

اقتصاد مار ۱

Sadr, Mohammad Baqir

صدر، محمد باقر، ۱۹۳۵ - ۱۹۸۰ م

اقتصاد ما /۱/ محمد باقر صدر؛ مترجم محمد مهدی برهانی. - قم: پژوهشگاه علمی - تخصصی شهید صدر، ۱۴۲۴ ق  
= ۱۳۸۲ ش.

فارسی. فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

۱. اسلام و اقتصاد. ۲. اقتصاد تطبیقی. الف. پژوهشگاه علمی - تخصصی شهید صدر؛ ب. برهانی، محمد مهدی،

مترجم. ج. عنوان

۲۹۷/۴۸۳۳

EP ۲۳۰/۲/ ص ۴

۲۰۷۲۵ - ۷۹ م

۱۳۹۹ کتابخانه ملی ایران



---

نام کتاب: ..... اقتصاد ما / کتاب اول  
نویسنده: ..... استاد شهید آیت الله سید محمد باقر صدر  
مترجم: ..... سید محمد مهدی برهانی  
ناشر: ..... پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر (انتشارات دارالصدر)  
نوبت چاپ: ..... اول  
چاپ: ..... شریعت - قم  
تاریخ چاپ: ..... ۱۳۹۳ ش  
شمارگان: ..... ۲۰۰۰ نسخه  
شماره شابک: ..... ISBN: 978 - 964 - 5860 - 31 - 6  
شابک دوره: ..... ISBN: 978 - 964 - 5860 - 30 - 9

---

حق چاپ محفوظ

# اقتصاد ما

استاد شهید آیت اللہ سید محمد باقر صدر

کتاب اول

ترجمہ

سید محمد مهدی برہانے

پروشگاہ علمی تخصصی شهید صدر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## بسم الله الرحمن الرحيم

ستایش از آن خداوندگار جهانیان و سلام و درودهایش نثار محمد و خاندان پاکیزه پاک نهادش باد .

در پی شبی دراز که بال‌های سیاهش را در طول قرن‌ها بر آسمان امت اسلامی گسترده و آن‌را در ظلمتی عمیق از عقب‌ماندگی و ایستایی و سقوط فرو پیچیده بود، از نیمه سده بیستم میلادی نشانه‌های زندگی تازه در افق این امت درخشیدن گرفت و کیان بلندبالا و نیرومند اسلام که قرن‌ها زیر زنجیرهای مستکبران و سمتگران دچار ضعف و سستی شده بود، نیروی خود را باز یافت، تا آن‌جا که با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران به راهبری امام خمینی با سرزندگی و پویایی و قدرت و سرافرازی برپا ایستاد و آسایش مستکبران را برهم زد و رؤیاهای طمع‌پیشگان و استعمارگران را پریشان نمود .

روشن است که امت اسلامی تحقق این زندگی تازه را وامدار امام خمینی است، اما بی‌تردید در زمینه اندیشه و نظر، این زندگی را مدیون سنگربانان بزرگی است که با هوشیاری تمام به شناساندن مکتب اسلام و دفاع از تمامیت آن برآمدند، پیشاپیش ایشان استاد بزرگ، شهید والا مقام سید محمد باقر صدر است که دیدبان تیزبین و پیشگام بزرگ نهضت فکری نوین بود؛ چراکه او توانست از رهگذر آثار و افکار نوآورانه و نیز عمیق و همه‌جانبه‌اش راه امت اسلامی را فراسوی خیزش فکری فراگیر اسلامی، هموار گرداند، آن‌هم در

میان انبوهی از جریان‌های گسترده فکری وارداتی که برای چیرگی بر مراکز تصمیم‌گیری فکری و فرهنگی جوامع اسلامی و تسلط بر عقل و دل اندیشمندان و فرهیختگان این جوامع رقابت داشتند.

شهید سید محمد باقر صدر از رهگذر توانمندی بی‌مانندش توانست با اندیشه اسلامی نوآورانه خود، با بزرگان و اندیشمندان تمدن نوین مادی به رقابت برخیزد و فراروی عقل‌های آزاد، از بطلان افکار الحادی و بی‌پایگی بنیان‌های فکری و نظری تمدن مادی پرده بردارد و پویایی اندیشه اسلامی و قدرت بی‌مانندش را در حل مشکلات جامعه انسانی امروز و اداره زندگی نوین بر مبنای دادگری و رفاه جامعه اثبات نماید.

از این فراتر، نوآوری‌های فکری مکتب شهید صدر در چارچوبی خاص محدود نبود و همه عرصه‌های اندیشه اسلامی را دربر می‌گرفت، از قلمرو عام آن گرفته تا زمینه‌های تخصصی روزآمد مانند اقتصاد اسلامی و فلسفه تطبیقی و منطق جدید و نیز اندیشه اسلامی سنتی، همچون فقه، اصول، فلسفه، منطق، کلام، تفسیر و تاریخ. وی در هر یک از این شاخه‌ها انقلابی فکری پدید آورد و پژوهش علمی در آن زمینه را تا مرحله‌ای تازه و متمایز خواه در روش و خواه در محتوا ارتقا بخشید.

به رغم گذشت بیش از سه دهه از شهادت استاد، همچنان مراکز علمی و پژوهشگاه‌ها و مؤسسات تحقیقی از فکر و دانش او الهام می‌گیرند و ساحت اندیشه به آثار علمی و نوآوری‌های وی در همه عرصه‌های پژوهش و تحقیق علمی سخت محتاج است. از این رو پژوهشگاه علمی - تخصصی شهید صدر احیای میراث علمی و فکری وی را به شکل سزاوار شأن‌گرا نمایه آن، در طلیعه کار خویش قرار داد. با عنایت به آن‌که بسیاری از آثار شهید صدر به چاپ رسیده است، این وظیفه مهم بر دو محور استوار شد:



۱- تحقیق دوباره هر اثر برای دستیابی به متن اصلی مؤلف که تا حد امکان از خطاهای راه یافته در آن پیراسته باشد.

میراث فکری شهید صدر علوم و زمینه‌های تخصصی گوناگون در زمینه معارف اسلامی را در سطوح فکری مختلف دربر می‌گیرد. بدین روی پژوهشگاه وظیفه تحقیق در این زمینه را بر عهده یک گروه علمی زیر نظر دانشمندان متخصص در شاخه‌های گوناگون اندیشه اسلامی، فراهم آمده از شاگردان آن شهید و نیز عالمان دیگر وانهاد. این گروه علمی توفیق یافت تا آن آثار را با بالاترین درجه دقت و امانتداری علمی عرضه نماید.

شاخصه‌های علمی و فنی امر پژوهش متون عربی را به تفصیل در مقدمه آن آثار یادآور شده‌ایم.

۲- ترجمه این آثار به زبان‌های زنده، در حد امکان. در این میان ترجمه فارسی این آثار به دلایل مختلف از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، از جمله: نیاز مبرم فرهیختگان فارسی زبان، که در کشاکش برخورد آرا و افکار دوره معاصر، اندیشه‌های بنیادین دینی و اسلامی خود را از منابع اطمینان‌بخشی دریافت کنند، و بدون تردید آثار به‌جای مانده از این استاد فقید، از چنین ویژگی‌ای برخوردار است.

پیش از این برخی از کتاب‌های استاد شهید به زبان فارسی ترجمه و منتشر شده بود، که باید از همه مترجمان عالی‌قدری که در این زمینه تلاش‌های ارزشمندی نمودند تشکر و قدردانی نمود، اما بیشتر این آثار ویژگی‌های مطلوب ترجمه امانتدار و گویا و رسا را نداشتند. افزون بر این همین ترجمه‌ها نیز هم‌اکنون در بسیاری از مراکز فرهنگی و علمی در دسترس علاقه‌مندان نمی‌باشند.

برخی از آثار به‌جای مانده از شهید بزرگوار با کوشش این پژوهشگاه و پس از شهادت مؤلف آن به‌دست آمده و چاپ شده‌اند، از این‌رو این آثار جدید - و یا برخی از آن‌ها - نیازمند ترجمه به زبان‌های دیگر می‌باشند.

با توجه به نکات بالا پژوهشگاه بر آن شد که مهم‌ترین تألیفات شهید صدر را به شیوه‌ای صحیح و توسط گروهی از مترجمان زبده به زبان فارسی برگردانده و در اختیار اهل فضل و علم قرار دهد. در این ترجمه‌ها سعی وافر بر آن بوده است که امانت و دقت در نقل آرا و افکار به خوبی رعایت شود، علاوه بر آن، گویایی و شیوایی آن‌ها نیز در حد مطلوب فراهم باشد. البته پس از پایان کار ترجمه، ویرایش‌های محتوایی و صوری و تطبیق ترجمه با متن عربی با دقت تمام انجام گرفت تا هرگونه خلل احتمالی در این زمینه منتفی شود.

یکی از آثار گران‌سنگ شهید عالیقدر «اقتصاد ما» است که آن را به الزام نیاز جامعه اسلامی و در پاسخ به شبیخون فکری تمدن غرب و شرق به جهان اسلام نگاشتند. گروه‌های زیادی با خودباختگی تمام به آن اندیشه‌ها و ارزش‌ها سر سپردند، و شهید صدر در این اثر و دیگر نوشته‌های خود در برابر این هجوم ایستاد و پایه‌های مکتب سرمایه‌داری و کمونیسم را فرو ریخت و با دقت علمی تمام، نظریه اقتصاد اسلامی را عرضه نمود.

این نخستین گام استوار در راه پی‌ریزی علمی اقتصاد اسلامی بود. استاد دکتر محمد مبارک درباره تلاش‌هایی که در این عرصه صورت گرفته است چنین می‌نگارد: «اقتصاد ما» اثر اندیشمند و پژوهنده مسلمان سید محمد باقر صدر است. این نخستین کوشش در این مجال است و نویسنده توانسته است نظریه اقتصاد اسلامی را با بررسی تفصیلی احکام اسلامی به‌دست آورد و اصالت فقهی را با مفاهیم و اصطلاحات علم اقتصاد درهم آمیزد. ایشان کتاب خود را در دو مجلد بزرگ قرار داده که نخستین آن را برای عرضه و بررسی علمی مکتب سرمایه‌داری و مارکسیسم اختصاص داده و در جلد دوم ویژگی‌های نظریه اقتصاد اسلامی را به‌دست آورده است<sup>(۱)</sup>.

(۱) نظام الاسلام، الاقتصاد، مبادئ و قواعد عامه، ص ۱۷.

به رغم آن که این کتاب بنیاد نظام اقتصاد اسلامی را طرح ریزی نمود و به گفته نویسنده بزرگوار آن عملی آغاز گرانه و اولیه بود، اما با گذشت بیش از نیم قرن از تألیف آن هم چنان بر تارک تحقیقات اقتصاد اسلامی می درخشد و در انتظار ادامه راه از سوی پژوهشگرانی است که بتوانند این طرح بزرگ را به انجام رسانده و دیگر بخش های اقتصاد اسلامی را کشف و عرضه نمایند.

راجع به تحقیق این کتاب نکات زیر را باید یادآور شد:

۱- کتاب به دو بخش با عنوان کتاب اول و کتاب دوم تقسیم شد؛ چراکه این بیان چندبار در خود کتاب تکرار شده است.

۲- پس از انجام مقابله دقیق میان چاپ های گوناگون کتاب، مشخص شد که به جز غلط های چاپی در پاره ای موارد برخی پاراگراف ها پس و پیش شده اند که همه این موارد چاره شد، و نیز گروه تحقیق اصلاحات جزئی نویسنده را در چاپ های پسین کتاب در نظر گرفت. افزون بر این ها طی فرایند مقابله و تحقیق امور با اهمیت دیگری به دست آمد که در پی خواهد آمد.

۳- به نظر می رسد که نویسنده در چاپ های نخستین کتاب بیشتر به آراء فقیهان مکتب اهل بیت علیهم السلام استناد کرده و کمتر به گفته های اندیشمندان اهل سنت پرداخته است. اما در چاپ های بعدی آراء و اقوال بیشتری را از بزرگان اهل سنت مطرح کرده است.

۴- نویسنده مقدمه ای بر کتاب دوم نگاشته که در برخی چاپ ها (چاپ دار الفکر ۱۹۷۳ م) آمده ولی در چاپ های پیشین کتاب به علت نامشخص درج نشده است. این مقدمه در بردارنده نکات مهمی از روش ایشان در مباحث کتاب دوم است که برخی از آن ها در مقدمه چاپ نخست کتاب آورده شده است، ولی چون مقدمه کتاب دوم نکات سودمند دیگری را نیز یادآور شده است، از این رو گروه تحقیق آن را در آغاز کتاب دوم درج نمود.

۵- چاپ های گوناگون کتاب در ثبت و ضبط ملحقات کتاب به روش واحدی

روی نیاورده‌اند. برخی از این ملحقات حذف و برخی دیگر در جای مناسب خویش قرار نگرفته‌اند. گروه تحقیق با دقت تمام در این مسأله، ملحقات حذف شده را به کتاب بازگردانده و جایگاه مناسب دیگر ملحقات را مشخص نمود. در این میان، پیوستی تحت عنوان «جعلیه در کتاب اقتصاد ما» به دست آمد که در هیچ یک از چاپ‌های کتاب درج نشده بود، به منظور بهره‌جویی بیشتر خوانندگان کتاب، این پیوست در این پژوهش گنجانده شد.

۶- گروه تحقیق تلاش گسترده‌ای انجام داد تا منابع بیاناتی را که در کتاب آمده به دست آورد، خواه در زمینه اقتصاد سرمایه‌داری یا کمونیسم و یا مصادری که درباره اقتصاد اسلامی نوشته شده‌اند. هم‌چنین گروه تحقیق در موارد دیگر، منابع توضیحی پاره‌ای از مباحث را نیز به خوانندگان معرفی نموده است.

همین‌جا باید از برخورد بزرگ‌منشانه وارثان شهید، به ویژه فرزند گرامی و برومندش جناب آقای سید جعفر صدریادآوریم که این پژوهشگاه را پشتیبانی نمودند و رخصت ویژه نشر و احیای میراث علمی شهید صدر را به این پژوهشگاه دادند. سرانجام بر خود بایسته می‌دانیم که سپاس فراوان خویش را به حضور هیأت علمی ناظر بر تحقیق میراث شهید، گروه تحقیق، گروه ترجمه، گروه ویرایش و همه دانشوران و پژوهشگرانی که در فراهم‌سازی این میراث و عرضه آن نقش داشتند، تقدیم داریم و از خداوند بزرگ بخواهیم تا تلاش‌های آنان را قبول فرماید و ایشان و ما را با پاداش کریمانه‌اش بنوازد، که او شنوا و اجابت‌گر است.

پژوهشگاه علمی - تخصصی

شهید صدر

## [مقدمه چاپ دوم]

بسم الله الرحمن الرحيم

خوشحالم از این که مقدمه چاپ دوم کتاب «اقتصاد ما» را در حالی می‌نگارم که این باور و اطمینان در من فزونی گرفته است که این امت، راه خود را به سوی رسالت حقیقی خویش که از سوی اسلام ترسیم گشته، باز کرده است و با وجود فریبکاری‌های رنگارنگ استعمار، دریافته است که اسلام، تنها راه رهایی است و نظام اسلامی یگانه چارچوبی است که به‌طور طبیعی می‌باید به حیات این امت تحقق بخشد، توانایی‌هایش را شکوفا سازد و وجودش بر پایه آن شکل گیرد.

دوست داشتم فرصتی می‌یافتم تا برخی موضوعات این کتاب را گسترده‌تر مورد بحث قرار دهم و برخی از نکات آن را روشن‌تر سازم؛ اما از آن‌جا که در حال حاضر چنین فرصتی در اختیار ندارم، این مناسبت را مغتنم شمرده تا درباره موضوع خود کتاب و ارتباط این موضوع مهم با حیات امت اسلامی و دشواری‌ها و اهمیت روزافزونی که در گذر زمان - چه در سطح اسلامی و چه در سطح بشری - می‌یابد، سخنی بگویم.

در سطح اسلامی، این امت تلاش همه‌جانبه‌ای را در برابر عقب‌افتادگی و واماندگی خویش آغاز کرده و برای رسیدن به یک وجود برتر و هستی استوارتر و اقتصادی پربارتر و رفاه‌آمیزتر، به یک جنبش سیاسی و اجتماعی دست زده است؛ ولی پس از یک سلسله کوشش‌های درست و خطا، سرانجام پی خواهد برد که جز حرکت در خط اسلام، راهی در پیش پای وی وجود ندارد و جز چارچوب نظام

اقتصادی اسلام، چارچوب دیگری برای حل مشکلات عقب ماندگی اقتصادی خود نخواهد یافت.

امادر سطح بشری، اینک انسانیت در میان دو نظام جهانی<sup>(۱)</sup> مسلح به بمب های هسته ای، موشک ها و وسایل کشتار جمعی، گرفتار سخت ترین انواع اضطراب و سرگردانی است که جز آستان اسلام، تنها در از درهای آسمان که هنوز باز مانده است، هیچ راهی برای رهایی خویش نخواهد یافت.

### در سطح جهان اسلام

از آن هنگام که جهان اسلام درهای خود را بر روی زندگی انسان اروپایی گشود و به جای ایمان به رسالت اصیل خویش و پذیرش ولایت آن بر زندگی بشر، به پیشوایی فکری و رهبری انسان اروپایی گردن نهاد، جایگاه خود در زندگی را در یک چارچوب تقلیدی که اروپائیان برای تقسیم کشورهای جهان دارند پیدا کرد. بر طبق این چارچوب، کشورهای جهان بر اساس سطح اقتصادی و قدرت تولیدشان به کشورهای پیشرفته از نظر اقتصادی و کشورهای فقیر یا عقب افتاده تقسیم می شوند و همه کشورهای اسلامی از قسم دوم به شمار می آیند که در منطق انسان اروپایی می بایست به رهبری کشورهای پیشرفته گردن نهند و میدان را باز بگذارند تا کشورهای مترقی روح خود را در آن ها بدمند و راه پیشرفت را برای آنان ترسیم نمایند.

و به این ترتیب، جهان اسلام به عنوان مجموعه ای از کشورهای فقیر که مشکل خود را درک نموده و دریافته است که مشکلش عقب افتادگی اقتصادی از سطح کشورهای است که به خاطر پیشرفت اقتصادی رهبری جهان را به دست گرفته اند، زندگی خود را با تمدن غربی درهم آمیخت.

کشورهای پیشرفته هم چنین تلقین می کردند که یگانه راه برای چیره شدن بر

(۱) این سطور، پیش از فروپاشی اتحاد شوروی نگاشته شده است. (گروه تحقیق)

این مشکل و پیوستن به کاروان کشورهای پیشرفته آن است که شیوه زندگی انسان اروپایی به عنوان یک تجربه پیشرو و راهگشا در پیش گرفته شود و مسیر این تجربه، برای بنای یک اقتصاد کامل و فراگیر که قادر باشد کشورهای عقب افتاده اسلامی را تا سطح ملت‌های نوین اروپایی بالا ببرد، ترسیم گردد.

پیروی از تجربه پیشرو انسان اروپایی برای برپایی تمدن جدید، به سه صورت پشت سر هم از نظر زمانی، در جهان اسلام خودنمایی کرد که هنوز هم این صورت‌های سه‌گانه در بخش‌های مختلف جهان اسلام وجود دارند:

اول: تبعیت سیاسی که در طی آن، کشورهای پیشرفته اروپایی از نظر اقتصادی، حکومت ملت‌های عقب افتاده را به طور مستقیم به دست گرفتند.

دوم: تبعیت اقتصادی که با برپایی حکومت‌های مستقل از نظر سیاسی در کشورهای عقب مانده همراه بود. این نوع تبعیت، در گشایش دروازه‌ها بر روی اقتصاد اروپایی رخ نمود تا اروپاییان به شکل‌های گوناگون در صحنه این کشورها بازی کنند، مواد اولیه آن‌ها را به غارت ببرند، خلأهایشان را با سرمایه‌های بیگانه پر کنند و به بهانه آماده کردن مردم کشورهای عقب مانده برای پذیرش تحول اقتصادی در کشورشان، بسیاری از منابع حیاتی اقتصاد آنان را به تصرف خود درآورند.

سوم: تبعیت در شیوه؛ تجربه‌های فراوانی در درون جهان اسلام به این گونه تبعیت روی آورد. آنان کوشیدند تا از نظر سیاسی مستقل و از نظر اقتصادی از سیطره اقتصاد اروپایی رهایی یابند و درباره تکیه بر نیروی ذاتی خود در ایجاد تحول اقتصادی و از میان بردن عقب ماندگی خویش به تفکر پرداختند؛ با این حال نتوانستند در درک طبیعت مشکل خود که در عقب ماندگی اقتصادی جلوه گر بود، از قالب فهم اروپایی بیرون روند. از این رو خود را ناگزیر یافتند همان شیوه‌ای را برگزینند که انسان اروپایی در برپایی بنای سر به فلک کشیده اقتصاد نوین خود در پیش گرفته است.

با آن‌که در طی طراحی و پیاده کردن شیوه مطلوب، اختلافات بزرگی از لحاظ

نظری میان این تجربه‌ها پدید آمد، اما این اختلاف‌ها همواره بر سر این بود که در میان شیوه‌های متعددی که انسان اروپایی در تجربه نوین خویش آزموده است، کدام را باید برگزید؟ بنابراین، گزینش شیوه انسان اروپایی در تجربه نوین و پیشروش، مورد توافق همگان بود؛ زیرا این موضوع تاوان رهبری فکری برای تمدن غربی بود؛ مسأله مورد اختلاف این بود که کدام یک از شکل‌های آن برگزیده شود. تجارب نوین برای ساختن بنای اقتصادی در جهان اسلام، به‌طور طبیعی با دو نوع تجربه اقتصادی در تمدن جدید غربی روبه‌رو گشت که عبارتند از: اقتصاد آزاد مبتنی بر اساس سرمایه‌داری، و اقتصاد برنامه‌ریزی شده که بر پایه سوسیالیسم استوار است.

هر یک از این دو شکل اقتصاد، آزمایش بزرگی را در بنای نوین اقتصاد اروپایی از سر گذرانده‌اند و چارچوب بحث برای پیاده شدن در جهان اسلام غالباً این بود که کدام یک از دو شکل، برای اجرا مناسب‌تر است و می‌تواند مبارزه امت بر ضد عقب‌ماندگی اقتصادی را به پیروزی برساند و ساختمان اقتصادی بلندمرتبه‌ای در خور این دوران بنا نماید.

نخستین جهت‌گیری از نظر زمانی در جهان اسلام، به گزینش شکل اول برای رشد و بنای اقتصاد داخلی کشور گرایش داشت، یعنی اقتصاد آزاد مبتنی بر پایه سرمایه‌داری؛ زیرا محور سرمایه‌داری در اقتصاد اروپایی، در نفوذ به جهان اسلام بر محور دیگر پیشی گرفته بود.

در گیرودار کشمکش‌های سیاسی با استعمار، و تلاش برای رهایی از نفوذ محور سرمایه‌داری، برخی از جریان‌های حاکم چنین دریافتند که نقیض اروپایی محور سرمایه‌داری، محور سوسیالیسم است. از این‌رو، جهت‌گیری دیگری پدید آمد که به گزینش شکل دوم گرایش داشت و طرفدار برنامه‌ریزی بر اساس سوسیالیسم بود.

این جهت‌گیری جدید، مولود سازش میان قبول انسان اروپایی به‌عنوان پیشوای



کشورهای عقب‌مانده و واقعیت مبارزه با موجودیت سیاسی سرمایه‌داری بود. پس تا زمانی که پیروی کشورهای عقب‌مانده از کشورهای پیشرفته اقتصادی، باور پیشرو بودن تجربه اروپایی را بر آنان تحمیل می‌کند و تا زمانی که جناح سرمایه‌داری از این تجربه، با احساسات ضد استعماری درگیر است، راه و رسم سوسیالیسم به‌عنوان شکل دیگری از این تجربه پیشرو، برگزیده می‌شود.

هر یک از این دو گرایش، ادله‌ای برای خود دارند که دیدگاه آنان را توجیه می‌کند. طبیعی است که گرایش نخست، پیشرفت خیره‌کننده کشورهای سرمایه‌داری اروپا و دستیابی آن‌ها به سطوح بالای تولید و صنعت را نتیجه در پیش گرفتن اقتصاد آزاد به‌عنوان شیوه‌ای برای رشد قلمداد می‌کند، و اضافه می‌نماید که اگر کشورهای عقب‌مانده نیز همان شیوه را در پیش گیرند و همان تجربه را به اجرا در آورند، خواهند توانست راه را کوتاه کنند و در مدت زمانی اندک، به سطح مطلوبی از رشد اقتصادی جهش نمایند؛ زیرا این امکان برای آن‌ها وجود دارد که از آگاهی‌های به‌دست آمده در تجربه سرمایه‌داری اروپا بهره‌مند شوند و همه توانایی‌های علمی موفقیت‌آمیزی را که انسان اروپایی صدها سال برای رسیدن به آن‌ها تلاش کرده است به‌کار گیرند.

گرایش دوم هم در تفسیر گزینش اقتصاد برنامه‌ریزی شده بر اساس سوسیالیسم به‌جای اقتصاد آزاد، این‌گونه اظهار می‌دارد: درست است که اقتصاد آزاد دستاوردهای بزرگی برای کشورهای اروپایی پیشرو در جهان سرمایه‌داری به همراه آورده و باعث ایجاد پیشرفتی پایدار در زمینه فن‌آوری و تولید و پیدایش بالندگی رو به رشدی در ثروت درونی آن کشورها گردیده است، اما این امکان وجود ندارد که اقتصاد آزاد بتواند همان نقش را امروز برای کشورهای عقب‌مانده ایفا نماید؛ زیرا کشورهای عقب‌مانده، امروزه با هم‌آورد خواهی اقتصادی هولناکی دست به‌گیرانند که در پیشرفت خیره‌کننده کشورهای غربی جلوه‌گر است و در این رویارویی بزرگ، با امکانات عظیم و بی‌حد و حصر حریف در زمینه اقتصادی مواجه هستند. در صورتی

که کشورهای پیشرفته کنونی، به‌هنگام آغاز عملیات رشد اقتصادی و مبارزه بر ضد عقب‌ماندگی خویش، در برابر چنین هم‌آوردخواهی هولناکی قرار نداشتند و ناگزیر به مقابله با این گونه امکانات گسترده حریف نبودند. بنابراین، کشورهای عقب‌مانده اینک چاره‌ای جز این ندارند که به‌طور سریع و در عین حال منظم، همه نیروها و توانایی‌های خود را برای انجام عملیات رشد اقتصادی بسیج نمایند؛ و این کار، جز از راه اقتصاد برنامه‌ریزی شده بر اساس سوسیالیسم، امکان‌پذیر نیست.

هر یک از این دو گرایش شکست‌هایی را که در زمینه اجرا دچار آن شده‌اند ناشی از شرایط ساختگی به‌وجود آمده در منطقه توسط استعمارگران می‌دانند که برای ایجاد اختلال در فرایند رشد، طراحی می‌شوند؛ اما آنان هیچ‌گاه به خود اجازه ندادند که به‌هنگام احساس شکست، درباره راه و روشی بیندیشند که جای این دو شکل تقلیدی برگرفته از تجربه اروپایی نوین در شرق و غرب را پر کند؛ در حالی که چنین راه و روش آماده‌ای به‌صورت نظری و عقیدتی در میان امت وجود دارد، هر چند از میدان عمل به‌دور مانده است؛ و آن، راه و روش اسلامی و نظام اقتصادی اسلام است.

در این جانی خواهی می‌ان اقتصاد اسلامی و اقتصاد سرمایه‌داری و سوسیالیستی از دیدگاه مکتب اقتصادی مقایسه‌نمایم؛ این را به خود کتاب و امی گذارم؛ چرا که کتاب «اقتصاد ما» در این مورد یک بررسی مقایسه‌ای به‌عمل آورده است. هدف من آن است که میان اقتصاد اروپایی - با هر دو جناح سرمایه‌داری و سوسیالیستی آن - از یک سو، و اقتصاد اسلامی از سوی دیگر، از نظر توانایی شرکت هر یک از آن‌ها در مبارزه جهان اسلام بر ضد عقب‌ماندگی اقتصادی، و میزان شایستگی هر کدام از این شیوه‌ها، مقایسه‌ای نمایم تا بهترین شیوه، به‌عنوان چارچوب فرایند رشد اقتصادی برگزیده شود.

هنگامی که پارا از دایره مقایسه محتوای فکری و مکتبی میان این شیوه‌ها بیرون می‌گذاریم و آن‌ها را از نظر شایستگی اجرایی در به وجود آوردن چارچوبی برای

رشد اقتصادی با هم مقایسه می‌کنیم، دیگر نباید مقایسه را تنها بر اساس داده‌های نظری هریک از این شیوه‌ها استوار سازیم؛ بلکه می‌بایست شرایط عینی و ساختار روحی و تاریخی امت را به دقت مورد توجه قرار دهیم؛ زیرا جایگاه پیاده شدن آن شیوه‌ها همین امت است؛ بنابراین، لازم است که این جایگاه و ویژگی‌ها و شرایط آن به دقت مطالعه گردد تا میزان کارایی هریک از این شیوه‌ها به هنگام اجرا معلوم شود. همان‌طور که کارایی اقتصاد آزاد سرمایه‌داری یا اقتصاد برنامه‌ریزی شده سوسیالیستی در تجربه انسان اروپایی نیز لزوماً به این معنی نیست که این کارایی فقط ثمره آن شیوه اقتصادی خاص است تا هرگاه آن شیوه در پیش گرفته شود، همان نتایج به دست آید؛ بلکه این کارایی می‌تواند محصول شیوه مزبور به عنوان بخشی از یک مجموعه به هم پیوسته و حلقه‌ای از یک تاریخ باشد؛ از این رو، اگر آن شیوه خاص از چارچوب و تاریخ خود جدا گردد، دیگر نه آن کارایی را خواهد داشت و نه آن نتایج را.

در خلال یک بررسی مقایسه‌ای میان مکتب‌های اقتصادی گوناگون و امکان موفقیت عملی هریک از آن‌ها در جهان اسلام، باید یک حقیقت اساسی را آشکار نماییم که به میزان زیادی با تعیین موضع لازم ارتباط می‌یابد؛ و آن حقیقت این است که نیاز رشد اقتصادی به یک شیوه اقتصادی فقط نیاز به یک چارچوب از میان چارچوب‌های نظام اجتماعی که مورد پذیرش دولت قرار گرفته باشد نیست تا به محض آن‌که دولت این یا آن چارچوب را پذیرفت و خود را به آن ملزم ساخت، بتوان رشد اقتصادی را در درون آن قرار داد؛ بلکه رشد اقتصادی و مبارزه بر ضد عقب‌ماندگی نمی‌تواند نقش دلخواه خود را ایفا نماید مگر آن‌که دارای چارچوبی باشد که امت بتواند با آن هماهنگ شده و به همکاری بپردازد. پس حرکت همگانی امت، شرطی بنیادین برای موفقیت‌آمیز بودن هرگونه رشد و مبارزه فراگیر بر ضد عقب‌ماندگی است؛ زیرا حرکت امت، نمایانگر رشد و نشان دهنده بالندگی اراده و رها شدن استعدادهای درونی آن است؛ و چنانچه امت،

خود رشدی نکند نمی‌تواند به فرایند رشد دست یابد. بنابراین، رشد ثروت در بیرون و بالندگی امت در درون، می‌بایست در یک راستا حرکت کنند.

تجربه انسان اروپایی معاصر، خود یک بیان تاریخی روشن از این حقیقت است؛ چراکه شیوه‌های اقتصاد اروپایی به‌عنوان چارچوب‌هایی برای فرایند رشد مادی، موفقیت چشمگیر خود را در تاریخ اروپای جدید به ثبت رساندند، مگر به سبب ارتباط فعالی که ملت‌های اروپا با این شیوه‌ها برقرار نمودند و حرکتی که ایشان در همه جنبه‌های زندگی بر طبق جهت‌گیری‌ها، خواست‌ها و استعداد‌های درونی رو به رشد و در طی تاریخ طولانی این ارتباط انجام دادند.

بنابراین، چنانچه بخواهیم یک شیوه یا یک چارچوب کلی را برای رشد اقتصادی در درون جهان اسلام برگزینیم، ناگزیریم این حقیقت را شالوده کار خویش قرار دهیم و در پرتو آن، به جست و جوی آمیزه‌ای تمدنی برآیم که بتواند امت را به حرکت وادارد و همه نیروها و توانمندی‌های آن را برای مبارزه با عقب‌ماندگی بسیج کند و در آن صورت، بایستی احساسات، روحیات، تاریخ و پیچیدگی‌های گوناگون امت را به‌شمار آوریم.

پس کار بسیاری از اقتصاددانان اشتباه است که اقتصاد کشورهای مختلف را مورد مطالعه قرار می‌دهند و شیوه‌های اروپایی برای رشد را به آن کشورها منتقل می‌کنند، بی‌آن‌که توجه کنند که امکان همراهی ملت‌ها با این شیوه‌ها چه مقدار است و توانایی شیوه‌های منتقل شده در پیوند خوردن با ملت‌های مزبور چه اندازه است.

مثلاً در اثر تاریخ تلخ و طولانی بهره‌کشی و کشمکش، احساس روحی خاصی در میان امت اسلامی نسبت به استعمار وجود دارد که با تردید و اتهام و ترس همراه است. این احساس، باعث پیدایش نوعی پرهیز از داده‌های سازمانی انسان اروپایی و نگرانی در برابر سازمان‌هایی است که از اوضاع اجتماعی در کشورهای استعمارگر گرفته شده‌اند، و موجب حساسیتی شدید بر ضد آن‌ها گردیده است.

این حساسیت سبب می‌شود که سازمان‌های مزبور، حتی با فرض کارآمد بودن و استقلال سیاسی از استعمار، نتوانند توانمندی‌های امت را شکوفا سازند و او را در مبارزه سازندگی رهبری نمایند. بنابراین، امت اسلامی به حکم شرایط روحی خود که آفریده دوران استعمار است و به حکم پرهیز از هر چیزی که با استعمار ارتباط دارد، چاره‌ای جز این ندارد که نهضت جدید خود را بر پایه نظامی اجتماعی و شاخص‌هایی تمدنی استوار سازد که با کشورهای استعمارگر هیچ‌گونه پیوندی نداشته باشد.

این حقیقت روشن، بسیاری از گروه‌های سیاسی در جهان اسلام را به این فکر انداخت که ملیت را به عنوان فلسفه و سنگ زیربنای تمدن و پایه نظم اجتماعی قرار دهند؛ زیرا به شدت خواستار شعارهایی بودند که به طور کامل از ساختار فکری استعمار بریده باشد. اما ملیت، تنها یک پیوند تاریخی و زبانی است؛ نه فلسفه‌ای دارای اصول و عقیده‌ای دارای پایه؛ بلکه می‌توان گفت که ملیت بر اساس طبیعت خویش نسبت به همه فلسفه‌ها و مکتب‌های اجتماعی و عقیدتی و دینی بی‌طرف است؛ از این رو ملیت نیازمند آن است که در برابر هستی و زندگی، فلسفه خاص و دیدگاه معینی را برگزیند تا بر اساس آن بتواند شاخص‌های مدنیت، نهضت و سازمان‌های اجتماعی خود را استوار سازد.

به نظر می‌رسد که بسیاری از جنبش‌های ملی‌گرا نیز این نکته را احساس کرده و دریافته بودند که ملیت همچون ماده خامی است که می‌بایست فلسفه و نظام اجتماعی خاصی را برای خود برگزینند. آنان کوشیدند میان این واقعیت و اصالت شعاری که سر می‌دادند، یعنی عدم وابستگی به جهان غرب هماهنگی ایجاد کنند؛ به همین جهت سوسیالیسم عربی (نظام اشتراکی عربی) را مطرح نمودند. آنان از یک سو ندای اشتراکی را سر دادند، چون می‌دانستند که ملیت به تنهایی کفایت نمی‌کند؛ و از سوی دیگر آن را در یک چارچوب عربی مطرح ساختند تا از حساسیت امت در برابر هر شعار یا فلسفه‌ای که به دنیای استعمارگران مربوط

می شود پرهیزند.

بنابراین، تلاش کردند تا از راه توصیف «اشتراکی» به «عربی» بر واقعیتی بیگانه که از نظر تاریخی و فکری در سوسیالیسم جلوه گر شده بود، سرپوش نهند. اما این تلاش ناکام ماند و نتوانست امت را اغفال کند؛ زیرا این چارچوب لرزان، تنها یک قالب سازی شکلی و ظاهری برای مضمونی بیگانه بود که سوسیالیسم آن را به نمایش می گذاشت. و گرنه، چارچوب عربی چه نقشی را در زمینه سازماندهی اشتراکی ایفا کرد و عامل عربی کدام تحول را در مواضع سوسیالیسم پدید آورد؟ و نیز معنی این جمله چیست که عربیت به عنوان یک زبان و تاریخ یا نژاد و خون بتواند فلسفه خاصی را برای سازماندهی اجتماعی دگرگون سازد؛ بلکه هرآنچه در میدان اجرا رخ داد نتیجه اقدامات یک مجری عرب بود، آن مجری به هنگام اجرا تلاش کرد چیزهایی را که با سنت های مرسوم در جامعه عربی سازگاری ندارد و شرایط عینی برای دگرگونی آن ها فراهم نیامده است - مانند اعتقادات فطری شامل ایمان به خدا - استثنا نماید؛ بنابراین، چارچوب عربی، روح تازه ای در کالبد سوسیالیسم نمی دمد تا آن را از وضع فکری و عقیدتی رایج در کشورهای استعمارگر جدا سازد، بلکه تنها یک سلسله استثنای خاص را که گاه موقتی است، به نمایش می گذارد.

در صورتی که استثنا، ماهیت قضیه و محتوای حقیقی شعار را تغییر نمی دهد و مدعیان سوسیالیسم عربی نمی توانند تفاوت های ریشه داری میان سوسیالیسم عربی، سوسیالیسم فارسی و سوسیالیسم ترکی به ما نشان دهند؛ و همچنین نمی توانند روشن کنند که چگونه به مجرد دادن این یا آن چارچوب ملی، سوسیالیسم دستخوش تغییر می گردد در حالی که محتوا و ماهیت آن فرقی نکرده است. این چارچوب ها تنها نمایانگر استثنایایی است که بر طبق نوع سنت های مرسوم در میان ملت ها تغییر می کند.

اگرچه پرچمداران سوسیالیسم عربی در دادن محتوای حقیقی تازه ای به

سوسیالیسم شکست خوردند، اما با این موضع خود، بر حقیقتی که ما گفتیم تأکید ورزیدند. آن حقیقت این است که امت، به حکم حساسیتی که از دوران استعمار بر جای مانده است، نمی تواند نهضت نوین خود را جز بر اساس یک سنگ بنای اصیل که در ذهن امت هیچ ارتباطی با کشورهای استعمارگر نداشته باشد، استوار نماید. در این جا تفاوت بزرگ میان شیوه های اقتصادی اروپا - که با هر چارچوبی عرضه شوند، باز هم در ذهن امت با انسان قاره استعمارگر در ارتباط است - و شیوه اسلامی که در ذهن امت با تاریخ و افتخارات ذاتی اش همراه و نمایانگر اصالت های آن است و هیچ ویژگی ای از کشورهای استعمارگر در خود ندارد آشکار می گردد. بی تردید این احساس امت که اسلام، نمایانگر خود او و عنوان شخصیت تاریخی و کلید افتخارات گذشته اوست، عامل بسیار مهمی در موفقیت مبارزه بر ضد عقب ماندگی و در راه رشد به شمار می آید، البته به این شرط که شیوه این مبارزه برگرفته از اسلام باشد و نظام اسلامی خاستگاه و چارچوب آن باشد. در کنار این احساس پیچیده امت، در جهان اسلام نسبت به استعمار و همه شیوه های مربوط به کشورهای استعمارگر، پیچیدگی دیگری نیز یافت می شود که دشواری بزرگی در راه موفقیت شیوه های نوین اقتصاد اروپایی به هنگام پیاده شدن در جهان اسلام به وجود می آورد؛ این پیچیدگی، عبارت است از تناقض میان این شیوه ها و عقیده دینی مورد قبول مسلمانان. در این جا نمی خواهم درباره این تناقض سخن بگویم و میان دیدگاه دینی و دیدگاهی که مورد قبول آن شیوه ها است مقایسه نمایم و دیدگاه اول را بر دیدگاه دوم برتری بخشم - یعنی قصد ندارم درباره این تناقض به یک بحث عقیدتی و مکتبی پردازم - بلکه سعی می کنم تناقضی را که میان شیوه های انسان اروپایی و عقیده دینی انسان مسلمان که به عنوان یک نیروی پویا در جهان اسلام وجود دارد آشکار سازم، بی آن که به ارزش گذاری عقیده دینی پردازم. این نیرو به هر اندازه که در اثر فعالیت استعمار بر ضد آن در جهان اسلام، دچار از هم پاشیدگی و اضمحلال گشته باشد، باز هم تأثیر شگرف خود را در

جهت دادن به مسیر حرکت، آفرینش احساسات و مرزبندی نگرش به اشیاء از دست نداده است.

پیش از این دانستیم که فرایند رشد اقتصادی، فرایندی نیست که تنها دولت به انجام آن بپردازد، آن را بپذیرد و برایش قانون وضع کند، بلکه فرایندی است که می‌بایست همه افراد امت، به هر شکل ممکن، در آن شرکت کنند و سهیم باشند. بنابراین، اگر امت احساس کند که میان چارچوب در نظر گرفته شده برای رشد، با عقیده‌ای که به آن می‌بالد و از برخی دیدگاه‌هایش در زندگی دفاع می‌کند تناقضی وجود دارد، آن‌گاه به میزان وابستگی خود به آن عقیده، از همکاری با فرایند رشد و قرار گرفتن در چارچوب مورد نظر آن خودداری خواهد کرد.

اما به عکس شیوه‌های غربی، نظامی اسلامی با چنین پیچیدگی‌ای روبه‌رو نیست و دچار تناقضی از این دست نمی‌باشد؛ بلکه اگر نظام اسلامی پیاده شود، در عقیده دینی مردم، تکیه‌گاهی بزرگ و عاملی کمک‌کننده برای موفقیت رشدی که در چارچوب آن قرار گرفته، یافت خواهد شد؛ زیرا پایه نظام اسلامی، احکام دین اسلام است و مسلمانان طبیعتاً به‌خاطر عقیده اسلامی خود و باورشان به این‌که اسلام دینی است که از آسمان بر خاتم پیامبران صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل گردیده است، به قداست، حرمت و وجوب اجرای احکام آن ایمان دارند. بی‌تردید، مهم‌ترین عامل موفقیت شیوه‌هایی که برای سازماندهی زندگی اجتماعی برگزیده می‌شوند، جلب احترام مردم و ایمانشان به لزوم اجرا و پیاده شدن آن‌هاست.

فرض کنیم که تجربه رشد اقتصادی بر پایه شیوه‌های اقتصادی غرب موفق شود که عقیده دینی را از بین ببرد و نیروی بازدارنده آن را در برابر شیوه‌های وارداتی خنثی نماید، بازهم این مقدار برای از بین بردن روبنای استوار شده بر این عقیده در گذریک تاریخ طولانی که بیش از چهارده قرن به دارزا کشیده و به مقدار زیادی در شکل‌گیری چارچوب معنوی و فکری انسان درون جهان اسلام سهیم بوده است کافی نیست. چنان‌که از بین بردن عقیده دینی نیز به معنی ایجاد زمینه اروپایی برای



شیوه‌هایی که به دست انسان اروپایی به بار نشست نیست؛ زیرا آن شیوه‌ها در اروپا زمینه مناسبی برای خود یافتند که می‌توانست به واکنش متقابل با آن‌ها پردازد.

واقعیت این است که در جهان اسلام، خلق و خوی اسلامی به درجات مختلفی وجود دارد و نیز خلق و خوی اقتصاد اروپایی یافت می‌شود که در کنار تمدن غربی نوین بوده و روح کلی آن را سرشته و زمینه را برای موفقیت آن در قلمرو اقتصادی آماده ساخته است. این دو نوع خلق و خوی متفاوت در گرایش، نگرش و ارزش‌گذاری، با یکدیگر اختلاف جوهری دارند. به همان اندازه که خلق و خوی انسان غربی نوین با شیوه‌های اقتصادی اروپا هماهنگی دارد، خلق و خوی انسان مسلمان با آن در تعارض است. این خلق و خو، بسیار پابرجا و استوار است و نمی‌توان به مجرد سست کردن عقیده دینی آن را ریشه‌کن ساخت.

در برنامه‌ریزی برای مبارزه بر ضد عقب‌ماندگی اقتصادی، همان‌گونه که لازم است دشواری‌های طبیعی کشور مورد نظر و میزان مقاومت طبیعت آن در برابر عملیات تولید محاسبه گردد، بایستی مقاومت عنصر بشری و میزان هماهنگی آن با برنامه تدوین شده در نظر گرفته شود.

انسان اروپایی همواره به زمین می‌نگرد نه به آسمان؛ حتی مسیحیت، دینی که این انسان صدها سال به آن ایمان داشته، هرگز این توانایی را نیافته است که بر نگرش زمینی انسان اروپایی چیره شود؛ بلکه به جای آن که دین بتواند نگاه وی را به سوی آسمان معطوف بدارد؛ او توانسته است خدای مسیحیت را از آسمان به زمین آورد و در یک موجود زمینی جلوه‌گر نماید.

کوشش‌های علمی صورت گرفته برای یافتن نسب انسان در تیره‌های حیوانی و تفسیر انسانیت انسان بر اساس شکل‌پذیری عینی زمینی و محیطی که در آن به سر می‌برد و تلاش‌های علمی انجام شده برای تفسیر مجموعه بنای رفیع انسانی بر اساس نیروهای تولیدکننده که در زمین و امکانات آن تجسم می‌یابد، همه و همه به‌سان کوششی است که برای آوردن خدا به زمین - به مفهوم روحی و روانی آن -

صورت گرفته است، و از نظر اخلاقی با نگاه ژرفی که در روح انسان اروپایی به سوی زمین وجود دارد ارتباط می‌یابد. هر چند چنین کوشش‌هایی در روش‌ها و شاخص‌های علمی یا اسطوره‌ای خود متفاوت‌اند.

نگاه به سوی زمین، این امکان را برای انسان اروپایی فراهم ساخته است که برای ماده، ثروت و مالکیت، ارزش‌هایی پدید آورد که با آن نگرش هماهنگی دارد.

این ارزش‌هایی که در گذر زمان در روح انسان اروپایی رسوخ یافته‌اند، توانسته‌اند خود را در مکتب‌های «اصالت لذت» و «اصالت منفعت» به نمایش بگذارند و بر تفکر فلسفی و اخلاقی در اروپا سایه افکنند؛ زیرا مکتب‌های مزبور، به‌عنوان فرآورده‌های فکری اروپایی که موفقیت بزرگی را در میدان اندیشه اروپا برای خود به ثبت رسانده‌اند، محتوای روحی خود را دارند و بر سرشت کلی روح اروپایی دلالت می‌کنند.

ارزش‌گذاری‌های ویژه برای ماده، ثروت و مالکیت، نقش بزرگی در شکوفا کردن توانایی‌های نهفته در افراد و پدید آوردن اهدافی هماهنگ با آن ارزش‌ها برای فرایند رشد ایفا نمود. و به این ترتیب، همزمان با خیزش اقتصاد نوین در اروپا، جنبشی پویا و فعال در همه طبقات جامعه پدیدار گشت؛ این جنبش نه خستگی‌پذیر است و نه از ماده و منافع آن و تملک این منافع سیری‌پذیر است.

از سوی دیگر، بریده شدن پیوند راستین انسان اروپایی با خداوند متعال و نگاه او به سوی زمین به‌جای آسمان، باعث شد هرگونه اندیشه حقیقی درباره یک سرپرستی والا از جانب آسمان یا هر نوع محدودیت تحمیل شده از بیرون دایره وجودی‌اش از ذهن او زدوده شود. این موضوع، وی را از نظر روحی و فکری آماده ساخت تا به حق خود نسبت به آزادی ایمان بیاورد و مالا مال از احساس استقلال و فردیت گردد. انسان اروپایی پس از آن توانست این مطلب را به زبان فلسفه، ترجمه کند یا در قلمرو فلسفه، آن را به صورت بزرگ‌ترین فلسفه در تاریخ

نوین اروپا به نمایش درآورد؛ و این همان اصالت وجود است که احساسات انسان اروپایی نوین را در قالب فلسفه ریخته و انسان اروپایی نوین، همه آرزوها و آمال خویش را در آن یافته است.

آزادی، نقش اصلی را در اقتصاد اروپایی بر عهده گرفت و این امکان را برای فرایند رشد فراهم ساخت که از احساس راسخ آزادی، استقلال و فردیت در نزد انسان اروپایی برای موفقیت اقتصاد آزاد - به عنوان وسیله‌ای که با تمایلات ریشه‌دار در روح و اندیشه ملت‌های اروپا هماهنگ است - بهره جوید؛ حتی هنگامی که اقتصاد اروپایی شیوه سوسیالیسم را مطرح ساخت، بازهم کوشش نمود با تغییر احساس فردیت و خودخواهی شخصی به احساس فردیت و خودخواهی گروهی، از این احساس بهره‌برداری کند.

همه می‌دانیم که وجود احساس ژرف نسبت به آزادی، فراهم‌کننده شرطی بنیادین برای بسیاری از فعالیت‌هایی بود که در فرایند رشد سهیم شدند، این شرط به معنی نابودی احساس مسئولیت اخلاقی بود که فعالیت‌های مزبور بدون آن کامل نمی‌شدند.

نفس آزادی کلیدی بود که مفهوم مبارزه را بر روی انسان اروپایی گشود؛ زیرا بر اساس آن، هر انسانی حق دارد بی‌آن‌که چیزی آزادی‌اش را محدود سازد حرکت نماید؛ تنها چیزی که آزادی فرد را محدود می‌کند، شخص دیگری است که همچون یک محدودکننده در طرف مقابل ایستاده است. بنابراین، هر فردی با وجود خود، آزادی دیگری را نفی می‌نماید.

به این ترتیب، اندیشه مبارزه در ذهن انسان اروپایی پدیدار گشت و همان‌گونه که در مورد همه اندیشه‌های اساسی تشکیل دهنده آمیزه تمدن نوین غربی دیدیم، این اندیشه خود را در میدان فلسفه به نمایش گذاشت. اندیشه کشمکش، خود را در افکار علمی و فلسفی به صورت «تنازع بقا» به عنوان یک قانون طبیعی در میان موجودات زنده، یا مبارزه‌ای گریزناپذیر در میان طبقات درون جامعه، یا

دیالکتیک و تفسیر هستی بر اساس تز، آنتی تز و سنتز حاصل از کشمکش میان دو ضد نمایان ساخت. همه این گرایش‌ها که از شاخص‌های علمی و فلسفی برخوردارند، پیش از هر چیز، نمایانگر واقعیتی روانی و فراگیر و احساس شدیدی هستند که انسان تمدن نوین نسبت به مبارزه دارد.

این مبارزه، تأثیر شگرف خود را در جهت دادن به اقتصاد نوین اروپا و فرایند رشدی که با آن همراه بود بر جای گذاشت؛ چه در آن‌جا که اقتصاد، شکل فردی می‌یافت و خود را در مسابقه گرم و نامحدود میان مؤسسه‌ها و پروژه‌های سرمایه‌داری شخصی در سایه اقتصاد آزاد به نمایش می‌گذاشت و به رشد خود ادامه می‌داد و از رهگذر کشمکش و مسابقه خود برای بقا، باعث رشد ثروت کلی می‌گشت؛ و چه در آن‌جا که اقتصاد شکل طبقاتی می‌یافت و خود را در تجمع‌های انقلابی نمایان می‌ساخت که سررشته تولید در کشور را به دست گرفته، همه نیروها را به نفع رشد اقتصادی به حرکت درمی‌آورد.

این خلق و خوی اقتصاد اروپایی است و بر اساس چنین زمینه‌ای بود که این اقتصاد توانست حرکت خود را آغاز نماید، رشد خود را تحقق بخشد و دستاوردهای بزرگ خویش را به ثبت برساند.

این خلق و خو، با خلق و خوی امت ما در درون جهان اسلام که حاصل تاریخ دینی اوست، تفاوت دارد. انسان شرقی که پرورش یافته رسالت‌های آسمانی است و مدتی مدید تحت تربیت اسلام قرار گرفته است، بالطبع، پیش از نگرستن به زمین، به آسمان می‌نگرد و پیش از آن‌که از جهان مادی و عالم محسوس تأثیر بپذیرد، تحت تأثیر عالم غیب است.

شیفتگی ژرف انسان شرقی نسبت به عالم غیب پیش از جهان محسوس، خود را در سطح فکری زندگی مسلمانان با گرایش اندیشه در جهان اسلام به سوی افق‌های عقلی معرفت بشری و دوری از زمینه‌هایی که در پیوند با واقعیت‌های حسی بود نمایان ساخت.

این دلدادگی عمیق به جهان ناپیدا در ساختار روحی مسلمانان، از نیروی فریبندگی ماده و قابلیت انگیزش آن نسبت به انسان مسلمان می‌کاهد؛ موضوعی که باعث می‌شود انسان در جهان اسلام، به هنگام تهی بودن از انگیزه‌های معنوی برای ارتباط با ماده و فریفته شدن به بهره‌برداری از آن، موضعی منفی در برابر آن اتخاذ نماید. این موضع منفی، گاه به صورت زهد، گاه به صورت قناعت و گاه به شکل سستی و رخوت ظاهر می‌گردد.

ایمان به غیب، انسان مسلمان را به گونه‌ای می‌پرورد که وی احساس کند در رقابتی ناپیدا قرار گرفته است. این احساس، گاه در شعور خودآگاه مسلمان پرهیزگار، خود را به صورت یک مسئولیت روشن در برابر خداوند متعال نشان می‌دهد و گاه در ذهن یک مسلمان دیگر به شکل وجدانی مشخص و جهت‌دار نمایان می‌گردد. به هر حال، ایمان به غیب، انسان جهان‌اسلامی را از احساس آزادی شخصی و آزادی اخلاقی بدان‌گونه که انسان اروپایی احساس می‌کند دور می‌نماید.

احساس محدودیتی درونی و مبتنی بر یک پایه اخلاقی به نفع جامعه‌ای که فرد مسلمان عنصری از او است، سبب می‌شود که انسان مسلمان، به جای اندیشه مبارزه که بر تفکر انسان اروپایی جدید چیره می‌باشد، احساس کند که پیوندی ژرف او را با جامعه‌ای که به آن وابسته است گره می‌زند و میان او و جامعه‌اش هماهنگی کامل وجود دارد.

چارچوب جهانی رسالت اسلام باعث تقویت اندیشه جامعه‌گرا در نزد انسان مسلمان گردیده است و مسئولیت جهانی شدن رسالت اسلام و امتداد آن در طول زمان و مکان، بر گردن حاملان این رسالت آویخته شده است؛ چراکه ارتباط انسان جهان‌اسلامی در طول تاریخ با یک رسالت جهانی گشوده بر جامعه بشری، احساس جهانی بودن و ارتباط با مردم را در روح او راسخ می‌کند.

اگر این خلق و خوی موجود در انسان جهان‌اسلامی به‌عنوان یک حقیقت

هویدا در وجود امت نگر بسته شود می‌توان از آن در برنامه اقتصادی درون جهان اسلام بهره جست و اقتصاد را در قالبی قرار داد که با آن خلق و خو هماهنگ باشد تا به صورت نیرویی برانگیزنده و جنبش‌آفرین درآید؛ همان‌گونه که خلق و خوی اروپایی به دلیل هماهنگی با شیوه‌های اقتصادی اروپای نوین، عامل بزرگی در موفقیت شیوه‌های مزبور بود.

اگر زمین از آسمان بریده شود، نگاه انسان جهان اسلامی به آسمان پیش از زمین، ممکن است به یک موضع منفی در برابر زمین و ثروت‌ها و خیرات نهفته در آن بینجامد که در زهد، قناعت و یاسستی جلوه‌گر شود؛ اما اگر زمین در چارچوب آسمان قرار گیرد و به کار با طبیعت، صفت واجب و مفهوم عبادت داده شود، آن‌گاه همان نگاه به غیب دوخته‌شده انسان مسلمان، به نیرویی جنبش‌آفرین و قدرتی برانگیزاننده تبدیل می‌شود که او را تا حد ممکن به سوی شرکت در ارتقای سطح اقتصادی می‌راند.

اگر این اتفاق رخ دهد، آن‌گاه به جای آن‌که مسلمان منفی‌گرا نسبت به زمین احساس بی‌تفاوتی کند و یا مسلمان فعالی که بر اساس شیوه‌های اقتصاد آزاد یا اشتراکی حرکت می‌کند - حتی اگر مسلمانی سطحی باشد - در بیشتر اوقات احساس نگرانی نماید، هماهنگی کاملی میان روحیه انسان جهان اسلامی و نقش مثبت مورد انتظار از او در فرایند رشد پدید می‌آید.

برداشت انسان جهان اسلامی از محدودیت درونی و رقابت‌ناپیدایی که اجازه نمی‌دهد اندیشه آزادی به روش اروپایی به ذهن او راه یابد، تا حد زیادی می‌تواند موجب جلوگیری از دشواری‌هایی گردد که از اقتصاد آزاد سرچشمه می‌گیرد و مشکلاتی را که رشد اقتصادی در سایه اقتصاد آزاد با آن‌ها مواجه می‌شود از سر راه برنامه کلی بر طرف نماید؛ برنامه‌ای که مشروعیت خود را در ذهن انسان جهان اسلامی از برداشت او از محدودیت درونی و رقابت‌ناپیدا می‌گیرد و پشتیبانی از توجیهات اخلاقی دارد.

احساس اجتماعی و پیوند داشتن با اجتماع می‌تواند در کنار آن چه گفته شد، در بسیج توانایی‌های امت اسلامی در مبارزه بر ضد عقب‌ماندگی سهیم گردد؛ به شرط آن که مبارزه دارای شعاری هماهنگ با آن احساس گردد؛ مانند شعار جهاد در راه حفظ هستی امت و بقای آن؛ که قرآن کریم این شعار را مطرح ساخته و فرموده است: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾<sup>(۱)</sup>، هر چه می‌توانید برای [رویاری با] آنان نیرو فراهم کنید؛ در این آیه شریفه، خداوند متعال برای حفظ هستی و سیادت امت، به بسیج همه نیروها، از جمله نیروی اقتصادی - که سطح تولید نمایانگر آن است - به عنوان بخشی از مبارزه و جهاد امت فرمان داده است. در این جا، اهمیت اقتصاد اسلامی به عنوان یک شیوه اقتصادی آشکار می‌گردد؛ شیوه‌ای که قادر است از خلق و خوی انسان جهان اسلامی بهره جوید و آن را به نیروی بزرگ حرکت‌آفرین و سازنده در فرایند رشد و عاملی مهم در توفیق یک برنامه درست برای زندگی اقتصادی تبدیل نماید. اگر نظام اسلامی را برگزینیم، از این خلق و خو بهره خواهیم جست و خواهیم توانست آن را در مبارزه بر ضد عقب‌ماندگی عامل قدرت قرار دهیم؛ به عکس آن که شیوه‌های اقتصادی دیگری را انتخاب کنیم که از نظر روحی و تاریخی با زمینه اخلاقی دیگری پیوند دارند. برخی از اندیشمندان اروپایی نیز این حقیقت را دریافته و به آن اشاره کرده‌اند. آنان اعتراف دارند که شیوه‌هایشان با طبیعت جهان اسلام سازگاری ندارد. به عنوان نمونه می‌توان از ژاک استروی نام برد که در کتاب خود «رشد اقتصادی» این نکته را در کمال روشنی به ثبت رسانده است؛ هر چند نتوانسته است در بیان شکل‌گیری خلق و خوی اروپایی و خلق و خوی اسلامی تسلسل فنی و منطقی، ترتیب حلقه‌ها و ابعاد کامل درون‌مایه هر یک از این دو خلق و خو را به نمایش بگذارد. استروی در این کتاب دچار اشتباهات فراوانی گشته است که اگر چه

(۱) سوره انفال، آیه ۶۰.

می‌توان در آشکار ساختن این اشتباهات بر آن چه استاد بزرگوار، محمد مبارک، در مقدمه کتاب نگاشته و آن چه استاد دکتر نبیل صبحی، مترجم کتاب به عربی، یادآور شده است کاملاً اعتماد نمود، اما دوست دارم که در فرصتی مناسب، این موضوع را به‌طور گسترده مورد بحث قرار دهم.

اینک تنها به این نکته بسنده می‌کنم که بر خلاف آن چه ژاک استروی سعی در اثبات آن دارد، مفهوم گرایش انسان جهان اسلامی به آسمان، این نیست که او تسلیم محض در برابر قضا و قدر، متکی بر شرایط و فرصت‌ها و ناتوان از هرگونه خلاقیت و نوآوری است؛ بلکه این گرایش در نزد انسان مسلمان، در حقیقت نمایانگر اصل جانشینی انسان بر روی زمین است و او به حکم این واقعیت، تمایل دارد که جایگاه خود را به‌عنوان جانشین خداوند در زمین بشناسد. من مفهومی سراغ ندارم که از مفهوم «جانشینی خدا در زمین»، در تأکید بر توانایی‌ها و استعدادهای انسان که وی را جانشین سرور مطلق هستی می‌گرداند، پربرتر باشد.

همان‌گونه که این مفهوم دورترین معنی را از تسلیم بودن در برابر قضا و قدر و شرایط دارا می‌باشد؛ زیرا واژه جانشینی، معنی مسئولیت در برابر آن چه را که جانشینی در مورد آن صورت گرفته است، در خود دارد؛ و هیچ مسئولیتی بدون آزادی، احساس اختیار و قدرت انتخاب در شرایط مختلف، معنا ندارد. وگرنه، این چه نوع جانشینی است که انسان، دست بسته و بی‌اراده، ناگزیر به پیمودن یک راه مشخص باشد؟ به همین جهت است که گفتیم: آسمانی شدن زمین، موجب شکوفایی استعدادهای انسان مسلمان و انگیزش امکانات او می‌گردد. در حالی که جدا کردن زمین از آسمان، «جانشینی» را از معنی تهی می‌سازد و نگاه انسان مسلمان به زمین را در یک قالب منفی‌گرا به انجماد می‌کشانند. بنابراین، منفی‌گرایی از طبیعت نگاه انسان جهان اسلامی به آسمان بر نمی‌خیزد، بلکه آنگاه که زمین در چارچوبی ناسازگار با آن نگاه، به انسان عرضه می‌شود، آن نگاه از



نیروی جنبش آفرین خود باز می ماند.

این نکته را نیز باید افزود که انتخاب اسلام به عنوان اساس نظم فراگیر، این امکان را فراهم می سازد که سراسر زندگی خود را، چه از نظر روحی و چه از جنبه اجتماعی، بر یک پایه استوار کنیم؛ زیرا اسلام، هر دو جنبه را دربر می گیرد؛ در صورتی که بسیاری از شیوه های اجتماعی دیگر از زندگی انسان و ایده های او، تنها به جنبه پیوندهای اجتماعی و اقتصادی بسنده می کنند.

بنابراین، اگر به جای نظام اسلامی، شیوه های کلی زندگی خود را از منابع بشری بگیریم، نخواهیم توانست برای نظم بخشیدن به جنبه روحی، به آن اکتفا نماییم. و از طرفی، برای ساماندهی زندگی روحی، منبع شایسته دیگری غیر از اسلام سراغ نداریم؛ بنابراین، چاره ای جز این نداریم که هر دو جنبه روحی و اجتماعی را بر یک پایه خاص استوار سازیم. به علاوه، این دو جنبه از هم جدا نیستند؛ بلکه به اندازه زیادی در یکدیگر تأثیر می گذارند و با توجه به پیوند مستحکم میان فعالیت های روحی و اجتماعی در زندگی انسان، استواری آن دو بر یک پایه را سالم تر و منسجم تر می نماید.

محمد باقر صدر

نجف اشرف



## مقدمه چاپ نخست

بسم الله الرحمن الرحيم

در کتاب «فلسفه ما» به خوانندگان عزیز وعده‌ای دادیم و گفتیم که کتاب «فلسفه ما» نخستین بخش از بحث‌هایی است که به بررسی بنای بلند و شکوهمند عقیده توحیدی در اسلام می‌پردازد؛ و به دنبال آن، مطالعاتی خواهد آمد که به بررسی ساختمان فوقانی این کاخ مربوط می‌شود تا در پایان این راه، تصویر ذهنی کاملی از اسلام، به عنوان یک عقیده زنده در ژرفا، و نظامی بی‌نقص برای زندگی و روش ویژه‌ای در تربیت و تفکر، برای ما پدید آورد.

این را در مقدمه «فلسفه ما» گفتیم و فکر می‌کردیم که در دومین بحث ما «مجمعنا» باشد که در آن به بررسی اندیشه‌های اسلام درباره انسان و زندگی اجتماعی و شیوه اسلام در تحلیل و تفسیر آمیزه اجتماعی خواهیم پرداخت تا آن‌که بالاخره به مرحله سوم برسیم؛ یعنی مرحله بررسی نظام اسلامی برای زندگی که به اندیشه‌های اجتماعی اسلام ارتباط می‌یابد و بر پایه‌های کاخ عقیدتی آن استوار است. اما خوانندگان ما، به خاطر شتابی که در دستیابی به یک بررسی مفصل و همه‌جانبه پیرامون فلسفه، اصول، خطوط و آموزش‌های اقتصاد اسلامی داشتند، با اصرار از ما می‌خواستند که کتاب «اقتصاد ما» زودتر از چاپ خارج شود.

و به این ترتیب، ما همه کوشش خود را به کار بردیم تا در این کتاب، تصویر نسبتاً کاملی از اقتصاد اسلامی - آن‌گونه که امروز از منابع و سرچشمه‌های آن برداشت می‌کنیم - ارائه دهیم.

امیدوار بودم که این کار زودتر از این‌ها صورت بگیرد، اما با وجود همه تلاش‌هایی که با همکاری یاور عزیزم، عالم بزرگوار، سید محمد باقر حکیم، انجام گرفت تا در کوتاه‌ترین زمان ممکن، این بررسی به انجام برسد و در اختیار شما قرار گیرد، به خاطر برخی شرایط پیش‌بینی نشده، اندکی با تأخیر مواجه شدیم.

\* \* \*

دوست دارم در این جا و در این مقدمه، درباره اصطلاح «اقتصاد ما» یا «اقتصاد اسلامی» و منظور من از این اصطلاح، که بحث‌های کتاب پیرامون آن دور می‌زند، به نکته‌ای اشاره کنم؛ زیرا واژه اقتصاد، تاریخ بلندی در اندیشه انسانی دارد و در نتیجه معانی گوناگونی که بر آن گذشته، دستخوش نوعی پیچیدگی و ابهام گشته و مدلول آن از جهت علمی و مکتبی به هم آمیخته است. بنابراین، هنگامی که می‌خواهیم مفهوم دقیق اقتصاد اسلامی را تعریف کنیم، باید میان علم اقتصاد و مکتب اقتصادی فرق بگذاریم و میزان تأثیر متقابل میان تفکر علمی و مکتبی را دریابیم تا از این راه، مقصود از اقتصاد اسلامی را مشخص سازیم.

علم اقتصاد علمی است که به تفسیر زندگی اقتصادی و رویدادها و پدیده‌های آن می‌پردازد و رابطه میان این رویدادها و پدیده‌ها را با علت‌ها و عوامل کلی حاکم بر آن کشف می‌کند. این علم، دانشی تازه تولد یافته است که به معنی دقیق کلمه، تقریباً از چهار قرن پیش، در آغاز دوران سرمایه‌داری پا به عرصه وجود گذاشت؛ اگرچه ریشه‌های نخستین آن، تا ژرفای تاریخ امتداد می‌یابد. هریک از تمدن‌ها، به اندازه امکاناتی که از آن برخوردار بوده‌اند، در تفکر اقتصادی شرکت جسته و در شکل‌گیری آن نقشی ایفا کرده‌اند؛ منتها نتیجه‌گیری علمی دقیقی که برای نخستین بار در علم اقتصاد سیاسی به چشم می‌خورد، وامدار قرن‌های اخیر است.

اما مکتب اقتصادی یک جامعه، عبارت از شیوه‌ای است که آن جامعه ترجیح می‌دهد که در زندگی اقتصادی خویش و حل مشکلات عملی خود، از آن پیروی نماید. بنابراین، نمی‌توان جامعه‌ای را بدون مکتب اقتصادی تصور کرد؛ زیرا هر جامعه‌ای که به تولید و توزیع ثروت می‌پردازد، چاره‌ای جز این ندارد که یک شیوه

مورد توافق را در ساماندهی عملیات اقتصادی در پیش گیرد؛ این شیوه، موضع مکتبی آن جامعه را نسبت به زندگی اقتصادی مشخص می‌سازد.

بی‌تردید انتخاب شیوه‌ای خاص برای ساماندهی زندگی اقتصادی، یک امر اتفاقی نیست؛ بلکه همواره بر اساس اندیشه‌ها و برداشت‌های معینی استوار است که دارای ویژگی اخلاقی یا علمی یا ویژگی دیگری هستند. این اندیشه‌ها و برداشت‌ها سبب می‌شوند که برای مکتب اقتصادی استوار شده بر آن‌ها، پایگاه فکری ویژه‌ای شکل بگیرد. بنابراین، هنگامی که یک مکتب اقتصادی را مورد مطالعه قرار می‌دهیم، از یک سو باید به بررسی شیوه آن مکتب در ساماندهی زندگی اقتصادی بپردازیم و از دیگر سو، پشتوانه آن مکتب یعنی اندیشه‌ها و برداشت‌هایی که با مکتب ارتباط می‌یابند بررسی کنیم. مثلاً اگر بخواهیم به مطالعه مکتب سرمایه‌داری که به آزادی اقتصادی معتقد است بپردازیم، چاره‌ای جز این نداریم که درباره اندیشه‌ها و برداشت‌های بنیادینی بحث کنیم که سرمایه‌داری بر اساس آن‌ها آزادی را تقدیس می‌کند و به آن اعتقاد دارد. در بررسی هر مکتب دیگری نیز وضع بدین گونه است.

از هنگامی که علم اقتصاد سیاسی راه خود را در میدان تفکر اقتصادی گشود، برخی از نظریات علمی در اقتصاد به صورت بخشی از این پشتوانه فکری برای مکتب درآمدند. مثلاً طرفداران مکتب تجارت - که پرچمداران تفکر اقتصادی نوین هستند - وقتی به این نتیجه رسیدند که توانسته‌اند میزان ثروت هر ملتی را از نظر علمی با مقدار نقدینگی آن ملت تفسیر نمایند، این اندیشه را برای پایه‌گذاری مکتب تجاری خویش به کار گرفتند و فعال شدن تجارت خارجی را به عنوان تنها وسیله جلب نقدینگی از خارج ترویج نمودند و مشخصه‌هایی را برای سیاست اقتصادی خاص خود بنیان نهادند که به موجب آن، ارزش کالاهای صادراتی در برابر کالاهای وارداتی افزایش می‌یافت و از این راه، نقدینگی بیشتری به اندازه فزونی صادرات، وارد کشور می‌شد.

طبیعت‌گرایان نیز تفسیر نوینی برای ثروت ارائه دادند که بر این باور استوار

بود که تنها چیزی که ضامن رشد ثروت و آفرینش ارزش‌های جدید است تولید کشاورزی است، نه تجارت و صنعت. آنان در پرتو این تفسیر علمی پنداری، سیاست مکتبی نوی را پایه‌ریزی کردند که هدف از آن، تلاش در جهت رونق بخشیدن و اولویت دادن به کشاورزی به‌عنوان محور زندگی اقتصادی بود.

مالتوس نیز در نظریه مشهور خود که در پرتو آمارگیری‌های علمی خودش ابراز شده بود، چنین اظهار داشت: رشد بشر به‌طور نسبی بیش از رشد تولید کشاورزی است؛ و این فزونی انسان‌ها بر مواد غذایی، به قحطی هولناکی در آینده بشریت خواهد انجامید. وی با تکیه بر این نظریه، همگان را به محدود ساختن تعداد فرزندان فراخواند و شیوه‌های سیاسی، اقتصادی و اخلاقی این فراخوان را پایه‌ریزی نمود.

همچنین وقتی که سوسیالیست‌ها ارزش کالا را با کار صرف شده در تولید آن تفسیر کردند، بهره سرمایه‌داری را نادرست خواندند و مکتب سوسیالیسم را در توزیع پذیرفتند که بر اساس آن، محصول، تنها حق کارگر دانسته می‌شود؛ زیرا او تنها کسی است که ارزشی را پدید می‌آورد که کالا از آن بهره‌مند می‌گردد.

و به این ترتیب، یک سلسله از نظریات علمی بر دیدگاه‌های مکتبی تأثیر می‌گذارند و راه را در برابر پژوهشگران مکتبی روشن می‌سازند<sup>(۱)</sup>.

پس از آن نوبت به مارکس رسید. او موضوع تازه‌ای بر پشتوانه فکری مکتب اقتصادی افزود که عبارت بود از علم تاریخ یا چیزی که او آن را ماتریالیسم تاریخی نامید و در آن مدعی شد که قوانین طبیعی حاکم بر تاریخ را کشف کرده است و مکتب اقتصادی را نتیجه قطعی آن قوانین دانست. بنابراین نظریه، برای آن که

---

(۱) این نکته را باید یادآور شد که بسیاری از نظریات علمی در اقتصاد سیاسی دارای جایگاهی منفی نسبت به مکتب هستند، مانند نظریاتی که به تشریح نقاطی از زندگی اقتصادی می‌پردازند که در یک چهارچوب اقتصادی ثابت قرار دارند، در صورتی که دیدگاه‌های مکتبی تنها از نظریاتی بدون واسطه تأثیر می‌پذیرند که به حل مسائلی رها از تعلقات مکتبی در قلمرو اقتصاد می‌پردازند، نه مسائلی نسبی که در چهارچوب این مکتب ویژه یا مکتب دیگر قرار گرفته‌اند. (نویسنده)

بدانیم در یک مرحله معین از تاریخ، کدام مکتب اقتصادی باید حکمفرما شود، لازم است به قوانین قطعی نهاد تاریخ مراجعه کنیم و مقتضیات آن قوانین را در آن مرحله معین کشف نماییم. از این رو بود که مارکس به مکتب سوسیالیسم و کمونیسم به عنوان نتیجه قطعی قوانین تاریخ که در این مرحله از زندگی انسان در حال پیدایش است، معتقد شد و به این ترتیب، مکتب اقتصادی با مطالعه تاریخ پیوند یافت؛ همچنان که پیش از آن نیز با برخی مطالعات در علم اقتصاد سیاسی ارتباط یافته بود.

بنابراین، وقتی که اصطلاح «اقتصاد اسلامی» را به کار می‌بریم، منظور ما مستقیماً علم اقتصاد سیاسی نیست؛ چراکه این علم، تقریباً یک دانش تازه تولد یافته است و نیز به این دلیل که اسلام، دین دعوت و آیین زندگی است و وظیفه اصلی آن پرداختن به بحث‌های علمی نیست. منظور ما از اقتصاد اسلامی، نظام اقتصادی اسلام است که در آن، شیوه اسلام در ساماندهی زندگی اقتصادی بر اساس پشتوانه فکری این نظام، تجسم می‌یابد. این پشتوانه شامل اندیشه‌های اخلاقی اسلام، اندیشه‌های علمی آن در قلمرو اقتصاد، اندیشه‌های تاریخی مربوط به مسائل اقتصاد سیاسی و یا تحلیل تاریخ جوامع بشری است.

و به این ترتیب، منظور ما از اقتصاد اسلامی، نظام اقتصادی اسلام است که باید در چارچوب کاملش به آن نگریسته شود؛ همچنین این نگرش باید در ارتباط با پشتوانه فکری خاصی باشد که نظام اقتصادی اسلام بر آن تکیه دارد و رویکردهای این نظام را در مشکلاتی که به حل آن‌ها می‌پردازد تفسیر می‌کند.

تشخیص این پشتوانه فکری برای ما، یا بر اساس توضیحات مستقیم اسلام صورت می‌گیرد و یا به برکت پرتوی است که خود نظام بر مسائل اقتصادی و تاریخی می‌افکند؛ زیرا نوع نگرش علمی اسلام در بحث‌های علم اقتصاد سیاسی یا در مباحث ماتریالیسم تاریخی و فلسفه تاریخ را می‌توان از لابه‌لای نظامی که اسلام پذیرفته و به سوی آن دعوت کرده است، کشف نمود و مورد مطالعه قرار داد.

مثلاً اگر بخواهیم نظر اسلام را از جهت علمی در تفسیر ارزش کالا و تعیین

سرچشمه آن بدانیم و پی ببریم که بهای کالا چگونه شکل می‌گیرد و آیا این بها تنها از کار گرفته می‌شود یا از چیز دیگر، باید این موضوع را از رهگذر دیدگاه مکتبی اسلام نسبت به سود سرمایه‌داری و میزان اعتراف اسلام به عادلانه بودن این سود دریابیم.

همچنین اگر بخواهیم دیدگاه اسلام را در مورد حقیقت نقشی که هر یک از عناصر سرمایه، ابزار تولید و کار در فرایند تولید ایفا می‌کنند بدانیم، باید این موضوع را در لابه‌لای حقوقی که اسلام در زمینه توزیع به هر یک از این عناصر بخشیده است بیابیم؛ آن‌گونه که در احکام اجاره، مضاربه، مساقات، مزارعه، خرید و فروش و قرض، تشریح شده است.

و هنگامی که بخواهیم رأی اسلام را در مورد نظریه مالتوس و مسأله افزایش جمعیت زمین جويا شویم، می‌توانیم آن را در پرتو موضع اسلام در سیاست‌های کلی اش نسبت به محدودیت تعداد فرزندان، به دست آوریم.

و اگر بخواهیم کشف کنیم که نظر اسلام در مورد ماتریالیسم تاریخی و تحولات تاریخی ادعا شده در آن چیست، می‌توانیم آن را از رهگذر طبیعت تغییر ناپذیر نظام اقتصادی در اسلام و باور آن به امکان پیاده شدن این نظام در همه مراحل تاریخی پس از پیدایش اسلام کشف نماییم. و به همین ترتیب ...

\* \* \*

پس از آن‌که مفهوم اقتصاد اسلامی را تا حدودی که راه بررسی‌های پیشرو را هموار سازد مشخص ساختیم، اینک باید به‌طور گذرا درباره فصل‌های این کتاب سخن بگوییم: در فصل نخست، با این دیدگاه به مکتب مارکسیسم پرداخته شده است که مکتب مزبور دارای پایگاهی فکری است که در ماتریالیسم تاریخی نمود می‌یابد. نخست، این پایگاه فکری را مورد بررسی قرار داده و سپس مستقیماً به سراغ نقد مکتب مارکسیسم رفته‌ایم؛ و در نهایت، بحث را با فرو ریختن بنیان‌های علمی ادعایی که موجودیت مکتب مارکسیسم بر آن استوار گشته است به پایان برده‌ایم.



و اما فصل دوم، به نقد و بررسی اصول سرمایه‌داری و مشخص کردن پیوندهای آن با علم اقتصاد سیاسی اختصاص یافته است. مطالعه اقتصاد اسلامی به‌طور مستقیم، از فصل سوم آغاز می‌شود که در این فصل، مجموعه‌ای از اندیشه‌های اساسی اقتصاد اسلامی مورد بحث قرار می‌گیرد؛ سپس به جزئیات این بحث‌ها در فصل‌های دیگر منتقل می‌شویم تا نظام توزیع و نظام تولید در اسلام را تشریح نماییم که جزئیاتی از این قبیل را دربر می‌گیرند: تقسیم ثروت‌های طبیعی، تعیین مرزهای مالکیت خصوصی، اصول توازن، همپاری، تأمین اجتماعی، سیاست مالی، اختیارات حکومت در زندگی اقتصادی، و همچنین نقش عناصر تولید که عبارتند از: کار، سرمایه و ابزار تولید، و تعیین سهم هر یک از این سه عنصر در ثروت به‌وجود آمده و مسائل متعدد دیگری که همگی در ارائه تصویر کامل و مشخص اقتصاد اسلامی شریکند.

\* \* \*

چند نکته دیگر درباره مباحث کتاب - به ویژه فصل‌های آخر که در آن‌ها به جزئیات اقتصاد اسلامی پرداخته می‌شود - باقی می‌ماند و لازم است از آغاز مورد توجه قرار گیرند:

در مواردی که به جنبه‌های فقهی اقتصاد اسلامی مربوط است، نظریات اسلامی در این کتاب، به دور از روش‌های استدلال و شیوه‌های بحث علمی در بررسی‌های فقهی گسترده ارائه می‌گردد و هنگامی که این نظریات به مدارک اسلامی، مانند آیات و روایات استناد داده می‌شود، مقصود آن نیست که به صورت علمی برای اثبات حکم شرعی استدلال کرده‌ایم؛ چرا که استدلال به آیات و روایات برای اثبات حکم، تنها به معنی درج و عرضه آن‌ها نیست؛ بلکه این کار به درجه‌ای از ژرف‌نگری، موشکافی و احاطه نیاز دارد که با هدف تألیف این کتاب سازگاری ندارد. بنابراین، منظور ما از ارائه آیات و روایات این است که یک آگاهی کلی نسبت به مدارک اسلامی برای خواننده به وجود آوریم.

آرای فقهی عرضه شده در این کتاب، لزوماً استنباط شخصی خود مؤلف نیست؛ بلکه گاهی آرای عرضه می‌شود که از جهت فقهی با اجتهاد نویسنده در آن نتیجه متفاوت است. تنها صفت کلی در نظر گرفته شده در این آراء آن است که نتیجه اجتهاد یکی از مجتهدین باشد، بی‌آن‌که تعداد کسانی که دارای آن نظر هستند یا موضع اکثریت فقها نسبت به آن مسأله مورد توجه قرار گرفته باشد.

از آن‌جا که این کتاب، گنجایش همه جزئیات و فروع را ندارد، گاه برخی از احکام شرعی به شکل کلی در این کتاب مطرح می‌شوند، بی‌آن‌که جزئیات و برخی فرض‌های بیرون از محدوده آن‌ها مورد توجه قرار گیرد.

در این کتاب، همواره بر ارتباط متقابل میان احکام اسلامی تأکید می‌شود؛ اما این تأکید به معنی ارتباطی و ضمنی بودن احکام اسلامی - به معنی اصولی آن - نیست، که با اجرا نشدن برخی از آن‌ها، دیگر احکام نیز ساقط شوند؛ بلکه منظور آن است که حکمت نهفته در پس این احکام، در صورتی به‌طور کامل تحقق می‌یابد که اسلام به‌عنوان یک مجموعه غیر قابل تجزیه پیاده شود؛ هرچند در حقیقت، امثال هریک از احکام، بدون توجه به امثال یا نافرمانی نسبت به دیگر احکام، واجب است.

در این کتاب، تقسیماتی در مورد برخی جنبه‌های اقتصاد اسلامی یافت می‌شود که به صراحت در متون شرعی وارد نشده است. این تقسیمات از مجموعه احکام شرعی وارد شده در آن موضوع انتزاع گردیده‌اند؛ به همین جهت، دقت این‌گونه تقسیمات، تابع میزان تطبیق احکام شرعی مزبور بر آن‌هاست.

واژه‌هایی در این کتاب به کار رفته است که ممکن است در مورد آن‌ها کج‌فهمی صورت بگیرد، در این موارد، برای پرهیز از اشتباه، مفهوم آن واژه را بر اساس برداشت خود توضیح داده‌ایم؛ مانند «مالکیت دولتی» که مفهوم آن بر اساس برداشت ما عبارت از آن است که هر مالی که در اختیار منصب الهی دولت باشد، مال دولت است و هر کس که اصالتاً یا وکالتاً در آن منصب قرار گیرد، حق دارد

برابر مقررات اسلامی در آن مال تصرف نماید.

\* \* \*

بی تردید این کتاب تنها سطح ظاهری اقتصاد اسلامی را دربر نمی گیرد؛ هدف نیز این نبوده است که مطالب، در یک قالب ادبی لبریز از واژه‌های دهان‌پرکن و کلیات میان‌تهی عرضه شود؛ بلکه این کتاب - به هر مقدار که کسب موفقیت کند و برخوردار از عناصر نوآوری باشد - کوششی است ابتدایی برای ژرفکاوی اندیشه اقتصادی در اسلام و قرار دادن آن در یک چارچوب فکری منسجم تا بنای شکوهمند اقتصاد اسلامی در حالی بر پایه آن استوار گردد که با فلسفه و اندیشه‌های بنیادین اسلام غنی گشته، ویژگی‌ها و نشانه‌ها و گرایش‌های کلی آن روشن شده، موضع اسلام نسبت به مکتب‌های اقتصادی بزرگ و پیوندش با آن مکتب‌ها مشخص و با آمیزه پیکری کامل اسلام در ارتباط باشد.

پس این کتاب باید به عنوان پایه نخستین آن بنای اسلامی مورد بررسی قرار گیرد و از آن خواسته شود که فلسفه اقتصاد اسلامی را در نگرش آن به زندگی اقتصادی و تاریخ انسان بیان کند و محتوای فکری این اقتصاد را تشریح نماید.

﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾<sup>(۱)</sup>.

محمد باقر صدر

نجف اشرف

(۱) سوره هود، آیه ۸۸.





# کتاب اول

پایه پای مارکسیسم

پایه پای سرمایه‌داری

شاخص‌های اصلی اقتصاد ما



# پایه پای مارکسیسم

نظریه ماتریالیسم تاریخی

مکتب مارکسیسم





## نظریه ماتریالیسم تاریخی

۱- مدخل بحث

۲- بررسی نظریه در پرتو مبانی فلسفه

۳- بررسی کلی نظریه

۴- بررسی تفصیلی نظریه



## ۱- مدخل بحث

هنگامی که مارکسیسم را در زمینه اقتصادی مورد ارزیابی قرار می‌دهیم، نمی‌توانیم جنبه مکتبی آن را که در سوسیالیسم و کمونیسم تجسم یافته، از جنبه علمی آن که در ماتریالیسم تاریخی یا مفهوم مادی تاریخ متبلور گشته است جدا کنیم. مارکسیسم پنداشته است که همه قوانین علمی فراگیری را که بر تاریخ بشر حکمفرماست، در ماتریالیسم تاریخی مشخص نموده و نظام گریزناپذیر هر یک از مراحل تاریخی زندگی انسان و حقایق اقتصادی مربوط به آن را که با گذشت زمان در حال دگرگونی است، در قالب آن قوانین، کشف کرده است.

