد تراوید. ازخوش بختی نیروهای مقتدری به پاسداری بخت انسان ایستاده‌اند: آنچه که مسلم است آن است که بخش عمدهٔ این دوران تیره را پشت سر گذاشته‌ایم و هم اکنون خطوط محو کرانهٔ رهایی انسانی را نگاه‌های دور پرواز ما لمس می‌کند.

دراین جا دو مسئلهٔ مهم مطرح است: راه انتقال جوامع جداگانه از نظام سرمایه داری به نظام نوین سوسیالیستی چگونه است؟ خود این جامعه باید چگونه ساخته شود و در آن کدام شیوهٔ زیستی برقرار گردد که بشر را در جادهٔ سیر به سوی بهبود روز افزون بیافکند؟

در بارهٔ راه انتقال یا راه انقلاب هیچ نسخه‌ای که در همه جا معتبر باشد نمی‌توان داد. یک نکته مسلم است و آن این که این راه، راه یک تحول **کیفی بنیادی** در زیربنا و روبنای جامعه، از مالکیت خصوصی سرمایه داران بر وسایل تولید به سوی مالکیت جامعه بر این وسایل است و این تحول به دست خلق و در پیشاپیش آنها مترقی‌ترین بخش مولدان بلاواسطه یعنی پرولتاریای صنعتی انجام می‌گیرد، به شرط آنکه به وسیلهٔ یک سازمان سیاسی مجهز به اندیشهٔ علمی و انقلابی با درایت و قاطعیت انقلابی رهبری شود. دعوی جامعه شناسان معاصر بورژوا که سیر جبری علم و فن خود به خود «جامعهٔ مابعد صنعتی» Postindustrial بهشت آسایی می‌آفریند و این که گویا هم اکنون «انقلاب خاموشی» روی داده که کارشناسان و علما و مدیران را جانشین سرمایه داران ساخته Managers' Revolution از نوع شعبده بازیهای سفسطه آمیز همیشگی آنهاست که هدفش جاویدان ساختن بهره کشی است. تحول، به نبرد انقلابی، به چرخش انقلابی نیازمند است. این سخن بیان یک محتوی عام است که بدین نحو یا بدان نحو در متنوع‌ترین اشکال و در ازمنهٔ گونه‌گون تکرار خواهد شد. اما این که آیا این تحول با اشکال مختلف مبارزات مسلحانه سرانجام می‌یابدیا نتیجهٔ یک سلسله مبارزات سیاسی غیر مسلح است، یا آمیزه‌ای از هر دو، آیا به یکبار انجام می‌گیرد. یا مراحلی را طی می‌کند، آیا به زودی رخ می‌دهد یا رویدادی است دیر رس، آیا با سهولت نسبی می‌گذرد یا با بغرنجیها وعواقب دشوار همراه است، آیا نیروی رهبری کنندهٔ آن یک نیروی مقتدر و پی‌گیر است یا طی مراحلی از دستی به دست دیگر منتقل می‌شود، و غیره؛ به همهٔ این سئوالات نمی‌توان و نباید پاسخ یکسان داد. پیش‌گویی پیش از موقع در بارهٔ وقت و شکل و نوع حوادث در هر کشور جداگانه کار عبثی است. هر خلقی مهر و نشان روحیات و سنن خود را بر این تحول باقی می‌گذارد. شرایط مکانی این انقلاب و شرایط زمانی و تاریخ پیدایش آن و سنن مدنی هر خلق در چگونگی‌اش اثرات فراوان دارد. عوامل داخلی با عوامل خارجی پیوند می‌یابد و یکدیگر را تند و کند می‌کنند. نقش اشخاص بسی مهم است. رهبرانی مانند لنین می‌توانند با نبوغ و پاکیزگی نیات خود، کار چند نسل را تسهیل کنند. رهبرانی مانند مائو تسه دون با محدودیت افق دید تاریخ و ملی و انسانی خود می‌توانند انقلاب را به بی راهه بیاندازند. به هر صورت این انقلاب تحمیل ارادهٔ بهره دهان بر بهره کشان، غارت شدگان بر غارت گران است نه یک تغییر بی سرو صدای اداری، نه یک تحول تدریجی.

اما در مسئلهٔ ساختن جامعهٔ نو نیز محتوی عام عبارت است از ایجاد جامعه‌ای که در آن بهره کشی و ستم ملی برافتد، دانش و هنر و فن و بهداشت و آسایش و تأمین شرایط زندگی متمدن در دسترس همگان قرار گیرد و جامعه از نوعی دمکراسی دارای کیفیت نوین (که بتواند شرکت مؤثر همهٔ خلق را در تعیین سرنوشت خود معین کند) بر خوردار شود. این جامعه خواستار صلح جهانی و دوستی خلقها است و پایهٔ مادی و فنی و معنوی جامعهٔ والاتری را که کمونیسم نام دارد، آماده

می‌سازد، اما این که این جامعهٔ سوسیالیستی خود با چه آهنگ رشدی از جهت تحولات اقتصادی و سیاسی و فرهنگی ساخته می‌شود، چه مراحل ویژه‌ای را می‌گذراند، با چه دشواری‌هایی رو به رو می‌شود، چه قربانیها و فداکاریهایی را مجبور است تحمل کند، دچار چه سرگیجه‌ها و نوساناتی می‌گردد، میزان دمکراسی در آن تا چه حد است، میزان بوروکراسی در آن تا چه حد است، رهبران آن از چه زمره‌اند و تا چه اندازه کارش را آسان یا دشوار می‌گذراند و غیره و غیره پیش بینی نمی‌توان کرد، زیرا آنچه که می‌توان به تحقق حتمی آن مطمئن بود پیروزی **قوانین عام تحول انقلابی** است. تاریخ خود این سکه را در بازار زمان خورد خواهد کرد و کسی را از راز تسعیر و تعبیر او خبر نیست. لنین همین محتوی را بدین شکل بیان کرده که انقلابیون باید «ضرورت تحقیق، بررسی یافت، حدس زدن و به دست آوردن امور خاص ملِی امور ویژهٔ ملی را در برخورد **مشخص** هر کشور نسبت به حل وظایف **واحد** بین المللی» مورد توجه اساسی خود قرار دهند (کلیات آثار، ج ۴۱، ص ۷۷ به روسی).

انکار این وظایف واحد، این قوانین عام که خصیصهٔ بازبین گرایان یا رویزیونیستهای نوین به ویژه جناح راست آن است، منجر به مسخ ساختمان سوسیالیسم می‌شود و سرانجام به شکست و یا سیر پر اعوجاج و رنج‌آور آن منجر خواهد شد.

اکنون مهمترین مسئلهٔ حادی که بر سر راه ایستاده است، مسئلهٔ صلح و جنگ وخاتمه دادن به مسابقهٔ تسلیحاتی به ویژه هسته ایست. برای آن که کشتی بشر به ساحل نجات برسد، نخست باید این کشتی در میان راه منفجر نشود. در لحظات کنونی چنان مواد انفجاری در سیارهٔ زمین ذخیره شده که هر آن بیم آن می‌رود که آن را به هزار پاره کند و در گرداب فضا نابود سازد. باید نخست سیاره نیلگون و فریبای ما را نجات داد لذا کشورهای سوسیالیستی و همهٔ نیروهای مترقی و نوع دوست جهان نبرد در راه صلح را کانون مرکزی تلاش خود می‌شمرند و آن حلقهٔ اساسی می‌دانند که با برداشتن آن می توان همهٔ زنجیره را بلند کرد.

ما خواستار صلح جهانی وهمزیستی هستیم، بدون آن که ضرورت نبردهای مسلح عادلانهٔ خلق ها را علیه متجاوز و ستم گر نفی کنیم. این دو قطب متناقض یعنی نبرد برای صلح جهانی در عین قبول دفاع از میهن علیه متجاورز و مبارزهٔ انقلابی علیه ستمگران وغارتگران اجتماعی را آیا می‌توان با هم پیوند داد؟ پاسخ ما مثبت است. ابلهانه است که ما تصور کنیم دگرگونی انقلابی جهان بدون نبردهای گاه بسیار حاد و خونین، شدنی است به ویژه آنکه منظرهٔ ویت‌نام و فلسطین در جلوی چشم ماست. و نیز ابلهانه است که این اعتراف، ما را به دست کشیدن از نبرد به خاطر صلح جهانی و همزیستی، برای کنترل و خلع سلاح وادارد. تجارب دهها سال اخیر تحقق پذیر بودن این سیاست بغرنج و به ظاهر متناقض و ثمرات مثبت آن را نشان داده است. اگر خلع سلاح برای سرمایه داری بلیه‌ای نابود کننده نبود. چنین با حیله‌گری وسالوسی از قبول آن طفره نمی‌زد.

لذا با **احتراز از جنگ جهانی** به سوی **انقلاب جهانی!** این است آن معضل معمایی که در برابر انسانیت قرار گرفته است. دانش انقلابی مارکسیسم ـ لنینیسم برای گره‌گشایی از این معضل رهنمودهای پویا، مبتکرانه و زنده‌ای به دست می‌دهد. ما باید هم صلح داشته باشیم و هم نظامی رها از بهره کشی و ما باور داریم که هر دو راخواهیم داشت.

جامعه‌ای رهااز بهره کشی انسان از انسان نخستین محمل لازم برای ایجاد نظام آرزویی انسانی است که آن را مارکسیستها کمونیسم نامیده اند. این نظام یا سوسیالیسم دست و بال مادی و معنوی مارا برای حل یک سلسله مسائل ماورای بغرنج گشاده می‌کند که بدون حل آنها به روزی واقعی انسانی واژه ایست بدون محتوی. بدین سان خود سوسیالیسم محملی است که هنوز از آن نمی توان متوقع بود نظام رؤیایی ما باشد،ولی با رسوخ و اطمینان می‌توان گفت که :تنها سوسیالیسم تمام شرایط مادی ومعنوی ضرور را پدید می‌آورد که انسان قادر باشد در نبرد با طبیعت و با بلایا ونقایص اجتماعی، در بخشیدن شکل به کلی تازه‌ای به تمدن بشری و به روح انسانی، معظلات و معماها را گام به گام حل کند. این مهمترین کلید برای ورود به باغ آینده است زیرا سیر جبری علم و فن نمی‌تواند **خود به خود** این مسائل را حل کند.

بدون پیروزی سوسیالیسم در مقیاس جهانی، بدون رها شدن منابع مادی و معنوی از غارت سرمایه داری، بدون فراغ از دهشت جنگ و تصادمهای درونی اجتماع بشری، حل این مسائل محال است و تا زمانی که سرمایه داری امپریالیستی در خانهٔ دل انگیزما، زمین، مانند اژدهایی آتشدم با فلسهای خون آلود دم می‌کوبد، نخستین و مبرم‌ترین وظیفه نجات دادن انسان از نهیب این دشمن است.

فرض کنیم که انسانیت در نبرد صلح پیروز شده و در پنج قارهٔ زمین تدریجاً جامعهٔ بهره کشان را با تحول انقلابی به جامعهٔ خلقها بدل کرده و نظام سوسیالیستی را مستقر ساخته است. بدین سان بشریت به قول مارکس **پیش تاریخ** خود را پشت سرگذاشته و وارد **تاریخ** خود شده، **عصر جبر** را طی کرده و گام در عصر **اختیار** هشته است. در این حال، آیا آن معضلاتی که باید حل کند کدام و راه حل چگونه است؟ ما در این جا مسائلی را مطرح می‌کنیم که آینده شناسی (فوتورولوژی) بورژوایی و پیرامون شناسی (اکولوژی) بورژوایی نیز برخی از آنها رابدین شکل یا بدان شکل مطرح می‌کنند. آنها نیز از ضرورت کنترل نفوس، کنترل تکامل علمی و فنی، کنترل تولید سخن می‌گویند، ولی این جریانات فلسفی و اجتماعی معاصر به ویژه در آمریکا هدف دیگری را دنبال می‌کنند هدف توجیه عقب ماندگی در «جهان سوم» و حفظ این عقب ماندگی، هدف ایجاد صرفه جویی درکشورهای خود به منظور بسط تدارکات جنگی. محتوی این دعاوی، ماوراء ارتجاعی است. مثلا همفرد L. Humford یکی از جامعه شناسان معاصر آمریکایی در اثر خود «اسطورهٔ ماشین» (نیویورک - ۱۹۷۰) آغاز مصیبت را در پیدایش کپلرها و گالیله‌ها می‌بیند که راه رشد

علم و فن را گشودند و اکنون میلیونها افراد انسانی به گفتهٔ او در سایهٔ تاریک یک فلاکت زندگی می‌کنند! یا مک‌لوهان Mac Luhan جامعه شناس کانادایی از دست پیدایش خط و زبان می‌نالد که انسان را از وحدتی که با طبیعت داشت جدا کرد و باعث جدایی «من» از «نه من» شد و این جدایی، شخصیت انسانی را به سوی انحطاط برده و کار را به ادبار امروزی کشانده است!

سخنان ما به هیچ وجه دراین سمت نیست. روشن است که به عنوان مارکسیست ما هوادار ترقی دایمی علمی و فنی هستیم و به اقتدار مادی و معنوی انسان برای حل مسائلی که در برابر اوست باورمندیم. ما به مثابه پیرامون شناسان و آینده شناسان بورژوا، آیندهٔ انسان را یک «مسمومیت عمومی» و یک «فلاکت فنی» نمی‌بینیم و بشریت را به بازگشت به عصر سنگ باستان فرا نمی‌خوانیم. به کلی بر عکس! ما بر آنیم که جامعهٔ جهانی سوسیالیستی برای تأمین شرایط هر چه کاملتر سعادت انسانی به نوعی تکامل که آگاهانه وکنترل و اداره شده است وعوامل تصادفی و جبری را به عرصهٔ عوامل تحت فرمان انسانی وارد می‌سازد، دست می‌یابد و آنچه که در زمینهٔ کنترل نفوس، علم و فن، تولید و غیره در این نوشته خواهد آمد، طبیعتاً تنها در این مقطع است. می‌گویند. العاقل یتغظ بالاشاره (خردمند را اشاره‌ای کافیست).

نفوس سیارهٔ ما هم اکنون از مرز چهار میلیارد نفر تجاوز کرده و با آهنگ رشد کنونی، آمارگران و نفوس شناسان حدس می‌زنند که در آغاز سدهٔ بیست و یکم، این میزان از هشت میلیارد بگذرد. در کشورهایی مانند چین و هند که هم اکنون مقررات وسیعی برای مهار کردن نفوس اجرا می‌کنند این انفجار جمعیت یک بغرنج حسابی است.

کشیش انگلیسی مالتوس که در نیمهٔ دوم سدهٔ هیجدهم و نیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم می‌زیست کتابی دارد به نام «آزمونی از قانون نفوس» که پس از مرگ مؤلف شهرت یافت و هنوز مطالب آن در جامعه شناسی بورژوایی نفوذ فراوانی دارد. کشیش مالتوس در این کتاب مدعی شد در حالی که وسایل زندگی تنها با تصاعد عددی افزایش می‌یابد، نفوس جهان با تصاعد هندسی در حال تزاید است و این امر به عدم تأمین نیازمندیهای جامعه منجر می‌شود و پیشنهاد می‌کرد که بامیزان بندی زناشوئی‌ها و زایشها رشد نفوس مهار شود. البته در عین حال «تنظیم گرهای طبیعی» یعنی جنگ و قحطی و بیماریهای واگیردار را نیز موجه می‌شمرد. خطای مالتوس در این بود که می‌خواست تناقضات اجتماعی ویژهٔ سرمایه داری را با این قانون توضیح دهد و حل کند. مارکس سفسطه های مالتوس را با خشم تمام می‌کوبد، زیرا وی همیشه از سوء استفاده از فاکتها برای تأمین اغراض پلید بهره کشان به شدت نفرت داشت. این بدان معنی نیست که مارکس و انگلس به اهمیت مسئلهٔ نفوس و تزاید دایمی آن و مسائلی که این امر می‌تواند به بار آورد توجه لازم را نداشتند. به کلی برعکس!

سخن انگلس در بارهٔ نظریهٔ مالتوس ژرف و گران بهاست. وی می‌نویسد که ما از استنباط

مالتوس و طرف‌داران او می‌توانیم «قویترین براهین اقتصادی را به سود ضرورت اصلاحات اجتماعی بیرون کشیم، زیرا حتی اگر مالتوس حق هم می‌داشت، در آن حال به هر صورت ضرور بود به این صلاحات اجتماعی اقدام شود، زیرا تنها این اصلاحات و تنها با فرهنگ ساختن توده‌ها که خود ثمرهٔ این اصلاحات است، محدودیت غریزهٔ تولید مثل را که خود مالتوس آن را ساده‌ترین و مؤثرترین وسیله علیه افزایش نفوس می‌شمرد، ممکن می‌ساخت. ما به برکت تئوری مالتوس تحقیری را که به بشر می‌شود و وابستگی او را به شرایط رقابت، عمیقتر درک کرده‌ایم.» (کلیات آثار مارکس و انگلس ـ جلد اول ـ صفحهٔ ۵۶۷). بدین سان انگلس ضرورت محدود کردن غریزهٔ تولید مثل را از راه بالا بردن سطح فرهنگ توده ها (که خود ثمرهٔ اجراء اصلاحات بنیادی اجتماعی است) مطرح می‌کند.

امروز بیش از پیش روشن است که تأمین مصرف جامعهٔ بشری در یک سطح انسانی و مدنی مثلا برای دهها میلیارد نفوس، با همهٔ پیشرفتی که در زمینهٔ حفظ محیط زیست به عمل آید، به معنای تاراج ثروتهای رو و زیر زمینی، آلودن پیرامون، فرسودن زمین و انواع مشکلات دیگر می‌شود و به همین سبب مسئلهٔ مهار کردن رشد نفوس به ضرورتی عیان و مشخص بدل می‌گردد.

تردیدی نیست که این خود مسئله ایست **بسیار** بغرنج و تنها بشریت رها شده و متحد، در همکاری وسیع خود طی مدتی طولانی خواهد توانست بدان دست یابد و لازمهٔ آنها فراهم شدن شرایط بهداشتی، فرهنگی، سازمانی و رفاهی متعددی است که اکنون وجود ندارد. چون بنای سخن بر طرح آرزوهای جسورانه است، لحظه‌ای این رؤیا را عملی شده فرض کنیم: تعداد محدود و کنترل شده‌ای از نفوس انسانی در جهانی که با وسایل فنی آتی، منابع غنی انرژی، ماشینهای پربهرهٔ خود کار , اقتصاد نقشه‌مند و خود زا (یا اقتصاد دورانی)، منابع نوین تغذیه، فضاهای نوین زندگی و غیره زیست می‌کنند، می‌توانند از حداکثر رفاه در یک جو روح بخش و با آینده‌ای تأمین شده برخوردار گردند.

در چارچوب جمعیت محدود، خانوادهٔ متحد بشری قادر است به یک جمع هم تن، به یک همبود واقعی بدل شود و «فرد» در یک انبوههٔ گیج کنندهٔ ذره مانند در زیر ثقل «نوع» قرار نگیرد، بلکه به شخصیت تاریخ ساز بدل گردد و جامعه از آن موجودات ناخویشتن و خاکستری رنگ که فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی «مارتین هایدگر» آنها را به «Man» تعبیر می‌کند، انباشته نگردد.

نفوس محدود در جهان آینده که بر اثر اصلاحات جغرافیایی به مراتب بیش از اکنون سزاوار زیست خواهد بود و از منابع اقیانوسها برای تغذیه و از کیهان و دریاها برای بسط محیط زیست استفاده خواهد کرد، می‌تواند بهشتی سرشار از فعالیت جوشان آفریننده (ولی نه تب آلود و فرساینده) برای خود پدید آورد.

در بارهٔ چگونگی اجراء این وظیفه یا تناسب میزان نفوس با سطح تکامل به دست آمده هر گونه سخنی از جانب ما گستاخانه است. بشریت خود قادر خواهد بود این مطالب را حل و وظایف خود را مشخص کند. در این جا تنها مطلب بر سر طرح این نکته بود که نه تنها باید به طور قاطع مانع انفجار جمعیت شد، بلکه حتی شاید و باید در جهت کاهش نفوس حرکت کرد. البته در مقیاس ملی همه جا نمی‌توان چنین حکمی را هم اکنون عملی ساخت، ولی سخن بر سر مقیاس جهانی و آن هم در مقطع آینده است.

مسئلهٔ توزیع نفوس در سطح کره، نیز مطلب بسیار جدی است. تنها در شرایط پیدایش بین الملل متحد خلقها، استقرار صلح پایدار، از میان رفتن نیروهای مسلح، زوال ولو دولتها و تبدیل آنها به سازمانهای خودگردان، زدوده شدن مرزها، آزاد شدن حرکت وسیع انسانها بر پهنهٔ زمین، آباد سازی صحراها و دشتهای منجمد و بر پایهٔ تعاون انسانی می‌توان مسئلهٔ توزیع نفوس را حل کرد.

تردیدی نیست که پیروزی سوسیالیسم در مقیاس جهانی به سرعت محملهای این توزیع بخردانه را فراهم می‌سازد.

مشغول بودن انسان به نبرد با انسان یعنی تضادهای درونی ناشی از استقرار بهره کشی، به وی امان نداده است که طبیعت را به سود خود انسانی کند. مارکس می‌گوید به محض زایش، طبیعت مانند دشمنی بر بالای سر آدمی ایستاده است، ولی علی رغم فراهم بودن وسایل مبارزه با طبیعت، تناقضات درونی جامعهٔ سرمایه داری فرصت نمی‌دهد انسان با این دشمن (که بیماری، زلزله، طوفان، خشکسالی، پیری، مرگ، گرما و سرمای توان فرسا و انواع هدیه‌های نا مطبوع دیگر عرضه می‌دارد) چنان که شاید و باید دست و پنجه نرم کند.

اگر بخواهیم وضع سیارهٔ ما را از جهت جغرافیایی با خطوط عمومی توصیف کنیم باید بگوییم: در مقابل ۳ درصد خشکی ما با ۷۰ درصد آبهای دریاها و اقیانوسها و ۱۵ درصد بیابانهای غیر مسکون و ۱۶,۳ در صد یخچال ابدی رو به رو هستیم. تاکنون نیز سه پنجم روی زمین با دقت لازم علمی بررسی نشده است . مجموعهٔ آب دریاها و دریاچه‌ها دو میلیون متر مکعب است و درمقابل آن ۲۲ میلیون متر مکعب یخ ابدی وجود دارد. بخش عمدهٔ کوهها در نیمکرهٔ شمالی متمرکز شده است. این همه محصول یک تحول کور طی میلیاردها سال است: طبیعتی وحشی که نیازمند آباد سازی، پاک سازی و به سازی است.

برای آباد کردن صحرای آفریقا، برای گداختن یخهای قطبی، برای تغییر مجرای شطهای سیبری، برای شیرین کردن دریاها، برای مهار کردن بادهای مسموم وغیره، هم اکنون نقشه‌های هوشمندانه کم نیست. مخارج آنها به مراتب از مخارج سالانه برای تسلیحات که اکنون به ۴۰۰ میلیارد دلار در سال بالغ می‌شود کمتر است. ولی افسوس! تا زمانی که قدرت سوداگران و سود

ورزان باقی است، در به پاشنهٔ همیشگی خود می‌چرخد. تنها با رهایی کار از سرمایه، محمل این جهش عظیم در مقیاس جهانی و دوران ساز آن، پدید خواهد شد.

عوامل نامساعد اقلیمی (جوی) و جغرافیایی تأثیر فراوان در کند کردن تکوین اجتماعی و مدنی داشته، خلقها را جدا، معیشت را توان فرسا کرده است. نیروهای سرکش طبیعت در پندار دود آلود انسانهای اولیه منشاء پیدایش ارباب انواع، اجانین و شیاطین، دیوان و پریان بوده‌اند و این اسطوره‌هایی است که از آن خرافات بسیار زاییده است.

دانش جوشناسی و هواشناسی و اقلیم شناسی هنوز در آغاز رشد و لذا پیش بینیهای هواشناسی هنوز تقریبی و احتمالی است. پدیده‌های جوی به آسانی تسلیم نمی‌شوند، زیرا از جهت انرژی و دامنهٔ تأثیر خود بسی مقتدرند. مثلا بزرگترین ایستگاه برق آبی اروپا باید دو هفته کار کند تا به مدت یک ساعت، بادی با قوت متوسط ایجاد نماید. ولی طبیعت با طوفانهای سرکش خود اقیانوسها را به شور در می‌آورد و تلهای شن را به سفر وا می‌دارد. برای مقابله با این نیرو، نیرو لازم است. انسان با دسترسی به منابع عظیم انرژی (مانند انرژی هستهٔ اتم) و با ایجاد ایستگاههای مداری (که اکنون در مراحل نخستین تکامل است) می‌تواند بر امر بسیار دشوار کنترل جوی به تدریج دست یابد.

اصلاح جغرافیایی، مشروب کردن بیابانهای خشک، آباد کردن دشتهای منجمد، گرمتر کردن نواحی فسرده، از میان بردن کوه های «مزاحم»، متصل کردن شطها به دریاچه‌هایی که می‌خشکند و امثال آنها، آسان تر است. این ها به ابتکارات مهندسی جسورانه‌ای نیازمند است که حتی امروز حل آنها میسر است و تنها به بودجه‌های کلانی نیازمند است که سیر نابهنجار جامعه آن را دور از دسترس ساخته است. اصلاح اقلیمی جغرافیایی، منشاء یک تحول انقلابی در زندگی انسانی، مسکن، پوشش، غذا، رنگ مو و پوست و دیگر مشخصات عمومی جسمانی و غیره می‌شود. می‌توان در یک هوای معتدل و نسبتاً تثبیت شده، سبک پوشید، در خانه‌های سبک و کم خرج به سربرد، بیش تر با طبیعت تماس گرفت، کمتر خورد. انسانهای جنوب و شمال و شرق وغرب به هم شبیه‌تر می‌شوند.

نفوس به طور معقول محدود، در جهانی که صحاری فسرده یا تفتهٔ آن آباد است، به ناچار در فضای گسترده‌ای زیست می‌کند و در هم فشردگی شهرها آبادیها و زاغه‌های غم انگیز که در آن انسانها روی هم انبار شده‌اند، برای ابد از میان می‌رود.

طبیعت انسانی شده، انسان را در آغوش خود می‌پذیرد و این گسست شوم که در اثر رشد ناسالم جامعه بین انسان و طبیعت رخ داده، خاتمه می‌یابد. آدمی از حبس تنگ دیوارها به دشت فراخ و خرم زادگاه کیهانی خود باز می‌گردد، تنها نه در سطح ابتدایی، بلکه در سطحی از جهت تمدن عالی. تضاد مابین طبیعت و انسان از بین می‌رود. انسان طبیعت به طبیعت باز می‌گردد و

طبیعت از سرشت و نبوغ انسانی انباشته می‌گردد. لذا اگر کسی بپرسد: آیا می‌توان جهان را به باغی خرم، با آب و هوای بهشتی بدل ساخت و آدم رانده از جنت را به جنت خود باز گرداند؟ پاسخ ما چنین است: آری می‌توان! این پاسخ مطمئن در جهانی انباشته ازحرمانها و دل هره‌ها شگفت است ولی مبتنی بر دید منطقی است.

ما در عصری گام هشته‌ایم که اگر به استفادهٔ خردمندانه از نتایج انقلاب علمی و فنی معاصر و دستاوردهای شگرف آن در تمدن انسانی موفق نشویم، می‌توانیم خود را اسیر اجانینی سازیم که از شیشهٔ جادویی رها ساخته‌ایم. نظام تبه کار سرمایه داری با تحمیل مسابقهٔ تسلیحاتی، با تحمیل همچشمی ناسالم و عنان گسسته، محیطی آشفته و آزارنده پدید آورده و نه تنها طبیعت، بلکه علم و فن، این محصولات خرد و خادمان وفادار انسان را، همه جا به دشمنی با وی و زندگی روزمره‌اش برانگیخته است. پس از رهایی از این نظام، نیازی به آهنگ شتاب زده در باز تولید و دگرگون سازی کورکورانهٔ منظرهٔ زندگی نیست. می‌توان سکان سفینهٔ ترقی علمی و فنی و پیشرفت اقتصادی را با قدرت و تدبیر در دست گرفت و آن را چنان راند که منجر به سیطرهٔ اشیاء بر ارواح نشود، بلکه بر عکس.

تردیدی نیست که کوشش مستمر برای کشف رازهای طبیعت و جامعه باید در مقیاس جهانی با دقت ادامه یابد و اختراعات و نوآوریها در همهٔ رشته‌های معرفت انسانی بی توقف دنبال شود و تکنولوژی نو مستمراً جای تکنولوژی کهنه را بگیرد. ولی بسط علوم و معارف انسانی، رشد تجربه و فن چیزی است و کار بست شتاب زده و سودگرانهٔ آن در زندگی روزمره چیز دیگر. تصور نگارنده چنین است که در جهان وارستهٔ آینده، تعمیم نتایج دستاوردهای نوین علم و فن در زمینه‌های تولید و توزیع و خدمات تنها زمانی انجام می‌گیرد که این امر یک بهبود کیفی تکامل مهار شده و حساب شده را ایجاد کند، نه آنکه در حرص سود و قدرت و برتری جویی ملی، بی گدار به آب زده و بی حساب خود را تسلیم جریانهای ناشناس بکنیم. از این قرار طی هر چند سال، که پژوهشهای علمی و آزمونهای فنی به نقطه‌ای رسید که دیگر می‌توان «خانه تکانی» کرد، آن گاه موافق نقشهٔ سنجیده‌ای، اقتصاد چهره‌ای نو و زندگی روزمره سیمایی تازه می‌گیرد و شط تکامل اجتماعی عمیقتر ولی با متانت و آرامش بیشتری حرکت می‌کند و مصرف پرستی و تازه پرستی سود گرانه و بی مغز سرمایه داری جای خود را به نوسازی منطقی و ضرور هر چندی یک بار سراپای زندگی می‌دهد.

اقتصادی که زمام آن در دست خلق و نمایندگان کارشناس آن در رشته‌ها و عرصه‌های مختلف است اقتصادی است در مقیاس جهانی به هم پیوسته که بخشهای گوناگونش به شکل سرشتی مکمل یکدیگرند و بر اساس ویژ ه کاری (سپه سیالیزاسیون) و همیاری (کویوردیناسیون) عمل می‌کنند. این اقتصاد بیش از پیش دورانی و گردشی (سیه کولر) می‌شود یعنی از مسیر مستقیم

تولید- مصرف ـ دور افکندن به دایرهٔ تولید- مصرف- تولید مجدد مبدل می‌گردد (مانند وضعی که اکنون در یک ایستگاه مداری می بینیم) اقتصاد دورانی (یامدار بسته) از تاراج وحشیانهٔ ثروتهای رو و زیرزمینی، که اکنون جریان دارد، به شکل قاطعی جلوگیری خواهد کرد. تولید در این اقتصاد موافق نیاز واقعی انسان است و دستگاههای تند شمار نقشه پردازی جهان فراگیر و جامع، «بهینه سازی» (اپتیمالیزاسیون) یعنی یافت بهترین راه حل را در یک جامعهٔ همگون و عاری از تصادفات ونوسانات، به مراتب ممکن‌تر می‌سازد. بدین سان از میزان اتلاف وقت، مواد، انرژی و کار به شکل جدی کاسته می‌شود. اگر در نظر بگیریم که جامعهٔ آتی جامعهٔ مصرف بی بند و بار نیست، بلکه جامعه ایست که درآن (ارزش استعمال) جای (ارزش مبادله) را می‌گیرد و نیازهای انسان در آن بر پایهٔ تجویزات علوم یعنی بر پایهٔ صرفاً بخردانه مرتفع می‌شود، باید به این نتیجه برسیم که البته رشد تمدن، بر تنوع نیازمندیها و پیدایش اشکال نوین و بسیار بغرنج اشیاء مصرفی خواهد افزود. ولی با توجه به محدودیت نفوس و اقتصاد مدار بسته و به هم پیوستهٔ جهانی، صرفه جویی عظیمی در مورد ثروتهای طبیعی به دست خواهد آمد.

لذا جهان دیوانه‌سر امروزی که در بخش سرمایه داری آن مانند مستان گیج در جاده‌ای که کم می‌شناسد به سوی انواع چاله‌ها و پرتگاه‌ها می‌رود، به جهانی منضبط، آگاه، آرام، خون سرد و مسلط بر سرنوشت خویش مبدل می‌شود.

توزیع نعمات در این جامعه, صرف نظر از فرمول «از هر کس به اندازهٔ کار و به هر کس به اندازهٔ نیازش» چنان است که این توزیع با تحول عمیق در شیوهٔ زیست همراه خواهد بود. اگر پندار بافی به نظر نرسد می‌خواهیم اندگی به تصورات خود در بارهٔ آبادیهای آینده میدان دهیم: آبادیهای آینده نه کلان شهرهای پر هیاهوی امروز و نه کلبه‌های مرتاضانهٔ دهقانی است، هیچ کدام. با مهار کردن شرایط اقلیمی و جغرافیایی، سراسر جهان از آبادیهای به هم پیوسته‌ای پوشیده خواهد شد که در آغوش طبیعت روان بخش جای دارد. واحد این آبادیها شاید مهمان سراهای بسیار بزرگ با معماریهای زیبا، شاد و گوناگونی است که در آن سنن محلی و شرایط اقلیمی مراعات شده است. در این «خانه ـ شهرها» انسانها از هر باره تأمین شده‌اند. تحول آب و هوا نیاز بشر را به گران‌بار کردن بناها از میان می‌برد و مهمان سراها سبک و غرق در گل و گیاه است. جاده‌های ارتباطی در زیر زمین یا در بالای هواست. در «خانه ـ شهرها» شما نظیر «هتل» امروزی ولی بر اساس ترکیب منطقی یک زندگی مستقل فردی همراه با یک زندگی به هم بستهٔ جمعی، «پذیرایی» می‌شوید. در این جا پذیرایی کننده و شونده در عین حال جای خود را با هم تعویض می‌کنند و کسی چاکر دیگری یا سرور او نیست. این دو مفهوم شوم که مانند بهره کشی از سرچشمه‌های شر است باید ریشه کن شود و ریشه کن خواهد شد. ترکیب زندگی مستقل فردی با زندگی به هم بستهٔ جمعی بر پایهٔ قبول داوطلبانه هر انسانی است. زیرا هرگز نباید اقتدار جمع، شخصیت فردی را خورد

و ناچیز کند و هرگز نباید استقلال فرد، نظم و انضباط و همزیستی جمعی را خدشه دار سازد. یافتن تناسب درست این دو قطب متضاد و دیالکتیکی که درعین حال یافتن تناسب بین «آزادی» انسانها و انتظام اجتماعی است، از بغرنجترین مسائل است که لازمهٔ حل آن، حل مقدماتی انبوهی از معظلات اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی است وحل جداگانهٔ آن ممکن نیست. سرمایه داری هرگز تنوانسته است این معضل را حل کند. محصول او یا هرج و مرج بود یا استبداد یا هر دو و در عین حال (و در واقع: هر دو و درعین حال). سوسیالیسم نیز هنوز با همهٔ دستاوردها در این زمینه، امکان ندارد در زیر فشار سرمایه داری و نیز در سطح تکامل امروزی انسان آن را تماماً حل کند. چنان که گفتیم فراهم آمدن محملهای بسیاری برای حل نهایی این معضل ضرور است.

توزیع در جامعهٔ آرزویی ما به کلی شکل نوی می‌گیرد و در خانه- شهرها، همه چیز در دسترس «مصرف کننده» است. این خانه- شهرها به کلیهٔ مؤسسات لازم صنعتی، فرهنگی، بهداشتی، هنری و غیره مجهزند و همهٔ نیازهای نسلهای مختلف ساکن خود را در منطقی‌ترین شکل آن حل می‌کنند و با انواع وسایل ارتباطی، به هم پیوسته‌اند و مسئلهٔ فاصله در این جا به هیچ وجه مسئله‌ای نیست. شاید این خانه ـ شهرها هر یک به «کشاورزی گرمخانه‌ای» خود کار مجهز باشد. کشاورزی مدرن گرمخانه‌ای با دستگاهها ی مختلف تنظیم نور و حرارت و رطوبت و دیگر عوامل ضرور برای رشد گیاه، می‌تواند در فضای کم، همهٔ مایحتاج یک خانه- شهر را از نان تا گل و میوه و سبزی، آماده سازد. در رفرم خود کار دامپروری نیز، مانند مؤسسات تولیدی صنعتی می‌تواند به خانه- شهرها، وابسته گردد.

این که واحد مسکونی انسان کلان شهرهای معاصر نخواهد بود, نکته ایست که انگلس بدان توجه داشته ولی برخی آن را نپذیرفته‌اند. نظر انگلس در بارهٔ کنترل نفوس و نیز این نظر او در بارهٔ ازمیان رفتن کلان شهرهای دود آلود و غمبار و پرهیاهوی امروزی نویسنده این سطور را در طرح فرض رؤیایی خود تشویق می‌کند.انکار کنندگان این نظر گویا تجربه موجود جوامع سوسیالیستی را مطلق کرده‌اند. از حکم دیگر مارکسیستی دایر به از میان رفتن تضاد شهر و ده نیز باید منطقاً همین نتیجه را گرفت که واحد آبادی جامعهٔ کمونیستی، از جهت کیفی واحد نوی است که اکنون نظیر آن وجود ندارد. این جا ما با بازگشت به تمدن شبانی و روستایی روسو و تولستوی و گاندی روبه‌رو نیستیم. آرزوی چنین بازگشتی ارتجاعی است! این جا ما با یک تکامل اعتلایی عظیم به سوی جلو روبرو هستیم که اگر در آن تکراری هم وجود داشته باشد تکراری دیالکتیکی در حلقه بالای مارپیچ است: یعنی از آغوش طبیعی به آغوش طبیعی ـ انسانی شده.

اقتصاد آینده،اقتصاد جهانی، نقشه مند، هماهنگ،پیش رونده در خدمت انسان است. هدف آن رفاه زندگی انسانی و رشد مادی و معنوی اوست. کوچکترین شباهتی ما بین این اقتصاد انسانی شده، علمی و منتظم با اقتصاد جانورانه و پر هرج و مرج سوداگران سده‌های نوزدهم و بیستم

وجود ندارد و تدارک آن، پس از پیروزی سوسیالیسم در مقیاس جهانی، مسلماً مدتها به طول خواهد انجامید زیرا در همهٔ این تحولات، چنان که در آینده سخن خواهیم گفت، ما علاوه بر عوامل ضرور دیگر به تحولات روح انسان نیز سخت نیازمندیم و این یکی از دشوارترین، کندترین و فرساینده‌ترین تحولات خواهد بود.

اقتصاد واحد جهانی، شکل قومی (اتینک) نوی به نام «بین الملل انسانی» به وجود می‌آورد و مرزها به موزه تاریخ سپرده می‌شود. کوچ آزاد انسانها وآمیزش آزاد آنها به تدریج مشخصات نژادی ـ قومی را حذف می‌کند و تیپ انسانی همانندی پدید می‌آورد. همان روندی بار دیگر در مقیاس جهان رخ می‌دهد که چند بار در تاریخ گذشته تکرار شده و هم اکنون در کشورهای کثیرالمله در حال روی دادن است: در دیگ بزرگ یک جامعهٔ واحد جهانی اجزاء پراکنده و ناجور می‌جوشند و سازواره (یاارگانیسم) تازه و هماهنگی را پدید می‌آورند که دیگر، اگر هم بخواهد، نمی‌تواند ملی و «محلی» فکر کند. جهان گرایی به تفکر طبیعی و خود به خودی انسان بدل می‌شود.

این جامعهٔ واحد جهانی مسلماً به زبان واحد نیز نیاز دارد. به پندار نگارنده بشریت مجبور است یک زبان منطقاً ساخته شده را که دارای صرف ونحو ساده وبدون استثناء، خط فونتیک، تلفظ عادی ولی بی تعقید و گنجینه لغوی منطقی و علمی باشد، به عنوان زبان جهانی، در کنار زبانهای محلی، ملی و دولتی بپذیرد و این وسیلهٔ بسیار مهم تفاهم و آمیزش را از وضع پر هرج و مرج امروزی خارج سازد. بشریت واحد، اقتصاد واحد، زبان واحد ناچار به پیدایش تدریجی تفکر و برخورد واحد یاری می‌رساند و شرایط بروز یک همبود نوین کمونیستی را فراهم‌تر می‌سازد و جمع گرایی رابه عنصر کاملا مسلط روان افراد بدل می‌کند. دانش امروز وعده می‌دهد که با اعمال موسوم به «پروسته تیک» در مغز یعنی افزودن حافظه‌های مصنوعی سیبرنتیک بدان، می‌توانند حجم معرفت اندوزی انسان را چند برابر کنند و حتی نوعی رابطه از دور (تله پاتی) بین مغزها را تأمین نمایند. پیداست که این تحول چه عواقب شگرفی خواهد داشت.

باری این همبود انسانی یک همبود خود گردان است. یعنی به «حکومت کننده» و «حکومت شونده» که حتی در دمکراتیک‌ترین وخلقی‌ترین حالات آن هسته‌هایی از مقررات سنتی تاریخی و به اصطلاح تئوری پردازهای کلاسیک «افق حقوق بورژوایی» را به ناچار با خود همراه دارد، خاتمه خواهد داد. حذف دولت و همراه آن اسالیب اداره دولتی مانند دیکتاتوری و دمکراسی، حذف بوروکراسی، یکی از عظیم ترین شرایط رهایی انسانی است.

جامعهٔ خود گردان یعنی جامعه‌ای که همهٔ اعضاء آن در تصمیم‌گیری برای سرنوشت جامعه و اجراء تصمیم شرکت دارند. چگونگی مکانیسم این خود گردانی را نمی‌توان از اکنون معین کرد. روشن است که سخن از « خود گردانی» در جوامع امروزی بشر، سخن زود رسی است. محمل اساسی آن پیروزی انقلاب جهانی و خاتمه یافتن وظیفهٔ دولت انقلابی برای دفاع از خود و طرد

خطر ضد انقلاب و مبارزه با بقایای روحیات و اخلاقیات نظامات کهن است. دعاوی برخی در بارهٔ آن که گویا مدل جامعه خود گردان را هم اکنون به وجود آورده‌اند، اگر ناشی از گمراهی نسبت به ژرفای این مقوله نباشد، از زمینه‌های ذهنی و ملت گرایانه بر می‌خیزد. مانند دعاوی مائوئیستها که می‌خواستند با «انقلاب کبیر پرولتاری فرهنگی» به قول خود، بطون انسانها را عوض کنند! این سخنان در حکم عوام فریبی یا ناشی از گمراهی ساده لوحانه، هر چه باشد، از نوع کیمیاگریهای قرون وسطایی است.

جامعهٔ واحد خود گردان جهانی از تضاد دیالکتیکی تهی نیست: تضاد بین سطح به دست آمده تکامل و نیازمندیهای تکامل بیشتر، تضاد بین نیروهای محافظه کار و نیروهای نوآور یا بین گذشته گرایان و آینده گرایان.ولی مرکز ثقل تضادها به تضاد بین جامعه و طبیعت منتقل می‌شود. نبرد علیه پیری، مرگ، بیماری، سرکشیهای طبیعت و نبرد برای شکافتن رازهای تازه آن و بسط دائمی فضای زیست انسان وانسانی کردن طبیعت بزرگ و کوچک، این است آن کار مایهٔ اساسی که تکاپوی آفرینندهٔ بین الملل خود گردان انسانی را تأمین خواهد کرد. جامعهٔ خود گردان آرزوی سن سیمون را برآورده می‌کند که می‌خواست دولت از ادارهٔ **اشخاص** به اداره **اشیاء** بپردازد.

در بحث کوتاه و فشردهٔ خود به یک قله و شاید مهمترین قله رسیدیم. مسئله پیدایش انسان نو که باید ثمرهٔ تکوین چندین هزار سالهٔ اجتماعی باشد، یک مسئلهٔ درجه اول است. در کتابی که در دست دارید، ضمن بررسیهای دیگر، چند بار به این مسئلهٔ مهم پرداخته‌ایم. این «تکوین اجتماعی» Sociogénése انسان صدها هزار سال است آغاز شده و به دنبال «تکوین انسانی» Anthropogénése آمده که خود میلیونها و شاید دهها میلیون سال به طول انجامیده است: از تکوین انسانی یک سلسله انسان وارها و انسانها پدید شدند. در میان انسانها «انسان ماهر» Homo halilis به نخستین دستاوردهای تمدن رسید و «انسان عاقل» Homo sapiens که همهٔ نژادهای موجود انسانی از آن زمره‌اند، جامعهٔ انسانی را به وجود آورد و از طبیعت جدا شد. در مورد این انسان است که مارکس می‌گوید سرشت او عبارت است از مناسبات اجتماعی دوران او و در واقع محتوی روان انسان را جامعه ایجاد می‌کند نه طبیعت و غرایز طبیعی که در دوران ما نقش «زمینه» و «حاشیه» دارد. این مناسبات اجتماعی طی تاریخ مکتوب جامعهٔ طبقاتی، چنانکه می‌دانیم مناسبات بهره کشی و بهره دهی، سروری و چاکری، امتیاز و حرمان بوده لذا در داخل این کارخانه شوم «سرشت» و «روح» انسان شکل گرفته است. مشخصات عمدهٔ این انسان، صرف نظر از موضع طبقاتی، به طور کلی (طبقه با درجات مختلف شدت و ضعف و با استثناءهای بسیار) عبارت است:

الف. فرد گرایی یعنی مقدم شمردن منافع خود و وابستگان خود بر جامعه.

این امر منجر به مطلق کردن «حق» خود و گریز از تکالیف اجتماعی، جست و جوی امتیازات

قدرت طلبانه و انگل منشانه و گریز از کار و پیکار خلاق می‌شود.

ب. قوم‌گرایی یعنی مقدم شمردن منافع واحد اتنیک خود (قبیله،قوم،ملت بورژوایی) بر اقوام دیگر،

ج. شیوهٔ تفکر غیر علمی و غیر منطقی و یا لااقل نا پی‌گیر در این زمینه جدایی اندیشه از عمل.

روشن است که بهره دهان جامعه به مراتب این مشخصات را کمتر از بهره کشان منعکس می‌کنند ولی در جهانی که فرد منشی، ملت گرایی، خرد ستیزی و کار گریزی و امتیاز طلبی و جست و جوی قدرت و ثروت و زندگی عیاشانه وانگل «هدف مطلوب» طبقهٔ مسلط است، این فضای اجتماعی نمی‌تواند اثرات عمیق خود را در همهٔ انسانهای دوران ما باقی نگذارد. و حال آنکه لازمهٔ پیروزی کامل جامعهٔ نو، آن است که افراد آن از انسانهایی به کلی نوع دیگر تشکیل شوند. یعنی از انسانهای جمع‌گرا و نه فردگرا، جهان‌گرا و نه ملت‌گرا خردگرا و نه خرد ستیز، دارای وجدان علمی و اخلاقی، وحدت گفتار و کردار، خود کوش و آفریننده.

ولی، چنان که مارکس نیز متذکر گردید، جامعهٔ نو را باید انسانهای جامعهٔ کهنه بسازند. اگر بخواهیم چشم به راه بنشینیم که در داخل شوره زار جامعه کهنه سنبل روح نو بروید، انتظار عبث است. اگر بخواهیم بدون جهیدن در آب شنا را بیاموزیم، آن را نخواهیم آموخت. لنین می‌گفت، ما با همین افراد جامعهٔ کهنه دست به کار تحول انقلابی جامعه می‌زنیم. مارکس می‌گفت که در جریان ساختن زندگی نو انسانها به تدریج جامعهٔ چرکین کهن را به دور می‌افکنند. جامعهٔ نو شرایط برای پیدایش انسان نو می‌آفریند و سپس عمل متقابل دو عامل بر روی هم آغاز می‌شود: جامعهٔ نو انسان را دگر می‌سازد. انسان دگر شده مناسبات نوین اجتماعی را تحکیم می‌کند.

راه جز این نیست ولی این راهی است سخت پرپیچ و خم. گاه «نیروی مهیب عادت» (به گفتهٔ لنین) حتی کسانی را که انقلاب اجتماعی سراپا به سود آنهاست، به دنبال عوام فریبانی می‌افکند که از مشکلات نو سازی اجتماعی، در شرایط نیرومندی نظام سرمایه داری، استفاده می‌کنند. مثلا در ضد انقلابها گاه می‌بینیم نیروهایی علیه دولت انقلابی دست می‌یازند که موظفند یاور آن باشند. یا خود نظام‌های انقلابی تحت تأثیر «روح کهن» مسخ می‌شود: ملت گرایی، جهان گرایی پرولتاری را پایمال می‌کند. قدرت طلبی و امتیاز جویی و کارگریزی و خرد ستیزی مناظر زشت و غیر قابل فهم به وجود می‌آورد.

تا زمانی که روند طولانی تکامل جامعه نو و انسان نو به حد معینی نرسد، خطر واپس گرایی ضد انقلابی (آتاویسم) زیاد است و به همین جهت مارکس و انگلس و لنین از ضرورت دیکتاتوری پرولتاریا (یعنی دیکتاتوری اکثریت علیه اقلیت) در این دوران طولانی گذار سخن گفته‌اند تا در مقابل رجعت به گذشته سد نیرومندی به وجود آید.

خوش بختانه در این ایام که این سطور را می‌نویسیم جوامع سوسیالیستی خطر آتاویسم را از سر گذرانده‌اند و این امر در درجهٔ اول مرهون آن سمت گیری سنجیده علمی و انقلابی است که لنین به انقلاب و جامعهٔ زاده از انقلاب داده بود. با این سخن ما نمی‌خواهیم مطلب را ساده کنیم ولی می‌خواهیم اهمیت شگرف نقش عامل ذهنی را در نوسازی اجتماعی و بر این پایه اهمیت شگرف پیشوایان مبارزهٔ انقلابی را برجسته سازیم.

در جامعهٔ رؤیایی ما، جامعهٔ کمونیستی آینده، این انسان نو دیگر به وجود آمده است. بعید نیست که با پیدایش امکان مداخله در مختصات توارثی و بیولوژیک، چنانکه در همین نوشته یاد آور شده‌ایم، انسان بتواند از این راه نیز مکانیسم جسمانی- روانی خود را بهبود بخشد. روشن است که در این عرصه هنوز ما در «گرک ومیش» مبهمی هستیم که ما را از هر گونه سخن جسورانه ای بر حذر می‌دارد و نیک می‌دانیم که مداخله در مطبخ طبیعت باید با احساس عظیم مسئولیت انجام گیرد. ولی به هر صورت در کنار عامل عمده (مناسبات نوین اجتماعی) عامل مداخله آگاهانه در تنظیم ژنتیک انسان نیز به ظهور «نوع سومی» از انسان کمک خواهد کرد. همان انسانی که آن را مارکس «انسان نوعی» Homo géneris خواند، انسانی که جزئی از یک گلهٔ طبیعی نیست، بلکه فردی با شخصیت و تاریخ ساز از جمعی است که مظهر اندیشه و ارادهٔ آگاهانه اوست.

