احسان طبری

# نوشته‌های فلسفی و اجتماعی

## جلد دوم

## فهرست

پیش‌گفتار بخش دوم ..... ۷

### ۱. مسائل فلسفی

دربارهٔ حد و مرز فلسفه ..... ۱۱
حرکت یا جنبش ..... ۴۲
رابطهٔ کم و کیف در روند تکامل ..... ۵۱
دربارهٔ دو بینش بزرگ خردگرایانه در تاریخ ..... ۶۰
سیر تکوین ماده و شعور ..... ۷۹
ژرفش روز افزون شناخت علمی انسانی در مسئلهٔ ادراک وجود ..... ۱۰۱
دربارهٔ تضاد و اشکال آن ..... ۱۰۸
دربارهٔ پویائی بینش مارکسیستی ..... ۱۱۹
انگلس و آفرینش تئوریک و فعالیت اجتماعی او ..... ۱۲۶

### ۲. مسائل جامعه‌شناسی

دربارهٔ جامعه و تاریخ ..... ۱۴۳
نقش تحولات و انقلابات علمی و فنی در تکامل عمومی جامعه انسانی ..... ۱۶۹

تاریخ و تاریخ‌گرائی ..... ۱۸۵
دموکراسی و سیر تکامل تاریخی آن ..... ۱۹۲
مسیر فرایش و بالش انسان و فرهنگ آغازین انسانی ..... ۲۰۲
انسان نو و جامعهٔ نو ..... ۲۰۸
ارث یا تربیت؟ ..... ۲۱۴
مژده‌گوی فردا ..... ۲۲۲
شمه‌ای دربارهٔ سیستم، ساختار و عمل کرد ..... ۲۳۲
آنارشیسم و نئوآنارشیسم ..... ۲۳۹

## ۳. مسائل انقلاب ایران

سخنی دربارهٔ انقلاب ایران ..... ۲۵۵
برخی مسائل نظری مربوط به انقلاب ایران ..... ۲۶۸
در کورهٔ آزمون تاریخ ..... ۲۸۲
سیری از مشروطهٔ سلطنتی تا جمهوری اسلامی ..... ۲۹۱
مسئله‌ای به نام «کاست روحانیت» ..... ۲۹۴
دربارهٔ برنامه جدید حزب تودهٔ ایران ..... ۳۰۰

## ۴. مسائل هنری

دربارهٔ برخی مسائل استه‌تیک و هنر ..... ۳۰۹
دربارهٔ نقد و تفسیر هنری ..... ۳۳۲
نظری به پویهٔ هنر تصویری و تزئینی در میهن ما ..... ۳۳۹
برای یک سیر تکاملی سالم در موسیقی کشور ما ..... ۳۵۲
تکامل ادب فارسی در دوران پس از اسلام ..... ۳۶۰
دربارهٔ ژانر «تعزیه» ..... ۳۷۱
سخنی دربارهٔ شعر ..... ۳۷۴
دربارهٔ نقد شعر ..... ۳۸۵

## ۵. متفرقه

دربارهٔ «انجمن فرهنگ» در رشت ..... ۴۰۵
دربارهٔ تئوری «دستور زایای» آورام نعام چمسکی ..... ۴۰۹

# پیش‌گفتار جلد دوم

اینک جلد دوم نوشته‌های فلسفی و اجتماعی در اختیار خوانندگان قرار می‌گیرد.

این جلد متضمن مقالات، بررسی‌ها و جستارهائی است که مؤلف در سال‌های ۵۸ و ۵۹ و قسمتی را در سال ۶۰ نوشته و به تناسب موضوعات، به پنج بخش جداگانه تقسیم شده است.

اگر بخواهیم مطالب این بخش دوم را با بخش نخست درآمیزیم و مسائل هم موضوع یا قریب‌الموضوع را یک کاسه کنیم، در آن صورت طرز تنظیم کتاب باید مورد تجدید نظر کلی قرار گیرد. بویژه مباحث فرهنگی و تاریخی و ادبی کلاً باید از کتاب خارج گردد و مستقلاً ارائه شود. گنجاندن این نوع مطالب ناهمگون در جلد اول و جلد کنونی مولود نوعی ناگزیری بود.

در صورتی که شرایط خاص موجود، به مؤلف اجازه می‌داد، وی برای دقیق‌سازی، بازسازی و نو نویسی برخی جملات، بندها و کاست و فزودهای لازم می‌کوشید. ولی این توفیق، متاسفانه برای مؤلف دست نداد، و نوشته به همان نحو که در گذشته چاپ شده بود ارائه می‌گردد.

شایان ذکر است که برای ادراک برخی مباحث این نوشته، تدارک قبلی لازم است و نباید آن را از نوع نوشته‌های تهئیجی یا توضیحی شمرد. تئوری بناچار در سطوح مختلف باید ارائه شود تا بتواند جامعیّت خود را متجلی سازد. با این حال این بخش دوم از جهت اشکال یا پیچیدگی مطلب یکسان نیست و خواننده ذیعلاقه و با حوصله، می‌تواند، حتی بدون تدارک خاص، آن را دریابد. به هرجهت باید توجه داشت که اگر احیاناً دشواری وجود داشت، آن دشواری مصنوعی و نتیجه دشوار نگاری نیست بلکه موضوعی است و خواننده با پی‌کاوی خود می‌تواند بر این دشواری غلبه کند.

امید است زندگی و امکان اجازه دهد بخش سوم این نوشته‌ها که مطالب آن به میزان قابل ملاحظه‌ای هم اکنون تهیه شده است نیز نشر یابد. در این اظهار امیدواری، ضمناً آرزوی پیشرفت و تحکیم دستاوردهای انقلاب بزرگ ضد امپریالیستی و مردمی میهن ما مستتر است.

تهران ـ اردیبهشت ۱۳۶۰ ـ ا. ط.

# ۱
# مسائل فلسفی

دربارهٔ حد و مرز فلسفه
حرکت یا جنبش
رابطهٔ کم و کیف در روند تکامل
دربارهٔ دو بینش بزرگ خردگرایانه در تاریخ
سیر تکوین ماده و شعور
ژرفش روز افزون شناخت علمی انسانی در مسئله ادراک وجود
دربارهٔ تضاد و اشکال آن
دربارهٔ پویائی بینش مارکسیستی
انگلس و آفرینش تئوریک و فعالیت اجتماعی او

## دربارهٔ حد و مرز فلسفه

«اگر بخواهیم شرافتمندانه سخن بگوئیم... ما نه تنها می‌خواهیم آگاه گردیم که طبیعت چگونه ساخته شده (و پدیده‌های طبیعی چگونه روی می‌دهند)، بلکه حتی الامکان به این هدف دست یابیم (هدفی که به ظاهر می‌تواند پندارآمیز و گستاخانه به نظر رسد) تا بدانیم برای چه طبیعت همانا بدین نحو است و نه به نحوی دیگر. دانشمندان در این کار به اعلای رضامندی می‌رسند. عنصر پرومته‌ای آفرینش علمی در همین جاست. افسون‌گری جاودانی اندیشهٔ علمی برای من، در همین جاست.»

**آلبرت اینشتین**. مقالهٔ دربارهٔ وضع کنونی تئوری میدان، کلیات آثار.ج۲ ص۲۴۵

هدف از این نوشتهٔ کوتاه بیان، **تا آن‌جا که ممکن باشد**، روشن‌تر معتقدات عام بینشی مؤلف آن است، بدان شکل که وی آن‌ها را، خواه از جهت **چهارچوب** منطقی طرح مسئله، خواه از جهت **افادهٔ مطلب** و خواه از جهت **موضوعات** قابل بحث در آن حدی می‌داند که با سطح امروزین معرفت انسانی متناسب است. احتمالاً این نوشته باید در چند بخش نگارش یابد و این بخش نخست را به مسئله «حد و مرز فلسفه» اختصاص می‌دهیم:

ما فلسفه را (به عنوان یک بینش عام) از **پراتیک انقلابی** که سمت و رسالت ویژه و مشخص انسانی اوست، جدا نمی‌کنیم. به دیگر سخن می‌کوشیم که مصلحت‌بینی‌های پراتیک انقلابی، مباحث فلسفه را بیهوده و در وراء صلاحیت آن بسط ندهد و یا برعکس محدود و یا مخدوش نسازد. و یا، از سوی دیگر، مقتضیات تجرید و تعمیم فلسفی، مراعات باصطلاح علمیت و منطقیت مجرد و بی‌جان، آن را به مباحثی عاطل و کلی‌بافی و کشف شهود و سخنان دور از زندگی بدل نسازد. حرکت در درون این دو خط راهنما است.

در این که آیا «فلسفه» اصولاً حق وجود و اهلیت دارد یا نه، مدت‌ها است بحث است. اگر نخواهیم نوشته را ثقیل سازیم و به سیاحت‌های گیج کنندهٔ تاریخی ـ فلسفی بپردازیم، می‌توانیم بگوئیم که این بحث به ویژه از سدهٔ نوزدهم، در دو سمت مختلف قوت گرفت. اوگوست کنت، اندیشه‌پرداز بورژوازی پایان دو عنصر اسطوره‌سازی و تجریدات متافیزیکی و آغاز عصر علوم اثباتی (Sciences Positives) را اعلام داشت. کارل مارکس، اندیشه‌پرداز پرولتاریای صنعتی نوظهور، بر روی پیوند فلسفه به مثابه تئوری عام و اسلوب معرفت با پراتیک انقلابی و جنبش

پیش‌رونده توده‌ها تکیه کرد. بدین سان فلسفه به معنای کلاسیک آن، فلسفه‌ای که خواه به شکل مدرسی (سکولاستیک) یا مابعد مدرسی وجود داشت، زیر علامت سئوال قرار گرفت.

بحث دربارهٔ حق اهلیت فلسفه بعدها ادامه یافت. پوزیتویست‌های معاصر در محدود کردن دامنهٔ فلسفه به آنچه که در نظر آن‌ها گسترهٔ خاص آن است، کوشیدند. برخی‌ها، مانند ماخ و آوه ناریوس، بر آن شدند که فلسفه کافی است به پیروی از شیوهٔ کانت، تنها ارزش معرفت انسانی را مورد بررسی و سنجش نقادانه قرار دهد و از آن جمله «تجربه» را که عمده وسیلهٔ شناخت است بررسی کند. برخی‌ها، مانند ویتگن شتاین (Wittgenstein) «زبان» دانش را تحت بررسی گرفتند و برخی‌ها مانند برتراند راسل (Bertrand Russel) «منطق» و از آن جمله منطق ریاضی گونه‌ای به نام لوژیستیک را موضوع خاص بررسی فلسفه دانستند، زیرا آن‌ها را افزارهای عمدهٔ معرفت شمردند. سرانجام کار به بررسی مجموع اسلوب‌های کشف و شناخت علمی کشید که شاید کارل پوپر را یکی از نمایندگان فراوان، ولی سرشناس آن بتوان نامید.

کسانی به پیروی ادموند هوسرل (Edmund Husserl) یا مانند یاسپرس (Jaspers)، هایدگر (Heidegger) و سارتر (Sartre)، نه تنها مسائل نقدی و سنجشی، بلکه مسائل **وجودی** را در فلسفه قابل طرح دانستند، ولی آن نوع مسائل وجودی که انسان آن‌ها را در روح خویش می‌گذراند و حالات روانی او در برخورد با واقعیت است و «اگزیستانس» (Existance) نام دارد. عده‌ای مانند سوسور (Saussure) و لوی استروس (Strause) پا را از چنبرهٔ ذهنیات آن سوتر نهاده و بررسی ساختار پدیده‌های زبانی و فرهنگی را موضوع قابل مطالعه برای فلسفه شمردند و «استروکتورالیسم» را به میان آوردند. مورخانی که در گرد نشریهٔ «آنال» در فرانسه جمع شده‌اند، دانش تاریخ را به جولانگاه اندیشه‌های فلسفی خود بدل ساخته‌اند.

تمدن ناب بورژوائی آنگلوساکسون که با سانسوالیسم لاک و ئوتی‌لی تاریسم بنتام در انگلیس و پراگماتیسم پیرس و جیمس و دیوئی در آمریکا وارد میدان شده و **پراگما**، یعنی عمل سوداگرانه را مورد توجه قرار داده بود، تمام توجه خود را، خواه در فلسفه و خواه در جامعه‌شناسی، بر توضیح ساختار اجتماعی به کمک غرائز ثابتهٔ انسانی و نوعی روان‌گرائی (پسیکولوژیسم) تمرکز داد.

در اطراف همهٔ این مسائل ده‌ها مکتب با صدها اصطلاح و هزارها جلد کتاب و مجله و محفل فلسفی و بسیاری نام‌های مشهور پدید آمد و نمی‌توان گفت این جنب و جوش در کنار فلسفهٔ مارکسیستی، که در اکثریت قریب به تمام آن علیه مارکسیسم متوجه است، ثمره‌ای نداد.

در همهٔ مکاتب یاد شده، برخی از فلاسفه به نتایج گاه قابل توجهی رسیدند که به علوم مشخص یاری رساند. از آن جمله بررسی‌های در زمینهٔ روان‌شناسی یا در زمینهٔ سمانتیک و سمیوتیک (یا معنی‌شناسی و نشانه‌شناسی) و نیز بررسی‌های زبانی و منطقی به علوم و فنون معاصر (مثلاً سیبرنیک و شمارگرهای الکترونیک) فوایدی رساند.

مارکسیسم نیز دراین میانه، چنان که روشن است، درجا نزد و تاریخی را از سر گذراند. بنیادگزاران این مکتب قبل از همه به اهمیت پیوند فلسفه با علوم و با پراتیک، به ضرورت نوسازی مقولاتیِ و احکامیِ فلسفه با تکامل علوم و پراتیک اجتماعی تاکیدات مکرر در مکرر کرده بودند.

ولیِ پیروزی تئوری فلسفی مارکس و انگلس و لنین در عرصهٔ تاریخ، از جمله در اثر تبدیل این فلسفه به پرچم توده‌های وسیع، در برخی جامعه‌ها پدیده‌های ناهنجار «تصلب» موقت را پیش آورد. بعدها کسانی به عنوان تداوی این تصلب تعبیراتی از تئوری فلسفی مارکسیستی به میان آوردند که جوهر آن را تباه می‌سازد.

تکامل مارکسیسم در کورهٔ عظیم عمل اجتماعی و در گسترهٔ پرشکوه تکامل علم و فن و هنر به ویژه در کشورهای سوسیالیستی، با کامیابی انجام گرفته و می‌گیرد. این درست است که این تکامل عاری و فارغ از تضادها، بغرنجی‌ها و مسائل نیست. پیوند این تئوری با عمل پیچیدهٔ انقلاب جهانی، از سوئی و با علم و فن و هنر، از سوئی، همیشه ساده نیست و گاه «مصلحت عملی» را در مقابل «حقیقت علمی» قرار می‌دهد یا میان آن‌ها اصطکاکی ایجاد می‌کند. ولی سمت‌گیری مارکسیسم در جهت حقیقت است و هرگز، حتی مهم‌ترین «مصلحت عملی» نتوانسته است سرشت پویا و واقع‌گرای آن را شوریده کند.

یا درست است که اشاعهٔ وسیع مارکسیسم در محیط‌های مکانی و شرایط زمانی مختلف، در آن نوعی «تنوع» پدید آورده. ولی این امری است موقت. سرنوشت تاریخی مارکسیسم بر حسب سرشت درونیش، اعتلاء به سوی آن چنان سنتز و هم‌بست (یا برآیند) جهانی ـ تاریخی است، که آن را به وحدت علمی ـ منطقی‌اش در مقیاس بشریت می‌رساند، گرچه هرگز معرفت فلسفی، حتی بالاترین آن، فاقد گره‌ها و مسائل نخواهد بود.

لذا سرنوشت فلسفه در دو مجرای عمدهٔ امروزی یکسان نیست. در مجرائی که فلاسفهٔ معاصر بورژوائی آن را سیر می‌دهند، علی‌رغم درخش‌ها، یافت‌ها، برآیندهای جداگانه، سرنوشت نهائی آن بن بست است، زیرا برداشت ذهنی و غیر علمی و مغرضانه در بنیاد آن رخنه دارد. در مجرائی که مارکسیسم سیر می‌کند علی‌رغم تصلب‌ها، غلوها، انحراف‌های موقت و گذرا، سرنوشت نهائی، اعتلاء و جهانشمول شدن است. زیرا برداشت عینی و علمی و اصولی در بنیاد آن رخنه دارد. ممکن است این روند به مدت زمانی نسبتاً طولانی نیازمند باشد.

در کنار این دو روند، یک روند دیگر نیز وجود دارد و آن یک حرکت درونی، حتی در فلسفهٔ معاصر جهان سرمایه‌داری به سوی جذب بیشتر و جسورانه‌تر عناصر مارکسیسم (ولو با تغییر لفظ و اصطلاح و بدون اعلام مطلب) گاه در بینش، گاه در اسلوب و گاه در جامعه‌شناسی است. اگر سیاست طبقاتی سرمایه‌داری بزرگ جهانی نبود و قرار بود فلاسفه خود «تصمیم بگیرند»، این روند، هم فراگیرتر و هم سریع‌تر می‌شد. ولی افسوس! با این حال این روند، گاه بی‌سر و

صدا راه خود را می‌گشاید و فلسفهٔ سپیرتوالیستی ـ مسیحانه رسمی دانشگاه‌های فرانسه و یا فلسفهٔ ذهن‌گرایانهٔ تجریدی و تنگ‌نظرانه متداول در آلمان و انواع پراگماتیسم و پسیکولوژیسم کشورهای انگلوساکسون را به تدریج در کشوی بایگانی جای می‌دهد. این خود نوعی روند همسانی جهانی در فلسفه است که با همسانی جهانی در اقتصاد و سیاست همگامی می‌کند. ما دربارهٔ این پدیده‌ها دچار کم‌ترین پندارنیستیم. زیرا می‌دانیم که «دیدگان الکترونیک» سازمان‌های جاسوسی سرمایه‌داری کم‌ترین گرایش به سمت «غول دهشتناک کمونیسم» را با زر و زور نابود می‌کند، ولی به قول لرد تینسون، شاعر انگلیسی، «خداوند ارادهٔ خود را از راه‌های گوناگون اجرا می‌کند.»

اما دربارهٔ این که فلسفهٔ مارکسیستی دارای چه حد و مرزی است، بین خود مارکسیست‌های پی‌گیر بحث‌هائی است. برخی فلسفهٔ مارکسیستی را تاحد «شناخت انتقادی» ماهیت واقعیت‌ها محدود می‌کنند و از آن‌جا که ماهیت‌ها نیز چیزی جز «روندها و پیوندها» نیست، این شناخت انتقادی حق ندارد یک «تئوری» از احکام و یک «رهنمود» از شیوهٔ عمل عرضه دارد. به نظر می‌رسد که این فلاسفه ـ با تمام حسن‌نیت و گاه ژرفای تفکر ـ در زیر فشار شدید علم‌گرائی بورژوائی به عقب‌نشینی‌های غیر مُجازی دست زده‌اند.

از دیدگاه این فلاسفه مداخلهٔ مارکسیسم در اموری مانند «دیالک‌تیک طبیعت» (چنان که از سوی انگلس انجام گرفته) کوشش برای تقسیم مثلاً انواع حرکت، یا دادن تعریف زندگی و غیره کار زائد و تکرار طبیعیات سکولاستیک و ارسطوئی است (Naturphilosophie) زیرا علم در پویهٔ شتابانش به سرعت این نتایج را کهنه می‌کند و «دیالک‌تیک طبیعت» در بهترین حالات یک سند تاریخی از معرفت کهنه شدهٔ ماست، چنان‌که آثار ارسطو یا دکارت یا هگل دارای چنین حالتی هستند.

ولی به نظر نگارنده محدود کردن فلسفه تنها به یک شناخت نقادانهٔ واقعیت (کنوسئولوژی کری‌تیک) از سوی برخی از مارکسیست‌ها، مانند محدود کردن فلسفه به اسلوب‌شناسی (متدولوژی) علوم از سوی برخی مکاتب معاصر فلسفه بورژوائی، هیچ کدام درست نیست. فلسفه، هم بعنوان **بینش** یا تئوری که بتواند منظره‌ای کلی از جهان، دورنمای عالم به دست بدهد (با قید نسبی و گذرا بودن این منظره) و هم به عنوان اسلوب معرفت و هم به عنوان **ملاک و رهنمای عمل** (پراتیک) حق حیات دارد و باید داشته باشد.

فلسفه حق دارد خود را به مثابهٔ درآمد عام یا نتیجه‌گیری عام از معرفت انسانی اعلام دارد. این بدان معنی نیست که فلسفه خود را سیستم جامع و کل حقیقت مطلق، علم علوم می‌شمرد و به حکم فرمایشی‌های فضولانه برای رتق و فتق امور دست می‌زند، یا نتایج جاوید ونصوص رد ناپذیر و ابطال ناپذیری از معرفت ارائه می‌دهد. چنین چیزی مشتی جزمیات تعبدی است که هنوز

زائیده نشده، سیل معرفت و واقعیت از بالای سرش یک نی نه، صد نی، فرا گذشته است. «حقایق» مدعی دارای اعتبار «ماورای زمان» با هرآب مقدسی هم که تطهیر شود و با هر «چماق بزرگی» هم که تحکیم گردد، در آوار ابدی هستی دفن می‌گردد.

منظور ما از فلسفه به عنوان بینش یا تئوری، اسلوب، رهنما و ملاک عمل تنها استخراج عام‌ترین نتایج از همهٔ رشته‌های معرفت (علم، فن، هنر، پراتیک فردی و اجتماعی) است. تنها بدین دلیل ساده که به چنین نتیجه‌گیری در هر برههٔ معین برای دادن «دورنمای عالم» نیاز بینشی و معرفتی و عملی وجود دارد و این نتیجه‌گیری جغرافیای عامی از شناخت انسانی بدست می‌دهد که ناچار جستجوی «لکه‌های سفید» معرفتی و خود آگاهی در امر دگرسازی خود و جهان را آسان‌تر می‌سازد. چنان که مثلاً حتی نقشهٔ مغلوط عالم دردست کریستوفوس کلمبوس بی‌فایده نماند و به قول بیهقی «راهی به دیهی بود». در مورد این نتیجه‌گیری عام از کل معرفت انسانی در برههٔ معین، فلسفهٔ مارکسیستی کم‌ترین ادعای جزم اندیشانه و «کشف سراپای حقیقت» را ندارد.

فلسفه در کنار این تئوری یا بینش، **اسلوب** معرفت را هم درکلی‌ترین شکل آن عرضه می‌کند. مسلم است که تمام رشته‌های معرفت به مسائل اسلوبی **خود** مجهزند. ولی در این‌جا نیز یک جمع بست کلی ضرور است که آن هم تابع پویائی تاریخی و زمانی است.

سپس پیوند دادن کل این فلسفه با پراتیک دگرساز انسانی ضرور است والا کار در عرصهٔ تجرید باقی نمی‌ماند و نمی‌تواند نقشی در کارگاه عمل تاریخ داشته باشد مارکس به این خصلت دگرسازی فلسفه در عمل بسیار اهمیت می‌داد. اهمیت دادن هنوز واژهٔ کوچکی است. مارکس تمام مسئله را بر روی پراتیک انقلابی ـ انتقادی فلسفه متمرکز می‌کرد. لذا نوعی رابطه ما بین چنین فلسفه به نام بینش جامعه برای دگرسازی خود پیوسته و حتما باید برقرار شود. به این ترتیب فلسفه در کنار تراز بندی مسائل وجودی و معرفتی، مسائل پراتیک تاریخی را نیز ترازبندی می‌کند و به یک سلسله پرسش‌هائی که دارای جنبه عملی (پراکسیولوژیک Praxiologiqve) و ارزشی (آکسیولوژیک Axiologique) است، پاسخ میدهد.

در اثر جدال شدید برخی فلاسفه معاصر بورژوا عده‌ای باور دارند که دادن خصلت «میزان گذاری» و یا میزان بندی، یا وضع موازین (نورماتیف) و ارزشی (آکسیولوژیک) به «علم» کاری است خطا، زیرا به نظر آن‌ها کار علم تعین و تبین واقعیت عینی است، چنان که هست، مبری از هر گونه ذهنیت و میزان بندی و رهنمود سازی و ارزش مثبت و منفی دادن به کاری یا حکمی از **دیدگاه** انسانی. ولی آخر وقتی انسان واقعیت را بررسی می‌کند و ناچار آن را با پراتیک تاریخی و حیاتی خود پیوند میدهد، «دیدگاه زمان» به ناگزیر در داوری‌های ما وارد می‌شود و به ناگزیر بشر از معرفت خود میوهٔ عمل می‌طلبد.

این که ما حدود این مداخلهٔ پراکسیولوژیک و آکسیولوژیک انسانی را بشناسیم و آن را جانشین

واقعیت‌های عینی نسازیم، مطلب درستی است. ولی این که ما به عشق عین‌گرائی، از این ضرورت احتراز ناپذیر احتراز کنیم، شدنی نیست. این همان است که بدان عین‌گرائی بورژوائی نام نهاده‌اند که با عینی بودن علمی متفاوت است و جانب‌داری را از فلسفه سلب می‌کند و آن را به تجریدات مشاهده‌گرانه یا شهودی (Contemplutif) محض بدل می‌سازد. لذا فلسفه در بخش پراکسیولوژیک و آکسیولوژیک خود (در بخش عمل‌شناسی و ارزش‌شناسی) ناچار با موازین رهنمائی سروکار دارد که آن نیز سخت پویاست و کم‌ترین جزمیت را بر نمی‌تابد.

اینک ذکر مسئلهٔ دیگری را نیز ضرور می‌شمریم و آن این که چنین فلسفه‌ای چه نام دارد؟ فلسفه فلسفه است و اگر ده‌ها مکتب با نام گذاری‌های مختلف، همانند مارک و برچسب یک شرکت، فلسفه‌ها را از هم مشخص می‌کند، این نتیجهٔ فقدان علمیت و عامیت فلسفه‌ای است که آن را جامعهٔ طبقاتی بوجود آورده. در جهان فردا فلاسفه‌ای که تناقض ملی ـ طبقاتی ـ عقیدتی آن‌ها را از هم جدا نمی‌کند، بر پایهٔ اسلوب واحد علمی ـ معرفتی، هرچندی یک بار استنتاجات عام را از سطح موجود معرفت علمی، فنی، هنری و عملی ارائه می‌دهند و این نامش «فلسفه» است. ولی در جهان امروزی که تناقضات طبقاتی و ملی و عقیدتی و اسلوبی به حد اعلا شدید است و فلسفه به این و آن سو کشیده می‌شود، ما این «فلسفه» را که اندیشه‌پردازان پرولتاریای انقلابی (مارکس، انگلس، لنین) آن را به نام «ماتریالیسم دیالک‌تیک» خوانده‌اند و بنیاد هشته‌اند، به همین نام می‌خوانیم. این نام گذاری، خواه از لحاظ واژهٔ «ماتریالیسم» و خواه از جهت واژهٔ «دیالک‌تیک» به علت جنگل انبوهی که بحث‌های مدرسی و شبه مدرسی در اطراف این کلمات راه انداخته، شاید برخی مشکلات ایجاد می‌کند. ولی گفتیم که فلسفه نمی‌تواند خود را در ماوراء زمان قرار دهد و در عصر ما این یک پرچم بزرگ انقلابی است که به علت سنت و عمل کردی که داشته، تقدیس شده است و بیش از آن خون مقدس در پای این درخت بالنده ریخته شده که بتوان از آن چشم پوشید.

پس فلسفه به معنائی که ما در این بحث کوتاه بیان داشتیم، تنها به سه مقولهٔ بنیادین و آن هم به کلی‌ترین شکل می‌پردازد: **وجود، معرفت، عمل**. می‌توان مباحث مربوط به این سه مقوله را به ترتیب **هستی‌شناسی** (انتولوژی)، **شناخت** (گنوسئولژی) و **عمل‌شناسی** (پراکسیولوژی) نامید. در نام‌ها بحثی نیست و مطلب بر سر مضمون است.

وجود، چنان که از زمان فلاسفهٔ یونان مطرح شده، عام‌ترین مقوله است که ما به کمک آن واقعیت عینی را که مستقل از ما وجود دارد و جهان ما، جامعهٔ ما و خود ما بدان تعلق داریم، بیان می‌داریم و به اشکال مختلف طبیعی و مصنوعی، زیستمند و نازیستمند، خودآگاه و ناخودآگاه،

جزئی و کلی، مادی و معنوی، عیان و نهان (از دیدگاه انسانی)، عینی و ذهنی و غیره وجود دارد.

وجود پیش از پیدایش بدوی‌ترین اشکال شعور (که تاکنون وجودش تنها در سیارهٔ ما ثابت شده) و مستقل از آن وجود داشت و این را جهان‌شناسی (کسمولوژی) معاصر، که آن را به سبب تکیه اسلوبی برقانون نسبیت عمومی اینشتین، کسمولوژی نسبی می‌نامند، ثابت کرده است. لذا سخن تقدم شعور بر هستی فاقد شعور و این که هستی فاقد شعور مخلوق هستی واجد شعور است، دارای مبنای منطقی و تجربی در وسیع‌ترین معنای این کلمه نیست.

حتی اگر روزی وجود یک «ماوراء تمدن» در متاگالاکسی ما ثابت شود و نیز ثابت شود که این «ماوراء تمدن» مثلاً نقشی در تحولات وجود نازیستمند (آبیوژن) و یا زیستمند (بیوژن) در جائی از جهان ما داشته و دارد، اصل یاد شده در تاریخ عالم به قوت خود باقی است. هم اکنون نیز تمدن ما به مثابهٔ یک مبداء خود آگاه و هدفمند، به دخالت در وجود سیارهٔ ما و فضای پیرامون دست زده است. ولی با این عمل وی، نه آفریننده وجود پیرامون خود شده است و نه آن وجود را به ذهن خود وابسته ساخته است.

ابعاد کشف شده وجود به حدی است که هیچ ماوراء تمدن یا مجموعه‌ای از ماوراء تمدن‌ها قادر نیستند در خلق یا تابع ساختن وجود به ذهن خود موثر واقع شوند. رابطهٔ مصنوع و صانع، مخلوق و خالق پس از پیدایش شعور پدید می‌شود و در چهارچوب فرهنگ انسانی انجام می‌گیرد. آن را می‌توان در چهارچوب فرهنگ دیگری نیز فرض کرد، ولی در بیرون از «فرهنگ» رابطه مصنوع و صانع و تقدم و تاخر این دو مبداء عملاً و منطقاً نمی‌تواند مطرح باشد.

پس وجود که آن را تسامحاً «ماده» می‌خوانند و ما نیز با قید و شرط معین می‌توانیم این واژه را بپذیریم (و حتی لفظ ثقیل‌تر و یونانی هیولی را بر آن ترجیح می‌دهیم)[۱]، یک واقعیت عینی و مستقل از ذهن ماست و ذهن بشری در جستجو و عمل تاریخی خود، در سطوح و جنبه‌ها و حالات مختلف، بلاواسطه یا بواسطهٔ افزارها، مفاهیم، اعداد و غیره آن را در شعور خود منعکس می‌کند.

وقتی از بازتاب یا انعکاس سخن می‌گوئیم، همچنان که لنین تصریح کرده، این بازتاب آئینه‌وار نیست و در آن نه تنها حواس پنجگانهٔ فردی ما، بلکه مجموعه نیروهای روانی ما و مجموعهٔ وسایل فرهنگی در **مقیاس اجتماعی و تاریخی** دخالت دارد.

تنها در سطوح و اندازه‌های هندسی معینی ما از اشکال وجود می‌توانیم تصور عیانی داشته باشیم و اشکال ماوراء آن در سمت بی‌نهایت بزرگ، یا بی‌نهایت کوچک از افق تصور عیانی ما خارج است و همیشه بازتاب خاصیت باواسطه دارد. شعور و سرانجام شعور رشد یافتهٔ انسان متمدن خود افزار این بازتاب است و به همین جهت واجد استعداد بازتاباندن است. ساده‌لوحانه است که ما بین شعور (که **خود** پدیده‌های وجود طی میلیاردها سال آن را به عنوان افزار بازتاب

پدید آورده و رشد داده‌اند) از سوئی و وجود عینی از سوی دیگر دیوار بکشیم و یا در این بحث کنیم که آیا آنچه که شعور منعکس می‌کند، وجود خارجی دارد؟!

اشکال بازتاب در وجود خاص انسان نیست. از بازتاب آئینه‌وار (اپتیک) تا بازتاب ارگانیک و منطقی یا لوژیک، سرانجام تا انعکاس‌هائی که ما آن را «تاثیر متقابل» نام می‌گذاریم، اشکال فوق‌العاده مختلفی در عرصهٔ عظیم وجود دیده می‌شود. بازتاب‌های فیزیکی و شیمیائی و بیولوژیک تا حد بازتاب‌های ریاضی همه مؤید یکدیگرند و در این‌جا تناقضی نیست که ما بر اساس آن بازتافته یا بازتاباننده را مورد تردید قرار دهیم. خواه نقاشی‌های بدوی غارها، خواه توصیف زندگی در یک تصنیف کهن مصری، خواه عکاسی رنگین و هولوگرافیک (Holographique) امروزی که با «لازر» انجام می‌گیرد، خواه رویت مستقیم، خواه محاسبه‌های نیوتنی و لایب نیتسی در مورد نور، خواه تلسکوپ‌های الکترونیک، خواه مدل‌های بغرنج ریاضی، همه و همه ما را در مورد پدیدهٔ معین (مثلاً طبیعت دنیای ما) به نتایج همانند می‌رسانند. به قول انگلس بهترین دلیل وجود پودینگ، خوردن آن است. تصور کانت درباره پدیدهٔ قابل شناخت ذات ناشناختنی (آن سوتری، به قول بیهقی: زاستری، به قول مولوی: آنسری) به کلی نادرست است، به ویژه امروز که ما قادریم ترکیب اتمیک و سوب اتمیک یا فرمول شیمیائی و مدل ساختاری یاخته‌ای یا عضوی اشیاء را با دقت ارائه و یا پیچیده‌ترین عملکردهای مغز را با ماشین‌های الکترونیک انجام دهیم.

لذا این که وجود عینی مستقل از ما (یعنی بشریت تاریخی) وجود دارد و این وجود در ضمیر ما **بواسطه و یا بلاواسطه** بازتاب می‌یابد و به تدریج جوانب آن و روابط آن بیشتر شناخته می‌شود و این وجود مقدم برشعور است و غیر مخلوق است، جای تردیدی برای علوم نیست.

علم یگانگی گوهر وجود را از جهت بافت ساختمانی، علی‌رغم متنوعترین شکل آن نیز ثابت کرده است. انگشت‌های رادیوئی انسان دورترین دیواره‌های متاگالاکسی ما را لمس کرده‌اند و تاکنون هیچ تجربهٔ علمی ما را به این نتیجه نرسانده که در جهان مورد بررسی ما قوانین فیزیکی یا شیمیائی دیگری، جز آن که مثلاً در جسم خود ما می‌گذرد، وجود داشته باشد. از این بابت جهان دارای گوهر واحدی است.

مسئلهٔ وحدت گوهر اصلی وجود، در عین کثرت آن، از مسائل عمدهٔ آنتولوژیک است. ضرور نکرده است که ما به یک «هیولای اولی»، به یک «آجر نخستین» برسیم، برای آن که از وحدت گوهر هستی سخن گوئیم. فلسفه در این باره حق سخن را به علم می‌دهد که اینک دربارهٔ ساختار ماده به تدریج دارد به نتایج روشن‌تر و روشن‌تری می‌رسد. از این بابت فلسفه حق ندارد، هیچ حکم دست و پاگیری جلوی پای تحقیق علمی بگذارد که گویا وی (علم) مجبور است یک هیولای اولی (مادهٔ نخستین) بی‌نهایت در زمان و مکان کشف کند. اگر مطلب مثلاً بدین شکل باشد که دو شکل اساسی ماده (شیئی و میدان بنا به اصطلاح اینشتین) در تنوع خود، دارای فعل و انفعالات درونی

به هم پیوسته‌ای هستند که به عقیدهٔ برخی کوچک‌ترین گسترهٔ آن «طول‌های پلانک» است و این که این ماده از لحاظ زمانی و مکانی عجالتا خود را موافق کسمولوژی نسبی محدود نشان می‌دهد. نباید مطلب را تنها به اتکای تجرید فلسفی رد کرد، چنان که نباید به اتکای دانش تجربی، تجریدات فلسفی را که دارای بنیاد عقلی و استدلالی است، کنار گذاشت. در این‌جا فعل و انفعال «ذهنی» (فلسفی) و «عینی» (علمی) تنها می‌تواند به پیشرفت کمک کند. لذا گویا تا دورانی طولانی نوعی رابطه «اتحاد» و «انتقاد» بین فلسفه و علوم ضرور است تا اولی افق دومی را بسط دهد (بدون آن که فرمانروائی کند) و دومی اولی را مشخص‌تر و کنکرت‌تر سازد، بدون آن که نتایج «روز» خود را مطلق سازد. به بیان دیگر ما با یک دوران طولانی همکاری و گلاویزی علم و فلسفه به سود حقیقت عینی روبرو هستیم که معلوم نیست چه اندازه طول بکشد، ولی با وسایل تجربهٔ امروزی شاید طی قرون ۲۱ و ۲۲ «جغرافیای» وجود لکه‌های سفید خود را در جهان سوب اتمیک مانند گراویتون، گلوئون (Gluon)، تاکیون (Tachyon)، فوتون، ماکسیمون (Maximon) (فریدمون) و کوارک‌ها و سوب کوارک (Subquark)ها پر کند. نویسنده می‌داند که چه اندازه ممکن است تمام این بحث در قیاس با آنچه که پژوهش علمی پیش خواهد آورد، کودکانه باشد، چنان که امروز بحث‌های فلسفی ستیغ‌های فکری ایام خود (نیوتون‌ها، گالیله، لیب نیتس‌ها، لومونوسوفها) برای دانش وفلسفهٔ معاصر کودکانه یا بدیهی به نظر می‌رسند («ماللتراب و رب الارباب». قیاس این نگارنده با آن کلانان «قیاس مع الفارق» است).

لذا وحدت مادی را در عین کثرت ساختاری به نظر می‌رسد که باید پذیرفت و انتظار زیادی از تبدیل مختصات فیزیکی به مختصات خالص فضائی (مکانی)، که ما آن را مانند فرضیه‌ای از قول اینشتین در سابق مطرح ساخته‌ایم، نباید داشت حداقل بدین سبب که تئوری کوانتا در مفهوم قدیمی «مرکب است از... » وضع نوینی پدید آورده است. یعنی اصلاً نمی‌توان شیئی معینی از جهان کهین (میکروکوسم) را از اجزائی دارای جرم کم‌تر و حجم کم‌تر مرکب دانست. موافق تئوری عدم تعین هایزنبرگ Heisenberg انرژی این اجزاء، لذا جرم آن‌ها با کاهش جاگیری آن‌ها در شیئی معین Localisation باید زیادتر شود!

همان طور که اشاره کردیم، جهان‌شناسی نسبی نیز با تعین «ساعت صفر» و «ترکش بزرگ» Big Bang و تئوری انبساطی یا شاید انبساطی ـ انقباضی گسترش ماده در فضا و یا با اثبات انحناء مثبت فضا به اتکاء تئوری نسبیت عمومی و لذا بر این پایه امکان محدودیت عالم (در عین بی‌مرز بودنش) مسئلهٔ تخالف (یا آنتی‌نومی Antinomie) معروف کانت (راجع به کرانمند یا بیکران بودن ماده در زمان و مکان) را دوباره احیاء کرده است. هنوز علم نیز دربارهٔ حالت معروف به «Singularite» یا یکتائی (یعنی زمانی که تمام عالم هستهٔ ماورائی فشرده‌ای بود که در ۱۵ میلیارد سال پیش دچار انفجار و گسترش شد) باید تحقیقات خود را ادامه دهد. این‌جا نیز فلسفه و علم، در عین همکاری

می‌توانند مبارزه و دست و پنجه نرم کنند و بحث بسیار وسیع است و مثلاً فیزیکدان‌ها مسئله «رژیم نوسانی» مفروض نزدیک شدن به حالت یکتائی را بررسی می‌کنند و می‌گویند در اثناء هر لحظه معین زمان محدود کیهانی و آغازش، تعداد بی‌پایان حوادث فیزیکی روی می‌دهد. این ادعا ابدا مقنع نیست، زیرا هر حادثهٔ فیزیکی مدت محدود دارد، لذا در هیچ فاصل (انتروال) محدود زمان کیهانی نمی‌تواند سلسلهٔ بی‌نهایت حوادث پی‌گیر فیزیکی رخ دهد. چنان که می‌بینیم مسائل هنوز ناپخته است و حالت «یکتائی» و ماوراء آن (که گویا زمان و گسترش در آن جا متوقف است!) و مسئلهٔ گسترش کیهانی هنوز به تکامل خود نیازمند است.

در مسئلهٔ حرکت به مثابه صفت لاینفک یا ثبوتی (آتریبوت) Atribut ماده، بین فلسفه و فیزیک کم‌ترین اختلافی نیست و اصولی که دیالک‌تیک مارکسیستی مطرح کرده در این زمینه و در زمینهٔ تحولات کمی و کیفی به هم مطالب مسلمی است. این امر موجب ساختارمندی ماده در سطوح بی‌نهایت کوچک تا بی‌نهایت بزرگ می‌شود. در سطح معینی این ماده برای حواس ما مستقیما و در سطوح دیگر غیر مستقیم قابل درک است.

یکی از اشکال حرکت، حرکت تکاملی (پیش رونده از ساده به بغرنج) است که در کره زمین ما دیده می‌شود. در مقیاس تمام جهان موافق جهان‌شناسی نسبی همین تکامل از ساده به بغرنج مشهود است، ولی به نظر می‌رسد ادامهٔ آن به حد بالای تکامل آلی یا عضوی (ارگانیک) تنها نصیب کرهٔ کوچک ما شده است! این خود بحث جداگانه‌ای است که آیا در سحابی ما یا سحابی‌های دیگر شرایط همانند زمین ما برای تبدیل تکامل سطوح پائین به تکامل سطوح بالا تا پیدایش «فرهنگ» یا «ابر فرهنگ» وجود دارد یا نه. دانش امروز سخت به دنبال دریافت علامت‌های رادیوئی کیهانی است که مثلاً بسامد آن نشانهٔ وجود یک «ابر فرهنگ» باشد.

آنچه که در این پایان قرن بیستم روشن است، این است که حرکت تکاملی، در همه جائی که ما می‌شناسیم (و خیلی زیاد نمی‌شناسیم) در دایرهٔ مکرر حرکت در سطوح پائین شیمیائی (ماقبل آلی) افتاده و میلیاردها سال است که این دایره‌های همانند و یکنواخت طی میشود. ولی در منظومهٔ ما و سپس در کرهٔ ما سطوح تکامل بالاتر و بالاتر رفته و در زمین ما «انسان عاقل» Homo Sapiens پدید شده است.

در زمین ما نیز شاخهٔ محوری تکامل از میان میلیون‌ها شاخه از جهان نازیستمند تا زیستمند **تنها یکی** است که عجالتاً در اثر سطح بالای آگاهی انسانی ـ اگر بنا به امید راسخ ما جنگ هسته‌ای ـ لیزری جهانی آن را نابود نکند ـ می‌توان به ادامهٔ آن مطمئن بود.

حتی این فرهنگ یک عامل ضد کهولت یا «نگانتروپیک» در مسیر حرکتی عالم ایجاد کرده که می‌تواند آنتروپی و کهولت عالم (و لااقل بخش از عالم) را مهار کند و تمدن انسانی را در کیهان بگستراند. شاید برای این کار دسترسی به منابع انرژی ذراتی مانند گراویتون و ماکسیمون و فوتون

ضرور است.

تا این‌جا دو نکتهٔ عمده بیان شده است:

**نخست این که**: فلسفه به عنوان مبحثی دربارهٔ «**منظرهٔ عمومی جهان**» و «تئوری شناخت یا معرفت در شکل کلی آن که تکرار مباحث اسلوبی و منطقی علوم جداگانه نباشد» و «رهنمودهای عام دربارهٔ **پراتیک** انسانی به ویژه آن پراتیک که مصرف پیشرفت و دگرسازی و به‌سازی جامعه است»، دارای حق اهلیت است و نمی‌توان لزوم و سودمندی آن را منکر شد و منکران پوزیتویست و نئوپوزیتویست فلسفه بر صواب نیستند.

**دوم این که**: فلسفه یک مقدمه یا مدخل غیر ثابت و تحول و تغییر یابنده بر کلیهٔ شاخه‌های مشخص (یعنی کنکرت) معارف انسانی است (یعنی: علوم ریاضی، علوم اسلوبی و منطقی، علوم طبیعی، علوم انسانی و اجتماعی، رشته‌های فنی و دانش‌های عملی و نیز هنرها که از اشکال مهم شناخت طبیعت و جامعه‌اند).

لذا فلسفه را می‌توان «مدخل عام» یا «نتیجه‌گیری عام» از این معارف شمرد. آن‌هائی که فلسفه را منکرند، در واقع فلسفه‌ای را منکرند که جدا از بزرگ راه معارف انسانی، آیاتی برای حل و فصل یک بار برای همیشهٔ **یک سلسله مسائل** یا مانند سیستم‌سازی ارسطو و هگل دربارهٔ **تمام مسائل** صادر کند. ولی این افراد باصطلاح «کودک را همراه آب کثیف یکجا به دور می‌اندازند». اگر سیستم‌سازی وساختن بنائی «از بنیاد تا قبه» بر اساس تجریدات ماوراء علمی و ایجاد «علم کل»، «علم علوم» نارواست ـ که البته ناروا و ناشدنی است ـ ولی استنتاج منسجم از کلیهٔ معارف انسانی در سه باب **وجود** (اعم از نازیستمند و زیستمند) و **معرفت** (در کلی‌ترین اشکال آن) و **عمل** (به صور رهنمودهای میزان‌گذارانه یا نورماتیف برای آن) نه تنها شدنی و سودمند، بلکه ضرور است، زیرا بدون آن سمت‌یابی انسان جوینده در فضای تاریخ و علم و عمل شدنی نیست.

طبیعی است این فلسفه‌ای است متغیر و پویا و انگلس نیز در دوران خود گفت که با هر دگرگونی منظرهٔ علوم، فلسفه ناچار است خود را دگرگون کند. وی تصریح کرد که افق دید یک نسل انسانی محدود، ولی هستی بی‌پایان است، لذا مسئلهٔ وجود، همیشه مفتوح است و فلسفه را هرگز نمی‌توان به یک «ورجاوند بنیاد» نسخ‌ناپذیر مبدل ساخت که گویا نسخهٔ حل مسائل و کلید مشکل‌گشا را در همهٔ عرصه‌های امروزین و فردائین در جیب آماده دارد!

فلسفه به شرطی فلسفه است که هم از علوم، مباحث، مقولات و احکام خود را بستاند و هم بتواند به آن در پیشرفت بیشتر یاری رساند، نه آن که در حق آن حکمفرمایش‌های فضولانه کند و بندی بر پایش شود و برای فلسفه دفترچهٔ «شایست، نشایست» به سبک موبدان ساسانی بنویسد.

فلسفه به شرطی فلسفه است که در مرز مقدم تحول مترقی اجتماعی نبرد کند، نه آن که واپس‌نگر، گذشته‌گرا و محافظه‌کار و بت‌تراش و سلسله‌ساز باشد. فلسفه باید به آن «امر نو» (امر

از جهت کیفی و تاریخی نو) که در روند حرکت جامعه پدید می‌شود با تمام نیرو یاری رساند و نقش قطب‌نما، پرچم و «راهنمای عمل» را بازی کند، جانب‌دار باشد. جانب‌داری فلسفه با علمیت آن تضادی ندارد. اگر این جانبداری در سمت تکاملی است.

برخی می‌گویند، به محض آن که فلسفه به «پرچم» بدل شد، فلسفه **علمیت** خود را از دست می‌دهد. هستهٔ عقلائی این سخن تا حدی به جوامع گذشته و امروزی مربوط است که هنوز منطق‌های غیر علمی (انواع منطق خردستیز مانند منطق عاطفی، منطق مصرفی، منطق ضد تکاملی و ضد اجتماعی) در جامعه شایع است. ولی مسلماً زمانی میرسد که **خردگرائی علمی** به تنها منطق مسلط مبدل می‌شود و در آن هنگام این خطر نیست که فلسفه اگر پرچم قشرهای وسیع اجتماعی شود، بفسرد، فرو بمیرد، از علم به پندار، از منطق به خرافه، از حکم پویا به جزمیات منجمد مبدل گردد. نه جانب‌داری فلسفه، نه پیکارجوئی فلسفه، با علمیت و عینیت آن منافات ندارد.

ما در گذشته اندکی نیز در مبحث وجود سخن گفتیم و چون بنای کار بر فیض‌گیری از دستاوردهای علوم است، در مسئلهٔ وجود پایهٔ تعمیم ما نتیجه‌گیری‌های معاصر کسمولوژی (جهان‌شناسی) و فیزیک و زیست‌شناسی معاصر است. گفتیم که عجاله جهان‌شناسی معاصر از «محدود» بودن مکانی جهان بزرگ و از نوعی آغاز زمان آن به نام «حالت یکتا» (Singularité) سخن می‌گوید. آکادمیسین گینسبورگ رئیس انستیتوی فیزیک شوروی خوش‌بینی برخی از فیزیک‌دانان معاصر را در مورد احتمال «انقلاب سوم» در فیزیک (پس از دو انقلاب نیوتنی و اینشتینی) رد می‌کند و معتقد است که شش نوع (یا باصطلاح عطر = Aromat) **کوارک** که هر کدام به سه نوع (یا به اصطلاح رنگ = Couleur) **سوب کوارک** تقسیم می‌شوند، آخرین «آجرها»ی ماده در جهان سوب اتمیک هستند که خودشان وجود مستقل ندارند و سرحد بین عدم و وجودند و به هم تبدیل می‌شوند. لذا منتظر انقلاب سوم فیزیک نباید بود. یعنی در قرن بیستم فیزیک و کسمولوژی لااقل خطوط کرانی و چارچوبی (Contour) جهان مهین و جهان کهین (یا: میکروکسم و ماکروکسم) را رسم کرده‌اند و کار بعدی دانش پر کردن بیشتر و بیشتر این خطوط کرانی از خرده‌پردازی‌هاست که می‌تواند (در اثر تحول و پویائی وجود در زمان و مکان) بی‌پایان باشد. بسیار از فیزیک‌دانها در غرب و شرق با این «بدبینی» مخالفند و در انتظار تحول عظیمی نشسته‌اند که منظرهٔ نوی از جهان عرضه دارد و فیزیک کسمولوژی را در آستانهٔ «انقلاب سوم» می‌پندارند. حرف فلسفه در این میان چیست؟ کسی نمی‌تواند فلسفه را ـ در صورتی که به احتجاج علمی تکیه کند ـ از بیان «سلیقه» خود در این مسائل ممنوع سازد، ولی فلسفه «داور کل» نیست و حکم قطعی نمی‌دهد. مثلاً سلیقهٔ شخصی این نویسنده با آکادمیسین گینسبورگ تطبیق نمی‌کند و من هم از «زیج نشینان» یک چرخش نوین در جهان‌شناسی و فیزیک هستم که بتواند منظرهٔ منسجم‌تری از جهان به دست دهد زیرا در توصیف کنونی مسائل، ناهمگوئی (پارادکس‌ها) کم نیست و برخی از پرسش‌های

دیرینه، هنوز پاسخ‌های متفاوتی دارد. می‌گویند روزی فیلسوف سوفسطائی یونانی پیلات به افلاطون نزدیک شد و با لحنی طنزآمیز گفت: افلاطون! حقیقت چیست؟ و چشم به راه پاسخ نماند و رفت! فلسفه در نزد مارکس و انگلس و لنین درست در معنای واقعی آن مطرح است و این اندیشه‌وران داهی ده‌ها و ده‌ها بار گفته‌اند که آن‌ها نمی‌گویند: «این است حقیقت! به زانو درآئید.» بلکه آن‌ها سنگ مبنائی را نهشته‌اند که نسل‌های بعدی باید آن را بر پایهٔ معرفت عقلی و تجربی بالا برند. مارکسیسم بنا به گوهر خود سخت ضد دگماتیک است و این دشمنان مارکسیسم هستند (که با پامال کردن اصل بی‌غرضی در علم) می‌خواهند آن را مشتی جزمیات جلوه‌گر کنند و چیزی از این بینش درک نکرده‌اند. فراموش نکنیم که مارکس گفته است محبوب‌ترین شعار من چنین است: «همه چیز را مورد تردید قرار ده» (Omnibus dubitandem) و آن وقت آقای پوپر و پیروانش برآنند که گویا مارکسیسم احکامی جزمی عرضه می‌کند که مسئله «ردپذیر» بودن آن‌ها ابدا مطرح نیست و لذا علمیت ندارد!

یادآوری ما از نکات قبلی خود به مثابهٔ ذیلی بر آن شد و این تکرار سودمند است، تا اگر مطلب در آن‌جا به قول مارکس دارای «انشاء چوبینه» بود، اینک جریان روشن‌تر شود.

پس از این مقدمه به مسئلهٔ دوم فلسفه از دیدگاه ما ـ یعنی به مسئلهٔ **معرفت** بپردازیم. در سابق نیز گفتیم که برخی‌ها بحث‌های وجودی (انتولوژیک) را حد فلسفه نمی‌دانند، ولی موافقند که فلسفهٔ مارکسیستی خود را تا حد نوعی «شناخت نقادانه» نگاه دارد (Gnoséologie Critique). جوهر استدلال این دوستان آن است که چون ماهیت واقعی اشیاء چیزی جز «روند و پیوند» نیست، یعنی سخت پویاست، بگذاریم که تنها علم از جوانب مختلف وجود سخن گوید. ولی فلسفه حق دارد که اسلوب معرفت نقاد و پویا و دیالک‌تیکی را عرضه کند تا بتواند سودمند باشد. این فلاسفهٔ مارکسیست که درمیان آن‌ها افراد کاملاً با حسن‌نیتی نیز هستند (مانند لوسین سو فیلسوف معروف و عضو کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست فرانسه) برآنند که اصلاً فلسفه برای مارکس جز این نبوده و اوج‌گیری پله به پلهٔ نظریات مارکس از هگل تا فویرباخ و سپس رد **انسان مجرد** و غیر تاریخی فویرباخ و اوج تا حد درک **نقش سیاست** و سپس **نقش اقتصاد** و سرانجام **نقش پراتیک** انسانی در جامعیت و تحولش، جلوهٔ این شناخت نقادانه (گنوسئولوژی پراتیک) است. ما در این جا بحث را تکرار نمی‌کنیم و در بخش اول این جستار، یادآور شدیم که دادن «منظرهٔ جهان» (Tableau du Monde) بر اساس علم، منظره‌ای که غیر جامد و پویا و متحول است، خود دارای فوائد معرفتی و سمت‌یابی است و این وظیفه را هیچ علم جداگانه، حتی کسمولوژی و فیزیک روی هم نمی‌توانند اجرا کنند. آنچه که بد است و حق با امثال لوسین سو است که رد میکنند، جزمی کردن یک «منظره» و تحمیل اجباری و اداری آن برعلوم است که از جمله در دوران «کیش شخصیت» شاهد آن بوده‌ایم (که آن را هم نباید بیش از حد لازم دراماتیزه کرد) والا دادن «منظرهٔ جهان»، بحث دربارهٔ **ماده**،

**شعور، زمان، مکان، تکامل** و قوانین درونی آن (یعنی مبحث حرکت) ابداً غلط نیست، بلکه ضرور نیز هست و انگلس به خطا «دیالک‌تیک طبیعت» یا «آنتی دورینگ» را ننوشته و این کار انگلس، برخلاف مدعیان رد مارکسیسم، آغاز شریعت‌گزاری جزمی در مارکسیسم نبوده زیرا انگلس با هزار زبان تکرار کرد که او فقط دانش دوران خود را جمع‌بندی می‌کند و هرگز فکر نمی‌کند که تعریف او مثلاً از ماده، زندگی، زمان، حرکت و اشکالش و غیره تعاریف قاطع و نهائی است. چنان که مثلاً این نویسنده (که خود را هرگز با شخصیت عبقری انگلس نمی‌سنجد) حتی به فکرش هم خطور نمی‌کند که او اکنون دارد از حقایقی جاوید و خدشه‌ناپذیر سخن می‌گوید که سوهان زمان آن را گاه تا آخرین بلور نخواهد تراشید.

نسبت مابین «حقیقت مطلق» که دیگر زمان و تجربه در آن تحول اساسی و بنیادی ایجاد نمی‌کند و «حقیقت نسبی» که در آن زمان و تجربه تحول‌های گاه بنیان‌کن بوجود می‌آورد، هنوز در کل معرفت انسانی چنان نیست که کفهٔ سنگین با حقایق مطلق و فیصله یافته باشد. لذا مارکس با طنز می‌گوید تنها مفهوم تجریدی حرکت است که بی‌حرکت است والا هیچ چیز از حرکت و تغییر رها نیست و یا انگلس در آنتی دورینگ فاکت‌های تاریخی را به عنوان «حقایق مطلقه» مثال می‌زند (ناپلئون در ۱۸۱۲ به روسیه حمله کرد) ولی این فاکت تاریخی از دیدگاه سیستم‌های نوین تقویمی یا مفاهیم تازه جغرافیائی می‌تواند در آینده به شکل دیگری فرمول‌بندی شود. برخی‌ها حقیقت مطلق را چراغی می‌دانند در بی‌نهایت که ما بدان نزدیک می‌شویم. بزرگمهر می‌گفت: «همه چیز را همگان دانند و همگان هنوز از مادر نزاده‌اند». ما نسبی‌گرائی مطلق و شکاکیت عبث را رد می‌کنیم و از آن بیشتر با جزم‌گرائی و مطلق سازی مخالفیم.

و اما خود بحث «شناخت» نیز ناچار است با فیض‌گیری از علوم امروزی مانند روان‌شناسی، سیبرنتیک تئوریک و فنی و علوم دیگر خود را نوسازی کند. آنچه که در مارکسیسم کلاسیک در این باره گفته می‌شود مانند: مراحل حسی و عقلی معرفت، پراتیک به عنوان مبداء و منتها و محک و ملاک معرفت، حقایق عینی و مطلق و نسبی، به خودی خود مطالبی است درست که برخی از آن‌ها پیش از مارکسیسم نیز ولو به شکل ناپی‌گیر وجود داشت[۲]. مارکسیسم قوانین دیالک‌تیکی حرکت تکاملی را نیز به حق نوعی تئوری «معرفت» می‌داند و به منطق صوری و منطق ریاضی (لژیستیک)، منطق دیالک‌تیک (تحلیل ایستا و پویای روندها) را می‌افزاید. همهٔ این‌ها در جای خود نه تنها درست است، بلکه به شکل آگاهانه یا ناخودآگاه یاوری عظیمی به علم رسانده است، زیرا بزرگترین دانشمندان (فی‌المثل مانند اینشتین) ولو ناخودآگاه قوانین عمدهٔ تفکر دیالک‌تیکی را به کار برده‌اند.

ولی مبحث شناخت نیازمند آن است که از توصیف کلی به عرصهٔ درک دقیق‌تر «مکانیسم» شناخت گام نهد. روان‌شناسی امروز به ویژه در اتحاد شوروی به کمک دانشمندان بزرگی مانند:

آنوخین ئوختومسکی، زایاروژتس، داویدف، زینچنکولئونتیف، برنشتاین، گالپرین، و امثال آن‌ها، که نام‌های جهانی هستند، در راه حل «راز» یک موجود روانمند و خودآگاه و «چه بودن» این روانمندی و خودآگاهی، گام‌های بزرگی برداشته است. آز آن‌جا که دانش کشور ما از این تلاش‌ها کم‌تر از تلاش‌های دانشمندان غربی (که در میان آن‌ها اندیشه وران جداگانه بزرگ و اندیشه‌های جداگانه درست در کنار مغلطه‌ها و درهم اندیشی‌های فراوان، به هیچ وجه کم نیست) با خبر است، لذا سعی می‌کنیم با اختصار و فشردگی از این تلاش سخن گوئیم و به تکرار مسائل بر همه معلوم در مبحث معرفت بسنده نکنیم.

تکامل روانی جانوران و سپس انسان‌ها بر پایهٔ **فعالیت عملی** انجام گرفته که موضوعیت آن در مرحلهٔ انسانی به مراتب غنی‌تر شده و لذا برخورد **رفتاری** برای تعین نفسانیات جانوران و کیفیت خودآگاهی انسانی، مهم‌ترین برخورد علمی ثمربخش است. با وجود تجربه‌ها، مشاهدات، نتیجه‌گیری‌ها و تعمیمات انبوهی که در مقیاس جهانی در این زمینه شده، هنوز تئوری جامع و گسترده **پیدایش و تکامل** فعالیت نفسانی جانوران و فعالیت ذی‌شعور انسانی وجود ندارد و بدون وجود چنین تئوری فراگیر و گسترده درک تمام و کمال روندهای نفسانی ممکن نیست.

لنین متوجه بغرنجی مطلب بود. وی از جمله در یکی از آثار خود (کلیات به زبان روسی ـ جلد ۲۹ ـ صفحه ۳۱۴) تصریح دارد که برای تنظیم یک تئوری واقعی شناخت بررسی **تاریخ فلسفه، تاریخ علوم، تاریخ رشد عقلی کودک، تاریخ رشد نفسانی جانوران، تاریخ زبان، روان‌شناسی، فیزیولوژی ارگان‌های حس،** ضرور است. در واقع لنین توصیه می‌کرد که نفسانیات و شعور در تکامل تاریخی آن (فیلوژنز) و نیز در تکامل انفرادی آن (انتوژنز) مورد بررسی قرار گیرد و با کاربرد اسلوب منطقی و تاریخی، کشف زایش زمانی اجزای نفسانیات جانوران و انسانها، سرانجام ماهیت این نفسانیات روشن شود. اگر زیست‌شناسی (بیولوژی) بررسی **زندگی** را در مرکز توجه قرار می‌دهد، روان‌شناسی به ادراک ماهیت **نفسانیات** (روان) توجه دارد، لذا باید پدیده‌های بازهم بغرنج‌تری را درون شکافی و پی‌کاوی کند. جسم روانمند (مانند باقی اجسام) در حرکت کلی جهان که دارای عامیت و فراگیری است شرکت دارد، منتها به شیوهٔ خودش. به شیوهٔ جسم روانمند و حرکت آن را (در مقابل حرکت مکانیکی) «حرکت زنده» می‌نامند.

اگر حرکت مکانیکی در فضا و میدان عادی زمانی ـ مکانی انجام می‌گیرد (Continuum) حرکت زندهٔ جسم روانمند در میدان خاصی که آن را «میدان موتوریک» یا میدان جنبائی (Champs Motorique) نام نهاده‌اند، انجام می‌پذیرد.

چرا جسم روانمند به «حرکت زنده» در میدان جنبائی دست می‌زند. زیرا وی برای فرازیستن

خود دارای مطالبات و نیازهای حیاتی است که باید آن‌ها را به کمک پیرامون حل کند. لذا در پیرامون موافق نیاز خود هدف‌گذاری می‌کند و به سوی هدف می‌جنبد، به سوی هدف در جستجو است. اگر به جای جسم روانمند، انسان را برای سادگی درک مطلب در نظر گیریم، می‌بینیم که مثلاً برای رفع عطش خود به جستجوی ظرف آب (هدف) بر می‌آید. و ظرف آب هدفی است که دسترسی بدان در آینده زمانی قرار دارد. انسان در «میدان ادراکی» (Champs perceptif) خود هدف را مجسم می‌کند و به جنبش جستجوئی می‌پردازد. لذا انسان جستجوگر از **اکنون** خویش به سوی **آینده** (هدف) می‌رود و چون انسان، برخلاف جانوران (که به وسیلهٔ غریزه‌های یکنواخت و یک شکل اداره می‌شوند) دارای قدرت انتخاب و اختیار است، لذا حرکت او به سوی هدف حرکتی است متضاد که می‌تواند قطع شود، باز گردد، تغییر مسیر دهد یا ادامه یابد و غیره. خلاصه آن که **عمل** آدمی را **هدف** معین می‌کند. عمل در **اکنون** است، هدف در **آینده**. لذا آینده بر اکنون مسلط است و انسان با مسیر اختیاری بغرنجی به سوی این آینده حرکت می‌کند. پس طبیعت نفسانیات انسانی تعین عمل او است برحسب هدف یا به عبارت دیگر تعین **عمل اکنونی** اوست به وسیلهٔ **هدف آتی** و لذا به جنبشی متضاد و بغرنج ولی از روی اختیار به سوی هدف دست می‌زند. به سخن دیگر «حرکت زنده» واحد مبدائی نفسانیات انسانی است.

پس اگر حرکت مکانیکی تنها حرکتی است در زمان و مکان، «حرکت زنده» حرکتی است برای غلبه بر زمان و مکان لذا آن را یک کرونوتوپ (زمان ـ زمین) فعال (Chronotope active) می‌نامند. حرکت زنده مخصوص ارگان‌ها، عملکردی (فونکسیونل) تکامل یابنده است، یعنی مخصوص ارگان‌هائی است که ترکیبات موقتی از نیروهائی هستند، که بتوانند به هدف مطلوبی دست یابند و **وظیفه‌ای** را حل کنند.

از این جهت می‌گویند حرکت زنده دارای بافت زیست ـ پویائی (بیو دینامیک) ویژه خود است و این بافت زیست پویا ـ جسم روانمند و اندیشمند نام دارد. اگر چنین جسم روانمند و اندیشمندی پدید نشود اشکال مختلف حرکت زنده در نزد جانوران و انسان‌ها محال است.

دانش تجربی به کمک عکاسی، فیلم، تلویزیون و غیره کوشیده است تا به «معماری» حرکت زنده پی‌ببرد. این یک معماری خاصی است که در سریان و جریان و تغییر دم به دم است و با معماری فسرده و منجمد عادی فرق کیفی دارد. لذا حرکت زنده، بر خلاف نظر برخی ساده کنندگان فعالیت نفسانی، تنها «کنش و واکنش» مکانیکی، یا تنها «پاسخ جسم به تحریک خارجی» (به سخن بیهویریست‌ها) نیست و آن را تنها با مکانیسم بازتابی (رفلکتور) نمی‌توان شناخت، بلکه **حل بغرنج یک وظیفه است** در «فضای موتوریک» یا «فضای جنبائی» که فضای خاص «حرکت زنده» است، هیچ شکل حرکتی در این میدان تکرار نمی‌شود و هر بار از نو ساخته می‌شود. ما با یک سلسله حرکات جستجوئی آزمایشی روبرو هستیم که به سنداژ و زمینه‌سنجی مکان در همهٔ

جهات ممکن مشغولند و بدن باید دارای آن چنان خاصیت بیومکانیک (زیست جنبائی) باشد که بتواند با این مسیر ماوراء بغرنج خود را تطبیق دهد تا به هدف سودآور (Utilitaire) از جهت حیاتی دست یابد. «حرکت زنده» دارای ترکیبات معرفتی (Cognitif)، ارزش‌سنجی (Axiologique) و عاطفی پیچیده‌ای است. انسان غالبا به همراه «افزار» به این حرکت دست می‌زند و آن را طی تمرین طولانی به **عادت و آموختگی** بدل می‌سازد لذا «حرکت زنده» یک ساخت یا ساختار بغرنج عمل کردی (حل وظیفه) است که طی زندگی در حال شدن و تحول است و این حرکت در میدان موتوریک که خود دارای ریزه ساختار معین است (Microstructure) انجام می‌گیرد.

«حرکت زنده» موافق برنامه‌ای که از پیش در مغز ریخته می‌شود، دائما کنترل و تصحیح می‌شود و با هدف «رابطهٔ معکوس» سیبرنتیک دارد یعنی ترمز می‌شود، لغو می‌شود، تکمیل می‌شود، کند و تند می‌شود و خود را از جهت «هدف‌رس» بودن دقیق‌تر می‌سازد.

تا این جا ما با مقولات مهمی مانند «جسم روانمند و اندیشمند»، «حرکت زنده»، «فضا یا میدان موتوریک»، «معماری حرکت زنده در فضای موتوریک به سوی هدف»، «میدان ادراکی»، «برنامه‌گزاری حرکت زنده»، «خصلت اختیاری ـ متضاد حرکت زنده» و غیره آشنا شدیم. با این تجهیزات منطقی می‌توانیم در بحث جلوتر رویم.

پروفسو وینر (Wiener) دانشمند آمریکائی و بنیادگزار سیبرنتیک می‌نویسد: «اگر هدف و آماجی که ما به سوی آن تیراندازی می‌کنیم به ابعاد یک نقطه باشد، احتمال اصابت تیر به نقطهٔ معین هدف صفر است. ولی این امکان هست که تیر اصابت کند. در واقع، در هر مورد جداگانه، تیر به نقطه‌ای اصابت می‌کند که خود این حادثه دارای احتمال صفر است. بدین ترتیب حادثه‌ای به احتمال ۱ (یعنی اصابت تیر به یک نقطهٔ دل بخواه) می‌تواند از مجموع حوادثی که هر کدام دارای احتمال صفر است تشکیل گردد» (وینر ـ سیبرنتیک سال ۱۹۶۸، صفحه ۹۸).

با استفاده از این نظر وینر، می‌توان گفت که ما نیز در جریان «حرکت زنده» بر اثر مقداری حرکت بی‌نظم، مختلف الجهت و تصادف‌گونه و ناهدفمند، سرانجام به نقطه معین می‌رسیم. یعنی در «حرکت زنده» نیز احتمال ۱ مرکب است از مقداری احتمالات صفر. جنبنده یا جسم اندیشمند پس از هر جنبش، خود را کنترل می‌کند و سپس بقیهٔ مسیر را می‌پیماید.

«حرکت زنده» در آغاز «معرفتی» است. از قدیم می‌گفتند: «اول الفکر آخر العمل». انسان با در نظر گرفتن پایان عملی که می‌خواهد انجام دهد، اندیشیدن خود را دربارهٔ آن عمل آغاز می‌کند. باید گفت که در این سخن کهن واقعا توجه بسیار ژرفی نهفته است. این عمل معرفتی برای کسب اطلاع است، برای به دست آوردن تصویری از وضع است، برای به دست آوردن تصویری از میدان موتوریک یا جنبائی است تا فعالیت سمت یابانه، پژوهشی ـ آزمایشی به سوی هدف انجام گیرد. پژوهش بر پایهٔ ثمره‌گیری از تجارب گرد آمدهٔ پیشین است لذا این پژوهش و جستجو را

«جستجوی استصحابی» می‌نامند[۳]. مجموع این اقدامات معرفتی را می‌توان به دو گستره تقسیم کرد: ۱) گسترهٔ برنامه‌گزاری و پیش‌سنجی؛ ۲) گسترهٔ کنترل بر پایهٔ تجارب و آموخته‌های ذخیره شده در حافظه یعنی فیض‌گیری از شده‌ها (مدل گذشته ـ حال) برای حل شونده‌ها (مدل آینده).

پس در «حرکت زنده»، تبدیل بلاانقطاع مدل‌های آینده به مدل‌های گذشته انجام می‌گیرد.

قدیس اوگوستین یکی از متفکران دوران «پاتریستیک» (یا دوران آباء کلیسا) که قبل از دوران «سکولاستیک» (یا دوران فلسفهٔ الهی مدرسی در اروپا) قرار دارد، در اثر مهم خود موسوم به «آفرینش» (جلد دوم) این اندیشه عمیق را بیان می‌دارد: «**انتظار** و توقع متعلق به امور **آینده** است. **حافظه** متعلق به امور **گذشته** است. اما **عمل حاد**، مربوط است به **حال** و اکنون. ... لذا از راه عمل حاد انسانی، آینده به گذشته بدل می‌شود. لذا در عمل انسانی چیزی است که مربوط به امر عدمی است.» اگر وینر در قرن بیست مرکب بودن یک را از صفرها با ژرفای ریاضی بیان می‌کند، برای قدیس اوگوستین (مانوی سابق و پاپ مسیح لاحق) درک روند روانی ـ انسانی تا این حد عمیق، شگرف است. ما در این سطح کسانی مانند ابن سینا، مولوی و صدرالدین شیرازی را داریم که گاه عمق اندیشه‌هایشان تکان دهنده است مانند بیتی که از مولوی در صدر این نوشته آورده‌ایم و گوئی از مقولهٔ «حرکت زنده» سخن می‌گوید.

بدین‌سان «حرکت زنده» از راه تسلط بر **مکان** (زیرا حرکت است) به **آیندهٔ زمانی** (زیرا که هدف اوست) دست می‌یابد و خاطرات تجارب گذشته را که در انبار حافظهٔ مغز ذخیره است به مبنای پیش‌بینی و پیش‌نگری بدل می‌کند، عملی که آن را «هم‌زمان ساختن» (Simultanisation) می‌نامند. حرکت زنده با درآمیختن عین و هستی با ذهن (مسائل معرفتی و عاطفی) دارای **معنا** می‌شود. **معنامندی** خصیصهٔ برجستهٔ «حرکت زنده» است.

حرکت زنده منقطع و انفصالی (یا کوانتیک) و موجی است. دانشمند معروف روس تیمر یازف کاشف فوتوسنتز[۴] وقتی به خواص برگ پی‌برد فریاد زد «برگ یعنی گیاه!». ساموپلف دانشمند دیگر روس وقتی نقش ماهیچه‌ها را در فیزیولوژی حرکت روشن ساخت تکرار کرد: «ماهیچه، یعنی حیوان!» و در همین جاست که خصیصهٔ انفصالی ـ موجی حرکت زنده بازتاب می‌یابد. مجموعهٔ «حرکت‌های زنده» است که «نفسانیات» را پدید می‌آورد.

اگر بخواهیم یک گردهٔ بسیار کلی به دست دهیم از جهان نا‌روانمند جهشی عظیم به جهان روانمند انجام می‌گیرد. ولی در این جهان ما با یک دوران «پیش روانی» روبرو هستیم یعنی زمانی که موجود زیستمند در یک محیط **همگون** به سوی نیاز و هدف خود سمت‌یابی می‌کند و آن هدف به صورت «تحریک» موجود زیستمند را به حرکت در داخل این محیط همگون وا می‌دارد. ولی بار دیگر ما شاهد جهتی هستیم از دوران «پیش روانی» به دوران «روانی». در دوران روانی موجود روانمند و اندیشمند در یک محیط **ناهمگون** که در آن انواع سمت‌یابی‌های مربوط و نامربوط،

انواع علامت دهی‌های مربوط و نامربوط به هدف وجود دارد نه به کمک «تحریک» بلکه به کمک «احساس» حرکت می‌کند. این احساس هم احساس اشیاء و پدیده‌های پیرامون است و هم احساس خود و حرکت احساس را و احساس حرکت را به وجود می‌آورد و بافت احساسی منجر به ایجاد تصاویر می‌شود و «حرکت زنده» در «محیط ناهمگون» به یاری احساس و تصاویر راه را به سوی هدف می‌گشاید.

**تصویر** یعنی بازتاب فراگیر و جامع مرکزی واقعیت که در آن کلیهٔ مقولات مهم قابل **ادراک** مانند: زمان، مکان، رنگ، شکل، مشخصات (Facture) درعین حال حضور دارند. مهم‌ترین وظیفه‌ای که **تصویر** انجام می‌دهد عبارت است از **تنظیم** (Régulation) فعالیت. این بازتاب، برای آن که بتواند وظیفهٔ خود را اجرا کند، باید عینی، واقعی و حقیقی باشد.

سمت تکامل ادراک معرفتی ما، انتقال تدریجی از بازتاب‌هائی است که بطور کلی (گلبال) و چکی منطبق با واقعیت است به سوی بازتاب‌هائی که حتی در ریزه‌کاری‌ها (دتای) نیز همساز با واقعیت باشد (adequat). لذا روند معرفت روند حرکت از بازتاب‌های مبهم کلی به بازتاب‌های روشن جزئی است با ویژگی‌هائی که تشریح شد.

برای آن که بافت بیودینامیک موجود زیستمند، به بافت احساس‌گر یا حس کننده موجود روانمند بدل شود و از لحاظ کیفی جهش کند، یک تکامل بسیار طولانی زیستی ضرور بوده که به صدها و صدها میلیون سال زمان نیاز داشت و تصویر از یک تصویر مبهم در فضا، به تدریج به نقش قابل رویت و بازشناسی به معانی و الفاظ، به نمادها و علامت‌ها بدل می‌شود و با تجرید از واقعیت عینی، وزن مخصوص بافت بیو دینامیک و حسی کم ترو کم‌تر می‌شود و معرفت در سطوح تجریدی اوج می‌گیرد و چینه‌های فوقانی بنای روح را بوجود می‌آورد که دکتر ارانی ما آن‌ها را «اکمل تجلیات» روانی نامیده است.

تا حدی این روند در تکامل روانی کودک با تکامل روانی انسان در تاریخ همانند است، مطلبی که آن را س. هال (Hall) و جی. بالدوین (Boldwin) تئوری «باز یادآری» (یا Récapitulation) نامیده‌اند و هم انگلس و هم لنین بدان توجه داده بودند و اینجانب در نوشتهٔ دیگر خود دربارهٔ آن بحث مشبع‌تری کرده‌ام[۵].

بدین سان روانشناسی امروزی با ایجاد یک سلسله مقولات که ما آن‌ها را در این نوشته آورده‌ایم و تعریف آن را به دست داده‌ایم، **واحدهای مبدائی** امر نفسانی را می‌شکافد و آن را می‌شناساند. لایه بندی تدریجی چینه‌های مختلف آموخته‌های انسانی در حافظه فردی و اجتماع، سطح **معرفت** را، سطح **تجرید** این معرفت را، سطح روشن‌بینی در درک **کلی و جزئی** تصاویر واقعیت را دائما بالا می‌برد و معرفت عقلی را با حسی، تعمیم منطقی را با آزمون، حرکت اجتماعی فرهنگ را با حرکات انفرادی (که در پی آماج‌های انفرادی است) پیوند می‌دهد.

یافت‌های سچنف و پاولف و شاگردانش[۶] دربارهٔ فعالیت‌های عالی عصبی، علامات نخستین و دومین، بازتاب مشروط و غیر مشروط، نقش غشای مغز و نخاع اعصاب در این امر و غیره بدون تردید گام‌های مهمی در تشریح کلاف پیچیدهٔ نفسانیات بود. مقولات مباحث نو جای آن مباحث را نمی‌گیرد ولی آن‌ها را تکمیل و در مواردی دقیق‌تر می‌سازد و خصلت بازتابی (رفلکتوری) فعالیت عالی عصبی را مطلق نمی‌کند و پارامترهای تازه‌ای را وارد، و مکانیسم معرفت و عمل و رابطهٔ آن دو را با هم روشن‌تر می‌سازد.

مسلماً این پایان راه نیست و همانطور که در آغاز گفتیم هنوز باید منتظر تئوری فراگیرتری بود که به بسیاری سئوالات و یا حتی ناهمگوئی‌ها پاسخ دهد.

بحث ما دربارهٔ شناخت تا این‌جا توجه به درک مکانیسم معرفت، موافق آخرین دستاوردهای روان‌شناسی امروزی بود و اینک می‌توانیم و باید این بحث را در پلهٔ بالاتر، یعنی دربارهٔ درک مستقیم **روند شناخت** و ماهیت آن دنبال کنیم و به ویژه شکل عالی شناخت تئوریک، یعنی **علم** را بشناسیم.

چگونه می‌توان شناخت یا معرفت را تعریف کرد.

شناخت بازتاب به طور نسبی منطبق ساختارها، قانون‌مندی‌ها، و خواص واقعیت عینی (یعنی طبیعت، جامعه، افکار و اعمال خارج از «من») در شعور است که یا به صورت دانش تئوریک در می‌آید، یعنی به شکل احکام سیستم‌بندی شده شکل می‌گیرد و یا صورت معرفت تجربی و عملی را به خود می‌گیرد. و این دو نوع معرفت نظری و عملی (تئوریک و آمپریک) پایهٔ فعالیت سمت‌یابانهٔ انسان قرار می‌گیرد.

حیطهٔ معرفت انسانی در هر لحظهٔ معین تاریخی و درجهٔ انطباق آن بر واقعیت، امری است محدود، ولی در گسترش دائمی، یعنی در کار جذب و دفع (گوارش و رانش) دائمی عناصر نو و کهنه است.

علم عالی‌ترین محصول **فراگیری تئوریک** جهان، یعنی درک قانونمندی‌های تکرار شوندهٔ طبیعت، جامعه، تفکر و عمل است.

پیش از آن‌که بحث خود را دربارهٔ شناخت دنبال کنیم، با اندکی تفصیل به بررسی این شکل عالی شناخت انسانی (یعنی علم) و حرکت آن از علم واحد (فلسفه) به علوم شاخه شاخه و سپس سیر آن‌ها به طرف یک سنتز کامل‌تر از علم واحد توجه خود را معطوف می‌داریم.

انسان با پارامترها و انگاره‌های مختلفی به واقعیت پیرامون که واحد و یک تن است هجوم می‌برد تا آن را بشناسد، به خدمت گیرد و به کمک آن زیست خود را هرچه مکمل‌تر و سرشارتر کند. همیشه معرفت، مقدمهٔ عمل است و به عمل یاری می‌رساند. مثلاً انسان به کمک **علوم** می‌کوشد تا ببیند داده‌های او **واقعی است یا غیر واقعی**؛ به کمک **منطق** سعی دارد بفهمد که احکام

ذهن او **درست است یا نادرست**؛ به کمک **ذوقیات** (استه‌تیک) و هنر دربارهٔ **زیبا و والا یا زشت و فرومایه بودن** پدیده و شیئی مورد بررسی خود یا **گیرا و موثر بودن یا نبودن** آن‌ها دقت می‌کند. **اخلاقیات** او را به **بد یا نیک، پسندیده یا ناپسند بودن** و **حقوق** او را به **عادلانه و غیرعادلانه بودن** و برخوردهای **ارزشی و عملی** (آکسیولوژیک و پراگماتیک) او را به **سودمند یا ناسودمند بودن** شیئی یا پدیده آشنا می‌کند.

نه این که تصور کنیم این مختصات آفریدهٔ **ذهن** انسان است. این مختصات در ارتباطات بغرنج اشیاء با هم و در نسبت آن‌ها با انسان به طور **عینی** وجود دارد و انسان آن‌ها را می‌یابد. به این ترتیب کار پر سویه معرفتی و شناختی انسان او را در گنج‌خانهٔ خیره کنندهٔ هستی به انواع رده‌بندی‌ها وا می‌دارد تا بتواند سمت‌یابی کند و هستی خود را در درون هستی بزرگ نه تنها اداره نماید، بلکه آن را کمال بخشد.

لذا روند معرفتی انسان، با آن که شگردها و ترفندهای گوناگونی را در شناخت واقعیت یکپارچه و یک گوهر برونی به کار می‌برد، روند واحدی است. سرنوشت این روند معرفتی عبارت است از سیر از یک وحدت ساده شده به تفرقهٔ بغرنج و از آن‌جا دوباره به یک وحدت یا سنتز عالی معرفتی، یعنی اگر علوم روزی در یک «علم علوم»، یعنی «فلسفه» متحد بودند و ارسطو به آسانی می‌توانست آن را به **فلسفهٔ نظری** (الهیات، ریاضیات، طبیعیات) و **فلسفهٔ عملی** (اخلاق، سیاست مدن، تدبیرمنزل) تقسیم کند، بعدها به ویژه از قرن‌های ۱۵ـ ۱۴ به بعد عجیب از هم جدا شدند.

این جدائی یا شاخه دوانی (Ramification) علوم چنان در سه قرن اخیر سریع بوده که تمام تلاش‌های فلاسفه از کانت تا انگلس برای دادن **طرح منطقی تقسیم علوم** (Classification) به سرعت کهنه شده است. یعنی دادن تقسیم علوم (طبقه‌بندی علوم) در هر عصری بر اساس تکامل معرفت علمی در آن عصر شدنی است ولی این طبقه‌بندی سخت نسبی است و بالش و رویش تند گام درخت دانش آن را از امروز تا فردا کهنه می‌کند.

سیستم علوم امروزی فوق‌العاده بغرنج است و در اثر چند لایه بودن آن‌ها، طبقه‌بندی در **یک سطح**، با **یک ملاک** ممکن نیست و فقط با ملاک‌های مختلف، در سطوح مختلف می‌توان علوم و فنون و اشکال هنری معرفت ودانش‌های اندازه‌گیری و کمّی و اسلوبی و منطقی و دانش‌های عملی را در جای خود قرار داد و دانست که تازه این الگو در آینده‌ای نه چندان دور کهنه خواهد شد.

تاریخ علوم زایش علم جدید را به اشکال مختلف نشان می‌دهد: بسط یک جزء از علم سابق تا حد یک علم جدید، درآمیزی بخشی از یک علم با بخشی از علم دیگر، در آمیزی علوم طبیعی و علوم اجتماعی با فن و تمرین‌ها و اقدامات عملی، رابطهٔ روز افزون علوم طبیعی و اجتماعی با فن و تمرین‌ها و اقدامات عملی، رابطهٔ روز افزون علوم طبیعی و اجتماعی با هنر و غیره و غیره.

لذا کسی نباید جرات کند که این روند درهم‌پیچ معرفتی را در طبله‌های یک رده‌بندی جامد بر پایهٔ ملاک‌های خود گزیده قرار دهد و اگر ضرورت‌های عملی نیز چنین رده‌بندی را ضرور سازد، باید بداند که نسبی و موقت است.

ما اکنون در عصری قرار داریم که علوم اجتماعی بیش از پیش به یورش‌گاه خرد آزمایندهٔ انسانی بدل می‌گردد.

علوم اجتماعی مانند: جامعه‌شناسی، تاریخ، اقتصاد، ذوقیات و هنرشناسی (یا استه‌تیک)، اخلاقیات (یا اتیک)، سیاست (پولی‌تولوژی)، حقوق، زبان‌شناسی، کردارشناسی (پراکسیولوژی)، پیکارشناسی (پوله‌مولوژی)، استراتژی و تاکتیک، مدیریت و غیره، هر یک دارای شاخه‌های بسیارند.

مثلاً فقط از بزرگ شاخهٔ زبان‌شناسی شاخه‌های فرعی مانند: **آواشناسی** (فونه‌تیک)، **معنی‌شناسی** (سمانتیک)، **علامت‌شناسی** (سمیوتیک)، **خط شناسی** (گرافولوژی)، **صرف، نحو، فرهنگ‌نگاری** (لکسیوگرافی)، **ریشه‌شناسی** (اتیمولوژی)، **زبان‌شناسی تئوریک** (متالنگیستیک)، **فقه اللغه** (فیلولوژی) و امثال آن منشعب شده است.

یا مثلاً از بزرگ شاخهٔ اخلاقیات (اتیک) رشته‌هائی مانند: **وظیفه‌شناسی** (دئونتولوژی) **ارزش‌شناسی** (آکسیولوژی)، **تئوری عام اخلاق** (متااتیک)، **تئوری شناخت اخلاقی، تاریخ تئوری‌های اخلاقی، اخلاق در عرصه‌های مختلف جامعه و خانواده، موازین اخلاقی** (کدکس) و غیره منشعب می‌گردد.

به جرات می‌توان گفت که شاخه‌دوانی درخت علوم طبیعی به سرعت ادامه دارد و چنان که در علوم طبیعی دیدیم، علوم پیوندی، علوم مرزی، رشته‌های فنی، آماری، نموداری، ریاضی و غیره از آن‌ها جدا یا در آن‌ها پدید میشود.

یعنی پس از دوران رونق شاخه‌دوانی علوم طبیعی (سده‌های ۱۴ تا ۲۰) اینک نوبت شاخه‌دوانی علوم اجتماعی است که هنوز عرصه‌هائی مانند تفکر و پراتیک (عمل اجتماعی) را **تازه** مورد بررسی واقعا علمی قرار می‌دهد.

ولی این روند شاخه‌دوانی و پیوند خوردن شاخه‌های دور از هم و غیره، روندی است از معرفت واحد و از نوع متافیزیک ارسطوئی، در فلسفه‌ای که آن را علم علوم می‌پنداشتند، به سوی معرفت واحد دیالک‌تیک جهان که بیان **پیوند عام** همهٔ پدیده‌های بسیارگونهٔ هستی است. به دیگر سخن از وحدت به کثرت و سپس از کثرت به وحدت.

مارکس در این باره، مانند همیشه سخن ماوراء ژرفی دارد. وی می‌گوید: «**صنعت** جلوهٔ مناسبات تاریخاً واقعی طبیعت است و به همین سبب علم طبیعت است در رابطه با انسان‌ها. تاریخ، خود یک بخش **واقعی** از **تاریخ طبیعت**، یعنی تبدیل طبیعت به انسان‌هاست. علم طبیعت،

دیرتر، علم انسان‌ها می‌شود، چنان‌که علم انسان‌ها، علم طبیعت را در درون خود مستتر خواهد داشت و **یک** علم خواهد بود.»

مارکس در این‌جا همگون شدن فن (صنعت) و علوم طبیعی و علوم انسانی و اجتماعی را بیان می‌دارد، زیرا همهٔ آن‌ها بیان روابط واقعی طبیعت هستند. یعنی:

۱) **صنعت** شناخت طبیعت به خاطر انسان‌هاست که در ادوار تاریخی گوناگون در سطح معینی قرار دارد،

۲) **علوم طبیعی** بررسی تاریخ تکامل طبیعت است در جوانب مختلف مکانیکی، فیزیکی، شیمیائی، زیستی، انسانی آن و این که چگونه تاریخ طبیعت در تکامل خود به تاریخ انسان‌ها بدل می‌شود،

۳) **علوم اجتماعی** بررسی تاریخ تبدیل تدریجی طبیعت (پریمات‌ها و هوموئیدها) به انسان و انسان اجتماعی شده و تکامل بعدی آن است.

لذا علوم فنی، علوم طبیعی، علوم انسانی و اجتماعی در واقع جهات مختلف یک روند واحدند.

وقتی علوم طبیعی همه به خدمت انسان گرفته شود، به علوم انسانی شده تبدیل می‌یابد. وقتی انسانها جهان را بشناسند، علم طبیعت جزئی از علم انسان‌ها خواهد شد. مارکس نتیجه می‌گیرد: پس ما به سوی وحدت علوم می‌رویم.

مارکس در این سخن خود از هنر به عنوان یکی از اشکال معرفت و فراگیری جهان نام نبرده است ولی آن را نباید امری از روی قصد دانست: به نظر من هنر نیز مانند علوم طبیعی و اجتماعی و فن و علوم منطقی و اسلوبی و ریاضی تابع همین قاعده است و یکی از اشکال یورش معرفتی انسان به جهان خارج است و در سپهر یگانهٔ شناخت وارد می‌شود و امروز ما شاهد **فنی شدن، ریاضی شدن** و به شدت سیستماتیک شدن تئوری‌های هنری هستیم.

پس روند معرفت ازخود سازی (Assimilation) تئوریک (نظری) واقعیت عینی خارجی به وسیلهٔ انسان‌ها در جریان تکامل است و این روند برپایهٔ پراتیک اجتماعی طبقات و گروه‌ها و افراد و به عنوان یک ضرورت حیات اجتماعی دنبال می‌شود و چنان که در آغاز سخن گفتیم به بازتاب هرچه ژرف‌تر و ژرف‌تر مختصات ساختارها و قانونمندی‌های واقعیت عینی در دانش و شناخت انسانی منجر می‌گردد.

همین تعریف را به بیان دیگر می‌توان چنین گفت: معرفت روند بازتاب و بازسازی واقعیت است در تفکر ـ شعور انسانی که آن را قوانین تکامل اجتماعی در پیوند نزدیک با پراتیک انسانی مشروط و و محدود می‌سازد. هدف این روند نیل به **واقعیت عینی** است و در این روند انسان دربارهٔ اشیاء، پدیده‌های واقعی جهان پیرامون مفاهیم و تصاویر، احکام و استنتاجات خود را بوجود می‌آورد و

آن را تا حد رشته‌های معرفت یا علم ساختارمند می‌سازد؛ یا بازهم به دیگر سخن کلیهٔ روندهای اطلاعی ـ پیامی که مغز انسانی دریافت می‌دارد از انگیزش‌های ساده گرفته تا تجارب سازمان یافته به صورت علوم را در بر می‌گیرد و در آن ادراک حسی، حافظه، توجه، فراگیری، حل مسئله زبان، تخیل، تفکر دخالت دارد که وارد در **روان‌شناسی معرفتی** است.

علوم مانند سیبرنتیک و داده‌شناسی یا شمارگری الکترونیکی (Computing) و تئوری انفورماسیون (انفورماتیک) و تله‌ماتیک، نه تنها مکانیسم واردات به ذهن (Imput) و صادرات از ذهن (Output) و اشکال مختلف وساطت (Mediation) آن را روز به روز بیشتر روشن می‌کنند، بلکه خود به تقلید فنی از شیوهٔ فراگیری معرفتی انسان پرداخته‌اند و در این زمینه هم اکنون نتایج شگرف برای کار آدمک‌های مصنوعی (Robot) در روند خودکار سازی صنایع به دست آمده است. انگلس می‌گفت وقتی یک جسم ارگانیک (آلی) را که طبیعت می‌سازد، شما به شیوهٔ خود از طریق فرمول‌های شیمیائی می‌سازید، معلوم می‌شود دیگر در آن جسم ارگانیک یک ماهیت ناشناخته (یا به قول کانت نومن) وجود ندارد که شما آن را نتوانید بشناسید. حال، وقتی ما روند معرفتی را به آدمک‌های مصنوعی خود می‌آموزیم و آن‌ها شعر می‌گویند، ترجمه می‌کنند، شطرنج بازی می‌کنند، موسیقی می‌نوازند و حتی آهنگ می‌سازند، روندهای بغرنج ادارهٔ ماشین‌ها را فرا می‌گیرند و غیره پیداست که در این‌جا نیز یک روح اسرارآمیز کار نمی‌کند، بلکه با همهٔ پیچیدگی کار مغز، این کار دریافتنی، فراگرفتنی و تقلید کردنی است.

مارکس روند معرفت را نوعی تبدیل و ترجمهٔ **مادی** به **معنوی** می‌شمرد و تفاوت معرفت نظری و معرفت هنری در درجهٔ انطباق عینی بیشتر اولی و بازسازی ذهنی بیشتر دومی است والا هم انطباق برای معرفت هنری و هم بازسازی برای معرفت نظری ـ وجود دارد.

بازتاب واقعیت به صورت مفهوم عقلی و تصویر خیالی که به ترتیب در پایه علم و هنر قرار دارد در مغز حفظ و طبقه‌بندی می‌شود و بدون این امر مغز قادر به ایجاد نظم در انعکاس مغشوش نیست و این نظم در صورت منطبق بودن، نظمی است ناشی از خود واقعیت و نه بر ساختهٔ ذهن ما.

در معرفت، کلیهٔ حواس پنجگانه (بینائی، بویائی، چشائی، پساوائی، شنوائی) و کلیهٔ قوای چهارگانهٔ روح (تخیل، تعقل، احساس، اراده) و افزارهای کار و تجربه در مقیاس همه بشری شرکت می‌جوید و تازه **تراکم مصالح معرفتی** طی نسل‌ها و نسل‌ها معرفت ما را با واقعیت عینی منطبق‌تر می‌کند.

در این باب باز هم سخنان دیگری است، ولی به همین اندازه که چارچوب مسئله را روشن کرده است بسنده می‌کنیم و باورمندیم که تئوری شناخت در آینده به انواع **علوم اختصاصی** که در آن تجربه ریاضی ـ فنی همراه تعمیم فلسفی ـ علمی میسر باشد، تقسیم خواهد شد و این رشته («گنوسه‌ئولوژی» یا «اپیس‌ته‌مولوژی») که قرن‌هاست از اجزاء لاینفک فلسفه است به صورت

علوم مختلف شناختی از آن جدا می‌گردد و برای فلسفه تنها یک مبحث کلی را باقی می‌گذارد که داخل در بررسی **فلسفی** مسئلهٔ شعور و خودآگاهی است.

به مسئلهٔ معرفت سودمند می‌شمریم برخی نکات دیگر را که با وجود داشتن جنبهٔ فرعی، به نوبهٔ خود دارای اهمیت است بیافزائیم:

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

ذهن معرفت‌جو 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 مهرو نشان خویش را می‌گذارد.

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

«دید» (Appréciation) روند تاثیر فعال سوژه (عامل معرفت‌جوی) در ادراک (Wahrnehmung, Preception) 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 ـ همه و همه در دید فرد نسبت به موضوع ادراک و معرفت ـ در حدود و ثغور توجه و دقت او به این یا آن جهت شیئی یا پدیده مورد معرفت موثر است. هر اندازه که محتوی دماغ انسان غنی باشد، ادراک اوغنی‌تر 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 مثلاً از کسانی صحبت می‌شود که دارای «نیوشهٔ رنگین» (Audition colorée) هستند یعنی با شنیدن نواهای موسیقی می‌توانند آن را فورا به تجسمات متناسبی از مناظر مبدل کنند. طبیعی است که این نوع «شنیدن» غنی با شنیدن عادی تفاوت دارد، تفاوتی که محصول بالارفتن سطح دید و تلقی سوژه معرفت است.

یکی دیگر از حالات و مختصات روحی فرد معرفت یابنده که در موضوع معرفت موثر است، «توقع» یا انتظار اوست (Expectation). توقع که ثمرهٔ ادراک گذشته، تجربهٔ گذشته شخصی از مسئله‌ای یا ثمرهٔ پندارهای او دربارهٔ مسئله‌ای است در ادراک آن پدیده موثر است. به ویژه ما قضاوت‌های اخلاقی و ارزیابی‌های استه‌تیک خود را به توقعی مبتنی می‌کنیم که از پدیدهٔ معینی داریم و موافق آن توقع آن پدیده را بهتر یا بدتر، زیباتر یا زشت‌تر یا منطبق یا غیر منطبق با توقعات خود می‌یابیم.

یکی دیگر از بغرنجی‌های پروسه معرفت تضاد و گاه تضاد عمیقی است که بین غناء موضوع و توضیح، که آن را در منطق «Explicandum» می‌گویند و فقر خود توضیح که آن را «Explicatum»

می‌نامند، وجود دارد.

موضوع توضیح یا موضوع معرفت، چنان‌که گفتیم، ذوجوانب و در حال تحول دائمی است (از جهت روابط درونی و برونی، ساخت، خواص و غیره). به این دلیل می‌گوئیم غنی است. ولی توضیحی که ما از این موضوع به دست می‌دهیم، که نتیجهٔ 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 پیغمبر گفت: «قد کل 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، اصلاً منطبق با موضوع اصلی توضیح، که ما آن را «ب» می‌نامیم، نیست و غیر واقعی یا 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 صحنهٔ معرفت خارج می‌شود؛

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

تحول اول و دوم 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 دائما دگرگون و دایما دقیق‌تر سازد و آن توضیحاتی که به عنوان تئوری دعوی مطلقیت داشت تنها 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 اجرای تحلیل مضمون‌دار و ثمربخش از «وضع» دارای اهمیتی است انکار ناپذیر. به دیگر سخن برای معرفت به یک «وضع» معین (در فرانسه Situation در آلمانی 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 ضرورتا در سیستم تحلیل مربوط به آن وضع مختلف است. در این‌جا مسئله گزین کردن فاکت‌ها (Selection) به میان می‌آید.

نحوهٔ این گزین کردن نشانهٔ برخورد معرفتی ـ اجتماعی گزیننده است. معنای این سخن چیست؟ یعنی اگر گزیننده فاکت‌ها **عمده** را به جای **غیر عمده** بگذارد، یا عمده و غیر عمده را مخلوط کند و همسان بگیرد، فاکت‌های نمونه‌وار (تی‌پیک) و فاکت‌های استثنائی را درهم آمیزد و غیره و غیره، برخورد معرفتی و منطقی او یا آگاهانه غلط است یعنی سفسطه می‌کند (Sophisme)،

یا غیر آگاهانه غلط است یعنی فاقد منطق است (Paralogime). سفسطه خود ناشی از نیتی است. معلوم است که گزیننده فاکت‌ها قصد ندارد واقعیت را منعکس کند. در تخلیط و لوثِ واقعیت نفعی دارد. از قدیم گفته اند: «وقتی فاکت‌ها خطا بود، قضاوت‌ها به ناچار خطاست (Error facti, error juris)».

ولی مسئله به این سادگی نیست. گزین کردن همهٔ فاکت‌های لازم و ارزش گذاری متناسب برای انها در درون یک تحلیل منطقی، امری است دشوار و گاه افراد با حسن نیت و دقیق و منطقی و حقیقت پرست 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 تفاوت‌هائی دارند و در آن‌ها یا خود فاکت‌ها یا ارزش گذاری فاکت‌ها و تناسب درونی آن‌ها مختلف است.

بهترین شکل دسترسی به واقعیت آنست که پس از آن که چند مدل مبتنی بر جستجو و تحقیق عینی فاکت‌های مربوطه پدید آمد، یک بررسی نقادانه از وجوه اختلافات مدل‌ها بشود و بر این اساس جستجوی حد منطقی، که آن را «بهینه سازی» (Optimalisation) نیز می‌گویند، 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 مدل‌های متنوع نباید ماند، باید از آن‌ها به سوی نیل به تحلیل واحد منطقی سیر کرد و مسئلهٔ انتخاب نه فقط در زمینهٔ فاکت‌ها مطرح است. در زمینهٔ طرق مختلف حل و تعیین وظایف نیز مطرح است. در اینجاست که موضوع دادن حق تقدم و یافت «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. گزین کردن، بهینه سازی و روشن کردن الاهم فالاهم، همه و همه اعمال منطقی ـ تحلیلی بسیار مهم و بغرنجی است که لازمه آن دقت در تحقیق، کاربرد صحیح قواعد منطقی، خودداری از پیش‌داوری است. طبیعی است که در فعالیت سیاسی، کار جمعی تکیه‌گاه مطمئنی است که این تحقیق و تحلیل حتی‌المقدور 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». درباره رابطهٔ این فضای اجتماعی ـ تاریخی 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 و خواست‌های ما نیست. ولی واقعیت عینی سخت ذوجوانب است و روند انعکاس دقیق و منطبق این واقعیت با تمام جوانب ان 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 جمیع مراجع صالح یک امری را تصدیق دارند یا باصطلاح فقها در امری متحدالکلمه باشند، آن امر به همان اندازه صحیح است که گوئی کتاب آسمانی و سنت پیغمبر و داوری عقل است. در قرون وسطای باختر زمین نیز «دلیل مبتنی بر توافق جمع» را دلیل می‌شمردند (Argumentam ex consensu gentum) 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 آن که ممکن است ضد حقیقت باشند، ولی قدرت و هیبت محیطی که آن را در بست می‌پذیرد به قدریست که دشوار است خرد بتواند خود را از زیر بار سنگینی این کوه خارج کند و در قبال همگان بایستد و بت‌های جماعت و جماعت بتان را منکر شود.

به عنوان مثال می‌توان از جامعهٔ رسمی آمریکا صحبت کرد. منظور ما محیط باصطلاح لیندن جانسن رئیس جمهوری اسبق ایالات متحدهٔ آن «اکثریت خاموش» (Silent majority) این کشور است که از قشرهای بالائین و طبقات متوسط مرفه تشکیل شده و طی قرن‌های ۱۸، ۱۹، 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 آمریکا تسلط فضای سودجویانه بورژوائی و ایده‌ئولوژی‌های مذهبی، فلسفی و سیاسی متحد آن، آن چنان وضعی پدید آورده است که هر گونه «طنین منطقی» نظریات

فلسفی ـ اجتماعی مارکسیستی را نیز خفه و ناشنوا کرده است. مستی و نشئه‌ای که فضای مسلط ایجاد می‌نماید، آن چنان گاه کند ذهنی «معصومانه» و «طبیعی» در افراد ایجاد می‌نماید که حتی موجب تخدیر نیرومندترین افکار است. چنان که واقعیات عدیده نشان می‌دهد با قریحه‌ترین انسان‌ها در این محیط احمق می‌شوند و به مبتذلات دل می‌بندند. در این 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 آمریکائی چنان با مسئله مبارزهٔ طبقاتی، اسلوب دیالک‌تیک، جهان‌بینی ماتریالیستی، سوسیالیسم علمی، انقلاب اجتماعی و غیره برخورد شده و می‌شود که گوئی غلط و مهمل بودن و مصنوعی و من‌درآوردی بودن این حقایق یک بدیهی همه فهم است و احتیاج به اثبات ندارد و چنان از «پلورالیسم اجتماعی»، «کارفرمائی و ابتکار خصوصی»، «رقابت آزاد»، لیبرالیسم بورژوائی و غیره صحبت می‌شود که گوئی درست، طبیعی و به جا و ابدی بودن این مقولات نیز نیاز به اثبات ندارد!

سلطه میلیاردرها بر جامعه، تاثیر رکلام و تبلیغات و «شیوهٔ زندگی آمریکائی» و کامیابی‌های موقت آن در تاریخ تکامل جامعه آمریکا به خزعبلات، رنگ حقایق و به حقایق، رنگ خزعبلات داده است. گوئی حقیقت یعنی آنچه که پیروز و مسلط است و دروغ و مهمل یعنی آنچه که شکست خورده و یا در اقلیت است. ولی اتفاقا تاریخ چنان بوده که همان شکست خورده‌های 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 تحقیرشده بود، نه با قدوسی مآب 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 آمریکا منتشر شده است. عنوان اصلی این کتاب ۱۳۰۶ روز ریاست جمهوری کندی است. نویسندهٔ آن آندره گرومیکو یکی از آمریکا شناسان معروف شوروی و وزیر خارجهٔ این کشور است. کتاب آندره گرومیکو متضمن یک تحلیل واقع بینانه مارکسیستی از سیاست خارجی آمریکاست، ولی ترجمه کتاب در آمریکا با غریوهای خشمناک «پروفسورهای» پر نام و نشانی از قبیل هانس مرگنتائو (که از شوروی شناسان سرشناس ایالات متحده است) و مطبوعات عمده بورژوائی این کشور روبرو شده است. «گناه» نابخشودنی مؤلف شوروی، که وی را در بهترین حالات به داشتن «ادراک خطا» و «ساده کردن واقعیت» موصوف ساخته‌اند آنست که گفته است عامل قاطع تصمیم گیرنده در حیات سیاسی آمریکا انحصارهای سرمایه‌داری (مانند

گروه وال استریت، گروه کلیولند، انبوه یا کنگولومرات تگزاس و غیره) هستند. این آقایان که مایلند تحولات حیات سیاسی آمریکا را نتیجهٔ «بازی آزاد آراء» مردم و «عمل قوانین و موسسات 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 آن را 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 متحدهٔ آمریکا پنهان نمی‌کنند که اهرم عمدهٔ اقتصاد آمریکا در دست نیرومند گروه محدودی ماوراء میلیاردر است که پاکت کنترل شده انحصارهای آمریکا متعلق به آنهاست. تنها صد انحصار بزرگ آمریکا ۵۵٪ 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 می‌تواند بزرگ‌ترین تاثیر را در حیات سیاسی آن کشور داشته باشد؟ آیا غلط است اگر کسی فکر کند که انحصارهای نیرومندی مانند «ستاندارد اُیل»، «جنرال موتورز»، «یونایتد ستیتز ستیل» 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 آن را با وسایلی که در دست دارند بوجود می‌آورند و و درواقع نیز بوجود آورده‌اند؟

طبیعی است که در جامعهٔ بزرگ و بغرنجی مانند آمریکا، در کنار بخش انحصاری هنوز بخش نسبتاً قوی غیر انحصاری وجود دارد، بعلاوه سازمان وسیع، بغرنج و نیرومند دولت و موسسات خصوصی دارای قوانین و عملکرد درونی خود هستند که فقط در آخرین تحلیل می‌توان پیوند طبقاتی آن را یافت. در این جامعه 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، در کدام سمت در حرکتند؟ در آن سمتی که قوی‌ترین حامل‌ها آن‌ها را بدان جهت می‌رانند و آن نیز انحصارهای غول‌پیکر و قدر قدرتند.

با اطمینان می‌توان گفت که در مجموع، تصمیمات موسسات دولتی و تقنینیهٔ جامعه امروزی آمریکا که بلااستثناء در جهت منافع سرمایه‌داری است، بخش عمده‌ای در جهت منافع انحصارهاست. وضع درواقع چنین است، هر قدر هم که منظره در ظاهر مغشوش باشد و فلان آقای روزنامه‌نگار یا مفسر رادیو یا عضو کنگره یا وکیل عدلیه یا نویسنده نزد خود به عبث تصور کند که از معماران اساسی حیات جامعهٔ آمریکاست و افکار و ابتکار اوست که چرخ امور را می‌گرداند!

به این مسئله حتی خود سخنگویان هیئت حاکمه آمریکا گاه اشاراتی، ولو مبهم، کرده‌اند. زمانی رئیس جمهور اسبق آمریکا ژنرال دوایت آیزنهاور آژیر داد که «کمپلکس نظامی ـ صنعتی» می‌تواند

حیات سیاسی آمریکا را در جهت منافع خود سیر دهد. آیزنهاور که خود از محصولات محیط امپریالیستی بود و در آخرین تحلیل ناچار بود مجری اراده نیروهای مسلط جامعهٔ آمریکا باشد، در لحظه‌ای بخشی از واقعیتی را که با آن روبرو بوده، افشاء کرده است. البته عوامل معینی او را به این «اعتراف» واداشت.

در جامعهٔ رسمی آمریکا بهره‌کشی و سوداگری وقیحانهٔ بورژوائی به فضیلت مبدل شده و آنچه که باید از آن شرم داشت، بدان به عنوان «شیوهٔ زندگی آمریکائی» افتخار می‌کنند. در این جامعه رسمی تحلیل‌های ذهنی ـ روانی از پدیده‌های اجتماعی، سفسطه‌های جن‌گیرانه و خرافی از پدیده‌های طبیعت و اجتماع، با قیافهٔ ژرف‌اندیشانه علمی، چنان متداول است که تحلیل علمی مارکسیستی از تاریخ و نظامات اجتماعی ـ اقتصادی جامعهٔ انسانی (Rise teneati amici) (دوستان! از خنده خودداری کنید) «سفاهت و ساده کردن» تلقی می‌شود!!

به قول باب دیلن ترانه نویس آمریکا:

«طوفان عظیمی باید بگذرد تا این مردمان را عقل خویش فرا یاد آید.»

اگر بخواهیم از آنچه گفته‌ایم نتیجه بگیریم آنست که **دید** و **توقع** عامل معرفت (انسان) و درجهٔ دقت او در **موضوع توضیح**، درجهٔ دقت و احاطهٔ او در جریان **گزین کردن 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 هرچه دقیق‌تر و هر چه با واقعیت منطبق‌تر سازیم. احتراز از پیش‌داوری‌های شخصی و اجتماعی، گردآوری دقیق و همه جانبهٔ فاکت‌های مربوط به مسئلهٔ مورد تحقیق، کوشش برای هر چه نزدیک کردن توضیح به موضوع توضیح، چنین است آن رهنمودهای عملی که از این جستار می‌توان گرفت. ارتقاء سطح منطق در داوری و شناخت، یکی از ستون‌های اساسی ترقی اجتماعی است به همین جهت ما به مبارزه در راه اسلوب درست اندیشیدن به مثابهٔ یک مبارزهٔ تجریدی نمی‌نگریم[۷].

# حرکت یا جنبش

وَتَرَي الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ[۸]
سورهٔ نمل ـ آیهٔ ۹۰

در جریان بحث‌های ایده‌ئولوژیک، مخالفین دیالک‌تیک مارکسیستی، توجه خاصی به مسئلهٔ حرکت (یا جنبش) و مسئلهٔ خودجنبائی (اوتودینامیسم) که از اصول دیالک‌تیک مارکسیستی است، معطوف می‌دارند.

دلیل این امر احتمالاً آن است که آن‌ها تصور می‌کنند که قبول «خودجنبائی سیستم هستی» از طرف مارکسیست‌ها «ترفندی» است برای انکار نقش قادر متعال به عنوان علت کامل حرکت و تغییر. آن‌ها مارکسیسم را که در درجهٔ اول آموزشی است برای دگرگون سازی نظام بهره‌کشی و یاقتن راه حل معضلاتی که در برابر بشریت است، نوعی «مذهب» در مقابل «مذهب» تلقی می‌کنند، منتها مذهب ماده پرستی که با خباثتی شیطانی می‌خواهد تضاد ستیزه جویانه را جانشین توحید کند!

آن زمره از این مخالفان مارکسیسم که مایلند **مرز انقلاب و ضد انقلاب** را، به مرز **ایمان و الحاد** بدل نمایند، در این تغییرات باژگونه، جَدّی و اصراری دارند و اگر به آن‌ها بگوئید که قبول **اصول** علمی و تجربی خللی به ایمان وارد نمی‌سازد، چنان که در کلام و حکمت کلاسیک ما که خود مقتبس از فلسفهٔ یونان (ارسطو، افلاطون، فلوطین یا افلوطین موسوم به شیخ الیونانی، فیثاغورث، ذیمقراطیس و دیگر فلاسفهٔ یونان باستان) است، انواع احکام گاه متناقض و انواع تعبیرات مبتنی بر تجربه یا بر انتزاع عقلی وجود دارد و علماء الهی آن‌ها را پذیرفته‌اند، توجهی به شما نمی‌کنند و نفس دیالک‌تیک را حیله و حباله شیطانی می‌دانند و «نعوذبالله من شرالفتن» می‌خوانند.

همان طور که گفته شد، توجه خاصی به بحث حرکت می‌شود، زیرا اگر تضاد موجب حرکت

است، پس قبول حکم خودجنبائی عین زندقه است و از آن‌جا که در بحث‌های شفاهی امکان بسط کلام نیست، لذا سودمند می‌دانیم در این نوشته مطلب را در جهات مختلف آن روشن کنیم و لااقل سخن خود را گفته باشیم. حال دیگر این میل دیگران است که از این سخن چه استنباطی، در چه جهتی بکنند.

سودمند است که قبل از ورود در توضیح جنبش از دیدگاه دیالک‌تیک، اجمالاً بنگریم که در فلسفهٔ کلاسیک ما در این باره چه گفته‌اند و چه نکاتی در این گفتار، از نظر دانش امروزین (و **نه** از نظر دلبخواه ما) در خورد پذیرش است.

حرکت از نظر فلسفهٔ مشاء تبدیل قوه است به فعل به شکل تدریج. هر جسمی دارای «هیولی» و دارای «صورت نوعیه» است که این صورت نوعیه هویت کیفی آن جسم را معین می‌کند. جسم به جهت جسم بودن خود امری است بالفعل ولی چون استعداد حرکت و تغییر یعنی استعداد حدوث نیز دارد امری است بالقوه و حرکت تبدیل تدریجی این قوه و استعداد مستتر در هیولی است به صورت فعل از طریق قبول صورت‌های پی‌درپی و متتالیه و زمان به علت توالی صورت‌ها مقدار حرکت است.

حکماء ما بالاجماع معتقد بودند که **فاعل مباشر** حرکت (یعنی عامل حرکت) طبیعت است و این حرکت یا **طبیعی** است مانند میل خاک به طرف پائین و میل آتش به سوی بالا و یا **قسری** است مانند آن که ما خاک را به هوا بیافشانیم و یا شعلهٔ آتش را به سوی پائین روانه کنیم که به محض آن که قاصر و وادارنده از میان برود حرکت در مسیر طبیعی خود می‌افتد و یا **ارادی** است مانند حرکت جانداران به ویژه انسان که برحسب اراده‌اش انجام می‌گیرد.

مشائیون حرکت را تنها در اعراض و آن هم در چهار عرض (یعنی وضع و این و کم و کیف) ممکن می‌دانستند و نه در جوهر (مانند هیولی) و از نظر آن‌ها حرکت یا **وضعی** است یعنی **نقله** (انتقال در مکان) و یا **نمو** (حرکت در کمیت) و یا **استحاله** (حرکت در کیفیت). خروج جسم از قوه به فعل اگر برحسب تدرج باشد **حرکت** است ولی اگر دفعی باشد که آن را با زمان نمی‌توان سنجید آن دیگر حرکت نیست، بلکه **کون و فساد** است.

صدرالدین شیرازی (صدر المتالهین) در این نظریه تحول بوجود آورد و گفت اگر وجود حرکت، بر سبیل تجدد و انقضاء است، پس علت حرکت هم باید «غیر قار» یعنی بی‌آرام باشد. جسم «متجدد الوجود» و «سیال الهویه» است و حرکت، نفس تجدد و انقضاء است لذا تنها «خلع و لبس» یعنی از تن بدر کردن یک صورت نوعی و بر خود پوشیدن صورت نوعی دیگر نیست بلکه «لبس بعد لبس» است یعنی وجود دائما صور نو می‌پذیرد. و حرکت که به قول ارسطو کمال اولی است، از مبداء، به سوی مقصد (که آن مقصد کمال دوم است) دارای سیر اشتدادی استکمالی

است. از آن‌جا صدر المتالهین حرکت جوهری را اثبات می‌کند زیرا «عوارض» قائم بالذات نیستند و اگر ما جواهر پنجگانه (یعنی نفس و عقل و هیولی و صورت و جسم) را که قائم بودن عوارض بدان‌هاست قار و آرام بگیریم، نتیجه آن می‌شود که از علت ساکن، معلول غیر ساکن و متحول به دست آورده‌ایم و حال آن که معلول چیزی جز تجلی و تدلی علت نیست و خود راساً وجود ندارد. حرکت اشتدادی و استکمالی جواهر را عوض نمی‌کند بلکه در آن‌ها مراحل شدت و ضعف و نقص و کمال پدید می‌آورد و این مطلب را **انحفاظ جوهر** می‌نامند مانند تکامل نفس از جهت ادراک، یا تکامل انسان از جهت انسانیت در عین محفوظ بودن جوهر نفس و جوهر عقل.

صدرالدین شیرازی بدین سان به سریان جوهری وجود که دارای سمت اشتدادی و استکمالی است معتقد بود و از این جهت حرکت را از سطح عوارض به ژرفای جواهر می‌برد و بدان سمت می‌داد و به نظر ما یک عنصر تفکر دیالک‌تیکی در مسئله وارد می‌ساخت.

وقتی ما از دیالک‌تیک در نزد صدرالدین شیرازی سخن می‌گوئیم، آن زمره از کسانی که دیالک‌تیک را به معنای «آته‌ئیسم» و نفی مذهب می‌فهمند به هیجان می‌آیند و می‌گویند که هیچ رابطه‌ای مابین حرکت جوهر صدرالمتالهین و دیالک‌تیک نیست.

این جا جای این بحث طولانی نیست ولی به اجمال باید بگوئیم که دیالک‌تیک نوعی برخورد اسلوبی است که جهان را به صورت کل به هم پیوسته و متغیر در نظر می‌گیرد و بر آن است که این تغییر در کنه اشیاء و پدیده‌هاست و این برخورد که از بررسی دقیق واقعیت برخاسته، در مقابل برخورد دیگری است که بین اشیاء و پدیده‌های متنوع وجود ربط و تاثیر متقابل را نمی‌بیند و از حرکت در کنه وجود غافل است و این شیوهٔ برخورد را هگل تفکر متافیزیکی نامیده است.

واژهٔ دیالک‌تیک ابداع مارکسیسم نیست و آن را سقراط و ارسطو و افلاطون و فیلسوفان سوفسطائی یونان به کار برده‌اند و هگل که این اصطلاح را در فلسفه با نوسازی و گسترش بار دیگر مطرح کرده خود فیلسوفی الهی بوده است. لذا با اطمینان می‌توان از وجود تفکر دیالک‌تیکی در نزد بسیاری از متفکران که سیالیت جهان و نبرد اضداد و پیوند عام و حرکت کمال‌جوی را می‌دیدند و به شیوه خود بیان می‌داشتند، سخن گفت.

وقتی صدرالدین شیرازی می‌گوید وجود دارای اشتراک معنوی است و نه اشتراک لفظی، به نظر ما یک حکم دیالک‌تیکی دربارهٔ یکتائی و یک گوهری وجود صادر می‌کند. وقتی او از سریان جوهری و حرکت اشتدادی و استکمالی سخن می‌گوید، به نظر ما اندیشهٔ او دیالک‌تیکی است.

این استنباط ماست و نمی‌توانیم استنباط عقلی و علمی خود را به سبب پسند یا عدم پسند دیگران رها کنیم.

باید توجه داشت که مقولات و مسائل حکمت که قرن‌ها در کشور ما در جریان تنظیم و تدریس

بوده یکدست نیست. چنان که گفتیم منبع این حکمت بطور عمده یونانی است و در کشورهای اسلامی به صورت حکمت مشاء، حکمت اشراق، کلام و عرفان درآمده و هر کدام از این رشته‌ها متفکرینی عرضه داشته که همه آن‌ها یکسان در همه مسائل نمی‌اندیشیده‌اند و لذا مقولات و تعاریف و مسائل و براهین یکسان نیست و حتی یک رشته واحد، ماند حکمت مشاء یا حکمت اشراق یا عرفان و کلام خود به انواع رشته‌ها تقسیم می‌شود، مثلاً کلام را به کلام معتزله و کلام اَشاعره و کلام ماتریدیه و کلام ابوبکر باقلانی و کلام شیعه و یا عرفان را به تعشق «اصحاب سُکر» و تقشّف «اصحاب صحو»، عرفان فلسفی اهل اشراق و عرفان کلامی و غیره می‌توان تقسیم کرد.

در نظام طلبگی در دوران اخیر منظومهٔ سبزواری و اسفار ملاصدرا در فلسفه و شرح تجرید ملاعلی قوشچی در کلام بیشتر تدریس می‌شده و مشرب صدرائی بر مشرب سینائی غلبه داشته است و در این اواخر تلاش‌هائی برای نوسازی فلسفه کلاسیک با اسالیب امروزی انجام گرفته است.

تلاش ما در برخورد به این مباحث تلاش برای رد و نقض نیست، با آن که پیروان حکمت کلاسیک طی دهه‌های اخیر به شکل بسیار بسیار وسیع از کرسی‌های تدریس دانشگاه، رادیو، تلویزیون، از طریق چاپ رسالات و کتب برای رد و نقض مارکسیسم استفاده کرده‌اند و می‌کنند. شگفت این‌جا است که این ردیه‌ها مبتنی بر اطلاعات مجمل و غالبا غیر دقیق از مارکسیسم یا بر اساس توصیفات ناقصی است که برخی مارکسیست‌ها داده‌اند و اگر در زمان خود تازگی‌هائی داشته، امروز دیگر کهنه شده است و معرف سطح امروزی فلسفه مارکسیستی نیست.

تلاش ما نه تنها رد و نقص نیست، بلکه جستن وجوه مشترک است، زیرا ما به رژیم جمهوری اسلامی و قانون اساسی این جمهوری رای داده‌ایم و از رهبری امام خمینی پشتیبانی سیاسی و اجتماعی می‌کنیم و به معتقدات مذهبی مردم و دولت احترام عمیق می‌گذاریم و لذا روش ما روشی بطور پیگیر دوستانه است. ولی پاسخی که بدان می‌دهند، پاسخ به کلی دیگری است.

بر اساس همین روش سازنده باید بگوئیم که به نظر ما تعریفی که حکمای ما از حرکت داده‌اند در مجموع با نظر ما که آن را ذکر خواهیم کرد، در صورتی که الفاظ را در نظر نگیریم و کنه مطلب را مورد عنایت قرار دهیم، در برخی مباحث اختلاف ماهوی ندارد. جز آن‌که ما حرکات دفعی (کون و فساد) را هم جزء حرکت می‌دانیم و معتقد نیستیم که کون و فساد در خارج از **زمان** انجام می‌گیرد و **دفعی** که نزد ما به معنای بسیار سریع است در ورای زمان نیست. والا تعریف حرکت به مثابه حل تضاد بین استعداد (قوه) و تحقق این استعداد (فعل) تعریفی بلامحتوا نیست. اگر چه الفاظ در حکمت قدیم، با وجود آن که پرتوئی از واقعیات مکشوفه در آن‌ها می‌توان یافت، غالباً بسیار تجریدی و ساخته عقل است و با پیوندهای قوی از بررسی علمی (تجربی و تحقیقی) واقعیات برنخاسته است و نمودار آن نوع مقولاتی است که زمانی فلسفه به عنوان «جامع کل

علوم» در هزاران سال پیش به کمک آن‌ها عمل می‌کرده است.

به عنوان مثال مقوله «جوهر» را بگیریم که به پنج نوع یعنی عقل و نفس و هیوالی و جسم و صورت نوعیه تقسیم می‌شده است. این تقسیمات چنان است که ما وارد یک باغ میوه بشویم و به جای آن‌که درختان این باغ را برحسب علامت ماهوی آن‌ها (نوع میوه) مثلاً به درختان سیب و گلابی و آلو و گردو و غیره تقسیم کنیم آن‌ها را به درختان بلند و کوتاه و پرشاخ و کم شاخ تقسیم کنیم که غلط نیست ولی **ملاک تقسیم** در آن ماهوی نیست. زیرا **عقل** یعنی مجموع فعالیت دماغی ما (در زمینه انتزاع و تجرید و ساختن مفاهیم و احکام و استنتاج از احکام) موافق قوانینی که منطق از آن حکایت می‌کند و این امر بر اساس برنامه‌گذاری تدریجی ذخیره شده در حافظه و به کمک زبان انجام می‌گیرد و عمل نورون‌های دماغی ما جزء فعالیت‌های عالیه اعصاب ماست و از این جهت بخشی است از عمل‌کرد آنچه که ما آن را می‌توانیم **نفس** (یا نفسانیات) بنامیم که کل فعالیت‌های دماغی ـ عصبی اعم از عقل و تخیل و اراده و عواطف را در بر می‌گیرد. لذا جوهرهای خاص شمردن عقل و نفس از جهت دانش امروز پذیرفتنی نیست[۹]. در عین آن‌که این دو مقوله در روان‌شناسی دارای کاربرد است. همین طور است رابطهٔ بین جسم و هیولی. هیولی را قدماء به معنای ماده بی‌شکل و بدون هویت بکار می‌بردند که محل است برای موجودات حالّه (دارای حالت). حالت این موجودات حالّه را «صورت نوعیه» می‌نامیدند و اگر این صورت نوعیه یا حال یا هیولی (یا محل) با هم ترکیب می‌شد، جسم بدست می‌آمد. در واقع تمام مقولات سایه‌های کم رنگی است از واقعیت. واقعیت عبارت از وجود هیولی یا ماده است که جز به صورت اجسام، به صورت دیگری وجود خارجی ندارد، حالا این اجسام یا بسیار ریز و بسیط و بنیادین باشند، مثلاً مانند سوب کوارک‌ها در فیزیک امروزی یا فوق‌العاده بغرنج و پیچیده و پر اجزاء مانند انسان متمدن. اما صورت نوعیه را اگر به معنای «تعیّن کیفی» بگیریم که شیئی یا پدیده‌ای را از شیئی یا پدیدهٔ دیگر جدا می‌کند، آن وقت برای آن می‌توانیم محملی قائل شویم.

این بحث درباره کلیه مقولات فراوان حکمت قدیم ما صادق است. یعنی این مقولات و تعاریف و احکام و براهین مربوط به آنها، همگی مبتنی بر سطح معرفت انسان در دوران یونانیان قدیم و از آن جمله ارسطو است و برای زمان خود نه تنها هوشمندانه بلکه اعجاب‌انگیز است و بسیاری از این مقولات با برخی تغییرات (یا باصطلاح لاتین Mutadi Mutandis) هنوز به کار می‌رود ولی، هم حکمت مدرسی ما و هم «نئوتومیسم» در اروپا سعی دارد این سیستم ارسطوئی ـ افلاطونی را به مثابهٔ سیستم مطلق حقیقت حفظ کند و حال آن‌که طی تمام سده‌های میانه از طرف حکماء و عرفاء و متکلمین ما دربارهٔ این مقولات و تعاریف و احکام بحث شدیدی بوده است و از زمان نوزائی علم و هنر در اروپا محتوی این مقولات دگر شده یا به کلی مباحث نوی به میان آمده است.

اینک به سر مطلب بازگردیم و ببینیم که حرکت از نظر دیالک‌تیک مارکسیستی چیست و دارای چه اشکالی است؟ از نظر دیالک‌تیک حرکت شیوهٔ هستی ماده است و ماده از نظر فلسفی واقعیت خارجی است که در ذهن ما بازتاب می‌یابد و ساختار و عملکرد آن را در سطوح مختلف، دانش بشری روشن می‌سازد. حرکت یعنی تغییر. از تغییر در مکان گرفته تا تغییر در جامعه و تفکر. اگر بخواهیم تعریفی از حرکت به دست دهیم گوئیم: حرکت هر نوع تغییر شیئی یا پدیده اعم از تغییرات مکانی یا ساختاری ـ عمل‌کردی است نسبت به وضع مبداء، مقصود ما از وضع مبداء، وضعی است که ما آن را آغازگاه حرکت می‌گیریم.

وقتی ما از تغییرات ساختاری ـ عمل‌کردی (علاوه بر حرکت در مکان) سخن می‌گوئیم، این مطلب وسیع‌تر از حرکت تنها در اعراض چهارگانه است و مفهوم سریان جوهر صدرالمتألهین آن را، در عالم بیان تجریدی خود، بیشتر منعکس می‌کند.

علت حرکت را در حکمت قدماء ما، چنان که گفتیم، خروج تدریجی از قوه به فعل می‌دانند و حرکت دفعی را که در ورای زمان و آناً رخ می‌دهد، حرکت نمی‌شمرند و کون و فساد می‌دانند.

در این‌جا اختلاف برداشت زیاد است. علت حرکت از نظر دیالک‌تیک در درون سیستم معین، تاثیر اجزای سیستم‌های خارجی و اجزای سیستم داخلی است که منجر به دگرگون شدن ساختار و عمل‌کرد بخشی از سیستم مورد نظر می‌شود و هستهٔ یک کیفیت نوین را در آن پدید می‌آورد. در عبارت «قوه و فعل» به همین مطلب اشاره است که در جسم استعدادهای نهان است که باید فعلیت یابد. ولی مسئله بر سر نهان بودن استعداد ثابتی نیست. تغییرات، بسته به وقوع زمانی ـ مکانی امر متغیر، می‌تواند اشکال بروز مختلف یابد، یعنی تغییرات از پیش به شکل مقدر در جسم وجود ندارد که سپس از کمون شیئی به عرصه عیان پای نهد.

تاثیر سیستم‌های خارجی و اجزای درونی سیستم معین روی هم، به یک روند درونی تغییر مبدل می‌شود که هماهنگی سابق سیستم معین را مختل می‌کند. یعنی در یگانگی کیفی آن، دوگانگی، فرق، تمایز، تباین پدید می‌آورد تا منجر به پیدایش تضاد کیفیت نوخیز با کیفیت مادر می‌گردد.

این وجود تضاد در درون حرکت از باستان زمان بیان می‌شده است. هرکلیت آتش را هیولای نخستین (آرخه) جهان می‌دانست و آن را تصادم و دگرگونی دائمی می‌شمرد وجهان را بدان مانند می‌کرد[۱۰]. الیائیون (کزنوفان ـ پارمنید ـ زنون و مه‌لیس‌ساموسی) به جای دادن منظرهٔ توصیفی، به بحث منطقی دربارهٔ حرکت پرداختند و منکر حرکت شدند و گفتند که ماهیت جهان بدون تغییر است و حرکت، امری وهمی است. در میان الیائیون، اِشکالات یا «آپوری»های[۱۱] زنون (۴۹۰ ـ ۴۳۰ قبل از میلاد) دربارهٔ حرکت شهرت دارد و طی تمام دوران تاریخ فلسفه مورد بحث بود و از آن‌جا که هنوز دست از دامن این آپوری‌ها نمی‌کشند ما نیز در این جا بدان‌ها اشاره‌ای به اجمال می‌کنیم:

آپوری اصولاً یعنی مسئله یا معضل و با آن که خود زنون اشکالات و تشکیکات خود را بر واقعی بودن حرکت «آپوری» ننامیده، اخلافش بدان‌ها این نام را داده‌اند. یکی از آپوری‌های زنون «دوبخشی» یا «دی خوتومیا» نام دارد و حاکی از آن است که قبل از طی فاصله‌ای از /الف/ تا /ب/ باید نیم آن را پیمود و سپس نیم نیم را تا بی‌نهایت و چون بی‌نهایت را نمی‌توان پیمود لذا حرکت آغاز نمی‌شود. در آپوری آشیل (افیلس) و سنگ‌پشت زنون می‌گوید که آشیل با همهٔ سرعتش در دوندگی نمی‌تواند به سنگ‌پشت کُندپوی (به شرطی که سنگ‌پشت قبل از او حرکت کرده باشد) برسد. زیرا تا آشیل فاصله مبدا تا سنگ‌پشت را طی کند، سنگ‌پشت مبلغی راه رفته است و همین طور تا آخر. زنون به جنبهٔ انفصالی حرکت در مکان توجه می‌کند ولی این که حرکت در عین حال دارای جنبهٔ اتصالی است و وحدت اتصال و انفصال است، حل تضاد بین اتصال و انفصال است توجه نکرده و یا نخواسته است بکند. با این حال نباید تصور کرد که آپوری‌های زنون دارای پاسخ آسانی است. سفسطه‌ای که بین نقاط موهومی بی‌نهایت از جهت ریاضی و نقاط واقعی فاصله معین در طبیعت انجام گرفته،از جهت ریاضی، تنها با توسل به استاندارت نبودن و ایزومورف نبودن مدل‌های ریاضی اعداد طبیعی قابل حل است. در ریاضیات امروزی نیز پاسخ‌های مختلف به آپوری‌های زنون داده شده و گفته شده است که نامحدود بودن روند معرفت حرکت و از آن جمله ساده‌ترین شکل آن که حرکت مکانیکی باشد، یکی از مشکلات حل منطقی آپوری‌هاست.

ما در این‌جا نمی‌خواهیم از تاریخ فلسفی مفهوم حرکت که بحث دور و درازی است سخن به میان آوریم. همین قدر باید بگوئیم، که تنها کشفیات دانش امروزی توانسته است نشان دهد که حرکت به معنای تغییر در چه گستره‌ها، به چه شکل، با چه انگیزه‌ها، در چه سمت‌ها، به چه دلیل انجام می‌گیرد.

انگلس بر همین اساس حرکات مکانیکی (در مکان)، فیزیکی، شیمیائی، زیستی، اجتماعی (و فکری) را از هم جدا کرد. این اشکال اعضای یک روند تکاملی است که از جهت تکوینی با هم پیوند دارند و موضوع علوم مختلف را پدید می‌آورند. جدا ساختن ماده از حرکت (که شیوهٔ هستی ماده است) در این‌جا از میان می‌رود. حرکت بدون ماده و ماده بدون حرکت وجود خارجی ندارد. حرکت مطلق است یعنی جاویدان و از جهت کمی و کیفی مستمراً تجدید می‌شود. برعکس همه اشکال مشخص حرکت و نیز سکون که قطب مقابل حرکت است[۱۲] نسبی است.

سکون همیشه بیان و شکل بروز حرکت مشخصی است و از این جهت نسبی است و مانند حرکت مطلق نیست.

از جهت علوم امروزی اشکال حرکت که از آن یاد کردیم با تفصیل بیشتری چنین است:

۱) **حرکت مکانیکی**، یعنی حرکت اجسام و اجرام زمینی و آسمانی در مکان به صورت وضعی و دورانی و بیضوی و غیره.

۲) **حرکت فیزیکی**، یعنی حرکت اجزاء بنیادین، میدان‌های مغناطیسی، جاذبه و دیگر میدان‌ها و تاثیرات متقابل اجزای درون آتم.

۳) **حرکت شیمیائی**، یعنی حرکت و تغییر آتم‌ها و ملکول‌ها، روندهای حرارتی، تغییر آگرگات‌ها (اجتماع اجزاء مختلف شیمیائی که یک کل همگون را بوجود می‌آورند).

۴) **حرکت زیستی**، مانند تبادل مواد (جذب و دفع)، وراثت، بازتاب، تاثیر متقابل زیست سپهر (بیوسفر) با جهان غیرآلی در سطوح مختلف ویروس‌ها، یاخته‌ها، اعضاء، انواع و کل زیست سپهر (محیط زندگی و عمل موجودات زنده).

۵) **حرکت اجتماعی** و فکری (سوسیال) مانند فعالیت تولیدی انسان‌ها، فعالیت سیاسی و اجتماعی، علمی و هنری انسان‌ها برای معرفت وجود.

هر شکل حرکت **نمایانگر سازمان عالی‌تر ساختاری ـ عمل‌کردی** است و دارای **قوانین ویژهٔ خود** است و لذا نمی‌توان حرکت عالی‌تر را تنها با حرکت سافل‌تر توضیح داد. مثلاً تحولات جامعه را نمی‌توان با قوانین مکانیکی یا زیستی روشن کرد. این بیان **سیر تکوینی** اشکال حرکت از نازل‌ترین به عالی‌ترین یکی از خصایص فلسفی دیالک‌تیک است ولی بلافاصله باید افزود که نه در طبیعت و نه در معرفت ما از طبیعت (که به صورت علوم در می‌آید) حرکت خالص از این نوع یا آن نوع وجود ندارد و این انتزاعات برای آن است که ما بتوانیم، نسبت به گذشتگان، **مقولات بنیادی دقیق‌تری** ایجاد کنیم والا در علوم که بازتاب واقعیت است درآمیختگی شگرفی از اشکال حرکت وجود دارد. مثلاً ماکروفیزیک (فیزیک جهان بزرگ) و میکروفیزیک (فیزیک جهان آتمی و زیر آتمی) نشان داد که خود حرکت فیزیکی را می‌توان به انواع حرکات خاص و مرکب تقسیم کرد و یا حرکت شیمیائی خود مجموعه‌ای از حرکات فیزیکی است لذا برخی فلاسفه معاصر مارکسیست از اشکال سه گانهٔ **حرکت مکانیکی**، **حرکت ترمال** (فیزیکی و شیمیائی) و **حرکت سیبرنتیک** (زیستی، اجتماعی، فکری) سخن می‌گویند. ربط دادن تقسیم علوم به تقسیم اشکال بنیادین حرکت نیز محل بحث است. لذا سخنان فریدریش انگلس در این زمینه به تجدید بحث و نظر نیازمند است و این خصیصهٔ تفکر دیالک‌تیکی است که خود را بر پایهٔ معرفت‌های نو از جهت مقولات تعاریف، احکام، براهین و استدلالات، مسائل و مباحث غنی‌تر و غنی‌تر می‌سازد و هیچ گونه رادعی و مانعی در مقابل جنبش او به صورت بازتاب دقیقتر واقعیت نیست و نمی‌تواند باشد.

چنان که ملاحظه می‌کنید یک بحث اجمالی و فشرده دربارهٔ حرکت به توضیح گوشه و کنار مسئله نیاز دارد. لذا بحث‌های فلسفی اگر در حداقل توضیح ضرور جهات گوناگون آن، عرضه نشود، ابهام ایجاد می‌کند و ما درست به خاطر آن که در این نوع بحث‌ها که اکنون در جامعهٔ ما جریان دارد، از لحاظ بیان نظرگاه ما ابهامی پدید نیاید توضیحات مندرج در این نوشته را سودمند

شمردیم. مارکسیست‌های ایران باید شیوه احتجاج برهانی مبتنی بر علم و پژوهش خونسردانه، صادقانه، و جدی حقیقت را بیاموزند و جزم‌گرا و ملانقطی و متعصب و سطحی‌اندیش نباشند، تا بتوانند مدافعان موثر واقعیات باشند.

# رابطهٔ کم و کیف در روند تکامل

## ۱. شمه‌ای دربارهٔ تکامل منطق در تاریخ

منطق ارسطو که پس از ترجمهٔ آن به وسیلهٔ مترجمان ایرانی و سریانی در سیستم **حکمت** کلاسیک قدماء ما وارد شده است به مثابهٔ یک **آلت** (ترجمهٔ ارگانون یا ارغنون یونانی) شناخته شده که به یاری آن اندیشه باید از خطا حفظ شود.

برخی حکمای ما (مانند ابن سینا) برآنند که آنچه که برای آن‌ها دربارهٔ قیاس (یا: اقیسه Syllogisme) از ارسطو به ارث رسیده بود، اجمالی بود و او آن‌ها را شرح و بسط داده است. تردیدی نیست که ابن سینا و قبل از او الکندی و فارابی استنباطات خود را در عرضه داشت نظریات فلاسفهٔ یونان دخالت داده بودند ولی در این هم تردیدی نیست که بافت اساسی منطق و فلسفه یونانی به وسیلهٔ فلاسفهٔ ما تمام و کمال اقتباس شده است و سپس کوشیدند تا احکام آن را به یاری آیات و ماثورات تحکیم و تثبیت کنند.

منطق ارسطو از بناهای شگرف خرد انسانی است. ارسطو تجارب غنی بحث‌های فلسفی و علمی و منطقی پیش از خود (حکماء ملطی، الیائی، سوفسطائی، فیثاغورث، هرقلسطوس، ذیمقراطیس، سقراط، افلاطون و غیره) را تدوین کرد و آن‌ها را از جهت اسلوب تفکر صحیح (منطق) و نتیجه‌گیری از این اسلوب در عرصهٔ هستی (فلسفه) ترازبندی نمود و از جهت دقت کار جمع‌بندی خود از اندیشه‌وران نابغه و بی‌همتای زمان است و بی‌شک بودن او در مجاورت اسکندر فاتح معروف دوران و مسافرت‌ها کارش را تسهیل می‌کرده و بعدها حکماء رواقی و اسکندرانی

منطق او را منظم ساخته و بسط دادند.

منطق ارسطو که به **منطق صوری** شهرت دارد (زیرا توجه اساسی آن به صور و اشکال تفکر است از مبحث الفاظ و دلالات گرفته تا مبحث صناعات خمس)، تا امروز نیز اعتبار کلی خود را حفظ کرده. البته بعدها چنان که گفتیم مقولات این منطق و تعاریف آن طی قرن‌ها مورد بررسی مجدد و تدقیق قرار گرفته است.

جریان از این قرار است که خود ارسطو قیاس را از اشکال قابل اعتماد انتاج یا استنتاج می‌دانست. بعدها رواقیون در یونان و عده‌ای از کشیشان نسطوری و یعقوبی و دیرترها فلاسفهٔ اسلامی منطق را گسترده‌تر ساختند. در اروپا فلاسفه سکولاستیک مانند دونس سکات و اکام همان نقشی را در مورد منطق ارسطو ایفاء کردند، که منطقیون قرون وسطائی ما داشتند. و در قرون اخیر (از قرن هفدهم به بعد) به علت گسترش علوم تجربی توجه کسانی مانند بیکن و دکارت و بعدها ستوارت میل به جای قیاس متوجه استقراء شد. قیاس استنتاج کلی از کلی است و استقراء استنتاج کلی از جزئیات است.

بدین سان منطق قیاسی (ددوکتیف Deduective) به منطق استقرائی (اندوکتیف Inductive) یا تجربی بدل شد. طرفداران منطق استقرائی می‌گفتند که قیاس علم تازه‌ای به ما نمی‌دهد. از کلیاتی که می‌دانیم کلیات دیگری را نتیجه می‌گیریم که متضمن چندان معرفتی نیست. ولی استقراء چون با مراجعهٔ به امور جزئی در طبیعت و جامعه انجام می‌گیرد، معلومات کلی تازه‌ای به دست ما می‌دهد.

منطق صوری ارسطوئی از زمان گیورگ ویلهلم لایب نیتس فیلسوف و ریاضی‌دان معروف آلمانی در قرن هجدهم به سوی جریان **ریاضی شدن** رفت. این جریان بعدها به بوسیلهٔ ج. بول منطقی انگلیسی و مؤلف جبر منطق در قرن نوزدهم دنبال شد. در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم، ابتدا به علت تمایل برای اثبات منطقی قضایای ریاضی و هندسی و سپس به علت نیازمندی‌های علمی و فنی منطق ریاضی رشد شگرفی یافت و به یاری کسانی مانند وایت هد مؤلف کتاب معتبر اصول ریاضی (Principia Mathematica) و برتراند راسل و گ. فره‌گه و د. جیلبرت اشکال مختلف محاسبهٔ قضایای منطقی بسط یافت و امروز این منطق به یکی از لوازم ضرور ایجاد مدل‌های ریاضی ـ منطقی در ماشین‌های کامپیوتری و نیز در زبان‌شناسی و فیزیولوژی اعصاب وغیره بدل شده است.

منطق صوری در تمام اشکال آن منطق مضمونی نیست یعنی کاری به موضوع کاربرد خود ندارد مانند ترازو که هرچیز را در کفهٔ آن بگذاری می‌سنجد و کاری به کیفیت باری که بر آن می‌گذاریم ندارد. به علاوه این منطقی است که به ویژه در اشکال استقرائی خویش منطق تجزیه و تحلیل است و کل هستی را به وسیلهٔ علوم مختلف لایه‌بندی می‌کند و مفاهیم و مقولات را از هم جدا می‌سازد

و خصلت تاویل و تقلیل (ردوکتیف Recuctive) دارد.

طبیعتاً نیاز به یک منطق **مضمونی** که کل سیستم را در **کلیت** آن بررسی کند و روند حرکت و تغییر را در درون این سیستم بشناسد، احساس می‌شد.

در فلسفهٔ معاصر هگل نخست سیستم خود را بر منطقی مبتنی ساخت که مایل است حرکت عالم را در کلیتش و از جهت محتوائی بررسی کند. او نام اسلوب فکری خود را در مقابل اسلوب ارسطوئی و نظایرش که متافیزیکی شمرد، اسلوب دیالک‌تیک نامید.

توجه به کل در فلسفه معاصر بعد از هگل نیز به وسیلهٔ فلاسفهٔ بورژوائی دنبال شد. مثلاً به وسیلهٔ یک ژنرال مرتجع انگلیسی در آفریقای جنوبی (به نام ژنرال سماتس) فلسفهٔ **هولیسم** یا کل‌گرائی عرضه شد. موافق این فلسفه کل یک مفهوم مرموزی است که در تکامل خود کل‌های نوی را می‌آفریند و این کل‌ها قابل تجزیه به اجزاء نیستند. در زیست‌شناسی همین دوران دانشمند و زیست‌شناس مارکسیست جی ـ سی . هولدین (در ۱۹۳۱) و نیز آ. مایر آبیخ در کتاب اندیشه‌ها و آمال معرفت زیستی (در ۱۹۳۴) اندیشه کل‌گرائی را به خدمت گرفتند.

بعدها، در دوران پس از جنگ دوم جهانی و در جریان انقلاب علمی و فنی، نه در اثر تفکرات تجریدی، بلکه در اثر نیازهای رشد فنی و علمی دانش‌هائی مانند **سیبرنتیک** (که اصول آن به وسیلهٔ نوربرت وینر فرمول‌بندی شد) و **تئوری سیستم‌ها** (که به وسیلهٔ اشبی، برتالان فی و دیگران مطرح گردید) پدید آمدند که می‌کوشند وجود ذوجوانب و ذومراتب طبیعت و جامعه را در **کلیت** روابط آن به عنوان یک دستگاه به هم پیوسته ادراک و بررسی کنند. یعنی نوعی منطق و اسلوب علمی بر اساس هم‌پیوندی و هم‌پیکری («انتگراتیف» Integrative یا «کن‌فگوراتیف» Configurative) پدید آوردند. به ویژه تئوری سیستم‌ها از این جهت دامنهٔ وسیع و شگرفی را می‌گشاید و با به کار گرفتن انواع اسلوب‌های ریاضی و تئوری سیبرنتیک معاصر برای مدل سازی‌های بغرنج خود وسایل متعددی پدید می‌آورد.

به نظر اینجانب سیبرنتیک و تئوری سیستم‌ها و بسیاری از تئوری‌های معاصر فیزیکی، صحت اصول دیالتیک را، به ویژه در کاربرد عمیقا علمی آن به وسیلهٔ مارکس، انگلس و لنین در مورد جامعهٔ سرمایه‌داری، به قوت تائید می‌کنند و در واقع کار این تئوریسین‌ها نیز چیزی جز برخورد سیستمی به واقعیت اجتماعی نبوده است.

منتها همان طور که **منطق ریاضی** با تمام شاخه‌ها و افزارهای وسیع کار خود، دقت بی‌نظیری در قضایا و براهین منطقی ارسطوئی وارد کرده است، باید منتظر بود که جریانات فکری جدید به ویژه تئوری سیستم‌ها در افادهٔ اصول دیالک‌تیک اثرات عمیقی باقی گذارد و بر دقت و گسترش آن بیافزاید.

تئوری سیستم‌ها به علت تصور جهان به مثابهٔ سیستم و سوب سیستم‌های به هم پیوسته که بین

آن‌ها و در درون آن‌ها روابط و تاثیرات متقابل در سطوح و مراتب مختلف وجود دارد، به علت بررسی تاثیر سیستم‌های پیرامونی بر روی سیستم مورد نظر شیوهٔ بررسی جامع و همه جانبه را جانشین سیستم بررسی تجزیه‌ای و کالبد شکافانه می‌کند.

این سیر کوتاه تاریخی به ما نشان می‌دهد که:

**اولاً** منطق ارسطوئی به شکل کهنهٔ آن دیگر افزار دقیقی برای ادارهٔ تفکر ولو از جهت صوری نیست و باید دستگاه منطق نمادی که بر بنیاد همان منطق ارسطوئی است به کار گرفت. لذا موافق نبودن با منطق ارسطو به شکل قرون وسطائی آن حتی در حد منطق صوری را نمی‌توان مخالفت با یک دانش مقدس دانست[۱۳].

**ثانیاً** منطق دیالک‌تیک کار منطق ارسطو را نمی‌کند و یک منطق مضمونی است که تئوری‌های سیبرنتیک و سیستم در واقع صحت آن را از جهت نگرش کلی به دستگاه بغرنج جهان ثابت کرده است. قبول منطق صوری ارسطو از طرف حکماء اسلامی وسیله‌ای برای اثبات عقلی احکام دینی بود .در دوران ما نیز برخی از متفکران مسلمان قبول منطق دیالک‌تیک را نه فقط بلامانع بلکه لازم شمرده‌اند.

**ثالثاً** خود منطق دیالک‌تیک به تکمیل مقولات و احکام خود نیازمند است و با این کار به همراه منطق صوری امروزی می‌تواند ابزار نیرومندی برای تفکر و معرفت صحیح بدست دهد.

**رابعاً** منطق دیالک‌تیک تنها یک سلسله **اصول** نیست، بلکه **مقولاتی** مانند کم و کیف، علت و معلول، ماهیت و پدیده، جبر و اختیار، ضرورت و تصادف، قوه و فعل، عام و خاص و غیره نیز در این منطق بررسی می‌شود که بدون درک آن‌ها درک دیالک‌تیکی ناقص است.

منطق دیالک‌تیک چنان که گفتیم بررسی کل جهان هستی در تغییر و گسترش و تکامل پیش‌روندهٔ آنست و می‌کوشد تا مکانیسم این تکامل را روشن کند. یکی از فنرهای محرک این تکامل عبارت است از تبدیل کم و کیف به هم در جریان حرکت تکاملی. این یکی از مباحث مهم دیالک‌تیکی است که ما خواستاریم در این‌جا درباره‌اش توضیح دهیم.

## ۲. کمیت، کیفیت و تغییر کمی به کیفی

در فلسفهٔ قدیم ما که خود به طور عمده چنان که گفتیم اقتباس از نظریات افلاطون و ارسطو و فلوطین (یا افلوطین یا شیخ الیونانی از حکمای اسکندرانی) است و به وسیلهٔ حکماء مشائی (مثلاً مانند: ابن سینا و ابن رشد)، یا حکماء اشراقی (مثلاً مانند ابن عربی و سهروردی) یا متکلمین، یا حکیمانی که مستقلاً در مسائل اجتهاد کرده‌اند (مثلاً مانند صدرای شیرازی) و **حکمت یا حکمت الهی** نام دارد مسائل مربوط به کمیت و کیفیت مطرح است.

این حکمت یا فلسفه الهی هم اکنون نیز درحوزه‌های علمیه ما تدریس می‌شود و از آن‌جا که صدرالمتالهین در اسفار اربعه کامل‌ترین و تفصیلی‌ترین و جامع‌ترین افادهٔ مسائل فلسفی را کرده است، این کتاب و منظومهٔ حاجی ملا هادی سبزواری (که خود از پیروان صدرای شیرازی بود) کتب بنیادین فلسفهٔ الهی محسوب می‌شود. برای مارکسیست‌ها آموختن فلسفهٔ الهی که همراه با منطق صوری ارسطو تدریس می‌شود نه تنها سودمند، بلکه ضرور است. این ضرورت و سودمندی هم از جهت آشنائی با معارف اسلامی و ایرانی است و هم از جهت آنست که مباحث حکمت الهی برای ممارست و تمرین منطقی و فکری در مصطلحات و مقولات فلسفی و فراگیری استدلالات برهانی و تجریدی موثر است و به درک بهتر مسائل فلسفی به طور اعم کمک می‌کند.

مثلاً وقتی مبحث تبدلات کمی به کیفی که از مباحث دیالک‌تیک است مطرح می‌شود، آشنائی با بحثی که در حکمت الهی راجع به مقولات کمیت و کیفیت می‌شود به ژرف‌تر شدن بحث و درک ما از آن کمک می‌رساند.

قدماء ما وجود را به **واجب‌الوجود** و **ممکن‌الوجود** تقسیم می‌کردند و ممکن‌الوجود را به جوهر و عرض منقسم می‌دانستند و جوهر را آن چنان وجود ممکنی می‌دانستند که برای هستی خود نیازی به وجود دیگری نداشته باشد و آن را به پنج تقسیم می‌کردند: **هیولی** (یا مادهٔ نخستین)، **جسم، صورت نوعیه، نفس، عقل**. این تقسیم‌بندی را حکمای ما با برهان عقلی اثبات می‌کردند و می‌گفتند جوهر ممکن‌الوجود یا صرفا مجرد است و ربطی به جسم ندارد و آن را عقل می‌گویند. زیرا عقل را دارای مراتبی می‌دانستند که در بالاترین مرتبه‌اش (عقل اول) از واجب الوجود صادر شده و مربوط به جسم نیست. یعنی تعریف روان‌شناسی امروزی را که عقل را استعداد تحلیل و تقلیل (علت یابی) و اثبات (برهان آوری) و از درجات تفکر می‌داند و خود تفکر را بر بنیاد تعمیم معلومات و داده‌های حواس و تجربهٔ انسانی مبتنی می‌سازد، قبول نداشتند و عقل را غیر از **نفس** می‌دانستند، زیرا نفس را هم با آن که جوهر مجرد می‌شمردند ولی آن را به جسم مربوط می‌دانستند، و معتقد بودند که نفس در جسم دخل و تصرف می‌کند ولی خود آن مجرد از جسم است. طبیعی است که دانش روان‌شناسی امروزی نفس را به عنوان عنصر مجرد از جسم ثابت نکرده است و آن را نتیجهٔ فعالیت عالیهٔ عصبی و سلول‌های دماغی انسان **نورون**ها می‌داند که در جریان پراتیک حیاتی واقعیت خارجی، اعم از طبیعی و اجتماعی ما در خود منعکس و آن را دستکاری می‌کند و با عمل انتزاع، تعمیم، تجرید، و غیره مفاهیم و احکام و استنتاجات می‌سازد. از جهت روان‌شناسی امروزی عقل و نفس به هم مربوطند و نام گذاری اشکال مختلف فعالیت عصبی ـ نورونی ما هستند ولی از جهت قدماء ما دو جوهر جداگانه یکی مجرد صرف و بدون ارتباط با جسم و دیگری مجرد در ارتباط با جسم بودند.

سپس در تعریف جوهر می‌گفتند که جوهر یا محل است برای موجودات مختلف که دارای

حال هستند (یعنی موجودات حاله) یا خود این حالت است. اگر محل باشد **هیولی** یا مادهٔ نخستین نام دارد ولی اگر حالت بپذیرد و به صورت موجود خاصی درآید آن صورت یا **صورت نوعیه** نام دارد.

موافق دانش امروز این تقسیم‌بندی با آن که فاقد محتوی نیست ولی از کنار هدف می‌گذرد، زیرا هیولی ولای بدون حال و صورت وجود خارجی ندارد و ماده همیشه همراه با **حالتی** است از بسیط‌ترین و پایه‌ای‌ترین ذرات بنیادین گرفته، تا پیچیده‌ترین اشکال ماده مانند مغز یک انسان متمدن.

بر اساس این تعریف تجریدی قدماء می‌گفتند حالا اگر حال و محل، یا هیولی و صورت با هم جمع شوند **جسم** بوجود می‌آید. تعریف جسم به معنای مقوله‌ای که جمع حال و محل است تا حدی دارای محتوی است، اگر چه آن هم نوعی سخن‌آوری است و چیزی را کشف نمی‌کند، مثلاً ساختمان فیزیکی و شیمیائی و زیستی اجسام را بر شما آشکار نمی‌سازد.

قدماء ما در کنار **جوهر** به **عرض** معتقد بودند و می‌گفتند که اعراض نُه تاست که بر جواهر طاری می‌شوند و قایم به ذات نیستند و بدون جواهر نمی‌توانند وجود خارجی داشته باشند. کم (یا کمیت یا چندی) و کیف (یا کیفیت یا چونی) را جزء این اعراض نُه گانه می‌دانستند.

تقسیم واقعیت به جوهر و عرض خود تقسیم تجریدی است که چیزی راکشف نمی‌کند و در واقع اعراض نُه گانه همه از مختصات جسمند، تازه تمام مختصات جسم نیستند و دانش امروزی مختصات وسیعی را در علوم مختلف برای جسم کشف کرده است. درجهٔ اهمیت این مختصات نیز یکسان نیست. مثلاً **این** (یعنی مکان) و **متی** (یعنی زمان) شیوهٔ هستی واقعیت خارجی است و ماده یا هیولی بدون آن وجود خارجی ندارد و تنها **عرض** نیست.

ما وارد بحث دربارهٔ همهٔ اعراض نُه گانه نمی‌شویم و فقط به کم و کیف که موضوع سخن ماست می‌پردازیم .

از نظر قدماء ما **کم** ماهیتی است که جسم با فرض آن قسمت‌پذیر است. این تعریف از کم روی‌هم رفته نادرست نیست، زیرا دانش امروز و از آنجمله دیالک‌تیک کم یا کمیت را **آنچنان تعینی از ماده می‌داند که به برکت آن بتوان شیئی را عقلاً (در تصور) یا واقعاً به اجزاء همگون، به کمک وسیله سنجش (اتالون) تقسیم کرد.**

قدماء ما کم را به شیوه‌ای که داشتند (یعنی شیوهٔ تقسیم به حالات دوگانه متقابل یا **دیکوتومی**) به دو قسمت تقسیم می‌کردند: یکی کم متصل یعنی کمیتی که میان دو نسبت که بین آن دو نسبت **حد مشترک** وجود داشته باشد و آن را به کم متصل **قار** (یعنی مستقر و آرام) و **غیر قار** (بی‌آرام) تقسیم می‌کردند. حجم، سطح، خط کم متصل قار بود زیرا اولاً میان آن‌ها حد مشترک و همگونی وجود دارد و ثانیا در حال تغییر نیستند ولی زمان را کم متصل غیر قار می‌شمردند زیرا در میان آن

حد مشترک و همگونی وجود دارد ولی در حال آرامش و قرار نیست و در حال سریان و جریان است.

ملاحظه می‌کنید که گاه زمان تحت عنوان **متی** از اعراض مستقل می‌شود و در مقابل **این** (مکان) قرار می‌گیرد و گاه زمان تحت عنوان **کم متصل غیر قار** جزء کمیت به حساب می‌آید. البته دانش امروز نیز سرعت، مدت، آهنگ رشد، و نظایر این نوع مقولات را که همگون و قابل اندازه‌گیری هستند، وارد در مقولهٔ کم می‌داند. یعنی یک بار زمان را از جهت شیوهٔ هستی ماده مطرح می‌کند، و یک بار زمان را از جهت کمیت قابل اندازه‌گیری، مطرح می‌سازد. لذا مسامحتاً می‌توان گفت که در این‌جا نیز بین طرح فلسفهٔ قدیم و دانش امروزی برخوردی خاص وجود ندارد.

به بحث قدماء دربارهٔ کم ادامه دهیم.

گفتیم کم یا متصل است یا منفصل و از کم متصل سخن گفتیم. اما کم منفصل به نظر قدماء کمیتی است که مابین نسبت‌هائی که در آن فرض کردیم، قدر مشترک نباشد. مانند عدد که مثلاً عدد یک غیر از عدد دواست و مانند طول نیست که هر جای آن را بگیری با جای دیگر قدر مشترک دارد.

از نظر دانش امروز همگونی علامت ممیزهٔ کمیت است. کمیت با هستی و هویت اشیاء و پدیده‌ها مربوط نیست. مثلاً دو شیئی مختلف (مثلاً درختان و انسان‌ها) هر دو قابل شمردن هستند، هر دو حجم یا طول یا عرض دارند و غیره. برعکس کیفیت که چنان که خواهیم دید به خود هستی و هویت اشیاء مربوط است و شناسنامهٔ آن‌هاست. لذا تغییر کمیت به زایش چیزی نو یا محو آن چیز بدل نمی‌شود، چنان که صد تا ریگ یا پنجاه تا ریگ به هر جهت ریگ است و در اثر کم شدن یا فزوده شدن در «ریگ بودگی» فرقی حاصل نمی‌شود. بعدها خواهیم گفت که چنان نیست که مابین کم و کیف اصلاً رابطه‌ای نباشد. جائی هست که تحولات کمی موجب تحولات کیفی می‌شود. هندسه و ریاضیات تجرید خواص کمی اشیا است و هر شیئی یا جسم وحدتی است از کمیت و کیفیت.

پس بین بیان قدماء ما **از مقولهٔ کم** و جای این مقوله در عالم وجود و بیان دانش امروزین تفاوت‌های گاه جدی وجود دارد.

حالا به **مقولهٔ کیف** بپردازیم و مانند مقولهٔ کم آن را هم در فلسفه قدیم و دانش امروز مورد بررسی قرار دهیم.

**کیف** (یا کیفیت = چگونگی، چونی) از نظر قدماء ما جزء اعراض نه گانه است و آن چنان عرضی است که در تصور خود نه قابل قسمت باشد و نه نیاز به امر خارج از خود برای سنجش و اندازه‌گیری داشته باشد.

