

لودویک فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی

ف _ انگلس

ضمیمه:

تزهایی در باره فویرباخ

ک _ مارکس

اطلاع به خوانندگان

ضرورت عاجل مبارزه با سوسیالیسم و کمونیسم تخیلی، سوسیالیسم خرده بورژوائی و سوسیالیسم بورژوائی که سوسیالیسم (علمی) را بخشاً در «برابری» («اقتصادی»)، «عدالت» و یا «عدالت اجتماعی» فرموله کرده اند و تحت عنوان سوسیالیست و کمونیست و حتی مارکسیست این خواسته‌های ایده آلیستی را ضمن به انحراف کشاندن توده مردم علی العموم و بطور مشخص طبقه کارگر، چه از نظر فکری و چه از نظر مبارزاتی، تبلیغ میکنند، مرا به تکثیر از جمله این اثر که بخشاً نقدی است بر این خواست ها و نظراتی که در خدمت بورژوازیست، واداشت.

گو اینکه ابعاد مسئله بسی فراتر از دوران اخیر مبارزه طبقاتی جاری در ایران است و بعد جهانی دارد. یک بررسی تاریخی نشان خواهد داد که مبلغین سوسیالیسم و کمونیسم تخیلی، سوسیالیسم خرده بورژوائی و بورژوائی، (در اشکال مختلف آن)، چه صدمات عظیمی به جنبش جهانی طبقه کارگر و امر رهایی بشریت از ستم و تخاصم طبقاتی وارد کرده اند.

صرف شور انقلابی کارگران و توده های زحمتکش، در غیاب آگاهی از تئوری سوسیالیسم و کمونیسم علمی و تسلط آن بر جنبش کارگری و توده های زحمتکش، به رهایی از استثمار طبقاتی منجر نمی شود.

یکسان و برابر دانستن شور انقلابی با آگاهی کمونیستی _ و نتیجتاً کوتاهی در آموختن تئوری سوسیالیسم و کمونیسم علمی و حرکت از آن _ یکی از نقطه ضعف های جنبش کارگری، مردمی و انقلابی است. سوسیالیسم و کمونیسم از آن موقعی که به علم تبدیل شد، مانند هر علم دیگر طلب میکند که با آن، به مثابه علم رفتار شود؛ یعنی آموخته شود.

در واقع، بیش از صدوپنجاه سال پیش، عدم درک تاریخی _ اقتصادی سوسیالیست ها و کمونیست های تخیلی، سوسیالیست های خرده بورژوائی، «حقیقی» و بورژوائی، علت تبلیغ کردن چنین خواستهها و نظرات ایده آلیستی از طرف آنان بود؛ ولی پس از آن زمان، علت، عدم درک تاریخی _ اقتصادی آنها نیست که چنین خواست ها و نظرات ایده آلیستی ای که در خدمت بورژوازیست، آنها تحت عنوان مارکسیست (= پیرو علم شرایط رهایی پرولتاریا و یا تئوری سوسیالیسم و کمونیسم علمی) تبلیغ می کنند، و یا به خود مارکس نسبت میدهند، بلکه عملی است آگاهانه.

در این شرایط، بوجود آوردن امکانی دیگر جهت رجوع مستقیم مردم ایران به اسناد پایه ای تئوری سوسیالیسم و کمونیسم علمی، اهمیت ویژه ای یافت. اهمیتی که توسط دیگرانی که بنویه خود و بهر طریق، در این راه مرا یاری کرده اند درک شده است و بدینوسیله از همگی ایشان تشکر می کنم.

شتابزدگی در تایپ تکثیر اول این اثر منجر به لغزشهای املائی و لغزشهای جزئی دیگری شد و در تاریخ ۲۰۰۰/۰۴/۱۴ از طریق اینترنت پخش گردید. با فرصتی که در این فاصله یافتم، مجدداً به کتاب ترجمه فارسی رجوع نموده و لغزشهای موجود در تکثیر اول را تصحیح کردم.

با تقدیم احترامات

حجت بزرگر

۲۰۰۱/۰۸/۰۴

توضیح ناشر

ترجمه فارسی و چاپ «لودویک فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی» اثر فریدریش انگلس برای اولین بار در سال ۱۹۵۴ از طرف اداره نشریات به زبانهای خارجی مسکو منتشر گردید.

طبع کنونی تکثیر اثر فوق میباشد.

فهرست:	صفحه
پیشگفتار	۲
لودویک فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی	۴
بخش اول	۴
بخش دوم	۱۱
بخش سوم	۱۸
بخش چهارم	۲۵
تزهائی در باره فویرباخ، ک - مارکس	۳۹
توضیحات	۴۱

پیشگفتار

کارل مارکس در پیشگفتار اثر خود موسوم به «درباره انتقاد از علم اقتصاد» چاپ برلین ۱۸۵۹، حکایت می کند که چگونه ما در سال ۱۸۴۵ در بروکسل تصمیم گرفتیم «مشترکاً نظریات خودمان»، - یعنی استنباط مادی تاریخ را که بطور عمده بوسیله

مارکس «ساخته و پرداخته شده بود – بمثابة نقطه مقابل نظریات ایدئولوژیک فلسفه آلمان تنظیم نمائیم و در ماهیت امر حساب خود را با وجدان فلسفی گذشته خویش تصفیه کنیم. این تصمیم بصورت انتقاد از فلسفه مابعد هگل عملی شد. مدتها بود که دستنویس – به حجم دو جلد ضخیم و به قطع خشتی – به محل طبع یعنی وستفالی فرستاده شده بود که ما را مطلع ساختند تغییراتی که در اوضاع رخ داده طبع کتاب را محال میسازد. ما با رضای خاطر دستنویس را به انتقاد جویده موشها رها کردیم زیرا هدف عمده ما – که روش ساختن مطلب برای خودمان بود – حاصل آمده بود».

از آنزمان بیش از چهل سال میگذرد و مارکس درگذشته است. نه برای وی و نه برای من حتی یکبار هم رخ نداد که به موضوع نامبرده باز گردیم. ما در موارد مختلفی راجع به روش خود نسبت به هگل اظهار نظر کرده ایم، ولی اینکار را در هیچ جا بطور کامل انجام نداده ایم. و اما در باره فویرباخ که به هر حال از لحاظ معینی حلقه واسط بین فلسفه هگل و تئوری ماست، باید گفت که بهیچوجه بوی نپرداختیم. طی این مدت جهان بینی مارکس بسی دورتر از حدود آلمان و اروپا و در تمام زبانهای ادبی جهان هوادارانی یافت. از طرف دیگر فلسفه کلاسیک آلمان در خارجه و بویژه در انگلستان و کشورهای اسکاندیناوی در حال یکنوع رستاخیزی است و حتی بنظر میرسد که در آلمان هم آن آش درهم جوش فقیرانه اکلکتیک که بنام فلسفه در دانشگاههای آندیار خوانده میشود دیگر دارد همه را زده میکند.

بدین مناسبت شرح روش ما نسبت به فلسفه هگل بشکلی موجز و منظم یعنی اینکه چگونه ما از آن منشاء گرفتیم و چگونه با آن گسستیم، بیش از پیش بموقع بنظرم رسید. و نیز عقیده داشتیم که اعتراف کامل به آن تأثیر فراوانی که فویرباخ بیش از هر فیلسوف دیگری از فلسفه پس از هگل، در دوران طوفان و هجوم^۱* در ما داشته است همچون ذمه ای بر گردن ماست. بدین جهت من با پیشنهاد هیئت تحریریه مجله «Neue zeit» درباره نگارش یک تحلیل انتقادی در پیرامون کتاب شتارکه راجع به فویرباخ با کمال میل موافقت کردم. اثر من در شماره های ۴ و ۵ مجله نامبرده در سال ۱۸۸۶ درج گردید و اکنون بصورت رساله جداگانه ای که در آن تجدید نظر نموده ام نشر مییابد.

قبل از ارسال این سطور به مطبعه، دستنویس کهنه سالهای ۱۸۴۵ – ۱۸۴۶ را جسته و یافته و بار دیگر مطالعه نمودم^۲*. فصل مربوط به فویرباخ در این دستنویس تمام نیست. بخشی که آماده است عبارت است از شرح استنباط مادی تاریخ. این شرح، فقط نشان میدهد که تا چه اندازه معرفت آن روزی ما در رشته تاریخ اقتصادی هنوز نارسا بود. در دستنویس انتقادی از خود آموزش فویرباخ وجود نداشت و باین جهت نمی توانست برای منظور کنونی قابل استفاده باشد. ولی در عوض در یکی از دفاتر کهنه مارکس یازده تز درباره فویرباخ یافتیم که بصورت ضمیمه چاپ شده است. این تزا یادداشتهایی است که با سرعت نوشته شده و قصد آن بوده که بعدها ساخته و پرداخته گردد و بهیچوجه برای طبع در نظر گرفته نشده است. ولی ارزش آنها، بمثابة سند اولیه

ای که نطفهٔ پرنبوغ جهان بینی نوین را در بر دارد از حد و قیاس فزون است.

لندن ۲۱ فوریه سال ۱۸۸۸

فریدریک انگلس

این پیشگفتار را ف. انگلس برای طبع جداگانه اثر خود موسوم به «لودویک فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی» که در سال ۱۸۸۸ در اشتوتگارت نشر یافت نگاشته است.

لودویک فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی

۱

اثری* که در برابر ماست، ما را بدورانی باز میگرداند که از لحاظ زمانی به قدر یک نسل انسانی از ما عقب تر است. ولی برای نسل کنونی آلمان چنان بیگانه شده است که گوئی قرنی تمام آنرا از ما جدا میسازد. با این حال این دوران، دوران آماده شدن آلمان برای انقلاب سال ۱۸۴۸ بود و آنچه که بعدها در نزد ما رخ داد تنها ادامهٔ سال ۱۸۴۸ و اجرای وصایای معنوی انقلاب بود.

در آلمان قرن نوزدهم نیز، همانند فرانسهٔ قرن هجدهم، انقلاب فلسفی مقدمه ای برای انقلاب سیاسی بود. ولی چقدر این دو انقلاب فلسفی با هم تفاوت دارند! فرانسویها با سرپای علم رسمی، با کلیسا و غالب اوقات با دولت نیز آشکارا نبرد می کنند؛ آثار آنها در آنسوی مرز، در هلند یا انگلستان، بطبع میرسد و چه بسا خود نیز به باستیل می کوچند. برعکس، آلمانها استادان و مرییان جوانند که از طرف دولت منسوب شده اند؛ آثار آنها _ درسامه های تصویب شده است و سیستم هگل _ این تاج تمام تکامل فلسفی _ تا حدودی حتی بدرجهٔ فلسفه دولتی پروس پادشاهی ارتقاء داده میشود. و در پشت سر همین استادان و در الفاظ فضل فروشانه و مبهم آنان و در ادوار لخت و کسالت بار آنها انقلاب پنهان بود؟! مگر کسانی که در آن ایام نمایندگان انقلاب شمرده میشدند، یعنی لیبرالها، دو آتشه ترین مخالفین این فلسفه ایکه مغز انسانها را از مه ابهام می انباشت، نبودند؟ ولی آنچه را که نه دولت و نه لیبرالها بدان توجهی نداشتند لااقل یکنفر بود که از همان سال ۱۸۳۳ میدید؛ این شخص را هاینریش هاینه* می نامیدند.

مثالی بزینم. هیچیک از احکام فلسفی مانند حکم معروف هگل که میگوید «هر واقعیتی معقول و هر معقولی واقعیت است» تا این حد مورد تقدیر دولتهای کوتاه بین و دستخوش خشم لیبرالهائی نبود که خود نیز در کوتاه بینی دست کمی از دولتها نداشتند زیرا این حکم ظاهراً بمنزلهٔ تبرئه تمام آنچهائی بود که وجود داشت، بمثابهٔ تقدیس فلسفی استبداد و دولت پلیسی و عدلیهٔ فرمایشی و سانسور بود.

فریدریک ویلهلم سوم چنین می اندیشید؛ اتباع او نیز چنین می اندیشیدند. ولی در

۴

نظر هگل بهیچوجه هر آنچه که موجود است در عین حال بلاقید و شرط واقعی نیست. صفت واقعیت در نظر هگل تنها به آنچیزی تعلق دارد که در عین حال ضروری است. «واقعیت ضمن گسترش خود، بصورت ضرورت بروز مینماید». لذا او بهیچوجه هر اقدام دولت را (خود هگل بعنوان مثال «مقررات مالیاتی معینی») را ذکر میکند (بلامقدمه یک چیز واقعی نمیداند. ولی ضروری نیز سرانجام معقول از کار در می آید و بنابراین اگر حکم هگل را بر دولت آنروزی پروس انطباق دهیم فقط معنایش چنین میشود که: این دولت همانقدر که ضروری است همانقدر هم معقول و موافق عقل است. و اگر با این حال، این دولت به نظر ما بد میآید ولی علی رغم بدی، به بقاء خود ادامه میدهد، توجیه و توضیح بدی دولت بدی اتباع دولت است. پروسی های آنزمان آنچنان دولتی داشتند که در خوردش بودند.

ولی واقعیت در نظر هگل بهیچوجه آنچنان صفتی نیست که در هر اوضاع و احوال و هر زمانی، ذاتی نظام اجتماعی یا سیاسی آنزمان باشد. برعکس جمهوری رم واقعی بود ولی امپراطوری رم هم که جمهوری را از صحنه بدر کرده، واقعی بود. سلطنت فرانسه در سال ۱۷۸۹ بحدی غیرواقعی شد، یعنی بحدی هرگونه ضرورتی را ازدست داد و بحدی غیرمعقول گردید که انقلاب کبیر که هگل پیوسته از آن با شور فراوان سخن میراند، میبایست نابودش سازد. لذا در اینجا سلطنت غیرواقعی ولی انقلاب واقعی بود. کاملاً بهمین ترتیب هم، به تناسب تکامل، کلیه آنچیزهایی که در سابق واقعی بودند، غیرواقعی میشوند و ضرورت و حق حیات و معقولیت خود را ازدست میدهند. واقعیت نو و قابل حیات جای واقعیت میرنده را میگیرد و اگر کهنه بحد کافی عاقل باشد که بدون مقاومت بمیرد در آنصورت بنحوی مسالمت آمیز و اگر با این ضرورت از در مخالفت درآید - از راه قهر جای او را میگیرد. بدین ترتیب این حکم هگل در پرتو خود دیالکتیک هگل، به ضد خود مبدل میشود؛ هر واقعیتی در عرصه تاریخ انسانی بمرور ایام غیرمعقول میگردد و بنابراین هر واقعیتی باقتضای طبیعت خود غیرمعقول است و از پیش داغ نامعقولی بر خود دارد؛ و اما هر چیز معقولی که در مغز انسانها وجود دارد، هر قدر هم با واقعیت ظاهری موجود تضاد داشته باشد، مقدر است که به واقعیت مبدل گردد. طبق کلیه قواعد اسلوب تفکر هگلی حکمی که معقولیت هر چیز واقعی را اعلام میدارد به حکم دیگری مبدل میشود و آن اینکه: هر چیز موجود سزاوار نابودی است.

ولی اهمیت واقعی و خصلت انقلابی فلسفه هگل (ما در اینجا باید بررسی خود را به همین مرحله نهائی جنبش فلسفی آغاز شده زمان کانت محدود کنیم) همانا در این است که فلسفه هگل یکبار برای همیشه، هرگونه تصویری را در باره جنبه نهائی نتایج تفکر و عمل انسانی بدور افکنده است. در نظر هگل حقیقتی که فلسفه می بایست بدان معرفت یابد دیگر مجموعه ای از احکام جزمی حاضر و آماده ایکه بمحض کشف، فقط باید از بر شوند نبود، بلکه حالا دیگر مقرر حقیقت خود پروسه معرفت و تکامل تاریخی طولانی علم است، علمی که از درجات سفلی دانش بدرجات پیوسته بالاتری اوج می گیرد ولی هرگز به آنچنان نقطه ای نمیرسد که در آن حقیقت باصطلاح مطلق بیابد و

دیگر نتواند از آن گامی فراتر رود و برایش کاری نماند جز آنکه دست بر روی دست گذارد و محو جمال حقیقت مطلقه مکتسبه خویش گردد. جریان کار نه تنها در زمینه فلسفه بلکه در سایر شئون معرفت و ایضاً در رشته فعالیت عملی نیز، بر همین منوال است. تاریخ هم مانند معرفت، هرگز در یک حالت کامل و ایده آل بشری سرانجام نهائی نخواهد یافت.

جامعه کامل و «دولت» کامل چیزهائی است که تنها می تواند در عالم پندار موجود باشد. برعکس، کلیه نظامات اجتماعی که در تاریخ جای یکدیگر را می گیرند، تنها عبارت از مراحل سپنج تکامل بی پایان جامعه انسانی از مرحله سفلا به مرحله علیاست. هر مرحله ای ضروری است و بدین ترتیب در زمان و شرایطی که منشاء خویش را بدانها مدیون است، موجه می باشد. ولی در مقابل شرایط نوین و عالی تری که بتدریج در بطن خود آن تکامل می یابد، ناپایدار میگردد و وجه توجیه خویش را از دست میدهد. این مرحله مجبور میشود منزل را به مرحله عالی تری پردازد که آنهم بنوبه خود دچار انحطاط و فنا میشود. این فلسفه دیالکتیک بنای هرگونه تصویر را در باره حقیقت نهائی مطلق و در باره حالات مطلق بشری مطابق با آن به همانسان باطل میسازد که بورژوازی کلیه موازین پابرجا شده ای را که قرون متمادی مورد تقدیس بود بوسیله صنایع بزرگ و رقابت و بازار جهانی، عملاً باطل مینماید. برای فلسفه دیالکتیک هیچ چیزیکه یکبار برای همیشه مستقر و بلاشروط و مقدس باشد موجود نیست. این فلسفه بر همه چیز و در همه چیز مهر و نشان سقوط ناگزیر را مشاهده میکند و در مقابل آن چیزی جز پروسه لاینقطع ظهور و زول و صعود بی انتها از سفلا به علیا یارای ایستادگی ندارد. خود آن هم انعکاس ساده این پروسه در مغز اندیشنده است.

راست است که این فلسفه دارای جنبه محافظه کارانه نیز هست بدینمعنی که هر مرحله معینی از تکامل معرفت و مناسبات اجتماعی را برای زمان و شرایط خود موجه میگرداند، نه بیش. محافظه کاری این شیوه دریافت، امری نسبی است ولی جنبه انقلابییش امریست مطلق _ این است آن تنها مطلق که فلسفه دیالکتیک آنرا تصدیق دارد.

ما در اینجا لزومی نمی بینیم به بررسی این مسئله پردازیم که آیا این شیوه دریافت کاملاً با وضع کنونی علوم طبیعی توافق دارد که برای خود کره زمین، پایان محتمل و برای ساکنین آن پایان بحد کافی موثقی را پیش بینی میکند و بدینسان میگوید که تاریخ بشری را هم نه تنها شاخه صعودی بلکه شاخه نزولی نیز هست. بهرحال ما از آن نقطه چرخشی که پس از آن سیر نزولی حرکت تاریخ جامعه آغاز میگردد، هنوز خیلی دوریم و نمی توانیم از فلسفه هگلی متوقع باشیم به مسئله ای پردازد که طبیعت شناسی معاصرش هنوز آنرا در دستور روز قرار نداده بود.

