



لودویگ فویرباخ

و پایان فلسفہ کلاسیک آلمانی

فردریش انگلس



ضمیمہ:

تذہائی
دربارہ فویرباخ

کارل مارکس

ترجمہ

محمد پورہر زمان

لودویگ فویرباخ
و
پایان فلسفه کلاسیک آلمانی
فردریش انگلس

ضمیمه:

تزهائی در باره فویرباخ
کارل مارکس

ترجمه محمد پورهرمزان



انتشارات
جبهه نوده ایران

کارگران همه کشورها متحد شوید!



-
- فردریش انگلس
 - لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی
 - ضمیمه: کارل مارکس - تزهایی در باره فویرباخ
 - ترجمه محمد پورهرمزان
 - چاپ چهارم، ۱۳۸۸
 - همه حقوق چاپ و نشر برای انتشارات حزب توده ایران محفوظ است.
-

Postfach 100644, 10566 Berlin, Germany
www.tudehpartyiran.org
dabirkhaneh_hti@yahoo.de

لودویگ فویرباخ
و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی

۶	پیش‌گفتار
۸	بخش ۱
۱۶	بخش ۲
۲۴	بخش ۳
۳۲	بخش ۴

ضمیمه

۴۸	تزهائی درباره فویرباخ
۵۲	توضیحات

پیش‌گفتار

کارل مارکس در پیش‌گفتار اثر خود موسوم به «درباره انتقاد از علم اقتصاد»، چاپ برلین ۱۸۵۹، حکایت می‌کند که چگونه ما در سال ۱۸۴۵ در بروکسل تصمیم گرفتیم «مشترکاً نظریات خودمان» - یعنی استنباط مادی تاریخ را که بطور عمده به وسیله مارکس ساخته و پرداخته شده بود - «به مثابه نقطه مقابل نظریات ایدئولوژیک فلسفه آلمان تنظیم نمائیم و در ماهیت امر حساب خود را با وجدان فلسفی گذشته خویش تصفیه کنیم. این تصمیم به صورت انتقاد از فلسفه مابعد‌هگلی عملی شد. مدت‌ها بود که دستنویس - به حجم دو جلد ضخیم و به قطع خستی - به محل طبع یعنی وستفالی فرستاده شده بود که ما را مطلع ساختند تغییراتی که در اوضاع رخداده طبع کتاب را محال می‌سازد. ما با رضای خاطر دستنویس را به انتقاد جوته موش‌ها رها کردیم زیرا هدف عمده ما - که روشن ساختن مطلب برای خودمان بود - حاصل آمده بود».

از آن زمان بیش از چهل سال می‌گذرد و مارکس در گذشته است. نه برای وی و نه برای من حتی یکبار هم رخ نداد که به موضوع نامبرده بازگردیم. ما در موارد مختلفی راجع به روش خود نسبت به هگل اظهار نظر کرده‌ایم، ولی این کار را در هیچ‌جا بطور کامل انجام نداده‌ایم. و اما در باره فویرباخ که به هر حال از لحاظ معینی حلقه واسط بین فلسفه هگل و تئوری ماست، باید گفت که به هیچ‌وجه به وی نپرداختیم. طی این مدت جهان‌بینی 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 آن‌آش درهم جوش فقیرانه اکلکتیک که بنام فلسفه در دانشگاه‌های آن دیار خورانده می‌شود، دیگر دارد همه را زده می‌کند.

بدین مناسبت شرح روش ما نسبت به فلسفه هگل، به شکلی موجز و منظم یعنی این‌که چگونه ما از آن منشاء گرفتیم و چگونه با آن گسستیم، بیش از پیش به موقع بنظرم رسید. و نیز عقیده داشتم که اعتراف کامل به آن تاثیر فراوانی که فویرباخ بیش از هر فیلسوف دیگری از

فلاسفه پس از هگل، در دوران طوفان و هجوم^۱ در ما داشته است همچون ذمه‌ای بر گردن ماست. بدین جهت من با پیشنهاد هیئت تحریریه مجله «Neue zeit» در باره نگارش یک تحلیل انتقادی در پیرامون کتاب شتارکه راجع به فویرباخ با کمال میل موافقت کردم. اثر من در شماره‌های ۴ و ۵ مجله نامبرده در سال ۱۸۸۶ درج گردید و اکنون به صورت رساله جداگانه‌ای که در آن تجدید نظر نموده‌ام 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 آن‌روزی ما در رشته تاریخ اقتصادی هنوز نارسا بود. در دستنویس انتقادی از خود آموزش فویرباخ وجود نداشت و به این جهت نمی‌توانست برای منظور کنونی قابل استفاده باشد. ولی در عوض در یکی از دفاتر کهنه مارکس یازده تزد در باره فویرباخ یافتم که به صورت ضمیمه چاپ شده است. این تزاها یادداشت‌هایی است که با سرعت نوشته شده و قصد آن بوده که بعدها ساخته و پرداخته گردد و به هیچوجه برای طبع در نظر گرفته نشده است. ولی ارزش آن‌ها، به مثابه سند اولیه‌ای که نطفه پر نبوغ جهان‌بینی نوین را در بر دارد، از حد و قیاس فزون است.

فریدریش انگلس

لندن ۲۱ فوریه سال ۱۸۸۸

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

بخش اول: هگل

اثری^۳ که در برابر ماست، ما را به دورانی باز می‌گرداند که از لحاظ زمانی به قدر يك نسل انسانی از ما عقب‌تر است. ولی برای نسل کنونی آلمان چنان بیگانه شده است که گوئی قری تمام آن را 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 هیجدهم، انقلاب فلسفی مقدمه‌ای برای انقلاب سیاسی بود. ولی چقدر این دو انقلاب فلسفی با هم تفاوت دارند! فرانسوی‌ها با سراپای علم رسمی، با کلیسا و غالب اوقات با دولت نیز آشکارا نبرد می‌کنند؛ آثار آن‌ها در آن سوی مرز، در هلند یا انگلستان، به طبع می‌رسد و چه بسا خود نیز به باستیل می‌کوچند. برعکس، آلمان‌ها استادان و مریبان جوان‌اند که از طرف دولت منصوب شده‌اند؛ آثار آن‌ها در سنامه‌های تصویب شده است و سیستم هگل - این تاج تمام تکامل فلسفی - تا حدودی حتی به درجهٔ فلسفه دولتی پروس پادشاهی ارتقاء داده می‌شود. و در پشت سر همین استادان و در الفاظ فضل‌فروشانه 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 آتشه‌ترین مخالفین این فلسفه‌ای که مغز انسان‌ها را از مه ابهام می‌انباشت، نبودند؟ ولی آنچه را که نه دولت و نه لیبرال‌ها بدان توجهی نداشتند لااقل يك نفر بود که از همان سال ۱۸۳۳ می‌دید؛ این شخص را هاینریش هاینه^۴ می‌نامیدند.

مثالی بزنیم. هیچ یک از احکام فلسفی مانند حکم معروف هگل که می‌گوید: «هر واقعیتی معقول و هر معقولی واقعیت است» تا این حد مورد تقدیر دولت‌های کوتاه‌بین و دستخوش خشم لیبرال‌هایی نبود که خود نیز در کوتاه‌بینی دست کمی از دولت‌ها نداشتند زیرا این حکم ظاهراً بمنزلهٔ تبرئه تمام آن چیزهایی بود که وجود داشت، به مثابهٔ تقدیس فلسفی استبداد و دولت پلیسی و عدلیهٔ فرمایشی و سانسور بود. فریدریک ویلهلم سوم چنین می‌اندیشید، اتباع او نیز چنین می‌اندیشیدند. ولی در نظر هگل به هیچوجه هر آنچه که موجود است در عین

حال بلاقید و شرط واقعی نیست. صفت واقعیت در نظر هگل تنها به آن چیزی تعلق دارد که در عین حال ضروری است. «واقعیت، ضمن گسترش خود، بصورت ضرورت بروز می‌نماید». لذا او به هیچوجه 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 می‌آید و بنابر این اگر حکم هگل را بر دولت آن روزی 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، علیرغم بدی، به بقاء خود ادامه می‌دهد، توجیه و توضیح بدی دولت بدی اتباع دولت است. پروس‌های آن زمان آن چنان دولتی داشتند که در خوردش بودند.

ولی واقعیت در نظر هگل به هیچوجه آن چنان صفتی نیست که در هر اوضاع و احوال و هر زمانی، ذاتی نظام اجتماعی یا سیاسی آن زمان باشد. بر عکس. جمهوری رُم واقعی بود ولی امپراطوری رُم هم که جمهوری را از صحنه بدر کرد، واقعی بود. سلطنت فرانسه در سال ۱۷۸۹ به حدی غیر واقعی شد، یعنی به حدی هرگونه ضرورتی را از دست داد و به حدی غیر معقول گردید که انقلاب کبیر که هگل پیوسته از آن با شور فراوان سخن می‌راند، می‌بایست نابودش سازد. لذا در این‌جا سلطنت غیر واقعی ولی انقلاب واقعی بود. کاملاً بهمین ترتیب هم، به تناسب تکامل، کلیه آن چیزهایی که در سابق واقعی بودند، غیر واقعی می‌شوند و ضرورت و حق حیات و معقولیت خود را از دست می‌دهند. واقعیت نو و قابل حیات جای واقعیت میرنده را می‌گیرد و اگر کهنه بحد کافی عاقل باشد که بدون مقاومت بمیرد در آن صورت بنحوی مسالمت‌آمیز 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 به مرور ایام غیر معقول می‌گردد و بنابر این هر واقعیتی به اقتضای طبیعت خود غیر معقول 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 از 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 به دور افکنده است. در نظر هگل حقیقتی که فلسفه می‌بایست بدان معرفت یابد دیگر مجموعه‌ای از احکام جزمی حاضر و آماده‌ای که به محض 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 سفلای دانش به درجات پیوسته بالاتری اوج می‌گیرد ولی هرگز به آن چنان نقطه‌ای نمی‌رسد که در آن حقیقت به اصطلاح مطلق بیابد و دیگر نتواند از آن گامی فراتر رود و برایش کاری نماند جز آن که 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 علمی نیز، بر همین منوال است. تاریخ هم مانند معرفت، هرگز در یک حالت کامل و ایده‌آل بشری سرانجام نهائی نخواهد یافت. جامعه کامل و «دولت» کامل، چیزهائی است که تنها می‌تواند در عالم پندار موجود باشد. بر عکس، کلیه نظامات اجتماعی که در تاریخ جای یکدیگر را می‌گیرند، تنها عبارت از مراحل سپنج تکامل بی پایان جامعه انسانی از مرحله سفلا به مرحله علیاست. هر مرحله‌ای ضروری است و بدین ترتیب در زمان و شرایطی که منشاء خویش را بدان‌ها مدیون است، موجه می‌باشد. ولی در مقابل شرایط نوین و عالی‌تری که بتدریج در بطن خود آن تکامل می‌یابد، ناپایدار می‌گردد و وجه توجیه خویش را از دست می‌دهد. این مرحله مجبور می‌شود منزل را به مرحله عالی‌تری بپردازد که آن‌هم بنوبه خود دچار انحطاط و فنا می‌شود. این فلسفه دیالکتیک بنای هرگونه تصویری را در باره حقیقت نهائی مطلق و در باره حالات مطلق بشری مطابق با آن، به همانسان باطل می‌سازد که بورژوازی کلیه موازین پابرجا شده‌ای را که قرون متمادی مورد تقدیس بود به وسیله صنایع بزرگ و رقابت و بازار جهانی، عملاً باطل می‌نماید. برای فلسفه دیالکتیک هیچ چیزی که یک‌بار برای همیشه مستقر و بلا شرط 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 زوال و صعود بی‌انتهای سفلا به علیا یارای ایستادگی ندارد. خود آن هم انعکاس ساده این پروسه در مغز اندیشنده است. راست است که این فلسفه دارای جنبه محافظه‌کارانه نیز هست بدین معنی که هر مرحله معینی از تکامل معرفت و مناسبات اجتماعی را برای زمان و شرایط خود موجه می‌گرداند، نه بیش. محافظه‌کاری این شیوه دریافت، امری نسبی است ولی جنبه انقلابیش امریست مطلق - این است آن تنها مطلق که فلسفه دیالکتیک آن را تصدیق دارد.

ما در این جا لزومی نمی‌بینیم 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. بهر حال ما از آن نقطه چرخشی که پس از آن سیر نزولی حرکت تاریخ جامعه آغاز می‌گردد، هنوز خیلی دوریم و نمی‌توانیم از فلسفه هگلی متوقع باشیم به مسئله‌ای بپردازد که طبیعت‌شناسی معاصرش هنوز آن را در دستور روز قرار نداده بود.

ولی در این جا تذکر نکته زیرین ضروری است: نظریات مشروح در فوق را هگل با این

شکل قاطع که ما در این جا بیان داشته‌ایم، بیان نکرده است. این استنتاجیست که اسلوب او ناگزیر بدان منجر می‌شود ولی خود او هرگز با چنین صراحتی این نتیجه‌گیری 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 به ویژه در «منطق» خود تاکید می‌کند که این حقیقت جاویدان چیزی جز پروسه منطقی (به عبارت دیگر: تاریخی) نیست، خود را مجبور می‌بیند به این پروسه پایان بخشد زیرا بالاخره می‌بایست سیستم خود را به چیزی ختم کند. او در «منطق» این پایان را می‌تواند دوباره به آغاز مبدل سازد زیرا در آن جا نقطه پایان، یعنی ایده مطلق - که فقط بدان سبب مطلق است که او مطلقاً قادر نیست چیزی در باره‌اش بگوید - به صورت طبیعت از خود «بیگانه می‌گردد» (یعنی به طبیعت مبدل می‌شود) و سپس به صورت روح - یعنی تفکر و تاریخ - دوباره به خود باز می‌گردد. ولی در پایان تمام فلسفه برای یک چنین بازگشتی به آغاز، تنها يك 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 محافظه‌کارانه بود - و آن‌هم نه تنها در رشته معرفت فلسفی، بلکه هم چنین در مورد پراتیک تاریخی. - بشریت که در وجود هگل رشته تفکر را به حد ایده مطلق رسانده بود، می‌بایست در رشته پراتیک نیز به حدی پیش رود که دیگر بدل نمودن این ایده مطلق به واقعیت برایش میسر باشد. بنابراین ایده مطلق نمی‌بایست توقعات سیاسی بسیار زیادی از معاصرین خود داشته باشد. به همین جهت است که ما در پایان «فلسفه حقوق» اطلاع حاصل می‌کنیم که تحقق ایده مطلق بایستی بصورت آن سلطنت زمره‌ای انجام پذیرد که فریدریک ویلهلم سوم با آن‌همه لجاج و بیهودگی به اتباع خود وعده می‌داد، یعنی به صورت سلطه غیر مستقیم محدود و معتدل طبقات توانگر که با مناسبات خرده بورژوائی آن روزی 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 يك اسلوب تفکر منتهی درجه انقلابی به نتیجه‌گیری سیاسی بسیار مسالمت‌آمیزی منجر شده است. ولی ما شکل خاص این نتیجه‌گیری را البته مدیون آن هستیم که هگل آلمانی بود و همانند معاصر خود گته بمیزان قابل ملاحظه‌ای از کوته‌نظری خرده‌بورژوا مآبانه بهره‌مند است. گته نیز مانند هگل (هر کدام در رشته خود) به تمام معنی يك زئوس المپ واقعی بودند ولی نه این و نه آن هیچیک نتوانستند گریبان خود را تمام و کمال از کوته‌نظری آلمانی خلاص کنند.

