

بابک احمدی چه می گوید و از جنبش دانشجویی چه می خواهد؟

نقد کتاب مارکس و سیاست مدرن

م- دامون

## فهرست

### سرآغاز

بخش اول - یک کتاب ضد مارکسیستی

درباره پیش گفتار

زندگی کارل مارکس

بخش دوم- بازگشت به مارکس

چگونه احمدی به مارکس «بر می گردد»؟

وقتی احمدی از زنده بودن اندیشه مارکس دفاع می کند!

بخش سوم- فلسفه (اندیشه و عمل)

بخش چهارم- سیاست (درباره دولت دموکراتیک بورژوازی یا «دموکراسی بورژوازی»)

بخش پنجم- سرآمد گرائی (نخبه گرائی)

بخش ششم- روایت های کوچک و روایت های بزرگ

شناخت علمی

مارکس و انگلس و جهان بینی مارکسیستی

نقش عمل

نقش تجرید و تعمیم

حکایات و روایات

بخش هفتم- دیالکتیک و متافیزیک

واژه ها، مفاهیم و تعاریف

هگل و دیالکتیک

تحریف های اساسی در دیالکتیک

پیشرفت مطلق و برگشت نسبی

پیوست یک

پیوست دو

پیوست سه

بخش هشتم - چگونه میشل «فروتن» با «نقد رادیکال» خود، کارل و فردریک «خودپسند» و «جاه

طلب» را «تنبیه» کرد!؟

تبیین انگیزه های روانی مبارزه مارکس و انگلس به وسیله میشل فوکو

مختصری از نظریه هگل درباره نقش فرد در تاریخ

نظریه هگل و بازنمایی فوکویی

هگل و روانشناسان فضل فروش

نقد مارکسیستی نظرات هگل در باره نقش افراد در تاریخ

رهبان روی کاغذ، قلابی و فسیل شده

بخش نهم- کانت و مارکس

## سرآغاز

پسامدرنیسم دیدگاهی در زمینه فلسفی، فلسفی- تاریخی و فلسفی- هنری است که نخست و در دهه های آخر قرن بیستم در کشورهای اروپائی پدید آمد و به مرور در برخی از کشورهای زیر سلطه گسترش یافت.

تا آنجا که به مضامین اساسی این نظر در زمینه های فلسفی و فلسفه ی تاریخ برمی گردد، در حقیقت، پسامدرنیسم عمدتاً جز تکرار روشنفکرانه تر و مدرن تر اندیشه های سوفسطائی ها، روسو، رمانتیک ها و به ویژه نیچه چیزی دیگری نیست. تنها برخی از این مضامین رابه نقطه های کامل تر و نهائی تری رسانده است.

پذیرش اندیشه ی نسبی گرائی مطلق - در شکل سوفسطائی آن - و زیر سؤال بردن خرد انسان و قانون عینی در تاریخ، نقد مسائلی چون علم و تکنولوژی، پیشرفت و تکامل و اتخاذ یک موضع منفی در قبال آنها، همه و همه نکاتی هستند که پیش از پسامدرنیسم به کرات در تکامل اندیشه انسانی و عموماً به عنوان وجوهی منفی تکرار شده است.

در مورد هنر نیز تا آنجا که به محتوای آثار هنری مربوط است خواه ناخواه همان مضامین فلسفی در این آثار رسوخ می کند و از این نظر آنها را به مروج و مبلغ آن اندیشه های نادرست تبدیل می کند. آنچه که این آثار به عهده می گیرند رواج اندیشه هایی است که در نهایت ایده آلیسم - و یکی از شکل های آن پدیدارشناسی - و در کنار آن نقد توسعه، پیشرفت و تکامل و... می باشد.

اما آنجا که به شکل هنری برمی گردد، پسامدرنیسم توانسته در ایجاد اشکال نوین هنری سهم داشته باشد و بسیاری از صورت های کهنه هنری را به پرسش گرفته و شکل هایی ایجاد کند که در پیچه های تازه ای بروی توانائی های هنرمند و مخاطب بگشاید.

در واقع، ارزش های مثبت پسامدرنیسم در ایجاد شکل های نوین هنری است. بسیاری از هنرمندان پیشرو، نه در مضمون، بلکه در شکل از رهاوردهای پسامدرنیسم استفاده کرده اند و گشایشی درخور در آثار خود پدید آورده و در پرتو شکل های نوین هنری، مسائل و مضامینی را که دیگر با پسامدرنیسم و مضامین اساسی فلسفی آن همخوانی ندارد و به حوزه ای غیر از پسامدرنیسم تعلق دارند، ژرفش بخشیده اند.

این اندیشه در ایران در دهه هفتاد به بعد در بخشی از محافل روشنفکری نفوذ و تکوین یافت و به گونه ای محدود و سرو دم بریده در زمینه های فلسفی، فلسفه تاریخ و تا حدودی مؤثر در عرصه هنری به کار گرفته شد.

پسامدرنیسم را در ایران می توان از دو روی فرعی و اصلی مورد بررسی قرار داد: رویه ی فرعی، نقشی است که پسامدرنیسم با طرح نسبیت گرایی فلسفی، در روی گردانی برخی از جریان های پیرو اندیشه های مطلق گرای متحجر مذهبی از این اندیشه ها داشته و تا حدودی باعث گردیده که دسته هایی از افراد مخالفت خود را با ایده های رایج حکومت، با گریز به اندیشه های پسامدرنیستی بروز دهند. نقش مثبت پسامدرنیسم را در این حدود می توان جستجو کرد. حکومت نیز که توان ایدئولوژیک خود را در کنترل اذهان اندیشه پردازان خویش و برخی گرایشات دیگر ضعیف و ناتوان می دید، ترجیح داد که آنان به سمت چنین اندیشه هائی بروند و نه اندیشه های انقلابی.

اما رویه اصلی حرکت پسامدرنیسم در ایران عمدتاً رویه منفی آن است: پسامدرنیسم شکل جدیدی بود که به همراه شکل کهنه عرفان گرائی، مأوانی گشت که پس از شکست سال های 60 جنبش انقلابی ایران، بسیاری از روشنفکران سرخورده و همین گونه خود طبقات حاکم به آن پناه برند و در سایه آن نگرش های انقلابی را به پرسش گیرند. نقش پسامدرنیسم در این حدود پایان نیافت، بلکه به این صورت پیش رفت که نسل روشنفکر جوان ایران که در دانشگاه ها با این مباحث آشنا شده بود، و مسائل بیشماری را روبروی خود می دید، پسامدرنیسم را هم - در کنار برخی دیگر از گونه های اندیشه - به سنگری و تکیه گاهی در تضاد خویش با نسل گذشته تبدیل کرد. در پرتو همین

گرایش به سمت پسامدرنیسم، از طرف نسل جوان، گسستگی میان نسل‌ها، به ویژه میان دو نسل جدید و قدیم، شکل بروز فلسفی و اندیشه‌ای یافت.

پسامدرنیسم تنها در حوزه روشنفکران جمهوری اسلامی و دگراندیشان محدود نماند و در سیر حرکت خویش حامل نقش و تأثیرگذاری بروی جریان‌ات‌چپ منفعل نیز گردید.

با کتاب‌هایی که از دیدی پسامدرنیستی (در واقع، آمیزشی از رویزونیسم پیشین و پسا مدرنیسم) به نقد مارکسیسم می‌پردازند، از جمله کتاب **مارکس و سیاست مدرن** بابک احمدی، پسامدرنیسم تا حدودی به شکل مدرن رویزونیسم در برخی از جریان‌های چپ ایران تبدیل گشت.

## بخش نخست

### یک کتاب ضد مارکسیستی

دیر زمانی نیست که گفته شده «ادعا می کنند مارکس برای هزار بار رد شده اما برای هزار و یکمین بار باز آن را رد می کنند» (1)، اینک ما در این زمان می گوئیم که مدعی اند مارکس را ده ها هزار بار «رد» کرده اند، اما دوباره آن را رد می کنند. در سال های اخیر، نشریات و مجلات زیادی که داعیه روشنفکری دارند در کشور ما منتشر شده و می شوند. همه این مجلات، جای ویژه ای را به مارکس و مارکسیسم اختصاص می دهند؛ امری که بی گمان به این دلیل است که مارکس و مارکسیسم در میان اندیشه های اقتصادی، سیاسی و فلسفی جایگاه ویژه ای دارد و از اعتبار و نفوذ برخوردار است و اینکه به هر حال خوانندگان چپ و یا متمایل به چپ و همچنین کسانی که مایلند از مارکسیسم سر در بیاورند، بخش بسیار مهمی از کسانی را تشکیل می دهند که روزنامه، مجله و نشریات را می خرند و نپرداختن به مارکسیسم، خطر از دست دادن بخش مهمی از این خوانندگان را در پی دارد.

اما بیشتر مقالاتی که آنها در بررسی مارکسیسم می نویسند یا اساساً ضد مارکسیستی هستند و از دیدگاهی ارتجاعی نوشته می شوند و یا ضمن موافقت های آبکی با برخی از اندیشه های مارکسیسم، آن را از درون تهی و لیبرالیزه می کنند. مجلاتی مانند «آدینه»، «فرهنگ توسعه»، «نگاه نو» و مانند آنها را ورق بزنید! هر کجا چیزی راجع به مارکس نوشته می شود، یا بی محابا و ستیزه جویانه به آن می تازند، یا مودیانه آن را از روح انقلابی اش تهی می کنند. به ندرت و به گونه ای استثنایی در این مجلات، مقاله ای ارزشمند در شرح افکار و اندیشه های مارکس به چشم می خورد. این امر نه تنها به این علت است که بخش مهمی از روشنفکران طبقات خرده بورژوا و بورژوا یا ضد مارکسیسم هستند و یا گرایش های ضد مارکسیستی دارند و در دوره کنونی و پس از شکست موقتی کمونیسم در عرصه جهانی، موقعیت را مناسب دیده و تا می توانند به مارکسیسم دشنام می دهند، بلکه به این علت نیز هست که در شرایط کنونی، تمامی طبقات و جناح های حکومتی در حال مبارزه بر سر قدرت، بر سر مبارزه با مارکسیسم اتحاد دارند و کم و بیش از هر گونه تهی کردن مارکسیسم پشتیبانی می کنند.

افزون بر مجلات، در این سال ها (تقریباً پس از سال 1374) کتاب های زیادی در شرح نظرات و اندیشه های مارکس نوشته و منتشر گردیده است. بیشتر این کتاب ها نیز کمابیش همان وظیفه یعنی لیبرالیزه کردن مارکسیسم را دنبال می کنند. کتاب بابک احمدی به نام **مارکس و سیاست مدرن** از جمله همین کتاب ها و شاید یکی از نمونه وارترین آنهاست.

### درباره پیش گفتار

احمدی زیاد می نویسد. او مولف کتاب هایی در شرح نظرات فیلسوفان و جامعه شناسان پسامدرن غربی چون فوکو، دریدا، لیوتار، دلوز، گادامر و ... در ایران است و نظرات فلسفی، جامعه شناختی و زیباشناختی آنها را ترویج می کند. او پیرو «نسبیت گرایی رادیکال»؟! و «هرمنوتیک مدرن» است. او می خواهد دانشجویان ما این نظرات را بشناسند و از آنها پیروی کنند.

احمدی در یکی از آخرین کتاب هایش، به سراغ مارکس رفته است و می خواهد در این کتاب افکار و اندیشه های مارکس را از دیدگاه پسامدرنیسم مورد بررسی قرار دهد.

وی می گوید: «پنهان نمی کنم که برای اندیشه مارکس احترام فراوانی قائلم.» (مارکس و سیاست مدرن، نشر مرکز، چاپ نخست 1379، پیش گفتار، صفحه 3)

اما او حقیقتاً احترامی برای مارکس قائل نیست. «احترام» احمدی به مارکس، در واقع احترام به مارکسی است که به وسیله خودش به یک «لیبرال تمام عیار»، به یک «متفکر بی زیان» تبدیل شده است. او نمی تواند مارکس را در نظر نگیرد. او با «احترام» آغاز می کند، ولی احترامی به آن

اندیشه‌هایی که مارکس را مارکس کرد، نمی‌گذارد. احمدی می‌خواهد مارکس را مدرنیزه یا امروزی کند. او دشمن اندیشه‌های اساسی و بنیادی مارکس است و به همین دلیل می‌خواهد زیر عنوان «مدرنیزه» یا «امروزی» کردن مارکس، اندیشه‌های اساسی و انقلابی‌اش را بزداید. (2) احمدی می‌گوید: «من بر این ادعا، یا پیش‌نهاده پافشاری دارم که فکر مارکس به همان معنایی زنده است که اندیشه‌های بزرگترین متفکران مدرن همچون لاک، روسو، کانت و هگل زنده اند.» (همانجا)

معنی این جمله این است که اندیشه‌های مارکس، به ویژه اندیشه‌های اساسی انقلابی‌اش به تاریخ فلسفه پیوسته است و ما فقط این اندیشه‌ها را به عنوان تاریخ فلسفه دنبال می‌کنیم. یعنی اندیشه‌های انقلابی مارکس ارزشی برای زمان ما ندارد و به درد زمان حاضر نمی‌خورد. وی ادامه می‌دهد: «من دنباله روی سرسپرده او نیستم و این کتاب نوشته یک مارکسیست نیست و در آن کوشش نشده تا همه جا و بهر قیمت از اندیشه مارکس و ... دفاع شود.» (همانجا، تأکیدها از ماست)

از این گفته‌های احمدی می‌توان این گونه برداشت کرد که گویا وی در جاهایی از کتابش از اندیشه‌های مارکس دفاع کرده است.

اما خیر!

باید بگوئیم نه تنها در هیچ کجای این کتاب، از اندیشه‌های مارکس دفاع نشده است، بلکه اساساً کتابی است **ضد اندیشه** مارکس. زیرا اندیشه مارکس، اندیشه‌هایی است که مارکس را مارکس کرد. یعنی اندیشه‌های **نوآورانه و انقلابی او**. و اگر روح انقلابی و نوآور این اندیشه را بگیریم، از آن چیزی جز آنچه در حدود پذیرش بورژوازی است، باقی نخواهد ماند و پذیرش اینها نیز واجد ارزشی نیست. حال ببینیم مارکس اندیشه انقلابی خود را چه می‌داند:

«... و اما درباره خود باید بگویم نه کشف وجود طبقات در جامعه کنونی و نه کشف مبارزه میان آنها، هیچ کدام از خدمات من نیست. مدتها قبل از من مورخین بورژوازی تکامل تاریخی این مبارزه طبقات و اقتصاد دانان بورژوازی تشریح اقتصادی طبقات را بیان داشته‌اند. کار تازه‌ای که من کرده‌ام اثبات نکات زیرین بود: 1- اینکه وجود طبقات فقط مربوط به مراحل تاریخی معین تکامل تولید است. 2- اینکه مبارزه طبقاتی ناچار کار را به **دیکتاتوری پرولتاریا** منجر می‌سازد. 3- اینکه خود این دیکتاتوری فقط گذاری است بسوی نابودی هرگونه طبقات و بسوی جامعه بدون طبقات.» (مارکس، نامه به ژوزف وایده مه 1852 به نقل از **لنین، دولت و انقلاب**، ترجمه م- پورهرمزبان، منتخب آثار یک جلدی، ص 529، تأکیدها از ماست)

چنین است بنیاد و اساس اندیشه انقلابی و نوآوری مارکس. و اگر کسی احترامی به اندیشه مارکس می‌گذارد باید برای این احکام ارج و ارزش قائل شود. و رای آن، هر نوع احترامی، پوچ، صوری، تو خالی و بی‌معناست.

\*\*\*

احمدی علیرغم داد و هوارهای «رادیکال»ش، یک نیمچه لیبرال و یک نیمچه دمکرات خرده بورژوا است. او زور زورکی و از ترس از دست دادن نفوذش در میان دانشجویان، در دفاع از «دمکراسی بورژوائی» بلند شده و «محبوبانه» اینجا و آنجا نطق و خطابه به نفع این دمکراسی ایراد می‌کند. وی وظیفه اساسی خویش را رواج اندیشه‌های پسامدرن و رهانیدن جنبش دانشجویی از «شر» مارکسیسم می‌داند. او که در دورانی حسرت مارکسیست شدن را داشت (3)، در دوره پر تلاطم سال‌های 80-76 علیرغم میل و خواست درونیش، وارد میدان مبارزه سیاسی شد. دوره‌ای که جنبش دانشجویی سال‌های پر از ستیز و مبارزه درونی و برونی را پشت سر می‌گذاشت و حاضر نبود که پیرو اندیشه‌های ضدسیاستی بشود که احمدی و امثال وی ترویج می‌کردند. احمدی از ترس گرایش جنبش دانشجویی به سوی اندیشه‌های چپ، راه چاره را در نشر کتابی علیه مارکسیسم دید. (4) در سال‌های 80-76 که ترس از گرایش جنبش دانشجویی به مارکسیسم، حکومت و ضد مارکسیست‌ها را فرا گرفته بود، هر زمان با چاپ بخشی از کتاب‌های مارکس و انگلس در این

دوران (که چرائی آن احتیاج به تحلیل ویژه دارد و ما اکنون در اینجا به آن نمی پردازیم) بسیاری کسان و از جمله احمدی به نگارش کتاب هایی در نقد و رد مارکسیسم پرداختند.

احمدی می نویسد: «... کار فکری مارکس چندان دستخوش تأویل و تفسیرهای فراوان بوده و این تأویل ها گاه چنان با همدیگر متفاوت است که... به گفته نیچه دیگر باز شناختن متن از پس انبوه تأویل ها کاری است بسیار دشوار، انگار متن پشت تفسیرها گم شده است.» (همانجا، ص 4)

خیر! این چنین نیست! متن پشت تفسیرها گم نشده است. ادامه دهندگان راه مارکس، چندان مارکس را گم نکرده اند. اینجا کسانی همچون شما هستند که اغتشاش و آشفتگی ایجاد می کنند! البته میان مارکسیست ها نیز تضادهائی وجود داشته و تفسیرهای متفاوت موجود بوده است، اما حرکت تکاملی اندیشه های مارکس و پراتیک مبارزه طبقاتی ثابت کرده است که حق به جانب کدامین شاگردان مارکس بوده است، و در مقابل اینان چگونه کسانی بوده اند که یا آشفتگی ایجاد کرده، دچار اشتباه و انحراف گشته اند، و یا جان مایه انقلابی مارکسیسم را از آن گرفته و آن را لیبرالیزه کرده اند.

وی ادامه می دهد: «ولی در سال های پس از جنگ جهانی دوم جنبش فکری نیز به راه افتاد که بازگشت به آثار خود مارکس را تشویق می کرد.» (همانجا)

پس حضراتی که هر دم مارکسیست ها را «ارتدکس»، «دگماتیک»، و «متحجر» می خوانند که گویی مارکس را تبدیل به بت کرده اند، اینک خود به اصطلاح راه «بازگشت به مارکس» را در پیش گرفته اند. گویا انقلابیون بزرگی که دانشوران برجسته و انقلابیون اهل عمل بوده اند و رهبری بزرگترین و پر جمعیت ترین انقلابات جامعه بشری را به عهده داشتند، انسان هائی ناآگاه بوده و از مارکس چیزی سر در نمی آوردند و اینک کسانی پیداشده اند که مارکس را بهتر از آنها می فهمند؛ چرا که مثلاً یکی دو کتاب مانند دست نوشته های اقتصادی - فلسفی و یا گروندریسه در زمان آنها منتشر نشده بود.

اما همه اینها فریبی بیش نیست. زیر عنوان «بازگشت به مارکس» - و در واقع بازگشت به مارکس جوان - در واقع تمامی تجربیات جنبش انقلابی کارگران و زحمتکشان را به طاق نسیان می کوبند. زیر عنوان شکست ساختارهای سوسیالیسم، تخطئه اندیشه های بنیادی سوسیالیستی را پیگیری می کنند.

زیر نام نوگرایی، لیبرالیسم و دمکراسی بورژوایی (یعنی همان دیکتاتوری بورژوازی) را به جای دمکراسی - دیکتاتوری انقلابی کارگران و زحمتکشان، تبلیغ می کنند.

احمدی می گوید: «در این میان البته ظهور «چپ نو» و کمونیست های غربی را نیز باید از نظر دور نداشت. زیرا اندیشه گران این آئین نیز خواهان بازگشت به سرچشمه آثار مارکس و انگلس بودند.» (همانجا)

اما «چپ نو» و مارکسیسم غربی نیز چیزی بجز رویونیست ها و لیبرال ها در لباس مارکسیسم نبوده و نیستند، که همان اندیشه های کهنه ای را نشخوار کرده و می کنند که زمانی برنشتین و بعدها کائوتسکی بلغور می کردند.

احمدی، این «نوگرایی» امروزی، که افق تفکرش در عرصه سیاسی از حد دمکراسی بورژوایی فراتر نمی رود (او در یکی از سخنرانی هایش می گوید که دمکراسی بورژوایی آخرین حد پیشرفت بشر است - این سخن ایشان در یکی از شماره های روزنامه یاس نو و به گمانم در زمستان 82 بود، ولی شماره آن یادم نیست). زیر نام رفتن به سراغ اندیشه های خود مارکس و مارکس جوان، در واقع اندیشه های کهنه برنشتین و کائوتسکی را با کمی رنگ و لعاب انسان گرایانه تکرار می کند. او چیز تازه ای درباره نقد مارکسیسم در چپ خود ندارد.

ایشان به مارکس انتقاد دارد: «... مهم ترین آنها انتقادی است به دیدگاه کلی مارکس در مورد دمکراسی و دولت دمکراتیک بورژوایی (منظور دیکتاتوری های بزرگ شده بورژوازی است)» و «... به ویژه بررسی کاستی های دیدگاه نظری او در مورد دمکراسی و دولت دمکراتیک بورژوایی» (همانجا، صفحات 6 و 29 - عبارات داخل پرانتز از ماست)، و البته منظورش دیکتاتوری های بورژوایی امثال اولاف پالمه، میتران، ویلی برانت، بلر و مانند آنهاست.

او تنها چیزهایی را می گوید که «مارکسیست های غربی» و «چپ نو» بی ها می گویند. تهی کردن مارکسیسم از روح انقلابی آن، نفی دیکتاتوری دمکراتیک کارگران و زحمتکشان، رد مبارزه انقلابی برای دگرگونی جامعه عقب مانده و زیر ستم و استثمار و همچنین برای سرنگونی امپریالیسم و ارتجاع و استبداد در کشورهای زیر سلطه.

\*\*\*

احمدی در پیش گفتارش پس از شرح کار نگارش کتابش که مربوط به سال های 59-62 می شود می گوید: «...فکر انتشار آن را از سر دور کردم...در آن روزگار نامساعد به فرض که امکان نشر کتاب فراهم می شد، فرصت پیشبرد بحث انتقادی درباره مطالبش وجود نداشت. نمی خواستم کتابی را منتشر کنم که مخالفان و ناقدان آن نتوانند به طور علنی مخالفت خود را با آن ابراز و منتشر کنند.» (همانجا، ص 5)

او می گوید که: «مطالب کتابش را در رشته درس گفتارهایی در پاییز 78 در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران مطرح کرده است.» (همانجا، ص 6)

برای ما بسیار جالب است که احمدی روزگار چاپ کتابش را مساعد برای پاسخگویی مخالفان آن می داند. یعنی زمانی که احمدی خروار خروار کتاب هایش را بدون سانسور به چاپ می رساند و اینجا و آنجا می گوید که کتاب یا فیلمی که سانسور شده و یا توقیف شود، لزوما کتاب و فیلم خوبی نیست. (5)

سال های 77-79 است؛ سال هایی که خفقان بیداد می کند و کسانی چون مختاری و پوینده و بسیاری دیگر بخاطر افکار و اندیشه هایشان جان می بازند؛ سال هایی که حکومت کمر به قتل روشنفکران پیشرو بسته و لیست سیاه از روشنفکران مبارز و آزادیخواه تهیه می شود؛ سال هایی که بخش مهمی از دگراندیشان مجبور به تبعید ناخواسته خویش می شوند؛ سال هایی که کتاب های بسیاری در انبارهای سانسور خاک می خورند. بله! در این سال هاست که جناب احمدی نه تنها کتاب هایش را یکی پس از دیگری منتشر می کند، بلکه کلاس درس هم در دانشگاه تهران برگزار می کند، آن هم در مورد مسئله ای که همه رژیمهای مرتجع و از جمله رژیم استبدادی ایران بر سر آن حساس هستند، یعنی مارکس و مارکسیسم!؟

اما دیگران، یعنی مخالفین نظرات احمدی، این امکان را ندارند کتابی علیه نظراتی که او رواج می دهد، منتشر کنند و حداکثر یکی دو کتاب که آنها متن هایی ترجمه شده است، در مقابل خروارها کتاب های احمدی و همفکرانش همچون مراد فرهاد پور و... (که البته میان همین ها نیز جنگی است و هیچ کدام دیگری را قبول ندارند) نشر پیدا می کند.

بله! این درست است! هرچیز که سانسور شود، لزوما این گونه نیست که چیز خوبی بوده است. اما به اندیشه و کتاب هایی نیز که زیر شرایط استبدادی، نه تنها سانسور نمی شوند، بلکه خروار خروار چاپ و تکثیر می شوند(و در برابر آن اندیشه های دیگر و کتاب های دیگر امکان بروز نداشته، تحمل نشده و سرکوب می شوند) باید شك کرد!

ایشان به راحتی در کتابش پس از شرح چرائی حضور «بازگشت به مارکس» رها از تأویل های بعدی می گوید: «امروز هم براین نکته پا فشاری می کنیم که به رغم همه دشواری ها باید به «مارکس پس از مارکسیسم» بیندیشیم و بکوشیم به متن نوشته ها و اندیشه های او بازگردیم - و حجاب هائی را که برآن افکنده اند(و لنینسیم یکی از این حجاب ها و در واقع بدترین آنهاست) کنار بزنیم.» (همانجا، ص 4-5)

احمدی تنها به قاضی می رود. مارکس را بررسی می کند، آنچه دوست دارد را مورد تمجید قرار می دهد و اندیشه های انقلابی مارکس را که لنینسیم ها و مائوئیست ها حفظ کرده و تکامل داده اند، دور می ریزد.

وی نگران رادیکالیزه شدن جنبش دانشجویی است. او می بیند که علیرغم همه تلاش های او و همفکرانش، جنبش دانشجویی چندان از پی آنها نرفت و تا حدودی به مطالعه مارکسیسم پرداخت. ترس و وحشت از رشد اندیشه مارکسیسم در جنبش دانشجویی در سال های پس از 76 وی را بر آن داشت



که بالاخره مایه های اساسی پست مدرنیسم را که به طور بنیادی اندیشه ای ضد فلسفه، سیاست و اقتصاد مارکسیستی است را رو کرده و کتابی در نقد مارکسیسم بنویسد. اما روشنفکرانه و به اصطلاح امروزی. این کتاب احمدی نیز چاپ شد و مشکلی از این نظر پیدا نکرد. اما آیا ایشان که در این سال های وحشتناک استبداد، هرچه خواست بگوید و بنویسد را گفت و نوشت، و کتاب های غیرسانسوری (و حتما بسیار با ارزش!) خویش را یکی پس از دیگری منتشر کرد، واقعا فکر می کند که مخالفان لنینیست او می توانستند به همان شکل خودش به او پاسخ بدهند؟ خیر! احمدی خود خوب می داند که شرایط برای پاسخگویی و نشر علنی کتابی انقلابی در شرح و نقد آرای وی موجود نیست. و این «برابری» بین احمدی و منتقدان اندیشه او است! ما در آینده بخش های مهم و کلیدی کتاب او را در عرصه های فلسفی و سیاسی مورد تحلیل قرار خواهیم داد و نشان خواهیم داد که احمدی چگونه مارکس را تحریف و از اندیشه های اساسی انقلابی تهمی می کند!

### زندگی کارل مارکس

در این بخش پاره ای از کتاب وی را مورد توجه قرار می دهیم که در مورد زندگی مارکس است و می توان در آن حرکت مودیان و زیرجلگی احمدی در تخریب مارکس را اندکی رو کرد. احمدی، پس از شرح زندگی مارکس و ازدواج به گفته ایشان «مخفیان» مارکس با پنی و شرح اینکه تا پایان با احترام و محبت با هم زندگی کردند، می گوید:

« هر چند در دهه 1970 پژوهش گرانی به این نتیجه رسیدند که هلنه داموت دایه کودکان خانواده مارکس در 1851 از مارکس بار دار شد و پسری به نام فردریک به دنیا آورد (که دیوید مک للان نیز در کتاب معتبرش «کارل مارکس: زندگی و اندیشه های او (1973)» در این مورد نوشت). اما امروز پژوهش گران اطمینان بیشتری پیدا کرده اند که این نکته درست نیست. بهر حال به نظر می رسد که بنا به اسناد فراوانی که در مورد زندگی خانوادگی مارکس، به قلم نزدیک ترین دوستان و آشنایان او و پنی نوشته شده اند، جدا از بیماری های عصبی دیرپای پنی، او و شوهرش زندگی عاشقانه ای را سپری کرده بودند. دارای شش کودک شدند که از آن میان سه دختر زنده ماندند.» همانجا، ص 12-13، تاکیدها از ما است)

احمدی ظاهر «احترام زیادی» برای مارکس قائل هست! و درست به دلیل این احترام زیاد، به ذکر مسئله ای می پردازد که برای جامعه ای با فرهنگ عقب مانده و حساس در این موارد، می تواند یک نفر را به اصطلاح بی اعتبار کند و عشقی زیبا و پر شور را خدشه دار کند. آیا می گوئید که این طرف و آن طرف درباره عشق این دو حرف زده اید؟ می گوئید که گفته اید این جریان هلنه داموت درست نیست؟ پس چرا باید آن را طرح کنید؟

شما غرض دارید آقای احمدی! شما که نیچه عزیزتان را از هر نوع ضد زن بودن پیرایش می دهید، شما که «ابر مرد» نیچه تان را «ابر انسان» می کنید و هزار و یک عیب نیچه را می پوشانید، در کتاب ها و در زندگی مارکس به دنبال «خبط» در مورد مسئله زن می گردید! به دنبال خدشه دار کردن زندگی اخلاقی مارکس هستید! شما عوامفریبانه و زیر عنوان پژوهش غیرجانبدارانه، به طور هدفمند، حرمت یک انسان دانشمند شریف و مبارز را در زندگی شخصی تخریب می کنید. و گر نه اگر به گفته شما «پژوهشگران اطمینان بیشتری پیدا کرده اند که این نکته درست نیست» پس چرا باید آن را بیان کرد؟

شما از «بنظر رسیدن» و نه از اطمینان، از «اطمینان بیشتر» و نه از اطمینان تام و تمام سخن می گوئید و با این کارتان جای تردید در این مسئله می گذارید. به این کار می گویند عقده خالی کردن! شما عقده هایتان علیه مارکسیسم را خالی می کنید جناب احمدی!

### افزوده های بخش نخست

- \* این مجموعه مقالات نخستین بار در سال های 85 - 84 در چند شماره ی نشریه بذر منتشر شد. در تجدید نظر روی این مقالات، عمدتاً نکات نگارشی و دستوری را تغییر داده ام و در عین حال منابع را به صورت کامل ذکر کرده ام.
- 1- «... آنان (استادان فلسفه و یا الهیات) ادعا می کنند که ماتریالیسم هزار بار رد شده، با اینهمه به رد کردن آن برای هزارویکمین بار ادامه می دهند.» (لنین، ماتریالیسم و امپریو کریتیسیسم، ترجمه فارسی، ص 13) جمله لنین درباره ماتریالیسم است. اما بیجا نیست که ما آن را در مورد مارکس هم به کار ببریم.
  - 2- خواننده می تواند به مقاله نگارنده با نام (چگونه میشل «فروتن» کارل و فردریک «خود خواه» و «جاه طلب» را «تنبیه» کرد) رجوع کند تا عمق این «احترام» احمدی را مشاهده کند. این مقاله اکنون در همین جزوه درج شده است.
  - 3- احمدی در اوائل انقلاب کتابی در باره اقتصاد سیاسی از نویسنده ی تروتسکیست ارنست مندل ترجمه کرد و تلاش می کرد با کتاب **جمعه** شاملو همکاری کند.
  - 4- جدای از تمایلات ضد مارکسیستی خود احمدی که از دیگر نوشته ها و کتاب هایش پیداست، نگارش این کتاب و کتاب هایی از این نمونه به احتمال زیاد، درخواست و سفارش وزارت اطلاعات حکومتگران ارتجاعی، و اصلاح طلبان حکومتی نیز می باشد.
  - 5- به نقل از ابوالفضل جلیلی فیلمساز، در ویژه برنامه نمایش فیلمهایش از تلویزیون ایران نوروز 83.

## بخش دوم

### بازگشت به مارکس

شعاری بر طنین بر فضای گفت و گوهای درون چپ سایه افکنده است: شعاری که در هر کوی و برزن به گوش می رسد: بازگشت به مارکس!؟

آدمی حیران در می ماند که چه شده است که این همه جریانات متفاوت که صد و هشتاد درجه با یکدیگر اختلاف دارند همداستان شده اند که باید به خود مارکس بازگشت و تلاش کرد مارکس را بهتر فهمید!

انسان گمان می کند که اینها مارکسیست هایی دو آتش هستند که از بلاهایی که برخی مفسران مارکس پس از وی به سر اندیشه اش آورده اند دچار خشم و غضب گشته اند و تصمیم به اقدامی گرفته اند؛ که اینان مارکسیست هایی هستند که تمام وجودشان را کینه و نفرت نسبت به کسانی که اندیشه های مارکس را تبدیل به حکومت های «توتالیتار» کرده اند در بر گرفته است؛ و اینک رها از این حکومت ها و در برابر آنها، برای پیدا کردن «متن پشت انبوه تفسیرها» و راهی برای برپائی حکومت های سوسیالیستی نو، به کوششی فراتر از توان آدمی دست می زنند تا مارکس را بهتر بفهمند.

گمان انسان بر این می رود که چه بلایی شاگردان انقلابی مارکس بر سر اندیشه مارکس در آوردند که تلاش کردند به اندیشه هایش پایبند بوده و با این اندیشه ها در ساختن جهانی نو شرکت کنند، حکومت های سوسیالیستی را بسازند و جهانی یکسر تازه را در مقابل جهان کهنه سرمایه داری و امپریالیستی و دیکتاتوری های بورژوائی که بخش بزرگ بشریت را در خود می فشارد، بنا نهند؛ جهانی که از کاستی های هر چیز نو و تازه و نا کامل رنج می برد. جهانی که امپریالیست ها و مرتجعین با تمام توان با آن مقابله کردند و در نهایت دچار شکست موقتی شد تا دوباره توانمندتر از پیش سر برافرازد.

برخی از این سازندگان جهان نوین، که از علم خداداد بی بهره بودند و روی پیشانی شان نوشته نشده بود که تا آخر زندگیشان بدون خطا و اشتباه خواهند بود، نیز مرتکب اشتباهاتی شدند. اینان می دانستند که ساختن جامعه و جهان نو کار و زحمتی فزون از حد را خواهان است و می گفتند انسان آرمانخواه باید بداند که در راه ساختن جهان نو مشکلات و دشواری های بسیار پیش می آید و اشتباهات و شکست ها در پیش است.

آنان می گفتند که شناخت جهان نو و پیش بردن ساخت آن محتاج يك دور کامل گذر از عمل ساختن و رنج ها، دشواری ها، نابسامانی ها و اشتباهات و... است.

آدمی گمان می کند این کسان که صحبت از «بازگشت به مارکس» را می کنند، تصورشان این بود که اگر این شکست ها و این فرو ریختن ها عاید ما شده است به علت آن است که ما مارکس را درست نشناخته ایم و او را به درستی تفسیر نکرده ایم. شاگردان انقلابی او نیز راه را به خطا رفته اند. و اینک اینان راه درست را بازگو می کنند!

آری! این کسان گفته اند و می گویند برخی از آثار مارکس مثلا **یادداشت های اقتصادی- فلسفی** در میانه های قرن بیستم منتشر شده و اگر این اثر زودتر منتشر شده بود، شاید رهبران مردمان کشورهایی که در راه انقلاب و سوسیالیسم گام نهادند احتمالا مرتکب این خطاها که شدند، نمی شدند. زیرا در این کتاب مارکس «انسان گرا» و «طبیعت گرا» است و تضاد اساسی جامعه سرمایه داری را «بیگانگی انسان از کار، بیگانگی از محصول کار و از خودش و دیگران» دانسته است؛ و برای اینکه جامعه انسانی دگرگون شود باید به این «بیگانگی» پایان داد.

اما انسان وقتی کتاب ها و نوشته های اینان را می خواند و برنامه های عملی آنها را می بیند، آه از نهادش بر می آید. او که منتظر جستجو در متون مارکس برای کشف آنچه خود مارکس می گوید، بود، به ناگهان متوجه می شود که همه این حرف ها مثنی گول زنک و باد هوا است. این کسان برای

زنده کردن اندیشه مارکس سراغ او نرفته اند، بلکه زیر عنوان پر زرق و برق «بازگشت به مارکس» نابودی اندیشه های انقلابی او و بر انداختن بنیان های جهان بینی او را پی می گیرند؛ زیر پرچم زنده کردن اندیشه های مارکس، مرگ اندیشه او را دنبال می کنند؛ زیر لوای برگشت به «مارکس جوان» اندیشه های تکامل یافته، برا شده، مشخصتر گشته و انقلابی او را نفی می کنند، و این نکته اساسی به فراموشی سپرده می شود که مارکس و انگلس در حد همان **یادداشت های اقتصادی - فلسفی** نمانده، بلکه چنانکه لنین اشاره کرد به مدت نزدیک به نیم قرن اندیشه های مارکسیستی را در اجزای گوناگون آن به پیش بردند و خطوط آن را روشن تر، مشخص تر و تکامل یافته تر تدوین کردند.

این کسان زیر عنوان مبارزه با «بیگانگی و از خود بیگانگی انسان» در جامعه سرمایه داری به تبلیغ دموکراسی بورژوائی می پردازند و مبارزات انقلابی کارگران را برای نابودی استثمار و بر پائی حکومت نوین تخطئه می کنند.

این جریان «بازگشت به مارکس» بی اختیار انسان را بیاد جریان «آزادی انتقاد» در اروپا در اواخر قرن نوزدهم می اندازد. در آنجا و به ویژه در کشورهای آلمان و فرانسه از دل جریان های سوسیال دمکرات (کمونیست آن زمان) جریانی برخاست که زیر بیرق «آزادی انتقاد» به تجدید نظر در مباحث اساسی مارکسیسم دست زد و محتوای آن را تبدیل به لیبرالیسم کرد. این جریان به گونه ای گسترده در تمام کشورهای صاحب جنبش کارگری و کمونیستی پخش شد.

اینک نیز جریانی را شاهد هستیم که زیر عنوان «بازگشت به مارکس» علی الظاهر قصد دارد که مارکس را از «تجدید نظری» که خود و شاگردان انقلابییش در نظریات او انجام دادند، نجات دهد. اما در ماهیت پوششی است برای تجدید نظر واقعی در اندیشه های انقلابی مارکس. اگر آن جریان زیر نام «آزادی انتقاد» می خواست از مارکسیسم انتقاد کند و در آن تجدید نظر نماید، اینک این کسان می خواهند مارکس را از تجدید نظر شاگردان انقلابییش نجات دهند، و گویا اصالت آن را به باز گرداندند! اینک ما با یکی از کسانی روبروئیم که نه در جنبش چپ، بلکه در بیرون از آن شعار «بازگشت به مارکس» را در بوق و کرنا کرده و به چپ ها نیز توصیه می کند این شعار را فرا روی خود قرار دهند.

### چگونه احمدی به مارکس «بر می گردد»؟

احمدی در کتاب **مارکس و سیاست مدرن** می نویسد:

«در سال های پس از جنگ جهانی دوم جنبش فکری ای نیز براه افتاد که بازگشت به آثار خود مارکس را تشویق می کرد.» (ص 4)

«... همه سبب شدند که توجه به اندیشه های خود مارکس رها از تأویل های بعدی آن اندیشه ها شکل گیرد...» (همانجا)

«کار فکری مارکس چندان دستخوش تأویل و تفسیرهای فراوان بوده و این تأویل ها گاه چنان با همدیگر متفاوت و متعارض بوده اند که آدم یاد گرفته مشهور نیچه در مورد انقلاب فرانسه می افتد: دیگر باز شناختن متن از پس انبوه تأویل ها کاری است بسیار دشوار، انگار متن پشت تفسیرها گم شده است.» (همانجا)

باری، ما که خواننده جستجوگری هستیم و در نکاپوی کشف واقعیت مارکس، چشم به دهان احمدی می دوزیم و مشتاقانه خواهان آن می شویم که وی ما را در تفسیر متون مارکس یاری دهد. اما احمدی به زودی ما را نومید می کند. روشن می شود که او مخالف تأویل و تفسیرهای فراوان نیست. اتفاقاً او این تأویل ها و تفسیرهای فراوان و جور و واجور را قبول دارد و در کتابش از همه آنها یاد می کند. او خود نیز در نهایت یکی از آنهاست.