در لابه‌لای بحث‌های آینده، این پیوند ناگسستنی میان مکتب مارکسیسم و ماتریالیسم تاریخی روشن‌تر خواهد گشت و در پرتو بررسی‌های به‌عمل آمده، به روشنی نشان داده خواهد شد که مکتب مارکسیسم، در واقع چیزی نیست جز مرحله معینی از تاریخ، و تفسیری نسبی و محدود از مفهوم مادیت تاریخ. بنابراین، امکان ندارد در باره مکتب مارکسیسم، به‌عنوان راه و روشی که گرایش‌ها و خط‌مشی‌های ویژه خود را داراست به اظهار نظر پردازیم، بی‌آن‌که اندیشه‌های بنیادینی را که این مکتب بر آن‌ها استوار گشته است به‌طور کامل مورد ارزیابی قرار دهیم و موضع خود را نسبت به ماتریالیسم تاریخی، به‌عنوان شالوده این مکتب و ساختاری که به قوانین اقتصادی و تاریخی آن نظم می‌بخشد، مشخص نماییم؛ چنان‌که به‌پندار مارکسیسم، این ماتریالیسم تاریخی است که نظام اقتصادی جامعه را بر آن تحمیل می‌کند و شیوه زندگی را بر طبق مرحله تاریخی و شرایط مادی

خاص آن جامعه تعیین می‌نماید.

اگر ماتریالیسم تاریخی، آزمون علمی خود را به انجام برساند و از این امتحان سرافراز بیرون آید، بالاترین مرجعی خواهد بود که مکتب اقتصادی و نظام اجتماعی را برای هر یک از مراحل تاریخی زندگی انسان تعیین خواهد کرد. و در آن صورت، باید هر مکتب اقتصادی و اجتماعی، از رهگذر قوانین ماتریالیسم تاریخی و در پرتو آن مورد بررسی قرار گیرد. همچنین در صورت کامیابی ماتریالیسم تاریخی در این آزمون علمی، لازم می‌آید که هر مکتبی که بر خلاف قوانین مارکسیسم، ادعا کند توان تعیین خط مشی برای همه دوره‌های مختلف تاریخی را دارد، کنار زده شود؛ مانند اسلام که بدون در نظر گرفتن دگرگونی‌های پدید آمده در شرایط اجتماعی و مادی جامعه در طول چهارده قرن، برپایی جامعه و استواری روابط اقتصادی و سیاسی آن را بر پایه‌های اعتقادی خود امکان‌پذیر می‌داند. از این روست که انگلس بر اساس ماتریالیسم تاریخی، به روشنی چنین می‌نگارد: «شرایطی که بشر در سایه آن‌ها به تولید می‌پردازد، در سرزمین‌های مختلف متفاوت است. حتی در یک سرزمین واحد نیز، اوضاع و احوال از نسلی به نسل دیگر، دگرگونی می‌یابد. به همین جهت، ممکن نیست که برای همه سرزمین‌ها و برای همه دوره‌های تاریخی، سیاست اقتصادی یکسانی وجود داشته باشد»<sup>(۱)</sup>.

اما اگر ماتریالیسم تاریخی در انجام رسالت علمی پنداری خود با شکست روبه‌رو گردد و در مقام تحلیل و بررسی، ثابت شود که این نظریه، ارائه‌دهنده قوانینی قاطع و جاودانه برای جوامع بشری نیست، طبیعی است که در آن صورت، مکتب مارکسیسم هم که بر پایه برداشت مادی از تاریخ استوار گشته است، فرو می‌ریزد و از دیدگاه علمی، این امکان فراهم می‌گردد که راه و روشی را برگزینیم و تبلیغ کنیم که - همچون اسلام - مورد تأیید قوانین ماتریالیسم تاریخی نیست؛ بلکه

(۱) ضد دهرنک، ج ۲، ص ۵.

می‌توانیم برای مکتب خود، گستردگی و قدرت شمولی قائل شویم که با منطق مارکسیسم در مورد تاریخ، سازگاری نداشته باشد.

به همین جهت، بر همه کسانی که در زمینه مکتب‌های اقتصادی به پژوهش می‌پردازند لازم می‌دانیم که نگاهی همه‌جانبه بر ماتریالیسم تاریخی بیفکنند تا هم گرایش مکتبی خود را توجیه نمایند و هم بتوانند در باره مکتب مارکسیسم، حکمی بنیادین و فراگیر صادر نمایند.

بنابراین، در این گفت‌وگوی علمی با مارکسیسم، نخست به ماتریالیسم تاریخی می‌پردازیم و آن‌گاه مکتب مارکسیسم را که بر پایه آن بنا گردیده است، مورد بررسی قرار می‌دهیم. به عبارت دیگر، بحث پیرامون دو موضوع صورت می‌گیرد: نخست، علم اقتصاد و تاریخ مارکسیستی و سپس مکتب اقتصادی مارکسیسم.

### نظریه‌های تک‌عاملی

ماتریالیسم تاریخی شیوه خاصی در تفسیر تاریخ است که با استفاده از تنها یک عامل به تفسیر تاریخ روی می‌آورد. این رویکرد ماتریالیسم در تفسیر تاریخ، در نوع خود منحصر به فرد نیست، بلکه بسیاری از نویسندگان و اندیشوران نیز؛ از میان همه عوامل مؤثر در دنیای انسان، تنها به یک عامل در تفسیر جامعه و تاریخ، علاقه نشان داده‌اند. چنان‌که گویی آن عامل، کلید سحرآمیزی است که همه رازهای سر بسته را می‌گشاید و در رویدادهای تاریخی، جایگاه راهبری حوادث را در اختیار دارد. آنان از عوامل دیگر، به‌عنوان تأثیر گذارهای دست دوم یاد می‌کنند که در پیدایش، پیشرفت، دگرگونی و تداوم خود، پیرو عامل اصلی هستند.

\* \* \*

از نمونه‌های گرایش به یگانه دانستن نیروی محرک تاریخ، نظر کسانی است

که نژاد را اصلی‌ترین علت توسعه اجتماعی به‌شمار می‌آورند و بر این نکته پای می‌فشارند که: تمدن‌های بشری و فرهنگ‌های اجتماعی، از نظر میزان توانایی‌های ذخیره شده در سرشت نژادها و مقدار نیروهای حرکت‌آفرین که در نژادهای گوناگون وجود دارد و نیز به لحاظ اندازه استعدادهای آنها در زمینه نوآوری و سازندگی، با هم تفاوت دارند. از این رو، همواره از آغاز پیدایش هستی تا کنون، نژاد نیرومند و اصیل، همه جلوه‌های زندگی را در جوامع انسانی برانگیخته و قوام ترکیب جسمی و روحی انسان بوده است. بر اساس این نگرش، تاریخ چیزی نیست جز زنجیره به هم پیوسته‌ای از نمودهای درگیری میان نژادها و خون‌هایی که برای ماندن، در آوردگاه زندگی به پیکار برخاسته‌اند. در این میدان، پیروزی برای خون اصیل و نیرومند رقم می‌خورد و ملت‌های کوچک، به سبب نداشتن توانایی‌های نژادی و از دست دادن نیروی مقاومتی که از اصالت خون سرچشمه می‌گیرد، در جریان این مبارزه می‌میرند و ذوب و نابود می‌شوند.

یکی دیگر از تفسیرهای تک‌عاملی، مفهوم جغرافیایی بخشیدن به تاریخ است که عامل جغرافیایی و طبیعی را بنیان تاریخ امت‌ها و ملت‌ها به‌شمار می‌آورد. بر اساس این طرز تفکر، اختلاف تاریخ ملت‌ها از اختلافی سرچشمه می‌گیرد که در عوامل جغرافیایی و طبیعی پیرامون آنها وجود دارد؛ چراکه این عوامل هستند که راه تمدن‌بالنده را بر ملت‌ها می‌گشایند و ابزار مدنیت را در اختیارشان قرار می‌دهند و هر از گاه، اندیشه‌های سازنده‌ای را در ذهنشان شکوفا می‌سازند. از سوی دیگر، گاه همین عوامل جغرافیایی درهای رشد و ترقی را بر روی یک ملت می‌بندند و آنها را وادار می‌سازند که در پشت سیر کاروان بشری حرکت کنند. پس در واقع، این عامل جغرافیاست که متناسب با طبیعت و مقتضیاتش چگونه بودن را بر جوامع تحمیل می‌کند.

\* \* \*

سومین تفسیر تک‌عاملی، نظریه‌ای است که برخی از روان‌شناسان ارائه

داده‌اند. آنان می‌گویند: یگانه راز واقعی نهفته در پس همه کوشش‌های گوناگون انسانی که جامعه و تاریخ را پدید می‌آورند، غریزه جنسی است. بنابراین، زندگی انسان چیزی نیست جز زنجیره‌ای از واکنش‌های خودآگاه یا ناخودآگاه در برابر این غریزه.

\* \* \*

آخرین کوششی که در این زمینه صورت گرفته و می‌خواهد تاریخ و انسان را تنها با یک عامل تفسیر کند، ماتریالیسم تاریخی است که کارل مارکس آن را مطرح کرده است. وی در نظریه خود، اصرار می‌ورزد که عامل اقتصاد، یگانه عامل اساسی است که همه نیروهای فکری و مادی درون جامعه را به سوی رشد و بالندگی و خلاقیت رهبری می‌کند و دیگر عوامل، در ساختار اجتماعی تاریخ، روبناهایی بیش نیستند که چگونگی آن‌ها به عامل اصلی وابسته است و به مقتضای نیروی محرک موجود در آن - که تاریخ و جامعه را به پیش می‌راند - دگرگون می‌شوند.

\* \* \*

اما هیچ یک از این تفسیرها با واقعیت سازگار نیستند و اسلام نیز بر آن‌ها مهر تأیید نمی‌نهد؛ چراکه هریک از این نظریه‌ها به نوبه خود کوشیده است که تنها با یک عامل، سراسر زندگی انسان را تفسیر نماید و به آن عامل، در همه دوره‌های تاریخی و بخش‌های اجتماعی، اثری ببخشد که با حسابرسی دقیق و همه‌جانبه، معلوم می‌شود که در خور آن نیست.

البته هدف اساسی ما از این بحث، تنها بررسی ماتریالیسم تاریخی است و تفسیرهای دیگر را از آن روی آوردیم که همه آن‌ها در این رویکرد فکری با هم مشترکند: تکیه بر یک عامل در تفسیر انسان اجتماعی.

## عامل اقتصاد یا ماتریالیسم تاریخی

اکنون باید تصویری کلی از مفهوم مارکسیستی تاریخ - که عامل اقتصاد را به عنوان محرک واقعی کاروان بشری در همه عرصه‌ها پذیرفته است - پدید آوریم. مارکسیسم باور دارد که وضع اقتصادی هر جامعه، تنها عاملی است که اوضاع اجتماعی، سیاسی، دینی، فکری و دیگر نمودهای وجود اجتماعی را مشخص می‌کند. وضع اقتصادی نیز، همچون هر پدیده دیگری در این جهان، علت خاص خود را داراست. این علت - که علت اصلی همه دگرگونی‌های اجتماعی و در نتیجه، علت هر حرکت تاریخی در زندگی انسان به شمار می‌رود - عبارت است از: نیروی تولیدکننده و ابزار تولید. بنابراین، ابزار تولید، بزرگ‌ترین نیروی است که تاریخ توده‌ها را شکل می‌دهد، آنان را دگرگون می‌سازد و سازماندهی می‌کند. به این ترتیب، مارکسیسم انگشت خود را بر روی سر نخ همه حرکت‌های تاریخی می‌گذارد و در سلسله به هم پیوسته علت‌ها، به نخستین علت دست می‌یابد.

در این جا دو پرسش پیش می‌آید: ابزار تولید چیست؟ چگونه تمامی حرکت تاریخ و زندگی اجتماعی از ابزار تولید سرچشمه می‌گیرد؟

مارکسیسم به سؤال نخست چنین پاسخ می‌گوید: ابزار تولید، همان وسایلی هستند که مردم آن‌ها را برای تولید نیازمندی‌های مادی خویش به خدمت می‌گیرند؛ چراکه انسان برای بقای خود، چاره‌ای جز مبارزه با طبیعت ندارد و این مبارزه، نیروها و ابزارهای مخصوصی را می‌طلبد که انسان باید آن‌ها را در رام کردن طبیعت و بهره‌برداری از منابع آن به کار گیرد. نخستین وسیله‌ای که انسان در این زمینه به خدمت گرفت، دست و بازویش بود. از آن پس، اندک اندک ابزار در زندگی وی نمایان گشت. بشر ابتدا از سنگ که توده‌ای است به هم فشرده و دارای سنگینی خاص، برای بریدن، ساییدن و کوبیدن بهره گرفت؛ و پس از گذشت یک



مرحله طولانی از تاریخ، موفق شد این توده سنگی را بر دسته‌ای استوار سازد؛ و بدین سان، چکش پدید آمد. از آن پس، دست به جای تولید بی واسطه، در ساختن ابزار تولید به کار گرفته شد و تولید بر ابزارهایی جدا از انسان متکی گردید. به همان اندازه که چیرگی انسان بر طبیعت افزایش می‌یافت، ابزارها رشد می‌کردند و تکامل می‌یافتند. به تدریج تبر، نیزه و چاقوهای سنگی ساخته شد. آن‌گاه انسان توانست تیر و کمان را اختراع کند و از آن در شکار سود جوید.

و بدین سان نیروی تولید، در گذر هزاران سال، با آهنگ کندی پیش رفت تا به مرحله کنونی تاریخ رسید. مرحله‌ای که در آن، بخار، برق و اتم، نیروهایی هستند که در تولید نوین بر آن‌ها تکیه می‌شود. پس این نیروها هستند که در حال حاضر، نیازهای مادی انسان را بر طرف می‌سازند.

مارکسیسم پرسش دوم را نیز این‌گونه پاسخ می‌دهد: ابزار تولید، هماهنگ با دگرگونی‌ها و تناقض‌هایش، حرکت تاریخی را به وجود می‌آورد. مارکسیسم در توضیح این سخن چنین می‌گوید: همان‌گونه که دیدیم، نیروهای تولید پیوسته در حال دگرگونی و بالندگی هستند و هر درجه معینی از تکامل این نیروها و ابزارها، شکل ویژه‌ای از شکل‌های تولید را به همراه دارد. بنابراین، تولیدی که با تکیه بر ابزارهای ساده سنگی انجام می‌گیرد و تولیدی که بر تیر و کمان یا دیگر ابزارهای شکار استوار است، با هم تفاوت دارند؛ همچنین تولید شکارچی با تولید دامدار و کشاورز فرق می‌کند. از این روست که می‌بینیم اجتماع بشری، در هر یک از مراحل تاریخی خود، بسته به نوع نیروهای تولیدکننده و میزان رشد و تکامل آن‌ها، دارای شیوه خاصی در تولید بوده است.

و از آن‌جا که مردم در کشمکش خود با طبیعت برای بهره‌برداری از آن در راستای تولید نیازمندی‌های مادی خویش، تنها و جدا از یکدیگر نیستند، بلکه در قالب گروه‌ها و به صورت اعضای یک اجتماع به هم پیوسته، به تولید می‌پردازند؛ تولید همواره و در هر شرایطی، یک کوشش اجتماعی است. بنابراین، طبیعی

است که مردم، به عنوان مجموعه‌ای که در رهگذر فعالیت تولیدی به هم پیوند خورده‌اند، روابط معینی را در میان خود پدید آورند.

این روابط (روابط تولید) که به سبب درگیر شدن در کارزاری واحد بر ضد طبیعت، در میان مردم به وجود می‌آید، در حقیقت همان روابط مالکیت است که وضع اقتصادی و شیوه توزیع ثروت تولید شده در جامعه را مشخص می‌سازد. به دیگر سخن، این روابط مالکیت است که شکل مالکیت مشاع، برده‌داری، فئودالی، سرمایه‌داری و یا سوسیالیستی را معین می‌کند و همچنین نوع مالکان و جایگاه هر فرد را در برابر تولید اجتماعی تعیین می‌نماید.

از دیدگاه مارکسیسم، این روابط (روابط تولیدی یا روابط مالکیت) زیربنایی واقعی به‌شمار می‌آید که همه ساختار فوقانی جامعه بر آن استوار گردیده است. بنابراین کلیه روابط سیاسی و حقوقی و همه پدیده‌های فکری و دینی، بر شالوده روابط تولید (روابط مالکیت) استقرار یافته‌اند؛ زیرا روابط تولیدی، شکل مالکیت حاکم بر جامعه و شیوه تقسیم ثروت در میان افراد آن را معین می‌کند و این به نوبه خود، همان عاملی است که وضع سیاسی و حقوقی و فکری و دینی را به‌طور کلی مشخص می‌نماید.

اما اگر همه اوضاع اجتماعی به وضع اقتصادی وابسته است و به تعبیر دیگر: از روابط مالکیت (روابط تولید) سرچشمه می‌گیرد، آن‌گاه این پرسش پیش می‌آید که: روابط تولیدی خود از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ و علتی که وضع اقتصادی جامعه را پدید می‌آورد و آن را شکل می‌بخشد کدام است؟

ماتریالیسم تاریخی این‌گونه پاسخ می‌دهد: روابط تولید (روابط مالکیت)، بسته به شکل تولید و درجه معینی که نیروهای تولیدکننده در آن به‌سر می‌برند، به صورت گریزناپذیر در جامعه شکل می‌گیرد. بنابراین، هر درجه‌ای از رشد این نیروها، دارای روابط مالکیت و وضع اقتصادی ویژه‌ای است که با همان درجه از تکامل آن‌ها سازگار می‌باشد. پس در واقع، این نیروهای تولید هستند که وضع

اقتصادی هماهنگ با خواسته‌های خود را پدید می‌آورند و آن را بر جامعه تحمیل می‌کنند. آن‌گاه از وضع اقتصادی و روابط مالکیت، همه اوضاع اجتماعی، مطابق و سازگار با آن وضع اقتصادی متولد می‌گردد.

وجود اجتماعی بر همین روند استمرار می‌یابد، تا آن‌که نیروهای تولیدکننده در جامعه به درجه تازه‌ای از رشد و تکامل دست یابند. آن‌گاه نیروهای تولیدگر نوین، با وضع اقتصادی موجود در تناقض می‌افتند؛ چراکه وضع موجود، برآیند مرحله یا درجه‌ای بوده است که نیروهای تولیدگر تا آغاز مرحله نوین پیموده‌اند و اینک که وضع اقتصادی پیشین، باعث شده است که نیروهای تولیدکننده از رشد خود بازمانند، این نیروها وضع اقتصادی جدید و روابط مالکیت دگرگونه‌ای را طلب می‌کنند. و بدین ترتیب، کشمکش میان نیروهای تولیدکننده ابزار تولید در مرحله نوین آن از یک سو، و اوضاع اقتصادی و روابط مالکیتی که نیروهای تولیدگر در مرحله پیشین بر جای نهاده‌اند از دیگر سو آغاز می‌گردد.

و در این جاست که نقش طبقات در ماتریالیسم تاریخی مطرح می‌شود؛ زیرا درگیری میان نیروهای تولیدکننده در حال رشد و روابط مالکیت موجود، پیوسته به صورت کارزار میان دو طبقه در صحنه اجتماع بازتاب می‌یابد: یکی طبقه‌ای که مصالحش با رشد نیروهای تولیدکننده و ضرورت‌های اجتماعی آن سازگار است و دیگری طبقه‌ای که مصالحش با روابط مالکیت موجود هماهنگی دارد و منافعش با خواسته‌های پیشرفت تکاملی نیروهای تولیدگر در تعارض است. مثلاً در مرحله تاریخی کنونی، تناقض میان رشد نیروهای تولیدکننده و روابط سرمایه‌داری در جامعه برقرار می‌گردد و در پی آن، جدال میان طبقه کارگر و طبقه سرمایه‌دار بالا می‌گیرد؛ چراکه طبقه نخست، در صف طرفداری از رشد نیروهای تولیدکننده ایستاده است و با پایداری و بیداری طبقاتی خود، روابط سرمایه‌داری را نفی می‌کند و طبقه دوم، در صف جانبداری از روابط مالکیت سرمایه‌داری قرار گرفته و در راه دفاع از آن، آماده جانفشانی است.

و این گونه است که تناقض میان نیروهای تولید و روابط مالکیت، همواره برآیند اجتماعی خود را در تناقض طبقاتی می‌یابد.

بنابراین، در ساختار جامعه دو تناقض وجود دارد:

نخست، تناقض میان بالندگی نیروهای تولیدگر و روابط مالکیت حاکم، هنگامی که روابط موجود، از پیشرفت نیروهای تولیدکننده جلوگیری کنند. دوم، تناقض طبقاتی میان طبقه‌ای از جامعه که در دفاع از نیروهای تولیدکننده به میدان آمده، و طبقه دیگری که برای حفظ روابط موجود به مبارزه برخاسته است. و تناقض دوم، بیان اجتماعی و بازتاب مستقیم تناقض نخست می‌باشد. و از آن جا که در دنیای تاریخ، ابزار تولید نیروی تعیین کننده‌ای به شمار می‌رود، طبیعی است که در جدال خود با روابط مالکیت و بازمانده‌های مرحله پیشین به پیروزی دست می‌یابد و بر اوضاع اقتصادی گذشته که با آن به ستیز برخاسته بود چیره می‌گردد و روابط و اوضاع اقتصادی جدیدی برپا می‌کند که با رشد و بالندگی آن همگام و با مرحله‌ای که در آن است هماهنگ باشد.

معنی این سخن به بیان اجتماعی، آن است که پیروزی به نام طبقه‌ای رقم خواهد خورد که در این میدان، در صف نیروهای تولیدگر می‌ایستد و در برابر طبقه دیگری به مبارزه می‌پردازد که با آن در تناقض است و می‌کوشد روابط مالکیت موجود را - همان گونه که هستند - حفظ نماید. هنگامی که نیروهای تولیدگر بر روابط مالکیت پیروز شوند، و به دیگر سخن، طبقه جدایی‌ناپذیر از ابزار تولید، بر نقیض خود چیره گردد، آن‌گاه روابط مالکیت کهنه در هم می‌شکند و چهره اقتصادی جامعه دگرگون می‌شود. دگرگونی وضع اقتصادی نیز به نوبه خود، همه ساختار پر هیبت فوقانی جامعه را، از سیاست گرفته تا اندیشه و دین و اخلاق، دستخوش تزلزل می‌سازد؛ چراکه این جلوه‌ها، همگی با تکیه بر بنیان وضع اقتصادی برپا بودند و حال که بنیان اقتصادی عوض شده است، سیمای جامعه یکسره تغییر می‌کند.

ولی مشکل در این جا پایان نمی پذیرد؛ زیرا تناقض موجود میان نیروهای تولیدکننده و روابط مالکیت - یا تناقض میان دو طبقه ای که نمایانگر آن نیروها و روابط هستند - هر چند راه حل فوری خود را در دگرگونی فراگیر اجتماعی باز می یابد، اما این راه حل زودگذر است؛ چراکه نیروهای تولیدگر همچنان به رشد و پیشرفت خویش ادامه می دهند تا سرانجام یک بار دیگر با روابط مالکیت و اوضاع اقتصادی جدید در تناقض بیفتند.

این تناقض، تولد طبقه اجتماعی تازه ای را به دنبال خواهد داشت که مصالحش با رشد نوین نیروهای تولید و خواسته های اجتماعی آن هماهنگ است؛ در حالی که طبقه جدایی ناپذیر از نیروهای تولید، از همان لحظه ای که ابزار تولید با مصالحش و نیز روابط مالکیت مورد علاقه اش در تناقض می افتد، به دشمنی با طبقه جدید بر می خیزد. آن گاه این دو طبقه، به عنوان برآیند اجتماعی تناقض میان نیروهای تولید و روابط مالکیت، در کارزار جدیدی درگیر می شوند. این مبارزه نیز به همان سرانجامی می رسد که مبارزه پیشین رسیده بود؛ یعنی نیروهای تولید بر روابط مالکیت چیره می گردند و در نتیجه، طبقه جدایی ناپذیر از آن به پیروزی دست می یابد و در پی آن، وضع اقتصادی و همه اوضاع اجتماعی دگرگون می شود.

و به این ترتیب، تازمانی که روابط مالکیت و اوضاع اقتصادی به گونه ای باشند که نیروهای تولیدکننده بتوانند در کنار آن ها به پویندگی و بالندگی خویش ادامه دهند، وجود اجتماعی این روابط و اوضاع بر جای می ماند؛ اما هنگامی که روابط مالکیت و اوضاع اقتصادی موجود، به مانعی در راه رشد نیروهای تولیدکننده تبدیل گردند، تناقضات شروع به انباشته شدن می کند تا آن که سرانجام، راه چاره را در یک انفجار انقلابی می یابد که ابزار تولید پیروزمندانه از آن بیرون می آید، در حالی که مانع بر سر راهش را در هم کوبیده و وضع اقتصادی نوی را پدید می آورد. و این وضع همچنان ادامه می یابد تا پس از گذشت مدتی از رشد آن،

یک بار دیگر - بر طبق قوانین دیالکتیک - به مبارزه خود باز گردد، تا باز درهم کوبیده شده، تاریخ به مرحله جدیدی رانده شود.

### ماتریالیسم تاریخی و صفت «واقعیت»

مارکسیست‌ها کوشش دارند بگویند که تنها روش علمی برای درک واقعیت عینی، ماتریالیسم تاریخی است که باعث جهش تاریخ و قرار گرفتن آن در کنار دیگر دانش‌های بشری گردیده است، چنان‌که برخی از نویسندگان مارکسیست، سرسختانه کوشیده‌اند تا دشمنان ماتریالیسم تاریخی و مخالفان راه و روش آن در تفسیر انسان اجتماعی را این‌گونه متهم سازند که آنان دشمنان علم تاریخ و دشمنان حقیقت عینی‌ای هستند که ماتریالیسم تاریخی آن را بررسی و تفسیر می‌کند.

مارکسیست‌ها در توجیه اتهام خود چنین اظهار می‌دارند: ماتریالیسم تاریخی بر دو امر استوار است:

نخست: اعتقاد به وجود واقعیت عینی.

دوم: این حقیقت که رویدادهای تاریخی به‌طور تصادفی خلق نشده‌اند، بلکه بر طبق قوانین فراگیری پدید آمده‌اند که می‌توان آن‌ها را مورد بررسی قرار داد و فهمید. بنابراین، هرگونه مخالفاتی با ماتریالیسم تاریخی، در واقع به مناقشه در یکی از این دو امر بر می‌گردد. و بر این اساس، یکی از مارکسیست‌ها چنین می‌نویسد: «دشمنان ماتریالیسم تاریخی که همان دشمنان علم تاریخ‌اند، تلاش می‌کنند که اختلاف در درک رویدادهای تاریخی را به دلیلی بر عدم وجود یک حقیقت ثابت تفسیر نمایند، و بر این نکته پای می‌فشارند که ما گاه در توصیف حادثه‌ای که روز پیش اتفاق افتاده است با هم اختلاف نظر پیدا می‌کنیم، چه رسد به حوادثی که قرن‌ها پیش روی داده است!»<sup>(۱)</sup>.

(۱) الثقافة الجديدة، سال هفتم، شماره ۱۰ - ۱۱.

نویسنده با این سخنان خواسته است که هر مخالفتی با ماتریالیسم تاریخی را به تلاشی در جهت ایجاد شک در جنبه عینی تاریخ و حقایق خارجی رویدادهای تاریخی تفسیر کند. و به این ترتیب، اعتقاد به واقعیت خارجی را تنها برای مفهوم تاریخی که خود بدان اعتقاد دارد منحصر کند. ولی این حق ماست که پرسیم: آیا به راستی دشمنی با ماتریالیسم تاریخی، به معنای شک کردن یا انکار وجود حقیقتی است که خارج از شعور و ادراک پژوهشگر می‌باشد؟

حقیقت این است که ما در این گونه گفتارهای بی‌اساس در زمینه تاریخ، چیز تازه‌ای نمی‌یابیم. پیشتر نیز، هنگامی که در کتاب «فلسفه ما» مفهوم فلسفی جهان را بررسی می‌کردیم، از این دست سخنان بی‌پایه در قلمرو فلسفه بسیار شنیده‌ایم. مارکسیست‌ها اصرار دارند که مادیت یا نگرش مادی به جهان یگانه‌گرایش واقع‌گرایانه در میدان بحث فلسفی است؛ چراکه این گرایش، بر پایه اعتقاد به واقعیت عینی ماده استوار است، و چنانچه بحث از رویکرد مادی منحرف گردد، آن‌گاه برای مسأله فلسفی، جز در مکتب ایده‌آلیسم پاسخی وجود نخواهد داشت که واقعیت عینی را نادیده می‌انگارد و وجود ماده را انکار می‌کند. بنابراین، برای تفسیر جهان، دو راه بیشتر وجود ندارد: یا باید جهان به صورت ذهنی تفسیر شود که در آن، جایی برای واقعیت عینی جدا از درک و آگاهی وجود ندارد، و یا باید به شیوه علمی و بر اساس ماتریالیسم دیالکتیک تفسیر گردد.

پیشتر در کتاب «فلسفه ما» یادآور شدیم که منحصر کردن تفسیر جهان در این دو راه، یک نوع نیرنگ در بحث فلسفی است که هدف از آن، متهم ساختن همه مخالفان ماتریالیسم دیالکتیک است به این که آنان خیال‌پرداز و ذهن‌گرا هستند و واقعیت عینی جهان را باور ندارند؛ در صورتی که باور داشتن واقعیت، چیزی نیست که تنها به ماتریالیسم دیالکتیک اختصاص داشته باشد و عدم پذیرش این نظریه، هرگز به معنی شک در واقعیت و یا انکار آن نیست.

در این‌جا نیز همین را می‌گوییم. بی‌تردید اعتقاد داشتن به وجود حقیقت عینی

برای جامعه و رویدادهای تاریخی، به پذیرش مفهوم مادی نخواهد انجامید. رویدادهای تاریخی و همه حوادثی که در زمان حال یا گذشته، به شکل معینی روی داده‌اند، بیرون از ادراک ما از آن حوادث، دارای واقعیت تغییرناپذیری هستند؛ و این موضوعی است که همگی بر آن اتفاق نظر داریم و از ویژگی‌های ماتریالیسم تاریخی نیست، بلکه هر کسی که به سراغ تفسیر حوادث و دگرگونی‌های تاریخی می‌رود، آن را باور دارد؛ خواه تفسیرش متکی بر اندیشه باشد و خواه بر اساس عامل طبیعی یا جنسی یا هر چیز دیگری از این دست؛ همان‌گونه که مارکسیسم نیز - که تاریخ را بر مبنای تکامل نیروهای تولیدکننده تفسیر می‌کند - به آن معتقد است. بنابراین، باور داشتن واقعیت عینی، برای همه این مفاهیم تاریخی، نقطه آغاز و نخستین امر بدیهی است که این تفسیرهای گوناگون بر پایه آن استوار می‌گردند.

\* \* \*

نکته دیگر آن که رویدادهای تاریخی، از آن‌جا که جزئی از مجموعه رویدادهای هستی به‌شمار می‌روند، تابع قوانین فراگیری می‌باشند که بر جهان حاکم است. یکی از این قوانین، اصل علیت است که می‌گوید: هیچ پدیده‌ای، چه تاریخی یا طبیعی و چه هر چیز دیگری، امکان ندارد به‌طور تصادفی و بی‌مقدمه پدید آید، بلکه به‌طور قطع از سببی جوشیده است. پس هر نتیجه‌ای به سبب خود وابسته است و هر پدید آمده‌ای با مقدمات خود پیوند دارد. و بدون پیاده کردن این اصل (اصل علیت) در قلمرو تاریخ، بحث تاریخی بی‌معنا خواهد بود.

بنابراین، باور داشتن واقعیت عینی رویدادهای تاریخی و اعتقاد به حرکت آن‌ها بر طبق اصل علیت، دو اندیشه بنیادین برای هر پژوهش علمی در تفسیر تاریخ می‌باشند؛ و نزاع میان تفسیرها و گرایش‌های گوناگون در مطالعه تاریخ، تنها بر محور تعیین علت‌های اساسی و نیروهای اصلی مؤثر در جامعه دور می‌زند که آیا نیروی اصلی، نیروهای تولیدگرند یا اندیشه یا خون یا اوضاع طبیعی یا مجموعه این عوامل پاسخ به این سؤال - با هر گرایشی که داده شود - تفسیری خواهد بود



برای تاریخ، بر اساس باور به حقیقت رویدادهای تاریخی و پی در پی بودن آنها بر طبق اصل علیت.

\* \* \*

در بحث آینده، ماتریالیسم تاریخی را چونان روشی فراگیر در فهم و تفسیر تاریخ، این گونه مورد بررسی قرار می دهیم:

نخست در پرتو مبانی فلسفه و منطقی که مفهوم کلی هستی از دیدگاه مارکسیسم، با بهره گیری از آنها شکل گرفته است.

سپس به عنوان یک نظریه فراگیر که می کوشد تاریخ انسان را تبیین کند.

و آن گاه، به شرح و بسط نظریه می پردازیم که مراحل تاریخ بشری و جهش های اجتماعی را در ابتدای هر مرحله مرزبندی کرده است.



## ۲- بررسی نظریه در پرتو مبانی فلسفی

### در پرتو ماتریالیسم فلسفی

به باور مارکسیسم، تفسیر مادی تاریخ، یکی از مهم‌ترین امتیازات ماتریالیسم نوین است؛ چرا که بدون آن، امکان ندارد تفسیر درستی از تاریخ ارائه کنیم که با ماتریالیسم فلسفی سازگار و با مفهوم مادی زندگی و هستی هماهنگ باشد. تا زمانی که تفسیر مادی - از دیدگاه مارکسیسم - به صورت فراگیر بر هستی صدق می‌کند، لازم است که در مورد تاریخ نیز صادق باشد؛ چرا که تاریخ چیزی نیست جز جلوه‌ای از جلوه‌های وجود کلی.

و بر این اساس، مارکسیسم بر ماتریالیسم قرن هجدهم در مورد دیدگاهش نسبت به تفسیر تاریخ خرده می‌گیرد؛ زیرا ماتریالیسم مکانیکی قرن هجدهم، مادیت را در فراخنای هستی به صورت کلی پذیرفته بود، ولی موفق به کشف بزرگ مادیت در قلمرو تاریخ نگشت؛ بلکه در برداشت‌های تاریخی خود ذهن‌گرا بود.

اما چرا ماتریالیسم قرن هجدهم در برداشت‌های تاریخی‌اش ذهن‌گرا بود؟ زیرا - از نظر مارکسیسم - به اندیشه‌ها و درون‌مایه‌های روح انسان اعتقاد داشت و نقش اصلی در تاریخ را به آن‌ها واگذار کرده بود و به دلیل پیوندهای اجتماعی پیرامونش نتوانسته بود این عوامل ذهنی را پشت سر نهد و به ژرف‌ترین عامل،

یعنی به نیروهای مادی نهفته در ابزار تولید برسد. به همین جهت، به علت مادی تاریخ دست نیافت و در پی ریزی طرحی علمی برای ماتریالیسم تاریخی که با مادیت هستی هماهنگ باشد ناکام ماند و در عوض، تنها به تفسیرهای سطحی ذهن گرایانه در آویخت که فقط رویه تاریخ را مورد مطالعه قرار می‌دهد، بی آن‌که به ژرفای آن رخنه نماید.

انگلس می‌گوید: «تا آن‌جا که به ما مربوط است، می‌بینیم که ماتریالیسم دیرین در قلمرو تاریخ با ذات خود همخوانی ندارد؛ چراکه نیروهای ذهنی جنبش‌آفرین در تاریخ را علت نهایی قلمداد می‌کند و آن را جایگزین مطالعه چیزی قرار می‌دهد که فراتر است؛ یعنی مطالعه نیروهای فعلی جنبش‌آفرینی که در پس این نیروهای ذهنی پنهان گشته‌اند. این تناقض، نه تنها در اعتراف به وجود نیروهای ذهنی رخ می‌نماید، بلکه در ادامه نیافتن مطالعه به فرا سوی این نیروها نیز خود را نشان می‌دهد، که اگر این مطالعه ادامه می‌یافت، امکان پرده برداشتن از علل جنبش‌آفرین پدید می‌آمد»<sup>(۱)</sup>.

نمی‌خواهم در این بحث به ماتریالیسم فلسفی بپردازم؛ این کاری است که پیشتر در بخش نخست این مجموعه آثار، یعنی کتاب «فلسفه ما» به انجام رسانده‌ام. هدف من آن است که این پیوندی را که مارکسیسم-یا دست کم برخی نویسندگان آن-میان ماتریالیسم فلسفی و ماتریالیسم تاریخی انگاشته‌اند، با طرح یک سؤال مورد ارزیابی قرار دهم: آیا بر اساس ماتریالیسم فلسفی، ضرورت دارد که تاریخ را آن‌چنان که مارکسیسم تفسیر می‌کند تفسیر کنیم و چرخ آن را از آغاز پیدایش حیات تا ابد به ابزار تولید ببندیم؟

به هنگام پاسخ به این سؤال، لازم است که مفهوم فلسفی ماتریالیسم را از مفهوم تاریخی آن از دیدگاه مارکسیسم، به روشنی از هم جدا کنیم؛ زیرا نتیجه اشتباه گرفتن این دو مفهوم با یکدیگر، همین سخن ذکر شده در چند سطر پیش

(۱) التفسیر الاشتراکی للتاریخ، ص ۵۷.

است که بر پیوند میان آن دو پای می‌فشارد و اصرار دارد که هر فلسفه ماتریالیستی که طرز تفکر مارکس در مورد تاریخ را نپذیرد، توانایی آن را ندارد که در میدان بحث تاریخی بر پای خود بایستد و در برداشت‌های تاریخی‌اش، به‌طور کامل از ذهن‌گرایی‌های رهایی‌یابد.

اما حقیقت این است که ماتریالیسم به مفهوم فلسفی‌اش بدین معنی است که ماده با همه جلوه‌های گوناگونش، تنها واقعیت یگانه‌ای است که همه پدیده‌های جهان و هستی‌های رنگارنگ را دربر می‌گیرد، و پدیده‌های روانی و هر آنچه مانند اندیشه‌ها، احساسات و برداشت‌های انتزاعی که در دایره آن قرار می‌گیرد، چیزی نیست جز یک فرایند مادی و محصولی از ماده در درجات خاصی از رشد و تکامل آن. بنابراین، اندیشه به هر اندازه که والا باشد و فراتر از سطح ماده جلوه‌گری کند، از چشم‌انداز ماتریالیسم فلسفی، چیزی جز برآیند فعالیت اندامی مغز به‌نظر نمی‌آید و هیچ واقعیتی بیرون از مرزهای ماده و چهره‌های گوناگون آن یافت نمی‌شود و این امور، نیازی به هیچ‌گونه تفسیر غیر مادی ندارد.

پس بر اساس این مفهوم فلسفی، اندیشه‌های انسان و درون‌مایه‌های روحی او و طبیعتی که با آن سر و کار دارد، تنها جلوه‌های مختلفی از ماده و فعالیت و تکامل آن می‌باشند.

این است ماتریالیسم فلسفی و دیدگاه‌های کلی آن درباره انسان و جهان. می‌بینیم که در محاسبات این نظریه فلسفی، فرقی نمی‌کند که انسان نتیجه شرایط مادی و نیروهای تولیدکننده باشد، یا آن‌که شرایط و نیروهای تولیدگر، محصول انسان. پس تا زمانی که - بنا بر پندار ماتریالیسم فلسفی - انسان، اندیشه‌های او، طبیعت و نیروهای تولیدکننده، همگی در درون مرزهای ماده قرار دارند، از نظر فلسفی، هیچ‌زیانی برای ماتریالیسم ندارد که تحلیل تاریخی را با کدام حلقه آغاز کنیم و آن را نخستین حلقه در زنجیره اجتماعی به‌شمار آوریم. بنابراین، همان‌گونه که می‌توانیم نقطه شروع را ابزار تولید قرار دهیم و به آن صفت خدایی در تاریخ

بیخشیم و آن را بالاترین سبب در همه جریان‌های تاریخی به‌شمار آوریم، از نظر ماتریالیسم فلسفی این امکان نیز وجود دارد که با انسانیت آغاز کنیم و آن را نقطه شروع در تفسیر تاریخ قرار دهیم؛ و این هر دو، در محاسبات ماتریالیسم فلسفی، یکسان‌اند.

با این توضیح، روشن می‌شود که گرایش ماتریالیستی در فلسفه، که انسان و طبیعت را به صورت مادی تفسیر می‌کند، هرگز به برداشت مارکسیستی از تاریخ حتمیت نمی‌بخشد و انسان را وادار نمی‌کند که در پلکان تاریخ به جایگاه دوم فرود آید و او را خمیر وارفته‌ای به‌شمار نمی‌آورد که ابزار تولید هر گونه که خواست به او شکل دهد. پس در این صورت، لازم است که مسأله تاریخی به‌طور جداگانه از مسأله فلسفه هستی مورد بررسی قرار گیرد.

### در پرتو قوانین دیالکتیک

قوانین دیالکتیک، قوانینی است که هر تحول و تکاملی را بر اساس کشمکش میان اضداد در محتوای درونی اشیاء ارزیابی می‌کند. بنابراین، هر چیزی نقیض خود را در درون خویش حمل می‌نماید، با نقیض خود وارد نبرد می‌شود و بر طبق شرایط نبرد، تکامل می‌یابد<sup>(۱)</sup>.

گرایش مارکسیسم - بر اساس بینش ویژه خود - آن است که قوانین دیالکتیک را در صحنه اجتماع پیاده کند و در تحلیل رویدادهای تاریخی، روش دیالکتیک را به کار برد. از دیدگاه مارکسیسم، تناقض طبقاتی در درون جامعه، نمودی است از قانون تناقضات در دیالکتیک که می‌گوید: هر چیزی در ژرفای خود، تناقضات و اضدادی را در بر گرفته است. مارکسیسم تکامل اجتماعی را نیز به صورت حرکت پویایی می‌نگرد که از تناقضات درونی نشأت می‌گیرد و آن را مطابق قانون فراگیر

(۱) کتاب فلسفه ما را ملاحظه کنید. مبحث دیالکتیک و جدل.

حرکت دیالکتیکی می‌داند که چنین می‌گوید: هر موجودی تکامل می‌یابد، اما نه با حرکتی مکانیکی و نیرویی بیرونی که از پشت آن را پیش براند، بلکه به سبب تناقضاتی که در درونش رشد می‌کنند و به انفجار می‌رسند.

همچنین مارکسیسم باور دارد که تناقضات طبقاتی اندک اندک بر هم انباشته می‌شوند تا لحظه مناسب فرا رسد و با یک حرکت انفجاری، راه بر دگرگونی فراگیر در ساختار و سازمان جامعه باز شود، و این بر طبق آن قانون دیالکتیک است که می‌گوید: دگرگونی‌های تدریجی در کمیت، به دگرگونی‌انی در کیفیت (جهش) تبدیل می‌شود. و به این ترتیب، مارکسیسم کوشیده است که از رهگذر ماتریالیسم تاریخی خود، قلمرو تاریخ را زمینه‌ای مناسب برای قوانین فراگیر دیالکتیک قرار دهد.

اینک باید لحظه‌ای درنگ کنیم تا بنگریم که مارکسیسم چه اندازه در دیالکتیک تاریخی خود کامیاب بوده است؟ بی‌تردید مارکسیسم توانسته است تا حدودی شیوه تحلیل تاریخی خود را شیوه‌ای دیالکتیکی کند، اما در نتایج به دست آمده، با ماهیت دیالکتیک در تناقض افتاده است. و به این ترتیب، مارکسیسم که در راه و روش خود دیالکتیکی است، در مضمون نهایی و نتایج قاطعش این گونه نیست؛ چنان‌که پس از این خواهیم دید.

#### الف) روش دیالکتیکی

مارکسیسم تنها در بحث تاریخی به روش دیالکتیک بسنده نکرده است، بلکه همان گونه که در کتاب «فلسفه ما» یادآور شدیم<sup>(۱)</sup>، آن را در همه بحث‌های تحلیلی‌اش درباره تمامی جنبه‌های هستی و حیات، شعار خود ساخته است. اما هرگز نتوانسته است به‌طور کامل از سرگردانی میان تناقضات دیالکتیکی و قانون

(۱) فلسفه ما، مبحث دیالکتیک و جدل.

علیت رهایی یابد. لذا از آن جهت که خود را دیالکتیکی قلمداد می‌کند، تأکید دارد بر این که رشد و تکامل، از تناقضات درونی ریشه می‌گیرد و تناقض درونی است که تفسیر هر پدیده‌ای از پدیده‌های هستی را بر عهده دارد، بی‌آن‌که نیازی به نیرو یا علت خارجی داشته باشد؛ و از سوی دیگر، به وجود رابطه میان علت و معلول اعتراف می‌کند و این یا آن پدیده را با سبب‌های بیرونی تفسیر می‌نماید نه با تناقض‌های نهفته در ژرفای آن.

این سرگردانی، در تحلیل تاریخی مارکسیسم نیز بازتاب یافته است؛ چراکه از سویی بر وجود تناقض‌های ریشه‌ای در درون هر پدیده اجتماعی پای می‌فشارد و این تناقضات را عهده‌دار تکامل و حرکت در آن پدیده می‌داند، و از دیگر سو، این قاعده را بنا می‌نهد که همه بنای رفیع اجتماعی تنها بر یک سنگ‌بنا برپا گشته که عبارت است از نیروهای تولید و راه و روش ویژه آن. و اوضاع سیاسی، اقتصادی، فکری و... همگی تنها ساختمان فوقانی این بنا را تشکیل می‌دهند و بازتاب‌هایی دگرگونه‌اند از روش تولید که این ساختمان بر آن استوار شده است.

بر اساس این اظهار نظر، رابطه میان اجزاء گوناگون فوقانی و روش تولید، همان رابطه علت و معلول است؛ و این بدان معناست که پدیده‌های فوقانی اجتماع، نه به روش دیالکتیکی و بر طبق تناقضات درونی، بلکه به وسیله اسبابی بیرون از محتوای درونی‌شان، یعنی تحت تأثیر زیربنا به وجود آمده‌اند.

فراتر از این نیز می‌یابیم: تناقضی که از دیدگاه مارکسیسم به جامعه تکامل می‌بخشد، تناقض طبقاتی نیست که بتوان به یک معنا آن را تناقض درونی جامعه به شمار آورد، بلکه تناقض میان روابط مالکیت کهنه و نیروهای تولید نوین است. بنابراین، دو چیز جداگانه وجود دارد که تناقض در میانشان برپا می‌شود، نه یک چیز که نقیض خود را در درونش حمل می‌کند.

گویا مارکسیسم به این موضع نوسانی خود در میان تناقض‌های درونی و قانون علیت پی‌برده و کوشیده است که در بین این دو، هماهنگی پدید آورد. از این رو،



به علت و معلول، مفهومی دیالکتیکی بخشیده و مفهوم مکانیکی آن را مردود دانسته و از این رهگذر به خود اجازه داده است که در تحلیل‌هایش روش علت و معلولی را در محدوده خاص دیالکتیکی به کار برد.

بنابراین، مارکسیسم علیتی را که بر یک خط مستقیم حرکت می‌کند، یعنی آن‌جا که علت نسبت به معلول خود بیرونی باقی می‌ماند و معلول نسبت به علتش بی‌تأثیر است، نمی‌پذیرد؛ زیرا چنین علیتی با دیالکتیک و فرایند رشد و تکامل ذاتی در طبیعت تعارض دارد؛ چون بر طبق این علیت، امکان ندارد که معلول، توانمندتر و بالنده‌تر از علت خود پدیدار گردد؛ چراکه فرونی در توانگری و بالندگی معلول، بی‌علت می‌ماند. اما معلولی که از نقیض خویش زاده می‌شود و به وسیله جنبش درونی و هماهنگ با تناقضاتی که دربر دارد رشد و تکامل می‌یابد تا به نقیضی که از آن زاده شده باز گردد و با آن وارد واکنش شود و از رهگذر آمیزش با آن، ترکیب تازه‌ای پدید آورد، بی‌تردید پربارتر و توانمندتر از علت و معلول به تنهایی است. این است منظور مارکسیسم از علت و معلول؛ زیرا چنین علت و معلولی سازگار با دیالکتیک و بیانگر اجزای مثلث دیالکتیکی است که عبارت‌اند از: «تز، آنتی‌تز، سنتز». به این ترتیب، علت «تز» است، معلول «آنتی‌تز» و فرآورده پیوند میان آن‌ها «سنتز». در این جا علیت عبارت است از برآیند رشد و تکامل، از راه زاده شدن معلول از علت، یا: «آنتی‌تز از تز». در این فرایند، معلول برهنه به دنیا نمی‌آید، بلکه با کوله‌باری از تناقضات درونی متولد می‌شود که آن را رشد می‌دهند و آماده می‌سازند تا علت خود را در آغوش گرفته و آمیزه‌ای والاتر و کامل‌تر به وجود آورند.

مارکسیسم روابط علت و معلولی را با همین مفهوم دیالکتیکی، در قلمرو تاریخ نیز به کار بسته و به‌طور کلی در هیچ‌جا از روش دیالکتیکی مورد پذیرش خود دست برنداشته است. این مکتب جامعه را بر این اساس تفسیر کرده است که: جامعه زیربنایی دارد که پدیده‌های فوقانی بر آن استوار گشته و از آن پدیدار

شده‌اند؛ این پدیده‌ها رشد می‌کنند و با زیربنا واکنش طرفینی دارند؛ برآیند این تأثیر متقابل، بر طبق داستان تز، آنتی تز و سنتز (اثبات، نفی و نفی نفی)، مراحل تکامل جامعه است.

همین وصف بر مارکسیسم نیز انطباق دارد. به شرطی که برخی موارد را در نظر نگیریم، مواردی که مارکسیسم شکست خود را در تفسیر رویداد تاریخی به روش دیالکتیکی به ثبت رسانده و ناچار گشته است که دگرگونی اجتماعی و رویدادهای تاریخی را به روش مکانیکی تفسیر کند، هرچند به خود اجازه نداده است که به این شکست اعتراف نماید. انگلس در نوشته‌هایش چنین اظهار می‌دارد: «در مورد جوامع ابتدایی کهن که پیشتر از آنها یاد کردیم، این امکان وجود داشت که هزاران سال به همان شکل اولیه باقی بمانند؛ چنان‌که این وضع تا دوران ما، در هند و در میان اسلاوها وجود داشت و تا پیش از آن‌که داد و ستد با جهان خارج، به نابرابری در مالکیت میان آن‌ها بینجامد ادامه داشته است و همین نابرابری، آغاز ازهم گسیختگی در این جوامع است»<sup>(۱)</sup>.

#### ب) بی‌ارزشی دیالکتیک تاریخی

در این جا لازم است که به نظر خودمان در مورد روش دیالکتیکی و علیت به معنای دیالکتیکی آن اشاره‌ای داشته باشیم: این علیت که بر پایه تناقض «تز، آنتی تز و سنتز» استوار است، نه بر علم تکیه دارد و نه بر تحلیل فلسفی، در قلمرو علم، حتی یک آزمایش یافت نمی‌شود که بتوان از آن برای اثبات این نوع علیت استفاده کرد، چنان‌که بحث فلسفی نیز چنین علیتی را به کلی رد می‌کند. قصد نداریم که بررسی این موضوع را زیاد گسترش دهیم؛ زیرا در بررسی کلی دیالکتیک، تحقیق مفصلی در این باره به انجام رسانده‌ایم (به کتاب فلسفه ما مراجعه کنید). اما اینک که در میدان بحث تاریخی هستیم، آن‌چه برای ما اهمیت

(۱) ضد دوهرنک، ج ۲، ص ۸.

دارد این است که نمونه‌ای از دیالکتیک تاریخی را عرضه کنیم تا ناتوانی آن در قلمرو تاریخ جلوه‌گر شود، همان‌گونه که در کتاب «فلسفه ما» بیچارگی آن در پهنه عام هستی به خودنمایی پرداخت. این نمونه را از سخنان مارکس بر می‌گیریم که پیشوای دیالکتیک تاریخی است.

وی در آن‌جا که می‌کوشد دیالکتیک را در تفسیر تحول جامعه به سوی سرمایه‌داری و پس از آن به سوی سوسیالیسم به‌کار گیرد، درباره مالکیت صنعتگر خرده‌پا نسبت به ابزار تولیدش چنین می‌نویسد: «مالکیت سرمایه‌داری که با رشد تولید سرمایه‌داری هماهنگ است، نخستین نفی را برای این مالکیت خصوصی که فقط تابع کار مستقل فردی است، شکل می‌دهد. اما تولید سرمایه‌داری نیز با همان حتمیتی که همه‌دگرگونی‌های طبیعی در برابرش کرنش می‌کنند خود، نفی خویش را پدید می‌آورد، و این نفی نفی است. نفی نفی، نه مالکیت خصوصی صنعتگر را، بلکه مالکیت فردی‌اش را که بر اندوخته‌ها و دستاوردهای دوران سرمایه‌داری و بر همکاری و مالکیت مشترک همه‌ابزارهای تولید - از جمله زمین - استوار گشته است، به وی باز می‌گرداند»<sup>(۱)</sup>.

آیا ملاحظه کردید که معلول چگونه رشد می‌کند تا در آمیزه‌ای پربارتر و کامل‌تر، با علت خود یکی شود؟ در این‌جا، مالکیت صنعتگر یا پیشه‌ور خرده‌پا نسبت به ابزار تولیدش، همان‌تزو علت است؛ و این‌که مالکیت سرمایه‌داری این ابزار را از دست او بیرون می‌آورد و آن‌ها را تصاحب می‌کند، آنتی‌تزو معلول می‌باشد؛ و از آن‌جا که معلول رشد می‌کند، شکوفا می‌شود و با علت خود آمیزه کامل‌تری را پدید می‌آورد، از درون مالکیت سرمایه‌داری، مالکیت سوسیالیستی (اشتراکی) متولد می‌شود که در آن، پیشه‌ور به صورتی کامل‌تر دوباره مالک ابزار تولیدی خود خواهد شد.

(۱) رأس المال، ج ۳، ق ۲، ص ۱۱۳۸.

خوشبختانه کافی نیست که انسان، تز و آنتی تز و سنتزی را در رویدادهای تاریخی و هستی تصور کند تا تاریخ و هستی دیالکتیکی شود. بی گمان این دیالکتیکی که مارکس فرض کرده است، از یک نوع جدل بی ارتباط با واقعیت در ذهن او فراتر نمی رود، و هرگز جدل یا دیالکتیک<sup>(۱)</sup> تاریخ نیست؛ و گرنه، چه موقع مالکیت پیشه‌ور خرده‌پا نسبت به ابزار تولیدش علت این بوده است که سرمایه‌داری آن ابزار را تصاحب کند تا گفته شود که نقیض از نقیض خود متولد شده و تز موجب پیدایش آنتی تز گشته است؟

بی تردید مالکیت خصوصی پیشه‌وران نسبت به ابزار تولیدشان موجب پیدایش تولید سرمایه‌داری نبوده است؛ بلکه تولید سرمایه‌داری، حاصل دگرگونی طبقه بازرگانان است که در شرایطی خاص و به سبب انباشتگی ثروت در نزد آنان، به تولیدکنندگان سرمایه‌دار مبدل گشتند، در این میان مالکیت پیشه‌وران نسبت به ابزار تولیدشان به صورتی آشفته و پراکنده، مانعی فرا روی بازرگانان بود، بازرگانانی که اینک به تولید سرمایه‌داری روی آورده و چشم طمع دوخته بودند که هر چه بیشتر بر ابزار تولید چیره شوند، در نهایت آنان توانستند با استفاده از نفوذ خود این مانع را پشت سر بگذارند و به هر شکل ممکن، ابزار تولید را از دست پیشه‌وران بیرون بیاورند و بدین وسیله پایه‌های تولید سرمایه‌داری را استحکام بخشند و آن را تا جایی که می‌شود گسترش دهند.

بنابراین، اگرچه تولید سرمایه‌داری جای تولید فردی را - که بر پایه مالکیت پیشه‌ور نسبت به ابزار تولیدش استوار بود - گرفت، اما هرگز آن گونه که آنتی تز از تز پدید می‌آید، از مالکیت پیشه‌ور نسبت به ابزار تولیدش به وجود نیامد؛ بلکه سبب پیدایش آن، شرایط خاص طبقه بازرگانان و انباشته شدن ثروت در دست این طبقه بود، به گونه‌ای که آنان را وادار کرد که به تولید سرمایه‌داری بپردازند و در

(۱) جدل و دیالکتیک به یک معنی است. (نویسنده)

نتیجه به دارایی‌های طبقه پیشه‌وران چنگ بیندازند.

و در یک کلام، اگر شرایط بیرونی - مانند تجارت، بهره‌کشی از مستعمرات و کشف معادن - چنین دارایی‌هنگفتی را در اختیار بازرگانان قرار نمی‌داد و این توانایی را به آنان نمی‌بخشید که به تولید سرمایه‌داری پردازند و سرانجام پیشه‌وران را از ابزار تولیدشان محروم سازند... آری، اگر آن شرایط چنین امکاناتی را فراهم نساخته بود، تولید سرمایه‌داری هرگز پا به عرصه وجود نمی‌گذاشت و مالکیت پیشه‌وران هرگز این توانایی را نداشت که نقیض خود را بیافریند و تولید سرمایه‌داری را پدید آورد و سپس خود به مالکیت سوسیالیستی تحول یابد.

و به این ترتیب، نه در پهنه تاریخ و نه در قلمرو گسترده هستی، حتی یک نمونه نمی‌یابیم که قوانین دیالکتیک و برداشت‌های دیالکتیکی از علیت، بر آن منطبق گردد؛ چنان‌که این حقیقت را به صورت روشن‌تری در بررسی جزئیات و مراحل ماتریالیسم تاریخی خواهیم دید.

### ج) تناقض نتیجه با روش

یکی از دشوارترین تنگناهایی که مارکسیسم در روش دیالکتیکی خود با آن روبه‌رو گشته این است که از روش مزبور به گونه‌ای استفاده کرده که به نتایج غیر دیالکتیکی انجامیده است. به همین جهت، از آغاز گفتیم که روش مارکسیسم در تحلیل تاریخی، دیالکتیکی است، اما نتیجه‌ای که این روش دربر دارد با دیالکتیک در تناقض می‌باشد؛ زیرا مارکسیسم بر اساس این روش ثابت می‌کند که تناقض طبقاتی که بازتاب تناقض ابزار تولید و روابط مالکیت است، یگانه ریشه اصلی در همه کشمکش‌های درونی جامعه است و تناقض‌های دیگر، تنها از آن نشأت می‌گیرند. در همین حال چنین ابراز می‌دارد که کاروان بشری به صورتی گریزناپذیر، در راه از میان بردن همیشگی نظام طبقاتی از جامعه گام برمی‌دارد؛ و آن هنگامی خواهد بود که ناقوس پیروزی طبقه کارگر نواخته شود و جامعه بی‌طبقه

متولد گردد و بشریت وارد مرحله سوسیالیسم و کمونیسم شود. خوب! اگر طبقه و تناقض هایش در آن مرحله از حیات اجتماعی از میان برود، پس پیشرفت تکاملی نیز گسسته می‌گردد و آتش حرکت جاودان به خاموشی می‌گراید و معجزه‌ای رخ می‌دهد که قوانین دیالکتیک را از کار می‌اندازد؛ و گرنه، زمانی که تناقض طبقاتی به پایان گریزناپذیر خود رسید، دیگر مارکسیسم حرکت دیالکتیکی در جامعه بی‌طبقه را چگونه توضیح می‌دهد در حالی که حرکت دیالکتیکی جز بر اساس تناقض پدید نمی‌آید؟

هنوز سخنی که از مارکس نقل کردیم در پیش روی ماست، همان سخنی که مالکیت پیشه‌ور خرده‌پا را تز قرار داده و سرمایه‌داری را نفی اول (آنتی‌تز) و سوسیالیسم را نفی نفی (سنتز) به‌شمار آورده بود... ما می‌توانیم از مارکس پرسیم: آیا در آن هنگام، داستان تز و آنتی‌تز و سنتز، بر خلاف قوانین فراگیر دیالکتیک از کار خواهد افتاد؟ یا آن‌که سه‌گانه‌نوینی آغاز به کار خواهد کرد؟ و اگر این داستان ادامه می‌یابد، لابد مالکیت سوسیالیستی تز خواهد بود؛ در آن صورت، نقیضی که از آن زاده می‌شود و با آمیزش با آن، رشد می‌یابد چیست؟ می‌توانیم فرض کنیم که مالکیت کمونیستی نقیض یا نخستین نفی برای سوسیالیسم است، اما نفی نفی (سنتز) چه خواهد بود؟ به راستی دیالکتیک در برابر پافشاری مارکسیسم بر این که کمونیسم عالی‌ترین مرحله تکامل بشری است، سرگردان می‌ماند.

### در پرتو ماتریالیسم تاریخی

اینک در زیر روشنایی تازه‌ای به بررسی ماتریالیسم تاریخی می‌پردازیم؛ یعنی آن را در پرتو خود ماتریالیسم تاریخی مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. شاید در نگاه نخست، شگفت‌انگیز جلوه نماید که یک نظریه، به ابزاری تبدیل شود برای محکوم ساختن همان نظریه؛ اما در این بحث خواهیم دید که در میدان پژوهش علمی، ماتریالیسم تاریخی به تنهایی برای محکوم کردن خودش کافی است.

از آن جا که ماتریالیسم تاریخی یک نظریه فراگیر فلسفی برای ساختار جامعه و تکامل آن به شمار می‌رود، پس باید در مورد همه اندیشه‌ها و دانسته‌های انسان، به عنوان جزئی از ترکیب جامعه انسانی، چاره اندیشی کند و نظر خود را درباره چگونگی شکل‌گیری معرفت انسانی و تکامل آن بیان دارد؛ همان‌گونه که باید نظرش را در مورد چگونگی پیدایش دیگر اوضاع سیاسی و دینی و... ابراز نماید. و از آن جا که وضع اقتصادی از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی، تنها شالوده واقعی برای همه بخش‌های جامعه به شمار می‌رود، طبیعی است که افکار و معارف را نیز بر همان اساس تفسیر کند. از این روست که می‌بینیم ماتریالیسم تاریخی تأکید می‌کند که معرفت انسانی، تنها زائیده فعالیت اندامی مغز نیست، بلکه سبب واقعی آن در وضع اقتصادی نهفته است. بنابراین، اندیشه آدمی بازتاب عقلی اوضاع اقتصادی و روابط اجتماعی پیرامون اوست و هماهنگ با تکامل این اوضاع و روابط، رشد می‌کند و تکامل می‌یابد.

مارکسیسم نظریه‌اش را درباره معرفت بر همین پایه استوار کرده و قائل به نسبی بودن تکامل شده است، و این که معرفت، از آن جا که زاده شرایط اقتصادی و اجتماعی است، ارزشی نسبی دارد و به آن شرایط، محدود است و به پیروی از آن تکامل می‌یابد. بنابراین، هیچ حقیقت مطلقی یافت نمی‌شود و حقایق تنها از لابه‌لای پیوندهای اجتماعی و به اندازه‌ای که این پیوندها اجازه می‌دهند، به صورت نسبی آشکار می‌گردند.

این نتیجه‌ای است که ماتریالیسم تاریخی در تحلیل جوامع به آن دست یافته، که البته بر طبق روشی که برای تحلیل جامعه و تاریخ برگزیده است، ناگزیر باید به همین نتیجه می‌رسید.

مارکسیسم اگرچه در تحلیل جامعه‌شناسانه‌اش به این نتیجه رسیده است، اما از تطبیق همین نتیجه به دست آمده بر نظریه خودش امتناع می‌ورزد و ماتریالیسم تاریخی را یک حقیقت مطلق می‌خواند و قوانینش را قوانینی قطعی و جاودانه

اعلام می‌دارد که هیچ‌گونه تغییر و اصلاحی در آن راه ندارد و در بستر طولانی تاریخ بشری، لحظه‌ای دستخوش درنگ یا ناتوانی نمی‌گردد؛ چنان‌که گویی مفهوم مارکسیستی تاریخ، نقطه پایانی است بر همه‌دانش‌های بشری.

اما مارکسیسم هیچ‌گاه این زحمت را به خود نداده است که پرسد: به راستی این مفهوم مارکسیستی از کجا سرچشمه گرفته است؟ یا آن را با نظریه کلی خود در باره معرفت مورد ارزیابی قرار دهد. اگر مارکسیسم زحمت یکی از این دو کار را به خود داده بود - چنان‌که روش مطالعه علمی چنین وظیفه‌ای را بر عهده‌اش گذارده است - آن‌گاه ناگزیر می‌شد بپذیرد که ماتریالیسم تاریخی به‌عنوان یک نظریه مشخص، از رهگذر پیوندهای اجتماعی و اقتصادی به‌وجود آمده و همچون هر نظریه دیگری از شرایط عینی پیرامونش برآمده است.

و این‌گونه است که می‌بینیم ماتریالیسم تاریخی، از آن‌رو که هر نظریه‌ای را بازتاب محدودی از واقعیت‌های پیرامونش می‌داند، خود را محکوم می‌سازد؛ زیرا این نظریه نیز به نوبه خود، فراتر از این نیست که در ذهن انسانی تبلور یافته که در شرایط اجتماعی و اقتصادی معینی زندگی کرده است؛ پس به ناچار باید بازتاب محدودی از همان شرایط باشد و با تکامل آن تکامل یابد و امکان ندارد که حقیقتی جاودانه درباره تاریخ به‌شمار آید.

ولی ما اگر چه باور نداریم که پیوندهای اجتماعی و اقتصادی تنها علت زایش نظریه‌ها و اندیشه‌هاست، اما تأثیر آن‌ها را هم در پیدایش بسیاری از اندیشه‌ها و نظریه‌ها نادیده نمی‌انگاریم. اینک یکی از برداشت‌های ماتریالیسم تاریخی - یعنی برداشت انقلابی مارکس از تاریخ - را به‌عنوان نمونه ذکر می‌کنیم:

مارکس پنداشته بود که برای از میان برداشتن جامعه سرمایه‌داری - یا هر جامعه دیگری - راهی جز برخورد انقلابی میان دو طبقه اصلی آن جامعه، یعنی طبقه سرمایه‌دار و طبقه کارگر، وجود ندارد، و بر پایه همین طرز تفکر، انقلاب را یکی از فراگیرترین قوانینی بر شمرده بود که بر همه تاریخ بشر حکمفرماست.



مارکسیست‌هایی که پس از وی آمدند، به جای کوشش در جهت کشف شرایط اجتماعی ویژه‌ای که باعث شده بود گریزناپذیری انقلاب و ضرورت تاریخی آن به مارکس الهام گردد، معتقد شدند که انقلاب از قوانین جاودانه تاریخ است؛ در صورتی که مارکس این اندیشه را تنها از شرایط پیرامون خود الهام گرفت، سپس آن را بدون هیچ دلیلی در کنار دیگر قوانین مطلق تاریخ نشاناند.

مارکس در دوران سرمایه‌داری قرن نوزدهم می‌زیست، همان سرمایه‌داری بی‌قید و بندی که با شرایط ویژه سیاسی و اقتصادی‌اش مشخص شده است؛ از این رو برای وی چنین وانمود شد که نبرد انقلابی، رویدادی است که بیش از هر چیز دیگری امکان به وقوع پیوستن آن می‌رود و روشن‌ترین حادثه‌ای است که ناگزیر روی خواهد داد؛ چراکه تیره‌روزی و رفاه، و فقر و ثروت، در سایه سرمایه‌داری افسارگسیخته، پیوسته و بدون هیچ مانعی رو به افزایش می‌رفت و شرایط سیاسی به شدت تیره و تاریک بود. به همین جهت، ذهن مارکس به اندیشه مبارزه طبقاتی روی آورد؛ مبارزه‌ای که می‌باید روز به روز شتاب بیشتری می‌گرفت و بر تناقض‌هایش افزوده می‌گشت تا آن‌که آتشفشان منفجر گردد و تناقض به وسیله انقلاب حل شود. بنابراین، معتقد شد که دگرگونی انقلابی، از قوانین فراگیر تاریخ است.

مارکس در گذشت. پس از وی، اوضاع اجتماعی در اروپای غربی رو به دگرگونی گذاشت و شرایط سیاسی و اقتصادی در خلاف مسیری که مارکس ترسیم کرده بود جریان یافت. تناقض و خیم‌تر نشد و تیره‌روزی نه تنها گسترده‌تر نگشت، بلکه به‌طور نسبی فروکش نمود. تجربه‌های سیاسی نشان داد که می‌توان با ورود در میدان مبارزات سیاسی، دستاوردهای ارزشمندی را برای مردم بینوا تحقق بخشید، بی‌آن‌که لازم باشد آتشفشان خون منفجر گردد.

پس از آن، مارکسیست‌های سوسیالیست به دو گرایش متفاوت روی آوردند: یکی، گرایش دمکراتیک اصلاح‌طلب و دیگری، گرایش دگرگونی‌خواه انقلابی. گرایش نخست، به گرایش فراگیر سوسیالیسم در بسیاری از کشورهای اروپای

غربی مبدل شد؛ چراکه در پرتو پیشرفت‌های سیاسی و اقتصادی، سوسیالیست‌ها دریافتند که انقلاب دیگر ضرورتی ندارد.

اما گرایش دوم بر جنبش سوسیالیستی در اروپای شرقی که از شرایط فکری، سیاسی و اقتصادی ویژه‌ای همانند شرایط غرب بی‌بهره بود، سایه افکند و درگیری میان پیروان این دو گرایش بر سر تفسیر مارکسیسم و به سود این یا آن گرایش بالا گرفت؛ و سرانجام در اروپای شرقی، پیروزی برای گرایش انقلابی رقم خورد. سوسیالیست‌های انقلابی غرق شادی شدند و این پیروزی را دلیل قاطعی دانستند بر این که مارکسیسم با همه قوانین مطلق و جاودانه‌اش، تنها در گرایش انقلابی تبلور می‌یابد.

اینان همگی از این موضوع غافل ماندند، چنان‌که خود مارکس نیز پیش از آن‌ها دچار همین غفلت شد که آنان هرگز با یک حقیقت بی‌چون و چرای جاودانه روبه‌رو نیستند، بلکه آن‌چه در برابرشان قرار داشت اندیشه‌ای بود که مارکس آن را از شرایط و فضای فکری و سیاسی دوران خود الهام گرفته بود، سپس آن را با ظاهری علمی آراست و چونان قانون مطلق اعلام داشت که هیچ استثنایی در آن راه ندارد.

همان‌گونه که پیشتر نیز اشاره شد، تناقض سوسیالیسم مارکسیستی و گرایش انقلابی آن در شرق و گرایش دمکراتیک و اصلاح‌گرای آن در غرب، خود گویاترین شاهد ما بر این مدعاست که ماتریالیسم تاریخی برآمده از شرایط و فضای فکری و سیاسی پیرامون مارکس است؛ چراکه این تناقض، در واقع بیش از آن‌که بیانگر اختلاف در فهم مارکسیسم باشد روشنگر تأثیرپذیری اندیشه‌های مارکسیستی از شرایط ویژه اجتماعی آن می‌باشد. از این‌رو چنین نتیجه می‌گیریم که مارکسیسم انقلابی یکی از حقایق مطلق تاریخی نیست که در لحظه‌ای از زمان برای مارکس آشکار گردیده باشد؛ بلکه این اندیشه بیانگر شرایطی است که مارکس در آن می‌زیسته است؛ به این دلیل که وقتی شرایط مزبور در اروپای

غربی دگرگون شد و حوادث تازه‌ای به وقوع پیوست، این اندیشه معنی خود را از دست داد؛ با آن که ارزش خود را در اروپای شرقی که شاهد آن دگرگونی‌ها نبود، همچنان حفظ نمود.

منظور ما این نیست که هر نظریه‌ای خواه‌ناخواه ریشه در اوضاع اجتماعی و سیاسی دارد، بلکه هدف ما این است که بگوییم:

۱- برخی اندیشه‌ها و نظریه‌ها از شرایط ساختار جامعه تأثیر می‌پذیرند و چنین به نظر می‌آید که گویا حقایق مطلق‌اند، در حالی که تنها بیانگر واقعیتی در درون مرزهای همان شرایط ویژه می‌باشند. پاره‌ای از برداشت‌های تاریخی مارکس در شمار این اندیشه‌ها و نظریه‌ها هستند.

۲- همه برداشت‌های تاریخی مارکس را می‌بایست - بنا بر حکم ماتریالیسم تاریخی و بر طبق نظریه معرفت مارکسیسم - حقایق نسبی برشمرد که از پیوندهای اجتماعی و اقتصادی دوران وی نشأت گرفته و با دگرگونی آن‌ها دگرگون گشته‌اند. و تا هنگامی که نظریه‌ها زائیده شرایط نسبی دگرگون‌شونده هستند - چنان‌که مارکسیسم خود بر آن پای می‌فشارد - نمی‌توان ماتریالیسم تاریخی را به‌عنوان یک حقیقت مطلق در مورد تاریخ پذیرفت.



### ۳- بررسی شمول نظریه

پس از آن که ماتریالیسم دیالکتیک را در پرتو بنیان‌های فکری مارکسیسم، یعنی ماتریالیسم فلسفی، دیالکتیک، و خود ماتریالیسم تاریخی-یا به بیان دیگر، روش ماتریالیسم تاریخی در تفسیر معرفت-بررسی کردیم و رابطه‌اش را با اصول نامبرده روشن ساختیم، اینک زمان آن فرا رسیده است که به دومین مرحله از بررسی ماتریالیسم تاریخی منتقل شویم و آن را به عنوان یک نظریه فراگیر که مدعی است می‌تواند زندگی انسان و سراسر تاریخ اجتماعی او را با تفسیر خود پوشش دهد، مورد ارزیابی قرار دهیم. در این بحث، بی آن که به جزئیات و ویژگی‌های مراحل ماتریالیسم تاریخی توجه کنیم، به بررسی این نظریه از جنبه فراگیر بودن آن می‌پردازیم.

برای پرداختن به این بحث، با پرسش‌هایی روبه‌رو می‌شویم که چشم به راه پاسخ مانده‌اند:

- برای اثبات این اندیشه بنیادین در ماتریالیسم تاریخی که واقعیت عینی نیروهای تولید، اصلی‌ترین نیروی تاریخ و اساسی‌ترین عامل در زندگی انسان است، چه نوع دلیلی می‌توان ارائه داد؟

- آیا برای سنجش نظریه‌های علمی، معیار بالاتری وجود دارد؟ و اگر چنین است، نظریه مارکسیسم درباره تاریخ، از دیدگاه آن معیار چگونه ارزیابی می‌شود؟

- آیا ماتریالیسم تاریخی به راستی توانسته است با تفسیر پنداری خود، همه جنبه‌های مبهم تاریخ انسان را روشن کند، یا آن‌که شماری از بخش‌های کلی زندگی انسان همچنان بیرون از مرزهای تفسیر مادی تاریخ باقی مانده است؟ اینک بحث ما بر محور پاسخ به این پرسش‌های سه‌گانه دور می‌زند. پس از اتمام این بحث، وارد سومین مرحله از بررسی ماتریالیسم تاریخی می‌شویم که در آن، جزئیات و مراحل پی‌درپی ماتریالیسم تاریخی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

### ۱- از چه نوع دلیلی برای اثبات ماتریالیسم تاریخی استفاده می‌شود؟

برای شناخت شیوه‌هایی که مارکسیسم در مستدل ساختن برداشت مادی خود از تاریخ به کار برده است، باید مجموعه بزرگی از اندیشه‌های ماتریالیسم تاریخی و کتاب‌های مربوط به آن را مورد مطالعه قرار داد؛ زیرا شیوه‌های نامبرده به صورت جدا از هم و پراکنده در مجموع نوشته‌های مارکسیستی ارائه شده است. اما می‌توانیم ادله‌ای را که ماتریالیسم تاریخی بر آن‌ها تکیه کرده است، در سه مورد خلاصه کنیم:

الف) دلیل فلسفی

ب) دلیل روان‌شناختی

ج) دلیل علمی

#### الف) دلیل فلسفی

دلیل فلسفی - که منظور از آن دلیلی است که برای حل مشکل، بر تحلیل فلسفی تکیه می‌کند، نه بر تجارب و مشاهدات برگرفته از دوره‌های مختلف تاریخی - از این قرار است: کرنش رویدادهای تاریخی در برابر اصل علیت که به صورتی

فراگیر بر جهان حکمفرماست، ما را بر آن می‌دارد که علت دگرگونی‌های تاریخی را - که از آن‌ها به عنوان رویدادهای پی‌درپی تاریخی و جریان‌های پیاپی اجتماعی، فکری و سیاسی یاد می‌شود - جویا گردیم. مثلاً به سادگی می‌توان دید که جامعه نوین اروپایی در محتوای اجتماعی و جلوه‌های گوناگونش، با جوامع اروپایی ده قرن پیش، تفاوت دارد؛ پس باید برای این تفاوت اجتماعی فراگیر، علتی وجود داشته باشد. همچنین لازم است که هر تحولی در ساختار اجتماعی را در پرتو علت‌های بنیادینی که این ساختار را می‌سازند و دگرگون می‌کنند تفسیر نماییم؛ همان‌گونه که یک دانشمند طبیعی دان، در قلمرو فیزیک، هر یک از پدیده‌های طبیعی را در پرتو سبب‌هایش مورد مطالعه قرار می‌دهد و به وسیله علتش تفسیر می‌نماید؛ چراکه همه قلمروهای هستی - چه طبیعی و چه انسانی - در برابر اصل علیت خاضع‌اند. پس باید پرسیم: علت همه این دگرگونی‌های اجتماعی که بر صحنه تاریخ به نمایش در می‌آیند چیست؟

گاهی پاسخ داده می‌شود که اندیشه و نظری که بر جامعه حکمفرماست، علت اصلی همه دگرگونی‌های اجتماعی است. بنابراین، تفاوت جامعه اروپایی نوین با جامعه اروپایی کهن، پیرو نوع اندیشه‌ها و نظرات اجتماعی فراگیری است که بر هر یک از دو جامعه حاکم بوده است. ولی آیا ممکن است که در تفسیر جامعه و تاریخ، در همین جا توقف کنیم؟

اگر در این تحلیل تاریخی گامی به پیش برداریم، خود را ناگزیر می‌یابیم که پرسیم: آیا افکار و آراء انسان به‌طور تصادفی شکل می‌گیرند؟ پیداست که در پرتو اصل علیت، پاسخ به این سؤال منفی است. اندیشه‌ها و دیدگاه‌های بشر هرگز تصادفی نبوده‌اند چنان‌که فطری هم نیستند تا با تولد افراد زاده شوند و با مرگ آنان از میان بروند؛ بلکه اندیشه و رأی انسان اکتسابی است، یعنی پدید می‌آید و دگرگون می‌شود و در پیدایش و دگرگونی‌اش، پیرو علت‌های ویژه‌ای است. از این رو، تا زمانی که اندیشه‌های بشری به نوبه خود، پدیده‌هایی شمرده می‌شوند

که از علت‌ها و قوانین مشخصی پیروی می‌کنند، ممکن نیست بتوانیم آن‌ها را علت نهایی رویدادهای تاریخی و اجتماعی به‌شمار آوریم؛ بلکه لازم است به دنبال عواملی بگردیم که در پیدایش و دگرگونی اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها مؤثرند. مثلاً جویا شویم که چرا اعتقاد به آزادی سیاسی، تنها در دوران نوین پدیدار گشت و در اروپای قرون وسطی از آن خبری نبود؟ یا چگونه در مرحله تاریخی کنونی، دیدگاه‌های مخالف با مالکیت خصوصی در سطح گسترده‌ای پذیرفته شد، ولی در مراحل پیشین این گونه نبود؟

در این جا ممکن است - بلکه ضروری است - که پیدایش و دگرگونی اندیشه‌ها را یا از راه اوضاع اجتماعی به‌طور عام و یا از راه بخشی از اوضاع اجتماعی - مثل وضع اقتصادی به شکل خاص -، تفسیر کنیم.

اما این تفسیر بدان معنا نیست که ما در حل مشکل فلسفی، گامی به پیش برداشته‌ایم؛ زیرا جز این که پیدایش و دگرگونی دیدگاه‌ها را به پیروی از پیدایش و دگرگونی اوضاع اجتماعی تفسیر نماییم کاری نکرده‌ایم و با این کار، تازه به نقطه‌ای رسیده‌ایم که از آن شروع کرده بودیم؛ یعنی به اوضاع اجتماعی‌ای بازگشتیم که از آغاز می‌خواستیم به تفسیر آن پردازیم و علت‌هایش را کشف نماییم. بنابراین، اگر اندیشه‌ها زائیده اوضاع اجتماعی هستند، پس علت‌هایی که اوضاع اجتماعی از آن‌ها پدید می‌آیند و بر طبق آن‌ها دگرگونی می‌یابند چیست؟ و به دیگر سخن، علت ریشه‌ای دگرگونی‌های جامعه و تاریخ کدام است؟

به این ترتیب، برای کشف عوامل وضع اجتماعی و تفسیر آن، جز یکی از این دو راه، راه دیگری در پیش روی نداریم:

راه نخست: گامی به عقب برگردیم و همان نظریه پیشین را بازگو نماییم که با بهره‌گیری از آراء و افکار، به تفسیر اوضاع اجتماعی با همه‌چهره‌های گونه‌گونش در زمینه سیاست و اقتصاد و... می‌پرداخت. در این صورت، در حلقه بسته‌ای گرفتار خواهیم شد؛ چراکه نخست گفتیم که اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها زائیده اوضاع



اجتماعی هستند؛ حال اگر بگوییم این اوضاع فرآورده اندیشه‌ها و دیدگاه‌هاست، در واقع خطی دایره‌ای شکل رسم کرده‌ایم و به جایی باز گشته‌ایم که می‌خواستیم پیشروی خود را از آن آغاز کنیم.

این همان راهی است که همه تفسیرکنندگان ذهن‌گرای تاریخ پیموده‌اند. پلخانوف چنین گفته است: «هگل خود را در همان حلقه بسته‌ای یافت که دانشمندان جامعه‌شناس و تاریخ‌نگاران فرانسوی در آن گرفتار آمدند. آنان وضع اجتماعی را به چگونگی اندیشه‌ها، و چگونگی اندیشه‌ها را با استفاده از وضع اقتصادی تفسیر کردند... و تازمانی که این مسأله بی‌پاسخ باقی بماند، علم از چرخش در یک حلقه بسته رهایی نمی‌یابد؛ زیرا اعلام می‌دارد که «ب» علت «الف» می‌باشد، در حالی که «الف» را به‌عنوان علت «ب» تعیین کرده است»<sup>(۱)</sup>.

راه دوم، که مارکسیسم آن را برگزیده، این است که بر اساس اصل علیت، به پیشروی خود در تفسیر و تعلیل ادامه دهیم و از آراء و اندیشه‌های انسان و پیوندهای اجتماعی او با همه شکل‌های متفاوتش فراتر رویم؛ زیرا همه این‌ها، جلوه‌هایی اجتماعی هستند که پدید می‌آیند و دگرگون می‌شوند و بنابراین خود، نیاز به تعلیل و تفسیر دارند.

پس در این مرحله تعیین‌کننده از تداوم بحث، تنها وظیفه‌ای که برای ما باقی می‌ماند این است که برای کشف راز تاریخ در بیرون از همه این پدیده‌ها جستجو کنیم، بیرون از این پدیده‌ها هم چیزی جز ابزار تولید یا محدوده طبیعتی که انسان از دیرباز با آن سر و کار داشته است وجود ندارد.

بی‌تردید، این نیروهای تولید هستند که به تنهایی می‌توانند پاسخگوی پرسشی باشند که در جستجوی راه‌حلی برای آن بودیم. آن پرسش این است: بر اساس این ضرورت فلسفی که می‌گوید: «رویدادها تصادفی پدید نمی‌آیند و هر حادثه‌ای علت ویژه خود را داراست» (اصل علیت)، رویدادهای تاریخی چرا و چگونه رخ

(۱) فلسفه تاریخ، ص ۴۴.

داده و دگرگونی یافته‌اند؟

به این ترتیب، برای یک تفسیرگر تاریخ، امکان ندارد که در میدان بحث، از این دایره بی حاصل‌رهایی یابد، مگر آن‌که بر روی ابزار تولید، به عنوان بالاترین علت برای جامعه و تاریخ انگشت بگذارد.

این بود دلیل فلسفی ماتریالیسم تاریخی که ما کوشیدیم آن را به بهترین شکل ممکن عرضه کنیم. «فلسفه تاریخ» اثر نویسنده بزرگ مارکسیست، پلخانوف، مهم‌ترین کتابی به‌شمار می‌آید که در همه بحث‌هایش، تمرکز بر این‌گونه استدلال را هدف خود قرار داده است و ما دلیل پیش‌گفته را از مجموع بحث‌های این کتاب به‌طور فشرده نقل کردیم.

اکنون که دلیل فلسفی این نظریه را به نیکویی دریافتیم، لازم است که آن را در چارچوب این ضرورت فلسفی که می‌گوید: «رویدادها تصادفی پدید نمی‌آیند» تحلیل و ارزیابی کنیم.

آیا این دلیل فلسفی درست است؟ آیا این حقیقت دارد که یگانه تفسیری که مشکل فلسفی تاریخ را حل می‌کند، تفسیر آن با ابزار تولید است؟

به منظور فراهم آوردن بستر مناسبی برای پاسخ به این پرسش، تنها به تحلیل نکته‌ای درباره ابزار تولید که مارکسیسم آن را علت اصلی تحولات تاریخی بر شمرده است می‌پردازیم؛ و آن نکته این است: بی‌تردید ابزارهای تولید، جامد و بی‌تحرك نیستند، بلکه همان‌گونه که اندیشه‌های انسان و اوضاع اجتماعی دگرگون می‌شوند، آن‌ها نیز به نوبه خود با گذشت زمان تحول و تکامل می‌یابند؛ به این ترتیب که یک ابزار تولیدی از بین می‌رود و ابزار دیگری به جای آن پدید می‌آید. بنابراین، ما حق داریم درباره علت ژرف‌تری به پرس و جو بپردازیم که نیروهای تولیدکننده را شکل می‌دهد و در پس تاریخ طولانی آن نهان گشته است، همچنان که در جستجوی علت‌ها و عواملی برآمدم که به اندیشه‌ها شکل می‌بخشند و یا اوضاع اجتماعی را پدید می‌آورند.

هنگامی که این پرسش را فرا روی پلخانوف - ارائه دهنده این دلیل فلسفی - و همپایگان او از بزرگان مارکسیسم قرار می‌دهیم، انتظار نداریم که از نیروهای تولید فراتر رفته و به وجود سبب ژرف‌تری برای تاریخ اعتراف نمایند؛ زیرا چنین اعترافی، اندیشه بنیادین ماتریالیسم تاریخی را که می‌گوید ابزار تولید، بالاترین مرجع در دنیای تاریخ است، نقض می‌کند. از این رو، آنان به هنگام پاسخ به این سؤال ما، می‌کوشند تاریخ نیروهای تولیدکننده و تکامل آن‌ها را با خود نیروهای تولیدکننده تفسیر کنند و چنین اظهار می‌دارند: نیروهای تولیدگر خودشان را تکامل می‌بخشند و به پیروی از آن، همه جامعه تکامل می‌یابد.