در این جامعه انسان گرایی واقعی تحقق می‌یابد یعنی انسان به تکیه گاه انسان بدل می‌شود. تا زمانی که این تکیه گاه، واقعیت نیابد، انسان جاهل وعاجز، تکیه گاه خود را درآن سوی لاژورد، در آسمان موهومات خواهد جست. پایان آنچه که آن را «آزمون مذهبی»، یا به عبارت روشن‌تر «عاطفهٔ مذهبی» می‌نامند، تنها با ترویج ماده گرایی علمی شدنی نیست. این عاطفه در سرنوشت تاریخی و کنونی انسان ریشه‌های ژرف دارد. این ریشه زمانی می‌خشکد که خود جامعهٔ بشری به آسمان و بهشت واقعی هر انسان بدل شود و هر انسان بتواند مانند فائوست بگوید: «اینجا انسانم، اینجا جای من است».

این انسان باید نه بر اساس تلقین، بلکه به شکل سرشتی به روزی خود را حس کند. به روزی و سعادت مسلماً نیازمند به شرایط عینی است ولی در درجهٔ نخستین، به روزی احساس درون ذاتی و ذهنی سرشاری زندگی است، به قول سعدی:

آن به در می‌رود از **باغ به دلتنگی و داغ**
وین، به **بازوی فرح** می‌شکند **زندان** را

چه باید کرد که انسان خود را خوش بخت احساس کند، نه به فرمان، بلکه به طیب خاطر؟ شرط آن است که انسان تندرست و نیرومند و پرتوان و سرشار از کار مایهٔ زیست باشد؛ شخصیت آزاد و مستقل و زندگی پویا و آفریننده و ایمن داشته باشد؛ از مصونیت کامل، از توجه و محبت جمع بر خوردار گردد؛ احساس کند که زندگی او برای جامعه لازم و سودمند است و جامعه آن را قدر

می‌شناسد؛ احساس کند و ببیند که نیروهای روح می‌تواند آزادانه تجلی کند؛ احساس کند و ببیند که سازندهٔ سرنوشت خویش و دیگران است.

محملهای عدیده‌ای لازم است تا این احساس «خوش بختی» و سرشاری زندگی پدید آید. علاوه بر رفاه مادی و سطح عالی معرفت و تربیت همه جانبه نظری و علمی، آدمی به سلامت محکم، جوانی طولانی، پیری تندرست، مرگ دیر رس نیازمند است . ورزش و کار و لذت هنری و عشق و دوستی باید زندگی او را بیاراید.کار او باید خویش کاری، خود کوشی، فعالیت داوطلبانه و مورد علاقهٔ او باشد و این احساس «نیاز به کار» به گفتهٔ مارکس خود ثمره سطح بالای تکامل روحی است.

در شیوهٔ زندگی انسان باید تحولی ژرف روی دهد. تمام آنچه که او را در زندانهای ناخویشتنی یا بیکانگی با سرشت خود محبوس می‌کنند مانند بازار فروش که همهٔ محصولات مادی و معنوی کار انسان را به کالا بدل می‌سازد، **دولت** با وسایل تضییقی آن،**خرافات** با وسایل تخدیرش، آداب و رسوم که مرده ریگ و ارثیهٔ دیگر نسلها و قرنهای مرده است، همه و همه او را رها کنند. نه چاکر باشد نه سرور. نه رییس باشد نه مرئوس. نه در لذتهای انگل وار به سر برد و نه در درویشی مرتاضانه. عشق او به همجنس از آلایش شهوت و خدعه و پیمان شکنی رها شود. در اینجا نیز انگلس آینده را نیک دیده است، زیرا بر خلاف مشتی درهم اندیش که تصور می‌کنند «آمیزش آشفته جنسی» شکل آتی روابط زن و مرد است،انگلس زندگی داوطلبانه دو جفت بر مبنای عشق و کشش دوستانه را شکل آتی پیوند جفتها می‌دید.هنگامی که زن از کار فرساینده خانه داری برهد و این کار را تماماً جامعه به جامع‌ترین شکل انجام دهد، هنگامی که مادریِ زن از هر باره تسهیل شود، هنگامی که زن به رهایی واقعی و برابری واقعی دست یابد. چنین زنی با مردی همانند خویش دانا، تندرست، کوشا، آزاد، نیک و زیبا، می‌تواند عشقی سرشار از نشاط را سالهای دراز با خود داشته باشد. تجربه نشان داده است که بی بند باری جنسی، عشرت نیست، نکبت است.

یک جامعهٔ بین المللی از این انسانها می‌تواند بی شک در سیارهٔ نیلی رنگ ما مدنیتی پویا، محیطی انبوده از نشاط، حیاتی مالامال از آفرینش به وجود آورد.

به قول اقبال پاکستانی:

«مقصد زنده دلان خواب پریشانی نیست
از همین خاک جهان دگری ساختن است.»

زمانی سن سیمون یکی از پر ثمرترین اندیشه وران سوسیالیسم پندار گرایی نوشت،

«باید انسان را در وضعی قرارداد که در آن وضع، منافع فردی و شخصی انسان با منافع اجتماعیش در هماهنگی کامل باشد.»

این آرزوی اندیشه ور بزرگ روزی- ولو دیر کاملا بر آورده خواهد شد، چنان که هم اکنون

در کشورهای جامعهٔ سوسیالیستی محملها و زمینه‌های عینی آن فراهم آمده است ودر پیدایش این هماهنگی پیشرفتهای محسوس دیده می‌شود: اینجا دیگر ما با پندار سرو کار نداریم بلکه با واقعیتی بزرگ که آغاز می‌شود سر و کار داریم. با آغازی بزرگ.

با آنکه نام این نوشته را از اثر یک پندارگرا به نام کامپانلا به وام گرفتیم، ولی محتوی نوشتهٔ ما وصف یک «یوتوپی» یک «شهر آرزو» (یا بنا به ترجمهٔ معاصران ما «ناکجا آباد»)نیست، بلکه توصیف مرحله‌ای است که مرحلهٔ کمونیستی نام دارد و کلاسیکهای مارکسیستی برخی مختصات آن را بیان داشته‌اند. روشن است که جامعه سوسیالیستی حتی در رشد یافته‌ترین شکل خود هنوز نمی‌تواند، چنانکه در پیش نیز یاد کرده‌ایم، بر «افق حقوق بورژوایی» غلبه کند. پول، بازار، بوروکراسی، سود، واحدهای ملی، شیوه تفکر خرافی، دولت و دستگاه‌های تضییقی آن، اگر چه برپایهٔ منافع اکثریت مردم، ولی به هر جهت باقی است و این خود الگوی سنتی روانی را تا حد زیادی حفظ می‌کند. با آنکه ما به تأثیر فراوان تدابیر تربیتی، مبارزات اخلاقی، نقادی و خود نقادی علیه بورکراسی باور داریم و در ضرورت حاد آنها ابدا تردید به خود راه نمی‌دهیم، ولی در عین حال از محدودیت اثر بخشی این تدابیر نیک باخبریم. برای دگرگونی الگوی روانی و سیمای اخلاقی بشر هنوز باید در راه تحولات اجتماعی ـ اقتصادی، علمی– فنی، فرهنگی– معنوی بسیاری سالیان دراز کوشش کرد.

دو انقلاب زمان ما، انقلاب اجتماعی وانقلاب علمی و فنی جاده کوب این آینده است. دوران ما به روشنی نشان داد که تنها توازی دو انقلاب، انقلاب در مناسبات تولید و انقلاب در نیروهای مولده، دگرگونی در جامعه و دگرگونی در طبیعت از راه شناخت قوانین آن، می‌تواند گره عظیم رهایی انسان را بگشاید.

وقتی انقلاب کبیر در نخستین درگیریهای قاطع اولیه پیروز شد و حاکمیت به دست بلشویکها افتاد، لنین عبارتی به کار برد که در انجیل آمده است: «رخ داد» (مانند عبارت قرآن «اذاوقعت الواقعه.») درواقع در اکتبر ۱۹۱۷ بالاخره پس از سده‌های شکیب سوز پیروزی نهایی تودهٔ محروم بر سلسلهٔ تبه کار برده داران تحقق پذیرفت. آنچه مزدکها و بابکها، اباذرها، صاحب الزنجها و اسپارتاکوسها، ربسپیرها و بابف‌ها وهزاران مجاهد راه توده‌ها در راهش به جان کوشیدند و نتوانستند و تنها عرصه رزم گاه را با خون مقدس خود رنگین ساختند، سرانجام با نصرت قرین گردید. «سرانجام آزاد!» این جمله سیاهان امریکایی (که به صورت آرزویی بی عاقبت در اثر پیروزی لینکلن بر زبان آنها جاری گردید) در واقع به یک واقعیت اجتماعی بدل شد. از آن به بعد شط پولادین جنبیدن گرفته و با شتابی روز افزون به سوی مرز آینده می‌رود و دیگر نیرویی نیست که بتواند آن را باز دارد. عوامل مختلقی می‌تواند آن را تند و کندکند ولی به سخن حافظ «قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد» شط تکامل تنها دارای یک سمت است: از گذشته به

آینده. وقفه‌ها و واپس زدنها موقت و نسبی است. پیشرفت و پیروزی مطلق و نهایی است.

امروز بهتر از دوران نوابغ شگرف سده نوزده (یعنی مارکس و انگلس) می‌توان به شکل مشخص دید آنچه را که آنها انتقال از دوران جبر طبیعی و اجتماعی به دوران اختیار نامیده‌اند، چیست. این طرح آینده از آن جهت نیز ضرور است که به گفتهٔ لنین از سکوی آینده، اکنون را بهتر می‌توان دید و می‌توان نسبیت و سپری بودن بسیاری از آنچه را که پا بر جا و تکرار ابدی به نظر می‌رسد، ادراک کرد. این آینده نگری علمی افق دید مارا باز می‌کند.

ما بین این آینده نگری و پیش بینی علمی دهه‌های نزدیک تفاوت است. در اینجا میدان تخیل علمی گشادتر و میزان مسئولیت احکام کمتر است و ضرور نیست که ما وارد در جزئیات مشخص بشویم. این امر به ما افق دید تاریخی وسیعی می‌دهد.

این تنها افق دید آرمانی است که بر بنیاد خارایین علم وعمل وجود دارد. بورژوازی آرمان را نفی می‌کند. یا ما را به دیارهای وحشتناک فوتوریستی، هنگامی که انسان اسیر موجودات خود کار (اوتومات) است، هنگامی که صفات شیطانی مدنیت ما را در درون کورهٔ اتمی خاکستر می‌کند، می‌کشاند. یا مانند والت ویتمن رستو تئوری پرداز معاصر امریکایی از فرا رسیدن «عصر کسالت» سخن می‌گوید یعنی هنگامی که یخچال و تلویزیون رنگی و اتوموبیل و ماشین رخت‌شویی، همه و همه تأمین شده و دیگر کاری نیست جز خمیازه کشیدن! چه تاریک اندیشی وحشتناکی!

ولی آیندهٔ آرمانی که ما از آن سخن گفتیم بی برو برگرد است. به قول یک مثل اروپایی: «همهٔ راهها به رم ختم می‌شود». هر روی‌دادی هم که رخ دهد، بشریت **چاره‌ای ندارد** مگر آنکه بدین راه برود. چرا؟ زمانی بود که می‌شد نظامی را که مبتنی بر نوع معینی از مالکیت خصوصی وسایل تولید بود، با نظام دیگری از مالکیت خصوصی جانشین کرد و گامی به پیش برداشت و به بازده کار افزود و تکامل اقتصادی- اجتماعی جامعه را تسریع نمود. مانند تبدیل نظام فئودالی به سرمایه داری. ولی سرمایه داری خاتم همهٔ این نوع نظامات است. تنها یک راه مانده است و آن ایجاد مالکیت اجتماعی که خود اجتماعی شدن وسایل تولید آن را با تأکید کوبنده‌ای مطرح کرده است. سرمایه داری بیش از پیش عجز خود را ثابت می‌کند. این نظام چرکین بدون جنگ، بدون تسلیحات، بدون فاشیسم، بدون بیکاری و بحران، بدون غارت کشورهای «جهان سوم» بدون طغیان‌گری، تفاوت فاحش زندگی فقیر و غنی،بدون تشویق خرافه و حفظ جهالت **نمی‌تواند** زندگی کند. به امریکا که گل سرسبد کشورهای سرمایه‌داری و در قلهٔ قدرت اقتصادی و فنی است نظر افکنیم. با چهل میلیون انسانهای در مرز فقر، با مسئلهٔ ننگین تبغیض‌نژادی، با رواج بازار نادانی و موهوم پرستی، با تسلط بدترین عوام فریبیها به نام «دمکراسی»، با قبول زشت‌ترین اشکال زندگی طفیلی در جامعه خود و در جهان، علی‌رغم امکانات شگرفی که تمدن در اختیارش گذاشته است.

لذا پیکار در راه آرمانی که نخستین پلهٔ آن سوسیالیسم است وظیفهٔ مقدس انسانهاست و این

پیکار گران باید بدانند که به قول فرخی سیستانی «نتوان به تگی به طوس شد، جان پدر!» محال است که یک نسل بتواند معضلات صدها نسل را حل کند. این کاری است در آغاز خود و هر کار برای آن که به نتیجه برسد سرانجام باید آغاز شود.

فروردین ۱۳۵۶

توضیحات

۱: رجوع شود به برخی آثار آیت الله طالقانی و دکتر علی شریعتی.

۹
برخی مسائل فرهنگ ایران

تاریخ باستانی قبایل ایرانی آسیای پیشین
یک کتاب سودمند دربارهٔ تمدن کهن ایرانی
دربارهٔ نقد و تفسیر هنری
زن ایرانی در افسانه و تاریخ
سه جریان مهم فکری در جامعهٔ سنتی ایران
سیری گریزان در اساطیر اوستا
خاورگرایی ایران و فرهنگ هند و چین
ترانه‌های عامیانه و برخی مختصات فنی و هنری آن
دربارهٔ اثر بزرگ علی اکبر دهخدا: امثال و حکم
دربارهٔ فعالیت فراماسونری درایران
تکبیر و تصغیر در فارسی
چهره‌های فولکلوریک در قصه‌ها و مثل‌های ایرانی
اصل و نسب برخی واژه‌های عامیانه

تفریظ کتاب
تاریخ باستانی قبایل ایرانی آسیای پیشین
(اثر: ا. آ. گرانتوسکی)

در سال ۱۹۷۰ باتصویب شورای علمی انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم شوروی یک اثر مهم در بارهٔ تاریخ باستانی میهن ما ایران نشر یافت. مؤلف این اثر ادوین آرویدویچ گرانتوسکی مسلماً با این تحقیق عمیق و دقیق علمی خدمت بزرگی به روشن کردن مباحث تاریکی مربوط به تاریخ کهن پخش و مهاجرت قبایل ایرانی در فلات ایران و نقش آنها در تکوین قومی (اتنوزنز) قبایل و اقوام آسیای مقدم را انجام داده است. مؤلف بر پایهٔ کتیبه‌های آسوری و اورارتو و متون ایرانی و آثار مؤلفان باستان و مصالح باستان شناسی و منابع دیگر و با اجراء پژوهشهای بغرنج و دقیق «نام شناسی» Onomastique و «محل شناسی» Toponymique طی کتابی به حجم بیش از ۳۹۰ صفحه به نتایج **نوی** در بارهٔ نقش قبایل ایرانی در تاریخ آسیای پیشین در نخستین سده‌های نخستین هزارهٔ قبل از میلاد می‌رسد و رخنهٔ این قبایل را از طریق قفقاز و استپهای روسیهٔ جنوبی ثابت می‌کند و پروسهٔ تشکل برخی از اقوام کنونی ایرانی مانند آذربایجانیها و کردها را نشان می‌دهد و «مسئلهٔ آریاها» را که یکی از مبهم‌ترین مسائل مربوط در تاریخ است با استدلالات مقنع و مستند حل می‌کند.
مؤلف در پیش گفتار کتاب خود تصریح می‌کند که قبایل و اقوام ایرانی در تکوین نژادی اقوامی مانند فارسها، کردها، لرها، بختیاریها، گیلها، طالشها، تاتها، مازندرانیها و دیگر اقوام (مانند بلوچها) **نقش قاطع** داشته‌اند. برخی از این اقوام به ویژه مانند کردها اکنون در سرزمینهایی مانند عراق، ترکیه، سوریه، و اتحاد شوروی نیز ساکنند. در این سرزمینها در دوران باستان و در قرون وسطی قبایل ایرانی انبوه‌تر و متعددتر بوده‌اند. بسیاری از آنها

طی قرون در اقوام دیگر به‌ویژه در ترکها مستحیل شدند. مؤلف می‌گوید: «اقوام ایرانی زبان بدون شک نقش بزرگی در تکوین قومی خلقهای آذربایجان و نواحی مجاور قفقاز و نیز در تکوین قومی خلقهای آسیای میانه و استپهای جنوب روسیه و یک سلسله از دیگر نواحی کشور ما ایفاء کرده است.»

علاوه بر بررسی همه جانبهٔ پیدایش اقوام و قبایل ایرانی و جدا شدن آنها از قبایل هند و ایرانی و مهاجرت آنها در سرزمین ایران ونقش آنها در تکوین نژادی اقوام و قبایل آسیای میانه و آسیای پیشین، مؤلف بررسی جالبی در بارهٔ نظام اقتصادی- اجتماعی این قبایل نیز انجام می‌دهد. برای آنکه تصوری از خطوط اساسی نتیجه گیریهای مؤلف به دست آید ما با تلخیص فراوان برخی از آنها را که مهم می‌شماریم یادآور می‌شویم:

اقوام و قبایل ایرانی زبان در بخشهای غربی ایران در قرنهای ۹ تا ۸ قبل از میلاد، یعنی مدتها پیش از هجوم کیمریان و سکاها و پیدایش دولت ماد، به وسعت پخش بوده‌اند. این نتیجه گیری را می‌توان هم بر اساس نامهای شخصی Onomastique و هم بر پایه اسامی نقاطToponymique که تعلق ایرانی آنها بلاتردید است انجام داد. همچنین در قرنهای نهم و هشتم قبل از میلاد نفوس ایرانی زبان در نواحی غرب کشور ماد و از آن جمله در سرزمینهایی که از آن فاصلهٔ زیاد داشته‌اند یعنی در نواحی مجاور ارومیه و فلات ارمنستان و بخشهای شمال شرقی عراق امروز زندگی می‌کرده‌اند. می‌توان با اطمینان گفت که در سرزمین حکومت **اورارتو** مردم ایرانی زبان می‌زیستند[1] ونیز در سرزمین کشور **مانا** اقوام ایرانی به سر می‌بردند و حتی می‌توان گفت که اکثر بخشهای این کشور از اهالی ایرانی زبان مسکون بود. همین نکته را می‌توان در مورد **الی‌پی** تا مرز عیلام ذکر کرد. در سرزمینهای مابین مانا و الی‌پی عناصر ایرانی بدون تردید مدتها پیش از الحاق این سرزمینها به کشور آسور وجود داشتند[2].

می‌توان تأیید کرد که لااقل در نواحی نزدیک به کشور آسور و نواحی نزدیک به فلات ارمنستان و زاگرس و ازآن جمله و به ویژه در خاور بین النهرین، اقوام و قبایل ایرانی زبان در قرن ۱۲ و آغاز قرن ۱۱ قبل از میلاد هنوز پدید نشده بودند. رخنهٔ آنها به این نواحی باید در قرن های ۱۰ و ۱۱ قبل از میلاد روی داده باشد. در قرن دهم این رخنهٔ اقوام ایرانی امری مسلم است. ظهور قبایل ایرانی را در نواحی شمالی تر (در قفقاز وهمچنین در نواحی مجاور ارومیه، به هنگام حرکت آنها از آن سوی قفقاز) یا در سمت خاور (در سرزمین آیندهٔ ماد یا به هنگام حرکت آنها از آسیای میانه یا ایران شمال شرقی) باید به قرنهای ۱۲ و ۱۱ قبل از میلاد و شاید هم زودتر مربوط دانست و با اطمینان می‌توان گفت که به قرن یازدهم قبل از میلاد مربوط است.

اطلاعات کسب شده از متون میخی مربوط به قرنهای ۹ تا ۷ تردیدی باقی نمی‌گذارد که اقوام پارس در سرزمین ایران در جهت شمال و شمال غربی و جنوب شرقی حرکت کردند. کوچ قبایل و طوایف پارس که بعدها در جنوب ایران جای گرفتند در برخی نواحی از سمت غرب کشور ما و به معنای اخص کلمه روی داده است.

این نقطهٔ نظر که قبایل ایرانی از شرق آمده‌اند از تصورات سنتی در بارهٔ آسیای میانه و سرزمینهای مجاور آن به مثابه میهن نخستین خلقهای هند و ایرانی ناشی شده است. صاحبان این نظریه بر آنند که در یک دوران عمومی آریایی این اقوام در این سرزمین می‌زیستند و سپس به سمتهای مختلف کوچیده‌اند.از آنجا این نتیجه حاصل شده است که نه تنها قبایل ایرانی بلکه همهٔ حاملان زبانهای آریایی در نخستین هزارهٔ قبل از میلاد از سوی خاور آمده‌اند. ولی این نظر سنتی که بیشتر بر آثار محققان قرن نوزدهم مبتنی است و مدعی وجود یک وطن مشترک اقوام هند و ایرانی در آسیای میانه است به هیچ فاکتی که قابل اعتماد باشد، استناد نمی‌کند. اکنون می‌توان مسلم دانست که نظریهٔ مربوط به جدا شدن آریاها از لهجهٔ واحد هند و اروپایی صحیح نیست و کسانی که هنوز در این نظر مبرم هستند دلایلی سست در دست دارند. آریاها به ویژه از سوئی با **یونانیان و ارمنیها** و از سوی دیگر با **سلاوها** و **بالتیک‌ها** و شاید **ژرمنها** ارتباط نزدیک داشته‌اند. در شمال سواحل دریای سیاه در آغاز هزارهٔ دوم قبل از میلاد ارتباط با یونانیها برقرار بود. ارتباط با سلاوها مربوط به دورانی است که لهجه و زبان آریایی دیگر شکل گرفته بود و از دروان ماقبل آریایی خود خارج شده بود.

بر پایهٔ تحقیقات نام شناسی (انوماستیک) متون آسوری و نتایج پژوهشهای دانش هند و اروپایی Indeuropestique و شواهدی که در بارهٔ پخش قبایل آریایی و ایرانی در دست است و سرانجام بر پایهٔ تحقیقات باستان شناسی باید قبول کرد که دعوی آمدن ایرانیان به آسیای میانه از خاور پایه و مبنای درستی ندارد و تئوری رخنهٔ ایرانیان از طریق شمال، از راه قفقاز اکنون بیشتر در علم دارای مقبولیت است.

و نیز این نظر مقنع نیست که درست در شمال غربی ایران، در سرزمین آذربایجان و نواحی سواحل خزر و اراضی مجاور نفوس غیر ایرانی از همه طولانی‌تر دوام آورده است. اطلاعات مربوط به دوران آسوری دلیلی به دست نمی‌دهد که در سرزمین آذرآبادگان (اتروپاتن) آینده اهالی محلی غیر ایرانی تفوق داشته باشند. بر عکس اتفاقاً در بخشهای غربی قریب به دریاچهٔ ارومیه نفوس ایرانی زبان به شکل وسیعی به سر می‌بردند. نظر نادرست اول مبتنی بر آثار تاریخ نویسان آنتیک (یونان و روم) و حتی مورخین مؤخرتر است و از قرنهای ۶ تا ۵ قبل از میلاد کهنه‌تر نیست. این آثار تنها می‌توانند در بارهٔ اهالی ایرانی زبان سرزمین آتروپاتن سندیتی داشته باشند. قوم آتروپاتن که در دوران هلنیسم (دوران

اسکندر به بعد) شکل گرفت ایرانی زبان بود و در آغاز قرون وسطی در آذربایجان به زبان ایرانی آذری سخن می‌گفته‌اند که به طالشی امروزی نزدیک بوده و هنوز در برخی دهات آذربایجان آثاری از این زبان باقی مانده است.

پژوهندگان ریشه‌های نژادی (اتنوژنز) کردها بر آنند که دوران باستان نفوس ایران زبان در سراسر سرزمین کردستان غربی تا بخش سواحل خزر وجود داشته‌اند. به نظر آنها رخنهٔ قبایل ایرانی به سرزمین اصلی کردستان از اواخر قرن هفتم قبل از میلاد پس از سقوط آسور و اورارتو آغاز شده است. می‌توان این نظر را که کردها اعقاب قبایل «کردوخ» که قبایل ایرانی بوده‌اند و بعدها به زبان ایرانی پیوسته‌اند به طور قطعی و نهایی مردود شمرد. به ویژه باید قبایل ایرانی ساکن کردستان را که از قرن‌های ۹ تا ۸ در این سرزمین ساکن بوده‌اند باید اسلاف کردها شمرد.

همچنان که گفتیم ا.ا. گرانتوسکی نه فقط مسائل نژاد - زبانی قبایل ایرانی را به نحوی که عمده نکات آن را در فوق به دست داده‌ایم طرح و حل می‌کند بلکه می‌کوشد تا با همان شیوهٔ محققانه نظام اقتصادی- اجتماعی باستانی‌ترین قبایل ایرانی را توصیف کند. در این باره نیز سودمند است برخی نتیجه گیریهای مؤلف را با همان تلخیص یادآور شویم.

گرانتوسکی تصریح می‌کند که باید به ویژه تأکید نمود که نظر متداول دایر بر آنکه اقوام آریایی وایرانی به هنگامی که در آسیای مقدم و نیز در یک سلسله کشورهای دیگر ظهور کردند رمه‌داران کوچنده یا نیم کوچنده بودند، و از این جهت با اهالی زراعت پیشهٔ محلی تفاوت داشته‌اند، نظری نادرست است. خود فاکت انتشار هند و ایرانیها در اراضی و سرزمینهای بسیار پهناور طبیعتاً نمی‌تواند حاکی از آن باشد که آنها اقتصاد گذران کوچنده ای داشته‌اند. چنان که سلتها وسلاوها و ژرمنها را نیز که از قبایل هند و اروپایی بوده‌اند نمی‌توان صرفاً دارای شیوهٔ زندگی کوچندهٔ گله‌داران دانست. همهٔ آنها، مانند هند و ایرانیها، اسب و شاخداران بزرگ (گاو و ورزا) را به عنوان وسایل باربری به کار می‌برده اند و این امر با آنکه بر تحرک آنها می‌افزود، آنها را به کوچندگان بدل نمی‌ساخت.

اطلاعات مقایسه ای هند و ایرانیها حاکی از آن است که نیاکان ایرانیان و اقوام هند و آریایی ساکن بوده‌اند و به گله‌داری و کشاورزی هر دو اشتغال داشته‌اند. کهنه‌ترین بخشهای «ریک ودا» و «اوستا» نیز بیان‌گر شیوهٔ ساکن زندگی این اقوام است. در سراسر سرزمینهایی که در آن وطن قبایل ایرانی بوده و در نقاطی که آنان، بر سر راه آسیای مقدم، می‌توانستند سکونت داشته باشند، پیدایش اقتصاد کوچندگی و جدا شدن قبایل کوچنده از کشاورز به قرون اولیهٔ نخستین هزارهٔ قبل از میلاد مربوط است. پیش از این تاریخ چنانکه گفتیم دو

شکل اقتصاد با هم همراه است. این ایرانیان در مراکز مسکونی دایمی و گاه در قلعه‌های تحکیم شده به سر می‌بردند و مصالح باستان شناسی صحت این مدعا را ثابت می‌کند. البته این قبایل را باید قبایل سوار و اسب‌پرور دانست که در عین حال زراعت می‌کرده اند. اثاث و افزاری که در مقابر مربوط به نخستین هزاره کشف شده است این نکته را روشن می‌سازد (مثلا در کشفیات سیلک و املش و تپهٔ مارلیک). هردوت از ده قبیلهٔ ایرانی که نام می‌برد، شش قبیله را ساکن و تنها چهارقبیله را کوچ نشین می‌خواند.

اثر گرانتوسکی یک اثر گران مایه علمی است که جا دارد به پارسی ترجمه شود. به ویژه مولف در ۴۴ صفحهٔ آخر کتاب نتیجه گیریهای خود را در بارهٔ اتنوژنز و رشد اقتصادی بدون تکرار استدلالات خود که برای غیر کارشناس خسته کننده است بیان می‌دارد و لااقل به جاست این بخش در دسترس فارسی زبانان قرار گیرد. ما ایرانیان باید از دانش شوروی و پژوهندهٔ باریک بینی که کتاب «تاریخ باستانی قبایل ایرانی آسیای پیشین» را نگاشته سپاسگزار باشیم زیرا این تحقیق افق زمانی و مکانی فعالیت ایرانیان را بسط و نقش تاریخی آنان را برجسته‌تر از آنچه که تصور می‌رفته است نشان می‌دهد.

تقریظ کتاب
یک کتاب سودمند دربارهٔ تمدن کهن ایرانی

ما در شمارهٔ چهارم سال یازدهم مجله «دنیا» (دوره دوم) تحت عنوان «تاریخ باستانی قبایل ایرانی آسیای پیشین» اثر خاور شناس شوروی گرانتوسکی را که بر پایهٔ «نام شناسی» Onomastique و «محل شناسی» Toponymique مطالب جالب و تازه‌ای در بارهٔ پخش قبایل آریایی و نقش آنها در تکوین یک سلسله خلقهای ایران، قفقاز، آسیای پیشین، آسیای میانه مطرح ساخته، معرفی کرده‌ایم. طالبان این مبحث می‌توانند به تقریظ مورد اشاره ما برای اطلاع وسیع‌تر از محتویات کتاب گرانتوسکی که در سال ۱۹۷۰ از طرف «نشریات علوم» اتحاد شوروی طبع شده، مراجعه فرمایند. اینک می‌خواهیم خوانندگان دورهٔ کنونی «دنیا» را با اثر یلنایفیموناکوزمینا بانوی دانشمند شوری مؤلف کتاب «در کشور قباد و افراسیاب» که درسال جاری (۱۹۷۷) از طرف همان بنگاه نشریاتی در مسکو طبع شده است و در واقع برخی جهات دیگر همین مبحث را روشن می‌سازد آشنا گردانیم.کتاب یلنایفیموناکوزمینا نامزد علوم تاریخی نسبت به کتاب گرانتوسکی از جهت حجم کوچکتر است و اگر دانشمند نام برده رشته‌های نام شناسی و محل شناسی را پایه عینی پژوهش خود قرار داده بانو کوزمینا بر اساس باستان شناسی و حفریاتی که به ویژه در «دفاین آمو دریا» انجام گرفته و بررسی شیوهٔ تفکر نمادی ـ تصویری وسبک هنری جانورهای کنایه آمیز برای بیان صفات مختلف چهره‌های اساطیری که در نزد ایرانیان متداول بوده، کوشیده است به مسائل پاسخ گوید.

این کتاب به اصطلاح «قلیل الحجم و کثیرالمعنی» مؤلف دربارهٔ رابطهٔ اقوام سکایی و سکیف‌ها در باره تمدن «باکتریا» و تمدن «خوارزم» (که زرتشت آن را در اوستا ایران وییجه می‌نامد) و معنای

تاریخی توران و ایران، در بارهٔ رابطهٔ اقوام سامی و آریایی در هزاره‌های نخست آمدن آریاها به فلات ایران و حمله سمیرامیس ملکه آسوری به نواحی آریانشین و جنگ با آسور و تأثیر آریاها در تمدن مانایی و ایلامی و در بارهٔ رابطهٔ زرتشت با اوستا و برخی اختراعات ایرانیان مانند رام کردن اسب و اختراع چرخ و ارابه نقش آنها درکوزه گری و اختراع تیر و کمان و غیره و غیره اطلاعات جالب و مستندی به دست می‌دهد.

همان طور که از کتاب ادوین آرویدویچ گرانتوسکی نکاتی را که مهم شمردیم در مقاله مورد اشاره خلاصه‌ای عرضه داشتیم، اکنون نیز سودمند می‌دانیم خواننده را با برخی نکات، از آن قبیل که ذکر شده، در کتاب بانوکوزمینا آشنا سازیم.

مؤلف می‌نویسد موافق فرضی که با مصالح باستان شناسی و زبان شناسی توافق و تطابق در خورد وثوق بیشتری دارد، نیاکان یونانیان، هت‌ها، ایتالیایی‌ها، اسپانیولیها، فرانسویها، رومانیها، آلمانیها، انگلیسیها، اسکاندیناوها، اهالی لاتوی، لیتونی، سلاوها، ارمنیها، هندیها، ایرانیها، تاجیکها، اِست‌هاو غیره و غیره در هزارهٔ شش تا سوم قبل از میلاد در جنوب شرقی اروپا سکونت داشتند و در اثر اشتراک در منشاء، روابط دائمی را بین خود حفظ کردند و اقتصاد و فرهنگ آنها بسیار شبیه بود و لذا تا امروز واژه‌های بسیاری در زبان هایشان همانند است و موضوع هنر تصویری واساطیر و قصه‌های آنها با هم شباهت دارد. گویا در سه هزار سال پیش از میلاد (پنج هزار سال پیش) هند وایرانیها دیگر به گره جدایی بدل شده و از بقیهٔ اقوام هند و اروپایی متمایز بودند. آریاییها در جهان قدیم اولین قبایلی بودند که ایلخی‌های بزرگ اسب را در مراتع می‌چراندند و هدف آنها ابتدا شیر و گوشت اسبان بود ولی بعدها آن را برای سواری و حمل ونقل به کار بردند و اولین قبایلی بودند که راه پرورش و آموختن اسبان را یافتند. هند و ایرانیهای کهن همان سکیف‌هاو سکاها و سرمت‌ها و ماساژت‌ها هستند که «درخت زندگی» و اسب و غزال و مرغ و گراز مشهورترین تصاویر هنری آنها بود. گله داران ستپهای اروپا- آسیا (یورازی) از چرخ و ارابه در امر جنگ استفاده کردند و این اختراع مهم برای آریاها که در تاکتیک نبرد از دیگران ورزیده‌تر بودند برتری ایجاد کردند و ارابه داران (ارتهه ـ شتار=آرتشتار) نقش بزرگی در زندگی ایفاء کردند و به صورت زمره‌ای خاص در آمدند و مقامی مسلط در جامعه به دست آوردند.در اواسط هزاره دوم قبل از میلاد در فن کوزه گری به کامیابیهای درخشانی رسیدند که نمونه‌های متعددی از آنها کشف شده است.

تغییرات در اقتصاد، به کار بردن تکنیک جدید نبرد و تمایز مقام ارتشتاران در جامعه و نیز شاید تغییرات جوی و اقلیمی (آغاز یک دوران سرما) موجب شد که در اواسط هزاره دوم پیش از میلاد زندگی قبایل ستپ‌های آسیا- اروپا دستخوش تحولات مهمی گردید. همان طور که هند و ایرانیها از بقیه اقوام آریایی جدا شده بودند، در اثر تحولات نام برده زندگی مشترک ایرانیها وهندیها نیز

سرانجام از میان رفت وهندیها جدا شدند: گروهی به آسیای پیشین رفتند، گروه دیگر از راه آسیای میانه به تدریج وارد شبه قاره هندوستان شدند. در همین زمان قبایل ایرانی نیز تغییر مکان دادند. در «وندیداد» آمده است که چگونه «یمه» (جمشید) سرزمین اهورمزدا را توسعه داد زیرا جا برای مردم و جانور و گیاه نبود و او دو بار مردم را جابه جا کرد تا آن که به سرزمین موعود یعنی «آریانام ویه‌جو» (ایران ویجه) رسیدند ولی اهریمن دیو زمستان را بر آن جا مسلط ساخت. این سرزمین که در مصب آمو دریا قرار داشت به نظر برخی از دانشمندان همان خوارزم است. در سده هشتم قبل از میلاد در تمام اراضی آسیای میانه زبان ایرانی پخش بود و اهالی واحه‌های زراعتی حنوب مانند باکتریا و سعد و مارگیانا (مرو) و چادر نشینان نواحی بیابانی و کوهستانی یعنی سکاها که خویشاوند سکیف‌های ساحل دریای سیاه بودند، همه و همه به زبانهای ایرانی سخن می‌گفتند در آغاز هزارهٔ اول قبل ازمیلاد قبایل شبان بیابانهای اروپا- آسیا هم در استفاده از اسب و هم در امر جنگ پیشرفتهای بسیاری کردند. آنها اولین کسانی بودند که تیراندازی را فرا گرفتند. استوار بر اسب می‌نشستند و در حالت چهار نعل از هر سو تیرهای صائب می‌افکندند. این واحدهای سوار و مسلح به تیر و کمان سرانجام در جنوب نهاوند, از راه قفقاز و از سواحل بحر خزر و از آسیای میانه رهسپار فلات ایران شدند. در آن موقع در فلات ایران اقوام غیر آریایی مانند مانا و هوریت و لولوبی و عیلام و بسیاری دیگر سکونت داشتند. کم کم طی این هزاره بر تعداد ایرانیان در همه جا افزوده می شود و اسناد آسوری مملو از نامهای ایرانی است. به تدریج ایرانیان نخستین تمدن خود, تمدن ماد را در سرزمین کنونی ایران پدید می‌آورند. تمدن آسور در تمدن ماد تأثیر بسیار داشت. مؤسسات و اصول سیاسی و سازمانی دولت و ارتش و نوع اسلحه و طرز اداره امور اقتصاد، برخی ارزشهای مذهبی و روحانی از آسوریها اکتساب شد و در عین آن که بین ماد و آسور کشمکش دائمی بود. نکته جالب این جاست که در این ایام سکیف‌ها یا سکاهای غربی بارها به کشورهای دارای تمدن سامی حمله‌ور می‌شدند و تا فلسطین و مصر پیش می‌رفتند و فرعون «پسامه تیخ» با دادن ارمغانهای گران بها آنها را رام می‌ساخت و در کتاب ارمیاء نبی از تیر اندازان آنها با وحشت سخن می‌رود.

خاطرات وحدت و اشتراک منشاء خلقهای ایرانی زبان اعم از زارع یا شبان مانند سرمتها و سکاها (یا تورانیان) در اسطوره کهن پادشاه «ثرایتون» (فریدون) منعکس است که کشور را بین تور (نیای تورانیان یا سکاها) و سلم (سایرام یا سرمتها) و ایرج (نیای ایرانیان) تقسیم کرد.

بانو کوزمینا پس از آنکه متناقض بودن قول پژوهندگان را در بارهٔ زادبوم زرتشت و منشاء دین او یاد می‌کند می‌گوید که هخامنشیان پس از آشنایی با این دین تنها اندیشهٔ خدای واحد (اورمزد) را اخذ کردند زیرا با اندیشهٔ شاهنشاه واحد تطبیق داشت ولی دین دولتی هخامنشیان آمیزه‌ای بود از دین مغان ماد و عقاید شاهان هخامنشی و عناصری از زرتشتی. آیین مرتاضانه و سخت گیرانهٔ

زرتشت با مباحثات تجریدی آن در امور الهیات همراه با طرد عقاید مرسومی، برای اکثریت مردم نامفهوم ماند و اهالی به ستایش خدایان سنتی ادامه دادند و کماکان موجودات مقدسی را که یشتها توصیف می‌کند، پرستیدند و لذا به تدریج یشتها که سند مذهبی کهن ایرانی است به گاتها که اثر زرتشت است مزید شد و تماماً وارد دین زرتشتی گردید. اوستا در ایران غربی یعنی در ماد تنظیم نشد، بلکه احتمالا در سیستان تنظیم گردید. و زمینه جغرافیایی آن آسیای میانه و ایران خاوری است. پادشاهان اوستا کیانیانند (مانند کی‌قباد، کی‌کاووس، کی‌خسرو، کی‌گشتاسب) که در ایران خاوری و باکتریا فرمانروایی داشتند. بانو کوزمینا با این تصریح منشاء غربی زرتشت و گاتها را به کلی رد می‌کند و این از مطالبی بود که پیوسته در بارهٔ آن بحث انجام گرفته است.

در مورد رابطه تمدنهای سامی با آریاییها، ما در بالا گفتیم که اولین کوچ قبایل هندی در آسیای پیشین بود و سپس دیدیم چگونه سکیف‌ها تا مصر و فلسطین پیش رفتند و نیز دیدیم که چگونه تمدن ماد با تمدن آسور در آمیزی داشت، لذا پیوند ما با اقوام سامی چیزی نیست که تنها در اواخر ساسانیان و به ویژه با فتوح اسلام آغاز شده باشد. در این باره باز هم واقعیات تاریخی دیگری هست که کهن بودن این در آمیزی را نشان می‌دهد و عجبی نیست اگر بسیاری واژه‌های عربی دوران جاهلیت از ریشه‌های آریایی آمده باشد و برخی از فرضیات دانشمندان زبان شناس ایرانی در بارهٔ یکسان بودن ریشهٔ برخی واژه‌های عربی و ایرانی فاقد پایه تاریخی نیست. ازجمله در سال ۸۰۹ قبل از میلاد شامورامات (سمیرامیس) ملکه آسور که پس از مرگ سامی- آواتای پنجم شوهرش مدتها نایب السلطنه پسر کمسالش بود دست به حملات دور و درازی علیه اراضی ایرانی نشین زد و گزنفون یونانی با شنیدن افسانهٔ این هجومها بود که در کتاب خود از نبرد سمرامیس با پادشاه باکتریا بنام اکسپرات سخن می‌گوید.

بانو کوزمینا می‌نویسد: «امروز ما با اطمینان می‌توانیم بگوییم که در آغاز هزاره اول پیش از میلاد (سه هزار سال پیش) باکتریا (یا خوارزم) یکی از مراکز مهم در آسیا بود که روابط وسیع بین المللی داشت و کشوری بود که فرهنگش ویژه و صنایع پیشه‌وری در آن به سطح عالی رسیده بود».

یکی از مطالب مورد بحث که بانو کوزمینا به حل آن کمک می‌کند موضوع توران زمین و تورانیهاست. البته این روشن بود که یکی گرفتن تور و ترک، توران و ترکان خطاست و تورانیان شاخه‌ای از ایرانیان بوده‌اند ولی در کتاب مورد تقریظ مطلب از این مشخص‌تر مطرح می‌شود. آنچه که در یشتها تورانیان تیزرو و چابک اسب نامیده شده‌اند همان سکاهای منابع ایرانی و سکیف‌ها (سیث‌ها) ی منابع یونانی است. پلین بزرگ عالم رومی قرن اول پیش از میلاد در کتاب «تاریخ طبیعی» خود (فصل ۶ بندهای ۱۹ و ۱۷) می نویسد:

«در آن سوی یاکسارت (سیر دریا) اقوام سکیف زندگی می‌کنند که ایرانیان سکا

می‌نامند. تعدادشان بی پایان است..... معروف ترین قبایل آنها سکاها، ماساژتها، دای‌ها، ایسه دون‌ها و آریم لسپ‌ها هستند».

زندگی آنها در کوچندگی گذشت. زنان در نزد آنها وضع محترم داشتند و مالکیت در نزد آنها به گفتهٔ مورخان یونانی مشاع بود و ساختن تیر را یونانیان از این اقوام ایرانی فرا گرفتند و واژه تیر در خود یونانی از این واژه فارسی می‌آید. از آنجا که هرودوت مورخ یونانی در کتاب «تاریخ» خود (کتاب اول، بندهای ۲۱۰ و ۲۱۶) تصریح کرده است که این سکاها در آن سوی «ارس» می‌زیند، و ارس در نزد هرودوت بنا به تصریح بانو کوزمینا همان سیر دریاست (که پلین آن را یا کسارت نامیده) برخی مورخان دچار اشتباهات متعدد شده‌اند و این که تومیریس به روایت هرودوت کورش هخامنشی را کشت، آن را علامت دشمنی دیرینه و تاریخی بین ساکنان کهن قفقاز و ایران شمرده اند، چیزی که فاقد پایهٔ علمی است.

نکتهٔ دیگری که در کتاب مورد تقریظ شایان توجه است فرقی است که بین شیوهٔ زندگی اقوام ایرانی خاور و باختر فلات ایران وجود داشته است. در این باره مؤلف می‌نویسد:

«درشرق یعنی در آسیای میانه و کازاخستان وسیبریه، جریان طور دیگری بود. دراینجا یعنی در «باکتریا» و نواحی اطراف انتقال قبایل ایرانی از کوچ به اسکان و پرداختن به زراعت پیش از باختر ایران انجام گرفت و تماس قبایل ایرانی زبان خویشاوند، اعم از زارع یا شبان، به مراتب فعال‌تر واستوارتر بود».

بخش مهمی از کتاب مورد بررسی ما به بیان سبک هنری یافته‌های اخیر باستان شناسان در «دفینه امودریا» و درحفریات سالهای اخیر در ایران اختصاص دارد که چون از چارچوب عام تاریخی اجتماعی خارج است و نیز به منظور احتراز از طول کلام از آنها صرف نظر می‌کنیم. باید از دانشمند شوروی به سبب اثر بسیار سودمند و روشنگرش سپاس گزار و ترجمهٔ این اثر را به فارسی آرزومند بود.

در بارهٔ نقد و تفسیر هنری

«حقیقت تلخ است ولی زشت یا بی مزه نیست»
(ازیک مثل آلمانی)

فن سنجش یا نقد (کریتیک) و فن گزارش یا تفسیر (هرمه نوتیک) دو فن کهن است که یکی از آنها می‌خواهد موافق انگاره‌ها و پیمانه‌های معین قضاوتی، کار یا اثری را ارزیابی و صرافی کند یعنی غث و سمین، درست و نادرست و سودمند و زیانمند و زیا و نازیا و نو و کهنه آن را روشن گرداند و دیگری می‌خواهد کاری یا اثری را توضیح دهد، آن را مبسوط‌تر و به اصطلاح قدما «توسعا» بیان دارد، نمادها و اشارات و معانی پنهانی آن را بیرون کشد، سمت هنری و اجتماعی و گوشه و کنارهای آن را بر ملا سازد و مشکلات آن را مفهوم گرداند و بدان جلایی بخشد که شاید در آغاز پدید نبود.

ارزیابی هنری که کار منتقدان آزموده است در واقع در عین حال به هر دو عمل نقادی (کریتیک) و تفسیر (هرمه نوتیک) دست می‌زند. دامنهٔ انطباق این دو فن در گستره‌های مختلف روز به روز وسیع‌تر می‌شود. در قرون وسطای ما فن «خلافات» و«جدل» و «ردیه» و تفسیر نگاری بسیار متداول بود. محور ردیه‌ها غالباً اثبات دین و شرایع مسلط و محور تفسیرها غالباً ایضاح احکام قران و احادیث بود. کاری کمابیش سر به راه و روشن و جاده ای کوبیده که در آن برخی از جهت «تهافت وتخریب» نظر مخالفان به مقام مهمی رسیده بودند و البته گاه نیز روش ناپسند فضایح نویسی علیه مخالفان و شیوه تولایی و تبرایی رواج داشت.

در زمینهٔ هنری نیز رشته‌هایی مانند «قرض الشعر» پدید شده بود و بحثهایی در بارهٔ «بیان» و «معانی» و «بلاغت» انجام می‌گرفته، ولی همهٔ اینها منجر بدان نشده است که انتقاد و

تفسیر هنری به معنای امروزی کلمه در قرون وسطای ما پدید آید. دست آوردهای فکری گذشتگان ما، که غالباً مأخوذ از یونانیان است، به بررسیهای سطحی اشکال و به اصطلاح صنایع لفظی و معنوی و فصاحت و بلاغت بیان محدود می‌مانده و مسائل مضمونی از عرصهٔ بررسی خارج بوده است مگر در موارد نادر.

این خود جستار مشبعی است که جای آن در این جا نیست و بیم آن می‌رود که این اندازه هم که اشاره شد، مطلب را خام و نارس مطرح کرده باشد. در بارهٔ آنچه که گذشتگان ما بدان دست یافتند در کتاب«شعر بی دروغ، شعر بی نقاب» واقعیات و امثلهٔ مشخص تاریخی بسیاری آمده است. این دستاوردها، با آن که در قیاس با زمان خود جالب است، به هر جهت با فنون ادبی و ادب شناسی به معنای امروزی، تفاوت کیفی جدی دارد.

در دوران کنونی سنجش و تفسیر در مقیاس وسیع متوجه آثار هنری است و اشعار، رمانها و داستانها، پرده‌های نقاشی، تندیسها، نمایشنامه‌های منظوم ومنثور، بالت‌ها، اپراهاو اپرتها، اجرائیات سینما و تلویزیون و رادیو، ارکسترها، آرایشهای معماری و غیره و غیره در معرض نقد و بررسی و تعبیر و توضیح قرار می‌گیرند. بر تعداد نقادان و مفسران آثار هنری که قشری از روشنفکران بشمارند در کشور ما نیز افزوده شده است. وجود آنها ضرور است- هم برای آفرینندهٔ هنر برای آن که در آیینهٔ نقد به درست و نادرست خود پی ببرد و کار خویش را کمال بخشد- هم برای پذیرندهٔ هنر- برای آنکه کالای مطلوب را بهتر بشناسد و ذوق خود را پرورده و دید خود را تیزتر کند.

پس این نکته مسلم است که در جامعه‌های معاصر در قشر روشنفکران،زمرهٔ مهم نقادان و مفسران هنری پدید می‌آیند که کارشان نقد و تفسیر کارها و آثار و از آن جمله کارها و آثار هنری است. این نقادان داوران اجتماعی در بارهٔ این آثار هستند و هنرمند و هنر پذیر در زیر ذره بین داوری آنها نه تنها مو، بلکه «پیچش مو»، نه تنها ابرو، بل «اشارتهای ابرو» را نیز می‌بینند و در دادگاه بی‌رحم ولی منصف این داوران به رسایی و نارسایی کار خود پی می‌برند.

اکنون این سئوال پیش می‌آید: آیا محورعینی و منطقی نقد و تفسیر هنری چیست؟ نقاد از کدامین موضع باید دست به رد و قبول بزند و بر کدام اساس باید توضیح و توجیه و تفسیر کند. این نقد و تفسیر (یا به زبان پارسی این سنجش و گزارش) مبتنی بر چه پایه ایست یا بر چه پایه‌ای باید باشد.

آثار هنری از جهت زبان، سبک، موضوع، ترکیب و شکل تلفیق (کمپوزیسیون) و ویژگیهای دیگر خود بسیار متنوع است. اصولا تنوع شکل از مختصات طبیعت و جامعه و پدیده‌های این دو و از آن جمله در گسترهٔ هنر است. حال اگر نقادی بیاید و تنها «ژانر» یا

نوع خاصی را که سازگار ذوق اوست مطلق کند و بخواهد هر چه را جز آن باشد بکوبد، آیا کار درستی کرده است؟ از قدیم می‌دانستندکه اختلاف بزرگی در مسائل ذوقی است. اگر بخواهیم مثل ساده بزنیم بجاست بنگریم که چه اندازه گلهای گوناگون وجود دارند که دل انگیزند، یا چه بسیار انسانهای مختلف که جذاب یا جالبند وچه بسیا رچیزهای رنگارنگ لذید و کام‌نواز در میان خوراکها ونوشاک هاست. حال اگر کسی دعوی کند که مثلا تنها گل لاله زیباست یا نقل بادامی لذید است یا زیبایان فلان کشور زیبا هستند تنگ نظرانه و با پیشداوری ذهنی رفتار کرده و بر واقعیت ستم رانده است. به همین جهت در امر هنری و ادبی باید تنوع شکل و سبک را پذیرفت و به ویژه نقاد و صراف هنری ذیحق است که در میان این اشکال و سبکها یکی یا چند را بیشتر بپسندد ولی ابداً ذیحق نیست که پسند خود را مطلق کند و انواع معینی را از عرصهٔ هنری برون تاراند. آنچه که از هنر باید طلبید تعهد اجتماعی، جانبداری تاریخی هنر، خدمت آن به سمت تکامل مترقی اجتماعی است نه تبعیت حتمی از این سبک یا آن سبک.