تعریف قدماء ما از کیف غلط نیست ولی محتوای عمیقی را برملا نمی‌سازد. از نظر دیالک‌تیک

اشیاء دارای دو تعین هستند: تعین کمی که از آن سخن گفتیم و تعین کیفی. تعین کیفی از سوئی پایهٔ ثبات و خودبودگی شیئی و از سوئی پایهٔ تنوع و دگربودگی شیئی است. وقتی می‌گوئیم این کبوتر است و آن درخت سیب، هم **هویت ثابت** را معرفی کرده‌ایم و هم **وجه تمایز** را. قدماء ما ثبات و تنوع موجودات را به چیزی به نام **صورت نوعیه** حمل می‌کردند. و حال آن‌که صورت نوعیه، اگر منظور **انواع** موجودات مبنای تقسیم‌بندی علمی آن نباشد (که آن هم گونه‌ای از تعین کیفی است) همین جمع کیفیات و مختصات است و گفتن این که صورت نوعیه جوهر است و کیف عرض است مطلب تازه‌ای را کشف نمی‌کند، برعکس ادراک مسئله را دشوار می‌سازد.

قدماء ما چهار نوع کیفیت را از هم جدا می‌کردند. اول **کیفیات محسوسه** که ما آن‌ها را با حواس خود درک می‌کنیم (مانند رنگها، مزه‌ها، بوی‌ها، بانگ‌ها، گرما و همواری و غیره)، دوم **کیفیات استعدادیه** (مانند آمادگی مزاج برای قبول یک خاصیت نظیر با سواد شدن، مریض شدن، قوی شدن و غیره)، سوم **کیفیات نفسانیه** که خود به **فعلی** (کارفرما) و **انفعالی** (کارپذیر) تقسیم می‌شود و هر دو به **کندپو** (بطئی الزوال) و **تندپو** (سریع الزوال) تقسیم می‌شوند. پس چهار حالت اساسی پدید می‌شود:

۱) کیفیت نفسانی فعلی سریع الزوال که حال نام دارد، مانند زردی از یرقان؛
۲) کیفیت نفسانی فعلی بطئی الزوال که آن هم حال نام دارد مانند لذت از علم؛
۳) کیفیت نفسانی انفعالی سریع الزوال مانند سرخی از خجلت؛
۴) کیفیت نفسانی انفعالی بطئی الزوال مانند اندوه یا شادی.

اگر کیفیت نفسانی فعلی پایدار و بدون زوال باشد یا **ملکه** نام دارد مانند سجایای پایدار نفسانی و یا **مقام** مانند مقامات تکاملی روح و شخصیت انسانی و مقامات سلوک نفس.

ولی دقت از دیدگاه علم امروز، این تقسیم‌بندی، نشان می‌دهد که بر اساس یک جدول‌بندی تجریدی، حالات و کیفیات دوری به هم وصل شده است مانند یرقان، علم، خجالت، اندوه، صفات اخلاقی. درست است که همهٔ این‌ها را میتوان در مقولهٔ کیف وارد ساخت ولی این تقسیم بندی، تقسیم‌بندی جدی نیست و در واقعیت مطلب بسی غنی‌تر است. از این جهت دانش امروز کیفیت را به **ماهوی** یا کیفیات درجهٔ اول که بیان کنندهٔ هویت اشیاء و پدیده‌ها هستند و از قانونمندی ویژهٔ اشیاء و پدیده‌ها ناشی می‌شوند و تا حدی با مقولهٔ صورت نوعیه قدماء ما نزدیکند و **غیر ماهوی** یا کیفیت‌های درجهٔ دوم و سوم و غیره که مختصات و خواص نیز نام دارد و در داخل هویت یک شیئی موجود است تقسیم می‌کند و تعداد همهٔ آن‌ها ناچار بسیار زیاد و متنوع است.

اگر بخواهیم مقولات کمیت و کیفیت را به **متاتئوری سیستم‌ها** که امروزه در علوم متداول شده و آن را اصول همگانی تجریدی و یا چهارچوب مقولاتی واحد برای بررسی رفتار سیستم‌های رده‌بندی مختلف می‌دانند[۱۴] منتقل کنیم، در آن صورت خود مفهوم سیستم (کل واحد) و روابط

درونی سیستم و روابط سیستم با سیستم‌های پیرامون و عمل‌کرد ساختارها و عناصر متشکلهٔ سیستم همگی وارد **مختصات کیفی** سیستم می‌شود و مختصات کمی به عناصر متشکله و دیگر ساختارهای بزرگتر درون سیستم از جهت خواص قابل احتساب و قابل اندازه‌گیری آن‌ها باز می‌گردد. تئوری سیستم‌ها درون بافت شدید این دو رشته مختصات کمی و کیفی را نشان می‌دهد، زیرا تحلیل سیستمی بدون یک رشته علوم ریاضی و کمی شدنی نیست و پیوند عمیق کم و کیف در درون سیستم و تفکیک ناپذیری آن‌ها دیده می‌شود[۱۵].

همین تبادل کم به کیف است که نظر هگل را جلب کرد و سپس در آموزش دیالک‌تیکی مارکس و انگلس و لنین به عنوان تبدیل تغییرات کمی به تغییرات کیفی و برعکس، منعکس شد.

در واقع افزایش و یا کاهش **مقدار** عناصر متشکله، افزایش یا کاهش انرژی اشیاء (سیستم‌ها)، تغییر **نظم و نوع ارتباط** عناصر ترکیب کننده، تحولات کیفی ناشی از اضافه شدن تنها یک کوانتوم (مانند تحولات در سیستم پریودیک منده‌لیف که وساطت خاصی در انتقال از یک حالت به حالت دیگر نیست)، تغییرات کمی یا کیفی کاهشی و فزایشی در جذب و دفع (متابولیسم) که به صورت مبادلهٔ کیفی است و نه تنها تبدیل تغییرات کمی به کیفی ـ همه و همه تنوع شگرف ارتباط کم و کیف و تبدیل یکی به دیگری و برعکس را نشان می‌دهد.

شکل کلاسیک این تغییرات یعنی تبدیل تدریجی کم به تبدیل سریع کیف ابداً غلط نیست و در علوم طبیعی و اجتماعی صدها و صدها مثال نمونه‌وار می‌توان برای آن ذکر کرد. این سخن درستی است که **گرهگاه نسبت** وجود دارد، که پائین‌تر از آن یا بالاتر از آن کیفیت به سرعت دگرگون می‌شود مانند **نقاط بحرانی** در ذوبان یا انجماد عناصر و فی‌المثل گرهگاه صفر درجه و صد درجه در آب که پائین‌تر از صفر مایع (آب) به جامد (یخ) بدل می‌شود و بالاتر از گرهگاه صد مایع (آب) به بخار (بخار آب) مبدل می‌گردد. از این نوع امثله فراوان است. ولی تبادل کم به کیف و کیف به کم هم افزایشی است و هم کاهشی، هم مع‌الواسطه است (از طریق تغییرات کیفی کوچک)، هم بلاواسطه، هم تنها از طریق کم است، هم تنها از طریق کیف (مانند متابولیسم یا جذب و دفع در بدن).

لذا اصل دیالک‌تیکی رابطهٔ کم و کیف را که می‌خواهد مکانیسم تغییر و تحول را توضیح دهد نمی‌توان ساده کرد. احکام ساده شده مانند احکام قدماء در مورد کم و کیف می‌تواند به سرعت به وسیلهٔ علم رد شود و یا حالت سکولاستیک بیابد.

## دربارهٔ دو بینش بزرگ خردگرایانه در تاریخ

مقصود ما از بینش یا جهان‌بینی (یا جهان‌نگری) مجموعه‌ای از آموزش‌ها و نگره‌هاست که آن بینش معین برای توضیح پدیده‌های جهان و جامعهٔ انسانی و پیوند درونی آن‌ها عرضه می‌دارد. از این جهت تکامل بینش‌ها را در تاریخ می‌توان به دو مرحله اصلی تقسیم کرد:

مرحلهٔ **بینش‌های تخیلی** که در آن ادراک مه‌آلود انسان از واقعیت پیرامون و تجربه کم مایه او نمی‌تواند انعکاسی دارای به طور عمده محتوی واقعی و از جهت منطقی پیگیر و خوش پیوند در ذهن پدید آورد، بلکه انعکاسی رویاوار گاه باژگونه، با آمیزهٔ بسیار رقیق از واقعیت عینی و ترکیب بسیار قوی از پندار بافی‌ها و همانند سازی‌ها و افسانه پردازی‌ها بوجود می‌آورد. جادو و اسطوره و پندارهای خرافی و عرفان را باید از نوع بینش‌های تخیلی دانست و انواع «ایده‌آلیسم فلسفی» با آن که جامهٔ استدلالات عقلی نیز در بر می‌کند، فرزند خلف همین بینش است که می‌خواهد خود را در ردیف بینش‌های خردگرایانه جا دهد.

با فزون‌تر شدن تجارب انسانی در جریان کار مولد و تلاش معرفتی او برای شناخت دقیق‌تر واقعیت پیرامون (اعم از محیط طبیعی یا اجتماعی) با رشد افزار کار و آلات سنجش و آزمون، با تکامل عمومی اجتماع بشری و مدنیت او، با نقادی بیشتر اندیشه‌ها و مناظره و مباحثه دربارهٔ تناقضات در سیستم‌های موجود فکری بر اساس محک کار و مناط پراتیک انسانی و غیره، به تدریج زمینه برای پیدایش **بینش تعقلی** (یا راسیونالیستی یا خردگرایانه) پدید می‌آید که در روابط واقعی و عینی بین اشیا و پدیده‌ها منعکس شده است.

بینش‌های تخیلی یا ماقبل منطقی (پره‌لوژیک) را که تکامل آن‌ها دارای ویژگی‌هائی است، کنار

گذاریم و بنگریم که یک بینش منطقی (لوژیک) یا خردگرایانه چگونه تبلور می‌یابد و سپس به تدریج چگونه فرسوده و سرانجام چسان متلاشی می‌شود. جریان را می‌توان چنین تصور کرد که نخست، با پیدایش اولین زمینه‌های عینی مساعد، حدس زنان و آغازگرانی پیدا می‌شوند که برخی نکات سیستم آتی فکری را به شکل جسته گریخته و پراکنده‌ای بیان می‌دارند و گاه خود نمی‌دانند که آنان طلایه‌داران یک جنبش فکری عظیم هستند. سپس در اثر بسط این زمینه‌های عینی زمینه سازان و تدارک بینانی پدید می‌آیند که به برکت شرایط آماده تر، تجارب انباشته‌تر و مسائل طرح شده‌تر، گرده‌هائی از آن سیستم را ولو به شکل ناپیگیر به میان می‌آوردند و حتی این‌جا و آن‌جا تئوری تمام و کمالی می‌سازند و با سیستم مسلط موجود در می‌افتند و دعوی‌های بلند پروازانه‌ای را مطرح می‌کنند، گرچه گاه خود از عهدهٔ اثبات یا ارائه جامع آن‌ها بر نمی‌آیند، آن‌گاه در شرایط نضج یافته‌تر نوبت به **ترازبندانی** می‌رسد که از مجموعهٔ تدارک‌های پراکنده و تئوری‌های جدا جدا یک سیستم جامع و از جهت منطقی منسجم پدید می‌آورند. گاه در میان آن‌ها ترازبند کبیری است که یک تنه کار چند نسل را انجام می‌دهد و با تلاش توان‌فرسا و نبوغ رخنه‌گر خویش به بسیاری از قوانین طبیعت و جامعه پی‌می‌برد و کاخ پرشکوهی از یک بینش بوجود می‌آورد.

معمولاً در کنار **ترازبندی اصلی** ترازبندی‌های کژراه پدید می‌گردد که صلابت ترازبندی اصلی را کسب نمی‌کنند ولی گاه دیری دوام می‌آورند و زمانی دیگر، به زودی از میان می‌روند و در متن تعمیم اصلی و مسلط مستحیل می‌شوند.

پس از این ترازبندی اصلی نوبت به **تنظیم‌گران**، افزایندگان، آرایندگان، حکم‌سازان و فرمول‌بندان و غیره می‌رسد که به جان کاخ آماده می‌افتند و آن را البته بر اساس نیازهای پراتیک و گاه صرفاً تحت تاثیر مجادلات و مباحثات درونی سیستم پدید شده و در ورای نیازهای پراتیک، مزین‌تر و مفصل‌تر و خوش پیوندتر می‌کنند و در نتیجه عمل آنهاست که سیستم بوجود آمده هیمنه و عظمت و دقت و تفصیل حیرت‌آوری کسب می‌کند و از بنیاد تا قبه ساخته و پرداخته و آراسته می‌شود.

ولی جوی تندپوی تکامل عمومی جامعه و از آنجمله معرفت انسانی به پیش می‌رود و از کنار باروهای این کاخ می‌گذرد و خود آن که زمانی بدیع بود رو به کهنگی و مندرس می‌گذارد. دوران جمود و سکولاستیک پدید می‌شود. اندیشه ورانی که هنوز به این سیستم دل بسته مانده‌اند دیگر نوآورانی دارای افکار زاینده نیستند، بلکه تنها گروه متابعان و مقتدیان و پیروانند (Epigone). اگرچه ممکن است سخت عالم و متبحر و سطر سطر کتاب‌ها در خاطر داشته باشند، ولی مثل آن‌ها مثل آن «حمار حامل اسفار» است که در قرآن آمده و قدرت خلاقه ندارند.

در این دوران به علت پیداشدن شرایط عینی نوین، به علت تناقض سیستم معرفتی موجود با پراتیک عمومی اجتماع که کماکان بکوب بکوب به پیش می‌رود، بندشکنان و دیوارکوبان

و زنجیرگسلان جسور و فداکار و جان در کف پدید می‌آیند و صلابت سیستم را با شک‌ها و احتجاجات خویش می‌شکنند. آن‌ها گاه تنها حدس زنان و آغازگران سیستم بعدی هستند و گاه زمینه سازان و تدارک بینان آن، تا آن که باز هم ترازبند یا ترازبندانی پدید آیند و کاخی نو از تعمیم پدید آوردند که از جهت کیفی تمامن با دستگاه گذشته تفاوت دارد و در مقامی عالی‌تر جای دارد و این داستان ادامه می‌یابد، ولی در هر مرحله، حلقه معرفت به قول انگلس یک مارپیچ متصاعد است و نه یک تکرار مکرر. البته در هر مرحلهٔ بالاتر کلیهٔ عناصر زیا و ماندگار از سیستم قبلی، در سیستم کاملتر جدید وارد می‌شود یعنی بر خلاف نظر صاحب نظران دوران کنونی در فسفه بورژوائی مطلب بر سر نسبت مطلق تئوری‌ها نیست، بلکه هر سیستمی، حتی نازلترین آنها، هسته‌هائی ولو بسیار ناچیز، از حقیقت مطلق با خویش دارد که در سیستم بالاتر بعدی جای می گیرد یعنی به «سوب سیستم» (جزئی از سیستم) یا عنصری از سیستم بعدی مبدل می‌گردد. این سیر دوّرانی ـ اعتلائی (Spiraloide) که می‌توان آن را با تز (برنهاد) و آنتی تز (برابرنهاد) و سنتز (باهم نهاد) هگلی نیز بیان داشت، یک آئین تکامل سیستم‌های فکری است و دیالک‌تیک این تکامل را نشان می‌دهد.

نخستین بینش تعقلی و خردگرایانه که دربارهٔ جهان تنظیم شده به وسیلهٔ یونانیان است. می گوئیم نخستین بینش تعقلی و خردگرایانه زیرا بینش‌های تخیلی و خرافی که تعبد و ایمان غیر استدلالی را پایه معرفت می‌دانند بسی پیش از آن به ویژه به وسیلهٔ خلق‌های باستانی آسیا پدید آمده بود. غیر از یونانیان، هندیان و تا حدی چینی‌ها در راه ایجاد بینش تعقلی گام‌هائی برداشتند، ولی مقام یونان از این جهت بسی بالاتر است. عواملی که تاریخ آن‌ها را توضیح می‌دهد این امتیاز را برای یونان باستان پدید آورد که ترازبند تکامل تمدن انسانی آن دوران باشند. با وجود روشنی این عوامل و با آن که یونان میراث معنوی خاور زمین را هضم کرده و آن را به مرحله‌ای عالی‌تر اوج داده، با این حال این پدیده در تاریخ پدیده‌ایست شگرف و اعجاب انگیز. به ویژه دو تن از فلاسفهٔ یونان باستان، یعنی دمکریت (ذیمقراطیس) و ارسطو (ارسطاطالیس) نقش ترازبند، تنظیم‌گر و تعمیم‌گر جامع معلومات تعقلی ـ تجربی گرد آمدهٔ عصر خود را برای دادن یک بینش کلی و فراگیر دربارهٔ جهان و انسان ایفای کردند.

دمکریت سیستم فلسفی خود را بر پایهٔ درک آتمیستیک (اعتقاد به اتم یا اجزای لایتجزی) برپای داشت، ولی متاسفانه از آثار او چیز بسیاری برجای نمانده است. با این حال به اتکای روایت پیشینیان این نکته مسلم است که وی یکی از ترازبندان مهم فکری دوران باستان است. سیستم فلسفی مادی دمکریت با آن که به وسیلهٔ فیلسوف بزرگی مانند اپیقورس (اپیکور) دنبال شد، ولی نتوانست در دوران هزاران سال پس از او به جریان عمده و مسلط بدل شود، زیرا هنوز تکامل معرفت انسانی برای ایجاد یک بینش تعقلی ماده گرایانه که بتواند صحت و کارآئی خود را در جریان پراتیک تاریخ به اثبات برساند کافی نبود. هنوز می‌بایست بینش از دو هزار سال شکیب

ورزید و مقدر بود که مقام بینش عمده دوران نصیب بینش ارسطوئی بشود.

سیستم فلسفی ارسطو را نمی‌توان تماما ماده‌گرا و یا معنی‌گرا دانست، ولی در سرشت آن گرایش معنی گرایانهٔ (آیده‌آلیستی) جدی است. از این سیستم فلسفی آثار متعددی بر جای مانده است. ارسطو آنچنان ترازنامه‌ای از دانش عصر خود را در سیستم فلسفی خویش منعکس کرده که قریب دو هزار سال پس از او دوام آورده و او را به قافله سالار تفکر منطقی و تعمیمی قرون و اعصار مبدل ساخته است. این بینش از زمان طالس ملطی تا دوران سقراط، آغازگران و تدارک‌بینان متعددی داشته و اجزای مختلف آن هر یک در زمانی پدید شده است.

تقریبا هم زمان با بینش دوگرایانه (ثنوی یا دوآلیستی) ارسطو که در آن ذات الهی و هیولای اولی هر دو ابدی هستند و جوهر جان و جوهر جسم مستقل از هم وجود دارند، ابتدا افلاطون و سپس قرن‌ها دیرتر یکی از پیروان راه او فلوطین (که قدماء ما او را شیخ الیونانی لقب داده‌اند) کوشیدند تا یک سیستم همه خدائی یا جهان خدائی (پان تئیستی) پدید آوردند. بینش یکتاگرایانه (مونیستی) همه خدائی افلاطون و فلوطین نیز مانند بینش ماده‌گرایانهٔ دموکریت نتوانست به جریان عمده بدل شود، ولی وضعش، به سبب آن که راه را بر ایده‌آلیسم و مذهب نمی‌بست و با اندیشه‌های غیر تعقلی مسلط عصر سازگاری داشت، با وضع بینش مادی فرق داشت و لذا در کنار بینش ارسطوئی و الهیات ناشی از آن، به دومین بینش متداول عصر مبدل شد. در شرق (و در ایران ما از دوران اشکانیان و به ویژه ساسانیان) عرفان چنان با حکمت درآمیخت و چنان با مذهب انس گرفت که حتی می‌توان گفت گاه به جریان عمده بدل گردید.

البته سرنوشت بینش جهان خدائی (پان‌تئیسم) در تاریخ سرنوشت متناقضی است. کسانی ذات واجب الوجود را عین طبیعت دانستند یعنی خدا را در طبیعت مستحیل کردند. آن‌ها در واقع به شکل پوشیده به ماده‌گرائی روی آوردند. گویا یکی از جریانات درونی مکتب کهن «زروانی» زمان ساسانی بدین نحو می‌اندیشیده، و اما دربارهٔ فلسفه «سپینوزا» و «جیوردانو برونو» متفکران قرون جدید، این حکم را با اطمینان می‌توان صادر کرد. ولی کسانی برعکس خواستند طبیعت را در ذات باری مستحیل کنند و وجود مطلق و مجرد را اصالت بخشند و طبیعت یا باصطلاح آن‌ها «ماسوی الله» را تنها تعینات آن یا باصطلاح صوفیه «ظل» آن جلوه دهند. پان‌تئیسم عرفانی ایرانی غالبا در این جهت رفته یعنی به معنی‌گرائی روی آورده است. در این‌جا محل این بحث نیست.

از کسانی که پس از ارسطو در کنار کاخ اصلی اندیشهٔ او بناها و کاخ‌های فرعی ساختند و روزگار آن‌ها را به هم منضم و متصل ساخت می‌توان به ویژه از بطلمیوس، جالینوس و فرفریوس نام برد که دو تای نخستین اصولاً فیلسوف نبوده‌اند.

بطلمیوس (که او را قدماء ما بطلمیوس القلوذی می‌نامیده‌اند) و از منجمان و ریاضی دانان حوزهٔ علمی اسکندریه در قرن دوم میلادی است در کتاب خود المجسطی سیستم زمین مرکزی یا

هیئت بطلمیوسی را ارائه کرد که سپس سخت با سیستم فلسفی ارسطوئی در آمیخت و جهان‌شناسی او را تکمیل کرد.

نظریات جالینوس، پزشکی که او نیز در قرن دوم میلادی می‌زیست و دنباله سلف خود بقراط آمده بود، در زمینهٔ علوم گوناگون طبی مانند نظریات بطلمیوسی به سیستم فلسفی ارسطو ضمیمه شد. فرفریوس در قرن سوم میلادی می‌زیست و اصلاً از پیروان فلوطین بود. مقدمه او بر منطق ارسطو موسوم به ایساغوجی مهم‌ترین مکملی بود که پس از ارسطو بر این باب از بینش او افزوده شد.

مجموعهٔ این دستاوردهای معرفتی که مبتنی بر تعمیمات و تجریدات بر پایهٔ مشتی تجارب محدود آن عصر بود، چنان کاخ رفیعی پدید آورد که کلنگ‌های بسیار می‌بایست تا از هم فروپاشد.

بینش ارسطوئی با منضمات آن در شرق و غرب با مذهب اسلام و مسیحیت جوش خورد و فلسفه و کلام اسلامی و تئولوژی مسیحی به طور عمده از آن منبع پدید شد.

فئودالیسم قرن‌ها در زیر این پرچم معنوی می‌زیست و حال آن که نه بردگی و نه بعدها سرمایه‌داری نتوانستند چنین پرچم معنوی واحدی را بر پایهٔ تعقلی پدید آوردند. راز این نکته را باید در نقش سازمان‌گر کلیسیا جست والا خود بینش ارسطوئی و در کنارش جهان‌بینی افلاطونی و فلوطینی دردوران پیدایش خود و قرن‌ها پس از آن نتوانستند در جامعهٔ برده‌داری آن مقام و مکانتی را به دست آورند، که در دوران فئودالیسم در شرق و غرب نصیبشان شد.

طی قرن‌های طولانی تحولات اجتماعی و تلاش‌های معرفت‌جویانه، انسان بر این صخره ارسطوئی پتک زد و سرانجام آن را خورد کرد. با آن که کلیسیا در دفاع الهیاتی که مبتنی بر بینش ارسطوئی بود منکران را با سوختن‌ها و کشتن‌ها، تکفیرها و طردها، نابود کرد، با اینحال سرانجام احدی نتوانست از در هم پاشیدگی این سیستم معرفتی که به تدریج کهنه و منسوخ می‌شد و با حقایقی نیرومندتر روبرو می‌گردید، جلوگیری به عمل آورد.

جهان‌شناسی، فیزیک، علوم طبیعی، پزشکی، تاریخ و جامعه‌شناسی هر یک به تعمیم نو و نوتری دست یافتند و خرد باستانی رنگ پریده‌تر شد. در آستانهٔ عصر نوزائی (رنسانس) که از قرن چهاردهم میلادی آغاز می‌شود دیگر طنین «استاد می‌گوید» (Magister dixit) یعنی سخنی که دربارهٔ ارسطو می‌گفتند، آن صلابت پیشین را نداشت.

صف‌شکنان و بندگسلان عصر جدید از کپلر، کوپرنیک، تیخو براهه، گالیله، لئوناردو داوینچی گرفته تا نیوتن، راجرز و فرانسیس بیکن، رنه دکارت و ده‌ها نام دیگر زمینه را برای پیدایش یک بینش نوین دربارهٔ جهان آماده ساختند.

فلاسفه کلاسیک آلمان کانت، فیشته، شلینگ، هگل و به ویژه فرد آخرین تلاش فراوانی به کار

بردند که سیستم فلسفی جامع و فراگیری بر پایهٔ پیوند دیالک‌تیک با معنی‌گرائی (ایده‌آلیسم) پدید آوردند. با آن که کانت و هگل در این زمینه تا مقام ترازبندان کبیر اوج یافتند، ولی کاخ رفیعشان سست بنیان بود. آن‌ها نتوانستند بینش دوران نوین، دوران سرمایه‌داری را که خواستار آشتی دو متضاد یعنی تعبد و علم بود خلق کنند، ولی توانستند از برخی جهات، مثلاً از جهت ایجاد منطق دیالک‌تیک و طرح برخی مسائل فلسفی و اجتماعی زمینه‌سازان پر ارزش آن بینش یکتاگرانه‌ای شوند که ماتریالیست‌های قرن هفدهم انگلستان و قرن هجدهم فرانسه و سرانجام فویرباخ زایش پر هیمنه آن را بشارت داده بودند. سرمایه‌داری که از تعمیم نتایج علوم طبیعی و از انطباق این نتایج بر عرصهٔ تکامل اجتماعی هراس داشت و دارد، صاف و ساده منکر تعمیم فلسفی شد و آزمون‌گرائی (آمپیریسم) تنگ میدانی را که آن را «آزمون‌گرائی خزنده» می‌نامند جانشین فلسفه ساخت و فلسفه را منسوخ اعلام داشت. کار عظیم پیوند علم و فلسفه، آزمون و تعمیم بر عهدهٔ ماتریالیسم نوین یعنی ماتریالیسم دیالک‌تیک افتاد. این آزمون‌گرائی خزنده درست «فلسفه» تاجران و کاسبان است که جز دخل و سود روز جز فاکت (یعنی رخداد به معنای کاملاً ناسوتی این کلمه) چیز دیگری برای آن‌ها اصالت ندارد. این طرز فکر به مطلق کردن «آنچه که در این آن و هم اکنون واقعیت دارد» و «آنچه که برای من سود ببار می‌آورد» به اشکال مختلف در گهواره‌های تمدن بورژوائی جهان: انگلستان و ایالات متحده آمریکا تحت عنوان سانسوالیسم (حس‌گرائی)، ئوتی‌لی تاریسم (سودمندگرائی)، پراگماتیسم (عمل‌گرائی)، انسترومانتالیسم (افزارگرائی) و غیره و غیره فرمولبندی شده است و به شکل احمقانه ـ کسل کننده‌ای «فاکت» ظاهری و گذرا را مطلق می‌کند و منکر روندهای تاریخی، جنبش‌های «تحت الارضی»، موش نقب زن تاریخ، سیر تکاملی پیش‌بینی‌پذیر تاریخ لذا ایده‌آل‌های انقلابی ناشی از آنست، منکر ارزش انتزاع و تعمیم، منکر مقولات فلسفه است و همه را به عنوان متافیزیک و «مفاهیم دروغین» به دور می‌ریزد.

باری، این بار دیگر نوبت پیروزی دیررس ارثیهٔ معنوی دمکریت و اپیکور بود نه ارسطو و افلاطون. این بار می‌بایست ترازبندانی مانند مارکس و انگلس پدید آیند تا دومین بینش کبیر عقلی تاریخ را پدید آورند، بینش که نقشی دگرساز و جهان‌پرداز در دوران ما ایفا کرده و می‌کند.

این بینش به تمام معنی یک ترازنامه نوین از همهٔ دستاوردهای معرفت انسانی در زمینهٔ منطق، جهان‌شناسی، اخلاق و هنر عصر بود و توانست کلیهٔ استنتاجات گرانبهای نسل‌ها متفکران را در داخل یک سیستم هماهنگ و از جهت منطقی منسجم نه تنها به هم پیوند دهد، بلکه اوج بخشد و بینشی که کاملاً در سطح توقعات و نیازمندی‌های تکامل تاریخی جامعه و ناشی از دستاوردهای علمی، فنی و اجتماعی اوست، پدید آورد. این یک گام غول آسا به پیش بود.

مارکس و انگلس با کار ماوراء انسانی فکری و عملی خود، این بینش را با اصابت و دقت و تفصیلی گاه اعجاب‌آور عرضه کردند.

ولی اگر بینش دوگرایانه و مادی‌مآب ارسطو در عصری خموش که در آن قوای مولده کند پا و تحولات اجتماعی دیررس بود، می‌توانست خود را از ضربات زمان در امان نگاه دارد، بینش جدید در دوران جوشان و خروشان تحولات سریع علمی، فنی و اجتماعی می‌بایست روند نوسازی و آرایش و پیرایش و دگرگونی‌های دمسازگرانه خود را (به معنای منطقی و علمی این کار) با سرعت بگذراند. سرشت این بینش با تحول‌پذیری سازگار بود، زیرا اسلوب خود را دیالک‌تیک اعلام داشت و هر نوع شیوهٔ متافیزیکی را در تفکر مردود شمرد.

پس از مارکس و انگلس، لنین دستاوردهای قریب سه دههٔ پس از آن‌ها را با نبوغ شگرف خود تعمیم داد و بینش مارکس و انگلس را تقریبا در همه عرصه‌های مختلف آن با تحولات زمان، همپا ساخت و جوهر متحرک، ضد دگماتیک، علمی و واقع‌گرای آن را نشان داد. استالین نقش تنظیم‌گر با قریحهٔ این سیستم را با اسلوبی تا حدودی قشری و سکولاستیک ایفا نمود، امری که تا حدودی ناگزیز بود. هم در زمان اوست که متاسفانه از مصطبهٔ یک بینش علمی انقلابی و واقع‌گرا مانند بینش مارکسیستی ـ لنینیستی، برخی دستاوردهای معرفت انسانی در زمینه منطق، ریاضیات، سیبرنتیک، فیزیک، زیست‌شناسی و ژنتیک، روانشناسی، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی و سمانتیک و غیره به غلط «معرفت مغلوط بورژوائی» اعلام شد. علت‌یابی این پدیده ساده نیست و به دنبال حل آسان مسئله نباید رفت. دربارهٔ دوران استالینی تکامل سیاست و ایدئولوژی، نه تنها از طرف اندیشه‌پردازان مغرض و سطحی بورژوازی، بلکه از طرف برخی از کمونیست‌های اروپای باختری نیز، قضاوت‌هائی که در سطح پدیده‌های تاریخی می‌غلطد، کم نیست. آن‌ها نقش دو عامل مهم یعنی فشار دایمی سرمایه‌داری جهانی و تلاش برای محو سوسیالیسم در نطفه از طرفی، و عقب ماندگی نسج اجتماعی در مجموعه اراضی اتحاد شوروی را از طرف دیگر که ناچار سوسیالیسم پیروزمند را به اتخاذ انواع اسلوب‌های فکری و عملی (گاه علیرغم خود) وادار کرده است، توجه لازم نمی‌کنند و از دیدگاه نوعی «دمکراسی مجرد» و «انسان دوستی مجرد» و «فرهنگ مجرد» واقعیت‌های تاریخ را مورد بررسی قرار می‌دهند. به هر جهت، ولو در زیر فشار ضرورت‌ها، اسلوب‌های فکری و عملی که استالین متداول ساخت، خطر جدی تصلب را بوجود آورده بود.

کنگرهٔ بیستم به این آغاز تصلب سکولاستیک یعنی چیزی که با ماهیت متحرک بینش مارکسیستی در تضاد بود، خاتمه داد و طی بیست سالی که از آن گذشته است، بینش مارکسیستی توانسته است صدها مقوله و حکم نوین را جذب و هضم کند، بر انعطاف دستگاه مقولاتی و احکام و استدلالات خویش بیافزاید و خود را به سطح و اوج ضرور علمی و عملی برساند. این بار، تحول لازم، نه به دست یک متفکر (مانند لنین) بلکه به مدد کار وسیع جمعی در مقیاس جهانی، به ویژه به دست حزب کمونیست اتحاد شوروی انجام گرفته است و می‌گیرد. می‌توان گفت که این بار نیز مارکسیسم توانست جوهر علمی، متحرک، ضد دگماتیک و واقع‌گرای خود را

متجلی کند و خود را در سطح نیازمندی‌ها و توقعات پراتیک زمان قرار دهد.

دانش انسانی جهش‌وار بسط می‌یابد. تصور ما از جهان بزرگ و کوچک، تصور ما از ساختمان ماده، تصور ما از مکانیسم زیست و زندگی اجتماعی و روندهای معرفتی و پدیده‌های تاریخی با سرعتی سرگیجه‌آور دقیق‌تر و دقیق‌تر می‌شود. دستاوردهای دو دههٔ اخیر دانش بشری را می‌توان با دستاورد قرن‌ها و قرن‌های گذشته مقایسه کرد. می‌گویند که مثلاً قریب ۸۰٪ معرفت حاصله در فیزیک مربوط به سی سال اخیر است و تنها ۲۰٪ مربوط به تمام دوران‌های پیشین تکامل تاریخی این دانش است!

جهان در چنبرهٔ دو انقلاب تند پوی یعنی انقلاب اجتماعی در مناسبات تولید و انقلاب علمی و فنی در نیروهای مولده، در چرخش و دگرسانی حیرت آوری است، لذا بینش خردگرایانه و علمی مارکسیستی که هرگز مدعی ایجاد مقولات جامد، احکام ابدی و حقایق مطلقه نبوده، باید بنا به توصیهٔ انگلس، خود را با هر تکامل جدید علوم طبیعی و اجتماعی، تکمیل بخشد و بنا به توصیهٔ لنین پیوند فلسفه و علوم طبیعی را دم به دم تعمیق کند و اگر نخواهد از زندگی عقب ماند، آخرین دستاوردهای دانش را برای غنی و دقیق ساختن مقولات و احکام خود هضم نماید و چنین نیز می‌کند.

هم اکنون به نظر نگارنده، برخی از تعریف‌های متداول دربارهٔ مقولات و احکام فلسفی دربارهٔ «ماده» و «زندگی» و «بی پایانی ماده در زمان و مکان» نیازمند دقیق‌تر شدن فرمولبندی‌هاست.

می‌دانیم که فریدیش انگلس در آنتی دورینگ با هضم فلسفی دستاوردهای زیست‌شناسی عصر خود، تعریفی از زندگی داد که در فلسفه مارکسیستی تعریف کلاسیک محسوب می‌شود. و انگلس گفت: «زندگی شیوهٔ هستی اجسام سفیده‌ایست و ماهیت این شیوه هستی نوسازی دایمی ترکیبات شیمیائی این جسم است.» (آنتی دورینگ، به زبان روسی، ص ۷۷). روشن است که کشفیات انبوه زیست‌شناسی و ژنتیک زمان ما همراه با پیدایش دانش سیبرنتیک که در زمان انگلس وجود نداشته، درک ما را از زندگی غنی‌تر کرده است. اکنون روشن است که علاوه بر اجسام سفیده‌ای، در فعالیت زیستی اسیدهای نوکله‌ئیک (اسید ریبونوکله‌ئیک و اسید دزینکوریبونوکله‌ئیک که عامل وراثت است) و ترکیبات فسفوری نقش عمده‌ای دارند و نیز علاوه بر تبادل دائمی اشیاء با طبیعت خارجی عمل جذب و دفع، ارگانیسم زنده (یا زیست‌زا: بیوژن)، اصولاً یک ساختار (ستروکتور) **خودساز** و **خود تنظیم‌گر** است که از یک ساختار پیش ساخته بر اساس «کد»هائی که در ژن‌های زنده معین ثبت شده، به سوی یک ساختار بغرنج‌تر تحول می‌یابد. وظیفهٔ عمده این ساختار، مانند هر ماشین سیبرنتیک دیگر، گرفتن «پیام» (انفورماسیون)ها، دستکاری‌ها، ثبت و ضبط آنها، واپس‌دهی آن‌ها بر حسب قاعده «رابطهٔ معکوس» است[۱۶].

دانش معاصر در بررسی منشاء و تنوع زندگی هم اکنون به نتایج جالبی رسیده است. موجودات

زنده را اعم از گیاه، جانور یا انسان، از این بابت که دارای هسته‌ای باشند که اطلاعات ارثی را منتقل می‌کند یا فاقد چنین هسته‌ای باشند (یعنی اطلاعات ارثی را اسیدهای عریان نوکله‌ئیک منتقل کنند) به دو دسته نکوهستگان (Eukaryonte) مانند انسان، موش و ذرت و هسته‌وران (Protokaryonte) مانند باکتری‌ها و آلگ‌های آبی تقسیم می‌کنند. در ورای این گروه، باکتری‌هائی هستند که «متان» می‌سازند و از جهت ساخت خود از نوع معینی اسید به نام S۱۶S۱۸ (یا = RSN ریبوسرین) ساخته شده‌اند و باکتری‌های کهن (یا Archeobakterie) نام دارند. این نکات باز نشان می‌دهند که چه اندازه باید در تعریف بیوشیمیک زندگی محتاط بود و تعریفی که از جهت فلسفی مجاز است نباید مسائل ساختاری را مطرح کند، امری که آن تعریف را به سرعت کهنه می‌کند.

زندگی یک روند طبیعی مادی است که به مثابهٔ مرحلهٔ خاصی از تکامل ماده در جنبش جاویدان آن پدید شده و از ایستائی (ستاتیک) یک ساخت به هم پیوسته و متحدی را به وجود می‌آورد و از جهت پویائی (دینامیک) قادر به بازسازی خود و ادامهٔ هستی خود است که خود آن مرحله تحول و تکامل طولانی را گذرانده و می‌گذراند. ارگانیسم زنده از جهتی نسبت به محیط پیرامون خود یک جهان دربسته و ثابت است. ولی از جهت دیگر خود، جزئی، عنصری از این محیط است و از آن متاثر می‌گردد و بدان وابسته است. مکانیسم این وابستگی را جذب مواد و دفع آن و دمسازگری با محیط نشان می‌دهد. بدین سان وحدت ایستائی و پویائی، وحدت ثبات و تغییر در موجود زنده در سطح بغرنج و عالی منعکس می‌گردد. همان طور که دانشمند شوروی ا. ی.اپارین در اثر خود موسوم به زندگی، طبیعت، منشاء و تکامل آن (به روسی، سال ۱۹۶۰، صفحهٔ ۱۷) یادآور می‌شود برخلاف طبیعت نازیستمند که گرایش **آنتروپیک** و سیر از نظم به بی‌نظمی در آن حکمرواست، در ارگانیسم زنده گرایش ضد آن، یعنی گرایش **نگانتروپیک** و سیر از بی‌نظمی به نظم دم به دم به شکل فزاینده‌ای حکمرواست. به نظر اینجانب این تضاد بین آنتروپی و نگانتروپی در جهان از اهم تضادهای علم و کسمولوژیک است که با آن می‌توان به تئوری «مرگ حرارتی جهان» که با استفادهٔ غلط از ترمودینامیک مطرح می‌شود، پاسخ داد.

باری، این نکات نشان می‌دهد که دادن توصیف فشرده‌ای از زندگی در سطح کنونی علم خطر ساده کردن مطلب را در بر دارد و بجاست که مقولهٔ زندگی با تعریف گسترده‌ای که بتواند لحظات و جهات مختلف آن را منعکس کند و دستاوردهای معرفت امروزی ما را در این باره ارائه دهد، عرضه شود. در یک کلمه تعریف ذیقیمت مادی و علمی انگلس، برای دوران ما نیازمند به تکمیل است.

ما از تعریف لنین دربارهٔ ماده آگاهیم. لنین مقولهٔ فلسفی ماده را چنین توصیف می‌کند: «ماده یک مقولهٔ فلسفی است و مقصد از این مقوله واقعیت عینی است که حواس انسان وی را از آن مطلع می‌سازد و حواس ما آن را کپیه می‌کند، منعکس می‌سازد، عکس‌برداری می‌کند و خود آن مستقل

از این حواس وجود دارد» (کلیات به زبان روسی، جلد ۱۴، صفحهٔ ۱۱۷ ـ درکتاب ماتریالیسم و آمپیریو کری‌تیسیسم). این تعریف لنین دارای اهمیت شگرفی است زیرا: اولاً ماده را به مثابهٔ «مقولهٔ فلسفی» از ماده به مثابهٔ «مقولهٔ فیزیکی» جدا می‌کند و نشان می‌دهد که فیلسوف ماتریالیست مجبور نیست دربارهٔ چگونگی ساختار درونی ماده سخن گوید، این کار کار عالم فیزیکدان است، بلکه کافی است خصیصهٔ اساسی فلسفی ماده را روشن نماید. ثانیا این خصیصهٔ اساسی را فقط در دو نکته مشخص می‌کند: اول آن‌که ماده مستقل از شعور ما انسان‌ها وجود خارجی دارد، دوم آن که این واقعیت عینی از طریق حواس ما در ذهن ما منعکس می‌گردد و معرفت ما نسبت به آن امری ممکن است.

تعریف لنین از «ماده» پاسخ دندان‌شکنی بود به آن ایده‌آلیست‌ها و شکاکان و ندانم‌گرایانی که با خلط تعریف فلسفی و تعریف فیزیکی ماده و با سوء تعبیر از دستاوردهای فیزیک معاصر، می‌کوشیدند ماده را عملاً به یک جوهر روحانی مبدل سازند و وجود عینی و مستقل آن را انکار نمایند. تعریف لنین هضم کلیه دستاوردهای دانش معاصر وی بود. ولی آیا دانش معاصر ما وارد کردن باز هم برخی نکات را ضرور نمی‌سازد؟ این نکته‌ایست لااقل در خورد تعمق. از زمان لنین فیزیک معاصر در ساختمان ماده از ترکیب یاخته‌ای و ذره‌ای (مولکولر) آن گرفته تا ساختمان اتمی و زیراتمی (سوب اتمیک) و یافت باصطلاح «اجزای اولیه» و میدان‌ها و مختصات انرژی بسی پیش رانده است. تعداد «اجزای اولیه» تشکیل دهنده اتم به حدی شده است که نه فقط پیش‌بینی لنین را دربارهٔ «بی پایانی ماده در ژرفا» برجسته کرده، بلکه امکان ایجاد جدول‌های تنظیمی از این اجزای را، ولو در حالات مقدماتی آن، فراهم آورده است. تازه خود اجزاء اتمی نیز بسیط نبودن خود را نشان داده‌اند و دانش فیزیک معاصر در جستجوی «کوارک و آنتی کوارک» به عنوان اجزای اولیهٔ این «اجزای اولیه» و «گراوتین» به عنوان اجزای اولیهٔ میدان جاذبه بتدریج وارد مرحلهٔ تجربی شده است. حتی درمورد عناصر جدول مندلیف کشف خانواده ترانس اورانیوم که از ۱۹۴۰ آغاز شده بود، در سال۱۹۷۵ به کشف عضو شمارهٔ ۱۰۷ که دو هزارم ثانیه عمرمی‌کند (خود اورانیوم بیش از ۴ میلیارد سال!) رسیده است. به علاوه دانش معاصر مثلاً از وجود «ضد ماده» و «ضد شیئی» و حتی «ضد جهان» سخن می‌گوید که بنا به فرض و بر حسب یک سلسله آزمایش‌ها «اجزای اولیه» ترکیب کنندهٔ آن از جهت بار الکتریکی نقطهٔ مقابل ماده است و حال آن که عینا از همان اجزاء ترکیب شده است. خود اصطلاح «ضد ماده» گمراهی‌آور است، زیرا اگر از جهت فلسفی بنگریم «ماده» و «ضد ماده» نیز دو شکل وجود شیئی هستند، چنان که نور، حرارت و الکتریسیته اشکال «انرژی» هستند و «جاذبه» و «میدان الکترو مغناطیسی» و آن طور که آخرین دستاوردهای علم نشان داده است «میدان روابط قوی» و «میدان روابط ضعیف» اشکال «میدان» هستند و شیئی و انرژی و میدان روی هم اشکال مختلف ماده به طور اعم محسوب می‌گردند. ولی اگر «ضد ماده» چنان

که در طبیعت و در عالم به شکل مستقل، حتی به صورت توده‌های عظیم وجود داشته باشد (مانند «حفره‌های سیاه» در کیهان) این نکته تغییر ماهوی در تعریف لنینی ماده ایجاد نمی‌کند به ویژه آن که لنین در کتاب نام برده تصریح می‌کند که وجود عینی و مستقل از شعور صفت عمدهٔ شاخص ماده است. ولی توجه به آن ما را وا می‌دارد که مفهوم «انعکاس» این ماده را در شعور انسان، همان طور که لنین می‌خواست، باتمام بغرنجی دیالک‌تیکی و گاه اشکال غیر مستقیم و پلکانی و با واسطه و چند مرحله‌ای آن ادراک کنیم. سرانجام این نمونه نشان می‌دهد که حتی تعریف وسیع و دقیق دیالک‌تیک از ماده می‌تواند با تکامل معرفت ما نیازمند دقت بیشتری شود، بدون آن که این سخن به معنای آن باشد که اصل ماتریالیستی وجود عینی ماده مستقل از شعور خلل یابد و جائی برای سوء استفاده ایده‌آلیستی باقی بماند.

گستره‌های فیزیک معاصر به سرعت بسط می‌یابد. شکل‌های اندازه‌گیری و مشاهده مرتباً متنوع‌تر می‌شوند. به کمک وسایل مجهز امروزی مرتباً عناصر نوینی که برخی از آن‌ها پایدار (ستابیل) هستند و برخی کمتر از ثانیه‌ای می‌زیند بر عناصر تاکنون معلوم سیستم مندلیف افزوده می‌شود. خاصیت‌های نوین ماده مثلاً مانند «مافوق هادی شدن» برخی آلیاژها در درجات بسیار عالی حرارتی روشن می‌گردد. فیزیک ستاره‌ها (آستروفیزیک) از مجرای تنگ تماشای با نور (اپتیک) به مجرای وسیع امواج الکترومغناطیسی (یا برقاطیسی) که طول موج آن‌ها در طیف بسیار وسیعی از ده متر تا ۱۵ ـ ۱۰ سانتی متر قرار دارد، وارد می‌شود. نجوم رونتگنی پدیده‌های تازه‌ای را در فضا کشف کرده و آشکارگر (دتکتور)های «نوترینو» راه‌های جدیدی را در ستاره‌شناسی می‌گشاید. کشف فضای مغناطیسی ستاره‌های نوترونی که دارای پلاسمای ناپایدار هستند، کشف هاله رادیوئی کهکشان‌ها، کشف پدیدهٔ موسوم به «ترشحات رونتگنی» که گویا با پدیدهٔ موسوم به «حفره‌های سیاه» مربوط هستند، همه به برکت این تکامل حیرت‌انگیز وسایل نوین کشف و مشاهده به عمل آمده است و ما را به فرضیه‌ها و دیدهای جسورانه تازه‌ای می‌کشاند. اخیرا فرضیاتی دربارهٔ «تاکی‌یون» یا ذراتی که از فوتون سریع‌تر هستند و «گلوئون» یا ذراتی که میدان‌های جاذبه و قوی و ضعیف را پیوند می‌دهند، دورنما و منظرهٔ یک انقلاب نوین در فیزیک را پدید آورده‌اند.

کوشش برای ایجاد یک تئوری عمومی «اجزای اولیه» اتم ادامه دارد. با آن که هنوز وجود «کوارک» به مثابهٔ جزء این اجزای اولیه ثابت شده نیست، ولی از جهت تئوری از چهار نوع کوارک (دو عادی، یک «عجیب» و یک «افسون شده») و گاه از «سه رنگ کوارک» سخن می‌رود. با ترکیب تئوری نسبیت عمومی و مکانیک کوانتا و تئوری واحد میدان‌ها برای یافتن «فرمول‌های جهان» تلاش‌هائی انجام می‌گیرد.

در این زمینه می‌توان از «هندسهٔ دینامیک» (Géométrodynamique) اینشتین و ویلر سخن گفت. دعوی این رشته از فیزیک تئوریک آنست که جرم خصیصهٔ جوهری ماده نیست و ماده به

نقاط هندسی در فضای ریمانی قابل تاویل است و لذا جایگاه (Continuum) که پیوند زمان و مکان است بدون ماده یا مقدم بر وجود ماده وجود دارد. به عبارت دیگر ماده در آخرین تحلیل گردبادهائی است در مکان، انحناءهائی (به اصطلاح اینشتین Krümungen) است که مکان، مختصات هندسی فضاست: مادهٔ بدون جرم، مادهٔ صرفاً زمانی ـ مکانی!

موافق این تعبیر تئوریک از ماده که هنوز با وجود داشتن طرفدارانی در میان تئوری‌دان‌های برجستهٔ فیزیک، مقبولیت و مسلمیت عامه نیافته، زمان و مکان اشکال هستی ماده نیستند، بلکه از ماده مستقلند و قبل از ماده وجود داشته‌اند. ماده با مختصات شناخته شده خود مانند جرم، انرژی و میدان، محصول تحول در مختصات هندسی فضا یا تحول در مختصات خلاء است. وحدت خلاء و ملاء صورت می‌گیرد. خلاء (مکان) و حرکت (زمان) در اثر کوانتیزه و منفصل شدن به پیدایش «اجزاء اولیه» ماده امکان می‌دهند. این نظر به هندسی شدن (Géométrosation) منظرهٔ جهان و مستحیل شدن ماده (به معنای جرم) در زمان و مکان محض، می‌انجامد.

برخی از کارشناسان معتبر فیزیک معاصر این نظریه را لغو و نتیجهٔ استغراق در ریاضی‌گرائی می‌شمرند، ولی تردیدی نیست که طرح آن از طرف عده‌ای از تئوریسین‌های جدی عصر ما، نشانهٔ دیگری از آن رویدادهای غیرمترقب و نابیوسیده در سیر معرفت است که می‌تواند دریافت ما را از جهان دگرگون کند. انگلس می‌گوید: «از آن‌جا که میدان دید تاریخی ما قطع می‌شود، لذا مسئلهٔ وجود یک مسئلهٔ بازی است». به عبارت ساده‌تر از آن‌جا که وجود بی‌پایان و هستی ما پایانمند است، هنوز مسائل فراوانی باید حل شود تا «مسئلهٔ وجود» به حل جامع خود ولو در عمده‌ترین خطوط برسد.

تردیدی نیست که تئوری «هندسی» ماده شامل غلوهائی است، ولی این تئوری احکام معروف دیالک‌تیکی را دایر به پیوند ماده، زمان، مکان و این که زمان و مکان اشکال هستی ماده‌اند رد می‌کند. این تئوری مدعی است که زمان و مکان مقولاتی است مقدم بر ماده، ولی ماده به چه معنی؟ لنین در کتاب ماده‌گرائی و آزمون‌سنجی می‌گوید: «آخر **یگانه** «خاصیت» ماده که ماتریالیسم فلسفی قبول آن را تعهد می‌کند عبارت است از خاصیت **واقعیت عینی بودن** و در وراء شعور ما وجود داشتن»، در آن صورت به فرض که تعریف ماده با مختصات هندسی فضا یکی شود، به فرض که زمان و مکان مقدم بر ماده (به معنای جرم) باشند، نکثی در احکام ماتریالیسم فلسفی پیدا نمی‌شود. تنها این نکته مسلم می‌شود که جرم و میدان و انرژی را نباید آخرین مختصات تجزیه و تحلیل ناپذیر ماده دانست. تنها این سخن لنین مسلم می‌شود که ماده در ژرفا نیز بی‌تک و پایان است و چنین نیست که ما اعلام کنیم، اولیه‌ترین آجرهای ماده را کشف کرده‌ایم و از آن بعد با هیچ و عدم مطلق سر و کار داریم.

اینک به مفهوم بی‌پایان ماده در سه پارامتر: زمان و مکان و از جهت تنوع ترکیب و ساختمان

(یا: بسیارگونگی) بنگریم. علیه بی‌پایانی در مکان استدلالات علمی متعددی وجود دارد مانند: «پارادکس البرس»، «پارادکس زلینگر»، «اصل دوم ترمودینامیک»، «موضوع پدیدهٔ قرمز در طیف سحابی‌های دور» و یا «تئوری جهان گسترنده» و سرانجام نظریهٔ اینشتین دربارهٔ «انحناء در فضا». دربارهٔ این مطلب اشاره‌وار توضیحی بدهیم. موافق «پارادکس البرس» اگر جهان بی‌پایان می‌بود، از آن‌جا که انباشته از اجسام منیر است، لذا باید تشعشعی خیره کننده داشته باشد و حال آن‌که چنین نیست. موافق «پارادکس زلینگر» اگر جرم جهان بی‌پایان باشد باید سرعت جرم نیز بی‌پایان شود و حال آن که باز چنین نیست. موافق اصل دوم ترمودینامیک و قاعده کهولت (انتروپی) و تبدیل همه انرژی‌ها به نازل‌ترین شکل انرژی یعنی انرژی حرارتی، سر انجام باید جهان با «مرگ حرارتی» پایان یابد و در آن حالت فعل و انفعالات درونی ماده خاتمه پذیرد، لذا عمر جهان در زمان بی‌پایان نیست. موافق فرضیهٔ «پدیدهٔ قرمز» (که در طیف سحابی‌های دور دیده می‌شود) جهان در حال گسترش دایمی و گریز از مرکز است و لذا این فرض پیش می‌آید که زمانی جهان ما توده‌ای سخت متراکم بوده که سپس در اثر ترکشی به حال گسترش افتاده است و این فرضیه را که در انگلیسی «Big bang» می‌نامند در میان دانشمندان طرفداران زیادی دارد و به ویژه برخی از دانشمندان شوروی بر این اساس تمام تاریخ تحول عالم را از آن مبدای تا وضع کنونی جهان مرحله به مرحله تنظیم کرده‌اند. اگر چنین است پس لااقل جهان ما را آغازی است که همان ترکش نخستین ماده ماوراء فشرده است. موافق نظریهٔ اینشتین دربارهٔ «انحنا فضا» یک شعاع نور که از منبع معینی خارج شود پس از زمانی محدود به عرصه قریب به منبع باز می‌گردد، و این خود دلیل بر آنست که جهان کروی است، لذا محدود است نه فضای ممتد و غیر محدود. شعاع این کره نیز به سال نوری حساب شده است.

این نظریات و گاه فرضیات، علمی است نه خرافی و نه سفسطه ایده‌آلیستی و نه ایده‌آلیسم فیزیک. پاسخ منطقی مارکسیست‌ها به همهٔ این نظریات آن است که این احکام در واقع به جهان محدود ما، یعنی «ماورای کهکشانی» (متاگالاکتیک) که ما بدان تعلق داریم مربوط است و در مورد آن نیز، موافق تجارب موجود صادق است. ولی آیا «ماورای کهکشان» تنها ماوراء کهکشان است و آیا مفهوم «جهان مادی»، مفهوم «عالم» کلی‌تر و بسیط‌تر از مفهوم محدود «ماورای کهکشان ما» (یا متاگالاکسی ما) نیست؟

به علاوه رشد پژوهش‌های علمی از هم اکنون در این استنتاجات نیز تردیدهائی ایجاد می‌کند. مثلاً کشف جزئی از «نوترینو» (که خود از «اجزای اولیه» تشکیل دهنده اتم است) به نام «Boson Scalaire» به وسیلهٔ دانشمندان فرانسوی، تئوری گسترش فضا و «ترکش نخستین» را متزلزل کرده است و می‌خواهد برای «پدیدهٔ قرمز» در طیف ستارگان توضیح دیگری را جانشین توضیح و تجربهٔ «دوپلر» بسازد. البته این فرضیه هنوز در «قنداق» است، ولی اگر صحت آن مسلم شود در

استنباط ما از کیهان‌شناسی تغییرات مهمی حاصل می‌شود.

فرضیهٔ فوق نشان می‌دهد که برخورد این جزء نوترینو (که خود از اجزای اتم است) با اجزای نور (که فوتون نام دارد) اغتشاشی در طیف نور (پرتوباسیون) ایجاد می‌کند که موجب پدیدهٔ قرمز یعنی گرایش رنگ طیف به سوی رنگ قرمز می‌شود بدون آن که این اعتشاش موجب اعوجاج و کژدیسی (دفورماسیون) دید شود.

صرف نظر از آن که این فرضیه، که هنوز تجربه آزمایشگاهی در پشت آن نیست، چه سرنوشتی داشته باشد، به هر حال حاکی از آنست که چگونه ممکن است توضیحاتی که گاه دهه‌های بسیاری پرمهابت به نظر می‌رسند، یک مرتبه دگرگون شوند. لذا ایده‌آلیست‌هائی از نوع جیمس جینز، ادینگتن، لاول و دیگران زیاد برای اثبات تئوری «خلقت» عجله دارند و از نارسائی معرفت علمی ما به سود ایده‌آلیسم سود می‌جویند و باصطلاح هر حفره‌ای در علم را پناهگاهی برای بت‌ها و شیاطین خود می‌سازند.

در همین زمینه بی‌مناسبت نیست از فرضیه‌هائی که دربارهٔ ذرات تاکیون (Tachyon) وجود دارد و در بالا بدان اشاره کردیم، سخن گوئیم، زیرا این فرضیات عواقب نوینی از پی‌دارند مانند اثبات بازگشت‌پذیری زمان، تقدم معلول بر علت و تزلزل رکن اساسی تئوری نسبیت اینشتین که بر پایهٔ مطلقیت سرعت نور (۳۰۰ هزار کیلومتر در ثانیه) مبتنی است. سرعت نور که ذرات فوتون، نوترووینو و آنتی نوترینو با آن سرعت در حرکتند تا قبل از فرض تاکیون (از ریشهٔ یونانی Tachis یعنی تند) بزرگترین سرعت ممکنه تصور می‌شد و جرم سکون ذره‌ای در داخل این سرعت برابر است با صفر. لذا اگر ذرات تاکیون با سرعتی بیش از نور موجود باشد جرم سکون آن‌ها باید یک عدد موهومی (Imaginaire) شود. فلامیاریون ستاره‌شناس و نویسندهٔ فرانسوی زمانی یک موجود انسانی فرض کرد به نام لومن (Lumen) که ابتدا به آخرین تصویرهای جنگ واترلو رسید و سپس تدریجاً به تصاویر قبل و قبل‌تر. تاکیون نیز مانند فیلمی که آن را از آخر بچرخانند زمان را بازگشت‌پذیر می‌کند و در سیر از نقطهٔ A به B تاکیون ابتدا به نقطهٔ B می‌رسد و سپس به نقطهٔ A، یا به بیان دیگر دستگاه پذیرنده این ذره را زودتر از دستگاه دهنده دریافت می‌کند و معلول را قبل از علت می‌گذارد. بازگشت زمان برخلاف قانون دوم ترمودینامیک است. یک روند طبیعی که در آن اتم‌ها و مولکول‌ها شرکت دارند در اغلب موارد (از جهت آماری) می‌تواند تنها در یک جهت معین جریان یابد. البته برخی ذرات جداگانه می‌توانند از آن جهت خارج شوند، ولی غیر محتمل است که تعداد کثیری از این نوع انحرافات روی دهد ولی سرعت ماوراء نور تاکیون به این قانون حالت نوینی می‌افزاید. موافق تجربهٔ شاپیرو (Shapiro) ستاره‌شناس آمریکائی کوازار ۲۷۹ علاماتی ده برابر سرعت نور پخش می‌کند که بنا به یک فرضیهٔ احتمالی می‌تواند تاکیون باشد. این ذره مفروض تاکنون اثبات نشده و ده‌ها تجربه در مورد آن تاکنون بی‌نتیجه مانده است.

پس باید مقولهٔ «نامحدود» از جهت زمانی و مکانی را یک مقولهٔ فلسفی دانست که بناگزیر از خلق ناپذیری و زوال ناپذیری مادهٔ پیوسته جنبان که همهٔ تئوری‌های نامبرده آن را تائید می‌کنند ناشی می‌شود و آن را باید از مفهوم فیزیکی آن مقوله جدا ساخت والا روشن است که در جهان ما «در ماوراء کهکشان» یا «متاگالاکسی» ما، همه چیز از جهت زمانی و مکانی، هر قدر هم ماوراء بزرگ یا ماوراء کوچک باشند بالاخره حدی دارند.

اگر ما این دو مقوله فلسفی و فیزیکی را چنان که لنین در مورد ماده به کار برده از هم جدا کنیم، آن‌گاه به سوء استفاده‌های ایده‌آلیستی که کسانی مانند ادینگتن از پدید ۀ جهان گسترنده و افرادی مانند جیمس جینز از قوانین ترمودینامیک می‌کنند آسان پاسخ می‌گوئیم. آن‌گاه خود را ناچار نمی‌بینیم که «انفجار مادهٔ متراکم اولیه» و تجربه «پدیدهٔ قرمز» در طیف سحابی‌ها و انواع تئوری‌های دیگر را، در صورت صحت آن‌ها، نوعی تحدی و مصاف‌طلبی ایده‌آلیسم نسبت به ماتریالیسم حساب کنیم و خود را موظف بدانیم که نادرستی آن‌ها را به اثبات رسانیم، بلکه تمام این پدیده‌ها دربارهٔ سیستم محدود ماوراء کهکشان ما می‌تواند صادق باشد، چنان‌که دربارهٔ هر سیستم محدود دیگری نظایر این نوع پدیده‌ها صادق است. بدین سان حل آنتی‌نومی و یا تناقض بین محدود و نامحدود، در طرح خود بدین شکل، افق دید ما را از ماتریالیسم دیالک‌تیک توسعه می‌بخشد.

اگر بخواهیم بدین بحث ادامه دهیم و باز هم نمونه‌هائی را مطرح سازیم باید بگوئیم که چنین توسعه افق دید دربارهٔ تاریخ انسان نیز ضرور است، زیرا با شروع امکان مداخلهٔ آگاهانه انسان در مختصات ارثی از طریق ایجاد تغییرات در کرموزوم‌ها (ژن‌ها) به منظور دادن خاصیت دلبخواه جسمی یا روحی به انسان، ما اکنون در آستانهٔ تحول عظیم و شگرفی هستیم که عواقب آن بسی دور و دراز است. دانش زیست‌شناسی ذره‌ای (مولکولر) وعده می‌دهد که از آغاز قرن آینده این مداخله شکل واقعی به خود خواهد گرفت. دانشمندان شوروی پیش‌بینی می‌کنند که طی سی سال آینده این مداخله تحقق‌پذیر خواهد بود. روشن است که نتایج مداخله درآغاز بسیار محدود است، ولی مطلبی است از جهت اصولی فوق‌العاده مهم، زیرا مداخلهٔ انسان در تکامل ارگانیک است.

با توجه به این روند، تاریخ پیدایش و تکامل انسان و تمدنش را می‌توان به نظر نگارنده به سه دوران تقسیم کرد:

۱. **دوران تکوین زیستی** (یا بیوژنز) و تبدیل تدریجی میمون‌ها به نیمه میمون‌ها و غیر میمون‌ها یا انسان‌وارها به انسان‌ها (همو Homo) و پیدایش نخستین گله‌های ابتدائی. در این دوران محتوی تکامل را تبدلات بیولوژیک تعیین می‌کند و نه تغییرات اجتماعی.

پژوهش‌های دیرین‌شناسان و کهن‌شناسان در سال‌های اخیر تا حدودی منظرهٔ تکوین زیستی را روشن‌تر ساخته است. تقریباً مسلم شده است که جدا شدن انسان‌واره (Anthropus erectus)

که خود انواع مختلفی دارد، در سی میلیون سال پیش انجام گرفته است. برخی از دانشمندان به علت شباهت ADN (اسید دزینکو ریبونوکله‌ئید) میمون‌های آسیائی با انسان به این نتیجه رسیدند که پیدایش انسان‌ها در قارهٔ آسیا انجام گرفته و کشفیات اخیر دشت «آفار» (در کنیا) راجع به انسان‌وارهای سه میلیون سال پیش باید قاعدتاً حکایت از مهاجرت این انسان‌وارهای آسیائی به افریقا باشد. از ۴ ـ ۳ میلیون سال پیش تقریبا به طور موازی، با پیدایش دو نوع انسان (homo) روبرو هستیم یعنی «انسان ماهر» (Homo habilis) که به مرحلهٔ افزارسازی رسید ولی شاید در اثر عدم تکامل زبان، تمدنش فروپژمرد و بر اثرعوامل ناسازگار طبیعی از میان رفت و «انسان عاقل» (Homo Sapiens) که انسانیت امروز از همهٔ رنگ‌های خود از آن نوع است، زیرا از نوع انسان ماهر جز استخوان‌هائی برجا نیست (مانند انسان نه‌آندرتال، انسان کرومانیون و انسان هایدلبرگ). تئوری نوپدید «پوپولاسیون» در ژنتیک (یعنی وجود **اقسام** مختلف در داخل یک نوع واحد، مثلاً انسان) تصور ما را از تکامل این انسان عاقل نیز از لحاظ بیولوژیک و از طریق درآمیزی و پیوند (سلکسیون) درونی آن به مراتب غنی‌تر و بغرنج‌تر می‌کند.

لذا در تاریخ به معنای عام، دوران تکوین زیستی دورانی است سی میلیون ساله و پیدایش تمدن و افروختن آتش سابقه‌ای به طور نسبی کوتاه دارد که در جنب آن سی میلیون سال مانند لحظاتی است. سرانجام تاریخ اجتماعی انسان آغاز می‌گردد و تحول و تکوین زیستی که با کندی جانفرسائی جریان داشت جای خود را به تحول سریع اجتماعی می‌دهد.

۲. **دوران تکوین اجتماعی** (سوسیوژنز) یعنی هنگامی که دیگر تکوین صرفا زیستی خاتمه می‌یابد و تحول در جادهٔ اجتماعی، در جادهٔ تحول مدنیت انسان و تبادل صورت‌بندی‌های اقتصادی ـ اجتماعی و تکامل افزار و گسترش معرفت می‌افتد و نوع ثابت انسان به نام «انسان عاقل» (Homo Sapiens) قهرمان این تحول است. این دوران تاکنون ادامه دارد و چند ده هزار سال را در بر می‌گیرد.

البته چنان که یاد کردیم، خود پیدایش انسان عاقل دو سه میلیون سال پیش رخ داده، ولی جدائی گله‌های این انسان از طبیعت هنگامی تسریع شده که وی توانسته است مراحل سنگ کهن و میانه و نو را طی کند و به کوزه گری و کشت و کار دست زند و فلز را بگدازد، ستور را رام کند. نخستین گدازش فلز تنها در بیست هزار سال پیش (به طور تقریب) انجام می‌گیرد ونتیجهٔ همهٔ این‌ها تحول بنیادی در نظامات دودمانی و پیدایش انبوهه‌های اقوام و کشورهای غول آسای برده‌داری در بین‌النهرین و مصر و دیرتر در چین و هند و ایران و سپس در یونان و رم و بر افراشته شدن ابنیه‌ای از هرم کوه مانند خئوپس گرفته تا باغ‌های آویختهٔ سمیرامیس و برج بابل و فوروم پرشکوه رم و ظهور امری سراسر نو در زیر گنبد لاژوردین آسمانی است به نام **تمدن انسانی** که امروز «ناز بر فلک و حکم بر ستاره کند».

کلاسیک‌های مارکسیست به ویژه این دوران تاریخی را تحلیل کردند و آن را تبادل نظامات یا فورماسیون‌های اقتصادی ـ اجتماعی معین دانسته‌اند. به نظر نگارنده صحت و صلابت علمی و منطقی این نظریه در دوران ما تکان نخورده است، جز آن که بررسی‌های وسیع تاریخ‌شناسی جهانشمول شدن پژوهش تاریخی باستان‌شناسی و کشف متون عظیم بسیار بسیار کهن، به قدری مصالح تازهٔ متراکم ساخته که باید توضیح ما از جامعه بدوی نخستین و نظام دودمانی، جامعهٔ برده سالاری، جامعهٔ زمین سالاری، جامعهٔ سرمایه سالاری و مختصات و ویژگی‌های آن و اشکال تحول آن‌ها و شیوه‌های تبدل آن‌ها به هم و این که در کجا چگونه برخی مراحل به طفره برگزار شده و غیره و غیره، غنی شود. این درست توصیهٔ مکرر در مکرر کلاسیک‌هاست که باید انجام گیرد. در چهارچوب تکامل فورماسیون‌ها به نظر اینجانب باید به تکامل **اتنیک** (از گله و طایفه گرفته تا بین‌الملل به هم پیوسته) و **تکامل ارگانیک یا تمدنی** (مقصودم تکامل تمدن مادی و معنوی یک قوم یا ملت است، صرف نظر از آن که در کدام فورماسیون حکمرواست) نیز توجه خاص شود. این دو نوع تکامل، تابع تکامل اقتصادی ـ اجتماعی است و چیزی مستقل از آن‌ها یا عام‌تر از آن‌ها نیست، ولی بررسی جداگانه آن‌ها (بررسی واحدهای اتنیک و تکامل و تضادهای آن‌ها و بررسی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و سیر آنها) دید ما را از نسج زنده تاریخ، دقیق‌تر می‌کند و استنباط تاریخی را از کلی‌گوئی و شماسازی بیرون می‌آورد.

۳) و اینک ما در آستان (تنها در آستان) یک دوران کیفی تازه‌ای هستیم که آن را می‌توان و باید **دوران تکوین اجتماعی ـ زیستی** (سوسیوبیوژنز) نامید. در این دوران به تدریج و شاید طی چند سده آینده با ایراد تحولات آگاهانه در ساختمان جسمی و روحی انسان خواهیم توانست نوع تازه‌ای از Homo که دیگر تنها محصول حرکت خود به خودی طبیعی نیست، بلکه محصول تحول آگاهانهٔ اجتماع نیز هست، پدید آوریم که با نوع موجود Homo Sapiens تفاوت‌های اساسی خواهد داشت. بعلاوه تحولات اجتماعی مانند پیدایش نظام اجتماعی با اقتصاد و فرهنگ نو و ظهور ملت واحد جهانی که با پیروزی سوسیالیسم و کمونیسم پیوند دارد، موجب تحولات عظیمی در دوران انسانی می‌گردد. مجموعه این تحولات، انسانی از جهت کیفی به کلی نو و در سطحی بسی عالی‌تر از انسانی که ما می‌شناسیم بوجود می‌آورد. از آن گذشته خود تحولات درونی بیولوژیک نوع انسان نیز، اگر چه بسیار بسیار کند شده ولی قطع نشده است. چنان که مثلاً در دوران ما در اثر بهبود عمومی شرایط زیست به صورت تسریع رشد و طول عمر و غیره در آمده است، چیزی که آن را «اکسلراسیون» می‌نامند.

تقسیم‌بندی پیشنهادی ما وظیفهٔ ماتریالیسم تاریخی را در ابعاد گذشته و آینده بسط می‌دهد، از آن‌جا که تحولات اجتماعی، ولو در اشکال جنینی و بسیار ابتدائی آن، از همان دوران بیوژنز آغاز می‌گردد و با آن در آمیختگی دارد، لذا نمی‌توان این دوران را ماقبل تاریخ انسان دانست. و اما آنچه

که به دوران آغاز شونده مربوط است، برای احتراز از آینده نگری‌های مجرد و خیال‌بافانه، ما نیازی نداریم که دربارهٔ جزئیات آن از هم اکنون حدسیاتی را مطرح کنیم. ولی این سخن لنین را به یاد داشته باشیم که گفت، زمان حال را از سکوی آینده بهتر می‌توان دید.

دربارهٔ ضرورت یا عدم ضرورت مداخلهٔ دانش زیست‌شناسی در ساختمان انسان هم اکنون بحث‌هائی است که آن را فقط باید محافل صالحهٔ علمی و اجتماعی حل کنند. به نظر ما حد معین و مشروطی از این مداخله ناگزیر است و طبیعی است که در این امر نهایت دقت و آینده‌نگری و همه‌سویه اندیشی شرط است.

نمونه‌ها ئی که در تعریف فلسفی زندگی و ماده، مسئلهٔ آنتی نومی محدود و نامحدود و مسئلهٔ تقسیم تاریخ تکامل مدنیت انسانی ارائه دادیم، شاید نشان دهد که چگونه گسترش طوفانی دانش زمان ما، مرزهای جهان‌بینی ماتریالیسم دیالک‌تیک را گسترش می‌دهد و نوسازی مقولات و احکام آن را ضرور می‌سازد.

چیرگی ناپذیر بودن جهان‌بینی مارکسیستی در آنجاست که از سوئی با علوم طبیعی و اجتماعی و رشد مستمر و دایمی آن‌ها پیوند دارد و بدین ترتیب مقولات و احکام خود را غنی می‌کند و از سوئی دیگر با پراتیک اجتماعی و اشکال عمدهٔ آن تولید و مبارزهٔ اجتماعی وابسته است و به وسیلهٔ آن از زندگی مشخص سرشار و از بلای انتزاع بافی مصون می‌ماند. جوهر دیالک‌تیکی این آموزش مرز هرگونه تصلب جزم‌گرایانه را می‌شکند و این شط زلال معرفت فلسفی را به پیش میراند. جهان‌بینی ارسطوئی چنین نبود. بسیاری از علوم طبیعی و اجتماعی هنگام پیدایشش حتی در جنین نبودند. رابطه‌اش با پراتیک سیاسی ـ دینی کلیسیا آن را بیشتر به طرف جزمیات راند. دعویش به کشف حقایق ازلی آن را به سوی انقراض برد. لذا با وثوق و اطمینان می‌توان گفت سرنوشت تاریخی به کلی دیگری در انتظار جهان‌بینی علمی و انقلابی مارکسیسم به عنوان یک فلسفهٔ اصیل علمی است: سرنوشت رستاخیز مستمر و نوزائی دایمی تا هر جا که دانش و پراتیک ضرور کند، سرنوشت آن که پیوسته افزار نیرومندی برای شناخت جهان و اداره روندهای اجتماعی باقی بماند.

روشن است که این نمونه‌ها تنها مسائلی نیست که می‌توان مطرح کرد. تمام نکته اینجاست که باید با اسلوب جسورانه، اصولی و انقلابی لنینی (و نه با اسلوب بازبین گرایان و رویزیونیست‌ها که علیه خود سرشت ماتریالیسم دیالک‌تیک توطئه می‌کنند) هر جای که ضرور شود مرزهای تنگ شده را دورتر و دورتر برد. بینش ماتریالیسم دیالک‌تیک، برخلاف بینش ارسطوئی، بر بنیاد علم و تعمیم دستاوردهای علم است لذا می‌تواند با نوسازی دایمی خویش خود را از روند فرسایش ـ تلاشی دور نگاه دارد و چنین نیز خواهد بود. این آموزشی است همیشه جوان که از کار پایه جنبش دیالک‌تیکی واقعیت فیض می‌گیرد. لنین می‌گوید:

«ما هرگز بر این نیستیم که آئین مارکس چیزی تمام شده، دست نخوردنی است. برعکس ما مطمئن هستیم که این آئین تنها سنگ بنای علمی را نهاده است که سوسیالیست‌ها باید آن را در همهٔ جهات گسترش دهند، اگر نخواهند از زندگی واپس بمانند.»

ما این بررسی را که در آن کوشیده‌ایم از دیدگاه مستقل خود برخی مسائل مربوط به فلسفهٔ ماتریالیسم دیالک‌تیک و ماتریالیسم تاریخی را به اقتضاء رشد معرفت علمی گسترش داده یا غنی‌تر سازیم، به همین جا خاتمه می‌دهیم، در این امید که برای افراد ذیعلاقه‌ی به این مباحث سودمند باشد و به اهمیت مباحث مطروحه توجه کنند.

## سیر تکوین ماده و شعور

نگارندهٔ این سطور در یک بررسی که تحت عنوان «دو بینش خردگرایانه در تاریخ» نشر داده است، ضمن بحث از ماهیت ماده، از جمله بدین نکته اشاره کرده است، که برای پیروان مکتب «ماتریالیسم دیالک‌تیک» **تنها یک** تعریف برای ماده از **نظر فلسفی** معتبر است و آن این که ماده یک «واقعیت خارجی» است مستقل از شعور ما وجود دارد و شعور ما **بی‌واسطه** (یعنی به کمک حواس) یا **باواسطه** (یعنی از طریق تحقیق و محاسبه و انتزاع و به کمک اسباب و وسایل مشاهده و سنجش و آزمایش و مدل سازی و غیره که افزارهای تکمیلی و کمکی برای حواس انسانی است) حالات و کیفیت‌های مختلف این ماده را ادراک می‌کند و به تدریج از ادراک مبهم و مجمل به سوی ادراک روشن و مطلق و تفصیلی آن سیر می‌کند.

در بررسی یاد شده ذکر کردیم که: ... اما دربارهٔ این که خود ماده چیست و ساختمان (یا ساختار) آن چگونه و اجزاء مرکبهٔ آن در سطوح مختلف کدام است، پاسخ به این سئوالات و انجام این وظایف ابدا در صلاحیت و دامنهٔ فلسفه نیست، بلکه در صلاحیت علوم طبیعی و اجتماعی است.

مثلاً گفته شد که برخی‌ها حتی پای نوعی فرضیهٔ «هندسی ماده» (یا ژئومترودینامیک) را به میان می‌کشند و ماده را تا حد مختصات مکانی صرف تقلیل می‌دهند. مبنای این سخن ما این کلام اینشتین بود که سیاه بر سپید نوشت: «داریم به نتیجهٔ عجیبی می‌رسیم: اکنون به نظر ما چنین می‌رسد که مکان (یا فضا) نقش مقدم داشته و ماده باید از مکان در مرحلهٔ بعدی به دست آمده باشد. یا به سخن دیگر مکان ماده را می‌بلعد» (آلبرت اینشتین ـ کلیات آثار ـ جلد یازدهم صفحهٔ

۲۴۳ ـ چاپ مسکو در سال ۱۹۶۶).

در این فرض، آلبرت اینشتین در واقع تنها «جرم» و «انرژی» را «ماده» می‌داند و به هر جهت به نوعی تقدم وجودی مکان بر ماده (یعنی جرم و انرژی) معتقد ا ست.

صرف نظر از صحت یا سقم این فرضیه (که ما درباره‌اش دیرتر با تفصیل بیشتری سخن خواهیم گفت)، این فرض هیچ زیانی به تعریف لنینی ماده وارد نمی‌سازد، زیرا ماده کماکان یک «واقعیت خارجی» و «مستقل از شعور» باقی می‌ماند و شعور ما، چنان که گفتیم، به واسطه یا بی‌واسطه آن را منعکس می‌کند. برای همهٔ کسانی که ممکن است از نرمش ما در قبول مشروط سخن آلبرت اینشتین (صرفا در چهارچوب انتزاع فلسفی) به شگفت آیند و شتاب زده‌اند که داوری ما را در این باره بدانند، می‌گوئیم: تمام تلاش‌ها، از جمله تلاش چهل سالهٔ اخیر زندگی خود دانشمند کبیر آلمانی، و بسیاری دیگر، برای ایجاد تئوری ژئومترودینامیک جهان **بی‌نتیجه** بود و هر قدر این تئوری به سوی تفصیل بیشتری گرائید، تناقضات و اشکالات بیشتری در آن پدید شد. لذا اکنون با اطمینان می‌توان گفت که منظرهٔ کامل هندسی جهان، تبدیل ماده به مکان، تبدیل فیزیک به هندسه، از جهت علمی و اسلوبی فاقد پایه است. مکان نوعی «ذات اولیه» و «هیولای اولی» نیست، بلکه از مختصات ماده است.

با این حال سخن دانشمند نابغه، تهی از برخی واقعیات نیست که پیوند پدیده‌های فیزیکی و پدیده‌ای هندسی (مکانی) را نشان می‌دهد. مثلاً ما در متن مقاله خواهیم دید که چگونه وجود **تقارن** (یا سیمتری) که یک خاصیت هندسی است در جرم و بار انرژی «ذرات بنیادی»[۱۷] موثر است و چگونه جرم دارای گرانش، مکان را دچار خمش و پیچش می‌سازد که آن خود یک خاصیت دیگر هندسی است و چگونه در کیهان ما کرات در بسته (در اقلیت حالات) و نیم بسته (در اکثریت حالات) وجود دارد و این تمام در بستگی یا نیم بستگی کره (که خود خاصیتی هندسی است) موجب پیدایش مختصات مادی مهمی است که حتی به پیدایش «خرده ذرهٔ» اولیهٔ ویژه‌ای به نام «فریدمون» و تشکیل جهان‌هائی به نام «حفرهٔ سیاه» منجر می‌شود. دربارهٔ همه این‌ها دیرتر سخن خواهیم گفت.

لذا با وجود بی‌ثمری تئوری «ژئومترودینامیک» در کل آن، این تئوری عقیم نبوده است و نشان داده است که مابین مختصات فیزیکی و مختصات هندسی «دیوار چین» وجود ندارد. علاوه بر آن که اصرار اینشتین در ضرورت ایجاد یک تئوری عامتر از تئوری نسبیت عمومی خود او، از جهات دیگر ضرورت خود را نشان می‌دهد.

به سر مطلب بازگردیم: گفتیم که وظیفهٔ فلسفه کشف چگونگی ساختار ماده نیست. فلسفه‌ای که آن را ماتریالیسم دیالک‌تیک نام نهاده‌اند (در مقابل ماتریالیسم متافیزیک فلاسفهٔ انگلیسی قرن هفدهم، و فلاسفهٔ فرانسوی قرن هجدهم) به طور عمده چند دعوی اساسی دارد که می‌توان این

دعاوی را چنین فرمول بندی کرد[۱۸]:

۱) جهان دارای گوهر یگانه‌ای است که آن را «ماده» می‌نامیم و بنا به تعریف فلسفی، این ماده تنها یک واقعیت خارج از ذهن ما و مستقل از ماست لاغیر. دربارهٔ ساختار آن علم است که باید نظر بدهد.

ماده تکامل طولانی را در زمان و مکان که خصایص لاینفک آن هستند طی کرده و از حالات و کیفیات مختلفی گذشته و از مرحلهٔ جهان غیر آلی وارد مرحلهٔ جهان آلی شده و در جهان آلی از مرحلهٔ جهان نازیستمد (آبیوژن) وارد مرحلهٔ جهان زیستمند گردیده (بیوژن) و به نوبهٔ خود در مرحلهٔ زیستمند از مرحلهٔ حیوانی وارد مرحلهٔ انسانی شده و سپس در مرحلهٔ انسانی از مراحل نازل تکامل انسانی به مراحل عالی‌تر و عالی‌تر تمدن اجتماعی رسیده است. این تکامل اینک در محیط نو، یعنی تمدن، که آهنگ تحول آن به مراتب سریع‌تر از محیط سابق یعنی طبیعت است، به صورت «تکامل اجتماعی» و «تکامل انسان در درون اجتماع» ادامه دارد و **نوع جدید تکامل** را (که دربارهٔ آن دیرتر سخن خواهیم گفت) به وجود آورده است.

۲) در اثر تکامل ماده «شعور» پدید شده که خصیصهٔ مادهٔ به حد اعلی متشکل است و به جهان زیستمند تعلق دارد. شعور از مراحل نازل (ادراک غریزی و مبهم و مغشوش محیط) به مراحل عالی (ادراک تعقلی روشن و مرتبط محیط) رشد یافته و مغز انسان افزار اساسی آن است و چنان که بعدا توضیح خواهیم داد وظیفهٔ عمده به تدریج از «ژن»های یاخته‌های ارثی به «نورون»های دماغی منتقل شده است.

۳) انسان اجتماعی به مدد شعور (به ویژه در مقیاس بشری ـ تاریخی آن) قادر است محیط طبیعی و اجتماعی خویش را بشناسد، قوانین آن را بیابد و با کشف قوانین جبری محیط طبیعی و اجتماعی بر این قوانین غلبه کند، یعنی این قوانین را به خدمت گیرد و شرایط مادی و معنوی هستی خود را بهبود بخشد و آگاهانه به سوی سطوح بالاتر و بالاتری سیر کند.

انسان قادر است به نهان‌ترین راز جهان در بینهایت کوچک و بی‌نهایت بزرگ پی‌ببرد. حاصل تلاش او برای شناخت جهان، دم به دم از یک محتوی که بیشتر منطبق با واقعیت است، انباشته می‌شود.

۴) لذا انسان در مقابل این وظایف عظیم قرار می‌گیرد: محیط طبیعی و اجتماعی را در سیر تاریخی آن بشناسد؛ با شناخت قوانین این محیط طبیعی و اجتماعی برای رهائی خود از قیود رنج‌آور **جبر طبیعی** و **جبر اجتماعی** به **کار و پیکار** دست زند تا شرایط عینی سعادت ذهنی خویش را پدید آورد و در این راه از بذل همهٔ نیروی خود، حتی زندگی سپری خویش، تن نزند. درشرایط کنونی غلبه نهائی بر نظام بهره‌کش سرمایه‌داری و ساختن جامعهٔ بی‌طبقه و متحد کردن همهٔ بشریت در زیر پرچم حقیقت علمی و عدالت اجتماعی (که تبلور آن سوسیالیسم است) وظیفهٔ مشخص

روز است.

این‌ها است دعاوی چهارگانهٔ فلسفهٔ «ماتریالیسم دیالک‌تیک» و در وراء این دعاوی، هر مطلب دیگری را علم و عمل باید روشن کند و جهان‌بینی، آن مطالب را به اتکاء علم و عمل (تجربه و مبارزه) کسب و هضم می‌کند.

به دیگر سخن مطالبی در وراء نکات یاد شده از جهت عامیت، نسبت به حدود و ثغور منطقی این دعاوی چهارگانه، جنبهٔ فرعی دارند و هر اندازه هم که مهم باشند (که در واقع نیز بسیار مهمند)، مسائلی هستند که پیشرفت دانش‌های طبیعی و اجتماعی و پراتیک تاریخ‌ساز انسان باید آن‌ها را گام به گام روشن سازد، تغییر دهد، دقیق کند و مشخص نماید.

ماتریالیسم دیالک‌تیک یک نظام جهان‌بینی جامع و مانع که از صدر تا ذیل، از پی تا قبه دارای اعتبار ابدی باشد، عرضه نمی‌کند. جهان‌بینی عرضه داشتهٔ او از دو بخش اساسی تشکیل می‌شود:

الف) **اصول کلی و اجمالی** که دارای قابلیت زیست بسیار طولانی است و حد و مرز فلسفی ـ منطقی آن در همان نکات چهار گانه است که گفته شد؛

ب) **اصول جزئی و تفصیلی** که دارای قابلیت زیست محدود زمانی - مکانی است.

اگر اصول کلی و اجمالی به نحوی منعکس کنندهٔ «حقایق مطلق» هستند، اصول جزئی و تفصیلی به نحوی منعکس کنندهٔ «حقایق نسبی» هستند و در آن تغییرات زیادی روی می‌دهد.

ما ضمن این بررسی می‌خواهیم ببینیم علوم معاصر به ویژه فیزیک و زیست‌شناسی آخرین دستآوردهای خود را دربارهٔ ماده و تکامل آن، و شعور و تکامل آن چگونه عرضه می‌دارند. برای تدارک این بررسی از اظهارنظرهای دانشمندان درجهٔ اول جهان سوسیالیستی و سرمایه‌داری (به ویژه در اموری که یکسان نظر می‌دهند) استفاده شده و مؤلف سخنی را بدون مراجعه به این منابع معتبر (که در پایان بخش دوم ذکر می‌شود) بیان نکرده است.

تجربهٔ شخصی مؤلف نشان می‌دهد که نتیجه‌گیری‌ها و دستآوردهای دانش به سرعت عوض می‌شود. مثلاً از زمان تدارک مقالهٔ «دو جهان‌بینی خردگرایانه»، تا زمان تدارک این مقاله، مصطلحات و مفاهیم و احکام تازه‌ای خواه در زمینهٔ فیزیک و کیهان‌شناسی و خواه در زمینهٔ زیست‌شناسی به میان آمده که لااقل برای نگارنده تازگی داشته است. کارشناسان فیزیک و زیست‌شناسی بهترمی‌توانند در این باره نظر بدهند. اگر مطلب چنین است، پس روشن است که از دوران نگارش آثار داهیانهٔ دیالک‌تیک طبیعت انگلس و ماده‌گرائی و آزمون سنجی لنین تحولات تاچه حد زیاد است[۱۹].

این که این جانب، که به فلسفه ذی‌علاقه‌ام، مجبورم در چارچوب مسائل فیزیکی و کیهان‌شناسی و زیست‌شناسی که ابداً در تخصص من نیست، بررسی‌های تهیه کنم، علتش ناگفته روشن است:

توجه یک فرد پیرو دیالک‌تیک به این مسائل **فقط در حد** ادراک عمیق‌تر مسائل فلسفی است و ابداً جنبهٔ فنی و کارشناسانه ندارد، لذا بحث ما از فرمول‌ها و منحنی‌ها و محاسبات و جدول‌ها که مباحث فیزیکی و کیهان‌شناسی و زیست‌شناسی بدون آن تصور ناپذیر است، تهی است و تنها به عمده‌ترین نتیجه‌گیری‌ها توجه می‌کند.

این پیوند فلسفی با طبیعت‌شناسی و طبیعت آزمائی همیشه ضرور بوده و لنین اهمیت آن را اکیدا توصیه کرده است.

با آن که فلسفه دعوی ندارد که به «ماده چیست؟» و «زندگی چیست؟» پاسخ دهد، ولی وظیفه دارد خود را در سطح پژوهش‌های علمی مربوط به مقولات عمدهٔ فلسفی (که ماده و شعور از اهم آن‌ها است) نگاه دارد و مقولات خود را غنی کند و بخش دینامیک یا نسبی خود را دم به دم تازه‌تر سازد.

از این گذشته گاه برخی دعاوی در رد ماتریالیسم فلسفی با چنان صلابتی گفته می‌شود که گویا خود دعوی بدون دلیل روشن است. یا برخی تصور می‌کنند کسانی عناد خاصی دارند که که واقعیات بزرگی را برای به کرسی نشاندن «ماتریالیسم» خود انکار کنند. مطلب چنین نیست. ما می‌خواهیم در این بررسی این نکته را روشن کنیم که مسئلهٔ تقدم **وجودی** ماده بر شعور تنها یک نتیجه‌گیری علوم است نه ثمرهٔ اصرار یا انکار گروه معین سیاسی. حتی در یک مورد واحد نیز علوم چنین نتیجه‌گیری را ارایه نکرده‌اند که شعور و بالاترین تجلی آن «عقل مطلق» بر مادهٔ بی‌جان از جهت زمانی مقدم بوده است. آن چه که به نگارنده مربوط است، وی به خردگرائی تجربی به عنوان افزار معرفت معتقد است و در برابر استنتاجات ثابت شدهٔ آن سر فرود می‌آورد.

پس از این مقدمه وارد موضوع شویم:

مسئله اتصال و انفصال وجود یکی از مسائل کهن در فلسفه است. آیا جهان اتصالی است یا انفصالی (دیسکرت یا کوانتیک)؟ تا زمان نیوتن کسی در اتصالی بودن پدیده‌های جهان (و از آن جمله پدیدهٔ نور) تردیدی نداشت. نور را امواج متصلی می‌دانستند که در حاملی به نام «اتر» (یا اثیر) حرکت می‌کند. کشف میدان الکترومانیه تیک (برقاطیسی) از سوی ماکسول زمینه را برای متزلزل شدن مبانی جهان اتصالی آماده کرد. ماکس پلانک در ۱۹۰۱ ثابت کرد که جسم، نور و دیگر تشعشعات برقاطیسی را به صور انفصالی، ساطع می‌کند یا فرو می‌بلعد. فیزیکدان‌های معاصر که از درک نکته عاجز بودند در ابتدا آن را یکی از ناهم‌گویی‌ها (پارادوکس‌ها)ی علم شمردند و با این توضیح لفظی خود را راضی کردند.

در سال ۱۹۰۵ دانشمند جوان و گمنام یهودی آلبرت اینشتین براساس فرضیهٔ انفصالی بودن نور (که پلانگ مطرح کرده بود) نور را پدیده‌ای موجی ـ ذره‌ای شمرد و بر اساس این فرضیه توانست بسیاری از پدیده‌های نوری (فوتوافکت) را توضیح دهد. مدت ده سال طول کشید تا این

فرضیه، دیگر از طریق تجربه‌ها نیز به ثبوت رسید و صلابت و اهلیت علمی کسب کرد[۲۰].

بعدها بر اساس همین فرضیهٔ انفصالی بودن پدیدهٔ نور مکانیک جدیدی غیر از مکانیک نیوتن، به نام مکانیک کوانتا پدید شد. اینشتین در پیدایش و بسط این رشته از مکانیک نقشی نداشت و تنها نوعی آغازگر تئوریک آن بود. مکانیک کوانتا به دست دانشمندانی مانند بور، بورن ـ پائولی، یوردان، شرودینگر، دیراک، هیزنبرگ و دیگران مورد تعبیرات دلبخواه ایده‌آلیستی قرار گرفت. این دانشمندان بزرگ که خدمات ارزنده‌ای به علم کرده‌اند، ضمناً خواسته‌اند به کمک فقدان علیت، فقدان جبر و عدم تعین را ثابت کنند و حتی برای الکترون که به شکل غیر معینی مدار خود را عوض می‌کند «اراده» قائل گردند.

اینشتین مخالف تئوری کوانتا نبود ولی با مطلق کردن آن به مثابهٔ تنها مکانیک قابل اعتبار مخالفت داشت و بر آن بود که مکانیک کوانتا تنها وضع احتمالی خرده ذره را در رابطه‌اش با دستگاه آزمایش معین می‌کند. و حال آن که وظیفهٔ علم فیزیک تنها بدین جا ختم نمی‌شود، بلکه به نظر اینشتین فیزیک موظف است **واقعیت اصیل** را در پس توصیف کوانتائی بیابد و آن‌ها را مبری از تاثیر روندهای اندازه‌گیری عرضه کند.

به سخن دیگر آلبرت اینشتین معتقد بود که در آن سوی «سطح کوانتائی» بررسی خرده اجزاء، قوانین جبری بی‌امانی وجود دارند که باید به دست آیند، ولی این اشتباه او بود. شکل آماری و احتمالی تئوری کوانتا، چنان که انتقاد کنندگان این مکانیک می‌پنداشتند، تنها یک «چوب‌بست» موقتی نیست، بلکه این مکانیک ماهیت **ویژگی‌های** خرده پدیده‌ها (میکروفنومن) را بیان می‌دارد. تجربه‌های متعدد امکان درک قوانین بنیادی غیر آماری را ثابت نکرده است و چنان که خواهیم گفت این توقع، توقع محالی است.

دلیل آن که خصلت آماری و احتمالی توصیفات خرده پدیده‌ها را نمی‌توان از میان برد گویا آن است که هر ذرهٔ بنیادی در نوسانات خلاء، در ارتباط با مجموع ذرات دیگر که به شکل وصف ناپذیری بغرنج است، پدید می‌آید و این خود نوعی «خرده محیط» به وجود می‌آورد. لذا حرکت هر ذره بنیادی پدیده‌ای دارای علت (علت‌مند) است ولی در عین حال دارای خصلت احتمالی است. احتمالی بودن، علت‌مند بودن را نفی نمی‌کند. لذا برای آن که بدانیم یک اتم کی و چگونه فروخواهد پاشید، باید وضع میکروسکوپیک همهٔ جهان را (که خود ما نیز جزء آن هستیم) حساب کنیم و چنین محاسبه‌ای امری است محال، زیرا برای محاسبه بخش متنابهی از خرده ذره‌ها، باید زمانی بیش از عمر کیهان در اختیار داشت. این البته بدان معنی نیست که آرزوی اینشتین در مورد پیدایش یک تئوری عام‌تر برآورده نخواهد شد، ولی این تئوری خصلت آماری جهان خرده ذرات را نفی نخواهد کرد و عامیت آن از گونهٔ دیگری خواهد بود و مکانیک کوانتا را در درون خود جذب خواهد کرد.

نظری که در فوق شرح دادیم نظر **اکثریت** فیزیکدان‌ها و فلاسفهٔ معاصر است که با برخورد اینشتین در مورد مکانیک کوانتا و ضرورت یافتن یک مکانیک جبری (دترمی‌نیست) جدید موافق نیستند و برآنند که مسئلهٔ تعیین مسیر یک ذره منفرد در تئوری آتی دارای اهمیتی نیست. اقلیتی کماکان به نتیجه‌گیری اینشتین دلبستگی نشان می‌دهند.

تئوری نسبیت خصوصی اینشتین مصروف حل و اثبات خصلت ذره‌ای نور و پدیده‌های ناشی از آن بود ولی تئوری نسبیت عمومی او دانش حرکت اجسام با سرعت‌های بزرگ نزدیک به نور است. البته فیزیک‌دان آلمانی اورنتش و سپس ریاضی‌دان فرانسوی پوانکاره (در همکاری با اینشتین) در تنظیم این تئوری نسبیت عمومی سهم دارند ولی اینشتین بیانگر بلیغ و فصیح و جامع این تئوری است و کوشش او مصروف ایجاد پیوند بین نیوتن و ماکسول بود، زیرا اینشتین به وحدت درونی جهان مادی و قوانین حاکم بر آن باور داشت.

اینشتین ثابت کرد که مختصات مکانی و زمانی جسم وابسته است به سرعت حرکت لذا چنان که تصور می‌رفته این مختصات مطلق و بلاتغییر نیستند، بلکه این مختصات زمانی و مکانی به تناسب سرعت، نسبی یعنی قابل تغییر هستند و جهان ما جهانی است چهار بعدی و در «جایگاه» Continuum تحول خود را انجام می‌دهد و این چهار بعد (سه بعد مکانی و یک بعد زمانی) همگی به تناسب سرعت جسم متغیرند.

اینشتین سرعت نور را سرعت مطلق می‌دانست و تئوری نسبیت خصوصی او بیان می‌داشت برای آن که جسم فیزیکی را به حد سرعت نور برسانیم، باید انرژی بی‌نهایتی مصرف کنیم و لذا هیچ جسمی قادر نیست «سد نور» را بشکند.

این نظریه را تکامل امروزی فیزیک متزلزل کرده است زیرا فرض وجود ذرات تاکیون (Tachion) که دارای سرعتی بالاتر از نور هستند، وضع نوی به وجود می‌آورد. می‌توان چنین انگاشت که ذرات ماوراء نور (تاکیون) خودشان ذرات ویژه‌ای باشند. درست مانند فوتون (ذرات نور که در قیاس با دیگر ذرات، ذرات ویژه‌ای بشمار می‌روند). یعنی تاکیون مجبور نیست «سد نور» را بشکند، بلکه خود او به همین ترتیب و با همین سرعت در طبیعت وجود دارد. چنان که ذرات موسوم به نوترینو نیز دارای سرعتی همانند سرعت ذرات نور یا فوتون هستند. این امر به معنای رد تئوری نسبیت نیست، بلکه به معنای وارد کردن یک عامل تقارن (سیمتری) در این تئوری است و مطلب را مفتوح می‌گذارد. دربارهٔ تقارن دیرتر توضیح بیشتری خواهیم داد.

تا این‌جا می‌بینیم که چگونه مکانیک کوانتا و فرضیهٔ وجود ذرات تاکیون، تئوری نسبیت خصوصی اینشتین را دستخوش تغییرات کرده است. دانشمندان معاصر فیزیک برآنند که نوعی **تعمیم کوانتائی** تئوری نسبیت عمومی اینشتین برای یافتن راه دربارهٔ ساخت خرده ذره‌ها ضرور است و پس از آن که شصت سال از پیدایش این تئوری گذشته، تازه این تئوری گرم کار شده

است. مگر خود نظریات اینشتین از نوعی سنتز سازی از نظریات ماقبل (نیوتون ـ ماکسول) پدید نشده بود؟ و مگر تکامل علم چیزی جز همین سنتزها است که دم به دم یک مسیر اعتلائی را طی می‌کند؟

یکی از نتایج مهم تئوری نسبیت عمومی که اینشتین در سالیان آخر عمر خود روی آن کار می‌کرد، مسئله اثبات نقش مقدم **مکان** بر ماده بود که در مقدمهٔ این بررسی بدان اشاره کردیم و گفتیم که برخی از یافت‌های فیزیک معاصر در این زمینه از لحاظ تجربی توضیحاتی را به میان آورده است و وعده دادیم که این توضیحات را مطرح کنیم:

یکی از این مباحث، خاصیت تقارنی یا سیمتریک ماده است. «خرده ذرات بنیادی» اتم[۲۱] که در سابق چیزهائی به کلی گوناگون به نظر می‌رسیدند، اکنون، چنین به نظر می‌رسد، که **حالات مختلف** یک جزء **اساسی و اصلی واحد** هستند که آن را «مولتی پلت» (چندگون) می‌نامند و تجمع آن «سوپرمولتی پلت» (Supermultipléte) یا «فراچندگون» نام دارد. سوپر مولتی پلت‌ها اجزاء به کلی مختلفی را در واحد معینی جمع می‌کنند.

فیزک سوب آتمیک در کنار میدان یا عمل متقابل برقاطیسی، میدان یا عمل متقابل «ضعیف» (بین الکترون و هسته) را نیز کشف کرده و اینک روشن شده است که عمل متقابل برقاطیسی و میدان ضعیف، دو جهت یک عمل متقابل واحد هستند که آن را در اصطلاح «الکتروضعیف» می‌نامند. یادآوری کنیم که خود پدیدهٔ برقاطیسی نیز جمع برق (الکتریسیته) و مغناطیس است. تا فاصلهٔ $۱۰^{-۱۷}$ خصلت برقاطیسی پدیده مسلط است ولی از آن پائین‌تر، هم عمل متقابل برقاطیسی وجود دارد و هم عمل متقابل «ضعیف». فارادی و ماکسول برق، مغناطیس و نور را به هم ارتباط دادند. حال «میدان ضعیف» نیز به این‌ها اضافه می‌شود. چنان که گفتیم منطق تکامل کشفیات علمی منطق واحدی است.

این که مولتی پلت‌ها پایدار نمی‌مانند و از هم شکافته می‌شوند و نیز مسئلهٔ وجود عمل متقابل در سطح کیهانی، نتیجه آن است که در تاثیر عامل‌هائی بسیار گوناگون در جهان واقعی، تقارن و سیمتری ماده به شکل دقیق انجام نمی‌گیرد. گاه جرم یک «خرده جزء» در **حالت معین**، با جرم همان «خرده جزء» در **حالت دیگر**، تفاوت بسیار جدی دارد. این مطلب که در مورد جرم صادق است در مورد بار انرژی «خرده ذرات» نیز صادق است. مدل‌های مربوط به این روند در آزمایش‌های گوناگون به اثبات رسیده است ولی تا اجرای تعمیم تئوریک که بتواند این روندها را توضیح دهد، هنوز باید کار زیادی انجام گیرد. انگلس در موقع خود گفته بود از انجا که افق رویت ما محدود ولی جهان نامحدود است لذا مسئلهٔ هستی مسئلهٔ مفتوحی است. این اندیشهٔ انگلس را اینشتین نیز به شیوهٔ دیگر بیان کرده است. وی به هنگام نطق به مناسبت صد سالگی میلاد ماکسول تصریح کرد: «**تصور ما از واقعیات فیزیکی هرگز نمی‌تواند نهائی باشد**».

ولی قانون تقارن و رابطهٔ جرم و بار خرده ذرات با آن، نوعی تائید از رابطهٔ پدیده‌های فیزیکی و هندسی است. البته این مطلب **فیزیک** را، چنان که اینشتین می‌اندیشید به **هندسه** بدل نمی‌کند ولی پیوند دیالک‌تیکی مختصات هندسی فضا و مختصات ماده (جرم و میدان) را نشان می‌دهد و مسلماً از اهم استنتاجات است که پایهٔ تئوری‌های تعمیمی آتی است.

مطلب به همین جا ختم نمی‌شود. در سال ۱۹۲۲ فیزیکدان مبرز شوروی موسوم به پرفسور فریدمان کشف کرد که معادلات مربوط به تئوری عمومی نسبیت اینشتین برخی راه حل‌هائی را به دست می‌دهد که موافق آن‌ها ما به توصیف آنچنان جهانی دست می‌یابیم که در آن فواصل، زوایا و دیگر روابط متریک طی زمان تغییر می‌کند. این راه حل‌ها نشان می‌دهد که به نسبت توزیع جرم و شرایط دیگر، عالم می‌تواند به حد غیر محدودی عالم **گسترنده** باشد و خود آن هم از یک **ناحیهٔ محلی** زمانی و مکانی منشاء گرفته باشد و حتی جهانی باشد **تپنده** و نبض گونه.

این کشفیات فریدمان که به اتکاء محسبات ریاضی انجام گرفته بود، در دوران خود واقعا اهمیت شگرفی داشت و باید آن‌ها را از نوع نتیجه‌گیری‌های دقیق علمی دانست که فریدمان براساس فرضیهٔ نسبیت عمومی و به اتکای محاسبات ریاضی به دست آورد و به شکل حیرت‌آوری بعدها مورد تائید قرار گرفت.

خلاصهٔ این سخنان آن است که ما بر خلاف آنچه که تصور می‌شد، با یک کیهان ثابت و ایستائی روبرو نیستیم، کیهان تحول و تاریخی را طی کرده و می‌کند. دهه‌های بعد محتوای این حدسیات فریدمان را نشان داد.

اینشتین در آغاز در صحت محاسبات و استنتاجات فیزیکدان و ریاضی‌دان بزرگ شوروی تردید کرد، ولی بعدها آن‌ها را پذیرفت. دیری نگذشت که در سال ۱۹۲۹، یعنی پس از هفت سال ستاره‌شناس معروف آمریکائی هابل (Habbel) وجود **کیهان گسترنده** را ثابت کرد. روشن شد که از ده الی بیست میلیارد سال پیش ماده ماوراء چگال (درهم فشرده‌ای) تعادل درونی خود را از دست داد و منفجر شد و این انفجار آغاز پیدایش کیهان ما است. از همان مبداء، گسترش اجزاء منفجر شده، آغاز گردید. دربارهٔ این مسائل دیرتر با تفصیل بیشتری سخن خواهیم گفت.

چیزی که به کشف تاریخ کیهان کمک کرد تشعشع رایوئی ضعیفی است به نام تشعشع بازمانده (رلیک) که به همان تحول انفجاری آغازین مربوط است و این تشعشع از جمله به ما کمک کرد که مراحل رشد کیهان را دریابیم.

محاسبهٔ فریدمان نشان داد که در تاثیر جرمی که با گرانش همراه است (جرم گرانشمند)، مکان خمش می‌یابد، مانند گوی سنگینی که از نوار انعطاف‌پذیری آویخته باشد و آن نوار را خم کند. بدین دلیل هر عالمی به خود می‌پیچد و به جهان دربسته‌ای بدل می‌شود، یعنی به جهانی سه بعدی که در درون آهنگ و ریتم خاص خود زندگی می‌کند.

کشفیات کنونی جهان‌شناسی نشان داد که این جهان‌های دربسته یا بسته حالات خاصی هستند که اغلبیت هم ندارند و در اغلب موارد، جهان‌ها **دربسته** نیستند بلکه **نیم‌بسته‌اند**. این جهان‌های نیم‌بسته با گردنه‌ای باریک به مکان خارج مربوط می‌شوند. در درون این گردنه یا این دالان، میدان جاذبه، فوق‌العاده قوی است، چنان که حتی نور خود این جهان‌ها (ستارگان)، قادر نیست بر آن غلبه کند و نمی‌توان به بیرون بتابد. لذا این ستارگان نامرئی می‌مانند و ستارگان تاریک هستند و به علاوه هر چیزی و از جمله نور را که در میدان تاثیر آن‌ها قرار می‌گیرد، می‌بلعند. این ستارگان «حفره‌های سیاه» نام دارند و ما از آن بازهم سخن خواهیم گفت. دربارهٔ ماهیت این «حفره‌های سیاه» که گویا از «ضد ماده» تشکیل می‌شوند یا لاشه و مرده ستاره هستند، فرضیات زیادی بوده و هست، ولی امروز روشن‌تر شده است که ساختمان درونی ستارگان حفرهٔ سیاه با ساختمان ستارگان «دربسته» تفاوتی ندارد و خصیصهٔ آن‌ها در نیم بستگی آن‌ها است.

جرم برخی از اشکال این حفره‌های سیاه (که در روندهائی که نسبت به آن روندها، **خارجی** محسوب می‌شود، بازتاب می‌یابد) گاه تا حد «خرده ذره‌های بنیادی» کوچک است. فیزیک‌دان معاصر شوروی آکادمیسین مارکف برای این «خرده ذره»های **کیهانی** نام خاص «فریدمون» را برگزیده است (این نام از نام فریدمان و با قبول پسوندی نظیر الکترون و پروتون و نوترون و غیره به دست آمده است). برای بررسی آتی این ذرات که هنوز جنبهٔ فرضی دارد، تعمیم کوانتائی تئوری نسبیت ضرور است. زیرا تئوری کوانتا با جهان صغیر سر و کار دارد و تئوری نسبیت با جهان کبیر و این درست جائی است که این دو تئوری به هم می‌پیوندند و باید بپیوندند تا بتوانند پیدایش و مختصات فریدمون‌ها را توضیح دهند.

مارکف بر آن است که حفره‌های سیاه می‌توانند تا حد تبدیل به «فریدمون» عمر کنند و ضرور نکرده است که روزی به جهان دربسته‌ای مانند جهان‌های دربستهٔ دیگر بدل شوند. آیا این فریدمن‌ها چیزی است مانند پروتون یا یک «خرده ذرهٔ» خاص تازه‌ای است، مطلبی است که هنوز باید تحقیق شود.

کشف مارکف نشان می‌دهد که کیهان از ستارگان غول پیکر ابرکلان تا ستارگان میکروسکوپیک ابرخُرد تشکیل می‌شود و بدین ترتیب مفهوم «بیکرانی» معنای تازه‌ای می‌یابد یعنی چنین نیست که ما از سوئی در ژرفا و در جهان زیر اتمی با خرده ذرات سر و کار داریم و در بلندا و فراخا، در جهان بزرگ، با ستارگان ابرکلان. بلکه خود عالم ترکیب هر دو است: ماوراء بزرگ و ماوراء کوچک.

ما در این بحث خود دربارهٔ ماده، در یک مقطع تاریخی، از مکانیک نیوتن تا فرضیهٔ نسبیت عمومی و خصوصی و سپس مکانیک کوانتا و سرانجام پل‌هائی که بین فرضیهٔ نسبیت عمومی و مکانیک کوانتا زده می‌شود، به اختصار تمام محتوای تحقیقات معاصرین را دربارهٔ عالم کبیر و صغیر نشان دادیم. این بحث، ما را برای ادراک وسیعتر مطالب بعد دربارهٔ تکامل جهان بزرگ

آماده‌تر می‌کند.

در تاریخ جهان‌شناسی یا کیهان‌شناسی (کسمولوژی) می‌توان دو انقلاب بزرگ را ثبت کرد: **انقلاب اول** به سده‌های شانزدهم و هفدهم مربوط می‌شود و به نام کسانی مانند گالیله، نیوتن بانیان مکانیک و هرشل بنیادگذار نجوم امروزی و کیرش هوفر کاشف تحلیل طیفی و هارتمان کاشف فضای میان ستاره‌ای و ادینگتن کاشف ساختمان درون ستاره‌ای و ئورت کاشف چرخش و جنبش سحابی‌ها و هبل کاشف جابه‌جائی در طیف به سوی قرمز (و لذا گسترش جهان) و ترومیلر کاشف بلع نور در بین ستاره‌ها و فریدمان (که از او در بخش گذشته یاد کردیم) مربوط است.

روند انقلاب اول کیهانی تا جنگ دوم جهانی ادامه یافت و مصالح علمی گرد آمده از این انقلاب بسی عظیم و گرانقدر است. ولی پس از جنگ دوم جهانی در اثر تغییرات کیفی شگرف در وسایل تحقیق علمی و کاربرد دستگاه‌های مشاهدهٔ گران‌بهائی که تا چندین ده میلیون دلار می‌ارزد و بسط حیرت‌آور شیوه‌های محاسبه و اندازه‌گیری، **انقلاب دومی** در جهان‌شناسی واقع شد.

پیدایش نجوم رادیوئی و رونتگنی و استفاده از دیگر امواج، استفاده از موشک، از لیزر، از وسایل عکاسی و بصری (اپتیک) ماوراء قوی رنگی و خودکار و افزایش حیرت‌آور قدرت دورنگرها (تلسکوپ‌ها)، ایجاد رصدخانه‌های مداری در ماهواره‌ها، کاربرد شتابگرها (سینگر و فاز و ترون) و شکافتن اتم و هسته (به وسیلهٔ دستگاه توکاماک) وغیره، فهرست ناقصی از این دگرگونی ژرف وسایل تحقیق است.

در این دوران انقلاب دوم جهان‌شناسی، کیهان، که در دوران اول، کیهانی یک رنگ و یک نواخت بود، سخت متنوع و ملون شد. دانش فیزیک به یاری دانش نجوم شتافت و علاوه بر نام‌های «ستاره‌های ثابت و یا سیار» و «کهکشان» و «منظومه»... که وجود داشت، نام‌هائی مانند «کوازار»، «پولساز»، «کلاپساز»، «ابرها و غبارهای آسمانی»، «تراکم سحابی‌ها»، «غول‌های سرخ»، «کوتوله‌های سفید» و غیره و غیره در دانش پدید آمدند.

برای اطلاع خواننده دربارهٔ برخی از مهم‌ترین نام‌ها مانند **کوازار** و **پولسار** و **تراکم سحابی** توضیح می‌دهیم:

**کوازارها** پیش از یک میلیارد سال نوری یعنی قریب ۲۰۰ الی ۳۰۰ مگا پارسک از ما دور هستند. (**مگا** یعنی یک میلیون و **پارسک** از دو واژهٔ «پارالاکس» و «سِکوند» ترکیب شده است و برابر است با ۳/۲۶ سال نوری. **پارالاکس** در یونانی یعنی تغییر و به معنای جابه‌جا شدن ستاره‌ای به نسبت نگرنده است. پارسک فاصلهٔ زمین از ستاره‌ای است که پارالاکس آن یک ثانیه (سکوند) باشد). کوازارها هسته‌های سحابی هستند که فعالیت فوق‌العاده شدید (هیپرتروفیک) دارند. کشف آن‌ها فرزند انقلاب دوم نجومی است. هر یک میلیارد سحابی دارای یک کوازار است. خود واژهٔ کوازار را ستاره‌شناسان آمریکائی با ترکیب واژه‌های Quasi (یعنی شبه) و Star (یعنی ستاره)

درست کرده‌اند و لذا می‌توان به فارسی «ستاره‌وارها» ترجمه کرد.

اما **پولسار**ها ستارگان ماوراء نو (Super Nova) هستند با قطر ده کیلومتر ولی با یک چگالی برابر با چگالی هستهٔ اتم (یعنی $10^{15}$ گرام ـ سانتی‌متر مکعب). پولسارها با تشعشع و تکانه (یا امپولس) گامائی خود، بسیار اسرارآمیز به نظر می‌رسند و می‌توان به فارسی آن‌ها را «ستارگان تپنده» ترجمه کرد.

**تراکم سحابی**ها دارای قطری برابر ۵۰ مگا پارسک (یا قریب ۱۵۳ میلیون سال نوری) است و چند صد سحابی را در بر می‌گیرد که هر سحابی دارای صدها میلیادر ستاره است!

دنبالهٔ بحث را بگیریم:

اکنون که از شیوه‌های پژوهشی سخن گفتیم، پس از توضیحی که به شکل معترضه داده‌ایم، این را نیز بیافزائیم که جهان‌شناسان از اسلوب «همانند سازی» (سیمولاسیون) نیز استفاده کرده‌اند. این اسلوب عبارت است از تحلیل عددی تاثیر متقابل صدها هزار نقطه (ستاره‌ها) طبق قانون نیوتن. کاربرد این اسلوب ثمرات متعددی به دست جهان‌شناسان داد. مجموع این انقلاب وسایل پژوهشی به تعیین مختصات و صفات روند تکوینی ستاره‌ها که آن را در اصطلاح فنی «مازرکسمیک» می‌گویند کمک فراوانی کرد. یعنی این سیر تکوینی در دو گستره روشن شد و به قول دانشمند شوروی آکادمیسین شکولوسکی، رئیس پژوهشگاه جهان‌شناسی شوروی، و آن هم به طور **قطعی** روشن شد. گسترهٔ اول در مورد «درخت»، یعنی در مورد یک ستاره تنها که چگونه پدید و ناپدید می‌شود. گسترهٔ دوم در مورد «بیشه»، یعنی در مورد کل عالم که چگونه پدید شده و به کجا می‌رود.

ما می‌کوشیم موافق دستاورد انقلاب دوم جهان‌شناسی این دو روند تکوین را در این دو گستره (ستاره ـ کیهان) یا درخت ـ بیشه توضیح دهیم.

۱ـ **سیر تکوین ستاره** ـ در اثر پیدایش عدم تعادل درمیدان جاذبه، در میدان‌های گازی ـ غباری کیهانی ابرهای سرد و بسیار درهم فشرده‌ای (که فضای بین ستاره‌ای نام دارند) پدید می‌شوند. سپس بر اساس سوخت هسته‌ای هیدروژنی، در درون این ابرها احتراق آرامی آغاز می‌شود. آن گاه ابرها متورم می‌شوند و به صورت آنچه که پدیدهٔ «غول سرخ» نام دارد، در می‌آیند. و بعد صورت ستاره‌های عادی یا در حالت خاص، صورت ستاره‌های تواءمانی «نوترونی» را به خود می‌گیرند. سرانجام نهائی تکوین این ستاره‌ها، پیدایش چیزی است که «کوتوله‌های سفید» نام دارند و میلیون‌ها بار متراکم‌تر از آب و فاقد منبع سوخت هسته‌ای هستند. برخی‌ها «حفره‌های سیاه» را نیز یکی از حالات مرگ ستاره می‌شمرند ولی چنان که در بخش گذشته دیده‌ایم پیدایش حفره‌های سیاه به احتمال قوی ثمرهٔ جریان دیگری است. در حالی که منظرهٔ جهان طی میلیاردها سال تغییر نمی‌کند، در نتیجهٔ انفجار و تصادم ستاره‌ها تحول در تکوین آن‌ها کاملاً ممکن است.

چنان که بیشه ثابت می‌ماند وای چه بسا که درختان جداگانه از میان می‌روند و جای آن را درختان تازه می‌گیرند، ولی ما کماکان از «همان» بیشه سخن می‌گوئیم.

۲ـ **سیر تکوین جهان** ـ چنان که گفتیم تشعشع بازمانده (رلیک) ما را از سرنوشت جهان تا زمانی که تنها چند ده هزار سال از عمر کیهان ما گذشته و بسی «خردسال» بود مطلع ساخته است. بر پایهٔ محاسباتی که از روی تشعشع بازمانده انجام گرفته، می‌توان گفت که وضع کیهان از هفت میلیارد سال پیش از زمان ما تا هفت میلیارد پس از زمان ما، روی هم رفته یکسان می‌ماند (البته بیشه در نظر است نه درخت). اما وضع کیهان ما در ۲۰ میلیارد سال پیش (یا دقیق‌تر بگوئیم در فاصلهٔ بین ۱۰ الی ۲۰ میلیارد سال پیش، زیرا محاسبه در این مورد دقت خاصی ندارد) به شکل بنیادی دیگرگون بود.

در ۲۰ میلیارد سال پیش کُره‌ای که آن را کیهان‌شناس فرانسوی لومتر «اتم پدر» یا حالت «سنگولر» (یگانه) نامیده، دچار ترکشی شد که ستاره‌شناسان انگلیسی آن را «Big bang» یا «ترکش بزرگ» نام داده‌اند. از آن لحظه گسترش جهان با سرعت ۲۵۰ هزار کیلومتر در ثانیه (یعنی با ۸۰٪ سرعت نور) آغاز شد.

برخی‌ها برآنند که زمانی فرا می‌رسد که این گسترش مهار و متوقف خواهد شد و برعکس روند «فشرش» (انقباض) جای آن را خواهد گرفت تا جهان شاید باز به حالت اولیه بازگردد. ولی این نظریه تائیدی نیافته است و بیشتر جهان گسترشی مورد قبول است.

جهان «سنگولر» مرکب از پلاسما (یا بافت) سادهٔ هیدروژن و هلیوم بود و در حدود ۵ هزار درجه حرارت داشت. علت ترکش را ناپایداری درونی و برهم خوردن تعادل به سود هیدروزن و به زیان هلیوم می‌دانند[۲۲]. پس از ترکش، جهان به لردهای غلیظ تقسیم شد و در اثر فقدان تعادل جاذبه‌ای پاره پاره گردید (پدیده فراگمنتاسیون). دیرتر، یعنی وقتی جهان ۱۰ برابر کوچک‌تر از حالا بود سحابی‌ها و ستاره‌ها پدید شدند.

ترکش بزرگ را نمی‌توان «خلقت» یا «آغاز جهان» دانست، زیرا چنان که اصطلاح لومتر را یادآوری کردیم، یک «اتم پدر» وجود داشت. برخی آن را گسستی می‌دانند که اطلاع ما دربارهٔ پیش از آن، اکنون هیچ است و تصور می‌کنند که **انقلاب سوم کیهان‌شناسی** متوجه کشف این حالت سنگولر و تحولات جهان پیش از آن خواهد شد و در قرن بیست و یکم ستاره شناسان در برابر حل این مسئله قرار خواهند داشت. لذا قاعدهٔ کهنه فلسفی «محال است از هیچ هیچ به عمل آید» (Ex nihilo, nihie) کماکان به قوت خود باقی است. به قول شیخ شبستری:

«عدم موجود گردد؟ این محال است
وجود از روز هستی لایزال است».

اگر ترکش بزرگ را فی المثل ۱۵ میلیارد سال پیش تصور کنیم، قریب ۵ میلیارد سال طول

کشید تا از پاره پاره‌های مرکز گریز نخستین، **کهکشان‌ها** پدید شوند و قریب شش میلیارد سال دیگر طول کشید تا در درون یکی از این کهکشان‌ها **منظومهٔ شمسی** ما پدید آید و سپس قریب ۶۰۰ میلیون سال دیگر طول کشید تا در منظومهٔ شمسی ما **کرهٔ زمین**، مسکن دیرین سال انسان پدید گردد.

دیرینگی زمین ما به چیزی در حوالی پنج تا چهار میلیارد سال می‌رسد و کمی بیش از یک میلیارد سال بعد، سنگواره‌ها (یا فوسیل‌های) «آلگ آبی» و «آلگ سبز»، از نخستین تجلی **حیات** در روی زمین آگاهی می‌دهند. بدین سان بین پیدایش زمین و اولین آثار زندگی فاصله از لحاظ کیهانی چندان زیاد نیست یا دقیق‌تر بگوئیم: قریب یک میلیارد سال کافی بود، برای آن که زمین ما شگرف‌ترین فرزند عالم هستی یعنی «زندگی» را پدید آورد و اگر نه تنها گهواره، به یکی از گهواره‌های بسیار نادر آن در هستی بی‌سر و بن بدل شود.

در این‌جا این نکته را بیافزائیم: وقتی ما از عالم یا کیهان ما (Cosmos) سخن می‌گوئیم مقصد ما «تمام هستی» نیست. کیهان بخشی است از هستی مادی. هستی مادی مفهومی است عام‌تر. کیهان ما محدود است و ما شعاع آن را محاسبه می‌کنیم و از ابعاد آن نیک خبر داریم. این کرهٔ ماوراء عظیمی است مرکب از مجمع‌الجزایر سحابی‌های چند میلیارد ستاره‌ای که کم و کیف آن بر ما معلوم است. ولی کوچک‌ترین دلیلی در دست نیست که هستی مادی به همین کره محدود باشد. چنان که هستی مادی به زمین ما، به منظومهٔ شمسی ما، به سحابی ما، محدود نبوده و نیست به همین جهت برخی از دانشمندان کیهان را ماوراء سحابی (متاگالاکسی) **ما** نام می‌گذارند و برآنند که منطقاً هستی مادی از جهت زمانی و مکانی در وراء آن وجود دارد و باید داشته باشد. ولی این حکم منطقی است و نه تجربی.

محاسبات انقلاب دوم کیهانی تنها به ترسیم مسیر **گذشتهٔ** کیهان محدود نیست. این محاسبات با دقتی که لااقل مورد دعوی کیهان شناسان معاصر است مسیر **آینده** کیهان را نیز ترسیم می‌کند. موافق این محاسبات در $۱۰^{۱۴}$ سال دیگر (یعنی هزار تریلیون سال دیگر!) ستارگان بسیار متراکم (ماوراء چگال) تشکیل خواهند شد. در $۱۰^{۱۵}$ سال دیگر گریز ستاره‌ها از منظومه‌های خود آغاز خواهد گردید. در $۱۰^{۱۹}$ سال دیگر گریز ستاره‌ها از کهکشان‌ها، تبدیل ستاره‌ها به «مرده‌های آسمانی» مانند «کوتوله‌های سفید» رواج خواهد یافت و ضمناً در اثر گسترش عالم فاصله هر ستاره با ستارهٔ دیگر به میلیاردها سال نوری خواهد رسید. توجه کنید که در شرایط امروزی ما به عنوان سیاره با اولین ستاره‌های نزدیک به خود (یعنی خورشید) فقط هشت دقیقهٔ نوری فاصله داریم و فاصلهٔ این ستاره با ستاره‌های نزدیک از چند سال نوری بیشتر نیست! در $۱۰^{۶۵}$ سال عصر رسیدن صفر مطلق و گدازش همگانی اشیاء است. در $۱۰^{۵۰۰}$ سال جهان به قطرات کروی از آهن گداخته بدل می‌شود و در $۱۰^{۱۰۲۶}$ سال ما همه جا با «حفره‌های سیاه» روبرو هستیم. آیا این پایان خود آغاز

دیگری است؟ به هر جهت فاصلهٔ زمانی چندان پندارشکن و انگار ناپذیر است که ضرورتی ندارد ما دربارهٔ وصف چگونگی آن شتاب‌زدگی نشان دهیم.

موافق آن چه که گفتیم، فیزیک معاصر ما را در ژرفا و در بلندا، در زمان و در مکان، به دید وسیعی مجهز می‌کند. ساختار ماده و تکوین عمل‌کرد آن در فواصل زمانی از $۱۰^{۱۵۰۰}$ سال از سوئی ابدیتی برون از وهم و از دگر سو تا بیست میلیارد سال پیش از زمان ما روشن شده است. به علاوه ما از زندگی ذراتی که عملاً بین عدم و وجود می‌زیند (مانند کوارک‌ها که اجزاء فرضی «خرده ذرات بنیادی» هستند) باخبریم و زمان مشخص فیزیکی و مادهٔ مشخص فیزیکی را در دامنه‌ای حیرت‌انگیز ادراک می‌کنیم و ابداً دلیلی نیست که به مرزهای ادراک خود رسیده‌ایم.

## تکوین و تکامل زندگی و شعور

(بنا به روایت زیست‌شناسی و فیزیولوژی فعالیت عالی اعصاب)

در بخش نخست این بررسی، تحت عنوان «دربارهٔ ماهیت و ساختار ماده و تکامل آن در زمان و مکان» بنا به روایت فیزیک و کیهان‌شناسی امروزین یک ترازبندی از تکوین و تکامل ماده به دست دادیم و اینک مایلیم این مبحث را با گفتاری دربارهٔ تکوین و تکامل زندگی و شعور بنا به روایت زیست‌شناسی معاصر و فیزیولژی فعالیت عالی اعصاب دنبال و تکمیل کنیم.

شایان ذکر است که هم در زمینهٔ نخستین و هم در زمینهٔ دوم، مطالب قابل ذکر حتی در چهارچوب بحث فلسفی فراوان است ولی قصد ما نگارش رسالهٔ **جامعی** در این دو مطلب نیست، بلکه متمرکز کردن نور روی آن نکاتی است که رشتهٔ پیوند دهندهٔ منطقی تکامل رانشان می‌دهد و از تازه‌ترین پژوهش‌های دوران پس از جنگ دوم و به ویژه سال‌های اخیر فیض می‌گیرد. لذا بسیار طبیعی است که در بحث ما جاهای خالی و نقائص بسیاری وجود داشته باشد، به ویژه از دیدگاه کارشناسان.

دربارهٔ زندگی و شعور در بررسی «دو جهان‌بینی خردگرایانه» مطالب گوناگونی گفته شده و مصالح این مقاله در حکم تتمهٔ آن‌ها یا در مواردی دقیق‌تر کردن آن‌ها است. ممکن است خواننده‌ای که با دقت آن دو نوشته را مقایسه کند، حتی تفاوت‌هائی بیابد. این امر ناشی از آن است که مؤلف در عرضه داشت مسائل با همان دست که از دانش‌های معاصر ستانده است، تحویل میدهد، یعنی «راوی» است نه «داور» زیرا داوری دربارهٔ این که زندگی چیست و شعور چیست و تکامل زندگی و شعور چگونه بود، چنان که گفتیم، از صلاحیت فلسفه خارج است و به دانش‌های معینی مربوط می‌شود.

دعوی فلسفه فقط تقدم مادهٔ نازیستمند بر مادهٔ زیستمند است که زندگی و شعور از تجلیات آن

است، لاغیر و در میان خود زیست‌شناسان برجستهٔ معاصر دربارهٔ کیفیت ظهور زندگی، تعریف آن و ترسیم مسیر تکاملی آن همیشه توافق نیست و هنوز نکات تاریک بسیاری است که باید روشن شود.

برای نشان دان آن که «لکه‌های سفید» و تهی هنوز در جغرافیای دانش تا چه حد است، مثالی می‌زنیم: وقتی دربارهٔ میکروبیولوژی بدن انسان نوع «خرده گیا» (میکروفلورا)[۲۳] که در امعاء و احشاء انسان می‌زید و نقش مهمی در فعالیت فیزیولوژیک و پیدایش امراض دارد، ما **تازه** شروع به کشف می‌کنیم، پیدا است که این «لکه‌های سفید» در شناخت بغرنج حیات در جهان چه اندازه زیاد است و در واقع نیز توقع آن که این مسائل «به یک ضرب» حل شود، توقع عامیانه‌ای است.

اینک پس از این توضیحات ضرور مقدماتی وارد مطلب می‌شویم:

یاد کردیم که بنا به برخی محاسبات از عمر زندگی در روی زمین (به صورت الگ‌های ابی و سبز) قریب چهار میلیارد سال می‌گذرد. ولی فقط از ۲۰ میلیون سال پیش یعنی پس از ۳ میلیارد و ۹۸۰ میلیون سال از پیدایش زندگی بدوی گیاهی، روند طولانی تکوین انسان امروزی (که انسان عاقل یا Homo sapiens نام دارد) آغاز شد. این روند که آن را «مردمش» (Homonisation) می‌نامند، خود بیست میلیون سال طول کشید و فقط چهل هزار سال پیش یعنی پس از ۱۹ میلیون و ۹۶۰ هزار سال از مبداء و پیدایش انسان‌وارهای اولیه تازه «انسان عاقل» پدید شد و روند مردمش به اوج خود رسید. این طولانی‌ترین زایش یک «نوع» در تاریخ انواع است.

جهان بسی پیر و انسان بسی جوان است!

هنگامی که نخستین انسان‌وارها در عصر زمین‌شناسی «پلیوسن» پدید شدند و برخی از اولین نیاکان ما (که «راما پیته‌کوس» و «پروکنسول» نام دارند) در جهان پای هشتند، این حادثه‌ای بود که می‌توان آن را با «ترکش بزرگ» همانند دانست. با ظهور انواع انسانی افزار سازی، افروختن آتش، دریانوردی، غار نگاری، کشت و دام، ساختن آبادی‌ها، کشف رصدهای ستاره‌ها، زبان، شمارش، خط، دولت، آهن گدازی، بازرگانی، دین و فلسفه و خلاصه تمدن اجتماعی آغاز می‌شود و روندی، شاید به شکل بی‌همتا و یگانه، در کره‌ای حقیر از منظومه‌ای کوچک در یک سحابی از بسیاری سحابی‌های کیهان ما، به راه می‌افتد که می‌تواند در سرنوشت سراپای کیهان اثر گذارد، یعنی با سیر نزولی و کهولت‌زای (آنتروپیک) کیهان در افتد و با کمک سیر صعودی و جوانی‌فزای (نگان تروپیک) تمدن و معرفت، در واقع به جنگ «آنتروپی» جهان برود!؟

این سخنی است بسیار جسورانه، ولی فاقد پایهٔ علمی نیست. گردش محجوب نخستین ایستگاه مداری «سالوت» و پرش نخستین انسان‌ها به ماه و گسیل نخستین پرانه‌های[۲۴] ساخت انسان به مریخ و و زهره خود منادی چنین پدیدهٔ حیرت‌انگیزی است. تردید نیست که عرض و طول کیهان چنان عظیم و نیروهای نهانی آن چنان مقتدرند که نبرد آزمائی زمین خرد و انسان ترد

و کوچک با آن‌ها مضحک است، ولی مگر همین انسان ناتوان عصر یخ‌بندان، پوشیده در پوست پلنگ و خرس و خزیده در اعماق مغاره‌ها نبود که اکنون در فراسوی «یونوسفر»، ماه‌ها در یک اقلیم مصنوعی زندگی می‌کند. پس چرا نتواند گام به گام دامنهٔ سیطرهٔ خویش را در طبیعت بزرگ بسط دهد؟ هجرت (میگراسیون) سرنوشت انسان بود و زیست‌شناس فرانسوی آلبر ژاکار، یک دلیل پیدایش ژنوتیپ‌ها و فنوتیپ‌های مختلف در میان نوع بشر را ثمرهٔ همین هیجان هجرت‌طلبی انسان می‌داند. همین جا باید اضافه کنیم که همین انسان هم اکنون متاسفانه ذخیرهٔ انفجاری عظیمی در اختیار دارد که با آن می‌تواند صدها بار زمین ما را از بین ببرد!! این افتخاری نیست گرچه شاید علامت اقتدار او است. امید است این اقتدار در خدمت زندگی قرار گیرد و نه در خدمت مرگ و بشر از این تنگنای هراس‌آور به سلامت بجهد[۲۵].

باری، تنها یک شکل زندگی تاکنون در کیهان شناخته شده و آن هم همان است که در روی کرهٔ زمین است. زندگی را تنها با بیان یک علامت یا ذکر مشخصات صرفاً شیمیائی نمی‌توان مشخص ساخت. زندگی یک دستگاه یا نظام دارای ساختار (ستروکتور) است. نظامی است بغرنج که در گستره‌های گوناگونی عمل می‌کند. نظامی است باز و مفتوح که با محیط خارج از خود در فعل و انفعال است. نظامی است خودجنبا که انگیزه‌های حرکت و تحول را در درون خویش نهفته دارد.

دربارهٔ زندگی به ویژه از نظر بیوشیمیک تعاریف متعددی ذکر شده که دوام علمی آن کوتاه است و برای دانش امروزین رسا و رضایت بخش نیست. آکادمیسین شوروی اپارین دربارهٔ منشاء زندگی بر آن است که این منشاء به هیچ وجه پیدایش دستگاه **ژن‌ها** نیست. به نظر اپارین[۲۶] دستگاه ژن بعدها پدید شده است و زندگی دارای یک پیش زمینه است و آن تشکیل مخمرها است و آن چیزی که وی «مرزهای یاخته‌ای» می‌نامد و نقش آلبومین را در آن برجسته می‌کند. نظریهٔ «کوآت سروات» (Coazervat) اپارین (که پیش زمینهٔ زندگی است) از همین فرض سرچشمه می‌گیرد.

اما فوکس (Foxe) زیست‌شناس معاصر دیگر منشاء زندگی را در پیدایش یک «خرده محیط» دارای ساختار و خودنظام (خودتنظیم‌گر) می‌داند که در آن اسیدهای هسته‌ای (نوکله‌ئین‌ها) و واکنش «مبادلهٔ مواد» یا سوخت و ساز هنوز به وجود نیامده است. نکتهٔ اضافی و جالب در تعریف فوکس آن است که عامل «خود نظمی» یا «خود نظامی» را در تعریف خود وارد می‌کند و حال آن که این عامل در توصیف اپارین ذکر نمی‌شود.

ولی عیب هر دو مدل (اپارین و فوکس) در آن است که **اطلاع** (انفورماسیون) مربوط به تنظیم مبادله مواد و **خودسازی** (یا خود تولیدی) را در تعریف وارد نمی‌کردند. اگر این دو خاصیت، یعنی مبادلهٔ مواد (یا سوخت و ساز) و خودسازی (خود تولیدی) نباشد، زندگی، تحول و ترقی نیست.

ملر (Meller) زیست‌شناس دیگر معاصر پایهٔ زندگی را «ژن عریان» یعنی ملکول‌های اسیدهای هسته‌ای (نوکله‌ئیک) می‌داند و بر خلاف اپارین، آلبومین (سفیده) را منشاء قرار نمی‌دهد. استدلال

ملر این است که اسید نوکله‌ئیک به خودی خود یک ملکول زیا است.

زیست‌شناسان دیگری مانند ف. کریک و ل. ارگل (Orgel) زندگی را با پیدایش «مکانیسم سنتز و ترکیب آلبومین‌ها» مربوط می‌کنند و معتقدند که همین روند به پیدایش کدهای ژنه‌تیک منجر شده است. نکتهٔ مرکزی در همهٔ این تعریف‌ها به ویژه توجه به جهت بیوشیمیک زندگی است.

اکادمیسین شوروی دوبی‌نین مدیر انستیتوی ژنتیک عمومی فرهنگستان علوم شوروی این نظریات را نوعی «تبدیل‌گرائی» (Reductionisme) می‌شمرد، یعنی بیان این که زندگی از اتم یا ملکول غیر ارگانیک پدید شده و سپس بغرنجی فیزیکی ـ شیمیائی آن افزایش یافته است. دوبی‌نین بر آن است که زندگی یک نظام باز (مفتوح) و خودنظام است که البته فاقد ویژگی‌های کمی در سطح شیمیائی و فیزیکی نیست ولی در سطوح مختلف به صورت ملکول (ژن)، یاخته، عضو، زمره‌های درونی یک نوع یا «زیر نوع» (پوپولاسیون)، نوع (تاکسیون) و زیست سپهر[۲۷] (بیوسفر) وجود دارد.

لذا دوبی‌نین بر آن است که نمی‌توان و نباید با تبدیل‌گرائی زندگی را تنها تاسطح خواص آلبومین یا نوکله ئئن تنزل داد. مواد ویژه مانند آلبومین و اسیدهای چهارگانه نوکله‌ئیک (یعنی آده‌نین، تی‌مین، سی‌توزین و گوآنین) بدون شک در ساخت موجود زنده نقش‌های درجهٔ اول دارند ولی محصور کردن تعریف زندگی به بر شماری ترکیب شیمیائی یاختهٔ زنده، کار را حل نمی‌کند. وحتی به نظر می‌رسد که نخستین زیستمند، دارای سازمان یاخته‌ای نبود و یاخته بعدها به پایه‌ای برای پیدایش عضو(ارگانیسم) بدل شده است.

دوبی‌نین کوشیده است تا منظرهٔ پیدایش زندگی را مشخص کند. او با نظری که اپارین در کتاب زندگی، طبیعت و منشاء تکامل آن (چاپ فرهنگستان علوم، مسکو، سال ۱۹۶۰، ترجمهٔ فارسی از آقای دکترهاشم بنی طرفی ـ انتشارات کتاب‌های جیبی) و زیست‌شناس معروف دیگر شوروی به نام ورنادسکی در کتاب بررسی‌های بیوشیمیک (چاپ مسکو سال ۱۹۴۰) بیان می‌دارند، حاکی از آن که زندگی در چند جای موازی در کرهٔ ما پدید شد، موافق نیست. وی معتقد است که نخستین نظام زیستی که آن را می‌توان «نظام شبه زیستی» (پروتوبیولوژیک) نامید، تنها یک بار پدید شده و سپس جا قرص کرده و اشاعه یافته است.

بسیاری از زیست‌شناسان بورژوائی و از آن جمله زیست‌شناس معروف فرانسوی مونو (Monaud) این تصادفی بودن پیدایش حیات را دلیلی بر فقدان ضرورت آن می‌دانند و اصولاً تصادف را در دستگاه وجود، مقدم بر ضرورت می‌شمرند و آن را نوعی پاسخ به دترمینیزم و جبر علمی مورد قبول مارکسیسم می‌دانند. ولی در واقع تصادف را از جهت فلسفی می‌توان به دو نوع تفسیم کرد: یک نوع تصادفی که به اصطلاح «کلپتره» و «الله بختکی» است و آن‌را در زبان علمی ستوکاستیک (Stochastique) می‌نامند و ناشی از هیچ گونه ضرورتی نیست و ما می‌توانیم آن را

به تصادف عبث تعبیر کنیم. نوع دیگر تصادفی که دیالک‌تیکی است وشکل بیان ضرورت و ناشی از ضرورت اس. پیدایش زندگی ناشی از یک تصادف عبث و ستوکاستیک نیست، بلکه ناشی از یک تصادف دیالک‌تیکی است و این که ضرورت همه جا در جهان به شکل تصادف تجلی می‌کند، ابدا دلیل نیست که ضرورت، جبر و قوانین اداره کننده روندهای طبیعی و اجتماعی، وجود ندارند و تاریخ عالم یک انبوهۀ لغو از حوادث بی‌ربط و غیر مترقب است. این مطلب را در مورد دعاوی زاید بنیادگذران مکانیک کوانتا نیز یاد کردیم.

در واقع از لحاظ بیوشیمیک پیدایش زندگی را باید چنین فرمول‌بندی کرد: اتحاد آلبومین‌ها و اسیدهای نوکله‌ئیک با پلی‌ساکاریدها و لی‌پیدها در داخل تنوع عظیمی ازمحیط شیمیائی خاصی که اپارین آن‌ها را «کوآت سروات» نامیده، منجر بدان شد که این اشیاء بین خود عمل متقابل دارای کیفیت تازه‌ای را آغاز کنند. این یک حادثه یگانه‌ای است که رخ داد و در آن اخگر زندگی به معنای شکل نوینی از جنبش (یعنی جنبش زیستی) شعله زد. خود اسیدهای نوکله‌ئیک نظام‌های «ماتریس‌دار» هستند و این خاصیت اسیدهای نوکله‌ئیک، خودسازی نظام زنده و تکرر آن را تامین کرد. بعدها بروز تحولات دفعی و ناگهانی (موتاسیون) در کدهای ژنه‌تیک موجود زنده، به تحقق روند تحول (اولوسیون) کمک کرد و به تدیج ترقی و تکامل را در اشکال عضوی (ارگانیک) موجود زنده پدید آورد. لذا برای تصور چگونگی پیدایش زندگی، فرضیات کریک و ارگل دربارۀ آن که بذر زندگی در همۀ کیهان افشانده شده و از خارج به جهان ما نقل یافته (فرضیه پان سپرمیا) (Panspermia) لازم نیست و این اندیشه که زندگی و لذا انسان در سراسر کیهان تنها است و در زمین آشیانه دارد، اندیشه‌ای است که باید آن را حتمی ندانست. این امر می‌تواند باشد، البته بدون آن که ضرورتاً آن را حتمی و قطعی بدانیم. به هر جهت زیست‌شناسان زیادی به «تنهائی انسان در کیهان» باور دارند.

دوبی‌نین به دنبال احتجاجات یاد شده دربارۀ چگونگی مکانیسم **زندگی** و پیدایش آن می‌کوشد مکانیسم **تحول** (اولوسیون) را نیز، با توجه به همۀ تناقضاتی که در تعبیر محدود داروینی تحول به وجود می‌آید، حل کند و مشخصات تکامل را در شرایط کنونی نشان دهد. دوبی‌نین در واقع دو نوع تکامل را از هم جدا می‌کند: **تکامل تخصیصی** (Specialisée) که منجر به پیدایش مختصات ثابت و یکنواخت به صورت کشش (تروپیسم)، بازتاب (رفلکس) و غریزه (انستنکت) در گیاه و حیوان می‌شود. و **تکامل غیر تخصیصی** (Non-Specialisée) که منجر به پیدایش آن چنان نیروئی در موجود زنده، به صورت شعور، می‌گردد که می‌تواند دامنه و برد واکنش‌های حیاتی را بسیار متنوع و حتی بی‌پایان سازد. علت پیدایش این تحول چرخشی و ژرف در روند تکامل، همان «نظام باز بودن» دستگاه زندگی است که به صورت «انتخاب طبیعی»، «جذب و دفع»، «وراثت»، «قبول تغییرات شکلی» (یا مورفولوژیک) و در یک کلمه سازگار شدن از روی مصلحت با عوامل محیط

به وسیله قواعد و موازین واکنش‌گری، در می‌آید.

برای توضیح بیشتر وراثت تخصیصی گوئیم: وجود موازین واکنش‌گری به نوع و زیر نوع (پوپولاسیون) امکان می‌دهد از طریق بسط «انحرافات غیر وراثتی» خود را با شرایط پر نوسان محیط زیست سازگار سازند. ولی در تاریخ تکامل، دوران‌هائی در می‌رسد که طی آن تغییرات و نوسان‌های محیط زیست جنبهٔ فوق‌العاده و برجسته‌ای می‌یابد و از حدود نوسان‌ها و تحولات عادی به مراتب فراتر می‌رود. در این شرایط موازین گذشته واکنش‌گری خود را آشکارا نارسا نشان می‌دهند و ضرورت تحول در ژن‌ها (تحولات ژنوتی‌پیک) پدید می‌گردد و به ناچار موازین **جدید** واکنش بروز می‌کند که با شرایط تازه تناسب دارد. این جریان از طرق تجدید ساختمان نسبتاً بطئی ژنوتیپ انجام می‌گیرد. این جریان وراثت نباتی و حیوانی است. ولی وراثت اجتماعی که آن را غیر تخصیصی نامیدیم نوع خاص وراثت است که در ژن‌ها ثبت نیست، وظیفهٔ اساسی از ژن (یاخته‌های ارثی) به نرون (یعنی یاخته‌های دماغی) منتقل می‌گردد. اختیار که خاص مغز انسانی است و در آغاز محدود بود، عملاً غیر محدود می‌شود. لذا تحول انسان بدون آن که تحول بیولوژیک ضرور باشد، می‌تواند بی‌پایان انجام گیرد.

یعنی برای نبات و حیوان که دارای امکان واکنش‌گری محدود هستند، دمسازشدن با محیط تحول باید با تحول در ژن‌ها (ژنوتیپ) همراه شود تا بتوانند با محیط دگرگون شده راه بیایند ولی برای انسان که مغز غیر تخصیصی، مختار وغیر محدود دارد، چنین تحول ژوتیپ ضرور نیست. دیالک‌تیک تحول تخصیصی و غیر تخصیصی بیانگر چگونگی پیدایش انسان است. استدلالات دوبی‌نین دربارهٔ تعریف زندگی و تحول تخصیصی و غیر تخصیصی طنین منطقی باصلابتی دارد ولی بر ما نیست که در این باره داوری نهائی کنیم.

برای آن که از جهت زیست‌شناسی معنای این تحول را درک کنیم، واقعیاتی را ذکر می‌کنیم. هر رشته کروموزوم (اسید دزاکسی ریبونوکله‌ئیک) مرکب است از پنج میلیون جفت نوکله‌ئوتید (که چنان که گفتیم خود بر چهار نوع است). این رشته دارای ۲۰ میلیارد «بیت»[۲۸] اطلاع است. کارل ساگان کیهان‌شناس آمریکائی در این مورد چنین محاسبه‌ای کرده است: بیست میلیارد بیت اطلاع یعنی برابر با ۵۰۰ میلیون کلمهٔ شش حرفی، یعنی ۲۰ میلیون صفحهٔ ۳۰۰ کلمه‌ای، یعنی هزار جلد کتاب پانصد صفحه‌ای! یک باکتری و یا مثلاً یک ماهواره (کارل ساگان ماهواره ویکینگ را مثال می‌زند) که به سیارات منظومهٔ شمسی فرستاده می‌شود فقط چند میلیون بیت اطلاع دارد و نظام ژنه‌تیک ما ۲۰ میلیارد!

ولی مغز انسان که به طور متوسط ۱۵۰۰ گرم است (از هزار تا دو هزار گرم نوسان می‌کند) تا **صد تریلیون** بیت در اختیار دارد! مغز بزرگ (مخ) دارای بیش از ده میلیارد نورون است که هر نورون با هزار تا ده هزار رشتهٔ اتصالی (سیناپس) با نورون‌های دیگر مربوط است. مغز همانند

جهانی دارای چهار برابر جمعیت انسانی است که در برابر هر نفر هزار تا ده هزار تلفن قرار دارد. میزان امکانات ارتباطی مغز بی‌پایان و این خود منشاء انتخاب و اختیار ما است. مولوی رابطهٔ اختیار و انتخاب را چنین بیان می‌کند:

«این که گوئی این کنم یا آن کنم
خود دلیل اختیار است ای صنم!»

اگر کامل‌ترین کامپیوترهای معاصر در هر سانتی‌متر مکعب به طور متوسط یک میلیون بیت اطلاع دارند، مغز در هر سانتی‌متر مکعب دارای ۱۰ میلیارد بیت اطلاع است لذا وزن مخصوص انفورماتیک مغز ده هزار برابر کامپیوتر است. این همان شگفتی اسرارآمیز است که دوبی‌نین آن را تحول غیر تخصیصی نامیده است.

سالوست نویسندهٔ رمی زمانی نوشت: «اساطیر چیزهائی است که هرگز رخ نداده ولی همیشه وجود دارد». سیر تکامل مادهٔ نازیستمند و زیستمند واقعاً ما را در دالان اساطیر سیر میدهد. در کارگاه کندکار طبیعت معجزه‌های شگرفی رخ داده است.

تحول غیر تخصیصی که آن را تحول هماهنگ‌ساز (Evolution harmonisante) نیز می‌گویند نوع ویژه‌ای از تحول است که به علت سرعت تطور محیط در ژن‌ها منعکس نمی‌شود و نوعی لحیم و به هم بستگی روندهای زیستی و روندهای اجتماعی است و بر پایهٔ نیاز اجتماعی انجام می‌گیرد. به عبارت دیگر این تحول در ژن‌ها نیست، بلکه تحول در مکانیسم تنظیم‌گر ژن‌ها است یعنی **عامل اجتماعی** (مانند کار، فراگیری، زبان، اندیشه) همراه با عامل **زیستی** (تحول بطئی در مکانیسم تنظیم‌گر ژن‌ها) دست به دست هم می‌دهند و تکوین انسانی یا «مردمش» را انجام‌پذیر می‌سازند. زیست‌شناس فرانسوی آلبر ژاکار که به ویژه دربارهٔ علل پیدایش زیر نوع یا زمره‌ها (پوپولاسیون) در بشر تحقیق میکند، برآن است که جامعه نقش ضد ژن (Disgenique) ایفاء می‌کند و نقایص ژن را با تاثیر خود برطرف میسازد و حتی افراد از لحاظ ژنوتیپ عقب مانده را می‌تواند به سطح افرادی که دارای ضریب هوش (Iq) عادی هستند برساند. این سخن نوعی تائید نظر دوبی‌نین، منتها از زوایه و دیدگاه دیگر است.

بدین سان بحث کهن دربارهٔ دو منشائی بودن انسان (منشاء آسمانی و منشاء زمینی)[۲۹] که در فلسفهٔ غرب به بحث دیالوژیک (Dialogique) معروف است، به نحوی، مبنا پیدا می‌کند. ولی این ترکیب آسمانی و زمینی، نفی عقل کل در «کل ناچیز» نیست بلکه پیوند بیولوژیک (زیستی) با اجتماعی است و در روند کار مولد است که وحدت مادی و معنوی انجام می‌گیرد و انسان به موجودی دارای آگاهی و آفرینش‌گر بدل می‌شود.

مارکس می‌گوید: «انسان به خود به مثابهٔ موجودی جامع و کل (اشرف مخلوقات) می‌نگرد، یعنی به مثابهٔ موجودی آزاد» (کلیات، جلد ۴۲ صفحهٔ ۹۲). مجهز بودن به **مغز** که یک دستگاه باز و

مفتوح و غیر محدود و اختیارمند است، وجود **کودکی طولانی** که خاص انسان است و به فراگیری وسیع او کمک می‌کند، وجود **جوانی طولانی** که خاص انسان است و به نضج عواطف رمانتیک و خلاقیت کمک می‌کند، **برنامهٔ روزافزون کار اجتماعی و تاریخی**، انسان را در یک مرحلهٔ کیفی که با حیوان غیرقابل قیاس است، قرار می‌دهد.

## منابع

در نگارش این بررسی از جمله از منابع زیرین استفاده شده:

۱) ا. س. شکولوسکی، عضو پیوستهٔ آکادمی علوم اتحاد شوروی، رئیس انستیتوی کیهانی. دوانقلاب کیهانی و نتایج آن، ۱۹۷۸.

۲) کارل ساگان. نظریاتی دربارهٔ تحول عقل انسانی، ۱۹۷۷.

۳) پرفسور آلبر ژاکار (معلم ژنه‌تیک پوپولاسیون در دانشگاهای پاریس و ژنو).
ژنه‌تیک مخالف اندیشه‌های پیش ساخته است، فوریهٔ ۱۹۸۰، پاریس، مجلهٔ اکسپرس.

۴) ن. پ. دوبی‌نین. آکادمیسین، مدیر انستیتوی ژنه‌تیک آکادمی علوم اتحاد شوروی. دیالک‌تیک پیدایش زندگی و انسان، ۱۹۷۹.

۵) ب. باراباشنکو. دکتر در علوم فیزیک و ریاضی. اینشتین و اندیشهٔ معاصر طبیعت‌شناسی، مارس ۱۹۸۰

## ژرفش روز افزون شناخت علمی انسانی در مسئلهٔ ادراک وجود

در فلسفهٔ کلاسیک ما اعم از مشائی یا اشراقی یا کلامی بابِ وجود محل معتبری دارد و بحث مشبعی دربارهٔ درجات وجود (از واجب و ممکن و ممتنع)، اَصالت وجود و یا اصالت مهیت و غیره انجام میگیرد که بسیار مفصل است و ما قصد تکرار آن را در این وجیزه نداریم.

بررسی مسئلهٔ وجود و نحوهٔ معرفت بدان به نام «علم الوجود» یا «هستی‌شناسی» از قرن هفدهم در فلسفهٔ اروپائی به صورت مبحث مستقل درآمد. ولف فیلسوف و دانشمند آلمانی در سال ۱۷۳۶ اصطلاح «انتولوژی» (Ontologie) را برای این دانش برگزید[۳۰] و اصولاً فلسفه را به سه بخش یعنی «الهیات تعقلی» و «جهان‌شناسی» (کسمولوژی) و «روان‌شناسی» تقسیم نمود و متذکر گردید که هستی‌شناسی بخشی است از «الهیات تعقلی». پرداختن به مسئلهٔ وجود در فلسفه آلمان از دکارت تا هوسرل جای ویژه‌ای دارد. ن. هارتمان یکی از فلاسفه معتبر آلمان کتابی تحت عنوان دربارهٔ مبانی علم الوجود (H. Hartman: Zur Grndlegung der Ontologie) نوشت که باید عده‌ای از «وجودیون» فلسفهٔ معاصر از قبیل هوسرل، هایدگر، یاسپرس، سارتر را از دنبال‌گیران مکتب او دانست. این که وجود چیست و کدام بخشی یا شکلی یا جلوه‌ای از وجود زمینهٔ خاص تعمق فلسفی است مورد بررسی این فلاسفه قرار گرفت. چون هدف ما سیر در تاریخ فلسفه نیست، بلکه تنها اشاره و دادن چارچوب تاریخی مسئله است در این مباحث نیز وارد نمی‌شویم.

هگل در آثار خود (هگل، کلیات به زبان روسی، ج۱،ص ۷۰) علم الوجود را بررسی ماهیت همهٔ انواع موجودات می‌داند و می‌نویسد وجود عبارت است از «تعریف تجریدی (یا تعریف مجرد) از ماهیت»، و نیز می‌گوید: «وجود نگرش تعقلی صرف به موضوعاتی است که (آن موضوعات)

تنها به کمک عقل قابل ادراک هستند» (همانجا: صفحات ۶۵ـ۶۴). هگل می‌گوید «علم الوجود قادر نیست احکام خود را به کمک استخراج منطقی به دست آورد: لذا مجبور است آن‌ها را تصادفاً برشمرد. پاسخ به سئوال این که «مضمون آن‌ها چیست؟» تنها می‌تواند به **تصور کردن** و **اطمینان دادن** و گاه صرفاً بر فقه‌اللغه، مبتنی باشد.» (همانجا: صفحهٔ ۷۱)

بدین سان هگل ادراک وجود را کار عقل می‌داند ولی معتقد است که دانش هستی‌شناسی قادر به بیان قوانین شناخت وجود نیست و به ویژه نمی‌تواند «مضمون» وجود را با استدلال ارائه دهد، فقط باید ما را به داشتن تصوری دربارهٔ وجود قانع سازد و یا به ما اطمینان دهد که مضمون وجود چنین است، یا صرفاً با واژه‌ها بازی کند.

با آن که سخنان ژرف هگل دربارهٔ «علم الوجود» متداول در دوران او و پس از او صادق است، کسانی از فلاسفهٔ معاصر کوشیدند برای علم الوجود مبانی تعقلی معینی بیانگارند و مسئلهٔ عقل و اشراق را نیز حل کنند. زیرا تقریبا همه به این نتیجه می‌رسیدند که کمیت عقل برای ادراک درجات بسیار عام وجود، وجود بحت و بسیط، وجود عالی و کامل، لنگ است و جائی است که باید دل جای سر، الهام جای عقل، اشراق جای منطق را بگیرد.

ژاک ماری‌تن فیلسوف نئوتومیست معاصر فرانسوی در کتاب معروف خود موسوم به برای آن که متحد کنی، باید متمایز سازی، یا علم الوجود دانش‌ها[۳۱] کوشید تا به شیوهٔ ارسطوئی (زیرا وی یک فیلسوف نو مشائی و پیرو فلسفهٔ قدیس تُماس از شهر اکوئیناس است) درجاتی برای عقل قایل شود و نظریهٔ عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل مستفاد و عقل فعال را احیاء نماید و مدعی شود که درک وجود در تمام درجات آن از نازل تا عالی، از مرکب تا بسیط، از عینیات تا ذهنیات، از محسوس تا مجرد میسر است، منتها به کمک درجات مختلف عقل یا به سخن او ادراک تعقلی (Intellection). ژاک ماری‌تن می‌گوید: هدف طبیعت‌شناسی معرفت جوهرهای منفرد یا «سوبستانس»های جدا جداست و درک ماهیت آن‌ها را به دست نمی‌دهد زیرا طبیعت‌شناسی تنها به تعقلی تکیه می‌کند که همه جا «قانون» را جانشین «ماهیت» می‌کند. این نوع ادراک تعقلی را ژاک ماریتن «پرینواتیک» (Perinoéthique) می‌نامد.

اما فلسفه طبیعت که از طبیعت‌شناسی عام‌تر است عقل را به ادراک ماهیت اشیاء می‌رساند و آن ماهیت حسی است یعنی ماهیت متغیری است که قابل ادراک برای حس است و فلسفه از راه «علائم» (مانند علائم زبانی و ریاضی و منطقی و شیمیائی و غیره) این ماهیت حسی را بر ما معلوم می‌سازد. به این ادراک تعقلی ژاک ماریتن نام ادراک تعقلی «دیانواتیک» (Dianoéthique) می‌دهد.

اینک گامی بالاتر می‌گذاریم و به دانش ماوراء طبیعت یا متافیزیک می‌پردازیم. موضوع این دانش هستی ناب و وجود بحت و بسیط است. برای ادراک این هستی متعال (ترانسن دانتال)

ادراک تعقلی به یاری تشبیه و تمثیل (آنالوژی) عمل می‌کند یعنی ادراک تعقلی «آنانواتیک» (Ananoéthique) را به کار می‌بندد.

در این‌جا ژاک ماریتن، به شیوهٔ انجیل و دیگر متون مقدس که از راه ارائه آیات و بینات و ضرب امثال خواستند عقل انسانی را با وجود متعال آشنا کنند عمل می‌کند و در مجموع تئوری او دربارهٔ «ادراک تعقلی» (Intellection) که می‌خواهد به کمک آن معارف انسانی را متحد سازد، نسبت به این تئوری در نزد ارسطو و ابن سینا و ابن رشد نوعی اختلاف نشان می‌دهد و تلاشی است برای قرار دادن تشبیه و تمثیل (که ارسطو آن را درمقامی پائین‌تر از قیاس و استفراء قرار می‌داد) در بالاترین مقام. این کشش ژاک ماریتن مستقیماً با الهام از قدیس تُماس است. بعلاوه اهمیتی که مسئلهٔ تمثیل و تشبیه و یافتن وجوه مشترک و منطبق بین اعیان مختلف در سیبرنتیک پیدا کرده و بحث‌هائی که در دانش امروز دربارهٔ «یکسان دیسی» (Isomorphisme) و «همدیسی» (Homomorphisme)[۳۲] مطرح شده، به ژاک ماریتن پایه می‌دهد که نقش تشبیه و تمثیل را بالا ببرد.

برای شناخت اعیان وجود در کلیت و جامعیت آن‌ها در شرایط کنونی رشتهٔ علمی خاصی پدید آمده است که رشتهٔ بررسی سیستم‌ها نام دارند.

از دیدگاه «سیستم‌شناسی» (Systémologie) در زمینهٔ شناخت اشیاء و پدیده‌ها، دم به دم مقولات علمی تازه‌ای پدید می‌آید که از جهت منطقی و ماهوی به این شناخت کمک موثر می‌کند.

سیستم‌ها را، به طور عموم، به دونوع تقسیم می‌کنند: ۱ـ سیستم‌هائی که دارای کلیت و جامعیت هستند، یعنی در مجموع یک «یک کل واحد» را تشکیل می‌دهند، فرضا مانند بدن انسان؛ ۲ـ سیستم‌هائی که در بین اجزاء مرکبهٔ آن‌ها چنین پیوند سرشتی و ارتباط ذاتی کاملی وجود ندارد، بلکه تا حدی ارتباط آن‌ها مکانیکی و عمل‌کردی است و گاه آن‌ها را انبوهه و سیستم‌های تجمعی (Summatif) نام می‌گذارند، مثلاً مانند یک کارخانه و یا یک خانه که در عین آن که یک سیستم است، دارای آن کلیت عضوی و سرشتی نیست که دربارهٔ مثلاً پیکر انسان یا درخت یا حتی دریا، وزش باد، تودهٔ ابر می‌توان گفت.