اما این کار چگونه انجام می‌گیرد؟ و با کدام روش نیروهای تولیدگر خود را تکامل می‌بخشند؟ پاسخ مارکسیسم به این پرسش نیز از پیش آماده است و در تفسیر آن چنین می‌گوید: ابزار تولید - درگیر و دار کار انسان با آن‌ها - اندیشه‌ها و دانسته‌های نظری<sup>(۱)</sup> تازه‌ای را در ذهن انسان پدید می‌آورند و رشد می‌دهند. بنابراین، همه اندیشه‌های نظری و دانسته‌های علمی، فرآورده تجربه‌ای هستند که از

(۱) اندیشه‌های انسان به دو گروه تقسیم می‌شوند:

گروه نخست، اندیشه‌های نظری می‌باشد که منظور از آن، معلوماتی است که انسان از جهان پیرامون خود و هستی‌های گوناگونی که در آن موج می‌زند و قوانینی که بر آن حاکم است به دست می‌آورد؛ مانند کروی بودن زمین، شیوه‌های رام کردن حیوانات، روش‌های تبدیل گرما به حرکت و ماده به نیرو، یا دانستن این قانون که هر پدیده‌ای دارای علتی است و دیگر اندیشه‌هایی که بر محور شناخت ماهیت جهان و نوع قوانین حاکم بر آن دور می‌زند. گروه دوم از اندیشه‌های انسان، آراء راهبردی (عملی) اوست؛ یعنی دیدگاه‌های مردم درباره رفتارهایی که باید فرد و جامعه در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی و شخصی از آن‌ها پیروی نمایند؛ مانند دیدگاه جامعه سرمایه‌داری در مورد روابطی که باید میان کارگر و کارفرما برقرار شود و دیدگاه جامعه سوسیالیستی در مورد دانستن چنین روابطی؛ همچنین نظرات این یا آن جامعه درباره رفتاری که همسران باید از آن پیروی کنند یا خط‌مشی سیاسی‌ای که حکومت بایستی در پیش گیرد.

بنابراین، اندیشه‌های نظری ادراک‌هایی هستند از آن‌چه واقعیت وجود دارد و اندیشه‌های راهبردی ادراک‌هایی هستند درباره آن‌چه باید باشد و آن‌چه نباید باشد. (نویسنده)

رهگذر کار انسان با نیروهای تولیدکننده طبیعی به دست می‌آیند. هنگامی که انسان این اندیشه‌ها و دانسته‌ها را از راه به کار بردن نیروهای تولیدکننده طبیعی به دست آورد، اندیشه‌های نظری و دانسته‌های علمی به نیروهایی تبدیل می‌شوند که انسان با یاری جستن از آنها می‌تواند ابزار تولید را پدید آورد و نیروهای تولیدکننده را بازسازی نماید و پیوسته تکامل بخشد.

این سخن بدان معناست که تاریخ تکامل نیروهای تولیدکننده، بر طبق تکامل علمی و نظری سرانجام یافته و از آن سرچشمه گرفته است؛ و تکامل علمی نیز به نوبه خود، از رهگذر تجربه همان نیروها پدید آمده است. مارکسیسم با این استدلال توانسته است جایگاه تعیین‌کننده ابزار تولید را در تاریخ تثبیت کرده و از راه اندیشه‌های نظری و دانسته‌های علمی فزاینده‌ای که از نیروهای تولید نشأت می‌گیرند، تکامل ابزار تولید را تفسیر کند؛ بی‌آن‌که به علتی فراتر از آن اعتراف نماید.

انگلس بر امکان چنین تفسیری - یعنی تفسیر تکامل هر یک از نیروهای تولید و اندیشه‌های نظری با دیگری - پای فشرده و اعلام داشته است که: دیالکتیک، تصور علت و معلول را به صورت دو قطب متعارض و کاملاً جدا از هم، آن‌گونه که غیر دیالکتیسین‌ها خو گرفته‌اند آنها را درک کنند، نمی‌پذیرد. آنان همواره علت را این‌جا و معلول را آن‌جا می‌نگرند؛ در حالی که دیالکتیک، علت و معلول را به صورت کنش و واکنش نیروها می‌فهمد.

این همان نکته‌ای است که به عنوان پیش درآمدی بر تحلیل و نقد دلیل فلسفی، توضیح دادیم تا بگوییم: اگر آن‌چه انگلس می‌گوید، از نظر فلسفی امکان‌پذیر است و تفسیر در حلقه چرخشی - آن‌گونه که مارکسیسم در مورد نیروهای تولیدگر و تکامل آنها انجام داده - رواست، پس چرا از نظر فلسفی ممکن نباشد که همین روش را در تفسیر وضع اجتماعی به کار برده و چنین بگوییم که وضع اجتماعی، در حقیقت عبارت از تجربه‌ای اجتماعی است که انسان از لابه‌لای پیوندهایش

با دیگر افراد به آن دست می‌یابد، همان‌گونه که در گیرودار فرایند تولید، تجربه طبیعی خود را با نیروهای تولیدگر به دست می‌آورد. بنابراین، چنان‌که اندیشه‌های نظری انسان در سایه تجربه طبیعی رشد می‌کنند و تکامل می‌یابند و آن‌گاه به نوبه خود در به تکامل رساندن تجربه و نوسازی ابزار تولید تأثیر می‌گذارند، اندیشه‌های عملی جامعه نیز در سایه تجربه اجتماعی به بالندگی و کمال می‌رسند و در تکامل و نوسازی اندیشه‌ها مؤثر می‌افتند.

بنابراین، آگاهی علمی انسان درباره هستی، همواره از رهگذر تجربه طبیعی رشد می‌یابد و به سبب این آگاهی، تجربه طبیعی و نیروهای تولیدگر رشد می‌کنند؛ همچنین آگاهی عملی انسان درباره روابط اجتماعی، پیوسته از رهگذر تجربه اجتماعی به بالندگی می‌رسد و به سبب این آگاهی، تجربه اجتماعی و روابط حاکم بر آن تکامل می‌یابد.

و بر این اساس، از نظر فلسفی هیچ مانعی به چشم نمی‌خورد که مارکسیسم را باز دارد از این‌که وضع اجتماعی را از راه دیدگاه‌های عملی تفسیر نماید، سپس دگرگونی و تکامل دیدگاه‌ها را از راه تجربه اجتماعی که در اوضاع سیاسی و اقتصادی و... نمود می‌یابد تفسیر کند؛ چراکه این تفسیر طرفینی در مورد وضع اجتماعی و آگاهی‌های عملی، درست همانند کار مارکسیسم است در مورد تفسیر نیروهای تولیدگر و آگاهی علمی بایکدیگر.

پس از این همه، سؤال این است که به چه دلیل لازم است که ابزار تولید را در حساب تفسیر تاریخی و اجتماعی وارد کنیم؟ و چرانی می‌توان به این تفسیر طرفینی میان وضع اجتماعی و اندیشه‌ها بسنده کرد؟

بی‌تردید، ضرورت فلسفی و مفاهیم علت و معلولی که انگلس بر آن‌ها پای می‌فشارد، به ما اجازه چنین تفسیری را می‌دهد؛ و چنانچه علتی وجود داشته باشد که ما را از پذیرش این تفسیر باز دارد، همانا مشاهدات و تجربه‌های تاریخی است که به زودی در مبحث دلیل علمی به بررسی آن خواهیم پرداخت.

### (ب) دلیل روان‌شناختی

نقطه آغازین در این دلیل، کوشش برای مستدل ساختن این نظریه است که پیدایش اندیشه در زندگی انسان، برآیند پدیده‌ها و اوضاع اجتماعی معینی بوده است؛ تا از آن نتیجه گرفته شود که نهاد اجتماع در وجود تاریخی خود بر وجود اندیشه پیشی دارد. بنابراین، تا وقتی پذیرفته باشیم که اندیشه در تاریخ، تنها پس از پیدایش پدیده‌های اجتماعی معینی در زندگی انسان ظاهر گشته است، امکان ندارد که شکل‌گیری و پیدایش نخستین پدیده‌های اجتماعی را با یک عامل ذهنی - مانند اندیشه‌های انسان - تفسیر کنیم. بر این مبنی، دیگر برای تفسیر جامعه و تعلیل زایش آن، جز گرایش مادی که عوامل فکری را کنار می‌گذارد و جامعه را با عامل مادی (ابزار تولید) تفسیر می‌کند، گرایش علمی دیگری وجود نخواهد داشت.

بنابراین، نکته اصلی در این دلیل، آن است که ثابت کنیم هیچ اندیشه‌ای در جهان انسانیت، جز به صورت فرآورده یک پدیده اجتماعی که پیش از آن بوده است به وجود نمی‌آید؛ تا از آن نتیجه بگیریم که از نظر تاریخی، جامعه بر اندیشه پیشی دارد و از عوامل مادی سرچشمه گرفته است، نه از اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها. اما مارکسیسم برای این نکته اساسی چه چاره‌ای اندیشیده است؟ و چه دلیلی برای اثبات آن ارائه کرده است؟ این پرسشی است که پاسخش در این تأکید مارکسیسم روشن می‌شود که اندیشه زاینده زبان است و زبان یک پدیده اجتماعی است. استالین می‌گوید: «گفته می‌شود که اندیشه‌ها، پیش از آن که خود را در گفتار به نمایش بگذارند، وارد روح انسان می‌گردند، و بدون بهره‌گیری از ابزار زبان - یعنی در بیرون از قلمرو زبان - زاده می‌شوند، و به دیگر سخن، برهنه به دنیا می‌آیند. در صورتی که این نگرش کاملاً نادرست است؛ زیرا اندیشه‌هایی که وارد روح انسان می‌شوند - هر چه باشند - امکان ندارد که جز با تکیه بر ابزار زبان، یعنی بر پایه واژه‌ها و جمله‌ها

زاده شوند و پدید آیند. بنابراین، هیچ اندیشه‌ای که عریان و رها از ابزار زبان یا رها از ماده طبیعی - یعنی زبان - باشد وجود ندارند. پس زبان، واقعیتی جدایی ناپذیر از اندیشه است و ممکن نیست که کسی جز ذهن گرایان از اندیشه بدون زبان سخن براند»<sup>(۱)</sup>.

استالین این گونه میان اندیشه و زبان، پیوند برقرار می‌سازد و زبان را ریشه‌ای برای پیدایش اندیشه به‌شمار می‌آورد. بنابراین، سخن گفتن از اندیشه برهنه از ابزار زبان، امکان‌پذیر نیست.

پس از آن، ژرژ پولیتسر در صدد برآمد تا در پرتو برخی اکتشافات روان‌شناختی - یا بهتر بگوییم، در پرتو مبانی فیزیولوژی روان‌شناختی که پاولف دانشمند نامدار بر اساس نتیجه‌گیری از آزمایش‌های فراوان انجام شده، بنیان گذارده بود - این حقیقت پنداری را به اثبات برساند.

پولیتسر در توضیح سخنی که از استالین نقل کردیم، چنین می‌گوید: «به برکت کاوش‌های فیزیولوژیکی که دانشمند گرانقدر پاولف به انجام رسانده است، اصول ماتریالیسم دیالکتیک، تکیه‌گاه درخشانی در میان علوم طبیعی یافته است. پاولف کشف کرده است که فرایند اساسی در کنش‌های مغزی، در واقع همان کارهای بازتاب یافته به صورت شرطی هستند که در شرایط مشخصی به وجود می‌آیند و توسط احساسات - چه بیرونی و چه درونی - برانگیخته می‌شوند. همچنین پاولف ثابت کرد که این احساسات، در هر گونه فعالیت موجود جاندار دارای اندام، نقش نشانگرهای جهت‌دار را بازی می‌کنند. و از سوی دیگر، کشف کرد که واژه‌ها - با معنا و مفهوم می‌که دربر دارند - می‌توانند جای احساساتی را بگیرند که خود اشیائی که این واژه‌ها بر آنها دلالت دارند به وجود می‌آورند. و به این ترتیب، واژه‌ها نشانگری خواهند بود که بر نشانگر دیگری دلالت می‌کنند؛ یعنی نظام دو می‌را در فرایند اشاره به وجود می‌آورند که

(۱) ژرژ پولیتسر، المادیة والمثالیة فی الفلسفة، ص ۷۷. باید اشاره کنیم که این کتاب، اثر ژرژ پولیتسر نیست، بلکه دو نویسنده مارکسیست به نام‌های «جی میس» و «موریس کافیح» آن را نگاشته و نام پولیتسر را بر آن نهاده‌اند. از این رو، مطالب کتاب نامبرده را به او نسبت می‌دهیم. (نویسنده)

بر اساس نظام اول شکل می‌گیرد و ویژه انسان است. پس زبان، شرط فعالیت پیشرفته در انسان و شرط فعالیت اجتماعی او و پایه اندیشه مجردی که از احساس آنی فراتر می‌رود و اساس بصیرت عقلی به‌شمار می‌آید. بنابراین، زبان است که این فرصت را برای انسان فراهم می‌سازد که با بالاترین درجه دقت، واقعیت را بازتاب دهد. پاولف از این راه به اثبات رساند که آنچه به‌طور اساسی شعور انسان را تعریف می‌کند، دستگاه اندامی و شرایط زیست‌شناختی او نیست، بلکه جامعه‌ای که انسان در آن زندگی می‌کند شعور وی را تعریف می‌نماید<sup>(۱)</sup>.

باید این تلاش پولیتسر در مورد اثبات نظر مارکسیسم به وسیله یافته‌های پاولف را اندکی توضیح دهیم: پولیتسر معتقد است که نظر پاولف در مورد کنش‌های اساسی مغز، این است که همه آن‌ها واکنش‌هایی هستند در برابر محرک‌ها و اشاره‌های معین. این محرک‌ها و اشاره‌ها در مرحله نخست همان احساسات هستند. روشن است که واکنش پدید آمده از راه احساسات، یک اندیشه عقلانی به دور از ماده نیست؛ چراکه جز به هنگام احساس یک شیء معین به وجود نمی‌آید. پس این موضوع اجازه نمی‌دهد که انسان درباره چیزی بیندیشد که بر احساس او پوشیده است.

در مرحله دوم، نوبت به زبان و ابزارهای لفظی می‌رسد تا نقش محرک‌ها و اشاره‌های ثانوی را بازی کنند؛ به این ترتیب که هر واژه‌ای، از میان احساساتی که به وسیله اشیاء گوناگون پدید می‌آیند، با یک احساس معین شرطی می‌شود و به یک محرک شرطی درجه دو تبدیل می‌گردد و این امکان برای انسان فراهم می‌آید که از راه واکنش‌هایی که محرک‌های زبانی در ذهن او برمی‌انگیزند، به اندیشیدن بپردازد. بنابراین، زبان تکیه‌گاه اندیشه است و از آن‌جا که زبان تنها یک پدیده اجتماعی است، پس اندیشه نمی‌تواند چیزی جز یک پدیده ثانوی برای زندگی

(۱) المادیة والمثالیة فی الفلسفة، ص ۷۸.



اجتماعی باشد.

این بود نظری که پولیتسر ارائه داده است. اینک نوبت به ما می‌رسد که پرسیم آیا به راستی زبان - چنان‌که استالین بیان داشته - اساس اندیشه است و هیچ اندیشه‌ای برهنه و رها از ابزار زبان وجود ندارد؟ برای توضیح بیشتر، مسأله را این‌گونه مطرح می‌کنیم: آیا چنان‌که پولیتسر مقرر داشته، این زبان است که به‌عنوان یک پدیده اجتماعی معین، از انسان موجودی اندیشمند ساخته است؟ یا به عکس، زبان در نتیجه نیاز اندیشه به ابزاری برای بیان و عرضه به دیگران، در زندگی انسان پدیدار گشته است؟

حتی در صورتی که آزمایش‌های پاولف و قاعده‌ای را که وی در مورد محرک‌های طبیعی و شرطی بنیان نهاده است قبول کنیم، باز هم نمی‌توانیم فرض اول را که پولیتسر سعی در اثبات آن دارد بپذیریم.

\* \* \*

اینک برای آن‌که دیدگاه خود را روشن‌تر بیان کنیم، لازم است تصویر گویاتری از نظریات پاولف و شیوه او در تفسیر فیزیولوژیک اندیشه ارائه دهیم: این دانشمند نامی توانست با آزمایش به اثبات برساند که اگر چیز معینی با یک محرک طبیعی پیوند بخورد، همان کنش را می‌یابد و نقش آن محرک را ایفا می‌کند و همان واکنشی را پدید می‌آورد که محرک طبیعی می‌تواند ایجاد نماید. مثلاً غذا دادن به سگ - که یک محرک طبیعی است - واکنش مشخصی را در سگ پدید می‌آورد؛ زیرا تا سگ چشمش به ظرف غذا می‌افتد، آب دهانش سرازیر می‌گردد. پاولف این نکته را مورد مطالعه قرار داد و به هنگام غذا دادن به سگ، زنگی را نیز به صدا در می‌آورد و این کار را بارها تکرار کرد. پس از مدتی، بی‌آن‌که غذایی نزد سگ بگذارد، زنگ را به صدا درآورد و مشاهده نمود که آب دهان سگ سرازیر می‌شود. وی از این آزمایش نتیجه گرفت که نواخته شدن زنگ، همان واکنشی را پدید می‌آورد که محرک طبیعی (غذا دادن) ایجاد می‌کند و به علت آن‌که صدای

زنگ بارها به همراه غذا و مشروط به آن شنیده شده، همان نقش را بر عهده گرفته است. از این رو، صدای زنگ را «محرک شرطی» و ترشح بزاق و سرازیر شدن آب دهان سگ را که به سبب نواخته شدن زنگ پدید می‌آید «واکنش شرطی» نامید. پس از آن، گروهی کوشیدند که بر پایه این کشف، همه اندیشه‌های انسانی را کاملاً همانند تفسیر ترشح آب دهان سگ، تفسیر فیزیولوژیک کنند. بر اساس این نگرش، همه اندیشه‌های انسان، واکنش‌هایی هستند که در برابر انواع گوناگون محرک‌ها ایجاد می‌شوند، و همان‌گونه که غذا دادن به سگ، یک محرک طبیعی است که موجب پیدایش واکنشی طبیعی، یعنی سرازیر شدن آب دهان سگ می‌گردد، در مورد انسان نیز محرک‌هایی طبیعی وجود دارند که واکنش‌های مشخصی را در پی دارند و ما خو گرفته‌ایم که آن‌ها را اداراک‌های گوناگون به‌شمار آوریم.

محرک‌هایی که این واکنش‌ها را برمی‌انگیزند، همان احساسات داخلی و خارجی هستند؛ و همچنان که نواخته شدن زنگ، در اثر پیوند خوردن و شرطی شدن، توانایی ایجاد همان واکنشی را یافته است که غذا دادن به سگ به وجود می‌آورد، چیزهای زیادی یافت می‌شوند که با محرک‌های طبیعی برای انسان گره خورده‌اند و به صورت محرک‌های شرطی در آمده‌اند. همه ابزارهای زبان، جزء این محرک‌های شرطی هستند. برای نمونه، واژه آب، در اثر پیوند خوردن و شرطی شدن، همان واکنشی را برمی‌انگیزد که احساس آب. بنابراین، حس کردن آب یا آب احساس شده، یک محرک طبیعی است و واژه «آب» یک محرک شرطی؛ ولی هر دوی آن‌ها واکنش ویژه‌ای را در ذهن برمی‌انگیزند. به همین خاطر، پاولف دو نظام مبتنی بر اشاره فرض کرد:

نخست، نظام مبتنی بر اشاره‌ای که از مجموع محرک‌های طبیعی و محرک‌های شرطی تشکیل شده و واژه‌ها در آن راه ندارند.

و دیگری، نظام مبتنی بر اشاره‌ای که واژه‌ها و ابزارهای زبانی را دربر می‌گیرد و

«محرک‌های شرطی ثانوی» نامیده می‌شوند. بنابراین، ابزارهای زبانی، محرک‌های ثانوی ای هستند که به محرک‌های نظام مبتنی بر اشاره نخست پیوند یافته و به سبب آن، توانایی پدیدآوردن واکنش‌های شرطی مشخصی را به دست آورده‌اند. پس نتیجه نظرات پاولف چنین خواهد بود: انسان نمی‌تواند بدون محرک به اندیشیدن پردازد؛ زیرا اندیشه چیزی نیست جز واکنش ویژه‌ای در برابر محرک‌ها. همچنان که امکان اندیشه عقلی مجرد نیز برای انسان فراهم نیست مگر آن که نسبت به آن اندیشه، محرک‌های شرطی خاصی یافت شوند که از راه پیوند خوردن با احساسات، همان واکنش‌هایی را پدید آورند که احساسات آن‌ها را برمی‌انگیزند. اما اگر انسان در گرو احساسات خویش باقی بماند، هرگز نخواهد توانست درباره چیزی که از حس او نهان است، به تفکر مجرد پردازد. پس برای آن که انسان موجودی اندیشمند شود، باید فراتر از دایره احساسات و محرک‌های طبیعی، محرک‌های دیگری برای او یافت شود.

\* \* \*

فرض کنیم که همه این‌ها درست است؛ ولی آیا این بدان معناست که زبان پایه وجود اندیشه در زندگی انسان است؟ هرگز! زیرا شرطی شدن یک چیز معین با یک محرک طبیعی، آن گونه که به یک محرک شرطی تبدیل گردد، گاهی به صورت طبیعی حاصل می‌شود، چنان که اگر دیدن آب، بارها به طور اتفاقی با یک صدای خاص یا حالت نفسانی معین همراه گردد، به گونه‌ای که آن صدا یا حالت، به یک محرک شرطی تبدیل شود و همان واکنشی را برانگیزد که احساس آب پدید می‌آورد؛ روشن است که شرطی شدن در این حالت، به طور طبیعی صورت گرفته است.

اما گاهی شرطی شدن، ثمره پیگیری یک هدف معین است، همان گونه که در رفتار ما با کودک به ظهور می‌رسد؛ ما چیزی (برای نمونه شیر) را به کودک نشان می‌دهیم و به قدری نام آن را برایش تکرار می‌کنیم تا ذهن کودک میان آن چیز و

واژه مربوط پیوند به وجود آورد. در نتیجه این روشی که نسبت به کودک در پیش گرفته ایم، آن نام به یک محرک شرطی برای او تبدیل می شود.

تردیدی نیست که در طول زندگی انسان، صداها و رویدادهای بسیاری با محرک های طبیعی گره می خورند و به طور طبیعی شرطی می شوند و از این رهگذر، واکنش های معینی را در ذهن انسان برمی انگیزند. اما ابزارهای زبان - به طور کلی - و واژه ها که شرطی شدن آنها در گیر و دار فرایند اجتماعی انجام یافته است، تنها به خاطر نیاز انسان به بیان افکار و انتقال اندیشه هایش به دیگران، شرطی گشته اند. و به عبارت دیگر، زبان از آن رو در زندگی انسان پدید آمد که او موجودی است اندیشمند که می خواهد اندیشه های خود را بیان نماید؛ نه این که چون زبان در زندگی انسان ظاهر گشت، او به موجودی اندیشمند مبدل شد؛ و گرنه، چرا زبان، تنها در زندگی انسان پدیدار گشت و در زندگی دیگر حیوانات نمودار نگردید؟ بنابراین، زبان پایه تفکر نیست، بلکه روش ویژه ای است برای بیان اندیشه. انسان از دیرباز - از آن هنگام که در کنار دیگران به میدان زندگی گام نهاد - خود را سخت نیازمند آن دید که برای آسان نمودن کارهایی که انجام می داد و روشن ساختن موضع مشترک خود در برابر طبیعت و نیروهای دشمن، اندیشه هایش را بازگو کند و اندیشه های دیگران را درک نماید.

در پرتو شرطی شدن برخی صداها با برخی محرک های طبیعی، که در اثر تکرار همراهی آنها در طبیعت یا به طور تصادفی انجام یافته بود، انسان آموخت که این شیوه (شیوه زبانی) را به طور خاص برای بیان اندیشه های خویش برگزیند و از این شیوه در دایره گسترده تری سود جوید، و این گونه بود که زبان در زندگی انسان پدیدار گشت.

به این ترتیب، پی می بریم که پیدایش زبان به عنوان یک پدیده اجتماعی، از احساس نیاز انسان به بازگو کردن تفکرات و بیان اندیشه هایش در گیرودار کار مشترک اجتماعی سرچشمه گرفته است، و این گونه نیست که زبان از انسان

موجودی اندیشمند و متفکر ساخته باشد.

و بر این اساس است که می‌توانیم بفهمیم چرا - همان‌گونه که پیشتر هم اشاره شد - زبان تنها در زندگی انسان ظاهر گشت، نه دیگر حیوانات. بلکه بیش از این را نیز می‌توانیم دریابیم؛ این که چرا جامعه انسانی شکل گرفت، اما چنین جامعه‌ای برای هیچ موجود دیگری پدید نیامد. چراکه انسان، از آن‌جا که توان اندیشیدن دارد، این امکان تنها برای او فراهم گشت که مرزهای احساس را در نورد و واقعیتی را که حس می‌کند، دگرگون سازد و در پی دگرگونی واقعیت محسوس، احساسات خود را تغییر دهد. این امکان برای حیوانات دیگر که توان اندیشیدن ندارند، فراهم نگشته است؛ چراکه حیوان، به غیر از واقعیت محسوس به همان شکل ویژه‌ای که هست، نمی‌تواند چیز دیگری را درک نماید یا در مورد آن به اندیشه پردازد، بنابراین، نخواهد توانست واقعیت را به چیز دیگری تغییر دهد. و این‌گونه است که اندیشه، تنها به انسان این توانایی را بخشیده است که واقعیت محسوس را قاطعانه دگرگون سازد.

و از آن‌جا که فرایند دگرگون ساختن واقع، در بسیاری اوقات، کوشش‌های فراوان و گوناگونی را می‌طلبد، این فرایند سیمای اجتماعی به خود می‌گیرد؛ زیرا متناسب با نوع کار و مقدار تلاشی که مورد نیاز است، افراد زیادی به انجام آن می‌پردازند و از این رهگذر، پیوند اجتماعی خاصی میان آنان به وجود می‌آید که ممکن نیست پیوندی از این دست، در میان افراد نوع دیگری از حیوانات پدید آید؛ چراکه حیوانات دیگر، از آن جهت که موجوداتی اندیشمند نیستند، این توانایی را ندارند که به فرایند دگرگونی قاطع واقعیت محسوس پردازند؛ در نتیجه، هیچ‌گونه پیوند اجتماعی از این دست، در میان آن‌ها یافت نخواهد شد.

هنگامی که افراد برای دگرگون ساختن واقعیت محسوس وارد عملیات مشترکی می‌گردند، خود را نیازمند زبان می‌یابند؛ زیرا اشاره‌های حسی، تنها بیانگر واقعیت‌های محسوس‌اند و هرگز نمی‌توانند اندیشه دگرگونی واقع و پیوندهای

ویژه موجود میان اشیاء محسوس را که اصلاح یا دگرگونی آنها مورد نظر است بازگو نمایند. بنابراین، پیدایش زبان در زندگی انسان، برای پاسخگویی به این نیاز بوده است، و زبان به این علت تنها در زندگی انسان پدید آمده است که حیوان، این نیاز انسانی را که زائیده کار اجتماعی است و بر پایه اندیشه برای دگرگونی واقع و ایجاد اصلاحات اساسی در آن استوار می‌باشد، احساس نمی‌کند.

### ج) دلیل علمی

تفسیر علمی پدیده‌های گوناگون هستی، گام به گام پیش می‌رود. نخست به عنوان فرضیه مطرح می‌شود. فرضیه، تفسیری است پنداری برای واقعیتی که دانشمند می‌خواهد برای آن چاره‌اندیشی کند و می‌کوشد رازها و علت‌هایش را کشف نماید. این تفسیر پنداری، هرگز به جایگاه علمی دست نخواهد یافت مگر این که یک دلیل علمی بتواند آن را به اثبات برساند و امکان هر تفسیر دیگری برای پدیده مورد بحث را از میان بردارد. پس تا زمانی که چنین دلیلی ارائه نشده است، آن تفسیر پنداری به مرحله یقین علمی دست نخواهد یافت و هیچ توجیهی وجود ندارد که از میان فرضیه‌ها و تفسیرهای گوناگون، تنها آن را بپذیریم.

مثلاً اگر ببینیم یک نفر هر روز سر ساعت معینی از خیابان بخصوصی می‌گذرد، می‌توانیم برای تفسیر این پدیده، چنین فرض کنیم: این شخص، از آن جهت هر روز این راه بخصوص را می‌پیماید که در کارگاهی واقع در انتهای همین خیابان، به کار روزانه اشتغال دارد. این فرضیه، اگرچه شایستگی آن را دارد که واقعیت را تفسیر کند، اما وجود این شایستگی، تا هنگامی که بتوان رفتار شخص نامبرده را به گونه دیگری تفسیر نمود، به معنی پذیرش فرضیه مزبور نیست؛ زیرا می‌توانیم فرض کنیم که او به دیدار دوستی می‌رود که خانه‌اش در آخر همین خیابان است؛ یا برای مشاوره در مورد بیماری خود، به پزشکی مراجعه می‌کند که در آن منطقه سکونت دارد؛ یا به مدرسه‌ای می‌رود و به‌طور مرتب در درس‌های آن شرکت می‌جوید.

در مورد تفسیر مارکسیستی تاریخ (ماتریالیسم تاریخی) نیز وضع چنین است. حتی اگر فرض کنیم که ماتریالیسم تاریخی، این شایستگی را دارد که واقعیت تاریخ را تفسیر کند، تازمانی که از حالت فرضیه بیرون نیامده و به یک برهان علمی دست نیافته است که بتواند غیر از خودش، هر فرضیه دیگری در تفسیر تاریخ را بی اعتبار سازد، امکان ندارد که به درجه علمی بودن یا دست کم، اطمینان علمی بخشیدن دست یابد.

برای نمونه، تفسیری را که ماتریالیسم تاریخی در مورد حکومت ارائه داده است بر می‌گزینیم. ماتریالیسم تاریخی، پیدایش حکومت و وجود آن در زندگی انسان را با عامل اقتصاد و تناقض طبقاتی تفسیر می‌کند. بر اساس این نگرش، در جامعه‌ای که از نظر طبقاتی دارای تناقض است، کشمکش میان طبقه قدرتمندی که ابزار تولید را در اختیار دارد و طبقه ناتوانی که هیچ چیز ندارد، شعله‌ور می‌گردد؛ آن‌گاه، طبقه چیره، برای پشتیبانی از منافع اقتصادی و حفاظت از موقعیت اصلی خود، ابزار سیاسی خاصی را به وجود می‌آورد. این ابزار سیاسی، با همه شکل‌های گوناگون تاریخی‌اش، همان حکومت است.

پیداست که این تفسیر مارکسیستی برای دولت یا حکومت، هیچ‌گونه ارزش علمی قابل توجهی به دست نخواهد آورد مگر آن‌که بتواند غیر از تفسیری که دولت را ابزار سیاسی برای بهره‌کشی طبقاتی می‌داند، ناتوانی همه تفسیرهای دیگری را که می‌توان پیدایش حکومت در جامعه بشری را بر اساس آن توجیه نمود اثبات کند. و اما اگر توانستیم این پدیده اجتماعی را بر پایه دیگری تفسیر کنیم و برهان علمی نیز آن را باطل نساخت، آن‌گاه تفسیر مارکسیستی، فقط فرضیه‌ای خواهد بود در کنار دیگر فرضیه‌ها. مثلاً اگر توانستیم پیدایش حکومت را بر اساس پیچیدگی زندگی شهری تفسیر کنیم و برپایی دولت در بسیاری از جوامع بشری را بر مبنای آن توجیه نماییم، در آن صورت، دیگر تفسیر مارکسیستی یک تفسیر علمی نخواهد بود.

برای نمونه، در مصر باستان، شرایط خاصی وجود داشت که بدون یک سلسله تلاش‌های پیچیده و فراوان و کار گسترده و فراگیر برای تنظیم جریان و سرریز شدن رودهای بزرگ و سامان بخشیدن به امور آبیاری، زندگی اجتماعی غیر ممکن بود، به همین جهت دولت به وجود آمد تا به زندگی اجتماعی سهولت بخشد و بر کارهای پیچیده‌ای که زندگی همگان به آن وابسته بود نظارت کند. از این رو، می‌بینیم طایفه اکلیروس از جایگاه والایی در دستگاه دولتی مصر باستان برخوردار بودند. این مقام و موقعیت نه بر اساس امتیازات طبقاتی، که به خاطر نقش ارزشمندی بود که دانسته‌های علمی ایشان در ساختار کشاورزی مصر بازی می‌کرد.

همچنین می‌بینیم که پس از ورود پی‌درپی گروه‌های دور از تمدن ژرمن به سرزمین روم، مردان کلیسا از پایگاه عظیمی در دستگاه حکومت روم برخوردار گشتند؛ زیرا به دنبال از میان رفتن آموزش و فرهنگ، که پیامد یورش ژرمن‌ها بود، کلیسا توانست صدرنشین امور فکری در کشور گردد؛ چراکه تنها روحانیان کلیسا بودند که خواندن و نوشتن و سخن گفتن به زبان لاتین را می‌دانستند و حساب ماه‌ها را درک می‌کردند و می‌توانستند به کارهای سازمان یافته برای اداره امور حکومت پردازند؛ و این در حالی بود که پادشاهان ژرمن و فرماندهان نظامی آنان، سرگرم شکار خوک و گوزن و آهو و شرکت در میدان‌های جنگ و ویرانگری بودند. بنابراین، طبیعی بود که مردان کلیسا بر نظام اداری کشور چیره شوند و اثری عمیق بر دستگاه سیاسی حاکم بر جای گذارند؛ امری که باعث شد چندان ثروت و غنیمت به چنگ آورند که آنان را به طبقه‌ای تبدیل ساخت که از دیدگاه مارکسیسم دارای منافع اقتصادی ویژه خود شدند. در این مورد، نفوذ اقتصادی یا منافع اقتصادی از راه قدرت سیاسی به دست آمد، در حالی که قدرت سیاسی آنان در دستگاه حکومتی، بر پایه نفوذ اقتصادی‌ای که بعدها به دست آوردند استوار نبود؛ بلکه حاصل برتری‌های فکری و مدیریتی ایشان بود.



همچنین تفسیر مارکسیسم در مورد حکومت، تفسیری علمی نخواهد بود، اگر بتوانیم این گونه فرض کنیم که باور دینی، در پیدایش بسیاری از دولت‌ها و حکومت‌های سیاسی که بر پایه دین تکیه داشتند، تأثیر گذار بوده است. گروه‌هایی که این حکومت‌ها را نمایندگی می‌کردند هیچ گونه منافع طبقاتی مشترکی نداشتند، و تنها وجه مشترکشان، مشخصه دینی یکسان بود.

و همچنین خواهد بود اگر بتوان فرض کرد که پیدایش حکومت در جامعه بشری، برای فرو نشانیدن یک نیاز ریشه‌دار روح انسان است که خواستار چیرگی و ریاست بر دیگران می‌باشد. بنابراین، حکومت، الهام گرفته از این خواست درونی، و نمود عملی آن است.

قصده ندارم که همه فرضیه‌هایی را که می‌توان بر اساس آن‌ها حکومت را تفسیر نمود، یکی یکی بر شمرم؛ بلکه می‌خواهم این را بگویم که تفسیر مارکسیسم درباره حکومت، تا هنگامی که نتواند این فرضیه‌ها را باطل سازد و دلیلی واقعی بر نادرستی آن‌ها ارائه دهد، امکان ندارد که نشان علمی دریافت نماید.

ما تفسیر مارکسیسم درباره حکومت را تنها به مثابه نمونه‌ای از همه برداشت‌ها و فرضیه‌های تاریخی این نظریه، که جامعه انسانی را بر اساس آن‌ها تحلیل می‌کند، آوردیم. تمام این فرضیه‌ها خواستار آن هستند که مارکسیسم، برای تبدیل شدن به یک نظریه علمی قابل پذیرش، دلیلی بر نادرستی هر فرضیه‌ای غیر از خودش ارائه دهد؛ چراکه برای پذیرش یک نظریه، تنها امکان پذیر بودن و شایستگی آن برای تفسیر و انطباق بر واقع کافی نیست.

باید دید که مارکسیسم برای رسیدن به این هدف، چه دلیلی ممکن است ارائه دهد. نخستین و مهم‌ترین مانعی که در این راه وجود دارد، عقبه‌ای است که ماهیت پژوهش تاریخی، فراروی مارکسیسم قرار داده است؛ چراکه پژوهش در قلمرو تاریخ (پیدایش و دگرگونی جامعه و عوامل اصلی آن) با پژوهش علمی در قلمرو علوم طبیعی - نظیر آن چه یک فیزیکدان در آزمایشگاه به انجام می‌رساند - تفاوت

دارد. پژوهشگر تاریخ و دانشمند فیزیک، اگر چه در این نقطه باهم مشترک اند که هر دو به بررسی مجموعه‌ای از پدیده‌ها - پدیده‌های جامعه بشری مانند حکومت و اندیشه و مالکیت، یا پدیده‌های طبیعی چون حرارت و صدا و نور - می‌پردازند و می‌کوشند به این پدیده‌ها، به‌عنوان موضوعات مورد مطالعه، نظم ببخشند و علت‌ها و عوامل اصلی آن‌ها را کشف نمایند، با این همه، موقعیت علمی این دو پژوهشگر نسبت به پدیده‌های مورد تحقیق با یکدیگر فرق می‌کند. این اختلاف دو علت دارد:

پژوهشگر تاریخ که می‌خواهد جامعه بشری و پیدایش و دگرگونی و مراحل آن را در پرتو پدیده‌های تاریخی و اجتماعی تفسیر کند، نمی‌تواند آن‌چنان که یک فیزیکدان، پدیده‌های طبیعی مورد مطالعه خود را در آزمایشگاه اختصاصی خویش مشخص می‌کند، او نیز پدیده‌های تاریخی را به‌طور مستقیم مورد ارزیابی قرار دهد، بلکه ناگزیر است با تکیه بر اسناد و نوشته‌ها و بناهای تاریخی مختلف و دیگر آثار بر جای مانده - که قطعاً دلالتی ناقص و نارسا دارند - برداشتی از موضوع تاریخی مورد نظر خود پدید آورد.

بنابراین، در میان پدیده‌های طبیعی به‌عنوان مواد اصلی پژوهش علمی در علوم طبیعی، و پدیده‌های تاریخی به‌عنوان مواد اولیه در تحقیق تاریخی، اختلاف بزرگی وجود دارد؛ چراکه مواد مورد مطالعه در علوم طبیعی، پدیده‌هایی هستند که همزمان با دانشمند طبیعی دان، در آزمایشگاه موجودند؛ او می‌تواند آن‌ها را مشاهده کند و با روشنی علم در آن‌ها تأمل کرده و در نتیجه، تفسیری کامل برای آن‌ها بنیان نهد...، درست بر عکس موادی که در اختیار پژوهشگر تاریخ قرار دارد. او به‌هنگامی که می‌کوشد عوامل اصلی مؤثر در جامعه و چگونگی پیدایش و تکامل آن را کشف نماید، چاره‌ای جز این ندارد که در شکل دادن به مواد مورد مطالعه و نتیجه‌گیری و تفسیر خویش، به پدیده‌های تاریخی بسیاری درباره جامعه تکیه کند که جز از لابه‌لای نقل‌ها و نوشته‌ها یا برخی آثار باستانی بر جای مانده،

توانایی مشاهده آن‌ها را ندارد. برای نمونه، از انگلس به‌عنوان یک پژوهنده تاریخ نام می‌بریم. او هنگامی که در کتاب خود، «ریشه خانواده»، می‌کوشد تا تفسیری علمی برای پدیده‌های اجتماعی ارائه دهد ناچار شده است که در نتیجه‌گیری‌ها عمدتاً بر نقل قول‌ها و حدسیات مورخ یا جهانگردی به نام مورگان تکیه کند.

و این‌گونه است که پژوهش تاریخی با پژوهش در علوم طبیعی، از نظر موادی که پژوهشگر در اختیار دارد (پدیده‌ها) متفاوت است؛ اما اختلاف آن‌ها در این‌جا پایان نمی‌پذیرد، بلکه علت دیگری نیز برای اختلاف آن‌ها وجود دارد و آن از ناحیه دلیلی است که پژوهشگر می‌تواند در دفاع از این یا آن تفسیر علمی به‌کار گیرد.

پژوهشگر تاریخ، هنگامی که به مجموعه‌ای از پدیده‌ها و رویدادهای تاریخی دست می‌یابد، از امکاناتی که یک فیزیکدان، برای مثال، درباره اتم، هسته، بار الکتریکی و تشعشعات آن در اختیار دارد، بی‌بهره است. زیرا کسی که در تاریخ به تحقیق می‌پردازد چاره‌ای ندارد جز این‌که پدیده‌ها و رویدادهای تاریخی را آن‌گونه که هستند بپذیرد و برای او امکان ندارد که از راه آزمایش، چیزی را دگرگون سازد یا تغییر دهد. اما دانشمند فیزیکدان، می‌تواند آزمایش‌های گوناگونی را بر روی موضوع مورد مطالعه انجام دهد، هرچه را می‌خواهد از آن دور سازد و هرچه می‌خواهد بر آن بیفزاید؛ حتی در جایی مانند علم ستاره‌شناسی که موضوع بررسی شونده تغییر پذیر نباشد، باز هم دانشمند ستاره‌شناس می‌تواند زاویه دید، جایگاه و جهت خود نسبت به موضوع را به وسیله تلسکوپ تغییر دهد.

ناتوانی پژوهشگر تاریخ در انجام آزمایش بر روی پدیده‌های تاریخی و اجتماعی، به معنی عدم توانایی او در ارائه دلیل تجربی بر نظریاتی است که به وسیله آن‌ها تاریخ را تفسیر و تحلیل کرده و رازهای آن را آشکار می‌سازد.

به‌عنوان مثال، او نمی‌تواند به‌هنگام کوشش در جهت کشف علت اصلی یک پدیده معین تاریخی، از شیوه‌های علمی بنیادینی بهره جوید که مورد پذیرش منطق تجربی است و دانشمندان علوم طبیعی آن‌ها را به‌کار می‌بندند. مثلاً نمی‌تواند دو

روش «همراهی» و «جدایی» را که دو روش اساسی در استدلال تجربی هستند به کار گیرد؛ زیرا نخستین شرط اساسی برای به کار بستن این دو روش، آن است که بتوانیم یک عامل را به طور کامل به موضوع بیفزاییم یا عاملی را به طور کامل از آن بکاهیم، تا مشاهده کنیم که ارتباطش با عامل دیگر چه اندازه است. مثلاً برای آن که به طور علمی ثابت شود که «ب» علت «الف» است، آن‌ها را در شرایط گوناگونی در کنار هم مورد مطالعه قرار می‌دهند، و این همان شیوه «همراهی» است. سپس «ب» را کنار می‌گذارند تا ملاحظه شود که آیا «الف» نیز به دنبال آن از بین می‌رود. و این شیوه «جدایی» است. روشن است که پژوهشگر تاریخ، توانایی تغییر واقعیت تاریخ بشری را ندارد و انجام هیچ‌یک از این کارها برای او امکان‌پذیر نیست.

برای مثال، حکومت را به عنوان یک پدیده تاریخی و حرارت را به عنوان یک پدیده طبیعی در نظر می‌گیریم. دانشمند طبیعی دان هنگامی که بخواهد تفسیری علمی برای حرارت ارائه دهد و علت اصلی آن را کشف نماید، چون حرارت و حرکت را در حالات بسیاری کنار هم یافته است، می‌تواند فرض کند که سبب گرما، حرارت است. سپس برای اثبات درستی این فرضیه، روش همراهی را به کار می‌بندد و به آزمایش‌های بسیاری دست می‌زند که در هر یک از آن‌ها می‌کوشد یکی از چیزهایی را که با حرکت و حرارت همراهند، حذف کند تا ثابت شود که حرارت بدون آن نیز به وجود می‌آید و آن چیز علت حرارت نیست. همچنین از روش جدایی بهره می‌گیرد و می‌کوشد آزمایشی را به انجام برساند که در آن، حرارت از حرکت جدا شده باشد تا روشن شود که آیا ممکن است حرارت بدون حرکت نیز تولید گردد. اگر آزمایش نشان داد که بدون در نظر گرفتن شرایط و رویدادهای دیگر، هرگاه حرکت وجود داشته باشد، حرارت نیز یافت می‌شود و در حالت‌هایی که حرکتی وجود ندارد، حرارت نیز ناپدید می‌گردد، آن‌گاه به طور علمی ثابت شده است که حرکت علت گرماست.

اما پژوهشگر تاریخ، هنگامی که می‌خواهد در مورد حکومت به عنوان یک

پدیده تاریخی در زندگی انسان به تحقیق پردازد، می‌تواند فرض کند که حکومت ثمره منافع اقتصادی گروه معینی از جامعه است؛ ولی این توانایی را ندارد که فرضیه‌های دیگر را به وسیله آزمایش باطل گرداند. مثلاً نمی‌تواند به صورت تجربی ثابت کند که حکومت، حاصل یک نیاز سیاسی در روح انسان، یا نتیجه حالت پیچیدگی خاصی در زندگی شهری و اجتماعی نیست؛ زیرا بالاترین امکانی که برای یک پژوهنده تاریخ فراهم است این است که بر روی چند مورد تاریخی انگشت بگذارد که در آنها، پیدایش حکومت با منافع اقتصادی معینی همراه بوده است و نمونه‌هایی را گردآوری نماید که در آنها، حکومت و منافع اقتصادی باهم یافت می‌شوند. این روش، در منطق تجربی یا علمی، روش شمارش ساده نام دارد.

پیداست که روش شمارش ساده، از نظر علمی ثابت نمی‌کند که تنها علت اساسی پیدایش حکومت، منافع اقتصادی طبقاتی است؛ چراکه ممکن است عوامل دیگری اثر ویژه خود را در پیدایش حکومت برجای گذاشته باشند، و از آن‌جا که پژوهشگر نمی‌تواند - آن‌گونه که فیزیکدان با آزمایش‌های پدیده‌های طبیعی را تغییر می‌دهد - واقعیت تاریخی را دگرگون کند، پس این توانایی را ندارد که دیگر عوامل را از واقعیت جامعه، جدا و برکنار سازد تا نتیجه این برکناری را مورد مطالعه قرار دهد و روشن سازد که آیا حکومت، به‌عنوان یک پدیده اجتماعی، با برکناری آن عوامل، از میان می‌رود یا نه.

از آن‌چه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که پژوهش تاریخی و پژوهش در علوم طبیعی از دو نظر باهم تفاوت دارند: نخست، موضوعی که نتیجه‌گیری در مورد آن انجام می‌شود و دوم، دلیلی که به دفاع از آن نتیجه‌گیری می‌پردازد.

اگر دلیل دقیق تجربی را از حوزه پژوهش تاریخی دور ساختم، دیگر برای تفسیر کنندگان تاریخ، چیزی برجای نمی‌ماند جز مطالعه نظم یافته‌ای که می‌کوشد تا آن‌جا که می‌شود، رویدادها و پدیده‌های تاریخی بیشتری را پوشش دهد؛ چرا

که پژوهنده تاریخ، ناچار است حوادث تاریخی را همان گونه که هستند مطالعه کرده و تلاش کند که آن‌ها را تفسیر کند و به روش شمارش ساده، برداشت‌های فراگیری را برای آن‌ها بنیان نهد.

بنابراین، در می‌یابیم که مارکسیسم - آن‌گاه که برداشت ویژه خود را از تاریخ پی می‌ریخت - جز مطالعه‌ای که آن را برای اثبات دیدگاه مشخص خود نسبت به تاریخ بسنده می‌یافت، هیچ تکیه‌گاه علمی دیگری در اختیار نداشت. و بالاتر از آن، چنین می‌پنداشت که بررسی محدود در یک حوزه تنگ تاریخی، به تنهایی برای کشف همه قوانین تاریخ و یقین علمی یافتن به آن کفایت می‌کند. انگلس می‌گوید: «هر چند در مراحل گذشته، تحقیق درباره این علت‌های حرکت آفرین در تاریخ، به سبب پیچیدگی روابط آن‌ها و نیز پنهان شدن این عوامل در پی واکنش‌هایی که بر آن‌ها تأثیر گذار بودند، تقریباً غیر ممکن بود، در دوران ما، این روابط آن قدر روشن شده‌اند که حل معما امکان‌پذیر گشته است. از آن هنگام که صنعت بزرگ به پیروزی رسید، دیگر در انگلستان بر کسی پوشیده نیست که مبارزه سیاسی یکسره بر گرد تلاش دو طبقه برای رسیدن به حکومت دور می‌زند، آن دو طبقه عبارتند از: اشراف زمین‌دار و سرمایه‌داران شهرنشین»<sup>(۱)</sup>.

معنی این سخن آن است که از دیدگاه انگلس، این اندیشمند بزرگ مارکسیست، مشاهده وضع اجتماعی در یک دوره کوتاه از حیات اروپا یا انگلستان به تنهایی، برای این باور علمی کافی است که عامل اقتصاد و تناقض طبقاتی، یگانه عامل اساسی در سراسر تاریخ انسان است؛ هر چند که وجود چنین قانونی در دوره‌های دیگر تاریخی آشکار نگشته باشد؛ زیرا چنان‌که خود انگلس اعتراف کرده است، آن دوره‌ها پوشیده در پرده ابهام و پیچیدگی اند. بنابراین، از میان همه صحنه‌های تاریخی، تنها یک صحنه در قرن هجدهم یا نوزدهم توانسته است مارکسیسم را

(۱) لودویج فیورباخ، ص ۹۵.

قانع سازد که در گذر ده‌ها هزار سال، تنها نیروی حرکت‌آفرین در تاریخ، عامل اقتصاد بوده است. قانع شدن مارکسیسم دلیلی جز این نداشته که پی برده است این عامل بر آن صحنه تاریخی خاص - انگلستان در آن دوره کوتاه تاریخی - حاکم بوده است. در صورتی که چیرگی یک عامل معین بر یک جامعه در یک دوره خاص، هرگز برای اثبات سلطه اساسی آن عامل در همه دوره‌های تاریخی و بر همه جوامع کافی نیست؛ چراکه ممکن است علت‌ها و عوامل ویژه‌ای برای این چیرگی وجود داشته باشد. پس باید پیش از صدور حکم نهایی درباره تاریخ، جامعه‌ای که به نظر می‌رسد عامل اقتصاد بر آن چیره شده، با جوامع دیگر سنجیده شود تا روشن گردد که آیا شرایط و علت‌های خاصی برای این چیرگی وجود داشته است یا خیر.

در این جا لازم است نظری به سخن دیگری از انگلس بیفکنیم که آن را در مناسبت دیگری بیان داشته و در مورد اشتباهاتی که از رهگذر تطبیق دیالکتیک بر همه قلمروهای هستی و زندگی - غیر از جامعه - رخ داده، پوزش خواسته است. او می‌گوید: «نیازی به توضیح ندارد که من موضوع‌های مربوط به ریاضیات و علوم طبیعی را شتابان و فشرده بیان داشتم، چون می‌خواستم به‌طور تفصیلی از چیزی اطمینان پیدا کنم که به‌طور کلی تردیدی در آن نداشتم؛ یعنی مطمئن شوم که همان قوانین دیالکتیکی حرکت که بر رویدادهای ظاهراً بی‌علت در تاریخ حکمفرماست، راه خود را در طبیعت نیز می‌گشاید»<sup>(۱)</sup>.

هنگامی که این سخن انگلس را در کنار سخن پیشین او بگذاریم می‌توانیم دریابیم که چگونه برای یک اندیشمند مارکسیست چون انگلس، این امکان فراهم شده است که برداشت کلی خود از تاریخ و در پی آن برداشت فلسفی خود از هستی و زندگی و همه‌پدیده‌های آن را تنها بر مبنای دلالت یک صحنه تاریخی از یک جامعه خاص از میان جوامع بشری، آن هم در یک دوره کوتاه زمانی و به

(۱) ضد دوهرنک، ج ۲، ص ۱۹۳.

روشی بسیار ساده شکل ببخشد. و چون این صحنه تاریخی معین، کشمکش میان دو گروه در جامعه را به نمایش گذارده است پس لازم می‌آید که سراسر تاریخ، میدان کشمکش میان متناقض‌ها باشد؛ و اگر تناقض بر تاریخ حکمفرماست پس انگلس می‌تواند باور نماید که طبق گفته خود او همین قوانین تناقض، راه خود را در طبیعت نیز بگشایند و کران تا کران هستی، صحنه‌ای شود برای نمایش جدال میان تناقض‌های درونی گوناگون.

## ۲- آیا معیار بالاتری وجود دارد؟

از نگاه مارکسیسم، بالاترین معیاری که برای آزمایش درستی هر نظریه وجود دارد، مقدار موفقیتی است که آن نظریه در مرحله اجرا به دست می‌آورد. از این رو، از دیدگاه مارکسیست‌ها نمی‌توان نظریه را از اجرا جدا کرد. این اصل را در دیالکتیک، یگانگی نظریه و اجرا می‌نامند. مائوتسه تونگ گفته است: «نظریه معرفت در ماتریالیسم دیالکتیک، اجرا را در جایگاه نخست می‌نشانند، و در مورد شناختی که مردم به دست می‌آورند این گونه می‌نگرد که در هر درجه‌ای که هست، نباید از اجرا فاصله بگیرد. همچنین این نظریه با همه نظریات غلطی که اهمیت اجرا را می‌شکنند یا جدایی میان شناخت و اجرا نادیده می‌گیرند، به مبارزه برمی‌خیزد»<sup>(۱)</sup>.

ژرژ پولیتسر نیز گفته است: «مهم آن است که معنی یگانگی نظریه و اجرا را دریابیم. معنی آن چنین است که کسی که نظریه را واگذارد، به فلسفه عمل‌گرایی دچار می‌گردد و همچون نابینا رفتار می‌کند و در تاریکی گام می‌سپارد؛ و کسی که از اجرا غفلت ورزد، در جمود مکتبی گرفتار می‌شود»<sup>(۲)</sup>.

اکنون می‌خواهیم بر همین اساس، به ارزیابی ماتریالیسم تاریخی بپردازیم، و به

(۱) حول التطبيق، ص ۴.

(۲) المادية والمثالية في الفلسفة، ص ۱۱۴.



دیگر سخن، بررسی کنیم که نظریه فراگیر مارکسیسم درباره تاریخ، تا چه اندازه در میدان اجرای انقلابی که مارکسیست‌ها وارد آن شدند، کامیاب بوده است. روشن است که مارکسیست‌ها تنها توانستند در اجرای بخش خاصی از نظریه خود کوشش کنند، و آن بخشی است که با دگرگونی جامعه سرمایه‌داری به جامعه سوسیالیستی ارتباط می‌یابد؛ اما دیگر اجزاء این نظریه، مربوط به قوانینی است که در مورد جوامع تاریخی می‌باشد؛ جوامعی که پیش از این، در زندگی انسان پدید آمده و از میان رفته‌اند و مارکسیسم نه با آن‌ها هم‌دوره بوده، و نه در به وجود آمدنشان سهمی داشته است.

اینک این بخش خاص از نظریه را که به دگرگونی جامعه سرمایه‌داری و پیدایش سوسیالیسم مربوط است و مارکسیسم سعی در پیاده کردن آن داشته است در نظر بگیریم تا یگانگی نظریه و اجرا یا تناقض آن‌ها بر ما روشن شود و بتوانیم متناسب با مقدار کامیابی یا شکست در میدان اجرا، در مورد آن به داوری پردازیم؛ چرا که از دیدگاه مارکسیسم، تنها معیار اساسی برای ارزیابی نظریه‌ها و تنها عنصر ضروری برای نظریه علمی صحیح، اجراست.

برای دستیابی به این هدف، می‌توانیم کشورهای سوسیالیستی را که تلاش کرده‌اند نظریه مارکسیسم را به صورت کلی یا جزئی به اجرا در آورند، به دو دسته تقسیم کنیم؛ که در هر دو دسته، اجرا از نظریه و پیشگویی‌های علمی و قوانین تعریف شده‌اش برای مسیر تاریخ و جریان‌های اجتماعی آن به‌دور بوده است.

دسته نخست، کشورهایی هستند که نظام سوسیالیستی با نیروی ارتش سرخ بر آن‌ها تحمیل گشت؛ مانند برخی کشورهای اروپای شرقی، چون لهستان، چکسلواکی و مجارستان. تحول سوسیالیستی در این کشورها و نظایر آن‌ها، به حکم یک ضرورت تعریف شده از سوی مارکسیسم به‌وجود نیامد و از تناقضات درونی جامعه سربر نیاورد، بلکه از خارج و از بالا، به وسیله جنگ بیگانگان و نبرد مسلحانه، نظامی تحمیل گردید؛ و گرنه، کدام یک از قوانین تاریخ، آلمان را به دو

نیم کرد و بخش شرقی آن را جزء دنیای سوسیالیسم و بخش دیگر آن را در زمره جهان سرمایه‌داری قرار داد؟ آیا این قانون نیروهای تولیدکننده بود، یا فرمان ارتش فاتح که نظام و اندیشه‌هایش را بر سرزمین‌های اشغال شده تحمیل نمود؟ و اما دسته دوم، کشورهای هستند که نظام سوسیالیستی در آن‌ها با نیروی انقلاب درونی برپا گشت؛ ولی قوانین مارکسیسم در این انقلاب‌های درونی نیز تبلور نیافت و این انقلاب‌ها بر اساس نظریه‌ای که مارکسیست‌ها همه معماهای تاریخ را با آن حل کرده‌اند به وجود نیامدند.

روسیه - نخستین کشور جهان که نظام سوسیالیستی در اثر شورش‌های درونی بر آن سایه افکند - از نظر صنعتی، عقب‌مانده‌ترین کشور اروپایی بود و رشد نیروهای تولیدکننده در آن، به درجه‌ای نرسیده بود که نظریه مارکسیسم برای پیدایش زمینه تحول و ظهور انقلاب سوسیالیستی تعیین کرده است. بنابراین، افزایش نیروهای تولیدکننده، نه تنها آن‌چنان که مارکسیسم ترسیم کرده بود، نقش اساسی خود را در استقرار شکل نظام و به وجود آوردن درون مایه جامعه بازی نکرد، بلکه نقشی وارونه ایفا نمود؛ چراکه نیروهای تولیدکننده در کشورهایی چون فرانسه، بریتانیا و آلمان، به طور غول‌آسایی رشد یافتند و این کشورها به درجه بالایی از صنعت رسیدند؛ اما هر اندازه که در این زمینه به پیشرفت دست یافتند از انقلاب فاصله گرفتند، و از انفجار انقلاب کمونیستی که در برداشت ماتریالیسم تاریخی، گریز ناپذیر قلمداد شده است، رها گشتند.

اما در روسیه، جنبش صنعت‌سازی به راستی در سطح بسیار پایینی قرار داشت و سرمایه محلی از حل مشکلات صنعتی شدن سریع در سایه شرایط سیاسی و اجتماعی حاکم بر آن، کاملاً ناتوان بود. هیچ وجه تشابهی میان سرمایه‌داری صنعتی در آن کشور عقب‌افتاده و نیروهای صنعتگر و سرمایه‌داری عظیم صنعتی در اروپای غربی وجود نداشت؛ با این همه، گرایش انقلابی در آن کشور به بار نشست و به انفجار رسید، و انقلاب صنعتی، به عنوان ره‌آورد انقلاب سیاسی پدید

آمد. پس در واقع، دستگاه انقلابی در حکومت، ابزار فعالی برای صنعتی شدن کشور و تکامل نیروهای تولیدکننده بود؛ نه این که صنعتی شدن و تکامل نیروهای تولیدگر در کشور، علت آفرینش این دستگاه و پدید آمدن آن ابزار باشد.

اگر ناگزیریم که میان انقلاب از یک سو و جنبش صنعتی و نیروهای تولیدکننده از دیگر سو، رابطه‌ای برقرار سازیم، خردمندان آن است که رابطه‌ای را که مارکسیسم میان انقلاب و صنعتی شدن پنداشته است وارونه کنیم، و پایین بودن سطح صنعت و تولید را از عوامل مهمی به شمار آوریم که به نواخته شدن زنگ‌های انقلاب در کشوری مانند روسیه انجامید؛ درست بر عکس پندار نظریه مارکسیسم که می‌گوید: بر اساس قوانین ماتریالیسم تاریخی، انقلاب سوسیالیستی، جز برآیند رشد سرمایه‌داری صنعتی و رسیدن آن به حد کمال نخواهد بود.

بنابراین، رشد نیروهای تولید در روسیه، نتوانست به اندازه پایین بودن سطح این نیروها و عقب‌ماندگی چشمگیر آن‌ها از کاروان کشورهای صنعتی که با گام‌های بلند در میدان صنعت و تولید به پیش می‌تاخت، این کشور را به سوی انقلاب بکشاند. روسیه برای حفظ موجودیت حقیقی خود در میان خانواده بین‌المللی، چاره‌ای جز این نداشت که دستگاه سیاسی - اجتماعی خاصی پدید آورد که مشکلات صنعتی شدن را به سرعت حل کند و کشور را در رقابت‌های صنعتی و مسابقات بزرگ جهانی به پیش براند. بدون آفرینش دستگاهی که بتواند این مشکلات را حل کند، بی‌تردید روسیه به شکاری برای شرکت‌های انحصاری دولت‌های پیش‌رفته مبدل می‌گشت و موجودیتش در صحنه تاریخ، به‌عنوان یک حکومت مستقل به پایان می‌رسید.

به این ترتیب، اگر به پیروی از دیدگاه همیشگی مارکسیسم، از زاویه نیروهای تولیدکننده و چگونگی وضع صنعتی به روسیه بنگریم، خواهیم دید که مسأله اصلی، مشکل ایجاد صنعت است، نه تناقض میان رشد صنعتی و نهادهای سیاسی و اقتصادی جامعه.

سرانجام، انقلاب سوسیالیستی در روسیه حکومت را به دست گرفت و بنابر

ماهیت سیاسی اش که بر اساس حکمرانی مطلق بی حد و مرز استوار است و نیز بنابر طبیعت اقتصادی اش که بر اساس تمرکز همه عملیات تولید در جهت واحد - یعنی دولت - استوار است، توانست گام‌های بلندی در راستای صنعتی شدن کشور بردارد. پس این حکومت سوسیالیستی بود که وسایل وجود و توجیه‌های مارکسیستی پیدایش خود را ایجاد نمود و طبقه‌ای را که سوسیالیسم خود را نماینده آن می‌دانست پدید آورد و نیروهای تولیدکننده در کشور را به مرحله‌ای انتقال داد که مارکس آن را برای سوسیالیسم علمی در نظر گرفته بود.

ما حق داریم پرسیم: اگر روسیه از نظر صنعتی، سیاسی و فکری از سطح کشورهای بزرگ صنعتی عقب‌تر نبود، آیا باز هم حکومتی انقلابی با سیمای سوسیالیستی در سیاست و اقتصاد، در آن کشور پدید می‌آید؟

کشور دیگری که نظام سوسیالیستی به وسیله انقلاب بر آن حاکم گشت، چین است. اما همان‌گونه که در روسیه دیدیم، در این کشور نیز تناقض روشنی میان نظریه و اجرا به چشم می‌خورد. عامل اساسی در شکل‌گیری چین جدید و تغییر رژیم حکومتی در آن کشور، انقلاب صنعتی نبود، و ابزار تولید، ارزش افزوده و تناقضات سرمایه‌داری - که قوانین ماتریالیسم تاریخی آن‌ها را به اثبات می‌رساند - هیچ نقش روشنی در آوردگاه سیاسی این کشور نداشتند.

نکته در خور تأمل دیگر آن که انقلاب‌های درونی که عهده‌دار عملیات اجرای سوسیالیسم مارکسیستی بودند، آن قدر که بر فروپاشی نظامی دستگاه حاکم در شرایط دشوار جنگی تکیه می‌کردند، بر کشمکش طبقاتی و شکست طبقه حاکم در برابر طبقه محکوم - به سبب شدت تناقضات طبقاتی میان آن‌ها - تکیه نمی‌کردند؛ مانند شکست نظامی رژیم تزاری در روسیه که به سبب شرایط جنگ جهانی اول رخ داد؛ امری که امکان پیروزی سیاسی به صورت انقلابی را برای نیروهای مخالف، و در رأس آن‌ها حزب کمونیست فراهم ساخت و در نهایت، باعث شد که حزب کمونیست به عنوان برترین نیروی مخالف از نظر سازماندهی

و انسجام و نیرومندترین آن‌ها از نظر وحدت رهبری و فکری، زمام امور کشور را به دست گیرد.

انقلاب کمونیستی در چین نیز این گونه بود. این انقلاب اگرچه پیش از یورش ژاپن به این کشور آغاز شد، اما به مدت ده سال تمام به گسترش خود ادامه داد تا سرانجام با پایان جنگ به پیروزی رسید.

بنابراین، نظریه مارکسیسم تاکنون حتی یک بار هم نتوانسته است تنها از راه تناقضات درونی به پیروزی دست یابد، یا پیش از فروپاشی دستگاه حاکم توسط شرایط جنگی و خارجی که موجب تزلزل و انهدامش می‌گردید، آن را درهم بکوبد.

پس ویژگی‌ها و سیمای کلی این نظریه، هیچ‌گاه به هنگام اجرا ظاهر نگشت؛ بلکه همه آن‌چه از رهگذر اجرا نمودار شد، این بود که دستگاه حاکم بر جامعه‌ای توسط شرایط نظامی و خارجی متزلزل گشته، آن‌گاه انقلابی روی داده و نظام حاکم آن جامعه را واژگون می‌کرد و مردم دستخوش این احساس شدید شدند که نیازمند شکل تازه‌ای از زندگی سیاسی و اجتماعی هستند، سپس انقلابی روی داده و نظام حاکم آن جامعه را واژگون می‌کرد.

همان عواملی که انقلاب را در روسیه به پیروزی رساند یا دست‌کم زمینه آن را فراهم ساخت، به صورت کلی یا جزئی، در شمار دیگری از کشورها نیز وجود داشت و آن‌ها نیز شاهد همان شرایط نظامی خاصی بودند که در روسیه دیده می‌شد. از این رو، در پی جنگ جهانی اول، انقلاب‌های مشابهی در دیگر نقاط جهان پدید آمد که در همه آن‌ها از هم‌گسیختگی نظام حاکم، احساس نیرومند مردمی نسبت به عدم شایستگی دولتمردان و احساس نیاز روز افزون به پیشرفت سریع برای پیوستن به کاروان کشورهای مترقی جهان، نقش مهمی ایفا می‌کرد؛ اما در این میان، تنها انقلابی که سیمای سوسیالیستی به خود گرفت، انقلاب روسیه بود. ما نمی‌توانیم علت این امر را در تفاوت نیروهای تولید جستجو کنیم؛ چرا که

نیروهای تولید در این کشورها تا حد زیادی همگون بودند، پس باید علت آن را در شرایط فکری متفاوتی که در آن کشورها جریان داشت و جریان‌های متناقضی که در حوزه سیاسی و عرصه انقلابی هر یک از آنها فعال بود جستجو کنیم. اگر آن‌چه منطق دیالکتیکی مارکسیسم در مورد یگانگی نظریه و اجرا پنداشته، درست باشد و اگر این فرض صحیح است که اجرا تنها شیوه تأیید هر نظریه است، آن‌گاه این نیز درست خواهد بود که ماتریالیسم تاریخی تاکنون از داشتن چنین دلیلی محروم بوده است؛ زیرا اجرایی که مارکسیسم آن را تحقق بخشید، ویژگی‌های این نظریه را در بر نداشت و نشانه‌هایش در آن بازتاب نیافته بود. حتی لنین نیز - که نخستین انقلابی روس بود که به میدان اجرا گام نهاد و آن را رهبری نمود - جز آن هنگام که انقلاب در شرف وقوع بود، نتوانست زمان و شکل پیدایش آن را پیشگویی کند.

تنها علت ناتوانی او در این پیشگویی، عدم هماهنگی میان نشانه‌ها و رویدادهای جامعه آن روز روسیه با نشانه‌ها و رویدادهایی بود که مارکسیسم بر اساس آن‌ها چهره جامعه در حال انقلاب سوسیالیستی را ترسیم کرده است. درست یک ماه پیش از انقلاب فوریه و ده ماه پیش از انقلاب کمونیستی اکتبر، لنین در گردهمایی جوانان سوسیالیست سوئیس به سخنرانی پرداخت و در سخنان خود چنین گفت: «شاید ما - افراد نسلی که سال‌های عمرمان از شما بیشتر است - آن قدر زنده نمایم که نبردهای تعیین‌کننده انقلاب سوسیالیستی را که در حال پیدایش اند ببینیم؛ اما فکر می‌کنم بتوانم با کمال اطمینان اظهار امیدواری نمایم که این خوشبختی برای جوانان کوشا در جنبش درخشان سوسیالیستی در سوئیس و دیگر نقاط جهان فراهم گردد که نه تنها در جنگ‌های انقلاب قریب الوقوع کارگری سهم باشند، بلکه پیروزمندانه از آن بیرون آیند»<sup>(۱)</sup>.

(۱) المختارات، ج ۱، ص ۴۷۴.

لنین این سخنان را بیان داشت و تنها پس از گذشت ده ماه، رهبری انقلاب سوسیالیستی روسیه را به دست گرفت که سرانجام او را به قدرت رساند؛ اما برای جوانانی که به گفته او، در جنبش سوسیالیستی درخشان سوئیس کوشا بودند، تاکنون خوشبختی شرکت در انقلاب کارگری و خروج پیروزمندانه از آن، فراهم نگردیده است.

### ۳- آیا مارکسیسم توانسته است تاریخ را به طور فراگیر تحلیل کند؟

همان گونه که گذشت، ماتریالیسم تاریخی (مارکسیسم) مجموعه‌ای از فرضیه‌های علمی است که هر یک از آن‌ها به مرحله معینی از مراحل تاریخی اختصاص دارد. از مجموع این فرضیه‌ها، فرضیه‌ای کلی در تفسیر تاریخ پدید می‌آید که می‌گوید: جامعه همواره زائیده وضع اقتصادی خاصی است که نیروهای تولید آن را مشخص و تحمیل می‌کنند.

در واقع، جالب‌ترین چیزی که در مارکسیسم وجود دارد و بر فریبندگی و جذابیت نیروی تحلیل آن می‌افزاید، همین قدرت فراگیری و شمول کلی است که مارکسیسم به وسیله آن، خود را بر بیشتر تفاسیری که برای فرایندهای اجتماعی و اقتصادی ارائه شده است برتری می‌بخشد و از رهگذر آن، پیوند استوار و تعریف شده‌ای را میان فرایندهای گوناگون در همه قلمروهای انسانی بیان می‌دارد. پس مارکسیسم تنها یک اندیشه نظری محدود یا یک تحلیل اجتماعی و اقتصادی ساده نیست، بلکه تفسیر تحلیلی فراگیری است که همه فرایندهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی را، آن گونه که از هزاران سال پیش در بستر طولانی تاریخی شان جریان داشته‌اند، دربر می‌گیرد تا در یک مقطع تعیین‌کننده تاریخی، حالت معینی از آن‌ها شکل بگیرد که خود به خود و به روش دیالکتیک، حالات بعدی را ترسیم نماید، حالاتی که بر

مدار زمان به یکدیگر متصل اند و به طور پی در پی، لحظات تاریخی تحول ساز را به دنبال دارند.

طبیعی است که چنین نظریه‌ای مورد پذیرش مردم قرار گیرد و بیش از هر نظریه دیگری تحسین آن‌ها را برانگیزد؛ زیرا این گمان را در آن‌ها به وجود می‌آورد که گویی کلید همه رازهای انسانی و معماهای تاریخی را در دست آنان قرار داده است. دلیل دیگر کامیابی مارکسیسم، این بود که توانست در نکته‌ای که از نظر مردمی بسیار با اهمیت تلقی می‌شود، بر همه نظریات علمی دیگر در مورد اجتماع و اقتصاد برتری یابد؛ و آن نکته این است که مارکسیسم توانست امیدهای مردم را با تحلیل علمی درهم آمیزد و آرزوهای دیرینه آنان را در یک چهارچوب تحلیلی مبتنی بر بنیان‌های مادی و منطقی عرضه بدارد؛ در صورتی که نظریه‌های دیگر درباره اجتماع و اقتصاد در بهترین حالات تنها توانستند توجه برخی از دانشمندان و متخصصان را جلب کنند.

همان گونه که پیشتر دانستیم، ماتریالیسم تاریخی به عنوان یک فرضیه کلی، چنین ابراز می‌دارد که اوضاع و پدیده‌های اجتماعی، همگی از وضع اقتصادی سرچشمه می‌گیرند و وضع اقتصادی به نوبه خود، برآیند وضع نیروهای تولیدکننده است. بنابراین، وضع اقتصادی، نقطه پیوند میان نیروهای اصلی تولید و همه پدیده‌ها و اوضاع اجتماعی است. پلخانوف در این مورد می‌گوید: «تنها وضع اقتصادی هر ملت است که وضع اجتماعی آن را تعیین می‌کند؛ و وضع اجتماعی آن ملت به نوبه خود، تعیین کننده وضع سیاسی و دینی آن است و این تأثیر گذاری پیوسته ادامه دارد. اما شما خواهید پرسید که آیا وضع اقتصادی علتی ندارد؟ بی تردید وضع اقتصادی نیز مانند هر چیز دیگری در این جهان، علت ویژه خود را دارد... و آن عبارت است از کشمکش که انسان در برابر طبیعت دارد»<sup>(۱)</sup>. «روابط تولید، همه پیوندهای دیگری را که باعث

(۱) المفهوم المادی للتاریخ، ص ۴۶.



اتحاد مردم در زندگی اجتماعی می‌شود، مشخص می‌سازد؛ اما روابط تولید را وضعیت نیروهای تولیدکننده تعیین می‌کند»<sup>(۱)</sup>.

پس این نیروهای تولیدکننده هستند که وضع اقتصادی را می‌آفرینند و آن را به پیروی از تکامل خود، تکامل می‌بخشند؛ و وضع اقتصادی، تنها شالوده کلی برای ساختار بنای اجتماعی و اوضاع و پدیده‌های درونی آن است. این رویکرد کلی ماتریالیسم تاریخی است.

\* \* \*

نویسندگانی که با اندیشه مارکسیسم به رویارویی برخاسته‌اند، ماتریالیسم تاریخی را به‌عنوان یک نظریه کلی درباره تاریخ، از دو جهت مورد اشکال قرار داده‌اند:

۱- اگر به راستی، تاریخ در برابر عامل اقتصاد و نیروهای تولیدگر محکوم است و این نیروها بر طبق قوانین طبیعی، تاریخ را از مرحله فئودالی مثلاً به مرحله سرمایه‌داری و از آن، به مرحله سوسیالیسم می‌برند، پس چرا چنین تلاش سهمگینی از سوی مارکسیست‌ها در راه گردآوری هرچه افزون‌تر افراد برای انجام انقلاب بر ضد سرمایه‌داری صورت می‌گیرد؟ و چرا مارکسیست‌ها نمی‌گذارند قوانین تاریخ، کار خودش را انجام دهد و آنان را از چنین کار دشواری بی‌نیاز سازد؟

۲- هر انسانی، خواه ناخواه، در می‌یابد که دارای انگیزه‌های دیگری است که نه تنها هیچ پیوندی با امور اقتصادی ندارند، بلکه او حاضر است مصالح اقتصادی و گاه همه زندگی خود را در راه آن‌ها فدا کند. با این حساب، چگونه عامل اقتصاد می‌تواند محرک تاریخ به‌شمار رود؟

شایسته بررسی علمی بنیادین، آن است که نظر خود را در این دو مورد به روشنی بنگاریم. این دو اشکال بیش از آن‌که نشان‌دهنده نادرستی برداشت مارکسیسم

(۱) المفهوم المادی للتاریخ، ص ۴۸.

باشند، بیانگر این حقیقت‌اند که این برداشت به درستی دریافت نشده است. در مورد اشکال نخست، ابتدا لازم است که موضع مارکسیسم را نسبت به انقلاب بدانیم. مارکسیسم، انقلاب و تلاش‌هایی را که در راه فراهم ساختن زمینه آن صورت می‌گیرد، چیزی جدا از قوانین تاریخ به‌شمار نمی‌آورد، بلکه آن‌ها را بخشی از همان قوانینی می‌داند که از لحاظ علمی باید پدید آید تا تاریخ از یک مرحله به مرحله دیگر منتقل شود. از این رو، هنگامی که انقلابیون به خاطر انقلاب به هم می‌پیوندند، از آن به‌عنوان «جبر تاریخ» یاد می‌کنند.

ما این موضوع را روشن داشتیم، اما می‌دانیم که خود مارکسیسم هم در برخی موارد نتوانسته خواسته‌ها و لوازم برداشت علمی خویش از تاریخ را به روشنی درک کند، تا آن‌جا که استالین در یکی از نوشته‌هایش چنین می‌گوید: «جامعه در برابر قوانین ناتوان نیست؛ بلکه می‌تواند از راه شناخت قوانین اقتصادی و تکیه بر آن‌ها، حوزه تأثیرشان را محدود نموده و در راستای مصلحت جامعه آن‌ها را آرام سازد و به کار گیرد، همان‌گونه که در مورد قوانین نیروهای طبیعی چنین می‌کند»<sup>(۱)</sup>.

پولیتسر نیز چنین نگاشته است: «ماتریالیسم دیالکتیک، ضمن آن‌که بر اصالت قوانین جامعه تأکید می‌ورزد، در همان حال، بر نقش بنیادینی که اندیشه‌ها ایفا می‌کنند نیز پای می‌فشارد؛ منظور از اندیشه‌ها، تلاش‌های علمی آگاهانه‌ای است که این امکان را برای مردم فراهم می‌سازد که تأثیر قوانین جامعه را به تأخیر بيفکنند یا جلو بیندازند و قوانین را به تأثیر سریع‌تر وادارند یا مانع تأثیر آن‌ها شوند»<sup>(۲)</sup>.

روشن است که این اعتراف مارکسیستی به این‌که انسان از راه اندیشه‌ها و کوشش‌های آگاهانه‌اش، بر تأثیر قوانین جامعه و پس و پیش انداختن آن توانایی دارد، با نظریه علمی مارکسیسم در مورد تاریخ هماهنگی ندارد؛ زیرا اگر تاریخ بر طبق قوانین کلی طبیعی در حرکت است، پس دانش و آگاهی انسان به قوانین

(۱) دور الافکار التقدمية في تطوير المجتمع، ص ۲۲.

(۲) المادية والمثالية في الفلسفة، ص ۱۵۲.

تاریخ، فقط نمود بخشی از قلمروی است که قوانین مزبور بر آن حکم می‌رانند. به این ترتیب، نقشی که توسط این آگاهی و کوشش پدید آید، نمود گریزناپذیری از قوانین تاریخ و تأثیر جبری آن خواهد بود، و هرگز به معنی پیش انداختن یا به تأخیر افکندن تأثیر آن قوانین نیست. بنابراین، وقتی که مارکسیست‌ها می‌کوشند با آشوب آفرینی - مثلاً - تناقض‌ها و پیامدهای آن‌ها را ژرف‌تر و شدیدتر سازند، در واقع قوانین تاریخ را پیاده می‌کنند؛ زیرا کوشش آگاهانه آنان جزئی از کل تاریخ است، نه این‌که آنان توانسته باشند اجرای قوانین تاریخ را پیش اندازند.

موقعیت گروه‌هایی که با آگاهی سیاسی به فعالیت می‌پردازند نسبت به قوانین تاریخ، همچون موقعیت یک دانشمند طبیعی دان نسبت به قوانین طبیعی که در آزمایشگاه آن‌ها را مورد آزمایش قرار می‌دهد نیست. دانشمند طبیعی دان این توانایی را دارد که با پدید آوردن دگرگونی‌هایی در وضع ماده طبیعی مورد آزمایش، تأثیر قوانین طبیعی را پس و پیش نماید؛ چرا که قوانین طبیعی مورد آزمایش، سیطره‌ای بر کار دانشمند ندارند و او می‌تواند با شرایطی که برای آزمایش خویش فراهم می‌سازد، بر تأثیر قوانین طبیعی اثر گذار باشد؛ اما برای فعالان میدان سیاست، این امکان وجود ندارد که از قوانین تاریخ رهایی یابند و در تأثیر آن‌ها نقشی داشته باشند، چرا که آنان پیوسته بیانگر نمودی از فرایند تاریخ‌اند که قوانین نامبرده بر آن حکم فرماست.

بنابراین، درست نیست که مارکسیسم درباره قدرت تحکم بر قوانین جامعه سخنی بر زبان آورد، چنان‌که وارد کردن اشکال پیشین که کوشش عملی را کاری بیهوده و توجیه‌ناپذیر می‌شمرد نیز اشتباه است؛ زیرا دانستیم که کوشش عملی - که انقلاب هم جزئی از آن است - بخشی از قوانین تاریخ می‌باشد.

اکنون به اشکال دوم می‌پردازیم. این اشکال قاعدتاً انبوهی از انگیزه‌هایی را برمی‌شمارد که هیچ پیوندی با اقتصاد ندارد، تا از رهگذر آن در این باور که اقتصاد عامل اصلی است رخنه ایجاد نماید. اما این اشکال هم مانند اشکال نخست با

واقعیت فاصله ندارد؛ زیرا منظور مارکسیسم این نیست که عامل اقتصاد، انگیزه آگاهانه همه کارهای انسان در گذر تاریخ است، بلکه بر این گفته تکیه می‌کند که عامل اقتصاد، نیروی است که خود را به صورت‌های گوناگون، در آگاهی انسان به نمایش می‌گذارد. بر این اساس، رفتار خودآگاهانه انسان، از هدف‌ها و انگیزه‌های عقیدتی گوناگونی سرچشمه می‌گیرد که در ظاهر هیچ ربطی به اقتصاد ندارند، اما در حقیقت، این هدف‌ها و انگیزه‌ها، نمود سطحی نیروی ژرف‌تری می‌باشند، همه این‌ها ابزارهایی هستند که عامل اقتصاد، آن‌ها را به کار می‌گیرد و به وسیله آن، مردم را در رویکرد گریزناپذیر تاریخی به حرکت در می‌آورد.

البته در این بحث، از برخی بیانات مارکسیسم در می‌گذریم که به این سخن بسنده نکرده و تأکید ورزیده‌اند که اقتصاد، نه تنها نیروی حرکت‌آفرینی است که جامعه را به پیش می‌راند، بلکه هدف کلی همه کوشش‌های اجتماعی است. انگلس چنین می‌نگارد: «قدرت، وسیله‌ای بیش نیست؛ و هدف، تنها سود اقتصادی است. و از آن‌جا که هدف نسبت به وسیله‌ای که تضمین آن را بر عهده گرفته، از اصالت بیشتری برخوردار است، پس در طول تاریخ و در همه موارد سلطه‌گری تا به امروز، جنبه اقتصادی مسأله، بیش از جنبه سیاسی آن اصالت داشته است، سلطه‌گری همواره ابزاری برای پُری معده بوده است؛ با گسترده‌ترین معنایی که اصطلاح پر بودن معده دربر دارد»<sup>(۱)</sup>. تردیدی نداریم که انگلس این مطالب را با شتاب و کم‌حوصلگی نگاشته و در بزرگنمایی عامل اقتصاد، با خود مارکسیسم نیز به رقابت برخاسته و واقعیتی را نادیده گرفته است که در هر زمان می‌توانیم آن را لمس نماییم. زیرا بسیار دیده‌ایم که - به گفته انگلس - معده با گسترده‌ترین معنای کلمه، پر بوده، اما پر بودن معده، هرگز آن افراد را از دست زدن به فعالیت‌های مهم در صحنه اجتماع برای تحقق یک آرمان والاتر یا ارضای یک انگیزه درونی، باز نداشته است.

(۱) ضد دوهرنک، ج ۲، ص ۲۷.

### [نقد ماتریالیسم تاریخی]

این موضوع را وا می‌گذاریم و به بررسی مشکلات راستینی می‌پردازیم که ماتریالیسم تاریخی پدید می‌آورد؛ این مشکلات راه را بر ماتریالیسم تاریخی می‌بندند و مارکسیسم توانایی حل آن‌ها را ندارد. نقاط اساسی چندی در تاریخ وجود دارد که نمی‌توان آن‌ها را در پرتو ماتریالیسم تاریخی تفسیر نمود و ما ناچاریم آن‌ها را اندکی گسترده‌تر مورد ارزیابی قرار دهیم:

#### ۱- مارکسیسم و تکامل نیروهای تولیدکننده

نخستین پرسش آن است که نیروهای تولیدکننده که تاریخ به پیروی از دگرگونی آن‌ها دگرگون می‌شود، خود چگونه تحول می‌یابند؟ و چه عواملی بر تحول و تکامل آن‌ها حاکم است؟ و چرا به جای نیروهای تولیدکننده که در رشد و تکامل خود، سر به فرمان این عوامل اند، خود این عوامل بالاترین نیروهایی نباشند که بر تاریخ حکم می‌رانند؟

مارکسیست‌ها آموخته‌اند که این سؤال را چنین پاسخ دهند: اندیشه‌هایی که انسان در گیرودار کار با نیروهای طبیعی به دست می‌آورد و ناشی از خود طبیعت است، بر بالندگی این نیروها تأثیر می‌گذارند و آن‌ها را تکامل می‌بخشند. پس علت‌هایی که باعث تکامل نیروهای تولید می‌شوند از خود آن سرچشمه گرفته‌اند، نه آن‌که به صورت مستقل از نیروهای تولید یا در درجه بالاتری از آن‌ها عمل کنند. مارکسیسم معتقد است که در این تأثیر متقابل میان نیروهای تولید و اندیشه‌های پدید آمده به هنگام کار با آن‌ها، یک شکل دیالکتیکی برای تکامل تولید ارائه داده است که بیانگر یک حرکت تکاملی دیالکتیکی برای نیروهای تولید است؛ به این

ترتیب که نیروهای تولید، پیوسته اندیشه‌های تازه‌ای را پدید می‌آورند، سپس باز می‌گردند تا در پرتو این اندیشه‌های نوین، رشد کنند و تکامل یابند.

این شکل دیالکتیکی برای تکامل نیروهای تولیدکننده، بر اساس مفهوم ویژه‌ای از تجربه استوار است که آن را تنها وسیله پیدایش افکار و نظرات انسان می‌داند. بنابراین، رابطه میان نیروهای تولیدکننده طبیعی که انسان آن‌ها را می‌آزماید، و اندیشه‌ها و دیدگاه‌هایش درباره هستی و حقایق آن، رابطه علت و معلول است؛ معلولی که از علت خود پدید می‌آید، سپس با آن وارد کنش و واکنش می‌شود و بر توانگری و پربار شدن آن می‌افزاید.