ولی مطلب به اینجا ختم نمی‌شود و از این بعرنج‌تر است. در زمینهٔ شکل و سبک، با آنکه نقاد حق ندارد پسند خویش را مطلق کند، حق دارد با آنچه که **ضد هنری، ضد استه تیک** است، مبارزه کند. این پرسش مطرح می‌شود: مگر «چند هنر» و «چند استه تیک» نیز وجود دارد؟ این خود بحثی است پیچیده. به ویژه در قرن نوزدهم در اروپا و آمریکای شمالی دیوارهای سنن ادبی و هنری را شکاندند و امروز دیگر مقولهٔ «استه تیک» از نظر «نوجویان» کشورهای سرمایه داری مرزی نمی‌شناسد. آیا این برخورد صحیح است؟ مسلماً بدین شکل مطلق شده درست نیست. هر پدیده‌ای و از آن جمله پدیدهٔ استه تیک دارای مرزها، موازین و قوانین درونی و عینی و ذاتی خود که مبین کیفیت و هویت آن پدیده است. این هم طبیعی است که پدیده‌ای دارای سیر تکاملی است و تکامل یک پدیده آن را وارد عرصه‌های تازه‌تر و والاتر می‌کند وافق آن را فراخ‌تر می‌سازد, ولی این غیرطبیعی است که این تکامل منجر به اعلام ذهنی و نسبی و بی قاعده بودن **مطلق** آن پدیده شود. طغیان منطقی و جست وجوی پر وسواس راه تازه درست است، ولی **هیچ گرایی** (به معنای نفی عبث و طغیان بی منطق) و **تازه جویی** به خاطر تازه جویی (یعنی **سنوبیسم**) خطاست.

مدرنیسم (نوگرایی) درهنر امروزی جریانی است عریض و طویل که در آن جست و جوهای جدی و متین و ژرف واقعاً هنری برای یافتن گستره‌های تازه با موجی از من در آوردیهای ذهنی عامیانه که در آخرین تحلیل ناشی از جهل و عجز و بی استعدادی و خودپسندی آسان طلبانه و سرکشی بی‌جا و خودنمایی مدعی «هنر» است همراه است. شرط **نو آور** بودن در ابتدا جذب درست ارثیهٔ گذشتگان و آفریدهٔ خلقها و کسب مقام واقعی

وارث بحق و فرزند خلف آنان است.

نضج هنری راهی است پر آزار و بررسی زندگی هنرمندان بزرگ نشان می‌دهد که الماس نبوغ را چه سوهان‌های خشنی از حوادث حیاتی و روحی می‌تراشد و صیقل و شکل و تبلور می‌دهد. آن کس حق نوآوری در رشته‌ای از هنر دارد که خود را واقف به رموز آن رشته نشان دهد والا جهل و عجز خود را سرچوب نوآوری زدن و به بازار آوردن، یک غوغای کوته عمر است که شاید قادر به ساده لوح فریبی است ولی قطعاً قادر به **دورانسازی** و هنر آفرینی نیست. داور در این میانه زمان است و گاه این داوری زمان، زمانی انجام می‌گیرد که پیش از آن غوغاهای دعوی آمیز فراوانی شده است.

لذانقاد حق دارد و باید در عرصهٔ نوآوری، مدرنیستهای شیاد را از نوآوران واقعی جدا کند. زمانی نو آورانی امثال «پیکاسو» Picasso، «لوکوربوزیه» Lecorbusier، «مایاکوسکی» Majakowsi، «گارسیا لورکا» Fedrico Garcia Lorca ، «پابلو نرودا» Pablo Neruda، «برشت» B . Brecht و امثال آنها هستند. با آن که به همهٔ دعاوی آنان نیز نمی‌توان بی سنجش و دقت سر فرود آورد، ولی می‌توان به سخنان آنان که عظمت قریحهٔ خود را ثابت کرده‌اند با دقت و ارادت گوش فراداد. نوآوران واقعی قوی ترین نمایندگان صنف خود هستند نه وامانده‌ترین آنها و مابین جنون و نبوغ تضاد سرشتی است گر چه شاید برخی شباهتهای عرضی.

اما مطلب در شکل نیست، اصل مضمون است. در این جا نقاد باید چه محوری داشته باشد؟ جهان بینی‌اش چیست؟ چه مسئولیتی برای نقد خود قائل است؟ چه تعهدی برای خود به گردن می‌گیرد؟ از کدام طبقه دفاع می‌کند؟ به سود کدام نظام اجتماعی و اقتصادی می‌کوشد؟ به کدام آرمان دل بسته است؟ چه انگیزه‌ای او را به سنجش و نقد و تفسیر وا می‌دارد؟

روشن است که آن نقادی که یک جهان بینی غیر علمی، فردگرایانه، ارتجاعی یا التقاطی، دارد نقاد و مفسر بدی است هر قدر هم که واژه باف و استدلال تراش و اصطلاح ساز خوبی باشد. هر قدر هم که فکر بد خود را درخشان و مزین و مرصع بیان کند و به قول ارسطو «سرکهٔ خود را در ساغر زرین بریزد».

در کشور ما عیب عمدهٔ برخی نقادیها، بروز ذهن گرایی است یعنی بنیاد کار بر مهر یا بی مهری نقاد به فرد مورد انتقاد قرار می‌گیرد و چنین نقادی متأسفانه خود را به اندازهٔ کافی پهلوان و چالاک می‌بیند که فرد مورد بی مهری خود را گر چه هنرمند خوبی نیز باشد به سوی حضیض ببرد ولی فرد مورد مهر خود را اگر چه ناهنرمند باشد به سوی اوج بکشد. ذهن گرایی الحق بلای رایج و عظیمی است.

و اما زمره‌ای که از این عیب بزرگ بری و در کار خود جدی و صدیق و عینی‌گرا هستند،

گاه محورها , پیمانه‌ها و انگاره‌های قضاوتشان خواه از جهت فنی و ارزیابی **شکل** و خواه از جهت ارزیابی **مضمون** روشن نیست. روشن نیست به چه چیز و چرا حمله و از چه چیز و چرا دفاع می‌کنند؟ تا چه حد تأییدات آنها به حق و ردیات آنها بجاست. لذا نقادی کاری است که به دانش و وجدان علمی و وجدان اخلاقی نیاز مبرم دارد و هر مدعی حق ندارد با زوبین قلم دلها را بخلد و جانها را بفرساید که من نقاد یا مفسر هنری هستم. سزاست که در کارهایی چنین حساس، مسئولیت شناخت و معرفت آموخت.

در امر تفسیر آثار دیگران نیز هم در کشور ما و هم در جهان نوعی خود سری مشاهده می‌شود: مفسران به جان شاعران و نویسندگان کلاسیک ایران و جهان می‌افتند و از آنها آنچه که خود می‌خواهند می‌سازند، بی پروا از آنکه خود آن هنرمند در واقع چگونه بوده و چه می‌خواسته و چه می‌گفته‌اند. مثلا در کشور ما سرنوشت حافظ و خیام و این اواخر مولوی عبرت انگیز است که هر کس از آنها حافظی وخیامی و مولانایی دل بخواه می‌سازد و از ظن خود یارشان می‌شود بی آنکه از درونشان و اسرارشان با خبر شود و حافظ محجوب و خردمند ما دم به دم مورد تفسیرهای ناهمانند قرار می‌گیرد و تعداد این نوشته‌های حافظ شناسانه که مایهٔ سر در گمی در شناخت گوهر واقعی شاعر بزرگ ماست در کار افزایش دایمی است و مؤلفین دست به تألیف مجلدات متعدد حافظ شناسی می‌زنند و مطلب را گاه از حد خود خارج می‌سازند.

تفسیر باید از واقعیت تاریخ، با مستندات مسلم منطبق باشد والا شراب حافظ گاه طهور بهشتی است گاه بادهٔ دوزخی، عشق او گاه عشق عرفانی است گاه شاهد بازی قلندرانه! خود او گاه صوفی است، گاه متدین و گاه شکاک.

و چون کار تفسیر مثلا به موسیقی یا نقاشی می‌کشد، آنجا دیگر دست مفسر گشاده است و به ویژه اگر به لفاظی و اصطلاح بازی ویژهٔ نقادان و مفسران غرب آشنا باشد، می‌تواند «تازه پرست» بی اطلاع را از درخشش الفاظ ژرف اندیشانهٔ «آخرین مد» خود مبهوت کند و تمام قلعه‌های تودرتو را به یک ضربت بگشاید و خود و خواننده را بفریبد.

سزاست کار نقد و تفسیر هنری در کشور ما از نداشتن محور عینی و فکری قضاوت و از ذهنیگری و عدم علمیت نجات یابد. نقد و تفسیر عینی، مبتنی بر محور صحیح فنی، ادب شناسی، استه تیک، آگاهی از فنون نقدی عمیق و تفسیر عمیق، سندیت وعینیت تاریخی شود، این است آنچه که لازم است و در همهٔ این زمینه‌ها ما به ترجمه و نگارش آثار متعدد تئوریک نیازمندیم که مفاهیم و مقولات و احکام این مباحث مهم را روشن گرداند. آفرینندگان هنر واقعی طی زندگی خود، چنان که اشاره کردیم، گلشنها، گلخنها، تنگناها، فراز و نشیب‌های روانی شگرفی را طی می‌کنند و هنر آنها عصارهٔ آزمون دردناک آنها وغالباً

پاسخی است به پرسشهای جوشان روانشان. هنرمند شدن آسان نیست:

«صد نکته غیر عشق بباید که تا کسی
مقبول طبع مردم صاحب نظر شود.»

هنرمندان واقعی راز و پیامی دارند. نقاد و مفسر هنر باید خود توشه‌ای از این «بارهای روانی» داشته باشد تا بداند آن هنرمند چه گفته و چرا چنین گفته است، زیرا حال اهل درد راتنها اهل درد می‌داند. گاه که شخصی در سنین بالای عمر بار دیگر به نوسیندگان و شعرای ایران و جهان که زمانی آنها را در کودکی و جوانی سرسری خوانده بود و مغرورانه پنداشته بود که کلمات روح و فکر آنها را کاملا در تصرف دارد باز می‌گردد، آنگاه تازه می‌فهمد که مطلب از چه قرار بود! البته منظور آن آثار سطحی نیست که مشتی عواطف عادی و پیش پا افتاده را تکرار می‌کنند. منظور آن آثار ژرفی است مثلا در فارسی چون شاهنامهٔ فردوسی یا مثنوی مولوی و غزلیات حافظ و اشعار سعدی و دیگر گویندگان بزرگ که در آن سایه روشن احساس و اندیشهٔ هنرمندی فکور وخردمند انعکاس یافته است. نقاد و مفسری که می‌خواهد چنین آثاری را حلاجی کند باید خود انسانی از این زمره باشد.زمانی که چنین باشد، آن گاه می‌توان باور داشت که با صراف عامل و ماهری سر و کار داریم. به همین جهت کسانی مانند ستاسف و بلینسکی، سن بوو، لابرونتیر, شومان، دبوسی در محیط ادبی و هنری زمان خود تأثیر باقی می‌گذاشتند و به نوعی معلم و راهنمای هنرمندان بدل می‌شدند، و از این جهت به مقام کلاسیک دست یافته‌اند. هر یک از آنها تبحر و درک همه جانبهٔ زندگی و جامعه را در طیفی وسیع با خود داشته‌اند و از ستیغی بس والا بر اثر مورد بررسی خود می‌نگریستند لذا به تار و پود آن آشنا بودند.«آشنا داند زبان آشنا».

چه تفاوتی است ما بین چنین نقادان و مفسران هنری و آن خادمان ذهن گرا که از بسیاری شرایط نقاد و مفسر عالم وعینی و انسان شناس و زندگی شناس بودن تنگدستند ولی گستاخ دشنام می‌دهند و لفاظی هنری را وسیلهٔ کین توزی و رسواگری می‌سازند و خزف را صدف و صدف را خزف می‌نمایند و کسی را که امروز از او بتی می‌ساختند فردا می‌سوزانند یا برعکس. چنین نقادان و مفسران هنری اثری از خود در تاریخ تکامل هنر باقی نمی‌گذارند. نقد و تفسیر هنری به علم، به شخصیت و به عدالت نقادانه نیازمند است. باید قضاوت هنری بر محورهای عینی و علمی مبتنی باشد و نه بر محور ذهنی و شخصی که هر قدر هم از جهت تبحر و عبارت بازی در سطح بالا قرار گرفته باشد، به هر جهت نمی‌تواند حجت قرار گیرد. منظور ما از «عینی»، بی طرفی اجتماعی نیست. نقاد و مفسر، چنانکه یاد کردیم، باید طرف داشته باشد. باید از منافع خلق و حقیقت در قبال منافع ستمگران بر خلق و پامالگران حقیقت دفاع کند، ولی این جانبداری اجتماعی مخالف عینی بودن، داشتن

انصاف و دقت و وسواس و صداقت و شرف و وجدان علمی و جست و جو و کاویدن و پی بردن به نکات و دقایق و ظرایف نیست.

میهن ما به سخن راست و جسور نیاز حیاتی دارد. دروغ وقیحانه یا حتی حقیقت خایفانه و شرمگین به زیان اوست. هرگاه چنین شیوهٔ درستی در بخش پیشاهنگ جامعه به اسلوب مسلط بدل شود، آن گاه همراه تکامل اخلاقی، تکامل منطقی فرا می‌رسد و این هر دو در خدمت جنبش مترقی می‌تواند معجزه کند.

نقد و تفسیر هنری را به نوبهٔ خود به این سخن راست و جسور نیاز حیاتی است. بی عدالتی است اگر از نمونه‌های موجود آن سپاسگزار نباشیم، ولی نابینایی است اگر نادر بودن این نمونه‌های خوب را یادآور نشویم و حتی بیش از آن نگوییم که سراپای جامعه که دوران طولانی انحطاط جامعهٔ فئودال- نیمه مستعمره را گذارانده است به آنچه که آنرا قدمای ما تنزیه و تصفیه و ارسطو Catharsis نامیده، به نوعی پالودن روان از رشگ و سالوسی و تنگ نظری و خودخواهی و حسابگری و ناسپاسی و بدخواهی و مردم گرایی نیاز مبرم دارد. امید است که انقلاب بزرگ خلقی خود برای چنین «تنزیه » ای میدان بگشاید و در واقع با انهدام ستونهای دوزخی سیطرهٔ ستم و تفرعن گنجوران، چنین میدانی گشوده است.

زن ایرانی در افسانه و تاریخ

«ولوکان النساء کما ذکر نا لفضلت النسا، علی الرجال فلاتانیث لاسم الشمس عیب فلا تذکیر فخر للهلال»[۳]
جامی - نفخات الانس، در خطاب به رابعهٔ ابوعدویه

یکی از نکات درخورد پژوهش، بررسی چهرهٔ زن در تاریخ و افسانهٔ ایرانی است. دامنهٔ سخن دراینجا بسیار وسیع است و ما از بیم گسترشی که در موضوع مورد بحث وجود دارد، قصد ورود دراین مبحث را نداریم. تنها می‌خواهیم در این زمینه نکاتی پراکنده یاد آور شویم تا شاید انگیزهٔ پژوهندگان این موضوع قرار گیرد. این نکته را نیز بگوییم که برخی از محققان هم اکنون در «مانحن فیه» مطالب گاه دل انگیزی نگاشته‌اند.

در اساطیر زرتشتی بعضی از ایزدان، زن هستند مانند «آناهیتا» الههٔ نمو و فراوانی و «چیستا» ربة النوع دانش و احتمالا «رتا» خدای دارایی در اوستا و دیگر کتب مذهبی زرتشتی که به پهلوی نوشته شده نام زنان بسیاری به میان می‌آید مانند «دغدو» (مادر زرتشت)، «هوی» (همسر زرتشت)، «پوروچیستا» (دختر زرتشت)، «شیانه» (نخستین زن)، «خنه ثیئتی» (جادوی بابلی)، «شهرناز» و «ارنواز» (دختران جمشید)، «جهیکا» (دخت اهریمن، زن بدکار) در قبال « نائیر یکا» (زن نیکوکار) و غیره و غیره.

در داستانهای حماسی منظوم و منثور به چهرهٔ زن گاه به مثابه مظهر عشق، گاه به مثابهٔ مظهر دلاوری، گاه به مثابه مظهر مکر بازی و دغل سازی، زیاد برخورد می‌کنیم. در حماسهٔ عظیم منظوم فردوسی چهرهٔ زن جای برجسته‌ای دارد مانند چهره‌های فرانک، رودابه، جریره، سودابه، تهمینه، گردآفریدبانو گشسب، فرنگیس، منیژه و غیره. داستانهای منظوم و منثور دیگری در بارهٔ عشق نگاشته شده که در آن چهرهٔ زن دارای نقش مرکزی است مانند خسرو و شیرین، ویس و رامین، زال و رودابه , ورقه و گلشاه، همای و همایون، رابعه و بکتاش وغیره.

در تاریخ سیاسی ایران برخی از زنان نقش مهمی بازی کرده‌اند مانند «آمی تیس» (زن کوروش)، «آتستا» (دختر کوروش)، «رکسانایا روشنک» (دختر داریوش سوم و زن اسکندر)، «پروشات» (همسر داریوش سوم)، آزرمیدخت و توراندخت ملکه‌های ایران در اواخر ساسانیان و چهار ترکان خاتون که این واژه به ترکی جغتایی به معنای شهبانو است (یعنی ترکان خاتون همسر ملکشاه سلجوقی و ترکان خاتون همسر سلطان سنجر و ترکان خاتون مادرسلطان محمد خوارزمشاه و ترکان خاتون همسر اتابک سعدبن زنگی) ونیز پری خان خانم (دختر شاه اسمعیل صفوی)، مهدعلیا (مادر ناصرالدین شاه) و غیره و غیره. این نامبر کردن دراین جا دارای نظم و جامعیت تاریخی نیست و فقط یاد آوری است.

در تاریخ شعر ایران می‌توان از شعرای نامداری مانند رابعه بنت کعب قزداری (شاعرهٔ پارسی گوی عرب نژاد)، مهستی گنجوی، طاهره قره العین و پروین اعتصامی، نام برد که در مورد شاعره بودن پروین برخی از محققان به استناد دلایل عقلی و نقلی تردید کرده‌اند. در تاریخ خوش نویسان به نام مریم بانو نائنی نسخ نویس معروف زمان فتحعلی شاه برخورد می‌کنیم. در افسانه‌های عامیانه و خلقی چهرهٔ زنان بسیار با خصال متفاوت وارد شده مانند «نمکی» و «خجه اره»، « پیرزن قلقله زن»، «کلثوم ننه»، « هفت لنگه گیس»، «مادر فولاد زره» , «ملکه فرخ لقا» و غیره و یا در دو داستان مهم کهن «سمک عیار» و«داراب نامه» چهره‌های زنان متعددی وارد می‌شود که از آن ها می‌توان به ویژه «روزافزون» (سمک عیار) و «جهان افروز» (داراب نامه را یاد آوری کرد که دلاوری روزافرون و جهان افروز مانند «گردآفرید» و «گردیه» (خواهر بهرام چوبین) و آذر همایون (سردار آتشکدهٔ اصفهان که درمقابل اسکندر مقاومت کرد) آفرین انگیر و شگفت آور است. پیوسته در تاریخ ما به چنین زنان شیرصفتی برخورد می‌شود که علی رغم محیط نامساعد اجتماعی گاه کار مردان را به از آنان انجام می‌دادند و این توصیفات تا از زندگی برنخیزد نمی‌تواند در افسانه منعکس شود. در عصر ما از مشروطه تا دوران اخیر میدان زن ایرانی در همهٔ گستره‌های زندگی بسطی یافته، گر چه هنوز مقام زن ایرانی به مرحلهٔ بایسته و شایستهٔ خود نرسیده است.

زن ایرانی از همان آغاز پیدایش حجاب در زمان هخامنشیان و تشکیل حرمها (شپستانها) در جوامع اشکانی و ساسانی، عضو تام الحقوق جامعه نبوده و حتی لحن بسیاری از نوشته‌های ادبی و تاریخی ما در دوران پس از عرب، طوری است که گویا زن را یک انسان تمام عیار نمی‌دانستند، بلکه «عورتی» می‌شمردند که حق قیاس کردن خویش با مردان ندارد. در مرزبان نامه آمده است: «دختر نابوده به، واگر ببود، یا به شوی، یا به گور!»

متأسفانه ادبیات ما از بسیاری مطالب در بارهٔ زن انباشته است که یا مبتنی بر سنن خواری زن در جامعهٔ ما قبل اسلامی است و یا مبتنی بر درک خاص از برخی آیات (مانند «وان کیدهن عظیم») و برخی احادیث واقعی یا مجعول (مانند «النساء قبائل الشیطان») علیه زن است. مثلا فخر الدین

اسعد در «ویس و رامین» می‌گوید: «زنان در آفرینش ناتمامند- ازیرا خویش کام و زشت نامند». یا اسدی در «گرشاسپ نامه» می‌گوید : «زنان چو درختند سبز، آشکار (یعنی در ظاهر)- ولیک از نهان زهر دارند بار- هنرشان همین است کاندر کمر- بگاه زیه (یعنی زایمان) مردم آرندبر». ناصر خسرو بر اساس حدیث «هن ناقصات العقل والدین» می‌گوید: «زنان چون ناقصان عقل و دینند- چرا مردان ره آنان گزینند». یا فردوسی می‌گوید: «زنان راستایی سگان را ستای- که یک سگ به از صد زن پارسای». یا نظامی می‌گوید: «زن از پهلوی چپ شد آفریده ـ کس از چپ راستی هرگز ندیده». یا سعدی می گوید:«چه خوش گفت شاه جهان کی قباد:که نفرین بد بر زن نیک باد». و از این قبیل بسیار است که زنان را سست رأی و نازک دل و زبون مرد خوش گفتار خوانده‌اند و بر آن بوده‌اند که حق فرا گرفتن دانش ندارد. اوحدی مراغه‌ای از همه بدتر سروده است آنجا که می‌گوید:

زن بد را قلم به دست مده
دست خود را قلم کنی آن به
زان که شوهر شود سیه جامه
تا که خاتون شود سیه نامه
چرخ زن را خدای کرده بحل
قلم و لوح کو به مرد بهل
کاغذ او کفن دواتش گور
بس بود گر کند به دانش زور
او که بی نامه نامه تاند کرد
نامه خوانی کند چه داند کرد
دور دار از قلم لجاجت او
تو قلم می زنی، چه حاجت او
او که الحمد را نکرده درست
«ویس و رامین» چراش باید جست
زن چو بیرون رود بزن سختش
خودنمایی کند، بکن رختش
ور کند سرکشی، هلاکش کن!
آب رخ می‌برد، به خاکش کن!
زن چو خامی کند، بجوشانش
رخ نپوشد، کفن بپوشانش!

و نظائر اینها فراوان می‌توان آورد و این نشانهٔ سوابق طولانی «زن دشمنی» در جامعهٔ مردسالاری سنتی ایرانی است چنان که تا امروز هم شاه کشور در مصاحبه با یک روزنامه نگار خارجی زن (اریانافالاچی) صریحاً می‌گوید که زنان تنها با زیبایی خود می‌توانند تأثیر کنند و مکار و حیله‌گر و جاه طلبند و در تاریخ جهان کاری نکرده‌اند. و حتی از میان آنها یک آشپز وخیاط خوب برنخاسته است زیرا بهترین آشپزان و خیاطان جهان مردند. افسوس که چنین اندیشه‌های زشت و وحشتناکی در مواردی ادبیات بزرگ انسانی کلاسیک ما را آلوده کرده است.

با این حال شخصیت واقعی زنان ایرانی، علی رغم همهٔ موانع اجتماعی و خرافات و رسوم ما تجلی کرده و اثرات خویش را جا به جا در تاریخ کشور ما باقی گذاشته است.

همان طور که در یک پژوهش تاریخی بانو شیرین بیانی در مورد تحولی که در سرنوشت زن پس از هجوم مغول ایجاد شده، به درستی تشریح گردیده، در این دوران تا حدی نقش خاتونان با مردان درخورد مقایسه است، زیرا در نزد مغول آن سرکوفتگی زنان که در جامعهٔ ما سنت داشت لااقل به آن شدت موجود نبود. ولی به هر جهت زن در سراسر تاریخ ایران به ویژه زنان زحمتکش شهر و ده، علی رغم حقوق بدیهی انسانی خود، باخشونت سرکوب شدند و محیط «حرم: و «اندرون» وخود این سرکوفتگی و بی حقی بدون مفر، اثرات منفی خود را در روحیات زنان باقی گذاشته است.

چنان که یاد کردیم از زمان مشروطیت زن ایرانی به تدریج وارد عصر رهایی جنسی و اجتماعی (امانسیپاسیون) خود می‌شود.

آزادی خواهان و متجددان زن و مرد در این زمینه سخن بسیار گفته و تلاش فراوانی کرده‌اند. همین سخن‌ها و تلاشها همراه با فشار زمانه، بعدها سلسلهٔ پهلوی را (که عمده نقشش «ترمز تاریخ از راه برخی عقب نشینی هاست»)، به اتخاذ تدابیری، غالباً صوری، در مورد زن ایرانی که در درجهٔ اول شامل زنان طبقات ممتازاست، مجبور ساخته است. البته آنها می‌کوشند خود را «منجی زن ایرانی» نشان دهند و حال آنکه زنان سلسلهٔ پهلوی بیشتر دنبال‌گر سنن شوم پری خان خانمها و مهدعلیاها هستند و نه نمودار یک زن رشد یافتهٔ امروزین و مظاهر ننگینی از قبیل تاج الموک و اشرف و فاطمه و فرح عرضه داشته‌اند.

جامعهٔ سرمایه داری زن را به مثابه بردهٔ خانگی، عروسک، افزار تفریح و زنان زحمت کش را به عنوان نیروی کار ارزان‌تر می‌پذیرد. برخلاف دعاوی جریانات به اصطلاح «زن گرایانه» (فمینیست) بورژوایی مسئله ابدا بر سر تضاد جنسی مرد و زن و «مردانه» بودن تاریخ و ضرورت شکاندن «حکومت مردان» در جهان نیست. همهٔ اینها سفسطهٔ گمراه کننده است. در جامعهٔ طبقاتی، مردان زحمت کش از زنان زحمت کش سرنوشت بهتری

ندارند. و «ستم مرد» خود محصول وجود ستم طبقاتی است که مرد نیز قربانی آن است. سخن بر سر رهایی اجتماعی انسان و در عین حال رهایی صنفی زن است. این دو جهت را از هم نمی‌توان و نباید تفکیک نمود و تقدم البته با رهایی اجتماعی است که چون تحقق یابد، به ناگزیر رهایی صنفی زن را نیز با خود دارد: «چون که صد آید نود هم پیش ماست».

زنان ما هم باید از فریب «رفورمیسم درباری» که با ایجاد یک نمای دروغین شرکت زنان در مجلس یا کابینه می‌خواهد مسئلهٔ بی حقی خانوادگی، فردی و اجتماعی و صنفی زن را حل شده جلوه دهد (!) برحذر باشند و هم از قبول «زن گرایی» دروغ و مضر بورژوایی که به جای آن که دشمن اصلی (طبقات ممتاز جامعه) را معرفی کند، «مرد» را به عنوان دشمن اصلی زن معرفی می‌کند، احتراز ورزند و از این دام که گاه با تارهای منقشی به دست به اصطلاح «زن گرایان» باختری بافته می‌شود، پرهیز کنند.

برای زنان ما که حتی در تیرگیهای قرون، با نامهای پرتوافکنی درخشیده‌اند نبرد در دو جبهه : جبهه اجتماعی و جبههٔ صنفی هر دو در پیوند نزدیک با هم ضرور است. در این ذره‌ای تردیدی نیست که زن ایرانی، با فرو افکندن همهٔ آن باری که در گذشته‌ای طولانی بر دوش جسم و جانش نهاده است، به یکی از دو ستون اصلی جامعه در همهٔ گستره‌ها بدل خواهد شد و به انواع اسارتها: صنفی، طبقاتی، ملی وغیره خاتمه خواهد داد. برای این کار مبارزه و زمان لازم است. سیر عمومی تاریخ عصر ما به سود اوست. هیچ نیرویی قادر نیست از رهایی کامل زن ایرانی مانند زنان رها شدهٔ اقوام دیگر و تبدیل شدن آنها به اعضاء تام الحقوق و برابر حقوق جامعه و سازندگان تمام عیار تاریخ، جلوگیری کند.

خرداد - ۱۳۵۲

سه جریان مهم فکری در جامعهٔ سنتی ایران
(حکمت، کلام، و عرفان)

«قبلهٔ جان را چو پنهان کرده اند
هر کسی رو جانبی آورده اند»
«مولوی»

در فاصلهٔ بین حمله و غلبهٔ اعراب مسلمان و سقوط نظام استبدادی شاهنشاهی ساسانی از سوئی، تا هجوم چنگیزخان (تموچین) و ایلغار مغول و اقوام ترک و تاتار از سوی دیگر (که قریب ششصد سال طول کشیده و بخشی از آن «نوزایی شرق» نام یافته) در کنار دین و علوم دینی (مانند فقه و اصول و تفسیر وحدیث و درایه و رجال و غیره که اینجا مورد بحث ما نیست)، سه جریان فکری مهم در کشور ما پیدا شد، که عبارت است از **حکمت** (اعم از حکمت مشائی یا حکمت اشراقی)، **عرفان و صوفی گری** (اعم از مکاتب و جریانات مختلفه آن) و **کلام** (اعم از کلام اشعری و کلام معتزلی و کلام امامی) که این آخرین خود نوعی حلقهٔ رابط بین فلسفه و دین است. به ویژه در شکل «کلام معتزله» و«کلام امامیه»، موضوع آن اثبات تعقلی و فلسفی مهم‌ترین احکام دینی است و در بحث و مجادله با مخالفان و منحرفان از دین، در بحث و مجادلهٔ با حکمت مشاء و اشراق و عرفان، زائیده شده است.

هیچ یک از این سه جریان زاییدهٔ ابداع و نبوغ تنها ایرانیان در دوران مورد بحث ما نیست و در همهٔ آنها، هم فرهنگ اقوام دیگر (به ویژه و به شکل عمده و اساسی یونان و هند و اندیشه‌های منشعب از آنها) تأثیر داشته، و هم تدارکات اولیه‌ای که به خصوص در دوران ساسانیان در این زمینه‌ها (به طور عمده باز هم با استفاده از فرهنگ یونان و هند) دیده شده بود، ولی درست بنابر همین جهات یاد شده است که روشنفکران ایرانی در میان روشنفکران جهان اسلامی توانستند بدون تردید مقام اول را از جهت بیان و پی جویی و تنظیم این جریانات فکری به دست آورند و درهر رشته مهم‌ترین آثار را ایجاد و مهم‌ترین اندیشه وران را عرضه کنند، مانند فارابی و ابن سینا

و رازی و غزالی و فخررازی و خواجه نصیر و قطب الدین شیرازی و صدرالدین شیرازی و امثال آنها.

هر سه این جریانها که به ویژه در دوران بین هجوم عرب و مغول تبلور یافتند، در دوران پس از مغول تا زوال جامعهٔ سنتی ایران در اوائل قرن بیستم دوام آوردند و سخن گویان و نمایندگان متعددی عرضه داشته‌اند. تردیدی نیست که در قرون مختلف، نمایندگان مختلف حکمت و کلام و عرفان، به ویژه مبرزترین آنها، هر یک سخن خاص خود را دراین زمینه‌ها گفته‌اند و در عین تکرار احکام و براهین عمومی و حفظ سیستم، نوآوری‌هایی نیز کرده‌اند و تنها مقلد و تکرار کنندهٔ صرف نبوده‌اند. و نیز تردیدی نیست که همراه انحطاط و تلاشی نظام رعیتی ـ عشیرتی، این جریانات نیز بیش از پیش به سترونی می‌گرایند و یا مانند برخی رشته‌های درویشی و گل و مولاگری به یک جریان انگل و منحط بدل می‌شوند.

هدف از این نوشته، تنها دادن عصاره‌ای از انبوه یادداشت‌ها برای بیان **احکام اساسی** این سه جریان عمده است تا خوانندگان ما از نسل جوان تصوری ولو **کوتاه** وموجز، ولی حتی المقدور **عمقی**، از دعاوی تئوریک و احکام و نحوهٔ اصطلاحات و مباحث این سه جریان مهم به دست آورد. علاوه بر این انگیزه، از آنجا که پس از انقلاب اخیر ایران، مسئله توجه به سنن فرهنگی کشورها **اهمیت روز** کسب می‌کند، هدف دیگر این وجیزه آن است که خوانندگان علاقه‌مند، در حجمی کم، از این سه جریان اساسی فکری سنتی ایران تصوری به دست آورند و در باره چند و چون آن تصوری و محور قضاوتی داشته باشند. در عین حال این کار برای درک فرهنگ ایران و به ویژه ادبیاتش اهمیت کلیدی دارد و بیگانگی از این مباحث منجر به نفهمیدن ارثیهٔ گرانبهای ادبی ما، از آن جمله اشعار شاعران درجه اول این سرزمین خواهد شد.

با آن که حکمت مشاء و اشراق، کلام معتزله و اشاعره و امامیه، عرفان کلامی و ملامی (قلندری) اولا در درون خود، ثانیاً با جریانات خارج از خود، برخوردها و مجادلات سخت داشته‌اند و ادبیات ما از آن مالامال است، با این حال، همهٔ آنها نوعی خویشاوندی با هم دارند، همهٔ آنها علی‌رغم کرنش‌ها و اظهار ارادت‌های ظاهری و اجباری نسبت به مذاهب رسمی سلاطین و قشر روحانی تابع آنها، به نحوی از انحاء با آنها درافتاده‌اند. همهٔ آنها، علی رغم ایجاد جزئیات خاص خود، به هر جهت به تفکر عقلی یا استنباط مستقلانه وغیر متعبدانه یاری رسانده‌اند. همهٔ آنها مورد محبت عناصر قشری نبوده‌اندو نمایندگان برجستهٔ همهٔ آنها مورد آزار و تعقیب، تا حد اعدام، بردار کشیدن، سوختن و سربریدن، قرار گرفته‌اند.

مقولاتی که حکمت و کلام و عرفان با آن اندیشه‌های خود را بیان کرده‌اند، غالباً امروزه از محتوی دقیق و مشخص علمی تهی است و یا فقط با نوعی تعبیر و جست و جو در خصلت نمادی و کنایتی این مقولات، می‌توان به برخی از این مقولات، مضمونی عطا کرد. ولی همین مقولات

در جهانی که اندیشه‌ای فراتر از چارچوب رسمی کفر شمرده می‌شد، در دوران خود نقش انگیزش و آفرینش ایفاء می‌کرد.

حکمت، با مهابت منطقی خود، کلام با مجادلهٔ عقلی خود در مهم‌ترین احکام دینی، عرفان با طرح خاص خود از پیوند عالم وعالمیان (الله و ماسواء الله)، هر یک مرکز جاذبهٔ جداگانه‌ای بودند و آنان که به قول حافظ جانشان در راه طلب از گفت و گوها و جست و جوها گداخته می‌شد، علی‌رغم عربدهٔ این و آن که «مپرسید و کنجاوی نکنید!» پاسخ خود در این یکی از سه عرصه می‌یافتند و از زلال آن عطش خود را فی الجمله فرو می‌نشاندند.

در برابر دستاوردهای تجربی، ریاضی و اثباتی امروزی اندیشهٔ انسانی، این جویندهٔ خستگی ناپذیر راهی بی منتها، که منجر به پیدایش صدها رشته علوم طبیعی و اجتماعی شده، بسیاری از تعمیمات گذشتگان ما رنگ می‌بازد، ولی عیار هر پدیدهٔ تاریخی را باید در تاروپود زمانی- مکانی آن پدیده معین ساخت. در سده‌های میانه آنچه که در کشور ما در زمینهٔ حکمت، کلام و عرفان به عربی و پارسی نگاشته می‌شد، الحق ستیغ اندیشهٔ انسانی بود.

امید است خواننده این نوشته، با توجه به آنکه نویسنده مقصدی بالاتر از دادن تصوری عام و عرضه داشت نوعی «پیش چشش» (Vorgeschmack به آلمانی) از این مکاتب نداشته است، از این نوشته آن توقعی، و بدان آن برخوردی را داشته باشند، که سزندهٔ آن است نه کم و نه بیش.

از **فلسفه** آغاز کنیم: فلسفه یا حکمت در کشورهای اسلامی به طور اساسی به فلسفه[۶]«مشاء» و فلسفهٔ «اشراق» قابل تقسیم است. البته فلسفهٔ مشاء که قاعدتاً باید تکرار سیستم فلسفی ارسطو باشد در نزد فیلسوف عرب الکندی و فلاسفهٔ ایرانی فارابی و ابن سینا و فیلسوف اندلس ابن رشد عیناً یکسان نیست و با خود ارسطو هم فرق‌های مهم دارد، ولی از میان فلاسفه اسلامی، ابن ارشد در شیوه **مشایی** و ارسطویی خود پی گیرتر است و در نزد فارابی وابن سینا (البته با تفاوت‌هایی که ویژهٔ هر یک از آنهاست) درآمیختگی با برخی عقاید افلاطون و نوافلاطونی دیده می‌شود. پژوهندهٔ معاصر فرانسوی هانری کربن این فلسفه را فلسفهٔ «یونانی مآب» می‌نامد،

فلسفهٔ اشراق که کسانی مانند سهروردی و ابن عربی، و در دوران صفویه عدهٔ بسیاری و مهم‌تر از همهٔ آنها صدرالدین شیرازی و دوران قاجاریه حاجی ملاهادی سبزواری صاحب «منظومه» از جمله نمایندگان آن هستند، نیز یکسان ارائه نشده و تماماً تکرار نظریات افلاطون و فلوطین (که او را قدماء ماشیخ الیونانی می‌نامیدند) نیست و صرف نظر از ابداعات خود متفکران ایرانی، مکاتب متعدد یونانی و هندی و ایرانی و گنوستیک نوافلاطونی متداول در خاورمیانه در آن موثر بوده است و این مختصر محل ورود در این مسائل نیست و خواستاران می‌توانند از جمله به نوشتهٔ این جانب در «جنبش‌ها و جهان بینی‌ها» مراجعه فرمایند.

مباحث فلسفه از **فلسفه اولی** گرفته (که موضوع بحث در بارهٔ وجود خداوند و صنع عالم

است) تا «**فن سماع طبیعی**» یا «سماع کیان» (که موضوع بحث دربارهٔ جهان هیولانی و طبیعی است) بسیار بسیار متنوع است و دراین جا فقط می‌خواهیم پس از اشاره‌ای به مسئلهٔ تقسیم علوم «که نظر قدما را در بارهٔ دیدشان از منظرهٔ علوم عصر روشن می‌سازد)، از تصور فلاسفه مشائی و اشراقی ایران (با تمام نسبیت و مشروط بودن این عناوین که در فوق گفته شد) در بارهٔ ابداع جهان و مسئلهٔ «کون و بون» یا خلقت نکاتی را مطرح کنیم. پس نخست به مسئلهٔ «تقسیم علوم» می‌پردازیم:

یکی از مسائل مهم حکمت «تقسیم علوم» است. ابن سینا بین «علم» و «حکمت» فرق می‌گذاشت و در «رساله العهد» این فرق را چنین بیان می‌کند:

«العلم هوان یدرک الاشیاء التی من شأن العقل الانسانی ان یدرکها ادراکا لایلحقه فیها الخطاء فان کان ذلک بالحج الیقینه و البراهین الحقیقه، یسمی الحکمه».

یعنی:

«علم عبارت است از ادراک اشیائی که در شأن فرد انسانی است که بتواند آنها را بدون خطا درک کند ولی اگر این امر با حجتهای یقینی و برهانهای حقیقی همراه گردد، آن گاه نامش **حکمت** است».

حکمت را به نظری و عملی تقسیم می‌کردند. حکمت نظری (یا مجرد) عبارت است از حصول اعتقاد یقینی به حال موجوداتی که وجود آنها متعلق به عقل و رأی انسانی نیست و به قول ابن سینا متعلق به اموری است که ما باید بدانیم و متعلق به اموری نیست که ما باید بدان عمل کنیم. حکمت نظری به نوبه خود مرکب بود از حکمت طبیعی (یا اسفل)، حکمت ریاضی (یا اوسط) و حکمت الهی (یا علم اعلی)، و هر یک از این سه بخش نیز به دو رشته علوم اصلی یا فرعی تقسیم می‌شد.

اما **حکمت عملی** حصول صحت در امری است به خاطر عمل، در حالی که هدف حکمت نظری حق است، هدف حکمت عملی خیر است یا به قول ابن سینا علم به اموری است که نه فقط باید بشناسیم، بلکه باید بدانها عمل کنیم. حکمت عملی نیز تقسیم به سه بخش می‌شد: سیاست مدن، تدبیر منزل (یا تدبیر اهل) و علم اخلاق. البته منطق که تنها **آلت** و افزاری برای کسب حکمت نظری و عملی و وسیلهٔ پرهیز از خطاست در تقسیم بندی مستقیم حکمت وارد نمی شده است.

از این مسائل متنوع که حکمت مطرح می‌کند و دامنه‌اش چنان که می‌بینیم بسیار وسیع است، ما در این وجیزه وانموذج (یا نمونه) تنها شمه‌ای از مباحث حکمت اولی یا علم اعلی را دربارهٔ وجود واجب الوجود و کیفیت پیدایش جهان مجردات و مادیات (که مسئلهٔ مرکزی حکمت است) به اجمال یاد می‌کنیم تا گوشه‌ای از شیوهٔ طرح و استنباط قدماء را به دست داده باشیم.

واجب الوجود یا مبداء المبادی (که فلاسفهٔ اشراق آن را «نورالانوار» می‌خوانند) به طریق افاضه، جهان ممکن الوجودات را آفریده و این جهان مرکب از «عالم امر» یعنی عالم مجردات

محض (مانند عقول عشره) و عالم مجردات متعلق به اجسام (یعنی نفوس) و نیز افلاک و «عالم خلق» است که خود مرکب است از متکثرات و «کائنات فاسده» یا عناصر اربعه (یا امهات اربعه) و موالید ثلاثه.

این جملات نسبتاً پیچیده و متراکم را در ذیل با گسترش بیش‌تری بیان می‌داریم:

خداوند (یا مبداء المبادی یا مبداء فیض) دارای صفات ثبوتیه است مانند حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، کلام که برخی این صفات را «ائمهٔ سبعه» نیز نامیده‌اند. عمل خلقت یا ابداع از عدم صرف نیست Ex nihilo و غالب صوفیه نیز همین عقیدهٔ فلاسفه را برخلاف متکلمین و فقها پذیرفته بودند[۴]. ارسطو به «قدم ماده» معتقد بود. فلاسفهٔ مشائی ما (و همچنین فیلسوف و پزشک و کیمیاگر رازی) قدم ماده و جاوید بودن آن را در زمان می‌پذیرفتند و همین را غزالی در «تهافت الفلاسفه» از دلایل کفر فلاسفه می‌داند. پس ابداع، خلق از عدم صرف نیست، بلکه **اعطاء** صور نوعیه و پوشاندن خلعت وجود بر هیولای اولی (یاماده بی شکل اولیه) است که کاملا در حالت بالقوه است و هیچ چیز در آن بالفعل نبود. عمل ابداع و ایجاد عالم عقول و نفوس و وصل این دو عالم به یکدیگر است.

ابداع (یا به قول اخوان الصفا اختراع) جهان از عقل آغاز می‌گردد و سرانجام به جهان جسمانی و هیولانی ختم می‌شود. این ابداع یا جملی است (یعنی کلی) یا تقصیلی است که در آن همهٔ مفارقات و اجزاء وارد می‌گردد. از جهت جملی می‌توان ابداع را در مقولات عشر خلاصه کرد که مرکب است از جوهر و عرض. **جوهر** به نوبهٔ خود پنج است: ماده و صورت و جسم و نفس و عقل که از آنها ماده و صورت و جسم مادی است و نفس و عقل موجودات مجرد است. اما **عرض** نه تاست یعنی: کم و کیف و فعل و انفعال و متی و مکان و وضع نو نسبت و اضافه. از جهت تفصیلی واجب الوجود جهان ممکن الوجودات را ابداع می‌کند که یا از نوع مجردات محض هستند (مانند عقول عشره) و یا از نوع مجردات متعلق به جسم (مانند نفوس) و افلاک که جز عالم امر است و سپس «عالم خلق» که گونه گونه و متکثر است نه مجرد و آن را چنان که گفتیم کائنات فاسده (موجودات این جهان) می‌نامند.

پس نخستین آفریده یا «اول ماخلق الله» **عقول عشره** است که (برخی فلاسفه کلامی مشرب مانند خواجه نصیر آن را قبول ندارند). از میان عقول عشره، عقل اول به حکم قاعده «الواحد لایصدرعنه الاالواحد» نخستین آفریده از میان عقول است (که به اصطلاح فلسفهٔ اشراق نور اول و اقرب است) و به تعریف اخوان الصفا «هو جوهر بسیط روحانی محیط بالاشیاء و کلها احاطه روحانیة» یعنی گوهر ناب و روحانی است که بر همه چیزها احاطه روحانی دارد. و برخی آن را عرش و برخی‌ها وجود عام دانسته‌اند. صادر اول باید جهات عدمی نداشته باشد لذا نفس که جسمانیة الحدوث است (یعنی باید با جسم همراه باشد) و یا طبایع که صور مقداریه هستند (یعنی

دارای کمیت و قابل اندازه گیری هستند.) هیچ کدام نمی‌توانند صادر اول باشند و تنها عقل باقی می‌ماند که هم جوهر محض است و هم مشوب و آلوده به عدم نیست. صادر اول باید **بسیط** باشد (چون کردگار و فاعل آن بسیط است) و باید **مفارق** و مجرد از ماده باشد (چون آفریدگارش یکتاست).

عقل اول که چنان که گفتیم گاه به صورت نمادی و سمبولیک به عرش، گاه به لوح و قلم تشبیه می‌شود و آن را عنصر اعظم وجود قدسی و در غایت نور و ضیاء می‌دانند، از جهت تعقل در **مبداء** خود عقل دوم را صادر می‌کند و از جهت تعقل در **ماهیت** خود نفس اول یا نفس کل را و از جهت تعقل در **امکان** خود (که اخس الجهات است) جرم فلک اول را به بیان دیگر از جهت وجوب و کمال خود عقل دوم را و از جهت فقر ذاتی خود فلک را. تمام **صور موجودات** بر صحیفهٔ نفس کلی منقوش است.

به همین ترتیب عقل دوم و سوم و چهارم تا دهم یا عقل فعال که همان روح القدس یا جبرئیل و کدخدای زمین و «روح امری» است به وجود می‌آید و همراه هر عقلی به همان ترتیب نفس و فلک دوم و سوم ....الخ پدید می‌شود نه فلک غیر قابل خرق و دارای حرکت مستدیر هستند و از جهت ساختمان چنانند که فلک فوقانی به فلک تحتانی محیط است و فلک اول را «محدد الجهات» می‌نامند که منشاء کلی حرکات است و آن را فلک اقصی یا افلک اطلس نیز می‌گویند. پس از آن فلک ثوابت است و سپس هفت فلک سیارات است و این افلاک هفت گانهٔ اخیر را «آباءسبعه» نام نهادند و در واقع نتیجهٔ ازدواج این آباء سبعه با عناصر یا امهات چهارگانه، پیدایش موالید ثلاثه است. یا به بیان روشن‌تر: تأثیر هفت سیاره (آباء سبعه) در باد و آب و آتش و خاک (امهات چهارگانه) معدن و نبات و حیوان (موالید ثلاث) را پدید آورده است.

علی‌رغم شکل سکولاستیک و تجریدی و خود ساختهٔ این احکام، در آن ارتباط و تأثیر متقابل کیهان بزرگ و جهان ما و بیرون آمدن موجودات از تکامل هم، نوعی بازتاب یافته و این در واقع هستهٔ معقول این احکام تجریدی است. چون به هر جهت فیلسوف سکولاستیک جهانی واقعی را گرد خود می‌دیده و سعی داشته است ارتباط درونی آنها را بیابد.

اما عقل دهم از جهت تفکر در امکان خود که اخس الجهات است هیولا یا ماده را و از جهت تعقل در ماهیت خود «صور نوعیهٔ جسمیه» اشیاء را و به اعتبار نسبت خود به مبداء، نفوس نباتی و حیوانی و انسانی را پدید می‌آورد. نفس ناطقه یا جانهای انسانی دارای قوت عالمه «دانندگی» و قوت عامله (کنندگی) هستند و این همان است که ما آن را در نزد انسان «عقل» می‌نامیم. نفس ناطقه یا عقل انسانی خود از چهار مرحله می‌گذرد: عقل **هیولانی** (یا بالقوه یا بالغریزه)که هنوز مدرکاتی برایش حاصل نشده، **عقل کسبی** یا بالملکه (که دیگر مدرکاتی برایش حاصل شده است) و**عقل بالفعل** (که مرحلهٔ کمال عقلی در توجه به اموراست) و**عقل بالمستفاد** (که مرحلهٔ کمال

عقلی است بدون نیاز به توجه و التفات و اکتساب) و آن مقامی است که در آن مقام انسان همهٔ چیز را می‌بیند و نوعی نبوغ و روشن بینی پیمبران و نهان بینی اولیاءالله است و بر همان حالتی است که صوفیه آن را «کشف الغطاء» نام نهاده‌اند. عقل انسانی را **عقل منفعل** نیز می‌گویند در مقابل **عقل فعال** یا عقل عام (با اصطلاح ابن رشد) که جوهری است منفصل از انسان و قابل فناء و امتزاج با ماده نیست و آفتابی است که عقول از آن کسب نور و فیظ می‌کنند و به قول ابن سینا در اثر این تابش عقل منفعل، اشیاء را در تاریکی خیالات تشخیص می‌دهد. درک مسئلهٔ شعور منطقی و معرفت‌جو و خلاق و هدفمند انسانی برای فلاسفه قدیم دشوار بود و مطلب را به این شکل به خود توضیح می‌دادند. لذا در تئوری عقول نیز نوعی تکامل شعور از شعور مبهم جانورانه تا خودآگاهی بسیار رشد یافته عالم که از طریق الهامات روحی (فعل و انفعالات مغزی) به مطلبی پی می‌برد، بیان شده است. در اینجا نیز هستهٔ واقعی و معقول وجود دارد که در ابهامات مجرد پیچیده شده است.

چنین است وصف کوتاهی از نظریهٔ «ابداع» و خلقت در نزد فلاسفهٔ اسلامی. این پیچیدگی و خیالبافانه و متناقض بودن تصور ابداع از واجب الوجود ناشی از علل مختلف است.