این تقسیم‌بندی از جهت درجهٔ سرشتی بودن پیوند درونی سیستم و شدت وضعف این پیوند است. ولی یک سلسله تقسیمات دیگر نیز در سیستم‌شناسی انجام می‌گیرد و برحسب آن که منشاء سیستم چه باشد (طبیعی یا مصنوعی) و جنس و مضمون سیستم چیست (مادی یا معنوی) و پیدایش سیستم از جهت قانون علیت چگونه است (جبری یا احتمالی) و رابطه‌اش با محیط پیرامون در چه حدی است (باز یا بسته)، سیستم‌ها راتقسیم می‌کنیم.

فیلسوف معاصر شوروی ف. گ. آفاناسیف، دربارهٔ سیستم‌ها طبقه‌بندی دیگر عرضه می‌دارد. وی می‌گوید: سیستم‌ها به طور عمده به غیر مصنوع یا طبیعی، مصنوعی و عقلی یا فکری (Conceptual) قابل تقسیم هستند. سیستم‌های طبیعی و غیر مصنوع مستقل از ارادهٔ انسان پدید

شده‌اند و رشد یافته‌اند مانند هسته، اتم، ملکول یاخته، عضو، وجود مفرد انسان یا حیوان، اجتماع حیوانی یا گله و یا انسانی که جامعه نام دارد. اما سیستم‌های مصنوع بسیار متعددند که نتیجهٔ پروژه‌بندی و ساخت انسان برای اجراء عمل‌کردهای معینی است مانند مکانیسم‌ها (ماشین‌ها) سازمان‌ها، افزارهای فنی، و نیز رفتار و عمل آدمی. این سیستم‌ها از اشیاء و مصالح طبیعی و انسانی، موافق قوانین طبیعت یا جامعه، ساخته می‌شود. و سرانجام سیستم‌های فکری یا مقولاتی (کنسپتوئل) و معنوی (ایده‌ئل) به صورت سیستم‌های تجریدی (تصورات، اوهام، تئوری‌ها، اسلوب‌های منطقی و غیره) به شکل عینی وجود دارد.

این تنها دو نمونه از تقسیم‌بندی سیستم‌هاست که معرفت ما را به واقعیت و درجه‌بندی وجود تقویت می‌کند و باز هم نظیر این تقسیم‌بندی‌ها را می‌توان ذکر کرد ولی چون به هر جهت محتوی یکی است ذکر آن موجب اطالهٔ سخن است.

سیستم‌شناسی (سیستمولوژی) راه تازه‌ایست برای شناخت و علامت‌گذاری وجود از دیدگاه تعقل فلسفی ولی نه به شیوهٔ مثلاً نئوتومیستی ژاک ماریتن که به بررسی عینی واقعیات وجودی (Entité) نمی‌پردازد، بلکه از راه دیگر، از راه ساخته‌های عقلی **دل‌خواه** (Ens ratio) وارد می‌شود و این که این ساخته‌های عقلی چه و چگونه باشد «بعدد انفس الخلائق» می‌توان احتجاجات تجریدی شبه منطقی لمس‌ناپذیر و کنترل‌ناپذیر کرد و نیروی پندار آفرین «خرد» یعنی قدرت تجریدی مغز را به کار انداخت و با سرهم‌بندی گوشه و کناری از واقعیت دم به دم مقولات و احکام تازه آفرید. مولوی به شیوهٔ خود این روش «استدلالی» فلاسفهٔ زمان خود یعنی فلاسفه سکولاستیک را به سود درک عمیق‌تری که از واقعیت داشت رد می‌کرد و می‌گفت:

پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

راه دیگر معرفت وجود تجارب فیزیک، شیمیائی و بیولوژیک است. فیزیک معاصر به کمک شتابگرهای غول‌پیکر معاصر دم به دم در شناخت ساخت جهان زیر آتمی (سوب اتمیک) پیش می‌رود و دم به دم «اجزاء بنیادین» تازه به تازه‌ای کشف می‌کند. طی دههٔ ۱۹۴۰ تا ۱۹۵۰ گروه حیرت‌انگیزی از «اجزاء بنیادین» کشف شد که تعداد آن‌ها را از تعداد عناصر شیمیائی نیز در گذراند. بعدها با کشف آنچه که «کوارک» نام گرفت جزء بنیادین اجزاء بنیادین کشف شد. این کشف به پروفسور مری جل من Murray Gell-mann (انستیتوی تکنولوژی کالیفرنیا) تعلق دارد. وی گفت که از التصاق کوارک‌ها که آن‌ها را به سه نوع (بالا، پائین و عجیب) تقسیم کرد، اجزاء بینادین مانند پروتون و نوترون و غیره ساخته می‌شوند. ابتدا تصریح می‌کردند که کوارک یک جرم مادی نیست، بلکه تنها یک واقعیت ریاضی است و اخیرا روشن شده است که کوارک نیز مانند الکترون و پروتون خرده ذرهٔ واقعی است. در ۱۹۷۴ کوارک چهارم به نام «افسون» (Charm) کشف شد.

موافق خبری که در ۱۱ اوت ۱۹۸۰ در مجلهٔ آمریکائی «نیوزویک» درج شده، اخیراً در شتابگر عظیم دانشگاه کرنل در ایتاکا (نیویورک) وجود کوارک پنجمی به نام «زیبائی» ثابت شده است و کاشف آن ادوار ثرندایک (Thorndike) از دانشگاه رچستر است و چشم به راه کشف کوارک ششمی هستند که از پیش نام «حقیقت» به آن داده شده است. خاصیت شگفت‌انگیز کوارک آنست که بار الکتریکی آن ضریب یک سوم بارالکتریکی الکترون است و تا کنون «مشاهده نشده» و حتی تا دیری وجود آن مفروض تلقی شده است. توضیح آن که تاثیرات متقابل الکترومانیه‌تیک و جاذبه‌ای که دارای برد طولانی است، مدت‌هاست در دسترس معرفت دانشمندان قرار دارد. اما در داخل برخی از تاثیرات متقابل، تئوری‌هائی وجود دارند که با اصابت و دقت، برخی گستره‌های محدود را توضیح می‌دهند. در حال حاضر بررسی تاثیرات متقابلی که دارای قدرت **فوق‌العاده** کم برد (یا کم دامنه) هستند، اهمیت بزرگی کسب کرده است. این تاثیرات متقابل فوق‌العاده کم برد در ساختار ذرات بنیادین نقش مهمی دارند. لذا باید تاثیرات متقابل ذرات بنیادین در فواصل هر چه کمتر را مورد بررسی دقیق قرار داد. برای نیل بدین منظور تجربیاتی به نام «تجربیات افشان» (درآلمانی Streuexprimente) با ذرات بسیار سریع و دارای انرژی فراوان ضرور است، و هم چنین به منظور حصول کامیابی در این تجربه تدارک **شتابگرهای** هر چه بزرگتر و قویتر ضرور می‌شود. تجاربی که شده است به فرضیات مختلفی دربارهٔ ذرات بنیادین منجر شده است که یکی از آن‌ها فرضیهٔ کوارک‌هاست. اگر خبر مجلهٔ نیوزویک دربارهٔ کشف فیزیک‌دان جوان «ثرندایک» درست باشد و اگر اطلاعات مربوط به وجود شش نوع کوارک مسلمیت علمی داشته باشد (که اینجانب برای تائید یا تکذیب آن ابداً صلاحیت ندارم) در آن صورت باید گفت که نظر لنین دربارهٔ «پایان ناپذیری الکترون» بار دیگر تائیدی درخشان می‌یابد و ما در معرفت به اشکال وجود وارد مراحل تازه‌ای می‌شویم.

فیلسوف و علم‌شناس سرشناس شوروی آکادمیسین کدرف در شمارهٔ ششم سال ۱۹۸۰ مجلهٔ معتبر مسائل فلسفی در مقاله‌ای دربارهٔ «تازه‌ترین انقلاب در علوم طبیعی» منزل‌گاه‌ها و مقامات معرفتی و اسلوبی انسان تجربه‌گر را برای شناخت وجود تقسیم‌بندی کرده است که به نظر اینجانب تعمیم فوق‌العاده مهم فلسفی است و وجودشناسی علمی را با ترازبندی جامعی تکمیل می‌کند.

کدرف می‌نویسد[۳۳]: وقتی ما بخواهیم انقلابات در علوم طبیعی را توصیف کنیم، می‌توانیم منزل‌گاه‌های زیرین را در سیر معرفت علوم طبیعی از هم بازشناسیم:

۱ ـ منزل‌گاه اول عبارت است از احتراز «مشهود بلاواسطه»، به مثابهٔ تنها منبع دانش و معرفت انسانی و تنها ملاک حقیقت علم در مورد اشیاء و پدیده‌های جهان. معلوم شد که «واقعیت» از طریق تصور امور نامشهود و نادیده‌ای (که به شکل و شمایل مشهود و دیده شده تصور می‌گردد) دقیق‌تر می‌تواند در ضمیر ما بازتاب یابد. بر این اساس است که علم واقعی (نه فرضی و تجریدی)

دربارهٔ طبیعت پدید می‌گردد.

بدین سان در منزل‌گاه نخستین مسئلهٔ رابطه واقعیت با مشهود (دیده شده) مطرح گردید.

۲ ـ منزل‌گاه دوم عبارت است از احتراز قبول ثبات مطلق طبیعت، طبیعت تغییرناپذیر. در نزد گذشتگان این اعتقاد به ثبات و و تقرر و تغییر ناپذیری طبیعت نتیجهٔ قبول اعتبار «مشهودات» بود. در عالم مشهودات طبیعت از خود ثبات و تقرر نشان میداد. به جای **ثبات مطلق**، نوبت به قبول **ثبات نسبی** اشیاء و پدیده‌ها رسید. یعنی برای طبیعت سیالیت درونی و حرکت استکمالی قائل شدند. قبول سیالیت اشیاء و پدیده‌ها و متناسب با آن، یافت یک رشه مفاهیم علمی که این سیالیت را در خود منعکس می‌سازند، سرانجام منجر به رخنهٔ شیوهٔ تفکر دیالک‌تیکی، شیوهٔ تفکر پویا در دانش‌های طبیعی شد.

بدین سان در منزل‌گاه دوم معرفتی مسئله ثبات و سیالیت مطرح گردید.

۳ ـ منزل‌گاه سوم عبارت است از احتراز قبول وجود «عنصرهای ابتدائی»، «اجزاء بنیادین» که گویا اولیه‌ترین، بسیط‌ترین، نهائی‌ترین اجزاء در ساختمان ماده هستند و در حکم آجرهای سازنده کاخ رفیع عالمند. ترقی و پیشرفت علم (چنان که در مسئلهٔ تئوری کوارک‌های دیدیم) بقایای این طرز تفکر متافیزیکی را که عالم از آجرهای بسیط اولیه (مانند اتم‌های اپیکور و مونادهای لایب نیتس) تشکیل شده از علم می‌راند.

بدین سان در منزل‌گاه سوم معرفتی این مسئله مطرح شد که آیا عالم را تگ و بنی هست یا نیست و این سخن لنین دم به دم ثابت می‌شود که جهان را تگ و بنی نیست.

۴ ـ منزل‌گاه چهارم عبارت است از احتراز قبول این که همه چیز در جهان به نحوی از انحاء دارای خاصیت عیانی و دیداری است یعنی دارای چهرهٔ محسوس است و می‌توان از آن یک مدل مکانیکی ساخت. روشن شد که امر واقعی به شیوهٔ «غیرعیان» و «نادیداری» به ویژه به کمک تجریدات ریاضی (که عاری از خاصیت مدل‌پذیری محسوس است) **بهتر** منعکس می‌شود. مدل‌های محسوس قادر نیست واقعیت را در بعد زمانی و مکانی ماوراء خرد و پیوند و پویائی گردبادی آن (درجهان سوب اتمیک) به درستی و اصابت منعکس کند و حال آن که تجریدات ریاضی از عهدهٔ آن بر می‌آیند.

بدین سان در منزل‌گاه چهارم مسئلهٔ عیان (دیداری) بودن و مجرد بودن مطرح شد. مسئلهٔ مدل‌سازی محسوس و معرفت از طریق تجریدات ریاضی مطرح شد.

۵ ـ منزل‌گاه پنجم عبارت است از احتراز از «معلومیت» موضوع بررسی و این که حتما باید به معنای وجود مفرد و مستقل و جداگانه در نظر گرفته شود. ما در کنار «وجود واقعی» با «وجود ممکن یا مفروض» سر و کار می‌یابیم (مانند کوارک‌ها). در این‌جا واقعیت بیشتر و با توفیق زیادتر از طریق تصور اجزائی بازتاب می‌یابد، که به معنای عادی کلمهٔ «وجود»، وجود ندارند بلکه

وجودشان در مرز عدم و وجود، در مرز امکان و واقعیت، در مرز مجاز و حقیقت، هستند و نیستند. اینند و آنند، یعنی به شکل موهوم و مجاز و به حالت امکان وجود دارند.

بدین سان در منزل‌گاه پنجم مسئلهٔ امکان و واقعیت، مسئلهٔ وجود ممکن و وجود واقعی مطرح می‌گردد.

طرح آکادمیسین کدرف که ما کوشیدیم آن را روشن‌تر و گسترده‌تر بیان داریم، ژرفش معرفت ما را در ماهیت‌ها، از سطح به عمق، از سکون به حرکت، از بزرگ به کوچک، از کوچک به ماوراء خرد نشان می‌دهد و روشن می‌سازد که معرفت وجود چگونه در سطوح و مقامات مختلف قرار دارد و چگونه نمی‌توان آن را ساده کرد و یا آنچه را که برای درکش وسایل ویژه تجربه لازم است، به کمک عقلیات تجریدی «مکشوف ساخت». این نوعی تکرار مبحث عالم شهادت و عالم غیب است. منتها غیب در این جا اجنه و عفاریت نیست، بلکه تا آنجاست که حتی مدل سازی‌های علمی آن را صید نمی‌کند و تنها پرواز افلاکی فرمول‌های بغرنج و معادلات ریاضی قادر است آن را در درک ما بگنجاند.

همهٔ این‌ها تائید دو حکم کلی‌تر است: **اول آن که** انسان قادراست واقعیت را باعلم خود احاطه کند؛ **دوم آن که** این واقعیت را تنها با سه تکیه گاه «تجربهٔ علمی»، «پراتیک اجتماعی» و «انتزاع منطقی» قادر است **گام به گام** کشف نماید و راه دیگری برای معرفت جز علوم طبیعی و اجتماعی همراه وسایل منطقی و ریاضی و تجربی و مدلی وجود ندارد و مسیر این معرفت ژرفش در ماوراء بزرگ و ماوراء خرد است که با شرکت سراپای انسانیت تاریخی قابل تحقق است.

لذا ادراک چگونگی وجود و درجات آن نه کار فیلسوف گوشه‌نشین است و نه کارعارف مرتاض، بل در امر معرفت نیز این حکم قرآن صادق است: «**لیس للانسان الا ما سعی.**»

## دربارهٔ تضاد و اشکال آن

مارکسیسم در جستجوی یافتن منبع تحول ماهیت‌ها، بررسی تضادهای نهفتهٔ در ماهیت‌های عینی را، مهم‌ترین اسلوب دیالک‌تیکی می‌شمرد که نه فقط قوانین ذاتی یک روند را روشن می‌سازد، بلکه شیوهٔ حل تضادها را نیز به دست می‌دهد.

دربارهٔ تضاد سخنرانان گوناگونی، با استفاده از رسانه‌های گروهی، سخت مشغول بحث و اظهارنظر هستند. در مورد جدی‌ترین و مطلع‌ترین آن‌ها باید گفت: وقتی به سخنانشان به دقت گوش می‌دهی، یا آثارشان را می‌خوانی، به یک نکته شگفت‌انگیز پی‌می‌بری و آن این که: مدعیان مطلبی را که رد می‌کنند ابداً بررسی نکرده‌اند و آنچه که «رد می‌کنند» غالباً تصورات واهی خود آن‌ها یا مطالب سطحی است که در گوشه و کنار خوانده‌اند. برخی دیگر از این «رد کنندگان»، که نمی‌توان آن‌ها را افراد واردی به مسائل فلسفی و مطلع شمرد، بلکه صرفاً اغراض و هدفهای سیاسی خاصی را دنبال می‌کنند، مسئله را اصولاً به یک «کاریکاتور» تمام عیار تبدیل کرده‌اند. آن‌ها تضاد دیالک‌تیکی را طوری توضیح می‌دهند که گویا مارکسیست‌ها دچار بیماری جنون‌آمیز خصومت‌زائی هستند و دشمن همبستگی انسانی و حل اختلافات بشری از راه دوستی و همبستگی و شور و مشورتند و در اثر نهاد «ابلیسی» که دارند، هه جا می‌خواهند آتش افروزی کنند و برعکس، این آن‌ها هستند که خواستار «توحید» برپایهٔ حل عادلانهٔ اختلافات از طریق مسالمت آمیزند. وجه مشترک دو گروه آنست که، همه رد کنندگان تضاد دیالک‌تیکی، این تضاد را در نقطهٔ مقابل توحید قرار می‌دهند و حال آن‌که این دو مطلب، از جهت موضوعی، مطالب مستقل‌اند.

اشکال کار اینجاست که مسئله تضاد نه تنها از مهم‌ترین مسائل در بینش دیالک‌تیکی مارکسیستی است، بلکه از پیچیده‌ترین مسائل است. حتی در درک و طرح آن، تئوری‌دان‌های سرشناس و پر دعوی مارکسیسم (مانند استالین و مائوتسه دون) نیز دچار اشتباهاتی گاه بسیار جدی شده‌اند. حقیقت آنست که کلاسیک‌های مارکسیسم (یعنی: مارکس، انگلس و لنین) که سخنانشان دارای

سنجش و ژرفا و همه‌سویگی علمی شگفت‌آوری است، در این مسئله یک سلسله نظریات گرانبها، ولی اجمالی و گاه در متن تحلیل‌های مشخص گفته‌اند که به ناچار محل بحث و نقد و بررسی را از لحاظ صرفاً فلسفی برای طرح و حل جامع مسئله باز می‌گذارد. لذا با همهٔ اهمیت نظری و انکارناپذیر مسئله تضاد در دیالک‌تیک، بحث دربارهٔ حدود و ثغور این مسئله تا امروز هم ادامه دارد حتی دائرةالمعارف پنج جلدی فلسفی اتحاد شوروی، که از منابع مهم توضیح جهان‌بینی مارکسیستی است، در این زمینه به ناچار دو مقاله منتشر کرده، که دو نقطه نظر مهم را منعکس می‌کند، و تصریح کرده است که:

**«در نوشتارهای فلسفی در این مسئله نقطه نظرهای مختلفی وجود دارد و لذا هیئت تحریریه دائرةالمعارف دو مقاله در این زمینه نشر می‌دهد که منعکس کننده دو نقطه نظر اساسی است.»** (جلد ۴، صفحهٔ ۴۰۳)

معنی سخن آنست که، حتی نقاط نظری که دائرةالمعارف آن‌ها را «غیر اساسی» می‌داند نیز وجود دارد. به این جهت مایهٔ حیرت است که «ردکنندگان» بر اساس کدام «مارکسیسم» مطلب را بریده و قطع و فصل کرده‌اند و حالا رد می‌کنند؟!

از آن‌جا که در این زمینه اعتبار سخنان کلاسیک‌های مارکسیسم، که خود آورندگان اصلی آموزش علمی و انقلابی مارکسیستی هستند، مورد تردید هیچ یک از بحث کنندگان مارکسیس نیست، ما برای آن که نظر من درآوردی جداگانه خود را در این‌جا مطرح نکرده باشیم، می‌کوشیم تا این سخنان را با اندک توضیح ضرور در این‌جا نقل کنیم، تا «رد کنندگان» اقلاً بدانند که مسئله چگونه طرح شده است.

یک سلسله مفاهیم خویشاوند مانند **تضاد** (در فرانسه: کنترادیکسیون)، **تناقض** (آنتاگونیسم)، **تخالف** (آنتی‌نومی)، **تباین** (پارادکس)، **تقابل** (اپوزیسیون)، **انقطاب** (پولاریزاسیون) وجود دارد که بحث را دشوار می‌سازد. مارکسیسم از این مفاهیم، نه بر اثر بافته‌های ذهنی و مدرسی فلاسفه، بلکه بر اساس بررسی واقعیت (و در نزد **مارکس** بررسی تولید کالائی و در نزد **لنین** نظام امپریالیستی) سخن گفته است و بنا به اصطلاح **انگلس**، به مکیدن سر انگشت اوهام و تصورات دل بخواه نپرداخته است.

دربارهٔ ترجمهٔ فارسی این مصطلاحات مشاجره نمی‌کنیم و می‌توان معادل‌های دیگری جست. هدف ما الفاظ نیست، بلکه محتوی و موضوع عینی آنهاست.

**مارکس** و **انگلس** در نقد نظریات **هگل** و سپس در طرح مسائل مورد تحقیق خود، ناچار مسئله تضاد و اشکال مختلف بروز آن‌را بررسی کرده‌اند.

**مارکس** درکتاب سرمایه (یعنی جائی که بیشتر از هر اثر دیگر، بررسی دیالک‌تیک تضاد در نمونهٔ مشخص کالا و تولید کالائی سرمایه‌داری بعمل آمده) تضاد را «**سرچشمهٔ سراپای دیالک‌تیک**»

می‌داند. **لنین** تضاد را «**هسته**» و «**ماهیت**» دیالک‌تیک می‌شمرد و بر آنست که «**دیالک‌تیک در واقع عبارت است از بررسی تضاد در ماهیت و سرشت اشیاء**» (کلیات، جلد ۳۸، صفحه ۲۴۹)

مقولهٔ «**تضاد**» در معنای دیالک‌تیکی آن از طرف **هگل** مطرح شده، ولی **مارکس** این مقوله را در نزد **هگل**، مانند دیگر مقولات، عیناً نپذیرفته است، بلکه به آن «**نقادانه**» برخورد کرده و به جستجوی یافتن یک **اسلوب عینی** برای بررسی این مقوله دست زده است.

**مارکس** در آثار دوران جوانی (در آن ایام که روند مطالعه نقادانه **هگل** در ذهنش جریان داشت) چنین نوشت: ماهیتی که ما آن را با تعقل خود ادراک می‌کنیم، ضرورتا باید «**به چیزی که با حالت ابتدائی خود در تضاد باشد، مبدل گردد و وحدت خویش را در خود بازیابد**» (آثار اولیهٔ مارکس و انگلس، چاپ سال ۱۹۵۶، صفحهٔ ۵)

**هگل** در ماهیت اشیاء به یک «**دوگانگی**» بین امر «**ضرور**» (که باید چنان باشد) و امر «**موجود**» (که اکنون چنان است) معتقد بود و بر آن بود که منبع حرکت و تحول در آن است که امر «**موجود**» راه کمال خود را به سوی آن امر که «**ضرور**» است، می‌پوید. **مارکس** این دوگانگی تجریدی بین «**موجود**» و «**ضرور**» را در درون ماهیت قبول نداشت و سر چشمهٔ تحول انقلابی امور را در درک عینی واقعیت جستجو می‌کرد و بر آن بود که این سرچشمهٔ تحول، همان بروز و حل تضادهاست. ولی مارکس به این اشکال برمی‌خورد که همراه تضاد به معنای عادی کلمه، اشکال دیگر آن مانند تناقض (آنتاگونیسم یا تضاد ناهمساز) نیز به عرصه می‌آیند (کلیات، ج۱، ص ۳۲۱). ولی بعدها این اشکال را نزد خود حل کرد بدین نحو که وجود تناقض و تضاد به معنای دوگانگی ماهیت (ماهیت موجود و ماهیت ضرور) نیست یعنی تضاد جای ماهیت موجود و تناقض جای ماهیت ضرور را نمی‌گیرد، بلکه «خاصیت افراطی تضاد (که آن را به صورت تناقض در می‌آورد) تنها در ماهیت یکی از آن‌ها مستتر است... وضع هر دو همسان نیست... دوگانگی ماهیت وجود ندارد.» یعنی اگر تضاد در جائی به حد افراط رسید و «**تناقض**» روی داد و ناهمسازی پدید شد، این نشانهٔ آن است که یکی از تضادها دارای چنین حالتی است و از این جهت همسانی با تضاد دیگر ندارد، نه این‌که اصولاً دو نوع ماهیت (یکی موجود و یکی ضرور) وجود دارد. لذا مارکس به این نتیجه می‌رسید که «تضاد باید تضادی عمیقاً ماهوی تلقی شود.» (همانجا، ص ۳۲۲). در توضیح این «ماهوی» بودن تضاد، مارکس می‌گوید که در بررسی یا «نقد عامیانه» هستی موجود (یا به عبارت دیگر: بررسی سطحی واقعیت موجود) ما همه جا تضادهائی می‌یابیم و این امر ناشی از یک برخورد جزمی و دگماتیک است ولی «نقد واقعی... نه تنها تضادها را از درون می‌شکافد،... بلکه آن را توضیح می‌دهد و به سیر تکوینی تضادها و ضرورت آن‌ها پی‌می‌برد.» (همانجا، ص ۳۲۵). تنها در این حالت است که تضاد را علماً درک می‌کنیم، بمثابهٔ چیزی که ما را به سوی غلبه یافتن بر وضع موجود سوق می‌دهد. مثلاً این هنگامی است که تضاد «کار» و «سرمایه» بمثابه دو

مولود تضاد درونی خود کار مولد انسانی در نظر گرفته می‌شود. زیرا کاری که از خود بیگانه شده است، محتوای تضاد است. کار در عین حال «ماهیت ذهنی» یا «مالکیت خصوصی» است و یا «کار عینی شده» یعنی سرمایه است. طرح مسئله به سخن مارکس بدین شکل، طرحی «انرژیک و سرشار از تنش (تانسیون) است و ما را به حل تضاد بر می‌انگیزد» (آثار اولیه مارکس و انگلس، چاپ ۱۹۵۶، ص ۵۸۵).

از نابرابری دو جهت متضاد یا به اصطلاح هگل «تز» و «آنتی‌تز» در تضاد عادی، نابرابر بودن جهات «مثبت» و «منفی» در روندهای تناقضی (آنتاگونیسم) که یکدیگر را نفی می‌کنند، حاصل می‌آید (کلیات، ج ۲، ص ۳۸ ـ ۳۹). به دیگر سخن، اگر در تضاد عادی ما با تز و آنتی‌تز روبرو هستیم، در تناقض یا تضاد ناهمساز این دو به صورت جهت مثبت و جهت منفی که نافی و دافع یکدیگرند، بروز می‌کند. ولی اگر این نکته را که اشکال تناقضی از تضاد درونی اشیاء و پدیده‌ها حاصل می‌شود، از نظر دور داریم، در آن صورت **کل** را به شکل دیالک‌تیکی آن درک نکرده‌ایم، بلکه آن را به مجموعه‌ای جهات «خوب» و «بد» مبدل ساخته‌ایم و تضاد را از عمق به سطح، از ماهیت به پدیده کشیده‌ایم و آن را به تقابل عادی و سطحی بدل ساخته‌ایم.

بدینسان مارکس رابطهٔ تضاد و تناقض و نسبت آن دو را به «کل ماهوی»، اعم از اشیاء یا پدیده‌ها، روشن می‌کند و نتیجه می‌گیرد که حرکت دیالک‌تیکی در واقع امحاء خشن یکی از جهات تضاد نیست، بلکه «مبارزه و درهم آمیزی به صوت مقولهٔ نو...» و جریان نفی برای ترکیب و سنتز یک کل نوظهور است (کلیات، ج ۴، صفحه ۱۳۶).

کسانی که مفهوم «تضاد» و «توحید» را در مقابل هم می‌گذارند گویا به این برخورد ژرف مارکس به مفهوم تضاد توجهی ندارند، یعنی متوجه نیستند که تضاد دیالک‌تیکی برای توضیح و تشریح شیوهٔ حرکت و تحول و تکامل ماهوی کل است و نه دادن نسخه‌ای برای تخریب و شکاندن پیوند و یگانگی و یا تجویز خشونت!

مارکس می‌گوید، بعلاوه نیروی انقلابی برای آن که قادر باشد «کل کهنه» را از میان بردارد و «کل جدیدی» را بوجود آورد، ناچار باید تضاد آن کل را نیز با خود داشته باشد. یعنی مثلاً طبقهٔ کارگر که می‌خواهد بر روند «از خود بیگانگی» فی حد ذاته، غلبه کند، باید خود، به مقتضای وضع خود، در عین حال هم آفرینندهٔ فرهنگی از خود بیگانه باشد و هم از آن صدمه و آسیب ببیند تا بتواند از جامعهٔ بورژوائی «آنسوتر ببالد» (همانجا، ج۲، ص ۳۹ و ج۳، ص ۲۰۱) والا **دور انداختن خشن یک جهت** و نفی عبث و نیست‌گرائی و انکار کور عملاً به احیاء «همهٔ رذالت‌های ممکن» در درون آن دیگری منجر خواهد شد. تمام تباین (پارادکس) فرمول «بدون تنافض پیشرفت ممکن نیست» از همین جاست. مارکس می‌گوید: «این قانونی است که تمدن بشری تا روزگار ما تابع آن بوده است.» (کلیات، ج۴، ص ۹۶). یعنی جامعهٔ بشری که بر مالکیت خصوصی افزار تولید

تکیه داشته، دارای خصلت تناقض و ناهمساز (آنتاگونیک) بوده و پیشرفت خود را در چهارچوب تلاش برای حل این تضاد انجام داده است.

تضاد، در شکل تبدیل یافته‌اش (یعنی تناقض) مستقیما بمثابهٔ امری ظاهر می‌گردد که پیشرفت فرهنگ بشری علی‌رغم وجود آن تحقق می‌پذیرد. این شکل تبدیل یافته تضاد در تمام نظامات بشری تاکنون موجود، وجود داشته و تنها نظام نوین سوسیالیستی می‌تواند آن را (تناقض را) از میان بردارد و از آن پس روند پیشرفت بشری به سخن ژرف مارکس دیگر بمثابهٔ «بتی نخواهد بود که نوشداروی خویش را جز در کاسهٔ سر کشتگان نمی‌نوشد.» (همانجا، ج۹، ص ۲۳۰).

در آثار کلاسیک مارکسیستی سال‌های ۵۰ و ۶۰ سدهٔ گذشته که جهان‌بینی به حد پختگی و رسائی خود رسیده بود، مارکس وسیعاً از اسلوب برآهیختن و برون کشیدن تضاد ماهوی روندها استفاده می‌کند و نمونه‌های مختلفی از تحلیل تضاد را در جریان مناسبات ماهوی، گسترش این مناسبات از خلال انواع گوناگون بروز تضاد، توضیح می‌دهد و نحوهٔ استخراج تضادها را از این مناسبات ماهوی روشن می‌سازد. مارکس در این آثار (بویژه کاپیتال = سرمایه) تخالف (آنتی‌نومی)هائی را که در نزد اسلاف تئوریک خود (بویژه ریکادو و آدام اسمیت) می‌یابد، حل می‌کند. برای نیل بدین منظور می‌بایست مطلبی را که در آن تخالف (یعنی دو حکم متضاد در عین حال قابل اثبات) دیده می‌شده، نخست از خطاها و گمراهی‌ها و کژ روشی‌ها، زدود و شکل مناسب و علمی طرح مسئله را یافت . مارکس یادآور این نکته هست که وجود تقابل در احکام به خودی خود به معنای کذب و نادرستی آن احکام نیست. تنها از این راه می‌توان ارثیه مدنی گذشته و به طور کلی تاریخ فرهنگ انسان را به شکل درست و بایسته‌ای ارزیابی کرد. به همین دلیل مارکس در آثار ریکاردو و اسمیت تنها ضعف‌ها و خطاها را نمی‌دید، بلکه خدمات علمی و کشفیات ارزشمند آن‌ها را نیز می‌دید. وقتی آن‌ها به تخالف و تضادی می‌رسیدند که قادر نبودند آن را به درستی درون شکافی و حل کنند، مارکس وظیفهٔ علمی خود می‌شمرد که این مطالب را نخست از تضادها و تقابل‌های بلاموضوع و ظاهری و فرمول‌بندی‌های نامتناسب بپالاید (پارادکس) و تقابل و تضاد را در خود اصل موضوع بیابد (مثلاً: سرمایه، بخش ۱، صفحات ۶۲ـ۶۳). به قول مارکس در این‌جا گاه «تباین واقعیت به صورت تباین (پارادکس) لفظی درمی‌آید که با خرد سالم انسانی در تضاد است... و این به خودی خود روشن است» (سرمایه، بخش ۳، صفحهٔ ۱۱). مارکس در یک مورد آدام اسمیت را نکوهش می‌کند که وی دو جهت متضاد (تز و آنتی‌تز) را هم‌ردیف می‌گذارد، زیرا در نزد اسمیت «کالا به صورت چیزی که تضادمند و با تضاد آغشته است بروز نمی‌کند» و این خود منشاء سردرگمی‌های بسیار می‌شود.

این که تضاد در یک مطلب (شیئی یا پدیده) دم به دم به سوی حدت می‌رود تنها نوعی تدارک، نوعی اقدام مقدماتی در تکامل آن روند است. ولی این کافی نیست، عمده آنست که کشف کنیم

تضاد پدید شده چگونه حل و گرهٔ بسته شده چگونه گشوده می‌شود. درک این نکته برای درک تضاد دیالک‌تیکی ضرور است (کلیات، ج۲۶، بخش ۳ ص ۵۲ و ج ۲۳، صفحات ۱۱۴ ۱۶۶ تا ۱۷۷). بدون درک **حل** تضاد، نمی‌توان به **هویت خاص و کنکرت** یک موضوع دست یافت و در منطق ویژهٔ آن راه یافت.

در واقع معماری و بافت کتاب سرمایه مارکس عبارت است از تعقیب منطقی حل شدن و از نو گره بستن تضادهای سرمایه‌داری، دنبال‌گیری گام به گام مناسبات ماهوی که بغرنج‌تر می‌شود و تبدیل می‌یابد و در آن تضادها پدید می‌آید و آن تضادها حل می‌شود و سپس از نو پدید می‌آید، تا آن زمان که همه اشکال ممکن و ذاتی و خاص آن روند به پایان برسد و باصطلاح **ته بکشد**. تحلیل تضادهای سرمایه‌داری ما را به آن سوی مرزهای این نظام تاریخی می‌کشاند، یعنی ما را به سوی ادراک و اثبات تئوریک ضرورت غلبهٔ انقلابی بر سرمایه‌داری و زدودن و نفی آن سوق می‌دهد.

حل تضاد «کالا» نخستین تکانه را به حرکت فکری ما در مورد کشف ساختار جامعهٔ بورژوائی می‌دهد. بررسی بعدی این موضوع در واقع تنها برون کشیدن سادهٔ آن چه که در نهفت کالا گذارده شده نیست، بلکه یک روند کشف و دریافت **خلاق** است. ولی با این وجود این روند در داخل همان کل (که تحلیل اشکال ابتدائی و آغازین کالا و تضادهایش عرضه داشته است) جریان دارد. تضادهای کالا از همان آغاز، بمثابهٔ تضاد یک شکل معین فعالیت انسانی (یعنی تضاد روند تولید کالائی) مطرح می‌شود. در یک کالای جداگانه، **تضاد عام جهان کالائی** بطور کلی، تبلور یافته است و به همین جهت «کالا» آجر مشخص فوق‌العاده انتزاعی و آغازین جهان سرمایه‌داری است. تضادهای درون کالا، تنها تجسم ابتدائی تضادهای آن کار بشری است که جهان کالائی را می‌آفریند. مارکس این تضادها را در اشکال چهارگانه‌اش می‌شکافد که هر یک از آن‌ها به صورت متقابلان بروز می‌کنند:

۱) ارزش استعمال و ارزش مبادله (یا ارزش)؛

۲) کارمشخص (کنکرت) و کار مجرد (عام)؛

۳) اشکال بلاواسطه کار خصوصی که تضادهای ویژهٔ خود را داراست؛

۴) تضادهای مربوط به شخصیت‌پذیری **اشیاء** و **مناسبات** بین اشخاص (از خود بیگانگی).

تنها از نظرگاه این تضادها می‌توان کالا را بمثابهٔ مجموعه‌ای از «جهات مختلف» نفهمید، بلکه آن‌را یک «عینیت مشخص» دانست. این تضادها فقط می‌توانند بدان طریق حل شوند که موضوعیت و شیئیت خارجی می‌یابند، زیرا کالا، دوگانه می‌شود یعنی مناسبات درونیش، بمثابهٔ مناسبات برونی دو کالای مختلف بروز می‌کند و این مناسبات دم به دم بغرنج‌تر می‌گردد تا آن که به مناسبات **کالا** و **پول** مبدل می‌گردد. هر بار تضاد درونی کالا (ارزش استعمال ـ ارزش مبادله) به کمک انتقال و جابجائی پول حل می‌شود ولی بار دیگر با اشکالی نوین، از راه تقابل یافتن

حالات مبدل (متامورفوزها) در عرصهٔ تولید و بازرگانی و توزیع و غیره، دوباره به انحاء مختلف بروز می‌کند و «در این مقابله‌ها، تضاد ذاتی، اشکال گسترده و بسط یافتهٔ حرکت خویش را کسب می‌نماید.» (کلیات، ج ۲۳، ص ۱۲۴)

از نظر دیالک‌تیک مارکس آن شکل تضاد که «انقطاب» نام دارد از عرصهٔ بحث ما خارج می‌گردد، نه از این جهت که ما صاف و ساده انقطاب را به دور می‌افکنیم، بلکه از این جهت که ما آن را (انقطاب را) از درون خود موضوع، بیرون می‌کشیم. حتی عقل معتاد انسانی نیز متوجه وجود انقطاب در بین دو امر متقابل است که مانند تولید و مصرف از دو سو به هم به شکل ناگسستنی وابسته‌اند (یکی بی دیگری ممکن نیست) و از دو سو یکدیگر را دفع می‌کنند (یکی با دیگری ممکن نیست). انگلس نیز می‌گفت که انقطاب تقابلی است که عقل انسانی آن را مشاهده و بیان می‌کند. ولی اگر ما انقطاب را از نظر تضادی که بروز می‌کند، و سپس حل می‌شود و از نو تولید می‌گردد، در نظر گیریم، معنای دیالک‌تیکی آن تغییر می‌کند، زیرا در این حال انقطاب مانند سابق به شیوهٔ «تجزیه ای» (دو قطب شمال) بررسی نمی‌شود، بلکه به شیوهٔ «ترکیبی» (یعنی درحیطهٔ بروز، حل و بروز، حل و بروز مجدد تضادهای درونی موضوع) مطرح می‌شود (سرمایه، بخش ۱، صفحهٔ ۴۴). پس انقطاب شکلی است از اشکال بروز تضاد ماهوی روندها و چیزی در ورای آن نیست.

بدین سان مارکس شکل تناقضی تضاد (آنتاگونیسم) و شکل انقطابی تضاد (پولاریزاسیون) را اشکال گوناگون تضاد ماهوی یک روند، یک موضوع می‌داند که چندان تبدل می‌یابند تا در واقع انرژی حیاتی، درون مایهٔ تعین و تشخص کیفی خود را به پایان رسانند و به تدریج به «آن سوی مرز» خود، فرا ببالند وکیفیتی به کلی نو پدید آورند. هر روند مشخص را باید به شکل خلاق بررسی کرد و تضادهای آن‌را برون کشید و برآهیخت و اشکال تبدل و متامورفوز آن را روشن ساخت و آن روند را از حالت «جهات مختلف» به صورت «عینیت مشخص» درآورد که حیات درونیش متامورفوز تضادها و متقابل‌هاست که گاه تا سرحد ناهمسازی (آنتاگونیسم) حدت می‌یابد و گاه به صورت دو قطب متقابل درمی آید که ناگسستنی و ناپیوستنی هستند و مناسبات تقابلی خفیف‌تری کسب می‌کند. بدین سان تضاد در درون ماهیت معین (که گلاویزی از نیروها و گرایش‌های نبضی تپنده است) آن ماهیت را به پیش می‌راند.

لذا تبدیل تضاد به مفهوم کیفیت «نو و کهنه»، یا توضیح اشکال تضادها را از راه شیوه‌های حل آن و اصولاً طرح مسئله تضاد به شکل مجرد فلسفی و به عنوان یک مقولهٔ انتزاعی ـ منطقی که در آثا ر استالین و مائو و نظایر آن انجام گرفته، نوعی عامیانه و بدوی ساختن مارکسیسم است. مارکس مطلب را کاملاً مشخص و در مسیر کشف حرکت ماهوی یک روند معین، ماهیتی که خود چیزی جز روابط و جریانات به هم پیوسته نیست، می‌دید و تضاد و تناقض و تخالف و تباین و تمایز و فرق و غیره را صور گوناگون «خلع و لبس» کیفی یک روند که حیات آن را تشکیل می‌دهد می‌دانست.

اگر موضوعات طبیعت و جامعه تغییر می‌کنند، پس کیفیت‌های تازه به تازه‌ای می‌پذیرند، پس در آن‌ها گونه‌گونی و تمایز و اختلاف پدید می‌شود و اشکال حادتر این تمایزها و اختلافات به صورت تضاد و تناقض و انقطاب در می‌آید و در این‌جا هیچ نکته‌ای نیست که تجربه و عقل آن را نتواند بپذیرد و این همه تقلا برای انکار آن شگفت است. مگر آن که بخواهیم تضادهای ناهمساز جامعهٔ فئودالی و سرمایه‌داری و استعمارزده را منکر شویم یا حل همهٔ مسائل را کلاً صلح‌آمیز بشماریم.

کسانی که این زیست درونی و کیفی روندها را با وحدت و توحید مقابله می‌دهند، در واقع مسئله «حل تضادها» را جانشین خود تضادها می‌کنند. این که حل تضادها باید هیچ‌گاه قهرآمیز نباشد و همیشه از راه شور و نیل به وحدت عمیق‌تر دست دهد، در مواردی ممکن و در مواردی محال است. مارکس نیز متاسف است که در نظامات بهره‌کشانه تناقضی، بت پیشرفت نوشداروی خود را از جمجمه کشتگان می‌آشامد ولی این نتیجه آزارپرستی و تیره‌رائی کسی نیست. این شگرد امور جهانی ماست که خلع و لبس آن گاه با فاجعه و زلزله همراه است والا چه کسی خواستار نیست که همهٔ امور از طریق رفق و مدارا فیصله یابد؟! اما زمانی که کسانی دیده بر واقعیات به عمد می‌بندند و اندرز کشیشانه رفق و مدارا را (که ضمناً بگوئیم با شیوهٔ مثبت پیکارجویانهٔ برخورد اسلام تفاوت اساسی دارد) وسیلهٔ بقاء کیفیت‌های فرتوت و دفاع از آن‌ها قرار می‌دهند و خود نیز می‌دانند که این سالوسی است، آن گاه ما با ناصحانی روبرو هستیم که وحدت گرگ و گوسفند را نه به سود گوسفند (که در آن سودی ندارد) بلکه به سود گرگ پند می‌دهند.

(تذکر: نقل قول‌های مارکس و انگلس از چاپ دوم کلیات مارکس و انگلس (ترجمه روسی) به وسیلهٔ پرفسور بوتی شف در مقاله‌اش در دائرةالمعارف فلسفی استخراج شده، ولی متن مقالهٔ حاضر به بیان نگارندهٔ آن است.) بحث خود را ادامه می‌دهیم:

لنین توجه ما را بدان جلب می‌کند که دفاع از **علمیت** موکد و کامل در جریان ادراک **واقعیت** بدون درک مفهوم تضاد شدنی نیست و لازمهٔ این امر آن است که ارثیهٔ هگل در مسئله تضاد به شکل نقادانه‌ای درک و هضم گردد و تصریح می‌کند که بدون چنین عملی ادراک سخن مارکس نیز میسر نیست (کلیات، ج.۳۸ صفحات ۳۳ و ۲۰۸). یعنی لنین بررسی نظریات هگل را در مسئله تضاد مقدمهٔ لازم علمی برای بررسی نظریات مارکس می‌داند.

لنین می‌گوید که لازمهٔ مراعات علمیت اکید، احتراز از مبتذل کردن و عامیانه ساختن دیالک‌تیک است. وی یادآوری می‌کند که در زبان ایتالیائی ضرب المثلی است که می‌گوید: «هرجا که نتوانی سرت را داخل کنی، دمت را داخل کن» و متذکر می‌شود که این نوع روش‌ها و فی المثل نشان دادن «همسانی متقابلان» به ضرب یک مشت مثل زدن‌ها، روش‌های مبتذل غیر علمی و موافق همان ضرب المثل ایتالیائی است (کلیات، ج۷، ص ۳۸۰ و ج۳۸، ص ۳۸۰) یعنی چون نتوانسته‌اند به کمک سر (مغز) خود مطلب را بفهمند، دم خود را به صورت مشتی مثال‌های گسسته جانشین

درک عمیق مسئله کرده‌اند!

به نظر لنین عیب این مثل‌زدن‌ها در آن است که هر کدام از آن‌ها (که دربارهٔ تضاد ذکر می‌شود) به طور مجزا مطرح می‌شود و جنبهٔ تجربی و آمپیریک دارد، در وراء نقشی که آن تضاد در **معرفت انسانی** ایفا می‌کند، مطرح می‌گردد. عینا مانند یک نام‌گذاری عمومی که موارد و حالات مختلفی را در برگیرد و درست همین کلی‌بافی است که «دیالک‌تیک نیست» (یادداشت‌های لنین دربارهٔ مکاتبات مارکس و انگلس، چاپ ۱۹۵۰، صفحهٔ ۲۸۰). لنین حقیقت را همیشه کنکرت و مشخص می‌داند و لذا از هر نوع لفاظی و تجرید بافی سکولاستیک در این زمینه بیزار است.

لنین توضیح می‌دهد که اگر تضاد به عنوان «قانون معرفت (و نیز قانون جهان عینی)» و به عنوان «شرط معرفت به همهٔ روندها، درتکامل خود انگیخته‌شان» در نظر گرفته نشود (ج۳۸، صفحات ۳۵۸ـ۳۵۷)، در آن صورت تضاد به صورت مقابله «جهات»، «دو نقطهٔ مقابل» (مانند خیر و شر) در نظر گرفته می‌شود که قادر نیست امر مشخص و کنکرتی را برای ما روشن سازد (همانجا)، قادر نیست نقش اسلوب معرفتی داشته باشد، قادر نیست قوانین درونی حرکت یک روند را برملا کند.

در هر مورد که مطلب بر سر تصادم «نیروها و گرایش‌های مختلف باشد» (ج۲۱، ص۳۸) در آن صورت آن را باید نتیجهٔ گسترش تضادهای درونی شمرد (ج۳۸، ص ۲۱۳و ج۳۲، ص۹). درست به این دلیل که در درون سیستم معرفت علمی، تضادها کشف و حل می‌شوند، این سیستم می‌تواند حقیقت را بمثابهٔ یک **روند** عرضه کند (ج۳۸، صفحات ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۹۵) که حالات متوالی آن زنجیره‌وار از هم زائیده می‌شوند و این توالی به صورت یک از پی‌هم آمدن ساده و آرام نیست، بلکه به صورت برخورد و تصادم نیروها و گرایش‌های مختلف است.

تضاد در درون این سیستم به صورت یک **گذار درونی**، مانند شیوه شکل‌گیری یک **مفهوم تازه**، بروز می‌کند. بدین سان تفکر، موضوع تفکر را بمثابهٔ امری **خودجنبا** ادراک می‌کند و حرکت را در «منطق مفاهیم» بیان می‌دارد (همانجا، ص ۲۵۲).

خصیصهٔ شاخص دیالک‌تیک در این نیست که منبع حرکت را در وراء خود این حرکت می‌یابد و سپس آن‌را «تضاد» نام می‌نهد، بلکه شاخص دیالک‌تیک در آن است که منبع حرکت را به آن سوی حرکت منتقل نمی‌کند (همانجا، ص۳۵۸) و تضادهای خود این حرکت را بیان می‌دارد. دیالک‌تیک هم **تظاهر تجربی** حرکت را در مکان و زمان به صورت تئوریک عرضه می‌کند (یعنی می‌گوید که حرکت جمع حالات سکون است) و هم خود حرکت و **منطق** آن را که **منطق تضادها و حل این تضادهاست** بیان می‌دارد.

تمام مخالفان متافیزیک هگل که به او معترضند از این جهت حق ندارند که تنها «**نتیجه** حرکت را وصف می‌کنند و نه خود **جنبش** را»، زیرا می‌کوشند تا «تضاد» را رد کنند و از آن‌جا که این کار

محال است، عملاً تضاد «تنها مستور، عقب‌زده، در سایه و معلق» می‌ماند.

چون ما به حرکت با کمک استدلال و احتجاج می‌اندیشیم و نه با کمک عقل، لذا نمی‌توانیم «حرکت را بدون گسستن ناگسستنی، بدون ساده‌سازی، خشن‌سازی، تقسیم کردن و میراندن زنده» ادراک کنیم و این روش «تنها به حرکت مربوط نیست بلکه به همهٔ مفاهیم مربوط است» (همانجا). عقل دیالک‌تیک بر این خشن‌سازی چیره می‌شود و موضوعات را «در زندگی زندهٔ آن‌ها» توصیف می‌کند (همانجا، ص ۳۸۵). یعنی بمثابهٔ عینیتی که متضمن تضاد است. ماهیت دیالک‌تیک تنها بدین معناست که «این فرمول را بیان می‌دارد: همسانی متقابلان» (همانجا، ص ۲۵۵) یعنی بر ماهیت مشخص در عین این همانی، همسانی و خود بودنش از گرایش‌ها، نیروها، جهات، حالات متقابل که به درجات مختلف با هم در تضادند تشکیل شده است.

هر تضادی یک **مقوله منطقی** است. این سخن تکرار مکرر و این همان‌گوئی است. ولی اگر تضاد دیالک‌تیکی است، پس در واقعیت وجود دارد و نه تنها در بیان ما (ج۲۵، ص ۳۲۴). برای یک مارکسیست این که دارای اهمیت اصولی است، این نیست که نو و کهنه را به شکل تجریدی و ساده شده در مقابل هم قرار دهد، بلکه باید تضادهای واقعی را جسورانه بشکافد و آن را با «اخلاقیات عامیانه و از خود راضی بودن ناز پروردگان» مستور نسازد (ج۱، ص۳۲۷، ج۲، ص ۲۳۴، ج۳۳ صفحات ۴۴۷ و ۴۵۵).

لنین توصیه می‌کند که به جای ایجاد تفاهم معصومانه و مصنوعی «مدرسی» به تحقیق هشیارانه و خاص وعمیقاً علمی تضاد در جامعهٔ نوین پراخته شود. هر قدر که نتایج تحلیل فلسفی تضاد بمثابهٔ مقوله‌ای در روند خلاق بیشتر باشد کاربرد آن برای حل مسائل خاص بیشتر خواهد بود. از آن جمله درس‌های اسلوبی گرانبهائی از تحلیل فلسفه و بررسی تضادهای رشد اشکال اساسی فرهنگ انسانی می‌توان به دست آورد (ج۳۸، ص ۱۳۶).

از جمله برای درک معنای واقعی حزبیت و جانبدار بودن (و از آن جمله در هنر) درک درست **تضاد** در تکامل خلاق متنوع فرهنگی در جامعهٔ نوین (بر خلاف وارون سازی فرهنگ در شرایط تسلط جامعه تناقضی) ضرور است.

چنین است برخی یادآوری‌های مهم از تذکرات ژرف و گرانبهای لنین دربارهٔ تضاد که سطح ادراک فلسفی و اسلوبیش در این مسئله با مارکس تفاوتی ندارد و در همان جاده‌ای پویان است که مارکس و انگلس رفته‌اند. وی مانند مارکس و انگلس از بررسی عمیق هگل آغاز می‌کند و مانند آن‌ها پدیده‌های مشخص را با این اسلوب معرفتی جسورانه می‌شکافد. اگر مارکس تولید کالائی ماقبل انحصاری سرمایه‌داری را موضوع بررسی ساخت، لنین همین کار را با تولید انحصاری سرمایه‌داری انجام می‌دهد و تضادهای درونی آن را که در حرکت خویش جامعه را به فراسوی نظام سرمایه‌داری سوق می‌دهد، بر می‌آمیزد، بیرون می‌کشد.

مهم در آموزش لنین برخی زنهارباش‌های اسلوبی او است . او ما را بر حذر می‌دارد که تضاد دیالک‌تیکی را به شکل ساده شده و عامیانه عرضه کنیم، آن را با اخلاقیات عامیانه و از خود راضی بودن‌های نازپروردگان مستور سازیم. زنهارباش‌های لنین درکشور ما فعلیت یافته است.

لنین برحذر می‌دارد که ما تضاد را منبع حرکت و جنبش و در وراء آن بیاندیشیم، بلکه در درون جنبش، خود جنبش، شیوهٔ بروز، گسترش و حل جنبش از خلال حالات و نظامات است. ولی ما را برحذر می‌دارد که تضاد را به مشتی امثله، به تقابل ساده نو و کهنه، به بیان دو نقطهٔ مقابل دو افراط و تفریط بدل سازیم و آن را از سطح اسلوب معرفت و بیان قوانین واقعی حرکت خارج سازیم. همه این یادآوری‌های لنین کاملاً در روح مارکس و شیوهٔ دیالک‌تیکی او است و برای درک مسئله اهمیت اسلوبی انکار ناپذیر دارد.

## دربارهٔ پویائی بینش مارکسیستی

«بینش مارکسیستی جزمیات حاضر و آماده نیست، بلکه نقاط عزیمت است برای تحقیقات بعدی و اسلوب این تحقیقات است.» **ف. انگلس**

«اصل اساسی دیالک‌تیک آنست که حقایق مجرد وجود ندارد، حقیقت همیشه مشخص است.» **لنین**

خواه برای دوستان و هواداران بینش مارکسیستی، که گاه ناآگاه آن را به صورت شرایع جزمی، نسخه‌های مشکل‌گشا، حقایق عامی که در همهٔ ازمنه و امکنه صدق می‌کنند، عرضه می‌دارند و از این رو بازار نقل‌قول‌ها و بحث‌های «ملانقطی» را گرم ساخته‌اند، و خواه برای مخالفان این بینش، که این روزها از مساند پرهیمنه‌ای ان را مورد اصابت رعد و برق ردّیات خشم‌آلود خویش قرار داده‌اند (و همه چیز نشان می‌دهد که آن را از منابع مسخ شده‌ای فراگرفته‌اند)، سودمند است که روی خصلت اساسی این بینش یعنی ضد جزمی بودن و علمیت پویا و واقع‌گرای آن تکیه کنیم. برای این منظور ما تنها بخشی از اظهارات کلاسیک‌های مارکسیستی (مارکس، انگلس، لنین) را در این باره یادآوری می‌کنیم. نظیر این نوع تصریحات در نزد کلاسیک‌ها به مراتب بیش از آن است که ما در این بررسی کوتاه می‌آوریم.

انگلس در اثر معروف خود آنتی دورینگ نوشت که ما نیک می‌دانیم:

«تا چه حد تاریخ جهان هنوز جوان است و چه اندازه خنده‌آور است که ما برای بینش‌های کنونی خویش ارزش مطلق قایل شویم».[۳۴]

لنین تصریح می‌کند که مارکس و انگلس به کرات گفته‌اند که:

«آئین فکری ما یک دگم (حکم محتوم و جزمی) نیست، بلکه راهنمای عمل است.»

لنین در ادامهٔ این سخن می‌گوید:

«مارکس و انگلس به حق اسلوبی را که عبارت است از شیوهٔ از برکردن و تکرار عینی «فرمول»هائی که فوقش می‌تواند هدف‌های «عام» را معین کند (هدف‌هائی که شرایط

اقتصادی و سیاسی **مشخص** در هر **فاز** خاص تاریخ، آن‌ها را عوض می‌کند) به باد استهزا گرفتند.»[۳۵]

مارکس در مکاتبات خود، مارکسیست‌های فرانسوی سال‌های ۷۰ سدهٔ گذشته را مورد انتقاد قرار می‌دهد و در قیاس با اندیشه‌های جزمی و نسخه‌وار آن‌ها می‌گوید:

«آنچه که من دربارهٔ خود می‌دانم، من یک مارکسیست نیستم.»[۳۶]

و در انتقاد از مترجم روسی اثر خود با تعجب می‌نویسد:

«وی می‌خواهد گردهٔ تاریخی تکوین سرمایه‌داری در اروپای غربی مرا به یک تئوری تاریخی ـ فلسفی مبدل سازد که گویا یک سیر عام و محتوم (فاتال) آن را بر همهٔ خلق‌ها تحمیل می‌کند، اعم از آن‌که اوضاع و احوال تاریخی از چه قرار باشد.»[۳۷] زیرا مارکس معتقد بود که به علت تنوع عظیم اشکال تاریخی برای درک آن باید به مصالح تحقیقی و تجربی (امپیریک) تکیه کرد و از الگوسازی پرهیز داشت.

مارکس و انگلس و لنین سخت مخالف آن بودند که کسی بینش مارکسیستی را یک «**درس‌نامهٔ ابدی**» یا یک «**لغت معنی جامد**» تلقی نماید. انگلس می‌گوید: «برای کاربرد جاری و روزمره، تدارک یک رسالهٔ مختصر از مختصات هر چه عام‌تر و هر چه تیپیک‌تر آنچه که **تعاریف** نام دارد، می‌تواند غالباً سودمند و حتی ضرور باشد، این به خودی خود زیانی ندارد، ولی به شرط آن که از این رساله بیش از آن چه که می‌تواند عرضه دارد، توقع نشود.»

انگلس تصریح می‌کند، که معنی این سخن این نیست که «تعاریف برای علم فاقد ارزش است» ولی «تنها تعریف واقعی، تکامل و گسترش خود شئی است.»[۳۸]

آری، تعاریف و مقولات دارای نسبیت تاریخی هستند. مارکس در سرمایه یادآور می‌شود:

«مجردترین تعاریف، اگر آن‌ها را مورد یک بررسی دقیق و تفصیلی قرار دهیم، همیشه دارای یک پایهٔ مشخص تاریخی است و این هم طبیعی است زیرا تعاریف از درون این شرایط معین استنتاج شده‌اند.»[۳۹]

ملاحظه کنید، کلاسیک‌های مارکسیستی، با چه دقت و نرمش علمی (و نه نرمش غیر اصولی) به مطلب برخورد می‌کنند و بدون استغراق در نسبی‌گرائی بی‌ساحل، از جزم اندیشی فشرنده و منجمد کننده می‌پرهیزند.

برخی از ملانقطی‌های ما می‌کوشند در بین متون نوشته‌های مختلف تفاوت‌های لفظی یا عبارتی بیابند و آن را به «دستک و دنبک» برای جدل و مناظره بدل کنند. گویا آن‌ها غافلند که از جهت تعریف مقولات حتی بین کلاسیک‌ها (و نیز در نزد هر کدام از آن‌ها به طور جداگانه) می‌توان اختلاف و تفاوت، و گاه اختلاف بسیار جدی یافت. مثلاً در قبال این سئوال که آیا شرایط طبیعی و جغرافیائی و زیستی (بیولوژیک) را باید جزء زیربنای اجتماعی وارد ساخت یا نه، مارکس صریحاً

پاسخ منفی می‌دهد، زیرا زیربنا را مجموع مناسبات تولیدی، ساختار اقتصادی جامعه می‌داند و بس[۴۰]. و حال آن‌که انگلس می‌نویسد: «در زیر عنوان روابط اقتصادی که ما آن را زیربنای تعیین کنندهٔ تاریخ می‌دانیم، پایه جغرافیائی نیز وارد می‌شود و روابط تولیدی معینی بر این پایه گسترش و تحول می‌یابد»[۴۱]. ما امروز عوامل طبیعی و زیستی را از «شرایط» پیدایش و تکامل جامعه و تمدن انسانی می‌دانیم که البته با آن فعل و انفعال متقابل دارد و آن‌را وارد مفهوم «زیربنا» نمی‌سازیم.

اگر کسی آثار مارکس و انگلس و لنین را از آغاز تا انجام مطالعه کند، آن‌گاه متوجه می‌شود که هم مقولات و هم احکام اصلی در نزد آن‌ها تاریخ رشد و نضج صریحی را طی کرده است، امری که طبیعی است، زیرا **آن‌ها جوینده بوده‌اند و دعوی نداشتند که مهبط الهامات هستند و هر چه گفته‌اند حقایق ازلی و ابدی است**. آن‌ها هرگز دعوی نداشته‌اند که پس از آن‌ها احدی حق ندارد در این مقولات و مفاهیم دخل و تصرف کند، آن‌ها راحذف نماید، یا غنی سازد. آن‌ها بزرگترین دقت‌های علمی را در تحقیق و بررسی به کار می‌برند ولی کم‌ترین تعصبی دربارهٔ نتایج این تحقیق از جهت «نرمش علمی» نشان نمی‌دادند، در عین آن‌که دارای مواضع اصولی و انقلابی سخت و محکمی بودند.

مارکس در سرمایه نسبیت تعاریف و مقولات را بدین شکل تبیین می‌کند:

«بدیهی است از آن‌جا که اشیاء و روابط متقابل آن‌ها به مثابهٔ امور ثابته درک نمی‌شوند، بلکه متغیرند، لذا بازتاب آنها، یعنی مفاهیم (یا مقولات) نیز تابع تطور و تغیرند. در چنین شرایطی، آن‌ها در یک سلسله تعاریف جامد جای نمی‌گیرند، بلکه برحسب روند تاریخی یا منطقی شکل‌گیری خود، تحول و گسترش می‌یابند.»[۴۲]

و لنین می‌گوید: «اگر درست است که همه چیز در حال رشد است، آیا این قاعده به عام‌ترین **مفاهیم و مقولات** فکر منطبق نیست؟ اگر پاسخ بدهیم نه، در آن صورت باید معتقد باشیم که فکر به هستی مرتبط نیست.»[۴۳]

مارکس و انگلس در ایدهٔولوژی آلمانی با تصریح ضرورت انتزاعات (انتزاعاتی که از واقعیت سرچشمه می‌گیرد و نه انتزاعات پوچ و دروغین) می‌گویند:

«ولی این انتزاعات مانند خود فلسفه به هیچ وجه گرده‌ای که همهٔ ادوار تاریخ را باید با آن جور کرد بدست نمی‌دهند.»[۴۴]

پویائی و همیشه جنبائی مقولات و مفاهیم و احکام مرکب از آن، سرچشمه‌اش در عمل و پراتیک انسانی است زیرا همانطور که مارکس در هشتمین تزهای خود موسوم به تزهای فویرباخ تصریح می‌کند:

«تمام زندگی جامعه ماهیتاً **پراتیک** است، همه معماهایی که تئوری را به سوی رازناکی می‌کشاند، حل عقلانی خود را در پراتیک انسانی و در درک این پراتیک می‌یابد.»[۴۵]

و لنین ما را برحذر می‌دارد که «طرح‌های مجرد و انواع این اباطیل» را جانشین «بررسی واقعیت» کنیم[۴۶]. لنین مفاهیم و مقولات میان‌تهی و ساختگی را که به میزان عظیمی از سوی بینش‌ها و فلسفه‌های غیرعلمی و ضدعلمی عرضه می‌شود، به گل‌های سترون و پوچ و بی‌ثمری تشبیه می‌کند که «روی درخت زنده، ثمربخش، واقعی، ستبر، همه‌توان، عینی و مطلق معرفت انسانی می‌رویند» و بدین‌سان برای خود سلسله نسب واقعی ایجاد می‌کنند و حال آن که گل‌های سترون و عقیم یا به اصطلاح لنین گلپوچه‌هائی بیش نیستند[۴۷].

بینش مارکسیستی به این نوع تجریدات عقیم یا تجریدات واقعی که در اثر جنبش معرفت انسانی کهنه شده‌اند، نمی‌چسبد زیرا بینش مارکسیستی یک اسلوب معرفتی انقلابی و نقاد است که به عمل و واقعیت تکیه می‌کند. توصیه اساسی لنین عبارت است از **تحلیل مشخص واقعیت مشخص**. بینش مارکسیستی از حرکت تاریخی و تکامل مفاهیم احکام برد می‌کند و دم به دم بارورتر می‌شود. حقانیت و عامیت آن در همین باروری تاریخی اوست.

در این مورد لنین بویژه به همهٔ انقلابیون توصیه می‌کند که ویژگی‌های ملی و محلی خود را درک کنند. وی می‌نویسد:

«تحقیق، بررسی، کشف، حدس، ادراک آنچه که خصوصاً ملی، بویژه ملی است، آن طرز **مشخصی** که هر کشور مسائل بین‌المللی را که برای همه **یکسان** است، مطرح می‌سازد»[۴۸]، وظیفهٔ انقلابیون است و حل این مسائل به سخن لنین «در هیچ کتابی مطرح نشده است.»[۴۹]

به همین جهت لنین بر آن است که «سیاست بیشتر به جبر شباهت دارد تا به حساب و حتی بیشتر به ریاضیات عالیه شباهت دارد تا به ریاضیات ابتدائی»[۵۰]. درست دشواری سیاست در همین شباهت آن به ریاضیات عالیه است که برای درک و حل آن تدارک و پی‌کاوی به مراتب بیشتری لازم است تا مسائل عادی حساب.

از همان آغاز پیدایش مارکسیسم، مانند امروز «ردیه‌نویسان» موافق دلخواه خود، تصویری از آن ترسیم می‌کردند، سپس بدان می‌تاختند. از جمله موضوعات مورد علاقه تئوریسین‌های لیبرال علیه مارکسیسم آن بود که گویا مارکسیسم یک «آرمان مجرد» ندانم کجائی اختراع کرده و از همهٔ جامعهٔ بشر می‌طلبد که شخصیت فردی خود را فراموش کنند و خود را در زیر پای این «بت خیالی» فدا سازند. امروز نیز اندیشه‌پردازان بورژوا از «غول‌های یخین» حزب و دولت در سوسیالیسم دم می‌زنند که گویا انسان منفرد در قبال آن‌ها به هیچ و پوچ بدل می‌شود.

مارک و انگلس از همان آغاز به چنین سفسطه‌ها پاسخ‌های صریح و روشن داده‌اند.

مارکس و انگلس در ایدهٔولوژی آلمانی نوشتند:

«کمونیستها هرگز نمی‌خواهند انسان خصوصی را به حساب یک انسان «کلی»،

یعنی بمثابهٔ انسانی که خود را تماماً فدا می‌کند، ملغی شده اعلام دارند.» و می‌دانند که «خودخواهی مانند ایثار و فداکاری، یکی از اشکال، گاه یکی از اشکال ضرور شخصیت فرد **است**. ما تنها خواستار محو این تضاد و فرا رفتن از آن هستیم.»[۵۱] یا به سخن دیگر کمونیست‌ها خواستار جامعه‌ای هستند که در آن اصل «**یکی برای همه و همه برای یکی**» اجرا شود و نه اصل تام‌گرایانه (توتالی‌تر) «یکی برای همه» و یا اصل فردگرایانه «همه برای یکی» که هر دو موجب مسخ شدید شخصیت و سعادت انسانی است. جامعه حق دارد که از افراد خود فداکاری تا حد ایثار نفس بطلبد، افراد حق دارند که از جامعه تامین همهٔ حقوق انسانی خود را بخواهند و این دو حق مکمل همند و فقدان یک طرف مسخ و مثله دردناک جامعه است.

در همین کتاب بنیادگزاران بینش مارکسیستی تصریح می‌کنند:

«کمونیسم برای ما نه یک **نظام دولتی** است و نه یک **آرمان** که واقعیت تاریخی مجبور باشد خود را با آن جور کند، ما کمونیسم را جنبش واقعی می‌دانیم که وضع کنونی را از میان برمی‌دارد و شرایط این جنبش از زمینه‌هائی که هم اکنون وجود دارد، برمی‌خیزد و منشاء می‌گیرد.»[۵۲]

معنای عمیق این سخن را باید در اهمیت فراوانی دانست که مارکس و انگلس به پراتیک، به سیر واقعی تاریخ و جنبش می‌دهند و هر سخنی که در زمینهٔ شکل‌گیری جنبش یا هدف نهائی آن از طرف کلاسیک‌ها گفته شده تنها یک ترازبندی دقیق، علمی و موشکافانه **تجارب عملی** مبارزات مردم بوده است و نه یک طراحی مجرد فیلسوفان کابینه‌نشین. به همین جهت «انتقادات» مضحکی دایر بر این که گویا اشکال سوسیالیسم واقعا موجود با یک «طرح مجرد» پیش‌ساخته جور در نیامده، سخنان ابلهانه‌ای بیش نیست. مارکسیسم هرگز گرده‌ای از یک بهشت زمینی عرضه نداشته که اینک بتوان چیزی را با آن مقایسه کرد و همیشه می‌دانسته که حل واقعی تضادهای جامعهٔ انسانی تنها در پراتیک، در جنبش، در سیر واقعی امور است و به اشکال کاملاً متنوع زمانی و مکانی مربوط است.

برای آن‌که یک نمونه از شیوهٔ تفکر عمیقاً دیالک‌تیکی کلاسیک‌ها را در طرز برخورد و حل مسائل بدست دهیم، سخنی چند دربارهٔ ربط فلسفه و اقتصاد و سیاست بگوئیم، زیرا اندیشه‌پردازان ضد مارکسیست جهانی و وطنی خود ما، روی این نکته اصرار دارند (و این اصرار در اروپا از همان زمان مارکس بوده است) که گویا مارکسیسم تنها به یک عامل در تاریخ معتقد است و آن هم عامل اقتصادی است (و سپس این نقادان مغرض البته عامل اقتصادی را هم تا حد «معیشت روزمره» تقلیل می‌دهند) و گویا مارکسیسم معتقد است که یا در وراء اقتصاد ابداً چیزی وجود ندارد، یا اگر وجود داشته باشد مستقیماً تحت تاثیر جابرانهٔ عامل اقتصادی است.

چنین طرز مبتذل کردن مارکسیسم دشنام عظیمی است به مارکسیسم و نمودار سخافت عقل و جهالت محض مدعیانش.

انگلس دربارهٔ رابطهٔ ایده‌ئولوژی به معنای عام کلمه و از آن جمله فلسفه[۵۳] با اقتصاد چنین می‌نویسد:

«این که اقتصاد در این عرصه به شکل نهائی دارای سیطره است، مطلبی است که برای من مسلم است. ولی این امر در بطن شرایطی انجام می‌گیرد که خود آن عرصهٔ مورد بحث آن را روا می‌شمرد (یا تجویز می‌کند). مثلاً در فلسفه اقتصاد (که به نوبهٔ خود در جامعهٔ سیاسی وغیره عمل می‌کند) بر روی مصالح فلسفی موجود که از اسلاف انتقال یافته، تاثیر می‌گذارد. در این جا اقتصاد چیزی را مستقلاً ایجاد نمی‌کند، بلکه چگونگی تبدل مصالح عقلانی موجود را معین و مشخص می‌سازد و آن هم این کار را غالبا غیر مستقیم، از طریق بازتاب‌های سیاسی، قضائی و اخلاقی که بیشترین تاثیر مستقیم را بر فلسفه دارند، انجام می‌دهد.»[۵۴]

علی‌رغم آن که مارکسیسم از اصالت ماده یا ماتریالیسم (یعنی قبول تقدم و نخستینه بودن وجود مادهٔ لاشعور بر شعور) در مقابل اصالت معنی یا ایده‌آلیسم دفاع می‌کند، طرز برخورد دیالک‌تیکی موجب شده است که لنین اشکالی از ایده‌آلیسم را بر اشکال معین (مکانیستی) ماتریالیسم مبتذل ترجیح می‌نهد. پس از مطالعه «منطق» هگل لنین درباره ایده‌آلیسم عین‌گرای هگل نوشت:

«ایده‌آلیسم هشیارانه به ماتریالیسم هشیارانه نزدیکتر است تا به ماتریالیسم ابلهانه. ایده‌آلیسم **دیالک‌تیک** به جای هشیارانه؛ متافیزیک، خام، مرده، خشن، متحجر، **به جای ابلهانه**.»[۵۵]

به همین جهت لنین بر آن بود که در عرصهٔ فلسفه باید میدان خلاقیت حفظ شود و حزب طبقهٔ کارگر فلسفهٔ مارکسیستی را به صورتی در نیاورد که مانع چنین تکامل خلاقه‌ای باشد. لنین در جریان مبارزه با مکتب ماخ و اوه ناریوس، هنگامی که برخی از بلشویک‌ها مانند لوناچارسکی، بوگدانف، بازارف، یوشکویچ تحت تاثیر این مکاتب از مواضع اصیل مارکسیستی منحرف شدند، در نامه‌ای به ماکسیم گورکی ضرورت «نوعی **مشت‌زنی بین بلشویک‌ها**» را یادآور می‌شود و می‌نویسد: «ما باید در مسائل فلسفی با هم مقابله کنیم و چنان رفتار نمائیم که روزنامهٔ **پرولتاری** و بلشویک‌ها به عنوان فراکسیون **حزب** از آن **صدمه‌ای نبینند** و این هم کاملاً ممکن است.»[۵۶]

بدین سان لنین برآن بود که مراعات ضرور وحدت حزب اختلاف تئوریک درفلسفه را محذوف نمی‌کند و اگر چنین اختلافی بروز کند، باید حتماً آن را، در عین حفظ وحدت حزب در جهت اصول انقلابی حل کرد.

از این موازین در دوران کیش شخصیت انحرافاتی روی داد ولی امروز حزب کمونیست

شوروی میدان شکوفائی قابل تحسینی برای بروز تنوع و آفرینش در تفکر فلسفی مارکسیستی، تنوع در عین حفظ همگانی بودن (ئونیورسالیته) این فلسفه بوجود آورده است.

تازه بقاء فلسفه را بمثابه رشته‌ای از معرفت بشری و شکلی از اشکال شعور اجتماعی، کلاسیک‌ها امری ابدی نمی‌شمرند و معتقدند که شکل‌گیری علوم طبیعی و اجتماعی و تکامل اسلوبی آن‌ها روزی نقش فلسفه را تنها به بررسی تئوری تفکر انسانی محدود می‌کند. در این زمینه انگلس می‌نویسد:

«هنگامی که علم طبیعت و تاریخ دیالک‌تیک را فرا گرفت، تمام این تخته نرد فلسفی، به جز تئوری محض تفکر، زائد می‌گردد و در علوم اثباتی محو خواهد شد.»[۵۷]

امید است مسائل مهمی که ما در این نوشته کوتاه مطرح ساخته ایم، خواه برای آن دوستان مارکسیسم که ناآگاه گرایش به جزم اندیشی دارند و خواه برای آن مخالفان مارکسیسم که در این مخالفت غرض عنادی ندارند و جویای حقیقتند، سودمند و چشم‌گشا باشد.

(تذکر: تمام منابع موافق چاپ «ادیسیون سوسیال» است.)

## انگلس و آفرینش تئوریک و فعالیت اجتماعی او
## (به مناسبت صد و شصتمین زادروز)

فریدریش انگلس، در خانوادهٔ یک بازرگان ثروتمند، صاحب کارخانهٔ بافندگی، در شهر بارمن (Barmen) واقع در ایالت «راین» (یا: رن) از کشور پروس، در ۲۸ نوامبر ۱۸۲۰ متولد شد. پدرش در دو کوشش برای تربیت فرزندش موافق تمایلات خویش، کامیاب نشد. کوشش اول در جهت جلب انگلس به «پیه‌تیسم» (Piétisme) بود. این مکتب جناح افراطی مذهب پرتستانی است که خضوع و تسلیم در برابر قضا و قدر را توصیه می‌کند و پدر انگلس آن را برای خود برگزیده بود. انگلس در سن چهارده سالگی وارد دبیرستان (ژمنازیوم) البرفلد (Elberfeld) شد که در آن نیز همین فضای پرتستانی تسلط داشت. ولی آن نیز نتوانست چنان‌که خواهیم دید فریدریش جوان را سرانجام با روحیهٔ منفعل و تقدیر پسندانه بار آورد. پدرش تصمیم گرفت فرزندش را به شهر معتبر بره‌من (Bremen) بفرستد و او را که با «پیه‌تیسم» الفتی نگرفته بود، به بازرگانی راغب سازد. در این ایام (۱۸۳۸) فریدریش نوجوانی هجده ساله بود. او در یکی از بزرگترین دفاتر بازرگانی شهر بره‌من بکار مشغول شد. ولی فریدریش به بازرگانی تمایلی نشان نمی‌داد و وقت خود را به آموختن زبان‌های خارجی (که در آن زمینه استعداد مافوق عادی داشت) و موسیقی و ورزش مصروف می‌کرد. در این شهر با آثار عارف معروف آلمانی بومه (Böhme) آشنا شد که مانند مولوی ما اندیشه‌های صوفیانه‌اش با دیالک‌تیک نیرومندی همراه است. فریدریش سخت تحت تاثیر این اندیشمند عارف قرار گرفت.

در سال ۱۸۳۹ فریدریش وارد سازمان «آلمان جوان» شد. این سازمانی بود از روشنفکران که روح معارف پروری و روشنگری فرانسوی و آلمانی در آن تجلی داشت. جو این سازمان با

روحیات انگلس تناسب و همخوانی شگرفی یافت. سازمان «آلمان جوان» نشریه‌ای داشت به نام تلگراف آلمان (Telegraph für Deutschland)، در این نشریه انگلس جوان نخستین اثر خود را به نام نامه‌ای از ووپرتال (Wuppertal) نشر داد. این نامه از آن جهت اهمیت دارد که گوئی در آن انگلس مناظرات درونی ذهن خود را با اندیشه‌های «پیه‌تیسم» ترازمندی می‌کند و نتیجه‌گیری‌های مورد پسند خویش را بیان می‌دارد.

انگلس جوان تحت تاثیر دو تن از مؤلفان آن زمان که دربارهٔ زندگی مسیح و تاریخ انجیل کتبی نوشته بودند، یعنی شترائوس (Strauss) و شلایر ماخر (Schleiermacher) سرانجام به بررسی آثار مهم‌ترین فیلسوف آلمانی زمان خود هگل جلب می‌شود و با خواندن اثر هگل به نام فلسفهٔ تاریخ گوئی پاسخ خود را می‌یابد. خردگرائی نیرومندی که درفلسفهٔ هگل بود منجر به آن می‌شود که بنیاد عرفانی و منطق ستیزانه در اندیشهٔ انگلس متزلزل می‌شود. انگلس به هگل‌گرائی روی می‌آورد و در ۱۸۴۲ با شیوه‌های پیشین اندیشهٔ خود هرگونه پیوندی را می‌گسلد.

انگلس در تاثیر نظریات هگلیان چپ و اصول مترقی فلسفهٔ هگل در این سال‌ها سلسله مقالاتی نشر می‌دهد که نمایشگر اندیشه‌های انقلابی و مردمی آن دوران اوست. در پائیز سال ۱۹۴۱ انگلس برای گذراندن دوران خدمت نظام به برلین آمد. در آن ایام شاگردان چپ‌گرای هگل در محیط روشنفکری و اجتماعی پایتخت نفوذی به هم زده بودند. انگلس با این محافل رابطه برقرار می‌سازد. دولت پروس چارهٔ وضع را در آن دید که فیلسوف معروف آن دوران شلینگ را به دانشگاه دعوت کند تا به کمک او به دو هدف دست یابد: نخست آن که از مهابت و تاثیر هگل و فلسفه‌اش بکاهد. دوم آن که در مقابل هواداران تندروی فلسفهٔ هگل سدی فکری بوجود آورد. تالار شمارهٔ شش دانشگاه محل تدریس شلینگ بود. در آن جا اجتماعات پرشوری تشکیل می‌شد و شلینگ دربارهٔ «فلسفه کشف و شهود» سخنرانی می‌کرد. انگلس دربارهٔ این جریان می‌نویسد: «در این تالار برای حصول تسلط بر افکار عمومی آلمان، خواه در زمینهٔ سیاست و خواه در زمینه نظریات دینی پیکاری جریان دارد و در واقع این مبارزه ایست برای تسلط بر خود آلمان» (آثار اولیهٔ مارکس و انگلس ـ چاپ مسکو ـ سال ۱۹۶۵ ـ ص ۳۸۶). در مورد خودش انگلس می‌گوید که به این مبازه پیوسته است تا از «مزار استاد کبیر در قبال اهانت‌ها مدافعه به عمل آورد.» (همانجا ـ ۳۹۳).

در ۱۸۴۲ انگلس رساله‌ای می‌نویسد تحت عنوان شلینگ و مسئلهٔ کشف و شهود و در آن‌جا هواداری خود را از هگل و فویرباخ بیان می‌کند و البته در آن ایام انگلس نظریات این دو فیلسوف را مکمل یکدیگر می‌پنداشته و حال آن‌که در واقع با هم در تضادند.

دراکتبر ۱۸۴۲ دکتر کارل مارکس دانشمند درخشان و جوان سردبیر روزنامه روزنامهٔ راین (Rheinische zeitung) شد و کوشید تا به این روزنامه سمتی انقلابی و مردمی بدهد. انگلس از

ماه مارس ۱۸۴۲ با این روزنامه همکاری داشت. برخی از مقالات که انگلس در این روزنامه نشر داده بود، از جهت سمت و محتوی با اندیشه‌های مارکس شباهت و نزدیکی داشت.

در همین سال ۱۸۴۲ پدر انگلس بر آن شد که فرزندش را برای امور تجاری به شهر منچستر انگلستان گسیل دارد. در شهر کلن (Köln) انگلس با مارکس دیدار کرد ولی مارکس او را با سردی پذیرفت زیرا او را از سران گروه «آزادگان» می‌شمرد. این گروه در سال ۱۸۴۲ انحطاط یافته و به صورت یک محفل در بسته و منزوی فلسفی درآمده بود. علی‌رغم این دیدار بدون گرمی مارکس و انگلس به این توافق رسیدند که انگلس خبرنگار روزنامهٔ راین در انگلستان باشد.

از این تاریخ اندیشهٔ سیاسی انگلس خصلتی سوسیالیستی کسب می‌کند و در نخستین گزارش‌هائی که از انگلستان ارسال می‌دارد (از نوامبر ۱۸۴۲ تا اواخر سال ۱۸۴۳) تحلیل عمیق وضع اقتصادی رشد یافته‌ترین کشور بورژوائی اروپای آن روز، مبارزات احزاب و طبقات در جامعهٔ انگلیس و ناگزیری انقلابی که در آن نیروی عمده پرولتاریا خواهد بود، در این گزارش‌ها منعکس است.

در سال ۱۸۴۴، هنگامی که انگلس تنها ۲۴ سال داشت اثر معروف او وضع طبقهٔ کارگر در انگلستان در سال ۱۸۴۴ نشر یافت. این اثر یکی از اولین اثار تحقیقی سوسیالیستی است که متضمن واقعیات و مدارک گرانبها همراه با تحلیل‌ها و نتیجه‌گیری‌های عمیق است.

در شهر منچستر مرکز صنایع نساجی انگلستان، انگلس با کارگر آگاه بافنده انگلیسی به نام جیمس لیچ (J. Leech) آشنا شد. گویا لیچ موجب نزدیکی انگلس با «حزب چارتیست»ها گردید که در آن هنگام نخستین و نیرومندترین حزب پرولتاریای انگلستان بود. مسلماً آشنائی با لیچ و چارتیست‌ها در آلمانی جوان، پرشور، انقلابی و دانشمند اثرات ژرف خود را باقی گذاشت و موجب رویداد مهم نگارش اثری دوران‌ساز مانند وضع طبقهٔ کارگر شد.

تاثیر دیگر این جریان، رهائی انگلس است از طرح‌های تجریدی هگل درباره روندهای تاریخی. انگلس کوشید به جای این طرح‌ها و گرده‌های انتزاعی، نظریه مادی (یعنی واقع‌گرایانه و مبتنی بر اسناد تاریخی را) دربارهٔ تاریخ و جامعه در نزد خود تنظیم کند و تاریخ را چنان‌که هست ادراک نماید.

در سال ۱۸۴۴ انگلس با آثار آئوئن (Owen) سوسیالیست پندارگرای انگلیسی و شاگردانش آشنا شد. این بررسی و نیز بررسی سیر تفکر فلسفی انگلستان در قرن هجدهم او را به دو نتیجه‌گیری مهم اساسی رساند: **نخست این که** در جامعهٔ معاصر، آن طبقه‌ای که از همه مقام نازلتر دارد و از فرهنگ به معنای معتاد کلمه محروم است، دارای اندیشه‌ای مترقی‌تر و آینده‌ای درخشان‌تر است؛ **دوم این که** ماتریالیسم در فلسفه مستقیما از علم سرچشمه می‌گیرد و با آن پیوند دارد. این اندیشه‌های انگلس در مقالاتی که به نام نامه‌هائی از لندن، گاه در روزنامهٔ راین و گاه در روزنامه‌ای

به نام جمهوری خواه سوئیسی درج می‌کرده، منعکس است. تاثیر آئوئن و شاگرانش از جمله در انگلس این بود که وی به بررسی علم اقتصاد متوجه می‌شود و «گرده‌هائی» در انتقاد از مقولات اقتصادی تهیه می‌کند که آن را مارکس «داهیانه» می‌شمرد و برآن است که در این گرده‌ها برخی از احکام سوسیالیسم علمی منعکس است (کلیات مارکس و انگلس ـ ج۱۹، ص ۲۴۱). در طرح نظریات سوسیالیستی خود انگلس هم چنین نظریاتی از سوسیالیست پندارگرای فرانسوی «فوریه» اقتباس می‌کند. در همین سال‌هاست که انگلس فلسفه پرستش زبدگان (الی‌تاریسم) و دعوی آن که قهرمانان سازندهٔ تاریخ هستند را، که بوسیلهٔ کارلایل در انگلستان اشاعه داده می‌شد، طی نوشته‌های خود رد می‌کند و آن را یک نظریهٔ اشرافی، کیش پرستش شخصیت‌ها و پهلوان‌ها می‌شمرد: این خلق‌ها و نیروی آفرینش‌گر و مولد آن‌هاست که موجد تمدن بشری است.

درعین حال انگلس نسبت به اندیشه سوسیالیست‌های پندارگرا برخوردی نقادانه دارد. کمونیسم سربازخانه‌ای بابف (Babeuf) و کمونیسم هموارطلبانه را رد می‌کند و بر آن است که پیوند سوسیالیسم با تعالیم مسیحی نمی‌تواند این آموزش را با تمام حدود و ثغور واقعی آن ترسیم نماید ولی کتاب سوسیالیست پندارگرای فرانسوی «پرودون» به نام مالکیت چیست؟ را بمثابهٔ فلسفی‌ترین مبحث در این زمینه، می‌ستاید.

سال ۱۸۴۵ سال غلبهٔ فکری انگلس بر بقایای اندیشه‌های فویرباخ است. انگلس در این سال از گروه م. هس(Hess) و ک. گرون (Grün) که در آلمان گروه «کمونیسم فلسفی» را بوجود آورده و آن‌را اوج فلسفه هگل می‌شمردند می‌گسلد و کمونیسم را ثمرهٔ تنازع طبقات می‌داند نه نوعی طرح انتزاعی و فلسفی. لنین تصریح می‌کند که مارکس در تاثیر آمیزش با انگلس به بررسی مسائل اقتصادی روی آورد (کلیات ـ ج. ۲، ص ۱۰).

سال ۱۸۴۴، سال آغاز دوستی و همکاری مارکس و انگلس است. در این سال آن‌ها در پاریس با هم دیداری کردند که تنها ده روز به طول انجامید. در این دیدار بر آن شدند که اثر مشترکی علیه «هگلیان جوان» تالیف کنند. «هگلیان جوان» با آثار و افکار خود نقشی گمراه‌ساز و مختل کننده در تفکر و جنبش انقلابی آلمان داشتند. آن‌ها می‌گفتند که «اندیشه‌ها» موجب تحولات اجتماعی هستند و ناقلان اندیشه‌ها نیز «مردان بزرگ» تاریخند. در نظر این هگلیان جوان که بر راس آنها برادران بائوئر یعنی برونو و ادگار باوئر (Bauer) قرار داشتند، طبقات، مبارزهٔ طبقاتی، تولید اجتماعی نقشی در تحول جامعه ایفا نمی‌کرد. در اثر همکاری مارکس و انگلس کتاب خانوادهٔ مقدس نوشته شد. در این کتاب نقش قاطع شیوهٔ تولید درزندگی جامعه و نقش جهانی و تاریخی پرولتاریا به مثابهٔ آفرینندهٔ جامعهٔ آینده تصریح شده است. این کتاب روایت‌گر آن است که مارکس و انگلس هم به دوران تفکر هگلی و هم به دوران تفکر آنتروپولوژیک فویرباخ (که «انسان» مجرد را موضوع اساسی فلسفه قرار می‌داد) خاتمه داده‌اند و در وادی بینش نوینی گام گذاشته‌اند که خود

مبتکر آن هستند. این کتاب حاکی از آن است که غلبه بر هگل و غلبه بر فویرباخ در ذهن مارکس و انگلس راه را برای نیل به نتایج مهمی گشوده است که به انقلابی در جهان‌بینی، در فلسفه، در سیاست، در استراتژی و تاکتیک مبارزهٔ انقلابی، در درک تاریخ انسانی منجر خواهد شد. در ایام توقف در پاریس انگلس در نشریهٔ به‌سوی پیش (Vor warts) که به آلمانی بود مقالاتی دربارهٔ وضع کنونی و تاریخی انگلستان نگاشت.

انگلس از فرانسه به آلمان رفت و در آن‌جا به تبلیغ نظریات نوین پرداخت و طی نامه‌ای به مارکس ضرورت ایجاد یک اثر معتبر را که در آن بینش نوین توضیح شود متذکر شد.

بعدها این دو دوست در بروکسل تجدید دیدار نمودند و از اواسط سپتامبر ۱۸۴۵ تا اواسط ۱۸۴۶ به تالیف اثر مهم ایدهئولوژی آلمانی اشتغال داشتند. در این کتاب هم نظریات آنارشیستی شتیرنر (Stirner) و هم نظریات موسوم به «سوسیالیسم حقیقی» که در آن روزگار بین جوانان چپ‌گرای آلمانی مد شده بود و هم «انسان‌شناسی» تجریدی فویرباخ مورد انتقاد قرار گرفت. مارکس و انگلس در این اثر مهم برای نخستین بار اصول عمدهٔ کمونیسم علمی را به تفصیل بیان داشتند و آموزش خود را دربارهٔ صورت‌بندی‌های اقتصادی ـ اجتماعی افاده کردند. این دو دوست گفتار و کردار را همراه می‌سازند و در ۱۸۴۶ در بروکسل «کمیتهٔ ارتباطات کمونیستی» را بنیاد می‌گزارند و از دوستان خود در همهٔ کشورها می‌خواهند که آن‌ها نیز چنین کمیته‌هائی ایجاد کنند تا بتوان تشکیل یک حزب کمونیستی را تدارک دید.

در اوت ۱۸۴۶ انگلس به پاریس می‌آید و در آن جا با کارگران آلمانی که عضو سازمانی به نام «اتحاد عدالت» بودند کار تئوریک و سازمانی مجدانه‌ای انجام می‌دهد و آن‌ها را از گرایش‌های پندارگرایانه خرده‌بورژوائی در تفکر و عمل آزاد می‌سازد و نام سازمان آن‌ها را به «اتحادیهٔ کمونیست‌ها» مبدل می‌کند. این سازمان می‌بایست نمونهٔ اولیه یک حزب کمونیستی باشد. در ژوئن ۱۸۴۷ نخستین کنگرهٔ «اتحادیه کمونیست‌ها» تشکیل شد. مسئلهٔ تنظیم برنامه اتحادیه فعلیت یافت. انگلس طرح اصول کمونیسم را نوشت و همین طرح پایه‌ای قرار گرفت برای تدارک بیانیه حزب کمونیست (مانیفست) اثر مشترک مارکس و انگلس. در این اثر کوچک ولی دوران‌ساز بینش مارکسیستی به صورت تمام و کمال (یعنی در همهٔ جهات سیاسی و اقتصادی و فلسفی این بینش) عرضه می‌شود. در مانیفست جامعه‌ای تعریف شده است «که در آن رشد آزادانه هر فرد شرط رشد آزادانهٔ همگان است.»

سال‌های ۱۸۴۸ ـ ۱۸۴۹ سال‌های بالا گرفتن شعله‌های انقلاب در بسیاری از کشورهای اروپا و لذا سال‌های آزمون بینش انقلابی نو در کورهٔ عمل است. اول ژوئن ۱۸۴۸ روزنامه جدید راین بوسیله مارکس و انگلس منتشر شد و در این روزنامه انگلس مقالات متعددی دربارهٔ ارزیابی محتوی طبقاتی انقلاب‌ها و مسائل تاکتیک مبارزات مسلحانه می‌نویسد. انقلاب در آغاز سال ۱۸۴۹ به

سوی نشیب میرود. انگلس به ایالات جنوبی آلمان (فالتس Pfalz و بادن Baden) منتقل می‌شود و در آن‌جا به قیام کنندگان یاری عملی می‌رساند و سپس در نوامبر ۱۸۴۹ به لندن می‌رود و به مارکس می‌پیوندد و در تدارک ترازنامه‌ای از انقلابات اروپا تحت عنوان بررسی سیاسی ـ اقتصادی (که بعنوان ضمیمهٔ روزنامه جدید راین نشر یافت) با مارکس همکاری می‌کند. آثار انگلس جنگ دهقانی در آلمان و انقلاب و ضد انقلاب در آلمان (اولی دربارهٔ جنگ‌های دهقانی در آلمان در اوایل قرن شانزدهم و دومی دربارهٔ انقلاب ۱۸۴۸ آلمان) نشانهٔ توجه شدید انگلس به بررسی مشخص درس‌های انقلاب‌ها است. بررسی **مصالح مشخص** تاریخی همیشه شیوهٔ عمدهٔ عمل کلاسیک‌های مارکسیستی بوده است.

طی سال‌های ۱۸۵۰ تا ۱۸۵۲ مارکس و انگلس سخت به کار تربیت درست انقلابی و سازمانی «اتحادیه کمونیست‌ها» مشغول بودند که سرانجام نتیجه‌ای نبخشید و در اثر فعالیت گروه‌های انشعابی که روش‌های ماجراجویانه و کمونیسم سربازخانه‌ای را قبول داشتند، این سازمان از هم پاشید.

در سال ۱۸۵۰ انگلس کار خود را در شرکت بازرگانی «ارمن و انگلس» در شهر منچستر آغاز می‌کند. نکته این‌جاست که انگلس با کار در این موسسه نقشه‌های خلاقهٔ خود را به خاطر دوستش مارکس که در لندن می‌زیست به کنار می‌گذارد تابتواند عواید کسب کند و به خانوادهٔ بزرگ مارکس کمک مادی برساند. انگلس در این بنگاه بازرگانی ۱۲ سال کار کرد و تصور آن‌را بکنید که اگر وی، در عالم ایثار رفیقانه، به این تلاش ناگزیر نمی‌شد، با آن دهاء و آن دقت و اصابت شگرف نظر که خاص او بود، چه خدمتی می‌توانست به تئوری انقلابی بکند. لنین در این زمینه می‌نویسد: «اگر کمک مالی دائمی و فداکارانهٔ انگلس نبود، مارکس نه تنها قادر نمی‌شد اثر خود سرمایه را به پایان برساند، بلکه در زیر فشار فقر و مسکنت به زوال ناگزیر محکوم بود» (کلیات ـ ج ۲۱، ص ۳۲).

یکی از یادگارهای شگرف این دوستی کم نظیر مارکس و انگلس مکاتبات این دو تن است که طی آن دربارهٔ مسائل مربوط به تئوری انقلابی، جنبش کارگری، فلسفه، تاریخ، علوم طبیعی، مسائل فنی، اقتصاد، زبان‌شناسی، سیاست و دیپلماسی و امور نظامی عصر خود تبادل نظر می‌کنند. لنین که خود آن‌ها را با دقت مورد بررسی و تحقیق قرار داده است، دربارهٔ این مکاتبات می‌گوید: «اگر بکوشیم تا با یک لفظ تنها، نکتهٔ مرکزی این مکاتبات را نشان بدهیم، باید گفت آن نکته که ماهیت همهٔ اندیشه‌های بیان شده و مورد بحث بدان باز می‌گردد، واژه دیالک‌تیک است» (همانجا ـ ج ۱۹، ص ۵۰۳).

در سال‌های پنجاه انگلس توجه و علاقهٔ خاصی به علوم طبیعی عصر خود معطوف می‌دارد و متوجه می‌شود که اصول دیالک‌تیک را می‌توان بر این علوم انطباق داد و یادداشت‌هائی فراهم می‌کند که متاسفانه ناتمام ماند و این یادداشت‌ها بعدها تا حدی تکمیل شد و بسی دیرتر به نام

دیالک‌تیک طبیعت منتشر گردید. ما در این زمینه به موقع خود سخن خواهیم گفت. انگلس در این اثر خود تقسیم‌بندی جدیدی از علوم به دست می‌دهد و علوم را بمثابهٔ انتقال از اشکال مختلف حرکت ماده، از ساده به بغرنج عرضه می‌دارد.

در سال‌های پنجاه و سپس در سال‌های شصت سدهٔ گذشته انگلس برای روزنامهٔ آمریکائی نیویورک تریبون و نیز برای دائرةالمعارف جدید آمریکا مقالاتی تدارک دید و در این مقالات برای اولین بار بینش ماتریالیستی دربارهٔ **تاریخ و تئوری امور نظامی و جنگی** بیان شده و وابستگی فن جنگ به نیروهای مولده و مناسبات اجتماعی اثبات گردیده است.

در سال‌های ۶۰ نخستین انترناسیونال کارگری تشکیل شد. در این دوران نیز مانند دوران فعالیت با «اتحادیه کمونیست‌ها» (سال‌های ۴۰) مارکس و انگلس یکبار دیگر با گروه‌های درهم‌اندیش و منحرفی که خود را انقلابی و سوسیالیست می‌نامیدند، ولی از تئوری انقلابی تصور منسجمی نداشتند، روبرو شدند مانند هواداران پرون و لاسال و باکونین. انگلس در مبارزه با اندیشه‌های این گروه‌ها نه فقط به شکل رد آن نظریات عمل می‌کند، بلکه به صورت اثباتی نظریات خود را دربارهٔ دیکتاتوری پرولتاریا، حزب انقلابی طبقهٔ کارگر، مشی سیاسی حزب انقلابی و جهان‌گرائی پرولتاری و غیره بسط می‌دهد.

در ۱۸۷۰ انگلس به لندن می‌آید و همراه دوستش مارکس بر راس «انترناسیونال» قرار می‌گیرد و این دو تنظیم کنندهٔ مهم‌ترین اسناد این سازمان بین‌المللی کارگری هستند. انگلس در مبارزه با باکونین، چنان که شیوهٔ او بود که براهین ردیه را همیشه با استنتاجات مثبته همراه می‌ساخت، مسئلهٔ ضرورت درآمیزی نبرد اقتصادی و سیاسی را از جانب پرولتاریا با نبرد جدی تئوریک یادآور می‌شود. بدون آن حفظ مشی سیاسی از نوسانات انحرافی محال است.

پس از تشکیل حزب سوسیال دمکرات آلمان، در این حزب ائتلاف هواداران لاسال و «گروه‌آیزه‌ناخ» (Eeisenach) روی داد و این حزب در شهر «گتا» (Gotha) برنامه‌ای تنظیم کرد که مورد انتقاد مارکس و انگلس قرار گرفت. مارکس و انگلس با نفس ائتلاف مخالفتی نداشتند، ولی برنامهٔ نوشته شده را سرشار از اشتباهات جدی می‌یافتند. اثر مهم مارکس موسوم به انتقاد از برنامه گتا و نامه‌های متعدد انگلس به ببل (Bebel) به مناسبت این برنامه، نمایان‌گر نظریات آن‌ها در این زمینه است. طی این نوشته‌ها مارکس و انگلس دربارهٔ رابطه دیکتاتوری پرولتاریا و دمکراسی، ماهیت دوران انتقال از سرمایه‌داری به سوسیالیسم، دو فاز جامعهٔ کمونیستی اظهار نظر کرده‌اند.

در این دوران است که بین مارکس و انگلس نوعی تقسیم کار برقرار می‌شود. مارکس توجه خود را به طور عمده معطوف مسائل اقتصادی می‌کند. انگلس به مسائل فلسفی می‌پردازد. در حالی که مارکس با تمام نیرو به ادامه تالیف سرمایه اشتغال داشت، انگلس کتاب معتبر آنتی‌دورینگ را می‌نویسد. این اثر در فلسفهٔ مارکسیستی مقامی والا دارد و یکی از مهم‌ترین نمونه‌های بسط خلاق

و پی‌گیری تئوری ماتریالیستی و تنظیم دیالک‌تیک بماثبهٔ اسلوب معرفتی این بینش است. در همین دوران انگلس در صدد برمی‌آید یادداشت‌های فراهم شدهٔ خود را دربارهٔ دیالک‌تیک طبیعت منظم کند و عملاً به این کار می‌پردازد ولی مرگ پیش‌رس کارل مارکس این کار بزرگ را ناتمام باقی می‌گذارد. دست‌نویس دیالک‌تیک طبیعت تنها در ۱۹۲۵ یعنی سی سال پس از درگذشت فریدریش انگلس به حلیهٔ طبع آراسته شد. انگلس در هر دو اثر معتبر خود (آنتی‌دورینگ و دیالک‌تیک طبیعت) رابطه متقابل بین دیالک‌تیک، منطق و تئوری شناخت را مطرح می‌کند و **وحدت** این سه بخش را نشان می‌دهد یعنی برخلاف آنچه که مارکس آن را «فلسفه تا آن زمان» (Bisherige Philosophie) نامیده است، مارکس و انگلس در صدد تجدید سیستم‌های فلسفی کلاسیک و ارائهٔ فلسفه به مثابه یک «علم علوم» نیستند، بلکه فلسفه را به عنوان تئوری نقادانهٔ شناخت که می‌خواهد ماهیت اشیاء و پدیده‌ها را در روند و پیوند دیالک‌تیک آن‌ها بیابد، ارائه می‌کنند.

دعاوی «مارکس شناسان» معاصر بورژوائی، حاکی از آن که انگلس گویا آموزش متحرک مارکس را با سیستم‌بندی خود در کتب نامبرده، منجمد کرده و آن‌را به صورت جزمیات درآورده و مبتذل ساخته و این که گویا تضادی مابین استنباط فلسفی انگلس و مارکس وجود دارد، دعاوی بی‌پایه‌ای است. مارکس شخصاً دست نویس آنتی‌دورینگ و دیالک‌تیک طبیعت را خوانده و در مورد آنتی‌دورینگ حتی در نگارش بخشی شرکت جسته و نوشته‌های انگلس ثمرهٔ کار مشترک فکری هر دوی آن‌هاست. تردیدی نیست که جمع‌بندی انگلس که بر پایهٔ علوم و معارف آنروز انجام می‌گیرد، برحسب آموزش موکد و مکرر خود او، جنبهٔ مطلقیت ندارد. «منظرهٔ جهان» که انگلس در دیالک‌تیک طبیعت ارائه کرده، امروز کهنه شده است. ولی روح اسلوبی اثر انگلس زنده و با طراوت است و کماکان راهنمای بررسی ما از واقعیت خارجی است.

مارکس در شصت و پنجمین سال عمر در ۱۸۸۳ در گذشت. انگلس به حق پس از او شخصیت طراز اول جنبش انقلابی کارگری جهانی محسوب می‌شد و از محبوبیت و حیثیت فوق‌العاده بزرگی تا آخرین دم زندگی خود برخوردار بود و به قول لنین به «رهرو اندرزگر سوسیالیست‌های اروپا» بدل شد.

پس از مرگ دوست بی‌همتایش، انگلس تمام وقت و انرژی خود را صرف آماده کردن جلدهای دوم و سوم سرمایه برای چاپ کرد، زیرا احدی جز انگلس قادر به تنظیم دست‌نویس‌های مارکس نبود و اگر انگلس به این کار نمی‌پرداخت، این کار ولو برای چند دهه، متوقف و معطل می‌ماند و این خود پیداست که چه زیانی می‌توانست به مجموع جنبش انقلابی برساند.

در عین حال انگلس به نگارش اثر مهم خود منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت پراخت که لنین آن را یکی از آثار اساسی سوسیالیسم معاصر می‌شمرد. در سال ۱۸۸۸ انگلس اثر معروف خود به نام لودویگ فویرباخ و پایان فلسفهٔ کلاسیک آلمان را نگاشت. در این اثر انگلس

اهمیت ساخت‌های روبنائی (فلسفه، اخلاق، مذهب و غیره) را در تکامل عمومی جامعه یادآور می‌شود و نقش فعال روبنا و استقلال نسبی آن و تاثیرش را در مجموع جامعه و زیربنای آن یادآور می‌گردد. این روش را ما در نامه‌های انگلس دربارهٔ ماتریالیسم تاریخی که در همین دوران نوشته شده می‌بینیم. هدف از این کار، تلاش برای حفظ روح زنده آموزش مارکس از ابتذال و تبدیل آن به اقتصادگرائی و مادی‌گرائی اقتصادی بود. مثلاً انگلس در نامه‌ای به بلوخ (Bioch) می‌نویسد:

«موافق درک ماتریالیستی تاریخ، در روند تاریخی، نکتهٔ تعیین کننده در آخرین تحلیل عبارت است از تولید و تجدید تولید زندگی واقعی. نه من و نه مارکس هرگز مدعی چیزی بیش از این نشده‌ایم. اگر کسانی این حکم را تحریف می‌کنند و مدعی می‌شوند که گویا عامل اقتصادی تنها عامل تعیین کننده است، در آن‌صورت چنین کسانی این حکم را به یک جملهٔ پوچ، مجرد و بی‌معنی مبدل می‌سازند» (کلیات ـ ج۳۷، ص ۳۹۴). انگلس به شدت از کسانی انتقاد می‌کند که می‌خواهند استنباط مادی تاریخ را از **اسلوب تحقیق** به یک **قالب کلی** و نسخه‌های مشکل گشائی مبدل سازند که مرد محقق و دانشمند را از ضرورت تحقیق و بررسی مصالح واقعی و عینی خلاص می‌کند و حل همه مسائل را از پیش در دسترسش قرار می‌دهد.

انگلس در همین دوران در نامه به شمیدت (Schmidt) می‌نویسد: «استنباط تاریخی ما مقدم بر هر چیز و به ویژه **راهنمای بررسی** است و نه **اهرمی** برای ساخت و پرداخت مسائل به شیوهٔ هگلی» (کلیات ـ ج۳۷، ص۳۷۱). در نامه به بلوخ می‌نویسد: «متاسفانه دم به دم مدعی می‌شوند که تئوری نوین را کاملاً درک کرده‌اند و همین که احکام اساسی آن را فراگرفتند، قادرند آن را تروفرز به کار بندند و حال آن‌که حتی این احکام اساسی را همیشه به درستی درک نکرده‌اند و من بسیاری از «مارکسیست»های تازه‌کار را از این جهت می‌توانم مورد نکوهش قرار دهم، زیرا به برکت این جریان، اغتشاش و درهم‌اندیشی شگفت‌انگیزی پدید شده است» (همانجا، ص۳۹۶). ملاحظه کنید چه اضطراب بزرگی در قلب معلم پیر انقلابی موج می‌زند و تا چه حد گرایش تبدیل یک آموزش علمی زنده به جزمیات و شرعیات بی‌روح آن‌ها، او را نگران می‌سازد.

در سال ۱۸۹۴ انگلس به سرعت تندرستی خود را از دست داد و ۵ اوت ۱۸۹۵ به بیماری سرطان گلو درگذشت[۵۸].

## توضیحات

۱: وقتی می‌گوییم ماده یا هیولی: ماده، ضد ماده، جرم، میدان، انرژی را در ابعاد بی نهایت کوچک و بی‌نهایت بزرگ در نظر می‌گیریم . در فلسفهٔ غیر مارکسیستی این مفاهیم به حدی مخلوط شده که کار را دشوار کرده و ما را به استعمال عبارت لنینی «وجود عینی» راغب‌تر ساخته است.

اگر ماده یا هیولی را با «وجود عینی» معادل بگیریم، آن گاه کاربرد آن در متن فلسفی کنونی بلامانع است، به شرط آن که وجود عینی هم با این مفهوم در آیده‌آلیسم عینی هگل مخلوط نشود.

۲: حتی در نزد فلاسفه و متکلمین ما وقتی سخن از مبحث «علم» (یعنی شناخت) به میان می‌آید نظریاتی بسیار شبیه به این نظریات بیان می‌شود.

۳: **استصحاب** در اصول فقه تکیه بر یقین گذشته برای حل شک آینده است و ما آن را با واژهٔ Extrapolation در زبان‌های اروپائی همتا گرفته‌ایم که آن هم وارد ساختن نکته نو در یک سری عددی یا رویدادی است؛ تبعیت آن نکته نو از قوانین سری در پرده مورد عمل «تعمیم» انجام می‌گیرد.

۴: فتوسنتز هنگامی است که انرژی آفتاب در سنتز گلوسیدها که نوعی اجسام آلی است به کمک گیاهان سبزینه‌دار دخالت می‌کند و بدین سان این انرژی در فعل و انفعالات بیوشیمیک ادواری کرهٔ زمین وارد می‌شود.

۵: رجوع شود به جلد نخستین نوشته‌های فلسفی و اجتماعی چاپ نشریات توده، ۱۳۵۹

۶: اطلاع از تئوری بسیار معروف آکادمسین پاولف دارندهٔ جایزه نوبل را که وی در کتاب تجربهٔ بیست سالهٔ آموزش عینی فعالیت عالی عصبی (رفتار) جانوران ـ بازتاب مشروط (۱۹۲۳) بیان داشته است مفروض گرفتیم والا تشریح آن خود نیازمند نوشته‌ای به حجم نوشتهٔ حاضربود و تنها خواستیم **نوترین** استنتاجات روان‌شناسی علمی پس از پاولف را بیان داریم. در مورد آموزش پاولف نوشتارهای معینی به صورت کتاب و مقاله در فارسی وجود دارد.

۷: به این مقاله می‌بایستی بحثی دربارهٔ مقوله «عمل» نیز افزوده می‌شد که چون طی بررسی‌های عدیده‌ای در جلد اول این کتاب بدان پرداخته‌ایم لذا در این‌جا آن مطالب را تکرار نکرده‌ایم.

۸: کوه‌ها را می‌بینی و آن‌ها را جامد (ساکن) می‌شماری و آن‌ها چون ابرها در گذرند.

۹: در حکمت قدماء عقل را جوهر مجردی می‌دانستند که تدابیر و تصرفات آن در جسم نیست و نفس برعکس در جسم دخل و تصرف می‌کند. یعنی عقل جوهری بود غیر از نفس و ارتباطی با جسم نداشت. علت آن بود که رابطهٔ نفس و بدن برای قدماء قابل تصور، ولی رابطهٔ عقل با بدن برای آن‌ها دشوار بود و نمی‌توانستند باور کنند که مثلا جسمی به نام مغز با داشتن ۶ میلیارد نورون و قریب ۴۰۰ هزار کیلومتر اعصاب ارتباطی و نقاط سیناپتیک می‌تواند «تدابیر و تصرفات» شگفت‌انگیزی به نام استدلال و انتزاع و فرض و فراگیری و هدف‌گذاری و غیره و غیره انجام دهد. چون مطلب روشن نبود آن را جوهر قائم بذات و ماورائی و مستقل فرض می‌کردند.

۱۰: فلسفه یونان با جستجوی آرخه آغاز کرد. فلاسفهٔ مکتب ملطی مانند طالس، اناکسمن، اناکسیماندر هر کدام چیزی را این هیولای نخستین شمردند. در میا ن این جویندگان آرخه، هراکلیت توجه خود را به آتش معطوف کرد و جهان را گردبادی اتش‌گون، در خود ستیز و جنبان

و دگرشونده یافت و در واقع به درک دیالک‌تیکی جهان بسیار نزدیک شد.

۱۱: در یونانی Aporia از آ (بی) و پوروس (مفر) یعنی بی مفر، بی روزن، حیرت.

۱۲: ملا محسن فیض کاشانی صاحب کتاب اصول المعارف می‌گوید که تقابل حرکت و سکون، تقابل عدم و ملکه است (یعنی تضاد بین بودن و نبودن). ولی در واقع این امر تنها بر تجریدات دو مفهوم حرکت و سکون صادق است و نه بر واقعیات. در واقعیت سکون تنها نسبی است.

۱۳: منطق ارسطو به طور مستقیم یا غیر مستقیم یا از راه کتب منحول (نسبت داده به کسی ولی به غلط) و بوسیله مترجمان با دقتی مانند ابوعثمان دتقی متجم ایساغوجی فرفریوس و ابوبشر متی بن یونس القناعی و یحی بن عدی منطقی تکریتی و دیگران به عربی ترجمه شد. در باب نهضت ترجمه که از دوران بنی امیه آغاز شد و تمام دوران بنی العباس نیز ادامه داشت محققان خارجی و عرب و ایرانی اطلاعات شافی و وافی می‌دهند.

۱۴: دو تن از بنیادگزاران متاتئوری سیستم ه. کواستلر (H. Quastler) و ل. زاده (L. Zadeh) این تعریف را از تئوری عام سیستم به دست می‌دهند. به نظر اینجانب تئوری عام سیستم همراه سیبرنتیک برای اساسمندی علمی و فنی اصول دیالکتیک بسیار سودمند است.

۱۵: برای آشنائی عام با تئوری سیستم علاوه بر کتاب اشبی (Ashby) تئوری عام سیستم‌ها به مثابهٔ علم نو و برتالانفی (Bertalanffy) دانش عام سیستمها خوب است به اثر مشترک هال (Hall) و فاگن (Fagen) سیستم‌های عام (۱۹۵۶) نیز مراجعه شود.

۱۶: مولوی در یک «پیش حدس» داهیانه «جان» را چنین تعریف می‌کند:

جان نباشد جز خبر در آزمون
هر که را افزون خبر جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر
از چه ؟ از آن، کو فزون دارد خبر

۱۷: «ذرات بنیادی» یا «خرده ذرات» را معادل Micro Particles و Elementary Particles بکار می‌بریم و روشن است که این اصطلاح قراردادی است و نمی توان از «آجرهای اولیه» وجود سخن گفت و این رشته سر دراز دارد.

۱۸: فرمول‌بندی این دعاوی چهار ماده یا بیشتر یا کمتر و افزودن یا کاستن نکاتی، امری است بلامانع. منظور نگارنده ذکر چارچوب فلسفی جهان‌بینی ماتریالیسم دیالک‌تیک است.

۱۹: همین نکته دربارهٔ مقالات ارزندهٔ دکتر ارانی مانند بشر از نظر مادی و نوشتهٔ گذشتهٔ اینجانب شکنجه و امید که در آن مسایل نظیر طرح شده صادق است. با وجود گذشت زمان‌های طولانی مبانی فلسفی این نوشته‌ها اصالت و صحت خود را حفظ کرده ولی علم چارچوب فلسفی را دم به دم از محتوی دقیق‌تر و منسجم‌تری انباشته می‌کند.

۲۰: آلبرت اینشتین بنیادگذار تئوری نسبیت عمومی و خصوصی است. در تئوری نسبیت خصوصی (۱۹۰۵) اینشتین هم‌پیوندی مکان، زمان و حرکت را نشان میدهد و در تئوری نسبیت عمومی (۱۹۱۵) اینشتین وابستگی ساختار متریک فضا را به توزیع جرم در کیهان ثابت می‌کند.

۲۱: مانند الکترون، پوزیترون، پروتون، نوترینو، مزون و غیره.

۲۲: برخی از کیهان‌شناسان برآنند که اگر تعادل به سود هلیوم و به زیان هیدروژن بود، در آن صورت پیدایش حیات در جهان ما محال می‌شد. از این جا نتیجه می‌گیرند که بروز حیات در جهان ما به یک «تصادف» وابسته بود.

۲۳: «گیاوزیا» را به عنوان معادل برای «Faune et Flora» برگزیده‌اند که به نظر اینجانب خوب است لذا «گیا» با «گیاه» که معادل Plante است فرق دارد.

۲۴: پرانه را در مقابل Missile وضع کرده‌اند، چنان‌که موشک در مقابل Rocquet. پرانه نام اعم است، برای هرجسم مصنوعی که به فضا پرتاب می‌شود (مثلا کشتی فضانورد).

۲۵: نویسنده به این امر با خوش‌بینی می‌نگرد و بر آن است که بشر دو مسئلهٔ متناقض صلح جهان و اصلاح انقلابی جهان را در عین حال و با موفقیت حل خواهد کرد و آن هم در آینده‌ای نه چندان دور.

۲۶: درست در جریان نگارش این مقاله خبرگزاری‌ها اطلاع دادند که آکادمیسین اپارین در ۸۶ سالگی درگذشت. تردیدی نیست که نام وی در کنار نام طبیعت آزمایان بزرگ در تاریخ علم جاوید است.

۲۷: برای پسوند «سفر» در دائره المعارف مصاحب «سپهر» آمده و این پسوند در ژئوفیزیک موارد استعمال فراوان دارد و می‌توان آن را پذیرفت. خود واژهٔ سپهر از همین منشاء یونانی است. زیست سپهر آن بخشی از کرهٔ ما اعم از ژرفا یا بلندا است که در آن به نحوی از انحاء زندگی وجود دارد و در فراسوی انها وجود ندارد.

۲۸: «بیت» (Bit) مخفف دو واژهٔ انگلیسی «Binary digital» است، تقریبا یعنی «دوانگشتی». ساده شدهٔ مطلب آن است که هم دستگاه‌های بیولوژیک و هم دستگاه‌های کامپیوتر اطلاعات خود را به صورت دو علامته «خورد می‌کنند». در دستگاه بیولوژیک فعل و انفعال‌های شیمیایی الکتریسیتهٔ مثبت و منفی (+ و –) ایجاد می‌کند. در کامپیوترها محاسبه با نظام دوگانه (دوآل) یعنی صفر و یک انجام می‌گیرد. طبیعت، مسئلهٔ بغرنج «اطلاع» (انفرماسیون) را واقعا چه «سهل و ممتنع» حل می‌کند و انسان با چه مهارتی از این «استاد ازل» فرا می‌گیرد!

۲۹: شاعر ایرانی می‌گوید:

آدمی زاده طرفه معجونی است
از فرشته سرشته وز حیوان.

۳۰: چاپ لایپزیک ـ سال ۱۷۳۶

Wolf: «Philosophia Prima, Sive Ontologia»

۳۱: ژاک ماریتن (ترجمهٔ انگلیسی)

Jacque Maritain: «Distinguish to unite, or the Ontology of Knowledge» (۱۹۵۹)

۳۲: همدیسی. یکسان‌دیسی و همدیسی مفاهیمی است که تطابق و تناسب بین ساختار دو موضوع، دو شیئی یا دو پدیده را نشان می‌دهد. یکسان‌دیسی مانند تطابق بین اشکال هندسی و بیان تحلیلی این اشکال (که به صورت فرمول‌ها در می‌آید)، همدیسی مانند تناسب بین نقشهٔ جغرافیایی و خود محل، تناسب بین ضبط صوت و نوسانات صوتی هوا.

۳۳: برای آن‌که مطلب فهمیده شود، عین جملات فشرده و فنی کدرف ترجمه نشد، بلکه با گستردگی و توضیح بیان گردید. توجه خواننده را جلب می‌کنیم که مطلب مهم، دقیق و گاه دشوار است.

۳۴: انگلس ـ آنتی دورینگ ـ چاپ ادیسیون سوسیال، سال ۱۹۷۱ـ ص ۱۴۳.

۳۵: لنین ـ کلیات آثار ـ جلد ۲۴ ـ ص ۳۳ (همان چاپ)

۳۶: کارل مارکس و فریدیش انگلس ـ مکاتبات ـ ص ۴۴۸ ـ چاپ ادیسون سوسیال ۱۹۶۴.

۳۷: همانجا، ص ۳۲۱

۳۸: انگلس - آنتی دورینگ ـ ص ۳۹۱

۳۹: مارکس ـ نامه‌هایی درباره کتاب سرمایه - ص ۹۸

۴۰: مارکس و انگلس ـ بررسی‌های فلسفی - چاپ ادیسیون سوسیال ـ بخش مقاله‌ای درباره اقتصاد سیاسی ـ ص ۲

۴۱: همانجا، ص ۲۵۲

۴۲: مارکس ـ سرمایه ـ جلد سوم، بخش ۱، ص ۱۷

۴۳: لنین، کلیات، جلد ۳۸، ص ۲۴۱

۴۴: مارکس و انگلس، بررسی‌های فلسفی، ص۶۰ یا ایده‌ئولوژی آلمانی ص۲۱

۴۵: مارکس، تزهای فویرباخ، تز هشتم (معمولا به عنوان ضمیمهٔ مانیفست چاپ می‌شود)

۴۶: لنین، کلیات، جلد ۱ ص ۲۱۱

۴۷: همانجا، جلد ۳۸، ص ۳۴۷

۴۸: همانجا، جلد ۳۱، ص۸۸

۴۹: همانجا، جلد ۲۶، ص۴۸۰

۵۰: همانجا، جلد ۳۱، ص۹۹

۵۱: مارکس و انگلس، ایدهئولوژی آلمانی، ص ۲۴۵

۵۲: همانجا ، ص ۷۳

۵۳: بورژوازی امروز برای ایدهئولوژی معنای محدودی را ترویج می‌کند و آن مجموعه نظریات و فرمول‌هایی است که هدفش **توجیه** یا **قابل ادراک کردن** جهان برای گروه و طبقهٔ خاصی است و لذا ضرور نکرده است که با واقعیت منطبق باشد، بلکه حتی نوعی اغواگری است. منشاء این تعریف را بسیاری به کتاب ایدهئولوژیِ آلمانی مارکس و انگلس مربوط می‌کنند. و حال آن‌که در مارکسیسم ایدهئولوژی مجموعهٔ نظریات سیاسی و حقوقی و اخلاقی و هنری و مذهبی و فلسفی است که به روبنای جامعه متعلق است و در آخرین تحلیل منعکس کنندهٔ زیربنا است و ضرور نکرده است که حتما غلط یا صحیح باشد. انگلس در نقل قول فوق ایدهئولوژی را به این معنی به کار می‌برد. البته ایدهئولوژی طبقات بهره‌کش نمی تواند دارای خاصیت اغواگرانه نباشد.

۵۴: آثار فلسفی مارکس و انگلس، چاپ ادیسون سوسیال، ص ۲۴۶

۵۵: لنین، کلیات آثار، جلد ۳۸، ص ۲۶۰

۵۶: همانجا، جلد ۱۳، ص ۴۷۳

۵۷: انگلس، دیالک‌تیک طبیعت، ص ۲۱۱

۵۸: مراجعه به آثار کلاسیک‌ها موافق چاپ آن‌ها به زبان روسی است.

# ۲
# مسائل جامعه‌شناسی

دربارهٔ جامعه و تاریخ
نقش تحولات و انقلابات علمی و فنی در تکامل عمومی جامعه انسانی
تاریخ و تاریخ گرائی
دموکراسی و سیر تکامل تاریخی آن
مسیر فرایش و بالش انسان و فرهنگ آغازین انسانی
انسان نو و جامعهٔ نو
ارث یا تربیت؟
مژده گوی فردا
شمه‌ای دربارهٔ سیستم، ساختار و عمل کرد
آنارشیسم و نئوآنارشیسم

# دربارهٔ جامعه و تاریخ

هان! مشو نومید! چون واقف نه‌ای ز اسرار غیب:
باشد اندر پرده بازی‌های پنهان، غم مخور
شمس الدین حافظ

## ۱. دیباچه: موضوع و اسلوب

مقصد از این نوشته بیان اجمالی کلی‌ترین احکام دربارهٔ برخی از مهم‌ترین و عام‌ترین مقولات جامعه‌شناسی (به معنای کلی آن یعنی «فسلفهٔ اجتماع») است که می‌تواند در حکم مدخلی بر شناخت جامعه و تاریخ باشد و بررسی گذشته را دربارهٔ مسائل کلی‌تر هستی (تکوین ماده و شعور) تکمیل کند.

چنان‌که روشن است، در مورد علوم، می‌توان به بیان **تفصیلی** یعنی بیان جزئیات مشخص پرداخت، یا به بیان **اجمالی**، یعنی بیان کلیات مجرد دست زد. هر دو ضرور است. یکی جای دیگری را نمی‌گیرد. این مدخل متضمن بیان اجمالی و ارایه نوعی «منظرهٔ هوائی» است. گوئی هر چندی یکبار برای علوم اینکار ضروراست تا حدود و ثغور نظری (تئوریک) آن دانش را در نقطهٔ زمانی معین، روشن سازد. فلسفهٔ اجتماع در جهان ما گونه‌گون است و نظرگاه نگارنده فلسفهٔ اجتماعی مارکس، انگلس و لنین است و نه مکاتب مختلف مخالف آن. منتها در بیان مطالب به استدراک و اقناع علمی و انتظام منطقی خویش تکیه می‌کند و این بایستهٔ صداقت علمی و تفکر زنده و زاینده است.

در عین حال نگارنده می‌خواهد در این مدخل برخی برداشت‌ها را در میان گذارد که بدون آن‌که آن‌ها را ابداع و نویابی بشمرد، برآن است که طرح آن‌ها تا حدی در حکم مرزگشائی و گستردن موضوع است و گاه می‌تواند راهی به دهی باشد.

طبیعی است که روح اسلوبی این مبحث بررسی واقعیات تاریخی در چشم انداز امروزی آنها است. فرآیندها یا روندهای عینی دوران پیش از تاریخ جامعه و تاریخ جامعهٔ انسانی، تنها و تنها دستگیرهٔ تعمیم‌ها و استنتاج‌ها است و نه پنداربافی‌های بلاموضوع و تصورهای بلاتصدیق. هرگاه اندیشهٔ علمی، با مراعات اکید منطق، همگام با واقعیات گام بردارد، می‌تواند بارور باشد.

در زمینهٔ همهٔ علوم و معارف انسانی باید از واحد کیفی سازندهٔ آن رشته معرفت آغاز کرد یعنی بسیط‌ترین **عناصر** (یا یگان‌های آن روند معین) را تشخیص داد. از این عناصر (واحدهای کیفی) است که **ساختار**های مختلف پدید می‌شود و این ساختارها وقتی عمل کرد مستقل یابند، **سیستم‌های فرعی** نام دارند و مانند خود عناصر از اجزاء سازندهٔ سیستم بشمارند. مجموع این سیستم‌های فرعی، **کل سیستم** یا سیستم‌های دارای کلیت بوجود می‌آورد که جمع عددی نیست بلکه دارای درون پیوندی است. مثلاً در بحث ما، «انسان» واحد و عنصر متشکلهٔ سیستم اجتماعی است، و جامعه کل سیستم. بین انسان و جامعه ده‌ها و صدها ساختار مستقل یا سیستم فرعی با کیفیت‌های گوناگون طبیعی یا مصنوعی وجود دارد مانند طبقه، خانواده، قوم، روند تولید، فعالیت معرفتی انسان، انقلاب، جنگ، نظام اجتماعی، دولت و غیره. هر کدام ساختاری دارای عمل‌کرد ویژه‌اند که به جهت مادی (فعالیت تولیدی) یا جهت معنوی (فعالیت معرفتی) یا جهت مناسباتی انسان‌ها (مبارزهٔ طبقاتی) مربوط می‌شوند.

ولی تا این‌جا ما فقط به ایستائی سیستم (ستاتیک) پرداخته‌ایم. پویائی سیستم در بررسی سه بعدی آن در گذشته و حال و آینده است. بررسی آینده البته بر اساس استصحاب (Extrapoltion) گذشته ولی با توجه به خاصیت خلاق و زایندهٔ روند تاریخ می‌تواند انجام گیرد و در این حالت حکم پیش‌نگری (Prognostique) دارد.

پس شیوهٔ تفکر عبارت است از بررسی فرایندهای عینی در ایستائی و پویائی سیستم و با مراعات اسلوب منطقی تفکر. این بررسی از جهت شیوهٔ منطقی تنها بر نیروی انتزاع صرف مبتنی نیست. از زمان مارکس تاکنون علوم اجتماعی به وسایل تجربی و مشاهده‌ای (آزمایشگاهی، کامپیوتری، آماری و ریاضی، مدل سازی‌های دیداری و منطقی، کاوشی و پویشی یا سیاحتی) شگرفی مجهز شده‌اند و عرصهٔ گذشتهٔ دور (روند مردمش یا انسان‌زائی) و عرصه آینده یا روند تکاملی آتی، جز با این وسایل در خورد بررسی نیست. متفکر امروزی نمی‌تواند تنها به انتزاع خود بسنده کند و مصالح مشخص تجربی (آمپیریک) را به حساب وارد نسازد. به این نکته خود مارکس سخت ایمان داشت و تکیه به مصالح عظیم تجربی را به شدت توصیه می‌نمود. سخن اوست که یک «کوه مُن‌بلان مدرک» و تنها دو سطر نتیجه. انتزاع که به هر حالت آخرین عمل تئوری است، فقط در تکیه به مصالح تجربی قابل وثوق است والا تنها با تکیه به عصای خرد خویش، می‌توان به کوره راه‌ها رفت. به قول مولوی:

ما که کورانه عصاها می‌زنیم
لاجرم قندیل‌ها را بشکنیم

نیز روشن است که مؤلف در ادراک خود از انسان، جامعه و تکامل اجتماعی تماشاگر بی‌طرف نیست و با آن که می‌داند و لمس کرده است که عمل در جهت تحول نظام اجتماعی به سود محرومان (به ویژه هنگامی که محمل‌های عینی در جامعه خام و نارس است و تلاش عملی و نظری رزمندگان آگاه باید کوه‌های عظیم مانع را از سر راه بردارد وای چه بسا در زیر بهمن سنگ‌های جهنمی له شود) چه اندازه روان فرساست، با این حال تمام عمر کوشیده است جان و پیکر ناتوان خود را در سمت آفتابی تاریخ به جنبش درآورده از جوانی باز، تا این برف‌گیر پیری و سراشیب زمین‌گیری، با همهٔ تهی دستی مادی و معنوی، به بیان حافظ در این «خون‌فشان عرصه رستخیز»، عمل کرده است و به همراه خواهران و برادران ایرانی خود، با ستم‌گری و بهره‌کشی و خردستیزی تا آن‌جا که می‌توانسته در افتاده و آن روز مرساد که در این کارش فتوری یا قصوری روی دهد که آن روز، روز مرگ روح است و مرگ روح از زوال جسم دردناکتر و شوم‌تر.

جامعهٔ بشری و فرهنگ مادی و معنویش ـ با آن که هستی مادی در آن مقدم و حیات معنوی در آن محصول مؤخر است ـ نسجی است ریزباف از تارهای «امور مادی» و پودهای «پدیده‌های ذهنی و معنوی» که البته هر دو دارای وجود عینی و مستقل از ما و دارای خاستگاه و منشاء مادی است ولی به هر حال بخشی از واقعیت اجتماعی به صورت شعور و روح و تجلیات آن در می‌آید و هویت جداگانه‌ای می‌یابد. درخشان‌ترین افزارهای سنگی و خارائی‌ترین بناها و انبوههٔ غول‌پیکر فلزی کارخانه‌ها وحتی طبیعی‌ترین و دور افتاده‌ترین مناظر طبیعت بر فکر، اراده، حس، عاطفه لطیف انسانی مهر و نشان ناپیدای دیرینهٔ خود را گذاشته، چنان‌که اثیری‌ترین تجریدات فلسفی و محاسبات ریاضی و تئوری‌های علمی و استعارات ادبی و نغمه‌های موسیقی از توده‌های خشن ملموسات عینی، از سنگ‌ها و چوب‌ها و ذغال‌ها و آهن‌ها، برمی‌خیزد. به همین جهت جدا کردن تار ماده از پود معنی در تاریخ و نشان دادن حق تقدم ماده تنها در سایهٔ درک تقدم وجودی (انتولوژیک) جهان نازیستمند (آبیوژن) بر زیستمند (بیوژن)، جهان لاشعور بر ذیشعور، جهان ناخودآگاه بر خودآگاه میسر است والا این کلاف درهم عین و ذهن مایهٔ بسی گمراهی‌ها شده است و از این سو ندیدن این درهم بافتگی عین و ذهن می‌تواند موجب گمراهی‌هائی از نوع «مادی‌گری عامیانه» شود و به نتایج خشن و نادرست بیانجامد. یعنی نقش عوامل ذهنی در تبلور حوادث تاریخی تا حد فوق‌العاده محدود و تبعی تنزل داده شود.

هم چنین تاریخ، حرکت گلاویز و درهم‌آمیز «خود به خودی» و «آگاهانه» بوده و هست که البته نقش «ادارهٔ آگاهانه روندهای تاریخی» به تدریج در آن بر «جبر کور روندهای خود به خودی» غلبه می‌یابد. ولی تا زمانی که سیستم جامعه به یک سیستم خودگردان، خودفرمان، خودآگاه و

یک‌پارچه بدل نشود، اراده‌گرائی‌های گستاخانه و فضولی‌آمیز (که: «خواستن توانستن است») به همان اندازه می‌تواند ما را به گمراه ببرد که تقدیرگرائی‌های عاجزانه و حقیرانه (که: «رشته‌ای بر گردنم افکنده دوست»). جامعه‌شناسی علمی، تقدیرگرائی (فاتالیسم) و اراده‌گرائی (ولونتاریسم) هر دو را مردود می‌شمرد و به اختیار انسان که مبتنی بر شناخت قوانین اجتماعی است برای ایجاد تحول آگاهانه در نسج جامعه معتقد است.

روند فرسایندهٔ شناخت تدریجی قوانین بزرگ و کوچک، جهانی و محلی، عام و خاص و کسب لیاقت **عملی** برای استفادهٔ از این قوانین به کمک رهبری، سازماندهی، نقشه‌کشی، در جهت ایجاد تغییرات مطلوب ممکن (نه مطلوب صرف یا ممکن صرف) تنها راه تاثیر مثبت و واقعی انسان‌ها در فرآیند تاریخ است. و این فرآیند به خودی خود چون سیلابی غرنده و مقتدر و کوه‌افکن، در بستر متحول، جوشان و خروشان و فاجعه‌گستر خویش به پیش می‌تازد، تا آن روز برسد که سد خرد و ارادهٔ انسانی این سیل را تماما در قبضهٔ اقتدار اختیار درآورد.

درمواردی که به نظر می‌رسد راهبرانی در پیچ و خم گذشته، حتی بدون ادراک علمی فرایند تاریخ، با الهام غریزی خود، در نبرد دشوار ادارهٔ این سمند توسن ولو چند گاهی کامیاب بوده‌اند، بدون شک ناخودآگاه چیزی از این قوانین رونهفته و در حجاب نشسته را لمس کرده و به خدمت گرفته بودند. به هر صورت عمل تنها شکل مقابلهٔ با تاریخ است که خود آبشار مغناطیسی عظیمی است از عمل. عمل نه سخن، کار و نه گفتار. و گاه عمل کور و خرافه‌آمیز و فناخیز یک چنگیز از هزاران سخن درخشان ولی عاجزانهٔ یک عطار اثر بیشتری دارد، به ویژه اگر در سمت تکامل قرار گیرد. سخن و گفتار تا آن‌جا که کار است و در خدمت کار است می‌تواند به این سیاله معجز بدل شود و در کارگاه تاریخ نقش ایفاء کند. کار درونمایهٔ تاریخ انسانی و بافت سوزان (پلاسما) این روانهٔ شگرف است.

امروز مباحث و مقولات اجتماعی، نسبت به آن دوران که روسو(Rousseau) و منتسکیو (Montesquieu) و ولتر(Voltaire) و تورگو(Turgot) و کندرسه (Condorcet) درآستان انقلاب فرانسه یا در بحبوحه آن در این باره رسالاتی می‌نوشتند بسی روشن‌تر و در عین حال از جهت علمی بغرنج‌تر شده است. از این جهت نگارنده که در این گرماگرم انقلاب اخیر ایران (که اهمیت جهانی ـ تاریخی آن با انقلاب فرانسه در خورد قیاس خواهد بود) به نگارش این سطور مشغولم، نوعی شباهت عمل مثلاً با کندرسه پیدا می‌کنم که او نیز رساله خود دربارهٔ شناخت اجتماع را در حالتی از همین عجایب احوال نوشت. ولی تفاوت ره از کجاست تا به کجا. آن هنگام در جهان آغاز زایش پرآوای نظام سرمایه‌سالاری بود و حال دوران پژمرش و زوال دردناک این نظام است. در آن ایام ایران در هنگامهٔ خونین اختلافات عشایری و فئودالی رنج انتقال از یک سلسلهٔ استبدادی (صفویه) به سلسلهٔ دیگر (قاجاریه) را تحمل می‌کرد و اکنون دومین انقلاب خود را برای

رهائی از استعمار و بهره‌کشی در پشت سر می‌گذارد و نظام سلطنت استبدادی را واژگون ساخته است. دانش جامعه‌شناسی در کلی و جزئی خود بسطی حیرت‌افزا یافته و مارکس و هم‌رزمان و هم‌فکرانش بی‌شک مهم‌ترین نورافکن‌ها را بر مغاک‌های اسرارآمیز این عرصه (که از نسج طبیعت بسی بغرنج‌تراست) افکنده‌اند و این خط لایقرء سطر بخیلی را خوانا ساخته‌اند و از این کشف بهره‌ها به جامعه رسانده‌اند.

اگر طبیعت‌شناسی، قربانیانی مانند گالیله، جیوردانو برونو، هاروی و دیگران داد، شهیدان راه شناخت واقعی جامعه بی‌قیاسند. سرمایه‌دار و بازرگان به علوم طبیعی نیازمند بودند ولی از علم واقعی اجتماعی که پرتوی ارغوانی انقلاب از آن می‌تابد، بیزارند و به دست حکومت‌های دست‌نشاندهٔ خود، اگر لازم بشمرند، (به گفتهٔ لنین) ۴=۲×۲ را ممنوع می‌سازند، آن‌را جرم اعلام می‌دارند و به خاطر آن شکنجه می‌کنند و به دار می‌آویزند. آری بر شناخت واقعی جامعه ستر منع و تخدیر از طرف نیروهای مختلف به حداعلی موکد و جدی بود و هست.

ولی علی‌رغم آنها، خواست تکامل تاریخ، گشودن کلاف درهم پیچ و رازگشائی از اسرار اجتماعی را طلبیده و امروز کم نکته‌ایست که ناگفته باشد و جامع‌ترین سخن تکرار است ولی دانش جامعه به تکرار نیازمند است. اگر درست است که کار بداندیشان در این عرصه‌ها پرده‌پوشی است، کار خیراندیشان پرده‌دری و حقایق را برملا ساختن است.

آنچه بر اسرارآمیز بودن روندهای اجتماعی می‌افزاید عواملی است مانند نقش خاص **روانی افراد** در تبلور حادثهٔ تاریخی، نقش **وراثت‌ها** و **سنت‌های** مادی و معنوی که از طریق خانواده و جامعه دست به دست می‌شود، نقش **تصادفات مساعد و نامساعد** که از چنبرهٔ محاسبه بیرون است، نقش **آن اندیشهٔ دینی یا غیر دینی** که در جامعه‌ای تسلط می‌یابد و چسب **ملاط اتصالی** اجزاء آن قرار می‌گیرد، نقش **روحیات و مختصات عمومی** اخلاقی و ذوقی و رفتاری یک جامعه است که طی زمان شکل می‌بندد و خود در شکل‌گیری حوادث موثر است، نقش تند و کند کنندهٔ **محیط جغرافیائی** درون و پیرامون کشور یعنی شرایط ژئوفیزیک و ژئوپلیتیک است. با آن که این عوامل در روند عام تاریخی تاثیراتشان فرعی است ولی به خودی خود چنان موثر و چنان با شیوهٔ جاسوسانه‌ای عمل می‌کنند که مانند باران نرمی که دژی را ویران سازد یا عنکبوت حقیر و نامشهودی که با تارهای بسیار خود سرای کهنی را بپوشاند شب و روز گرم فعالیت هستند و رفت و آمد این ارواح خاکستری رنگ را باید در دالان‌های رازناک تاریخ دید و به حساب گذاشت. بوالعجبی‌ها و شگفتی‌های حوادث تاریخی که آن‌ها را چنین عبرت‌انگیز می‌کند ناشی از همین درهم ریختن عوامل عیان و نهان، قانونمند و تصادفی است.

همین عوامل است که روندهای تاریخی را که در دراز مدت و در جمع‌بست‌های بزرگ قابل محاسبه وکنترل و پیش‌بینی است، در روندهای کوتاه مدت و در عرصه‌های مشخص غیرقابل

کنترل و پیش‌بینی می‌سازد. جامعه‌شناسی روندهای کوچک (میکروپروسه) مانند مکانیک کوانتا یا فیزیک خرده ذرات «بنیادین» با خصلت آماری، تقریبی، نوسانی، تپنده، ابرآگین تصادفی سروکار دارد و حال آن که در جامعه‌شناسی روندهای بزرگ (ماکروپروسه) مانند مکانیک نیوتن، قانون علیت با صراحت کامل خود عمل می‌کند، یعنی ادراک و کنترل آن ممکن‌تر است و این خود ناشی از دیالک‌تیک طبیعی دو نوع روند صغیر و کبیر است و این که در جهان صغیر ما با رقص آشفته واحدها سروکار داریم و در جهان کبیر با جنبش سنگین انبوهه‌ها (کونگلومرات‌ها).

نسج جامعه که خود ترکیبی از نسج‌های گوناگون است، به علت بغرنجی و پیچیدگی شگرف، به برخورد همه جانبه، چند سطحی، منطقی ـ تاریخی، کمی ـ کیفی، انتزاعی ـ مشخص نیازمند است و مطلق کردن این یا آن جهت (به شیوهٔ جامعه‌شناسان غرب) منظره‌ای مسخ شده با نتایج تقلبی به دست می‌دهد.

## ۲. انسان و طبیعت

تاریخ انسانی از کتم طبیعت و تاریخ طبیعت بیرون آمده و دارای منشاء ماورائی نیست. طبیعت گهوارهٔ پرورش خرد انسان به مثابهٔ نوع و جامعه و فرهنگ اوست. علوم حکایتی غیر از این نمی‌گویند. عمل اشارتی غیر از این نمی‌کند.

وقتی از طبیعت سخن می‌گوئیم، منظور طبیعت سیارهٔ نیلگون ما زمین است که بخشی از طبیعت بیکران کهکشانی و ماوراء کهکشانی است. **طبیعت بزرگ** به نوبهٔ خود زایندهٔ منظومهٔ ما و **طبیعت کوچک** و دل‌انگیز ماست. جهان‌شناسی علمی در وجود یکسانی و وحدت در مصالح و قوانین این خرگاه عظیم که کیهان نام دارد، تردیدی باقی نمی‌گذارد.

اگرچه در گسترهٔ بی‌سر و بن ماوراء کهکشانی نیز هم اکنون دیدگان کنجکاو تلسکوپ‌های عادی نوری و الکترومانیتیک و نوترینو گرم تماشا و جستجو است (که خود آغاز داستانی دراز و هیجان‌انگیز است) با این حال ما در این مختصر قصد سیر و سیاحت در دور دست نداریم و از همین سیارهٔ خود سخن می‌گوئیم. این که زمانی جامعه کیهان‌نشین خواهد شد، داستان زمانی است بسیار بسیار دور از دسترس ما.

طبیعت، **زندگی** را، به طور اعم، و از آن جمله **زندگی انسانی** را به طور اخص بوجود آورده و خود زندگی به نوبهٔ خود، طبیعت را تکامل بخشیده و در آن کلی روح و زیبائی و تنوع و سرشاری دمیده است. این تاثیر متقابل را با امثلهٔ بسیار می‌توان نشان داد. مثلاً اگر پدیدهٔ معروف «فوتوسنتز» به برکت وجود خورشید منظومهٔ ما نمی‌بود، زندگی در کرهٔ ما امکان پیدایش و رشد نداشت و

برعکس اگر فعالیت نامشهود ولی شگرف موجودات زندهٔ کوچکی مانند باکتری‌ها نمی‌بود، تحولات مساعد جوی زمین و حاصل‌بخشی و سازمندی زایندهٔ خاک میسر نمی‌شد. آری با اطمینان می‌توانیم بگوئیم که در کرهٔ ما طبیعت و زندگی از میلیاردها سال پیش مشغول «بده بستان» و بسط و تکمیل یکدیگرند و سیاله‌ای از زندگی در همهٔ اجزاء مختلف جهان ما دویده است و همگامی بی‌جان و جاندار داستانی است کهن، با تصریح این حکم بدیهی که بی‌جان از جهت وجودی بر جاندار تقدم زمانی دارد.

درخت تکامل در طبیعت دارای یک شاخهٔ اصلی و محوری متصل رونده است که مسیری فرازنده و اعتلائی را طی می‌کند، ولی ده‌ها و صدها میلیون شاخهٔ فرعی دارد که سترون می‌ماند و بلاتغییر محصول مکرر می‌دهد. انسان آخرین محصول محور اصلی و میلیون‌ها گیاه و جانور محصولات فرعی و تدارکی هستند که دیری است از مسیر حرکت تکاملی دورند و به دایرهٔ حرکت دورانی افتاده‌اند و در آن ثابت مانده‌اند. حتی سگ پلیس و اسب سیرک و طوطی سخنگو و دلفین‌های تعلیم یافته قادر نیستند در درون نوع خود وراثتی کامل‌تر بوجود آوردند. تمام ارثیهٔ تکاملی ارزانی انسان شده است و این او است که امانت تکامل را در یک دو امدادی به پیش می‌برد.

تحول تکاملی انواع (Taxon)ها نتیجهٔ تاثیر متقابل عوامل بیرونی و دگرگونی محیط طبیعی و بسط برنامه‌ریزی ژنه‌تیک و ارثی است که واکنش موجود زنده را در قبال پیرامون خود پله به پله کامل‌تر و پر اجزاءتر کرده است.

تا دورانی **ستاد مرکزی برنامه‌ریزی** نطفهٔ تناسلی با سازمان‌های بغرنج شیمیائی آنست. در این‌جا تکامل یک سلسله سترو تیپ‌ها (مانند تروپیسم یا کشش، رفلکس یا بازتاب، انستنکت یا غرایز) به شکل یکنواخت انجام می‌گیرد و به وسیلهٔ قوانین وراثت منتقل می‌شود. با پیدایش انسان‌وارها و انسان (انسان راست بالا، انسان ماهر، انسان نه‌آندرتال، انسان عاقل) این ستاد مرکزی از «ژن‌ها» به طور عمده به «نورون‌های دماغی» و دستگاه‌های تنظیم‌گر ژن‌ها منتقل می‌گردد (نه خود ژن‌ها) و واکنش آگاه و متنوع و قابل انعطاف جای واکنش‌های یک شکل غریزی ـ بازتابی را می‌گیرد و اینک قوانین سنت و تربیت است که به سیم نقالهٔ برنامه‌ریزی جدید بدل می‌شود. سنت و تربیت به کمک علایم زبانی و «واژگان» انبوه عظیم تجربه و واکنش را از نسلی به نسل دیگر می‌رسانند. نوع جدید تکامل پدید می‌آید.

این دو نوع تکامل که اولی را **تکامل متخصص** (بازتابی ـ غریزی) و دومی را تکاملی غیرمتخصص (منطقی ـ عقلی) می‌نامند پیش تاریخ و تاریخ را انباشته کرده است. تکامل غیر متخصص (یا غیر تخصیصی) از نخستین آلگ‌های آبی و سبز تا پیدایش انسان‌وارها چهار میلیارد سال طول کشید و عصرها و عهدها را گذرانده از جهان حشره و خزنده و پرنده و چرنده و درنده

گذشته و مانند مخترعی عنود میلیون‌ها میلیون‌ها نمونه، دم به دم کاملتر، پدید آورده و به دور افکنده و در پی گمشده گشته تا آن را در زمانی برابر با بیست الی سی میلیون سال پیش وارد صحنه ساخته است. البته از عمر انسان نوع ما (هوموساپینس) هنوز چند ده هزار سال (شاید چهل هزار سال) بیش‌تر نمی‌گذرد ولی انسان‌ها و انسان‌وارهای ماقبل فرصت داشتند در طبیعت وحشی و ناسازگار و هوسناک، طی صدها هزار سال گام به گام از صخرهٔ «انسان شدن» یا انسان‌زائی یا «مردمش» (Hominisation) بالا روند و از سنگینی فک بکاهند و بر سنگینی مغز بیافزایند، کمر را راست کنند و سنگی یا چوبی را افزار سازند و در گلهٔ جانورانهٔ خویش از خواب دیرنده غریزی با تدریجی فرساینده بیدار شوند: و این روند که ده‌هامیلیون سال به طول انجامید به گواهی زیست‌شناسی طولانی‌ترین روند زایش یک نوع جدید است.

بدین سال تکوین دیرندهٔ زیستی (آنتروپوژنز یا بیوژنز) جای خود را به تکوین اجتماعی (سوسیوژنز) داد. دیگرطبیعت از جوش و خروش افتاده و تثبیت شده، نمی‌توانست آن جهش‌ها (موتاسیون‌ها و پرموتاسیون‌ها) را در ژن‌ها پدید آورد و محیط نوی، محیط اجتماعی با جوش و خروش‌های تازهٔ خود آغاز شد توانست نرون‌ها را در مغز به تکان وادارد[1]. کاملاً منطقی است که ما فکر کنیم، بشریت به سوی دوران نوینی از تکوین یعنی تکوین زیستی ـ اجتماعی برود و پرورش نطفهٔ انسانی در لولهٔ امتحان (Invitro) ازمایشگاهی، و روندی که ما آن‌را به «شاخه‌پروری» (Cloning) ترجمه کرده‌ایم، یعنی پیوند هسته یاخته غیر تناسلی (سوماتیک) مرد با یاختهٔ تناسلی زن، خبر رسان این دوران است.

طبیعت ولی‌نعمت، آموزگار، متحد، انبار ثروت و دانش ما و در عین حال دشمن درنده‌خوی بی‌رحم ماست و تنها در زیر تازیانهٔ علم و سازمان و اتحاد انسانی رام و دست‌آموز می‌شود. انسان طبیعی از آغوش او برخاسته تا طبیعت را انسانی کند و در این زمینه هم اکنون پیشرفتی شگرف دارد. انسان در درون طبیعت یک طبیعت ثانوی به نام جامعه و تمدن (ناتور و کولتور) آفریده است و بدین سان در دو محیط به هم بسته زندگی می‌کند که آن دو را با هم بیش از پیش درآمیخته می‌سازد. مارکس می‌گفت انسان غیر متحد قادر نیست دشمن بی‌رحم طبیعی را (با مرگ و بیماری و طغیان و زلزله و خشکسالی و طوفان و گرما و سرمای کشنده‌اش) رام کند، مگر آن‌که خود رها شود و تماما به او بپردازد. امروز که این سطور را می‌نویسم سالی ۴۰۰ میلیارد دلار صرف اسلحه میشود، یعنی صرف نبرد انسان با انسان و با این ثروت و این انرژی چه نمی‌شد کرد! افسوس که بلای جامعه تقسیم شده به طبقات متناقض بهره‌کش و بهره‌ده بیش از پانزده هزار سال است سرنوشت آدمی را از رنج‌هائی تلخ انباشته است.

این که از دیرباز انسان را «اشرف مخلوقات» نامیده‌اند، سخن بیهده‌ای نیست. انسان بدون تردید نتیجهٔ تکامل طولانی زندگی گیاهی و حیوانی است. به قول مولوی: «مردم از حیوانی و آدم شدم»

و باز هم به گفتهٔ همو: «بار دیگر از فلک پران شوم، آنچه اندر وهم ناید آن شوم». واقعا داستان زندگی که اساطیر و ادیان و فلسفه‌ها و دانش‌ها به توصیف آن می‌کوشند و داستان پدید شدن انسان و اوج‌گیری او از حضیض ظلمات خفت‌آور ناتوانی و جهل و فقر تا ستیغ‌های درخشنده قدرت و دانش و سرشاری، داستان بهت‌انگیز و لرزاننده‌ایست. و این که زندگی چه پرده‌های سترگ را می‌بایست بدرد و چه رادع‌های مخوفی می‌باید بروبد و انسان چه مراحل رنج‌باری را می‌بایست بگذراند (و هنوز می‌گذراند) تا به ستیغ خویش برسد و از ناخویشتنی برهد و انسان را به تنها تکیه گاه مادی و معنوی انسان بدل سازد قصه‌ایست غریب که معرفت انسانی در اشکال مه‌آلودش و سپس در تجارب روشن خود کوشیده است آن‌را بیان دارد.

در روند طولانی و چند ده میلیون سالهٔ «مردمش» علاوه بر انگیزاننده‌های طبیعی (تغییرات فاحش محیط زیست) به تدریج چنان‌که یاد کردیم، عوامل نو، اجتماعی دخالت خود را آغاز کردند. این عوامل مانند کار، ساختن افزار و مسکن، افروختن مصنوعی آتش، اختراع زبان (ولو در ابتدائی‌ترین اشکالش به صورت زبان غیر تلفیقی و اصول علامتی)، مهاجرت و جهانگردی، درآمیزی طایفه‌ها و خانواده‌ها، جنگ و اسارت، تحول در شکل مناسبات خانوادگی، تبدیل تدریجی گله‌های جانورانه به گروه‌های آدمی‌وار، پیدایش اولین و ابتدائی‌ترین واحدهای قومی (اتنیک)، تقسیم کار اجتماعی بر روی زمینه‌های طبیعی (مثلاً ماهی‌گیری در جائی، میوه‌چینی در جای دیگر، شکار در جای سوم)، پیدایش اولین و ابتدائی‌ترین اشکال اندیشیدن و تصورات خواب‌آلود ناشی از آن (سحر، جادو، کیش اجنه و ارواح و توتم‌ها)، اضافه تولید ناشی از تکامل افزارکار، شکل‌های ابتدائی مبادلهٔ کالا به کالا و غیره و غیره، رویدادهای گوناگون نوی بود که جای زلزله‌ها، یخ‌بندان‌ها، کوه‌زائی‌ها، گسستن قاره‌ها، تحول شدید آب و هواها، طوفان‌های دهشت‌بار و دیگر پدیده‌های طبیعی را گرفت و چنان که گفتیم مغز را به حرکت درآورد و آن‌را بزرگتر و بزرگتر ساخت. چنان که پرچم تکامل از دست «ژن» به دست «نورون» منتقل شد.

بدین ترتیب عامل اجتماعی پس از پانزده میلیارد سال که از «ترکش نخستین» آنچه که «اتم پدر» نام دارد، گام در عرصه گذاشت. کیفیت نوی به نام **جامعه** و قوانین نوی به نام **قوانین اجتماعی** ظهور کرد. کوشش بسیاری از متفکران بورژوا برای انکار «قوانین اجتماعی» به عنوان قوانینی دارای کیفیت نو، متمایز از قوانین زیستی و روانی، کوشش ابلهانه‌ای است. تلاش «روان‌شناسی اجتماعی» از نوع فرویدیستی و نئوفرویدیستی یا از نوع بیهویوریستی و نئوبیهویوریستی (از واژهٔ انگلیسی behaviour ـ رفتار)، تلاش داروینیسم اجتماعی اسپنسر یا فیزیک و مکانیک اجتماعی گابریل تارد (G. Tarde) و تمام این قرینه‌سازی‌های جامعه و مقایسه‌اش با ارگانیسم‌های بدوی‌تر از آن، روشی غیر علمی است. جامعه را باید با **قوانین ویژهٔ** آن توضیح داد. چنان‌که نمی‌توان فیزیک را با مکانیک، شیمی را با فیزیک، زیست‌شناسی را با شیمی، روان‌شناسی را با زیست‌شناسی توضیح

داد. آری، به کمک قوانین کیفیت بالاتر می‌توان قوانین کیفیت نازل‌تر را یافت ولی عکس آن ساده کردن مطلب است. البته نوعی ساخت‌های مصنوعی به ضرب سفسطه و فصاحت می‌توان ایجاد نمود ولی علم به معنای جدی کلمه به دست نمی‌آید. جامعه‌شناسان بورژوا که گاه فی‌المثل مانند جامعه‌شناس معاصر آمریکائی تلکت پارسنس عوامل «ساختاری و عمل‌کردی» را مطلق می‌کنند و گاه مانند جامعه‌شناس آمریکائی و. و. رستو و جامعه‌شناس معاصر فرانسوی ر. وآرن عامل رشد فنی را برجسته می‌سازند، ولی هرگز نمی‌خواهند جامعه را به مثابهٔ ارگانیسم بغرنج و ذوجوانب پویا و پیش‌رونده که در آن فعل و انفعال ماده و معنی، عین و ذهن، جلوه‌های ساختی و عمل‌کردی بس متنوعی دارد، ترسیم نمایند، مغرضند. و همان غرض اجتماعی است که آن‌ها را جائی نابینا و جائی دروغگو می‌سازد.

به سر مطلب بازگردیم. نه تنها تاریخ تکوین زیستی هنوزگسسته و ناروشن است، تاریخ تکوین اجتماعی نوع بشر(Homo Sapiens) طی چهل هزار سال اخیر نیز بسیار ناقص و مبهم است. پیدایش نژادها، مهاجرت اقوام و درآمیزی آنها، کشف‌ها و اختراعات در زمینهٔ افزار، رام کردن ستور، زراعت و میوه، کشف معادن، ساختن اشیاء و اثاث و مساکن و لباس، تکامل خانواده‌های مادر نسبی و پدر نسبی، پیدایش و رشد جادو و اساطیر و بت‌پرستی، اشکال اولیهٔ درمان، زایش و رشد زبان تلفیقی و اشتقاق آن‌ها از هم، پیدایش سلاح و جنگ و نطفه‌های قدرت دولتی و ده‌ها مسئلهٔ دیگر منتظر پاسخ‌هائی است که فقط انتزاعی و **منطقی** نباشد، بلکه در نسج **تاریخ** بررسی مشخص‌تر شود.

البته کاری که در این زمینه انجام گرفته است عظیم است ولی در حدی نیست که بتوان **تاریخ به‌هم پیوسته** تکامل جامعه و تمدن انسانی را در **مقیاس کرهٔ زمین** نوشت. گسست‌ها و لکه‌های سفید و حدس‌ها و سکوت‌ها و ابهام‌ها بسیار زیاد است. شاید طی سده‌های بیست و یکم و بیست و دوم، به کمک تکنیک‌ها و تکنولوژی‌های خاص که هم اکنون نیز به خدمت گرفته شده، بتوان به کشف‌های معجزه‌آسائی دست یافت که هیروگلیف خوانی پژوهندهٔ فرانسوی شامپلیون در قیاس با آن‌ها کار کودکانه‌ای باشد. در آن صورت تاریخ بررسی شده از دایرهٔ قریب پنج هزار سال (آن هم در مورد برخی اقوام و نواحی) بسی فراتر می‌رود و ردپای محو شدهٔ انسان در عرض و طول زمین ما بار دیگر رخ می‌نماید. به نظر ما بشر در همهٔ ادوار در چینه‌های زمین ولو به سترده‌ترین شکل ردهائی گذاشته که با خواندن آن می‌توان از سرگذشت دشوارش آگاه شد.

انسان علاوه بر یک موجود اجتماعی یک موجود طبیعی است به نام Anthropos و ما به انتروپولوژی یا مردم‌شناسی علمی و فلسفی و دانش تکوین هستی فیزیکی انسان که «انتوژنولوژی» نام گرفته است، برای شناخت او نیازمندیم. در عین حال انسان یک موجود اجتماعی است و ما به جامعه‌شناسی و تاریخ برای شناخت وی نیازمندیم. مردم‌شناسی فلسفی از زیست‌شناسی و

روانشناسی فردی و تکوین فردی (انتوژنولوژی) مدد می‌گیرد و جامعه‌شناسی از اقتصاد و سیاست و تاریخ و دیگر علوم اجتماعی. اگر در گذشته توجه ما به مردم‌شناسی فلسفی کم بود[۲]، اینک به حق این توجه جدی شده است، زیرا جامعه‌شناسی جای آن‌را پر نمی‌کند. البته، چنان که گفتیم اصالت انسان در **موجود اجتماعی بودن** آن است (و آنچه که ارسطو Zoo Politikon یا حیوان مدنی طبعش می‌نامید) و لذا انتروپولوژی فلسفی افزار عمده شناخت نیست، بلکه جامعه‌شناسی چنین ابزار عمده‌ای است.

انسان از جهت بغرنجی‌هائی که در ساخت طبیعی وجود دارد و دستاوردهائی که در رشد اجتماعی خود بدان نایل شده و خواهد شد موجودی است شگرف و هر فرد جداگانه انسانی یگانه و بی‌همال است. انسان راهی خون آلود و خاراگین را با کار و پیکار و آموزش و آفرنیش و سازماندهی و شکیب و رنج و فداکاری علیه طبیعت ناسازگار، علیه نظامات خصمانهٔ اجتماعی طی کرده و کارنامه‌اش سوگنامه‌ای سرشار از قهرمانی است که شاید داستانهای اساطیری یونان و رم، افسانه‌های پهلوانی همر و فردوسی و تراژدی‌های شکسپیر و داستان‌های بالزاک و تولستوی بتوانند تنها روایتی کم رنگ از این واقعیت باشند.

اکنون انسان در آستانهٔ رهائی اجتماعی است. آستانه‌ای انبوه از امید و دلهره. آیندهٔ انسان حل تناقضات درون جامعه‌ای برای پرداختن تمام و کمال به نبرد با طبیعت: مرگ، پیری، بیماری، کوه‌های فلک‌سا و اقیانوس‌های پهناور، طوفان، زلزله، قحط و خشکسال، بی‌آبی، صحاری سوزان، بیابان‌های یخ بندان و غیره است، برای تبدیل کرهٔ زمین به بهشتی خرم، برای انسانی کردن طبیعتی که شیمی آنزیم‌ها و پولمیرها و اسلوب‌های پلی پلوئید و میکرو بیولوژیک درکشاورزی و دسترسی به منابع انرژی هسته‌ای و ایجاد صنعت و کشاورزی دریائی و ایستگاه‌های مداری و بیونیک و سیبرنتیک می‌تواند آن را دچار دگرگونی کیفی سازد. گفتیم که زندگی از همان اوان که به صورت الگ‌ها بروز کرد به دگرسازی طبیعت پرداخت تا چه رسد به زمانی که بشریت متحد چند میلیاردی در اوج معرفت علمی و بسیج فنی به جانش بیافتد و آن را زیر و رو کند: کوه‌ها را بشکافد، دریاها را بپیوندد، ابرها را براند، طوفان‌ها را فرو بنشاند!