اما نباید نتایجی را که در کتاب «فلسفه ما» از بررسی نظریه معرفت به دست آمد از یاد ببریم. آن نتایج نشان داد که تجربه‌های طبیعی، تنها مواد اولیه را در اختیار انسان می‌گذارند و تصوراتی حسی از محتوای تجربه را به او عرضه می‌دارند؛ ولی اگر این مواد و تصورات با شرایط طبیعی و روان‌شناختی ویژه‌ای در یک ذهن خاص تلاقی نکنند، بی‌معنی خواهند بود. این همان ذهن انسان است که بر خلاف دیگر حیواناتی که در تصور و احساس با او شریک‌اند، از نیروی عقلانی برخوردار است که به کمک آن می‌تواند به نتیجه‌گیری و تحلیل بپردازد و دارای یک سلسله دانستنی‌های ضروری است که قابل آزمودن نیستند. انسان این دانستنی‌ها را بر مواد خامی که از راه تجربه به دست می‌آورد، تطبیق می‌دهد و از این راه به نتایج تازه‌ای می‌رسد. به هر اندازه که فرایند نتیجه‌گیری تکرار شود و پشتوانه آن کامل‌تر گردد، این فرایند پربارتر و نتیجه‌بخش‌تر خواهد بود.

پس نیروهای تولیدگر طبیعی، به تنهایی راه رشد و تکامل خود را نمی‌پیمایند، یا به تنهایی، عوامل تکامل و توانمندی خویش را پدید نمی‌آورند، بلکه فقط احساس‌ها و تصوراتی را ایجاد می‌کنند. بنابراین، تکامل نیروهای تولیدکننده به صورت دیالکتیکی ذاتی نیست و نیرویی که موجب تکامل آن می‌گردد از خود او پدید نمی‌آید. و به این ترتیب، در زنجیره تاریخی، نیروهای تولید در برابر علت

فرا تری محکوم هستند.

تا کنون پرسش ما درباره عواملی بود که تولید و نیروهای آن را در گذر زمان تکامل می‌بخشید؛ و به نتایجی رسیدیم که خوشایند مارکسیسم نیست؛ اما اینک می‌توانیم، بلکه ناچاریم پرسش را به نقطه ژرف‌تری ببریم که ماتریالیسم تاریخی را در تنگنای بیشتری قرار می‌دهد. سؤال را این‌گونه مطرح می‌کنیم: انسان چگونه به فرایند تولید روی آورد؟ و چرا تولید تنها در زندگی انسان پدیدار شد و در زندگی هیچ موجود زنده دیگری پدید نیامد؟

می‌دانیم که مارکسیسم تولید را شالوده اصلی جامعه می‌داند که وضع اقتصادی بر اساس آن استوار گردیده است و همه اوضاع دیگر، بر پایه وضع اقتصادی بنا گردیده‌اند؛ اما مارکسیسم هرگز وظیفه خود ندانسته است که اندکی در کنار خود تولید درنگ کند و توضیح دهد که تولید چگونه در زندگی انسان پدید آمد؟ اگر تولید شایستگی آن را دارد که پیدایش جامعه و همه روابط و پدیده‌های آن را تفسیر نماید، آیا برای خود تولید شرایطی یافت نمی‌شود که بتواند پیدایش و تکامل آن را به شایستگی تفسیر کند؟

چنانچه بدانیم تولید چیست، خواهیم توانست به این سؤال پاسخ دهیم. تولید، آن‌گونه که مارکسیسم برای ما تعریف می‌کند، عبارت است از فرایند مبارزه بر ضد طبیعت که گروهی از مردم برای فراهم آوردن نیازمندی‌های خود، در آن شرکت می‌کنند و همه روابط بر اساس آن استوار است. بنابراین، تولید، کاری است که شماری از مردم به آن می‌پردازند تا طبیعت را به صورتی دگرگون کنند که با نیازهای آنان هماهنگ باشد و خواسته‌هایشان را برآورده سازد.

چنین فرایند تغییری که توسط گروهی از مردم انجام می‌گیرد، از نظر تاریخی ممکن نیست پدید آید، مگر آن‌که شرایط معینی پیش از آن وجود داشته باشد. این شرایط را می‌توان در دو امر اساسی خلاصه کرد:

- اندیشه: موجود زنده این توانایی را ندارد که برای برآورده ساختن نیازهای

خود، شکل طبیعت را دگرگون کند؛ مثلاً نمی‌تواند گندم را به آرد و آرد را به نان تبدیل نماید... مگر آن‌که پیشتر درباره شکلی که به طبیعت خواهد بخشید، اندیشه‌ای داشته باشد. بنابراین، فرایند تغییر، در هیچ صورتی نمی‌تواند از اندیشه درباره شکل و وضعی که طبیعت خواهد یافت و در شروع فرایند ناپیداست، جدا شود. به همین خاطر است که حیوان توانایی آن را ندارد که به فرایند تولید- فرایند ایجاد دگرگونی نمایان در طبیعت- پردازد.

- زبان: زبان به‌عنوان نمودار مادی اندیشه می‌تواند برای کسانی که در فرایند تولید شرکت جسته‌اند، این امکان را فراهم سازد که منظور یکدیگر را درک کنند و در گیرودار عملیات تولید، موضع یکسانی بگیرند. پس هرگاه یکی از تولیدکنندگان، ابزار بیان اندیشه خود را در اختیار نداشته باشد و نتواند اندیشه کسانی که با او در کار تولید شرکت کرده‌اند درک نماید، توانایی تولید را نخواهد داشت. به این ترتیب، به روشنی درمی‌یابیم که اندیشه، در هر درجه‌ای که باشد، باید پیش از آغاز فرایند تولید وجود داشته باشد و زبان، هرگز برآمده از فرایند تولید نیست؛ - چنان‌که مارکسیسم درباره همه پیوندها و پدیده‌های اجتماعی چنین می‌اندیشد -، بلکه زبان به‌عنوان نمودار مادی اندیشه، از نیاز به تبادل افکار سرچشمه گرفته است. بنابراین، اگرچه زبان، بی‌چون و چرا مهم‌ترین پدیده اجتماعی است، اما پایه پیدایش این پدیده، فرایند تولید نیست - چنان‌که مارکسیسم پنداشته است -، بلکه از نظر تاریخی، زبان شرط ضروری تحقق فرایند تولید است.

بهترین دلیلی که می‌توانیم در این باره ارائه دهیم، استقلال است که زبان در تکامل خود از تولید و نیروهای آن دارد. اگر زبان زاییده تولید - زاییده آن پایه پنداری - بود، با تحول و تکامل شکل‌های تولید، دگرگونی و تکامل می‌یافت؛ همان‌گونه که به نظر مارکسیسم، همه پدیده‌ها و پیوندهای اجتماعی به پیروی از شکل تولید دگرگون می‌شوند.

هیچ‌یک از مارکسیست‌ها - حتی استالین - به خود جرأت نمی‌دهند که بگویند



زبان روسی مثلاً، پس از انقلاب سوسیالیستی تغییر کرد و به زبان جدیدی تبدیل شد؛ یا اختراع ماشین بخار که زیربنای جامعه را دگرگون ساخت و موجب انقلاب بزرگی در شیوه تولید گردید، برای انگلیسی‌ها زبان جدیدی غیر از آن چه پیشتر با آن سخن می‌گفتند به ارمغان آورد. بنابراین، تاریخ هم تأکید دارد بر این که تداوم و تحول زبان، مستقل از تولید بوده است. این امر، تنها بدان علت است که زبان از این یا آن شکل تولید سرچشمه نگرفته، بلکه از اندیشه و نیازی برآمده است که از هر تلاشی در جهت تولید اجتماعی و به هر شکل آن، ژرف‌تر و کهن‌تر است.

## ۲- مارکسیسم و اندیشه

شاید بتوان برجسته‌ترین و مهم‌ترین نکته اساسی در برداشت مادی از تاریخ را رابطه‌ای دانست که مارکسیسم بر وجود آن میان حیات فکری انسان در شکل‌ها و جنبه‌های گوناگونش و وضع اقتصادی - و به دنبال آن، وضع نیروهای تولیدگر به‌عنوان عامل تعیین‌کننده همه مضمون‌های تاریخی شخصیت انسان - تأکید می‌ورزد. بر اساس این نگرش، اندیشه هر قدر که شکل‌های والا بیابد، و به هر اندازه که در قلمرو اجتماعی از عامل اصلی دور گردد و در گردنه‌های پرپیچ و خم تاریخ راه خود را در پیش گیرد، در پیشگاه تحلیل، از این فراتر نخواهد رفت که به صورتی، برآیند عامل اقتصادی شمرده شود. و بر این اساس، به نظر مارکسیسم تاریخ اندیشه و انقلاب‌ها و دگرگونی‌هایی که در آن موج می‌زند، از راه شرایط مادی و شکل اقتصادی جامعه و نیروهای تولید قابل تحلیل است.

این چارچوب اقتصادی که مارکسیسم، همه‌اندیشه‌های انسان را در درون آن می‌گنجاند، بیش از دیگر اجزاء ساختمان مارکسیستی تاریخ در خور بحث علمی و فلسفی است؛ چراکه به نتایج مهمی در نظریه معرفت و تعیین ارزش و معیارهای منطقی آن خواهد انجامید. از این رو، ضرورت دارد که در ضمن بحث فلسفی در نظریه معرفت، این دیدگاه نیز مورد ارزیابی قرار گیرد. در کتاب «فلسفه ما» در

نگاهی گذرا به بررسی این دیدگاه پرداختیم، و اینک برای تکمیل نظر خود، در چاپ دوم «فلسفه ما» دیدگاه مزبور را به طور گسترده‌ای مورد بحث قرار خواهیم داد<sup>(۱)</sup>؛ از این رو، بحث همه‌جانبه پیرامون دیدگاه مارکسیسم درباره اندیشه را به آن کتاب وامی‌گذاریم. اما این موضوع، ما را از بررسی و نقد نظریه مارکسیسم در حد گنجایش بحث در این کتاب، باز نمی‌دارد.

برای آن‌که دیدگاه مارکسیسم را به روشنی شرح دهیم، سخن خود را بر روی پدیده‌های اصلی در زندگی عقلانی متمرکز می‌کنیم که عبارت‌اند از: اندیشه‌های دینی، فلسفی، علمی و اجتماعی.

مایلم پیش از آن‌که به جزئیات پردازیم، متنی را از انگلس نقل کنیم که با هدف ارائه دیدگاه مارکسیسم در زمینه‌ای که هم‌اکنون مورد بحث ماست نگاشته شده است. وی در نامه خود به فرانس مهرنگ چنین می‌گوید: «ایدئولوژی، فرایندی است که اندیشمند از روی هوشیاری و آگاهی از جانب خود به آن می‌پردازد؛ اما در حقیقت، این آگاهی دروغین است؛ زیرا انگیزه‌های راستینی که او را به پیش می‌رانند، همواره برایش ناشناخته باقی می‌مانند؛ و گرنه، هیچ‌گونه فرایند ایدئولوژیکی وجود نمی‌داشت. از این روست که وی انگیزه‌های نادرست یا ظاهری را در خیال خود می‌پرورد... بی‌آن‌که در مورد فرایند دورتری که مستقل از اندیشه است به جستجو یا تحقیق پردازد»<sup>(۲)</sup>.

انگلس با این سخن می‌خواهد بی‌خبری همه اندیشمندان را نسبت به علت‌های راستینی که اندیشه‌هایشان را پدید آورده و کشف آن‌ها تنها برای ماتریالیسم تاریخی امکان‌پذیر گشته است، توجیه نماید. بنابراین، بی‌خبری آنان از علت‌هایی که ماتریالیسم تاریخی برای پروسه تفکر انسانی تعیین کرده است، به معنی آن نیست

(۱) در پایان بحث ریشه اساسی شناخت، (چاپ دوم فلسفه ما) نظرات تکمیلی ایشان دیده می‌شود. (گروه تحقیق)

(۲) التفسیر الاشتراکی للتاریخ، ص ۱۲۲.

که این علت‌ها نادرست‌اند و ماتریالیسم تاریخی در نظریه خود اشتباه کرده است، بلکه بر اساس این نگرش، باید حقیقت این علت‌ها در برابر چشمان آنان آشکار نگردد و گرنه، هیچ‌گونه فرایند ایدئولوژیکی صورت نمی‌گرفت.

ما به نوبه خود حق داریم به انگلس بگوییم اگر به راستی ضرورت دارد که انگیزه‌های حقیقی هر ایدئولوژی در نزد صاحبان آن ناشناخته باقی بماند تا از صفت «فرایند ایدئولوژیک» بودن خارج نشود، پس چگونه برای خود انگلس رواست که این ضرورت را درهم بشکند و معجزه‌ای انجام دهد و ایدئولوژی تازه‌ای به بشریت عرضه کند که با وجود دانستن علت‌ها و انگیزه‌های حقیقی آن، همچنان از صفت فکری و ایدئولوژیک بودن برخوردار است؟ اینک به جزئیات می‌پردازیم:

#### الف) دین

دین، بخش‌نمایی از قلمرو اندیشه را به خود اختصاص داده است و از این رو، نقش‌های فعالی را در پیدایش یا شکل‌گیری تعقل انسانی بازی کرده و در گذر زمان، صورت‌های گوناگون و جلوه‌های متنوعی به خود گرفته است. بنابراین، مارکسیسم - از آن رو که حقایق پایه‌ای دین، از قبیل: وحی، نبوت و آفریدگار را از نظام مکتبی خود دور ساخته است - چاره‌ای جز آن ندارد که برای دین و دگرگونی‌های آن، تفسیر مادی بسازد.

در میان ماتریالیست‌ها چنین رایج است که دین، از ناتوانی انسان کهن و احساس ضعف او در برابر نیروهای هولناک طبیعت و بی‌خبری او از رازها و قوانین آن سرچشمه گرفته است... اما این تفسیری نیست که مورد رضایت مارکسیسم باشد؛ زیرا بر خلاف قاعده محوری آن است و دین را با وضع اقتصادی‌ای که بر پایه تولید استوار است بی‌ارتباط می‌سازد؛ در صورتی که بر اساس نگرش مارکسیسم، تولید باید تنها مفسر و یگانه علت هر چیزی باشد که

نیازمند تفسیر و تعلیل است. کنستانتین اف گفته است: «اما مارکسیسم لنینیسم پیوسته با این گونه تحریف در ماتریالیسم تاریخی به مبارزه پرداخته و ثابت کرده است که سرچشمه اندیشه‌های اجتماعی، سیاسی، حقوقی و دینی را باید پیش از هر چیز در اقتصاد جستجو نمود»<sup>(۱)</sup>.

از این رو، مارکسیسم در پی یافتن علت بنیادین پیدایش دین از رهگذر وضع اقتصادی جامعه بر آمد تا آن که این علت خیالی را در ترکیب طبقاتی جامعه یافت؛ واقعیت ناگواری که طبقه سرکوب شده در جامعه طبقاتی در آن به سر می‌برد، اندیشه‌های دینی را در ذهن فلاکت زده آنان شکوفا می‌سازد تا از آن، در جهت آرامش و دلداری خود یاری بجویند. مارکس می‌گوید: «بیچارگی دینی، در یک زمان، هم نشان دهنده بیچارگی واقعی و هم اعتراض به آن است. دین، آه سردی است که موجود گرانبار گشته از درد می‌کشد، روح دنیایی است که در آن روح نمانده و اندیشه دنیایی است که اندیشه‌ای در آن برجای نمانده است. دین افیون ملت است. بنابراین، بررسی دین، نخستین گام در بررسی این دره فرو رفته در اشک است»<sup>(۲)</sup>.

کوشش‌های مارکسیسم در این مورد، همه در یک نقطه به هم می‌رسند: دین برآیند تناقض طبقاتی در جامعه است. منتها در چگونگی پیدایش دین از این تناقض با هم اختلاف دارند. گاه به این سخن گرایش می‌یابد که دین افیونی است که طبقه حاکم و بهره‌کش، در کام طبقه محکوم و سرکوب شده می‌ریزد تا خواسته‌ها و نقش سیاسی خود را از یاد ببرد و به واقعیت ناگوار زندگی‌اش تن در دهد. بر اساس این نگرش، دین ریسمانی است که طبقه حاکم برای فریب و به دام انداختن زحمتکش‌ان و تیره‌بختان به هم می‌بافد.

مارکسیسم در حالی این سخنان را بیان می‌دارد که یک واقعیت روشن تاریخی را به دست فراموشی سپرده است؛ واقعیتی که با وضوح تمام به اثبات می‌رساند

(۱) دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع، ص ۴.

(۲) کارل مارکس، ص ۱۶ و ۱۷.

که دین همواره در دامان بینوایان و بیچارگان پرورش یافته و پیش از آن که سراسر جامعه را در نور خود فرو برد، بر روح آنان پرتو افکنده است. این مسیحیت است که کسانی پرچمش را به همه گوشه‌های جهان و به ویژه امپراتوری روم، حمل کردند که غیر از آتش معنوی فروزانی که در روحشان شعله می‌کشید چیزی نداشتند. همچنین نخستین گروهی که فراخوان اسلام را به جان پذیرفت و هسته مرکزی امت اسلامی را تشکیل داد، بیشتر، شامل بینوایان و شبه بینوایان جامعه مکه بود. بنابراین، چگونه می‌توان دین را فرآورده طبقه حاکم دانست که آن را برای بی‌حس کردن ستم‌دیدگان و پشتیبانی از منافع خود ساخته است؟

اگر برای مارکسیسم خوشایند است که باور داشته باشد طبقه برخوردار و حاکم، دین را برای پشتیبانی از منافع خود به وجود آورده است، آن‌گاه این حق ماست که پرسیم: آیا این نیز جزء منافع طبقه حاکم بود که دین را ابزار فعالی برای از بین بردن سرمایه مبتنی بر ربا قرار دهد؟ در حالی که چنین سرمایه‌ای، پیش از تحریم قطعی ربا از سوی اسلام، سودهای سرشاری را در جامعه مکه به سوی سرمایه‌داران سرازیر می‌ساخت. یا آن‌که آیا جزء مصالح طبقه حاکم بوده است که از همه پندارهای اشرافی خود دست بردارد و دین را در جهت فراخوان مردم به برابری در ارزش‌های انسانی، بلکه خواری ثروتمندان و مخالفت با بزرگداشت بی‌جای آنان به خدمت گیرد؟ تا آن‌جا که مسیح می‌فرماید: «هر کس که بخواهد در میان شما بزرگ باشد، باید خدمت‌گزار شما باشد»<sup>(۱)</sup>. و «ورود شتر به سوراخ سوزن، آسان‌تر است از این که ثروتمندی به ملکوت خدا وارد شود»<sup>(۲)</sup>.

و گاه می‌بینیم که مارکسیسم تفسیر طبقاتی خود از دین را به گونه دیگری شرح می‌دهد و چنین می‌پندارد که دین از ژرفای نومیدی و تیره‌بختی‌ای که روح طبقه سرکوب شده را پر کرده است سر بر می‌آورد. و این خود سرکوب شدگان‌اند که

(۱) انجیل مرقس (ترجمه عربی) ۹:۷۳.

(۲) همان مدرک ۱۰:۷۵.

دین را برای خود می‌بافند تا در آن آرامش یابند و در سایه‌اش احساس امیدواری کنند. پس دین ایدئولوژی تیره‌بختان و سرکوب شدگان است، نه ساخته حاکمان. خوشبختانه تاریخ جوامع اولیه نشان می‌دهد که دین، تنها از پدیده‌های فکری جوامع طبقاتی نیست؛ بلکه جوامع نخستین، که به گمان مارکسیسم در حالت بی‌طبقه کمونیستی به سر می‌بردند، نیز به چنین اندیشه‌ای روی آورده و باور دینی به شکل‌های گوناگونی در میان آنان پدیدار شده بود. بنابراین، نمی‌توان دین را به شیوه طبقاتی تفسیر نمود یا آن را بازتاب عقلی شرایط ظالمانه‌ای به‌شمار آورد که طبقه استثمار شده را فراگرفته است؛ زیرا پیش از آن‌که ترکیب طبقاتی به وجود آید و پیش از آن‌که دره، در اشک تیره‌بختان و استثمار شدگان فرو رود، دین در زندگی عقلانی انسان یافت شده است. پس مارکسیسم چگونه خواهد توانست از وضع اقتصادی، پایه‌ای برای تفسیر دین پدید آورد؟

و نکته دیگر آن‌که، اگر دین، آن‌گونه که مارکسیسم در تفسیر دوم خود انگاشته، ایدئولوژی سرکوب شدگان و برآمده از واقعیت ناگوار و شرایط اقتصادی آنان است، چگونه می‌توان وجود باور دینی را در موارد جدا از واقعیت‌های ناگوار و شرایط سرکوب اقتصادی تفسیر نمود؟ و چگونه امکان دارد که غیر سرکوب شدگان، ایدئولوژی طبقه سرکوب شده را که از واقعیت اقتصادی آنان سرچشمه گرفته است و این طبقه آن را تبلیغ می‌کند، از آنان بپذیرند؟

بی‌تردید، مارکسیسم نمی‌تواند وجود باور دینی را نزد کسانی که هیچ سر و کاری با شرایط سرکوب اقتصادی ندارند انکار کند و نمی‌تواند نادیده بگیرد که باور دینی در روح برخی از آنان از چنان صلابتی برخوردار است که آن‌ها را به جانفشانی در راه دین می‌کشاند. این امر به روشنی نشان می‌دهد که یک متفکر، همواره اندیشه ایدئولوژیک خود را از واقعیت اقتصادی پیرامونش الهام نمی‌گیرد؛ زیرا اندیشه دینی نزد این افراد، نمایانگر بیچارگی آنان و روزنه‌ای برای رهایی ایشان از بدبختی نیست؛ و در نتیجه، نمی‌تواند بازتاب شرایط اقتصادی آنان باشد؛

بلکه این عقیده‌ای بوده که با شرایط روحی و عقلانی ایشان سازگاری داشته است و آنان بر مبنای فکری به آن گرویده‌اند.

مارکسیسم تنها به تفسیر طبقاتی و اقتصادی از دین بسنده نمی‌کند. بلکه از این فراتر رفته، می‌کوشد تکامل آن را نیز بر پایه اقتصاد تفسیر نماید. بر اساس این نگرش، هر ملتی، آن زمان که شرایط اقتصادی‌اش دگرگون گشت و این امکان را یافت که جامعه ملی مستقلی برپا سازد، معبودی را هم که مورد پرستش قرار داد، معبودی ملی بود که سلطه‌اش از مرزهای ملی سرزمینی که به پشتیبانی از آن فرا خوانده شده بود فراتر نمی‌رفت. اما هنگامی که قومیت این ملت‌ها با درآمیختن در امپراتوری جهانی روم از هم گسیخت، نیاز به یک دین جهانی نیز پدیدار گشت؛ این دین جهانی، مسیحیت بود که پس از گذشت دو بیست و پنجاه سال از پیدایش آن، به دین رسمی دولت تبدیل شد. پس از آن، شرایط فتودالی به مسیحیت شکل بخشید؛ و هنگامی که شکل کاتولیکی آن با نیروهای در حال رشد بورژوا در تعارض افتاد، جنبش اصلاح دینی (پروتستانیسم) پدید آمد<sup>(۱)</sup>.

اما باید در نظر داشت که اگر مسیحیت یا پروتستانیسم، نمایانگر نیازهای عینی و مادی مورد اشاره مارکسیسم بود، طبیعی آن بود که مسیحیت در قلب امپراتوری روم که زمام رهبری جهان را در اختیار داشت زاده شود و پرورش یابد. همچنین باید تکامل و رشد جنبش اصلاح دینی در جوامعی از اروپا پدیدار می‌شد که از لحاظ بورژوازی رشد و پیشرفت بیشتری داشتند، در صورتی که واقعیت تاریخی غیر از این است. مسیحیت در کانون‌های تمرکز سیاسی پدید نیامد و در دامان رومیانی که حکومت جهانی را پایه‌گذاری کردند و در فعالیت‌هایشان از آن دم می‌زدند زاده نشد؛ بلکه به دور از همه آن‌ها، در سرزمینی از مستعمرات شرقی روم ظهور کرد و در میان ملت سرکوب شده یهود رشد نمود. یهودیان، از شش

(۱) لودویج فیورباخ، ص ۱۰۳ - ۱۰۵.

دهه پیش از میلاد که امپراتوری روم به دست سردار رومی پومپه، آنان را به استعمار خویش درآورد، جز استقلال ملی خود و گسستن زنجیرهایی که آنان را به استعمارگران پیوند می‌داد، رؤیای دیگری در سر نداشتند؛ رؤیایی که آنان را به شورش‌های فراوان کشاند و در ظرف آن شصت سال، ده‌ها هزار قربانی بر جای گذاشت. آیا شرایط مادی، سیاسی و اقتصادی چنین ملتی، شایستگی آن را داشت که یک دین جهانی پدید آورد که پاسخگوی نیازهای امپراتوری استعمارگر باشد؟ مورد دیگر، جنبش اصلاح دینی است که زائیده نیروهای بورژوا نبود، بلکه از سوی پیشگامان آزادی‌اندیشه در اروپا پدید آمد. اگرچه بورژوازی از این جنبش سود برد، اما این بدان معنا نیست که پروتستانسیسم به‌عنوان یک ایدئولوژی معین، تنها از دگرگونی اقتصادی بورژوازی سرچشمه گرفته است؛ و گرنه، انگلستان از همه کشورهای که جنبش اصلاح دینی در آن‌ها سربرآورد برای این کار شایسته‌تر بود؛ چراکه بورژوازی در انگلستان، نیرومندتر از بورژوازی در هر کشور اروپایی دیگر بود.

انگلستان از سال ۱۲۱۵ میلادی، از رهگذر انقلاب‌هایی که رخ داد، به چنان تحولی در زمینه اقتصاد و سیاست دست یافت که باعث شد آن کشور در جایگاهی قرار گیرد که دیگر کشورها به پای آن نمی‌رسیدند؛ با این حال، لوتر در انگلستان ظهور نکرد تا پاسخی بر بیداری بورژوازی در آن کشور باشد، بلکه به دور از آن پدیدار گشت و فعالیت و دعوت خویش را در آلمان آغاز نمود. همان‌گونه که در فرانسه رهبر دیگری برای این جنبش به نام کالون ظاهر شد که یک پروتستان سرسخت بود و در زمان او، کشتارها و درگیری‌های هولناکی میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در فرانسه پیش آمد و سردار آلمانی ویلیام اورانگ با سپاهیان فراوان به پشتیبانی از جنبش جدید برخاست.

درست است که انگلستان پس از آن، به‌طور رسمی به آیین پروتستان گروید، اما این مذهب هرگز بافته‌آگاهی بورژوازی در آن کشور نبود، بلکه حاصل آگاهی



پدید آمده در یک کشور فئودالی بود.

چنانچه نظریه مارکسیسم درباره تکامل تاریخی ادیان را بر اسلام که آخرین دین جهانی است منطبق کنیم، خواهیم دید چه تناقض آشکاری میان این نظریه و واقعیت وجود دارد. اگر اروپا حکومتی جهانی داشت و خواستار یک دین جهانی بود، در جزیره العرب، نه تنها حکومت جهانی وجود نداشت، بلکه از یک حکومت قومی که بتواند ملت عرب را پوشش دهد نیز اثری به چشم نمی خورد. عرب ها به صورت گروه های پراکنده ای بودند. هر قبیله دارای بتی بود که به آن ایمان داشت و در برابرش کرنش می نمود؛ آن را از سنگ می تراشید و سپس از سر فرمانبرداری و پرستش، به خدمت آن در می آمد.

آیا چنان شرایطی از نظر مادی و سیاسی بود که باعث بر آمدن یک دین واحد جهانی از قلب آن جزیره چند پاره گشت؛ جزیره ای که ساکنانش تا آن زمان نتوانسته بودند وجود خود را به عنوان یک قوم و ملت شناسایی کنند، چه رسد به این که از وحدتی والاتر آگاهی پیدا کنند که در دینی تبلور یابد که جهان را یکسره وحدت ببخشد!

اگر چنین است که معبود دینی، به پیروی از نیازهای مادی و اوضاع سیاسی، از معبود ملی به معبود جهانی دگرگونی می یابد، پس چگونه عرب ها به یکباره از معبود قبیله ای دست ساز خود، به معبودی جهانی جهش یافتند و با عالی ترین درجات تجرید به او ایمان آوردند؟

#### ب) فلسفه

فلسفه نیز از دیدگاه مارکسیسم، پدیده ای عقلی برای زندگی مادی و شرایط اقتصادی جامعه، و فرآورده گریزناپذیر آن است. کنستانتین اف گفته است: «از بین قوانین مشترک میان همه شکل گیری های اجتماعی و شایسته، به ویژه برای جامعه سوسیالیستی، می توان از قانونی نام برد که می گوید: وجود اجتماعی، درک

اجتماعی را تعیین می‌کند. اندیشه‌های اجتماعی، سیاسی، حقوقی، هنری و فلسفی، بازتاب شرایط مادی زندگی اجتماعی هستند»<sup>(۱)</sup>.

موضع ما در برابر این سخنان، در چند جمله خلاصه می‌شود. ما هرگز پیوند میان اندیشه و شرایطی را که اندیشمندان از نظر مادی و اقتصادی در آن به سر می‌برند به کلی انکار نمی‌کنیم؛ همان‌گونه که نظام و قوانین تفکر را نادیده نمی‌انگاریم و معتقدیم که تفکر، از آن‌رو که یکی از پدیده‌های هستی است، از همان قوانینی پیروی می‌کند که پدیده‌های دیگر در برابرش سر فرود می‌آورند و مطابق با اصل علیت جریان می‌یابد. بنابراین، هر فرایند ایدئولوژیکی، علت‌ها و شرایط ویژه خود را دارد که چونان پیوند هر پدیده‌ای با علت‌ها و شرایطش، با آن‌ها گره خورده است. اما آنچه ما با مارکسیسم بر سرش اختلاف داریم، تعیین این علت‌ها و شرایط است. مارکسیسم علت حقیقی هر فرایند ایدئولوژیکی را در شرایط اقتصادی و مادی نهفته می‌بیند. از دیدگاه مارکسیسم، اندیشه را نمی‌توان در پرتو پیوندهایش با دیگر اندیشه‌ها و تأثیرات متقابل آن‌ها و یا بر اساس شرایط روان‌شناختی و عقلی تفسیر نمود، بلکه تنها راه تفسیر آن، عامل اقتصاد است.

بنابراین، اندیشه، تاریخ جداگانه یا تکامل ویژه‌ای برای خود ندارد، بلکه تاریخ آن، تاریخ بازتاب‌های گریزناپذیری است که شرایط اقتصادی و مادی جامعه در ذهن انسان بر می‌انگیزد و روش علمی آزمایش این حتمیت نیز آن است که نظریه مزبور و مسیر رویدادها در بستر زندگی عقلی و اجتماعی انسان را کنار هم بگذاریم. مارکسیسم بیانات گوناگونی در شرح این نظریه و تطبیق آن بر زمینه فلسفی دارد؛ گاه فلسفه را با نیروهای تولیدکننده و گاه در سطح علوم طبیعی تفسیر می‌کند؛ زمانی هم آن را یک پدیده طبقاتی به‌شمار می‌آورد که ماهیت آن را شرایط ترکیب طبقاتی در جامعه مشخص می‌سازد؛ همان‌گونه که در تصریحات آینده

(۱) دور الافکار التقدمية في تطوير المجتمع، ص ۸.

خواهیم دید.

موریس کونفورت فیلسوف کمونیست انگلیسی گفته است: «نکته دیگری که در خور تأمل است، تأثیر اختراعات تکنیکی و اکتشافات علمی در پیدایش اندیشه‌های فلسفی است»<sup>(۱)</sup>.

کونفورت با این سخن می‌خواهد میان تفکر فلسفی و تکامل ابزار تولید پیوند ایجاد کند. وی در جای دیگری، با ارائه نمونه‌ای از مفهوم تکامل که به سبب تکامل انقلابی در نیروهای تولید بر خرد فلسفی حاکم شد، این پیوند را توضیح می‌دهد و می‌گوید: «پیشرفت به سوی برداشت‌های تکاملی در علم، که بیانگر کشف تکامل حقیقی در طبیعت و اجتماع است، با تکامل سرمایه‌داری صنعتی در اواخر قرن هجدهم مطابقت دارد؛ اما این، تنها یک مطابقت ساده نیست، بلکه نشان دهنده یک پیوند سببی میان آن‌هاست... بورژوازی، جز از راه وارد کردن تغییرات انقلابی مداوم بر ابزارهای تولید، نمی‌تواند به زندگی خود ادامه دهد... این حال و هوا بود که به پیدایش مفهوم تکامل فراگیر در طبیعت و اجتماع انجامید. از این‌رو، هدف فلسفه در فراگیر ساختن قوانین تحول و تکامل، تنها از اکتشافات علمی حاصل نمی‌شود، بلکه از مجموعه پیچیده حرکت تمامیت جامعه نوین به دست می‌آید»<sup>(۲)</sup>.

به این ترتیب، ابزارهای تولید، تکامل یافتند و نو شدند و مفاهیم تکامل را به ذهن فیلسوفان القاء کردند. پیدایش این مفاهیم تازه، نگاه ایستای فلسفه نسبت به هستی را از میان برد و آن را به یک نگاه انقلابی تبدیل نمود که با دگرگونی‌های پی‌درپی در ابزار تولید هماهنگی دارد.

در این جا، تنها به این سخن بسنده می‌کنیم که همان‌گونه که خود کونفورت اشاره کرده است، تحولات انقلابی در ابزار تولید، در اواخر قرن هجدهم آغاز شد؛ یعنی پس از اختراع ماشین بخار در سال ۱۷۶۴ م که نخستین انقلاب واقعی

(۱) المادیة الدیالکتیکیة، ص ۴۰.

(۲) همان کتاب، ص ۸-۹ (به‌طور فشرده).

در ابزارهای تولید به‌شمار می‌رود؛ در صورتی که مفهوم تکامل - بر اساس مادی - پیش از این تاریخ، به دست یکی از پیشوایان بزرگ ماتریالیسم فلسفی - که مارکسیسم به نام و نظرات آنان می‌بالد - به نام دیدرو<sup>(۱)</sup> به وجود آمد. وی در نیمه اول قرن هجدهم در جهان فلسفه ظاهر گشت و ماتریالیسمی را عرضه نمود که آن را در یک قالب تکامل درونی ریخته بود. دیدرو عقیده داشت که ماده خود به خود تکامل می‌یابد و زندگی را بر اساس تکامل تفسیر می‌کرد. در نظر او، زندگی، تکاملی به‌شمار می‌رفت و سرآغاز تکامل موجودات زنده، سلولی است که آن را ماده زنده پدید می‌آورد؛ به گونه‌ای که اندام‌ها نیازها را ایجاد می‌کنند و نیازها موجب پیدایش اندام‌ها می‌گردند... آیا دیدرو این مفهوم فلسفی برای تکامل را از دگرگونی‌های انقلابی در ابزارهای تولید که تا آن زمان هنوز به‌طور پیاپی بر صحنه تولید نمایان نگشته بود، گرفته است؟

درست است که دگرگونی‌های ریشه‌ای در قلمرو تولید، تا اندازه‌ای ذهن‌ها را برای پذیرش نظریه تکامل فلسفی و تطبیق آن بر همه پدیده‌های هستی آماده ساخت، ولی این به معنای علیت‌گریز ناپذیر و پیوند ناگسستنی میان تکامل فلسفی و تکامل تولید، آن‌چنان که اجازه پس و پیش رفتن به آن ندهد، نیست؛ و گرنه این گریز ناپذیری پنداری، چگونه به دیدرو اجازه داد که بر تکامل تولید پیشی بگیرد؟ بلکه چگونه به فیلسوفانی که بیش از دو هزار سال پیش از آن می‌زیستند اجازه داد که تکامل را اساس فلسفه خویش قرار دهند؟

برای مثال انکسماندر فیلسوف یونانی که در قرن ششم پیش از میلاد می‌زیسته<sup>(۲)</sup>، مفهومی فلسفی از تکامل ارائه داده است که جوهره آن با مفاهیم تکامل در دوران

(۱) دیدرو در سال ۱۷۱۳ م به دنیا آمد و در سال ۱۷۴۵ نظرات فلسفی خود را منتشر نمود. وی تا هنگام مرگ خود در سال ۱۷۷۴ م، پیوسته به تألیف و نشر آثار خود اشتغال داشت. (نویسنده)  
 (۲) وی تقریباً در سال ۶۱۱ پیش از میلاد به دنیا آمد و در سال ۵۴۷ پیش از میلاد، جهان را بدرود گفت. (نویسنده)

تولید سرمایه‌داری تفاوتی ندارد. وی گفته است: موجودات در ابتدای پیدایش شان پست و ناچیز بودند؛ سپس به سبب انگیزه‌هایی که به‌طور غریزی در آن‌ها سرشته شده بود و آن‌ها را برمی‌انگیخت که میان خود و محیط خارجی ایجاد سازگاری نمایند، در راه تکامل گام برداشتند و به تدریج درجات بالاتری را پیمودند. برای مثال، انسان جانوری بود که در آب می‌زیست، اما هنگامی که آب رو به کاهش گذارد، این جانور آبی ناچار گشت با محیط تازه سازگاری یابد. از این رو، با گذشت زمان، دارای اندام‌هایی شد که برای حرکت بر روی زمین سخت مناسب بودند، و به این ترتیب، به انسان تبدیل شد.

فیلسوف دیگری که سهم بزرگی در مفاهیم فلسفی تکامل داشته، تا آن‌جا که مارکسیسم او را شرح‌دهنده شایسته‌ای برای جوهر دیالکتیک و نظریه آن در تکامل می‌داند، هراکلیت است. وی که در قرن پنجم پیش از میلاد می‌زیست<sup>(۱)</sup>، مفهوم تکامل مبتنی بر تناقض و دیالکتیک را به دنیای فلسفه عرضه داشت. هراکلیت تأکید می‌کند که هستی بر یک شکل واحد، پایدار نیست؛ بلکه پیوسته در حال تغییر و تحول است. این دگرگونی و حرکت از یک صورت به صورت دیگر، همان حقیقت جهان است. از این رو، تا ابد، موجودات همواره از حالتی به حالت دیگر دگرگونی می‌یابند. او این حرکت را با تناقض تفسیر می‌کرد؛ زیرا معتقد بود که شیء متحرک، در یک زمان، هم وجود دارد و هم متغیر است؛ یعنی در یک لحظه، هم موجود است و هم غیر موجود، و همین اتحاد لحظه‌ای میان وجود و لا وجود، معنی حرکت است که جوهر و حقیقت جهان هستی می‌باشد<sup>(۲)</sup>.

این فلسفه هراکلیت، با موجودیت تاریخی خود، اشتباه مارکسیسم را در تفسیر فلسفه و پافشاری بر همگامی گریزناپذیر فلسفه با ابزارهای تولید و اکتشافات

(۱) وی در سال ۵۳۵ پیش از میلاد چشم به جهان گشود و در سال ۴۷۵ پیش از میلاد، چشم از جهان فرو بست. (نویسنده)

(۲) قصة الفلسفة اليونانية، ص ۳۸ - ۴۱.

تکنیکی به اثبات می‌رساند؛ به‌ویژه اگر بدانیم که هراکلیت از کاروان علم و کشفیات طبیعی و ستاره‌شناسی در دوران خود بسیار عقب بوده است، چه رسد به کاروان‌های علمی نوین! او باور داشته است که قطر خورشید - همان‌گونه که به نظر می‌آید - یک گام بیش نیست، و غروب خورشید را به خاموش شدن آن در آب تفسیر می‌کرده است<sup>(۱)</sup>!

چرا دور برویم؟ فیلسوف بزرگ اسلامی، صدرالدین شیرازی، که انقلاب عظیمی در فلسفه اسلامی پدید آورد، در برابر ماست. وی در آغاز قرن هفدهم، ژرف‌ترین فلسفه‌ای را که تاریخ اندیشه اسلامی به خود دیده بود به ساحت اندیشه اسلامی هدیه کرد و در فلسفه خود، حرکت جوهری در طبیعت و تکامل همیشگی در جوهر هستی را بر بنیان‌های فلسفه تجریدی ثابت نمود<sup>(۲)</sup>. ملاصدرا در روزگاری حرکت جوهری را به اثبات رساند که ابزارهای تولید در گذر زمان به شکل‌های تقلیدی بی‌تغییر باقی مانده بودند و همه چیز در زندگی اجتماعی ایستا و بی‌حرکت بود؛ با این همه، دلیل فلسفی، فیلسوف شیرازی ما را به اثبات قانون تکامل در طبیعت کشاند. پس نتیجه می‌گیریم که هیچ پیوند گریزناپذیری میان مفاهیم فلسفی و وضع اقتصادی برآمده از نیروهای تولید وجود ندارد.

نکته درخور توجه دیگر آن است که اگر وضع اقتصادی حاصل از نیروهای تولید و روابط آن، یگانه پایه واقعی برای تفسیر زندگی عقلانی جامعه و از جمله اندیشه‌های فلسفی باشد، نتیجه طبیعی‌اش آن خواهد بود که تکامل فلسفی در حرکت خود به جلو، باید با تکامل وضع اقتصادی همگام باشد و هماهنگ با حرکت تکاملی در روابط تولید و نیروهای آن جریان یابد. در این صورت، لازم می‌آید که در جوامع پیشرفته از نظر اقتصادی، گرایش‌های پیشرو در فلسفه به وجود آید و انقلاب‌های بزرگ فلسفی زاده شوند. به این ترتیب، سهم هر جامعه‌ای

(۱) هیراقلیطس فیلسوف التّغیّر، ص ۵۰.

(۲) الأسفار ۶۱: ۳-۶۷، فصل ۱۹ و ۲۰.

از اندیشه پیشتاز و فلسفه انقلابی، به اندازه بهره آن جامعه از تکامل اقتصادی و پیشگامی در شرایط تولید و روابط آن خواهد بود. آیا این نتیجه با واقعیت تاریخی فلسفه سازگار است؟ این چیزی است که اینک می‌خواهیم بدانیم.

برای نمونه، حالت اروپا را به هنگامی در نظر می‌گیریم که طلیعه‌های انقلاب فکری نوین در افق آن نمایان گشت. در آن زمان، انگلستان به صورت نسبی از درجه بالایی در تکامل اقتصادی برخوردار بود، به طوری که نه فرانسه و نه آلمان به چنان درجه‌ای دسترسی نداشتند. دستاوردهای سیاسی مهمی نصیب مردم انگلیس شده بود که ملت‌های فرانسه و آلمان از آن‌ها بی‌بهره بودند. نیروهای جوان اقتصادی در انگلستان (نیروهای بورژوازی) چنان پیوسته در حال رشد بود که در کشورهای دیگر وضعی مشابه آن یافت نمی‌شد. و کوتاه سخن آن‌که وضع اجتماعی در انگلستان با در نظر داشتن شرایط اقتصادی و سیاسی، در پلکان تکامل تاریخی که مارکسیسم به آن معتقد است، بالاتر از فرانسه و آلمان قرار داشت؛ به این دلیل که انگلستان انقلاب آزادی‌بخش خود را از سال ۱۲۱۵ میلادی آغاز نمود و در نیمه قرن هفدهم (۱۶۴۸) به رهبری کرامول وارد انقلاب بزرگ خود شد؛ در صورتی که شرایط برای یک انقلاب نمایان، تا سال ۱۷۸۹ در فرانسه و سال ۱۸۴۸ در آلمان فراهم نگشت. از آن‌جا که این انقلاب‌ها، انقلاب‌های بورژوازی، و از دیدگاه مارکسیسم، برخاسته از میزان تکامل اقتصادی بودند، با در نظر گرفتن تفاوت زمانی میان آن‌ها، ثابت می‌شود که انگلستان در زمینه اقتصادی پیشرفته‌تر بوده است.

اگر انگلستان بیش از دیگر کشورها از تکامل اقتصادی برخوردار بوده است، بر اساس نظریه مارکسیسم، طبیعی خواهد بود که در حوزه فلسفه نیز از دیگر کشورها پیشی گیرد و در گرایش‌های فلسفی، پیشرفته‌تر از دیگران باشد. گرایش مترقی از دیدگاه مارکسیسم، همان گرایش مادی است و یک گرایش، هنگامی مترقی است که بر اساس تکامل و حرکت استوار باشد. اینک این پرسش را مطرح می‌کنیم:

ماتریالیسم در کجا زاده شد و رشد یافت؟ و در کدام جامعه طلیعه‌های آن پدیدار گشت و سپس تندبادهایش وزیدن گرفت؟

در این جا می‌بینیم که مارکسیسم در تنگنا قرار می‌گیرد؛ زیرا نظریه‌اش در تفسیر فلسفه که بر عامل اقتصاد استوار است، او را به این سخن و می‌دارد که بگوید: پیشرفت اقتصادی در انگلستان موجب شد که آن کشور، گرایش مترقی- و به دیگر سخن، گرایش مادی- را در صحنه فلسفه پدید آورد. به همین جهت، مارکس می‌کوشد که بگوید ماتریالیسم به دست فرانسیس بیکن و نامینالیست‌ها<sup>(۱)</sup> در انگلستان متولد شد<sup>(۲)</sup>.

اما همه می‌دانیم که بیکن نه تنها یک فیلسوف ماتریالیست نبود، بلکه غرق در ذهن‌گرایی بود. او فقط در حوزه پژوهش، دعوت به تجربه نموده و به کار گرفتن روش تجربی را تشویق کرده است.

اما درباره نامینالیست‌های انگلیس باید خاطر نشان ساخت که اگر نومینالیسم را نوعی اندیشه بدانیم که زمینه ماتریالیسم را فراهم آورده است، بی‌تردید دو نفر از فیلسوفان فرانسوی در آغاز قرن چهاردهم به سوی این نوع تفکر فلسفی پیشی گرفته‌اند که یکی دوران دوسان پورسان و دیگری پی‌یر اوریول است.

اگر بخواهیم به‌طور ژرف‌تری به کاوش در مقدماتی پردازیم که از نظر فکری، زمینه گرایش مادی را فراهم آورده‌اند، آن‌گاه پیش از نومینالیسم، به جنبش «ابن رشدی‌های لاتین» در فلسفه برمی‌خوریم که در قرن سیزدهم در فرانسه پدید آمد و بیشتر استادان دانشکده فنی پاریس به آن پیوستند و به دست آنان، فلسفه از دین جدا شد؛ سپس این جنبش، گرایش به سوی انکار مسلمات دینی را آغاز نمود.

(۱) Nominalism یا مکتب «اصالت نام» گرایشی در فلسفه قرون وسطی است که پیروان آن، وجود واقعی کلیات را نفی می‌کردند و معتقد بودند که تنها اشیاء مستقل از هم با خواص ویژه خود واقعاً وجود دارند. (مترجم)

(۲) التفسیر الاشتراکی للتاریخ، ص ۷۶.



اما گرایش ماتریالیستی به شکل صریح آن، اگرچه از سوی یک یا چند نفر انگلیسی مانند هابز مطرح شد، اما این گرایش هرگز نتوانست بر جایگاه فلسفه در انگلستان چیرگی یابد یا زمام قدرت را از دست فلسفه ذهنیت‌گرا بگیرد، در صورتی که بزرگ‌ترین توفان ماتریالیستی بر صحنه فلسفه، در فرانسه برخاست؛ به طوری که آن کشور را در گرایش‌های ماتریالیستی غرق نمود. در همان حالی که فرانسه از نظر فکری بر گرد ولتر و دیدرو و دیگر پیشوایان ماتریالیسم در قرن هجدهم حلقه زده بود، می‌بینیم که انگلستان به دست طلایه‌داران اصلی ذهن‌گرایی در تاریخ فلسفه نوین، جرج برکلی و دیوید هیوم در ژرف‌ترین و مبالغه‌آمیزترین ذهن‌گرایی فلسفی غرق بود.

و به این ترتیب، نتایجی درست عکس آن‌چه مارکسیسم انتظار داشت در تاریخ پدید آمد؛ چراکه فلسفه ذهنیت‌گرا، و به دیگر سخن، ارتجاعی‌ترین فلسفه‌ها از نظر مارکسیسم، در متمدنی‌ترین و پیشرفته‌ترین جوامع از نظر اقتصادی و تکنیکی شکوفا گشت؛ در صورتی که توفان ماتریالیسم، جای دیگری را برای خود برگزید، جوامعی مانند فرانسه که از نظر اقتصادی و اجتماعی عقب‌مانده بودند. حتی خود ماتریالیسم تکاملی و دیالکتیک، تنها در آلمان پدید آمد؛ کشوری که در آن روزگار، از نظر شرایط مادی، چندین درجه از انگلستان عقب‌تر بود.

با این همه، مارکسیسم از ما انتظار دارد که تفسیرش را در مورد تفکر فلسفی و تحولات آن، بر پایه وضع اقتصادی و رشد ابزار تولید بپذیریم!

اگر مارکسیسم بکوشد تمایزهایی دست و پا کند تا این موارد را به‌عنوان استثنای از قانون، توجیه نماید، آن‌گاه چه دلیلی برای درستی خود قانون بر جای خواهد ماند تا این موارد، استثنایی به‌شمار آیند؟ و چرا به‌جای امثال این توجیهات، این موارد را دلیل بر نادرستی خود قانون ندانیم؟

به این ترتیب، از آن‌چه گذشت نتیجه می‌گیریم که هیچ‌پیوند گریزناپذیری میان برداشت‌های فلسفی و وضع اقتصادی برآمده از نیروهای تولیدکننده در جامعه

وجود ندارد.

\* \* \*

مطالعه گسترده پیوند میان فلسفه و علوم طبیعی، نیازمند آن است که نخست، مفهوم فلسفه و مفهوم علم و اصولی که تفکر فلسفی و تفکر علمی بر آن‌ها استوار است تعریف گردد تا بتوانیم تأثیرات متقابل و ارتباطات میان این دو حوزه را شناسایی کنیم. این مهم را به کتاب «فلسفه ما» وامی‌گذاریم؛ اما بی‌آن‌که به‌طور فشرده، به تردید خود در مورد پیروی گریزناپذیر فلسفه از علوم طبیعی اشاره‌ای داشته باشیم، از این مناسبت نمی‌گذریم؛ چراکه گاه، فلسفه در برخی گرایش‌ها در تفسیر هستی، بر علم سبقت گرفته، سپس علم به روش ویژه خود، در آن گرایش جریان یافته است.

روشن‌ترین نمونه برای این موضوع، تفسیر اتمی برای جهان هستی است که فیلسوف یونانی، دمکریت، آن را ابراز داشته است و در طول تاریخ و پیش از آن‌که علوم طبیعی به درجه‌ای برسند که توان اثبات این تفسیر را داشته باشند، مکتب‌های فلسفی متعددی بر اساس آن برپا گردید. تفسیر اتمی دمکریت همچنان نشان فلسفه ناب را بر دوش داشت تا آن‌که در سال ۱۸۰۵ میلادی برای نخستین بار کوشید به دست دالتون به حوزه علم پای نهد؛ و آن زمانی بود که وی برای تفسیر نسبت‌های ثابت در شیمی، فرضیه اتمی را به خدمت گرفت.

آنچه از این پس بر عهده ما باقی مانده آن است که به جستجوی نشان طبقاتی برای فلسفه برآییم. مارکسیسم اصرار دارد بر این که فلسفه نمی‌تواند چارچوب طبقاتی خود را کنار بگذارد، بلکه همواره نمود عقلی والایی است از منافع طبقه‌ای معین. موریس کونفورت گفته است: «فلسفه همواره بیانگر دیدگاه‌های طبقاتی بوده است و نمی‌تواند از این فراتر رود. بنابراین، هر فلسفه‌ای عبارت است از دیدگاه یک طبقه خاص نسبت به جهان، و روشی است که یک طبقه می‌تواند جایگاه و اهداف تاریخی خود را مشخص سازد. به این ترتیب، مکتب‌های فلسفی، یا نمایانگر

نگاه طبقه دارای امتیاز به جهان بوده‌اند و یادیدگاه طبقه‌ای را نشان داده‌اند که برای تبدیل شدن به طبقه دارای امتیاز مبارزه می‌کرده است»<sup>(۱)</sup>.

مارکسیسم به این سخن مجمل بسنده نمی‌کند، بلکه به روشنی تأکید می‌کند که فلسفه ذهن‌گرا (منظور هر فلسفه‌ای است که تفسیر مادی محض درباره جهان را نمی‌پذیرد) همان فلسفه طبقات حاکم و اقلیت‌های استثمارگری است که در طول تاریخ، ذهن‌گرایی را به‌عنوان یک فلسفه محافظه‌گر پذیرفته‌اند تا به کمک آن، گذشته را برپا نگه دارند. اما ماتریالیسم، درست بر خلاف آن است؛ چراکه همواره بیانگر مفهوم فلسفی به نفع طبقات سرکوب شده است و در مبارزه آن‌ها در کنارشان می‌ایستد و از حکومت دمکراتیک و ارزش‌های ملی دفاع می‌کند<sup>(۲)</sup>.

مارکسیسم این دو موضع‌گیری متناقض از سوی ایده‌آلیسم و ماتریالیسم را بر اساس اختلاف این دو فلسفه در نظریه معرفت‌شناسی آن‌ها شرح می‌دهد. اما در این توضیح خود، نظریه معرفت در قلمرو هستی‌رابطا نظریه معرفت در حوزه اخلاق به هم می‌آمیزد و تأکید ذهن‌گرایان را بر وجود حقیقت‌های مطلق، مستلزم باور آنان به وجود ارزش‌های تغییرناپذیر در وضع اجتماعی قلمداد می‌کند. بر اساس این نگرش تازمانی که ذهن‌گرایان یا معتقدان به ماورای طبیعت (متافیزیک) باور دارند که بالاترین حقیقت در وجود (خدا) مطلق و تغییرناپذیر است، به‌ناچار باور خواهند داشت که پدیده‌های والا در جامعه، از قبیل حکومت و اوضاع سیاسی و اقتصادی، حقایق مطلق و ثابتی هستند که ایجاد دگرگونی در آن‌ها یا عوض کردنشان روانیست.

حقیقت آن است که وجود حقایق مطلق بر اساس نظریه معرفت فلسفی در نزد معتقدان به ماورای طبیعت و برداشت این نظریه از وجود، هرگز به معنی اعتراف به نظیر چنین اطلاق و شمولی در زمینه اجتماعی و سیاسی نیست. به همین جهت،

(۱) المادیة الدیالکتیکیة، ص ۳۲.

(۲) مراجعه شود به «دراسات في الاجتماع»، ص ۸۱.

می‌بینیم که ارسطو، پیشوای متافیزیک فلسفی، در زمینه سیاسی معتقد به نسبییت است و ثابت می‌کند که حکومت شایسته تعریف ثابتی ندارد و با دگرگونی اوضاع و شرایط، دگرگون می‌شود. این باور او به شایستگی نسبی در قلمرو اجتماعی، وی را از اعتقاد به وجود حقایق مطلق در فلسفه متافیزیک باز نمی‌دارد.

بررسی موشکافانه این جنبه از بحث را به کتاب «فلسفه ما» وامی‌گذاریم و اکنون لحظه‌ای درنگ می‌کنیم تا ببینیم که آیا تاریخ، این پندارهایی را که مارکسیسم در مورد گرایش تاریخی طبقاتی برای ذهن‌گرایی و ماتریالیسم به اثبات رسانده است تصدیق می‌کند؟

می‌توانیم دو نمونه تاریخی را - به‌ویژه از تاریخ ماتریالیسم - در نظر بگیریم؛ یکی، هراکلیت بزرگ‌ترین فیلسوف ماتریالیست در دنیای باستان و دیگری، هابز که از قطب‌های ماتریالیسم در فلسفه نوین به‌شمار می‌رود.

اما هراکلیت؛ وی بیش از هر کس دیگری از روح مردم‌گرایی که مارکسیسم آن را با جوهر فلسفه مادی درهم آمیخته است، فاصله داشت. او از نسل یک خانواده اشرافی و الامقامی بود که در میان مردم شهر جایگاه نخست را داشت. شانس با او یار شد و مقام‌های عالی را یکی پس از دیگری پشت سر گذارد تا به حکمرانی شهر رسید. هراکلیت پیوسته در کردار و گفتارش، اصل و نسب اشرافی خود و برتری‌اش نسبت به مردم و توهین به آن‌ها را به نمایش می‌گذاشت، تا آن‌جا که مردم را گاه چنین توصیف می‌کرد: «چهارپایانی که علف را بر طلا ترجیح می‌دهند» یا «سگ‌هایی که به هر کس نمی‌شناسند پارس می‌کنند»<sup>(۱)</sup>.

به این ترتیب، ماتریالیسم دیالکتیک - در دنیای کهن - در فردی تجسم یافته است که او را می‌توان به هر چیزی توصیف نمود مگر برخورداری از روح دمکراسی و تکیه بر حکومت مردمی. در صورتی که افلاطون پیشوای ذهن‌گرایان

(۱) قصة الفلسفة اليونانية: ۳۷.

در دنیای یونان باستان، به چنان اندیشه‌های انقلابی‌ای فرامی‌خواند که تنها در یک نظام کمونیستی مطلق تبلور می‌یابد؛ او هرگونه مالکیت خصوصی را مردود می‌دانست. حال باید دید که از دیدگاه مارکسیسم، کدام یک از این دو فیلسوف به انقلابی بودن و ارزش‌های آزادی‌خواهانه نزدیک‌تر بوده‌اند؟

و اما هابز که در آغاز دوران بیداری، پرچم ماتریالیسم ناب را بر دوش گرفت و با آن به رویارویی با متافیزیک دکارت برخاست، وضعی بهتر از هر اقلیت نداشت. وی معلم یک سردار انگلیسی از خانواده سلطنتی بود (کسی که در سال ۱۶۶۰ م با نام شارل دوم بر تخت سلطنت انگلستان نشست). هابز تحت تأثیر همین رابطه، با انقلاب بزرگ مردمی انگلیس که به رهبری کرامول پدید آمده بود به مخالفت برخاست؛ تا آن‌که انقلاب، تخت سلطنت را درهم کوبید و به جای آن، حکومت جمهوری به ریاست کرامول برپا ساخت. آن‌گاه فیلسوف مادی ما، ناچار شد بگریزد و به فرانسه پناهنده گردد که پناهگاه نیرومندی برای سلطنت‌طلبان بود. هابز در فرانسه نیز به پشتیبانی خود از سلطنت مطلق ادامه داد و کتاب «اژدها» را نگاشت. وی در این کتاب، فلسفه سیاسی خود را گنجانده و بر لزوم سلب آزادی مردم و برپایی حکومت سلطنتی بر پایه استبداد مطلق تأکید کرده است.

درست در هنگامی که فلسفه ماتریالیستی به دست هابز بر این گرایش سیاسی پای می‌فشارد، فلسفه ماورای طبیعی موضعی مخالف می‌گیرد و این موضعگیری در گروهی از اندیشمندان قهرمان این فلسفه که با هابز هم‌دوره بوده‌اند نمایان می‌گردد؛ از جمله فیلسوف بزرگ صوفی باروخ اسپینوزا که حق مردم را در انتقاد از حکومت، بلکه انقلاب علیه آن را باور داشت، و با این سخن به حکومت دمکراسی فرامی‌خواند: «هرچه مشارکت مردم در حکومت گسترش یابد، دوستی و همبستگی نیرومندتر خواهد شد»<sup>(۱)</sup>.

(۱) رساله فی اللاهوت والسیاسة: ۴۴۵ - ۴۵۴

حال باید دید کدام یک از این دو فلسفه در رکاب اشرافیت و استبداد گام می‌سپارد؟ فلسفه اشرافی هراکلیت یا فلسفه افلاطون نویسنده کتاب جمهوریت؟ فلسفه استبدادی هابز یا فلسفه اسپینوزا که معتقد به حق مردم در حکومت بود؟ اینک لازم است نکته دیگری را مورد بررسی قرار دهیم: تفکر فلسفی، از آن رو که از دیدگاه مارکسیسم، طبقاتی است، همواره یک تفکر حزبی خواهد بود. بنابراین، هیچ پژوهشگر فلسفی نمی‌تواند مسائل اندیشه بشری را به‌طور عینی و بی‌طرفانه مورد مطالعه قرار دهد، بلکه مطالعات فکری، همگی دارای رنگ حزبیِ روشنی هستند. به همین جهت، مارکسیسم پروایی ندارد از این‌که نشان حزبی را در فلسفه و طرز تفکر ویژه خود نمایان سازد و اعتراف نماید که گرایش واقع‌بینانه در پژوهش، چه در مورد خود او و چه در مورد هر اندیشمند دیگری غیر ممکن است؛ و پیوسته تکرار می‌کند که گرایش واقع‌بینانه و بی‌طرفی کامل در تحقیق، تنها یک افسانه بورژوازی است که باید از بین برود.

نویسنده بزرگ مارکسیست تشاگین گفته است: «لنین با سرسختی و پایداری، بر ضد واقعیت‌گرایی در نظریه‌پردازی و بر ضد بی‌موضع بودن و عدم وابستگی حزبی که ویژگی بورژوازی است به مبارزه برخاست. وی از سال ۱۸۹۰م یورش گسترده خود را علیه واقعیت‌گرایی بورژوازی که مارکسیست‌های مکتبی منادی آن بودند آغاز کرد، همان‌هایی که از موضع‌گیری حزبی در نظریه‌پردازی انتقاد می‌کردند و خواستار آزادی در میدان نظریه بودند... لنین در مبارزه خود بر ضد مارکسیسم مکتبی و بر ضد بی‌طرفی مرتجعان روشن ساخت که وظیفه نظریه مارکسیستی آن است که اصل روح حزبی پرولتاریا را آشکارا و برای همیشه اعلان نماید... برای آن‌که بتوانیم این یا آن رویداد اجتماعی را چنان‌که شایسته است مورد ارزیابی قرار دهیم، باید از زاویه منافع طبقه کارگر و تکامل تاریخی این طبقه به آن نظر بیفکنیم... روح حزبی است که این توانایی را برای طبقه کارگر فراهم می‌آورد که ضرورت تاریخی برپا داشتن دیکتاتوری

پرولتاریا را از نظر علمی توجیه نماید»<sup>(۱)</sup>.

و خود لنین گفته است: «ماتریالیسم، موضع گیری حزبی را الزام می کند؛ چرا که در ارزیابی هر رویدادی، برگزیدن دیدگاه یک گروه اجتماعی معین را به طور آشکار و بدون ابهام، گریز ناپذیر می سازد»<sup>(۲)</sup>.

ژدائف بر اساس همین نگرش، انتقاد سختی را به کتاب الکساندراف که در موضوع تاریخ فلسفه غرب نگاشته شده است، وارد می آورد. مؤلف در کتاب خود، به مدارا و گرایش واقع بینانه در پژوهش دعوت کرده است؛ از این رو، ژدائف با حرارت بر وی تاخته و چنین نگاشته است: «آنچه از نظر من اهمیت دارد، آن است که مؤلف به سخن چرینشوفسکی استشهاد می کند تا روشن سازد که بر بنیان گذاران نظام های فلسفی مختلف و حتی متناقض، لازم است که نسبت به یکدیگر مدارای بیشتری از خود نشان دهند. و از آن رو که مؤلف، بی هیچ توضیحی به این بخش استشهاد نموده است (یعنی آن بخش از سخن چرینشوفسکی که در مورد تشویق به مدارا و واقع بینی است)، واضح است که دیدگاه ویژه خود او را نمایان می سازد. بنابراین، کاملاً روشن است که او در راه انکار اصل موضع گیری حزبی در فلسفه گام بر می دارد؛ یعنی همان اصل جوهری در مارکسیسم لنینیسم»<sup>(۳)</sup>.

با توجه به این سخنان، پرسش ما این است که منظور مارکسیسم از سختگیری در مورد موضع حزبی داشتن در فلسفه، و لزوم برگزیدن دیدگاه طبقه ای که در همه حوزه های فکری از منافع خود دفاع می کند چیست؟

اگر منظور آن است که فیلسوفان مارکسیست باید منافع طبقه کارگر را معیار پذیرش و عدم پذیرش نظرات مختلف قرار دهند و اجازه ندارند پیرو نظریه ای شوند که با منافع طبقه کارگر در تعارض است، هر چند دلایل و مدارک روشنی

(۱) الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم، ص ۷۲-۷۹.

(۲) حول تاریخ تطور الفلسفة، ص ۲۱.

(۳) حول تاریخ تطور الفلسفة، ص ۱۸.

برای اثبات آن ارائه گردد...، که چنین سخنی اعتماد ما را به گفته‌های مارکسیسم ریشه‌کن خواهد کرد و ما را در مورد ایمان این مکتب نسبت به نظراتی که ابراز داشته و اندیشه‌هایی که نسبت به آن‌ها تعصب نشان داده، به تردید می‌اندازد و این احتمال را پدید می‌آورد که مارکس، بیش از هر کس دیگری به اشتباهات خود که در راهشان مبارزه کرده و آن‌ها را به‌عنوان معجزه‌های تفکر نوین عرضه داشته، آگاه بوده است.

و اما اگر منظور مارکسیسم از موضع‌گیری حزبی این است که هر فردی که وابسته به طبقه‌ای است و از مصالح آن طبقه دفاع می‌کند، بی‌آن‌که قصدی در کار باشد، به سوی برداشت‌ها و نظراتی کشیده می‌شود که با منافع آن طبقه هماهنگ است و هر اندازه بکوشد که گرایش واقع‌بینانه داشته باشد و خود را به این کار وادارد، باز هم نمی‌تواند در تحقیق، خود را از قید و بند طبقاتی برهاند، اگر مقصود مارکسیسم چنین مطلبی است، پس این سخن به نسبت ذاتی خواهد انجامید که خود مارکسیسم همواره با آن در جنگ بوده است.

شاید خوانندگان گرامی از میان مکتب‌هایی که در کتاب «فلسفه ما» در بخش نظریه‌معرفت عرضه داشتیم، نسبت ذاتی را به خاطر داشته باشند. این همان مکتبی است که می‌گوید: حقیقت، مطابقت اندیشه با واقعیت عینی نیست؛ بلکه حقیقت عبارت است از مطابقت اندیشه با شرایط ویژه‌ای که در ترکیب اندامی و روانی فرد یافت می‌شود. بر اساس این نگرش، حقیقت، نسبت به هر فرد، آن چیزی است که با ترکیب ویژه او هماهنگی دارد، نه آن‌چه با واقعیت خارجی سازگار است. به همین جهت، حقیقت، نسبی ذاتی است؛ یعنی در نزد اشخاص مختلف متفاوت است؛ آن‌چه نسبت به یک فرد حقیقت به‌شمار می‌آید، نسبت به فرد دیگری حقیقت نیست.

مارکسیسم با شدت، به این نسبت ذاتی یورش می‌برد و حقیقت را همان مطابقت فکر با واقعیت عینی می‌داند؛ اما از آن‌جا که واقعیت عینی در حال



دگرگونی است، حقیقتی هم که آن را بازتاب می‌دهد دگرگون می‌شود. بنابراین، حقیقت از دیدگاه مارکسیسم نیز نسبی است؛ اما نسبییت در این جا، عینی و تابع دگرگونی واقعیت عینی می‌باشد، نه آن‌که نسبییت ذاتی و تابع ترکیب اندامی و روانی فرد متفکر باشد.

این چیزی است که مارکسیسم در نظریه معرفت ابراز می‌دارد؛ اما با پافشاری بر نشان طبقاتی و حزبی تفکر و غیر ممکن دانستن جدایی از منافع طبقه‌ای که اندیشمند به آن وابسته است، دوباره در راه نسبییت ذاتی گام برمی‌دارد؛ زیرا با این سخن، حقیقت، به مطابقت اندیشه با منافع طبقاتی اندیشمند تبدیل می‌شود؛ چراکه به اعتقاد مارکسیسم، هر اندیشمندی تنها در چارچوب این منافع است که می‌تواند حقیقت را درک کند. در نتیجه، هنگامی که مارکسیسم برداشت خود از جهان هستی و جامعه را به ما عرضه می‌دارد، نمی‌تواند گمان برد که این برداشت، توانایی ترسیم واقعیت را داشته است؛ بلکه همه آن‌چه را که می‌تواند اعلام کند این است که: گوشه‌هایی از واقعیت را که با منافع طبقه کارگر هماهنگی داشته، بازتاب داده است.

به این ترتیب، معیار حقیقت در نزد هر مکتب فکری، مقدار هماهنگی نظریه آن مکتب با منافع طبقه‌ای است که از آن دفاع می‌کند. با این نگرش، حقیقت نسبی است و نسبت به اندیشمندان مختلف تفاوت دارد؛ اما این تفاوت، نه بر اساس ترکیب جسمی و روحی افراد، که بر اساس ترکیب طبقاتی و منافع طبقه‌ای است که اندیشمند به آن وابسته است. پس تا زمانی که مارکسیسم به تفکر - از هر نوعی که باشد - اجازه نمی‌دهد که از مرزهای منافع طبقاتی پافراثر نهد و تا زمانی که منافع طبقاتی پیوسته اندیشه‌هایی را بدون در نظر گرفتن درستی یا نادرستی آن به پیروان خود الهام می‌کند، حقیقت، نه نسبی عینی، بلکه نسبی طبقاتی خواهد بود که با تفاوت طبقات و منافع آن‌ها تفاوت می‌یابد؛ و امکان ندارد که حقیقت را دربر دارنده جنبه عینی واقع بدانیم یا حدود واقع‌یابی آن را مشخص کنیم. ثمره این طرز

تفکر، پیدایش یک تردید فراگیر و تلخ در همه حقایق فلسفه است.

### ج) علم

از بیم آن که سخن به درازا کشد، نمی‌خواهم زیاد در بحث اندیشه‌های علمی درنگ نمایم؛ ولی در این‌جا هر اندازه هم درنگ کنیم، جز همان نغمه‌ای که مارکسیسم در قلمرو فلسفه و در همه حوزه‌های وجود انسانی سر می‌داد، چیز دیگری نمی‌شنویم. از دیدگاه مارکسیسم، علوم طبیعی نیز هماهنگ با نیازهای مادی که وضعیت اقتصادی را ترسیم می‌کنند، تحول و تکامل می‌یابند و به پیروی از تحول و تکامل شرایط اقتصادی، به تدریج نو به نو می‌شوند. اما از آن‌جاکه این شرایط، فرآورده تاریخی وضع نیروهای تولیدکننده و شیوه‌های تولیدند، جای شگفتی نیست که مارکسیسم در تفسیر حیات علمی هم به «تولید» برسد؛ همان‌گونه که در تحلیل هر مرحله از حرکت تاریخ و عملیات چند جانبه آن به همان نتیجه می‌رسد. بنابر این نگرش، چگونگی هر مرحله تاریخی از نظر اقتصادی، هماهنگ با شیوه‌های همان مرحله در تولید شکل می‌گیرد و به اندازه‌ای که واقعیت اقتصادی و نیازهای مادی برآمده از آن حکم می‌کند، در حرکت علمی سهیم می‌شود. مثلاً کشف نیروی محرک بخار در اواخر قرن هجدهم توسط علم، زاده شرایط اقتصادی و ثمره نیاز تولید سرمایه‌داری به نیرویی سترگ بود تا ابزارهایی را که این تولید بر آن‌ها تکیه دارد به حرکت درآورد. دیگر اکتشافات و تحولاتی که تاریخ علم به آن‌ها می‌نازد نیز این‌گونه‌اند.

روژه گارودی در توضیح پیروی علوم از وضع اقتصادی و تکنیکی نیروهای تولیدکننده یادآور می‌شود: سطحی که نیروهای تولیدکننده از نظر تکنیکی به آن می‌رسند، همان چیزی است که مسائلی را در برابر علم قرار می‌دهد و علم را ناگزیر می‌سازد که به بررسی و حل آن‌ها پردازد. آنگاه، علم، هماهنگ با چاره‌اندیشی برای این مسائل که از تکامل نیروهای تولیدکننده و وضع فنی و تکنیکی برآمده‌اند،

به پیش می‌رود و تکامل می‌یابد. گارودی بر این اساس برای ما توضیح می‌دهد که چگونه شماری از دانشمندان، در یک زمان به یک کشف واحد دست یافتند؛ مانند کشف وجود نسبت ثابت میان کار و حرارت که توسط سه تن از دانشمندان، به نام های کارنو (از فرانسه)، ژول (از انگلیس) و مایر (از آلمان) در یک زمان کشف گردید. همان‌گونه که تحول نیروهای تولیدکننده مسائلی را فرا روی علم می‌نهد تا به حل آن‌ها پردازد، گارودی چهره دیگری از پیروی علوم از وضع نیروهای تولیدگر را به نمایش می‌گذارد؛ تکامل نیروهای تولیدکننده، وسایل پژوهش را برای علم فراهم می‌سازد و مجموعه‌ای از ابزارهای ضروری برای مشاهده و آزمایش را در اختیارش قرار می‌دهد<sup>(۱)</sup>.

اینک اشکالات خود را بر این دیدگاه مارکسیستی در تفسیر علم، به‌طور فشرده بیان می‌کنیم:

الف- اگر از عصر جدید چشم‌پوشی کنیم، خواهیم دید که جوامع گذشته، در ابزارها و شیوه‌های تولید تا حد زیادی نزدیک به هم بوده و از این نظر، هیچ فرق اساسی با یکدیگر نداشته‌اند. کشاورزی ساده و صنایع دستی، دو شکل اصلی تولید در جوامع مختلف بوده است. معنی این همگونی در عرف مارکسیسم آن است که زیربنای همه این جوامع یکی بوده است؛ با این حال، جوامع مزبور از نظر سطح علمی، اختلاف بزرگی با یکدیگر داشته‌اند. اگر شیوه‌ها و ابزارهای تولید، یگانه عامل اساسی برای تعیین محتوای علمی هر جامعه بود و حرکت علمی آن جامعه را هماهنگ با مرحله تاریخی آن تکامل می‌بخشید، آن‌گاه هیچ تفسیری برای چنین اختلافی نمی‌یافتیم و شکوفایی علمی در یک جامعه خاص، هیچ توجیهی نداشت؛ زیرا پیشتر گفته شد که نیروی اصلی تاریخ‌ساز در همه آن جوامع یکی بوده است.

(۱) الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم، ص ۱۱-۱۲.

مثلاً چرا جامعه اروپا در قرون وسطی با جوامع اسلامی در اندلس و عراق و مصر تفاوت پیدا کرد، در حالی که همه آنها در نوع زیربنا اشتراک داشتند؟ و چگونه بود که در جوامع اسلامی، جنبش علمی در زمینه‌های مختلف نسبتاً در سطح عالی درخشیدن گرفت، در صورتی که هیچ نشانه‌ای از این جنبش در اروپای غربی یافت نمی‌شد. درخشش علوم و تمدن اسلامی چنان خیره‌کننده بود که اروپاییان در طی جنگ‌های صلیبی، از دیدن آن به هراس افتادند.

چرا تنها چین باستان توانست چاپ را اختراع کند و جوامع دیگر، جز از طریق آنان نتوانستند به این صنعت دست یابند؟ مسلمانان در قرن هشتم میلادی این صنعت را از چینیان فرا گرفتند؛ سپس در قرن سیزدهم میلادی، اروپا آن را از مسلمانان آموخت. آیا آن زیربنای اقتصادی که چین باستان بر آن استوار بود، با زیربنای دیگر جوامع تفاوت جوهری داشت؟

ب- درست است که کوشش‌های علمی در بسیاری مواقع، نمایانگر یک نیاز مادی در جامعه است که خواستار نوآوری است، اما این نیاز نمی‌تواند یگانه تفسیر اساسی برای تاریخ علم و تحولات آن باشد؛ زیرا بسیاری از نیازها، هزاران سال چشم‌به‌راه سخنی درباره خود از سوی علم باقی ماندند و نتوانستند به مجرد وجودشان در زندگی مادی مردم، به یک ثمره علمی دست یابند، تا آن‌که زمانی فرا رسید که رشد علمی، امکان برآورده ساختن آن نیاز را یافت. برای تأیید این موضوع، نمونه‌ای از یک کشف علمی را در نظر می‌گیریم که اگرچه امروزه ناچیز جلوه می‌کند، اما در زمان خود، نمایانگر یک تحول نوین علمی به شمار می‌رفت؛ و آن، اختراع عینک است. نیاز مردم به عینک به اندازه تاریخ انسان، قدیمی است؛ اما این نیاز مادی، تا قرن سیزدهم در انتظار نوبت خویش باقی ماند. در آن هنگام بود که اروپا توانست از دانش مسلمانان درباره بازتاب و شکست نور بهره جوید و در نتیجه، دانشمندان بر پایه این دانسته‌ها، موفق به ساخت عینک شدند. حال باید پرسید که آیا این رویداد علمی، زائیده یک نیاز تازه بود که از واقعیت اقتصادی و

مادی جامعه سرچشمه می گرفت، یا فرآورده یک سلسله عوامل فکری بود که به هنگام رسیدن به درجه معینی از تحول و تکامل، توانست به اختراع عینک بینجامد؟ اگر نیاز برآمده از شرایط اقتصادی بتواند علم و اکتشافات علمی را تفسیر نماید، آن گاه چگونه خواهیم توانست کشف تأثیر نیروی مغناطیسی در جهت یابی را که در قرن سیزدهم توسط اروپاییان صورت گرفت و در آن هنگام قطب نما را برای هدایت کشتی ها به کار بردند درک نماییم؟ با آن که می دانیم در قرون گذشته، راه دریایی تنها راه اصلی برای بازرگانی بوده است؛ رومی ها در تجارت، به طور اساسی بر راه های دریایی تکیه داشتند، ولی با این همه، این امکان برایشان فراهم نشد که از خاصیت مغناطیسی برای هدایت کشتی ها استفاده کنند و نیازهای برآمده از واقعیت اقتصادی شان نتوانست در این زمینه کمکی به آن ها نماید. در حالی که برخی نقل های تاریخی تأکید می کند که چین، تقریباً بیست قرن پیش به این کشف دست یافته بود.

گاه پیش می آید که علم، با فراهم آمدن شرایط فکری برای یک پیروزی تازه، بر نیاز اجتماعی پیشی می گیرد. مثلاً نیروی محرک بخار از نظر مارکسیسم از نیازهای جامعه سرمایه داری است؛ با این حال، علم آن را در قرن سوم میلادی کشف نمود<sup>(۱)</sup>؛ یعنی بیشتر از ده قرن قبل از آن که نخستین نشانه های سرمایه داری صنعتی بر صحنه تاریخ پدیدار گردد. درست است که جوامع باستانی از نیروی بخار بهره برداری نکردند، ولی ما درباره مقدار توانایی جامعه در استفاده از علوم بحث نمی کنیم، بحث ما درباره خود جنبش علمی است و می خواهیم ببینیم که آیا این جنبش، بیانگر عقلی نیاز تجدید شونده اجتماعی است، یا حرکتی اصیل است که شرایط روان شناختی و تاریخی ویژه خود را داراست؟

ج. مارکسیسم هنگامی که می کوشد دایره علم را به مسائل و مشکلاتی محدود

(۱) الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم، ص ۱۲.

سازد که ابزارهای تولید و اوضاع تکنیکی فرا روی آن قرار می‌دهند، در واقع، علوم طبیعی نظری را با فنون کاربرد درهم می‌آمیزد؛ توضیح آن‌که: فنونی که کاربرد صنعتی دارند، و طی تجربه‌ها و مهارت‌های معمول کارفرمایان به دست می‌آیند و نسل به نسل در میان آن‌ها به ارث می‌رسد، پیوسته در خدمت نیروهای تولیدکننده قرار دارند و رشدشان تابع مسائل و مشکلاتی است که این نیروها عرضه می‌دارند و پاسخگویی یا حل آن‌ها را از متصدیان کار طلب می‌کنند؛ اما علوم نظری تجربی، نه تنها هماهنگ با آن مسائل و مشکلات پیش نرفته است، بلکه می‌بینیم که در یک دوره زمانی طولانی، یعنی از قرن شانزدهم تا قرن هجدهم، تحول علمی نظری و تحول فنی کاربردی در دو مسیر جدا از یکدیگر حرکت کرده‌اند. پس از تولد علم در قرن شانزدهم، امکان استفاده از علم در فنون کاربردی به مدت دو قرن فراهم نگشت و تا پیدایش صنعت برق در سال ۱۸۷۰، وضع تقریباً به همین شکل ادامه یافت.

سودمند خواهد بود اگر بدانیم که انقلاب علمی در شیمی که به وسیله لاوزیه برپا گشت، تا پایان قرن هجدهم مورد پذیرش همه مردم واقع نشد؛ در صورتی که فنون کاربردی در طول این مدت - و پیش از آن‌که تکنسین‌ها بتوانند از نظر شیمیایی فرقه‌های اساسی موجود میان چدن، فرفورژه و فولاد را که از اختلاف نسبت کربن در آن‌ها سرچشمه می‌گیرد بشناسند - توانست روش‌های بهینه‌ای را در صنایع آهن و فولاد به اجرا درآورد. این جدایی میان مسیر تفکر علمی و آگاهی‌های عملی صرف در فنون کاربردی، آن‌هم در این مدت طولانی، به معنی آن است که علم، تاریخ فکری خود را داراست و فقط حاصل نیازهای تجدید شونده تولید و برای پاسخگویی به خواسته‌های تکنیکی نیست.

و اما در مورد نظر گارودی درباره کشف علمی واحدی که دانشمندان چندی در یک زمان به آن رسیده‌اند، باید گفت که این موضوع ثابت نمی‌کند که اکتشافات علمی همواره زاینده شرایط تکنیکی ابزار تولیدند؛ چنان‌که مارکسیسم می‌خواهد از این پدیده چنین نتیجه‌گیری کند، با این گمان که هنگامی که شرایط اقتصادی و

مادی، به نیروهای تولید اجازه می‌دهند مسأله تازه‌ای را برای دانشمندان مطرح کنند و آن‌ها را به تفکر در حل آن وادارند، این دانشمندان در زمان‌های نزدیک به هم به کشف مطلوب دست می‌یابند؛ زیرا نیروی برانگیزاننده آن‌ها در یک زمان و در طی تکامل تولید به وجود آمده است.

اما این یگانه تفسیر ممکن برای این پدیده نیست، بلکه آن را از راه شباهت این دانشمندان در تخصص، شرایط فکری و روان‌شناختی و سطح علمی عام آنان با یکدیگر نیز می‌توان تفسیر نمود.

دلیل امکان چنین تفسیری، وجود پدیده مورد بحث در حوزه‌های علم نظری است که از مشکلات و تحولات تولید به دورند. مثلاً سه تن از دانشمندان اقتصاد سیاسی به نام‌های جونس (انگلستان، سال ۱۸۷۱)، والراس (سوئیس، سال ۱۸۷۴) و کارل منگر (اتریش، سال ۱۸۷۱) در یک زمان به «نظریه نهایی» در تفسیر «قیمت» دست یافتند. روشن است که نظریه نهایی تنها یک تفسیر نظری معین است برای یک پدیده اقتصادی کهن در زندگی اجتماعی انسان که عبارت است از ارزش مبادله‌ای. پس محتوای علمی این نظریه، هیچ ارتباطی به مشکلات تولید یا تحول نیروهای طبیعی تولیدکننده ندارد و در استدلال خود، از این تحول یاری نجسته است.

دستیابی این سه اقتصاددان برجسته، در یک زمان تقریباً واحد، به یک دیدگاه معین در تفسیر ارزش، جز این که آنان از نظر شرایط فکری و نیروی تحلیلی نزدیک به هم بوده‌اند، چه تفسیری می‌تواند داشته باشد؟

دو اما در مورد پیروی علوم طبیعی از تکامل نیروهای تولیدگر، به این عنوان که نیروهای تولیدکننده، ابزار لازم برای پژوهش را در اختیار علم قرار می‌دهند، باید خاطر نشان ساخت که در واقع، این یک رابطه معکوس است؛ زیرا علوم طبیعی، اگر چه هماهنگ با ابزارهای پژوهش و آزمایش، مانند تلسکوپ، میکروسکوپ، وسایل ثبت‌کننده و نظایر آن‌ها رشد و تکامل می‌یابند، اما این ابزارها، ره‌آورد خود

علم هستند. علم، آن‌ها را در اختیار دانشمندان می‌گذارد تا در مسیر دستیابی به نظریات علمی افزون‌تر و کشف رازهای ناشناخته، آن‌ها را به‌کار گیرند. اختراع میکروسکوپ در قرن هفدهم، انقلابی در ابزارهای تولید بود؛ زیرا توانست از دنیای ناشناخته‌ای پرده بردارد که انسان هرگز از آن آگاه نبود. ولی به راستی میکروسکوپ چیست؟ این وسیله در واقع فرآورده علم و شناخت قوانین نور و چگونگی بازتاب آن بر عدسی‌هاست.

لازم است بدانیم که همه داستان علم در ابزارهای علمی خلاصه نمی‌شود؛ چه بسیار حقایقی که ابزار کشف آن‌ها آماده بود، اما هزاران سال از چشم انسان پنهان ماندند تا آن‌که تأثیرات متقابل افکار و تکامل اندیشه‌های علمی به درجه‌ای رسید که کشف حقیقت را امکان‌پذیر ساخت و آن حقیقت را در قالب مفهوم علمی خاصی بیان داشت.

برای نمونه می‌توانیم به نظریه «فشار هوا» اشاره کنیم که از دستاوردهای بزرگ علمی در قرن هفدهم به‌شمار می‌رود. آیا می‌دانید که علم چگونه این پیروزی درخشان را به ثبت رساند؟ ثبت این موفقیت به این ترتیب بود که تریچلی ملاحظه کرد که تلمبه نمی‌تواند آب را بیش از ۳۴ پا بالا ببرد. پیش از او، در طول قرن‌ها، هزاران کارگر این پدیده را دیده بودند؛ حتی دانشمند بزرگی چون گالیله نیز به‌طور خاص به این موضوع توجه نشان داده بود، اما چیز مهمی که باعث شد تریچلی کشف خود را به علم هدیه کند، همانا تفسیر این پدیده‌ای بود که از قرن‌ها پیش آن را می‌شناختند. وی گفت: همان حدی که تلمبه آب را تا آن‌جا بالا می‌برد، می‌تواند مقیاس فشار هوا باشد؛ و اگر فشار هوا قادر است ستونی از آب را به طول ۳۴ پا بالا ببرد، پس به ناچار خواهد توانست ستونی از جیوه با طول کمتر را نیز بالا ببرد؛ چراکه جیوه سنگین‌تر از آب است. وی خیلی زود توانست درستی این نتیجه‌گیری را به اثبات برساند و از این راه، بر وجود فشار جو، دلیل علمی ارائه نماید؛ امری که بر اساس آن، اکتشافات و اختراعات بی‌شماری پی‌ریزی شد.