احمدی که می خواست «حجاب هایی را که بروی مارکسیسم افکنده شده» (همانجا، ص 5) را کنار بزند، در نهایت با حجاب های فراوان کاری ندارد و تنها با یکی از این حجاب ها کار دارد. این حجاب که ایشان به آن کار دارد «حجاب لنینیسم» (همانجا) است. لنینیسم در واقع «بدترین حجاب»

(همانجا) است. یعنی آن تئوری و تاکتیکی که در یکی از بزرگترین و پر جمعیت ترین کشورهای جهان صورت عملی یافت و آفریننده آن یکی از بزرگترین رهبران انقلابی تاریخ بشری یعنی لنین بود.

این «حجابی» است و در واقع تنها و یا عمده ترین حجابی است که احمدی می خواهد از روی مارکسیسم پس بزند. یعنی درست همان «حجابی» که اتفاقا اندیشه های مارکس را تحریف نکرد و آنها را به درستی گرفت و تکامل داد. مخالفت با لنینیسم در واقع مخالفت با اندیشه های اساسی مارکس است.

آیا مارکس لقمه ی چرب و نرمی برای این کسان خواهد بود؟  
ببینیم از مارکس پس از خوانش احمدی چه می ماند. او می گوید:  
«آسان می توان فهمید که مارکس در تحلیل شماری از مسائل دوران، و بویژه در شناخت برخی گرایش های اصلی حرکت و دگرگونی جامعه سرمایه داری، اشتباه کرده بود.  
شماری از خوانندگان امروزی آثارش علم باوری، رئالیسم فلسفی غیرانتقادی (منظور وی ماتریالیسم دیالکتیکی است)، جنبه های پوزیتیویستی (از دیدگاه اینان یعنی قبول ضرورت و جبر در کنار فعالیت آزادانه انسانی برای تحقق آن)... و مهم تر از همه بنیاد متافیزیکی نگرش فلسفی او را نادرست می یابند.

باورش به سرشت اجتماعی انسان، بی باوری اش به آشوب درونی و باطنی آدمی (و حتما غیر اجتماعی انسان!)... کهنه گرایانه می نمایند.

نگرش مسیائیک (یعنی همان ماتریالیسم تاریخی) او به رهایی انسان، تصویری که از رهایی و سعادت بشری در جامعه کمونیستی به دست می داد، جامعه ای که به اندازه آرمانشهرهای متفکرانی که آنان را تحقیر می کرد، خیالی و از جنبه هایی حتی مضحك بود (یعنی جوهر همه آنچه مارکس گفت) و... به هر رو پذیرفتنی نیستند.

تصویری که ایجاد می کرد که می داند چگونه وضع طبیعی مطلوب درست و عینی مردمان را می آفریند، آن جنبش رهائیبخش را که بر این اساس پیش بینی می کرد، مشکوک می نمایند و به هر رو پذیرفتنی نیستند.

مارکس را مورد انتقاد قرار دادند که بنیاد فکرش استوار بر تقلیل گرائی اقتصادی بود و هر دگرگونی فراساختاری را به دگرگونی های بنیاد اقتصادی فرو می کاست.

گفته اند او علیت باور یا دترمینیست بود، و تک علت نگری را به جای چند علت نگری برگزیده بود... انسان را دربند موقعیت های تاریخی می دید و ارزشی برای انسان تأویل گر قائل نبود... نگرش جبر باورانه اش... و اینکه محو مالکیت خصوصی لزوما به معنای محو استثمار نیست و... شماری از این اتهام ها به نظر وارد و درست می آید و در مورد برخی دیگر می توان بحث کرد که دست کم به صورت این اتهام های تند چندان وارد نیستند. (چقدر احمدی هوای مارکس را دارد!؟) به هر رو اما با توجه به انتقاد ها می توان متوجه فاصله عظیمی که مارکس را از دوران ما جدا می کند، شد.

نگرش مارکس به مسائلی چون جنبش مستقل زنان سخت محدود و ویکتوریایی می نماید ... و زبان او... ضد زن است. (اینها را يك نیچه ای می گوید! نیچه ای که می گفت «به نزد زنان می روی تازیانه را فراموش نکن») عبارات و سخره گری های ضد یهود... در آثارش یافتنی است... شماری از عوارض ویرانگر تکنولوژی را دست کم گرفته، و بی اعتقادی اش به امکان پیدائی و تحکیم دولت دمکراتیک بورژوازی... به نظر نادرست می آید. روشن است که او وقتی قاعده ی «دیکتاتوری پرولتاریا» را به کار می برد و از آن دفاع می کند و حتی آن را دستاورد نظری کار خود به حساب می آورد چه واکنش های تندی را در خواننده ی آزاد اندیش امروزی بر می انگیزد (و حتما خواننده آزاد اندیش امروزی می داند که احمدی طرفدار دیکتاتوری بورژوازی نوع غربی نیست!؟) و حتی اگر دیکتاتوری پرولتاریا را به معنای مورد نظر او به عنوان «دیکتاتوری اکثریت افراد جامعه» بدانیم، در سخن سیاسی امروز باز امری ناپسند و غیرقابل دفاع خواهد بود. (و حتما احمدی

می خواهد ما را مجاب کند که امروزه ما شاهد دیکتاتوری نه اقلیت استثمارگران، بلکه دمکراسی اکثریت مردم، و نه تنها اکثریت مردم بلکه دمکراسی همه مردم - بی اکثریت و اقلیت- هستیم و یا باید آن را طالب باشیم؟! نه، احمدی هرگز باور ندارد که آنچه اکنون در کشورهای امپریالیستی و در دیکتاتوری بورژوازی زیر عنوان «دمکراسی سیاسی» وجود دارد، دمکراسی برای همه است. و یا حداقل در این جهت پیش می رود!؟)

میشل فوکو یکبار گفته بود: مارکسیسم مثل يك ماهی است که در آب سده نوزدهم شنا می کند، این ماهی در آب سده بیستم می میرد. «همانجا، ص 32 - 30، تمامی جملات داخل پرانتز از ماست ( و احمدی که می خواهد از زنده بودن مارکس دفاع کند، چنین می گوید:

«کتاب حاضر می کوشد تا صحت حکم فوکو را درباره اندیشه خود مارکس و نه در مورد مارکسیسم بیازماید. تجربه واقعی و عملی (یعنی کشورهای که انقلاب سوسیالیستی کردند) که ملاک مورد قبول مارکس هم بود درستی گفته فوکو را چون با «مبتدای مارکسیسم» مطرح شود ثابت می کند.» (همانجا)

چنین است «کنار زدن انبوه تفسیرها و حجاب هائی که متن مارکس را گم می کرد»!؟

### وقتی احمدی از زنده بودن اندیشه مارکس دفاع می کند!

اما از مارکس چه باقی می گذارند این بازگردندگان به مارکس؟

«...اما جائی که با اندیشگر، فیلسوف و یا دانشمندی روبروئیم که تلاش برای درک مبانی فکری او می تواند موجب پرسش هائی تازه شود (خوشا به حال مارکس!)، چشم پوشی از کار فکری اش، آن هم با ادعای مرگ آن اندیشه، کاری نابخردانه می نماید (واقعا خوشا به حال مارکس که احمدی از زنده بودن اندیشه های او دفاع می کند) ما باید بتوانیم که اندیشه های آن متفکر را به روزگار خود منتقل کنیم و به آن رها از تأویل های پیشین بیندیشیم.» (ص 32-33) چقدر احمدی از تأویل های پیشین رها است. او، اصلا و ابدا تأویل های برنشتین، کائوتسکی، اروکمونیسم و مارکسیسم غربی ... را تکرار نمی کند. باور کنید ایشان تأویل تازه ای دارند! «اما کدام فیلسوف و نظریه پردازی را سراغ دارید که هیچ اشتباهی در کارش نبوده (ص 32) (آقای احمدی مطمئن هستید که برای بررسی اشتباهات مارکس وارد عرصه شده اید؟) و هرچه گفته در تجربه عملی و تاریخی درست از کار در آمده باشد؟» (ص 32) «... در این کتاب... او متفکری معرفی شده که با وجود اشتباه های گاه بزرگ، و کاستی نتیجه گیری ها و تعمیم های نظری اش، همچنان به ما یاری می دهد که روزگاران را تأویل کنیم. کسی که ما را درگیر گفت و گوی فلسفی با دیگر متفکران می کند. اندیشه و خرد انتقادی را رشد می دهد، در آثارش نوآوری ها فراوان یافتنی است، و در بهترین حالت می تواند تصویری تازه از رابطه ای بسیار پیچیده عدالت با آزادی موجب شود.» (ص 6) «با شکست آن احزاب، مارکس پیامبر، پیشگو، مارکس پیشاهنگ از بین رفت و چه بهتر (خواب ندیده ای آقای احمدی!؟) آنچه ماند، سرانجام نوشته ها و اندیشه های مارکس بود رها از بهره های عملی فوری به صورت بخشی از فرهنگ اروپائی که نقادی مدرنیته را ناگزیر می بیند.» (همانجا، ص 49، تمامی عبارات داخل پرانتز از ماست)

و چنین است آنچه پس از کنار زدن «انبوه تفسیرها» و بازگشت به خود «متن» مارکس برای ما باقی خواهد ماند.

احمدی با تمام وجود! نمی خواست مارکس را تا حد يك «دانشمند و اندیشگر فرهنگستانی و دانشگاهی «بالا» ببرد» (همانجا، ص 39) و این کار را از نظر مارکس تنزل می دانست. اما آنچه از مارکس باقی می گذارد، درست چیزهائی است که او را در حد يك دانشمند بی آزار و يك اندیشگر فرهنگستانی و دانشگاهی قرار می دهد.

احمدی مارکس انقلابی را به دور می افکند و مارکسی را به دوره کنونی می آورد که به گفته لنین يك «بت بی زیان» است. او صاف و ساده و البته خیلی پسامدرنیستی اندیشه مارکس متفکر را در

عرصه بحث های دانشگاهی و... می خواهد و مارکس سیاسی- انقلابی و عمل گرا را به يك مارکس «لیبرال» تبدیل می کند.

و چنین است عمق و کنه شعار «بازگشت به مارکس»!  
و کسانی یافت می شوند که پشت این حرفها و جملات پر طمطراق پسامدرنیستی، عبا رت پردازی های سرگیجه آور و شعبده بازی های کلامی به دنبال چیزهائی تازه و نو می گردند.  
بی بروبرگرد، همه کسانی که این شعار «بازگشت به مارکس» را سر می دهند، چه بخواهند و چه نخواهند در این امر معین، یعنی تبدیل مارکس به يك «لیبرال» تمام عیار با احمدی همدستانند.  
ببینیم احمدی پس از این «بازگشت» از دانشجویان چه می خواهد:

«... فلسفه وجود دارد و حرکتی که همپای آن ... می توان از آنچه همچون حقیقت پذیرفته شده، جدا شد و قاعده هایی دیگر را جستجو کرد... اگر رسالت فلسفه چنین بدانیم، پس کارمان باید این بشود که فکر کنیم، بخوانیم، بحث کنیم، زود نپذیریم، دیر مطمئن شویم، کمتر یقین کنیم ... همین که بنیاد باورهای خود را بر سخن فلسفی و مکالمه بگذاریم به جایی می رسیم. بگذارید بیش از هر چیز از آئین های فلسفی روش درست بحث کردن را بیاموزیم، درستی یا نادرستی محتواها پس از آن مطرح می شود... از یاد نبریم که هیچ فیلسوفی خارج از «جهان مکالمه» وجود ندارد.» (همانجا، ص 59-58)

اما می ماند دو نکته دیگر که توضیح دهیم:

یکی اینکه در این کتاب و در شرح نظرات مارکس، درست و نادرست با هم مخلوط شده است. مثلا پیش بینی مارکس در مورد وقوع انقلاب در یک سلسله از کشورهای پیشرفته سرمایه داری، که علت عدم تحقق آن، تحول و تکوین بعدی سرمایه داری و وارد شدن آن به مرحله امپریالیسم بود. بحث پیرامون این مسئله به قدری تکرار شده است، که دیگر صحبت درباره آن را کسالت آور می کند. و نیز نکاتی دیگر مانند امکان از بین رفتن استثمار، پس از لغو حقوقی مالکیت خصوصی بر وسایل تولید و اجتماعی شدن آنها؛ که در این مورد تجارب دیکتاتوری دمکراتیک طبقه کارگر نشان داد که مسئله حذف استثمار فقط به حوزه حقوقی اجتماعی شدن مالکیت ابزار تولید محدود نمی شود و دو محور دیگر مناسبات تولیدی یعنی جایگاه گروه ها در عمل تولید و چگونگی توزیع ارزشهای مصرف تولید شده، در عمل واقعی، اهمیتی فزون از حد دارند، گرچه نه به حد مالکیت حقوقی ابزار تولید که کلید مسئله است. که البته مارکس نیز فکر نکرده بود که با لغو مالکیت خصوصی همه مسائل مربوط به استثمار حل می شود. ولی بهر جهت هیچکدام از اینها مرکز و مغز تئوری مارکس را که همان دیکتاتوری پرولتاریا است، لغو نکرده است.

نکته دوم: مارکسیست های راستین به مارکس «باز نمی گردند»، زیرا مارکس را دور از زمان کنونی نمی دانند که نیاز به «باز گشت» به وی داشته باشند. مارکس از نظر مارکسیست ها، جزئی از اکنون است. مارکس و اندیشه های اساسی اش در بهترین شاگردان وی، سرشار از زندگی، شاداب و سر حال است.

مارکسیست ها و انقلابیون راستین نیز به مارکس «بر می گردند»، ولی نه به قیمت بی ارج کردن تجارب تکامل یافته پس از مارکس؛ یعنی تجارب شاگردان راستین او و برجسته ترین رهبران جنبش بین المللی کمونیستی، که تجارب انقلابات سوسیالیستی را در کشورهای مهم و پر جمعیت را از سر گذراندند و آن انقلاب ها را رهبری کردند.

مارکسیست های راستین به مارکس «باز می گردند»، با این نیت و تفکر که حرکت شناخت انسان از پدیده های طبیعی و اجتماعی، حرکت ماریچی است، و انقلابیون همواره موظف به حرکت روی مدار گذشته به حال و حال به آینده هستند تا همواره این مدار شناختی را به سطوح بالاتر ارتقاء دهند. آنان نیز به مارکس بر می گردند، و سیر تکوین اندیشه مارکس و انگلس را دنبال می کنند و در هر برگشت دو حرکت موازی انجام می دهند:

بخش هائی را که با زمان حال جور در نمی آید و کهنه شده است با روشنی و صراحت کنار می گذارند و آن اندیشه های اساسی و انقلابی آنها را که نه تنها کهنه نشده، بلکه واقعیات و حقایق گواه

بیشتری به درستی آنها می دهند، در مدار حرکت رو به پیش شناخت، و در پرتو تجربیات تازه، نه تنها مشخص تر و صریح تر کرده، بلکه رشد و تکامل می دهند.



## بخش سوم

### فلسفه (اندیشه و عمل)

« پس اگر بر ما نیست که آینده را بنا کنیم، و پاسخ های سرمدی پایه گذاریم، آنچه باید اکنون به ثمر رسانیم بسیار یقین است. منظورم نقد بی محابای هر چیز مستقر است. نه فقط بی محابا به معنای ترس نداشتن از برآمدهای خود، بلکه حتی از ستیز با هر قدرتی که شاید در برابر آید.» (کارل مارکس، نامه به آرنولد روگه 1843)

این جمله ها در سرآغاز پیش گفتار کتاب **مارکس و سیاست مدرن** نگارش یافته است. این گفته ها از اندیشمندی انقلابی است که در تمامی زندگی خویش، از پگاه نخستین آگاهی یافتن تا شامگاه پسین که سر بالین نهاد و جهان را بدرود گفت، بی محابا هر چیز مستقر (ارتجاعی، ضد انقلابی، ضد پیشرفت و تکامل) را نقد کرد و به ستیز با قدرت های حاکم برخاست. اکنون هنگامی که ما این سخنان را از احمدی می شنویم، گمان می کنیم که شاید او نیز به «نقد بی محابای هر چیز مستقر» دست زده است و به «ستیز با قدرت هایی که در برابرش آمده و می آید، برخاسته است.

اما متأسفانه چنین نیست. احمدی طی حدود 20 سال نگارش و ترجمه ی کتاب، مقاله، نقد فیلم و ... نه تنها با قدرت مستقر در نیفتاد (احمدی را چه به این کارها!؟)، بلکه در پناه این قدرت، به نقد بی محابای چیزهائی دست زد که قدرت مستقر هم می خواست. او تاریخ نگار و شرح دهنده اندیشه های نظریه پردازان پسامدرن غربی شد و در جامعه زیر سلطه، عقب مانده و بهتان زده ما شروع به رواج نظریه هائی کرد که در ماهیت خود به روشنفکران آموزش می داد که **نمی توان** ماهیت اشیاء و پدیده های جهان را شناخت و بر این سیاق نمی توان به تغییر آن پدیده ها دست زد؛ **نمی توان** امپریالیسم را شناخت؛ **نمی توان** ارتجاع و استبداد را شناخت؛ **نمی توان** راهکارهای دگرگونی سیستم استبدادی و نظام امپریالیستی را شناخت و هاگذا. او از روشنفکران درخواست کرد که همه کوشش هایی که در جهت این شناخت یافتن به عمل آمده و یا به عمل می آید را دور بریزند، و به «سوژه» و به «عقل» اعتقاد نداشته باشند. زیرا به گفته ایشان عقل «ناتوان» از شناخت واقعیت است و واقعیت نیز پدیداری است برای هر کدام از ما- و ما در نهایت می توانیم به «تأویل» این پدیدارها دست بزنیم و هر انسانی و هر گروهی نیز تأویل خودش را دارد. کارگران و دهقانان تأویل خودشان را دارند. بورژواها و امپریالیست ها تأویل خودشان را دارند و باید سعی کرد با «مکالمه» و گفت و گو میان استثمار شوندهگان و استثمارکنان با استثمارگران و ستمگران این تأویل ها را به هم نزدیک کرد.

این چنین بوده و هست کنه و مایه این نظرات که اینجا خلاصه و نتایج آن را به گونه ای صریح بازگو کردیم و در آینده سعی خواهیم کرد این نکات را به وسیله نوشته های احمدی مستدل نمائیم. به هر حال، احمدی پس از سال ها که نوشت، بالاخره در کتاب تازه اش به گونه ای تمام عیار سراغ مارکسیسم (گویا از دید احمدی، مارکسیسم «قدرت مستقر» در ایران است!؟) رفت و اینک در برابر مارکسیسمی که به گفته ایشان و هم فکراش «مرده» است همچون سرداران پیروز ایستاده و لگد نثار می کند.

ترهای مارکس درباره فویرباخ در بهار 1845 به گفته انگلس «نطفه نبوغ آسای جهان بینی نوین» مارکسیستی است. مارکس در این ترها به موجزترین شکل، اندیشه های اساسی فلسفی خویش را بیان می کند. این ترها بیانگر گسست شناختی بین مارکس و فیلسوفان پیش از اوست. احمدی می گوید مارکس در تز یازدهم تنها به ستایش عمل برخاسته و اندیشه را بی ارزش کرده است. ببینیم مارکس در تز یازدهم خود چه می گوید:

«فیلسوفان، فقط جهان را به راه های گوناگون تفسیر کرده اند، مسئله بر سر دگرگون کردن آنست.» (نوشته ی خود مارکس، **مارکس و سیاست مدرن**، ص 186)

احمدی نخست به این نکته می پردازد، که تز یازدهم که انگلس آن را در پیوست کتابش **لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان**، آورده، به وسیله انگلس تغییر یافته است. وی می گوید که انگلس در سال 1888 پس از بازنگری به این ترها يك «ولی» بین «تفسیر کرده اند» یا به گفته احمدی «تأویل کرده اند» و «مسئله» گذاشته است. (همانجا)

او سپس ادامه می دهد: «کار انگلس البته در معنا تفاوتی نمی دهد» (پس اشاره به آن برای چیست؟) و می گوید: «مارکس اینجا تأویل فلسفی را از عمل و دگرگونی جهان جدا کرده، که کار درستی نیست». (بنابراین گویا قصد انگلس این بوده که با این «ولی» بین تفسیر و عمل پیوندی بوجود آورد!) ایشان به مارکس درس دیالکتیک می دهد و می گوید: «هر تأویل فلسفی گونه ای دگرگونی در فهم انسان از جهان است، و می تواند موجب دگرگونی های عملی یا به لفظ محبوب مارکس «دگرگونی های واقعی» بشود. هر دگرگونی جهان هم در نهایت از گونه ای تأویل از جهان خبر می دهد. این نکته ها برای اهل هرمنوتیک، امروز پیش پا افتاده و بسیار روشن و ساده اند. (خوشا به حال اهل هرمنوتیک!) اما مارکس بی اعتنا به هرمنوتیک فلسفی (چقدر بد!)، از عمل دگرگونی جهان دفاع کرده است؛ آن هم در متنی فلسفی! اگر به راستی مسئله فقط به درگیری عملی در پیکار طبقاتی خلاصه شود، و هیچ نیازی به فهم و در واقع تأویل تازه نباشد، تکلیف آن همه تأکید مارکس بر اینکه پرولتاریا نیازمند نظریه ی انقلابی است چه می شود؟ چه بر سر آن نظریه ای می رود که به گفته ی پیشین مارکس چون به میان توده ها رود تبدیل به نیروی مادی می شود؟» (همانجا، ص 186-187)

و بالاخره جناب احمدی عقده هایش را خالی می کند و می گوید: «عبارت مارکس مهمل است، و جز بیانی ادبی که تا حدود زیادی تحریک آمیز و شعارگونه است، و فقط (فقط!) می کوشد تا اهمیت درگیری در عمل را روشن کند، اما به بهای بی اعتبار کردن نظریه و فلسفه، هیچ نیست و معنائی ندارد.» (همانجا) چنین است یکی از «احترام» های احمدی به اندیشه ی مارکس! او ادامه می دهد: «مخالفت مارکس با فلسفه، و بیان نظری تجربه ها، چنان که در نهاده های انتقاد به فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی آمده، بیانگر ذهنی پیشرفته نیست (عجبا!) که به ابتدائی ترین پیش نهاده های هرمنوتیک فلسفی، یا ساده ترین اصول شناخت شناسی توجه کند. نهاده ی یازدهم در بهترین حالت نمایانگر تلاش متفکری است که به بهای بی اعتبار کردن فعالیت نظری به ستایش از عمل، آن هم در متنی نظری می پردازد» (همانجا، ص 187 - 186).

گویا قرارست ستایشی از عمل به عمل بیاید اما این ستایش در متنی «عملی» انجام شود! امیدواریم خواننده ما را ببخشد که این جملات بلند بالا را از احمدی بازگو کردیم. برای نشان دادن عمق کینه توزی این «فیلسوف» و مورخ اندیشه های پسامدرن غربی با مارکسیسم، راه چاره ای برای ما نیست.

آیا مارکس برای اندیشه و نظر، برای تئوری، ارزشی قائل نبود؟  
مارکس پیش از نگارش این ترها، در مقاله ی **گامی در نقد «فلسفه ی حق» هگل** گفته بود که «سلاح انتقاد به یقین نمی تواند جایگزین انتقاد سلاح شود؛ نیروی مادی باید با نیروی مادی برانداخته شود. اما **نظریه** نیز همینکه توده ها را بیابد نیروی مادی می شود.» و «درست همان سان که **فلسفه**، سلاح خویش را در پرولتاریا می یابد، پرولتاریا نیز سلاح **معنوی** خویش را در **فلسفه** پیدا می کند.» (به نقل از مقاله ی پیوست همان کتاب - نقل از کتاب **هگلی های جوان** - ترجمه ی فریدون فاطمی، ص 794 و 800، تأکیدها از ماست)

اما آیا در این ترها ی مارکس درباره ی فوئرباخ که پس از آن مقاله نوشته شده، او فلسفه را از عمل دگرگونی جهان جدا می کند؟ آیا مارکس به جدائی نظریه و عمل باور دارد؟ آیا مارکس برای تفسیر جهان (و صد البته به منظور تغییر جهان) ارجی قائل نبود؟ آیا در این ترها مارکس فعالیت نظری، اندیشه، تفکر، تئوری، فلسفه را بی اعتبار می کند؟

اگر آنچه واقعا مارکس گفت و انجامش داد ملاک نظر احمدی است، یعنی همان چیزی که ایشان می گوید «هزاران صفحه نوشتن در طرح نظریه های تازه اجتماعی» یعنی همان «سنگین بودن وزنه کار نظری در کار مارکس» (ص 187) پس چرا در مورد انگلس گذشت نمی کند و با این مسئله مشکل دارد

که انگلس يك «ولی» در آنجا بگذارد؟! (1)

اگر انگلس چنین کاری کرده باشد، یعنی با گذاشتن یک «ولی» در تز مارکس، دو بخش متن را، آن هم تنها از نظر نگارشی به هم پیوسته کرده باشد، که این بیشتر با تفکر و عمل مارکس جور در می آید؛ پس مشکل احمدی چیست که این «ولی» را قبول ندارد و گذاشتن آن را ایجاد تغییری در متن اصلی دانسته، نسبت به آن خشم و کینه توزی نشان می دهد، و پس از آن، تز را صرفاً «ادیبانه» و «شعارگونه» قلمداد می کند و اینکه «بیانگر ذهنی پیش رفته نیست»؟ آیا در این کار احمدی، حکمتی نهفته است؟

مارکس 11 تز درباره فوئرباخ نوشت. این 11 تز زمانی پس از آن مقاله در باره هگل آمده است که ما در بالا به بخشی از آن اشاره کردیم. ما مجبوریم که نگاهی گذرا به برخی از لحظه های برخی از این ترها بیندازیم و در این کار از ترجمه ی خود احمدی بهره می گیریم.

تز اول

«اما او (فوئرباخ) رویکرد نظری را همچون یگانه فعالیت اصلی انسان در نظر می گیرد...» (تاکید از ماست) یعنی عیب فوئرباخ اینست که فقط به رویکرد نظری به عنوان یگانه فعالیت اصیل انسان توجه دارد. مارکس ادامه می دهد که «در حالی که عمل فقط در شکل زشت جهودی آن انگاشته و تعریف می شود.»

یعنی فیلسوف (کسانی مانند فوئرباخ و فیلسوفان پیشین) فقط می خواهد به نظریه بپردازد و به عمل انقلابی بی توجه است. یعنی نظریه خوبست، اما کافی نیست و عمل مکمل نظریه است. نظر و عمل وحدت دیالکتیکی دارند و نباید آنها را از هم جدا کرد. نباید برای فیلسوف فقط پرداختن به امور نظری زیبا و جذاب باشد و پرداختن به امور عملی را در شأن خود نداند.

تز دوم

«مسئله اینکه آیا حقیقت ابژکتیو را می توان به اندیشه انسان نسبت داد یا نه مسئله نظری نیست، بل مسئله ای عملی است. انسان باید حقیقت (یعنی نظریه خودش راجع به پدیده ها) را اثبات کند. یعنی واقعیت و قدرت را، و این جهانی بودن اندیشه اش را در عمل اثبات کند. مجادله درباره واقعیت یا غیرواقعیت اندیشه، که منزوی از عمل باشد، به طور ناب يك بحث مدرسی است.» (تاکیدها بروی حقیقت و اندیشه و همچنین عبارت داخل پرانتز از ماست)

می بینیم که در اینجا مارکس از «اندیشه» صحبت می کند، یعنی از نظریه، تفکر و فلسفه. او می گوید نمی توانیم بنشینیم و فقط بگوئیم که این نظر درست است یا درست نیست و با واقعیت منطبق است یا نیست. بلکه اثبات درستی یا نادرستی نظریه ما «مسئله ای عملی است». یعنی اگر شما بخواهید فقط حرف بزنید و وراجی کنید این شما را به نتیجه ای پیرامون درستی یا نادرستی نظریه تان و حقیقت داشتن یا نداشتن آن نمی رساند. این برج عاج نشینی است. این سیر در آسمانهاست. بیائید زمینی فکر کنید. فکرتان را با محک عمل بسنجید.

تز چهارم

«...این بنیاد (دنیوی) در نتیجه باید هم در تضاد خود فهمیده شود ( فهمیدن یعنی نظریه، یعنی دانش و علم) و هم در عمل انقلابی شود. پس، به عنوان مثال، همین که خانواده زمینی به عنوان خانواده مقدس دانسته شود باید در نظر و عمل ویران شود.» (عبارات داخل پرانتز و تأکید از ماست)

آقای احمدی طبق ترجمه شما، مارکس زمانی که می گوید «فهمیده» شود، «دانسته» شود از «نظر» حرف می زند. و پس از فهم و دانستگی، باید در عمل انقلابی شود.

تز هشتم

«تمامی زندگی اجتماعی به طور بنیادین عملی است. تمامی راز و رمزهایی که نظریه را بسوی عرفان پیش می رانند راه حل عقلانی خود را در عمل انسانی و در فهم این عمل می یابند.» (تاکید نخست از مارکس است)

آقای احمدی، مارکس از «فهم» صحبت می کند و می گوید؛ به وسیله محبوس کردن نظریه در دامنه ی بحث های نظری صرف، نظریه «ورم» می کند. «آماس» می کند. «باد» می کند و راز و رمز می یابد و بسوی «عرفان» گمراه می شود. نگذارید این بلا بر سر نظریه بیاید. بیائید و نظریه ها را در عمل

اثبات کنید. در عمل نشان دهید که نظرتان درست است یا نادرست.

تزیازدهم

«فیلسوفان فقط جهان را به راه های گوناگون تأویل (همان تفسیر بهتر از تأویل است) می کردند. مسئله بر سر دگرگون کردن آن است.» (همانجا، ص 781-776، عبارت داخل پرانتز از ماست).

احمدی بهتر است به انگلس اجازه دهد يك «ولی» آنجا بگذارد.

همان طور که مشاهده می کنیم این ترها يك كل يك پارچه است که در شکل خاص در نقد دیدگاه های فوئرباخی و هگلی و گسست از این دیدگاه ها نگاشته شده است و در شکل عام، گسستی در تاریخ فلسفه و در کار فلسفه تا آن زمان است. مارکس فلسفه را از فلسفیدن صرف برحذر می دارد. رجوع فلسفه به عمل و غنا یافتن در عمل و پراتیک انسان اجتماعی اساس نظر مارکس است. انسانی که دگرگون می کند و دگرگون می شود.

مارکس از نقطه نظر روش دیالکتیکی، يك هگلی است. پس با «تغییر منطقی» در گفته ای از مارکس می توانیم از زبان او بگوئیم که «پس برای يك هگلی چیزی ساده تر از این فرض که نظریه و عمل را همانند بدانند نیست. و این را «فیلسوفان» زیاد گو چون احمدی نیز باید بدانند» (بر گرفته از عباراتی از کتاب نقدی بر اقتصاد سیاسی (گروند ریسه)، ترجمه باقر پرهام، احمد تدین، مقدمه، بخش تولید و مصرف، ص 18)

ضمن آن که این دو در یگانگی محض نیستند. دوگانگی بنیادی دارند؛ از دو جنس متضادند؛ نسبت به هم خارجیت دارند و حرکت و تکوین شان ناموزون است. هرکدام هم علت حرکت دیگری و هم معلول دیگری است. هرکدام هم علت است و هم معلول. یعنی اگر در يك دوره زمانی وزنه ی کار نظری قوی می شود، باید در دوره ای دیگر وزنه ی کار عملی قوی شود؛ و این مکانیکی نیست، بلکه با توجه به شرایط اجتماعی - سیاسی و فرهنگی است. یعنی وحدت و توازنشان نسبی است. اما دوگانگی بنیادی شان مطلق است. زیرا با هم تضاد دارند. همدیگر را دفع می کنند. اگر بیشتر عمل کنی، فرصت پرداختن به نظر را کمتر خواهی داشت؛ و اگر بیشتر به نظریه پردازی، فرصت پرداختن به عمل را کم خواهی داشت و برعکس. یعنی نسبت 50 / 50 میان این دو موجود نیست، و اگر موجود باشد، نسبی است. یعنی بالاخره یکی بر یکی مسلط می شود. یا یکی از دیگری می گذرد و هاکذا. اینکه با هم تضاد دارند یعنی اگر نظریه اشتباه باشد، عمل دست از سر آن بر نمی دارد تا آن را اصلاح کند و اگر عمل اشتباه کند و کور و نا بینا شود، نظریه آن قدر با آن می جنگد تا آن را اصلاح کند و به آن بینائی و افق و چشم انداز بخشد. (ما در آینده در این مورد بیشتر خواهیم نوشت).

اما خشم و کینه ی احمدی این نیست که مارکس به نظریه کم توجهی می کند و یا فعالیت نظری را بی اعتبار می کند. خیر! همان طور که نشان دادیم در این ترها جایگاه فعالیت نظری و فلسفه بر جای مانده است و فلسفه به شکلی که تا آن زمان موجود بود، مورد نقد قرار گرفته است.

خشم و کینه ی احمدی از این تر و این ترها بخاطر دیدگاه نوین مارکسیستی در آنهاست؛ دیدگاهی که فقط به اندیشه ورزی بسنده نمی کند و در پی عمل و فعالیتی انتقادی - انقلابی است.

ایشان از نفوذ اندیشه هایی که بنای کار را نه فقط بر نظریه، بلکه بر عمل نیز بگذارند، بیزار است. او دانشجویان را نصیحت می کند که به این «مهملات ادیبانه» مارکس گوش ندهند. اینها صرفاً

«شعارگونه» و برای «تحریک» است و به درد دانشجویان نمی خورد. دانشجویان و روشنفکران باید همچون احمدی به کار نظری بپردازند و از درون اتاقهای در بسته و برج عاج نشینی روشنفکری خویش پائین نیایند و مبادا این خیال به سرشان بزند که نظریه ها را به میان توده ها ببرند!

هر کسی در کشورهای زیر سلطه و در ایران که در زیر یوغ استبداد و امپریالیست ها است زندگی می کند، نمی تواند از دانشجویان که یکی از سیاسی ترین بخش های جامعه هستند انتظار داشته باشد که صرفاً مطالعه کنند، بخوانند و به غور و تفکر بپردازند و در بهترین حالت نظریه پردازی کنند و دست به عمل و فعالیت انقلابی برای دگرگونی بنیادین نزنند.

جامعه ایران، طبقات زیر ستم و استثمار جامعه ایران نیازمند روشنفکران انقلابی خویش است. روشنفکرانی که در کنار ستم کشان و استثمار شونده‌گان گام بردارند و برای آزادی جامعه و رهائی بشریت جان فشانی کنند.

## بخش چهارم

### سیاست (درباره دولت دموکراتیک بورژوازی یا «دموکراسی بورژوازی»)

احمدی به نقل از ژان-لوک نانسی و فیلیپ لاکوبارت می گوید:

« امرسیاسی، بخش فکر نشده کار مارکس است... در اندیشه مارکس «يك فضای خالی سیاسی» وجود دارد. و... «سیاست، همچنان، امر نااندیشیده ای در کار او باقی ماند.» (1)

**مارکس و سیاست مدرن، ص 1 و 2)**

او خود کما بیش به این گفته ها باور دارد و آنها را مداوما در جای جای کتاب خویش قید می کند. (نگاه کنید به صفحات 42 و 569) و اینها همه علیرغم این است که یکی از اساسی ترین کارهای مارکس (و انگلس نیز) نگارش کتاب هایی درباره انقلاب فرانسه ( مبارزه طبقاتی در فرانسه، هجدهم برومر لونی بناپارت و جنگ داخلی در فرانسه یا کمون پاریس) است.

احمدی می گوید: « حتی اگر این حکم را به این صورت کلی که مطرح شده، نپذیریم، باز انکار نمی توانیم کنیم که مارکس از دیدگاه نظری نتوانست ثابت کند که امکان ظهور دولت دموکراتیک (البته بورژوازی - دامون) وجود ندارد.» (ص 570)

این بخش فکر نشده از نظر ایشان بخش مربوط به « ساز و کار فعالیت دولت دموکراتیک مدرن بورژوازی » یا همان «دموکراسی بورژوازی» است.

ایشان می گوید:

«... کسانی که به مرگ این اندیشه (اندیشه مارکس) باور آورده اند در سایه ی حاکمیت نظامی سیاسی و اقتصادی نولیبرالی زندگی می کنند، و شاهد پیروی احزاب سوسیالیست و سوسیال دمکرات اروپائی از سیاست های لیبرالی هستند، و مطمئن شده اند که دگرگونی های ضروری در نظام اقتصادی و زندگی اجتماعی و سیاسی جدید، به شیوه ای خودکار (چقدر غیر مکانیکی!) در دل همین نظام شکل خواهد گرفت، و به هرچه نیاز باشد، قطعاً به اندیشه ای سرکوبگر و غیر دمکراتیک از قبیل سوسیالیسم مارکسی احتیاجی نیست...»

احمدی شیفته ی دموکراسی بورژوازی (یا همان دیکتاتوری بورژوازی) در کشورهای امپریالیستی است. او همه ی احکام خویش را در همه جا از زبان خودش نمی آورد و زیر عناوین مختلف و به شکل های گوناگون مباحث خویش را مطرح می کند. او در ترس و جبن حیرت انگیزی زندگی می کند. گاه از زبان سخت ترین دشمنان مارکسیسم سخن می گوید، گاه الفاظ را به شکلی خاص که گوئی نه از زبان خودش و از زبان افراد مشخصی است بیان می کند؛ و بالاخره در جاهائی خودش سخن می گوید. کتاب او مملو از تضاد است.

او اینک به بزرگ کردن حکومت دموکراسی بورژوازی (دیکتاتوری بورژوازی) می پردازد. یعنی آن شکل حکومتی که عموماً در کشورهای زیر سلطه وجود ندارد. این حکومت های دموکراسی بورژوازی که در دوره هائی (و نه همیشه) شکل حکومتی دیکتاتوری بورژوازی در کشورهای امپریالیستی هستند، همه ی آرزو و آمال احمدی را تشکیل می دهند. او آرزو می کند که کاشکی این دموکراسی بورژوازی در کشورهای زیر سلطه نیز وجود داشت.

اما ایشان به خاطر ایجاد همین دموکراسی های بورژوازی که شکل حکومتی بورژوازی استنمارگر و ستمگر است، دست به مبارزه ی حتی اصلاح طلبانه هم نمی زند. ایشان در نهایت يك نیمچه لیبرال و نیمچه دمکرات است که نه تنها در جهت مبارزه سیاسی اصلاح طلبانه هم گام بر نمی دارد، بلکه در اساس اندیشه هائی که رواج می دهد، بر عدم دخالت فعال عنصر روشنفکر و دانشجو در عرصه های اساسی سیاسی استوار است. برای این مرید ناپیگیر دموکراسی بورژوازی دشوار است که ماهیت طبقاتی بورژوازی این دموکراسی را بیان کند. ایشان دوست دارند که آن را «دموکراسی سیاسی» بنامند و نه دموکراسی بورژوازی. برای ایشان سخت است که

مارکس این دمکراسی های بورژوایی را **دیکتاتوری بورژوایی** می نامد. این مسئله تا آن درجه برای احمدی سخت است که حاضر نیست حتی اشاره آن بکند. ضمناً در بازگفت زیر نه از زبان خودش بلکه از زبان يك طرفدار «دمکراسی سیاسی» به رد اندیشه ی مارکس می پردازد و این چنین دمکراسی بورژوایی را آرایش می کند:

« يك مدافع دمکراسی سیاسی، یا به قول مارکس دمکراسی بورژوایی، ادعا می کند که این شکل سیاسی بیشترین امکان برای تمام مردمان فراهم می آورد تا در تصمیم گیری های مربوط به زندگی اجتماعی خود شرکت کنند. در نتیجه راه برای دسترسی به بیشترین حد کارائی فراهم می آید. دمکرات امروزی (و البته نه احمدی!) مدعی است تصمیم هائی که در این نظام سیاسی گرفته می شود، با خرد جمعی بیشتر خوانا هستند. در عین حال همین مدافع دمکراسی سیاسی مدعی می شود که این شکل، یعنی دمکراسی پارلمانی، تا کنون بهترین شکل زندگی سیاسی بوده است، اما نه کامل است و نه نهائی. برابری شهروندان در برابر قانون (یعنی قوانین بورژوایی) را تضمین می کند، ... حکومت قانون را فراهم می آورد... و در عین حال شکل های گوناگون خود-مدیریتی و خود-گردانی در کارخانه ها و معادن و اداره ها تجربه می شوند، و تا جائی که با قوانین موجود (یعنی قوانین زیر سیطره بورژوازی) همخوان باشد، دمکراسی کار تجربه می شود. به بیان بهتر، با تجربه دمکراسی سیاسی، به تدریج در فراشد اصلاحاتی درازمدت (روشن شد احمدی طرفدار اصلاحات دراز مدت است) امکان گسترش دمکراسی اجتماعی هم نیز فراهم می آید. مالیات های افزون شونده ی تصاعدی نسبت به دارائی و درآمد یکی از هزاران مثال است. اینهاست ادعاهای دمکرات امروزی، و مارکس که حتی همین حد از پیشرفت بحث و عمل را خیالی می دانست...» (همان کتاب، صفحات 563 و 564، عبارات داخل پرانتز از ماست)

چنین است سخنان يك مدافع دمکراسی سیاسی یا همان دمکراسی بورژوایی و در حقیقت دیکتاتوری های بورژوایی در کشورهای امپریالیستی. این مداح دمکراسی سرمایه داران برای طبقات استثمار شونده و ستمدیده چه برنامه و عملکردی را توصیه می کند؟ آیا این سخنان، تکرار مباحث کسل کننده برنشتین و میلران سوسیالیست های 100 سال پیش نیست؟

1- این **دمکراسی بورژوایی** که زیر عنوان «**دمکراسی سیاسی**» از آن نام برده می شود، **دیکتاتوری طبقه ی سرمایه دار** است و در شرایط حاضر تنها در تعدادی از کشورهای امپریالیستی شکل سیاسی حکومت بورژوا امپریالیست ها است. حتی همین دمکراسی سرمایه داران تا چندی پیش در برخی کشورهای درجه ی دو امپریالیستی یعنی اسپانیا، پرتغال و یونان نیز موجود نبود.