ولی در اینجا تذکر نکته زیرین ضروری است: نظریات مشروح در فوق را هگل با این شکل قاطع که ما در اینجا بیان داشته ایم، بیان نکرده است. این استنتاجیست که اسلوب او ناگزیر بدان منجر میشود ولی خود او هرگز با چنین صراحتی این نتیجه گیری

را نکرده است و آنهم به این علت ساده که هگل مجبور بود سیستمی بنا کند و سیستم فلسفی هم، طبق آداب مقرر از قدیم، بایستی به حقیقت مطلق از این یا آن نوع خاتمه پذیرد و خود همین هگل که بویژه در «منطق» خود تأکید میکند که این حقیقت جاویدان چیزی جز پروسه منطقی (بعبارت دیگر: تاریخی) نیست، خود او مجبور میبندد به این پروسه پایان بخشد زیرا بالاخره میبایست سیستم خود را بچیزی ختم کند. او در «منطق» این پایان را میتواند دوباره به آغاز مبدل سازد زیرا در آنجا نقطه پایان، یعنی ایده مطلق – که فقط بدان سبب مطلق است که او مطلقاً قادر نیست چیزی در باره اش بگوید – بصورت طبیعت از خود «بیگانه میگردد» (یعنی به طبیعت مبدل میشود) و سپس بصورت روح – یعنی تفکر و تاریخ – دوباره بخود باز میگردد. ولی در پایان تمام فلسفه برای یک چنین بازگشتی به آغاز، تنها یک راه باقی میماند و آن اینکه میبایست پایان تاریخ را به نحو زیرین تصور نمود: بشر درست به معرفت همین ایده مطلق دست مییابد و اعلام میدارد که این معرفت ایده مطلق در فلسفه هگل بدست آمده است. ولی معنی این سخن آن بود که کلیه مضمون جزمی سیستم هگل را حقیقت مطلق اعلام کنیم و بدین ترتیب با اسلوب دیالکتیکی وی که هر چیز جزمی را ویران میسازد، وارد تضاد شویم. این در حکم خفه ساختن جهت انقلابی در زیر سنگینی جهت بیش از حد تورم یافته محافظه کارانه بود – و آنهم نه تنها در رشته معرفت فلسفی بلکه هم چنین در مورد پراتیک تاریخی – بشریت که در وجود هگل رشته تفکر را بحد ایده مطلق رسانده بود، میبایست در رشته پراتیک نیز بحدی پیش رود که دیگر بدل نمودن این ایده مطلق به واقعیت برایش میسر باشد. بنابراین ایده مطلق نمی بایست توقعات سیاسی بسیار زیادی از معاصرین خود داشته باشد. بهمین جهت است که ما در پایان «فلسفه حقوق» اطلاع حاصل میکنیم که تحقق ایده مطلق بایستی بصورت آن سلطنت زمره ای انجام پذیرد که فریدریک ویلهلم سوم با آن همه لجاج و بیهودگی به اتباع خود وعده میداد، یعنی بصورت سلطه غیرمستقیم محدود و معتدل طبقات توانگر که با مناسبات خرده بورژوازی آرنوزی آلمان دمساز شده باشد. و ضمناً از طریق نظری کوشش میشود ضرورت وجود نجباء نیز برای ما اثبات گردد.

بدینسان تنها همان حوائج درونی سیستم بحد کافی توضیح میدهد که چرا یک اسلوب تفکر به منتها درجه انقلابی به نتیجه گیری سیاسی بسیار مسالمت آمیزی منجر شده است. ولی ما شکل خاص این نتیجه گیری را البته مدیون آن هستیم که هگل آلمانی بود و همانند معاصر خود گته بمیزان قابل ملاحظه ای از کوه نظری خرده بورژوا مآبانه بهره مند است. گته نیز مانند هگل (هر کدام در رشته خود) بتمام معنی یک زئوس المپ واقعی بودند ولی نه این و نه آن هیچیک نتوانستند گریبان خود را تمام و کمال از کوه نظری آلمانی خلاص کنند.

ولی اینها مانع آن نشد که سیستم هگل، نسبت بتمام سیستم های پیشین خود، عرصه بمراتب وسیع را در بر گیرد و در این عرصه از لحاظ غناء افکار به مدارجی برسد که تاکنون نیز موجب حیرت است. هگل در فنومنولوژی روح (که میتوان آنرا موازی

دانست با جنین شناسی و کهن شناسی روح، تکامل شعور فردی در مراحل مختلف آن که بمشابه تجدید مختصر آن مراحل بررسی میشود که شعور انسانی در جریان تاریخ طی کرده است) در منطق، در فلسفه طبیعت در فلسفه روح که بصورت اجراء مختلف تاریخی آن یعنی فلسفه تاریخ، حقوق، مذهب، تاریخ فلسفه و زیبا شناسی و غیره تنظیم شده است، _ در هر یک از این رشته های مختلف تاریخی میکوشد آن نخ تکاملی را که از خلال آن رشته می گذرد یافته و نشان دهد. و از آنجا که او نه تنها صاحب نبوغی خلاق بلکه دارای فضلی جامع الاطراف بود، لذا برآمد او در همه جا دورانی پیا کرد. بخودی خود مفهوم است که حوائج «سیستم» در موارد بسیار زیادی او را وادار میساخت که در اینجا به آن چنان ساخته های متصنعه ای متوسل گردد که تا اکنون هم مخالفین بیمقدارش در باره آنها چنین دهشتناک فریاد می زنند. ولی این ساخته های او تنها بمنزله چهارچوب و چوب بست بنائی است که بتوسط او احداث شده است. کسی که بیهوده وقت را به تماشای این ساخته ها تلف نکند و در بنای عظیم عمیق تر رخنه نماید، در آنجا گنجهای بیشماری می یابد که تاکنون نیز ارج کامل خود را محفوظ داشته اند. آنچه در نزد همه فلاسفه یک چیز سپری است اتفاقاً همان «سیستم» است و علت آنهم اینستکه سیستم ها از نیازمندی سپری ناشدنی روح انسانی، یعنی از نیازمندی غلبه بر همه تضادها، پدید می آیند. ولی اگر کلیه تضادها یکبار برای همیشه مرتفع میگردد آنگاه ما به حقیقت باصطلاح مطلق میرسدیم و تاریخ جهان پایان مییافت ولی در عین حال بدون اینکه دیگر کاری برایش مانده باشد، مجبور بود ادامه یابد. بدین ترتیب در اینجا تضاد حل نشدنی جدیدی حاصل می آید. توقع اینکه فلسفه همه تضادها را حل کند در حکم آنست که از یک فیلسوف خواسته شود کاری را انجام دهد که تنها سراسر بشریت در جریان تکامل پیشرونده خود قادر بانجام آنست. با پی بردن به این نکته _ که ما آنرا بیش از هر کس دیگری به هگل مدیونیم _ دوران هرگونه فلسفه ای بمعنای کهنه این لفظ پایان میرسد. ما «حقیقت مطلق» را که اصولاً هیچ فرد مجزائی را در این راه بدان دسترسی نیست، بحال خود می گذاریم و در عوض از طریق علوم مثبت و تلخیص نتایج آن، با مدد گرفتن از شیوه تفکر دیالکتیکی بدنبال حقایق نسبی که دسترسی ما بدان میسر است، می شتاییم. فلسفه بطور کلی با هگل خاتمه می یابد، زیرا از طرفی سیستم او تراژنامه با عظمتی است از سراپای تکامل پیشین فلسفه و از طرف دیگر خود او، گرچه ناآگاهانه، راهی را بما نشان میدهد که ما را از تنگنای پرپیچ و خم سیستم ها برون کشیده بسوی معرفت واقعی مثبت جهان هدایت میکند.

درک این نکته دشوار نیست که سیستم هگل میبایست در محیط آغشته به فلسفه آلمان چه تأثیر عظیمی داشته باشد. این مارش ظفر نمونی بود که ده ها سال تمام بطول انجامید و با مرگ هگل هم ابدأ قطع نشد. برعکس، بخصوص در فاصله زمانی بین سال ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۰ بود که «هگل مآبی» به اوج سلطه استثنائی خود رسید و حتی کمابیش به مدعیانش نیز سرایت نمود؛ همانا در این فاصله زمانی بود که نظریات هگل

از طریق آگاهانه یا غیرآگاهانه بحد وفور در علوم گوناگون رخنه مییافت و حتی به نشریات عامه فهم و مطبوعات یومیه نیز که «تحصیل کرده های» متوسط الحال ذخیره ایده های خود را از آنجا بدست می آورند مایه و فیض میداد. ولی این پیروزی حاصله در سراسر جبهه، تنها پیش درآمدی برای جنگ داخلی بود.

رویه‌مرفته آموزش هگل چنانکه دیدیم، میدان وسیعی برای نظریات پراتیک حزبی بسیار مختلف باقی می گذاشت. و اما در زندگی تئوریک آنروزی آلمان دو چیز مقدم بر هر چیز حائز اهمیت پراتیک بود: مذهب و سیاست. هر کس بیشتر برای سیستم هگل ارزش قائل میشد ممکن بود در هر یک از این رشته ها هم بحد کافی محافظه کار باشد. ولی آنکسی که اسلوب دیالکتیکی را عمده مطلب می‌شمرد، ممکن بود خواه در سیاست و خواه در مذهب متعلق به افراطی ترین اپوزیسیون ها باشد. خود هگل، با وجود انفجارهای خشم و غضب انقلابی که در تألیفاتش زیاد دیده میشود، از قرائن معلوم بطور کلی بیشتر بسوی جنبهٔ محافظه کارانه گرایش داشت؛ بیهوده نیست که سیستم او نسبت به اسلوبش برای وی به مراتب «کار فکری سنگین» تری را ایجاب نمود. مقارن پایان سالهای ۳۰ انشعاب در مکتب او بیش از پیش مشهود میگردد. باصطلاح هگلیهای جوان – جناح چپ – ضمن مبارزه با پیه تیست های ارتدکس و مرتجعین فئودال اندک اندک از آن روش بی اعتنائی فیلسوفانه ایکه نسبت به مسائل حاد روز داشتند و بخاطر همین هم دولت آئین آنها را متحمل میشد و حتی مورد حمایت قرار میداد، دست می کشیدند. و هنگامیکه در سال ۱۸۴۰ ریاکاری ارتدکسی و ارتجاع استبدادی فئودالی در وجود فریدریک ویلهلم چهارم به تخت نشست، لازم آمد که آشکارا از این یا آن حزب طرفداری شود. مبارزه مانند سابق با سلاح فلسفه انجام میگرفت، ولی دیگر نه بخاطر هدف های تجربیدی فلسفی. دیگر مستقیماً از محور مذهب موروث و دولت موجود گفتگو در میان بود. اگر در «Deutsche Jahrbücher» هدف های غائی عملی هنوز بیشتر در جامعهٔ فلسفی عرض وجود میکرد، در عوض در «روزنامهٔ رن» سال ۱۸۴۲ مواعظ هگلیهای جوان، دیگر مستقیماً فلسفه بورژوازی رادیکال رشد یابنده بود و جنبه فلسفی تنها برای انحراف نظر سانسور بکار میرفت. ولی راه سیاست در آن موقع بسی خاراگین و لذا پیکار عمده علیه مذهب متوجه بود. مع الوصف در آن زمان بویژه از سال ۱۸۴۰ به بعد مبارزه علیه مذهب بطور غیرمستقیم مبارزهٔ سیاسی نیز بود. کتاب اشتراوس موسوم به «زندگی مسیح» که در سال ۱۸۳۵ نشر یافت، نخستین تکان را وارد ساخت. بعدها برونو بائوئر علیه تئوری پیدایش اساطیر انجیل که در این کتاب ذکر شده بود، برخاست و میکوشید ثابت کند که یک سلسله از قصص انجیل را خود مؤلفین انجیل ساخته اند. بحث بین اشتراوس و بائوئر در جامعهٔ فلسفی مبارزه بین خودآگاهی و «جوهر» صورت میگرفت. موضوع اینکه قصص انجیل در بارهٔ معجزات چگونه بوجود آمد و آیا این قصص از طریق ایجاد اساطیر بشکل غیرآگاهانه و بر اساس سنن موجود، در درون کمونها پدید آمده اند یا خود انجیلیون آنها را ساخته اند، بآنجا کشید که نیروی عمدهٔ محرک تاریخ عالم کدام است: «جوهر» است یا «شعور». بالاخره شتیرنر ظهور کرد

که پیغمبر آنارشیسم معاصر است - و باکونین بسی چیزها از وی بوام گرفته است - و وی با میان کشیدن «یگانه»^۶* مطلق العنان خویش از «شعور» مطلق العنان بالا زد. ما به بررسی مفصل این جهت جریان تلاشی مکتب هگل نمی پردازیم. عطف توجه به نکته زیرین برای ما مهمتر است: نیازمندیهای پراتیک مبارزه علیه مذهب مثبتیه بسیاری از راسخ ترین هگلیان جوان را بجانب ماتریالیسم انگلیسی و فرانسوی کشاند. و در اینجا آنها با تمام سیستم مکتب خود تصادم حاصل کردند. درحالیکه ماتریالیسم به طبیعت بمشابه یگانه واقعیت می نگرد، در سیستم هگل، طبیعت فقط و فقط «از خود بیگانه شدن» ایده مطلق و باصطلاح نزول آنست؛ در هر حال تفکر و محصول فکریش، یعنی ایده، در این سیستم یک چیز اولیه است و طبیعت مشتق است و تنها به برکت آنکه ایده تا این مقام نزول یافته است وجود دارد. در همین تضادها بود که هگلیان جوان به انحاء مختلف سردرگم بودند.

آنگاه اثر فویرباخ موسوم به «ماهیت مسیحیت»^۷* نشر یافت. این اثر با یک ضربت تضاد مزبور را پراکنده ساخت و از نو، بدون چم و خم، ظفرمندی ماتریالیسم را اعلام داشت. طبیعت، مستقل از هرگونه فلسفه ای موجود است. طبیعت آن پایه ای است که ما انسانها که خود محصول طبیعتیم، بر آن پایه نشو و نما یافته ایم. در وراء طبیعت و انسان چیزی موجود نیست و موجودات عالیه که مخلوق پندار مذهبی ما میباشند تنها انعکاس تخیلی ذات خود ما هستند. طلسم شکست، «سیستم» منفجر گردید و بدور انداخته شد، تضاد، با کشف ساده این کیفیت که تضاد تنها در عالم خیال موجود است، حل گردید. میبایست تأثیر رهائی بخش این کتاب احساس گردد تا تصویری در این باره بدست آید. شور و هیجان عمومی بوده: همه ما فوراً فویرباخیست شدیم. اینکه مارکس با چه شوری این نظریه جدید را تهنیت گفت و با وجود همه تذکرات انتقادی خود تا چه حدی این نظریه در وی تأثیر داشت موضوعیست که میتوان آنرا در «خانواده مقدس» خواند.

حتی نقائص کتاب فویرباخ هم در آن ایام نفوذ آنرا تقویت میکرد. زبان ادبی و مطمئن آن، خوانندگان زیادی را برای این کتاب تأمین مینمود و بهر صورت پس از سالهای مدید تسلط هگل مآبی تجریدی و مبهم بمشابه نسیم روح بخشی بود. همین مطلب را هم باید در باره بخدائی رساندن مفرط عشق گفت. این را میشد بمشابه واکنشی علیه استبداد «تفکر محض» که بکلی تحمل ناپذیر شده بود، معذور داشت، گرچه نبایستی آنرا موجه شمرد. ولی نباید فراموش کنیم که «سوسیالیسم حقیقی» که از سال ۱۸۴۴ چون بیماری واگیر بین افراد «تحصیل کرده» آلمان شیوع مییافت و جملات ادبی را جای گزین تحقیقات علمی ساخته و بجای رهائی پرولتاریا از طریق دگرسان نمودن اقتصادی تولید، نجات بشر از طریق «عشق» را مطرح میساخت و خلاصه در بیزاری آوثرترین گفتارهای ادبی و یاوه سرائیهای سراپا عشق آمیز مستغرق شده بود، بهمین دو جهت ضعیف فویرباخ توسل میجست. آقای کارل گرون نماینده نمونه وار این جریان بود. این نکته را نیز فراموش نکنیم که مکتب هگلی متلاشی شد ولی بر فلسفه هگلی

هنوز از لحاظ انتقادی غلبه حاصل نشده بود. اشتراوس و بائوئر هر کدام یکی از جهات آنرا گرفته و آنرا بمشابه سلاح جدل علیه یکدیگر بکار میبردند. فویرباخ سیستم را درهم شکست و صاف و ساده بدورش انداخت. ولی اعلام اینکه فلسفه ای اشتباه آمیز است، هنوز در حکم غلبه بر آن نیست. و ممکن هم نبود تنها از راه بی اعتنائی، اثر کبیری مانند فلسفه هگل را که در تکامل معنوی ملت تأثیر عظیمی داشت، بکنار زد. میبایست آنرا بمعنای خاص خودش «از میان برداشت» یعنی انتقاد میبایست شکل آنرا نابود کند و مضمون نوینی را که وی بدست آورده بود نجات بخشد. ذیلاً خواهیم دید این مسئله چگونه حل شد.

ولی در این اثناء انقلاب ۱۸۴۸ درست با همان بی پروائی که فویرباخ هگل را بکنار زده بود، هرگونه فلسفه ای را بکنار زد. در عین حال خود فویرباخ نیز به عرصه دوم رانده شد.

۲

مسئله اساسی خطیر همه فلسفه ها و بویژه فلسفه معاصر، عبارت است از مسئله رابطه تفکر با وجود. از همان ازمینه بسیار دوری که انسانها هنوز کوچکترین مفهومی در باره ساختمان جسم خود نداشتند و نمی توانستند خوابیدن^۸* را توضیح دهند، باین تصور رسیدند که تفکر و احساس آنها فعالیت جسمشان نبوده بلکه فعالیت مبدا خاص است بنام روح که در این جسم سکنی دارد و پس از مرگ آنرا ترک میگوید؛ از همان زمان آنها می بایست در باره رابطه این روح با جهان خارج بیاندیشند. اگر روح بهنگام مرگ از جسم جدا میشود و به زندگی ادامه میدهد، لذا هیچ دلیلی ندارد برای وی مرگ خاصی قائل شویم. بدین ترتیب تصور لایموتی روح پدید شد که در آن مرحله از تکامل متضمن هیچ چیز تسلی بخشی نبود و سرنوشت ناگزیری بنظر میرسید که بسا اوقات، مثلاً در نزد یونانیان بدبختی واقعی شمرده میشد. آنچه در همه جا به پندار خستگی آور لایموت بودن شخص منجر میشد، نیاز تسلی مذهبی نبود بلکه این کیفیت ساده بود که انسانها پس از قبول موجودیت روح، بعلت محدودیت عمومی خود، بهیچوجه نمی توانستند برای خود روشن سازند که پس از فناء جسم، روح به کجا میرود. کاملاً بهمین ترتیب در نتیجه شخصیت دادن به قوای طبیعت نخستین خدایان پدید شوند که در جریان تکامل بعدی مذهب، بیش از پیش صورت قوای ماسواء عالم را بخود می گرفتند تا آنکه در نتیجه پروسه انتزاع - نزدیک بود بگوئیم: پروسه تقطیر - که در جریان تکامل دماغی چیزی است کاملاً طبیعی، سرانجام در مغز انسانها از بسیاری خدایانی که کمابیش محدود شده یا یکدیگر را محدود می کردند، تصور خدای واحد و استثنائی مذاهب معتقد بوحدانیت پدید آمد.