ولی این‌ها مانع آن نشد که سیستم هگل، نسبت به تمام سیستم‌های پیشین خود، عرصه به مراتب وسیع‌تر 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 آن را موازی دانست با جنین‌شناسی و کهن‌شناسی روح، تکامل شعور فردی در مراحل مختلف آن که به مثابه تجدید مختصر آن مراحل بررسی می‌شود که شعور انسانی در جریان تاریخ طی کرده است) در منطق، در فلسفه طبیعت، در فلسفه روح که به صورت اجزاء مختلف تاریخی آن، یعنی فلسفه تاریخ، حقوق، مذهب، تاریخ فلسفه و زیباشناسی و غیر تنظیم شده است، - در هر یک از این رشته‌های مختلف تاریخی می‌کوشد آن نخ تکاملی را که از خلال آن رشته می‌گذرد یافته و نشان دهد. و از آن‌جا که او نه تنها صاحب نبوغی خلاق بلکه دارای فضلی جامع‌الاطراف بود، لذا برآمد او در همه جا دورانی بپا کرد. به خودی خود مفهوم است که حوائج «سیستم» در موارد بسیار زیادی او را وادار می‌ساخت که در این‌جا به آن چنان ساخته‌های متصنعه‌ای متوسل گردد که تا اکنون هم مخالفین بی‌مقدارش در باره آن‌ها چنین دهشتناک فریاد می‌زنند. ولی این ساخته‌های او تنها بمنزله چهارچوب و چوب بست بنائی است که به توسط او احداث شده است. کسی که بیهوده وقت را به تماشای این ساخته‌ها تلف نکند و در بنای عظیم عمیق‌تر رخنه نماید، در آن‌جا گنج‌های بی‌شماری می‌یابد که تاکنون نیز ارج کامل خود را محفوظ داشته‌اند. آنچه در نزد همه فلاسفه یک چیز سپری است اتفاقاً همان «سیستم» است و علت آن‌هم این است که سیستم‌ها از نیازمندی سپری ناشدنی روح انسان، یعنی از نیازمندی غلبه بر همه تضادها، پدید می‌آیند. ولی اگر کلیه تضادها یکبار برای همیشه مرتفع می‌گردید آن‌گاه ما به حقیقت به اصطلاح مطلق می‌رسیدیم 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 حل‌نشدنی جدیدی حاصل می‌آید. 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 به انجام آنست. با پی بردن به این نکته - که ما آن‌را بیش از هر کس دیگری به هگل مدیونیم - دوران هر گونه فلسفه‌ای به معنای کهنه این لفظ به پایان می‌رسد. ما «حقیقت مطلق» را که اصولاً هیچ فرد مجزائی را در این راه بدان دسترسی نیست، به حال خود می‌گذاریم 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، می‌شتابیم. فلسفه بطور کلی با هگل خاتمه می‌یابد، زیرا از طرفی سیستم او ترازنامه باعظمتی است از سراپای تکامل پیشین فلسفه و از طرف دیگر خود او، گرچه ناآگاهانه، راهی را به ما نشان می‌دهد که ما را از تنگنای پر پیچ و خم سیستم‌ها 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 تاثیر عظیمی داشته باشد. این مارش ظفر نمونی بود که ده‌ها سال تمام به طول انجامید و با مرگ هگل هم ابداً قطع نشد. برعکس، به خصوص 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، به حد وفور در علوم گوناگون رخنه می‌یافت و حتی به نشریات عامه فهم و مطبوعات یومیه نیز که «تحصیل کرده‌های» متوسط الحال ذخیره ایده‌های خود را از آنجا بدست می‌آوردند 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 می‌گذاشت. 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 رشته‌ها هم بحد کافی محافظه‌کار باشد. ولی آنکسی که اسلوب دیالکتیکی را عمده مطلب می‌شمرد، ممکن بود خواه در سیاست و خواه در مذهب متعلق به افراطی‌ترین اپوزیسیون‌ها باشد. خود هگل، با وجود انفجارهای خشم و غضب انقلابی که در تالیفاتش زیاد دیده می‌شود، از قرائن معلوم بطور کلی بیشتر بسوی جنبه محافظه‌کارانه گرایش داشت: بیهوده نیست که سیستم او نسبت به اسلوبش برای وی بمراتب «کار فکری سنگین» تری را ایجاب نمود. مقارن پایان سال‌های ۳۰ انشعاب در مکتب او بیش از پیش مشهود می‌گردد. به اصطلاح هگلی‌های جوان - جناح چپ - ضمن مبارزه با پیه‌تست‌های ارتدکس و مرتجعین فئودال اندک اندک از آن روش بی‌اعتنائی فیلسوفانه‌ایکه نسبت به مسائل حاد روز داشتند و به خاطر همین هم دولت آئین آن‌ها را متحمل می‌شد و حتی مورد حمایت قرار می‌داد، دست می‌کشیدند. و هنگامی که 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 هدف‌های تجریدی فلسفی. دیگر مستقیماً از محو مذهب موروث و دولت موجود گفتگو در میان بود. اگر در «Deutsche Jahrbücher» هدف‌های غائی عملی هنوز بیشتر در جامعه فلسفی عرض وجود می‌کرد، در عوض در «روزنامه رن» سال ۱۸۴۲ مواعظ هگلی‌های جوان، دیگر مستقیماً فلسفه بورژوازی رادیکال رشد یابنده بود و جبهه 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 غیر مستقیم مبارزه سیاسی نیز بود. کتاب اشتراثوس 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 يك سلسله از قصص انجیل را خود مؤلفین انجیل ساخته‌اند. بحث بین اشتراوس و بائوئر در جامعه فلسفی مبارزه بین خودآگاهی و «جوهر» صورت می‌گرفت. موضوع این‌که قصص انجیل در باره معجزات چگونه بوجود آمد و آیا این قصص از طریق ایجاد اساطیر به شکل غیر آگاهانه و بر اساس سنن موجود، در درون کمون‌ها پدید آمده‌اند یا خود انجیلیون آن‌ها را ساخته‌اند، به آن‌جا کشید که نیروی عمده محرك تاریخ عالم کدام است: «جوهر» است یا «شعور». بالاخره شتیرنر ظهور کرد که پیغمبر آنارشيسم معاصر است - و باکونین بسی چیزها از وی به وام 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 نمی‌پردازیم. عطف توجه به نکته زیرین برای ما مهمتر است: نیازمندی‌های پراتیک مبارزه علیه مذهب مثبتی بسیاری از راسخ‌ترین هگلیان جوان را به جانب ماتریالیسم انگلیسی و فرانسوی کشاند. و در این‌جا آن‌ها با تمام سیستم مکتب خود تصادم حاصل کردند. در حالیکه ماتریالیسم به طبیعت به مثابه یگانه واقعیت می‌نگرد، در سیستم هگل، طبیعت فقط و فقط «از خود بیگانه شدن» ایده مطلق و به اصطلاح نزول آنست؛ در هر حال تفکر و محصول فکریش، یعنی ایده، در این سیستم يك چیز اولیه است و طبیعت مشتق است و تنها به برکت آن که 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 يك ضربت تضاد مزبور را پراکنده ساخت و از نو، بدون چم و خم، ظفرمندی ماتریالیسم را اعلام داشت. طبیعت، مستقل از هرگونه فلسفه‌ای موجود است. طبیعت آن پایه‌ای است که ما انسان‌ها که خود محصول طبیعتیم، بر آن پایه نشو و نما یافته‌ایم. 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 به دور انداخته شد، تضاد، با کشف ساده این کیفیت که تضاد تنها در عالم خیال موجود است، حل گردید. می‌بایست تاثیر رهایی بخش این کتاب احساس گردد تا تصویری در این باره بدست آید. شور و هیجان عمومی بود: 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 تاثیر داشت موضوعیست که می‌توان آن‌را در «خانواده مقدس» خواند.

حتی نقائص کتاب فویرباخ هم در آن ایام نفوذ آن را تقویت می‌کرد. زبان ادبی و حتی گاه مطمئن آن، خوانندگان زیادی را برای این کتاب تأمین می‌نمود و به هر صورت پس از سال‌های مدید تسلط هگل مآبی تجریدی و مبهم به مثابه نسیم روح‌بخشی بود. همین مطلب را هم باید در باره به خدائی رساندن مفرط عشق گفت. این را می‌شد به مثابه واکنشی علیه

استبداد «تفکر محض» که بکلی تحمل ناپذیر شده بود، معذور داشت، گرچه نبایستی آن را موجه شمرد. ولی ما نباید فراموش کنیم که «سوسیالیسم حقیقی» که از سال ۱۸۴۴ چون بیماری واگیر بین افراد «تحصیل کرده» آلمان شیوع می‌یافت و جملات ادبی را جایگزین تحقیقات علمی ساخته و به جای رهائی پرولتاریا از طریق دگرسان نمودن اقتصادی تولید، نجات بشر از طریق «عشق» را مطرح می‌ساخت و خلاصه در بیزاری‌آورترین گفتارهای ادبی و یاوه سرزنی‌های سراپا عشق‌آمیز مستغرق شده بود، به همین دو جهت ضعیف فویرباخ توسل می‌جست. آقای کارل گرون نماینده نمونه‌وار 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 آن را گرفته و آن را به مثابه سلاح جدل علیه یکدیگر بکار می‌بردند. فویرباخ سیستم را درهم شکست و صاف و ساده بدورش انداخت. ولی اعلام این که فلسفه‌ای اشتباه‌آمیز است، هنوز در حکم غلبه بر آن نیست. و ممکن هم نبود تنها از راه بی‌اعتنائی، اثر کبیری مانند فلسفه هگل را که در تکامل معنوی ملت تاثیر عظیمی داشت، به کنار زد. می‌بایست آن را به معنای خاص خودش «از میان برداشت» یعنی انتقاد می‌بایست شکل آن را نابود کند و مضمون نوینی را که وی به دست آورده بود نجات بخشد. ذیلاً خواهیم دید این مسئله چگونه حل شد.

ولی در این اثناء انقلاب ۱۸۴۸ درست با همان بی‌پروائی که فویرباخ هگل را به کنار زده بود، هرگونه فلسفه‌ای را به کنار زد. در عین حال خود فویرباخ نیز به عرصه دوم رانده شد.

بخش دوم: ماتریالیسم

مسئله اساسی خطیر همه فلسفه‌ها و بویژه فلسفه معاصر، عبارت است از مسئله رابطه تفکر با وجود. از همان ازمنه بسیار دوری که انسان‌ها هنوز کوچک‌ترین مفهومی در باره ساختمان جسم خود نداشتند و نمی‌توانستند خواب دیدن^۱ را توضیح دهند، به این تصور رسیدند که تفکر و احساس آن‌ها فعالیت جسمشان نبوده بلکه فعالیت مبداء خاصی است بنام روح که در این جسم سکنی دارد و پس از مرگ آن‌را ترک می‌گوید؛ از همان زمان آن‌ها می‌بایست در باره رابطه این روح با جهان خارج بیاندیشند. اگر روح به هنگام 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 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، به علت محدودیت عمومی خود، به هیچ‌وجه نمی‌توانستند برای خود روشن سازند که پس از فناء جسم، روح به کجا می‌رود. کاملاً به همین ترتیب در نتیجه شخصیت دادن به قوای طبیعت نخستین خدایان پدید شدند که در جریان تکامل بعدی مذهب، بیش از پیش صورت قوای ماسواء عالم را به خود می‌گرفتند تا آن‌که در نتیجه پروسه انتزاع - نزدیک بود بگوییم: 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 می‌کردند، تصور خدای واحد و استثنائی مذاهب معتقد به وحدانیت پدید آمد.

بنابر این عالی‌ترین مسئله تمام فلسفه یعنی مسئله رابطه تفکر با وجود و روح با طبیعت ریشه‌هایی در تصورات محدود و جاهلانه افراد دوران وحشیگری دارد که کمتر از ریشه‌های هیچ مذهبی در این تصورات نیست. ولی این مسئله، تنها وقتی می‌توانست با نهایت قاطعیت مطرح شود و اهمیت کامل خود 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، مسئله‌ای که ضمناً در اسکولاستیک قرون وسطی نیز نقش بزرگی را بازی می‌کرد، علیرغم کلیسا شکل حادث‌تری به خود گرفت و چنین مطرح شد که: آیا جهان را خداوند آفریده یا از ازل وجود داشته است؟

فلاسفه بر حسب پاسخی که به این مسئله گفتند، به دو اردوگاه بزرگ تقسیم شدند. آن‌هائی که مدعی بودند روح قبل از طبیعت وجود داشته و بنابراین به نحوی از انحاء سیرانجام خلقت جهان را قبول داشتند (و باید گفت که در نزد فلاسفه، مثلاً در نزد هگل، غالباً خلقت جهان شکل درهم‌تری و مهم‌تری از مسیحیت به خود می‌گردد)، اردوگاه ایده‌آلیستی را تشکیل دادند. آن‌هائی که طبیعت را مبداء اساسی می‌شمردند به مکاتب مختلف ماتریالیسم پیوستند.

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

ولی مسئله رابطه تفکر با وجود جهت دیگری نیز دارد: آیا افکار ما درباره جهان پیرامون ما با خود این جهان چه رابطه‌ای 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 به این مسئله به خودی خود مفهوم است: ما در جهان واقعی همانا به مضمون فکری آن همانا به آن چیزی معرفت حاصل می‌کنیم که در پرتو آن جهان تحقق تدریجی ایده مطلق است که از ازل در جایی مستقل از جهان و قبل از جهان وجود داشت است. بخودی خود مفهوم است که فکر می‌تواند به آن مضمونی معرفت حاصل نماید که خود از پیش مضمون فکر است. ایضاً به همین اندازه مفهوم است که در این جا حکم مورد اثبات بطور تلویحی در خود مقدمه مستتر است ولی این وضع به هیچوجه مانع آن نیست که هگل از این برهان خود در باره یکسانی تفکر و وجود این نتیجه بعدی را بگیرد که چون تفکر او فلسفه‌اش را صحیح می‌داند، لذا این فلسفه یگانه فلسفه صحیح است و بشر، به حکم یکسانی تفکر و وجود، باید بیدرنگ این فلسفه را از صورت تئوری به پراتیک درآورده و همه جهان را بر حسب اصول هگل تجدید بنا کند. این توهّم از خواص وی و تقریباً همه فلاسفه دیگر است.