2- این شکل حکومت دیکتاتوری بورژوایی، یعنی همین دمکراسی بورژوایی، در واقع دمکراسی واقعی برای استثمار کنندگان و دموکراسی صوری برای توده های استثمار شده کارگر و زحمتکش است. یعنی آزادی بیان، احزاب، اجتماعات و ... در درجه اول برای بورژواهاست و در درجات بعد شامل حال طبقات دیگر آن هم سرو دم بریده می شود. یعنی در حدودی که شامل حال بورژواهاست نامحدود (با در نظر گرفتن برخی خط قرمزها در هر زمان معین) و در موردی که شامل حال طبقات دیگر می شود محدود و مرز دار است. آزادی بیان و اجتماعات و احزاب برای نیروهای انقلابی با هزار اگر و اما طرف می شود. رسانه های جمعی به عنوان تریبونی برای ابراز اندیشه و تاثیر گذاری و خلق افکار، به طور مطلق در انحصار دولت های امپریالیستی و یا زیر کنترل خفقان آور آنها قرار دارد.

3- همین دمکراسی صوری سیاسی نیز به شکل های مختلف محدود می شود و در پشت ظاهر آزادی بیان و مطبوعات و احزاب، نیرو و ثروت بورژوا امپریالیست ها نهفته است که پشت سر مطبوعات و احزاب خودی می ایستند و همه چیز از لابلای فیلترهای آنها می گذرد. بسیاری از روشنفکران ترقیخواه غرب این دمکراسی صوری را در آثار سیاسی و هنری خود (مثلاً سینمای اجتماعی- سیاسی اروپا و آمریکا) بررسی و افشاء کرده اند.

4- همین دمکراسی صوری سیاسی نیز برای طبقات و نیروهای انقلابی تا حدی قابل استفاده است

که برای دیکتاتوری بورژوازی خطر ساز نشوند. در غیر این صورت آن را کنار می گذارد و دیکتاتوری عریان خویش را آشکار می سازند. از جریانات آمریکا و مک کارتی در دهه پنجاه، از ماه مه 1968 فرانسه، از جریانات پرتغال و اسپانیا و نیروهای سوسیالیستی چون سوارش و ... که با کمک امپریالیست ها و نیروی پول به روی کار آمدند، حکایت ها می توان گفت. (2)

5- دو جنگ هولناک جهانی امپریالیستی در دوران همین «دموکراسی های بورژوائی» به وقوع پیوسته و اینها جنگ هائی برسر تقسیم جهان بوده است و نه فقط تمایلات جهان گشائی هیتلر و فاشیست ها.

6- البته حامیان این دمکراسی بورژوائی فقط این دمکراسی را در کشور خودشان اعمال می کنند و به هیچوجه اجازه روی کار آمدن آن را در کشورهای زیر سلطه نمی دهند. در واقع وجود این دمکراسی در کشورهای امپریالیستی، همراه با استبداد و سرکوب عریان و همیشگی اهالی در کشورهای زیر سلطه، دو روی يك سکه هستند. بورژوا - امپریالیست ها که در کشورهای خود دمکراسی بورژوائی دارند، از مرتجع ترین و مستبدترین حکومت ها و از دیکتاتوری های نظامی عریان در همه جهان پشتیبانی می کنند. اینان حتی در روسیه نیز از به توپ بستن پارلمان (این کعبه ی آمال آقای احمدی) توسط یلتسین پشتیبانی کردند.

7- پدید آمدن و رشد همین دمکراسی های سیاسی بورژوائی نیز نه به طور «خودکار» و مکانیکی (بلا بدور! آقای احمدی و تفکر مکانیکی!)، و نه صرفا در نتیجه مبارزات اصلاح طلبانه و تدریج گرایانه مورد علاقه ایشان، بلکه به طور اساسی، نخست در نتیجه انقلابات خونبار بورژوائی در هلند، انگلستان، فرانسه و آلمان (از قرن هفدهم تا پایان قرن بیستم) و سپس (گسترش حدود و ابعاد آن) در نتیجه ی جنبش ها و انقلابات طبقه کارگر و نیروهای انقلابی در قرن نوزدهم به بعد ایجاد گشته است. این دمکراسی نسبی و صوری سیاسی بورژوائی، و رفاه نسبی اقتصادی که البته برای همه ی اقشار کارگر و زحمتکش هم نیست، امروزه آماج دولت های امپریالیستی قرار گرفته و مدام کمتر و کمتر می شود. (3)

8- ثبات نسبی این دموکراسی های بورژوائی در کشورهای امپریالیستی به طور عمده به واسطه غارت و چپاول کشورهای زیر سلطه آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین ایجاد شده است. متجاوز از 300 سال است که کشورهای استعماری و سپس امپریالیستی، کشورهای مستعمره و زیر سلطه را می چابند و مانع از رشد و پویائی و تکامل آنها می شوند. آنها بخشی از ثروت غارت شده را به دهان اقلیتی ناچیز از کارگران و اهالی کشور خودی می ریزند و به این ترتیب هم رفاهی نسبی را برای آنها فراهم می کنند و هم ثبات سیاسی خود را تضمین می کنند.

9- این دمکراسی بورژوائی که آرزو، آمال و آرمانشهر احمدی است، امکان اجرا شدن در کشورهای استعمار زده و زیر سلطه امپریالیسم را ندارد. یعنی زمانی که طبقه کارگر و خلق های این کشورها علیه یوغ امپریالیسم و ارتجاع و استبداد برخاسته و به مبارزه انقلابی دست زده اند، امپریالیست های رنگارنگ آمریکائی و اروپائی مانع از رشد مبارزات آنها شده و به هزاران شکل کارشکنی کرده اند. آنها از يك طرف مانع رشد مبارزات انقلابی می شوند و از طرف دیگر اگر این مبارزات رشد کرده و تا حدودی قدرت به دست نیروهای انقلابی بیفتند، آنها از هزاران دسیسه و توطئه فرو گذاری نمی کنند. نمونه انقلاب 57 ایران خود شاهد گویا است. وقتی نظام ستمگر سلطنتی زیر حملات و مبارزه انقلابی طبقه کارگر و توده های مردم فرو پاشید، سران امپریالیست ها در هراس از تعمیق انقلاب و وارد آمدن ضربات بزرگتر به منافعشان در ایران، در کنفرانس گوادولوپ گرد آمده و تصمیم به سازش و توافق با خمینی و دارو دسته های مرتجع حلقه زده به گرد او گرفتند و بدین ترتیب استمرار سلطه گری، غارت و چپاول منافع خویش را در ایران (اگرچه به سبب انقلاب ضربات خورده بود) تضمین کردند.

امپریالیست ها برای کشورهای زیر سلطه جز ارتجاع و استبداد و فقر و عقب ماندگی چیزی نخواسته اند.

10- اینکه خلق های کشورهای استعمار زده و زیر سلطه بتوانند حتی زیر رهبری های



بورژوازی همچون مصدق‌ها و .. قدرت سیاسی را به دست آورده و آن را حفظ کرده و دموکراسی بورژوازی برقرار کنند، نیز خیال خامی بیش نیست. تاریخ 100 ساله کشورهای زیر سلطه امپریالیسم گواهی بر این مدعاست.

اما اینکه فکر کنیم که این مبارزات اصلاح طلبانه و در حدی وسیعتر مبارزات انقلابی، هیچ تأثیری در تکامل وضع سیاسی و اقتصادی کشورهای استعمار زده نداشته اند، خطاست. زیرا مبارزات خلق‌های کشورهای زیر سلطه و به خصوص انقلاباتشان به طور کلی و علیرغم برگشت‌های نسبی، شرایط اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی این کشورها را رشد داده اند. اما تا زمان کنونی، هنوز ما در هیچ یک از کشورهای زیر سلطه با یک دموکراسی بورژوازی در حد کشورهای امپریالیستی، به طور نسبتاً با ثبات و ادامه دار روبرو نبوده ایم.

11- راه‌هایی برای کشورهای زیر سلطه انقلاب به رهبری طبقه کارگر است و نه دموکراسی صوری سیاسی بورژوازی و یا در واقع همان دیکتاتوری بورژوازی.

## افزوده های بخش چهارم

- 1- جالب اینجاست که احمدی در کتاب خویش وقتی نقش انقلابات بورژوایی مطرح است در مقابل مخالفین تاثیر این انقلابات در تکامل و پیشرفت جوامع می ایستد و در مقام مدافع این انقلابات ظاهر می شود، اما وقتی پای تاثیرات انقلابات عظیم پرولتری در قرن نوزده و بیست می شود، سکوت می کند. او از صداقت روز نامه نگاری هم برخوردار نیست. در حقیقت، بسیاری از حقوقی که به زنان یا کارگران در این جوامع تعلق گرفت جدای از مبارزات انقلابی و خونین کارگران و زنان که همواره اصل است، به این دلیل هم بود که بورژوازی در رقابت با جوامع سوسیالیستی مجبور به این عقب نشینی ها شد.
- 2- یکی از آخرین نمونه های این دمکراسی به گلوله بستن کارگر برزیلی در متروهای لندن است؛ تعداد زندانیان در فرانسه از تعداد زندانیان زمان اشغال فرانسه در جنگ جهانی دوم به وسیله آلمان تجاوز کرده است؛ در قلب این دمکراسی، یعنی ایالات متحده آمریکا در سال 1978 نزدیک به نهصد و اندی نفر را در یک روز در منطقه گویانا می کشند (جیم جونز و مردمی که با وی در تاون جونز - سازمانی شبیه یک کمون - زندگی می کردند) و می گویند خودکشی مذهبی کرده اند و اجازه نمی دهند کسی از آنجا خبری را درج کند. صدها هزار سیاه پوست به دلیل سابقه زندان یا جرائم کوچک از حق رای محروم هستند، و اخیراً یکی از پایه ای ترین حقوق شهروندی یعنی حق برخورداری از وکیل و تشکیل دادگاه به حالت تعلیق در آمده است.
- 3- در بیشتر این کشورها به جز دو حزب اصلی بورژوا - امپریالیست ها، و یک حزب به اصطلاح میانی که نقش سوپاپ را بازی می کند و وظیفه دارد که اقشار میانی و طبقه کارگر را (به ویژه خرده بورژوازی مرفه و میانه) را به دنبال خود بکشد و مطیع نظام کند، بقیه احزاب هیچکاره اند. احزاب کمونیست انقلابی به هیچوجه امکان فعالیت ندارند و اعضای آنها زیر هزاران فشار قرار می گیرند. دستگاه های اطلاعاتی و امنیتی بورژوازی با ایجاد هزاران محدودیت (از جمله ندادن شغل و محرومیت های اجتماعی دیگر در صورت شناسایی شدن) مانع از آن می شوند که کارگران و روشنفکران به چنین احزابی بپیوندند.

## بخش پنجم

### سرآمد گرایی (نخبه گرایی)

احمدی می گوید:

«...این پیش فرض که همه (آثار مارکس) را باید به عنوان نوشته های يك مبارز پرولتری مطالعه کنیم تنها یکی از عناصر «افق های انتظار» است که می توان آثار را در آن جای داد و خواند. بنا به حکم اصلی هرمنوتیک ادبی مدرن و آیین زیبایی شناسی دریافت، نیت مولف در فهم معناهای متون ارزش و اعتباری ندارد، و خواننده آزاد است که هر متن را در افق انتظارهایی تازه جای دهد، و خوانش خود را با پیش نهاده هایی جدید آغاز و در نتیجه به تجربه ی ساختن معناها اقدام کند. هیچ خوانش متنی نمی تواند از منش تأویلی و ابداع معناهای تازه رها شود، و دامنه اش فقط به کشف معناهای مورد نظر مولف محدود شود، یا در افق پیشنهادی مولف جای گیرد. به همین دلیل تمامی نوشته های مارکس را از راهنمایی که خود او پیشنهاد می کرد (یا دیگران به نام او پیشنهاد می کنند) خوانده می شوند، و فهم آن ها جز به معنای بنیان نهادن تأویل های تازه نیست.» (همانجا ص 40)

در حال حاضر در مورد این نگرش پسا مدرنیستی و کارائی و ناکارائی آن وارد تفسیر نمی شویم و آن را به فرصتی دیگر وا می گذاریم. اکنون به نکته ای توجه می کنیم که برای ما بسیار جالب است:

طبق گفته احمدی «نیت مولف» در فهم معناهای متون ارزش و اعتباری ندارد و خواننده آزاد است که هر متن را در افق «انتظارهایی تازه» جای دهد و خوانش خود را با پیش نهاده هایی جدید آغاز و در نتیجه به تجربه ی ساختن «معناها» اقدام کند. اگر چنین است پس چرا احمدی این حق را فقط برای خود و دوستان پسامدرنش قائل است و برای دیگران قائل نیست.

احمدی در همین کتاب در بخش «سرآمد گرایی» صفحه 451 به بازخوانی نامه مارکس به آرنولد روگه ( تاریخ 1843) که در پایان کتاب آمده است، می پردازد. ما برخی از فرازهای نامه مارکس را می آوریم:

- 1- «...من یقین دارم که برنامه ی ما نیازی راستین را برآورده می سازد.»
- 2- «... جوشش هرج و مرج در میان اصلاح گران به کنار، هر کدامشان باید بدانند که هیچ دید روشنی از آنچه خواهد بود در کار نیست. اما در واقع این امتیازی است برای راستای نو، چرا که ما به جزم جهانی نو را پیشبینی نمی کنیم بلکه آن را از راه نقد جهان کهن خواهیم یافت.»
- 3- «تا کنون فیلسوفان حل همه ی معماها را در میزک کتاب هایشان خفته دانسته اند... پس اگر بر ما نیست که آینده را بنا کنیم و پاسخهایی سرمدی پایه گذاریم، آنچه باید اکنون به ثمر رسانیم بسیار یقین است، منظورم نقد بی محابای هر چیز مستقر است، نه فقط بی محابا به معنای ترس نداشتن از برآمدهای خود، بلکه حتی ستیز با هر قدرتی که شاید در برابر آید.»
- 4- «...پس هیچ چیز نقد ما را از این که نقد سیاست باشد، شرکت در سیاست، درگیری در مبارزه های عملی و... باشد جلوگیری نمی کند. پس ما با این اصول تازه، جزم گرایانه با جهان روبرو نمی شویم که: «اینست حقیقت، پیش آن زانو زنید!» ما از اصول جهان اصول تازه ای برای جهان بر می پروریم. نمی گوئیم «دست از جنگ بردارید، وقت تلف کردن است، ما می خواهیم شعارهای راستین نبرد را به شما بگوئیم،» نه، ما فقط به شما نشان می دهیم که چرا به راستی می جنگید، و آگاهی چیزی است که باید به چنگ آورید- چه بخواهید و چه نخواهید.»
- 5- «اصلاح آگاهی فقط در اینست که بگذاریم جهان آگاهی خویش را دریابد، آن را از رویای خود آن بیدار کنیم، کنش هایش را برای خودش شرح دهیم... پس شعار ما باید چنین باشد: آگاهی را از راه جزم اصلاح نکنید بلکه از راه تحلیل آگاهی رمز آمیز [ی که] خود را اشتباه گرفته، دینی یا سیاسی بودن آن را توضیح دهید.» ( نقل از نامه مارکس به روگه، ترجمه فریدون فاطمی،

همانجا، ص 805-802، بجز عبارت «نقد بی محابای هرچیز مستقر است» و «فقط»، بقیه ی تأکیدات از ماست).

همه ی این گفته های مارکس در مقابل کسانی است که به جنبش طبقه کارگر و توده ها فرمان ایست می دهند و از آن می خواهند که خود را در چارچوب «آرمان های جزمی» اینان محصور کند. مارکس می گوید وظیفه روشنفکر این نیست که اصول جزمی را از خود اختراع کند و به جنبش طبقه کارگر و توده ها تحمیل نماید. بلکه وظیفه ی روشنفکر انقلابی اینست که از سیر تکوین و تکامل مبارزه ی طبقاتی کارگران و زحمتکشان، اصول و ضوابط خودش را استخراج نماید، کنش هایش را برایش شرح دهد و آنان را در مورد این مبارزه ی طبقاتی به خودآگاهی برساند. برای اینکه کارگران بدانند چرا و برای چه می جنگند و چگونه در این جنگ آنان ضرورت های تکوین انقلابی جامعه ی عقب مانده به جامعه پیشرفته پنهان است. یعنی استخراج حل «معما» ها نه از میز کتاب ها، بلکه استخراج آن از سیر تکوین پدیده های اجتماعی و طبیعی. «شعارهای راستین نبرد» معنایی دوگانه دارد، از یک طرف نفی ذهنی گرائی و خود بزرگ بینی و تفرعن نخبه گرایان است، ولی از طرف دیگر با عبارت «نشان می دهیم که چرا می جنگید» و هاکذا به خودی خود معنایی مثبت می یابد. کسی که خود، یکی از تاریخی ترین و جهانی ترین و انقلابی ترین شعارهای بشری را جلو گذاشت، یعنی شعار «کارگران جهان متحد شوید!»، نمی تواند مخالف «شعارهای راستین نبرد» برای آزادی طبقه کارگر باشد.

لنین این بخش نوشته ی مارکس را بررسی کرده و چنین می گوید: «... اینست وظیفه مستقیم علم از نظر مارکس. ارائه شعار مبارزه، یعنی توانائی در بیان این پیکار که به طور عینی نتیجه ی نظام معینی از مناسبات تولید است، توانائی به شناخت ضرورت این پیکار، محتوای آن، طریقه آن، و شرایط تکامل آن. ممکن نیست که شعار مبارزه را ارائه کرد (مثل استخراج حل معما از کشوی میزها) مگر اینکه ما هر شکل جداگانه ی آن را با دقت مطالعه کنیم، و هر مرحله ی آن را در گذر از یک شکل به شکل دیگر بررسی کنیم.» (به نقل از مارکس و سیاست مدرن، ص 452 و 453، تاکیدها و عبارت داخل پرانتز از ماست).

اما احمدی که برای خود و دوستانش حقی «فرا اجتماعی» قائل است تا طبق رد نظریه «نیت مولف» به بررسی آثار یک مبارز پرولتری و «جای دادن او در افق هائی فراخ» و تبدیل او به یک «دانشگاهی» بپردازد و خودسرانه به «تجربه ساختن معناهای تازه اقدام کند» به یکباره در مورد «خوانش لنین از مارکس» داد و هوار راه می اندازد و گرد و خاک به پا می کند! او می گوید: «لنین نه فقط جمله ی مارکس را درست نخوانده، بل آن را به طور کامل، به ضد خودش تبدیل کرده است، (خوب. چه عیب دارد! خوانش لنین است دیگر! مگر ساختن معانی تازه برای پسا مدرنیست ها چیز غریبی است؟! ) تازه از آن هم نتیجه گیری هم کرده و درس ها داده است!» (همانجا، ص 452-453)

پرسش اینست: طبق گفته خود شما آقای احمدی مگر خواننده قرار نیست «هر متن را در افق انتظارهایی تازه جا دهد» و غیره، پس چرا حالا که به لنین رسیدیم این طور الم شنگه راه می اندازید؟ چرا لنین نمی تواند این حق را داشته باشد که مارکس را درست طبق تمایل و خواست و «نیت خودش» در افق انتظارهای پرولتری جای دهد و او را به عنوان یک رهبر مبارز پرولتری برجسته نماید؟ به این می گویند دو دوزه بازی!

با این احوال، ما می گوئیم که لنین نه تنها مارکس را تحریف نکرده، بلکه متن را به درستی تفسیر کرده و از آن نتایج مورد نظر را گرفته و در سیر مبارزه ی طبقاتی در روسیه تکوین و تکامل بخشیده است. او روشنفکر انقلابی و عنصر آگاه را یک «برج عاج نشین» و یک «کتاب بنویس» و از جنبش توده ها بی خبر نمی دانست. او نیز چون مارکس معتقد بود که وظیفه ی عنصر آگاه، روشنفکر، دانشمند و عالم این نیست که از مغز خود یکسری فرمول اختراع کند، بلکه باید به سیر تکوین پدیده های مادی و اجتماعی و طبیعی نظر اندازد و قوانین و ضرورت های درونی آنها را دریابد (و این ماتریالیسم مارکس و لنین بود). و اینکه یک روشنفکر انقلابی

نباید يك مشاهده گر صرف رویدادهای عینی و اجتماعی (جنبش انقلابی کارگران و زحمتکشسان) باشد، بلکه باید با دخالت فعال و انقلابی در آن به استخراج تئوری ها و نقشه ها و برنامه های خویش از دل حرکت و تحول و تکوین خود آن جنبش، پرداخته و اصول و تئوری های نوین آفریده و آن را در جهت راهنمایی توده های استثمار شونده و ستمدیده و برای رهائی آنان به کار برد (و این دیالکتیک مارکس و لنین بود).

مارکس خود این چنین کرد. او در مبارزات انقلابی ستمدیدگان و استثمار شوندگان زمان خویش شرکت کرد. پدیده های اجتماعی را مورد بررسی قرار داد و از دل تکوین این پدیده ها سوسیالیسم علمی را آفرید و آن را در اختیار کارگران و زحمتکشسان قرار داد. اصول و برنامه ای که از تفکری جزمی بیرون نیامد، و جزمی نیز نمی توانست باقی بماند.

## افزوده های بخش پنجم

1- « سرآمد گرایی» مفهومی است که بجای نیروهای نخبه روشنفکری گذاشته می شود. نقش عناصر روشنفکر و آگاه در پیشرفت علم و دانش و هنرها و غیره حائز اهمیت است. مسئله رابطه این عناصر با جنبش توده ها مسئله ای بسیار حیاتی برای مارکس و مارکسیست ها بوده است. احمدی در اینجا شمشیر از نیام بر می کشد و به مبارزه با روشنفکران آگاه و انقلابی می پردازد که می خواهند علم و دانش خویش را در اختیار توده های استثمار شونده و ستمکش طبقه کارگر قرار دهند. ایشان که ناقد مارکس است و می گوید مارکس به تفسیر و نظریه اهمیت نمی دهد و آن را از عمل جدا می کند و روشنفکران را دعوت می کند که به کار فکری و اندیشه گری بپردازند، اینک ناصح کارگران می شود که خودشان به خودی خود و فقط از دل مبارزه شان آگاه شوند.

## بخش ششم

### روایت های کوچک و روایت های بزرگ\*

احمدی می گوید:

«مارکسیزم به معنای تکامل (تنزل) تاریخی اندیشه مارکس که فراتر از زمان او می رود، بنا به قول مشهور لیوتار يك «ابر-روایت» است. نظریه ی نظریه ها، حقیقت نهایی، حرف آخر. ما با کنار گذاشتن این طرح یکتا ... به شیوه ای آزاد اندیشانه(!؟)، به آثار یک متفکر، یعنی کارل مارکس بر می گردیم و به کار فکری خود او دقت می کنیم. به همین شکل هر ابر-روایت و ابر-نظریه دیگری را هم کنار می گذاریم. فقط بر پایه باور به ابر-روایت هاست که می توانیم مارکس را از میان رفته تلقی کنیم.» (مارکس و سیاست مدرن، ص 56 - 55، علامت داخل پرانتز از ما است)

در اینجا مارکسیسم (به معنای تکامل تاریخی اندیشه ی مارکس) است که ابر-روایت خوانده می شود. یعنی این شاگردان و پیروان او بوده اند که اندیشه او را با نام «مارکسیسم» تبدیل به ابر-روایت کرده اند. ولی خود مارکس چطور؟ آیا او ابر-روایتی نیافریده است؟ «دقت آزاد اندیشانه» به کار فکری او، به ما چه نشان خواهد داد؟ «بازی» احمدی چندان دیری نمی پاید:

«با توجه به دشمنی اندیشگران پسا مدرن با هر گونه باور به حقیقت و محور معنایی، ... جای تعجب نیست که مارکس رئالیست(!؟) و ماتریالیست، ... مورد قبول متفکران پسا مدرن نباشد.» (بدا به حال مارکس!؟)، و «بیشتر متفکران پسا مدرن اعتقاد محکم مارکس به رئالیسم فلسفی (1) (ماتریالیسم!؟) و برداشت خاص او از ماتریالیسم (ماتریالیسم دیالکتیک و تاریخی!؟) را همچون باور به محور معنایی قدرتمند، و در نتیجه شالوده ی ابر-روایتی تازه محسوب می کنند.» (همان، ص 124، نوشته های داخل پرانتز از ما است)

و «آیا مارکس به معنایی که لیوتار مطرح می کند در طرح نظریه اجتماعی خود يك «ابر-روایت» نیافریده است.» (همان، ص 125)

نفی ابر-روایت ها یا در حقیقت نفی جهان بینی هایی که بازگوکننده ی دیدگاه هایعام (یا ایدئولوژی ها) طبقات اجتماعی و یا آموزه های اساسی علمی است، یکی از مؤلفه های اساسی اندیشه های پسامدرن است. پسامدرن ها که البته «برخی از آنان» گویا «برجسب «پسا مدرن» را هم به این دلیل که خبر از يك آیین کلی فکری و فرهنگی می دهد، نمی پسندند» (همان، ص 123) با روایت های بزرگ مخالفند. ببینیم ابر-روایت چیست؟

لیوتار معتقد است که «دانش از هر امری به شکل يك روایت (حکایت) مطرح می شود، و چیزی به عنوان يك روایت اصلی، نهایی و یا ابر-روایت وجود ندارد. چیزی که بتوانیم خرد یا علم بخوانیم. بیشتر نظریه های دوران روشنگری و سده نوزدهم، و به طور خاص مارکسیسم، به عنوان يك ابر-روایت مطرح شده اند.» (همان، ص 125)

و اگر ابر-روایت ها را باید کنار گذاشت پس چه چیزی به جای آن می نشیند؟ «نتیجه ای که از بحث لیوتار به دست می آید مهم است: ابر-روایت در برابر روایت های خرد، شهادت های فردی، اعتراف های به ظاهر بی اهمیت، بیان تجربه های کوچک اما گاه بی نهایت دربار، کم رنگ و بی اهمیت می شوند.» (همان، ص 127)

و اما آیا مارکسیسم صرفاً يك علم یا «ابر-روایت» است که برای روایت های خرد و کوچک جایگاهی قائل نیست؟ احمدی که طبق معمول همه اطراف و جوانب کار را مد نظر دارد، این بار در مقام پرسشگری مدافع مارکس در مقابل پسا مدرن ها ظاهر می شود و می گوید: «می توان از یک نویسنده پسامدرن پرسید:

«... سرانجام ... آنچه مارکس از وضع طبقه کارگر دوران خود شرح داد، به عنوان روایتی از زندگی محکومان، ستم دیده گان، شکست خوردگان ارزشی ندارد؟ آیا آثار مارکس به اندازه کافی... از وضعیت استثمارشدگان دورانش اسنادی ماندگار فراهم نیاوردند؟» و سپس خود جواب می دهد: «... مارکس ناقد و

«منفی باف» نمی تواند مورد ستایش آنان نباشد. آنان با پیام اثباتی کار مارکس، یعنی با راه حل هایی که پیش می کشید، مسئله دارند.» (همان، ص 129 و 130)

ما در اینجا با دو مسئله روبرو هستیم. یکی مسئله ی علوم طبیعی و انسانی است که همه ی اندیشه پردازی ها و نظریه های آن مشتی «روایت» و «حکایت» خوانده می شود و به «شهود» و «تاویل» فردی کاهش می یابد و به این ترتیب شناخت های عقلایی و تعمیم یافته ی نظریه های علمی زیر عنوان «ابر- روایت» نفی می گردد، و دیگری داستان ها و حکایات یا «روایت» زندگی و تجربه های «کوچک» مردمان که گویا همواره در حد «شهود فردی» و «خرد» باقی خواهند ماند و به تعقل و کنش های عظیم و برانداز اجتماعی - سیاسی تبدیل نخواهند شد و نباید تبدیل گردند. بنابراین ما از علم آغاز می کنیم.

### شناخت علمی

برای علم و همچنین مارکسیسم، شناخت از هر امری در آغاز به صورت امری جزئی (روایت کوچک) مطرح می شود.

انسان اجتماعی در عمل دگرگون کننده خود به روی جهان بیرونی عینی، با اشیاء و پدیده ها روبرو است. هر شی یا پدیده معین از اجزائی خاص تشکیل شده است. شناخت انسان به وسیله حواس او، از اشکال خاص شی یا پدیده آغاز می گردد، که شناختی حسی، جزئی و خاص است. پس از شناخت حسی تك تك موارد خاص شی یا پدیده، انسان به تفکر (یا مفهوم سازی که به خودی خود خصلتی عام دارد)، ژرفش، نتیجه گیری و تعمیم دادن می پردازد و وجوه اشتراك و تضاد همه اجزا خاص و همچنین «محور»، محرک اصلی و پیش برنده یا تضاد اساسی شی یا پدیده یعنی ماهیت آن را کشف می کند. در تداوم این فرایند انسان می تواند سیر تکوین این تضاد ها و چگونگی نابودی اشیاء و پدیده های کهنه و گذار آنها به اشیاء و پدیده های نوین را پیش بینی کند، و به این ترتیب، با جهش به شناختی عالی تر، ژرف تر و کلی تر (روایت بزرگ)، به قوانین و ضروریات حاکم بر حرکت شی یا پدیده دست یابد. در پرتو شناخت عام کسب شده نوین، انسان به مطالعه و دگرگون کردن موارد خاص جدید می پردازد؛ اشیاء و پدیده های دیگر و یا تازه تری را بررسی و متحول می کند و به شناخت های نوینی دست می یابد و به این ترتیب جهان را در عمل و بر پایه ی قوانین و ضروریات آن و بر مبنای نیاز های تکامل یابنده و اندیشه های نوین دگرگون می کند.

برای نمونه، يك درخت سیب به خودی خود، اجزائی خاص دارد. مثل ریشه، ساقه، برگ ها و میوه. برای دگرگون کردن و تولید درخت سیب، باید این اجزا شناخته شوند. پس از شناخت و تحلیل دقیق ویژگی های این اجزا و چگونگی تضادهای درونی آنها و رابطه متضاد آنها با پدیده های پیرامون، با جهش در شناخت، شناختی عام از تضاد های اساسی و تضادهای غیر اساسی، و ویژگی ها، کیفیات عام و قوانین حاکم بر حرکت، تغییر، تحول و تکامل درخت سیب به دست خواهد آمد. این شناخت عام، راهنمای انسان برای تولید و بازسازی درخت سیب و چگونگی کشت، نگهداری و به ثمر رساندن آن خواهد شد. همچنین، این شناخت عام به دگرگون کردن درخت سیب محدود نشده و راهنمای انسان در کار مطالعه، بررسی و تولید درختان میوه دیگر می شود. در مورد درختان میوه همانند، انسان دو باره از همان فرایندی که در مورد درخت سیب طی کرده بود، گذر نخواهد کرد، بلکه به گونه ای اساسی به بررسی نکاتی خواهد پرداخت که در این درختان میوه، نه ویژگی عمومی و مشترک آنها با درخت سیب یا همان «روایت بزرگ» درختان میوه، بلکه ویژگی های خاص آنها و موجب تمایز آنها از درخت سیب است.

البته خاص و عام بودن امور، نسبی است و این دو در هر پدیده با هم وجود دارند. آنچه از دیدگاهی جزئی و خاص است، از دیدگاهی دیگر کلی و عام است و بر عکس آنچه از نظرگاهی عام است از نظرگاهی دیگر خاص می باشد.

در مثال بالا، هرکدام از اجزا خاص درخت سیب، یعنی ریشه، ساقه، برگ ها و میوه به خودی خود یک کل محسوب می شود. مثلاً میوه خودش کلی است با اجزائی ویژه. در حالی که میوه در درخت



سیب، جزئی از کل درخت سیب به شمار می آید. درخت سیب نیز درحالی که خودش کلی است که اجزائی دارد، اما در میان درختان میوه، شکلی خاص از درختان میوه به شمار می آید. بنابراین این خاص و عام ذاتی هر شی و پدیده است. نمی توان شی یا پدیده ای را صرفاً خاص دانست و پدیده های دیگر را نیز به همین؛ و از عام سخن نگفت. در این صورت ما با جهانی از اجزائی خاص و بی ارتباط با یکدیگر و عدم تعین و تشخیص کلی روبرویم. با اجزا و عناصری گسسته، تگ افتاده، جدا افتاده و دور افتاده از یکدیگر که به هیچ طریقی به هم پیوستگی ندارند. چنین دیدگاهی، البته متافزیک ناب است. زیرا پیوستگی اجزا خاص و عینی به یکدیگر، در عین جدائی آنها از هم، به خودی خود یعنی عامیت و کلیت (2).

پس آیا می توان گفت که انسان به شناخت های عام و تعمیم یافته علمی نیاز ندارد؟ خیر! نمی توان چنین گفت. زیرا دریافت کلیت ها و تعمیم دادن ها، جزء ضروری شناخت انسان می باشد. در صورتی که انسان به دریافت حلقه های مشترک و عام و تعمیم دادن علمی نمی پرداخت، امکان کشف آتش، که نخستین کشف علمی و یا «روایت بزرگ» تاریخ بشر است، نیز برایش مقدور نبود، و در نتیجه امکان بقا در روی زمین به عنوان انسان برایش به وجود نمی آمد. این گونه پیشرفت شناخت بشر از جهان عینی دو پیامد دارد:

از يك سو، انسان در پرتو شناخت عام کسب شده، یا قوانین و ضرورت های حاکم بر يك شی یا پدیده، توانسته است به شناخت و دگرگونی اشیاء و پدیده های تازه تری دست بزند و آنها را بشناسد و بدین سان از تکرار برخی از تجارب اضافی پرهیز کند؛ و از سوی دیگر، در راستای موارد خاص جدید کشف شده، توانسته است شناخت عام پیشین را دقیق تر، ژرفتر، غنی تر و در مواردی به طور جزئی اصلاح کند، و شناختش را در کل بهبود بخشیده، شامل پدیده های تازه تر و نوتری بنماید. جهان در حال حرکت و تغییر مطلق، مداوما دگرگون می شود. اشیاء و پدیده ها تغییر می کنند و تحول می یابند. شناخت های خاص، جزئی و نسبی جدید کسب شده با شناخت عام، کلی و مطلق که دائم در حال دگرگونی، اصلاحات، تغییر تدریجی و تکامل می باشد، ناسازگارتر می گردد و تضادهای این دو بیشتر رشد می کند. بدین ترتیب، پس از آنکه انبوه توده وار پدیده های نو در پرتو شناخت پیشین قابل بررسی، مطالعه و دگرگون کردن نباشد؛ شناخت عام پیشین قابل انطباق بر شرایط تکامل یافته نبوده، دچار کهنگی و بحران گشته، شرایط برای انقلاب و فرو پاشی آن آماده می گردد. فرو پاشی يك شناخت عام به بر پایی يك شناخت عام تازه خواهد انجامید. بنابراین يك گسست انقلابی در کنش پیوسته و تغییر و تکامل یافته شناخت صورت خواهد گرفت. باید توجه داشت که شناخت عام جدید کسب شده، دقیقاً بر بستر شناخت های پیشین و با انقلاب در آنها و نه نابودی مطلق آنها صورت می گیرد. از اینرو، بهترین و عالی ترین اجزا شناخت پیشین در شناخت تازه حفظ می گردند و در تکامل آن نقش ایفاء می کنند. اما این کار به صورت سر و ساده صورت نخواهد گرفت؛ بلکه شناخت جدید، ضمن تضاد و درگیری، بخش یا بخش هایی از عناصر شناخت پیشین را حذف کرده و بخش یا بخش هایی را دگرگون کرده و به عناصری تغییر یافته در شناخت نو تبدیل خواهد کرد.

### مارکس و انگلس و جهان بینی مارکسیستی

فلسفه کلاسیک آلمان و دو نماینده برجسته و پایانی آن هگل و فوئرباخ، نمایانگر اوج پویایی و تکامل فلسفه بورژوازی و در عین حال کمبود های ذاتی آن بودند. و این نشان می داد که این فلسفه ها در حالی که نقشی مثبت در شناخت بشر اجرا کردند، اما برای هماهنگ شدن با پدیده های نو و تازه، کارا نیستند. این دو فیلسوف، شناخت عام فلسفه بورژوازی و تضاد های درونی آن را به نهایی ترین مرز های خود می رسانند، در هگل دیالکتیک و ایده آلیسم و در فوئرباخ ماتریالیسم و متافیزیک. وجوه پیشرو فلسفه این دو تن و نابسندگی هر کدام از دیدگاه عملی، بازتاب نارسیدگی تکامل سرمایه داری و نظام سیاسی آلمان بود، و همین طور ناتوانی بورژوازی آلمان در به سرانجام رساندن انقلاب دمکراتیک بورژوازی و مبارزه مثبت و در عین حال ناکامل آن با فئودالیسم. از دیدگاه نظری نیز این دو

فلسفه، بیانگر تکوین متضاد مسایل اساسی فلسفه است و درجه رشد و تکامل این مسائل و همخوانی آن با شیوه های نگرش و بینش های طبقات و جهان بینی آنها، و همچنین سطح معین پیشرفت علوم طبیعی و انسانی.

مارکس و انگلس از همین بازمانده ی فلسفی بورژوازی آغاز می کنند: برخوردشان به هگل دوگانه است. از یک سو روش دیالکتیکی او را که ادامه کار هراکلیت یونانی (و نیز زنون که در تضادهای حرکت به آن پرداخت، اما به سبب ناممکن بودنش از دید وی، نفی اش می کرد) است و قانون وحدت اضداد را در هسته مرکزی خود قرار می دهد، به گونه ای انتقادی (یعنی با جرح، تعدیل، حذف و تغییر) جذب می کنند - و این به ویژه در مورد مارکس صادق است- و همچنین از اینکه نقطه آغازین این قانون حرکت مفاهیم و اندیشه ها دانسته شود، ناقد آن می شوند. از سوی دیگر، ایده آلیسم ایستا، منجمد و بسته او را که قانون دیالکتیکی وحدت اضداد را در خود خفه می سازد و به نتایج محافظه کارانه اجتماعی و سیاسی می رسد، نفی و طرد می کنند. ضمناً جایگاه کار و فعالیت عینی انسانی و کنش پیش رونده انسان را که در اندیشه ی هگل به شکل جنینی موجود است، در اندیشه خود جذب می نمایند.

با فوئر باخ نیز برخوردی متضاد را در پیش می گیرند. از یک سو ماتریالیسم فلسفی او را که پذیرش جهان مادی و عینی و تقدم آن بر حرکت اندیشه را بنیاد فکری خود می داند، جذب می کنند و در مخالفت با ایده آلیسم هگل، جانب این ماتریالیسم را می گیرند و از دیگر سو، از آنجا که این ماتریالیسم، نقش محرک کار و کنش عینی انسان را در نمی یابد، به نقد آن می پردازند. آنان همچنین از ناپیگیری این ماتریالیسم که محدود به طبیعت شده و کارکرد آن به حوزه تاریخ گسترش نمی یابد، نقد جامعی به عمل می آورند.