بنابراین عالی ترین مسئله تمام فلسفه یعنی مسئله رابطه تفکر با وجود و روح با طبیعت ریشه هائی در تصورات محدود و جاهلانه افراد دوران وحشیگری دارد که کمتر از ریشه های هیچ مذهبی در این تصورات نیست. ولی این مسئله، تنها وقتی میتوانست

با نهایت قاطعیت مطرح شود و اهمیت کامل را کسب کند که بشر اروپائی از خواب دیرین زمستانی قرون وسطای مسیحی دیده گشوده باشد. مسئله رابطه تفکر با وجود و مسئله اینکه روح یا طبیعت: کدامین مقدمند، مسئله ای که ضمناً در اسکولاستیک قرون وسطی نیز نقش بزرگی را بازی میکرد، علی رغم کلیسا شکل حادثی به خود گرفت و چنین مطرح شد که: آیا جهان را خداوند آفریده یا از ازل وجود داشته است؟

فلاسفه برحسب پاسخی که باین مسئله گفتند، به دو اردوگاه بزرگ تقسیم شدند. آنهاییکه مدعی بودند روح قبل از طبیعت وجود داشته و بنابراین به نحوی از انحاء سرانجام خلقت جهان را قبول داشتند (و باید گفت که در نزد فلاسفه مثلاً در نزد هگل، غالباً خلقت جهان شکل درهم تر و مهمل تری از مسیحیت بخود میگیرد)، اردوگاه ایده آلیستی را تشکیل دادند. آنهایی که طبیعت را مبداء اساسی میشمردند به مکاتب مختلف ماتریالیسم پیوستند.

الفاظ ایده آلیسم و ماتریالیسم در ابتدا هیچ معنای دیگری نداشت و در اینجا هم این الفاظ فقط بدین معنی استعمال میشود. ذیلاً خواهیم دید که وقتی باین الفاظ معانی دیگری اطلاق میکنند چه ابهامی حاصل میآید.

ولی مسئله رابطه تفکر با وجود جهت دیگری نیز دارد: آیا افکار ما در باره جهان پیرامون ما با خود این جهان چه رابطه ای دارد؟ آیا تفکر ما قادر است به جهان واقعی معرفت حاصل نماید، آیا ما میتوانیم در تصورات و مفاهیم خویش راجع به جهان واقعی انعکاس صحیح واقعیت را ایجاد کنیم؟ این مسئله در زبان فلسفی مسئله یکسانی تفکر و وجود نام دارد. اکثریت عظیم فلاسفه به این مسئله پاسخ مثبت میدهند. مثلاً پاسخ مثبت هگل باین مسئله بخودی خود مفهوم است: ما در جهان واقعی همانا به مضمون فکری آن همانا با آن چیزی معرفت حاصل می کنیم که در پرتو آن جهان تحقق تدریجی ایده مطلق است که از ازل در جایی مستقل از جهان و قبل از جهان وجود داشته است. بخودی خود مفهوم است که فکر می تواند به آن مضمونی معرفت حاصل نماید که خود از پیش مضمون فکر است. ایضاً بهمین اندازه مفهوم است که در اینجا حکم مورد اثبات بطور تلویحی در خود مقدمه مستتر است ولی این وضع بهیچوجه مانع آن نیست که هگل از این برهان خود در باره یکسانی تفکر و وجود این نتیجه بعدی را بگیرد که چون تفکر او فلسفه اش را صحیح میداند، لذا این فلسفه یگانه فلسفه صحیح است و بشر، بحکم یکسانی تفکر و وجود، باید بیدرنگ این فلسفه را از صورت تنوری به پراتیک درآورده و همه جهان را برحسب اصول هگل تجدید بنا کند. این توهم از خواص وی و تقریباً همه فلسفه دیگر است.

ولی در کنار این یک سلسله فلاسفه دیگری وجود دارند که امکان معرفت جهان یا لااقل معرفت جامع آنرا منکرند. از میان فلاسفه معاصر هیوم و کانت باین عده متعلقند و نقش بس مهمی در تکامل فلسفه بازی کرده اند. هگل برای رد این نظر، تا آنجا که از لحاظ ایده آلیستی ممکن بوده، سخن قاطع را گفته است. اعتراضاتی که فویرباخ از لحاظ ماتریالیستی افزوده است بیشتر ظریفانه است تا عمیق. و اما قاطع ترین رد این

نیرنگها و هر نوع نیرنگ های فلسفی دیگر عبارت است از پراتیک و بویژه تجربه و صنعت. وقتی ما میتوانیم صحت استنباط خود را یک پدیده طبیعت از این راه مبرهن داریم که خود آنرا تولید کنیم و آنرا از درون شرایط خویش پدید آوریم و ضمناً خدمتگذار مقاصد خویشتنش سازیم، در آنصورت داستان «شیئی فی نفسه» درک ناپذیر کانت دیگر بی پایان میرسد. مواد شیمیائی که در اجسام جانوران و نباتات تشکیل می شود، تا زمانیکه شیمی آلی یکی پس از دیگری دست به تهیه آنها نزده بود، یک چنین «اشیاء فی نفسه ای» بودند؛ با این عمل «شیئی فی نفسه» به شیئی برای ما مبدل میگشت، مثلاً آلزارین، ماده رنگین روناس که ما اکنون آنرا از ریشه روناس که در مزرعه می روید نمی گیریم بلکه ارزانتر و ساده تر از قطران ذغال سنگ بدست می آوریم. سیستم شمسی کپرنیک مدت سیصد سال فرضیه ای بود بحد اعلی محتمل و در هر صورت فرضیه ای بیش نبود. لیکن هنگامیکه لووریه بر اساس اطلاعات حاصله از این سیستم نه تنها اثبات کرد که باید سیاره دیگری هم وجود داشته باشد که تا آن ایام شناخته نشده بود، بلکه بکمک محاسبه، محلی را هم که این سیاره در فضای آسمان اشغال میکند معین ساخت و هنگامیکه پس از این جریان گال واقعاً این سیاره ۹* را یافت، سیستم کپرنیک مبرهن گردید. و اگر نئوکانتیست ها در آلمان می کوشند نظریات کانت را احیاء نمایند و آگنوستیک ها در انگلستان در تلاش احیاء نظریات هیوم هستند (نظریاتی که هرگز در آنجا نمرده است)، علی رغم آنکه هم تئوری و هم پراتیک اکنون مدتهاست خواه این و خواه آن را رد کرده، باید گفت که این امر از نظر علمی یک سیر قهقرائی است، از نظر عملی هم تنها شیوه شرمسارانه پذیرفتن ماتریالیسم در نهان، در عین انکار آن در آشکار است. ولی دنباله این دوران طولانی از دکارت تا هگل و از هوبس تا فویرباخ آنچه فلاسفه را بجلو سوق میداد برخلاف تصور آنها، تنها قدرت تفکر محض نبود. برعکس آنچه در واقع آنها را بجلو سوق میداد بطور عمده تکامل نیرومند طبیعت شناسی و صنایع بود که دمبدم سریع تر و جوشان تر میشد.

این امر در سیستم ماتریالیستها مستقیماً نظر را بخود جلب میکرد ولی سیستم ایده آلیستها نیز بیش از پیش با مضمون ماتریالیستی انباشته می گردید و میکوشید تقابل روح و ماده را از طریق پانتهیستی سازش دهد. در سیستم هگل سرانجام کار به آنجا رسید که این سیستم خواه از لحاظ اسلوب و خواه از جهت مضمون، ماتریالیستی است که فقط بشیوه ایده آلیستی روی سر ایستاده است.

پس از آنچه که گفته شد مفهوم است که چرا اشتارکه در ذکر مشخصات فویرباخ مقدم بر هر چیز روش او را در این مسئله اساسی، یعنی در مسئله رابطه تفکر با وجود مورد پژوهش قرار میدهد. بعد از مقدمه کوتاهی - که در آن نظریات فلاسفه ماقبل و بویژه از کانت به بعد با زبان فوق العاده ثقیل فلسفی تشریح میشود و در آن مؤلف حق هگل را ادا نمی کند و با فرمالیسم فزون از حدی روی برخی از قسمتهای تالیفات هگل مکث می نماید، - جریان تکامل خود «متافیزیک» فویرباخ، همانطور که این تکامل

متوالیاً در تالیفات مربوطه این فیلسوف منعکس شده، مشروحاً بیان می‌گردد. مطلب با سعی وافی و وضوح کامل بیان شده است. فقط کثرت اصطلاحات فلسفی که بهیچوجه ناگزیر نبوده است باین بیان و هم چنین بسراپای کتاب اشتراکه صدمه میزند. این کثرت اصطلاحات بویژه از این جهت ناراحت کننده است که مؤلف مصطلحات یک مکتب و یا لااقل خود فویرباخ را مراعات نکرده، بلکه مصطلحات مکاتب بسیار مختلف و بویژه مصطلحات آن خط مشی هائی را که تحت عنوان فلسفه اکنون مانند امراض واگیر شیوع مییابند، درهم می‌آمیزد.

راه تکامل فویرباخ راه تکامل یک نفر هگلی است بسوی ماتریالیسم (راست است که وی هرگز یک هگلی ارتدکس نبود). او در مرحله معینی از این تکامل، به گسستن کامل با سیستم ایده آلیستی سلف خود دست زد و سرانجام با نیروئی بازداشتنی بر این نکته وقوف حاصل کرد که ازلیت هگلی «ایده مطلق» و «تقدم وجود مقولات منطقی» بر پیدایش زمین، چیزی جز بقایای پندارآمیز ایمان به خالق ماوراء طبیعت نیست و جهان مادی که بوسیله حواس قابل درک است و ما خود بدان متعلقیم، یگانه جهان واقعی است و شعور و تفکر ما، هر قدر هم مافوق حواس بنظر آید، محصول یک ارگان مادی، جسمانی یعنی مغز است. ماده محصول روح نیست، بلکه روح خود تنها عالیترین محصول ماده است. بدیهی است که این یک ماتریالیسم خالص است. ولی فویرباخ همینکه باینجا میرسد ناگهان توقف میکند. وی نمی‌تواند خرافه عادی فلسفی که علیه ماهیت امر نبوده بلکه علیه کلمه ماتریالیسم است فائق آید. وی میگوید:

«برای من ماتریالیسم بنیاد بنای ماهیت انسانی و دانش انسانی است؛ ولی برای من این ماتریالیسم آنچیزی نیست که برای فیزیولوگ و طبیعت شناس، به معنای محدود کلمه مثلاً برای موله شوت است و بنابر نظریه و تخصصی که دارند نمی‌تواند هم برایشان چنین نباشد، یعنی آنکه ماتریالیسم برای من خود بنا نیست. هنگامیکه به عقب میرویم، من کاملاً با ماتریالیست‌ها هستم؛ هنگامیکه به پیش میرویم با آنها نیستم.» در اینجا فویرباخ ماتریالیسم بمثابه جهان بینی عمومی را که مبتنی بر استنباط معین رابطه ماده و روح است با آن شکل خاصی که این جهان بینی در مرحله معین تاریخی، یعنی در قرن هجدهم، بخود گرفته بود، مخلوط میکند. بعلاوه، وی آنرا با آن شکل مبتدل و عامیانه ای که ماتریالیسم قرن هجدهم اکنون بدان شکل در دماغ طبیعت پژوهان و پزشکان بوجود خود ادامه میدهد و در سالهای پنجاه بوختر و فگت و موله شوت، این وعاظ دوره گرد بدان شکل عرضه اش میداشتند، مخلوط مینماید. ولی ماتریالیسم نظیر ایده آلیسم یک سلسله درجات تکامل را گذرانده است. ماتریالیسم با هر کشفی که دورانی بسازد حتی اگر این کشف در رشته طبیعی – تاریخی باشد ناگزیر باید شکل خود را تغییر دهد. و از آن زمانی که تاریخ هم مورد توضیح ماتریالیستی قرار گرفته، در اینجا نیز راه نوینی برای تکامل ماتریالیسم گشوده شده است. ماتریالیسم قرن گذشته ۱۰* بیشتر مکانیکی بود، زیرا از میان همه علوم طبیعی آن ایام، تنها مکانیک و بویژه فقط مکانیک اجسام صلب (ارضی و سماوی) یا عبارت مختصر

مکانیک ثقل به کمال معینی رسیده بود. شیمی هنوز مرحله کودکی را میگذراند و در آن هنوز از تئوری فلژیستون پیروی میشد. زیست شناسی هنوز در گهواره بود؛ ارگانیسم نبات و حیوان تنها بشکل بسیار بدوی مورد پژوهش قرار گرفته بود و آنرا با علل صرفاً مکانیکی توضیح میدادند. در دیده ماتریالیستهای قرن هجدهم انسان بهمان گونه ماشین بود که حیوان در دیده دکارت. اینموضوع که میدان بکار بردن مقیاس های مکانیک منحصر بود به پروسه های طبیعت شیمیائی و ارگانیسم – ضمناً با آنکه در این عرصه قوانین مکانیکی به تأثیر خود ادامه میدهند ولی در قبال قوانین دیگری که عالیتند به عرصه دوم میروند – نخستین محدودیت خود ویژه ماتریالیسم کلاسیک فرانسوی را تشکیل میدهد که در آزمون محدودیت ناگزیری بود.

دومین محدودیت خود ویژه این ماتریالیسم عبارت است از ناتوانی وی برای درک جهان بمشابه یک پروسه و بمشابه آنچه آنچنان ماده ای که در حال تکامل تاریخی بلاانقطاع است. این امر با وضع آتروزی طبیعت شناسی و اسلوب متافیزیکی، یعنی ضد دیالکتیکی تفکر فلسفی که وابسته به آن بود، مطابقت داشت. طبیعت در جنبش ابدی است؛ این مطلب را آتموق هم میدانستند. ولی برحسب تصور آتزمان، این جنبش با همین ابدیت در دایره واحدی دور میزد و بدین ترتیب اصولاً در همان محل باقی میماند، یعنی: همیشه به عواقب همانندی منجر میشد. چنین تصویری در آن ایام ناگزیر بود.

تئوری کانت در باره پیدایش منظومه شمسی در آتزمان تازه ظهور کرده و هنوز فقط بمشابه طرفه ای شمرده میشد. تاریخ تکامل زمین، یعنی زمین شناسی، هنوز کاملاً مجهول بود. اندیشه پیدایش موجودات زنده کنونی از طریق یک تکامل طولانی از ساده به بفرنج در آتموق بطور کلی هنوز نمی توانست بصورت علمی مبرهن شود، لذا نظریه غیرتاریخی در باره طبیعت ناگزیر بود. و این نقص را بویژه از این جهت کمتر میتوان گناه فلاسفه قرن هجدهم شمرد که حتی خود هگل نیز از آن مبری نمانده است. در نزد هگل طبیعت که «از خود بیگانه شدن» ساده ایده است قادر به تکامل در زمان نیست و تنها میتواند تنوع شکل خود را در مکان بسط دهد و بدین ترتیب، طبیعت که به تکرار ابدی پروسه های واحدی محکوم است، کلیه مراحل تکاملی خود را در آن واحد و کنار یکدیگر بمنصه ظهور میرساند. و هگل این فکر مهمل تکامل در مکان ولی خارج از زمان را، (که شرط اساسی هرگونه تکاملی است) – اتفاقاً هنگامی بر طبیعت تحمیل مینمود که هم زمین شناسی و هم جنین شناسی و هم فیزیولوژی نباتات و حیوانات و هم شیمی آلی باندازه کافی ساخته و پرداخته شده بود و بر اساس این علوم جدید در همه جا حدسیات داهیانه ای که بر تئوری آتی تکامل سبقت میجست (مثلاً در نزد گنه و لامارک) پدید میگردید. ولی سیستم چنین حکم میکرد و اسلوب میبایستی بخاطر سیستم بخود خیانت ورزد.

در زمینه تاریخ نیز همین فقدان نظریه تاریخی نسبت به اشیاء مشهود است. در اینجا مبارزه با بقایای قرون وسطی نظر را بخود جلب مینمود. قرون وسطی را بمشابه وقفه ساده ای در جریان تاریخ میشمردند که معلول بربریت عمومی هزار ساله است. احدی به

کامیابیهای بزرگی که طی قرون وسطی حاصل آمده بود مثلاً به توسعه دامنه فرهنگی اروپا، به ملل کبیر و مستعد حیات که در قرون وسطی یکی در جوار دیگری پدید آمده بودند و سرانجام به کامیابیهای عظیم فنی قرون ۱۴ و ۱۵ توجهی نداشت.

بدین ترتیب داشتن نظریه صحیحی در مورد ارتباط عظیم تاریخی غیرممکن میشد و تاریخ، در بهترین حالات چیزی نبود جز مجموعه ای از امثله و شواهد که خدمت فیلسوف را میان بسته است. مبتذل کنندگانی که در سالهای پنجاه در آلمان نقش ناشر ماتریالیسم را ایفاء میکردند، در هیچ موردی از این حدود آموزش های آموزگاران خویش فراتر نرفتند. تمام کامیابیهای تازه بتازه علوم طبیعی برای آنها تنها بعنوان دلایل تازه ای علیه وجود خالق عالم مورد استفاده قرار میگرفت. آنها حتی در فکر آنها نبودند که تئوری را بیشتر تکامل بخشند. بدین ترتیب ایده آلیسم که در این ایام دیگر چنتای خردمندیش تهی شده و انقلاب ۱۸۴۸ بر وی زخمی مهلک وارد ساخته بود، از اینکه ماتریالیسم را در این ایام باز هم دچار تنزل بیشتری دید خرسند گردید. فویرباخ کاملاً حق داشت که هرگونه مسئولیت چنین ماتریالیسمی را از خود دور میساخت. فقط وی حق نداشت آموزش و عاظ دوره گرد را با ماتریالیسم به معنای اعم اشتباه کند.

ضمناً در اینجا باید دو کیفیت را در نظر داشت. اولاً طبیعت شناسی در زمان حیات فویرباخ آن پروسه تخمیر بسیار شدیدی را طی میکرد که تنها در پانزده سال اخیر سرانجام نسبی و روشنی بخشی بخود گرفته است. مطالب تازه ای با حجمی که تا آن زمان نظیرش دیده نشده بود، برای آنکه بدانها معرفت حاصل شود، گرد آمده بود، ولی فقط در همین اواخر برقراری رابطه و بنابراین نظم در این هرج و مرج کشفیاتی که سرعت رویهم انباشته میشد میسر گردید. راست است که فویرباخ با سه کشف بسیار مهم، یعنی سلول و نظریه تبدیل انرژی و تئوری تکامل که بنام داروین نامیده شد، معاصر بود. ولی آیا فیلسوفی که در کنج عزلت ده بسر میبرد می توانست باندازه کافی پیشرفت علم را دنبال کند تا قادر باشد بحد کامل به ارزش این کشفیات که خود طبیعت پژوهان یا آنها را رد میکردند و یا نمی توانستند بطوریکه باید و شاید از آنها استفاده کنند پی ببرد؟ مقصر در اینجا تنها نظامات رقت بار آلمان است که در سایه آن جمعی سفلگان بیمایه التقاطی مشرب و فضل فروش کرسیهای فلسفه را تصرف کرده بودند درحالیکه فویرباخ که بینهایت از این سفلگان بیمایه برتر بود، مجبور بود دهقان شده در کنج دهکده ای عزلت گزیند. پس فویرباخ مقصر نیست اگر نظریه تاریخی نسبت به طبیعت که اکنون ممکن الحصول گردیده و همه جنبه یک طرفی ماتریالیسم فرانسوی را مرتفع میسازد از دسترسش بیرون ماند.