چنان که گفتیم انسان نخست طبیعت دومی به نام **تمدن** ساخت (کولتور در مقابل ناتور) و سپس در این زره‌پوش مطمئن بار دیگر به سراغ **طبیعت** نخست رفت که آن‌را انسانی کند. وی مانند پرومته آتش کار و تلاش، مانند ایکاروس پرواز ابتکار و دانش را ازخود متجلی ساخت[۳]. وی مانند اتلاس بار کمرشکن جهان را هزاره‌های فرساینده بر دوش کشید و با خرد مینروا به نبرد بر ضد عقاب قدرت و غرور ژوپیتر رب‌الارباب برخاست[۴].

در اساطیر ایرانی از پیوند گاو «او اگدات» با نخستین انسان به نام «گییه مرتن» (کیومرث) سخن می‌رود که می‌توان آن را نیز مرز اتحاد انسان و طبیعت دانست و اتحاد مقدس این دو نیروی

تاریخ‌ساز سرانجام تحول عظیمی در سراسر «انیران» یا «فضای فروغ بی‌پایان» (که جهان بزرگ است) ایجاد خواهد کرد.

سیر تکاملی انسان از ناآگاهی است به سوی آگاهی، از ناخویشتنی و خودبیگانگی و خودگمشدگی است به سوی یافت سرشت خود و اتکاء به خویش؛ از اسارت در چنگ طبیعت و به قول سعدی «واماندگی اندر پس دیوار طبیعت» است به رهائی از آن، از جهالت است به دانش، از اسارت در بند پندارهای خرد ستیز است به تعقل و تجربه و استنتاج علمی، از مقابلهٔ دشمنانه با یکدیگر است به سوی یگانگی و دوستی، از تضاد فقر و ثروت، فرماندهی و فرمانبری، جهل و معرفت است به سوی هماهنگی، سرشاری، برابری، دانائی همگانی. این یک بیان خوش‌بینانه نیست، این روایت عینی تاریخ است. تاریخ این راه را، بر خلاف آرزوپرستان خوش خیال و تنبل یا موجودات ترسو و خودخواه، در یک نبرد گاه کور و گاه آگاه ولی همیشه سخت و خونین طی می‌کند. به قول مارکس خداوند تکامل باده خود را در کاسهٔ سر شهیدان می‌نوشد.

انسان در عرصهٔ تاریخ به عنوان «شخصیت» عمل می‌کند و نه یک «فرد» بی‌هویت، هر اندازه هم که نقشش کم و کوتاه باشد. ولی البته شخصیت انسانی یکسان نیست و خود آن در تاریخ یک حالت اعتلائی طی می‌کند یعنی آدمیزادی که به صورت جزء عضوی (ارگانیک) جمع (مانند گله یا طایفه) گنگ و ناخودآگاه گذرانی داشته، تدریجا به فردیت می‌رسد و خود را هم در **درون** جمع و هم **جدا** از آن احساس می‌کند و روحیهٔ کندوئی او به روحیهٔ موجودی که برای خود حدود و حقوقی قایل است بدل می‌گردد و **گذران** نیم جانورانه‌اش به **زندگی** دم به دم انسانی‌تر تبدیل می‌گردد.

شخصیت را می‌توان به منفعل یا کنش‌پذیر که «مصنوع» تاریخ است و فعال یا کنش‌گر که «صانع» و «عامل» تاریخ است تقسیم کرد. بین شخصیت کاملاً مصنوع و شخصیت کاملاً صانع، طیفی از شخصیت‌ها است. لنین می‌گفت برده‌ای که بردگی را گردن می‌نهد بردهٔ واقعی است و اگر علیه بردگی برزمد، دیگر برده نیست، انقلابی است.

شخصیت منفعل در سیلاب خود به خودی و جبری تاریخ کشیده می‌شود. شخصیت فعال اگر در **سمت** حرکت تاریخ و **همپای** آن گام بردارد، قادر است تاریخ را بسازد. شخصیت‌های فعال منفی نیز وجود دارند که به اتکاء مالکیت خصوصی، حاکمیت ارتجاعی، ایده‌ئولوژی‌های گمراه‌ساز، تصادفات مساعد، تاریخ را ترمز می‌کنند. نقش شخصیت در تسریع یا ترمز روند تاریخ در چارچوب مشخصات تکاملی زمانی ـ مکانی جامعه محدود است. در آخرین تحلیل، این نیروهای عظیم‌تر و دائم‌التاثیرتری هستند که ارابهٔ تاریخ را به جلو می‌رانند و برق جهندهٔ شخصیت‌ها، هر اندازه هم که خیره کننده به نظر رسد، نقش فرعی و تبعی و کوتاه مدت دارد. ارتجاعیون و تاریک اندیشان از سوئی، در مقابله با انقلابیون و روشنگران از سوی دیگر، **صف‌بندی کارزار تاریخ** را مجسم

می‌سازند ولی این کارزار جز در این میدان، در هزاران میدان نامشهود (افزارها، عقاید، روحیات) نیز جریان دارد. صحنه نبرد ارتجاع و انقلاب عبرت‌خیزترین و فاجعه‌آمیزترین و تماشائی‌ترین و مشهودترین صحنهٔ تصادم نیرومند نو و کهنه در تاریخ است و درست در همین صحنه است که انسان باید انسانیت و ارزش زیست خود را نشان دهد.

شخصیت بر حسب مساعدت حوادث و گسترش میدان عمل گاه می‌تواند تا حد یک عامل مقتدر جهانی ـ تاریخی عمل کند، ولی تمام شکوه و جلال و منطق و شعشعه و کر و فر را یک سیلی مرگ سرنگون می‌کند و آنچه باقی است نقش او بر چهرهٔ تاریخ و تکامل انسانی است. لذا غرور فردی و کیش شخصیت خنده‌آور است و بزرگوارترین انسان‌ها فروتنی را پیشه ساخته‌اند و به مثابهٔ **ماموران تکامل تاریخی** عمل می‌کنند و نه **آمران بر تکامل تاریخی** ولی در حالی که همراه امواج تاریخ رانده می‌شوند، آن را می‌رانند. رمی‌های قدیم می‌گفتند: «Festina lenta» یعنی «آهسته بشتاب»!

لذا شخصیت انسانی از دیدگاه عم‌لکرد تاریخی می‌تواند اصیل یا بدلی باشد. هویت شخصیت بدلی را، هر قدر هم که به طنطنه دست یابد، در زندگی یا پس از مرگ، تاریخ افشاء می‌کند. شخصیت‌های اصیل می‌توانند گاه گمنام بمانند ولی در خاطرهٔ تاریخ گم نمی‌شوند و شخصیت‌های بالقوه نیرومند بسیاری هرگز در تاریخ امکان بروز نمی‌یابند، زیرا تاکنون تاریخ تنها به «نخبگان» عزیزکردهٔ نظام بهره‌کشی میدان می‌دهد و هنوز آن روز دور نرسیده که سراسر انسانیت مانند چشمه‌ای سحری با غلغلهٔ استعدادها و اراده‌ها بجوشد.

بحث ما دربارهٔ طبیعت و انسان نشان داد که پس از پیدایش سیارهٔ لاژوردی زمین در منظومه شمسی به عنوان حادثه‌ای شگرف در روند تکامل، بروز انسان در این سیاره حادثهٔ شگرف دیگری است. سپس این دو حادثه با هم آویخت و مسیری را در جهان وجود گشود که می‌تواند حتی روزی انتروپی (کهولت) فزایندهٔ عالم را مهار کند و خرد و آگاهی را که دارای خصلت جوان‌ساز (نگانتروپیک) است در زیر قبه فیروزهٔ فلک فاتح سازد. ولو از سر طیبت باید گفت: ما حتی این فتح را چندان دور نمی‌بینیم و به نبیرگان نبیرگان خود وعده می‌دهیم! در این باره در بررسی‌های پیشین نیز شرذمه‌ای گفته‌ایم و تکرار را زاید می‌شمریم.

## ۳. کار و افزار

همیشه طبیعت جاندار در جنب و جوش بود و جانوران به تک و پو و تلاش معاش برمی‌خیزند و موران و زنبوران و سموران و موریانگان و درندگان شبگرد و پرندگان مهاجر و امثال آنان در دایرهٔ ابدی یک کوشش منظم و یکنواخت در حرکتند ولی همهٔ این‌ها کار انسانی نیست. در کار

انسانی تحولی کیفی روی می‌دهد. این تلاشی است آگاهانه و هدفمند و با تنوعی شگرف و قدرت ترکیبی و اختراعی بی‌پایان که جانوران عالی تعلیم دیده جز از عهدهٔ چند نمونهٔ آن بر نمی‌آیند. با رشد دماغی، تلاش غریزی به کار بدل می‌شود و وقتی کار پدید می‌آید، دیگر آن اهرمی ظهور می‌کند که تمام هستی انسان را تا اوج انسانیت بالا می‌کشد.

کار نخست ساختمان جسمی انسان را دگرگون می‌کند. او را راست بالا می‌سازد و در هیئت دیرینهٔ جانوری، دگرگونی مهمی را موجب می‌شود که در عین حال با موزونیت و زیبائی غریبی همراه است. راست بالائی، تحولات مهم ساختمان سر و تکامل سریع مغز را موجب می‌شود و گام به گام، طی چند نوع انسان‌وار و انسان (یا: «هوموئید» و «هومو»)، سرانجام ما را که اکنون ساکن زمینیم و اعم از سیاه و سپید و سرخ و زرد از یک نوعیم، می‌آفریند.

کار که انسان را ساخت، سپس، بوسیلهٔ او، حواس او، تلاش جسمانی او، کنجکاوی دماغی او معرفت و فرهنگ را می‌سازد. پیش از این نیز گفتیم که سراپای تاریخ نضج عمل است و کار، بافت سحرآمیز تاریخ انسانی است.

تجلی اساسی کار انسانی به صورت پراتیک اجتماعی یا کار اجتماعاً لازم و اجتماعاً مفید است مانند تولید محصولات مادی، آفرینش نعمات معنوی، تجربه‌های علمی و فنی، مبارزهٔ طبقاتی، جنگ و انقلاب، مدیریت و سازماندهی، تمرینات ورزشی و بازی‌ها، اجرائیات آموزشی و پرورشی، خدمات سودمند دیگر اجتماعی و غیره.

این کار به معنای عام و اجتماعی است. در کنار آن کار به معنای خاص و فردی وجود دارد مانند رفتار و تلاش و اجراء آداب و رسوم و آمیزش و واکنش‌های روزمره به مثابهٔ موجود زنده برای فراتر زیستن و غیره. کار عام و خاص زمانی را که به عنوان «عمر» در اختیار ما است به نحوی سودمند برای تکامل می‌انباید و آن را از گذران لخت و کسل بیرون می‌آورد و به زیستی ثمربخش بدل می‌سازد. تکامل و تکوین هستی فردی نوعی کارآموزی است و جوانی و نضج دوران اوج کارورزی انسان و پیری سرآغاز نشیب در کارائی جسمی و روحی است.

سراسر هستی کارگاه است و کار گوهر کلی و جزئی است و از راه کار آدمی با جهان پیوند می‌یابد و در «جهان بودگی» شرکت می‌ورزد. انسان در کار خود ابدی و در جسم خود فانی است.

به خاطر کار و برای تشدید نتایج کار انسان به **افزار**سازی می‌رسد. انسان موجودی است افزارساز (The man is a tool making animal). این سخن فرانکلین است. او انسان را «جانوری» افزارساز می‌داند. این تعاریف یک بعدی مانند انسان موجودی است سخنگو (ناطق) یا خندان (ضاحک)، جامع و مانع نیست ولی متضمن نکته‌ای در جای خود و به خودی خود درست و آموزنده.

افزار کار ادامه و استطالهٔ امکانات جسمی و استعدادات روحی و مکمل آن‌ها است. انسان افزار را و افزار انسان را کمال می‌بخشد. و لذا افزارها (مانند سنگواره‌ها) علامات عمل و فکر و گام‌های پیش‌روندهٔ آدمیان در شن‌زار بی‌کران زمانه‌اند.

حرکت اسرارآمیز افزارها در نهان‌خانه‌های اسرارآمیز روح، و تلاش خموشانه مخترعان و استادان گمنام در ایجاد صدها انقلاب فنی در راه بسط افزارها، مسیر بغرنج و شگرفی را طی کرده است و باید دانش افزارشناسی و فن‌شناسی این جنبش دیرنده و پر رنج انسان را کشف و ثبت کند. نگارنده چند کتاب جالب دربارهٔ «زندگی اشیاء» در این زمینه خوانده است ولی خود این کتاب‌ها نشان می‌دهد که یافتن سرچشمه‌های اشیاء، افزار، ماشین‌های یدی و فوت و فن‌های مختلف کار چه اندازه دور و پیچیده است و باستان‌شناسی، افزارشناسی، فن‌شناسی، کارشناسی (ارگولوژی) و عمل‌شناسی (پراکسیولوژی) هنوز وظایف عظیمی در پیش دارند.

زمانی دراز فن و علم، افزار و تئوری حرکت افزارها، افزارمندان و دانش‌وران از هم جدا و بی‌خبر زیستند و عمل کردند. در دو قرن اخیر که اصولاً فرهنگ انسانی چهره‌ای به کلی نو به خود گرفته است، این دو رستهٔ بزرگ کار و تلاش به هم نزدیک شدند. فن عرصه‌ای است بین کار تولیدی به معنای کلاسیک کلمه و پژوهش علمی به معنای تجریدی آن. هم کار است و هم پژوهش که کسانی به نام فن‌آوران و مخترعان و مهندسان را جائی بین کارگران و پیشه‌وران و دهقانان از سوئی و دانشمندان و هنرمندان از سوی دیگر نگاه می‌دارد و پدید می‌آورد.

در جهان ما فن به چنان اوجی رسیده و دانش به چنان فعالیت و دقتی که با هم درآمیختند و انقلابات در افزار و فن که در سابق از انقلابات در علم جدا بود، از نیمهٔ دوم قرن بیستم به صورت انقلاب واحدی درآمدند. ما اینک با انقلاب علمی ـ فنی روبرو هستیم. به این نکته باز خواهیم گشت.

افزار و فن به جوامع، **شناسنامهٔ کیفی** می‌دهند. مارکس می‌گفت به ازای کدام افزار می‌توان گفت ما با کدام جامعه‌ای سروکار داریم. ولی بدون شک نه مارکس و نه جامعه‌شناسان پیرو مکتب او این نکته را مطلق نمی‌کنند. کافی نیست که ما نضج بغرنج جامعه را تنها با افزارها بشناسیم. شاخص شناخت جامعه، چنان‌که در جای خود گفته‌ایم از شاخص فنی بسی فراتر و همه جانبه‌تر است.

افزارها، از سنگ‌های نتراشیده دوران سنگ باستان، تا ماشین‌های غول پیکر خودکار دارای برنامهٔ الکترونیک، هنوز مرحله‌ای را طی می‌کنند که ما می‌توانیم آن را **مکانیسم** بنامیم. مارکس در سرمایه ماشین و کیفیت آن را بررسی کرده است. مکانیسم، دارای قلب محرکی به نام موتور، تسمه‌های نقاله و ارتباط و دستگاه‌های کار است که هر یک وظایف مشخصی را انجام می‌دهند. روابط اجزاء ماشین در چارچوب قوانین مکانیک است. ولی امروز ما به سوی ماشین‌هائی می‌رویم

که آن‌ها را باید «شبه ارگانیک یا پرتو ارگانیک» نامید. این ماشین‌ها هنوز در صحنه نیستند، ولی در تصور دانشمندان هم اکنون نقش بسته‌اند. این ماشین‌ها مانند یک درخت یا یک موجود زنده چند یاخته‌ای (پروتوزوئر) می‌توانند با روابط آنزیمی و دیگر کاتالیست‌ها عمل کنند. می‌تواند از ماشین، ماشینی نظیر خود آن پدید آید (زائیده شود)، میتواند روند یادگیری، خودنظارتی، خوداصلاحی، خودبرنامگی و امثال آن را با دقت حیرت انگیزی انجام دهد. ولی برنامه‌گزار خود این پرتو ارگانیسم‌ها نیز انسان است. لذا ما بر آن نیستیم که در آینده ماشین‌های هوشمند (Robot) بر انسان‌ها مسلط می‌شوند و انسان را درهر حال آفرینندهٔ تاریخ خود می‌شمریم.

نکته دیگر درآمیختگی خود انسان با ماشین است، دانشی که «پروسته‌تیک» نام دارد. یعنی تشدید و تقویت نیروهای دماغی با افزایش «دستگاه‌های» ماوراء ظریف (مانند شماانتگرال) به غشاء مغز. روند نطفه‌پروری مصنوعی (کلونینگ) و روند پروسته‌تیک (که ما آن‌را روند تکوین زیستی ـ اجتماعی نامیدیم) و روند دخالت در برنامهٔ ژنه‌تیک کروموسوم‌ها مرحله نوینی در تکامل انسان و کل جامعه و کار و افزار است که هوش‌ربا و افسونگر است و بهتر است آن‌را برای نسل‌هائی بگذاریم که به حل پراتیک این نوع امور خواهند پرداخت زیرا خود گرفتاری‌هائی بسی بدوی‌تر و ناسوتی داریم که ما را به نیاکان غارنشین‌مان شبیه‌تر می‌سازد تا به آن نوادگان خوشبخت دوردست. البته تناقض «انسان» و «ماشین» که جامعه‌شناسی سرمایه‌داری مطرح می‌کند می‌تواند به فاجعه‌ای بدل شود، اگر رهبری خردمندانهٔ این روند تحقق نپذیرد. ولی ما خوش‌بینیم: تحقق خواهد پذیرفت[۵].

کار در جامعه به صورت کار مولد که ایجادگر محصولات است و به صورت کالای قابل مصرف و مبادله درمی‌آید (اعم از محصولات صنعت یا کشاورزی یا ساختمان) و کار غیر مولد نیز که آن هم از جهت اجتماعی ضرور است ولی محصول مادی معینی ایجاد نمی‌کند، وجود دارد. مارکس بارها تولید نعمات معنوی (آثار فلسفی وعلمی، آثارادبی و هنری، نقشه‌های فنی و برنامه‌های مدیریت و مدل‌ها و دیاگرام‌ها وغیره را) نیز «تولید» نامیده و از این جهت گروه فلاسفه و دانشمندان و هنرمندان و مهندسان و نقشه پردازان و غیره را نیز می‌توان وارد سپاه مولدان کرد. آنچه مسلم است در عصر ما که علم و فن با تولید وارد رابطه مستقیم شده است، این مطلب طرح کردنی است. از آن‌جا که مولدان محصولات معنوی امکان سازش با طبقات ممتاز را بیشتر داشته و از کارگران و دهقانان و پیشه وران فاصله می‌یافتند، جای تاریخی آن‌ها عملاً به سوی بالا منتقل شده است. امروز که تحصیل و دانش اندوزی سخت اشاعه یافته و ارتش میلیونی روشنفکران وجود دارد، لااقل در مورد بخش اعظم آن‌ها می‌توان گفت که با توده‌های مولد یا درآمیخته یا خویشی اجتماعی بسیار نزدیک دارند و وارد خانواده «پرولتاریای صنعتی» به معنای گستردهٔ آن می‌شوند.

اشکال دیگر کار غیر مولد مانند خدمات که شاخه‌های فوق‌العاده متعددی دارد و در جریان بسط حیرت‌انگیزی است، به نوبهٔ خود برای حیات جامعه ضرورت حیاتی دارند. از آن جمله است خدمات بازرگانی، اطلاعات و مخابرات، مسافرت و ترابری، آموزش و پرورش، تغذیه و تفریح، تنظیف، ورزش، مسافرت، بازی و غیره. مارکس در اثر داهیانهٔ خود سرمایه، از دیدگاه بررسی اقتصاد جامعهٔ سرمایه‌داری کار مولد و غیر مولد را در اشکال عمدهٔ آن (به ویژه تولید و توزیع) مورد بررسی قرار داده است و جوهر این تحلیل علمیت عمیق خود را حفظ کرده است.

در مورد «خدمات» و اشکال آن و حال و آیندهٔ آن باید بررسی جامعه‌شناسانه اقتصادی در مقیاس نیرومندتری انجام گیرد. خودکار شدن ماشین کارگران و کارمندان را از عرصهٔ مولد به عرصهٔ خدمات می‌راند که خود نیز با سرعت خودکار می‌شود و رنج کدبانوان و خدمت‌گزاران و کار بازرگانان را از آن‌ها می‌ستاند و در آموزش انقلابی ایجاد می‌کند و مخابرات (انفورماسیون) را به نیروی معجزه‌آسائی در جامعه بدل می‌کند. به نظر اینجانب این بررسی می‌تواند ما را به نتایج معتبری دربارهٔ ساختن زندگی نو که **خدمت به انسان** در آن محور مرکزی است برساند.

انسان، طبیعت، کار و افزار: بدین سان چرخ عظیم جامعه و تاریخ و تکامل تاریخی به راه می‌افتد و ما در بند چهارم این مدخل، به این نکات می‌پردازیم.

## ۴. جامعه و تاریخ

جامعه‌شناسی عام، به معنی فلسفهٔ اجتماع، تجرید حرکت تاریخ انسانی است و جستجو و تعیین دوره‌بندی‌های عینی و منطقی در مسیر تکاملی وی و یافت قوانین کلی یا خاص این ادوار است. ولی وقتی سخن از تاریخ به میان می‌آید، آن‌گاه ما با تبلور مشخص این دوره‌بندی‌ها و قوانین در یک تنوع حرت‌انگیز از شخصیت‌ها و رویدادها و چرخش‌ها و تحولات عجیب و غریب و تنازعات بزرگ و کوچک، آرام و خونین، و بازگشت‌ها و جهش‌ها و شتاب‌ها و درنگ‌ها سروکار داریم، در چنان پیچیدگی و خصلت قهارآمیز و حساب نشدنی و احتمالی که گاه به تصورات ضد تاریخی (ahistorique, antihistorique) میدان می‌دهد.

مخالفان تاریخ وجود حرکت قانونی و پیش‌رونده و پیش‌بینی‌پذیر آن را منکرند و تاریخ را خلاقیت کور یک نیروی غیبی و سرنوشتی و یا حاصل اراده و خواست قدرت قهرمانان تاریخ می‌شمرند. برای آن‌ها «جبر قوانین تاریخی» و «حرکت پیش‌رونده از دانی به عالی، از بسیط به بغرنج» و «تکامل کیفی جامعه» وجود ندارد، بلکه خلاقیت محض و غیرمترقب، در جهات مختلف و با حالات مختلف، وجود دارد که آن را یا «تقدیر ازلی» و یا «مرد بزرگ تاریخی» می‌آفریند. هرگونه غوطه‌زدنی در مظاهر متنوع قوانین عینی، هرگونه غرق شدنی در رقص مغشوش ذرات

جهان صغیر، این بی‌باوری را بوجود می‌آورد، حتی در صحنهٔ فیزیک و در این باره در گذشته نیز اشاره‌گونه‌ای کرده‌ایم. فلاسفه و جامعه‌شناسان ضد تاریخ در میان متفکران بورژوازی زیاد بوده‌اند و هستند و یکی از مشهورترین آن‌ها در میان معاصران که کتابی بر رد تاریخ‌گرائی مارکسیستی نوشته پوپر (Popper) نام دارد که صریحاً می‌گوید تاریخ تکرارپذیر نیست.

نه، چنین نیست. تاریخ در مسیر قوانین جامعه‌شناسی یا فلسفهٔ تاریخ (بحثی در نام نیست) به شکل جبری سیر می‌کند، ولی این سیر، مانند همهٔ سیرها در طبیعت و اجتماع، سیر هموار مستقیم الخط اعتلائی نیست، بلکه تضاریس شکسته و بسته و پیچاپیچ غریبی است که یک قطعهٔ کوچک آن می‌تواند حتی حرکتی خرچنگی و قهقرائی را ثابت کند و نشان دهد و سفسطه‌گر را به این نتیجه برساند که تاریخ سراپا حادثهٔ نو و بی‌سابقه است و در آن «تکرار قانونی» وجود ندارد.

تجربه‌گرائی و اکنون‌بینی چاره‌ناپذیر بورژوازی او را از افق‌های دور محروم و جستجوی سود آنی، حساب حالا و چند دقیقه بعد، او را در چاه تنگ و زیج کور محبوس می‌سازد. ولی تعمیم علمی بدان نیاز دارد که شما بر ستیغ زمان بنشینید و جهان شگرف را در ابعاد سه گانهٔ مکان و سه گانهٔ زمان (گذشته، حال، آینده) بنگرید. محو تماشای درخت نشوید، جنگل را ببینید. محو تماشای موج نشوید، دریا را ببینید.

آری حرکت جامعه واقعا قانونمند است و این قوانین تکرارپذیر است یعنی در نسج همانند با ویژگی‌های خود بار دیگر دیده می‌شود و قابل استصحاب است (اکستراپلاسیون)، یعنی از آن، (البته با احتراز از الگوسازی‌های خشک و با توجه به ویژگی‌ها) می‌توان نتیجه‌گیری برای شناخت حالات و دوران‌های دیگر کرد و عبرت اندوخت و درس آموخت و رهنمود گرفت. قوانین تاریخ مانند قوانین همه رشته‌های دیگر معرفت قابل درک، تحلیل، توجیه، محاسبه، پیش‌بینی، نظارت و اداره است.

از آن‌جا که در منشاء پدیدهٔ تاریخی، عمل و ارادهٔ مختار فردی قرار دارد و به اصطلاح انگلس از چهار برهای این اراده‌ها، برآیندها وبرآیندِ برآیندها ساخته می‌شود، لذا وقتی در انبوه وقایع مشخص تاریخ سردرگم می‌شویم، نوعی حال عدم تعین، خلاقیت پیش‌بینی ناپذیر اراده‌ها می‌بینیم، لذا تاریخ «غیرتاریخی» و به گفتهٔ یاسپرس بیابان بی‌فریاد ناشناس جلوه می‌کند و پنجره‌ای گشوده به سوی شب که در آن چراغ‌های ناشناسی سوسو می‌زند و بانگ‌های بی‌هویتی شنیده می‌شود.

در تاریخ تاثیر متقابل قانون و تصادف، آگاهانه و خود به خودی، فردی و جمعی، پیش‌بینی‌پذیر و نابیوسیده (غیرمترقب)، ناگزیر و چاره‌پذیر به حد اعلا است. نسج تاریخ قابل انعطاف و پلاستیک است و بر آن تقدیر خشک حکمروائی نمی‌کند. در این‌جا عوامل و پارامترهائی با کیفیت‌ها و پتانسیل‌ها و تکانه (امپولس)های مختلف (مانند واحدهای قومی، فرهنگ‌ها، طبقات اجتماعی، ادیان و مکاتب فلسفی، علوم، سازمان‌ها) وارد تصادماتی گاه آرام و گاه پر بانگ و

فاجعه‌آمیز می‌شوند و «پدیدهٔ تاریخی» را می‌سازند. ولی اصولاً نقش تصادف و ضد جبر، نقش سیلاب مهارناپذیر خود به خودی، نقش هرج و مرج و تصادم، در تاریخ بشری دوران ما در حال فروکش است. همان طور که سیارهٔ گدازان و جوشان و زلزله‌خیز ما که گاه در مدتی کوتاه معشری از جانوران و درختان را نابود می‌کرد و سپس زمره‌ای دیگر می‌آفرید، سرانجام از تب و تاب افتاد و آرام گرفت، به همان ترتیب، جوش و خروش ابتدائی تاریخ انسانی نیز در نظام متحد بشریت آگاه آینده فرو می‌نشیند و هماهنگی عمومی انسانیت در سطح یک تشکل عام، مانند تشکل مغز، ولی دارندهٔ آگاهی و اختیاری به مراتب بالاتر در کار پیدایش است و میدان بر «ضد تاریخ» به کلی بسته می‌شود. آقای پوپر را که یکی از پر جنجال‌ترین منادیان ضد تاریخ است در آن ایام باید از خواب جاویدش، برانگیخت و به او نشان داد که چسان تاریخ در لگام خرد و ارادهٔ انسانی است!

با این حال دوره‌بندی‌های تاریخی بر پایهٔ اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و قومی (اتنیک) دارای مرزهای متحرک و نسبی و قوانین عام و خاص آن به صورت گرایش‌ها است. از جهت رابطه آگاهانه و خود به خودی در تاریخ، تاکنون نقش خود به خودی اهمیت اساسی داشته ولی از زمانی که قدرت انقلابی زمان ما اعلام داشت که به «نیروی تعیین کنندهٔ تاریخ» بدل شده است، باید گفت آغاز غلبهٔ آگاهانه بر خود به خودی است. در تاریخ قانونمندی در کالبد تصادف بروز کرده و قانون تصادف گونه بوده ولی این نیز در کار دگرگونی است.

این دگرگونی عصر ما دگرگونی شگرفی است: پیروزی خرد انسانی بر جبر کور طبیعی و آغاز رستگاری آدمی از این دوران دراز جبر و گام هشتنش در دوران نورانی اختیار است. آنچه که در اساطیر زرتشتی به پیروزی قطعی یزدان بر اهریمن تعبیر شده است. هرگز در تاریخ دیرینه فرهنگ بشر بهترین جان‌ها و خردها تردید نداشته‌اند که عدالت پیروز خواهد شد. به گفتهٔ شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی:

چون دور جهان یکسره بر منهج عدل است
خوش باش! که ظالم **نبرد راه به منزل**

یاس و قنوط فلسفهٔ دوستداران انسان نیست هر اندازه سرنوشت شخصی آن‌ها دشوار و ناگوار باشد.

لذا جامعه‌شناسی علمی یا فلسفهٔ علمی اجتماع (که در مارکسیسم آن را ماتریالیسم تاریخ یامیده‌اند) یک دانش واقعی است. نکته اینجاست که علوم اجتماعی، برخلاف علوم طبیعی که مدت‌ها است مستقل شده و شاخه دوانده‌اند و حساب خود را از فلسفهٔ طبیعت (ناتور فیلوزوفی یا به اصطلاح ابن سینا «فن سماع طبیعی») جدا ساخته‌اند، هنوز این راه را باید بیشتر و پیشتر بپیمایند.

اکنون تاریخ و باستان‌شناسی و زبان‌شناسی و حقوق و آمار اجتماعی و سیاست و جامعه‌شناسی و فرهنگ‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی و اخلاق و هنرشناسی و اقتصاد و مدیریت و استراتژی و

تاکتیک نظامی و انقلابی و امثال آن به عنوان علوم انسانی و اجتماعی کسب شخصیت کرده‌اند ولی هنوز دانش‌هائی مانند ارزش‌شناسی (اکسیولوژی) و کردارشناسی (پراکسیولوژی) و کارشناسی (ارگولوژی) و اندیشه‌شناسی (نوئولوژی) و فن‌شناسی (تکنوگرافی) و جنگ‌شناسی (پولمولوژی) و سازان‌شناسی (آرشی‌تک‌تونیک) و امثال آن یا در قنداق است یا به صورت دانش مستقل زائیده نشده است و باید بار این مطالب را از دوش فلسفه برداشت و با جسارت به شاخه‌بندی علوم اجتماعی کمک کرد. بررسی مستقل عرصه‌های طبیعت و تاریخ، هم از جهت نظری و هم از جهت عملی، به شهادت تجربه، ثمربخش است[۶].

حاصل سخن آن که ما تاریخ را به کمک قوانین جامعه‌شناسی می‌شناسیم و تئوری‌های ضد تاریخی را بعنوان نوعی نیچه‌گرائی و آشوب‌گرائی و فردگرائی (از نوع فلسفه شتیرنر) و هیچ‌گرائی، نفی می‌کنیم. تاریخ مانند طبیعت آموزگار ماست و ما در پرتوش شیوهٔ رفتن بر این جادهٔ تاریک زمان را می‌آموزیم. معرفت طبیعی و اجتماعی در واقع چراغی فرا راه ما در این بیابان تاریک «آینده» نام است تا گام را بر زمین سخت بگذاریم و در مغاک‌های مخوف به سر در نغلطیم.

یکی از شاخص‌های مهم «تاریخیت» جامعه تکامل پیگیر و قانونمند نسج و نظام آن است که در اقتصاد، سیاست، فرهنگ، ساخت طبقاتی، نوع مالکیت و مناسبات تولیدی، نیروهای مولده، شیوهٔ تولید، تکنیک، روبنای ایده‌ئولوژیک اشکال شعور اجتماعی و حیات روحی جامعه و غیره رخ میدهد و تکرار می‌شود، البته با ویژگی‌ها و خودبودگی‌هایش، و این خاص جامعه نیست، در طبیعت نیز چنین است. از این جهت تفاوتی بین تاریخ و طبیعت نیست و آنهائی که، مانند پوپر مایلند تاریخ را چیزی غیر از طبیعت و دنبالهٔ آن (البته با کیفیتی تازه) تلقی و معرفی کنند، خیال دام‌گستری و گمراه‌سازی دارند.

برای این رشد شاید بتوان چهار شاخص را از هم جدا کرد:

۱. شاخص **رشد اجتماعی** که در لایه‌بندی و ساخت طبقاتی جامعه نیز منعکس می‌گردد.

۲. شاخص **رشد اقتصادی** که در دو مقوله به هم پیوسته اقتصاد و سیاست یا مالکیت و حاکمیت بازتاب می‌یابد.

۳. شاخص **رشد فرهنگی** که به سطح تکامل فرهنگ مادی و معنوی جامعه منوط است.

۴. شاخص **رشد قومی یا اتنیک** که تحول واحدهای قومی را از طایفه تا بین‌الملل منعکس می‌کند.

این وجیزه که در حکم مقدمه‌ای است محل بحث مشبع و مفصل دربارهٔ این شاخص‌های چهارگانه رشد نیست ولی با حفظ سبک نوشته، یعنی مدخل وار، ذکر چند سخنی دربارهٔ هر یک بی‌فایده نیست.

لایه‌بندی (Stratification) و طبقه‌بندی جامعه، **ساختار جامعه** و تا حدی ایستائی (ستاتیک)

آن را برای دوران معین نشان میدهد، ساختاری که آجرهای ان با «ملاط» اقتصادی و ایدهئولوژیک تحکیم شده و قوام عضوی (یا همئوستاتیسم[۷]) جامعه را معین می‌کند. اگر چنین ساختاری نبود، جامعه سیاله‌ای بی‌شکل و بی‌ثبات می‌بود و در هر دوران زمانی تبلور خاصی نمی‌یافت. همین ساختارمندی که در پایه «قوام عضوی» است، موجب می‌شود که دگرگون‌سازی یک ساختار به صرف انرژی برای تخریب کهن و سپس نوسازی نیاز داشته باشد. مقدار این انرژی با مداومت ساختار و قوام عضوی جامعه متناسب است.

در درون این ساختار جامعه صرف نظر از لایه‌بندی‌های مختلف شغلی و صنفی آنچه که دارای اهمیت مرکزی است آن است که یک طبقه‌بندی معین از جهت شیوه تولید و نوع بهره‌برداری از کار مولدین محصولات مادی و نعمات مادی اجتماع وجود دارد. جامعه به **قشر فوقانی ممتاز و حاکم و قشر تحتانی محروم و محکوم و قشرمیانگین** قابل تقسیم است. معمولاً حاکمیت و مالکیت به طور عمده در دست زمرهٔ ممتاز و فرمانده است و کار و آفرینش نصیب قشر محروم و فرمان‌بر و قشر میانگین که هم در امتیاز و هم در حرمان، هم در فرماندهی و هم فرمان‌بری شریک است نقش پارسنگی را برای تعادل جامعهٔ ایفاء می‌کند و موضع‌گیریش در تثبیت یا در ثبات زدائی اجتماعی تاثیر فراوان دارد.

پیدایش این لایه‌بندی سه گانهٔ طبقاتی از جمله و شاید به طور عمده خاص دوران «کمبود محصولات مادی و معنوی» است و در دوران فراوانی (در اصطلاح پهلوی: فربود) این قشربندی زایل می‌شود. روشن است که بشریت منتظر تبدیل **خود به خودی** کمبود به فربود نمی‌ماند زیرا یکی از مهم‌ترین شرایط نیل به فربود، خرد کردن ساختار طبقات متناقض اجتماعی است که تولید اجتماعی را در مالکیت و تصرف فردی نگاه می‌دارد. فلج کردن نقش پارسنگی قشر میانگین از راه ذیمدخل کردن وی به دگرگونی شرط آن است. چنان‌که قشر ممتاز نیز می‌کوشد از راه ذیمدخل کردن قشر میانگین به محافظهٔ وضع موجود، ثبات را به سود خویش حفظ کند. در هر جا که قشر میانگین به سوی اکثریت محروم غلطید، ثبات به انقلاب یا بحران مزمن نظام مبدل می‌شود و در انقلاب اخیر ایران نیز جریان به همین منوال بوده است[۲۱].

بر حسب درجهٔ تکامل اقتصادی جامعه، قشربندی اجتماعی تغییر می‌کند مانند:

۱. مولایان برده‌دار و بردگان و قشرهای میانگین (پلب) و

۲. مالکان فئودال و سرف‌ها (یا رعیت‌ها) و قشرهای میانگین (پلب) و

۳. سرمایه‌داران و کارگران و قشرهای میانگین (خرده‌بورژوازی و متحدانش)

بر این اساس دوره‌بندی برده‌داری، مالک سالاری و سرمایه سالاری را می‌توان از هم تشخیص داد که متناسب است با شیوه‌های تولید و بهره‌کشی مربوط بدانها.

بدین سان در تکامل اقتصادی جامعه مالکیت افزار تولید (زمین و ماشین) و نوع بهره‌کشی

(همراه با اجبار غیراقتصادی در برده‌داری و فئودالیسم یا بدون آن، در سرمایه‌داری) شاخص است. و تکامل اقتصادی جامعه، رشد ساختاری و اجتماعی آن‌را تعیین می‌کند و بر این اساس مارکس از صورت‌بندی‌های اقتصادی ـ اجتماعی (سازند) سخن گفته است که توالی این سازندها در تاریخ یک قانون معتبر است و مانند همهٔ قانون‌های تاریخی تنوع آمپیریک بلاتردیدی به خود می‌گیرد و منتظر یک شکلی و یک نواختی و همسانی مطلق در این صورت‌بندی‌ها نباید بود[۹].

در کنار رشد اقتصادی ـ اجتماعی که **خطه محوری** رشد اجتماعی را تشکیل می‌دهد **رشد فرهنگی و اتنیک** نیز چنان که گفتیم بدون شک حائز اهمیت است. رشد اتنیک رشد جامعه است از خانوادهٔ کوچک و بزرگ، طایفهٔ خونی، قبیله، اتحاد قبایل، قوم، ملت تا بین‌الملل انسانی و جهان ما به سرعت به طرف پیدایش یک واحد بین‌المللی گام بر می‌دارد. رشد فرهنگی درجهٔ تکامل دستاوردهای مادی جامعه معین را (در فن و ساختمان و هنر تطبیقی) و یا دستاوردهای معنوی وی را (در فن و ساختمان و هنر تطبیقی) و یا دستاوردهای معنوی وی را (در علم و فلسفه و ادب و هنر و جهان‌بینی‌ها و ایده‌ئولوژی سیاسی و حقوقی و آداب و رسوم و شیوهٔ زندگی روزمره) نشان می‌دهد. فرهنگ خود به تیپ‌بندی (تیپولوژی) علمی نیازمند است زیرا در درون هر صورت‌بندی اقتصادی ـ اجتماعی واحد میتواند فرهنگ‌های مختلف باشد، مثلاً فرهنگ عباسی در بغداد و فرهنگ دوران شارلمانی در پاریس، علی‌رغم همزمانی و علی‌رغم تعلق به صورت‌بندی واحد (فئودالیسم)، تفاوت‌های فاحش دارند. تیپولوژی کسانی مانند شپنگلر و توین‌بی در مورد فرهنگ نادرست و معیوب است و باید ملاک‌های علمی و عینی یک تیپولوژی واقعی را یافت و بدین کار پرداخت و این کار لازم ولی دشواری است. نکتهٔ عمده اینجاست که جهان امروز به طرف نوعی همسانی فرهنگی می‌رود که نه شرقی است و نه غربی بلکه جهانی است.

سه شاخص رشد (اقتصادی ـ اجتماعی، فرهنگی و اتنیک) **سیمای** هویت‌بخش یک جامعه را معین می‌کند و نمودار **رشد ارگانیک** جامعه است. مابین سیمای تاریخی جامعه (یا رشد ارگانیک آن) و هر نوع عملی که در آن انجام گیرد از سوئی و پراتیک اجتماعی از سوی دیگر تناسب مستقیم حکم‌روا است. مثلاً استراتژی و تاکتیک که شیوهٔ عمل مبارزهٔ اجتماعی است، بدون مراعات چنین تناسبی بی‌اثر است[۱۰]. جامعهٔ ایران جامعه‌ای است دارای نظام سرمایه‌داری وابسته، با برخی بقایای بزرگ مالکی فئودالی و انواع ساخت‌های اقتصادی ماقبل سرمایه‌داری، با بافت طبقاتی مختلط (به طور عمده بافت طبقاتی جامعهٔ سرمایه‌داری با بقایای لایه‌بندی‌هائی از جوامع فئودالی و پدرشاهی) با سطح فرهنگ به طور عمده ایرانی ـ اسلامی سنتی همراه آمیزه‌هائی از فرهنگ تقلیدی اروپای غربی، باترکیب اتنیک مختلط در درون یک تشکل کلی ایرانی؛ یعنی یک جامعه دچار ناهمگونی و بی‌شکلی (آمورفیسم) و در کار گذار است و لذا منظرهٔ بسیار ناپایدار و نوسان‌گری را نشان می‌دهد که غالباً «بی‌خبری»، «ترس» و «زور» و «پندارباقی عبث»، در حفظ «قوام عضوی»

آن نقش زیادی داشته است. در عین آن که این جامعه نوعی سرسختی در یک سلسله از نهادهای سنتی ـ قرون وسطائی خود نشان می‌دهد و این عامل همراه با نقش ترمز کنندهٔ استعمار و ارتجاع موجب شده است که با رنج و سختی به سوی خیز صنعتی و فرهنگی گام بردارد. دگرسازی و نوسازی این جامعه کار بازی نیست و به کوشش سرشار از فداکاری و مبارزهٔ پی‌گیر اندیشهٔ خلاق اجتماعی نیازمند است. انقلاب اخیر ایران با استفاده از تسلط جهان‌بینی مذهبی در جامعهٔ ما و با توجه به نقش عظیم قشرهای متوسط و با ایجاد بحران اعتماد نسبت به نظام موجود از راه بی‌اعتبار سازی ماهرانه و عادلانهٔ نهاد ریشه‌دار سلطنت در افکار، توانست کار عظیمی را انجام دهد ولی باید دید در عرصهٔ نوسازی، آیا کارش به اندازهٔ عرصهٔ براندازی کامیاب خواهد بود؟ زیرا همان عواملی که در سست کردن مبانی رژیم سرنگون شده موثر بود، یعنی همان حالت گذار، همان بی‌شکلی (آمورفیسم) و نوسان قشرهای مختلف شهر و ده، همان عمل‌کرد دوگانه گاه ارتجاعی و گاه انقلابی ایده‌ئولوژی، می‌تواند، در صورت فقدان دقت، نقش دیگری ـ بازگرداننده یا ترمز کننده یا مسخ کننده ـ ایفا کند. تنها به اتکاء تحلیل همه جانبه و سیستم‌وار علمی می‌توان راه گشائی کرد، تازه در صورتی که متناسب با آن تفکر همه جانبه و سیستم وار، سازمان منضبط و متمرکز و نیرومند عمل انقلابی نیز بوجود آید. دشمن امپریالیستی انقلاب ایران متاسفانه هنوز به آن حد قوی است که بتواند از نقاط ضعف آن بهره‌برداری کند:

«چو بید بر سر ایمان خویش می‌لرزم
که دل بدست کمان ابروئی است کافرکیش»

تمام امید این انقلاب به توده‌های محروم و اسیر بپاخاسته و مبارزان پیگیر ضدامپریالیست و عوامل مساعد جهانی است تا کار بزرگ و آغاز شده را به سرانجام رسانند و تثبیت نوی پدید آورند. این امر از سوئی یک شاهکار بزرگ اجتماعی و از سوی دیگر یک ضربهٔ مهلک به سرمایه‌داری جهانی است. نگارنده باور دارد که این امر در نهایت انجام خواهد گرفت.

جامعهٔ انسانی در مراحلی که مالکیت خصوصی ابزار تولید و طبقات متناقض شاخص اقتصادی ـ اجتماعی آن است بسته‌بندی عجیبی است از انواع تناقضات طبقاتی، ملی، نژادی، دینی و فکری، مقامی، شغلی، صنفی، خانوادگی و غیره و غیره. **تنازع همه سویه**، از ویژگی چنین جوامعی است.

مهم‌ترین تناقض در جامعه، تناقض بین نیروهای ارتجاعی و محافظه‌کار جامعه (که در حفظ وضع موجود یا حتی بازگشت به وضع گذشته ذیعلاقه‌اند) و نیروهای تحول طلب و انقلابی است (که برای اصلاح عمیق وضع موجود یا حتی دگرسانی بنیادی آن مبارزه می‌کنند). این تناقضی است در موضوع عمده، یعنی در گسترهٔ **سمت رشد** که در آن بخش فعال جامعه آگاهانه، پی‌گیر یا ناپیگیر، شرکت می‌ورزند.

از دیر باز اکثریت محروم و فرمان‌بر آرزومند رهائی از بردگی اجتماعی است و این آرزو از همان آغاز در اساطیر و ادیان منعکس شده است و در دوران ما به صورت «تئوری علمی ایجاد نظام نوین یا ایجاد جامعه‌ای رها از بهره‌کشی و امتیاز و فرماندهی اقلیت بر اکثریت» که «سوسیالیسم علمی» نام دارد، در آمده است.

طبقات ممتاز و فرمانده طی سراسر تاریخ بر این آرزوها و جنبش‌هائی که به انگیزهٔ این آرزوها برخاست با هاری شگرفی تاختند. برخورد خشمناک و درنده خویانه اشرافیت ساسانی در زمان خسروکواتان و داوری‌های سراپا افتراآمیز نظام‌الملک وزیر سلاجقه یا برخورد خلیفهٔ عباسی با جنبش زنگیان و میرانشاه تیموری با جنبش حروفیه، یا برخورد امروزی چرچیل‌ها و کارترها و تاخت و تاز هار هیتلرها تفاوتی ندارد. اکنون جنگ طبقاتی در گسترهٔ تاریخ در این زمینه مغلوبه است و منجمان سرمایه دم به دم در انتظار آنند که رایت سیاه آنان از این جنگ مغلوبه پیروز برخیزد. توده‌های محروم نیز سرنگونی این رایت را با شوقی سوزان چشم براهند. نگارنده باور دارد که تا پایان قرن کنونی از خارستان درهم این نبرد عظیم و مهیب سواران مظفر جهان آینده یعنی جهان کار و دانش گردآلود و خندان برون خواهند شتافت. به قول فرانسوی‌ها: زندگان خواهند دید (Qui vivera, verra). تردیدی نیست که سپاه سرمایه عنود، فریب‌کار و بی‌رحم است و در دستی بمب جهان‌سوز و در دستی انجیل مقدس، تا آن‌جا که بتواند خواهد کوشید، ولی جوانان انقلابی خلق که نیروی عمده رزمنده‌اند، خردمند و خونسرد و آهنین پیکرند و **دیگر** در نبردهای هزاران ساله آبدیده شده‌اند:

«گرت چو نوح نبی صبر هست به رغم طوفان
بلا بگردد و **کام هزار ساله** برآید»

قشرهای میانگین در این نبرد پایانی، سخت در نوسانند و با حرکاتی آونگین، گاه در جامهٔ متمدن «سوسیال دمکراسی» و گاه در جامهٔ شبه انقلابی «مائوئیسم» به این سو و آن سو می‌دوند. گاه آب در آسیاب **سرمایه** می‌ریزند، گاه رزمی در کنار **کار** می‌کنند ولی تاریخ نبرد را با آن‌ها، بی آن‌ها و علی‌رغم آن‌ها حل می‌کند. گرچه همراهی این نیروها با قهرمانان انقلاب هم نبرد را آسان می‌ساخت و هم آنان را به سعادتی دیرپا می‌رساند ولی همیشه قشرهای اجتماعی مصلحت تاریخی را تشخیص نمی‌دهند و به ویژه قشرهائی چنین میانگین و آونگین. چه باید کرد با کسی که مخدر مالکیت خصوصی و استثمار را در تن دارد.

لازمهٔ پیروزی نهائی انسان فراوانی و فربود محصولات مادی و نعمات معنوی اجتماع یعنی اوج سطح رفاه مادی و فرهنگ معنوی است تا بشریت از زیر بار خرافهٔ دشمنی با نوع خود برون آید و متحد شود و اصل دوزخی «انسان گرگ انسان است» (Homo homini lupus) به اصل بهشتی «انسان خدای انسان است» (Homo homini deus) بدل گردد. در شرایط کمبود محصولات و

نعمات، در شرایط فقر و بی‌فرهنگی جامعه، گروهی طفیلی به دلایل مختلف و با کاربرد زور و فریب، توانستند با تصرف وسایل تولید، الگوی اجتماعی خود، مبتنی بر امتیاز اقلیت و حرمان اکثریت، را بوجود آورند و در واقع تا زمانی که روند «اضافه تولید» که حداقل ۱۵ هزار سال پیش پدید شده به روند فربود یا «فراوانی» که تنها در عصر ما می‌تواند عملی شود، بدل نگردد، ایده‌آل دیرینهٔ جامعه دربارهٔ تساوی همگانی یک ایده‌آل تجریدی و فاقد پشتوانهٔ اجرا بوده و تامین عدالت اجتماعی محال است.

با این حال تمرین‌های خونبار نبرد برای رهائی (به ویژه طی دو قرن اخیر) سودمندی و ضرورت انکارناپذیر داشت تا توده‌های اسیر راه واژگون‌سازی اربابان هزار ساله را (که از ناپالم تا دیپلماسی، از شکنجه تا سحر و افسون، هزاران شگرد برای آقائی دارند) بیاموزند و شُکر که آموخته‌اند.

انقلاب اجتماعی در عصر ما که معنایش تحول کیفی اقتصاد و سیاست و فرهنگ جامعه است با رزم‌های جداگانه آرام یا مسلحانه فرق دارد. هر خیزابه‌ای کشتی انقلاب را به ساحل آرزو نمی‌رساند. قوانین ایجاد انقلاب اجتماعی روشن است ولی تحقق یک تحول اجتماعی دستور کار نسخه‌واری ندارد. رهبران هوشمند و جسور باید مبتکران ژرف‌اندیش و مبارزان دلاوری باشند. نقش عامل ذهنی یا به سخن دیگر نقش کاربرد **دیپلماسی انقلابی** در مقابل دشمن مکار و دام‌گستر روزافزون است به ویژه که شرایط عینی دم به دم مساعدتر می‌شود و این عامل ذهنی است که باید بتواند ماهرانه از این شرایط عینی بهره گیرد. دراین نبردهای گاه مدید، گاه خونین، گاه به حد کشت فرساینده و عصب‌سوز، عنصر آگاه، **شخصیت فعال تاریخ**، باید جوهری خاص و بینشی صائب نشان دهد تا در خورد نام دشوار «انقلابی عصر ما» باشد، تا بتواند بر سمند تکامل تیزتر براند. انقلابی بودن به ویژه در جهان ما تنها **عاطفه** نیست، **خرد** نیز هست.

روند تکامل اجتماعی به نوعی نضج و حرکت **طی مراحل** (ستادیال) نیازمند است و رگ زمان را نمی‌توان بالمره کشید ولی ما با تئوری کرنش در برابر خود به خودی و واگذاری سرنوشت توده‌ها به بخت و اتفاق و بحث‌های پارلمانی و بند و بست‌های سیاسی سخت مخالفیم. پهلوان ما درست در **عرصهٔ عمل توده‌ها** عمل می‌کند. اگر آن‌جا غایب است، در صحنهٔ تاریخ غایب است.

برای تحول اجتماعی در کنار شرایط عینی (یا بحران سیستم‌های موجود) شرایط ذهنی (یعنی ایده‌ئولوژی انقلابی، سازمان منضبط و پیکارجو، رهبری با عزم و دانا) ضرور است تا همراه با مراعات یک نقشهٔ تاکتیک و استراتژیک علمی و سنجیده، کار پیش برود[۱۱].

جامعه بر حسب ظرفیت مادی و معنوی خود: شرایط جغرافیائی، رشد فنی، سطح معرفتی، روحیات اجتماعی دارای **انرژی پتانسیل** معینی است که پایهٔ قوام عضوی اوست و تنها یک **ضد انرژی** نیرومندتر می‌تواند مسیر این جامعه را عوض کند. لذا در جریان دگرسانی انقلابی باید نه تنها توانست بحران اعتماد نسبت به نظم موجود را در مردم به صورت تصور مشخص از «ضرورت

تغییر و سمت تغییر» پدید آورد، بلکه از **اشکال سنتی تفکر و تشکل** برای رخنه در یاخته‌های جامعه سود جست و یک نیروی متشکل و رزم‌آور انقلاب پدید آورد. از این جهت انقلاب ایران برخی آزمون‌های جالب عرضه می‌دارد.

علاوه بر انقلاب اجتماعی شکل دیگر تنازع حاد اجتماعی **جنگ** است که می‌تواند تجاوزگرانه یا دفاعی، عادلانه یا ظالمانه، خارجی یا داخلی، مدید یا کوتاه، انقلابی یا سیاسی باشد. جنگ موجب درآمیزی تمدن‌ها، مهاجرت‌ها، ویران کردن‌های گاه سودمند گرچه بی‌رحمانه، انگیختن روند وسیع نوسازی‌ها، رشد فنون، تحول فکری ژرف همراه با مصائب انسانی وصف‌ناپذیر می‌شود. به قول گوته خداوند تاریخ مانند مفیستوفل شر می‌اندیشد و خیر می‌آفریند و ای چه بسا جنگ به منشاء بزرگ تکامل مثبت مبدل می‌گردد، ولی با این حال در زمانی که بشر بتواند تکامل را آگاهانه، صلح‌آمیز و با فرهنگ اداره کند، بلیهٔ خونبار جنگ را (همراه دستگاه‌های تضییقی دولت‌ها و اشرافیت ممتاز زبردست) باید به زباله‌دان تاریخ ریخت.

اما مکانیسم دیگر تحولات اجتماعی که به ویژه در عرصهٔ «نیروهای مولده» عمل می‌کند **انقلابات فنی، انقلابات علمی** و در دوران اخیر **انقلاب توامان علمی ـ فنی** است. در قرن اخیر انقلاب علمی ـ فنی عظیم، بر زمینهٔ خودکار شدن، الکترونیک، انرژی اتم، پولیمر، تکنیک موشک، لیزر، ماشین‌های شمارگر الکترونیک (کومپیوتر)، بیوشیمی، بیوفیزیک و غیره بروز کرده است.

جامعه و تاریخ، گرم حرکت اعتلائی پیش‌رونده است که **ترقی** نام دارد و وجود آن را بسیاری از «اندیشه‌وران» بورژوا منکرند. ولی وقتی به عیان مشاهده می‌کنیم که «نه‌آندرتالهای غارنشین» دیروز به انسان‌های مدارپیمای امروزی بدل شده‌اند و یا آدم‌خواری (کانی بالیسم) جای خود را به عالی‌ترین مناسبات بشردوستانه می‌دهد، در آن صورت این انکار، ساده‌لوحانه است. سیر مترقی تاریخ مانند سیر قانونمند آن از اصول انکار نکردنی است[۱۲].

ولی این مسیر ترقی پیچاپیچ است، گاه در نهان و گاه در عیان، گاه در خموش، گاه پرآوا، گاه خودانگیخته، گاه آگاهانه است.

سمت ترقی از بندگی اجتماعی و اقتصادی است به سوی رهائی، از اسارت فکری است به سوی آزادی، از خرافه و پندار است به سوی خردگرائی، از تفرقه و دشمنی است به سوی اتحاد و دوستی، از تحول در واحدهای محلی به سوی تحول در گسترهٔ جهانی است. علی‌رغم غیب‌گویان بدشگون ما به تحقق این حرکت اعتلائی باور داریم.

در این بلندای تاریخی، ما افق‌های زرین دور را می‌بینیم ولی می‌دانیم که اگر چه جاده تاریک و درازی را در کوهسار مرموز قرون گذرانده‌ایم هنوز هم سنگلاخ‌ها و دره‌های پیچاپیچ در سر راه داریم. با کولبارهٔ خستگی و تلاش دیرنده، دمی براین تل کوچک نیمهٔ دوم سدهٔ بیستم، مسحور عظمتی شویم که طلوع می‌کند و تابش آن در کار فزایش دایمی است.

# نقش تحولات و انقلابات علمی و فنی در تکامل عمومی جامعهٔ انسانی

## نیروهای مولده و مناسبات تولید

قبل از ورود در اصل مطلب، ناگزیر برای تسهیل درک این بررسی، باید با تعریف یک سلسله از مقولات پایه‌ای آشنا شویم.

شرط دایمی زندگی انسان و بنیاد پایهٔ تاریخ وی، تولید است. **تولید** یعنی: تاثیر **فعال** انسان برای **دگرگون‌سازی** طبیعت به منظور رفع نیاز خود. جانوران به تولید نمی‌پردازند و آن چه را که در طبیعت آماده است مورد استفاده قرار می‌دهند. تولید، شیوهٔ خود را طی تاریخ، بر حسب آن که چه نوع **نیروهای مولده** را مورد استفاده قرار می‌دهد، یا چه نوع **مناسبات تولیدی** را در جامعه برقرار می‌کند، دگرگون می‌سازد. لذا سه مقولهٔ «شیوه تولید»، «نیروهای مولده» و «مناسبات تولید» مقولات عمده برای تحلیل و تشخیص روند تولید (که ما آن‌را پایهٔ تاریخ بشری نامیدیم) محسوب می‌شوند.

**نیروهای مولده** از دو عنصر: **شیئی** و **شخصی** متشکل است. عنصر شخصی یعنی نیروی کار انسان و عنصر شیئی یعنی افزارکار (تا سطح ماشین‌ها و مجموعهٔ ماشین‌ها). دستگاه‌های مولد نیرو، جاده‌ها و وسایل ارتباط، مخازن و تاسیسات کار و بارگیری نیز جزء نیروهای مولده است. عنصر شیئی در تولید همراه با مواد اولیه مورد مصرف تولید، مجموعاً «وسایل تولید» نام دارد، یعنی در مفهوم «وسایل تولید» عنصر شخصی (نیروی کار انسان) وارد نمی‌شود، چنان که در مفهوم «نیروهای مولده» مواد اولیه را وارد نمی‌سازند. لذا مقولهٔ «وسایل تولید» نوعی مقولهٔ

مختلط است.

اما مناسبات تولید یعنی مناسباتی که بین انسان‌ها در روند تولید محصولات و توزیع آن‌ها برقرار می‌شود به مناسبات مالکیت وسایل تولید مربوط است یعنی بر حسب آن‌که این وسایل در ملکیت کیست (در ملکیت مولد بلاواسطه یا کس دیگر) روابط خاصی برقرار می‌شود. اگر وسایل تولید متعلق به خود مولدان بلاواسطه باشد که در آن صورت به ناگزیر روابط همکاری و تعاون بین مولدین برقرار می‌گردد ولی اگر وسایل تولید را نیروئی که خود در تولید شرکت ندارد، غصب کند، ناچار روابط فرماندهی و فرمانبری، بهره‌کشی و بهره‌دهی حکمروا است. یعنی به ازاء نوع مالکیت نوع مناسباتی که در نظام اجتماعی منعکس است پدید می‌آید و بهره‌کشی (تحمیل اقتصادی) با سیطرهٔ سیاسی طبقهٔ ممتاز و انواع تحمیلات غیر اقتصادی همراه می‌گردد.

وقتی به تاریخ جامعه می‌نگریم، می‌توانیم در آن دو نوع تحول را از هم باز شناسیم:

۱) **تحول در نیروهای مولده** یعنی رشد و تکامل افزار کار، سازمان کار، تقسیم کار، مهارت کار، نوع مواد اولیه مورد مصرف تولید. این تحول با تحول معرفت انسان به قوانین طبیعت و اجتماع (به ویژه طبیعت) رابطه دارد. لذا تحول فنی و علمی جامعه که به تحول در نیروهای مولده (و از جمله وسایل تولید) منجر می‌گردد باید مورد بررسی قرار گیرد.

۲) **تحول در مناسبات تولید** یعنی دگرگونی اشکال مالکیت (و بالنتیجه حاکمیت) که موجب پیدایش نظام‌های مختلف اقتصادی ـ اجتماعی و سیاسی می‌شود و صورت‌بندی‌های مختلفی را بوجود می‌آورد. این تحول نیز با رشد معرفت انسانی (به ویژه معرفتش به قوانین اجتماعی) ارتباط دارد و مابین آن و این معرفت تاثیر متعاکس برقرار است. به دیگر سخن اگر تحول در نیروهای مولده به تکامل معرفت در رشته طبیعت (علوم طبیعی) مربوط است، تحول در مناسبات تولید به نظیر این تکامل در رشتهٔ اجتماع (علوم اجتماعی) ارتباط دارد.

تاکنون جامعه‌شناسی علمی به تحولات در مناسبات تولید (تئوری فورماسیون‌ها) توجه کرده ولی در مورد تحولات نوع اول یعنی تحول در نیروهای مولده و قانونمندی‌های خاص آن، به نظر اینجانب، باید توجهش تفصیلی‌تر از حال باشد. البته کلاسیک‌های مارکسیستی احکام بنیادین این گستره مورد توجه ما را دائماً یادآوری کرده‌اند و نیاز به کشف احکام بنیادین تازه‌ای دربارهٔ روابط نیروهای مولده و مناسبات تولید و ویژگی‌های آن‌ها نیست، ولی سخن بر سر بسط این مبحث و تنظیم و تنسیق علمی و یافت دوره‌بندی و قانونمندی‌های ویژه است. این بررسی طبیعتا مدعی نیست که در این رشته همهٔ گفتنی را بگوید بلکه قصدش فتح باب است.

در این مبحث ابتدا می‌توان برخی مقولات را از هم جدا ساخت. نخست مقولات نظیر «تحول تدریجی» و «انقلاب» را و دوم مقولات «فنی» و «علمی» را. از ترکیب این مقوله‌ها، به نوبهٔ خود یک سلسله مقولات راهنمای زیرین به دست می‌آید:

۱. تحول تدریجی فنی، در افزار و وسایل تولید؛
۲. تحول تدریجی علمی، در معرفت به قوانین طبیعت و اجتماع؛
۳. انقلاب فنی یا صنعتی؛
۴. انقلاب علمی (به ویژه در علوم طبیعی و ریاضی)؛
۵. انقلاب علمی ـ فنی در ترکیب با یکدیگر.

وظیفه عبارت است از تشخیص جا و جلوهٔ این مقولات در متن تاریخ انسان. نکاتی که در ابتدا نظر را جلب می‌کند چنین است:

۱. ابتدا تحول علمی و فنی از هم **جدا** انجام می‌گیرد و اصولاً تحول فنی قبل از پیدایش علوم به ویژه علوم طبیعی وجود دارد.

۲. ابتدا در علم و فن ما با تحولات **تدریجی** روبرو هستیم (نه با تحولات انقلابی یعنی تحولات کیفی سریع) که می‌تواند مستمر و ثمربخش باشد ولی نتوان آن‌را یک انقلاب نامید.

۳. در دوران اخیر تحولات علمی و فنی بهم نزدیک و در هم بیشتر موثر می‌شوند، با هم پیوند می‌یابند. علم به یکی از نیروهای مولده بدل می‌شود و **فاصله اجرائی** نظریات علم در فن **زماناً** کاهش می‌یابد.

۴. در دوران اخیر تحولات علمی ـ فنی از صورت تدریجی خارج شده حالت انقلابی سریع به خود می‌گیرند. یعنی ما با «انقلاب‌های علمی ـ فنی» روبرو هستیم، هنگامی که علم **مستقیماً** فن را دگرگون می‌سازد و تحول فن **مستقیماً** به گسترش علم یاری می‌رساند. واژهٔ «مستقیماً» در این جا مهم است، زیرا تاثیر غیر مستقیم و دورا دور علم و فن تقریباً همیشه وجود داشته است.

با این مقولات و احکام اولیه که می‌تواند گردهٔ یک بررسی ژرف‌تری قرار گیرد، به سراغ تاریخ بشر می‌رویم. به نظر اینجانب می‌توان **چهار دوران** از جهت تحول نیروهای مولده و تکامل معرفت علمی در این تاریخ تشخیص داد و از همان آغاز باید گفت که مابین این دوران‌ها و دوران‌های مربوط به شیوهٔ تولید و نظام مناسبات اقتصادی ـ اجتماعی پیوند، هم‌روندی و تاثیر متعاکس وجود دارد. معمولاً تحولات نیروهای مولده از بطن نظام گذشته آغاز می‌شود و موجب زایش نظام نوین می‌گردد ولی نظام نوین خود رشد توفندهٔ نیروهای مولده را تسهیل می‌کند و کار به جائی می‌رسد که کفش تازه (نظام جدید) برای پائی که دم به دم بزرگ‌تر و بزرگ‌تر می‌شود تنگ می‌گردد و بار دیگر زایش نظام تازه‌تری ضرور می‌گردد. این تاثیر متقابل، قانون عام رابط نیروهای مولده و مناسبات تولید است.

### دوران اول

دوران اول رشد نیروهای مولده تمام نظامات دودمانی اولیه و برده‌داری یعنی چند هزارهٔ اول

تاریخ جامعه طبقاتی را در بر می‌گیرد. ما سیر تاریک و گنگ و بسیار بسیار طولانی فنی انسان‌های ماهر (هوموهابی‌لیس) نه‌آندرتال و عاقل (هوموساپی‌ینس) را در ادوار «سنگ کهن»، «سنگ میانه» و «سنگ نو» از گسترهٔ این بررسی خارج می‌کنیم و آن را عجالتا به عنوان یک فصل طولانی تدارکی کنار می‌گذاریم و به این جریان تنها در آغاز پیدایش تمدن‌های باستانی توجه می‌کنیم زیرا در این‌جا مطلب کمابیش روشن‌تر است. در مورد دوران پیشین هنوز باید پژوهش‌ها و پویش‌ها ادامه یابد تا مسیر و منظره روشن‌تر شود.

در دوان اول ما با این پدیده روبرو هستیم که تحولات بسیار طولانی فنی و معرفتی زمینه را برای یک حرکت عظیم در تاریخ (پیدایش مالکیت خصوصی، دولت، طبقات، تمدن و فرهنگ معنوی) و تدارک الگوی سنتی و کلاسیک جامعه انسانی فراهم می‌کند.

واقعیات حاکی از آن است که در فواصل بین ده هزار تا چهار هزار سال پیش روند مهاجرت‌ها، برخورد قبایل کوچنده با ساکنان زراعت پیشه، رام کردن ستورها و پرورش درختان و گیاهان وحشی، جوشیدن شهرها، مبادله‌های بازرگانی، پیدایش خط و کتابت، تقسیم کار بین رشته‌های اصلی و در درون این رشته‌ها، پیدایش سازمان‌های دیوانی، نظامی، دینی، ساختن جاده‌ها، درآمیزی تمدن‌ها، ظهور عناصر اولیهٔ علم و فلسفه و غیره تحقق یافته است.

سیر مستمر این جریان چنان پرثمر بود، که قرنی را از قرن دیگر متمایز می‌ساخته و با یک یکنواختی و پویهٔ فوق‌العاده کند دوران‌های پیشین تفاوت مبین داشته است. هزارها هزارها شیئی مورد استفاده امروزی ما و اطلاعات بسیار وسیع دربارهٔ طبیعت و زندگی و عمل و رفتار در این دوران پر برکت شکل می‌گیرد.

از آثار تمدن مصر قدیم گرفته تا سومر و اکد و عیلام و هت و هیتانی و آشور و کلده و اوراتو و فینیقیه و ماد و یهود و بابل و هخامنشیان و کوشان و پارت و هندوچین و ژاپن و قرطاجنه و یونان و روم و نیز فرهنگ آزتک و مایا در آمریکا[۱۳]، همه و همه در چارچوب این تدارک اولیه بر می‌جوشند و شکل می‌گیرند و پس از فرهنگ عصر سنگ، این دوران فرهنگ «عصر مفرغ» و «عصر آهن» را در برهه‌های آغازین آن بوجود می‌آورد. این جهان که جهان و تمدن باستان نام دارد و با نظامات پدرشاهی ـ دودمانی (ژانتیل) و سپس بردگی زیسته است[۱۴] خود جهانی است که زمانی پدید شده و دیری زیسته و سپس قیامت و محشر کبری یا معاد خود را گذرانده و برای ابد در گورستان تاریخ مدفون شده است. با همهٔ گونه‌گونگی کشورها و تمدن‌ها و حتی نظام‌ها، در آن دنیا از جهت قربانی‌های انسانی و جنگ‌های پرهیاهو و شاهان و پهلوانان و قیصرها و فراعنهٔ خداگونه و هجرت‌های عشایری و اسارت‌ها و معابد عظیم و کَهَنهٔ جادوگر و زبان و خط نیمه‌رمزی و جهان‌بینی اساطیری و اشرافیت خون و بردگی خفت‌بار و سرشک‌خیز و رباخواری‌های مال‌اندوزان، نوعی وحدت شکل و تجلی حیات انسانی دیده می‌شود. آدمی در آن

جهان و تمدن گمشده، هزاران سال آفرید، رنج کشید و خیال پرورد و در کام بلایای مهیب طبیعی و اجتماعی فرو رفت. آری ابدا به زوال آن جهان سراپا خون و اشک نباید تاسفی خورد. دولت‌های پرقدرت و مهاجم و جهان‌خوار آن دوران مانند جانور موسوم به «دینزوروس رکس» (خزنده‌ای که سی گز طولش بود) موجداتی خشن و ناشی و متجاوز بودند و حرکت تکاملی در سیر ناگزیر خود به ناچار از این مراحل ناشی‌گری و خشونت می‌گذرد تا به مهارت و ظرافت دست یابد. راه تکامل حقیقت علمی و عدالت اجتماعی عجیب راه کند، درناک، پیچاپیچ و خارآگینی است!

اینکه از قرن دهم ق. م. تا قریب قرن سوم ق. م. تکامل مستمر و نسبتاً سریع نیروهای مولده انجام گرفته که نخستین تمدن‌های موسوم به تمدن آبی (**هیدرولیک**) را در کنار دجله، فرات، کارون، نیل (از آسوان تا دلتا)، هوانگ هه، سند، گنگ بوجود آورده است، مورد توجه بسیاری از مورخین بود و آن‌ها حتی این دوران را دوران «انقلاب‌های کشاورزی» می‌نامند. در این نکته تردیدی نیست ولی رشد نیروهای مولده در نزد قبایل ستپ‌نشین دام دار نیز انجام گرفته و در زمینهٔ پیشه‌وری و بازرگانی و مبادله و امور فرهنگی و آموزشی و عرصهٔ سیاست و کشورمداری هم دستاوردها عظیم است. ایجاد سیستم‌های مصنوعی آبیاری، ساختن شهرهای بارودار، کشیدن جاده‌های مفروش، رام کردن ستور و چارپا، باغبانی و بستان کاری، غله پروری، اختراع چرخ، اختراع طاق و گنبد و برج، یافتن مفرغ و آهن و پولاد و ساختن تیر و کمان و سپر و شمشیر، پیدایش سربازان عرابه سوار (ارتمه شتاز)، پیدایش پول و کالا و ترازو، جداشدن قشرها و طبقات (شاه و درباریان، اشراف ملکدار، روحانیون، بازرگانان، پیشه‌وران، کشاورزان و شبانان، کارگران راه و ساختمان، سربازان و غیره)، پیدایش خط و زبان و کاغذ و کتاب، سرایش شعر، روایت اسطوره‌ها، ساختن معابد و آتشکده‌ها و هزاران نکتهٔ دیگر به این دوران شگرف و جوشان تبلور تمدن اجتماعی انسانی مربوط است.

تمدن آسیائی و تمدن مصر که خود به اوجی بسیار جالب رسیده بود، فرهنگ کرت و میسن را تغذیه کرد و این فرهنگ ابتدا به یونان و سپس به رم رفت و در این نقاط شکفتگی حیرت‌انگیز و خیره‌کننده‌ای یافت. جهان کهن در آتن و رم به آن حد اعلای جلا و رونقی رسید که می‌توانست برسد. در این چراغ، زینتی بیش از این نبود تا روشن‌تر بدرخشد. رم مانند ایالات متحدهٔ امروز اوج تکامل فرهنگ **مادی** جهان کهن محسوب می‌شد و مانند ایالات متحده در همین ثروت مادی پوسید و گندید و پوک شد، چنان‌که ضربات بردگان و بربرها آن‌را آسان از پای درآورد. جامعه‌شناسان بورژوا در ایالات متحده چشم به راه سرنوشتی همانند برای تمدن امپریالیستی خود هستند که در آن مردم زحمتکش آمریکا و از آن جمله سیاهان نقش بردگان، و خلق‌های ستم‌دیدهٔ جهان نقش بربرها (مانند ژرمن و واندال و هون و ویزگوت و لمبارد) را بازی می‌کنند! شاید تشبیه بلیغی نیست، ولی به هر صورت تشبیهی است که خالی از محتوی نیز نیست و توازی تاریخی از

بسیاری جهات واقع‌گرایانه است.

در تمدن رمی معماری و اثاث داخلی خانه‌ها و لباس و آرایش و ساز و برگ نظامی و تقسیم کار در میان پیشه‌وران و تنوع محصولات آنان و سطح آفرینش هنری در مجسمه‌سازی و نقاشی و شعر و داستان‌نویسی و ترتیب امور اداری و مدیریت و فرماندهی، سطح فلسفه و منطق و تاریخ و صرف و نحو زبان و غیره به اوجی در جهان آن روز بی‌همتا رسید. تمدن بیزانس (روم شرقی) و خلافت عباسی تا حدی وارث این مدنیت پر طنطنه شد و هجوم مغول و جنگ‌های صلیبی راه‌های خونینی برای بازگشت این تمدن به بستر نخستین آن، یعنی اروپا فراهم ساخت و در آن‌جا دوران نوزائی علم و فن، دوران اصلاحات مذهبی (رفورماسیون)، دوران بازگشت به مسائل انسانی (هومانیسم) را از قرن سیزدهم به بعد بوجود آورد.

بدین سان ما وارد دوران دوم تکامل علم و فن می‌شویم. چنان‌که می‌بینیم بین دوران اول تکامل فن و علوم، به طور عمده، و نظام بردگی که به اشکال فوق‌العاده مختلف موجود بوده، توازی وجود داشته است.

## دوران دوم

شاید خصیصهٔ برجستهٔ دوران دوم تحول فنی و علمی را بتوان در انتقال مرکز ثقل (یا گرانش‌گاه) این تحول از آسیا به اروپا دانست. این دوران سده‌های میانه (یعنی از سقوط امپراطوری رم تا انقلاب بورژوائی فرانسه) یا قریب یازده قرن را در بر می‌گیرد و در ایران تقریبا مقارن است با پیدایش اسلام و فتوح آن تا استقرار سلسله صفوی.

در اوایل این دوران هنوز چین (به ویژه در رشتهٔ بسط صنعت چاپ و پرورش ابریشم و ساختن چینی) و هند (به ویژه در زمینهٔ ریاضیات و نساجی) و ایران و کشورهای خلافت (در رشتهٔ فلسفه و نجوم و ریاضیات و کیمیا و پزشکی) پیشی و تقدم خود را بر اروپا حفظ می‌کنند. علاوه بر آن‌ها باید از امپراطوری رم شرقی (بیزانس) نام برد که با شهرهای معتبری مانند قسطنطنیه در آسیای میانه و آتن در یونان و انطاکیه در سوریه و اسکندریه در مصر، کماکان (به ویژه در قرن‌های شش تا دوازده میلادی) از مراکز مهم علم و فن در دنیای آن روز است و اسلام که بر جزیرةالعرب و شمال آفریقا سیطره یافت، بسیاری از گنجینه‌های علمی و فنی انطاکیه و اسکندریه را به فرهنگ خود جذب کرد.

تا اواخر قرن دوازدهم هجری، اروپا، به تمدن شرق (و از آن جمله بیزانس) با حیرت و تحسین می‌نگریست و طلاب باهوش مسیحی می‌کوشیدند تا به رساله‌ای از رسالات اعراب به ویژه در ریاضیات و هندسه و کیمیا و صیدله (یا گیاه‌شناسی و داروشناسی) یا رسالات کهن یونانی و

لاتین دست یابند و از آن فیض گیرند، چنان که نهضت راجر بیکن و دوستانش و سرکشی او علیه تعالیم کلیسا در آغاز قرن سیزدهم (که منجر به چهارده سال زندانی شدن این دانشمند عبقری در سر پیری شد) تحت تاثیر معلمانی بود که از رازی، ابن سینا، ابن رشد، ابن هیثم و جابر حیان و ابومنصور موفق هروی و خواجه نصیر و نظایر آن‌ها الهاماتی گرفته بودند. چراغی که بربرها در رم خاموش کرده بودند، در قسطنطنیه و بغداد و فسطاط و اندلس و بخارا و نیشابور و ری می‌سوخت و سرانجام شعلهٔ آن بار دیگر مشعل فروزنده‌ای را ابتدا در اروپای جنوب غربی سپس شمالی و غربی روشن کرد. آری، زمینهٔ اروپای غربی آماده بود که این اخگرها را به شعله بدل کند. از قرن سیزدهم تا پایان قرن هفدهم یعنی طی چهار قرن یک مرتبه تکان علمی وفنی بزرگی در این قاره پدید می‌شود. کتبی مانند جدول فنون مختلف (Diversarium Artium Schedula) اثر راهب بندیکتین موسوم به تئوفیلوس(Théophilus) و نام افزارها (De Nominibus Utensilium) اثر استادکار انگلیسی موسوم به نک‌هم (Neckham) و کتاب المغناطیس (Epistola de Magnete) اثر مؤلف ایتالیائی موسوم به پتروس پره‌گرینوس(Petrus Pregrinus) و دربارهٔ امور معدنی در دوازده جلد (De re Mtallicalibri XLL) که در ۱۵۵۶ در آلمان نشریافت ما را از جزئیات جالبی دربارهٔ وضع فن در دوران قرون وسطی مطلع می‌کند. در این دوران است که دانشمندان و فن‌آوران بزرگی مانند کوپرنیک، کپلر، گالیله، داوینچی، لایب نیتس، پاراسل سوس (پایه‌گزار شیمی جدید)، گوتن‌برگ، وزالیوس (پایه‌گزارتشریح)، گسنر (پایه‌گزار جانورشناسی)، هاروی (کاشف دوران دم)، بائوتر (پایه‌گزار معدن‌شناسی) و ده‌ها و صدها نام ارجمند دیگر پدید می‌شوند و سرانجام به دوران نیوتن پایه‌گزار فیزیک و مکانیک معاصر می‌رسیم که دیرتر از اوسخن خواهیم گفت.

طی این چهار قرن از لحاظ فن و فن‌آوری اختراعات معتبری انجام می‌گیرد مانند ماشین چاپ و حروف‌ریزی و کلیشه‌سازی، عدسی تراشی و دوربین و میکروسکوپ و عینک، ساعت برجی و ساعت جیبی، دریا نما (سیکستان) و قطب نما، دستگاه بافندگی، چرخ ریسندگی دستی و آبی، کورهٔ مرتفع فلزگدازی و ریخته‌گری، تلمبه، آونگ، ارگ، چکش، و دم آبی، استخراج معادن و از آن جمله ذغال سنگ، کشتی سازی تجاری و نظامی، توپ و تفنگ، ایجاد مکانیسم‌های خودکار گوناگون و بسیار بغرنج و غیره و غیره و این نوآوری‌های فنی تاحدی رنگ سنتی دیرینه زندگی را عوض کردند.

کشفیات تازه‌ای در علم مانند سیستم مرکزیت خورشید (به جای سیستم بطلمیوسی مرکزیت زمینی)، کشف لگاریتم و حساب جامعه و فاضله، بسط علامات ریاضی و نت موسیقی، کشفیات جغرافیائی (کشف آمریکا)، کشف قوانین اپتیک و از آن جمله انکسار نور، پی‌بردن به قوانین مناظر و مرایا، کشف تشریح انسان و دوران دم، کشفیات متعدد در شیمی اسیدها و بازها و عناصر

شیمیائی و غیره و غیره، علوم طبیعی را از حالت «فن سماع طبیعی» ارسطوئی خارج می‌کند و در آن‌ها رشته‌های مختلف مبتنی بر تجربه با صدها و صدها حکم و قانون و مقولهٔ تازه پدید می‌آورد و تکانی شگرف به معرفت انسانی می‌دهد.

به آسانی روشن است که این همه تحولات واقعا عظیم در دانش و فن چه اثرات دور و درازی در دگرگونی بافت جامعه داشت:

۱) این امر موجب زوال حکومت سنیورهای قلعه‌نشین فئودال و تقویت قشر بازرگانان و پیشه‌وران شهرنشین و ظهور بورژوازی صنعتی و کارگران مزدور شد و به افزایش قدرت پادشاهان مستبد و دستگاه‌های اداری متمرکز آن‌ها (امری که مورد میل و تقاضای بورژوازی بود) انجامید و جوانه‌های نظام نوین سرمایه‌داری در بطن نظام کهن به سرعت آغاز رشد گذاشتند. زیرا تحول علم و فن به افزایش نیرومند محصولات کشاورزی و صنعتی و پیشه‌وری منجر گردید و این خود موجب تقویت اقتصادی و به تدریج تقویت سیاسی بورژوازی و امکان مقابلهٔ کامیابانه‌اش با فئودال‌ها شد و بورژوازی شاهان خواستار قدرت را برای نیل به امنیت و قانونیت تکیه‌گاه خود ساخت تا سنیورهای غارتگر و سرکش را به زانو درآورد و درآورد.

۲) نتیجهٔ دیگر این تحول، نوزائی در فرهنگ، اوج علم و هنر و ادب و فلسفه، تبدیل اسلوب اسکولاستیک (بحث نظری در تجریدات) به اسلوب تجربی گردید و تفکر سیاسی و اجتماعی نوین را در مقیاس وسیع بوجود آورد و موجب مقابلهٔ خلق‌ها با واتیکان، تحول و اصلاح در مذهب شد.

بدین ترتیب تمام اجزاء نیروی مولده مانند افزار و ماشین، نوع کار، تقسیم کار، سازمان کار، مهارت کار، نیروهای مولدهٔ کار (دست، آب، باد، نیروی عضلانی حیوان)، مواد اولیهٔ کار، نوع محصول، مصرف و بازار آن همه و همه دستخوش تغییرات بنیادی شد و این تغییرات به تحول در مناسبات تولیدی، زوال تدریجی نظام دیرپا و لجوج و سراپا جهل و ظلمت و جور و ستم فئودالیسم و استقرار نظام مترقی‌تر (به شکل نسبی مترقی‌تر) سرمایه‌داری انجامید.

آنچه که گفتیم دربارهٔ تحولات علمی و فنی در اروپا به ویژه طی قرن‌های ۱۳ تا ۱۷ بود که دوران معروف به «انقلاب صنعتی» با آن آغاز می‌شود. سده‌های آخر قرون وسطی (بین انقلاب بورژوائی انگلستان در اواسط قرن هفدهم و انقلاب بزرگ بورژوائی فرانسه در اواخر قرن هجدهم) را نیز باید به همین بخش دوم افزود، زیرا در واقع دنباله همین روند «انقلاب صنعتی» آغاز نظام سرمایه‌داری است. این دوران (یعنی از ۱۶۴۱ تا ۱۷۸۹) که کمتر از ۱۵۰ سال است، سرشار است از تحولات علمی و فنی مهم، امری که نمودار روشن **حرکت مسرعه** این تکامل است. برشمردن همه چیز ممکن نیست ولی نمونه‌ای به دست می‌دهیم: در این فاصله دانشمندان بزرگی مانند بلز پاسکال، هویگنس، لایب نیتس، نیوتن، لینه، لاوازیه پدید می‌آیند. بلز پاسکال در ۱۶۴۲ ماشین حساب را

اختراع و لایب نیتس (۱۷۱۶ ـ ۱۶۴۶) آن‌را تکمیل می‌کند و این همان ماشین حسابی است که با تکمیل‌های بعدی هنوز مورد استفادهٔ ماست و چهار عمل اصلی را انجام می‌دهد. توریچلی ایتالیائی در ۱۶۴۳ هواسنج جیوه‌ای را طراحی می‌نماید و در ۱۷۱۴ فارن‌هایت هلندی آن‌را برای استفادهٔ عملی می‌سازد. نیوتن (۱۷۲۷ ـ ۱۶۶۶) قانون جاذبهٔ عمومی، را کشف می‌کند، تلسکوپ آینه دار اختراع می‌نماید و محاسبات جامعه و فاضله را بوجود می‌آورد (که لایب نیتس نیز در بسط و تکمیل آن دخالت دارد). تئوری پخش و تجزیهٔ نور و کشف منشاء رنگ‌ها نیز از این دانشمند بزرگ و نابغه است. هویگنس هلندی (۱۶۹۸ ـ ۱۶۲۹) تئوری موجی نور را بوجود می‌آورد. هوک انگلیسی در ۱۶۶۷ یاخته گیاهی و وان لئوون هک هلندی در۱۶۷۳ گویچه‌های خون را کشف می‌کنند. دنی پاپن فرانسوی در ۱۶۴۷ رابطهٔ فشار و دمای غلیان را با تجربه ثابت می‌سازد و جیمس وات انگلیسی در۱۷۶۵ اولین کندانساتور را می‌سازد و نخستین ماشین بخار را بوجود می‌آورد. برنولی سوئیسی در ۱۷۱۳ حساب احتمالات را بوجود می‌آورد. ئویلر ریاضیدان آلمانی (۱۷۸۳ ـ ۱۷۰۷) کار وسیعی را در زمینه‌های مختلف ریاضیات و جبر عرضه می‌دارد. ج. کی در ۱۷۳۲ دستگاه جدید بافندگی را در انگلستان می‌سازد و این دستگاه بعدها به وسیلهٔ کارت رایت (۱۸۲۳ ـ ۱۷۴۳) تکمیل می‌شود. غالب تحولات فنی دستگاه نساجی در انگلستان صورت می‌گیرد و سنت نساجی در انگلستان این کشور را به پیشروترین ایجاد کنندهٔ تکنیک و تکنولوژی بافندگی بدل می‌کند. کاوندیش در ۱۷۶۶ هیدوژن و پریستلی در۱۷۷۴ اکسیژن را کشف می‌کنند. دانشمند فرانسوی لاوازیه (۱۷۹۴ ـ ۱۷۴۳) بر اساس کشفیات انجام شده تئوری احتراق را روشن می‌سازد و نظریهٔ **فلوژیستن** (سیالهٔ اسرارآمیز سوزش‌پذیری و احتراق) را رد می‌کند و نقش اکسیژن را در این پدیده روشن می‌سازد. کلاپ رت در ۱۷۸۹ عناصر شیمیائی مانند سیرکونیوم، اورانیوم، تیتان، سترونتیوم و غیره را کشف می‌کند. فرانکلین در ۱۷۵۲ برق گیر را می‌سازد و لینه عالم طبیعت‌شناس سوئدی دست به کار عظیم و بغرنجی در ۱۷۳۵ برای طبقه‌بندی موجودات طبیعی می‌زند که در کتاب معتبر او به نام سیستم طبیعت نشر یافته است. در ۱۷۸۳ برادران من‌گلفیه در فرانسه نخستین بالون را که از هوای گرم انباشته بود با یک جانور به هوا می‌فرستند.

بدین سان در آستانهٔ انقلاب فرانسه و آغاز قرون جدید، علوم طبیعی مانند مکانیک، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی خطوط اساسی امروزی خود را یافتند و شالوده‌های کار خود را ریختند. نیروهائی مانند بخار و حتی برق ولو به شکل نطفه‌ای به میدان آمدند و گرده‌های بدوی یک تکنیک نو برای ایجاد وسایل زمینی و هوائی انتقال، رخ نمود. انقلاب صنعتی نظام سرمایه‌داری را همراه خود بیش از پیش به میدان کشید.

برخی نمونه‌ها مانند فاصلهٔ زمانی طرح نظری ساختمان هواسنج و اجراء عملی آن (قریب هفتاد سال) و طرح نظری رابطهٔ فشار و دما به وسیلهٔ دنی پاین و اجراء عملی آن به وسیلهٔ جیمس

وات (قریب هشتاد سال) نشانه‌های شاخص و تی‌پیک برای مجسم ساختن فاصلهٔ بین **طرح علمی** و **حل فنی** است. این فاصله در زمان ما گاه تا یک سال ـ دو سال رسیده است[۱۵] و موجب درهم بافتگی علم و فن شده است.

با این حال این که در این دوران علم و فن هر یک به راه مستقل خود نمی‌روند و علم زمینه‌ساز فن است و یا فن (مانند برق گیر فرانکلین) محرک و انگیزهٔ بسط علم است، خود پدیدهٔ تازه‌ایست و حاکی از آن است که عمل معرفتی انسان باعمل افزارسازی او بیش از پیش وارد رابطه می‌شود. یعنی رابطه را مابین بسط علوم اجتماعی و فلسفی واقتصادی با پیدایش خواست‌های نوینی در جامعه برای تحول نظام اجتماعی می‌بینیم. چنین رابطه‌ای در دوران اول فوق‌العاده تصادفی و نادر است. ولی در این دوران دوم تا سطح معینی از «قانونمند بودن» اعتلاء می‌یابد.

در دوران سوم، چنان که خواهیم دید، همین قانونمندی تشدید می‌پذیرد و فن و فن‌آوری که در سایه بی‌جلوه و خاموش تولید به وسیله شاگردان، استادان، مهندسان و مخترعان گمنام و گاه کم‌سواد در یک استمرار طولانی، یا به شکل گسسته بسته طی قرن‌ها، انجام می‌گرفت، با علم پیمان اخوت می‌بندند و «فاصله اجراء» اندیشهٔ علمی و اجراء فنی دم به دم کوتاه‌تر می‌شود.

## دوران سوم

دوران سوم از ۱۷۹۱ تا ۱۹۱۷ (انقلاب بوژوائی فرانسه تا انقلاب سوسیالیستی اکتبر) را در بر می‌گیرد. چون قصد نگارش تاریخ علم یا تاریخ فن در میان نیست، دشوار است در مورد این دوران بسیار غنی حتی در آن حد به ذکر موارد مشخص بپردازیم که در مورد دوران‌های ماقبل یاد کردیم لذا به برخی یادآوری‌های عمومی بسنده می‌کنیم. به ویژه ان که دربارهٔ تاریخ علوم آثار معینی به فارسی ترجمه شده و مطلب با شرح و بسط کافی در آن کتب آمده است.

اگر در قرن‌های گذشته رشد نیروهای مولده زمینه‌ساز پیدایش نظام نوی بورژوازی شد و آن را بوجود آورد، قرن نوزدهم با پیشرفت‌های علمی و صنعتی بی‌سابقه خود این نظام را تحکیم کرد و آن‌را به سوی بالاترین مرحله‌اش یعنی امپریالیسم راند و در عین حال با اجتماعی کردن وسیع تولید شرایط زوال و منسوخیت آن را نیز فراهم ساخت زیرا دیگر در آغاز قرن بیستم نیروهای مولده به چنان ابعاد هنگفتی رسیده بودند که در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری نمی‌گنجیدند و بحران‌های اقتصادی و جنگ‌های استعماری و جهان‌خوارانه حاکی از تب و تاب جامعه‌ای بود که مناسبات تولیدی نوینی را می‌طلبید. پای کودک باز هم بزرگ‌تر شده و کفش «سرمایه» دیگر تنگی می‌کرد.

انقلاب صنعتی دوران نوین با انقلاب کشاورزی آغاز پیدایش جوامع کلاسیک (از ۱۰ هزار سال تا ۴ هزار سال پیش) دارای این تفاوت است که این انقلاب در مدت زمانی بس کوتاه‌تر و با

خلاقیت و کارائی و بازدهی به مراتب عظیم‌تر انجام گرفت. اگر آن انقلاب سیماساز یک تمدن سنتی و دیرنده بود، این انقلاب نیز چهره‌پرداز یک تمدن نوین صنعتی است که هنوز باید به نضج و کمال واقعی خود برسد و معایب ژرف ضد انسانی و ضد اجتماعی (یعنی بهره‌کشی سرمایه‌داری و استعمار و نو استعمار) و ضد زیستی خود (آلودگی و تاراج محیط زیست) را بر طرف کند و تمدنی عادلانه، انسانی در مقیاس بشریت متحد بر پایهٔ دانش و خرد امروزین بوجود آورد.

تحولات علم و فن در قرن نوزدهم با تحولات تدارک علم و فن در دوران دوم این تفاوت را داشت که در این انقلاب، به هم بافتگی علم و فن باز هم بیشتر و «فواصل اجراء» باز هم کوتاه‌تر می‌شود. شاید ما نتوانیم تحول علم و فن در سدهٔ نوزدهم را یک انقلاب علمی و فنی به معنای کامل کلمه (آن طور که اکنون نام‌گذاری می‌کنیم) بنامیم ولی چندان از این مفهوم نیز دور نیست. در زمان کنونی، علوم با دائر کردن آزمایشگاه‌ها و پژوهشگاه‌های خود در جنب کارخانه‌ها و با پذیرش توصیه‌های پی‌درپی موسسات صنعتی و پرداختن مستقیم به حل معضلات فنی و دادن توصیه‌های مختلف به این موسسات به یکی از عناصر **نیروهای مولده** بدل شده است. دربارهٔ دانش آکادمیک قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم این سخن را نمی‌توان گفت. در آن ایام فن و علم علی‌رغم تماس‌ها و مبادله‌ها، هنوز مانند گذشته مسیر محسوس و مشهود و جداگانهٔ خود را داشتند. ولی به هر صورت پیدایش نیروی مولده جدید (برق) و زایش یک جرگهٔ عظیم از ماشین‌ها و دستگاه‌ها و افزارها بر پایهٔ این نیروی مولد و گسترش عظیم شیمیائی شدن تولید و ماشینی شدن آن، بدون یاری دایمی علم و حتی تجریدی‌ترین تئوری‌های فیزیکی و ریاضی ممکن نبود.

در این دوران دانشمندانی که هر یک با کار خود گره مهمی را گشودند یا فصل نوی در دانش نوشتند مانند لاپلاس و پاستور، پیر کوری از فرانسه، هومبولوت، هلم لتس، کخ، اینشتین، کیرش‌هوف، ماکس پلانگ از آلمان، فارادی، ماکسوول، رادر فرد از انگلستان، منده‌لیف، تسیولکوسکی در روسیه و ده‌ها نام مشهور دیگر پدید شدند. از خصایص این دوران مبادله به مراتب حادتر و سریع‌تر اطلاعات علمی بین کشورها و پیدایش نوعی بستر جهانی در دنبال کردن تحقیقات است. کسانی که در این دوران تقریبا به طور اختصاصی در رشتهٔ فن کار می‌کنند نیز خود با سرمایهٔ علمی مجهزند. مثلاً می‌توان از کسانی مانند زیمنس و دیزل و فرد و ادیسون و نوبل و مرس و مارکونی نام برد که نام غالب آن‌ها همراه کشفیات آنهاست. این دوران مانند دوران اول، دوران افزارزائی مجدد وسیع در تمدن انسانی است، تلگراف، تلفن، چراغ گاز و برق، اتومبیل، هواپیما، قطار تندرو، کشتی بخاری، رادیو، انواع جدید اسلحه و غیره معجزات دانش انسان‌ها را متجلی می‌کند. تقریبا تمام کالاهای مصرفی جهرهٔ دیرندهٔ سنتی خود را گم می‌کنند و تولید عظیم ماشینی آن‌ها را ساده‌تر و فراوان‌تر و عملی‌تر (پراتیک) در دسترس قرار می‌دهد و حتی خاموش‌ترین بازارهای آفریقائی و آسیائی از ساخته‌های ماشینی انباشته می‌شود. همراه دانش‌های

طبیعی، علوم انسانی نیز از پیش از تاریخ خود خارج می‌شوند و با پیدایش اندیشه‌وران کلانی مانند مارکس و انگلس جامعه‌شناسی علمی پای به عالم وجود می‌گذارد. اگر کسانی مانند ویکو، ماکیاولی، هایس، ولتر، روسو، منتسکیو، برای ایجاد تکان عقلی به سود بورژوازی کافی بودند، این بار دیگر می‌بایست تحلیل‌گرانی پدید شوند که قادر باشند سراپای تاریخ را مورد بررسی علمی و ترازبندی و نتیجه‌گیری قرار دهند و مکانیسم عمل جامعه را باز کنند و راه آتیه را نشان دهند.

در فاصلهٔ بین جنگ اول جهانی و جنگ دوم جهانی تحولاتی روی داد که از سوئی در چارچوب سرمایه‌داری امپریالیستی و از سوی دیگر در چارچوب سوسیالیسم است و آن را می‌توان وارد همین دوران سوم سازیم زیرا به انحاء مختلف اجتماعی ـ تاریخی و علمی ـ فنی نوعی ادامه، نوعی به گل نشستن و ثمره‌دادن این دوران از جهت علمی و فنی است. به ویژه آن‌که دوران چهارم، از جهت کیفی، یعنی از جهت در گرفتن یک **انقلاب علمی ـ فنی عظیم و بی‌سابقه در تاریخ انسانی** (که شکل، محتوی، نتایج علوم و فنون را فوق‌العاده مورد تطور و تحول قرار داده است) از دوران پیشین به کلی مجزاست.

ولی تکامل علوم طبیعی و فن در این بخش از دوران سوم به هر جهت با بخش اول تمایزاتی دارد زیرا نوعی جهش دیده می‌شود که ناشی از همان حرکت شتاب‌گیر یا مسرعه است که به مثابهٔ یک قانونمندی در تکامل نیروهای مولده از آن یاد کرده‌ایم.

در سال ۱۹۱۹ راذر فرد اولین «واکنش هسته‌ای مصنوعی» را به شکل تجربی عملی ساخته است و می‌توان این حادثه را آغاز چیرگی بر نیروی اتم دانست. در این بخش دوم از دوران سوم، رادیو تکامل می‌یابد و تلویزیون (که نقشی برابر و شاید بزرگتر از دستگاه چاپ در تاریخ ایفاء می‌کند) و تکنیک رادار وارد میدان می‌شوند. رادیو، تلویزیون و رادار فصل جدیدی را در بسط روابط «اطلاعاتی» می‌گشایند؛ شیمی آلی به کشفیات دوران‌ساز مانند ایجاد بنزین و لاستیک و الیاف مصنوعی دست می‌یابد. در همهٔ رشته‌های علوم کار پژوهشی ـ تجربی و وسایل آن گسترش و حدتی بی‌سابقه کسب می‌کند و پیوند تحقیق و تولید بیشتر می‌شود. مهم‌ترین انحصارهای سرمایه‌داری جهانی در جنب مؤسسات صنعتی، مؤسسات «تحقیق و توسعه» خاص خود را بوجود می‌آوردند. در این زمینه مثلاً می‌توان از انحصارهای متعلق به دوپن و جنرال موتورز در آمریکا و کروپ و ئی. گ. فاربن در آلمان نام برد. موتوریزه شدن ترابری و حمل و نقل و پیدایش راه‌های اتومبیل رو و خطوط هوائی موجب بسط استخراج نفت و پالایش آن و بالا رفتن اهمیت این سوخت طبیعی و نیز گسترش صنایع الکتریکی می‌شود. سازمان تولید و مدیریت آن در اثر ابعاد عظیم تولید صنعتی اهمیت ویژه‌ای کسب می‌کند و رقابت شرکت‌های انحصاری عظیم و جهان‌گیر تضادهای امپریالیسم و جنگ‌های امپریالیستی را تشدید می‌کند و در بخش سوسیالیستی جهان ما با اقتصاد سوسیالیستی و نقشه‌ای روبرومی شویم که نغمه‌ای به کلی تازه در تاریخ انسانی بود.

این بخش دوم با به کارگیری انرژی اتمی به صورت بمب اتمی از جانب آمریکا و محو ۳۳۵ هزار و آسیب دیدگی ۴۰۰ هزار ژاپنی در شهرهای هیروشیما و ناگازاکی خاتمه می‌یابد. انقلاب صنعتی در چارچوب فرمانروائی سرمایه‌داران دم به دم فاجعه‌هائی عظیم به بار می‌آورد.

## دوران چهارم

پس از جنگ دوم جهانی و با تقسیم جهان به دو سیستم سوسیالیستی و سرمایه‌داری و پیدایش مرحلهٔ سرمایه‌داری انحصاری دولتی در رشد یافته‌ترین کشورهای سرمایه‌داری غرب به علل مختلف تحولات علمی و فنی چنان شتاب و گسترش و پویائی به خود می‌گیرد که در سراسر تاریخ بی‌همتاست. انقلاب صنعتی به انقلاب عظیم علمی ـ فنی معاصر مبدل می‌شود که پا به پای انقلابات اجتماعی در کار دگرگون‌سازی چهرهٔ جهان است و هر یک به دیگری مدد می‌رساند. بشریت وارد یکی از حساس‌ترین و درعین حال خطرناکترین ادوار انتقالی خود از جامعهٔ مبتنی بر بهره‌کشی انسان از انسان به جامعه‌ای فارغ از این بهره‌کشی شده است. و از آن‌جا که تا این تاریخ بیش از ۶ تریلیون دلار صرف تسلیحات شده و ذخایر عظیم بمب‌های هسته‌ای و موشک‌های برندهٔ آن در جهان به حدی است که می‌توان با آن چند بار همهٔ موجودات زندهٔ روی زمین را نابود ساخت، باید امید داشت که خرد و عاطفهٔ انسانی اجازه ندهد بلیهٔ مهیب جنگ سوم جهانی روی دهد و انسانیت قادر باشد معضلات پیچیدهٔ اجتماعی خود را در مقیاس جهانی در چارچوب صیانت صلح جهانی حل کند. بهترین آرزوهای از جان برخاستهٔ ما متوجه حصول این نعمت بزرگ و متبرک است که صلح و امنیت جهانی، همزیستی مسالمت‌آمیز سیستم‌های متقابل اجتماعی و اقتصادی، حل مشکلات از طریق مذاکره و مسابقهٔ صلح‌آمیز این سیستم‌ها و خلع سلاح درسراسر جهان تامین شود. برای انسانیت شرم‌آور است که در این ستیغ تکاملی خود، دستاوردهای دانش و تمدن را، به جای آفرینندگی، به صاعقهٔ فرهنگ‌کوب و مردم ادبار بدل سازد. به فرمودهٔ سعدی:

اگر پیل زوری، وگر شیر چنگ
به نزدیک من صلح بهتر که جنگ

و نگارندهٔ این سطور باور دارد که سرانجام صلح و هوادارانش بر جنگ و پیروانش پیروز خواهند شد. و این برای همهٔ ما نه تنها امید و آرزو، بلکه وظیفهٔ انسانی برای طلبیدن و رزمیدن است.

مقدمات انقلاب علمی و فنی چنان‌که دیدیم از دوران جنگ دوم جهانی و پیش از آن نیز فراتر است. این انقلاب هم در کشورهای سرمایه‌داری و هم سوسیالیستی تجلی خود را آغاز کرده و اکنون یکی از عرصه‌های قاطع نبرد مابین دو سیستم است. جای انسان در تولید بر اثر این انقلاب

در حال دگرگونی است. انسان از حالت عنصری که **جزء** روند ایجاد و تولید بود خارج می‌شود و به عنصری که **در کنار** تولید و ناظر و ناظم آنست مبدل می‌گردد. انقلاب علمی و فنی همهٔ عرصه‌ها و رشته‌های تولید و باز تولید و از آن جمله رشتهٔ سازماندهی و مدیریت و رهبری و نقشه‌پردازی علمی تولید را در بر می‌گیرد و برای داشتن نقش شایسته در این انقلاب، احراز نقش شایسته در این عرصه‌ها اهمیت ویژه‌ای دارد. این انقلاب تا حدود زیادی انسان را از کار فرساینده و یکنواخت تولیدی به سود کار آفریننده آزاد می‌سازد، امری که خود به رشد توفندهٔ روند انقلابی کمک رسانده و می‌رساند.

چنان که در بالا نیز اشاره کردیم، در اثر انقلاب علمی و صنعتی سرمایه‌داری امپریالیستی وارد مرحلهٔ سرمایه‌داری انحصاری دولتی می‌شود و دولت نقش مهمی در ادارهٔ اقتصاد و نظارت برآن و دفاع از منافع سرمایه ایفاء می‌کند و به نیروی عظیمی برای دستکاری افکار اجتماعی و بسط قدرت بهره‌کشی و نواستعمار بدل می‌گردد. در عین حال این انقلاب که خودکار شدن یکی از عناصر و اجزاء آن است و میزان تولید و رقابت را به حد فراوانی افزایش می‌دهد بر مشکلات ذاتی سرمایه‌داری مانند بحران اقتصادی، بیکاری، دشواری‌های بازار فروش، تورم و گرانی و غیره می‌افزاید. برعکس این انقلاب علمی و فنی در طول مدت یاور تاریخی مهمی برای سوسیالیسم است و به تامین نصرت نهائی آن از هر باره کمک خواهد رساند. ممکن است این روند در واقعیت بغرنج و پرتناقض با اشکال غریب یا نابیوسیده‌ای صورت گیرد ولی به هر حال سرشت روند همین است و باور تئوری‌دانهای جهان سرمایه‌داری که از آغاز تصور می‌کردند این یاور تاریخی به سود آن‌ها عمل می‌کند به ویژه در دوران‌های اخیر به شدت متزلزل شده است. تسهیلات موقتی که انقلاب علمی و فنی برای ایجاد «جامعه رفاه و فراوانی» در چارچوب سرمایه‌داری پدید آورده بود، دیگر عمر خود را کرده و اینک جامعهٔ کهن باید ضربات این سیر محتوم را بیش از پیش تحمل کند.

تولید صنعتی و کشاورزی معاصر در فضای جوشان انقلاب علمی و فنی بدون پژوهش، بدون نقشه‌بندی، بدون پیش‌بینی (پروگنوز) علمی امری محال است. لذا درهم بافتگی دو روند دانش و تولید به یک **ضرورت** و علم، چنان‌که در پیش نیز اشاره کرده‌ایم، خود به یکی از **عناصر نیروهای مولده**، و فاصلهٔ اجرائی بین پژوهش و تولید به امری ناچیز بدل گردیده است.

از سال ۱۹۴۵ به این طرف تعداد دانشمندان در جهان هر ده سال یکبار دو برابر شده است و دو سوم معرفت علمی سراسر انسانیت به دوران پس از ۱۹۴۵ مربوط است! این دو رقم خود از هرچیز دیگر گویاتر است. رشته‌های تازهٔ علوم در مرز برخی علوم کلاسیک پدید می‌شود (مانند بیوشیمی و بیوفیزیک و بیونیک و ژئوفیزیک و غیره). در زمینهٔ تحقیق اتم و فضا و خودکارسازی تولید و ایجاد دستگاه‌های معاصر، فعالیت عظیم و بی‌سابقه و ثمربخشی انجام می‌گیرد. وسایل تجربه و

پژوهش و سازماندهی علم به نیروی انسانی و مالی عظیمی نیازمند است. بازده کار علی‌رغم کم شدن ساعات کار افزایشی بی‌سابقه یافته و میزان تولید انرژی، حجم مطلق محصولات صنعتی و کشاورزی نسبت به دوران پیش از جنگ چند برابر شده است.

رشته‌های جدید فن مانند سیبرنتیک (کامپیوتر)، موشک، الکترونیک و میکروالکترونیک؛ لیزر، تلماتیک و انفورمایتک، روندهای شیمیائی نو در تولید، مدت‌ها است که دامنه و تاثیر شگرف خود را نشان داده است. هیچ گوشهٔ خاموشی از علوم طبیعی و اجتماعی و اسلوبی و ریاضی نیست که امواج غرندهٔ این انقلاب آن را فرا نگرفته باشد.

دوران نوین انقلاب علمی و فنی مسلماً دارای پی‌آمدهای اجتماعی و انسانی بسیار دور و دراز خواهد بود. هیچ تردید نیست که این روند سرکش به رهبری خردمندانه و انسانی نیازمند است تا مثلاً انرژی اتم و هسته که می‌تواند جهان را گلستان کند، آن‌را به گورستان مبدل نسازد. یا مثلاً دستاوردهای ژنیتک و ئوژنیک معاصر (به‌سازی وراثتی) برای دخالت در یاخته‌های ارثی کار را به ماجراهای ضد بشری نکشاند، چنان‌که بسیاری علایم آن در کشورهای سرمایه‌داری هم اکنون وجود دارد.

به دیگر سخن انقلاب علمی و فنی معاصر به چنان پایگاهی رسیده است که انقلاب اجتماعی ـ اقتصادی را در جهت ایجاد بشریت متحد و آزاد و آگاه به یک ضرورت حیاتی و حتی به نوعی فوریت تاریخی بدل کرده است. با سرعت شتاب‌گیر این روند که هر ده سال دانشمندان را دو برابر می‌کند و طی ۳۵ سال برابر با ده هزار سال گوهرهای معرفت انبار ساخته است، می‌توان حدس زد که مثلاً ۳۵ سال دیگر وضع از چه قرار خواهد بود. این انقلاب ساختار جامعه را عوض می‌کند و همراه تبدیل علم به نیروی مولده خادمان علم و روشنفکران را نیز به یکی از نیرومندترین بخش‌های جامعه بدل می‌کند و آن‌ها را به مولد مستقیم و مطلق (همه نوع محصول) بدل می‌سازد. این همان از میان رفتن تفاوت کار یدی و فکری است که بنیادگزاران مارکسیسم تحقق آن‌را در جامعهٔ بشری پیش‌بینی کرده بودند.

ما در این برهه از نام بردن‌ها خودداری کردیم، زیرا از مشخصات این انقلاب جانشین کردن **جمع‌های بزرگ دانشمندان پژوهنده** در مقام افراد جداگانه است. زمانی بود که مثلاً یک نیوتن می‌توانست فیزیک معاصر را به عنوان «دانش نو» در جهات مختلفه‌اش بسط دهد. آن دوران گذشت. اینک برای برداشتن هر گام کوچک، چنان موسسات مجهز و بودجه‌ها و بسیج‌های انسانی گسترده ضرور است که مایهٔ حیرت است. لذا بزرگ‌ترین دانشمندان تنها اداره‌کنندگان این جمع‌های پژوهنده‌اند که صدها و گاه هزارها پژوهندهٔ جوان و تیزهوش و پرکار را در بر می‌گیرد.

بگذارید آرزو کنیم که انسانیت بتواند این سمندهای سرکش دانش و فن نام را که دم به دم با جهش‌های افلاکی عظیم‌تری به پیش می‌جهند، رام و فرمانبردار نگاه دارد و آن‌ها را در جاده‌ای

به پیش براند که به خیر تمدن دیرینهٔ انسانی است. منظرهٔ جهان متناقض ما که در آن از سوئی علم به سقف کیهان دست آخته و از سوی دیگر جوامع آکنده از جهل و خرافه و فقر و تعصب و واکنش‌های ناهنجار است، قلب را می‌لرزاند و آرزوخواهی ما را به سود صلح و ادارهٔ خردمندانهٔ روند علم و صنعت هرچه ضرورتر، هرچه ضرورتر، هرچه ضرورتر می‌سازد.

و ما به آیندهٔ انسانیت با دلی روشن از پرتوی امیدواری می‌نگریم:

سوی نومیدی مرو، امیدهاست!

رو به تاریکی مشو، خورشیدهاست!

## تاریخ و تاریخ‌گرائی
## وارسی یک انتقاد بر اساس واقعیات

آقای دکتر عبدالکریم سروش در رساله‌ای به نام فلسفه تاریخ[۱۶] که آن را به صورت متن فشرده‌ای درباره «فلسفهٔ نظری تاریخ و فلسفهٔ علم تاریخ» به منظور تدریس تهیه و تنظیم کرده، چنین می‌نویسد:

«فلسفهٔ نظری تاریخ را می‌توان چنین تعریف کرد، که معرفتی است، که در آن از حرکت، محرک، مسیر و هدف موجودی به نام «تاریخ» بحث می‌شود. سه سئوال اساسی که هرگونه فلسفهٔ نظری تاریخ عمدتا به پاسخ آن‌ها می‌پردازد، بدین قرارند: ۱) تاریخ به کجا می‌رود؟ (هدف)، ۲) چگونه می‌رود؟ (مکانیسم حرکت، محرک)، ۳) از چه راهی می‌رود؟ (مسیر و منازل برجستهٔ حرکت)»[۱۷]

مؤلف پس از این تعریف مقولات اساسی، نمایندگان این «فلسفهٔ نظری تاریخ» را معرفی می‌کند و می‌نویسد:

«آنچه عادتاً و معمولاً به نام «فلسفه تاریخ» خوانده می‌شود و آن چه در محاورات و مکتوبات رایج، تحت عنوان «فلسفهٔ تاریخ» گفته و نگاشته می‌شود (و عموماً می‌پندارند تنها، فلسفهٔ تاریخ ممکن است) همان قسمت است که ما در این‌جا «فلسفهٔ نظری تاریخ» اصطلاح کرده‌ایم. کارهای محققین و مورخینی چون فردریک هگل، کارل مارکس، آرنولد توین‌بی و اسوالد شپنگلر همه از این مقوله‌اند و همه به نحوی از انحاء، به نظم یا به آشفتگی، در جستجوی یافتن پاسخ‌هائی برای پرسش‌های سه گانه فوق بوده‌اند. [۱۸]

مؤلف در معرفی کوتاه نظریات کسانی که نام برده است می‌نگارد:

از نظر این کاوشگران، تاریخ هویتی است حقیقی نه اعتباری، به سخن دیگر انسان‌ها و حوادث، خود تاریخ نیستند؛ بلکه در تاریخ‌اند. تاریخ بشرها را فرا گرفته و در میدان خود گرد آورده و بر گردنشان رشته‌ای افکنده آن‌ها را به جائی که خود می‌خواهد می‌کشاند. هگل که می‌گوید: «کشتارگاه اراده‌های فردی انسان‌هاست» و همو که سخن از «شیطنت و فریبکاری و مکاری» تاریخ می‌گوید و مارکس که انسان‌ها را در برابر حوادث تاریخ تنها «قابله»‌ای می‌شمارد که فقط به وضع حمل مادر آبستن تاریخ کمک می‌کنند و از کشتن نوزاد یا برانداختن نطفهٔ آن عاجزند. و انگلس که خدای تاریخ را سنگدل‌ترین خدایان می‌شمارد که ارابهٔ پیروزی خود را از روی اجساد مردگان و طاغیان به پیش می‌راند، همه یکصدا به استقلال هویت تاریخ و بازیگری آن اتفاق دارند و همهٔ توانائی انسان‌ها را در برابر تاریخ، «کشف و وصف قلمداد می‌کنند و نه طفره و نفی».[۱۹]

این که این مطالب را هگل، مارکس و انگلس در کجا و عینا چگونه گفته‌اند، تصریح نشده است. نقل قول‌های از مارکس و انگلس درست نیست و تا آن‌جا که نگارنده اطلاع دارد، اصطلاح «قابله» را مارکس نه درباره **تاریخ**، بلکه به گونه‌ای مجازی دربارهٔ **انقلاب‌ها** به کار می‌برد که جوامع آبستن نظامات نو را «می‌زایاند» و باز هم این مارکس است (و نه انگلس) که جوامع مبتنی بر تضاد ناهمساز طبقاتی (و نه خدای تاریخ را) به «بتی منفور» تشبیه میکند که نوشداروی (نکتار) خود را در جمجمهٔ کشتگان می‌خورده و می‌گوید که با پایان یافتن چنین نظام مبتنی بر طبقات ناهمساز، تکامل تاریخی دیگر با فاجعه همراه نخواهد بود. و نیز این مطلب قابل پذیرش نیست که هگل و مارکس و انگلس «همه یک صدا» درباره ماهیت تاریخ نظر می‌دهند، چنان‌که خواهیم دید، اختلاف نظر مارکس و انگلس با هگل در این زمینه بنیادی است و مارکسیسم خلق را خلاق تاریخ می‌داند و مسیر آن را ابدا محتوم و مقدر نمی‌شمرد.

سپس مؤلف با بیان خود، نظریات هگل، مارکس، شپنگلر و توین‌بی را خلاصه می‌کند و سرانجام نتیجه می‌گیرد:

«نکته این است که هیچ فلسفه نظری تاریخی از فرض این متافیزیک ستبر که تاریخ هویتی زنده، مستقل، متحرک و قانونمند است گریزی ندارد. هگل صریحاً اعتراف می‌کند که تاریخ در حقیقت هیچ نیست، جز روحی رها شده و سرگردان و بی‌اعتنا به خواست این و آن و مشتاق وصال و رهائی از فراق. و برهمین اساس هم افراد، شخصیت‌ها و نوابغ را هیچ‌کاره می‌شمارد و همه را بازیچهٔ دست این روح حاکم تاریخی می‌داند. اما چه باید گفت دربارهٔ مارکس، که تاریخ را از آن انسان‌ها و بر بنیاد ماده می‌شناسد، اما

درست همان نتایج را می‌گیرد که هگل گرفت: نه نوابغ کاره‌اند و نه شخصیت‌ها[۲۰] نه تاریخ اشتباه می‌کند و نه چیزی او را از مسیرش باز می‌دارد و نه مسیرش عوض شدنی است. انسان‌ها فقط باید تاریخ را کشف کنند و با آن همراهی کنند. همین و بس. عدم همگامی به معنای عوض شدن تاریخ نیست، بلکه فقط به خرد شدن آن کسی می‌انجامد که در برابر خدای جبار و کور تاریخ به عصیان برخاسته است. انسان‌ها جسم تاریخند که در فرمان یک روح مقتدر و پر هیبت‌اند. و سرکشی کیفری معادل نیستی دارد. اما روح، میرنده نیست. دو فلسفهٔ متناقض و یک نتیجه مشابه.»[۲۱]

سپس مؤلف می‌نویسد:

«انصاف علمی هگل و بی‌انصافی یا غفلت مارکس و اتباع او در این مساله خاص به سادگی و روشنی هویداست.»[۲۲]

از آن‌جا که در نقل قول‌های یاد شده نظریاتی به مارکس و مارکسیسم دربارهٔ «فلسفهٔ نظری تاریخ» نسبت داده شده که معلوم نیست از کدام منبع اتخاذ گردیده است، قصد ما در این نوشته آن است که خواستاران آشنائی با نظریات مارکس دربارهٔ تاریخ و تاریخ‌گرائی (ایستوریزم) با این نظریات، موافق قول خود کلاسیک‌های مارکسیسم (مارکس، انلگس و لنین) و نه موافق انتسابات غیر مستند، آشنا شوند. بدین ترتیب قضاوت مبتنی بر رد و یا قبول آن‌ها بر پایهٔ کلی‌بافی نخواهد بود. کلی‌بافی دربارهٔ جامعه به قول **سر کارل رایموند پوپر**، فیلسوف و جامعه‌شناس اتریشی ـ انگلسی، کسی که گویا نظریاتش مورد توجه کامل مؤلف محترم رسالهٔ «فلسفه تاریخ» است، علمیت ندارد زیرا نه اثبات‌پذیر است و نه ابطال‌پذیر. پس بهتر است به جای کلی‌بافی غیر علمی به نص قول کلاسیک‌ها یعنی بر واقعیات تاریخی تکیه شود. و بررسی نظریه‌ای که خواستار انتقاد آن هستیم، بر پایهٔ اسلوب علمی انجام گیرد.

کارل مارکس درست با تاریخ غیر تجربی، کلی، تجریدی و نظری که هگل مطرح می‌کرده و هگل آن را حالتی از تجلیات روح مطلق می‌شمرده ابدا موافقتی نداشت. وی در این مورد صریحا می‌نویسد:

«درک هگل از تاریخ ناشی از این فرض مقدماتی است که یک روح مجرد یا مطلق وجود دارد که به نحوی بسط و گسترش می‌یابد که بشریت تنها توده‌ای است، به شکل آگاه و یا ناآگاه حامل و ناقل این روح. بدین سان هگل در درون تاریخ تجربی (آمپیریک) و ظاهری (اگزومتریک) یک تاریخ نظری (سپکولاتیف) و باطنی (ازوتریک) را به بازی وا می‌دارد. تاریخ بشر به تاریخ یک روح تجریدی و برای انسان واقعی روحی که در آن سوی انسانیت است مبدل می‌شود.»[۲۳]

کارل مارکس درست برخلاف آنچه که درباره او گفته می‌شود که گویا تاریخ را هویتی در وراء

انسان می‌پنداشته، که انسان فقط در درون آن قرار دارد و به وسیلهٔ آن رانده می‌شود و خود آن نیست، تاریخ را چنین توصیف می‌کند:

«تاریخ یک شخصیت خاص نیست که از انسان به مثابه وسیله‌ای برای نیل به هدف‌های خود استفاده می‌کند. تاریخ چیز دیگری نیست مگر فعالیت خود انسان‌ها که هدف‌های خویش را دنبال می‌کنند.»[۲۴]

مارکس هرگز تصور نمی‌کرده که تاریخ (که وی آن‌را تنها فعالیت خود انسان‌ها می‌شمرد) از مسیر مقدر و محتومی می‌رود که بی‌بروبرگرد است. نظر او دربارهٔ وجود اشکال معینی در سیر تاریخ انسانی که نام «فرماسیون‌های اجتماعی ـ اقتصادی» به خود گرفته است، نظر یک فیلسوف جزم‌گرا و تجرید اندیش نیست. ملاحظه کنید که در جلد سوم کتاب سرمایه، مارکس مسئله زیر بنای اقتصادی جامعه را چگونه مطرح می‌کند:

«یک زیربنای اقتصادی که از جهت شرایط عمدهٔ خود همان است که در جای دیگری بوده، به علت اوضاع و احوال بی‌نهایت مختلف (مانند شرایط طبیعی، مناسبات نژادی، تاثیر عوامل تاریخی از خارج و غیره) می‌تواند در تجلی خود تنوع و درجات بی‌نهایتی را بروز دهد، که تنها ما قادریم به کمک تحلیل داده‌ها و اطلاعات تجربی مربوط به این اوضاع و احوال آن‌را درک کنیم.»[۲۵]

لذا برای مارکس نه فقط تاریخ «فعالیت خود انسان‌ها» است، بلکه قوانین آن نیز با تنوع بی‌نهایتی بروز می‌کند که تنها به کمک تحلیل اطلاعات و داده‌های تجربی می‌توان فهمید و مارکس ابدا مدعی نشده است که قوانین یک تاریخ تجریدی و تغییر ناپذیر را باید «کشف و وصف» کرد. و گویا نه فقط افراد بلکه خود تاریخ هم دیگر حق ندارد از مسیر ترسیم شدهٔ او گامی این سو و آن سو گذارد! برعکس مارکس در تزهای فویرباخ می‌گفت که فلاسفه تاکنون دنیا را **وصف** کرده‌اند، اکنون مطلب بر سر **تغییر** آن است.

یا مثلاً با وجود نقش مهمی که مارکس و انگلس برای عامل اقتصادی و مبارزه طبقاتی در تاریخ بشر قائل شده‌اند، این سخن ابدا به معنای نفی عوامل دیگر یا تابع و منفعل صرف بودن عوامل دیگر نیست. این را مارکس و انگلس بارها و بارها در آثار خود تصریح کرده‌اند ولی «ردکنندگان» مارکسیسم چون رد کردن یک فکر ساده شده و لذا غلط را آسان‌تر می‌یابند، توجهی به این زنهارباش‌ها ندارند.

مثلاً انگلس دربارهٔ رابطه عوامل فکری و ایده ئولوژیک با پایه اقتصادی چنین می‌نویسد:

هر قدر که گسترهٔ تحقیق ما از اقتصادیات دورتر می‌شود و بیشتر به امور خالص و مجرد ایده‌ئولوژیک نزدیک می‌گردد، در بسط و گسترش آن بیشتر به عوامل تصادفی برخورد می‌کنیم و منحنی آن **پرتضاریس‌تر** می‌شود. اگر ما محور متوسط این منحنی را رسم

کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که دوران مورد بررسی ما هر قدر **طولانی‌تر** باشد، حیطهٔ پژوهش ما هر قدر وسیع‌تر باشد، این محور، به محور رشد اقتصادی نزدیک‌تر می‌شود و بیشتر به **موازات** آن پیش می‌رود.»[۲۶]

ملاحظه می‌کنید که در این‌جا از هیچ گونه «جبر اقتصادی» و تحکم قوانین جابرانهٔ آن سخنی در میان نیست، فقط صحبت بر سر آن است که محور **متوسط** رشد حیات فکری جامعه، در **دراز** مدت و در عرصهٔ **وسیع** (دو شرط مهم) با عامل اقتصادی **توازی** می‌یابد. مطلبی که از لحاظ تجربی به قول پوپر ابطال‌پذیر است.

مارکس و انگلس علم تاریخ را «فلسفهٔ نظری تاریخ» نمی‌دانستند و اصولاً با سیستم‌سازی فلسفی که مدعی کشف حقایق عالم از پی تا قبه است به کلی مخالف بودند و خود در صدد برنیامدند که سیستم جهان‌شمول جدیدی بیافرینند. در این زمینه اینجانب نظریات آن‌ها را طی مقاله‌ای تحت عنوان دربارهٔ پویائی بینش مارکسیستی که در شمارهٔ ۸ سال ۱۳۵۹ دنیا چاپ شده است ذکر کرده‌ام و آن مطالب می‌تواند مکمل این نوشته باشد. نظر آن‌ها دربارهٔ علم تاریخ، علمی که باید موافق اسلوب همهٔ علوم با آن رفتار شود، چنین است:

ما تنها و منحصرا یک علم را می‌شناسیم و بس و آن علم تاریخ است. به تاریخ از دو نظر می‌توان نگریست: آن‌را می‌توان به تاریخ طبیعت و تاریخ انسان‌ها تقسیم کرد. ولی هر یک از این دو جهت با هم پیوند ناگسستنی دارند. تا زمانی که انسان‌ها جود دارند، تاریخ طبیعت و تاریخ انسان‌ها یکدیگر را متقابلاً مشروط می‌کنند.»[۲۷]

ظاهرا یکی از گناهان مارکس این است که تاریخ انسان‌ها را مانند تاریخ طبیعت قانونمند و شناختنی دانسته و برای آن علمیت قائل شده است. پوپر پدیده‌های تاریخ انسان‌ها را یک باره و تکرار ناپذیر می‌داند و لذا برای آن قانونمندی قائل نیست. البته قوانین در تاریخ انسانها به صورت گرایش‌های مسلط است ولی در آن تکرار وجود دارد که به شکل تجربی قابل اثبات است. این تکرار تنها تکرار ماهوی است نه تکرار در همه اجزاء و اشکال.

مارکس و انگلس «حرکت پیشرونده» (یا تکامل تاریخی) را در تاریخ می‌پذیرفتند. دربارهٔ این که **قانون** در تاریخ انسانی و **مسیر رشد** در تاریخ انسانی با نوسانات اعجاب‌آوری همراه است، که آن‌را برای ادوار کوتاه مدت پیش‌بینی ناپذیر می‌سازد، ما در گذشته به کرات سخن گفتیم و در آینده نیز شاید جداگانه بدان بپردازیم. ولی مارکسیسم چون تاریخ را علم می‌داند لذا در آن پیش‌بینی علمی را در حد معینی (به شکل کلی و برای دوران‌های دراز مدت) میسر می‌داند.

مارکس و انگلس مسیر خود را به طرف طرح یک جامعه‌شناسی علمی به مثابه **اسلوب بررسی** پدیده‌های تاریخی (نه بیش) بدین شکل بیان می‌کنند:

«وقتی صحبت بر سر آن باشد که کدام نیروهای محرکه که در پشت سر انگیزه‌های

رجال تاریخی ایستاده است باید بررسی شود (خواه این انگیزه‌ها آگاهانه باشد، خواه چنان‌که رخ می‌دهد، ناآگاهانه) و سرانجام نیروهای محرک واقعی تاریخ کدام است، به نظر ما بیشتر لازم است انگیزه‌هائی که توده‌های بزرگ مردم را به حرکت در می‌آورد، در نظرگرفته شود تا انگیزه‌های افراد جداگانه یعنی انگیزه‌هائی که سراپای یک خلق و در هر خلق سراپای یک طبقه را به حرکت در می‌آورد، باید بررسی کرد. در این‌جا هم انفجارهای کوتاه مدت، ترکش‌های زودگذر، مهم نیست، بلکه عمل مستمر، که منجر به تغییرات بزرگ تاریخ می‌گردد، مهم است. پژوهش علل محرکه، که عیان یا نهان، بلاواسطه یا به شکل فکری (و حتی ممکن است پندارآمیز) به صورت انگیزه‌های آگاهانه در مغز توده‌های عمل‌کننده و رهبرانشان (به اصطلاح رجال بزرگ) بازتاب می‌یابند، تنها راهی است که به شناخت قوانین تاریخ به طور اعم، و ادوار جدا جدای آن درکشورهای مختلف به طور اخص، منجر می‌شود.»[۲۸]

بیان کلاسیک مارکس دربارهٔ نظریه‌اش که بنیاد اسلوبی بررسی تاریخ است چنین است:

«افراد انسانی در تولید اجتماعی زندگی خود وارد مناسبات معینی می‌شوند که ضرور و مستقل از ارادهٔ آنهاست. این مناسبات، مناسبات تولیدی است که به مرحلهٔ معینی از رشد نیروهای مولد مادی آن‌ها مربوط است. مجموع این مناسبات تولیدی ساخت اقتصادی جامعه را بوجود می‌آورد. این ساخت اقتصادی پی و بنیادی است که روبنای قضائی و سیاسی بر روی آن قرار دارد و شکل معینی از شعور اجتماعی از آن مشتق می‌شود. شیوهٔ تولید زندگی مادی، روندهای اجتماعی، سیاسی و روحی زندگی را به طور اعم، مشروط و معین می‌سازد. شعور افراد انسانی نیست که هستی آن‌ها را معین می‌کند، بلکه برعکس هستی انسان‌هاست که شعور آن‌ها را معین می‌کند. نیروهای مولدهٔ جامعه در مرحلهٔ معینی با مناسبات تولیدی موجود که تجلی قضائی آن نیروها است، یعنی با آن مناسبات مالکیتی که تا آن زمان در داخل آن رشد می‌کرده‌اند، وارد تضاد می‌شود. این مناسبات از اشکال رشد نیروهای مولده به پابند آن مبدل می‌گردند. دراین موقع که دوران انقلابات اجتماعی فرا می‌رسد، با تغییر پایه‌های اقتصادی با سرعتی کم و بیش تحول در سراپای روبنای عظیم جامعه واقع می‌گردد.»[۲۹]

لنین درباره جامعه‌شناسی علم مارکسیستی (ماتریالیسم تاریخی) می‌نویسد:

«جامعه‌شناس‌های پیش از مارکس در بهترین حالات انبوهی از فاکت‌های خام به دست می‌دادند که جسته و گریخته گزین شده بود و برخی از جوانب روند تاریخی را توصیف می‌کردند. مارکسیسم **راه** بررسی جامع و همه سویهٔ روند ظهور و تکامل و انحطاط نظامات اجتماعی ـ اقتصادی را نشان داد.»[۳۰]

دقت کنید: مارکسیسم تنها **راه بررسی** را نشان داد و نه آن که همه چیز را بررسی کرده و به عنوان حقایق کل در دسترس ما گذاشت.

منتها کسانی که بررسی جامع و همه سویه را (که بررسی سیستمی نام دارد) رد می‌کنند و آن را «کل‌گرائی» (Holism) می‌نامند، گویا از این بررسی بیشتر بدان جهت ناخرسندند که به نتایجی نامطبوع برای آن‌ها می‌رسد.

درباره اسلوب بررسی تاریخ مارکسیستی، لنین می‌نویسد:

«سراپای روح ماکسیسم، سراپای سیستم فکری آن می‌طلبد که هر حکمی بررسی شود: فقط: الف) در روند تاریخی؛ ب) تنها در ارتباط با دیگر روندها؛ ج) تنها در ارتباط با تجربهٔ کنکرت تاریخی».

زمانی که مارکس و انگلس جامعه‌شناسی و تاریخ را (که علم بررسی روند تکامل جامعه در تجلی مشخص و تنوع واقعی آن است) با این دید عمیقا علمی و متحرک می‌دیدند، دانش معاصر آن‌ها حتی به چنین سطوحی نزدیک نشده بود.

درست بر همین پایه‌های سالم علمی است که دانش مارکسیستی تاریخ امروز گام‌های تحقیقی عظیم به پیش برداشته و آثار شگرفی به وسیله هزاران جامعه‌شناس و مورخ مارکسیست بویژه در کشورهای سوسیالیستی پدید آورده است.

درست بر همین پایه‌های سالم علمی است که پراتیک اجتماعی و سیاسی مارکسیست‌ها، با همهٔ لغزش‌ها و فراز و نشیب‌ها هم که در آن بیابید، توانست جهان ما را تا این حد تغییر دهد که در آن جنبش‌های بزرگ ضد استثمار و ضد استعمار توانی شگرف و دوران‌ساز یافته‌اند. به قول فرانسوی‌ها:

«درود بر آن کسانی که شنوندگان نیکی هستند!» (A bon entendeur, Salut!)

# دموکراسی و سیر تکامل تاریخی آن

## ۱. آزادی و دموکراسی

۱) **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 توانائی دست زدن به عمل بر پایه **انتخاب** و **ترجیح** منطقی است. افراد با آن‌که 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، آزاد نیستند، و بناچار در داخل این محیط، یعنی در چهارچوب یک ضرورت تاریخی معین عمل می‌کنند.

بعلاوه 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 به کم و کیف یک جریان، ما را بر **اداره آزادانه ان جریان** بسود خود قادرتر می‌سازد لذا این‌که انسان در فکر و عمل خود آزاد است، بدان معنی نیست که بوسیله 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. اندیشمندان ما نیز این همزمانی جبرو اختیار را مطرح می‌ساختند.

با اینحال، به سخن مارکس، خصیصهٔ نوعی مهم انسان آنست که وی موجودی است **هدف‌گزین** و هر گام وی بسمت تمدن، گامی است بسمت آزادی و گسترش دایرهٔ آزادی هر فردی از افراد

اجتماع شرط مهم گسترش دایره 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 حد و درجه عمل آزادانه انسان، عمل آزادانه جامعه، امری دیمی و خودبخودی نیست بلکه به سطح رشد عمومی جامعه و از آنجمله 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، بهمان ترتیب سخن لنین نیز بمثابه 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 نقطه مقابل آزادی اجتماعی قرار گیرد.»

ولی در جامعه‌های مبتنی بر طبقات ناهمساز یا آنتاگونیستی، روش مراعات منافع خاص طبقات بهره‌کش (پارتیکولاریسم یا خاص‌گرائی) وجود دارد. خاص‌گرائی یعنی تبعیت از منافع گروه تنگی از افراد ممتاز علیه اکثریت بزرگ جامعه و منافع آن‌ها. در جامعه‌ای که خاص‌گرائی برده‌داران، ملاکان، فئودال‌ها و سرمایه‌داران حکمرواست، آزادی مردم بناچار یا محو و یا مسخ می‌شود. 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 اراده شخصی خود آزاد باشد، مردم به قبول این اراده مجبور می‌شوند. در جامعه مبتنی بر طبقات ناهمساز (و از آنجمله جامعه سرمایه‌داری) قشرهای ممتاز نه فقط آزادانه هدف‌های خود را انتخاب می‌کنند، بلکه آنرا به آسانی عملی می‌سازند، زیرا وسایل اجراء این هدف‌ها را در دست دارند. مهمترین وسیله **پول** است که در این جامعه به حلال کل بدل شده یعنی جامعه، جامعه زرفرمانی (پلوتوکراسی) است و این زر که همه جا فرمانرواست خاضعانه به گاوصندق اقلیت ممتاز پناه برده است و دیگران را به گوسفندان مطیع خود بدل می‌کند.

به همین جهت مارکس می‌گوید در چنین جامعه‌ای آزادی فردی در چارچوب طبقهٔ 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 و آئین‌بندی می‌کند. مثلاً «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 گاه مهدور الدم و کُشتنی 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 بخاطر حفظ منافع سرمایه‌داران، و نه علیه آن‌ها انجام گرفته و با آن‌که از لیبرالیسم مورد استدلال استوارت میل و بنتام چیز مهمی بر جای نمانده، ولی در عوض جنجال دربارهٔ آن صدها بار گوش‌خراش‌تر شده است.

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 هماهنگ شخص پدید می‌آید و وی در واقع به اداره کننده سرنوشت خود مبدل می‌گردد و میان آزادی او و آزادی جامعه همگونی و همگرائی برقرار می‌شود. مارکس در سرمایه (جلد ۳) می‌گوید که در این جامعه «رشد نیروهای انسانی که بخودی خود هدف است آغاز می‌گردد و عرصه واقعی آزادی انسان بر بنیاد زیر بنای خود که عرصهٔ جبر بوده و تنها بر آن زیربنا، رشد و گسترش می‌یابد».

در راه پیدایش آنچنان جامعه‌ای، رهبری سیاسی و اجتماعی و اقتصادی طبقه کارگر یک **پیش‌شرط** ضرور است. بیرون آوردن مسائل از این چارچوب و افکندن مفهوم آزادی در چارچوب میل فردگرایانه «هرکسی کار خودش بار خودش» کار را به توجیه دیکتاتوری مستور سرمایه و ستایش نهادهای سالوسانه جوامع سرمایه‌داری می‌کشاند و عواقب آن در عمل سنگین خواهد بود و شاید تنها خودپسندی روشنفکران بورژوا و خرده‌بورژوا را ارضا کند. تعمیم برخی ادوار خاص تکامل جوامع سوسیالیستی و معرفی سراپای سوسیالیسم از این راه فاقد جنبه جدی است و فقط برای مبلغان سفسطه‌باز بورژوازی مفید است.

و اما دموکراسی (مردم فرمانی) و دیکتاتوری (فرمانروائی) دو قطب دیالک‌تیکی هستند که در عین تضاد با هم مربوطند، زیرا هر دموکراسی، دموکراسی است برای بخش معینی از جامعه و دیکتاتوری است برای بخش دیگر. البته سیر تاریخی دموکراسی، به گواهی واقعیات چنان است که دایما آن بخشی از جامعه که از مواهب آن برخوردار است بسط می‌یابد و این تا زمانی است که در اثر زوال دولت و طبقات در جامعه بشری، همراه آن دموکراسی و دیکتاتوری که اشکال این دولت است، هر دو زوال یابند و **خودگردانی همگانی اجتماعی** جای دولت و دمکراسی را بگیرد.

در دورانی که اکثریت جامعه دستخوش دیکتاتوری اقلیت فرمانده یا ممتاز (الیت) است، این اکثریت، ولو آن‌که به اشکال صوری در رای و مشورت شرکت یابد، عملاً و فی‌الواقع، در تصمیم‌گیری «برای تعیین سرنوشت خود» (که روح هر دموکراسی است) شرکت ندارد و تصمیم گیرندگان یعنی تعیین کنندگان سرنوشت یک جامعه، همان **الیت** یا خواص محدود است که از مزایای مادی و معنوی (که خود ناشی از کار آفریننده مردم است) غاصبانه برخوردار است و با محصول کار و عقل خود مردم برگردهٔ آن‌ها سواری می‌کند و دستگاه‌های تضییقی (ارتش، پلیس، زندان، دستگاه قضائی و غیره) را در اختیار دارد و قانون، در پرده و بی‌پرده، بنام منافع او نگاشته

شده است.

ولی همچنان‌که گفتیم بهترین شکل **منطقی** شناخت دموکراسی، شناخت **تاریخی** آنست، لذا بجای آن‌که دموکراسی را در قالب‌های انتزاعی منطقی بررسی کنیم، ببینیم در جریان سرگذشت پرشور انسانی، این دموکراسی به چه اشکالی درآمده و خدمتگزاز کدام طبقه یا طبقات و قشرها و زمره‌های اجتماعی بوده است:

آری دموکراسی مانند هر «نهاد» و «ارزش اجتماعی» دیگر، در سرگذشت بشر، تاریخی را گذرانده و سیر تکاملی خاصی را طی کرده یعنی از اشکال بدوی بسوی اشکال بغرنج‌تر و عالی‌تر رفته است. بر این پایه می‌توان از «دموکراسی جنگی»، «دموکراسی دودمانی»، «دموکراسی بردگی»، «دموکراسی شهرهای آزاد بورژوائی» (یا دموکراسی بلدی) و «دموکراسی کشورهای سرمایه‌داری» (یا دموکراسی پارلمانی) و «دموکراسی سوسیالیستی» که خود در عمل از جهت مراحل تکاملی خود اشکال متنوعی بخود می‌گیرد. سخن گفت.

تا زمانی که روند جداشدن «حکومت بر عموم» (Pouvoir Public) از درون خلق پدید نشده بود و جامعهٔ ابتدائی انسان به اصطلاح خودگردان بود، مفهوم دموکراسی یا دیکتاتوری مصداقی نداشت. از دوران مادرسالاری و پدرسالاری زمینه پیدایش قدرتی جدا از خلق و مسلط بر خلق بتدریج فراهم می‌شود. پیدایش مالکیت خصوصی زمینه عینی و اجتماعی شکل‌گیری این روند تاریخی است زیرا این رویداد، جامعه را به طبقات متناقض دارا و ندار تقسیم کرد و اثر خود را در تمام جوانب حیات اجتماع باقی گذاشت. وقتی جامعه به دارا و ندار تقسیم شد یعنی در آن تناقض فاحش اقتصادی ـ اجتماعی پدید آمد، طبقات دارا که غاصبان ثمرهٔ کار مولدان بلا واسطه بودند و این مولدان را تا حد بردگی بسود خود به کار وادار می‌کردند، ناچار بودند دستگاه‌های مخوف تضییقی بوجود آورند و برای خود جلال و جبروت خدائی ترتیب دهند و خود را تافته جدا بافته جا بزنند، تا طبقات مولد بیم زده، فریفته و مجذوب ثمرات رنج خود را به رایگان تقدیم انگلان مسلط سازند. چنین کردند و دولت را بنیاد نهادند.

## ۲. سیر دموکراسی در تاریخ

یکی از اشکال اولیه دموکراسی در جامعه انسانی، پیش از آن‌که نظامات بردگی دامنه یابد «دموکراسی جنگی» نام دارد.

اصطلاح «**دموکراسی جنگی**» (یا **نظامی**) را مرگان پژوهنده بزرگ سده نوزدهم در اثر معروف خود جامعه باستانی (چاپ سال ۱۸۷۷) در مورد قبایل آمریکای شمالی بکار می‌برد. مقام یا ارگان این دموکراسی جنگی جلسه مشورتی همگانی سرداران سپاه و سربازان است. این دموکراسی در

یونان در جامعه موسوم به «جامعه هومری» (از قرن ۱۲ تا ۹ قبل از میلاد) و در جامعه پادشاهی رم (از قرن ۶ تا ۵ قبل از میلاد) دیده می‌شود. ما نیز در شاهنامه فردوسی از رای زدن پادشاه با سپهسالاران و سگالش با آنان غالباً نمونه‌هائی می‌یابیم. «قورولتای» مغولان نیز تا حدی یادآور این شکل از دموکراسی است. البته گاه مابین این شکل دموکراسی نظامی با شکل دموکراسی دودمانی که از آن جداگانه یاد می‌کنیم درآمیزی صورت می‌گیرد.

انگلس در اثر خود منشاء خانواده و دولت متذکر می‌شود که در این دوران نیز «حکومت بر عموم» که از خلق جدا شده باشد، بوجود نیامده است.

دموکراسی نظامی، بشهادت تاریخ، در نزد سکاها، سلت‌ها، ژرمن‌ها، رمان‌ها و بسیاری قبایل دیگر وجود داشته و لذا با اطمینان می‌توان آن‌را از اشکال نمونه‌وار در سیر تکاملی دموکراسی شمرد. اگر بعدها، این تنها ارادهٔ شاهان و قیصرها بود که جنگی را براه می‌انداخت (البته بر اساس منافع معین سیاسی ـ اقتصادی)، در آن هنگام تصمیم‌گیری درباره جنگ، یکی از مهمترین حوادث زندگی طایفه و قبیله، بوسیله خود رزمندگان انجام می‌گرفت. در شاهنامه فردوسی آثار این جریان را می‌بینیم.

اما «**دموکراسی دودمانی**» یا «خودگردانی دودمانی» هنگامی است که قبیله یا اتحاد قبایل را «شورای ریش‌سفیدان» که به سبب سن ارشدیت دارند (و می‌توان آن‌را «پیرسالاری» یا «ژرونتوکراسی» نامید) هرماه با سرداران سپاه (که به سبب موفقیت‌های نظامی و جنگی کسب قدرت کرده‌اند) اداره می‌کنند و در میان خود امور را به رای‌زدن و سگالش می‌گذرانند. انگلس در اثر خود منشاء خانواده و دولت در این زمینه می‌نویسد که مقامات مربوط به نظام دودمانی تدریجا از طایفه و قبیله و اتحاد قبایل و خلق که ریشه آنهاست می‌گسلند و بدین سان نظام دودمانی به نقطه مقابل و ضد خود بدل می‌شود. بدین معنی که از صورت سازمان قبیله‌ای که برای حل و فصل آزادانهٔ امور است بیرون می‌آید و به سازمان غارت و ستم به همسایگان تحول می‌یابد و متناسب با آن ارگان‌های آن نیز از افزار ارادهٔ خلق خود به ارگان‌هائی مستقل و مسلط علیه خلق خود مبدل می‌شوند. در این‌جا نیز انگلس دیالک‌تیک تبدیل ارگان‌های ناشی از خلق را به ارگان‌های ضد خلق (ستم و غارت خلق) نشان می‌دهد.

همانطور که در جامعهٔ پهلوانی شاهانه ما آثار دموکراسی جنگی را می‌یابیم، در تاریخ دوران اشکانیان، در وجود «مهستان‌ها» و «شورای مغان» و «شورای فرزانگان» نمونه‌هائی از دموکراسی قبیله‌ای را، منتها در ترکیب آن با سلطنت مستبده پادشاهان اشکانی، مشاهده می‌کنیم. در واقع درآمیزی دموکراسی دودمانی با قدرت جنگی و ثروت شخصی خانواده معینی که در این دموکراسی جای دارد، شرایط را برای پیدایش شاه و شاهنشاه آماده می‌کند و کار جدا شدن قدرت عامه را از جامعه و ناخویشتنی اراده جامعه بصورت دولت مسلط بر آن را به پایان می‌رساند.

از جهت تاریخی بنظر می‌رسد که جامعه دوران اشکانیان از جهت نسج اجتماعی خود نسبت به جامعه دوران مادها و پارس‌ها از برخی لحاظ بدوی‌تر بودند، لذا دموکراسی دودمانی تا حدودی ولو با تحول خود را محفوظ داشت. گیرشمن در اثر خود ایران از آغاز تا اسلام می‌نویسد:

«رای اشراف که توسط شورا یا سنا اظهار می‌شد بسیار ارزش داشت. شورای اشراف قدرت سلطنت را محدود می‌کرد. مجمع دیگر عبارت از مجمع فرزانگان و مغان بود که فقط به منزلهٔ هیئت مشاوره پادشاه به شمار می‌رفت.... در سراسر تاریخ پارت، نجباء، گاه با وسایل مخصوص خود، گاه به اتکاء خارجیان (غالبا روم) شاهان را عزل و نصب می‌کردند و هرگاه پادشاهی در صدد تثبیت قدرت خود بر می‌آمد، به عنوان ستم‌گری معزول می‌گردید» (صفحات ۲۶۵ ـ ۲۶۴)

اشکال دموکراسی قبیله‌ای همیشه در درون قبایل و طوایف ایران بصورت شورای ریش‌سفیدان باقی ماند. روشن است که اعتلاء قدرت و فئودالیزه شدن خان‌ها و ایل خان‌ها، نقش این شورا را صوری می‌ساخت، ولی وجود آن خود حاکی از یک نهاد دموکراتیک کهن بود که صورت خود را حفظ کرده ولی مضمون خود را بتدریج از کف داده بود.

یکی از علل برتری معنوی که اسلام در آغاز کسب کرد، افادهٔ شعارهائی بود که از دموکراسی دودمانی مرسوم در بین قبایل عرب برمی‌خاست. اسلام به «کاست» و زمره‌های جوامع ایران و روم و هند و چبن بی‌اعتنا ماند و گفت: «انماالمومنون اخوه» (همانا مومنان یا مسلمانان با هم برادرند)، «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» (گرامی‌ترین شما نزد پروردگارتان کسی است که پارساتر است). در قرآن آمده است: «الذین استجابوالربهم و اقاموالصلوة و امرهم شوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون» (کسانی که به خدای خود پاسخ می‌دهند و نماز می‌گذارند و کارها را بین خود با مشورت می‌گذرانند و از آنچه که ما روزی به آن‌ها داده‌ایم خرج و انفاق می‌کنند؛ سوره ۴۲، آیه ۳۶) و نیز «وشاورهم فی‌الامر» (در امر با آن‌ها مشورت کن!؛ سوره ۳، آیه ۱۵۳) یا همان که مولوی در بیت ذیل محتوی آن‌را می‌شکافد و می‌گوید:

امر «شاورهم» برای آن بود
کز تشاور **سهو و کژ کمتر شود**

همو گوید «بیست مصباح از یکی روشنتر است» یا «عقل‌ها را عقل‌ها یاری دهد» یا «عقل قوت گیرد از عقل دگر» و امثال آن.

ولی بنی‌امیه و بنی‌عباس با قبول اصل وراثت اشرافی به تقلید جوامع مغلوب ایرانی و رومی، این توصیه را درطاق نسیان نهادند و این خود عجیب نیست، زیرا زمینه عینی اجتماعی آن (نظام دودمانی و قبیله‌ای) از میان رفته بود و شعار بدون زمینه آسان بی‌مایه می‌شود.

شعارهای دموکراتیک اسلام در دوران خلفای راشدین تاثیر فکری نیرومندی در جریان جنگ

با ایران داشت و امر مغلوبیت سپاه ایران و بسط سریع فتوح اسلام در جامعه ما را تسهیل کرد. البته این کار بدون زمینه نبود. کیش مزدکی با تبلیغ اصل «همبائی» در مقابل روند فئودالی شدن املاک در ایران ساسانی، به نوبهٔ خود نوعی زمینه‌سازی برای هموارطلبی و برابرگرائی اسلامی بود و همان که دولت پر جبروت ساسانی را با بزرگان زرینه کفش و پادشاهانی که «زرین تره» برخوان می‌نهادند، به غولی با پای گلین بدل کرده بود و گاه موجب می‌شد که بخش‌های مختلف سپاه ایران (مانند سواران دیلم) به اعراب می‌پیوستند، یا شهرهائی بسرعت، علیرغم تعصب موبدان و اشراف محلی، اسلام می‌آوردند و از صورت «اهل ذمه» در می‌آمدند. پس از جنگ قادیسه طی بیست سال سراسر ایران به وسیلهٔ عرب فتح شد و سرعت تحول در آداب مذهبی و درآمیزی زبانی حیرت‌انگیز است.

«دموکراسی برده برداری» در غالب «کشور شهر» (Polis)ها در عهد باستان، دورانی که بردگی هنوز رشد نیافته و اقتصاد خرده دهقانی و پیشه‌وری نیرومند بود، دیده می‌شد. این دموکراسی ویژه الیت محدود غلامداران بود. مثلاً در «دموکراسی دوران برده‌داری یونان» قریب یک ششم اهالی دارای حقوق اجتماعی بوده‌اند. بردگان و زنان و غرباء (Motöken) و افراد کمتر از سی سال حق رای نداشتند. برای مجلس برده داران که **بوله** نام داشت، از هر **فیله** (Phyle) یا شهرستان ۵۰ تن از میان برده‌داران و آزادان با قرعه انتخاب می‌شدند. مجموعا در بوله یونان ۵۰۰ نفر شرکت داشتند. علاوه بر آن مجمع قضات (که «آرکونت»ها نامیده می‌شدند) برای یک سال انتخاب می‌شد. در رم مجلس «سنا» بر اساس انتخاب هرساله (Annuité) و عمل جمعی (Collégialité) نمایندگان، کار می‌کرد و جز در دوران محدودی، این مجلس محکوم حکم کنسول‌ها یا سرکنسول‌ها یا سرانجام امپراطور بود و در بهترین حالات افزار شور او محسوب می‌شد. دموکراسی بردگی سخت دم‌بریده و میدان فراگیری اجتماعی آن بسیار محدود بود و زیباسازی برخی از متفکران بورژوازی از دموکراسی دوران برده‌داری ابدا پایه‌ای ندارد. سنای رم در دوران استقرار امپراطوری (اعم از پرینسیپیات و دومینات) آلت دست امپراطور بود و به تمام هوس‌ها و جنایات امپراطور صحه می‌نهاد و این امر به دو دلیل: یکی از ترس، زیرا قدرت نظامی در اختیار امپراطور بود و دیگری آگاهانه برای حفظ منافع آقائی و غارتگری که تنها در سایه اطاعت از امپراطور و حفظ قدرت و شکوه او تحقق‌پذیر می‌شد.

**دموکراسی بورژوائی** در اروپا در شکل اولیه آن که ما آن را دموکراسی بلدی نامیدیم در درون شهرهای آزاد (که درآن «نظام صنفی» و شورای شهرداری‌ها تا حدودی قدرت فئودال‌ها را محدود می‌ساخت و حتی در مقابل پاپ عرض اندام می‌نمود) ریشه گرفته است[۳۱]. بورژوازی در همین عرصه است که روابط خود را با توده‌ها تحکیم می‌کند و بعدها آن‌ها را بدنبال خود می‌کشد تا در سنگرهای خونین قدرت حاکمه را از چنگ سلاطین مستبد و فئودال‌های متفرعن بیرون کشند.

در قرن هفدهم وهجدهم، فلاسفه و روشنگران بورژوائی انگلیس و فرانسه بتدریج مقولات دموکراسی بورژوائی را تحت عنوان «حقوق بشر» و با تجرید و مطلق‌سازی مقولات آن کمابیش روشن ساختند ولی این پندار را بوجود آوردند که گویا نبرد در راه این حقوق و ایجاد سازمان‌هائی مانند پارلمان و دادگستری و نوشتن قوانین همه معضلات را تماماً حل و بشر را کاملاً خوشبخت می‌کند (این جریان به اصطلاح «لیبرال» در قرن ۱۹ بویژه در آستانه حوادث مشروطیت به کشورما نیز سرایت کرد و ملکم خان از سخنگویان جان سوخته آنست.)

عمل نشان داد که محدود کردن دموکراسی در چارچوب برخی آزادی‌ها، با حفظ بهره‌کشی انسان از انسان و استعمار کشوری از کشور دیگر، نمی‌تواند مسئله را بشکل ریشه‌ای حل کند، یعنی دموکراسی سیاسی بدون دموکراسی اقتصادی سخنی است میان تهی. دموکراسی اقتصادی نیز مشتی اقدامات «اجتماعی» سطحی درباره بیمه و مزد و آموزش و بهداشت نیست، بلکه قطع ریشه بردگی مزدوری انسان و برانداختن نظام طبقات متناقض است.

آبراهام لینکلن دموکراسی بورژوائی را حکومت مردم برای مردم و بدست مردم توصیف کرد، ولی خود در پایان زندگی متوجه شد که «حاکمیت ثروتمندان» (پلوتوکراسی) تمام این تعریف را تا حد صوری سخت محدود، تنزل می‌دهد. در دوران کنونی که میان ثروتمندان، انحصارهای چند ملیتی، کمپلکس‌های نظامی ـ صنعتی، کارتل‌های نفت و بانک‌های غول پیکر جداشده‌اند دموکراسی بورژوائی به نوعی الیگارشی و تسلط زمره محدود مبدل شده است. حتی برخی افراد هیئت حاکمه آمریکا گاه مجبور می‌شوند اعتراف کنند که تسلط پول جائی برای حقوق انسانی باقی نگذاشته و پول مدت‌هاست که به معیار کل همه ارزش‌های مادی و معنوی بدل شده است. دموکراسی بورژوائی همراه بردگی مزدوری، جائی برای آن باقی نمی‌گذارد که انسان مقام و برازندگی واقعی خود را به کف آورد.

در دموکراسی بورژوازی دو روند متضاد دیده می‌شود. از سوئی تسلط الیگارشی مالی ـ صنعتی این دموکراسی را هر چه پوک‌تر و صوری‌تر می‌کند، از سوئی: در کشورهائی که در آن اتحادیه‌های قوی زحمتکشان و احزاب کارگری توده‌ای وجود دارد، در اثر فشار این نیروها و دیگر سازمان‌های مترقی و دموکراتیک، دموکراسی بورژوائی مجبور است حقوقی را که بطور لفظی می‌شناسد، گاه گاه مراعات کند.

در ایالات متحده آمریکا ویژگی در آنست که هم از احزاب کارگری خلقی خبری نیست وهم اتحادیه‌های کارگری در اثر خیانت رهبرانش تحت کنترل الیگارشی است، لذا قدرت تصمیم‌گیری واقعی در دست آن توده‌های میلیونی نیست که هر چهار سال یکبار به این یا آن حزب مسلط رای می‌دهند. علاوه بر آنکه در خطوط عمده سیاست داخلی و خارجی از دیدگاه سرمایه‌داری مابین دو حزب تفاوتی نیست و مبارزه در مسائل فرعی و در دسته‌بندی‌های هیئت حاکمه و در رقابت

افراد منعکس است. ایالات متحده آمریکا به عبث می‌خواهد چهره «شیطان زرد» را با غازهٔ «حقوق بشر» بیاراید. این افسانه مگر آن‌که ابلهان را بدام بیاندازد.

بحران سرشتی دموکراسی بورژوائی نه فقط ناشی از آنست که مرکز تصمیم‌گیرنده غیر از دکوراسیون ظاهری (احزاب، مجلس‌ها، مطبوعات، انتخابات) چیز دیگری است و قدرت داخلی در دست شوالیه‌های اقتصاد متمرکز است، بلکه هم چنین در آنست که حقوق اصلی مانند حق رهائی از بردگی مزدوری، حق کار، حق صلح، حق استقلال ملی، حق تحصیل، حق درمان، حق استراحت، حق مسکن، حق تامین کودکی و مادر و پیری، حق پاکیزگی محیط زیست و غیره با خشونت پایمال می‌شود ولی «حقوق» ضد بشری مانند «حق ایجاد موسسات بهره‌کشی»، «حق ایجاد سازمان‌های سیاسی نژادگرا و فاشیست»، «حق پخش خرافه و فساد»، «حق گانگاستریسم» و امثال آن‌ها عملاً در جای نخست قرار می‌گیرد و برخی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی تا سطح لفاظی بی‌محتوا یا کم محتوا تنزل می‌یابد. امروز دیگر نمی‌توان با این مفاهیم فرتوت و دم بریده و پوک توده‌های مردم را فریفت.

دموکراسی بورژوائی با آن‌که درقیاس با دموکراسی‌های ماقبل، در قیاس با سلطنت مستبده و سیطره فئودال‌ها یک روند تاریخی بزرگ و مثبت است، با اینحال به بیان لنین در «چارچوب سرمایه‌داری همیشه محدود، دم بریده، تقلبی، سالوسانه، بهشتی برای اغنیا، دام فریبی برای بهره‌دهان و فقرا خواهد ماند و نمی‌تواند نماند.»

با این همه ما دموکراسی بورژوائی را با استبداد و فاشیسم یکسان نمی‌گیریم و می‌دانیم که یکسان گرفتن آن‌ها یک چپ‌روی نابخردانه است. برای حزب طبقه کارگر در شرایط استبداد سلطلنتی مانند کشور ما نبرد برای دموکراسی در کادر بورژوائی آن نیز اهمیت حیاتی داشت، زیرا شرط مقدم حرکت جامعه به پیش بود. البته کسانی سعی می‌کنند آن را، یعنی دموکراسی به معنای بورژوائی را، «غایت بالذاته» و بالاترین حد آرمان انسانی معرفی کنند. روشن است که باورمندان به سیستم بهره‌کشی سرمایه‌داری می‌توانند عرصه آرمان انسانی را تا این حد تنگ سازند ولی برای ما دموکراسی بورژوائی تنها محمل و پیش‌زمینهٔ تکامل آتی جامعه در راه نیل به یک مرحله عالی‌تر از دموکراسی مضمونی است. به همین جهت مبارزه در راه دموکراسی بورژوائی، در کشورهائی مانند کشور ما که در آن دیکتاتوری علنی حکمروا بود، به یک وظیفه مبرم بدل می‌شد و این نکته‌ایست که سالیان دراز است تکرار می‌کنیم. این نکته‌ایست که لنین بارها تاکید کرده است و نبرد در راه دموکراسی بمعنای بورژوائی این کلمه را از وظایف مهم جنبش کارگری شمرده است.

اما **دموکراسی سوسیالیستی** که شکل عالی دموکراسی و یک دموکراسی «مضمونی» است، درست بعلت بغرنج بودن نسج خود از جهت تکاملی، به روند طولانی تدارک و آزمایش و پژوهش و یافت و پخت در جریان عمل عظیم انقلابی ـ اجتماعی نیاز دارد. احکام عمومی این دموکراسی

روشن است. اسلوب آن‌که امور گوناگون را بر اساس شور جمعی و مسئولیت فردی، بر اساس مرکزیت دموکراتیک اداره کند نیز روشن است. ولی تاریخ مسلماً غناء عظیمی از اشکال بوجود خواهد آورد و این مطلبی است که کلاسیک‌های مارکسیستی آن را بارها تاکید کرده‌اند.