اما و به طور کلی، دیالکتیک هگل و ماتریالیسم فوئر باخ را با سره کردن از مباحث ایده آلیستی و متافیزیکی به آمیختگی رسانده و در عین حال حدود آنها را به حوزه ی پدیده های اجتماعی و تاریخی و از جمله اقتصاد، گسترش داده، پراتیک اجتماعی و تکامل یابنده بشر را به عنوان مرکز و هسته اصلی، تکوین شناختی و فلسفی تعیین نمودند. بدین سان، انقلابی ژرف در نوع نگرش عام فلسفی انسان بر پا کردند. ماتریالیسم دیالکتیک و تاریخی چکیده این انقلاب فلسفی است. همه این دگرگونی ها بر بستر تکامل سرمایه داری و مبارزات طبقاتی پرولتاریا با بورژوازی صورت گرفت.

بنابراین و در یک نگاه کلی، انقلاب در جهان بینی های علمی، بر یک بستر مادی و از اجزا خاص آن آغاز می گردد و ضمن تضاد و درگیری گسترش یابنده، بخش یا بخش هایی از عناصر پیشین حذف و بخش یا بخش هایی حفظ، اما دگرگون گشته و به عناصری تغییر یافته با جایگاهی متفاوت در شناخت نوین تبدیل خواهد گشت. بدین سان سطح دریافت انسان از حقایق عینی، ژرف تر شده و این حقایق عینی در شکل اندیشه ای، همچون اصول پایه ای و منسجم اندیشه، باز سازی می گردند. از این رو، به طور کلی گسست و پیوست در دانش انسانی و در تکامل شناخت وجود خواهد داشت که هم از انجماد آن جلوگیری می کند و هم از تجارب پیشین در شناخت های تازه استفاده می گردد. روشن است که اگر انسان به این دلیل که کل یک شناخت علمی دچار انقلاب می شود و فرو می ریزد و جای خویش را به شناخت علمی نوتری می دهد، از شناخت های علمی پرهیز کند، هیچ گونه تکوینی در شناخت انسان حاصل نخواهد شد.

در واقع اگر انسان می خواست از تعقل و تعمیم دادن شناخت و ایجاد سیستم و نظام در شناخت و به کار بردن این شناخت ها در فرایند دگرگون کردن جهان دست بکشد، به این دلیل که این سیستم و نظام های شناخت، در دورانی دیگر به زیر پرسش خواهد رفت و اشتباه بودن بخش هایی از آن آشکار خواهد شد، آن گاه ما اساساً هیچ گونه پیشرفت نظری و عملی نمی داشتیم.

**نقش عمل**

باید توجه داشت که همه پیشرفت هایی که در شناخت انسان از جهان عینی حاصل می شود، مبتنی است بر کار و عمل دگرگون سازنده انسان اجتماعی.

در واقع بدون کار دگرگون کننده جهان عینی، نمی توان سخنی از تبدیل شناخت خاص به عام و عام به خاص و تکامل شناخت انسانی از سطوح پایین به سطوح عالی به میان آورد.

در بیانی عام تر از کار و عمل، این فرایند کار و مبارزه تولیدی برای رفع نیازهای تکامل یابنده انسان و عمل و مبارزه ی طبقاتی - در جوامع بدون طبقه مبارزه اجتماعی - است که بنیان اساسی هرگونه آزمون علمی و پیشرفت علوم و دانش های بشری است، علوم و دانش هایی که در درجاتی از تکامل جهان، زمینه و ظرفیت شناخت عام ما را بالا برده اند.

آنچه موجب بر پایی نظام در شناخت و تدوین جهان بینی های پیوسته و منسجم با به اصطلاح «محورهای معنایی قدرتمند» می شود، به طور عمده نه تمایل خودسرانه و فردی انسان ها به نظام سازی، بلکه نیازهای تکامل یابنده ی عمل و زندگی انسانی است.

این عمل دگرگون کننده واقعیت عینی و برای برآوردن نیازهای زندگی انسان است که گسترش می یابد و موجب آن می شود که انسان پس از تضادها و درگیری های فراوان با اشیاء و پدیده ها و شکست های نه چندان کم در کسب نتایج دلخواه، به یاری کنش پویای عقل، به کنه و ژرفای آنها رسوخ کند و قوانین کارکرد و شکل تکامل اشیاء و پدیده ها را در یابد و شیوه فعالیت خود را بر این پایه سامان داده، آنها را هماهنگ با نیازهای خود سازد.

شناخت انسانی به مرور و طی گذار از چنین دگرگون کردنی، از رویه ی آشکار بیرونی به ژرفای پنهان درونی پیشرفت می کند. از بررسی اجزا جداگانه به مرور به کلیت شی یا پدیده می رسد و از شکل های خاص و ویژه بروز کیفیات و تضادها و قوانین عام درونی، به خود قوانین و تضادهای عام، جهش می کند و به طور کلی شناخت جزئی ایجاد شده توسط حواس را به شناختی خردمندانه و کلی تبدیل می کند.

رابطه ی سرشار از تضاد اشیاء و پدیده ها که به مانند حلقه های یک زنجیر به هم پیوستگی دارند، حلقه ها و «محورهای» مهم تر و کلیدی تر و «قدرتمند تر» این زنجیره - تضادهای مهم تر - و حلقه و «محور قدرتمند» اصلی یا تضاد اساسی شی یا پدیده - مثلا در جامعه سرمایه داری تضاد بین اجتماعی شدن تولید و خصوصی بودن مالکیت ابزار تولید - که نقش اصلی را در تحرک شی یا پدیده به عهده دارد، با واسطه فعالیت پر تنش و پویای خرد انسانی، تبدیل به شکل های همبسته و نظام یافته ی اندیشه ای با «محورهای معنایی محکم» می شوند و به مثابه نگرش ها و نظریه های علمی و جهان بینی هایی در می آیند که راهنمای انسان در برخورد به اشیاء و پدیده ها و رسوخ به کنه و جوهر آنها و تغییر دادن آنها منطبق با نیازهای خویش می شوند.

جهان بینی هایی که هم مهر و نشان تکامل نیروها و مناسبات تولیدی و اجتماعی را دارند و در نتیجه اجتماعی - تاریخی و از این رو نسبی هستند و هم مهر و نشان از عضویت در طبقه مشخص و در نتیجه در جوامع طبقاتی، طبقاتی هستند.

بنابراین تاکید مطلق بر روی «شهادت فردی» و «تجربه های کوچک» و طرد و نفی خرد و نظریه و سیستم، در واقع تکرار دیدگاه های مکتب تجربه گرایی (امپریسم) و تازه در مورد پسا مدرن ها، تجربه گرایی ذهنی گرایانه (امپریسم ایده آلیستی) است.

این دیدگاه شناخت اجتماعی انسان را که به وسیله افرادی اجتماعی و یا اجتماع افراد صورت می گیرد و بر خاسته از کار و کنش است، به افراد جداگانه و بی ارتباط با یکدیگر محدود کرده و آن را برخاسته از «درون بینی ذهنی» می داند و زیر نام «شهود» و «تاویل فردی» در محدوده ی تنگ «شناخت تجربی پدیدارها» محصور می کند، و آن را ناتوان تر از آن می پندارد که بتواند جهان عینی و واقعی مستقل از ما - که آن را قبول ندارد - و ماهیت آن را بشناسد.

به این ترتیب، این شناخت را محدود، در جازن و تکراری کرده و بر خلاف تصور خودش که گمان می کند با گریز از «محورهای معنایی محکم» و «حقیقت» به دیدگاهی گسترده و باز می رسد، ذهن انسان

را تنگ نظر کرده و در بند «تجارب خرد و کوچک» باقی خواهد گذاشت و واکنش انسان را در قبال رویدادهای جهان خارجی به پذیرا بودن صرف و انفعال محکوم خواهد کرد. این گونه تجربه گرایی ایده آلیستی به شدیدترین نوع نظریه پردازی و نفی تجارب واقعی و کنش های دگرگون کننده می رسد و به تقدیس اندیشه پردازی صرف پا می دهد.

### نقش تجرید و تعمیم

در واقع تعمیم دادن های بزرگ (یا به اصطلاح روایت های بزرگ) با فلسفه آغاز شدند. اولین فیلسوفان یونان باستان، تلاش کردند که پایه و بنیاد طبیعت را کشف کنند. یکی آب، دیگری خاک و یکی دیگر هوا و بالاخره آتش را علت اساسی جهان معرفی کردند. همزمان با رشد جامعه برده داری، جهان بینی ها (یا به اصطلاح روایت های بزرگ) با طبقات شکل گرفتند. افلاطون و سپس ارسطو، اندیشه ورزان طبقه برده دار بودند که اولین تعمیم های منظم و پیوسته را ایجاد کردند. سپس مذهب به «روایت بزرگ» طبقه فئودال تبدیل شد و پس از آن بورژوازی با جهان بینی لیبرالیستی، جهان را تفسیر کرد. «روایت های کوچک» طبقات یعنی جایگاه و موقعیت آنها در روابط تولید و نظام سیاسی، «روایت های بزرگ» آنها را ایجاد کرد. این امکان پذیر نیست که انسان ها در جامعه طبقاتی از اندیشه های تعمیم داده شده بگریزند و ادعا کنند که به هیچ اندیشه و جهان بینی منظمی معتقد نیستند. طبقات با اندیشه و جهان بینی های منظم و «ابر-روایت» های خود جهان موجود را تفسیر می کنند و آینده آن را پیش بینی کرده، برای خود برنامه عملی را تنظیم می نمایند. طبقه بورژوازی در زمان رشد و شکوفایی تولیدی و سیاسی اش، علوم طبیعی و انسانی را به سرعت رشد داد. اما زمانی رسید که دیگر پیشرفت علوم - به ویژه علوم اجتماعی - با منافع بورژوازی سازگار نبود.

مارکسیسم در راستای تکامل تولید سرمایه داری و مبارزه طبقه کارگر پدید آمد. منافع این طبقه با پیشرفت همه جانبه علوم و دانش ها همخوانی داشت. به این ترتیب طبقه کارگر وارث تمامی پیشرفت های علوم پیش از خود گردید. علم مارکسیسم که در پی دگرگون کردن نتایج علمی بورژوازی و تکوین آن به مرحله ای نوین، پدیدآمد، انقلابی اساسی در ارکان اندیشه های انسان بود. اما این يك گسست مطلق از دانش هایی که بشریت و بورژوازی کسب کرده بودند، نبود. مارکسیسم تمامی پیشرفت های علمی بشریت و بورژوازی را در خود جذب کرد. اما مارکسیسم به عنوان يك جمع بست از تجارب و آموزشهای علمی بشریت، خود حامل اجزا متضادی است که شرایط را برای پویایی و تکوین آن مهیا می کند. مارکسیسم با قرار دادن دیالکتیک عام و خاص و مطلق و نسبی در قلب تپنده خود، خود بر ضد خویش است. مارکسیسم خویشتن را نیز مورد نقد قرار می دهد. جان مایه مارکسیسم تحلیل مشخص از اوضاع مشخص است؛ و این یعنی دگم و بسته نبودن اندیشه مارکسیسم.

مارکسیسم آن چنان اندیشه ای است که خود حامل توجه به «روایت های کوچک» است. بدون مطالعه اجزا، نمی توان کل را شناخت. بدون شناخت خاص نمی توان عامی را شناخت و بدون دریافت نسبی نمی توان مطلق را شناخت.

مارکسیسم جهان بینی بزرگی است که به ما این امکان را می دهد که آن گاه که اصول علمی که در طی سالیان سال به آن رسیده ایم؛ اگر امور خاص و جزئی یعنی همان «روایت های کوچک» به صورت انبوه و توده وار، و نه به صورت موردی و استثنایی، آن را نقض کردند، بتوانیم در آن انقلاب کنیم و با گسست از هر آنچه با تکوین اشیاء و پدیده ها انطباق ندارد، اصول نوین و تازه ای برای اندیشه مان بر پا داریم. (3) مارکسیسم يك علم مسخ شده نیست؛ بلکه علم و دانشی است سرشار از تحرك و پویایی و تغییر.

آیا مارکسیسم که خود را يك شناخت عام، يك حقیقت جهانشمول می داند، می تواند خود را «نظریه نظریه ها» بداند؟

به طور نسبی بله! مارکسیسم خود را يك جمع بندی، يك استخراج عام و کلی از تجارب بشر در زمینه های گوناگون اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و فلسفی و علمی می داند. مارکسیسم خود را جهان بینی و ایدئولوژی طبقه کارگر یعنی طبقه انقلابی پیشرویی می داند که وظیفه شناخت و دگرگون کردن انقلابی جهان به دلایل اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و تاریخی به عهده ی اوست. بنابراین طبیعی است که از نظرات هر طبقه ترقی خواه و دمکرات دیگری، که در تحلیل نهائی از چارچوب نظم سرمایه داری خارج نخواهد شد، خود را به حقیقت، نزدیک تر بداند.

اما به طور نسبی خیر! زیرا مارکسیسم به عنوان نظریه طبقه کارگر، یعنی انقلابی ترین طبقه در تاریخ می تواند با نظرات هر طبقه دیگری اگر واقعاً در پی منافع زحمتکشان و توده های عظیم خلق باشد، بده-بستان کند و در عین تاثیر گذاری بر آن طبقات و نظریه ها، از آنها تاثیرپذیرد. و آنچه در نظرات آنان حقیقت است، در خود جذب نماید.

و باز هم به طور نسبی خیر! زیرا مارکسیسم علیرغم داشتن جایگاه ممتاز انقلابی، جهان بینی و ایدئولوژی بزرگ، معتقد نیست که این جایگاه همواره و در هر عرصه ای به او تعلق دارد و او بدون شکست و همواره در اوج می تواند این موقعیت و جایگاه را حفظ کند. جهان در حال تغییر مداوم است. برای مارکسیست ها این به معنی پیروزی و شکست و پیشرفت و عقب نشینی است. آیا در شرایط شکست و عقب نشینی می توان از جایگاه ممتاز سخن گفت؟ خیر! نمی توان چنین گفت. در شرایط شکست و عقب نشینی و افت، علیرغم این که مارکسیست ها خود را برای خیزش بزرگتر بعدی آماده می کنند، با این همه، تا حدودی و با توجه به ضعف ها و کاهش نیروهایشان، از ایفای نقش پیشروی خود باز می مانند و این جایگاه را نیروهای دیگر با جهان بینی های دیگر به دست می آورند. (4) در نتیجه تلاش های مشخص لازم است که بتوانند دوباره نقش پیشروی خود را در همه زمینه ها باز یابند.

و اما آیا مارکسیسم خود را «حقیقت نهایی» می داند. خیر! مارکسیسم چنین ادعائی ندارد. البته نه به این دلیل که چیزی به نام «حقیقت نهایی» یا بهتر بگوییم «حقیقت مطلق» وجود ندارد. بل به این دلیل که مارکسیست ها معتقدند شناخت ما از حقیقت مطلق همواره نسبی است. مارکسیسم باور دارد که انسان با شناخت نسبی از حقیقت مطلق جهان عینی در حال تغییر و تحول و تکامل بی پایان، خود را همواره به آن نزدیک تر می کند، بی آنکه هرگز با آن یکی شود. مارکسیسم فرایند نزدیک شدن به حقیقت مطلق را هرگز به طور مطلق پایان یافته تلقی نمی کند، تا خود را «حقیقت نهائی» بخواند. این امر یعنی شناخت نسبی بشر از مطلق جهان عینی بی پایان و نامتناهی. پس شناخت ها نسبی خواهند بود و در نتیجه نامتناهیت و بی پایانی جهان عینی در حال تغییر، در نامتناهیت و بی پایانی شناخت انسانی تبلور خواهد یافت. پس آیا مارکسیسم تنها علمی در سطح تکوین علوم طبیعی و انسانی بوده است؟ آیا مارکسیسم به زندگی مردمان و به «روایت های کوچک» شان توجهی نداشته است؟

خیر! مارکسیسم علمی است که به نوبه خود از «روایت های کوچک» و خرد زندگی عادی و هر روزه مردمان، سرچشمه گرفت و همه توجه آن معطوف همین زندگی «خرد و کوچک» بود. امری که ظاهراً برای احمدی دارای ارج بسیار است.

## حکایات و روایات

مارکسیسم در کنار توجه به نتایج علوم (طبیعی و انسانی) زندگی عادی مردمان را نیز مورد توجه قرار می داد.

انگلس اولین کتاب مهم خویش را در شرح وضعیت طبقه کارگر انگلستان نوشت و حکایت زندگی استنمار شدگان و ستم دیدگان انگلیسی را شرح داد.

مارکس آن گاه شروع به مطالعه علم اقتصاد کرد که تحقیقی کوچک درباره «روایتی کوچک» چون داستان هیزم شکنان و قانون چوب دزدی، انجام داد.

مارکس سرمایه ی خویش را تنها با فرمول های علمی نآراست، بلکه در کنار بررسی علمی

(منطقی - تاریخی) و برای مستدل کردن آنها، گزارش های مستند فراوان درباره وضع طبقه کارگر نوشت. بخش بزرگی از این کتاب درباره همین «روایات خرد و کوچک» است. روایات کوچکی که انبوه می شوند، بزرگ می شوند.

قصه ی کودکان خردسالی که در زیر طاقهای تاریک و گرفته، محل های نم آلود و گند زده مجبورند 12 تا 16 ساعت در روز کار کنند. حکایت دختران و پسران جوانی که زندگی ای چونان حیوانات دارند؛ در هم می لولند، استثمار می شوند، در فقر و بی فرهنگی به سر می برند و بدون آموزش و بهداشت هستند و شرایطی نکبت بار به آنها تحمیل می شود. رنج نامه زنان و مردانی که بدبختی روزانه شان پایانی ندارد؛ که زیر چرخ ماشین ها، اسیر و برده، له می شوند؛ و داستان موجودات مفلوکی که پیر نشده، دسته دسته راهی گورستان می شوند؛ موجوداتی که گویی همه ی تکوین بشریت باید برای جانکاه کردن زندگی آنان به کار رود. مارکس «روایتش» را با خشم و نفرتی کم نظیر بیان کرد. او نوشت: «سرمایه خون آشام است. از سر انگشتانش خون می چکد».

اما شاگردان مارکس نیز راه او را ادامه دادند. آنها گزارش های مستند فراوان در چهار گوشه جهان درباره زندگی کارگران و زحمتکشان، ستم دیدگان و دردمندان نوشتند و در روزنامه ها و کتاب هایشان چاپ کردند و از این زندگی ها فیلم های بسیار تهیه کردند و نمایش دادند. شعر، موسیقی، ادبیات داستانی، تئاتر، نقاشی و سینما ... همه و همه آن شکل های هنری شدند که روایان هنرمند طبقه کارگر درد ها و محنت های این طبقه و مسبب آن را، در آن پرداخت کنند.

ادبیات سوسیالیستی (نوشتاری و دیداری) که در این عرصه خلق شد، نیمه دوم قرن نوزدهم و بیستم را در نوردید. نزدیک به 80 درصد از هنرمندان سده بیستم از مارکس و مارکسیسم و تکامل دهندگان راه او تاثیر گرفتند. بر تارک ادبیات نمایشی این قرن نام برشت هنرمند - فیلسوف مارکسیست - لنینیست، این روایتگر بزرگ زندگی کارگران و زحمتکشان، نشسته است.

در روسیه گورکی، شولوخوف، مایا کوفسکی، ژیگا ورتف، آیزنشتاین، پودفکین و شوستاکوویچ... هنرمندان روایتگر داستان زحمتکشانند. در ایتالیا، سیلونه بخش مهمی از آثار خود را به شرح زندگی این طبقه اختصاص داد. بخشی مهم از سینما گران ایتالیا و به ویژه نئورئالیست ها همچنین. یکی از مشهورترین فیلم سازان جهان یعنی ژان لوک گدار بخش بسیار مهمی از دوران فیلمسازی خود را - بهترین دوره اش را - در ساختن روایت های کوچک استثمار شدگان طی کرد. در آمریکا، جک لندن، آنتون سینکلر و جان اشتاین بک بهترین آثار خود را زمانی که پیرو این اندیشه بودند، آفریدند. کتاب های ماندگاری چون **پاشنه آهنین، جنگل و خوشه های خشم** و... روایت کوچک محرومان و رنج دیده گانند. در آمریکای لاتین کتاب هایی چون **آشغالدونی و بگذار سخن بگویم**، اوصافی زنده و جان دار از زندگی طبقات درد کشیده است.

در ایران نیز گزارش های فراوان در مورد طبقه کارگر و زحمتکشان شهر و روستا به صورت مستند و هنری، دیداری و نوشتاری تولید شد. **تنگسیر** و... **چوبک، همسایه ها** و... احمد محمود، **جای خالی سلوچ** دولت آبادی و داستان های کوتاه درویشیان و بسیاری از فیلم ها، فیلم نامه ها و کارهای نمایشی بیضایی، و... روایت گر دردها و رنج های محرومان و ستم دیده گان هستند. آیا احمدی برای این زندگی ها و سرگذشت ها، برای این رنج ها و مصائب که روایات و حکایات استثمار شدگان ستمکشان، محکومان و دردمندان است پیشیزی ارزش قائل است؟

خیر! صد البته که خیر!

این نوع واژه ها، وصله های نجسبی به کتاب و کتاب های اویند. او زمانی به این سرگذشت ها اشاره می کند که بخواهد امور و مباحث نظری خود را به پیش ببرد، بخواهد کمونیسم را به سخره بگیرد. برای او «روایت کوچک» فقط روایت امثال سولژنیستین است...

زندگی های پر درد و رنج و سرگذشت های غمبار کوچک وقتی انبوه می شوند، زمانی که در سطح یک کشور چندین میلیونی بروز می کنند و وقتی در سطح جهانی قرار می گیرند، دیگر روایتی «کوچک» نیستند و تبدیل به سرگذشت ها و روایات «بزرگ» می شوند. روایت های کوچک، روایت های بزرگ پیشین را از بین می برند ولی روایت بزرگ جدیدی

ایجاد می کنند.

جهان بینی لیبرالیسم نیز دربردارنده روایت های خرد بورژوازی زیر ستم و بر ضد «ابر-روایت» فئودالیسم بود. و چون روایت های خرد این طبقه انبوه شد، مبارزه بورژوازی در تفکر و در عمل با فئودال ها به اوج خود رسیده و انقلابات بورژوایی شکل گرفتند. نظام فئودالی با جهان بینی اش بر انداخته شد و نظام سرمایه داری و حکومت های دیکتاتوری های بورژوازی با جهان بینی بورژوایی آغاز شد.

روایت های بزرگ نو، روایت های کوچک پیشین را از بین می برند ولی روایت کوچک جدیدی ایجاد می کنند.

پس از قدرت گرفتن بورژوازی، پیروزی سرمایه داران بر فئودال ها و بر قراری نظام سرمایه داری، روایت های خرد و کوچک بورژواها عمدتاً از بین رفت، اما استثمار و ستم، رنج ها و محنت های خرد و کوچک کارگران و زحمتکشان از بین نرفت. نظام سرمایه داری و دیکتاتوری بورژوازی با «روایت» لیبرالیسم نمی خواست و نمی توانست روایت های خرد زحمتکشان را نابود سازد. آنان در نظام سرمایه داری زیر استثمار و ستم بودند.

روایت های کوچک استثمارشدگان و ستم دیدگان در جامعه سرمایه داری آن گاه که انبوه شد نمی توانست به روایت بزرگ بشریت ستم دیده نیانجامد. نمی توانست به «ابر-روایت» طبقات محروم ختم نشود.

کارگران و زحمتکشان نمی توانستند به داستان ها و حکایات زندگی اشان بسنده کنند؛ نمی توانستند در مبارزاتشان با بورژوازی که از همین روایات کوچکشان سرچشمه می گرفت، کورکورانه و بی چشم انداز بجنگند؛ نمی توانستند علم را در بر نگیرند؛ نمی توانستند بدون علم و دانش حرکت کنند. علم و دانشی که وصف حال آنها بوده و آینه وضع آنها باشد، و در عین نقد بی رحمانه نظام کهنه و پوسیده، برنامه ی نوینی را برای برپایی نظام نو اقتصادی-سیاسی و فرهنگی فرا راه خود قرار دهد.

پس مارکسیسم، این جهان بینی بزرگ، این «ابر-روایت» استثمارشدگان، رنجبران و محرومان پدید آمد. جهان بینی ای که حکایت و داستان نیست، بلکه انبوهی از دانش بشریت در آن به هم رسیده است.

و اما «روایت های خرد»، «شهادت فردی» اعتراف های به ظاهر بی اهمیت، بیان تجربه های کوچک اما بی نهایت دربار اگر «استثنایی» نباشند، اگر محدود و کم نباشند، اگر کلان و میلیونی باشند، آن گاه فقط برای آن وجود ندارند که به «زیان» آیند، «بیان» شوند، «شنیده» شوند و به دست «فراموشی» (همه از متن احمدی) سپرده نشوند.

این روایت های کوچک فقط برای این وجود ندارند که امیال غمگسارانه ما را برانگیزانند و یا سیراب کنند! راویان روایت های کوچک، روایت های خود را برای آن بیان نمی کنند تا کسانی چون لیوتار و احمدی به حکایت هاشان گوش فرا دهند، اشک بریزند و غمنامه تحویلشان دهند.

آن روایت های کوچک برای این «بیان» نمی شوند که ما با غمخواری برای آنها، کتاب هایمان را رنگ و لعاب احساسی بزینیم، لحن سخن هایمان را غم گرفته و محزون و «آخر زمانی» کنیم، آه و ناله راه بیندازیم و ندا سر دهیم: «حکایت شاهدان عینی، حکایت مسافران، شکست خوردگان، تحقیر شدگان، و ستم دیدگان» (مارکس و سیاست مدرن، ص 127)؛ و به نفع این راویان با چهره ای که گویی طرح مسئله، حل مسئله است و شاید گوش شنوا ایجاد کند، بگویم «روایت های کوچک را باید بیان کرد. چون کوتاهند و کوچکند. و از تاریخ بزرگ جدا شده اند.» (همانجا ص 123) با هزاران از این طرح ها و ناله ها و غم ناله ها، آن روایات کوچک - که احمدی عمدتاً آنها را بیان می کند که بخواهد برای تفکرات ضد کمونیستی اش از آن بهره برداری کند- «تاثیرگذار» نخواهند بود و در جایشان خواهند ماند.

پس حکایات انبوه به مبارزات بزرگ کارگران و طبقات زحمتکش با حکومت سرمایه داران و امپریالیست ها و دیکتاتوری های بورژوایی و تمامی مرتجعین انجامید. این مبارزات همه و همه به

انقلابات بزرگ و برانداز، تکامل یافت.

«حکایت بزرگ» کمون پاریس و انقلاب در فرانسه، روایت بزرگ انبوه حکایات کوچک و میلیونها کارگر و دهقان زحمتکش است که خواستند با برانداختن «ابر- روایت» بورژوازی، در واقع روایت های کوچک خود را نابود سازند. آنها «روایتی» جدید سر دادند و خواستند که جهان بینی و حکومت آنها حاکم شود.

حکایات انقلابهای روسیه، چین و ویتنام ... روایت بزرگ آن روایت های کوچک و انبوه میلیون ها کارگر و دهقان زحمتکش است که نمی خواستند همواره استثمار شده و رنجیده، محکوم و تحقیر شده باقی بمانند.

آیا اگر این مردمان غمگسارانی چون احمدی داشتند، هیچ گاه از جایشان بلند می شدند تا به «عرش اعلا یورش برند»؟

بنابر این «روایت های بزرگ» چیز هایی نیستند که از آسمان نازل شده باشند و یا افراد معینی آنها را از مغز خود بیرون کشیده باشند. آنها تکامل همین روایت های کوچکی هستند که انبوه شده اند. روایت های بزرگ در برابر روایت های کوچک «کم رنگ و بی اعتبار» نمی شوند، بلکه آنها دربردارنده ی همین روایات کوچک هستند، در صورتی که نو باشند، بیان این روایات کوچک باشند.

### ... و انقلابات عظیم کارگران و زحمتکشان به سوسیالیسم ختم شد.

البته جامعه سوسیالیستی، نیز يك جامعه طبقاتی است. و مبارزه طبقاتی در آن وجود دارد. به گفته مارکس این جامعه فاز اول کمونیسم است و حق بورژوازی از هر کس به اندازه کارش و به هر کس به اندازه توانش در آن به کار گرفته می شود. حق بورژوازی، دولتی را که از آن حق و قوانین آن حق دفاع می کند، دولتی بورژوازی می کند. به گفته لنین دولتی بورژوازی، بدون بورژوازی. در آنجا همواره مبارزه با محدود کردن حق بورژوازی خوشایند همه نخواهد بود. و کسانی که کم هم نیستند، یافت خواهند شد که مانع مبارزه طبقه کارگر و کمونیست های راستین با این حق و حقوق شوند. این کسان در کارخانه ها، مزارع و در حزب کمونیست جای خواهند گرفت و تلاش خواهند کرد که رهبری را در مکان های فوق به دست بیاورند. آنان همراه با کمونیست های ناپیگیر و تغییر یافته به مدافعین حقوق بورژوازی، طبقه جدید بورژوازی را شکل خواهند داد.

در سوسیالیسم بین شهر و روستا، بین کارگر و دهقان، بین کار فکری و کاریدی تضاد وجود خواهد داشت. هنوز میان مرد و زن شکاف و نابرابری وجود خواهد داشت.

آنجا بین حزب و توده ها و بین رهبری کنندگان و رهبری شوندگان، تضاد وجود خواهد داشت. و کسانی یافت خواهند شد که مانع پیش رفت حل این تضادها شوند. آنان بورژوازی نو خاسته جای گرفته درون حزب هستند.

اگر آنان خط بورژوائی داشته باشند نه خط پرولتری، پس قصدشان نیز نه پیشرفت به سوی کمونیسم، نه بر پایی کمونیسم، بلکه باز گشت به سیستم سرمایه داری خواهد بود.

اگر این چنین باشد که هست، آن گاه در این جامعه، روایت های کوچک طبقه کارگر و زحمتکشان ایجاد خواهد شد. زیرا بورژوازی خواهان استثمار طبقه کارگر است و آن را مورد ستم قرار می دهد. در این صورت کارگران و زحمتکشان به سیستم اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی اعتراض داشته و اعتراض و نارضایتی خویش را بیان می کنند؛ و این مخالفت ها در شرایط معینی به انقلابات تبدیل خواهد شد.

اگر حزب طبقه کارگر خط صحیح داشته باشد و موجباتی را فراهم کند که طبقه کارگر و زحمتکشان در جامعه سوسیالیستی، همواره در عرصه سیاسی حضور داشته و فعال، هوشیار و ناقد و مراقب باشند، می توانند تضادهایی را که مداوما بین حزب و توده ها، بین رهبری کنندگان و رهبری شوندگان پدید می آید، به نفع کارگران و زحمتکشان حل کنند و انقلاب را ادامه دهند، می توانند نگذارند بورژوازی دوباره به قدرت برسد؛ می توان نگذاشت «حکایت» بزرگ قدرت گرفتن



طبقه کارگر، به «روایت» بورژواهای تازه به قدرت رسیده و جاه طلب تبدیل شود. می توان رهبری کنندگان را در صورتی که راه خطا، راه ساختن جامعه استثماری را میروند، از مقام خود پایین کشید.

می توان فلان مدیر، افرادی از مدیریت و یا کل رهبری یک کارخانه یا مزرعه را پایین کشید و در جهت تکوین مناسبات سوسیالیستی بین زحمتکشان گام برداشت. می توان مدیریت یک دانشگاه و یا رهبری بخش های هنری را نقد کرد و یا بر کنار نمود و در جهت توده ای کردن و انقلابی کردن آموزش و پرورش و هنر دگرگونی های ریشه ای ایجاد کرد. می توان حزب و رهبری آن را مورد پرسش قرار داد و بخش یا بخش هایی از آن را به زیر کشید و در جهت تکامل مناسبات سوسیالیستی و دموکراسی پرولتری و دیکتاتوری پرولتاریا بر بورژوازی، انقلابات معینی را سازمان داد. می توان علیه هر آنچه مانع مبارزه با همه اجزا باز مانده از جامعه کهنه و پیشرفت به سوی کمونیسم است، شورش و قیام نمود.

جامعه سوسیالیستی و تضادهای آن، کل پیچیده ای است و راه برای انکشاف آن باز است. برای نقد جامعه سوسیالیستی، برای اصلاح آن، برای از بین بردن «روایت کوچک» در این جامعه و مبارزه در این زمینه، و برای پیشرفت، تحول و تکامل این جامعه که تا کنون بیشتر از یک سده از زندگی آن نمی گذرد، و عمر مفید در قدرت بودن آن در کشورهایی که سیستم سوسیالیستی بر پا شد 25 تا 30 سال بیشتر نبوده است، راه باز است. اما سرمایه داری از نظر تاریخی کهنه و گندیده شده است، به آخر خط رسیده است و جز مانعی بر سر راه پیشرفت بشر، چیز دیگری نیست. برای کمال جامعه ی سرمایه داری، راهی وجود ندارد.

دو نوع جهان بینی، دو نوع ایدئولوژی، دو شکل حکومت یا به اصطلاح دو نوع «ابر-روایت» وجود دارد: جهان بینی و حکومت بورژوازی که مسلط است ولی کهنه شده است؛ و جهان بینی و ایدئولوژی طبقه کارگر که نو است. و باید بگوئیم که کسی یافت نمی شود که به یکی از این دو جهان بینی گرایش نداشته باشد. عدم اعتقاد به جهان بینی مارکسیسم، اعتقاد به جهان بینی دیگری، جهان بینی لیبرالیسم بورژوازی است. در جهان کلیه جهان بینی ها طبقاتی هستند. احمدی آن گاه که علیه «ابر-روایت» ها اقامه دلیل می کند، در واقع و به گونه ای مطلق علیه علم و جهان بینی مارکسیسم موضع می گیرد. زیرا جهان بینی بورژوازی عمرش به سر رسیده است و چیزی در چننه و برای پیشرفت و کمال بشریت ندارد. او با چنین انتخابی، در حقیقت جهان بینی علمی کارگران و زحمتکشان را با این عنوان که چیزی جز «ابر-روایت» نیست به زیر سؤال می برد و نه جهان بینی بورژوازی را.

و آن گاه که وی دلایل لیوتار را برای بی اعتبار شدن روایات بزرگ می آورد: «پیشرفت شکل های ارتباطی مدرن، و رویارویی و نا همخوانی روایت ها با یکدیگر، به خوبی نشان می دهد که هر یک از آن ابر-روایت ها چیزی بیش از یکی از روایت ها نیستند» (همان جا صفحه 125)، او در واقع جهان بینی طبقه کارگر را در کنار جهان بینی هایی قرار می دهد که به پایان زندگی خود رسیده اند.

و اگر ما به مثال های لیوتار توجه کنیم که احمدی آنها را در کتاب خود آورده است می بینیم که سه «روایت» هگل، لیبرالیسم و اقتصاد کینزی، (ص 126) هر سه به ایدئولوژی های بورژوایی تعلق دارند و در واقع به اندیشه هایی تعلق دارند که در حال نابودی و مرگ نهایی هستند. ولی مارکسیسم به طبقه ای تعلق دارد که تازه ابتدای جنبش و رشد آن است. طبقه ای که آینده از آن اوست و ساختن جامعه کمونیستی به عهده او می باشد. با قرار دادن مارکسیسم در کنار جریانات رو به مرگ و از لحاظ تاریخی، ارتجاعی، ما در واقع به آن ایدئولوژی ها و جریانات کمک می کنیم. زیرا جهان بینی بورژوازی جهان بینی مسلط است. احیاء سرمایه داری در کشورهای سوسیالیستی نیز بیان آن است که این بورژواها هستند که به قدرت می رسند و جامعه سوسیالیستی را به جامعه سرمایه داری تبدیل می کنند و نه کمونیست ها و انقلابیون طبقه کارگر.

## افزوده های بخش ششم

\*- ما در این نوشته به تناوب از همین واژه های «روایت کوچک و روایت بزرگ» استفاده خواهیم کرد. گرچه این واژه ها در حوزه ی علوم اجتماعی، واژه هایی علمی نیستند و البته دلیل کاربرد این واژه ها از سوی پسامدرن ها، اساساً نفی علم است و ما واژه های جزء و کل، خاص و عام، حقیقت جهان شمول و حقیقت خاص هر کشور را درست می دانیم، اما برای بحث اضافی نکردن بر روی این واژه ها، به تناوب، هم از واژه های علمی مورد قبول خود بهره خواهیم برد، و هم در آنجائی که کاربرد این واژه ها را در حوزه مورد بحث، خیلی زیان بخش احساس نکنیم، همین واژه ها را به کار خواهیم برد.

1- این نیز شیوه دیگری از تحریف مودبانه ی نظرات ماتریالیست ها است که آنان را با «رنالیست های فلسفی» در هم می کنند. رنالیست های فلسفی کسانی هستند که جهان خارج از ذهن انسان را عینی و واقعی می دانند ولی آن را نسبت به ذهن، پسین به شمار می آورند. در واقع در رابطه با مسئله تقدم ماده و ذهن به تقدم ذهن و «روح» و «خدا» باور دارند؛ یعنی در واقع ایده آلیست هستند. اما ماتریالیست ها، نه تنها واقعی و عینی بودن جهان را قبول دارند، بلکه تقدم آن را بر ذهن و اندیشه ی انسان تصدیق می کنند. احمدی بزدلانه و سالوسانه از آن اندیشه ها، آن چنان که آفرینندگان و پیروانشان از آنها نام بردند، نام نمی برد. او همچون همه ی فرصت طلبان، برای مخدوش کردن مسائل فلسفی و همچنین تقابل دیدگاه های فلسفی یعنی ماتریالیسم و ایده آلیسم، و گیج و آشفته کردن اندیشه ها، تحریف نظرات شناخته شده فلسفی را پیشه می کند!؟

2- این عدم ارتباط و پیوست عینی اشیاء و پدیده ها با یکدیگر، به وسیله ی پسامدرن ها به روابط میان انسان ها تعمیم می یابد. انسان هایی که در جوامع زندگی می کنند، تک افتاده، منفرد و منزوی هستند و هیچگونه وابستگی عینی و ذهنی با هم ندارند، نه اقتصادی، نه اجتماعی و نه فرهنگی و سیاسی. آنان نه در جهانی عینی زندگی می کنند و نه در جهانی ذهنی. نه می توانند جهان عینی را بشناسند و نه جهان ذهنی خود را. آنان در «تردید» مطلق به سر می برند. پدیدارهایی را که بر ایشان ظاهر می شوند با «شهود فردی» «تاویل» می کنند. سرگشته و حیران دنبال «چاره جویی» هستند. آنان برای انسان های مصیبت زده و «چاره جو» راه «مکالمه» را پیشنهاد می کنند.

3- برای نمونه تضاد بین اجتماعی شدن تولید و مالکیت خصوصی تضاد اساسی سرمایه داری و قانون ارزش اضافی قانون مطلق این نظام است. این تضاد و این قانون در شناخت به عنوان اصل یا «محور اساسی» شناخت از سرمایه داری است. بدون این «محور» در شناخت نمی توان از شناخت مارکسیستی سرمایه داری سخنی گفت. اما زمانی که سرمایه داری جای خود را به کمونیسم بدهد، این شناخت تغییر خواهد کرد و شناخت تازه ای در مورد کمونیسم و تضاد اساسی آن، جای آن را خواهد گرفت و «محور» مارکسیسم در مورد شناخت جامعه کمونیستی «محور» دیگری خواهد بود. نمونه ای دیگر: دیکتاتوری پرولتاریا یکی از اصول اساسی مارکسیسم و «محور معنایی مستحکم» آن برای دوران گذار است، چنانکه اگر کسی این اصل را قبول نداشته باشد، اصلاً مارکسیست نیست. این اصل برای تمام دوران گذار از سرمایه داری به کمونیسم عام و مطلق است. گرچه از دیدگاه جامعه طبقاتی، اصلی خاص، و مربوط به دورانی ویژه است. اما زمانی که سرمایه داری به کمونیسم تبدیل شد و انبوه توده وار حقایق عینی جامعه نشان دادند که دیگر نیازی به این دیکتاتوری نیست، این دیکتاتوری چنانکه انگلس اشاره کرد به خواب فرو خواهد رفت و محو خواهد شد. البته اصولی هم وجود دارند که اصولی مطلق هستند، همچون قانون وحدت تضاد، حرکت و تکامل. روشن است که چنان اصول

مطلق، نفی نخواهند شد.

4- روشن است که در شرایط شکست طبقه کارگر و کمونیست ها، طبقات دیگر و با جهان بینی های دیگری رهبری مبارزات خلق را به دست خواهند گرفت. این طبقات، حتی پیشروترین و رادیکال ترین آنها نخواهند توانست مبارزه و انقلاب را به اهداف واقعی خود برسانند و خواسته های طبقه کارگر و زحمتکشان را برآورده سازند. اما طبقه کارگر باید این مبارزات و جهان بینی های طبقات رهبری کننده آن را با دقت بررسی کند و از آنها درس بگیرد.