ثانیاً فویرباخ کاملاً حق داشت وقتی میگفت که ماتریالیسم صرفاً طبیعی – علمی «بنیاد بنای دانش بشری است ولی هنوز خود بنا نیست» زیرا ما نه تنها در طبیعت بلکه همچنین در جامعه بشری زندگی میکنیم که تاریخ تکامل و نیز دانش آن از طبیعت کمتر نیست. لذا وظیفه عبارت بود از وفق دادن دانش مربوطه به جامعه، یعنی تمام مجموعه باصطلاح علوم تاریخی و فلسفی با پایه ماتریالیستی و تجدید ساختمان

آن بر روی این پایه. ولی برای فویرباخ اجراء این کار مقدر نبود. در اینجا وی علی رغم پایه ماتریالیستی هنوز از آن بندهای کهن ایده آلیستی نرسته بود که خود بدانها اقرار داشت و میگفت: «هنگامیکه به عقب میرویم من کاملاً با ماتریالیستها هستم؛ هنگامیکه به پیش میرویم با آنها نیستیم». همانا در اینجا یعنی در زمینه اجتماعیات خود فویرباخ از نظریه سالهای ۱۸۴۰ یا ۱۸۴۴ خود گامی هم به «پیش» نرفت و این امر باز هم بطور عمده در اثر گوشه نشینی وی بود که به حکم آن، او که بعزت تمایلات خویش بسی بیش از هر فیلسوف دیگر نیازمند جامعه بود، مجبور بود افکار خویش را نه در برخورد های دوستانه یا خصمانه با افراد دیگری که هم طرازش باشند، بلکه در عزلت کامل تنظیم کند. ذیلاً با تفصیل بیشتری خواهیم دید که وی تا چه حد زیادی در زمینه مذکور ایده آلیست باقی مانده بود.

این نکته را نیز متذکر شویم که اشتارکه ایده آلیسم فویرباخ را در آنچه که واقعاً هست نمی بیند. «فویرباخ ایده آلیست است. وی به ترقی بشریت باور دارد» - (صفحه ۱۹). «مع الوصف پایه و بنیاد همه چیز ایده آلیسم باقی میماند. ره آلیسم فقط هنگامیکه ما منویات ایده آل خود را دنبال می کنیم، از گمراهی محفوظمان میدارد. مگر دلسوزی، عشق و خدمت به حق و حقیقت قوای ایده آل نیستند؟» (صفحه ۸).

اولاً در اینجا ایده آلیسم بچیزی بجز مجاهدت در راه هدفهای ایده آل اطلاق نشده است. و اما این هدفها ضرورتاً، حداکثر فقط با ایده آلیسم کانت و «امپراتیف کاتگوریک» وی مربوطند. ولی حتی کانت فلسفه خود را بهیچوجه از آن جهت «ایده آلیسم ترانساندانتال» ننماید که در آن ضمناً از ایده آلهای اخلاقی صحبت میشود، بلکه این امر بکلی دلائل دیگری داشته که البته بر اشتارکه مجهول نیست. این خرافه که ایمان به ایده آلهای اخلاقی یعنی اجتماعی گویا ماهیت ایده آلیسم فلسفی را تشکیل میدهد، در وراء فلسفه و در نزد فیلسترهای آلمانی پدید شد که خوانریزه معلومات فلسفی مورد مصرف خود را از اشعار شیلر برچین میکردند. هگل شدیدتر از هر کس دیگری «امپراتیف کاتگوریک» ناتوان کانت را انتقاد میکرد (ناتوان از آنجهت که خواستار محال است و لذا هرگز به چیزی واقعی نمی انجامد)؛ وی خشماگین تر از هر کسی تمایل فیلیسترمآبانه به رؤیا بافی در باره ایده آلهای اجرا نشدنی را که بوسیله شیلر تلقین گردیده بود به مسخره گرفته است (رجوع کنید به «فنونولوژی»). ولی در عین حال هگل ایده آلیست تام و تمامی بود.

ثانیاً، بهیچوجه نمی شود از این کیفیت احتراز جست که همه آن چیزهائی که انسان را به فعالیت برمی انگیزد باید از دماغش بگذرد؛ حتی انسان خوردن و نوشیدن را نیز تحت تأثیر احساس جوع و عطشی انجام میدهد که در دماغش منعکس میگردد و از خوردن و نوشیدن بدان سبب دست میکشد که در دماغش احساس سیری انعکاس مییابد. تأثیر جهان خارج بر انسان در دماغ وی نقش باقی میگذارد و به صورت حسیات و افکار و انگیزه و ابزار اراده، خلاصه به صورت «تمایلات ایده آل» در آن انعکاس می یابد و با این صورت هم تمایلات مزبور «بقوای ایده آل» مبدل میشوند. و اگر شخص

فقط به این جهت ایده آلیست است که «تمایلات ایده آل» دارد و به تأثیر «قوای ایده آل» در خود معتقد است، پس هر انسانیکه کمابیش بطور عادی رشد یافته باشد بالذات ایده آلیست است و تنها یک چیز غیرمفهوم میماند و آن اینکه چگونه ممکنست در دنیا ماتریالیست وجود داشته باشد.

ثالثاً، اعتقاد به اینکه بشریت - لاقلاً در این موقع - رویهمرفته به پیش می‌رود مطلقاً هیچ گونه وجه مشترکی با تقابل ماتریالیسم و ایده آلیسم ندارد. ماتریالیست‌های فرانسوی در این اعتقاد تقریباً فاناتیکی بودند و در این زمینه دست کمی از ولتر و روسوی دئیست نداشتند و غالب اوقات در راه این اعتقاد قربانیهای شخصی بسیار بزرگی میدادند. اگر کسی تمام زندگی خود را «وقف امر حق و حقیقت» بمعنای خوب این کلمات کرده باشد، این شخص فی‌المثل دید رو بوده است و هنگامیکه اشتراکه تمام اینها را ایده آلیسم اعلام می‌دارد، تنها ثابت میکند که کلمه «ماتریالیسم» و به‌مراه آن کلیه تقابل موجوده بین هر دو خط مشی مزبور، در این مورد برای او هرگونه معنایی را از دست داده است.

اشتراکه در اینجا عملاً، گرچه ممکن است ناآگاهانه باشد، گذشتی نابخشدنی در مقابل خرافه فیلیستر مآبانه علیه عنوان «ماتریالیسم» مینماید، خرافه ای که در نزد یکنفر فیلیستر، تحت تأثیر افتراآت دیرین کشیشان علیه ماتریالیسم، ریشه دوانده است. یکنفر فیلیستر، ماتریالیسم را بمعنای پرخوری، بدمستی، شهرت طلبی، شهوت رانی، حرص پول، خست، آزمندی، سودورزی، تقلبات بورسی و خلاصه همه آن معایب رذیلاته ای میدانند که خود در خفا مرتکب میشود. و اما ایده آلیسم در نزد او به معنای اعتقاد به نیکوکاران و عشق به سراسر انسانیت و بطور کلی ایمان به «جهان بهتر» است که در باره آن نزد دیگران فریاد میکشد ولی ایمان خود وی نسبت به این جهان تنها زمانی آغاز میشود که سرش از شدت خمار درد میگیرد و یا زمانی که ورشکست میشود و خلاصه زمانی که مجبور است عواقب نامطلوب زیاده رویهای عادی «ماتریالیستی» خود را متحمل شود. ضرب‌المثل محبوب یکنفر فیلیستر چنین است: آدمیزاده چیست؟ نیمه جانور، نیمه فرشته.

در بقیه موارد اشتراکه سخت ساعی است تا از فویرباخ در مقابل حملات و آموزش های آن دانشیارانی که امروز در آلمان با عنوان فیلسوف غوغائی براه انداخته اند، دفاع کند. البته برای کسانی که به این پس مانده های فلسفه کلاسیک آلمانی ذیعلاقه اند این امر مهم است؛ برای خود اشتراکه ممکن بود این امر ضروری بنظر رسد. ولی ما به خواننده رحم میکنیم.

۳

ایده آلیسم واقعی فویرباخ بمحض آنکه ما به اخلاقیات و فلسفه مذهب او برخورد میکنیم، فوراً برملا میشود. فویرباخ بهیچوجه قصد ندارد مذهب را ملغی سازد، وی می خواهد آنرا کمال بخشد. خود فلسفه باید به مذهب مبدل شود. «ادوار بشریت تنها بوسیله

تغییراتی که در مذهب روی میدهد از یکدیگر مشخص میگردند. جنبش تاریخی معین تنها زمانی، مبنای عمیقی حاصل میکند که عمیقاً در قلب انسانی نفوذ یابد. قلب شکل مذهب نیست و لذا نمی توان گفت که مذهب باید همچنین در قلب نیز جایگزین باشد؛ قلب - ماهیت مذهب است» (نقل قول اشتارکه ص - ۱۶۸). بنابر نظریه فویرباخ مذهب رابطه عاطفه ای و قلبی انسانی با انسان دیگر است، رابطه ای که تاکنون حقیقت خود را در انعکاس پندارآمیز واقعیت (بوسیله یک یا چند خدا که همه انعکاسات پندارآمیزی از خواص انسانی هستند)، می جست و اکنون بلاواسطه و مستقیماً آترا در عشق بین «من» و «تو» مییابد. سرانجام مطلب در نزد فویرباخ باینجا میرسد که عشق جنسی یکی از عالیترین و یا خود عالیترین شکل پیروی از مذهب نوین اوست.

از همان بدو پیدایش انسان روابط مبتنی بر احساسات بین افراد و بویژه بین افرادی از دو جنس مختلف موجود بوده است؛ و اما در باره عشق جنسی بطور اخص باید گفت که این عشق در عرض هشت صد سال اخیر چنان اهمیتی کسب نموده و چنان مقامی را احراز کرده است که به محوری اجباری مبدل گردیده که تمام هنر در حول آن میگردد. مذاهب مثبتیه موجود به تقدیس فوق العاده مقررات دولتی عشق جنسی، یعنی قوانین مربوط به زناشوئی اکتفا می ورزد. این مذاهب ممکن است همین فردا بکلی محو گردند ولی در پراتیک عشق و مودت ادنی تغییری رخ نخواهد داد. در فرانسه بین سالهای ۱۷۹۳ - ۱۷۹۸ مذهب مسیحی واقعاً بحدی از میان رفت که خود ناپلئون هم نتوانست آترا بدون زحمت و بدون مقاومت از نو معمول دارد. ولی طی این مدت احدی حس نکرد که باید چیزی نظیر مذهب نوین فویرباخ را جانشین آن ساخت.

اینجا ایده آلیسم فویرباخ در آنست که عشق جنسی، مودت، دلسوزی، از خود گذشتگی و غیره یعنی هیچیک از روابط انسانی مبتنی بر تمایل متقابل را، صاف و ساده به آن معنائی نمی گیرد که بخودی خود یعنی بدون مربوط ساختن آنها با یک سیستم مذهبی خاصی که به عقیده وی متعلق به گذشته است دارا هستند. وی دعوا دارد که این روابط تنها زمانی معنای کامل خود را بدست می آورند که آنها را با لفظ «مذهب» تقدیس میکنند. در نظر وی مطلب عمده بر سر وجود یک چنین روابط صرفاً انسانی نیست بلکه بر سر آنست که باین روابط بمشابه یک مذهب نوین و حقیقی نگریسته شود. وی تنها در صورتی حاضر است آنها را کامل عیار بشمارد که مهر مذهب بر آنها زده شود. کلمه مذهب از فعل ۱۱* «religare» آمده است و بدو بمعنای رابطه بوده است. لذا هر نوع رابطه متقابل بین دو فرد مذهب است. این قبیل تردستی های لغوی آخرین مفر فلسفه ایده آلیستی است. برای الفاظ آن معنائی را قائل نیستند که از طریق تکامل تاریخی استعمال واقعی آنها حاصل آمده، بلکه آن معنائی را قائلند که بعلت اشتقاق لغوی خویش میبایست داشته باشند. برای آنکه لفظ «مذهب» که برای خاطرات ایده آلیستی عزیز است از میان نرود عشق جنسی و رابطه جنسی بمقام مذهب ارتقاء داده میشود. رفورمیستهای پارسی هم که دارای خط مشی لوئی بلان بودند و در نظر آنها نیز انسان بدون مذهب غولی بود و بما میگفتند ۱۲*

«Donc, l'athéisme c'est vorte religion!» عیناً همینطور استدلال میکردند. فویرباخ که سعی داشت مذهب واقعی را در ماهیت امر بر پایه استنباط ماهیتاً ماتریالیستی طبیعت بنا کند، بکسی شبیه شده است که تصور نماید شیمی معاصر، کیمیاگری حقیقی است، اگر مذهب بدون خدا ممکن باشد ممکن باشد پس کیمیاگری بدون حجر فلسفی نیز ممکن است. وانگهی بین کیمیاگری و مذهب پیوندی بس نزدیک وجود دارد. حجر فلسفی دارای خواص خدا مانند بسیاری است و کیمیاگران مصری و یونانی در نخستین دو قرن میلادی نیز، بنابر اطلاعاتی که برتلو و کپ بما میدهند، در تنظیم تعالیم مسیحیت دست داشته اند.

دعوی فویرباخ دائر بر اینکه «ادوار بشریت تنها بوسیله تغییراتی که در مذهب روی میدهد از یکدیگر مشخص میگردد» کاملاً نادرست است. چرخش های عظیم تاریخی تنها در حدودی با وقوع تغییرات در مذهب همراه بوده که صحبت از سه مذهب جهانی تاکنون موجود، یعنی مذهب بودائی و مسیحی و اسلام درمیان بوده است. مذاهب قبيله ای و ملی قدیم که خودبخود پدید میشدند، دارای جنبه تبلیغاتی نبوده و همینکه استقلال قبایل یا خلقها از میان میرفت این مذاهب نیز هرگونه نیروی مقاومت را از دست میداده است. در نزد ژرمنها برای این کار حتی تماس ساده ای با امپراطوری جهانی رم که در حال تلاشی بود و با مذهب مسیحی جهانیش، که در آنموقع تازه رم آنرا پذیرفته بود و با وضع اقتصادی و سیاسی و روحانی آن وفق میداد، کافی بود. تنها در باره این مذاهب جهانی که کمابیش مصنوعاً پدید شده اند و بویژه در مورد مسیحیت و اسلام، میتوان گفت که جنبشهای عمومی تاریخی رنگ مذهبی بخود میگیرد. ولی، حتی در حیطه اشاعه مسیحیت نیز، انقلابهایی که دارای اهمیت واقعاً جهانشمول بوده، تنها در نخستین مراحل مبارزه بورژوازی برای رهائی خود یعنی از قرن ۱۳ تا پایان قرن هفدهم، این رنگ را بخود میگیرد. و توضیح این امر هم برخلاف آنچه که فویرباخ می اندیشد، خواص قلب انسانی و حوایج مذهبیست، بلکه تمام تاریخ گذشته قرون وسطی است که تنها با یک شکل ایدئولوژی یعنی با مذهب و الهیات آشنا بوده است ولی، هنگامیکه بورژوازی در قرن هجدهم باندازه کافی محکم شد، تا یک ایدئولوژی مطابق با وضع طبقاتی خویش برای خود ایجاد نماید، آنگاه انقلاب کبیر و کامل خود یعنی انقلاب فرانسه را انجام داد که منحصراً از ایده های قضائی و سیاسی مدد می جست و فقط در آن حدودی راجع به آن می اندیشید که مذهب سد راهش میگردد. ولی بورژوازی در آنجا حتی بذهنش هم خطور نمیکرد که باید مذهب نوینی را جانشین مذهب کهنه کرد. میدانیم که در این مورد ریسپیر به چه ناکامی دچار شد ۱۳*.

در جامعه ای که ما اکنون ناگزیریم در آن زندگی کنیم و بر تقابل طبقات و سلطه طبقاتی مبتنی است، اصولاً امکان ابراز احساسات صرفاً بشری در مورد روابط با افراد دیگر بحد کافی ناچیز است؛ کوچکترین دلیلی هم در دست نیست که ما با ارتقاء احساسات مزبور به مقام مذهب این امکان را باز هم ناچیزتر سازیم. بهمین ترتیب تاریخ نگاری رائج نیز بویژه در آلمان بحد کافی ذهن ما را در مورد درک رزمهای کبیر

طبقاتی تاریخی تاریک کرده است و نیازی نیست که با تبدیل تاریخ این مبارزه به زائده ساده تاریخ کلیسیا، این درک را بکلی محال گردانیم، از خود همین مطالب برمیآید که ما اکنون چقدر از فویرباخ دور شده ایم. اکنون حتی خواندن قسمتهای «بسیار زیبا»ی آثار وی نیز که در آن مذهب نوین عشق را تجلیل میکند ممکن نیست.

فویرباخ تنها یک مذهب را بطور جدی مورد تحقیق قرار داده و آن مسیحیت، این مذهب جهانی باختر زمین است که بر وحدانیت مبتنی است. وی نشان داد که خدای مسیحیت تنها انعکاس پندارآمیزی از انسان است. ولی این خدا، بنوبه خود، محصول پروسه طولانی تجرید و عصاره مترامی از تعداد کثیر خدایان قدیمی قبایل و ملل است. بهمین ترتیب انسانی هم که این خدا انعکاس اوست، انسان واقعی نیست بلکه وی نیز عصاره تعداد کثیری انسانهای واقعی است، این انسان، انسان تجریدی است یعنی این نیز تنها یک تصور ذهنی است و همین فویرباخ که در هر صفحه اصالت حس (حسیات) را موعظه مینماید، و ما را دعوت میکند در جهان مشخص و واقعی غور نمائیم، همینکه مجبور میگردد نه در باره روابط جنسی، بلکه در باره روابط دیگری بین انسانها سخن گوید، به منتهای درجه تجریدی میشود.