تجربه شوروی نشان داده است که شرکت دادن موثر میلیون‌ها زحمتکش در سرنوشت خود به انقلاب در صنعت و کشاورزی و فرهنگ و علم و هنر و آموزش و پرورش، به ایجاد زمینه‌های وسیع نیاز دارد ولی سرانجام این کار واقعا به نتایج شگرفی می‌رسد که بالاترین دموکراسی سرمایه‌داری در مقابل آن به چیزی حقیر و کم مایه بدل می‌شود.

## برخی دشواری‌های علمی در مورد مشخص ساختن
## مسیر فرایش و بالش انسان و فرهنگ آغازین انسانی

طی سده‌های نوزدهم و بیستم کار عظیمی دربارهٔ مشخص ساختن مسیر واقعی پیدایش انسان و سرآغاز فرهنگش و تکامل این دو روند انجام گرفته است. تلاش مشترک زیست‌شناسان، انسان‌شناسان (انتروپولوگ‌ها)، کهن‌شناسان (پالئونتولگ‌ها)، باستان‌شناسان (آرکئولوگ‌ها)، زمین‌شناسان، مورخان، فلاسفه، جامعه‌شناسان، روان‌شناسان، زبان‌شناسان، خط‌شناسان (گرافولوگ‌ها)، مورخان، نام‌شناسان، سکه‌شناسان و رسته‌های دیگر دانشمندان امروزی، تلاشی که ده‌ها و ده‌ها سال است ادامه دارد و در مراحلی بسیار بسیار دشوار و گره خورده بوده است، ما را امروزه به دانش وسیعی درباره منشاء پیدایش نوع کنونی انسان (هموساپینس) و تکاملش و مراحل مختلف پیدایش تمدن انسانی از نیروهای مولده، مناسبات تولیدی، نهادهای روبنائی (اعم از سیاسی یا فرهنگی) مجهز ساخته است. باید به همه این سپاه انبوه و زحمتکش و پر وسواس دانشمندان جهان که هزارها عقده را از کار گشودند سپاس فرستاد. به قول معروف «کثرالله امثالهم».

با همه عظمت و غناء بدون تردید کار انجام گرفته، با این حال، در اثر دشواری سرشتی مطلب، هنوز معین کردن **دقیق** مراحل **مشخص** تکامل نوعی انسان و تمدنش در مراحل آغازین به کاری عظیم نیاز دارد که شاید یک یا دو سده دیگر را در برگیرد. خوشبختانه در حال حاضر وسایل به کلی امروزین تحقیق و تجربه به وسایل کهن که بطور عمده تحقیق درمدارک، جستجو در لایه‌های زمین، جمع‌آوری سنگ‌ها و سفال‌ها و استخوان‌ها، رخنه در غارها، کندن مواضع آبادی‌های کهن، مقایسه و تدوین و جمع‌آوری و امثال آن بود، افزوده شده است. شمارگرهای الکترونیک، محاسبهٔ

رادیو اکتیویته (پرتوافشانی) اجسام، محاسبهٔ گرما افشانی اجسام، اجزاء تحقیقات در مقایسه تمام کره زمین و بررسی نتایج مقایسه‌ها همراه با بسط شیوه‌های مرسومی و سنتی و تکمیل آنها، اوج تازه‌ای در کار ایجاد کرده است که فوق‌العاده امید بخش است. به سرعت مصالح قابل وثوق جدیدی هم در زمینه تکامل انسان (انتروپوژنز) و هم در زمینه تکامل جامعه و تمدن (سوسیوژنز) گرد می‌آید و دائما ترازبندی‌های تازه‌ای صورت می‌گیرد.

مارکسیسم نخستین مکتب فلسفی بود که کوشید گذشته انسان را بر دو پایه تجربی تاریخی (امپریک) و استنتاجات منطقی روشن سازد. در این زمینه بویژه نوشته‌های انگلس مانند منشاء خانواده و دولت، نقش کار در پیدایش انسان که از تحقیقات تجربی زمان خود (مانند آثار داروین درباره تحول انواع و اثر مرگان درباره قبایل بدوی) فیض برده است، دارای اهمیت ویژه‌ای است. استنتاجات داهیانه انگلس در آثارش بعدها مورد تائید قرار گرفت. با این حال شخصیتی مانند انگلس اگر می‌توانست نبوغ علمی خود را صرف ترازبندی نتیجه‌گیری‌های امروزین علم بکند، حتما ما را با احکام و مقولات فراوان تازه‌ای مجهز می‌ساخت که در روزگار او و بر اساس پژوهش‌های آن دوران کشف آن‌ها شدنی نبود، امری که مفهوم است.

پس از انگلس مورخان مارکسیست برای تعیین مسیر مشخص انتروپوژنز و سوسیوژنز، نه تنها بر پایه کشفیات انگلس، بلکه همچنین بر پایه کشفیات پس از او، مطالب بسیار جالب اندکی ننوشته‌اند.

ولی نکته این جاست که در دو روند تکوین انسانی و تکوین اجتماعی، عوامل بسیار مختلفی دخالت دارند که درهم بافتگی این عوامل کار تشخیص مسیر را بسیار دشوار می‌کند. ما بی‌فایده نمی‌دانیم که در این بررسی برخی از این عوامل را یادآوری کنیم.

این عوامل عبارت است از:

۱. **عامل جغرافیائی و اقلیمی** ـ مسلماً عامل جغرافیائی در شکل‌گیری دو روند (یعنی تکوین انسانی و تکوین اجتماعی) تاثیر فراوان داشته است. نوع انسان به معنای بیولوژیک این واژه، موافق تحقیقات امروزی، یک میلیون سال پیش در جنوب آفریقا پدید شد. و سپس دست به هجرت ابدی خود زده و رد پای او ۷۰۰ هزار سال پیش در جاوه و ۴۰۰ هزار سال پیش در چین کشف می‌شود و حدس می‌زنند که در این ایام تعداد یک میلیون نفر انسان در جهان پراکنده بوده است. گویا منطق ضرورت آفرین شکار و میوه‌چینی انسان را به این هجرت دور و دراز وادار ساخته است.

در صد هزار سال پیش آخرین یخبندان رخ می‌دهد و از جمله اروپا را قشری به ضخامت دو هزار متر یخ فرا می‌گیرد و چمن‌زارها به توندراها (صحاری فسرده) بدل می‌شود و در این دوران است که انسان امروزی (نوع کنونی بشر) در حدود چهل هزار سال پیش پدید می‌آید. ظاهرا دست داشتن انسان به آتش و افزارهای سنگی و چوبی و استخوانی به او کمک کرده است تا در شرایط

دشوار طبیعی دوام آورد و مانند بسیاری دیگر از انواع حیوانات و نباتات هم عصر خود نابود نشود. از ۱۳ هزار سال پیش روند گرم شدن مجدد زمین آغاز می‌گردد و این امر به یک اوج تازه فرهنگ انسانی میدان می‌دهد. احتمال دارد که زمستان ملکوس در اساطیر زرتشتی و طوفان نوح در اساطیر تورات ارتباطی با این پدیدهٔ طبیعی داشته باشد(؟!).

ظاهرا در نواحی شمالی دارای چراگاه‌ها (مانند ستپ‌های جنوب روسیه و آسیای مرکزی) تمدن کوچنده شبانی پدید می‌شود و در نواحی گرم اطراف رودهای بزرگ (مانند سند و گنگ و هوانگ‌هو و فرات و دجله و نیل) تمدن زراعتی ساکن جان می‌گیرد. همه این نکات نشان می‌دهد که شرایط اقلیمی (سرما و گرما) و جغرافیائی (چمن و رود) هم در تکامل انسان و هم در تکامل فرهنگش چه اندازه موثر بوده است. تمدن شبانی ستپ‌ها پویا و هجرت پسند بود و این امر به تصادم‌های عظیم تاریخ (هجرت آریاها، ژرمن‌ها، هون‌ها، نرمان‌ها، مغول‌ها و غیره) می‌انجامد و سرانجام منجر به درآمیزی تمدن‌های دوگانه و دوگونه می‌شود و گویا هجرت‌های اقوام تا پیدایش جامعه واحد و همگون انسانی برای تاریخ حادثه‌ساز خواهند بود.

۲. **عامل تکامل فیزیولوژیک انسان** ـ در این زمینه کشفیات دهه‌های اخیر موفق شده است تصور نسبتاً مشخصی دربارهٔ تبدیل پریمات‌ها ـ نخستی‌ها (مانند بوزینه‌های درازبینی موسوم به له‌مور) به انسان‌وارها که «پیته کوس» نام دارند (مانند انسان مصری یا اژیپتوپیته‌کوس، پره کنسول یا دریوپیته‌کوس، راماپیته‌کوس، استرالوپیته‌کوس) و انواع انسانی (مانند هموارکتوس که در ۴۰۰ هزار سال پیش می‌زیست و گویا کاشف ایجاد آتش است، انسان نه‌آندرتال و انسان کنونی) ایجاد کند و تکامل انگشت‌ها و به ویژه شصت و دندان‌ها (و تعدادش) و پا و مغز (و حجمش) و چشم (فراخی یا محل قرار گرفتنش) و گردن (افراختگی یا آویختگی‌اش) و نوع خوراک از قبیل گیاه‌خوار یا گوشت‌خوار یا همه‌خواره (Omnivore) بودن انسان را روشن سازد.

نمی‌شود گفت روند تکوین انسانی بدین ترتیب در همه اجزاءاش روشن شده است. انسان به نظر می‌رسد گاه آثاری برجای نگذاشته و این تاریخ دراز میلیون ساله را چگونه می‌توان حتی در مقیاس سده‌ها و هزاره‌ها معین کرد؟! زیرا انسان‌وارها و انسان‌های اولیه چنان تاریخ یکنواختی داشته‌اند که گاه حتی گوئی تاریخی نداشته‌اند (چنان‌که مورچه‌ای یا سنگ پشتی فاقد چنین تاریخ است). با این حال امید است که دانش بتواند لکه‌های عظیم سفید چندین صد هزار ساله تکوین انسانی را بتدریج و تا حدی که ممکن است پر کند و در این چهارچوب‌های زمانی بسیار بسیار طولانی، ادوار و مرزهای تازه به تازه‌ای وارد سازد.

۳. **عامل دیگر عامل دوره بندی تاریخی است** ـ دوره‌بندی‌های موجود و معمول در کتب عبارت است از دوره‌بندی بر اساس افزار ونوع مصالحی که افزار با آن ساخته شده است. از پارینه‌سنگی و میان‌سنگی و نوسنگی صحبت می‌شود و هر یک از این سه دوره به ادوار سه گانهٔ (علیا و وسطی و

سفلی) تقسیم می‌گردد. سپس به عصر مس و مفرغ و آهن می‌رسیم. لذا مصالحی مانند سنگ‌های نتراشیده و تراشیده، یا صیقل خورده و فلزات (مس، آلیاژ مس، آهن و آلیاژ آهن یعنی فولاد) در پایه این تقسیم‌بندی است. ولی امروز بیش از همیشه روشن است که چوب و استخوان و الیاف گیاهی و گل از مدت‌ها پیش مورد استفاده انسان قرار گرفته است. تاریخ تکامل مصالح افزارسازی (نه خود افزارها) هنوز به دقت زیادتری نیاز دارد. تنظیم تاریخ تکامل افزار به شکل امپیریک و ترازبندی علمی آن کار دشواری است.

مورخان بسیاری می‌کوشند به کمک قدرت تخیل مخترع خود منطق پیدایش مصالح و افزار را به شکلی که گویا برای سراسر انسانیت حتی در جزئیات یکنواخت بوده است، پیدا کنند. و حال آن‌که این الگوسازی‌های کمابیش تجریدی (که گاه بسیار مبتکرانه و شیرین و قصه‌پردازانه و خوش پیوند است) نمی‌تواند عطش واقعی علمی را فرو بنشاند. اگر در زمینه تکوین نوع انسان، به علت دور و دراز بودن زمان که سر به صدها هزار سال می‌زند، یافتن مسیر مشخص دشوار است، در زمینه تکوین مصالح و افزارها، امید یافت‌های زیادتری وجود دارد، زیرا به هر جهت ما به ویژه از دوران‌های میان‌سنگی و نوسنگی زماناً چندان دور نیستیم.

**۴. عامل دیگر عامل تکامل اتنیک[۳۲] انسان است** ـ می‌گویند انسان‌ها ابتدا به شکل گروه‌ها و رمه‌ها می‌زیسته‌اند، دیرتر خانواده بزرگ (یا کلان) و سپس طایفه یا ژانس[۳۳] و سپس قبیله و اتحاد قبایل و بعدها قوم و ملت بوجود آمده است. تکامل از گله به خانواده بزرگ تکامل بغرنجی است و اشکال فوق‌العاده متنوع ازدواج، مثلاً مانند برونگانی (اندوگامی)، برونگامی (اگزوگامی)، مادرتباری (ماتری مونیال) و پدرتباری (پاتری مونیال) و غیره و غیره را ایجاد کرده است. دردوران طولانی که رشد نیروهای مولده به طور ذله کننده‌ای کند بوده، گویا این تحول در مناسبات خونی و ازدواجی نقش مهمی در چهره‌سازی اجتماعی داشته است. به هر صورت ابدا روشن نیست که آنچه مثلاً در قبایل استرالیا یا آفریقائی معاصرمی گذرد یا می‌گذشته، عین همان پدیده‌هائی است که در متن تاریخ باستانی بشر گذشته است، تازه تاریخ کجا؟ روشن است که در این زمینه بررسی‌های ژرف زبان‌شناسی، شناخت اساطیر کهن و مقایسه آنها، بررسی‌های جامعه‌شناسی ابتدائی و غیره و رفتن به اعماق افسانه‌ها، متل‌ها، آداب و رسوم و امثال آن می‌تواند به ما یاری رساند تا به نتایج قابل و ثوقی برسیم و طراحی‌های عام را جانشین پژوهش‌های خاص نگردانیم و نخواهیم تنها به ضرب منطق از کلاف روابط خوبی ـ اجتماعی سر درآوریم.

**۵. عامل دیگر بررسی نوع کار و تقسیم کار در همبودهای انسانی است** ـ کار چه تکاملی را طی کرده و نقش آن (چنان‌که انگلس به درستی تصریح کرده) در شکل‌گیری فیزیولوژیک انسان کنونی، چگونه بوده است؟ اشکال مختلف کار (از گردآوری ساده خوراک و میوه‌چینی و شکار و صیادی تا دام‌پروری و کشاورزی و صنعتگری و مبادله بازرگانی و کهانت و سرداری و جنگاوری

و غیره) چگونه پدید شده و پیوند درونی آن‌ها در نقاط مختلف کره ما چست؟ چگونه و کی انسان به رام‌کردن حیوان (سگ، بز، گوسفند، گاو، اسب و غیره) و استفاده از گیاهان (گندم، جو، حبوبات، درختان میوه، گیاهان صنعتی و غیره) پرداخته است؟ اختراع این همه افزارهای شگفت‌انگیز (مانند بیل، خیش، تیر و کمان، چرخ، ظرف، خط، گنبد و ستون و طاق، شمشیر، دم آهنگری، دستگاه بافندگی، ترازو، پرگار، خانه، پوشاک‌ها و غیره) که هزاران سا ل بافت اصلی زندگی بشری و شیوه زیستش را ایجاد می‌کرده‌اند، چگونه انجام گرفته یا چگونه دست به دست و اخذ و اقتباس شده، یا به چه نحو از طبیعت تقلید گردیده است؟

روشن است که در حدود ده هزار سال پیش یک تحول عظیم فنی انجام گرفته که به پیدایش نخستین تمدن‌های بزرگ در مصر و بین‌النهرین و ایران منجر شده است و ما هنوز هم از آن سرچشمه‌ها سیراب می‌شویم[۳۴]. البته دوران ما دورانی است که تاریخ از هر باره ورق می‌خورد و سیمائی به کلی تازه کسب می‌کند.

۶. **عامل دیگر عامل تکامل نهادها و سازمان‌های اجتماعی است** ـ پیدایش تولید اضافی، امکان ذخیره اضافه محصول به پیدایش مالکیت و در نتیجه برده‌داری از راه وام و از راه اسارت جنگی و ظهور طبقات غنی و فقیر، شهرها، کشورها و دولت‌ها منجر شد و تقسیم سنی و جنسی جامعه را به تقسیم اجتماعی آن مبدل ساخت. دربارهٔ این روند که طی هزاره‌های اخیر رخ داده و در اطراف آن کوهی سند و مدرک وجود دارد می‌توان به شکل مشخص نظر داد.

این محورهای سنجش یا «پارامتر»های شش گانه در مسیر تکاملی انسان و فرهنگش دخالت داشته و هر یک باید مصالح «امپریک» خود را غنی‌تر و باز هم غنی‌تر سازد تا بتواند توضیحات مستندی به دست دهد.

در این‌جا هیچ نتیجه‌گیری اسلوبی خاصی نمی‌توان کرد. باید گذاشت علومی که در آغاز این بررسی نام بردیم کار خود را بکنند، مصالح فاکتوگرافیک را انبار سازند، دسته‌بندی کنند. باید به توضیحات نارس تن در داد. رشد دانش‌ها جز از این راه‌ها ممکن نیست. حتی نمی‌توان جلوی ترازبندی‌های انتزاعی شتاب‌زده را گرفت. البته انسان همیشه خود را به این ترازبندی‌ها نیازمند می‌بیند. ولی پیش تاریخ و تاریخ آغازین انسان به معنای جدی کلمه زمانی نوشته خواهد شد که کار تدارکی کنونی به حد ضرور برسد. حتی این توصیه اسلوبی را که ما «تکوین انسان» را از «تکوین اجتماعی ـ فرهنگی» جدا کنیم نمی‌توان کرد. زیرا این دو تکوین با همگامی و پابه‌پائی و درهم بافتگی عجیبی آغاز می‌شوند و کار و افزار و سخن در شکل‌گیری دست و مغز و برعکس موثرند.

تنها توصیه‌ای که آن‌را یک بار دیگر نیز مطرح ساخته‌ایم در مورد تاریخ اشیاء و افزار، مشاغل و پیشه‌ها است که در زبان‌های مهم جهان برخی نمونه‌های اولیه آن نوشته شده و گویا برای تدارک

اثر جامعی در این مورد به ایجاد یک جمع بین‌المللی کارشناسان نیاز است تا نه فقط توصیفات پراکنده‌ای داده شود بلکه نخ‌های هدایت کننده و منطق درونی تاریخ افزارها و پیشه‌ها، نه در شکل بسیار کلی، بلکه در اشکال مشخص‌تر آن کشف گردد.

بشر مایل است دیوار نادانی نسبت به گذشته و آینده خود را هر چه عقب‌تر ببرد و بداند که راه پیموده‌اش چه بوده و راه پیمودنی‌اش چیست.

## انسان نو و جامعهٔ نو

یکی از پژوهندگان معاصر در رشتهٔ «شیوه زندگی و رفتار جانوران» یا اتولوژی (رفتارشناسی) به نام لورنتس (Lorenz) که از دانشمندان معتبر جهان سرمایه‌داری در این گستره از دانش بشمار می‌رود، می‌گوید: «بیهوده در جستجوی «حلقهٔ گمشده» بین جانور و انسان نباشیم، آن «حلقهٔ گمشده» خود ماهستیم». عینا مانند مضمون این شعر شاعر ایرانی که گفت:

آدمیزاد ـ طرفه معجونی است!

از **فرشته** سرشته و ز **حیوان**.

روشن است که هیچ عاقلی وجود جنبه‌های «جانورانه» را در آدمیزاد منکر نشده است. ارسطو انسان را «حیوان ناطق» یا جانور سخنگو می‌خواند. برخی مانند هابس، فیلسوف انگلیسی حتی جنبه جانورانه را در انسان فزونتر از جنبه انسانی یافتند و گفتند: (Homo, homini lupus) یعنی «انسان گرگ انسان است». رفتار شناسان (اتولوگ‌ها) معاصر از این هم پیشتر رفتند و گفتند: درست است که گرگ از آن جانوران کمیابی است که با نوع خود جنگ می‌کند، ولی همینکه حریف مغلوب سر خود را به علامت تسلیم فرود می‌آورد 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 واداشت و اسیر کرد، در صدد کین توزی و انتقام ستانی است و حتی برای این کین‌توزی تشریفات مفصلی بنام قانون و قاضی و دادگاه و زندان و اعدام به راه می‌اندازد و پیشرفت‌های مدنی او تنها به آن‌جا انجامیده است که ساطور سیاف و میر غضب دوران کهن به صندلی الکتریکی و گاز بدل شده است! لذا انسان برای انسان گرگ نیست بدتر از گرگ است.

در واقع نیز نمی‌توان وجوه شباهت فراوان انسان اجتماعی شده و جانوران را ندید و از جنبه‌های جانورخویانه در روحیات و عواطف انسان (Bete humaine) سخن گفت. غریزه حفظ نفس بصورت طعمه‌جوئی و ترس از خطر، غریزه حفظ نسل بصورت جفت‌طلبی با تمام شرار و هوس و ولعش، در آدمی بروز می‌کند و به همین جهت شیللر می‌گفت: «عشق و گرسنگی جهان را اداره می‌کند». هیجان غرایز، آدمیان حتی قوی و خوددار و متمدن را گاه به زنجیرگسلی و تجاوزگری وامیدارد،

خشم و شهوت مرد را احوال کند
ز استقامت روح را مبدل کند
جانب مردی دوانم کو به کو
وقت خشم و وقت شهوت، مرد کو؟

تمام این سخنان فلسفه‌بافانه، بحث بی‌آزاری بود، اگر از آن اندیشه ارتجاعی عصر ما سوءاستفاده مهمی نمی‌کرد و آن اینکه: از آن‌جا که غرایز بیولوژیک در آدمی نیرومند است، پس تلاش جامعه‌گرایان کمونیست برای ایجاد یک انسان **اجتماعی شده** (سوسیال)، عملی است ضدطبیعی و لذا بی‌سرانجام، زیرا بر خودخواهی و حرص و شهوت و خشم و حسد و ستیزه‌گری انسان‌ها غلبه نتوان کرد و آن‌ها بر اساس این صفات خود نهادها و آئین‌های متناسبی در تاریخ 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، سیطره‌جوئی قومی و زمره‌ای و فردی، تنوع‌طلبی در عشق، تمایل به نقض موازین به سود خود، ترس از مرگ و همهٔ پی‌آمدهای آن و غیره همیشه بوده و خواهد بود. خواه در بابل یا مصرقدیم باشد، یا در اروپای قرون وسطائی، یا آمریکای سرمایه‌داری یا در کشورهای سوسیالیستی، جریان همین اینست و این‌که مارکسیست‌ها بروز این روحیات را در جوامع خود «بقایا و بازمانده‌های گذشته» می‌نامند به خطا می‌روند.

جان فیتز جرالد کندی، رئیس جمهور اسبق آمریکا به این اندیشه «ضد طبیعت» بودن فلسفه جامعه‌گرایان معاصر سخت خود را دلبسته نشان می‌داد و معتقد بود که تلاش کمونیست‌ها برای ایجاد جهانی مبتنی بر جمع‌گرائی (کلتیویسم) و جهان‌گرائی (انترناسیونالیسم)، بعلت سرشت فردگرا (اندیویدوالیست) و ملت‌گرا (یا ناسیونالیست)ی انسان، تلاشی عبث و بی‌سرانجام است و سرانجام طبیعت ثابت انسانی بر تقلاهای «ضد طبیعی» کمونیست‌ها غلبه خواهد کرد و همه چیز به همانجائی که بود برخواهد گشت. این وعده‌ایست که امپریالیسم به خود می‌دهد.

در واقع در اینجا مسئله مهمی مطرح است. این حقیقت است که آدمی یک موجود بکلی نو و مطلقاً 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 به تعصب قومی، منافع طبقاتی، تعصبات مذهبی» و غیره و غیره بوجود آورده و طی چند ده هزار سال تاریخ نوشته شده، بین رامسس‌ها، آشوربانی‌پال‌ها، خشایارشاه‌ها، اسکندرها، آتیلاها، ژانسریک‌ها، چنگیزها، تیمورها، نادرشاه‌ها، ناپلئون‌ها، هیتلرها یا میان دوران‌ها و تمد نها در خاور و باختر، جنوب و شمال می‌توان وجوه شباهت بسیار یافت. ولی از آنچه که گفتیم از همان آغاز دو نتیجه حاصل می‌شود:

الف) نهادهای نامبرده **تنها** نتیجه مختصات نازل رشد موجود بشر بعنوان «انسان اجتماعی شده» نیست، بلکه، هم در درجه اول نتیجه شرایط اقتصادی ـ اجتماعی خاصی است که ما آن را دوران «کمبود» نعمات مادی و آفریده‌های معنوی برای تامین نیاز کلیه افراد جامعه (یا سطح بسیار نازل رشد نیروهای مولده و معرفت طبیعی و اجتماعی) می‌دانیم و این امر خود منجر به پیدایش جوامع طبقاتی شد.

ب) شباهت بین ادوار تاریخی و رجال تاریخی شباهتی است سطحی. درست است که همه جا یک نوع واحد که علماً Homo Sapiens یا «انسان» نام دارد بازیگر صحنه است، ولی اگر در کیفیت این عمل باریک شویم وجوه **تفاوت فراوانی** میبینیم که اتفاقا اصل آن **شباهت‌ها** نیست، بلکه این **تفاوت‌ها** است. درست است که هم رامسس سوم، هم ناپلئون اول و هم محمد رضا پهلوی «زور می‌گفتند» یا «به زر علاقه داشتند» یا «زنان را وسیله اطفاء شهوت یا اجراء سیاست خود می‌ساختند»، ولی یکی فرعون جامعه باستانی بردگی و نماینده قشر فوقانی برده‌داران و زمین‌داران بزرگ و کاهنان بود و دیگری امپراطور جامعه نوین سرمایه‌داری و نماینده بورژوازی نوخاسته پس از انقلاب و سومی شاه مستبد دست نشانده امپریالیسم در یک جامعه کم رشد «جهان سوم». وظایف اجتماعی، وسایل کار، سمت تاریخی، عواقب عمل، همه و همه بشدت با هم متفاوت است. اگر ما بخواهیم شباهت بین غرایز را شرط قرار دهیم در آن صورت بین کرم و ماهی و پرنده و پستاندار نیز که همه در این غرایز شریکند فرقی نیست. حتی در جهان گیاهان نیز «عشق و گرسنگی» اداره کننده جهان آنهاست. این کلی‌بافی ابداً چیزی را حل نمی‌کند. **مشخص** (کنکرت) اساس است نه **مجرد** (ابستراکت).

ولی مطلب بر سر آنست که آیا رویای جامعه‌گرایان، تلاش کمونیست‌ها برای اجتماعی کردن کامل انسان یعنی پرورش انسانی که **نوعی** بیاندیشد و نه **فردی**، به اصطلاح علمی موجود Sui Generis باشد امری شدنی است؟ آیا تجارب عملی از دوران انقلاب اکتبر مشوق نیل به مقصود

است یا برعکس یأس‌انگیز؟

در این‌جا یک وضع متناقض (آنتی‌نومیک) مطرح است: بنظر می‌رسد که جامعه نو را نمی‌توان ساخت تا همه انسان‌ها پاک، فدارکار، اصولی، با انضباط، امین، عاقل، مدبر، متواضع و غیره نباشند. ولی آخر این نوع انسان‌ها را برای برپاداشتن جامعه نو از کجا بیاورند؟ جوامع طبقاتی که ده‌ها هزار سال است در تاریخ دوام آورده برای ما به قول لورنتس مشتی «حلقه گمشده» تدارک دیده است! لنین بارها به صراحت گفته است که طبقات ممتاز توده‌های زحمتکش را در اثر گرفتار ساختنشان به فقر و جهل و بیماری تا سر حد بهیمیت تنزل می‌دهند. به همین جهت مارکس با بصیرت ویژهٔ خود می‌گفت که انسان در **جریان تحول انقلابی** بتدریج خود جامه‌های چرکین گذشته خود را بدور می‌افکند. یا به بیان دیگر پیدایش **جامعهٔ نو** و **انسان نو** همروند است. پایه پیدایش جامعه نو، ایجاد موازین و نهادهای اقتصادی ـ اجتماعی است. پایهٔ پیدایش انسان نو، ایجاد موازین و نهادهای فرهنگی ـ تربیتی نوین است. عمل مقدم عبارتست از اجراء انقلاب برای ایجاد محمل‌های عینی اجتماعی ـ اقتصادی و سیاسی رشد انسان و سپس گام به گام و گاه بسیار خسته کننده (پرتقلا و کم ثمر) به پیش! تجربه نشان داده است که چنین حرکت به پیشی وجود دارد و در این زمینه معجزه خاصی نمی‌توان کرد.

مارکس عمل متعاکس و درهم تاثیری «نوسازی جامعه» از سوئی و «نوسازی روحی انسان» از سوی دیگر را کاملاً متوجه بود و تصریح می‌کند که «هرگاه **کار** تنها تلاش معاش نباشد، بلکه خود به نخستین نیاز زندگی بدل گردد، زمانی که همروند با رشد همه جانبه فرد نیروهای مولده رشد یابند و همه منابع ثروت جامعه با سیلان کامل به جریان درآیند» فاز عالی جامعه سوسیالستی یعنی کمونیسم فرا رسیده است. این عبارت «همروند با رشد همه جانبه فرد، نیروهای مولده رشد می‌یابند»، این درهم تاثیری نظام اقتصادی و ساخت روحی انسانی، یا به بیان دیگر عامل سوسیولوژیک و عامل آنتروپولژیک را نشان می‌دهد.

مارکس در عین حال وسیله این دگرگونی روح انسان را نیز تصریح می‌کند. وی می‌گوید که خود «پراتیک انقلابی» (خواه در جریان ایجاد تحول بنیادی در جامعه کهن و خواه در جریان ساختن جامعه نو) بزرگترین اهرم این دگرگونی است. طبیعی است که این پراتیک انقلابی منجر به پیدایش آنچنان زمینهٔ اقتصادی ـ اجتماعی ـ فرهنگی نوینی می‌شود که بنوبه خود دگرسانی روانی انسانی را تسریع می‌کند. یعنی ما با فرمول:

پراتیک انقلابی ← نظام نوین اجتماعی ← مختصات نوین روحی

روبرو هستیم و در درون این فرمول دائماً عمل متعاکس اجزاء آن را باید از خاطر نزدود.

ولی نکته مهمی که در این‌جا باید هرگز از نظر دور نساخت، آنست که روند ایجاد جامعه نو و 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 اجرای وعده‌های خود برنمی‌آیند». برای یک لحظه تصور کنید که قدرت مادی و معنوی از دست امپریالیسم خارج شود، در آن صورت هر دو روند ایجاد **جامعه نو** و **انسان نو** واقعا چه سرعت سرگیجه‌آوری 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 مایه **رسوائی** بود و **حمایت‌گری** هم در وجود ده‌ها سازمان سالوس سرمایه‌داری نداشت، خود بخود این روش‌ها «دِمُده» می‌شود. امروز، دروغ می‌گویند، زیرا با دروغ به همه چیز می‌رسند و آن‌که دروغ نگفت حتی از آن حیثیتی که قاعدتاً شخص راستگو باید از آن برخوردار شود، محروم است و، و عجبا، آن حیثیت را در نزد زمرهٔ دروغگو می‌یابد!! با مشاهده این منظره زشت، هر خودخواهی نزد خود می‌اندیشد: پس جامعهٔ ضداخلاقی (آمورال) است. پس مراعات فضیلت اخلاقی و حقیقت منطقی **نکبت** می‌آورد. پس زنده باد رذالت و دروغ! در این شرایط تنها کسانی در خطیره وجدان و بشردوستی و حقیقت پرستی و اصولیت پیگیر باقی می‌مانند که به دلایل مشخص اجتماعی یا فردی نمی‌تواند به این انبوه شوم بپیوندند و گاه به نکبت انفراد روحی نیز به همین سبب دچار می‌گردند.

مارکس در سرمایه شرح دقیق و جذابی از نیروی معجزگر پول در سرمایه‌داری می‌دهد که حتی نیروی دافعهٔ زشتی را به نیروی جاذبه بدل می‌کند. شاعر بزرگ خاقانی با رنج درون به این نتیجه می‌رسد که تنها رذالت و فحاشی و وقاحت می‌تواند شخص را به نان برساند و شاعر بزرگ دیگر نظامی به این نتیجه می‌رسد که تنها با خستن و دریدن دیگران می‌توان هم‌آغوش گل شد. اولی می‌گوید:

تا تنور آتشین دهان نشود
نانش البته در دهان ننهند

و دومی می‌سراید:

میباش چو خار حربه بر دوش
تا خرمن گل کشی در آغوش

سرمایه‌داری معاصراتفاقا از همین مختصات جانورخوئی و «حلقه گمشده» بودن انسان از جمله برای برانگیختن شورهای ضد اجتماعی و ایجاد ضد انقلاب در کشورهای سوسیالیستی و مترقی و تفرقه آن‌ها بر اساس تمایلات ملت گرایانه 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 جامعه نو و انسان نو هنوز نخستین گام‌ها را برمی‌دارند، باید حساسیت این دوران مهم انتقال و عدم تعادل درونی آن را، ولو که موقت هم باشد، خوب ادراک کنند و دچار این توهم

نباشند که حقیقت علمی نظریات آن‌ها و عدالت تاریخی رفتار آن‌ها بخودی خود و همیشه برای ایجاد این تعادل کافی است. در این‌جا مطلب باریکتر از آنست که چنین ناشیانه تلقی شود. جریان برخی ضدانقلابی‌ها در تاریخ معاصر نشان میدهد که چگونه دروغ و فریب می‌تواند به اتکای نیروی عادت مایه 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 ـ تربیتی سوسیالیسم طی دوران پس از انقلاب اکتبر و مشکلات روزافزون نظام کهن که مبنی بر بهره‌کشی فرد از فرد و ملت از ملت است چندانست که می‌توان بدترین ادوار این نوع خطرها را در پشت سر انگاشت. بشرط آن‌که سیاست آتی دقت، احتیاط، پیش‌بینی، بررسی جامع، نرمش، زیرکی و ابتکار را همراه داشته و از غرورها و تعبیرات ناشیانه نسج تاریخ عاری باشد.

برای انقلاب ایران عامل انسانی بنوبه خود می‌تواند خطرات بزرگی ایجاد کند. ایده‌ئولوژی مترقی اسلامی بر آنست که «ایمان مذهبی» خلاء اخلاقی ناشی از سرمایه‌داری را بسرعت پر می‌کند و نخواهد گذاشت تعادل بزیان انقلاب برهم خورد. در این‌که ایمان (و از آن جمله ایمان مذهبی) و شور و شوق انقلابی نقش مهمی در تاریخ انقلابات دارد، کمترین تردیدی نیست، ولی ما برآنیم که خود این عامل (ایمان و شور و شوق) در دوران انقلاب و پس از پیروزی آن دچار تحول می‌شود و انقلاب تنها زمانی می‌تواند آن را حفظ کند و دست نخورده نگاه دارَد که تحقق هدف‌ها و خواست‌ها و آرمان‌های شورانگیز را نشان دهد و از گسترش سایه «یاس» و «شک» جلوگیری کند.

## ارث یا تربیت؟
## کدام عامل در شکل‌گیری نفسانیات انسان قاطع است؟

دنیا در شمارهٔ ۵، مرداد ۱۳۵۷ خود مقاله‌ای (نوشتهٔ نگارندهٔ این سطور) تحت عنوان فطری و کسبی در انسان نشر داد. مقالهٔ نامبرده به طور عمده مبتنی بر بحثی است که در مارس ۱۹۷۸ در سمپوزیوم شهر «لیب لیتس» (چک‌اسلواکی) به مناسبت هشتادمین سالگرد انتشار اثر مشهورفلسفی لنین یعنی ماده‌گرائی و آزمون سنجی از طرف مجلهٔ صلح و سوسیالیسم ترتیب داده شده و آکادمیسین بلیایف مدیر پژوهشگاه بافت‌شناسی ژنتیک اتحاد شوروی دربارهٔ آن در شمارهٔ ژوئیه ۱۹۷۸ این مجله گزارش داده است.

بلیایف از جمله در گزارش خود از سمپوزیوم یاد شده، می‌نویسد که بر اثر جبر وراثتی «همه 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 و زمینه‌های **استعداد تفکر** آدمیان، تابع جبر قوانین ژنتیک است و نیز مختصات جسمی که به نوبهٔ خود در شکل‌گیری فردیت و شخصیت انسان‌ها تاثیر اساسی دارد، تابع این جبر است.»

نگارنده که این نتیجه‌گیری را با نظر مساعد نقل کرده به نظرش می‌رسیده که این نتیجه‌گیری ذکر شده مورد قبول زیست‌شناسان و دانشمندان ژنتیک (وراثت‌شناسی یا دانش تکوین) در اتحاد شوروی و دیگر کشورهای سوسیالیستی است و یک نتیجه‌گیری مسلم و مقبول علمی است.

ولی اخیرا مقالهٔ مفصلی در مجلهٔ کمونیست (ارگان تئوریک و سیاسی حزب کمونیست اتحاد شوروی) به قلم آکادمیسین ن. دوبی‌نین (Dubinine) مدیر پژوهشگاه ژنتیک اتحاد شوروی تحت عنوان وراثت زیستی و اجتماعی نشر یافته که نشانگر وجود یک بحث وسیع علمی و اختلاف نظر

جدی در این زمینه در میان دانشمندان این کشور است.

انتشار مقالهٔ مورد بحث دوبی‌نین که از مشهورترین دانشمندان ژنتیک در اتحاد شوروی است در مجلهٔ رسمی حزب، بدون آن‌که علامت صدور یک «فرمان» علمی (مانند دوران کیش شخصیت استالین) باشد، نشانهٔ آنست که موضع‌گیری علمی این دانشمند در جهان علم از تائید بیشتری برخوردار است.

آزادی آکادمیک در تحقیقات علمی، اجتماعی، هنری و فنی در کشورهای سوسیالیستی بویژه در اتحاد شوروی اکنون در سطحی است که هیچ مقامی خود را «داور کل» برای فیصلهٔ نهائی مسائل پیچیدهٔ علم اعلام نمی‌دارد و بحث در شرایط کنونی دمکراسی سوسیالیستی، با شیوه‌های **اداری** حل نمی‌شود، بلکه حل آن منحصراً با شیوه‌های علمی است یعنی بر پایهٔ آزمون و استدلال، بر پایهٔ برابری حقوق انسانی در روند بحث و مناظرهٔ علمی.

آکادمیسین دوبی‌نین در مقالهٔ مورد بحث یادآور می‌شود که آنچه برای شناخت انسان عمده و ماهوی است و مقامش را در روی زمین و در سیلاب عظیم تکوین جهان (کوسموژنز) معین می‌کند، آنست که وی در روند فعالیت در درون **جامعه**، در روند **کار**، **ماهیت ویژهٔ اجتماعی** خود را کسب می‌کند و لذا انسان به بیان مارکس «مجموعهٔ کلیهٔ مناسبات اجتماعی است» (کلیات به روسی، ج ۳۰، ص ۳) و لذا این دعوی داروینیسم اجتماعی و تئوری‌های نژادی و بهبودگران نسل انسانی (ئوژنیک) درست نیست که گویا انسان جانور ویژه‌ای است که رفتارش و زندگانی روحانی‌اش به وسیلهٔ «ژن»ها دیکته می‌شود.

این جریان‌ها مدعی وجود قانون عامی هستند که بر طبق آن، چه در جانوران و چه در انسان‌ها صفت یا خصیصه‌ای وجود ندارد که در بالش و گسترش خود به دو عامل یعنی عامل تاثیر مختوم «ژن‌ها» و عامل «شرایط محیط» تابع نشده باشد. به بیان دیگر در شکل‌گیری حیوان و انسان دو عامل موثر است: ارث و محیط. از آن‌جا در خود انسان دو ماهیت پدید می‌آید: ماهیت **زیستی** (بیولوژیک) که ناشی از تاثیرات وراثتی است، و ماهیت **اجتماعی** که ناشی از تاثیر محیط است. زیست‌شناسان اجتماعی (سوسیوبیولوگ‌ها) در این میان حتی به **تقدم** عامل زیستی بر عامل اجتماعی معتقدند. موافق این نظر حکم مارکسیستی دائر به آن که «ماهیت انسان مجموعه‌ایست از کلیهٔ مناسبات اجتماعی» رد می‌شود.

در حقیقت، به سخن دوبی بین، ماقبل تاریخ انسان (و نیز جهان جانوران) حاکی از وجود کلاف پیچیده‌ای از واکنش‌های بلاشرط، یا غرایزی است که در روند دیرندهٔ تحول انواع (اولوسیون) تبلور یافته و پدید شده است. به عنوان مثال در مورد انسان می‌توانیم از واکنش عصبی وی در مقابل درد، یا مکیدن پستان مادر از سوی نوزاد سخن گوئیم. در ساخت زیستی جانوران و انسان‌ها، برخی مختصات چنان با استواری برنامه‌بندی شده که علیرغم هرگونه دگرگونی در محیط، آن

مختصات در چارچوب نشو و نمای عادی آن جانور یا آن انسان، با سر سختی حفظ می‌شود. مثلاً ژن‌هائی که رمز (کد) پادگن‌های خون را می‌سازند چنانند که هیچ تحولی در شرایط، در محیط، قادر نیست تعلق انسان معین را به گروه خونی معین عوض کند. یا مثلاً تنوع عجیب آلبومین‌ها که تفاوت بین آن‌ها دارای منشاء جهشی (موتاسیونی) است، عملاً بلاتغییر هستند و طی سراسر زندگی آدمی باقی می‌مانند.

جانوران و از آن جمله نخستینه‌ها (پریمات‌ها) از طبیعت جدا نیستند و از جهت رفتار و فعالیت خود، در درون طبیعت و جزء طبیعت هستند ولی نوزاد انسانی اگر در روند فعالیت اجتماعی شرکت نورزد، فاقد شعور و خودآگاهی می‌ماند، زیرا قادر نیست بدون یاری زبان و اندیشیدن، شناخت خود را دربارهٔ طبیعت، جامعه و خود از حدود بسیار نازلی فراتر ببرد. در تاریخ، نمونه‌هائی از چنین نوزادان انسانی که از دامن مادر جامعه محروم ماندند و هرگز به رتبهٔ انسانیت نرسیدند وجود دارد. مانند **کاسپار هائوزر** (Hauser) که در سال ۱۸۲۸ کشف شد و شانزده سال در دخمه‌ای می‌زیست و یا **اماله و کماله** که در هند در ۱۹۲۰ کشف شدند و در کنام گرگان بار آمده بودند و دختری به نام **آنا** از ولایت پنسیلوانیای ایالات متحده که در ۱۹۳۸ کشف شد. همهٔ این کودکان به کلی فاقد رشد انسانی بودند. گویند اکبر شاه از شاهان مغولی کبیر در هند به قصد آزمون، دو کودک را منزوی ساخت و به تجربه بر وی مبرهن شد که آن‌ها به خودی خود سخن گفتن را نمی‌آموزند.

به بخش روانی در انسان در اصطلاح علمی نام بخش ابرزیستی (سوپر بیولوژیک) داده شده است. نکتهٔ مسلم، بنا به تصریح دوبی‌نین آنست که این بخش ابرزیستی به وسیلهٔ ژن‌ها تعیین نمی‌شود و شکل‌گیری آن صرفاً در جامعه است، لذا در کنار وراثت زیستی، یک وراثت اجتماعی نیز وجود دارد.

وراثت اجتماعی چیست؟ وراثت اجتماعی به صورت سنن فرهنگی و مدنی مادی و معنوی است که چیزی نیست مگر تجارب مکتسبهٔ انسان یا پراتیک تاریخی او که به صورت برنامه‌گزاری تاریخی در هر نسل منعکس می‌شود. این پراتیک تاریخی، همراه با پراتیک فردی انسان که در زیست‌نامهٔ فردی او بازتاب می‌یابد، شخصیت انسانی ویژهٔ هر فرد را که یگانه است بوجود می‌آورد. (یعنی تاریخ + زیست نامهٔ فردی = شخصیت ویژهٔ هر انسان).

نقش وراثت مدنی (یا تاریخی) را پژوهندگانی مانند ا. تیلر (Tailor) ۱۸۷۱، ل. مرگان (Morgan) ۱۸۷۷، و. س. مچنیکف (Metchnikow) ۱۸۸۹، در سدهٔ نوزدهم توضیح داده بودند. در سال‌های اخیر پژوهندگانی مانند ل. ئوایت (White) و ب. چایلد (Child) و ج. استوارد (Steward) و م. سالینس (Sollins) و د. شیمکین (Shimikin) توضیح داده‌اند و مکانیسم ادراک این پراتیک فرهنگی و آموزش آن به وسیلهٔ نسل‌ها را روشن ساخته‌اند. درستی سخن مارکس به ثبوت می‌رسد که گفت: «انسان، در نتیجهٔ روند تاریخی است که بمثابهٔ فرد، بمثابهٔ شخصیت

بشری، تمایز می‌یابد.» (کلیات ـ ج ۴۶، بخش ۱ ص ۴۸۶)

قاعدهٔ کار مغز انسانی چنین است که صوری، که انسان موافق آن‌ها عمل می‌کند، به شکل **خلاق** ساخته می‌شوند. چهره‌ها و طرح‌ها (شماها) که فعالیت هدفمند انسان را بوجود می‌آورند، بر پایهٔ **بازتاب فعال** در مغز شکل می‌گیرد و در بافت آن، آن خودآگاهی فردی (که انسان در روند تجربهٔ تاریخی ـ اجتماعی کسب کرده) رخنه می‌کند، پا قرص می‌کند. این تجربه اجتماعی ـ تاریخی را نسل‌های بشری طی اعصار پیشین، به تدریج اکتساب نموده‌اند. صورت و چهره‌ای که جز از این راه حاصل شود در مغز انسانی نیست.

خود رفتار انسانی یک مقولهٔ بغرنج است: در رفتار انسانی مبانی هدف‌گذاری و انگیزش (موتیواسیون) و هم چنین اراده، خلاقیت و عواطف مستتر است. تردیدی نیست که مختصات بیولوژیک انسان، به عنوان بنیاد **مکانیسم عمل اعصاب**، واکنش‌های حرکتی، مزاج (تمپرامنت)، کاراکتر یا سجیه، روند اندیشیدن و غیره، همه و همه در ویژگی‌های انفرادی و واکنش‌های رفتاری دارای اهمیت و تاثیر معینی است. جهان‌بینی فرد و عمل عاطفی‌اش در محیط حیاتی، حد واسطی است بین تاثیرات بیولوژیک و رفتار انسانی. لذا عامل بیولوژیک، از راه مجاری گوناگون که همهٔ آن‌ها با محیط اجتماعی سروکار دارد، در متن رفتار انسانی عمل می‌کند، نه به شکل **خالص** یا **مستقیم**.

کار و نیاز (مصرف) اجتماعی موجب بروز جهش عظیم از تحول حیوانی (که داروین شارح آنست) به تحولی شده که خاص انسان است و دوبی‌نین آن‌را تحول هماهنگ‌ساز اجتماعی یا غیر تخصیصی نام نهاده و ما درباره‌اش در سابق سخن گفته‌ایم (رجوع شود به دنیا شمارهٔ ۳ سال ۱۳۵۹، صفحه ۱۵۵ دربارهٔ تکامل غیر تخصیصی) لذا این که می‌گویند انسان حیوانی است تنها «کمی عاقل‌تر»، که ابدا تفاوتی با جانوران دیگر ندارد، زیرا همهٔ قوانین روحی او گویا مانند حیوان، تابع یک برنامه‌گزاری ژنتیک است، حکمی است خطا. البته سخن پ. ته‌یار دو شاردن (Teilhard de Chardin) حاکی از آن که بین انسان و حیوان پرتگاهی است عبور ناکردنی، نیز خطاست.

در وجود تمایزات تشریحی (کالبدی = آناتومیک) و وظایف الاعضائی (فیزیولوژیک) بین بدن و مغز انسان و جانوران تردیدی نیست، ولی این تمایزات خود نتیجهٔ مدنیت و کار انسانی است و نه برعکس. یعنی تغییرات در شکل و عملکرد بدن انسان خود بر اساس تحول هماهنگ‌ساز بین انسان و جامعه بوجود آمده است. آدمی با کار و افزار، نیازها و مصارف تازه‌ای می‌آفریند که آن را مارکس «اولین عمل تاریخی انسان» (همانجا ـ ج ۳، ص ۲۶) می‌نامد. مارکس به همین سبب می‌گوید که «انسان تنها موجود طبیعی نیست، بلکه موجودی انسانی ـ طبیعی است» (همانجا ـ ۴۲، ص ۱۶۴). یعنی تحول نوعی جانوران نتیجه وراثت طبیعی و دیکتهٔ «ژنوتیپ» است، ولی تحول ابرزیستی انسان، محصول وراثت اجتماعی است یعنی فرهنگ مادی و معنوی تاریخی

انسان همراه با پراتیک فردی انسانی. به سخن انگلس: «ابتدا کار و سپس به همراه آن سخنگوی ملفوظ (articulé) دو **مهم‌ترین** انگیزه‌ای بودند، که در تاثیر آن‌ها، مغز بوزینه تدریجاً به مغز انسانی بدل می‌شود.» (همانجا ـ ج ۲۰، ص ۴۹۰). طبیعی است که کار، بنوبهٔ خود، در سطح ژنتیک اثرات خود را باقی می‌گذارد.

وراثت از جهت ژنتیک تابع قوانین معین زیستی (بیولوژیک) است که در درسنامه‌ها توضیح می‌شود. ولی این پرسش مطرح می‌گردد: پس قانون وراثت اجتماعی چیست؟ ماهیت این قانون ابرزیستی عبارت است از مناسبات و روابط انتقال و دست به دست دهی تجربهٔ مثبتی که جامعه در روند خلاقیت تاریخی کسب می‌کند. این مناسبات و روابط، دارای خصلت عینی، فراگیر، استوار و ضرور است. «تجربهٔ مثبت جامعه» یعنی چه؟ تجربهٔ مثبت جامعه، یعنی کل فرهنگ مادی و معنوی که در وجود انسان، به عنوان یک موجود نوعی، به عنوان «نوع بشر» متجلی و مجسم است.

تشکل و سازمندی در سطح بسیار بالای مغز، مهم‌ترین عنصر بیولوژیک خاص انسان است که در جریان تحول غیر تخصیصی هماهنگ‌ساز (انسان <=> اجتماع) پدید شده است و صفت شاخص آن اینست که تخصصی نیست و دامنهٔ وسیع عمل و ابتکار دارد. همین خصلت ویژه، در تکامل مغز بمثابهٔ یک سیستم، طی تمام عمر انسانی حفظ می‌شود. پنج ششم حجم مغز انسانی، پس از زایش، در جهان، برون زهدانی، رشد می‌کند. لذا مضمون فکری یا اجتماعی نفاسانیات آدمی که در مسیر تکوین شخصیت وی پدید می‌آید، در برنامه‌گزاری ژنتیک او ثبت و ضبط **نشده است**. مغز، دارای امکانات بیکران ادراک برنامه‌های همه سویهٔ اجتماعی است. فقدان یک برنامهٔ اکید ژنتیک برای عمل کرد مغز، یک پایه عدم تعین به وجود می‌آورد که ناگزیر میدان رشد عظیمی را برای تکامل فرد می‌گشاید. مغز انسانی شکل‌پذیر و نااستوار است تا بتواند برنامه‌گزاری غنی و متنوع اجتماعی را بلامانع بپذیرد. هیچ گونه «ژنی» برای برنامه‌گزاری محتوی روح انسانی وجود ندارد. بین زایش تا دو سالگی که تکامل سریع وزن مغز انجام می‌گیرد و عملاً حجم آن چهار برابر می‌شود یعنی از ۳۴۰ گرم به ۱۱۵۰ گرم می‌رسد، در این دوران روند تاثیر محیط اجتماعی، روندی است بسیار مهم و سخت موثر در شکل‌گیری آتی شخصیت کودک و متاسفانه این روند تاکنون بخوبی بررسی نشده است.

تردیدی نیست که در نوع انسان (Homo sapiens) تنوع بیولوژیک جدی وجود دارد که در گوناگونی فنوتیپ‌ها و گروه‌های اتنیک (قومی) و نژادی موثر است و لذا درشکل ظاهری انسان، گونه‌گونی بسیار پدید می‌آید ولی این امر ربطی به تیپولوژی و نمونه‌بندی انسان‌های بهنجار و نرمال ندارد. همهٔ انسان‌های بهنجار (نرمال) مستعدند که یک تکامل روحی نامحدود را انجام دهند و محمل آن امکانات فراگیر مغز و مختصات بیولوژیک جسم انسان است که خود این آخری،

چنان‌که گفتیم در تاثیر محیط اجتماعی (کار، افزار، زبان، اندیشه، فرهنگ...) بوجود آمده است.

تلاش فراوانی از طرف معتقدان به جبر وراثتی بکار می‌رود، برای آن‌که ثابت کنند که تنوع در سطح هوش، دارای یک مبنای ژنتیک است. این درست است که تباه شدن برنامهٔ ژنتیک می‌تواند به ساخت مغز آسیب برساند و موجب بیماری‌ها و پس‌ماندگی روانی شود. ولی وقتی به تنوع سطح هوش و تعقل در مورد مغزهای بی‌آسیب نظر می‌افکنیم، منظره شدیداً تغییر می‌کند. تمام تقلاهای قرن اخیر برای اثبات آن که تمایز بین افراد **بهنجار** و فاقد آسیب دیدگی ژنتیک و مغزی، به عمل‌کرد نوعی «ژن‌های هوش» مربوط است، ابدا نتیجه‌ای نداد و نادرستی و حتی ترفندآمیز بودن تست‌هائی که بنام محاسبهٔ «ضریب هوش» (IQ) انجام می‌گیرد، در موارد بسیاری روشن شده است. آسیب‌دیدگی عقلی (واپس‌ماندگی، روان پریشی یا پسیکوز) می‌تواند به ارث برسد. ولی وراثت عقل و هوش وجود ندارد. موافق آمار «سازمان جهانی بهداشت» در جهان ۳٪ نوزادان دچار «الیگوفرنی» (کم هوشی یا کم عقلی) و تا ۱۰٪ در مرز نارسائی و کم‌عیاری عقلی هستند. علت چیست؟ علت آنست که برای فعالیت بهنجار مغز، روند سالم و عادی فعالیت عصبی لازم است، والا عیب و کم‌عیاری پدید می‌شود.

تردیدی نیست که به هنگام زایش، همهٔ افراد انسانی از جهت بیولوژیک یکسان نیستند. ولی ضرورت محاسبهٔ نقش «صفات مادرزاد فردی» ابداً بدین معنی نیست که در همهٔ افراد انسانی همهٔ رغبت‌ها، گرایش‌ها، استعدادها و موهبت‌ها، اراده، عواطف ذوقی، چنان که برخی دعوی می‌کنند، در «ژن‌ها» مستتر است و از راه آمیزش پدر و مادر در یاخته تخمی وارد می‌شود و به مبداء هستی و شخصیت انفرادی و روانی انسان مبدل می‌گردد و نوعی پیش‌سازی ژنتیک شخصیت و جبر وراثت روحی وجود دارد. این یک دعوی خطاست. این سخن درست که ساخت زیستی (بیولوژیک) در انسان تا حد قابل ملاحظه‌ای ساخت ابرزیستی (روانی) را معین و مشروط می‌کند، به معنای آن نیست که یک «بنیاد ژن» وجود دارد که افراد را به نژادهای عالی و دانی تقسیم می‌کند. لذا خطاست اگر از این حکم غلوآمیز و نادرست ما به این نتیجه نادرست‌تر برسیم که پس باید دست به شیوهٔ «گزینش زبدگان» (Selection elitairé) زد و بر تعداد «ژن»های گرانبها در بشریت افزود و یک نقشه تکامل ژنتیک انسانی را طراحی نمود و به اصطلاح ل. پائولینگ (Pauling) از «ژن‌های مضر» و «بانک ژنی انسان» و «بهبودگرائی نسل انسانی» (Eugénisme)، دم زد.

پروفسور چ. فرنکل (Frankle) از دانشگاه کلمبیا در نیویورک در مجلهٔ گفت و شنید (دایالوگ، سال ۱۹۷۸) می‌نویسد: «ساده‌لوحی هواداران ئوژنیک نقشه‌پردازانه حیرت‌انگیز است... اگر نازی‌ها را به کنار بگذاریم، آنها، کسانی هستند که یک سلسله نظریات نوع دوستانه دارند ولی گویا خود بانگ خود را نمی‌شنوند». البته یک «ژنتیک پزشکی» برای کشف و معالجهٔ ریشه‌های توارثی برخی بیماری‌ها وجود دارد که آن را با ئوژنیک یا «بهبود نسلی» باید فرق گذاشت.

مؤلفانی که روان انسان را در پیوند مستقیم با ژن‌ها قرار می‌دهند و مشخصات روان انسانی را به قول خود به نوعی پایهٔ مادی وراثت ژنتیک و اسید DNA مربوط می‌کنند و یا آن را نتیجهٔ عمل‌کرد «فیزیولوژیک» نورون‌های دماغی (یاخته‌های مغز) می‌شمرند، خود را ماده‌گرایان تمام عیار می‌شمرند ولی مطلب اینجاست که نفسانیات انسان را در عمل‌کرد ژن‌ها و نورون‌ها نمی‌توان یافت، زیرا نفاسانیات ابرزیستی است و بالاتر از سطح بیولوژیک است. مختصات روانی خصیصه‌ایست اجتماعی. این فکر غلط که مختصات روانی را به دو عامل مربوط می‌کند یعنی مدعی است که این مختصات بوسیلهٔ ژنتیک در تناسب با محیط اجتماعی مشروط و معین می‌گردد، دارای این عیب منطقی است که عامل اجتماعی را در تشکل نفسانیات تنها به صورت عامل خارجی وارد می‌سازد مانند عامل آبیاری برای رشد بذر. هواداران این نظر نادرست از استعداد کسب دانش، از نیروی انتزاع، از حافظهٔ روزمره (باصطلاح حافظهٔ کم دامنه اپراتیف)، از نیروی توجه، از قدرت تحلیل که گویا به وسیلهٔ مختصات ژنتیک (ژنوتیپ) افراد مشروط می‌گردد سخن می‌گویند و استعدادهای سخنگوئی (وربال) و تعقلی را نیز به همین منشاء مربوط می‌سازند و لذا برآنند که در اثر پرورش والدین تنها «وزن مخصوص ژنوتیپ» در پارامترهای مختلف رشد می‌یابد و موهبت‌های موجود ارثی می‌بالد و می‌شکفد و فزونی می‌گیرد.

و حال آن‌که برنامهٔ ژنتیک بهنجار (نرمال) و آسیب نادیده (بدون پاتولوژی) انسان، برای تامین رشد طبیعی و همه جانبه‌اش در محیط تربیت اجتماعی، برنامه ایست تمام عیار و بی‌نقص. برای گسترش شخصیت انسانی، باید همهٔ موهبت‌ها و استعدادها موافق روش‌های تربیتی کامل (که تنها در جوامع سالم میسر است) گسترش یابد والا شخصیت نفسانی دچار زیان دیدگی و کمبود خواهد شد. استعداد و داشتن قرایح چیزی نیست جز بسط و گسترش کارا و ثمربخش ماهوی انسان که درهر ترکیب ژنتیک بهنجار وجود دارد. در پیوند با شرایط مساعد تربیتی رشد آن انسان و زبده‌گرائی (Elitisme) چیزی جز ایجاد تبعیض بین انسان‌ها از راه رشد تعمدی برخی جوانب به حساب برخی جوانب دیگر نیست. بهبود سازی نسلی معاصر (نئوژنیک) با مصطلحات «زیست‌شناسی ذره‌ای» و ژنتیک این نیت غیر انسانی زبده‌گرایانهٔ خود را مستور می‌کند و در نتیجه می‌خواهد قشربندی و نابرابری بین انسان‌ها را ابدی سازد و حال آن‌که نظریه برابر حقوقی انسان‌ها که مارکسیسم از آن دفاع می‌کند با طبیعت انسانی سازگارتر است.

ما در فوق، با بیان خود، نظریات آکادمیسین دوبی‌نین را عرضه داشتیم و اگر دقت شود این دانشمند، بدون نفی تاثیرات بنیاد ژنتیک در تکوین شخصیت نفسانی، کوشیده است تا حدود و ثغور واقعی آن‌را بیابد و مطلب را به جای خود بنشاند. استدلالات دوبی‌نین چنان از جهت علمی مقنع است که با آن مکابره و مباحثه‌ای ضرور نیست. نکته مرکزی در اندیشهٔ او آنست که در تکوین شخصیت، نقش اجتماعی (ابرزیستی) نقش **قاطع** است، بدون آن‌که بتوان نقش وراثت را نادیده یا

ناچیز گرفت. جستجوی درصد بین این دو عامل نادرست است زیرا به «موارد» بستگی دارد. آنچه مسلم است بر میزان قاطعیت نقش ابرزیستی با تکامل اجتماع افزوده می‌شود.

تردیدی نیست که حل پیشنهادی دوبی‌نین، در قیاس با نتیجه‌گیری آکادمیسین بلیایف دارای جامعیت و علمیت بیشتری است. ولی این بحث پیچیده‌ایست که تنها خود تکامل آتی زیست‌شناسی می‌تواند بدان **پاسخ واپسین** را بدهد ولی در این نیمه راه، پاسخ آکادمیسین دوبی‌نین می‌تواند راه حلی **پذیرفتنی** باشد.

# مژده‌گوی فردا
## بررسی زندگی و اندیشه راجر بیکن (۱۲۱۴ ـ ۱۲۹۴ م)

خوشتر آن باشد که سر دلبران
گفته آید در حدیث دیگران
**مولوی**

در تاریخ فلسفه دو «بیکن» (Bacon) شهرت یافته اند: یکی راجر بیکن و دیگری فرانسیس بیکن. راجر در سده سیزدهم و فرانسیس در سده‌های شانزدهم و هفدهم می‌زیست (۱۵۶۱ ـ ۱۶۲۶). با آن‌که روزگار بین نقش و عملکرد تاریخی آن دو، همانندی‌هائی پدید آورده است، ولی به هر جهت، به هریک شخصیت‌های تاریخی، انسانی، فکری و اخلاقی جداگانه‌ای داده است.

هدف ما در این بررسی مقایسه این دو متفکر نیست، بلکه می‌خواهیم به داستان زندگی و سیر اندیشه **راجر بیکن** بپردازیم که در سحرگاه دوران پرجوش و خروشی می‌زیسته که بعدها به نوزائی علم و هنر و اصلاح مذهبی و پیدایش اندیشه رهائی اجتماعی و سرانجام فروریختن نظام فئودالی ختم شده است.

چهره عبوس این راهب مرتاض و مبارز، که چهارده سال از دوران پیری را در سیاهچال دیر فرانسیسکن در آکسفورد زندانی بود، ناصر خسرو علوی قبادیانی ما را بخاطر می‌آورد. نگارنده این سطور از دوران جوانی مجذوب جسارت و روشن‌بینی و عصیانگری این چهره شد و در شکنجه و امید از او و سخنانش یاد کرده است. اینک در سراشیب عمر به او باز می‌گردد تا با تفصیل و شاید با اطلاع بیشتری از راجر بیکن سخن گوید و او را که به حق فیلسوف و طبیعت آزما و اندیشه‌پرداز نوآور سده میانه و مبشر اسلوب تجربی و مژده گوی فردای تاریخ نام داده‌اند، به سهم خود بشناساند.

راجر بیکن در سده سیزدهم (سده‌ای پربار از حوادث در عرصه‌های سخت مختلف) می‌زیسته و در هیاهوی عصر خود توانست از خلال زمان، عصر دیگری را (که شاید جامعه رشد یافته

بورژوائی امروز معرف آنست) ببیند، یعنی زمانی که یک جمهوری فارغ از شاه و فئودال، به اوج ترقی فنی دست می‌یابد و معجزات علم و ماشین را متجلی می‌سازد. البته این جمهوری از دیدگاه بیکن با نظارت پاپ وبه اتکای همه پرسی می‌باید اداره شود.

راجر بیکن هشتاد سال، تقریبا از آغاز تا انجام سده سیزدهم، علی‌رغم فقر و دربدری و تکفیر و حبس و شکنجه و تحقیر و و معارضه‌های موذیانه دشمنان که همکارانش بودند، زیسته و بتمام معنی، فرزند قرن سیزدهم است. درست در این قرن فشار جهان نو و جهان کهنه از دو سو بالا گرفت و روندی آغاز شد که تنها طی چند قرن بعد توانست به پیروزی برسد و جهان فئودالی اروپائی را با تمام مشخصاتش به مغاک عدم بفرستد.

جریان شگفت‌انگیز تاریخ چنین است که تکامل اجتماعی در سراسر انسانیت دارای حرکت موزون و همزمان نیست. مثلاً درحالی که تمدن در آفریقای سیاه و آمریکای سرخ پوست در سطح نظامات پدرشاهی قبیله‌ای بود، در آسیا و شمال آفریقا، از این سطح فراتر رفت و بردگی و فئودالیسم شرقی را گذراند، ولی در اروپا، بویژه اروپای غربی (شاید به علت شرایط مساعد جغرافیائی و ارثیه غنی فرهنگ رمی ـ یونانی)، تاریخ پیشتر رفت. دیگ تمدن جوشید و جوشید تا فئودالیسم را از مراحل بدوی آن خارج ساخت و به حالات رشد یافته‌تر رساند و سرانجام تکامل فلسفه و علم و فن و نبردهای عظیم اجتماعی و فکری، پوسته سخت و ارتجاعی فئودالی را، علی‌رغم عناد خون آلودش، درهم شکاند و از قرن شانزدهم به بعد، ابتدا در هلند و انگلستان، و سپس در آمریکا و فرانسه، جوانه‌های نظام سرمایه‌داری را رو به رشد سریع برد و عصری نو بر پایه بهره‌کشی و مالکیت خصوصی ولی در چهارچوب اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فکری دارای کیفیت نو پدید آورد: عصر سرمایه‌داری.

این نظام زایش دردناک و طولانی داشت و می‌بایست پایداری کین‌جویانهٔ پاپ‌ها، فئودال‌ها، پادشاهان، اشراف مغرور و مداخله‌گران فاتح را در نبردهائی مکرر در مکرر و با تحمل ده‌ها و صدها شکست و عقب‌نشینی، طی چند سده به تدریج درهم شکند و خودجوشی رنگین و پرمایه‌ای را بگذراند و به همین جهت تاریخ سده‌های میانه اروپا و بویژه اروپای باختری بسی جالب و متنوع و پر حرکت و زاینده است و یک گالری عظیم از چهره‌های نیک و بد پدید آورده که نمودار فصولی لرزاننده از زیست و تلاش انسان براین کره لاژوردی است.

خوشبختانه، ما در زبان فارسی (تا آن‌جا که نگارنده اطلاع دارد) دو اثر خلاصه ولی پر مضمون، که هم خوب نوشته و هم خوب ترجمه شده است درباره تاریخ قرون وسطی در دست داریم[۳۵]. درگذشته ترجمه‌هائی از اثر مشترک آلبر ماله و ژول ایساک از فرانسه و اثر بزرگ مورخان آمریکائی ویل دورانت و همسرش از زبان انگلیسی در همین زمینه انجام گرفته که به نظر اینجانب، به علت فقر اسلوبی و نقص تحلیلی، ارزش زیادی ندارند و حال آن‌که متضمن تفصیلات بیشتری هستند.

ولی دو کتاب نامبرده، تاریخ به معنای علمی و جدی کلمه است، اگر چه نقص آن اختصار است و مثلاً درباره راجر بیکن اطلاعاتی تنها در چند سطر می‌دهد. ولی برای کسانی که مایلند معلومات کلی کسب کنند، آثاری است خوب و حتی بسیار خوب.

برای آن‌که تصوری از محیط تاریخی راجر بیکن بدست دهیم، با مراعات اختصار، منظره‌ای از مهم‌ترین مشخصات این عصر ترسیم می‌کنیم.

در سده سیزدهم شهرهای اروپای غربی آغاز رشد وکسب شخصیت گذاشتند. در بیزانس (روم شرقی) وجود شهرهای بزرگ مانند قسطنطنیه، طرابوزان، انطاکیه، اسکندریه وغیره که اتکای به فئودال‌های اطراف نداشتند امری عادی بود. ولی در غرب تسلط با روستا، با دژهای فئودالی و سنیور و واسال‌های او در این دژ بود. از سده سیزدهم شهرهای آزاد یا کمون‌ها فزونی می‌یابند و شهرها نبرد سختی را با سنیورها و شوالیه‌ها که خود را اصیل زادگان و نجباء (نوبلس) می‌خواندند برای تثبیت خودمختاری خویش آغاز می‌کنند. در شهرهای ایتالیا، مانند فلورانس، ژن و ونیز مدت‌ها بود که بازرگانان نقش و حیثیت اجتماعی داشتند. در این قرن فلورانس نخستین سکه‌های طلا را به جای نقره ضرب می‌کند و در سال ۱۲۸۲ قانون «حق تقدم صنعت و فن» (Priori dell' Arti) می‌گذرد که به موجب آن قشرهای فوقانی اصناف مانند بازرگانان بزرگ و دارندگان کارگاه‌های بافندگی و بانکداران در قدرت سیاسی شرکت داده شدند. در همین دوران شهرها (کمون‌ها) برای تقویت نیروی پایداری خود علیه فئودال‌ها اتحادیه‌هائی به نام «پوند» بوجود می‌آورند تا بتوانند در صورت تجاوز فئودال‌ها متحداً مقاومت ورزند. بازارهای مکاره سالانه که در آن بازرگانان کالاهای خود را از گوشه و کنار اروپا عرضه می‌کردند از همین دوران پدید می‌آید. جنگ‌های صلیبی که منجر به ایجاد «حکومت لاتینی اورشلیم» برای چند دهه شد و از ۱۰۹۵ آغاز شده بود حتی در قرن سیزدهم، البته با حدتی به مراتب کم‌تر در چند موج ادامه داشت. این جنگ‌ها نزدیک به دویست سال طول کشید و خود داستانی جداگانه دارد. دنباله جنگ‌ها تا سال ۱۲۹۱ یعنی سه سال پیش از مرگ راجر بیکن دوام یافت. این جنگ‌ها نقش خود را ایفاء کرد و اروپائیان را با تمدن بیزانس (که وی را کتابدار شرق می‌گفتند) و تمدن اسلامی آشنا ساخت. رخنه آثار متفکران ایران و عرب مانند فارابی، ابن سینا (آویشن)، رازی (رازس)، ابن رشد (آوارره ئوس)، ابن هیثم (الهازن) و ابن جبرون (الگابریول) و غیره و آشنائی اروپائیان با متون فلاسفه یونانی تکان نیرومندی در افکار ایجاد کرد و پیدایش بیکن و دوستانش محصول مستقیم این رخنه بزرگ فکری است. در این قرن است که برای نخستین بار آثار ارسطو از یونانی به لاتین ترجمه می‌شود. ابتدا ارسطو به فیلسوفی که دانشگاه مذهبی پاریس اورا می‌پذیرد و سپس به فیلسوفی که از طرف همین دانشگاه طرد می‌شود، بدل می‌گردد. سرانجام ارسطو با نفوذ ژرف در سیستم الهیات قدیس تُماس داکوئیناس (که در همین سده معاصر و همدرس راجر بیکن بود) جای خود

را برای همیشه در مکتب «تومیسم» یا تماس‌گرائی یعنی فلسفه رسمی آتی واتیکان، باز می‌کند و تعبیر ابن‌رشد از فلسفه ارسطو را (که نظر روشن‌بین‌ترین جوانان عصر را جلب کرده بود) به سایه تکفیر و مطرودیت می‌راند.

در این دوران تضاد مابین پاپ‌ها و پادشاهان اروپا، که همیشه وجود داشته، رو به شدت می‌گذارد و نبرد پر فراز و نشیب طولانی بین پاپ و پادشاه برای سیطره بر اروپا رو به اوج می‌رود. «امپراطوری رم مقدس» که پادشاهان آلمان پدید آورده بودند، در همین عصر به برکت فردریک دوم از پادشاهان سلسله «هوهن شتائوفن» (Hohen Staufen) نخست به اوج می‌رسد ولی سریعا راه حضیض و انهدام کامل را سیر می‌کند. پاپ از شر حمایت این امپراطوران ناخوانده رهائی می‌یابد.

در انگلستان انتشار فرمان «ماگنا شارتا لیبرتاتوم» (Magna Charta libertatum) که طبق آن فئودال‌ها و بخشی از بورژوازی دارای حقوق و امتیازات سیاسی و اجتماعی شدند و سپس افتتاح «پارلامنت» در سال ۱۲۶۵ منجر به پیدایش «سلطنت صنفی» شد. این گامی بود به سوی جلو و نظیر فرمان «حق تقدم صنعت و فن» در فلورانس باید آن را نخستین جوانه‌های محجوب قدرت‌گیری سیاسی بورژوازی دانست.

قرن سیردهم قرن تشدید بی‌سابقه مبارزه غنی و فقیر مبارزات فکری است. تفاوت فاحش فقر توده‌های بسیار وسیع مردم و از آنجمله روحانیون فقیر با اشراف فئودال، پادشاهان و شاهزادگان، پاپ و دربار واتیکان و کاردینال‌ها، به اندازه‌ای چشم‌گیر بود، که نمی‌توانست امواج خشم و پرخاش همگانی را برنیانگیزد. در بیزانس دو الحاد مانوی مسلک به نام الحاد «پاولیکان» و الحاد «بوگومولتس» مدت‌ها بود وجود داشت و شاید اندیشه‌های مانوی همین الحاد (که جنگ شیطان و خدا، اهریمن و یزدان را برجسته می‌کرد و همه قشرهای غارتگر و ستمگر فوقانی جامعه را جزء جنود شیطان می‌دانست)، بود که به غرب رخنه یافت. باری در قرن سیزدهم الحاد **کاتارها** (پاکیزگان یا پاک‌دینان)، الحاد **آلبیژوآ** (آلب‌ها) و الحاد **آمالریک** در میان توده‌های ژنده‌پوش رخنه‌ای وسیع پیدا کرد و مایه شورش‌ها و عصیان‌ها و خونریزی‌ها شد.

الحاد و آزاد اندیشی پاپ‌ها را به فکر تاسیس انکیزیسیون (دستگاه تفتیش عقاید) افکند که از قرن سیزدهم آغاز شد و تا پانصد سال بعد منشاء جنایات عدیده گردید. پاپ کشیش‌های فقیر و ژنده‌پوش دمی‌نیکن را (به اتکاء ایمان متعصبانه‌اشان) مامور سرکوب خشن ملحدین و آزاداندیشان کرد. چون کلیسیا از خونریزی بیزار بود، مفتشان پاپ ترجیح می‌دادند قربانی خود را بسوزانند! هزارها تن به صرف سوءظن در آتش سوختند. قاضیان پاپ می‌گفتند: «شما ای متهم می‌گوئید که هیچ گناهی ندارید، چه بهتر از این، در عوض با وجدان پاک و آسوده خواهید سوخت» یا می‌گفتند: «مافرصت جدا کردن گناهکار از بی‌گناه را نداریم. این کار را به جای ما خدا در روز

محشر انجام خواهد داد. نگران نباشید!»

این عصر عصر پیدایش دانشگاه‌هاست که البته در پیوند کامل با کلیساها قرار دارد. در بولونی (در بورگوندی) و پاریس و آکسفورد و کمبریج و سالامانک و پراگ و کراکوی (سلزی، لهستان) و غیره، دانشگاه‌هائی پدید می‌شود که در آن صرف و نحو زبان لاتین، الهیات، علوم ادبی، منطق، فن موسیقی، ریاضیات، هندسه (به معنای جغرافیا و طبیعیات) و هیئت و گاه‌شناسی و پزشکی و حقوق تدریس می‌شد. بویژه دانشگاه پاریس از لحاظ تدریس الهیات شهرت داشت و در زمان بیکن شخصی به نام اتین تامبیه (E. Tempier)، که به واتیکان بستگی داشت مدت‌ها «رکتور» و رئیس این دانشگاه بود و تکفیر ارسطو از شاهکارهای اوست. رونق شهرها موجب رونق معماری قصور و کلیساها نیز شد و زایش سبک معروف به «گوتیک» با شکوه و زیبائی هنرمندانه خاص خود، متعلق به این سده است. تا آن موقع سبک متداول «رومی یا رمن» نام داشت و بناها از شادی و جلال سبک گوتیک عاری و تیره و بی‌روح بودند.

توجه راجر بیکن به علوم تجربی در این عصر تصادفی نبود. از طریق جنگ‌های صلیبی بسیاری از فنون عملی متداول در شرق، در اروپای غربی تداول یافت و یا بسط و رونق تازه‌ای به خود گرفت. از آنجمله است کیمیا که بیکن تمام عمر بدان علاقه و اشتغال داشت. واژه کیمیا از یونانی «خمه یا» یعنی «فن مصری» آمده است. موافق این فن، عناصر و ترکیبات شیمیائی، «اصول» مجردی هستند که به کمک آن‌ها می‌توان به ساختن «حجر فلسفی» دست یافت. این حجر «حلال کل» است و قادر است همه فلزات خسیس و فرمایه را به فلز نجیب یعنی طلا بدل کند. پاراسلسوس بنیادگزار شیمی نو به این حجر فلسفی یک نام شبه عربی «الکاهست!» (Alkahest) داده است. بعلاوه کیمیا مدعی بود که می‌تواند اکسیر اعظم بسازد که شفا بخش همه دردهاست و ضمادی درست کند به نام «ضماد پرومته» که با سائیدن آن به پوست، بدن روئین و ناخلیدنی می‌شود و یا پیران را وارد «دیگ مه دهآ» کند و آن‌ها را از آن دیگ جوان بیرون آورد و یا گردی بنام «پاناسه» بسازد که دوای همه زخم‌هاست. توضیح آن‌که پاناسه (یعنی درمان بخش کل) گویا نام دختر اسکولاپی یوس خدای یونانی پزشکی است. کیمیا همچنین از سیب ملک احمد (با اقتباس از الف لیله) که شمیم آن معجز می‌کند و مرهم موسوم به «فی راب راس» سخن می‌گفت.

علاوه بر کیمیا انواع جادوگری‌ها نیز در این قرن، با رخنه از شرق، در اروپا مرسوم شد و راجر بیکن، علی‌رغم بی‌باوری کامل به آنها، از آن‌ها اطلاع داشت. توجه راجر بیکن به کیمیا و تا حدی جادو (Magie) ابدا ناشی از آن نبود که وی خرافی می‌اندیشید. بیکن به تفکر منطقی و تعقلی باور داشت. بلکه آنچه که او را جلب می‌کرد لمس طبیعت، توسل به تجربه، گریز از تضاعیف کتب چرمینه جلد زرد چهره، به دامن فراخ و خرم طبیعت بود. گوته در سیمای فائوست عطش این نخستین طبیعت آزمایان را نشان می‌دهد که پناه بردنشان به کیمیا و جادو، به سبب

آنست که خزعبلات فلسفهٔ «پاتریستیک» و «سکولاستیک»، عطش حق‌جوئی و ارزیابی آن‌ها را فرو نمی‌شناسند.

در واقع راجر بیکن در عصر خود دوران مداحان و داعیان کلیسای مسیح (آپولوژتیک) و دوران پاتریستیک (نظریات آباء کلیسا) را پشت سر نهاده، در مراحل اولیه دوران سکولاستیک (فلسفه مدرسی وابسته به کلیسا) می‌زیست.

واژه پاتریستک از «آباء کلیسیا» یا «Pateres ecclesiae» مشتق است و مربوط به زمانی است که در اثر کوشش داعیان اولیه سرانجام کلیسیای مسیح پدید شد و نخستین آباء کلیسا اصول آن‌را روشن ساختند و برخی از متفکران نیز در همین زمینه آثاری پدید آوردند. پاتریستیک با آثار ترتولین الهی (۱۵۰ ـ ۲۲۲) آغاز می‌شود. اورل اوگوستین (۳۵۴ ـ ۴۳۰) و یوهان سکوت اریژن (۸۱۵ ـ ۸۷۷) از برجسته‌ترین نمایندگان آن هستند. ولی از زمان سنت انسلم از شهر کنتربوری انگلستان (۱۰۳۳ ـ ۱۱۰۹) دوران سکولاستیک آغاز می‌گردد، یعنی نظریات افلاطون، ارسطو، ابن سینا و ابن رشد به خدمت کلیسا گرفته می‌شود.

پیر آبلار فرانسوی (۱۰۷۹ ـ ۱۱۴۲) یکی دیگر از اغازگران سکولاستیک که خواست ایمان را با منطق درآمیزد از طرف کلیسا «دجال» و «شیطان» نامیده شد. ولی سکولاستک راه خود را گشود و در زمان راجر بیکن بزرگترین نمایندگان آن، یعنی فیلسوف المانی آلبرت کبیر (Albertus Magnus von Bollstädt) (۱۲۰۶ ـ ۱۲۸۰) و فیلسوف ایتالیائی سن تُماس داکوئیناس (Thomas d'aquinas) شاگردش (۱۲۲۵ ـ ۱۲۷۴) مؤلف اثر معروف جامع الهیات (Summa Theologicae) که طی سال‌های ۱۲۶۹ تا ۱۲۷۲ نگارش یافته می‌زیسته‌اند. سن تُماس به علت معلومات و هوش و پرکاری و مرگ زودرس محبوبیت و حیثیت بزرگی در واتیکان، دانشگاه پاریس و بین همه سکولاست‌ها کسب کرد و این امر کسانی مانند راجر بیکن را تا حد دیوانه شدن عصبانی می‌کرد. بیکن بارها به طلاب ساده‌اندیش که تصور می‌کردند تُماس همه چیز را می‌داند و همه معضلات را حل کرده با خشم و تندخوئی خاص خود پاسخ می‌داد و می‌گفت: اسرار زیادی در طبیعت است که تنها تجربه می‌تواند حل کند.

شیوه سکولاستیک نوعی لفاظی (وربالیسم) بود. سکولاستیک بر آن بود که حقایق برای همیشه از طرف انجیل و کلیسا کشف و حل شده و وظیفه فلسفه آنست که خادم کلیسا باشد و این حقایق مکشوفه را منطقا به اثبات رساند. سکولاستیک به **مضمون** مسائل کاری نداشت و کارش متوجه **شکل** دادن تعریف مفاهیم، تقسیم آن‌ها به انواع و اجناس، تبویت مسائل، بیان براهین رد و قبول نشان دادن ضعف منطقی قیاسات طرف، عرضه داشت دلایل عقلیه و نقلیه بود. این شیوه پوچ ناچار بحث‌های مضحکی را نیز پیش می‌کشید. مثلاً از بیزانس تا اروپای غربی این بحث رواج داشت که آیا آن موجودی که می‌گویند عیسی مسیح خلق کرده شب‌کور است و اگر شب‌کور

است آیا چشم دارد و نخستین بار که خلق شد از کدام سو پرید: مشرق یا مغرب؟ یا این‌که چون حضرت آدم از مشیمه مادر خارج نشده و باری تعالی او را با گل آفریده آیا در ساعت آفرینش چند ساله بود. یا این‌که آیا باری تعالی که قادر مطلق است می‌تواند حجری بیافریند که خود نتواند آن‌را بلند کند که اگر بگوئید آری کفر است زیرا انتساب عجز و فقدان قدرت است به باری‌تعالی (از جهت بلندکردن سنگ) و اگر بگوئید نه باز هم کفر است زیرا انتساب عجز و فقدان قدرت است به باری‌تعالی (از جهت خلق سنگ). و از این قبیل بحث‌ها که آن‌ها را «کازوئیستیک» می‌نامیدند و وقت طلاب را می‌گرفت و عمرها را به بی‌حاصل هدر می‌داد، فراوان بود و نظیر آن‌ها در مدارس کشورهای اسلامی دیده و شنیده نشده است.

راجر بیکن با آن فراست شگرف و روح یاغی کسی نبود که درگیر این نوع مباحث بماند و از آنجائی که اهل «تدبیر» و خودسازی نبود، معلمان و شاگردان، همه از محتوی «الحاد آمیز» روحش خبر داشتند و عرصه را دم به دم بر او تنگ‌تر می‌ساختند. پژوهندگان می‌گویند وی مردی چون آتش سوزاننده بود. ولی آیا او چه کسی بود؟

راجر بیکن در سال‌های ۱۲۱۰ تا ۱۲۱۴ در «درسدت شایر» (Dorset shire) از ایالت «سامرست» متولد شد و و سپس به دانشگاه آکسفورد (که پس از دانشگاه پاریش معتبرترین موسسه علمی دوران بود) برای تحصیل آمد. در آن ایام دو تن از فلاسفه نامدار انگلستان و اروپا یعنی ربرت گروسه‌تست (Grosseteste) و آدام دومارش (de Marsh) این دانشگاه را رهبری می‌کردند. گروسه‌تست با تعالیم خود درباره «تابش نور الهی» (به عنوان یکی از منابع معرفت) و اهمیتی که به ریاضیات می‌داد و فیضان نور الهی را خود تابع قواعد ریاضی و هندسی می‌دانست نخستین تاثیرات عمیق را در راجر بیکن جوان باقی گذاشت. گروسه‌تست نقش تجربه و ریاضی را به شاگردش القاء کرد به نحوی که چون راجر بیکن به پاریس رفت و با محیط فلسفی آن‌جا آشنا شد، تا حد طغیان ناراضی گردید. پس از چند سال تعلیم در دانشگاه معروف پاریس (که در همان اوان تحت نظر پاپ اینوسان سوم و فیلیپ اوگوست شاه فرانسه به عنوان «جامع» کل مدارسی که از صد سال پیش در این شهر دائر بود، تشکیل شده بود) بار دیگر به آکسفورد بازگشت.

در آکسفورد از ۱۲۵۱ تا ۱۲۵۷ مدت شش سال به معلمی پرداخت. در این ایام است که بیکن وارد سلک فرانسیسکن یا فرانسیسی‌ها می‌شود. نام این سلک راهبان فقیر مسیحی از سن فرانسوآ داسنیر (۱۱۸۲ ـ ۱۲۲۶) گرفته شده و جزء فرق اخوان یا **فرایارها**ست (Friar) که تعداشان کم نیست و معروف‌ترین آن‌ها فرانسیسکن‌ها و دمینیکن‌ها هستند. فرقه فرانسیسکن در ۱۲۱۰ مورد تائید پاپ اینوسان (اینوکنتوس) سوم و در ۱۲۲۳ بار دیگر مورد تائید پاپ هونوریوس سوم واقع شد آن‌ها را فرقه خاکسترپوش می‌نامیدند (اکنون قهوه‌ای پوش شده‌اند) و از همان آغاز با ثروت و مالکیت سر ستیز داشتند. افراد فرقه فرانسیسکن از فرقه دمینیکن که خادمان «تفتیش عقاید» بودند

خوششان نمی‌آمد. بیکن پس از ورود در فرقه فرانسیسکن برای بار دوم به پاریس رفت.

در پاریس مابین او و پاپ کلمنت چهارم که زمانی حامیش محسوب میشد، تصادم‌هائی پدید می‌آید و وی در بازگشت به آکسفورد، مورد سوءظن قرار می‌گیرد و به زندانی شدن محکوم می‌گردد. از سال ۱۲۷۸ تا ۱۲۹۲ در سیاه چال دیر فرانسیسکن بسر برد. وقتی از زندان بیرون آمد، پیری ناتوان و بیمار بود. دو سال بعد در گذشت و بدین سال عمرش به هشتاد یا حتی چیزی بیش از این رسید.

بیکن مانند استادش تجربه را مادر علم می‌دانست. در بحث راجع به مفاهیم عام (ئونیورسل‌ها) که در آن ایام در دانشگاه پاریس سخت بازارش گرم بود و الهیون را به دو بخش واقع‌گرایان (ره‌آلیست‌ها) و نام‌گرایان (نومینالیست‌ها) تقسیم کرده بود، وی جزء نام‌گرایان بود. واقع‌گرایان می‌گفتند که مفاهیم کلی (مانند مثل علیای افلاطونی) واقعیت خارجی دارند ولی نام‌گرایان بر آن بودند که این مفاهیم جز نام‌هائی که انسان‌ها وضع کرده‌اند، چیز دیگری نیستند و اصل واقع همان اشیاء جزئی و جداگانه است که حقیقی هستند. این بحث شباهت زیادی به بحث اصالت وجود و اصالت مهیت در فلسفه کلاسیک ما دارد و بحثی است، برخلاف جدال‌های معمول، به آن ایام، داری محتوی زیرا در واقع ره‌آلیست‌ها به اصالت مفاهیم معتقد بودند، و نومینالیست‌ها به اصالت اشیاء یعنی در گفتگوی مربوط به تقدم شعور بر ماده یا ماده بر شعور، این دو فرقه هر یک نظر خود را به سود یکی از این دو پاسخ می‌دادند. بیکن بر «عینی بودن جزئیات» تکیه داشت و نه بر «ذهنی بودن امور کلی».

بیکن ابتدا قصد داشت اثری به نام عمده‌الکتاب (Opus Principiale) بنویسد و در آن همهٔ نظریات خود را بیان دارد ولی موفق نشد. در تدارک این کتاب چند کتاب نوشت که سده‌ها پس از او منتشر شد، بنام کتاب اکبر (Opus Magus) و کتاب ثانی (Opus Secundum) و کتاب اصغر (Opus minus) و کتاب ثالث (Opus tertium).

چنان‌که در گذشته نیز گفتیم راجر بیکن به کیمیا می‌پرداخت ولی به یک «ماده اولی» که فاقد کیفیت مادی باشد معتقد نبود و اشیاء و ترکیبات را دارای کیفیت و خواص می‌دانست ولی نظریه اتمیستیک (جزء لایتجزی) و وجود خلاء را رد می‌کرد.

او برای حقیقت سه منبع قائل بود: **مرجع** (مانند پاپ)، **احتجاج منطقی** و **تجربه** و می‌گفت که تجربه یا درونی است و به صورت تابش نور الهی و شهود عرفانی در می‌آید یا بیرونی است و جنبه تجربه حسی دارد.

درباره تابش نور الهی بیکن بر آن بود که این فیضانی است که دائمی است ولی گناه و آلودگی مانع آنست که در همه قلوب تجلی کند. این تجلی هم موجب کشف و شهود معرفتی است و هم منبع فضیلت و پارسائی اخلاقی. بیکن می‌گفت که تابش الهی نخست دل انبیاء بنی اسرائیل و

سلیمان نبی را روشن ساخت و سرانجام کار به ارسطو و مقلد بزرگ او ابن سینا رسید. بیکن برای ابن سینا احترام فراوانی داشت و در فلسفه‌اش نوعی التقاط از نظریات سنت اوگوستین و ارسطو و ابن سینا دیده می‌شود. یکی از پژوهندگان بیکن به نام جیل سن (Gilson) او را اوگوستینی ابن‌سینامآب می‌نامد.

راجر بیکن برآن بود که در اثر ترجمه‌های غلط از یونانی به لاتینی که در آن ایام انجام گرفته بود، ارسطو بد فهمیده و تفسیر می‌شود. خود او گویا به زبان‌های عبری و یونانی آشنا بود. بیکن معتقد بود که چهار زبان فلسفی وجود دارد: عربی، عبری، کلدانی و یونانی. اعتماد او تنها به **بوئس** (Boéce) از معلمان دانشگاه آکسفورد بود که به این السنه آشنائی داشت و مترجمان عهد خود مانند ژراردو کره‌من (Crémone)، میشل اسکات (Scot)، آلفرد انگلیسی (سیرشل Sareshel) و هرمان آلمانی (موربکه Mörbecke) را ا فرادی کم‌سواد می‌دانست که ترجمه‌هائی بس مغلوط کرده‌اند و نتوانستند معادل‌های لاتینی فصیحی برای اصطلاحات بجویند و گاه به لاتین عامیانه متوسل شده‌اند.

زبان و ریاضی دو افزار مهم معرفت در نزد بیکن است و این تصور درستی است که در نزد این راهب فیلسوف وجود داشت.

ولی آنچه که بیکن را بویژه بر سر زبانها انداخت، اعتقاد او به معجزاتی است که «علوم تجربی» (این واژه را گویا نخستین بار خود راجر بیکن به کار برده است) می‌تواند به بار آورد و نظام اجتماعی مناسب با آنست که واقعا سخنان او در این زمینه‌ها دارا خصلت وخشورانه است و شخص را به حیرت می‌افکند.

بیکن در رساله‌ای به نام رساله برادر راجر بیکن درباره عمل سری فن و طبیعت و ناچیزی سحر و جادو[۳۶] که تنها در سال ۱۶۱۸ به چاپ رسید، این پیش‌بینی‌های خود را مطرح می‌سازد.

بیکن در این رساله می‌نویسد:

تجربه و علوم تجربی دارای سه فضیلت (Dignitates) است **نخست این که** علم قطعی و روشن به دست می‌دهد، **دوم آن که** بر معرفت انسانی چیزهای نوی می‌افزاید، **سوم آن که** به شناخت گذشته و حال و آینده کمک می‌کند و می‌توان به کمک آن ماشین‌های حیرت‌انگیز ساخت که شرایط زندگی انسانی را بسی دگرگون خواهد کرد. مانند: «چراغ دائم سوز»، «مواد انفجاری»[۳۷]، «کشتی بدون پارو و شراع»، «مرکبی که بخودی خود و با سرعت کامل حرکت می‌کند»، «دستگاه پرنده»، «ماشین‌هائی که می‌توانند در آب غوطه زنند»، «پل‌های بدون ستون» و غیره. این پیش‌بینی **چراغ برق و دینامیت و کشتی بخاری و اتومبیل و هواپیما و زیردریائی و پل معلق** پانصد الی ششصد سال پیش از تحقق آن‌ها واقعاً حیرت‌انگیز است!!

البته بیکن می‌خواست که باب توجه به این علم جهان را به سود مسیحیت تسخیر کند و یک

جمهوری مسیحی بوجود آورد که در آن قدرت، از همه پرسی مردم نشأت کند و باید گفت در واقع نیز این اختراعات در شرایط سرمایه‌داری تا حد زیادی به استعمار غرب مسیحی در آسیا و آفریقا و آمریکا کمک رساند. لذا در بالا گفتیم که یک جمهوری بورژوائی امروزی موافق الگوی غرب، آرزوی راهب قرون وسطی بود، البته با رنگ مذهبی غلیظ‌تری که وی جز آن نمی‌اندیشید و حتما راهب فقرپیشه اگر زنده بود علیه ثروت بی‌حساب میلیاردرهای زمان ما خاموشی نمی‌گزید.

این بود شمه‌ای دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ راجر بیکن، کسی که معاصرانش او را «دکتر ستودنی» (Le docteur admirable) نام نهاده بودند و او را دانشمندترین فرد اروپا می‌دانستند و حال آن‌که او در دوران مهم‌ترین فلاسفه سکولاستیک مانند آلبرت کبیر و سن تُوماس داکوئیناس به سر می‌برد و با آلبرت کبیر (آلبرت فن بل شتدت Von Boll Städt) با همه حیثیت و صلابتش درافتاد و در عصر تاخت و تاز انکیزیسیون حتی گیوم دوسنت آمور[۳۸] رئیس دانشگاه پاریس (۱۲۰۲ ـ ۱۲۷۲) (که از فلسفهٔ ابن رشد دم می‌زد و اجراء وظیفه را از عبادات برتر می‌دانست و به تحریک پاپ الکساندر چهارم ابتدا ممنوع الوعظ و سپس سوزانده شد) سخنان خویش را بی‌پروا گفت.

## شمه‌ای دربارهٔ سیستم، ساختار و عمل‌کرد

جامعه‌شناسی بورژوائی بیهوده مدعی است که مفاهیم سیستم (دستگاه یا منظومه) و ساختار (ستروکتور) و عمل‌کرد (فونکسیون) به وسیله او وارد تداول علمی شده است. بدون کم‌ترین غلو، مارکسیسم از این جهت دارای حق تقدم انکارناپذیر است. سخن تنها بر سر آن نیست که این جهان‌بینی، تفکر سیستم‌وار و تحلیل سیستم‌وار را در مورد نظامات اجتماعی (به ویژه در مورد نظام اجتماعی سرمایه‌داری در کتاب سرمایه اثر مارکس) به کار برده، بلکه همچنین بر سر آن است که اسلوب دیالک‌تیک، مسئله ضرورت برخورد سیستمی، تحلیل ساختاری ـ عمل‌کردی (ستروکتور و فونکسیونل) را با طرح قوانین خود، مطرح ساخته است. اگر مطلب را به سر واژه‌ها نکشانیم و توجه ما به محتوی باشد، مسئله را طور دیگر نمی‌توان طرح کرد.

با این حال یک سلسله اصطلاحات نوساخته و مباحث شکل گرفته در مسئلهٔ سیستم و ساختار و عمل‌کرد سال‌ها است توجه خاص مارکسیست‌ها را جلب کرده و این مقولات در فلسفه مارکسیستی جای خود را گشوده است و باید بگشاید. از این امر تئوری انقلابی برد می‌کند و غنی‌تر می‌شود.

نگارنده در برخی نوشته‌ها (مانند: **نوشته‌های اجتماعی ـ فلسفی**، **بنیاد آموزش انقلابی** و غیره) سال‌ها است این مقولات را ولو بطور اجمالی، مطرح ساخته است و اینک مایل است، با فیض‌گیری از پژوهش‌ها و اظهار نظرهای اخیر مارکسیست‌ها بویژه در کشورهای سوسیالیستی، در این مباحث با تفصیل بیشتری سخن گوید.

در طبیعت و اجتماع گرایش اشیاء، پدیده‌ها، افراد به سوی تشکل دستگاهی یا سیستمی یک

گرایش قطعی است. دستگاه‌مند[۳۹] یا **سیستم‌وار بودن** یعنی استعداد ایجاد مجموعه‌هائی از ترکیباتی که اجزاء مرکبه در آن، با یکدیگر پیوند عضوی و سرشتی (ارگانیک) داشته باشند. دستگاه‌مندی (= سازمندی، دارای سیستم بودن، به صورت منظومه‌ای درآمدن) از خواص مهم ماده است.

دستگاه (= نظام‌ها، منظومه‌ها، سیستم‌ها) در جریان تکامل خود، کیفیت عوض می‌کنند و به اصطلاح حکمای ما در حال «خلع و لبس» هستند و در این جریان حتی به نقطه مقابل یکدیگر بدل می‌شوند. مثلاً جهان غیرآلی به جهان آلی بدل می‌گردد. از جهان نازیستمند، جهان زیستمند برون می‌آید. از جهان زیستی (بیولوژیک) جهان اجتماعی نشأت می‌کند. دستگاه‌ها در درون خود دستگاه‌های تابعی دارند که آن‌ها را سوب‌سیستم یا زیردستگاه نام نهاده‌اند. آخرین آجر کیفی یک دستگاه که آن دستگاه را بوجود می‌آورد عنصر یا جزء اساسی آن دستگاه نام دارد.

اما **ساختار** (= ستروکتور، ساخت، اجزاء ترکیب کننده سیستم) یعنی شیوه و خصلت پیوند زیرسیستم‌ها (سوب سیستم‌ها) و اجزاء و عناصری که سیستم از آن‌ها ساخته شده است. ساختار نمودار تعادل و ثبات سیستم است ولی درست همین ساختار محمل پیدایش تغییرات در سیستم است. ثبات و سکون نمودار تثبیت و تحکیم نتایجی است که سیستم از تغییر و تحول طی شده خود به دست می‌آورد و نوعی درنگ در منزلگاه تکامل است. درنگی که سپنج و موقت است. معنای ثبات آن است که ما سیستم یا دستگاه معین اجتماعی را کماکان در همان حالی بیابیم که بود و عوض نشده باشد.

شاعران چاپلوس دربار شاهان ایران همیشه آرزو داشتند که نظام موجود در زیر سیطره شاه موجود «ابد مدت» باشد. محمد رضا پهلوی نیز نظام اجتماعی زیر سیطره خود را «جزیره ثبات» می‌نامید. گربزان ابله که نمی‌دانند بر سر چه آتش‌فشانی نشسته‌اند! امروز نیز سردمداران بورژوازی جهانی مایلند این نظام را در تاریخ ابدی سازند. سوسیال دمکرات‌ها نیز به کمک آن‌ها شتافته‌اند. آن‌ها زلزله‌های تاریخ را «تحریک» این و آن می‌شمرند. ولی تاریخ مسلماً به آن‌ها همه چیز را خواهد فهماند! ثبات نسبی است، تغییر مطلق است.

ساختار دچار دگرگونی و قطب‌بندی می‌شود و یگانگی آن به دوگونگی بدل می‌گردد و نوعی موازین و مقررات لایزال و ثابت وجود ندارد که بتواند در برابر صرصر تحولات کیفی بنیادی تاب آورد.

هر سیستم اجتماعی، اعم از سیستم‌های بزرگ (که آن را نظام می‌نامیم همانند نظام سرمایه‌داری) یا تشکل‌های محدودتر (که آن را رژیم می‌نامیم مانند رژیم دیکتاتوری وابسته پهلوی) به هر جهت دارای «ذخیره معینی» از رشد، «کارمایه معینی» از قابلیت زیست است که می‌توان **انرژی سیستم** نامید. پایان این ذخیره پایان طبیعی سیستم است. ولی سیستم می‌تواند قبل از آن در اثر یک عامل تحمیل‌گر داخلی (مثلاً انقلاب) یا خارجی (مثلاً جنگ) از میان برود. وقتی ما نهالی را

قطع می‌کنیم و یاشمع نوافروخته‌ای را خاموش می‌سازیم، این پایان طبیعی سیستم نیست. وقتی بیماری، کودکی را از زندگی محروم می‌کند، نیز وضع چنین است. درطبیعت و اجتماع همیشه زوال یک سیستم نتیجه پایان طبیعی انرژی آن سیستم نیست، بلکه می‌تواند در اثر عوامل تحمیل‌گر داخلی یا خارجی باشد. در جامعه از زمانی که سیستم در وادی فرتوتی گام گذاشت، دیگر شرایط مساعد پدید می‌شود و در اثر این یا آن عمل موثر داخلی و خارجی، سیستم ناچار است منزل را به دیگری بپردازد.

بورژوازی بر آن است که با سازمان‌بندی (Institutionilisation) و نظام‌بندی و اداره (Régulation) جامعه، قادر است تنازع و انقطاب سیستم را حل کند و آن را در مجرائی بیاندازد که برایش قابل مهارکردن باشد. البته این تدابیر، مانند مداوای پزشکان، تا جائی موثر است که خود شرایط مساعد کمک می‌کند والا بقول سعدی:

چون مخبط شد اعتدال مزاج
نه عزیمت اثر کند، نه علاج

پس از جنگ دوم جهانی، عواملی مانند غارت نو استعماری، انقلاب علمی و فنی، مداخله دولت بورژوازی در ادارهٔ اقتصاد، تزریق دلار، ضرورت نوسازی مجدد شهرها و صنایع پس از ویرانی‌های جنگ دوم جهانی و غیره، نوعی رونق (Boom) در کشورهای سرمایه‌داری ایجاد کرده بود و در برخی کشورها (مانند آلمان غربی، ایتالیا، ژاپن) رشد حتی به ۲۰٪ رسیده. این مطلب موجب سرگیجه عجیب سیاستمداران، فلاسفه، اقتصاددان‌ها و جامعه‌شناسان بورژوائی شد و آن‌ها این «اعجاز» را ثمره نسخه‌های خود دانستند و فکر کردند نسخه سحری تکامل بی‌درد را یافته‌اند. ولی آن عوامل کهنه شد و اینک کشورهای یاد شده حتی برای ۱ـ ۲٪ رشد شادی‌ها می‌کنند و بر تورم و بیکاری و دیگر مشکلات بغرنج اقتصادی غلبه‌ای نمی‌توانند. چه شد آن نسخه‌های معجزآسای کینزها و ارهاردها، رستوها و آرون‌ها؟ چرا خدعه‌های جناب کارتر غالباً عقیم می‌ماند؟ چرا امپریالیسم بریتانیا به روباه پیر پشم ریخته‌ای بدل شده که از ژرفای کنان خود به زمانه با غم و اندوه می‌نگرد؟ تحول سیستم‌ها همیشه سرشار از عبرت‌ها است. به قول خاقانی:

دندانه هر قصری پندی دهت نو نو
پند سر دندانه بشنو ز بن دندان

تفاوت «برخوردی سیستمی» با «برخورد ساختاری» در آن است که ما در برخورد سیستمی جریان دینامیک و پویای تکوین سیستم را (از چه مراحل گذشتنش را) بررسی می‌کنیم ولی در برخورد ساختاری، بررسی ما ستاتیک یا ایستا است و ما می‌خواهیم بدانیم سیستم از چه سوب‌سیستم‌ها، چه اعضاء و عناصر مرکبه‌ای تشکیل شده و این اجزاء ترکیب کننده با هم چه نوع ارتباطاتی دارند. البته ساختار یک سیستم خود خلاصه تاریخ آن سیستم است. مغز انسان خلاصه

یک تکامل چندین صد میلیون سالی است. اقتصاد بازار در سرمایه‌داری خود از سرگذشت درازی حکایت می‌کند. لذا برخورد پویا ـ تکوینی و ایستا ـ ساختاری نوعی برخورد قراردادی است. در خارج از ما آنچه که واقعی است سیل یگانه ماده متحرک در زمان است که در آن حد و مرزی نیست. حد و مرز و دیواربندی‌ها از ما است تا بتوانیم سیل یگانه واقعیت را ادراک کنیم.

اکنون که به معنای «سیستم» و «ساختار» پی‌بردیم، با مقوله دیگری نیز باید آشنا شویم و آن مقوله «زمان سیستمی» است.

زمان خصیصه لایتغیر و دائمی همه سیستم‌ها و از آن جمله سیستم‌های اجتماعی است . «زمان سیستمی» با «زمان مطلق» یا فیزیکی فرق دارد. زمان سیستمی آغاز و پایان یا به بیان دیگر «مهلت زیست» و «مهلت رشد» سیستم است. در همه سیستم‌های تکاملی اعم از طبیعت یا اجتماع زمان سیستمی شتابنده و مسرعه است، یعنی در هر سیستم کامل‌تر زمان رشد سریع‌تر از سیستم ناقص‌تر است.

در درون زمان سیستمی است که، چنان که گفتیم رشد انجام می‌گیرد. روند رشد عبارت است از سلوک و طی حالات و مقامات مانند **ظهور** سیستم نو، **پا قرص کردن** آن، **شکوفائی** و رونق آن (اوج آن) و سپس **حرکت نزولی** آن به سوی زوال و پژمرش[۴۰]. در هر سیستم و از آن جمله سیستم‌های اجتماعی این مراحل دارای ویژگی‌هایی است و این ویژگی‌ها ویژگی‌های سیستم اجتماعی معین را نشان می‌دهد. مثلاً فئودالیسم در ایران در قیاس با فئودالیسم در فرانسه دارای ویژگی‌هائی است که می‌توان با سنجش و مقایسه این دو سیستم واحد در دو کشور ویژگی‌ها را کشف کرد. باید برحذر بود که ویژگی‌ها چنان مطلق نشود که وحدت کیفی دو سیستم همانند و تکرر تاریخی آن را در امکنه و ازمنه مختلف نبینیم یا چنان ناچیز تلقی نگردد که ویژگی‌ها را بزدائیم و یکنواختی مصنوعی را جانشین آن سازیم.

برخورد سیستمی هنگامی کامل است که با برخورد تاریخی همراه باشد یعنی زایش یک سیستم کامل‌تر از سیستم ناقص‌تر نشان داده شود و **توالی** سیستم‌ها از جهت تاریخی روشن گردد والا برخورد سیستمی ـ ساختاری بدون کشف پیوند تاریخی بین سیستم‌ها و ساختارها، نوعی عکس‌برداری از حالات مختلف موضوع بررسی و تنها مراحل ثبات را نشان می‌دهد، نه سیاله دگرگونی را. برخورد تاریخی، همراه برخورد سیستمی ـ ساختاری شکل مشخص به خود می‌گیرد و وراثت و ادامه‌کاری و تنوع و منطق تحول را نشان می‌دهد و منظره را از صورت مجموعه‌های ناپیوند خارج می‌کند.

تاریخ‌نویسی ایستا رشته متصل کننده تکاملی و تعاقب منطقی تاریخی را بیان نمی‌دارد و مشتی عکس‌پردازی «زمانی» تحویل می‌دهد و در کشور ما سخت مرسوم بوده و هست و نمونه‌ای از جداسازی «برخورد تاریخی» و «برخورد سیستمی» است. موافق این تاریخ‌نویسی معلوم نیست

چه تفاوتی بین جامعه ایران در دوران کیان، هخامنشی، ساسانی، سلجوق، صفوی، قاجاری و پهلوی وجود داشت: همیشه شاهی بود و وزیری و سرداری و جنگی و شاعری و تولدی و وفاتی! اما برخورد تاریخی ـ سیستمی نشان می‌دهد که جامعه ایران از نظام دودمانی ـ پدرسالاری به سوی نظام زمین‌داری و بردگی و سپس دوران کامل‌تر زمین‌سالاری و سرانجام سرمایه‌داری وابسته رسید و کیکاووس و داریوش و خسرو انوشیروان و ملک شاه و شاه عباس و ناصرالدین شاه و محمد رضا پهلوی هر یک سخن‌گوی سیستم اجتماعی معینی هستند که از رشد و تکامل سیستم پیشین زائیده شده است و شباهت آن‌ها سطحی و تفاوت آن‌ها ماهوی است.

بررسی تکوین تاریخی سیستم ما را به **پیش‌نگری** قادر می‌سازد. بررسی تکوینی را **ژنه‌تیک** و بررسی پیش‌گیرانه را **پروگنوستیک** می‌نامند. ژنه‌تیک، زمینه منطقی ضرور پروگنوستیک است. اگر قوانین تکوین در گذشته به درستی درک نشود، پیش‌نگری خطا است. مثلاً جامعه‌شناسی معاصر بورژوائی نمی‌خواهد توالی صورت‌بندی‌های اجتماعی ـ اقتصادی در تاریخ و وجود خود این صورت‌بندی‌ها را بپذیرد. لذا برای او ضرورت پیدایش نظام سوسیالیستی پس از سرمایه‌داری مطرح نیست. لذا تمام تحولات تاریخ معاصر در نظرش نتیجه «رقابت‌های ملی» و «توازن نیروها» است. در ورای وقایع روز، در آن سوی رویدادهای پراکنده، چیزی نمی‌بیند. نابینا است و هر شکست خود را نتیجه یک تصادف نامساعد یا اشتباه تاکتیکی تلقی می‌کند که کاملاً قابل جبران است. بورژوازی جهانی سخت می‌کوشد به کمک دستگاه‌های کامپیوتر «پیش‌نگری» کند ولی این یک پروگنوستیک جدا از بررسی ژنتیک، یک آینده گسسته از گذشته است و غوطه‌زدن تجربی (آمپیریک) در میلیون‌ها فاکت و آمار است که فقط میتواند گیج کند. پیوند گذشته و حال و آینده یکی از اهم مسائل در بررسی زمان سیستمی است. لنین می‌گوید: «در هر پدیده اجتماعی **بقایای** گذشته، **بنیادهای** اکنون و **نطفه‌های** آینده وجود دارد.» (کلیات، جلد اول ص ۱۸۱)، تنها در دیدن این پیوند سه بعد زمانی، می‌توان تکوین سیستم را مطالعه کرد و آن‌را شناخت. لنین می‌گوید که از سکوی آینده، اکنون را بهتر می‌توان دید.

اینک با مقوله دیگری آشنا شویم: مقوله عمل‌کرد یا کارکرد (که ما آن‌را برای واژه اروپائی فونکسیون به کار می‌بریم و توجه داریم که این واژه در فارسی موارد استعمال دیگری نیز دارد. می‌شود فونکسیون را «وظیفه» ترجمه کرد ولی آن هم مشکلاتی ایجاد می‌کند). **عمل‌کرد** یعنی که سیستم و ساختار آن چه می‌کنند، چه می‌کردند و چه می‌توانند بکنند. عمل‌کرد بیان زندگی سیستم، گذران سیستم، بیان تغییر و تحول سیستم است. بیان این‌که چگونه تغییرات جزئی و محلی و تنگ میدان به تغییرات کلی، کیفی، پردامنه بدل می‌شود. در فیزیولوژی بدن انسان (تن‌شناسی) عمل‌کردها خوب مشخص است: مانند عمل‌کرد قلب (موتور محرک)، عمل‌کرد چشم (عکاسی)، عمل‌کرد مغز (اطلاع)، عمل‌کرد امعاء و احشاء (جذب و دفع) و غیره. در سیستم اجتماعی نیز

طبقات جامعه یا موسسات اجتماعی مانند مدرسه، کارخانه، مسجد، اداره، مزرعه، ارتش، دادگاه، مغازه و غیره هریک عمل‌کردی دارند. عمل‌کرد را در مقیاس اجزاء، در مقیاس زیر سیستم‌ها و در سطح تمام سیستم، می‌توان بررسی کرد. آن را می‌توان در برهه گذشته و در زمان حال بررسی کرد. بر اساس همه این‌ها می‌توان عمل‌کرد آینده را پیش‌بینی نمود. لذا تشخیص سیستم به عنوان هویت کیفی خاص، شناخت اجزاء مرکبه یا ساختارش و آگاهی از عمل‌کرد آن سه عمل معرفتی به هم پیوسته است که ما را به تمام جوانب موضوع مطروحه وارد می‌سازد.

اینک با برخی مشخصات اساسی سیستم (به ویژه سیستم اجتماعی که همه جا مورد نظر ما است) آشنائی حاصل کنیم. این مشخصات عبارت است از مفتوح یا درگشاده بودن سیستم، خودزائی سیستم، پیش رونده بودن سیستم.

۱) **مفتوح بودن یا درگشادگی** سیستم یعنی آن‌که سیستم خواه طبیعی و خواه اجتماعی با محیط نزدیک و دور خود رابطه تبادل مواد، انرژی، اطلاع (انفورماسیون) دارد. همین مفتوح بودن سیستم است که انگیزه بروز وضع نو، مسائل نو، مشکلات و تناقضات نو در درون سیستم است و به دفع و رد عناصر کهنه و زائد و مزاحم و حفظ و تکامل همه آن عناصری که پایا و زایا و زیاست و جذب مواد و مصالح لازم برای تداوم سیستم و تحکیم خود و حرکت به جلو در جاده تکامل می‌انجامد. هر سیستمی که از محیط خود جدا گردد، می‌پوسد و قابلیت حیات خود را از دست می‌دهد. مولوی بزرگ ما می‌گوید:

عضو گر مرده، کز تن وا برید
نو بریده جنبد، اما نی مدید

۲) اما **خودزائی** یا خودتولیدی سیستم در آن است که بر اثر وجود اصل وراثت که شاخص‌ترین صفت سیستم اجتماعی است، سیستم هستی خود را در زیربنا و روبنا، در حیات مادی و معنوی ادامه می‌دهد. برخی از روانکاوان نوفرویدی تصور کرده‌اند که آن‌ها اصل وراثت (Filiation) روحی، تربیتی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی را کشف کرده‌اند و از آن‌جا به کشف «اینرسی» سیستم اجتماعی رسیده‌اند و از آن خواسته‌اند علیه روش‌های انقلابی سوءاستفاده کنند. مطلب برای مارکسیسم نو نیست. درواقع مارکسیسم بارها گفته بود که مردگان چنگ در دامن زندگان زده‌اند و «سنت» (تراديسيون ـ ترادهی) یکی از اشکال مهم این اینرسی است. ولی خودزائی سیستم تنها در جهت دست به دست دادن سنت‌ها نیست، بلکه در تولید و تجدید تولید سراپای هستی اجتماعی است، تولید و تجدید تولیدی که فزاینده و گسترنده است و منطق ضرور کننده آن در خود این واقعیت است که سیستم زنده است.

۳) سرانجام خاصیت سیستم اجتماعی **پیش‌روندگی و ترقی** است. تکامل فردی انسان، تکامل متناسب و هماهنگ اجزاء جامعه، تناسب روزافزون سراپای جامعه با تکامل فردی انسان،

محتوای واقعی این ترقی است. این تکامل در مسیر گاه دارای یک گرایش است، گاه چند گرایش در سیستم پدید می‌شود که آن را تکامل متنوع (واریاتیف) می‌نامند ولی سرانجام تنها یک گرایش که نیرومندتر و متناسب‌تر است درسیستم معین غلبه می‌کند.

باید مابین تکامل سیستمی، با تکامل سیستم فرق گذاشت. تکامل سیستمی یعنی تکامل همه جانبه، جامع و هماهنگ که در آن انسجام و توافق و هدف‌مندی تغییرات وجود داشته باشد. اما تکامل سیستم که میتواند تحولی (اولوتیف) یا انقلابی (رولوتیف) باشد حرکت سیستم است در مسیر تصاعدی.

**ظهور هر سیستمی** بر پایه محمل‌های اولیه‌ای صورت می‌گیرد که در بطن سیستم کهنه پدید می‌شود و به تدریج مشخصاتی که برای تشکل یک سیستم دارای کیفیت نو لازم است با حداقل اجزاء و عناصر و ترکیبات ضرور، فراهم می‌شود. درعین حال اجزاء قابل زیست سیستم کهنه به گرد مدار سیستم جدید (با کسب مشخصات نوین) جمع می‌شوند و سیستم جدید آن اجزاء را از خود می‌کند (آسی میلاسیون) و اجزاء نوین ویژه خود را (که به بهترین نحوی عمل‌کرد سیستم جدید را منعکس می‌کنند) بوجود می‌آورد و بدین ترتیب به اصطالح مارکس سیستم به یک «کل جامع» (Gänzlichkeit) تبدیل می‌شود.

مثلاً در مورد سرمایه‌داری زمینه‌هائی مانند پیدایش صنایع (مانوفاکتور و ماشین) و پیدایش نیروی کار آزاد در بازار به عنوان کالا ضرور بود تا تولید بزرگ کالائی بتواند اجزاء کهنه اقتصاد (مانند ربح، سود، اجاره بها، پول، بازار و غیره) را تابع خود سازد و ترکیبات و عناصر خاص خود (مانند تولید عام کالائی، ارزش اضافی، سرمایه مالی و غیره) را بوجود آورد. نه تولید کالائی و نه حتی ماشین به خودی خود هنوز به معنای سرمایه‌داری نیست. ماشین به گفته مارکس موقعی به جزء مرکبه سرمایه‌داری مبدل شد که به سیستم جدا از هم که حرکت خود را به وسیله مکانیسم نقاله از یک دستگاه خودکار مرکزی دریافت می‌کند، مبدل گردید.

برای اجزاء همه این‌ها علاوه برتحول انقلابی یک عامل متحدگر و پیوند بخش (انتگراتیف) ضرور است که آن حاکمیت است. پیوند (انتگراسیون) عناصر کهنه و نو گرد این محور انجام می‌گیرد و بدون آن تشکل سیستم نمی‌تواند انجام پذیرد. حاکمیت مالکیت نو را که در سیستم‌های اجتماعی محتوی مرکزی است پدید می‌آورد.

از آنچه که گفته شد معلوم می‌شود که توجه به تکامل جامعه از دیدگاه سیستمی ما را به یک سلسله تعمیمات نو و مقولات نو می‌رساند که می‌تواند ساز و کار منطقی ما را غنی‌تر و تفکر ما را متنوع‌تر و لذا تواناتر سازد.

# آنارشیسم و نئوآنارشیسم

برای انقلابیون ایران ضرور است تاریخ تکامل اندیشه‌های اجتماعی معاصر مانند **لیبرالیسم**، **سوسیالیسم**، **آنارشیسم** و **رفورمیسم** را بررسی کنند و بیاموزند.

بخش اساسی و عمدهٔ این تاریخ در اروپا می‌گذرد و بازتاب آن در ایران در همهٔ عرصه‌ها وجود دارد. ولی البته چنان‌که معلوم است، ویژگی‌های خود را در کشور ما یافته است و از آن جمله غالبا با مارکسیسم و اصطلاحات مارکسیستی یا اخیرا با مصطلاحات اسلامی درآمیخته است.

دربارهٔ تاریخ اندیشه‌های لیبرالی (که کسانی مانند هابس، ولتر، استوارت میل، روسو و دیگران بیانگر آن بودند) در کشور ما آثاری بوجود آمده است که از آن‌ها می‌توان اطلاعاتی بدست آورد.

دربارهٔ تاریخ سوسیالیسم (اعم از پندارگرا و علمی) تاریخ‌نویسی منظم تازه آغاز شده است. ضرور است که دربارهٔ کسانی مانند کامپانلا، توماس مور، ائوئن، فوریه و سنسیمون آثاری که لااقل اندیشه‌های این متفکران سوسیالست پندارگرا را به اختصار ولی با دقت منعکس کند، به وجود آید.

درباره تاریخ سوسیالیسم علمی مارکس، انگلس و لنین و شاگردان برجسته آن‌ها نیز هنوز باید کارهای تالیفی انجام پذیرد و هم چنین رفرمیسم و سوسیال دمکراسی معاصر از منشاء آن (برنشتین و کائوتسکی) باید معرفی شود.

نوشته حاضر نظری اجمالی به آموزش خرده‌بورژوائی آنارشیستی در قرن نوزدهم و اشاره‌ای بسیار مختصر به بقاء این اندیشه‌ها، ولو با شیوه‌ها و اشکال تغییر یافته، در قرن بیستم است و هدف آن است که خوانندهٔ ایرانی منظره‌ای ولو اجمالی، از سیر اندیشه‌های آنارشیستی و ماهیت آن‌ها

بدست آورد. زیرا در کشور خود ما با این پدیده در زمان حاضر (همچنان که گفته شد، گاه در کسوت مارکسیستی و گاه در قالب‌های تفکر اسلامی) روبرو هستیم، یعنی پدیده یکی است، گرچه اشکال مختلف است.

ما برحسب تقدم و تاخر تاریخی نمایندگان برجستهٔ آنارشیسم قرن نوزدهم را مورد بررسی اجمالی قرار می‌دهیم و افراد مورد بررسی ما عبارتند از: بابوف، گدوین، بلانکی، شتیرنر، پرودن و باکونین. با هر یک از این پیش تازان آنارشیسم کهن قرن نوزدهم از نزدیک آشنا شویم:

## گراف بابوف

می‌توان فهرست اندیشه‌پردازان خرده‌بورژوازی انقلابی را با نام گراک بابوف (Babeuf) یکی از رهبران سرشناس انقلاب کبیر فرانسه در پایان سدهٔ هجدهم آغاز کرد. وی علی‌رغم سی و هفت سال زندگی کوتاه خود، به سبب نقش پرشوری که در دفاع از «پابرهنگان» در انقلاب ایفاء کرد، نام بزرگی از خود به یادگار گذاشت. از آن‌جا که اندیشه‌های بابوف یا «بابویزم» در لوئی بلانکی (که از او یاد خواهیم کرد) تاثیر بسیار داشت، این امر نیز موجب اهمیت خاص شخصیت و افکار گراک بابوف شد. بابوف خواستار استقرار «جمهوری برابران» بود و بر آن بود که توده‌های فقیر از طریق «عمل توطئه آمیز» خود باید به استقرار این جمهوری دست یابند. این که بابوف حکومت مستمندان را می‌خواست و این که وی بر آن بود که بدست آوردن این حکومت از طرف آنان، ناچار با شکستن قوانین موجود (با توطئه) همراه است، خود اندیشه‌های انقلابی و جسورانه‌ای برای زمانش بود که اثرات ژرف خود را در اعقاب انقلابی او باقی گذاشت. روشن است که در زمان بابوف هم این سخنان پنداری بیش نبود. تاریخ قرن‌های نوزدهم و بیستم نشان داد که چه اندازه زمینه‌های **عینی** اجتماعی و چه اندازه **تحلیل**‌های ژرف علمی و چه اندازه **تجارب** عملی لازم بود تا روشن شود، اصلاً «جمهوری برابران» چیست و زحمتکشان چگونه می‌توانند بدان دست یابند. ولی بابوف به شکل عاطفی می‌گفت: اگر انقلاب چون گنجشکی در دستم باشد، آن را رها خواهم ساخت. وی سخن بزرگ انقلابی را، علی‌رغم کسانی که می‌خواستند تنها حکومت دکان‌داران را جانشین حکومت ملاکان کنند نه بیش، با گستاخی بیان داشت و از این جهت کار خود را کرد. بابوف تنها نماینده توده‌ها در میان رهبران انقلاب بورژوائی فرانسه است.

## ویلیام گدوین

ویلیام گدوین یا گادئوین (W. Godwin) که یکی از رایکال‌ترین اندیشه‌وران انگلستان در

دوران آغاز انقلاب صنعتی است بنا به تصریح مارکس و انگلس (کلیات، ج ۲، ص ۴۵۵) در طبقهٔ کارگر جوان انگلستان زمان خود تاثیر عمیقی داشت. وی مردی ادیب پیشه بود و در دوران جوانی از «وعاظ» دگراندیش (Dissident) محسوب می‌شد و سپس به سوی خردگرائی پیگیر روی آورد و اخلاق اجتماعی و محیط انسان را در پرورش خصال وی موثر می‌شمرد و می‌گفت: عقل تنها فرمانروای عادل انسانیت و منجی وی از ستم‌ها است و بر اساس آن باید جامعه را دگرگون کرد. گدوین معتقد به الغای دولت و مالکیت بزرگ بود و عقیده داشت که جامعه‌ای از خرده مولدین مستقل باید در «همبود»هائی (Communities) که در آن توزیع بر حسب نیاز انجام می‌گیرد، متشکل گردند.

بدین سان گدوین نسبت به بابوف از جهت بسط اندیشه انقلابی گامی به جلو برداشت. مطلق کردن خرد به عنوان کلید کل حل مسائل فلسفی و اجتماعی در نزد گدوین ما را به یاد کسروی در ایران می‌افکند که او نیز راهبردn همهٔ کار بر شیوهٔ خرد را چارهٔ درد می‌دانست. خرد به تنهائی بدون تجربه علمی و اجتماعی قادر به حل مسائل نیست.

طرح سوسیالیستی گدوین دربارهٔ همبودهای خرده مولدان، بعدها تا دیری پندار غلطی ایجاد کرد که حتی در نزد نارودنیک‌های روسیه نیز دیده می‌شود، و بکلی فاقد مبنای علمی و واقع‌گرایانه است.

## لوئی بلانکی

لوئی بلانکی نیمی از زندگی نسبتاً طولانی ۷۶ ساله (۱۸۰۵ ـ ۱۸۸۱) خود را در زندان گذراند و «زندانی جاوید» لقب یافت. وی در سه انقلاب، یعنی انقلاب‌های ۱۸۳۰، ۱۸۴۸، و ۱۸۷۱ (کمون پاریس) شرکت جست. دو بار به اعدام محکوم گردید. تحت تاثیر فلسفه مادی انگلیسی و فرانسوی قرن‌های هفدهم و هجدهم و سوسیالیسم پنداری و اندیشه‌های آنارشیستی (به ویژه نظریات گراک بابوف) قرار داشت که خواستار استقرار «جمهوری برابران» از راه «توطئه برابران» بود. این دوران دوران جدا شدن تدریجی عناصر ماقبل پرولتاریا و پرولتاریا از عوام‌الناس (پلب) قرون وسطائی است، پدیده‌ای که نظیر آن هنوز در کشور ما وجود دارد. بلانکی تاریخ را تاریخ مبارزه فقر و ثروت، پاتریسین‌ها و پلبین‌ها می‌فهمید و البته نقش خاص پرولتاریای صنعتی و حزب آن در ایجاد نظام نوین اجتماعی برایش روشن نبود. بلانکی تصور می‌کرد رشد جامعه را باید با رشد فرهنگ جامعه تامین کرد و بر آن بود که هر چه در اعماق گذشته فرو رویم شیوهٔ زندگی فردمنشانه بیشتر دیده می‌شود تا جائی که به زندگی وحشیان می‌رسیم و هرچه تمدن به جلو می‌رود شیوهٔ زندگی جمعی تقویت می‌گردد تا آن‌که به کمونیسم دست یابیم. روشن است که این تحلیل

مبهم و غیر دقیق است.

شکل مبارزه برای لوئی بلانکی عینا مانند بابوف توطئه‌گری پنهانی و غیرقانونی بود و داشتن سازمانی از زحمتکشان را ضرور نمی‌دانست. به نظر او کافی بود جمعی جان بر کف با اجرای مشتی اقدامات زیرکانه و دلیرانه، رژیم را از راه اعمال قهر مسلح براندازند.

بلانکی اندیشه‌های خود را در ۱۸۱۵ در کتابی که انتقاد اجتماعی (Critique Sociale) نام دارد، عرضه داشته است. مارکس و انگلس برای بلانکی به سبب شجاعت انقلابی و صداقت و پاکی احساسش احترام بسیار قائل بودند.

## شتیرنر

شتیرنر (۱۸۰۶ـ۱۸۵۶) را معمولاً بنیادگذار آنارشیسم می‌نامند که یک ایده‌ئولوژی ضد دولت و حاکمیت است و آن را می‌توان به فارسی «فرمان ستیزی» ترجمه کرد. شتیرنر که نام اصلی او کاسپار شمیدت است، پس از پرودن و باکونین در شکل‌گیری این اندیشه نقش درجهٔ اول داشت.

آنارشیسم اندیشهٔ ویژهٔ خرده‌بورژوازی است. خرده‌بورژوازی چون از دولت سرمایه‌داران (که او را تحت انواع فشارهای اقتصادی و سیاسی قرار می‌دهد) ناخرسند است، با شوق تمام مایل است آن را حذف کند و چون از دولت پرولتاریا نیز (که مالیت خرده‌بورژوائی راحفظ نمی‌کند) هیچ گونه امید و دل خوشی ندارد، لذا با آن هم مخالف است و تحت فشار درونی این دو احساس، به تمایل «حذف هرگونه دولتی» دست می‌یابد. حذف فوری دولت امری محال است و دولت به عنوان دستگاه اعمال دیکتاتوری طبقات ممتاز و حاکمه تنها طی زمان طولانی و در صورت وجود شرایط می‌تواند تدریجاً زوال یابد.

شتیرنر مؤلف کتاب یگانه و ملکش است. یگانه «من» (Ich) انسانی است که نباید هیچ‌گونه قدرت (Macht) را بر خود مسلط شناسد. شتیرنر می‌گفت تنها واقعیت موجود «من» است و جهان وجود هم ملک او است و «هر چیز که در وراء من باشد، ربطی به من ندارد» (عبارت معروف شتیرنر: Mir geht nichts über mich). قانون، اخلاقیات، مقررات حقوقی پوسته‌های فشرندهٔ روح و اشباحی هستند که به دور آزادی مطلق «من» دیوار می‌کشند. هر کسی خود منبع اخلاق و حقوق و قانون‌گزاری خویش است. وی معتقد بود که هر «من» باید «من» دیگر را برای نیل به هدف مورد استفاده قرار دهد و بدین سان «اتحاد اگوئیست‌ها» پدید آید! شتیرنر با مالکیت شخصی که موجب تامین استقلال «من» است، موافق بود. به قول مارکس و انگلس در کتاب ایده‌ئولوژی آلمانی شتیرنر با انقلاب مخالفت داشت و تنها طغیان را می‌پذیرفت.

بدین سان نظریات شتیرنر بیانگر فردگرائی مطلق و طغیان‌گرائی است و اثرات عمیقی در

تکامل آنارشیسم و نتوآنارشیسم عصر ما داشته است.

## پیر ژوزف پرودُن

پیر ژوزف پرودن (۱۸۰۹ ـ ۱۸۶۵) را مارکس بلندگوی (Sprachrohr) خرده‌بورژوازی فرانسه می‌نامد که سعی دارد تنها در چارچوب تئوری باقی نماند و از جهت پراتیک نیز نظریاتی بیاورد و نسخه‌های اصلاحی به دست دهد. وی فیلسوف، جامعه‌شناس واقتصاددان و مؤلف آثاری است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از مالکیت چیست؟ (۱۸۴۸) و فلسفهٔ فقر. در پاسخ این کتاب اخیر است که مارکس فقر فلسفه را نوشت و نادرستی نظریات پرودن را اثبات کرد. مارکس ثابت کرد که «ثروت» را نتیجه دزدی شمردن، ساده کردن مطلب است و سرمایه نتیجه تراکم ارزش اضافی است که از مابه‌التفاوت ارزشی که کار تولید کرده و ارزش نیروی کار بدست می‌آید.

پرودن برای نظریات خود نام «همبودگی» (Mutualisme) را برگزیده است. در فلسفه، وی به دیالک‌تیک هگل توجه داشت ولی آن را تا سطح عامیانه‌ای تنزل داد و تقابل اشیاء و پدیده‌ها را در آن می‌دانست که همگی دارای جهات نیک و مثبت و جهات بد و منفی هستند. به عقیده او تاریخ بشر، تاریخ مبارزه عقاید است (و نه طبقات). مالکیت سرمایه‌داری را دزدی می‌دانست ولی با ملاکیت کوچک موافق بود و آن را ابدی می‌شمرد و خواستار آن بود که که «مبادلهٔ عادلانه بین مولدین» برقرار شود. برای تبدیل کارگران به خرده صاحبان، دادن اعتبارات بدون ربح، تاسیس بانک خلقی و تقسیم مساوی محصول و اصلاح سرمایه‌داری از راه «رفرم» در جهت حذف استثمار را پیشنهاد می‌کرد. به نقش دولت سرمایه‌داری بها نمی‌داد و وجود مبارزه طبقاتی را منکر بود و حتی مبارزات اقتصادی اتحادیه‌ها را رد می‌کرد.

پرودنیسم نخستین بیان گستردهٔ آنارشیسم بود و در فرانسه و بلژیک و سوئیس و ایتالیا نفوذ کرد. برای مارکس و انگلس زحمت زیادی لازم بود تا با اندیشه‌های درهم برهم پرودن و پرودنیست‌ها مبارزه کنند و از نفوذ آن بکاهند.

تجربه انقلاب‌های قرن‌های ۱۹ و ۲۰ ثابت کرد که مسئله اصلاح ساخت اجتماعی را در یک سلسله نسخه‌های علاجی نمی‌توان جست. بلکه تنها با درک علمی جوهر تکاملی تاریخ می‌توان طرق واقعی تحول را که از نهاد و سرشت خود قوانین تاریخی برمی‌خیزد، یافت. مانند ضرورت تشکل حزبی طبقه کارگر، ضرورت انقلاب اجتماعی، ضرورت رهبری سیاسی و ایدئولوژیک طبقه کارگر برای برقرار کردن نظام سوسیالیستی و غیره.

با آن‌که مارکس و انگلس در دوران پرودن مطالب را گفته بودند، ولی جامعه و محیط زحمتکشان

برای هضم این مطالب آماده نبود و پرودنیسم میدانی برای جلوه‌گری می‌یافت و شخص پرودن که مردی خودخواه و متظاهر بود، دشواری‌های فراوانی برای مارکس و انگلس در جنبش پدید آورد.

## میخائیل باکونین

میخائیل الکساندرویچ باکونین (۱۸۱۴ ـ ۱۸۷۶) از اشراف‌زادگان روس، یکی از مهم‌ترین بنیادگذران آنارشیسم (فرمان ستیزی) است. وی در شهرهای پراگ و درسدن در فعالیت انقلابی شرکت جست. در روسیه به سیبری تبعید شد و از آن جا گریخت. با فیلسوف دمکرات روس گرتسن که در فرانسه مهاجر بود همکاری داشت. تمام عمر با مارکس و انگلس به سود نظریات خود به ویژه در داخل بین‌الملل اول در نبرد بود تا آن‌که سرانجام در سال ۱۸۷۲ (درکنگره لاهه) از این بین‌الملل اخراج گردید و سپس در ۱۸۷۶ در سن ۶۲ سالگی در شهر برن سوئیس در گذشت.

باکونین تحت تاثیر آموزش شتیرنر و پرودن قرار داشت و دشمن سرسخت مارکسیسم و مخالف تشکیل حزب پرولتاریا بود. دهقانان و فقرای ژنده پوش (لومپن پرولتاریا) در شهر مورد توجه او بودند. سازمان‌هائی مانند «اتحاد مخفی برادران بین‌المللی» و «آلیانس دمکراسی سوسیالیستی» را بوجود آورد و در داخل بین‌الملل تحریکات زیادی کرد تا مگر رهبری آن را بدست گیرد. مارکس و انگلس او را خائن به اندیشه‌های اصیل انقلابی می‌شمردند و از دست او رنج‌های روحی فراوانی کشیدند.

باکونین تمام شیوه‌های ابلیسی مانند انتریک، لودادن و رسواگری (Dénonciation)، ترور و جاسوسی را در مبارزه مجاز می‌دانست. در واقع باکونین اصل ماکیاولیستی هدف‌ها توجیه کننده وسیله‌ها هستند را قبول داشت و حال آن که مارکس بر آن بود که تنها با وسایل شریف می‌توان به هدف‌های شریف دست یافت. مارکس و انگلس در گزارش خود به کنگرهٔ لاهه او را تماماً افشاء کردند و پس از اخراج او با شادمانی گفتند که سرانجام «حباب پوک ترکید» و جنبش انقلابی از شر اقوال و اعمال گیج‌کننده و گمراه سازش خلاص شد.

باکونین بر آن بود که ستمگر عمده دولت است که خود به نیروی پنداری مسیحیت تکیه دارد و کلیسا نوعی میکده آسمانی است که در آن انسان می‌کوشد تا رنج‌های خود را فراموش کند و ترکاندن دستگاه دولت تنها راه نیل به سعادت است. وی بر آن بود که اصل حاکمیت مطلقا باید لغو شود و لذا سخت مخالف «دیکتاتوری پرولتاریا» بود.

باکونین بر آن بود که مردم **خود به خود** دارای غریزه و شم سوسیالیستی هستند (به ویژه دهقانان و لومپن‌ها)، لذا کار تدارکی خاصی لازم نیست، فقط باید ماجراهای انقلابی ایجاد کرد و سپس

امور خود به خود در مجرای لازم خواهد افتاد.

لنین دربارهٔ آنارشیسم به طور کلی توصیفی دارد که شاخص نظریاتی است که در فوق یاد کردیم. وی می‌گوید:

> آنارشیسم جز مشتی عبارت پردازی علیه استثمار چیز دیگری ندارد و علت اجتماعی ـ اقتصادی بهره‌کشی و قوانین تکامل جامعه را درک نمی‌کند و ماهیت نبرد طبقاتی پرولتاریا علیه بورژوازی را به مثابهٔ نیروی آفریننده‌ای که موجد سوسیالیسم است نمی‌فهمد. آنارشیسم یک محصول شک است. شیوهٔ تفکر یک روشنفکر یا لومپن است که از ریل خارج شده است و شیوهٔ تفکر پرولتاریا نیست. (لنین، تزهائی درباره آنارشیسم و سوسیالیسم، کلیات، جلد ۵، ص ۳۳۴)

آنارشیسم که تنها احساس طغیان‌گری کور را نوازش می‌کند و از تحلیل علمی پیگیر و دقیق اجتماعی بی‌خبر است می‌تواند در دست قشرهای مساعد **حربه‌ای** شود و کار مبارزه انقلابی را «از چپ» دچار مشکلات سازد. این جریان از قرن ۱۹ شروع شده و تا امروز ادامه دارد.

## اندیشه‌های آنارشیستی در جهان امروز

چنان‌که یاد کردیم اندیشه‌های آنارشیستی در جهان ما کماکان به زندگی خود ادامه می‌دهد. مثلاً اندیشه نفی حزب طبقه کارگر که بلانکی و باکونین به آن معتقد بودند در نظریات کسانی مانند چه‌گوارا، رژیس دبره (در دوران‌های معینی) و کوهن بندیت و رودی دوچکه منعکس شده است. نظریه باکونین درباره نفی دولت و موسسات، به صورت مخالفت با نهادها (Estalishment) و نظریه بابوف و باکونین دربارهٔ طغیان و ماجرا به صورت اندیشهٔ «ایجاد حادثه» (Happening) و مفسده (Provo) در آمده است. اندیشه شتیرنر دربارهٔ آزادی غیرمحدود و فردگرائی شدید و مطلق شده، برای غالب نئوآنارشیست‌های زمان ما مانند مارکوزه نمونه‌وار است. نظریه پرودن درباره نفی نقش پرولتاریا و برجسته کردن روشنفکر و نظریه مطلق کردن نقش اعمال قهر مسلحانه همه و همه از نظریات آنارشیست کهن گرفته شده است.

نمایندگان معاصر آنارشیسم خرده‌بورژوائی مانند هربرت مارکوزه، فانن، ایساک دویچر، رژیس دبره که دارای آثاری فلسفی ـ اجتماعی هستند و نیز کسانی مانند رودی دوچکه و کوهن بندیت و فریتس تویفل در آلمان غربی و رپ برائون و کارمایکل درمیان سیاهان آمریکائی و بسیاری دیگر در آمریکای لاتین تحت تاثیر آنارشیسم کهن اروپائی قرار دارند و البته با افزودن اصطلاحات و استدلالات نو، اندیشه‌های خود را در میان جوانان (به ویژه دانشجویان) اشاعه داده‌اند.

در کشور ما نئوآنارشیسم به ویژه در دوران سلطنت مستبده به عنوان کالای بدلی با مشتی

اصطلاحات مارکسیستی رخنه کرد و بقایای آن در اندیشه‌های ترتسکیستی، مائوئیستی، چریکی و غیره دیده می‌شود و از آن‌جا که ظهور و اشاعه این نظریات دارای برخی پشتوانه‌های اجتماعی است، هم سیر زمان و هم مبارزه سازمانی و سیاسی و ایدئولوژیک ضرور است، تا این سایه سنگین و تاریک و ضلال‌آور از بزرگ راه مبارزهٔ اصیل و علمی انقلابی دور گردد و این وظیفهٔ خطیر بر عهدهٔ حزب تودهٔ ایران گذاشته شده است.

## خرده‌بورژوازی دیروز و امروز

طبقهٔ خرده‌بورژوازی در جامعه «خویشاوندانی» دارد که با آن که از جهت تعریف علمی از طبقه «خرده‌بورژوا» نیستند ولی از جهت وضع اجتماعی و سمت‌گیری سیاسی با او شباهت زیادی دارند و گاه توسعاً همهٔ این‌ها را خرده‌بورژوا می‌نامند و اخیرا اصطلاح دقیق‌تر «قشرهای متوسط» را دربارهٔ آن به کار می‌برند.

این قشرهای متوسط بین بورژوازی و پرولتاریا قرار دارند و دارای دو چهرهٔ انقلابی و محافظه‌کار هستند و از بورژوازی بزرگ و پرولتاریا هر دو متنفرند و در صددند **راه سومی** بین سرمایه‌داری و سوسیالیسم بجویند.

در قرن نوزدهم این خرده‌بورژوازی و قشرهای متوسط اروپائی بود که در صحنهٔ سیاست فعالیت داشت و اندیشه‌پردازانی را که معرفی کردیم به صحنه آورد.

در قرن بیستم جوامع «جهان سوم» مانند آمریکای لاتین، آفریقا و آسیا و اقیانوسیه وارد عرصه فعالیت شدند و بورژوازی و خرده‌بورژوازی (یا قشرهای متوسط) و پرولتاریای این جوامع نیز رجال سیاسی و اندیشه‌پردازان خود را به میان آوردند.

ایده‌ئولوژی این قشر، صرفنظر از هر نامی که به خود بگذارد (و از آن جمله نام مارکسیسم ـ لنینیسم به سبب جاذبه عظیم انقلابی این نام) در درجه اول **ملت‌گرا** و مخالف انترناسیونالیسم پرولتری است و در در جهٔ دوم **التقاطی** است و مارکسیسم را با عناصر دیگر ایده‌ئولوژی‌ها مخلوط می‌کند.

گاه این عناصر ملت‌گرایانه و التقاطی چندان غلظت می‌یابد که اندیشه‌پردازان خرده‌بورژوا (مانند مائوئیست‌ها) وارد سازش با امپریالیسم جهانی علیه سوسیالیسم جهانی می‌شوند. شاید کار تا این حد بالا نمی‌گرفت اگر چین از جهت نفوس خود را یک نیروی عظیم نمی‌دید.

به هر صورت تشخیص ماهیت ملت‌گرایانه و التقاطی ایده‌ئولوژی خرده‌بورژوائی در «جهان سوم» برای مارکسیست‌های اصیل انقلابی دارای اهمیت درجه اول است. با آن که اندیشه خرده‌بورژوائی فقط به صورت آنارشیسم بروز نمی‌کند.، با این حال ما در ایران با این شکل از ایده‌ئولوژی خرده‌بورژوازئی در جامهٔ مارکسیسم نیز روبرو هستیم که در آن آشکارا آثار اندیشه‌های

باکونین‌ها و پرودن‌ها، آگاهانه یا ناآگاهانه، دیده می‌شود.

در اوراق انتقادی داخلی که از سوی برخی از اعضاء سازمان چریک‌های فدائی خلق منتشر شد، مثلاً وجود خصلت التقاطی در روش این جریان سیاسی مورد قبول و انتقاد خود این افراد قرار گرفته است.

ما امیدواریم که گروه‌های صادق بتوانند خود را از مرداب ایده‌ئولوژی‌های سردرگم و بی‌سرانجام خرده‌بورژوائی و نئوآنارشیستی در کشور ما بیرون کشند.

درکشورهای رشد یافته سرمایه‌داری، امروز ایده‌ئولوژی خرده‌بورژوائی به دو صورت اصلی رفرمیسم سوسیال دمکراسی و نئوآنارشیسم تروریستی گروه‌های ماوراء چپ موسوم به «چپ نو» تظاهر می‌کند.

سوسیال دمکراسی راه سازش با بورژوازی بزرگ جهانی را نه تنها در سیاست بین‌المللی، بلکه حتی در سیاست اجتماعی در پیش گرفته است (البته منظور ما جناح راست سوسیال دمکراسی است).

عناصر ایده‌ئولوژی خرده‌بورژوائی در برخی کشورهای سوسیالیستی (مانند چین) و احزاب کمونیستی رخنه کرده است که همهٔ آن‌ها ثمرات دوران دشواری است که سوسیالیسم در سال‌های «جنگ سرد» گذرانده بود و کماکان می‌گذراند. خوشبختانه ما اکنون وارد دورانی می‌شویم که مارکسیسم انقلابی (این بار در سطحی عالی‌تر و با دستآوردهائی عظیم‌تر) یک بار دیگر بر انواع جریانات انحرافی غلبه می‌کند.

## توضیحات

۱: این که در شرایط آزمایشگاهی بتوان با ایجاد تحول‌های مصنوعی محیط اکولوژیک باز هم به ایجاد موتاسیون‌ها نائل آمد و آن را از طریق وراثت تثبیت کرد، دعوی برخی زیست‌شناسان است که جز در عرصه‌های محدود گیاهی ثمرات عملی قابل توجهی پدید نیاورده و یا نگارنده از آن بی‌خبر است، گرچه آن‌را **منطقاً** محال نمی‌شمرد.

۲: مقصود توجه مارکسیست‌هاست، زیرا مارکسیسم در نبرد علیه انتروپولوژی پدید شد و به دنبال آن عامل پویائی در تاریخ گشت (نیروهای مولده) که با آن بتوان پویائی خود تاریخ را توضیح داد، نه به دنبال مختصات طبیعی انسان که دارای ثبات نسبی به مراتب بیشتری است.

۳: داستان به آسمان رفتن کاووس، داستان ایکاروس را به یاد می‌آورد، ولی محتوای فلسفی این دو داستان به کلی فرق دارد.

۴: جغد مینروا علامت خرد و عقاب ژوپیتر علامت قدرت است. خرد و قدرت، حقیقت

و زور همیشه در تاریخ با هم مقابله کرده‌اند. سرانجام حقیقت قدرتمند و قدرت حقیقت‌آمیز (عدالت‌آمیز) پدید می‌آید و فتح الفتوح با اوست.

۵: با آن‌که در متن گفتیم که تکامل آتی انسان مسائلی را بر می‌انگیزد که حلش در دسترس ما نیست، به واسطهٔ فعلیت مجددی که دانش به‌سازی انسان (ئوژنیک) در سال‌های اخیر (البته بر پایهٔ کاملا نو) یافته، نظر ناچیز این نویسنده آنست که در واقع در شرایطی که هماهنگی درونی اجتماع عامل انگیزانندهٔ قوی برای تکامل نورون‌ها و برنامه‌گذاری دماغی نیست، مداخلهٔ انسان و «مهندسی بیولوژیک» یا «ئوژنیک» مسلماً به یک علم تمام عیار و ذینفوذ بدل خواهد شد.

۶: خود اینجانب در زمینهٔ شناخت پراتیک و قانونمندی سیر تکامل اندیشهٔ منطقی تلاش‌های پراکنده‌ای انجام داده است. در زمینه پراکسیولوژی پرفسور کوتاربینسکی (لهستان) تالیف مستقلی دارد. اینجانب پراکسیولوژی را به معنائی غیر از ارگولوژی درک می‌کنم. به هر حال این علومی است که هنوز باید شکل گیرد. در زمینهٔ فکرشناسی (نوئولوژی) که آن را می‌توان «علم شناسی» (سیانتولوژی) هم دانست، کار زیادی انجام می‌گیرد.

۷: Homeostatisme که به وسیلهٔ دستگاه‌های تنظیم‌گر و نظارت‌گر درون عضوی تامین می‌شود واژه‌ای است که می‌توان به «هم‌ایستی» ترجمه کرد و ریشهٔ لغوی آن به همین معناست.

۸: البته علاوه بر تغییر موضع‌گیری قشر میانگین، سست شدن ملاط ایدئولوژیک (بحران اعتماد) و ضعف دستگاه‌های تنظیم‌گر (رهبری دولتی) و نظارت‌گر (دستگاه‌های تضییقی) که آن را بحران رژیم می‌نامیم شرط بر هم خوردن قوام عضوی در اجتماع است.

۹: جامعه‌شناسان بورژوا با تکیه بر روی این **تنوع**، وحدت کیفی سازندها را منکر می‌شوند و یا مفاهیم ساختگی تازه مانند جامعهٔ آبی (هیدرولیک) که مبتنی بر برجسته کردن **یک جهت** در فرهنگ برخی جوامع است می‌سازند. کشف مارکس دربارهٔ توالی سازندها دارای اساسمندی علمی بلاتردیدی است. مسئلهٔ ویژگی‌ها مسئله‌ای است جداگانه.

۱۰: احزاب انقلابی که سیمای اجتماعی جامعه مربوط خود را بشناسند و استراتژی و تاکتیک خود را در جهت خُرد کردن «قوام عضوی» نظام محکوم به زوال موافق این سیما، برگزینند، موفق می‌شوند. یکی از دلایل مهم پیروزی انقلاب ایران انتخاب روشی کاملاً در متن فرهنگ و ساختار جامعهٔ ما بود.

۱۱: دربارهٔ پایهٔ علمی استراتژی و تاکتیک در صفحات گذشته سخن گفتیم و از ضرورت مراعات رشد ارگانیک جامعه، ایجاد بحران اعتماد، و بهره‌برداری از بحران رژیم (سستی دستگاه‌های تنظیم‌گر دولتی و سازمان‌های تضییقی آن) سخن گفتیم که در واقع همان شرایط عینی و ذهنی معروف است.

۱۲. جامعه‌شناسی معاصر بورژوایی همان‌طور که «قانونمندی» روند تاریخی را منکر است،

«پیش‌روندگی» این روند را هم انکار می‌کند و انحطاط و ایست و قهقراء را از اعتلاء، حرکت و ترقی حتی محتمل‌تر می‌داند. جامعه‌شناسی معاصر آمریکائی پر است از غیب‌گوئی‌های وحشت‌آور دربارهٔ زوال نزدیک بشر.

۱۳: تمدن مایا و آزتک (اینکاها) از لحاظ زمانی دیرتر در آمریکا پدید شده ولی شباهت فراوانی به تمدن مصر باستان دارد.

۱۴: جای این بحث مهم این جا نیست که آیا پس از تلاشی نظام دودمانی همه جا بردگی بوجود آمد؟ عده‌ای برآنند که پس از این تلاشی ما هم‌زمان با سه شکل مهم روبرو هستیم: ۱) جامعهٔ کهن خاوری؛ ۲) جامعه بردگی یونانی ـ رومی ۳) جامعهٔ فئودالی و متذکر می‌شوند که بدون جامعهٔ کهن خاوری که تمدنی رشد یافته پدید آورد، پیدایش جامعه بردگی (به الگوی یونانی و رومی) میسر نبود. در برخی نقاط (مانند روسیه) اصولاً بردگی رشد نیافت و انتقال به فئودالیسم انجام گرفت. نگارنده این طرز برداشت را منطقی‌تر می‌شمرد. بحث در این باب از جهت علمی مختومه نیست و ادامه دارد.

۱۵: گاه شاید یک اکیپ علمی مسئلهٔ فنی مطروحه را که باید بسیار فوری حل شود با کار تشدیدی حتی طی روزها یا ساعت‌ها حل کند و بلافاصله اکیپ‌های نقشه‌کشی و ساختمانی آن حل را به صورت اجراء درآوردند. این یک حالت استثنائی است. آنچه که در متن گفتیم برای نشان دادن «فاصلهٔ اجرائی» بین علم و فن در حالات عادی‌تر است. معمولاً در کشورهای سوسیالیستی در اوائل سال‌های ۷۰ این فاصله را به طور متوسط پنج سال می‌دانسته‌اند. اطلاع تازه‌تری در دسترس نگارنده نیست.

۱۶: **فلسفه تاریخ**، دکتر عبدالکریم سروش، چاپ دوم، ۱۳۵۸ ـ چاپخانه طلوع آزادی ـ تهران

۱۷: همان کتاب، صفحات ۷ ـ ۸

۱۸: همان کتاب ص ۸

۱۹: همان کتاب، همانجا

۲۰: چون در این مقاله از مسئله نقش شخصیت‌ها در تاریخ از نظر مارکسیسم بحث جداگانه‌ای نمی‌کنیم، همین جا سودمند است یادآور شویم که مطلب بدین نحو نیست که مارکس «نوابغ و شخصیت»ها را در تاریخ کاره‌ای نمی‌داند. به نظر مارکس رجال برجسته اعم از مترقی یا محافظه‌کار در تند یا کند کردن مسیر تاریخ موثرند. منتها هم ارادهٔ تاثیر بخش آن‌ها و هم گسترهٔ تاثیر آن‌ها به وسیله شرایط تاریخی موجود زمانشان محدود می‌شود و این اراده علت‌العلل حرکت تاریخ نیست.

۲۱: همان کتاب ، ص ۱۴

۲۲: همان کتاب، همانجا

۲۳: کارل مارکس و فریدریش انگلس، کلیات به زبان روسی، چاپ دوم، جلد ۲، ص ۹۳

۲۴: همانجا، صفحهٔ ۱۰۲

۲۵: سرمایه، جلد سوم، چاپ سال ۱۹۵۵، ص ۸۰۴. در همین‌جا یادآور شویم که تقسیم‌بندی‌هائی که در جامعه‌شناسی علمی مارکسیستی دربارهٔ جامعه و تاریخ داده می‌شود، مدعی آن نیست که **تنها** تقسیم‌بندی‌ها و طبقه‌بندی‌های ممکن است. چنین ادعائی لغو و مضحک می‌بود. این جامعه‌شناسی دیدگاه‌ها و ملاکهای مختلف تقسیم‌بندی را که می‌تواند بسیار متعدد باشد، قبول دارد و چگونه می‌تواند قبول نداشته باشد؟ منتها این جامعه‌شناسی مدعی است که دیدگاه‌ها و ملاک‌ها و عوامل، همه هم وزن و هم سطح نیستند و در میان آن‌ها عمده و فرعی (از نظر تحلیل جامعه‌شناسانه) وجود دارد و جامعه‌شناسی علمی مارکسیستی زاویه‌ها، دیدگاه‌ها، ملاک‌ها، عوامل عمده را مورد توجه قرار می‌دهد و هم سطحی عوامل (پلوری فاکتوریسم) را غلط و غیر علمی می‌داند.

۲۶: کارل مارکس و فریدریش انگلس، مکاتبات منتخب، سال ۱۹۵۳، ص ۴۷۱ (تکیه روی کلمات نقل قول از نگارندهٔ این نوشته است).

۲۷: کلیات مارکس انگلس، چاپ دوم (به روسی)، جلد سوم، ص ۱۶. دقت داشته باشید که مارکس تنها یک علم می‌شناسد و آن هم تاریخ است (طبیعی و انسانی) و تاریخ انسانی را پراتیک خلاقه انسان‌ها می‌داند و بدین‌سان هیچ نوع ساختار جزمی و «فلسفی» به معنای متداول آن و الگوهای پیش‌ساخته عرضه نمی‌کند. ولی این سخن به معنای نسبی‌گرائی مطلق، لاادریت و شکاکیت مطلق نیست. مارکس بافت تاریخ انسان‌ها را مانند تاریخ طبیعت **شناختنی** و مسیر آن را مانند تاریخ طبیعت در گستره‌های فراخ و مدت‌های دراز، **درکرهٔ زمین ما**، مسیری پیشرونده می‌داند.

۲۸: کلیات، جلد ۲۱، صفحات ۳۰۸ ـ ۳۰۷

۲۹: کلیات، جلد ۱۳، صفحات ۸ ـ ۶ (این نقل قول بسیار مهم طولانی و در بخش‌های دیگر آن نیز بسیار با اهمیت است ولی ما برای اختصار تنها تا آن‌جا که به نوشتهٔ ما مربوط است، نقل کرده‌ایم).

۳۰: کلیات، لنین، جلد۲۱، ص ۴۰

۳۱: در آن موقع می‌گفتند: «هوای شهر آزاد می‌کند» (Stadt Luft macht frei). به همین جهت دهقانانی که از شر فئودال‌ها می‌گریختند، از عرصه قدرت مطلقه آن‌ها (روستا) به شهر روی می‌آوردند. شاهان در اروپا می‌کوشیدند به کمک شهرها در مقابل دژهای فئودالی بسود بسط قدرت خود ایستادگی کنند. نظیر این جریان در کشورما وجود نداشته است.

۳۲: تکامل اتینک را می‌توان با تسامح تکامل قومی ترجمه کرد ولی تاکنون ترجمه رسا که فراگیر معنای این لفظ باشد پدید نشده است.

۳۳: می توان«ویس» دوران پیش از اسلام را معادل آن شمرد.

۳۴: بافت فرهنگی انسانی از جهت طبقاتی بودن جامعه، مناسبات حقوقی و سیاسی، جهان‌بینی، شیوه زیست طی مدت درازی در تاریخ نسبتاً ثابت می‌ماند و تنوع آن در آن بنیادین نیست ولی پیدایش علم و تکنیک و جنبش‌های اجتماعی و جهان‌بینی‌های علمی امروزی در این بافت تحول کیفی بسیار ژرفی پدید می‌آورد که بی‌همتا است.

۳۵: این دو اثر عبارت است از: تاریخ قرون وسطی زیرنظر پروفسور کاسمنتسکی، ترجمهٔ آقایان انصاری و مؤمنی، نشر اندیشه (به عنوان جلد چهارم تاریخ عمومی) و تاریخ سده‌های میانه اثر مستقل، نوشته دانسکوی و گینالوا ترجمهٔ آقای رئیس نیا، نشر پیام.

۳۶: Epistola fratris Rogeri Baconis de Secreti Operibus artis et naturae et de nullitate magiae

۳۷: درهمان ایام راجر بیکن با باروت که اختراع آن با چینی‌هاست آزمون‌هائی را انجام می‌داد و توجهش به مواد انفجاری از همین جاست.

۳۸: وی (Guillaume de Saint Amour) مؤلف کتابی است به نام عجائب زمان حاضر به زبان لاتین (De periculis novissimorum temporum) که بعدها چاپ شد ولی در سال ۱۶۳۲ بار دیگر از طرف واتیکان ممنوع بودن آثارش تصریح گردید.

۳۹: می توان با استفاده از یک اصطلاح نظامی گنجوی آن‌را «سازمند» ترجمه کرد:

سازمند از تو گشت کار همه

ای همه، و آفریدگار همه

۴۰: دربارهٔ کیفیت و شرایط ظهور سیستم نو در پایان همین بررسی مطالب اضافی گفته خواهد شد. ظهور و پاقرص‌کنی (تحکیم) و شکوفایی یا اوج و تنزل (= تدنی، زوال، پژمرش) را ما حالات و مقامات نامیدیم با استفاده از اصطلاح عرفانی، تنها در کاربرد آن بر متن واقعی.

# ۳
# مسائل انقلاب ایران

سخنی دربارهٔ انقلاب ایران
برخی مسائل نظری مربوط به انقلاب ایران
در کورهٔ آزمون تاریخ
سیری از مشروطهٔ سلطنتی تا جمهوری اسلامی
مسئله‌ای به نام «کاست روحانیت»
دربارهٔ برنامه جدید حزب تودهٔ ایران

## سخنی دربارهٔ انقلاب ایران

برای بررسی تحلیلی از انقلاب اخیر ایران، موافق اسلوب علمی، هنوز باید کار بزرگی انجام گیرد: ما هنوز در گرما گرم این روند شگرف و بغرنج قرار داریم و هنوز باید آب‌های بسیاری از زیر پل و رویدادهای گوناگون دیگری بگذرد، تا چهره امور جلی‌تر شود و بتوان با اطمینان بیشتری در مسائل داوری کرد. مثلاً ضرور است تقویم دقیقی از حوادث روز بروز انقلاب تنظیم گردد و درباره رجال نامی و سازمان‌های شریک در انقلاب تک نگاری‌ها و بررسی‌های مستقل انجام پذیرد. نیز ضرور است درباره آن رژیمی که انقلاب به ضدش صورت گرفته، اکنون که تاریخ خوشبختانه نقطه ختامی بر کارنامه خونینش هشته، و چارچوب عملش را روشن‌تر ساخته است، قضاوت همه‌جانبه‌ای انجام پذیرد. ضرور است رابطه انقلاب ایران با روند واحد انقلاب جهانی روشن‌تر شود و بهتر درک گردد، زیرا انقلاب ایران بخشی است از این روند که در کار دگرگون‌سازی تاریخ بشری است. ولی هم اکنون که انقلاب دور یا فاز اول خود را گذرانده و توانسته است سد عظیم استبداد دست نشانده محمد رضا پهلوی را از میان بردارد، جا دارد کار تحلیلی درباره انقلاب نیز، با اعتراف به نقص‌های ناگزیرش و با تصریح ضرورت تکمیل بعدی آن، آغاز شود. بویژه آن‌که کسانی حتی منکر آنند که در ایران «انقلابی» رخ داده باشد و بیم دارند که این انقلاب نه بلکه جهشی به قهقراء باشد و یا کسانی آن‌را نوعی «انقلاب فرهنگی» می‌شمرند که گویا ویژه جوامع آسیائی است و نه یک انقلاب بمعنای جدی این کلمه.