ولی در کنار این یک سلسله فلاسفه دیگری وجود دارند که امکان معرفت جهان یا لااقل معرفت جامع آن را منکرند. از میان فلاسفه معاصر هیوم و کانت به این عده متعلقند و نقش بس مهمی در تکامل فلسفه بازی کرده‌اند. هگل برای رد این نظر، تا آن جا که از لحاظ ایده‌آلیستی ممکن بوده، سخن قاطع را گفته است. اعتراضاتی که فویرباخ از لحاظ ماتریالیستی افزوده است بیشتر ظریفانه است تا عمیق. و اما قاطع‌ترین رد این نیرنگ‌ها و هر نوع نیرنگ‌های

فلسفی دیگر عبارت است از پراتیک و بویژه تجربه و صنعت. وقتی ما می‌توانیم صحت استنباط خود را از یک پدیدهٔ طبیعت از این راه مبرهن داریم که خود آن‌را تولید کنیم و آن‌را از درون شرایط خویش پدید آوریم و ضمناً خدمتگذار مقاصد خویش‌تشن سازیم، در آن صورت داستان «شیئی فی نفسه» درک‌ناپذیر کانت دیگر پایان می‌رسد. مواد شیمیائی که در اجسام جانوران و نباتات تشکیل می‌شود، تا زمانی که شیمی آلی یکی پس از دیگری دست به تهیه آن‌ها نزده بود، یک چنین «اشیاء فی نفسه‌ای» بودند؛ با این عمل، «شیئی فی نفسه» به شیئی برای ما مبدل می‌گشت، مثلاً آلبازارین، مادهٔ رنگین روناس که ما اکنون آن‌را از ریشهٔ روناس که در مزرعه می‌روید نمی‌گیریم بلکه ارزانتر و ساده‌تر از قطران ذغال سنگ بدست می‌آوریم. سیستم شمسی کپرنیک مدت سیصد سال فرضیه‌ای بود بحد اعلیٰ محتمل ولی در هر صورت فرضیه‌ای بیش نبود. لیکن هنگامی که لووریه براساس اطلاعات حاصله از این سیستم نه تنها اثبات کرد که باید سیارهٔ دیگری هم وجود داشته باشد که تا آن ایام شناخته نشده بود، بلکه به کمک محاسبه، محلی را هم که این سیاره در فضای آسمان اشغال می‌کند معین ساخت و هنگامی که پس از این جریان گال واقعا این سیاره^۹ را یافت، سیستم کپرنیک مبرهن گردید. و اگر نئوکانتیست‌ها در آلمان می‌کوشند نظریات کانت را احیاء نمایند و آگنوستیک‌ها در انگلستان در تلاش احیاء نظریات هیوم هستند (نظریاتی که هرگز در آن‌جا نمرده است)، علیرغم 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 شیوهٔ شرمسارانهٔ پذیرفتن ماتریالیسم در نهان، در عین انکار آن در آشکار است.

ولی دنبالهٔ این دوران طولانی از دکارت تا هگل و از هوبس تا فویرباخ آنچه فلاسفه را به جلو سوق می‌داد بر خلاف تصور آن‌ها، تنها قدرت تفکر محض نبود. بر عکس آنچه در واقع آن‌ها را به جلو سوق می‌داد بطور عمدۀ تکامل نیرومند طبیعت‌شناسی و صنایع بود که دمدم سریع‌تر و جوشان‌تر می‌شد. این امر در سیستم ماتریالیست‌ها مستقیماً نظر را به خود جلب می‌کرد ولی سیستم ایده‌آلیست‌ها نیز بیش از پیش با مضمون ماتریالیستی انباشته می‌گردید و می‌کوشید تقابل روح و ماده را از طریق پانتئیستی سازش دهد. در سیستم هگل سرانجام کار به آن‌جا رسید که این سیستم خواه از لحاظ اسلوب و خواه از جهت مضمون، ماتریالیسمی است که فقط به شیوهٔ ایده‌آلیستی 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 مسئلهٔ اساسی، یعنی در مسئلهٔ رابطهٔ تفکر با وجود مورد پژوهش قرار می‌دهد. بعد از مقدمهٔ کوتاهی - که در آن نظریات فلاسفهٔ ماقبل و به ویژه از کانت به بعد با زبان فوق‌العادهٔ ثقیل فلسفی تشریح می‌شود و در آن مؤلف حق هگل را ادا نمی‌کند و با فرمالیسم فزون از حدی روی برخی از قسمت‌های تالیفات هگل مکث می‌نماید، - جریان تکامل خود «متافیزیک» فویرباخ، همان طور که این تکامل متوالیا در تالیفات مربوطهٔ این

فیلسوف منعکس شده، مشروحاً بیان می‌گردد. مطلب با سعی وافی و وضوح کامل بیان شده است. فقط کثرت اصطلاحات فلسفی که به هیچوجه ناگزیر نبوده است به این بیان و هم چنین به سراپای کتاب اشتار که صدمه می‌زند. این کثرت اصطلاحات بویژه از این جهت ناراحت کننده است که مؤلف مصطلحات يك مکتب و یا لااقل خود فویرباخ را مراعات نکرده، بلکه مصطلحات مکاتب بسیار مختلف و بویژه مصطلحات آن خط مشی‌هائی را که تحت عنوان فلسفه اکنون مانند امراض واگیر شیوع می‌یابند، در هم می‌آمیزد.

راه تکامل فویرباخ راه تکامل يك نفر هگلی است بسوی ماتریالیسم (راست است که وی هرگز يك هگلی ارتدکس نبود). او در مرحله معینی از این تکامل، به گسستن کامل با سیستم ایده‌الیستی سلف خود دست زد و سرانجام با نیروئی بازداشتنی بر این نکته و قوف حاصل کرد که ازلیت هگلی «ایده مطلق» و «تقدم وجود مقولات منطق» بر پیدایش زمین، چیزی جز بقایای پندارآمیز ایمان به خالق ماوراء طبیعت نیست و جهان مادی که به وسیله حواس قابل درك است و ما خود بدان متعلقیم، یگانه جهان واقعی است و شعور و تفکر ما، هر قدر هم مافوق حواس به نظر آید، محصول يك ارگان مادی، جسمانی یعنی مغز است. ماده محصول روح نیست، بلکه روح خود تنها عالی‌ترین محصول ماده است. بدیهی است که این يك ماتریالیسم خالص است. ولی فویرباخ همین که به این جا می‌رسد ناگهان توقف می‌کند. وی نمی‌تواند بر 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 آن چیزی نیست که برای فیزیولوگ و طبیعت‌شناس، به معنای محدود کلمه مثلاً برای موله شوت است و بنابر نظریه و تخصصی که دارند نمی‌تواند هم برایشان چنین نباشد، یعنی آن که ماتریالیسم برای من خود بنا نیست. هنگامی که به عقب می‌رویم، من کاملاً با ماتریالیست‌ها هستم، هنگامی که که پیش می‌رویم با آن‌ها نیستم».

در این جا فویرباخ ماتریالیسم به مثابه جهان‌بینی عمومی را که مبتنی بر استنباط معین رابطه ماده و روح است با آن شکل خاصی که این جهان‌بینی در مرحله معین تاریخی، یعنی در قرن هیجدهم، به خود گرفته بود، مخلوط می‌کند. بعلاوه، وی آن را با آن شکل مبتذل و عامیانه‌ای که ماتریالیسم قرن هیجدهم اکنون بدان شکل در دماغ طبیعت‌پژوهان و پزشکان به وجود خود ادامه می‌دهد و در سال‌های پنجاه بوخنر و فگت و موله شوت، این وعاظ دوره‌گرد بدان شکل عرضه‌اش می‌داشتند، مخلوط می‌نماید. ولی ماتریالیسم، نظیر ایده‌آلیسم يك سلسله درجات تکامل را گذارنده 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 این جا نیز راه نوینی برای تکامل ماتریالیسم گشوده شده است.

ماتریالیسم قرن گذشته^۱ بیشتر مکانیکی بود، زیرا از میان همه علوم طبیعی آن ایام، تنها

مکانیک و بویژه فقط مکانیک اجسام صلب (ارضی و سماوی) یا به عبارت مختصر مکانیک ثقل به کمال معینی رسیده بود. شیمی هنوز مرحله کودکی را می‌گذراند و در آن هنوز از تئوری فلورزیستون پیروی می‌شد. زیست‌شناسی هنوز در گهواره بود، ارگانیسم نبات و حیوان تنها به شکل بسیار بدوی مورد پژوهش قرار گرفته بود و آن‌را با علل صرفاً مکانیکی توضیح می‌دادند. در دیده ماتریالیست‌های قرن هیجدهم انسان به همان گونه ماشین بود که حیوان در دیده دکارت. این موضوع که میدان به کار بردن مقیاس‌های مکانیک منحصر بود به پروسه‌های طبیعت شیمیائی و ارگانیک - ضمناً با آن‌که در این عرصه قوانین مکانیکی به تاثیر خود ادامه می‌دهند ولی در قبال قوانین دیگری که عالی‌ترند به عرصه دوم می‌روند - نخستین محدودیت خود ویژه ماتریالیسم کلاسیک فرانسوی را تشکیل می‌دهد که در آن زمان محدودیت ناگزیری بود.

دومین محدودیت خود ویژه این ماتریالیسم عبارت است از ناتوانی وی برای درک جهان به مثابه یک پروسه و به مثابه آن چنان ماده‌ای که در حال تکامل تاریخی بلاانقطاع است. این امر با وضع آن روزی طبیعت‌شناسی و اسلوب متافیزیکی، یعنی ضد دیالکتیکی تفکر فلسفی که وابسته به آن بود، مطابقت داشت. طبیعت در جنبش ابدی است؛ این مطلب را آن موقع هم می‌دانستند. ولی بر حسب تصور آن زمان، 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 آن زمان تازه ظهور کرده و هنوز فقط به مثابه طرفه‌ای شمرده می‌شد. تاریخ تکامل زمین، یعنی زمین‌شناسی، هنوز کاملاً مجهول بود. اندیشه پیدایش موجودات زنده کنونی از طریق یک تکامل طولانی از ساده به بگرنج در آن موقع بطور کلی هنوز نمی‌توانست به صورت علمی مبرهن شود، لذا نظریه غیر تاریخی در باره طبیعت ناگزیر بود. و این نقض را بویژه، از این جهت کمتر می‌توان گناه فلاسفه قرن هیجدهم 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 پروسه‌های واحدی محکوم است، کلیه مراحل تکاملی خود را در آن واحد و کنار یکدیگر به منصفه 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 زمین‌شناسی و هم جنین‌شناسی و هم فیزیولوژی نباتات و حیوانات و هم شیمی آلی به اندازه کافی ساخته و پرداخته شده بود و بر اساس این علوم جدید، در همه جا حدسیات داهیان‌ه‌ای 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 به خود خیانت ورزد.

در زمینه تاریخ نیز همین فقدان نظریه تاریخی نسبت به اشیاء مشهود است. در این جا مبارزه با بقایای قرون وسطی نظر را به خود جلب می نمود. قرون وسطی را به مثابه وقفه ساده‌ای در جریان تاریخ می شمردند 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 غیر ممکن می شد و تاریخ، در بهترین حالات چیزی نبود جز مجموعه‌ای از امثله و شواهد که خدمت فیلسوف را میان بسته است.

مبتذل کنندگانی که در سال‌های پنجاه در آلمان نقش ناشر ماتریالیسم را ایفاء می کردند، در هیچ موردی از این حدود آموزش‌های آموزگاران خویش فراتر نرفتند. تمام کامیابی‌های تازه به تازه علوم طبیعی برای آن‌ها تنها بعنوان دلایل تازه‌ای علیه وجود خالق عالم مورد استفاده قرار می گرفت. آن‌ها حتی در فکر آن‌هم 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 مهلك وارد ساخته بود، از این که 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 می ساخت. فقط وی حق نداشت آموزش و عاظ دوره گرد را با ماتریالیسم به معنای اعم اشتباه کند.

ضمناً در این جا باید دو کیفیت را در نظر داشت. اولاً طبیعت‌شناسی در زمان حیات فویرباخ آن پروسه تخمیر بسیار شدیدی را طی می کرد که تنها در پانزده سال اخیر سرانجام نسبی و روشنی بخشی بخود گرفته است. مطالب تازه‌ای 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 بنابر این نظم در این هرج و مرج کشفیاتی که بسرعت روی هم انباشته می شد میسر گردید. راست است که فویرباخ با سه کشف بسیار مهم، یعنی کشف سلول و نظریه تبدیل انرژی و تئوری تکامل که بنام داروین نامیده شد، معاصر بود. ولی آیا فیلسوفی که در کنج عزلت ده به سر می برد می توانست به اندازه کافی پیشرفت علم را دنبال کند تا قادر باشد به حد کامل به ارزش این کشفیات که خود طبیعت پژوهان یا آن‌ها را رد می کردند و یا نمی توانستند به طوریکه باید و شاید از آن‌ها استفاده کنند پی ببرد؟ مقصر در این جا تنها نظامات رقت بار آلمان است که در سایه آن جمعی سلفگان بی مایه التقاطی مشرب و فضل فروش کرسی‌های فلسفه را تصرف کرده بودند در حالی که فویرباخ که بی نهایت از این سلفگان بی مایه برتر بود، مجبور بود دهقان شده در کنج دهکده‌ای عزلت گزیند. پس فویرباخ مقصر نیست اگر نظریه تاریخی نسبت به طبیعت که اکنون ممکن الحصول گردیده و همه جنبه‌یک طرفی ماتریالیسم فرانسوی را مرتفع می سازد از دسترسش بیرون ماند.

ثانیاً فویرباخ کاملاً حق داشت وقتی می گفت 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 می کنیم 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 به اصطلاح علوم تاریخی و فلسفی با پایه ماتریالیستی و تجدید ساختمان آن بر روی این پایه. ولی برای فویرباخ اجراء این کار مقدر نبود. در این جا وی علی رغم پایه ماتریالیستی هنوز از آن بندهای کهن ایده آلیستی نرسته بود که خود بدانها اقرار داشت و می گفت: «هنگامی که به عقب می رویم من کاملاً با ماتریالیست ها هستم؛ هنگامی که به پیش می رویم با آنها نیستم». همانا در این جا یعنی در زمینه اجتماعیات خود فویرباخ از نظریه سال های ۱۸۴۰ یا ۱۸۴۴ خود گامی هم به «پیش» نرفت و این امر باز هم به طور عمده در اثر گوشه نشینی وی بود که به حکم آن، او که بعلت 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» (ص ۱۹). «مع الوصف پایه و بنیاد همه چیز ایده آلیسم باقی می ماند. ره آلیسم فقط هنگامی که ما منویات ایده آل خود را دنبال می کنیم، از گمراهی محفوظمان می دارد. مگر دلسوزی، عشق و خدمت به حق و حقیقت قوای ایده آل نیستند؟» (ص ۸).