این حق ماست که در کنار این کشف علمی، به عنوان یک رویداد تاریخی، درنگ کنیم و پرسیم: چرا این رویداد علمی در یک زمان معین از قرن هفدهم پدید آمد و پیش از آن تحقق نیافت؟ آیا پیش از آن تاریخ، انسان احتیاجی به استفاده از نیروی فشار هوا و تسخیر آن در راستای برآورده ساختن نیازهای مختلف خود نداشت؟ آیا پدیده‌ای که تریچلی نظریه خود را در پرتو آن بنیان نهاد، از قرن‌ها پیش، یعنی از هنگامی که تلمبه‌های آبی به کار گرفته شد، شناخته شده نبود؟ آیا آزمایش‌هایی که این دانشمند برای اثبات نظریه خود انجام داد، برای افراد دیگری که به این پدیده توجه کردند ولی کوششی در جهت تفسیر آن انجام ندادند، امکان‌پذیر نبود؟

اگر به اصالت حرکت علمی و تکامل آن بر اساس تراکم افکار و تأثیرات متقابل آن‌ها بر یکدیگر و شرایط خاص روان‌شناختی و فکری معتقد نشویم، هرگز نخواهیم توانست برای این کشف علمی، بلکه برای علم به طور کلی، تفسیر کاملی در نیروهای تولید و اوضاع اقتصادی بیابیم.

فعالاً از اندیشه‌های اجتماعی و ارتباط آن‌ها با عامل اقتصاد سخنی به میان نمی‌آوریم؛ زیرا جای بررسی این موضوع، در بحث‌های بعدی این کتاب خواهد بود.

### ۳- مارکسیسم و نظام طبقاتی

یکی از محورهای اساسی در مارکسیسم، برداشت ویژه این نظریه از طبقات است که آن را هماهنگ با روش کلی‌اش در آمیزش پژوهش اجتماعی و اقتصادی شکل بخشیده است؛ به گونه‌ای که پیوسته در چارچوب اقتصاد به مسائل اجتماعی می‌نگرد. مارکسیسم، طبقات را به عنوان یک پدیده اجتماعی، فقط بیانگر ارزش‌های اقتصادی حاکم بر جامعه، از قبیل بهره، سود، مزد و انواع بهره‌کشی‌های مختلف، می‌داند و از این رو، تأکید می‌کند که پایه واقعی برای ترکیب طبقاتی و پیدایش هر طبقه در جامعه، عامل اقتصاد است؛ زیرا تقسیم شدن

مردم به گروهی که مالک همه ابزارهای تولید است و گروه دیگری که هیچ یک از آنها را در اختیار ندارد، تنها علت تاریخی برای وجود طبقات اجتماعی بوده است. این طبقات، بسته به نوع استثماری که طبقه حاکم بر طبقه محکوم تحمیل می‌کرده (از قبیل بندگی، بردگی و مزدوری)، شکل‌های گوناگونی داشته‌اند. مارکسیسم، از آن‌رو که مفهومی اقتصادی به طبقه بخشیده است که در مالکیت یا عدم مالکیت ابزار تولید تبلور می‌یابد، برایش طبیعی است که ترکیب طبقاتی در جامعه را بر اساس اقتصاد استوار بداند. زیرا پیشتر، آن را در مفهوم خود طبقه گنجانیده است.

شاید از میان همه موارد تحلیلی در مارکسیسم، این مورد روشن‌ترین نمونه‌ای باشد که مارکسیسم توجه زیادی به آن نشان داده و با زبردستی، همه پدیده‌های اجتماعی را تفسیر اقتصادی نموده و آن‌ها را با ارزش‌های اقتصادی ویژه خود، معنی و پیوند داده است.

اما از دیدگاه نظری، این زبردستی در تحلیل، مارکسیسم را از منطق واقعی تاریخ و ماهیت اشیاء - نه آن‌چنان‌که در ذهن دانشمندان مارکسیست به‌طور پیاپی پدیدار می‌گردند، بلکه آن‌گونه که در عالم واقع به ظهور می‌رسند - دور ساخته است؛ زیرا تحلیل مارکسیستی چنین می‌انگارد که واقعیت اقتصادی (مالکیت و عدم مالکیت ابزارهای تولید) تنها پایه واقعی و تاریخی برای ترکیب طبقاتی است. بر اساس این نگرش، جامعه به دو طبقه تقسیم می‌شود: طبقه حاکم، چون مالک است و طبقه محکوم، چون مالک نیست. در صورتی که واقعیت تاریخی و منطق رویدادها، در بیشتر اوقات، عکس آن را ثابت می‌کند و روشن می‌سازد که این وضع طبقات است که اوضاع اقتصادی را پدید می‌آورد و این اوضاع، باعث تمایز آن طبقات می‌گردد. بنابراین، وضع اقتصادی هر طبقه، بر طبق ساختار طبقاتی آن تعیین می‌شود و ساختار طبقاتی، نتیجه وضع اقتصادی آن طبقه نیست.

به احتمال زیاد، هنگامی که مارکسیسم دست به کار اثبات این نظریه بود که

ترکیب طبقاتی بر پایه اقتصاد استوار است و تأکید می‌کرد که طبقه محصول مالکیت است، به نتیجه منطقی سخن خود توجه نداشته است؛ و آن نتیجه این است که کوشش در میدان کار، یگانه راه دستیابی به جایگاه اجتماعی و شکل‌گیری طبقه برتر در جامعه است؛ زیرا شکل‌گیری طبقه برتر و حاکم در جامعه، اگر حاصل مالکیت (وضع اقتصادی) باشد، این طبقه به ناچار باید این مالکیت را به دست آورد تا به طبقه برتر و حاکم تبدیل شود؛ و برای به دست آوردن این مالکیت، راهی به جز کوشش در میدان کار وجود ندارد.

شاید این شگفت‌انگیزترین نتیجه‌ای باشد که تحلیل مارکسیستی به خاطر دوری از واقعیت به دست می‌دهد؛ و گرنه، کدام زمان، تلاش در میدان‌های کار تنها راه اساسی برای شکل‌گیری طبقه حاکم در جامعه بوده است؟ اگر این نتیجه که به طور منطقی بر تحلیل مارکسیستی مترتب می‌شود، بر یک مرحله تاریخی منطبق گردد، تنها بر جامعه سرمایه‌داری، در مرحله پیدایش و تکامل آن قابل انطباق است؛ زیرا ممکن است کسی بگوید که طبقه سرمایه‌دار، موجودیت طبقاتی خود را از راه مالکیتی بنیان نهاده که از راه تلاش پی‌گیر در میدان‌های کار و تولید به آن دست یافته است. و اما در شرایط دیگر تاریخی، کوشش عملی، پایه شکل‌گیری طبقات و یا تکیه‌گاه اصلی طبقه حاکم در همه دوره‌ها نبوده است، بلکه به عکس، مالکیت در بیشتر موارد، به عنوان ثمره وضع طبقاتی پدید آمده و هرگز اساس آن نبوده است؛ و گرنه، چگونه خواهیم توانست مرزهای جداکننده‌ای را که در جامعه روم باستان، میان طبقه اشراف و توده مردم قرار داده می‌شد تفسیر نماییم؟ به ویژه آن که طبقه کارگزاران نیز جزء توده مردم به شمار می‌رفت؛ در صورتی که این طبقه، از نظر ثروت چیزی از اشراف کم نداشت و مالکیت‌هایش کمتر از مالکیت‌های طبقه اشراف نبود؛ با این همه، تفاوت بزرگی میان جایگاه اجتماعی آنان به چشم می‌خورد و اشراف از نفوذ سیاسی خاصی برخوردار بودند که آنان را از کارگزاران و دیگر گروه‌ها متمایز می‌ساخت.

و یا چگونه خواهیم توانست وجود طبقه سامورایی را تفسیر کنیم؛ این طبقه که در جامعه قدیم ژاپن از نفوذ زیادی برخوردار بود و در پلکان اجتماعی، درست پس از فرمانروایان فئودال قرار می‌گرفت و در شکل‌گیری طبقاتی خود، نه بر مالکیت و ارزش‌های اقتصادی، که بر تخصص ویژه‌اش در شمشیرزنی و فنون شیوه‌های سوارکاری تکیه داشت.

همچنین چگونه خواهیم توانست برپایی نظام طبقاتی را در جامعه هند در دو هزار سال پیش از دوره معاصر تفسیر کنیم؟ این نظام به‌دست آریایی‌های ودایی که به هند یورش بردند و بر آن چیره گشتند به‌وجود آمد. آنان نظام طبقاتی خود را بر اساس رنگ و نژاد پدید آوردند. سپس شکل طبقاتی تحول یافت و طبقه پیروزمند حاکم، به دو طبقه کشاتریا و برهمن تقسیم گردید. کشاتریا با شایستگی نظامی و مهارت در جنگ متمایز می‌شد و طبقه برهمن بر اساس دین استوار بود. دیگر گروه‌ها همگی محکوم این دو طبقه بودند؛ و در میان آن‌ها، بازرگانان و صنعتگرانی وجود داشتند که مالک ابزار تولید بودند. قبایل بومی که به دین خود پایبند ماندند، در پلکان اجتماعی، پایین‌ترین درجه را در اختیار داشتند و طبقه نجس‌ها از میان آن‌ها شکل گرفت. بنابراین، مالکیت در شکل‌گیری این نظام طبقاتی که بر پایه‌های نظامی، دینی و نژادی استوار بود و صدها سال به وظیفه اجتماعی خود در شبه قاره هند عمل نمود، هیچ تأثیری نداشت و مالکیت بازرگانان و صنعتگران نسبت به ابزار تولید، نتوانست آنان را در رویارویی با طبقات حاکم، برتری بخشد و یا در سلطه سیاسی و دینی به ایشان قدرت رقابت دهد.

و سرانجام، اگر برپایی طبقه فئودال در اروپای غربی را که ثمره پیروزی ژرمن‌ها بود، با عوامل نظامی و سیاسی تفسیر نکنیم، با چه عامل دیگری خواهیم توانست آن را تفسیر نماییم؟ همه می‌دانیم - حتی انگلس نیز معترف است - که سرداران فاتحی که طبقه فئودال از آن‌ها پدید آمد، مقام اجتماعی‌شان حاصل مالکیت فئودالی آنان نبود، بلکه مالکیت فئودالی، به پیروی از جایگاه اجتماعی و امتیازات

ویژه نظامی و سیاسی آنان شکل گرفت؛ چراکه این سرداران، به‌عنوان جنگجویان پیروز، به سرزمین پهناوری پا گذاشتند و آن را میان خود تقسیم کردند. بنابراین، مالکیت آنان اثر بوده عامل مؤثر.

و این‌گونه است که در تحلیل بسیاری از آمیزه‌های طبقاتی در جوامع گوناگون بشری، به عناصر غیر مارکسیستی برمی‌خوریم و به نتایج غیر مارکسیستی می‌رسیم.

شاید مارکسیسم در این بحث تلاش کند تا با مطرح کردن وجود رابطه متقابل میان عامل اقتصاد و دیگر عوامل گوناگون اجتماعی، از برداشت خود در مورد طبقات به دفاع برخیزد. بر اساس نگرش مارکسیسم، وجود این رابطه سبب می‌شود که عامل اقتصاد، تحت تأثیر عوامل دیگر قرار گرفته و چگونگی اش هماهنگ با آن‌ها تغییر نماید؛ همان‌گونه که خود بر دیگر عوامل اثر می‌گذارد و در پیدایش آن‌ها سهم می‌گردد.

اما خود این کوشش، به تنهایی برای درهم کوبیدن ماتریالیسم تاریخی و از بین بردن عظمت علمی آن در دنیای مارکسیسم کافی است؛ چراکه به این ترتیب، تنها فرق ماتریالیسم تاریخی با تفسیرهای دیگری که برای تاریخ ارائه شده است در این خواهد بود که ضمن اعتراف به عوامل اصیل دیگری که در ساختن تاریخ سهم‌اند، بر اهمیت نسبی عامل اقتصاد تأکید می‌ورزد.

اگر مارکسیسم در این‌که وضعیت اقتصادی رایگانه علت نظام طبقاتی دانسته، اشتباه کرده است، پس، از این نتیجه می‌گیریم که در تبیین طبقه و اعطای مفهوم اقتصادی محض به آن نیز دستخوش خطا گردیده است؛ زیرا اگر طبقه در ترکیب اجتماعی خود، همواره بر پایه اقتصاد استوار نباشد، آن‌گاه صحیح نخواهد بود که طبقه را، چنان‌که مارکسیسم پنداشته است، تنها نمایانگر یک ارزش اقتصادی معین در جامعه به‌شمار آوریم؛ موضوعی که باعث می‌شود مارکسیسم به نتایج شگفت‌آوری برسد، نظیر همان نتایجی که این نظریه در تعلیل و توجیه نظام

طبقاتی به آن انجامید، چراکه دیدیم وقتی مارکسیسم معتقد شد که طبقه بر اساس شرایط اقتصادی و وضع مالکیت شکل می‌گیرد، ناچار شد بپذیرد که یگانه راه ترقی اجتماعی، تلاش در میدان کار است.

اکنون نیز می‌توانیم این اشکال را مطرح کنیم که اگر به طبقه، مفهوم مارکسیستی، یا بهتر بگوییم مفهوم خالص اقتصادی بدهیم، یعنی آن نظریه‌ای که می‌گوید: گروهی که از دسترنج خود زندگی را می‌گذرانند یک طبقه، و گروهی که از راه بهره‌کشی از ابزار تولیدی که مالک آن هستند زندگی می‌کنند طبقه دیگر را تشکیل می‌دهند؛ و اگر همان‌گونه که مارکسیسم اصرار دارد، جز ارزش اقتصادی، اعتبار دیگری را در مفهوم طبقه وارد نکنیم، معنایش این خواهد بود که ما، پزشکان و مهندسان بزرگ و مدیران مؤسسات بازرگانی و شرکت‌های عظیم را در همان طبقه‌ای بگنجانیم که کارگران معادن و مزدبگیران بخش کشاورزی و صنعت در آن قرار دارند؛ زیرا همه‌آن‌ها بر اساس دستمزد زندگی می‌کنند، و این در حالی است که مارکسیسم ما را ناگزیر می‌سازد که مرز طبقاتی جداکننده‌ای میان این مزدبگیران و مالکان ابزار تولید قرار دهیم، حال فرق نمی‌کند که دستمزد اینان چقدر است و ابزار تولیدی که در اختیار آنان است از چه نوع می‌باشد.

و از آن‌جا که کشمکش میان طبقات، تاوان مارکسیستی است که طبقات چاره‌ای جز انجام آن ندارند، پس به این تصور خواهیم رسید که در کشمکش طبقاتی، مالکان خرده‌پای ابزار تولید در کنار مالکان استثمارگر خواهند بود، در صورتی که مزدبگیران بزرگی چون مهندسان و پزشکان متخصص، در صف زحمتکشان استثمار شده قرار خواهند گرفت. و به این ترتیب می‌بینیم که مدیر یک مؤسسه عظیم تجاری، به کارگری زحمتکش تبدیل می‌شود که بر ضد مالکان استثمارگر وارد صحنه پیکار می‌گردد. و این بدان دلیل است که واقعیت‌های اجتماعی با ارزش‌های اقتصادی آمیخته شده و نظام توزیع درآمدها به‌عنوان زیرساخت طبقات اجتماعی تعیین شده است.

از این بررسی خود درباره تحلیل مارکسیستی طبقات اجتماعی، به دو نتیجه مهم دست می‌یابیم:

حتی اگر مالکیت خصوصی به صورت قانونی در جامعه از میان برود، باز هم ممکن است طبقات اجتماعی به وجود آیند؛ زیرا همان‌گونه که دانستیم، وضع مالکیت یگانه اساس شکل‌گیری طبقات نیست. و این همان نتیجه‌ای است که مارکسیسم از آن بی‌مناک است و اصرار دارد که وضع مالکیت تنها علت وجود طبقات می‌باشد تا از این راه، ضرورت از میان بردن نظام طبقاتی و غیر ممکن بودن پیدایش طبقه را در جامعه سوسیالیستی که مالکیت خصوصی در آن لغو گردیده است به اثبات برساند.

ولی ما روشن ساختیم که قانون مالکیت خصوصی، تنها عامل پیدایش جامعه طبقاتی نیست، پس این استدلال فرو می‌ریزد و امکان‌پذیر می‌گردد که در جامعه سوسیالیستی نیز نظام طبقاتی به شکلی پدید آید؛ همان‌گونه که در جوامع دیگر پدید آمد. به خواست خدا، این موضوع را به هنگام نقد مرحله سوسیالیسم، که از مراحل ماتریالیسم تاریخی است، با گستردگی بیشتری مورد مطالعه قرار خواهیم داد.

هر کشمکش که در جامعه روی می‌دهد، لزوماً بازتاب ارزش‌های اقتصادی‌ای که دستگاه توزیع در جامعه برقرار می‌سازد نیست. بنابراین، نه نوع درآمد اقتصادی - مانند مزد یا سود - مبارزه را اجتناب‌ناپذیر می‌کند و نه جبهه‌های پیکار بر اساس این درآمدها و ارزش‌های اقتصادی تقسیم می‌شوند.

#### ۴- مارکسیسم و عوامل طبیعی

یکی از جلوه‌های آشکار کمبود در فرضیه مارکسیسم، به فراموشی سپردن عوامل فیزیولوژیک، روانی و فیزیکی، و نادیده گرفتن نقش آن‌ها در تاریخ است؛ در صورتی که این عوامل، گاه تأثیرات بزرگی در زندگی جامعه و موجودیت کلی آن دارند. زیرا همین عوامل هستند که به فراخور ترکیب اندام ویژه‌ای که به فرد

بخشیده‌اند، گرایش‌های عملی، احساسات و شایستگی‌های خاص او را مشخص می‌سازند. این گرایش‌ها و احساسات و شایستگی‌ها که به پیروی از آن عوامل، در افراد مختلف متفاوت می‌باشند، در ساختن تاریخ سهیم‌اند و نقش‌های مؤثری در زندگی اجتماعی ایفا می‌نمایند.

برای مثال، همه ما می‌دانیم که نبوغ نظامی ناپلئون و دلآوری بی‌مانند وی، از نظر تاریخی چه نقشی در حیات اروپا بازی کرده است.

و همه ما از سستی لویی پانزدهم و پی‌آمدهای تاریخی آن در طول جنگ هفت ساله‌ای که فرانسه به طرفداری از اتریش وارد آن شد، آگاهییم؛ زنی مانند مادام پمپادور توانست اراده پادشاه را در اختیار بگیرد و فرانسه را به اتحاد با اتریش در جنگ بکشانند؛ اتحادی که عواقب وخیمی برای فرانسه در بر داشت.

و همگی از نقش تاریخی یک عشق خانمانسوز در زندگی هانری پادشاه انگلستان با اطلاع هستیم؛ این حادثه موجب شد که خانواده سلطنتی و به پیروی از آن‌ها، همه انگلستان، از مذهب کاتولیک دست بکشند.

و نیز همه‌ما از احساسات پدران‌ای خبر داریم که معاویه بن ابی سفیان را بر آن داشت تا به هر شیوه‌ممکن، برای پسرش یزید بیعت بگیرد؛ موضوعی که در زمان خودش، یک تحول تعیین‌کننده در بستر سیاست کلی شد.

آیا اگر ناپلئون یک مرد نظامی آهنین و لویی فردی سست‌عنصر و زن‌باره نبود، و اگر هانری دل به آن بولین نمی‌باخت و معاویه اسیر احساسات خویش نمی‌گشت، باز هم تاریخ همین چهره کنونی خود را داشت؟

هیچ‌کس نمی‌داند که اگر شرایط طبیعی به وبا اجازه نمی‌داد که سراسر امپراتوری روم را فرا گیرد و صدها هزار نفر از ساکنانش را به کام مرگ فروبرد، چه پیش می‌آمد؟ چرا که این رویداد به فروپاشی امپراتوری روم کمک کرد و باعث شد چهره کلی تاریخ دگرگون گردد.

همچنین کسی نمی‌داند که اگر یک سرباز مقدونی در یک لحظه مناسب، جان



اسکندر را نجات نمی داد و دستی را که داشت از پشت با شمشیر بر او فرود می آمد قطع نمی کرد، تاریخ باستان به کدام سو می رفت؟ چراکه او در راه فتح نظامی مهمی بود که آثار آن در گذر نسل ها و قرن ها امتداد یافت.

حال که صفت هایی چون صلابت، سست عنصری، دلباختگی و عاطفه در روند تاریخ و مسیر رویدادهای اجتماعی مؤثر افتاده اند، آیا ممکن است که این صفات را بر اساس نیروهای تولیدکننده و اوضاع اقتصادی تفسیر نماییم تا یک بار دیگر به عامل اقتصاد برسیم که مارکسیسم به آن معتقد است؟

حقیقت آن است که هیچ کس تردید به خود راه نمی دهد که این صفات را نمی توان بر اساس عامل اقتصاد و نیروهای تولید تفسیر نمود؛ زیرا به عنوان مثال، ابزار تولید و شرایط اقتصادی هرگز نمی توانسته اند خلق و خوی ویژه لویی پانزدهم را شکل دهند؛ بلکه این امکان وجود داشته است که در صورت یاری شرایط طبیعی و روانی، لویی پانزدهم نیز همانند لویی چهاردهم یا ناپلئون، شخصی محکم و دارای اراده ای نیرومند باشد. اما خلق و خوی ویژه او، از خصوصیات فیزیکی، فیزیولوژیکی و روانی وی سرچشمه گرفته و وجود خاص و شخصیت متفاوت او را پدید آورده بود.

ممکن است مارکسیسم در این جا پیش دستی کرده و بگوید: مگر نه این است که روابط اجتماعی موجود در جامعه فرانسه که عامل اقتصاد آن را پدید آورده بود، به لویی پادشاه اجازه داد که بر تاریخ تأثیر بگذارد و ساده لوحی خود را بر رویدادهای نظامی و سیاسی منعکس سازد؟ چراکه همین روابط، موجب برقراری نظام پادشاهی موروثی گردید. بنابراین، نقش تاریخی ایفا شده توسط این پادشاه، در حقیقت چیزی جز ثمره این نظام نبوده است که آن نیز به نوبه خود، زاده وضع اقتصادی و نیروهای تولید می باشد؛ و گرنه، چه کسی می تواند ادعا کند که حتی اگر لویی پادشاه نبود و یا فرانسه نظام سلطنتی موروثی را برای حکومت نپذیرفته

بود، بازهم او می‌توانست بر تاریخ تأثیر بگذارد؟<sup>(۱)</sup>

آری، این درست است که اگر لویی پادشاه نبود، در حساب تاریخ، رقمی به‌شمار نمی‌آمد؛ ولی ما از سوی دیگر می‌گوییم اگر او پادشاهی بود برخوردار از شخصیتی محکم و اراده‌ای نیرومند، نقش تاریخی وی تفاوت می‌کرد و در نتیجه، رویدادهای سیاسی و نظامی فرانسه به گونه دیگری رقم می‌خورد. پس سؤال این است که: چه چیزی استحکام شخصیت را از وی گرفت و او را از نیروی اراده محروم ساخت؟ نظام سلطنتی، یا آن دسته از عوامل طبیعی که در ترکیب اندامی و سرشت خاص او سهیم بوده‌اند؟

و به دیگر سخن، یکی از این سه احتمال، ممکن بود در فرانسه به‌وجود آید:

حکومت جمهوری؛

حکومت سلطنتی تجسم یافته در مردی سست اراده؛

حکومت سلطنتی تجسم یافته در مردی نیرومند و پولادین.

هر یک از این احتمالات سه‌گانه می‌توانست اثر ویژه خود را بر مسیر رویدادهای سیاسی و نظامی بر جای بگذرد و به دنبال آن تا مدت‌ها وضع فرانسه را تحت تأثیر قرار دهد. اینک باید مفاد قوانینی را که مارکسیسم برای تاریخ کشف کرده و بر اساس آن، تاریخ را با عامل اقتصاد تفسیر نموده است، روشن سازیم. این قوانین نشان می‌دهند که وضع اقتصادی فرانسه به گونه‌ای بود که اجازه نمی‌داد حکومت جمهوری در آن کشور برپا شود؛ بلکه نظام سلطنتی را بر آن جامعه تحمیل می‌کرد. حتی اگر فرض کنیم که این مطلب درست است، بازهم تنها یک طرف مسأله را نشان می‌دهد؛ زیرا با تکیه بر این قوانین، فقط می‌توانیم احتمال اول را کنار بگذاریم؛ اما دو احتمال دیگر بر جای باقی می‌مانند. آیا به‌جز قوانین علمی موجود در فیزیک، فیزیولوژی و روان‌شناسی که شخصیت لویی و خلق و خوی ویژه

(۱) بنگرید به: دور الفرد فی التاريخ، ص ۶۸.

او را تفسیر می‌کنند، قانون علمی دیگری یافت می‌شود که وجود یک پادشاه سست‌عنصر یا نیرومند را در آن فاصله زمانی از تاریخ فرانسه، گریزناپذیر سازد؟ و به این ترتیب می‌بینیم که افراد نیز نقش‌های خاص خود را در تاریخ ایفا می‌کنند. این نقش‌ها را عوامل طبیعی و روانی آنان مشخص می‌سازد، نه نیروهای تولیدکننده حاکم بر جامعه. و این نقش تاریخی افراد، که هماهنگ با ساختار ویژه آنان است، همواره نقش‌های دست دوم در فرایند تاریخ نیست؛ چنان‌که پلخانوف نویسنده بزرگ مارکسیست این‌گونه پنداشته و تأکید کرده است: «ویژگی‌های فردی مردان بزرگ، تنها چهره خاص رویدادهای تاریخی و عامل تصادف را مشخص می‌سازند... و نقشی ناچیز در مسیر این رویدادها بازی می‌کنند؛ در صورتی که جهت‌گیری نهایی حوادث تاریخی را علت‌هایی تعیین می‌نمایند که آن‌ها را علت‌های عام می‌نامند؛ یعنی تکامل نیروهای تولیدکننده و روابطی که این نیروها در میان مردم پدید می‌آورند»<sup>(۱)</sup>.

درباره این تأکید پلخانوف، تنها به مثالی بسنده می‌کنیم که در پرتو آن می‌یابیم که چگونه ممکن است نقش یک فرد، موجب پیدایش دگرگونی قاطعی در مسیر تاریخ گردد.

به راستی اگر یک دانشمند اتمی آلمان نازی، تنها چند ماه زودتر، راز اتم را کشف می‌کرد، چه مسیری برای تاریخ جهان پیش‌بینی می‌شد؟ آیا اگر هیتلر به بمب اتمی دست می‌یافت، کافی نبود که مسیر تاریخ تغییر کند و دموکراسی سرمایه‌داری و سوسیالیسم مارکسیسم از اروپا رخت بر بندد؟ چرا هیتلر نتوانست به این راز دست یابد؟ طبیعی است که علت آن، وضع اقتصادی و چگونگی نیروهای تولید نبوده، بلکه علتش این بوده است که اندیشه علمی، به پیروی از شرایط جسمی و روانی، نتوانست در آن لحظه، رازی را کشف نماید که تنها پس از چند ماه آن را کشف کرد.

(۱) دور الفرد في التاريخ، ص ۹۳.

همچنین اگر دانشمندان روسی به راز اتم پی نمی‌بردند، چه چیزی ممکن بود رخ دهد؟ آیا این امکان وجود نداشت که در آن هنگام، اردوگاه سرمایه‌داری نیروی اتم را برای نابودی حکومت‌های سوسیالیستی به کار گیرد؟ دستیابی دانشمندان روسی به این راز را که باعث نجات جهان سوسیالیسم از انهدام گردید، بر چه مبنایی می‌توان تفسیر کرد؟ مسلماً نمی‌توانیم بگوییم که نیروهای تولید پرده از این راز برگرفت؛ وگرنه، چرا از میان شمار فراوان دانشمندان اتمی که با آزمایش‌های اتمی سر و کار داشتند، تنها چند فرد توانستند به این راز پی ببرند؟ این موضوع نشان می‌دهد که اکتشاف مزبور، بخصوص مدیون یک ترکیب اندامی خاص و شرایط ذهنی آن بوده است. اگر این شرایط در یک یا چند تن از دانشمندان روسی فراهم نمی‌گشت و نبوغ علمی ویژه آنان که در گرو آن ترکیب و شرایط است وجود نمی‌داشت، بی‌تردید سوسیالیسم، با وجود همه قوانین ماتریالیسم تاریخی، با نابودی و شکستی بزرگ روبه‌رو می‌شد.

و اگر امکان وجود لحظاتی در زندگی انسان هست که مسیر تاریخ یا ماهیت حوادث اجتماعی را مشخص سازد، پس چگونه می‌توان قوانین حاکم بر ابزار تولید را قوانین حتمی تاریخ دانست؟

##### ۵- مارکسیسم و ذوق هنری

ذوق هنری در انسان، پدیده‌ای است اجتماعی که همه جوامع، صرف‌نظر از تفاوت‌هایی که در نظام‌ها، روابط و ابزار تولید دارند، در آن مشترک می‌باشند. این ذوق، یکی دیگر از حقایق اجتماعی است که ماتریالیسم تاریخی، چنان‌که خواهیم دید، از رهگذر آن به تنگنا می‌افتد.

سخن گفتن از ذوق هنری، جنبه‌های بسیاری دارد. مثلاً هنگامی که نقاش، تصویر دل‌انگیزی از یک رهبر سیاسی یا یک صحنه جنگ پدید می‌آورد، گاه پرسش ما پیرامون شیوه‌ای است که این نقاش در آفرینش اثر خود از آن پیروی

نموده و یا نوع ابزاری که آن‌ها را به کار برده است؛ و گاه پرسش ما درباره هدفی است که وی در پس نقاشی این تصویر دنبال کرده است. گاهی هم ممکن است این پرسش را مطرح کنیم که چرا از این تصویر خوشمان می‌آید و چرا با دیدن آن، از احساس زیبایی سرشار می‌شویم و لذت می‌بریم؟

مارکسیسم می‌تواند به سؤال نخست چنین پاسخ گوید: شیوه‌ای که نقاش در کار خود در پیش گرفته، همان شیوه‌ای است که میزان تکامل ابزار تولید تحمیل می‌کند؛ پس ابزارهای طبیعی هستند که شیوه نقاشی را تعیین می‌کنند. همچنین می‌تواند به سؤال دوم با چنین پنداری پاسخ دهد: هنر همواره برای خدمت به طبقه حاکم به کار گرفته شده است؛ بنابراین، هدفی که هنرمند را به هنرنمایی و نوآوری فرا می‌خواند، در واقع تقویت و حفظ منافع این طبقه است؛ و از آنجا که این طبقه، زاده نیروهای تولیدکننده است، پس ابزار تولید، پاسخ نهایی به این پرسش می‌باشد.

اما مارکسیسم با پرسش سوم چه خواهد کرد؟ چرا ما از نقاشی خوشمان می‌آید و از آن لذت می‌بریم؟ آیا نیروهای تولید یا منافع طبقاتی، این لذت و ذوق هنری را در روح ما می‌آفرینند، یا این یک احساس درونی و یک لذت روانی است که از ژرفای روح سرچشمه می‌گیرد و ره‌آورد ابزار تولید و شرایط طبقاتی آن نیست؟

ماتریالیسم تاریخی، مارکسیسم را بر آن می‌دارد که ذوق هنری را با نیروهای تولید و منافع طبقاتی تفسیر کند؛ چراکه در ماتریالیسم تاریخی، تنها عامل اقتصاد است که همه پدیده‌های اجتماعی را تفسیر می‌نماید؛ اما مارکسیسم با همه تلاشش موفق به این کار نشده است؛ زیرا اگر نیروهای تولید یا منافع طبقاتی آفریننده این ذوق هنری باشند، باید با از میان رفتن آن‌ها از بین برود و با دگرگونی آن‌ها دگرگون شود؛ چنان‌که دیگر پدیده‌ها و روابط اجتماعی دگرگون می‌گردند. در صورتی که هنر باستان، با نشانه‌های دلپذیرش تا به امروز، همواره یکی از سرچشمه‌های لذت از زیبایی بوده و ره‌آوردش برای انسان عصر اتم، همان انبساط روح و افسونی است که هزاران سال پیش به ارمغان می‌آورده است.

این لذت روحی چگونه بر جای مانده است که حتی انسان سوسیالیست و سرمایه‌دار، از هنر جوامع برده‌داری لذت می‌برند همان‌گونه که اربابان و بردگان از آن لذت می‌بردند؟ ذوق هنری با نیروی کدام قدرتمندی توانسته است از بندهای ماتریالیسم تاریخی رها گردد و در احساس انسان جاودانه شود؟ آیا یگانه تفسیری که پاسخگوی همه این پرسش‌هاست، عنصر اصیل انسانی نیست؟

مارکس کوشیده است میان قوانین ماتریالیسم تاریخی و علاقه به هنر انسان باستانی، سازگاری ایجاد کند؛ با این پندار که انسان عصر جدید، به این علت از زیبایی هنر روزگاران کهن لذت می‌برد که این هنر، نمایانگر کودکی نوع بشر است؛ همان‌گونه که هر انسانی از یادآوری حالات کودکی خویش که معصومانه و تهی از هرگونه پیچیدگی است لذت می‌برد<sup>(۱)</sup>.

ولی مارکس درباره شادی انسان نسبت به حالات کودکی چیزی نمی‌گوید. آیا منشأ این شادی، یک گزینه اصیل انسانی است یا پدیده‌ای گردن نهاده به عامل اقتصاد، که به پیروی از آن دگرگون می‌شود؟

وانگهی، چرا انسان عصر جدید، لذت و افسون را مثلاً تنها در زیبایی‌های هنری یونان می‌یابد، اما در رویارویی با دیگر پدیده‌های زندگی مردم یونان، از قبیل اندیشه‌ها، عادت‌ها و برداشت‌های ابتدایی آنان، با آن‌که همه این‌ها نمایشگر دوران کودکی نوع بشرند، چنین لذت و افسونی را احساس نمی‌کند؟

همچنین مارکس درباره چشم‌اندازهای طبیعی نابی که از دورترین دوران‌ها تا به امروز و برای همیشه می‌توانند حس زیبایی خواهی را در انسان ارضا نمایند و در روح او لذت برانگیزند، چه خواهد گفت؟ چگونه ما با دیدن این چشم‌اندازها احساس لذت می‌کنیم، همان‌گونه که اربابان و بردگان و فئودال‌ها و نوکرها چنین احساسی داشتند؛ در صورتی که این‌ها جلوه‌هایی از طبیعت‌اند و هیچ چیزی از دوران کودکی نوع بشر که مارکس بر اساس آن علاقه به هنر باستان را تفسیر

(۱) کارل مارکس، ص ۲۴۳.

می‌کند، نمایان نمی‌سازند.

آیا از آن‌چه گفته شد روشن نمی‌شود که مسأله، مسأله علاقه به تصاویر کودکی نیست، بلکه مسأله، ذوق هنری اصیل و فراگیری است که انسان عصر بردگی و انسان دوران آزادی، هر دو را وا می‌دارد که در برابر آن، احساس یکسانی داشته باشند؟

\* \* \*

در پایان این بحث پیرامون فراگیر بودن نظریه، آیا طبیعی به نظر نمی‌آید که انگلس، دومین بنیانگذار ماتریالیسم تاریخی، از مبالغه در مورد نقش عامل اقتصاد در تاریخ اظهار پشیمانی کند و اعتراف نماید که او و دوستش مارکس، با جهت‌گیری‌های مکتبی و اشتباه خود، به برداشت ماتریالیستی از تاریخ رسیده‌اند؟ انگلس در سال ۱۸۹۰ به ژوزف بلوخ چنین می‌نویسد: «گرایش افراطی نویسندگان تازه‌کار به جنبه اقتصادی، موضوعی است که نکوهش آن بر دوش من و مارکس است. بر ما لازم بود که بر این اصل اساسی تأکید نماییم تا با دشمنانی که آن را انکار می‌کردند به رویارویی بپردازیم؛ ولی وقت یا جا یا فرصتی نداشتیم تا عناصر دیگری را که در پیوندهای متداخل وجود دارند، در جایگاه حقیقی‌شان قرار دهیم».<sup>(۱)</sup>

---

(۱) التفسیر الاشتراکی للتاریخ، ص ۱۱۴.





## ۴- بررسی تفصیلی نظریه

برای مطالعه و بررسی جزئیات ماتریالیسم تاریخی، لازم است که از نخستین مرحله تاریخ-از دیدگاه مارکسیسم- که همان جامعه کمونیستی اولیه است آغاز کنیم.

### [ ۱- جامعه کمونیستی نخستین ]

به باور مارکسیسم، انسانیت در آغاز پیدایش زندگی اجتماعی خود، از مرحله کمونیستی نخستین گذشته است. بر طبق قوانین دیالکتیک، این مرحله نقیض خود را در درون خویش حمل می کرده است و پس از یک کشمکش طولانی، این نقیض رشد یافته و نیرومند گشته، تا آن جا که ساختار کمونیستی جامعه را در هم کوبیده است. پس از آن، نقیض جامعه کمونیستی، پیروزمندانه و در لباسی تازه که عبارت بود از نظام بردگی و جامعه برده‌داری، به جای نظام همگانی و جامعه مبتنی بر مساوات، پدیدار گشته است.

**آیا جامعه کمونیستی نخستین وجود داشته است؟**

پیش از آن که به جزئیات این مرحله بپردازیم، یک پرسش اساسی فراروی این

بحث قرار می‌گیرد: از نظر علمی، چه دلیلی وجود دارد که بشریت به راستی از دوره کمونیستی نخستین گذشته است؟ و از آن‌جا که درباره انسان‌های پیش از تاریخ نگاه شده سخن می‌گوییم، چگونه می‌توانیم به این دلیل علمی دست یابیم؟

مارکسیسم کوشیده است این دشواری را هموار نماید و با استناد به مشاهده برخی جوامع کنونی که مارکسیسم آن‌ها را ابتدایی می‌داند، دلیلی علمی بر درستی فهم خویش از آن دوران ناشناخته از زندگی جامعه بشری ارائه دهد. از دیدگاه مارکسیسم، این‌گونه جوامع، دوران کودکی جامعه را به نمایش می‌گذارند و نمایانگر همان بدویتی هستند که همه جوامع بشری از آن گذشته‌اند؛ از این‌رو ماده علمی پژوهش درباره دوران‌های پیش از تاریخ به‌شمار می‌روند. و از آن‌جا که دانسته‌های مارکسیسم در مورد جوامع ابتدایی معاصر نشان می‌دهد که حالت حاکم بر آن‌ها ابتدایی است، پس لازم می‌آید که این حالت، نخستین مرحله همه جوامع ابتدایی در تاریکی‌های تاریخ باشد. و به این ترتیب، مارکسیسم گمان برده که بر دلیل مادی محسوس دست گذاشته است.

اما پیش از هر چیز، باید بدانیم که مارکسیسم دانسته‌های خود را درباره جوامع ابتدایی کنونی به‌طور مستقیم به‌دست نیاورده، بلکه این اطلاعات را از افرادی گرفته است که موفق شده‌اند به میان این جوامع رفته و ویژگی‌های آن‌ها را شناسایی کنند. تنها این نیست؛ بلکه از میان همه اطلاعات به‌دست آمده فقط اطلاعاتی را معتبر شمرده که با نظریه کلی‌اش هماهنگی داشته است و همه اطلاعات دیگری را که با نظریه‌اش در تعارض بوده، به تحریف و تزویر متهم ساخته است. و به این ترتیب، پژوهش‌های مارکسیسم به سوی گزینش اطلاعاتی گرایش یافته است که به سود نظریه‌اش می‌باشد و به‌جای آن‌که در نظریه خود، اطلاعات را به داوری بخواند و در پرتو آن‌ها نظریه‌اش را مورد آزمایش قرار دهد، خود نظریه را در ارزیابی ارزش اطلاعات و اخبار ارائه شده از آن جوامع، داور قرار داده است. به همین مناسبت، به سخنان یک نویسنده بزرگ مارکسیست گوش فرا می‌دهیم که

می‌گوید: «تا آن‌جا که می‌توانیم در گذشته رخنه نماییم، می‌بینیم که انسان در جوامعی زندگی می‌کرده است. آن‌چه مطالعه جوامع ابتدایی کهن را آسان می‌سازد، این است که شرایط جوامع ابتدایی حتی تا دوران ما، در میان بسیاری از ملت‌ها هم چنان حاکم است؛ چنان‌که برخی ساکنان رنگین‌پوست در آفریقا، پولونزی، ملانزی، استرالیا، سرخ‌پوستان آمریکا-پیش از کشف آن-اسکیموها و لاگون‌ها دارای چنین وضعی هستند. بیشتر اطلاعات فراوانی که از این جوامع ابتدایی به ما رسیده، به وسیله گروه‌های تبلیغی بوده است که به عمد یا غیر عمد، حقایق را تحریف کرده‌اند»<sup>(۱)</sup>.

حتی اگر فرض کنیم که تنها آن دسته از اطلاعات به دست آمده از جوامع ابتدایی معاصر که مارکسیسم بر آن‌ها تکیه کرده صحیح است، باز هم حق داریم پرسیم که آیا به راستی این‌ها جوامع ابتدایی هستند و می‌توان در تصویر شکل ابتدایی اجتماع، به آن‌ها تکیه کرد؟

در مورد این پرسش، مارکسیسم حتی یک دلیل، به معنای علمی کلمه بر ابتدایی بودن این جوامع معاصر در دست ندارد؛ بلکه قوانین تکامل‌گریز ناپذیر تاریخی که مارکسیسم به آن اعتقاد دارد، قاطعانه حکم می‌کند که فرایند تکامل تاریخی، بی‌تردید شامل این جوامع نیز گشته است. بنابراین، مارکسیسم وقتی ادعا می‌کند که حالت کنونی این جوامع همان حالت ابتدایی است، در واقع قوانین تکامل را باطل ساخته و ایستایی در گذر هزاران سال را به اثبات می‌رساند.

### کمونیسم نخستین را چگونه تفسیر کنیم؟

پاسخ به این سؤال را وامی‌گذاریم تا بینیم مارکسیسم بر اساس قوانین ماتریالیسم تاریخی، این مرحله کمونیستی خیالی را چگونه تفسیر می‌کند! مارکسیسم روابط مالکیت اشتراکی در جامعه ابتدایی بشری را با ابتدایی بودن نیروهای تولید در آن هنگام و شرایط تولید حاکم بر آن جوامع چنین تفسیر می‌کند:

(۱) القوانين الأساسية للاقتصاد الرأسمالي، ص ۱۰.

«با توجه به ناتوانی و بیچارگی انسان در آن جوامع، مردم ناگزیر بوده‌اند که به شکل دسته جمعی و مشترک و در گروه‌های به هم فشرده در برابر طبیعت، به کار تولید بپردازند. اشتراک در تولید، برپایی روابط مالکیت اشتراکی را گریز ناپذیر می‌ساخته و اجازه پدید آمدن اندیشه مالکیت خصوصی را نمی‌داده است. بنابراین، تولید اشتراکی تنها علت مالکیت اشتراکی بوده است. و باز به علت شرایط تولید، توزیع در میان افراد جامعه بر اساس برابری صورت می‌گرفته است؛ زیرا سطح بسیار پایین نیروهای تولیدکننده ایجاب می‌کرده است که غذای ناچیز و کالاهای ساده تولید شده، به قسمت‌های مساوی تقسیم شود و پیروی از هر شیوه دیگری برای تقسیم محال بوده است؛ زیرا به دست آوردن سهمی افزون بر سهم دیگران توسط یک نفر، به معنای آن بود که فرد دیگری از گرسنگی بمیرد»<sup>(۱)</sup>.

مارکسیسم با این روش، اشتراکی بودن جامعه ابتدایی را تفسیر می‌کند و علت‌های برابری حاکم بر آن را توضیح می‌دهد. این برابری در توزیع غذا را مورگان با هدف توصیف آن دسته از قبایل بدوی که شاهد زندگی آن‌ها در دشت‌های آمریکای شمالی بوده، گزارش کرده است. وی دیده است که آن‌ها گوشت حیوانات شکار شده را به تکه‌های مساوی تقسیم و در میان همه افراد قبیله توزیع می‌کنند.

مارکسیسم اگرچه این تفسیر را ارائه می‌دهد، اما هنگامی که درباره اخلاق جامعه کمونیستی سخن می‌گوید و برتری‌های آن را می‌ستاید، نقیض این سخنان را باور دارد و به نقل از جیمز آدیر رز که در قرن گذشته، سرخ‌پوستان آمریکا را مورد مطالعه قرار داده است چنین می‌گوید: در این جوامع ابتدایی، یاری نرساندن به کسی که نیازمند آن است، گناه بزرگی به‌شمار می‌آمد و مرتکب آن خوار می‌گردید. همچنین از پژوهشگر دیگری به نام کاتلین این‌گونه نقل می‌کند: «در

(۱) تطور الملكية الفردية، ص ۱۴.

دهکده سرخ‌پوستی، هر فردی - چه مرد، چه زن و چه کودک - حق داشت که وارد هر یک از خانه‌ها شود و اگر گرسنه بود غذا بخورد. حتی کسانی که نمی‌توانستند کار کنند، یا تنها در اثر بی‌حوصلگی به شکار نمی‌رفتند، باز هم می‌توانستند به هر خانه‌ای که می‌خواهند وارد شوند و با اهل خانه در غذا سهیم گردند. و به این ترتیب، هر فردی در آن جوامع، حتی اگر از وظایف خود در تولید غذا شانه خالی می‌کرد، باز هم می‌توانست غذا به دست آورد و تنها پیامد ناگواری که فرار از وظیفه برای این گونه افراد پیش می‌آورد، آن بود که احساس می‌کردند احترام خود را به‌طور چشمگیری از دست داده‌اند<sup>(۱)</sup>.

این اطلاعاتی که مارکسیسم درباره اخلاق جوامع کمونیستی اولیه و الگوهای رفتار اجتماعی آن‌ها در اختیار ما می‌گذارد، نشان می‌دهد که سطح نیروهای تولیدکننده تا آن درجه پایین نبوده است که افزونی سهم یک فرد از تولید، به مرگ شخص دیگری از گرسنگی بینجامد؛ بلکه فراوانی به حدی بوده است که افراد ضعیف و ناتوان و غیر آن‌ها نیز از آن بهره‌مند می‌گشته‌اند.

بنابراین، چرا برابری در توزیع یگانه شیوه ممکن بوده است؟ و چرا با وجود افزونی در تولید و امکان بهره‌برداری از آن، اندیشه بهره‌کشی و اخلال در امر توزیع، از ذهن کسی نگذشت؟ اگر نیروهای تولیدکننده در آن جوامع، اجازه بهره‌کشی را می‌داده است، پس باید علت عدم پیدایش آن را در درجه هوشیاری انسان ابتدایی و اندیشه عملی او جستجو کرد. و بی‌تردید اندیشه بهره‌کشی، به‌عنوان یک پدیده متأخر بر این هوشیاری و اندیشه عملی و به‌سان برآیند رشد و افزایش آموذگی انسان نسبت به زندگی پدیدار گشته است.

فرض کنیم که مارکسیسم بتواند بگوید - یا ما از دیدگاه آن‌ها بتوانیم بگوییم - که روش برابری در توزیع، در ابتدا به‌خاطر کاستی تولید بوده، سپس به صورت اصل در آمده و به عادت تبدیل گشته است؛ ولی آیا می‌توانیم در مورد موضع

(۱) تطور الملكية الفردية، ص ۱۸.

جامعه ابتدایی در برابر افراد بی حالی که با قصد و اختیار، کار نمی کردند و بی آن که خطر گرسنگی و محرومیت آنان را تهدید کند، روزی خود را در تولید دیگران می یافتند، تفسیر خردمندانه ای بیابیم؟ آیا مشارکت جمعی در فرایند تولید، توزیع محصول را بین کسانی که در تولید شرکت نداشته اند نیز ضروری می سازد؟ و اگر انسان های اولیه در بدو امر، به خاطر آن که کسی از آن ها در اثر گرسنگی نمیرد و یآوری را در فرایند تولید دسته جمعی از دست ندهند، بر روش برابری در توزیع اصرار می ورزیدند، دیگر چرا در مورد تحمل هزینه افراد کاهلی که با از بین رفتنشان چیزی از دست نمی رفت پافشاری می کردند؟

#### نقیض جامعه کمونیستی چیست؟

از دیدگاه مارکسیسم، جامعه اشتراکی اولیه از هنگام تولدش در درون خود نقیضی را نهان می داشت که آرام آرام رشد می کرد و نیرومندتر می شد، تا آن جا که موجب از میان رفتن آن شکل اجتماعی گردید.

بی تردید این تناقض ریشه طبقاتی نداشت؛ چرا که در جامعه اشتراکی اولیه یک طبقه بیش نبود و تناقض در واقع میان روابط مالکیت اشتراکی و نیروهای تولید بود. این تناقض هنگامی پدید آمد که نیروهای تولید شروع به رشد نمودند و تا آن جا پیش رفتند که روابط اشتراکی به مانعی در راه رشد آن ها تبدیل شد و تولید نیازمند روابط تازه ای گشت تا در دامان آن به رشد خود ادامه دهد.

اما روابط اشتراکی چرا و چگونه به مانعی در راه رشد نیروهای تولید تبدیل شدند؟ مارکسیسم چنین توضیح می دهد: پیشرفت نیروهای تولیدکننده این امکان را برای افراد فراهم ساخت که با کار در دامپروری و کشاورزی، بیش از اندازه ای که برای حفظ جان خود نیاز داشتند به وسایل زندگی دست یابند؛ و به این ترتیب، افراد توانستند برای گذران زندگی، بی آن که همه توان عملی خود را به کار گیرند، تنها به کار کردن در بخش محدودی از وقت خود بسنده نمایند. پس - برای آن که

همه توان عملی به نفع تولید سازماندهی گردد، همان گونه که پیشرفت و بالندگی نیروهای تولیدکننده چنین طلب می‌کرد - چاره‌ای جز این نبود که نیروی اجتماعی تازه‌ای آفریده شود تا تولیدکنندگان را وادار سازد که همه توان خود را به کار گیرند. و از آن جا که چنین نیرویی در روابط اشتراکی یافت نمی‌شد، گریزی جز این نبود که نظام برده‌داری جایگزین آن روابط گردد تا این امکان را برای اربابان فراهم نماید که بردگان را به کار مداوم مجبور سازند. و این گونه بود که نظام برده‌داری پدید آمد.

نظام برده‌داری، نخست با برده کردن اسیرانی آغاز شد که قبیله، در یورش‌های خود به چنگ می‌آورد. پیشتر، عادت بر آن بود که اسیران را می‌کشتند؛ زیرا باقی گذاردن و تحمل هزینه‌های آنان فایده‌ای دربر نداشت. اما پس از تحول تولید، نگاهداری و به بردگی کشیدن آن‌ها جزء منافع اقتصادی قبیله محسوب می‌گشت؛ چراکه آنان بیش از مقدار خوراکشان تولید می‌کردند؛ و این گونه بود که اسیران جنگی به برده تبدیل شدند. اما ثروتمند شدن کسانی که بردگان را به خدمت گرفته بودند باعث شد که این ثروتمندان، اعضای قبیله خود را نیز به بردگی بگیرند و به این ترتیب، جامعه به دو گروه اربابان و بردگان تقسیم گردید و تولید توانست از رهگذر این تقسیم و در سایه نظام تازه برده‌داری به پیشرفت خود ادامه دهد.

اگر با دقت در این اظهارات بنگریم، خواهیم توانست از لابه‌لای همین تفسیر مارکسیستی روشن سازیم که مسأله پیش از آن‌که به ابزار تولید مربوط شود، مسأله انسان است؛ چراکه بالندگی نیروهای تولیدکننده جز کار انسانی افزون‌تر را نمی‌طلبد، اما شکل اجتماعی کار هیچ ربطی به بالندگی این نیروها ندارد؛ زیرا همان گونه که کار زیاد بردگان، تولید را افزایش می‌دهد، کار زیاد افراد آزاد نیز همین اثر را دارد. بنابراین، اگر افراد جامعه با یکدیگر قرار می‌گذاشتند که بر تلاش خود در راه تولید بیفزایند و پس از آن، فرآورده به‌طور برابر میان آن‌ها تقسیم می‌شد، بی‌تردید می‌توانستند همان رشدی را برای نیروهای تولیدکننده تضمین

نمایند که جامعه برده‌داری به آن تحقق بخشید؛ بلکه تولید، از نظر کیفیت بیش از آن‌چه به وسیله بردگان رشد یافت، می‌توانست رشد یابد؛ چرا که برده از روی نومی‌دی به کار می‌پردازد و تلاش نمی‌کند که بیندیشد و یا در راه بهبود تولید بر آگاهی خود بیفزاید؛ به عکس افراد آزادی که حق مالکیت دارند و در انجام کار نسبت به یکدیگر تعهد دارند.

بنابراین، رشد نیروهای تولیدکننده به نشان بردگی داشتن کار، وابسته نیست؛ بلکه تنها به افزایش کار بستگی دارد. پس چرا انسان اجتماعی از راه به بردگی کشاندن نصف جامعه، میزان کار را افزایش داد و این هدف را از راه توافق آزاد میان همگان، بر سر افزایش میزان کار تحقق نبخشید؟

پاسخ به این سؤال را جز در خود انسان و کشش‌های طبیعی او نمی‌توان یافت. انسان به‌خاطر سرشتش گرایش شدیدی به صرفه‌جویی در کار و پیمودن راحت‌ترین راه را دارد. از این رو، در برابر دو راه که به یک هدف می‌رسند همواره آسان‌ترین آن‌ها را برمی‌گزیند. بی‌تردید، این کشش ریشه‌دار برآیند ابزار تولید نیست؛ بلکه ثمره ترکیب ویژه آدمی است؛ به همین جهت، با وجود تکامل تولید در طول هزاران سال، همچنان دست نخورده باقی مانده است.

این کشش، فرآورده جامعه هم نیست؛ بلکه شکل‌گیری جامعه به سبب این کشش طبیعی در انسان بوده است؛ چرا که انسان به این نتیجه رسید که برای پایداری در برابر طبیعت و بهره‌برداری از منابع آن، شیوه‌ای آسان‌تر از همبستگی با دیگران وجود ندارد. و همین کشش طبیعی بود که اندیشه به بردگی کشیدن دیگران را به انسان الهام نمود؛ چرا که نسبت به هر راه دیگری بیشترین آسایش و کمترین هزینه را دربر داشت.

پس این نیروهای تولید نبودند که نظام برده‌داری را برای انسان اجتماعی پدید آوردند یا او را به این راه کشاندند؛ نیروهای مزبور فقط شرایط مناسبی برای انسان فراهم ساختند تا هماهنگ با کشش طبیعی خود حرکت نماید. مانند آن‌که



شمشیری به یک فرد داده شود و او برای فرونشاندن آتش کینه خود، دشمن خویش را به قتل برساند؛ در این صورت ما نمی‌توانیم رویداد قتل را تنها بر اساس شمشیر تفسیر کنیم؛ بلکه پیش از آن باید این حادثه را در پرتو احساسات ویژه‌ای توضیح دهیم که روح قاتل را برآشفته بود؛ زیرا اگر این احساسات خاص در درون او وجود نداشت، هرگز در اختیار گذاشتن شمشیر او را به ارتکاب این جنایت و انمی‌داشت. در این جا می‌بینیم که مارکسیسم، در برابر علت دیگری که به طور طبیعی اثر بزرگی در از میان رفتن نظام اشتراکی نخستین و شکل‌گیری جامعه به صورت ارباب و برده داشته است، سکوت اختیار می‌کند؛ این علت، همان سرانجامی است که جامعه اشتراکی اولیه به آن رسیده بود؛ یعنی گرایش گروه بی‌شماری از افراد به بیکاری و تنبلی و روی گرداندن از تداوم تولید و رشد بخشیدن به آن؛ تا آن جا که لوسکیل درباره برخی قبیله‌های سرخ‌پوست چنین می‌نگارد: «آنان به قدری تن‌پرور بودند که خودشان چیزی کشت نمی‌کردند و همه تکیه آنان بر این احتمال بود که دیگران از سهم شدن اینان در تولیدشان جلوگیری نمی‌کنند. و از آن جا که افراد کوشا بیش از افراد کاهل، از حاصل زمین بهره‌مند نمی‌شدند، تولیدشان سال به سال کاهش یافت».

مارکسیسم به این پیامدهای جامعه اشتراکی نخستین که عامل فروپاشی و ناپدید شدن آن از صحنه تاریخ گشت، اشاره‌ای نمی‌کند. همین عامل بود که باعث شد افراد کاری، تنبل‌ها را به بردگی بگیرند و آنان را با زور در زمینه تولید به کار وادار نمایند.

این موضعی است که به طور کامل از نظریه مارکسیسم برداشت می‌شود. آری، مارکسیسم به تنبلی و بی‌حالی فراگیری که از نظام کمونیستی پدید آمد اعتراف نمی‌کند؛ چراکه چنین اعترافی چشم ما را بر بیماری ریشه‌داری در کمونیسم می‌گشاید که موجب می‌گردد این نظام، شایستگی خود را برای زندگی اجتماعی انسان، با این ترکیب روحی و جسمی خاصی که از آغاز حیات، در چارچوب

آن قرار گرفته است، از دست بدهد. و نیز ثابت می‌کند که کمونیسم با سرشت انسانی سازگاری ندارد. همچنین نشان می‌دهد که پیامدهای مشابه آن چه ذکر آن گذشت در جریان انقلاب جدید روسیه که با هدف پیاده کردن کامل نظام کمونیسم به وجود آمد، آن چنان که مارکسیسم ادعا می‌کند، ثمره اندیشه‌های طبقاتی و ذهنیت سرمایه‌داری حاکم بر جامعه نبود، بلکه نمایانگر واقعیت انسان و انگیزه‌ها و احساسات درونی وی بوده است که پیش از زاده شدن نظام طبقاتی و تناقض‌ها و اندیشه‌های آن، به همراه انسان آفریده شده‌اند.

## [۲-] جامعه برده‌داری

با دگرگونی ساختار جامعه از اشتراکی اولیه به برده‌داری، دومین مرحله در ماتریالیسم تاریخی آغاز می‌گردد. آغازگر این مرحله، تولد نظام طبقاتی در جامعه است که با پیدایش آن، تناقض طبقاتی میان طبقه اربابان و طبقه بردگان پدید می‌آید؛ موضوعی که برای نخستین بار در تاریخ، جامعه را در کوره کشمکش طبقاتی می‌افکند؛ کشمکشی که تا به امروز، بسته به نوع نیروهای تولیدگر و مقتضیات آن، به شکل‌های گوناگونی ادامه داشته است.

درباره این تقسیم جدایی‌انداز در زندگی انسان که جامعه را به دو طبقه ارباب و برده قسمت کرده است، باید این پرسش را فراروی مارکسیسم بگذاریم که چگونه ارباب بودن به آن گروه خاص داده شد و بردگی و بندگی به نام این گروه رقم خورد؟ و چرا اربابان نقش بردگان، و بردگان نقش اربابان را بر عهده نگرفتند؟ مارکسیسم پاسخ آماده‌ای برای این پرسش دارد: هر یک از اربابان و بردگان همان نقش گریزناپذیری را ایفا کردند که عامل اقتصاد و منطق تولید تحمیل می‌نمود؛ زیرا گروهی که نقش ارباب‌ها را در جامعه به نمایش می‌گذاشتند، از نظر دارایی نسبتاً در سطح بالایی بودند؛ و به همین علت، توانایی آن را داشتند که به

وسیله ثروت خود دیگران را با ریسمان بردگی و بندگی به بند بکشند. اما با وجود این پاسخ، معما همچنان حل نشده باقی می ماند؛ چرا که می دانیم این ثروت های نسبتاً بزرگ، از آسمان بر اربابان فرو نیفتاده بود؛ پس چگونه تنها اینان به چنین ثروتی دست یافتند و توانستند آقایی خود را بر دیگران تحمیل نمایند؛ با آن که همه آنان در یک جامعه کمونیستی واحد زندگی می کردند؟

مارکسیسم از دو راه به این سؤال پاسخ می گوید:

«رؤسا، فرماندهان جنگ و روحانیان، از موقعیت خود در جامعه اشتراکی نخستین، در جهت گردآوری ثروت بهره برداری نمودند و بخشی از مالکیت مشترک را در اختیار گرفتند. این افراد، اندک اندک از اعضای جامعه خود جدا گشتند تا طبقه ای از اشراف را شکل دهند؛ در صورتی که افراد جامعه، کم کم در پیروی اقتصادی از آنان سقوط می کردند»<sup>(۱)</sup>.

یکی از عواملی که به ایجاد تفاوت و تناقض در سطوح تولید و ثروت میان افراد جامعه کمک کرد، این بود که گروهی اسیران جنگی را به بردگی کشیدند و به همین علت از تولید افزون بر نیازهای ضروری سود بردند و ثروتمند شدند. آنان در نتیجه این ثروت، توانستند اعضای قبیله خود را که بی چیز و مقروض شده بودند، به بردگی خویش درآورند<sup>(۲)</sup>.

ولی هیچ یک از این دو راه با دیدگاه ماتریالیسم تاریخی سازگار نیست؛ چرا که راه اول به این نتیجه خواهد انجامید که عامل سیاست، عاملی اساسی به شمار آید و عامل اقتصاد، یک عامل دست دوم و برآمده از عامل سیاست شمرده شود؛ زیرا چنین فرض شده است که این جایگاه سیاسی فرماندهان و روحانیان و رؤسای جامعه اشتراکی بی طبقه بود که راه دستیابی به ثروت و ایجاد مالکیت های خصوصی را بر آنان گشود. بنابراین، بر خلاف آنچه ماتریالیسم تاریخی می گوید،

(۱) تطور الملكية الفردية، ص ۳۲.

(۲) همان کتاب، ص ۳۳.

پدیده طبقاتی زاده نهاد سیاسی است، نه برعکس.

اما علت دومی که مارکسیسم به وسیله آن تفاوت ثروت‌ها را تفسیر می‌کند بیش از یک گام در راه حل مشکل به پیش نمی‌رود؛ زیرا چنین در نظر می‌گیرد که از نظر تاریخی به بردگی گرفتن اعضای قبیله توسط اربابان، پس از آن صورت گرفته است که این ارباب‌ها اسیران جنگ را به بردگی کشیدند و با بهره‌کشی از آنان ثروتمند شدند. اما چرا تنها برای آن ارباب‌ها امکان به بردگی گرفتن اسیران فراهم گشت و دیگر اعضای قبیله به چنین فرصتی دست نیافتند؟

این موضوعی است که مارکسیسم برای توضیح آن، کوششی به خرج نمی‌دهد؛ زیرا تفسیر آن را در نیروهای تولیدکننده نمی‌یابد؛ بلکه تنها راه توضیح آن، تحلیلی انسانی است که بر اساس تفاوت‌ها و شایستگی‌های گوناگون جسمی، فکری و نظامی افراد استوار باشد؛ شایستگی‌هایی که افراد، بسته به ظرفیت‌ها و شرایط روحی، جسمی و طبیعی خود، با بهره‌های متفاوتی از آن، قدم به این دنیا می‌گذارند.

### [۳-] جامعه فتودالی

پس از آن، در نتیجه تناقض‌هایی که بر جامعه برده‌داری تأثیر گذارده بود جامعه فتودالی به وجود آمد. پایه این تناقضات، رقابت میان روابط نظام برده‌داری و رشد نیروهای تولیدکننده بود؛ چرا که پس از گذشت یک دوره طولانی از حیات جامعه برده‌داری، این روابط از دو جهت به مانعی در راه رشد تولید تبدیل گشت:

این روابط، میدان را در برابر اربابان باز گذارد تا به‌طور وحشیانه‌ای از بردگان به‌عنوان نیروهای تولیدگر، بهره‌کشی نمایند. به همین علت، هزاران برده در میدان کار به هلاکت رسیدند. این موضوع باعث شد که تولید، با کمبود بزرگی در

نیروهای تولیدکننده که در همین بردگان تجسم می‌یافت، روبه‌رو گردد. روابط مزبور، اندک اندک بیشتر کشاورزان و پیشه‌وران آزاد را به برده مبدل ساخت و در نتیجه، جامعه، سپاه و سپاهیان آزاد خود را که از رهگذر جنگ‌های پی‌درپی آنان، به سیل پیوسته‌ای از بردگان تولیدکننده دست می‌یافت، از کف داد؛ و نظام برده‌داری سرانجام به جایی رسید که از یک سو نیروهای تولیدکننده درونی را بر باد می‌داد و از دیگر سو، توان وارد کردن نیروهای تولیدگر تازه از راه جنگ و گرفتن اسیر رانداشت؛ از این رو تناقض شدیدی میان نظام موجود و نیروهای تولید در گرفت که باعث از میان رفتن جامعه برده‌داری و جایگزینی نظام فئودالی گردید.

[نقد دیدگاه مارکسیسم درباره تحول جامعه برده‌داری به جامعه فئودالی]

مارکسیسم در این بحث، از چند نکته اساسی غفلت ورزیده است:  
الف) دگرگونی جامعه روم (به‌طور مثال) از نظام برده‌داری به فئودالی، یک دگرگونی انقلابی برآمده از مبارزه طبقه محکوم - آن‌چنان‌که منطق دیالکتیک در ماتریالیسم تاریخی لازم می‌داند - نبود.

ب) پیش از این تحول اجتماعی و اقتصادی - بر خلاف آنچه فرضیه مارکسیسم می‌طلبد - هیچ‌گونه تکاملی در نیروهای تولید پدید نیامده بود؛ در صورتی که فرضیه مزبور بر این اساس استوار است که ابزار تولید، بالاترین نیروی حرکت‌آفرین در تاریخ است.

ج) وضع اقتصادی که از دیدگاه مارکسیسم زیربنای اوضاع اجتماعی است، نه تنها در دگرگونی تاریخی اش نمایانگر یک مرحله تکاملی از تاریخ خود نبود، بلکه گرفتار انحطاط گشت؛ و این بر خلاف مفاهیم ماتریالیسم تاریخی است که تأکید می‌کند: تاریخ پیوسته رو به جلو در حرکت است و وضع اقتصادی، پیش‌تاز این پیشروی همیشگی است.

اکنون این نکات سه‌گانه را به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهیم:

## الف) انقلابی نبودن تحول

برای نمونه، تحول جامعه روم از نظام برده‌داری به فتودالی را در نظر می‌گیریم. این تحول ثمره یک انقلاب طبقاتی در یک لحظه سرنوشت‌ساز تاریخی نبود؛ در حالی که در ماتریالیسم تاریخی - بر اساس این قانون دیالکتیک (قانون جهش‌های تکاملی) که می‌گوید: «دگرگونی‌های تدریجی در کمیت به دگرگونی‌های یکباره در کیفیت می‌انجامد - انقلاب، یک قانون گریزناپذیر برای همه تحولات اجتماعی است. و بدین ترتیب، این قانون دیالکتیکی از تأثیر باز ماند و نتوانست به صورت یک انقلاب لحظه‌ای در دگرگونی شکل جامعه از برده‌داری به فتودالی مؤثر واقع شود، بلکه بر اساس توضیحات مارکسیسم تحول جامعه به وسیله خود اربابان انجام گرفت؛ زیرا وقتی دریافتند که نظام برده‌داری دیگر تضمین‌کننده منافع آنان نیست، بسیاری از بردگان خود را آزاد کردند و املاک فراوانی را به بخش‌های کوچکی تقسیم و به آنان واگذار نمودند»<sup>(۱)</sup>.

بنابراین، طبقه مالک، جامعه را اندک اندک به نظام فتودالی دگرگون ساخت، بی‌آنکه نیازی به قانون انقلاب‌های طبقاتی یا جهش‌های تکاملی وجود داشته باشد... البته بنا بر اعتراف خود مارکسیسم، یورش ژرمن‌ها از بیرون، عامل دیگری در شکل‌گیری فتودالیسم بود، که این نیز به نوبه خود از آن قوانین به دور است.

جالب آن است که می‌بینیم، انقلاب‌هایی که می‌بایست بر طبق ماتریالیسم تاریخی در یک لحظه سرنوشت‌ساز دگرگونی شکوفاشوند، قرن‌ها پیش از فروپاشی جامعه برده‌داری برافروخته می‌گردند. مانند جنبش بردگان در اسپارت که چهار قرن پیش از میلاد رخ داد و در آن، هزاران برده در نزدیکی شهر گرد آمدند و کوشیدند به شهر حمله‌ور شوند. فرماندهان اسپارت ناگزیر شدند از همسایگان درخواست کمک

(۱) تطور الملكية الفردية، ص ۵۳.

نمایند و تا چندین سال نتوانستند بردگان شورشی را سرکوب کنند. جنبش بردگان در سرزمین روم به رهبری اسپارتاکوس که تقریباً هفتاد سال پیش از میلاد روی داد نیز این گونه بود. ده‌ها هزار از بردگان در این جنبش گرد آمدند و چیزی نمانده بود که موجودیت امپراتوری را از میان بردارند. این انقلاب، چندین قرن پیش از پیدایش جامعه فئودالی پدید آمده و چشم به راه به وجود آمدن تناقضات و شدت گرفتن آن‌ها در میان روابط و نیروهای تولید نمانده بود. شعله‌های این انقلاب، از بیداری فزاینده‌ای نشأت می‌گرفت که در اثر ستم و سرکوب، حاصل آمده بود و با وجود هماهنگی میان ابزار تولید و نظام بردگی در آن دوران، نیروی همبستگی و قدرت نظامی و توان رهبری، موجب شکوفایی این بیداری گشت. بنابراین، اشتباه خواهد بود که هر انقلابی را تنها بر اساس پیدایش یک دگرگونی معین در تولید یا به‌عنوان نماد اجتماعی یکی از نیازهای نیروهای تولیدکننده تفسیر کنیم.

در این جا باید میان انقلاب‌های عظیمی که توسط بردگان بر ضد نظام تولید برده‌داری - قرن‌ها پیش از خالی کردن میدان به نفع نظام فئودالی - انجام گرفته و میان آن چه انگلس نگاشته است مقایسه نماییم. وی چنین می‌گوید: «تا هنگامی که شیوه‌ای تولیدی یک منحنی تصاعدی در پلکان تکامل رسم می‌کند، همواره با هیجان و استقبال روبه‌رو خواهد شد؛ حتی از سوی کسانی که در اثر این تکامل و روش توزیع متناسب با آن، وضعشان بدتر می‌شود»<sup>(۱)</sup>.

پس چگونه خواهیم توانست انقلاب‌هایی را که شش قرن پیش از دگرگونی نظام بردگی به فئودالی توسط بردگان صورت گرفته است، در چارچوب این نگاه تنگ‌نظرانه به انقلاب‌ها تفسیر نماییم؟ و اگر چنین است که آزرده‌گی ستم‌دیدگان همواره به‌عنوان جلوه‌ای از ناتوانی شیوه تولید نمایان گردد، نه حالت روحی و

(۱) ضد دوهرنک، ج ۲، ص ۹.

واقعی آنان، پس چرا پیش از ناتوانی شیوه تولیدی که بر نظام برده‌داری استوار بود و چند قرن پیش از آنکه ضرورت تاریخی تکامل آن به وجود آید، آن گروه‌های عظیم بردگان آزاده گشتند و آزدگی خویش را به صورتی انقلابی به نمایش گذاشتند؛ به گونه‌ای که نزدیک بود امپراتوری را از پای درآورند.

#### (ب) عدم تحول در نیروهای تولید پیش از تحول اجتماعی

مارکسیسم بر این باور است که اشکال روابط اجتماعی پیرو شیوه‌های تولید است. بر اساس این نگرش، هر یک از شیوه‌های تولید، شکل ویژه‌ای از روابط مالکیت اجتماعی را طلب می‌کند و این روابط، جز به پیروی از تغییر شیوه تولید و تکامل نیروهای تولیدکننده دگرگون نمی‌شوند.

مارکس می‌گوید: «هیچ یک از بافت‌های اجتماعی پیش از پیدایش تحول در نیروهای تولیدکننده از میان نمی‌رود، این تحول است که زمینه‌ساز تغییر ارتباطات اجتماعی است»<sup>(۱)</sup>.

اما با وجود این تأکید مارکسیسم، می‌بینیم که شیوه تولید در جامعه برده‌داری و فتودالی یکسان بوده و دگرگونی روابط برده‌داری به فتودالی حاصل هیچ نوآوری یا تحولی در نیروهای تولیدکننده رایج - که از کارهای کشاورزی و خدمات دستی فراتر نمی‌رفت - نبوده است. این سخن بدان معناست که برخلاف تأکیدی که پیشتر از مارکس نقل شد، شکل اجتماعی بردگی پیش از تحول نیروهای تولیدکننده از میان رفت.

در عوض، به اعتراف خود مارکسیسم می‌بینیم که نیروهای تولید در طول هزاران سال شکل‌های مختلف و درجات گوناگونی را پشت سر گذاشتند، بی‌آنکه هیچ‌گونه تحولی در وضعیت اجتماعی پدید آید. مثلاً انسان اولیه در تولید خود، نخست از سنگ‌های طبیعی یاری می‌جست؛ سپس از ابزارهای سنگی

(۱) فلسفه تاریخ، ص ۴۷.



کمک گرفت؛ پس از آن توانست آتش را کشف کند و تبر و نیزه بسازد؛ آن‌گاه نیروهای تولید تحول یافت و ابزارهای معدنی و تیر و کمان پدید آمد؛ سپس تولید کشاورزی و به دنبال آن دامپروری نمایان گشت. اما این تحولات بزرگ در شیوه تولید و تکامل پی‌درپی آن در جامعه ابتدایی، به ترتیبی که گفته شد - یا به هر ترتیب دیگری - پدید آمد، بی‌آن‌که همگام با آن‌ها تحولاتی در جامعه و دگرگونی‌هایی در روابط کلی پدیدار گردد. این موضوعی است که خود مارکسیسم هم به آن اعتراف دارد؛ زیرا معتقد است که نظام حاکم بر جوامع ابتدایی، که این تحولات در درون آن به وقوع پیوسته است، همان نظام کمونیستی نخستین می‌باشد.

بنابراین، اگر امکان‌پذیر است که با وجود تحول شیوه تولید، وضعیت اجتماعی ثابت بماند - چنان‌که در جوامع ابتدایی روی داده است - و اگر ممکن است که وضعیت اجتماعی متحول گردد، بی‌آن‌که شیوه تولید دستخوش دگرگونی شود - چنان‌که در جامعه برده‌داری و فئودالی دیدیم - پس چه ضرورتی دارد که تأکید کنیم بر این‌که هرگونه وضعیت اجتماعی با شیوه معین و درجه خاصی از تولید بستگی دارد؛ و چرا مارکسیسم نمی‌گوید:

نظام اجتماعی برآیند اندیشه‌های عملی انسان است که وی از رهگذر تجربه اجتماعی پیوندهای مشترک با دیگران آن‌ها را به دست می‌آورد؛ همان‌گونه که شیوه‌های تولید، حاصل اندیشه‌های نظری و علمی بشر است که در کشاکش آزمون‌های طبیعی نیروهای تولید و دیگر نیروهای جهان هستی به آن‌ها دست می‌یابد. و از آن‌جا که زمان تجربه‌های طبیعی کوتاه است، این امکان وجود دارد که با سرعت نسبتاً زیادی فراهم و انباشته گردند و در نتیجه، شیوه‌های تولید به‌طور شتابنده‌ای دگرگون شوند؛ به عکس تجربه‌های اجتماعی؛ چراکه این تجربه به معنی سراسر تاریخ یک جامعه می‌باشد و روشن است که اندیشه‌های عملی در جریان این تجربه آرام و کند، با همان سرعتی که اندیشه‌های نظری و علمی در گذر آزمایش طبیعی رشد می‌کنند به بالندگی دست نمی‌یابند. از این رو طبیعی است

که در آغاز، شکل نظام‌های اجتماعی با همان شتابی که شیوه‌های تولید متحول گشته‌اند، دگرگون نشوند.

### ج) عدم تکامل وضع اقتصادی

بیشتر گفتیم که مارکسیسم از بین رفتن نظام برده‌داری را چنین تفسیر می‌کند: نظام برده‌داری به مانعی در راه بالندگی تولید و نقیضی برای آن تبدیل شده بود؛ پس نیروهای تولید می‌بایست این نظام را از سر راه خود بردارند و وضع اقتصادی نوینی را به وجود آورند که با رشدشان همگامی نشان دهد و با آنها در تناقض نباشد. آیا به راستی این تفسیر با واقعیت تاریخی هماهنگ است؟ آیا واقعاً اوضاع اجتماعی و شرایط فتودالی، بیش از اوضاع و شرایط پیش از آن، با رشد تولید همگام بود؟ و با توجه به این که مارکسیست‌ها واقعیت حرکت تاریخی را فرایند تکامل پیوسته‌ای برای همه محتوای تاریخ می‌دانند که از تکامل وضع اقتصادی و بالندگی آن پیروی می‌کند، آیا به راستی وضع اقتصادی - و در پی آن، همه کاروان بشری - آن گونه که ماهیت حرکت تاریخی در نظر مارکسیست‌ها می‌طلبد، در یک مسیر صعودی پیش رفته است؟

بی‌تردید هیچ یک از این موارد، آن گونه که مارکسیسم پنداشته روی نداده است. برای پی بردن به این حقیقت، کافی است که به حیات اقتصادی در امپراتوری روم نگاهی بیفکنیم. در روم باستان، به ویژه در بخش‌های معینی از آن، سطح اقتصادی به جایگاه بلندی رسیده و سرمایه‌داری تجاری رشد فراوانی یافته بود. روشن است که سرمایه‌داری تجاری از شکل‌های اقتصادی پیشرفته است؛ و اگر امپراتوری روم این شکل اقتصادی را تجربه کرده است، چنان که تاریخش چنین نشان می‌دهد، پس در ترکیب اقتصادی خود به‌طور نسبی، به درجه بالایی دست یافته و از انواع اقتصادهای ابتدایی بسته (اقتصادهای خانگی) به مقدار زیادی دور گشته بود. این ترکیب اقتصادی باعث شد که بازرگانی، به برکت راه‌سازی و تأمین امنیت راه‌ها

و حمایت از دریانوردی، در بیشتر کشورهای هم‌دوره امپراتوری روم رواج یابد؛ چه رسد به تجارت داخلی که در همه نقاط درون امپراتوری - یعنی میان ایتالیا و شهرستان‌های مختلف و نیز میان خود شهرستان‌ها با یکدیگر - شکوفا گردید؛ تا جایی که ظروف سفالین ایتالیا، بازار جهانی را از بریتانیا در شمال، تا کناره‌های دریای سیاه در شرق، پر کرده بود و چوب‌های تعلیمی که شهر اوکیسا در ساختن آن شهرت داشت، از راه تجارت، در همه شهرستان‌ها پخش می‌شد و به کناره‌های دریای سیاه می‌رسید. همچنین چراغ‌هایی که کارگاه‌های ایتالیایی به تعداد بسیار زیاد تولید می‌کردند، در هر گوشه‌ای از امپراتوری یافت می‌شد.

اینک بر مبنای حقایق گفته شده، این پرسش فرا روی ما قرار می‌گیرد: با آن‌که از دیدگاه مارکسیسم، حرکت تکاملی، قانون‌گریز ناپذیری برای اوضاع اقتصادی و تولیدی است، چرا اوضاع اقتصادی و سرمایه‌داری تجاری در روم باستان، به رشد و تکامل خود ادامه نداد؟ و چرا با آن‌که سرمایه‌های هنگفتی در نزد بازرگانان انباشته شده بود و مردم آزاد، در اثر فقر و نیاز روزافزون خود، این آمادگی را داشتند که خواسته‌های سرمایه‌داری صنعتی را برآورده و به نیازهای پاسخ دهند، باز هم سرمایه‌داری تجاری - آن‌گونه که در نیمه قرن هیجدهم روی داد - به سرمایه‌داری صنعتی تبدیل نشد؟

این بدان معناست که شرایط مادی برای وضعیت اجتماعی برتر وجود داشته است؛ پس اگر شرایط مادی به تنهایی برای تحول واقعیت اجتماعی کفایت می‌کرد، و اگر چنین بود که نیروهای تولید در تحول خود، پیوسته اوضاعی را پدید می‌آوردند که در ضمن آن به پیشرفت و بالندگی دست یابند... بی‌تردید سرمایه‌داری در تاریخ کهن می‌باید رشد می‌یافت و به نیازهای تولید پاسخ می‌گفت؛ و آن‌گاه، پیدایش سرمایه‌داری صنعتی با همه نتایج به دست آمده در انتهای دوران فئودالیسم، و از جمله تقسیم کار که به ظهور ابزارها در حیات صنعتی انجامید، کاملاً منطقی به نظر می‌رسید.

اما واقعیت تاریخی نه تنها نشان می‌دهد که سرمایه‌داری صنعتی به وجود نیامد و سرمایه‌داری تجاری به رشد خود ادامه نداد، بلکه به وضوح روشن می‌سازد که برپایی نظام فئودالی، سرمایه‌داری تجاری را ریشه‌کن نمود و آن را برای همیشه در جایگاه خود نابود ساخت؛ زیرا برای هر منطقه فئودالی مرزهای ویژه و اقتصاد بسته‌ای به وجود آورد که هر محدوده باید به محصولات کشاورزی و فرآورده‌های ساده همان منطقه بسنده می‌کرد؛ بنابراین، طبیعی بود که فعالیت تجاری متلاشی شود و سرمایه‌داری تجاری از میان برود و جامعه به نوعی اقتصاد شبه ابتدایی از اقتصادهای خانگی باز گردد.

آیا این وضع اقتصادی که جامعه روم باستان پس از ورود ژرمن‌ها به آن گرفتار گشت، رشد تاریخی و همگامی با نیازهای تولید را به نمایش گذاشت، یا انحطاط و عصیانی بر قوانین ماتریالیسم تاریخی و سدی در راه رشد و شکوفایی حیات اقتصادی بود؟

#### [۴-] پیدایش جامعه سرمایه‌داری

و سرانجام، نظام فئودالی پس از تبدیل شدن به یک مشکل تاریخی و مانعی فرا روی تولید، به احتضار افتاد و راه‌حل قاطعی طلب می‌کرد. شرایط تاریخی، این راه‌حل را در سرمایه‌داری محقق ساخت که برای رویارویی با نظام فئودالی، بر صحنه جامعه ظاهر گشت. سرمایه‌داری به عنوان نقیض تاریخی نظام فئودالی، در سایه آن پرورش یافت و پس از کامل شدن رشد و نمو، نظام فئودالی را از میان برداشت و خود، میدان را به دست گرفت. مارکس پیدایش جامعه سرمایه‌داری را چنین توصیف می‌کند: «نظام اقتصادی سرمایه‌داری، از شکم نظام اقتصادی فئودالی بیرون آمد و از هم پاشیدن یکی از آنها، به پیدایش عناصر تشکیل دهنده دیگری انجامید»<sup>(۱)</sup>.

(۱) رأس المال، ج ۳، ق ۲، ص ۱۰۵۳.

مارکس هنگامی که از نظر تاریخی به تحلیل سرمایه‌داری می‌پردازد، به تحلیل موضوعی که «انباشتگی اولیه سرمایه» نامیده می‌شود، اهمیت فراوانی می‌دهد. این نقطه، به راستی نخستین نقطه جوهری است که برای تحلیل وجود تاریخی سرمایه‌داری، ضروری به‌شمار می‌آید. اگر چنین بوده است که در آن مقطع تاریخی، طبقه جدیدی بر ویرانه‌های فئودالیسم در جامعه پدید آمد که سرمایه‌ها را در اختیار گرفت و از تلاش مزدگیران در راه رشد سرمایه‌ها بهره‌کشی نمود، پس باید عوامل و تأثیرگذارهای ویژه‌ای را در نظر بگیریم که پیش از آن، به انباشته شدن انبوه دارایی در یک طبقه معین و تجمع نیروهای کارگری عظیم انجامید و این فرصت را برای آن طبقه فراهم ساخت که دارایی‌های خود را به سرمایه تبدیل کنند و آن نیروهای کارگری را به مزدورانی مبدل سازند که در برابر مزد، به کار تولید می‌پردازند.

حال این سؤال مطرح می‌شود که: عوامل و تأثیرکننده‌هایی که این شرایط مساعد را برای آن طبقه فراهم ساختند، چه بودند؟ و یا بهتر بگوییم: راز انباشته شدن سرمایه اولیه که طبقه سرمایه‌دار بر پایه‌های آن استوار گشت و طبقه مزدگیران در برابرش قرار گرفت، چه بود؟

مارکس به هنگام تحلیل این نکته، ابتدا دیدگاه کلاسیک اقتصاد سیاسی را مطرح کرده، می‌گوید: علتی که به طبقه معینی از اجتماع و نه دیگران امکان داد تا شرایط اقتصادی و ثروت‌های لازم برای تولید سرمایه‌داری را به‌دست آورد، عبارت بود از هوش، صرّفه‌جویی و تدبیر درست. وجود این عوامل باعث شد که این طبقه، به تدریج بخشی از درآمد خود را پس‌انداز کند و سرمایه‌ای فراهم نماید. مارکس به شیوه شناخته شده‌اش در برخورد با اندیشه‌های مخالف، این دیدگاه کلاسیک را با ریشخندی گزنده و تحقیری فراوان مورد ارزیابی قرار می‌دهد و از تمسخر خود چنین نتیجه می‌گیرد که پس‌انداز به تنهایی برای پیدایش طبقه سرمایه‌دار کفایت نمی‌کند، بلکه برای پی‌بردن به راز انباشته شدن سرمایه اولیه

که طبقه جدید بر اساس آن استوار گردید، لازم است که در محتوای خود نظام سرمایه‌داری به کاوش پردازیم و این راز پیچیده را در ژرفای آن جستجو نماییم. در این جا مارکس از استعداد بی نظیر خود در بیان، و چیرگی اش در به کار گرفتن واژه‌ها یاری می‌جوید و برای اثبات دیدگاهش چنین می‌نگارد: نظام سرمایه‌داری، نمایش دهنده رابطه ویژه‌ای است میان سرمایه‌دار که مالک ابزارهای تولید است و مزدبگیری که به حکم همان رابطه، هیچ حقی از حقوق مالکیت را نسبت به تولیدات خود ندارد. و تنها دلیل این محرومیت، آن است که مزدبگیر، جز توانایی محدود انجام کار، مالک چیز دیگری نیست؛ در حالی که سرمایه‌دار، همه شرایط خارجی لازم برای عینیت بخشیدن به آن توانایی، از قبیل مواد اولیه، ابزار و هزینه‌های زندگی را داراست. بنابراین، جایگاه مزدبگیر در نظام سرمایه‌داری، در واقع حاصل نداشتن و جدا بودن از ابزارهای تولیدی است که سرمایه‌دار از آن‌ها برخوردار می‌باشد. معنی این سخن آن است که رابطه سرمایه‌داری، بر اساس جدایی ریشه‌ای میان ابزارهای تولید و مزدبگیر استوار گشته است، با آن که تولیدکننده واقعی، همان مزدبگیری است که مستقیماً با آن ابزارها سر و کار دارد. این جدایی، همان شرطی است که از نظر تاریخی، برای پیدایش روابط سرمایه‌داری ضروری می‌باشد.