اول این که فلاسفهٔ ما فلاسفهٔ یونان را، علی رغم اطلاع و تصوری که از رجال و مکاتب مختلف آن داشتند، غالباً مخلوط می‌کردند و مطالب آنها را گاه بدون مقاومت می‌پذیرفتند. در فلسفهٔ یونان و حتی در فلسفهٔ نسبتاً هماهنگ‌تر ومنطقی‌تر و منسجم‌تر ارسطو، تأثیرات اساطیر (میتولوژی) و از آن جمله مربوط ساختن (المپ خدایان) و رب الارباب (ژوپیتر) و فرزندانش از طریق گروهی نیمه خدایان و تیتان‌ها به انسان‌ها مشهوداست.

دوم این که فلاسفهٔ ماکه به واسطهٔ عشق به تعقل ودر مقابل تعبد غیر منطقی مایل بودند طرحی مستدل و معقول از خلقت به دست دهند، در اثر نازل بودن سطح معرفت واقعی جهان خارج وجهان شناسی (کسموگونی) و فیزیک و شیمی و زیست شناسی و ژئوفیزیک و غیره در دوران خود، تنها می‌توانستند سرانگشتان وهم خویش خود را بمکند و طرحی پنداری و سکولاستیک و چکیدهٔ منطق ابتدایی و فقیر از جهت محتوی تجربی عرضه دارند. به علاوه بعد از ارسطو، آنهایی که کوشیدند جهان شناسی او را با نظریات بطلمیوس و غیره تکمیل کنند، به تصورات انتزاعی در باره نفوس و افلاک دست زدند و فلاسفهٔ اسلامی هم می‌خواستند این مقولات را با مقولاتی مانند ملائکه و جبرئیل و عرش و لوح و قلم و غیره سازگاری دهند. تا خود را از بدعت گزاری محفوظ دارند. با این حال چنان که در بالا نیز مکرراً یاد کردیم، وقتی خوب دقت شود، مطالب از محتوی واقعی و یافت‌های جالب تهی نیست.

سهروردی تقریباً همین گرده را منتها با اصطلاحات خاص خود می‌پذیرد و مقولات نور و ظلمت و «عالم انوار» و «عالم غواسق و برازخ» را به میان می‌کشد. به جای عقل، اصطلاح «نور مجرد» و به جای «نفس» اصطلاح «نور مدبر» را می‌گذارد. عالم عقول را عالم انوار «مجرده

محضه» یا «انوار قاهره اعلون» می‌نامد و اگر صحبت از عقول انسانی باشد که به اصطلاح «عقول عرضیه» اند آنها را «عالم انوار مدبره محضه جزئیه» می‌نامد و سپس کار به عالم اجسام و اجرام و اثیریات و بالاخره هیولای اولی می‌کشد و در این جا عالم غواسق و برازخ آغاز می‌گردد [۵]. همین قدر نشان می‌دهد که سهروردی تا چه حد تحت تأثیر هیمنهٔ طرح مشائی بوده و تنها با جانشین کردن «نور» به جای عقل و نفس و فلک و «غسق» به جای جسم و هیولا این طرح را تابع هدفهای فلسفی- اشراقی خود می‌سازد و در عین حال ما بین اندیشهٔ خود و اندیشه‌های کهن ایرانی رابطه‌ای می‌آفریند. البته از قرآن نیز آیات فراوانی که در بارهٔ نور است به کمک می‌گیرد، آیاتی که به نوبهٔ خود ممکن است که از منشاء مکاتب فلسفی و مذهبی کهن‌تر مصری، ایرانی و هندی و نو افلاطونی نشأت کرده باشد و در عین حال حاکی از آن پیوندی است که در قرآن ما بین گوهر یگانه خداوندی با طبیعت مادی (نور) برقرار می‌شود. تبدیل همهٔ مواد به نور، از دیدگاه فیزیک امروز، معادلهٔ ناممکن نیست. و این همه بازتاب واقعیت‌ها در **تجریدی**‌ترین طرح‌های **غیر تجربی**، نشانهٔ آن است که انسان اندیشنده، بالاخره به نحوی از انحاء، در آزمایشگاه عظیم جهان کار می‌کرده و اگر از وسایل دقیق اندازه‌گیری و مشاهدهٔ امروزی محروم بوده وتنها می‌بایست به کمک حواس و تعمیمات منطقی عمل کند، به هر صورت از این آزمایشگاه نمی‌توانست در جهت واقعیت، فیض نگیرد، و سخنانش به این نحو یا به آن نحو، از واقعیت انباشته نشود. این امر حاکی از روند دقیق‌تر شدن دائمی بازتاب واقعیت در شعور انسانی است که اکنون ما با مراحل نسبتاً ابتدایی این بازتاب در فلسفهٔ مشایی و اشراقی سرو کار داریم.

پس از این آشنایی کوتاه با نظریهٔ «ابداع» نزد مشائیون و اشراقیون و مزیدنی از جام حکمت، اینک با ایجاز به برخی **مباحث و جریانات کلامی** توجه کنیم که ما آن را دومین جریان عمدهٔ فکری در کشورمان شمرده‌ایم.

معتزله در ایام تسامح و آسان‌گیری برخی خلفاء عباسی، مبداء عقلی و استدلالی را وارد مباحث دینی (از قبیل مسئلهٔ توحید و ماهیت ذات و صفات الهی و مسئلهٔ حشر و معاد و نبوت و امامت و کفر و ایمان و ثواب و عقاب و امثال آن) کردند و **اشاعره** گرچه به دفاع از قشریت شافعیان علیه معتزله برخاستند و شیوهٔ قشری‌تری را در بحث به کار بردند، ولی در عمل و به ناچار همین اسلوب بحثی و استدلالی را ادامه دادند و سپس **ماتریدیه** (به عنوان شعبه‌ای از اشعری) و آن‌گاه **امامیه** (شیعه) در کلام شمه‌ای از عقاید معتزله را پذیرفتند و آنها نیز ازجهت اسلوبی، همین روش را ادامه دادند. مقصد آن است که خردگرایی در همه انواع کلام جا باز کرده است و کلام به هر حال نوعی«پیاده کردن» استدلال منطقی بر مباحث دینی بود.

متکلمین بزرگ اولیهٔ اسلامی (از قبیل واصل‌بن‌عطاء و اشعری و غزالی و تفتازانی و فخررازی و ماتریدی و ابوبکرباقلانی و امام الحرمین‌جوینی و قاضی عضداله‌ایجی ومیرسید شریف‌جرجانی

و خواجه نصیرالدین‌طوسی و غیره) این رشته را بسط و گسترش دادند.

با آن که شیوهٔ استدلال عقلی در نزد معتزله بیشتر است و در نزد اشاعره و ماتریدیه اتکاء به آیات و احادیث فزون‌تر، با این حال در کلام بسی مباحث جهان بینی و فلسفی اعم از جهان شناسی (کسمولوژی) واخلاقیات (اتیک) و روان شناسی و برخی مباحثی که امروز «آکسیولوژی» (یا دانش ارزش‌ها) نام دارد (مثلا مانند بحث در بارهٔ سعادت و شقاوت وحسن و قبح) وارد شده و لذا بررسی کلام مسلماً جزئی از بررسی اندیشهٔ فلسفی در نزد مسلمین و از آن جمله در کشور ماست که متکلمین برجسته‌ای داده است و جا دارد تاریخ تفصیلی کلام اعم از حالات اولیهٔ مباحث کلامی در نزد خوارج و مرجئه و جهمیه (پیروان جهم‌بن‌صفوان) و جهینه (پیروان معبدجهنی) و سپس بحث‌های پخته‌تر و شکل یافته‌تر آن در نزد معتزله و آن‌گاه اشاعره و ماتریدیه و سرانجام کلام امامیه گام به گام مورد بررسی قرار گیرد و آثار مهم کلامی مانند آثار مهم فلسفی، کاوش شوند و کلام در علوم دینی مستغرق و مستحیل نگردد. هدف ما از این سخن آن است که ارثیهٔ کلامی را بخش مهمی از ارثیهٔ فلسفی بشمریم و از کنار آن به عنوان مباحث عبث و پوچ نگذریم. این امر از جهت تنظیم تاریخ فلسفه و تفکر کشور ما اهمیت علمی دارد. در کلام شیعهٔ امامیه آثاری مانند «اوایل المقالات» شیخ مفید و «امالی» از سید شریف‌مرتضی و «تجرید الکلام» از خواجه نصیرالدین‌طوسی (باشرحی از علامه حلی و شرحی از ملاعلی‌قوشچی) و «شوارق» از عبدالرزاق لاهیجی و کنزالفوائد از علامه ابوالفتح کراچکی از جمله کتب بنیادی است. هدف از تنظیم مسائل کلامی دفاع از احکام عمدهٔ دین و «زبان بندکردن » و «توقف» مخالفان در بحث بود که «افحام» یا « الزام» نیز نامیده می‌شد. این علم در بحث‌های مسلمانان با غیر مسلمانان و نیز متشرعین مسلمان با حکمیون و فلاسفه گسترش یافت.

کلام خود را جانشین مذهب نمی‌کند و تماماً احکام و دعاوی آن را می‌پذیرد، فقط، چنان که متعرض شدیم، با دلایل عقلی و نقلی درصدد اثبات آنها بر می‌آیدو مایل است ایقان را با ایمان و حکم عقل را با حکم قلب انطباق دهد، ولی در بن سه جریان کلامی یعنی معتزله و اشاعره (واز آن جمله ماتریدیه) و امامیه، اختلاف نظرها کم نیست و حتی این نظر که گویا کلام امامیه با کلام معتزله انطباق کامل دارد نادرست است گر چه نزدیکی بین آنها بیش‌تر از نزدیکی کلام امامیه با کلام اشاعره است. کلام امامیه راه احتجاج و استدلال خود را به استقلال پیموده است.

متکلمین **عالم** را حادث و مخلوق می‌شمردند، زیرا عالم، بنا به استدلال صدرالدین شیرازی، قادر نیست کیفیت‌های متکثر را ایجاد کند و این کار تنها کار صانع حکیم است که وجودش امری است معین و معلوم و این خداوند به حکم قرآن که می‌گوید: «ولو کان فیها الهه الاالله، لفسدتا» خدایی واحد و یکتاست.

یکی از امهات مباحثی که برخی از متکلمین (مانند همهٔ فلاسفه اسلامی) بدان پرداخته‌اند

مسئلهٔ **حدوث و قدم** و ربط حادث و به قدیم است. عده‌ای از متکلمین مانند غزالی و امام فخر رازی و شهرستانی ابن‌غیلان (از شاگردان شاگردان ابن سینا) به «مناقضه و مصارعه» با ابن‌سینا پرداختند که به پیروی از ارسطو گفته بود هیولای اولی به نهایت است و «مالانهایه له، لایوجد» (یعنی چیزی که بی نهایت است حادث نمی‌شود و قدیم است). غزالی در کتاب معروف خود «تهافت الفلاسفه» این مسئلهٔ قدم هیولی و حادث نبودن عالم را از دلایل سه گانهٔ کفر فلاسفه می‌داند. متکلمین برآنند که ازلیت و بی‌آغازی عالم وخطا و «حدوث زمانی» آن ثابت است و در زمانی که خداوند صلاح دانسته و بر حسب اراده «جزافی»[۶]خود (که از سبب و علت فارغ است) انقطاع فیض از «مبداء فیاض» انجام گرفته و عالم به وجود آمده است. در بارهٔ ربط حدیث (یعنی نو آفریده که جهان باشد) به قدیم (یعنی خداوند که مبداء فیاض وخالق جهان است) هم فلاسفه و هم متکلمین بحث‌های دور و دراز تجریدی کرده‌اند و دلایلی که صرفاً مهره بازی با اصطلاحات اختراعی خودشان است آورده‌اند و در کوهی از کاه آن به زحمت می‌توان دانهٔ زرین گندم یافت. در واقع این اندیشمندان بی افزار تجربه، می‌خواستند تکوین جهان (کسمولوژی) را که در زمان کانت و لاپلاس تا امروز که جهان شناسی به مدد و وسائل نو که تمام امواج را در بر می‌گیرد و محاسبات پیچیده پیشرفت شگرفی کرده، دربارهٔ آن بحث‌های علمی ادامه دارد، یک تنه و به ضرب الفاظ حل کنند.

در کلام دربارهٔ علم و اراده و **صفات ازلیهٔ** خداوند (مانند قادر وحی و سمیع و بصیر و مرید و متکلم)، و در این که علم و ارادهٔ الهی حادث است یا **قدیم** و این که علم خداوند برجزئیات (و به اصطلاح تفصیلی است) یا فقط به کلیات (و به اصطلاح جملی است) و صفات او عرضی است (و یا زائد بر ذات اوست) یا عین ذات او است بحثی مشبع انجام می‌گیرد. از معتزله ابو هذیل علاف می‌گفت: درک صفاتی در داخل ذات، ولی در وراء آن ممکن نیست لذا صفات عین ذات است و سیدمرتضی از جمله به عرضی بودن صفات صانع معتقد است تا ذات از شائبه تکثر و تنوع که صفات می‌توانند ایجاد کنند، آزاد بماند.

یکی از مسائل مورد بحث کلام مسئلهٔ **امکان رؤیت** خداوند است، زیرا در قرآن آیات مختلفی در این باره آمده است. حدیثی وجود دارد دائر به جواز رؤیت که می‌گوید: «انکم سترون ربکم یوم القیامه کما ترون القمرلیله البدر» (یعنی روز رستاخیر پروردگار خویش را چنان می‌بینید که ماه را در شب چهاردهم) و این حدیث مبتنی است بر این آیهٔ قرآن «وجوه یومئذناضره، الی ربها ناظره»[۷]، ولی آیهٔ ضد آن هم وجود دارد که می‌گوید: «ولایدرکه الابصار و هو یدرک الابصار»[۸]. کلام اشعری هوادار امکان رؤیت بود، ولی کلام امامیه آن را رد می‌کرده، زیرا به حق می‌پنداشته است که این امر با تجرد محض وجود باری از کلیهٔ مختصات هیولانی تنافی دارد و باعث نکث در وحدت و موجب شرک است و البته در این سخن پی‌گیری منطقی بیش‌تری است.

مسئلهٔ **عدالت** (عدل) و قدرت یا عدم قدرت خدا برخلق شر نیز از مباحث مهم مربوط به صفات الهی مورد بحث بود و کلام امامیه بر آن است که البته قدرت خداوند به ایجاد شر هست ولی شر قبیح است و عمل قبیح از خداوند سر نمی‌زند و شر «امر عدمی است و امر عدمی را به خداوند نسبت نتوان داد (زیرا شر یعنی لاخیر)، ولی «بداء» و تغییر رأی برای خداوند ممکن است چنان که در مورد قربانی اسمعیل به دست پدرش ابراهیم «بداء» حاصل شد و نداء از آسمان رسید. لطف و تفضل الهی شامل بندگان است و بر او واجب است که به بندهٔ خوب خود کمک کند». مبحث عدالت Theodicée در الهیات مسیحی نیز جای مهمی را اشغال می‌کند و به هر جهت حکم آن است که «لیس فی الامکان، ابدع مماکان»، «اندرین ملک چو طاووس به کار است مگس».

یکی از مباحث مهم کلامی مبحث **تنزیه و تشبیه** است. اشاعره خداوند را بر اساس حدیث «ان الله خلق الادم علی صورته و علی صورة الرحمن» همانند بشر می‌شمردند و در واقع نظریات آنها بقایای «آدمی وار بودن» خدا (آنتروپومورفیسم) است که بازماندهٔ ادیان جند خدایی است و متشابهات قرآن را که از نشستن خدا بر تخت (ان الله علی العرش استوی) و دست و چشم خدا (یداله و عین‌اله) سخن می‌گوید، عین واقع می‌شمردند و به «تاؤیل وتوسع» آیات یا احادیث ممدوح به توثیق (یعنی احادیث صحیح که حسن نیز نام دارند) امکان نمی‌دادند و این کار را خطا و کفر می‌دانستند و به ظواهر آیات بسنده می‌کردند و از باطنی‌گری Esotérisme پرهیز داشتند.

بر عکس کلام امامیه خواستار تنزیه ذات حق است و این تشبیه خالق به مخلوق را کفر می‌دانسته و از جمله به این سخن علی استناد می‌کرده که «ما وحده من کیفیه، ولا حقیقه اصاب من مثله» یعنی کسی که به خدا کیفیت نسبت داد، وحدتش را منکر شد و کسی که آن را ممثل و مجسم پنداشته به حقیقت نرسیده است.

یکی از مباحث دیگر عمده و پردامنهٔ کلام مسئلهٔ **جبر و اختیار** است که چون علم و ارادهٔ خالق مطلق است، آیا محلی برای آزادی ارادهٔ مخلوق باقی می‌ماند و اگر مخلوق مجبور است، آیا از او رفع تکلیف نمی‌شود و آیا ثواب و عقاب به سخن لغو بدل نمی‌گردد. برخی محققین بر آنند که اندیشهٔ «جبر» و مجبور بودن انسان یک اندیشهٔ ایرانی (زروانی و مانوی) است که در قرآن و در اسلام رخنه کرده و حال آنکه اندیشهٔ «مختار» و آزاد بودن آدمی در افعال خود یک اندیشهٔ مسیحی است که آن هم در قرآن رخنه کرده و لذا از همان آغاز بحث‌های فراوانی را برانگیخته است. کلام امامیه در زمینهٔ جبر و اختیار قبول همان حکم معروف است که «لا جبر و لا تفویض، بل الا مربینا لا مرین» و می‌گفتند اسباب و علل قریب تحت اختیار انسان است، ولی اسباب و علل بعید تحت اختیار او نیست، چنان که آن اسباب و علل دور را نمی‌توان علت تامه برای عمل دانست که درآخرین تحلیل از آن علت سرزده است مثلا اگر کسی خنجری به کسی هدیه کند و سپس آن کس که هدیه را دریافت داشته، با آن جنجر کسی را به قتل برساند، هدیه کننده را نمی‌توان قاتل شمرد.

در خود قرآن آیاتی وجود دارد که صریحاً دلیل بر مجبور بودن انسان است مثلا مانند: «قل لا املک نفسی ضراً اونفعا الا ماشاءاله»[۹].

در قبال استدلال فوق که دربارهٔ علت قریب و بعید ذکر کردیم، اشاعره و دیگر طرف‌داران مجبوریت انسان می‌گفتند قدرت بشری قدرت حادث است لذا مستند فعل نمی‌تواند بود و تنها قدرت قدیم یعنی قدرت الهی است که می‌تواند مستند فعل باشد.

کلام اشعری بر آن بود که مکلف در عمل خود مختار نیست، زیرا قبول اختیار مکلف در حکم نفی قدرت کاملهٔ الهی است ولی اگر مجبوریت صرف را هم بپذیریم تکلیف ساقط می‌شود، لذا می‌گوییم که مکلف «قوهٔ کاسبه» دارد و فعل بنا به علت قریب صدور آن فعل به فاعل منسوب می‌شود و حال آنکه او **واسطهٔ** اجراء است و سررشته در دست خداست و این کسب فعل یا فعل پذیری از طرف انسان در اعمال مؤثر نیست ولی در مکافات نهایی این اعمال مؤثر است. شیعه این نظریه را مردود می‌شمرد و می‌گفت که طاعت و معصیت و عمل مباح که سه حالت عمل است کارهایی است که مقدور خدا نیست و مجری و «مباشر» آن خود انسان است زیرا «موجد و آفرینندهٔ فعل» است نه کاسب و پذیرنده آن و خود این کسب یا پذیرش فعل کلمهٔ مبهمی است و تعریف درستی ندارد. کلام شیعه با قبول اختیار محدودی برای انسان سعی می‌کند این گره کور جبر و اختیار را بگشاید.

این جا این مسئله پیش می‌آید که اگر مکلف (انسان) به هنگام انتخاب دین در تحصیل دلیل سعی خود را بکند، ولی خطا کند و بدون آن که نیت سوئی داشته باشد به راه کفر برود، آن وقت آیا عقاب این چنین کسی جایزاست؟ ابوالفتح کراچکی در کنزالفوائد گوید: کافر قدرت ایمان آوردن دارد والا ایمان خواستن از او «تکلیف مالایطاق» می‌بود که از جانب خداوند چنین تکلیفی نمی‌شود و در انسان قدرت برضدین نیست، پس مکلف به اختیار می‌تواند مؤمن شود و اگر نشده به اختیار خود نشده است. شیخ بهایی رأی خود را در این زمینه داده است که چنین کسی معاقب نخواهد بود، مانند سخن حافظ:

آنچه سعی است من اندر طلبت بنمودم
آن قدر هست که تغییر قضا نتوان کرد.

از اینجا بحث مفصلی در کلام دربارهٔ اعمال مکلف از گناه و ثواب نتیجه می‌شده و اصطلاحات خاصی پدید می‌آمده مانند **موافات** (یعنی آنکه طاعت و معصیت شرط است یا مؤمن و کافر بودن؟) و نتیجه می‌گرفتند که طاعت با کفر بی فایده است و برخی از مسلمین مانند خوارج می‌گفتند گناه کبیره خود مایهٔ کفر و بطلان ایمان است و نیز قاعدهٔ **ارجاء** که مرجئه بدان عقیده داشتند و می‌گفتند اگر ایمان باشد، گناه حتی گناه کبیره باعث کفر نمی‌شود و موافق **احباط** (یعنی تباه کردن) عمل بد پس از عمل نیک، اگر آن عمل بد کفر نباشد، قادر به زائل کردن عمل نیک نیست و موافق قاعدهٔ

موازنه می‌گفتند که خداوند نه کار نیک و ثواب را با ده کار بد و گناه موازنه می‌دهد و پاداش را به آن یک کار نیک که باقی می‌ماند، عطا می‌کند.

اشاعره خداوند را خالق اشیاء و اعمال می‌دانستند و به یک سلسله آیات قرآن و احادیث استناد می‌کردند و حسن و قبح را بر خلاف معتزله، یک امر عقلی نمی‌شمردند، بلکه آن را ذاتی خود عمل می‌انگاشتند و همچنین حرام و حلال را عقلی نمی‌دانستند، بلکه آنها را امور سماعی می‌خواندند یعنی شرع باید در بارهٔ آن حکم بدهد و در بارهٔ حشر و نشر و نحوهٔ آن و خلود یا عدم خلود گناهکار در آتش بحث‌های دور و دراز می‌کردند و معتقد به «خلق مدام» بودند ونه «خلق دفعی» و می‌گفتند جهان عبارت است از «گذار اعراض به جواهر ثابته».

از عجایب آن است که متکلمین به علت مقابله و مغایضه‌ای که با حکماء داشته‌اند برخی مطالب را که آنها رد می‌کرده‌اند، اینها می‌پذیرفته و به خدمت می‌گرفته‌اند. مثلا حکماء نظر ذیمقراطیس (دمکریت) را در بارهٔ «جزء لایتجزی» (اتم) مردود می‌شمردند و با دلایل متعدد آن را ابطال می‌نمودند، ولی متکلمین معتزله این نظر را برای رد قدم عالم قبول داشتند و بر عکس نظر حکماء را که به پیروی از ارسطو مخالف جزء لایتجزی (یا جوهر فرد و مفارق) بوده‌اند مردود می‌شمردند، متعزله به انفصالی بودن ماده و زمان و مکان و حرکت باور داشتند. یا متکلمین معتزله از مفهومی موسوم به «حال» سخن می‌گفتند، بدین معنی که بین وجود و عدم، وضع واسطی وجود دارد که «حال» است و برخی دیگر از متکلمین آن را رد می‌کردند و می‌گفتند جوهر و عرض قبل از وجود نیز جوهر و عرض بوده‌اند و نیازی به تصور «حال » نیست. و همچنین متکلمین معتزله قیاس را باطل می‌شمردند و حکم عقلی را از قیاس (که حنفی‌ها آن را به خدمت گرفته بودند) بالاتر می‌دانستند و می‌گفتند: «کلما حکم و بهالعقل حکم به الشرع». یعنی هرچه را که خرد بر آن داوری کند، داوری شرع نیز همان است و این یک شعر ناب خرد گرایانه است.

علاوه بر این مباحث متکلمین در بارهٔ نبوت و بعثت پیمبران و این که آیا قرآن کلام مخلوق است یا ازلی و غیر مخلوق و در بارهٔ آن که امامت به نص و تعیین از جانب پیمبر است یا به انتخاب از جانب مسلمین و معصومیت امام و حجیت قول معصوم بحث می‌کردند و از آن جمله در این زمینه معجزه را خاص نبی می‌دانستند و آن را از امام محال می‌شمردند. یا در باب وحی و شفاعت مباحث مشبعی را پیش می‌کشیدند و نیز در مسئلهٔ آنکه مناط ایمان، عمل است یا اعتقاد قلبی، بین اشاعره و معتزله اختلاف بود. معتزله عقیده به جنان (یا قلب) و قبول به زبان و عمل به ارکان را پایهٔ ایمان می‌دانستند، ولی اشاعره ایمان قلبی را رکن ایمان می‌شمردند.

از آنچه که گفتیم و هدف از آن دادن فهرستی از مباحث کلامی و نمونه‌ای از شیوهٔ استدلال و تحری و تحدی از جانب آنهاست معلوم می‌شود که روش معتزله خرد گرایی در معتقدات بوده و شیوهٔ اشاعره واکنش در قبال زیاده روی‌های «خطرناک» این خردگرایی، و هدف امامیه (که هم در

مراعات احکام اسلام، هم در مقابله با طبقات حاکمه، در هر دو برای دوران طولانی دینفع بود) از سوئی به معتزله و از سوئی به اشاعره مانند می‌شود، مثلا مانند بحث جبر و اختیار، ولی کشش کلام شیعه بیشتر به سوی خردگرایی معتزله است با حفظ مختصات میانه روانه و سلک گرایانه که تماماً ناشی از وضع شیعه در جامعهٔ ایران سده‌های میانه است. در شرایط کنونی «کلام نو» شیعه امامیه اثنا عشریه باز هم جهشی به سوی خرد گرایی می‌کند و به صورت اسلام راستین و بینش توحیدی و تشیع سرخ و امثال آن بروز کرده است که بهتر می‌تواند با تکامل زمان و جامعه همپایی کند.

در حالی که در قرون وسطی اروپا به طور عمده الهیات مانند کلام اسلامی خادم دین بود و دیگر فلسفه و حکمتی مجزا در آن تا دیری وجود خارجی نداشت، در عرصهٔ اسلام و از آن جمله در ایران، مدت‌ها حکمت مشاء و اشراق از کلام مجزا زیستند و کما بیش استقلال فلسفه در قبال کلام که نوعی فلسفهٔ دینی بود حفظ شد و این به نظر نگارنده شاید از ویژگی‌های حیات معنوی قرون وسطایی ماست. البته باید در این حکم دقت کرد.

متکلمین علیه «اصحاب بدع و مقالات» و کسانی که آنها به الحاد و کفرشان معتقد بودند و یا صاحبان ادیان دیگر مطالب بسیار نوشتند و مجادلات استدلالی فراوان کردند که هم منبع مهم برای اطلاع تاریخی و هم اسناد گران‌بها برای بررسی شیوه‌های استدلالی است. جالب است که در بسیاری از این بحث‌های جدلی علیه مذاهب مختلف , مثلا مسیحیت یا یهود، متکلم با آن چنان تعقل و استدلالی سخن می‌گوید، که اگر آن را در مورد عقاید مورد قبول خویش به کار می‌برد، به نتایج حیرت آوری می‌رسید.

حکمت و کلام، هر دو چنان که به کرات در این نوشته اشاره شد، پایهٔ تعقلی برای استدلالات خود قائل شده‌اند و حتی کلام، علی‌رغم دعوی خود دائر به خدمت به ایمان، وارد «معقولات» شد و از خلاء و جزء لایتجزی و حدوث و قدوم و حال و عالم مثال تمایز و عدم تمایز بین اعداد و غیره دم زد.

یک تفاوت بین حکمت و کلام که نظر را جلب می‌کند، آن است که در حالی که حکمت نوعی وجود شناسی (انتولوژی) و علم شناخت (گنوسه ئولوژی) بود، دانش کلام مسائل انسانی (انتروپولوژی) را از دید گاه مذهب مطرح کرد و مانند مکاتب اگزیستانسیالیستی و هستی‌گرایی امروزی دلهرهٔ انسان در قبال گناه و درجهٔ آزادی عمل او و میدان اختیار و انتخاب او در این جهان آنها را سخت به خود مشغول ساخته بود.

اکنون می‌خواهیم با یک جریان مهم دیگر فکری در جامعهٔ ایران یعنی **عرفان** آشنایی حاصل کنیم که آن هم به نوبهٔ خود مقولات و احکام و مباحث خاصی با شیوهٔ ویژهٔ خویش به میان کشیده

و کمتر استدلال کرده و بیشتر به کمک حکایات شیرین و نقل قول‌های دلنشین سعی کرده است با افزار قلب و ذوق تأثیر کند و«منطق قلب» را از «منطق سر» مهم‌تر می‌شمرده است.

با آن که کار صوفی «سلوک» و عمل و تمرین صوفیانه است نه بحث و کتاب و قیل و قال مدرسه، با این حال از ارائه مشتی نظریات تجریدی و یا دست زدن به نوعی استدلالات در برخورد با عقاید دیگر، ناگزیر بوده است، چنان‌که برخی از عرفاء فلسفی مشرب مانند سهروردی و ابن‌عربی به سیستم سازی فلسفی برای اثبات وحدت وجود دست زدند.

دربارهٔ عرفان، یا چنان‌که شمس‌الدین محمودآملی از نویسندگان قرن هشتم هجری ما می‌گوید، در «علم تصوف» هم پیشینیان ما آثار بسیاری تألیف کرده‌اند و هم در دوران اخیر پژوهندگان ایرانی و خارجی. باید یاد آور شد که بررسی منتظم و سیستماتیک فلسفهٔ عرفانی (اگر چه خود عرفا آن را از فلسفه جدا می‌ساخته‌اند) متضمن فوائد متعددی است از جمله فلسفهٔ عرفانی به بررسی حالات پیر و مرید پرداخته و از این جهت متضمن نکات جالبی است و نیز سازمان دهی صوفیان و وظایف قطب و سالک در این سازمان و خود سازمان درونی خانقاه شایان توجه است. رابطه صوفیه با مذهب و فلسفه، شیوهٔ خوشباشان و قلندران و عیاران و اهل فتوت، نقش آنها در ادوار مختلف تاریخ ایران (از مقاومت منفعل تا ایستادگی مسلحانه علیه ستم‌گران و مهاجمان) و محتوی نظریات آنها (از خرافات صرف تا مادی‌گری و تفکر دیالکتیکی) و موازین اخلاقی آنها (از بدترین اشکال انحطاط گرفته تا عالی‌ترین تعالیم بشر دوستی) همه و همه اندیشهٔ عارفان ما را به یک عرصهٔ مهم و هیجان انگیز و ضرور بررسی بدل می کند.

موضوع عرفان موضوع رابطهٔ خدا و انسان و نحوهٔ معرفت انسان از خدا و طریقهٔ پیوند انسان با خدا است و در این زمینه گویند: جهان از عالم غیب و شهود مرکب است و پیدایش عالم شهود بدین شکل است که انوار الهی که نمودار جلال (عظمت و قدرت) و جمال (مهر و زیبایی) اوست یعنی انوار جلالی و انوار جمالی، از عرصهٔ وجود خداوند (که آن‌را گاه «اصقاع و صوامع ربوبیه» می‌خوانند) بر موجودات (یا «اعیان ثابته») که در عدم بحث و خالص پنهان و متکتم» هستند می‌تابد و در نتیجه موجودات مادی که برخی از عرفاء بدان نام «صیاصی» یا «اطلال و افیاء» هیولانی داده‌اند از غیب که عارف آن‌را به «غراب» یا «غراب غربت» تشبیه می‌کند بیرون می‌آیندو در عالم شهود پدیدار می‌گردند یعنی عالم شهود نتیجهٔ تابش انوار الهی و فیضان اوست و بدون آن این انوار در غراب غربت غیب پنهان می‌ماند و خود این فیضان خداوند برای سود نیست، بلکه برای آن است که آفریدگان و بندگان خود را خلعت هستی ببخشد.

مولوی می‌گوید:

«من نکردم خلق تا سودی کنم
بلکه تا بر بندگان جودی کنم».

قلب آدمی که بین نفس (جان حیوانی) و روح (جان یزدانی) واقع است در صورت زدودن خود از وسوسه‌ها و **هواجس نفسانی** (که این عمل «تخلی» نام دارد) می‌تواند آئینه‌سان به تجلی‌گاه این انوار بدل شود و اگر قادحی (که موج دل سیاهی است) در میان نباشد «خواطر» و «آنات نوریه» او را به مبداء ازلی وصل می‌کند یعنی در ضمیرش گره گشایی‌ها می‌شود و رازها عیان می‌گردد و خود را در حضور نیرویی می‌بیند که پدیدارندهٔ اوست. در این موقع «سرمهٔ چشم‌گشا» یا «کحل مازاغ البصر» بردیده‌اش می‌کشند و در نتیجه «پرده برداری» (کشف الغطاء) رخ می‌دهد و صوفی سالک «تجوهر» می‌یابد و به «توحید افعالی»[۱۰] می‌رسد یعنی همهٔ کارها را از خدا می‌بیند و لذا از «شرک خفی» و توجه و عنایت به رد و قبول خلق و «بلاء کالبد» یعنی تبعیت از هوس‌های جسم و «تسویلات » و وسوسه‌های شیطانی و توجه به «ماسوی الله» می‌دهد و به «استلام» و تفویض وجود خود به ارادهٔ الهی و «رفض اسباب» (یعنی رد علت‌یابی‌های منطقی در قبال قدرت سبب سوز و سبب ساز خداوند) می‌پیوندد و عالم غیب را عالم غرق اسباب می‌بیند و «به اتقان صنع» و این که هر چیز به جای خود نیکو است پی می‌برد و درک می‌کند که شر نیز خیری است در جامهٔ شر و لذا به تصفیه و تنزیه و پالایش جان می‌پردازد و زهد و تحقیق (یعنی پارسایی) و انقطاع و تبتل (یعنی کناره‌گیری از خلق) را پیشه می‌کند و از مکابرهٔ با عیان و درافتادن با اراده و حکمت خداوند و لندیدن و نالیدن و آرزو کردن دست می‌کشد و به مرحلهٔ محو تعینات شخصی و عدم استشعار به حالات عقلی و استغراق در وجود خداوند و «انسلاخ» و گسیختن از صفات بدنی و جسمی و «از دراء نفس» یعنی خوار داشتن غرایز نفسانی می‌رسد و درنتیجه جامهٔ دو گونه دیدن هستی (اثنینیت) که یکی «الله» باشد و دیگری «ماسوی الله» را از تن بیرون می‌کند و در همه جا نور واحد می‌بیند و به یگانگی گوهر سراسر هستی پی می‌برد و اگر در این کار راسخ باشد قطب و غوث و قطب المدار می‌شود و با «مستورین قباب لایزال» و «جلوات جمال» پیوند می‌یابد و از ماهی تا ساق عرش بروی آشکار می‌گردد و بدون تکیف و از راه جلوات جمالی «حق » با وی اتصال می‌یابد و بدون آنکه اهل شعبده و مخاریق باشد، صاحب کشف و کرامات می‌شود.

برای نیل به این مقام صوفی باید هفت مقام را طی کند یعنی: توبه‌کردن در نزد مرشد یا ولی و ممارست در **ورع** از راه بی‌اعتنایی به عنایت خلق و رهایی از تسویل شیطان و مراعات **زهد** یعنی رد بلای کالبد و خوار داشتن تن و تن دادن به **فقر** یعنی کشتن نفس وخود خواهی و از دراء بدن و به دریوزگی دست زدن و **صبر** یعنی تحمل بر بلایا و مقدرات الهی و **توکل** یعنی «رفض اسباب و تکیهٔ کلی به خداوند» و **رضا و تسلیم** یا استلام در قبال ارادهٔ الهی و اطاعت محض از آن.

ونیز نه حالت را که عبارت است از **مراقبه** چون: «گربه‌ای در دم سوراخ موش» دائماً دقت و تمرکز در هستی خداوند ورزیدن؛ **قرب** یعنی خویش را پیوسته به خدا نزدیک دیدن؛ **خوف و رجاء** یعنی دائم ازکم‌کاری وخطاکاری خود در بیم ولی به مهر و بخشش و کرمش امیدوار بودن؛

اطمینان یعنی با توکل به او همه چیز را عین خیر و سعادت دانستن؛ **ذکر** یعنی نامش را ورد لب و دل ساختن؛ **مشاهده** یعنی در همهٔ پدیده‌ها نموداری از خدا دیدن و **فناء** یعنی به معرفت یقینی رسیدن و در وجود خدا خود را فانی ساختن (فناء فی الله) و از همهٔ رنگ‌ها وارستن و خودی در میان ندیدن و به نهایت کار افتادگی و پختگی رسیدن و پشت به ما سوی الله و روی به الله کردن و خود را در بحر الهی مستحیل ساختن مانند آن سی عدد مرغ منطق الطیر عطار که در طلب سیمرغ به چشمه ساری رسیدند و خود را از آن چشمه سار «سی مرغ» یا «سیمرغ» یافتند. وحدت «ناس» و «الله».

اهل سلوک که مقامات هفت گانه و حالات نه گانه را گذراندند به درجهٔ سقوط تکلیف و «تسریع بمالایشرع» می‌رسند (یعنی برای آنها دیگر شرایع مذهب اساس نیست و خود حق قانون گذاری برای عمل خود دارند) و وقتی به «طامات و شطحیات» دست می‌زنند و «لیس فی جبتی الاالله » و «سبحانی ما اعظم شأنی» می‌گویند و به معراج روحانی و اشراف برخواطر (آگاهی از راز دل مردم) دست می‌یابند، برخی آنها را اهل بدعت و «اباحی» می‌نامند یعنی برآنند که چون از آنها سقوط تکلیف شده پس مراعات صوم و صلوة برای آنها لازم نیست و به حج نمی‌روند، زیرا آنها را «رب البیت باید بیت چه کنند؟» و لذا متشرعین اگر نه همه صوفیه، لااقل این طایفه را به کلی کافر و «اهل تعطیل» می‌خوانند.

علم صوفی به حقیقت (یا حق) با علم حکیم فرق دارد. علم حکیم، علم «ذوالعقل» یا استدلالی، منطقی، بحثی و کتابی است. علم صوفی حرکتی است از خدا به ماسوی و نه برعکس، لذا علم صوفی علمی است بخشیده از جانب خدا (موهوب) و به همین جهت بین همهٔ «اهل اذواق» مشترک است و علم کشفی و شهودی و اشراقی است و به استدلال و کتاب احتیاج ندارد. صوفی «ذوالعین» است یعنی تنها یک چشم دارد، زیرا در همهٔ «متکثرات» و اشیاء وپدیده‌های متنوع تنها خدا را می‌بیند، لاغیر و به جای سخن پردازی، سلوک و عمل را مرجح می‌شمرد. مولوی می‌گوید:

دفتر صوفی سواد وحرف نیست
جز دل اسپید همچون برف نیست

صوفیه به شعب مختلف مانند «اهل تقشف» (که سخت زاهد پیشه بوده‌اند) و «اهل تعشق» (که مراعات شرع و زهد را به کناری هشته عشق به معشوق ازلی را اساس می‌گرفتند و دیوانه آسا سخنان خطرناک بر لب می‌راندند)، تقسیم می‌شوند. اما **اهل تقشف** که مراعی آداب مذهبی بوده‌اند «اهل صحو» نیز نام دارند یعنی بیداران و هشیاران و اهل تعشق را «اهل سکر» نیز می‌گویند یعنی مستان و مدهوشان.

عرفان در جریان تکامل خود و بر حسب آن که نماینده‌اش که بوده و گاه با کلام درآمیخته مانند عرفان غزالی و عرفان مولوی، گاه با شریعت درآمیخته مانند عرفان عطار،گاه با اخلاقیات و زهد

درآمیخته تا حدی مانند عرفان سنایی، گاه با فلسفه درآمیخته مانند عرفان سهروردی و ابن العربی (که ما آن را جزو حکمت به حساب آوردیم) و در همهٔ موارد «تمثیل» را جانشین استدلالات تجریدی ساخته و لذا کوهی از داستانها و حکایات پرمعنا و رمزآمیز پرداخته‌اند تا احکام خود را به کمک آنها توضیح دهند. به علاوه به قصد ایجاد شوق و ذوق عرفانی «سماع و مواجید» یعنی رقص و آواز و جنب و جوش‌های وجد آمیز را که گاه به خرقه دری، لبیک زدن و احرام گرفتن منجر می‌شد، مجاز می‌شمردند. اما جماعت کوچکی از صوفیهٔ اهل تقشف از رقص و سماع خوششان نمی‌آمده چنان که ابوعلی رودباری از صوفیان اواخر قرن چهارم با نهایت به ستوه آمدگی می‌گوید: «کاشکی ما از این سماع سربه سر برهیمی».

چون در این جا نامی از جلال الدین محمد مولوی رومی آمد و از آنجا که مثنوی وی معروف‌ترین و شیرین‌ترین و پر مغزترین درسنامهٔ عرفان متکلمانه است به جا می‌دانیم دربارهٔ صبغهٔ خاص عرفان مولوی کلمه‌ای چند بنویسیم. مولوی به عنوان عارف متشرع و متکلم، طرفدار تمسک به شریعت است برای نیل به طریقت.

طریقت عبارت است از بازجویی روزگار وصل با معشوق ازلی و بازگشت به اصل یعنی پیوستن روح انسانی که در قفس تن اسیر است و چون نایی بریده از نیستان به یاد وطن نفیر می‌زند، به روح جهان، باز گشت به حق. بازگشت به اصل و رسیدن به حق از دو راه دست می‌دهد. هم از راه مجاهده و عشق این‌سری و هم از طریق جذبه و کشش آن‌سری که راه سلوک را آسان می‌کند. آیا بینش شمس و مولوی پس از آن همه بحث‌های دوستانه در آخر باهم منطبق شده و آیا شمس الدین ملکداد تبریزی نیز مانند مولوی عارف متشرع و متکلم مآب بوده، یا از این حدود فراتر می‌رفته و چنان که خود می‌گفته سخنش از جانب «کبریاء» الهی می‌آمده است (نه مانند سخن محمد که ازجانب «نیاز» انسانی بود) پاسخ این سئوال علی‌رغم بررسی‌هایی که شده هنوز دشوار است، ولی نگارنده بعید نمی‌داند که تفاوت مابین این دو تن (علی‌رغم عشق و احترام عمیق متقابل بین آنها) در اموری باقی ماند، جز آن که مولوی متشرع در اثر تبلیغات جسورانه و بند شکنانهٔ شمس بسی منقلب شد، ولی دلش از شیوهٔ پدری و حفظ اعتدال و مراعات در مورد شرع برکنده نشد، با آن که می‌گوید:

ز اجتهاد و از تحری رسته‌ام
آستین بر دامن حق بسته‌ام

انصراف صوفیان از توسل به احتجاجات منطقی و توجه آنها به تمثیل یک نکتهٔ مثبت است که نگرش مشخص (کنکرت) آنها را به سوی زندگی و پدیده‌های آن نشان میدهد نه استغراق در تجریدات. ای چه بسا این تمثیلات (به ویزه موقعی که عمیق و منطبق با مورد مثال است) نوعی پایهٔ تجربی به برخی احکام آنها می‌بخشد و شاید از این روست که اندیشه‌های نغز و پر مغز در نزد

مولوی گاه تا این اندازه فراوان، دلچسب و مقنع است.

جریان عرفان و صوفی‌گری طی تاریخ شکل گرفت و سازمانهای مفصل خود را به وجود آورد و در میان این سازمانها سازمان عمدهٔ خانقاه است که زاویه و مدرسه و رباط نیز خوانده می‌شد. لفظ **خانقاه** از «خانگاه» پهلوی از زمان مانویان سابقه دارد (و این واژه خود به «سانگها» در نزد بودائیان که درآن جمعی گرونده تحت نظر آموزگار بودایی زهد و دریوزگی می‌آموختند) شبیه است. خانقاه را «عبرة للناظرین» در کنار گورستان می‌ساختند و محل اقامت و تغذیهٔ دراویش بود وبا اوقاف متمولین اداره می‌شد، چنان که خواجه نظام الملک وزیر ملکشاه «خانقاه‌ها فرمود ساختن.»

در خانقاه محل خاصی برای شیخ یا مراد و «زوایا و حجره‌ها» برای خلوت مریدان وجود داشت و این مریدان و سالکان بر دو نوع بودند: «مریدان مقیم» که همیشه در آن خانقاه اقامت داشتند و «مریدان مسافر» که می‌آمدندو می‌رفتند. خانقاه مطبخ و حمام و مطعم و جماعت خانه (برای تجمع و اجراء سماع و مواجید) و متوضا (محل وضو) داشت و خادم یا خادمانی (مانند سقا، فراش و موذن) از اوقاف مخصوص خانقاه برای رفع نیازمندی‌های اهل خانقاه تدارکات لازم را می‌دیدند. اگر چه به قول شیخ ابوسعید ابوالخیر یکی از مهم‌ترین سازمان‌گران صوفیه، سراسر خانقاه پر از «خدمت» بود یعنی همهٔ مریدان می‌بایست به پذیرایی وتیمار داشت یکدیگر کمر می‌بستند، ولی خادم خاص خانقاه نوعی مدیر مالی و اقتصادی مسئول محسوب می‌شد و «نذر و فتوح» و هدایا و اوقاف اهل خیر و صدقات را گرد می‌آورد.

شیخ (یا پیر یا مراد یا قطب) «صاحب رخصت» و «ولی سجاده» و دارای «کرسی نامه» و«مشیخیه» یعنی بیعت و خلافت بود و به اسناد فرقهٔ مشایخ مانند اجازهٔ روایت حدیث در مورد فقیه نیاز داشت و مرشد و قطب به شمار می‌رفت. برخی از این شیخ‌ها «اهل صحبت» بودند (که سالک با وی گاه تماس می‌گرفت) و برخی دیگر شیخ «اهل سلوک» شمرده می‌شدند (که سیر سالک را در مقامات هفت گانه و حالات ده‌گانه تا وصولش به مبداء اداره می‌کردند). شیخ بر خواطر مریدان مقیم اشراف داشت و راز دل آنها را در می‌یافت و خرقه و مرقع ازرق یا کبود رنگ می‌پوشید. برخی از عارفان ما «شیخان بی خانقاه» یا «اویسی» و «قرنی» بوده‌اند و اگر بتوان حافظ را عارف دانست به تصریح خود او از این زمره است. حافظ بیش از آن که عارف باشد، دارای تفکر التقاطی است و نه تنها در گزین و ترکیب الفاظ عجیب خوش سلیقه است، در گزین و ترکیب افکار نیز ژرف اندیش بود. عشق و جهان‌گرایی و وحدت وجود را از عرفان، آزادمنشی و زندگی دوستی و ثنای طبیعت، انتقاد از ریا و سالوس مسجد و صومعه را از قلندری، شکاکیت و آزاد اندیشی را از فلسفه، مباحث انسانی را از کلام گرفته و آن را در دبستان فکری ویژهٔ خود در آمیخته و بدین‌سان عصارهٔ فرهنگ ایرانی را به دست داده است. راز جهان گیری او در عرصهٔ جان‌ها و

دل‌ها در همین جامعیت و همه سویگی اندیشهٔ فلسفی همراه با لطف و زیبایی شاعری است.

به بحث خود ادامه دهیم:

خود **سالک** گاه نیز «مجذوب سالک» بود یعنی از همان آغاز با کشش معشوق ازلی به کوشش عرفانی دست می‌زد و برخی‌ها «سالک مجذوب» بودند یعنی در تلاش عرفانی خود به جذبه می‌رسیدند و زمانی هم از جانب معشوق کشش نبود و لذا کوشش سالکان به جایی نمی‌رسید. مریدان با پشمینه پوشی و سلسله بندی یا برتن کردن «دلق ملمع» (یعنی جامهٔ کهنه با پینه‌های مختلف) به عبادت و «تهجد» و ترک حیوانی و خلوت و شب زنده‌داری و روزه گرفتن و گوشه‌گیری و ملازمت ذکر جلی و خفی و نماز جماعت و چله نشینی و قرآن خوانی و مراعات توبه و کسب و یا دریوزگی و ریاضت و سیاحت و خدمت به هم‌مسلکان و رازداری و سرپوشی و اطاعت از پیر و اشتغال خاضعانه به حق می‌پرداختند. کار شیخ در آنها بر انگیختن شوری برای خودزدایی از همهٔ هوس‌ها و کام‌ها و کار آنها تقلای جانکاه شبانه روزی برای غلبه بر خویش و جست و جویی شیفته‌وار برای دست‌یابی به یک کشف و شهود نامنتظر و روشن دیدن دل از انوار الهی بود. مریدان در «عرصات خوانق» ایام خود را علاوه بر مراعات زهد و تهجد به شعر و تمثیل و مجلس گفتن و شنیدن (وعظ) یا رقص و سماع در جماعت‌خانه می‌گذراندند. چنان که در پیش گفتیم فرقه‌ای از صوفیه خود را در این چارچوب محدود نساختند و شیخان و درویشان بی‌خانقاه یا «قرنی» یا «اویسی»[۱۱] شدند و اصولا دست زدن به آداب زهد را نوعی سالوسی و اظهار خیر می‌شمردند و می‌گفتند که برای خوار داشت بدن و از دراء نفس بهترین کار سبحه گردانی و ذکر خوانی و زرد چهرگی و پشمینه پوشی و سلسله‌بندی و چله‌نشینی نیست، بلکه آن است که در واقع با خدا باشید و به اعمال خیر دست بزنید ولی در ظاهر به راه رندی و قلندری بروید و به «احتجاب» یعنی اخفاء خیر و اظهار شر بکوشید و «خرابات» را جانشین مسجد و خانقاه کنید. بگذارید زبان نکوهش ظاهر بینان بر شما باز شود، زیرا خداوند ناظر به قلب‌هاست و این اوست که باید شما را بپسندد والا پسند خلق مایهٔ رعونت و گمراهی است. این فرقه «ملامیه» نام گرفتند و از همان آغاز پیدایش صوفی‌گری به اشکال مختلف بروز کردند و عمل آنها نوعی پرخاش و اعتراض به عوام فریبی صوفیانه بود و عمل را به نیت می‌دانستند و نه به مراعات مناسک و مراسم عبادی.