## بخش هفتم

### دیالکتیک و متافیزیک

درک و شناخت دیالکتیک، درک و شناخت قوانین حرکت، تغییر، تحول و تکامل طبیعت، جامعه و تفکر بشر است. مرکز ثقل، هسته، جان مایه و قانون اساسی دیالکتیک، قانون تضاد یا وحدت اضداد است.

پس از هراکلیت یونانی که قانون وحدت اضداد را در واقعیت عینی کشف و آن را به عنوان اساس حرکت اشیاء و پدیده ها و همچنین شناخت بشر دانست، دیالکتیک دچار افت شد و جایگاه مسلط را در سیر تکامل اندیشه بشر، چون گذشته، اندیشه ی متافیزیکی گرفت.

حرکت دیالکتیک به عنوان یک امر نهفته در تکامل اندیشه انسانی به گونه ای تدریجی طی سالیان درازی ادامه پیدا کرد و جز در مواردی چند که در تکوین شناخت بشر اهمیت نسبی یافت، همواره نقش درجه ی دوم و تبعی داشته در وابستگی به دیدگاه مسلط متافیزیکی- که عمدتاً دیدگاه طبقات استثمارگر بود- رشد کرد.

بالاخره در نتیجه ی تکامل اجزا متضاد در رابطه انسان و طبیعت به واسطه ی رشد نیروهای مولد و به خصوص ابزار تولید و مهم ترین نقطه عطف آن انقلاب صنعتی و در نتیجه، رشد تولید(انگلستان) و همچنین تکوین تضاد بین نیروهای مولده سرمایه داری و روابط تولیدی فئودالی و نهادهای فئودالی(انقلاب فرانسه)، بین زیرساخت های پیشرفته و شناخت های عقب مانده ی سیاسی- ایدئولوژیک، بین زیرساخت های عقب مانده و شناخت های پیشرفته علمی- فلسفی و فلسفی(آلمانی)، رشد جهش وار علوم طبیعی و اجتماعی و برخورد انسان در مرکز هر کدام از این علوم به تضاد های اساسی و متفاوت اشیاء و پدیده ها و نگرش ها و در یک کلام رشد و تکامل تضاد های عینی و ذهنی، شرایط برای جهش و رو آمدن اندیشه و فهم دیالکتیکی و قانون اساسی آن یعنی وحدت اضداد، در اندیشه و شناخت بشر فراهم گردید.

این کار به وسیله فیلسوف آلمانی هگل(1770-1832) صورت گرفت. این هگل فیلسوف بزرگ بود که دیالکتیک و قانون وحدت اضداد را به اوجی تازه رسانده و به صورت منظم، منسجم، پیوسته و پیگیر در آثار و همچنین در شرح حرکت **علم منطق** خویش و البته با آغاز از مفاهیم و مقولات منطقی و در حرکت، تغییر، تبدیل و تکامل آنها به کار بست.

هگل یک ایده آلیست عینی بود و در رابطه با دیدگاه های متضاد فلسفی ایده آلیسم و ماتریالیسم جانب ایده آلیسم را گرفته، نقطه آغاز حرکت وحدت اضداد را، ایده- ایده مطلق- دانسته و حرکت دیالکتیکی وحدت اضداد را در جهان عینی- طبیعت(و جامعه)، تبدیل (یا از خود بیگانه شدن) این ایده به ضد خود یعنی ماده و عین دانسته است. او در **علم منطق** خویش حرکت مفاهیم، مقولات و اندیشه ها را نقطه آغاز می گیرد و در رابطه تعیین کننده ذهن و عین، اندیشه و واقعیت، نقش محوری و پایه ای را در تحلیل نهایی و به طور اساسی به ذهن و اندیشه می سپارد.

پس از هگل، مارکس، دیالکتیک و هسته عقلانی آن در اندیشه هگل یعنی قانون وحدت اضداد را همچون قانون تکامل واقعیت عینی و همچنین ذهن بشر دانسته، آن را در شناخت تاریخ بشر و ابعاد گوناگون اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی به کار بست و تضاد بین نیروهای مولد و روابط تولید و زیرساخت اقتصادی و روساخت سیاسی- ایدئولوژیک و چگونگی رابطه متقابل و پویا میان آنها و البته با توجه به نقش محوری و پایه ای و تعیین کنندگی نهایی نیروهای مولد در تضاد با روابط تولید و زیرساخت اقتصادی در تضاد با روساخت سیاسی را کشف کرد.

وی همچنین در تحلیل اقتصاد سرمایه داری، وحدت تضاد بین ارزش مصرف و ارزش مبادله ای را در کالا مورد دقت قرار داد و در پس آن تضاد بین کار مجسم و کار مجرد و کار خصوصی و کار اجتماعی را کشف کرد. سپس وی حرکت این تضادها و چگونگی نقش آنها در تکامل کالا و تبدیل آن به پول و پس از آن، پول به سرمایه و استخراج ارزش اضافی (مطلق و نسبی) را مورد بررسی قرار داد و در این فرایند به فهم شکل مشخص تضاد اساسی بین نیروهای مولد که در اجتماعی شدن ابزار و کار و سازماندهی کار در موسسات جداگانه تجلی می یافت و روابط تولید که در شکل ویژه ی مالکیت خصوصی سرمایه داران و آنارشی تولید در اجتماع خود را نشان می داد، توفیق یافت و کمونیسم را بمثابة امکان اساسی دگرذیسی اقتصاد سرمایه داری و رویه ی دیگر تضاد اساسی این اقتصاد، دریافت کرد.

مارکس بازتاب تضاد عینی میان نیروهای مولد و روابط تولید را در تضاد آشتی ناپذیر و آنتاگونیستی میان طبقه کارگر و سرمایه دار و مبارزات میان این دو مورد توجه قرار داد و شکل سیاسی دوران انتقال از سرمایه داری به کمونیسم یعنی دیکتاتوری پرولتاریا - دیکتاتوری دموکراتیک طبقه کارگر - را کشف کرد.

پس از مارکس و انگلس، شاگردان و پیروان آنها قانون وحدت تضاد را در ابعاد گوناگون به کار بستند.

لنین در عرصه مبارزه طبقاتی، چگونگی تکامل مبارزات کارگران را مورد پژوهش قرار داد و ضرورت آمیزش و وحدت آگاهی کمونیستی به عنوان یک دانش که محصول کار دانشورانه است و در جامعه سرمایه داری عمدتاً در دسترس آنها که کار فکری می کنند، یعنی روشنفکران قرار دارد، بامتضاد خود یعنی مبارزات عملی کارگران را بیان نمود و ضرورت تشکیل حزب انقلابیون حرفه ای کمونیست از پیشروترین و آگاهترین کارگران و زحمتکشان و روشنفکران وفادار به این طبقه را نشان داد.

او همچنین تکامل اقتصاد رقابت آزاد سرمایه داری به رویه ی متضاد با آن یعنی انحصار و وارد شدن سرمایه داری به مرحله امپریالیسم را به طور علمی بررسی کرده و ویژگی های اساسی آن را بازگو کرد. وی تکامل متضاد و ناموزون امپریالیسم را تشخیص داده و چگونگی تشکیل حلقه بی ثبات و ضعیف در میان کشورهای امپریالیستی را در مقابل حلقه های با ثبات و قوی، و امکان پیروزی سوسیالیسم در یک کشور در دوران امپریالیسم را ثابت کرد و خود در تکامل انقلاب کمونیستی در کشور روسیه که در آن زمان حلقه ی ضعیف کشورهای امپریالیستی بود، به کار بست و انقلاب کارگری پیروزمند اکتبر را سازمان داده و اولین دولت سوسیالیستی جهان را بنا نهاد.

با واسطه انتقال مرکز ثقل انقلابات به کشورهای زیر سلطه، این قانون در کشورهای زیر سلطه امپریالیسم به وسیله مائو به کار بسته شد و ویژگی های اقتصادی این جوامع، چگونگی صف بندی طبقه کارگر و بقیه طبقات زحمتکش و میانی در مقابل ارتجاع و امپریالیسم، پیوند انقلابات دموکراتیک و سوسیالیستی و راه های کسب قدرت سیاسی و شکل های دیکتاتوری دموکراتیک طبقه کارگر در آنها و ادامه انقلاب زیر دیکتاتوری پرولتاریا، کشف گردید.

اکثریت به اتفاق کسانی که تاکنون علیه مارکسیسم و مبانی اندیشه ای و فلسفی آن سخن گفته اند جای ویژه ای را به مسئله دیالکتیک و قانون اساسی آن یعنی قانون وحدت تضاد داده اند. تلاش شده که درستی و صحت این قانون زیر پرسش برود و برای این کار به جای استناد به رویدادهای عینی و پراتیک بشر که علی القاعده باید نقطه رجوع باشد، به شیوه های گوناگونی دست زده اند: یا به تحریف و دگرگون کردن قواعد اساسی آن پرداخته اند یا جایگاه آن را فرو کاسته اند و یا آن به مثابه چیزی کم اهمیت و یابی اهمیت بشمار آورده اند؛ اما و به طور کلی تلاش در نابودکردن و حذف آن داشته اند.

دلایل معین سیاسی این وارونه نمائی ها و تحریفات تئوریک که ریشه در جایگاه و جهان بینی طبقاتی ارتجاعی، ضدانقلابی و یا رفرمیستی آنها دارد، عبارتند از: مانعیت در مقابل رواج

کمونیسم در جنبش روشنفکری و فعالیت انقلابی کمونیست ها، کوشش آنها برای امتزاج آگاهی انقلابی و کمونیستی با مبارزات عملی طبقه کارگر، تیزکردن آتش خشم و کینه این طبقه و طبقات زحمتکش در مقابل طبقه سرمایه داران، مرتجعین و امپریالیست ها، سازمان دادن مبارزات این طبقه و طبقات زحمتکش دیگر در انقلابی کمونیستی، تصرف قدرت سیاسی و برقراری حکومت انقلابی کارگران و زحمتکشان و پیشروی بسوی کمونیسم، آب سرد ریختن بر روی مبارزات طبقه کارگر و کمونیست ها و در بوق و کرنا کردن آشتی طبقاتی میان طبقه کارگر و سرمایه داران و ارتجاع و امپریالیست ها، محصور کردن مبارزه آنها در چهارچوب نظام موجود و تبدیل کردن مبارزات طبقه کارگر و زحمتکشان به زائده ی و دنباله روی دیگر طبقات.

در ایران و در دوره کنونی که تضادهای درون جامعه حاد شده و جنبش طبقه کارگر و زحمتکشان و همچنین دانشجویان و روشنفکران ایران خود را از زیر بار ایدئولوژی های ارتجاعی و ضد انقلابی و رفرمیستی در جنبش دموکراتیک و سموم رفرمیسم و سازشکاری در جنبش چپ، بیرون می کشد و در جستجوی راهکارهای انقلابی برای مبارزه با ارتجاع حاکم و امپریالیسم است، برای این گونه جریان ها، همه این دلایل، اهمیتی فزون از حد می یابد. بابک احمدی، این «پهلوان شالوده شکنی» و سفسطه و ایدئولوگ تدریج گرائی و اصلاح طلبی که کتاب حجیمش در باره مارکس فرصت کافی برای نقد و بررسی دیالکتیک به او نداده بود؟! اینک و در این کارزار وارد میدان شده و در مصاحبه ای بامجله ای منسوب به دوم خردادی ها شرکت کرده و این وظیفه «مهم» را به عهده گرفته است که بدون «هراس» از «انتقاد به دیالکتیک»، نظرات خویش را در باره ی مسئله دیالکتیک به طور جداگانه طرح نماید. و حتماً با این نیت خیر که جمع بیشتری در این خصوص از او کسب فیض نمایند! و تحریفات وی در دیالکتیک عده بیشتری را از راه مارکسیسم و انقلاب باز دارد.

وی در این مصاحبه نیز به سان اغلب ضدمارکسیست ها، قصد تحقیر دیالکتیک در اندیشه انسانی و نابودی و حذف آن را عهده دار گشته است. او «محو شدن واژه دیالکتیک»؟! را «به فال نیک» می گیرد و تلاش می کند «بحثی تازه از دیالکتیک» را آغاز کند که «جزمی و استالینیستی» نباشد. برای این کار پیشنهاد می کند که سرچشمه های «ژرف» آن در فلسفه ایده آلیستی آلمان و هگل مورد مطالعه قرار گیرد.

مطالعه این «سرچشمه های ژرف» نخست به این شیوه انجام می گیرد که دیالکتیک در کشفیات هگل اهمیت و ویژگی و نقش خاصی نسبت به بقیه اندیشه های هگل را نداشته باشد؟! تا جا برای «ژرفش بیشتر» در آن و در واقع کنار گذاشتن آن آماده گردد.

و اما در درجه دوم به بیان ناقص قوانین دیالکتیک و تحریف قوانین آن می پردازد. او تکامل درونی، انفراد و گسستگی اشیاء و پدیده ها را مورد تاکید قرار می دهد و از رابطه بیرونی، یگانگی و پیوستگی آنها سخنی به میان نمی آورد. در نوشته او، مبارزه اضداد که در قانون وحدت اضداد، جنبه ی مطلق را در همگونی (یا همزیستی) نسبی اضداد دارد، در سایه قرار گرفته، کم رنگ و نسبی شده و وحدت (آشتی) میان اضداد، برجسته شده به روندی پرنرنگ و مطلق تبدیل می گردد.

تفسیر وی از دیالکتیک به تحریف شیوه های برخورد دو سر تضاد که دارای خصلت آشتی ناپذیر و در برخی تضادها دارای راه حل قهرآمیز (آنتاگونیستی) ست، کشیده می شود. او در برخورد به مسئله ترکیب (سنتر)، به جای نشستن پدیده ای نوین حاوی تضادهای نوین در نتیجه گسیختگی، انحلال، تحلیل رفتن، و نابودی پدیده کهنه، تفکر التقاتی متحدشدن تضادها و امر نو با امر کهنه را طرح می کند.

وی از اهمیت و جایگاه دیالکتیک در اندیشه ی هگل آغاز می کند. اما پیش از وارد شدن به این بحث، نخست نگاهی به واژه ها و تعاریف او می اندازیم:

## واژه ها، مفاهیم و تعاریف

قانون وحدت اضداد قانون اساسی جهان عینی و از این رو قانون اساسی جهان ذهنی و به این ترتیب دیالکتیک می باشد. جزء «وحدت» ناظر بر ارتباط، وابستگی، تداخل، تاثیر و نفوذ، زیست کردن و توازن مشخص اضداد درون یک واحد- یا ترکیب اضداد- می باشد. جزء «اضداد» ناظر بر تفکیک، استقلال، درگیری، مبارزه و نبرد و جنگ اضداد است. واژه ها و تعاریف ما برای بیان این معناها دارای اهمیت فراوان است و اغلب بیان اندیشه ها، دیدگاه ها و جهان بینی های کاملاً متضاد و متخاصم می باشد. برای ما واجد اهمیت فراوانی است که ببینیم احمدی «تاویل گر» و «پسامدرن» که ارج بسیار برای زبان و نقش آن قائل است، چه واژه هایی برای قانون وحدت اضداد به کار می برد و چگونه آن را تعریف می کند. بدین ترتیب ما خواهیم دانست که او چگونه واقعیتی را به وسیله «زبان» و اندیشه خویش می سازد!

نخست از کتاب **مارکس و سیاست مدرن** شروع می کنیم:

در این کتاب و در قسمتی که بنام مسئله ی روش (ص 164-172) نوشته است، وی در تشریح دیالکتیک، از شناخت «هر مورد... و ضد آن مورد» (ص 164) و «امری، امر متضادش را نفی و رد می کند» (همانجا) سخن می گوید و در صفحه 169 بارها از واژه تضاد استفاده می کند. (1) و در مورد هگل، از «هگل در دل تضادها، مسئله پدیدارها را مطرح می کرد» صحبت می کند و از «...درک این نکته که دیالکتیک در بنیاد خود به موارد متفاوت و متضاد، وابسته است» (تمامی تاکیدها از ماست. از این پس تنها اگر تاکیدی از ما نباشد اشاره خواهیم کرد) سخن می گوید. اما در ادامه و در تعریف فشرده ای از دیالکتیک می گوید:

« اما، باید پرسید که سرانجام دیالکتیک چیست به جز کنش های متقابل امور متفاوت، و به هم رسیدن یا وحدت متفاوت ها و باز پدیدار شدن تفاوت هایی دیگر؟» (همانجا، ص 166)

در این تعریف، چنانکه خواننده مشاهده می کند مفهوم درست «کنش های متقابل» به کار رفته است اما حتی یک بار از کلمه ی تضاد استفاده نشده و بجای آن واژه ی «متفاوت» و یا «تفاوت» نشسته است که معنایی غیر از تضاد دارد و ما در زیر به آن اشاره می کنیم. او در ادامه و در شرح ویژگی های دیالکتیک، در چهار قسمتی (2) که در شرح دیالکتیک می نویسد (ص 171-170) حتی یک بار از واژه تضاد و تعاریف پیشین خودش استفاده نمی کند و این بار دیالکتیک را بیشتر با مناسبات و «رابطه عناصر» و وابستگی «میان پویه های منفرد» و با جزء وحدت توصیف می کند.

و اما نوشته ای که زیر عنوان «درباره دیالکتیک» اکنون مورد بررسی ماست:

وی در تشریح افکار خود در این نوشته در مورد دیالکتیک، بیشتر جاها از واژه های «تناقض»، «متفاوت» و یا «اختلاف» استفاده می کند و واژه ی تضاد را در کمترین حد به کار می برد. در حالی که از نظر تعلق زبانی این کلمات باهم تفاوتی ندارد و همه عربی هستند؛ می ماند معنای این واژه ها:

کلمه تناقض بیشتر و یا به تمامی بار ذهنی و اندیشه ای دارد و بار عینی و مادی ندارد. در مورد اشیاء و پدیده های مادی مثلاً یک سنگ یا گیاه یا جانوری، در فارسی عموماً نمی گوئیم که این شی یا آن گیاه یا فلان جانور با خود تناقض- یا تفاوت - دارد. بلکه ما از واژه ی تضاد استفاده می کنیم. (3) ما در فارسی نمی گوئیم طبقه کارگر یا سرمایه دار- با خود تفاوت دارند یا - با یکدیگر تناقض دارند. همین طور کلمه تفاوت در فارسی بیشتر بین دو شی از دو گونه متفاوت به کار می رود تا در مورد همگونی یا وحدت. مثلاً در فارسی ما نمی گوئیم برف و عقل باهم تضاد دارند، بلکه می گوئیم برف و عقل باهم تفاوت دارند، زیرا از دو جنس مختلف هستند. اما نمی توانیم بگوئیم عقل و احساس و یا طبقه کارگر و سرمایه دار باهم تفاوت دارند، بلکه می گوئیم علاوه بر اینکه باهم تفاوت دارند، باهم در همگونی و تضاد هستند؛ زیرا از یک جنس هستند. هر دو ویژگی های موجود انسانی و یا طبقاتی اجتماعی هستند که درون یک واحد به سر میبرند.

واژه ی اختلاف نیز، که وی آن را به ندرت به کار می برد، در فارسی در حالی که از دو کلمه ی تناقض و تفاوت به معنی مربوط به تضاد نزدیک تراست، ولی باز هم بار معنایی تضاد را ندارد. بهترین واژه که شامل همه روند های عینی و ذهنی باشد، واژه ی تضاد می باشد. کلمه وحدت، یگانگی یا همگونی این بار معنایی را ندارد و در فارسی کمابیش همه ی واژه هایی که به معنایی مانند اینها دلالت دارند، می توان به کار برد. (4)

وی در این نوشته آن گاه که می خواهد نظرات هگل را- که او دیالکتیسیست بودن او را قبول دارد- تشریح کند همواره و به طور مطلق از واژه ی تناقض استفاده می کند. او همین طور در تشریح نظرات مارکس واژه «تناقض های ملموس» را به کار می برد یعنی در واقع در مورد کسانی که او آنها را «جزمی» نمی داند و ظاهراً با نظرات آنها مخالفتی و یا مخالفتی اساسی نمی کند، قانون دیالکتیکی وحدت اضداد را «وحدت متناقض ها» نام می دهد و به جای واژه تضاد از واژه «تناقض» استفاده می کند.

در بخش مربوط به انگلس یعنی کسی که احمدی آثارش را، راهگشای تدوین مفهوم «جعلی» و «جزمی» ماتریالیسم دیالکتیک می داند او برای اولین بار از «وحدت امور متضاد» و «نزاع اضداد»- واژه ی بسیار شل و سبکی به جای واژه جدی و سنگین و جا افتاده ی مبارزه (مشابه فارسی آن پیکار، ستیز، نبرد یا جنگ است) اضداد که به درد مبارزه طبقه کارگر و سرمایه دار نمی خورد- سخن می گوید.

در بخش مربوط به لنین - یعنی از نظر احمدی یک «جزمی» دیگر- از دیالکتیک به عنوان «روشی در تحلیل تناقض ها و کشف وحدت تضاد ها» سخن می رود. اما آن گاه که به روشنی و وضوح حملات خود را متوجه مائو- که نوشته ی فلسفی اش در مورد دیالکتیک درباره تضاد نام دارد- می کند از کلمه تضاد به فراوان استفاده می کند و دیگر از واژه ی تناقض به هیچوجه استفاده نمی کند. او در طی تمامی این بخش از به کار بردن واژه «مبارزه اضداد» هراس دارد. و به جای «مبارزه آشتی ناپذیر میان اضداد» از واژه «دو مخالف آشتی ناپذیر» استفاده می کند. این چنین است واژه ها و «زبان» تحریف گر وی! او بدین ترتیب می خواهد به وسیله «زبان» و اندیشه ای تحریف گر، واقعیتی مطابق با میل خویش را بسازد!

## 1- هگل و دیالکتیک

### الف - اهمیت دیالکتیک در درک فلسفی هگل

او چنین می گوید: «بسیارند کسانی که هگل را آغازگر برداشتی تازه و مدرن از دیالکتیک می شناسند و این را یکی از مهم ترین دستاوردهای کار فلسفی او و حتی یکی از رهاوردهای مهم تاریخ فلسفه می دانند. اما ظاهر (!؟) خود هگل چنین اهمیتی برای بحث درباره دیالکتیک قائل نبود. هیچ جا در آثار یا نامه های او نخوانده ام که کشف یا آغاز بحث تازه از دیالکتیک را دستاورد مهمی در کار فلسفی خود معرفی کند. در واقع، این یکی از ده ها نوآوری او بود... و چنین می نماید (!؟) (5) که اهمیت یا ویژگی خاصی دست کم از نظر او نداشت.» (مجله چشم انداز ایران، شماره 34، درباره دیالکتیک- گفت و گو با بابک احمدی - علامات داخل پرانتز از ماست).

و این گونه است نخستین گام در مطالعه «سرچشمه های ژرف» دیالکتیک در فلسفه هگل! این سرچشمه های ژرف به ما نشان می دهد که «آغاز بحث تازه از دیالکتیک» از نظر هگل «دستاورد مهمی در کار فلسفی» او نبوده و «اهمیت یا ویژگی خاصی از نظر او نداشته است». و احتمالاً ما را به این نتیجه می رساند که مارکس و مارکسیست ها سرخود و بی خودی، این قضیه ی دیالکتیک را بزرگ کرده اند، آن را «دستاورد مهمی در کار فلسفی» هگل دانسته، و به آن «اهمیت یا ویژگی خاصی» بخشیده اند.

ما نخست فرض می کنیم که سخن ایشان درست است و هگل برای نوآوری خود در عرصه دیالکتیک «نقش و اهمیتی ویژه» قائل نبود و این نوآوری در ردیف «ده ها نوآوری دیگر» او



قرار داشت. آیا این نکته حائز اهمیت ویژه ای است؟

در نهایت، همان گونه که گفتیم این نکته می تواند بدین گونه تفسیر شود که گر چه هگل برای دیالکتیک اهمیتی ویژه قائل نبود، لیکن هگلی های چپ و از جمله مارکس به این وجه از نوآوری های او اهمیتی درخور دادند و به اصطلاح به جای «نظام» به «روش» او چسبیدند. مارکس آن را در چهارچوب درک نوین فلسفی و تاریخی به مثابه هسته و محور اساسی تعیین نمود و حرکت متضاد مفاهیم و اندیشه ها را بازتاب فعال حرکت متضاد و تکوین پر برخوردار اشیاء و پدیده های مادی دانست.

آنچه از این نکته بر می آید این است که یک فیلسوف مثلاً یک کشف خویش را «مهم و ویژه» ارزیابی نمی کند، ولی شاگردان و پیروان او و یا کسان دیگر آن کشف را «مهم و ویژه» ارزیابی می کنند. (6)

مگر خود احمدی و مارکسیست های غربی با مارکس این چنین نمی کنند؟ مگر مارکس برای نوشته خود کار از خود بیگانه (7) اهمیتی ویژه قائل بود که این کسان آن را دارای اهمیت ویژه می دانند؟

آیا همه اینها نمی گویند که آنچه از مارکس در شرح دوران کنونی صاحب «اهمیت ویژه» است همین مبحث «کار از خود بیگانه» است.

آیا این جریان ها، تکوین مفهوم بالا را در کتاب های دیگر مارکس و همچنین «سرمایه»، به مبحث استخراج ارزش اضافی و تصاحب کار اضافی کارگران و استثمار آنها به وسیله سرمایه داران، در سایه قرار نمی دهند؟

آیا اینها همه، کشفیات اساسی و با اهمیت ویژه مارکس را که وی با گفته ای صریح «کارنو و تازه» خود می خواند یعنی کشف مهم درباره تکامل مبارزه طبقات به «دیکتاتوری پرولتاریا» (دیکتاتوری دمکراتیک طبقه کارگر) و نابودی این دیکتاتوری در جامعه کمونیستی، نادرست و بی ارزش قلمداد نمی کنند و آن را به دور نمی اندازند؟

بنابراین و «ظاهراً» این نکته حائز اهمیت ویژه ای نیست که هگل و یا دانشوری، دستاورد خویش را دارای «اهمیت ویژه» ارزیابی بکند یا نکند، در ردیف دیگر دستاوردهای خود قرار دهد یا ندهد.

و اما آیا هگل، این استاد بزرگ دیالکتیک، «اهمیتی ویژه» برای دیالکتیک قائل نبود؟

و آیا «چنین می نماید» که دیالکتیک ویژگی خاصی از نظر او نداشت؟

در این خصوص، من سه فراز از گفته های خود هگل را که در کتاب **علم منطق** یعنی مهم ترین کتاب وی نوشته شده است، از کتابی بنام **در شناخت اندیشه هگل** (ر. گارودی، ترجمه ب. پرهام، انتشارات آگاه، 1364) می آورم.

1- «اندیشه به امر تناقض لحظه اساسی مفهوم است [...] ادراک سلبیت بیانگر چرخش تعیین کننده ای در حرکت مفهوم است. سلبیت، نقطه ساده رابطه سلبی با خود سرچشمه درونی هر نوع فعالیت خودانگیخته و زنده و معنوی است.» (ص 190، تاکیدها از خود متن است)

2- «تناقض ریشه هر نوع حرکت و هر نوع تظاهر حیاتی است؛ حرکت و فعالیت هر چیز و امکان بروز گرایش ها و سائقه های درونی آن فقط ناشی از این است که آن چیز تناقضی را در خود نهفته دارد [...] تناقض اصل هر حرکت خود انگیخته ای است که در ذات خود چیزی جز تظاهر تناقض نیست...» (همانجا، ص 167)

3- «پیشرفت علمی... در شناخت این قضیه منطقی است که می گوید منفی در عین حال مثبت است؛ و یا متناقض نه تنها معادل هیچ یا انتزاع محض نیست، بل فقط حالتی است که ناگزیر به نفی محتوی جزئی خودش می انجامد...» و پس از شرح چگونگی حرکت یک مفهوم و نفی آن به وسیله مفهوم دیگری که درون آن نهفته است و تکوین مفاهیم می گوید:

«با در پیش گرفتن این راه است که به تشکیل دستگاه مفاهیم خواهیم رسید، با در پیش گرفتن این حرکت نامنقطع، حرکت محض [تهی] از هر گونه رابطه بیرونی است که دستگاه منطق به

وجود خواهد آمد؛ به عبارت دیگر [من هرگز گمان نمی کنم که کار به همین خاتمه یافته است] برعکس، تصور من این است که روش به کار رفته در این دستگاه هنوز هم نیاز فراوان به تکمیل و پرداخت در بسیاری از جزئیات خود دارد؛ اما این راهم می دانم که این روش تنها روش حقیقی است. روشن است که هر شرح [علمی یا فلسفی] که از این روش پیروی نکند و با آهنگ آن دمساز نشود نمی تواند ارزش علمی داشته باشد، زیرا هنجار و آهنگ این روش همان هنجار و آهنگ خود واقعیت است. «همانجا، ص 141 و 142 تاکیدها از ماست». (8)

پس برای «حرکت مفهوم» و «اندیشه»، ادراک قانون وحدت اضداد «لحظه اساسی» می باشد و «هر شرح علمی و فلسفی» اگر این «سرچشمه درونی» و «ریشه و اصل هر نوع حرکت و هر نوع تظاهر حیاتی» را که نقش «تعین کننده ای» در ذات حرکت دارد یعنی قانون اساسی تضاد یا قانون وحدت اضداد را دریافت نکند و «با آهنگ آن» که «آهنگ واقعیت» است دمساز نشود «ارزش علمی» ندارد.

و بدین سان اگر هگل برای کارهای خود چون **نمودشناسی ذهن** و **یا علم منطق** ارزش علمی قائل است به این دلیل است که در این آثار دقیقاً از چنین اسلوب و روشی پیروی شده: حرکت متضاد از یک مفهوم به ضد آن مفهوم، از ساده به پیچیده، از بسیط به مرکب و از ابتدائی به تکامل یافته در ریزترین آنات و لحظات.

پس می توان گفت که برخلاف نظر احمدی، خود هگل نه تنها اهمیت بسیار برای دستاورد فلسفی اش قائل بود، بلکه از روی همین چند گفته از آثار او، و نیز نظر شارحان و مفسران اندیشه هگل که «بسیارند»، بازسازی و نظام مند کردن دریافت دیالکتیکی مهم ترین دستاورد کار فلسفی او، و نه تنها یکی از مهم ترین، بلکه مهم ترین رهاورد تاریخ فلسفه است. زیرا برای نگرش علمی انسان درک چگونگی علت و جوهر اساسی حرکت، تغیر، تحول و تکامل جهان مادی و همچنین معنوی همانا اساسی ترین است.

همچنین این نوع آوری هگل «نه تنها در ردیف ده ها نوآوری فلسفی» او نبود، بلکه دارای اهمیت و ویژگی خاصی در کار علمی او به شمار می رفت. اگر از هگل چیزی «اساسی، ویژه و مهم» به جای مانده باشد، همانا همین تفکر دیالکتیکی او و جای دادن قانون وحدت اضداد در قلب و مرکز هر گونه سخن علمی بود که به وسیله مارکس از لابلای نظام بسته، محدود و منجمد او استخراج و نجات داده شد.

#### **ب - دیالکتیک نظریه شناخت و روش شناخت**

احمدی ادامه می دهد:

«از نظر هگل دیالکتیک به درگیری در بحثی میان دو متفکر، یا حتی اندیشه یک متفکر به موضوع مورد بررسی اش مربوط نمی شود. او دیالکتیک رابه عنوان یک روش در تحقیق امور معرفی نمی کرد...»

وقتی هگل می گوید «تناقض ریشه هر نوع حرکت و هر نوع تظاهر حیاتی است» در واقع تضاد را عام و مطلق می داند.

بنابراین در نگرش و جهان بینی هگلی، تضاد در اشیاء و پدیده های عینی، تضاد در مفاهیم و اندیشه ها، تضاد در روش نزدیک شدن به موضوعی معین، تضاد در اندیشه یک انسان و تضاد میان افکار و اندیشه و جهان بینی های دو انسان، همگی شکل های خاص موجودیت عام و مطلق قانون تضاد یا وحدت اضداد می باشند که از آغاز تا پایان حرکت آنها وجود دارد.

دیالکتیک البته و صرفاً یک اسلوب و روش تحقیق علمی و یا کاهش یافتن به روش و متد صرف نیست، اما در صورتی به روش صرف کاهش می یابد که ما بر خلاف دیالکتیک و قانون وحدت اضداد، روش را از موضوع و ذهن را از عین جدا کنیم.

دیالکتیک به عنوان قانون تغیر و تحول واقعیت عینی و همچنین یک نظریه ی شناختی، روش شناخت را نیز در برمی گیرد. هر موضوعی - به عنوان مثال هر کدام از موضوعات علوم طبیعی و اجتماعی - روش ویژه خود را برای نزدیک شدن به خود ایجاب می کند. کیفیات

ویژه‌ی هر تضاد و همچنین دو سر هر تضاد یک شی یا پدیده، تضادهای روش ما را برای نزدیک شدن به آن تضاد شکل خواهد داد. بدین سان، روش ما در علم فیزیک با روش ما در علم تاریخ و یا جامعه‌شناسی فرق خواهد داشت و روش ما در علم تاریخ با روش ما در دانش روانشناسی که هر کدام زمینه‌های متفاوتی را بررسی می‌کنند، فرق خواهد کرد. همچنین، مثلاً در علم جامعه‌شناسی و در مورد مطالعه طبقات، روش ما در مورد مطالعه طبقه کارگر با روش ما در مورد مطالعه طبقه سرمایه‌دار فرق خواهد داشت؛ و یا در دانش روانشناسی، مطالعه روندهای آگاهانه و ارادی با روندهای ناآگاهانه و غیر ارادی یا غریزی، متفاوت و گاه متضاد خواهد بود.

بدین ترتیب، دیالکتیک به عنوان نظریه شناخت، که در پس شناخت ما از جهان عینی به دست می‌آید و بازتاب پویای چگونگی حرکت متضاد اشیاء و پدیده‌ها در ذهن انسان‌ها است، خود به نظریه، وسیله، ابزار و روش شناخت تبدیل می‌شود. نظریه و روش شناختی که نباید به آن به عنوان یک «دگم» نگریست.

به بیانی دیگر، قانون وحدت اضداد عام و مطلق است و شامل نظریه و روش شناخت نیز می‌شود. اما در نظریه و روش، در هر زمینه معین، اشکال مشخص و نسبی به خود می‌گیرد که از موضوع مورد بررسی آن و ویژگی‌های خاص آن موضوع برمی‌خیزد.

## 2 - تحریف‌های اساسی در دیالکتیک

### الف: گسستگی بدون پیوستگی

وابستگی عامل داخلی و عامل خارجی

وی البته و علی‌الظاهر مخالف جدی متافیزیک و جبرگرایی است. اما در تعریف از دیالکتیک هگل یک متافیزسین و یک جبرگرای ناب است. ببینیم او چگونه قانون دیالکتیکی وحدت اضداد را تعریف یا تشریح می‌کند:

هگل دیالکتیک را «... تکامل در خود و به طور مستقل (گونه‌ای از خود فراتر رفتن) موضوع مورد بررسی می‌دانست. موضوعی که می‌تواند به عنوان مثال یک شکل آگاهی یا یک مفهوم باشد.»

این تعریف که دومین «ژرف‌نگری» ایشان می‌باشد و به اصطلاح «ضد جزمی و ضد استالینیستی» است، یک تعریف ناقص از دیالکتیک و قانون وحدت اضداد است. هرشی یا پدیده‌ی مرکبی، ترکیبی است از تضادهای گوناگون. در میان اضداد گوناگون موجود در شی یا پدیده، یک تضاد اصلی و اساسی یا بنیادی وجود دارد که کیفیت اساسی (جوهر-ماهیت - ذات) شی یا پدیده را معین می‌کند؛ بقیه اضداد که اضداد غیر اساسی را تشکیل می‌دهند، از درجات گوناگون اهمیت برخوردارند: از تضادهای مهم تا تضادهای کمتر مهم. اساس حرکت و تکامل یک شی یا پدیده در داخل آن شی یا پدیده و تضادهای آن و در واقع و در نهایت در تضاد اساسی آن نهفته است که هسته مرکزی - مرکز ثقل و جان مایه - حرکت شی یا پدیده است و بقیه تضادها را در پیرامون خود به حرکت درمی‌آورد، بر حرکت آنها تأثیر می‌گذارد و از حرکت آنها تأثیر می‌گیرد.

بنابراین «تکامل در خود» و حرکت «مستقل» اشیاء یا پدیده‌ها، مطلق است و این اساس استقلال و انفصال آنها را تشکیل می‌دهد.

در تاریخ فلسفه، کشف این ادراک، در مقابل ادراک متافیزیکی و مکانیکی که علت اساسی حرکت شی یا پدیده را در خارج آن می‌بیند، اساسی‌ترین گام به پیش می‌باشد. اما این تعریف ناقص از دیالکتیک یا قانون وحدت اضداد است؛ اگر ما از انفصال، گسست و «تکامل در خود» سخن برانیم و از اتصال، پیوستگی و تکامل وابسته به غیر سخن نرانیم. زیرا هر چند همه اشیاء و پدیده‌ها در نگاه نهائی درون کلیت واحد تام و تمامی به نام طبیعت به سر می‌برند، و تکامل در خود و مستقل، اساسی و مطلق است، اما تمایزهای درون این

کلیت و ایجاد کیفیات گوناگون و ویژه درون آن، این شرایط را پدید می آورد که اشیاء و پدیده ها، درون این کلیت، نه تنها نسبت به خود رابطه ی متضاد درونی داشته باشند، بلکه نسبت به هم و در سطوح مختلف و متفاوت و متضاد، از پیوستگی و وابستگی و رابطه ی متضاد بیرونی برخوردار گردند. (9) و بدون این رابطه بیرونی و در افراد- حتی با در نظر گرفتن تضادهای داخلی شان- قادر به تغییر و تحول نیستند.

آب، بدون حرارت، بخار نمی شود و بدون پائین آوردن دما، یخ نمی بندد. دانه بدون خاک، آب و نور نمی تواند به گیاه تکامل یابد. حیوانات بدون شرایط معین خارجی، قادر نیستند در تکاملی در خود» بچه بزایند و بچه هاشان بی شرایط معین- و در تکاملی در خود- قادر نیستند بزرگ شوند. جوامع در ارتباطی معین و با درجات گوناگون تأثیر متقابل بر یکدیگر، تغییر می کنند و تحول می یابند. اقشار و طبقات درون یک جامعه نیز- با خود یا با یکدیگر- روابط و مناسباتی دارند که از نزدیک ترین و دوستانه ترین روابط تا دورترین و دشمنانه ترین روابط را در برمی گیرد و در همه این روابط نیز نسبت به هم، هم رابطه ای درونی دارند و هم رابطه ای بیرونی.

بنابراین، چنانچه ما، «تکامل در خود و مستقل» را بیان نمائیم، باید **تکامل وابسته به غیر و وابستگی** اشیاء و پدیده هارا نیز ذکر کنیم که هرچند اساس حرکت و تکامل را تشکیل نمی دهند، اما شرط یا شرایط حرکت، تحول و تکامل هستند. زیرا اشیاء و پدیده ها، نه تنها با هم در تضاد مطلق یا گسستگی مطلق به سر می برند، بلکه در وابستگی نسبی نیز هستند. تکامل در خود و مستقل (تکوین متکی به درون) و تکامل وابسته به غیر و وابستگی (تکوین وابسته به بیرون) وحدت تضاد هستند که یکی بدون دیگری وجود ندارد.

هگل نیز مسئله را به همین شکل طرح می کند. برای هگل کیفیات، ویژگی ها و تضادهای درونی یک پدیده به عنوان **امکاناتی** درونی وجود دارد که تنها در **شرایط خاص بیرونی** قادر به تبدیل شدن به واقعیت است. نقش متضاد عوامل خارجی

اما نتیجه گیری ما از این گونه جدائی و انفصال، «تکامل در خود و مستقل» و «از خود فراتر رفتن صرف» بی تأثیر عوامل خارجی چیست؟ اینکه هر پدیده ای بی تأثیرگرفتن از پدیده های دیگر که نسبت به آن بیرونی هستند و به عنوان شرایط ضروری تحول آن عمل می کنند، نمی تواند در افراد محض از دیگر پدیده ها و تأثیرات آنها «تکاملی در خود» داشته باشد و «خودبه خود و اتومکانیک» از خودش فراتر برود.