در همه مناسبات بین انسانها وی تنها یک جهت - یعنی اخلاق را میدید. و در اینجا نیز در مقایسه با هگل بار دیگر فقر حیرت انگیز فویرباخ ما را مبهوت میسازد. در نزد هگل اتیک یا اخلاقیات فلسفه حقوق است و مسائل زیرین را در بر میگیرد: ۱- حقوق مجرد ۲- اخلاق ۳- مبحث اخلاقیات که بنوبه خود خانواده جامعه مدنی و دولت به آن مربوط میشود. هر اندازه شکل در اینجا ایده آلیستی است، بهمان اندازه مضمون رئالیستی است. این مضمون، علاوه بر اخلاق، تمام حیطة حقوق و اقتصاد و سیاست را در بر میگیرد. در نزد فویرباخ درست، عکس این است. روش وی از لحاظ شکل رئالیستی است و انسان را مبداء میگیرد: ولی هیچ سخنی از جهانی که این انسان در آن زندگی میکند بمیان نمی آورد و بهمین جهت انسان او همان انسان تجریدی که در فلسفه مذهب دیده شده بود، باقی میماند. این انسان در این جهان از بطن مادر پدید نشده است: وی چون پروانه ای که از پیله برون جهت، از خدای مذاهب وحدانی برون جسته است. بهمین جهت هم وی در جهان واقعی که دارای تکامل تاریخی و دوران تاریخی معین است زندگی نمیکند. با اینکه با انسانهای دیگر آمیزش دارد ولی هر کدام از این انسانها همانند خود او تجریدی هستند. در فلسفه مذهب بهر صورت ما هنوز با زن و مرد سروکار داشتیم. ولی در اتیک این آخرین تفاوت نیز محو میشود. راست است که در نزد فویرباخ بندرت احکامی نظیر مثلاً احکام ذیل دیده میشود: «در کاخ ها جز آن میانیدشند که در کلبه ها» - «اگر در اثر گرسنگی و فقر در جسم تو مواد غذائی نباشد، در دماغ تو و احساسات تو و قلب تو نیز غذائی برای اخلاق نخواهد بود». «سیاست باید مذهب ما شود» و غیره. ولی او بهیچوجه نمیتواند از این احکام استفاده کند: این احکام در نزد وی بصورت جملات صرف باقی میمانند و حتی اشتراکه مجبور است تصدیق کند که سیاست برای فویرباخ عرصه دسترسی ناپذیری است و «علم در باره

در آنجائی هم که وی تقابل بین خیر و شر را بررسی میکند در مقایسه با هگل بهمین اندازه سطحی است. هگل متذکر میشود: «برخی ها تصور میکنند که اگر بگویند انسان بر وفق طبیعت خود متمایل به خیر است، فکر فوق العاده عمیقی را بیان داشته اند؛ ولی فراموش میکنند که در جمله: انسان بر وفق طبیعت خود شرور است ژرفای فکر بمراتب فزونتر است». در نزد هگل شر شکلی است که نیروی محرکه تکامل تاریخی بدان شکل متجلی میگردد. در این نکته دو معنی نهفته است. از طرفی هر گام تازه ای به جلو ناگزیر توهینی است بیکی از مقدسات، عصیانی است علیه نظام کهنه و سپری شونده که عادت آنرا تقدیس کرده است. از طرفی دیگر از آن زمان که تقابل طبقات اجتماعی پدید شد شورهای ناپسند انسانها، مانند آزمندی و قدرت طلبی، اهرمهای تکامل تاریخی شدند. فی المثل تاریخ فئودالیسم و بورژوازی برهان دائمی این نکته است ولی حتی به مغز فویرباخ هم خطور نمیکند که نقش تاریخی شر اخلاقی را مورد پژوهش قرار دهد. بطور کلی عرصه تاریخ برای وی نامطبوع و ناراحت است. حتی کلام او دایره باینکه: «هنگامیکه انسان از دامن طبیعت برخاست، فقط و فقط یک موجود طبیعی بود نه انسان. انسان – محصول انسان و فرهنگ و تاریخ است.» – حتی این سخنان هم در نزد وی بکلی بی ثمر میمانند.

پس از همه آنچه که گفته شد معلوم است که فویرباخ در باره اخلاق بما مطالب فوق العاده کم مایه ای میگوید. مجاهدت در راه سعادت، فطری انسان است، لذا باید این مجاهدت پایه اخلاق باشد. ولی این مجاهدت دستخوش دو تصحیح قرار میگیرد. اولاً از جانب عواقب طبیعی اعمال ما: پس از مستی خمار می آید، پس از افراطی که به اعتیاد بدل شود – بیماری، ثانیاً، از جانب عواقب اجتماعی اعمال ما: اگر ما به همین مجاهدت دیگران در راه سعادت احترام نگذاریم، آنان مقاومت ورزیده، و مانع مجاهدت ما در راه سعادت میشوند. از اینجا چنین برمی آید که اگر ما خواهان توفیق مجاهدت خویش در راه سعادتیم، باید بیاموزیم که عواقب اعمال خویش را بدرستی بسنجیم و بعلاوه عین این حق را برای دیگران نیز در مورد همین مجاهدت قائل شویم. بنابراین محدودیت عقلانی در مورد خود و عشق (همیشه عشق!) در آمیزش با دیگران – چنین است قواعد اساسی اخلاق فویرباخ که باقی همه از آن نتیجه می شود. نه احتجاجات بسیار هوشمندانه فویرباخ، نه مدایح فراوان اشتراکه هیچکدام قادر نیست حقارت و پوچی این دو سه حکم را مستور دارد.

اگر انسان به شخص خود مشغول باشد، تنها در موارد بسیار نادری که آنهم به هیچوجه برای خود او و دیگران نافع نیست، میتواند مجاهدت خویش را در راه سعادت به توفیق رساند. وی باید با جهان خارج تماس داشته و برای رفع حوائج خویش دارای وسایلی باشد از قبیل: غذا، همسر، کتاب، گفتگو، بحث، فعالیت، اشیائی برای مصرف و کار. از دو حال خارج نیست: یا اینکه فرضیه اخلاق فویرباخی از پیش فرض میکند که کلیه این وسائل و اشیاء بدون تردید در نزد هر انسان موجود است و یا آنکه این اخلاق

فقط اندرزه‌های خیرخواهانه ولی غیر عملی می‌دهد که در آنصورت سر موئی هم برای کسانیکه از وسائل مذکور محرومند ارزش نخواهد داشت. خود فویرباخ در این باره صریحاً می‌گوید: «در کاخها جز آن می‌اندیشند که در کلبه‌ها، اگر در اثر گرسنگی و فقر در بدن تو مواد غذائی نباشد، در دماغ تو و احساسات تو و قلب تو نیز غذائی برای اخلاق نخواهد بود.»

آیا در مورد حق متساوی همه انسانها بسعادت وضع بهتری وجود دارد؟ فویرباخ این حق را بی چون و چرا طلب می‌کند و در همه‌ا زمانه و کلیه اوضاع و احوال آنرا حتمی می‌شمرد. ولی از چه زمانی این موضوع مورد قبول عامه قرار گرفته است؟ آیا هیچگاه در ایام باستان بین بردگان و برده‌داران و یا در قرون وسطی بین سرفها و بارنها در باره حق متساوی همه انسانها نسبت به سعادت صحبتی شده است؟

آیا مجاهدت طبقات ستمکش در راه سعادت بی رحمانه و بر «پایه قانونی» فدای همین مجاهدت طبقات حاکمه در راه سعادت نشده است؟ چنین بود، ولی این منافی اخلاق بود. و حال آنکه اکنون برابری حقوق مقبول است ولی در گفتار و آنهم زمانیکه بورژوازی در مبارزه علیه فئودالیسم و بخاطر رشد تولید سرمایه داری مجبور شد کلیه امتیازات زمره ای یعنی شخصی را نابود کند و برابری حقوق قضائی اشخاص را ابتدا در زمینه حقوق فردی و سپس تدریجاً در زمینه حقوق عمومی معمول دارد. ولی برای مجاهدت در راه سعادت، حقوق ایده آل غذائی بس ناکافی است. مجاهدت در راه سعادت بیش از همه از راه وسائل مادی فیض می‌گیرد و تولید سرمایه داری از این جهت سعی دارد تا اکثریت عظیم افراد متساوی الحقوق تنها ضروری‌ترین چیز را برای مستمندانترین زندگی‌ها داشته باشند. بدین ترتیب به نظر نمی‌رسد که سرمایه داری به برابری حقوق اکثریت در مورد سعادت بیش از آن احترام گذارد که بردگی یا سرواژ احترام گذارده‌اند. آیا در مورد وسائل معنوی برای توفیق مجاهدت در راه سعادت و نیز در مورد وسائل تحصیل وضع بهتری وجود دارد؟ مگر خود «آموزگار دبستان که در سادوا پیروز شد»^{۱۵*} شخصیت موهومی نیست؟

وانگهی از تئوری اخلاق فویرباخ حاصل می‌آید که بورس، هرآینه در آن از روی عقل سفته بازی شود، عالی‌ترین معبد اخلاقیات است. اگر مجاهدت من در راه سعادت مرا به بورس بکشاند و اگر بتوانم در آنجا بدرستی عواقب اعمال خود را بسنجم، بنحویکه این اعمال برای من تنها نتایج مطبوع ببار آورد و هیچگونه زیانی نرساند، یعنی اگر من دائماً ببرم، در آنصورت تجویز فویرباخ اجراء شده است. توجه کنید که در این مورد من بهیچوجه عرصه را بر همنوع خودم در مجاهدت وی برای سعادت تنگ نمیکنم. همنوع من نیز همچون من داوطلبانه به بورس آمده است. وی، با انجام یک معامله سفته بازانه با من، همانگونه برای نیل به سعادت مجاهدت می‌کند که من. و اگر پولش را ازدست می‌دهد، این برهانی برآنست که عملش منافی اخلاق بوده است و عواقب این عمل را بد سنجیده است. من که او را وامیدارم به کیفر شایسته خود برسد، حتی میتوانم بعنوان رادامانت^{۱۶*} معاصر سرفرازانه سینه خود را به پیش دهم. در بورس حتی عشق

هم، چنانچه یک لفظ صرفاً احساساتی نباشد، فرمانرواست؛ زیرا هر کس مجاهدت خویش را در راه سعادت بکمک دیگری بتوفیق میرساند و بویژه همین هم برای عشق لازم است و تحقق عملی آن نیز منحصر بهمین است. لذا، اگر من عواقب اعمال خود را بنحو صحیحی پیش بینی نمایم، یعنی با توفیق بازی کنم، در آنصورت کلیه خواسته‌های اخلاق فویرباخی را بنحوی هر چه مؤکدتر اجرا میکنم و بعلاوه ثروتمند هم میشوم. بعبارت دیگر تمایلات و منویات فویرباخ هر چه باشد، برش اخلاق وی از روی الگوی جامعه سرمایه داری کنونی است.

و اما عشق! – آری عشق در نزد فویرباخ همیشه و همه جا آن معجزنمائی است که باید انسان را از همه دشواریهای زندگی عملی نجات بخشد، – و این مطلب در مورد جامعه ای گفته میشود که به طبقات دارای منافع کاملاً متضاد تقسیم شده است! بدین ترتیب از فلسفه وی آخرین بقایای جنبه انقلابی بباد می رود و تنها ترانه قدیمی میماند که: یکدیگر را دوست بدارید، بدون اختلاف جنس و منصب یکدیگر را در آغوش گیرید، عیش آشتی همگانی را برپا سازید!

مختصر آنکه بر سر اخلاق فویرباخی همان آمد که بر سر همه اسلافش آمده است. این اخلاق برای همه ازمینه و کلیه خلائق و همه احوالات ساخته شده است و به همین جهت هم هرگز و در هیچ جا بکار بستنی نیست. این اخلاق نسبت به جهان واقعی بهمان اندازه امپراتیف کاتگوریک کانت عاجز است. حقیقت این است که هر طبقه ای و حتی هر حرفه ای از خود دارای یک نوع اخلاق است که آنرا نیز، هر بار که ترسی از کیفر نباشد، نقض می کند. و اما عشق که بایستی همه را متحد سازد، بصورت جنگها، دعواها، مرافعات، نزاعهای خانوادگی، طلاق ها و منتها حد استثمار یکی از دیگری متظاهر میگردد.

ولی چه شد که آن تکان نیرومندی که فویرباخ به جنبش فکری داده بود برای خودش کاملاً بی ثمر ماند؟ صاف و ساده برای آنکه فویرباخ نتوانست از آن عالم تجریدات که خود از آن نفرتی مرگبار داشت، به جهان زنده واقعی راه یابد. وی با تمام قوا به طبیعت و انسان می چسبید. ولی هم طبیعت و هم انسان در نزد او جز الفاظی بیش نیست. وی نه در باره طبیعت واقعی و نه در باره انسان واقعی هیچ چیز منجزی نمی تواند بگوید. برای آنکه از انسان تجریدی فویرباخ به افراد زنده واقعی برسیم، ضروری بود که این افراد در اعمال تاریخی آنها بررسی شوند. ولی فویرباخ علیه این عمل لجاج می ورزید و بهمین جهت سال ۱۸۴۸ که برای وی نامفهوم ماند، موجب گسست قطعی او با جهان واقعی و انتقال وی به عزلت جوئی کامل گردید. مقصر در این مورد باز هم بطور عمده، همان مناسبات اجتماعی آلمان است که ویرا به چنین سرانجام رقت باری دچار ساخت.

ولی گامی که فویرباخ بر نداشت بهر جهت بایستی برداشته میشد. میبایست علم مربوط به افراد واقعی و تکامل تاریخی آنان را جایگزین پرستش انسان تجریدی – این هسته مذهب نوین فویرباخ ساخت. این تکامل بعدی نظریه فویرباخ، که از حدود فلسفه وی فراتر میرود، در سال ۱۸۴۵ بوسیله مارکس در کتاب «خانواده مقدس» آغاز گردید.

اشتراوس، بائوئر، اشتیرنر، فویرباخ، تا آنجائیکه عرصه فلسفه را ترک نمی گفتند جوانه های فلسفه هگل بودند. اشتراوس، پس از «زندگی مسیح» و «دگماتیک» خود، زندگی خویش را وقف ادبیات فلسفی و تاریخی – کلیسایی بشیوه رنان نمود. بائوئر فقط در زمینه تاریخ پیدایش مسیحیت کار نسبتاً مهمی انجام داده است. اشتیرنر، حتی بعد از آنکه باکونین ویرا با پرودون درآمیخت و این آمیزش را با «آنارشیسیم» تعمیم کرد، باز هم طرفه مضحکی باقی ماند. تنها فویرباخ فیلسوف برجسته ای بود. ولی او نه فقط نتوانست از حدود فلسفه ای که خود را علم علوم یعنی علمی وانمود میکرد که بر فراز دیگر علوم جداگانه پرواز می کند و آنها را در یک کل واحد بهم می پیوندد، گامی فراتر نهد – (این فلسفه کماکان در نظر فویرباخ از مقدمات مسئله باقی ماند) بلکه حتی بعنوان فیلسوف نیز در نیمه راه ایستاد، او از پائین ماتریالیست و از بالا ایده آلیست بود. وی بر هگل با سلاح انتقاد فائق نیامد، بلکه او را بمتابه یک چیز غیرقابل مصرف صاف و ساده بکنار افکند؛ در عین حال خود قادر نبود در مقابل غناء جامع الاطراف سیستم هگلی هیچ چیز مثبتی بیاورد مگر مذهب پرطمطراق عشق و اخلاقی زبون و کم مایه.

ولی بهنگام تلاشی مکتب هگل، خط مشی دیگری هم پدید آمد و این تنها خط مشی ایست که واقعاً ثمراتی ببار آورده است. این خط مشی بطور عمده با نام مارکس مربوط است*۱۷. قطع با فلسفه هگل در اینجا نیز از طریق بازگشت به نظرگاه ماتریالیستی انجام گرفت، معنای این سخن آنست که اصحاب این خط مشی بر آن شدند که جهان واقعی – طبیعت و تاریخ را – آنچنان دریابند که در نظر هر کس که بدون پندارهای از پیش پذیرفته ایده آلیستی بدان نزدیک میشود جلوه گر است؛ آنها برآن شدند هرگونه پندار ایده آلیستی را که با واقعیت دارای ارتباط خاص، نه اینکه دارای ارتباط پنداری، مطابقت نداشته باشد، بدون تأسف فدا سازند. و ماتریالیسم بطور کلی جز این معنای دیگری هم ندارد. خط مشی نوین تنها بدان ممتاز بود که در اینجا برای نخستین بار نسبت به جهان بینی ماتریالیستی روش واقعاً جدی در پیش گرفته شد و این جهان بینی لااقل در رئوس مطالب – در کلیه شئونی از دانش که مورد بررسی است با پی گیری انطباق یافت.

هگل را صاف و ساده بکنار نیافکندند. برعکس جهت انقلابی فلسفه اش که در فوق ذکر آن رفت یعنی اسلوب دیالکتیکی قبول شد. ولی این اسلوب با شکل هگلی خود بدرد نمیخورد. در نزد هگل دیالکتیک عبارت از تکامل خودبخودی مفهوم است. مفهوم مطلق نه تنها از ازل وجود دارد – معلوم نیست در کجا – بلکه روح حقیقی و حیات بخش تمام جهان موجود نیز میباشد. این مفهوم در جهتی که بخودش منتهی میشود و از خلال تمام آن مراحل مقدماتی که در «منطق» به تفصیل بررسی شده و تماماً در خود آن منضم است، – تکامل مییابد و سپس از خود «بیگانه میشود» و به طبیعت بدل میگردد که در آن بدون اینکه از خویشتن با خبر باشد، پس از اینکه صورت

ضرورت طبیعی بخود گرفت تکامل جدیدی می یابد و سرانجام در وجود انسان از نو بخود آگاهی میرسد و اما در تاریخ این خودآگاهی بار دیگر از حالت بدوی رها میگردد؛ تا زمانیکه، سرانجام، مفهوم مطلق مجدداً در فلسفه هگلی کاملاً بخود برسد. تکامل دیالکتیکی که در طبیعت و در تاریخ بروز میکند یعنی رابطه علی آن جنبش پیشرونده ای که از خلال همه پیچ و خمها و از خلال همه گامهای قهقرائی موقت برای خود راه باز میکند از ادنی به علی ارتقاء می یابد، در نزد هگل تنها مهر و نشان آن جنبش خودبخودی مفهوم است که معلوم نیست در کجا ولی، در هر حال کاملاً مستقل از هر مغز متفکر انسانی، انجام میگیرد. لازم بود این مغلطة ایدئولوژیک را مرتفع ساخت. ما بهنگام بازگشت به نظریه ماتریالیستی مجدداً در مفاهیم انسانی انعکاس اشیاء واقعی را مشاهده کردیم بجای آنکه در اشیاء واقعی انعکاس این یا آن مرحله مفهوم مطلق را مشاهده نماییم. بدینسان دیالکتیک به علم قوانین عمومی جنبش خواه در جهان خارج و خواه در تفکر انسانی منحصر میگردید: اینها دو سلسله قوانینی هستند که در ماهیت امر یکسانند ولی از لحاظ بیان خود تنها در آنحدودی که دماغ انسانی میتواند آنها را آگاهانه بکار بندد از یکدیگر متمایزند و حال آنکه در طبیعت و تاکنون اکثراً در تاریخ بشر نیز - راه خود را غیرآگاهانه و به شکل ضرورت خارجی بین سلسله بی پایان تصادفات ظاهری، می پیمایند. بدین ترتیب خود دیالکتیک مفاهیم فقط به انعکاس آگاهانه جنبش دیالکتیکی جهان واقعی مبدل میشود. موازی با این عمل، دیالکتیک هگلی وارونه شد و بعبارت بهتر روی پا قرار گرفت زیرا در سابق روی سر قرار داشت. و نکته شایان توجه آنستکه تنها ما نیستیم که این دیالکتیک ماتریالیستی را که اکنون دیگر سالهاست بهترین حربه ما در کار و برترین سلاح ماست، کشف کرده ایم؛ یوسف دیتسکین کارگر آلمانی، مستقل از ما و حتی مستقل از هگل، آنرا کشف کرد ۱۸*.