به شهادت مجلدات دنیا، طی بیست سال اخیر، ما از افشاگران پیگیر و بی‌امان رژیم برافکنده پهلوی بوده‌ایم، و نیز ما از زمرهٔ آن مخالفان رژیم بشماریم که زوال حتمی آن را، نه به اتکاء نوعی

«غیب‌دانی» وخشورانه، بلکه به اتکای پیش‌بینی علمی ـ اجتماعی، به عیان می‌دیدیم. به شهادت مجلدات دنیا، طی سال‌های اخیر، ما شعار «سرنگون ساختن رژیم ضد ملی و ضد دمکراتیک محمد رضا شاه» را مقدم بر دیگر نیروهای سیاسی مطرح ساختیم و از همان آغاز و بی‌تزلزل مشی امام خمینی را درنبرد علیه آنچه که آن را «طاغوت» نامیده‌اند، مورد تائید پیگیر قرار دادیم.

اکنون در این بررسی مقدماتی می‌خواهیم به این سئوالات، ولو در حد یک تلاش ابتدائی پاسخ دهیم:

انقلاب ایران در کدام مرحله است؟ چگونه رژیمی را سرنگون ساخته؟ چه ادوار یا فازهائی را طی کرده و یا باید طی کند؟ مشخصات فاز اول چه بود؟ نقش ایدئولوژی مذهبی در روند انقلاب کدام است؟ اکنون انقلاب وارد چه دوری شده و مشخصات آن چیست؟ برد تاریخی ـ جهانی انقلاب کدام است؟ چه نتایجی از این تحلیل می‌توان گرفت؟ چه پیش‌بینی‌هائی می‌توان کرد؟ پس از این یادآوری‌های مقدماتی که امید است توقع خواننده را در حد لازم قرار دهد، وارد اصل موضوع شویم.

## انقلاب ایران در کدام مرحله انجام گرفته؟

انقلابی که در اواخر سال ۱۳۵۷ در ایران رخ داده در واقع و نفس الامر یک «انقلاب» است لاغیر. هر انقلابی یک انتقال دفعی و تحمیلی قدرت از دست طبقه یا طبقات و قشرهائی، بدست طبقه و یا طبقات و قشرهائی است که مترقی‌ترند. در انقلاب اخیر ایران قدرت از دست قشر فوقانی سرمایه‌داران وابسته به امپریالیسم و بر راس آن خاندان پهلوی، یا بعبارت دیگر از دست یک الیگارشی (فرمانروائی جمعی محدود و ممتاز) که بحد اعلی روش‌های ضد ملی و ضد دمکراتیک را در سیاست داخلی و خارجی خود دنبال می‌کرد، بنا به اراده و قدرت مردم، بیرون کشیده شد و بدست قشرهای ملی و دمکراتیک جامعه که طیف وسیعی، از بورژوازی ناوابسته (یا ملی) گرفته تا کارگران را، در بر می‌گیرد، افتاد. این انقلابی است بمعنای کامل کلمه و در این باب تشکیکی روا نیست.

درست است که هنوز در ایران مسئله «حاکمیت انقلابی» شکل نگرفته و هنوز روشن نشده است که **کدام بخش** از نیروهائی که دست اندرکار انقلاب بوده‌اند، در شکل‌گیری دولتمداری نوین در ایران و در ایجاد و تثبیت نظام تازه در جامعه ما **نقش قاطع و درجه اول** را ایفا خواهند کرد، ولی در یک **انتقال قدرت** در جهت مثبت حرفی نیست، لذا در **تحقق** انقلاب حرفی نیست.

بزرگ کردن برخی پدیده‌های ارتجاعی که **اتفاقا** مربوط به ضد انقلاب است و نه انقلاب، و

نتیجه‌گیری از آن که گویا حوادث پس از انقلاب، جهش ایران به واپس و بازگشت به سده‌های میانه است، در قبال انتقاد و در برابر واقعیت‌ها تاب نمی‌آورد. این عمده کردن جهات غیرعمده حادثه و در پرده گذاشتن ماهیت آن به حساب نمودها و ظواهر است.

دعوی آن‌که در جامعهٔ سنتی آسیائی ما، انقلاب‌ها، همیشه نوعی «انقلاب فرهنگی» بوده و این بار نیز انقلابی که رخ داده، چنین است نیز تعمیمی شتاب‌زده و نادرست است. جامعه سنتی در ایران مدت‌ها است که جای خود را به جامعه سرمایه‌داری (آنهم شکل وابسته آن به اقتصاد امپریالیستی) داده بود. این‌که **ایده‌ئولوژی** نوین اسلامی در این تحول انقلابی نقش حساسی بمثابهٔ پرچم معنوی ایفا کرده، ابدا از اهمیت محتوی **سیاسی و اقتصادی و اجتماعی** انقلاب نمی‌کاهد، ابدا نقش عوامل مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی را به عنوان عوامل **اصلی** و بنیادی در ایجاد زمینه انقلاب از بین نمی‌برد. روشن است که هر انقلابی به یک ایده‌ئولوژی انگیزنده، به یک **عامل ذهنی** انقلاب نیازمند است و در انقلاب ما، به عللی که جداگانه بررسی خواهیم کرد، این نقش را ایده‌ئولوژی نوین اسلامی ایفاء کرده است و درست در این مقطع است که کوشیده و می‌کوشد تا خواست‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی جامعهٔ معاصر ایران را منعکس کند. در تحلیل علمی مسائل ما نباید در سطح اَشکال متوقف شویم، باید به محتوی و مضمون اجتماعی و تاریخی توجه درجه اول خود را معطوف داریم.

انقلاب ایران را ما در مرحله انقلاب ملی و دمکراتیک می‌دانیم و عملکرد تاریخی‌اش آنست که باید مکمل انقلاب بی‌سرانجام مشروطیت باشد و آن وظایفی را که انقلاب مشروطیت ایران در اثر خرابکاری استعمار و ارتجاع حل نشده باقی گذاشته، یعنی تامین **استقلال** و تامین **دمکراسی** را حل کند. آینده نشان خواهد داد که انقلاب کنونی تا چه حد این وظایف را به درستی و تمامی حل خواهد کرد. این مطلبی است که هنوز برای پاسخگوئی به آن باید چشم به راه بود و در جهت **تکامل مثبت انقلاب** از طرق لازم مبارزه کرد.

انقلاب مشروطیت ایران، با همه کارنامه آفتخارآمیزش، به دلایلی که جای بحث آن در این مختصر نیست، به شکست و سازش اشرافیت با بورژوازی نوخیز بدل شد و **نتوانست** تثبیتی بادوام و نظامی درخورد اعتماد خلق پدید آورد. قهرمانان انقلاب را ضد انقلاب پیروزمند، بعدها غدارانه از میان برد و از انقلاب تنها یک دکوراسیون حقیر «حکومت مشروطه» در تهران باقی گذاشت که آن را نیز بعدها از هرگونه محتوی پرداخت و تهی ساخت.

ولی فشاری که این انقلاب در جامعهٔ ما پدید آورد، همراه با حوادث دوران جنگ اول جهانی و پس از این جنگ در سراسر کشور علیه قرار داد ۱۹۱۹ و علیه نقض بی‌طرفی ایران و خواست مؤکد اصلاحات عمیق اجتماعی در شکل‌گیری بعدی تاریخ کشور ما بی‌تاثیر نبود. بعلت سیطره جهانی امپریالیسم (به ویژه امپریالیسم انگلیس در نیمکره شرقی) و عقب‌ماندگی نسج اجتماعی

ما، این فشار نیز **نتوانست** به ایجاد یک حکومت خلقی منجر شود. امپریالیسم و به ویژه امپریالیسم انگلیس معمار کودتای سید ضیاءالدین و سردار سپه (رضا پهلوی) در حوت ۱۲۹۹ بود و سپس وضع چنان شد که طی قریب شصت سال رضا پهلوی و فرزندش محمد رضا پهلوی و متعلقان آن‌ها با یاری مستقیم آمریکا و انگلیس بر کشور ما سیطره یافتند و تکامل جامعه را در مجرای خاصی سیر دادند که با تمایلات و شهوات آن‌ها و نقشه‌های حامیان امپریالیستی آن‌ها سازگار و با خواست‌های اکثریت خلق ناساز بود.

بدیگر سخن، این سلطهٔ استبدادی و سلطنتی وظیفه داشت تکامل نیرومند و ناگزیر جامعه را ما را **ترمز کند**، جریان بلامانع نفت را به میزان روز افزون برای رفع نیاز انرژی کشورهای صنعتی امپریالیستی و افزایش سود کارتل جهانی نفت تامین نماید، در پیمان‌های نظامی ضد کمونیستی سعد آباد، بغداد، سنتو شرکت ورزد. ایران را به پایگاه نظامی بر ضد سوسیالیسم بدل کند، و در عین حال به شیوه خود، برخی «وصایای» انقلاب‌های سرکوفته را به منظور «راضی ساختن» مردم مجری دارد، ولی البته به شکلی مسخ شده.

در پاداش اجراء این خدمات کلان به امپریالیسم، امپریالیسم نیز دست خانواده پهلوی را بعنوان غارتگر شماره یک داخلی و دلال شماره یک بین امپریالیسم جهانی و منابع و بازار ایران گشاده کرد و کار بدانجا رسید که اکنون خانواده پهلوی در عداد یکی از ثروتمندترین خاندان‌های سرمایه‌داری جهانی است بررسی داستان این سلسله و نشان‌دادن ماهیت آن هنوز در آغاز آغازهاست. این یکی از تاریک‌ترین، خونین‌ترین و در عین حال پر تب و تاب‌ترین فصول در تاریخ **جهان** است.

بدین ترتیب طی شصت سال گذشته، ایران در نهیب پرفوران عصر، ولی در قید مسخ کننده و ترمز کننده سلسله پهلوی، تحولات بسیاری را در جهت بسط مناسبات سرمایه‌داری وابسته در شهر و ده گذرانده و چهره قرون وسطائی خود را دگرگون ساخته و به یک کشور **بحد اعلی مصرفی با حداقل پایه تولیدی** بدل گردیده و بدون آن که مشکلات مهم اولیه بنیادی را به شکل سالم حل کرده باشد، مشکلات مهم تازه‌ای پدید آورده است.

رشد سرمایه‌داری در ایران نه تنها در وابستگی شدید و مطیعانه با سرمایه‌داری بزرگ امپریالیستی گذشت، بلکه پویه‌ای انگل‌وار و ناهنجار داشته است: بورس بازی زمین همراه سیاست کذائی «بساز و بفروش» وام‌گیری و اعتبارگیری بی‌حساب از بانک‌ها به بهانه‌های مختلف «سرمایه» را نه بطور عمده بر پایه سالم و مولد، بلکه بر پایه تلکه و کلاهبرداری غارتگرانه متورم و متورم‌تر ساخت. این مطلب همراه با دلالی نفت ـ اسلحه و به غارت رها کردن منابع ثروت داخلی، الیگارشی خانواده پهلوی وهاله مهم اطراف آن‌را به آلاف و الوف رساند و آن چنان سطح مصرف برای قشرهای فوقانی و متوسط ـ فوقانی در ایران ایجاد کرد که نظیر آن حتی در کشورهای رشد یافته صنعتی دیده نمی‌شود. این وضع ایران را در گستره نوسازی اقتصادی و اجتماعی با پیچیده‌ترین دشواری‌ها

روبرو ساخته و آبستن حوادث متعددی است.

سیاست غارتگری مضاعف امپریالیسم و الیگارشی ناچار داشتن دستگاه تضییقی وحشتناکی را می‌طلبد تا جامعه، بی‌پرخاش، این خیانت‌ها را تحمل کند و بدینسان مخوف‌ترین دستگاه تضییقی بنام «ساواک» بوجود آمد. نظامیگری و ایفاء نقش «ژاندارم منطقه» و «پاسدار آبراههٔ خلیج» نیز از نتایج قهری روش تبعیت از اراده امپریالیستی بود و بدینسان رژیم ناخجسته‌ای زائیده شد که زمانی حتی سازمان بورژوائی «عفو بین آلمللی» آن را «فرومایه‌ترین رژیم جهان» خواند.

بدین ترتیب مسئله **استقلال** (یعنی رها بودن از وابستگی امپریالیسم و امکان اداره مختارانه سرنوشت خویش در رابطه با دیگر کشورها) و دمکراسی (یعنی رها بودن از قید استبداد و بردگی اجتماعی ـ اقتصادی طبقات ممتاز و اداره مختار سرنوشت خود در درون کشور از طرف مردم) کماکان مسائل حاد **حل نشده‌ای بود که می‌بایست حل شود**. این‌ها تضادهای حاد و عمده‌ای بود که حل آن‌ها به تحقق یک انقلاب ملی و دمکراتیک بستگی داشت و تردیدی نبود که این انقلاب دیر یا زود باید رخ دهد. تردیدی نیست که دیرکرد این انقلاب و وقوع آن در شرایط بسط مناسبات سرمایه‌داری در شهر و ده ایران آن را از یک محتوی **ضد سرمایه‌داری** جدی نیز انباشته می‌کند.

تشدید جهات ضد ملی و ضد دمکراتیک رژیم شاه در سال‌های اخیر همراه با بحران اقتصادی، **از جهت داخلی**؛ تغییر تناسب نیروها به زیان امپریالیسم **در صحنه خارجی**؛ منجر به پیدایش وضع انقلابی شد: یعنی زمانی که به گفته لنین، **بالائی‌ها** دیگر قادر نیستند به شیوه سابق حکومت کنند و **پائینی‌ها** دیگر نمی‌خواهند آن شیوه را تحمل کنند و برای ایجاد تغییر در وضع، آماده اقدام فداکارانه‌اند. زمانی که سراپای جامعه را تب و تاب یک **بحران عمومی** در سیاست و اقتصاد فرا می‌گیرد و جامعه ناگزیر بسوی دگرگونی انقلابی می‌رود.

آن **عامل ذهنی** که از این **وضع عینی** استفاده کرد، در کنار یک سلسله احزاب و گروه‌های ملی و چپ دیگر، در درجه اول، نیروئی بود که در زیر پرچم اسلام نوین یا اسلام جوان علیه رژیم می‌رزمید و توانست در انقلاب ما نقش سرکردگی را بدست گیرد و به این انقلاب ویژگی خاصی بدهد. چرا درست این عامل توانست نقش سرکردگی را به عهده گیرد و محتوای اجتماعی آن کدام است، دیرتر به این مسئله خواهیم پرداخت.

از آنچه که گفتیم روشن می‌شود که انقلاب ایران با وجود داشتن خصلت ضد سرمایه‌داری در مرحلهٔ انقلاب سوسیالیستی نیست و هنوز باید یک **مرحله تدارکی** را بگذراند که ما آن‌را می‌توانیم از جهت **سیاسی ـ اجتماعی مرحله تکامل ملی و دمکراتیک** و از جهت **اقتصادی مرحله تکامل غیر سرمایه‌داری** جامعه بنامیم.

روشن است که اگر سر کردگی این انقلاب با پرولتاریا بود، این انقلاب گرچه حق نداشت دوران کمابیش طولانی تدارکی سوسیالیسم را نادیده گیرد، ولی می‌توانست اعتلاء، تکامل،

تعمیق، فراروئی آن‌را بسوی سوسیالیسم با سرعت بیشتری و بی‌برگشت تامین کند. ولی اکنون که سرکردگی انقلاب با قشرهای متوسط خلق همراه با یک ایده‌ئولوژی مذهبی است، باید در عمل دید که سیر آتی آن چگونه خواهد بود. گفتن این‌که فراروئی و ژرفش این انقلاب بدین شکل حتما ترمز خواهد شد، یک داوری عجولانه است. زیرا در اثر وجود تحول مثبت در تناسب نیروهای انقلاب و ضد انقلاب در صحنه جهانی و شرایط مشخص جامعهٔ ما، شانس اتحاد همه نیروها برای به ثمر رساندن نهائی انقلاب کم نیست و نباید جزمی اندیشید و ویژگی‌های زمان ما را ندید. و چون چنین شانسی وجود دارد، نیروهای انقلابی باید بر ضرورت همکاری با نیروهائی که در این انقلاب نقش درجه اول را ایفاء کرده‌اند، تکیه کنند و تفرقه افکنان را برملا سازند و بدون انکار و ندیدن مسیرخاصی که انقلاب ما طی کرده و می‌کند، در چارچوب خود این مسیر مشخص و با درک ویژگی‌ها و قانونمندی‌های این مسیر مشخص، بکوشند تا اثرات مثبت خود را باقی گذارند.

## فازهای سه گانهٔ انقلاب ایران و مشخصات هر یک

می‌توان سه فاز برای انقلاب کنونی ایران قایل شد:

**الف) فاز اول یا فاز براندازی رژیم استبدادی دست نشانده،**

**ب) فاز دوم یا فاز گذار (انتقال) از فاز براندازی به فاز نوسازی جامعه و تثبیت نظام تازه،**

**ج) فاز سوم با فاز نوسازی جامعه و ایجاد تثبیت نوین،**

اکنون که ما این سطور را می‌نگاریم (تیر ماه ۱۳۸۵) فاز اول، فاز براندازی را با پیروزی پشت سرگذاشته‌ایم و فاز دوم را که دوران پیچیده، بغرنج و متناقضی است می‌گذرانیم و بر خلاف بیان برخی از سخنگویان سیاسی، **هنوز زود است** از نوسازی و تثبیت اجتماعی سخنی به میان آوریم. اگر انقلاب ایران این فاز دوم را نیز با پیروزی بگذراند، آن‌گاه می‌تواند به موفقیت انقلاب امیدی استوار پیدا کند.

اگر بخواهیم م**شخصات فاز اول** انقلاب را بیان داریم، باید بگوئیم که این مشخصات به قرار زیرین است:

۱) در این فاز انقلاب **یک سیر اعتلائی** را طی کرد و از نامه‌های سرگشادهٔ افشاگر و انتقادی و پرخاش‌آمیز شروع شد. به مرحله راه پیمائی‌های چهله به چهله رسید و سپس مرحله اعتصاب سراسری کارمندان و کارگران آغاز گردید که طی آن اعتصاب کارگران نفت و راه و کارمندان گمرک و رسانه‌های گروهی نقش حساسی داشتند. نقطه اوج انقلاب مرحله درگیری مسلحانه بین

همافران و لشگر جاوید به فرماندهی بدره‌ای است. حمایت خلق از همافران و اعدام بدره‌ای از سوی سربازان آخرین مقاومت ارتجاع را درهم شکاند.

۲) ضد انقلاب در وجود دربار پهلوی تاکتیک‌های مختلفی برای حفظ خود بکار برد: تعویض نخست وزیر اسبق هویدا، اعلام «فضای باز سیاسی»، مانورهای آموزگار، عوامفریبی‌های حکومت شریف امامی، اعلام حکومت نظامی در ۱۲ شهر، استقرار رژیم نظامی از طرف ازهاری، آمدن شاهپور بختیار با نقشه‌هائی بمنظور گیج کردن و گمراه سازی و حفظ فرصت و تداوم کار ارتش، تلاش آمریکا بدست هویزر برای جلوگیری از تلاشی ارتش و غیره و غیره، همه و همه با شکست رسوا روبرو گردید.

۳) جهانیان با حیرت دیدند که خلقی فقیر، بی‌سلاح، به نیروی ایمان و کین مقدس خویش، با مجهزترین و مسلح‌ترین رژیم‌های استبدادی که دارای یکی از بزرگترین دستگاه‌های پلیسی جهان بود، درافتاد و آن‌را گام به گام به عقب نشینی و سرانجام به سقوط ننگین واداشت. دامنه شرکت خلق و فعالیت آن از پیر تا کودک، از زن تا مرد، از روستائی و عشیرتی تا شهرنشین، از مستمندان تا قشرهای مرفه، بحد اعلی وسیع و فعال بود. تنها این تکان‌های نیرومند زلزله‌آسا بود که توانست دژ مستحکم قدرت رژیم پهلوی را درهم بکوبد. از این بابت این انقلابی بود کبیر که آن را با انقلاب‌های نظیر در تاریخ می‌توان مقایسه کرد.

۴) در این انقلاب بتدریج **دو مشی** از جانب مخالفان رژیم ارائه و از هم مشخص گردید. **مشی اول** مشی سازشکارانه که خواستار اجراء قانون اساسی سال ۱۹۰۶ بود که موافق آن شاه باید سلطنت کند نه حکومت. مردم ایران در اکثریت شکننده خود این مشی سازشکارانه بورژوازی لیبرال را رد کردند. در حالی که شاه و شریف امامی و بختیار موافقت خود را با آن اعلام داشتند. درک این نکته دشوار نبود که نتیجه این مشی، صرف‌نظر از نیت طراحانش عقب‌نشینی ظاهری و موقت رژیم و هجوم مجدد آن برای اشغال همه مواضع از کف رفته بود. مردم در دام نیافتادند.

طرفداران این مشی استدلال می‌کردند که بعلت پشتیانی کاملی که آمریکا و انگلیس از دست نشانده خود محمد رضا پهلوی می‌کنند و از آن‌جا که گویا این دو کشور امپریالیستی «قدر قدرتند» خواست برچیدن بساط سلطنت و اعلام جمهوری خواستی ماجراجویانه و بی‌سرانجام است. این طرفداران از آن غافل بودند که دوران «قدر قدرت» بودن امپریالیسم آنگلوساکسون سپری شده و می‌شود امکان خلق‌ها برای بدست گرفتن سرنوشت خود فزونی بی‌سابقه‌ای یافته است.

۶) **مشی دوم** خواستار طرد رژیم پهلوی و استقرار جمهوری بود و قدرت انقلابی خلق و تغییر تناسب نیروها در صحنه جهانی به زیان امپریالیسم را ضامن اجرای کامیابانهٔ این نظر می‌دانست. امام خمینی با دادن شعار «این باید برود» در مقابل شعار «اجرای قانون اساسی ۱۹۰۶» با سرسختی ویژه خود ایستاد و مردم به پشتیبانی از وی دست زدند و سازشکاران را منفرد و به تسلیم در قبال

روش امام وادار کردند. حزب تودهٔ ایران طی چهار سال اخیر مسئله سرنگونی رژیم را بمثابه وظیفه مبرم مطرح ساخت و با شعار جمهوری اسلامی امام خمینی از همان آغاز موافقت نمود و در این راه بنوبهٔ خود پیگیرانه کوشید. علیرغم تردید بی‌باوران این مشی ریشه‌گرا و انقلابی، پیروز شد.

۶) روشن است که سرکوب خونین حزب ما و مراقبت «چهار چشمی» ساواک برای جلوگیری از فعالیت مارکسیست‌ها و خرابکاری‌های دشمن عملاً موجب غیبت طولانی حزب در صحنه مبارزه علنی در ایران شد. با آنکه طی سال‌های اخیر حزب توانست سازمان‌های مخفی کوچکی ایجاد کند، روزنامه نوید را نشر دهد و به کمک رادیو و مطبوعات خود در خارج و انواع فعالیت‌های سیاسی خود به اعلاء انقلابی و رشد جنبش کمک رساند، ولی نتوانست در این انقلاب نقش رهبری سیاسی و سازمانی را بدست گیرد. حزب ما در این زمینه به ادعای بی‌پایه دست نمی‌زند و واقعیات را چنانکه هست در نظر می‌گیرد. دیگر نیروهای چپ نیز به سبب برخی اشتباهات بنیادی خود، علیرغم فداکاری‌ها، موفق نشدند از حدود یک گروه محدود خارج شوند و نقش رهبری در جنبش را بدست گیرند. در این فاز چنانکه گفتیم روحانیت مترقی و در راس آن‌ها آیت‌الله روح‌الله خمینی نقش برجسته‌ای را ایفاء کرد و بینش نوین و مترقی اسلامی به پرچم عمده ایدهٔولوژیک مبارزه بدل شد. این یک واقعیتی است که علل آن‌را هم در صحت شعارهای سیاسی و اجتماعی روحانیت مترقی و هم در ریشه‌دار بودن سنن مذهبی در جامعه ایران باید جستجو کرد.

بقول مارکس «موش نقب زن» تکامل تاریخی از کار باز نمی‌ایستد و هر جا به مانعی برخورد کند، نقب خود را بناچار از جای دیگری می‌زند: ساواک راه را بر اپوزیسیون مارکسیستی بست. ولی صلای انقلاب از مسجد و منبر برخاست. رژیم خود به قصد مقابله با مارکسیسم، با دست زدن به وسیع‌ترین عوامفریبی‌های مذهبی، امکان داد که از احکام و سمبول‌ها و نمادها و وقایع تاریخی مذهب، افراد انقلابی و مترقی، برای تجهیز انقلابی مردم استفاده کنند. ایدهٔولوژی نوین سیاسی و اجتماعی و اقتصادی اسلامی تمایلات دمکراتیک قشرهای متوسط مردم شهر و ده را منعکس کرد و بوسیله آن‌ها مورد قبول قرار گرفت. بدینسان سرکردگی انقلاب بدست بورژوازی لیبرال نیافتاد. بدست پرولتاریا نیز نیافتاد بلکه بدست دمکراسی انقلابی خلقی با پرچم نوین مذهبی افتاد. این یک واقعیت است و ندیدن آن کمکی نمی‌کند، بلکه ضرر می‌زند. ندیدن آن و انکار آن و اصرار در خلط آن با جریان ارتجاعی مذهب‌نما که ریشه‌اش را باید در امپریالیسم و عمالش جست، اگر خرابکاری عمدی نباشد، گمراهی بزرگی است.

اما اکنون ما وارد **فاز دوم انقلاب** هستیم، فاز گذار، فاز انتقال. مشخصات این فاز با فاز اول تفاوت‌های جدی دارد که باید آن‌ها را شناخت و این شناخت دارای اهمیت حیاتی است:

۱) اگر در فاز اول نوعی وحدت عمل بین همه نیروها از پرولتاریا تا بورژوازی غیروابسته بمنظور براندازی رژیم تامین شد، پس از برچیده شدن سد عمده و از میان رفتن دشمن اساسی

یعنی رژیم شاه، آن وضع دگرگون شد و باید هم دگرگون می‌شد. **لایه‌بندی** بین نیروها آغاز شد. این لایه‌بندی بطور عمده بین دو خط مشی است (چنان‌که در فاز اول نیز این دو خط مشی بروز کرد ولی مشی رادیکال ضد سلتنطی بهر صورت چیره شد):

الف) **مشی اول** که شعار «آزادی» و «تجدد» را علم کرده است، روحانیت مترقی را متهم می‌کند که می‌خواهند ضمن تامین انحصار ایده‌ئولوژیک و قدرت سیاسی بسود روحانیت مسلمان، ایران را به قهقرا بکشانند. کار این مشی از رای ندادن به «جمهوری اسلامی» آغاز شده و روزبروز قوت گرفته است. ضد انقلاب (عمال امپریالیسم و رژیم سرنگون شده) که برای احیاء خود شانس زیادی نمی‌بیند، با علاقه تمام، به این مشی (لیبرال‌ها، سوسیال دمکرات‌ها و عناصر ماوراء چپ) بتوانند مشی پیگیر امام خمینی را با شکست و انفراد روبرو سازند. این مشی از نام و حیثیت بزرگ شادروان دکتر مصدق، نخست وزیر ملی ایران نیز علیه نام و حیثیت بزرگ امام خمینی استفاده می‌کند. این مشی با حزب ما بسبب رای دادن به جمهوری اسلامی و هواداری از مشی ضد امپریالیستی امام خمینی به شدت خصومت می‌ورزد. این مشی با استفاده غلط از حق خودمختاری خلق‌های ایران، حقی که مورد تائید ما و دیگر نیروهای مترقی است، می‌کوشد واحدهای قومی و ملی را به مراکز انفجار ضد امام خمینی و شورای انقلاب بدل سازد و هم اکنون در کردستان وضع پیچیده‌ای بوجود آورده و در بروز تصادمات دیگر ملی بی‌تاثیر نبوده است.

به این مشی عملاً بخشی از روحانی نمایان قشری که نوعی ذخیره ضد انقلابند ولی خود را پوشیده نگاه می‌دارند، کمک می‌رسانند. آن‌ها با تکیه بر روی برخی مسائل به لیبرال‌ها، سوسیال دمکرات‌ها و ماوراء چپ‌ها «بهانه» می‌دهند و سپس واکنش آن‌ها را «بل می‌گیرند». آن‌ها علاوه بر این بهانه‌دهی به ضد انقلاب مستور، گاه شور و تعصب مسلمانان پاکدل را نیز علیه نیروهای انقلابی بر می‌انگیزند.

ب) **مشی دوم** که شعار «مبارزه با امپریالیسم و صهونیسم»، «پشتیبانی از جنبش‌های رهائی بخش خلق‌ها»، «دفاع از منافع مستضعفین» را بر پرچم خود نوشته، به عقیده ما، در کنار بیان قرآنی و اسلامی خود، یک مشی خلقی و انقلابی را منعکس می‌کند و مدافع قشرهای متوسط و مستمند (مستضعف) شهر و ده است. امام خمینی و یاران صدیقش منادی این مشی‌اند. حزب تودهٔ ایران و برخی سازمان‌های دیگر از این مشی پشتیبانی می‌کنند.

بر خلاف سوء تعبیرهای عمدی و سفسطه‌ها، پشتیبانی حزب ما از این مشی نه به معنای مخالفت با آزادی است و نه به معنای بی‌وفائی به اصول تمدن. ما فکر نمی‌کنیم که امام خمینی و پیروان راستین او خواستار سیر ایران بسوی قهقرای قرون وسطائی باشند. وانگهی، برخلاف دعوی مصرانه مخالفان ما، ما خود را در مشی امام خمینی «مستحیل» و «ادغام» نکردیم و یا از «ترس» آن‌که ما را «غیر قانونی» اعلام سازند ما بسوی این روش رو نیاوردیم! سیاست ما در مورد

متحدین ما، سیاست «مستحیل شدن» در آن‌ها نیست، بلکه سیاست «اتحاد و انتقاد» است. ما هرگاه ضرور شد و ضرور بدانیم نظر **انتقادی** خود را با نهایت صراحت به متحدین اجتماعی و انقلابی خود یادآور می‌شویم. در اینجا وقتی می‌گوئیم «متحدین»، منظور ما آن نیروهائی است که ما آن‌ها را بطور عینی **متحد** خود در جاده مبارزه می‌شناسیم، صرف نظر از آن‌که طرف مقابل به چنین نتیجه‌ای رسیده باشد یا نه. چنان‌که روشن است، پیروان راه امام خمینی با ما وارد هیچگونه مذاکره و اتحادی نشده‌اند، ولی ما **برپایه تحلیل خود** آن‌ها را بطور عینی متحد خود می‌شماریم. این استدلال که که گویا «ترس» از منحله و غیرقانونی شدن دو پایه روش سیاسی ماست، نیز نادرست است. **وای بر حزبی که بخاطر منافع گذرا و پراگماتیک، به اصول و به خلق خیانت کند!** ما در این راه می‌رویم زیرا آن‌را **صادقانه** بحق می‌دانیم. ما می‌دانیم که اگر سیر تحولات ناحقی آن را ثابت کند، متحمل چه عواقب جبران ناپذیری خواهیم شد. لذا ما با خط مشی انقلابی حزب «بازی دیپلماتیک» نمی‌کنیم.

همچنین این تخلیط موذیانه که گویا حزب تودهٔ ایران با مشی خود «منتهز فرصت است» تا «خنجر از پشت بزند»، جز یک مفسده‌جوئی چیز دیگری نیست. فاکت‌های متعدد تاریخی برعکس نشان می‌دهد که این ضد کمونیست‌های حرفه‌ای هستند که همیشه دشنه زهرآگین خود را علیه کمونیست‌ها آماده نگاه داشته‌اند: شیلی، اندونزی، عراق، ایران و بسیاری نقاط دیگر نمونه‌های آن را ارائه می‌کند.

۲) خصیصه دیگر فاز دوم انقلاب آنست که باید سرانجام معلوم شود در میان نیروهای مختلف موجود، سرانجام کدام نیرو فائق خواهد شد. «که بر که» یکی از قوانین عمده دوران انتقال است. امپریالیسم، نیروهای ضد انقلابی داخل کشور، قوای ذخیره غیرمستقیم آن‌ها در وجود مخالفان و متظاهران به هواداری از روحانیت مترقی از یک سو؛ سوسیالیسم و جنبش‌های رهائی‌بخش ملی، نیروهای صدیق پشتیبان مشی مترقی و انقلابی از سوی دیگر دو صف این نبرد در مقیاس جهان و ایرانند.

ما **ابداً و اصلاً** برآن نیستیم که همه نیروهای لیبرال، سوسیال دمکرات و ماوراء چپ (که بنظر ما ضد انقلاب اکنون به آن‌ها امید بسته) گویا **عالماً عامداً** مایلند نقش چنین افزاری را برای ضد انقلاب ایفاء کنند. آن‌ها بر حسب موضعگیری اجتماعی مورد قبول خویش، کار خود را می‌کنند. ولی در تاریخ نیت‌ها نیست که نقش دارد، بلکه اصل آن عواقب عملی است که از موضع‌گیری‌ها ناشی می‌شود. به همین جهت است که می‌گویند: «دوزخ با حسن نیت مفروش است». ما می‌دانیم که درمیان نیروهائی که بر شمردیم افراد شریف و میهن پرست و انقلابی کم نیستند که واقعاً به تحلیل خود باور دارند و واقعاً از نوعی «فالانژیسم» و «فاشیسم مذهبی» هراسانند. ولی در این نیز تردید نداریم که در میان آن‌ها کسانی نیز وجود دارند که دارای پیوندهای مشکوک هستند و یا

می‌ترسند در اثر بسط انقلاب مزایای مختلف خود را از دست بدهند. به همین ترتیب ما دچار این پندار نیز نیستیم که هر کس به هواداری مشی انقلابی امام خمینی تظاهر می‌کند، او دیگر انقلابی صادق است. عمال امپریالیسم و ساواک، عناصر مخرب و مفسده‌جو در این سوی خط نیز کم نیستند.

اما بهر صورت **دو خط** اصلی وجود دارد و سرنوشت انقلاب را غلبه محتوی یکی از این دو خط حل خواهد کرد.

ما خواستار اتحاد همه نیروها از بورژوازی لیبرال ـ ناسیونال تا چپ‌ترین گروه‌ها همراه با مبارزان مذهبی به رهبری امام خمینی هستیم. این را دهها بار تاکید کردیم، زیرا تفرقه بسود ضد انقلاب است. شخص امام خمینی نیز دائما به «وحدت کلمه» فرا می‌خواند. ولی اگر اتحاد وسیع نیروها روی ندهد، طبیعی است که حزب طبقه کارگر، مابین لیبرالیسم بورژوائی از سوئی و دمکراتیسم خلقی از سوی دیگر، ناگزیر است هوادار دومی باشد. زیرا در نبرد بین امپریالیسم و سوسیالیسم، بین اردوگاه سرمایه‌داران و اردوگاه خلق‌ها، این مشی دومی است که در این سوی خط، در جانب خلق‌ها قرار دارد ولو این مشی در جامه یک بینش مذهبی ارائه شود. اصل محتوی است نه شکل بروز:

«مادرون را بنگریم و حال را
ما برون را ننگریم و قال را»

توصیف ما از دو مشی نارساست، اگر تصریح نکنیم که برخی از عناصر موثر دولت موقت بین این دو مشی در نوسانند.، تمایل آن‌ها به تمرکز قدرت در دولت و تضعیف ارگان‌های دیگر (مانند شورای انقلاب، کمیته‌ها، پاسداران انقلاب) آن‌ها را بسوی مشی مخالفت با امام خمینی می‌راند ولی همکاری نزدیک آن‌ها با امام و شورای انقلاب، آن‌ها را بارها به قبول پیشنهادهای مترقی امام و شورای انقلاب وا می‌دارد. دولت خود را در این حالت مرکزگرائی (سانتریسم) و نوسان، سخت ناراحت و ناراضی احساس می‌کند.

ما آرزومندیم که نخست وزیر و دولت موضع‌گیری قطعی و نهائی خود را در کنار امام بیابند و از دغدغه «چه کنم؟ چه کنم؟» برهند. این بدان معنی است که دولت به «نصایحی» که برخی بنام اسلام و برخی بنام آزادی، برخلاف واقعیت‌های موجود و امکانات واقعی، به وی می‌کنند گوش فرا ندهد و جهان امروز، جامعه امروز ایران را سرانجام از دیدگاه علمی و انقلابی و نه از دیدگاه «مدیریت» پراگماتیک و تنگ میدان بنگرد.

با آن‌که فاز دوم انقلاب هنوز پایان نیافته و «که بر که» عملی نشده، با این حال مقداری از وظایف فاز سوم یعنی فاز نوسازی اجتماعی از همان روز پیروزی انقلاب درکار تحقق است. خروج ایران از پیمان سنتو و ورودش در جرگه ملل غیرمتعهد، برچیدن دستگاه‌های الکترونیک

جاسوسی آمریکا از ایران، خارج کردن سپاه انبوه مستشاران آمریکائی و انگلیسی، بازداشت و مجازات جمعی از عمال رژیم گذشته در دادگاه‌های انقلابی، قطع رابطه با اسرائیل، ایجاد رابطه رسمی با فلسطین، قطع ارسال نفت به اسرائیل و آفریقای جنوبی، تهیه پیش‌نویس قانون اساسی، ملی کردن بانک‌های خصوصی، ملی کردن بیمه‌های خصوصی، ملی کردن صنایع متعلق به سرمایه‌داران بزرگ وابسته به امپریالیسم، مصادره اموال خاندان راهزن پهلوی، نوسازی در نیروهای مسلح، تامین آزادی احزاب و مطبوعات، پاکسازی دستگاه دولتی و غیره شمه‌ای از این اقدامات در عرصه‌های گوناگون است.

البته دراثر متناقض بودن وضع، و در اثر نوسان دولت غالب این اقدامات ناتمام یا مسخ شده اجرا می‌شود ولی با اطمینان می‌توان گفت که این اقدامات، اقداماتی ملی و مترقی و دمکراتیک است.

جالب است که ضد انقلاب سعی دارد با ایجاد شبح مخوف فالانژیسم و «آخوندیسم» و رنگ‌آمیزی خطری که گویا مکنون است و انقلاب را تهدید می‌کند واقعیت موجود را در پرده گذارد و یا مثلاً این و یا آن کلمه را بزرگ کند و تمام دستاوردهای انقلاب را نا دیده بگیرد.

تحلیل فاز دوم بعیان نشان می‌دهد که تنها پس از سرانجام یافتن روند درگیری موجود در این فاز ـ که بهترین و واقعی‌ترین حالتش تجدید اتحاد قوا در زیر رهبری قاطع امام خمینی است ـ نوسازی می‌تواند دامنه گسترده‌ای بیابد و ما وارد فاز مهم سوم بشویم.

در این فاز است که باید نظام نو بر اساس قانون اساسی نو پدید آید. دولت، مجلس، احزاب، سندیکاها، مطبوعات، سیاست خارجی و داخلی، سیاست اقتصادی و فرهنگی، سمت عمومی تکامل جامعه چهره نهائی خود را بیابد.

مشکل مهم این فاز دو چیز است: پلاتفرم درست عمل و کادر متناسب برای اقدام. در هر دو مورد نوعی ضعف و نارسائی احساس می‌شود. اگر شورای انقلاب نتواند پلاتفرم **کارآ و ثمربخش** عمل در عرصه‌هائی که برشمردیم بوجود آورد، اگر نتواند کارشناسان قابلی برای اجراء این پلاتفرم، این نقشهٔ کار داشته باشد (از کادر موجود جدا کند، تربیت کند و غیره)، خطرات فاز سوم نیز ابدا از خطرات فاز اول کمتر نخواهد بود.

ضد انقلاب کمین کرده است که اگر در فاز دوم نتواند، از طریق تفرقه نیروها رخنه کند، در فاز سوم از طریق بهره‌گیری از خطاها و ناشی‌گری و دور برداشتن‌ها، شاهد یاس مردم و زوال آرمان انقلابی باشد. الحذر!

انقلاب ایران نشان داده است که سه فاز براندازی، گذار و نوسازی، فازهای حتمی **هر انقلابی** است. نشان داده است که انقلاب در هر فازی دارای قوانین معین است. درفاز اول به وحدت و جسارت نیروهای انقلابی نیازمند است، در فاز دوم به وحدت و هشیاری قوای انقلابی و در فاز سوم به وحدت و لیاقت قوای انقلابی. وحدت، جسارت، هشیاری و لیاقت شرایط ضرور پیروزی

در نبرد ماوراء بغرنجی است که انقلاب نام دارد، بویژه زمانی که دشمن قوی و فعال است.

## برخی نتیجه‌گیری‌ها

دیگ حوادث در کشور ما سخت می‌جوشد و هنوز بسی چیزها در این دیگ، خام و ناپخته است و لذا هنوز حوادث بسیاری در پیش است. حزب ما، با وجود نگرانی‌های جدی که از فعالیت ضد انقلاب در جامه‌های «چپ» و راست دارد، و با آن‌که به خطرات گوناگون از سمت راست و از سمت «چپ» به پیدایش اعوجاج‌ها، به پیش آمدن دوران‌های غیرمترقب منفی، **ابدا** کم بها نمی‌دهد، **در مجموع با خوش‌بینی به آینده انقلاب ایران می‌نگرد.** ضامن این خوش‌بینی ضعف نسبی امپریالیسم و قدرت نیروهای انقلابی جهانی، درجه رشد و آگاهی توده‌های مردم، وجود سازمان‌های متشکل و روشن‌بین دمکراتیک و گوش‌بزنگی آنها، ورشکست معنوی رژیم گذشته است. این عوامل مساعد به ما اجازه می‌دهد نتیجه بگیریم که علیرغم رخدادهای منفی گوناگون و رنگارنگ، روند انقلابی بطور عینی و تا حدود زیادی بطور ذهنی **قادر باشد** بر مشکلات غلبه کند و امر مقدس انقلاب را به پیش راند. لازمه این شرط غافل نبودن و با تمام نیرو مبارزه کردن است

آیا به کدام سو می‌رویم: بسوی یک نظام سرمایه‌داری پارلمانی؟ بسوی یک نظام خلقی ضد امپریالیستی با ایده‌ئولوژی مترقی اسلامی؟ بسوی یک کودتای نظامی راست‌گرا؟ بسوی یک هرج و مرج تجزیه‌طلبانه که وحدت ملی ما را تهدید کند؟

بنظر می‌رسد محتمل‌ترین حالت یک نظام خلقی ضد امپریالیستی با ایده‌ئولوژی مترقی اسلامی است که در عین حال آزادی‌های دمکراتیک را محترم شمرد. این حالت درعین حال در درون امکانات داخلی موجود بهترین احتمال است و راه را برای تعمیق و اعتلاء و فراروئی انقلاب ایران گشوده نگاه می‌دارد.

بگذارید آرزو کنیم که انقلاب ایران از دام گستری‌های مختلف امپریالیسم و ارتجاعی ایران در امان ماند! از زمانی که این سطور نوشته می‌شود تا زمانی که مقاله بدست خواننده می‌رسد، چهره حوادث باز هم روشن‌تر و خواناتر خواهد شد و نویسنده آرزومند است که این روشن شدن چهره در جهتی باشد که بسود خلق‌های کشور ما، بسود آرمان‌های اصیل انقلابی توده‌های مردم، بسود سیاست خلقی و دمکراتیک حزب ماست. ما خواستار وحدت نیروهای شیفته استقلال و تمامیت ایران، شیدای آزادی و دمکراسی، عاشق ترقی همه جانبه جامعه کشوریم.

نقل از دنیا ـ تیر ماه ۱۳۵۸

## برخی مسائل نظری مربوط به انقلاب ایران

در بررسی حاضر ممکن است مسائلی که در بررسی‌های دیگر مربوط به انقلاب ایران آمده از جهت برخی مسائل و جهات تکرار شود، ولی مسلماً وظیفه و عمل‌کرد این بررسی، یعنی طرح مسائل نظری (یا تئوریک) انقلاب ایران و به دست دادن نیم‌رخی از حل این مسائل، وظیفهٔ ویژهٔ خود آن است و از این بابت تکراری در میان نیست.

ما در این بررسی به نکات زیرین می‌پردازیم:

۱) مختصات جامعه‌ای که در آن انقلاب روی داد،

۲) خصلت عمومی انقلاب ایران،

۳) نیروی عمدهٔ محرک انقلاب ایران،

۴) ایده‌ئولوژی اساسی انقلاب ایران،

۵) مراحل طی شده و آیندهٔ انقلاب.

سخن خود را بدون درازگوئی زائد از نکتهٔ نخست آغاز می‌کنیم:

### ۱. مختصات جامعه‌ای که در آن انقلاب روی داد

جامعهٔ ایران که در آن انقلاب اخیر روی داد چگونه جامعه‌ای بود. این جامعه‌ای است متعلق به جهان در حال رشد که آن را طبق یک اصطلاح روزنامه نگارانه (که دارای دقت علمی نیست) «جهان سوم» می‌نامند. در این نوع جوامع هنوز مرزبندی طبقاتی، مانند جوامع رشد یافتهٔ اروپائی

و آمریکای شمالی، دقیق و تثبیت شده نیست و تولید سرمایه‌داری که به ویژه از خارج به وسیله استعمار و نواستعمار در کشور ما نشاء شده، هنوز در قید و بند تولید خرده کالائی اعم از سنتی و یا نو، و حتی «تولید طبیعی» (یعنی تولید فقط برای مصرف) در حال «محصوریت» (Enclavite) است و تضاد تولید بزرگ کالائی سرمایه‌داری و این اشکال خرده کالائی و طبیعی تولید از تضادهای مهم جامعه محسوب می‌شود و نیز این پدیده بیان‌گر عقب‌ماندگی نسج اجتماعی، توضیح‌گر آن ویژگی‌ها و خودبودگی‌هائی است که رویدادهای تاریخی در کشور ما به خود می‌گیرند. در ذیل هر گاه ما از جوامع سخن می‌گوئیم ایران را در نظر داریم.

هنوز در این جوامع بیسوادی قریب ۶۰٪ جامعه را در بر می‌گیرد. دهقانان بی‌زمین و کم‌زمین اکثریت اهالی روستا را تشکیل می‌دهند. طبقهٔ کارگر در اکثریت خود دارای سطح سواد و مهارت فنی کمی است و کارگران موسمی (عمله‌ها و فعله‌ها) فراوانند. طبقه کارگر صنعتی در مجموع مزدبگیران درصد کوچکی را تشکیل می‌دهد. صنایع به طور کلی معدنی یا صنایع تولید مواد مصرفی است که آن هم غالبا به صورت مونتاژ وجود دارد و گاه مواد نیمساز آن از خارج وارد می‌گردد و اتفاق می‌افتد که مواد اولیه از ایران خارج می‌شود و به صورت نیمساز و مصالح نخستین دوباره با بهای گران به ایران فروخته می‌شود.

در این جوامع پیشه‌وران و دست‌ورزان و کاسبان اندک مایه و کوچک و شاگردان دکان‌ها و کارگاه‌ها و دست‌فروشان و واسطه‌کاران و دلالان کوچک (خواه از نوع سنتی و خواه از نوع جدید) در ده و شهر بسیارند که زمره‌های کم درآمد شهری و روستائی را تشکیل می‌دهند و در واقع بقایای تهی دستان (پلب) قرون وسطائی هستند و برخی مختصات آن‌ها را با خود دارند. ساختار سنتی قرون وسطائی هنوز در پیکرهٔ جامعه به زندگی خود ادامه می‌دهد.

اضافه نفوس سریع (تا ۳٪) موجب تشدید مسئلهٔ اشتغال و دشواری تامین کالائی و غذائی اهالی است. به همین جهت مسئلهٔ «انقلاب سبز» یا «اصلاح ارضی» مدت‌هاست که مطرح شده است. ولی امپریالیسم و هیئت حاکمه آن را به اقداماتی برای ایجاد نوعی «فئودال‌های جدید» یعنی زمین‌داران و دام‌داران بزرگ (که از وسایل امروزی کشت و کار مزدوری استفاده می‌کنند تا بر عواید خود خود بیافزایند) بدل می‌سازد. در عین حال توجه دارد که یک قشر «دهقانان مرفه» (کولاک) بوجود آورد تا پایگاه اجتماعیش در ده باشد. امپریالیسم می‌کوشد تا این کشورها ازجهت تامین غله و دیگر محصولات کشاورزی به وی وابستگی داشته باشند. به این امر هم از جهت اقتصادی، هم از جهت سیاسی نیازمند است.

شکاف با کشورهای صنعتی روزافزون است. به طور متوسط سطح زندگی در کشورهای جهان سوم موافق برخی آمارها یک دهم کشورهای رشد یافتهٔ صنعتی است. البته در ایران امپریالیسم آمریکا سیاست قدیمی خود که در کشورهای آمریکای لاتین نیز اعمال کرده، در جهت

ایجاد یک طبقهٔ متوسط مرفه به عنوان پایگاه ضد انقلاب، به کار برده است. امپریالیسم و رژیم با استفاده از پول نفت و به راه انداختن بورس‌بازی و وام‌دهی بانک‌ها، چنین طبقه‌ای بوجود آورده‌اند ولی در مجموع جامعهٔ بیسواد، بیمار، فقر و ناداری و دشواری مسکن (زاغه‌نشینی) بلیهٔ اجتماعی است. مجموعا «جهان سوم» (حتی کشوری مانند ایران) به جهان امپریالیستی وام‌دار است که این وام‌داری دائماً افزایش یابد.

این جهان در هم‌پیوندی (یا انتگراسیون اقتصادی) جهان سرمایه‌داری وارد می‌گردد و امپریالیست‌ها آن را در «تقسیم کار» بین‌المللی خود (که فرمول‌های کار آن به تناسب وضع تغییر می‌یابد) شرکت می‌دهند و سیاست اقتصادی خود را به این جهان دیکته می‌کنند. این سیاست همان سیاست گران فروختن محصولات صنعتی و ارزان خریدن محصولات معدنی و یا کشاورزی این کشورهاست که به سیاست «قیچی» معروف است.

برای نشان دادن چهرهٔ شوم وابستگی ایران (علی‌رغم ثروت عظیم نفت و درآمد بیش از بیست میلیارد دلاری در سال) به کشورهای رشد یافتهٔ سرمایه‌داری می‌توانیم ارقامی ذکر کنیم.

موافق بولتن بررسی مسائل و عضلات صنایع ایران که از طرف ادارهٔ آمار بانک مرکزی نشر یافته، وابستگی ایران در عرصهٔ مواد اولیه و ماشین و یدکی صنایع به قرار زیرین بیان شده است: روغن نباتی و دیگر مواد روغنی ۵/ ۷۸٪، اتومبیل سازی، لاستیک، وسایل الکتریکی و لوازم خانه ۸۰٪، مواد اولیه نساجی ۵۷٪، صنایع کاغذ ۶۶٪، داروسازی ۸۵ الی ۱۰۰٪، صنایع شیمیائی از ۶۰ تا ۱۰۰٪. (منبع: بررسی اقتصادی کشور از انتشارات بانک مرکزی به زبان انگلیسی شمارهٔ ۳۵۶ مورخ ۲۶/ ۱۱/ ۷۹).

آیا این پیکره‌ها نیازی به تفسیر دارد؟ ایران در زمان صفویه به ریختن توپ آغاز کرد و صنایع نساجی او با صنایع نساجی لیون (فرانسه)، رقابت داشت. اکنون پس از قریب **سیصد سال** گرانبها که به عبث گذشت و طی آن اروپا و آمریکا و ژاپن، به اوجی حیرت‌انگیز رسیده‌اند، در سایه استعمار سوداگران بیگانه و خیانت غارتگران داخلی ایران حتی روغن نباتی خود را به میزان ۸۰٪ و وسایل و لوازم عادی زندگی را به میزان ۸۰٪ وارد می‌کند!

آیا وحشتناک نیست؟ آیا برای محکوم کردن خاندان‌های پلید قاجاری و پهلوی که به ویژه در دوران آن‌ها این عقب ماندگی ترس‌آور پدید شده این ارقام به خودی خود سند محکوم‌کننده‌ای نیست؟

درست به علت همین وابستگی است که امپریالیست‌ها هم اکنون ما را به محاصرهٔ اقتصادی تهدید می‌کنند. تنها تهدید نمی‌کنند بلکه این محاصره مدت‌هاست که شروع شده است: موافق جدول منتشره در بولتن رسمی اطاق بازرگانی آلمان در تهران (۶ دسامبر ۱۹۷۹ ـ ص ۴) در نیمه اول سال ۱۹۷۹ (شش ماه اول پس از انقلاب) از واردات آلمان غربی به ایران ۵۴/ ۶۳٪، فرانسه

۹۰/ ۷۳٪، آمریکا ۲۶/ ۷۱٪، انگلیس ۱۷/ ۷۵٪ و ژاپن ۸۵/ ۸۵٪ کاسته شده است. البته این امر دارای دو جهت است. کاهش واردات غیرلازم و افزایش صادرات کمکی به پیدایش تعادل به سود کشور است. ولی افسوس که این ارقام نشان‌دهندهٔ تلاش استقلال‌طلبانه از سوی ما نیست بلکه نشان‌دهندهٔ اجراء نقشهٔ تحریم اقتصادی از سوی **آن‌هاست**.

وابستگی ما به کشورهای عمدهٔ امپریالیستی جهان است که امکان می‌دهد، حربه تحریم با این طرز بکار بسته شود.

البته جامعه منتظر است ببیند رژیم انقلابی این مسائل مهم و معضل اقتصادی را چگونه درک می‌کند؟ چگونه طرح می‌کند؟ چگونه حل می‌کند؟ زیرا لیاقت انقلاب تنها بدان نیست که چگونه **قدرت را به دست** می‌گیرد، بلکه نیز چگونه **قدرت را نگاه می‌دارد**.

به سر بحث خود دربارهٔ مختصات جوامع «جهان سوم» که ایران قبل از انقلاب هم در آن زمره بود، باز گردیم. این جوامع «جهان سوم» غالبا «تک محصولی» هستند، چنان که کشور ما به طور عمده برای امپریالیسم تولید کننده نفت بود و تنها در اثر اجبار سال‌های اخیر مجبور شد به پیدایش برخی رشته‌های صنایع بنیادی (مانند پتروشیمی، پولاد، مس وغیره) در کشور ما تن در دهد. در کشور ما یک نظام مصرفی به تمام معنی وحشت‌آور ایجاد شده است. مصرف بدون کمترین تناسب با پایگاه تولیدی آن در داخل کشور و در کنار این مصرف، ایجاد رشته‌های مختلف خدمات، نوعی چهره به ظاهر «فعال و متحرک» به اقتصاد می‌دهد ولی اقتصاد از جهت انسجام درونی خود در واقع بسیار پوک و بی‌پایه است.

الیگارشی یا اشرافیت نوین که از بازی «نفت ـ اسلحه» و «بورس‌بازی» و «وام‌گیری از بانک‌ها» و «واسطه‌کاری» و بدترین شیوه‌های غارت و انباشت سرمایه داری (احتکار، برداشت اموال دولتی، غصب اموال دیگران، سفته‌بازی، قاچاق و غیره) پدید آمده بود، بر کشور حکمروایی می‌کرد.

بورژوازی در بخش عمدهٔ خود «وابسته» یا «کمپرادوریزه» شده بود. کمپرادور یعنی دلال و واسطه بین تولید کنندهٔ خارجی و مصرف کنندهٔ داخلی و این خصلت نه تنها در بارزگانی بلکه در صنعت و کشاورزی نیز به سرمایه‌داران بزرگ ایرانی سرایت کرده بود.

«نوکیسگان» خواه در دستگاه دولتی کشوری و لشگری که سرمایه‌داران بورکرات و تکنوکرات نام دارند، زالووار بخش دولتی را می‌مکیدند. برپایهٔ سیاست «بساز و بفروش» و ایجاد شرکت‌های موهومی و دفاتر مشاوره‌های مهندسی و حقوقی و خرید و فروش و ایجاد مراکز سودورزی حتی در موسسات بهداشتی و فرهنگی، گروه انبوهی قشرمرفه و نوکسیه پا به میدان گذاشت. ده سال اخیر رژیم گذشته به ویژه عرصه جوشان پیدایش این «نوکیسگان» بود که تا همین چند سال پیش جزء طبقهٔ متوسط کم‌درآمد کشور محسوب می‌شدند. این نوکیسگان «اخلاق» نوکیسگی خود را که حاکی از ولع ثروت و هیجان عیش و عشرت بود، نیز با خود آورده بودند و تقلید از «شیوهٔ

زندگی آمریکائی» مهم‌ترین ایده‌آل حیات آن‌ها بود.

بر راس الیگارشی (گروه ممتاز) سلطنت پهلوی قرار داشت که حد نصاب دزدی، خیانت به کشور، خیانت به ملت، فساد و عیاشی و قاچاق و پااندازی را در جهان را شکانده است. موجودات مکار و دغلی مانند محمد رضا پهلوی و زنش فرح و مادر زنش فریده و مادرش تاج‌الملوک و خواهرش اشرف و فرزند اشرف، شهرام در عالم افرادی کم‌نظیرند. تیره‌بخت مردمی که سالیان دراز در کابوس شوم این افراد و گروه انبوه چکمه‌لیسان و شکنجه‌گران و جارچیان و باج‌بگیران و قلدران این دستگاه مجبور به زندگی بودند. این الیگارشی طلائی در زیر چتر حمایت «بزرگ‌ترین دمکراسی‌های جهان» و «نیرومندترین حامی حقوق بشر» که در واقع کنام «شیطان زرد» یعنی زراندوزی سرمایه‌داری است (یعنی ایالات متحده آمریکا) قرار داشت و ریچارد هلمس رئیس جاسوسی این کشور (سیا) صاف و ساده سفیر و مشاور مستقیم «خدایگان بزرک ارتشتاران فرمانده شاهنشاه آریامهر» و باند راهزنان و گردنه‌گیران و قداره‌بندان تحت حمایتش بود.

کلان دزدان بی‌مغز، فاسد و آستان‌بوسی مانند ولیان، طوفانیان، هژبر یزدانی، رحیم علی خرم، هوشنگ انصاری، اویسی، القانیان، میراشرافی و ده‌ها و ده‌ها امثال این‌ها پرورده نعمت این خاندان پلید بودند و همه این‌ها نظامی ایجاد کرده بود که صفت «طاغوتی» برای آن، صفت مناسبی است، زیرا ستمگری، فساد، خیانت را در کپسول زهرآگین وجود خود به حد اعلا متراکم ساخته و مظهر طغیان علیه هر چیز شریف و عادلانه و حقیقی بود. جامعهٔ آمریکا بدترین مختصات نظام سرمایه‌داری انحصاری دولتی و شیوه‌های فاشیستی و جاسوسی سرمایه‌داران را همراه کالاهای خود به این کشور صادر کرده بود و در این جا «عالم صغیری» از آن «عالم کبیر» بوجود آورده بود.

دستگاه دوزخی ساواک که انقلاب تنها گوشه‌ای از تبه‌کاری‌های هولناک آن را برملا ساخت و در رابطه نزدیک با «سیا» و «موساد» و «اینتلیجنس سرویس» کار می‌کرد، بدون اغراق از لحاظ برخی جنایات ضد بشری خود از سازمان‌های سیه‌کاری مانند گشتابو پیشی گرفت.

چنین بافت حیرت‌انگیزی از عقب‌ماندگی، وابستگی، مصرفی بودن، داشتن رژیمی به حد اعلا اشرافی، داشتن نظامی به حد اعلا فاشیست‌مآب، یک طرفهٔ تمام عیار تاریخی ایجاد کرده است که نمی‌توانست با انفجار یک انقلاب بزرگ درب و داغان نشود، گرچه بندهای اسارت محکم و ظاهر رژیم پرطنطنه بود و رژیم در واقع دکوراسیونی از «تحول» نیز ایجاد کرده بود.

## ۲. خصلت عمومی انقلاب ایران

انقلاب ایران را باید در سلسله جنبش‌های رهائی‌بخش ملی خلق‌های به اصطلاح «جهان

سوم» وارد ساخت. زیرا انقلاب‌ها در این نوع کشورها که بر آن امپریالیسم سیطره دارد، انقلاب رهائی‌بخش ملی، یعنی ضدامپریالیستی است. منتها این نوعی انقلاب رهائی‌بخش ملی **نوین** است که در آن دیگر بورژوازی (مانند انقلاب مشروطیت ما) نمی‌تواند نقش مهمی ایفاء کند، بلکه رهبری به دست قشرهای متوسط جامعه و هسته سیاسی آن «دمکراسی انقلابی» می‌افتد یا به دست طبقه کارگر و متحدینش (دهقانان و دیگر تهی‌دستان شهر و ده) قرار دارد.

در این دوران، انقلاب بخشی از روند واحد انقلاب جهانی است که خود از سه جزء تشکیل می‌شود: کشورهای سوسیالیستی، جنبش انقلابی کارگری جهان رشد یافته سرمایه‌داری و جنبش رهائی‌بخش جهان رشد یابنده یا «جهان سوم» لذا برای انقلاب نوع سوم دو جنبش اول در حکم م**تحدان طبیعی** محسوب می‌شوند زیرا هدف سه جزء نبرد علیه سرمایه‌داری بزرگ جهانی (امپریالیسم) به منظور استقرار نظام نوینی مبتنی بر عدالت اقتصادی و صلح است. انقلابی بودن (یعنی خواستار ساختار نوین اجتماعی بودن) و ضدامپریالیست بودن (یعنی با سرمایه‌داری بزرگ جهانی رزمیدن) ماهیت مشترک این هر سه جزء است.

جنبش رهائی‌بخش ملی در کشورهای «جهان سوم» (آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین) با وجود داشتن ماهیت واحد ضدامپریالیستی و خلقی از جهت نوع سرگردگی (این که کدام طبقه و قشر از جامعه تمام جامعه را با خود به این انقلاب سوق می‌دهد) و نیز از جهت آن ایده‌ئولوژی که مسلط بر انقلاب است و همچنین از جهت شیوه رسیدن به قدرت (از طریق قیام خلقی یا جنگ انقلابی یا کودتای انقلابی و غیره) با هم تفاوت می‌یابند. لذا در عین وحدت ماهیت (انقلابی بودن، ضدامپریالیست بودن) **کثرت و تنوع شکل بروز** (سرکردگی، ایده‌ئولوژی، شکل عمل انقلابی) وجود دارد.

این انقلابات باید دو مسئله را حل کنند مسئله اول عبارت است از تحکیم استقلال سیاسی که در گذشته تنها جنبه صوری و تزئینی داشت و مسئله دوم عبارت است از نیل به **استقلال اقتصادی و رهائی از وابستگی** که بدون حل این مسئله دوم، حل مسئله اول محال است.

مسئله نیل به استقلال اقتصادی ناچار موضوع **راه رشد** را به میان می‌آورد. یعنی چگونه راهی را باید برای تامین رشد اقتصادی کشور در پیش گرفت که سرانجام به بلیه وابستگی خاتمه دهد. آیا ادامه راه رشد سرمایه‌داری قادر است، کشوری را از دام تقسیم‌کار بین‌المللی و هم‌پیوندی با امپریالیسم خارج سازد و آن‌را به طور عمده خودکفا و متکی بر خویش کند؟ پاسخ منفی است.

در این جا البته باید تصریح کنیم که ما طرفدار خودکفائی مطلق یا قطع ارتباط اقتصادی با جهان سرمایه‌داری نیستیم. ولی به خودکفائی نسبی (تا آن‌جا که میسر است و مانع رشد عمومی کشور نمی‌شود و به مصالح اساسی استقلال کشور زیان نمی‌رساند) و نیز رابطه با دیگران بر اساس **برابری حقوق** معتقدیم.

مسئله راه رشد ناچار انقلاب را از چارچوب صرفا ملی (ضدامپریالیستی) خارج می‌کند و **نوع رژیم سیاسی و اقتصادی** را مطرح می‌سازد. حل این مسئله وابسته است به نوع رهبری انقلاب. آنچه که «دمکراسی انقلابی» نام گرفته است این مسئله را به طور دیگری حل می‌کند. مابین این دو راه حل تضاد نیست ولی تفاوت‌هائی وجود دارد. یک راه حل می‌تواند، در شرایطی، به راه حل دیگر بدل شود، اعتلاء یابد.

در کشور ما انقلابی که روی داده است انقلابی است ملی و دمکراتیک. انقلابی است که در زیر رهبری **دمکراسی انقلابی** انجام گرفته است و اهمیت اصولی دارد که ما با این اصطلاح مهم آشنا شویم، زیرا برخی‌ها به غلط دمکراسی انقلابی را با خرده‌بورژوازی همسنگ می‌گیرند، در صورتی که مسئله چنین نیست.

## ۳. نیروی عمده محرک انقلاب ایران

نیروی **عمده** محرک انقلاب ایران قشرهای متوسط شهر و ده بودند که نماینده **سیاسی** آن‌ها دمکراسی انقلابی است.

مفهوم «قشرهای متوسط» که از بورژوازی کوچک تا لایه‌هائی از کارگران و دهقانان را در بر می‌گیرد، در «جهان سوم»، مانند مفهوم نظیر آن در اروپای قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم، که در فرانسه Tiers état و در آلمان Mittélstand نام داشت، اهمیت بسیار دارد.

«قشرهای متوسط» جامعه تنها به معنای خرده‌بورژوازی نیست (که البته بخش مهمی از این قشرهای متوسط است)، قشرهای متوسط جامعه در کشورهای «جهان سوم» علاوه بر خرده‌بورژوازی، چنان که گفتیم، لایه‌هائی از بورژوازی کوچک، بخشی از کارگران و دهقانان، بخش مهمی از کارمندان و روشنفکران، افسران ارتش و روحانیون را در بر می‌گیرد.

این قشرها با آن که در تکامل آتی جامعه سرمایه‌داری از هم فاصله می‌گیرند، ولی در مراحل آغازین تکامل سرمایه‌داری، از جهت شیوه زندگی و طرز فکر و شیوهٔ برخورد به مسائل با هم همانندی دارند. قشربندی در میان این لایه‌ها که آن‌ها را از یکپارچگی سنتی بیرون آورد، چنان‌که گفتیم در جوامع رشد یافته سرمایه‌داری انجام می‌گیرد.

دمکراسی انقلابی بخش از جهت سیاسی فعال، ملت‌گرا (ناسیونالیست) و بنیادگرا (رادیکال) قشرهای متوسط است که یک کارپایه (یا پلاتفرم) سیاسی ضدامپریالیستی، ضد فئودالی، ضد پدرسالاری، ضد سرمایه‌داری را می‌پذیرد و عرضه می‌کند. وضع جهانی و وضع داخلی کشور و نیز تجربه‌هائی که گرد آورده، در نوع موضع‌گیری دمکراسی انقلابی و درجه پیگیریش موثر است. زمانی بود که حزب ما مقولهٔ «بورژوازی ملی» را که در جنبش ملی‌کردن نفت نقش مهمی داشت

نمی‌شناخت و امروز کسانی مقولهٔ مهم «دمکراسی انقلابی» را که در انقلاب اخیر نقش مهمی دارد نمی‌شناسند و این پایهٔ معرفتی خطاهاست.

در موضع‌گیری دمکراسی انقلابی نوعی التقاط دیده می‌شود. عناصر ضدامپریالیستی، ملت‌گرایانه، دمکراتیک (خلقی)، روحیات مخالفت با سرمایه‌داری بزرگ و قبول نوعی عناصر سوسیالیستی (به صورت دفاع از قسط و عدالت اجتماعی) در این موضع‌گیری وارد می‌گردد. دمکرات‌های انقلابی دوران ما، مانند دمکرات‌های انقلابی قرن نوزدهم (مثلاً نارودنیک‌ها در روسیه) توجه خاصی به حل مسئله دهقانی دارند. در عین حال آن‌ها تحت تاثیر اندیشه‌های مختلف جامعه‌شناسی بورژوائی و خرده‌بورژوائی غربی نیز قرار می‌گیرند و معمولا شدیدا ضدکمونیست و ضدمارکسیست هستند. در کشور ما دمکرات‌های انقلابی گاه به شکل مذهبی و گاه به شکل غیرمذهبی بروز کرده‌اند و نظریات «میانگین» خود را (که بین ایده‌ئولوژی سرمایه‌داری و ایده‌ئولوژی کارگری است) مطرح ساخته‌اند. در واقع توسل به «ملت‌گرایی» و مخالفت با «اجنبی» و توسل به «مذهب» صفت شاخصی در ایده‌ئولوژی التقاطی دمکراسی انقلابی است.

مثلاً قوام نکرومه از رهبران جنبش رهائی‌بخش غناء در نظریه موسوم به «کنسیالیزم» خود، بر آن بود که تفاوتی بین نظریات مسیح با مارکس وجود ندارد. یولیوس نیره‌ره رهبر جنبش رهائی‌بخش تانزانیا در «اعلامیه آروشا» تصریح می‌کرد که تنها مذهب است که او را از مارکسیسم جدا می‌کند. در مادهٔ پنجم قانون اساسی جدید الجزایر تصریح شده است که اسلام و مدنیت عربی از سوئی و سوسیالیسم کارگری و دهقانی از سوی دیگراجزاء ایده‌ئولوژیک حکومت هستند. یا در برنامه حزب سوسیالیستی برمه از سوئی سالوس و ریاکاری مذهبی نفی شده ولی از سوی دیگر مذهبی که موجب تزکیه اخلاقی جامعه باشد همراه با سوسیالیسم توصیه شده است.

هدف دمکراسی انقلابی از توجه به مذهب، علاوه بر دلبستگی صادقانه خود دمکرات‌های انقلابی به این عقاید مذهبی، جلب هرچه بیشتر عامه است که در «جهان سوم» به معتقدات مذهبی باوری عمیق دارند. زیاد باره رهبر جنبش رهائی‌بخش سومالی صریحا گفت که روش ما نسبت به مذهب در اثر «مذهبیت عمیق سومالی‌ها» است. هدف آن‌ها این است که این حربه از جنگ دشمن طبقاتی گرفته شود. جمال عبدالناصر در مصاحبه خود با روزنامه آلمانی بلیتس (سال ۱۹۶۶) تصریح کرد که وی مخالف کسانی است که اسلام را می‌خواهند افزاری در دست ارتجاع قرار دهند.

در میان دمکرات‌های انقلابی ناهمگونی حکمرواست. در میان آن‌ها می‌توان یک جناح چپ و پیگیر و یک جناح راست که عمیقا ضدکمونیست و فاشیست‌مآب است و یک جناح معتدل و میانگین تشخیص داد. درمورد جناح راست دموکراسی انقلابی لنین حتی اصطلاح «دموکراسی ارتجاعی» را به کار می‌برد یعنی علی‌رغم خلقیت و ملت‌گرائی ضدامپریالیستی و مترقی،

سنت‌پرستی، ضدیت با عقاید انقلابی آن‌ها را به موضع‌گیری‌های ارتجاعی سوق می‌دهد.

طبیعی است که دمکراسی انقلابی به علت پایگاه ناهمگون خود دارای گرایش‌های بالقوه تاریخی گوناگون است. بسته به وضع کشور و وضع جهان، یا به بیان دیگر بسته به فشار بورژوازی داخلی و فشار امپریالیسم و بسته به این‌که دمکرات‌های انقلابی متعلق به چه جناح یا دارای چه گونه لیدرهائی هستند، یا تا چه حد از عهده حل مسائلی که با آن روبرو هستند، بر می‌آیند، سمت‌گیری آن‌ها فرق می‌کند.

این سمت‌گیری‌ها می‌تواند به صورت چرخش به راست و چرخش به چپ درآید. زیربنای اقتصادی کشور معین دراین چرخش‌ها موثر است. درجه قوت بورژوازی محلی و یا پرولتاریای محلی در این چرخش‌ها موثر است.

بدین سان می‌توان چنین قانونمندی را بیان کرد:

الف) اگر تناسب نیرو در جهان (بین سوسیالیسم و امپریالیسم) به سود ضد انقلاب است، اگر زیربنای اقتصادی به سود بورژوازی قوی است، اگر پیشداوری‌های سنتی در اندیشه اکثریت مردم نیرومند است، اگر پرولتاریا در کشور معین ضعیف است، اگر حزب پرولتاریا در این کشور دچار اشتباهات سکتاریستی شود، خطر چرخش به راست زیادتر است.

ب) برعکس اگر تناسب نیروها در جهان به سود انقلاب است، اگر زیربنای اقتصادی به دلیلی از دلایل به سود بورژوازی نیست و بورژوازی نتواند ابتکار را در سیاست و اقتصاد حفظ کند، اگر جامعه آگاه باشد و بتواند یا منطق سیاسی روشن عمل نماید، اگر پرولتاریا و زحمتکشان روستاها چشم باز و بیدار و نسبتاً متشکل باشند، اگر حزب پرولتاریا سیاست درستی را تعقیب کند، امکان گرایش روزافزون دمکراسی انقلابی به سوی چپ، زیادتر است. در انطباق با ایران باید گفت که عوامل «ب» زیادتر دیده می‌شود. تا تاریخ بغرنج و بوالعجب چگونه حکم کند.

از آن‌جا که در انقلاب ایران بینش مذهبی به عنوان ایده‌ئولوژی سیاسی دمکراسی انقلابی نقش معتبری داشته است، بد نیست این مسئله را نیز مورد بررسی قرار دهیم.

## ۴. ایده‌ئولوژی اساسی انقلاب ایران

ایده‌ئولوژی اساسی انقلاب ایران به صورت بینش مذهبی درآمده که آن‌را بینش توحیدی می‌نامند و کسانی مانند امام خمینی، آیت‌الله طالقانی، دکتر علی شریعتی و جمعی دیگر در شکل‌گیری آن تاثیر فراوان داشته‌اند. طبیعی است که شخصیت برجستهٔ امام خمینی که رهبر انقلاب اخیر است، نقش او را در تشکل این ایده‌ئولوژی نیز برجسته می‌کند.

چرا بینش مذهبی اسلامی به ایده‌ئولوژی عمده سیاسی انقلاب ایران بدل شد؟ برای آن دلایل

متعددی می‌توان ذکر کرد.

در تاریخ کشور ما (و نه تنها کشور ما) مذهب همیشه دارای دو عملکرد بود:

۱) **عملکرد ارتجاعی** برای تخدیر جامعه و خوگر ساختن آن به ستم و بردگی، به سود طبقات حاکمه یا همان چیزی که آن را مذهب «وعاظ السلاطین» نامیده‌اند.

۲) **عملکرد انقلابی** برای تحریک جامعه به قیام علیه طاغوت و ستم، به سود خلق. جنبش‌های مانی و مزدک و قرامطه و اسمعیلیه و سربداران و مرعشیه، حروفیه و نقطویه و شیخیه در قرون وسطی و نقش رجال مذهبی از نوع سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزای شیرازی، نائینی، روحانیون مشروطه‌خواه، سید حسن مدرس، شریعت سنگلجی و سرانجام امام خمینی نمودار مشخص عملکرد دوم است.

سیاست سطحی تجدد (مدرنیزاسیون) که از زمان ناصرالدین شاه باب شد و در دوران سلسله پهلوی به اوج خود رسید و میدان دادن امپریالیسم و ارتجاع ایران به برخی الحادهای ضد شیعی و تاخت و تاز علیه روحانیت و مذهبیون متعهدی که تابع استبداد محمد رضا شاه نمی‌شدند، ذخیرهٔ عظیمی از نفرت و طغیانگری در درون تشیع معاصر ذخیره ساخت.

پیدایش جریان «اصلاح مذهبی» یا رفرمیسم به نوبه خود یک جریان ضرور تاریخی است. بسیاری ادیان مانند مسیحیت در دوران پاپ‌ها، مزده‌یسنا در دوران ساسانی، اسلام در ایران بوسیله تشیع خود را با شرایط دگرگون گشته محیط دمساز کردند.

این دمسازی ادیان در دوران سرمایه‌داری نیز روی داد. کافی است از رفورمیسم لوتر و کالون و انگلیکانیسم دوران‌هانری هشتم در انگلستان نام ببریم.

جریان پرفراز و نشیب اصلاح مذهبی در اسلام و بیرون آوردن از شکل و تعبیر قرون وسطائی درکشور ما چنان که گفتیم از زمان سید جمال‌الدین اسدآبادی آغاز می‌شود و نوعی پاسخ اسلام به بابیگری از یک سو و لیبرالیسم فراماسونی و تجددگرائی سطحی از سوی دیگر است.

این جریان تاریخ طولانی را طی کرد تا در «بینش توحیدی» معاصر به اوج خود رسید و در انقلاب اخیرکشور ما نقش غیرقابل انکاری را ایفاء نمود.

رهبران روحانی و مسلمانان مبارزی که در انقلاب اخیر ایران بر راس وسیع‌ترین اقشار توده‌ها قرار گرفتند با درآمیختن عاطفه سیاسی (مخالفت با استبداد و امپریالیسم) با عاطفه مذهبی، توانستند بزرگترین ماشین جنگی و پلیسی رژیم گذشته را **تقریبا** به شکل مسالمت‌آمیز، با مقاومت مظلومانه خلقی بی‌سلاح، و آمادگیش برای «شهادت»، درهم بشکنند. و قشرهای منفعل و ناهمگون (از بازرگانان و سرمایه‌داران بازار تا دهقانان فقیر را) حتی در کوره ده‌ها و شهرک‌های خاموش به حرکت درآوردند. تبدیل مسجد به پایگاه مبارزه، استفاده از طلاب حوزه‌های علمیه و منابر وعظ و مجالس روضه‌خوانی و راه‌پیمائی‌های مذهبی، برجسته‌کردن حماسه حسینی و عاشورا، و استفاده

از اهمیت فتواهای مرجع تقلید بعنوان وظیفه مقدس شرعی در جهت اجراء وظایف سیاسی (ولایت فقیه)، استفاده از آیات قرآنی و احادیث و ماثورات نبوی و ائمه شیعه، برجسته کردن یک سلسله شعارها و کلمات مذهبی (مانند شعار الله اکبر) و غیره و غیره، یک سلسله از اسالیب صرفا مذهبی و سنتی است که توانست نقش شگرفی ایفاء کند.

وقایع انقلابی متعدد در ایران مانند جنبش تنباکو، جنبش مشروطیت، جنبش‌های خیابانی و کوچک‌خان، حوادث مسجد گوهرشاد و صحن قم و تصادم مذهب با سیاست تجدد رضاشاهی، جنبش مصدق، حادثه مسجد فیضیه قم و وقایع ۱۵ خرداد که به رهبری امام خمینی روی داد، همه و همه مهر و نشان فراوانی از تاثیر مذهب را با خود دارد. مذهب درکشور ما در دوران جدید رشد بورژوازی، مانند قرون وسطی و دوران فئودالیسم، یکی از پرچم‌های موثر مبارزات اجتماعی بوده است.

روش حزب تودهٔ ایران نه تنها در دوران انقلاب، بلکه سال‌ها و سال‌ها پیش از آن، درک عمیق این حقیقت بود. به همین جهت حزب تودهٔ ایران، با ارزیابی واقع‌بینانه بینش توحیدی، به جمهوری اسلامی و قانون اساسی مصوب مجلس خبرگان رای مثبت داد، زیرا حزب برحسب تجارب بی‌حساب خود می‌فهمید که کمونیست‌ها تنها با درک ویژگی‌های جامعه «خود» می‌توانند برای مجموع این جامعه نقش راهگشا را ایفاء کنند.

دعاوی ناسنجیده از «چپ» دائر بر این که گویا مارکسیسم با مذهب هیچ زبان مشترکی ندارد و لذا مارکسیست‌ها حق ندارند به یک جمهوری «اسلامی» و یک قانون اساسی «اسلامی» رای دهند، سطحی و نادرست است. حزب ما پیوسته به این نوع دعاوی پاسخ داده است که برای وی **محتوی عملکرد** تاریخی مهم است نه اشکال بروز که خود ناشی از ضرورت‌های محیط اجتماعی است و این که حزب طبقه کارگر موظف است به معتقدات عامه که دارای ریشه‌های عمیق و برد تاریخی است، احترام گذارد، بویژه که این معتقدات نقشی مترقی ایفاء می‌کنند.

## ۵. مراحل طی شده و آینده انقلاب

انقلاب ایران تا زمان تثبیت خود و ایجاد یک نظام نوین اجتماعی (در صورتی که نیروهای ضد انقلاب و راستگرا یعنی بورژوازی لیبرال نتوانند مسیر آن را مسخ کنند) سه مرحله را از سر می‌گذراند. مرحله یا فاز اول که مرحله سرنگون ساختن استبداد سلطنتی بود با موفقیت انجام گرفت. ما درباره آن در شمارهٔ نخست این مجله (دنیا، دورهٔ چهارم. ه.ت) سخن گفتیم. مرحلهٔ دوم، انتقالی «که بر که» است یعنی روشن شدن این مطلب که کدام نیرو، نیروهای رقیب را از صحنه خارج می‌سازد وتثبیت اجتماعی و اقتصادی را به سود خود برقرار می‌کند. و مرحلهٔ سوم

مرحلهٔ نوسازی اجتماعی است.

ما اکنون هنوز مرحله انتقالی را به سرانجام قطعی آن نرسانده‌ایم و با آن که حوادثی مانند اشغال سفارت آمریکا از طرف دانشجویان مسلمان خط امام، کنار رفتن آقای مهندس بازرگان از نخست وزیری، درگیری‌های مکرر در قم و تبریز که با نام آیت‌الله شریعتمداری یکی دیگر از لیدرهای سیاسی بورژوازی لیبرال ایران بستگی دارد، تصویب قانون اساسی جدید با رای نیرومند ۹۸٪ کسانی که در انتخابات شرکت جستند (در مجموع ۸۰٪ انتخاب کنندگان شرکت کردند)، همه نشانه آن است که خط امام به عنوان خطی که نمایندهٔ دمکراسی انقلابی است در موارد متعدد بر خط بورژوازی لیبرال چیره شده، با این حال (تا تاریخ نگارش این سطور، یک‌شنبه ۱۶ دی‌ماه ۱۳۵۸) نمی‌توان از پیروزی قاطع در «که بر که» سخن گفت. شاید از هم اکنون بتوان پیش‌بینی کرد که این مرحله با پیروزی سیاسی خط امام بر خط بورژوازی لیبرال خاتمه یابد و شاید پس از انتخابات رئیس‌جمهوری و مجلس و تشکیل دولت جدید و اعلام برنامه نوسازی جامعه، بتوان پایان این روند را اعلام داشت. این مراحل در وقت نگارش این اوراق هنوز در پیش است و مسلماً حوادث بسیاری را در زیر بغل دارد.

تازه پایان این روند هنوز به معنای پایان «که بر که» نیست. «که بر که» در گستره اجتماعی ـ اقتصادی تازه وارد مراحل حاد خود می‌شود. حتی در مرحله انتقال نیز این نبرد بین اقتصاد، فرهنگ، مدیریت، ارتش، سیاست داخلی، سیاست خارجی **نوین** با اشکال کهن آن شروع شده ولی نبرد اساسی در پیش است. انقلاب خم رنگریزی نیست. ساده نیست که ساختار نوین در همهٔ گستره‌ها، به شکل کارا و ثمربخش، جایگزین ساختار کهن شود. ابدا ساده نیست.

انقلاب باید همه چیز **خود** را بوجود آورد و در این زمینه باید کار غول‌آسائی انجام گیرد. «روند که بر که» در اقتصاد و سیاست برای آن که به نتایج روشن برسد به زمان نیاز دارد. این زمان چه اندازه است؟ عوامل گوناگونی، از جمله عامل تناسب نیروهای انقلاب و ضد انقلاب در صحنهٔ بین‌المللی در کوتاهی یا بلندی این زمان موثر است.

ممکن است این سئوال مطرح شود که آیا «که بر که» تنها بین بورژوازی لیبرال و دمکراسی انقلابی است و آیا بین پرولتاریا و حزبش از سوئی و دمکراسی انقلابی چنین «که بر که»‌ای روی نخواهد داد؟ این آرزوی ما نیست که در میان خلق نفاقی رخ دهد. بر عکس آرزوی ما آنست که در «جبهه واحد خلق» جامعه نو، بر اساس توافق همه نیروهای راستین و صدیق ضدامپریالیست و مردم‌دوست پدید آید. ما به نوبه خود در این راه کوشیده‌ایم، می‌کوشیم و خواهیم کوشید. ما دچار «ولع دست‌یازی به حکومت انحصاری» نیستیم. برای ما **امر خلق** مطرح است و این مطرح نیست که چه کسی، چه گروهی ابتکار تحقق آن را به عهده گیرد. پشتیبانی صادقانه و پیگیر و موثر و گرانبهای ما از رهبری امام خمینی خود نموداری است بر این امر. ما در آینده نیز آماده‌ایم خدمتی

را که از دستمان برآید در این زمینه انجام دهیم. این نیز روشن است که اگر کسانی بخواهند انقلاب را از جاده ملی و خلقی آن منحرف کنند، ما بدون پروا ازعواقب فردی و جمعی آن، به اتکاء اصول مقدسی که بدان باور داریم، با چنین انحراف و مسخی مبارزه خواهیم کرد. تصور می‌کنیم که افراد و گروه‌های دیگر دوستدار مردم، جز این نیاندیشند. لذا بگذارید آرزو کنیم که انجام «که بر که» در عرصه‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، مانند شرایط کنونی، به صورت تصادم خشن و غم‌انگیز در نیاید، بلکه در جریان توافق، ولو توافقی که لازمهٔ آن بحث و مداقه و رویاروئی منطقی جدی و طولانی باشد، در جریان تکیه به نظر و اراده خلق، از طریق توسل به ساز و کار یک جامعه آزاد، به عمل آید. امید است سیر امور این سخنان را به آرزوپرستی محض مبدل نسازد و انقلاب ایران از این بابت نیز روسپید شود و طرفگی و ویژگی خود را حفظ کند.

انقلاب ایران به برکت رهبری قاطع و پر از درایت امام خمینی تاکنون گردنه‌های دشواری را با کامیابی گذرانده است. همان طور که امام در سخنان خود در مجمع معلولین انقلاب (دی ماه ۵۸) گفت انقلاب در راه رشد است و هنوز گردنه‌های فراوان در پیش دارد تا بتواند سازمان انقلابی مناسب خود را پدید آورد. امید است انقلاب در این راه که هنوز با دشواری‌ها همراه است بتواند از رهبری امام برخوردار باشد و دچار خلاء خطرناک رهبری نشود.

انقلاب مشروطیت در اثر رهبری ضعیف اشرافیت و روحانیت لیبرال همراه بورژوازی سنتی بازار تنها توانست محمد علی میرزا را (آن هم به همت مجاهدان مسلح آذربایجان و گیلان و دیگر شهرها) براند ولی قادر نشد گامی علیه استعمار، رژیم اربابی و رعیتی بردارد و طرح درستی برای رشد مستقل اقتصاد کشور ما بریزد و دمکراسی را در کشور ما تحکیم کند.

انقلابات شمال ایران در دوران پیش از سلسله پهلوی با آن که چشم بازتر و خلقی‌تر عمل کرد قادر نشد جز در مورد الغاء قرار داد ۱۹۱۹ (که به آن نیز وقوع انقلاب در روسیه کمک کرد) کار دیگری انجام دهد زیرا نقائص هم در رهبری انقلاب و هم در برنامه عملش فراوان بود.

جنبش ملی کردن نفت به رهبری مصدق که نماینده بورژوازی ملی ایران بود نیز به جائی نرسید و در خون و خیانت دفن شد.

اینک همه آن وظایف سنگین که انقلابات گذشته قادر به حل آن نشده‌اند: تامین استقلال واقعی، حل قطعی مسئله ارضی و مسئله ملی، اتخاذ راه رشد عدالت‌آمیز خلقی، ایجاد انقلاب فرهنگی و امثال آن، در قبال انقلاب کنونی قرار دارد. تجددگرائی سطحی و انتقال مکانیکی اشکال گذران غرب راه حل مسئله نیست و این بارها امتحان شده است.

بورژوازی به مثابه طبقه قادر نیست این مسائل را حل کند، زیرا دلبستگی او به سوداگری سرمایه‌داری او را در چاله وابستگی به سرمایه‌داری جهانی، شرکت در تقسیم کار نواستعماری و سرانجام تبعیت از امپریالیسم می‌افکند. الیگارشی پهلوی رفت ولی اگر نظام سرمایه‌داری ادامه

یابد، الیگارشی تازه‌ای شکل خواهد گرفت. مگر این همه جانبازی برای آن بود که ستمگران و غارتگرانی بروند و ستمگران و غارتگران دیگری جای آن‌ها را بگیرند؟ مگر ما به خاطر نام‌ها انقلاب کرده‌ایم؟ ممکن است بگویند می‌توان «سرمایه‌داری مستقل» بوجود آورد. این سخن برای جهان ما و برای «جهان سوم» بر اساس ده‌ها تجربه پوچی خود را ثابت کرده است.

دمکراسی انقلابی در صورتی که از روی بینائی و واقع‌گرائی عمل کند، دچار تنگ‌نظری و انحصارگرائی نشود، قادر است در راه حل مسائل مطروحه گام بردارد و نظام «ملی و دموکراتیک» را با راه رشد غیرسرمایه‌داری بوجود آورد و استقلال و آزادی‌ها و حقوق دموکراتیک خلق را تامین کند.

مسائل مطروحه شوخی نیست. مسئله بر سر رساندن کاروان مدنیت ایران در علم و هنر و صنعت و کشاورزی و رفاه عمومی و عدالت اجتماعی به عالی‌ترین سطح ممکن است و این عالی‌ترین سطح با این سطح نازلی که اکنون علی‌رغم سیصد سال تلاش در آن هستیم تفاوت فاحش دارد. آری از زمان صفویه ما کوشیده‌ایم که خود را به سطح جهانی برسانیم و در حالی که دیگران نصف شهر عشق را گشته‌اند، ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم!

انقلاب ما کار شوخی نبود و آن را به بازی نمی‌توان گرفت. بگذارید سخنگویان بورژوازی به گفتهٔ آقای بازرگان «سه سه بار نه بار» از این انقلاب پشیمان باشند، ولی مردم ایران به آن می‌بالند و از آن به حق چشم معجزه دارند و باید در این «عروةالوثقی» با تمام نیرو چنگ زنند و آن را به هدف مراد برسانند.

ما به پیروزی نهائی انقلاب خوشبینیم و برآنیم که این پیروزی تنها و تنها در نبرد، در حفظ هشیاری، در صحت رهبری، در حفظ وحدت نیروهای متحد و اصیل، در درستی مشی سیاسی و اقتصادی به دست می‌آید و به تحقق این شرایط نیز با امید می‌نگریم. امید است فردای باز هم بهتری ما را پذیره شود:

چندین هزار امید بنی آدم
طوقی شده به گردن فردا بر

# در کورهٔ آزمون تاریخ
## نظری کوتاه به پویهٔ انقلاب ایران و دورنمای آن

همتم بدرقهٔ راه کن! ای طائر قدس
که دراز است ره مقصد و من نوسفرم
**حافظ**

### الف. درآمد سخن

در ویژه نامه «دنیا»ی نخستین سالگرد انقلاب بزرگ رهائی‌بخش و خلقی ایران، تحت عنوان برخی مسائل نظری مربوط به انقلاب ایران نوشته‌ای از نگارندهٔ این سطور نشر یافت که اینک پس از گذشت یک سال طوفانی دیگر، می‌تواند و باید مورد وارسی نقادانه قرار گیرد، زیرا این نوشته منعکس کننده تحلیل‌های بنیادی حزب تودهٔ ایران از روند انقلاب شکوهمند استقلال‌طلبانه، عدالت‌جویانه و آزادی‌خواهانهٔ بهمن ۱۳۵۷ بود که به رهبری امام خمینی درکشور ما پیروز شد.

به نظر می‌رسد که این وارسی نقادانه منجر به این نتیجه‌گیری خواهد شد، که حزب تودهٔ ایران مشخصات انقلاب کشور ما، علل آن، خصلت آن، نیروهای محرک آن، دشمنان آن، مراحل سیر گذشته و گرایش‌های تکامل آیندهٔ آن را به درستی دیده است. زیرا موضوع را بر پایهٔ یک جامعه‌شناسی علمی، عینی‌گرا و انقلابی تحلیل کرده است. البته کسانی هستند که تاریخ را خردستیز و روندهای آن را رازناک، درک‌ناکردنی و سیر آن‌را پیش‌بینی‌ناپذیر می‌شمرند و علمیت تاریخ را منکرند. ولی، حزب خود را وابستهٔ چنین طلسم چشم‌بندی نمی‌بیند و به رخنهٔ معرفت انسانی در بافت تاریخ باورمند است.

طی یک سال گذشته حزب انبوهی اسناد و مدارک دربارهٔ مسائل جاری انقلاب منتشر ساخته که تفصیلی‌ترین و مشخص‌ترین آن‌ها در پرسش و پاسخ‌های منظم دبیر اول حزب و نیز مقالات تحلیلی نامه مردم و ضمیمه‌های تئوریک آن منعکس است. تصور می‌کنیم که این مصالح، با غنائی

در خورد آفرین، پویه روزمرهٔ انقلاب ما را مورد پی‌کاوی قرار داده و به همین دلیل، بدون بیم از گزافه‌گوئی، می‌توان گفت که حزب از جهت تحلیل علمی روندهای انقلابی کشور ما فعال‌ترین نیروی سیاسی بوده است.

تحلیل‌های حزب هرگز در عرصهٔ تئوری‌بافی‌های تجریدی یا جر و بحث‌ها و تنگ‌نظری‌ها و ذهن‌گرائی‌های گروهی نماند، بلکه با صداقت و عینیت کوشید، در رابطه با سیر روزمرهٔ انقلاب، همیشه «چه باید کرد ؟» مشخصی عرضه کند و با احتراز از منفی‌بافی و یأس‌پراکنی فلج‌کننده، روش خلاق و سازنده داشته باشد. این نکتهٔ ساده‌ای نیست، زیرا در امواج گل‌آلود حوادث، کوشش اندکی نشده و نمی‌شود که با تحریک عواطف ما را از مسیر اصولی منحرف سازند و به تاخت و تاز بر دیگران یا دفاع از خود وادارند. حزب دربارهٔ لجن‌پراکنی‌های اوباشانه و بهتان‌زنی‌های عجیب و غریب، متانت و خونسردی خود را با نیروئی ماوراء طاقت عادی انسانی، حفظ کرده و همیشه سخنی را گفته است که برای خلق و انقلاب لازم بوده و به دنبال تشفی‌خاطر و کین‌تورزی و حساب‌های خودخواهانه نبوده است.

به سبب همین برخورد عینی، حزب توانست بسیاری از توطئه‌های دشمن و سردرگمی‌ها را به موقع ببیند و به موقع هشدار دهد و در قید آن نباشد که به روش او چگونه پاسخی می‌دهند، زیرا برای وی ادای مسئولیت تاریخی اساس است لاغیر. در قرآن آمده است: «**کل یعمل علی شاکلته**»، یا به قول مولوی: **هرکسی بر سیرت خود می‌تند**. ما شیوه‌های کنش و واکنش سیاسی خود را خود بر می‌گزینیم و از شیوه‌های احدی تقلید بوزینه‌وار نمی‌کنیم، که شیوه‌های دشمنان و مخالفان ما، با آن دشنام گوئی‌های هرز و عبارات لوس و پوچ خود آنان را ارزانی باد!

## ب. چشم اندازی از آنچه که شد

در سال دوم، انقلاب ایران (که هنوز پیروزی قطعی و نهائی خود را در عرصه غلبه بر دشمنان رنگارنگ داخلی و خارجی احراز نکرده است) سالی سرشار از حوادث را گذرانده است: مسدود کردن دارائی ایران در بانک‌های آمریکا، تحریم اقتصادی ایران از طرف امپریالیسم، تجاوز غدارانه و راهزنانهٔ هوائی آمریکا به طبس تحت عنوان «عملیات نور سبز» (در ظاهر برای «نجات گروگان‌ها» و در واقع برای سرنگونی رژیم انقلابی)، تمرکز روزافزون ناوگان نظامی آمریکا و انگلیس در نزدیکی آبهای ایران، فعالیت دائم‌التزاید «نیروی واکنش سریع» در مصر با نیت عمل در ایران، توطئهٔ گستردهٔ عمال ایرانی آمریکا (اشرف، اویسی، بختیار، پالیزبان، آریانا، جم و غیره) در نیروهای مسلح برای اجراء کودتای ضد انقلابی که به توطئهٔ «پایگاه نوژه» (در همدان) معروف شده است، هجوم وحشیانه رژیم بعثی صدام به خوزستان و بخش‌های غربی کشور ما که تا این

تاریخ ادامه و موجب ویرانی‌ها و زیان‌های بس گران شده است، تشدید اختلافات داخلی در صفوف درونی انقلاب و فعالیت دامنه‌دار لیبرال‌ها و غیره نمونه‌هائی از این حوادث است.

این حوادث با تشدید بی‌سابقهٔ مبارزات اجتماعی و اقتصادی در درون سراپای جامعهٔ ما همراه بوده است، مانند: مبارزه علیه بورژوازی بزرگ و کلان مالکان و خان‌های بزرگ عشایر برای ایجاد یک اقتصاد دمکراتیک و جلوگیری از روش تخریب اقتصادی آن‌ها، نبرد بر سر سرنوشت و راه تکامل آتی انقلاب علیه عناصر سازشکار و لیبرال (نبردی که از همان فاز اول انقلاب یعنی فاز براندازی درگرفته بود و در ماه‌های اخیر عمق بیشتری کسب کرده ولی کماکان در نیمه‌راه است).

در شعله‌های این مبارزات، انقلاب کوشیده است به راه خود برود: نهادهای انقلابی و دولتی بوجود آمده است. برخلاف سال گذشته که هنوز رژیم انقلابی نظام خود را تمام و کمال نساخته بود، اکنون رژیم دارای رئیس جمهور، نخست وزیر، کابینه، مجلس، قانون اساسی، دستگاه قضائی است و نیروهای مسلح آن سیر تکوینی خود را طی می‌کنند و زمینه‌های قوام گرفتن یک ارتش نوین (که با ارتش شاهنشاهی تفاوت کیفی داشته باشد) فراهم‌تر می‌شود.

احتمال می‌رود که در آینده به جای نیروهای مختلف مسلح کنونی، یک نیروی منسجم اساسی خلقی پدید آید (هر چند تجربهٔ کشورهای مختلف از این بابت مختلف است و برخی از کشورهای مترقی در کنار ارتش منظم نیروی شبه نظامی خلقی نیز وجود دارد).

رژیم انقلابی در زمینهٔ کوچک کردن دستگاه دولتی و پاکسازی آن (با یادآوری این نکته که این امور با شیوه‌های نادرست و گاه همراه با خرابکاری دشمن انجام گرفته) موفقیت‌هائی داشته و برای اجرای عملی قانون اساسی مصوب خلق گام‌هائی برداشته ولی هنوز از تحقق تمام و کمال این قانون بویژه در عرصه‌های اقتصادی به سود خلق وآزادی‌های سیاسی دوریم.

سیرکند انقلاب در نوسازی جامعه به طور عمده دارای علل **عینی** است ولی برخی علل **ذهنی** مانند قشریت، انحصارگرائی، امتیاز دادن به دشمن حمله‌ور، سوءظن‌های بی‌جا نسبت به عناصر صدیق انقلاب نیز در این گستره، موثر بوده است.

اما در زمینهٔ تجمع نیروهای خلقی که به انقلاب اسلامی زیر رهبری امام خمینی صادقند هنوز باید راه درازی طی شود. برخی تحولات مثبت (بویژه در بخش اکثریت چریک‌های فدائی خلق و حزب دمکرات کردستان ایران (پیرو کنگره چهارم)) شاید نخستین پرستوی مژده‌بخش است. هنوز گویا باید تا دیری چشم به راه این نوع تحولات در نزد «مجاهدین خلق» بود که متاسفانه به سخن صدیقانه و دوستانه با خشمی خصمانه پاسخ می‌گویند و به نظر می‌رسد که استغراق آن‌ها در مسائل خاص خود مانع دید آن‌ها از مسائل مهم‌تر و عام‌تر شده است.

هنوز باید چشم به راه برخورد واقع‌گرایانه‌ای نسبت به نیروهای صدیق چپ از جانب قشرهای معینی از مسلمانان مبارز بود که ندای وحدت‌طلبی امام را با تمام عمق آن درک نمی‌کنند و بیهوده

می‌هراسند که مبادا کسی به حاکمیت آن‌ها چشم زخمی برساند و حال آن که این خطر، تا زمانی که **با مردمند**، از جانب **نیروهای مردمی** آن‌ها را تهدید نمی‌کند و یا می‌کوشند برای «تبرئه» خود از اتهام واهی «القاء ایده‌ئولوژی» که لیبرال‌ها **تعمداً** تراشیده‌اند حزب ما را لگدکوب اتهامات سازند، روشی که نه اخلاقاً سزاست و نه از جهت سیاسی مفید و ثمربخش و تنها به بسط شانتاژ مخالفان میدان می‌دهد.

در سال گذشته، همهٔ ما، با اعصاب کشیده، با توجه متمرکز و یک دنیا دغدغهٔ درونی، تماشاگر این همه حوادث بودیم که دنباله‌اشان کماکان و تا امروز ادامه دارد.

کابینهٔ ریگان که به زودی جای کابینهٔ کارتر را می‌گیرد از هم اکنون با تدارکات منفی به سراغ کشور ما می‌آید. تمرکز جنگ‌افزار، ناوهای جنگی دارای سلاح هسته‌ای در «دیه‌گوگارسیا» و دریای عمان به حد نصاب رسیده است. بعلاوه آمریکا در عمان، عربستان سعودی، سومالی و مصر پایگاه‌هائی ترتیب داده است. چنان که گفتیم نیروی کذائی «واکنش سریع» با نیروهای مصری مانورهای مشترک انجام می‌دهند. آمریکا در کار سرهم‌بندی پیمان تجاوزکارانهٔ تازه‌ای در کشورهای عربی خاورمیانه است. خاورمیانه به یکی از مراکز عصبی خطرناک سراپای جهان تبدیل شده است.

تزازبندی رخدادهای سال‌های ۱۳۵۷ ـ ۱۳۵۹ نشان داد که امپریالیسم جهانی نتوانست رژیم مورد علاقهٔ خود (استبداد خاندان پهلوی) را حفظ کند و نیز فریب‌دادن افکار عمومی مردم ایران با عوام‌فریبی‌های باصطلاح سوسیال دمکراتیک شاهپور بختیار ممکن نشد.

امپریالیسم و ضد انقلاب نتوانستند از شکل‌گیری قانونی نهادهای دولتی رژیم جمهوری اسلامی جلوگیری کنند: امپریالیسم، ضدانقلاب و متحدین طبقاتی آن‌ها در میان لیبرال‌ها و «وعاظ‌السلاطین» نتوانستند رهبری امام خمینی را در میان مردم منفرد سازند و انقلاب، علی‌رغم هجوم امپریالیسم و ارتجاع منطقه (به صورت تجاوز تبه‌کارانه نظامی صدام و تدارکات ضیاءالحق در ناحیهٔ سیستان و بلوچستان)، علی‌رغم مشکلات بسیار پیچیده‌ای که در اثر تکامل انقلاب پدید شد، در مجموع رو به ژرفا رفته است، توطئه‌ها تاکنون عبث مانده و دورنمائی برای رژیم بعثی عراق وجود ندارد.

انقلاب راه خود را در سیاست خارجی و باز شناختن دوستان از دشمنان و یافتن متحدان طبیعی به تدریج می‌گشاید. انقلاب علی‌رغم مشکلات بسیار گرانبار اقتصادی زندگی می‌کند و در کار راه‌یابی و راه‌گشائی است.

انقلاب (اگر مبداء را از جنبش‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی خلق از سال ۱۳۵۷ بگیریم) اکنون وارد سال سوم خود می‌شود و می‌توان گفت که تاکنون سیرش سیری فرازنده بوده است. همه چیز حاکی از آن است که ما اکنون در آستانهٔ تحولات مهمی در جهت تعمیق کیفی انقلاب یعنی غلبه اسلوب دمکراتیسم انقلاب بر لیبرالیسم سازشکارانه قرار داریم، چیزی که در صورت

تحقق، انقلاب ایران را گام‌ها به جلو خواهد برد.

## ج. دورنمائی از آنچه که می‌تواند بشود

از همان آغاز باید گفت که انقلاب ما را سه خطر جدی به مسخ و سقط شدن یا شکست خوردن تهدید می‌کند:

**نخست** خطر مستقیم امپریالیسم و متحدان ارتجاعی او در منطقه و ضد انقلاب مهاجر و داخلی است که نباید از آن‌ها دمی غافل و در قبال آن‌ها بی‌تدارک و ناآماده بود؛

**دوم** خطر بورژوازی لیبرال و سیاستمداران طرفدار آن است که مایل هستند انقلاب ایران را در جادهٔ تکامل سرمایه‌داری و موافق دلخواه امپریالیسم بیافکنند و آن را از درون مسخ نمایند و اکنون امپریالیسم نیز به این نیرو دل بسته است؛

**سوم** امکان زیاده‌روی‌های آن بخشی از پیروان خط انقلابی است که صرف‌نظر از صداقت یا عدم صداقت، می‌تواند با غرقه‌شدن در تعصبات و تنگ‌نظری‌های گروهی، موجب دل‌سردی و تفرقه نیروهای خلق و انفراد انقلاب شود و این خطر به ویژه در صورت فقدان امام یعنی یک رهبری مورد قبول عام، بیشتر خواهد شد. خطر سوم می‌تواند انقلاب را به سوی ضعف و ناکامی نهائی سوق دهد. این خطر به ویژه حادث خواهد شد اگر نبرد با لیبرالیسم در دوران رهبری امام به نتایج قطعی خود نرسد.

هر یک از این خطرات سه گانه **بسیار مهم** است و نباید آنی از نظر دور نگاه داشته شود.

نیروهای انقلابی برای غلبه قطعی بر این خطرات سه گانه به **نحوی از انحاء** به تامین **وحدت عمل** خود نیازمندند. به نظر حزب ما بهترین شکل این وحدت عمل پیدایش «جبههٔ متحد خلق» است و حزب، صرف‌نظر از آن که پاسخ دیگران چه باشد، بر روی این امر در گذشته اصرار ورزیده و در آینده نیز اصرار خواهد ورزید تا **وظیفهٔ تاریخی وحدت‌طلبانه** خود را در اردوگاه انقلاب انجام دهد . اگر این بهترین شکل که می‌تواند پایهٔ بسط دمکراسی انقلابی ایران را بوجود آورد، در اثر تنگ‌نظری‌ها تحقق نیابد، آن‌گاه شکل حداقل آن، یعنی هماهنگی نیروهای انقلابی در **عمل**، دارای ضرورت حیاتی و انصراف‌ناپذیر است. بدا بر جنبش انقلابی اگر این هدف حداقل هم تحقق نپذیرد! در امر وحدت نیروهای خلق، به ویژه وحدت زحمتکشان و هستهٔ اساسی آن، وحدت کارگران مهم است. نیروهای مترقی جامعهٔ ما باید بتوانند با تامین تجمع وسیع زحمتشکان و تشکل شورائی و سندیکائی کارگران و اوج دادن سطح آگاهی سیاسی آنان، **ضامن‌های اجتماعی قوی** برای تداوم انقلاب ایجاد کنند.

در دوران کابینهٔ رنالد ریگان احتمال اندک نیست که هجوم امپریالیسم به بهانه‌های مختلف

علیه صلح و دمکراسی تشدید شود. روشن است که امپریالیسم **هرگز** از ایران یعنی یک منبع انرژی فراوان و ارزان، بازار چهل میلیاردی و مرکز سوق‌الجیشی، دست بردار نیست. لذا تنها زمانی که انقلاب در کشور ما ثبات و **انسجام خلقی** از خود نشان دهد و دست رد بر سینهٔ نامحرم گذارد، خواهد توانست باقی بماند و از عرصهٔ مبارزات سیاسی دوران **انتقال** به عرصهٔ مبارزات اقتصادی دوران **نوسازی** منتقل شود. بیاد بیاوریم که همهٔ انقلاب‌ها از سه دوران منطقا ضرور براندازی، انتقال و نوسازی ترکیب می‌شوند و پیروزی در هر یک و انتقال از هریک به دیگری کار ساده‌ای نیست. نیز به یاد بیاوریم که **تصرف** قدرت انقلابی آسان‌تر است تا **حفظ** آن. دوران انتقال، دوران تحکیم حاکمیت انقلابی وغلبه بر دشمنان خارجی و داخلی است. این غلبه نمی‌تواند **نهائی** باشد، زیرا غلبهٔ نهائی تنها زمانی است که نظام اقتصادی نوین بر نظام کهن فاتح گردد، ولی این غلبه می‌تواند به آن حد باشد که راه را برای نوسازی باز کند تا با پیشرفت در دو عرصهٔ **سیاست و اقتصاد** انقلاب بتواند خود را هر چه بیشتر تحکیم نماید.

در شرایط کنونی محیط برای نوسازی هنوز مساعد نشده است. کمبود کادر، روشن نبودن نقشهٔ عمل، اختلاف درونی، برخورد سکتاریستی، فشار نیرومند دشمن مشکلات مهم رشد انقلاب است. **رژیم انقلابی**، در اثر تزلزل خود در امر اتحاد و انسجام نیروهای انقلابی و بسیاری از تنگ‌نظری‌ها و نیز در نتیجهٔ تفرقه‌جوئی بخشی از نیروهائی که در انقلاب شرکت فعال داشته‌اند، تا این لحظه که این سطور را می‌نویسم، گرچه به آن اندازه‌ای ضعیف نبوده که برانداخته شود ولی به آن اندازه هم قوی نبوده که دشمنان و مخالفان خود را یکسره جارو کند و اطمینان نسبت به پیروزی خود را استوار سازد. پیچیدگی وضع بین‌المللی که در سیر انقلاب ایران موثر است نیز در کند شدن این جریان اثرات خود را باقی گذاشته و در آینده نیز مسلماً اثر خواهد گذاشت.

بدین سان، از مشخصات انقلاب ما طولانی شدن دوران انتقال و تداوم دو **حکومتی** در آن، ادامهٔ تفرقهٔ نیروهای انقلابی و تداوم تصادمات درونی و کندی و کم‌ثمری نوسازی اقتصادی ـ اجتماعی است و این روند انقلاب را بی‌خون می‌کند و آن را در خطر انفراد قرار می‌دهد.

**با این همه به دلیل شور انقلابی مردم، نفوذ معنوی رهبر انقلاب و مشی پی‌گیر ضدامپریالیستی و خلقی انقلاب، ریشه دواندن آن در شهر و روستا و تناسب نیروهای انقلاب و ضد انقلاب در صحنهٔ جهان و ایران یعنی عواملی که جهات مختلف یک پدیده است، در آخرین تحلیل به آیندهٔ انقلاب ایران با بدبینی نمی‌نگریم و برآنیم که انقلاب ایران دارای امکانات بالقوه لازم برای سیر به سوی کامیابی‌های بزرگ‌تر سیاسی و ورود درعرصهٔ نوسازی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی هست.**

یعنی انقلاب به نظر ما در آینده **به طور عمده** وظیفهٔ «که بر که» سیاسی را در درون جامعه به نتیجه خواهد رساند، در جنگ علیه بعث به موفقیت دست خواهد یافت، و به «عرصهٔ نوسازی جامعه» بر پایهٔ یک راه رشد مستقل و خلقی گام خواهد نهاد. توطئه‌های تازه و حتی احتمال برخی

مداخلات مستقیم امپریالیستی می‌تواند سیر این روند را زماناً کُند کند، ولی در آن تغییر ماهوی نمی‌تواند ایجاد نماید.

این که اصالت و پی‌گیری در زمینهٔ **اقدامات خلقی** تا چه حد و تبلور مشخص این خصائص در جامعهٔ ایران و در انقلاب ایران با آن همه خود ویژگی‌ها، به چه شکل خواهد بود، **غیب‌گوئی نمی‌توان کرد**. ما به نوبهٔ خود **آرزومندیم** که این تبلور در جهت اجراء پی‌گیر روح مترقی قانون اساسی جمهوری اسلامی و استقرار یک دمکراسی مترقی خلقی با شرکت همهٔ نیروهای انقلابی در حیات سیاسی و اجتماعی انجام گیرد و کشور ما بتواند در قبال مدل‌های اجتماعی ضدامپریالیستی و مردمی (مانند جامعهٔ الجزایر، لیبی، سوریه و غیره)، نمونه‌ای باز هم موفق‌تر و کاراتر عرضه دارد. این آرزوی ماست، لذا سمت کوشش ماست، تا واقعیات پیچیدهٔ جامعهٔ ما، منطقه و جهان عملاً چه نشان دهد؟!

زندگی سیاسی نشان داد که برخلاف بدبینی برخی محافل به اصطلاح چپ که می‌پنداشتند ما در زیر رهبری نمایندگان یک خرده‌بورژوازی واپس‌گرا هستیم و لذا تنها به سوی فاشیسم می‌رویم(!) برخلاف کسانی که از سمت «چپ» پیش‌بینی ما را دربارهٔ جهات مترقی مشی سیاسی امام نمی‌دیدند، حوادث با همه فراز و نشیب آن، در مجموع صحت داوری‌های ما را نشان داد و اینک امیدواریم که همین صحت پیش‌بینی را در سال آینده نیز نشان دهد.

البته یکی از شرایط تحقق این دورنما، کمک مجدانهٔ همهٔ عناصر مترقی به آن است. امید است نیروهای صدیق انقلابی، با هر بینشی که باشند، در سال آینده بتوانند بر تنگ‌نظری‌ها و محدودیت‌ها و قشریت‌های گروهی غلبه کنند و علی‌رغم همهٔ ویژگی‌های سیر حوادث، واقعیت عمدهٔ ما یعنی شیوهٔ سمت‌گیری اکثریت خلق زحمتکش را در نظر گیرند و بکوشند تا در درون این واقعیت موجود (و نه اوهام مفروض) نقش انقلابی خود را انجام دهند.

زندگی و انقلاب بیش از پیش خودویژگی‌های بافت جامعهٔ ما را نشان داده است. این بافت بسی از مختصات یک جامعهٔ سنتی (قرون وسطائی) را تا آستانهٔ انقلاب حفظ کرده بود. در این جامعه تبلور و اتحاد تنگاتنگ مالکان بزرگ ارضی نیمه فئودال، خان‌های عشایر، بورژوازی ثروتمند بازارها (حاجی آقاها) با دربار استبدادی و دوایر تضییقی دولت (مانند شهربانی و ژاندارمری سابق)، طی دهه‌های طولانی شکل گرفته بود. بخشی از روحانی‌نمایان که دین را تنها اجراء ظاهری مراسم عبادی و گرفتن خمس و زکوة و مال امام از ثروتمندان می‌شمردند، در جنب این اتحاد نامقدس قرار گرفته بودند. همهٔ این نیروها قشرهای عقب ماندهٔ شهر و ده را که علی‌رغم فقر و حرمان، به علل سنت‌گرائی، به دنبال سردمداران می‌رفتند، با خود داشتند. باید گفت در واقع یک هستهٔ دوزخی درهم فشرده‌ای از ارتجاع واقعی در ایران پدید آمده بود که کاملاً در اختیار سفارت آمریکا و انگلیس قرار داشت.

انقلاب ایران سعی کرده وسعی می‌کند که این گردوی سخت جهنمی را بشکند: دربار را خورد کرد، به امپریالیسم ضربات جانانه زد، عمال آن‌ها را طرد نمود، نیروهای تضییقی را دگرگون ساخته و می‌سازد، توده‌های شهر و ده را از پیروی‌های سنت‌گرایانه خلاص کرد و می‌کند، و اکنون سرگرم نبرد با بزرگ مالکان نیمه فئودال و حاجی آقاهای محتکر است و می‌کوشد تا سیاستمداران دستیار آن‌ها را (لیبرال‌ها را) در جامعه منفرد سازد.

**اگر این صخره سخت‌جوش ده‌ها عنصر ارتجاعی: استعمار، دربار، نیروهای تضییقی، سیاستمداران مرتجع و سازشکار، عناصر عوام فریب و ریاکار، کلان سرمایه‌داری و بزرگ مالکی و امثال آن، فرو بپاشد، آن سنگ طلسمی که به پای جامعهٔ ما بسته و آن را از گام برداری چالاک در جادهٔ ترقی مستقلانه و آزاد باز می‌داشت، محو می‌شود و ایران به طور حقیقی وارد یک دوران تازهٔ شکوفائی تاریخی خود خواهد شد. این پیام انقلاب کنونی است و امیدی است که برانگیخته است.**

نه انقلاب مشروطیت و نه جنبش‌های بعد از آن، هیچ کدام نتوانستند این صخرهٔ درهم‌جوش را فرو بگسلند، ولی انقلاب شکوهمند بهمن توانست در این زمینه کارهای بزرگی بکند. اگر کسی خودرا «چپ» و انقلابی میداند، و این ویژگی جامعهٔ ما و این دست‌آورد انقلاب ما نمی‌بیند، باید گفت سطح‌نگر و ذهن‌گراست و عواطف شخصی و دید تنگ و افق محدود «گروهی» خود را بر تحلیل خونسردانه واقعیت‌ها مقدم می‌سازد.

نباید آموزش لنین را فراموش کرد که ما را به تحلیل کنکرت و وضع کنکرت دعوت می‌کند و نه غرق شدن در تجریدات و کلی‌گوئی‌های کتابی که از پراتیک و واقعیت زنده فاصله دارد.

جامعه کنکرت است و یک مفهوم تجریدی نیست و باید در جامعهٔ کنکرت، در فضای اجتماعی کنکرت، وظایف خلقی، انسانی و انقلابی خود را پیش برد و به محرک واقعی تکامل اجتماعی بدل شد و نه به واعظان غیرمتعظ و لفاظان بی‌ثمر یا تازانندگان رویاباف یک روند اجتماعی.

سیر آتی انقلاب بدین ترتیب روند **تعمیق** (یا ژرفش) و روند **قوام** و انسجام انقلاب و رفتن به سوی **نظام و تثبیت** نوین مترقی و انقلابی است. برای آن که این تعمیق دمکراتیک انقلاب و قوام و تثبیت جامعهٔ نوین انقلابی انجام پذیرد، هنوز نبردهای عظیم و دشوار و سرشار از ایثار ضرور است. هستهٔ رهبری کنندهٔ انقلاب و تمام نیروهای وارد در انقلاب باید بتوانند خود را در فرازای این وظایف عظیم و ماوراء دشوار نشان دهند. سه سال گذشته می‌تواند درسگاه تدارکی خوبی برای آن باشد که قادر باشیم از عهدهٔ حل مشکلات آتی برآییم، حتی اگر امپریالیسم آمریکا بر توطئه‌های عدیدهٔ تا امروزی خود، توطئه‌های بزرگ‌تری را بیافزاید.

اگر امپریالیسم به فرض بسیار بعید و قریب به محال (در نتیجهٔ محاسبات سود و زیان خود) هم اکنون، مشی تشنج زدائی و خلع سلاح را می‌پذیرفت، شاید انقلاب ایران می‌توانست به سیر

کمابیش آرام‌تری دل خوش کند. ولی خوش‌بینی در این زمینه **ساده‌لوحی خطرناکی** است. لذا قاعدةً سیر آتی انقلاب ایران مانند سیر گذشته‌اش طوفانی خواهد بود و تاریخ آینده از نابیوسیده‌های منفی و مثبت انباشته است. بکوشیم تا با شکست آرزوهای امپریالیسم و ضد انقلاب ایرانی چاکر آن و لیبرالیسم سازشکار دستیارش، به پیروزی‌های تازه‌ای دست یابیم!

**آنچه که مربوط به حزب ماست، با استواری در کنار خلق و آرمان‌هایش، با پذیرش هرگونه پی‌آمدی، و بدون هرگونه چشم داشت خودخواهانه‌ای، خواهد ایستاد؛ چنان که تاکنون موافق همین روش عمل کرده و صمیمیت نسبت به راه مردم و سعادت مردم را بر هر چیز دیگر برتری نهاده است.**

## سیری از مشروطهٔ سلطنتی تا جمهوری اسلامی

رژیم پهلوی، روز ۱۴ مرداد، در عمارت «بهارستان»، «جنبش مشروطیت» برپا می‌ساخت. این همان رژیمی بود که با کودتای اوت ۱۲۹۹، و بعدها، با کودتای مرداد ۱۳۳۲، هر گونه اثری از رژیم مشروطه را، با کین و گستاخی، لگدکوب ساخته بود و به متن قانون اساسی، در جهت احیاء و تحکیم استبداد سلطنتی دستبردهای عدیده زده بود. محمد رضا پهلوی چندی پیش از سقوط ننگینش گفت که قانون اساسی ایران تقلید کورکورانه‌ای از قانون اساسی بلژیک است و بدرد ما نمی‌خورد و باید عوض شود، ولی همین کارشناس «سرخم کردن در برابر طوفان»، وقتی در فاز اول انقلاب اخیر مردم ایران به مخمصه افتاد، مدعی شد که پیام انقلابی خلق را شنیده و از این پس به امر قانون اساسی رفتار خواهد کرد! ولی از بخت بد او مردم بیدارتر از آن بودند که با این نغمه‌های ناساز به خواب روند. انقلاب خلق و در پیشاپیش آن امام خمینی، تخت و بخت یکی از تباه‌ترین و ستمکارترین رژیم‌های جهان و تاریخ را، در برابر نگاه سرشار از آفرین و بهت جهانیان، روفتند.

عبرت‌انگیز است.

ما در نیمه اول سده بیستم، در آسیا حتی پیش از خلق‌های بزرگی مانند هندی‌ها و چینی‌ها، طی پنجسال متمادی، با سرسختی علیه استبداد قاجار، دست به انقلاب زدیم و توانستیم شاه مستبد را برانیم. ولی بعللی که جای ذکر آن در این مختصر نیست به هدف‌های خود: استقلال واقعی و دمکراسی اجتماعی، دست نیافتیم.

در نیمه دوم سده بیستم، این بار بدنبال بسیاری از خلق‌های دیگر «جهان سوم» یکبار دیگر

دست به انقلاب زدیم و بار دیگر توانستیم شاه مستبد را، علی‌رغم تکیه گاه‌های نیرومندش، برانیم. این بار نومید نیستیم که به مرادهای تاریخی خود دست یابیم. ولی انقلاب ما برای نیل به دمکراسی و استقلال ۷۲ سال ترمز شد.

بین این دو انقلاب آغاز و پایان قرن همانندی‌هائی هست. آنجا، مردم، از استبداد جباری خونخوار و فرومایه، بنام محمد علی میرزا قاجار، که از استعمار روس و انگلیس مدد می‌گرفت[۱] بجان آمده بودند، این‌جا علیه استبداد جباری خونخوارتر و فرومایه‌تر، بنام محمد رضا پهلوی که به سیاست نو استعماری امپریالیست‌های آمریکا و انگلیس متکی بود، بپا خاستند.

انقلاب مشروطیت دو مرحلهٔ مشخص را طی کرد. **مرحله اول** که در چارچوب خواست عدالت‌خانه و آزادی‌های لیبرالی محدود ماند و سرانجام کودتای غدارانه محمد علی میرزا ـ لیاخوف آن‌را بخون کشید. **مرحله دوم** که از این چارچوب فراتر رفت و بسوی مطالبات خلقی و دمکراتیک کشیده شد و به برکت مجاهدان و مبارزان سوسیال دمکرات در آذربایجان، گیلان، تهران و دیگر نقاط ایران، موفق شد شاه و عمله عکره‌اش را براند.

ولی ضعف و عقب ماندگی بافت اجتماعی ایران، تناسب نیروهای «انقلاب و ضد انقلاب» در عرصه جهان و ایران بسود ضد انقلاب، این ظفرمندی درخشان خلق را عملاً و طی زمان بی‌ثمر ساخت. پیگیرترین و پرشورترین انقلابیون مانند ستارخان سردار ملی و حیدر عمواوغلی و امثال آنها، بدست «رفیقان نیمه راه» نابود شدند. بورژوازی نوخاسته و ناتوان با اشرافیت متفرعن جبه‌پوش در زیر پرچم شاه و استعمار سازش کردند. شمایل مضحکی از مشروطیت ایجاد شد، که هشت ـ نه سالی، آنهم بعلت جنگ جهانی و گرفتاری رقیبان، در ایرانی سرشار از ناامنی، بحران، دغدغه، بی‌ثباتی، قحطی، تصادم، دوام آورد. وقتی انقلاب اکتبر رقیب تساری را از صحنه خارج ساخت و انگلیس فاتح شماره اول جنگ شد، این شمایل را با کودتای سید ضیاء رضاخان درهم کوبیدند و استبداد سلطنتی، این بار زیر پرچم حمایت لندن و با چهره «تجدد» احیاء شد.

سلسله پهلوی ۵۸ سال دوام آورد. جنگ دوم جهانی، چند سالی (از ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲) وقفه‌ای در سیطره دربار دست نشانده، به شکل فوق‌العاده نسبی، برقرار کرد، ولی سرانجام کودتای ساخته «سیا» این قدرت مطلقه را این بار خونین‌تر، پلیدتر و عوامفریب‌تر، احیاء نمود.

نقشی که امپریالیسم جهانی به خانواده پهلوی اعطاء کرده بود عبارت بود از ترمز رشد جامعه و انداختن آن در جاده یک رشد سرمایه‌داری وابسته و مصرفی، اجراء نقش ژاندارم منطقه و پایگاه علیه اتحاد شوروی، دلالی اسلحه، رها کردن منابع نفت به تاراج امپریالیسم، سرکوب اندیشه‌ها و جنبش‌های مترقی بویژه سوسیالیسم. امپریالیسم به پاداش این همه خدمات، دست خاندان پهلوی را باز گذاشت تا بتواند از پس ماندهٔ غارت او، آنچه می‌تواند به یغما برد، مانند شغالی که بر پس‌مانده شیر حق شکمبارگی دارد. طی این ۵۸ سال که نظام سرمایه‌داری وابسته جای

نظام سنتی و نیمه فئودالی گذشته را گرفت، تقلیدگرائی ناسالم در تمدن و شیوه زندگی از جوامع سرمایه‌داری غرب، جای اسلوب سالم اکتساب فرهنگ و تمدن امروزین را گرفت. و در جامعه آنچنان معضلاتی پدید آمد، آنچنان گره‌های کور بسته شد که مدت‌ها برای حل آن‌ها لازم است و هریک آبستن پیامدهای بسیار است. هنوز در کشورما مسئله ارضی، مسئله ملی، مسئله حقوق دمکراتیک زحمتکشان چشم براه حل است.

سرانجام، بار دیگر جان‌ها از دست ستمگران سلسله پهلوی به لب رسید، انقلابی پرتوان و همه‌گیر در گرفت و مرده ریگ شوم چندین هزار ساله سلطنت استبدادی را واژگون ساخت.

اکنون تناسب نیروها بین انقلاب و ضد انقلاب در صحنه جهان و ایران و رشد بافت اجتماعی ما بنحوی است که زمینه برای پیروزی نهائی انقلاب در قیاس با انقلاب پیشین **بمراتب** فراهم‌تر است ولی خطر نیز کم نیست. ضد انقلاب به رهبری امپریالیسم هنوز قادر است ضربات سنگینی وارد کند. نیمه‌راهان پیمان‌شکن کم نیستند. هشیاری، سرسختی، تدبیر و نبرد لازم است تا این قصه به پایان دلاویزی برسد.

## مسئله‌ای بنام «کاست روحانیت»

در آبان ـ آذر سال ۱۳۵۸ پنج جزوه تحت عنوان عمومی فاشیسم ـ کابوس یا واقعیت؟ تحلیلی کلی از وضعیت سیاسی کشور و نگاهی به چشم انداز آن از طرف «راه کارگر» نشر یافت. از آن‌جا که تحلیل و برخی مصطلحات بنیادی مورد استفادهٔ این جزوه‌ها تا امروز نیز در نزد گروه‌های به اصطلاح چپ مورد استفاده قرار می‌گیرد ما بررسی یکی از از رایج‌Bترین مصطلحات این جزوه یعنی «کاست روحانیت» را از نظر مارکسیسم بی‌ثمر نمی‌دانیم. به ویژه آن‌که از این اصطلاح نادرست نتیجه‌گیری‌های دور و درازی هم اکنون نیز به عمل می‌آید.

قبل از ورود در اصل بحث باید بگوئیم که جزوات پنجگانهٔ فوق را مؤلف آن در مقابله با تحلیل مندرجه در مجله دنیا (تیر ماه ۱۳۵۸) نگاشته است. چنان که می‌توان انتظار داشت مؤلف جزوات، هم در مورد حزب تودهٔ ایران و هم در مورد برخی از سخنگویان این حزب، هر جا که توانسته است با الفاظ بسیار گزنده و نیشداری سخن گفته و حزب تودهٔ ایران را «روایتی دیگر از خرده‌بورژوازی جدید ایران» و هوادار «سوسیالیسم آبکی» و «اپورتونیست و رفورمیست» و سخنگویان آن را «پروفسورهای انترناسیونال دوم» نام نهاده است. آن چه که به ویژه، نویسنده جزوات پنجگانه را خشمآگین ساخته و او را به نگارش این تحلیل ۱۷۴ صفحه‌ای واداشته است، آن است که دنیادر تحلیل تیر ماه ۱۳۵۸ در زمینه پیش‌بینی تکامل آتی حوادث نوشته بود:

«آیا به کدام سو می‌رویم؟ به سوی یک نظام سرمایه‌داری پارلمانی؟ به سوی یک نظام خلقی ضد امپریالیستی با ایده‌ئولوژی مترقی اسلامی؟ به سوی یک کودتای نظامی راست‌گرا؟ به سوی یک هرج و مرج تجزیه‌طلبانه که وحدت ملی ما را تهدید کند؟

به نظر می‌رسد که محتمل‌ترین حالت یک نظام خلقی ضدامپریالیستی با ایده‌ئولوژی مترقی اسلامی است که در عین حال آزادی‌های دمکراتیک را محترم شمرد...».

البته مؤلف جزوات پنج‌گانه، این جملات را ناقص نقل می‌کند و مثلاً واژه «مترقی» را از ایده‌ئولوژی اسلامی حذف می‌نماید، برای آن که بعد مدعی می‌شود که در تحلیل دنیا، برای فرار از «تاریک‌اندیشی روحانیت» گویا این جملهٔ مبهم آورده شده که «در عین حال آزادی‌های دمکراتیک را محترم شمرد» و سپس مؤلف جزوات، بحث دستوری عجیبی دربارهٔ فعل «شمرد» انجام می‌دهد و مدعی می‌شود که دنیا این فعل را مصنوعا و تعمداً به این شکل نامعین آورده است. مؤلف با مراعات نهایت «نزاکت قلم» می‌نویسد:

«این اختلاس در دستور زبان حقه‌ای است برای در رفتن از علامت‌های بعدی، یا تاکید روی آرزوی رویزیونیستی «استاد» (اشاره به نویسنده مقاله!) که پیش‌بینی او را تحت الشعاع قرار می‌دهد؟ والله اعلم به ما فی‌الصدور!» (**جزوهٔ ۴ ـ صفحات ۶۰ ـ ۶۱**)

در پاسخ باید گفت که نویسنده مقالهٔ دنیا هیچ «حقه‌ای» در کاربرد فعال «شمرد» نزده و نمی‌خواسته است بزند، بلکه منظورش به سادگی فرمولبندی کردن بهترین احتمال **ممکن** درشرایط آن روز بود و در این بهترین احتمال، ناچار ضرورت مراعات آزادی‌های دمکراتیک را گنجانده است.

ضمناً برای اطلاع همهٔ خواستاران شایان ذکر است که مؤلف مقاله مورد بحث در دنیا هرگز در هیچ آموزشگاهی عالی «استاد» نبوده است و یک فرد عادی است و سعی دارد از هرگونه ادعای بی‌جائی در این نوع زمینه‌ها پرهیز کند.

این طرز تبدیل بحث سیاسی به حمله و خصومت و طرفیت شخصی به هیچ وجه علامت داشتن فرهنگ لازم برای این نوع بحث‌ها نیست. اگر مجموعه الفاظ زننده و دشنام‌آمیزی را که مؤلف طی ۱۷۴ صفحه در مورد حزب تودهٔ ایران و برخی از سخنگویانش به کار برده بیاوریم آن گاه سطح نازل این فرهنگ روشن‌ترمی شود.

جزوات پنج گانه تحت عنوان: فاشیسم: کابوس یا واقعیت؟ در واقع حامل این پیام است که محتمل‌ترین حالات، علیرغم نظر مجلهٔ دنیا یک نظام خلقی ضدامپریالیستی با ایده‌ئولوژی مترقی اسلامی درعین مراعات آزادی‌های دمکراتیک نیست، بلکه استقرار یک حکومت فاشیستی است. در جزوه شمارهٔ ۱ صفحه ۵ صریحاً آمده است:

«شق محتمل در افق کنونی سیاست ایران یک دولت فاشیستی است، دولتی که وظیفه دارد کارکرد بهره‌کشی سرمایه‌داری، سلطهٔ امپریالیسم و مهم‌تر از همه هژمونی سرمایهٔ بزرگ وابسته را در داخل بلوک قدرت، تجدید سازمان دهد.»

در واقع تفاوت دید فوق‌العاده جدی است.

این مطلبی است که از روزهای نخست انقلاب از سوی لیبرال‌ها و گروه‌های چپ رو مطرح شد. پس از حوادث شهریور و مهر ۱۳۵۸ (که حزب ما آن را «چرخش به راست» نام نهاد)، این گروه‌ها به نادرست بودن پیش‌بینی احتمالی مجلهٔ دنیادیگر کاملاً مطمئن شده بودند و جزوات مورد بحث که از آبان ماه آغاز انتشار گذاشت، علامت آن اطمینانی است که سخنگویان به اصطلاح چپ نسبت به صحت دعاوی خود یافتند و وقت را برای به صحنهٔ آمدن مغتنم شمردند. گویا سیر آتی حوادث چندان به داد این سخنگویان نرسیده باشد. به هر جهت آن چه که شاخص وضع سیاسی ایران، پس از قریب هفت ماهی که از انتشار جزوات پنج‌گانه گذشته است، بیشتر مؤید احتمالی است که یک سال پیش از این حزب تودهٔ ایران آن را بدون جزمیت و حرارت خاص مطرح ساخته بود. نه استقرار حکومت فاشیستی سرمایه‌داری با تامین سلطهٔ امپریالیسم و هژمونی سرمایه بزرگ وابسته!! ما در ایران کنونی شاهد این منظره نیستیم.

ما قصد معارضه منطقی با تمام مطالب این جزوات پنج‌گانه (که برای تحلیل‌های شبه‌مارکسیستی بسیار نمونه‌وار است) نداریم، چون در آن صورت باید چند برابر حجم آن مطلب نوشت و بی‌پایگی یک سلسله احکام و مقولات را نشان داد. یک نمونه، به عنوان مشتی از خروار، از این به اصطلاح تحلیل مارکسیستی را ذکر می‌کنیم. در صفحه ۲۱ جزوهٔ دوم چنین می‌خوانیم:

«بخش یقه‌سفیدان خرده‌بورژوازی سنتی، به نحوی ناشیانه با سنت‌های جامعه روبرو می‌گردد و حتی هنگامی که می‌خواهد با تفاهم به آن‌ها نزدیک شود، صحنه‌های خنده‌آوری به وجود می‌آورد».

به زحمت می‌توان از محتوی اجتماعی قابل لمس این جملات چیزی درک کرد. سراسر جزوات پنج‌گانه از این نوع دعاوی مبهم و دل به‌خواه و لمس‌ناپذیر و اثبات‌ناپذیر که با لحن مطمئن و شبه علمی نگاشته شده انباشته است.

جزوات پنج‌گانه به هر صورت مبتکر یک سلسله مقولات و استدلالات به سود تز مرکزی دربارهٔ خطر استقرار فاشیسم است و به همین جهت محافل ذیعلاقه به این تز مرکزی، آن‌ها را ربوده‌اند. یکی از این اصطلاحات «خرده‌بورژوازی سنتی واپس گرا» است که گویا «لولاوار» بین روحانیت و خلق حلقهٔ واسطه است. یکی دیگر از این اصطلاحات که «راه کارگر» آن را کماکان به کار می‌برد و در میان برخی محافل چپ‌گرا تداول یافته است، اصطلاح «کاست روحانیت» و «بلوک قدرت» است. از آن‌جا که این واژه نوعی نقش محوری در تحلیل‌های چپ‌گرایانه دارد و از این که نویسنده جزوات پنج‌گانهٔ مورد بحث این اصطلاح را متخذ از گنجینهٔ مارکسیسم جلوه داده است، لذا، چنان که در آغاز این نوشته نیز گفته‌ایم، توجه خود را تنها معطوف این اصطلاح می‌کنیم. اگر روشن شود که این اصطلاح با دقت لازم علمی به کار نمی‌رود، عیار اتقان و صلابت تئوریک جزوات (که با لحن بسیار مطمئن به خود نوشته شده است)، روشن می‌گردد.

در جزوهٔ شمارهٔ ۴ بحث مشبعی دربارهٔ روحانیت، روحانیت شیعه، نقش روحانیت در انقلاب و در ایجاد سازمان دولتی پس از انقلاب، انجام گرفته است. از جمله در این جزوه چنین می‌خوانیم:

«هر چند روحانیت به کاست حکومتی تبدیل می‌گردد، ولیکن منافع اقشار مختلف نمی‌تواند در درون آن انعکاس نیابد. ما کوشیدیم توضیح بدهیم که روحانیت، سازمان ارگانیک خرده‌بورژوازی سنتی نیست، بلکه پیوندهائی با آن دارد...» (صفحه ۲۲)

و نیز:

«طبیعی‌ترین راه برای دستگاه روحانیت این است که تاحدی خود را با الزامات جامعهٔ بورژوائی انطباق دهد و یک دستگاه تک مرکزی ایجاد کند. دستگاه تک مرکزی ضرورتا مشرف بر منافع گروه‌های اجتماعی بیرونی خواهد بود و دیگر نمی‌تواند نسبت به منافع آن‌ها حساسیت خاصی نشان بدهد. روحانیت بایستی از سنت‌گرائی، آن چیزی را نگه دارد که مخل کارکرد سرمایه نیست.» (همان جا ـ صفحه ۲۷)

و نیز:

از نظر ما روحانیت یک «کاست حکومتی» است. چرا «کاست»؟ به دلیل این که با منافع هیچ کدام از گروه‌های اجتماعی **کاملاً** انطباق ندارد» (همان جا ـ صفحهٔ ۲۹)

نویسنده سعی دارد نظریات خود را ملهم از مارکس و مارکسیسم جلوه دهد و در حواشی جزوهٔ چهارم (صفحات ۶۳ و ۶۴) یادآور می‌شود که مارکس در مقاله‌ای که به سال ۱۸۵۵ تحت عنوان احزاب و محافل نگاشته اصطلاح «کاست حکومتی» را به کار برده است. از قول مارکس این جمله نقل می‌شود:

«کاست حکومتی که در انگلستان به هیچ وجه با طبقهٔ حاکمه یک‌سان نیست، از ائتلافی به ائتلافی دیگر کشیده خواهد شد تا اثبات شود که دیگر نمی‌تواند حکومت کند.»

نیز نویسنده یادآور می‌شود که مارکس در هجدهم برومر لوئی بناپارت نوشته است:

«بناپارت مجبور بود در کنار طبقات واقعی جامعه یک کاست مصنوعی به وجود آورد که حفظ رژیم او برایش (یعنی برای آن کاست ـ دنیا) نان و آب باشد.»

و سپس نویسنده با وجدان علمی ناراحت می‌افزاید:

«البته منظور از «کاست» در این جا به آن مفهوم «کاست حکومتی» در مورد بالا نیست، ولی با صراحت نشان می‌دهد که به کار گرفتن مفهوم «کاست»، به معنائی که مارکس به کار می‌برد، در توضیح روابط طبقات گوناگون با حکومت، نه تنها دوری از تحلیل طبقاتی نیست، بلکه دقیقا در خدمت تحلیل طبقاتی است.»

مقدمتا برای مزید اطلاع یادآور می‌شویم که واژهٔ «کاست» (از ریشهٔ پرتغالی «کاستا» یعنی

پاکیزه و معصوم) دارای دو معنا است. یک معنای اصلی و اختصاصی و یک معنای توسعی و مجازی. در معنای اصلی کاست‌ها گروه‌های دربسته افراد هستند که شغل ارثی خاصی آن‌ها را متحد می‌سازد. پیدایش کاست با پیدایش تقسیم کار اجتماعی ارتباط دارد. اعضاء یک کاست تنها بین خود ازدواج می‌کردند و قوانین و موازین خاص کاست را اکیداً مراعات می‌نمودند. در جوامع برخی از کشورهای باستانی و قرون وسطائی (و از جمله جامعهٔ ساسانی ایران) کاست وجود داشت. ولی شکل کلاسیک آن تنها در هند دیده شده است که موجب انفراد بخش‌های جامعه و تضعیف مبارزات اجتماعی شد و به همین جهت استعمار انگلیس نظام کاست را در هندوستان مورد حمایت خاص قرار دارد. در جامعه هند ۳۵۰۰ کاست اصلی و فرعی وجود داشت. موافق قانون اساسی سال ۱۹۵۰ برابری حقوق کاست‌ها اعلام شد. در معنای توسعی و مجازی این کلمه کاست یعنی هر گروه دربستهٔ اجتماعی که مختصات و مزایای گروهی خود را حفظ کند. مارکس اصطلاح «کاست حاکم» را در این معنای دوم به کار می‌برد. هیچ مارکسیستی واژهٔ «کاست» را به معنای گروهی که منافعش «با منافع هیچ کدام از گروه‌های اجتماعی **کاملاً** انطباق» نداشته باشد، به کارنبرده است. مارکس نیز کاست را به این معنی نگرفته است و مؤلف جزوات گویا دقت لازم را به کار نبرده و در هیجان یافتن اصطلاحی که خطر فاشیسم از جانب روحانیت را اثبات کند، از اصطلاح مارکس، استنباط دل به دلخواه خود را کرده است.

اصطلاحی که مارکس به کار می‌برد با اصطلاح «کاست روحانیت» تفاوت اساسی دارد. مارکس هیچ یک از بخش‌های ساختی جامعهٔ معاصر (یعنی تقسیم‌بندی به طبقات و قشر) را به نام «کاست» نام‌گذاری نمی‌کند. مقصود از واژه «کاست» در نزد مارکس آن جمع دربسته و انحصارگرای حکومتی است که در دوران‌های معین **به گرد یک طبقه** یا لیدرهای آن طبقه تبلور می‌یابند و قدرت حاکمهٔ واقعی را در میان افراد خود می‌چرخانند. در اطراف خانوادهٔ پهلوی نیز چنین «کاست حاکم» از روشنفکران و نظامیان فراماسونر و بعدها وابستگاه به امپریالیسم آمریکا تشکیل شده بود و قدرت دولتی در دست آن‌ها می‌چرخید. اصطلاح رسا و پرمعنای «کاست حکومتی» مارکس ابداً و اصلاً ربطی به اصطلاح اختراعی و نادرست «کاست روحانیت» ندارد.

روحانیت یک **قشر اجتماعی** است. جامعه معاصر از دونوع واحد اجتماعی تشکیل شده است: طبقه و قشر:

۱) طبقات از جهت اقتصادی ـ اجتماعی، از لحاظ مقام خود در تولید اجتماعی، از لحاظ رابطه‌شان نسبت به استثمار **همگون** هستند. یعنی: یا مانند **بورژوازی** مالک افزار تولید است، استثمار می‌کند، در تولید شرکت مستقیم ندارد، یا مانند **پرولتاریای معاصر** فاقد افزار تولید است، استثمار می‌شود، در تولید شرکت مستقیم دارد، یا مانند **خرده‌بورژوازی** صاحب افزار تولید است و استثمار می‌کند ولی در تولید نیز شرکت مستقیم دارد.

۲) اما **قشرها**، از جهت اقتصادی ـ اجتماعی و رابطهٔ نسبت به تولید همگون نیستند و در آن متعلقان به **طبقات مختلف** شرکت دارند و همگونی آن‌ها تنها در نوع **عمل‌کرد اجتماعی** آن‌ها است مانند: کارمندان و روشنفکران و روحانیون.

کارمندان اعم از لشگری و یا کشوری در خدمت دستگاه اداری دولتی یا خصوصی هستند. ولی در میان آن‌ها متعلقان به بورژوازی (کارمندان ارشد) و متعلقان به خرده‌بورژوازی (کارمندان متوسط) و متعلقان به زحمتکشان (کارمندان جزء و پیشخدمت‌ها و فراشان و غیره) وجود دارند. هم چنین است قشر روشنفکر و قشر روحانی. کوچک‌ترین شباهتی مابین یک روحانی فئودال و اشراف‌منش و وابسته به بورژوازی بزرگ و یک روضه‌خوان روستائی فقیر نیست. در درون قشرها، **تضاد طبقاتی** لذا **مبارزه طبقاتی** وجود دارد. و لذا از هیچ‌گونه «کاست روحانیت» نمی‌توان سخن گفت.

اختراع «کاست روحانیت» و منسوب داشتن آن به غلط به مارکس و سوءاستفاده از اتوریته مارکس برای پیش‌بردن یک اصطلاح و تعریف غلط و نتیجه‌گیری‌های معین سیاسی از آن را چه نام بگذاریم که اهانتی به آقایان نباشد!

به نظر ما امام خمینی و پیروان راه او طی قریب یک سال و نیمی که در قدرت هستند به مثابهٔ وابستگان به بورژوازی وابسته و غیر وابسته و با اسلوب‌های فاشیستی عمل نکرده‌اند، بلکه به مثابه نمایندگان قشرهای متوسط خلق و گاه حتی چپ‌تر از آن عمل کرده‌اند.

این که آیا در درون حکومت جدید به تدریج «کاست حاکمی» از روحانی و غیر روحانی (به معنای درست این کلمه) متبلور می‌شود و این که این «کاست حاکم» سرانجام گرایش طبقاتی‌اش به کدام سو خواهد بود، مسئله آینده است.

ما کماکان معتقدیم که گرایش‌های دمکراتیک، به علل عینی درونی جامعهٔ ما و نیز به علت وضع در جامعهٔ بشری، **در طول مدت** تعیین کننده خواهد بود و اگر فاشیسمی ایران را تهدید کند از جانب امام خمینی و پیروانش نیست بلکه از جانب عمال راست و «چپ» امپریالیسم آمریکا است.

رهبری کنونی انقلاب را به استقرار فاشیسم و نمایندگی بورژوازی و امپریالیسم متهم کردن و روحانیت را دربست «کاست حاکم» جلوه دادن، گمراه‌سازی و کوچهٔ غلط نشان دادن است که امید است آگاهانه نباشد.

## دربارهٔ برنامه جدید حزب تودهٔ ایران

در گزارش جامع هیئت سیاسی به هفدهمین پلنوم کمیته مرکزی، مسائل مربوط به **تحلیل وضع جاری کشور** به طور مشروح، ارائه شده و نکته خاصی برای توضیح نمانده است، لذا تنها خواهم کوشید چارچوب عمومی تاریخی ـ اجتماعی برنامه جدید حزب را روشن سازم.

در این برنامه، مسائل مربوط به تثبیت و تحکیم و بازگشت ناپذیر کردن و ژرفاندن دستاوردهای انقلاب، به عنوان یک مسئله حیاتی و مرکزی در روند انقلابی کشور ذکر گردیده، به سخن دیگر برنامه همانا برای یک چنین دوران حساس و بغرنجی ارائه شده است. دورانی که یک انقلاب سیمای خود را به دست و ثمرات خود را به بار می‌آورد.

در برنامه به عنوان ضامن‌های نیل به این هدف مهم، یعنی تثبیت، تحکیم، بازگشت ناپذیر کردن و تعمیق یا ژرفش انقلاب، دو شرط اساسی ذکر شده است:

**شرط اول**: بسیج توده‌های میلیونی شهر و ده **از راه** ایجاد دگرگونی‌های بنیادی به سود این توده‌ها، برای آن‌که این توده‌ها به انقلاب و پیروزی نهائی آن **ذیعلاقه** بمانند و حاضر باشند از آن در قبال دسایس و نیروهای ضدانقلابی و سازشکار و مردد دفاع نمایند، چنان که تاکنون چنین کرده‌اند. می‌گویند انقلاب‌ها باید بتوانند اثرات مثبت خود را برای توده‌ها ظاهر کنند والا از دلسردی و تردید و افت شور و شوق آن‌ها نمی‌شود جلوگیری کرد.

**شرط دوم**: اتحاد همه نیروهای سیاسی است. بدین منظور حزب ما تشکیل یک «کنگره تفاهم ملی» را پیشنهاد می‌کند که محمل‌ها و زمینه‌های اتحاد این نیروها را در «جبهه متحد خلق» فراهم سازد و «تشکل شورائی زحمتکشان» را در شهر و روستا تقویت کند. در امر این اتحاد نیز قرار دادن

**سدهای مصنوعی** وعدم توجه به این حقیقت ساده که نیروهای **مختلفی با صداقت** به انقلاب روی آورده‌اند که باید توانست آن‌ها را در کنار هم نگاه داشت، دارای اهمیت انکارناپذیر است.

چنان‌که واقعیات روزمره نشان می‌دهد، تامین این دو شرط حیاتی، برای **تداوم** انقلاب و **پیروزی نهائی آن**، نیازمند مبارزه پیگیر و گذشت زمان است. زیرا تنها مبارزه صحیح و تجربه حاصله از زمان می‌تواند سطح آگاهی سیاسی توده‌ها، سازمان‌ها، رهبران را اعتلاء بخشد و آن‌ها را به ادراک ضرورت یک عمل قانع کند و نادرستی شیوه‌های ضد آن را مبرهن گرداند.

انقلاب ایران در کشور پهناور و نسبتاً پرنفوسی انجام گرفته که در آن از اواخر سده نوزدهم میلادی یک سرمایه‌داری آسیائی استعمارزده، پس از یک دوران رخنه و نفوذ تدریجی بسیار کند و طولانی در متن جامعه کهن و سنتی ایران، سرانجام منجر به پیدایش یک نظام نیمه فئودال ـ نیمه مستعمره شد. منظور ما از جامعه سنتی، جامعه زمین‌سالاری و پدرسالاری (فئودال ـ پاتریارکال) با سیستم سیاسی ـ دولتی سلطنت مستبده است که حتی تا اواسط سلطنت ناصرالدین شاه قاجار «غلام‌داری خانگی» نیز در آن وجود داشت. تکان‌های زیادی لازم بود، تا سرانجام پس از انقلاب مشروطیت، جامعه سنتی فرو پاشد و نظام سرمایه‌داری نیمه فئودال ـ نیمه مستعمره در اواخر سلسله قاجار و بخش عمده‌ای از سلسله پهلوی (رضا پهلوی و دورانی از محمد رضا پهلوی) با حفظ سلطنت مستبده زیر رهبری کادر فراماسونی گوش به فرمان امپریالیسم انگلستان در ایران پا بگیرد. حزب طبقه کارگر یعنی حزب کمونیست که در همین نظام اخیر پدید شد، نخستین نیروی سیاسی جامعه ما بود که معایب سرشتی این نظام را برملا ساخت و ضرورت نبرد مردم ایران در راه انقلاب ملی و برای استقلال واقعی، **انقلاب ارضی** برای رهائی از بقایای پدرسالاری و زمین‌سالاری کلان مالکان و خان‌ها و الغاء نظام بردگی‌آور ارباب ـ رعیتی، ضرورت تامین **حق خودمختاری** یا خودگردانی خلق‌های کشور کثیرالمله ایران، **ضرورت رهائی اجتماعی و صنفی زنان**، ضرورت **تامین عدالت اجتماعی به سود زحمتکشان**، ضرورت برافکندن رژیم سلطنت مستبده و **استقرار جمهوری و آزادی‌های سیاسی**، ضرورت **صنعتی‌کردن** کشور، ضرورت **بسط فرهنگ ملی و جهانی** در جامعه را در برنامه‌های خود منعکس ساخت و بدین سان خشم ددمنشانهٔ امپریالیسم و ارتجاع راعلیه خود برانگیخت. نقش مارکسیست‌های ایران طی بیش از هفتاد سال اخیر در ایجاد رستاخیز فکری و معنوی و تشکل سیاسی ـ اجتماعی نقش بزرگ و انکارناپذیری است.

پس از جنگ دوم جهانی مناسبات سرمایه‌داری وابسته (بویژه طی دو دههٔ اخیر) با سرعت در کشور ما گسترش یافت، امری که مبلغان رژیم آن را به قصد عوام فریبی «انقلاب سفید» و حرکت به سوی «تمدن بزرگ» نام نهادند.

ایران در این دوران زیر نظارت و رهبری امپریالیسم آمریکا قرار گرفت تا آن‌جا که ریچارد هلمس (رئیس سازمان «سیا») به عنوان «سفیر» آمریکا در ایران به مشاور شخصی محمد رضا

پهلوی بدل شد!!

بنا به خواست امپریالیسم آمریکا، ایران به **ژاندارم منطقهٔ** انرژی‌خیز خاورمیانه بدل گردید و در کشور ما نوعی کانون «شبه امپریالیستی» یا «سوب امپریالیستی» بوجود آمد که باید گفت کفه دیگر، اسرائیل، برای حفظ «توازن قوا» به سود امپریالیسم در منطقه بود و این مطلب را الکساندر هیگ وزیر امور خارجه کابینه ریگان در یکی از اظهارات خود تصریح کرده است.

علی‌رغم همه این دگرگونی‌های مهم در نیروهای مولده و مناسبات تولیدی، بقایای جامعه سنتی در لابلای نظام سرمایه‌داری وابسته به حیات خود ادامه داد و سرمایه‌داری وابسته که الگوهای مصرفی غرب را (برای گسترش بازارخرید کالاهای صنعتی و کشاورزی کشورهای امپریالیستی) پذیرفته بود، با توسعه بخش خدمات و دلالی و مشاوره و سفته‌بازی و انواع اشکال «اقتصاد مونتاژ» و «اقتصاد انگل»، ساختار پوک و بی‌رمقی بوجود آورد. امپریالیسم و الیگارشی سلطنتی پهلوی و چاکرانش، مایل نبودند ایران به ساختار اقتصادی ـ اجتماعی قرص و قائم به ذات (که پایه استقلال واقعی است) مجهز گردد و به حفظ و بقای **بازمانده‌های قرون وسطائی** در شهر و روستا، در فرهنگ و اقتصاد کشور، ذیعلاقه بودند. جامعه ایران دارای بافت خرده‌بورژوائی و لومپنی نیرومندی بود که اثرات خود را در همه چیز باقی می‌گذاشت و می‌گذارد و حال آن‌که این جامعه دیرزمانی پیش می‌توانست بافت اجتماعی سالم و مرغوبی را کسب کند و چنین بیمار و نااستوار نباشد.

حزب ما در این دوران نیز برنامه‌هائی ارائه داد و مختصات سرمایه‌داری وابسته، ماهیت عوام‌فریبانه و نواستعماری «انقلاب سفید»، سیاست خائنانه «درهای باز» و سیاست خائنانه «نفت ـ اسلحه» و نقش ژاندارمی ایران را برملا ساخت و شرایط یک انقلاب ملی و دمکراتیک را در پلنوم‌های هفتم و پانزدهم و شانزدهم کمیته مرکزی حزب بیان داشت و طرح خود راجع به اصلاح ارضی، حل مسئله ملی، حل مسئله زنان، صنعتی کردن کشور، تحول فرهنگی و غیره بیان نمود.

کشور ما چنان‌که بیان کردیم، از جهت **سیر تاریخی** در «جهان سوم» دارای مختصات ویژه خود است و لذا انقلاب بزرگ آن نیز با ویژگی‌های خاص خود انجام گرفته، که یکی از آن‌ها نقش موثر **روحانیت مبارز** به رهبری امام خمینی و **بینش انقلابی اسلامی** و فعالیت وسیع **قشرهای متوسط** در این انقلاب است. برخی نیروهای چپ رو که تصور می‌کنند، می‌توان **مجرد** را جانشین **مشخص** کرد، می‌توان **اراده** و خواست خود را جانشین **واقعیات** ساخت، بدون توجه به این سیر خاص و ساختار خاص جامعه و ویژگی‌های انقلاب، طرح‌های برنامه‌ای به کلی دیگری را در چارچوب یک «قیام پرولتاری» و یک «نظام سوسیالیستی» مطرح می‌کنند که اگر خیانت نباشد، ساده‌اندیشی است.

وجود ساخت‌ها و قشرهای مختلف اقتصادی ـ اجتماعی (اعم از سنتی یا مربوط به دوران سرمایه‌داری نواستعماری وابسته) در جامعه ما، هم وضع انقلاب و هم وضع دوران پس از انقلاب را سخت بغرنج، متضاد و پیچیده ساخته و آن‌را گزندپذیر و شکننده نگاه داشته و بر امکانات رخنه نیروهای ضد انقلابی و سازشکار افزوده است. چپ‌روی در این شرایط، آگاه یا ناآگاه، خدمت به نیروهائی است که خواستار عقب‌گرد ضد انقلابی هستند.

امپریالیسم آمریکا همیشه در تاریخ خود یک امپریالیسم متفرعن، سبع و گانگسترمآب بوده و اکنون با روی کار آمدن کابینه ریگان ـ بوش ـ هیگ این امپریالیسم، که از درون دچار وضع درهم و برهم و آشفته اقتصادی و اجتماعی است، هاری و بی‌تابی عجیبی نشان می‌دهد و بویژه در مورد انقلاب کشور ما و در قبال منظره یک ایران مستقل و شکوفان، از خود بی‌خود می‌شود.

همه این امور بر حساسیت وضع در کشور ما می‌افزاید و ما را به حد اعلای هشیاری فرا می‌خواند، تا بتوانیم نقش موثر و سازنده‌ای دراین برهه از تاریخ میهنمان ایفاء کنیم.

در انقلاب ما، مانند همه انقلاب‌ها، دو مسئله مهم مطرح است که هر دو به هم دارای پیوستگی سرشتی است:

۱) مسئله این‌که در نبرد مابین نمایندگان مختلف طبقات که در انقلاب به شکل پیگیر یا ناپیگیر شرکت داشته‌اند، سرانجام کدام نیروی اجتماعی برنده است و رهبری جامعه را بدست خواهد گرفت.

این مسئله را، چنان‌که می‌دانیم «که بر که؟» می‌نامند.

۲) مسئله این‌که جامعه انقلابی پس از حل (یا بطور عمده حل) که بر که سیاسی، از لحاظ نوسازی اقتصادی ـ اجتماعی به «کدام سو؟» حرکت خواهد کرد، چگونه نظامی را بنیاد خواهد نهاد؟

ما در **مسئله اول** (که بر که؟) با تمام مخالفان خط ضد امپریالیستی و مردمی امام و دشمنان راه و روش او (یعنی امپریالیست‌ها و نیروهای ضدانقلابی و سازشکار) مبارزه می‌کنیم و ناپیگیری نیروهای مردد و بینابینی را برملا می‌سازیم و از این خط بر اساس اتحاد و انتقاد پشتیبانی به عمل می‌آوریم. این تنها مشی واقع‌بینانه است و فزون طلبی‌های انقلابی‌گرانه در این زمینه، فقط و فقط موجب تقویت تاکتیک تخریبی امپریالیستی می‌شود. ما در عین حال روش‌های قشری و انحصارگرایانه نیروهای شریک در حاکمیت را رد می‌کنیم و گزارش هیئت سیاسی در این زمینه به حد کافی گویاست.

ما در **مسئله دوم** (به کدام سو؟)، در توافق با قانون اساسی جمهوری اسلامی، که حزب ما بدان رای مثبت داده است، خواستار راه رشد سرمایه‌داری وابسته نیستیم، زیرا برآنیم که این راه در طول مدت، الیگارشی (یعنی قشر ممتاز و مقتدر و انحصارگر) جدیدی را جانشین الیگارشی دوران

پهلوی می‌کند و هیچ یک از مسائل حاد کشور ما مانند مسئله ارضی و کشاورزی، مسئلهٔ ملی، مسئله زنان، مسئله صنعتی کردن، مسئله استقلال، مسئله آزادی‌های دمکراتیک، مسئله پیشرفت علم و فرهنگ و بهداشت و غیره را، بر بنیاد سالم، حل نخواهد کرد و عدالت اجتماعی در کشور ما تامین نخواهد گردید. این است اختلاف نظر ما با لیبرال‌ها والا ما با کسی خصومت و رقابت شخصی و ذهنی نداریم. ولی اتحاذ راه تکامل غیر سرمایه‌داری ـ بویژه اگر پیگیر و مردمی باشد ـ می‌تواند محمل‌های تکامل جامعه ما را به سوی جامعه سوسیالیستی از جهت تاریخی پدید آورد.

برنامه ارائه شده به پلنوم با توجه به همه این ملاحظات تاریخی و اجتماعی و در چارچوب این شرایط خاص تنظیم شده است و هیچ موضوع مهمی نیست که برنامه آن‌ها را مطرح نکرده و در پاسخ‌گوئی نکوشیده باشد و لذا لزومی ندارد که من در سخنان کوتاه خود این مطالب را جزء به جزء مطرح سازم و به کار بوروکراتیک عبثی بپردازم. سند در برابر دیدگان همه شماست.

نبرد برای پیشرفت این برنامه که محتوای فعالیت آتی حزب ماست، نبردی است دشوار و از امپریالیسم گرفته تا قشرهای معین نیمه فئودالی و بورژوائی و خرده‌بورژوائی و دیگر نیروها **در مقابل** آن ایستاده‌اند. انقلاب ایران باید بتواند هنوز بر سدهای بسیار و بسیار زیادی غلبه کند و باصطلاح از «گردنه‌های» دشواری بگذرد. مردم ایران خودبودگی تاریخی خود را باید با رنج، کار، خردمندی و تشکل بدست آوردند و به اتکاء تجارب گذشته می‌توان امیدوار بود که مردم ما از عمده آزمون‌های دشوار و حتی بسیار دشوار آینده برآیند. آنچه که اکنون در تاریخ کشور ما می‌گذرد، اگر به ثمرات منطقی خود دست یابد، عظیم‌ترین چرخش در سراسر کارنامه پرتلاطم خلق‌های ایران است.