یعنی چنانچه بگوئیم آب می تواند بدون تغییر دما بخار یا یخ شود و یا دانه، بی تأثیر عوامل خارجی گیاه شود، درست نیست و چنین ادراکاتی با واقعیت خوانایی ندارد. یکی از استنتاجات اجتماعی و سیاسی این دیدگاه جزء نگر، انفصال گرا و متافیزیکی که در دوره کنونی به شدت در جنبش چپ رایج گشته است این است که آگاهی طبقاتی کارگران می تواند در افراد و جدائی از دیگر اقشار و طبقات «تکامل در خود و مستقل» داشته باشد و خود کارگران «خودبه خود» به اندیشه های سوسیالیستی برسند و بر آن مسلط شوند. (10) این نظریه جبرگرا به روشنفکران نوید می دهد که «تکامل در خود و مستقل» طبقه کارگر برای این طبقه، آگاهی سوسیالیستی را به ارمغان خواهد آورد و بهتر است که روشنفکران از این بابت خیالشان راحت باشد که طبقه کارگر به آنها احتیاج نخواهد داشت، و کاری به کار طبقه کارگر نداشته باشند و سعی کنند به همان کار فکری خود بپردازند. این نظریه ی متافیزیکی در عمل، در مبارزه طبقه کارگر، مبارزات اقتصادی را تقدیس و باز سازی می کند، و به این نتیجه می انجامد که طبقه کارگر با «تکاملی مستقل و در خود» و به وسیله مبارزات اقتصادی و سندیکائی خود قادر خواهد بود به جامعه سوسیالیستی گام گذارد.

استنتاج سیاسی مهم دیگر از تحریفات تئوریک بالا مربوط به تکامل جامعه سرمایه داری به جامعه سوسیالیستی و کمونیستی است. می توانیم همین حکم را در مورد اقتصاد جامعه سرمایه

داری به کار ببریم و بگوئیم که یک اقتصاد سرمایه داری در نتیجه تکامل «در خویش و مستقل» و بدون رابطه با عناصر دیگر اجتماعی و یا سیاسی-ایدئولوژیک و کوشش انقلابیون قدارست از خود فراتر رود و مثلاً تبدیل به یک اقتصاد سوسیالیستی بشود. زیرا «پیشرفت موضوع استوار به تناقض های خودآن موضوع» بی عوامل بیرون از آن موضوع، معنائی جز این ندارد.

این دیدگاه متافیزیکی، اشیاء و پدیده ها را از یکدیگر منفصل و جدا می بیند و موجب رواج یک دیدگاه جبرباورانه در مورد تکامل اشیاء و پدیده ها شده، در عمل و در جنبش انقلابی و کمونیستی، دنباله روی و انفعال را رواج می دهد.

سخن گفتن از «تکامل مستقل و درخود» البته تأکید روی انفصال یا تضاد دارد. اما مطلق کردن تضاد و از وحدت نسبی سخن نگفتن تعریف دیالکتیک نیست. این چنین تعریفی از دیالکتیک، قانون وحدت اضداد، را یک جانبه می کند که دیگر در آن صورت قانون وحدت اضداد-همگونی دو ضد- و دیالکتیک نخواهد بود.

هر شی و پدیده ای هم واجد تکامل مستقل و در خود و مطلق است و هم واجد تکامل وابسته به غیر و نسبی. آنچه در زمینه معینی تکامل در خود و مستقل و مطلق است، در زمینه دیگری تکامل وابسته به غیر و نسبی است و برعکس. بدین ترتیب قانون وحدت اضداد، نه تنها پذیرش «تکامل درخود و مستقل» است، بلکه در عین حال قبول تکامل وابسته به غیر و نسبی است و این بیان کامل قانون وحدت اضداد می باشد.

اما نمی توان از «تکامل مستقل و درخود»، از انفصال و تضاد جدا از تکامل وابسته به غیر و وابستگی و اتصال و وحدت اشیاء با یکدیگر سخن گفت، اما از وحدت و اتصال جدا از تضاد سخن نگفت. بنابراین، ما به تحریف دوم می رسیم:

#### ب : سازش اضداد

احمدی می نویسد: «دیالکتیک هگلی نظریه ای است درباره پیشرفت موضوع استوار به تناقض هائی که هر چند نخست ترکیب ناپذیر می نماید اما سرانجام با هم جمع می شوند و شکلی تازه تر و پیشرفته تر می یابند.»

و پس از شرح حرکت مفاهیم در فلسفه هگل در توضیح ترکیب یا سنتز می گوید: «نتیجه این دیالکتیک پیدایش مفهوم یا مقوله ی جدید و برتر یا پیش رفته تر است که که نخست به نظری می رسد شامل همان مفهوم یا مقوله های پیشین است اما تناقض آنها رفع شده است. در واقع مفهوم یا مقوله جدید متولد شده است؛ این مفهوم جدید نتیجه «وحدت تناقض ها است.»

او، این شکل برداشت از اندیشه دیالکتیکی هگل، که نقش نفی را در آن به شدت کاهش می دهد (11) به مسائل اجتماعی بسط می دهد و می گوید: «به شکرانه ی کار فلسفی هگل ما می توانیم دیالکتیک را هم چون فرآیند حل شدن تعارض های مفهومی و اجتماعی بدانیم. یعنی مناسبات درونی را درک کنیم که به دلیل تعارض ها (و در واقع ترکیب امور متناقض و نفی در نفی) منجر به تعالی وجه اندیشه و یا شکل زندگی می شوند.» (همان جا، تأکید از ما است)

پس «تعارض ها» یا بهتر بگوئیم مبارزه اضداد از دیدگاه احمدی یعنی «ترکیب امور متناقض»! و از نظر او، تضادهائی که فی نفسه آشتی ناپذیرند و باید حل شوند، «هرچند نخست ترکیب ناپذیر» یا آشتی ناپذیر می نمایند «اما سرانجام باهم جمع می شوند» و پدیده نوینی را تشکیل می دهند که در واقع «وحدت تناقض ها» است.

ما در زیر می کوشیم نادرستی های این تفسیر و برداشت سفسطه گر و مغشوش و در هم را بازگو کنیم:

نخست آنکه هسته مرکزی دیالکتیک و قانون وحدت اضداد این است که چگونه یک واحد کل به دو جزء متضاد تقسیم می شود و چگونه این دو جزء متضاد با هم در وحدت و مبارزه هستند. وقتی ما از تضاد یا قانون وحدت اضداد سخن می گوئیم آنچه در آن اهمیت می یابد و مطلق است، همانا تضاد است. این تضاد است که در وحدت اضداد نقشی اساسی در پیشبرد شی

و پدیده و تکامل آن را دارد و وقتی از تضاد حرف می‌زنیم در واقع داریم از مبارزه دو ضد حرف می‌زنیم.

دومین نکته در مورد مسئله ترکیب (سنتز) می‌باشد و آن اینست که اگر یک ضد حاکم و اثباتی، و یک ضد، زیر سلطه و نقش نفی‌کننده را دارد، آن وقت پیدایش امر نو از دل امر کهنه وابسته به مبارزه نو با کهنه است و امر نو تنها می‌تواند با متلاشی کردن، شکست دادن و نابودی کهنه، پدیده را تغییر داده و پدیده نوینی را ایجاد کند که حامل وحدت اضدادی جدید باشد. این متلاشی شدن و انحلال، در خود کشیدن یا به خود ملحق کردن، فرو خوردن و نابود کردن از طریق مبارزه، یک ترکیب است. پس موجود تازه متولد شده نه یک ترکیب یا وحدت ساده «متفاوت» های پیشین در سطح بالاتر، بلکه فروخورده شدن و نابودی موقعیت و شکل موجودیت پدیده اولی به وسیله پدیده نو یا دومی می‌باشد.

به عنوان نمونه، در درون یک تخم مرغ، تخم مرغ اثبات و جوجه نفی تخم مرغ است. او با مبارزه با تخم مرغ و تکه تکه کردن و خرد کردن و در خود فروکشیدن جزء به جزء تخم مرغ، کیفیت موجود آن را نابود کرده، آن اجزا را دگرگون و به اجزا خویش تبدیل کرده، جوجه شدن خویش را رشد و تکوین می‌دهد.

روشن است که تخم مرغ با خورده شدن، تحلیل رفتن و منحل شدن در جوجه، در شکل جوجه و در ساختار جوجه، شکل پیشین خود را از دست داده و شکلی دگرپسینی یافته را به خود می‌گیرد. پس از تولد جوجه، ارتباط با جهان عینی و اشیاء و پدیده های پیرامون، دیگر نه از سوی تخم مرغ و شکل کیفی- کمی موجودیت آن، بلکه از طریق جوجه یعنی یک ترکیب نو، صورت خواهد گرفت.

در اینجا از نقطه نظر پیشی و پسی واژه ها و سنگینی بار مفاهیم و معناها، احمدی در آغاز روی مقوله ی ترکیب (وحدت) تأکید می‌کند و تضادها را از نقطه نظر ترکیب و در نگاه نهائی از نظر ترکیب (وحدتشان) می‌نگرد و نه از نگاه چگونگی تضادهای موجود در این ترکیب و مبارزه اضداد با یکدیگر و چگونگی تکامل این مبارزه و فرآیند ایجاد پدیده ای با وحدت اضداد جدید و کیفیت و محتوی نوین این وحدت اضداد.

وقتی او می‌گوید که «پیشرفت موضوع استوار به تناقض هائی که هر چند نخست ترکیب ناپذیر می‌نمایند اما سرانجام با هم جمع می‌شود.» او بر روی ترکیب ناپذیر بودن «ظاهری» اولیه ی تضادها و ترکیب شدن واقعی پایانی آنها تأکید کرده است، در حالی که آنچه در طی این پروسه اهمیت ویژه دارد، همانا «استوار به تناقض ها» (تضادها) یا در واقع حرکت تضاد میان دو ضد و مبارزه (بین کهنه و نو) است و اینکه این مبارزه چگونه پیشرفت می‌کند و چگونه تکامل می‌یابد و چگونه نو از دل مبارزه با کهنه و نابودی کهنه بیرون می‌آید و ترکیبی نوین جای ترکیب پیشین را می‌گیرد.

سومین نکته، تعمیم دادن شکل های تکوین دیالکتیک مفاهیم و مقوله ها (12) بر امور اجتماعی است که تضادها در آن به دو گونه آنتاگونیستی و غیر آنتاگونیستی تقسیم می‌شوند. بر طبق درک ایشان جامعه سرمایه دار «استوار به تناقض» (!؟) میان طبقه کارگر و سرمایه دار است که این دو هر چند «نخست» و ظاهراً به نظرمی رسد «ترکیب ناپذیر» باشند، اما سرانجام و به طور واقعی با هم «ترکیب» می‌شوند و کل یگانه ای را تشکیل می‌دهند که نسبت به جامعه سرمایه داری (آیا از این جامعه بیرون می‌آیند؟! ) شکلی تازه تر و پیشرفته تر است (حتماً با سوسیالیسم میترانی و یا ژرژمارش ای و یا تاویل گرای پسا مدرنی؟! و مکالمه).

اما در واقع، جامعه سرمایه داری استوار به تضاد اساسی و آنتاگونیستی میان اجتماعی شدن مالکیت بر وسائل تولید و خصوصی بودن مالکیت بر آنها است که در اجتماع، در مبارزه میان طبقه کارگر و سرمایه دار خود را نشان می‌دهد. طبقه کارگر هم با سرمایه دار نه تنها «می‌نماید» که ترکیب ناپذیر- آشتی ناپذیر- باشند، بلکه در حقیقت «ترکیب ناپذیر»- آشتی ناپذیرند- و

نه اینکه « نخست » ترکیب ناپذیرند، بلکه در پایان و سرانجام نیز « ترکیب ناپذیر » خواهند بود؛ و سوسیالیسم و کمونیسم شکل جدید و پیشرفته تر « وحدتی از تناقض ها » ی جامعه سرمایه داری نخواهد بود که در آن طبقه کارگر و سرمایه دار تضادهایشان را حل کرده و یا کنار گذاشته، به خوبی و خوشی کنار هم زندگی کنند.

تفکیک و ترکیب، وحدت اضدادند. برای سخن گفتن از ترکیب نوین، باید قبلا از تفکیک (آنالیز) ترکیب پیشین سخن گفت. ترکیب جامعه سرمایه داری به دو طبقه متضاد اصلی تفکیک می شود که ضمن آنکه با یکدیگر در رابطه و وابستگی هستند و یکدیگر را باز تولید می کنند - وحدت میان این دو را به این معنا باید فهمید - میانشان تضادی آشتی ناپذیر حاکم است که منجر به سلسله ای از مبارزات میان آنها می گردد. ایجاد و ترکیب (سنتز) نوین یا تولد جامعه سوسیالیستی و دیکتاری دمکراتیک طبقه کارگر منوط به مبارزه انقلابی طبقه کارگر با سرمایه داران و در کشورهای زیر سلطه، مبارزه انقلابی تمامی طبقات خلقی با ارتجاع حاکم بر این کشورها و امپریالیست ها، شکست دادن، متلاشی کردن و نابودی آنهاست. ترکیب (سنتز) نوین کمونیستی منوط به مبارزه طبقه کارگر در قدرت و همین طور بیرون قدرت با تمام آن چیزهایی نفرت انگیزی است که در زمینه های گوناگون اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی از جامعه سرمایه داری باقی مانده است. در این چنین ترکیبی آنچه به درد بخور است و در واقع بهترین بخش های جامعه کهن محسوب می شود، حفظ و ارتقاء داده شده، در ساختار نوین پدید آمده، حل شده و جزئی از این مجموعه خواهد شد. این چنین است ماهیت ترکیب کردن . کاربرد این گفتار در مورد تضادهای درون خلق با ماهیت غیر آنتاگونیستی نیز جنبه مبارزه را در سایه جنبه ی «آشتی پذیری» و بالاخره با هم « ترکیب شدن » قرار می دهد. در این گونه تضادها، نقطه عزیمت بی تردید، وحدت و نگاه وحدت طلبانه است، اما تضاد و مبارزه الزامی است. تنها به وسیله دیدگاه عام و کلی وحدت طلبانه ولی مبارزه انقلابی و اصولی بر سر تضادها و حل و فصل نسبی یا کامل تضادهاست که می توان به وحدتی (رابطه ای) برتر یا نوین و عالی تر دست یافت.

مبارزه بین نظرات درست و نادرست و کهنه و نو نیز از همین قاعده پیروی می کند. حتی دو دوست که باهم وارد یک صحبت و یا گفت و گوی غنی و پر بار می شوند، تکوین وحدت و رابطه نوین از دل وحدت و رابطه کهنه شان مبتنی به مبارزه آنها با هم است. ممکن است حق به جانب یکی از آنها باشد و یا هر دو با نسبت های مختلف، حقایق را بیان کنند. آنچه در این مجموعه مهم است این است که دیالکتیک یا قانون وحدت اضداد حاصل چگونگی جایگزینی نظرات درست و صحیح به جای نظرات نادرست و چگونگی جایگزینی نظرات نو به جای نظرات کهنه است. در همه این موارد تقسیم یک واحد به دو واحد و چگونگی مبارزه آنها با یکدیگر و چگونگی تحلیل رفتن و نابودی واحد کهنه به وسیله واحد نو، اساس بحث دیالکتیک است.

اگر ما تفسیر احمدی را به کار ببریم در اینجا نیز مسئله بدین گونه می شود که نظرات درست و نادرست، نظرات نوین و نظرات کهنه هر چند نخست «ترکیب ناپذیری» می نمایند اما «سرانجام باهم جمع می شوند» و شکلی تازه تر و پیشرفته تر می یابند. مفهوم یا مقوله جدید یا برتر یا پیشرفته تری که در نتیجه این دیالکتیک متولد می شود، «وحدت تناقض ها» یا تضادهاست. اگر درباره چگونگی پیشرفت تضادها و چگونگی جایگزینی درست و نو به جای نادرست و کهنه سخنی گفته نشود، این تفسیر بدین معنا خواهد بود که شکلی تازه تر و پیشرفته تر از اشتباه و نادرست با صحیح و درست و کهنه با نو ترکیب می شود.

نو «وحدت تناقض ها» ی ترکیب پیشین نیست، بلکه ایجاد پدیده ای نوین است که حاوی تضاد جدیدی است. نو و درست با نابودی کهنه و نادرست می تواند به جای نادرست و کهنه بنشیند و پدیده را دارای خصلت و وحدتی نوین بنماید. یگانه و وحدت نوینی که به نوبه خود به دو واحد، تفکیک و تقسیم می شود.

در جایی تاکید بروی تکامل مستقل و در خود و چشم پوشیدن از پیوستگی و وابستگی مناسبات و روابط بیرونی، تاکید بروی تضاد (در شکل استقلال و تکامل در خود) و حذف وحدت و در جای دیگر تاکید بروی وحدت و سازش و حذف تضاد یا بی رمق کردن و بی حال کردن آن.

چنین است تفکری که چون پاندول ساعت نوسانی دائمی دارد، در «تردید مطلق» به سر می برد و از ثبات و تعادل به دور است، اما جویای «تعادل» نه با حل و فصل عملی تضادها بلکه با «ترکیب» تضادهای مطلقاً آشتی ناپذیر است و به جای سیر دیالکتیکی امور راه «ترکیب متفاوت ها» را در پیش می گیرد و خواهان سازش و وحدت اضداد است. وحدت نو از دل وحدت کهنه بیرون می آید. و قطعاً این وحدت بر مبنای تغییر جایگاه یکی از دو سر تضاد که نماینده وحدت نوین است، از جهت غیر عمده به جهت عمده در تضاد، صورت خواهد گرفت.

### ج - نقص دیالکتیک هگل - ایده آلیسم و ماتریالیسم

«...ولی من با برداشت مایکل اینوود... موافق ام که از نظر هگل «دیالکتیک فقط مشخصه مفاهیم نبود بلکه مشخصه چیزهای واقعی هم بود» این برداشت البته نقد مارکس و انگلس را که دیالکتیک هگل را به روشی در فهم تکامل ایده ها کاهش می دهند نادرست می نمایاند!؟» (تاکید و علامت از ماست)

در این مورد باید چند نکته را توضیح داد:

نکته اول: ویژگی هایی که احمدی برای دیالکتیک هگل شرح می دهد، نه تنها مشخصه ی چیزهای واقعی نیست، بلکه شکل تکوین ایده ها نیز نمی باشد. (مانند مطلق کردن «تکامل در خود» و گسستگی میان مفاهیم و ندیدن نقش «نسبت»، «رابطه» و پیوستگی در تبدیل مفاهیم به ضدشان، در یک کلام حذف تضاد و تاکید فراوان به روی «ترکیب» شدن «اثبات و نفی در سنتز» یا به اصطلاح نفی در نفی (13) و کم رنگ کردن نقش نفی، نابودی و حذف کهنه در اندیشه ی هگل) (14)

نکته دوم: دیالکتیک هگل، آن سان که مارکس و انگلس می فهمیدند، به علت ایده آلیستی بودن آن، نواقص مشخصی به ویژه در حوزه ی ترکیب یا سنتز (یا مفهوم نادرست نفی نفی) دارد و در نتیجه در نقطه های معینی به متافیزیک (پایان دادن دلخواسته به تکامل فلسفه با فلسفه هگل و یا تحقق ایده ی مطلق در دولت و سلطنت پروس) پایان می پذیرد. ضمن آنکه شکل حرکت و شیوه ی حل تضادها در مقولات انتزاعی و واقعیت جاری با هم تضاد دارد و میان آنها هماهنگی مطلق نیست.

نکته سوم: خیر! نه مارکس و نه انگلس اعتقاد نداشتند که دیالکتیک هگل صرفاً «روشی در فهم تکامل ایده ها» است، هر چند آن را به طور عمده، روشی در فهم تکامل ایده ها ارزیابی می کردند. آنان دیالکتیک هگل را ایده آلیستی می دانستند، اما ایده آلیسم هگل را یک ایده آلیسم عینی ارزیابی می کردند؛ آنان معتقد بودند، دیالکتیک ایده آلیستی هگل نمی تواند چیزهای واقعی و عینی را در نظر بگیرد، اما تضاد و چگونگی حل آن در این چیزها را به صورت حاشیه، زائد بر اصل و مسخ شده درمی آورد. در نتیجه معتقد بودند که هگل، دیالکتیک چیزهای واقعی و عینی را قبول دارد، اما دیالکتیک موضوعات و جهان خارجی و عینی را بازتاب یا تابع دیالکتیک مفاهیم، مقولات و اندیشه ها و یا جهان ذهنی می داند. به عبارت دقیق تر، جهان واقعی را شکل تبدیل شده و یا به اصطلاح از خود بیگانه شده جهان ذهنی یا همان ایده مطلق می داند. او جهت عمده و همواره مسلط را جهان ذهنی ارزیابی می کند و نه جهان عینی.

از نظر هگل، دگرگونی ها (دیالکتیک؟) در طبیعت، اگر چه در تبدیل جهشی شکل های متضاد) مانند تبدیل دانه به گیاه یا آب به بخار) به یکدیگر موجوداست، اما این دگرگونی ها همواره در یک دایره بسته تکرار می شود و سیر آن در جهت پدید آوردن چیز نو و تکامل یافته تری نمی باشد. (15)

هگل، دیالکتیک تاریخ را با پرراز و رمز کردن آن و با تبدیل کردنش به زائده ی تکامل ایده



مطلق به شکل گنگ و مه آلودی تصویر می کند. او تکامل دیالکتیکی تاریخ عینی را حداکثر تا مرزهای جامعه بورژوازی قبول دارد. هگل در سوپه انقلابی- بورژوازی خویش به ستایش انقلاب فرانسه می پردازد و در سوپه ای محافظه کارانه دستگاه سلطنت پروس رابه عنوان شکل عینی ایده مطلق می بیند.

به طور کلی، هگل دیالکتیک موضوعات و جهان خارجی و عینی را انعکاس یا تابع دیالکتیک ذهن، و اندیشه ها و یا جهان ذهنی می داند. به عبارت دقیق تر، جهان واقعی را شکل تبدیل شده و یا به اصطلاح از خود بیگانه شده جهان ذهنی یا همان ایده مطلق می داند. برای هگل، نقطه آغاز و نقطه پایان، ایده مطلق است.

بدین سان هگل به عنوان یک **دیالکتیسین** یگانگی و وحدت اضداد بین ماده و ذهن و عین و اندیشه و واقعیت و مفهوم را قبول می کند و جابجائی میان این دو را و تبدیل جهات مسلط و غیر مسلط را به یکدیگر می پذیرد. اما آنجا که نقش مقدم و تعیین کننده را باید در نگاه نهائی به یکی از این دو بسپارد، آن را به امر ذهنی می سپارد. از نظر آنها، هگل دیالکتیک رابه حرکت تکامل ایده ها محدود نمی کرد؛ لیکن حرکت و تکامل موضوعات عینی یا جهان مادی و عینی را تابع حرکت تکامل ایده ها می کرد. زیرا در نگاه نهائی، ایده را، آفریننده واقعیت می دانست، در حالی که در تحلیلی نهایی باید ایده ها را نتیجه تکامل امر مادی واقعی می دانست. از نگاه مارکس، هگل به این دلیل دیالکتیک را رازآمیز کرده بود که سرش را بر زمین نهاده بود و دنیا را واژگونه می دید. باید آن را دوباره روی پاهایش قرارداد تا جایگاه درست دنیای واقعی را ببیند.

پس مارکس و انگلس دیالکتیک هگل را که روی سر ایستاده بود یعنی «پاهم داشت» برعکس کردند، یعنی آن را روی «پاهای موجودش» قراردادند و نه روی پاهائی که اصلاً به گمان ایشان نداشت.

پس از مارکس و انگلس، لنین نیز بنا به گفته خودش، هگل را، از دیدگاه یک «ماتریالیست» مورد مطالعه قرارداد و از «طنین ماتریالیستی» بخش هایی از گفته های هگل یاد کرد. روشن است که اگر آنها هگل را فیلسوفی می دانستند که قانون دیالکتیکی وحدت اضداد را تنها به امور ذهنی و ایده ها محدود می کرد، امکان خوانشی «ماتریالیستی» از آثار او، به خصوص کتاب **علم منطق** مقدور نبود.

کمی جلوتر در بخش مربوط به «مارکس» وی گفته خود را در بالا نقض می کند. او می گوید: «... به نظر او (مارکس) هگل دیالکتیک را به حرکت تکاملی ایده ها محدود می کرد چون ایده ها را **آفریننده واقعیت** می دانست، درحالی که باید ایده ها را نتیجه تکامل امور مادی و واقعی (و مناسبات راستین اجتماعی) دانست.» (تاکید از ما است)

اگر هگل ایده ها را آفریننده واقعیت می دانست طبعاً به وجود واقعیت و جهان عینی معتقد بوده است، اما آن را مقدم بر جهان ذهنی و نقطه عزیمت اندیشه و تفکر نمی دانست، بلکه به عکس آن را آفریده شده به وسیله جهان ذهنی و ایده ها و مفاهیم به حساب می آورد. اما آنچه برای ما عجیب است اینست که وی کمی جلوتر در همین مصاحبه پس از اشاره به نوشته هائی از کولتی چنین می گوید:

«مقاله آخری در رد ماتریالیسم دیالکتیکی و اثبات این نکته است که دیالکتیک از **ایده آلیسم** جدائی ناپذیر است. حکمی که نزدیک به هشتاد سال پیشتر و از راهی دیگر برنشتین نیز آن را مطرح کرده بود.» (تاکیدها از ماست)

ظاهراً؟! چنین می نماید؟! که گویا این احمدی و معلمین او هستند که گمان می کنند که دیالکتیک و در قلب آن قانون وحدت اضداد، تنها مشخصه موضوعات اندیشه و ایده هاست و در مورد چیز های واقعی - ماتریالیسم- صدق نمی کند.

اما درست نیست که ما این همه را در بخش مربوط به هگل ذکر کنیم و از درست ترین نکته ای که احمدی درباره تکامل ناموزون و دیالکتیکی و وحدت اضداد بین پیشرفت و برگشت گفته است سخنی به میان نیاوریم.

وی در پایان همین بخش نکته ای را در بحث تکامل و پیشرفت ذکر می کند که خصوصا در دوره کنونی، اهمیتی صد چندان و فزون از حد دارد. او می گوید:

«... این تعالی شکل **پیشرفت و تکامل** دارد اما به معنای فراشدی نیست که مدام و به طور

پیگیر در حال پیشرفت باشد. پیشرفت در **تمامیت حرکت** نهفته و در هر لحظه می تواند قابل مشاهده یا استنتاج و اثبات نباشد. با وام گرفتن تمثیل مشهور یعنی "ادیسه روح" می توان پیشرفت را حرکتی یا سفری به سوی **مقصد و هدفی نهایی** (17) دانست. اما مسیر این حرکت تک خطی مدام و پیشرونده نیست. انگار مسافری **توقف کند و حتی به عقب برگردد** و دوباره حرکت به جلو را آغاز کند. در ادیسه هگلی سرانجام به مقصد می رسیم اما **بارها اجزا مسیر را پیموده ایم**.» (تمام تاکیدها از ماست)

آیا این همان احمدی «پسامدرن» و «تأویل گر» است که برای مفاهیم «پیشرفت و تکامل» و «مقصد و هدف نهایی» پیشیزی ارزش قائل نیست؟

احمدی در اینجا به شکلی درست وحدت اضداد بین پیشرفت و تکامل کلی و مطلق جهان عینی و ذهنی و برگشت های جزئی و نسبی را بیان می کند. اما اینها، توضیح دو نکته را الزامی می سازد:

نخست از چنین نکاتی نباید این درک را داشت که حرکت به سوی «مقصد و هدف نهایی» - که از نظر کمونیست ها، جامعه کمونیستی است - و تعالی و کمال، «تکاملی در خود» و **ضرورتی بی برو برگرد** است و گمان کرد که برای رسیدن به این جامعه، به کوشش انقلابی و کمونیستی طبقه کارگر و انقلابیون آن نیازی نیست. دوم اینکه نباید از حرکتی که بدین طریق مشروط می شود، درکی **تدریج گرا** داشت. بدین سان هر چند شناخت و چشم اندازی این گونه، اطمینان کمونیست ها را نسبت به آینده بیشتر و آنها را آرام تر، صبورتر و پر حوصله تر می سازد اما نباید گمان کرد که حال که حرکت تاریخ، پیشروی و عقب نشینی و پیشرفت و بازگشت دارد، باید ما سرعتی در حل مسائل پیش رو و کارها نداشته باشیم و تنها نگاهمان به کار تدریجی و آرام باشد و منتظر باشیم تا کارها آرام آرام به پیش رود. نباید فراموش کرد که در پس هر عقب گرد و بازگشتی، و به ویژه از نوع هولناک و مهیب آن، **امکان** پیشرفت و تکاملی **جهش گون** نهفته است و آن کس و جنبشی - و همچنین نیز ملتی - که به عقب می رود، آماده می شود تا بهتر ببرد و جهشی بزرگ به پیش را آغاز کند. باید بازگشائی و رشد این امکان را در چشم انداز دید و برای آن آماده شد و با همه و هر گونه مانعی در راه تبدیل شدن آن به واقعیت مبارزه کرد. (18)

## افزوده های بخش هفتم

- 1- کاربرد واژه ی تضاد در این صفحه از این کتاب، غریب می نماید. گوئی برای لحظاتی واژه های دیکته شده به ذهن و اندیشه، پس زده می شود و واژه ی اسیر، دمی خود را برق آسا نمایان می کند و آن گاه قوی تر از پیش، محو می شود.
- 2- در باره این چهار مورد در پیوست همین نوشته صحبت شده است.
- 3- در منطق صوری (تالیف شده به فارسی) بین تناقض و تضاد فرق گذاشته اند؛ بدین شکل که تناقض را در مورد دو قضیه به کار می برند که در کیفیت و کمیت اختلاف داشته باشند، و تضاد را در مورد دو قضیه که با یکدیگر در کیفیت اختلاف داشته باشند، اما در کمیت یکی باشند. و پس از آن در مورد تفاوت های بیشتر آنها صحبت می کنند و می گویند غیرممکن است که دو قضیه متناقض هر دو درست باشند یا هر دو با هم نادرست باشند، بلکه حتما یکی درست و دیگری نادرست است. و در مورد قضایای متضاد می گویند که غیر ممکن است که هر دو درست باشند ولی امکان دارد هر دو نادرست باشند. اما در **علم منطق** هگل ما با چنین تفاوت هایی روبرو نیستیم و مفاهیم گوناگونی و در درجات مختلف مانند یک سانی (یا اینهمانی)، نایکسانی، تفاوت، تقابل و تضاد وجود دارد. انتخاب واژه ی تناقض برای ترجمه ی واژه ی مورد نظر هگل، هیچ ربطی به ترجمه درست و افاده ی درست تر منظور هگل ندارد. زیرا بسیاری از مترجمان مانند حمید عنایت در **فلسفه هگل**، نوشته و، ستیس، عبدالکریم مجتهدی در **منطق از نظرگاه هگل** و این اواخر زیبا جبلی در ترجمه **علم منطق** هگل از همین مفهوم تضاد استفاده کرده اند. بنابراین کاربرد مفهوم تناقض به وسیله بسیاری از رویزونیست ها و شبه ترتسکیست ها و بقیه دسته های چپ نویی ها، مارکسیست های غربی، انسان باوران و بقیه نه هیچ ربطی به آن اختلافی که در منطق صوری بین این دو می گذارند، دارد و نه به مثلا ترجمه کردن درست واژه هگل. در مورد نخست، این حضرات همه جا و بدون توجه به تمایزی که در منطق صوری بین این دو واژه گذاشته می شود، همین مفهوم تناقض را به کار می برند. این کاملا عامدانه است و دلیل اصلی آن ضعیف و شل کردن بار معنایی آن و نیز مخالفت با رساله مائو بنام **درباره تضاد** است.
- 4- در مورد همین واژه نیز بهتر است که در شرایط مختلف از واژه های استفاده کنیم که شکل مشخص وحدت، کمیت و درجه آن را بهتر بیان کنند. از این رو می توان واژه هایی مانند یگانگی، اتحاد، ائتلاف و غیره را بسته به شرایط به کار برد.
- 5- او طبق معمول احکام یقینی (تحریف آمیز) خود را در شکل ظاهری شک و تردید بیان می کند. این نوع بیانات حاوی شک چون «به نظر می رسد» و یا «این چنین می نماید» در واقع از یک سو پوششی است برای ترویج نظراتی تحریف آمیز که هر چند خود به آنها باور ندارد اما می تواند موجب رواج نظرات نادرست و ضد دیالکتیکی گردد. و از سوی دیگر، بیان جبن و ترس او از افشاء شدن است و جا را برای مانورها و حرکات دیگر او در زیر پوششی فلسفی می گشاید. مثلا اینکه ایشان شناخت را امری «یقینی» نمی داند و بر این باور است که ما تنها می توانیم «ظواهر» اشیاء و پدیده ها بشناسیم و از کنه و جوهر آنها بی خبر می مانیم.
- 6- در تاریخ اندیشه کم بوده اند دانشورانی که اهمیت کشف و یا سخن خویش را دریافت نکرده اند؛ زیرا در واقع برای هر کشفی در هر زمینه ای از دانش بشر، باید با دانش پیشین در آن

زمینه معین و چه بسا با دانش های زمینه های دیگر آشنا بود و از آخرین سخن علم و دانش در آن زمینه خبر داشت. فیلسوفان نیز از این قاعده مستثنی نبوده اند و بیشتر آنان اهمیت کشف یا سخن مرکزی و با اهمیت خود را دریافته اند و همچنین از جایگاه کشفیات و یا سخنانی که اهمیت شان به پای آن کشف و یا سخن نمی رسد، خبر داشته اند؛ و عموماً هم در تاریخ فلسفه با آن کشف و یا سخن شناخته می شوند که در واقع کشف و یا سخن مرکزی آنها بوده است. هگل نیز که دانشوری بزرگ بوده، تمامی دانش پیش از خود و همچنین دانش های زمان خود را در زمینه های فلسفی، علوم طبیعی، اجتماعی، هنر و مذهب مطالعه کرد و از اهمیت نقش خود در سخن تازه از دیالکتیک و طرح و تدوین روش دیالکتیکی، آگاه بود.

7- این مقاله در کتاب **یادداشت های اقتصادی- فلسفی** موجود است که برگردان فارسی آن به وسیله حسن مرتضوی صورت گرفته و به وسیله انتشارات آگاه منتشر گردیده است.

8- گفتنی است که باقر پرهام در تمامی ترجمه خویش واژه ی «تناقض» را به کار برده است؛ گرچه واژه ای که او به تناقض ترجمه کرده، یعنی **contradiction** را می توان به «تضاد» نیز ترجمه کرد. برای نمونه حمید عنایت در ترجمه خویش از کتاب **هگل عقل در تاریخ** و یا کتاب ستیس به نام **فلسفه هگل** از همین واژه ی تضاد استفاده کرده است. همچنین کریم مجتهدی در کتاب **منطق از نظر گاه هگل** نیز از واژه تضاد بهره برده است. می توان باقر پرهام را در ترجمه این واژه عامدانه قلمداد کرد، زیرا وی تنها در برابر واژه ی **opposite** - **opposition** واژه تضاد را قرار می دهد. و البته، باقر پرهام که در لیبرال بودن او شکی نبوده و نیست، نیز با ترجمه این مفهوم به تناقض، راه همان چپ های ترسکیست و رویونیست را هم رفت و هم باز کرد!

9- در صورتی که ما از انفصال و تضاد سخن برانیم و از وابستگی و وحدت سخن نرانیم، تضاد ما دیگر تضاد، یعنی وجود دو جنبه برای حرکت نخواهد بود، بلکه تنها یک جنبه خواهد داشت. زیرا مفهوم تضاد موجب ضرورت وجود **دو سو** دارد که بین آنها **تضاد** موجود باشد. به بیانی دیگر، تکامل در خود و مستقل، استوار به **تضاد** است و هر تضاد، دو سر دارد که یک سر آن باز تکامل در خود و مستقل خواهد داشت و سر دیگر آن نیز به همچنین. و این دو سر نسبت به هم، هم رابطه یا وحدتی درونی و هم رابطه یا وحدتی بیرونی خواهند داشت. در نتیجه ما با انفصال و تضادی دیگر روبروئیم. بنابراین، در صورتی که ما تنها از تکامل مستقل و در خود یا قائم به ذات، انفصال، افراد و جدائی اشیاء و پدیده ها سخن برانیم و از **پیوستگی** و وحدت سخنی نگوئیم، در واقع **نفس تضاد** و بدین ترتیب **نفس حرکت** را نفی کرده ایم و **سکون** را پذیرفته ایم. و این نتیجه نهائی دیدگاه احمدی و همچنین دیدگاه های «پسامدرنیسم» و «تاویل گرایی» است. این دیدگاه، جزئی و خاص را، یعنی تمایز، جدائی و گسستگی را می بیند، اما کلی و عام یعنی یگانگی، پیوند و وابستگی اشیاء و پدیده ها را مشاهده نمی کند.

10- نگاه کنید به مقاله ی آگاهی خودبه خودی - بورژوازی و آگاهی طبقاتی - کمونیستی کارگران به همین قلم. این مقاله شامل نقد مباحث کتاب **مارکس و سیاست مدرن** در این خصوص نیز هست.

11- دیالکتیک ایده آلیستی هگل، با حرکت از ایده مطلق، واقعیت را شکل بیگانه شده ایده می داند. این واقعیت باید توسط آگاهی انسان درک شده و به اصل ایده ای خود بازگردد و در فلسفه هگل که پایان فلسفه و برترین فلسفه هاست، با خود یکسان شود. دیالکتیک در این سیستم بسته ایده آلیستی، زندانی سازش و وحدت نهائی شده از حرکت باز می ایستد. از این دیالکتیک نتایج سازش کارانه سیاسی مشخصی چون قبول سلطنت و دولت پروس به عنوان تجلی ایده مطلق در عرصه سیاسی و اجتماعی بیرون می آید. ترکیب یا سنتز هگلی نیز پیرامون مفاهیم و مقولات و رابطه آنها است و به واقعیت به عنوان شکلی تابع که باید خود را با مقولات و مفاهیم یکسان کند، نگریسته می شود. اما با همه اینها نفی کهنه و حذف و نابودی آن، در تفکر هگل نقش بسزائی دارد که تاکید احمدی بروی آن ناچیز است.

12- اگر مفاهیمی چون هستی و نیستی و یا کمیت و کیفیت، به عنوان وحدت اضدادی از مفاهیم محض، در نظر گرفته نشوند، بلکه به عنوان روندهائی واقعی به شمار آیند، آن گاه تضاد میان آنها و چگونگی مبارزه شان با هم، برای تبدیل شدن به یکدیگر و جای طرف مقابل را گرفتن، به هیچ شکل قابل مقایسه با روندهای تبدیل در حوزه مفاهیم محض نخواهد بود.

13- احمدی در آغاز در دشمنی با دیالکتیک می گوید که دیالکتیک برای هگل اهمیت خاصی نداشت. آن گاه دیالکتیک هگل را که خودش حامل نواقص جدی است، بی سر و دم و یال و شکم می کند و آن گاه این دیالکتیک را که معجونی از متافیزیک احمدی و دیالکتیک ایده الیستی هگل است، در مقابل دیالکتیک مارکس و انگلس، مشخصه تکامل چیزهای واقعی قلمداد می نماید؟! احمدی، مخاطبانش و همچنین مارکسیست ها را به همه نوع دیالکتیکی، از دیالکتیک هگل به شکل مسخ شده آن گرفته تا کولتی و کرش و... حواله می کند مگر دیالکتیک انقلابی مارکس و انگلس و شاگردان راستینش.

14- ما در اینجا یکی از نوشته های نمونه ای هگل را می آوریم که در آن نقش نفی و تبدیل کهنه به نو به طرز روشنی بیان شده است: «...ما در دورانی زندگی می کنیم که زمان آستن نوزاد و در گذر به عصری نوین است. روح از عالم موجودیت بریده و به نظرات تا کنونی خویش بدرود گفته و در کار این است که این عالم را به گذشته بسپارد، اودرگیر دگر دیسی خویش است.