بنابراین، برای زایش نظام سرمایه‌داری، لازم بوده است که فرایند جداسازی ابزارهای تولید از تولیدکنندگان عملی شود و تولیدکنندگانی که از این ابزارها در انجام کارهای ویژه خویش استفاده می‌کرده‌اند، هیچ اعتراضی در این باره انجام نداده‌اند؛ و همچنین لازم بوده است که این ابزارهای تولید، در انحصار بازرگانان سرمایه‌دار قرار گرفته باشد. پس آن حرکت تاریخی که موجب جدایی میان تولیدکننده و ابزار تولید گردید و سبب شد که این ابزارها به‌طور انحصاری در اختیار بازرگانان قرار گیرد، همان کلید راز انباشته شدن سرمایه اولیه است. این حرکت تاریخی، به شیوه‌های گوناگونی از قبیل به بردگی گرفتن، زورگیری

مسلحانه، غارت و دیگر انواع خشونت صورت گرفته است، بی آن که تدبیر، صرفه جویی، زیرکی و هوش، در به ثمر رسیدن آن سهمی داشته باشد، چنان که دانشمندان اقتصاد سیاسی کلاسیک گمان برده‌اند<sup>(۱)</sup>.

اینک ما حق داریم که پرسیم: آیا مارکس در این تفسیر خود درباره انباشتگی سرمایه اولیه - که پایه نظام سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد - کامیاب بوده است؟ اما پیش از پاسخگویی به این پرسش، لازم است بدانیم که هدف مارکس از ارائه این تفسیر، محکوم نمودن سرمایه‌داری از نظر اخلاقی، به این عنوان که بر اساس غارت و غصب پی‌ریزی شده، نیست، اگرچه گاه چنین به نظر می‌رسد؛ زیرا مارکس، سرمایه‌داری را - به هنگام شکل‌گیری آن - حرکتی رو به جلو به‌شمار می‌آورد که در منحنی تاریخی، بشر را در حرکت به سوی مرحله بالاتری از حرکت تکاملی انسان‌یاری نمود. از این رو، بر اساس نگرش مارکس پیدایش سرمایه‌داری در آن شرایط، کاملاً با ارزش‌های اخلاقی سازگار بوده است؛ زیرا ارزش‌های اخلاقی در نزد مارکس، تنها زاده شرایط اقتصادی مورد نیاز ابزارهای تولید است. پس اگر نیروهای تولیدکننده، بر پای نظام سرمایه‌داری را ایجاد می‌کرد، طبیعی است که ارزش‌های اخلاقی در آن مرحله تاریخی، بر طبق مقتضیات آن شکل بگیرد<sup>(۲)</sup>.

بنابراین، هدف مارکس این نیست - و بر اساس برداشت‌های ویژه‌اش چنین حقی هم ندارد - که از نظر اخلاقی درباره سرمایه‌داری به داوری پردازد؛ بلکه مقصود وی از بررسی سرمایه‌داری آن است که ماتریالیسم تاریخی را بر بستر

(۱) به کتاب «رأس المال»، ج ۳، ق ۳، ص ۱۰۵۰ - ۱۰۵۵ مراجعه شود.

(۲) انگلس گفته است: اگر مارکس جنبه‌های زشت تولید سرمایه‌داری را نمایان می‌سازد، به همان روشنی ثابت می‌کند که این نظام اجتماعی لازم بوده است تا جامعه، اندک اندک، نیروهای تولیدکننده را به سطحی برساند که همه اعضای جامعه بتوانند به‌طور برابر ارزش‌های انسانی خود را رشد دهند (رأس المال، ملحقات ج ۳، ق ۲، ص ۱۱۶۸). (نویسنده)

تحولات تاریخی تطبیق دهد و رویدادها را بر اساس آن تحلیل نماید. اینک باید دید که او تا چه اندازه در این مورد به کامیابی دست یافته است؟

برای رسیدن به این هدف، پیش از هر چیز می‌توانیم موفقیت مارکس را در به‌کارگیری ماهرانه واژه‌ها که با هوشیاری و زیردستی انجام گرفته است، مورد ارزیابی قرار دهیم. مارکس به هنگام تحلیل نظام سرمایه‌داری، دریافته است که این نظام در ژرفای خود، رابطه معینی را میان سرمایه‌دار مالک ابزارهای تولید و مزدبگیر فاقد آن ابزارها، دربر دارد؛ و مزدبگیر به همین علت، از تولید خود به نفع سرمایه‌دار دست برمی‌دارد. وی از این رابطه نتیجه گرفته است که نظام سرمایه‌داری بر عدم وجود نیروهای تولیدکننده در میان گروه‌های کارگری که توانایی دست زدن به تولید را دارند استوار است؛ و این نیروها باید در انحصار بازرگانان باشد تا گروه‌های کارگری ناچار شوند در برابر مزد، به نفع بازرگانان به کار پردازند.

این واقعیت، بی‌هیچ بحثی روشن است؛ اما مارکس به یک بازی لفظی نیاز دارد تا از رهگذر این حقیقت، به هدف خویش دست یابد. از این رو، بیان خود را دگرگون ساخته و به تأکید بر این موضوع روی می‌آورد که راز انباشتگی سرمایه اولیه، در جدا کردن ابزارهای تولید از تولیدکنندگان نهفته است، یعنی محروم ساختن آنان از این ابزارها با استفاده از زور و اختصاص یافتن آن‌ها به بازرگانان. این اندیشمند بزرگ چنین به اظهار نظر می‌پردازد؛ ولی گویا تفاوت موجود، از نظر معنا را میان مقدماتی که چیده و نتیجه‌ای که در نهایت به آن می‌رسد، درک نکرده است. مفهوم آن مقدمات این بود که شرط اساسی برای وجود نظام سرمایه‌داری، آن است که گروه‌هایی که توانایی انجام کار را دارند، از ابزارهای تولید محروم باشند و این ابزارها در اختیار بازرگانان قرار گیرد؛ اما این مقدمه، با نتیجه‌ای که در آخر به آن می‌رسد هماهنگی ندارد. او عدم وجود ابزارهای تولید را نزد مزدبگیران، به دلیل استفاده از زور در محروم ساختن آن‌ها از این ابزارها



می‌داند. بنابراین، محروم کردن و جداسازی تولیدکنندگان از ابزارهای تولید، اضافه‌کاملاً جدیدی است که در مقدمات تحلیلی ارائه شده وجود ندارد و از نظر منطقی نیز نمی‌توان آن را از تحلیل جوهره نظام سرمایه‌داری و روابط تعریف شده میان مالک و مزدبگیر نتیجه‌گیری نمود.

مارکسیسم ممکن است در پاسخ ما بگوید: درست است که وجود نظام سرمایه‌داری تنها به عدم وجود ابزارهای تولید نزد کارگران و انحصار آنها در دست بازرگانان بستگی دارد، اما این موضوع را چگونه باید تفسیر کنیم؟ و اگر مسأله بیرون آوردن ابزارهای تولید از دست کارگران و غصب آنها به نفع بازرگانان در کار نبود، پس چرا ابزارهای تولید در اختیار کارگران نیست و در انحصار بازرگانان می‌باشد؟

پاسخ این سخن را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱- این توصیف شامل جوامعی نمی‌شود که سرمایه‌داری در آنها، بر شانه‌های طبقه فئودال برپا گردیده است؛ چنان‌که به‌طور مثال در آلمان روی داد. چراکه در آن کشور، شمار بسیاری از فئودال‌ها، کارخانه‌هایی را بنیان نهادند و خود به اداره آنها پرداختند و از درآمد زمین‌های کشاورزی خود، هزینه آنها را تأمین نمودند. پس اگر این امکان وجود دارد که فئودال‌ها با تکیه بر دارایی‌های خویش که از آغاز دوران فئودالیسم به چنگ آورده بودند، خود به تولید سرمایه‌داری پردازند، دیگر ضرورتی ندارد که برای تحول از فئودالیسم به سرمایه‌داری، غصب و غارت تازه‌ای صورت بگیرد.

همان‌گونه که این توصیف مارکسیستی در مورد سرمایه‌داری صنعتی متکی بر طبقه فئودال صدق نمی‌کند، بر سرمایه‌داری صنعتی پدیدآمده از سودهای بازرگانی نیز انطباق نمی‌یابد؛ چنان‌که در جمهوری‌های تجاری ایتالیا همچون ونیز، ژنوا، فلورانس و مانند آن رخ داد. در این شهرها، پیش از پیدایش مزدبگیران صنعتی، طبقه‌ای از بازرگانان پدید آمدند؛ یعنی پیش از آن‌که نظام سرمایه‌داری،

به معنای صنعتی آن - که مارکس در جستجوی ریشه‌های آن است - به وجود آید، صنعتگران برای خودشان کار می‌کردند و بازرگانان فرآورده‌های آنان را برای تجارت می‌خریدند و از رهگذر داد و ستد با شرق، که پس از جنگ‌های صلیبی از شکوفایی خاصی برخوردار گردیده بود، سودهای هنگفتی به چنگ می‌آوردند. آنان از راه توافق با پادشاهان با نفوذ در مصر و شام، موفق شدند تجارت با شرق را در انحصار خود در آورند و به آن رونق ببخشند؛ در نتیجه، سودهایشان چند برابر شد و به این طریق توانستند از سلطه فئودالیسم رهایی یافته، کارخانه‌های بزرگی بنیان نهند که با رقابت، صنایع دستی کوچک را از میدان بیرون کند. و بر این اساس بود که تولید سرمایه‌داری یا سرمایه‌داری صنعتی پدید آمد.

۲- دیدگاه مارکسیسم برای حل مشکل کافی نیست؛ زیرا از این سخن فراتر نمی‌رود که حرکت تاریخی‌ای که کارگران تولیدکننده را از ابزارهایشان محروم ساخت و آن‌ها را در انحصار بازرگانان قرار داد، باعث پیدایش انباشتگی نخستین سرمایه شد؛ اما روشن نمی‌سازد که چگونه یک گروه معین توانست نیروی به‌زانو در آوردن دیگران و زورگویی به آن‌ها را به‌دست آورد و با زور، تولیدکنندگان را از ابزارهای تولیدشان محروم سازد!

۳- گیریم که این نیروی تحت سلطه درآوردن و زورگویی نیاز به توضیح ندارد، اما باز هم به‌عنوان ابزاری مارکسیستی برای تفسیر انباشتگی سرمایه اولیه و به‌پیروی از آن، برای تفسیر همه نظام سرمایه‌داری شایستگی ندارد؛ زیرا این تفسیر، یک تفسیر اقتصادی نیست و با جوهر ماتریالیسم تاریخی هماهنگی ندارد. پس چگونه مارکس به خود اجازه داده - یا برداشت کلی‌اش از تاریخ به او اجازه داده - است که به سلطه درآوردن دیگران را علت تاریخی تراکم سرمایه اولیه و وجود طبقه سرمایه‌دار قلمداد نماید، در صورتی که زورگویی، علتی نیست که ماهیتی اقتصادی داشته باشد؟ در واقع، مارکس با این تحلیل، منطق تاریخی خود را با دست خویش ویران ساخته و به‌طور ضمنی اعتراف کرده است که شکل‌گیری

جامعه طبقاتی، تنها بر پایه‌های اقتصادی استوار نیست. شایسته بود که مارکس، بر اساس اصول ماتریالیسم تاریخی، همان دیدگاه کلاسیک را در تفسیر پیدایش طبقه سرمایه‌دار برمی‌گزید؛ دیدگاهی که از تحلیل مارکسیستی به جنبه اقتصادی نزدیک‌تر است و در عین حال مورد تمسخر مارکس واقع شده است.

[۴-] همه شواهد تاریخی عرضه شده از سوی مارکس در فصول کتاب خود، درباره جریان غصب و محروم ساختن تولیدکنندگان از ابزارهای تولید، با هدف تفسیر تراکم اولیه سرمایه، تنها از تاریخ انگلستان استخراج شده‌اند. مارکس چپاول‌هایی را به نمایش می‌گذارد که فئودال‌ها در انگلستان انجام دادند؛ آنان زمین‌های زراعتی را از کشاورزان می‌گرفتند، آن‌ها را به چراگاه مبدل می‌ساختند و این رانده‌شدگان را در بازارهای بورژوازی تازه به دوران رسیده رها می‌کردند. این فرایند، در واقع جریان محروم ساختن صنعتگر از ابزارهای تولید به نفع بازرگانان نبوده، بلکه گرفتن زمین زراعتی از کشاورز، به سود فئودال بوده است.

پیش از گذشتن از این بحث، مایلیم نگاهی گذرا بیفکنیم بر ده‌ها صفحه از کتاب «سرمایه» که مارکس آن‌ها را پر کرده است از شرح عملیات زورمدارانه‌ای که طی آن‌ها، فئودال‌ها زمین‌های کشاورزی را از چنگ کشاورزان بیرون آوردند و به این وسیله، راه را برای برپایی نظام سرمایه‌داری هموار ساختند.

مارکس در توصیف هیجان‌انگیز خود، تنها به رویدادهایی بسنده می‌کند که تنها در انگلستان به وقوع پیوسته است و به هنگام نقل آن‌ها روشن می‌سازد که علتی که فئودال‌ها را بر آن داشت تا در بیرون راندن کشاورزان از زمین‌هایشان به شکل‌های مختلف از زور استفاده کنند، در حقیقت این بود که می‌خواستند کشتزارهای آنان را به چراگاه حیوانات خود تبدیل کنند؛ از این رو، دیگر نیازی به آن خیل عظیم کشاورزان نداشتند. اما چرا - این گونه و به‌طور ناگهانی - این رویکرد همگانی در جهت تبدیل کشتزارها به چراگاه پدید آمد؟ مارکس در پاسخ می‌گوید: «آنچه

در انگلستان به صورت ویژه‌ای، میدان را برای به‌کار بردن زور باز کرد، در واقع رونق کارخانجات پشم بافی در فلاندر و در نتیجه، افزایش بهای پشم بود<sup>(۱)</sup>. این جواب، معنای تاریخی خود را دارد، هرچند مارکس اهمیتی به آن نداده است؛ زیرا او تأکید می‌کند که شکوفایی تولید صنعتی در شهرهای صنعتی فلمینگ و در بخش جنوبی بلژیک - به ویژه فلاندر - و رونق تجارت سرمایه‌داری به وسیله پشم و دیگر فرآورده‌ها به‌طور کلی، و پیدایش بازارهای بزرگ برای آن کالاهای تجاری بود که باعث شد فتودال‌های انگلیس به بهره‌برداری از این فرصت پردازند و کشتزارهای خود را به چراگاه تبدیل نمایند تا بتوانند پشم را به شهرهای صنعتی صادر کنند و به این اعتبار که پشم انگلیسی دارای امتیازاتی است که در بافت پارچه‌های پشمی گران‌قیمت، اساسی به‌شمار می‌رود، بازار تجاری پشم را به تصرف خود درآورند<sup>(۲)</sup>.

از شیوه روی دادن این حوادث و پی‌درپی بودن آن‌ها، روشن می‌شود که علتی که مارکس آن را پایه تاریخی برای شکل‌گیری جامعه سرمایه‌داری در انگلستان به‌شمار می‌آورد (بیرون راندن کشاورزان)، آن چنان که منطق دیالکتیک در ماتریالیسم تاریخی فرض کرده، از خود نظام فتودالی سرچشمه نگرفته است. بنابراین، نه نظام فتودالی تناقض نابودکننده خود را به وجود آورد و نه روابط فتودالی موجب پیدایش عامل مورد نظر مارکس گردید؛ بلکه این عامل، در اثر رونق کارخانجات پشم‌بافی در خارج و شکوفایی تجارت سرمایه‌داری به وسیله پشم پدید آمد. پس این سرمایه‌داری تجاری - نه روابط فتودالی - بود که فتودال‌ها را بر آن داشت تا گروه‌های کشاورز را به سوی بازارهای شهری راه بیندازند. و این گونه است که می‌بینیم - حتی در آن تصویری که خود مارکس ارائه می‌دهد - اسباب و شرایطی که نقیض روابط اجتماعی را پدید آوردند، در بیرون از مرزهای

(۱) رأس المال، ق ۲، ج ۳، ص ۱۰۵۹.

(۲) التاريخ الإنجلیزی، ص ۵۶.

آن روابط شکل گرفتند و از خود آن روابط برنیامدند. این روابط، به گونه‌ای بودند که اگر از عوامل و تأثیرگذارهای خارجی جدا می‌شدند هرگز آن شرایط تحقق نمی‌یافت.

### اعتراف مارکس

مارکس پس از آن، دریافت که نمی‌توان انباشتگی نخستین سرمایه صنعتی را بر اساس عملیات زورگیری توسط طبقه فتودال تفسیر نمود، بلکه این عملیات، تنها توضیح می‌دهد که بازار سرمایه‌داری چگونه کارگرانی را که توانایی انجام کار در برابر مزد را داشتند، در وجود کشاورزانی یافت که از کشتزارها رانده و به شهر سرازیر گشته بودند. از این رو، وی در فصل سی و یکم از کتاب «سرمایه»، کوشیده است از نوبه حل مشکل پردازد و در تفسیر انباشتگی سرمایه، به شرایط سرمایه‌داری تجاری یا ربوی که به گرد آمدن ثروت‌های هنگفت نزد بازرگانان و رباخواران انجامید بسنده نمی‌کند؛ بلکه وی همچنان پای می‌فشارد بر اینکه اساس انباشتگی، غصب ابزارهای تولید و شرایط مادی از تولیدکنندگان است. به همین جهت، در تفسیر انباشته شدن سرمایه، به این سخن گرایش می‌یابد که: «اکتشاف میدان‌های طلا و نقره در آمریکا و مبدل کردن ساکنان بومی آن کشور به برده و زنده به گور کردن آنان در معادن یا نابود کردن آنان و آغاز تصرف و غارت جزایر هند شرقی و تبدیل شدن آفریقا به منبع تجاری برای شکار سیاهان... همگی راه‌های «محبت بی‌شایبه» بودند برای انباشتگی نخستین، که پیدایش دوران سرمایه‌داری را در سپیده دم آن نوید می‌داد»<sup>(۱)</sup>.

و بار دیگر می‌بینیم که مارکس، پیدایش جامعه سرمایه‌داری را با عامل زور، یعنی یورش و چپاول و استعمار تحلیل می‌کند، در صورتی که این عناصر، ماهیتی مارکسیستی ندارند؛ چراکه نشان‌دهنده ارزش‌های اقتصادی نیستند، بلکه نمایانگر

(۱) رأس المال، ج ۳، ق ۲، ص ۱۱۱۸.

نیروی سیاسی و نظامی می‌باشند.

جالب است که مارکسیسم در راه‌حل‌های ذهنی خود برای رهایی از تنگنا، دستخوش تناقض‌گویی می‌گردد و می‌بینیم که مرد اول مارکسیسم، پس از آنکه به ناچار، پیدایش نهاد سرمایه‌داری در جامعه را با عامل زور تفسیر می‌نماید، چنین به اظهار نظر می‌پردازد: «زور، در هر یک از جوامع باستانی که به کار می‌پرداختند، تولیدکننده بوده است؛ بنابراین، زور یک عامل اقتصادی است»<sup>(۱)</sup>.

هدف وی از این توسعه و گسترش در معنی و مفهوم واژه‌ها، آن است که به عامل اقتصاد معنایی ببخشد تا همه عواملی را که وی در تحلیل خود ناگزیر باید به آن‌ها استناد نماید، دربر بگیرد.

از سوی دیگر، در کتاب‌های انگلس که دومین شخصیت فکری مارکسیسم است، با متنی درباره عامل زور برخورد می‌کنیم که با گفته‌های مارکس در تناقض است. او در مورد تحولات سرمایه‌داری چنین می‌نگارد: «می‌توان همه این فرایندها را با عوامل اقتصادی ناب تفسیر نمود بی‌آنکه در این تفسیر، نیازی به هیچ‌گونه راهزنی (به کار بردن زور و دخالت دولتی یا سیاسی) وجود داشته باشد. همچنین در این بحث، تعبیر «مالکیت پدید آمده بر اساس زور» تنها روشن می‌سازد که فریب خورده‌ای این عبارت را نشخوار می‌کند تا بر نامرادی خود از درک مسیر واقعی جریانات، سرپوش گذارد»<sup>(۲)</sup>.

هنگامی که ما توصیف تحلیلی هیجان‌انگیز مارکس را درباره شرایط سرمایه‌داری در انگلستان و واقعیت تاریخی آن می‌خوانیم، هیچ دلیلی برای نپذیرفتن یا اعتراض بر آن نمی‌یابیم؛ زیرا طبیعی است که ما هرگز به دفاع از تاریخ سیاهی که اروپا در آغاز جنبش مادی افسارگسیخته خود به ثبت رسانده است نمی‌اندیشیم؛ همان جنبشی که سرمایه‌داری در سایه آن پرورش یافت. اما وقتی

(۱) رأس المال، ج ۳، ق ۲، ص ۱۱۱۹.

(۲) ضد دوهرنک، ج ۲، ص ۳۲.

که به تحلیل وی در مورد سرمایه‌داری و پیدایش آن می‌رسیم، موضوع تفاوت می‌یابد. بر اساس این تحلیل، سرمایه‌داری ضرورتی تاریخی است که تولید سرمایه‌داری صنعتی از نظر علمی نمی‌تواند بدون آن کاخ خویش را بنا نهد.

بنابراین، هنگامی که مارکس به بررسی واقعیت سرمایه‌داری در انگلستان می‌پردازد، کاملاً حق دارد که ثروت سرمایه‌داری رو به رشد آن کشور در آغاز تاریخ نوینش را با فعالیت‌های استعماری پر شرری که در ضمن آن، انواع جنایت‌ها در نقاط مختلف گیتی انجام گرفت، و با عملیات زورمدارانه جدا کردن ابزارهای تولید از صنعتگران، تفسیر نماید... اما این موضوع، از نظر علمی ثابت نمی‌کند که سرمایه‌داری هرگز نمی‌تواند بدون این عملیات و فعالیت‌ها به وجود آید؛ و همچنین به اثبات نمی‌رساند که ضرورت تاریخی این فعالیت‌ها، در ژرفای سرمایه‌داری نهفته است؛ به این معنی که انگلستان حتی اگر در چارچوب فکری دیگری می‌زیست، باز هم چاره‌ای جز این نداشت که شاهد آن عملیات و فعالیت‌ها باشد، بلکه تاریخ عکس آن را ثابت می‌کند. تاریخ نشان می‌دهد که در قرن سیزدهم، در فلاندر و ایتالیا تولید سرمایه‌داری پا گرفت و مؤسسات سرمایه‌داری بسیاری پدید آمد. هزاران مزدبگیر در این مؤسسات، کالاهایی را برای مالکان سرمایه‌دار تولید می‌کردند؛ این کالاها بازارهای جهانی را به تصرف خود در آورده بودند؛ با این حال، هرگز رویدادهایی که در قرون پانزدهم و شانزدهم در انگلستان دیده شد و مارکس در تحلیل تاریخی سرمایه‌داری آن‌ها را مورد استناد قرار داده است، در آن مناطق پدید نیامد.

نمونه دیگری می‌آوریم و تولید سرمایه‌داری در ژاپن را مورد بررسی قرار می‌دهیم که دگرگونی نظام فئودالی به نظام سرمایه‌داری صنعتی در آن، از قرن نوزدهم آغاز گردید. ما این مثال را به‌طور ویژه برگزیده‌ایم؛ چرا که مارکس در سخنان خود، اشاره‌ای گذرا کرده است به این که: «ژاپن با نظام فئودالی ناب خود که مالکیت زمین‌های کشاورزی و کشتزارهای کوچک را دربر می‌گرفت، از جهات

گوناگون، چهره صادقانه‌تری از قرون وسطای اروپا را برای ما به نمایش می‌گذارد؛ زیرا چهره‌ای که کتاب‌های تاریخی موجود ارائه می‌دهند، سرشار از اندیشه‌های بورژوازی پیشین است»<sup>(۱)</sup>.

اینک باید بنگریم که این چهره صادقانه از فتودالیسم، چگونه به سرمایه‌داری صنعتی تحول یافت؟ و آیا تحول آن، با برداشت‌های ماتریالیسم تاریخی و تفسیرهای مارکس در مورد پیدایش سرمایه‌داری صنعتی هماهنگ است؟ بی‌تردید تا سال ۱۸۵۳ م که ژاپن بر اثر زنگ‌هایی که خطر خارجی قطعی را هشدار می‌داد، سراسیمه از خواب غفلت برخاست، این کشور در روابط فتودالی غرق بود. در آن سال، ناوگان آمریکا به خلیج اوراگا یورش برد و با فرمانروای نظامی که به جای امپراتور قدرت را به دست گرفته بود، پیرامون قرارداد پیمان‌هایی وارد مذاکره شد. برای ژاپنی‌ها به روشنی آشکار شد که این جریان، سرآغاز یک جنگ اقتصادی است که به نابودی و استعمار آن کشور خواهد انجامید. اندیشمندان ژاپنی به این باور رسیدند که تنها راه نجات کشور، صنعتی کردن آن و حرکت در مسیر تولید سرمایه‌داری است؛ یعنی همان مسیری که اروپا پیشتر پیموده بود. آنان توانستند فتودال‌های بزرگ را در تحقق این هدف به کار بگیرند.

فتودال‌ها در سال ۱۸۶۸ م قدرت را از فرمانروای نظامی باز ستانده و آن را به امپراتور برگرداندند. حکومت امپراتوری نیز همه امکانات خود را برای ایجاد انقلاب صنعتی به کار گرفت تا ژاپن را به سطح کشورهای سرمایه‌داری برساند. طبقه اشراف که از فتودال‌ها تشکیل می‌شد، با پذیرش قلبی و از روی رضایت، خدمات خود را در اختیار دولت قرار داد و امکان شتاب بخشیدن به روند صنعتی شدن کشور را فراهم آورد. در این میان، طبقه‌ای از بازرگانان و صنعتگران که پیش از آن در پایین‌ترین مراتب پلکان اجتماعی قرار داشتند، به سرعت رو به رشد

(۱) رأس المال، ج ۳، ق ۳، ص ۱۰۵۸.



گذارند و با آرامش کامل، ثروت و نیروی نفوذی را که برای آنان فراهم گشته بود در راه ریشه‌کن ساختن مسالمت‌آمیز نظام فئودالی به‌کار گرفتند؛ به طوری که در سال ۱۸۷۱ م، اشراف فئودال از امتیازات باستانی خویش دست برداشتند و دولت به جای زمین‌هایشان، اوراق بهادار برای آنان صادر نمود و همه چیز با صلح و صفا به پایان رسید و ژاپن صنعتی پدیدار گشت و به جایگاه شایسته خود در تاریخ دست یافت.

آیا این توصیف، با برداشت‌های ماتریالیسم تاریخی و تفسیرهای مارکس هماهنگی دارد؟ مارکسیسم تأکید می‌کند بر اینکه دگرگونی از یک مرحله تاریخی به مرحله دیگر، جز به صورت انقلابی انجام‌پذیر نیست؛ زیرا تغییرات تدریجی در کمیت به تحولات یکباره و آنی می‌انجامد؛ در حالی که تحول نظام فئودالی به سرمایه‌داری در ژاپن، به صورتی صلح‌آمیز انجام گرفت و فئودال‌های بزرگ، خود از حقوقشان دست کشیدند و ژاپن را که در مسیر سرمایه‌داری پیش می‌رفت، ناگزیر به انقلابی همانند انقلاب سال ۱۷۸۹ م فرانسه نساختند.

همچنین مارکسیسم پنداشته است که هر تحولی تنها از راه کشمکش طبقاتی به انجام می‌رسد؛ کشمکش میان طبقه‌ای که در جبهه تحول و دگرگونی قرار می‌گیرد و طبقه دیگری که می‌کوشد در برابر آن پایداری نماید. در صورتی که می‌بینیم جامعه ژاپن، یکپارچه در جهت حرکت به سوی دگرگونی صنعتی و سرمایه‌داری موضع گرفت، به طوری که حتی خود فئودال‌های بزرگ نیز مخالفتی نشان ندادند و همگی به این باور رسیدند که حیات کشور در گرو این حرکت و بالندگی آن است.

همان‌گونه که پیشتر در فرازهایی از کتاب سرمایه دیدیم، مارکسیسم معتقد است که انباشتگی سرمایه را که اساس استواری سرمایه‌داری صنعتی است، نمی‌توان به گفته مارکس از راه‌های «محبت بی‌شایه» تفسیر نمود، بلکه می‌بایست آن را با به‌کار بردن زور و جنگ و غارت و غصب تحلیل کرد؛ در صورتی که واقعیت تاریخ ژاپن، عکس چنین جریانی را به اثبات می‌رساند. زیرا رویداد انباشتگی

سرمایه و پیدایش سرمایه‌داری صنعتی در آن کشور، حاصل جنگ و استعمار و جدا کردن ابزار تولید از تولید کنندگان نبود، بلکه این حرکت به برکت فعالیتی صورت گرفت که همه مردم ژاپن در آن شرکت جستند و دستگاه حکومت نیز همه نفوذ سیاسی خود را در راه بالندگی آن به کار گرفت و بورژوازی به عنوان ره‌آورد آن فعالیت‌های سیاسی و فکری و...، بر صحنه اجتماعی پدیدار گشت و هرگز بورژوازی به سان نیرویی نبود که فضای سیاسی و فکری متناسب با خود را بیافریند.

### قوانین جامعه سرمایه‌داری

هنگامی که از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی به سراغ قوانین جامعه سرمایه‌داری می‌رویم، ناگزیریم چهره اقتصادی مارکسیسم را به نمایش بگذاریم؛ زیرا مشخصات چهره اقتصادی مارکسیسم - آن گونه که در تحلیل این مکتب نسبت به مرحله سرمایه‌داری به طور کامل جلوه‌گر می‌شود - در تحلیل مکتب نام‌برده درباره هیچ‌یک از مراحل تاریخی دیگر نمایان نمی‌گردد.

مارکسیسم با تکیه بر اصول ماتریالیسم تاریخی، به تحلیل جامعه سرمایه‌داری و شرایط اقتصادی آن پرداخته، قوانین کلی آن را مورد مطالعه قرار داده و به این نتیجه رسیده است که در ژرفای سرمایه‌داری، تناقضاتی نهفته است؛ این تناقضات، بر طبق قوانین ماتریالیسم تاریخی، بر روی هم انباشته می‌شوند تا سرانجام در یک لحظه سرنوشت‌ساز تاریخی، نظام سرمایه‌داری را در گور همیشگی اش مدفون نمایند.

### کار، اساس قیمت

مارکس بررسی جوهر جامعه سرمایه‌داری و قوانین اقتصاد سیاسی بورژوازی را با تحلیل بهای داد و ستد، به عنوان رگ و پی حیاتی در جامعه سرمایه‌داری، آغاز کرده است؛ چنان که اقتصاددانان هم دوره و پیش از او نیز چنین کرده‌اند. وی

نظریه تحلیلی خود را درباره قیمت، سنگ بنایی برای ساختار کلی نظریه خویش قرار داده است.

البته مارکس در زمینه بهای داد و ستد، کاری اساسی انجام نداده، بلکه در این مورد، از همان نظریه کلاسیک که توسط ریکاردو استوار گشته، پیروی نموده است. این نظریه می‌گوید: کار بشری، جوهره بهای داد و ستد است؛ پس ارزش تبدلی هر فرآورده انسانی، بر اساس مقدار کار تبلور یافته در آن، اندازه‌گیری می‌شود و بهای کالاها، بر مبنای اختلاف کار صرف شده در آن‌ها تفاوت پیدا می‌کند. بنابراین، بهای کالایی که تولید آن به یک ساعت کار نیاز دارد، برابر با نصف بهای کالایی است که معمولاً دو ساعت کار در تولید آن صرف می‌گردد.

این نظریه، هم نزد ریکاردو و هم نزد مارکس، نقطه آغاز بررسی تحلیلی ساختار اقتصاد سرمایه‌داری است. هر دوی آن‌ها از این نظریه، شالوده‌ای پدید آورده و بنای علمی خویش را بر آن استوار نموده‌اند. اگرچه ریکاردو پیش از مارکس این نظریه را در چارچوب علمی تعریف شده‌ای بیان داشت، اما شماری از اندیشمندان نامی دیگر نیز در قلمرو اقتصاد و فلسفه، در طرح این نظریه، بر آن دو پیشی گرفته‌اند. مانند فیلسوف انگلیسی جان لاک که در بحث‌های خود به این نظریه اشاره کرده و پس از وی، آدام اسمیت دانشمند پرآوازه اقتصاد کلاسیک که به صورت محدود به آن پرداخته و کار را اساس ارزش مبادله‌ای در میان جوامع نخستین به شمار آورده است، ولی در حقیقت، این ریکاردو بود که نظریه مزبور را، گسترده و فراگیر ساخت. وی به این باور رسید که کار، یگانه مرجع همگانی برای ارزش مبادله‌ای است. پس از وی، مارکس با شیوه خاص خود، همان راه را پیمود.

طبیعی است که این سخن، بدان معنا نیست که مارکس در زمینه نظریه مذکور، جز تکرار آوای برجا مانده از ریکاردو کاری نکرده، بلکه منظور آن است که وی، پس از گرفتن این نظریه از ریکاردو، آن را در قالب فکری ویژه خود ریخت، توضیحات تازه‌ای بر آن افزود، پاره‌ای عناصر مارکسیستی را در آن گنجانده و

برخی جنبه‌ها را که ریکاردو پذیرفته بود او هم مورد پذیرش قرار داد. اما ریکاردو هنگامی که به نظریه «کار، اساس قیمت است» معتقد شد، دریافت که در حالات احتکار که رقابت از بین می‌رود، کار، دیگر نمی‌تواند قیمت را معین کند؛ چراکه در این حالات ممکن است بهای کالای احتکار شده، بر طبق قوانین عرضه و تقاضا، چند برابر گردد، بی‌آنکه مقدار کار انجام شده بر روی آن افزایش یابد. از این رو، وی رقابت کامل را شرط اساسی برای شکل‌گیری قیمت مبادله‌ای بر اساس کار برشمرد. این همان نکته‌ای است که مارکس نیز آن را بیان داشته و اعتراف کرده است که نظریه مزبور، بر حالات احتکار تطبیق نمی‌کند.

ریکاردو همچنین به این نکته توجه یافت که کارهای انسانی، از نظر کیفی با هم تفاوت دارند؛ زیرا یک ساعت کار یک صنعتکار کند ذهن و کم تحرک، هرگز نمی‌تواند با یک ساعت کار یک صنعتگر باهوش و پر تلاش برابری کند. او با در نظر گرفتن یک مقیاس همگانی برای کیفیت تولید در هر جامعه، این مشکل را حل کرد. بنابراین، هر اندازه از کار، به شرط هماهنگی با آن مقیاس همگانی، تنها قیمتی را به وجود می‌آورد که با آن مقدار کار متناسب باشد. همین مقیاس است که مارکس با عنوان «مقدار کار ضروری از دیدگاه اجتماعی» از آن یاد می‌کند و می‌گوید: هر کار تولیدی، اگر به شیوه متعارف از نظر اجتماع صرف شده باشد، بهایی متناسب با خود می‌آفریند.

ریکاردو پس از آنکه نظریه فوق را بنیان نهاد، دریافت که اگر قرار باشد کار، یگانه پایه قیمت به‌شمار آید، وی ناگزیر است غیر از کار، همه عناصر تولیدی دیگر مانند زمین و سرمایه را از فرایند شکل‌گیری قیمت دور سازد؛ از این رو، نظریه جدیدی در تفسیر «بازده اضافی زمین‌های زراعتی» ارائه داد و به این وسیله، مفهوم اقتصادی رایج در مورد بازده اضافی را واژگون ساخت تا ثابت کند که زمین، در حالت رقابت کامل هیچ سهمی در شکل‌گیری بهای داد و ستد ندارد؛ چراکه پیش از ریکاردو، روش اقتصاددانان بر این بود که بازده اضافی زمین را هدیه‌ای از سوی

طبیعت تفسیر کنند که از مشارکت زمین با تلاش‌های انسانی در تولید کشاورزی و به دنبال آن، در شکل‌گیری قیمت تبادلی به دست آمده پدید می‌آید. این تفسیر، به‌طور ضمنی بدان معنی بود که کار یگانه پایه قیمت نیست. از این رو بر ریکاردو لازم بود که بر اساس نظریه خود درباره قیمت، این تفسیر را رد کند و تفسیری ارائه نماید که با نظریه‌اش هماهنگ باشد. این همان کاری بود که او انجام داد و چنین مقرر داشت که بازده اضافی در واقع، نتیجه انحصار است و امکان ندارد که در حالت رقابت کامل پدید آید. بنابراین، کسانی که بر زمین‌های حاصلخیز بیشتری چنگ انداخته‌اند، در نتیجه این انحصار، به بازده اضافی دست می‌یابند و دیگران ناگزیرند که از زمین‌هایی با حاصلخیزی کمتر برداشت نمایند.

اما در مورد سرمایه، ریکاردو اظهار می‌دارد که سرمایه، چیزی جز کار انباشته شده نیست؛ این کار انباشته شده، در ابزار و مواد تجسم می‌یابد تا یک بار دیگر در راه تولید به مصرف برسد؛ پس دلیلی وجود ندارد که در شکل‌گیری بهای داد و ستد، آن را عاملی جداگانه به‌شمار آوریم. بنابراین، ماده‌ای که یک ساعت کار در تولید آن صرف شده و سپس در فرایند یک تولید تازه به مصرف رسیده است، در واقع نمایانگر یک ساعت کار به علاوه مقدار کار تازه‌ای است که تولید جدید به آن نیاز دارد. و به این ترتیب، ریکاردو به این نتیجه رسید که کار، یگانه پایه قیمت است.

از آن‌جا که بر اساس این نظریه، سرمایه، ارزش مبادله‌ای تازه‌ای نمی‌آفریند و قیمت مبادله‌ای کالا تنها در گرو کار کارگر است، انتظار می‌رفت که ریکاردو، سود سرمایه را از میان بردارد؛ اما او این کار را نکرد، بلکه فروش کالا را به بهایی که سود خالصی را به مالک سرمایه بازگرداند، منطقی برشمرد و آن را با فاصله زمانی میان شروع سرمایه‌گذاری و آماده شدن محصول برای فروش، تفسیر نمود. به این ترتیب، ریکاردو اعتراف کرد که زمان، عامل دیگری در شکل‌گیری قیمت مبادله‌ای محسوب می‌شود و روشن است که این اعتراف، نوعی بازگشت

از نظریه پیشین به شمار می‌رود؛ نظریه‌ای که می‌گفت: کار، یگانه اساس قیمت است؛ همچنین این گفته، نشانه ناتوانی او در پایبندی به نظریه ارائه شده، تا پایان راه می‌باشد.

اما مارکس به هنگام تحلیل عناصر تولید که با کار، در فرایند تولید شرکت می‌کنند و ریکاردو پیش از وی به تحلیل آن‌ها پرداخته بود، از یک سو، تا اندازه‌ای اندیشه‌های ریکاردو را تعدیل کرد و از دیگر سو، اندیشه‌های بنیادین و با اهمیتی را ارائه نمود.

او در زمینه نخست، بازده اضافی زمین‌های زراعتی را مورد مطالعه قرار داد و تفسیر ریکاردو را در این باره پذیرفت. مارکس توانست میان «بازده اضافی تفاضلی» که ریکاردو از آن سخن گفته و «بازده اضافی مطلق» که خود وی به اثبات رسانده است، تفاوت قائل شود؛ به نظر او، زمین در مجموع دارای یک بازده اضافی است که بر اساس انحصار طبیعی و محدودیت مساحت زمین استوار است<sup>(۱)</sup>.

در زمینه دوم، مارکس اعتراف ریکاردو به منطقی بودن سود سرمایه را مورد حمله قرار داده و بر اساس نظریه «ارزش افزوده» که به حق، زیر بنای نظری مارکسیسم به شمار می‌آید، به سختی بر وی یورش برده است.

#### مارکس قاعده اساسی اقتصاد خود را چگونه بنیان نهاد؟

مارکس استدلال خود درباره جوهر قیمت را با جدا کردن قیمت کاربردی از قیمت مبادله‌ای آغاز کرده است. بنابر نگرش او، چیزهایی مانند تختخواب، قاشق و قرص نان، هر یک به سبب فایده‌ای که در آن‌ها نهفته است، دارای بهای کاربردی معینی هستند. بهای کاربردی این اشیاء، بسته به نوع بهره‌ای که انسان از آن‌ها می‌برد، متفاوت است. اما این کالاها، دارای بهایی از نوع دیگر نیز هستند؛ مثلاً

(۱) رأس المال، ج ۳، ق ۲، ص ۱۱۸۶.

صنعتگری که تختخواب چوبی می‌سازد، همان‌گونه که می‌تواند برای خوابیدن از آن استفاده نماید. که این استفاده، قیمت کاربردی را معین می‌کند. می‌تواند آن را با جامه‌ای که می‌خواهد بر تن کند نیز مبادله نماید؛ و این استفاده، قیمت مبادله‌ای را به نمایش می‌گذارد. پس می‌بینیم که جامه و تختخواب، هر چند از نظر مورد استفاده و قیمت کاربردی با هم تناقض دارند، اما در قیمت تبادلی مشترک‌اند؛ بدین معنی که می‌توان آن‌ها را در بازار با یکدیگر عوض نمود؛ زیرا یک تختخواب چوبی، برابر با یک جامه ابریشمی از یک نوع معین است.

این معادله نشان می‌دهد که در دو چیز مختلف مانند تختخواب و جامه، با وجود اختلاف کاربرد و تفاوت مواد به کار رفته در آن‌ها، یک چیز مشترک یافت می‌شود. پس این دو چیز، با چیز سو می‌مساوی هستند که نه تختخواب است و نه جامه. این چیز سو، نمی‌تواند یک ویژگی طبیعی یا هندسی در کالاهای مزبور باشد؛ زیرا ویژگی‌های طبیعی، جز به اندازه‌ای که فایده کاربردی دارند به حساب نمی‌آیند؛ و از آن‌جا که ارزش‌ها و فایده‌های کاربردی در جامه و تختخواب متفاوت است، لازم می‌آید که شیء سو مشترک میان آن‌ها، چیزی غیر از ارزش‌های کاربردی و ویژگی‌های طبیعی آن‌ها باشد.

بنابراین، اگر این ارزش‌ها را از حساب خارج کنیم و همه ویژگی‌های طبیعی جامه و تختخواب را کنار بگذاریم، آن‌گاه تنها یک صفت مشترک میان دو کالا بر جای می‌ماند که عبارت است از کار انسانی. هر یک از این دو کالا، تجسم مقدار خاصی از کار می‌باشند و چون مقدار کار صرف شده برای تختخواب و جامه مساوی است، از این تساوی، برابری قیمت مبادله‌ای نیز نتیجه‌گیری می‌شود. و بدین ترتیب، تحلیل فرایند تبادل، به این نتیجه می‌رسد که کار، جوهر بهای مبادله‌ای است<sup>(۱)</sup>.

(۱) به کتاب «رأس المال»، ج ۱، ق ۱، ص ۴۴ تا ۴۹ مراجعه شود.

اصولاً بهای کالا در بازار، بر اساس همین قانون قیمت تبادلی - یعنی مقدار کار انسانی تجسم یافته در کالا - تعیین می شود؛ منتها قیمت بازاری، جز در حالت تعادل میان عرضه و تقاضا، با قیمت تبادلی طبیعی تعریف شده توسط قانون پیش گفته مطابقت ندارد. پس این امکان وجود دارد که بهای یک کالا، هماهنگ با نسبت عرضه و تقاضا، از قیمت طبیعی آن فراتر رود. بنابراین، قوانین عرضه و تقاضا می توانند قیمت را کاهش یا افزایش دهند؛ یعنی بهای یک کالا را طوری تعیین نمایند که با ارزش طبیعی آن تناقض داشته باشد.

اما نباید از نظر دور داشت که ارزش طبیعی کالاها نیز به نوبه خود، عملکرد قوانین عرضه و تقاضا را محدود می کنند؛ زیرا بهای طبیعی، اگر چه اجازه می دهد که به علت کمی عرضه و زیادی تقاضا، قیمت کالا از ارزش آن بیشتر شود، اما اجازه نمی دهد که این افزایش قیمت به طور نامحدودی ادامه یابد. به همین جهت است که می بینیم بهای یک دستمال، مثلاً، به هر اندازه هم که تحت تأثیر قوانین عرضه و تقاضا قرار گیرد، هرگز نمی تواند تا سطح بهای یک اتومبیل بالا رود. آن نیروی نهفته در دستمال که باعث جذب قیمت به سوی آن می گردد و اجازه افزایش نامحدود را به آن نمی دهد، همان قیمت مبادله ای است.

بنابراین، ارزش طبیعی، یک حقیقت تغییر ناپذیر نهفته در پس قیمت است. این ارزش را مقدار کار تجسم یافته در کالا می آفریند و قیمت، نمایانگر بازاری ارزش است که به وسیله ارزش طبیعی محدود می شود، و قوانین عرضه و تقاضا، بسته به حالت رقابت و نسبت عرضه به تقاضا و میزان وجود احتکار در بازار، در کاهش یا افزایش آن، نقش دوم را ایفا می کنند.

مارکس، و پیش از او ریکاردو، دریافته اند که این قانون قیمت، در حالات وجود احتکار صدق نمی کند؛ زیرا قیمت در این حالات، بر اساس قوانین عرضه و تقاضا تعیین می گردد و در این میدان، احتکار کنندگان حرف اول را می زنند. همچنین قانون مزبور بر برخی فرآورده های هنری و تاریخی تطبیق نمی کند؛ مثلاً تابلویی که



با قلم موی یک هنرمند خلاق پدید آمده است یا یک نامه دست نویس که قدمتش به صدها سال می رسد، با آن که مقدار کار تجسم یافته در آن خیلی ناچیز است، اما با توجه به ارزش هنری یا تاریخی اش، بهای بسیار هنگفتی دارد. به همین جهت، مارکسیسم اعلام می کند که قانون قیمت که بر پایه کار استوار است، به دو چیز بستگی دارد:

- وجود رقابت کامل؛ بنابراین، قانون مذکور حالات احتکار را دربر نمی گیرد.  
- کالای مورد نظر باید یک فرآورده اجتماعی بوده و تولید آن از راه کار اجتماعی، همواره امکان پذیر باشد؛ پس این قانون شامل تولیدهای فردی خاص، مانند تابلوی هنری و نامه دست نویس نمی شود.

مایلم که پیش از هر چیز، به یک پدیده مهم در تحلیل مارکسیستی در مورد جوهر قیمت اشاره کنم: مارکس، در تحلیل و اکتشاف قانون قیمت، از یک روش ذهن گرایانه ناب و به دور از واقعیت خارجی و تجربه های اقتصادی پیروی کرده و به این ترتیب، یکباره شخصیت متافیزیکی ارسطو را در استدلال و تحلیل به خود گرفته است. البته این پدیده علتی دارد که مارکس را به گرفتن چنین موضعی ناگزیر ساخته است؛ چراکه حقایق روشن زندگی اقتصادی، پیوسته بیانگر پدیده هایی است که کاملاً با نتایجی که نظریه مارکسیسم به آن می رسد در تناقض است. به عنوان مثال، یکی از نتیجه های این نظریه آن است که سودهای به دست آمده از طرح های گوناگون، بسته به اختلاف مقدار کاری که در مراحل تولید آن صرف گردیده است با هم تفاوت دارند، بی آن که مقدار ابزار و وسایل، تأثیری در آن داشته باشد؛ چراکه این ابزار و وسایل، بیش از مقدار استهلاکشان، چیزی بر ارزش فرآورده ها نمی افزایند. در حالی که می بینیم در زندگی اقتصادی رایج، هر اندازه که مقدار ابزار و وسایل مورد نیاز در یک طرح بیشتر می شود، سود نیز به همان میزان افزایش می یابد. مارکس نتوانسته است با تکیه بر شواهدی از زندگی اقتصادی واقعی به استدلال بر نظریه خود پردازد؛ از این رو کوشیده است

به صورتی ذهن‌گرایانه، نظریه خود را به اثبات برساند؛ اما پس از دستیابی به این هدف، به نتایجی وارونه در زندگی اقتصادی واقعی رسیده است؛ ولی به جای آنکه این نتایج وارونه را حاصل نادرستی نظریه‌ای بداند که به آن اعتقاد یافته است، آن‌ها را از پدیده‌های جامعه سرمایه‌داری قلمداد نموده که جامعه را به انحراف از قانون ارزش طبیعی و شکل‌گیری بر اساس قوانین عرضه و تقاضا ناگزیر ساخته است<sup>(۱)</sup>.

#### نقد قاعده اساسی اقتصاد مارکسیستی

اینک قانون قیمت مارکس را بر مبنای استدلالی که خود او ارائه داده است مورد مطالعه قرار می‌دهیم. همان‌گونه که دیدیم، مارکس استدلال خود را با تحلیل فرایند داد و ستد (برای مثال، مبادله تختخواب چوبی با جامه ابریشمی) آغاز می‌کند. او این فرایند را نمایانگر برابری تختخواب و جامه در قیمت مبادله‌ای می‌داند و سپس می‌پرسد: چرا تختخواب و جامه در قیمت مبادله‌ای با هم برابرند؟ و خود پاسخ می‌دهد که علت این تساوی، اشتراک آن دو در یک امر واحد است که به یک درجه در هر دوی آن‌ها وجود دارد؛ و این امر مشترک، چیزی جز کار تجسم یافته در آن دو نیست و ربطی هم به کاربرد و ویژگی‌های طبیعی که در جامه و تختخواب متفاوت است ندارد. بنابراین، کار، جوهر قیمت است.

ولی اگر ما همین روش تحلیلی را در فرایند مبادله یک فرآورده اجتماعی با یک فرآورده فردی به کار ببریم، آن‌گاه پاسخ مارکسیسم چه خواهد بود؟ آیا یک نوشته قدیمی - که مارکسیسم آن را تولید فردی می‌خواند - دارای قیمت مبادله‌ای نیست؟ و آیا این امکان وجود ندارد که آن را در بازار، با پول نقد، کتاب، یا هر چیز با ارزش دیگری مبادله نمود؟ حال اگر ما آن را با یک فرآورده اجتماعی، مانند

(۱) رأس المال، ج ۳، ق ۲، ص ۱۱۸۵.

دوره چاپ شده‌ای از کتاب «الکامل فی التاریخ»<sup>(۱)</sup>، عوض کردیم، معنی چنین معاوضه‌ای این خواهد بود که آن نوشته قدیمی، از نظر قیمت تبادلی، با یک دوره از تاریخ «الکامل» برابر است. اکنون باید به دنبال آن امر مشترکی بگردیم که قیمت مبادله‌ای یکسانی را بر این دو کالا تحمیل کرده است؛ همان‌گونه که مارکسیسم در جستجوی امر مشترک میان تختخواب و جامه بر آمده بود. پس همان‌گونه که قیمت مبادله‌ای یکسان، میان تختخواب و جامه، نشان دهنده یک صفت مشترک میان آن‌هاست (که از دیدگاه مارکسیسم مقدار کار صرف شده در آن دو می‌باشد)، در این جا نیز قیمت مبادله‌ای یکسان میان نوشته قدیمی و دوره تاریخ «الکامل»، نمایانگر یک امر مشترک است. آیا این امر مشترک می‌تواند مقدار کار صرف شده در این دو کالا باشد؟ طبیعتاً هرگز! چرا که ما می‌دانیم کار تجسم یافته در دوره چاپی تاریخ «الکامل»، با در نظر گرفتن کاغذ، جلد، مرکب و چاپ آن، بسیار بیشتر از کار تجسم یافته در نوشته قدیمی است و به همین علت بود که مارکسیسم، کالاهای هنری و عتیقه را از قانون قیمت استثنا نمود.

ما نمی‌خواهیم مارکسیسم را به خاطر این استثنا مورد بازخواست قرار دهیم؛ زیرا هر یک از قوانین طبیعی، شرایط و استثناهای ویژه خود را دارد؛ اما از آن می‌خواهیم که بر همین اساس، امر مشترک میان نوشته قدیمی و دوره تاریخ «الکامل» را که همانند تختخواب و جامه، در بازار با یکدیگر مبادله گشته‌اند، برای ما تفسیر نماید.

اگر چاره‌ای جز این نیست که باید در پس برابری در فرایند تبادل، امر مشترکی میان دو کالا با قیمت مبادله‌ای یکسان نهفته باشد، پس میان نوشته قدیمی و دوره تاریخ «الکامل»، این دو کالایی که در مقدار کار ذخیره شده در آن‌ها و نوع کاربرد و ویژگی‌های گوناگونشان تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد، چه امر مشترکی

(۱) نویسنده این کتاب عزالدین علی بن الأثیر (۵۵۵ تا ۶۳۰ ق) است. (گروه ترجمه)

وجود دارد؟ آیا این موضوع، نشان نمی‌دهد که میان کالاهایی که در بازار داد و ستد می‌شوند، امر مشترکی غیر از کار تجسم‌یافته در آن‌ها وجود دارد، و این امر مشترک، همان‌گونه که در کالاهای دارای نشان تولید اجتماعی یافت می‌گردد، در کالاهایی که به صورت فردی تولید شده‌اند نیز موجود است؟ اگر در میان همه کالاها - با وجود تفاوتشان در مقدار کار صرف شده در آن‌ها و بدون توجه به نوع کار از نظر فردی یا اجتماعی بودن آن، و نیز با وجود تفاوت آن‌ها از نظر کاربرد و ویژگی‌های طبیعی یا هندسی - امر مشترکی وجود دارد، آری، اگر به راستی چنین امر مشترک عامی وجود دارد، چرا همان مرجع اساسی برای قیمت مبادله‌ای و حقیقت درونی آن نباشد؟

و این‌گونه است که می‌بینیم روش تحلیلی مارکس، او را در نیمه راه متوقف می‌سازد و به وی اجازه ادامه دادن به نتیجه‌گیری‌های خود را نمی‌دهد؛ چراکه مقدار کار تجسم‌یافته در کالاهای گوناگون، چه بسا بسیار با هم تفاوت دارند؛ در حالی که در قیمت مبادله‌ای با یکدیگر برابرند. بنابراین، مقدار کار مساوی، آن راز نهفته در پس مساوات در فرایند داد و ستد نیست.

پس آن راز نهفته چیست؟ و آن امر مشترک میان جامه و تختخواب، و نوشته قدیمی و دوره چاپی تاریخ «الکامل» کدام است، که بسته به برخورداری این کالاها از آن، قیمت مبادله‌ای هر یک از آن‌ها را تعیین می‌کند؟

\* \* \*

به نظر ما، مشکل دیگری نیز فراروی قانون قیمت مارکس وجود دارد که این قانون، توانایی حل آن را ندارد؛ زیرا مشکل نامبرده، نمایانگر تناقض این قانون با واقعیت طبیعی زندگی مردم - با هر مشخصه‌ای از نظر مذهبی و سیاسی - است. بنابراین، این قانون هرگز نمی‌تواند تفسیر علمی واقعیتی باشد که با آن در تناقض است.

برای نشان دادن تناقض میان قانون مزبور و واقعیت، زمین را مثال می‌زنیم. بی‌تردید، زمین شایستگی آن را دارد که برای تولید شمار زیادی از محصولات

کشاورزی مورد بهره‌برداری قرار گیرد؛ بدین معنی که کاربردهای زراعتی بسیاری برای زمین وجود دارد که می‌توانند جایگزین یکدیگر شوند. پس همان‌گونه که می‌توان از زمین برای کشت گندم بهره‌برداری نمود، می‌توان به‌جای گندم، زمین را برای تولید پنبه و برنج و مانند آن نیز به‌کار گرفت.

روشن است که شایستگی طبیعی زمین‌های گوناگون، یکسان نیست؛ برخی زمین‌ها برای تولید نوع خاصی از محصولات کشاورزی، مانند برنج، مناسب‌ترند، در حالی که زمین‌های دیگری وجود دارد که برای کشت گندم یا پنبه از شایستگی بیشتری برخوردارند. به این ترتیب، هر زمینی دارای استعدادی طبیعی است که آن را برای نوع خاصی از تولید کشاورزی نامزد می‌کند.

این حقیقت بدان معناست که اگر زمین‌ها را به درستی در میان رشته‌های گوناگون تولید کشاورزی تقسیم کنیم و هر زمینی را در کشت آن‌چه مناسب آن است به‌کار گیریم، آن‌گاه مقدار معینی از کار صرف شده در زراعت زمین، به برداشت مقادیر فراوانی از گندم، برنج و یا پنبه خواهد انجامید؛ در حالی که اگر توزیع نادرستی در مورد اختصاص زمین به رشته‌های مختلف صورت بگیرد و هر زمینی برای یک محصول نامناسب مورد بهره‌برداری واقع شود، آن‌گاه با همان مقدار معین از کار اجتماعی، تنها می‌توان به بخشی از آن مقادیر فراوان دست یافت. آیا می‌توان تصور کرد که این مقدار گندم، با چند برابر آنکه در حالت توزیع مناسب زمین به دست آمده است، تنها به‌خاطر تساوی مقدار کار اجتماعی تجسم یافته در آن‌ها، از نظر تبادلی مساوی‌اند؟ و آیا اتحاد شوروی - که بر اساس مارکسیسم استوار است - این اجازه را به خود خواهد داد که در داد و ستد این دو مقدار متفاوت، به این عنوان که نمایانگر مقدار یکسانی از کار اجتماعی هستند، تساوی برقرار کند؟ بی‌تردید، اتحاد شوروی و هر حکومت دیگری در جهان، میزان زبانی را که از رهگذر عدم به‌کارگیری درست زمین در کشت محصول مناسب دامنگیر آن کشور می‌شود، به‌طور عملی درک می‌کند. و این‌گونه است

که می‌بینیم مقدار یکسانی از کار کشاورزی، بسته به روشی که در توزیع زمین‌های گوناگون بر رشته‌های مختلف در پیش گرفته شده است، به پیدایش قیمت‌های مختلف می‌انجامد.

از آن‌چه گذشت روشن می‌شود که افزایش بهای ناشی از به‌کارگیری زمین در کشت محصول مناسب، نتیجه نیروی صرف شده در تولید نیست؛ چراکه در هر دو صورت، چه کشت مناسب و چه نامناسب، نیروی یکسانی به مصرف رسیده است. پس بهای اضافی، و امدار نقش مثبتی است که زمین، در افزایش بهبود تولید بازی می‌کند<sup>(۱)</sup>.

(۱) البته مارکسیسم می‌تواند در دفاع از دیدگاه خود، چنین بگوید: اگر تولید یک کیلو پنبه - به‌طور مثال - در برخی زمین‌ها به یک ساعت کار و در برخی دیگر به دو ساعت کار نیاز داشته باشد، برای دانستن کار اجتماعی متوسط مورد نیاز برای تولید یک کیلو پنبه، باید میانگین آن را به‌دست آوریم که در مثال ما، یک ساعت و نیم می‌شود. پس یک کیلو پنبه، نمایانگر یک ساعت و نیم کار اجتماعی متوسط است و بهای آن نیز بر همین اساس تعیین می‌شود. بنابراین، یک ساعت کار در یک زمین مناسب، ارزشی بیش از ارزش تولید شده به وسیله یک ساعت کار در یک زمین دیگر به‌وجود می‌آورد؛ چراکه این دو کار، اگرچه از نظر شخصی با هم برابرند، اما مقدار کار اجتماعی متوسط نهفته در یکی از آن‌ها بیش از دیگری است؛ زیرا یک ساعت کار در یک زمین حاصلخیز، برابر با یک ساعت و نیم کار اجتماعی متوسط است، در صورتی که یک ساعت کار در یک زمین نامناسب، معادل سه چهارم یک ساعت کار اجتماعی متوسط می‌باشد. پس تفاوت میان دو محصول در قیمت مبادله‌ای، به تفاوت خود آن دو کار، در مقدار کار اجتماعی متوسط نهفته در هر یک از آن‌ها باز می‌گردد.

ولی ما نیز به نوبه خود می‌پرسیم: چگونه کار یک ساعته در زمین مناسب برای کشت پنبه، از خودش بزرگ‌تر شده است؟ و با نیروی کدام نیرومندی نیم ساعت کار به آن افزوده شده و برابر با کار یک ساعت و نیم گشته است؟ این نیم ساعت کاری که با شیوه‌ای جادویی خود را در کار یک ساعته جا زده و آن را بزرگ‌تر از خودش ساخته است، هیچ‌گاه یک تولید انسانی یا نمایانگر نیروی صرف شده در آن نیست؛ زیرا نیرویی که انسان در بهره‌برداری از زمین مناسب به‌کار می‌برد، سر سوزنی بیشتر از آن‌چه در زمین نامناسب به مصرف می‌رساند نیست. پس حاصلخیزی زمین باعث این کار سحرآمیز گشته و نیم ساعت کار اجتماعی رایگان به کشاورز بخشیده است.

و به این ترتیب، یک بار دیگر با همان پرسش پیشین روبه‌رو می‌گردیم: محتوای واقعی قیمت مبادله‌ای که طبیعت در شکل‌گیری آن نقشی بر عهده دارد، همان‌گونه که کار تولیدی نقش مهم خود را در آن ایفا می‌کند، چیست؟

پدیده دیگری که به رغم وجودش در همه جوامع، مارکسیسم نمی‌تواند بر مبنای قانون ویژه‌اش در مورد قیمت به تفسیر آن پردازد، عبارت است از: افت قیمت مبادله‌ای کالا در اثر کاهش تمایل اجتماعی نسبت به آن. بر این اساس، هرگاه رغبت عمومی نسبت به کالایی کاسته شود و جامعه به این باور برسد که دیگر فایده قابل توجهی در آن وجود ندارد، آن کالا بخشی از قیمت مبادله‌ای خود را به همین علت از دست می‌دهد و فرقی هم نمی‌کند که این دگرگونی در تمایل جامعه نسبت به آن کالا، حاصل یک عامل سیاسی، دینی، فکری یا هر عامل دیگری باشد. به هر حال، با وجود همان مقدار کار اجتماعی و برجای ماندن شرایط تولید، بدون تغییر، بهای آن کالا کاستی می‌پذیرد. این واقعیت به روشنی ثابت می‌کند که درجه بهره‌دهی یک کالا و برآورده ساختن نیازها توسط آن، اثر خاصی بر شکل‌گیری قیمت مبادله‌ای آن کالا دارد. بنابراین، نادرست خواهد بود اگر به پیروی از مارکسیسم، نوع بهای کاربردی و میزان بهره‌دهی کالا را کمیّتی بی‌تأثیر به‌شمار آوریم.

مارکسیسم هنگامی که چشم بر این پدیده می‌پوشد و می‌کوشد آن را در پرتو

---

حال اگر این نیم ساعت را در محاسبه قیمت مبادله‌ای محصول وارد کنیم، بدین معنی خواهد بود که زمین - به سبب داشتن نیرویی که یک ساعت کار را امتداد داده و قدرت یک ساعت و نیمه به آن می‌بخشد - دارای نقش مثبتی در شکل‌گیری قیمت مبادله‌ای است و کار تولیدی، تنها جوهر قیمت و یگانه مرجع آن نیست. و اما اگر این نیم ساعت جادویی را در محاسبه قیمت وارد نکنیم و بهای محصول را تنها بر اساس کار انجام یافته توسط انسان تعیین نماییم، بدین معنی خواهد بود که پنبه به دست آمده از کار یک ساعته بر روی زمین مناسب، مساوی پنبه به دست آمده از کار یک ساعته بر روی زمین نامناسب است و به عبارت دیگر، یک کیلو پنبه، مساوی نیم کیلو پنبه می‌باشد. (نویسنده)

قوانین عرضه و تقاضا توجیه نماید، بر پدیده دیگری به عنوان بیانگر واقعی قانون مارکسیستی قیمت، انگشت می‌گذارد. آن پدیده این است: قیمت مبادله‌ای هر کالا، با مقدار کار تجسم یافته در آن، تناسب مستقیم دارد. بنابراین، اگر شرایط تولید دشوار گردد و به دو برابر کار در راه تولید کالا نیاز افتد، آن‌گاه قیمت تبادلی آن کالا نیز به دو برابر افزایش پیدا می‌کند و اگر عکس این روند رخ دهد و شرایط تولید بهبود یابد و بتوان به نصف مقدار پیشین کار اجتماعی در تولید آن کالا بسنده کرد، در آن صورت، قیمت نیز به نصف کاهش می‌یابد.

این پدیده، اگرچه یک واقعیت روشن در جریان حیات اقتصادی است، اما درستی قانون مارکسیستی قیمت را به اثبات نمی‌رساند؛ زیرا همان‌گونه که قانون مزبور می‌تواند تناسب میان قیمت و مقدار کار را تفسیر نماید، این امکان نیز وجود دارد که به گونه دیگری به تفسیر آن پردازیم. مثلاً، اگر شرایط تولید کاغذ دشوار گردد و تولید آن به دو برابر کار نیاز داشته باشد، آن‌گاه - در صورتی که مجموع کار اجتماعی صرف شده در تولید کاغذ، به همان مقدار پیشین باقی بماند - مقدار کاغذ تولید شده اجتماعی به نصف کاهش می‌یابد و هنگامی که مقدار کاغذ تولید شده به نصف کاهش پیدا کند، کمیاب‌تر شده و رغبت به آن افزایش می‌یابد و مطلوبیت نهایی‌اش بالا می‌رود. اما اگر جریان برعکس شود و مقدار کار مورد نیاز در تولید کاغذ به نصف کاهش یابد، آن‌گاه - در صورتی که مجموع کار اجتماعی صرف شده در تولید کاغذ، به همان مقدار پیشین باقی بماند - مقدار کاغذی که جامعه تولید می‌کند دو برابر می‌گردد. طبیعی است که در این حالت، مطلوبیت نهایی کاغذ سقوط می‌کند و کمیابی آن به‌طور نسبی رو به کاهش می‌گذارد و در نتیجه، قیمت مبادله‌ای آن پایین می‌آید.

و تا وقتی این امکان وجود دارد که پدیده مزبور را بر مبنای عامل ندرت یا مطلوبیت نهایی تفسیر کنیم، همان‌گونه که امکان تفسیر آن بر اساس قانون مارکسیستی قیمت نیز وجود دارد، هرگز نمی‌توان این پدیده را یک دلیل علمی



برگرفته از واقعیت‌های زندگی برای اثبات درستی قانون مارکسیستی قیمت از میان همه فرضیه‌های دیگر به‌شمار آورد.

\* \* \*

گذشته از همه این‌ها، کار، یک عنصر ناهمگون است که واحدهای مختلفی از تلاش را در کنار هم قرار می‌دهد؛ این واحدها، از لحاظ قیمت، رتبه و اهمیت با یکدیگر فرق می‌کنند. کارهای فنی، به کارشناسی ویژه‌ای نیازمندند، در صورتی که کارهای ساده، هیچ احتیاجی به آگاهی علمی یا فنی خاص ندارند. از این رو، یک ساعت کار یک باربر، با یک ساعت کار یک مهندس ساختمان متفاوت است؛ همچنین کار یک روز صنعتگری که در تولید دستگاه‌های برقی صرف شده است، با کار کارگری که برای آبیاری باغچه، جوی‌های باریکی حفر می‌کند، کاملاً فرق دارد.

عوامل ذاتی بسیاری هم وجود دارند که به‌عنوان صفتی انسانی در کار تأثیر می‌گذارند و همان‌گونه که تلاش روحی و جسمی مورد نیاز کار را تعیین می‌کنند، میزان اهمیت و درجه ارزشمند بودن کار را نیز مشخص می‌سازند. عواملی چون: استعداد طبیعی کارگر از نظر جسمی و روانی، میزان علاقه او به نشان دادن استعدادها و توانایی‌های خود، میل به برتری یافتن بر دیگران، نوع احساسی که نسبت به کار در روح کارگر وجود دارد و باعث می‌شود با همه سختی‌های کار به آن روی آورد یا با وجود آسانی کار از آن گریزان باشد، احساس این‌که مورد ستم و محرومیت قرار گرفته است، یا برخورداری از انگیزه‌های درونی که وی را به سوی ابتکار و نوآوری می‌راند و بالأخره شرایط پیرامون او که موجب می‌شوند در دام عوامل رنج‌آور و دلگیرکننده گرفتار گردد یا نیروی امید و آرزو را در روح او برانگیزاند... این‌ها همگی از عواملی به‌شمار می‌روند که در نوع کار تأثیر می‌گذارند و بهای آن را تعیین می‌نمایند. بنابراین، نادرست خواهد بود اگر کارها را تنها بر اساس مقدار عددی آن‌ها با یکدیگر بسنجیم؛ زیرا برای ارزیابی کارها،

به یک سنجش کیفی و وصفی نیز احتیاج داریم تا کیفیت کار مورد سنجش را مشخص کرده و میزان تأثیرپذیری آن از عوامل پیش گفته را روشن کند.

بدیهی است که یک ساعت کار در شرایط روحی مناسب، می‌تواند بیش از یک ساعت کار در شرایط روحی نامطلوب، در خوبی روند تولید مؤثر واقع شود. پس همان گونه که می‌باید مقدار کار - یعنی عنصر عینی در سنجش - مورد ارزیابی قرار گیرد، لازم است که نوع و اوصاف کار نیز در پرتو عوامل روحی گوناگونی که در آن تأثیر می‌گذارند، سنجیده شود؛ و این، همان عنصر ذاتی در سنجش است. اگرچه دقیقه‌های ساعت به‌عنوان مقیاس سنجش عنصر عینی برای ضبط مقدار کار در اختیار ماست، اما روشن است که هیچ مقیاسی در دست نداریم که عنصر ذاتی کار و نوع و اوصافی را که بر این اساس تعیین می‌شوند اندازه‌گیری نماییم. پس مارکسیسم چگونه خود را از این دو مشکل می‌رهاند: مشکل مقیاس کلی برای تشخیص کمیته‌های فنی و غیر فنی کار؛ و مشکل مقیاس کیفی ارزشمند بودن کار بر اساس عوامل مؤثر روحی، جسمی و ذهنی مختلفی که در میان کارگران، متفاوت است.

اما مشکل اول: مارکسیسم کوشیده است که این مشکل را از راه تقسیم کار به ساده و مرکب، حل کند. بنابر این نگرش، کار ساده عبارت است از: تلاشی که نمایانگر نیروی طبیعی موجود در هر انسانی است، بی‌آن‌که دستگاه جسمی و ذهنی او، پرورش ویژه‌ای یافته باشد؛ مانند کار یک باربر. و کار مرکب، کاری است که در آن، توانایی‌ها و آگاهی‌های به‌دست آمده از رهگذر کارهای پیشین، به خدمت گرفته می‌شوند؛ مانند کار مهندس و پزشک. پس مقیاس کلی برای تعیین قیمت مبادله‌ای، همان کار ساده است؛ اما چون کار مرکب، یک کار ساده مضاعف است، قیمت مبادله‌ای بیشتری از یک کار ساده تنها می‌آفریند. بنابراین، یک هفته کار یک مهندس برق که برای ساختن یک دستگاه برقی خاص صرف گردیده، با توجه به اینکه کار این مهندس، در بردارنده کار و تلاشی است که او

پیشتر در راه کسب آگاهی مهندسی ویژه خود به انجام رسانده است، از یک هفته کار باربری که نیروی خود را در جابه‌جایی بارهای سنگین به مصرف رسانده، بیشتر است.

ولی آیا می‌توان فرق میان کار فنی و غیر فنی را بر این اساس تفسیر نمود؟ این تفسیری که مارکسیسم برای فرق گذاشتن میان کار مهندس برق و کار کارگر ساده ارائه داده، به معنی آن است که اگر یک مهندس برق، برای مثال، بیست سال در دستیابی به درجه علمی و کارشناسی فنی در رشته مهندسی برق، وقت صرف کند و بیست سال دیگر نیز در رشته خود مشغول به کار باشد، مجموع ارزش تولیدهای او در این دو دهه، برابر با ارزشی است که یک باربر، در ظرف چهار دهه، با شرکت در تولید، از راه جابه‌جا کردن بارهای سنگین به وجود آورده است؛ و به عبارت دیگر، دو روز کار باربری که با روش خاص خود در تولید شرکت می‌جوید، برابر است با یک روز کار یک مهندس برق که شامل کار تحصیلی پیشین او نیز می‌شود. آیا این همان واقعیتی است که در جریان زندگی اقتصادی می‌بینیم؟ و آیا هیچ بازار یا دولتی می‌تواند با مبادله تولید حاصل از کار دو روز یک کارگر ساده با تولید به دست آمده از یک روز کار یک مهندس برق موافقت نماید؟

بی‌تردید از خوش‌شانسی اتحاد شوروی است که در اندیشه پیروی از نظریه مارکس درباره کار ساده و مرکب نیست؛ و گرنه، چنانچه اعلام می‌کرد که حاضر است تنها دو برابر یک کارگر ساده به یک مهندس دستمزد پرداخت نماید، در آن صورت، مقدمات نابودی خود را فراهم می‌ساخت. به همین جهت است که می‌بینیم دستمزد کارگر فنی در شوروی، گاه تا ده برابر، - یا بیشتر - از دستمزد کارگر ساده افزون‌تر است؛ در صورتی که کارگر فنی، هرگز نه برابر عمر کارگر ساده صرف تحصیل نمی‌کند و نیروهای متخصص فنی در شوروی به سان نیروهای کارگری ساده، به فراوانی وجود دارد. پس این اختلاف به قانون قیمت باز می‌گردد، نه به شرایط عرضه و تقاضا؛ و این فرق بزرگی است که نمی‌توان با

وارد کردن کار پیشین در شکل گیری قیمت به تفسیر آن پرداخت.

**اما مشکل دوم:** (مشکل سنجش کیفی کار بر اساس عوامل روانی، جسمی و ذهنی که در میان کارگران متفاوت است): مارکسیسم با مقیاس قرار دادن میانگین کار اجتماعی برای قیمت، خود را از این مشکل رهانیده است. مارکس در نوشته‌های خود چنین می‌گوید: «زمان لازم برای تولید کالا از نظر اجتماعی، همان زمانی است که هر کار تولیدی، نسبت به یک محیط اجتماعی معین، به درجه متوسطی از چیره‌دستی، نیرو و شرایط طبیعی عادی نیازمند است... پس در واقع، مقدار کار به تنهایی، یا زمان لازم برای انجام کار در یک جامعه معین برای تولید هر نوع کالا، مقدار قیمت را تعیین می‌کند. و به‌طور کلی، هر کالایی، همچون نمونه میانگینی از نوع خود به‌شمار می‌رود»<sup>(۱)</sup>.

پس اگر کارگر تولیدکننده از شرایطی برخوردار باشد که وی را از درجه متوسط اجتماعی فراتر می‌برد، خواهد توانست در مدت یک ساعت کار، ارزشی پدید بیاورد که از ارزش به‌وجود آمده به وسیله یک کارگر متوسط در همان مدت بیشتر است؛ زیرا یک ساعت کار او، از میانگین کار اجتماعی بالاتر است. بنابراین، میانگین اجتماعی کار و عوامل مختلف مؤثر در آن است که مقیاس کلی قیمت می‌باشد.

اشتباه مارکسیسم در این بحث، آن است که همواره می‌کوشد موضوع را به صورت کمی مورد ارزیابی قرار دهد. شرایط خوبی که برای کارگر فراهم می‌شود، از دیدگاه مارکسیسم فقط عواملی به‌شمار می‌روند که به کارگر کمک می‌کند مقدار بیشتری را در مدت زمان کمتر تولید نماید. بر اساس این نگرش، مقدار کالایی که یک کارگر در شرایط عالی در مدت یک ساعت تولید می‌کند، بیش از مقدار تولید شده در یک ساعت میانگین کار اجتماعی است و در نتیجه بهای بیشتری دارد. مثلاً هرگاه چنین کارگری در مدت یک ساعت دو متر پارچه تولید

(۱) رأس المال، ج ۱، ق ۱، ص ۴۹ - ۵۰.

نماید، یک کارگر متوسط در همان مدت، تنها یک متر تولید می‌کند. پس بهای این دو متر، دو برابر آن یک متر می‌باشد؛ زیرا نمایانگر دو ساعت کار اجتماعی عام است؛ هر چند تولید این دو متر در واقع با یک ساعت کار در شرایط عالی صورت گرفته است.

اما نکته در خور توجه آن است که شرایط ذهنی، جسمی و روانی مطلوبی که کارگر متوسط از آن بی‌بهره است، همواره به معنی فزونی در مقدار تولید کارگر برخوردار از آن شرایط نیست؛ بلکه گاه به معنی یک امتیاز کیفی در کالای تولید شده است. مثلاً اگر دو نقاش را فرض کنیم که هر یک می‌توانند تصویری را در مدت یک ساعت ترسیم نمایند؛ ولی استعداد طبیعی یکی از آن دو، تصویر نقاشی شده توسط او را دل‌انگیزتر از تصویر دیگری می‌سازد. در اینجا، سخن از مقدار بیشتر در مدت زمان کمتر نیست، بلکه کسی که از آن استعداد طبیعی بی‌بهره است، توانایی ترسیم چنان تصویری را ندارد، هر چند زمانی که برای این نقاشی صرف می‌کند به دو برابر افزایش یابد. بنابراین، نمی‌توانیم بگوییم که تصویر دل‌انگیزتر، نمایانگر دو ساعت کار اجتماعی عام است؛ چراکه دو ساعت کار اجتماعی عام هم برای تولید چنین تصویری که نقاشی با استعداد، به برکت استعداد طبیعی خویش پدید آورده کافی نیست.

اینک به نکته بنیادین در مورد این دو تصویر می‌رسیم؛ بی‌تردید بهای این دو تصویر، در هیچ بازاری، با هر طبیعت سیاسی و هر نسبتی میان عرضه و تقاضا، یکسان نخواهد بود؛ زیرا هیچ کس نمی‌پذیرد که تصویر دل‌انگیز را با تصویر دیگر مبادله نماید، هر چند عرضه و تقاضا در حالت تعادل باشد. این بدان معناست که تصویر زیبا از عنصری بهره می‌گیرد که در تصویر دیگر وجود ندارد. این عنصر، مقدار کار نیست؛ زیرا همان‌گونه که دانستیم، زیبایی تصویر، نمایانگر مقدار کار بیشتر نیست؛ بلکه نشان دهنده کیفیت کاری است که در تولید آن صرف گشته است. پس نتیجه می‌گیریم که مقیاس عددی - و به دیگر سخن، دقیقه‌های ساعت -

برای سنجش بهای کالاهایی که مقادیر مختلفی از کار در آن‌ها تجسم یافته است، کیفیت نمی‌کند. بنابراین، همیشه این امکان وجود ندارد که تفسیر تفاوت قیمت مبادله‌ای کالاها را در مقدار کار فردی یا اجتماعی بیابیم؛ چراکه این تفاوت، گاه به جای مقدار، به چگونگی کالا و صفت و کیفیت آن باز می‌گردد، نه به شماره ساعت‌های کار.

این بود برخی از دشواری‌هایی که از نظر علمی فراروی مارکس قرار گرفته است و عدم شایستگی این قانون مارکسیستی را برای تفسیر قیمت مبادله‌ای به اثبات می‌رساند. اما چنانکه از تحلیل نظری مارکس درباره قیمت برمی‌آید، وی با وجود همه این دشواری‌ها، خود را ملزم به این قانون می‌یابد؛ زیرا هنگامی که می‌کوشد امر مشترک میان دو کالای مختلف - همچون تختخواب و جامه - را کشف نماید، به دلیل تفاوت آن دو در کاربرد و خصوصیات فیزیکی و هندسی، فایده کاربردی و همه ویژگی‌های طبیعی و ریاضی را کنار می‌گذارد و سپس به این نتیجه می‌رسد که تنها چیز مشترک میان دو کالا، کار انسانی صرف شده به هنگام تولید آن‌هاست.

اشتباه اساسی تحلیل او، در همین جا نهفته است؛ زیرا دو کالایی که با یک قیمت در بازار عرضه می‌شوند، اگرچه در کاربرد و ویژگی‌های فیزیکی، شیمیایی و هندسی با هم تفاوت دارند، در یک صفت روانی که در هر دوی آن‌ها به یک درجه موجود است مشترک‌اند؛ این صفت مشترک عبارت است از تمایل انسانی در به دست آوردن این یا آن کالا. بنابراین، تمایلی اجتماعی نسبت به تختخواب و تمایلی اجتماعی نسبت به جامه وجود دارد و بازگشت این دو تمایل، به فایده کاربردی موجود در تختخواب و جامه است. این دو، اگرچه در نوع فایده‌ای که می‌رسانند با هم متفاوت‌اند، اما در یک نتیجه با یکدیگر اشتراک دارند، و آن تمایل انسانی است. در پرتو این عنصر مشترک، دیگر لازم نیست چنان که مارکسیسم گمان برده است، تنها کار را، به عنوان یگانه امر مشترک میان کالاهای مبادله شده،

اساس قیمت به‌شمار آوریم؛ زیرا غیر از کار صرف شده در تولید این دو کالا، امر مشترک دیگری یافته‌ایم.

به این ترتیب، استدلال اصلی ارائه شده از سوی مارکس برای اثبات قانونش درباره قیمت، فرو می‌ریزد و این امکان فراهم می‌آید که صفت روانی مشترک، جای «کار» را بگیرد و به‌عنوان مقیاس و مرجع تعیین قیمت، مورد پذیرش قرار گیرد. در این صورت، خواهیم توانست از دشواری‌های پیشین موجود در راه مارکس نیز رهایی یابیم و در پرتو این عنصر مشترک جدید، پدیده‌هایی را که قانون قیمت مارکسیستی از تفسیر آن‌ها عاجز مانده بود، تفسیر نماییم. مثلاً، امر مشترکی که در نوشته قدیمی و دوره چاپ شده تاریخ «الکامل»، جستجو می‌کردیم و نمی‌توانستیم آن را در «کار» بیابیم - چرا که کار صرف شده در آن‌ها با هم تفاوت داشت - اکنون می‌توانیم امر مشترک میان آن‌ها را که قیمت مبادله‌ای آن‌ها را تفسیر می‌نماید، در این مقیاس روانی تازه پیدا کنیم. بر اساس این نگرش جدید، علت برخورداری نوشته قدیمی و دوره چاپی تاریخ «الکامل» از قیمت مبادله‌ای یکسان، برابری تمایل اجتماعی موجود در آن دو می‌باشد.

مشکلات دیگر نیز در پرتو همین مقیاس جدید حل می‌شوند. برای مثال، روشن است که تمایل نسبت به یک کالا، از فایده کاربردی آن سرچشمه می‌گیرد و امکان ندارد که فایده کاربردی را از محاسبه قیمت حذف کنیم. به همین جهت است که می‌بینیم کالای بی‌فایده، به هر اندازه هم که در تولید آن، کار صرف شده باشد، فاقد هرگونه قیمت تبادلی است. مارکس خود به این حقیقت اعتراف کرده، اما توضیح نداده است - و نمی‌تواند هم توضیح دهد - که راز پیوند میان فایده کاربردی و قیمت مبادله‌ای چیست و با آن‌که او، به‌خاطر تفاوت فایده کاربردی در کالاهای مختلف، از آغاز آن را حذف کرده بود، چگونه این عنصر در فرایند شکل‌گیری قیمت مبادله‌ای وارد شده است؟ اما از آن‌جا که فایده، اساس تمایل، و تمایل، مقیاس قیمت و مرجع عام آن است، پیوند میان فایده و قیمت، در پرتو

مقیاس روانی، کاملاً روشن و آشکار می‌باشد.

فایده کاربردی، اگرچه رکن اصلی تمایل است، اما به تنهایی میزان تمایل به یک چیز را تعیین نمی‌کند؛ چراکه درجه تمایل به هر کالایی، با اهمیت فایده آن کالا، نسبت مستقیم دارد. بنابراین، هرچه فایده یک کالا بیشتر باشد، تمایل به آن شدیدتر می‌شود. همچنین درجه تمایل، با میزان دسترسی به کالا، نسبت عکس دارد؛ پس هرچه امکان دستیابی به کالا بیشتر گردد، درجه تمایل به آن کالا کاهش می‌یابد و در نتیجه، قیمت آن کمتر می‌شود. روشن است که میزان دسترسی به کالا، تابع کمیابی یا فراوانی آن است. چیزهایی وجود دارند که - به طور طبیعی - آن قدر زیاد و فراوانند که به دست آوردنشان از طبیعت، بدون هیچ کوششی امکان‌پذیر است؛ مانند هوا. در این حالت، قیمت مبادله‌ای، به علت از میان رفتن تمایل، به صفر می‌رسد. از سوی دیگر، هرچه امکان دسترسی به چیزی، به خاطر کمیابی یا سختی تولید آن، کاهش پذیرد، تمایل به آن افزایش یافته، قیمتش گزاف‌تر می‌گردد<sup>(۱)</sup>.

(۱) این تفسیر، بیش از نظریه «مطلوبیت نهایی» که بر پایه قانون کاهش فایده استوار است، با واقعیت انطباق دارد. بنابر نظریه مزبور، بهای کالا بر اساس «توانایی آخرین مقدار کالا در اشباع تمایل» محاسبه می‌شود. و «آخرین مقدار» عبارت است از: کمترین مقداری که برای اشباع تمایل کافی است؛ چراکه با اشباع تدریجی، تمایل نیز کاهش می‌یابد. بنابراین، قیمت هر واحد از کالا، بر اساس اشباعی که آخرین مقدار فراهم می‌سازد تعیین می‌شود. به همین جهت، فراوانی کالا، مطلوبیت نهایی آن را کاهش می‌دهد و بهای آن را به صورت کلی پایین می‌آورد. اما این نظریه نمی‌تواند واقعیت را به طور کامل تفسیر نماید؛ زیرا بر برخی حالات تطبیق نمی‌کند. مثلاً در حالاتی که واحد نخستین کالا یا واحدهای اولیه مصرف می‌شوند سبب افزایش تمایل و شدت گرفتن نیاز به مصرف واحدهای جدید می‌گردد؛ همان‌گونه که در مورد مواد اعتیادآور روی می‌دهد. اگر نظریه مطلوبیت نهایی درست باشد، به این نتیجه خواهیم رسید که با افزایش واحدهای عرضه شده در این موارد، قیمت مبادله‌ای نیز باید افزایش یابد؛ زیرا تمایل یا نیاز به هنگام مصرف واحد دوم، بیش از تمایل یا نیاز در حالت مصرف نخستین واحد است؛ در صورتی که واقعیت عام، خلاف آن را نشان می‌دهد و این ثابت می‌کند که



## نقد مارکسیسم بر جامعه سرمایه‌داری

ممکن است در ذهن برخی چنین بگذرد که چون سرمایه‌داری یک واقعیت مورد پذیرش در جامعه اسلامی است و جامعه اسلامی مالکیت سرمایه‌داری نسبت به ابزار تولید را باور دارد و اصل مالکیت اشتراکی را مردود می‌داند، بنابراین، ما در پس بررسی اشکالات مارکسیسم پیرامون جامعه سرمایه‌داری، این هدف را دنبال می‌کنیم که اشکالات مزبور را باطل دانسته، سرمایه‌داری را توجیه کنیم. این افراد ممکن است تصور کنند که تا وقتی جهان اسلام پذیرای سرمایه‌داری است، بر مسلمانان مکتب‌گرا لازم است که پندارهای مارکسیسم درباره سرمایه‌داری موجود در تاریخ نوین را ابطال کنند و بر اشتباه تحلیل مارکسیستی در به نمایش گذاشتن نارسایی‌ها و تناقضات این واقعیت ملموس و پیامدهای نامطلوبی که تا هنگام فروپاشی نظام سرمایه‌داری پیوسته رو به تشدید و تزايد است، دلیل ارائه دهند. آری، ممکن است چنین چیزی به ذهن‌ها بیاید، اما حقیقت آن است که دیدگاه اسلامی یک پژوهشگر، هرگز او را ناچار نمی‌سازد که خود را مدافع واقعیت سرمایه‌داری موجود و سازمان‌های اجتماعی آن قرار دهد؛ بلکه فقط بر او لازم است که قدر مشترک میان جامعه اسلامی و جامعه سرمایه‌داری را نمایان کند و تحلیل مارکسیستی را مورد مطالعه قرار دهد تا میزان ارتباط آن تحلیل را با این قدر مشترک روشن نماید.