برنامه به تبلیغات موذیانه که گویا حزب تودهٔ ایران خواستار لغو فوری هرگونه مالکیت شخصی و خصوصی و اعلان «کوپونیسم عمومی» و امثال این نوع افتراآت است پاسخ می‌دهد و در عین حال با شیوه‌های «پل پت» مآبانه، که به نیت رسوا کردن اندیشه سوسیالیسم علمی یا از روی جهالت و ساده‌اندیشی بدون کم‌ترین دقت و واقع‌گرائی اعلام قیام رنجبری و نظام سوسیالیستی را در دستور روز می‌گذارد، مخالف است.

سودمند است که اعضاء محترم این پلنوم نظریات اصلاحی و تکمیلی خود را درباره این سند ارائه دهند تا سند اصلاح و دقیق‌تر و کامل‌تر شود. حزب براساس این برنامه در آینده ـ مانند گذشته ـ طرح‌های تفصیلی خویش را ارائه خواهد داد تا به نظام جمهوری اسلامی به نوبه خود در امر نوسازی کشور یاری برساند.

همه نیروهای ضد انقلابی، سازشکار، چپ‌رو و غیره می‌کوشند جامعه پس از انقلاب را به سوئی بکشانند که خود مایلند. این‌جا ایران بر سر مقطع شگرفی قرار گرفته است و اگر در این چند راهه، سمت درست را نیابد، دچار فاجعه خواهد شد. لذا کار تئوریک و پولمیک و سیاسی و

سازمانی عظیمی در برابر ماست تا جامعه مسیر سالم تکاملی را روشن کند و سیر نماید. حزب باید بکوشد در این امر بغرنج نیز نقش شایسته خود را ایفاء کند. مبارزه خلق ما طی سال‌های گذشته محمل‌ها و شرایط مساعد حرکت به جلو را فراهم ساخته است و باید کوشید تا گام بزرگ دیگری در این راه پر افتخار برداشت.

امید است سرنوشت برنامه حاضر مانند برنامه مصوب پلنوم‌های پانزدهم و شانزدهم روی‌هم‌رفته سرنوشت توفیق‌آمیزی باشد و کشور ما که سرشار از جوانه‌های وعده دهنده رشد و شکوفائی است، بتواند سرانجام خود را از یوغ نواستعمار، بهره‌کشی، عقب‌ماندگی و حرمان‌ها و ستم‌های گوناگون رهائی بخشد و به سوی آن ستیغ تابنده‌ای گام بردارد که آرزوی دیرینه اوست.

**ایران: یک جمهوری مستقل، مجهز به علم و فرهنگ و صنعت و کشاورزی امروزین، برخوردار از رفاه و آزادی و عدالت اجتماعی ـ این است آرزوی ما، کدام ایرانی شریف و میهن دوستی است که با چنین آروزی نورانی مخالفت کند؟**

## توضیحات

۱: پس از قراردادهای ۱۹۰۷ و ۱۹۰۹ تقسیم ایران بین روسیه تساری و امپراطوری انگلیس (بعلت ترس از رقابت آلمان قیصری) انگلیس تاکتیک ضد انقلابی خود را با جدیت تمام تعقیب کرد و مغازلهٔ با «لیبرال‌ها" را کنار گذاشت. پس از انقلاب اکتبر، انگلیس خود استبداد سلطنتی پهلوی دست نشانده خود را در ایران پدید آورد.

# ۴
# مسائل هنری

دربارهٔ برخی مسائل استه‌تیک و هنر
دربارهٔ نقد و تفسیر هنری
نظری به پویهٔ هنر تصویری و تزئینی در میهن ما
برای یک سیر تکاملی سالم در موسیقی کشور ما
تکامل ادب فارسی در دوران پس از اسلام
دربارهٔ ژانر «تعزیه»
سخنی دربارهٔ شعر
دربارهٔ نقد شعر

## دربارهٔ برخی مسائل استه‌تیک و هنر[1]

در آغاز کار، آهنگ نگارندهٔ این بررسی این بود که در زیر عنوان «برخی مسائل تکامل هنری در جامعهٔ معاصر ایران»، داوری‌های خویش را در این گستره عرضه دارد. ولی نخستین پی‌جوئی‌ها، نگارنده را به یاد این قاعدهٔ ابتدائی منطقی انداخت که پیش از ورود در بحث‌های مشخص، اگر مایلیم بین ما و خواننده یا شنونده «بحث الفاظ» (لوگوماشی) در نگیرد، ابتدا محتوی و مضمون مقولات و اصطلاحات عمده مورد استفاده در بحث را روشن کنیم و سپس به اصل بحث بپردازیم. از هنرمندان فیلسوف، ولتر بویژه مراعات این قاعده را توصیه می‌کند.

لذا سودمند می‌شمریم که تحت عنوان: «دربارهٔ برخی مسائل استه‌تیک و هنر» شرحی اجمالی تدارک ببینیم و آن را مدخلی بر گفتار محتمل بعدی قرار دهیم که اگر زمانه و فرصت امکان پدید آورد، در آن گفتار به مسائل معاصر تکامل هنری در کشورمان بپردازیم.

بحث کلی دربارهٔ عمده‌ترین مقولات و اصطلاحات استه‌تیک و هنر از دیدگاه مارکسیستی از آن‌جا سودمند است که در دوران رژیم پهلوی، هنرمندان و اندیشه وران ما ناچار بیشتر با تئوری‌های استه‌تیک متداول در غرب سرو کار داشته‌اند و ظاهرا دید و برخورد مارکسیستی نسبت به این مسائل از قلمرو بررسی‌های آن‌ها دور مانده است. بعلاوه با بیان این مباحث، نگارنده، پایهٔ فلسفی و علمی خود را بهنگام نقد مشخص آثار ادبی معاصر روشن می‌سازد. پس از ادای این توضیح، به سخن خود آغاز و این بررسی را به سه بخش اساسی تقسیم می‌کنیم:

الف. طبیعت روندهای استه‌تیک؛

ب. هنر و روانشناسی هنری؛

ج. اسالیب هنری و نقش اجتماعی هنر

## بخش اول: طبیعت روندهای استه‌تیک

ترجمه واژهٔ استه‌تیک به فارسی متضمن برخی دشواری‌هاست؛ ترجمه آن به «زیباشناسی» از آن جهت نارساست که مباحث این دانش تنها بررسی مسئله زیبا و زشت نیست و دامنه‌اش از آن به مراتب فراختر است. ترجمه به واژهٔ عربی «ذوقیات» (نظیر «اخلاقیات» برای اتیک) بی‌تناسب بنظر نمی‌رسد. بهر حال ما ترجیح دادیم از واژه متداول بین المللی استه‌تیک استفاده کنیم که از ریشهٔ یونانی «آئیس ته‌سیس» آمده و معنایش «ادراک حس» است و بدین مناسبت می‌توان استه‌تیک را با تسامح «علم حسیات لطیف» نیز ترجمه کرد.

استه‌تیک دانشی است دربارهٔ قوانینی که بر وفق آن انسان جهان را از دیدگاه ذوقیات ادراک می‌کند. علاوه بر آن در این دانش دربارهٔ **ماهیت آفرینش هنری و اشکال** آن سخن می‌رود و از این جهت استه‌تیک را تا حدی «هنرشناسی» نیز می‌توان نامید. ولی همهٔ این معادل‌ها، چنان‌که خواننده پس از قرائت این بررسی درخواهد یافت، نارساست.

از جهت تاریخی زایش و پیدایش این دانش را می‌توان به ۲۵۰۰ سال پیش، در جهان برده‌داری باستان، در مصر و بابل و هندوچین مربوط ساخت ولی گسترش نظرگیرش بویژه در یونان بود و از آنجمله در آثار افلاطون و ارسطو و دیگر فیلسوفان یونان باستان توجه بیشتر و ژرف‌تری به ماهیت و مقولات این دانش بعمل آمده است. در رم باستان فیلسوف مادی‌گرای آن عصر به نام لوکرسیوس کار، مؤلف اثر **در طبیعت اشیا** و نیز شاعر معروف هوراس (یا هوراسیوس) و دیگران به این دانش پرداختنند.

در سده‌های میانه فلاسفهٔ الهی مسیحی مانند قدیس اوگوستین و قدیس تماس (اهل آکوئن) برای ذوقیات و خلاقیت هنری مبداء اسرار آمیزی مانند عطیه و موهبت آسمانی قایل بودند. در نزد مؤلفین قرون وسطائی ما نیز نیروئی اسرارآمیز و جن مانند بنام «تابعه» در روح وجود داشته که گویا موجد قریحهٔ هنری می‌شده است.

ولی بهنگام نوزائی (رنسانس) کسانی پیدا شدند که مسائل را به مبداء انسانی و طبیعی و واقعی آن بازگرداندند. مانند: فرانچسکو پترارک شاعر ایتالیائی، لئوناردو داوینچی نقاش و پیکره‌ساز ایتالیائی، دورر نقاش آلمانی، جیوردانو برونو عالم و فیلسوف ایتالیائی، مون تینی نویسندهٔ فرانسوی و امثال آنان.

این جریان فکری، یعنی جستجوی انگیزه‌های آفرینش هنری و ریشه‌هایش در جامعه و انسان، که بوسیله نامبردگان در فوق پایه گذاری شد، بویژه در دوران انقلابات بورژوائی قرن‌های هفدهم و هجدهم و نوزدهم در اروپا گسترشی فراوان یافت و کسانی مانند برک، هوگارت، دیده‌رو، ژان ژاک روسو، و نیکل مان، لسینگ، هردر، شیللر، و گته، به ترتیب در انگلستان و فرانسه و آلمان، در

این زمینه به بررسی‌های ژرف اندیشانه و بسیار با ارزش پرداختند.

فلسفه کلاسیک آلمان (که بویژه ایمانوئل کانت و فیشته، و شلینگ و هگل نمایندگان برجستهٔ آن هستند) در بسط دانش استه‌تیک نقشی کلان ایفاء نمودند. مثلاً در آموزش هگل بویژه برخورد **تاریخ گرایانه** به مقولات، بینش‌ها، آثار و شخصیت‌های هنری و نیز **تحلیل دیالک‌تیکی** اشکال و مقولات آن و ادراک پیوندهای **ماهوی** هنر و زندگی جای برجسته‌ای یافت و گام بزرگی در راه توضیح مقولات پیچیدهٔ استه‌تیک برداشته شد.

اگر بخواهیم نخ راهنما را در تاریخ پر های و هوی استه‌تیک بیابیم، باید بگوئیم که از سوئی نبرد اجتماعی (نبرد طبقات) در فلسفه و از سوی دیگر نبرد فلسفی، در مباحث استه‌تیک انعکاس می‌یافت. نبرد اجتماعی در فلسفه بدین شکل بازتاب می‌گرفت که نیروهای محافظه کار اجتماعی همیشه به دفاع از اشکال ایده آلیستی (تصور گرایانه) در فلسفه ذیعلاقه بوده‌اند و نیروهای پیشتاز و انقلابی به دفاع از ماتریالیسم و اصالت جهان مادی و این‌که شعور و تصورات آدمی و اندیشه وی چیزی جز ثمرهٔ دیررس تکامل مادهٔ همیشه جنبان و بالنده نیست و نمی‌توان ماده بیجان را مخلوق شعور متکاملی دانست که خود باید از تکامل میلیاردها ساله ماده بیجان، آن هم در شرایط مساعد و احیاناً استثنائی، پدید آید .

این نبرد فلسفی در حل مسائل استه‌تیک اثرات ژرف خود را باقی می‌گذاشت و لذا روشن بود کسانی مانند کانت و شلینگ وهگل که فلاسفه ایده‌آلیست بوده‌اند، مقولات استه‌تیک را نیز در همین مقطع حل می‌کردند، یعنی می‌گفتند «روح» (اعم از روح انسانی که مفارق از وجود مادی اوست یا روح جهان) موجد قریحهٔ هنری است.

مثلاً افلاطون بر آن بود که «زیبا» یا «جمیل» چیزی نیست جز یک «تصور مافوق حس، که مطلق، جاویدان و بلاتغییر» است، یعنی درآن نسبیت و تحول تاریخی را راه نیست. یا فلاسفه مسیحی در قرون وسطی از ربط موهبت هنری به امور مادی و ناسوتی پرهیز داشتند و چنان‌که گفتیم آن را فیض آسمانی می‌شمردند. کانت نیز معتقد بود که احکام هنری مطلقا از «تعلقات مادی» بری هستند. نقش کانت در این زمینه بویژه در پیدایش بینش‌های امروزی استه‌تیک نقش شایانی است. وی «زیبا» را در مقابل «مفید» می‌گذاشت (یعنی بین زیبائی و فایده تقابل قایل می‌شد) و ذوقیات را فارغ از اغراض می‌دانست و مضامین اجتماعی و مسلکی را از کمال در شکل هنری بکلی مجزا می‌ساخت و بر آن بود که یک اثر کامل ذوقی می‌تواند اعم از آن‌که دارای چه مضمونی باشد، یک اثر کامل باشد. طبیعی است که این نوع داوری‌های فلسفی برای پیدایش شکل‌گرائی صرف در هنر و «هنر برای هنر» که در دوران تمدن‌های بورژوائی متداول است، اساس فلسفی ایجاد کرده است.

برخلاف فلاسفه تصورگرا، فلاسفه‌ای که به تقدم و جودی ماده بیجان بر شعور معتقد بودند

و به همین سبب «ماده‌گرا» نام گرفته‌اند، هنر و قریحه خلاقه هنری را ثمرهٔ یک فیض و موهبت اسرارآمیز نمی‌شمردند، بلکه قوانین عینی استه‌تیک هنر را در واقعیت زندگی فردی و اجتماعی هنرمند، جستجو می‌کردند و ضرورت بازتاب واقع‌گرایانه و حقیقی واقعیت زندگی را در آثار هنری و ضرورت شرکت فعال هنر را در نبرد عقاید و بازپروری انسان و جامعه مورد تصریح و تاکید قرار می‌دادند.

ولی در نزد این فلاسفه ماده‌گرا ـ که پیش از پیدایش مارکسیسم دربارهٔ مسائل استه‌تیک سخن گفته‌اند یک نقص جدی وجود داشت و آن این‌که مسائل را گاه با افق محدود و بشکل یکطرفه مطرح می‌کردند یعنی یک بینش از جهت پایه‌ای درست را عامیانه و مبتذل عرضه می‌داشتند.

بعنوان مثال فیلسوف ماده‌گرای آلمانی فویرباخ را ذکر کنیم. فویرباخ سعی داشت ریشه‌های «زیبا» را بطور بلاواسطه در مختصات طبیعی و فیزیکی اشیاء و پدیده‌ها جستجو کند و احساس استه‌تیک و ذوقیات را مستقیما به قوانین زیستی (بیولوژیک)، «طبیعت» انسانی بازگرداند و عامل اجتماعی را در این مقولات نبیند.

بین این فلاسفه ماده‌گرا و کلاسیک‌های فلسفه مارکسیستی، دموکرات‌های انقلابی روس از قبیل بلینسکی، چرنی شوسکی، دایرالی یوبوف، و امثال آنان قرار دارند که نفخه نوی در مباحث استه‌تیک و هنر دمیدند و قوانین یک هنر واقع‌گرا و اصول مسلکیت (یا صاحب پیام بودن) و خلقیت را در هنر روشن ساختند. ما دربارهٔ این مقولات دیرتر سخن خواهیم گفت.

ولی کاربرد اسلوب مارکسیستی (دیالک‌تیک، ماتریالیسم فلسفی، ماتریالیسم تاریخی) تحولی ژرف در مقولات و احکام استه‌تیک ایجاد کرد و نه فقط آن‌ها را بدرستی روشن ساخت. بلکه افزاری برای داوری و تمیز صحیح از سقیم در این مسائل بدست داد.

موافق این مکتب دریافت استه‌تیک جهان به وسیله انسان از سه جهت مختلف مرکب است که این جهات سه گانه انفکاک ناپذیرند:

۱) استه‌تیک در **واقعیت عینی**، در جهان خارج از ذهن ما؛

۲) استه‌تیک در **جهان ذهنی** و آنچه که ما آن‌را «شعور یا آگاهی استه‌تیک» یا «ذوق و سلیقهٔ هنری» می‌نامیم؛

۳) هنر به مثابهٔ نوعی **وحدت عینی و ذهنی** در زمینه استه‌تیک.

دانش استه‌تیک (که در آغاز این مقاله از پهناوری مباحث آن سخن گفتیم) **ماهیت، قوانین و جلوه‌های مشخص** این سه جهت را در وحدت دیالک‌تیکی آن‌ها (وحدت آن‌ها در عین استقلال آن‌ها، در عین تاثیرمتقابل آن‌ها بر یکدیگر) بررسی می‌کند. لذا این استه‌تیک هم از استه‌تیک ایده آلیستی و هم از استه‌تیک ماتریالیستی عامیانه (یا مبتذل) فاصله می‌گیرد و **پایه عینی دریافت**

**استه‌تیک جهان بوسیلهٔ انسان** را روشن می‌سازد. این پایه عینی عبارت است از فعالیت **خلاق و هدفمند** انسان که طی آن **ماهیت اجتماعی و قوای ایجادگرش** بخاطر دگرسازی (یا بهسازی) **جامعه و طبیعت** تجلی می‌یابد. لذا مطلب را نه باید در آنسوی طبیعت حل کرد و نه در آن سوی جامعه، بلکه در درون طبیعت و جامعه.

در بحث استه‌تیک بمعنای اخص این کلمه مقولاتی مانند «زیبا و زشت»، «والا و فرومایه»، «دراماتیک»، «تراژیک (فاجعه‌آمیز)»، «کمیک (مضحک)» و «اپیک (حماسی)» مطرح می‌گردد. همه این مقولات تجلیات خاص دریافت استه‌تیک واقعیت بوسیله انسان در گستره‌های گونه گون زندگی اجتماعی هستند، مانند گسترهٔ کار مولد، گسترهٔ فعالیت ومبارزه سیاسی و اجتماعی، گسترهٔ آفرینش فرهنگی، گستره طبیعت، گستره زندگی روزانه انسانی و غیره و غیره.

هدف ما در این جا نگارش رساله‌ای دربارهٔ دانش گستردهٔ استه‌تیک نیست ولی بیفایده نمی‌دانیم برای مشخص‌تر شدن موضوع چند مقولهٔ استه‌تیک عمومی را مورد بررسی اجمالی قرار دهیم یعنی: زیبا، والا، خنده آور، و غم‌انگیز (فاجعه‌آمیز).

افلاطون، کانت و هگل «زیبا» را به نوعی خاصیت روح و امری **درون ذاتی** و ذهنی تعبیر می‌کنند، ولی برخی از ماده گرایان قرن نوزدهم (و نیز ماده گرایان پیش از آن‌ها) خواستند برای زیبائی و زشتی عوامل و اسباب عینی **برون ذاتی** جستجو کنند مانند تناسب و هماهنگی. از آن جمله چرنی شوسکی زیبائی را ناشی از تجلی کامل نیروهای حیاتی می‌دانست، یعنی **زیبائی و زندگی** را بهم پیوند می‌داد. این تعاریف عینی مسلماً متضمن واقعیاتی است، ولی فلسفهٔ علمی بر آنست که صرف نظر از عامل عینی، عامل ذهنی و دید انسان اجتماعی، به تناسب درجه معرفت وی به قوانین عینی نیز در ادراک زیبائی عنصر متشکله مهمی است:

اگر انسان بر جهان مشخص محسوس خود چیره و حاکم باشد، و از کار خود به مثابه بازی نیروهای عقلی و طبیعی لذت برد، استعدادها و قرایح خلاقه خود را در شرایط تاریخی معین بنحوی غنی‌تر، سرشارتر و وارسته‌تر بکار می‌اندازد، به احساس «زیبابینی» و «زیبائی» دست می‌یابد. این نگرش خوش‌بینانه عاطفی و همراه با اعتلاء و جهش روح در اشیاء و پدیده‌های طبیعت و اجتماع دارای ریشه‌های بغرنج در رابطه انسان و پیرامون است.

ادراک زیبائی در آثار هنری تجلی کامل می‌یابد و مایهٔ نشاط و لذت می‌شود و دارای قدرت بسیجنده و پرورنده است. لذا «زیبا» پیوند معینی است از عین و ذهن، طبیعت و تاریخ، انسان و پیرامون، که در صورت فقدان یک جهت، احساس زیبائی پدید نمی‌شود و به همین جهت این مقوله دارای نسبیت تاریخی و اجتماعی است.

اما «والا» که در نقطه مقابل فرومایه، پست و مبتذل قرار دارد پدیده‌ایست که در انسان احساس اوج گرفتن روح و برتری‌یابی او بر امور ناچیز و محقر و عادی ایجاد می‌کند و قدرت نبرد آزمائی را

در وی تقویت می‌نماید. والا با زیبا پیوند دارد و هر دوی آن‌ها محصولات مثبت «آرمان استه‌تیک» انسان در دوران معین تاریخ است. والا و زیبا در عین حال با فاجعه‌آمیز (یا تراژیک) می‌توانند در پیوند باشند ولی هرگز مضحک و خنده آور نیستند. چنان‌که زشت و فرومایه و مضحک با یکدیگر خویشاوندی دارند، هر قدر هم که خود را در جامه‌های مزین مستور سازند. در پیدایش احساس والا نیز پیوند عین و ذهن وجود دارد. یعنی هم عظمت طبیعی یا تاریخی و انسانی و هم برخورد انفرادی شخص و هیجانات مثبت روح او در قبال این عظمت.

اما فاجعه‌آمیز (تراژیک) حاکی از تقابل جبر و اختیار، شعبده‌ها و تناقضات رشد تاریخی با سرنوشت انسان و نبرد زیبا و زشت و والا و پست است. هنگامی که شرایط پیروزی زیبا و والا علیه زشت و پست در لحظهٔ معین فراهم نیست، یعنی هنگامی که بین آنچه که از جهت سیر تکاملی باید انجام گیرد و آنچه از جهت شرایط مشخص تاریخی انجام‌پذیر است، تضادی آشکار پدید می‌شود، مسئله‌ای که باید حل شود، حل نمی‌شود.

خروج پیش از وقت و اجباری انسان‌ها و نیروهائی از صحنهٔ اجتماع که هنوز دارای قدرت و استعداد زیست و عمل هستند نیز احساس تراژیک و فاجعه‌آمیز ایجاد می‌کند، اگر چه زوال‌پذیری آن‌ها امری مسلم باشد. همچنین سرنوشت آن‌هائی که پیوند خود را با امری رو به زوال می‌دانند ولی قادر نیستند این پیوندها را بگسلند و در جهت امر بالنده و رشد یابنده قرار گیرند نیز سرنوشتی فاجعه‌آمیز است. مشاهده این وضع نه تنها رنج و ماتم، بلکه نوعی عاطفه و روان گذشت استه‌تیک که آن را در یونانی «کاتارسیس» (Katharsis) می‌نامند ایجاد می‌کند. کاتارسیس یعنی تزکیه نفس و این که تراژدی موجب چنین تزکیه‌ایست نکته‌ایست که ارسطو بدان توجه می‌دهد. این تزکیه از این جهت است که «فاجعه» (تراژدی)، احساس نفرت از زشت و پست، مهر به زیبا و والا را در روح بر می‌انگیزد و هیجان نبرد با نیروهای تاریک را بیدار و به پیدایش عواطف و داوری و جسارت کمک می‌کند و اراده را تقویت می‌نماید.

منشاء مقولهٔ «مضحک» از جای دیگری است. عدم تناسب شخص یا گروهی از اشخاص و عمل و رفتار آنان با شرایط (و از آنجمله با شرایط تاریخی) و آداب و عادات و سخنان ناشی از این بی‌تناسبی، عدم تناسب با مقتضیات ترقی آرمان استه‌تیک عصر (ذوق و سلیقه عصر) احساس خنده آور (کمیک) را ایجاد می‌کند. دامنهٔ این بی‌تناسبی وسیع است. بی‌تناسبی بین نو و کهنه، بین شکل و مضمون، بین هدف و وسیله، بین عمل و شرایط پیرامون، بین ماهیت واقعی شخص و ادعای او دربارهٔ خودش و غیره و غیره، همه و همه مضحک و خنده آور است. وقتی زشت و پست و زوال یابنده بزور می‌کوشد خود را زیبا و والا و بالنده نشان دهد و از میدان جلوه‌فروشی نیز برخوردار است، احساس استهزائی را به وجود می‌آورد که گاه همراه خشم است و عاطفهٔ طنز (ساتیر) را در روح بر می‌انگیزد. خنده، افزار مقتدر انتقاد انقلابی در نبرد علیه هر چیز میرنده و

زوال یابنده است.

پس از این بحث کوتاه درباره برخی مقولات مهم و پایه‌ای استه‌تیک، که چنان‌که دیدیم هر یک دارای منشاء و محمل ویژه‌ایست، به سر بحث خود باز می‌گردیم.

صحبت از جهات عین و ذهن دریافت استه‌تیک انسان در میان بود. گفتیم که پایهٔ عینی این دریافت فعالیت خلاق و هدفمند انسان است. اما جهت ذهنی دریافت استه‌تیک واقعیت بوسیلهٔ انسان موجد ان چیزی است که «احساس استه‌تیک» نام دارد مانند ذوق، نقد و ارزیابی، سلیقه یا هنر سنجی و زیباسنجی، شورها و عواطفی که در شخص بر اثر برخورد با یک پدیدهٔ استه‌تیک پدید می‌شود[۲] عقاید و تصورات ذوقی انسان، آرمان‌ها و ایده‌آل‌های شخص در مسائل هنری و ذوقی وغیره.

این حسیات شکل ویژهٔ انعکاس و تجسم روندها و مناسبات عینی حیاتی است. یا به بیان دیگر احساس هنری (یا حسیات هنری) نوعی حالت عاطفی است برای دریافت واقعیت (اعم از طبیعت یا جامعه) یا آثار هنری.

نکته مهم در آنجاست که روابط استه‌تیک انسان تنها به حسیات استه‌تیک محدود نیست ولی بدون این حسیات نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. طبیعی است که حسیات استه‌تیک انسان امر جامد و لایتغیر هم نیست و با تحول تاریخ و جامعه، تحول می‌پذیرد و خود ثمرهٔ این تحول و تکامل است، یعنی **سطح سلیقه هنری، سطح ذوقیات، سطح استه‌تیک** جامعه را منعکس می‌کند.

مارکس می‌گوید: «حسیات استه‌تیک آنچنان حسیاتی است که برای انسان منشاء دریافت لذت می‌شود.» یعنی آثار هنری به صورت چهره‌های هنری تجسم می‌یابند و به افزار نیرومندی برای پرورش عاطفی و عقلی انسان بدل می‌گردند و منبع شادی و هیجان و الهام مردم قرار می‌گیرند.

همچنان که در پیش نیز یاد کردیم، هنر و آفرینش هنری وارد مباحث دانش استه‌تیک می‌شوند. استه‌تیک با بررسی ماهیت هنر و قوانین آن با همهٔ علوم خاص نظری و تاریخی و همهٔ علومی که به استه‌تیک مربوطند، پیوند نزدیک می‌یابد ولی خود «استه‌تیک» یکی از چند علم صرفا فلسفی است که قوانین عام رابطهٔ استه‌تیک انسان به واقعیت **و از آن جمله هنر** را مورد مداقه قرار می‌دهد و به همین جهت محدود کردن این دانش تنها به دانش شناخت هنرها سزا نیست، زیرا علوم مختلف هنرشناسی به هنرهای خاصی (مانند موسیقی، نقاشی، پیکر تراشی، معماری، ادبیات، سینما، تاتر وغیره) می‌پردازند. پس استه‌تیک دانشی است فلسفی، بینشی است کلی، و مسائل خاص خود را در مرحلهٔ اول قرار می‌دهد، مانند: حل مسائل مربوط به رابطهٔ استه‌تیک و هنری شعور انسانی از سوئی و هستی اجتماعی و حیات انسانی از سوی دیگر؛ منشاء پیدایش هنر؛ ماهیت هنر و رابطه‌اش با اشکال مختلف شعور اجتماعی (مانند علم، اخلاق، مذهب، فلسفه و غیره)؛ جانبدار و خلقی بودن هنر؛ قانونمندی‌های تاریخی تکامل هنر؛ ویژگی‌های تصاویر هنری به طور اعم؛ روابط

متقابل شکل و مضمون درهنر؛ اسالیب هنری؛ سبک هنری؛ اصول عمدهٔ رئالیسم در هنر؛ بررسی روندهای استه‌تیک در تاریخ و در جهان معاصر و غیره. چنان که می‌بینیم هنرشناسی در خطوط عام و کلی خود وارد استه‌تیک می‌شود و نه در اشکال و تجلیات خاص و ویژهٔ خویش که آن وظیفه هر رشتهٔ جداگانهٔ هنری است، یا به بیان دیگر استه‌تیک هنرشناسی به معنای عام کلمه نیز **هست**.

رابطهٔ استه‌تیک با اتیک (یا ذوقیات با اخلاقیات) از اهم مباحث است که ما نمی‌توانیم آن را در این‌جا نادیده بگیریم، از بیم آن‌که بحث ما دچار نقص عضوی مهمی نشود. این رابطه، رابطهٔ خاص و متقابل انسان و واقعیت است. اخلاقیات در مفاهیم خیر و شر، داد و بیداد، وظیفه و تعهد، فضیلت و شایستگی و امثال این مقولات بازتاب می‌یابند. رابطهٔ اخلاقی مبتنی است بر ارزیابی رفتار و عمل یک فرد و یا جمعی از افراد. اما رابطهٔ استه‌تیک، چنان که در پیش نیز یاد کردیم، دریافت ذوقی و مشخص آن جهاتی از مناسبات عینی واقعیت است که به تکامل هماهنگ شخصیت انسان و فعالیت خلاق آزادانه‌اش در جهت ایجاد زیبائی و نیل به والائی و قهرمانی یاری می‌رساند یا نمی‌رساند.

و نیز چنان‌که گفتیم، استه‌تیک دارای جهت ذهنی است مانند لذت بردن آدمی از تجلی آزادانهٔ نیروها و قرایح خلاق و زیبائی محصول فعالیت آفرینگرش در عرصه‌های گوناگون زندگی اجتماعی و انفرادی (مانند کارمولد، زندگی روزمره، کوشش فرهنگی و غیره) چنان‌که یاد شد. هنر کامل‌ترین وتعمیم یافته‌ترین مظاهر استه‌تیک است که در روند تقسیم کار اجتماعی از گسترهٔ فعالیت عملی و سودآور انسان جدا می‌شود و به یک عرصهٔ نسبتاً مستقل و خاص به نام «آفرنیش هنری یا بدیعی» مبدل می‌گردد.

وحدت اخلاقیات و ذوقیات یک قانون عینی است که هم در زندگی و هم در هنر تجلی می‌یابد. بلینسکی می‌گوید «زیبا» خواهر دلبند و تنی اخلاق است. اگر یک اثر، اثر واقعا هنری است، اثری است واقعا اخلاقی.

در برخی از جریانات هنری معاصر بورژوائی روند استه‌تیک کردن (Esthetisation) مقولات ناهنجار و زشت انجام می‌گیرد. اخلاق ستیزی موعظه می‌شود و مسئله وحدت اخلاقیات و ذوقیات انکار می‌گردد.

چهره‌ها و تصاویر مثبت هنری، که فضیلت و جمال روحی انسان‌ها را منعکس می‌کنند، در افراد احساس حرمت، محبت و تحسین صمیمانه را بر می‌انگیزند و مایهٔ لذت و شادی هنری می‌شوند. چهره‌ها و تصاویر منفی که ماهیت ضد اخلاقی اعمال و رفتارها را توصیف می‌کنند احساس تفبیح و کراهت از زشتی را بوجود می‌آورند و بدین ترتیب وحدت ذوقیات و اخلاقیات به اهرم پرورش و ایجاد تحول عقلی و فکری انسان بدل می‌شود و نقش اجتماعی هنر را بالا می‌برد.

پیش از پایان مقال و برای نوعی تتمیم فایده، سخنی چند از رابطهٔ استه‌تیک با فن یا تکنیک به

میان آوریم، زیرا در جهان ما و جهان آینده این مسئله بیش از پیش کسب اهمیت می‌کند.

رابطهٔ این دو (استه‌تیک و تکنیک) را می‌توان از چهار جهت مورد بررسی قرار داد:

۱) باصطلاح استه‌تیک تولیدی؛

۲) خلاقیت هنری و ثمرهٔ آن که در انگلیسی «دی‌زاین» (Design) نام دارد؛

۳) استه‌تیک فنی؛

۴) رابطهٔ متقابل مابین فن (تکنیک) و استه‌تیک.

هدف از «استه‌تیک تولیدی» سازماندهی تولید و کار بر پایهٔ اصول زیبائی و هدفمندی است (یعنی ایجاد کامل‌ترین شرایط که به حفظ تندرستی و نشاط کار و رشد بازده کمک کند). طراحی معماری بنگاه‌های صنعتی و افزار کار به نحوی که از جهت استه‌تیک جذاب و از جهت عمل تولیدی هدف رس باشد و ایجاد جامهٔ راحت و زیبای کارگری و آرایش داخل بنگاه‌ها و ایجاد مراکز استراحتی و غیره، مباحثی است که در «استه‌تیک تولیدی» از آن سخن به میان می‌آید. مراعات این امور فرهنگ ذوقی زحمتکشان را ارتقاء می‌بخشد و رشد و پرورش هماهنگ شخصیت تولیدی آنان را موجب می‌شود و بر علاقه مندی به کار می‌افزاید.

در روند تولید افزارهای تولیدی یا مصرفی کوشش می‌شود که نه تنها کمال آن‌ها از جهت شکل زیبا تامین شود، بلکه دارای چهره و بیانگری هنری باشند.

بدین ترتیب استه‌تیک فنی عبارتست از تئوری ساخت و پرداخت هنری افزارها (دی‌زاین). در این رشته از دانش خواست‌ها و مطالبات تکنولوژیک و هنری نسبت به محصول صنعتی تعیین می‌شود، یعنی سعی می‌شود که هدفمندی محصول با زیبائی آن همراه گردد. استه‌تیک فنی از علوم مختلفه‌ای بهره می‌جوید که یکی از آن‌ها «ارگونومی» نام دارد. این علمی است که فعالیت مولده را از لحاظ فنی و تکنولوژی و فیزیولوژی و روان‌شناسی و بهداشت و غیره مورد بررسی قرار می‌دهد و به افزارساز هنرمند کمک می‌کند که از عهدهٔ هماهنگ‌سازی مختصات فنی و ارزش‌های استه‌تیک برآید.

یکی دیگر از جهات مهم ربط فن و هنر در این است که رشد فنی موجب بروز رشته‌های نوین هنری است (مانند سینما و تلویزیون) و حتی در باستانی‌ترین اشکال هنر اثرات خود را باقی می‌گذارد، چنان‌که در معماری تآترها و ساختن سازهای موسیقی و دیگر وسایل هنری اثرات انقلابی دارد. بعلاوه تکنیک (مثلاً رایو، تلویزیون، وسایل مختلف الکترونیک ضبط صوت، وسایل طبع و نشر) نقش عظیمی در بسط و گسترش هنر ایفاء می‌کند.

در بررسی کوتاه ما از پیوند فن و هنر، ضمناً این مطلب نیز ثابت می‌شود که این ارتباط امروزی و دیروزی نیست. منتها رشد طوفانی فن در دوران ما این ارتباط را برجسته نشان می‌دهد.

در مباحث بعدی، اگر نقص یا جاهای مبهمی در این گفتار بود روشن‌تر می‌شود، یعنی در واقع این سه مبحث در مجموع مکمل یکدیگرند و خوانندهٔ دقیق با بررسی و فراگیری آن‌ها به زیر بنیاد فکری منطقی نیرومندی برای بالا بردن سطح دریافت هنری خود و نقد آثار هنری مجهز می‌گردد.

## بخش دوم: هنر و روانشناسی هنری

دربارهٔ تعریف هنر سخنان فیلسوفانه یا شاعرانهٔ بسیار گفته‌اند که برخی از آن‌ها ژرف یا زیباست یا هر دو، ولی مقصد از دادن تعریف مقوله‌ای، بیان مشخصات اصلی و اساسی آن مقوله به مثابهٔ کیفیت است و نه ذکر این یا آن جنبه آن، یعنی تعریف، باصطلاح قدماء ما، باید جامع و مانع باشد.

در جستجوی چنین تعریفی گوئیم هنر از اشکال خاص آگاهی و شعور اجتماعی (مانند علم، فلسفه، دین، حقوق وغیره) و از انواع فعالیت انسانی است که منجر به بازتاب واقعیت جهان خارج (اعم از طبیعت یا جامعه) در **چهره‌های هنری** (تصاویر هنری) می‌شود و بدین سان یکی از مهم‌ترین شیوه‌های دریافت استه‌تیک جهان و جامعه است.

از آن‌جا که پدیدهٔ هنری پدیده‌ایست بغرنج و **خاص**، یعنی در آن صرف نظر از عناصر معرفتی، نقش نوعی استعداد روحی نیز دیده می‌شود، لذا در سده‌های میانه در اروپا برای آن تعاریف اسرار آمیزی قایل می‌شدند و آن‌را از تجلیات روح مطلق و مشیت کامله و نوعی کشف و شهود و الهام مرموز و فیض و موهبت می‌شمردند. دانشمندان بورژوائی نیز از نوع تعاریف گامی فراتر نرفتند و هنر را تجلی فعال روندهای ناخودآگاه روانی انسان دانستند و آن را «تعالی» و «والایش» (Sublimation) غرایز مختلف به ویژه غریزهٔ جنسی شمردند و به هر جهت برای آن خصلتی راز مانند قایل شدند.

ولی در واقع سرچشمهٔ بروز فعالیت هنری انسان، وقتی به صفحات زرد شدهٔ تاریخ کهن انسانی بنگریم، و نیز سرچشمهٔ روندهای شکل گرفتن حسیات استه‌تیک (که از آن در بخش نخست این بررسی سخن گفتیم) که بر هنر تقدم وجودی دارد، **کار** انسانی است.

نخستین رد پای هنر ابتدائی انسانی به دوران اخیر سنگ باستان یعنی از ۴۰ تا ۲۰ هزار سال پیش مربوط می‌شود. در نزد اقوام و تیره‌های بدوی، رابطهٔ هنر با کار رابطه ایست بلاواسطه ولی البته بعدها این بی‌واسطگی رابطهٔ «هنر» و «کار» کم‌تر می‌شود و روابط «مع الواسطه» زیاد پدید می‌آید که درک جریان را بغرنج‌تر و دشوارتر می‌سازد. در بنیاد تکامل و تحول هنری تغییراتی قرار دارد که در ساخت اجتماعی ـ اقتصادی جامعه رخ می‌دهد ولی هنر که شکلی از بازتاب هستی

اجتماعی در ذهن انسانی است، به انحاء مختلف با دیگر پدیده‌های حیات روحی جامعه نیز مانند علم و فن و سیاست و مسالک اجتماعی و خلاق و دین و غیره مربوط می‌شود و دارای مشخصات و تعینات ویژه‌ای است که آن را از دیگر اشکال شعور اجتماعی متمایز می‌گرداند.

این خصیص ۀ ممیزه عبارت است از برخورد و رابط ۀ **استه‌تیک و ذوقی** انسان به واقعیت و وظیفه‌اش آنست که جهان را از طریق هنری درک کند و بشناسد و لذا در مرکز آثار هنری انسان و نگرش‌ها و حسیات او، روابط اجتماعی و پیوندهای افراد با هم و زندگی و کار و کوششان در شرایط معین و مشخص تاریخی قرار دارد. یعنی به سخن دیگر موضوع هنر زندگی است در تنوع کامل آن و هنرمند این زندگی را به شیوه‌ای خاص یعنی به هیئت چهره‌ها و تصاویر هنری درک می‌کند، ساخته و پرداخته می سازد و آن ها را منعکس می گرداند.

موضوع و شکل بازتاب واقعیت و هنر باعث می‌شود که هنر **عمل‌کرد ویژه‌ای** بیابد و این عمل‌کرد ویژه عبارت است از ارضاء نیازمندی‌های استه‌تیک و ذوقی افراد از طریق ایجاد آثار هنری که می‌تواند مایهٔ شادی و لذت انسان شوند و از جهت روحی او را غنی و سرشار سازند و حتی در وی نیروی آفرینش هنری برانگیزند یعنی او را توانا سازند که در گسترهٔ معینی، موافق قوانین زیبائی هنری، تصاویری نو خلق کند.

خاصیت معرفت آموزی هنر نیز از این عملکرد ویژه ناشی می‌شود و تاثیر تربیتی و فکری هنر از راه همین خاصیت معرفتی آن حاصل می‌گردد.

هنر طی تاریخ، تکامل طولانی و بغرنجی را می‌گذراند و در نتیجه **انواع هنر** (مانند ادبیات، نقاشی، پیکر تراشی، موسیقی، تئاتر، سینما و غیره) پدید می‌آید. تکامل هنر و انواع آن با تکامل جامعه و تحولاتی که در ساخت طبقاتی جامعه روی می‌دهد، پیوند ناگسستنی دارد. گرچه مسیر عام ژرف‌تر شدن بازتاب هنری واقعیت، **مسیری است ناهموار** و چنان نیست که در هر مرحلهٔ بعدی زمانی، یا در هر دوران بعدی تکامل اجتماعی، ما حتما با سطح عالی‌تر تکامل هنری، مواجه باشیم. مثلاً هنر در تمدن باستانی یونان و رم به چنان اوجی می‌رسد که اهمیت **معیار و میزان** کسب می‌کند. و با آن که شیوه تولید سرمایه‌داری به شکل قیاس ناپذیری از سطح تکامل اجتماعی ـ تولیدی جامعهٔ برده‌داری باستانی بالاتر است، به سخن مارکس، با هنر میانهٔ چندانی ندارد و به ویژه شعر را با مزاج سودورزانهٔ خویش سازگار نمی‌یابد. زیرا سرمایه‌داری که به نفع روزمره می‌اندیشد، از آرمان خوشش نمی‌آید و فضایل و آرزوهای روشن اجتماعی در نزدش خیال پروری عبث و کراهت‌انگیز است.

در سرمایه‌داری دوران رونق هنر یا مربوط است به دوران پیدایش و نضج اولیهٔ سرمایه‌داری یعنی زمانی که هنوز بورژوازی **طبقهٔ مترقی** بود، یا با فعالیت آن هنرمندانی که نسبت به این نظام روحیات **انتقاد و اعتراض** دارند. البته در این دو گستره آثار هنری بزرگی پدید شده است که در آن

تکامل طولانی تاریخی هنر بازتابی شایسته یافته است. والا سرمایه‌داری بیشتر مایل است هنر را از محتوی و مضمون سیاسی‌اش تهی سازد، آن را به جانب شکل‌گرائی محض و تجریدی بکشاند، یا عناصر منحط و رکیک را در آن تقویت کند و طبیعت‌گرائی (ناتورالیسم) را در شیوه‌های هنری تشویق نماید.

در مورد رابطهٔ شکل و مضمون در هنر که یکی از مسائل مهم این مبحث است توضیح کوتاهی را خالی از فایده نمی‌شمریم. شکل و مضمون در اثر هنری دو طرفی هستند که در تعیین یکدیگر تاثیر عمیق دارند و در این میانه تقدم با مضمون است.

**مضمون** هنری یعنی بازتاب واقعیت متنوع طبیعت و زندگی و به ویژه انسان و مناسبات میان آن‌ها به شکل استه‌تیک در یک اثر هنری.

**شکل** هنری سازمان درونی و ساخت مشخص اثر هنری است که آن را به کمک وسایل خاص تصویری و بیانی به منظور تجلی و مجسم ساختن مضمون ایجاد می‌کنند.

عناصر اساسی مضمون هنری عبارت است از مطلب یا **موضوع** (تم) و **اندیشه** (یا ایده). **موضوع** یک سلسله مسائل حیاتی را که در اثر هنری معینی منعکس می‌شود و بیان و تحلیل می‌گردد، مطرح می‌سازد. و **اندیشه** یا ایده، ماهیت پدیده‌های مطرح شده و تضادهائی را که در واقعیت وجود دارد و ارزیابی این پدیده‌ها به شکل تصویر پردازانه و عاطفه‌انگیز از نظر گاه یک آرمان (یا ایده آل) استه‌تیک به میان می‌کشد و شخص را به نتیجه‌گیری‌های معین هنری، اجتماعی و اخلاقی می‌رساند.

**شکل** هنری اثر هنری، بسیار گونه گون است و دارای عناصر مرکبهٔ مختلفی است. مهم‌ترین عناصر مرکبه شکل عبارت است از سوژه یا واقعه (بافت داستانی)[۳]، شیوهٔ تالیف (کومپوزیسیون)، زبان هنری، وسایل مادی تصویر و بیان مانند سخن، وزن، قافیه، هماهنگی صوتی، رنگ، فضا (کلوریت)، خط، رسم، سایه روشن، بعد، ساخت (تکتونیک)، جنبش رقص (Pas)، صحنه آرائی، مونتاژ و غیره و غیره.

شکل‌گرائی (یا فورمالیسم) این وسایل شکلی را، از امور مضمونی جدا و مجرد می‌کند و بدان بهای مطلق و یا حق تقدم می‌دهد. به نظر ما روش سالم قبول تقدم مضمون (یعنی تماتیک) و ایدهٔ هنری بر شکل است. البته همراه با مراعات تناسب ضرور و پیوند ناگسستنی مضمون با شکل. یعنی هر مضمون معین حق دارد شکل رسای خود را پدید آورد و در این‌جا دامنهٔ اختراع و خلاقیت هنرمند وسیع است و آن را ساحل و کرانه‌ای نیست.

این بحث کوتاه و اجمالی را با یک بررسی از **روانشناسی هنری** همراه کنیم زیرا با آن همه سخن که گفته‌ایم مسئلهٔ استعداد و موهبت هنری در پرده ماند و ما با آن که رازورانه بودن الهام هنری را رد کردیم، ولی آن را به شکل اثباتی حل ننمودیم و خواننده دراین زمینه حق دارد طلبکار

بماند. هنوز باید مقولاتی مانند **آفرینش هنری**، **تخیل هنری**، **الهام هنری**، **قریحهٔ هنری**، **نبوغ هنری** روشن شود تا کنه کار مکشوف گردد.

ایجاد یک اثر هنری یک آفرینش، یک خلاقیت است. **آفرینش** روند فعالیت انسانی است که در نتیجهٔ آن می‌تواند ارزش‌های مادی و معنوی از جهت کیفی نو و تاره بوجود آورد. این استعداد انسانی است که در روند کار برایش حاصل شده و طبق این استعداد قادر است از مصالحی که واقعیت در دسترسش قرار می‌دهد، بر پایهٔ معرفت به قوانین جهان عینی، **واقعیت نوینی** بیافریند و به وسیله آن واقعیت نوین برخی نیازمندی‌های انسان و فرهنگش را برطرف سازد.

خلاقیت دارای انواع مختلف و به خصلت فعالیت انسانی مربوط است. مانند خلاقیت فنی مخترع، خلاقیت در سازمان دهی، خلاقیت علمی، خلاقیت هنری و غیره.

افلاطون چنان که گفتیم آفرینش هنری را امری آسمانی می‌دانست و شلینگ بر آن بود که ما در این‌جا با نوعی ترکیب بخش خود آگاه و بخش ناخودآگاه در نفسانیات انسانی سر و کار داریم و هارتمان از آن هم پیشتر رفته و آن را «نفس جان بخش ناخودآگاه» می‌دانست و برگسون از «الهام رازورانه و میستیگ» و فروید از اعتلاء غریزهٔ جنسی (و غریزهٔ مرگ) دم می‌زند.

حل صحیح این مسئله بغرنج چیست؟ فلسفهٔ علمی برآنست که در جریان آفرینش هنری **همهٔ قوای نفسانی** و از آن جمله قدرت تخیل شرکت دارند و مهارتی که شخص در اثر مهارت در کار و تحصیل کسب کرده شرط ضرور تحقق آفرینش است و امکان دست یافتن به این آفرینشگری نیز به شرایط تاریخی و اجتماعی وابستگی دارد.

وقتی به «تخیل» از میان مجموع نیروهای نفسانی، جای ویژه‌ای دادیم، سزاست که در این بررسی کوتاه روان‌شناسی هنری، به معنای این لفظ پی‌ببریم.

تخیل، استعداد ایجاد تصاویر نوین حسی یا فکری است در ضمیر، بر بنیاد تاثراتی که انسان از واقعیت کسب کرده و سپس در آن تغییر و تبدیل‌هائی پدید می‌آورد و به اصطلاح آن را دستکاری می‌کند. تخیل در روند فعالیت و کار انسان پدید می‌شود، زیرا کار انسانی بدون داشتن قدرت تخیل نمی‌تواند هدفمند و ثمر بخش باشد. به دیگر سخن اگر درست است که انسان باید از طریق کار مفید به هدف‌هائی که در برابر دارد برسد، ناگزیر است به قدرت تخیل و بازسازی اشیاء و پدیده‌ها در ذهن دست یابد. قدماء ما می‌گفتند: «اولالفکر آخرالعمل». انسان پایان کار خود را نخست در اندیشه مجسم می‌کند و سپس به کار می‌پردازد. لذا پنداشتن ثمرهٔ ضرور کوشیدن است.

روان‌شناسی معاصر تخیل را تقسیم‌بندی کرده است. از جهت قصدی که ما در تخیل به خرج می‌دهیم می‌توان آن‌را به تخیل عمدی و خود به خودی تقسیم کرد. از جهت درجهٔ فعالیت تخیل آن‌را به تخیل بازساز و تخیل آفرینگر و از درجهٔ عامیت تصاویر آن‌را به تخیل مشخص و مجرد و از جهت نوع فعالیت آن را به تخیل علمی، هنری، مذهبی غیره تقسیم می‌کنند. این تقسیم‌بندی نشان

می‌دهد که ما با چه تنوع شگرفی از انواع تخیل که هریک دارای آئین خاص خود است، روبرو هستیم و به چه جهت کسانی که می‌خواهند مکانیسم آفرینش هنری را مورد تحلیل قرار دهند، در اثر عدم بررسی دقیق و همه جانبه و شتاب در حل مسئله به وسیلهٔ مقدمات نارسا، به نتایج یکطرفه‌ای می‌رسند.

لنین سخن نغزی در تخیل دارد که روشنگر است. وی می‌گوید:

«در ساده‌ترین تعمیمات، در ابتدائی‌ترین مفهوم کلی (مانند «صندلی» به معنای کلی این کلمه) بخش معینی فانتزی وجود دارد.» (کلیات آثار ـ جلد۲۹ ـ ص ۳۳۰).

دانشمند با ایجاد «فرضیه‌ها»، «مدل‌ها»، «اندیشه‌هائی برای تجربه» کار معرفتی خود را تسهیل می‌کند. همهٔ این‌ها ثمرهٔ تخیل علمی است. در روند هنری به ویژه نقش تخیل زیاد است. در روند هنری تخیل تنها وسیله‌ای برای تعمیم و تیپ سازی نیست، بلکه قدرتی است که تصویر هنری را بوجود می‌اورد. نوعی تخیل نیز وجود دارد که «خیال پردازی» یا به سخن بلینسکی «فانتزی عبث» نام دارد و بشر را از واقعیت مشخص جهان و زندگی دور و «در عالم هپروت» سرگردان می‌کند. این تخیل، تخیل آفرینگر نیست. تخیل آفرینگر را لنین «قدرتی عظیم» می‌نامد که نه تنها به شناخت زندگی، بلکه به دگرگون سازی و به‌سازی آن یاری می‌رساند.

اینک پس از آشنائی با یک مفهوم بغرنج و «بازیگر» یعنی «تخیل» (یا به فارسی پندار) که از اهم نیروهای نفسانی در آفرنیش هنری است، آمادگی فکری بیشتری یافتیم که با دو مقلولهٔ مهم دیگر روان‌شناسی هنری یعنی «الهام» و «قریحه» آشنا شویم و پردهٔ رازی را که اندیشه‌پردازان بورژوا بر روی آن‌ها انداخته‌اند، به سود ادراک علمی این مقولات برداریم.

واژه الهام که در عربی با واژهٔ «وحی» تقریبا هم معنی است، در زبان‌های اروپائی معادل (intuition) است که خود آن از ریشهٔ «این توئه‌ری» (intueri) می‌آید، یعنی خیره خیره نظر دوختن و در نگریستن. ولی روشن است که معنای لغوی این واژه چیزی به دست ما نمی‌دهد. از جهت علمی الهام یعنی استعداد درک بلاواسطهٔ حقیقت بدون احتجاجات قبلی منطقی. پیش از تنظیم فلسفهٔ علمی، الهام را یکی از اشکال **خاص** فعالیت معرفتی انسانی می‌شمردند. مثلاً رنه دکارت برآن بود ک شکل قیاسی برهان مبتنی بر اصول موضوعه (اکسیوم‌ها) است و اصول موضوعه خود ثمره الهام است، زیرا نمی‌تواند مسبوق به احتجاجات منطقی باشد والا اصل موضوعه نیست. دکارت بر آن بود که قیاس وقتی با استقراء (تجربه) در پیوندد، ملاک کل را برای حصول به وثوق و اطمینان منطقی درباره موضوع معین بدست می‌دهد. با روخ سپینوزا «الهام» را پس از قیاس و استقراء «نوع سوم» معرفت می‌شمرد و برآن بود که این نوع معرفت قادر است به سرشت و ماهیت اشیاء دست یابد. پیروان فلسفه «الهام‌گرائی» برگسون نیز الهام را نوعی استعداد رازآمیز (میستیک) برای حصول معرفت می‌شمرند که بامنطق وعمل حیاتی سازگار نیست.

دانشمندان بورژوائی معاصر در زمینه اخلاقیات (اتیک) برآنند که الهام به شخص امکان می‌دهد بدون نیاز توسل به تفکر منطقی،همینطوربشکل «لدنی» از محتوی رفتارهای انسانی سر در آورد و آن را ارزیابی کند.

از نظر گاه فلسفه علمی، الهام، معرفت بلاواسطه و مشاهده زنده است در ربط دیالک‌تیکی آن بامعرفت بواسطه (یا منطقی) و یک استعداد معرفتی ماوراء عقلی و رازآمیز نیست و آن‌را نمی‌توان یک انحراف اصولی از طرق عادی نیل به حقیقت شمرد، بلکه از اشکال قانونی تجلی این طرق و تفکر مع الواسطهٔ منطقی و پراتیک حیاتی است.

توضیح بیشتری بدهیم: در پس استعداد حدس «ناگهانی» حقیقت، فی الواقع تجارب گردآمده‌ای قرار دارد که قبل از این حدس متراکم شده بود. انسان در جریان فعل و انفعال اطلاعی و علامتی با پیرامون خویش می‌تواند علاوه بر محصولات مستقیم آگاهانه معرفتی برخی محصولات غیر مستقیم و ناآگاهانه‌ای ایجاد کند که این آخری را ما «الهام» می‌نامیم و در شرایط معینی (بر حسب یک انگیزه معین) این امکان پدید می‌شود که شخص به این بخش از نتیجه فعالیت معرفتی خویش دست یابد و بعدها همین «معرفت الهامی» در طول مدت بشکل منطقی اثبات می‌شود و یا از طریق عمل، صحت و سقم آن مورد وارسی قرار می‌گیرد. روانشناسی معاصر بویژه بر پایه سیبرنتیک و انفورماتیک در کار غور و بررسی بیشتر درباره مکانیسم الهام است و آنچه که گفته شد، نخستین نتایجی است که از این بررسی‌ها حاصل شده و می‌تواند هنوز ناقص یا کلی باشد و نیاز بدان دارد که این مکانیسم در جزئیاتش روشن شود و چگونگی انتقال معرفت‌های ناخود آگاه به گسترهٔ خود آگاهی، برملاتر گردد.

پس از این مقدمات لازم، به قریحه هنری می‌رسیم.

قریحه حالت روحی شخصی است که برای انواع مختلف آفرینش اعم از فنی، علمی، هنری و غیره آمادگی دارد. به قول الکساندر پوشکین شاعرشهیر غنائی، قریحه هم برای هندسه لازم است، هم برای شعر. قریحه تمرکز کامل همه نیروهای نفسانی بویژه تخیل انسانی است بر روی موضوع خلاقیت. قریحه نوعی علو واوج عاطفی است که بصورت نشاط یا هیجان خلاقیت در می‌آید و کار یدی یا فکری را بشکل حیرت انگیزی ثمر بخش می‌سازد.

در سابق نیز از افلاطون، شلینگ،هارتمان، فروید و دیگران نمونه آوردیم که آن‌ها قریحه را مانند الهام (که گاه درونمایه قریحه است) امری ماوراء طبیعی و اسرارآمیز می‌شمرند نه یک خاصیت نفسانی بشری که انگیزه‌های مختلف اجتماعی یا انفرادی برای آفرینش و خود روند کار آن را بوجود می‌آورد.

ماکسیم گورکی که علاوه بر قریحه بزرگ نویسندگی، از اندیشه‌وران ارزشمند در امور مربوط به استه‌تیک و هنرشناسی است، می‌گوید قریحه، در روند کار موفقیت‌آمیز، نتیجه حاصله از این

کار و آن احساس لذت و رضایتی است که به انسان دست می‌دهد و او را به ادامه آفرینشگری با تلاش و دقت بیشتر و بیشتری وا می‌دارد.

بالاترین درجه موهبت و قریحه خلاقه انسان را نبوغ (Genius) می‌نامند و درجات عادی‌تر آن را استعداد و استعداد خاص (تالنت) نام‌گذاری می‌کنند. جداکردن این مقولات از هم، بر حسب شدت درجه است. نابعه کسی است که قادر باشد در روند آفرینش آثاری اعم از مادی و معنوی که دارای نوآوری بکلی خاصی است بکلی ویژه و خود بوده است و به اهمیت تاریخی خاصی در تکامل جامعه انسانی دسترسی می‌یابد و برای همیشه در گنجینه مدنی وی پایه دار می‌ماند، بوجود آورد. نابغه ابرمرد نیست. بلکه کسی است که استعدادهای نفسانی خاص دارد و به تلاش بزرگ دست می‌یازد تا برخی نیازهای جامعه را برآورده سازد و شرایط نیز به این کار کمک می‌کنند. اگر مساعدت شرایط و سازگاری بخت نباشد، ای چه بسا فردوسی‌ها که بی‌سواد می‌مانند وای چه بسا حافظ‌ها که گنگ می‌میرند.

بررسی موجز ما از عمده‌ترین مقولات روانشناسی هنری، پایه ناسوتی پیچیده‌ترین و ظریف‌ترین نیروهای آفرینشگری هنری انسان را نشان داد و ما تصور می‌کنیم عقل سلیم از پی‌بردن به صحت آن‌ها عاجز نیست و اگر مسائل پس از حل شدن، چینن آسان و زودرس بنظر رسد، تعجب نکنید. آن همه جستجوها و در بیراهه افتادن‌ها لازم بود. تا سرانجام **مقولات** پدید شود، از هم جدا شود، تعریف شود، تعاریف دقیق‌تر و دقیق‌تر شود و معما حل گردد. معما چو حل گشت آسان شود.

## بخش سوم: اسالیب هنری و نقش اجتماعی هنر

وقتی از اسالیب هنری مانند اسلوب واقع‌گرایانه (رئالیسم)، اسلوب رمانتیک، اسلوب طبیعت گرایانه (ناتورالیسم)، اسلوب شکل گرایانه (فورمالیسم) سخن می‌گوئیم منظور ما شیوه‌های خاص بازتاب هستی و واقعیت و بیان رابطه ذوقی و استه‌تیک انسان به جهان و شیوه ادراک و ارایه واقعیت به صورت تصاویر هنری است که طی تاریخ پدید شده و تبلور یافته است.

اسالیب هنری وسیله تجسم و تجلی ایده آل معین ذوقی و استه‌تیک است. خصلت و سمت این یا آن اسلوب هنری، درجه امکان و استعداد آن برای آن‌که بتواند زندگی انسان و مناسبات اجتماعی را بصورت تصاویر هنری درآورد به شرایط اجتماعی و تاریخی و روحی تکامل انسان در هر لحظه معین تاریخی ونقش عینی طبقات جامعه بستگی دارد.

همه اسالیب هنری با جهان‌بینی هنرمند که می‌تواند در آفرینش هنری اثر مثبت یا منفی باقی گذارد، دارای پیوند نزدیکی است. ولی این مناسبات بغرنج، و از لحاظ دیالک‌تیکی متناقض است و هنرمند گاه به برکت برخورد واقع‌گرایانهٔ خود می‌تواند تا حدی بر محدودیت‌ها و تنگ‌نظری‌های

خود غالب آید و علیرغم جهان‌بینی و تعلق طبقاتی خویش، باز تاب درستی از واقعیت بدهند. این مطلب را انگلس بویژه درباره هونوره دوبالزاک و آثارش یادآور شده است.

اسالیب هنری متنوعند و برای ما امکان بررسی همه آن‌ها نیست ولی چهار اسلوب مهم را که کماکان و امروز عمده‌ترین اسالیب مورد کاربرد هنرمندان است. به اختصار بررسی می‌کنیم یعنی رمانتیسم، ناتورالیسم، فرمالیسم و رئالیسم.

واژهٔ رمانتیسم از ریشه Romanus می‌آید یعنی «رومی» یا «رومیات» که چیزی از مضمون واژه روشن نمی‌کند. رمانتیسم یک اسلوب هنری است که در آن رابطه هنرمند به پدیده‌های توصیف شده بشکل چشمگیر و عیانی (سیاه و سفید) بیان می‌گردد و این امر به اثر هنری نوعی هیجان و اعتلاء و سمت‌گیری عاطفی شدید عطا می‌کند. در تاریخ هنر اروپا رمانتیسم بدنبال کلاسی‌سیسم (کلاسیک‌گرائی) آمده و آغاز پیدایش آن از سال‌های بیستم و سی ام قرن نوزدهم میلادی است. اسلوب هنری کلاسی سیستم (از ریشه لاتین Classicus یعنی نمونه، سرمشق) برای هنر اروپا در دوران سلطنت‌های مطلقه، یعنی قرن‌های ۱۷ و۱۸ مرسوم و متداول بود و شاعر معروف درباری فرانسوی بوآلو در هنر شعر (۱۶۷۴) تئوری این اسلوب را بیان داشته است و آثار هنری باستانی یونانیان و رومیان سر مشق هنری است ولی البته به مقتضای زمانه مسائل روز و روحیات روز در آن بازتاب یافته است.

رمانتیسم دارای دو منبع پیدایش است: اول: جنبش رهائی طلبانه مردم علیه استبداد و اشرافیت و فئوالیسم و ستم ملی، دوم: یأس توده‌های وسیع مردم از نتایج انقلاب قرن هجدهم فرانسه که نتوانست به خواست‌های مردم پاسخ گوید. این امر باعث پیدایش دو جریان در رمانتیسم شد. یکی از این دو جریان متضمن یأس از نظام سرمایه‌داری و در عین حال ترس از جنبش‌ها و انقلابات نوین خلقی است و لذا انتقاد از سرمایه‌داری در این جریان یکسویه است و معایب تشریح می‌گردد ولی نقش مترقی آن بیان نمی‌شود. ناچار این تحلیل هنری غلط به پیدایش «آرمان‌های پنداری» و بی‌پر و پا منجر گردید که گاه حاکی از ستایش گذشته دور و حیات قرون وسطائی است. این جریان در رمانتیسم اروپائی فرعی است و نمایندگان آن مانند نووالیس یا شله گل یا ژوکوسکی شاهراه ادب اروپا را ایجاد نمی‌کنند. ولی جریان دیگری در رمانتیسم وجود دارد که دارای سمت مترقی و انقلابی است و بیانگر پرخاش مردم علیه اشرافیت فئودال و سرمایه‌داری نوکیسه و ارتجاع سیاسی است و هنرمندان کبیری مانند بایرون، پرسی بیس شلی، ویکتور هوگو، ژرژ ساند، آدام میتسکه‌ویچ (در لهستان)، شاندور په‌تفی (درمجارستان)، ریله‌یف (شاعر روس از دکابریست‌ها)، لئوژن دولاکروآ (نقاش فرانسوی)، بروسوف (شاعر روس)، شوپن (آهنگساز فرانسوی - لهستانی)، برلیوز (آهنگساز فرانسوی)، لیست (آهنگساز مجاری ـ آلمانی) و غیره و غیره برخی از نمایندگان این جریان دوم مترقی در رمانتیسم هستند.

گرچه آرمان‌های استه‌تیک این جریان نیز ای چه بسا خصلت پندارآمیز داشت و چهره‌هائی که این هنرمندان می‌پرداختند متضمن دوگانگی و فاجعه درونی بود، ولی بهرحال آن‌ها، ولو تا حدی، به تناقضات درونی نظام سرمایه‌داری پی‌برده بودند و به جنبش مردم علاقه داشتند و سمت نگاهشان متوجه عقب نبود، متوجه جلو، متوجه آینده بود. برخی عناصر اسلوب هنری رمانتیسم (مانند تلاش در بازسازی واقعیت در پرتو نوعی آرمان هنرمند) در اسالیب دیگر هنری، از جمله در اسلوب واقع‌گرائی (رئالیسم) نیز دیده می‌شود. این‌که هنرمند تحقق رویاها و آرزوهای خود را ببیند «روش رمانتیک انقلابی» نام دارد و روش رمانتیک انقلابی عنصر ضرور در واقع‌گرائی انقلابی است (که آن را واقع‌گرائی سوسیالیستی نیز می‌نامند.)

اما ناتورالیسم نه تنها یک اسلوب بلکه سیستمی از نظریات استه‌تیک است در نیمه دوم قرن نوزدهم پدید شد و پایه فلسفی آن مکتب پوزی تیویسم اوگوست کنت و هربرت سپنسر و هیپولیت تن و دیگران بود[۴].

ناتورالیسم یا طبیعت‌گرائی رخنه در روندهای ماهوی و عمقی واقعیت را وظیفه خود نمی‌شناسد، بلکه کافی می‌داند که خلاقیت هنری به کپی کردن اشیاء و پدیده‌های تصادفی و انفرادی واقعیت بپردازد.

امیل زولا را معمولاً از برجسته‌ترین نمایندگان این اسلوب و مکتب یاد می‌کنند. این مطلب درست است ولی خلاقیت هنری زولا غالبا با نظریات تئوریک او در تضاد بود و این نمودار متناقض بودن بینش استه‌تیک طبیعت گرایان است. زولا نظریات تئوریک خود را در آثاری مانند **رمان تجربی** (۱۸۸۰) و **طبیعت گرائی در نمایش** (۱۸۸۱) بیان داشته است. خلاصه این تئوری آنست که پدیده‌های زیستی (بیولوژیک) و اجتماعی دارای یکسانی و اینهمانی است و هنر از سیاست و اخلاق مستقل است. ولی زولا چنان‌که متذکر شدیم خود نتوانست در آثار برجسته‌ای که آفریده این تئوری را بکار بندد و نوعی واقع‌گرائی در فعالیت هنری او خود را با قوت نشان می‌دهد.

در عصر ما طبیعت‌گرائی در هنر بار دیگر قد علم ساخته و این بار حتی از سنن تئوریک طبیعت گرایان قرن نوزدهم فراتر رفته است. طبیعت گرایان امروزی معمولاً از ستایندگان نظام موجود بورژوائی هستند. خصلت نمونه‌وار مکتب و اسلوب آن‌ها فیزیولوژیسم است یعنی گرایش به بیان صریح کلیه فعل وانفعالات جسمانی. جستجوی اشکال مبتذل تفریح آور، توجه افراطی به نمایش‌ها وشائوهای آمیخته با موسیقی (ملودرامیسم)، توجه به زیبائی ظاهری چشمگیر در ژانرهای مختلفه آنچه که آن را «هنر توده‌ها» (Pop art) نامیده‌اند. این اسلوب خواه به شکل مستقیم و خواه به شکل غیر مستقیم روح انفعالی در جامعه، احتراز از نبرد اجتماعی، بی‌تفاوتی نسبت به غم و شادی دیگران و تمایل خاص به غرایز جانورانه را موعظه می‌کند و به اسلوب هنری شکل‌گرائی سخت نزدیک است.

لدا بجاست درباره شکل‌گرائی (فرمالیسم) سخن گوئیم که یکی از دیگر اسالیب هنری چهارگانه‌ایست که وعده دادیم بدان بپردازیم.

شکل‌گرائی (یا فورمالیسم) یک اسلوب هنری است که مطلق کردن شکل هنر و مطلق کردن جهت استه‌تیک در هنر بمثابه هدف بذاته مطرح است. مقولهٔ شکل‌گرائی نقطه مقابل مقوله واقع‌گرائی است که از آن سخن خواهیم گفت. شکل‌گرائی بینش هنری مسلط در مدرنیسم معاصر بورژوائی است.

شکل‌گرائی در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم پدید شد و مکاتب جریات هنری گوناگونی رادر جوامع سرمایه‌داری غرب در بر گرفت مانند فوتوریسم، کوبیسم، سوررئالیسم، فوویسم، تاشیسم، ابستراکسیونیسم، اکسپرسیونیسم وغیره . وجه مشترک همه این جریانات گونه گون که نام بردیم، علی‌رغم وجود تفاوت‌هائی از جهت بینش و اسلوب هنری، آنست که هنر را در مقابل واقعیت جهان خارج قرار می‌دهند و شکل هنری را از مضمون فکری وایده ئی آن جدا می‌کنند و به استقلال و حق تقدم مسئله شکل در اثر هنری اعتقاد دارند. در این مکاتب این نقطه نظر همانند دیده می‌شود که آفرینش و فعالیت هنری عاری از اغراض عملی و جریان آن تابع نظارت عقل بشری نیست و این‌که لذت هنری ربطی به موضوعیت اجتماعی و منافع حیاتی و آرمان‌های هنری و اجتماعی ندارد و لذا تنها بازی اشکال مجرد است و کار هنرمند جستجوگری و نوآوری بمعنای نوسازی دائمی موازین هنریست و ذهن هنرمند مجبور نیست از عین واقعیت تبعیت کند و اصولاً واقعیت جهان خارج قید وبندی برای هنر ایجاد نمی‌کند و ذهن هنرمند می‌تواند خود را از این ملاک معرفتی و سنجشی آزاد سازد.

در این بینش ایده آلیستی (انگارگرایانه) غلوهای فراوانی می‌شود، زیرا درست است که ذهن هنرمند و حسیات هنری او نقش موثری در پرداخت هنری دارد ولی این نقش تا خود سری نمی‌تواند اوج گیرد و درست است که عین واقعیت بوسیله هنرمند کپی و عکاسی نمی‌شود بلکه تابع ساخت و پرداخت شخصیت هنری او قرار می‌گیرد ولی بهر جهت مناط و ملاک نهائی واقعیت است درست است که نوآوری در شکل ممکن است ولی نوآوری در مضمون بر آن تقدم دارد و تلازم این دو نوآوری در مجموع و بطور کلی باید مراعات شود، حتی اگر در لحظاتی از تاریخ در این یا آن غلوی دیده شود و درست است که جستجوگری در شکل سودمند است ولی در صورتی است که تناسب خود را با تکامل اجزاء دیگر هنر بویژه مضمون حفظ کند و درست است که تجرید هنری نیز مانند «تجرید علمی» مجاز است ولی این امر نباید نقش تاثیر اجتماعی هنر را از میان ببرد. بدین ترتیب آنچه که در زیر علامت سئوال قرار می‌گیرد مسئله شکل نیست، مسئله شکل‌گرائی است.

با آن‌که در برخی از آثار شکل گرایانه معاصر بورژوائی پرخاش نسبت به زشتی‌های این نظام دیده می‌شود، با این حال ارتباط عمده این اسلوب هنری با بینش اجتماعی بورژوائی و

خرده‌بورژوائی یعنی فردگرائی (اندیویده آلیسم) و انکار تعهد اجتماعی است. جدا ساختن شکل از مضمون و هنر از تعهد اجتماعی که مسلماً از جلوه‌های بحران نظام سرمایه‌داری در گستره هنر است، نمی‌تواند موجب انحطاط هنری نشود. اینکار در گذشته نیز، بویژه در عرصه ادبیات بدیع، سابقه داشته، هنگامی که نویسنده بجای اصالت بخشیدن موضوع در صنایع لفظی و معنوی یک نثر مصنوع و مترسلانه غوطه می‌خورده است و شیوه تاریخ وصاف فی المثل جای شیوه تاریخ بیهقی را می‌گرفته است.

با این حال مکاتب مدرنیستی هم اکنون جائی در تاریخ هنر گشوده و خواسته یا ناخواسته منشاء خدماتی به هنر و جامعه هستند لذا نگارنده بر آن نیست که «تکفیری» علیه آن صادر کند. یا آن‌ها را «قدغن» نماید. لنین تاکید می‌کند که «امر هنری» به هموار سازی مکانیکی شیوه‌ها و سلیقه‌ها تن در نمی‌دهد و در این گستره نمی‌توان مسائل را طبق «رای اکثریت» حل کرد و ناچار باید میدان وسیع‌تری به استعدادها و برخوردهای فردی داد. باید گذاشت دعاوی مکاتب مدرنیستی شکل‌گرا بیش از پیش در دادگاه تاریخ عیار سنجی شود. درعین حال پیروان اسلوب واقع‌گرایانه در هنر وظیفه دارند که با تکمیل دایمی اسلوب خویش از مبارزه هنری و علمی سنجیده علیه انحرافات، بدون کمترین توسل به شیوه‌های نامناسب، غفلت نورزند.

اینک در پایان بحث‌ها راجع به اسالیب هنری سخنی چند درباره واقع‌گرائی در هنر بگوئیم.

رئالیسم از ریشه لاتینی Realis آمده است، از ماده Rerrum یعنی شیئی که آن را می‌توان واقعی و صاحب شیئیت (چیزمندی) ترجمه کرد. یعنی هرچه که به شیئی و پدیده‌های واقعی مستقل از ذهن ما تکیه کند و آن را ملاک قرار دهد.

این اسلوب هنری طبیعت عینی و معرفت آموز و از جهت استه‌تیک دگرساز و اصلاح‌گر هنر را بیش از همه اسالیب پیش گفته متجلی می‌سازد. بازتاب حقیقی شخصیت بغرنج انسانی و مناسبات و روابط گوناگونش نسبت به واقعیت، ارائه اشخاص و حوادث نمونه‌وار (تی‌پیک) از طریق چهره پردازی فردی مسائل زندگی از مختصات رئالیسم است. فریدریش انگلس می‌گوید:

«رئالیسم ... علاوه بر توجه به واقعی و حقیقی بودن **جزئیات** و تفصیلات، باید به واقعی و حقیقی بودن ارایه خصایل **نمونه‌وار** انسان‌ها در شرایط و حالات نمونه‌وار زندگی توجه کند.»

وقتی به تاریخ پیدایش و تکامل رئالیسم بمثابه اسلوب هنری می‌نگریم، مشاهده می‌کنیم که عناصر مرکبه و گرایش‌های فکری آن در ادوار ابتدائی تکامل هنر پدید شده بود. ولی اسلوب رئالیسم بمثابه یک اسلوب خاص هنری در دوران نوزائی (رنسانی) مثلاً در آثار سروانتس و شکسپیر دیده می‌شود. این مکتب در اواسط سده نوزدهم تکاملی شگرف می‌یابد و به رئالیسم انتقادی ستندال، بالزاک، دیکنس، هوگارت، دومیه، کوریه، منیه، گوگول، توگنف، تولستوی و

بسیاری دیگر می‌رسد. در آثار آن‌ها معایب نظامات اشرافی فئودالی و سرمایه‌داری افشاء می‌شود و در رهائی فکری و بیداری اجتماعی بشر و برای پیدایش و استقرار آرمان‌های دمکراتیک در اندیشه افراد نقش مهمی ایفا می‌کند.

اکنون نیز در آثار بسیاری هنرمندان مترقی جهان سرمایه‌داری اسلوب واقع‌گرائی نقادانه ادامه دارد و ارایه خلاق آن بصورت رئالیسم انقلابی یا سوسیالیستی درآمده است. این اسلوب واقعیت پویا، مشخص و تاریخی را در سمت حرکت انقلابی آن در آثار هنری مجسم می‌کند و از آن‌جا که هنرمند در این‌جا مجهز به آگاهی اجتماعی است، برخوردش به پدیده‌های اجتماعی و تاریخی برخوردی است در اوج احساس مسئولیت و تعهد و آگاهی و قهرمانان مثبت طراز نوی را از میان خلق خلاق تاریخ به میان می‌کشد. معمولاً ماکسیم گورکی را اندیشه‌پرداز این مکتب، و اثرش **مادر** را نخستین اثر هنری ناشی از این اسلوب می‌شمرند.

پس از این بحث موجز درباره اسالیب هنری، اینک قادریم با داشتن تجهیزات مقولاتی رسائی به مسئله نقش اجتماعی هنر بپردازیم. دراین بحث سه نکته را قابل طرح می دانیم:

۱) خلقیت هنر یا رابطه هنر با خلق؛

۲) جانبداری طبقاتی هنر؛

۳) مسئله «هنر برای هنر»

مقصود از «خلقیت هنر» یعنی مجموع پیوندهای متقابل بین هنر و مردم. منشاء این پیوندهای متقابل در آن است که هنر واقعی بشکل مستقیم یا غیر مستقیم آرمان‌های استه‌تیک مردم را منعکس کند. آرمان استه‌تیک یاهنری در ادوار مختلف تاریخی چه از نظر شکل، چه از نظر مضمون مختلف بوده است. بطورکلی قهرمانی که در او نیروی جسمی و فضایل روحی در تناسب با هم تجلی کند، هیجان مبارزه خلق در راه رهائی از نیروهای اهریمنی ظلم و زور و در راه دست یابی به بهروزی، چنین آرمان‌هائی در نزد مردم آرمان‌هائی است که یک اثر هنری را برایشان جذاب و مفهوم می‌سازد.

«خلقیت هنر» یک مفهوم تاریخی است و مضمون مشخص آن شرایط و ادوار مشخص تکامل جامعه، و مقام و نقش هنر در درون این جامعه است. آفرینش هنری خود از گستره‌های مهم فعالیت مردم است. آفرینش جمعی مردم پایه‌ایست در زرادخانه دایمی هنر حرفه‌ای. لذا بهترین هنرمندان موضوع، اندیشه، جهره‌های آثار خود را از منبع فیاض آفرینش هنری مردم می‌گیرند و به همین جهت اسلوب رئالیستی در هنر خلقیت را به یکی از شاخص‌های خود مبدل می‌کند (بر خلاف اسالیب شکل‌گرائی و طبیعت‌گرائی)، یعنی هنر می‌کوشد تا خرد خلقی و کار و پیکارش را در بافت هنری وارد سازد. هنرمندان بزرگ، هم از مردم بسیار گرفتند و هم خوآه آگاهانه خواه

ناآگاهانه، به مردم بسیار چیز دادند. هنر واقعی باید بتواند در مردم رخنه کند، از طرف آن‌ها مفهوم قرار گیرد (مفهوم بودن نه بمعنای سطحی این کلمه)، هنر باید به مردم متعلق باشد و مورد محبت و احترام آن‌ها قرار گیرد و به آن‌ها یاری رساند و آن‌ها را پرورش دهد. وقتی خلقیت هنر، در دریافت و خود آگاهی هنرمند رخنه کند، طبیعی است که این امر در موضع‌گیری هنرمند در جامعه موثر واقع می‌شود و از این‌جا مسئله جانبداری طبقاتی هنر و هنرمند مطرح می‌گردد.

لذا جانبداری یا حزبیت در هنر کاملترین تجلی سمت‌گیری فکری و مسلکی هنر و دفاع طبقه معین اجتماعی در اثر هنری است. برخی برآنند که قبول «حزبیت در هنر» با «آزادی آفرینش هنری» سازگار نیست. ولی همانطور که لنین تاکید می‌کند شعار «غیرحزبی بودن هنرها» چیزی نیست جز استتار «حزبیت بورژوائی» هنر، شعار «آزادی آفرینش هنری» در جوامع پول سالاری سرمایه‌داری به اشکال مختلف به تبعیت آشکار یا پوشیده اکثریت هنرمندان به منافع طبقه و نظام سرمایه‌داری منجر می‌شود. آزادی واقعی آفرنیش در این جوامع به آن گروه کوچکی از هنرمندان متعلق است که از این نظام می‌گسلند و هنر خود را در خدمت رهائی توده‌ها از یوغ سرمایه قرار می‌دهند. «آزادی آفرینش» با قبول «تعهد و مسئولیت اجتماعی» کوچکترین تضادی ندارد، اگر این قبول تعهد به بخشی از خودآگاهی هنرمند، به اعتقاد راسخ منطقی و ایمان و آرمان او بدل شود.

نقطه مقابل اندیشه مسلکیت، خلقیت و جانبدار بودن یا حزبیت هنر، مکتب «هنر برای هنر» است. پایه تئوریک این نظریه به کانت باز می‌گردد که می‌گفت:

«حکم استه‌تیک حکمی است مبری از آلایش اغراض».

این مکتب به «خود ارزی» و «مطلقیت» هنر و غایت فی ذاته بودنش معتقد است و برآنست که هدف هنر خدمت به لذات ناب هنری است نه بیش. لذا نقش معرفتی و نقش تربیتی هنر انکار می‌شود. این‌که هنر از نیازهای انسانی برخاسته و به نیازهای انسانی یاری می‌رساند انکار می‌شود. انکار مطلق مسئولیت هنر وهنرمند در قبال جامعه حد اعلای فردگرائی طبقه ممتاز است، حد اعلای ذهن‌گرائی هنرمندیست که به این اصل معتقد است.

تئوری «هنر برای هنر» در اواسط سده ۱۹ در فرانسه پدید شد و سپس در روسیه بنام «هنرناب» به میان آمد و گروه‌های هنری مختلفی برای دفاع از آن تشکیل شد. در کشور ما این مکتب مرعوبانه چهره خود را نشان داد ولی میدانی نیافت و اصل تعهد و مسئولیت و خدمتگزار خلق بودن هنر اصلی است که با آن مقابله آشکاری عجاله بعمل نمی‌آید.

خواننده‌ای که این نوشته را با دقت و با بخاطر سپردن مقولات، تعاریف و استدلالات بررسی کرده باشد، آماده است که با توجه به ریشه‌های منسجم و هماهنگ فلسفی و استه‌تیک در این زمینه به بحثی که مطلوب است درباره تکامل هنر معاصر ایران انجام دهیم، توجه کند.

اگر در این مقدمات اختلاف نباشد آن‌گاه می‌توان به بحث مشخص پرداخت. اگر در این

مقدمات اختلاف هست، در همین جا باید ایستاد و اول این مسائل را حل کرد زیرا مسائل بنیادی است.

# دربارهٔ نقد و تفسیر هنری

حقیقت تلخ است ولی زشت یا بی‌مزه نیست
از یک 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 آن‌را بیرون کشد، سمت هنری و اجتماعی و گوشه و کنارهای آن را برملا سازد و مشکلات آن را مفهوم گرداند و بدان جلائی 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 غالبا اثبات دین و شرایع مسلط و محور تفسیرها غالبا ایضاح احکام قرآن و احادیث بود. کاری کمابیش سر به راه و روشن و جاده‌ای کوبیده که در آن برخی از جهت «تهافت و تخریب» نظر مخالفان به مقام مهمی رسیده بودند و البته گاه نیز روش ناپسند فضایح نویسی علیه مخالفان و شیوه تولائی و تبرائی رواج داشت.

در زمینهٔ هنری نیز رشته‌هائی مانند «قرض الشعر» پدید شده بود و بحث‌هائی دربارهٔ «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. دستاوردهای فکری گذشتگان ما، که

غالبا ماخوذ 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 عرصه 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. دربارهٔ آن چه که گذشتگان ما بدان دست یافتند در کتاب شعر بی‌دروغ، شعر بی‌نقاب واقعیات و امثله مشخص تاریخی بسیار آمده است. این دستاوردها، با آن‌که در قیاس با رمان خود جالب است، به هرجهت با فنون ادبی و ادب‌شناسی 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 و منثور، بالت‌ها، اپراها و 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 آئینه نقد به درست و نادرست خود پی ببرد و کار خویش را کمال بخشد ـ هم برای پذیرندهٔ هنر ـ برای آن که 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، زمره مهم نقادان و مفسران هنری پدید می‌آیند که کارشان نقد و تفسیر کارها و آثار و از آن جمله کارها آثار هنری است. این نقادان داوران اجتماعی درباره این آثار هستند و هنرمند و هنرپذیر 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 رسائی و نارسائی کار خود پی‌می‌برند.

اکنون این سئوال پیش می‌آید: آیا محور عینی 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 هستند. اصولاً تنوع شکل از مختصات طبیعت و جامعه و پدیده‌های این دو و از آن جمله در گستره 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 می‌دانستند که اختلاف بزرگی در مسائل ذوقی است. اگر بخواهیم مثل ساده بزنیم

بجاست بنگریم که چه اندازه گل‌های گوناگون وجود دارند که دل‌انگیزند. یا چه بسیار انسان‌های مختلف که جذاب یا جالبند و چه بسیار چیزهای رنگارنگ لذیذ و کام نواز در میان خوراک‌ها و نوشاک‌هاست. حال اگر کسی دعوی کند که مثلاً تنها گل لاله زیباست یا نقل بادامی لذیذ است یا زیبایان فلان کشور زیبا هستند تنگ‌نظرانه 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 بویژه نقاد و صراف هنری ذیحق است که در میان این اشکال و سبک‌ها یکی یا چند را بیشتر بپسندد ولی ابدا ذیحق نیست که پسند خود را مطلق کند و انواع معینی را از عرصهٔ هنری برون تاراند. آن چه که از هنر باید طلبد 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 این جا ختم نمی‌شود و از این بغرنج‌تر است. در زمینه شکل و سبک، با آن که نقاد حق ندارد پسند خویش را مطلق کند، حق دارد با آن چه که **ضد هنری، ضد استه‌تیک** است، مبارزه کند. این پرسش مطرح می‌شود: مگر «چند هنر» و «چند استه‌تیک» نیز وجود دارد؟ این خود بحثی است پیچیده بویژه در قرن نوزدهم در اروپا و آمریکای شمالی دیوارهای سنن است پیچیده. بویژه در قرن نوزدهم در اروپا و آمریکای شمالی دیوارهای سنن ادبی و هنری را شکاندند و امروز دیگر مقولهٔ «استه‌تیک» از نظر «نوجویان» کشورهای سرمایه‌داری مرزی نمی‌شناسد. آیا این برخورد صحیح است؟ مسلماً بدین شکل مطلق شده درست نیست. هر پدیده‌ای و از آن جمله پدیدهٔ استه‌تیک دارای مرزها، موازین و قوانین درونی و عینی و ذاتی خود است که مبین کیفیت و هویت آن پدیده است. این هم طبیعی است که هر پدیده‌ای دارای سیر تکاملی است و تکامل یک پدیده آن را وارد عرصه‌های تازه‌تر و والاتر می‌کند و افق آن را فراخ‌تر می‌سازد. ولی این غیر طبیعی است که این تکامل منجر به اعلام ذهنی و نسبی و بی‌قاعده بودن مطلق آن پدیده شود. طغیان منطقی و جستجوی پر وسواس راه تازه درست است. ولی **هیچ‌گرائی** (به معنای نفی عبث و طغیان بی‌منطق) و **تازه‌جوئی** به خاطر تازه‌جوئی (یعنی **سنوبیسم**) خطاست.

مدرنیسم (نوگرائی) در هنر امروزی جریانی است عریض و طویل که در آن جستجوهای جدی و متین و ژرف واقعا هنری برای یافتن گستره‌های تازه با موجی از من درآوردی ذهنی عامیانه که در آخرین تحلیل ناشی از جهل و عجز و بی‌استعدادی و خود پسندی آسان طلبانه و سرکشی بیجا و خود نمائی مدعی «هنر» است همراه است. شرط **نوآور** بودن در ابتدا جذب درست ارثیه گذشتگان و آفریده خلق‌ها و کسب مقام واقعی وارث بحق و فرزند خلف آنان است.

نضج هنری راهی است پرآزار 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. آنکس حق نوآوری در رشته‌ای از هنر دارد که خود را واقف به رموز آن رشته نشان دهد والا جهل

و عجز خود را بر سر چوب نوآوری زدن و به بازار آوردن، یک غوغای کوته عمر است که شاید قادر به ساده لوح فریبی است ولی قطعا 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 دعوی‌آمیز فراوانی شده است.

لذا نقاد حق دارد و باید در عرصه نوآوری، مدرنیست‌های شیاد را از نو آوران واقعی جدا کند.

زمانی نوآورانی امثال «پیکاسو» (Picasso)، «لوکوربوزیه» (Lecorbusier)، «مایاکوسکی» (Majakowski)، «گارسیا لورکا» (Federico Garcia Lorca)، «پابلو نرودا» (Pablo Neruda)، «برشت» (B. Brecht) و امثال آن‌ها هستند. با آن‌که به همه دعاوی آنان نیز نمی‌توان بی سنجش و دقت سر فرود آورد، ولی می‌توان به سخنان آنان که عظمت قریحه خود را ثابت کرده‌اند با دقت و ارادت گوش فرا داد. نوآوران واقعی قوی‌ترین نمایندگان صنف خود هستند نه وامانده‌ترین آن‌ها و ما بین جنون و نبوغ تضاد سرشتی است گرچه شاید برخی شباهت‌های عرضی.

اما مطلب در شکل نیست. اصل مضمون است. در این‌جا نقاد باید چه محوری داشته باشد؟ جهان‌بینی‌اش چیست؟ چه مسئولیتی برای نقد خود قائل است؟ چه تعهدی برای خود بگردن می‌گیرد؟ از کدام طبقه دفاع می‌کند؟ بسود 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 جهان‌بینی غیر علمی، فردگرایانه، ارتجاعی یا التقاطی دارد نقاد و مفسر بدی است هر قدر هم که واژه‌باف و استدلال‌تراش و اصطلاح‌ساز خوبی باشد، هر قدر که فکر بد خود را درخشان و مزین و مرصع بیان کند و بقول ارسطو «سرکه خود را در ساغر زرین بریزد».

در کشور ما عیب عمده برخی نقادی‌ها، بروز ذهن‌گرائی است یعنی بنیاد کار بر مهر یا بی‌مهری نقاد به فرد مورد انتقاد قرارمی‌گیرد و چنین نقادی متاسفانه خود را به اندازه کافی پهلوان و چالاک می‌بیند که فرد مورد بی‌مهری خود را گرچه هنرمند خوبی نیز باشد به سوی حضیض ببرد ولی فرد مورد مهر خود را اگر چه ناهنرمند باشد بسوی اوج بکشد. ذهن‌گرائی الحق بلای رایج و عظیمی است.

و اما آن 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 **مضمون** روشن نیست. روشن نیست به چه چیز و چرا حمله و از چه چیز و چرا دفاع می‌کنند؟ تا چه حد تائیدات 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 کارهائی 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، بی‌پروا از آن که خود آن هنرمند در واقع چگونه بوده و چه می‌خواسته و چه می‌گفته‌اند. مثلاً در کشور ما سرنوشت حافظ و خیام و این اواخر مولوی عبرت‌انگیز است که هر کس از آن‌ها حافظی و خیامی و مولائی دلبخواه می‌سازد و از ظن خود یارشان می‌شود بی‌آنکه از درونشان و اسرارشان باخبر شود و حافظ محجوب و خردمند ما دم به دم مورد تفسیرهای ناهمانند قرار می‌گیرد و تعداد این نوشته‌های حافظ شناسانه که مایهٔ سردرگمی در شناخت گوهر واقعی شاعر بزرگ ماست در کار افزایش دایمی است و مؤلفین دست به تالیفات مجلدات متعدد حافظ‌شناسی می‌زنند و مطلب را گاه از حد خود خارج می‌سازند.

تفسیر باید از واقعیت تاریخ، با مستندات مسلم منطبق باشد والا شراب حافظ گاه ظهور 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 مثلاً 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» بی‌اطلاع زا از درخشش الفاظ ژرف اندیشانهٔ «آخرین مد» خود مبهوت کند و تمام قلعه‌های تو در تو 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 ذهنی گری و عدم علمیت نجات یابد. نقد و تفسیر عینی، مبتنی بر محور صحیح فنی، ادب‌شناسی، استه‌تیک، آگاهی از فنون نقدی عمیق و تفسیر عمیق سندیت و عینیت 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، فرازو نشیب‌های روانی شگرفی را طی می‌کنند و هنر آن‌ها عصارهٔ آزمون دردناک آن‌ها و غالبا 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 را تنها اهل درد می‌داند. گاه که شخصی در سنین بالای عمر بار دیگر به نویسندگان و شعرای ایران و جهان که

زمانی آن‌ها را در کودکی و جوانی سرسری خوانده بود و مغرورانه پنداشته بود که کلمه روح و فکر آن‌ها را کاملاً 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، مثلاً در فارسی چون شاهنامه فردوسی یا مثنوی مولوی و غزلیات حافظ و اشعار سعدی و دیگر گویندگان بزرگ، که در آن سایه روشن احساس و اندیشهٔ هنرمندی فکور و خردمند انعکاس یافته است. نقاد و مفسری که می‌خواهد چنین آثاری را حلاجی کند باید خود انسانی از این زمره‌ها باشد. زمانی که چنین باشد، آن‌گاه 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 تاثیر 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 جانبه 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 ذهن‌گرا که از بسیاری شرایط نقاد و مفسر عالم و عینی و انسان‌شناس و زندگی‌شناس 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 می‌سازند فردا می‌سوزانند یا برعکس. چنین نقدان و مفسران هنری اثری از خود در تاریخ تکامل هنری 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 پردازی در سطح بالا قرار گرفته باشد، به هر جهت نمی تواند حجت قرار گیرد. منظور ما از «عینی»، بی‌طرفی اجتماعی نیست. نقاد و مفسر، چنان که یاد کردیم، 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 جستجو و کاویدن و پی‌بردن به نکات و دقایق و ظرایف نیست.

میهن ما به سخن راست و جسور نیاز حیاتی دارد. دروغ وقیحانه یا حتی خائنانه و شرمگین به زیان اوست. هر گاه چنین شیوهٔ درستی در بخش پیشاهنگ جامعه به اسلوب مسلط بدل شود، آن‌گاه 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. بی‌عدالتی است اگر از نمونه‌های موجود آن سپاسگزار نباشیم، ولی نابینائی است اگر نادر بودن این

نمونه‌های خوب را یادآور نشویم و حتی بیش از آن نگوئیم که سراپای جامعه که دوران طولانی انحطاط جامعهٔ فئودال ـ نیمه مستعمره را گذرانده است به آنچه که آن را قدماء ما تنزیه و تصفیه و ارسطو «Catharsis» نامیده، به نوعی پالودن روان از رشگ و سالوسی و تنگ‌نظری و خودخواهی و حساب‌گری و ناسپاسی و بدخواهی و به مردمگرائی نیاز مبرم دارد.

امید است که انقلاب بزرگ خلقی ما خود برای چنین «تنزیه»ای میدان بگشاید و در واقع با انهدام ستون‌های دوزخی سیطرهٔ ستم و تفرعن گنج‌وران، چنین میدانی گشوده است.

# نظری به پویهٔ هنر تصویری و تزئینی در میهن ما

حدیث عشق بیان کن به هر زبان که تو دانی
حافظ

## ۱. هنر و انواع آن

آدمیان، بنا به یک سخن سنجیدهٔ کارل مارکس، برای همه **اشیاء** و پدیده‌ها **مقیاس‌ها و اندازه‌های داوری** و ارزیابی پدید می‌آورند. یکی از مقیاس‌های سنجش و اندازه‌های داوری، قوانین زیبائی و موازین ذوقیات است. آن مقیاس داوری که دربارهٔ انسان وجود دارد، عبارت است از بررسی «طبیعت نوعی» او (یعنی طبیعت و سرشت او به مثابهٔ یک نوع). یا به دیگر سخن: بررسی این که نیروهای ماهوی روحی و جسمی انسان، در تاثیر متعاکس آن با واقعیت عینی، چگونه تجلی می‌کند و همین بررسی فعل و انفعال و درهم تاثیری نیروهای جسم و روح آدمی با پیرامون طبیعی و اجتماعی است که به موضوع اساسی هنر بدل می‌گردد.

هنر شیوه‌ها و راه‌هائی است که به یاری آن‌ها انسان می‌کوشد روند زندگی و هدف آن و دورنمای آینده و موضع تاریخی و نیروی فعاله خود را به مثابهٔ **هنرپیشهٔ صحنه تاریخ**، به صورت امور واقع در تماشاخانه زمان بنشاند و به کاری دست زند که آن را آفرینش یا **تولید هنری** می‌نامند.

در تولید هنری سطح تکامل نیروهای روانی نوع انسان، در حرکت بغرنج و متناقض آن (مانند: امیدها، خواست‌ها، آرزوها، هوس‌ها، پندارها، خودفریبی‌ها، کوشش‌ها، جوشش‌ها و غیره) که با سطح تکامل تاریخی متناسب است، بازتاب می‌یابد. جامعه **محیط نوعی** انسان است که دارای تشکل و آگاهی است. هنر از جهت عملکرد خاص خود با این محیط نوعی گره می‌خورد، پیوند می‌یابد وبه بخشی از شعور اجتماعی بدل می‌شود.

هنر، از یکسو، با روند تکاملی نیروهای مادی پیوند مستقیم دارد، زیرادرجهٔ رشد این نیروها برای تحقق مادی تصورات، بینش‌ها، آرمان‌ها و موضوعات هنری، امکانات پدید می‌آورد. برای درک این نکته کافی است به اختراع خط و چاپ و بسط صنایع شیمیائی و الکتریکی و عدسی سازی و الکترونیک و فیلم و غیره اشاره کنیم.

ولی از سوی دیگر تکامل هنری در تمام جزئیاتش با تکامل اشکال مختلف آگاهی (یا شعور اجتماعی) وابسته است و سطح تکامل فلسفه و منطق و علم و سیاست و اخلاق و دیگر اشکال شعور اجتماعی در تکامل هنری اثر عظیم دارد. چنان که تکامل خود هنر نیز در این اشکال شعور به نوبهٔ خود موثر است.

لذا آفرینش یا تولید هنری یک **روند تاریخی** است و نباید ریشه‌های آن‌را در موازین ابدی و مطلق جست و برای آن قوانین اسرارآمیز و کشف ناشدنی قایل شد.

همپای رشد جامعه، هنر و آثار هنری اهمیت محلی و موضعی خود را به اهمیت جهانی بدل می‌کنند و به گفتهٔ حافظ «صیت گوشه نشینان» از قاف تا قاف را می‌گیرد. شاعران و نویسندگانی مانند هومر، فردوسی، سعدی، مولوی، خیام، حافظ، سروانتس، شکسپیر، گوته، تولستوی، هوگو و غیره وارد فرهنگ سیارهٔ ما شده‌اند و برد و بعدی همه بشری یافته‌اند. همین حکم دربارهٔ نقاشان و پیکر تراشان، موسیقی دان‌ها و دیگر استادان اصناف و انواع هنر صادق است.

علاوه بر شناخت ماهیت فلسفی هنر که در سطور پیشین کوشیدیم در نهایت ایجاز تصوری از آن به دست بدهیم، برای شناخت هنر، پی‌بردن به انواع آن و یافتن **ملاک‌های منطقی** این تقسیم نوعی اصناف هنر، سودمند و چشم گشا است.

در این باره طی تاریخ بحث مشبعی انجام گرفته است. یک تقسیم بر پایهٔ ملاک زمان و مکان است، بر این اساس هنر را به **مکانی** (مانند نقاشی، پیکرتراشی، معماری، عکاسی هنری و هنر یادمانی یا مونومنتال) تقسیم می‌کنند، زیرا این انواع هنر شاغل مکانند و تجلی خود را در ابعاد سه گانه مکانی به دست می‌آورند. ضمناً هنر مکانی هنر بصری (یعنی قابل دیدن، دیداری) است و نوع دیگر هنر **زمانی** است (مانند ادبیات و موسیقی) زیرا این انواع هنر برای تجلی خود به زمان نیاز دارند و مکان را اشغال نمی‌کنند. برای آن که شعری خوانده شود یا نغمه‌ای نواخته گردد، آغاز و انجام آفرنیش هنری زمان را اشغال می‌کند و نه مکان را. ضمناً این انواع هنر سمعی هستند (یعنی قابل نیوشیدنند) اما نوع سوم هنر ترکیبی است از زمان و مکان، از بصری و سمعی مانند تاتر و سینما و نوع سوم هنر **ترکیبی** است از زمان و مکان، از بصری و سمعی مانند تاتر و سینما و سیرک و استراد (واریته) و پانتومیم و نمایش‌های تلویزیونی و غیره که هم در چهارچوب مکان تجلی می‌کنند و هم شاغل زمانند، هم دیدنی هستند و هم شنیدنی.

تقسیمی که یاد کردیم بر اساس ملاک زمان و دید و شنید انجام گرفته و اما تقسیم دیگری نیز

انجام می‌گیرد به اعتبار آن که هنر **تصویری** باشد مانند نقاشی و پیکر تراشی و معماری، یا **تبیینی** باشد مانند ادبیات و موسیقی یا **ترکیبی** باشد مانند سینما و تاتر و غیره. چنان که ملاحظه می‌کنیم هر دو ملاک یک نتیجه را از جهت تقسیم به دست می‌دهد. البته تکامل هنر، بدون این که ملاک‌ها را دگرگون کند، اشکال ترکیبی بغرنج‌تری بوجود می‌آورد، مثلاً مانند «فانوس سحری» (لاترن ماژیک) که بوسیلهٔ هنرمندان چکسلواکی مطرح شد و ترکیبی از تاتر و سینما است و هنرپیشه کار خود را در «صحنه» و «پرده» دنبال می‌کند.

هدف ما در این نوشته بحث درباره مسائل هنرشناسی نیست و در این زمینه به اشاراتی که در زمینهٔ «تعریف هنر» و «تقسیم‌بندی انواع هنرها» شد بسنده می‌کنیم. هدف ما بررسی یکی از انواع هنر (یعنی هنر تصویری و تزئینی) آن هم در کشور ما ایران است.

یکی از آرزوهای فرهنگی نگارندهٔ این سطور پیوسته این بود که در کشور ما تاریخ جامع و مصور تکامل هنر تصویری و تزئینی، اعم از ناب و یا کاربرده (تطبیقی = applique یا applied) و هم چنین واژه‌نامه فراگیری از مصطلاحات این هنر و اعلام مربوط به آن (اشخاص، کتب، امکنه)، به وسیله جمع ذی صلاحیتی تهیه شود و این دو اثر، پایه شناخت و تفکر ما در زمینه تحلیل هنر تصویری و تزئینی در ایران قرار گیرد.

هنر به طور اعم و از آن جمله هنر تصویری در سرزمین ستم‌کش ما در گرد باد وحشی استبداد سلطنتی، مهاجمه اقوام مختلف، سیطرهٔ انواع بیگانگان، فشار عقاید و نظریات خصمانه و سخت‌گیر، زیان‌های عیان و نهان استعمارطلبان، تصادم‌های دایمی قبایل کوچنده و آرمنده، انواع اختلافات حیدری و نعمتی به ناچار لاقیدی‌ها و رنج‌ها و تحقیرها وسقوط‌ها و ویرانی‌های فراوانی را متحمل شده است و دوران‌های دشواری گذرانده است و می‌گذراند. اکنون نیز که به برکت انقلاب شکوهمند مردم ایران، هنر و از آن جمله هنر تصویری از قید استبداد سلطنتی رهائی یافته هنوز باید برای اتخاذ مسیر تکامل و ایجاد محیط سالم رشد آن نبرد کرد.

به قول کمال الدین اسمعیل:

وای آن کاندر هنر سعیی برد
وای آن مسکین، حقیقت، وای او!

نگارنده این بررسی که از فن شریف هنر تصویری و تزئینی بهره‌ای ندارد، برای ورود در این مباحث فاقد صلاحیت است و لذا به احتمال قوی بیان او در این مسائل هم متضمن نقایص جدی خواهد بود و هم شامل اشتباهاتی فراوان. ولی از آن‌جا که مایل است برای درک فرهنگ ایران، آن را به شکل مشخص، در پویهٔ تاریخی‌اش، ترازبندی کند، دست به این نوع جسارت‌ها می‌زند. ترازبندی فرهنگ ایران برای ترسیم سمت تکامل آتی آن سودمند است. به علاوه دوستان هنرمند ما مایلند که از نظر هنر شناسان مارکسیست در مباحث مورد علاقهٔ خود آگاه گردند.

البته در کشور ما و دیگر کشورهای جهان کار اندکی برای انجام چنین ترازبندی‌ها در مورد هنر تصویری و تزئینی ایران نشده است و سودمند است که در این جا به شمه‌ای از این پژوهش‌ها و کاوش‌ها اشاره کنیم.

## ۲. منابع تحقیق هنر تصویری و تزئینی ایران

هنر تصویری و تزئینی در کشور ما به صورت تطبیقی یا غیر تطبیقی تجلیات و اشکال گوناگون دارد مانند مینیاتور، شبیه سازی (یا پرتره تور)، منظره پردازی و شمایل سازی که با رنگ و روغن یا سیاه قلم یا آب و رنگ و غیره انجام می‌گیرد و آرایش سرلوحه‌ها و کتیبه‌ها و دیباچه کتب و طغراها و فرامین و مصور کردن کتب تاریخی و قصص و افکندن طرح‌های مختلف مانند گل بوته و طرح اسلیمی (اسلامی) و ماری و ختائی و ترنجی و لچکی و بته جغه و شاه عباسی و غیره بر پارچه یا فرش و انجام نقاشی‌های مختلف عشقی و حماسی بر دیوارخانه‌ها و سر دم بازارها و سر در حمام‌ها و رباط‌ها (که در اصطلاح اروپائی «فرسک» نام دارد) و استفاده از انواع مصالح اولیه برای تزیئن مانند آئینه کاری و تذهیب یا طلاکاری و ترصیع و تشعیر و ملیله دوزی و سوزن دوزی و مقرنس کاری و گچ بری و قلمکار و گل دوزی و کنده کاری بر فلز یا سنگ و قلمدان کاری و نقش بر قالی و فرش و منسوجات و موزاییک و حوش نویسی و مرقع سازی و سفال گری و کاشی کاری و صندق سازی و آرایش در وارسی خانه‌ها و نقش آجرین دیوارها و مرمر کاری و غیره و غیره.

الحق این کار بر شمردن تجلیات هنر تصویری و تزئینی کار دشواری است و فهرستی که ما به شکل نامنظم به دست دادیم فهرستی بس ناقص است. زیرا بویژه هنر تطبیقی چنان دامنهٔ حیرت‌انگیز دارد که هیچ محل و وسیله‌ای نیست که مورد استفاده هنرمندانه انسان واقع نشده باشد و چمچه و سبحه و سجاده و ستون و درگاه و دیگ دان و خلخال و سرمه دان خفتی و جامه و گیوه و نعلین و عصا و هره حوض و دیوار سقاخانه و غیره همه از پرتو هنر انسانی جلوه گاه زیبائی قرار گرفته‌اند و واقعا گوشه‌ای در زندگی بشری نیست که هنر تصویری و تزئینی به کمک قلم مو رنگ و چکش و اسکنه و مته و گزلیک و ماله و غیره به سراغش نرفته باشد و امکنه و البسه و اثاث را به طرفه‌های دلپذیر و گرانبها بدل نکرده باشد.

مثلاً یکی از موارد تشعشع نبوغ هنری ایرانی کتاب است که در آن خط و کاغذ و جلد و شیرازه و دیباچه و حاشیه و خاتمه، همه می‌تواند وسیله هنرمندی قرار گیرد و در واقع نیز قرارگرفته است. کتبی که هر یک به لحاظی مورد توجه بود مانند قرآن به علت عزت مذهبی آن و کتب مذهبی مانند نهج البلاغه و صحیفهٔ سجادیه و نیز کتب معتبری مانند شاهنامه (نظیر شاهنامهٔ حزین در موزه

استانبول و شاهنامهٔ دموت در موزهٔ آمریکا و شاهنامهٔ بایسنقری در موزهٔ قصر گلستان، و کلیه و دمنه و خمسهٔ نظامی و سبعهٔ جامی و گلستان سعدی و الف لیلهٔ طسوجی و عجایب المخلوقات قزوینی و ظفرنامهٔ تیموری و تذکرة الشعراء دولتشاه سمرقندی و جامع التواریخ رشیدی و حیات الحیوان دمیری و خاوران نامهٔ ابن حسام از زمرهٔ کتبی است که اعجاز هنرمندان آن‌ها را به ودیعه‌های شگرف و بدیع بدل کرده است. همین چندی پیش بود که خبرگزاری‌ها از فروش یک شاهنامه در لندن خبر دادند که بهای آن به صدها هزار پوند رسید.

ولی افسوس که آثار هنری ایران و از آن جمله آثار هنر تصویری و تزئینی ما در موزه‌ها و کاخ‌های داخل کشور جمع نیست. آنچه که فی‌المثل در قصور «گلستان» و «هشت بهشت» و «عالی قاپو» و «تخت مرمر» و «هفت تنان» و موزه‌های «ایران باستان» و «هنرهای زیبا» و غیره گردآمده است شمه‌ای است از آثار فراوان و بی‌همتائی که در کتابخانه‌های بزرگ جهان مانند «کتابخانهٔ پاریس» و «کتابخانه بودلیان» در آکسفورد و «کتابخانهٔ مرگان» و موزه‌های معتبر مانند «موزهٔ هنرهای زیبا» در کمبریج و «موزهٔ ارمیتاژ» در لنینگراد و «موزهٔ لوور» و «موزهٔ مدال» در پاریس و «موزهٔ چستر» در دوبلن و «موزهٔ توپ قاپی سرا» در استانبول و گالری‌های «فریر» و «متروپلیتن» به ترتیب در واشنگتن و نیویورک و بسیاری مؤسسات دیگر اروپا و آمریکا، گرد آمده است.

کی این آثار گرانقدر که غالبا با شیوهٔ راهزنی و یا از طرق نادرست از تصرف مردم ما بیرون رفته است، بار دیگر آرایهٔ موزه‌های ایران خواهد شد کار تاریخ است. گرد آمدن آن‌ها در یک محل امکان می‌دهد بر اساس ملاک تاریخی و مشخصات سبک و مکتب و صنف‌های مختلف خلاقیت هنر تصویری و تزئینی، به تالارهای دل‌انگیز این هنر در کشور ما سامان داده شود. ما در این که چنین روزی در خواهد رسید تردید نمی‌کنیم، زیرا با تامین حق پامال شدهٔ خلق‌ها به ادارهٔ سرنوشت خود، از جمله باید ثروت‌های فرهنگی و ملی آن‌ها در اختیار حق‌دار قرار گیرد.

دربارهٔ نقاشی در ایران پژوهندگان خارجی آثاری پدید آورده‌اند که برخی از آن‌ها به زبان فارسی ترجمه شده است مانند نقاشی ایران اثر ژان بوهر به ترجمهٔ آقای عیسی بهنام و شش قرن نقاشی در ایران اثر ب. و. رابینسون که آن نیز به فارسی ترجمه شده و شش جلد کتاب پروفسور آمریکائی آرژیوپ از کارشناسان هنر ایران موسوم به نظری به هنر ایران از زمان‌های پیش از تاریخ تا اکنون و اثر ادگار بلوشه موسوم به مکاتب نقاشی درایران که ترجمهٔ آن در مجلهٔ هنر و مردم نشر یافته و اثر بازیل گری محقق انگلیسی دربارهٔ نقاشی مینیاتور در کشور ما که آن را نیز آقای عیسی بهنام ترجمه کرده است. به این فهرست باید آثار محققان دیگر اروپائی مانند ستانلی کاسون و کریستی ویلسون را افزود.

کوشش پژوهندگان خارجی که امکانات وسیعی برای داشتن دید گسترده از طیف متنوع هنر تصویری و تزئینی ما داشته‌اند، پرثمر است و مسلماً در تنظیم تاریخ و فرهنگ نقاشی ما ناگزیریم

از کار این محققان بهره جوئیم.

در کنار آن‌ها، پژوهش‌های ایرانیان نیز دارای سودمندی انکارناپذیری است. تحقیقات و بررسی‌های متعددی در مجلات عمومی و هنری کشور ما در ادوار مختلف با ارزش علمی متفاوت چاپ شده است، از قبیل مجلات هنر و مردم و نقش و نگار و خروس جنگی و یغما و سخن و طوفان هفتگی و ایران امروز و پیام نو و بهار و غیره و غیره.

شایان ذکر است که کاوش‌گران آثار باستانی از قبیل کاوش‌گر آلمانی هرتسفلد و کاوش‌گران فرانسوی آندره گدار (مؤلف کتاب هنر در ایران) و پرفسور گیرشمن و کاوش‌گران آمریکائی پروفسور پوپ و دکتر شمیدت در تالیفات خود مصالح انبوهی دربارهٔ هنر ایران در آغاز رشد آن به دست می‌دهند. نظیر این تحقیقات به ویژه در اتحاد شوروی که برخی از جمهوری‌های آن (قفقاز و آسیای میانه) فرهنگ همانند و خویشاوندی با ما در ادوار تاریخی دارد، انجام گرفته و تصور می‌کنم مراجعه به آن‌ها برای تنظیم تاریخ هنر تصویری و تزئینی در کشور ما ضرورت انکار ناپذیر دارد.

در کنار آثاری که کارشناسان دربارهٔ نقاشی ایران نگاشته اند، دربارهٔ مسائل فنی نقاشی ایرانی نیز بررسی‌هائی کرده‌اند. از آن جمله است نوشتهٔ پروفسور پوپ به نام رنگ و رنگ مایه و نیز نوشتهٔ مؤلف دیگری دربارهٔ مناظر و مرایا و غیره. در واقع جستجوی تاریخ پیدایش و کاربرد رنگ‌هائی مانند لاژورد و شنگرف و سفیداب و ارغوان و اکلیل و زعفران و بررسی انواع کاغذها و چرم‌ها و چوب‌ها و پارچه‌ها و دقت در فوت و فن کار استادان هنر تصویری ایران کاری است در جای خود فوق‌العاده ضرور.

## ۳. نظری کوتاه به پویهٔ هنر تصویری در ایران

تردید نیست که در صفحاتی اندک و سطوری معدود نمی‌توان از تاریخ چند هزار سالهٔ هنری در کشور ما سخن گفت که دارای آن همه جلوه‌های متنوع در ادوار مختلف بود.

کاوش‌هائی که در کشور ما انجام گرفته انبوهی اشیاء سفالی و سنگی، مفرغی و زرین و سیمین و گچ و شاخ و عاج و غیره به دست داده است که تاریخ هنر تصویری ما را تا هفت هزار سال پیش بالا می‌برد. این یافته‌ها عبارتند از زینت آلات و ظروف و اسلحه و مسکوکات و طلسمات و امثال آن که در عیلام و سیالک کاشان و کیان نهاوند و چشمه علی ری و تورنگ تپهٔ استر آباد و تپه حصار دامغان و نیشابور کازرون و کلاردشت مازندران و غارکمربند اشرف و نیز در لرستان و همدان و ورامین و دیگر نقاط از زیر خاک بیرون آمده است و برخی از آن‌ها با قدمت خود، برخی از آن‌ها با مهارت هنری خود ما را حیران و شیدا می‌سازند و نبوغ ساکنان ایران را در دوران بیش از آمدن

آریاها و پس از آن نشان می‌دهند و برخی از آن‌ها در زمرهٔ عالی‌ترین آثار باستانی جهان است و ایران را به یکی از گهواره‌های معتبر هنر تطبیقی و غیر تطبیقی در زمینهٔ تصویری و تزئینی مبدل می‌کند.

هنر تصویری باستانی ما، مانند هنر نظیر در نزد اقوام دیگر، خصلت رازگونه و نمادی داشته و جانورانی مانند بز و گاو وحشی و ماهی و شیر و سگ و پرندهٔ افسانه‌ای به نام سیمرغ یا مرغ سئنه و پرندهٔ دیگر افسانه‌ای به نام مرغ رخ و مجالس رزم و بزم و شکار و جنگ از موضوعات متداول آفرینش هنری بود.

موزائیک معروف ساسانی موسوم به «دختران رقاصه» و شبیه سازی‌های کهن مانند تصویر شاه ساسانی قباد در جام موسوم به جام سلیمان (که آن را بعدها خلیفهٔ عباسی هارون الرشید به پادشاه فرانسه شارلمانی هدیه کرد) و نقش «الهه‌ها» که آن را به تمدن سغدی مربوط می‌کنند و تصویر شکارگاه در طاق بستان و مجسمهٔ شاپور ساسانی در غار سنگ چگان بیشاپور فارس و فرسک رنگین جوسق که مرغ افسانه‌ای «رخ» را با رنگ‌آمیزی نشان می‌دهد، از جمله آثاری است که از تنوع خلاقیت، اسلوب، وسایل کار هنرمندان ما در دوران باستانی خبر می‌دهد.

بررسی هنر تصویری و تزئینی در دوران پیش از اسلام دارای اهمیت فراوان است و مصالح زیادی برای این بررسی خوشبختانه ولو پراکنده، وجود دارد و باید این دوران کهن و جالب هنر تصویری کشور ما، از جهت فن، سبک، نوع، موضوع و غیره مورد پژوهش هنر شناسانهٔ ژرف قرار گیرد.

از دوران‌های پس از اسلام، چنان که طبیعی است، ما آثار به مراتب بیشتری در دست داریم. علی‌رغم منع‌هائی که از جمله برای مقابله با زندقیان مانوی که ارژنگ مصورمانی را علامت اعجاز می‌شمردند، در میان بوده، می‌توان گفت آن روند تصویر و تزئین که در جامعهٔ ساسانی متداول بوده، در جوامع سامانی و غزنوی و دیلمی و حتی سلجوقی ادامه یافت. آراستن دیوار خانه‌ها با تصاویر و مصور کردن کتب قطع نشد.

بسط روابط با هندوچین که در دوران پیش از اسلام نیز وجود داشته، به ویژه پس از فتوحات محمود غزنوی و آمدن مغولان به ایران اثرات ژرفی برهنر تصویری و تزئینی ما گذاشت . دربارهٔ این تاثیر جا دارد تک نگاری‌های پژوهش گرانه خاصی تالیف شود. در واقع ایلغار مغولان که از بسی جهات مخرب بود، از جهت انتقال بسیاری از شیوه‌ها و مکاتب هنر و صنعت چینی به کشور ما، به طور عینی، نقشی مثبت داشت.

ما در زمان ایلخانان مغول و تیموریان شاهد نوعی اعتلاء و رونق هنر تصویری و تزئینی و نیز نوعی تکامل خط نویسی در ایران هستیم و مقایسهٔ مینیاتورهای مکتب هرات و تبریز و خوش نویسان عصر صفوی این نکته را مبرهن می‌کند.

در دوران صفوی رابطه با اروپا، مایهٔ غربی را به مایهٔ شرقی می‌افزاید و شاهکارهائی از این

ترکیب پدید می‌آید که درعین حال از تاثیر هند نیز بهره ور است، چنان‌که هند به نوبهٔ خود از ایران قبض گرفته است.

استادانی که به «گلستان هرات» و سبک مینیاتور خیره کنندهٔ این مکتب و تکامل بعدی آن متعلقند عبارتند از جنید، بهزاد، شاگردش شیخ زاده، محمود مذهب، آقامیرک، میرمصور، آقا رضا شبیه‌ساز (که شبیهی از سعدی شیرازی از وی در دست است) و استاد شفیعا و محمد زمان یا صاحب الزمان (که در سال ۱۶۷۰ به رم رفت و نزد استادان قریب العهد رنسانس هنر آموخت) و غیره، فرزندان این دوران اوج و رونقند.

اثرات این اوج تا دیری باقی بود. در دوران قاجار، تماس بیشتر با اروپ،ا ترکیبی را که از دوران صفوی آغاز شده بود، تقویت کرد و آکادمیسم واقع‌گرایانه متداول در اروپا مهر و نشان عمیق خود را در نقاشی ایران باقی گذارد.

خانوادهٔ غفاری (ابوالحسن غفاری ملقب به صنیع الملک اول و سپس صنیع الملک دوم و میرزا محمدخان غفاری کمال الملک استاد بزرگ معاصر ما) از محصولات برجستهٔ این دورانند. خانوادهٔ غفاری در نقاشی، مانند خانوادهٔ شهنازی در موسیقی (آقا علی اکبر و آقا حسین قلی و میرزا عبدالله و فرزندانشان شهنازی و عبادی) شخص را به یاد خانواده‌های آلمانی کراناخ (در نقاشی) و باخ (در موسیقی) می‌اندازد. منشاء هر دو پدیده خصلت عمیقا صنفی هنرمند و بقاء سنت فنی این هنر در نسل‌ها است که برای جوامع قرون وسطائی نمونه‌وار است.

کمال الملک بدون شک بزرگترین و غرور آفرین‌ترین پدیده در نقاشی آکادمیک است که گروهی شاگردان پرمایه مانند آشتیانی و صدیقی (پیکره ساز) و حیدریان و حسن علی وزیری به نقاشی آکادمیک ایران هدیه کرده است.

به جز افراد خانوادهٔ غفاری میرزاعلی خان مزین الدوله و محمود خان ملک الشعرا و میرزا بزرگ شیرازی مجمع الصنایع و میرزا نصیر(یا میرزا آقا) فرصت الدوله شیرازی (که از جهت تنوع قرایح او را می‌توان یک داوینچی وطنی حساب کرد) از نقاشان دوران قاجاری و ناصری هستند.

نقاشی در دوران صفوی و قاجار چنان میدان گشود که «شاه پسند» شد و برخی از پادشاهان مستبد نیز به سوی آن تمایل یافتند. مثلاً کریستی ویلسن از نقاشی‌های شاه عباس صحبت می‌کند. نقاشی‌های ناصرالدین شاه در دست است که گرچه ارزش خاصی ندارد، ولی نمودار علاقهٔ این شاه به منظره‌سازی و شبیه‌سازی است.

سنت نقاشی آکادمیک که کمال الملک آن را به چنان اوجی رساند، متاسفانه مورد حمایت جدی نظام اجتماعی دوران پهلوی قرار نگرفت و روآوری غلوآمیز به سوی مدرنیسم به ویژه در دوران سلطنت محمد رضا پهلوی مبانی نقاشی آکادمیک را تا حدی رو به سستی برد. در این باره کمی دیرتر بار دیگر اظهارنظر خواهیم کرد.

در دوران پهلوی، به علل فراوان، هنر تصویری و تزئینی وارد دوران اعتلائی می‌شود و موزه‌ها و موسسات تعلیمی و کاوش‌ها و آموزش‌ها تحول ژرفی پدید می‌آورد که متاسفانه به علت فقدان سیاست هنری درست با انواع هرج و مرج و غلوها و نارسائی‌ها همراه است. مینیاتور، نقاشی نائیف، مدرنیسم، نقاشی آکادمیک، نقش و نگار بدون قاعده وارد میدان می‌شود. سیاست هنری فرح ـ پهلبد که در آن عامی گری با حساب‌های بازرگانی و جلوه فروشی‌های سست بنیان همراه بود، اثرات بدی در یک تکامل طبیعی و ناگزیر داشته است.

ما با مدرنیسم و تنوع سبک هنری مخالفتی نداریم و شعار نوشتهٔ خود را از این مصرع حافظ قرار دادیم: «حدیث عشق بیان کن به هر زبان که تودانی» ولی عقیدهٔ راسخ داریم که هنر ایران باید بر پایهٔ یک سیاست هنری سنجیده و منقح قرار گیرد و نقاشی سنتی و فولکلوریک و نقاشی آکادمیک و نقاشی مدرن (در انواع مکاتب آن) باید هر یک جا و تناسب لازم خود را بیابند و البته هیچ قریحه و سبک و مکتبی نباید تحت فشارهای متعصابه این و آن یا مجموعهٔ دستگاه قرار گیرد و بدین سان فوران و جوش آفرینندهٔ هنرمندان با رادع اجتماعی برخورد کند.

## ۴. ویژگی‌های هنر تصویری ایران

هنر تصویری در آسیا و اروپا سرنوشت یکسانی ندارد. چین و ژاپن و هند پیش از کشور ما جلوه گاه نبوغ قرار گرفته‌اند. آن هم نه در همهٔ زمینه‌ها مثلاً در زمینه «تزئین» (هنر دکوراتیف) و نقش و نگار مسلماً ایران مقامی والا در آسیا و جهان دارد. به هر صورت نقاشی در کشور ما از جهت ویژگی‌هایش و آن مختصات اجتماعی و فرهنگی و روانی که در پایهٔ این ویژگی‌ها قرار دارد، در خورد بررسی است. در این نقاشی، به ویژه در قیاس با نقاشی باختر زمین، نوعی بدوی گری (پریمتیویسم) دیده می‌شود که ریشه‌های ژرف آن را باید به علل جغرافیائی بازگرداند. خصلت بیابانی، کم آبی و گستردگی زمین و کوهستانی بودن آن. رشد کشاورزی و تحقق ارتباط را در سرزمین ما کند و دشوار ساخت و این امر به حفظ نظامات عشیره‌ای، تصادم دایم ساکن و کوچنده و ضعف شهری گری منجر گردید و در مجموع گام‌های تکامل اجتماعی را آهسته و کند ساخت و جامعه را سده‌های طولانی در یک مرحله منجمد کرد. هجوم اقوام بیابانی مجاور هر چندی یک بار ذخیرهٔ مدنی به رنج گرد آمده را بر باد داد و ایرانی را به از نو آغاز کردن واداشت. شما تصور آن را بکنید. اگر استادان تالار آپادانا بنا به یک فرض محال می‌توانستند **ادامه‌کاری** را که از شرایط مرکزی رشد مدنی است طی دو هزار سال بعد حفظ کنند، پیکر تراشی و سنگ نگاری در کشور ما به چه اوجی می‌رسید. ولی وضع چنان شد که به قول یک نویسندهٔ آلمانی در پای صخره‌های منقش جنوب ایران عشایری چادر می‌زنند که اندک تصوری از تاریخ این نقش‌ها ندارند یا پس از دو هزار

سال فتح علی شاه و ناصرالدین شاه در آب اسک نقش‌های تقلیدی مضحکی به وجود می‌آوردند که با اطمینان می‌توان گفت از دوران داریوش و خشایارشاه بسی عقب‌تر است. به دیگر سخن قانون ترقی و حرکت پیش رونده در روند هنر ایران با وقفه‌ها و سیرهای قهقهرائی و تضاریس عجیب و غم انگیزی روبرو است و جهالت و منکوبیت عمومی سطح ذوق را که به تداوم فرهنگی و امنیت و رفاه بستگی دارد، در مراحل نازلی نگاه داشته است.

هنر تصویری و تزئینی تا حدود زیادی خصلت نمادی و طرح گونه (ستی لیزه) تجریدی خود را حفظ کرده و از این راه مایهٔ فراوانی به پیدایش نقش‌های تزئینی داده و غالبا کارشناسان خارجی از خصلت‌های دیاگرامیک و پیکتوگرافیک هنر تصویری ما در آغاز رشد آن سخن گفته‌اند یعنی از دورانی که خط و نقاشی برادران هم زاد بوده‌اند.

به علاوه نوعی همانندی مابین رشد نقاشی و موسیقی یک صدائی (مونوفونیک) دیده می‌شود که آن را باید به قانون هماهنگی درونی اجزاء و رنگ تمدن‌ها (کولوریت) بازگرداند، یعنی پدیده‌ای که برای تمدنی چهرهٔ شناختنی مخصوص آن تمدن را می‌آفریند.

موازی با این پدیده در نقاشی، و موسیقی، ما به پدیدهٔ ایجاز و قصار گونگی در سخن (آفوریستیک) و توصیف و خصلت مینیاتوری شعر و نثر فارسی برخورد می‌کنیم که آن نیز یادآور این نماد گونگی، احتراز از پرداخت جزئیات، شتاب در انجام کار، طرح گونگی و تجریدگرائی جوهری هنر ایران است. و هنر ایران را باید از این بلیهٔ قرون نجات داد. اگر این خصلت هنر توانست مینیاتورهای بهزاد، غزل حافظ، طرح‌های قالی و کاشی و ردیف آواز ایرانی و نظایر آن را به وجود آورد، پس کار خود را کرده است و ما از آن سپاسگزاریم و اینک باید به ایجاد عنصر جزئی پردازی (دتای) که کاست جوهری هنر کلاسیک ما است پرداخت و از عرضهٔ تجریدگرائی سنتی به عرصهٔ تجریدگرائی مدرن پرواز نکرد.

اگر نظری به مسیر تکاملی هنر نقاشی در باختر بیافکنیم و آن را مثلاً از دوران بیزانس تا امروز، از مقابل نظر بگذرانیم و آثار میهنی خود را (با همهٔ ارزندگی نسبی بلا تردید آن) باگالری شکوهمند نقاشی اروپا طی تاریخ هزار سال اخیر مقایسه کنیم، متاسفانه «تفاوت ره» را، چه از نظر فنی و چه از نظر هنری، چه از نظر سطح مهارت و چه از نظر موضوعی بزرگ می‌یابیم.

برای آن‌که سخن ما عبث جلوه نکند یادآوری کنیم: آثاری مانند فرسک «سن ساون» و تصویر قدیس فرانسیس (اثر جیوتو) و «عذرا و فرشتگان» (اثر سیمابو) و «واپسین شام مسیح» (اثر فرا آنگلیکه) و «عذرا و گلبوته» (از شتفان لوخنر) و «محشرکبری» (از وان در وایدن) و «نفخهٔ روح القدس» (از برناردو دادی) شاهکارهای درخشنده‌ای است که حتی در عصر بیزانس و ظلمات قرون وسطی پدید شده و برای آن‌ها نظیر در نقاشی ایران (و حتی هند و چین و ژاپن که در سطح به مراتب بالاتری از ما قرار دارند) نمی‌توان یافت.

اساطیر باستانی و ترجمهٔ حال مسیح (یا: پاسیون مسیح) و روایات تورات و انجیل و صحنه‌های زندگی روزمره و شبیه و چهرهٔ رجال نامی یا اشخاص عادی در فرانسه و ایتالیا و فلاماند و هلند و آلمان از همان روزگاران دوردست، در نهایت مهارت بر دیوار قصور و کلیساها و یا در تابلوهای جداگانه و یا به اشکال تطبیقی در اشیاء واثاث تصویر می‌شود و درجهٔ عالی کمال ذوقی استادان باختر را عیان می‌سازد.

در دوران نوزائی (رنسانس) نوابغی مانند لئوناردو داوینچی، ورونر، ولاسکز، ابوشت دورر، رافایل، تی سین، رامبراند، پوسن، روبنسن، لوکاچ کراناح و غیره ظهور می‌کنند که الحق کار را در منظره سازی و چهره پردازی و انعکاس اشیاء مانند چوب و فلز و شیشه و مخمل و اطلس و توری و پوست و میوه و مایعات و نظایر آن بر پرده به حد اعجاز می‌رسانند و آثاری پدید می‌آوردند که بیننده را واله می‌کند و از آن موج بی‌پایانی از شعر و فکر و زندگی متصاعد است.

سپس عصر نقاشی کلاسیک اروپا فرا می‌رسد و نمایندگان بزرگی مانند بوشه و لونن و ریگو و لبرن و کنستیل و داوید و امثال آن‌ها پای در میدان می‌گذارند و از پی آن آغاز رمانتیسم در هنر تصویری است با استادانی چون دلاکروآ، کوریه، سرزان، وانگوک، گوگن، ردن، گوآ، رنوآر، رپین، سروف، سوریکوف و ده‌ها و ده‌ها نام درخشان دیگر در همه کشورهای اروپا. البته فرانسه و روسیه شاید در این میان بهترین استادان را عرضه کرده باشند.

سیر قریب هزار ساله نقاشی واقع‌گرا که بر قانون شباهت مبتنی بود، استادان باختر زمین را سرانجام به جستجوگری در راه‌های ناپیموده کشاند و در زمینه مناظر و مرایا، مداخله ذهنیات هنرمند و دید او در شیوه عرضه داشت واقعیت خارجی نوآوری‌هائی آغاز گردید. این نوآوری‌ها نتیجه انگیزه جدی و صمیمانه یافتن گستره‌های نو بود ولی شکاندن موازین و قوانین کلاسیک ناچار هرج و مرج ایجاد می‌کند و در هرج و مرج‌ها همه گونه آدمی به میدان می‌آید از نابغه تا شارلاتان. با این حال نمی‌توان نوآوری باختری را تنها به حساب انحطاط هنر بورژوائی گذاشت، اگر چه انحطاط بورژوائی نیز در این‌جا نقش گاه مهم خود را دارد. باری مدرنیسم اروپائی استادانی مانند فوژیتا، مده لیانی، شاگال،هانری ماتیس و نابغه‌ای مانند پابلو پیکاسو بوجود آورد که به مکتب پاریس تعلق دارند. در همین زمینه باید از براک، لژه، والنتین هوگو، ماگریت دالی و بسیاری دیگر نام برد. آن‌ها کوشیدند تا ذوق و استه‌تیک نوی بوجود آورند و برخی آثار آن‌ها محبوبیت و شهرت سزاواری کسب کرد.

اشکال کار در ایران آن است که مدرنیسم به عنوان نوعی «مد اروپائی» و فرزند زود زاد، بدون تدارک فنی و هنری ضرور و به شکل کالای وارداتی، به میدان آمد. در میان مدرنیست‌های ما بدون تردید قریحه‌های در خورد تحسین وجود دارند و باید این جریان در هنر تصویری و تزئینی ما که **دیگر** سه دهه است **آغاز شده**، ادامه یابد و پامال تعصب نشود ولی الحق ویژگی های زایش و بالش

این رشته از هنر تصویری بحث‌انگیز است.

انقلاب به نوعی بازگشت به واقع‌گرائی در هنر تصویری تکان داده است. تکانی که از چند سال پیش از انقلاب آغاز شد و آن را می‌توان نوعی ادامه سنت کمال الملک دانست. ادامه سنت کمال الملک تعریف رسائی نیست. زیرا خصیصه نئوکلاسیک‌های ما تنها از جهت واقع‌گرائی فنی و هنری نیست، بلکه از جهت واقع‌گرائی اجتماعی نیز هست. نقاشی و پیکرتراشی در خدمت انقلاب و خلق و مسلک‌های مترقی قرار می‌گیرد و به همان راهی می‌رود که دیگر رشته‌های هنر ما نیز در آن راه پویانند.

از جانب نگارنده جسارت زاید است که دربارهٔ وضع معاصرنقاشی کشور سخن گویم. به علت محدودیت اطلاع و فقدان صلاحیت فنی و هنری، سخن این جانب در این عرصه، سخن غیرحرفه‌ای است و تمام این بررسی نیز از دیدگاه یک مارکسیست و چنان‌که گفته شد تنها به قصد طرح مسائل نوشته شده و این یادآوری نیز واقعا تعارف و «خفض جناح» نیست. اهل کار خود درک می‌کنند.

پیش از این که به بحث کوتاه خود پایان بخشیم، جسارت و گستاخی خود را با ذکر چند نکته دیگر با دوستان نقاش و پیکرتراش ادامه می‌دهیم.

ما از هنرمندان گرامی کشور خود متوقعیم که در هنر خود صمیمی باشند یعنی سبک ویژه‌ای را که از عواطف و سرشت انسانی شان می‌تراود با جسارت هنری دنبال کنند و تا جائی که معتقدند بر روی مواضع استه‌تیک خود استوار بمانند ولی در عین حال توجه کنند که این امر به معنای نفی بحث واقعی هنری نیست. بحث فنی وهنری با همکاران نباید ذهن گرایانه، غرض آلود، عاطفی و گزنده باشد. باید این بحث در چهارچوب مقولات هنری (استه‌تیک) و منطقی انجام پذیرد تا بتواند نقش سازنده ایفا کند و نه نقش ویرانگر و رسواگر.

ساواک در گذشته، به دست برخی عمال خود که در جرگه هنرمندان وارد بودند، نقش تفرقه‌انگیز عجیبی ایفا کرده است. برای این جانب مفهوم نیست که چرا متعلقان به مکاتب مختلف هنر تصویری و تزئینی و رشته‌های گوناگون این هنر، با مطلق کردن شخصیت و سبک و حرفهٔ خود، باید نسبت به دیگران لاقید و از آن بالاتر بدخواه باشند. ما به اتحاد و دوستی قلبی هنرمندان نیاز داریم آن‌ها بیش از ما بدان نیازمندند تا هنر مورد عشق خود را در نبرد مغشوش اجتماعی صیانت کنند و پیش ببرند. حسادت، دسته بندی، انکار دیگران، استهزاء، تحقیر حق احدی نیست. رنجیدن از انتقادات مودب ولو ناوارد، جانشین کردن طنز و سفسطه به جای بحث جدی و صمیمانه به کلی مردود است. فرانسوی‌ها می‌گویند: «ارواح پاک قادرند بدون کینه نبرد کنند».

بی حفظ تنوع ژانر (نوع هنری) و سبک و گوناگونی موضوع و برخورد، هنر می‌پژمرد. خودگرائی و خود محوری هنرمند او را و هنرش را به تنزل می‌برد.

هنرمند امروز نباید در برج عاج خود محبوس بماند. باید در طوفان زندگی شرکت ورزد و هنر خود را به پرچم بدل سازد. این بدان معنی نیست ک ما شماتیک اجتماعی را در هنر مطلق می‌کنیم. ابدا و اصلا. این بدان معنی است که ما گوشه‌گیری و انزواجوئی هنرمند را از کارزار تاریخ نمی‌پسندیم. هنرمند را سراپای جامعه با رنج و تلاش پرورده است و او وظیفه دارد که برای جامعه یار شاطر باشد و نه بار خاطر.

# برای یک سیر تکامل سالم در موسیقی کشور ما

غزل سرائی ناهید صرفه‌ای نبرد
درآن مقام که حافظ برآورد آواز

پیش از هر سخن دیگر، باید این مطلب را با اهل فن و خوانندگان طی کنیم که نگارنده این سطور در هنر عالی و بغرنج موسیقی (که آن را از دیرباز برادر ریاضی دانسته‌اند) اعم از موسیقی شرقی یا غربی، به هیچ نحو، خواه از جهت نظری و خواه از جهت عملی، خواه در زمینه نوازندگی و خواه خوانندگی، کمترین موهبتی فطری یا کسبی ندارد و در این عرصه عامی بحث و بسیط است و گستاخی نگارش این مقاله تنها از جهت علاقه به هنرها و از آنجمله این هنر شریف است و باب ادعا با تمایل دوستداری را نیز بر کسی نبسته‌اند، لذا خوانندگان و بویژه افراد وارد به موسیقی (اعم از موسیقی‌دان‌ها یا موسیقی شناس‌ها) که اکنون در کشور ما تعدادشان کم نیست، لغزش و ناشیگری سخنش را عفو کنند و اگر در این نوشته آثاری از «کمال حسن ارادت» یافتند بدان توجه فرمایند و نه به «نقص گناه».

انقلاب ایران فصل نوینی در تاریخ موسیقی کشور ما گشوده است که امید است فصل خیر و برکت باشد. عجالتاً جو تفتهٔ اجتماعی و نبرد علیه توطئه‌های رنگارنگ ضد انقلاب داخلی و خارجی بحق ما را از اشکال موسیقی تخدیری که باب طبع قشرهای مرفه دوران پهلوی با همه مختصات آن‌ها بود، دور نگاه داشته و به مارش‌ها و سرودها و ترانه‌های هیجان‌آور میدان داده و تاحدی حاشیه‌ای هم برای موسیقی کلاسیک، گاه به صورت آرایشی در رسانه‌های گروهی گشوده است.

معضل در اینجاست که حکومت اسلامی با همه احکام گوناگون برخی و نه همه فقیهان درباره کراهت یا حرمت غنا و سماع و تشخیص آن‌که چه چیز لهو و لعب است و چه چیز موسیقی سالم

و مبری از لهو، اندیشه نهائی خود را باید گردآوری و ترازبندی کند. در این تردید نیست که وقتی پیغمبر اسلام (ص) نزد بلال بن ریاح حبشی موذن می‌رفته و می‌گفته: «ارحنی یا بلال» یا نزد عایشه بنت ابوبکر زوجه‌اش می‌رفته و می‌گفته: «کلمینی یا حمیراء» یا بنا به روایات صحیح و موثق شوخ و خنده رو بوده چندانکه به هنگام خنده «نواجذ مبارک» پدید می‌شده و هرکس را طیبت‌آمیز نامی می‌نهاده (مانند «ابوتراب» برای علی بن ابی طالب و «ابن البق» (به علت کوچکی جثه) برای حسین بن علی (ع) در دوران کودکیش و غیره)، ما با شخصیتی سر و کار داریم که روح گرم و لطیف انسانی داشته لذا برای درک این شخصیت و سلیقه حیاتی او کسانی مانند غزالی که خود از اعاظم فقها و فلاسفه و عرفای اسلامی است و درباره حلیت سماع سخن گفته، صالح‌ترند تا متعصبان قشری از نوع ابوالفرج ابن الجوزی محدث بغدادی که درباره حرمت آن اصرار ورزیده است.

اذان و تلاوت کلام الله از جنس موسیقی است و سپس در جنبش شیعیان موسیقی مذهبی میدانی وسیع داشته و در مدیحه‌ها و دسته‌ها و نوحه‌ها و حراره‌ها و روضه خوانی‌ها و تعزیه‌ها و مناجات‌ها اشکال مختلف موسیقی ما تجلی یافته است و خود این موسیقی مذهبی شیعی مایه حفظ و بسط موسیقی سنتی ما شده است.

حد اینجانب نیست که در این مسائل حکمی یا نظری بدهم ولی با آن روشن‌بینی و دورنگری که برخی از رهبران جنبش انقلابی اسلامی در مسائل نشان دادند، باید امیدوار بود که سیاست هنری در همه عرصه‌ها و از آنجمله در عرصه موسیقی به شکلی که خرد و فرهنگ رشد یافته انسانی آن‌را پذیرا باشد، حل گردد. در این زمینه تا کنون برخی اظهار نظرهای مثبت از طرف جمعی از مسلمانان هنرشناس انجام گرفته که مایه خوشوقتی است و شاید مطلب بیش از آن حل شده است که نگارنده از آن اطلاع دارد.

طی سده اخیر بویژه واپسین دهه‌ها برای تدوین و معرفی تاریخ موسیقی ایران در گذشته و در دوران معاصر ما کشف ویژگی فنی موسیقی یک صدائی ما از لحاظ گام و پرده بندی آن و **دور** (یا اکتاو) و **مایه** (یا تنالیته) و **نغمه** (یا ملودی) و **ضرب و وزن** (یا ریتم) و **تلایم الحان** و **ایقاع نقرات** (یا هرمونی البته به معنای خاص شرقی آن) و معرفی سازهای نو و کهن ایرانی (سازشناسی) و گردآوری ردیف موسیقی ایرانی و گوشه‌های آن و نیز موسیقی مردمی و فولکلوریک بسیار غنی کشور ما، خواه از جهت تالیف و ترجمه کتب و رسالات و مقالات، خواه از جهت نشر مجلات خاص موسیقی، کار نسبتاً جالبی انجام گرفته است.

نقص همه کارهای ما ضعف انظباط سازمانی و مدیریت و فقدان اسلوب (متدولوژی) علمی پژوهش و تحلیل و ناپیگیری است و این نقص البته موجب پیدایش روش‌های دیمی و خودبخودی، تکرار مکرر، سرسری شدن امور و رفع تکلیف است که در زمینه مورد بحث ما نیز بروز کرده

است. ولی الحق تلاش صادقانه نیز کم نبوده است.

کتب علمی موسیقی متقدمین مانند مخارج الحروف ابن سینا و ادوار صفی الدین ارموی و مقاصدالالحان عبدالقادر مراغه‌ای و برخی از متاخرین مانند بحورالالحان فرصت شیرازی و مجمع الادوار مهدی قلیخان هدایت و یا کتب تاریخی که در آن اطلاعاتی راجع به تاریخ موسیقی وجود دارد (مانند اغانی و مروج الذهب و نفایس الفنون و مجالس النفایس و نظایر آن‌ها) مورد بررسی کما بیش خوبی قرار گرفته است. در گذشته دور، علم ادوار (یا علم موسیقی) به عنوان شعبه‌ای از ریاضی از طرف افرادی که موسیقی می‌دانسته‌اند یا تنها آن‌را علما می‌شناخته‌اند با فیض‌گیری از یونانیان، تنظیم شده که برای ما اهمیت عملی آن کم و اهمیت نظری و تاریخی آن قابل توجه است و تصور می‌رود هنوز در این زمینه کار زیادی باید انجام گیرد و مسلماً مقایسه این کتب با آنچه در مکاتب آتن و اسکندریه تنظیم شده می‌تواند گره گشای برخی مشکلات باشد متقدمین ما در پخش موسیقی عملی و نظری در ایران و کشورهای دیگر اسلامی نقش بزرگی داشته‌اند و فرهنگ غنی ایران را در این زمینه به نقاط دور برده‌اند چنان‌که بحق می‌توان موسیقی ما را (اعم از آوازی یا سازی) مادر و منشاء موسیقی بسیاری از کشورهای منطقه دانست و اثرات دور و دراز آن را در بسط اشکال دیگر هنر، بویژه شعر به حساب آورد.

سیر مشخص موسیقی ایران در ادوار تاریخ قبل و بعد از اسلام و از جمله در دوران معاصر نیز مورد بررسی‌هائی قرار گرفته است ولی صرف نظر از سر گذشت موسیقی ایران اثر شادروان روح الله خالقی که داستان خوانندگان و نوازندگان و سازها و آهنگهای ساخته شده دوران قاجار و پهلوی را به شکل نسبتاً غنی و جالبی روشن می‌سازد. و صرف نظر از این‌که کسانی مانند آقایان حسنعلی ملاح و دکتر مهدی فروغ و مهدی برکشلی و برخی دیگر از موسیقی شناسان معاصر پژوهشها و تلاشهای در خور سیاسی برای شناخت و شناساندن موسیقی ما انجام داده‌اند. با این حال می‌توان گفت که امر نگارش تاریخ خوش پیوند و تفصیلی و علمی موسیقی ایرانی از باستانی‌ترین ازمنه تا امروز کماکان فیصله نیافته است و یا اینجانب از آن بی‌اطلاعم.

بررسی ویژگی‌های موسیقی ایرانی کاری است که باید ادامه یابد. نگارنده بر آن است که موسیقی یک صدائی ما از جهت فنی و هنری در درجه بدوی‌تری نسبت به موسیقی چند صدائی (پولیفونیک) باختر است. متاسفانه این واقعیتی است. و این امر تنها در مورد موسیقی هم صادق نیست. در مورد نقاشی و پیکرتراشی و معماری و درام و حتی نثر ادبی هم صادق است. تنها شعر قرون وسطائی ماست که برد و تلالو جهانی دارد. لذا سخنان عاطفی و مدیحه‌آمیز برای اثبات نوعی برتری فنی و هنری موسیقی ما از طرف موسیقی شناسان ایرانی و خارجی هر اندازه ژرف یا زیبا باشد، منطبق با واقعیت نیست. نبوغ مردم ایران در شعر و نقش‌های زینتی قالی و کاشی و معماری گنبد و مناره و بسیاری چیزهای دیگر تجلی یافته است، اما در مجموع شرایط جغرافیائی،

استبداد شرقی گسستگی درتداوم سنت‌ها، فقر، جهالت عمومی، استعمار و عواملی از این قبیل کار خود را کرده است. مسئله رکود مدنی در آسیا خود مسئله ایست عیان و قابل بررسی و این رکود دامن گیر موسیقی مانیز شده که هنوز نمی‌تواند از چاه ویل آن بدر آید و این امر ابدا ربطی به استعدادات ذاتی یا «مختصات نژادی» مردم آسیا ندارد. در اثر این رکورد موسیقی ایرانی نه تنها از قدرت و دقت فنی تنوع مضمون عاطفی و حیاتی، گونه گونی شکل تا حد زیادی محروم ماند، بلکه لهیدگی نظام پوسیده و فرتوت فئودالی استبداد و استعمار و رنج‌های آن در این موسیقی عکس انداخته و آن را گاه تا حد بیمار گونه‌ای ندبه‌آمیز و غم آلود ساخته درونمایه اندوه را به عنصر مشخصه بسیاری از نغمات ما مبدل کرده است. چنان‌که دستگاه عظیم شور با تمام گوشه‌ها و نغمه‌ها و بیات‌ها و مثنوی‌ها و دوبیتی خوانی‌های متنوع و غنی آن، نمونه ایست از این نکته (با قید آن‌که دشتی را جزء این دستگاه وارد سازیم).

شناخت تاریخ و ویژگی موسیقی ایرانی را ما یک مقصود و مقصد بذاته حساب نمی‌کنیم و سودمند است که این کارمقدمهٔ «چه باید کرد» و تعیین میزان‌های (نرماتیف) کار در موسیقی ایرانی باشد تا از گسترش دیمی و گاه زبانی بخش برخی جهات جلوگیری شود و امور بر روی اساس‌های درست و سنجیده قرار گیرد.

نگارنده بدون وارد شدن در بحث‌های دقیق و اختصاصی (که برای آن به کلی فاقد صلاحیت است)، تنها از دیدگاه جامعه‌شناسی پویا و انقلابی، برخی سلیقه‌های خود را برای تکامل آتی منظم موسیقی ایران مطرح می‌کند با تصریح این که همهٔ این نکات می‌تواند قابل رد، بحث تصحیح و تکمیل باشد:

۱- یکی از وظایف حاد پایه‌ای عبارت است از تنظیم و تالیف تاریخ مفصل سیر تکامل موسیقی ایران . برای روشن ساختن این سیر تکامل در دوران‌های مادی و هخامنشی مصالح زیادی در دست نیست. اساطیر اوستائی مانند اساطیر یونانی، نمادهای ویژه‌ای برای موسیقی عرضه نمی‌دارد. در اساطیر یونانی نمادهائی مانند «آنوئید» (Anoide) موز خاص موسیقی، «ارفه ئوس» (Orpheus) نوازندهٔ آلت موسیقی زهی موسوم به «لیر» (که می‌توانست با الحان سحر کنندهٔ موسیقی، کوه‌ها را فرا خواند و جانوران درنده را رام سازد) آپولون خداوند فروغ و زیبائی و موسیقی، «لینوس» (Linus) آموزگار موسیقی، «هراکل» (Hérecle) (یکی از خدایان باعظمت المپ)، «آریون» (Arion) نوازندهٔ دیگر لیر (که ماهیان و دلفین‌ها را افسون می‌ساخت) و غیره وجود دارد که هریک موضوع داستانی دلکش است. البته در اساطیر پهلوانی ما (مانند شاهنامه) یا داستان‌های غنائی کهن ما (مانند ویس و رامین) از موسیقی رزمی و بزمی سخن به میان آمده است. در اساطیر ما تا آن‌جا که اینجانب در خاطر دارم ضمن داستان برزو (زورنامه) از زنی تورانی که شغل رامش‌گری داشته، به نام سوسن یاد شده که پهلوانان ایرانی را به دام می‌کشد.

از زمان پره‌داتان (پیشدادیان) تا دوران اخیر سلسله پهلوی، موسیقی‌دان ایران یعنی نوازنده یا خواننده، اگر در صف نوازندگان کرنا و کوس جنگ نبود، در دربار شاهان و کاخ اشراف در حکم «عملهٔ طرب» بود و این ترکیب ترجمه همان چیزی است که در دوران ساسانیان **رامش‌گر** می‌نامیدند (از واژه «رامیشن» به معنای تفریح و استراحت).

وجود عناوین «سورن» و «کارن» برای خاندان‌های اشرافی زمان اشکانیان و ساسانیان، علامت آنست که نوعی تقسیم کار در دربار برای رسیدگی به جشن‌ها (سور) و یا رسیدگی به امور جنگی (کار) وجود داشته است. واژهٔ سرنا (سور ـ نای) و کرنا (کار ـ نای) و احتمالاً واژهٔ عربی «نقاره» (گویا از ریشهٔ فارسی نای ـ کاره) به همین دوران‌ها مربوط است. شاید بتوان ساز بادی نای را در نزد ما مانند ساز زهی لیر در نزد یونانیان مهم‌ترین «ساز مادر» حساب کرد!؟

در مجالس تفریح مسلماً خوانندگی و نوازندگی می‌شده است. واژهٔ کهنه «خنیا» (از پهلوی: هونیواک) که با واژه‌هائی نظیر canto وCantata و غیره در زبان‌های اروپائی هم ریشه است، نمایندهٔ این هنر است. در دوران ساسانی موسیقی ایرانی به ترقی و تحول بزرگی می‌رسد. علل آن را نه تنها باید در تراکم ثروت و قدرت در نزد شاهان اخیر سلسله (مانند خسرو پرویز) و تداوم نسبتاً خوب سنن فرهنگی در دوران تسلط طولانی آن دانست، بلکه نمی‌توان از تاثیر تمدن درخشان رم و بیزانس و به ویژه شهرهای نزدیک به ایران غافل ماند.

در کنار موسیقی آتشگاهی و خواندن گاتها و یشتها و گرفتن واج و امثال آن، موسیقی درباری به ویژه در دوران خسروپرویز به گسترش و جلای افسانه‌ای می‌رسد. اسناد تاریخی کهن از بابد و رامتین و نکیسا و بامشاد و سرکش (سرکیس) و آزاد (معروف به چنگی) سخن می‌گوید. باربد به عنوان مهم‌ترین آهنگساز و آفرینندهٔ هفت سرود خسروانی (برای چکامه‌های مدیحه آمیز) و ۳۰ لحن (به مقدار سی روز ماه) که با آن چامه‌های غنائی خوانده می‌شد و ۳۶۰ دستان (به مقدار ۳۶۰ روز سال) که با آن ترانه‌ها را می‌خواندند معروف است. نام بسیاری از این قطعات در کتب ضبط است و برخی از آن‌ها هنوز به عنوان گوشه در ردیف‌های موسیقی سنتی ما باقی است. مسلماً موسیقی دربار خسرو پرویز بعدها سر چشمه و الگوی اولیه برای دربارهای عشرت‌طلب عباسی و تیموری و صفوی و حتی قاجاری قرار گرفت. پس از تصرف ایران به دست اعراب، ایرانیان و یا پروردگان آنان (مانند نشیط، سائب خاثر، زلزل رازی، ابن مسجح، مسلم بن محرز، ابراهیم و اسحق موصلی، طویس، ابن شریح وغیره) در پخش نغمات و سازهای ایرانی در کشورهای خلافت نقش مهمی ایفا کردند. این نکته باوز کردنی نیست که عرب خود فاقد موسیقی بود، ولی این نکته باور کردنی است که ایرانیان درغنی کردن این موسیقی و تنوع آن موثر بوده‌اند.

با آن که پاره‌ای از فقها به ویژه فقهای سنت و جماعت نسبت به موسیقی علی العموم نظر مساعدی نداشتند، موسیقی در مذهب و عرفان (مثلاً در مراسم سماع صوفیانه) رخنه داشت و

بحث مشبعی در این زمینه در آثار صوفیان شده است که در بالا نیز به آن اشاره گونه‌ای کرده‌ایم.

در دوران تیموری (دربار شاهرخ) و سپس در دوران صفوی، موسیقی اعم از مجلسی و مذهبی اوج تازه‌ای می‌یابد. در همهٔ این دوران‌ها توجه نظری نیز به علم ادوار یا موسیقی می‌شود که در گذشته از آن سخن گفتیم. خصیصهٔ دوران قاجار رخنهٔ موسیقی علمی اروپا (بیشتر به صورت مارش‌های نظامی) و پیدایش نوعی خودآگاهی هنری در نزد موسیقی‌دان‌های ما برای گردآوری ردیف‌ها، بسط اشکال موسیقی (تصنیف، پیش درآمد) سازشناسی و تکمل سازها، ارکستر بندی و غیره است. به همت کسانی مانند علی نقی وزیری و شاگردانش این کار در دوران پهلوی نیز دنبال شد. و کوشش شد تا به موسیقی سنتی و ملی ما پایهٔ علمی از جهت نت نویسی و تحلیل موسیقائی داده شود.

تاریخ موسیقی نه تنها این داستان دراز را باید با جزئی پردازی‌های لازم عرضه کند، بلکه از سیر تاریخ نتیجه‌های علمی و عملی خود را انجام دهد و تکامل موسیقی ما را با نظیر این تکامل در باختر بسنجد. موسیقی دیرتر از برخی انواع دیگر هنر (مثلاً نقاشی) مورد تقلید قرار می‌گیرد و اصالت و خودبودگی‌اش را بیشتر حفظ می‌کند، زیرا ادراک و سلیقهٔ موسیقی، امری است که به مکانیسم روحی و تداعی بغرنجی نیاز دارد که نقاشی واقع‌گرایانه را بدان نیازی نیست. لذا موسیقی چند صدائی اروپائی که بر پایهٔ سازهائی که در شرق ناشناخته بود و موافق قواعد پیچیده کنترپوآن و سپس‌هارمونی از اوائل قرن شانزدهم به وسیلهٔ استادانی مانند پالسترینا (Palestrina) و بعدها باخ و هندل و دیگران پدید شد، هنوز در کشور ما شنوندگان مشتاق و آگاه نسبتاً معدودی دارد. زیرا اصولاً از موسیقی همان نغمات و لحنیه و غیر لحنیه و خوش خوانی و تحریرها و اوج و فرود معمولی را می‌فهمند و جز آن به نظر شان غریب و کژآهنگ (Cacophonique) است. این داستان مانند داستان کشف حساب جامعه و فاصله به وسیلهٔ نیوتن و لایب نیتس در مقابل حساب و جبر ابتدائی و یا داستان رشد شیمی (پس از رد تئوری فلوژیستون) در مقابل کیمیاست و قس علی هذا. همین رکود مدنی موجب پیدایش آنچنان شکاف ژرفی بین تمدن‌های باختری و خاوری (اصطلاحی که دقیق نیست) شد که امروز برای ما انواع صداع‌ها را می‌آفریند و به صورت افراط‌های تقلیدی باختر پرستانه و با تفریط‌های تعصب‌آمیز باختر ستیزانه در می‌آید. نعوذ بالله من شرالفتن.

۲- نکتهٔ دیگری که موازی با تالیف تاریخ موسیقی ایران به نظر اینجانب ضرور می‌آید تدوین فرهنگ یا لغت نامه این موسیقی است که نام همهٔ نوازندگان و خوانندگان و سازندگان و سازها و مکاتب جریانات موسیقی و قطعات معروف و مصطلحات علمی (علم الادوار) و مصطلاحات متداول در نزد اهل فن و واژه‌های مربوط به موسیقی اعم از موسیقی محض یا تطبیقی را در برگیرد و توضیح دهد (البته منظور ما موسیقی ایرانی است). اگر این مصطلاحات گرد آید، فرد مدون

خود از غنا و کثرت آن‌ها تعجب خواهد کرد و روشن کردن معانی دقیق آن‌ها، جهشی به معرفت امروزی ما از موسیقی ایرانی خواهد داد. طبیعی است وقتی موسیقی دان چنین گنج آماده و آزموده و مدونی را زیر دست داشته باشد، بغرنج‌تر و همه سویه‌تر خواهد اندیشید و مایهٔ فکر به مایهٔ فن مدد خواهد رساند. این فرهنگ برای معرفی سازها و شیوهٔ تدارک آن‌ها و نشان دادن اسناد تاریخی راجع به موسیقی مجلسی و تصویر یا عکس استادان فن، به ناچار باید مصور باشد. برای این که این فرهنگ در سطح لازم تدارک شود، بهتر است استادان فن به فعالیت جمعی دست زنند و هرکس در رشتهٔ خود به کار پردازد. در عصر ما تلاش انفرادی نمی‌تواند دارای مرغوبیت و دقت ضرور بشود و تجربهٔ کار جمعی در مورد دائرة المعارف فارسی ثمرهٔ خوبی داده است که خوبست دنبال و تکرار گردد.

۳- از آن‌جا که فراگیری موسیقی کلاسیک علمی (که به غلط موسیقی غربی می‌نامند، از آن جمله برای آن که موسیقی غربی معنایش اعم است از علمی و فولکوریک و مدرن و غیره) در تمام ابعاد با عظمت امروزی، از اوجب واجبات است. لذا کاری که در این زمینه چند ده سال است آغاز شده و در این اواخر نسبتاً پیشرفتی داشته، باید با قوت تمام ادامه یابد. هنرستان‌ها و آموزشگاه عالی موسیقی، کورها (هم سرائی‌ها)، ارکستر فیلارمونیک، اپرا، مجلات و نشریات موسیقی، سازمان‌های دیگر وابسته به موسیقی، صرف نظر از پاکسازی از عناصر واقعا نامطلوب باید فضای تنفس و وسایل کار داشته باشند. هر عملی غیر از این وارد کردن زیان و جریحه به یک روند ضرور تکامل هنر موسیقی در ایرانست، امری که رژیم‌های انقلابی حتما از آن پرهیز خواهند کرد.

به نظر اینجانب در گسترهٔ موسیقی ایرانی باید بر روی این کار تکیهٔ خاصی بشود زیرا آیندهٔ موسیقی ما تنها در چهارچوب حفظ و بسیط موسیقی سنتی نیست (چیزی که به خودی خود روشن است) بلکه به ویژه گسترش در چهارچوب موسیقی علمی است. خود زندگی و کار کسانی مانند امین الله حسین، پرویز محمود، علی نقی وزیری، مرتضی حنانه، روبیک گریگوریان، محمد رضا لطفی، مسعودیه، روح الله خالقی، مجید انتظامی و بسیاری دیگر از آهنگ سازان ایرانی (که ما تنها نمونه‌های پراکنده‌ای از آن‌ها ذکر کردیم) نشان می‌دهد که بهره‌گیری از موازین علمی و پیاده کردن آن‌ها بر نغمات ایرانی می‌تواند از نظر گاه‌های مختلف انجام گیرد و درجهٔ تاثیر نغمهٔ ایرانی یا فن اروپائی در آن به شکل متفاوتی تجلی یابد و نتیجهٔ حاصله «ایرانی‌تر» یا «اروپائی‌تر» از آب در آید. و این به خودی خود بلامانع است.

تجربهٔ کشورهائی که مانند ما دارای موسیقی یک صدائی هستند و مدت‌ها است از تکنیک علمی استفاده می‌کنند. می‌تواند برای ما آموزنده باشد.

این مطلب شاید مهم‌ترین مسئلهٔ تکامل موسیقی کشور ماست و در پیرامون آن ده‌ها سال است بحث انجام می‌گیرد و در کنار بحث، زندگی راه حل‌های مشخص خود را ادامه می‌داده است.