بدینسان جهت انقلابی فلسفه هگل احیاء شد و در عین حال از آن پوسته ایده آلیستی که بکار بستن پی گیر آنرا در فلسفه هگل دشوار میساخت، مبری گردید. اندیشه سترگ اساسی، مشعر بر اینکه جهان از اشیاء آماده و تام و تمام تشکیل نشده بلکه مجموعه پروسه هائی است که در آن اشیائی که بلا تغییر بنظر میرسند و ایضاً تصاویر ذهنی آنها که محصول دماغ است، یعنی مفاهیم، در حال تغییر لاینقطعند و گاه پدید شده و گاه نابود میگردند و در این میان تکامل پیشرونده، با تمام اینکه ظاهراً تصادف بنظر میرسد و علی رغم فروکش های موقت، سرانجام راه خود را میگذشاید، - این اندیشه از زمان هگل باندازه ای در شعور عمومی جایگزین شده است که بعید است کسی آنرا بصورت کلی اش منکر گردد. ولی قبول آن در گفتار مطلبی است و انطباق آن در هر مورد جداگانه و در هر رشته ای از رشته های پژوهش - مطلب دیگر. اگر ما، بهنگام پژوهش، این نقطه نظر را دائماً پیروی کنیم. در آنصورت توقع حل نهائی مسائل و حقایق ابدی برای ما هرگونه معنائی را یک بار برای همیشه از دست میدهد و ما هرگز فراموش نمی کنیم که کلیه اطلاعات مکتسبه ما ضرورتاً محدود و مشروط بدان کیفیاتی است که ما ضمن آن این اطلاعات را کسب می کنیم. در عین حال تضادهائی

نظیر تضاد بین حقیقت و گمراهی، خیر و شر، همسانی و گوناگونی، ضرورت و تصادف یعنی تضادهائی که برای متافیزیک، قدیمی، ولی هنوز فوق العاده شایع، غلبه ناپذیر بود، دیگر نمی توانند احترام برون از اندازه ای بما تلقین نمایند. ما میدانیم که این تضادها فقط معنای نسبی دارد: آنچه که اکنون حقیقت شمرده میشود، دارای جهت اشتباه آمیزی است که حال مستور است و به مرور زمان آشکار میگردد؛ و کاملاً بهمین ترتیب، آنچه که امروز گمراهی نام دارد دارای جهتی حقیقی است که بدان مناسبت سابقاً میتوانست حقیقت بشمار آید؛ آنچه که بعنوان ضروری مسقر میشود از تصادفات صرف تشکیل یافته و آنچه که تصادف شمرده میشود شکلی است که در پس آن ضرورت نهان است و قس علیهذا.

اسلوب قدیمی پژوهش و تفکر که هگل «متافیزیکی» مینامد و اشیاء را بیشتر بعنوان چیزهای تام و تغییر ناپذیر در نظر میگرفت و بقایایش تاکنون هم محکم در اذهان جای دارد، در موقع خود دارای وجه توجیه تاریخی بزرگی بود. می بایست اشیاء قبلاً مورد پژوهش قرار گیرد تا اقدام به پژوهش در بارهٔ پروسه ها ممکن گردد. نخست بایستی دانست شیئی معین چیست، تا اشتغال بدان تغییراتی که در وی رخ میدهد ممکن گردد. وضع در علوم طبیعی همانا بدینمنوال بود.

متافیزیک کهن که اشیاء را تام و تمام میشمرد از آنچنان طبیعت شناسی برخاسته بود که اشیاء جاندار و بیجان طبیعت را بمشابهٔ چیزهائی تام بررسی مینمود. ولی هنگامیکه دامنه این بررسی اشیاء جداگانه بقدری فرا رفت که برداشتن گام قطعی تازه ای به پیش، یعنی اقدام به پژوهش سیستماتیک آن تغییراتی که در خود طبیعت برای اشیاء رخ میدهد ممکن گردید، آنگاه در عرصهٔ فلسفه نیز ناقوس مرگ متافیزیک کهن نواخته شد. و در واقع، اگر تا پایان قرن اخیر طبیعت شناسی بیشتر علم گراورنده، علم اشیاء تامه بود، در قرن ما دیگر در واقع به علم تنظیم کننده، به علم پروسه ها، به علم پیدایش و تکامل این اشیاء و روابطی که این پروسه های طبیعت را بصورت یک کل عظیم متحد میگرداند، مبدل شده است. فیزیولوژی که پروسه ها را در ارگانیسم نبات و حیوان مورد پژوهش قرار میدهد؛ جنین شناسی که تکامل ارگانیسم جداگانه را از حالت نطفه ای تا بلوغ بررسی میکند؛ زمین شناسی که تشکیل تدریجی قشر زمین را بررسی می نماید، _ همه این علوم فرزندان قرن ما هستند.

معرفت به رابطهٔ متقابل پروسه هائی که در طبیعت انجام می گیرد، بویژه به برکت سه کشف بزرگ، با گامهای فرسنگی به پیش رفت:

اولاً به برکت کشف سلول بمشابهٔ آن واحدی که در نتیجه تکثیر و تقسیم آن، تمامی پیکر نبات و حیوان رشد می یابد. این کشف نه تنها ما را معتقد ساخت که تکامل و رشد کلیهٔ ارگانیسمهای عالی طبق قانون عمومی واحدی انجام می گیرد، بلکه با نشان دادن استعداد سلولها به تغییر، راهی را نیز که به تغییرات نوعی ارگانیسمها منجر میشود، و در نتیجهٔ آن ارگانیسمها میتوانند پروسهٔ تکامل را که چیزی بیش از یک تکامل صرفاً فردی است طی کنند، معین نمود.

ثانیاً، به برکت کشف تبدیل انرژی که نشان داد کلیه باصطلاح نیروهائی که مقدم بر هر چیز در طبیعت غیرارگانیک عمل میکنند، - نیروی مکانیکی و مکمل آن یعنی باصطلاح انرژی پتانسیل، گرما، تشعشع (نور و حرارت متشعشع)، برق، مغناطیس، انرژی شیمیائی، عبارت است از اشکال گوناگون بروز جنبش جهانشمول، که با تناسب کمی معینی یکی بدیگری مبدل میشود، بنحوی که وقتی کمیتی از یکی زائل گردد، کمیت معینی از دیگری بجای آن پدید میآید، و تمامی جنبش طبیعت به پروسه لاینقطع تبدیل از شکلی به شکل دیگر تأویل میگردد.

و بالاخره ثالثاً، به برکت آنکه برای نخستین بار داروین بشکل مرتبیطی مبرهن داشت که کلیه ارگانیسمهائی که اکنون ما را احاطه کرده اند و از آنجمله انسان، در نتیجه پروسه طولانی تکامل از نطفه های معدودی برخاسته اند که در آغاز یک سلولی بوده اند و خود این نطفه ها نیز بنوبه خویش از پروتوپلاسم یا سفیده ای که از طریق شیمیائی پدید آمده، تشکیل یافته اند.

در پرتو این سه کشف بزرگ و دیگر کامیابیهای عظیم طبیعت شناسی، ما اکنون میتوانیم نه تنها آن رابطه ای را که بین پروسه های طبیعت در رشته های گوناگونش وجود دارد، بلکه همچنین رویهمرفته، آن رابطه ای را نیز که این رشته های جداگانه را بهم می پیوندد، کشف کنیم. بدین ترتیب، با کمک معلوماتی که خود طبیعت شناسی تجربی بدست داده میتوان، بشکلی بحد کافی سیستماتیک، منظره عمومی طبیعت را بمشابه یک کل مرتبط تصویر نمود. تصویر یک چنین منظره عمومی طبیعت در سابق وظیفه باصطلاح فلسفه طبیعت بود که تنها بدین نحو میتوانست اینکار را انجام دهد که روابط ایده آل و پندارآمیز را جانشین آن روابط واقعی بین پدیده ها سازد که هنوز بر وی نامعلوم بود، و پندارها را جایگزین واقعیاتی نماید که در دست نبود و کمبودهای واقعی را تنها در مخیله پر می نمود. ضمناً این فلسفه بسیاری اندیشه های داهیهانه نیز گفته و بسی از کشفیات بعدی را از پیش حدس زده بود ولی در عین حال باطل هم کم نبافته است. در آنموقع جز این هم نمیتوانست باشد. و اما اکنون، که کافی است نتایج بررسی طبیعت را بشیوه دیالکتیکی یعنی از نظر رابطه خودشان بررسی نمائیم تا «سیستم طبیعت» را، آنچنان که برای زمان ما رضایت بخش باشد، تنظیم کنیم و هنگامیکه درک خصلت دیالکتیکی این رابطه حتی در اذهان متافیزیکی طبیعت پژوهان نیز، علی رغم اراده آنان رسوخ میکنند، - دوران فلسفه طبیعت دیگر سپری شده است. هرگونه تلاشی برای احیاء آن نه تنها زائد بلکه گامی است به پس.

ولی آنچه بر طبیعتی که ما اکنون آنرا بمشابه پروسه تاریخی تکامل درک می کنیم قابل انطباق است، بر همه رشته های تاریخ جامعه و جملگی علمی هم که به موضوعات انسانی (و الهی) مشغولند، قابل انطباق است. فلسفه تاریخ و حقوق و مذهب و غیره، نظیر فلسفه طبیعت، عبارت از آن بود که رابطه ای که مجعول ذهن فلاسفه بود، جانشین رابطه ای واقعی میگردد که باید آنرا در جریان حوادث کشف کرد و به تاریخ - خواه کلاً و خواه جزئاً - بمشابه تحقق تدریجی ایده ها و آنها، البته، همیشه فقط

بمشابه ایده های مورد پسند فیلسوف معینی، مینگریستند. از این نظریه چنین حاصل میشد که تاریخ بطور لایشعر، ولی جبری برای اجراء هدف ایده آل معینی که از پیش مقرر شده بود، کار میکرد؛ مثلاً در نزد هگل این هدف عبارت است از ایده مطلق او و بعقیده او مجاهدت دائمی بسوی این ایده مطلق رابطه درونی حوادث تاریخی را تشکیل میداده است. بدین ترتیب بجای رابطه واقعی که هنوز نامعلوم بود، ذات جدید اسرارآمیزی که عاری از شعور است و یا تدریجاً به شعور میرسد، قرار داده میشد. پس در اینجا نیز، درست همانگونه که در عرصه طبیعت رخ داد، میبایست این روابط مجعول و مصنوعی را بدور افکند و روابط واقعی را مکشوف ساخت. و این وظیفه سرانجام به کشف آن قوانین عمومی جنبش منجر میگردد که در تاریخ جامعه بشری بمثابة قوانین مسلط عمل میکنند.

ولی تاریخ تکامل جامعه در یک نکته با تاریخ تکامل طبیعت فرق اساسی دارد. و این فرق آنست که در طبیعت (در صورتی که تأثیر متقابل انسانرا برآن بکنار بگذاریم) فقط نیروهای کور لایشعر در یکدیگر تأثیر میکنند و قوانین عمومی ضمن تأثیر متقابل این نیروها متجلی میگرددند. در این عرصه هیچ هدف آگاهانه و مطلوبی وجود ندارد: نه در تصادفات ظاهری بیشمار که در سطح مشهود است و نه در نتایج نهائی که وجود نظم قانونمندی را در داخل این تصادفات تأیید می نماید. برعکس، در تاریخ جامعه، انسانها فعالیت میکنند که از موهبت شعور برخوردارند و از روی فکر و یا تحت تأثیر شور و شوق خود رفتار مینمایند و هدفهای معینی را در نظر دارند. در اینجا هیچ کاری بدون قصد آگاهانه، بدون هدف مطلوب انجام نمیگیرد. ولی هر اندازه هم این فرق برای پژوهش تاریخی – بویژه در مورد اعصار و حوادث جداگانه اهمیت داشته باشد، باز بهیچوجه این واقعیت را تغییر نمی دهد که جریان تاریخ تابع قوانین درونی است. در واقع، در این عرصه نیز در سطح پدیده ها، علی رغم هدفی که آگاهانه مطلوب کلیه افراد مجزا است، من حیث المجموع ظاهراً تصادف حکمروا است. مطلوب فقط در موارد نادر عملی میشود؛ و حال آنکه اغلب اوقات هدفهای که افراد در برابر خود نهاده اند وارد تصادمات و تضادهای متقابل شده و یا حصول ناپذیر از کار درمی آیند: بخشی بنابر ماهیت خودشان و بخشی بمناسبت عدم تکافوی وسائل اجراء آنها. تصادم مجاهدات جداگانه بیشمار و اعمال جداگانه، در عرصه تاریخ منجر به وضعی میشود کاملاً مشابه وضعی که در طبیعت که لایشعر عمل میکند، حکمروا است. اعمال دارای هدف تا اندازه ای مطلوب است؛ ولی نتایجی که عملاً از این اعمال ناشی میشود، کاملاً نامطلوب است. و اگر این نتایج در آغاز ظاهراً با هدف مطلوب توافقی هم داشته باشد، در پایان امر چه بسا آن چیزی را که مطلوب بود ببار نخواهد آورد. بدین ترتیب حاصل میشود که تصادف در عرصه پدیده های تاریخ نیز من حیث المجموع بهمین سان حکمرواست. ولی هر جا که در سطح، بازی تصادف روی میدهد، خود این تصادف در آنجا همیشه تابع قوانین درونی و نهائی است. تمام مطلب فقط بر سر کشف این قوانین است. جریان تاریخ هر طور باشد، افراد آنرا بدین ترتیب میسازند: هر کس هدفی را آگاهانه

در برابر خود نهاده، پیروی میکند و نتیجه کلی این مجاهدات فراوانی که در جهات مختلف عمل مینمایند و نیز تأثیر گوناگون آنها در جهان خارج، همانا تاریخ است. بنابراین مسئله در عین حال بدینجا خلاصه میشود که این عده فراوان افراد جداگانه خواستار چیستند. تعیین کننده اراده یا شور و شوق است و یا اندیشه ولی آن اهرم هائی که بنوبه خود تعیین کننده بلاواسطه شور یا اندیشه هستند، دارای جنبه های بسی گوناگونند. گاه میتوانند اشیاء خارجی باشند و گاه انگیزه های ایده آل: شهرت طلبی، «خدمت به امر حق و حقیقت» نفرت شخصی و یا حتی انواع هوسهای صرفاً فردی. اما از طرفی، ما هم اکنون دیدیم که مجاهدات فراوان جداگانه ای که در تاریخ عمل میکنند در اکثر موارد آن عواقبی را که مطلوب بوده است ببار نمیآورد، بلکه بکلی عواقب دیگری به بار میآورد که گاه درست در مقابل آنچه است که در نظر بوده است، لذا بدینسان این انگیزه ها هم نسبت به نتیجه نهائی فقط اهمیت تبعی دارد. از طرف دیگر مسئله جدیدی پدید میشود: چه قوای انگیزنده ای بنوبه خود در پشت سر این انگیزه ها پنهان است، چه علل تاریخی است که در دماغ افراد عمل کننده شکل این انگیزه ها را بخود میگیرد؟

ماتریالیسم کهنه هرگز این سؤال را طرح نمی کرد. لذا نظر آن نسبت به تاریخ – تا آنجا که اصولاً دارای چنین نظری بود – ماهیتاً نظر پراگماتیک بود: وی درباره همه چیز برحسب موجبات اعمال قضاوت مینمود، رجال تاریخی را به شرافتمندان و طراران تقسیم میکرد و به اینجا میرسید که شرافتمندان طبق معمول تحقیق میشدند و طراران ظفر می یافتند. از این کیفیت این نتیجه برای وی ناشی میشد که در تاریخ نکته پندآموز بسیار اندک است ولی برای ما این نتیجه حاصل میآید که ماتریالیسم کهنه در عرصه تاریخ بخود خیانت میورزد زیرا قوای انگیزنده ایده آلی را که در آنجا عمل میکنند آخرین علل حوادث میشمرد، بجای آنکه تحقیق کند در پس آنها چه پنهان است و انگیزنده این قوای انگیزنده چیست. ناپیگیری در آن نیست که وجود قوای انگیزنده معنوی مورد تصدیق است، بلکه در آنستکه همین جا متوقف میمانند و دورتر نمیروند تا به علل محرکه این قوای انگیزنده معنوی برسند.

برعکس، فلسفه تاریخ، بویژه در وجود هگل، بر آن بود که انگیزه های رجال تاریخی، اعم از انگیزه های ظاهری و واقعی، بهیچوجه آخرین علل حوادث تاریخی نیست و در پی این انگیزه ها نیروهای محرکه دیگری قرار دارد که باید آنها را بررسی نمود. ولی فلسفه تاریخ این نیروها را در خود تاریخ نمی جست، برعکس آنها را از خارج از ایدئولوژی فلسفی، بدانجا وارد میساخت. مثلاً بجای آنکه تاریخ یونان قدیم طبق روابط درونی خودش توضیح داده شود، هگل صاف و ساده اعلام میدارد که این تاریخ، جز تنظیم «اشکال یک فرد جمیل» و عملی شدن یک «اثر هنری» من حیث هو، چیز دیگری نیست. به تناسب این مقال وی تذکرات عالی و عمیق فراوانی در باره یونانیهای قدیم میدهد ولی با این حال در زمان حاضر این قبیل توضیحات که تنها عبارت پردازی صرف است ما را ارضاء نمیکند.

بنابراین، هنگامیکه صحبت از پژوهش قوای انگیزنده که در پس انگیزه های رجال تاریخی قرار دارند، بمیان آید (اعم از اینکه این امر آگاهانه باشد و یا چنانکه بسی از اوقات دیده شده است، ناآگاهانه) عبارت دیگر هنگامیکه سخن از پژوهش نیروهائی بمیان آید که سرانجام قوای انگیزنده واقعی تاریخ را تشکیل میدهند، نباید آنقدر انگیزه های افراد جداگانه را، هر قدر هم که برجسته باشند، در نظر گرفت که آن انگیزه هائی را که توده های عظیم مردم و سرپای یک خلق و درون هر خلق، بنویه خود، سرپای یک طبقه را به جنبش درمی آورد. و تازه اینجا هم آنچه مهم است انفجارهای کوتاه مدت و طغیانهای زودگذر نبوده بلکه آن جنبش های طولانی است که موجب تغییرات سترک تاریخی میگردد. پژوهش علل محرکه که بروشنی یا به ابهام بلاواسطه یا به شکل ایدئولوژیک و حتی شاید پندارآمیز، بصورت انگیزه های آگاهانه در دماغ توده فعال و پیشوایان وی، یعنی باصطلاح مردان بزرگ منعکس میگردد - به معنای گام گذاردن در یگانه راهی است که به معرفت قوانینی منجر میشود که در تاریخ عموماً و در ادوار جداگانه آن یا در کشورهای جداگانه حکمرواست. همه آن چیزی که افراد را به جنبش درمی آورد ناگزیر باید از دماغشان خطور کند. ولی اینکه در این دماغ چه شکلی بخود میگیرد تا حدود بسیاری مربوط به اوضاع و احوال است. اکنون دیگر کارگران ماشین ها را نمی شکنند، آنطور که در سال ۱۸۴۸ در رن میگردند. ولی این ابداء بدان معنی نیست که آنان با شیوه سرمایه داری کاربرد ماشین سازگار شده اند.

ولی اگر در کلیه ادوار گذشته پژوهش این علل محرکه تاریخ، بعلت درهم برهمی و پنهان بودن روابط این علل با معلولشان، تقریباً امکان نداشت، در زمان ما این روابط باندازه ای ساده شده است که سرانجام حل معما ممکن گردیده است. از زمان معمول شدن صنایع کلان، یعنی حداقل از زمان صلح سال ۱۸۱۵ اروپا، در انگلستان دیگر برای احدی این نکته راز شمرده نمیشد که مرکز ثقل سرپای مبارزه سیاسی در این کشور عبارت بوده است از مجاهدت دو طبقه برای احراز سلطه اشراف زمیندار (Landed aristocracy) از یک طرف و بورژوازی (middel cass) از طرف دیگر. در فرانسه بهمراه رجعت بوربن ها، بدین کشور همین واقعیت در اذهان رخنه یافت. مورخین دوران احیاء سلطنت بوربن ها، از تی یری گرفته تا گیزو و مینیه و تی یر، دائماً به این واقعیت بمشابه کلید درک تاریخ فرانسه از قرون وسطی به بعد اشاره میکنند. و از سال ۱۸۳۰ در هر دو این کشورها طبقه کارگر، پرولتاریا سومین مجاهد راه احراز سلطه شناخته شد. مناسبات چنان ساده شد که تنها افرادی که عمداً دیده فرو می بستند ممکن بود نبینند که مبارزه این سه طبقه بزرگ و تصادم منافع آنان محرکه سرپای تاریخ معاصر، لاقط در این دو کشور، یعنی پیشرو ترین کشورها است.