اولاً در این جا ایده آلیسم به چیزی به جز مجاهدت در راه هدف های ایده آل اطلاق نشده است. و اما این هدف ها ضرورتاً، حداکثر فقط با ایده آلیسم کانت و «امپراتیف کاتگوریک» وی مربوطند. ولی حتی کانت فلسفه خود را به هیچوجه از آن جهت «ایده آلیسم ترانساندانتال» ننماید که در آن ضمناً از ایده آل های اخلاقی صحبت می شود. بلکه این امر بکلی دلائل دیگری داشته که البته بر اشتارکه مجهول نیست. این خرافه که ایمان به ایده آل های اخلاقی یعنی اجتماعی گویا ماهیت ایده آلیسم فلسفی را تشکیل می دهد، در وراء فلسفه و در نزد فیلیسترای آلمانی پدید شد که خوان ریزه معلومات فلسفی مورد مصرف خود را از اشعار شیلر برچین می کردند. هگل شدیدتر از هر کس دیگری «امپراتیف کاتگوریک» ناتوان کانت را انتقاد می کرد (ناتوان از آن جهت که خواستار محال است و لذا هرگز به چیزی واقعی نمی انجامد)؛ وی خشماگین تر از هر کسی تمایل فیلیستر مآبانه به رویابافی درباره ایده آل های اجراء نشدنی را که به وسیله شیلر تلقین گردیده بود به سخره گرفته است (رجوع کنید به «فنونولوژی»). ولی در عین حال هگل ایده آلیست تام و تمامی بود.

ثانیاً بهیچوجه نمیشود از این کیفیت احتراز جست که همه آن چیزهائی که انسان را به

فعالیت بر می‌انگیزد باید از دماغش بگذرد؛ حتی انسان خوردن و نوشیدن را نیز تحت تاثیر 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. تاثیر جهان خارج بر انسان در دماغ وی نقش باقی می‌گذارد و بصورت حسیات و افکار و انگیزه و ابراز اراده، خلاصه به صورت «تمایلات ایده‌آل» در آن انعکاس می‌یابد و با این صورت هم تمایلات مزبور «به قوای ایده‌آل» مبدل می‌شوند. و اگر شخص فقط به این جهت ایده‌آلیست است که «تمایلات ایده‌آل» دارد و به تاثیر «قوای ایده‌آل» در خود معتقد است، پس هر انسانی که کمابیش بطور عادی رشد یافته باشد بالذات ایده‌آلیست است و تنها یک چیز غیر مفهوم می‌ماند و آن این‌که چگونه ممکن است در دنیا ماتریالیست وجود داشته باشد.

ثالثاً، اعتقاد به این‌که بشریت، - لااقل در این موقع - روی هم‌رفته به پیش می‌رود مطلقاً هیچ گونه وجه مشترکی با تقابل ماتریالیسم و ایده‌آلیسم ندارد. ماتریالیست‌های فرانسوی در این اعتقاد تقریباً فاناتیك 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» به معنای خوب این کلمات کرده باشد، این شخص فی‌المثل دیده‌رو بوده است و هنگامی که اشتارکه تمام این‌ها را ایده‌آلیسم اعلام می‌دارد، تنها ثابت می‌کند که کلمه «ماتریالیسم» و به همراه آن کلیه تقابل موجوده بین هر دو خط مشی مزبور، در این مورد برای او هر گونه معنائی را از دست داده است.

اشتارکه در این جا عملاً، گرچه ممکن است ناآگاهانه باشد، گذشتی نابخشودنی در مقابل خرافه فیلیستر مآبانه علیه عنوان «ماتریالیسم» می‌نماید، خرافه‌ای که در نزد یک نفر فیلیستر، تحت تاثیر افتراآت دیرین کشیشان علیه ماتریالیسم، ریشه دوانده است. یک نفر فیلیستر، ماتریالیسم را به معنای پر خوری، بد مستی، شهرت طلبی، شهوت رانی، حرص پول، خست، آزمندی، سود ورزی، تقلبات بورسی و خلاصه همه آن معایب ردیالانه‌ای می‌داند که خود در خفا مرتکب می‌شود. و اما ایده‌آلیسم 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 زیاده‌روی‌های عادی «ماتریالیستی» خود را متحمل شود. ضرب‌المثل محبوب یکنفر فیلیستر چنین است: آدمیزاده چیست؟ نیمه جانور، نیمه فرشته.

در بقیه موارد اشتارکه سخت سعی است تا از فویرباخ در مقابل حملات و آموزش‌های آن دانشیارانی که امروز در آلمان با عنوان فیلسوف غوغائی به راه انداخته‌اند، دفاع کند. البته برای کسانی که به این پس‌مانده‌های فلسفه کلاسیک آلمانی ذیعلاقه‌اند این امر مهم است؛ برای خود اشتارکه ممکن بود این امر ضروری به نظر رسد. ولی ما به خواننده رحم می‌کنیم.

بخش سوم: فویرباخ

ایده آلیسم واقعی فویرباخ به محض آن که ما به اخلاقیات و فلسفه مذهب او برخورد می‌کنیم، فوراً برملا می‌شود. فویرباخ به هیچوجه قصد ندارد مذهب را ملغی سازد، وی می‌خواهد آنرا کمال بخشد. خود فلسفه باید به مذهب مبدل شود. «ادوار بشریت تنها به وسیله 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 نمی‌توان گفت که مذهب باید همچنین در قلب نیز جایگزین باشد؛ قلب - ماهیت مذهب است» (نقل قول اشتارکه ص. ۱۶۸). بنابر نظریه فویرباخ مذهب رابطه عاطفه‌ای و قلبی انسانی با انسان دیگر است، رابطه‌ای که تاکنون حقیقت خود را در انعکاس پندارآمیز واقعیت (به وسیله یک یا چند خدا که همه انعکاسات پندارآمیزی از خواص انسانی هستند)، می‌جست و اکنون بلاواسطه و مستقیماً آنرا در عشق بین «من» و «تو» می‌یابد. سرانجام مطلب در نزد فویرباخ به اینجا 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 به ویژه 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 فوق‌العاده مقررات دولتی عشق جنسی، یعنی قوانین مربوطه به زناشویی اکتفا می‌ورزند. این مذاهب ممکن است همین فردا بکلی محو گردند ولی در پراتیک عشق و مودت ادنی تغییری رخ نخواهد داد. در فرانسه، بین سال‌های ۱۷۹۸ - ۱۷۹۳، مذهب مسیحی واقعاً بحدی از میان رفت که خود ناپلئون هم نتوانست آنرا بدون زحمت و بدون مقاومت از نو معمول دارد. ولی طی مدت احدی حس نکرد که باید چیزی نظیر مذهب نوین فویرباخ را جانشین آن ساخت.

اینجا ایده آلیسم فویرباخ در آنست که وی عشق جنسی، مودت، دلسوزی، از خود گذشتگی

و غیره یعنی هیچ یک از روابط انسانی مبتنی بر تمایل متقابل را، صاف و ساده به آن معنایی نمی‌گیرد که به خودی خود یعنی بدون مربوط ساختن آن‌ها با یک سیستم مذهبی خاصی که به عقیده وی متعلق به گذشته است دارا هستند. ولی دعوی دارد که این روابط تنها زمانی معنای کامل خود را بدست می‌آورند 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 به این روابط به مثابه یک مذهب نوین و حقیقی نگریسته شود. وی تنها در صورتی حاضر است آن‌ها را کامل عیار بشمرد که مهر مذهب بر آن‌ها زده شود. کلمه مذهب از فعل «religare»^{۱۱} آمده است و بدو بمعنای رابطه بوده است. لذا هر نوع رابطه متقابل بین دو فرد، مذهب است. این قبیل تردستی‌های لغوی آخرین مفر فلسفه ایده‌آلیستی است. برای الفاظ آن معنایی را قائل نیستند که از طریق تکامل تاریخی استعمال واقعی آن‌ها حاصل آمده، بلکه آن معنایی را قائلند که به علت اشتقاق لغوی خویش می‌بایست داشته باشند. برای آن‌که لفظ «مذهب» که برای خاطرات ایده‌آلیستی عزیز است، از میان نرود عشق جنسی و رابطه جنسی به مقام مذهب ارتقاء داده می‌شود. رفورمیست‌های پارسی هم که دارای خط مشی لئوی بلان بودند و در نظر آن‌ها نیز انسان بدون مذهب غولی بود و به ما می‌گفتند «Donc, l'athéisme c'est vorte religion!»^{۱۲} عیناً همینطور استدلال می‌کردند. فویرباخ که سعی داشت مذهب واقعی را در ماهیت امر بر پایه استنباط ماهیتاً ماتریالیستی طبیعت بنا کند، به کسی شبیه شده است که تصور نماید شیمی معاصر، کیمیاگری حقیقی است. اگر مذهب بدون خدا 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 به ما می‌دهند، در تنظیم تعالیم مسیحیت دست داشته‌اند.

دعوی فویرباخ دایره بر این که «ادوار بشریت تنها به وسیله تغییراتی که در مذهب روی می‌دهند از یکدیگر مشخص می‌گردد»، کاملاً نادرست است. چرخش‌های 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 در میان بوده است. مذاهب قبیله‌ای و ملی قدیم که خود به خود پدید می‌شده، دارای جنبه تبلیغاتی نبوده و همین که استقلال قبائل یا خلق‌ها از میان می‌رفت این مذهب نیز هر گونه نیروی مقاومت را از دست می‌داده است. در نزد ژرمن‌ها برای این کار حتی تماس ساده‌ای با امپراطوری جهانی روم که در حال تلاشی بود و با مذهب مسیحی جهانیش، که در آن موقع تازه روم 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 شده‌اند و به ویژه در مورد مسیحیت و اسلام، می‌توان گفت که جنبش‌های عمومی تاریخی رنگ مذهبی به خود می‌گیرد. ولی، حتی در حیطه اشاعه

مسیحیت نیز، انقلاب‌هائی که دارای اهمیت واقعاً جهانشمول بوده، تنها در نخستین مراحل مبارزهٔ بورژوازی برای رهایی خود، یعنی از قرن ۱۳ تا پایان قرن هفدهم، این رنگ را بخود می‌گیرد. و توضیح این امر هم بر خلاف آنچه که فویرباخ می‌اندیشد، خواص قلب انسانی و حوایج مذهبیست، بلکه تمام تاریخ گذشته قرون وسطی است که تنها با یک شکل ایده‌ئولوژی یعنی با مذهب و الهیات آشنا بوده است ولی، هنگامی که بورژوازی در قرن هجدهم به اندازه کافی محکم شد، تا یک ایده‌ئولوژی مطابق با وضع طبقاتی خویش برای خود ایجاد نماید، آنگاه انقلاب کبیر و کامل خود یعنی انقلاب فرانسه را انجام داد که منحصرآ از ایده‌های قضائی و سیاسی مدد می‌جست و فقط در آن حدودی راجع به آن می‌اندیشید که مذهب سد راهش می‌گردید. ولی بورژوازی در آن‌جا حتی به ذهنش هم خطور نمی‌کرد که باید مذهب نوینی را جانشین مذهب کهنه کرد. می‌دانیم که در این مورد ربسپیر به چه ناکامی دچار شد^{۱۳}.

در جامعه‌ای 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 به حد کافی ناچیز است؛ کوچک‌ترین دلیلی در دست نیست که ما با ارتقاء احساسات مزبور به مقام مذهب این امکان را بازهم ناچیزتر سازیم. به همین ترتیب تاریخ‌نگاری رائج نیز به ویژه در آلمان به حد کافی ذهن ما را در مورد درک رزم‌های کبیر طبقاتی تاریخی تازی کرده است و نیازی نیست که با تبدیل تاریخ این مبارزه به زائدهٔ ساده تاریخ کلیسیا، این درک را به کلی محال گردانیم. از خود همین مطالب بر می‌آید که ما اکنون چقدر از فویرباخ دور شده‌ایم. 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 به طور 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، به نوبهٔ خود، محصول پروسهٔ طولانی تجرید و عصارهٔ متراکمی از تعداد کثیری خدایان قدیمی قبائل و ملل است. به همین ترتیب انسانی هم که این خدا انعکاس اوست، انسان واقعی نیست بلکه وی نیز عصارهٔ تعداد کثیری انسان‌های واقعی است؛ این انسان انسان تجریدی است یعنی این نیز تنها یک تصور ذهنی است و همین فویرباخ که در هر صفحهٔ اصالت حس (حسیات) را موعظه می‌نماید، و ما را دعوت می‌کند در جهان مشخص و واقعی غور نمائیم، همین‌که مجبور می‌گردد نه در بارهٔ روابط جنسی، بلکه دربارهٔ روابط دیگری بین انسان‌ها سخن گوید، به منتها درجه تجریدی می‌شود.

در همهٔ مناسبات بین انسان‌ها وی تنها یک جهت - یعنی اخلاق را می‌دید. و در این‌جا نیز در مقایسهٔ با هگل بار دیگر فقر حیرت‌انگیز 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 به نوبه خود خانواده، جامعه مدنی و دولت به آن مربوط می‌شود. هر اندازه شکل در این جا ایده‌آلیستی است، به همان اندازه مضمون رئالیستی است. این مضمون، علاوه بر اخلاق، تمام حیطه 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 سخن از جهانی که این انسان در آن زندگی می‌کند به میان نمی‌آورد و به همین 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 پروانه‌ای که از پيله برون جهد، از خدای مذاهب و حدانی برون جسته است. به همین 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 به هر صورت ما هنوز با زن و مرد سروکار داشتیم. ولی در اتیک این آخرین تفاوت نیز محو می‌شود. راست است که در نزد فویرباخ به ندرت احکامی نظیر مثلاً احکام ذیل دیده می‌شود: «در کاخ‌ها جز آن می‌اندیشند که در کلبه‌ها»، «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 به هیچ‌وجه نمی‌تواند از این احکام استفاده کند: این احکام در نزد وی به صورت جملات صرف باقی می‌مانند و حتی اشتارکه مجبور است تصدیق کند که سیاست برای فویرباخ عرصه دسترسی ناپذیری است و «علم در باره جامعه یا سوسیولوژی terra incognita»^{۱۴}.