مقررات مشیخیت و قطب بودن در کتب عرفانی مانند «نفایس الفنون آملی» و «صفودالصفا» و منظومهٔ «جام جم» اوحدی و «نفخات الانس» جامی و «فتوت نامهٔ» سلطانی و «اوراد الاحباب و فصوص الاداب» و غیره آمده است و پیداست که این مقرراتی منقح و تنظیم شده و مبتنی بر انبوه تجارب و بررسی و روحیات انسانی بوده است که گاه دقت و باریک اندیشی‌های آن مایهٔ اعجاب است و تردیدی نیست که در آن تجربهٔ هندی و ایرانی و مصری دیرینه‌ای تلخیص شده است. کسی **اجازه ارشاد** داشت که از پیری خرقه گرفته و صحت نسب خرقه‌اش محقق و از علم

شریعت و طریقت و حقیقت با خبر و مقامات و مراحل سلوک را شخصاً دیده بود و معرفت و فراست راهمراه داشت و در عین سخت‌گیری با شفقت و علم و عملش یکسان بود و می‌توانست به اشارت پند دهد و به رفق تأدیب نماید و خصالی ثابت و بی‌آشوب و ادبی تهی از خیانت و مهارتی در تربیت داشته باشد. اوحدی در ضرورت شیخ و قاید می‌گوید:

قایدی باید اندرین مستی
که بداند بلندی از پستی
سودجویی، ره زیان بگذار
کار خود را به کاردان بگذار
شر شیطان همیشه در کار است
دفع او بی رفیق دشوار است
کار بی مرشدی به سر نرود
راه از این ورطه‌ها به در نرود
بی ولایت تصرف اندر دل
نتوان کردن، از ولی مگسل

قاعدهٔ مشیخیت قاعدهٔ پیشوایی است و مراد و مریدی و امام و مأمومی و در این‌جا سالک باید کاملا تابع پیر و مؤمن به او باشد و با اعتماد و اعتقاد کامل خود را به ارادهٔ او رها کند و در او مستحیل شود و از این طریق، منازل سلوک و حالات و مقامات را طی نماید.

از مسائل جالب تاریخ ما آن است که جهان بینی عرفانی و صوفی‌گری که اشکال مختلفی به خود گرفته از جمله با جنبش جوانمردان و فتیان و عیاران جوش خورده و برخی رشته‌های دراویش انقلابی را در نوعی پیوند با تشیع (آن زمان که هنوز این سلک از دین اسلام مانند امروزه پرخاش‌گر و در حال نبرد بود) به وجود آورده است. چنان که در ایام ایلخانان مغول از طریق سلسله کبرویه تشیع در صوفیه نفوذ می‌کند.

جوانمردان یافتیان یا اهل **فروسیت** یا عیاران و **اهل اخوت** از مردم «حامل ذکر» و «غوغا» (یعنی سواد جماعیت و توده‌ها) بودند و شعار آنها بخشندگی و کارسازی برای دیگران و ایثار و گذشت و تلاش برای رفع تعدی و حفظ شرف و ناموس خود و دیگران و در افتادن با ظلم و ضعیف نوازی بود و در «جرگه‌های اهل فتوت» یکدیگر را رفیق می‌خواندند و دارای پیرانی بودند به نام «پیر شد» و به شادی یکدیگر آب تمکین یا «کأس الفقر» می‌نوشیدند و «لباس الفتوه» می‌پوشیدند (ازجمله شلوار یا سراویل که از لحاظ اهمیت مانند خرقهٔ صوفیه است). شاه مردان

علی بن ابیطالب امام اول شیعیان بود و سلمان‌فارسی و حسن‌بصری را سیدالفتیان می‌دانستند. سازمان فتیان یاجوانمردان «بیوت» یا «لنگر» نام داشت که خود از مجموعهٔ «بیت» ها و «زاویه» ها تشکیل می‌شد و رقص و سماع و تیراندازی و کبوتر بازی و پوشیدن موزه و بستن خنجر و گذاشتن کلاه درازمنگوله‌دار و پرورش تن در زورخانه‌ها از اشتغالات آنها بود. خاورشناس فرانسوی لویی ماسینون بر آن است که سازمان آنها از سازمان اصناف شهر تیسفون (مداین) اتخاذ شده بود و این حدس یا قضاوت با منطق تاریخ سازگار است. نوعی سلسله مراتب نیز در میان آنان مرسوم بود مانند «ابن» و «اب» و «جد» و «سرهنگ» و این سلسله مراتب به ویژه در نزد عیاران سیستان وجود داشت و با توجه به سخن ماسینون، این نکته نیز درخورد فکر است که واژهٔ «عیار» چنان که برخی معتقدند، ممکن است از خطاب «ای یار» فارسی آمده باشد. عیاری را دهلیزی برای ورود در مرحلهٔ فتوت می‌شمردند. گویا وقتی عیاری با صوفی‌گری در می‌آمیخت به «فتوت» و «جوانمردی» بدل می‌شد و در واقع برخی از مشایخ صوفیه مانند علی‌بن‌احمدشنگی صوفی و احمدبن‌خضرویه صوفی قبلا خود از فتیان بوده‌اند و بهاء الدین چلپی خلیفهٔ مولوی و سپس شیخ خانقاه او پس از مرگش (قبل از بهاءوالد) خود از سران اهل فتوت بود و پوریای‌ولی (یا قتالی خوارزمی)، در عین صوفی بودن از سران جوانمردان است.

این در آمیزی جریان جوانمردان و عیاران با صوفیه از آن جهت بود که هر دوی آنها بیشتر در میان مردم فقیر و متوسط پدید آمده و در مخالفت و اپوزیسیون با طبقات ممتاز، حکومت و دین رسمی قرار داشتند، لذا باهم انس و آمیزش و در آمیزی یافتند و سرانجام درجنبش‌های درویشی انقلابی به یک جریان واحد بدل شدند.

ازهمان آغاز صوفی‌گری هسته‌های انحطاط آوری وجود داشت و به همین جهت قلندران و ملامیان حساب خود را از صوفیان سالوس و عارفان پارسا حساب خود را از درویشان الدنگ سوا کردند. با آن که در عصر مولوی هنوز عرفان و صوفی‌گری دوران رونق فکری خود را می‌گذراند، مولوی در مثنوی جایی در شکوه از صوفیان تباه می‌نویسد:

صوفئی باشد به دست این لئام
الخیاطه، اللواطه والسلام!

در دورانهای اخیر صوفی‌گری ایرانی به وسیلهٔ عمال شناخته شدهٔ امپریالیسم باحرارت زیادی تبلیغ می‌گردید و در این زمینه مثلا جالب است بگوییم که «تایمزادبی» در یکی از شماره‌های پاییز ۱۹۷۶ خود نقدی بر ترجمهٔ کتاب «علامهٔ طباطبایی» از مدرسین معروف ومعاصر حوزهٔ علمیه قم در بارهٔ دین شیعه نگاشته. نویسندهٔ انگلیسی نقد با مقایسهٔ ترجمهٔ انگلیسی آقای سید حسن نصر با متن فارسی کتاب علامه طباطبایی، به این نتیجه رسیده که مترجم اصراری داشته است که **علی‌رغم مؤلف** مابین شیعه و صوفی پیوند و یکسانی برقرار کند و این کاریست که همین مترجم

در دیگر آثار خود نیز کرده است. چنان که در متن گفتیم، در تاریخ برای دورانی و در چارچوب جریانات معینی چنین پیوندهایی پدید شد، ولی شیعه پس از آن که به دین رسمی ایرانی بدل شد پیوسته با صوفی‌گری و حتی فلسفهٔ ذوقی در افتاد، چنانکه صدرالدین شیرازی به جرم تنظیم فلسفهٔ خود که در آن رگی و شاید رگ‌هایی از عرفان دیده می‌شود، تمام عمر مانند شاعر اسمعیلی دوران سلجوقی ناصر خسرو مجبور به ده نشینی شد و صوفی‌گری از طرف علماء شیعه پیوسته انحراف و الحاد تلقی می‌گردید.

در دوران ما بار دیگر نوعی نزدیکی ما بین تعبیر نوین و انقلابی از اسلام شیعی و اندیشه‌های صدرالدین شیرازی دیده می‌شود و از این جهت امام خمینی و نیز علامه طباطبایی که اندیشهٔ فلسفی صدرالدین شیرازی را نو ارزی کرده‌اند، نقشی معتبر دارند.

اگر کسی حوصله کند و این مختصر را با دقت بررسی نماید با بسیاری از عمده مصطلحات و مباحث حکمت و کلام و عرفان و نحوهٔ طرح و حل مسائل در این عرصات سه‌گانه آشنا می‌شود و این برای انقلابیون عصر ما که وظیفه دارند از معارف سنتی ایران آگاه باشند، امری است،ضرور. به قول مولوی:

اندکی گفتیم زین بحث عتل
ز اندکی، پیدا شود قانون کل

سیری گریزان در اساطیر اوستا

میتولوژی (اسطوره شناسی) دانشی است که «اسطورهٔ» ملل را بررسی و پژوهش می‌کند. «اسطوره» بازتاب پنداری (و نه واقعی) واقعیت‌هاست در دماغ انسانی که در نتیجهٔ تصور جان‌دار بودن همهٔ اشیاء و سراسر جهان (آنی میسم) در نزد اقوام و تمدن‌های ابتدایی انسانی پدید شده است. مارکس بر آن است که **قدرت تخیل مردم** – طبیعت و زندگی اجتماعی را به شیوه‌ای نا **خود آگاه**، به شکل **هنری** ساخته و پرداخته می‌کند و از آن «اسطوره» می‌سازد و لنین آن را نوعی ایده‌آلیسم ابتدایی می‌شمرد زیرا ایده‌آلیسم یعنی تصورگرایی (اصالت تصور) و انسانهای ابتدایی برای **تصورات عام** خود شخصیت و واقعیت خارجی قائل می‌شدند و آن را به صورت خدایان و نیمه خدایان در می‌آوردند. در بارهٔ کیفیت پیدایش «میث» یا «اسطوره» به ویژه در مکاتب معاصر فلسفه و روان شناسی بورژوایی بحث‌های فراوانی انجام می‌گیرد که ما در این مختصر از آنها صرف نظر می‌کنیم. به دنبال سخن لنین باید گفت در واقع این فکر که تصورات و مفاهیم عام و کلی ذهن ما، فقط مخلوق تعمیم دماغی، نیست بلکه واقعیت خارجی هم دارد، از میتولوژی حتی به فلسفه نیز سرایت کرده است و افلاطون به «مثل» (آرشی تیپ)معتقد بود و «ره‌آلیست» ها در قرون وسطای اروپا به واقعیت خارجی مفاهیم کلی عقیده داشتند. منتها افلاطون یا ره‌آلیست‌های سده‌های میانه، «مقطر» و «انتزاعی» تر از آن می‌اندیشیدند که برای این **مثل**. برای این **مفاهیم کلی** شکل و شمایل انسانی یا حیوانی و سرگذشت‌های داستانی تصور کنند.

در اسطورهٔ زرتشتی «جهان فروهرها» و در اسطورهٔ اسلامی «عالم ذر» که در آن جان‌داران قبل از پیدایش خود در این جهان وجود دارند، نمونه‌ای از این تصورات اسطوره‌ای است و حتی برخی

بر آنند که اندیشهٔ افلاطون دربارهٔ جهان «مثل» مأخوذ از اندیشه زرتشتی دربارهٔ جهان «فروهر» هاست، چنان که هراکلیت را در همانند ساختن هستی به سوزشی عظیم و دائمی، تحت تأثیر کیش مزدایی آتش می‌دانند.

دربارهٔ این که اسطوره چیست و انواع آن کدام است؛ چرا اسطوره سازی پدید شده و چه وظایف اجتماعی و معرفتی را اجرا کرده؛ انگیزهٔ روانی و اجتماعی اسطوره سازی چیست: اسطورهای ملل را چگونه باید تقسیم و جدول بندی کرد؛ رابطه اسطوره با مذهب و جادو و مراسم دینی کدام است؛ اثرات اسطوره‌های کهن در اندیشه و ادب و زندگی اجتماعی معاصر چیست و ده‌ها موضوع دیگر طی قرون صدها بررسی انجام گرفته و قصد ما چنان که در فوق نیز اشاره شد، در این گفتار کوتاه، ورود در این بحث و تکرار گفته شده‌ها نیست. خواستاران، می‌توانند به تحقیقات انجام یافته به ویژه از جانب مارکسیست‌ها که به نظر این جانب برخوردی علمی و دور از پندارباقی دارند از اواخر سالهای ۳۰ تا امروز در کشورهای سوسیالیستی نشر یافته، مراجعه کنند. به راستی ما در این گستره با یک رشتهٔ معرفتی بسیار جالب روبه‌رو هستیم که می‌تواند اهل ذوق و تحقیق را در انبوهی از مسائل جالب مستغرق سازد[۱۲].

هدف ما در این نوشته توجه دادن خواننده به اساطیر کهن ایرانی است که به ویژه اوستا و کتب دینی زرتشتیان روایت‌گر آنهاست. به علت فتوحات اسلامی از این اساطیر در نزد ما بیشتر آن بخشی باقی مانده است و در نزد عامهٔ مردم شهرت و مقبولیت یافته است که به برخی پادشاهان و پهلوانان مربوط است و در شهنامه‌ها آمده. تمام «پانتئون» مزده یسنه در نزد ما با پیوندها و تفصیل‌های اولیه باقی نماند و اگر هم نام‌هایی از هرمز و مهر و ناهید و بهرام و غیره در داستانها آمده اجمالی است و حال آنکه جهان شناسی (کسموگونی) و «پانتئون» (یعنی مجموعه خدایان) اساطیر ایرانی مانند اساطیر یونانی و هندی، ولو تا حدی همان ساخت و پرداخت هنری ناخودآگاه پدیده‌های طبیعت و جامعه را، که مارکس از آن سخن گفته است، منعکس می‌کند.

شکی نیست که اساطیر یونانی و رومی به مراتب درچیده‌تر و ریزنقش‌تر و فسون‌گرتر از اساطیر ماست. به ویژه از آن جهت که ادب یونانی و رومی به دست هنرمندان قدر اول (مانند: همر، هزیود، اشیل، اوری‌پید، هوراس، ویرژیل و ده‌ها تن دیگر) آنها را در آثار با عظمتی منعکس کرده، و بار دیگر از دوران رنسانس در ادب و فلسفه خلق‌های اروپایی بازتاب وسیعی یافته لذا سخت در انساج تمدن و تفکر معاصر رخنه ژرف کرده است و منشاء پیدایش هزارها مثل و حکمت و اشاره و تلویح و استعارهٔ ادبی است. البته وضع در مورد اساطیر ایرانی به هیچ وجه چنین نیست و این اساطیر کهن اوستایی دیگر اساطیر نیمه فراموش شده‌ای است که بخت آن را ندارد که ولو به عنوان تلویحات و استعارات هنری بار دیگر رستاخیز کند. لااقل این طور به نظر می‌رسد و به ویژه که معارف و سنن اسلامی، پس از دوران عرب، جای وسیعی در دماغ عامه باز کرده و آن مرده ریگ

پارینه را از عرصه رانده است.

با این حال وقتی شخص بخش‌های مختلف اوستا را می‌خواند و از جمله به کمک حواشی پژوهش گرانهٔ شادروان پورداود و محققان دیگر، با این اساطیر از نزدیک آشنا می‌شود، از زیبایی آن به وجد می‌آید و آرزومند می‌شود که این اساطیر زیبا، که زمانی باور ساده لوحانهٔ مزده یسینان بوده، اینک به عنوان افسانه‌های دل انگیز باستانی، بالمره فراموش نشود و «محل اعرابی» بیابد و به ویژه بیش از پیش زمینهٔ بررسی‌های محققانه و عالمانه قرار گیرد.

اساطیر ایرانی که برپایهٔ یک دیالکتیک ابتدایی و به اصطلاح «نائیف» (یا ساده لوحانه) بر اصل متضادها (همستارها) مبتنی است و از نبرد جهان فروغ بی پایان (انگره رئوچا) و جهان تیرگی بی پایان (انگره تمنگه) حکایت می‌کند هنوز تبویب و منتظم نشده است. شادروان پورداود که بر «گاث‌ها» و «یشت‌ها» حواشی زده و چهره‌های اسطوره‌ای را معرفی کرده است، خود دست به این کار تنظیمی و تعمیمی نزده است، لذا ما، مانند موادی نظیر بسیار، با انبوهی مروارید ریز و درشت، غلطان و کدر که به رشته‌های لازم منطقی کشیده نشده‌اند، روبه رو هستیم. کوشش آقایان فره‌وشی و بهار در راه بهره جویی تحقیقی از این اساطیر جالب و سودمند است ولی هنوز سرآغاز کاری است بزرگ. برای برانگیختن کارشناسان و کنجکاوان، سودمند می‌شمریم که به یک ترازبندی کوتاه که در حد استفاده و جلب توجه خوانندگان غیر کارشناس باشد، دست بزنیم که البته نمی تواند مدعی بی نقصی گردد، ولی می‌تواند هیجان بحث و جست و جو را تشدید کند.

پانتئون یا جرگهٔ خدایان مزده‌یسنه از مفاهیم کلی متعددی تشکیل شده است. صرف نظر از اهوره مزده و دو مفهوم عام «روح‌مقدس» (سپنتامئینو) و «روح‌خبیث» (انگره‌مئینو)، نوبه به سلسله مراتب نردبانی زیرین می‌رسد:

۱. **امشاسپندان** یا جاودانان مقدس؛ ۲. **ایزدان و فرشتگان** که گاه در عین حال ایزد و فرشته یکی است و گاه از هم جداست؛ ۳. **فروهرها** یا ارواح؛ ۴. **دیوان و کماریکان** که اضداد و همستاران ایزدان و فرشتگان هستند؛ ۵. **شاهان و پهلوانان** افسانه‌ای و نیمه خدا؛ ۶. کاخها، جانوران، گیاهها و جاها و اشیاء افسانه‌ای.

روشن است که بر رأس مخروط اهورمزدا قرار دارد که به معنای «سروردانا‌ست» است و نخستین روز ماه به او تعلق دارد و امشاسپندان مظاهر صفات او ایزدان و فرشتگان کارگزارانش و خود او خالق جهان برین و زیرین یعنی مینو (جهان معنوی)[۱۳] و گیتی (جهان مادی) است. تفاوت اهورمزدا در پانتئون زرتشتی با زئوس یا ژوپیتر در اساطیر یونانی - رومی، جهت تجرید و تقدس و تقطیر فلسفی اهورمزداست که با انسان دیسی (آنتروپومورفیسم) ژوپیتر تفاوت فاحش دارد. اهورمزدا پیکرش مانند روشنی و روانش مانند راستی است. شادروان پورداود روی هم‌رفته حق دارد که می‌گوید بین اهورمزده و خدایان اقوام قدیم شباهت کمی است و بیشتر با «یهوه» موسی و

سپس «الله» مسلمین قابل قیاس است. به همین جهت چنانکه هردوت در تاریخ تصریح می‌کند در نزد ایرانیان مجسمهٔ خدایان را نمی‌ساختند. اگر چه بعدها برای اهورمزدا و ناهید و مهر چهره‌هایی در سنگنبشته‌ها پرداخته شده است. اسطوره شناسی قیاسی می‌تواند توازی این یکتا پرسی بت شکانانه زرتشت را با نظیر آن در نزد ابراهیم فرزند آزر بت تراش و دنباله این سنت در نزد یهود و عرب را بررسی کند و نکاتی در این زمینه روشن سازد.

دربارهٔ این که اهریمن همسنگ اهوره مزده است و لذا مزده یسنه یک دین ثنوی است و یا آنکه اهوره مزده دست بالاتری ندارد و لذا مزدیسنه یک دین یکتا پرستی است بحثی طولانی و از دوران هخامنشیان تا قرن‌های اولیه تسلط اسلام در ایران (یعنی بیش از هزار و پانصد سال) انجام گرفته است ولی زرتشتی‌ها اهریمن را با اهوره مزده ابدا همسنگ نمی‌گیرند، چنانکه مسلمانان شیطان را با خدا همتا نمی‌شمرند. البته نیروی اهریمن بیش از شیطان است و در درهم ریختن نقش‌های اهورمزدا کامیابی‌های جدی دارد ولی پیروزی نهایی با اهورمزدا و یاران زمینی و آسمانی اوست.

سهروردی در بیان فلسفهٔ خود، مسلماً با الهام از خداشناسی نظری زرتشتی، امشاسپندان را به مثابهٔ صفات الهی نام می‌برد. این نیز کوشش دیگری بود در جهت توحید. از جهت انگیزه‌های اجتماعی، بدون آن که قصد ساده کردن مطلب در میان باشد، پیدایش چنین مفهوم تجریدی و فراگیری با پیدایش نظامات متمرکز در ایران همراه است، موقعی که یک شاه خود را شاه همهٔ شاهان اعلام می‌دارد و شاید همین امر باعث مقبولیت بیشتر دین زرتشت در نزد شاهان هخامنشی شد و شاهان ساسانی هم که به تمرکز قدرت خود علاقهٔ فراوان داشتند، کیش اهورمزدا را تشویق کردند.

پس از اهورمزدا چنانکه گفتیم در سلسله مراتب اساطیری نوبه به هفت امشاسپند می‌رسد. هفت امشاسپند که نزدیک‌ترین یاران اهورمزدا هستند عبارت است از: اردیبهشت، خرداد، مرداد، شهریور، بهمن، اسفند، و هفتمین سپنتامینو است (یا خود اورمزد است و به نظر برخی فرشته سروش است). اینک با این امشاسپندان آشنا شویم:

اردیبهشت نگهبان آتش‌هاست و ایزدهای آذر و سروش و بهرام همراه او هستند و با همستار خود دیو فریفتار «لیندرا» (در اصل نام یک خدای هندی) در نبرد است و نمازی که با واژهٔ «اشم‌وهو» آغاز می‌شود از آن اوست و گل مرزنگوش به او تعلق دارد. سومین روز در هر ماه به نام اردیبهشت است و در اردیبهشت ماه جشن اردیبهشتگان بر پا می‌گردد.

خرداد نگهبان آب‌هاست. روز ششم هر ماه به نام اوست و در خرداد روز از خرداد ماه جشن خردادگان بر پا می‌شود و این روزی است اعجاز آمیز زیرا زرتشت در این روز تولد یافت و در همین روز از جانب اهورمزدا به اعلام رسالت خود مبعوث گردید و در همین روز است که گشتاسب دین زرتشت را پذیرفت و به یاری او کمر بست و در همین روز رستاخیز انجام خواهد گرفت و

«فراشکرد» یا محشر رخ خواهد داد. همستار او دیو تاریچ است که از آن سخن خواهیم گفت و یارانش ایزدتشتر و ایزد فروردین و فرشتهٔ باد و گل سوسن از آن اوست. می‌گویند «هاروت» سامی (بابلی) شکلی است از واژهٔ خرداد.

مرداد به پرستاری گیاهان مشغول است. به نام او در سرزمین ایران معابد می‌ساختند. روز هفتم هر ماه متعلق به اوست و در مرداد روز از مردادماه جشن مردادگان برپا می‌شود.ایزدان «رشن» و «شتاد» و «زامیاد» که از آنها سخن خواهیم راند یارانش و دیو «زاریچ» همستار اوست. گل زنبق (چمبک) به این امشاسپند تعلق دارد. می‌گویند واژهٔ سامی «ماروت» شکلی از مرداد است.

شهریور پاسبان فلزات و دستگیر بینوایان است. ایزد مهر و جهان فروغ بی پایان (آنیران) یاران او و دیو «سئورو» همستار اوست. روز چهارم هر ماه به او تعلق دارد و در شهریور روز از شهریور ماه جشن شهریورگان برپا می‌شود.

گل شاه سپرم» (سپرم یا سپرغم یعنی گیاه و نبات) از آن اوست.

بهمن خروس پرندهٔ ویژه ایزد بهمن است و گل یاسمین از آن اوست. دومین روز هر ماه به نام اوست و در بهمن روز از بهمن ماه جشن بهمنگان (بهمنجه) که حتی مدتی پس از اسلام نیز معمول بود برگزار می‌شود. همستار او دیو اکامن است و ایزدان و فرشتگان ماه و گوش و رام یاران او هستند.

اسفند(سپندارمذ) دوشیزهٔ موکل برزمین است. روز ۱۵ اسفند ماه جشن خاص این امشاسپند است که جشن«مژده گیران» نام دارد وابوریحان بیرونی در «التفهیم» آن را «مردگیران» نامیده ولی در « آثار الباقیه» که به عربی است به نام «مژده گیران» یاد کرده ونوشته است که در زمان او این رسم در شهرهای «پهله» (مانندااصفهان و ری) باقی است واین عیدی است خاص زنان. ایزد ارد یاور اوست و دیوتروئیتی همستار اوست و گل بیدمشک به این امشاسپند تعلق دارد.

برخلاف میتولوژی یونانی در این جا تجانس و مقارنه صفات و مختصات جالب نظر است و باز هم برخلاف میتولوژی یونانی که در آن خدای خدایان (ژوپیتر)، خدایان و نیمه خدایان (تیتان ها) زندگی بشرواری را در «المپ» می گذرانند وعشق و حسد و جنگ و ستیز و رابطه با انسانها برای آنها عادی است، خدایان اسطوره ای اوستا موجودات تجریدی و بحت و ناب و تهی از فراز و نشیب حیاتی هستند. البته پژوهنده می تواند با استقصاء در اوستا و زند و پازند و کتب دینی پهلوی برای این چهره های اسطوره ای زیستنامهٔ متحرک تری بسازد. به ویژه در مورد عده ای از ایزدان مانند مهر و ناهید این کار ممکن‌تر است ولی آن همه تحول زندگی که در نزد خدایان یونانی دیده می‌شود، در نزد امشاسپندان و ایزدان ما نیست و آنها تنها به صورت مفاهیم کلی شخصیت یافته و اسطوره گونه عرضه می‌شوند. این تجرید در هنرهای دیگر ما و از آن جمله درهنر نقاشی و نگارگری ما نیز مهر و نشان خود را می‌گذارد و ریشه‌یابی آن در زندگی مردم فلات ایران جالب

است.

اینک پس از آشنایی مختصر با امشاسپندان با برخی ایزدان و همستاران آنها یعنی دیوان آشنا شویم. نگارنده دقیقاً نمی‌تواند اظهار نظر کند آیا ایزدان و فرشتگان در پانتئون زرتشتی - یک مقوله‌اند یا دو مقوله. زیرا در موارد ایزدانی مانند مهر و ناهید و رشن و ارشتات و تشتر و چیستا و ارتا و سروش و پارندی و غیره هم لفظ ایزد و هم لفظ فرشته به کار رفته است و در حالی که در مورد برخی از آنها صفت «ایزد» بودن مسلم و مصرح است مانند ایزد مهر یا ایزد ناهید در مورد برخی دیگر مانند فرشته باد (وات) و فرشته تندرستی (سئوک) صفت ایزد داده نشده. مگر آن که به پنداریم که ایزدان حتماً فرشته‌اند ولی فرشتگان حتماً ایزد نیستند. این نتیجه گیری «منطقی» و انتزاعی را باید در متون اوستا مورد وارسی قرار داد، زیرا ممکن است نادرست و شتاب زده باشد. لذا بهتر آن است که ما عجالتاً مقولات اسطوره‌ای «ایزد» و «فرشته» را با فرض همانندی آنها از جهت سلسله مراتب در پانتئون مزده یسنه، یکجا مورد توجه قرار دهیم.

برخی از ایزدان یا فرشتگان عبارتند از: «**آپم‌نپات**» یکی از فرشتگان آب، **ارشتات** فرشته راستی و درستی (که او را به شکل بانوئی تصور می‌کردند)، ارت (یااشی) که آن هم الهه ایست و فرشته ثروت است، **ام** که به زیبایی و خوش اندامی ستوده می‌شود و فرشته جرات است (از همین واژه صفت اماوند به معنای شجاع و جری ساخته می‌شد)، **امیریه‌من** (ایرمان) فرشته شفا بخش است، **اوپرتات** که به صفت پیروزمند توصیف می‌شود یکی دیگر از فرشتگان باران است، **پارندی** فرشتهٔ نعمت و فیض **تشتر** (تیشتریه) فرشتهٔ باران که وی را به صفت‌های رایومند (یعنی درخشان) Rayonnat و فرهمند توصیف می‌کنند و برخی از محققان آن را برابر میکائیل در اساطیر سامی می‌دانند. در عین حال تشتر نام ستارگان معروف به «شعرای یمانی» Sirrius نیز هست. در دنبال سخن گوییم: **چیستا** که با صفت «درست‌ترین» و «فرزانه» ستوده می‌شود، فرشته علم و دانش است (در زبان روسی از همین ریشه اوستایی واژه‌های متعددی به معنای خواندن و فراگرفتن و در نظر گرفتن و آموزش «چی‌تات و س‌چی‌تات» آمده است.). جوان‌ترین دختر زرتشت «پوروچیستا» یا پردان نام داشت. در **واسپا** از واژه درو به معنای درست و سالم (مانند روسی «زداروو») Zdorowo اسپا (یعنی اسب) فرشته حافظ ستور است. **رشن** یا عدالت همراه مهر و سروش جزء سه داور روز محشر است و به وی نیز صفت درست‌ترین (زریشته) داده می‌شده. او مخالف دزدان و راهزنان است و از گسترهٔ خاک تا فضای فروغ بی پایان (انیران) و عرش اورمزد (گروتمان) جایی نیست که از وجودش تهی باشد. رشن ترازوی زرین در دست دارد و اعمال مردم را به مدد آن ترازو می‌سنجد. این نماد یا سمبول ترازو در اساطیر سامی و یونانی نیز برای عدالت به کار رفته است و همکفگی ترازو و برابری , بزرگ‌ترین دلیل عدالت شمرده می‌شده است. **ساونگهی** فرشتهٔ فزایندهٔ جانوران، **سروش** (سرئوش) که مقامی بس والا در پانتئون مزده یسینه دارد و گاه هفتمین امشاسپند است،

مانند جبرئیل در اساطیر اسلامی، ملک مقرب به شمار و مظهر طاعت و اطاعت و رضامندی در برابر ارادهٔ ربانی است. وی دلیر و خوش اندام و پارساست. کلام خدایی (منتره) در وجودش حلول کرده و نخستین حامل وحی است. وی در سمت راست مهر است و رشن در سمت چپ مهر. سروش پیوسته بیدار است و گردونه‌اش را چهار اسب رخشان و بدون سایه و زرینه سم می‌کشند. بر فراز کوه البرز در کاخی دارای هزار ستون ستاره نشان مقام دارد و دیوهای خشم و کندور که بی باده مست است دشمنان او هستند. خروس پرندهٔ اوست. چنان که می‌بینیم توصیف وتفصیل در مورد سروش که از فرشتگان بزرگ بارگاه اورمزدی است نسبتاً بیشتر و شاعرانه است. فرشته دیگری نیر به نام **نئیریوسنگهه** (نرسی) وجود دارد که او نیز مانند سروش حامل وحی و پیک اورمزد است و نقشش را می‌توان دراساطیر یونانی به هرمس پیک زئوس همانند ساخت.

پس از این فرشتگان، میتوان از فرشتگان پائین دست‌تری مانند **نمانیه** فرشته محافظ خانواده و **وات** فرشته باد و **ویو** فرشته هوا نام برد. سپس از ایزد یا فرشته بسیار معروف و مهم **آناهیتا** (ناهید) باید یاد کرد همانند«ایشتار» در اساطیر سامی و «آفرودیت» یا «ونوس» در اساطیر یونانی است و الهه ایست که با صفت «اردویسو» وصف می‌شود. وی دارای کاخی است که هزار ستون با هزار دریچهٔ روشن و رخشان دارد. بازوان سپیدش به ستبری شانه اسبی است! گردونه اش را چهاراسب یکرنگ آراسته به گوهرها و بدون سایه می‌کشند. تاجی زرین با صد گوهر نورپاش و با نوارهای پرچین برسر و طوق زرین برگردن و گوشوارهٔ چهارگوشی به گوش و کفش‌های درخشان با بندهای زرین برپای دارد. جبه‌ای از پوست سی ببر که مانند نسیم نرم و همچون زر تابناکند در بر اوست و در زیر آن جامه‌ای زرین و پرچین. جای ناهید در کره خورشید است و زایندهٔ نطفهٔ مردان و زهدان زنان و آسان‌گر زایش انسان و پالایش‌گر شیر آدمی و فزایند رمه‌ها و گله‌هاست. در سراسر ایران هخامنشی و اشکانی معابد ناهید ساخته و کیش او نوعی استقلال یافته بود و یکی از غنی‌ترین پرستشگاه‌های ناهید در همدان بود که دختران پرستنده ناهید در آنجا به خدمت مشغول بودند.ایزد یا فرشته دیگری که مانند آناهیتا اهمیت بزرگی در پانتئون زرتشتی کسب کرد و کیش وی نیز به صورت دینی مستقل در آمد ایزد **میثره** (مهر) است که به صفات مهر «هزار چشم» و «هزار گوش» و «فراخ چراگاه» توصیف شده است و دین مهر پرستی (میترائیسم) با تمام تأثیر عمیق و پردامنه اش در خاور و باختر (و از آن جمله در روند شکل‌گیری عقاید مسیحیت) بیان‌گرنفوذ این ایزد است. از آنجا که نگارنده در این باره بررسی تقصیلی مستقلی (در کتاب «برخی بررسی‌ها در باره جهان بینی‌ها وجنبش‌های ایرانی») نوشته، تکرار آن مطالب را در این جا لازم نمی‌داند. دربارهٔ ایزد مهر بیش از هر ایزد یا فرشته دیگری اسطوره وجود دارد. خود اوستا نیز از ستایش‌های فراوان مهر انباشته است. ایزد دیگری که به همراه ناهید و مهر نوعی تثلیث دینی به وجود آورده است **ورثرغن** (بهرام) فرشته پیروزی و پیماندوستی و وفاداری است. «ورثر» یعنی اژدها و ورثرغن یعنی اژدها

زن یا اژدها کش. در بارهٔ این ایزد با همهٔ اهمیتش آن توضیحات تفصیلی که در باره ناهید و مهر دیده ایم، به نظر نگارنده نرسیده است.

اگر بر رأس امشاسپندان و ایزدان و فرشتگان و فروهرها و انسانهای مقدس مانند زرتشت و خانواده‌اش و گشتاسپ و پشوتن و یمه (جمیشد) سوشیانس‌ها وجانوران مقدس مانند گوشورون نخستین جانور موکل بر جهان جانوران و گاو اوگدات و یا گیاهان مقدس مانند گیاه هوم و اشیاء مقدس مانند آتش و جوهر آن که خورنگهه (فره) نام دارد، اهورا مزدا قرار دارد؛ برعکس جهان همستار آن، جهان اهریمن است که بررأس دیوان و کماریکان و دروجان و انسانهای ستم پیشه مانند آژدی‌دهاک وجه پلید دختر زایند اهریمن و خنه ئیئتی جادوگر کابلی و امثال آنها و جانوران و گیاهان آزارنده و سمی و پلید و مرگ و تاریکی و زمستان و پیری، جای گرفته است.

تضاد بین پدیده‌های طبیعی و پدیده‌های اجتماعی در جهان شناسی و پانتئون زرتشتی منعکس است و این تعمیم فلسفی در اساطیر یونانی نیست. زئوس یا ژوپیتر خود در عین حال موجود بغرنجی است که شر و خیر هر دو از او صادر می‌شود. همین طور از خدایان دیگر المپ. در آنجا تقلید واقع گرایانه انسانها بیش از تجرید مختصات جداگانه آنها نقش ایفاء کرده است.

این مجرد سازی و تمایل به عصاره‌گیری از پدیده‌ها و نماد سازی از آنها و تلخیص آنها در کلی‌ترین مظاهر، در فرهنگ ایرانی نقش فراوانی ایفاء کرده و اثرات آن را در موسیقی، شعر، نقاشی مشاهده می‌کنیم، تا چه حد این نکته درست است، مطلبی است در خورد تأمل. تعمیم‌های فلسفی و علمی فریبنده‌اند و باید آنها را با محک واقعیات تاریخی نقادی کرد.

تعداد دیوان و کماریکان اهریمن که غالباً همستار ایزدان و فرشتگان هستند در پانتئون زرتشتی زیاد است مانند **اپوش** دیو خشکی، و **یذاتو** دیو مرگ، **ائشم** دیو خشم، **بوشاسب** دیو خواب، **پری منش** دیو خیال فاسد، **ترمنش** دیو غرور، **تاریچ** دیو تشنگی، **زاریچ** دیو گرسنگی، **دژیاری** دیو قحطی، **دروج** دیو دروغ و فریب، **مرشئون** دیو فراموشی، **ملکوش** (یا ملکوس) دیو زمستانی، **آز** دیو آزمندی و فزون طلبی و **دریوی** دیو گدایی و **کسویش** دیو کینه و غیره. از میان دیوان، دروغ و آز در جهان بینی باستانی جای ویژه کرده و مثلا در حماسه فردوسی در این باره می‌توان مطالب گوناگون جالبی یافت.

دربارهٔ نبرد ایزدان و دیوان گاه صحنه‌های تفصیلی در اوستا آمده است. مثلا دو دیو خشکسالی و قحطی یعنی **سپنجگر** و **اپوش** با ایزد تشتر که ایزد باران و سرسبزی است سخت در نبردند. ایزد تشتر گاه باران‌هایی به درشتی سر انسان بر زمین می‌باراند و این دو دیو می‌کوشند تا این سیلاب فیض بخش را متوقف سازند. ایزدتشتر غضبناک می‌شود و از گرز خود آتش «وازیشته» یعنی برق راشراره زن می‌سازد و آن دو دیو را فرو می‌کوبد. دیو سپنجگر از ضرب گرز نعره‌ای می‌زند که همان رعد است. در اثر نزول باران رحمت آلودگی به پالودگی بدل می‌گردد وجانوران و گیاهان

زهرناک و زیان‌بخش کشته و زدوده می‌شود. در اثر همین باران بزرگ آب شور در زمین پدید می‌آید و بادهای سخت می‌وزد و سرانجام آب‌ها به سه دریای بزرگ و بیست و سه دریای کوچک تقسیم می‌شوند. جغرافیای اسطوره ای اوستایی را پژوهندگان جداگانه طی رساله‌ای معرفی کرده‌اند.

دیو دیگر **کندرب** (کندرو) رزین پاشنه است که آب دریا تا پاشنه‌اش بود. گرشاسپ این دیو را با اژدهایی شاخ دار و زهرآلود به هلاکت رساند و وقتی اژدها کشته شد زهری زردرنگ به کلفتی یک بند انگشت از کامش جریان یافت.

دیو مهرکوش یا **ملکوش** دیو مهیب زمستان است. این دیو یک طوفان سه ساله برف و بوران زمستانی به راه انداخت و همچنان که تنها ساکنان کشتی نوح ازچنگ طوفان رستند، در این جا نیز ساکنان باغ «ور» که جمشید ساخته بود (ورجمکرد)[۱۴] از چنگ این سرمای کشنده جان به در بردند.

از آنچه که به عنوان مثال یاد کردیم، سبک و شگرد اسطورهٔ اوستا روشن می‌شود. تردیدی نیست که یک پژوهنده اوستا می‌تواند تابلوهایی بسی رنگین‌تر ومفصل‌تر دربارهٔ دستگاه اورمزدی و اهریمنی بیابد و سه بخش مهم میتولوژی یعنی **جهان شناسی** (چگونگی خلقت جهان و انسان و تکوین عالم) و **پایان شناسی** (رسیدن آخر زمان و معاد که همان اسکاتولوژی می‌گویند) و **پانتئون** اوستا را روشن سازد.

اگر این کار تاکنون انجام یافته (بیش از آن حدود که به وسیلهٔ اوستا شناسان خارجی و ایرانی و از آن جمله در پژوهش‌های یاد شده در این بررسی آمده) در آن صورت این آرزو بی مورد است ولی اگر نشده است،وظیفه کماکان مطرح است. برخی تک نگاری‌ها (مانند «خون سیاوش» نوشتهٔ آقای شاهرخ مسکوب) نمایش‌گر این حقیقت است که با کاویدن گنج اسطوره‌ای می‌توان افقهای جالبی در پندار پیشینیان ما کشف کرد. نیز تحقیقاتی که دربارهٔ (آز و نیاز) در نزد فردوسی در مجله «سخن» شده، یا ابعاد و لایه‌های نوینی که مؤلف نامبرده (مسکوب) در مفهوم «خویش کاری» یافته، به ما امکان یک تفسیر ژرف فلسفی برخی مفاهیم را به دست می‌دهد. نگارنده به نوبهٔ خود با نونویسی برخی داستانهای اسطوره‌ای (مانند افسانه «جه» و داستان «اخت جادو» و چیستان گشایی فریان جوان یا یوشت فریان)[۱۵] کوشیده است به آن سوی کرانه این جوی‌های زرین که از بامداد مه‌آگین گذشته‌ای دور سوی ما جاری است , دست یابد.

پیوسته این سخن شاعر معاصر فرانسوی پل والری در ذهنم می‌چرخد: «برای هر اندیشه‌ای پاداشی است.» و اندیشیدن، یعنی پژوهیدن، کاویدن و از نو شناختن آنچه که به نظر می‌رسد چیز خاصی را وعده نمی‌دهد.

خاور گرایی ایران و فرهنگ هند وچین

کشور ما مانند جوزا یا دو پیکر، چهره‌ای به خاور و چهره‌ای به باختر داشت. در دورانی خاورگرایی و بهره جویی از فرهنگ هند و چین بیشتر بود. در دوران دیگر باختر گرایی و بهره جویی از فرهنگ یونان و رم و زمانی در عین حال هر دو. در دوران تسلط استعمار بر آسیا، خاور گرایی ایران عملا منقطع شد و لندن و پاریس ایران را به دنبال تقلید سطحی از تمدن بورژوایی خود کشاندند و اینک به تدریج و در نتیجهٔ روند انقلابی عصر ما امور سیر عادی خود را باز می‌یابد زیرا فرهنگ‌های گسسته و جدا، همه در شط واحدی می ریزد، مدنیت بین المللی ومیزان‌ها و ارزشهای همه بشری به ویژه بر پایهٔ یک تمدن جهانی رها از امتیاز و غارتگری پدید می‌شوند.

در بارهٔ روابط ایران و هند، ایران و چین مسلم است که می‌توان تاریخهای جداگانهٔ تفصیلی نوشت و این سیر را، در گستره‌های مختلف، از قدیم‌ترین زمان تا امروز دنبال کرد و در واقع نیز به تدریج در این زمینه تک نگاری‌هائی به صورت مقالات یا بررسی‌های گسترده‌تر پدید می‌شود. روشن است که بررسی‌های یادداشت وار حاضر که هدفش یادآوری این یا آن نکتهٔ درخورد توجه است جانشین آن چنان بررسی‌های علمی تفصیلی که وجود دارد و یا باید به وجود آید، نیست و نمی تواند باشد، ولی چون بنای همهٔ آنچه در این مجموعه گردآمده، روشن ساختن موضع‌گیری مؤلف در یک سلسله مسائل است و این کار اطناب و درازگویی را بر نمی‌تافته، لذا ناگزیر به ایجاز و فشرده گویی که در حکم نتیجه‌گیری از انبوهی خواندهاست، بسنده می‌کنیم تا آنچه را در خاطر داریم از غث و سمین در میان گذاشته و به دست زمانه سپرده باشیم.

پیوند هنری ایران و هند در تاریخ

رابطه ایران وهند درقیاس با ایران و چین به مراتب عمیق‌تر و زیادتر است. در این جا پیوندهای سیاسی و نظامی و مدنی و اقتصادی پدید شده وبنا به تأئید و تصدیق برخی نمایندگان فرهنگ و سیاست امروزی شبه قاره هند (مانند رابیندرانات تاگور، جواهر لعل نهرو، محمداقبال شاعر و فیلسوف پاکستانی) تأثیر فرهنگ ایران در فرهنک امروزی هند بسی ژرف و مجاری این تأثیر قبل از اسلام و بعد از اسلام و در بخش اخیر (یعنی بعد از اسلام) قبل از مغول و پس از مغول متعدد است.

ولی اگر از دوران معینی (به ویژه از زمان لشگر کشی‌های محمود غزنوی در هند) ایرانیان همراه غارت و ویرانی، تمدن ایرانی را نیز در هند پخش کرده‌اند، تا آن زمان، و به خصوص در دورانهای بسیار کهن (پره‌داتان و کویان) و بالاتر از آن در دوران ساسانی بسی چیزها در نزد هندوان آموختیم و از این جهت هندیان در مواردی نقش آموزگاری بر ما دارند.

از جمله در داستان نگاری سنتی کشورما، در کنار سنت ایرانی و سنت عربی، سنت هندی بسیار مهم و جدی است. کتب مشهوری مانند کلیله دمنه (پانچاتانترا) و طوطی‌نامهٔ نگارش عمادالدین محمد ثغری (سو کاساپتاتی) و هزار و یک شب (کارتاساریت ساگارا) از منابع هندی است. البته در همهٔ این کتب ایرانیان دخل و تصرفاتی کرده‌اند. به ویژه هزار و یک شب متضمن قصه‌های فراوانی است که دارای خصلت شاخص داستانهای هندی (گفت و گوی جانوران، خدعه‌گری زنان) نیست و پیداست که منشاء ایرانی یا بیشتر عربی دارد.

تأثیر هندیان در نگاشته شدن انبوهی اندرزنامه (هندرچ نامک) به پهلوی که سنت آن در مرزبان نامه، قابوسنامه، سیاست‌نامه، گلستان و انبوهی کتب منظوم عیان است نیز قابل انکار نیست. در سانسکریت واژه «سوب هاشیتا» یعنی خوش‌گویی و گزین‌گویی، همان چیز که امروز ما «حکم و امثال« می‌گوییم. مجموعهٔ این امثال که از باستان‌ترین ازمنه تا امروز به وسیلهٔ مؤلفان گمنام (که طی زمان مجموعه‌ها را مکمل ساخته‌اند) نگاشته شده، بسیار است و ارثیه سرشاری به دست معاصران رسیده است و اصولا همهٔ آثار فرهنگ نوشتهٔ هندی، از آثار دینی متعلق به هندوئیسم گرفته (مانند کتاب «بهاگاوادگی‌تا») که آن را انجیل هندوئیسم می‌خوانند، تا رخدادهای دل انگیز کتاب داستانی «مهابهاراتا» دارای خصلت حکمی و مثلی است که دراصطلاح علمی «گنومیک» Gnomiqe می‌گویند.

سیستم اخلاقیات (اتیک) هندی زندگی را به چهار موسم یا دوره (آس راما) تقسیم می‌کند و در هر یک از این موسم‌ها هدف زندگی (چاتوروارگا) هدف معینی است. در دور اول که آن را «براهماچاریا» یعنی موسم آموزش جسم و جان می‌نامند هدف اساسی زندگی «دهارما» ست. این

واژه یعنی نیک و پارسا، در عین حال آن را به قانون و آئین و مبدأ نیز می‌توان تعبیر کرد. دورهٔ دوم دوران اکتساب وظایف اجتماعی است (گارهاستی‌یا) و هدف زندگی در این دوران نیل به سودمند (آرت‌ها) وکسب ثروت و قدرت برای اجرا وظایف اجتماعی است. در دوران سوم دوران پیری و عزلت (واناپراستا) است و هدف آن دست یابی به نعم و لذات (کاما) است یعنی زمانی که انسان باید از زیست خود بهره گیرد و آخرین موسم، دوران رهائی معنوی (سان یاسا) است و هدف زندگی در این دوران تلاش برای نجات (موکسا) است.

توضیح این مسائل در بارهٔ اخلاقیات هند و برای نشان دادن آن توازن و تقارن منطقی است که هندیان در انواع سیستم‌های دینی- فلسفی خود به وجود می‌آورند. مثلا در دین برهمنی جامعه به چهار زمره نفوذ ناپذیر یا وارنا (کاست) تقسیم می‌شود یعنی: **براهمانا** (روحانیون)، **کشاتریا** (ارتشیان)، **وای شیا** (اهل حرف و صنایع) و **شودرا** (رعایا و زحمتکشان).

بر همن باید دانا و مدبر و خردمند باشد. کشاتریا باید از قدرت و دلاوری با نصیب شود. و ای‌شیا باید به ثروت دست یابد. کار شودرا مطیع بودن است. **هماهنگی** بین این چهار «وارنا» - و نه نبرد بین آنها- باید بر جامعه سیطره یابد، زیرا جامعه میدان نبرد افراد نیست. برهمنیسم از این جهت مانند نظریات فیلسوف چینی کنفوسیوس، افزار مناسبی در چنگ ستم‌گران جامعه برای تخدیر و ارعاب بود.

بدین ترتیب فلسفهٔ هندو، به زمره‌های چهارگانهٔ جامعه می‌آموخت که درموسم‌های چهارگانه زندگی، با پی کردن هدف‌های چهارگانه‌ای که ذکر شد، همه آنها در سازگاری و هماهنگی باهم، به تعادل درونی و بیرونی و سرانجام به رهایش دست یابند.

در ایران نیز اوستا به تقسیم جامعه به صنوف مختلف دست می‌زند و هدف‌های سه‌گانه کردار نیک، گفتارنیک وپندارنیک (هورشت، هوخت، هومت) را، به مانند هدف‌های چهارگانه هندی، آماج‌های اساسی حیات معرفی می‌کند. منتها با سیستم بندی منظم هندی رو به رو نیستیم. درخورد ذکر است که درکیش براهما نیز از پندار و کردار و گفتار نیک سخن به میان آمده است. باید کار مقایسه‌ای بزرگی در این زمینه انجام گیرد و تردیدی نیست که این کاری است پاداشمند زیرا در خویشاوندی نزدیک فرهنگ کهن ایرانی و هندی کمترین تردیدی نیست.

علاوه بر نکات یاد شده، به نظر این جانب بررسی روابط برخی پدیده‌های اجتماعی- فرهنگی ایران و هند، می‌تواند راهی به دهی باشد. مثلا بررسی رابطه بین دین مزدائی کهن (مزدائیسم) و دین زرتشتی (مزده یسنه) با آن دینی که «ودا» کتاب کهن مقدس هندی تعلیم می‌دهد به ویژه از جهت جرگه خدایان اساطیری (پانتئون) و نحوه عقاید این ادیان سودمند است.

این مذاهب در دوران تلاشی نظام ابتدائی، انتقال جامعه از مادر سالاری به پدرسالاری و

دیرتر از اقتصاد شبانی به اقتصاد روستائی (از کوچ به اسکان) پدید آمده‌اند. نه تنها مقایسه خدایان و ایزدان و پریان و دیوان و گماریکان و دروجان و پهلوانان و شاهان نیک و بد و غیره مطالب بسیاری را روشن می‌کند، بلکه بررسی مقایسه‌ای عقاید این ادیان هند و ایرانی نیز ثمر بخش است. مثلا گویا در هند شاعران خود ساخته‌ای وجود داشته‌اند مانند «تروبادورها» و «تروورها» در قرون وسطای اروپائی که «ریشا» (قطعات منظوم ودا) را می‌سرودند و می‌خواندند. گات‌ها نیز که کهن‌ترین بخش اوستا و منظوم است شاعر پیامبری داشته به نام زرتشت و یا وی، تنها گردآورنده «گاث». (یعنی نغمه و سرود چنان که در «گاه» در واژهٔ «چهار گاه» و غیره باقی مانده) بوده است. مسئله زمره‌های دربستهٔ اجتماعی یا کاست‌ها (وارناها) که نیز ریشه‌اش از ودائیسم است و مقایسهٔ آن با طبقات اوستا مسئلهٔ جالبی است. در خورد مطالعه است که چرا کاست‌ها در ایران به میزان هند از خود سخت‌گیری و سخت جانی نشان نداده‌اند. در زمینهٔ مقایسه بین دین مزدائی کهن و رابطهٔ آن با عقاید ودائی و سپس پیوند آن با مزده یسنه شادروان دکتر معین گام‌هائی برداشته که می‌تواند آغاز کار شمرده شود.