۴- در مورد موسیقی ایرانی علاوه بر توجه به موسیقی ما از جهت نظری و عملی و سازشناسی علاوه بر گردآوری دقیق موسیقی فولکلوریک، که تا مدتی انجام گرفته، باید بررسی وسیع‌تری روی اشکال و ژانرهای موسیقی ایرانی (مانند: کوچه باغی و روحوضی، موسیقی درویشی ومداحی، موسیقی زورخانه و اشکال خاص «کاباره» ایرانی) انجام پذیرد می‌توان از درون این اشکال، نوعی طبقه بندی و ژانر بندی در موسیقی ایرانی بوجود آورد و فقر مضمونی و عاطفی موسیقی را تا حدی جبران کرد. تظاهر حالات روحی در موسیقی ایرانی، با آن که شاید از لحاظ فلسفهٔ عمومی نغمات و مایه‌ها، با همه جای جهان یکی باشد، دارای مختصات خود است که اگر به درستی مورد بهره برداری قرار گیرد، قادر است موسیقی را به معنای مطلق و نسبی آن غنی سازد. این سئوال در تاریخ مطرح است؛ آیا موسیقی یک صدائی مشرق زمین می‌تواند هنوز در درون قوانین ویژهٔ خود امکان گسترش و بالش داشته باشد، یا تنها نجات آن شرکت در فرهنگ عالی موسیقی کلاسیک و علمی جهانی با انبانی از نغمه‌هاست؟ به هر صورت در همهٔ زمینه‌ها، بلا استثنا در همهٔ زمینه‌ها، باید آزمود و کوشید. برای هر تلاشی پاداشی است.

## برخی مسائل مربوط به
## تکامل ادب فارسی در دوران پس از اسلام

دربارهٔ منشاء زبان دری و عروض فارسی، دربارهٔ اشکال و انواع سبک‌های ادبی در کشور ما، دربارهٔ ضرورت بررسی زندگی‌نامهٔ فردی هنرمندان و ایجاد گزینهٔ آثار.

این مطلب برهمه روشن است که ادبیات فارسی در دوران پس از اسلام از جهات قوی و برجسته فرهنگ ایرانی است. طی پنجاه سال اخیر ـ اگر در زمینه علوم و معارف دیگر کار جدی و نظرگیری انجام نگرفته باشدـ در این رشته کار زیادی صورت گرفته است. خاور شناسان اروپائی از لحاظ اسلوب تحقیق در این گسترده بررسی‌های ادبی و تاریخی نقش راهنما برای روشنفکران ایرانی داشتند. آن روشنفکران ایرانی که از مدارس قدیمه ما بیرون آمده و از تعلم صمدیه و صرف سیر آغاز کرده و تا مغنی و مطول رسیده و زبان عربی کلاسیک را می‌دانسته و به علوم ادبی علاقه داشته‌اند، با آموختن اسلوب اروپائی تحقیق، خیلی زود توانستند به کارشناسان معتبری مبدل شوند و گاه از معلمان باختری که غالبا کمیت آن‌ها در فارسی و عربی می‌لنگید، در گذرند و نمونه‌های باارزشی از تحقیق و تحلیل عرضه کنند.

طی این نیم سده کسانی مانند علی اکبر دهخدا صاحب لغت نامه، محمد قزوینی (پسر عبدالوهاب قزوینی یکی از نویسندگان نامه دانشوران) که خود نقش موثری در تربیت جمع کثیری از کارشناسان جوانتر ایفاء کرد، ملک الشعرای بهار که در کنار استادی در شعر فارسی از نوادر ادیبان و محققان این عصر است، حسین پیرنیا نویسنده تاریخ ایران باستان، پورداود نخستین متخصص ایرانی متون اوستا، فروزانفر (بدیع الزمان بشرویه‌ای) و فاضل تونی و جلال الدین همائی که هر سه در علوم قدیمه و معارف اسلامی دست قوی داشتند و آثار تحقیقی گرانبهائی پدید آوردند، عبدالعظیم قریب و مجتبی مینوی و سعید نفیسی و سید احمد کسروی و احمد بهمنیار (دهقان) و رشید یاسمی و پروین گنابادی و نصرالله فلسفی و عباس اقبال و محیط طباطبائی و سپس نسل

جوانتری از قبیل صادق هدایت و ذبیح الله صفا و دکتر محمد معین، و دکتر خانلری و فره وشی و باستانی پاریزی و محمد جعفر محجوب و عبدالحسین زرین کوب و محمد علی اسلامی ندوشن و شفیعی کدکنی و دهها تن دیگر که برای احتراز از اطاله سخن نام نمی‌بریم و حال آن‌که در میان آن‌ها پژوهندگانی در حد ارزش نامبردگان کم نیستند و ما تنها به دادن نمونه‌هائی چند اکتفا کردیم و سکوت ما درباره دیگران به معنای نشناختن قدر کارهای ارزشمند آن‌ها نیست.

ذکر این نام‌ها صرفا از جهت کار تحقیقی ادبی این آقایان است والا در میان آن‌ها از دیدگاه سیاسی افرادی بودند که یا با استبداد خاندان پهلوی کنار آمدند و یا حتی به عمله جور بدل شدند. این نام‌ها نشان می‌دهد که در رشته ایران‌شناسی و بررسی زبان و ادب فارسی، در واقع در پنجاه سال اخیر افراد برجسته و کارشناسی پدید شدند که هر یک صاحب ده‌ها تالیف و صدها مقالهٔ تحقیقی معتبر هستند و بسیار بجاست که گزینه‌هائی از این مقالات تحقیقی که دارای ارزش علمی سپری نیست، چاپ شود، چنان‌که این کار در حق برخی مانند بهار و کسروی و قزوینی و گنابادی و افراد دیگر انجام گرفته است و تا این حد ابدا کافی نیست. علم ناچار است بدون ملاحظات سیاسی کار کند (البته هرگاه وقت این کار برسد) زیرا متاسفانه بجز افراد بسیار معدود، اکثریت مطلق این ادیبان چنان‌که یاد کردیم درعرصه سیاست روش سازگاری با قدرت را در پیش گرفتند. و حتی برخی از آن‌ها گاه خود را به مدیح و چاپلوسی و دولتخواهی و آستان بوسی نیز آلودند – مانند دکتر صورتگر و رضا زاده شفیق و سید حسین نصر و شجاع الدین شفا و احسان یار شاطر – ، و گاه در دستگاه گذشته نقش موثری داشتند – مانند فروغی و علی اصغر حکمت و تقی زاده – و از این راه به فضیلت علمی خود گزندی جبران ناپذیر وارد ساختند. داوری را به تاریخ وا می‌گذاریم و بهر جهت معتقدیم، همان طور که در مورد گذشتگان، مجرد از مواضع سیاسی و اجتماعی آنان، از آثارشان استفاده می‌کنیم، و تعصب و تنگ‌نظری را در عرصهٔ تحقیقات با ارزش علمی رخنه نمی‌دهیم، ما که در مورد آثار کارشناسان خارجی همین روش را داریم، در مورد آثار کارشناسان ایرانی نیز منطقا باید از همین روش پیروی نمائیم. عرب می‌گوید: العلم یعلو ولایعلی.

برای رسیدن به مرحله توغل و تحقیق در ادب فارسی زمینه‌های اولیه‌ای ضروری است که دامنه آن بتدریج بسط یافته است. تردید نیست که مقدم بر همه ضرورت‌ها، ضرورت آشنائی کامل با عربی کلاسیک است که بخش عمده آثار مربوط به معارف اسلامی بدین زبان از جانب ایرانیان و اعراب نوشته شده و آن ادیبانی که در این عرصه اطلاع کافی ندارند، قادر به استفاده از آثار مورخان و ادیبان عرب یا ایرانی عربی نویس (و مانند مثلاً ابن مقفع و ابن جریر طبری و ابن خلدون و ابن خلکان و مسعودی و ابن تاثیر و یاقوت حموی و بیهقی و ابن قفطی و مقریزی و جاحظ و ابوحیان و بسیاری دیگر که آثارشان از منابع مهم فرهنگ ماست) نمی‌شوند. در کنار آشنائی با زبان عربی، آشنائی با اوستائی و پهلوی نیز ضرورت انکارناپذیر یافته است و البته تسلط بر یکی دو تا از

زبان‌های مهم اروپائی نیز شرط ناگزیر استفاده مستقیم از پژوهش‌های خاورشناسان است و بدون آن کوته‌بینی و کم‌بینی پدیدار می‌شود.

ادبیات رشته‌ای از هنر، و چنان‌که فلاسفه و هنرشناسان سراسر تاریخ در این نکته متفق القول هستند، به علت نیروی بیانگری لفظی و معنوی بسیار قوی و قدرت انتقال اندیشه و عاطفه و نقش فرهنگ‌ساز و روان‌پروری که دارد، در میان انواع هنرها (مانند هنر تصویری و تزئینی، هنر صحنه‌ای، هنر پلاستیک، هنر موسیقی) ـ مهمترین آن‌ها محسوب می‌شود نگارنده این سطور تمایل فراوانی داشت که در کنار کوشش ناچیزی که برای دادن یک چشم انداز از سیر جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها در تاریخ ایران انجام داده، به همین اقدام نیز درباره ادب فارسی دست زند. البته در گذشته کسانی در زمینه سیر تکوین ادب فارسی و مشخصات این سیر اندیشیده‌اند، و بویژه می‌توان از ملک الشعرای بهار نام برد که از ایام انتشار مجله دانشکده تا اواخر عمر در این باب افکار جالبی عرضه داشته است. بعلاوه کتاب‌های متعدد و بی‌اغراق هزارها مقاله جالب درباره تاریخ ادبیات فارسی و درباره تاریخ زبان فارسی بوسیله کارشناسان خارجی و ایرانی نوشته شده و الحق باید گفت که ابهامات و تاریکی‌ها و مشکلات بسیاری برطرف گردیده است، ولی هنوز از دیدگاه جامعه‌شناسی و هنرشناسی علمی سخنان گفتنی کم نیست و چنان نیست که «بر و بام دانش همه رفته‌اند».

وظیفه یک مقاله محدود نمی‌تواند احاطه مسائل وسیع و بغرنجی مانند **دوره‌بندی** تاریخ ادبی ایران، **اشکال** مختلف ادبی شعر و نثر فارسی، **انواع** مختلف ادبی و **سبک‌های** گوناگون نثر و نظم و بیان ارزش و **مقام تاریخی** ادبیات ایران باشد و به همین جهت هدف ما در این مختصر تنها پرداختن به برخی نکات است. در گذشته نیز همین مؤلف در مقالات دیگری راجع به ادب و شعر و نثر فارسی مطالب دیگری را گفته که همه آن‌ها می‌تواند نمایانگر اندیشه‌ها و استنتاجات او باشد و بتدریج به کار روشن سازی قوانین عمومی تکامل روند ادبی از دیدگاه خاص وی کمک کند[۵].

دو معضل مهم و نسبتاً تاریک که کماکان درباره سرچشمه‌ها و زمینه‌های روند ادبی کشور ما هنوز باقی است یکی چگونگی پیدایش زبان دری است و دیگر چگونگی پیدایش شعر عروضی فارسی پس از اسلام . زیرا ناگهان می‌بینیم که از اوان صفاریان شعر و نثر فارسی دری با حد معینی از پختگی دستوری و لغوی و قدرت معینی از بیان هنری و منطقی وارد صحنه می‌شود ـ به قول رومیان قدیم مانند الههٔ خرد «آتنا» که تمام و کمال از پیشانی پدرش رب الارباب «ژوپیتر» به بیرون جستن کرد! عدهٔ زیادی از کارشناسان ادبی در اطراف توضیح این دو پدیده سخن گفته‌اند. اینجانب با فیض‌گیری از این احتجاجات، می‌کوشم تا استنباط خود را بیان دارم:

۱ - **درباره زبان دری**. مدت‌هاست که همگان متوجه شده‌اند که این زبانی نیست که پیش از اسلام وجود خارجی نداشته و تنها پس از اسلام پدید شده باشد. اما این‌که آیا به این زبان در دوران

ساسانی گفتگو می‌شده و یا نه، و اگر می‌شده در کجا، و حد نفوذ زبان پهلوی از جهت نوشتار و گفتار چه بوده، مطلب سرا پا حل شده نیست. به نظر می‌رسد که زبان ایرانی در کشور ما به سه گروه مهم دری و پهلوی (فهلوی) و طبری در آستانه فتوح عرب قابل تقسیم بود. اگر دری را زبان خاور ایران و فهلوی را زبان مرکز و باختر و جنوب و طبری را زبان شمال ایران بشمریم[۶]، آن‌گاه منظره چنین است که از عهد اشکانیان در ایران به پهلوی می‌نوشته‌اند و به دری سخن می‌گفته‌اند و زبان طبری که بعد از عرب خواست جانشین پهلوی شود[۷]، درقبال اعتلاء سلسله‌های شرقی (صفاری، سامانی، غزنوی) که حامل زبان دری بوده‌اند، عقب نشست.

در این نبرد، زبان دری آمادگی بیشتری از طبری داشت و از جهت ساختار صرف و نحوی کامل‌تر و فصیح‌تر بود. زبان پهلوی شاید به علت دیوانی و آتشکده‌ای بودنش، دشواری خطش و ناهمواری تلفظش بنوبه خود نتوانست رقیب دری شود و مردمی که در خاور ایران برخاسته بودند با آن انس چندانی نداشتند (؟!) زبان دری بر خلاف پهلوی علمی ـ که به مصطلحات دینی، فلسفی و علمی زمان خود مجهز بود وقتی به عنوان زبان رسمی به صحنه آمد، بطور خود بخودی مصطلحات را بخشی از پهلوی و بخشی از عربی فرض کرد و چون رسم «هزوارش» و وام‌گیری از واژه‌های آرامی در پهلوی نیز سنت داشت، برای ایرانی مسلمان این کار، در شرایط تسلط دویست ساله اعراب بر ایران امری گاه ناگزیر و گاه طبیعی بود. طی این دویست سال سرنوشتی، از درآمیزی عربی (شاید در حدود ۲۰ درصد) با فارسی متداول در خاور ایران (و اتفاقا از مراکز عمده قبایل کوچیده عرب نیز بود) فارسی دری ساخته شد که با فارسی دری عهد ساسانی بدون تردید تفاوت‌های لغوی، تلفظی و شاید صرف و نحوی داشت و حدود این تفاوت روشن نیست. قاعدتا بایستی فرض کرد که فارسی دری عهد ساسانی «پهلوی‌مآب»تر بوده و سپس از آن دورتر شده است. زبان طبری هم که می‌خواست به صحنه بیاید به شهادت اشعاری که مثلاً از مسته مرد (دیوار دز یا دیواروز) و شاعران دیگری باقی است، خیلی راحت بسیاری از واژه‌های عربی را به وام گرفته و وقتی به سرنوشت ترکی و اردو و پشتو نظر افکنیم، می‌بینیم چیزی از این درآمیزی‌های عادی‌تر نیست. ایرانیان آن قریب ۲۰٪ واژه‌ای را که از عربی بر حسب نیاز گرفتند، چنان‌که تحقیقات متعدد نشان داده، آن‌ها را «پارسیده‌اند»، یعنی خواه از جهت تلفظ، خواه از جهت مورد استعمال، خواه از جهت تابع ساختن به قواعد دستوری فارسی و غیره فارسی‌مآب و «مفرس» کرده‌اند.

اما این‌که آیا پهلوی در عصر ساسانی زبان گفتگو هم بوده یا نه، برخی از کارشناسان برآنند که در دربار تیسفون و دیوان‌های آن که به پهلوی می‌نوشتند قاعدتا نمی‌توانستند بدین زبان (که مسلماً در آتشکده‌ها و بین موبدان نیز بدان سخن می‌گفته‌اند) سخن نگویند. عقل سلیم حکم می‌کند که این نکته را بپذیریم منتها پهلوی **گفتار** تا چه حد با پهلوی **نوشتار** (که صیقل خوردگی فونتیک آن

کم است) نزدیک بوده، مطلبی نیست که بتوان درباره آن روشن گفت. سندی که به خط عبری ولی به زبان پهلوی در سال‌های اخیر کشف شده و در کتاب تاریخ زبان فارسی اثر دکتر خانلری از آن سخن به میان آمده است، امکان وجود تفاوت‌هائی را نشان می‌دهد. البته پهلوی علمی با لهجات موسو م به «فهلوی» مرکز، غرب و جنوب ایران تفاوت جدی دارد. زیرا پهلوی زبان علمی و ادبی و نضج یافتهٔ این لهجه‌های فهلوی به شمار است. گویا هنوز کار زبان‌شناسی فراوانی باید انجام گیرد تا تبلور زبان ادبی ـ علمی پهلوی از دوران اشکانیان روشن گردد. وسایل تحقیقی (هوریستیک) مدرن امروزی باید به کمک بشتابد تا گره‌های زیادی باز شود. اما چه می‌توان کرد که هر نسلی شتاب دارد تا منظره‌ای برای خویش بسازد و این «منظره» تا این‌جا از نظر نگارنده این بررسی چنین می‌شود:

۱ – ۱ – در دوران اشکانی و ساسانی یک زبان پهلوی علمی وجود داشت که زبان آتشکده‌ها و دیوان‌های مختلف دربار تیسفون و اسناد رسمی و احیاناً گفت و گو بوده است. زبان پهلوی پس از اسلام از صحنه خارج می‌شود و لهجات خلقی آن به نام فهلوی در بخشی از ایران باقی است.

۱ – ۲ – زبان دری، زبان بخش خاوری ایران است که پس از پهلوی حتی در دوران ساسانی دارای تداول و کاربرد است. ولی جنبه کتبی ندارد و تنها پس از اسلام جانشین پهلوی می‌شود و با درآمیزی با عربی به زبان علمی و ادبی بدل می‌گردد و فارسی امروزی ما و کابلی و تاجیکی فرزند آن هستند.

۱ – ۳ – تلاش زبان‌های طبری و کردی برای گرفتن جای پهلوی تلاش کوتاه مدتی بود که به ناکامی انجامید.

۲ – اینک به مطلب معمائی دیگر، یعنی ظهور ناگهانی **شعر عروضی فارسی** بپردازیم. شادروان بهار معتقد است که شعر عروضی فارسی پیاده کردن «عروض» عربی بر اوزان هجائی ایرانی است که در «چکامه» و «چامه» و «ترانه» زمان ساسانی متداول بوده است. یعنی ایرانیان آن بحور و ازاحیفی یا زحافاتی را که با اوزان هجائی خودشان شباهت داشت گرفته‌اند و شعر را در قالب افاعیل، گنجانده و سرکشی‌های شعر هجائی را از آن حذف کرده‌اند. درباره شعر ساسانی و بقایای آن در اوزان شعر خلقی و عامیانه ایرانی، بهار مسلماً از کسانی است که بیش از هر پژوهنده دیگر اندیشیده و کشف و استدلال او بنظر اینجانب دارای اساسمندی علمی است. خود عروض را هم شادروان بهار اقتباس از ضرب و ایقاع موسیقی ایرانی می‌شمرد که به وسیله اعراب (خلیل بن احمد) تنظیم شده ولی سپس به ایران آمده و اوزان چکامه و چامه و ترانه فارسی را متحول کرده و بدان نظم و نسق امروزی را بخشیده است. بهار به دنبال مارگلیوث خاورشناس معتقد است که عرب بطور عمده دارای شعر و موسیقی نبوده و پیدایش این دو پدیده در میان آنان مربوط به ایران است و لفظ «شاعر» (که در قرآن نیز از آن یاد شده) در نزد عرب تنها بمعنای ساحر و عزایم خوان

بوده است. عقل سلیم این دعاوی را غلوآمیز و باور ناکردنی می‌داند. در این‌که پس از دیری به نام شعرای جاهلیت و مخضرمین اشعاری سروده و یا اشعار خام آن‌ها را (که از طریق روایات شفاهی شنیده‌اند) به هنگام نوشتن نظمی داده‌اند، می‌توان حدسیاتی زد. همین پدیده را ما در زمینه جعل خبر و روایت و حدیث نیز می‌بینیم. ولی انکار شعر و موسیقی در نزد عرب قبل از اسلام، خلاف تکامل فرهنگی عادی همه خلق‌هاست. تردید درباره اصالت اشعار جاهلیت و از آنجمله «معلقات سبع» حتی از قدیمی‌ترین ایام اموی و عباسی مرسوم بوده است. لذا مطلب را باید چنین انگاشت که شعر و موسیقی عرب هر دو وجود داشته ولی به همان ترتیب که از خلوص و اصالت اوستا و حتی بخش گات‌ها نمی‌توان سخن گفت، اشعار «امروءالقیس» و «زهیر» و «نابغه ذبیانی» و «امیه بن ابی الصلت» را هم نمی‌توان دست نخورده و اصیل دانست و این حکم درباره شعرای مخضرم (که در دوران جاهلیت و اسلام هر دو می‌زیسته‌اند) مانند «حسان» و «خنسا» و «حطیئه» و دیگران نیز صادق است. استدلالات شادروان بهار از نوع جوش‌هائی است که گاهی غرور ملی نام گرفته و بهر حال ربطی به علم ندارد.

فرضیه بهتر و منطقی‌تر آنست که خلیل بن احمد (و بعدها اخفش نحوی) بر روی سنن شعر عربی، که تا زمان آن‌ها به پختگی و تنوع رسیده بود، و شاید هم با استفاده **نظری** از افکار هندیان درباره وزن شعر، علم عروض را بوجود آورده باشند. نام «علم» و مصطلحات علم بکلی عاری از واژه‌های ترجمه شده از سریانی یا هندی و یا پهلوی و بطور خالص عربی است و این خود قرینه دیگر است بر اصالت عربی علم. بخش دوم نظر بهار که این عروض در ایران بر اوزان هجائی بومی انطباق داده شد و بحور و زحافاتی پدید آورد که در عربی متداول نیست، البته درست است و برای اثبات آن دلایل عدیده موجود است. (از همین نظر، یافت‌های جالب دکتر خانلری درباره ایجاد یک متریک دقیق‌تر از عروض برای اوزان فارسی بجای ارکان و دوایر عروضی کلاسیک نیز به نظر این جانب درست است) .

از ترکیب تکامل زبانی (زبان دری) و تکامل شعری (عروضی) در اوایل قرن سوم، نوع تازه بی‌سابقه شعر فارسی پدید می‌آید که با سرودهای خسروانی یا «چکامه»ها و اشعار داستانی یا «چامه»ها و اشعار غنائی و عشقی یا «ترانه»ها (که سه شکل اساسی شعر هجائی در دوران ساسانی به عقیده شادروان بهار بوده است) فرق داشت و این ترکیب در قرع و انبیق ایران دوران خلفای راشدین و عصر اموی و اوایل عباسی بتدریج انجام می‌گیرد و در اشعار نخستین شاعران ایرانی مانند مثلاً محمد بن وصیف سیستانی و حنظله بادغیسی و فیروز مشرقی و ابوسلیک گرگانی «بناگاه» تجلی می‌کند. وجود برخی اغلاط وزنی و ضعف‌های لفظی در اشعار این شعرا نشانه نارسائی و ناپختگی این روند است که بعدها تکمیل می‌شود و در اشعار رودکی و دیرتر فرخی سیستانی و عنصری به اوج کمال و پختگی خود می‌رسد و جا افتاده می‌شود و کسانی مانند شمس

قیس رازی بعدها قواعد آن را در افق علوم عروض و قافیه منسجم می‌کنند و برای آن پایه‌های متقن پدید می‌آورند.

شاید بتوان دو پدیده معمائی «پیدایش زبان فارسی دری بعد از اسلام» و «پیدایش شعر عروضی فارسی پس از اسلام» را بنحوی که گفته شد حل کرد، یا حل شده انگاشت. روشن است که ما، به علت وفاداری اکید به علم و اسلوب علمی، کاملاً به **نسبیت** این قضاوت‌ها معتقدیم و حتی بر آن نیستیم که جمع بست ما نوعی ترازبندی **قطعی** برای یافته‌های علم تا امروز است. آنچه مسلم است، طرح این نوع مباحث برای انگیختن به تحقیق و تفکر بیشتر می‌تواند سودمند باشد و طبیعی است که در میان فرضیات مختلف باید چندان جمع و تفریق صورت گیرد تا مسئله به شکل نهائی حل شود در همین گستره باید گفت که توسل به وسایل تحقیق عینی تاریخی بمراتب از انتزاعات تجریدی گرانبهاتر است و نباید تنها با عصای خود راه رفت که به قول مولوی خطر شکاندن قندیل‌های حقیقت درمیان است.

« ما که کورانه عصاها می‌زنیم
لاجرم قندیل‌ها را بشکنیم»

بعدها به برکت یکسانی جهان‌بینی (دین، کلام، عرفان) و درآمیزی مدنی و زبانی، بین عربی و فارسی قوی‌ترین رابطه برقرار می‌شود. با این حال ادب فارسی و ادب عربی، علی‌رغم داشتن وجوه اشتراک، هر یک استقلال و رنگ و بوی خاص خود را حفظ می‌کنند.

در ادبیات فارسی، اعم از نثر و نظم، تنوع فراوانی پدید می‌آید. شعر از جهت ترتیب ابیات و قوافی در تناسب با مضمون اشکال مختلفی را در بحور عروضی گوناگون بوجود می‌آورد. اشکال عمده شعر کلاسیک ما عبارت است از:

قصیده، تشبیت و نسیب، مسمط (تسمیط)، غزل، مستزاد، فرد، رباعی، دوبیتی، مثنوی، و قطعه. این اشکال هر یک، چنان‌که گفتیم، به مضامین معینی خدمت می‌کنند. مثلاً قصیده بیشتر به مدیحه، غزل به مضامین غنائی و عرفانی و مثنوی به مطالب وصفی و روائی. اگر چه این توازی شکل و مضمون امری اکید نیست و غزل مدیحه‌آمیز و قصیده غنائی نیز وجود دارد، ولی این التزام شکل و مضمون بطور عمده صحیح است. این خود مبحث ادبی قابل تحقیقی است که التزام شکل و مضمون و رابطه بحور و مضامین در شعر فارسی به چه نحو است.

از جهت سبک در شعر کلاسیک فارسی، سبک‌های خراسانی، عراقی، هندی (که در دوران صفوی در ایران و هند متداول بوده) سبک بازگشت (در دوران زندیه تا قاجاریه) و سبک جدید (در دوران مشروطیت به بعد) را از هم جدا می‌کنند. شادروان بهار برآنست که تفاوت سبک‌های خراسانی و عراقی تفاوت **زمانی** است نه **مکانی**. یعنی سبک عراقی دیرتر از سبک خراسانی پدید شده، والا شاعران عراقی، که به سبک خراسانی شعر سروده‌اند و یا برعکس، بوده‌اند.

این مطلب بخودی خود درست است. ولی تردید نیست که بین سبک خراسانی و تکامل اولیه صرف و نحو و لغت فارسی دری در خراسان و سبک عراقی و تکامل بعدی فارسی دری در بخش عمده ایران نیز ارتباط است. یعنی دو سبک هم زائیده دو **زمان** است و یعنی زائیده دو **زبان**. مثلاً زبان شاخص عمده این سبک همان جست و جوی «مضمون بکر» و «نازک خیالی» و «ارسال مثل در هر بیت» است که آن را گاه بغرنج و نامطلوب و زمانی غریب و دلنشین ساخته است. یعنی در مورد سبک هندی ممیزات زمانی و ادبی دخیل است نه زبانی. سبک بازگشت که از اواخر صفویه و بویژه در دوران افشار و زند و قاجار متداول می‌شود. بازگشت به سبک‌های خراسانی و عراقی است (شاید بیشتر خراسانی)، البته همراه با بازتاب مشخصات مدنی و زبانی عصر. همین سبک پس از مشروطیت با قبول یک رنگ شدید اجتماعی و ملی، فصل نوی را در تاریخ سبک‌ها بوجود می‌آورد که می‌توان آن را سبک جدید نامید (یعنی ما بین مثلاً صبا و ایرج میرزا از جهت سبک سخن نمی‌توان علامت تساوی گذاشت).

حال این سئوال مطرح می‌شود: چه ارتباطی مابین سبک‌های ما و سبک‌های متداول در ادبیات اروپا وجود دارد؟ به نظر این جانب جستجوی «کلاسیزم»، «رمانتیسم»، «ناتورالیسم»، «سوررئالیسم»، بدان معنی که در ادبیات اروپا تجلی کرده، در ادبیات کلاسیک ما جست و جوی بیراهی است. البته قوانین عام روند ادبی بطور کلی بر روند ادبی زبان فارسی نیز صادق است. مثلاً در ادب فارسی نیز می‌توان رئالیسم و آنتی‌رئالیسم (و سوررئالیسم) سخن گفت. ولی کاربرد مفاهیم یاد شده که از تاریخ کشور ما برخاسته درباره ادبیات معاصر ایران گره گشاتر است.

تنها طی سده اخیر روابط ادبی فارسی و زبان‌های اروپائی زیاد شده و شیوه فکر و بیان امروزی به ما زمینه می‌دهد که از اشتراک سبک‌ها بمعنای جهانی آن سخن گوئیم. پس با آن‌که اصطلاحات سبک خراسانی، عراقی، هندی و غیره دارای حجم مضمونی و برد علمی زیادی نیست و بیشتر صوری و متوجه شیوه بیان است، با این حال نمی‌توان آن‌ها را بدور انداخت. این مطلب دیگری است که ما بحث‌های عمیق‌تری را درباره اشکال و سبک‌ها در تحقیقات ادبی وارد سازیم، ولی نباید به ویژگی‌هائی که در تاریخ ما بوجود آمده، و نام خود را یافته، بی‌توجه باشیم و آن اصطلاحات را متروک گذاریم والا سر درگمی پدید خواهد شد.

اما نثر کلاسیک فارسی ما از جهت **سبک** به «مرسل (ساده نویسی)» و «مصنوع (با مراعات صنایع لفظی و معنوی بدیعی)» تقسیم می‌شود. این برخورد نیز صوری است. و اما از جهت **اشکال** نثر، با «حکایت» و «مقامه»، «ترسل» (اخوانیات و رسایل دیوانی)، «وصف» و «داستان» و «اندرز» و «تاریخ نگاری» متون دینی و عرفانی و علمی و فلسفی و «هزلیات» سر و کار داریم. نثر فارسی قرون وسطائی ما (مانند همه جا) کمتر از شعر جلوه گاه هنر ادبی قرار گرفته است و در آن تنوع و تکامل بیانی محدودتری راه یافته است. تحقیق درباره نثر فارسی هنوز بحد کافی

رسا نیست و باید ثغور آن را معین کرد و روشن ساخت که تاچه حد مثلاً کتب تاریخی را می‌توان وارد ارثیهٔ ادبی کرد، اما از لحاظ انواع (ژانرها) در ادبیات فارسی (بویژه شعر) با انواع وصفی (یا روائی)، غنائی، حماسی، رثاء، هزل، موعظه، تحقیق، مدیحه سر و کار داریم. «طنز و کنایه» غالبا به صورت هزل (اهاجی) در آمده. نوع «غنائی»، در اشکال غزل‌ها و رباعیات و دوبیتی‌های عشقی و عرفانی و تشبیب‌های آغاز قصاید و مثنوی‌ها و قطعه‌ها و مسمط‌های توصیفی جای گرفته است. «موعظه» به شکل قصاید و مثنوی‌ها و قطعه‌ها و «تحقیق» (اگر آن را به معنای اشعاری بگیریم که نظر خاصی را تبلیغ می‌کند) به صورت قصاید و مثنویات درآمده است. اما شکل اساسی «مدایح» قصیده است و «هزل» به اشکال بسیار مختلف و «حماسه» و «وصف» بطور عمده بصورت مثنوی وجود دارد. این تلازم **اشکال** با **انواع** نیز بطور نسبی گفته شده و در حوزه واقعیت جریان از این درهم‌تر و آشفته‌تر و مطلب درخور بررسی همه جانبه است.

با توجه به تنوع سبک‌ها، اشکال و انواع ادبی، ما می‌توانیم در گنجینهٔ ادبیات خود راهیابی کنیم. ولی این البته کافی نیست. **دوره‌بندی تاریخی** ادبیات و **ارزیابی انفرادی** هنرمندان و ادبیات کار لازم دیگری است که باید انجام گیرد.

به نظر اینجانب **دوره‌بندی** متداول تاریخ ایران که در کتب متداول تاریخ مرسوم شده منافاتی با قبول دوره بندی‌های جامعه شناسانه (نظام دودمانی، نظام بردگی، نظام زمین سالاری، نظام سرمایه‌داری) یا تاریخ شناسانه (عصر باستانی، سده‌های میانه، قرون جدید، تاریخ معاصر) ندارد و جانشین آن‌ها نیست، بلکه جست و جوی مرزبندی‌های طبیعی در درون تاریخ کشور ماست و خوبست بماند و مراعات شود، گرچه تحول سلسله‌های سلطنتی و هجوم‌ها و انقلاب‌ها ملاک و پایه تقسیم باشد و روحیه ضد سلطنتی ما نپذیرد که ازعصر ساسانی یا صفوی سخن گوئیم یا تاریخ را به پیش و پس از هجوم اسکندر مقدونی یا حمله مغولان تقسیم کنیم.

اما درباره **ارزیابی انفرادی** ادیبان (شاعران و نویسندگان) و شخصیت آن‌ها و آثار آن‌ها کار بسیاری انجام گرفته است که هنوز ناقص است. از شگفتی‌ها این‌که در تاریخ نگاری عرب، ولو در مواردی که ذکر جزئیات سودمند دربارهٔ زندگی نامه‌های مشاهیر امری متداول است و شما می‌توانید مثلاً طبری یا ابوالعلاء و جاحظ یا ابوحیان توحیدی را به عنوان «انسان» در تمام ابعادش بشناسید ولی در نتیجه سرسری‌گوئی و مجمل نگاری و افسانه بافی و لفاظی‌های صد تا یک غاز متداول درکشور ما، هنوز از زندگی سعدی و حافظ هم (که تقریبا با دانته و پترارک و بوکاچیو قریب العصر بودند) سر گذشت بهم پیوسته و موثق و تفصیلی نمی‌دانیم. و حال آن‌که این برای ما بسیار مهم است. بدون آن، روان شاعر، رخدادهای حیات او، شان نزول آثارش، نیمرخ اجتماعی او در عصر خودش و غیره روشن نمی‌شود و از همه ادیبان، مشتی نام‌ها باقی می‌ماند که زندگیشان بهم شبیه است یعنی در سالی زاده‌اند و در سالی مرده‌اند (که صحت هر دوی آن‌ها

مشکوک است!) و کنیه و نامی هم داشته‌اند (که حتی در مورد سعدی معلوم نیست مشرف الدین است یا مصلح الدین) و مداح امیران و شاهانی بوده‌اند و احیانا مزارشان در فلان جاست. پژمان بختیاری در دیوان حافظ نمونه‌ای آورده است که نشان می‌دهد هیچ نکته مهم در زندگی نامه این مهمترین شاعر غنائی ما مسلم و روشن نیست، ولی او این مطلب را سهل و بی‌اهمیت شمرده و حال آن‌که چنین نیست. تجربه نشان داده که می‌توان با بررسی دقیق آثار هنرمندان مورد نظر، همراه با بررسی تاریخ عصر و آثار معاصران آن‌ها و امثال آن، «زندگینامه» هنرمندان را ترتیب داد. برخی از این زندگی نامه‌ها واقعا شگرف و لرزاننده است و می‌توان به آثار هنرمند روحی دیگر بدمد. زندگینامه‌ها را باید چنان‌که در کتاب کاروان حله آمده است بدون چم و خم تحقیقاتی و اشارات و حواشی نوشت، بطوری که خصلت توصیفی و داستانی داشته باشد. تنها باید بسط و تفصیل بمراتب بیش از چهارچوب کتاب نام برده باشد.

در کنار تدارک **زندگینامه** هنرمندان ادیب ما، تنظیم **گزینه‌های** آثار آن‌ها برای استفاده عموم مردم، همراه با شروح لغوی، تاریخی، فکری و نقطه گذاری و تنظیم به شیوه امروزی از جهت عرضه داشت و مطالب، ضرور است. این کار از طرف جمعی از محققان معاصر شده و می‌شود، ولی کامل نیست. این گزینه‌ها، غیر از **متون انتقادی** است که علما موظف است ادیب مورد نظر را در «کل آثارش» با «اصالت و دقت تمام» معرفی کند. این گزینه‌ها چنان‌که گفتیم برای قرائت عمومی است و از جهت چاپ و خط و تصاویر و حواشی باید آثار ادبی ما را که غالبا کهنه شده و کسل کننده و دشوار فهم است، به ذهن و درک و ذوق معاصران نزدیک سازد. ملاک گزیدن در درجه اول شهرت اشعار و آثار است که طی زمان انجام گرفته و فقط در درجه دوم ضرورت‌های معین (و از آنجمله ذوق خود تدوین گر) می‌تواند ملاک قرار گیرد. حذف قطعات مشهور بر اساس ذوق شخصی نارواست زیرا آزمون نشان داده است که هیچ شهرتی بدون پایه نیست. از جهت مضمون گزینه‌ها باید به اعتلاء غرور منطقی و احساس میهنی و مردم دوستی و جوش انقلابی و عواطف عالیه دیگر یاری رساند.

نکته مهم دیگر در مورد شناخت روند ادبی کشور ما **روابط و تاثیر متقابل آن با فرهنگ کشورهای دیگر** است. فرهنگ ادبی ما بویژه و در درجه اول با فرهنگ عرب و هند و در درجه دوم ترک روابط داشته و البته ادبیات «معاصر» ما پیوند فراوانی با ادبیات جهانی بویژه اروپائی پیدا کرده است. در این پیوند، خصوصا با عرب‌ها، تاثیر متقابل انجام گرفته است. آیات قرآنی و احادیث و ماثورات و ادبیات حماسی و غنائی عرب. مطالب مربوط به تاریخ انبیاء و مصطلاحات دینی و کلامی و مشائی و اشراقی در ادبیات ما اثرات بسیار گسترده دارد و بدون شناخت آن‌ها، شناخت ادب ما دشوار است. روابط ایران و هند نیز در ادوار مختلف (ساسانی، غزنوی، دوران مغولان، افشاریه و بعد) وسیع بوده و تعاطی فکر و ذوق شدیدی انجام گرفته است. در این زمینه بررسی‌هائی شده که

هنوز نارساست. و اما تاثیر اروپا بر نسل معاصر ما روشن است. طرح مسائل در این نوشته کوتاه شاید بتواند محققان دانشمند ما را از رکودی که ممکن است تصاریف ایام ایجاد کند بیرون آورد و به ادامه تلاش سودمند وادارد.

## درباره ژانر «تعزیه»

یکی از دوستان از اینجانب خواستار شد دربارهٔ ژانر «تعزیه» و امکان حیات آن در جامعهٔ معاصر ما به عنوان نوعی از هنر دراماتیک سنتی اظهار نظر کنم. اظهار نظر دربارهٔ تاریخ پیدایش تعزیه و تکامل آن به ویژه پس از صفویه زاید است. در این زمینه کتاب تعزیه و تعزیه خوانی صادق همایونی با تفصیل و نظم هم از دیدگاه **تاریخی** و هم از دیدگاه **فنی** سخنان لازم را گفته است. علاوه بر آن کتاب بهرام بیضائی نمایش در ایران و مال بکتاش و فرخ غفاری تئاتر ایرانی و مقالهٔ محمد جعفر محجوب در نشریهٔ شمارهٔ ۳ جشن هنر شیراز متضمن گفتنی‌های بسیار در زمینهٔ این ژانر از هنر دراماتیک ایرانی وجود دارد. آثار برخی از جهانگردان اروپائی مانند شوالیه دوشاردن و ئوژن فلاندن و کنت ده‌گوبیتو نیز که در این باره بر پایهٔ شهودات خود اظهار نظر کرده‌اند، ترجمه شده است.

وجود «تعزیه» در ایران که **مسلماً** ریشهٔ آن به دوران پیش از اسلام می‌کشد که برخی اشارات پراکنده به انواعی از آن در کتب مورخان یونان باستان آمده است؛ و این نظر را که گویا هنر دراماتیک و صحنه‌ای و درام نویسی در کشور ما پدید نشده است، رد می‌کند. فهرست ۹۹ تعزیه که صادق همایونی در کتاب خود می‌دهد، تردید در تنوع داخلی این ژانر از جهت سبک و شیوه باقی نمی‌گذارد و به آسانی می‌توان تعزیه‌های صرفا سوگوار (الژیک) را از تعزیه‌های غنائی، حماسی و حتی خنده آور و گروتسک تشخیص داد. یعنی تحت عنوان «تعزیه» در ایران نمایش به طور اعم به میدان آمده است. در کتاب همایونی این تقسیم‌بندی نشده ولی مؤلف با دادن مضمون کوتاه هر تغزیه به ما امکان می‌دهد که بتوانیم از تنوع اسلوب هنری سخن گوییم.

علی‌رغم تحقیقات ارزندهٔ انجام گرفته هنوز دربارهٔ انواع هنر صحنه‌ای در ایران که پس از بررسی مقدماتی جنتی عطائی، بهرام بیضائی وسیع‌ترین و بهترین پژوهش را دربارهٔ آن‌ها داده است (مانند: نقالی، لعبت بازی، خیمه شب بازی، سیاه بازی، روحوضی، بقال بازی، تیارت و غیره) جای پژوهش و پی‌کاوی و داوری باقی است. در گذشته، جریان **بسیار سودمند** احیاء این اشکال سنتی و فولکلوریک هنر صحنه‌ای آغاز شده بود که امید است در دوران پس از انقلاب ادامه یابد و جشنواره‌های هنری با پیراستن از آن آلایش‌ها که خاص سیاست دوران گذشته بود، دوباره جای خود را باز کنند. ژانرهای اصیل هنر دراماتیک ما، همه‌اشان، می‌توانند احیا شوند. البته در همهٔ این ژانرها، باید نوعی سامانگری (آرانژمان) از دیدگاه امروزی خواه از جهت موضوع و خواه از لحاظ صرفا فنی (تکنیک) به عمل آید ولی درضرورت احیا و بسط و تکامل این ژانرها ذره‌ای تردید روا نیست. همین کار است که می‌تواند ارمغان ایرانی ما به فرهنگ معاصر باشد و آن را غنی کند.

ژانر «تعزیه» مهم‌ترین ژانر در هنر دراماتیک و صحنه‌ای ماست و هم اکنون سنت نیرومندی دارد. در سال ۱۹۶۱ واتیکان مجموعهٔ بزرگ «انریکو چرولی» (Cerulli) را انتشار داد که متضمن متن بیش از هزار تعزیه است.

برای تعزیه نگار امروزی ـ صرفنظر از قریحه هنری لازم ـ بررسی متون سنتی و سردرآوردن از تکنیک تعزیه ضرور است تا کارش دوام **تکاملی** گذشته باشد، نه تکرار و تقلید بی‌رنگ آن.

تکنیک تعزیه ایرانی خواه از جهت صحنه مدور در وسط تعزیه (تکیه، حسینیه[۸]) خواه از جهت نمایشنامه (بیاض و نسخه)، خواه از جهت «اسباب مجلس» (accessoire) و خواه از جهت کارکنان (تعزیه گردان، معین البکاء، شبیه خوان چاووش، سیاهی لشگر، پیشخوان‌ها) خواه از جهت صحنه‌آرائی (خیمه و خرگاه، حرب‌گاه، مجلس پادشاه، قافلهٔ اسیران، حوریان و ملایک، گروه اجنه، مطربان و مغنیان، غلامان و سپاهیان) و غیره درخورد بررسی جداگانه است. در این تکنیک برای تناسب انتخاب نواهای موسیقی با مخالف خوان (آنتاگونیست در تراژدی یونانی) و موالف خوان یا امام خوان (پروتاگونیست در تراژدی یونانی) و در آمیختن آهنگ با خطاب (دکلاماسیون) نیز نکات در خورد بررسی زیادی وجود دارد. نمادگرایانه بودن مختصات صحنه‌ای (مثلاً مانند قرار دادن طشتی آب به جای رودخانهٔ القمه)، به کاربردن نقاب برای معصومان، به کار بردن صورتک برای دیوان و اجنه و غیره در همین تکنیک وارد می‌شود.

تعزیه نویس امروزی برای حفظ اصالت ژانر باید **به طور عمده** مختصات موضوعی، شیوهٔ گسترش اضدادهای دراماتیک، و مسائل فنی را از نظر دور نگاه ندارد والا یا کار او سرسری و بی‌ارزش و عادی و پیش پا افتاده خواهد شد یا از چهار ژانر خارج می‌شود و اصالت (Originalite) خود را از دست می‌دهد.

این که در شرایط کنونی انقلاب، تعزیه نامه‌های کوچک، با مختصات تند و تیز سیاسی و با

در آمیختن جنبه‌های غم‌انگیز و خنده آور و با استفاده از جنبش‌های توی صحنه‌ای و توده آرائی (Mener la goule) و در صورت امکان با توسل به صحنه‌های با شکوه، می‌تواند نقشی از جهت بسیج مردم بازی کند، مورد تردید نیست. شاید فرهنگ پروران امروزی کشور ما این ژانر را که نشانهٔ توجه به شخصیت ویژهٔ ایرانی در قبال «غرب زدگی‌های» افراطی است، مورد تشویق نیز قرار دهند.

# سخنی دربارهٔ شعر

جامهٔ شعر است شعر و تا درون جامه کیست؟
یا که حوری جامه زیب و یا که دیوی جامه کن!
مولوی

شعر بخشی است از ادبیات، و ادبیات، اگر نه مهمترین، بی‌شک یکی از مهم‌ترین رشته‌های هنر است.

دراساطیر یونانی الهه‌های نه گانه یا هفتگانهٔ هنر، دختران زئوس (یا ژوپیتر) خدای خدایانند. به روایت دیگر آن‌ها ثمرهٔ پیوند و زناشوئی زمین و آسمانند. این رمزی است، حاکی از آن‌که یونانیان هنر را موهبتی الهی و آسمانی بر زمین می‌دانستند و برای آن مقامی والا قائل بودند.

در میان این ایزدان یا «موزها» (از همین جا واژهٔ موزیک)، «اراتو» (Erato) الههٔ شعر غنائی و «کالیوپ» (Calliope) الههٔ شعر حماسی بود. الههٔ شعر حماسی جای نخست را در میان خواهران خود احراز می‌کرد. بویژه بدین سبب که داستان‌های حماسی هرکول (هراکلس) و تزه و آشیل و ئولیس جای خاصی در دل‌ها داشت و حماسه‌های منظوم همر و هزیود اوج هنر یونان شمرده می‌شد.

بحث فلسفی دربارهٔ شعر دیرتر آغاز شد. در زمان افلاطون و ارسطو مطلب، به شکل مقولهٔ منطقی و فلسفی مورد بررسی قرار گرفت. ارسطو کتابی دارد بنام (Poëtica) که در عربی بو طیقا یا ب‌و طیقیا ترجمه شده. واژه «پوئه‌تیک» (در انگلیسی Poetics) امروز عنوان عام مباحث ادب‌شناسی است. کتاب ارسطو را به پارسی نیز برگردانده‌اند.

در فرهنگ اسلامی به مسئله شعر پرداخته‌اند. ابوالفرج قدامه کاتب بغدادی، کتاب‌های نقد الشعر و نقدالنثر را نگاشته و عبدالقاهر جرجانی ایرانی عربی نویسی، علوم بلاغی را پایه گذاری کرده و به اصطلاح رابطهٔ کلام و مقام، رابطهٔ سخن با زمان و مکان ادای آن سخن را مورد پژوهش

قرار داده است. از جمله کتب او دلایل الاعجاز و اسرار البلاغه معروف است. بعدها شمس قیس رازی کتاب المعجم فی معائیر اشعار العجم را به پارسی تالیف کرده که از کتب بنیادی ما ایرانیان است و از این قبیل باز هم می‌توان در فنون مختلف شعر نام برد.

قدماء ما برای شعر چند خصیصه قایل بودند: «وزون بودن»، «مقفی بودن» و «خیال انگیزبودن». ولی تکیه بویژه روی «کلام مخیل» بودن شعر است و این را خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب اساس الاقتباس تصریح می‌کند و می‌گوید که قافیه و وزن برای شعر امور اعتباری و فرعی است.

لذا فرق بین «شعر» و «نظم» از همان ایام قدیم مطرح بود. اگر سخن مقفی و موزون بود ولی قوت خیال شاعرانه (به اصطلاح حافظ «قوهٔ شاعره») در آن تجلی نداشت، نظم خوانده می‌شد. در باختر نیز این بحث به قوت جریان داشت. مثلاً در زبان انگلیسی واژه Rhymer و در فرانسه Versificateur به همین معنای «ناظم» و «نظم‌نگار» است. برای تنوع و تغییر ذائقه، یک فاکت تاریخی را در این زمینه نقل می‌کنم:

می گویند هنگامی که طامس مر صدراعظم هنری هشتم پادشاه انگلستان بود، روزی مردی که دعوی فضل و ادب داشت، نوشته‌ای به نزد صدراعظم آورد. وی نظری به نوشته انداخت و گفت: «لطفا بروید و این نوشته را مقفی کنید و بیاورید». آن شخص نوشته خود را منظوم ساخت و باز آورد. طامس‌مر این بار گفت: «خوب حالا این شد حسابی! لااقل قافیه‌ای دارد والا در نسخهٔ اول نه عقلی بود و نه قافیه‌ای (Neither rhyme, nor reason!)». به قول ملک‌الشعراء بهار:

ای بسا شاعر که او در عمر خود نظمی نبافت
وی بسا ناظم که او در عمر خود شعری نگفت

چرا در تمدن بشری هنری بنام **شعر** و پیشه‌ای فرهنگی و ابداعی (آفرینگر) بنام **شاعر** پدید شد؟ مسلماً ضرب و وزن (ریتم) در کار و رقص (که نوعی تدارک روحی کار و جنگ بود[۹]) به سخن و از آن جمله به عرایم و اوراد مقدس سرایت کرد و کلام مقدس یا «منترا» (ریشه کلمه فارسی «منتر») را موزون و مقفی ساخت. با کسب این خصیصهٔ موزونیت، سخن مقدس قدرت گیرائی بیشتری کسب می‌کرد و کاهنان و شمنان نوعی شاعران اولیه‌اند.

بعدها به تدریج پیشهٔ شاعرانه از حرفهٔ کاهن فاصله گرفت.

پس از رواج مالکیت خصوصی قشرهای ممتاز بر افزار تولید، از همان ایام بردگی، شاعری در زیر سرپرستی[۱۰] این قشر ممتاز قرار گرفت و آن‌ها کوشیدند تا شاعران را به زواید مجالس سلطانی و اشرافی بدل کنند. بعدها شاعر بتدریج برای کسب شخصیت ویژه و خود بودهٔ اجتماعی خویش کامیابی‌های بیشتری یافت بدین مسئله باز خواهیم گشت.

از آن‌جا که بین شعر و تفکر، شعر و زبان شعر و آفرینش خیال پیوند نزدیکی است، لذا شاعر بزرگ یا مبرز بودن یعنی در گستره‌های فکر و سخندانی و آفرینش هنری به مقام والا رسیدن و این

نیز نصیبهٔ هر کس نیست و به نبوغ و پویهٔ حیاتی و پرورش و تلاش فردی خاصی نیاز دارد و به عبث نیست که شاعران بزرگ و برجسته، مورد احترام و اعجاب جامعه‌اند. شعر چنین شاعرانی، علی‌رغم گذشت زمان، تکان دهنده، دل آویز، شگفتی را و رخنه‌گر است. لذا شاعر در تربیت عاطفی ـ عقلی جامعه و سمت دهی به آن نقش بازی می‌کند و اگر در جنبش‌های بزرگ تاریخی ابزار شخصیت کند، چهرهٔ همه خلقی وملی کسب می‌نماید، شکل زیبا و جذاب و قصار مانند (آفوریستیک) کلام شاعرانه، آن را از اشکال دیگری که معرفت آموز و شور انگیزند، دلپذیرتر و یادپذیرتر می‌کند.

در عصر ما یک روند ساده شدن و مردمی شدن تکنیک شعر سرائی (دموکراتیزاسیون) و گسترش جهانی آثار شعری و ارتباط بین المللی و تشکل جهانی شاعران در حال بسط و رشد است. بکلی کیفیت‌ها و وظایف نوینی زائیده می‌شود و انقلاب علمی و فنی ـ که بی‌شک در دنبالهٔ سده بیستم و سدهٔ بعد ادامه خواهد یافت تکنیک معاصر را با هنر بیش از پیش پیوند می‌دهد. این دیالک‌تیک بغرنج فن و هنر همیشه در تاریخ بوده و در عصر ما ابعاد شگرفی کسب می‌کند.

بدون آن‌که ذیحق باشیم در یک بررسی مسائل حاد شعر میهن مان به چنین سفرهای دور و درازی در سر زمین آینده برویم، باید بگوئیم که آیا امروز چه محتوائی سزندهٔ هنر است. البته، به قول چرنیشوسکی، آنچه که برای انسان جالب و رغبت‌انگیز است، می‌تواند موضوع هنر قرار گیرد. یا به بیان دیگر آنچه که بر تجربهٔ عقلی و عاطفی انسآن‌ها می‌افزاید و انسان را به «ماهیت نوعیش» آشناتر می‌سازد (یعنی آنچه را که «دریافت و ادراک هنری واقعیت» نام دارد، غنی‌تر می‌کند) در طیف محتوای هنری وارد می‌شود. ولی شاعر به عنوان عضو جامعه، عضو فعال و موثر در عرصهٔ تاریخ دوران خود، نمی‌تواند به قول گورکی، تنها خدمتکار و دایهٔ عواطف شخصی خود باشد. بلکه باید بتواند پژواک تاریخ و بانگ جامعه، حتی در بیان صمیمی‌ترین شورها، در بیان عشق و اندوه و دلهرهٔ خود قرار گیرد.

گورکی می‌گفت که فرهنگ پروران باید بنگرند و دریابند که در کنار کدام نیروی تاریخی ایستاده‌اند، در کنار نیروهائی که راه را به پیش می‌گشایند یا نیروهای واپس‌گرا، محافظه‌کار و ترمزکننده؟ زیرا برای هنرمند، که انسانی پروردهٔ جامعه است، محلی برای لاقیدی نیست. هنرمند نباید ناتوانی اشتباه یا سرکشی‌ها و هوس‌های «روان هنرمندانه‌ی» خود را با هنر خویش توجیه کند و آن را به یاری افزار شعر، به دیگری سرایت دهد. به جای اکسیر شفا بخش، تریاق مخدر یا زهر شهد آلود بسازد، زیرا در این صورت دچار نوعی تبه کاری شده است، زیرا هنرمندان در روان پروری اجتماعی دخالت موثر دارند.

به گفتهٔ تماس مان[۱۱] «سیاسی و اجتماعی اندیشیدن» یعنی انسانی و دموکراتیک اندیشیدن. انحراف سیاست گریزی در هنرمند، برای تمدن و فرهنگ جامعه ویرانگر است. جستجوی شعر

ناب، شعر پوچ، شعر عمیقاً درون‌گرا و خود محور، تهی از مسائل تپندهٔ اجتماعی، در جادهٔ هنر به راه دوری نمی‌رود. ئوژن یونسکو درام نویس معاصر فرانسوی (از منشاء رومانی) و آورندهٔ تآتر پوچی می‌گوید: «آسمان، مرا می‌ترساند» ولی آسمان نباید انسان را بترساند. انسان بمانند حامی خود پرومته‌ایست که بی‌پروا از خشم ژوپیتر به یاری فرهنگ برخاسته و «آتش» اعجازآور آن را افروخته است.

مسلم است که رابطهٔ ما بین فرهنگ و سیاست، هنر و سیاست رابطه ایست بغرنج و مع‌الواسطه و آن را نمی‌توان و نباید ساده کرد، ولی نفی این رابطه نیز در حکم نفی واقعیت همپیوندی عرصه‌ها و گستره‌های مختلف عمل و خلاقیت اجتماعی است. هنرمند و سیاستمدار به قول گرامشی (اندیشه‌ور و انقلابی ایتالیائی) دو تیپ همانند نیستند، ولی در کنار این جدائی، باید وحدت هنر مردمی و انقلابی و سیاست مردمی و انقلابی را نیز دید. هنرمند طراز نو، که در عصر بزرگ چرخش انقلابی پدید شده (عصری که از سدهٔ نوزدهم آغاز گردیده و ما اینک در بحبوحهٔ جوش و خروش آن بسر می‌بریم)، هنرمند طراز نو که کارش، اثرش به یاری رسانه‌ها و تشکل جامعه در میلیون‌ها مردم رنجدیدهٔ روی صحنه عمل تاریخی اثر می‌گذارد، نمی‌تواند هنرمندی سیاست گریز و مردم گریز و پروردهٔ در درون برج عاج شورها و تخیلات خود باشد. اگر این «تجمل هنری» در دوران‌های سیر خاموش و بظاهر مسالمت‌آمیز تاریخ ممکن بود، اکنون دیگر شدنی نیست. این خود مبحث بزرگی است که می‌توان بدان جداگانه پرداخت.

به مسئله دموکراتیزه شدن شعر و رهائی آن از قیود ادبی سنتی آن باز گردیم. آزاد شدن شعر از وزن و قافیه و حتی زبان خاص ادبی و موازین و قرارهای مستقر و موکد، نه تنها در کشور ما، بلکه در مقیاس شعر جهان، مشکلاتی نیز ایجاد کرده است. البته در کنار تسهیلات و مزایای عدیده‌ای که بوجود آورده است:

در همهٔ انسان‌ها، تا حدی جوش عاطفی درک زیبائی، نکته‌یابی وجود دارد. بویژه در دوران نوجوانی و جوانی که دوران اوج‌گیری هیجانات روح است. حال که شعر می‌تواند حتی به صورت سطوری نثروار در زیر هم یا حتی در کنار هم نوشته شود، هر کس به اتکاء شور و زیبابینی و نکته‌یابی خود، می‌تواند، به عقیدهٔ خویش، شعر بسراید. و حال آن‌که فروگسستن زنجیرهای وزن و قافیه، تنها بسود بالا رفتن مضمون فکری و بیان استعاری ـ تصویری قوی می‌تواند **جبران شود**. یعنی به زبان ساده تر، شعر رها از قیود سنتی، باید **شاعرانه‌تر** از شعر مقید باشد تا در واقع شعر باشد و الا به قول طنزآمیز و طیبت‌آمیز شادروان محمد علی افراشته «نثری است که با مداد نوشته‌اند و وسطش را با مداد پاک‌کن پاک کرده‌اند!»

این روند دموکراتیزه شدن شعر، یعنی روندی که به خودی خود قانونمند، درست و ناگزیر است، تعداد همکاران ما را بویژه در نسل جوان چند برابر می‌کند و لذا وظیفه پرورش و نقد و

جداسازی سره از ناسره، هنری از عادی را دشوارتر می‌سازد. به همین جهت نقش انتقاد شعر و ویرایش (رداکسیون، ادیت) در امر شعر حساسیت و اهمیت ویژه‌ای کسب می‌کند.

در کشور ما **مفاهیم** «شعر سفید» که از وزن و قافیه هر دو آزاد است و «شعر آزاد» که وزن و قافیه در آن سیر و ترکیبی **آزادانه** دارد، مخلوط شده است. در زبان‌های اروپائی هم این اختلاط وجود دارد. در ادبیات انگلیسی تنها اصطلاح «شعر آزاد» (Free Verse) مرسوم است که بویژه از زمان ت. س. الیوت (T. S. Eliot) در ادبیات معاصر انگلیسی رایج گردیده است.

اما اهمیت بزرگ شعر در فرهنگ کشور ما روشن است. شعر نه تنها افزار بیان احساسات غنائی و حماسی و طنزآمیز قرار گرفته، بلکه فلسفه و عرفان و دین و علوم دیگر جهات معرفتی و فعاله زندگی ما را ـ ولو بصورت کلام منظوم ـ در آغوش کشیده است. البته این خاص کشور ما نیست، ولی احتمالاً در ایران نقش فراگیر شعر زیاد است و شعر در تمدن ما رخنه‌ای عمیق دارد. شاید در کمتر کشوری شاعری به مقام رمزآمیز حافظ رسیده، که دیوان شعرش تا حد کتابی مقدس اوج گرفته باشد. این‌که سرنوشت بسیار دشوار تاریخی مردم ایران، آن‌ها را به گریز در سرزمین تسلی بخش شعر، واداشته، شاید یکی از علل این کیفیت است.

بهر صورت این مایهٔ فخر شعر کلاسیک فارسی است که کار شکل‌گیری رواج زبان پارسی پس از اسلام به یاری مستقیم آن، بنیان و قوام گرفت. اگر شعر پارسی خواندن از سوی شاعران و سپس قوالان در مجالس نبود، زبان واحد ادبی پارسی دری، چنین راه خود را آسان به چارگوشهٔ ما نمی‌گشود.

هم چنین این مایهٔ فخر شعر کلاسیک فارسی است که این، باصطلاح حافظ، «قند پارسی» از سوئی تا بنگاله و کاشغر و از سوئی تا آستانهٔ خوندکاران عثمانی و دمشق و حلب رفته است و صیت گوشه‌نشینان شعر از قاف تا قاف بود. از این لحاظ شعر فارسی حق عظیمی به گردن تبلور و اشاعهٔ فرهنگ ما در دوران پس از آمدن اعراب و ایلغار مغولان دارد و در حفظ خود بودگی و نیل کشور ما به شخصیت مستقل خود موثر بوده است. شاید در کمتر فرهنگی شعر تا این حد بالا نقش سیاسی ـ اجتماعی، نقش فرهنگ‌ساز ایفاء کرده است.

بعلاوه شعر فارسی (شعر کلاسیک ما) سرشار است از یافت‌ها و حدسیات داهیانه و شگرف دربارهٔ زندگی و طبیعت که دارای ارزش بالای معرفتی است.

شعر در کشور ما از دیر زمان بوده است. گات‌ها نمونه‌ای از کهن‌ترین شعر ایرانی است. دربارهٔ شعر پیش از اسلام تحقیق پژوهندگان ما نکات زیادی را از جهت شکل و مضمون و مقررات شعری روشن ساخته است (رجوع شود به مقالهٔ برخی مسائل مربوط به تکامل ادب فارسی در دوران پس از اسلام).

اینکه چگونه چکامه‌های خسروانی، چامه‌های داستانی و ترانه‌های غنائی که سه شکل اساسی

شعر قبل از اسلام است در قالب عروضی و اشکالی مانند قصیده، غزل، مسمط، مستزاد، رباعی، دوبیتی، قطعه، مثنوی و غیره جای گرفته و یک تحول عمیق را گذرانده (که شاید نظیر آن را تنها بین کهن‌پردازی و نوپردازی سال‌های اخیر می‌توان دید)، در مقالهٔ مورد اشاره فی‌الجمله ذکر شده است.

به تناسب مقام، باید گفت که فرهنگ دیرینه و دیرندهٔ ما هم به **کاوش** هم به **تحلیل** نیازمند است و کارهائی که انجام گرفته ـ با وجود ارزش و اهمیت بلا انکار آن‌ها در مقابل کارهائی که باید انجام گیرد، هنوز سهم کمتری است. به عنوان مثال در این روزها مقدمهٔ آقای مهرداد بهار را بر تاریخ زورخانه در ایران و ربط آن به آئین مهر پرستی و عیاری می‌خواندم و یا در زمینهٔ بکلی دیگری تاریخ کاشان تالیف سهیل کاشی را که به همت آقای ایرج افشار چاپ شده مطالعه می‌کردم (تعمداً دو نمونهٔ دور از هم را مطرح می‌کنم) و می‌دیدم که برای ارائه، توضیح و تحلیل فرهنگ گذشته از دوران پیش از آمدن آریاها تا امروز چه فعالیت همه جانبه وعظیمی باید انجام گیرد. پژوهندگان قرون وسطائی ما این کار را به شیوهٔ خودشان انجام می‌دادند و با آن‌که پژوهش آن‌ها دانه‌های طلائی معرفت اصیل کم ندارد، ولی برخورد آن‌ها برای عصر ما بکلی کهنه است. در دوران اخیر از چند دهه پیش به این سمت با پیش کسوتی محقق بزرگ شادروان قزوینی، مکتبی گشوده شد که آن هم نمایندگان برجسته و ثمرات فرهنگی ارجمند بسیاری داد. ما از آن‌ها سپاسگزاریم. ولی باید عصر نوی یا فروتنانه‌تر بگوئیم، فصل نوی را در امر پژوهش فرهنگ گذشته گشود که متضمن **تحقیق** منابع همراه با **تحلیل** تاریخی و اجتماعی و **نتیجه‌گیری‌های** سودمند برای پراتیک معاصر باشد، در تاریخ تحقیق کشور ما گسترش یابد. هم اکنون اینکار را نسل میانه سال و جوان ما شروع کرده و بررسی‌های آن‌ها از برخی نظر جلاء خاصی دارد، بویژه اگر مانند کار محققان قرون وسطائی و دوران معاصر ما طلبه‌وار، کاوشگرانه و ژرف‌نگرانه و پر وسواس باشد و در آن «بی سوادی‌های» منبع‌شناسی، نسخه‌شناسی، عربی‌دانی و امثال آن بروز نکند.

روشن است که «پژوهنده» فرهنگی شدن در مورد فرهنگ چند لایه و پر شاخه و دیرین سالی مانند فرهنگ ایران، کار بسیار بسیار دشواری است و به پرورش و تمرین تدارکی بزرگ از جهت آموختن زبان‌ها، آشنائی با منابع، دانستن اسلوب تحقیق، تسلط بر شیوهٔ تالیف (عرضه داشت، تحلیل، استنتاج) نیازمند. لذا در این کشور شاعر خوب و بسیار خوب شدن نیز به خودورزی و خودآموزی قوی و شدیدی نیاز دارد.

بویژه آن‌که ما در عصر توفنده‌ای زندگی می‌کنیم که محتوای هرهفته آن مانند سال یا سال‌های سدهٔ میانه است و طی آن دو روند بزرگ و بنیادی انقلابی (یعنی: انقلاب **اجتماعی** در مناسبات تولید و انقلاب **علمی و فنی** در نیروهای مولده) سراسر جهان را در می‌نوردد. لذا در چنین عصری، برای رسیدن به اوج لازم، باید سخت زحمت کشید، زیاد تمرین کرد، فروتن و بی‌ادعا، جوینده

و کنجکاو بود و به دانش سماعی بسنده ننمود. این به دانش سماعی و به قول رودکی به «نیوشه» بسنده کردن، به شیوهٔ کلاس‌های درس دانشگاه، و برقراری رابطهٔ تکلف‌آمیز و تشریفاتی «استاد ـ شاگرد» (به این معنی که استاد گفت و شاگرد شنود و مطلب حل شد) در کشور ما رایج شده است. این سبک در «سکولاستیک» قرون وسطائی باختر زمین بود که در مورد ارسطو می‌گفتند: «استاد می‌گوید» (Magister dixit) و قاعده می‌بایست مطلب همانجا قطع شود! این روش، محیط مکالمه یا دیالوگ خلاق و مبتنی بر شک منطقی و جستجوی علمی را از میان می‌برد و استقرار نوعی سیستم پیش کسوتی و ریش سفیدی در عرصهٔ علم و هنر است. روشن است که پژوهندگان و آفرینندگان مبرز در رشتهٔ علم و هنر و فن سزاوار نهایت مهر و احترامند .ولی این امر ابدا نباید در مکالمه خلاق نکتی ایجاد کند .

شاعر واقعی باید توشه‌ای از معرفت و فضلیت خود آموخته، نیک سنجیده، پر گوارده و جذب شده (از خود شده) داشته باشد، تا سخنش شنودنی شود. به قول مولوی:

گرچه هر عصر سخن آری بود
لیک گفتهٔ دیگران یاری بود

یا به گفته شاعر عرب:

«العلی محظورة الاعلی
من بنی فوق بناء سلف»

سرنوشت شاعران و از آن جمله شاعران بزرگ و عبقری در کشور ما سرنوشت غم‌انگیزی بود. در نظام فئودالی دیرپای این مملکت که قریب سه هزار سال دوام آورد. **دربار** شاه خودکامه و مستند (دسپوت)، هنر را سرپرستی می‌کرد و لذا در هنر و از آنجمله در شعر این به اصطلاح مارکس «بردگی جمعی» که شاه بر جامعه تحمیل می‌کرد، مهر و نشان خود را باقی گذاشت و از آنجمله مدیحه سرائی در چکامه و غزل پارسی دری جا باز کرد و اگر شاعری مدیحه سرا گاه می‌خواست مطالبی موافق خواست استه‌تیک دل خود بسراید، آن را به صورت تشبیب و تغزل در مقدمهٔ چکامه می‌گنجانید. شاعران با شخصیت مانند عطار و در دورانی از عمر سنائی و شاعر بزرگ ما مولوی، در سایهٔ بینش عرفانی حساب خود را از دربارها جدا کردند. شاعرانی مانند ناصر خسرو در سایه بینش تشیع اسمعیلی از دربار روگردان شدند. شاعرانی مانند ابن یمین و سیف فرغانه (غیر از سیف الدین باخرزی اعرج معروف به اسفرنگ) نیز اشکالی از شعر انتقادی و غیر درباری را به میان آوردند. البته این مطلب باید تحقیق شود، ولی بنظر می‌رسد که آلایش سلطنت خود کامه زیاد دامن گیر شعر حتی بهترین و با شخصیت‌ترین شاعران ما شده است. با این حال هم سعدی و هم حافظ و بسیاری دیگر انتقاد خود را از خودکامگی شاهان، گاه با تندی و تیزی آشکار و گاه با مهارت «دیپلماتیک» در آثار خویش به میان آورده‌اند. در مجموع، فرهنگ شعری ما، انسان‌گرا

و دشمن ستم است و اگر از سنت "عنصری" و سنت "ناصر خسرو" به عنوان دو سنت در شعر ما (درباری و ضد درباری) بتوانیم سخن گفت، وزنهٔ سنگین در جهت سنت ضد درباری است. البته به قول یکی از دوستان، در این نوع داوری‌های کلی همیشه جای سخن «باقی» است. باید دید بررسی تجربی و آمپیریک چه نشان می‌دهد و اینجانب در هیچ جا دنبال صدور احکام بی‌برو و برگرد نیستم.

نزدیکی شاعران ما به دربارها و حکام و اشرافیت شمشیر و قلم، به علت سرپرست مالی آن‌ها امری ناچار و علی‌رغم میل آن‌ها بود والا آن‌ها نمی‌خواستند «مر این قیمتی در نظم دری را» در پای خوکان بریزند. در صورت فقدان سرپرستی از پیشهٔ شاعری چیزی در نمی‌آمد و شاعر در ساخت روحی خود غالبا نمی‌تواند پیشهٔ دست ورزانه را با کار فکری مانند برخی از شعرای ما در آمیزد، مگر آن‌که یا بضاعتی داشته باشد و یا به کنج قناعت درویشانه بخزد و به اصطلاح غزالی «با زاویهٔ سلامت خویش رود». عامل اقتصادی در زندگی شاعران که پابند فرزند و «اسیر عیال» بودند نقش ناگزیر خود را داشت. کمال الدین اسمعیل می‌گوید:

وای آن کاندر هنر رنجی برد
وای آن مسکین، حقیقت، وای او

برای تجسم گوشه‌ای از «ناچیزی» شاعران در قبال قدرت خودکامگان مثالی از هزارها و هزارها می‌آوریم. بیهقی در تاریخ مسعودی نقل می‌کند که ابوالفتح بستی دبیر و شاعر ذواللسانین را در «ستورگاه» سلطان مسعود دید. با جامه‌ای خلق گونه و کهنه، مشککی برگردن، از او علت این احوال را پرسید. معلوم شد که مغضوب است و بیست روزی است که در ستورگاه آبکشی می‌کند.

شاعران وابسته به دربارها و مراکز قدرت وقتی خیلی از خود استعداد حسن مصاحبت و مراعات سیاست نشان می‌دادند، وارد گروه «ندمای حضرت» می‌شدند، والا در حالت عادی در زمرهٔ قوالان و مطربان و مسخرگان بودند و ساعت‌ها در دهلیز سرای سلطانی می‌نشستند تا حاجب یا «سیاه دار» اذن دخول دهد و آنان چکامهٔ خود را بخوانند و صلتی بستانند.

در سرمایه‌داری نیز سرنوشت شاعران بهبودی نیافت. هنر برای سرمایه‌دار تا آن‌جا مطرح است که برای او سودآور و پولساز باشد. حتی موفق‌ترین شاعران، افزاری در دست رسانه‌های گروهی و سرمایه‌داری خبری ـ مطبوعاتی و ناشران سودپرست و رکلام بازی و مدگرائی و سیاست بازاریابی هستند. این اواخر چنین مرسوم شده است که هر کس به سوسیالیسم پشت کند، اعم از آن‌که در آسمان هنر از ستارگان قدر سوم باشد، ناگه به «نابغه» بدل می‌شود و جایزهٔ نوبل می‌گیرد. سرمایه با استفاده از قدرت خود شاعران آزاده و انقلابی را به گمنامی و فراموشی محکوم می‌کند. این هم نوعی به «ستورگاه» فرستادن است. هنوز هنرمندان برای رهائی و والائی هنر خود و شخصیت

باید تا دیری نبرد کنند. بدون رهائی جامعه، رهائی هنر و هنرمند شدنی نیست. مگر آن‌که هنرمند اخلاقیات اصیل انسانی را رها سازد و سعادت را در ثروت جستجو کند و برای نیل به ثروت از هیچ چیز تن نزند، یعنی درهای قیمتی سخن را در پای خوکان زر و زور بیافشاند. متاسفانه در میان همکاران ما از این زمره در جهان فراوانند. لذا در عصر ما شاعر به نحو دیگری دچار افزار گونگی و از خود بیگانگی است، نبرد در راه شخصیت هنر و هنرمند هنوز نبردی است دشوار و دراز آهنگ!

اما در کالبد شکافی شعر می‌توان مقولات گوناگونی را مطرح ساخت. مثلاً ارکان اساسی شعر را از جمله می‌توان سه چیز دانست:

۱) **فن** یا تکنیک که قواعد شعری و زبان ادبی را در بر می‌گیرد!

۲) **قریحه** یا استعداد شاعری (Talent) که باید شرایط آن از جهت ساخت جسمی و روحی وجود داشته باشد.

۳) **مضمون** یعنی اندیشه‌های بکر و ژرف و تخیل جذاب و غریب و دل‌انگیز[۱۲] که به اصطلاح «غیر اسطوره‌ای» است یعنی خیال منطبق با واقعیت است، نه برکنده از واقعیت.

منظور من از داشتن شرایط جسمی ـ روحی نوعی موهبت اسرارآمیز و ماورائی نیست. وجود شور و حساسیت Emotionality))، نیروی پندار، حافظه و غیره به عنوان «زیر بنای نفسانی» قریحهٔ هنری، ناگزیر است. نگارنده با حکم قرون وسطائی: «شاعر، شاعر زائیده می‌شود، ساخته نمی‌شود» (Poeta nascitur non fit) موافق نیستم زیرا آنچه که نیروهای بالقوه جسمی و روحی را به فعل در می‌آورد، کسب و تربیت، محیط اجتماعی ـ تاریخی است و استعداد واحد می‌تواند به انحاء مختلف و گاه متضادی تجلی کند، بر حسب آن‌که در چه شرایط مشخص اجتماعی قرار گیرد. لذا نقش عامل پرورش (در سطوح گوناگونش) نقش اساسی است.

در انواع هنر از مقولات دیگری نیز سخن در میان است که چون اینجانب در نوشته‌های دیگر خود مطرح ساخته[۱۳] لذا ذکر آن در این‌جا تکرار مکرر است.

هنر و از آن جمله شعر شکلی است از «دریافت واقعیت» لذا آن را می‌توان به سه جزء زیرین نیز تقسیم کرد:

۱) بازتاب واقعیت خارجی در اثر هنری.

۲) پرداخت و توصیف این واقعیت.

۳) بازسازی و بازآفرینی واقعیت از سوی هنرمند که بر اساس جهان‌بینی و عواطف و مشخصات فردی وی انجام می‌گیرد.

رابطه این واقعیت نوآفریده با واقعیت بازتافتهٔ نخستین، انواع سبک‌های واقع‌گرایانه، رمانتیک، نمادگرایانه، ماورائی را پدید می‌آورد. اینجانب واقع‌گرائی پویا و انقلابی را بهترین دیدگاه برای

هنرمند می‌دانم ولی رمانتیسم و سمبولیسم و اشکال تجریدی را، بشرط ارائه مضمون انسانی و انسان‌ساز، در مواردی، اسلوب‌های ثمر بخش می‌شمرم، یا کاربرد شیوه‌ها و شگردهای مختلف فنی در تالیف و در شکل هنر و تنوع سبک زبان و نگارش را امری ناگزیر و حتی سودمند می‌دانم. اساس پیام هنرمند است که با کیست و بر کیست.

ما با لاقیدی نسبت به سرنوشت جامعه، در جمع بسر بردن، از کار جمع برخوردار بودن ولی از آن فارغ زیستن، مخالفیم. چه چیز از این کار ناسپاس‌تر؟ چه چیز از خودخواهی «هنرمندانه» و دایه و لالای عواطف خویش بودن زشت‌تر؟ در عین حال ما با تنوع اسلوب‌ها و سبک‌ها و بروز آزادانهٔ شخصیت هنرمند از جهت نحوهٔ آفرینش موافقیم. چه چیز از هموارسازی مکانیکی و مصنوعی، از ایجاد یکنواختی خاکستری رنگ، از ایجاد محیط سربازخانه‌ای در عرصهٔ فکر ذوق و سلیقه بی‌معنی‌تر؟ به همین جهت است که می‌توان از وحدت سمت تاریخی هنر در عین کثرت شیوه‌های آفرینش، از **وحدت در کثرت**، سخن گفت.

این روش **جانبداری** هنر را بسود تکامل اجتماعی، بصورت «قدغن» موضوع عواطف خصوصی: عشق، اندوه، امید، رنج، دلهرهٔ هستی و امثال آن نباید فهمید. خیام در طرح این مسائل آن را تا حد فلسفی، تا حد ژرف و فراخ انسان تاریخی بسط می‌دهد و پرده و یا سالوس کرامیان و خم شکنان عصر خود را می‌درد. همچنین حافظ یا سعدی و هنرمندان بزرگ دیگر جهانی، همهٔ این مطالب در گسترهٔ مشخص «با کیست و بر کیست» حل می‌شود و نه بشکل مجرد و انتزاعی.

پس از اسلام، شعر فارسی سبک‌هائی را گذرانده مانند سبک‌های خراسانی، عراقی، آذربایجانی، هندی و سپس از اواخر صفویه سبک بازگشت و در درون این سبک‌های استادان بزرگ شعر و هنرمندان واقعی بروز کرده‌اند که ده ـ پانزده نفر آن‌ها در ستیغ شعر **جهانی** قرار دارند مانند فردوسی، ناصر خسرو، خیام، مولوی، نظامی، سعدی، حافظ و چند تن دیگر که باید با سنجش بیشتری از آن‌ها نام برد.

علاوه بر شعر کلاسیک که از مایه‌های مباهات فرهنگی ماست، اشعار فولکلوریک ایران که به صورت دوبیتی‌ها، تصنیف‌های خلقی، حراره‌های کهن، اوسانه (به اصطلاح هدایت) اشعار کوچه باغی، بحر طویل، نوحه، اشعار زورخانه‌ای، شعارهای موزون سیاسی و غیره درآمده باید مورد توجه قرار گیرد. اینجانب در یک بررسی مقدماتی برای شناخت علمی این اشعار کوشش کرده ام و نظیر آن مسلماً از طرف کنجکاوان دیگر شده. باید بین ادبیات رسمی ما از نثر و شعر و این فرهنگ عامیانه پل زد. ما قصه‌های بسیار شاعرانه داریم که می‌تواند موضوع منظومه‌های غنائی و حماسی خوبی قرار گیرند. دربارهٔ چهره‌های خلقی نیز نگارنده بررسی اجمالی[۱۴] نگاشته که در حد انگیزش به دقت بیشتر سودمند است. ادبیات رسمی از شعر و نثر و دیگر رشته‌های هنر ما باید با تمام نیرو بسراغ فرهنگ عامیانه بروند. برای نثر، شعر، نقاشی، موسیقی، تاتر، سینما و غیره

این‌جا گنجی است رنگین و نایافته و نکافته. هنر غرب از این گنج بهره‌ها گرفته است.

در کنار شعر سنتی کلاسیک و فولکلوریک ما شعر نو یا نوپردازانه قرار دارد که هم ادامهٔ شایستهٔ تکامل شعر ایران و هم ترکیب و «سنتز» شعر ایرانی و جهانی است. با آن‌که پیش از نیما از انقلاب ادبی سخن در میان بود، ولی مسلماً نیما مهمترین چهرهٔ بند گسل است. این تحولی کیفی و عمیق در شعر ما از جهت وزن، قافیه، مضمون، زبان، صرف و نحو و صور و استعارات شعری است و اثر بخشی و سرایت عاطفی شعر ما را قوی‌تر ساخته و هم اکنون نمایندگان برجسته‌ای عرضه داشته است.

سیاست ساواکی رژیم گذشته ایجاد تقابل خصمانه بین فرهنگ و شعر سنتی و نو بود و این کار طبق قاعدهٔ ابلیسی ایجاد **تفرقه** بین هنرمندان برای بهتر **اداره کردن** آن‌ها عملی می‌شد. ما دشمن تفرقه و آرزومند **یگانگی** همهٔ هنرمندان کشور در زیر پرچم شعارهای هنری و اجتماعی سالم و پیشرو هستیم و تقابل دو فرهنگ ودو شعر را مصنوعی و خطا می‌دانیم . امید است شرایط مساعد سیاسی ـ اجتماعی و هنری ـ فکری این یگانگی در مقیاس تمام کشور، بتدریج و طی «دیالوگ» خلاق و نه مخاصمهٔ ویرانگر، فراهم شود. مقصود ما التقاط سالوسانه نیست، بلکه اتحاد صمیمانه و ارگانیک است که باید در راهش **نبرد کرد** و شرایط تحقق آن را به **نضج لازم** رساند. یکی از شیوه‌های سالم و خلاق در این زمینه شاید تنظیم سند فشرده‌ای دربارهٔ هنر و ادبیات باشد که در درجهٔ اول برای اعضاء «شورای نویسندگان و هنرمندان» زبان مشترک ایجاد کند و در درجهٔ دوم زمینه‌ساز مکالمهٔ خلاق و با فرهنگ با دگر اندیشان باشد.

امید است شعر ایران، به ازای گذشتهٔ پر فخر خود، هم در جادهٔ کهن پردازی سنتی و هم در جادهٔ نوپردازی از جهت فن، مضمون و آفرینش بدیعی به مقامی بالاتر از گذشته و حال برسد و در پیدایش ایران نوین انقلابی و نوسازی نظام اجتماعی سهم شایان خود را ایفا کند.

## دربارهٔ نقد شعر

طی سال‌های اخیر درباره شعر و نقد شعر کهن و شعر امروزی در کشور ما کتب و رسالات فراوانی نوشته شده است.

یکی از جالب‌ترین کتب در این میانه صور خیال در شعر فارسی از شفیعی کدکنی است. در کتاب ذکر شده ابتدا این صور خیال مورد بحث نظری بسیار وسیع قرار می‌گیرد و سپس بر شعر فارسی از آغاز قرن سوم هجری تا قرن ششم هجری (دوران امیر معزی و لامعی و ارزقی) انطباق می‌یابد و امید است این بررسی که گویا مجلدات متعددی را در بر خواهد گرفت ادامه یابد. ما این کتاب را از آن جهت در مقدمه سخن از کتب مربوط به شعر ذکر کردیم که صرفنظر از بیان تئوری و در آمیختن تحقیق تاریخی با تحلیل و استنتاج منطقی، خواننده را با منابع بسیار وسیعی در فارسی و عربی درباره شعر و نقد الشعر یا عیار الشعر مانند آثار فلاسفه بزرگ ایران و عرب (از قبیل ابن سینا، ابن رشد، خواجه نصیر) و کسانی ک صرفا به مسائل فنی و ذوقی شعر و نثر هنری عربی پرداخته‌اند مانند تفتازانی صاحب مطول و جرجانی صاحب اسرارالبلاغه و ابن سنان صاحب سرالفصاحه و ابن قتیبه صاحب الشعر و الشعرا و مرزوقی صاحب شرح حماسه و دیگران آشنا می‌کند و مایه ادبی و تحقیقی به خواننده می‌دهد و بسیار کتاب پر مطلب و پر اندیشه است.

آقای کدکنی کتاب دیگری نیز در زمینه مورد بررسی ما دارد یعنی کتاب موسیقی شعر که آن را در جوانی نوشته ولی اخیر به چاپ رسیده است. در آستانه شرکت در این مجلس بار دیگر چاپ تازه‌تر دو جلد کتاب طلا در مس رضا براهنی و صور و اسباب در شعر امروز ایران اسماعیل نوری علاء را خوانده ام که مستقیما به شعرا و شعر امروز اختصاص دارد. در سابق کتاب شعر بی‌دروغ،

شعر بی‌نقاب دکتر عبدالحسین زرین کوب را خوانده بودم که آن نیز بحث مشبعی از دیدگاه فرهنگ ایرانی و اسلامی ایران درباره شعر بطور اعم و نیز شعر امروز است. دکتر زرین کوب در کتاب یادداشت‌ها و اندیشه‌ها نیز بخشی از کتاب را به مسائل مربوط به ماهیت شعر و نقد شعر در اروپا و نقد شعر در ایران اختصاص داده است که سودمند است و از جمله در آن شعر سره یا شعر ناب (Poésie pure) شاید برای اولین بار مورد بحث قرار می‌گیرد.

از آثار دیگری که اینجانب با آن‌ها آشنا هستم شعر و سیاست رساله کوچک ولی اندیشمندانه ناصر پورقمی و از شعر گفتن اسماعیل خوئی است که طی آن دو قطعه ملخص از آثار ایمانوئل کانت و مارتین‌هایدگر درباره شعر نیز به صورت ترجمه گنجانده شده است. کتاب محمد حقوقی بنام شعر نو از آغاز تا امروز ـ بررسی اشعار شاعران امروز را از ۱۳۰۱ تا ۱۳۵۰ دربر می‌گیرد یعنی درواقع آقای حقوقی بحثی را آغاز کرده است که کتاب با ارزش یحیی آرین‌پور از صبا تا نیما در آستانه‌اش متوقف شده است.

حقوقی در کتاب خود تاریخ مختصر ۵ دهه شعر نو و تفسیر برخی اشعار و نمونه آن‌ها را با هم یکجا مطرح کرده است. یعنی کتاب او چند وظیفه را با هم انجام می‌دهد و بطور عمده جنگی از منتخبات اشعار نو پردازانه با مراعات سلیقه مؤلفان اشعار است. هم چنین با کتاب جالب و منظم دکتر حمید زرین کوب بنام چشم انداز شعر نو فارسی آشنا شده‌ام.

با وجود این تالیفات متعدد گاه خوب و بسیار خوب، وقت آن رسیده است که بر پایه و ملاک اجرا یک بررسی تاریخی ـ منطقی دربارهٔ تکامل شعر نو در ایران اثر تفصیلی ـ تحلیل بزرگی نوشته شود که بهتر است کار جمعی باشد تا متضمن اطلاع، قضاوت و فرهنگ هر چه سرشارتری در این موضوع شود زیرا به اندازه کافی زمان گذشته است که بتوان منظره را دید و درباره اشخاص و آثار و مسائل نظر داد، به حد کافی مصالح تحقیقی بررسی‌های بزرگ و کوچک خوب جمع شده است که بتوان این وظیفه را انجام‌پذیر دانست.

کتبی که درباره ماهیت شعر و هنر و بویژه شعر امروز نگاشته شده باز هم بیش از اینهاست. ما از کتبی نام برده‌ایم که خوانده‌ایم یا با آن‌ها آشنائی یافته‌ایم. متاسفانه تاکنون با سبک‌شناسی دینامیک دکتر آریان پور و پست و بلند شعر نو دکتر خانلری آشنا نشده ام. با آن‌که کتب دیگر این مؤلفان را درباره هنر یا شعر خوانده و بهره برده ام. مسلماً این فهرستی است بسیار ناقص ولی همین اندازه نشان می‌دهد که دانش ایرانی ما درباره شعر و نقد شعر در کار زایش است و در این دانش هم اکنون استفاده وسیع از منابع مختلف گوناگون شرقی (مثلاً از العمده ابن رشیق در محاسن شعر و آداب آن گرفته تا منابع غربی مانند بحث مارتین‌هایدگر فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی درباره ماهیت سرشت شعری در نزد شاعر آلمانی هولدرلین) انجام گرفته است.

اشکال ما در همین جاست که ما یک فرهنگ جهانی داریم و یک فرهنگ ملی خودمان که با

فرهنگ اسلامی و عربی در دوران هزار سال اخیر جوش خورده است.

نه تنها رشته‌هائی از علوم انسانی و اجتماعی و اصناف هنر، بلکه حتی، رشته‌هائی از علوم طبیعی نیز باید در کشور ما با نوعی درآمیزی متناسب و معقول مابین این دو رشته فرهنگ انجام گیرد و به همین جهت پژوهندگانی مانند دکتر آریان پور، شفیعی کدکنی و عبدالحسین زرین‌کوب و دکتر خانلری که در کنار فرهنگ جهانی به فرهنگ خودی نیز نظر داشته‌اند (صرفا از جهت **اسلوبی**) در جاده ثمر بخش‌تری حرکت کرده‌اند و نسل نوین روشنفکران انقلابی نیز باید این **دوچهرگی** را بیاموزند. ما باید نسلی سخت‌کوش و بسیار اندیش و پرخوان باشیم و به تنوع طبیعی بسنده نکنیم و بنا به اصطلاح شادروان دهخدا «شدت عمل ایرانی» را بار دیگر در تاریخ بارز سازیم.

در دوران رژیم گذشته، بحث‌های داغ مربوط به شعر امروز در مطبوعات ادواری آن ایام می‌شده که در پس بعضی از آن‌ها سیمای کریه ساواک مشهود بود. اینجانب این بحث‌ها را نیز تا آن‌جا که دستم می‌رسیده دنبال می‌کرده ام. برخی از آن‌ها به علت لحن گزنده‌اش مرا ناخرسند می‌ساخت و در نوشته‌های خود این ناخرسندی از شیوه ویرانگر انتقاد را بارها یاد کرده ام. می‌گویند زبان نیز از تپانچه قتال‌تر است در قرون وسطی این نوع زبان تیزی را «فصاحت کلبی» می‌نامیدند و می‌گفتند اگر چه ممکن است کسی در این فن شخص بزرگی باشد ولی خود این فن فن کوچکی است.

روشن است که من در این‌جا وقت دوستان را برای اظهار نظر درباره شاعران جداگانه نمی‌گیرم. هم به این دلیل که در این زمینه نوشته‌ها کم نیست. هم به این دلیل که به آثار هر شاعری و به هر شعر جداگانه وی باید مستقل برخورد کرد. بویژه آن‌که برخی شاعران ما آثار متعدد دارند و سبک هنری محتوی فکری آن‌ها در عمر شاعری شان تحولاتی را از سر گذرانده است. درباره برخی از شاعران معاصر این سعادت را یافته‌ام که بطور پراکنده‌ای اظهار نظرهائی کرده ام. هر شعر خوب یک کتاب کوچک است که به شکل فشرده، اندیشه و احساس شاعر را درباره واقعیت معین منعکس می‌کند و گشودن این کلاف کار ساده‌ای نیست.

لذا هم خود را در این گفتار مقصور می‌کنیم به بیان برخی اندیشه‌ها درباره نقد و تفسیر شعر بعنوان شاخه‌هائی از ادب و شناخت هنری و نیز اشاراتی به ملاک‌های عینی یک نقد با محتوا و مستدل، و این که نقد نباید سمت ذهنی ستایشی یا نکوهشی عبث پیدا کند و ضرور است که برای خوانندگان و خود شاعر / سخن او مقنع و عینی و ملموس باشد / زیرا نقد اگر تا حد طرح مسائل نو و آموزنده و تفکر وادارنده بالا نیافرازد و فرانیازد، یک رشته معرفتی و یک نقد آفریننده نیست.

جریان نوآوری پنجاه سال اخیر در شعر فارسی ـ در تاریخ کهن کشور ما در دوران‌های مختلفی، نظایری داشته است.

به عنوان مثال میر شیر علی لودی درکتاب خود مرآت الخیال می‌گوید که شاعران طرفدار سبک هندی در دوران شاهان **صفوی** در ایران، و پادشاهان **گورکانی** در هند روش خاص غزل‌گوئی

خود را «**تازه طرزی**» یا «**خیال بندی**» می‌نامیدند و موافق مطالب این کتاب و کتب دیگر تازه طرزان آن عصر با شاعران سنتی کهن، نوعی روش مقابله و مکابره نیز داشته‌اند. چنان که بعدها یعنی از اواخر صفویه و بازگشت به سبک‌های کهنه بنوبه خود انتقاد شدید از سبک هندی باب شد و البته هم انتقاد شاعران سبک هندی از سبک کلاسیک گذشته و هم انتقاد طرفداران بازگشت ادبی به سبک هندی، دارای پایه مقنع نیست و اغراق‌آمیز است. در جهان و زندگی یک نظام موسیقی‌وار از زیبائی وجود دارد که شاعر آن را به انحاء مختلف صید می‌کند و در زبان عصر خود می‌گنجاند و نمی‌توان تحول سبک دید و تعبیر شعری را در ادوار مختلف عجیب دانست. به قول شاعر معاصر سهراب سپهری که چون این روزها با مجموعه آثارش آشنائی یافتم از او در این سخنرانی باز هم یاد خواهم کرد:

چرا مردم نمی‌دانند
که لادن اتفاقی نیست.

زمانی در جلسه‌ای از اینجانب پرسیده شد که آیا دهه‌های اخیر را دوران اعتلای ادب منثور و منظوم فارسی می‌شمرم و وقتی سئوال کننده جواب مثبت شنید که آری چنین است، گویا ناخرسند شد و این را شاید امتیازی به آن نظامی دانست که در نظر همه ما به علت خصلت ضد ملی و ضد دمکراتیک حاد خویش به شدت محکوم است. باید توجه داشت که هر عملی که در جامعه می‌شود نمی‌توان و نباید به حساب رژیم مسلط و طبقه حاکم گذاشت. جامعه ما گاه کاملاً علیرغم استبداد پهلوی کارهای فراوان کرده‌اند. شعر نوپردازانه نیز یکی از پناهگاه‌های روح طغیانی جامعه بوده است و این واقعیتی است که شعر و نثر فارسی طی قریب صد سال اخیر روی هم، در جاده اعتلاست و از آنجمله در شعر نوپردازانه در دهه‌های اخیر کسانی مانند: نیما ـ کسرائی ـ سایه ـ شاملو ـ سهراب سپهری ـ نادرپور ـ محمد زهری ـ کوش آبادی ـ کیومرث منشی زاده ـ اسماعیل خوئی ـ م. سرشک (شفیعی کدکنی) ـ فروغ فرخزاد ـ ژاله اصفهانی ـ سیمین بهبهانی ـ طاهره صفارزاده ـ اخوان ثالث ـ آینده (شاهرودی) ـ رویائی ـ سپانلو ـ مفتون ـ منوچهر نیستانی ـ محمد علی اسلامی ـ دکتر شرف‌الدین خراسانی ـ محمود کیانوش ـ غلامحسین متین ـ منوچهر آتشی ـ منوچهر شیبانی ـ منصور اوجی ـ نصرت رحمانی ـ احمد رضا احمدی ـ محمد خلیلی ـ اصلانیان ـ سیروس نیرو ـ جلال سرفراز ـ فریدون مشیری ـ م. آزرم ـ موسوی گرمارودی ـ نصرت الله نوح، و برخی دیگر پدید شدند. در این‌جا از شعرای کهن پرداز یا سنت‌گرای این دوران نامی نبرده‌ایم نه به علت آن‌که گویا آثار آن‌ها را آثار هنری نمی‌شمریم به صرف این‌که کهن پردازانه است! ابدا! در میان شعرای سنت‌گرای دوران اخیر شاعرانی مانند ملک الشعراء بهار ـ ادیب پیشاوری ـ ادیب نیشابوری ـ ادیب الممالک فراهانی ـ پروین اعتصامی ـ دهخدا ـ فرخی یزدی ـ ایرج میرزا ـ میرزاده عشقی ـ عارف ـ لاهوتی ـ شهریار ـ رشید یاسمی ـ نظام وفا ـ امیری فیروزکوهی ـ وحید دستگردی

ـ پژمان بختیاری ـ حبیب یغمائی ـ پرویز ناتل خانلری ـ فریدون توللی ـ حمیدی ـ رهی معیری ـ افراشته ـ ابوالحسن ورزی ـ رعدی آذرخشی ـ گلچین گیلانی ـ نائینی ـ خلیل سامانی ـ علی اشتری ـ صورتگر ـ سرمد ـ فضل‌الله گرکانی و بسیاری دیگر پدید شده‌اند که برخی از آن‌ها در تاریخ شعر معاصر جایگاه محکمی دارند و حتی در پیدایش نوپردازی معاصر نیز موثر بوده‌اند و برخی از آن‌ها شعرای «مرزی» نوپردازی و کهن پردازی هستند. ولی در این گفتار بحث ما بیشتر نقد شعر نوپردازانه است.

دوستان محترم مرا عفو کنند اگر این فهرست اسامی بهیچوجه مرتب و ابدا کامل نیست و نیزتوجه کنند که در پایه این نامبردن‌ها ملاحظات سیاسی و اجتماعی را نگنجانده‌ایم و نمی‌توانیم هم بگنجانیم . کسانی که شاعر و هنرمندند به هر جهت شاعر و هنرمندند ولو آن که به سبب تباهی یا در اثر گمراهی مروارید خود را در پای بت‌های نابرازنده‌ای ریخته باشند. به هر جهت شاعر بودن را از آن‌ها نمی‌شود واستاند. به قول آهنگ‌ساز معروف روس روبن شتاین، در دوران تسلط اشرافیت سلطنتی وقتی با ناز و تکبر والا گوهران کاخ رومانف روبرو می‌شد، می‌گفت «قادر نیستم خداوند عالم باشم، به شاهزادگان نیز ارجی نمی‌نهم، ولی **هنرمند** هستم.» به هر جهت کسانی هنرمند **هستند** و این را از آن‌ها نمی‌توان گرفت. قضاوت اجتماعی دربارهٔ آن‌ها که حتماً ضرورت دارد نمی‌تواند جای قضاوت هنری را بگیرد والا در ادبیات بزرگ ما نام بسیاری از مدیحه گویان را باید به فراموشی سپرد و این کاری روا نیست.

در همین دوران مورد بحث ما موازی با شعر **نقد شعر** نیز تحولی را در جهت غناء کرد.

نقد در کشور ما رشته جوانی است و عیب نقد معاصر ما گاه در ذهن‌گرائی آن و گاه در کلی گوئی‌ها و اظهارات زیبا ولی اثبات نشده و گاه در لحن و شیوه آن است. با این حال هم کسانی که نام بردم و هم کسانی که کارشان تنها نقد نیست، ولی گهگاه نقدی نوشته‌اند و هم نقادان کمتر معروف، نقدهای فکر شده و آموزنده کمی ننگاشته‌اند و نباید ناسپاس بود و خدمت آن‌ها را در این زمینه حساس و دشوار که دقت و جسارت می‌طلبد، نادیده گرفت.

در کشور ما انقلابی بزرگ رخداده و عصری نو آغاز می‌شود و گمان می‌کنم در این عصر، ما دیگر نباید به **ذهن‌گرائی** اعم از مثبت یا منفی، به **احکام ادعائی** بدون اثبات، به مصطلاحات و معقولات عاری از تعریف علمی، به بررسی‌های خالی از انتظام منطقی، به جدل، به جانشین کردن تفسیرهای دل بخواه به جای نقد خبره و منطبق بسنده کنیم. نقادی کاری است بسیار دشوار و اگر تخیل نقاد از جهت آفرینش یک اثر ادبی ـ گاه از شاعر پائین‌تر است ـ از جهت آشنائی به فن و تاریخ شعر، به درون بافت و نسج فکری شعر، باید از او در مقام بالاتر قرار داشته باشد تا بتواند صرافی کند. تاریخ کشورهای باختر نشان می‌دهد که نقادان بزرگ مانند هردر ـ سن بو ـ لابرونیتر ـ بلینسکی ـ دابرولیوبف ـ ستاسف (نقاد موسیقی) و غیره چه نقش موثری در تکامل

هنری کشورهای خود داشته‌اند.

بنظر اینجانب نقاد شعر امروز اگر می‌خواهد از مواضع عینی به موضوع نقد برخورد نماید باید نظر خود را درباره نکات زیرین یعنی آنچه که ما آن را ملاک‌های عینی نقد می‌نامیم، روشن کند:

۱) درباره **زبان**، شیوه واژه گزینی و چفت و بست کلام شعری و درجه بلاغت و فصاحت آن، درباره نوع زبان اثر هنری (مانند کهن بودن یا عامیانه بودن، مصنوعی یا ترجمه بودن، نوآورانه بودن زبان و مقولاتی از این قبیل).

۲) دربارهٔ **صور و تعابیر و کنایات و استعارات و تشبیهات** شاعر که تار و پود زبان شعری از آن بافته شده است و تعیین حد نوآوری و خلاقیت شاعر در این عرصه خاص. زبان شعر مانند زبان هر هنری تصویری است و اگر شاعری از این بابت تنگدست باشد، به مقام خود نرسیده است. این‌که برخی از نوعی «رستاخیز زبانی» شاعر سخن گفته‌اند، نیز کلام در خورد دقتی است و باید تعریف این مقوله را دریافت.

۳) درباره **مضمون فکری** شعر که سمت و رسالت و پیام شعر را روشن می‌کند و نقش اجتماعی آن را قوت می‌بخشد.

۴) درباره **شکل شعر** از جهت تکنیک و فن مانند آن‌که شعر سنتی عروضی است یا شعر هجائی است. شعر موزون است یا شعر بی‌وزن است. شعر خلقی است یا شعر مثلاً برای کودکان است و غیره و این‌که شعر سروده شده در شکل منطبق خود قرار دارد یا نه و آیا موازین شکل گزیده خود را مراعات کرده است یا نه.

۵) درباره **شیوه تالیف** و ترکیب (یا کومپوزیسیون) شعر یعنی این‌که چگونه آغاز می‌شود و چگونه انجام می‌گیرد، اطناب و ایجاز در آن چگونه است و تناسب اجزاء آن با هم چیست.

۶) درباره **نوع** شعر مانند: حماسی، غنائی، طنزآمیز، روائی، تعلیمی، رثاء، توصیفی و امثال آن و این‌که آیا شاعر توانسته است مطالبات و مقتضیات نوع شعر را مراعات کند یا از عهده برنیامده است.

۷) درباره **موضع اجتماعی** و سیاسی جانبداری و خلقیت شعر و این که شعر دانسته یا ندانسته به کدام نیروهای تاریخی خدمت می‌کند و دارای چه رسالتی است.

۸) درباره **درجه ابتکار** و اختراع شاعرانه، تقلیدی یا ابداعی بودن شعر.

اما نکته مربوط به رسالت شعر که یاد شد، نکته ایست بس مهم که درباره‌اش می‌خواهیم بیشتر توضیح بدهیم: این‌که مارتین هایدگر در بررسی شعر هولدرلین (به ترجمه اسماعیل خوئی در کتاب از شعر گفتن) می‌گوید شاعر در فاصله بین خدایان و مردم در زمانی می‌زید که خدایانی گریخته‌اند و خدائی دارد می‌آید (یعنی در زمان نیاز) و یا این‌که ایمانوئل کانت در کتاب خود بنام نقد داوری می‌گوید شعر بازی سرگرم کننده خیال است که چیزی را به خواننده می‌دهد که وعده

نکرده است و از دادن چیزی که وعده کرده است عاجز است، باید گفت حرف‌های **بظاهر** ژرفی است که غالباً محتوی **جدی** آن کم است.

بررسی تاریخ شعر جهان و ایران مطلب را طور دیگر نشان می‌دهد. این بررسی عملکرد فرهنگی عظیم شعر و مسئولیت آگاهانه یا ناخود آگاه آن را برملا می‌سازد. به احتمال قوی به این اجزاء هشتگانه باید نکاتی را افزود یا از آن کاست ولی گویا مطلب در همین حدودهاست.

انتقاد باید **سازنده و آفریننده** باشد یعنی باید بتواند انتقاد را تا حد طرح **مسائل اصولی** در گستره انتقاد (و در مورد ما در گستره شعر) اوج دهد. بتواند **به رویش و تکامل موضوع انتقاد** کمک کند. تئوریسین‌های مترقی بسنده کردن به انتقاد منفی را انتقاد می‌کنند. آن‌ها می‌گفتند: انتقاد کردن خطا هنوز به معنای غلبه بر خطا نیست، انتقادی که ضرورت تاریخی موضوع مورد انتقاد را نبیند و شیوه غلبه بر نارسائی را نیابد، ناچار به چند خطاب خشم آلوده بسنده می‌کند و اکتفا می‌ورزد. انتقادی که **راه نشان ندهد**، عقل و قریحه را به تکال وانداردو جهت اثباتی را روشن نسازد، انتقاد سازنده نیست، ایرادگیری پوچ و ویرانگر است. در این‌جا عجز ناقد بروز می‌کند که می‌داند چه **نباید** کرد ولی نمی‌داند چه **باید** کرد. چنین نقادی نمی‌تواند پرورنده و سازنده و ره‌گشا باشد.

شاعر معروف معاصر شوروی میخائیل سوه‌تلف درباره ضرورت ابداع حتی در بیان اندیشه‌های کهنه و عادی در شعر سخنی دارد که قبل از خاتمه این بحث ذکر آن‌را سودمند می‌دانیم. وی می‌گوید: «از چه باید ترسید؟ از جدول ضرب! شما که نه نه تا می‌شود هشتاد و یکی را اختراع نکرده اید؟ شما که «وطن را باید دوست داشت» را اختراع نکردید. ولی باید آن را طوری عرضه دارید که **نو باشد** والا مانند کسی خواهید بود که دوچرخه چوبی می‌سازد و حال آن‌که بیچاره خبر ندارد که دوچرخه آهنی مدت‌هاست وجود دارد.... این نوگوئی کهنه همان چیزی است که برشت آن را «غریب‌سازی» (یا Verfremdung) می‌نامد و در فرانسه «فاصله گذاری» ترجمه کرده‌اند یعنی بیان یک حادثه مانوس و عادی بنحوی که باز هم حیرت و کنجکاوی را برانگیزد. تمام شاعران بزرگ ما وقتی نیک بنگرید بندرت حرف تازه‌ای زده‌اند. ولی آن را به شیوه‌ای گفته‌اند که گیراست و حیرت و آفرین بر می‌انگیزد. حافظ وقتی که می‌خواهد بگوید «نباید دروغ گفت» می‌گوید:

به صدق کوش که خورشید زاید از نفست
که از دروغ سیه روی گشت صبح نخست

این امر **سبک** و **زاویه دید** خاص شاعر را بوجود می‌آورد که بدون آن، او در رنگ خاکستری مقتدیان و تکرار کنندگان (یعنی اپیگون‌ها) گم و گور می‌شود. به سخن زیبای امیر خسرو که گوئی در خطاب به تکرار کنندگان کار دیگران می‌گوید:

«گوئی: «دم اوست مرده را زیست»
آن زان وی است، زان تو چیست؟»

به این امر که شاعر باید نوگو و طرفه گو باشد تا بتواند تاثیر بخشد قدماء توجه کامل داشتند بهمین جهت می‌گفتند «احسنه اکذبه» یا بهترین شعر دروغ‌ترین آن‌هاست که به معنای شگرف‌ترین است. ابن سینا از نقش ضرور **به شگفت آوردن** شعر سخن می‌گوید و خواجه نصیرالدین طوسی برآنست که روح انسانی از امری که به اصطلاح او «مغافصةً» یعنی به ناگهان به او برسد منفعل و متاثر می‌شود و نیز می‌گوید «محاکمات» یعنی روایتگری، هنری لذیذ است حتی اگر در ظاهر روایت از امور زشت و کریه سخن در میان باشد زیرا امری غریب را برای شنونده به کمک خیال مجسم می‌سازد و تخیل هر چه قویتر لذت بخش تر. اجازه می‌خواهم گریزوار، چیزی از فیه مافیه مولوی بخوانم که البته او در متن فکری دیگری گفته ولی در وصف خیال سازنده هنری که صورت آفرین و چهره پرداز است صدق می‌کند. مولوی می‌نویسد:

«خیال، خود این عالم است آن و معنی، صد چو این پدید آورد، بپوسد، خراب گردد و نیست شود و باز عالم نو پدید آرد.... مهندسی خانه‌ای در دل برانداز کرد. خیال بست که عرضش چندین باشد و طولش چندین باشد. صفه‌اش چندین و صحنش چندین. این را خیال نگویند که آن حقیقت (یعنی خانه) از این خیال می‌زاید و فرع این خیال است.» (فیه ما فیه چاپ فروزانفر، ص ۱۲۰)

تخیل آفریننده هنری و تخیل آفریننده علمی یا فنی دارای منشاء روحی واحدی هستند. در نمایش «سی زوئه بانسی مرده است» که هفته پیش ما آن را به کارگردانی آقای رکن الدین خسروی در همین اطاق کوچک تماشا کردیم. نقش خیال چهره پرداز هنری، خیلی قوی دیده می‌شد. مثلاً جائی که بونتو (Bonto) دوست انقلابی سیزوئه (Cizue) برای او سعی می‌کند نشان دهد که اگر او شناسنامه معتبر یک سیاه کشته شده را بگیرد و مال خودش را که مهر باطله خورده، بسوزاند، چگونه شخصیت بکلی تازه‌ای که قدرت حیات در یک شهر بزرگ دارد به دست می‌آورد والا باید چهل فرسخ عقب گرد کند به ده کورهٔ خود بازگردد. سی زوئه با چشمان به قول هدایت رک زده خود در فضای مبهم خیره می‌شود پرده‌های خیال را می‌بیند. تجسم این پرده‌ها او را قانع می‌کند که واقعا برای آن‌که زنده بماند بار دیگر خودش نباشد و باید زنش با او **دوباره** ازدواج کند. آتول فوگار با استفادهٔ از تصویر «شناسنامه» تمام ناچیزی انسان سیاه را در قبال دستگاه وحشتناک بوروکراتیک نژادگرایان آفریقای جنوبی نشان می‌دهد و هنرپیشگان جوان ما نیز آن را اجرا کردند و ما و تماشاگران را تحت تاثیر قرار دادند.

می خواهم دو شعر از سهراب سپهری که یکی از بزرگترین شعرای معاصر ماست در توصیف تخیل شاعرانه بخوانم. تخیل را سهراب سپهری با خواب دیدن همانند می‌کند:

«آدمیزاد، این حجم غمناک، روی پاشویه وقت، روز سرشاری حوض را خواب می‌بیند.»

و نیز:

«خواب روی چشم‌هایم چیزهائی را بنا می‌کرد، یک فضای باز، شن‌های ترنم، جای پای دوست.» و همین شاعر فرود آمدن پرنده سحری خیال را در آشیانه واژه‌های زیبا بیان می‌کند:

«بین درخت و ثانیه سبز، تکرار لاژورد، با حسرت کلام می‌آمیزد.»

«حسرت کلام» در زبان سهراب سپهری همانست که ما آن را به عطش شعر تعبیر کرده‌ایم. شاید همان باشد که آن‌را «رستاخیز زبان» گفته‌اند.

ما **این نو گوئی و طرفه گوئی یک اندیشه کهنه** را جانشین **نوآوری** به معنای اصیل واژه نمی‌کنیم، فقط می‌خواهیم شاعران را از اقتداء و تکرار مکرر برحذر داریم. همیشه در تاریخ ادب کسانی طرفدار حفظ محکم سنن و اقتداء و اپیگونیسم بوده‌اند و شفیعی کدکنی در صور خیال در شعر فارسی سخنان ابن قتیبه را در کتاب الشعر و الشعراء که سخت مخالف آن بود که کسی قدمی از چهارچوب تشبیهات و تغییرات و مطالب شعری شعرای جاهلیت آن سوتر گذارد، نقل می‌کند. ما این نوع سلیقه را ـ گرچه نه به این شدت ـ طی صد سال اخیر تحول شعر فارسی بارها در نزد ادیبان معاصر دیده‌ایم. فراگرفتن سنت گرفتن سنت گذشته (که ما آن را لازم می‌دانیم و توصیه می‌کنیم) به معنای توقف در این موضع و جمود در آن نیست . تنها حرکت به جلو و نوآوری که به اشکال مختلف بروز می‌کند (مضمون نو در شکل کهنه، شکل نو با مضمون کهنه، شکل نو با مضمون نو) باید با توجه به آزمون‌های گرد آمده و اطلاع از آن باشد. به قول مولوی :

«گرچه هر عصری سخن آری بود
لیک گفتهٔ دیگران یاری بود.»

اما درباره این‌که اجزاء شعر (بخاطر نقد این اجزاء) چیست، این بحث را صاحب نظران بویژه اعراب که بیشتر درباره شعر و نقد شعر نوشته‌اند، نیز به میان کشیده بودند و این اجزاء را **عمودهای شعری** نامیدند. مثلاً مرزوقی در کتاب شرح حماسه خود از «شرف معنی» و «جزالت لفظ» و «اصابت وصف» و «هماهنگی اجزاء کلام» و «نزدیکی تشبیه» و «انتخاب وزن مناسب برای شعر» و «هماهنگی مستعار با مستعاله در امر استعاره» و «همگامی لفظ ومعنی» و «همخوانی لفظ و معنی با وزن و قافیه» صحبت می‌کند ولی مقایسه اجزائی که ما ذکر کردیم با این عمودها که مرزوقی می‌گوید نشان می‌دهد که بنیاد برخورد تحلیلی ما (چنان‌که باید هم انتظار داشت) با بنیادهای قرون وسطائی فرق‌های زیادی دارد و تنها چیزی که جالب است بسط و دقتی است که تئوری شعر در نزد قدما یافته بود و اجزائی که ما ذکر کردیم نیز نهائی نیست.

در عصر ما کارهای وسیعی که بر روی زبان‌شناسی، معناشناسی (سمانتیک)، علامت‌شناسی (سمیوتیک) منطق عمومی زبان و ژرف کاوی‌هائی در رشته‌های زیباشناسی، تفسیر هنری، انتقاد هنری و غیره دیده می‌شود یک سلسله مسائل تازه‌ای را از جهت نقد و تفسیر هنری مطرح کرده است و زمان می‌خواهد تا در کشور ما خوب درک و هضم شود.

مثلاً تئوریسین ایتالیائی امیلیو بتی در سال ۱۹۹۵ کتاب تئوری عمومی تفسیر (E. Betti, Teoria generaee della interpretatione) را نشر داده است و باب جدیدی در تفسیر هنری گشوده که اکنون بنام کهنش را که بوسیله فیلسوف آلمانی دیلتی (Dielthey) احیا و متداول شده «هرمه‌نوتیک» (Hermeneutique) نام گرفته است. این دانش کوششی است برای درک علامات معنامند (مانند واژه‌ها) به کمک دانش سمیوتیک (یعنی دانش علامت‌شناسی) که واژه‌های معنامند را به عنوان نمادهای فرهنگی بررسی می‌کند. «شلایر ماخر» از پیروان آلمانی این علم می‌گوید:

«وظیفه هرمه‌نوتیک آنست که یک نویسنده را بهتر از آن بفهمیم که خودش خودش را می‌فهمد».

تفسیر، بوسیله تجزیه تحلیل اثر هنری و در مورد ما شعر به تقسیم آن اجزاء مختلف انجام می‌گیرد، مانند **اجزاء زبانی** (یا فیلولوژیک)، **اجزاء تاریخی**، **اجزاء فنی** و غیره.

امیلیو بتی که از او نام بردیم می‌گوید:

«معنی‌ها را باید در خود داده‌ها جستجو کرد و آن را از خارج بر آن وارد نساخت»[۱۵].

وی می‌طلبد که تفسیر «کلیت» و همه سویگی (یا «Holisme») را در کار خود مراعات کند یعنی تناسب درونی ارزیابی‌های تفسیری را حفظ نماید و به تفسیر معکوس واقعیت دست نزند و با داشتن شور و احساس برای سبک و انشاء، برای معنی، برای هنر، برای نقش هنرمند، برای حق مفسر به تفسیر کردن، این وظیفه را انجام دهد تا تفسیر از هر باره جذاب و مرغوب و مقنع و واقعی باشد.

با وجود تاکید بتی به اصل عدم مداخله مفسر و حفظ جامعیت سخن اشکالی از هرمه‌نوتیک معاصر غرب می‌کوشد از آثار هنری آن چیزی که می‌خواهد بسازد، یعنی تفسیر ذهنی رواج یافته است و کار مفسر گاه کاری است غیر از کار مؤلف.

هرمه‌نوتیک در قرون قرون وسطی بصورت تفسیر متون مقدس موافق قواعد خاصی انجام می‌گرفت و ما هم در تمدن ایرانی و اسلامی سنت مفصلی در امر تفسیر و قواعد آن بنام زند و پازند و گرزارش، از زمان ساسانی داریم و نیز از متون واحدی تفسیرهای گوناگونی می‌شده است. ولی تصور می‌کنم، یادآوری‌های امیلیو بتی درباره ضرورت اصالت و جامعیت تفسیر یادآوری‌های درستی است. حاصل سخن آن است که **دانش نقادی یا کریتیک** (که از ریشه خری تی خه یونانی یعنی سنجش و داوری می‌آید) با دانش **تفسیر اثر هنری یا هرمه‌نوتیک** (که از ریشه یونانی هرمه‌نه به معنای ترجمان می‌آید) فرق دارد، ولی در کشور ما هنوز این دو مبحث که عملکردهای مختلف دارند با یکدیگر مخلوط می‌شود. درست است که باید نقادی سازنده را هم با راه حل اثباتی همراه کرد و آن را تا سرحد طرح مسائل اوج داد ولی این باب انتقاد و سنجش با مبحث تفسیر و گزارش متفاوت است. زیرا باب انتقاد باب صرافی اثر هنری است در داخل چهارچوب قرائن و قواعد

و موازین پذیرفته شده هنری، ولی باب تفسیر باب توضیح اثر هنری است از سوی مفسر بعنوان «نمادهای فرهنگی» که باید آن را گشود و واگشود از آن نتیجه‌گیری‌های مختلف کرد و آن را برای خواننده گسترش داد و به ریشه‌های آن باز گرداند.

ما باید در کشورمان هم سنجش و هم گزارش هنری را در روی پایه‌های محکم قرار دهیم. بطور گذرا بد نیست بگوئیم که در کشور ما علم تاویل و تفسیر پس از اسلام به دو شکل بروز کرده است. : هم به صورت تفسیر محکمات و متشابهات و ظاهر و باطن آیات قرآن بر پایه درایت و روایت و هم به صورت تفسیر ادبی که خود آن جزء علم بدیع و سخت به اجمال بوده تنها تفسیر جلی و خفی را از هم جدا می‌ساخته است. در کشور ما، چنان‌که گفتیم، دانش انتقاد شعر بویژه با استفاده از آثار اعراب در این زمینه، بنام «نقدالشعر» و «قرض‌الشعر» (یعنی شعر سرائی) وجود داشته است.

امید است روزی دانشمندان و پژوهندگان مطلعی پدید شوند که با جذب عناصر معقول و علمی نقد و تفسیر سنتی ما و نقد و تفسیر باختر زمین و تحلیل علمی و تاریخی مسائل، انگاره‌ها و پیمانه‌ها و دستگیره‌ها و اهرم‌های لازم را برای بررسی شعر فارسی بر بنیاد علمی بوجود آوردند. آری در همه زمینه‌ها هنوز کار زیادی باید بشود به قول پل وایان کوتوریه (P. V. Couturier) انقلابی فرانسوی که فاشیست‌ها تیربارانش کرده‌اند «گذشته در مقابل آینده همیشه صفر است در مقابل بی‌نهایت».

زمانی گوگول نویسنده معروف روس در ظلمات استبداد، کشور روسیه را به «ترویکا» تشبیه می‌کرد که اقوام و قبایل در برابر تاختن آن راه می‌گشایند و آن سمندهای چالاک و مغرور با زنگوله‌های نغمه خوان خود به پیش می‌روند. امید است کشور ما نیز که اکنون سمندوار از آتش انقلاب دوباره رستاخیر کرده بتواند نقش فرهنگی خویش را در جهان تجدید کند. این کار به تلاش و فداکاری و فراگیری عنودانه‌ای نیاز دارد که که همه باید به آن یاری دهیم.

به سر مطلب باز می‌گردیم . برای آن‌که انتقاد بتواند به حربه کارائی در پیشرفت هنر بدل شود باید محیط روحی و اخلاقی لازم آن نیز پدید آید. مقدم بر همه نه تنوع در سبک و نه قوت و صراحت انتقاد درست و مستدل و دوستانه، نباید بتواند در همبستگی و همبودگی ما خللی وارد سازد. وحدت ظاهری و سالوسانه بد است. تفرقه ستیزه جویانه نیز بد است. **وحدت اصولی** نه ستیزه را بر می‌تابد و نه سالوسی و عیب پوشی را، ما باید فن این **همبستگی نوین** انسانی ثمربخش را در عمل بیاموزیم. نقادان ما باید در چنین محیطی و برای ایجاد چنین محیطی عمل کنند. محیطی که این بیت جامی آن‌را خوب توصیف می‌کند:

بیگانه تنیم و آشنا دل
بر جنگ زبان و پرصفا دل

ناقد باید خبره، عادل و صریح باشد. انتقاد شنونده باید تصدیق دوست و ستایش پسند و زودرنج و نقدگریز نشود و بداند که به قول عطار:

**هر که دون حق ترا نامی نهد**
**تو یقین دان کو ترا دامی نهد**

یا به قول سعدی:

**گر هردو دیده هیچ نبیند، به اتفاق**
**بهتر ز دیده‌ای که نبیند خطای خویش**

و گاه هنرمندان واقعی از سخن ستایش سالوسانه به حق رنجه می‌شدند مانند : شاعر نامی ما انوری ابیوردی که این شعر شیرین را در خطاب به یک ستاینده سالوس سروده است:

«دشنام دهی که : «انوری! یا رب
چون شعر لطیف و طبع تر داری!»
چه توان گفتن؟ نه اولین داغ است
کز طعنه مرا تو بر جگر داری!»

حالا بر ما روشن نیست که آیا واقعا آن کسی که شعر انوری را به لطافت ستوده قصد داشته است داغ نکوهش و طعنه‌ای بر جگر شاعر بگذارد، یا شاعر نازک طبع ما، چنان در مقابل ستایش دیگران سراسیمه می‌شده و یا خود را در خور آن نمی‌شمرده که حتی ستایش بجا را طعنه نابجائی می‌شمرده.

اشاره به سخنان نغز گویندگان کلاسیک به اینجانب الهام می‌دهد که به اصطلاح برای «مزید فایده» چند کلمه‌ای نیز درباره قواعد نقد شعری و ادبی سنتی ایران در قرون وسطی بگوئیم و این باب را بویژه برای شاعران جوان و نوجوان فرا یاد آوریم:

انتقاد از شعر سنتی ما مبتنی بر یک سلسله قواعد واجب المراعات بود و اگر گوینده و سخنور از آن‌ها بی‌اطلاع می‌ماند یا نادانسته آن‌ها را نقض می‌کرد، ناقد کاملاً ذیحق بود آن‌را نقص ادبی بشمرد و گوینده را فاقد صلاحیت ادبی اعلام دارد.

این سلسله قواعد بر یک رشته علوم ادبی مانند **علم عروض، علم بدیع، علم معانی، علم بیان** و غیره تنظیم شده و طی زمان این علوم چنان که گفتیم به تکامل و دقت معینی رسیده بودند. فرصت آن نیست که ما این علوم را با شرح و بسط معرفی کنیم ولی اشاره مختصری به هر یک از آن‌ها خالی از فایده نیست، زیرا کماکان حتی در نوپردازی ما از قواعد مدونه این علوم استفاده می‌کنیم و ناچاریم استفاده کنیم:

۱) **علم عروض** بررسی اوزان و بحور شعر فارسی است. برای تقطیع وزن در اشعار دو نوع پایه و پیمانه قایل بودند: پایه اصلی و پایه فرعی . پایه‌های اصلی مانند: **فاعلن** و **فعلولن** و **فاعلاتن** و

**مفاعلین** و **مستفعلن** و **فعولات** و **متفاعلن** و **مفاعلتن** است. پایه‌های فرعی **زحاف** نام دارد که در اثر افزودن‌ها یا کاستن‌هائی در پایه‌های اصلی حاصل می‌شود مثلاً در مورد پایه اصلی فاعلن می‌توانیم بگوئیم **فعلن** (با حذف الف)، **فاعل** (با حذف ن) یا **فاع** (با حذف ل و ن) و امثال آن. عروضیون ما به دقت معین کرده بودند که این تغییرات در پایه‌های اصلی به چه اشکالی است و برای هر کدام از آن‌ها نام ویژه‌ای گذاشته بودند مثلاً مانند: **مغصور** و **محذوف** و **احزب** و **اثلم** و **اخرم** و **موقوف** و **مکفوف** و غیره.

بحوری که تنها از یک پایه تشکیل می‌شدند عبارت بودند از: **هزج** و **رمل** و **متقارب** و **متدارک** و **وافر** و **کامل**. اما بحوری که از دو پایه تشکیل می‌شد نیز عبارتست از: **طویل** و **مدید** و **بسیط** و **منسرح** و **مضارع** و **مجتث** و **مقتضب** و **سریع** و **جدید** و **قریب** و **مشاکل**. بسیاری از این بحور در فارسی به صورت سالم آن نیامده با شکل ازاحیف آمده یعنی در یک یا هر دو پایه آن تغییراتی رخداده است، چنان‌که می‌دانیم فرق زیادی ما بین بحور غربی و فارسی است و بحور ما ریشه‌ای در اوزان هجائی کهن پهلوی دارد و نظیر آن اوزان هنوز در «فهلویات» یا ترانه‌های عامیانه باقی است.

لذا عروض عبارت است از بحور مبتنی بر **پایه‌های اصلی و فرعی** که گاه تنها یکی از آن‌ها پایه بحر قرار می‌گیرد، مثلاً مانند فعولن در بحر متقارب (فعولن فعولن فعولن فعلول) و گاه دو تا از آن‌ها (مانند «مفتعلن، مفتعلن، فاعلن») و ۱۲ بحر از ۱۹ بحر دوپایه‌ایست آن هم با دست‌خوردگی‌ها یا زحاف که این کلمه زحاف در عربی به معنای به نشانه نخوردن است. خوب! اگر در تقطیع شعر روشن می‌شد که شعر در بحور مجاز نمی‌گنجد و چیزی زیاد یا کم دارد آن شعر قبول نبود. می‌گفتند وزن این شعر مختل است.

۲) به علم عروض، **علم قافیه** نیز مزید می‌شد که قواعد قافیه و روی و ردیف و معایب این کار را معین می‌ساخت. شعر نوپردازان به ویژه در شکل نیمائی آن بحور و اوزان و قوافی را البته به شکل **آزادنه‌ای** مراعات می‌کند. لذا هنوز قواعد کهن عروض و قافیه در مورد این نوع شعر مصداق دارد. و به همین جهت روی این دو رشته فنی شعر سنتی مکث بیشتری کرده‌ایم. اما اشکال دیگر شعر نوپردازانه و بویژه «موج نو» غیر نیمائی آن بحور و اوزان عروضی و قواعد سنتی قافیه را کنار گذاشت و بدنبال قواعد دیگری رفت که باید آن‌ها را با بررسی روند تکامل این شعرها از درونشان بیرون کشید. برخی از نقادان دوران ما از این جهت شاعران معاصر را به سنت‌گرا، اعتدال‌گرا، شاعران نیمائی و شاعران موج نو تقسیم کرده‌اند. در ادبیات اروپائی درکنار اشعار سنتی، از اشعار آزاد و سفید سخن می‌رود و برای **وزن** در شعر محتوای نوی جستجو می‌کند . که در آهنگین بودن عمومی بیان، هماهنگی الفاظ، چفت و بست دستوری کلام منعکس است و قافیه‌ها را در هم‌صدائی واژه‌ها می‌جویند. در بحث گذشته راجع به شعر گفتیم که این آسانتر شدن جهت فنی

در شعر نو هم دارای خواصی است هم دشواری‌هائی پدید آورده است، با آن‌که در هر حال مرحله ضرور و ناگزیر تکامل شعر در سراسر جهان است. و تاریخ حکم خود را درباره‌اش و به سودش صادر کرده است.

۳) دیگر از علوم سنتی که پایه نقد شمرده می‌شد علوم **معانی** و **بیان** بود. در علم معانی قواعدی ذکر می‌گردید که به یاری آن‌ها مطابقت کلام با مقتضای حال و مقام (یا زمان و مکان) بررسی می‌گردید. اما در علم بیان مقولاتی مانند معانی حقیقی و مجازی و تناسب آن‌ها که «علاقه» نام دارد، استعاره و تشبیه و کنایه و غیره بررسی می‌شده است.

هم معانی و هم بیان مطلب را جائی مطرح می‌کنند که برخی از آن‌ها برای ادب‌شناسی امروزی نیز قابل توجه است و در سخن پیشینیان با وجود صوری و مدرسی بود برخی مباحث آن، نکات آموختنی کم نیست.

۴) علم ادبی مهم دیگر علم **بدیع** بود که صنایع لفظی و معنوی را در کلام ـ منثور یا منظوم ـ مورد بررسی قرار می‌داد، مانند مراعات **نظیر**، **ایهام التناسب**، **براعت استهلال**، **ارسال مثل**، **تلمیح**، **توریه**، **ترصیع**، **تنسیق الصفات**، **جناس** و غیره و غیره که البته این صنایع در نثر نیز بکار می‌رفت.

عقیده راسخ اینجانب است که باید علوم سنتی ادبی ما به شیوه نوینی تنظیم و در دسترس شاعران و نویسندگان قرار گیرد تا در کنار قریحه شعری، بر **خودآگاهی فنی** آن‌ها نیز بیافزاید و آن‌ها را به نکات و اصطلاحات و مباحث ضرور مجهز سازد. در این زمینه علاوه بر کتبی که ذکر کردیم، کتبی مانند حدائق السحر وطواط و المعجم فی معائیر اشعار العجم شمس قیس رازی و در دوران اخیر ابدع البدایع قریب گرکانی و صناعات ادبی همائی نوشته شده و تصور می‌کنم باز هم دردوران اخیر کتبی در این زمینه تالیف گردیده است که اکنون نام آن‌ها را به خاطر نمی‌آورم.

ولی علاوه بر تنظیم علوم سنتی با اسلوب نو، باید ادب‌شناسی معاصر در غرب (علومی مانند پوئه‌تیک، استه‌تیک و غیره) نیز تنظیم گردد و نقادان فاضل ما بکوشند تا قانونمندی شعر نیمائی و پس از نیمائی را موافق قوانین استه‌تیک و ادب‌شناسی تنظیم کنند و معیارهای **عینی** برای نقد و ارزیابی را بوجود آورند. زیرا معیارهای شعر کهنه ما دیگر چندان پاسخگوی اشعار نوپردازانه نیست ولی معیارهای نو نیز از جهان ذهنیات و سلیقه‌های شخصی به زحمت خارج شده است.

اینجانب معتقد نیستم که دانش ادبی و اطلاع فنی جای قریحه یا «عرق شاعرانه» (Vena Poetica) را می‌گیرد و آنچه را که شاعر رومی هوراس آن را «جنون مطبوع» (Amabilis Insania) و شاعر ما نظامی آن را «کیمیای سخن»[۱۶] می‌نامد پر کند. ولی مثلاً شاعر بزرگ و بی‌نظیر ما حافظ از کسانی بود که بر تئوری ادبی و اسرار بلاغت تسلط داشت و نبوغ را با مهارت فنی همراه می‌ساخت و بدون شک یکی از دلایل عظمت او در مهارت شگرف فنی اوست.

شاعری که علوم ادبی را خواه به معنای سنتی، خواه به معنای امروزی نداند، از جهت **خودآگاهی**

**هنری و جهت فنی** ضعیف است، لذا نه تنها می‌تواند خطا کند، بلکه نمی تواند خود را بشناسد و به غث و ثمین، سره و ناسره، ارجمند و بی‌ارج در کار خود پی‌ببرد. تمام شعرای بزرگ ما ادبای بزرگ نیز بوده‌اند، به همین سبب توانستند در عالم ادب دوران‌ساز باشند. در گذشته از اجزاء سه گانه هنر یعنی **آفرینش بدیعی** و **مضمون** و **شکل یا فن** سخن گفتیم. اینک باید بگوئیم که هر یک به مایه‌ای نیازمند است.

آفرینش بدیعی به **استعداد** نیاز دارد که (که اعراب دوران جاهلیت تصور می‌کردند جنی است به نام «تابعه» که در جسم شاعر رخنه می‌کند!) مضمون به **قدرت تفکر** و نیز به تجربه حیاتی و دانش نیازمند است. شکل یا فن به اطلاع از ادب و زبان نیاز دارد. تاره به همه این‌ها باید سخت کوشی و خویشتن کاوی مزید شود تا اثر هنری، اثر هنری شود.

به قول انوری که هم اکنون از او صحبت کردیم:

**صد بار عقده در شوم، تا خود**
**از عهده یک سخن بدر آیم**

یا به قول بسیار ژرف و زیبای نظامی:

**هر چه در این پرده نشانت دهند**
**گر نستانی، به از آنت دهند**

و شمس قیس رازی در المعجم به کوتاهی این اندرز را درباره رابطه مضمون و شکل به شاعران می‌دهد: «شاعر باید نه به آوردن معانی خوب در الفاظ پست راضی شود، نه به **اتیان معانی مبتذل در الفاظ خوب.**» و سرانجام در قابوسنامه آمده است که : «شعر از **بهر دیگران گویند**، نه از بهر **خویش**».

در واقع داشتن **تسلط بر زبان** و بیان شعری و **اندیشه روشن** و بدیع دو محور اساسی شعر است که می‌تواند شعر را تا مرز شگرف «سهل ممتنع» اوج دهد. نمی‌توان مانند قیصر روم گفت: «من قیصر رومم و بالاتر از صرف و نحو قرار دارم». باید اهرم‌های صرف و نحو زبان را نه به معنای خشک و مدرسی آن، بلکه با توجه به روح پویای زبان و اندیشه مخترع هنرمندانه، در دست داشت و بویژه از آنچه که می‌خواهیم بگوئیم و بسرائیم نیک آگاه و باخبر باشیم و نیاز نو گفتن، عطش شعر در ما پدید آید. **بوآلو** شاعر و نقاد بزرگ فرانسوی عصر لوئی چهاردهم می‌گفت:

«آنچه خوب درک شود، خوب هم بیان خواهد شد و الفاظ برای بیان آن آسان بدست می‌آید.»

و تقریبا در همین معنی گته در فائوست می‌گوید:

«اگر کسی **واقعاً** چیزی برای گفتن دارد، در آن‌صورت نیازی ندارد که بدنبال واژه‌ها بدود.»

یا به قول نظامی:

در مرحله‌ای که ره ندانم
پیداست که نکته چند رانم؟

## توضیحات

۱: بواسطه عدم دسترسی به منابع به هنگام نگارش این مقاله و برای مراعات دقت منطقی در تعریف مقولات اصلی بویژه از فرهنگ کوچک فلسفی رزنتال استفاده شده است.

۲: در آلمانی Erlebniss و متاسفانه معادل فارسی مناسب ندارد. و می‌توان آن را «روان گذشت» با «برسرآمد» یعنی آنچه که در روان شخص می‌گذرد یا آنچه که بر سرش می‌آید ترجمه کرد. امید است معادل یابان وارد و با ذوق کمک کنند، چون واژه، واژهٔ مهمی است.

۳: مابین مطلب (یا موضوع که دارای جبنه محتوائی است) و سوژه یا بافت داستانی یا واقعه (رویداد) که شکل هنری بیان موضوع (تماتیک) است باید فرق گذاشت.

۴: معمولاً ناتورالیسم را به معنای مراعات دقیق طبیعت، طبیعی نوشتن، طبیعی بازی کردن یعنی آن طور می‌فهمند که مطلب درباره اسلوب واقع‌گرایانه (رئالیسم) صادق است. ما در این‌جا مطلب را در مقطع علمی ـ تاریخی آن مطرح می‌سازیم و انحراف از درک مطلب درست تاریخی برای ما مناط امتیاز نیست.

۵: احتمالاً مجموعه‌ای از نوشته‌های سابق این مؤلف در زمینهٔ مانحن فیه در آینده نشر خواهد یافت که مقالهٔ حاضر را باید نوعی مکمل آن‌ها شمرد.

۶: البته در شمال ایران طبری و گیلکی و تالشی و آذری و سمنانی مرسوم بوده و طبری به یاری خاندان‌های وشمگیر و آل زیار جرات کرد که به میدان آید. نام اعم «فهلوی» نیز برای زبان‌های مرکز و غرب و جنوب ایران چون کردی و لری و خوزی و لاری و بسیاری دیگر صادق است. درباره تقسیم‌بندی زبان‌های ایرانی بررسی‌های تحقیقاتی مفصلی وجود دارد. داوطلبان می‌توانند به نوشته کارشناسان مراجعه کنند، از آنجمله به مقدمه دکتر صفا بر گنج سخن و دکتر معین بر برهان قاطع و لغت نامه دهخدا.

۷: تا حدی این مطلب را در مورد زبان کردی نیز می‌توان گفت که آن نیز مانند طبری نتوانست میدان بگشاید.

۸: برخی‌ها تصریح کرده‌اند که تجدید حیات صحنه مدور در وسط نمایشگاه در هنر صحنه‌ای معاصر اروپا بجای صحنه «قاب عکسی» گویا نتیجه تاثیر تعزیه ایرانی (بویژ تعزیه‌های دوران قاجاری) است. این استنباط محل تردید است زیرا در «آمفی تئاتر» یونانی تراژدی‌ها و کمدی‌ها در وسط اجراء می‌شده و صحنه قاب عکسی نبوده است. در «میستر»های فرانسوی و «miracle play»های انگلیسی که در ایام «مراسم عزای مسیح» (corpus christ) از قرن ۱۳ به بعد در اروپا متداول شد و بسیار شبیه تعزیه ماست، نیز صحنه قاب عکسی نبوده و بازی که گاه تا دو روز طول می‌کشید در کنار معبر مردم یا روی عرابه اجراء می‌شده است. همین جا شایان ذکر است که میسترها و میراکل‌های اروپائی نیز مانند تعزیه گاه دارای موضوعات غیر مذهبی (Non Biblical Subject) بوده‌اند.

۹: در فارسی **کار** علاوه بر معنای معروف آن به معنای جنگ بوده (هم‌ریشه با واژه انگلیسی War و آلمانی Wehr و فرانسه Guerr). اثر این معنی در **کارزار**، **کاروان**، **پیکار** و واژه‌های دیگر باقی مانده است. در زبان‌های اروپائی واژه‌های انگلیسی Work و آلمانی Werk با **ورز** فارسی هم ریشه است.

۱۰: در زبان‌های اروپائی Mecenat یعنی سرپرستی هنر از جانب اشراف از نام شوالیه رومی مسن آمده که قرنی پیش از میلاد مسیح می‌زیسته و ویرژیل و هوراس و گویندگان دیگر از سرپرستی او برخوردار بوده‌اند.

۱۱: مطلب را تماس مان در مقاله‌ای تحت عنوان فرهنگ و سیاست که در سال ۱۹۳۹ نشر یافته، مطرح می‌کند . این موقع اوج تسلط هیتلر در آلمان و آغاز جنگ دوم جهانی است.

۱۲: بسیاری واژه‌ها را نگارنده به حکم شیاع آن بکار می‌برد و حال آن‌که متوجه است که در اصل معنی دیگری داشته و از آنجمله دل‌انگیز که در ترکیب «سواران دل‌انگیز» در دوران سامانی و غزنوی زیاد بکار می‌رفته و معنایش گرچه چندان روشن نیست (برخی‌ها سواران داوطلب معنی کرده‌اند) ولی به هر جهت به معنای امروزی آن نبوده است.

۱۳: رجوع فرمائید به نوشته‌های اینجانب که متاسفانه با اغلاط فراوان چاپ شده: مسائلی از فرهنگ و هنر و زبان و نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد اول – چاپ تازه.

۱۴: رجوع فرمائید به بخش مسائل فرهنگی درچاپ دوم کتاب نوشته‌های فلسفی که در اواخر اسفند ۵۹ نشر یافته است.

۱۵: Sensus non est inferendus, sed efferendus

بطور تحت اللفظی یعنی: معنی وارد نمی شود، بلکه استخراج می‌شود. مفسران مذهبی ما رای واقع‌بین را ناشی از تایید ربانی و رای ذهن‌گرایانه را ناشی از هواجس نفسانی و شیطانی می‌دانسته‌اند.

۱۶: دو مطرز به «کیمیای سخن»
تازه کردند عهدهای کهن

# ۵
# متفرقه

دربارهٔ «انجمن فرهنگ» در رشت
دربارهٔ تئوری «دستور زایای» آورام نعام چمسکی

## دربارهٔ «انجمن فرهنگ» در رشت
## (۱۲۹۶ تا ۱۳۰۲)

در سال ۱۲۹۶ (۱۹۱۷) در شهر رشت، از طرف جمعی روشنفکران مترقی و انقلابی، «انجمن فرهنگ» تاسیس شد که نقش جالبی در تاریخ جنبش ترقی خواهانه و انقلابی کشور ما ایفاء کرد. برخی از شرکت کنندگان در این انجمن اطلاعاتی به نگارنده دربارهٔ آن داده بودند که می‌بایست روزی تدوین شود و اینک از فرصتی که یافته ام برای انجام این وظیفه استفاده می‌کنم. تدوین اظهارات چند تن، هنوز به معنای تاریخ مستند یک جریان نیست، ولی مسلماً به تنظیم چنین تاریخی کمک می‌کند. واژه «فرهنگ» در آن ایام مانند ایام ما به معنای «معارف» و «کولتور» نبود و با آن که جز این هم معنائی نداشت، ولی مانند بسیاری واژه‌های فارسی آن روزگار، معنای کهن سنتی خود را گم کرده و معنای دقیق امروزین خود را نیافته و در نوعی بلاتکلیفی و ابهام در زبان به سر می‌برد. به هر حال از آن دانش و معرفت و تمدن فهمیده می‌شد.

محل تشکیل «انجمن فرهنگ» شهر رشت بود و در آن ایام جمعیت این شهر را به صد هزار تخمین می‌زنند. در واقع شهر، به علت روابط فراوان و مختلف خود با روسیه تزاری، مانند انزلی و تبریز، از شهرهای نادر ایران بود که رشد بورژوازی در آن با سرعت قابل ملاحظه‌ای صورت می‌گرفت. شهر رشت در آن ایام دارای مهمانخانه و سینما بود. صادر کنندهٔ ابریشم (نوغان) بود. در آن کارخانه‌های (مانوفاکتور) سیگار سازی، که گاه یک کارگاهش تا ۸۰ نفر کارگر داشت، دایر بود. چایچی، کاشانچی، کاشانی بازرگانان ثروتمند شهر بودند. کارخانه فیلاتور ابریشم متعلق به حاج امین الضرب شهرتی داشت. این که تبریز و رشت، هم در انقلاب مشروطیت و هم در دوران جنگ و پس از آن، از مراکز تب‌آلود جنبش رهائی‌بخش و قیام‌ها بودند (قیام خیابانی در تبریز، قیام

کوچک خان در رشت)، جنبهٔ تصادفی نداشت. زمینهٔ اجتماعی و آگاهی سیاسی متناسبی بوجود آمده بود.

تاسیس «انجمن فرهنگ» بدین ترتیب رخ داد که ابتدا میرزا حسین جودت (تهرانی یا کرمانی، نویسنده هر دو را شنیده است) در مدرسهٔ «دبستان احمدی» (یا به قول دیگر «دبستان شمس») واقع در سبزه میدان رشت، جمعی را برای تدارک این انجمن دعوت کرد.

دعوت شدگان عبارت بودند از رضا روستا، علی کباری، شبرنگ، احمد طواف، کریم کشاورز، سلیمی (فروهید)، علی فروزی، مهدی دبیری، تقی جباری، احمد نقیبی، تقی رائقی (معلم) و دیگران، که در آن ایام معلمان یا دانش آموزان دبیرستان بودند. از این افراد که نام بردیم کسانی هنوز خوشبختانه در گسترهٔ حیاتند و به جا است که یا مستقلاً خاطرات خود را بنگارند، یا نگارنده را از سهوهایش مطلع سازند و اطلاعات اضافی در اختیارش قرار دهند. از آن جا که «انجمن فرهنگ» بعدها در قزوین به صورت «انجمن پرورش» و «انجمن فرهخت» تکرار شد و این انجمن‌ها در ترتیب نوعی کادر انقلابی ـ مترقی نقش محسوسی داشته‌اند، لذا در تاریخ جنبش کارگری ایران جای معتبری دارند و نباید گذاشت که فعالیت آن‌ها را کام آزمند نسیان تاریخ فرو بلعد. در همان ایام دامنهٔ تاثیر فعالیت «انجمن فرهنگ»، از خود رشت بسی فراتر بود. در تهران این انجمن آوازه‌ای داشت. ادیبان جوان آن ایام مانند رشید یاسمی، سعید نفیسی، نصرالله فلسفی، دکتر افشار (مدیر مجله آینده) و دیگران برای دیدار با سران انجمن به رشت رفتند. از این آقایان نیز برخی خوشبختانه به گفتهٔ بیهقی «هنوز برجایند» و نهایت لطف است اگر خاطراتی را در این زمینه (درصورتی که چنین خاطراتی داشته باشند) بنگارند.

علت تاسیس انجمن را بنیادگذارانش چنین توجیه می‌کردند : فرهنگ و دانش در کشور ما ضعیف است. جوانان نیروی مهمی برای تحول جامعه هستند. باید ابتدا دست به اصلاح و تربیت خود بزنیم باید قرائت خانه‌ها و کتابخانه‌ها دایر کنیم و مردم را با تمدن امروزی آشنا سازیم.

«هیئت عامله موقت» انجمن مرکب از شبرنگ (معلم)، جودت(معلم ریاضیات)، کریم کشاورز، کباری، روستا، علی فروزی و جباری مامور تدارک اساسنامه شد. تعداد اعضا جمعیت به تدریج به ۲۲ نفر سید. انجمن ابتدا در محله «آقا فخر» خانه‌ای کرایه کرد. سپس به خانه‌ای در سبزه میدان منتقل شد. در آن ایام در سبزه میدان کسی به نام «علیوش بک» (شاید: آلیوشا؟) سینمائی داشت. انجمن به این محل جدید انتقال یافت. کمیسیون‌های انجمن مرکب از کمیسیون تآترال، کمیسیون موسیقی، کمیسیون کتابخانه و قرائت خانه و نیز کلاس اکابر و هیئت تحریریه مجله انجمن و صندوق جمعیت، با جدیت مشغول کار شدند.

برای ارتجاع ایران و گیلان هویت سیاسی انجمن پنهان نبود. تا قبل از قتل حید عمواوغلی در جنگل پسی خان، جمعیت، با وجود داشتن علاقه به جنبش جنگل، مطلقاً به امور فرهنگی

می‌پرداخت و مورد توجه عموم بود. ولی پس از قتل حیدر، انجمن دچار مشکلات شد. از توجه عمومی به وی کاسته گردید و یک سلسله اقدامات از طرف فئودال‌ها، بورژوازی، روحانیت طرفدار این قشرها و خود دولت برای منحل کردن انجمن به عمل آمد.

مثلاً جمعی از بارزگانان که آن موقع خود را «منور الفکر» می‌خواندند (مانند ارشد و افشار) برضد جمعیت فرهنگ، جمعیت «اخوت» را به راه انداختند. ولی اقدام واقعی آن‌ها تحریکات و خرابکاری برای بر هم زدن نمایش‌ها بود و در این زمینه از جمله از نام مذهب سوء استفاده می‌شد. وقتی نمایش «تارتوف» مولیر به نام «سالوس» به صحنه آمد، خرابکاران با اتهام «بابی»، «بی دین» و «بلشویک» وارد تالار شدند و صحنه را خورد کردند. فئودال‌ها و اشراف رشت پیوسته از دولت تعطیل انجمن را می‌طلبیدند و معتضد همایون، نماینده خود را برای کسب اطلاع و تحریکات به داخل مجمع عمومی جمعیت می‌فرستادند.

اعضاء جمعیت از جهت طرز تفکر اجتماعی و تعلق طبقاتی یکسان نبودند. فرزندان مالکین و بازرگانان نیز در جمعیت شرکت داشتند. شاید یک بی‌احتیاطی اعضاء مترقی فرهنگ در این بود که کوشیدند در آن جا، بدون توجه به حساسیت موقع و دشواری‌های کار، «فراکسیون کمونیست‌ها» را بوجود آورند. عده‌ای از اعضاء مانند: رضا روستا، علی کباری، شبرنگ، فروزی، سلیمی، شریفی، و دیگران در این فراکسیون شرکت داشتند. در سال ۱۳۰۱ عناصر دست راستی (مانند ثابت محمد، عبدالباقی داعی) با به راه انداختن جاروجنجال درباره دوروئی برخی از اعضاء از جمعیت خارج شدند. این که یک عضو جمعیت حق دارد علاوه بر اجراء صدیقانه اساسنامه آن دارای عقاید سیاسی مستقل خود باشد، برای آن‌ها مفهوم نبود. پس از شکست جنبش و تحریکات شدیدی که از خارج می‌شد، این به نفع آن‌ها بود که با بهانه‌هائی پای خود را کنار کشند.

از سال ۱۳۰۲ دولت رسما وارد عمل شد. آن موقع آیرم، به دستور رضاخان سردارسپه، «نظمیه» گیلان را اداره می‌کرد. او در جلسات عمومی انجمن، جاسوسی می‌فرستاد که مطلب پنهانی نیز نبود. سرانجام شهربانی علی کباری را که در تلگرافخانه رشت کارمند بود به نظمیه احضار کرد و به او گفته شد:

به فوریت بروید و تابلو جمعیت خود را پائین بیاورید! پاسخ داده شد که انحلال جمعیت در صلاحیت یک فرد نیست و باید خود جمعیت تصمیم بگیرد، قدرت در دست شما است، اگر می‌خواهید بروید به زور پائین بیاورید. پاسخ داند: ما منتظر تصمیم جمعیت شما نمی‌شویم و رفتند و تابلو را پائین آوردند و جمعیت را تعطیل کردند.

آزار و ایذاء نسبت به اعضاء مترقی «فرهنگ» ادامه یافت. برخی روحانی نمایان وابسته به رژیم سردار سپه به سلمانی‌ها و حمام‌ها فهرستی از اسامی کسانی را دادند که «کافر» و «نجس» اعلام می‌شدند و دستور دادند که آن‌ها را نپذیرند. تهدیدها و اعمال فشارهای گوناگون تا سالیان دراز

ادامه داشت. بسیاری از اعضاء مترقی فرهنگ زندانی شدند و سال‌ها در زندان نشستند. از میان آن‌ها برخی مبارزان پیگیر بیرون آمدند که در جنبش کارگری انقلابی ایران بعدها نقشی داشتند مانند روستا، کباری شریفی، شبرنگ و دیگران . مجله «فرهنگ» ارگان این انجمن از نخستین مجلات مترقی است که نه تنها در گیلان، بلکه در تهران نیز خوانندگان مشتاق داشت و جا دارد که منتخبی از بهترین مقالات آن همراه تاریخچه‌ای از مجله تدوین گردد و به چاپ برسد. امید است این شرح کوتاه را افراد مطلع تکمیل کنند و به روشنی گوشه‌ای از تاریخ کشور و جنبش یاری رسانند و اگر سهوی در این یادداشت‌ها باشد، آن را بر هیچ گونه نیتی حمل نکنند، زیرا نویسنده روایتگری بیش نیست.[۱]

## دربارهٔ تئوری «دستور زایای» آورام نعام چمسکی

نعام چمسکی، زبان‌شناس یهودی از منشاء لهستانی . متولد آمریکا در ۱۹۲۸ استاد زبان‌های مدرن وزبان‌شناسی در «انستیتوی تکنولوژی» (ماساچوست، ایالات متحدهٔ آمریکا) است. تئوری زایائی یا زاینده بودن زبان (دستور زایا) و رابطهٔ بین زبان و مغز انسانی، چمسکی را معروف ساخته است. موافق فرضیهٔ فطری و لدنی بودن زبان (Innate Hypothesis) چمسکی بر آن است که کودکان چنان با سرعت دستور زبان مادری را فرا می‌گیرند که باید با یک دانش فطری (غیر کسبی) در مورد برخی از اصول عام ساخت زبان انسانی پای به جهان گذارند.

دربارهٔ دوستانی که مایلند از واکنش دانش شوروی در قبال نظریات چمسکی آگاه شوند ما می‌توانیم تنها نمونه‌ای در این جا بیاوریم. مجله فلسفی (مجلهٔ معتبر چاپ مسکو) در شمارهٔ ۷ سال ۱۹۸۰(صفحه ۱۶۲) تحت عنوان مسئله مناسبات بین زبان و تفکر و مدل زایای زبان به قلم سیلنیتسکی و سلاوین دو تن از زبان شناسان شوروی، نظریات چمسکی را مورد بحث قرار داده است.

مؤلفان مقاله پس از معرفی چمسکی و آثار معروف او از قبیل : ساخت‌های نحوی، اندیشه‌هائی دربارهٔ زبان (۱۹۷۵)، زبان و مغز (۱۹۷۲)، جنبه‌ای از تئوری نحو، بررسی‌هائی دربارهٔ شکل و تعبیرات، می‌کوشند تا ریشه‌های تاریخی نظریات چمسکی را معرفی کنند.

به نظر این مؤلفان اندیشه‌های ل. بلومفیلد آورندهٔ تئوری «زبان‌شناسی توصیفی» و نیز نظریات کارل پوپر در کتابش تحت عنوان منطق کشف علمی در شکل‌گیری اندیشه‌های زبان‌شناسی چمسکی موثر بوده است.

بلومفیلد در سال‌های ۳۰ سدهٔ حاضر گفته بود که اطلاعاتی که برای توصیف واقعا علمی پدیده‌های زبان ضرور است، تنها در سطح فاکت‌هائی عرضه می‌شود که بلاواسطه مورد مشاهدهٔ ماست. و حال آن که وظیفهٔ اساسی عبارت است از این که ما بتوانیم ساخت‌هائی را که بنای اساسی زبان از آن‌ها مرکب است، از هم مجزا سازیم . مقصود از این سخن در تئوری «زبان‌شناسی توصیفی» یک، دو یا چند ساخت ترکیب کننده است که این یا آن ساختمان (کنتروکسیون) زبانی از آن‌های پدید شده است.

مؤلفان شوروی برآنند که تئوری «دستور گشتاری» چمسکی، از همین زبان‌شناسی توصیفی بلومفیلد نشات گرفته است و چمسکی در واقع به دنبال اجراء همان وظیفهٔ اساسی رفته است که بلومفیلد آن را مطرح می‌کند. این هم ریشگی تئوری بلومفیلد و چمسکی مورد قبول پژوهندگان باختری نیز هست، بویژه آن که چمسکی خود در آغاز در مکتب پیروان بلومفیلد پرورش علمی یافت.

علاوه بر بلومفیلد، مؤلفان شوروی برآنند که چمسکی در اندیشه «زایائی» دستور زبان تحت تاثیر نظریاتی است که کارل رایموند پوپر (فیلسوف اطریشی ـ انگلیسی متولد سال ۱۹۰۲) چنان که گفتیم در کتاب منطق کشف علمی (نیویورک ـ ۱۹۶۵) بیان داشته است. پوپر معتقد است که زایش فرضیات نوین در روند ظهور دانش، امری است خود سر، پیش‌بینی ناپذیر که به صورت حدس‌های جسورانه و غیر موجه و اندیشهٔ نظری مجرد به میان می‌آید و این فرضیات و حدس‌ها و اندیشه‌های نظری تنها وسایل ما برای تفسیر طبیعت است. پوپر این روش را اسلوب «فرضی ـ استنتاجی» (Hypothetico deductive) می‌نامد.

آن چه که پوپر آن را فرض نام نهاده در نظر چمسکی «هدف» یا «مقصد» نام دارد. هم «فرض» و هم «هدف» به خاطر «نفع» معینی که برای شخص دارند، مطرح می‌شوند. فرض در نزد پوپر دارای جنبهٔ مقصدی و هدفی است. هدف و مقصد در نزد چمسکی دارای حالت فرضی است.

چمسکی در جداسازی ساختارهای مختلف زبان و ایجاد دستور گشتاری (ترانسفورماتیف) از ژرف‌ترین که «استعداد عام ادراک کردن» است آغاز می‌کند و به «دستور عام فطری» می‌رسد. به نظر مؤلفان شوروی این اندیشهٔ چمسکی نظریهٔ «حافظه» (Anamnesis) افلاطون را به خاطر می‌آورد. موافق نظریه افلاطون در آدمی نیروئی نهفته است که به یاری آن «مثل علیا» را به مثابه سایه‌هائی به خاطر می‌آورد. تصاویر **پیشین** به یاری این نیرو به تصورات **حاضر در ذهن** بدل می‌شود. انگلس برآن است که «تفکر تئوریک تنها به صورت وجود یک **استعداد**، می‌تواند یک خاصیت فطری شمرده شود» (کلیات ـ ج ۲۰ ص ۳۶۶). در نزد زبان شناسان اروپائی و آمریکائی مسئله فطری بودن دستور عام مقبولیت همگانی ندارد. مثلاً د. وی همبین (Hambyn) در مقالهٔ خود تحت عنوان شیوه فراگیری انسان (در مجلهٔ فلسفه روان‌شناسی نیویورک ۱۹۷۴) می‌گوید:

«انسان از همان اوان کودکی موجود **اجتماعی** است و دانشی که کسب می‌کند از جهت اجتماعی تعیین شده است.»

یا زبان‌شناس معاصر آمریکائی ت میشل (Th. Mischel) در مقاله‌ای تحت عنوان زبان آموزی و دانش فطری (همان جا صفحه ۱۷۸۹) می‌نویسد:

«مدل چمسکی ما را می‌تواند به این نتیجهٔ اشتباه‌آمیز برساند که گویا روند کسب دانش در نزد کودک عیناً مانند سالمند است. و حال آن که چنین نیست زیرا چمسکی جنبه‌های **اجتماعی** فراگیری را به حد کافی در نظر نمی‌گیرد.»

مارکس و انگلس بر آن بودند که:

«تفکر و زبان خود گستره‌های خاصی نیستند، بلکه پدیده‌هائی از زندگی واقعی هستند.» (کلیات ـ ج ۳ـ ص ۴۴۹)

پس از دو ساختار ذکر شده یعنی: «استعداد عمومی ادراک» و «دستورعام فطری» نوبت به توان (Competence) زبانی و توانائی کاربرد آن (Performance) می‌رسد. توان یا صلاحیت زبانی یعنی دانستن زبان به مثابهٔ سیستم تجریدی که در پایهٔ قواعد جمله‌بندی‌های مختلف است. گوینده سخن از درون به بیرون سیر می‌کند یعنی در این اندیشه است که : «فلان مقصد فکری را چگونه بیان دارم .» و حال آن‌که شنوندهٔ سخن از برون به درون سیر می‌کند، یعنی این که : « بیانی که شنیده‌ام حاکی از چه مقصدی است.» همین سیستم است که «دستور زایا» نام دارد و مورد بررسی خاص چمسکی است. پس از آن نوبت ساختار «زیربنا» می‌رسد که «لغات» یا «لکسیکون» زبان است. آن گاه نوبت «ساختار عمقی» یا «معانی = سمانتیک» می‌رسد و سرانجام «ساختار سطحی» که دستور یا گرامر زبان است. بدین سان چمسکی ساختارهای بنای زبان را از هم جدا می‌کند و زایائی را در یکی از این حلقات، در حلقه تبدیل توان به کارکرد، در حلقه برونی کردن مقاصد درونی، جستجو می‌کند. به نظر مؤلفان شوروی مدل زایا باید دو حکم را در نظر گیرد:

۱) **دوران پیش کلامی** (یا: پره وربال) که طی آن مضمون بیان بعدی به نحوی غیر ملفوظ شکل می‌گیرد.

۲) **دوران کلامی** (وربال) که آن نیز از دو فاز می‌گذرد. فاز اول «فاز سمانتیک» (معنی‌زائی) و فاز دوم فاز سنتاکس (دستورزائی) است.

دوران‌های پیش کلامی و کلامی جریاناتی مجرد و مجزا نیست، بلکه جزء یک دستگاه **چند ساختی** (پلی ستروکتورل) و **چند وظیفه‌ای** (پلی فونکسیونل) پراتیک انسانی است. یعنی در گستره روابط بغرنج پراتیک و تئوری، مغز و جهان خارج می‌گذرد و آن را نمی‌توان به صورت مدل‌های تجریدی درآورد.

بدین سان دانشمندان شوروی با توجه به پرمضمون بودن پژوهش‌های نعام چمسکی در مورد

«دستور گشتاری» و «دستور زایا»، پایه‌های نادرست فکری آن را که نوعی بازگشت به نظریهٔ «ایده‌های فطری» در تاریخ فلسفه است، انتقاد می‌کنند و به جهت منطقی و ثمر بخش یعنی بررسی ساختارهای زبان و زایائی آن در مراحل پیش کلامی و کلامی توجه مثبت معطوف می‌دارند.

در فارسی کتاب کوچک ولی جالب جان لاینز دربارهٔ چمسکی ترجمه شده است که در آن تئوری این زبان‌شناس در اجزاء مختلف آن بیان گردیده است.

ما در این مختصر تنها به یک سوال پاسخ داده‌ایم و آن این که : در اتحاد شوروی به چمسکی چگونه می‌نگرند؟

## توضیحات

۱ : خوانندگان علاقمند برای کسب اطلاعات بیشتر می‌توانند به منابع زیر رجوع کنند:

الف) شمه‌ای دربارهٔ تاریخ جنبش کارگری ایران، عبدالصمد کامبخش، انتشارات حزب تودهٔ ایران، چاپ پنجم ۱۳۵۸ ص ۳۰ و ۳۱.

ب) خاطراتی از فعالیت جمعیت «فرهنگ» و حزب کمونیست گیلان، علی کباری، دنیا، دورهٔ دوم سال دوازدهم شماره ۴ ، زمستان ۱۳۵۰ .