ولی این طبقات چگونه پدید شدند؟ اگر در نظر اول پیدایش زمینداری بزرگ را که زمانی فتودالی بود میشد، لاقط در آغاز کار، ناشی از علل سیاسی، مانند غضب جابرانه، دانست ولی در مورد بورژوازی و پرولتاریا دیگر این امر محال بود. بیش از حد عیان بود که پیدایش و تکامل این دو طبقه بزرگ معلول علل صرفاً اقتصادی است. و

بهمین اندازه عیان بود که مبارزه بین زمینداری و بورژوازی، درست مانند مبارزه بین بورژوازی و پرولتاریا، مقدم بر هر چیز بخاطر منافع اقتصادی انجام میگرفت که قدرت حاکمه سیاسی مبیایست فقط وسیله ای برای تأمین این منافع باشد.

خواه بورژوازی و خواه پرولتاریا، در نتیجه تغییرات حاصله در مناسبات اقتصادی و یا بعبارت دقیقتر، در شیوه تولید پدید شدند. تکامل این دو طبقه به برکت انتقالی بود که در آغاز از پیشه وری صنفی به مانوفاکتور و سپس از مانوفاکتور به صنایع کلان مجهز به بخار و ماشین، انجام گرفت. در مرحله معینی از تکامل، نیروهای مولده جدیدی که بوسیله بورژوازی بکار افتاده بودند (مقدم بر همه، تقسیم کار و متحد شدن عده زیادی کارگر مجزا و متفرق در یک بنگاه مشترک مانوفاکتور) و نیز شرایط و حوائج مبادله که در پرتو این نیروها بسط یافته بود با نظام تولیدی موجود که تاریخاً به ارث رسیده و بوسیله قانون تقدیس شده بود یعنی با مزایای صنفی و مزایای بیشمار دیگر شخصی و محلی (که برای زمره های غیرممتاز قیودی بهمان درجه بیشمار محسوب میگردید) که ذاتی نظام اجتماعی فئودال است، ناساز در آمدند. نیروهای مولده در وجود نماینده خود یعنی بورژوازی علیه این نظام تولیدی که زمینداران فئودال و استادان صنفی نمایندگانش بودند، قیام کردند. سرانجام مبارزه روشن است: قیود فئودال درهم شکست. در انگلستان بتدریج، در فرانسه با یک ضربت و در آلمان هنوز هم از شرش خلاص نشده اند. ولی، همانطور که مانوفاکتور در مرحله معین از تکامل خود، با نظام فئودالی تولید وارد تصادم شد، بهمانگونه هم صنایع کلان اکنون دیگر با نظام بورژوائی که جایگزین نظام فئودالی شده وارد نزاع گردیده است. این صنایع که بدین نظام وابسته است و در چهارچوب تنگ شیوه سرمایه داری تولید قرار دارد، از طرفی به پرولتر شدن روز افزون و بلاانقطاع تمامی توده های عظیم مردم منجر میگردد و از طرف دیگر - مقادیر دائم التزایدی محصول که بازار فروش ندارد تولید میکند. اضافه تولید و فقر توده ای - که یکی علت دیگری است، - اینست آن تضاد بی معنائی که صنایع کلان بدان دچار می گردد و این تضاد بالضروره خواستار آنستکه نیروهای مولده از طریق تغییر شیوه تولید از بند قیود کنونی رهائی یابد.

بدین ترتیب لااقل در مورد تاریخ معاصر، ثابت شده است که هر مبارزه سیاسی مبارزه طبقاتی است و هر مبارزه ای از جانب طبقات برای رهائی خود، بدون توجه به شکل آن که ناگزیر سیاسی است، (زیرا هر مبارزه طبقاتی مبارزه سیاسی است) سرانجام بخاطر رهائی اقتصادی صورت میگیرد. پس تردیدی نیست که لااقل در تاریخ معاصر، دولت و نظام سیاسی، تابع و جامعه مدنی که عرصه مناسبات اقتصادی است - عنصر قاطع است. بنابر نظریه قدیمی در مورد دولت که هگل هم در آن سهیم بود، دولت برعکس، عنصر تعیین کننده و جامعه مدنی، عنصر تعیین شده بود. ظواهر امر با این مطلب توافق دارد. همانطور که در مورد یک فرد، برای آنکه آغاز عمل کند، همه قوای انگیزنده ای که موجب عمل او هستند، ناچار باید از دماغش خنجر کنند و به انگیزه اراده او مبدل شوند، بهمانگونه هم کلیه حوائج جامعه مدنی، - صرف نظر از اینکه در

لحظه معین چه طبقه ای تسلط دارد، - بناچار از خلال اراده دولت میگذرد تا بشکل قوانین برای همگان جنبه حتمی احراز نماید. این جهت صوری قضیه است که بخودی خود بدیهی است. ولی این سؤال پیش می آید که آیا مضمون این اراده صرفاً صوری - اعم از اینکه متعلق به شخص جداگانه باشد یا یک دولت تام، - چیست، این مضمون از کجا برمیخیزد و چرا همانا چنین میخوانند نه طور دیگری؟ ما ضمن تفحص پاسخ این سؤال باینجا میرسیم که در تاریخ معاصر، عامل تعیین کننده اراده دولت من حیث المجموع حوائج تغییر یابنده جامعه مدنی و فلان یا بهمان طبقه و سرانجام، تکامل نیروهای مولده و مناسبات مبادله است.

ولی اگر دولت حتی در زمان معاصر ما نیز با وسائل کوه پیکر تولید و ارتباط و مواصلات آن، عرصه مستقلی نبوده مستقلاً تکامل نمی یابد، بلکه هم موجودیت و هم تکامل آن، سرانجام به شرایط اقتصادی زندگی اجتماعی وابسته است، پس این امر در مورد کلیه ازمنه سابق، یعنی هنگامیکه هنوز یک چنین وسائل فراوانی برای تولید زندگی مادی افراد وجود نداشت و بنابراین، ضرورت این تولید ناچار میبایستی به میزان بیشتری به افراد حکمروائی کند، بطریق اولی صادق است. اگر حتی اکنون یعنی در دوران صنایع کلان و راههای آهن هم دولت رویهمرفته فقط کانون تمرکز حوائج اقتصادی طبقه ای است که بر تولید تسلط دارد، پس ایفای چنین نقشی برای وی در زمانیکه هر نسلی از انسانها میبایست بخش بمراتب بیشتری از اوقات زندگی خود را صرف ارضاء حوائج مادی خود نماید و لذا وابستگی آنها باین حوائج بمراتب بیش از وابستگی کنونی ما بود، ناگزیری بیشتری داشته است. بررسی تاریخی دورانهای پیشین، همینکه در آن توجه جدی باین جهت قضیه معطوف گردد، به نحوی هر چه مقنع تر این نکته را تأیید میکند. ولی بدیهی است که در اینجا ما نمی توانیم به یک چنین پژوهشی بپردازیم.

اگر دولت و حقوق دولتی را مناسبات اقتصادی تعیین مینماید، پس بخودی خود مفهوم است که همین مطلب را باید در باره حقوق مدنی نیز گفت که نقش آن ماهیتاً عبارت از آنستکه مناسبات عادی اقتصادی موجوده بین افراد جداگانه را، که در شرایط معینی طبیعی است، مجاز میگرداند. ولی شکل این تجویز میتواند بسی مختلف باشد. مثلاً میتوان بخش عمده ای از شکل های حقوق کهنه فئودالی را حفظ نمود و آنرا با مضمون بورژوائی مشحون ساخت و حتی مستقیماً، آنطور که در انگلستان بر وفق تمامی جریان تکامل ملی آن رخ داده است مفهوم بورژوائی را در قالب اسامی فئودالی جای داد. ولی میتوان آنطوری هم رفتار کرد که در باختر قاره اروپا رخ داده، بدین معنی که نخستین حقوق جامعه مولدین کالا، یعنی حقوق رم را که کلیه مناسبات مهم حقوق موجوده بین کالا داران ساده (خریدار و فروشنده، بدهکار و بستانکار، قرارداد، تعهدنامه و غیره) را با دقت بی نظیری تدوین کرده است، بمثابة پایه گرفت. ضمناً میتوان بنا به اقتضای یک جامعه خرده بورژوا که هنوز نیمه فئودال است - این حقوق را یا بطور ساده بوسیله پراتیک محاکماتی تا سطح چنین جامعه ای تنزل داد (حقوق عمومی آلمان) و یا بکمک حقوقدانان عالم نمائی که از اخلاق دم میزنند، آنرا بصورت مجموعه خاصی از

قوانین درآورد که با وضع جامعه مورد بحث توافق داشته باشد، مجموعه ای که در اوضاع و احوال مزبور از لحاظ قضائی نیز بد خواهد بود (حقوق محلی پروس)، و سرانجام، پس از انقلاب کبیر بورژوازی، میتوان بر پایه همان حقوق رم مجموعه کلاسیکی از قوانین جامعه بورژوازی، نظیر قانون مدنی فرانسه، ایجاد نمود. بنابراین، اگر موازین حقوق مدنی فقط انعکاس قضائی شرایط اقتصادی زندگی اجتماعی باشند، در آن صورت موازین مزبور این شرایط را، برحسب اوضاع و احوال، گاه خوب و گاه بد منعکس میسازند.

در وجود دولت، نخستین نیروی ایدئولوژیک مسلط بر انسان در برابر ما خودنمایی میکند. جامعه برای خود ارگانی بمنظور دفاع از منافع عمومی خود در مقابل حملات داخلی و خارجی بوجود می آورد. این ارگان، قدرت حاکمه دولتی است و همین که پدید شد نسبت به جامعه کسب استقلال مینماید و هر قدر بیشتر به ارگان یک طبقه معین مبدل میشود و تسلط این طبقه را مستقیم تر عملی میکند به همان اندازه در این مورد توفیق بیشتری می یابد. مبارزه طبقه ستمکش علیه طبقه حاکمه ناگزیر بمبارزه سیاسی یعنی بمبارزه ای مبدل میشود که قبل از همه علیه تسلط سیاسی این طبقه متوجه است. درک ارتباط این مبارزه سیاسی با پایه اقتصادی رو به ضعف میگذارد و گاه بکلی از بین میرود و اگر در نزد مبارزین بکلی از بین نرود، در نزد مورخین تقریباً هیچ گاه وجود ندارد. از مورخین باستانی که مبارزه درون جمهوری رم را وصف کرده اند تنها آپیان بطور روشن و منجز برای ما حکایت میکند که این مبارزه سرانجام بخاطر چه بوده است: بخاطر مالکیت زمین.

ولی، همینکه دولت نسبت به جامعه نیروئی مستقل شد، فوراً ایدئولوژی نوینی بوجود می آورد. بدین معنی که در نزد سیاستمداران حرفه ای و تئوریسینهای حقوق عمومی و حقوقدانانی که در رشته حقوق مدنی کار میکنند، رابطه با واقعیات اقتصادی بالمره از میان میرود. واقعیات اقتصادی برای آنکه مجوز قانونی بخود گیرند، باید در هر مورد خاص بشکل موضوعات قضائی درآیند. بدیهی است که در این مورد باید تمام سیستم حقوق موجود بحساب آورده شود. بهمین جهت است که بنظر میرسد شکل قضائی همه چیز است و مضمون اقتصادی هیچ چیز. حقوق عمومی و فردی بمشابه رشته های مستقلی بررسی میگردند که دارای تکامل تاریخی مستقل خود هستند و بخودی خود میتوانند مورد تشریح سیستماتیک قرار گیرند و از طریق ریشه کن ساختن پی گیر همه تضادهای درونی خواستار چنین سیستم بندی هستند.

ایدئولوژی هایی که از ردیف عالیتر یعنی ایدئولوژی هائی که از بنیاد مادی اقتصادی بیشتر دور میشوند، شکل فلسفه و مذهب را بخود میگیرند. در اینجا درک رابطه تصورات با شرایط مادی موجودیتشان دمبدم آشفته تر شده و وجود حلقه های بینابینی آنرا مبهم تر میسازد. ولی بهر جهت این رابطه وجود دارد. خواه تمام دوران رنسانس از اواسط قرن پانزدهم بعد و خواه فلسفه ای که از آن پس دوباره جان گرفت هر دو در ماهیت امر ثمره تکامل شهرها، یعنی بورژوازی بوده اند. فلسفه فقط آن افکاری را با

تکامل بورژوازی خرد و متوسط و تبدیل آنها به بورژوازی بزرگ توافق داشت بشیوه خود بیان مینمود. این امر در نزد انگلیسی ها و فرانسوی های قرون گذشته که اغلب بهممان اندازه که فیلسوف بودند اقتصاددان هم بوده اند، با وضوح دیده میشود. ما در فوق این مطلب را در مورد مکتب هگل نشان داده ایم.

حال یک نظر اجمالی هم به مذهب بیاندازیم که از زندگی مادی دورتر از همه است و ظاهراً بیش از همه با آن بیگانه است. مذهب در بدوی ترین ازمینه از جهالت آمیزترین و تاریک ترین تصورات افراد در باره طبیعت خود و طبیعت خارجی پیرامونشان پدید آمده است. ولی هر ایدئولوژی پس از پدید آمدن، در حال ارتباط با مجموعه تصورات موجوده، تکامل مییابد و در آنها تغییرات تازه ای وارد میسازد. در غیر اینصورت وی ایدئولوژی نبود یعنی با افکار بعنوان ماهیت مستقلمی که دارای تکامل مستقل اند و تنها از قوانین خود تبعیت میکنند سروکاری نمیداشت. این فاکت که همانا شرایط مادی زندگی افرادی که در دماغ آنها این پروسه فکری انجام میگیرد سرانجام مسیر این پروسه را معین میسازد، در نزد این افراد ناگزیر درک نشده می ماند، زیرا در غیر اینصورت کار تمامی این ایدئولوژی ساخته بود. تصورات ابتدائی مذهبی که بخش عمده آن بین گروه معینی از اقوام خویشاوند مشترک است، پس از تقسیم این گروه ها در نزد هر قوم جداگانه بشیوه خاص و برحسب آن شرایط حیاتی که نصیب این قوم شده، تکامل مییابد، در نزد یک عده از این گروه اقوام، یعنی در نزد آریاها (باصطلاح اقوام هند اروپائی)، پروسه تکامل تصورات مذهبی بتوسط میتولوژی مقایسه ای به تفصیل تحقیق شده است. خدایانی که بدین ترتیب در نزد هر قوم جداگانه ای ایجاد شده بود خدایان ملی بودند و قدرت آنها از حدود آن سرزمین ملی که تحت حمایتشان بود و در آنسوی خدایان دیگری حکمرانی بلاشریک داشته اند، تجاوز نمینمود. همه این خدایان فقط تا زمانی در تصورات افراد باقی بودند که ملتی که موجد آنها بود وجود داشت و همراه با فانی این ملت هم سقوط می نمودند. ملیت های باستان در اثر ضربات امپراتوری جهانی رم که شرایط اقتصادی پیدایش آنها ما نمیتوانیم در اینجا بررسی کنیم، از پا در آمدند. خدایان ملی باستان دچار انحطاط شدند و حتی خدایان رم هم که برحسب الگوی کوچک شهر رم برش یافته بودند، از این سرنوشت نرسند. نیاز تکمیل امپراتوری جهانی با یک مذهب جهانی، در این عمل که رم میکوشید در ردیف خدایان محلی، پرستش همه خدایان بیگانه ایرا هم تا اندازه ای محترم بودند معمول دارد، با وضوح آشکار میشود. ولی بدین شکل، یعنی با فرمان امپراطور نمیتوان مذهب جهانی جدیدی ایجاد کرد. مذهب جهانی جدید، یعنی مسیحیت، بنحوی بی سروصدا از اختلاط الهیات کلیت یافته شرقی و بویژه عبری، با فلسفه مبتدل شده یونانی و بویژه رواقی پدید آمد. ما اکنون فقط از طریق پژوهش های موشکافانه میتوانیم بدانیم منظره ابتدائی مسیحیت چه بوده، زیرا این مذهب بما بدان شکل رسمی رسیده است که مجمع روحانی نیقیه پس از سازگار کردنش با عنوان مذهب دولتی بما عرضه داشته است. ولی بهر جهت، این واقعیت که این مذهب پس از دویست و پنجاه سال مذهب دولتی شد بحد کافی نشان میدهد که تا چه

پایه ای با اوضاع و احوال آن زمان توافق داشته است.

مسیحیت در قرون وسطی، همپای تکامل فئودالیسم منظره مذهبی را بخود میگرفت که با فئودالیسم و سلسله مراتب آن توافق داشت. ولی هنگامیکه بورژواها استوار شدند، الحاد پروتستانی در نقطه مقابل مذهب کاتولیکی فئودالی، ابتداء در نزد آلبیژوآها ۱۹* در جنوب فرانسه، در دوران حد اعلای رونق شهرهای آن ناحیه، نشو و نما یافت. قرون وسطی کلیه اشکال دیگر ایدئولوژی یعنی فلسفه، سیاست و فقه را به الهیات ملحق ساخته و به شعب آن مبدل نمود. در نتیجه این امر هر جنبش اجتماعی و سیاسی مجبور بود در قالب الهیات درآید. احساسات توده ها فقط از طعام مذهبی تغذیه میشد؛ باین جهت، برای برانگیختن یک جنبش جوشان ضروری بود که منافع خاص این توده ها در جامعه مذهبی به آنها عرضه شود. و همانطور که بورژواها از همان آغاز برای خود زائده ای بصورت پلب های تهیدست شهری، مزدوران و انواع خدمتکاران - یعنی اسلاف پرولتاریای دوران بعد - ایجاد نمودند که بهیچ زمره معینی متعلق نبودند، بهمان ترتیب هم الحاد مذهبی خیلی زود به دو نوع تقسیم شد: نوع بورژوائی - معتدل و نوع پلبی - انقلابی که حتی ملحدین بورژوا هم از آن نفرت داشتند.