...هرگز آرام ندارد و همواره در حرکت است و پیش می رود. اما همان گونه که نخستین دم نوزاد پس از سپری شدن دوران زمانگیر تغذیه ی آرام، همزمان است با پایان گرفتن روند تدریجی پیشرفت صرفا کمی که به جهش کیفی می انجامد و نوزاد دیده به جهان می گشاید، به همین سان نیز روح در پرورش خویش گام به گام و آرام به بلوغ می گراید و ساخت وار نو می یابد. بنای دنیای پیشین خود را پاره پاره از میان برمی دارد. عارضه های تزلزل یافتگی... سبکسری و ملال انگیزی که در پایه های بنا رخنه می کند، احساس گنگ یک امر ناآشنا- همه پیشدرآمدهای دگرگونی در دست انجام است. خورنده شوندگی تدریجی که نمی تواند تغییری در سیمای یک کل پدید آورد، با دمیدن نور پایان می یابد و پرتو روز همچون آذرخشی تندرگونه در یک آن بر می تابد و چهره ی جهان نو را آشکار می کند.» (هگل، مقدمه ای بر پدیدار شناسی روح، ترجمه ی دکتر محمود عبادیان، ص 20 و 21)

15- باید اشاره کرد که به دید هگل- و البته با توجه به پیشرفت علم تکامل در زمان او- تغییر و درگذرندگی در طبیعت وجه تکامل یابنده ندارد، بلکه یک روند تکرارگون است: «دگرگونی های طبیعت هر چند تنوع فراوان داشته باشد، دوری است که جاودانه تکرار می شود؛ در طبیعت هیچ چیز تازه ای پدید نمی آید از این رو چهره اش هر اندازه آرایش های نوبن به خود گیرد باز(چه بسا) مایه ملال است.» و همچنین «... زیرا چیزهای طبیعی همیشه تعیینی یکسان و خصلتی پایدار دارند که از ورای همه ی دگرگونی های آنها آشکار است.» نگاه کنید به کتاب هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، ص 164 و نیز هگل، شکل حرکت تضاد در تاریخ واقعی را چونان حرکت تضادهای روحی بیگانه از خویش مین گرد.

16- البته مقصد و هدف «نهایی» نه امری تقدیری و مطلق بلکه امری نسبی است و ممکن است به وسیله امکانات گوناگون دیگری که برای دارندگان هدف، تکامل شمرده نشود، جایگزین گردد. مانند وقوع یک جنگ هسته ای یا غیر قابل زیست شدن کره زمین و یا رخدادهای کهکشانی و...

17- حتی اگر این جهش، حداقل در این دوران، جهش به جامعه ی سوسیالیستی به وسیله یک انقلاب دموکراتیک و سوسیالیستی نباشد، در صورت تسلط تام و تمام امپریالیست ها- با واسطه ی روی کار آمدن سلطنت طلبان یا جمهوری خواهان طرفدار امریکا- اینان چاره ای جز این ندارند که در زمینه های معینی، سازوکارهای پیشرفت های معین و قابل توجه ای را سامان دهند. و مثلا این کشور را به سطح کشورهای جنوبی و یا برزیل برسانند.

18- ملتی که در طی یک صد سال اخیر دو انقلاب بزرگ را از سرگذرانده و جنبش های

زیادی را در سطح ملی و محلی سامان داده است، درگیر و خواهان تغییر و تحول و تکامل است و آرام و قرار نخواهد گرفت- و البته تا حدودی- مگر اینکه حداقل به گونه ای چشمگیر به پیش رفته و به درجاتی به خواست های خود جامه عمل بپوشاند.

## پیوست یک

وی در کتاب **مارکس و سیاست مدرن** در شرح دیالکتیک هگل و مارکس چنین می گوید: «شاید بتوانیم مفهوم اصلی دیالکتیک را چنان که در نوشته های آنان «هگل و مارکس» مطرح شده، بامشخصه های زیر بیان کنیم:

1- دیالکتیک رابطه ی میان (و موقعیت های) پویه های منفرد درون یک تمامیت را روشن می کند. از این رو می توان گفت که با اندیشه ای که واقعیت را به مجموعه ای از داده های واقعی مرتبط می داند (داده هایی که بدون آن که در یک کل یا تمامیت جای گیرند با هم مرتبط دانسته می شوند)، تفاوت دارد. یعنی، دیالکتیک واقعیت را مجموعه ای از مناسبات می داند و نه مجموعه ای از عوامل. این مبنای ساختارگرایانه ای است که در آن کار مارکس بهتر آشکار می شود.» (همان کتاب، ص 170، تاکید از ماست)

درباره ی بند 1: در اینجا دیالکتیک به مثابه «رابطه میان پویه های منفرد درون یک تمامیت» و «مجموعه از مناسبات» توصیف می شود، اما از این نکته ذکری به میان نمی آید که رابطه میان اجزا یک کلیت چه رابطه ای است؟! در واقع اگر به شیوه ای دیالکتیکی بر ضد تئوری عوامل و اجزا جداگانه موضع می گیریم و بر روی «رابطه» و «مناسبات» درون یک تمامیت تأکید می کنیم باید بگوئیم که در رابطه میان اجزا یک کلیت، یک جزء با اجزا دیگر و همین طور با کل یا در وحدت است و یا در تضاد. اجزا با یکدیگر و یا با کل، یا به طور عمده و با درصدهای مختلف در وحدت هستند یا به طور عمده و با درصدهای متفاوت در تضاد و یا ترکیب متعادلی از این دو. رابطه و مناسبات چیزی جز وحدت و تضاد میان اجزا و همین طور میان اجزا و کل نیست. اجزا و کل در وحدتشان یکدیگر را رشد می دهند و یا در این وحدت مانع تکوین هم می شوند، و در تضادشان نیز یا یکدیگر را رشد می دهند و یا مانع رشد یکدیگر می شوند. «مناسبات و رابطه» **وحدت اضداد** می باشد، مناسبات و رابطه ای غیر از «وحدت» و «تضاد» یعنی وحدت اضداد وجود ندارد.

2- دیالکتیک با دگرگونی و انتقال از مرحله ای از یک فرآیند، به مرحله ی دیگر، و نیز با راستای این فرآیند سروکار دارد. پس با اندیشه ی ثابتی که فرآیند را به پویه های منفرد و تک کاهش می دهد، و رابطه ی عناصر را از نظر دور می کند، (یعنی همان مسئله وابستگی مورد ذکر و تأثیر متقابل- دامون) و دگرگونی ها را بی توجه به مسیر یا راستای فرآیند بررسی و معرفی می کند، تفاوت دارد. نگرش دیالکتیکی از این رهگذر تاریخی است، و در واقع گذشته و آینده را از موقعیت ناپایدار کنونی نتیجه می گیرد.» (همان کتاب ص 171)

درباره بند 2: در اینجا از «تاریخی بودن» و «دگرگونی و انتقال» از مرحله ای از یک فرآیند به مرحله ای دیگر و نیز «راستای فرآیند» صحبت می شود. اما از این نکته اساسی ذکری به میان نمی آید که دگرگونی و تحول و انتقال از مرحله ای به مرحله ای دیگر در نتیجه مبارزه درونی میان اجزا متضاد، و تبدیل، دگرگونی و یا انتقال یک پدیده به ضد آن پدیده می باشد. تحول و دگرگونی چیزی جز تبدیل به ضد نیست. راستای فرآیند چیزی جز حرکت جهات نو برای تسلط بر پدیده در مبارزه شان با جهات مسلط کهنه نیست. دگرگونی و تحول و انتقال، تبدیل پدیده کهنه به ضد آن یعنی پدیده ای نوین است که در درون آن و به مثابه ضد آن نهفته بوده است.

3- دیالکتیک با رابطه ی متقابل سوژه و ابژه سروکار دارد. در نتیجه با اندیشه یا روش هایی که ذهن را از ابژه به طور کامل جدا می دانند، و تأثیرهای متقابل آنها را از نظر دور می دارند، و در واقع یکی را به نفع دیگری بی ارزش می کنند، تفاوت دارد. ولی نباید از یاد برد که دیالکتیک، متافیزیک مدرنیته را تا آنجا که به پذیرش سوژه می رسد، به هیچ رو، زیرسؤال نمی برد.»

درباره بند 3: در اینجا به روی «رابطه» متقابل سوژه و ابژه و نه جدائی کامل آن دو تأکید می شود. رابطه متقابل میان سوژه و ابژه یا ذهن و عین چیزی جز وحدت و تضاد میان این دو

نیست و وحدت نسبی و نه کامل آن دو بیان این معنا می باشد. تلاش برای یگانگی ذهن و عین یا وحدت ذهنی و عینی و تفکر و واقعیت به سبب بروز تضاد های مداوم میان این دو صورت می گیرد. به دست آوردن تعادل های نسبی همانا چیره شدن بر تضاد های مداوم ذهن و عین و گذشتن از حدود تضادهای معین و وارد شدن به حدود تضادهای دیگر می باشد.

«4- دیالکتیک به طور همزمان رابطه جزء با کل، و به طور در زمان تبدیل مرحله ای به مرحله ی دیگر را مورد سؤال قرار می دهد، و می کوشد تا دست کم میانجی آنها را دریابد. از سوی دیگر، دیالکتیک همواره به «عدم تعین» و «نه هنوز» می رسد: فراشدی که به هدف و فرجام نرسیده، کلی که رابطه ی درونی اجزا آن تعیین نشده، سوژه ای که هنوز اثره را نشناخته، امری که هنوز به طور کامل تحقق نیافته است. اندیشه ی دیالکتیکی اندیشه ای گشوده است.»

درباره بند 4: در اینجا بروی ویژگی هایی چون «عدم تعین» و «ناکاملی» به طور یک جانبه تأکید می شود. و این ناکاملی به عنوان گشوده بودن اندیشه دیالکتیک قید می گردد. حال آنکه بروی وجه دیگر این تضاد یعنی تعینات مشخص به طور نسبی تثبیت شده، فرایندها، امور و اهدافی که به طور نسبی تحقق یافته، شناخت های نسبی قابل اعتماد، تأکیدی به عمل نمی آید. حرکت اندیشه دیالکتیکی دو گانه و مواج است. به طور عمده، یکی از دو جهت در تضاد، مسلط است. در نتیجه هم به تعین های تثبیت شده می رسد و هم با عدم تعین های جدیدی روبرو می گردد. هم "نه هنوز"ی را پشت سر می گذارد و هم با «نه هنوزی» تازه روبرو می گردد. هم به «هدف و فرجام» مشخصی می رسد و هم اهداف جدیدی را در پیش رو خواهد داشت. هم رابطه درونی اجزا معین می شود و هم با روابط درونی نو تعیین نشده ای طرف خواهد شد. هم ذهن عین را بطو نسبی می شناسد و هم با چیز های ناشناخته بسیاری درگیر خواهد بود. و هم امری است که به طور کامل تحقق یافته و هم به طور کامل تحقق نیافته است.

گشوده بودن اندیشه دیالکتیکی این است که **وحدت نسبی** را با **تضاد مطلق** در هم داخل می داند و بدین سان دیالکتیک با اندیشه ای که تضاد را **مطلق** کرده و از **وحدت نسبی** سخنی نمی گوید، به شکلی سوفسطایی با **تغییر مطلق** سروکار داشته اما از **ثبات نسبی** حرفی به میان نمی آورد، به شکلی اگنوستیسیستی از «تردید مطلق» گفت و گو می کند اما از «یقین نسبی» صحبتی نمی کند، از ناشناخت های ما از **حقیقت مطلق** حرف می زند ولی از شناخت های معقول و منطقی **حقایق نسبی** سخنی به میان نمی آورد، یک دنیا تضاد دارد.



## پیوست دو

به سبب رابطه هر شی یا پدیده با اشیاء و پدیده های دیگر، شرایط معین دو گانه ای برای تکوین آنها پدید می آید. یا به بیانی دیگر عوامل متضاد بیرونی در دو سطح اساسی معین بر تکامل آنها تأثیر می گذارند:

یکم: تأثیر در انکشاف و بازگشائی درونی و تکوین فعل و انفعالات و تضادهای داخلی و خصوصی یک شی یا پدیده در یک دوره معین تحول و یا سطح معینی از تکوین آن، و دوم دخالت در مسیر حرکت و تکوین آن به عنوان یک کلیت و تأثیر در عامیت تکوین. در صورت اول، عوامل بیرونی یا رابطه تنها به صورت شرایطی برای تغییر و تحول و تکامل خود آن شی یا پدیده و انکشاف و بازگشائی تضاد اساسی و تضادهای درونی آن عمل می کنند که می توانند مساعد یا نامساعد باشد و سیر تحول آن را تند یا کند، کنند. مانند درجه حرارت و دما برای آب که آن را بخار یا یخ می کند، آب و خاک و آفتاب جهت تبدیل دانه به گیاه، حرارت برای تخم مرغ، تکوین نطفه یک حیوان به بچه و رشد و تکامل این بچه حیوان زیر شرایط معین بیرونی و یا بهره وری مثبت یک جامعه از رابطه اش با جامعه و یا جوامعی دیگر.

در این شکل از تأثیر، در رابطه ی متضاد میان عوامل داخلی و خارجی بده بستانی فعال و دو سویه برقرار می گردد و عوامل بیرونی به طور عمده به نفع تبدیلات درونی نقش ایفا می کنند و جزئی از پدیده تکامل یافته نوین می گردند.

صورت دوم، تأثیر عوامل خارجی، در حد دخالت در تکوین یک شی یا پدیده به عنوان یک کلیت و دگرگون کردن اساسی مسیر حرکت و یا نابودی آن. مانند خورده شدن دانه و یا گیاهی به وسیله حیوانی و یا از بین رفتن آنها در نتیجه طوفان، باران، سیل و آتشفشان، نابودی حیوانی به وسیله ی حیوانی دیگر و یا نابودی تمام یا بخشی از یک جامعه به وسیله جامعه ای دیگر و یا بخشی از طبیعت به وسیله ی بخشی دیگر و غیره.

اینجا و در این سطح نیز عوامل بیرونی بر شرایط تکوین یک شی یا پدیده تأثیر می گذارند و حرکت آن را تابع سطوح دیگری از دیالکتیک طبیعت، جامعه و یا اندیشه انسان می کنند. در این جا پدیده مورد نظر در یک سطح کلی تر و بزرگ تر حرکت می کند و قوانین تکامل آن با قوانین تکامل اشیاء و پدیده های دیگر تلاقی کرده و تحول و تغییر به گونه ای دیگر جریان خواهد یافت. تحول درونی یک دانه در یک سطح تبدیل به گیاه و میوه می باشد. تحول دانه و یا درخت در سطح بزرگتر متأثر از یک طوفان می باشد که درخت را می شکند و تبدیل به مشتی شاخه و برگ خشک می کند و کلا مسیر حرکت آن را به مجرای دیگری رهنمون می شود. در این سطح از تبدیل، عامل بیرونی نقشی ارشد داشته و عوامل درونی دربر دارنده امکان این تغییر و تبدیل هستند، عوامل درونی به نفع تبدیلات بیرونی نقش بازی کرده و در شرایط معین جزئی از تکوین شی یا پدیده بیرونی می گردند.

در اینجا حیوانی که حیوانی دیگر را می خورد، یک عامل بیرونی است که سیر و روند تأثیر عوامل بیرونی موثر دیگر - مساعد یا نامساعد - در تکوین حیوان خورده شده را قطع می کند و خود به مثابه عامل بیرونی ارشد عمل می نماید و سیر حرکت حیوان خورده شده را تابع حرکت خود می کند.

در یک کلام، یا شی و پدیده ای با تحلیل بردن و یا در خود فرو کشیدن، نابود کردن و یا خوردن اشیاء و پدیده های دیگر آنها را جزئی از تکوین و تکامل خویش می کند، و یا خود با تحلیل رفتن، نابود شدن و یا خورده شدن به وسیله اشیاء و پدیده های دیگر، جزئی از تکوین و تکامل آنها می شود. با این نگاه کلی که در نهایت این پدیده های نوین هستند که پدیده های کهنه را نابود می کنند، در حالی که پدیده های کهنه تنها به گونه ای گذرا می توانند به پدیده های نو آسیب بزنند، ولی نمی توانند آنها را به طور نهایی نابود سازند.

در جدال بین نظرات درست و نادرست و کهنه و نو در میان خلق و در میان نیروهای طبقه

کارگر، پیشرفت نظرات درست و نوین که لزوما همه در نزد کسان معینی و یا در انحصار اشخاص معینی نیست و نخواهد بود، همین قاعده درست در می آید. اگر ما نظرات درست و نو را به عنوان یک کلیت پخش شده در میان خلق و نیروهای طبقه کارگر در نظر بگیریم، این نظرات درست و نو هستند که با نظم و قاعده یافتن و یا ترکیب (سنتز) شدن به وسیله پیشروان، نظرات نادرست و کهنه را تجزیه کرده و آنها را تحلیل برده و نابود خواهند کرد. شیوه مبارزه در اینجا گفت و گو و اقناع است و حاملین نظرات نادرست و کهنه، آن گاه که عمل، نادرستی و کهنگی نظراتشان را نشان می دهد، باید از این نوع نظرات دست بردارند و نظرات درست و نو را جایگزین آنها سازند.

## پیوست سه

در اینجا بد نیست که مروری مختصر روی نحوه تعریف احمدی از تز و آنتی تز و سنتز از دیدگاه هگل داشته باشیم:

تفکیک، تقسیم یا تجزیه

الف- نهاد- اثبات- تز

1- «یک مفهوم یا مقوله هم چون شکلی ثابت، به دقت تعریف شده و مستقل از مفاهیم یا مقوله های دیگر به نظر می آید. در فلسفه هگل این مرحله فهم است». (درباره دیالکتیک، مجله چشم انداز ایران)

1- یک مفهوم و یا مقوله در نگاه اول ثابت و «مستقل از مفاهیم یا مقوله دیگر به نظر می رسد» بنابراین در اینجا تکامل در خود و مستقل در حالی که امری مطلق است، اما کافی نیست. نابسندگی درونی مفهوم باعث حرکت به طرف **ضد** و ایجاب **ضد** آنها می شود. تکامل درونی هر مفهوم باعث کمال آن مفهوم و گذار و تبدیل آن به **ضدش** می شود. استقلال به وسیله رابطه، پیوستگی یا وابستگی نفی می گردد. در فلسفه هگل فهم نماینده جدا کردن مفاهیم متضاد و درگسستگی و سکون دیدن آنها می باشد.

ب- برنهاد- نفی- آنتی تز

2- «وقتی به این مفهوم یا مقوله می اندیشیم دیگر شکلی ثابت و تعریف شده و قطعی ندارد، بلکه به صورت دو یا چند مفهوم یا مقوله ظاهر می شود که با هم متناقض اند و این مرحله خرد منفی و یا نقادانه است.»

2- در اینجا واژه «قطعی» به جای واژه استقلال نشسته است که ضد آن وابستگی و رابطه می باشد. در واقع در تعریف احمدی در این بخش، دو واژه «ثابت و تعریف شده» مطابق با متن بالا ذکر می شود، اما واژه قطعی جای واژه استقلال را می گیرد. احمدی بر طبق تعریف خودش باید می گفت که شکلی ثابت به دقت تعریف شده و **مستقل** ندارد. یعنی وابستگی یک مفهوم به **ضد** آن مفهوم را بیان می کرد. اما وی چنان نمی کند؛ زیرا تمایلی ندارد که از وحدت و وابستگی اجزا درون یک کلیت سخن براند. و به جای دو مفهوم و واژه به ذکر «چند مفهوم یا مقوله» می پردازد.

در واقع در تعریف نفی باید می گفت: شکلی ثابت، به دقت تعریف شده و مستقل ندارد بلکه متغیر، تعریفی وابسته به تعریف چیزی دیگر و وساطت دار یا وابسته می باشد که با مفهوم نخستین در تضاد به سر می برد. او در اینجا می باید از تفکیک سخن می گفت. از تفکیک یک مفهوم به خود و مفهوم دومی که اولی را نفی می کند و نشان می دهد که مفهوم پیشین ناکامل است و مفهوم نفی کننده مفهومی کامل تر است که هم نفی مفهوم پیشین و هم در بردارنده آنست. او همچنین در اینجا با کاربرد کلمه تناقض جایگاه و نقش **سلبیت** و **نفی** را که در فلسفه هگل دارای اهمیت **فوق العاده** ای است، کمرنگ می کند.

در فلسفه هگل، خرد منفی، نماینده ضد فهم، ضد جدا کردن و در انفصال دیدن مفاهیم متضاد، ضد ثابت و پا بر جا دیدن مفاهیم و نماینده ستیز و مبارزه و نفی و نابودی امر ثابت و پابرجا است. ضمن آنکه مفهوم مقابل تز نه «دو یا چند مفهوم یا مقوله» بلکه تنها یک مفهوم یا مقوله است.

ج- ترکیب - سنتز

3- «نتیجه این دیالکتیک پیدایش مفهوم یا مقوله ای جدید و برتر یا پیش رفته تر است که نخست به نظر می رسد شامل همان مفهوم ها یا مقوله های پیشین است اما تناقض آنها رفع شده است. در واقع مفهوم یا مقوله ای جدید متولد شده است. این مفهوم یا مقوله جدید نتیجه «وحدت تناقض ها» است. و این مرحله خرد تعمقی یا اثباتی است. هگل به فراشده معتقد بود که در آن هر حکمی اثباتی نفی می شود و از ترکیب آن اثبات و نفی حکم اثباتی تازه ای ساخته می شود. این یکی هم باز نفی می شود و فراشد ادامه می یابد.»

3- در اینجا در تعریف ترکیب یا سنتز نیز وی چنین می گوید: «هرچند نخست ترکیب ناپذیر» می نمایند اما سرانجام «جمع می شوند» و «در واقع مفهوم یا مقوله ای جدید متولد شده است» و این مفهوم یا مقوله جدید نتیجه «وحدت تناقض هاست».

پس ترکیب یا سنتز عبارت است از «جمع شدن» تضادها با یکدیگر یا «وحدت» اموری که باهم متضاد بوده اند. اما پروسه پیشرفت تناقض ها و تضادها چگونه است؟ چگونه خردمنفی با فهم مبارزه خود را پیش می برد؟ و چگونه نفی صورت می گیرد؟

تولد امر نوین آیا امری است که از دل مبارزه امر نو با مبارزه امرکهنه به دست می آید و یا دو ضد پس از طی تناقضاتی چند تصمیم می گیرند امری جدید را متولد کنند و در آن تناقض هاشان را رفع و با یکدیگر جمع شوند.

«وحدت تناقض ها» یا جمع شدن و ترکیب شدن تضادها، مفاهیم درستی نیستند اگر ما از کیفیات گوناگون و ویژه تضادها و از وجود تضادهای آنتاگونیستی و غیرآنتاگونیستی و همین طور اسلوب های حل تضادهای گوناگون سخن نگوئیم.

و در ادامه: «به شکرانه کار فلسفی هگل ما می توانیم دیالکتیک را هم چون فرآیند حل شدن تعاریف مفهومی و اجتماعی بدانیم، یعنی مناسبات درونی را درک کنیم که به دلیل تعارض ها (در واقع ترکیب امور متناقض و نفی در نفی) منجر به تعالی وجه اندیشه یا شکل زندگی می شوند.»

پس «تعارض» یا مبارزه منجر به «تعالی» یا تکامل «شکل زندگی» یا شکل بندی های تولیدی- زندگی اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، زیرا شکل زندگی خارج از این وجوه وجود ندارد- می شود. آیا این گفته با این عبارت که چند صفحه بعد باید ایشان آن را رد کنند، تفاوتی دارد: تکامل «وحدت و مبارزه اضداد» است. در پیرامون او سرریعا «تعارض» مورد قبول خویش را تعریف می کند: تعارض یعنی «ترکیب امور متناقض و نفی در نفی». چقدر عالی!؟

## بخش هشتم

چگونه میشل «فروتن» با «نقد رادیکال» خود، کارل و فردریک «خودپسند» و «جاه طلب» را «تنبيه» کرد؟! \*

همان گونه که در پیوست نخست این مجموعه مقالات گفتیم ادعاهای افرادی نظیر احمدی و کسانی مانند حکیمی که چون وی می اندیشند (1) را درباره اختلاف میان مارکس و انگلس از یک سو و لنین از سوی دیگر، نباید جدی گرفت. بر طبق گفته های این افراد گویا باور مارکس این بوده که کارگران از درون جنبش خودبه خودی به تفکرات کمونیستی دست خواهند یافت، اما اندیشه لنین این بوده که آگاهی کمونیستی درون کارگران وجود ندارد و کارگران باید آن را از بیرون دریافت کنند. ما ضمن بررسی واقعیت های بسیار ساده نشان دادیم وظیفه ای که مارکس و انگلس، که خود از طبقه بورژوازی کنده شده بودند، در رابطه با کارگران به عهده گرفتند یعنی انتقال آگاهی علمی به درون کارگران و یاری به آنها در جهت یافتن هویتی طبقاتی (سیاسی و تشکیلاتی) خود گویای نظرات آنان بوده است و کائوتسکی جز اینکه واقعیتی را که البته تنها شامل کنش مارکس و انگلس هم نمی شده، بلکه تجربیات حزب سوسیال دمکرات آلمان و احزاب اروپایی را نیز در بر می گرفته، بیان کرده باشد، کار دیگری نکرده است. (2) لنین این نظریات را به شکلی دقیق، روشن و شفاف بیان کرد و آنها را با توجه به شرایط خاص روسیه یعنی وجود یک حکومت استبدادی، که نیاز به سازمان انقلابیون مخفی در آن ضرورتی مبرم بود، گسترش و تکامل بخشید.

بی تردید میان نظریات بسط یافته و تکامل یافته ی لنین و عدم بیان فرموله این نظریات از جانب مارکس و انگلس که مسئله مقابل آنها نبود و نیازی به پرداختن به آن نمی دیدند، می توان تفاوت مشاهده کرد، اما اینکه گفته شود که مثلا لنین بر آن نظر بوده که آگاهی کمونیستی از درون کارگران بر نمی آید، بلکه از بیرون آنها به درون می آید، اما برعکس نظر مارکس این بوده که تدوین نظریات کمونیستی به طور خودبه خود از درون جنبش کارگران در می آید، چیزی جز تحریف نظریات مارکس و انگلس، که به آن درجه، برای شناخت علمی اهمیت قائل می شدند و واقعیت های ساده زندگی، تلاش و کوشش آنها نیست. (3)

بر چنین مبنای نادرستی است که حکیمی به خود اجازه می دهد به شکلی عصبی و با تنفیری شدید که در آینده باز هم شدیدتر خواهد شد (و حکیمی دست دوستان ضد مارکسیست خود یعنی احمدی و مانند او را نیز از این نظر از پشت خواهد بست) به راحتی عمق کینه توزی و نفرت عمیق خود را از حکومت طبقه کارگر در شوروی آشکار کند و لنین و تمامی انقلابیون پس از مارکس را صاف و ساده «دروغگو» بنامد و موضعی را در مقابل حکومت طبقه کارگر در شوروی لنین و استالین اتخاذ کند که هیچ گاه طبقه کارگر در سراسر جهان اتخاذ نکرد؛ یعنی حکومت طبقه کارگر در شوروی را «امپراطوری سرمایه داری دولتی» بنامد. (4) چنین موضعی البته تنها موضع سوسیال - امپریالیست هایی نظیر کائوتسکی و تمامی رهبران و احزاب رویونیست اروپای غربی و نیز برخی روشنفکران خرده بورژوازی بوده و می توانست باشد؛ و از اینجا تا دشمنی کامل و مطلق با مارکس یعنی دست زدن به «نقدی رادیکال» شبیه نقد احمدی که اکنون به آن خواهیم پرداخت، فاصله زیادی نیست. در واقع همان گونه که حکمت بی مایه و حقیر نخست از استالین شروع کرد و سپس لنین و در انتها مارکس را کنار گذاشت و بجای آن بدترین و منحرف ترین نظرات سوسیال - رویونیست های غرب را تبلیغ و ترویج کرد و پشت خود عده ای فسیل - رهبر یا کادرهای بی خاصیت سیاسی، دشنام گو و منحرف به جای گذاشت، اکنون نیز راهی که حکیمی ها می روند خیلی فرق چندانی با آن راهی که حکمت رفت، ندارد و چه بسا بدتر از آن خواهد بود. به هر حال:

تبیین انگیزه های روانی مبارزه مارکس و انگلس به وسیله میشل فوکو

احمدی لیبرال خود را موظف دیده که دانشجویان و اندیشه‌گران را از بابت انگیزه‌های روانی کار فکری و فعالیت انقلابی مارکس و انگلس روشن کند. و نقادی از مارکس را از نقادی لیبرالی بورژوازی به نقادی رادیکال پسامدرنیستی تبدیل کند. او در پایان بخشی که درباره اندیشگران نوشته (مارکس و سیاست مدرن، صفات 615 تا 630) از زبان میشل فوکو چنین می‌گوید:

« برای دوران طولانی، روشنفکر «چپ» به عنوان سالار حقیقت و عدالت سخن می‌گفت و حق این گونه سخن گفتن بر او روا دانسته می‌شد. حرف‌های او را به عنوان سخنگوی همگان می‌شنیدند، یا او وانمود می‌کرد که مردمان حرف‌هایش را چنین می‌شنوند. روشنفکر بودن معنای آگاهی و وجدان همگانی بودن می‌داد. فکر می‌کنم این نظری است که از مارکسیسم به ارث رسیده، از مارکسیسمی به راستی رنگ باخته: درست همان طور که پرولتاریا بنا به ضرورت موقعیت تاریخی خود، دارنده عنصر جهانشمول است (اما دارنده بی‌میانجی و ناندیشیده‌ی که به زحمت از خود به این عنوان آگاه است) روشنفکر نیز در گزینش اخلاقی، نظری و سیاسی خویش آرزوی آن دارد که دارنده این عنصر جهانشمول در شکل آگاه و پرداخته آن باشد. روشنفکر این سان، همچون چهره‌ی مشخص و فردی از یک کلیت جلوه می‌کند که شکل مبهم و جمعی آن در پرولتاریا جلوه‌گر است.»

احمدی بر این باور است که این نظر فوکو «نه فقط کاستی‌های دیدگاه چپ و نگرش مارکسیستی» را نشان می‌دهد بل می‌تواند به طریقی «نامستقیم و پیچیده اما به راستی روشنگر، نمایانگر نقادی رادیکالی از مارکس باشد.» (همانجا)

«نامستقیم و پیچیده»؟! «نقادی» آن هم از نوع «رادیکال»؟! از مارکس و لایب انگلس هم! بد نیست اندکی به تلاش برخیزیم و به جستجو بپردازیم شاید ما نیز این سعادت را داشته باشیم که همچون احمدی به عمق «رادیکالیسم» فوکو دست یابیم:

پس از تفحصاتی مستمر، جان‌گناه و روح‌فرسا، استکشافاتی عمیق و استخراجاتی ظریفه! این «نقد رادیکال» این کلاف سردرگم «نامستقیم و پیچیده» از مارکس، این «روشنگری» نوع «فوکویی» که خود روزگاری عضو حزب کمونیست فرانسه بود، سر راست و آشکار می‌شود: بر طبق تفسیر مارکس و انگلس (البته اگر درست تفسیر کرده باشند؟! که خدا عالم است!) پرولتاریا بنا به موقعیت تاریخی خود دارنده ویژگی‌هایی است که او را دارای نقش و وظیفه‌ای تاریخی و جهانی می‌کند. اما از این نقش تاریخی-جهانی خود آگاه نیست. مارکس و انگلس چونان «خودپسندان» و «جاه‌طلبانی» بزرگ آرزو داشتند که افراد مشخصی «جلوه» کنند که نقش متفکران و سخنگویان خاص و فردی این نقش «جهانی» پرولتاریا را بازی می‌کنند!

و به عبارتی ساده‌تر، چون مارکس و انگلس خیلی «باهوش» و «زیرک» بودند و پی برده بودند که جنبش طبقه کارگر در آینده جنبش بزرگی خواهد شد (که البته این هم گمانی باطل بود؟! و حضرات فوکو و احمدی آن را هزار بار ثابت کرده اند؟! و سده بعد همه جهان را زیر نگین انگستری خود خواهد داشت، آرزو داشتند رهبران پیشاپیش این قدرت جهانی شوند. آنان «جاه‌طلبانی» بودند که پیشاپیش طبقه را به این محکوم کرده بودند که از نقش تاریخی خویش نامطلع باشد. بدین شکل این طبقه نیاز به کسانی خواهد داشت که سخنگوی و قدرت مدار آن شوند. چنین است شکلی از رابطه «دانش و قدرت».

اما میشل فوکو و بابک احمدی (لابد حکیمی ضد مارکسیسم را نیز باید به این جمع اضافه کنیم زیرا او احمدی را «دوست عزیز» خود می‌داند و تا کنون انتقادی به هیچ یک از نظریات وی نداشته است) چون خیلی خیلی «فروتن» هستند و از جاه‌طلبی‌های این چنینی آزادند، حاضر نیستند در امر تضاد انتاگونیستی بین طبقه کارگر و سرمایه دار دخالت کنند. آنان اجازه می‌دهند که کارگران خودشان، «خود خودشان نه یک کلمه پیش و پس» با سرمایه داران مبارزه خویش را پیش ببرند! و در عین حال هر نیروی آگاهی را که بخواهد به طبقه زحمتکش یاری دهد که در امر آزادی خویش آگاه‌تر شود و سازمان یابد، را «افشاء» خواهند کرد و مانع خواهند شد! چگونه؟

توی دل این نیرو را با بستن این نوع انگ های صد من یک غاز خالی کرده تا فکر خود کند؛ راه خویش گیرد و کاری به کار طبقه کارگر نداشته باشد. زیرا اگر چنین کند، او فردی خواهد از آن نوع افرادی که جناب میشل خان فوکو، مارکس و انگلس و همچنین لنین و استالین و مائو را نیز به آن متهم می کند؟! از این رو روشنفکران محترم و صادق باید سر خود را پایین بیندازند، عرق شرمی که بر پیشانی شان (بابت چنین افکار خودشیفته گانه و خرده بورژوازی ناشایستی) نشسته است، پاک کنند، بترسند و وحشت کنند و سراغ طبقه کارگر نروند؛ زیرا اگر چنین کردند، بلای خانمانسوز «خودپسندی» و «جاه طلبی» به سراغشان خواهد آمد... و یا اینان را به این عناوین نه چندان خوشایند، مفتخر خواهند نمود!

غریب که انسان هایی علی الظاهر روشنفکر و امروزی چنین کینه توزی عمیقی با مارکسیسم دارند و چه آسمان و ریسمانی به هم می بافند تا مزخرفات و آت و آشغال هایی این چنین حقیر را در مورد بزرگ استادان و شریف انسان هایی همچون مارکس و انگلس به خورد خوانندگان خود بدهند! آت و آشغال هایی که عموماً بازجویان ساواک و جمهوری اسلامی و عموماً همه بازجویان طبقات حاکم، کمونیست ها اصیل و انقلابی را (خواه کارگر و خواه روشنفکر) را به آن می بستند تا اراده انقلابی و نیروی مقاومت و ایستادگی شان را خرد کنند.

### مختصری از نظریه هگل درباره نقش فرد در تاریخ

...البته نمی توان با جناب فوکو این دانشمند «فروتن» و «مرغ خانگی پرواز» همراه شد و گفت که برای اولین بار مارکسیسم برای روشنفکر چپ (5) مقام «سالارحقیقت و عدالت» و «سخنگوی همگان» و «چهره مشخص و فردی یک کلیت» را قائل شده است. قبل از مارکسیست ها این هگل بود که نظریاتی مشابه اینها را (و البته نه درباره چپ ها) داد و تلاش کرد تحلیلی علمی (و علی القاعده با نواقص و کمبودهای اساسی نوع هگلی) از نقش اشخاص در تاریخ به عمل آورد. و فوکو) و احمدی نیز) خوب می دانند که آنچه احمدی در این بخش آورده تنها بازگویی ناصداقانه و تحریف گرانه ی نظراتی است که هگل درباره افراد تاریخی بیان کرده است. اگر قرار است کسی از خود در مقابل فوکو و احمدی دفاع کند، این باید خود هگل باشد. و ما نیز در مقام شاگردان و پیروانی که از استادان مارکسیست شان دفاع می کنند، چاره ای نداریم جز اینکه عجالتاً از خودمان سلب مسئولیت کرده، هگل را روبروی فوکو قرار دهیم:

هگل در کتاب خویش به نام **عقل در تاریخ (6)** افراد تاریخی را (که او بنا بر شرایط آن زمان و درک های خودش، همواره آنها را «مردان تاریخی» می داند) چونان نیروهای ناقد نظم کهن، یابنده حقایق کلی (7) و نیازهای زمان و تحقق بخشنده این نیازها می دانست. او فرد و شخص را چون بیان از کلی که از نظر او «ایده مطلق» بود در نظر می گرفت. وی در بخشی از کتاب خود که در این مورد است (ص 106-120) ضمن بحث از کلیت کهنه که به اوج تکامل خویش رسیده است، از کلیتی نوین که در آن حال پیشرفت است، صحبت می کند:

«... آنچه محل توجه ماست فقط تکامل و پیشرفت روح به سوی مفهومی برتر از خویشتن است. ولی این پیشرفت همراه با کم بهایی و ویرانی و تباهی صورت پیشین واقعیت، که مفهوم خود را به حد کمال تحقق بخشیده است، دست می دهد. این جریان از یکسو، بر اثر تکامل درونی ایده مطلق روی می دهد، ولی از سوی دیگر، تحقق آن، نتیجه عوامل بیرونی و فراز آورده کوشش افراد است. این درست لحظه برخوردهای سهمگین میان وظایف و قوانین و حقوق موجود و معتبر از یک سو و امکاناتی است که از سوی دیگر، با این نظام ضدیت دارند و ناقض آنند و بنیاد و اسباب پایدگی آن را از میان می برند... از آن پس این امکانات، خصلت تاریخی، به خود می گیرند... فرق است میان کلی نهفته در درون آنها با کلی نهفته در بنیاد هستی قوم یا کشور. این کلی عنصری است از خود مثال آفریننده، از آن حقیقتی که با شتاب در پی تحقق خویش است.»

از اینجا هگل به نقش افراد تاریخی توجه می کند:

«اینک مردان بزرگ تاریخند که این کلی برتر را در می یابند و آن را غایت خویش می سازند... آنان غایت و پیشه ی خود را در نظام آراسته امور نمی جویند. آنچه کار ایشان را توجیه می کند وضع موجود نیست، بلکه چیزی دیگر است، یعنی آن روح پنهانی است که می خواهد خود را آشکار کند ولی هنوز در زمان حال پا به عرصه هستی ننهاده است، روحی ناپیدا که می خواهد خود را از تنگنای هستی برهاند، زیرا جهان موجود همچون پوسته ای است که گنجایش هسته اش را ندارد.»

هگل ضمناً هر مخالفتی با نظام موجود را از موضع امری نو نمی داند:

«ولی هر خواست و غایت و باور و آرمانی که مخالف وضع موجود باشد الزاماً از روزگاری نو خبر نمی دهد. هنگامه جویان نیز از هر گروه چنین آرمان هایی دارند و کوشش هایشان همیشه از اندیشه هایی مخالف وضع موجود بر می خیزد، ولی این امر که این گونه اندیشه ها و برهان ها و اصول کلی [عقاید مخالفان] با اوضاع کنونی سر ستیز دارد دلیل درست بودن آنها نیست. غایات راستین، فقط از محتوایی پدید می آیند که نیروی مطلق روح درونی، در جریان تکامل خود، آن را آفریده باشد، و مردان تاریخی کسانی هستند که نه غایات اعتباری و شخصی بلکه اموری درست و برحق و ضرور را خواسته اند و به انجام رسانده اند... پروای ایشان همه آن است که این اصل کلی را که فرجام ضرور و سیر تکامل جهان در زمان ایشان است بشناسند و آن را غایت خود سازند و نیروی خویش را بر سر آن گذارند...» و درباره مردم:

«[تا اینجامردم عادی] از وضع جهان آگاه نیستند و غایت [مردان تاریخی] آن است که این آگاهی را در ایشان پدیدآورند... اینان کسانی هستند که آنچه را مردم در درون خود می خواهند آشکارا باز می گویند. برای مردم (عادی) دشوار است که بدانند چه می خواهند، آنان بی گمان چیزی را می خواهند ولی هنوز در وضعی منفی هستند [یعنی از وضع موجود] نا خرسندند [زیرا] از آنچه به طور مثبت می خواهند آگاه نیستند.» (هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، ص 108-106 تاکیدها از ماست).

اینها است نظریه هگل درباره افرادی که در جهت شناخت روح مطلق و تلاش برای تحقق آن نقشی تاریخی دارند و نیز تمایز اینان از مخالفان دیگر و همچنین درباره توده ها. (8)

### نظریه هگل و بازنمایی فوکویی

آنچه هگل می گوید- درست یا نادرست- بر مبنای جبری تاریخی استوار است. جبر شناخت و تحقق ایده مطلق. از دید هگل شخصیت های تاریخی همچون اسکندر، سزار، ناپلئون و... بیان شخصی روح کلی، بیان فردی ایده مطلق در گام های خویش بسوی شناخت، تحقق و یکی شدن با خود است. گام هایی که در هر زمان معین و در هر مکان معین در عین حال دریابندگان خویش را ایجاد می کند تا او را در آن زمان معین بفهمند و در جهت تحقق عملی آن کوشش کنند. بنابراین از دید هگل افراد تاریخی تجلی ایده کلی، دریابنده آن و شکل دهنده عملی آن خواهند شد و البته این جز به مدد دریافت نیازهای زمان صورت نخواهد گرفت.