در آن جائی هم که وی تقابل بین خیر و شر را بررسی می‌کند در مقایسه با هگل به همین اندازه سطحی است. هگل متذکر می‌شود: «برخی‌ها تصور می‌کنند که اگر بگویند انسان بر وفق طبیعت خود متمایل به خیر است، فکر فوق‌العاده عمیقی را بیان داشته اند؛ ولی فراموش می‌کنند که در جمله: انسان بر وفق طبیعت خود شرور است، ژرفای فکر به مراتب فروتنتر 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 تازه‌ای به جلو ناگزیر توهینی است به یکی از مقدسات، عصبانی است علیه نظام کهنه و سپری‌شونده که عادت آنرا تقدیس کرده است. از طرف دیگر از آن زمان که تقابل طبقات اجتماعی پدید شد شورهای ناپسند انسان‌ها، مانند آزمندی و قدرت طلبی، اهرم‌های تکامل تاریخی شدند. فی‌المثل 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 دائر به این‌که: «هنگامی که 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 بی‌ثمر می‌مانند. پس از همه آنچه که گفته شد معلوم است که فویرباخ دربارهٔ اخلاق به ما مطالب فوق‌العاده کم‌مایه‌ای می‌گوید. مجاهدت در راه سعادت، فطری انسان است، لذا باید این مجاهدت پایهٔ اخلاق باشد. ولی این مجاهدت دستخوش دو تصحیح قرار می‌گیرد. اولاً از جانب عواقب طبیعی اعمال ما: پس از مستی خمار می‌آید، 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 این جا چنین بر می‌آید که اگر ما خواهان توفیق مجاهدت خویش در راه سعادتیم، باید بیاموزیم که عواقب اعمال خویش را به درستی بسنجیم و به علاوه عین این حق را برای دیگران نیز در مورد همین مجاهدت قائل شویم. بنابر این 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 می‌شود. نه احتجاجات بسیار هوشمندانهٔ فویرباخ، نه مدایح فراوان اشتارکه 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 آن هم 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 وسائلی باشد از قبیل: غذا، همسر، کتاب، گفتگو، بحث، فعالیت، اشیائی برای مصرف و کار. از دو حال خارج نیست: یا این که فرضیه اخلاق فویرباخی از پیش فرض می‌کند که کلیهٔ این وسائل و اشیاء بدون تردید در نزد هر انسان موجود است و یا آن که این اخلاق فقط اندر زهای خیرخواهانه ولی غیر عملی می‌دهد که در آن صورت سر موئی هم برای کسانی که 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 به سعادت وضع بهتری وجود دارد؟ فویرباخ این حق را بی‌چون و چرا طلب می‌کند و در همهٔ ازمنه 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 برده داران و یا در قرون وسطی بین سرف‌ها و بارن‌ها در بارهٔ حق متساوی همهٔ انسان‌ها نسبت به سعادت صحبتی شده است؟ آیا مجاهدت طبقات ستمکش در راه سعادت بی‌رحمانه و «بر پایهٔ 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. مقبول است ولی در گفتار و آن‌هم از زمانی که بورژوازی در مبارزه علیه فتودالیسم و بخاطر رشد سرمایه‌داری مجبور شد کلیه امتیازات زمره‌ای 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 ایده‌آل غذائی بس ناکافی است. مجاهدت در راه سعادت بیش از همه از راه و سائل مادی فیض می‌گیرد و تولید سرمایه‌داری از این جهت سعی دارد تا اکثریت عظیم افراد متساوی‌الحقوق تنها ضروری‌ترین چیز را برای مستمندانه‌ترین زندگی‌ها داشته باشند. بدین ترتیب بنظر نمی‌رسد که سرمایه‌داری به برابری حقوق اکثریت در مورد سعادت بیش از آن احترام گذارد که بردگی یا سرواژ احترام گذارده‌اند. آیا در مورد و سائل معنوی برای توفیق مجاهدت در راه سعادت و نیز در مورد و سائل 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، هر آینه در آن از روی عقل سفته‌بازی شود، عالیت‌ترین معبد اخلاقیات است. اگر مجاهدت من در راه سعادت مرا به بورس بکشاند و اگر بتوانم در آن جا به درستی عواقب اعمال خود را بسنجم، به نحویکه این اعمال برای من تنها نتایج مطبوع به بار آورد و هیچگونه زیانی نرساند، یعنی اگر من دائماً ببرم، در آن صورت تجویز فویرباخ اجراء شده است. توجه کنید که در این مورد من به هیچ وجه 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 سفته‌بازانه با من، همان گونه برای نیل به سعادت مجاهدت می‌کند که من. و اگر پولش را از دست می‌دهد، این برهانی بر آنست که عملش منافی اخلاق بوده است و عواقب این عمل را بدسنجیده است. من که او را وامیدارم به کیفر شایسته خود برسد، حتی می‌توانم به عنوان رادامانت^{۱۶} معاصر سرفرازانه سینه خود را به پیش دهم. در بورس حتی عشق هم، چنانچه یک لفظ صرفاً احساساتی نباشد، فرمان‌رواست؛ زیرا هرکس مجاهدت خویش را در راه سعادت به کمک دیگری به توفیق می‌رساند و به ویژه همین هم برای عشق لازم است و تحقق عملی آن نیز منحصر به همین است. لذا، اگر من عواقب اعمال خود را به نحو صحیحی پیش‌بینی نمایم، یعنی با توفیق بازی کنم، در آن صورت کلیه خواست‌های اخلاق فویرباخی را به نحوی هر چه مؤکدتر اجراء می‌کنم و به علاوه ثروتمند هم می‌شوم. به عبارت دیگر تمایلات و منویات فویرباخ هر چه باشد، برش اخلاق وی از روی الگوی جامعه سرمایه‌داری کنونی است.

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

مختصر آن که بر سر اخلاق فویرباخی همان آمد که بر سر همهٔ اسلافش آمده است. این اخلاق برای همهٔ ازمنه و کلیهٔ خلایق و همهٔ احوالات ساخته شده است و به همین جهت هم هرگز و در هیچ جا به کاربستی نیست. این اخلاق نسبت به جهان واقعی به همان اندازهٔ امپراتیف کاتگوریک کانت عاجز است. حقیقت اینست که هر طبقه‌ای و حتی هر حرفه‌ای از خود دارای یک نوع اخلاق است که آن را نیز، هر بار که ترسی از کیفر نباشد، نقض می‌کند. و اما عشق که بایستی همه را متحد سازد، به صورت جنگ‌ها، دعوها، مرافعات، نزاع‌های خانوادگی، طلاق‌ها 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 بی‌ثمر ماند؟ صاف و ساده برای آن که فویرباخ نتوانست از آن عالم تجریدات که خود از آن نفرتی مرگبار داشت، به جهان زندهٔ واقعی راه یابد. وی با تمام قوا به طبیعت و انسان می‌چسبد. ولی هم طبیعت و هم انسان در نزد او جز الفاظی بیش نیست. وی نه دربارهٔ طبیعت واقعی و نه دربارهٔ انسان واقعی هیچ چیز منجزی نمی‌تواند بگوید. برای آن که از انسان تجریدی فویرباخ به افراد زندهٔ واقعی برسیم، ضروری بود که این افراد در اعمال تاریخی آن‌ها بررسی شوند. ولی فویرباخ علیه این عمل لجاج می‌ورزید و به همین جهت سال ۱۸۴۸ که برای وی نامفهوم ماند، موجب گسست قطعی او با جهان واقعی و انتقال وی به عزلت‌جوئی کامل گردید. مقصر در این مورد باز هم به طور عمده، همان مناسبات اجتماعی آلمان است که وی را به چنین سرانجام رقت‌باری دچار ساخت.

ولی گامی که فویرباخ بر نداشت به هر جهت بایستی برداشته می‌شد. می‌بایست علم مربوطه به افراد واقعی و تکامل تاریخی آنان را جایگزین پرستش انسان تجریدی - این هستهٔ مذهب نوین فویرباخ ساخت. این تکامل بعدی نظریه فویرباخ، که از حدود فلسفهٔ وی فراتر می‌رود، در سال ۱۸۴۵ به وسیله مارکس در کتاب «خانوادهٔ مقدس» آغاز گردید.

بخش چهارم: مارکس

اشترائوس، بائوئر، اشتیرنر، فویرباخ، تا آن جایی که عرصه فلسفه را ترک نمی‌گفتند جوانه‌های فلسفه هگل بودند. اشترائوس، پس از «زندگی مسیح» و «دگماتیک» خود، زندگی خویش را وقف ادبیات فلسفی و تاریخی - کلیسایی به شیوه رنان نمود. بائوئر فقط در زمینه تاریخ پیدایش مسیحیت کار نسبتاً مهمی انجام داده است. اشتیرنر، حتی بعد از آن که باکونین وی را با پرودن در آمیخت و این آمیزش را با «آناشیس» تعمیم کرد، باز هم طرفه مضحکی باقی ماند. تنها فویرباخ فیلسوف برجسته‌ای بود. ولی او نه فقط نتوانست از حدود فلسفه‌ای که خود را علم علوم یعنی علمی وانمود می‌کرد که بر فراز دیگر علوم جداگانه پرواز می‌کند و آن‌ها را در یک کل واحد به هم می‌پیوندد، گامی فراتر نهد - (این فلسفه کماکان در نظر فویرباخ از مقدسات مسئله باقی ماند) بلکه حتی بعنوان فیلسوف نیز در نیمه راه ایستاد، او از پائین ماتریالیست و از بالا ایده‌آلیست بود. وی بر هگل با سلاح انتقاد فائق نیامد، بلکه او را به مثابه یک چیز غیر قابل مصرف و ساده به کنار 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 کم‌مایه.

ولی بهنگام تلاشی مکتب هگل، خط مشی دیگری هم پدید آمد و این تنها خط مشی ایست که واقعا ثمراتی به بار آورده است. این خط مشی بطور عمده با نام مارکس مربوط است.^{۱۷} قطع پیوند با فلسفه هگل در این جا 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 - آن چنان دریابند که در نظر هر کس که بدون پندارهای از پیش پذیرفته ایده‌آلیستی بدان نزدیک می‌شود جلوه‌گر است؛ آن‌ها بر آن شدند هر گونه پندار ایده‌آلیستی را که با واقعیت دارای ارتباط خاص، نه این که دارای ارتباط پنداری، مطابقت نداشته باشد، بدون تاسف فدا سازند. و ماتریالیسم بطور کلی جز این معنای دیگری هم ندارد. خط مشی نوین تنها بدان ممتاز بود که در این جا برای نخستین بار نسبت به جهان‌بینی ماتریالیستی روش واقعا جدی در پیش گرفته شد و این جهان‌بینی لااقل در رئوس مطالب - در کلیه شئونی از

دانش که مورد بررسی است با پی‌گیری انطباق یافت.

هگل را صاف و ساده به کنار نیا فکندند. برعکس جهت انقلابی فلسفه‌اش 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 خود به خودی 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 به خودش 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 این که از خویشتن باخبر باشد، پس از این که صورت ضرورت طبیعی به خود گرفت تکامل جدیدی می‌یابد و سرانجام، در وجود انسان از نو به خود آگاهی می‌رسد و اما در تاریخ این خود آگاهی بار دیگر از حالت بدوی رها می‌گردد، تا زمانی که، سرانجام، مفهوم مطلق مجدداً در فلسفه هگلی کاملاً به خود برسد. تکامل دیالکتیکی که در طبیعت و در تاریخ بروز می‌کند یعنی رابطه علی آن جنبش پیشرونده‌ای که از خلال همه پیچ و خم‌ها و از خلال همه گام‌های قهقرائی موقت برای خود راه باز می‌کند از ادنی به اعلی ارتقاء می‌یابد، در نزد هگل تنها مهر و نشان آن جنبش خود به خودی مفهوم است که معلوم نیست در کجا ولی، در هر حال کاملاً مستقل از هر مفز متفکر انسانی، انجام می‌گردد. لازم بود این مغلطه ایدئولوژیک را مرتفع ساخت. ما به هنگام بازگشت به نظریه ماتریالیستی مجدداً در مفاهیم انسانی انعکاس اشیاء واقعی را مشاهده کردیم به جای آن که در اشیاء واقعی انعکاس این یا آن مرحله مفهوم مطلق را مشاهده نمائیم. بدینسان دیالکتیک به علم قوانین عمومی جنبش خواه در جهان خارج و خواه در تفکر انسان منحصر می‌گردد: این‌ها دو سلسله قوانینی هستند که در ماهیت امر یکسانند ولی از لحاظ بیان خود تنها در آن حدودی که دماغ انسانی می‌تواند آنها را آگاهانه به کار بندد از یکدیگر متمایزند و حال آن که در طبیعت و تاکنون اکثراً در تاریخ بشر نیز - راه خود را غیر آگاهانه و به شکل ضرورت خارجی بین سلسله بی‌پایان تضادفات ظاهری، می‌پیمایند. بدین ترتیب خود دیالکتیک مفاهیم فقط به انعکاس آگاهانه جنبش دیالکتیکی جهان واقعی مبدل می‌شد. موازی با این عمل، دیالکتیک هگلی وارونه شد و به عبارت بهتر روی پا قرار گرفت زیرا در سابق روی سر قرار داشت. و نکته شایان توجه آنست که 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 دیتسگن کارگر آلمانی، مستقل از ما و حتی مستقل از هگل، آن را کشف کرد^{۱۸}.