بنابراین، گرایش برخی مسلمانان مکتب‌گرا به دفاع از سرمایه‌داری موجود در غرب و نادیده گرفتن همه اشتباهات و شروری که از آن برمی‌خیزد - با این گمان که این تنها راه توجیه اقتصاد اسلامی است که مالکیت خصوصی را قبول دارد - درست نیست. هم‌چنین، از آن‌جا که پیشتر دانستیم، عامل اقتصاد، عامل بنیادین در

---

مقیاس کلی برای قیمت، درجه احساس انسان از زمان نیاز تا اشباع به هنگام مصرف آخرین مقدار نیست؛ بلکه درجه امکان دستیابی است که - با در نظر گرفتن نوع فایده و اهمیت آن - بهای کالا را تعیین می‌نماید. (نویسنده)

جامعه نیست، لذا نتیجه می‌گیریم که روش مارکس در تحلیل جامعه سرمایه‌داری و کشف عوامل نابودی آن نادرست است؛ چراکه وی، همه پیامدهایی را که جامعه سرمایه‌داری بر صحنه تاریخ به نمایش درآورده است، زائیده اصل اساسی این جامعه، یعنی مالکیت خصوصی می‌داند. مارکس به این نتیجه رسیده است که هر جامعه‌ای، مالکیت خصوصی را باور داشته باشد، بی‌تردید در رویکرد تاریخی خود، همان مسیری را خواهد پیمود که جامعه سرمایه‌داری پیموده است و همان پیامدها و تناقضات را برای خود رقم خواهد زد.

از این رو، ضروری می‌دانم که برای شفاف شدن برخورد با موضع مارکسیسم درباره جامعه سرمایه‌داری، همواره بر این دو حقیقت پافشاری نمایم:

داشتن هدف مکتبی، اقتصاد پژوهان مسلمان را ناچار نمی‌سازد که اوضاع جامعه سرمایه‌داری را درست جلوه دهند و حقایق تلخ برآمده از آن را نادیده بگیرند. واقعیت تاریخی جامعه سرمایه‌داری نوین را نمی‌توان تصویری راستین از هر جامعه‌ای دانست که مالکیت خصوصی نسبت به ابزار تولید را مجاز می‌شمارد. همچنین نمی‌توان نتایجی را که پژوهشگر، از مطالعه جامعه سرمایه‌داری نوین به دست می‌آورد، به هر جامعه دیگری که در پذیرش مالکیت خصوصی با جامعه سرمایه‌داری اتفاق نظر دارد گسترش داد، اگرچه این دو جامعه، در چارچوب‌ها و مرزهای خود با یکدیگر تفاوت داشته باشند.

مارکسیسم تنها به این علت اصل مالکیت خصوصی و همه پیامدهای به وجود آمده آن را در جامعه سرمایه‌داری محکوم می‌دارد که با اندیشه اساسی او در تفسیر تاریخ هماهنگ باشد. بر اساس این اندیشه، عامل اقتصاد که نوع مالکیت رایج در جامعه، آن را مشخص می‌سازد، سنگ زیرین همه نهادهای اجتماعی است. پس آنچه در جامعه سرمایه‌داری رخ می‌دهد، در واقع از پایه اقتصادی - که همان مالکیت خصوصی نسبت به ابزار تولید است - ریشه می‌گیرد. بنابراین، افزایش فقر، شبکه‌های احتکار، زشتکاری‌های استعمار، خیل بیکاران و بالاخره شدت

گرفتن تناقض در درون جامعه، همه و همه، پیامدهای گریزناپذیر و حلقه‌هایی از یک تسلسل تاریخی هستند که گریبان هر جامعه عقیده‌مند به مالکیت خصوصی را خواهد گرفت.

نظر ما پیرامون این عقاید مارکسیسم درباره جامعه سرمایه‌داری، در دو نکته خلاصه می‌شود:

اول: مارکسیسم، مالکیت ابزار تولید را با واقعیت سرمایه‌داری که دارای طبیعت اقتصادی، سیاسی و فکری مخصوص به خود است درهم آمیخته و همه پیامدهای این واقعیت فاسد را از نتایج گریزناپذیر هر جامعه‌ای به‌شمار آورده است که مالکیت خصوصی را رو می‌داند.

دوم: اصول علمی اقتصادی مورد ادعا که مارکسیسم مشخصه علمی خویش در تحلیل تناقضات و تحولات تاریخی جامعه سرمایه‌داری را از آن می‌گیرد، اشتباه است.

#### تناقضات سرمایه‌داری

اینک به‌مهم‌ترین تناقضات جامعه سرمایه‌داری از دیدگاه مارکسیسم می‌پردازیم. بنا بر نگرش مارکسیسم، محور اصلی تناقض، سودی است که از تولید در برابر دستمزد به جیب سرمایه‌دارانی که مالک ابزار تولیدند سرازیر می‌شود. راز تناقض ادعایی و همه معمای سرمایه‌داری که مارکس کوشیده است آن را در «ارزش افزوده» به‌نمایش بگذارد، در همین سود نهفته است. او معتقد است که ارزش کالا، در گرو کاری است که در برابر دستمزد صرف آن می‌گردد، پس اگر سرمایه‌دار، مقداری چوب را به صد تومان بخرد، سپس کارگری را استخدام نماید تا از آن چوب، تخت‌خوابی بسازد که دوپست تومان به فروش می‌رود، در این صورت، چوب قیمت جدیدی یافته که همان صد تومان دومی است که به ارزش چوب خام افزوده شده است. بنابر قانون مارکسیستی قیمت، منشأ پیدایش این قیمت جدید،

کار است. پس برای آن که سودی به مالک چوب و ابزار برسد، لازم است که او، تنها بخشی از قیمت جدید را - به عنوان دستمزد - به کارگری که خودش این قیمت تازه را پدید آورده است پرداخت نماید و بخش دیگر آن را به عنوان سود ویژه، برای خود نگه دارد. به این ترتیب، کارگر باید همواره ارزشی بیش از دستمزد خویش تولید کند. مارکس این مقدار اضافی را ارزش افزوده می نامد و آن را منبع کلی همه سودهای طبقه سرمایه دار می داند.

مارکس سود را بر همین اساس تفسیر می کند و می پندارد که این یگانه تفسیر همه مسائل سرمایه داری است؛ چرا که اگر فرایند تولید سرمایه داری را تحلیل کنیم، می بینیم که مالک، مواد اولیه و ابزار مورد نیاز تولید را از بازرگان، و نیروی انسانی مورد نیاز را از کارگر خریداری می کند. حال اگر در این دو داد و ستد کاوش کنیم، خواهیم دید این امکان وجود دارد که هر دو طرف مبادله، از جهت فایده کاربردی سود ببرند؛ زیرا هر یک از آنها، کالای خود را که دارای فایده کاربردی است اما نیازی به آن ندارد، با کالایی که به فایده آن نیازمند است، مبادله می کند.

ولی این فرایند بر قیمت مبادله ای انطباق ندارد؛ زیرا مبادله کالاها در شکل طبیعی خود، عبارت است از داد و ستد چیزهای هم ارزش با یکدیگر؛ و هرگاه ارزش ها یکسان باشند، امکان ندارد که سودی به دست آید؛ چرا که هر یک از دو طرف، کالایی را می دهد و در برابر آن، کالایی با قیمت مبادله ای یکسان دریافت می دارد؛ پس سرمایه دار، این ارزش افزوده یا سود را از کجا به دست می آورد؟

مارکس با تأکید بر تحلیل خود، چنین ادامه می دهد: محال است فرض کنیم که فروشنده یا خریدار، به طور اتفاقی و تنها به خاطر برخورداری از امتیاز فروش کالا به بهایی بیش از خرید یا خرید به قیمتی کمتر از ارزش آن، سود برده است؛ چرا که به زودی ورق برمی گردد و خریدار به فروشنده یا فروشنده به خریدار تبدیل می شود؛ آن گاه سودی را که نصیبش شده، از دست خواهد داد. بنابراین، امکان ندارد که از راه فروش کالا به بیش از قیمت، یا خرید آن به کمتر از قیمت، ارزش

افزوده شکل بگیرد.

همچنین نمی‌توان گفت که چون مصرف‌کنندگان، بهایی بیش از ارزش کالا می‌پردازند، از این‌رو صاحبان کالا - به‌عنوان تولیدکننده - از امتیاز فروش کالا به بهایی گران‌تر برخوردارند و از این راه به ارزش افزوده دست می‌یابند؛ چراکه این امتیاز هم، معمارا حل نخواهد کرد؛ زیرا هر تولیدکننده‌ای، مصرف‌کننده نیز هست و آن‌چه را که به‌عنوان تولیدکننده به دست آورده است، در نقش مصرف‌کننده از دست خواهد داد.

مارکسیسم از تحلیل خود، چنین نتیجه‌گیری می‌کند: ارزش افزوده‌ای که سرمایه‌دار به دست می‌آورد، در واقع چیزی نیست جز بخشی از همان ارزش که کارگر به مواد خام بخشیده است و مالک، تنها به یک علت ساده، این بخش را به چنگ آورده است: او همه کار کارگری را - که مثلاً برای ده ساعت به استخدام آورده است - در این مدت نمی‌خرد تا ناچار شود در مقابل، چیزی مساوی با کارش و به تعبیر بهتر، همه ارزشی را که کارگر به وجود آورده است، به او بدهد؛ چون کار، کالایی نیست که سرمایه‌دار بتواند آن را به قیمت مبادله‌ای معینی خریداری کند؛ چراکه از دیدگاه مارکس، کار جوهر قیمت است و هر کالایی بهای خود را از کار می‌گیرد، اما بهای کار از چیزی گرفته نمی‌شود، پس نمی‌تواند کالا باشد.

بنابراین، چیزی که مالک از کارگر می‌خرد، نیروی کار است؛ کالایی که قیمتش را مقدار کاری تعیین می‌کند که برای حفظ و بازسازی آن نیرو ضروری است؛ یعنی مقدار کار لازم برای گذران زندگی و نگهداری نیروی کارگر. پس مالک، نیروی ده ساعت کار را از کارگر خریداری می‌کند، نه خود کار را. این نیرو را هم به قیمتی می‌خرد که امکان بازآفرینی نیروهای از دست رفته را برای کارگر فراهم سازد؛ این قیمت، همان دستمزد است و چون ده ساعت کار، بیش از کاری است که برای گذران زندگی و تجدید قوا لازم است، سرمایه‌دار، تفاوت میان بهای نیروی کار که آن را به کارگر پرداخته است و بهایی را که کار به وجود

آورده و او از کارگر گرفته است، برای خود نگه می‌دارد. این تفاوت، همان ارزش افزوده‌ای است که سرمایه‌دار به جیب می‌زند.

و بر این اساس است که مارکس اعتقاد می‌یابد که تناقض اصلی در نظام سرمایه‌داری را کشف کرده است؛ تناقضی که در این نکته جلوه‌گر می‌شود: مالک، نیروی کار را از کارگر می‌خرد، اما خود کار را از وی می‌ستاند. این کارگر است که همه قیمت مبادله‌ای را می‌آفریند، اما مالک او را ناگزیر می‌سازد که از حق خویش بگذرد و تنها به بخشی از ارزش پدید آمده توسط خودش بسنده کند و بخش دیگر را به عنوان اضافه می‌دزدد و به این ترتیب، کشمکش طبقاتی میان مالک و طبقه کارگر درمی‌گیرد.

این نظریه (نظریه ارزش افزوده) پیش از هر چیز می‌خواهد ثابت کند که تنها منشأ قیمت، همان کاری است که در کالا صرف شده است؛ پس اگر کارگر، همه بهایی را که در کالا پدید آورده است دریافت کند، چیزی باقی نمی‌ماند که دیگری آن را سود ببرد. بنابراین، برای آن‌که سودی نصیب مالک شود، او باید بخشی از ارزش به‌جود آمده در کالا توسط کارگر را به خود اختصاص دهد.

از آن‌چه گذشت چنین نتیجه می‌شود که ارزش افزوده به‌طور اساسی، بر قانون مارکسیستی قیمت استوار است. این پیوند میان نظریه و قانون مزبور، سرنوشت مشترکی به آن‌ها می‌بخشد و موجب می‌شود که شکست علمی قانون قیمت، به فروپاشی نظریه ارزش افزوده و دیگر نظریاتی بینجامد که در اقتصاد مارکسیستی، بر پایه این قانون استوار گشته‌اند.

#### [نقد نظریه ارزش افزوده]

در بررسی قانون قیمت از دیدگاه مارکس که ستون فقرات همه اقتصاد مارکسیستی به‌شمار می‌آید، دریافتیم که کار، جوهر اصلی قیمت مبادله‌ای نیست؛ بلکه قیمت، با یک مقیاس ذاتی روانی سنجیده می‌شود که عبارت است از تمایل

اجتماعی. اگر پذیرفتیم که تمایل، جوهر و منشأ قیمت مبادله‌ای است، دیگر ناچار نیستیم که همچون مارکس، پیوسته سود را به‌عنوان بخشی از ارزش آفریده شده به وسیله کار، تفسیر کنیم؛ بلکه در این صورت، نمی‌توانیم از سهم مواد طبیعی خام نسبتاً کمیاب، در فرایند شکل‌گیری قیمت کالاها غفلت نماییم. به‌طور مثال، چوب که برخلاف هوا، یک ماده طبیعی نسبتاً کمیاب است، دارای نیروی مبادله‌ای می‌باشد و با این‌که کار انسانی در راه تولید آن صرف نشده است، در پرتو مقیاس روانی قیمت، در شکل‌گیری قیمت مبادله‌ای تخت‌خواب چوبی شرکت می‌کند.

دیگر مواد طبیعی به‌کار رفته در کالاهای گوناگون تولید شده نیز چنین‌اند؛ در صورتی که مارکسیسم به کلی آن را نادیده انگاشته و هیچ نقشی برای مواد طبیعی خام در شکل‌گیری قیمت مبادله‌ای در نظر نگرفته است، با این‌پندار که چون کاری در تولید آن‌ها صرف نشده است، پس قیمت مبادله‌ای ندارند.

درست است که مواد خام نهفته در ژرفای زمین، به دور از کار بشری، بی‌مقدار جلوه می‌کنند و بدون درآمیختن با کار انسان، ارزش خاصی نمی‌یابند، اما این بدان معنا نیست که نظر مارکسیسم درست است و این مواد، دارای ارزش مبادله‌ای نیستند و قیمت، یکسره از کار پدید می‌آید؛ زیرا این سخن، همان‌گونه که در مورد مواد معدنی نهفته در دل خاک انطباق دارد، بر کار صرف شده برای استخراج و آماده‌سازی مواد نیز منطبق است؛ چراکه اگر همین کار را از آن ماده معدنی جدا کنیم، دیگر هیچ ارزشی نخواهد داشت. بنابراین بسیار ساده است که تصور کنیم همان مقدار کاری که برای استخراج معدن طلا صرف می‌شود، اگر به بیهودگی یا در استخراج سنگ‌های بی‌فایده مصرف گردد، چقدر بی‌ارزش خواهد بود. بدین ترتیب، هر دو عنصر (مواد و کار) با تأثیر متقابل در یکدیگر و با کمک به هم، قیمت مبادله‌ای مقدار مواد استخراج شده از معدن را، به‌طور مثال، شکل می‌دهند و هر یک از آن دو، بر اساس معیار روانی، در پیدایش کالایی به نام طلا که از ارزش مبادله‌ای ویژه‌ای برخوردار است، نقش تعیین‌کننده‌ای دارند.

و همان‌گونه که بر پایه معیار روانی قیمت، مواد، سهم خود را در ارزش کالا به دست می‌آورد، می‌بایست دیگر عناصر گوناگون تولید را نیز به دیده اعتبار بنگریم. مثلاً قیمت مبادله‌ای محصولات کشاورزی، تنها از مقدار کار صرف شده در تولید آن‌ها بهره نمی‌گیرد، بلکه زمین نیز در این قیمت نقش دارد؛ چراکه اگر همین مقدار کاری که بر روی یک زمین با کشت مناسب انجام یافته است، بر روی زمینی صرف گردد که کشت نامناسبی در آن صورت گرفته است، محصول به دست آمده، از ارزش مبادله‌ای یکسانی با محصول اول برخوردار نخواهد بود. و اگر چنین است که مواد خام و عناصر گوناگون تولید، در شکل‌گیری قیمت کالا تأثیر می‌گذارند، پس همه قیمت، از کار پدید نمی‌آید و کارگر، تنها مرجع بی‌رقیب قیمت کالا نیست و در نتیجه، لزومی ندارد که ارزش افزوده (سود) را بخشی از کل ارزشی به‌شمار آوریم که کارگر پدید می‌آورد؛ چراکه ارزش افزوده می‌تواند نمایانگر سهم مواد طبیعی در قیمت کالای تولید شده باشد.

تنها یک پرسش باقی می‌ماند و آن در مورد ارزشی است که کالا از طبیعت به دست می‌آورد؛ این ارزش مال کیست؟ و چه کسی مالک آن است؟ آیا کارگر مالک آن می‌شود یا شخص دیگری؟ البته این موضوع از چارچوب این بحث بیرون است؛ چراکه بحث ما، پیرامون ارتباط ارزش افزوده با کار دور می‌زد و این پرسش مطرح بود که: آیا ارزش افزوده، بی‌چون و چرا، بخشی از ارزشی است که کار به وجود می‌آورد، یا می‌تواند از منبع دیگری به دست آید؟ مارکس از آن‌رو که کار را یگانه پایه قیمت می‌داند، نمی‌تواند ارزش افزوده (سود) را جز بر اساس اختصاص بخشی از ارزش پدید آمده توسط کارگر تفسیر نماید؛ اما در پرتو معیار دیگری برای قیمت (مانند معیار روانی) این امکان وجود دارد که ارزش افزوده را تفسیر نماییم، بی‌آن‌که ناچار شویم آن را بخشی از ارزش به وجود آمده توسط کارگر قلمداد کنیم. بنابراین، از راه آمیزش مقادیر تازه کار با مواد طبیعی و پیدایش کالاهای ساخته شده، ارزش‌های مبادله‌ای موجود در جامعه، پیوسته رو به فزونی



دارد، همچنان که ثروت جامعه نیز پیوسته در حال افزایش است. کالاهای تولید شده، دارای یک قیمت مبادله‌ای هستند که از دو عنصر به هم آمیخته بهره می‌گیرد: کار و مواد طبیعی؛ دو عنصری که با آمیزش و اشتراک می‌توانند بهای تازه‌ای بیافرینند که در هیچ‌یک از آن دو به تنهایی وجود ندارد.

موضوع دیگری نیز وجود دارد که مارکسیسم به هنگام کوشش در جهت کشف راز سود، آن را کنار گذاشته است، در صورتی که حتی اگر قانون قیمت مارکس را هم بپذیریم، باز دلیلی برای این کار نمی‌یابیم. آن موضوع عبارت است از مقدار ارزشی که توسط خود مالک و به سبب استعداد وی در مدیریت، سازماندهی و پیشبرد یک پروژه صنعتی یا کشاورزی به وجود می‌آید. تجربه‌ها به روشنی نشان می‌دهند که از پروژه‌هایی با سرمایه‌ها و نیروهای کارگری مساوی، بر اثر تفاوتی که در مدیریت آن‌ها وجود داشته است، سودهای متفاوتی با اختلاف بسیار زیاد به دست آمده است. بنابراین، مدیریت، یک عنصر عملی ضروری در فرایند تولید و موفقیت آن به‌شمار می‌رود و فراهم بودن نیروهای کارگری، ابزار تولید و مواد لازم، به تنهایی برای تحقق فرایند تولید و موفقیت آمیز بودن آن کفایت نمی‌کند؛ بلکه چرخ‌های تولید، به رهبری نیازمند است که مقدار نیروهای کارگری، مواد خام و ابزار لازم را تعیین کند، نسبت ترکیب آن‌ها را تنظیم نماید، مسئولیت‌ها را به شیوه درستی میان کارگران و کارمندان تقسیم کند و بر روند تولید، نظارت کامل داشته باشد. علاوه بر این‌ها، باید راه‌های توزیع را بررسی کند و چگونگی رساندن کالاهای تولید شده به مصرف‌کنندگان را بیابد.

بنابراین، اگر کار جوهر قیمت است، پس ناگزیر باید کار مدیریت و سازماندهی نیز در ارزش پدید آمده در کالا به وسیله کار، سهمی داشته باشد و دیگر مارکس نمی‌تواند سود را بر اساس نظریه ارزش افزوده تفسیر کند، مگر در مورد قیمتی که سرمایه‌دار رباخوار از آن سود می‌برد و یا در مورد پروژه‌هایی که سرمایه‌دار در مدیریت و سازماندهی آن‌ها شرکت نمی‌کند.

## [نقد تناقض طبقاتی]

اگر نظریه ارزش افزوده، به دنبال فروپاشی اساس علمی آن که در قانون قیمت مارکس جلوه گر است، در هم بشکند، طبیعی است که باید تناقضات طبقاتی را که مارکس از این نظریه نتیجه گیری کرده است نیز مردود بشماریم؛ تناقضاتی چون تناقض میان کارگر و سرمایه دار، با این عنوان که سرمایه دار دزدی است که بخشی از ارزش افزوده ایجاد شده توسط کارگر را برای خود برمی دارد؛ و تناقض میان آن چه سرمایه دار از کارگر می خرد و آن چه از او تحویل می گیرد؛ چراکه به گمان مارکسیسم، او نیروی کار را می خرد اما خود کار را دریافت می دارد.

بنابراین، تناقض نخست، بر تفسیر سود بر مبنای ارزش افزوده استوار است؛ اما بر اساس آن چه ما گفتیم، از آن جا که منشأ دیگری غیر از کار برای قیمت وجود دارد، دیگر ضرورتی ندارد که سود را بخشی از ارزشی بدانیم که کارگر برای خود به وجود می آورد؛ در نتیجه، ضروری نخواهد بود که در نظام کار در برابر دستمزد، مالک، بخشی از ارزش پدید آمده توسط کارگر را از وی بدزدد تا کشمکش طبقاتی میان مالک و کارگر، به سرنوشتی گریزناپذیر در این نظام تبدیل شود.

درست است که نفع کارفرمایان در پایین آمدن دستمزد، و نفع مزدبگیران در بالا رفتن آن نهفته است و منافع این دو گروه با هم اختلاف دارد، همان گونه که ممکن است منافع خود مزدبگیران یا کارفرمایان با هم اختلاف پیدا کند؛ و درست است که هر گونه نوسانی در مقدار دستمزد به معنی زیان یک طرف و سود طرف دیگر خواهد بود؛ اما این اختلاف منافع، با مفهوم مارکسیستی تناقض طبقاتی که تضاد و چپاول را در درون رابطه میان کارفرما و مزدبگیر - به هر شکل و گونه ای که باشد - قرار می دهد، کاملاً فرق دارد.

با فروپاشی پایه های اقتصاد مارکسیستی، شمشیر برنده تناقض طبقاتی نیز - که با نشان علمی و عینی بودن بر آن پایه ها استوار گشته بود - درهم می شکند.

اما تناقض به معنی اختلاف منافع، که باعث می‌شود یک گروه در راه بالا بردن دستمزدها مبارزه کنند و گروه دیگر در حفظ میزان آن تلاش نمایند، البته وجود دارد، ولی این تناقض ربطی به اصول علمی مورد ادعای اقتصاد مارکسیستی ندارد، بلکه مانند اختلاف منافع میان فروشندگان و خریداران است که فروشنده سعی می‌کند قیمت‌ها را افزایش دهد، در صورتی که خریدار سعی در پایین آوردن آن دارد. چنین اختلافی میان کارگران فنی و غیر فنی نیز وجود دارد؛ چراکه نفع کارگر فنی در آن است که دستمزد خود را در سطحی بالا نگه دارد، در حالی که به نفع دیگر کارگران است که خواستار دستمزدی مساوی با آنان شوند.

اما تناقض دوم میان آن‌چه مالک از کارگر می‌خرد و آن‌چه از او دریافت می‌دارد، بر اساس نظریه مارکسیستی پیشین استوار است که می‌گفت: در جوامعی که کار در برابر مزد را روا می‌دانند، مالک نیروی کار را از کارگر می‌خرد، نه خود کار را؛ چنان‌که اقتصاد-به گفته مارکسیسم- مبتذل سرمایه‌داری، آن را تکرار می‌کند؛ چرا که از دیدگاه مارکس، کار، جوهر و معیار قیمت است؛ پس نمی‌توان قیمتی قابل سنجش و اندازه‌گیری برایش در نظر گرفت تا به آن قیمت فروخته شود؛ به عکس نیروی کار که نمایانگر مقدار کار صرف شده آن نیرو-یا به دیگر سخن، برای گذران زندگی کارگر- است؛ از این رو، ارزش نیروی کار را با کاری که در راه به دست آوردن آن نیرو و مصرف می‌گردد می‌توان سنجید و به این ترتیب، نیروی کار به کالایی تبدیل می‌شود که دارای قیمت است و مالک می‌تواند آن را به همان قیمت از کارگر خریداری کند.

اما حقیقتی که اقتصاد اسلامی در این مورد مقرر می‌دارد، آن است که مالک، کار را از کارگر نمی‌خرد و آن را به تملک خویش در نمی‌آورد، چنان‌که اقتصاد مبتذل سرمایه‌داری-به گفته مارکسیسم- چنین می‌نگرد، هم‌چنین، او نیروی کار را از کارگر خریداری نمی‌کند، چنان‌که اقتصاد مارکسیستی می‌پندارد. بنابراین، مال یا کالایی که مالک از کارگر می‌خرد و دستمزد را به عنوان بهای آن می‌پردازد، نه

کار است و نه نیروی کار؛ بلکه آن چه مالک از کارگر می‌خرد، منفعت کار اوست؛ یعنی اثر مادی حاصل از کار بر ماده طبیعی. پس اگر کسی که مالک چوب و ابزار است، کارگری را استخدام نمود تا از آن چوب، تختخوابی بسازد، دستمزدی که می‌پردازد، در واقع بهای شکل و تغییری است که در اثر کار کارگر بر چوب ظاهر گشته و آن را به تختخواب تبدیل کرده است. تغییری که چوب را به تختخواب مبدل می‌سازد، همان اثر مادی کار است که کارفرما آن را به عنوان منفعت کار در برابر دستمزد از کارگر می‌خرد.

بنابراین، منفعت کار، چیزی غیر از خود کار و یا نیروی کار است. همچنین منفعت کار، بخشی از وجود انسان نیست؛ بلکه کالایی است که از ارزشی به مقدار اهمیت منفعت آن، بر طبق معیار عام روانی برای قیمت (میزان تمایل اجتماعی) برخوردار است. به این ترتیب، مالک، منفعت کار را از کارگر می‌خرد و همین منفعت را در ضمن چوبی که در اثر کار او به صورت تختخواب در آمده است دریافت می‌دارد، بی آن که میان آن چه خریده و آن چه دریافت کرده است تناقضی وجود داشته باشد<sup>(۱)</sup>.

البته نمی‌بایست از توجه به فرق میان منفعت کار و مواد طبیعی خام نسبتاً کمیاب - مانند چوب و مواد معدنی - غافل شویم. اگر چه هر دوی آنها بر اساس معیار عام ارزش، دارای قیمت مبادله‌ای خاصی هستند؛ اما منفعت کار (یعنی همان حالت جدیدی که به وسیله کار در ماده طبیعی به وجود می‌آید، مانند چوبی که به تختخواب تبدیل شده است) به عنوان یک کالای تولید شده از کار انسان از عنصر اراده و اختیار برخوردار است. بنابراین، اراده انسان می‌تواند در کمیاب ساختن این کالا و در نتیجه، بالا رفتن قیمت آن دخالت کند؛ چنان که اتحادیه‌های کارگری در کشورهای سرمایه‌داری همین کار را می‌کنند. از این رو، در نگاه اول

(۱) به کتاب «منیة الطالب فی حاشیة المکاسب»، ج ۱، ص ۱۶ مراجعه شود.

چنین به نظر می‌آید که گویا قیمت این کالا بدون دلیل و بر اساس میزان نیروی سیاسی اتحادیه‌ها تعیین می‌شود؛ اما حقیقت آن است که این موضوع، تابع همان معیار عام قیمت است، منتها این امکان برای اراده انسان وجود دارد که گه‌گاه دخالت کند و با بالا بردن معیار، دستمزدها را افزایش دهد.

#### [مراحل دیگر تحلیل‌های مارکسیستی از جامعه سرمایه‌داری]

پس از بررسی نظریه ارزش افزوده، اینک به بیان مراحل دیگری از تحلیل مارکسیسم درباره جامعه سرمایه‌داری می‌پردازیم. تاکنون دانستیم که مارکس، نظریه ارزش افزوده را بر اساس قانون خاص خود در مورد قیمت بنا نهاده و بر مبنای آن به تفسیر سود سرمایه‌ای پرداخته و از آن نتیجه گرفته که تناقض اساسی در سرمایه‌داری، در سود سرمایه‌ای نهفته است؛ چرا که این سود، بخشی از ارزش پدید آمده به وسیله کارگر مزدبگیر است که مالک آن را از او می‌دزدد.

مارکس پس از پرداختن به این دو اندیشه اساسی و به هم آمیخته خود (قانون قیمت و نظریه ارزش افزوده) و اطمینان از نمایان ساختن تناقض اساسی سرمایه‌داری توسط این دو اندیشه، به نتیجه‌گیری قوانین این تناقض که سرمایه‌داری را به سوی نابودی حتمی می‌راند پرداخته است.

نخستین قانون، قانون کشمکش و مبارزه طبقاتی است که مزدبگیران بر ضد طبقه سرمایه‌دار وارد آن می‌شوند. اندیشه محوری در این قانون، بر پایه تناقض اساسی کشف شده به وسیله نظریه ارزش افزوده، استوار گشته که عبارت است از تفاوت میان دستمزد پرداخت شده از سوی سرمایه‌دار به کارگر و حاصل تولیدی که سرمایه‌دار به دست می‌آورد. و از آن جا که سرمایه‌دار بخشی از ارزش به وجود آمده توسط کارگر را برای خود برمی‌دارد و تنها قسمتی از آن را به او می‌پردازد، پس او نسبت به کارگر، دزد به‌شمار می‌آید. طبیعی است که این وضع، به برپایی کشمکشی سخت میان طبقه غارتگر و طبقه غارت شده می‌انجامد.

پس از آن، نوبت به قانون دیگری می‌رسد که به این کشمکش دامن می‌زند و آن را سخت‌تر و سنگین‌تر می‌کند؛ و آن، قانون کاهش بهره و به دیگر سخن: گرایش دائمی میانگین سود به سوی سقوط است. اندیشه محوری در این قانون، بر این باور استوار است که رقابت میان طرح‌های مختلف تولیدی که بر نخستین مراحل سرمایه‌داری حاکم می‌شود، به ایجاد مزاحمت و پیشی جستن بر یک‌دیگر در میان خود تولیدکنندگان سرمایه‌دار می‌انجامد.

ماهیت این رقابت، تولید سرمایه‌داری را به پیش می‌راند و هر سرمایه‌داری را بر آن می‌دارد که در جهت بالندگی و بهبود برنامه خویش بکوشد تا به سود بیشتری دست یابد. به همین جهت هر یک از افراد طبقه مالک، راه‌گزینی جز این ندارد که همواره بخشی از سود خود را به سرمایه تبدیل کند و به‌طور پیوسته از پیشرفت‌های علمی و فنی در بهینه‌سازی ابزار و وسایل یا تعویض آن‌ها با تجهیزاتی کارآمدتر و دارای بازده افزون‌تر، بهره‌جوید تا بتواند در رقابت با دیگران، پا به پای حرکت تولید سرمایه‌داری گام بردارد و خود را از سقوط در نیمه راه محافظت نماید. بنابراین، در وضع جامعه سرمایه‌داری، نیرویی نهفته است که سرمایه‌دار را بر انباشتن سرمایه و رشد و بهینه‌سازی ابزار و اداری می‌کند؛ این نیرو، رقابت میان خود سرمایه‌داران است.

قانون گرایش دائمی میانگین سود به سوی سقوط، از همین ضرورت انباشته شدن سرمایه شکل می‌گیرد؛ چراکه تولید سرمایه‌داری، در مسیر بالندگی خویش، به پیروی از پیشرفت‌های علمی در این زمینه، به‌طور روز افزون، تکیه خود را بر ابزارها و تجهیزات افزایش می‌دهد و متناسب با پیشرفت و تکامل ابزار، میزان نیازش به کار کاهش می‌پذیرد. این روند به معنی آن است که قیمت تازه‌ای که تولید پدید می‌آورد، به پیروی از کاهش مقدار کار مصرف شده در این راه، کاستی می‌گیرد؛ بنابراین سودی که خود، بخشی از این قیمت تازه است نیز رو به کاستی می‌گذارد.

سرمایه‌داران در برابر این ضرورت (لزوم کاهش سود)، چاره‌ای جز این ندارند که از کارگران بخواهند یا با همان دستمزدها پیشین، مقدار بیشتری کار کنند و یا با کم کردن دستمزدها، سهم خود را از قیمت تازه‌ای که پدید می‌آورند، کاهش دهند. و به این ترتیب، کشمکش میان این دو طبقه اوج می‌گیرد و افزایش فقر و تنگدستی در میان کارگران، به یک قانون گریزناپذیر در جامعه سرمایه‌داری تبدیل می‌شود. طبیعی است که از آن پس، بحران‌های سختی پدیدار می‌گردد؛ چراکه در اثر کاهش قدرت خرید مردم، سرمایه‌داران نمی‌توانند کالاهای خود را به فروش برسانند؛ در نتیجه، جستجوی بازارهای تازه در بیرون از مرزها، به یک ضرورت تبدیل می‌شود. از این پس، سرمایه‌داران، با هدف تضمین سودهای طبقه حاکم، مرحله استعماری و به انحصار درآوردن را آغاز می‌کنند. افراد نسبتاً ضعیف طبقه بورژوا به تدریج زیر یوغ انحصار از پای در می‌آیند و به این ترتیب، دامنه این طبقه، اندک اندک برچیده می‌شود، در صورتی که بر تعداد رنجبران افزوده می‌گردد؛ زیرا این طبقه، بورژواهای ناتوانی را که در میدان مبارزه با انحصار سرمایه‌داری بر زمین افتاده‌اند، با آغوش باز می‌پذیرد. از سوی دیگر، به برکت جنبش‌های آزادی‌بخش، طبقه بورژوا، مستعمرات خود را کم‌کم از دست می‌دهد و بحران‌ها رو به گسترش می‌گذارد. این روند همچنان ادامه می‌یابد تا آن‌که منحنی تاریخی به نقطه اوج خود می‌رسد و در یک لحظه انفجاری که آتش آن را رنجبران و کارگران برمی‌افروزند، همه نظام سرمایه‌داری فرو می‌ریزد.

#### [ارزیابی تحلیلی مارکسیسم از سرمایه‌داری]

این بود تصویر فشرده‌ای از مراحل تحلیل مارکسیستی درباره سرمایه‌داری. اینک می‌توانیم بر پایه بررسی‌های پیشین، به تحلیل این نظام پردازیم. به روشنی می‌توان دید که سرنوشت قانون کشمکش طبقاتی که بر پایه تناقض نهفته در سود استوار گشته، به نظریه ارزش افزوده گره خورده است، و اگر آن‌گونه که دیدیم،

این نظریه فرو ریزد، تناقض علمی مورد ادعا نیز از هم می‌پاشد و اندیشه کشمکش طبقاتی الهام گرفته از آن تناقض، اعتبار خود را از دست می‌دهد. اما قانون کاهش سود؛ این قانون نتیجه قاعده محوری در اقتصاد مارکسیستی، یعنی قانون قیمت است. به نظر مارکس، در اثر بهبود و فراوانی ابزار، مقدار کار مصرف شده در فرایند تولید کاهش می‌یابد و همین امر سبب می‌شود که بهای کالا کم شده و سود ناچیز گردد؛ چراکه قیمت، فقط زاده کار است؛ پس اگر به سبب زیاد شدن ابزارها، از مقدار کار کاسته شود، قیمت نیز پایین می‌آید و سود - که نمایانگر بخشی از ارزش تولید شده است - رو به کاهش می‌گذارد. اگر قانون کاهش سود بر آن قاعده محوری استوار است که می‌گوید کار، تنها جوهر قیمت است، پس با سقوط آن قاعده در بررسی‌هایی که پیشتر انجام گرفت، این قانون نیز ارزش خود را از دست می‌دهد و از نظر علمی این امکان به وجود می‌آید که با افزایش ابزار و مواد خام و نیز کاهش مقدار کار، میانگین سود پایین نیاید؛ زیرا ثابت کردیم که کار، یگانه جوهر قیمت نیست.

اینک قانون فقر فزاینده را مورد توجه قرار می‌دهیم. این قانون، بر پایه بیکاری استوار گشته که حاصل جایگزینی ابزار و وسایل نوین به جای کارگران در فرایند تولید است. هر دستگاه تازه یا هر بهبود تازه‌ای در یک دستگاه، شماری از کارگران را به خیابان می‌ریزد و از آنجا که حرکت تولید پیوسته در حال پیشرفت است، به زودی لشکر بیکاران - که مارکس آن‌ها را ارتش ذخیره سرمایه‌داران می‌نامد - افزایش یافته و به دنبال آن، فقر و تهی‌دستی و مرگ ناشی از گرسنگی در همه جا گسترده می‌شود.

مارکس در حقیقت، این قانون را از تحلیل ریکاردو درباره ابزارها و تأثیرشان بر زندگی کارگران گرفته است. او پیش از مارکس نظریه بیکاری در اثر ساخت انبوه ابزارهای کارآمد و کاهش نیاز به نیروهای کاری را مطرح کرد؛ اما مارکس پدیده دیگری را که از جایگزینی ابزارها به جای کارگران رخ می‌دهد به آن افزود.



این پدیده عبارت است از امکان به‌کارگیری هر انسان تندرست - حتی زنان و کودکان - بدون نیاز به تخصص در فرایند تولید ماشینی. به این ترتیب، کارگران غیر ماهر با دستمزدهای پایین‌تر، جای کارگران ماهر را می‌گیرند و قدرت کارگران در چانه زدن بر سر دستمزدها افت می‌کند و در نتیجه، روز به روز بر گسترش دامنه فقر و تنگدستی افزوده می‌شود.

پس از مارکس، هنگامی که مارکسیست‌ها دیدند فقر در جوامع سرمایه‌داری اروپایی و آمریکایی، بر طبق قانون مارکس، شدت و گسترش نمی‌یابد، ناچار به تأویل این قانون شدند و ادعا کردند که هرچند اگر وضع کارگران را به‌طور گسیخته از وضع سرمایه‌داران در نظر بگیریم، خواهیم دید که تحت تأثیر عوامل گوناگون، اندک‌اندک بهبودی می‌یابد، اما فقر نسبی رو به افزایش است.

این مورد نیز یکی از نمونه‌های فراوانی است که مارکسیسم - همان‌گونه که پیشتر روشن ساختیم - قوانین اقتصاد و واقعیت‌های اجتماعی را به هم درآمیخته و آن‌ها را چنان مخلوط کرده است که نتایج نادرستی به بار آورده‌اند. علت این شیوه غلط، پافشاری مارکسیسم بر تفسیر همه پدیده‌های اجتماعی بر مبنای عامل اقتصاد است. برای مثال، فرض می‌کنیم که وضع نسبی کارگران - در مقایسه با سرمایه‌داران - روز به روز وخیم‌تر می‌شود؛ اما از سوی دیگر، اگر به صورت مستقل به آن‌ها بنگریم، به تدریج وضعشان رو به بهبود می‌رود و از آسایش و رفاه بیشتری برخوردار می‌گردند. اگر این مطلب درست باشد، در آن صورت، مارکسیسم تنها حق دارد با یک بیان اقتصادی مشخص، از این پدیده سخن بگوید، ولی حق ندارد با تعابیر اجتماعی درباره آن به بحث پردازد و حتمی بودن افزایش فقر در جامعه را اعلام بدارد؛ چراکه اگر وضع کارگران به‌طور مستقل رو به بهبودی است، بی‌تردید وخامت نسبی وضع آنان به معنی فقر نخواهد بود.

اما مارکسیسم به این علت ناچار از بیان چنین سخنی شده است که از طریق آن بتواند نیروی حتمی برانگیزاننده به سوی انقلاب را - که همان فقر فزاینده است -

کشف نماید. اگر مارکسیسم نام‌های اجتماعی را برای پدیده‌های اقتصادی به عاریت نمی‌گرفت و اگر بر حالت وخامت نسبی، نام فقر نمی‌گذاشت، هرگز به چنین کشفی دست نمی‌یافت.

و سرانجام، سبب این نیازمندی و فقری که به نظر مارکس بر جامعه سرمایه‌داری خیمه زده است چیست؟

بی‌تردید، نیاز و تنگدستی و انواع فقر و پریشانی، از روا دانستن مالکیت خصوصی بر ابزار تولید سرچشمه نگرفته؛ بلکه حاصل دامنه گسترده این مالکیت در نظام سرمایه‌داری است که به مالکیت خصوصی اجازه می‌دهد همه ابزارهای تولید را در اختیار بگیرد و در کنار آن، نه اصل مالکیت عمومی را می‌پذیرد و نه حقوق ثابتی در دارایی‌های خصوصی برای تأمین خدمات اجتماعی در نظر می‌گیرد و نه مرزی برای تصرف مالکان در دارایی‌های خویش قائل می‌شود. اما اگر جامعه‌ای مالکیت خصوصی بر ابزار تولید را پذیرفت و در کنار آن، اصول مالکیت عمومی نسبت به بخش بزرگی از ابزار تولید را بنیان نهاد، تأمین اجتماعی را برقرار ساخت و آزادی اقتصادی را تنها در محدوده مصالح عمومی پذیرا گشت، به گونه‌ای که مانع تمرکز ثروت در دست گروه اندکی شود. آری، اگر جامعه‌ای به این موارد عمل کند و میان اصول مزبور هماهنگی پدید آورد، سایه‌های فقر و پدیده نیاز و نگون‌بختی که حاصل طبیعت نظام سرمایه‌داری در جوامع اروپایی است، در آن یافت نخواهد شد.

\* \* \*

اما استعمار؛ دیدیم که مارکسیسم، استعمار را نیز به صورت اقتصادی ناب تحلیل کرده و آن را نتیجه‌ای گریزناپذیر برای بالاترین مرحله رشد سرمایه‌داری به‌شمار می‌آورد؛ یعنی هنگامی که بازارها و منابع داخلی به جایی برسد که دیگر جوابگوی منافع طبقه سرمایه‌دار نباشد، آن‌گاه، جز تصرف بازارها و منابع کشورهای خارجی از راه استعمار، چاره‌ای بر جای نمی‌ماند.

ولی واقعیت این است که استعمار، بیان اقتصادی آخرین مرحله سرمایه‌داری نیست؛ بلکه به صورتی ژرف‌تر، نمایشی است عملی از طرز تفکر مادی با همه معیارهای اخلاقی و برداشت‌های آن از زندگی، و هدف‌ها و آرزوهایی که دنبال می‌کند. این طرز تفکر است که دستیابی به بیشترین سود مادی ممکن را، بدون توجه به نوع وسایل، مشخصه اخلاقی و نتایج آن در دراز مدت، عالی‌ترین هدف خود قرار داده است.

دلیل عینی بر این مدعا آن است که استعمار، از همان زمانی آغاز شد که وجود تاریخی سرمایه‌داری با طرز تفکر و معیارهای ویژه‌اش در جوامع اروپایی پدیدار گشت و هرگز در این انتظار باقی نماند که سرمایه‌داری به بالاترین مرحله خود برسد تا به‌عنوان یک ضرورت اقتصادی ناب مطرح شود. حکومت‌های اروپایی در آغاز پیدایش سرمایه‌داری، با بی‌شرمی و بی‌پروایی تمام، کشورهای ضعیف جهان را میان خود تقسیم کردند. هند، برمه، جنوب آفریقا، مصر، سودان و... نصیب انگلستان شد؛ هندوچین، الجزایر، مراکش، ماداگاسکار و... به فرانسه رسید؛ مناطقی در غرب آفریقا و جزایر پاسیفیک سهم آلمان گردید؛ طرابلس غربی و سومالی را ایتالیا از آن خود ساخت؛ کنگو به تصرف بلژیک درآمد؛ روسیه و هلند هم به ترتیب، مناطقی در آسیا و اندونزی را اشغال کردند.

بنابراین، علت ریشه‌ای و نخستین استعمار، در ویژگی‌های روحی و وضعیت اخلاقی جامعه نهفته است، نه در روا دانستن مالکیت خصوصی نسبت به ابزار تولید. پس اگر در جامعه‌ای برخوردار از خصلت‌های روحی، اخلاقی و سیاسی متفاوت با خصلت‌های سرمایه‌داری، مالکیت خصوصی روا دانسته شود، بی‌تردید استعمار به مفهوم سرمایه‌داری، قانونی حتمی برای آن جامعه نخواهد بود.

اما انحصار؛ این پدیده نیز یک برآیند گریزناپذیر برای تجویز مالکیت خصوصی بر ابزار تولید نیست؛ بلکه ره‌آورد آزادی‌های بی‌قید و شرط سرمایه‌داری و حاصل اصلی است که دخالت در جریان زندگی اقتصادی مردم را به هیچ‌وجه روا

---

نمی‌داند. ولی اگر قیدها و مرزهای لازم برای مالکیت خصوصی در نظر گرفته شود و فعالیت اقتصادی، با نظارت دقیق انجام بگیرد که مانع بروز انحصار و سلطه گروهی اندک بر بازارهای تجاری شود، دیگر انحصار به شیوه سرمایه‌داری نخواهد توانست راهی هموار برای ویران‌سازی اقتصاد شود.

## مکتب مارکسیسم

مدخل بحث

سوسیالیسم و کمونیسم چیست؟

نقد کلی مکتب مارکسیسم

نقد تفصیلی مکتب مارکسیسم



## مدخل بحث

در آغاز این کتاب گفتیم که مکتب اقتصادی، شیوه خاصی برای زندگی است که طرفدارانش را فرا می‌خواند تا با پیاده کردن برنامه‌های ارائه شده، به وجود اجتماعی خویش بر اساس آن، سامان بخشند. هر مکتب اقتصادی، برنامه‌های خود را بهترین شیوه‌ای می‌داند که از نظر اقتصادی، آسایش و نیکبختی را برای انسان به ارمغان می‌آورد؛ اما علم اقتصاد، عبارت است از: مطالعات سازمان یافته‌ای پیرامون قوانین عینی حاکم بر جامعه، آن‌گونه که در زندگی اقتصادی جریان دارند. بنابراین، مکتب را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: برنامه‌ریزی عملی و فراخوان. در صورتی که علم، چیزی جز کشف یا کوشش برای کشف حقیقت و قانون نیست. به همین جهت، مکتب را می‌باید عنصری فعال دانست و از عوامل آفرینش و نوآوری به‌شمار آورد؛ در حالی که علم، تنها به ثبت وقایعی می‌پردازد که در مسیر رویدادهای اقتصادی رخ می‌دهد بی‌آن‌که در آن‌ها تصرف یا دستکاری نماید.

بر پایه همین تفاوت بود که در این بحث خود با مارکسیسم، ماتریالیسم تاریخی را از مکتب مارکسیسم جدا کردیم و در بخش نخست بحث، به بررسی ماتریالیسم تاریخی پرداختیم و روشن ساختیم که ماتریالیسم تاریخی عبارت است از: علم به قوانین تحول و رشد تولید و نتایج اجتماعی آن در زمینه‌های مختلف اقتصادی،

سیاسی و فکری؛ و به دیگر سخن، ماتریالیسم تاریخی، دانش اقتصاد مارکسیستی است که بر اساس نیروهای تولید، سراسر تاریخ را به صورت اقتصادی تفسیر می‌کند. اما مکتب مارکسیسم، نظام اجتماعی خاصی است که مارکسیسم، پرچمدار دعوت به آن شده و رهبری انسانیت را برای تحقق آن نظام به عهده گرفته است.

جایگاه مارکسیسم در ماتریالیسم تاریخی، جایگاه یک دانشمند طبیعی دان نسبت به قوانین طبیعی است؛ ولی هنگامی که به عنوان یک مکتب مطرح می‌شود، در جایگاه دعوت و تبلیغ می‌ایستد. با وجود این دو چهره متفاوت علمی و مکتبی، پیوندی سخت استوار میان ماتریالیسم تاریخی و مکتب مارکسیسم برقرار است؛ زیرا مکتبی که مارکسیسم پرچم دعوت به آن را بر دوش گرفته است، در حقیقت چیزی نیست جز نمایشی قانونمند و شکلی نظام یافته برای مرحله معینی از مراحل چندگانه ماتریالیسم تاریخی و نمایانگر بخش محدودی از منحنی کلی تاریخ، که به وسیله حرکت تولیدی فزاینده و قوانین مربوط به تکامل و تناقضات آن، حتمیت می‌یابد.

بنابراین، وقتی که مارکسیسم به لباس تبلیغ گر مکتب درمی‌آید، در واقع می‌خواهد به این وسیله، حقیقت تاریخی آن قوانین را به نمایش بگذارد. از دیدگاه مارکسیسم، این دعوت، جز اجرای اراده تاریخ و تحقق مقتضیات عامل اقتصاد - که امروز کاروان بشری را به سوی مرحله تازه‌ای رهبری می‌کند - مفهومی ندارد. و این همان مرحله‌ای است که برنامه‌های مکتب مارکسیسم در آن جلوه‌گر می‌شود. به همین علت، مارکس مکتب خود را «سوسیالیسم علمی» نامید تا آن را از دیگر سوسیالیسم‌ها جدا نماید، مکتب‌هایی که از ضرورت تاریخی و قوانین مربوط به آن سرچشمه نمی‌گرفتند و طرفدارانشان پیشنهادها و احساسات روحی خود را در آن‌ها مطرح می‌کردند و به این ترتیب، مکتب‌هایشان را دور از حساب علمی و مطالعه نیروهای تولیدکننده و رشد آن‌ها پایه‌ریزی کردند.

در مکتب مارکسیستی دو مرحله وجود دارد که مارکسیسم از نظر مکتبی،



خواستار پیاده شدن آن‌ها به صورت پشت سر هم است و از نظر ماتریالیسم تاریخی نیز بر ضرورت تاریخی آن‌ها به همین صورت پیاپی پای می فشارد. این دو مرحله عبارت‌اند از: سوسیالیسم و سپس کمونیسم.

کمونیسم از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی، بالاترین مرحله تکامل بشری است؛ زیرا در آن مرحله است که تاریخ، بزرگ‌ترین معجزه خود را تحقق می‌بخشد و ابزار تولید، حرف آخر خود را می‌زند. اما مرحله سوسیالیسم که بر ویرانه‌های جامعه سرمایه‌داری بنا می‌شود و بلافاصله جای آن را می‌گیرد، از یک سو نمایانگر انقلاب تاریخی گریزناپذیری است که با آغاز احتضار سرمایه‌داری رخ می‌دهد و از دیگر سو، شرطی لازم برای ایجاد جامعه کمونیستی و هدایت کشتی به سوی کرانه تاریخ است.



## سوسیالیسم و کمونیسم چیست؟

هریک از دو مرحله سوسیالیسم و کمونیسم، نشانه‌های اصلی خود را دارند که آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌گرداند. نشانه‌های اصلی و ارکان اساسی مرحله سوسیالیسم در موارد زیر خلاصه می‌شود:

**نخست:** نابودی نظام طبقاتی و تسویه حساب نهایی با آن از راه پدید آوردن جامعه بی طبقه.

**دوم:** به دست گرفتن ابزارهای سیاسی توسط طبقه کارگر با ایجاد یک حکومت دیکتاتوری که توانایی تحقق بخشیدن به رسالت تاریخی جامعه سوسیالیستی را داراست.

**سوم:** ملی کردن منابع ثروت و ابزارهای تولید سرمایه‌داری در کشور و اعلام آن‌ها به عنوان اموال عمومی؛ این‌ها همان ابزارهایی هستند که مالکان، با استفاده از کار در برابر مزد، از آن‌ها بهره‌برداری می‌کنند.

**چهارم:** استوار ساختن توزیع بر اساس قاعده «از هر کس به اندازه توانش، و برای هر کس به مقدار کارش».

و آن‌گاه که کاروان بشری به قله هرم تاریخی - یا کمونیسم حقیقی - برسد، در بیشتر این ارکان و نشانه‌ها، تحول و دگرگونی پدید می‌آید. کمونیسم نخستین رکن از ارکان سوسیالیسم را که نابودی طبقات است نگاه می‌دارد؛ اما در اصول و

ارکان دیگر تغییراتی می‌دهد. در مورد اصل دوم، کمونیسم با از بین بردن حکومت طبقه کارگر و آزادسازی جامعه از زیر یوغ حکومت و قید و بندهای آن، به داستان حکومت و سیاست بر صحنه تاریخ، برای همیشه پایان می‌دهد. چنان‌که در مورد اصل سوم، تنها به ملی کردن ابزارهای تولید سرمایه‌داری بسنده نمی‌کند، بلکه از آن فراتر رفته و مالکیت خصوصی نسبت به ابزار تولید فردی را نیز باطل می‌سازد (منظور ابزاری است که مالک شخصاً و بدون استفاده از مزدبگیران از آن‌ها بهره‌برداری می‌کند). کمونیسم همچنین مالکیت خصوصی بر کالاهای مصرفی و بهای آن‌ها را تحریم می‌نماید و به بیانی فراگیر، مالکیت خصوصی را در هر دو زمینه تولیدی و مصرفی، به‌طور کامل لغو می‌کند. و نیز قاعده‌ای که توزیع در اصل چهارم بر اساس آن بنا نهاده شده بود، به‌طور چشمگیری تعدیل می‌یابد و بر این قاعده استوار می‌گردد که «از هر کس به اندازه توانش، و برای هر کس به مقدار نیازش».

\* \* \*

این بود دو مرحله سوسیالیسم و کمونیسم در مکتب مارکسیسم. روشن است که برای بررسی یک مکتب، هر مکتبی که باشد، سه شیوه وجود دارد:

اول: نقد اصول و پایه‌های فکری آن مکتب.

دوم: مطالعه میزان انطباق آن اصول و پایه‌ها بر مکتب مورد بحث.

سوم: بررسی اندیشه محوری در آن مکتب از نظر امکان پیاده شدن از یک سو، و میزان برخورداری آن اندیشه از واقعیت و امکان یا عدم امکان و خیال‌پردازانه بودن آن از دیگر سو.

در بررسی مکتب مارکسیسم، همه این شیوه‌های سه‌گانه را به‌کار خواهیم برد.

## نقد کلی مکتب مارکسیسم

بر اساس شیوه‌های پیشین، مهم‌ترین و اساسی‌ترین پرسشی که در آغاز مطالعه مکتب مارکسیسم با آن روبه‌رو هستیم، این است که دلیل بنیادینی که مکتب مارکسیسم بر آن استوار گردیده و به‌طور منطقی دعوت و پذیرش این مکتب را ابراز می‌دارد و خواستار پیاده کردن و بنای زندگی بر اساس آن می‌باشد کدام است؟

مارکس در توجیه سوسیالیسم و کمونیسم، به عکس سوسیالیست‌های دیگر - که مارکس آن‌ها را خیال‌پرداز می‌خواند - به ارزش‌ها و مفاهیم اخلاقی مشخصی در مورد مساوات تکیه نمی‌کند؛ چراکه از دیدگاه مارکسیسم، ارزش‌ها و مفاهیم اخلاقی، چیزی جز زائیده عامل اقتصاد و وضعیت اجتماعی متناسب با نیروهای تولید نیستند. پس دعوت به یک وضعیت اجتماعی خاص که بر اساسی صرفاً اخلاقی بنا نهاده شده است، بی‌معنی خواهد بود.

تکیه‌گاه مارکس در توجیه مراحل سوسیالیسم و کمونیسم، قوانین ماتریالیسم تاریخی است که حرکت تاریخ را در پرتو تکامل نیروهای تولیدکننده و شکل‌های گوناگون آن تحلیل می‌کند. او این قوانین را پایه علمی تاریخ می‌نامد و نیرویی قلمداد می‌کند که بر اساس وضع نیروهای تولیدکننده و وضعیت اجتماعی برآمده از آن، مراحل پی‌درپی تاریخ را در سرفصل‌های زمانی مشخص، رقم می‌زند. بر این اساس، وی سوسیالیسم را نتیجه حتمی قوانینی می‌داند که وظیفه سرنوشت‌ساز

خود را در راه دگرگونی آخرین مرحله نظام طبقاتی (یعنی مرحله سرمایه‌داری) به جامعه اشتراکی بی‌طبقه به انجام می‌رساند. اما عملکرد قوانین مارکسیستی ماتریالیسم تاریخی در پدید آوردن سوسیالیسم مارکسیستی بر ویرانه‌های نظام سرمایه‌داری به چه صورت است؟

مارکس در بحث‌های تحلیلی خود درباره اقتصاد سرمایه‌داری - همان‌گونه که گذشت - این عملکرد را شرح داده است. وی در این بحث‌ها کوشیده است تا تناقضات ریشه‌ای سرمایه‌داری را که - بر اساس قوانین ماتریالیسم تاریخی - موجب رانده شدن این نظام به سوی نابودی و رسیدن کاروان بشری به مرحله سوسیالیسم می‌شود، کشف کند. توضیحات او را می‌توان چنین خلاصه کرد: از دیدگاه مارکس، قوانین ماتریالیسم تاریخی، یگانه قاعده عمومی برای همه مراحل تاریخ است و بنیان‌های تحلیلی در اقتصاد مارکسیستی (مانند قانون قیمت و نظریه ارزش افزوده) همگی عبارت‌اند از تلاش برای تطبیق آن قوانین بر مرحله سرمایه‌داری و مکتب سوسیالیسم در واقع نتیجه ضروری این تطبیق، و بیانی مکتبی است در مورد مسیر تاریخی گریزناپذیر سرمایه‌داری به همان صورتی که قوانین کلی تاریخ ایجاب می‌کند.

ما در بحث‌های گسترده خود پیرامون قوانین و مراحل ماتریالیسم تاریخی، به نتایجی غیر مارکسیستی رسیدیم و به روشنی دریافتیم که واقعیت تاریخی زندگی انسان، در کاروان ماتریالیسم تاریخی ره نمی‌سپارد و محتوای اجتماعی‌اش وامدار وضع نیروهای تولیدگر و تناقضات و قوانین آن نیست. همچنان که در ضمن بررسی قوانین اقتصاد مارکسیستی، لغزش‌های مارکسیسم را در بنیان‌های تحلیلی‌اش روشن ساختیم، بنیان‌هایی که بر اساس آن‌ها به تفسیر تناقض سرمایه‌داری از زاویه‌های مختلف و پیش رفتن پیوسته آن به سوی پایان گریزناپذیرش پرداخته است؛ چراکه این تناقضات، همگی بر قانون مارکسیستی قیمت و نظریه ارزش افزوده استوارند و با فرو ریختن این دو پایه، همه سازه‌های

بنا شده بر آن‌ها ویران می‌گردد.

حتی اگر فرض کنیم که مارکسیسم در بررسی تحلیلی خود درباره اقتصاد سرمایه‌داری، راه درست را پیموده است، باز هم تنها چیزی که آن اصول به اثبات می‌رسانند، وجود نیرو یا تناقضاتی است که سرمایه‌داری را به مرگی تدریجی محکوم کرده تا زمانی که واپسین نفس‌ها را سر دهد؛ اما هیچ‌یک از آن اصول، ثابت نمی‌کند که سوسیالیسم مارکسیستی، یگانه جایگزین ممکن در مسیر تاریخی تکامل است که می‌تواند به جای سرمایه‌داری بنشیند، بلکه قوانین مزبور این امکان را فراهم می‌آورند که شکل‌های اقتصادی گوناگونی بتوانند جای سرمایه‌داری را در جامعه پر کنند، خواه سوسیالیسم مارکسیستی - به عنوان نوعی از اشتراک دولتی - خواه اقتصادی چندجانبه برگرفته از شکل‌های چندگانه مالکیت، خواه توزیع دوباره ثروت در میان شهروندان در چارچوب مالکیت خصوصی و خواه هر شکل دیگری که بتواند بحران ناشی از سرمایه‌داری را چاره‌کند، بی‌آن‌که ناگزیر به پذیرش سوسیالیسم مارکسیستی باشیم. و بدین ترتیب مکتب مارکسیسم دلیل علمی و مشخصه ضرورت تاریخی خود را از دست می‌دهد، ضرورتی که برگرفته از قوانین ماتریالیسم تاریخی و اصول مارکسیسم در تاریخ و اقتصاد است. و پس از اینکه یک تفکر مکتبی فاقد نشان علمی شد تنها می‌تواند هم‌تراز پیشنهادهای دیگر مکتب‌ها قرار بگیرد.





## نقد تفصیلی مکتب مارکسیسم

### سوسیالیسم

اینک ارکان و نشانه‌های اصلی سوسیالیسم را اندکی با تفصیل، مورد ارزیابی قرار می‌دهیم:

#### [۱- محو نظام طبقاتی]

رکن نخست عبارت از نابودی نظام طبقاتی است، این موضوع، بر همه کشمکش‌هایی که تاریخ بشریت در گذر زمان آکنده از آن بوده است نقطه پایان می‌گذارد؛ چراکه همه این کشمکش‌ها، به تناقض طبقاتی بازمی‌گردد که حاصل تقسیم جامعه به دارا و نادار است؛ بنابراین، هنگامی که نظام سوسیالیسم برپا شود و جامعه را به یک طبقه تبدیل نماید، تناقض طبقاتی از میان می‌رود، همه انواع کشمکش محو گشته و صلح و صفای جاودانه بر جامعه سایه افکن می‌شود.

اندیشه فوق، بر پایه این دیدگاه ماتریالیسم تاریخی استوار است که می‌گوید: یگانه عامل اساسی در زندگی جامعه، عامل اقتصاد است. دیدگاه مزبور، مارکسیسم را به این نتیجه می‌رساند که حالت مالکیت خصوصی که جامعه را به دارا و نادار تقسیم کرده است، همان پایه واقعی برای ترکیب طبقاتی جامعه و تناقض‌ها و کشمکش‌هایی است که از این ترکیب زاده می‌شود؛ و از آن‌جا که

جامعه سوسیالیستی، مالکیت خصوصی را بی اعتبار می سازد و ابزارهای تولید را ملی اعلام می کند، بنابراین، شالوده تاریخی نظام طبقاتی را درهم می کوبد و در آن صورت، ادامه حیات ترکیب طبقاتی، پس از انهدام شرایط اقتصادی آن، به امری محال تبدیل می گردد.

در بررسی ماتریالیسم تاریخی، دریافتیم که عامل اقتصاد و وضع مالکیت خصوصی، یگانه پایه همه ترکیبات طبقاتی بر صحنه تاریخ نیست؛ زیرا همان گونه که پیشتر دیدیم، در طول تاریخ، ترکیبات طبقاتی بسیاری بر پایه های نظامی، سیاسی و یادینی برپا گشته اند. بنابراین، از نظر تاریخی هیچ ضرورتی وجود ندارد که با از میان رفتن مالکیت خصوصی، نظام طبقاتی هم ناپدید شود، بلکه احتمال می رود که در جامعه سوسیالیستی نیز ترکیب طبقاتی تازه ای بر یک اساس دیگر پدیدار گردد.

اگر مرحله سوسیالیسم را تحلیل کنیم، در می یابیم که این مرحله، به سبب ماهیت اقتصادی و سیاسی اش، پس از نابودی شکل های طبقاتی پیشین، به آفرینش شکل تازه ای از تناقض طبقاتی می انجامد. ماهیت اقتصادی مرحله سوسیالیسم در اصل توزیع نمودار است که می گوید: «از هر کس به اندازه توانش و برای هر کس به اندازه کارش». در بررسی این قانون خواهیم دید که چگونه این اصل، یک بار دیگر به پیدایش اختلاف خواهد انجامید.

اما اینک ماهیت سیاسی مرحله سوسیالیسم را مورد بررسی و کاوش قرار می دهیم:

شرط بنیادین برای تجربه انقلاب سوسیالیستی، آن است که انقلابیون حرفه ای رهبری انقلاب را به دست گیرند و آن را به پیروزی برسانند؛ زیرا معقول نیست که همه افراد طبقه کارگر، بی واسطه رهبری انقلاب و هدایت این تجربه را بر دوش گیرند؛ بلکه لازم است که این طبقه، فعالیت انقلابی خویش را در سایه رهبری و رهنمودهای او به انجام برساند. از این رو، لنین پس از شکست انقلاب سال

۱۹۰۵ م بر این شعار پای فشرده که: تنها انقلابیون حرفه‌ای هستند که می‌توانند حزب جدیدی در سطح بلشویکی تشکیل دهند...<sup>(۱)</sup>. و به این ترتیب، می‌بینیم که رهبری انقلاب طبقه کارگر، به‌طور طبیعی به کسانی تعلق دارد که خود را انقلابی حرفه‌ای می‌نامند؛ همان‌گونه که رهبری کشاورزان و کارگران در انقلاب‌های گذشته نیز در دست کسانی بود که نه کشاورز بودند و نه کارگر؛ با این تفاوت که امتیاز رهبری برای افراد در مرحله سوسیالیسم، نمایانگر نفوذ اقتصادی آنان نیست؛ بلکه از ویژگی‌های فکری، انقلابی و حزبی خاص آنان سرچشمه می‌گیرد. این رنگ و لعاب انقلابی و حزبی، پوششی بود بر واقعیت تجربه سوسیالیسم در اروپای شرقی که حقیقت را از دید جهانیان پنهان داشت و مردم نتوانستند در همان نخستین وهله دریابند که تخم زشت‌ترین نوع نظام طبقاتی در تاریخ که مارکسیسم توصیف کرده است، در همین نوع رهبری انقلابی برای تجربه سوسیالیستی نهفته است؛ چراکه این رهبری می‌بایست - بر اساس ماهیت مرحله سوسیالیسم از دیدگاه مارکسیسم - حکومت دیکتاتوری و سلطه مرکزی را به‌طور مطلق در دست گیرد تا به‌صورت نهایی با سرمایه‌داری تسویه حساب نماید. لنین درباره ماهیت حکومت در دستگاه حزب که در جریان انقلاب، قدرت واقعی را در دست دارد، چنین می‌گوید: «در مرحله کنونی از جنگ شدید داخلی، هیچ‌یک از احزاب کمونیست نمی‌توانند وظیفه خود را به انجام برسانند، مگر آن‌که به شیوه‌ای کاملاً مرکزی سازماندهی شوند و نظمی آهنین همدوش با نظم ارتش بر آن‌ها حکمفرما گردد و دستگاه مرکزی آن‌ها، دستگاهی نیرومند، مسلط و برخوردار از صلاحیت‌های گسترده و مورد اعتماد کامل اعضای حزب باشد».

استالین هم بر این سخنان چنین افزوده است: «این وضعیت، مربوط است به سازمان حزب در کشاکش دوران مبارزه‌ای که پیش از تحقق دیکتاتوری می‌باشد. اما

(۱) قیود الملكية الخاصة، ص ۸۹.

همین سخنان را، بلکه با تأکیدی افزون‌تر، باید در مورد سازمان حزب پس از روی کار آمدن دیکتاتوری گفت.»

بنابراین، تجربه سوسیالیستی به‌طور ویژه‌ای از دیگر تجربه‌های انقلابی متمایز می‌گردد؛ چراکه از دیدگاه سردمداران آن، این تجربه، برای آفرینش انسان نوین سوسیالیست - که به بیماری‌های جوامع طبقاتی و گرایش‌های سودجویانه‌ای که انسانیت، هزاران سال با آن زیسته است مبتلا نباشد - چاره‌ای جز استمرار بخشیدن به روش انقلابی و شیوه حکومت مطلقه ندارد، چه در درون و چه در بیرون چارچوب حزب. و به این ترتیب، ضرورت می‌یابد که رهبران انقلابی و کسانی که در منظومه حزبی آنان در چرخش‌اند، حکومت را بدون هیچ حد و مرزی مستقیماً به‌دست گیرند تا امکان تحقق معجزه و ساختن انسان نوین برایشان فراهم گردد.

هنگامی که به این مرحله از زنجیره تجربه سوسیالیستی می‌رسیم، می‌بینیم که این رهبران و یاران آن‌ها در دستگاه حزبی و سیاسی، از چنان امکاناتی برخوردارند که بیشتر طبقات، در گذر تاریخ از آن بی‌بهره بوده‌اند. این گروه در واقع چیزی از ویژگی‌های یک طبقه کم‌ندارند؛ زیرا آنان بر همه دارایی‌ها و ابزارهای تولید ملی شده، تسلطی بی‌چون و چرا می‌یابند و پایگاهی سیاسی به‌دست می‌آورند که امکان تصرف و بهره‌برداری از دارایی‌های عمومی را بر طبق منافع خاص خودشان فراهم می‌سازد. البته اینان نیز همچون دیگر حکمرانان در دوره‌های فئودالی و سرمایه‌داری، به این باور راسخ می‌رسند که حکومت مطلقه آنان، ضامن نیکبختی و آسایش همه مردم است.

تنها فرق موجود میان طبقه انقلابیون حاکم و دیگر طبقاتی که مارکسیسم از آن‌ها سخن گفته، این است که پیدایش و رشد آن طبقات - از نگاه مارکسیست‌ها - از پیوندهای مالکیت در میان مردم پیروی می‌کرده است و ماهیت این پیوندها بود که مشخص می‌ساخت این فرد بخصوص، در این یا آن طبقه جای گیرد. اما در

مرحله سوسیالیسم، وضعیت مالکیت باعث جای گرفتن این مالکان نوین در طبقه حاکم نمی‌شود و آن‌گونه که مارکسیسم در مورد جوامع پیشین گمان برده است، برخورداری این اشخاص از درجه معینی از مالکیت خصوصی در جامعه، موجب قرار گرفتن آن‌ها در طبقه حاکم نمی‌گردد؛ بلکه در جامعه سوسیالیستی مارکسیستی، موضوع کاملاً بر عکس است؛ یعنی افراد، به خاطر قرار گرفتن در طبقه حاکم، از امتیازات ویژه یا محتوای واقعی مالکیت بهره‌مند می‌شوند.

تفسیر تفاوت مزبور میان این طبقه در جامعه سوسیالیستی و طبقات دیگر، روشن است؛ زیرا به عکس دیگر طبقات که - به گمان مارکسیسم - در زمینه اقتصادی زاده شده‌اند، زایش این طبقه بر زمینه اقتصادی صورت نگرفته است، بلکه پیدایش و رشد آن، در یک میدان سیاسی و از رهگذر سازمانی با روش خاص و استوار بر پایه‌های فلسفی، عقیدتی و فکری ویژه انجام یافته است؛ یعنی از رهگذر حزبی انقلابی که رهبری این تجربه را بر عهده دارد. پس در واقع، حزب مزبور با همه سازمان و قوانین ویژه‌اش، این طبقه حاکم را پدید آورده است.

جلوه‌های این طبقه حزبی، تنها در برخورداری افراد آن از امتیازات یک مدیریت نامحدود خلاصه می‌شود؛ مدیریتی که گستردگی آن، از اداره امور دولت و مؤسسات صنعتی و برنامه‌های تولیدی آغاز و به همه جنبه‌های زندگی کشیده می‌شود؛ همچنان که جلوه‌های این طبقه، بازتاب دهنده تناقضات سختی است که میان دستمزد کارگران و حقوق کارکنان حزب وجود دارد.

در پرتو شرایط پدید آمده از نظام طبقاتی خاصی که مرحله سوسیالیسم مارکسیستی به آن می‌انجامد، می‌توان انواع تناقضات و کشمکش‌های سیاسی در جهان سوسیالیسم را که گاه در پاکسازی‌های هراس‌انگیز نمود می‌یابد، تفسیر کرد؛ زیرا طبقه‌ای که در سایه تجربه سوسیالیستی دارای امتیاز گشته است، اگر چه همان‌گونه که پیشتر دیدیم، در درون حزب پدید آمده، اما از یک سو، همه حزب را دربر نمی‌گیرد و از دیگر سو، ممکن است دامنه آن، بسته به شرایط موجود در

پیرامون رهبری و خواست‌های آن، به بیرون از چارچوب حزب گسترش یابد. بنابراین، طبیعی است که تنها طبقه دارای امتیاز، با مخالفت شدیدی در درون حزب روبه‌رو گردد. این مخالفت، از سوی کسانی است که با وجود حزبی بودنشان، در طبقه ممتاز جای نگرفته یا از آن رانده شده‌اند؛ به همین جهت، ترکیب طبقاتی جدید را خیانت به اصولی می‌دانند که دیگران را به آن دعوت کرده بودند. طبقه ممتاز همچنین با مخالفت عظیمی در بیرون حزب و از سوی کسانی مواجه می‌شود که واقعیت سیاسی، امکان بهره‌کشی از آنان را برای گروه حاکم، به صورت امتیازات ویژه، حقوق معین و در انحصار گرفتن دستگاه‌های اداری و منابع حیاتی کشور، فراهم آورده است.

از آن پس، به وقوع پیوستن عملیاتی که کمونیست‌ها آن را پاک‌سازی‌های گسترده نام داده‌اند، به عنوان بازتاب شرایط و تناقضات طبقاتی، منطقی به نظر می‌آید. همچنین طبیعی است که این عملیات، به تبع قدرت مرکزی طبقاتی گروه حاکم در حزب و دولت، در قاطعیت و شمول خود هولناک باشد. برای آن که ابعاد قاطعیت و دامنه این عملیات را روشن سازیم، کافی است بدانیم که پاک‌سازی‌های گسترده، نه تنها در سطوح پایین، بلکه در رده‌های بالای حزب نیز جریان داشت. این عملیات به طور مداوم و با چنان خشونت‌آمیزی انجام می‌گرفت که به مراتب، بیش از خشونت‌آمیزی بود که مارکسیسم به عنوان نشانه عام همه شکل‌های گوناگون تناقض طبقاتی در تاریخ بیان داشته است.

عملیات پاک‌سازی در شوروی، یک بار شامل نه وزیر از یازده وزیری شد که در سال ۱۹۳۶ م سکان حکومت آن کشور را در دست داشتند؛ همچنین پنج تن از رؤسای هفتگانه کمیته اجرایی مرکزی را که تدوین‌کنندگان برنامه سال ۱۹۳۶ م بودند در بر گرفت؛ و نیز چهل و سه نفر از پنجاه و سه تن از اعضای سازمان مرکزی حزب، هفتاد تن از اعضای شورای هشتاد نفری حزب، سه مارشال از پنج مارشال ارتش، شصت درصد از مجموع ژنرال‌های شوروی و به غیر از استالین

همه اعضای نخستین دفتر سیاسی را که لنین پس از انقلاب به وجود آورده بود کنار گذاشت. همچنین عملیات پاک‌سازی به بیرون راندن بیش از دو میلیون از اعضای حزب منجر گردید و هنوز سال ۱۹۳۹م فرانسیده بود که اعضای رسمی حزب از دو میلیون و نیم تجاوز نمی‌کرد، در صورتی که شمار اعضای رانده شده به دو میلیون نفر می‌رسید و چیزی نمانده بود که حزب کمونیست رانده شده، با خود حزب برابر گردد.

هدف ما از آوردن این آمار، افشای دستگاه حاکم بر جامعه سوسیالیستی نیست؛ چراکه افشاگری در خور این کتاب نیست. هدف ما آن است که با تحلیل علمی مرحله سوسیالیسم، دریابیم که این مرحله، چگونه به سبب ماهیت مادی و دیکتاتوری‌اش، به پیدایش شرایط طبقاتی خاصی می‌انجامد که انواع کشمکش‌های هولناک را به وجود می‌آورد! و نیز دریابیم که چگونه تجربه‌ای که برای نابودی نظام طبقاتی پا به میدان گذارده بود، خود دوباره آن را به وجود می‌آورد.

#### [۲- ضرورت حکومت دیکتاتوری]

اما ضرورت حکومت دیکتاتوری که دومین رکن مرحله سوسیالیسم است تنها - به اذعان مارکسیسم - برای تصفیه حساب با سرمایه‌داری است - چراکه مارکسیسم، حکومت دیکتاتوری را ضرورتی گذرا به شمار آورده است که فقط تا هنگام نابودی همه ویژگی‌های روحی، فکری و اجتماعی سرمایه‌داری ادامه می‌یابد، بلکه حکومت دیکتاتوری، بیانگر یک ضرورت ژرف‌تر در طبیعت سوسیالیسم مارکسیستی است؛ چراکه مارکسیسم معتقد به لزوم برنامه‌ریزی اقتصادی جهت‌دار برای همه شاخه‌های فعالیت اقتصادی در زندگی است. و پیدا است که تنظیم و اجرای چنین برنامه‌ای، به حکومتی نیرومند، رها از نظارت و برخوردار از امکانات عظیم نیازمند است تا این امکان را داشته باشد که با دستی آهین، همه منابع کشور را در اختیار گیرد و آن‌ها را بر طبق یک برنامه حساب شده

و فراگیر تقسیم نماید. از این رو، برنامه اقتصادی متمرکز، تا اندازه زیادی طبیعت دیکتاتوری را بر حکومت سیاسی تحمیل می‌کند و مسأله پاک‌سازی جامعه از بازمانده‌های سرمایه‌داری، به تنهایی موجب پدید آمدن این شکل سیاسی از حکومت نمی‌گردد.

### [۳- ملی کردن]

بعد از آن، به مسأله ملی کردن می‌رسیم که سومین رکن مرحله سوسیالیسم است. اندیشه علمی در ملی کردن، بر اساس تناقضات ارزش افزوده پایه‌گذاری شده است که به نظر مارکس، ثمره مالکیت خصوصی بر ابزار تولید می‌باشد. بنابراین نگرش او، این تناقضات اندک اندک انباشته می‌شوند تا آن‌که ملی کردن همه ابزارهای تولید، به ضرورتی تاریخی و گریزناپذیر تبدیل گردد.

ما پیشتر درباره این تناقضات خیالی و چگونگی پی‌ریزی آن‌ها بر بنیان‌های تحلیلی غلط، سخن گفته‌ایم. طبیعی است که هرگاه شالوده‌ای که تحلیل بر آن استوار گشته، نادرست و گمراه‌کننده باشد، نتایج به دست آمده نیز دچار لغزش و خطا خواهد بود.

اما اندیشه مکتبی ملی کردن، این‌گونه خلاصه می‌شود: از بین بردن مالکیت خصوصی و همگانی کردن مالکیت ابزارهای تولید، تا هر فرد - در دایره همگانی - همانند دیگران مالک همه ثروت‌های کشور گردد.

ولی این اندیشه با واقعیت سیاسی مرحله سوسیالیسم برخورد سختی خواهد داشت؛ واقعیتی که در طبقه برخوردار از حکومت دیکتاتوری مطلق در تشکیلات حزب و دولت تجسم می‌یابد. در این حال، برای بهره‌مند شدن راستین همگان از مالکیت خود و احساس درون‌مایه حقیقی آن در زندگی، الغای قانونی مالکیت خصوصی و اعلان مالکیت همگانی ثروت، به تنهایی کافی نیست؛ چراکه ماهیت جایگاه سیاسی، خیلی زود سهم همگانی در مالکیت را به یک سهم قانونی



بی خاصیت بدل خواهد کرد و به طبقه حاکم اجازه خواهد داد تا با چیرگی مطلق بر سرنوشت کشور و ثروت‌های عمومی، از درون مایه حقیقی مالکیت بهره‌مند گردد. و به این ترتیب، این طبقه، همان فرصت‌هایی را به دست خواهد آورد که سرمایه‌داران انحصارگر در جوامع سرمایه‌داری از آن‌ها برخوردار بودند؛ چراکه طبقه حاکم، بالاتر از همه دستگاه‌ها و در پشت صحنه همه کارهای دولت قرار می‌گیرد و حق نمایندگی جامعه بی طبقه و تصرف در دارایی‌های آن را به خود اختصاص می‌دهد و در این هنگام، از هر سرمایه‌دار دیگری در دزدی ارزش افزوده تواناتر می‌شود، پس چه ضمانتی از نظر علمی در این زمینه وجود دارد؟

اگر بخواهیم بازبان مارکسیستی حرف بزنیم، باید بگوییم: ملی کردن در جامعه سوسیالیستی مارکسیستی، موجب بروز تناقض میان مالکیت اشتراکی همگان و درون مایه حقیقی مالکیت که طبقه حاکم از آن بهره‌مند است می‌شود؛ چراکه محتوای واقعی مالکیت، چیزی جز تسلط بر ثروت و توانایی بهره گرفتن از آن به شیوه‌های گوناگون نیست و این محتوا، همان چیزی است که نیروهای سیاسی حاکم بر همه نهادهای اجتماعی از آن برخوردارند و در قلمرو قانون، به صورت امتیازات و حقوق ویژه‌ای بازتاب می‌یابد که در واقع، جز پوششی فریبکارانه و ترجمه‌ای قانونی برای محتوای حقیقی مالکیت نیست. منتها این مالک نوین در جامعه سوسیالیستی مارکسیستی، در یک نقطه با همه مالک‌های پیشین تفاوت دارد؛ او نمی‌تواند به‌طور رسمی به مالکیت خود اقرار نماید؛ زیرا چنین اقراری با طبیعت جایگاه سیاسی او در تناقض است.

بنابراین، سوسیالیسم به حکم ماهیت سیاسی‌اش، بذر این مالک نوین را به همراه دارد و در گذر تجربه خویش، او را می‌آفریند؛ هرچند در همان حال، وی را وادار می‌سازد که نقش واقعی خود در زندگی اقتصادی را انکار نموده و نسبت به سرمایه‌داری که با بی‌شرمی کامل از مالکیت خصوصی دم می‌زد، شرم و حیای بیشتری از خود نشان دهد.

مسئله ملی کردن در سوسیالیسم مارکسیستی، یک رویداد بی‌همتا در تاریخ نیست؛ پیش از این‌ها نیز تجربه‌های دیگری برای اندیشه ملی کردن در گذر تاریخ به وقوع پیوسته است. برخی از حکومت‌های باستانی، اقدام به ملی کردن همه ابزارهای تولید نمودند و به نتایجی دست یافتند که درست همانند نتایج به‌دست آمده از تجربه سوسیالیسم مارکسیستی است. در برخی کشورهای هلنی و به‌ویژه مصر، حکومت از اصل ملی کردن پیروی نمود، تولید و داد و ستد را تحت نظارت خویش درآورد و خود به اداره بیشتر شاخه‌های تولید پرداخت. این نظام، سودهای سرشاری را به سوی حکومت سرازیر ساخت، اما از آن‌جا که در قلمرو حکومت مطلق فرعون‌ی اجرا می‌شد، بیش از آن نتوانست جوهر خود را پنهان بدارد؛ چراکه ملی کردن در سایه یک حکومت مطلق که مالکیت همگانی را با هدف گسترش تولید، پدید می‌آورد، نمی‌تواند به‌طور واقعی به نتیجه‌ای غیر از مالکیت خود حکومت و تصرف خودسرانه آن در ثروت‌های ملی شده بینجامد. به همین جهت است که در تجربه باستانی، خیانت کارکنان و استبداد حکومت که در شخص شاه تجسم می‌یافت، نمودار گشت و تا آن‌جا پیش رفت که شاه به درجه خدایی رسید و آن همه نیروهای عظیم به‌خاطر این خدای حاکم و تحقق خواست‌های او، از قبیل ساختن پرستشگاه‌ها، کاخ‌ها و مقبره‌ها، صرف می‌گردید.

اتفاقی نیست که تجربه ملی کردن در قدیمی‌ترین ادوار فراعنه، با همان پدیده‌هایی همراه است که تجربه ملی کردن مارکسیستی در دوران جدید با آن روبه‌روست؛ پدیده‌هایی چون پیشرفت شتابان در حرکت تولید، برخورداری حکومت از قدرتی که به‌طور سرسام‌آوری شدت می‌گیرد و رشد می‌یابد و سرانجام، انحراف و خودسری حکومت درباره ثروت‌های ملی شده. حرکت تولید در سایه تجربه نوین ملی کردن نیز به پیشرفت نایل شد؛ همان‌گونه که در سایه ملی کردن فرعون‌ی پیشرفت نمود؛ زیرا به خدمت گرفتن اجباری افراد در فرایند تولید، همواره موجب پیشرفتی ناپایدار در حرکت تولید می‌شود. همچنین در هر

دو تجربه، ملی کردن در سایه حکومتی برتر که هیچ مرزی برای خود نمی‌شناخت شکل گرفت؛ چراکه هرگاه ملی کردن تنها با هدف رشد تولید صورت گرفته باشد، یک چنین حکومت آهنینی را نیز می‌طلبد.

از دیگر نتایج به‌دست آمده در هر دو تجربه، نیرومند شدن هرچه بیشتر حکومت و برخورداری آن از محتوای حقیقی مالکیت بود؛ چراکه ملی کردن، نه بر یک اساس روحی و یا باور ارزش‌های اخلاقی انسان، بلکه تنها بر پایه‌ای مادی و با هدف رسیدن به بالاترین سهم در تولید انجام یافته بود. بنابراین، طبیعی است که حکومت، تعارضی میان این هدف مادی و امتیازات و بهره‌مندی‌های همراه آن، نمی‌یابد. همچنین طبیعی است که دستگاه حکومت، جز در چارچوب انگیزه مادی که باعث روی آوردن به افزایش و رشد تولید می‌گردد، عملاً زیر بار مالکیت همگانی نرود.