رابطه بین بوداگری و جاینیسم و شیوهٔ جوکیان (جوک = یوغ = رابطه بین جان و تن) با عقاید صوفیه ما مسلماً ما را به نتائج جالب می‌رساند. در این باره دکتر غنی در تاریخ تصوف مقایساتی کرده که هنوز اجمالی است و تنها به موضوع (اندکاک) و «فناء فی الله» و مقایسه‌اش با مفهوم «نیروانا» در نزد هندوان توجه کرده و بسیاری مسائل جالب دیگر را مطرح نکرده است. به نظر می‌رسد این تأثیری است دیرینه و شاید از دوران هخامنشی و اشکانی در مهر پرستی منعکس شده، در عهد ساسانی با عقاید مانویان در آمیخته و به قول جاحظ بصری «زنادقهٔ راهب» از نوع مانویان عصر عباسی را به وجود آورده و سپس مستقیم و غیر مستقیم اثرات بسیاری از خود باقی گذاشته است. در کتاب یاد شده دکتر غنی به رابطهٔ داستان بودا (بوذاسف در داستان بلوهر و بوذاسف) با داستان ابراهیم ادهم اشاره می‌کند.

همچنین جا دارد رابطه فلسفهٔ مادی«لکایاتا» و «چارواک» بادهریون و طباعیون بررسی گردد و به نظر می‌رسد که این دو واژهٔ عربی ملهم از واژه‌های هندی است که اولی به معنای دهر و دنیا و دومی به معنای چهار عنصر و طبیعت است. از همین جا کیش شک و خوشباشی و قلندری و ملامی و اباحی انواع دیگر مکتب‌های نظیر، نشأت می‌کند. لکایاتا یا کیش دهریون در کیش زروانی دوران ساسانی نیز تأثیر داشته است و معنی زروان خود چیزی غیر از دهر و لکایاتا نیست.

تأثیر فرهنگ مادی چین در ایران[۱۶]

بین مردم ایران و مردم چین آن پیوندهای خونی و دینی و فرهنگی فراوان که بین هند و ایران

وجود داشت، نبود. چین پیوسته درتاریخ با جمعیت عظیم وخط و فرهنگ و تمدن ویژه خود، در پس دیوارهای ضخیم مادی و معنوی، به صورت جامعهٔ در بسته وخودبسنده‌ای زیسته و اگر اقوام واسط ترک و مغول با تاخت و تاز گاه به سرزمین آنان و گاه به سرزمین ایران به طور عینی یاری نمی‌رساندند، درهم تأثیری این دو تمدن، کاری دشوار می‌نمود.

در دوارن پیش از اسلام، در این که با وساطت دولت‌های دارای منشاء آریائی (مانند «کوشانیان») و دولت‌های یونانی- سکائی(«باکتریا») و دیرتر در دوران «هپتالیان» (هیاطله)، هم افکار فلسفی- مذهبی (از آن جمله مثلا دائوئیسم) و هم تمدن مادی چین به ایران رخنه می‌کند، می‌توان **منطقا** تردید نداشت، ولی در این لحظه نگارنده منظره‌ای روشن از سیر **مشخص** آن ندارد.

منظره در دوران پس از اسلام روشن‌تر است. اسلام از زمان سلسله تای‌تسونگ در قرن هشتم و نهم در چین رخنه می‌یابد. جمعی از قوام غیر چینی (به ویژه ترک) اسلام می‌پذیرند که چینی‌ها آن را «تای‌شی» (از واژهٔ تاجیک) می‌نامند و جمعی از خود چینی‌ها مسلمان می‌شوند که «هوئی» نام دارند. رخنه مسلمانان و مسلمانی، تأثیر متقابل دو تمدن را تسهیل کرد.

از زمان خاقانان دولت ایلک خانیان یا آل افراسیاب (یاملوک خانیه) که از قرن چهارم تا هفتم هـ.ق . مدت دویست و سی سال در ماوراءالنهر بخشی از ترکستان چین حکومت داشتند، و سپس در دوران حکومت قراختائیان یا گورخانیان که دولت بزرگی در ترکستان چین و مغولستان و چین شمالی تا کره تشکیل دادند، روابط در تمدن ایرانی و چینی به مراتب بیشتر شد. در آستانهٔ هجوم چنگیزخان این نقش واسطه را حکومت خانان اویغور و تنگغوت (که خود بودائی یا مانوی بودند و پایتخت آنها در سین‌کیانگ کنونی در شهر اورومچی یا بش‌بالغ قرار داشت) ایفاء می‌کردند. این اقوام ترک در ایلغار عظیم مغول شرکت جستند و این ایلغار، با آن که در وهلهٔ اول چنین به نظر می‌رسد که جز وحشت و ویرانی به بار نیاورد (مطلبی که به خودی خود واقعیتی است)، نتائج خلاق و سازنده‌ای نیز به ویژه ازجهت انتقال تمدن درخشان دوران سلسله سونگ به ایران داشته است. نتائج ایلغار مغول از جهت تحول سازنده در جامعهٔ ما کمتر از فتوحات مسلمانان عرب در ایران است ولی چنان بی ثمر و سترون نیز که ممکن است پنداشته شود، نیست. این بحثی مشبع که محل آن در این جا نیست.

یکی از اثرات سازندهٔ این ایلغار بسط تأثیر تمدن مادی چین بود. چینی‌ها در زمینه اسلحه و ساختن وسائل چاپ (چاو) و قطب‌نما و ساعت و مرکب و کاغذ و ایجاد منسوجات مختلف حریر و نقاشی (مینیاتور) و برخی وسایل جنگی مانند منجنیق و سلاح‌های شعله افکن و ساختن باروت بر دیگر خلق‌های آسیا پیشی‌ها برتری‌هائی داشتند و تشکیل دولت‌های ایلخانی انتشار این اختراعات و محصولات چینی در قلمرو اسلامی را تسهیل کرد و راه بازرگانی با چین را رونق داد. احتمال دارد که چین اثرات خود را بر روی رونق نسبی و سبک معماری این دوران و دوران‌های

نزدیک به آن گذاشته باشد.

یکی از مباحث مهمی که باید تاریخ نگاری علمی به آن به مراتب بیش از گذشته بپردازد و شناخت کیفیت‌ها و روندهای در آمیزی تمدن‌ها (سنکرتیسم) است. این کار نه برای آن که از آن نتیجه گیری‌های کاذب به عمل آید، بلکه برای آن که بسیاری از رازهای تاریخی روشن گردد. این که هر قومی و تمدنش در عین آن که مبدع چیزی است، چیزهائی را کسب می‌کند، در عین آن که کسب می‌کند، انتقال می‌دهد، در عین آن که انتقال می‌دهد آن را دگرگون می‌سازد (تکمیل می‌کند یا تابع نیازهای خود می‌نماید)، مطلب دشوار فهمی نیست. درک این نکته نیز دشوار نیست که تمدن‌های رشد یافته‌تر یا جهات رشد یافته‌تر یک تمدن در تمدن‌های کم رشدتر یا در جهات کم رشدتر یک تمدن اثرات خود را باقی می‌گذارد و «بده بستان» بزرگی در تاریخ شده است. میان این بده و بستان فرهنگی و مهاجرت اقوام و جنگ‌ها و هجوم‌ها وسیطره‌های خارجی رابطه بزرگی است و این پدیده‌ها جنگ و هجوم و سیطره که به خودی خود پدیده‌های شر و منفی است در آزمایشگاه کیمیاگر تاریخ ای چه بسا نقش خیر و مثبت ایفاء می‌کنند. در آمیزی یا سنکرتیسم تمدن‌ها دارای قوانین عینی ویژه‌ای است که البته در آخرین تحلیل به قوانین عام جامعه شناسی بدل می‌شود، ولی خود عرصه‌ای است برای تفکر و جست و جو. در یک کلمه در آمیزی فرهنگ‌ها زائیدهٔ مهاجرت‌ها و پیوندهاست که خود یکی از علل تصادم‌های خونین است و بدینسان درخت معجز نمون فرهنگ انسانی را خون‌ها و فاجعه‌ها پرورش می‌دهند.

بحث کوچک ما در این نوشته دادن دو نمونه مشخص این سنکرتیسم و بیان نتیجه‌گیری کلی اسلوبی است نه بیش زیرا دامنه این بحث وسیع و انجام آن در صلاحیت سازمانها و مجامع کارشناس در مقیاس تمام جهان است و از طاقت عمل و جست و جوی یک انسان بیرون.

ترانه‌های عامیانه و برخی مختصات فنی و هنری آن

از زمانی که نویسنده و پژوهندهٔ معاصر ایران صادق هدایت به جمع‌آوری مصالح فرهنگ فولکوریک پرداخت و «متل»ها و «اوسانه»ها و آداب و رسوم مردم («نیرنگستان») و غیره[۱۷] را گرد آورد، تا امروز، در این زمینه کار زیادی انجام گرفته است. این کار هنوز به اندازهٔ کافی طبقه‌بندی نشده و به ویژه افکار تحلیلی و تعمیمی دربارهٔ فرهنگ عامیانه، با آن که این‌جا و آن‌جا ذکر گردیده، ولی هنوز نضج کافی نیافته است زیرا به طور اساسی ما در مرحلهٔ تدوین و گردآوری مصالح هستیم.

یکی از رشته‌های مهم فرهنگ عامیانه، ترانه‌های عامیانه است که هدایت آنها را با نام خود برگزیدهٔ «اوسانه» توصیف کرده است. واژهٔ ترانه (در پهلوی: «ترنگه») واژهٔ بسیار کهنه و شاید یک واژهٔ صوتی است و پژوهش‌هائی که انجام گرفته نشان می‌دهد که از دیر باره تصنیف‌های عامیانه را «ترانه» می‌خوانده‌اند. این ترانه‌های عامیانه که نام مصنف آن روشن نیست، دارای منشاءهای پیدایش به کلی متفاوتی هستند و مضمون آنها نیز سخت متنوع است، مثلا: برای ابراز عشق، برای دست انداختن کسی، برای لالائی یا نوازش کودک، برای قصه‌گوئی یا برای آغاز کردن و یا پایان دادن به قصه‌ها، برای بازی و سرانجام به عنوان شعر و تصنیف که به شکل فردی یا با «دم گرفتن» خوانده می‌شود و هدفش بیان احساسات فردی یا اجتماعی است.

بررسی وزن، قافیه و مضمون و سبک هنری این ترانه‌های عامیانه بررسی پاداش‌بخش و سودمندی است. زیرا به احتمال قوی این ترانه‌ها، از این جهات یادآور کهن‌ترین اشکال شعر فارسی هستند. در این بررسی من نظریات خود را بر اساس ۸۷ ترانه عامیانه متداول در تهران (که

نگارنده از روی نوشته ها یا از دهن‌ها گرد آورده‌ام) می‌نویسم. انتشار مجموعه‌ای از این ترانه‌ها نه میسر است نه سودمند، زیرا بسیاری از آنها ولو با تغییراتی، در «اوسانه» هدایت به دست داده شده است. وانگهی، در جریان بررسی از این ترانه‌ها از جهات مختلف صحبت به میان خواهد آمد و نگارنده حدس می‌زند که میزان ترانه‌های گرد آمده در نزد پژوهندگان اکنون از این ۸۷ ترانه بسی بیشتر است ولی همینقدر مصالح برای کار ما کافی است.

بخش اول. وزن

دربارهٔ وزن آن اشعار ایرانی که از تأثیر عروض عرب آزاد است مانند اشعار کهن اوستائی، و پهلوی اشکانی و ساسانی و حراره‌ها و ترانه‌های عامیانهٔ کهن به زبان پارسی دری و ترانه‌های عامیانه به زبان معاصر فارسی تحقیقات فراوانی انجام گرفته است. در میان این تحقیقات نظریات پژوهندگان اروپائی مانند بنونیست، هنینگ و مار و نظریات پژوهندگان ایرانی مانند بهار و هدایت و خانلری دارای ارزش انکار ناپذیری است. نگارنده این نظر پرفسور مار را که برای وزن در ترانه‌های عامیانه معاصر ارزش کلیدی به منظور درک وزن در شعر کهن اوستائی و پهلوی قائل است به نوبه خود می‌پذیرم و نیز با این تعریف خانلری که وزن ترانه‌های عامیانه هجائی یا عروضی صرف نیست بلکه کوتاهی و بلندی هجاها (که خانلری آن را «کمیت هجاها») می‌نامد و تکیه‌ها صوتی Accent tonique (که نقش آن در ترانه‌های عامیانه بیش از نقش آن در شعر عروضی فارسی است) دو عنصر اساسی وزن در ترانه‌های عامیانه است نظر درستی است. شکل وزن «هجائی- کمی» هم اکنون در ادبیات فارسی و از آن جمله در ادبیات روسی بسیار متداول است که با توجه به خویشاوندی زبانها خود قرینهٔ دیگری بر صحت مدعاست.

خانلری به درستی یاد آور می‌شود که کمیت هجاها در ترانه‌های عامیانه قطعی نیست و به مناسبت وزن می‌تواند هجای بلندی را کوتاه یا هجای کوتاهی را بلند کرد.

ما وارد این مباحث که پژوهندگان در بارهٔ آن سخنان گفتنی بسیار گفته‌اند نمی‌شویم و منظور ما از یک بحث علمی در عروض محدودتر و تنها به دست دادن نمونه‌هائی از وزن شعر عامیانه است[۱۸].

برای سهولت ما این دو وزن را بر اساس شمارش هجاها عرضه می‌داریم زیرا بحور عروضی بر آنها قابل انطباق نیست و یا با تسامح بسیار قابل انطباق است. چنان که ویژگی این نوع ترانه‌های عامیانه است مراعات اکید تعداد هجاها در یک مصرع ضرور نیست و هجاها، البته بر اساس نوعی تناسب وزن و هماهنگی موسیقی، زیادتر یا کمتر می‌شوند ولی این کاست و افزود شمارهٔ هجاها

برگرد محور ثابتی است که آهنگ آن ترانه را به وجود می‌آورد و به طور عمده در ترانهٔ مورد بحث تکرار می‌شود. به طور قراردادی و با اندکی ساده کردن مطلب، ما وزن‌های ترانه‌های عامیانه در فارسی (لهجه تهران) را به اوزان کوتاه و بلند تقسیم می‌کنیم.

الف ـ وزن‌های کوتاه

۱. تحت این عنوان وزن‌های دارای حداقل سه الی شش هجا با واریاسیون‌های مختلف آن (یعنی با ترکیب با هجاهای بیشتر) ذکر می‌شود:

چهار هجائی:

سیزده بدر، سال دیگر، خونهٔ شوهر، بقچه به سر، بچه به بغل ور و ور و ور

ایضاً، چهارهجائی:

الله وهپ , سنگ ترب , پشکل بز , بخوروبلپ!

ایضاً، چهارهجائی:

الله کریم، هفت نفریم، نون نداریم، شب می‌خوریم، صبح نداریم، صبح می‌خوریم، شب نداریم.

ایضا، چهار هجائی:

سیاسیا، خونهٔ مانیا، عروس داریم، بدش میاد.

پنج هجائی:

ای داد و بی داد، تخمه بو می‌داد، به همه می‌داد، به من نمی‌داد، وقتی که می‌داد، پوساشو می‌داد، منم بودادم، به همه دادم، به او ندادم، وقتی که دادم، پوساشو دادم.

ایضا، پنج هجائی:

«تاپ تاپ خمیر، شیشه پر پنیر، پردهٔ حصیر، توتک فطیر، دست کی بالاس؟»

ایضا، پنج هجائی:

«یک و دو و سه، زنگ مدرسه، چارو پنج و شیش، ناظم بیا پیش، نخودچی کشمیش، هفت و هشت و نه یک قدم جلو!»

شش هجائی (همراه با مصرع های هفت و هشت هجائی):

هم گل مگلونه، هم سفرهٔ نونه، هم لنگ حمومه، هم حسنی به سرمی‌پیچه، هم دور کمر می‌پیچه، هم دخل فروشش هست، هم لحاف دوشش هست.

قبل از پرداختن به اوزان طولانی‌تر، سه شکل نمونه وار وزن‌های کوتاه ترانه‌های عامیانه را صرف نظر از واریاسیون‌های آن، می‌توان با علامت گذاری مورد قبول بین المللی(o برای هجای کوتاه و– برای هجای بلند) به شکل زیرین معین کرد.

۱- چهار هجائی مانند:

سیزده بدر

سال دیگر

(ـــ o o ـــ

ـــ ـــ o ـــ)

۲- پنج هجائی مانند:

ای داد و بی‌داد

تخمه بو می‌داد

(o o ـــ ـــ

ـــ ـــ ـــ o o)

۳- شش هجائی مانند:

هم گل مگلونه

هم سفره نونه

o ـــ o o o o

o ـــ o o o o

اگر بخواهیم از افاعیل عروض عربی برای این چهار شکل زحافاتی بیاوریم وزن اول با «فع فعلن»، وزن دومی با « فعلن فعولن»، و وزن سومی با «فعلن فعلاتن» قابل تقطیع است.

ب ـ وزن های بلند

تحت این عنوان وزن‌های دارای حداقل هفت الی یازده هجا با واریاسیون‌های مختلف آن (یعنی با ترکیب با هجاهای بیشتر) ذکر می‌شود.

هفت هجائی:

جمجمک برگ خزون، مادرش زینب خاتون، گیس داره قد کمون، از کمون بلند ترک، از شبق مشکی ترک، ننه جون شونه میخاد، شونهٔ فیروزه میخاد، حموم سی روزه میخاد، هاجستم و واجستم، تو حوض نقره جستم، نقره نمکدونم شد، خانمی به قربونم شد.

ایضاً هفت هجائی:

چه دختری چه چیزی، دست میکنه تو دیزی، گوشتارو ورمیاره، نخودارو جاش میزاره، دهن آقاش میزاره، دیزی که در نداره، خاله خبر نداره

هشت هجائی:

به کس کسانش نمیدم، به همه کسانش نمیدم، به مرد پیرش نمیدم، به راه دورش نمیدم، شا بیاد

با لشگرش، خدم و حشم پشت سرش، شاه‌زاده‌ها دور و ورش، واسهٔ پسر بزرگ ترش، آیا بدم، آیا ندم.

وزن‌های هفت و هشت هجائی از متداولترین وزن‌ها در ترانه‌های عامیانه است و اگر بخواهیم نمونه‌های آن را بیاوریم، امثله به درازا می‌کشد. اگر این دو وزن را با علامت گذاری از جهت هجاهای بلند و کوتاه (به شکل تعمیمی آن) نشان دهیم، این دو شکل به دست می‌آید.

۱- هفت هجائی:

جمجمک برگ خزون

مادرم زینب خاتون

o o o o o o —

— — o o o o —

۲- هشت هجائی:

به کس کسانش نمیدم

به همه کسانش نمیدم

o — o o — o o o

o — o o — o o o o

وزن هفت هجائی را می‌توان بر اساس افاعیل عروضی با «فاعلاتن فعلن» و وزن هشت هجائی را با «مفتعلاتن فعلن» نشان داد. چنان که یادآور شدیم این اوزان عروضی با تمام نرمش‌ها و واریاسیون‌هائی که وزن هجائی ضربی در ترانه عامیانه، طی گسترش شعر، به خود می‌گیرد تطبیق نمی‌کند ولی از آنجا که اوزان عروضی به گوش آشناتر است ذکر آن را با همهٔ تقریب و نسبیتی که در این امر وجود دارد، بی‌فایده نشمردیم. اگر می‌خواستیم دقت بیش‌تری به کار بریم می‌بایست هر یک از این اوزان را با چند قالب عروضی نشان می‌دادیم.

اینک در زمینه همین وزن‌های طولانی از وزن یازده الی دوازده هجائی که غالباً به صورت ترکیبی وجود دارد نمونه‌ای بیاوریم.

وزن یازده الی دوازده هجائی:

تو که ماه بلند در آسمونی: منم ستاره میشم و دورت می‌گردم، تو که ستاره میشی و دورم می‌گردی، منم ابری میشم تندتند می‌بارم.....الخ

در بارهٔ این ترانهٔ مهم در بخش «مضمون» جداگانه سخن خواهیم گفت. وزن این ترانه به فهلویات و دوبیتی‌ها (مانند دو بیتی‌های بابا طاهر) نزدیک است و حتی شاید یکی است، جز آن که دوبیتی های باباطاهر در اثر دخالت های «عالمانه» دستکاری شده و در قالب بحور عروضی قرار گرفته و قابل تقطیع عروضی است و حال آن که شاید از آغاز چنین نبوده است. به هر صورت

این وزن ده هجائی نیز از اهم وزن‌های عامیانه است و ان را می‌توان به «مفاعلین مفاعیل مفاعیل» تقطیع کرد و یا به شکل زیرین نشان داد.

ـــــ ـــ ـــ ـــ ـــ

ما از برخی اشکال وزن‌های نه هجائی وده هجائی (که به شکل مستقل وجود ندارد یا نگارنده به آن برخورد نکرده و آنها را نمونه‌وار نیافته است) صرف نظر می‌کنم و در پایان بحث غیر فنی و مجملی که در بارهٔ وزن اشعار عامیانه معاصر متداول در تهران کرده‌ایم می‌گوئیم که اوزان **اصلی** عبارت است از شش وزن مختلف که واریاسیون و گسترش خاصی دارد و هجاهای آنها بسیار قابل انعطاف است (می‌توان آن را در هم فشرد یا طولانی ساخت) و تابع فونتیک عامیانه است و تکیه ظربی آن صریح‌تر از تکیه در اشعار عروضی است یعنی غالباً وزن ضربی دارد، زیرا برای خواندن و نواختن ساخته شده است.

این سخنان تقریبی را باید تحقیقات آوانگاری، آواشناسی و صوت‌شناسی (فونتیک، فونولوژیک و آکوستیک) همراه با مطالعهٔ مصالح انبوهی از اشعار عامیانه دقیق‌تر سازند. آنچه که دراینجا گفته‌ایم شاید برای آغاز کار و نیز برای آن شاعرانی که مایلند با توجه به وزن‌های عامیانه و با مراعات ذوق و زبان عامیانه قطعاتی بسرایند، می‌تواند مفید باشد تا ادراک «غریزی» خود را از وزن این اشعار به یک درک کمابیش عقلی و منطقی مبدل کنند و بهتر بتوانند به فنون ترانه سازی عامیانه دست یابند. اینک پس از این بحث دربارهٔ وزن، به بحثی دربارهٔ قافیه در ترانه‌های عامیانه بپردازیم.

بخش دوم. قافیه

قاعدهٔ عروضی قافیه به معنای همانند بودن آخرین جزء کلمات پایان یک بیت و یکسان بودن حرف روی و حرکت ماقبل روی در شعر عامیانه مراعات نمی‌شود. ولی اگر قافیه را به معنای اصلی در یونانی (Rythmos) به معنای تناسب و توافق بگیریم، آنگاه مطمئناً می‌توان از وجود قافیه در ترانه‌های عامیانه سخن گفت.

تعریف عام وعلمی قافیه چنین است: «پایان متوافق یا هماهنگ دو یا چند مصرع که وزن آنها را برجسته می‌کند» این تعریف بر قافیه و شعر عامیانه قابل انطباق است ولی اگر تعریف را، چنان که متداول است، از این جلوتر ببریم. آن گاه، دچار اشکال می‌شویم. در یک کلمه باید گفت که قافیه در اشعار عامیانه با اشعار فصیح فرق اساسی دارد. قواعد قافیه در شعرعامیانه را شاید بتوان درچهارنکته زیرین تعمیم داد:

۱- قافیه به معنائی که در شعر عروضی متداول است یعنی تطابق حرف روی و حرکت ماقبل روی:

مثال:

جمجمک برگ **خزون**
مادرش زینب **خاتون**

یا:

دویدم و **دویدم**
سر کوهی **رسیدم**

یا:

اشتر به چراست در **بلندی**
کله‌اش به مثال کله **قندی**

۲- قافیه به معنای آنچه که در شعر عروضی «ردیف» نام دارد، بدون مراعات قافیه به معنای اخص کلمه:

مثال:

از کمون بلند **ترک**
از شبق مشکی **ترک**
ننه جون شونه **میخاد**
شونه فیروزه **میخاد**

موافق قواعد قافیه بندی کلاسیک باید «ترک» در بیت اول و «میخاد» در بیت دوم «ردیف» حساب شود و به ترتیب «بلند» و «مشکی» و «شونه» و «فیروزه» هم قافیه باشند، ولی چنان که مشاهده می شود، چنین نیست و در ترانه به وجود «ترک» و «میخاد» اکتفا شده است.

۳- قافیه به معنای هماهنگی صوتی. در این زمینه غناء و تحول شکل زیاد است. این نوع هماهنگی صورتی (به فرانسه Asso mance و به روسی Sozwuçie در بسیاری اشعار اروپائی مراعات می‌شود. در شعر روسی سنت دارد و مایاکوسکی از این سنت استفادهٔ وسیعی کرده است.

مثال:

موشه **ماسوره** می‌کرد
مادر موش **ناله** می‌کرد

روزی بود **روزگاری** بود

پشت حموم **گودالی** بود

قصه! **قصه!**
نون وپنیر و **پسته**.

سیزده **بدر**
بقچه به **سر**
بچه به **بغل**

یدکش **یرقه** میره
در خونه **داروغه** میره

پسر شما **شرابیه**
روز که میشه به **بازیه**
شب که میشه به **قاضیه**.

در این امثله «ماسوره» با « ناله» و « روزگار» با «گودال» و «قصه»با « پسته» و بدر» با «بغل» و «یرقه» با «داروغه» و «شرابیه» با «به بازیه» قافیه شده است، امری که از لحاظ قواعد کلاسیک قافیه غلط و محال است. از این امثله فراوان است.

۴- گاه اصولا به وزن اکتفا می‌شود و قافیه‌ای مراعات نمی‌گردد.

مثال: تو که ماه بلند در آسمونی، منم ابری میشم دورت می‌گردم، تو که ابر میشی دورم می‌گردی، منم بارون میشم تند تند می‌بارم..... الخ.

که اگر قافیه‌ای در آن باشد اتفاقی است و وزن و انعکاس تکرار بیان Reverbation جبران قافیه را می‌کند.

۵. گاه ردیف و تکرار آن جای قافیه را پر می‌کند و نیاز به قافیه احساس نمی‌شود و جالب است که درنمونه‌های کهن شعر پارسی (درپهلوی) این جانشین شدن ردیف به جای قافیه وجود داشته است.

مثال: دویدم و دویدم، سر کوهی رسیدم، دو تا خاتونی دیدم، یکی به من آب **داد**، یکی به من نون **داد**، نونو خودم خوردم، آب رو دادم به زمین، زمین به من علف **داد**، علف را دادم به بزی، بزی به من پشگل **داد**، پشگل رو دادم به نونوا، نونوا به من آتیش **داد**.

که تا آخر داستان ردیف «داد» جبران گر قافیه است.

کسی که باز هم در این مسئله دقت کند، می‌تواند قانونمندی‌های تازه‌ای درباره قافیه در ترانه‌های عامیانه بیابد، ولی آنچه که گفته‌ایم نمونه‌ای از ویژگی‌های قافیه در این ترانه‌ها به دست می‌دهد و چون منظور طرح مسئله است نه حل قطعی و جامع آن به این اندازه بسنده می‌کنیم.

بخش سوم. مضمون (و نیز اجمال در باره سبک هنری ترانه‌ها)

در باره تنوع مضامین ترانه‌های عامیانه در آغاز این بررسی اشاره‌ای رفته است. در مجموع ۸۷ ترانه‌ای که نگارنده گرد آورده است می‌توان مضامین زیرین را از هم تشخیص داد:

۱. ترانه ویژه بازی یا شمارش به هنگام بازی؛

۲. ترانه های مخصوص لالائی و نوازش از مادر به فرزند (به دختر یا پسر) از فرزند به مادر و یا برای نوازش جانور یا شیئی دوست داشته؛

۳. ترانه های مربوط به قصه‌ها مانند ترانه‌ای که در **آغاز** قصه است یا در **انجام** آن قصه است یا در **مسیر** ترانه قصه‌ای گفته می‌شود و یا ترانه‌هائی که مستقلا قصه‌ای را بیان می‌دارد؛

۴. ترانه‌های انتقادی و مطایبه آمیز و متضمن، طعنه، کنایه، استهزاء کسی را یا چیزی را؛

۵. ترانه‌های غنائی که در آن عشق یا احساس غنائی دیگری بیان شده است؛

۶. ترانه‌هائی برای رقص و ترانه‌هائی که به شکل تصنیف خوانده می‌شود.

دربارهٔ هر یک از این مقولات نمونه‌هائی ذکر می‌کنیم:

۱. ترانه‌های ویژهٔ بازی یا شمارش به هنگام بازی

مانند: لی لی لی حوضک، گنجشکه اومد آب بخوره، افتاد تو حوضک، این کشت، این برد،این پخت، این خورد. این گفت قسمت من کله گنده کو؟

دربارهٔ این ترانه باید دو نکته را متذکر شویم:

نخست این که این ترانه مختصات شعری (وزن،قافیه) را حتی در آن چارچوب وسیع و پر انعطافی که از آن در گذشته یاد کرده‌ایم فاقد است و نوعی نثری موزون است که حرکات بازی به جملات و کلمات آن آهنگ و ضرب معینی می‌بخشد.

دوم اینکه از این ترانه نسخه بدل‌های (یا واریانت های) متعددی در زبان عامیانه موجود است و این خصیصهٔ همهٔ ترانه‌های عامیانه است که صورت مضبوط و بلاتغییری ندارد. مثلا مصرع دوم «گنجشکه اومد آب بخوره»، به صورت «موشه اومد آب بخوره» یا «خروسه اومد آب بخوره» نیز گفته می‌شود. در مورد بقیه ترانه، واریانت‌های زیرین شنیده شده است.

این دوید و درش کرد، این ماچی بر سرش کرد، این نازی بر پرش کرد.

یا: این گفت: بریم دزدی، این گفت: چی چی بدزدیم، این گفت: طشت طلای خونهٔ پادشاه را (بدزدیم)، این گفت: جواب پادشاه را کی میده، این گفت: من سرگنده میدم.

در مورد بخش آخر نسخه بدل زیرین شنیده شده:

این کله گنده‌ام گفتش بده ببینم، همین که دادن ببینه، گنجشک پرید رو چینه.

در مورد تمام ترانه نسخه بدل دیگری وجود دارد به شکل زیرین:

این کوچول کوچوله، این ننه کوچوله، این عبا بلنده، این قبا بلنده، اینم کفش دوز کَنده (کَند و سولقان)، این گفت: «بریم به صحرا»، این گفت: «چی بیاریم؟»، این گفت: «گون بیاریم»، این گفت که : «گرگه اون جاس»، این کله گنده گفت:، «هستم شمارو همرا، از کی دیگه می‌ترسین؟»

ترانه معروف دیگر ویژه بازی چنین است:

تاپ تاپ خمیر،شیشه پر پنیر , توتک فطیر , دست که بالاس؟

ترانه دیگر حمومک مورچه داره، بشین و پاشو، خنده داره.

ترانه معروف دیگر: اتل متل توتوله، گاب حسن چه جوره، نه شیر داره نه پستون، شیرش بردن هندوستون، هندوستونم خراب شد، بند دلم کباب شد، چکمهٔ دونه صناری، افتاده توی بخاری، اسب سیاه رو زین کن، خانم کوچیک سوار شه (یا سوار کن!)، هاچین واچین , یه پات و ورچین!

نسخه بدل‌های این ترانه نیز متنوع است. یکی از واریانت‌های مشهور آن از مصرع سوم به بعد چنین است:

شیرش رو ببر هندوستون (هندوسون)، یک زن کردی بستون (بسون)، اسمش و بذار عم غزی، دورکلاش قرمزی، هاچین واچین.....

یا این مصرع‌ها را نیز علاوه دارد: یه چوب زدم به بلبل، صداش رفته استنبل، استنبلم خراب شد، بند دلم کباب شد.

این ترانه معروف از لحاظ وزن و قافیه یک ترانه نمونه وار عامیانه است. شیوهٔ بسط فکر و کلام که در آن قافیه گاه تعیین کننده مضمون است، یعنی به اقتضای قافیه کاملا مطلب تازه‌ای که ارتباط منطقی با مطلب مصرع قبل ندارد، نیز در این ترانه نمونه وار است مثلا در واریانت اخیری که از این ترانه ذکر شد، «استنبل» و «بلبل» و «خراب» و «کباب» تعیین کننده مطالبی هستند که در مصرع آمده و مابین آنها پیوند و گسترش منطقی فکری دیده نمی‌شود.

برای همین بازی«برچیدن پا» ترانه‌های دیگری نیز وجود دارد، مثلا: خانمی کجاست؟ توباغچه، چی چی می‌چینه؟ الوچه، آلوچهٔ سه گردو(؟)، خبر بردن به اردو، اردو قلندر شده(؟)، کفش بگم تر شده، بگم بگم حیا کن!، از سوراخ در نیگا کن!، کوچهٔ ما مستانه، مستانهٔ چندانه،

سیب و سه بر چوقنده[۱۹]، آجیل ونبات و قنده، آجیل و نبات و قنده هاچین و واچین!، یه پات و ورچین!

ترانه دیگر برای بازی «قام باشک»: موش موشک، آسه برو، آسه بیا، که گربه شاخت نزنه، سربه سوراخت نزنه، قایم باش! قایم باش!

ترانه دیگر برای بازی: آتش دارین؟ بالاترک، سگ ندارین؟ نه که نداریم، گربه ندارین؟ نه که نداریم، چی چی می پزین؟ آش می‌پزیم، یه کوفته شو به من میدین؟

ترانه دیگر برای بازی: گرگم و گله می‌برم، چوپون دارم نمیذارم , من می‌برم خوب خوبشو، من نمیدم پشگلشو، گزلیک من تیز تره، دنبهٔ من لذیذتره، خونهٔ خاله از این وره، از اون وره.

ما در این جا نمونه‌هائی آوردیم و این بدان معنی نیست که ترانه‌های عامیانه متداول در تهران برای بازی به همین نمونه‌ها ختم می‌شود. دربارهٔ بازی‌های مربوط به این ترانه‌ها نیز توضیحی نمی‌دهیم زیرا گرد آوری بازی‌ها (که خود از وظایف پژوهندگان فرهنگ عامیانه است) مبحث مستقل دیگری است و در کشور ما در این زمینه نیز کارهای بسیاری شده است.

۲. ترانه‌های لالائی و نوازش

مضمون این ترانه‌ها چنان که گفته شد لالائی مادرانه، نوازش نوزاد، نوازش دختر یا پسر کوچک، نوازش فرزند نسبت به مادر یا نوازش جانور (سگ، گربه و غیره) یا فردی دوست داشته است. در این مورد نیز نمونه‌هائی ذکر می‌کنیم:

نوازش دختر: به کس کسانش نمیدم، به همه کسانش نمیدم، به مرد پیرش نمیدم، به راه دورش نمیدم، شاه بیاد با لشگرش، قشون وحشم (یاخدم وحشم) پشت سرش، شاهزاده‌ها دور و ورش، واسهٔ پسر بزرگ ترش، آیا بدم، آیا ندم.

نوازش کودک: دس دسی باباش میاد، صدای کفش پاش میاد، دست دسی ننه‌ش میاد، با هر دو ممه‌اش میاد، دس دسی عموش میاد، با جیب پر لیموش میاد، (دس دسی خاله‌ش میاد، با دهن گاله‌ش میاد)، دس دسی دس دسی دس؛ گربه مندیلشو می‌بس، خونه قاضی ور می‌جس،قاضی خنده‌ش می‌گرف (می‌گرفت)، باد زیر دهنده می‌گرف (می‌گرفت).

باز هم نوازش دختر: چه دختری، چه چیزی، دست میکنه تو دیزی، گوشتارو در میاره، نخود را جاش میذاره، دهن آقاش میذاره، دیزی که در نداره، خاله خبر نداره.

نوازش کودک گندمگون: سفید سفیدش صدتومن , سرخ وسفید سیصدتومن، حالا که رسید به سبزه، هر چی بگی می ارزه.

لالائی برای کودک: این لالائی دارای واریانت‌های فراوانی است و با آن که نگارنده یک واریانت کامل‌تر آن را عرضه خواهد داشت، با این حال می‌توان باز مصرع‌های دیگری بر آن

افزود. در این جا مانند ترانه‌های دیگر عامیانه- عامل ارتجال و بدیهه گوئی و (Improvisation) در مضمون، وزن، قافیه، الفاظ نقش مهمی دارد.

لالالالا گول پونه، گدا اومد درخونه، نونش دادیم خوشش اومد، خودش رفت و سگش اومد، چخش کردیم بدش اومد، لالالالا گل خشخاش، بابات رفته خدا همراش، لالالالا گل فندق، ننت رفته سرصندوق، لالالالا گل گردو، بابات رفته توی اردو، لالالالا گل پسته، بابات رفته کمر بسته، لالالالا گل سوسن، بابات اومد، چشت روشن!، لالالالا گل زیره، چرا خوابت نمیگیره، که مادر قربونت میره، برو لولوی صحرائی، تو از بچم چه میخایی، که این بچه پدر داره، دو قرآن زیر سر داره، دو شمشیر بر کمر داره.

نوازش دختر: چرا بزایم پسری، نشینم پشت دری، عروس بگه: مزوری، جادوگری، حیله‌گری!، چرا نزایم دختری، نشینم بر استری، جلوم بکشه مهتری، همه بگن: «پس برین! پیش برین!، مادر خانوم اومده».

نوازش پسر: پسر زائیدم و من سرفرازم، سرسفره باباش دستم درازه، لقمه می‌زنم قد کله قاضی.

(د راین ترانه قافیه های مبتنی بر هماهنگی مانند« سرفرازم» و «درازه» و «قاضی» برای اشعار عامیانه، چنان که در بخش قافیه ذکر شد، بسیار نمونه وار است.)

۳.ترانه های قصه یا مربوط به قصه

تعداد این ترانه ها نیز متعدداست. معمولا برای سرآغاز قصه‌ها ترانه زیرین را می‌خوانند:

یکی بود، یکی نبود، سرگنبد کبود، پیر زنیکه نشسته بود، اسبه عصاری می‌کرد، گربه بقالی می‌کرد، شتره نمد مالی می‌کرد، پشه رقاصی می‌کرد، عنکبوته بنبازی می‌کرد (بند بازی)، موشه ماسوره می‌کرد، مادر موش ناله می‌کرد، فیل اومد به تماشا، پاش سرید به حوض شا(شاه)، افتاد و دندونش شیکس، گفت: «چه کنم، چاره کنم، روم و به دروازه کنم، صدا بزغاله کنم: ئوم! ئوم! بع (واژه های صرفاً صوتی)، دنبه داری؟ نع، پس چرا میگی بع:»

ظاهراً این سرآغاز برای جلب کودک به شنیدن قصه است. در پایان قصه‌ها نیز معمولا این ترانه خوانده می‌شود:

بالا رفیتم ماس بود، پائین اومدیم ماس بود، قصهٔ ما راس بود، بالا رفتیم دوغ بود، پائین اومدیم دوغ بود، قصهٔ ما دروغ بود، قصهٔ ما به سر رسید، کلاغه به خونه‌ش نرسید (یا «غلاغه»).

اینک برخی ترانه‌ها را که قصه یا قصه گونه است ذکر می‌کنیم:

رفتم به سوی صحرا، دیدم سواری تنها، گفتم: «سوار کیستی؟»، گفتا: «سوار یلیلی»، گفتم: چه داری در بغل؟»، گفتا: «کتاب پر غزل»، گفتم: «بخوان تا گوش کنم!»، گفت: «آسمان آراسته.

(مهمانان برخاسته) آفتاب خوش است، مهتاب خوش است، می‌زنیم طبل علا، می‌رویم پیش خدا، ای‌خدا خوشنام، صد هزارت یک نام، کاشکی من مرغی بودم، مرغ سیمرغی بودم، در هوا پر می‌زدم، بر زمین سر می‌زدم، (این در رو واکن آش می‌یاد، آن در رو واکن آش می‌یاد، مرد قزلباش می‌یاد).

در باره قصه گونه‌ای که یاد شد نکات زیرین در خورد ذکر است:

الف.چها رمصرع اخیر که با سبک رمانتیک تمام قصه جور نیست یا انتقالی است از ترانه‌های دیگر به این ترانه و یا نوعی گذارتند از بیان فلسفی- احساساتی به بیان مضحک و شعر زدوده Dépoétisé است و نشانه آن که قصه‌گو نمی‌خواهد دامنهٔ رؤیا بافی خود را ادامه دهد.

ب . قصه پر از یک نغمهٔ شاعرانه آرزومندی انسانی است و به تمام معنی یک بالاد لطیف در بارهٔ مقابله انسان با خدا و درباره تنگ میدانی و باژگونی سرنوشت اوست. گسترش مصرع‌ها نیز با افسانه‌گون بودن ترانه جور است. به هر جهت این یکی از نمونه‌های نادر در ترانه عامیانه است که فانتزی هنری با شیوهٔ غنائی گیرائی همراه شده است.

ترانه دیگر قصه آمیز: مرغ زرد پا کوتا، گل باقلا، سینه سفید دم طلا، گردن دراز دم کلم، به شیش قرون، می‌خریدنش، نمی‌دادمش، شب‌ها مونسم بود، روزها همدمم بود، سگ اومد. کدم سگ؟ همون که مرغ و بردش، کدوم مرغ؟ مرغ زرد پا کوتا.....الخ.

سپس همین بند با تغییراتی بدین شکل تکرار می‌شود:

چوب اومد.- کدوم چوب،- همون که سگ را کشتش،- کدوم سگ.....

و نیز «آب اومد- همان که چوب رو بردش» و «گاب اومد- همون که آب رو خوردش» و نیز « شیر اومد ـ همان که گاب رو کشتش» ونیز «شاه اومد- همون که شیر را کشتش» . بدین ترتیب آخرین بند که همهٔ قهرمانان داستان را در بر می‌گیرد چنین است:

شاه اومد،- کدوم شاه؟- همون که شیر رو کشتش.- کدوم شیر؟- همون که گاب را کشتش.- کدوم گاب؟ - همون که آب را خوردش.- کدوم آب؟- همون که چوب را بردش.ـ کدوم چوب؟ـ همون که سگ را کشتش.ـ کدوم سگ؟- همون که مرغ و بردش.- کدوم مرغ؟- مرغ زرد پا کوتا- گل باقلا. سینه سفید دم طلا، گردن دراز دم کلم، به شیش قرون می‌خریدنش، نمی‌دادمش، شب‌ها مونسم بود، روزها همدمم بود.....

این تسلسل پرسش‌ها و پاسخ‌ها که برای ترانه‌ها و قصه‌های عامیانه بسیاری از ملل نمونه وار است در این قصه دیده می‌شود. این قصه نیز از لطافت شاعرانه تهی نیست و برای تمرین کودکان در مورد حافظه، طلاقت کلام و حفظ ترتیب در بیان مطب مفید بوده است.

یک قصه دیگر: یه مرغ زردی داشتیم، تخمشو نیگر می‌داشتیم (نگه می‌داشتیم)، شغاله اومد و بردش، سرپا نیشست و خوردش.

نیز: پادشاهی بود در یمن، دختری داشت داد به من، من شدم داماد او، او شد پدر زن من.

قصه دیگر برای کودکان: رفتم به صحرا دیدم قورباغه، گفتم: قورباغه , دماغت چاقه! رفتم به صحرا دیدم خرخاکی، گفتم: خرخاکی، چه قدر ناپاکی! رفتم به صحرا دیدم لاک پشت (لاک را باید با کاف مکسور تلفظ کرد)، گفتم: لاک پشت قرت ما را کشت، رفتم به صحرا دیدم مارمولک، گفتم: مارمولک، عیدت مبارک!

و نیز از قصه‌های معروف: دویدم و دویدم، سر کوهی رسیدم، دوتا خاتون دیدم، یکیش به من آب داد، یکیش به من نون داد، نون رو خودم خوردم، آب رو دادم به زمین، زمین به من علف داد، علف را دادم به بزی، بزی به من پشگل داد، پشگل رو دادم به نونوا، نونوا به من آتیش داد، آتیش و دادم به زرگر ، زدگر به من قیچی داد، قیچی رو دادم به درزی (یابه جولا)، درزی (جولا) به من قبا داد، قبا رو دادم به ملا، ملا به من قرآن داد، قرآن و دادم به بابا، بابا به من خرما داد , یکیش رو خودم خوردم، یکیش افتاد به زمین، گفتم بابا، خرمابده، زد تو کلام، افتاد تو باغچه،رفتم کلاموبیارم، آتیش به پنبه افتاد، سگ به شکنبه افتاد، گربه به دنبه افتاد.

در این شعر چرخش جاوید مواد و مبادلهٔ اشیاء و عناصر که در بسیاری از ترانه‌های عامیانه دیده می‌شود و توصیف شده است. ختام ترانه باز به صورت خنده آوری هجو آمیز در می‌آید که با سیر خود متن ترانه تناقض دارد.

ترانهٔ قصه آمیز دیگر وصف شتر است که دارای مختصات شعری ویژه‌ای است.

متن آن چنین است:

اشتر به چراست در بلندی، کله‌ش به مثال کله قندی - در بلندی، اشتر به چراست در بلندی، چشماش به مثال آینه بندی- کله قندی- در بلندی، اشتر به چراست در بلندی، گوشاش به مثال بادبزندی- آینه بندی- کله قندی- در بلندی، اشتر به چراست دربلندی، دنبش به مثال جاروبندی- کله قندی- آینه بندی- باد بزندی- در بلندی.

و سپس به همین ترتیب می‌توان مصرع‌های زیرین را افزود:

چشماش به مثال دور بینندی (دوربین)، دهن به مثال غار غلندی، سینه به مثال سخت سنگی، شکم به مثال طبل جنگی (باید تلفظ کرد: شه ـ کم)، پاها به مثال چار پایندی (چهار پایه.)

قافیه‌های مصنوعی «بادبزند» و «دوربینند» و «چارپایند» به جای بادبزن و دوربین و چهارپایه نشان می‌دهد که درترانه عامیانه هر گونه تصرف آزادانه‌ای برای فیصله دادن به امر قافیه آزاد است. به قول مولوی: هیچ آدابی و ترتیبی مجوی- هر چه می‌خواهد دل تنگت،

بگوی!- بگذریم از این که «سخت سنگی» و «طبل جنگی» در عین حال با « بلندی» وغیره قافیه شده است.

در این ترانه نیز تمرین حافظه و یادداشت سلسله مراتب کلمات همراه با توصیف شتر برای کودکان جالب است.

برخی از ترانه‌های عامیانه به خودی خود قصه نیست ولی در نسج قصه می‌آید. برخی از آنها را برای نمونه ذکر می‌کنیم:

منم منم بلبل سرگشته، از کوه و کمر برگشته، مادر نابکار مراکشته، پدر نامرد مرا خورده، خواهر دلسوز استخوانهایم را با هفتا گلاب شسته، زیر درخت گل چال کرده، منم شدم یک بلبل، پر ....پر....

نظیر این ترانه گاه با عین همین معنا، درافسانه‌های اروپائی نیز وجود دارد. ترانه دیگر مربوط به قصهٔ «خاله سوسکه».

خاله سوسکه کجا میری؟- خاله سوسکه و درد پدرم!- من که از گل بهترم،- بگو خاله غزی، چادر یزی (یزدی)، کفش قرمزی، دست بلوری، پا بلوری، کجا میری؟ میخام برم بر همدون، شوور کنم بر رمضون «یا : شوکنم...»، قلیون بلور بکشم (باید تلفظ کرد «بلور» با تشدید ل)، نون گندم بخورم، منت مردم (یا منت خارشو) نکشم.

ترانه دیگرمربوط به قصه «بزک زنگوله به پا»:

این کیه تاپ تاپ میکنه؟ آش منو پره خاک میکنه؟ - منم منم بز بزقندی (یا:بزک زنگوله پا)، ور می‌جم دو پا دو پا (یا روی هر دو پا)، دو شاخ دارم در هوا، دو پای دارم بر زمین، کی خورده «شنگول» مرا؟ (یا: من)، کی خورده «منگول» مرا؟ کی خورده «حبهٔ انگور» مرا؟ کی می‌یاد به جنگ من؟ - من می‌یام به جنگ تو.

این قصه نیز دارای گسترش در نزد اقوام مختلف آریائی است و همانند آن در زبانهای اروپائی وجود دارد.

و سرانجام این ترانه را که به قصه«نمکی» مربوط است به عنوان مثال ذکر می‌کنیم:

نمکی نم نمکی! خیر نبینی نمکی! هفت در و بستی نمکی!یه در رو نبستی نمکی!

۴.ترانه های انتقادی ومطایبه آمیز، متضمن کنایه، طعنه، استهزاء به کسی یا چیزی

لحن مطایبه آمیز در همهٔ ترانه‌های عامیانه دیده می‌شود ولی برخی از آنها به ویژه به انتقاد، مطایبه، استهزاء و متلک گوئی اختصاص دارد.

شاید کشف تم‌های اجتماعی متضمن انتقاد نسبت به قشرهائی که مورد محبت عامه نبوده‌اند در ترانه‌های عامیانه در وهلهٔ اول غیر مترقب به نظر برسد، ولی اولا این واقعیتی است که چنین تم‌هائی

در ترانه‌ها منعکس است، ثانیاً هیچ چیز از این طبیعی‌تر نیست. ترانه‌هائی که بیان‌گر احساس مردم ساده است، ناچار باید پرخاش و رنج و محرومیت آنها را نیز بیان کند.

ما ذیلا ترانه‌هائی را که در انتقاداز مالک، از روحانیون تابع فئودال‌ها و طفیلی منش، یا در بیان فقر توده‌هاست ذکر می‌کنیم.

ترانه زیرین علیه ارباب ده است (بمبولی در این ترانه واژه بی معنائی است برای ضرب دار کردن مصرع‌ها).

رفتم بالا ده- بمبولی، پیش ارباب ده- بمبولی، اربابش غزه[۲۰]- بمبولی، بندش قرمزه- بمبولی، یکدوری پلو- بمبولی، صد چماق به دس- بمبولی، زد سرم شیکس- بمبولی.

برخی ترانه‌ها در مذمت از صنف روحانی نماست. از آن جمله:

تبت یداالیله (یا :ابیله)، آخوند و بردن طویله، کاهش دادن، جوش دادن، نمیره.

الیله و یا ابیله در این جا مسخ شده واژه ابولهب است. ترانه با آیهٔ قرآن که در ذم ابولهب است آغاز می‌شود و از سود جوئی و پرخوری شکایت می‌کند.

و نیز در همین مضمون: گنجشک اشی مشی، لب بوم مانشین، بارون میاد تر میشی، برف میاد گوله میشی، می افتی توحوض نقاشی، کی در میاره؟ فراش باشی. کی میکشه؟ قصاب باشی. کی می پزه؟ آشپزباشی. کی میخوره؟ ملا باشی.

برخی ترانه‌های عامیانه بیان‌گر فقر و ناداری مطلق توده‌هاست. از آن جمله: الله کریم، هفت نفریم، نون نداریم، شب می‌خوریم، صبح نداریم، صبح می‌خوریم، شب نداریم.