بدینسان جهت انقلابی فلسفه هگل احیاء شد و در عین حال از آن پوسته ایده‌آلیستی که به کار بستن پی گیر آن را در فلسفه هگل دشوار می‌ساخت، مبری گردید. اندیشه سترگ اساسی، مشعر بر این که جهان از اشیاء آماده و تام و تمام تشکیل نشده بلکه مجموعه پروسه‌هایی است

که در آن اشیائی که بلا تغییر بنظر می‌رسند و ایضاً تصاویر ذهنی آنها که محصول دماغ است، یعنی مفاهیم، در حال تغییر لاینتقطعند و گاه پدید شده و گاه نابود می‌گردند و در این میان تکامل پیشرونده، با تمام این‌که ظاهراً تصادف بنظر می‌رسد و علیرغم فروکش‌های موقت، سرانجام راه خود را می‌گشاید، - این اندیشه از زمان هگل به اندازه‌ای در شعور عمومی جایگزین شده است که بعید است کسی آن‌را به صورت کلی‌اش منکر گردد. ولی قبول آن در گفتار مطلبی است و انطباق آن در هر مورد جداگانه و در هر رشته‌ای از رشته‌های پژوهش - مطلب دیگر. اگر ما، به هنگام پژوهش، این نقطه نظر را دائماً پیروی کنیم، در آن صورت توقع حل نهائی مسائل و حقایق ابدی برای ما هر گونه معنائی را یک بار برای همیشه از دست می‌دهد و ما هرگز فراموش نمی‌کنیم که کلیه اطلاعات مکتسبه ما ضرورتاً محدود و مشروط بدان کیفیاتی است که ما ضمن آن این اطلاعات را کسب می‌کنیم. 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 فوق‌العاده شایع، غلبه ناپذیر بود، دیگر نمی‌توانند احترام برون از اندازه‌ای به ما تلقین نمایند. ما می‌دانیم که این تضادها فقط معنای نسبی دارد: آنچه که اکنون حقیقت شمرده می‌شود، دارای جهت اشتباه‌آمیزی است که حال مستور است و به مرور زمان آشکار می‌گردد؛ و کاملاً به همین ترتیب، آنچه که امروز گمراهی نام دارد دارای جهتی حقیقی است که بدان مناسبت سابقاً می‌توانست حقیقت به شمار آید؛ آنچه که بعنوان ضروری مستقر 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. می‌بایست اشیاء قبلاً مورد پژوهش قرار گیرد تا اقدام به پژوهش دربارهٔ پروسه‌ها ممکن گردد. نخست بایستی دانست شیئی معین چیست تا اشتغال بدان تغییراتی که در وی رخ می‌دهد ممکن گردد. وضع در علوم طبیعی همانا بدین منوال بود. متافیزیک کهن که اشیاء را تام و تمام می‌شمرد از آن چنان طبیعت‌شناسی برخاسته بود که اشیاء جاندار و بیجان طبیعت را به مثابهٔ چیزهائی تام بررسی می‌نمود. ولی هنگامی که دامنه این بررسی اشیاء جداگانه به قدری فرارفت که برداشتن گام قطعی تازه‌ای به پیش، یعنی اقدام به پژوهش سیستماتیک آن تغییراتی که در خود طبیعت برای این اشیاء رخ می‌دهد ممکن گردید، آنگاه در عرصهٔ فلسفه نیز ناقوس مرگ متافیزیک کهن نواخته شد. و در واقع، اگر تا پایان قرن اخیر طبیعت‌شناسی بیشتر علم گردآورنده، علم اشیاء تامه بود، در قرن ما دیگر در واقع به علم تنظیم‌کننده، به علم پروسه‌ها، به علم پیدایش و تکامل این اشیاء و روابطی که این پروسه‌های طبیعت را به صورت یک کل عظیم متحد می‌گرداند، مبدل شده است. فیزیولوژی که پروسه‌ها را در ارگانیسم نبات و حیوان مورد

پژوهش قرار می‌دهد؛ جنین‌شناسی که تکامل ارگانیسم جداگانه را از حالت نطفه‌ای تا بلوغ بررسی می‌کند؛ زمین‌شناسی که تشکیل تدریجی قشر زمین را بررسی می‌نماید، - همه این علوم فرزندان قرن ما هستند.

معرفت به رابطه متقابل پروسه‌هائی که در طبیعت انجام می‌گیرد، به ویژه به برکت سه کشف بزرگ، با گام‌های فرسنگی به پیش رفت:

اولاً به برکت کشف سلول به مثابه آن واحدی که در نتیجه تکثیر و تقسیم آن، تمامی پیکر نبات و حیوان رشد می‌یابد. این کشف نه تنها ما را معتقد ساخت که تکامل و رشد کلیه ارگانیسم‌های عالی طبق قانون عمومی واحدی انجام می‌گیرد، بلکه با نشان دادن استعداد سلول‌ها به تغییر، راهی را نیز که به تغییرات نوعی ارگانیسم‌ها منجر می‌شود و در نتیجه آن ارگانیسم‌ها می‌توانند پروسه 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 به اصطلاح نیروهائی که مقدم بر هر چیز در طبیعت غیر ارگانیک عمل می‌کنند، - نیروی مکانیکی و مکمل آن یعنی به اصطلاح 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 به دیگری مبدل می‌شود، به نحوی که وقتی کمیتی از یکی زائل گردد، کمیت معینی از دیگری به جای آن پدید می‌آید، و تمامی جنبش طبیعت به پروسه لاینقطع تبدل از شکلی به شکل دیگر تاویل می‌گردد.

و بالاخره ثالثاً، به برکت آن‌که برای نخستین بار داروین به شکل مرتب‌تی مبرهن داشت که کلیه ارگانیسم‌هائی که اکنون ما را احاطه کرده‌اند و از آن جمله انسان، در نتیجه پروسه طولانی تکامل از نطفه‌های معدودی برخاسته‌اند که در آغاز یک سلولی بوده‌اند و خود این نطفه‌ها نیز بنوبه خویش، از پروتوپلاسم یا سفیده‌ای که از طریق شیمیائی پدید آمده، تشکیل یافته‌اند.

در پرتو این سه کشف بزرگ و دیگر کامیابی‌های عظیم طبیعت‌شناسی، ما اکنون می‌توانیم نه تنها آن رابطه‌ای را که بین پروسه‌های طبیعت در رشته‌های گوناگونش وجود دارد، بلکه همچنین رویهم‌رفته، آن رابطه‌ای را نیز که این رشته‌های جداگانه را به هم می‌پیوندد، کشف کنیم. بدین ترتیب، با کمک معلوماتی که خود طبیعت‌شناسی تجربی بدست داده می‌توان، به شکلی به حد کافی سیستماتیک، منظره عمومی طبیعت را به مثابه یک کل مرتبط تصویر نمود. تصویر یک چنین منظره عمومی طبیعت در سابق وظیفه به اصطلاح فلسفه طبیعت بود که تنها بدین نحو می‌توانست این کار را انجام دهد که روابط ایده‌آل و پندارآمیز را جانشین آن روابط واقعی بین پدیده‌ها 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 می‌نمود. ضمناً این فلسفه بسیاری

اندیشه‌های داهیانة نیز گفته و بسی از کشفیات بعدی را از پیش حدس زده بود ولی در عین حال باطل هم کم نبافته است. در آن موقع جز این هم نمیتوانست باشد. و اما اکنون، که کافی است نتایج بررسی طبیعت را به شیوه دیالکتیکی یعنی از نظر رابطه خودشان بررسی نمائیم تا «سیستم طبیعت» را، آن چنان که برای زمان ما رضایت‌بخش باشد، تنظیم کنیم و هنگامی که درک خصلت دیالکتیکی این رابطه حتی در اذهان متافیزیکی طبیعت پژوهان نیز، علیرغم اراده آنان رسوخ می‌کند، دوران فلسفه طبیعت دیگر سپری شده است. هر گونه تلاشی برای احیاء آن نه تنها زائد بلکه گامی است به پس.

ولی آنچه بر طبیعتی که ما اکنون آن را به مثابه پروسه تاریخی تکامل درک می‌کنیم قابل انطباق است، بر همه رشته‌های تاریخ جامعه و حملگی 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 رابطه‌ای که مجعول ذهن فلاسفه بود، جانشین رابطه‌ای واقعی می‌گردید که باید آن را در جریان حوادث کشف کرد و به تاریخ - خواه کلا و خواه جزئا - به مثابه تحقق تدریجی ایده‌ها و آن هم، البته، همیشه فقط به مثابه ایده‌های مورد پسند فیلسوف معینی، می‌نگریستند. از این نظریه چنین حاصل می‌شد که تاریخ بطور لایشعر، ولی جبری برای اجراء هدف ایده‌آل معینی که از پیش مقرر شده بود، کار می‌کرد؛ مثلاً در نزد هگل این هدف عبارت است از ایده مطلق او و به عقیده او مجاهدت دائمی بسوی این ایده مطلق رابطه درونی حوادث تاریخی را تشکیل می‌داده است. بدین ترتیب به جای رابطه واقعی که هنوز نامعلوم بود، ذات جدید اسرارآمیزی که عاری از شعور است و یا تدریجا به شعور می‌رسد، قرار داده می‌شد. پس در این جا 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 می‌گردید که در تاریخ جامعه بشری به مثابه 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 تاثیر متقابل انسان را بر آن به کنار بگذاریم) فقط نیروهای کور و لایشعر در یکدیگر تاثیر می‌کنند و قوانین عمومی ضمن تاثیر متقابل این نیروها متجلی می‌گردند. در این عرصه هیچ جا هدف آگاهانه و مطلوبی وجود ندارد: نه در تصادفات ظاهری بیشماری که در سطح مشهود است و نه در نتایج نهائی که وجود نظم قانونمندی را در داخل این تصادفات تائید می‌نماید. برعکس، در تاریخ جامعه، انسان‌ها فعالیت می‌کنند که از موهبت شعور برخوردارند و از روی فکر و یا تحت تاثیر شور و شوق خود رفتار می‌نمایند و هدف‌های معینی را در نظر دارند. در این جا 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 به هیچوجه این واقعیت

را تغییر نمی دهد که جریان تاریخ تابع قوانین درونی است. در واقع، در این عرصه نیز در سطح پدیده‌ها، علیرغم هدفی که آگاهانه مطلوب کلیه افراد مجزا است، من حیث‌المجموع ظاهراً تصادف حکمروا است. مطلوب فقط در موارد نادر عملی می‌شود؛ و حال آن‌که اغلب اوقات هدف‌هائی که افراد در برابر خود نهاده‌اند وارد تصادمات و تضادهای متقابل شده و یا حصول‌ناپذیر از کار در می‌آیند: بخشی بنا بر ماهیت خودشان و بخشی به مناسبت 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 لایشر عمل می‌کند، حکمروا است. اعمال دارای هدف تا اندازه‌ای 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 به بار نخوانند آورد. بدین ترتیب حاصل می‌شود که تصادف در عرصه پدیده‌های تاریخ نیز من حیث‌المجموع به همین سان حکمروا است. ولی هر جا که در سطح، بازی تصادف روی می‌دهد، خود این تصادف در آن‌جا همیشه تابع قوانین درونی و نهانی است. تمام مطلب فقط بر سر کشف این قوانین است.

جریان تاریخ هر طور باشد، افراد آن را بدین ترتیب می‌سازند: هر کس هدفی را که آگاهانه در برابر خود نهاده، پیروی می‌کند و نتیجه کلی این مجاهدات فراوانی که در جهات مختلف عمل می‌نماید و نیز تاثیر گوناگون آن‌ها در جهان خارج، همانا تاریخ است. بنا بر این مسئله در عین حال بدین جا خلاصه می‌شود که این عده فراوان افراد جداگانه خواستار چیستند. تعیین‌کننده اراده یا شور و شوق است و یا اندیشه. ولی آن اهرم‌هائی که بنوبه خود تعیین‌کننده بلاواسطه شور یا اندیشه هستند، دارای جنبه‌های بسی گوناگونند. گاه می‌توانند اشیاء خارجی باشند و گاه انگیزه‌های ایده‌آل: شهرت‌طلبی، «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 جداگانه‌ای که در تاریخ عمل می‌کند در اکثر موارد آن عواقبی را که مطلوب بوده است به بار نمی‌آورد، بلکه بکلی عواقب دیگری به بار می‌آورد که گاه درست در نقطه مقابل آن چیزی است که در نظر بوده است. لذا بدینسان این انگیزه‌ها هم نسبت به نتیجه نهائی فقط اهمیت تبعی دارد. از طرف دیگر مسئله جدیدی پدید می‌شود: چه قوای انگیزنده‌ای به نوبه خود در پشت سر این انگیزه‌ها پنهان است، چه علل تاریخی است که در دماغ افراد عمل‌کننده شکل این انگیزه‌ها را به خود می‌گیرد؟

ماتریالیسم کهنه هرگز این سؤال را طرح نمی‌کرد. لذا نظر آن نسبت به تاریخ تا آن‌جا که اصولاً دارای چنین نظری بود - ماهیتاً نظر پراگماتیک بود: وی درباره همه چیز بر حسب موجبات اعمال قضاوت می‌نمود، رجال تاریخی را به شرافتمندان و طراران تقسیم می‌کرد و به این‌جا می‌رسید که شرافتمندان طبق معمول تحمیق می‌شدند و طراران ظفر می‌یافتند. از

این کیفیت این نتیجه برای وی ناشی می‌شد که در تاریخ نکته پند آموز بسیار اندک است ولی برای ما این نتیجه حاصل می‌آید که ماتریالیسم کهنه در عرصه تاریخ به خود خیانت می‌ورزد زیرا قوای انگیزنده ایده‌آلی را که در آنجا عمل می‌کنند آخرین علل حوادث می‌شمرد، به جای آن که 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 آنست که همین جا متوقف می‌مانند و دورتر نمی‌روند تا به علل محرکه این قوای انگیزنده معنوی برسند. برعکس، فلسفه تاریخ، به ویژه در وجود هگل، بر آن بود که انگیزه‌های رجال تاریخی، اعم از انگیزه‌های ظاهری و واقعی، به هیچوجه آخرین علل حوادث تاریخی نیست و در پی این انگیزه‌ها نیروهای محرکه دیگری قرار دارد که باید آن‌ها را بررسی نمود. ولی فلسفه تاریخ این نیروها را در خود تاریخ نمی‌جست، برعکس آن‌ها را از خارج، از ایده‌تولوژی فلسفی، بدان جا وارد می‌ساخت. مثلاً به جای آن که تاریخ یونان قدیم طبق روابط درونی خودش توضیح داده شود، هگل صاف و ساده اعلام می‌دارد که این تاریخ، جز تنظیم «اشکال يك فرد جمیل» و عملی شدن يك «اثر هنری» من حیث هو، چیزی 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 عبارت‌پردازی صرف است ما را ارضاء نمی‌کند.

بنابراین، هنگامی که صحبت از پژوهش قوای انگیزنده که در پس انگیزه‌های رجال تاریخی قرار دارند، به میان آید (اعم از این که این امر آگاهانه باشد و یا، چنان که بسی از اوقات دیده شده است، ناآگاهانه) به عبارت دیگر هنگامی که سخن از پژوهش نیروهائی به میان آید که سرانجام قوای انگیزنده واقعی تاریخ را تشکیل می‌دهند، نباید آن قدر انگیزه‌های افراد جداگانه را، هر قدر هم که برجسته باشند، در نظر گرفت که آن انگیزه‌هائی را که توده‌های عظیم مردم و سراپای يك خلق و درون هر خلق، بنوبه خود، سراپای يك طبقه را به جنبش در می‌آورد. و تازه این جا هم آنچه مهم است انفجارهای کوتاه مدت و طغیان‌های زودگذر نبوده بلکه آن جنبش‌های طولانی است که موجب تغییرات سترگ تاریخی می‌گردد. پژوهش علل محرکه که به روشنی یا به ابهام، بلاواسطه یا به شکل ایدئولوژیک و حتی شاید پندارآمیز، به صورت انگیزه‌های آگاهانه در دماغ توده فعال و پیشوایان وی، یعنی به اصطلاح 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 در می‌آورد ناگزیر باید از دماغشان خطوطی صادر شود. ولی این که در این دماغ چه شکلی به خود می‌گیرد تا حدود بسیاری مربوط به اوضاع و احوال است. اکنون دیگر کارگران ماشین‌ها را نمی‌شکنند، آن طور که در سال ۱۸۴۸ در رن می‌کردند. ولی این ابدان معنی نیست که آنان با شیوه سرمایه‌داری کاربرد ماشین سازگار شده‌اند.