اینکه الحاد پروتستانی را نمیشد نابود ساخت ناشی از شکست ناپذیری بورژواها بود که قدرتشان دمبدم فزونی مییافت. هنگامیکه این بورژواها باندازه کافی استوار شدند، مبارزه آنان با نجباء فئودال که تا آن زمان جنبه محلی داشت، رفته رفته مقیاس کشوری بخود گرفت. نخستین برآمد مهم - باصطلاح رفورماسیون - در آلمان رخداد. بورژواها هنوز باندازه کافی نیرومند و تکامل یافته نبودند تا همه زمره های شورشی دیگر، مانند پلب ها را در شهر و نجباء فرو دست و دهقانان را در ده، زیر پرچم خود متحد سازد. پیش از همه نجباء شکست خوردند؛ آنگاه قیام دهقانی در گرفت که عالیترین نقطه سرآپای این جنبش انقلابی است. ولی شهرها، دهقانان را پشتیبانی نکردند و انقلاب بدست سپاهیان امیران ملاک که بعدها از همه عواقب سودمند این انقلاب استفاده نمودند، سرکوب شد. از آن زمان آلمان برای مدت سه قرن از جرگه مللی که در تاریخ مستقل و فعال عمل میکنند، خارج میشود. ولی بجز لوتر آلمانی، کالون فرانسوی هم بود. وی با آن حدت خاص فرانسوی، خصلت بورژوازی رفورماسیون را به نخستین عرصه کشید و به کلیسا منظره جمهوری، منظره دموکراتیک داد. در همان حالی که رفورماسیون لوتر در آلمان مسخ شده بود و این کشور را به فنا دچار می ساخت، رفورماسیون کالون به پرچم جمهوری خواهان ژنو، هلند و اسکاتلند بدل گردید و هلند را از تسلط اسپانیا و امپراتوری آلمان رهائی بخشید و برای پرده دوم انقلاب بورژوازی که در انگلستان صورت گرفت، لباس ایدئولوژیک فراهم ساخت. در اینجا کالوینیسیم ستر واقعی مذهبی برای منافع بورژوازی آنروزی گشت و بهمین دلیل پس از انقلاب سال ۱۶۸۹ که به سازش بین بخشی از نجباء و بورژوازی خاتمه یافت، نتوانست قبول عامه پیدا کند. کلیسای دولتی انگلیس از نو مستقر شد، ولی دیگر نه بصورت سابق خود، یعنی نه بصورت کاتولیسیسم، با شاهی که نقش پاپ را ایفاء میکرد، اکنون دیگر این

کلیسیا سخت رنگ کالوینیسم بخود گرفته بود. کلیسیای قدیم دولتی یکشنبه پرنشاط کاتولیکی را جشن میگرفت و یکشنبه عبوس کالوینیستی را می کوبید. کلیسیای جدید که از روح بورژوازی مشحون بود، همانا این آخری را معمول داشت که تاکنون هم انگلستان را زینت می بخشد.

در فرانسه در سال ۱۶۸۵ اقلیت کالوینی سرکوب شده یا به کاتولیک مبدل گردید و یا طرد شد. ولی این امر بکجا منجر گردید؟ در همان موقع پیر بیل آزاداندیش در عنفوان فعالیت خود بود و در سال ۱۶۹۴ هم ولتر تولد یافت. در نتیجه اقدامات زورگویانه لوئی چهاردهم برای بورژوازی فرانسه آسانتر بود که به انقلاب خود شکل غیرمذهبی و منحصراً سیاسی بدهد که تنها شکلی بود که وضع تکامل یافته بورژوازی توافق داشت. بجای پروتستانها، آزاداندیشان در مجامع ملی، جلسه میکردند. معنی این آن بود که مسیحیت وارد مرحله آخرین خود شده است. این مذهب دیگر قادر نبود برای مجاهدات یک طبقه مترقی جامعه ایدئولوژیک فراهم کند، و بیش از پیش به ملک طلق طبقات حاکمه که از آن فقط بمشابه وسیله ای برای حکمرانی و لگامی برای طبقات زیر دست استفاده می کنند، مبدل میشد. در این میان هر یک از طبقات حاکمه مذهب خاص خود را مورد استفاده قرار میدهد: نجباء ملاک - ژژوئیتیسم کاتولیک یا ارتدکس پروتستان را؛ بورژوازی لیبرال و رادیکال - راسیونالیسم را. باید افزود که در عمل امری بکلی بی تفاوت است که آیا خود این آقایان به مذهب خویش باور دارند یا نه.

بنابراین می بینیم که مذهب، پس از پیدایش، پیوسته ذخیره معینی از تصورات را که از ازمینه پیشین بارث رسیده است، حفظ می کند، زیرا بطور کلی در تمام شئون ایدئولوژی، سنت نیروی محافظه کار عظیمی است. ولی تغییراتی که در این ذخیره تصورات روی میدهد، معلول مناسبات طبقاتی، یعنی اقتصادی افراد است که این تغییرات را ایجاب میکنند. فعلاً تا همینجا کافی است.

در شرح فوق تنها ممکن بود مطالبی کلی در باره تئوری تاریخی مارکس بیان داشت و آنرا حداکثر با ذکر چند مثال توضیح داد. براهین حقانیت این تئوری را فقط میتوان در خود تاریخ جست و من حق دارم در اینجا بگویم که هم اکنون در دیگر آثار مقدار کافی از این قبیل دلایل ذکر شده است ولی تئوری تاریخی مارکس در رشته تاریخ ضربت مهلکی به فلسفه وارد میسازد، درست بهمان ترتیب که نظریه دیالکتیکی نسبت به طبیعت هرگونه فلسفه طبیعی را غیرلازم و غیرممکن میگرداند. اکنون چه در آنجا و چه در اینجا وظیفه عبارت از آن نیست که روابط را در ذهن اختراع کنیم، بلکه عبارت از آنستکه این روابط را در خود واقعیات مکشوف سازیم.

بنابراین آنچه که هنوز برای فلسفه مطرود شده از حیطة طبیعت و تاریخ باقی میماند فقط عالم اندیشه خالص است و آنهم تا آن حدودی که چنین عالمی هنوز باقی است. این عالم عبارتست از: آموزش مربوط به قوانین خود پروسه تفکر، منطق و دیالکتیک.

پس از انقلاب سال ۱۸۴۸، آلمان «تحصیل کرده» تئوری را معزول نمود و به فعالیت پراتیک پرداخت. صنعتگری کوچک و مانوفاکتور که مبتنی بر کار دستی است، جای خود را به صنایع بزرگ کنونی داد. آلمان دوباره وارد عرصه بازار جهانی شد. امپراتوری جدید آلمان صغیر ۲۰* لاقلاً ناهنجارترین موانعی را که در اثر وجود تعداد کثیری دولتهای کوچک، این بقایای فئودالیسم و بوروکراسی، در راه این تکامل ایجاد شده بود، از میان برداشته است. ولی بتناسب آنکه اسپیکولاسیون از کابینه فلاسفه رخت میبست و در بورس برای خود معبد میساخت، آلمان تحصیل کرده نیز آن علاقه عظیم به تئوری را که در دوران عمیق ترین خواری سیاسی اش مایه افتخار وی بود یعنی علاقه به پژوهش صرفاً علمی را، مستقل از اینکه نتیجه حاصله از لحاظ عملی باصرفه خواهد بود یا نه و با تجویزات پلیسی تضاد خواهد داشت یا نه، از دست میداد. راست است که طبیعت شناسی رسمی آلمان هنوز در قله زمان خود جای داشت، به ویژه در رشته پژوهشهای خصوصی. ولی بر وفق تذکر بجای مجله آمریکائی «science» موفقیتهای قاطع در امر پژوهش وجود رابطه عظیم بین فاکتهای جداگانه و در امر کلیت دادن این فاکتها بصورت قانون، اکنون دیگر برخلاف سابق در آلمان بدست نیامده بلکه بیشتر در انگلستان بدست میآید. و اما در باره علوم تاریخی و از آن جمله فلسفه، باید گفت که در اینجا روح سابق پژوهش تئوریک که در مقابل هیچ چیز متوقف نمی شد، به همراه فلسفه کلاسیک بکلی از بین رفته است. اکلکتیسم فکری بیمایه و توجه جبهه نسبت به مقام و عایدی که تا حد پست ترین جاه طلبی ها تنزل مییابد، جای آنرا گرفته است. نمایندگان رسمی این علم ایدئولوگهای علنی بورژوازی و دولت موجود شده اند و آنهم در زمانیکه هر دو اینها علناً خصم طبقه کارگرانند.

تنها در میان طبقه کارگر است که اکنون علاقه آلمانی به تئوری بدون اندک فتوری به حیات خود ادامه میدهد. و از اینجا دیگر او را با هیچ قوه ای نمیتوان بیرون راند. در اینجا هیچگونه ملاحظه ای در باره جاه و منفعت و حمایت التفات آمیز مقامات مافوق در میان نیست. برعکس علم هر قدر جسورتر و قاطع تر عمل می کند، بهمان نسبت هم با منافع و مجاهدات کارگران توافق بیشتری مییابد. خط مشی جدید که کلید درک تمام تاریخ جامعه را در تاریخ تکامل کار یافته است، از همان آغاز عمده توجه خود را به طبقه کارگر معطوف داشته و از جانب او با چنان هواخواهی مواجه شده است که آنرا از جانب علم رسمی نه منتظر بود و نه جستجو میکرد. جنبش کارگری آلمان وارث فلسفه کلاسیک آلمان است.

در سال ۱۸۸۶ بتوسط ف. انگلس برشته تحریر در آمد. در همان سال در مجله «Neue zeit» بچاپ رسیده و سپس در سال ۱۸۸۶ در اشتوتگارت بصورت جزوه جداگانه ای منتشر گردید.

تزهای در باره فویرباخ

ک . مارکس

۱

نقص عمده همه مکاتب ماتریالیستی ماقبل - و از آنجمله ماتریالیسم فویرباخ - در آنست که شیئی، واقعیت، حسیات تنها بصورت ابژه یا بصورت مشاهده در نظر گرفته میشود نه بصورت فعالیت حسی انسانی، یعنی پراتیک نه بطور سوژکتیف. باین جهت چنین رخداده است که جهت فعال، برخلاف ماتریالیسم بوسیله ایده آلیسم، تکامل یافته منتها بشکل تجریدی، زیرا بدیهی است که ایدآلیسم فعالیت واقعی، حسی من حیث هو را قبول ندارد. فویرباخ میخواهد با ابژه های حسی که واقعاً با ابژه های فکری فرق دارند، سروکار داشته باشد ولی وی خود فعالیت انسانی را بمشابه فعالیت پراتیک تلقی نمیکند. باین جهت در «ماهیت مسیحیت» تنها فعالیت تئوریک را فعالیت حقیقتاً انسانی میشمرد و حال آنکه پراتیک فقط در شکل ناپاک و یهودانی بروز آن در نظر گرفته میشود. از این رو وی به معنی فعالیت «انقلابی» و «پراتیکی - انتقادی» پی نمیبرد.

۲

مسئله اینکه آیا تفکر انسانی دارای حقیقت ابژکتیف هست یا نه - بهیچوجه مسئله تئوری نیست بلکه مسئله پراتیک است. انسان باید در پراتیک حقیقی بودن یعنی واقعیت و توانائی و ناسوتی بودن تفکر خود را اثبات کند. بحث در باره واقعیت و یا عدم واقعیت تفکر مجزی از پراتیک، مسئله ایست صرفاً اسکولاستیک.

۳

آموزش ماتریالیستی در باره اینکه افراد محصولات اوضاع و احوال و تربیتند و لذا افرادی که تغییر یافته اند - محصول اوضاع و احوال دیگر و تربیت تغییر یافته ای هستند از این نکته غافل است که اوضاع و احوال همانا بوسیله افراد تغییر مییابد و لذا خود مربی را باید تربیت کرد. این آموزش ناگزیر بدینجا می رسد که جامعه را بدو بخش تقسیم میکنند که یک بخش آن مافوق جامعه قرار دارد (فی المثل در نزد ربرت اوئون). تطابق تغییر اوضاع و فعالیت انسانی میتواند فقط بمشابه پراتیک انقلابی بررسی گردد و تعقلاً درک شود.

۴

فویرباخ از فاکت از خود بیگانه شدن مذهبی و دوگانه ساختن جهان منشاء می گیرد: یکی جهان مذهبی و پندار و دیگری جهان واقعی. و هم او مصروف آنستکه جهان مذهبی را به مبنای زمینی اش تأویل کند. ولی متوجه نیست که پس از انجام اینکار هنوز کار عمده عملی نشده است. همانا این کیفیت که مبنای زمینی، خود از خویشتن جدا شده و بصورت عالم مستقلی در ابرها مستقر می گردد، توضیحش فقط میتواند گسستگی و تضاد درونی این مبنای زمینی باشد. لذا نخست باید خود این آخری را در تضاد آن درک نمود و سپس از طریق رفع این تضاد عملاً آنرا انقلابی کرد. لذا پس از

آنکه مثلاً در خانوادهٔ زمینی حل معمای خانوادهٔ مقدس مکشوف شد، خود خانوادهٔ زمینی باید مورد انتقاد تئوریک و اصلاح پراتیک انقلابی قرار گیرد.

۵

فویرباخ که از تفکر تجریدی ناراضی است، دست بدامن مشاهده حسی میزند؛ ولی حسیات را بمثابة فعالیت پراتیک حسی انسانی شده بررسی نمیکند.

۶

فویرباخ ماهیت مذهبی را به ماهیت انسانی تأویل میکند. ولی ماهیت انسان یک چیز تجریدی ذاتی فرد جداگانه نیست. ماهیت انسان در واقعیت خود مجموعهٔ مناسبات اجتماعی است. از اینرو فویرباخ که به انتقاد این ماهیت واقعی نمی پردازد، مجبور میشود: (۱) خود را از جریان تاریخ مجزا سازد. احساس (Gemüt) مذهبی را بطور مجزی بررسی کند و فرد انسانی تجریدی – منفردی – را فرض نماید. (۲) باینجهت ماهیت انسانی در نزد او تنها بمثابة «نوع» و بمثابة یک وجه مشترک درونی و گنگی است که عده بسیاری از افراد را تنها بوسیله رشته های طبیعی بیکدیگر مربوط میسازد.

۷

لذا فویرباخ نمیبیند که «احساس مذهبی» خود محصول اجتماعی است و فرد تجریدی که مورد تحلیل اوست در واقع به شکل اجتماعی معینی متعلق است.

۸

زندگی اجتماعی در ماهیت امر پراتیک است. کلید حل تعقلی همه آن رموزات غیبی که تئوری را به عرفان می کشاند پراتیک انسان و درک این پراتیک است.

۹

بزرگترین چیزی که ماتریالیسم مشاهده ای، یعنی ماتریالیسمی که حسیات را بمثابة فعالیت پراتیک در نظر نمی گیرد، میتواند بدان دسترسی یابد، عبارت است از مشاهدهٔ افراد جداگانه در «جامعهٔ مدنی».

۱۰

نقطه نظر ماتریالیسم کهنه جامعهٔ «مدنی است». نقطهٔ نظر ماتریالیسم نوین جامعهٔ انسانی یا انسانیت اجتماعی شده است.

۱۱

فلاسفه فقط به انحاء مختلف جهان را توضیح داده اند ولی سخن بر سر تغییر آنست.

* * *

در بهار سال ۱۸۴۵ بتوسط مارکس برشته تحریر در آمد. انگلس در سال ۱۸۸۸ این تژها را به ضمیمهٔ اثر خود «لودویک فویرباخ» منتشر ساخت.

توضیحات

- ۱- نام جنبش ادبی و اجتماعی بورژوازی آلمان در سالهای ۷۰ - ۸۰ قرن ۱۸. هیئت تحریریه.
- ۲- منظور کتاب «ایدئولوژی آلمانی» است.
- ۳- «لودویک فویرباخ» اثر ک. ن. اشتارکه دکتر فلسفه. نشریه فردیناندانکه، اشتورتگارت ۱۸۸۵ (تبصره انگلس).
- ۴- منظور انگلس تذکرات هاینه در باره «انقلاب فلسفی آلمان» است که ضمن تتبعات او تحت عنوان «در باره تاریخ مذهب و فلسفه در آلمان» که در سال ۱۸۳۳ نوشته شده قید گردیده است. هیئت تحریریه.
- ۵- «Deutsche Jarbücher für wissenschaft und kunst» (سالنامه آلمان علم و هنر) ارگان هگلیهای جوان که از سال ۱۸۴۱ تا سال ۱۸۴۳ تحت نظر آ. روگه و اشترمیر در لایپزیک منتشر میشد. هیئت تحریریه.
- ۶- منظور انگلس کتاب ماکس شتیرنر (نام مستعار او: کاسپار شمیدت) بنام «یگانه و صفات آن» است که در سال ۱۸۴۵ منتشر شده. هیئت تحریریه.
- ۷- کتاب فویرباخ «ماهیت مسیحیت» در سال ۱۸۴۱ در لایپزیک انتشار یافت. هیئت تحریریه.
- ۸- تا امروز هم هنوز نزد وحشیان و بربرهای درجات پست این تصور در همه جا شیوع دارد که صور انسانی که در خواب بر آنها ظاهر میشوند ارواحی هستند که موقتاً جسم را ترک گفته اند و بدین جهت انسان واقعی مسئول رفتاری است که بیننده رویا در خواب دیده است. این موضوع را مثلاً ایمتورن در سال ۱۸۸۴ در نزد سرخ پوستان گویان مشاهده کرده است. (تبصره انگلس)
- ۹- سخن بر سر سیاره نپتون است، که در سال ۱۸۴۶ بوسیله یوهان گال دیده بان رصدخانه برلن کشف شد. هیئت تحریریه
- ۱۰- قرن ۱۸. مترجم
- ۱۱- رابطه برقرار کردن. مترجم
- ۱۲- پس مذهب شما همان لامذهبی است. مترجم
- ۱۳- اشاره است به کوشش ریسپیر برای استقرار مذهب «ذات متعال». هیئت تحریریه
- ۱۴- سرزمین مجهول است. مترجم
- ۱۵- عبارت متداول در نزد پوپلیستهای بورژوازی آلمان پس از پیروزی پروسیها در سادوا (در جنگ اطیش و پروس در سال ۱۸۶۶) که معنایش این است که گویا پیروزی پروس نتیجه برتری سیستم پروسی آموزش عمومی بوده است. هیئت تحریریه
- ۱۶- رادامانت بر وفق اساطیر یونانی، بمناسبت عدالت خود به مقام قضاوت در دوزخ منصوب گردید. هیئت تحریریه
- ۱۷- در اینجا رخصت می‌خواهم بیک توضیح شخصی بپردازم. در این اواخر بکرات به شرکت من در تنظیم این تئوری اشاره کرده اند. باین جهت مجبورم در اینجا کلمه ای

چند بگویم تا بدین موضوع خاتمه بخشم. نمیتوانم منکر آن شوم که من چه قبل و چه طی دوران کار مشترک چهل ساله خود با مارکس، شرکت مستقل معینی خواه در پایه گذاری و خواه در تنظیم تئوری مورد بحث داشته ام. ولی قسمت اعظم اندیشه های اساسی و رهنمون، بخصوص در زمینه اقتصادی و تاریخی و از آنهم بیشتر فرمولبندی نهائی و قطعی آنها به مارکس تعلق دارد. آنچه که من آورده ام مارکس میتوانست باستثناء شاید دو سه مبحث خاص بدون شرکت من هم به آسانی انجام دهد. و اما آنچه که مارکس انجام داده است من هرگز نمی توانستم انجام دهم. مارکس از همه ما بالاتر بود، دورتر از همه ما میدید و بیشتر و سریعتر از همه ما امعان نظر میکرد. مارکس نابغه بود و ما حداکثر صاحب قریحه ایم. بدون او تئوری ما بهیچوجه آنچیزی نبود که اکنون هست. لذا این تئوری بحق بنام وی موسوم است.

۱۸- رجوع کنید به «ماهیت کار فکری انسان به بیان یک نماینده کار جسمی» هامبورگ طبع میسنر. (تبصره انگلس).

۱۹- آلبیژواها (مشتق از نام شهر البی در جنوب فرانسه) - پیروان سلسله مذهبی مخصوصی بودند که در قرون ۱۲ - ۱۳ بر رأس جنبش ضد کلیسای رم قرار داشتند. مترجم

۲۰- اصطلاحیست که اطلاق میشود به امپراطوری آلمان (بدون اطیش) که در سال ۱۸۷۱ تحت سلطه پروس بوجود آمد.

تکثیر از: حجت برزگر

۲۰۰۰/۰۴/۱۴