و نیز ترانه زیرین حاکی از آن که خاله است و یک بزغاله و همه چیز خاله را بزغاله می‌دهد:

فرش اتاق خاله: پشم تن بزغاله. شمع اتاق خاله: ازپی‌های بزغاله. مرواریای خاله: دندونای بزغاله. جاروی اتاق خاله:از ریشای بزغاله. مهمونی‌های خاله: از دولت بزغاله.

در ترانه زیرین یک «لنگ حمام» تنها ثروت دارنده آن است و حسنی همه نیازهای خود را با آن رفع می‌کند.

هم گل مگلونه؟، هم سفرهٔ نونه، هم لنگ حمومه، هم حسنی به سر می‌پیچه، هم دور کمر می‌پیچه، هم دخل فروشش هس (یعنی بساط فروش خود را روی لنگ پهن می‌کند)، هم لحاف دوشش هس.

تم‌های اجتماعی در ترانه‌های عامیانه چندان زیاد نیست ولی طعنه‌ها و متلک‌های روزمره علیه کچل , پیرزن، شوهر، هوو، عمه، آدم‌های سبزه رو، فکلی، و غیره متعدد است. برخی نمونه‌ها ذکر می‌کنیم:

علیه پیر زن:

امون! امون! زمونه!یک پیره زن نمونه،مگه پیره زن چی کرده؟ زلفا رو قیچی کرده. پیر زنیکه

دوگاب داش، سوراخ خونش راهاب داش (راه آب).

ونیز: تخمه می‌شکنی پیره زن؟- دندون ندارم، فرزند! جارو می‌کنی پیره زن؟ = قوت ندارم (یاکمر ندارم) فرزند! شوهر می‌کنی پیره زن؟- اختیار دارین!فرزند!

چندنمونه دیگر از این نوع ترانه‌ها را می‌آوریم:

۱.شکایت از شوهر: این دختر بوره بوره، لب میزنه به آبغوره، آبغوره‌اش نمک داره، حاج علی خان یدک داره، یدکش یرقه میره، در خونه داروغه میره: «- داروغه جون! عرضی دارم، دل پر دردی دارم، شوهرم زن کرده، پشتش و بر من کرده، دونون از من کم کرده.»

۲.علیه زنی رقیه نام. سگه واق واق میکنه، گربه پیاز داغ میکنه، خره عرعر میکنه، دنبش یکور میکنه، رقیه رق میزنه (واژه «رق» من در آوردی است تا با «صندوق» قافیه شود» سرشو به صندوق میزنه (کونشو...)، صندوق ماخراب شد، دل رقیه کباب شد.

۳. علیه خاله: هرکه عروس عمه شد، سرخ و سفید و پنبه شد , هر که عروس خاله شد، سوسک سیا جزغاله شد.

۴. علیه آدم گندمگون: سیاسیا، خونه ما نیا، عروس داریم، بدش می‌یاد (می‌آید).

نیز در همین مضمون: قوری لب طلائی، نه قند داره نه چائی , عروس به این کوتائی، داماد به این سیائی، هر دو به هم میائی.

۵. دعوای خانوادگی:

اقوام عروس می‌گویند:

پسر شما شرابیه، روز که میشه به بازیه،شب که میشه به قاضیه.

اقوام داماد می‌گویند:

دختر شما رو شا میبره[۲۱]، سیر و تماشا میبره، ریسمون به حلقش میکنه، رسوای خلقش میکنه.

۶. علیه کچل: کچل کچل کلاچه، روغن کله پاچه، کچل رفته به اردو، برای نصفه گردو، گردو رو آب برده، کچله رو خواب برده.

۵. ترانه‌های غنائی که در آن عشق یا احساس غنائی دیگری بیان شده

عنصر غنائی (لیریک) که بیان‌گر احساسات و عواطف انسانی در قبال حوادث زندگی است در ترانه‌های عامیانه فارسی همه جا دیده می‌شود و مانند **عنصر طنز آمیز** که رابطهٔ خشم یا استهزاء گوینده رابه پدیده‌های زندگی فردی و اجتماعی نشان می‌دهد. دو پایهٔ مهم آفرینش هنری در این ترانه‌هاست لذا اگر بخواهیم در این زمینه‌ها نمونه‌های متعدد بیاوریم باید برخی از ترانه‌های یاد شده را مکرر کنیم. (مانند ترانه : «رفتم به سوی صحرا، دیدم سواری تنها» که در بند ۳ ذکر گردیده

و در بارهٔ آن بحثی نیز شده است) ولی جهت غنائی در دو قطعه زیرین به اوج ویژه‌ای می‌رسد.

– تو که ماه بلند در آسمونی، منم ستاره میشم دورت می‌گردم، – تو که ستاره میشی دورم می‌گردی، منم ابری میشم روت رو می‌گیرم، – تو که ابری میشی روم رو می‌گیری، منم بارون میشم تن تن می‌بارم (یعنی تند تند)، – تو که بارون میشی تن تن می باری، منم سبزه میشم سردر میارم، – تو که سبزه میشی سر در میاری– منم گلی میشم پلوت میشینم،تو که گلی میشی پلوم میشینی، منم بلبل میشم چه چه می‌زنم (واست می‌خونم).

و نیز: دیشب که بارون اومد، یارم لب بوم اومد، رفتم لبش ببوسم، نازک بود و خون اومد، خونش چکید تو باغچه، یه دسته گل در اومد، رفتم گلش بچینم، پرپر شد و ور اومد، رفتم پرش بگیرم، کفتر شد و هوا رفت , رفتم کفتر بگیرم، آهو شد و صحرا رفت , رفتم آهو بگیرم، ماهی شد و دریا رفت.

این استحاله و تبادل دائمی، این پی‌گرد جاویدان در درون عناصر، این سیر و سفر بی سر انجام عشاق در ژرفای طبیعت، نکته دل انگیزی است که در این دو قطعهٔ غزل آور آمده و در قطعات دیگر نیز چنان که دیدیم همانند داشته است در قصه «دویدم. و دویدم» ما با نمونه‌ای از این استحاله‌ها آشنا شدیم. در قصه «منم منم بلبل سرگشته» نیز تبدیل انسان به پرنده دیده می‌شود. در قصه «رفتم به سوی صحرا» نیز آرزوی تبدیل شدن به مرغ ذکر شده است. تصور می‌رود می‌توان این نکته را یک **ویژگی مضمونی** در ترانه‌های عامیانه فارسی دانست. به هر جهت بسیار زیباست. این ترانه‌ها را می‌توان در گنجینهٔ ادبیات فارسی وارد ساخت.

۶. ترانه‌های رقص و تصنیف‌های عامیانه

ترانه عامیانهٔ چندی برای کف زدن، دم گرفتن و برای رقص است. از آنها نمونه‌ای چند ذکر می‌کنیم: اینجا تهرونه بشکن! قر فراوونه– بشکن! من نمی شکنم– بشکن! برای تاجرا– بشکن! روی آجرها– بشکن! زیر درخت یاس بشکن! کردم التماس بشکن! زیر درخت توت– بشکن! افتادم به روت بشکن! (توسل به رکاکت به قصد خنداندن شنوندگان معمول است)، این جا بشکنم یار گله داره، آن جا بشکنم یار گله داره.

یا این ترانه که برای کف زدن و رقص است:

البته، البته، البته هونک دسته داره، آلبالوگیلاس هسته داره، آفتابه پسر عموی فیله، این ریش برادر سبیله، آفتابه سوار بر لگن شد، گنجشک رفیق کرگدن شد، دیشب که به دست ما چپق بود، حموم نظامیه قرق بود.

بنای این شعر ربط مسائل بی‌ربط برای ایجاد خنده است. از ترانه‌های معروف عامیانه برای رقص، ترانه زیرین است:

عموسبزی فروش!- بله، قرمساق کم فروش!- بله، سبزی هم داری؟-بله، سبزیت باریکه؟ - بله، دالون تاریکه؟- بله، سبزیت گل داره؟- بله، درد دل داره؟ بله، ابروم رو دیدی؟ - بله، خوب پسندیدی؟- بله، وسمه خریدی؟ - بله، به ریشت خندیدی؟ بله،ترتیزک داری؟- بله، پاچه خیزک داری؟- بله.

همراه کردن رقص با تصنیف که «دکلامه» می‌شود و انتخاب «پرسوناژ» معینی از عامهٔ مردم در فولکلور ماامر رایجی است.

ترانه‌های زیرین که ما بخشی از آن را ذکرمی‌کنیم گویا برای رقص‌هائی است که با مضمون معین و ژست‌هائی که کار دارنده مشاغل را نشان می‌دهد اجراء می‌شود.

مرد غریبم زی پنبه، تازه رسیدم زی پنبه، از نجاراست اره،از بناهاست ماله , از علافاست گاله، از حلاجاست پنبه- اره و ماله و گاله و پنبه- مرد غریبم زی پنبه....الخ.

یا: عمواغلی کی خر می‌کشی؟ فردا

پیشو به من میدی؟ دنبشو

دنب خرتو جاروی مادر زن تو ..... الخ

آن بخشی از ترانه‌های عامیانه که ویژهٔ تصنیف (به منظور خواندن با آلات موسیقی است) غالباً از تصنیف‌هائی که در دوران سلسله قاجار در تهران مرسوم بوده، گرفته شده است. تعداد این تصنیف‌ها زیاد است. چند نمونه ذکر می‌کنیم: ترانه معروفی که هنوز در مجالس عروسی خوانده می شود:

بیا برویم از این ولایت من و تو، تو دست مرا بگیر و من دامن تو- ای یار مبارک بادا- ایشالا مبارک بادا! قربان بروم روشت مرغابی را[۲۲]، آن حوض بلور و گردش ماهی را، این حیاط و اون حیاط، بپاشین نقل و نبات، به سر عروس و داماد , پنج دری رو به قبله شر و شر آبش میاد، عروس ما بچه ساله سر شب خوابش میاد، کوچه تنگه؟ بله. عروس بلنده؟ بله. دست به زلفاش نزنین، مراوری بنده، بله. گل در اومد از حموم , سنبل در اومد از حموم , شاه دوماد رو بگین، عروس در اومد از حموم، عروسیه شاهانه،ایشالا مبارکش باد! عیش بزرگانه، ایشالا مبارکش باد! تصنیف دیگر: دختر شیرازی شیرازی دختر شیرازی، ابروتو به ما بنما تا بشم راضی، ابرو مو میخای چه کنی ای بی وقا پسر، کمون به بازار ندیدی اینم مثل اونه- ولیکن نرخش گرونه،

(در بندهای بعد به جای ابرو اعضاء دیگر مانند«چشما»، «سینه» مطرح است و به بادام و لیمو تشبیه می‌گردد و بقیه الفاظ ثابت می‌ماند.)

تصنیف دیگر: رفتم بازار زرگرا (زرگرها)، دیدم خانم چادر سرا (الف زائد است برای قافیه) , گفتم خانم خونت کجاس، گفت خونمون خیابونه،پشت خونمون آب روونه، یه وقت بیا که وقت باشه (که وخ باشه)، آفتاب سردرخت باشه (درخ باشه)، بچه‌ام توی مطبخ باشه،

تصنیف معروف دیگر: سر دست یارم مخمل آبی- جونم، عقلت و نده به آدم بابی- جونم، سردست یارم مخمل طوسی- جونم، مالت و نده به آدم روسی- جونم، سر دست یارم مخمل کاشی ـ جونم، عقلت و نده به آدم ناشی- جونم، کاکا- سرشو شد (شو: شب)، نصفه شو شد، وقت خو شد (خو: خواب)، دلم ئو شد (ئو: آب) نیومد یارم، گل بی‌خارم، تاج قاجارم.

چنان که گفتیم تعداد این تصنیف‌ها زیاد است و تفاوت اساسی آنها با تصنیف‌های بعد که شیدا و عارف برجسته‌ترین نماینده آن بودند، در خصلت قوی فولکلوریک آن است. این تصنیف‌ها با صمیمیت خودمانی بیشتری از تصنیف‌های ادبی دوران بعد که مطالب را در عبارات مدمغ‌تر و احساسات را در چارچوب یکنواخت‌تر بیان می‌داشتند، رنگ زمان و روان را منعکس می‌کنند.

ما در این جا به بررسی طبقه بندی شده ترانه‌ها خاتمه می‌دهیم. این طبقه بندی البته ناتمام است زیرا بسیاری نکات دیگر در ترانه‌های عامیانه منعکس است که در این طبقه بندی‌ها نمی‌گنجیده است. برای بسیاری از حوادث روزمره، پدیده‌های طبیعی و اجتماعی روزمره، ترانه کوچکی هست که ورد آسا خوانده می‌شد. مثلا برای موقعی که هوا سرد است:

یخ کردم و یخ کردم، گربه رو تو مطبخ کردم، گربه زن عموم شد، دمپختکا تموم شد.

برای تمام کردن کاری: تموم شد کار پوستین، فقط مونده سر آستین، ننه‌م رفته عروسی.

در آرزوی دمیدن خورشید: خورشید خانم آفتاب کن، یک مشت برنج تو آب کن (یک مش)، ما بچه‌های گرگیم، از سرمائی بمردیم.

هنگام آمدن باران: بارون میاد غلغله چی، تو جیب بابام پر نخودچی (نخوچی)، بارون میاد ریزه ریزه، توجیب بابام پر فیروزه

برای عبور عروس: عروس میبرن کوچه به کوچه, براش میپزن آش آلوچه. ترانه‌های کودکان دبستان: یک،دو، سه، زنگ مدرسه، چار، پنج، شش، ناظم بیا پیش، نخودچی کیشمیش، هفت،هشت، نه، یک قدم جلو!

و نیز: عدسی فردا مرخصی. فتیله،فردا تعطیله. لوبیا! فردا زود بیا! در استهزا حاجی آقا: حاج آقا زن گرفته، خرجیش و از من گرفته، حاج آقا موش گرفته، عبا رو به دوش گرفته.

در وصف ماست: عجب ماست؟، عجب ماس، عجب ماست کل عباس، دو من نون و یه من ماس، ازاین ماست کل عباس، چشم دید و دلم خواس.

به هنگام بازی برای خاموش شدن (دم فروبستن): الله وهپ، سنگ ترب، پشکل بز، بخور و بلپ! (لپیدن گویا یعنی با لپ‌های پرخوردن).

دراستهزاء فکلی‌ها: آقای فکل، چه چه! توی لاله زار، چه چه! ته سیگار داری چه چه!،.....

و از این قبیل فراوان است.

تمام این ترانه‌ها با آن که ممکن است در وهله اول بی بها و مبتذل و گاه رکیک به نظر رسند، ازجهت اشکال وزن،اشکال قافیه، جسارت مضمون، ویژگی‌های لفظ بسیار جالب و قابل بررسی هستند. شعر فارسی می‌تواند از اینها در موارد یاد شده الهام گیرد و خود راغنی‌تر کند.

به ترانه‌های عامیانه باید «کوچه باغی»را نیز افزود. کوچه باغی غزل وارهای عامیانه برای خواندن در پرده های دستگاه‌های موسیقی ایرانی است. این اشعار یا ساخته خود مردم یا مسخ شده اشعار ادبی است که رنگ عامیانه به خود گرفته است. تعداد آنها نیز زیاد است و با آنکه از جهت آن‌که وزن عروضی در اینجا مراعات می‌شود آن را باید از مقوله «اوسانه» خارج کرد. برای داشتن تصوری از آنها، چند نمونه ذکر می‌کنیم:

شب عید است ویار از من چغند پخته میخواد
خیالش میرسد من گنج قارون زیر سر دارم
شبی رفتم به گل چیدن گرفت از دامنم خاری
صدا از باغبون اومد که این دزد است و نگذارین
پیرهن از برگ کل از بهر یارم دوختم
پیرهن خش خش نکن شاید که بیدارش کنی
بلبل آوازه خوان آواز می‌خواند به باغ
بلبلا کم خوان که می‌ترسم که بیدارش کنی.

بخش چهارم. نتیجه گیری

ما در این بررسی، ترانه‌های عامیانهٔ فارس متداول در تهران را از جهت وزن، قافیه، مضمون و سبک هنری مورد تحلیل قرار داده و این ترانه‌ها را از جهت مضمونی آن به چند گروه تقسیم کرده و از هر گروه نمونه‌هائی ارائه داشته‌ایم. خواننده می‌تواند اکنون خود را در این زمینه دارای تصور روشنی بشمارد. کاری که باید انجام گیرد و تاکنون نیز از طرف برخی از گرد آورندگان معاصر ایرانی انجام گرفته، بررسی منظم و علمی این ترانه‌ها نه فقط در تهران بلکه در سراسر کشور است.

از شعرای معاصر احمد شاملو (ا.بامداد) موفق شده است در وزن، شکل و روح ومضمون ترانه‌های عامیانه آثار ادبی به وجود آورد (مانند ترانهٔ «پریا»). این کوشش احمد شاملو نشانه ثمر بخشی کوشش‌هائی در این جهت و از این قبیل است. بررسی فولکلور

ایرانی و فرازاندن این فولکلور (که به طور عمده خلاقیت ناخودآگاه خلقی است) تا سطح فعالیت خودآگاه هنری، کاری است که نه تنها در زمینه شعر، بلکه در همه زمینه‌ها می‌تواند به رشد هنر ایران کمک جدی کند.

دربارهٔ اثر بزرگ علی اکبر دهخدا: امثال و حکم

"Les proberbes sont les e´chos de l'expérince"

(امثال پادآواز آزمون‌هاست)

«امثال و حکم» اثر معروف پژوهندهٔ بزرگ معاصر ادب و لغت فارسی علی اکبر دهخدا نخست در سال های ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۱ و بار دوم در سال‌های ۱۳۳۸ – ۱۳۳۹ (به وسیله بنگاه نشریاتی امیر کبیر) در چهار جلد و ۲۰۶۴ صفحه (بدون احتساب فهرست‌ها) به چاپ رسیده و گویا شادروان دهخدا، بنا به خواهش قراگوزلو وزیر فرهنگ وقت، این یادداشت‌ها را از میان یادداشت‌هائی که برای «لغت‌نامه» خود تدارک دیده بود، جدا کرد و آنرا مدت‌ها قبل از انتشار لغت‌نامه، نشر داد. این جانب در جست و جوی یافتن یک سلسله مسائل مربوط به زندگی و فرهنگ گذشتهٔ جامعهٔ ایران این چهار جلد را سطر به سطر و واژه به واژه با دقت در تابستان ۱۳۵۲ (و حتی در مواردی به کرات) خواندم و در حواشی مجلدات نکاتی چند نوشتم که اینک سودمند می‌شمرم برخی تذکرات کلی خود را در این نوشتهٔ کوتاه بیاورم، شاید هم برای خوانندگان این اثر جلیل و هم برای عرضه داشت آتی آن به شکلی منطقی‌تر سودمند افتد.

بررسی با حوصله این اثر بزرگ سیری است عبرت‌آمیز در بارگاه خرد و نکته سنجی و جهان‌نگری و استنتاج حیاتی اسلاف ما که در جملات و ابیات و امثال موجز، پرداخته و پرنگار وتوصیف‌گر، کوهی واقعیات مکرر و تجربیات مستمر را درخود متراکم ساخته است. واقعاً در زمینه شناخت انسان و جامعهٔ زمان خود «بروبام دانش همه رفته» و گفتنی‌ها را به دلاویزترین طرزی گفته‌اند و هر قوم می‌تواند به داشتن این گنجینه، این پهنهٔ فراخ مشاهده، این دامنه گستردهٔ ادراک، این ابعاد شگرف ژرفش فلسفی و اجتماعی و حیاتی، برخویش بنازد. در کنار داوری‌های نادرست و گاه زیان بخش که حاکی از خورد شدن روح آدمی زیر بار «واقعیت زشت» و اعتساف

زمانه غداراست، یعنی داوری‌هائی که بسیار اندک است، ما با داوری‌های بسیار نغز و پر مغز و عمیق و احیاناً داهیانه و والائی روبه رو هستیم که عظمت کلاه برافکنی از اندیشه و آزمون انسانی را نهفته دارد و شخص را به سکوت و تصدیق ارادتمندانه و تنبه و حتی ستردن مژگان از سرشک وا می‌دارد. ابن مقفع درست گفت: «اذاجعل الکلام مثلا، کان اوضح للمنطق و اوسع للشعوب». بی اغراق در میان این سخنان گزین، سخنانی است که باید به خط زر نگاشت.

این اثر شادروان علی اکبر دهخدا شاهکاری است از تدوین شکیبای زبدهٔ امثال و حکم فارسی که نامش را بی‌شک در تاریخ ادب ایران مخلد می‌کند. او در این زمینه از پیشتازان تنظیم ادب فارسی به شیوهٔ معاصر است و کارهای آیندگان ناچار بهره‌گیری از تلاش بزرگ ماوراء انسانی اوست که او خود آن را گاه «شدت عمل ایرانی» می‌نامیده است. البته در آمیختن امثال و حکم فارسی با امثال و حکم عربی، در آمیختن سخنان حکمت آمیز نویسندگان و شعرا، تعبیرات مثلی , مصطلحات و عبارات متروک و کهن ادبی و امثال عامیانه متداول امروز، همه و همه در یک انبوهه بی‌شکل کاری است از جهت اسلوبی محل تأمل. این ژولیدگی اسلوبی در «لغت نامه» نیز دیده می‌شود و اصولا عیبی است که نسل گذشته ادباء و محققان ما (صرف نظراز ارزش والای آثار تحقیقیشان) از آن مبری نیستند. چنان که عیب اسلوبی اثر دهخدا نیز تأثیری در اصل مطلب که عظمت و جسارت اقدام و مرتبه عالی دقت و توغل تحقیقی و ادبی شادروان دهخدا است، ندارد. زیرا «امثال و حکم» دروازه‌ای فراخ برای استدراک عمیق‌تر ارثیهٔ کهن ادبی ما گشاده می‌کند. دهخدا در اثرمطالعهٔ مداوم و داشتن ذهن تند و تیز، به بسیاری نکات و اصطلاحات و عبارات و لغات متروک و ناشناخته که بدون درک معنای آنها تمام عبارت یا شعر تاریک و مبهم می‌ماند، توجه یافته بود و از تألیف این کتاب برای ارائهٔ آنها سود می‌جوید و همه و همهٔ این نکات منظره‌ای جذبه‌آور از گنج خانه روح و تفکر اقوام مختلف ایرانی و غیر ایرانی ساکن فلات ایران می‌گسترد و الحق کار دهخدا کار هر کس نیست مگر آن که سازمان‌ها و جمع‌های علمی مجهز به وسائل و اسلوب علمی، در آینده این کار را در سطحی از جهت توقعات امروزی دانش بالاتر، از نو انجام دهند. علی رغم آن، اثر دهخدا از این جهت در ادب فارسی «کلاسیک» خواهد ماند و یاد آنرا کارنامه فرهنگ ایران فراموش نخواهد کرد.

هم اکنون نیز پژوهنده‌ای پر کار می‌تواند سخنان حکمت آمیز و قصار (آفوریسم یا عبارات بالدار)، امثال ساری Proverbe تمثیل‌ها و فابل‌ها Paradeigma، امثال عربی متداول در کتب فارسی، عبارات اصطلاحی (فرازه‌ئولوژی) را از همین کتاب اخذ و درجلدهای مجزا به نام خود دهخدا چاپ کند و یا با استفاده از این گنجینه آماده و انجام پژوهش‌های دیگری که نشده، در درجهٔ اول امثال (اعم از عامیانه یا ادبی)را با توضیح مصداق و موارد استعمال و تاریخچهٔ پیدایش آنها و امثال همتا و نظیر آنها، مرتب گرداند. و نیز می‌توان سخنان و نکات حکمت آمیز

و قصار را در جزوه‌ای مستقل ترتیب داد و برای امثال عربی و بسیاری از اشعار دیمی که اینجا و آنجا آمده است (و از جهت هدف اصلی اصولا محلی از اعراب ندارد) جزوه‌ای جداگانه مدون ساخت که تازه آن هم ناقص است و کار خود اعراب است که به جمع آنها هم اکنون کوشیده‌اند (مثالا در المنجد)، مگر آن نوع عبارت عربی که در ادب فارسی غالباً تکرار شده و دانستن آنها برای درک زبان ضرور است ونه هر شعر یاعبارت عربی که در متون فارسی جای داده شده است.

جمع‌آوری بسیار دقیق و تقریباً جامع امثال عامیانه متداول در تهران از مزایای مهم کار آقای دهخداست. تا آنجا که نگارنده قادر است تشخیص دهد در این زمینه، کمتر مثالی است که از نظر دهخدا، نویسنده «چرند و پرند» یعنی از استادان زبان عامیانه و لفظ عوام مردم تهران، فوت شده باشد. ثبت این امثال از جهت شیوهٔ تعبیر و بیان، تا آنجا که نگارنده دیده است، درست موافق با آن طرزی است که مردم تهران لااقل در دوران تدوین این اثر می‌گفته‌اند و نگارنده درحیات خود بارها شنیده است و جا دارد که این امثال شیرین و پر مغز و پر معنی بااسلوب علمی تنظیم و تکمیل گردد تا این طور در میان ابیات و مصارع و جملات عربی و عبارات مختلف گم نشود و به علاوه موارد استعمال و احیاناً منشاء اسطوره‌ای آنها و نظایر ادبیش و همتاهای آن در زبانهای خارجی نیز جست و جو و ضبط شود.

شادروان دهخدا در این اثر کبیر خود سه کار نادرست کرده است. یکی آوردن امثال بی‌ربطی از یک مجموعهٔ امثال هندی که نه در ادب کلاسیک ما و نه در تداول ایرانیان، در هیچ کدام پایه و ریشه‌ای ندارد. دوم نقل مقدار غیر مناسبی از اشعار معقد شادروان ادیب پیشاوری که باهمهٔ مراتب فضل و ادب و مقام اخلاقی و انسانی، آثار تکلف رنج‌آوری در بسیاری از اشعارش دیده می‌شود و ضرورتی نداشت که این همه ابیات از ادیب در کنار آثار مولوی و سعدی و حافظ این همه جا را اشغال کند. اینک سه نمونه از ابیات ادیب برای داوری خواننده می‌آوریم که نه واجد شیوائی سخن است و نه صاحب معنی ارزندهٔ خاص و نه دارای شیرینی و ملاحت که پوشانندهٔ معایب باشد.

«کیفر دهدت یزدان بد را و نیک را
وافی وفاش بیند و جافی همی جفاش»

«کبوتر کند با کبوتر پرش
کند زاغ با زاغ دیگر چرش»

«کند مرد ارمنده را باده شوخ
که میخواره بر لب نمالد کلوخ»

سوم نقل اشعار سست و سطحی و بی‌معنائی از جناب حاج سید نصرالله تقوی مستشار وقت دیوان تمیز و از دوستان دهخدا که به اطلاعات حکمی و ادبی معروف بود ولی از اشعارش بی‌ذوقی و یبوست طبع و بی‌مایگیش پیداست و مطالبی که گفته توضیح واضحات و تکرار مکررات است:

کسی را سزد تاج و شمشیر و پرچم
که تدبیر و شمشیر و دینار دارد

کسی را کز بزرگی بهره باشد
هم از خردی نشان است و دلائل

گر به کف اندر تو را زعقل عقال است
از کف مستان عقار غفلت مستان

ز دزدان عجب نیست یغمای بستان
چو ناطور رخنه به دیوار دارد

که این آخری تکرار بسیار خنک این بیت دلاویز سعدی است:

چون نکند رخنه به دیوار باغ
دزد، که ناطور همان می‌کند؟

به قول شادروان قزوینی «و نعوذبالله من هذه الابیات البارده!»

و اما در میان سخن گویان ما که در این چهارجلد افکارشان مورد استفاده مدون قرار گرفته، مقام اول را از جهت تنوع و غناء فکر، دقیق و مشخص بودن آن، مبتکرانه و نوآورانه بودن آن بدون شک جلال الدین محمد مولوی بلخی ثم قونیوی دارد که شاعر و متفکری عبقری و در ادب جهان بی‌همتاست. حافظ که توفیق یافته است عمق اندیشه را با زیبائی افسون‌گر بیان سرشته کند، درمیان همهٔ گویندگان با سبک و شخصیت و عنصر خاص خود می‌درخشد. مولوی را برخلاف حافظ سخنی است ژولیده، خلقی، بی قید و بند و شاید گاه غیر فصیح. گرچه چنان اندیشه ور و هنرمندی که مولوی بود، خود معیار گزار فصاحت است. بیان آسمانی و صیقل خورده و دل‌انگیز حافظ از جهت جوشش اندیشه‌ها به پای مولوی نمی‌رسد ولی به هر جهت این دو تن در بالای سفینهٔ شعر و خرد ما جای می‌گیرند. پس از این دو شخصیت استثنائی، نوبت به سعدی شیوا و فصیح و سنائی شوریده و پرخاش‌گر می‌رسد که بیشتر واعظ و اندرزگرند و مانند آن دوتای نخست چنان پیامی سرشار از رموز و کنایات با خود ندارند. البته این دو نیز مجرب، عمیق و نغز گو هستند، با این تفاوت که سعدی از جهت بیان در مقام ویژه‌ای است. سپس نوبت فردوسی و ناصرخسرو و

نظامی می‌رسد و با فاصله‌ای عطار و اسدی طوسی و آن گاه اوحدی که در شیوهٔ اندرز دستی دارد و صائب که نکته یاب و عمیق و دارای طرز خاص خود است و سپس دیگران. البته این جدول که در اینجا ترتیب دادیم، به اتکاء آن چیزی است که دهخدا در اثرخود آورده و از دیدگاه «امثال وحکم» است والا شاعران را اگر از دیدگاه‌های دیگر بنگریم، ای چه بسا منظره دگرگونی‌هائی بیابد. در میان آثار منثور، شادروان دهخدا نقل قول‌های دلپذیری از بیهقی و غزالی و مرزبان‌نامه و گلستان آورده است.

مؤلف دانشمند گاه امثله‌ای به لهجهٔ کرمانی و بختیاری و لری نیز ثبت کرده است که چون ابداً جای این کار نبوده و در آن جامعیت و پی‌گیری مراعات نشده یعنی امثال دیگر نقاط ایران نقل نگردیده، از جهت اسلوبی عمل توجیه ناپذیری است و باید کان لم یکن گرفته شود.

دهخدا یک جا با ذکر مثل زشت «اترک التروک و لوکان ابوک» مقداری مطالب بیهوده و زیان‌مند در مورد ترکان گرد آورده و در جای دیگر تحت عنوان «نه شیر شتر و نه دیدار عرب» و نیز تحت مادهٔ «میخ قمی» مطالب ضد عرب را ثبت کرده و سرانجام با بهانه قراردادن مصرع «مزن زشت و بیغاره ز ایران زمین» قریب ۲۰۰صفحه از جلد سوم را اختصاص داده است و یک سلسله نقل‌قول‌ها به ویژه از «غرراخبار ملوک الفارس» و برخی نوشته‌های «دینشاه» و «کتاب المتاج» و غیره و وصف‌های اغراق آمیز از ایران و ایرانی و شاهان این سرزمین، که برانگیزندهٔ تعصبی ناروا و ناپسند است. بسیاری از این گفته‌های اخیر واقعیات را سخت زیباتر از آن منعکس می‌کند که بود و الحق درخورد مرد آزاده و پخته و آزموده‌ای مانند دهخدا نبود که یکباره به این عصبهٔ زشت شعوبی و قومی دل ببندد. البته ایجاد غرور بجا درخلقی که استعمار و استبداد او را به چاکری حقارت آمیز وا می‌دارد، کاری است ضرور. ولی برای این کار ما به ستایش‌گری‌هائی بی‌محتوی و ایجاد ملت‌گرائی محدود ابدا نیاز نداریم. متأسفانه در ایران غالباً میهن پرستی با این تعصبات محدود قومی اشتباه می‌شود. البته در اثر دهخدا مدیحهٔ آزادی و تسامح و آسان‌گیری در موارد متعددی آمده است و جوانی انقلابی مؤلف از پس حجاب مراعات‌های دوران استبداد گه گاه خود را نشان می‌دهد.

پیش از خاتمه این سیر کوتاه جا دارد یاد آور شویم که علامه دهخدا طی چهار جلد اثرخود، ده‌ها افسانهٔ تمثیلی و توضیح برخی مثال‌های عامیانه، شخصاً با روش خاص انشاء خود، نگاشته که با جملاتی قصار، غنی، فصیح و کهن (آرکائیک) نگاشته شده است. این قصه‌ها نمونه‌های خوبی از نثر نویسی دهخدا است و از عجائب آنکه این سبک او با سبک «چرند و پرند» در روزنامهٔ صور اسرافیل تفاوت بین دارد. به هر صورت این قصه‌ها با میزان اندکی که از اشعار دهخدا مانده است می‌تواند ارثیه ادبی به وجود آورد که از جهت محتوی هنری و ادبی خود بی شک ماندگار و گران‌بهاست.

باری، چهار جلد «امثال و حکم» بی شک گنجی است سرشار و تنها ادیبی وقاد و علامه مانند دهخدا می‌توانست این همه سرعت انتقال در پیوند دادن امثال و این همه حسن انتخاب در یافتن سخنان ناب نشان دهد و حتی گذشته از بررسی صرفاً ادبی و نظری در این کتاب گاه به حل بسیاری از مسائل **عملی** زندگی طی یک بیت یا مصرع یا جمله پر مغز بر می‌خوریم زیرا آن سخن که درسرلوحه این گفتار آورده‌ایم در حقیقت سخن درستی است که امثال و حکم خلق‌ها پاد آوازهای تجارب انسانیند.

دربارهٔ فعالیت فراماسونری درایران
(بررسی کتاب)

«این از آن پرونده‌هاست که تاریخ سوزانده است»

لوئیز آراگن

در سال ۱۳۴۷ شمسی از جانب «موسسهٔ تحقیق رائین» سه جلد کتاب ضخیم، مجموعاً در ۲۲۴۴ صفحه، تحت عنوان «فراموشخانه و فراماسونری درایران» نشر یافته است. مؤلف این کتاب در گذشته از نویسندگان مجلهٔ «تهران مصور» و از خبرنگاران وابسته به آسوشیتد پرس است و عمل وی در افشاء (البته نسبی) سازمان فراماسونری آن هم در رژیم موجود، از جهت سیاسی تصادفی نیست[۲۳].

جلد اول کتاب در ۷۱۴ صفحه نخستین بار در ایتالیا به چاپ رسید و بار دوم در چاپخانه «داورپناه» فقط در هزار نسخه در سال ۱۳۴۷ تجدید طبع شده است. مطالب جلد اول، که سابقاً در روزنامه «تهران مصور» نیز منتشر شده بود، عبارت است از شرح طولانی تاریخ فراماسونری یا سازمان «بنایان آزاد» در فرانسه و انگلیس و آمریکا و تشریفات (ریتوآل) معبد فراماسونری که ادعا می‌شود گویا تقلیدی است از مراسم تشریفات «معبد سلیمان»! مؤلف کوشیده است با دادن توضیحاتی دربارهٔ سازمان «ملاحدهٔ اسمعیلی» و جمعیت «فتیان» یا «جوانمردان» و سازمان «دراویش بکتاشیه»، و دیگر سازمان‌های سری در ایران وجوه شباهت این سازمان‌ها را با سازمان‌های ماسونی بیان کند و از این جهت برای ایرانیان در ایجاد این نوع سازمان‌ها حق تقدم قائل گردد و ماسونیسم را اقتباسی از آنها جلوه‌گر سازد، مطلبی که قابل بحث است.

مؤلف با ارائهٔ عکس‌های عدهٔ کثیری از شاهان انگلیس و رؤسای جمهور آمریکا در لباس مخصوص ماسونی (حمایل و پیش بند) عضویت این افراد را در سازمان‌های سری ماسونی نشان داده است.

درهمین جلد تحقیق دربارهٔ نخستین سازمان‌های ماسونی در ایران و قدیمی‌ترین نوشته‌هائی که در افشاء اسرار ماسونی در ایران نوشته شده آغاز می‌شود. مؤلف نشان می‌دهد که از همان آغاز قرن نوزدهم و در دوران سلطنت فتحعلی شاه برخی از سیاستمداران و ایلچیان ایرانی در انگلستان مانند میرزاعسکرخان ارومی‌و میرزا ابوالحسن‌خان ایلچی و مهندس میرزا صالح شیرازی و برخی از پسران فرمان فرمای بزرگ با دریافت مقرری منظم به عضویت «لژها» یعنی حوزه‌های سری ماسونی (یا فراماسونی) در می‌آیند. مؤلف فعالیت فراماسونی سید جمال‌الدین اسدآبادی و میرزا ملکم‌خان را که به تأسیس «فراموشخانه» و سپس «مجمع آدمیت» در ایران دست می‌زند تشریح می‌کند. شرکت این افراد که عمل‌کرد مثبتی در تاریخ دارند، مسلماً تابع مصالح علمی‌سیاسی و با نیت‌های معین انجام می‌گرفته است. مؤلف دربارهٔ «جامع آدمیت» که پس از «مجمع آدمیت» به وسیله میرزا عباسقلی‌خان آدمیت بنا نهاده شده سخن می‌گوید و آئین‌نامه این سازمان‌ها را عیناً نقل می‌کند. ناگفته نگذاریم که دراین کتاب مؤلف می‌کوشد از شخصیت مثبت سید جمال‌الدین و ملکم‌خان بکاهد و با ارائهٔ برخی اسناد کاری کند که سمت اصلی حیاتی این افراد را تحت الشعاع برخی جهات فرعی قرار دهد و نقشی را که این افراد، به مثابه افراد ایرانی متمایل به اندیشه‌ای لیبرال و ضد استعماری، در اشاعهٔ نظریات ضد استبداد داشته‌اند، تنها به سیاست‌های پس پردهٔ قدرت‌های بزرگ تأویل و علت اصلی آن را نه در ایران، نه در آرایش طبقاتی جامعه، نه در وضع عینی اقتصادی و اجتماعی جامعهٔ آن روز ایران، بلکه در لندن و دیگر مراکز فراماسونری جست و جو کند. این جانب در نوشتهٔ دیگر خود (فروپاشی نظام سنتی) به ناردستی چنین تحلیل‌های زده‌داری اشاره کرده‌ام.

جلد دوم کتاب ۷۵۵ صفحه مانند جلد سابق نخست در ایتالیا و سپس در مطبعهٔ «داورپناه» تهران آن هم درهزار نسخه چاپ شده است. در این جلد اولین لژهای فراماسونی ایران با شرکت خارجیان توصیف شده. این لژ که لژ «بیداری ایرانیان» نام داشته مورد تأئید «گراندارِیان» یا لژ «شرق اعظم» فرانسه قرارگرفته بود و از این جهت نخستین لژ رسمی‌ماسونی در ایران محسوب می‌شود. لژ«بیداری ایرانیان» در سال ۱۹۰۸ تشکیل شده است. «گراندلژ شرق اعظم» فرانسه در آن ایام خود تابع «گراند لژ اسکاتلند» (که مرکز جهانی فراماسونری است) می‌باشد و لذا رابطهٔ با فرانسه به هیچ وجه دلیلی بر عدم تابعیت لژ ایران از لژ مرکزی جهانی نبود. بعدها «گراند لژ شرق اعظم» از مرکز اسکاتلند دور می‌شود و لذا مرکز اسکاتلند، «گراند لژ ناسیونال دوفرانس» را که هم اکنون در ایران نقش مهمی‌در رهبری یک عده از لژها دارد، ایجاد می‌کند.

لژ «بیداری ایرانیان» بنا به توصیف مؤلف نقش فراوانی در جنبش مشروطیت ایران گاه به شکل مثبت و ای چه بسا به شکل منفی بازی می‌کرده است و در آن بسیاری از سرشناسان آن روز و امروز شرکت داشته‌اند و کسانی مانند حکیم الملک، فروغی و شاعر معروف ادیب الممالک و نقاش

بزرگ کمال الملک و تقی زاده از بنیاد گذاران بوده‌اند[۲۴] و بسیاری از شاه‌زادگان قاجار (و از آن جمله در دورانی خود محمد علی شاه) نیز عضو لژهای ماسونی بوده‌اند.

مؤلف پس از تشریح جریان خزعل در خوزستان، یک سلسله اسناد و مدارک ارائه می‌دهد مانند« قانون اساسی گرانداریان» و فهرست اعضاء لژ « بیداری ایرانیان» و معرفی ۱۳۶۰ کتاب دربارهٔ فراماسونری که در جهان نشر یافته است. درتوضیح نقش سازمان‌های ماسونی در انقلاب مشروطیت نیز همان اشتباهی انجام می‌گیرد که در بالا از آن یاد کردیم. روشن است که انقلاب بزرگی مانند انقلاب مشروطیت ایران که در نوع خود در آسیا یکی از نخستین انقلابات است ثمرهٔ مستقیم شرایط تکامل جامعه است و **بهره گیری** موذیانهٔ امپریالیسم و عمال آن از این انقلاب، نباید جانشین **تعلیل اجتماعی** خود انقلاب شود. همچنین نه هر کس که در آن ایام به لژهای ماسونی پیوست و «پندار» آزادی‌خواهی را در ماسونیسم و در علاقه به نظام اجتماعی انگلستان و اروپای باختری دنبال کرد، عامل استعمار و امپریالیسم است. دراین جا یک بررسی مشخص تاریخی ضرور است و تشخیص سره از ناسره تنها به اتکاء چنین بررسی تاریخی ممکن است. البته این حکم در مورد دورانی صادق است که هنوز پندارهای ماسونی و باور به آزادی‌خواهانه بودن نظام اجتماعی انگلستان در کشور ما می‌توانست افراد حتی بی‌غرضی را گمراه سازد. در دوران‌های بعدی دیگر احتمال چنین «گمراهی معصومانه» به کلی محذوف می‌شود و به همین جهت نیز افراد با حسن نیت از همان« جامع آدمیت» راه مخالفت را در پیش می‌گیرند و بعدها در مشروطیت و پس از آن نقش رادیکال و میهن پرستانه‌ای ایفاء می‌کنند.

جلد سوم کتاب در ۷۷۵ صفحه در سال ۱۹۶۸ در ایتالیا نشر یافته و در ایران تجدید چاپ نشده است. این جلد تماماً به دوران کنونی (از زمان ملی شدن صنعت نفت و حکومت مصدق تا امروز) اختصاص دارد. مؤلف دربارهٔ «لژ پهلوی» که برخی اسناد انگلیسی چاپ شده در کتاب از این نام حکایت می‌کند سخنی نمی‌گوید و فقط تاریخ این لژ را از زمانی نقل می‌کند که این لژ تغییر نام می‌دهد و به نام «لژ همایون» خوانده می‌شود و این که در سال ۱۳۳۰ و در بحبوحهٔ نهضت ملی کردن صنایع نفت تشکیل شده است. بنیادگذار این لژ محمد خلیل جواهری یک عرب ایرانی نژاد، پرورش یافته در ترکیه و بانی «آژانس شرق» است که «استاد اعظم» لژ همایون تا ایام انحلال آن (که فقط چند سال پیش روی داده) بوده و با قدرت تمام سیاستمداران ایرانی را در قبضه داشته است! مؤلف فهرست اعضاء «لژ همایون» و باشگاه علنی و وابسته بدان یعنی «باشگاه حافظ» و اساسنامهٔ این باشگاه را نقل می‌کند. سپس به تشریح لژ مهم دیگری که مانند لژ همایون در ایران تشکیل شده و «لژ روشنائی» نام دارد و در کلیسای انجیلی تهران (خیابان قوام السلطنه) جلسات آن با شرکت ایرانیان و خارجیان تشکیل می‌شده، می‌پردازد. لژ روشنائی نخستین بار در سال ۱۹۱۹ از طرف انگلیس‌های مقیم ایران تشکیل شد ولی بعدها عدهٔ کثیری از ایرانیان نیز در آن شرکت جستند.

آن گاه مؤلف علاوه بر لژ روشنائی به تشریح همهٔ لژهای دیگری که تابع قانون اساسی «گراند لژ اسکاتلند» هستند (مانند لژهای «تهران»، «کورش»، «خیام»، «اصفهان»، «خوزستان»، «ژاندارک»، «انور»، «آریا»، «اهواز»، «کرمان») دست می‌زند. این لژها ـ چنان که مرسوم است ـ باشگاه‌های نیمه علنی مانند «باشگاه رازی» و «انجمن طرف‌داران حکیم زکریای رازی» (بیچاره حکیم زکریای رازی!) را نیز یدک می‌کشند و در این انجمن‌هاست که «میهمانی‌های سفید» فراماسونی که مراکز تماس لژهای مختلف است برگزار می‌شود.

کریستوفر اسحق فری یهودی صهیونیست انگلیسی ساکن ایران استاد اعظم لژهای وابسته به اسکاتلند است که به قول مؤلف کتاب مورد بحث ۶۰۰ نفر ایرانی بر دستش بوسه می‌زنند! در کتاب فهرست شرکت کنندگان لژها منتشر شده است که وزراء، وکلا، سناتورها، تیمساران، استادان دانشگاه، بازرگانان سرشناس، ملاکان و برخی از روحانیون دولت‌خواه را در بر می‌گیرد[۲۵].

مؤلف سپس به شرح لژهای وابسته به گراند لژ «ناسیونال دوفرانس» می‌پردازد. چنان‌که در سابق نیز متذکر شدیم، گراند لژ ناسیونال دو فرانس که پس از سرکشی «گرانداریان» و برای ایجاد یک مرکز تابع اسکاتلند تشکیل شده، در واقع یک شعبه از فراماسون انگلیسی است. لژهای فرانسوی «مولوی»، «سعدی»، «حافظ»، «مزدا» ، «ابن سینا»، «فرانس»، «کسری» و انجمن‌های نیمه مخفی «بوعلی سینا» و «خورشید تابان» و «خواجه نصیر» و «فارابی» جزء سازمان‌های فراماسونری وابسته به گراند لژ «ناسیونال دوفرانس» هستند.

در کتاب دربارهٔ «لژهای وابسته به گراند لژ آلمان غربی» (که آن هم تابع اسکاتلند است) صحبت شده. لژهای فراماسونی آلمان در زمان هیتلر تعطیل و ممنوع بود. پس از جنگ دوم سپاهیان انگلیسی در آلمان غربی نخستین لژها را به وجود می‌آورند و اکنون دویست لژ در آلمان فدرال مشغول فعالیت است و جالب است که عده‌ای از استادان اعظم و استادان لژها در عین حال در لژهای مختلفه شرکت دارند. در لژهای انگلیسی و فرانسوی و آلمانی اخیر الذکر نیز باز حکیم الملک و تقی زاده و دکتر لقمان الملک و علاء و محمود جم و دکتر احمد هومن و دکتر محمد هومن و فتح اله فرود و امامی‌شبستری و امثالهم از جملهٔ مهم‌ترین سردمداران ایرانی محسوب می‌شوند.

در کتاب به لژهای آمریکائی و سازمان‌های وابسته به آن مانند «سازمان تسلیح اخلاقی» و «رتاری کلب» و «جمعیت برادری جهانی» و جمعیت «لاینس» (شیرها) و ده انجمن خیریهٔ دیگر نیز اشاره گردیده است. با آن که گراند لژ آمریکا مستقل است با این حال نمی‌توان ارتباط این لژها را نیز با لژ اسکاتلند نادیده انگاشت.

مؤلف نشان می‌دهد که فرماسونرهای ایران در سال های اخیر موفق به تأسیس «گراند لژ مستقل ایران» شده‌اند و لژهای «مهر»، «آفتاب»، «صفا»، «ستارهٔ سحر»، «ناهید» جزء «گراند لژ

مستقل ایران» است و به استادان اعظمی‌مانند تقی زاده در این گراند لژ نقش مهمی‌داده شده است. گراند لژ مستقل ایران با آن که تظاهر به عدم وابستگی می‌کند، ولی در واقع تابع گراند لژ اسکاتلند است. در کتاب نوشته‌ها و نطق‌های کسانی که لژهای فراماسونری را در موارد مختلف کمابیش افشاء کرده‌اند مانند جهانگیر تفضلی، رضا افشار، عباس اسکندری، محمود محمود، دکتر میمندی نژاد، سعید نفیسی، محیط طباطبائی، فریدون توللی، رامتین و غیره ذکر شده است. این جریان نشان می‌دهد که از طرف محافل مخالف با ماسونیسم پیوسته حملاتی با انگیزه‌های مختلف و حساب‌های معینی صورت گرفته و این جریان تا حدی افشاء شده است، ولی افشاآت گذشته هرگز به دامنهٔ کتاب کنونی نبوده است و مسلماً افشاآت کتاب کنونی نیز محدود است.

سند جالب در این جلد فهرست ۸۵۷ نفر شرکت کنندگان در لژهای فراماسونی است که بخش مهمی از افراد دست اندرکار و درجهٔ اول کشور ما را در عرصه های مختلف سیاست، اقتصاد، ارتش، فرهنگ، روحانیت وابسته و غیره در بر می‌گیرد. سه جلد کتاب از عکس رجال ایرانی در لباس فراماسونی، عکس کارت‌ها و دیپلم‌های فراماسونی که غالباً از جانب لژ عمومی قاهره («المثل العلیا») صادر شده، نامه‌های خصوصی آنها دربارهٔ فعالیت فراماسونی، عکس میهمانی‌های سفید وغیره پر است و این اسناد فراوان در صحت بسیاری از مطالب مطروحه در کتاب تردیدی باقی نمی‌گذارد. مسلماً در این جا ما با یک افشاءگری وسیع سازمان‌های فراماسونی ایران، همراه با جملاتی دائر به محکومیت این باندهای خدمت به امپریالیسم روبه رو هستیم.

سازمان فراماسونی (یا سازمان «بنایان آزاد») که از سال ۱۷۱۷ در انگلستان پدید شده یک سازمان جهان وطنی (کسموپولیت) با جهان‌بینی صوفیانه مذهبی و آداب و رسوم پیچاپیچ و مرموز قرون وسطائی مانند سلسله مراتب (مرکب از شاگرد و رفیق و کتاب‌بر و خزینه‌دار و معاون‌استاد و استاد اعظم و غیره) و مراسم مفصل (مانند «تنصیب» و «تقدیس» و «اعتلاء» و اجراء مراسم قسم و سرود خوانی، آن هم غالباً به زبان انگلیسی، تفکر در «اتاق وحشت»، نیایش در معبد ماسونی، گذراندن امتحانات رنگارنگ) است که در ظاهر از سیاست به دور می‌ماند، ولی چنان که نمونهٔ کشور ما نشان می‌دهد تنها به سیاست پرداخته است و در ظاهر صوفیانه و بشر دوستانه است، ولی چنان که مسیر آن در کشور ما نشان می‌دهد جز به دلالی و بازرگانی‌های پلید سیاسی و مردم آزاری مشغول نبوده است. سلسله مراتب و اجزای مراسم برای **کنترل روانی** اعضاء بود و هدف فی‌نفسه شمرده نمی‌شد.

مؤلف کتاب مورد بحث با چاپ عکس بسیار جالبی از تالار سنا نشان داده است که دکتر لقمان الملک رئیس اسبق مجلس سنا به شریف امامی رئیس دیگر سنا با اداء سلام مخصوص برادران ماسونی تبریک می‌گوید به این خیال که کسی از این رمز، جز برادران ماسونی خبر ندارد. این عکس دو فراماسونر ایرانی و درجهٔ گستاخی آنها را در تظاهرات ماسونی در محیطی که نام آن سنا،

ولی در واقع یک مجمع عمومی‌لژهای ماسونی است، بر ملا می‌سازد[۲۶].