ولی اگر در کلیه ادوار گذشته پژوهش این علل محرکه تاریخ، به علت در هم برهمی و پنهان بودن روابط این علل با معلولشان، تقریباً امکان نداشت، در زمان ما این روابط به اندازه‌ای 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 class) از طرف دیگر. در فرانسه به همراه رجعت بوربن‌ها بدین کشور همین واقعیت در اذهان رخنه یافت. مورخین دوران احیاء سلطنت بوربن‌ها، از تی‌یری گرفته تا گیزو و می‌نیه و تی‌یر، دائماً به این واقعیت به مثابه 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 می‌بستند ممکن بود نینند که مبارزه این سه طبقه بزرگ و تصادم منافع آنان نیروی محرکه سرپای تاریخ معاصر، لااقل در این دو کشور، یعنی پیشروترین کشورها است.

ولی این طبقات چگونه پدید شدند؟ اگر در نظر اول پیدایش زمینداری بزرگ را که زمانی فتودالی بود می‌شد، لااقل در آغاز کار، ناشی از علل سیاسی، مانند غصب 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 به همین اندازه عیان بود که مبارزه بین زمینداری و بورژوازی، درست مانند مبارزه بین بورژوازی و پرولتاریا، مقدم بر هر چیزی به خاطر منافع اقتصادی انجام می‌گرفت که قدرت حاکمه سیاسی می‌بایست فقط وسیله‌ای برای تامین این منافع باشد. خواه بورژوازی و خواه پرولتاریا، در نتیجه تغییرات حاصله در مناسبات اقتصادی و یا، به عبارت دقیقتر، در شیوه تولید پدید شدند. تکامل این دو طبقه به برکت انتقالی بود که در آغاز از پیشه‌وری 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 به وسیله بورژوازی به کار افتاده بودند (مقدم بر همه، تقسیم کار و متحد شدن عده زیادی کارگر معجزا 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 به وسیله قانون تقدیس شده بود یعنی با مزایای صنفی و مزایای بیشمار دیگر شخصی و محلی (که برای زمره‌های غیر ممتاز قیودی به همان درجه بیشمار محسوب می‌گردید) که ذاتی نظام اجتماعی فتودال است، ناساز در آمدند. نیروهای مولده در وجود نماینده خود، یعنی بورژوازی، علیه این نظام تولیدی که زمینداران فتودال و استادان صنفی نمایندگانش بودند، قیام کردند. سرانجام مبارزه روشن است. قیود فتودال در هم شکست: در انگلستان

به تدریج، در فرانسه با یک ضربت و در آلمان هنوز هم از شرش خلاص نشده‌اند. ولی، همانطور که مانوفاکتور در مرحله معین از تکامل خود، با نظام فئودالی تولید وارد تصادم شد، به همان گونه 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 چارچوب تنگ شیوه سرمایه‌داری تولید قرار دارد، از طرفی به پرولتر شدن روزافزون و بلاانقطاع تمامی توده‌های عظیم مردم منجر می‌گردد و از طرف دیگر - مقادیر دائم‌التزایدی محصول که بازار فروش ندارد تولید می‌کند. اضافه تولید و فقر توده‌ای - که یکی علت دیگری است، - اینست آن تضاد بی‌معنایی که صنایع کلان بدان دچار می‌گردد و این تضاد بالضروره خواستار آنست که 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 مبارزه‌ای از جانب طبقات برای رهائی خود، بدون توجه به شکل آن که ناگزیر سیاسی است (زیرا هر مبارزه طبقاتی مبارزه سیاسی است) سرانجام به خاطر 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. همان طور که در مورد یک فرد، برای آن که آغاز عمل کند، همه قوای انگیزنده‌ای که موجب عمل او هستند، ناچار باید از دماغش خطور کنند و به انگیزه اراده او مبدل شوند، به همان گونه هم کلیه حوائج جامعه مدنی، - صرف نظر از این که در لحظه معین چه طبقه‌ای تسلط دارد، - به ناچار از خلال اراده دولت می‌گذرد تا به شکل قوانین برای همگان جنبه حتمی احراز نماید. این جهت صوری قضیه است که به خودی خود بدیهی است. ولی این سؤال پیش می‌آید که آیا مضمون این اراده صرفاً صوری - اعم از این که متعلق به شخص جداگانه باشد یا یک دولت تام، - چیست، این مضمون از کجا بر می‌خیزد و چرا همانا چنین می‌خواهند نه طوری دیگری؟ ما ضمن تفحص پاسخ این سؤال به این جا 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 نمی‌یابد، بلکه هم موجودیت و هم تکامل آن، سرانجام به شرایط اقتصادی زندگی اجتماعی وابسته است، پس این امر در مورد کلیه ازمنه سابق، یعنی هنگامی که هنوز یک چنین وسائل فراوانی برای تولید زندگی مادی افراد وجود نداشت و بنابراین، ضرورت این تولید ناچار می‌بایستی به میزان بیشتری بر افراد حکمروائی کند، به طریق اولی صادق است. اگر حتی اکنون یعنی در دوران صنایع کلان و راه‌های آهن

هم دولت رویهم‌رفته فقط کانون تمرکز حوائج اقتصادی طبقه‌ایست که بر تولید تسلط دارد، پس ابقای چنین نقشی برای وی در زمانی که هر نسلی از انسان‌ها می‌بایست بخش به مراتب بیشتری از اوقات زندگی خود را صرف ارضاء حوائج مادی خود نماید و لذا وابستگی آن‌ها به این حوائج به مراتب بیش از وابستگی کنونی ما بود، ناگزیری بیشتری داشته است. بررسی تاریخ دوران‌های پیشین، همین که در آن توجه جدی به این جهت قضیه معطوف گردد، به نحوی هر چه مقلع‌تر این نکته را تأیید می‌کند. ولی بدیهی است که در این جا ما نمی‌توانیم به یک چنین پژوهشی بپردازیم.

اگر دولت و حقوق دولتی را مناسبات اقتصادی تعیین می‌نماید، پس به خودی خود مفهوم است که همین مطلب را باید دربارهٔ حقوق مدنی نیز گفت که نقش آن ماهیتاً عبارت از آنست که 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 عمده‌ای از شکل‌های حقوق کهنهٔ فئودالی را حفظ نمود و آن را با مضمون بورژوائی مشحون ساخت و حتی مستقیماً، آن طور که در انگلستان بر وفق تمامی جریان تکامل ملی آن رخ داده است، مفهوم بورژوائی را در قالب اسامی فئودالی جای داد. ولی می‌توان آن طوری هم رفتار کرد که در باختر قارهٔ اروپا رخ داده، بدین معنی که نخستین حقوق جهانی جامعهٔ مولدین کالا، یعنی حقوق رُم را که کلیهٔ مناسبات مهم حقوق موجوده بین کالا داران ساده (خریدار و فروشنده، پدھکار و بستانکار، قرارداد، تعهدنامه و غیره) را با دقت بی‌نظیری تدوین کرده است، به مثابهٔ پایه گرفت. ضمناً می‌توان بنا به اقتضای یک جامعهٔ خرده‌بورژوا که هنوز نیمه فئودال است. این حقوق را یا بطور ساده به وسیلهٔ پراٹیک محاکماتی تا سطح چنین جامعه‌ای تنزل داد (حقوق عمومی آلمان) و یا، به کمک حقوق‌دانان عالم‌نمائی که از اخلاق دم می‌زنند، آن را به صورت مجموعهٔ خاصی از قوانین در آورد که با وضع جامعهٔ مورد بحث توافق داشته باشد، مجموعه‌ای 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 پایهٔ همان حقوق رم مجموعهٔ کلاسیکی از قوانین جامعهٔ بورژوازی، نظیر قانون مدنی فرانسه، ایجاد نمود. بنابر این، اگر موازین حقوق مدنی فقط انعکاس قضائی شرایط اقتصادی زندگی اجتماعی باشند، در آن صورت موازین مزبور این شرایط را، بر حسب اوضاع و احوال، گاه خوب و گاه بد منعکس می‌سازند.

در وجود دولت، نخستین نیروی ایدئولوژیک مسلط بر انسان در برابر ما خودنمائی می‌کند. جامعه برای خود ارگانی به منظور دفاع از منافع عمومی خود در مقابل حملات داخلی و خارجی به وجود می‌آورد. این ارگان قدرت حاکمهٔ دولتی است و همینکه پدید شد نسبت به جامعه کسب استقلال می‌نماید و هر قدر بیشتر به ارگان یک طبقهٔ معین مبدل می‌شود و تسلط این طبقه را مستقیم‌تر عملی می‌کند به همان اندازه در این مورد توفیق بیشتری می‌یابد. مبارزه

طبقه ستمکش علیه طبقه حاکمه ناگزیر به مبارزه سیاسی یعنی به مبارزه‌ای 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 هیچگاه وجود ندارد. از مورخین باستانی که مبارزه درون جمهوری رم را وصف کرده‌اند، تنها آپیان بطور روشن و منجز برای ما حکایت می‌کند که این مبارزه سرانجام به خاطر چه بوده است: به خاطر مالکیت زمین.

ولی، همین که دولت نسبت به جامعه نیروئی مستقل شد، فوراً ایده‌ئولوژی نوینی به وجود می‌آورد. بدین معنی که در نزد سیاستمداران حرفه‌ای 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 به شکل موضوعات قضائی در آیند. بدیهی است که در این مورد باید تمام سیستم حقوق موجود به حساب آورده شود. به همین جهت است که به نظر می‌رسد شکل قضائی همه چیز است و مضمون اقتصادی هیچ چیز. حقوق عمومی و فردی به مثابه رشته‌های مستقلی بررسی می‌گردند که دارای تکامل تاریخی مستقل خود هستند و به خودی خود می‌توانند مورد تشریح سیستماتیک قرار گیرند و از طریق ریشه‌کن ساختن پی‌گیر همه تضادهای درونی خواستار چنین سیستم‌بندی هستند.

ایده‌ئولوژی‌هایی که از ردیف عالیتر یعنی ایده‌ئولوژی‌هایی که از بنیاد مادی اقتصادی بیشتر دور می‌شوند، شکل فلسفه و مذهب را به خود می‌گیرند. در این جا درک رابطه تصورات با شرایط مادی موجودیت‌شان دمبدم آشفته‌تر شده و وجود حلقه‌های بینایی آن‌را مبهم‌تر می‌سازد. ولی به هر جهت این رابطه وجود دارد. خواه تمام دوران رنسانس از اواسط قرن پانزدهم به بعد و خواه فلسفه‌ای که از آن پس دوباره جان گرفت، هر دو در ماهیت امر ثمره تکامل شهرها، یعنی بورژوازی بوده‌اند. فلسفه فقط آن افکاری را با تکامل بورژوازی خرد و متوسط و تبدیل آن‌ها به بورژوازی بزرگ توافق داشت به شیوه خود بیان می‌نمود. این امر در نزد انگلیسی‌ها و فرانسوی‌های قرون گذشته که اغلب به همان اندازه که فیلسوف بودند اقتصاددان هم بوده‌اند، با وضوح دیده می‌شود. ما در فوق این مطلب را در مورد مکتب هگل نشان داده‌ایم.

حال يك 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 بدوی‌ترین ازمنه از جهالت‌آمیزترین و تاریک‌ترین تصورات افراد در باره طبیعت خود و طبیعت خارجی پیرامون‌شان پدید آمده است. ولی هر ایده‌ئولوژی، پس از پدید آمدن، در حال ارتباط با مجموعه تصورات موجوده، تکامل می‌یابد و در آن‌ها تغییرات تازه‌ای وارد می‌سازد. در غیر این صورت آن ایده‌ئولوژی نبود یعنی با افکار به عنوان ماهیت مستقلی که دارای تکامل مستقل‌اند 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 می‌سازند، در نزد این افراد ناگزیر درك نشده می‌ماند، زیرا در غیر این صورت کار تمامی این ایده‌تولوژی ساخته بود. تصورات ابتدائی مذهبی که بخش عمده آن بین گروه معینی از اقوام خویشاوند مشترک است، پس از تقسیم این گروه‌ها در نزد هر قوم جداگانه به شیوه خاص و بر حسب آن شرایط حیاتی که نصیب این قوم شده، تکامل می‌یابد. در نزد يك عده از این گروه اقوام، یعنی در نزد آریاها (به اصطلاح اقوام هند اروپائی)، پروسه تکامل تصورات مذهبی به توسط میتولوژی مقایسه‌ای به تفصیل تحقیق شده است. خدایانی که بدین ترتیب در نزد هر قوم جداگانه‌ای ایجاد شده بود خدایان ملی بودند و قدرت آن‌ها از حدود آن سرزمین ملی که تحت حمایت‌شان بود و در آنسوی خدایان دیگری حکمرانی بلاشريك داشته‌اند، تجاوز نمی‌نمود. همه این خدایان فقط تا زمانی در تصورات افراد باقی بودند که ملتی که موجد آن‌ها بود وجود داشت و همراه با فنای این ملت هم سقوط می‌نمودند. ملیت‌های باستانی در اثر ضربات امپراطوری جهانی رم که شرایط اقتصادی پیدایش آن‌را ما نمی‌توانیم در این جا بررسی کنیم، از پا در آمدند. خدایان ملی باستان دچار انحطاط شدند و حتی خدایان رم هم که بر حسب الگوی کوچک شهر رم برش یافته بودند، از این سرنوشت نرستند. نیاز تکمیل امپراطوری جهانی با يك مذهب جهانی، در این عمل که رم می‌کوشید در ردیف خدایان محلی، پرستش همه خدایان بیگانه‌ای را هم که تا اندازه‌ای 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، به نحوی بی سروصدا از اختلاط الهیات کلیت یافته شرقی و به ویژه عبری، با فلسفه مبتدل شده یونانی و به ویژه رواقی پدید آمد. ما اکنون فقط از طریق پژوهش‌های موشکافانه می‌توانیم بدانیم منظره ابتدائی مسیحیت چه بوده، زیرا این مذهب به ما بدان شکل رسمی رسیده است که مجمع روحانی نیقیه، پس از سازگار کردنش با عنوان مذهب دولتی به ما عرضه داشته است. ولی به هر جهت، این واقعیت، که این مذهب پس از دویست و پنجاه سال مذهب دولتی شد به حد کافی نشان می‌دهد که تا چه پایه‌ای با اوضاع و احوال آن زمان توافق داشته است. مسیحیت در قرون وسطی، همپای تکامل فتودالیسم، منظره مذهبی را به خود می‌گرفت که با فتودالیسم و سلسله مراتب آن توافق داشت. ولی هنگامی که بورژواها استوار شدند، الحاد پروتستانی در نقطه مقابل مذهب کاتولیکی فتودالی، ابتدا در نزد آلبیژ و آها^{۱۹} در جنوب فرانسه، در دوران حد اعلائی رونق شهرهای آن ناحیه، نشو و نما یافت. قرون وسطی کلیه اشکال دیگر ایده‌تولوژی 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 توده‌ها فقط از طعام مذهبی تغذیه می‌شد؛ به این جهت، برای برانگیختن يك جنبش جوشان

ضروری بود که منافع خاص این توده‌ها در جامعه مذهبی به آن‌ها عرضه شود. و همان طور که بورژواها از همان آغاز برای خود زائده‌ای به صورت پلب‌های تهیدست شهری، مزدوران و انواع خدمتکاران - یعنی اسلاف پرولتاریاری دوران بعد - ایجاد نمودند که به هیچ زمره معینی متعلق نبودند، به همان 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.