بدین ترتیب از دید هگل این گونه نخواهد بود که فردی بخواهد شناسنده و تحقق بخش ایده کلی شود و چون تصمیم گرفته که چنین موقعیتی را احراز کند، پس در عمل نیز قادر خواهد بود این موقعیت را کسب نماید. برعکس چنین امری مستلزم این است که او واقعا نیازهای زمان را دریابد و بتواند در جهت تحقق آنها گام های مشخص عملی بردارد. از دید هگل صرف مخالف با وضع و ساخت های موجود، اشخاص تاریخی نمی سازد. بلکه تنها زمانی یک فرد تاریخی، جلوه ای از یک کلیت، یعنی کلیتی در حال شکل گیری خواهد بود که او واقعا و در عمل بتواند چنین باشد.

این نظریات هگل (که پایین تر به نقد مارکسیستی آنها اشاره خواهیم کرد) اما از نظر فوکو به امری کاملاً خلاف نظر خود هگل تبدیل شده است. او البته به تفسیر احمدی (که احتمالاً درست است) مارکس و انگلس را کسانی می داند که خواسته اند جلوه ی پیشاپیش آن کلی باشند که در حال شکل گیری است، یعنی پرولتاریا.



در اینجا دو مسئله پیش می آید: یکم اینکه چنانچه تفسیر هگل را درست بدانیم آیا مارکس و انگلس بالاخره جلوه ی آن کلیت به طور واقعی بودند و توانستند آن فردیتی را داشته باشند که هگل در افراد تاریخی سراغ می کند. یعنی آیا واقعا شخصیت هایی بودند که توانستند نقشی واقعا پیشرو در تاریخ داشته باشند و یا خیر به طور واقعی نبودند و تنها می خواستند چنان جلوه کنند و از قضا و به گونه ای در تضاد با آن واقعیت وجودیشان، موفق هم شدند.

چنانچه نظر اول درست باشد آن گاه این امر به روانشناسی آنها بر نمی گردد. زیرا نظری کاملا خلاف نظر فوکو به دست می آید. یعنی مارکس و انگلس به این فکر نمی کردند که بخواهند چنین جلوه ای باشند بلکه بی آنکه خود بخواهند و بی آنکه خود در پی به دست آوردن آن باشند، به گونه ای واقعی، چون به نیازهای واقعی زمان فکر می کردند، دارای چنین جلوه هایی شدند. اما چنانچه نظر دوم درست باشد آن گاه باید در جواب فوکو و احمدی گفت به صرف اینکه کسانی بدانند که می توان جلوه ای از کل در حال شکل گیری شد و صرفا بخواهند که چنین باشند، نمی توانند چنین نقشی داشته باشند. در واقع چنین برداشتی کاملا خلاف نظر هگل است. زیرا از دیدگاه هگل جلوه ی کل شدن به هیچوجه به تمایلات و خواست ذهنی افراد بستگی ندارد، بلکه به آن چه در عمل انجام می دهند یعنی به دریافت واقعی آن کل یا ایده مطلق و تلاش در جهت تحقق آن بستگی دارد.

بنابراین تفسیر فوکو را از هر لحاظ که بنگریم تفسیری کج و ناراست از همین نظریات هگل است که تنها نشان از عقده های فرو کوفته شخصی حکایت می کند که می خواست مارکسیست باشد اما هرگز نتوانست. شاید فوکو خود به آن دسته افرادی تعلق داشت که می خواست جلوه ای از آن کلی باشد که صحبتش را می کند اما چنین توانایی در او وجود نداشت. بنابراین بین خدمت به طبقه کارگر و خدمت به بورژوازی، او جهت دوم را برگزید و همچون کوتوله های عقده ای حقیر و عقب مانده ای شروع کرد به گفتن چنین چرندیاتی درباره مارکس و انگلس!

### هگل و روانشناسان فضل فروش

البته فیلسوفی همچون هگل که مسائل را از زوایای مختلف می سنجید، نه تنها درباره اشخاص تاریخی، بلکه درباره آنان که شروع می کنند کردار این افراد را به انگیزه های «حقیری» نسبت دهند که گویا در سینه هاشان می جوشیده، سخنانی دارد. این سخنان به ویژه در مورد کسانی همچون فوکو و احمدی صدق می کند. احمدی ای که این چنین حقیرانه از امتیازاتی که جمهوری اسلامی به وی داد، استفاده کند تا نظرات به غایت انحرافی پسامدرنیستی را در میان روشنفکران رواج دهد، و دست آخر نیز مزورانه به نوشتن کتابی قطوری که بوی سفارشی بودن (یا از جانب رژیم و یا از جانب دوم خردادی ها) از آن به مشام می رسد، در رد نظریات مارکس و انگلس و لنین و استالین و مائو اقدام کند.

بد نیست مرور کردن نظرات هگل:

«در هر زمان که [افراد تاریخی] می زیند انبوهی از حسودان، عیب آنان را در [پیروی از] عواطف می دانند. به راستی هم می توان ... عواطف را انگیزه آنان دانست. بیگمان اینان، افرادی عاطفی بودند زیرا با شور و شوق در پی مقصود رفته اند... ولی آنچه می جویند همان گوهر کلی است. ... عاطفه، کارمایه نفس ایشان است، و بی عاطفه هیچ کار نتوان کرد.»

در اینجا هگل به تحقیر طیفی به نام «روانشناسان فضل فروش» می پردازد: «فرق نهادن میان این دو امر (یعنی غایت کلی و غایت شخصی) کار روانشناسان فضل فروش است این روانشناسان چون هر گونه عاطفه را سودا یا جنون می دانند، بر افراد بزرگ تهمت نادرستی می نهند، و با این کار نتایج کارهای ایشان را با غایات آنها، و کارهایشان را با وسائل رسیدن به آن غایات یکی می شمارند: [و نتیجه می گیرند که] کارهای این مردان، انگیزته سودای نامجویی و جهانگشایی بوده است...»

در این برداشت به اصطلاح روانشناسانه سعی بر آن است که ریشه کارهای آدمی را در دل او بجویند و آنها را به شیوه ای ذهنی تاویل کنند، و بدین گونه نتیجه بگیرند که عاملان آن کارها انگیزه ای جز سودهای خرد یا بزرگ یا جنون نداشته اند و بدین دلیل نمی توانسته اند پای بند اصول اخلاقی باشند. اسکندر مقدونی بخشی از یونان و سپس آسیا را گشود، پس جنون جهانگشایی داشت. انگیزه کوشش های او جنون نام آوری و جهانگشایی بوده است. کدام آموزگار دبستانی ثابت نکرده است که اسکندر بزرگ، ژولیوس سزار و مردانی از این گونه، چنین سودهایی داشته اند و از این رو مردانی غیر اخلاقی بوده اند؟ آن گاه باید از سخنشان این نتیجه را گرفت که چنین آموزگاران در اخلاق از آن مردان برترند زیرا از این سودها در سر ندارند و دلیلش اینکه نه آسیا را گشوده اند و نه داریوش و «پوروس» را شکست داده اند. بلکه مردمانی ساده اند که به نیکنامی زندگی می کنند و روا می دارند که دیگران هم زندگی کنند... آن شخصیت های تاریخی که به دست این پیشخدمت های روانشناس در کتاب های تاریخی تر و خشک می شوند زشت و ناهنجار از کار در می آیند [ زیرا ] به دست این خادمان در همان پایه و بلکه چند پایه فروتر از شخصیت های اخلاقی خود آن آدم شناسان ظریف اندیش قرار می گیرند. » (همانجا، ص 113-112) و

«... و در پایان حسد و سرسختی همواره چون تیغی بر پهلوی اوست (هگل در اینجا درباره ثرسیستس هومر که فردی بسیار منفی است سخن می گوید) و رنج اینکه عیبجویی ها و آرزوهای بلندش در جهان به جایی نمی رسد، همچون گرمی سخت جان، رشته زندگی او را آرام می جود. از خواندن سرگذشت «ثرسیستس» و کسانی چون او چه بسا لذتی بدخواهانه به ما دست دهد.» (ص 114)

چنین است نظریه هگل در مورد روانشناسان حقیر، که فوکو را نیز باید از زمره آنان به حساب آورد. فوکو باید این سخنان را بروی تابلویی می نوشت و به دیوار خانه خود آویزان می کرد شاید که به مرور عمق کومه فکری، تنگ نظری، کینه توزی و دشمنی خود را نسبت به مارکس و انگلس می یافت!

### نقد مارکسیستی نظرات هگل در باره نقش افراد در تاریخ

مارکس و انگلس نسبت به این نظریات هگل دو انتقاد اساسی داشتند. نخستین در مورد تفاوت نقش توده ها و نقش افراد است. از نظر مارکس و انگلس نه افراد و شخصیت های تاریخی بلکه این توده ها یعنی نیروهای تولید کننده هستند که نقش سازندگان اصلی تاریخ را به عهده دارند. در هنگام کنده شدن از هگلی های جوان در نقد برونو بائر و شرکا چنین می نویسند:

«معدلک ارتباط میان روح و توده نیز دارای معنای پوشیده ای است که کاملاً در سیر استدلال مکشوف می شود... این ارتباط که به وسیله برونو بائر کشف شده، در واقع چیزی جز نقطه اوج ناقدانه تقلید شده ی برداشت هگل از تاریخ نیست که به نوبه ی خود، جز بیان شهودی دگم مسیحی-ژرمنی آنتی تز میان روح و ماده، خدا و عالم چیز دیگری نیست. این آنتی تز در تاریخ و در خود عالم انسانی به آن چنان نحوی بیان می یابد که افراد معدود برگزیده ای به مثابه روح فعال با بقیه بشریت به مثابه توده و ماده ی بی روح مقایسه و مقابله می شوند.» (مارکس، خانواده مقدس، ترجمه تیرداد نیکی، ص 153، تاکیدها از ماست) و در تمسخر چنین اندیشه هایی که به وسیله برونو بائر ادامه می یابد:

«از سوئی، توده عنصر مادی منفعل، بی روح و غیر تاریخی تاریخ است. از سوی دیگر، روح، نقد جناب باوئر و اصحابش به مثابه ی عنصر فعال که از آن کلیه اعمال تاریخی نشئت می گیرد. عمل دگگون سازی جامعه به فعالیت دماغی نقد نقادانه تنزل می یابد.» (همان، ص 155) و در تحلیلی در مورد انقلاب بورژوازی فرانسه بروی نقش توده ها تاکید می ورزند:

«بنابراین هر قدر عمل تاریخی اساس مند و مستدل تر شود، به همان اندازه تعداد توده هایی که امرشان آن عمل است افزایش می یابد. تاریخ نقادانه که به موجب آن برآمدهای تاریخی نه امر توده

های فعال و عمل آمپیریک (تاریخی- فلسفی) یا علاقه ی آمپیریک این عمل، بلکه در عوض امر فقط «امرایده ای در آنان» است، بطبع امور می بایست مسیر دیگری را پیش گیرد.» (همان، ص 148) از سوی دیگر، هگل نسبت به چگونگی تبیین افراد تاریخی نسبت به مباحث تا آن زمان، گامی به جلو برداشته بود و توانسته بود در پس انگیزه های روانی افراد، نیروهای دیگری مشاهده کند. اما او این نیروها را مبه هم و تار و بمثابه «ایده مطلق» تصویر می کرد. این نیز مورد نقدی مارکسیستی واقع شد:

«... فلسفه تاریخ به ویژه در وجود هگل بر آن بود که انگیزه های رجال تاریخی، اعم از انگیزه های ظاهری و واقعی به هیچوجه آخرین علل حوادث تاریخی نیست و در پی این انگیزه ها نیروهای محرکه دیگری قرار دارد که باید آنها را بررسی نمود. ولی فلسفه تاریخ این نیروها را در خود تاریخ نمی جست. برعکس آنها را از خارج، از ایدئولوژی فلسفی، بدانجا وارد می ساخت.» (انگلس، **لودویگ فوئر باخ و...**)

اما از نظر مارکسیسم افراد، جلوه ای از ایده مطلق نیستند بلکه جلوه ای از مناسبات تولیدی و منافع معین طبقاتی در هر عصر و یا دوره معین تاریخی هستند:

«برای رفع هر گونه سوء تفاهم اضافه می کنم که چهره سرمایه دار و مالک زمین را با سرخاب نیاراسته ام. در اینجا از افراد فقط به مثابه تجسم مقولات اقتصادی، نمایندگان مناسبات و منافع معین طبقاتی بحث شده است.» (مارکس، **سرمایه**، دیپاچه چاپ نخست)

روشن است که نظریه مارکسیسم جهشی کیفی در نظریات فلسفه تاریخ موجود تا آن زمان به ویژه نظریات هگل به شمار می رفت و مضمون و حدود مباحث را به طور کیفی متحول کرد. لنین نیز نظرات مارکسیسم را نه تنها در مورد روشنفکران چپ به عنوان نماینده سیاسی- ایدئولوژیک یک طبقه مشخص، بلکه در مورد رابطه کلی رهبران، حزب، طبقه و توده همه ی طبقات اجتماعی بیان می کند، آن هم درست زمانی که عده ای از «چپ ها» علیه نفس وجود رهبران برای احزاب به انتقاد کردن برخاسته بودند. انتقادی که شکل روشنفکرانه تر آن به وسیله امثال فوکو و احمدی (و حکیمی به همراه آنها) وارد می شود:

«تنها همین طرح مسئله: «دیکتاتوری حزب یا دیکتاتوری طبقه؟ دیکتاتوری (حزب) پیشوایان یا دیکتاتوری (حزب) توده ها؟» گواهی است بر یک آشفته فکری بسیار عجیب و علاج ناپذیر. افراد بیهوده می کوشند چیز کاملاً ویژه ای از خود اختراع نمایند و از فرط تلاش در فضل فروشی وضع مضحکی پیدا می کنند. همه می دانند که توده ها به طبقات تقسیم می شوند، ... که طبقات را معمولاً و در اکثر موارد، لاقلاً در کشورهای متمدن معاصر احزاب سیاسی رهبری می نمایند، که احزاب سیاسی طبق معمول توسط گروه های کم و بیش ثابتی از با اتوریته ترین، متنفذترین و مجرب ترین افرادی که برای پر مسئولیت ترین مقامات انتخاب می گردند و پیشوا نامیده می شوند اداره می گردند. همه اینها الفبا است. همه اینها ساده و روشن است. بجای این مطلب ساده چه احتیاجی به چنین قلمبه گویی و مغلق گویی بود؟» (لنین، **بیماری کودکی «چپ روی» در کمونیسم**، منتخب آثار 4 جلدی، جلد چهارم، ص 435 تاکیده از لنین است).

و اما در مورد روشنفکر چپ به عنوان «سالار حقیقت و عدالت» و یا «سخنگوی همگان بودن» باید ببینیم منظور فوکو چیست و این مسئله چگونه تبیین می شود. بی تردید نظر فوکو باز هم از همان عقده حقارت و کینه توزی وی بر می خیزد. او در دوره ای که مارکسیسم تا حدودی دچار بحران بود- که البته هر نظریه کم و بیش زنده ای هر از گاهی با آن درگیر است- به تمسخر روشنفکران چپ، مارکسیسم و نظرات آن در مورد حقیقت می پردازد.

اما چنانچه ما بدور از حب و بغض های فوکویی قضاوت کنیم و مثلاً نظریات مارکس و انگلس را در **مانیفست حزب کمونیست** مورد استناد قرار دهیم این نظریات بر این مبنا متکی است که هر طبقه منافع و احزاب و نمایندگان سیاسی خود را دارد. نمایندگان طبقه کارگر باید با تمامی طبقاتی که می تواند علیه هیئت حاکمه متحد شود، اتحاد بر قرار کند. طبیعی است که هیچ اتحادی بدون درجاتی

معقول از بده بستان نمی تواند صورت گیرد. در نتیجه همچنان که طبقه کارگر می تواند به این طبقات چیزهایی بیاموزد، می تواند از آنها چیزهایی یاد بگیرد.

نوشته های مارکس و انگلس فراوان است از افکاری که آنها از دیگر تئوریسین های دیگر طبقات آورده اند و مورد حمایت خود قرار داده اند. از نظریات پرودن، بلانکی و باکونین گرفته تا نظریات حتی بسیاری از تئوریسین های عاقل بورژوا. طبیعی است بین طبقات خلقی تنها اتحاد وجود ندارد، بلکه مبارزه نیز وجود دارد. و درست به همین دلیل نظریات همه این تئوریسین های اقتصادی و یا سیاسی از سوی مارکس و انگلس مورد انتقاد قرار گرفته است.

اما اگر طبقه کارگر نماینده نیروهای مولد نوین و پیشروترین طبقات باشد، اگر طبقات دیگر به وسیله افکار و مبارزات خود قادر نباشند از نظام سرمایه داری فراتر بروند و برعکس تنها به کمک طبقه کارگر بتوانند آزادی خود را به دست آورند، پس آیا در آن صورت نمایندگان سیاسی طبقه کارگر نباید پیشروترین نظرات و نزدیک ترین آنها به حقیقت را داشته باشند؟

جواب مثبت است و تاریخ یک صد و پنجاه سال اخیر جز این چیزی نمی گوید. طبقات دیگر و رهبران فکری شان، خواه در عرصه تئوری (9) و خواه در عرصه عمل از سرمایه داری فراتر نرفته اند. در حالی که طبقه کارگر به رهبری احزاب کمونیست انقلابی و رهبرانی همچون مارکس، انگلس، لنین، استالین و مائو خواه از لحاظ تئوری و خواه از لحاظ عملی از سرمایه داری فراتر رفته است. آنها توانستند نظام های نوین سوسیالیستی خلق کنند و جهان را بدان گونه که شایسته بود پیش برند. اشتباهات در چنین فعالیت دگرگون ساز عظیمی و در مقابل جهت گیری های مجموعا درست طبقه کارگر و رهبران آن، بسی کوچک و حقیر است و اگر کسانی همچون فوکو تلاش می کنند این همه جوشش و تلاش، این همه انقلابات عظیم و با شرکت وسیع ترین توده های کارگر و زحمتکش و این همه دگرگونی و نوسازی را به طاق نسیان بکوبند، این نشانگر عمق حقارت، تنگی اندیشه و کینه توزی شان نسبت به زحمتکشان است.

### رهبران روی کاغذ، قلابی و فسیل شده

می ماند برای ما که اشاره ای هم به نظرات مارکسیسم در مورد رهبران فردگرا و یا قلابی بکنیم. در واقع خیلی خیلی پیش از اینکه جناب میشل فوکو با مارکسیسم وداع کند، و به نقد میل به «جلوه کل شدن» در روشنفکران چپ پردازد، درون جنبش طبقه کارگر و به وسیله مارکس و انگلس خود پرستی، فرد گرایی و نخبه گرایی نقد گردیده و همچنان که گفتیم جمع گرایی و شناختن نقش توده ها به عنوان سازندگان تاریخ تمجید شده بود. (نگاه کنید به نامه های مارکس به آنتکف و شواپتزر در مورد پرودن خرده بورژوا در کتاب فقر فلسفه)

در این جنبش به طور مفصل به رهبران قلابی طبقه کارگر پرداخته شد. لنین در همان کتاب **بیماری کودکی «چپ روی» در کمونیسم** در همان فصلی که ما عبارات بالا را از آن ذکر کردیم به این رهبران قلابی طبقه کارگر می پردازد که یا رهبران اشراف منش اتحادیه های کارگری اند و یا رهبران خائن، اپورتونیست، سوسیال شوینیست و سوسیال خیانتکار احزاب انترناسیونال دوم. رهبرانی فاسد و گندیده که نه تنها جدا از توده ها، بلکه در مقابل آنانند. (ص 442-436)

در ایران، نیز از این دسته «رهبران» قلابی و فاسد کم نداریم. رهبرانی که البته فقط روی کاغذ و یا حداکثر برای عده معدود انگشت شماری رهبر به حساب می آیند اما در واقع مثنی موجود پر مدعای بی خاصیت بیش نیستند.

اگر در جنبش کارگری و کمونیستی اروپا عمده رهبران فاسد و خائن در رهبری اتحادیه های کارگری و احزابی جا خوش کرده بودند که صاحب نفوذ وسیع توده ای بودند، در ایران تعداد نه چندان کمی از رهبران سازمان های سیاسی عموما روشنفکری - خرده بورژوایی که عموما کم نفوذ یا بی نفوذ در بین توده ها بودند، نقش چنین رهبران بی کاره، حراف و فاسدی را به عهده گرفتند. در حقیقت بخشی از این تیپ رهبران که مارکسیست - لنینیست بودند، پس از شکست انقلاب در سال 60 نه تنها از مارکسیسم و طبقه کارگر فاصله گرفتند، بلکه در حقیقت مقابل آن ایستادند. بخشی

دیگر نیز یا از دارودسته ی توده ای - اکثریتی بودند و یا در واقع ترسکیست هایی بودند که نخست و به دروغ ادعای لنینست بودن داشتند اما آرام آرام نیات خود را برملا کردند و مقاصد واقعی خود را پیش بردند. سخن گفتن از جاه طلب بودن این رهبران خیلی روشنگر نکته ای نیست. زیرا این افراد شرایط لازم را برای رشد جاه طلبی فردی شان ندارند و بیشتر موجوداتی بی مایه و حقیرند که مثل کنه به جنبش چپ چسبیده و خون آن را می مکند. بیشتر اینان در کشورهای غربی و برای معدود کادرها، اعضاء و هواداران شان در همان کشورها و نیز افراد معدودی در داخل رهبر هستند.

ماکسیم گورکی در مقاله ای به نام **زوال شخصیت** و (نیز مجموعه مقالاتی به نام **خرده بورژوازی**) درباره این جریان فردگرایان جاه طلب که برخی از آنها زیرکانه به جنبش طبقه کارگر می پیوندند تا سمت عالی مقامان آن را کسب کنند، سخن گفته بود. سخن وی که پایان بخش این قسمت خواهد بود در مورد امثال احمدی نیز راست در می آید:

« برای اندیویدوآلیسم ظهور این نیرو (پرولتاریا) چون ابر طوفانی تیره ایست که در افق ظاهر شده باشد. این نیرو چون مرگ برای آنها وحشت زاست. زیرا این نیرو مرگ اجتماعی آنها را به همراه دارد. هر یک از آنها «من» خود را شایسته ی توجه مخصوص و تحسین زیاد می بیند. لکن پرولتاریا که جان تازه در دنیا خواهد دمید، نمی خواهد صدقه توجه خود را به این آریستوکرات های معنوی نثار کند. این آقایان که به این امر واقفند، تنفر عمیقی نسبت به پرولتاریا ابراز می دارند. بعضی از آنها که بیشتر حيله گرند و امید بزرگ آینده را درک می کنند مایلند که به سمت قانونگذاران و پیغمبران و فرماندهان به صف سوسیالیست ها ملحق شوند؛ پرولتاریا باید درک کند و حتما هم درک خواهد کرد که آمادگی این مردم مبتدل و بی فرهنگ برای همگامی با طبقه کارگر، فقط پرده استتاری برای مخفی نگذاشتن تلاششان در جهت «تحکیم شخصیت خود» است.» (ماکسیم گورکی، **زوال شخصیت**، نشریه شماره 46، سازمان مارکسیستی- لنینستی توفان، ص 14 و نیز نگاه کنید به ادبیات از نظر گورکی، مقاله زوال شخصیت)

## افزوده های بخش هشتم

\*این نوشته دومین پیوست از مقاله آگاهی خود به خودی بورژوازی و آگاهی طبقاتی - کمونیستی کارگران می باشد که اکنون ما آن را به عنوان بخش هشتم از نقد کتاب احمدی قرار دادیم.

1- مثلا حکیمی در ضدیت و مخالفت شدید با نظرات مارکس، وجوه مشترک فراوان با احمدی را دارد. بر طبق نظراتی شبیه «کمونیسم جنبشی» می توان به این نتیجه دست یافت که چنانچه مارکس و انگلس فعالیت علمی که منجر به پیشرفت فلسفه، علم اقتصاد و جامعه شناختی شد را نداشتند، طبقه کارگر می توانست از درون جنبش خود به تجزیه و تحلیل نظام سرمایه داری و چگونگی تحقق کمونیسم دست یابد.

2- و مانند آنها در جنبش چپ ایران فراوان یافتنی است. بسیاری از چپ ها که جان خویش را در راه طبقه کارگر دادند، دقیقا از طبقات بورژوازی ملی و یا حتی کمپرادور برخاستند.

3- مثلا احمدی جملاتی از کتاب های خانواده مقدس و یا ایدئولوژی آلمانی می آورد ( ص 440 و 441) و آنها را در مقابل مباحث لنین قرار می دهد:

«مارکس در مقاله ای در 27 آوریل 1849 نوشت» کارگران درست بخاطر موقعیت عینی شان انقلابی هستند» (م- آ- 326) چند دهه بعد نیز انگلس در مسئله ی مسکن (1872) نوشت: « پرولتاریا، طبقه ای است که شرایط زندگی اش به شکل ضروری و ناگزیر ی او را به سوی انقلاب اجتماعی پیش می راند» (ب آ 2: 361) و یا از خانواده مقدس» مسئله این نیست که این یا آن پرولتار، و یا حتی کل پرولتاریا چه چیزی را در هر لحظه به عنوان هدف می شناسد مسئله این است که پرولتاریا چه هست، و بر اساس این بودن اش از نظر تاریخی ناگزیر به انجام چه کاری است. هدف و کنش تاریخی او آشکارا، به گونه ای بازگشت ناپذیر، در شرایط زندگی اش پنهان گشته اند، همان طور که در تمامی سازمان یابی جامعه ی بورژوازی امروز نهفته اند. اینجا نیازی نیست توضیح بدهیم که بخش بزرگی از پرولتاریای انگلیسی یا فرانسوی، هم اکنون از وظیفه ی تاریخی خود آگاه شده اند و پیگیرانه می کوشند این آگاهی را به سوی روشنی تام پیش ببرند» (م- آ- 4: 37) و آن گاه نتیجه گیری می کند: « می بینیم، تاکید مارکس بر اهمیت منش عینی پیکار طبقاتی سبب شده که در شرایطی که پرولتاریای فرانسه هنوز فاقد حزب کارگری مستقلی که خودش آن را در جریان پیکار ساخته باشد، بود و پرولتاریای انگلیس به معنای دقیق واژه، در سپیده دم پیکار طبقاتی خود قرار داشت، او ادعا می کرد که «بخش بزرگی» از این دو طبقه کارگر این دو کشور، از وظیفه و تکلیف خود آگاه شده است.» (مارکس و سیاست مدرن، ص 440)

البته می دانیم مدتی بعد بنا به نظر مارکس و انگلس بخش رهبری اتحادیه های کارگری انگلیس زیر رهبری اشرافیت کارگری قرار گرفت و طبقه کارگر فرانسه به این نتیجه رسید که نیاز به حزب سیاسی خود دارد. لنین نیز همچون مارکس و انگلس از اینکه شرایط زندگی کارگران در آنها گرایش غریزی بسوی کمونیسم ایجاد می کند، سخن گفت:

«اغلب می گویند: طبقه کارگر به طور خوبه خودی به سوی سوسیالیسم میرود. این نکته از این لحاظ که تئوری سوسیالیستی علل سیه روزی طبقه کارگر را از همه عمیق تر و صحیح تر تعیین می نماید کاملا حقیقت دارد و به همین جهت است که اگر خود این تئوری در مقابل جریان خودبه خودی سر تسلیم فرود نیاورد، اگر خود این تئوری جریان خودبه خودی را تابع خویش گرداند، کارگران به سهولت آن را فرا می گیرند...» (لنین، چه باید کرد، بخش حرکت خود به خودی توده ها و آگاهی سوسیال دمکراسی، تاکیدها از لنین است) این به این معنی است که چنانچه شما برای یک خرده بورژوا و یک کارگر تبلیغ کمونیستی کنید، کارگر در مباحث شما خواسته خود را خواهد یافت و آنها را بسادگی آنها را خواهد فهمید، در حالی که این امر عموما در مورد خرده بورژوا صدق نمی کند.

4- اتهام دروغ به لنین که رهبر طبقه کارگر روسیه و نیز طبقه کارگر بین المللی بود هرگز از جانب کسی که واقعا به طبقه کارگر عشق بورزد و خواهان آزادی وی باشد، صورت نمی گیرد.

این تنها خرده بورژواهای متنفر از مارکسیسم و شیفته بورژوازی، ترسکیست ها و رویونیست ها هستند که حاضرند چنین اتهاماتی را به لنین و لنینیست ها وارد کنند: «منتها بی تأثیری و به حاشیه رانده شدن انترناسیونال اول در پوشش دروغین تداوم راه آن انجام گرفت. انترناسیونال اول می خواست تشکل کارگران برای رهایی به نیروی خود کارگران باشد و کمون پاریس نیز اقدامی عملی برای تحقق این رهایی بود. گرایشی که پس از انحلال انترناسیونال اول و شکست کمون پاریس بر جنبش کارگری حاکم شد، ضمن قبول ظاهری اصل رهایی طبقه کارگر به نیروی خود این طبقه، آن را از محتوایش خالی کرد و ایجاد دو نوع تشکل را برای کارگران تجویز نمود، تشکل هایی که هیچ کدام تشکل رهایی طبقه کارگر به نیروی خود این طبقه نبودند: اتحادیه کارگری (که در فرانسه به آن «سندیکا» می گویند) برای مبارزه اقتصادی توده های کارگر در چهارچوب سرمایه داری و حزب برای مبارزه سیاسی روشنفکران و نخبگان طبقه کارگر، مبارزه ای که هدف اش در واقع چیزی نبود جز جایگزینی سرمایه داری خصوصی با سرمایه داری دولتی. بنیانگذاران و نمایندگان اصلی این گرایش، ابتدا سوسیال دموکراسی آلمان به ویژه شخص کائوتسکی و سپس سوسیال دموکراسی روسیه و بلشویسم به رهبری شخص لنین بودند. انقلاب کارگری آلمان را سوسیال دموکرات ها به خون کشیدند و شکست خورد، اما انقلاب کارگری روسیه ظاهراً پیروز شد تا به نام «سوسیالیسم» امپراتوری سرمایه داری دولتی شوروی را برقرار سازد و هفتاد و چند سال بعد فروپاشد.» (شورا، سازمان رهایی کارگران به نیروی خود آنان)

5- و چرا روشنفکر چپ! افزون بر روشنفکران چپ، مبارزان بسیاری از درون کارگران برخاستند و به مثابه رهبران و کادرهای انقلابی این طبقه به مبارزه ای جانانه و سترگ دست زدند.

6- نام اصلی این کتاب درس هایی درباره فلسفه تاریخ است.

7- می توان در برگردانی و تفسیر ماتریالیستی به مفهومی که مارکس در مانیفست حزب کمونیست به کار برد یعنی فهم منافع عام یک طبقه نو در نظر گرفت.

8- بی تردید سوای بینش ایده آلیستی حاکم بر هگل در مورد تاریخ، نظریه هگل در مورد نقش افراد و توده ها در تاریخ نیز حاوی اشتباهاتی جدی و نیز مهماتی جدی است. همچنین روشن است که او همواره از مردان تاریخی صحبت می کند. درحالی که با توجه به دانش وسیعی که در مورد تاریخ داشت، می توانست نقش بسیاری از زنان تاریخ ساز را نیز در نظر خویش بگنجانند.

9- در واقع همچنان که برخی متفکرین بورژوا مانند کارل پوپر اذعان کرده اند فلسفه و جامعه شناسی و اقتصاد به وسیله مارکس و انگلس جهش کیفی کرد. چندان که می توان از جامعه شناسی پیش از مارکس و پس از او سخن گفت.

## بخش نهم

### کانت و مارکس

بابک احمدی سفارشی نویسنده و ملیجک همه ی جناح های حاکم جمهوری اسلامی، به شیوه ی غلط انداز و مضحکی تلاش می کند نظریه بازتاب ماتریالیستی - دیالکتیکی مارکس را با توسل به اینکه مثلاً پس از کانت صحبت کردن از اینکه ذهن بیش از یک انعکاس دهنده است، نادرست است، نفی کند.

وی در کتاب **مارکس و سیاست مدرن** چنین می نویسد:

«مارکس در پسگفتار سرمایه (1873) اعلام کرد: «روش دیالکتیکی من نه فقط با روش هگل تفاوت دارد، بل به طور کامل مخالف آن است» و افزود «که هگل باور داشت که «فرآیند اندیشه (که او حتی آن را تا حد موضعی مستقل با عنوان ایده دگرگون کرده بود) جهان را آفریده است، و جهان راستین صرفاً شکل ظهور خارجی ایده است» اما وضع برعکس است: «امر ایده ای هیچ نیست مگر جهان مادی که در ذهن انسان بازتاب یافته و به شکل های اندیشه ای تبدیل شده است.» و سپس اضافه می کند:

«مارکس سالخورده به برداشتی پیشاکانتی بازگشته بود که در آن ذهن بیش از یک انعکاس دهنده جهان نیست. و این همان دیدگاهی است که مارکس جوان آن را به شدت نفی و رد می کرد.» (ص 166، نشر مرکز، چاپ اول 1379)

البته احمدی این نظر درباره مارکس را از کسانی همچون کارلوپونتی و چپ نویی ها و ترسکیست ها اخذ کرده است.

گفته اند اول خواهر برادریت را ثابت کن بعد ارث و میراث بخواه! اول اینکه شما باید ثابت کنی که آنچه کانت گفته درست است، یعنی ذهن می تواند از خودش صورت های حسی بدون محتوی و یا مجرداتی که تهی از هر گونه عینیتی هستند، به آنچه ما از جهان خارج به دست می آوریم، اضافه کند، بعد بگو مارکس اشتباه کرده است! و یا نخست ثابت کن که آنچه به عنوان محصول ذهن و به عنوان فکر و اندیشه قلمداد می شود، نه انعکاس جهان بیرونی، بلکه چیزی دیگر است و سپس مارکس را مورد انتقاد قرار بده!

دوم اینکه آیا مارکس نظریات کانت درباره مستقل از تجربه بودن صورت های حساسیت یعنی زمان و مکان و نیز مجردات مستقل از تجربه را نمی شناخت و یا اینکه می شناخت و به آن باور نداشت؟ و سوم اینکه آیا این هم وطن کانت یعنی هگل که او هم فیلسوفی ایده آلیست بود نبود که نظریات کانت را مورد نقد و تصحیح قرار داد و خواه صورت های حساسیت و خواه مجردات ذهنی آن گونه که کانت مطرح کرد را صورت هایی بدون محتوی و بدون جان خواند و از وحدت ذهن و عین حرف زد؟

و چهارم اینکه فیلسوفی مثل هگل از وحدت ذهن و عین حرف زد و لذا تصور مجرداتی مستقل از تجربه و عینیت را نفی کرد؛ و اما برای فیلسوفی نظیر هگل که ایده آلیست بود خواه ناخواه ایده مقدم بر ماده و لذا تعیین کننده ماده بود و برای مارکس که در فلسفه از نقد هگل آغاز کرد، طبیعی بود که جهان نه بازتاب ایده، بلکه ایده خود بازتاب جهان مادی قلمداد گردد.

و پنجم اینکه مارکس کتاب سرمایه خویش را بر مبنای اینکه گزارش نویسی امور بیرون را انجام دهد نوشت. این کتاب تحلیل همه جانبه و ژرف یک نظام اقتصادی سیاسی بر مبنای همان فرایندهای عقلانی است که هگل و کانت در سویی ای ایده آلیستی مطرح شان کردند؛ یعنی شناخت منطقی و فرایندهای مندرج در آن.

می بینیم که احمدی کلاشانه نقدی وارد می کند و می گذرد.

برای مارکس ماتریالیست، مکان و زمان امور و ظروفی ذهنی نیستند و یا صورت هایی نیستند که در شناخت حسی به وسیله مرکز حساسیت های ما به امور مادی افزوده گردند. برای مارکس ماتریالیست مکان و زمان اشکال موجودیت خود ماده در حرکت هستند.



برای مارکس مفاهیم، مقولات و مجردات صورت های ذهنی صرف نیستند که معلوم نیست از کجا به ذهن بشر تعلق گرفته باشند. بلکه اینها انتزاعاتی هستند که بر مبنای حرکت از عینیت مشخص به طرف ذهنیت مجرد ایجاد می شوند. لذا آن عینیتی که در مشخص موجود است در مجرد نیز موجود است و عامل وحدت بخش این دو است.

نقد احمدی به مارکس این است که وی ذهن را بیش از یک انعکاس دهنده جهان نمی داند. و او این نوع دیدگاه را به دیدگاه های پیشا-کانتی که منظور از آن باید نظرات ماتریالیست های انگلیسی مانند جان لاک و نیز ماتریالیست های فرانسوی باشد، منسوب می کند. و در این ضمن نظرات ایده آلیستی کانت را در مورد شناخت که گویا ذهن چیزی به شناخت می افزاید که نه از جهان خارجی، بلکه از خود وی برمی خیزند، تایید می کند. او خطای دوآلیسم کانت را به عنوان یک دیدگاه درست جا می زند و و از قلم می اندازد که نزد کانت همه ی احساسات و افکار از واقعیت بر نمی خیزند و در عین حال ره به عمق و ژرفنای واقعیت (یا شی فی النفسه) و حتی ره به خود ذهن (ذهن فی النفسه) نمی برند و صرفاً در حد نمودها متوقف می شوند.

در مورد شناخت بشر از جهان خارجی تنها دو دیدگاه اساسی در فلسفه وجود دارد: یکی دیدگاهی ماتریالیستی که احساسات و مفاهیم را بازتاب جهان خارجی می داند و دیگری دیدگاه ایده آلیستی که آنها را برخاسته از خود ذهن و نه منسوب به و یا بازتاب جهان خارجی می داند و جهان خارجی را بازتاب ذهن می داند. بر مبنای این دو دیدگاه اساسی دو جریان در فلسفه در دوران مدرن پدید آمده است. یکی دیدگاه تجربه گرایان که شناخت را تقریباً به شناخت به وسیله حواس محدود کرده اند و یا آن را اساسی دانسته اند و شناخت متعقلانه را نفی کرده اند و به آن بهای لازم نداده اند. دیگری دیدگاه عقلگرایان که شناخت حسی را و یا اکتفا به شناخت حسی را نادرست و شناخت یا بازتاب تعقلی را قابل اعتماد دانسته اند. در هر دو این دو جریان فلسفی هم ماتریالیست وجود دارد و هم ایده آلیست. مثلاً تجربه گرایان انگلیسی به دو جریان ایده آلیستی (برکلی و هیوم) و تجربه گرایان ماتریالیست (بیکن، هابس و لاک) تقسیم می شوند. و یا عقل گرایان که در میان آنها ما هم ماتریالیست داریم و هم ایده آلیست.

کانت در میان این دو جریان ماتریالیستی و ایده آلیستی ایستاده و به اصطلاح نظریه ی شناخت او به دوآلیسم معروف است. یعنی از یکسو تجربه باور است و منبع احساسات را جهان خارجی می داند و در این خصوص تابع نظریه انعکاس جهان خارجی است و از سوی دیگر، مثلاً باور دارد که منبع درونی برای احساسات وجود دارد که از خود صورت های زمان و مکان را به اشیاء و پدیده های خارجی می افزاید. در مورد شناخت عقلایی نیز کانت باور دارد بخش هایی وجود دارد که به عنوان موادی که از جهان خارجی رسیده یا انعکاس جهان خارجی است عمل می کند و بخش هایی نیز از خود ذهن به آنها اضافه می شود که ما به ازای در دنیای خارجی ندارند. در هر دو این موارد کانت بین نمود از اشیاء و پدیده ها که به ما می رسد با شی فی النفسه که این نموده ها نمود آنست، تمایز قایل می شود و معتقد است شناخت ما فقط نمودها را دربر می گیرد و ما نمی توانیم اشیاء فی النفسه را بشناسیم.

احمدی فراموش کرده که هگل کانت را مورد انتقاد قرار داد. گرچه انتقاد هگل از کانت از یک دیدگاه ایده آلیستی صورت گرفت، اما دو نکته مهم نقد وی را به نقدی اصولی تبدیل کرد.

یکم: نقد دیالکتیکی کانت یعنی نمود بخشی از یا نمود ماهیت است. و ماهیت و نمود در حالی که تضاد دارند در عین حال وحدت نیز دارند و شناخت دقیق نمودها ما را به سوی شناخت ماهیت می کشاند.

دوم: نقد کانت از دیدگاه ایده الیسم عینی. یعنی وجود عینیت درون مفاهیم و مقولات و مجردات ذهنی. زمانی که آنچه از ذهن بر خیزد می تواند صورت عینی یابد، عکس آن نیز صادق است یعنی آنچه عینیت یافته، می تواند صورت ذهنی پیدا کند. مارکس نکته اخیر را گرفت و گفت که آنچه مفاهیم و مقولات هستند و به وسیله آنها ما کنه واقعیت را به صورت عقلی می شناسیم، بازتاب عینیت جهان خارجی است.