اگر چه مؤلف وعده داده که در جلد چهارم کتاب پرونده‌های متعدد سوءاستفادهٔ اعضاء و استادان و استادان اعظم لژهای فراماسونی را از گرد و غبار بایگانی دادگستری بیرون بکشد و به افکار عمومی عرضه دارد، ولی این کتاب تا امروز که این بررسی را می‌نگاریم، یعنی بیش از ۸ سال از نگارش سه جلد اول، انتشار نیافته و گویا نباید بیش از این منتظر آن ماند.

انگلیس‌ها در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ با ایجاد لژهای فراماسونی در سراسر جهان یک سازمان جهانی برای پرورش کادرهای دست نشانده و ایجاد «عمال سیاسی» ایجاد کرده‌اند و این سازمان، چنان که گفتیم با توسل به اندیشه‌های به ظاهر آزادی خواهانه و نوع‌پرورانه گاه توانسته عناصر با حسن‌نیت را نیز، ولو برای مدتی موقت، وارد لژهای خود سازد. موافق آئین نامه‌ها همهٔ لژها باید تابع بی چون و چرای گراند لژ اسکاتلند باشند و چنان که عکس دست‌نویس «قسم نامه‌های» برخی از فراماسونرهای ایرانی نشان می‌دهد، آنها به سازمان ماسونی حق می‌دهند که در صورت تمرد از دستورهای وی و افشاء اسرار ماسونی جان پیمان شکنان را بستاند. مسئلهٔ سِرپوشی از اهم سفارش‌های سازمان‌های مخفی ماسونی است. مثلا شهاب خسروانی در لژ ماسونی به مناسبت افشاء یک سِر محاکمه می‌شود، ولی بعد که افشاء کننده روشن می‌گردد تبرئه می‌گردد. و باید گفت که ماسون‌های ایرانی امر سریت را تاکنون مراعات نکرده‌اند، لذا علی‌رغم جبهٔ مخملی ریاکاری که سازمان ماسونی بر دوش افکنده، ماهیت آن سازمان مخفی و منضبط عمال سیاسی و آموزشگاه کادر سیاسی امپریالیسم انگلستان بارها بر ملا شد. ماهیت عمال ماسونی در نمونهٔ ایران بی چون و چرا صادق است و نقش آنها جز میهن فروشی محض چیز دیگری نبود.

حال این سئوال مطرح می‌شود: چرا این کتاب عظیم و پر خرج را نشر دادند و از کجا این همه اسناد و تصاویر و عکس‌های ذیقیمت به دست آمده است؟ درخود کتاب برخی نکات جلب توجه می‌کند. مثلا در جائی مؤلف می‌نویسد که در سال ۱۹۵۲ در جزیرهٔ «برمودا» بین چرچیل و آیزنهاور توافق شد که منافع نفتی انگلیس در ایران از طرف امپریالیست آمریکا تضمین شود، ولی انگلستان ادارهٔ سیاست ایران را کلا به آمریکا واگذارد. ولی فاکت‌ها نشان می‌دهد که اتفاقاً دوران فعالیت لژهای ماسونی و تأسیس بسیاری از آنها به ده پانزده سال اخیر مربوط است و این لژها کوشیدند کادرهای تازه به تازه‌ای از خود (مانند دکتر باقر عاملی وزیر اسبق دادگستری، سناتور جعفری وزیر اسبق فرهنگ، فتح‌اله فرود، القانیان میلیونر معروف و امثالهم را) به صحنهٔ سیاست و اقتصاد ایران بفرستند. یا روشنفکران و استادان دانشگاه (مانند آقایان دکتر صفا، دکتر زرین‌کوب، دکتر قربان، دکتر نصرت‌اله کاسمی، دکتر احسان یار شاطر، عباس زریاب خوئی و غیره را) به خود جلب کنند[۲۷]. آیا این فعالیت جوشان منافی «تعهد» جزیرهٔ برمودا نیست و آیا آمریکا نمی‌خواهد با افشاء **گوشه‌ای** از فعالیت امپریالیسم انگلستان حریف را به اجراء «تعهد» وادارد؟ نبرد خاموش بین

عمال آمریکا و انگلیس مدت‌هاست در ایران جریان داشته و دارد. جریان تعقیب «بند جیم» و «از کجا آورده‌ای» و «محاکمات بزرگ»، راندن بختیاری‌ها از صحنه و غیره و غیره را باید صحنه‌ای از همین نبرد دانست. در عین حال باید فراموش نکرد که این دو راهزن بین‌المللی علیه خلق‌ها و جنبش‌ها «پسر عموهای» وفاداری هستند.

در جلد سوم کتاب حادثه‌ای ذکر می‌شود که آن هم جالب است. دکتر باقر عاملی در دوران وزارت دادگستری خود به نام دولت لایحه‌ای تقدیم مجلس می‌کند، ولی در لژ ماسونی شکوه می‌کنند که از این لایحه راضی نیستند. لژ عبداله والا وکیل سابق خلخال و مدیر «تهران مصور» را مأمور می‌کند که با این لایحه مخالفت و به وزیر دادگستری به اصطلاح حمله کند. این صحنه اجرا می‌شود. در کتاب مورد بحث متن نطق والا در حمله به باقر عاملی «برادر» ماسونی هم لژ نقل شده است. سپس مؤلف می‌نویسد که این مطلب افشاء می‌گردد(!)، لذا باقر عاملی از وزارت دادگستری برداشته می‌شود و عبداله والا دیگر وکیل خلخال انتخاب نمی‌شود. چه کسی وزیر و وکیل را از سرکار بر می‌دارد؟ روشن است که شاه، مانند همهٔ دیکتاتورها مایل نیست که کسی جز خود او که خود را زمانی «کلید» نامیده است، با «ارباب» ارتباط داشته باشد و دیگران باید تنها از طریق او مربوط شوند تا هیئت سیاسی و نفوذ کلام او بی‌خدشه بماند. لذا احتمال می‌رود که علاوه بر امپریالیست‌های آمریکا، دربار نیز در حدود معینی و از زاویهٔ خاصی از «مسئولین» انتشار کتاب مورد بحث بوده است. آقای رائین در همه جا از شاه با سلام و صلوات سخن گفته، به علاوه رنگ غلیظ ضد کمونیستی به کتاب زده شده و مثلا کوشش به عمل آمده است جهان وطنی جاسوسانهٔ اشراف ماسونی با انترناسیونالیسم انقلابی توده‌های زحمتکش یک مفهوم تلقی شود و هر دو آنها در قبال به اصطلاح « ناسیونالیسم» مقدس قرار گیرد!

مؤلف هر جا که توانسته است کوشیده است لژهای ماسونی را به سازمان‌های بین‌المللی کمونیستی همانند سازد و با انتساب چند تن از رجال میهن‌پرست به لژهای ماسونی اولیه در دوران کوتاهی از زندگی آنها و یا گاه به دفاع از برخی از «بنایان آزاد» و معرفی اخلاقی و سیاسی آنها نیز دست می‌زند که به هیچ وجه مقنع نیست. خلاصه ساده‌لوحانه است اگر کسی درک نکند که در پس افشاگری‌های مؤلف کتاب، انواع حساب‌های سیاسی خفته است. مطلب بر سر «افشاءگری» نیست.

این کتاب در هر حال نشان می‌دهد که طی لااقل ۶۰ ـ ۷۰ سال اخیر شبکهٔ عظیمی از لژهای ماسونی و انجمن‌ها و باشگاه‌های وابسته به آن حیات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی ما را اداره کرده‌اند و هم اکنون نیز اداره می‌کنند. واقعیتی که در کتاب مورد بررسی ما چاپ شده با این تفصیل حتی بر واردترین افراد سیاست ایران روشن نبوده است، لذا می‌توان گفت به هر دلیل و انگیزه‌ای که بوده، عملا پرده‌ای بالا رفته و نمایشی آشکار شده و یک بار دیگر ثبت گردیده است که ایران

با چه تارهای وابستگی به عرادهٔ امپریالیست‌ها مقید شده است و تازه این تنها بخشی از بساط امپریالیستی در ایران است.

این کتاب به ویژه جلد سوم آن که در ایران چاپ نشده ظاهراً وارد بازار سیاه گردیده و به قیمت گزافی خرید و فروش می‌شود و معروف است که ماسون‌های ایرانی قسمت عمدهٔ این کتاب‌ها را خریده و نابود کرده‌اند. در این کتاب نقاب از بسیاری چهره‌های حق به جانب افتاده است و کمدی ماسونیسم ایرانی که در عین حال تراژدی خون آلودی است بر ملا گردیده است. بسیاری از قرائن به خوانندهٔ کتاب نشان می‌دهد که مؤلف مطالب فراوانی را مسکوت گذاشته و اسامی‌زیادی را نمی‌گوید مثلا نام سید ضیاءالدین و صدرالاشراف و دکتر منوچهر اقبال و دکتر طاهری و امثال آنها که وابستگی‌شان به سیاست امپریالیستی روشن است دیده نمی‌شود و یا در حالی که عکس علی دشتی در کنار محمد خلیل جواهری و تقی زاده در یک میهمانی سفید هست، ولی آقای رائین ذکر می‌کند که نام دشتی را در هیچ لیستی ندیده است. ولی همین اندازه‌ای که برملا شده، به طور عینی می‌تواند روایت‌گر آن مطالبی باشد که افشاء نشده است. به قول شاعر: «تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.»

تکبیر و تصغیر در فارسی
(یک بررسی مقدماتی دستوری)

تکبیر یا «مه‌سازی» و «بزرگ سازی» در زبان‌های کمی انجام می‌گیرد. در روسی با فزودن «ایشه» و اعراب برخی حروف، عمل تکبیر انجام می‌شود. مثلا مانند «چه‌لاوچیشه» یعنی کلان مرد که مکبر «چه لاوک» است. در السنه دیگر این کار غالباً به کمک واژه‌اک‌هایی که بر مکبر می‌افزایند، عمل تکبیر صورت می‌پذیرد که خود دارای حالات متمایزی است مانند تشدید، تجلیل، اعتلاء و غیره.

در فارسی روند مه‌سازی یا تکبیر و تشدید، اشکال سخت متنوعی می‌گیرد که در بادی امر به نظر نمی‌رسد که، چنین باشد و این خود از گوشه‌های نهان زبان است که تعدادش بسیار است و تنها با دقت و جست وجو به دست می‌آید.

اینک برخی موارد که نگارنده یافته است و امثلهٔ مربوط بدان:

۱. با افزون واژه «نره» مانند: نره شیر، نره غول، نره گدا، نره دیو، نره گور.

فردوسی گوید:

«یکی نره گوری بزد بر درخت

که در چنگ او پر مرغی نسخت»

در این امثله «نره» حتما و ضرورتاً به معنای «نر» (در مقابل «ماده») نیست، بلکه کلانی و هنگفتی نیز در نظر است.

۲. با افزود واژه‌اک «خر» به معنای بزرگ:

مانند خربوف، خرگردن، خرپول، خرسنگ، خرچنگ، خرآس، خروار. (خربوف یعنی جغد

بزرگ و خرآس یعنی آسیای دستی بزرگ).

۳. با افزودن واژه‌اک «مه» و «مس» که شکل دیگر مه است.

مانند مهبانو، مسمغان (رئیس و پیشوامغان) مامس و بامس به معنی پدربزرگ و مادربزرگ در لهجهٔ زرتشتیان کرمان.

۴. با افزودن «ابر» مانند ابرمرد، ابرکوه (ابرقو)، ابرمنش (برمنش)، ابرقدرت

۵. با افزودن «بزرگ» مانند بزرگ مرد، بزرگ ارتشتاران، بزرگ راه.

۶. با افزودن «والا» مانند والاگهر، والانژاد، والامقام، والانسب، والاجاه.

۷. با تکرار همان کلمه. مانند میرمیران، گیل‌گیلان، بهبهان، مردان‌مرد، کس‌کسان (به کس‌کسانش نمیدم، به همه کسانش نمیدم)، شاهنشاه.

۸. با افزودن پیشوند «شاه» مانند شاه لوله، شاه سیم، شاهراه.

تکرار برای تشدید و تاکید به اشکال دیگر نیز به کار رفته است مانند: خواب خواب، مست مست، خوب خوب، جان جان، مرد مرد. فردوسی گوید:

به پیش آیدم زود نیزه به دست
که در پیشتان مرد مرد آمده است.

اما علائم مربوط به **تصغیر** در فارسی بسیار وسیع است و هم به کمک پساوندها وهم به کمک واژه‌اک‌ها انجام می‌گیرد.

۱ـ پساوندهای تصغیر

پساوندهای تصغیر را می‌توان درفارسی به چهار گروه تقسیم کرد.

الف. پساوند **ک**، ب. پساوندهای **چه** و **زه**، ج. پساوند **ل**، د. پساوندهای **و** و **ی** و **ه**. اینک امثله‌ای در هر باره ذکر می‌کنیم:

الف. پساوند کاف

گروه اول: مانند: مردک، دنبک (دنب=دم)، فندک (فند)[۲۸]، خرک، سگک (سگ)، نمک (نم)، سوزنک (به معنای سوزاک)، سنجاقک (حشره‌ایست)، چارک (وزن)، پشمک، طفلک، چنبرک (چنبر)، غمبرک (غم‌وبرــ غمبرک زدن)، جفتک، حسنک، زردک، پشتک، خرک، کلک، تشتک، کندک (خندق)، دستک، چشمک، پرک، دوشک، سنگک، برفک، سرخک، موشک، گزک و غیره.

بررسی انفرادی هر واژه که با کاف تصغیر همراه است نشان می‌دهد که همیشه ک نقش تصغیر ندارد، بلکه مانند پسوند «ها»، عمل‌کرد آن سخت گوناگون است و ابدا موضوع فقط به تصغیر یا ساختن اسم آلت (مانند سگک، خرک، کلک) یا بیماری (برفک، سرخک، سوزنک) ختم نمی‌شود. در شعر زیرین مولوی استفاده شیرین و متنوعی از پسوند «ک» شده است.

مستک خویش گشته‌ای، گه ترشک گهی خوشک
نازک دلبرک که چه؟ در هنرک نغولکی. (نه غولکی!)

گروه دوم: مانند: مرتیکه، زنیکه، بچه‌ایکه (دراصطلاح مردم اصفهان).

گروه سوم: مانند: خزوک، ترسوک، لندوک، رموک، خندوک، مردوک، پرستوک، جادوک، هندوک (که گاه علامت صیغهٔ مبالغه است مانند رموک و ترسوک و غیره).

گروه چهارم: مانند بچه کک.

گروه پنجم: حیوونکی، طفلکی.

درپایان یادآوری ازاین پساوند این بیت فردوسی را نیز بیاوریم:

زتو لختگی روشنی یافتند
بدین‌سان سراز داد برتافتند

ب . پساوندهای «چه» و «زه»

چه:

گروه اول: مانند دولابچه، کتابچه، دریاچه، باغچه، بقچه، قالیچه، خوانچه، بازارچه، بامبچه (توسری)، طاقچه، میدان‌چه، کوچه، لو(لب)چه، کلوچه، آلوچه و غیره (ونیز به صورت «جه» در «خواجه» از خوا=خوا و چه یا جه)

پساوند «چه» را با پساوند تصغیر «chen» در آلمانی و در روسی «چیک و چکا» می‌توان خویشاوند دانست. مثلا واژهٔ «Mädchen» آلمانی، به معنای دختر و دوشیزه درست با واژه «ماده‌چه» در فارسی، که البته مورد استعمال ندارد، هم‌ریشه است (ماده = Magda, Maid) و «مالچیک» و «دوچکا» در روسی.

گروه دوم: مانند: کلیچه (کل=کوتاه)، دنبلیچه (دنبال+دم کوچک) پساوند «چه» به طور عمده نقش تصغیر بازی می‌کند.

زه:

گروه اول: مانند: نیزه (نی)، کنیز (کن=زن. ازهمین ریشه: کنیزک)، پاکیزه (پاک)، مشکیزه (مطهره)، چشمیزه (عدس)، رنگیزه (ماده رنگین)، خوشیزه.

گروه دوم: مژه (موی)، نایژه (نای) با توجه به امکان تبادل ژ=چ=ز باید گفت که این پساوندها

که ما آنها را همراه کرده‌ایم، درواقع اشکال دگرگون شدهٔ صوتی یکدیگرند.
پساوند «زه» و «ژه» هم وسیلهٔ تصغیر و مه‌سازی است و هم وسیله افزارسازی.

ج ـ پساوند «ل»

پساوند «ل» به اشکال مختلف در می‌آید:
گروه اول: آله ـ مانند مچاله، چماله، گلاله، گوساله.
گروه دوم: له ـ مانند گندله، سندله، دنبله، چمبله.
گروه سوم: اول و اوله ــ مانند چوچوله، فندول، جمبول (در مازندرانی یعنی متراکم گویا از واژهٔ جمع عربی)
گروه چهارم: آلو ـ مانند پشمالو، چاقالو، توغولو.
گروه پنجم: مطلق ل: دنبل (دنب)، تنبل (تن=تنب؟)
گروه ششم: آل: مانند چنگال، زنگال (زنگار؟)
گروه هفتم: غاله: مانند بزغاله، داسغاله، چغاله، جزغاله، غاغاله (دستاش مثل غاغاله خشکه ــ هدایت). پزغاله (در مازندرانی یعنی تاول)

این پساوند مهم برابر است با پساوند تصغیری «Lein» در آلمانی. چنان که بررسی واژه‌ها به آسانی نشان می‌دهد، همیشه این پساوند نقش تصغیر ندارد و عمل‌کرد آن در زبان و واژه سازی متنوع است ولی در مواردی به طور اخص نقش تصغیر بازی می‌کند مانند گوساله، گندله، داسغاله و غیره.

د ـ پساوندهای «و» و «ی»

گروه اول: «و»: مانند یارو، گردو، زائو، خالو، عمو، شکمو، لب‌لبو، لبو، قهرو، ترازو، بازو؟
نقش این پساوند سخت متنوع است. گاه علامت صیغهٔ مبالغه است مانند «قهرو» و «شکمو» و گاه نوعی ادات نسبت است مانند «عمو» (عم) و «خالو» (خال) و گاه ادات سازندهٔ اسم فاعل است مانند «زائو» که بسیار زا نیست بلکه زاینده است و گاه تصغیر مانند «گردو» و گاه تحقیر مانند «یارو» و به همین پساوند است (که چنان که در پساوند «ک» امثله‌اش ذکر شد) «ک» نیز افزوده می‌شود. مانند «خزوک» و «رموک» وغیره.
گروه دوم: «ی»: دخی (دختر کوچک)، پیشی، حسنی، حسینی، نصولی (نصرالله) و غیره. این پساوند در تداول خانوادگی برای تصغیر تحبیب‌آمیز اسامی به کار می‌رود. شاید پساوند کهنه «اویه» (در شیرویه، برزویه، حسنویه، بابویه، سیبویه و غیره) وسیلهٔ تصغیر و تحبیب بوده است. علاوه بر پساوندهای نامبرده، که هنوز حق سخن و تحقیق دربارهٔ آن‌ها ادا نشده است، یک سلسله

واژه‌ها نیز وسیله تصغیر قرار می‌گیرند. به قرار زیرین:

بچه: ۱ـ مانند بچه شیر، بچه سگ، بچه جن، بچه کفتر، بچه خرس.

۲ـ یا مانند شیربچه، سگ‌بچه.

جره: مانند جره باز، جره اردک.

توله: مانند توله خرس، توله سگ، توله روباه.

ریزه: مانند «زمین ریزه» که نظامی به کار می‌برد:

گرتو زمین ریزه، چو خورشید و ماه
پای نهی بر فلک قدر و جاه

یا مانند «خسیس ریزه» که خاقانی به کار می‌برد:

مشتی خسیس **ریزه که اهل سخن** نیند

بررسی اجمالی فوق که در آن به ذکر امثله قناعت شده **نمونه‌ایست** ازاین که چه تنوعی در زبان فارسی در زمینهٔ صرف و نحو وجود دارد که مورد تحقیق قرار نگرفته و اگر جست و جو شود دفینه‌های پنهانی بسیار عیان می‌گردد.

چهره‌های فولکلوریک در قصه‌ها و مثل‌های ایرانی

کار بر روی فرهنگ عوام (فولکلور) در ایران طی سال‌های اخیر نسبتاً وسیع و خوب انجام گرفته، چیزی که آن را باید مرهون تلاش تحقیقاتی کسانی دانست که شاید غالباً از وسایل لازم برای این کار دشوار نیز محروم بوده‌اند. دراین زمینه هدایت، صبحی، انجوی، شاملو، جمال زاده، امیرقلی امینی هر یک در دوران خود و در گسترهٔ معین (مانند اصطلاحات، امثال، قصه‌ها، ترانه‌ها، لغات و غیره) خواه متعلق به تهران، خواه شهرستان‌ها، آثاری نشر داده‌اند. کسانی که درهمین عرصه‌ها شاید با دامنهٔ محدودتری فعالیت کرده‌اند کم شمار نیستند و گاه برخی تک نگاری‌های بسیار با ارزش درباره عادات و آداب تهران و شهرستان‌ها منتشر شده است.

از این کوشش بزرگ و بسیار ضرور هنوز باید بهره‌برداری شود. **اولاً**: بهره‌برداری علمی بدین معنی که قوانین درونی این فرهنگ مورد بررسی قرار گیرد. مثلا در مجموعهٔ حاضر، به عنوان نمونه، دربارهٔ ترانه‌های عامیانه مرسوم در تهران، یک بررسی تعمیمی ارائه می‌دهیم که ابداً دعوی کمال ندارد و فقط برای طرح مباحث نظیر است. **ثانیاً**: بهره‌برداری هنری؛ یعنی باید این ثروت رنگین و حیرت‌انگیز فولکلوریک را در ادبیات منظوم و منثور فارسی وارد و منعکس ساخت و نقاشی و گرافیک و موسیقی و معماری خارجی و داخلی و پیکرتراش و فیلم و رادیو و تله‌ویزیون ازآن فیض جویند.

در این‌باره نیز کوشش‌هائی شده است. من ازاین غربت دیر و دور خود می‌توانم مثلاً از منظومه «پریا» اثر شاملو و یا از سناریو «شهرقصه» اثر بیژن مفید نام ببرم. در ادبیات کودکان

هم کوشش شده است چهره‌های سنتی قصه‌ها احیاء شود ولی آنچه که من دیده‌ام، چندان چنگی به‌دل نمی‌زده است و در بسیاری از آن‌ها خامی و سودورزی بازرگانی به عیان دیده می‌شود.

وقتی شما فرهنگ عوام را ــ و از آن جمله فولکلور تهران را که به علت پایتختی بودنش نوعی اعتبار «مرکزیت» برای خود دست و پا کرده ــ بررسی می‌کنید می‌بینید از چنان چهره‌های متنوع زن و مرد و کودک، جانوران، اشیاء و محل‌ها سرشار است که می‌تواند به ادبیات ما، خاصه ادبیات کودکان، رنگ محلی Couleur locale تکرار ناپذیری بدهد.

بدون مراعات انتظام علمی خاص و با یک نظر جهنده به عرض و طول قصه‌ها و امثال ایرانی متداول در تهران، می‌توان چهره‌هائی را نام برد تا خوانندهٔ این سطور ازآن تصوری به دست آورد و به محتوی سخن ما توجه کند.

۱. **برخی چهره‌های کودکان در قصه‌ها و امثال ایرانی**: فین‌فینی، فلفلی، فینگلی، لوسی‌بابا، شازده‌پسر، نیم‌وجبی (یا یک‌وجبی)، عزیز بی‌جهت، تخم نابسم‌الله، جرتنغوز، عاق‌والدین، نخودی، چپول‌خانم، نمکی، شنگول و منگول و حبهٔ انگور، پسر کاکل‌زری و دختر دندون مرواری (مروارید).

۲. **برخی چهره‌های زنان در قصه‌ها و امثال ایرانی**: خجه‌اره، دده بزم‌آرا، هفت لنگه گیس، ماه پیشانی، گیسو گلابیتون، خورشید کلاه، ماما خمیره، مادر فولاد زره، کلثوم‌ننه، ترکمون‌خانم، شلخته‌باجی، شاباجی‌شله، آبجی شلخته، بی‌بی سه‌شنبه، نجیب آبستن، قرشمال‌خانم، لکاته، کنیز ملاباقر، دختر شاه فرنگ، پری‌زاد.

۳. **برخی چهره‌های مرد در قصه‌ها و امثال ایرانی**: قبلهٔ عالم، قلندر بیابانی، وزیر دست راست، وزیر دست چپ، گل‌مولا، غول، شاه وزوزک، شاه پریان، باتمان قداره، حاجی بارک‌الله، پهلوان‌پنبه، پسرحاجی، پیرخواجه، چلغوز میرزا، الکی‌خوش، حسن کچل، حاجی خرناس، حاجی مقوا، روضه‌خوان پشمه‌چال، حاجی فیروز، کاکاسیا.

۴. **برخی جانوران در قصه‌ها و امثال ایرانی**: کرهٔ دریایی، گنجشگ اشی‌مشی، موش سر قالب صابون، آقا موشه، عمه گرگه، سگ چارچش در جهنم، سگ حسن‌دله، بزبز قندی، بلبل سرگشته، خاله سوسکه، مرغ زرد پاکوتاه، فندقی، پیشی، خاله قورباغه، ممولی، توتو، سیمرغ، ماهی سقنقر.

۵. **برخی اشیاء افسانه‌ای در قصه‌ها و مثل‌های ایرانی**: قالیچه حضرت سلیمان، شبکلاه غیبی، کدوقلقله‌زن، سنگ صبور، شیشهٔ عمر، گوهرشبچراغ، عصاء آهنی و کفش آهنی، آب زندگی، گرز آتشی، هنبونه.

۶. **برخی موجودات افسانه‌آمیز**: ازما بهتران، غول بیابانی، پری، جن (جن بوداده)،

بختک، آل، لولو، دیگ به سر، شاه پریان، دیو دوسر، دوالپا، یک سر و دو گوش، سلطان جمجمه، اجوج‌مجوج (یأجوج و مأجوج).

۷. برخی **امکنه و ازمنهٔ افسانه‌ای**: عهد دقیانوس، عهد بوق، عالم هپروت، هفت‌پر گنه هند، کوه قاف، قلعهٔ سنگباران، سر گنبد کبود، ولایت خاج‌پرست‌ها، جهنم‌دره، امامزاده جلبذ، پتلپرت، سر پل خربگیری، چاه‌ویل، جابلقا و جابلسا، ظلمات.

این فهرست ناتمام و نارس که نمونه‌وار ذکر شد، گمان می‌کنیم گویای غناء چهره‌های افسانه‌ها و امثال فلسفی برای معرفی تیپ‌ها، دادن نمادها یا سمبول‌های پرمعناست که گاه با طنز و متلک خاص فولکلوریک نیز همراه است [۲۹].

این چهره‌ها هنوز در قصه‌های کودکان، افسانه‌های بزرگان، اشعار جای خودرا باز نکرده و به آن‌ها ابعاد لازم داده نشده است. البته کار آکادمیک می‌طلبد که با بررسی همهٔ قصه‌ها و همه مثل‌ها فهرست کاملی (که حتماً چندین برابر این فهرست نمونه‌ای خواهد بود) ترتیب داده شود و در مقابل هر مورد مشخص موارد کاربرد و مضمون فولکلوریک آن با حفظ سندیت آورده شود ولی این ابداً مانع از آن نیست که هنرمندان این چهره‌ها را بدون یک چنین کار آکادمیک، از دیدگاه و زاویهٔ خود مطرح کنند.

ازجهت تاریخی و جامعه‌شناسی همهٔ این چهره‌ها نماینده جامعهٔ قرون وسطائی فئودالی است. درعصر امروزی رادیو و تلویزیون و ارتباطات سریع، زایش چهره‌های فولکلوریک به مراتب کم‌تر شده است. آن فضای خاص که از درون هیجان ترس‌آلود خرافی انسان‌ها این همه تخیلات دورپرواز را بیرون می‌کشید، متصاعد شده و رفته است. ولی همهٔ چهره‌های قرون وسطائی می‌توانند در جهان پر سروصدا و شلوغ ما، طنین و انعکاس نوی کسب کنند. مثلاً چهره‌هائی مانند «ماه پیشانی»، «کرهٔ دریائی»، «پری‌زاد»، «بلبل سرگشته»، «سیمرغ»، «شیشه عمر»، «سنگ‌صبور»، «آب زندگی»، «هپروت»، «جهنم‌دره» می‌تواند خود الهام‌بخش اشعار و قطعات هنری با برد فلسفی شود. از سرایندگان نامی جهانی کسانی به همین کار پرداختند مثلاً می‌توان از قطعهٔ معروف گته به نام «ارلن کوینگ» و قطعهٔ معروف هاینه به نام «لورلای» نام برد.

در سناریوی «شهر قصه» کوشش شده است که ازاین نوع مقولات فولکلوریک استفاده شود. این تجربه نشان می‌دهد که از درون این کار می‌توان یک اثر اجتماعی و مورد پسند مردم بیرون آورد، ولی به نظر می‌رسد که هنوز باید ـ به منظور احتراز از کارهای زود ساخته و کم‌اندیشیده ـ دراین عرصه تمرین هنری بیش‌تری به عمل آید.

بنای کلاسیک ادب قرون وسطائی ما به اندازه‌ای فخیم و شکوه‌مند است که ما را از فرهنگ عوام بی‌نیاز می‌سازد. اگر خلق‌های اروپائی به دنبال آن رفتند، برای آن بود که

فرهنگ کلاسیک یونان و رم را «ملی» نمی‌دانستند و **هنرملی** را در هنر **فولکلوریک** سرزمین خود می‌جستند؛ جای دیگری نبود. ولی ما ده قرن است که آغاز کرده‌ایم و فرهنگ کلاسیک ما مال خود ماست. شاید این علت اصل آن است که عطش ویژه‌ای نسبت به فولکلور احساس نمی‌کنیم. علی‌رغم توجه به این وضع، نگارنده برروی سه نکته درمورد تکامل آتی هنر کشورمان اصرار دارم:

الف. بررسی، آموزش و فیض‌گیری از فرهنگ غنی فولکلوریک همه نقاط کشور.

ب. غنی کردن زبان ادبی با واژه‌ها و اصطلاحات گزین از لفظ عوام مردم پایتخت.

ج. بررسی گویش‌های ایالات و ولایات ایرانی و غنی‌کردن زبان فارسی با آن مصطلحاتی که فارسی ادبی (به ویژه در زمینهٔ اسامی ذات یا مشخص) فاقد است.

در هر سه عرصه کارهای کمی انجام نگرفته ولی هنوز کارهای زیادتری باید انجام گیرد.

اصل و نسب برخی واژه‌های عامیانه

«این ته بساط حسن که داری چکی به چند؟
تا نقد جان بیارم و یک هو قپان کنم!»
صادق ملارجب اصفهانی

«لفظ عوام» مجموعهٔ لغات، اصطلاعات و امثال و تعابیر معمول در نزد عامهٔ مردم است که در مقابل «لفظ قلم» قراردارد، زیرا در گذشته به ندرت دیده شده است که واژه‌ها و تعابیر این لفظ را در زبان ادبی راه دهند. این یک «ژارگن» است نه یک زبان، یعنی فاقد ساخت و ستروکتور کامل زبانی است، مشتی اصطلاحات و تعبیرات و تعبیرات مثلی و امثال است که به ویژه «سواد جماعت» در جوامع قرون وسطائی اندیشهٔ خود را با آن بیان می‌کرده‌اند.

در اغلب شهرهای ایران «لفظ عوام» وجود دارد و اهم آن‌ها که گسترشی تمام پذیرفته و درآن نکات و تلویحات شیرین نهفته است لفظی است که در تهران دوران قاجار پرورش یافته است و اینک در حال نوعی زوال‌یابی است. در این لفظ واژه‌های فراوانی است که جست و جوی منشاء پیدایش آن‌ها سودمند است. آنچه که در زیر می‌آوریم ثمرهٔ یادداشت‌ها و توجه‌های پراکنده‌ایست که می‌تواند انگیزنده پژوهش جامع و ژرف مسئله شود. برخی از یافت‌ها متعلق به دیگران است (از آن‌جمله به‌ویژه باید از سعید نفیسی و جمال‌زاده یاد کنیم که ریشه برخی لغات را در آثار خود یادآور شده‌اند.) و برخی دیگر یافت نگارندهٔ این سطور است. بحث بر سر اشخاص نیست، بحث بر سر مطلب مورد طرح است.

بررسی منشاء پیدایش و «اصل و نسب» واژه‌های عامیانه مصطلح در تهران نشان می‌دهد که این منشاء فوق‌العاده گوناگون است و می‌ارزد که دربارهٔ آن از جهت زبانی و روانی و اجتماعی تحقیق جدی به عمل آید. اینک تنها به عنوان نمونه مثال‌هائی چند می‌آوریم تا شاید برانگیزنده ذوق تحقیق در نزد اهلش شود.

۱. **آب‌زیپو** ـ رقیق ـ از واژه آلمانی «Suppe» «سوپ»، ظاهراً یادگار سربازخانه‌های ایران در دوران تصدی سوئدی‌ها که سوپ یا «زوپه» را در قیاس با آش ایرانی بسیار رقیق و بی‌مزه می‌یافتند.

۲. **اخم و تخم** ـ تخم همریشه با «تهم» در تهمتن. از همین‌جا سهم و سهمگین.

۳. **اسکناس** (یا اسکن) از واژهٔ فرانسه «Assignat» یا انگلیسی «Assignate» یعنی ورقهٔ احضار شده رسمی.

۴. **ارسی** (کفش یا پنجره‌های کشوئی با شیشه‌های رنگین) یعنی روسی. الف اضافی در «ارومیه» یعنی رومیه و «اروج» به زبان آذربایجانی یعنی روزه دیده می‌شود و برای واژه‌هائی که با «ر» آغاز می‌شود در زبان آذری نمونه‌وار است، مثلا ایرحیم، به جای رحیم...الخ.

۵. **الکی** یعنی بی‌اساس ـ از ریشه کهن پهلوی «هلکیه» یعنی دیوانگی و «هلک گویشن» یعنی سخن ناروا. واژه آلمانی «Ulkisch» یعنی خنده‌آور با همین واژه فارسی همریشه است.

۶. **به‌جا آوردن** (شناختن) اصطلاح عامیانه است ولی در سمک عیار آمده است: «اگرچه او را ندیده بود، به جای آورد که سمک است» (جلد دوم، صفحهٔ ۱۰۱)

۷. **بسه!** (در لهجهٔ تهران به کسر ب، یعنی ببین! بپا) از پهلوی سهستن یعنی دیدن همریشه با واژهٔ آلمانی «Sehen» و مصدر انگلیسی «To See».

۸. **بلبشو** ـ برخی‌ها آن را ملخص «بهل و بشو!» (بگذار و برو) می‌دانند ولی شادروان بهار آن را از مادهٔ بشولیدن و بربشولیدن می‌شمرد. محل تردید است زیرا افعال دال بر استمرار عمل، نظیر آن در زبان ما زیاد است (مانند بروبیا ـ بزن بکوب، بخور وببر وغیره).

۹. **بور** ـ مولوی می‌گوید: «دید خود را سرخ و سبز و بور و زرد ـ خویشتن را بر شغالان عرضه کرد.»

۱۰. **پاک** به معنای به کلی و تماماً. مثلا «پاک خودش را باخت». در ادبیات نیز آمده است مانند این شعر:

«خاطرم نگذاشت یک ساعت که بی‌مهری کنم
گرچه دانستم که پاک از خاطرم بگذاشتی.»

۱۱. **پز و پزکسیون** – از ریشه فرانسه «Position» و «Pose».

۱۲. **پله** ـ واژه همراه پول (پول و پله) ـ نظامی: «بر پلهٔ پیرزنان ره مزن ـ شرم بدار از پلهٔ پیرزن) شاید «پیله» در «پیله‌ور» نیز از همین جاست. گویا یعنی مال و ذخیره و دارائی کوچک.

۱۳. **پول** ـ از ریشهٔ یونانی. واژه فلوس عربی نیز از همین‌جاست. احتمالا پله نیز شکل دیگری ازآن است.

۱۴. **تلنگر** ـ از «تل» یعنی صدا (مانند واژه تلنگ) و انگل (یعنی انگشت) (از استنباطات عبداله

مستوفی در «شرح زندگی من» ـ ج یک ـ صفحات ۲۲۱ـ۲۲۰)

۱۵. **تو** ـ به معنای درون مانند «رفتم تو اطاق» به نظر می‌رسد عامیانه است ولی سعدی گوید: «جماعتی به همین آب دیده‌های روان، نظر کنند و نبینند آتشم در تو است».

۱۶. **جلب (یا چلب)** اصلا یعنی پیله ور و نیز قواد و پاانداز. نظامی گوید: «چومن بودم عروس پارسائی ـ از آن مشتی جلب کردم جدائی»

۱۷. **جنده** از واژه پهلوی «جه» یا «جمیکا» یعنی دختر اهریمن و زن بدکار.

۱۸. **چربیدن** به معنای فائق شدن ـ مولوی می‌گوید: «رای آن کودک بچربید ازهمه ـ عقل او در پیش می‌رفت از رمه.» امروز می‌گوئیم «بر چیزی چربیدن» و نه «چیزی چربیدن».

۱۹. **چسان‌فسان** ـ آرایش از ریشه روسی «Cosanni Fasonni» یعنی شانه شده و شیک پوش. معمولا آن را فارسی می‌شمرند و واژه‌ای ریشخندآمیز و بی‌ادبانه و حال آن که ریشهٔ آن الفاظ جدی خارجی است.

۲۰. **چلوار** ـ از ریشه «چهل یارد» یادآور توپ‌های چهل یاردی پارچه‌های انگلیسی.

۲۱. **حقه** ـ ظرف مدور حقه‌بازان، به معنای مجازی یعنی فریب.

۲۲. **دنگ** ـ به معنای منگ و گیج. مولوی گوید:

«چون شدم نزدیک، من حیران و دنگ
خود بدیدم هر دوان بودند لنگ»

۲۳. **دنگش گرفتن** یعنی ناگهان به سرش زدن. در دیوان ناصر خسرو آمده است:

مثل آن است که: موشان همه بی‌کار چو مانند
دنه‌شان گیرد و آیند سر گربه بخارند!

۲۴. **زپرتی** ازمیان رفته و ازهم پاشیده. از ریشهٔ روسی «Zaperti» یعنی زندانی. شاید یادگار دوران قزاقخانه‌هاست که وقتی نظامی «زاپرتی» می‌شد، می‌گفتند که کار و بارش خراب شده است.

۲۵ـ. **زکی!** به احتمال از ریشه «زهی» و «زه!» که در پهلوی و فارسی دری از نداهای تحسین و شگفت است.

۲۶. **زوار** (زوارش در رفت) در نزد چارواداران زوار و زواربند اسب. در نزد فردوسی به معنای پرستار: «بهارش توئی غمگسارش تو باش ـ در این تنگ زندان زوارش تو باش»

۲۷. **ست و سیر** ـ واژه «ست» با واژه «Satt» آلمانی به معنای سیر همریشه است و در فارسی مستقلا باقی نمانده است.

۲۸. **شِرو وِر** مانند واژه فرانسه «Charivari»، معلوم نیست که از آن‌جا آمده باشد؟

۲۹. **شلم شوربا** ـ دراصل شلغم شوربا.

۳۰. **شنگول** ـ شنگ و شنگول مسلما با «Schön» آلمانی همریشه است. سعدی می‌گوید: «غلام همت شنگولیان و رندانم ـ نه زاهدان، که نظر می‌کنند پنهانم» امروز می‌گوئیم: شوخ و شنگول، شنگول و منگول. الخ

۳۱. **فاستونی** از ریشه «Boston» شهری در آمریکا که پارچه بدان منسوب بود.

۳۲. **فکسنی** (بی‌ربط، مزخرف) از واژه «Fkussni» روسی یعنی بامزه که به تعریض به کاررفته است (مانند: آب‌زیپو)

۳۳. **فرتی** (زود) از واژه آلمانی «Fertig» یعنی حاضر، آماده، تمام شده ـ شاید از یادگار سربازخانه‌های ایرانی دوران تصدی سوئدی‌ها.

۳۴. **قاقا** در زبان کودکان خوردنی (و نیز قاقا لی‌لی)، سنائی گوید: «خلد گاگای تواست هان بشتاب ـ به دور گفت، بهشت را دریاب»

۳۵. **کت و کلفت** ـ کلمه کت در مازندرانی گت یعنی بزرگ و در بختیاری گپ (مانند خان گب) که آن‌هم به معنای بزرگ است ولی در فارسی به تنهائی استعمال نمی‌شود.

۳۶. **کلپتره** به معنای سخن یاوه، انوری گوید: «او ترا کی گفت این کلپتره‌ها را جمع کن ـ تا ترا لازم شود چندین شکایت گستری؟» از همین ریشه «کتره‌ای» و «گتره‌ای» (با ضم گ) نیز آمده است.

۳۷. **کلک** ـ دراصل قایق چوبی برای عبور از رود و به معنای مجازی وسیله‌ای برای رهائی از یک مانع.

۳۸. **کلنجار** ـ ستیزه از واژه «کارزار» در نام «فخرالدوله بوکالیجار» شکلی دیگر از این واژه را می‌بینیم. کار در پهلوی یعنی جنگ و در بسیاری واژه‌ها آمده مانند: کارن، قاراپت (کاربد = رهبر جنگ) کارزار، پیکار، کارنا (کرنا)، کاروان، قهرمان (کارمان؟) قراول (کاروال؟ مانند کوتوال) و غیره.

۳۹. **گپ** ـ به معنای سخن بیهوده (در مازندرانی به معنای گفت و گفتار) ـ از انوری است: «روح من برتر از آن است که آزرده شود ـ خاص از گپ زدن بیهدهٔ بی‌صبران». در روسی «Goworit» یعنی گفتن.

۴۰. **کت و گنده** ـ رجوع کنید به «کت و کلفت»

۴۱. **گزک** ـ از پهلوی «گتک» یعنی سند.

۴۲. **لپی** ـ همریشه با واژه «Lip» انگلیسی و «Lopus» لاتینی (مثلا دراشتباه لپی= Lapsus).

۴۳. **لپاسه** (رجوع کنید به واژهٔ پیشین).

۴۴. **لخم** ـ (گوشت لخم) از «لخما» و «لحم» به معنای گوشت (در هزوارش پهلوی به معنای نان)

۴۵. **لگوری** ـ فاحشهٔ کم بها ـ از آلمانی «Lagerhure» یعنی فاحشه نظامی (یادگار سربازخانه‌های ایران در دوران تصدی سوئدی‌ها)

۴۶. **لنگ** ـ به معنای پا (در مازندرانی «لینگ») همریشه با «Leg» انگلیسی. در لگد فارسی و «Liagat» روسی (لگد زدن) این واژه دیده می‌شود.

۴۷. **نخاله** ـ چیز اسقاط و آدم وقیح. احتمالا از واژه روسی «Nakhal» یعنی آدم بی‌ادب و گستاخ و از یادگارهای قزاقخانه‌های دوران تصدی روس‌ها.

۴۸. **هپرو** ـ از پهلوی «هوپاردن» یعنی بلعیدن.

۴۹. **هشل‌هف** ـ شکل تصحیف شده مسخره‌آمیز عبارت انگلیسی «Shall have» (یعنی من خواهم داشت) تقلید گونه‌ای برای نشان دادن نامطبوعی تلفظ اجنبیان.

۵۰. **واسه** ـ گویا از ریشه «واس» پهلوی و اوستائی به معنای خواستن است (به عقیدهٔ دکتر فره‌وشی) و نه تحریق «واسطه» عربی.

۵۱. **ویر** ـ به معنای هوس. از اوستائی «ویرا» یعنی هوش (مانند «هوویرا» یعنی نیک هوش و «پرت ویرا» یعنی فراخ‌هوش). ناصر خسرو گوید: «زین بدکنش حذر کن و زین پس دروغ او ـ منیوش اگر به هوش و بصیری و تیزویر» مسلماً خوانندگان پرکار می‌توانند ازاین نمونه‌ها صدها پیدا کنند.

توضیحات

۱: با آن‌که این مطلب را در تاریخ کشور اوراتور معمولا نمی‌نویسند ولی با اطمینان باید گفت که پیش از پیدایش این حکومت اقوام ایرانی در این سرزمین به‌سر می‌برده‌اند.

۲: در تواریخ مربوط به‌سرزمین کردستان رخنهٔ اقوام ایرانی را در این سرزمین به‌دوران حکومت ماد و پارس منسوب می‌دارند و حال آن‌که این ملاحظات حاکی از آن است که رخنهٔ اقوام ایرانی در نواحی کردستان به‌دوران پیش از تشکیل حکومت ماد و پارس مربوط است.

۳: یعنی اگر زن آن‌طور باشد که ما ذکر و توصیف کرده‌ایم پس من زنان را بر مردان برتری می‌نهم، زیرا مؤنث بودن برای واژه خورشید در عربی عیب و مذکر بودن برای واژهٔ هلال افتخاری نیست.

۴: در مبحث عرفان می‌بینیم که عرفاء معتقدند که نور خداوند بر موجودات «متکتم در غراب غربت عدم» می‌تابد و آن‌ها را در عالم هستی ظاهر می‌کند. از این جهت شیخ شبستری در «گلشن راز» می‌گوید:

عدم موجود گردد این محال است　　وجود از روز هستی لایزال است
نه آن این گردد و نه این شود آن　　همه اشکال بر تو کردم آسان

۵: دربارهٔ فلسفهٔ سهروردی تحت عنوان «فلسفهٔ نور» توضیحات وسیع‌تری در کتاب «برخی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها» از نگارنده داده شده که این‌جا تکرار نمی‌کنیم.

۶: «جزافی» به‌ضم جیم از واژهٔ فارسی «گزاف» آمده یعنی ارادهٔ دل به‌خواه و اشاره به‌همین مبحث حافظ می‌گوید که کام‌بخشی او را بهانه بی‌سببی است.

۷: حافظ می‌گوید:

«این جان عاریت‌که به حافظ سپرده دوست　　روزی **رخش ببینم** وتسلیم وی کنم»

۸: فردوسی می‌گوید:

«به بینندگان آفریننده را　　نبینی مرنجان دو بیننده را»

۹: حافظ که خود را اهل کلام می‌نامد (حافظ ار میل به ابروی تو دارد شاید ـ جای در گوشهٔ محراب کنند «اهل کلام») در واقع مباحث حکمتی و کلامی را زیاد در شعر خود منعکس می‌کند و از آن‌جمله در مسئلهٔ مورد بحث می‌گوید:

در کوی نیکنامی ما را گذر ندادند　　گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را
گر رنج پیشت آید وگر راحت، ای‌حکیم!　　نسبت مکن به‌غیر، که این‌ها خدا کند
من اگر خارم اگر گل، چمن آرائی هست　　که از آن دست که می‌پروردم، می‌رویم

۱۰: سعدی گوید:

گر چه تیر از کمان همی گذرد　　از کمان دار داند اهل خرد

۱۱: از نام اویس قرن که از صوفیان بنام و بدون شیخ بود، زیرا در زمان پیغمبر بود، گر چه او را ندید.

۱۲: در سال‌های اخیر در این باب و به‌ویژه در باب بررسی اسطوره مزده‌یسنا تحقیقاتی در ایران انجام گرفته که جا دارد به‌آثار شادروان پورداود، آقای دکتر فره‌وشی و آقای دکتر مهرداد بهار در این زمینه، اشاره شود.

۱۳: کلمات «مینو» و «معنی» احتمالا ریشه مشترک دارند، چنان‌که با Meinungn درآلمانی و Meaning درانگلیسی.

۱۴: یعنی باغ «ور» که جمشید آن را «کرده» و ساخته است.

۱۵: رجوع کنید به مجموعهٔ «سفر جادو» از نگارنده.

۱۶: منظور از «فرهنگ مادی» در مقابل «فرهنگ معنوی» که فلسفه و علم و منطق و ادب و امثال آن است، محصولات مشخص هنر و فن و صنعت و کشاورزی و ساختمان و امثال آن است.

۱۷: نام‌گذاری «مثل» و «اوسانه» و «نیرنگستان» به‌ترتیب برای قصه‌ها و ترانه‌های عامیانه و آداب

و رسوم خاص هدایت است.

۱۸: اگر مسئله فونتیک و وزن برخی اشعار کهن اوستائی و پهلوی به‌طور قطع روشن بود ما سودمند می‌شمردیم که در مقابل اوزان موجود ترانه‌های عامیانه برخی اوزان کهن را بیاوریم ولی این عمل ما را وارد مقایسه‌های مشکوک می‌سازد. همان‌طور که هنینگ به‌درستی در بررسی انتقادی نظریات دیگران یادآور شده است در این زمینه نمی‌توان حکم قطعی داد یعنی‌نمی‌توان دربارهٔ فونتیک زبان‌های مرده اظهار نظر کرد. شاید وسایل معاصر زبان‌شناسی و فنولوژی ما را زمانی به‌حل این مشکل نائل گرداند ولی اکنون جز حدسیات نمی‌توان تکیه‌گاه دیگری جست.

۱۹: در زبان تاجیکی «چار بر» یعنی گردو.

۲۰: غز در ترکی یعنی دختر با واژه کیژا، کیجا (در مازندرانی به‌معنای دختر) هم‌ریشه است. یعنی ارباب آن ده بانوئی بود.

۲۱: همیشه شاهان شهوت‌ران در شکار دختران زیبای «رعایا» خود بودند!

۲۲: رَوِشت (یعنی روش) مانند **خورشت** (خورش)، برشت (برش) و غیره.

۲۳: این مقاله به‌قصد چاپ در مجله «دنیا» منتشره در خارج کشور در همان اوان نشر کتاب مورد بررسی نوشته شده است.

۲۴: هرگز روا نیست زندگی و شخصیت کسانی مانند ادیب و کمال‌الملک را در کنار تقی‌زاده نهاد. در ایران، دوستی‌ها و رودربایستی‌ها و ساده‌گیری‌ها نقش دارد و در مورد شاعر و نقاش ما مسلماً این عوامل برای شرکت در لژهای ماسونی مؤثر بوده است.

۲۵: پس ز انقلاب فهرستی در روزنامه «جمهوری اسلامی» نشر یافت که متضمن تعداد کثیری اسامی تازه است.

۲۶: انقلاب ایران نقش شوم شریف‌امامی را بعنوان ذخیرهٔ امپریالیسم علیه مردم عریان ساخت.

۲۷: مسلماً پندار این‌که رابطه سری با امپریالیسم انگلیس همهٔ طلسم‌های زندگی را می‌گشاید در فریب خوردن این افراد که برخی از آن‌ها محققان ارزشمندی هستند، مؤثر بوده است.

۲۸: فند در «فوت و فند» و شاید در «ترفند» (به‌معنای حقه‌باز) و «فند زدن». آیا با فن عربی یکی است؟!

۲۹: به بررسی ما دربارهٔ اسطوره اوستا در همین مجموعه برای مقایسه مراجعه شود.