این که الحاد پروتستانی را نمی‌شد نابود ساخت ناشی از شکست ناپذیری بورژواها بود که قدرت‌شان دمدم فزونی می‌یافت. هنگامی که این بورژواها به اندازه کافی استوار شدند، مبارزه آنان با نجباء فئودال که تا آن زمان جنبه محلی داشت، رفته رفته مقیاس کشوری به خود گرفت. نخستین برآمد مهم - به اصطلاح رفورماسیون - در آلمان رخداد. بورژواها هنوز به اندازه کافی نیرومند و تکامل یافته نبودند تا همه زمره‌های شورشی دیگر، مانند پلب‌ها را در شهر و نجباء فرودست و دهقانان را در ده، زیر پرچم خود متحد سازند. پیش از همه نجباء شکست خوردند؛ آن‌گاه قیام دهقانی در گرفت که عالی‌ترین نقطه سرپای این جنبش انقلابی است. ولی شهرها، دهقانان را پشتیبانی نکردند و انقلاب به دست 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 می‌ساخت، رفورماسیون کالون به پرچم جمهوری خواهان ژنو، هلند و اسکاتلند بدل گردید و هلند را از تسلط اسپانیا و امپراطوری آلمان رهایی بخشید و برای پرده دوم انقلاب بورژوازی که در انگلستان صورت گرفت، لباس ایدئولوژیک فراهم ساخت. در این جا کالوینیسیم ساتر واقعی مذهبی برای منافع بورژوازی آن روزی گشت به همین 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 به صورت سابق خود، یعنی نه به صورت کاتولیسیسم، با شاهی که نقش پاپ را ایفاء می‌کرد. اکنون دیگر این کلیسا سخت رنگ کالوینیسیم به خود گرفته بود. کلیسای قدیم دولتی یکشنبه پرنشاط کاتولیکی را جشن می‌گرفت و یکشنبه عبوس کالوینستی را می‌کوبید. کلیسای جدید که از روح بورژوازی مشحون بود، همانا این آخری را معمول داشت که تاکنون هم انگلستان را زینت می‌بخشد.

در فرانسه در سال ۱۶۸۵ اقلیت کالوینی سرکوب شده یا به کاتولیک مبدل گردید و یا طرد شد. ولی این امر به کجا منجر گردید؟ در همان موقع پیر بیل آزاد اندیش 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 غیر مذهبی و منحصرأ سیاسی بدهد که تنها شکلی بود که با وضع تکامل یافته بورژوازی توافق داشت. به جای 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 يك طبقه مترقی جامعه ایدئولوژیک فراهم کند، و بیش از پیش به ملك طلق طبقات حاکمه که از آن فقط به مثابه وسیله‌ای برای حکمرانی و لگامی برای طبقات زیردست استفاده می‌کنند، مبدل می‌شد. در این میان هر يك از طبقات حاکمه مذهب خاص خود را مورد استفاده قرار می‌دهد: نجباء ملاک - ژزوئیسیسم کاتولیک یا ارتدکس پروتستان را؛ بورژوازی لیبرال - راسیونالیسم را. باید افزود که در عمل امری بکلی بی تفاوت است که آیا خود این آقایان به مذهب خویش باور دارند یا نه. بنابر این می‌بینیم که مذهب، پس از پیدایش، پیوسته ذخیره معینی از تصورات را که از ازمنه پیشین به ارث رسیده است، حفظ می‌کند، زیرا به طور کلی در تمام شئون ایده‌ئولوژی، 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 ایجاد می‌کنند. فعلاً تا همینجا کافی است.

در شرح فوق تنها ممکن بود مطالبی کلی در باره تئوری تاریخی مارکس بیان داشت و آن را حداکثر با ذکر چند مثال توضیح داد. براهین حقیقت این تئوری را فقط می‌توان در خود تاریخ جست و من حق دارم در این جا 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 به همان ترتیب که نظریه دیالکتیکی نسبت به طبیعت هرگونه فلسفه طبیعی را غیر لازم و غیر ممکن می‌گرداند. اکنون چه در آن جا و چه در این جا وظیفه عبارت از آن نیست که روابط را در ذهن اختراع کنیم، بلکه عبارت از آنست که این روابط را در خود واقعیات مکشوف سازیم. بنابر این آنچه که هنوز برای فلسفه مطرود شده از حیثه طبیعت و تاریخ باقی می‌ماند فقط عالم اندیشه خالص است و آن هم تا آن حدوی 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. امپراطوری جدید آلمان صغیر^{۲۰} لا اقل ناهنجارترین مواعی 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 به تناسب آن که 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 عمیق‌ترین خواری سیاسی اش مایه افتخار وی بود یعنی علاقه به پژوهش صرفاً علمی را، مستقل از این که نتیجه حاصله از لحاظ عملی با صرفه خواهد بود یا نه و با تجویزات پلیسی تضاد خواهد داشت یا نه، از دست می‌داد. راست است که طبیعت‌شناسی رسمی آلمان هنوز در قله زمان خود جای داشت، به ویژه در رشته پژوهش‌های خصوصی. ولی بر وفق تذکر بجای مجله امریکائی «Science» موفقیت‌های قاطع در امر پژوهش وجود رابطه عظیم بین فاکت‌های جداگانه و در امر کلیت دادن این فاکت‌ها به صورت قانون، اکنون دیگر بر خلاف 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 این جا روح سابق پژوهش تئوریک که در مقابل هیچ چیز متوقف نمی‌شد، به همراه فلسفه کلاسیک بکلی از بین رفته است. اکلیتسیم فکری بی‌مایه و توجه جیونانه نسبت به مقام و عایدی که تا حد پست‌ترین جاه‌طلبی‌ها تنزل می‌یابد، جای آنرا گرفته است. نمایندگان رسمی این علم، ایدئولوگ‌های علنی بورژوازی و دولت موجود شده‌اند و آن هم در زمانی که هر دو این‌ها علناً خصم طبقه کارگرند.

تنها در میان طبقه کارگر است که اکنون علاقه آلمانی به تئوری بدون اندک فتوری به حیات خود ادامه می‌دهد. و از این جا دیگر او را با هیچ قوه‌ای نمی‌توان بیرون راند. در این جا هیچ گونه ملاحظه‌ای در باره جاه و منفعت و حمایت التفات‌آمیز مقامات مافوق در میان نیست. برعکس علم هر قدر جسورتر و قاطع‌تر عمل می‌کند، به همان 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 به توسط ف. انگلس به رشته تحریر درآمد. در همان سال در مجله «Neue zeit» به چاپ رسیده و سپس در سال ۱۸۸۶ در اشتوتگارت به صورت جزوه جداگانه‌ای منتشر گردید.

کارل مارکس: تزهائی درباره فویرباخ

۱

نقص عمده همه مکاتب ماتریالیستی ماقبل - و از آن جمله ماتریالیسم فویرباخ - در آنست که شیئی، واقعیت، حسیات تنها به صورت ابژه یا به صورت مشاهده در نظر گرفته می شود نه به صورت فعالیت حسی انسانی، یعنی پراتیک، نه به طور سوژکتیف. به این جهت چنین رخداده است که جهت فعال، برخلاف ماتریالیسم، به وسیله ایده آلیسم، تکامل یافته منتها به شکل تجریدی، زیرا بدیهی است که ایده آلیسم فعالیت واقعی، حسی من حیث هو را قبول ندارد. فویرباخ می خواهد با ابژه های حسی که واقعا با ابژه های فکری فرق دارند، سروکار داشته باشد ولی وی خود فعالیت انسانی را به مثابه فعالیت پراتیک تلقی نمی کند. به این جهت در «ماهیت مسیحیت» تنها فعالیت تئوریک را فعالیت حقیقتا انسانی می شمرد و حال آن که پراتیک فقط در شکل ناپاک و یهودائی بروز آن در نظر گرفته می شود. از این رو وی به معنی فعالیت «انقلابی» و «پراتیکی - انتقادی» پی نمی برد.

۲

مسئله این که آیا تفکر انسانی دارای حقیقت ابژکتیف هست یا نه - به هیچوجه 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 یا عدم واقعیت تفکر مجزی از پراتیک، مسئله ایست صرفا اسکولاستیک.

۳

آموزش ماتریالیستی در باره این که 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 به وسیله افراد تغییر می یابد و لذا خود مربی را باید تربیت کرد. این آموزش ناگزیر بدین جا می رسد که جامعه را به دو بخش تقسیم می کند که یک

بخش آن مافوق جامعه قرار دارد (فی المثل در نزد ربرت اوئون). تطابق تغییر اوضاع و فعالیت انسانی می تواند فقط به مثابه 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 آنست که جهان مذهبی را به مبنای زمینی اش تاویل کند. ولی متوجه نیست که پس از انجام این کار هنوز کار عمده عملی نشده است. همانا این کیفیت که مبنای زمینی، خود از خویشتن جدا شده و به صورت عالم مستقلی در ابرها مستقر می گردد، توضیحش فقط می تواند 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 آن را انقلابی کرد. لذا پس از آن که مثلاً در خانواده زمینی حل معمای خانواده مقدس مکشوف شد، خود خانواده زمینی باید مورد انتقاد تئوریک و اصلاح پراتیک انقلابی قرار گیرد.

۵

فویرباخ که از تفکر تجریدی ناراضی است، دست به دامن مشاهده حسی می زند، ولی وی حسیات را به مثابه فعالیت پراتیک حسی انسانی شده بررسی نمی کند.

۶

فویرباخ ماهیت مذهبی را به ماهیت انسانی تاویل می کند. ولی ماهیت انسان یک چیز تجریدی ذاتی فرد جداگانه نیست. ماهیت انسان در واقعیت خود مجموعه مناسبات اجتماعی است.

از اینرو فویرباخ که به انتقاد این ماهیت واقعی نمی پردازد، مجبور می شود:

(۱) خود را از جریان تاریخ مجزا سازد. احساس (Gemüt) مذهبی را بطور معجزی بررسی کند و فرد انسانی تجریدی - منفردی - را فرض نماید.

(۲) به این جهت ماهیت انسانی در نزد او تنها به مثابه «نوع» و به مثابه یک وجه مشترک درونی و گنگی است که عده بسیاری از افراد را تنها به وسیله رشته های طبیعی به یکدیگر مربوط می سازد.

۷

لذا فویرباخ نمی بیند که «احساس مذهبی» خود محصول اجتماعی است و فرد تجریدی

کارل مارکس: تزهایی درباره فویرباخ ۵۱

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 می‌کشاند پراتیک انسان و درک این پراتیک است.

۹

بزرگترین چیزی که ماتریالیسم مشاهده‌ای، یعنی ماتریالیسمی که حسیات را به مثابه فعالیت پراتیک در نظر نمی‌گیرد، می‌تواند بدان دسترسی یابد، عبارت است از مشاهده افراد جداگانه در «جامعه مدنی».

۱۰

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

۱۱

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

در بهار سال ۱۸۴۵ به توسط مارکس به رشته تحریر درآمد. انگلس در سال ۱۸۸۸ این تزه را به ضمیمه اثر خود «لودویگ فویرباخ» منتشر ساخت.

توضیحات

هیئت تحریریه و مترجم

- ۱- نام جنبش ادبی و اجتماعی بورژوازی آلمانی در سالهای ۷۰ - ۸۰ قرن ۱۸ (هیئت تحریریه)
- ۲- منظور کتاب «ایده‌نولوژی آلمانی» است.
- ۳- «لودویگ فویرباخ» اثر ل. ن. اشتارکه دکتر فلسفه. نشریه «فردیناند انکه، اشتوتگارت ۱۸۸۵ (تبصره انگلس)
- ۴- منظور انگلس تذکرات هاینه در باره «انقلابات فلسفی آلمان» است که ضمن تبعات 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) به نام «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 گفته‌اند 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 سرخپوستان گویان مشاهده کرده است. (تبصره انگلس)
- ۹- سخن برسر سیاره نپتون است، که در سال ۱۸۴۶ به وسیله یوهان گال دیده‌بان 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 رپسیپر برای استقرار مذهب «ذات متعال». (هیئت تحریریه)
- ۱۴ - سرزمین مجهول است. (مترجم)
- ۱۵ - عبارت متدوال در نزد پولیسیست‌های بورژوازی آلمان پس از پیروزی پروسی‌ها در سادوا (در جنگ اتریش 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، به مناسبت عدالت خود به مقام قضاوت در دوزخ منصوب گردید. (هیئت تحریریه)
- ۱۷ - در این جا رخصت می‌خواهم به يك توضیح شخصی بپردازم. در این اواخر به کرات به شرکت من در تنظیم این تئوری اشاره کرده‌اند. به این جهت مجبورم در این جا کلمه‌ای 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 بویژه در پایه‌گذاری و خواه در تنظیم تئوری مورد بحث، داشته‌ام. ولی قسمت اعظم اندیشه‌های اساسی و رهنمون، به خصوص در زمینه اقتصادی و تاریخی و از آن‌هم بیشتر فرمولبندی نهائی و قطعی آن‌ها به مارکس تعلق دارد. آنچه که من آورده‌ام مارکس می‌توانست به استثناء شاید دو سه مبحث خاص بدون شرکت من هم به آسانی انجام دهد. و اما آنچه که مارکس انجام داده است من هرگز نمی‌توانستم 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 قریحه‌ایم. بدون او تئوری ما به هیچوجه آن چیزی نبود که اکنون هست. لذا این تئوری به حق به نام وی موسوم است.
- ۱۸ - رجوع کنید به «ماهیت کار فکری انسان به بیان يك نماینده کار جسمی» هامبورگ، طبع می‌سنر. (تبصره انگلس)
- ۱۹ - آلبیزواها (مشتق از نام شهر آلبی در جنوب فرانسه) - پیروان سلسله مذهبی مخصوصی بودند که در قرون ۱۲ - ۱۳ بر راس جنبش ضد کلیسای رم قرار داشتند. (مترجم)
- ۲۰ - اصطلاحیست که اطلاق می‌شود به امپراطوری آلمان (بدون اتریش) که در سال ۱۸۷۱ تحت سلطه پروس بوجود آمد.



-
- Friedrich Engels
 - **Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy**
 - Appendix – Karl Marx: **Theses on Feuerbach**
 - Translated by Mohamad Pourhormozan
 - 4th edition, 2009
 - All rights are reserved for Publishing House of the Tudeh Party of Iran
-

Postfach 100644, 10566 Berlin, Germany
www.tudehpartyiran.org
dabirxhaneh_hti@yahoo.de



Friedrich Engels

Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy

Appendix:

Theses on Feuerbach

Karl Marx

Translated by:

Mohamad Pourhormozan

4th edition

2009