از این پس، دیگر شگفت‌آور به‌نظر نمی‌رسد که بینیم دستگاه حکومت در تجربه باستانی مالا مال از خیانت‌های کارکنان و ثروتمند شدن آنان از دارایی‌های عمومی است. همچنان که در تجربه نوین نیز استالین ناگزیر شد اعتراف کند که دولتمردان و سردمداران حزب، با سوء استفاده از فرصت به‌دست آمده در اثر درگیر شدن دولت در جنگ اخیر، ثروت و دارایی بسیاری اندوخته‌اند؛ حتی وی این موضوع را در اعلامیه‌ای به آگاهی همه افراد ملت رساند.

با آن‌که موقعیت تمدنی و شیوه‌های تولید در این دو تجربه سوسیالیستی تفاوت دارد، اما همگونی میان آن‌ها در پدیده‌ها و نتیجه‌ها کاملاً آشکار است؛ و این نشان می‌دهد که با همه تفاوتی که در رنگ‌ها و چارچوب‌ها وجود دارد، جوهر هر دو تجربه یکی است. و به این ترتیب در می‌یابیم که هر تجربه‌ای برای ملی کردن، اگر در همان چارچوب سیاسی تجربه مارکسیستی (چارچوب حکومت مطلق) انجام گیرد و توجیه عینی آن به‌نظر رهبران‌ش، همان توجیه رهبری مارکسیسم باشد (یعنی رشد تولید، که بر اساس برداشت ماتریالیسم تاریخی، نیروی پیش‌برنده

تاریخ در گذر زمان است)، به همین نتایج خواهد رسید.

[۴- از هرکس به اندازه توانش و برای هرکس به اندازه کارش]

و اما آخرین رکن مرحله سوسیالیسم؛ این رکن - چنان که گذشت - بیانگر اصل توزیع است که می‌گوید: «از هرکس به اندازه توانش و برای هرکس به اندازه کارش». این اصل از نظر علمی بر قوانین ماتریالیسم تاریخی پایه‌گذاری شده است؛ زیرا پس از آن که به موجب قانون سوسیالیسم نوین، جامعه بی‌طبقه شد و دیگر طبقه‌ای به نام کارگر و طبقه دیگری به نام مالک وجود نداشت، هر فردی ناگزیر است برای ادامه زندگی خویش کار کند. آن‌گاه بر طبق قانون مارکسیستی قیمت که می‌گوید: «کار اساس قیمت است»، به هر کارگر سهمی از تولید می‌رسد که با مقدار کار او تناسب دارد و به این ترتیب، توزیع بر اساس اصل «از هرکس به اندازه توانش و برای هرکس به اندازه کارش» انجام خواهد گرفت.

ولی این اصل به محض آن که به اجرا در آید، با وضعیت غیر طبقاتی مرحله سوسیالیسم تناقض می‌باید؛ چراکه افراد، بسته به تفاوت شایستگی‌ها و نوع و میزان پیچیدگی کار، با هم متفاوت‌اند. یکی کارگری است که بیش از شش ساعت نمی‌تواند به کار پردازد و دیگری کارگری است با بنیه‌ای نیرومند که توانایی ده ساعت کار در روز را داراست. یکی کارگری است با استعداد که از ذوق و هوشیاری خویش بهره گرفته و با بهینه کردن روش تولید، دو برابر دیگران تولید می‌کند و دیگری که بخت با وی یار نبوده، تنها برای تقلید آفریده شده است، نه ابتکار و نوآوری. این یکی کارگری است فن‌آور و کارآزموده که دستگاه‌های برقی دقیق می‌سازد و دیگری کارگری است ساده که جز در باربری نمی‌توان او را به کار گرفت و سومی در میدان سیاست کار می‌کند و سرنوشت همه کشور به کار او وابسته است.

تفاوت این کارها، باعث می‌شود که ارزش‌های پدید آمده توسط آن‌ها نیز

متفاوت باشد. چنین نیست که این‌گونه تفاوت‌های آشکار میان خود کارها یا ارزش‌های حاصل از کارها، از یک واقعیت اجتماعی معین سرچشمه گرفته باشد، بلکه خود مارکسیسم نیز به این امر اعتراف دارد؛ زیرا کار را به «ساده» و «مرکب» تقسیم می‌کند و ارزش یک ساعت کار مرکب و بسیار پیچیده را به مراتب بیش از یک ساعت کار ساده می‌داند.

جامعه سوسیالیستی در رویارویی با این مشکل، دو راه حل بیشتر نمی‌یابد: به این اصل توزیع که می‌گوید: «برای هر کس به اندازه کارش» پایبند بماند و ثروت به دست آمده را به نسبت‌های متفاوت میان افراد تقسیم نماید که به این ترتیب، تفاوت‌های طبقاتی یک بار دیگر رخ می‌نماید و جامعه سوسیالیستی به شیوه‌ای نوین دست‌خوش ترکیب طبقاتی می‌گردد.

راه حل دوم آن است که جامعه سوسیالیستی، همان روش سرمایه‌داری در سرقت ارزش افزوده - طبق نظر مارکس - را به عاریت بگیرد و دست‌مزد همه افراد را یکسان قرار دهد.

در نظریه و اجرا، دو جهت‌گیری متفاوت برای حل این مشکل وجود دارد: در اجرا - یا واقعیت موجود جامعه سوسیالیستی - گرایش به سوی راه حل نخست دیده می‌شود؛ روشی که جامعه را یک بار دیگر به سوی تناقضات طبقاتی سوق می‌دهد. به همین جهت است که می‌بینیم نسبت میان پایین‌ترین و بالاترین دست‌مزد در شوروی؛ آن‌گونه که گفته می‌شود، به ۵٪ و ۱/۵٪ - بنابه اختلاف برآوردها - می‌رسد. رهبران سوسیالیسم دریافتند که از نظر عملی، اجرای برابری مطلق و پایین آوردن کار دانشمندان و سیاستمداران و نظامیان در سطح یک کار ساده محال است؛ چراکه چنین کاری، رشد فکری را متوقف ساخته، حیات فنی و عقلی را به تعطیلی می‌کشد و باعث می‌شود که بیشتر افراد جامعه به خاطر یکسان بودن دست‌مزد، به کارهای پست روی آورند.

به همین علت، تفاوت‌ها و تناقض‌ها در سایه تجربه سوسیالیستی شکل گرفتند

و حکومت نیز هماهنگ با طبیعت سیاسی خویش به این تفاوت‌ها و تناقض‌ها دامن زد و طبقه پلیس مخفی را به وجود آورد و امتیازات بسیاری را به کار جاسوسی آن اختصاص داد و این سازمان را در جهت استحکام بخشیدن به نهاد دیکتاتوری خود به خدمت گرفت. و جامعه هنگامی که چشمان خود را از خواب باز کرد، خود را با همان واقعیتی روبه‌رو یافت که سوسیالیسم، رهایی از آن را به او وعده می‌داد.

اما گرایش نظری در حل مشکل: انگلس در کتاب «آنتی دورینگ» به این گرایش اشاره نموده و در پاسخ مشکل چنین نگاشته است: «پس مسأله پرداخت دستمزدهای بالا در برابر کارهای مرکب را که مسأله‌ای بسیار مهم است، چگونه باید حل کرد؟ در جامعه تولیدکنندگان خصوصی، هزینه آموزش کارگران ماهر، به وسیله خود افراد یا خانواده آنان پرداخت می‌شود؛ بنابراین، بهای پرداخت شده در برابر نیروی کاری ماهر، از خود افراد به وجود آمده است. به همین جهت، برده ماهر به بهایی گران‌تر فروخته می‌شود و مزدبگیر ماهر، دستمزدی بالاتر دریافت می‌دارد. اما اگر جامعه بر اساس سوسیالیسم سازماندهی شده باشد، این هزینه‌ها را جامعه بر عهده می‌گیرد و در نتیجه، ثمرات این هزینه، یعنی ارزش‌های بالای تولید شده به وسیله کار مرکب نیز به خود جامعه باز می‌گردد و دستمزد اضافه حق کارگر نخواهد بود»<sup>(۱)</sup>.

این راه‌حلی که انگلس برای مشکل ارائه داده است، بر این فرض استوار است که ارزش بالایی که کار مرکب را از کار ساده جدا می‌کند، برابر با هزینه آموزش کارگر ماهر برای انجام کار مرکب است و نظر به این که در جامعه سرمایه‌داری، خود فرد هزینه‌های آموزش را می‌پردازد، پس ارزش‌های به وجود آمده در اثر آموزش، حق خود اوست. اما در جامعه سوسیالیستی که دولت هزینه‌های آموزش را می‌پردازد، ارزش بالای کار مرکب، فقط حق دولت است و کارگر فنی حق ندارد مزدی بیش از یک کارگر ساده مطالبه نماید.

(۱) ضد دوهرنک، ج ۲، ص ۹۶.

اما این فرض با واقعیت در تناقض است؛ زیرا همان‌گونه که پیشتر یادآور شدیم، ارزش‌های بالایی که یک سیاستمدار یا نظامی در جامعه سرمایه‌داری به دست می‌آورد، بسیار بیشتر از هزینه‌هایی است که وی برای تحصیل دانش سیاسی یا نظامی به مصرف رسانده است.

افزون بر این، انگلس راه‌حل خود را در قالب دقیقی که با اصول علمی مورد ادعای اقتصاد مارکسیستی هماهنگ باشد ارائه نکرده و از یاد برده است که هزینه‌های آموزش و کسب مهارت کارگر، در ارزش کالایی که او تولید می‌کند، نقشی ندارد؛ بلکه مقدار کاری که کارگر، عملاً برای تولید صرف کرده، به اضافه مقدار کاری که پیشتر برای تحصیل و کارآموزی صرف نموده است، روی هم رفته قیمت کالای تولید شده را معین می‌کند.

ممکن است کارگری ده سال از عمر خود را صرف کارآموزی کند و هزار دینار هم در این راه هزینه نماید و بهای کارآموزی وی (یعنی هزار دینار) نمایانگر مقدار کار ذخیره شده در آن باشد که از ده سال کار کمتر است. پس در این فرض، هزینه آموزش، کمتر از ارزشی است که کارگر در طول کار آموزشی خود در ایجاد آن سهمیم بوده است و این موضوع، همانند هزینه به دست آوردن دوباره نیروی کار است که بنابر ادعای نظریه ارزش افزوده، از ارزشی که کار به وجود می‌آورد کمتر است.

اگر مقدار کاری که در هزینه‌های آموزش کارگر تجسم می‌یابد، کمتر از مقدار کاری باشد که خود کارگر در طول آموزش صرف می‌کند، آن‌گاه انگلس چه خواهد کرد؟ بر اساس اقتصاد مارکسیستی، دولت در این حالت حق ندارد به این بهانه که هزینه آموزش را پرداخته است، ثمرات به دست آمده از آموزش را بر باید و ارزشی را که کارگر با کار خود در طی دوره آموزش در کالا پدید آورده است از او بگیرد؛ زیرا ارزش بیشتری که تولید کارگر فنی از آن برخوردار است، نمایانگر هزینه‌های آموزش و مزد تحصیل او نیست، بلکه نشان‌دهنده کاری است

که کارگر در طول تحصیل خود انجام داده است. پس اگر این کار، از مقدار کاری که در هزینه‌های آموزش تجسم یافته بیشتر باشد، کارگر حق دارد در برابر تولید فنی خود، دستمزد بیشتری درخواست نماید.

نکته دیگری که از نظر انگلس دور مانده، این است که پیچیدگی کار، همیشه از آموزش به دست نمی‌آید، بلکه گاه به سبب استعدادهاى طبیعى کارگر به دست می‌آید و موجب می‌شود که او در یک ساعت، چیزی را تولید کند که از نظر اجتماعى به دو ساعت کار نیاز دارد.

پس چنین کارگری، نه در اثر آموزش‌های پیشین، بلکه به خاطر شایستگی‌های طبیعى خود، در یک ساعت، ارزشی آفریده است که دیگری در دو ساعت توانایی آفرینش آن را دارد.

در این صورت آیا این کارگر، دو برابر دیگران دستمزد دریافت خواهد داشت و جامعه سوسیالیست دستخوش تفاوت‌ها و تناقض‌ها خواهد گشت؟ یا آن‌که میان او و دیگران تساوی برقرار خواهد شد و تنها نصف ارزشی را که پدید آورده است به او خواهند داد و به این ترتیب، جامعه سوسیالیستی مرتکب سرقت ارزش افزوده خواهد گشت؟

کوتاه سخن آن‌که حکومت در مرحله سوسیالیسم مارکسیستی، چاره‌ای جز انجام یکی از این دو کار ندارد: یا باید به حکم قانون مارکسیستی قیمت، گردن نهد و نظریه را به اجرا درآورد و از آن قیمت به دست آمده، به هر کس به اندازه کارش پرداخت نماید؛ که با این کار، بذر تناقض طبقاتی دوباره کاشته می‌شود؛ و یا آن‌که در زمینه اجرا، از نظریه منحرف گردد و میان کار ساده و کار مرکب و کارگر معمولی و کارگر با استعداد تساوی برقرار سازد؛ که در این صورت، درست مرتکب همان کاری شده است که بر اساس محاسبات ماتریالیسم تاریخی، سرمایه‌داری آن را انجام می‌دهد؛ یعنی ارزش افزوده‌ای را که موجب برتری کارگر با استعداد بر کارگر ساده می‌گردد، از او دزدیده است.



## کمونیسم

پس از بررسی مرحله سوسیالیسم، به مرحله پایانی می‌رسیم که جامعه کمونیستی در آن زاده می‌شود و بر طبق پیشگویی‌های ماتریالیسم تاریخی، بشر به بهشت زمینی موعود پای می‌گذارد.

کمونیسم دورکن اصلی دارد:

اول: نابودی مالکیت خصوصی، نه تنها در قلمرو تولید سرمایه‌داری، بلکه در قلمرو تولید به صورت کلی و نیز در قلمرو مصرف؛ از این رو، همه ابزارهای تولید و همه کالاهای مصرفی ملی می‌شوند.

دوم: محو سلطه سیاسی و رهایی همیشگی جامعه از قید حکومت.

## [۱- محو مالکیت خصوصی]

اما رکن نخست، یعنی نابودی مالکیت خصوصی در همه زمینه‌ها، از نظر این مکتب، از قانون علمی قیمت گرفته نمی‌شود (در حالی که ملی کردن ابزار تولید سرمایه‌داری بر اساس نظریه ارزش افزوده و قانون قیمت مارکسیستی استوار بود) بلکه اندیشه مزبور بر این فرض استوار است که جامعه به برکت نظام سوسیالیستی، به بالاترین درجه ثروت می‌رسد، چنان‌که نیروهای تولیدکننده به رشدی باور نکردنی دست می‌یابند؛ پس دیگر جایی برای مالکیت خصوصی بر کالاهای مصرفی باقی نمی‌ماند، چه رسد به مالکیت بر ابزار تولید؛ زیرا در جامعه کمونیستی، هر فردی آن‌چه را که احتیاج دارد به دست می‌آورد و هر گاه که بخواهد آن را به مصرف می‌رساند؛ پس دیگر چه نیازی به مالکیت خصوصی دارد؟

بنابراین، در جامعه کمونیستی، اصل توزیع بر اساس میزان نیاز افراد استوار است، نه مقدار کارشان؛ یعنی به هر فرد، آن قدر داده می‌شود که تمایل او را اشیاع نماید و خواست‌هایش را تحقق بخشد؛ زیرا ثروتی که در اختیار جامعه قرار می‌گیرد، این توانایی را دارد که همه تمایلات را برآورده سازد.

ما فرضیه دیگری سراغ نداریم که بیش از این در عالم خیال فرو رفته و به کرانه‌های دور دست آن پر کشیده باشد. فرضیه‌ای که می‌پندارد هر انسانی در جامعه کمونیستی توانایی آن را دارد که تمایلات و نیازهای خود را به‌طور کامل برآورده سازد، همان‌گونه که نیاز خود به هوا و آب را برآورده می‌سازد؛ پس نه کمبودی در میان خواهد بود و نه مزاحمتی در به دست آوردن کالا و نه هیچ نیازی به این‌که چیزی به کسی اختصاص یابد.

از این فرضیه چنین برمی‌آید که کمونیسم، همان‌گونه که در مورد شخصیت انسان معجزه می‌کند و مردم را علی‌رغم خاموش شدن انگیزه‌های فردی و حس خودخواهی در سایه ملی شدن ابزار تولید، به اعجوبه‌هایی در تولید تبدیل می‌نماید، در مورد خود طبیعت هم دست به معجزه می‌زند و بخل و تنگ‌چشمی را از طبیعت دور ساخته و سرشتی سخاوتمند به آن می‌بخشد که پیوسته همه نیازهای آن تولید غول‌آسا را به مواد اولیه، معادن و آب برطرف می‌سازد.

بدبختانه رهبران تجربه مارکسیستی در تلاش خود برای آفرینش بهشت موعود بر روی زمین با شکست مواجه شدند و تجربه مارکسیستی میان سوسیالیسم و کمونیسم سرگردان ماند تا آن‌که آنان با صراحت به ناتوانی خود در تحقق کمونیسم در شرایط فعلی اعتراف کردند، همان‌گونه که هر تجربه خیال‌پردازانه دیگری که با سرشت انسان در تناقض است، محکوم به چنین سرنوشتی است.

در ابتدای کار، انقلاب سوسیالیستی، گرایش کمونیستی نابی داشت و لنین کوشید هر چیزی را همگانی کند. او زمین‌ها را از صاحبان آن‌ها گرفت و ابزار تولید فردی را از دست کشاورزان بیرون آورد؛ اما کشاورزان زیر بار نرفتند و از کار و تولید دست کشیدند. در اثر اعتصاب کشاورزان، قحطی و حشتناکی پدید آمد که موجودیت کشور را با مخاطره روبه‌رو ساخت. حکومت ناچار شد از تصمیم خود برگردد و حق مالکیت کشاورزان را به رسمیت بشناسد و به این ترتیب، کشور به حالت طبیعی بازگشت. تا این‌که سال‌های ۲۸ تا ۳۰ فرارسید و

انقلاب دیگری با هدف تحریم دوباره مالکیت به وقوع پیوست. کشاورزان یکبار دیگر به اعتراض و اعتصاب دست زدند؛ اما حکومت به کشتار و تبعید روی آورد و زندان‌ها از دستگیرشدگان لبریز گشت. بر اساس آنچه گفته شده است، شمار کشتگان این حادثه، بنا به اعتراف خود کمونیست‌ها، صد هزار نفر و بنا به برآورد مخالفان، چندین برابر این عدد بوده است. همچنین شمار قربانیان قحطی ناشی از اعتصاب و آشوب‌های سال ۱۹۳۲ م، به اعتراف خود حکومت، به شش میلیون نفر رسید. به همین جهت، حکومت ناچار به عقب‌نشینی شد و پذیرفت که مقداری زمین، یک کلبه و برخی حیوانات را برای استفاده در اختیار کشاورزان بگذارد، مشروط بر این که مالکیت اساسی برای دولت باقی بماند و کشاورزان به گروه «کشتزارهای تعاونی» بپیوندند که تحت سرپرستی دولت قرار دارند و دولت می‌تواند هر یک از اعضای آن را هر گاه که بخواهد اخراج نماید.

## [۲- زوال حکومت]

اما دومین رکن کمونیسم (زوال حکومت) یکی از نغزترین لطیفه‌های کمونیسم است. این اندیشه، بر اساس نگرش ماتریالیسم تاریخی در تفسیر حکومت استوار گردیده است که می‌گوید: حکومت، زاده تناقض طبقاتی است؛ زیرا طبقه مالک، ترکیب حکومت را برای رام ساختن طبقه کارگر پدید می‌آورد. بر اساس این تفسیر، در جامعه بی طبقه که از همه آثار نظام طبقاتی و بازمانده‌های آن‌ها بی‌یافته است دیگر توجیهی برای حکومت باقی نخواهد ماند و طبیعی خواهد بود که حکومت، با از میان رفتن زیربنای تاریخی آن، متلاشی گردد.

ما حق داریم درباره تحولی که تاریخ را از جامعه دارای حکومت به جامعه رها از حکومت، از مرحله سوسیالیسم به مرحله کمونیسم گذر می‌دهد، پرسیم: این تحول اجتماعی چگونه انجام می‌پذیرد؟ آیا این تحول به یک روش انقلابی و قهرآمیز صورت می‌گیرد و همچون انتقال از مرحله سرمایه‌داری به مرحله

سوسیالیسم، جامعه در یک لحظه سرنوشت ساز از سوسیالیسم به کمونیسم انتقال می‌یابد؟ یا آن‌که تحول مزبور به‌طور تدریجی صورت می‌پذیرد و دولت اندک اندک کم حجم‌تر و کوچک‌تر می‌گردد تا آن‌که به کلی از بین برود و متلاشی گردد؟ اگر تحول مزبور به شکل انقلابی و آنی است و از راه انقلاب به عمر حکومت کارگری پایان داده می‌شود، پس آن کدام طبقه شورشگری است که این تحول را به انجام می‌رساند؟ مارکسیسم به ما آموخته است که شورش اجتماعی بر ضد حکومت، تنها از طبقه‌ای برمی‌خیزد که حکومت، نماینده آن نیست؛ بنابراین، انتقال انقلابی به مرحله کمونیسم، ناچار باید به دست طبقه‌ای غیر از طبقه کارگر که حکومت سوسیالیستی نماینده آن است انجام پذیرد. پس آیا مارکسیسم می‌خواهد بگوید که انقلاب کمونیستی مثلاً به دست سرمایه‌داران صورت می‌گیرد؟

و اما اگر قرار است که انتقال از مرحله سوسیالیسم و از بین رفتن حکومت به‌طور تدریجی انجام شود، آن‌گاه این فرض پیش از هر چیز، با قوانین دیالکتیک که زیربنای مارکسیسم است در تناقض می‌افتد؛ چراکه قانون کمیت و کیفیت در دیالکتیک، تأکید می‌کند بر این‌که دگرگونی‌های کیفی به صورت تدریجی نیستند؛ بلکه به‌طور ناگهانی رخ می‌دهند و با جهش از یک حالت به حالت دیگر به وجود می‌آیند. و بر اساس همین قانون بود که مارکسیسم، به ضرورت انقلاب، به عنوان یک تحول آنی، در آغاز هر مرحله تاریخی معتقد شد. پس چگونه است که این قانون به هنگام انتقال جامعه از سوسیالیسم به کمونیسم از کار می‌افتد؟

تحول تدریجی و مسالمت‌آمیز از مرحله سوسیالیسم به مرحله کمونیسم، همان‌گونه که با قوانین دیالکتیک در تناقض است، با طبیعت اشیاء نیز تناقض دارد؛ زیرا وقتی می‌بینیم که همه حکومت‌ها بر روی زمین، برای حفظ پایگاه خویش می‌کوشند و تا آخرین لحظه حیات، از وجود سیاسی خود دفاع می‌کنند، آن‌گاه چگونه می‌توان تصور کرد که حکومت در جامعه سوسیالیستی، اندک اندک از سلطه خویش می‌کاهد و سایه‌اش را برمی‌چیند و با دست خود، خویش را

نابود می‌سازد؟ آیا چیزی شگفت‌انگیزتر از این ذوب شدن تدریجی و داوطلبانه‌ای که خود حکومت آن را تحقق می‌بخشد و زندگی‌اش را در راه تحول جامعه فدا می‌کند وجود دارد؟ بلکه آیا چیزی یافت می‌شود که تا این اندازه از وضعیت مرحله اشتراکی و تجربه‌ای که امروز سوسیالیسم در جهان به نمایش گذاشته است، به دور باشد؟ چراکه پیشتر دانستیم که یکی از ضرورت‌های مرحله سوسیالیسم، برپایی حکومت دیکتاتوری مطلق است؛ پس چگونه این دیکتاتوری مطلق، به مقدمه‌ای برای فروپاشی حکومت و نابودی نهایی آن تبدیل می‌شود؟ و چگونه قدرت گرفتن و استبداد حکومت، به نابودی و ناپدید گشتن آن می‌انجامد؟

و سرانجام، به همراه مارکسیسم در خیالاتش به پرواز درمی‌آییم و فرض می‌کنیم که چنین معجزه‌ای رخ داده و جامعه کمونیستی ایجاد گشته است و هرکس به اندازه توانش به کار می‌پردازد و به مقدار نیازش دریافت می‌دارد؛ آیا در آن صورت، جامعه احتیاج به حکومتی ندارد که این نیازها را مشخص کند، نیازهای متناقض را به هنگام تراحم بر سر یک کالا هماهنگ سازد و کارها را سازمان داده و در همه زمینه‌های تولید به جریان اندازد؟



## پایه پای سرمایه‌داری

ارکان اصلی نظام سرمایه‌داری

نظام سرمایه‌داری برآیند قوانین علمی نیست

قوانین علمی در اقتصاد سرمایه‌داری، چارچوب مکتبی دارند

بررسی اندیشه‌ها و ارزش‌های اساسی مکتب سرمایه‌داری





### [مدخل بحث]

همان گونه که اقتصاد مارکسیستی به دو بخش علم و مکتب تقسیم می‌شود، در اقتصاد سرمایه‌داری نیز همین دو بخش وجود دارد. از جنبه علمی، سرمایه‌داری می‌کوشد بستر زندگی اقتصادی و رویدادهای آن را به صورت عینی و بر اساس استقراء و تحلیل، تفسیر کند و از جنبه مکتبی، سرمایه‌داری همگان را به پیاده کردن مکتب خویش فرا می‌خواند و پرچمدار دعوت به سوی آن است.

این دو جنبه، یا این دو چهره اقتصاد سرمایه‌داری، در بسیاری از بحث‌ها و اندیشه‌ها با هم در آمیخته است، در صورتی که این دو جنبه با یکدیگر تفاوت دارند و هر یک از آن‌ها، ماهیت ویژه و بنیان‌ها و معیارهای خاص خود را داراست. پس اگر سعی کنیم که یکی از دو جنبه را با خصوصیات ویژه دیگری بیامیزیم و قوانین علمی را مکتب ناب به‌شمار آوریم یا آن‌که به جنبه مکتبی نشان علمی بیفزاییم، آن‌گاه در اشتباه بزرگی می‌افتیم؛ چنان‌که خواهیم دید.

سرمایه‌داری اگر چه در تقسیم به دو بخش علمی و مکتبی با مارکسیسم هماهنگ است، اما پیوند میان علم اقتصاد سرمایه‌داری و مکتب سرمایه‌داری در اقتصاد، با پیوند میان جنبه علمی و جنبه مکتبی در مارکسیسم، یعنی همان ماتریالیسم تاریخی

از یک سو و سوسیالیسم و کمونیسم از سوی دیگر، تفاوتی جوهری دارد. همین تفاوت باعث شده است که شیوه بحث ما در برابر سرمایه‌داری با شیوه‌ای که در بررسی مارکسیسم در پیش گرفته بودیم فرق داشته باشد؛ همان‌گونه که در طی این فصل روشن خواهد شد.

در بحث‌های آینده، به این موضوعات خواهیم پرداخت: نخست ارکان اصلی اقتصاد سرمایه‌داری، سپس رابطه نظام سرمایه‌داری با جنبه علمی آن و در آخر، سرمایه‌داری در پرتو اندیشه‌های مکتبی آن، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

## ارکان اصلی نظام سرمایه‌داری

نظام سرمایه‌داری بر سه رکن اصلی استوار گشته است و هویت ویژه آن که باعث تمایزش از دیگر نظام‌ها می‌گردد نیز از همین سه رکن شکل می‌پذیرد. این ارکان عبارتند از:

اول: پابندی به اصل مالکیت خصوصی به صورت نامحدود. در حالی که قاعده کلی در مکتب مارکسیسم، مالکیت اشتراکی است که خروج از آن، جز در موارد استثنایی روا نیست، مسأله در مکتب سرمایه‌داری درست برعکس است؛ یعنی مالکیت خصوصی در این مکتب، قاعده‌ای است کلی که به همه زمینه‌ها و قلمروهای گوناگون ثروت کشیده می‌شود و جز در شرایط استثنایی که گاه به ضرورت ملی کردن یک مورد خاص و به مالکیت دولت در آوردن آن می‌انجامد، در سایر موارد، خروج از قاعده امکان‌پذیر نیست. بنابراین، تا لزوم ملی کردن یک طرح به وسیله تجربه اجتماعی به اثبات نرسد، مالکیت خصوصی همچنان به‌عنوان قاعده قابل اجرا و مورد عمل باقی خواهد ماند.

سرمایه‌داری بر این اساس به آزادی تملک معتقد است و به مالکیت خصوصی اجازه می‌دهد که همه عناصر تولید از قبیل زمین، ابزار، ساختمان، معدن و دیگر انواع ثروت را در اختیار بگیرد. در جامعه سرمایه‌داری، قانون پشتیبان مالکیت خصوصی است و امکان محافظت از ثروت را برای مالک فراهم می‌سازد.

دوم: نظام سرمایه‌داری، زمینه را در برابر هر فرد باز می‌گذارد تا از اموال و امکانات خود به هر صورتی که می‌پسندد بهره‌برداری کند؛ همچنین به او اجازه می‌دهد که با هر وسیله و روشی که می‌تواند به افزایش ثروت خود بپردازد. پس اگر کسی مثلاً یک زمین زراعتی داشته باشد، هم می‌تواند خود به هر صورتی که می‌خواهد از آن بهره‌برداری کند و هم می‌تواند آن را به دیگری اجاره دهد و هر شرطی را که برایش اهمیت دارد، بر او لازم سازد و هم می‌تواند زمین را بدون استفاده رها سازد.

هدف سرمایه‌داری از اعطای این آزادی به مالک، آن است که فرد را یگانه عامل در حرکت اقتصادی قرار دهد؛ زیرا نه کسی بهتر از او منافع حقیقی‌اش را می‌شناسد و نه در به دست آوردنش از او تواناتر است و این امکان، زمانی برای فرد فراهم می‌گردد که او در زمینه بهره‌برداری از اموال خود آزاد باشد و هیچ دخالتی، نه از سوی دولت و نه از سوی دیگران، در کارهای او صورت نگیرد. تنها در این صورت است که هر فرد فرصت کافی خواهد یافت تا شیوه بهره‌برداری صحیح از اموال خویش را انتخاب کند، شغل مورد علاقه‌اش را برگزیند و روش‌هایی را در پیش گیرد که موجب به دست آوردن بیشترین ثروت ممکن می‌گردد.

سوم: تضمین آزادی مصرف، همچون تضمین آزادی بهره‌برداری. بنابراین، هر فردی مجاز خواهد بود دارایی خود را به هر شکلی که دوست می‌دارد، در برآورده ساختن نیازها و خواسته‌های خویش هزینه کند و نیز در انتخاب کالاهای مصرفی خود مجاز است و ممنوعیت مصرف برخی کالاها از سوی دولت به خاطر رعایت مصالح عمومی - مانند ممنوعیت مصرف مواد مخدر - مانعی در این راه به شمار نمی‌آید.

این سه رکن، مشخصه‌های اصلی نظام سرمایه‌داری هستند که می‌توان آن‌ها را در آزادی‌های سه‌گانه خلاصه کرد: آزادی تملک، آزادی بهره‌برداری و آزادی مصرف.

از همان نگاه نخست، تناقض آشکاری که میان نظام سرمایه‌داری و نظام مارکسیستی وجود دارد، پدیدار می‌گردد؛ چراکه نظام مارکسیستی، مالکیت اشتراکی را اصلی قرار می‌دهد که جایگزین مالکیت فردی می‌شود و آزادی‌های سرمایه‌داری را که بر مالکیت خصوصی پایه‌گذاری شده‌اند از بین می‌برد و سیطره دولت بر همه منابع حیات اقتصادی را به جای آن می‌نشانند.

چنین نظری مشهور است که تفاوت مشخصه‌های نظام سرمایه‌داری و نظام مارکسیستی بازتاب دهنده نوع دیدگاه آن‌ها نسبت به فرد و جامعه است؛ چراکه مکتب سرمایه‌داری، مکتبی است فردگرا که انگیزه‌های فردی را تقدیس می‌نماید و فرد را محوری به‌شمار می‌آورد که نظام بایستی به خاطر او کار کند و منافع خاص او را تضمین نماید؛ اما مکتب مارکسیستی، مکتبی است جامعه‌گرا که انگیزه‌های شخصی و خود فردی را نفی می‌کند و فرد را در جامعه محو می‌سازد و جامعه را محور قرار می‌دهد. به همین جهت، مارکسیسم آزادی‌های فردی را نمی‌پذیرد، بلکه آن را در راه موضوع اساسی (یعنی همه جامعه) بر باد می‌دهد.

ولی حقیقت آن است که هر دو نظام بر دیدگاهی فردگرایانه پایه‌گذاری شده‌اند و بر انگیزه‌های شخصی و خود فردی تکیه دارند. سرمایه‌داری به خود فردی شخص خوش‌شانس احترام می‌گذارد و آزادی بهره‌برداری و فعالیت در زمینه‌های گوناگون را برای او تضمین می‌کند و تازمانی که دیگران نیز به‌طور اصولی از همین آزادی برخوردارند، به زیان‌ها و ستم‌هایی که از این آزادی دامنگیر دیگران می‌شود اهمیتی نمی‌دهد. در حالی که سرمایه‌داری امکان تأمین انگیزه‌های ذاتی را برای افراد خوش‌شانس فراهم می‌آورد و انگیزه فردی آنان را رشد می‌دهد، مارکسیسم به افراد دیگری روی می‌آورد که این فرصت‌ها برایشان آماده نبوده است و فراخوان مکتبی خود را بر اساس تحریک انگیزه‌های فردی و حس خودخواهی در آنان و تأکید بر ضرورت برآورده ساختن آن‌ها پی‌ریزی می‌کند و به شیوه‌های گوناگون می‌کوشد تا این انگیزه‌ها را به‌عنوان نیرویی که تاریخ آن را در تحول خویش و

دستیابی به مرحله انفجار انقلاب به کار می‌گیرد، رشد دهد. این مکتب برای کسانی که با آنها ارتباط برقرار می‌کند توضیح می‌دهد که دیگران دسترنج و ثروت آنان را می‌زدند، پس به هیچ وجه نباید این دزدی را نادیده بگیرند؛ چراکه این کار، تجاوزی آشکار به موجودیت خاص و فردی آنان است.

و به این ترتیب می‌بینیم نیرویی که مکتب مارکسیسم بر آن تکیه می‌کند، همان انگیزه‌های ذاتی و فردی مورد استفاده سرمایه‌داری است. بنابراین، هر دو مکتب پرورش و تأمین انگیزه‌های ذاتی را مدّ نظر خود قرار می‌دهند و تفاوت آنها تنها در نوع افرادی است که انگیزه‌های درونی و حس خودگرایی آنان با این یا آن مکتب هماهنگی نشان می‌دهد.

مکتبی شایستگی عنوان «مکتب اجتماعی» را دارد که بر نیرویی غیر از نیروی خود فردی و انگیزه‌های درونی تکیه کند. مکتب اجتماعی، مکتبی است که در هر فرد، احساس مسئولیتی ژرف نسبت به جامعه و مصالح آن پرورش دهد و به این جهت، بر او واجب گرداند که از بخشی از حاصل کار و کوشش و دارایی‌های خصوصی خویش به خاطر جامعه و در راه دیگران چشم‌پوشد؛ و این کار را نه به آن علت انجام دهد که وی از دیگران دزدی کرده است و آنان برای باز پس گرفتن حقوق از دست رفته خود بر او شوریده‌اند، بلکه به این خاطر که احساس می‌کند این بخشی از وظیفه او و نمایانگر ارزش‌هایی است که به آنها اعتقاد دارد. مکتب اجتماعی، مکتبی است که حافظ حقوق و نیک‌بختی دیگران است، اما نه با تهییج انگیزه‌های فردی، بلکه با تحریک انگیزه‌های اجتماعی در همگان و به جریان انداختن سرچشمه‌های خیر و نیکی در روح آنان. در بحث‌های پیش روی خواهیم دید که این کدام مکتب است.

## نظام سرمایه‌داری برآیند قوانین علمی نیست

در سپیده‌دم تاریخ علم اقتصاد، آن‌گاه که پیش‌کسوتان اقتصاد طبیعی کلاسیک، دانه‌های این علم را می‌کاشتند و پایه‌های نخستین آن را می‌گذاشتند، دو طرز تفکر بر اندیشه اقتصادی حکم فرما گشت:

۱- همان‌گونه که پدیده‌های گوناگون هستی بر اساس نیروهای مختلف طبیعی جریان دارند، زندگی اقتصادی نیز بر اساس نیروهای طبیعی تعریف شده‌ای که بر وضعیت اقتصادی جامعه اثرگذار می‌باشند حرکت می‌کند. وظیفه علم در برابر این نیروهای چیره بر زندگی اقتصادی آن است که قوانین کلی و قواعد اساسی آن‌ها را که شایستگی تفسیر رویدادها و پدیده‌های گوناگون اقتصادی را دارند کشف نماید.

۲- قوانینی که کشف آن‌ها بر علم اقتصاد واجب است، چنانچه در فضایی آزاد به‌کار گرفته شوند و امکان برخورداری از آزادی‌های سرمایه‌داری، یعنی آزادی تملک، بهره‌برداری و مصرف، برای همه افراد جامعه فراهم گردد، سعادت بشری تضمین خواهد شد.

طرز تفکر نخست، بذر جنبه علمی اقتصاد سرمایه‌داری و نگرش دوم، بذر جنبه مکتبی آن را افشانند. در ابتدا، این دو طرز تفکر یا این دو بذر، پیوندی سخت

با یکدیگر داشتند، تا آن جا که برای اندیشمندان اقتصادی در آن روزگار، این گمان پیش آمده بود که محدود کردن آزادی‌های افراد و دخالت دولت در کارهای اقتصادی، به معنی رویارویی با طبیعت و قوانینی است که آسایش انسان و حل همه مشکلات او را بر عهده دارند... بنا بر این نگرش، هر کوششی در جهت از بین بردن بخشی از آزادی‌های سرمایه‌داری، جنایتی در حق قوانین عادلانه طبیعی به‌شمار می‌آید. آنان سرانجام به این باور رسیدند که خود این قوانین سودمند، مکتب سرمایه‌داری را تحمیل خواهند کرد و جامعه را ناگزیر خواهند ساخت که آزادی‌های سرمایه‌داری را تضمین نماید.

امروزه این طرز تفکر بسیار خنده‌آور و کودکانه به نظر می‌رسد؛ زیرا تخلف از یک قانون طبیعی علمی، به معنی ارتکاب جنایتی در حق آن قانون نیست؛ بلکه نادرستی خود آن قانون را به اثبات می‌رساند و صفت علمی بودن و عینی بودن را از آن می‌گیرد؛ زیرا قوانین طبیعی، با فراهم بودن شرایط و زمینه‌های مورد نیازشان، هرگز تخلف نمی‌ورزند، بلکه این شرایط و اوضاع است که گاه دگرگون می‌شود. بنابراین، نادرست خواهد بود اگر آزادی‌های سرمایه‌داری را نمایانگر قوانین طبیعی به‌شمار آوریم و مخالفت با آنها را جنایتی در حق آن قوانین محسوب داریم. پس قوانین طبیعی اقتصاد، در هر حالت و با هر تفاوتی در میزان برخورداری افراد از آزادی در زمینه‌های تملک، بهره‌برداری و مصرف، به کار خود ادامه می‌دهند و از حرکت باز نمی‌ایستند... تنها چیزی که روی می‌دهد آن است که در اثر تغییر اوضاع و شرایطی که این قوانین در سایه آنها عمل می‌کنند، موارد تأثیرپذیر از این قوانین دست‌خوش تفاوت می‌گردند؛ همان گونه که قوانین فیزیک نیز در اثر تفاوت اوضاع و شرایط، آثار و نتایج متفاوتی به بار می‌آورند.

بنابراین، لازم است که آزادی‌های سرمایه‌داری مورد بررسی قرار گیرند، اما نه به عنوان یک سلسله ضرورت‌های علمی - که از نظر طرفداران سرمایه‌داری، توسط قوانین طبیعی حتمیت می‌یابند، تا از این رهگذر نشان علمی به آنها داده شود - بلکه



باید بر اساس میزان توانایی آن‌ها در فراهم ساختن خوشبختی و کرامت برای انسان و ارزش‌ها و اهداف والا برای جامعه به ارزیابی آن‌ها پرداخت. و این همان اساسی است که اقتصاددانان، در ادامه بررسی‌هایشان نسبت به مکتب سرمایه‌داری از آن پیروی نمودند.

در پرتو آن چه گفته شد، می‌توان فرق جوهری میان مارکسیسم و سرمایه‌داری را دریافت؛ زیرا همان‌گونه که پیشتر گفتیم، پیوند میان جنبه علمی و جنبه مکتبی، در مارکسیسم و سرمایه‌داری، با یکدیگر تفاوت اساسی دارد؛ مکتب مارکسیسم که در سوسیالیسم و کمونیسم جلوه‌گر است، نتیجه‌گریزناپذیر قوانین ماتریالیسم تاریخی به‌شمار می‌آید که از دیدگاه مارکسیسم، نمایانگر قوانین طبیعی تاریخ است. بنابراین، اگر ماتریالیسم تاریخی در تفسیر تاریخ راه درست را پیموده باشد، می‌تواند جنبه مکتبی مارکسیسم را به اثبات برساند. به همین جهت، بررسی جنبه علمی مارکسیسم، پایه‌ای برای بررسی جنبه مکتبی و شرطی ضروری برای داوری در مورد آن است. پژوهشگری که درباره نظام‌ها به تحقیق می‌پردازد، نمی‌تواند سوسیالیسم و کمونیسم را به صورتی جدا از پایه علمی آن‌ها - یعنی ماتریالیسم تاریخی - مورد ارزیابی قرار دهد.

ولی مکتب سرمایه‌داری، نتیجه علم اقتصادی که توسط طرفداران سرمایه‌داری پی‌ریزی شده باشد نیست؛ سرنوشت آن هم به میزان موفقیت جنبه علمی سرمایه‌داری در تفسیر واقعیت عینی بستگی ندارد. شالوده‌ای که سرمایه‌داری بر آن استوار گشته است، یک سلسله ارزش‌ها و اندیشه‌های اخلاقی و عملی ویژه است که باید همان‌ها معیار داوری درباره مکتب سرمایه‌داری به‌شمار آیند.

به این ترتیب، روشن می‌شود که ما - به‌عنوان کسانی که نظام اقتصادی دیگری غیر از سرمایه‌داری و کمونیسم را قبول داریم - دارای مواضع متفاوتی در برابر این دو مکتب هستیم. در مورد مارکسیسم، ما در برابر مکتبی اقتصادی قرار داریم که گمان می‌برد بر قوانین علم تاریخ (ماتریالیسم تاریخی) پی‌ریزی گشته است، بدین

روی، در ارزیابی آن چاره‌ای جز این نداریم که نخست به مطالعه و کاوش در آن قوانین علمی مورد ادعا پردازیم. به همین خاطر بود که ابتدا به سراغ برداشت‌ها و مراحل ماتریالیسم تاریخی رفتیم تا راه را برای صدور حکم درباره خود مکتب مارکسیستی بکشاییم. اما در مورد موضع ما نسبت به نظام سرمایه‌داری یا آزادی‌های سرمایه‌داری؛ ما با مکتبی روبه‌رو هستیم که موجودیت خود را از قوانین علمی نگرفته است تا مطالعه و دقت در آن قوانین، یگانه راه ضروری برای بررسی آن باشد، مکتبی در برابر ما قرار دارد که موجودیت خود را از معیارهای اخلاقی و عملی معینی به‌دست آورده است. به همین جهت، درباره جنبه علمی سرمایه‌داری، تنها به اندازه‌ای سخن خواهیم گفت که روشن سازد جنبه مکتبی سرمایه‌داری، برآیند حتمی جنبه علمی آن نیست و نشان علمی به همراه ندارد؛ سپس بر مبنای اندیشه‌های عملی و ارزش‌های اخلاقی ویژه‌ای که نظام سرمایه‌داری بر آن‌ها استوار گشته است، به مطالعه این مکتب می‌پردازیم؛ چراکه این کتاب، تنها بحث‌هایی را در بر می‌گیرد که دارای ویژگی مکتبی هستند و برای جنبه‌های علمی، جز به مقداری که موضع‌گیری مکتبی می‌طلبد، گنجایش ندارد. بنابراین، اگرچه بررسی نظام سرمایه‌داری به مقداری بحث علمی نیازمند است، اما نقش بحث علمی در این بررسی، کاملاً با نقش آن در بررسی مکتب مارکسیسم تفاوت دارد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، تنها بحث علمی پیرامون قوانین ماتریالیسم تاریخی است که می‌تواند حکم نهایی را درباره مکتب مارکسیسم صادر نماید؛ اما بحث علمی در زمینه نقد مکتب سرمایه‌داری، بالاترین مرجع برای داوری در مورد آن نیست؛ چراکه این مکتب، خود مدعی داشتن نشان علمی نیست.

تنها کاری که از بحث علمی برمی‌آید، آن است که کمک می‌کند تا برداشتی کامل درباره نتایج واقعی (عینی) پدید آمده از سوی سرمایه‌داری، در صحنه اجتماع، به دست آید و نوع گرایش‌هایی که قوانین حرکت اقتصادی در سایه سرمایه‌داری دارند، مشخص شود تا این نتایج و گرایش‌هایی که در اثر پیاده شدن

نظام سرمایه‌داری پدید می‌آید، با معیارهای اخلاقی و اندیشه‌های عملی مورد اعتقاد پژوهشگر سنجیده شود. بنابراین، وظیفه تحقیق علمی در مطالعه مکتب سرمایه‌داری، به دست دادن تصویری کامل از واقعیت جامعه سرمایه‌داری است تا بتوانیم آن تصویر را با معیارهای عملی خاص مورد سنجش قرار دهیم؛ اما اثبات گریزناپذیری نظام سرمایه‌داری یا بر خطا بودن آن، وظیفه بحث علمی نیست.

بسیار اشتباه است که پژوهشگری، نظام سرمایه‌داری را به مثابه یک حقیقت علمی یا بخشی از علم اقتصاد سیاسی از دانشمندان این مکتب فرا بگیرد و میان جایگاه علمی و جایگاه مکتبی آن اقتصاددانان فرقی نگذارد. برای مثال، هنگامی که اقتصاددانان حکم می‌دهند که فراهم آمدن آزادی‌های سرمایه‌داری، خیر و سعادت همگان را به همراه خواهد آورد، آنان گمان می‌برند که این یک نظر علمی است یا بر یک قانون علمی تکیه دارد، مانند این قانون که می‌گوید «افزایش عرضه، باعث کاهش قیمت می‌شود»؛ در صورتی که این قانون، یک تفسیر علمی برای نوسان قیمت در بازار است. اما حکم پیشین در مورد آزادی‌های سرمایه‌داری، یک حکم مکتبی است که از سوی هواخواهان این مکتب صادر گشته و بر آمده از ارزش‌ها و اندیشه‌های اخلاقی و عملی خاصی است که آن‌ها را باور دارند. بنابراین، درستی قانون مزبور یا قوانین علمی دیگر، به معنی درستی این حکم مکتبی نیست؛ بلکه درستی این حکم، بسته به درستی ارزش‌ها و اندیشه‌هایی است که پایه‌های آن را تشکیل می‌دهند.



## قوانین علمی در اقتصاد سرمایه‌داری چارچوب مکتبی دارند

پیشتر دانستیم که مکتب سرمایه‌داری، ویژگی علمی ندارد و دلایل توجیه‌کننده خود و نیز وجودش، از قوانین علمی در اقتصاد بهره نمی‌جوید. در این جا می‌خواهیم در تحلیل پیوند میان جنبه مکتبی و جنبه علمی سرمایه‌داری، به نقطه ژرف‌تری برسیم و ببینیم که چگونه نظام سرمایه‌داری، چارچوب قوانین علمی در اقتصاد سرمایه‌داری را مشخص می‌سازد و در مسیر و گرایش‌های آن تأثیر می‌گذارد. معنای این سخن آن است که قوانین علمی در اقتصاد سرمایه‌داری، قوانینی علمی در چارچوب مکتبی خاص هستند و قوانین مطلق نیستند که همچون قوانین طبیعی در فیزیک و شیمی، در هر جامعه و در هر زمان و مکانی قابل اجرا و پیاده شدن باشند. بسیاری از این قوانین، در شرایط اجتماعی ویژه‌ای که سرمایه‌داری با همه جنبه‌های اقتصادی و اندیشه‌ها و برداشت‌هایش بر آن چیرگی داشته باشد، حقایق عینی به‌شمار می‌روند؛ اما در جامعه‌ای که تحت سیطره سرمایه‌داری و اندیشه‌های آن نیست، قابل تطبیق نمی‌باشد.

برای توضیح این مطلب، می‌بایست ماهیت قوانین اقتصادی که اقتصاد سرمایه‌داری آن‌ها را به کار می‌بندد روشن سازیم تا دریابیم که چگونه و تا چه اندازه می‌توان صفت «قانون علمی» را در مورد آن‌ها پذیرفت.

## [اقسام قوانین اقتصادی]

قوانین علم اقتصاد به دو گروه تقسیم می‌شوند:

**گروه اول:** آن دسته از قوانین طبیعی که ضرورت آن‌ها از خود طبیعت برمی‌خیزد، نه از اراده انسان؛ مانند قانون محدودیت عمومی که می‌گوید: هر تولیدی که به زمین و مواد اولیه موجود در آن وابسته باشد، متناسب با مقدار محدودیت زمین و مواد اولیه آن، دارای محدودیت است؛ یا قانون بازده صعودی که می‌گوید: هر افزایشی در تولید، بازدهی را به تولیدکننده برمی‌گرداند که به‌طور نسبی از آن‌چه بر هزینه‌ها افزوده شده است بیشتر می‌باشد. این روند ادامه می‌یابد تا آن‌که افزایش به میزان معینی برسد، از آن پس، تولید تابع قانون بازده نزولی می‌شود که عکس قانون پیشین است و بر طبق آن، در یک حد معین، بازده به‌طور نسبی رو به کاهش می‌گذارد.

ماهیت این قوانین و جنبه عینی آن‌ها، با دیگر قوانین جهان هستی که توسط علوم طبیعی کشف می‌شوند، تفاوتی ندارد؛ به همین جهت، این‌گونه قوانین ویژگی مکتبی به همراه ندارند و به شرایط اجتماعی یا فکری معین بستگی ندارند، بلکه تا آن هنگام که طبیعت مورد بهره‌برداری همین طبیعت است، ابعاد زمان و مکان نیز در آن‌ها تأثیر نخواهد داشت.

**گروه دوم:** این گروه از قوانین علمی در اقتصاد سیاسی، دربردارنده قوانینی برای زندگی اقتصادی است که با اراده خود انسان ارتباط می‌یابد؛ چراکه زندگی اقتصادی، یکی از جلوه‌های زندگی عمومی انسان‌هاست که اراده، در همه شاخه‌ها و بخش‌های گوناگون آن، نقشی مثبت و پویا بازی می‌کند. مثلاً قانون عرضه و تقاضا که می‌گوید: هرگاه تقاضا برای یک کالا افزایش پیدا کند و امکان افزودن بر مقدار عرضه در پاسخگویی به افزایش تقاضا وجود نداشته باشد، بهای آن کالا ناگزیر بالا می‌رود، یک قانون عینی نیست که همچون قوانین فیزیک و

ستاره‌شناسی، یا مانند قوانین طبیعی تولید که در گروه اول بیان شد، به صورت جدا از ادراک انسان عمل کند... بلکه این قانون، نمایانگر جلوه‌هایی از زندگی آگاهانه انسان است و نشان می‌دهد که مشتری در حالت بیان شده در این قانون، حاضر است برای خرید کالای مورد نظر خود، بهایی بیش از بهای آن کالا در حالت تعادل میان عرضه و تقاضا پردازد و فروشنده در چنین حالتی، از فروش کالای خویش، جز به همان قیمت، خودداری می‌ورزد.

دخالت اراده انسان در جریان زندگی اقتصادی، آن‌گونه که برخی اندیشمندان در آغاز پیدایش اقتصاد سیاسی گمان بردند، به معنی دور ساختن زندگی اقتصادی از حوزه قوانین علمی و محال دانستن بحث علمی در مورد آن نیست. آنان به این باور رسیده بودند که حتمیت و ضرورت قوانین علمی، با ماهیت آزادی که اراده انسان آن را به نمایش می‌گذارد سازگاری ندارد؛ بنابراین، اگر زندگی انسان‌ها تحت تأثیر قوانین علمی قاطع قرار گیرد، با آزادی و رهایی انسان تناقض پیدا می‌کند؛ چراکه انسان‌ها در اثر سر فرود آوردن در برابر آن قوانین، به ابزارهای جامدی تبدیل می‌شوند که به‌طور میکانیکی و بر طبق قوانین طبیعی حاکم بر جریان زندگی اقتصادی، حرکت می‌کنند و شکل می‌گیرند.

این پندار، بر اساس برداشتی نادرست از آزادی انسان و ادراکی وارونه از رابطه میان آزادی و اراده با قوانین مزبور پی‌ریزی گشته است. بی‌تردید، وجود قوانین طبیعی برای زندگی اقتصادی انسان، به معنی آن نیست که انسان آزادی و اراده خویش را از دست می‌دهد، بلکه این‌ها قوانینی هستند برای اراده بشری که چگونگی به‌کار بردن آزادی در حوزه اقتصادی توسط انسان را تفسیر می‌کنند. پس نمی‌توان آن‌ها را مایه از بین بردن اراده و آزادی انسان به‌شمار آورد.

#### [تفاوت قوانین اقتصادی با دیگر قوانین علمی]

اما این قوانین اقتصادی، در یک نقطه با قوانین علمی در دیگر عرصه‌های

هستی تفاوت دارند؛ این قوانین، از آن نظر که با اراده انسان در ارتباطند، تحت تأثیر عواملی قرار می‌گیرند که بر آگاهی انسان مؤثرند و در اراده و تمایلات او دخالت می‌کنند و بدیهی است که اراده انسان، هماهنگ با اندیشه‌ها و برداشت‌های او و نوع نظام حکمفرما در جامعه و چگونگی قوانینی که رفتار افراد را مقید می‌سازند، شکل می‌گیرد و مرزبندی می‌شود. پس این عوامل هستند که اراده و موضع عملی انسان را بر او تحمیل می‌کنند و هنگامی که این عوامل تغییر یابند، جهت‌گیری و اراده انسان هم دگرگون می‌شود و در نتیجه، قوانین علمی عامی که مسیر زندگی اقتصادی را تفسیر می‌کنند نیز متفاوت می‌گردند.

بنابراین، در بسیار اوقات، ارائه یک قانون کلی برای زندگی اقتصادی انسان، در چارچوب‌های مختلف فکری، مکتبی و روحی ناممکن است و تا زمانی که جوامع مختلف در زمینه‌های فکری و مکتبی و روحی با یکدیگر تفاوت دارند، از نظر علمی صحیح نیست که از اراده انسان انتظار داشته باشیم همواره و در هر جامعه‌ای، آن‌چنان در صحنه زندگی اقتصادی به حرکت و فعالیت پردازد که در جامعه سرمایه‌داری، حرکت و فعالیت دارد، یعنی جامعه‌ای که متخصصان اقتصاد سرمایه‌داری آن را مورد مطالعه قرار داده و قوانین اقتصادی را بر اساس آن وضع کردند؛ بلکه در حوزه بحث علمی، این چارچوب‌ها می‌بایست به عنوان مدل‌های ثابت در نظر گرفته شوند. و آن‌گاه طبیعی خواهد بود که نتایج بحث، قوانین جاری در ضمن همان چارچوب‌های ویژه را آشکار سازند.

برای نمونه، قاعده‌ای اساسی را یادآور می‌شویم که بسیاری از قوانین اقتصاد کلاسیک بر مبنای آن پایه‌گذاری شده است. این قاعده، از انسان اجتماعی فعلی، یک انسان اقتصادی انتزاع می‌کند که مصلحت شخصی خود را بالاترین هدف در همه صحنه‌های فعالیت اقتصادی می‌داند. اقتصاددانان، از آغاز، چنین فرض کردند که رویکرد عملی هر فرد در فعالیت اقتصادی، همواره از مصلحت مادی ویژه او الهام می‌گیرد و به کشف قوانین علمی حاکم بر چنین جامعه‌ای پرداختند.



این فرض، نسبت به جامعه سرمایه‌داری اروپا و ویژگی‌های فکری و روحی و معیارهای اخلاقی و عملی آن، تا حد زیادی، هماهنگ با واقعیت است؛ ولی ممکن است این بنیان دگرگون گردد و با جامعه‌ای روبه‌رو شویم که در قاعده کلی رفتارهای افراد و اندیشه‌ها و ارزش‌های مورد اعتقاد آنان با جامعه سرمایه‌داری تفاوت یابد؛ که در آن صورت، تحولی اساسی در قوانین اقتصادی زندگی جامعه پدید می‌آید. این تنها یک فرض نیست، بلکه واقعیتی است که درباره آن سخن می‌گوییم؛ چراکه جوامع مختلف، از نظر عواملی که انگیزه‌های رفتار و ارزش‌های عملی در زندگی را برای آن‌ها تعیین می‌کنند، با یکدیگر متفاوت‌اند.

برای مثال، جامعه سرمایه‌داری و جامعه‌ای را که اسلام به سوی آن فراخواند و توانست به آن عینیت ببخشد در نظر می‌گیریم. اجتماعی از همین جنس بشری، در سایه اسلام می‌زیست که قاعده کلی رفتار و معیارهای عملی و درون‌مایه روحی و فکری آن، به کلی با جامعه سرمایه‌داری تفاوت داشت. درست است که اسلام به‌عنوان یک دین و مکتبی خاص در زندگی، به صورت علمی به رویدادهای اقتصادی نمی‌پردازد، اما تأثیر ژرفی بر این رویدادها و مسیر اجتماعی آن‌ها بر جای می‌گذارد. و این بدان سبب است که اسلام، محور این رویدادها - یعنی انسان - را مورد توجه قرار می‌دهد و برداشت‌های او از زندگی و انگیزه‌ها و هدف‌های او را بازسازی می‌کند و در نتیجه او را در قالب خاص خود ریخته و در چارچوب فکری و روحی خویش او را از نو می‌سازد.

اگرچه تجربه‌ای که اسلام در راه ایجاد این جامعه پشت سر گذاشت بسیار کوتاه بود، اما در همین مدت کوتاه، دلپذیرترین نتایجی را که زندگی انسانی به خود دیده است پدیدآورد و ثابت نمود که انسان می‌تواند تا کرانه‌های دوردستی به پرواز درآید که افراد جامعه سرمایه‌داری و غوطه‌وران در نیازها و برداشت‌های مادی، هرگز توان راه‌یابی به آن را ندارند. گزارش کوتاهی که تاریخ از نتایج این تجربه و شگفتی‌های آن به‌دست می‌دهد، پرده از منابع خیر، که در روح انسان

نهفته است برمی دارد و توان رسالت اسلام را به نمایش می گذارد که بدان وسیله توانست آن منابع را بسیج نماید و به نفع آرمان بزرگ بشری از آن‌ها بهره جوید.

در تاریخ این تجربه زرین آمده است: گروهی از افراد تهیدست، نزد پیامبر ﷺ آمدند و گفتند: «ای رسول خدا! همه پاداش‌ها را توانگران بردند؛ آنان چون ما نماز می خوانند و چون ما روزه می گیرند و از زیادی اموالشان صدقه می دهند».

پیامبر ﷺ در پاسخ فرمودند: «مگر خداوند چیزی برای صدقه دادن در اختیار شما قرار نداده است؟ با هر تسبیح یک صدقه و با هر تکبیر یک صدقه برای شما خواهد بود. امر به معروف یک صدقه و نهی از منکر نیز یک صدقه است»<sup>(۱)</sup>. این مسلمانانی که در برابر پیامبر ﷺ بر واقعیت زندگی خویش اعتراض می کردند، ثروت را به عنوان یکی از ابزارهای قدرت و زور، یا پشتوانه‌ای برای ارضای تمایلات شخصی نمی خواستند؛ بلکه بر آنان گران می آمد که توانگران، با انجام کارهای شایسته و کردارهای نیکو و مشارکت در مصالح عمومی، در معیارهای معنوی بر ایشان پیشی بگیرند. آری، مفهوم ثروت و واقعیت انسان مسلمان، در پناه تجربه کامل اسلامی برای زندگی، این گونه به نمایش در می آید.

شاطبی در مورد اجاره و داد و ستد در جامعه اسلامی چنین می نگارد: «در اجاره و داد و ستد، می بینیم که آنان کمترین سود و کرایه را دریافت می کردند، به طوری که تلاششان در این زمینه، برای دیگران تولید درآمد می نمود، نه برای خود آنان؛ و به همین جهت، بیش از حد لزوم خیر خواهی می کردند، چنان که گویی حافظ منافع مردم اند، نه منافع خودشان؛ بلکه خریدن با کمتر از قیمت بازار را نسبت به خود - اگر چه روا بود - همچون فریب دیگران می انگاشتند»<sup>(۲)</sup>.

و محمد بن زیاد درباره برخی از جلوه‌های همکاری و همبستگی در جامعه اسلامی چنین می نویسد:

(۱) مستدرک الوسائل ج ۷، ص ۲۶۲، حدیث ۱۰.

(۲) الموافقات في أصول الشريعة، ج ۲، ص ۱۲۴، مسأله چهارم.

«چه بسا مهمان بر یکی از آنان وارد می‌شد و دیگری دیگی بر سر آتش داشت؛ میزبان [بی آن‌که از صاحبش اجازه بگیرد،] آن دیگ را برای مهمان خود بر می‌داشت و صاحب دیگ وقتی دیگ خود را نمی‌یافت می‌پرسید: چه کسی دیگ را برداشته است؟ میزبان می‌گفت: ما دیگ را برای مهمان خود برداشتیم، صاحب دیگ می‌گفت: خداوند در آن برای شما برکت قرار دهد»<sup>(۱)</sup>.

و به این ترتیب، نقش مثبت و پویای اسلام را در تغییر مسیر زندگی اقتصادی و قوانین طبیعی آن در می‌یابیم. این تغییر با دگرگونی خود انسان و آفرینش شرایط روحی و فکری نوین برای او صورت می‌گیرد. همچنین به میزان خطای کسانی پی می‌بریم که جامعه‌ای برخوردار از چنین ویژگی‌ها و مشخصاتی را تابع همان قوانینی می‌دانند که جامعه سرمایه‌داری سرشار از خودپرستی و برداشت‌های مادی، تابع آن‌هاست.

همچنین می‌توانیم به‌عنوان نمونه، قوانین توزیع درآمد و قوانین عرضه و تقاضا را در نظر بگیریم. بنابر آن‌چه ریکاردو و دیگر بزرگان اقتصاد کلاسیک شرح داده‌اند، لازمه قوانین توزیع درآمد در اقتصاد سرمایه‌داری آن است که بخشی از درآمد، به‌عنوان دستمزد کارگر در نظر گرفته شود و بقیه به صورت سود، بهره و بهره مالکانه تقسیم گردد و میزان دستمزد کارگر بر اساس قیمت مواد غذایی به گونه‌ای تعیین می‌شود که بتواند زندگی کارگر و حفظ نیروی او را تأمین نماید. اقتصاد سرمایه‌داری به این نتیجه می‌رسد که دستمزد، قانون آهنینی دارد که به موجب آن، نمی‌تواند افزایش یا نقصان یابد، هر چند مقدار پولی که کارگر به‌عنوان دستمزد خود دریافت می‌دارد، در اثر بالا و پایین رفتن قیمت مواد غذایی، زیاد یا کم شود. این قانون آهنین چنین خلاصه می‌شود: اگر دستمزد کارگر به هر علتی افزایش پیدا کند وضع زندگی آنان رو به بهبود می‌گذارد و بیشتر به ازدواج و تولید

(۱) الأدب المفرد، ص ۱۶۰.

مثل روی می آورند و در نتیجه، بر نیروهای کارگری افزوده شده و عرضه بیشتر می گردد و سرانجام دستمزدها تا حد طبیعی پایین می آید. اما اگر عکس آن رخ دهد و دستمزدها از حد طبیعی خود پایین تر بیاید، این پدیده به گسترش تنگدستی و بیماری در میان کارگران می انجامد و شمار آنان کمتر شده و مقدار عرضه پایین می آید؛ در نتیجه، دستمزدها بالا می رود.

اقتصاددانان کلاسیک، این فرایند را به عنوان تفسیری علمی برای واقعیت و قانونی طبیعی برای زندگی اقتصادی به ما عرضه می دارند؛ در حالی که حقیقت غیر از این است و قانون مزبور، جز در یک محدوده خاص صدق نمی کند، یعنی در آن دسته از جوامع سرمایه داری که تأمین اجتماعی عمومی یافت نمی شود و قیمت گذاری بر ساز و کار بازار تکیه دارد، اما در جوامعی که مانند جامعه اسلامی، تأمین اجتماعی عمومی برای تضمین سطح قابل قبول زندگی وجود دارد، یا در جامعه ای که مانند جامعه سوسیالیستی، دستگاه بازار برچیده شده و از وظیفه اش در تعیین قیمت ها بر اساس نسبت میان عرضه و تقاضا، باز مانده است، این قوانین، به صورتی که در جامعه سرمایه داری فعال هستند، حکم فرما نیست. و به این ترتیب، روشن می شود که ساختار عام علمی در اقتصاد سرمایه داری، دارای چارچوب مکتبی ویژه ای است و قداست قوانین علمی مطلق را ندارد.

## بررسی اندیشه‌ها و ارزش‌های اساسی در نظام سرمایه‌داری

پایه‌های اساسی مکتب سرمایه‌داری - که پیشتر عرضه داشتیم - نشان می‌دهد که سنگ زیربنای این مکتب، آزادی انسان در قلمرو اقتصاد است با همه زمینه‌های گوناگون آن، که عبارتند از: تملک، بهره‌برداری و مصرف. بنابراین، آزادی - در شکل‌های گوناگون آن - اصل و ریشه‌ای است که حقوق و ارزش‌های مکتبی مورد دعوت سرمایه‌داری، همگی از آن نشأت می‌گیرند؛ بلکه همان‌گونه که پیشتر دیدیم، خود قوانین علمی اقتصاد سرمایه‌داری نیز چیزی جز تفسیر واقعیت عینی تبلور یافته در چارچوب این آزادی نیست.

اگر اندیشه آزادی، جوهر و درون‌مایه اساسی مکتب سرمایه‌داری است، پس در بررسی مکتب سرمایه‌داری، باید این اندیشه نقد و تحلیل شود و ریشه‌های فکری و اندیشه‌ها و ارزش‌هایی که پایه‌های آن را تشکیل می‌دهند، مورد مطالعه قرار گیرد.

نخستین پرسشی که در این بحث مطرح می‌گردد آن است که چرا باید جامعه بر اساس آزادی اقتصادی برپا گردد؟ و چگونه و چرا این آزادی یکی از حقوق انسان باشد؟ موضوعی که مکتب سرمایه‌داری بر آن پای می‌فشارد و هرگونه محدودیت اساسی در مورد آن را رد می‌کند.

در پاسخ به این سؤال، لازم است بدانیم که آزادی در تفکر سرمایه‌داری، با یک دسته از اندیشه‌ها و ارزش‌ها ارتباط می‌یابد که موقعیت مرکزی خود را در این مکتب، به‌عنوان یک ضرورت اجتماعی یا انسانی از همان‌ها دریافته است. آزادی در تفکر سرمایه‌داری، از سویی با این اندیشه ارتباط می‌یابد که می‌گوید: میان منافع شخصی که فرد با انگیزه‌های درونی به آن جامه عمل می‌پوشاند و منافع اجتماعی که وجود عمومی جامعه در گرو آن است، هماهنگی وجود دارد؛ چراکه اگر منافع فرد و جامعه با یکدیگر هماهنگ است، تنها وظیفه مکتب اجتماعی که هدفی جز تضمین منافع اجتماعی ندارد، آن است که آزادی فردی را تأمین نماید و میدان را برای انگیزه‌های درونی باز بگذارد تا این انگیزه‌ها فرد را به سوی تأمین منافع شخصی ویژه خود رهبری کنند؛ چراکه این کار، خود به خود، به تأمین منافع عمومی می‌انجامد. آزادی بر اساس این طرز تفکر، در واقع وسیله‌ای است برای تأمین منافع عمومی و تضمین سعادت و رفاه مورد درخواست جامعه و به این عنوان که ابزار رسیدن به چنین هدفی است، شایستگی آن را می‌یابد که به سنگ زیرین این مکتب تبدیل شود.

از سوی دیگر آزادی در مکتب سرمایه‌داری، با اندیشه رشد تولید ارتباط پیدا می‌کند و بر این عقیده استوار می‌گردد که می‌گوید: آزادی اقتصادی، برترین قدرت پیش‌برنده نیروهای تولید و شایسته‌ترین وسیله‌ای است که همه نیروها و امکانات را شکوفا ساخته، آن‌ها را در جهت تولید عمومی بسیج می‌کند و در نتیجه، باعث زیاد شدن ثروت اجتماعی در کشور می‌گردد. البته بازگشت این نظریه، به همان اندیشه نخست است؛ زیرا این نظریه بیانگر یکی از جنبه‌های منافع عمومی است و آن افزایش تولید اجتماعی است که می‌توان از راه آزادی بدان دست یافت.

اندیشه سومی نیز وجود دارد که با مفهوم آزادی سرمایه‌داری ارتباط می‌یابد. این اندیشه، دارای ویژگی اخلاقی ناب است و طرفداران سرمایه‌داری معمولاً با عباراتی مبهم و نارسا آن را بیان می‌دارند. آنان این سخن را تکرار می‌کنند که:

آزادی به طور کلی یک حق اصیل انسانی و نشان دهنده عملی کرامت بشر و آگاهی انسان نسبت به آن است. بنابراین، آزادی فقط وسیله‌ای برای رفاه اجتماعی یا رشد تولید نیست؛ بلکه تحقق انسانیت انسان و لازمه وجود صحیح و طبیعی اوست. روشن است که ارزش مکتبی آزادی اقتصادی بر اساس دو اندیشه نخست، یک ارزش عینی است و به نتایج و آثاری باز می‌گردد که آزادی در واقعیت زندگی به آن‌ها می‌انجامد؛ اما بر اساس اندیشه سوم، آزادی به طور کلی - که آزادی اقتصادی یکی از جنبه‌های آن است - ارزشی درونی است که از آگاهی انسان به کرامت و انسانیتش، نشأت می‌گیرد.

این‌ها اندیشه‌هایی هستند که سرمایه‌داری معمولاً از راه آن‌ها برداشت خود از آزادی را توجیه می‌کند و ضرورت زیربنا بودن آن را در ساختار اجتماعی مورد دعوت خویش به اثبات می‌رساند.

پس آزادی، وسیله‌ای است برای دستیابی به منافع عمومی.

عاملی است برای رشد تولید و ثروت عمومی.

و شاخصی است بیانگر اصل کرامت انسان و حق او در زندگی.

اینک که بنیان‌های فکری اندیشه آزادی اقتصادی را بیان داشتیم، باید به بررسی و مطالعه آن‌ها پردازیم.

\* \* \*

#### الف) آزادی، وسیله‌ای برای تحقق منافع عمومی

اندیشه فوق، بر پایه این عقیده استوار گشته است که اگر آزادی در زمینه‌های عملی برای همه افراد فراهم باشد، انگیزه‌های درونی همواره با منافع عمومی و رفاه اجتماعی همسو خواهد بود؛ چراکه انسان در یک جامعه آزاد، در راه تحقق منافع خاص خویش می‌کوشد و این کوشش، در نهایت به تأمین منافع عمومی می‌انجامد.

و بر این اساس، دانشمندان اقتصاد سرمایه‌داری در آغاز گمان بردند که تضمین نیک‌بختی و مصالح جامعه، نیازی به ارزش‌های اخلاقی و روحی، و تغذیه معنوی مردم با آن‌ها ندارد؛ چراکه هر فرد - هر چند چیزی از آن ارزش‌ها را نشانسد - اگر آزادی‌اش در میدان عمل تأمین گردد، بر طبق منافع خاص خویش گام برمی‌دارد و این منافع، اگر چه فرد با انگیزه‌های شخصی به سوی آن‌ها رانده شود، خود با منافع جامعه همگام است و نتایج آن با مصالح عمومی هماهنگی دارد. به این ترتیب، جامعه می‌تواند از خدماتی که ارزش‌های اخلاقی و روحی ارائه می‌دهند بی‌نیاز گردد و به روش سرمایه‌داری، به منافع خویش دست یابد؛ چراکه این روش، آزادی را برای هر فرد فراهم می‌آورد و به او قدرت می‌دهد که بر اساس منافع خاص خود، موضع‌گیری نماید و این فرایند، در نهایت به منافع عمومی می‌انجامد.

به همین علت، آزادی که سرمایه‌داری به سوی آن فرا می‌خواند، جدا از همه چارچوب‌ها و ارزش‌های اخلاقی و روحی است؛ چراکه حتی در ارزیابی این ارزش‌ها نیز آزادی وجود دارد. البته این سخن بدان معنا نیست که ارزش‌های اخلاقی در جامعه سرمایه‌داری وجود ندارند؛ بلکه بدان معناست که سرمایه‌داری این ارزش‌ها را برای تضمین مصالح جامعه، ضروری نمی‌داند و می‌پندارد که امکان بی‌نیازی از آن‌ها، از راه فراهم آوردن آزادی برای افراد وجود دارد، اگر چه مردم آزادند که به این ارزش‌ها پای‌بند باشند یا آن‌ها را رد کنند.

طرفداران سرمایه‌داری، در استدلال بر این مطلب می‌گویند: آزادی اقتصادی، میدان رقابت آزاد میان طرح‌های تولیدی گوناگون را می‌گشاید و متولی هر طرحی - در سایه این رقابت آزاد که بر زندگی اقتصادی حکمفرماست - همواره از آن بیمناک است که طرح تولیدی دیگری بر طرح او برتری یافته و بساط وی را در هم پیچد؛ از این رو، با انگیزه منافع خاص خویش می‌کوشد که پروژه خود را بهبود ببخشد و شایستگی‌های خود را افزون نماید تا در میدان رقابت بر طرح‌های دیگر پیشی بگیرد و در کوره این کارزار جاودان پایدار بماند.



یکی از مهم‌ترین وسایلی که در این راه به کار گرفته می‌شود، بهتر کردن شیوه‌های فنی است؛ و این بدان معناست که صاحب هر طرحی در جامعه سرمایه‌داری آزاد، پیوسته هر اندیشه یا پیشرفت جدید یا هر عامل دیگر را رصد می‌کند تا بتواند هزینه‌های تولید را کمتر کند. هرگاه این بهبودی در شیوه‌های تولید اعمال گردد، چیزی نخواهد گذشت که طرح‌های دیگر نیز به آن می‌پیوندند و جستجو برای یافتن یک اندیشه تازه دیگر، برای حفظ پیشتازی بر سایر طرح‌ها، آغاز می‌گردد و کیفر کسی که در این مسابقه عقب بماند، ورشکستگی حتمی خواهد بود. بنابراین، رقابت آزاد در نظام سرمایه‌داری، شمشیری است که بر گردن سرمایه‌داران قرار گرفته است و افراد ضعیف، اهمال‌کننده و تنبل را از دور رقابت، بیرون می‌کند و بقای شایسته‌ترها را تضمین می‌نماید. روشن است که این رقابت، منافع جامعه را دربر دارد؛ چراکه همواره اجتماع را به سوی بهره‌گیری از فرآورده‌های خرد علمی و فنی و برآوردن نیازهای انسانی با کمترین هزینه ممکن می‌راند.

به این ترتیب، دیگر لزومی ندارد که صاحبان صنایع را با تربیت اخلاقی خاصی خسته کنیم و او را به رعایت ارزش‌های معنوی تمرین دهیم یا گوش‌های آن‌ها را از موعظه و نصیحت پر کنیم، تا نیازهای انسانی را با کمترین هزینه ممکن برآورده سازند و بر استحکام و مرغوبیت کالاهای خویش بیفزایند؛ چراکه آنان تا هنگامی که در یک جامعه آزاد و در سایه رقابت زندگی می‌کنند، منافع ویژه‌شان آن‌ها را به سوی تحقق این هدف سوق می‌دهد. همچنین نیازی نیست که با پند و موعظه آنان را به سهیم شدن در کارهای خیر و اعمال شایسته و اهمیت دادن به مصالح جامعه ترغیب نمود؛ چراکه آن‌ها به عنوان عضوی از جامعه و با انگیزه منافع شخصی خود به آن سو رهسپار می‌گردند.

[هماهنگی پنداری میان مصالح عمومی و انگیزه‌های شخصی]

امروزه، پس از آن همه فجایع و مصیبت‌های کم‌نظیر که تاریخ سرمایه‌داری

را به فریاد درآورده، و تناقضات آشکاری که میان منافع عمومی و منافع شخصی پدیدار گشته، و خلأ هولناکی که احساس بی‌نیازی از ارزش‌های اخلاقی و معنوی در جامعه به وجود آورده و باعث شده است که جامعه به جای ارزش‌های اخلاقی و معنوی، از انواع ستم و تجاوز و حرص و آزمندی مالا مال گردد، دیگر سخن راندن از هماهنگی میان انگیزه‌های فردی و مصالح عمومی، به مسخره بیشتر شبیه است تا یک حقیقت قابل پذیرش.

به سادگی می‌توان با مرور بر تاریخ واقعیت‌های سرمایه‌داری، جنایات این آزادی را که همه مرزهای اخلاقی و معنوی را در نور دیده است، نمایان ساخت و پیامدهای خطیر آن را اولاً در جریان زندگی اقتصادی و ثانیاً در درون مایه معنوی جامعه و ثالثاً در روابط جامعه سرمایه‌داری با دیگر جوامع به خوبی نشان داد؛ به طوری که خود هواداران سرمایه‌داری نیز به این باور رسیده‌اند که این مکتب به تعدیل و مرزبندی نیازمند است و تلاش کرده‌اند برای رهایی از این پیامدهای ناگوار یا دست‌کم پنهان داشتن آن‌ها از چشم دیگران، به اصلاح و ترمیم آن پردازند و به این ترتیب، سرمایه‌داری در قالب مکتبی کامل خود، بیش از آن‌که مکتبی پویا در متن زندگی باشد، به یک مکتب تاریخی تبدیل گشته است.

امادر واقعیت زندگی اقتصادی در جامعه سرمایه‌داری، این آزادی افسار گسیخته چیزی نیست جز شمشیری آخته در دست توانگران که راه را در برابر آنان می‌گشاید و مسیر دستیابی به شکوه و ثروت را بر روی مجموعه‌های دیگران برایشان هموار می‌سازد؛ چراکه مردم، تا آن‌گاه که از نظر استعدادها، فکری و جسمی و فرصت‌های طبیعی دارای بهره‌های متفاوتی هستند، به ناگزیر در شیوه و میزان استفاده از آزادی اقتصادی کامل که مکتب سرمایه‌داری آن را فراهم می‌آورد، با یکدیگر تفاوت می‌یابند. این تفاوت گریزناپذیر میان قوی و ضعیف، نتیجه‌ای جز این ندارد که آزادی، بیانی قانونی خواهد شد برای حق قوی در همه چیز؛ در حالی که در مورد افراد ضعیف، هیچ معنایی دربر ندارد. و از آن‌جا که آزادی

سرمایه‌داری، هیچ‌گونه نظارتی را - از هر نوعی که باشد - نمی‌پذیرد، در نتیجه، افراد ضعیف در صحنه کارزار زندگی، هیچ‌گونه تضمینی برای حفظ وجود و ارزش خویش ندارند و به زیر سایه لطف رقابت‌کنندگان قدرتمندی در می‌آیند که برای آزادی‌های خود هیچ‌مرز معنوی و اخلاقی نمی‌شناسند و غیر از منافع شخصی خویش، چیزی را به حساب نمی‌آورند.

از میان رفتن کرامت انسانی در اثر آزادی سرمایه‌داری تا آن‌جا پیش رفت که انسان، خود به کالایی محکوم در برابر قوانین عرضه و تقاضا مبدل شد و زندگی انسان در گرو این قوانین و در نتیجه، در گرو قانون آهنین دستمزدها در آمد که بر اساس آن، چنانچه نیروی کار افزایش یابد و میزان عرضه آن در صحنه تولید سرمایه‌داری بیشتر شود، قیمت آن کاهش می‌پذیرد؛ چراکه سرمایه‌دار فرصتی نیکو به دست می‌آورد تا خوشبختی خود را از بدبختی دیگران برگیرد و دستمزدهایشان را به حدی کاهش دهد که دیگر برای زنده ماندن آنان نیز کفایت نمی‌کند و آنان نمی‌توانند حتی برخی از نیازهای ضروری خود را برآورده سازند. چنانچه ممکن است وی شمار زیادی از آنان را آواره خیابان‌ها کند در حالی که بر اثر گرسنگی با مرگ دست و پنجه نرم می‌کنند؛ و این همه، تنها به این خاطر است که وی از آزادی نامحدود برخوردار است. و تا هنگامی که اقتصاد سرمایه‌داری برقی از امید و روزنه‌ای از نور به کارگران هدیه می‌دهد نابودی و مرگ آنان اهمیت چندانی ندارد. اما امیدی که سرمایه‌داری در روح کارگران برمی‌انگیزد چیست؟ این امید در واقع، همان کاهش شمار آنان در اثر گسترش تنگدستی و بیماری است. آری، به خدا سوگند، این است امیدی که قانون آهنین دستمزدها به کارگران پیش‌کش می‌کند و به آنان می‌گوید: اندکی شکیباً باشید تا گرسنگی و فقر، بخش بزرگی از شما را از پای درآورد و تعداد شما کاهش پذیرد و عرضه با تقاضا برابر گردد؛ آن‌گاه دستمزدهای شما بالا خواهد رفت و روزگار شما به نیکویی خواهد گرایید! این است هماهنگی افسانه‌ای مورد ادعا میان انگیزه‌های فردی و مصالح عمومی

در سایه آزادی سرمایه‌داری! همین هماهنگی بود که هواداران سرمایه‌داری را بر آن داشت که از باور بی‌چون و چرا به آن دست بردارند و به اندیشه محدود ساختن آزادی به وسیله ارزش‌ها و تضمین‌ها روی آورند.

اگر بهره‌زندگی اقتصادی از آزادی سرمایه‌داری و آثار آن در جامعه سرمایه‌داری همین است، ضرباتی که از سوی آزادی افسارگسیخته بر درون‌مایه معنوی مردم وارد می‌شود سخت‌تر و تلخ‌تر است؛ زیرا روحیه خیراندیشی و کمک به هم‌نوع متلاشی می‌گردد و خودپرستی و آزمندی سر به طغیان برمی‌دارد و به جای روح همکاری و همبستگی، حس مبارزه برای بقا بر جامعه سایه می‌افکند.

به راستی اگر ارزش‌های اخلاقی و منافع اجتماعی ایجاب کند که فردی که با مفهوم مطلق آزادی سرمایه‌داری هماهنگی یافته است، مقداری از منافع شخصی خود را در این راه فدا کند، شما در مورد واکنش او چه می‌اندیشید؟ حتی اگر منافع شخصی چنین فردی احیاناً او را به سوی تحقق منافع عمومی به‌عنوان تأمین‌کننده منافع شخصی وی بکشاند، در این حال، اگر چه ممکن است از نظر عینی به همان نتیجه‌ای بینجامد که هدف ارزش‌های معنوی و اخلاقی است، ولی این کار، هرگز به جنبه ذاتی آن ارزش‌ها تحقق نمی‌بخشد و از آدمی، موجودی نمی‌سازد که در عواطف، احساسات و انگیزه‌هایش انسان باشد؛ چراکه اخلاق تنها ارزش عینی ندارد؛ بلکه دارای ارزش ذاتی نیز هست که اهمیت آن، در تکامل بخشیدن به زندگی انسان و گسترش احساس خوشبختی و آرامش روحی، کمتر از ارزش عینی آن نیست. در فصل آینده، به‌صورت گسترده‌تری درباره انگیزه ذاتی و پیوند آن با منافع عمومی به بحث خواهیم پرداخت.

اینک نتایج آزادی سرمایه‌داری را در مورد درون‌مایه جامعه سرمایه‌داری و می‌نهمیم و همراه با افسانه سرمایه‌داری چنین می‌پنداریم که انگیزه‌های درونی فرد، تضمین پیاده شدن مصالح عمومی جامعه است، اما آیا همین خیال‌پردازی درباره مصالح جوامع گوناگون هم صدق می‌کند؟ و آیا می‌توان همین پندار را در مورد

هماهنگی مصالح جامعه سرمایه‌داری و دیگر جوامع بشری داشت؟ و اگر جامعه سرمایه‌داری به آزادی سرمایه‌داری به دور از چارچوب‌های معنوی و اخلاقی باور داشته باشد، چه چیزی می‌تواند جلودار آن شود که به استثمار سایر گروه‌های بشری نپردازد و آن‌ها را برای برآوردن اهداف خود به بردگی نگیرد؟

واقعیت تاریخ سرمایه‌داری، خود به پرسش فوق پاسخ می‌گوید. بی‌تردید در اثر تهی شدن جوامع سرمایه‌داری از اخلاق و معنویت و شیوه خاص آن‌ها در زندگی، انسانیت با فجایع هراس‌انگیزی دست به گریبان بوده است. این جنایت‌ها چونان ننگی بر دامن تمدن مادی نوین بر جای خواهد ماند و نشان خواهد داد که آزادی اقتصادی افسارگسیخته‌ای که با حصارهای معنوی محدود نگردد، بی‌رحمانه‌ترین سلاح انسان بر ضد انسان و مؤثرترین ابزار نابودی و ویرانی است. برای نمونه، یکی از ره‌آوردهای این آزادی، رقابت دیوانه‌واری بود که کشورهای اروپایی در به بردگی گرفتن انسان‌های آسوده خاطر و بهره‌کشی از آنان در خدمت به تولید سرمایه‌داری به نمایش گذاشتند. تاریخ آفریقا تنها صفحه‌ای از صفحات این رقابت آتشین را تشکیل می‌دهد که در آن، قاره سیاه دستخوش توفان سهمگینی از تیره‌بختی گشت؛ چراکه کشورهای بسیاری چون انگلستان، فرانسه، هلند و... اقدام به وارد کردن گروه بی‌شماری از ساکنان بی‌گناه آفریقا و فروش آنان در بازارهای برده‌فروشی نمودند و آن انسان‌های ستم‌دیده را در پای غول سرمایه‌داری قربانی کردند. بازرگانان این کشورها، روستاهای آفریقایی را به آتش می‌کشیدند تا روستاییان وحشت‌زده پا به فرار بگذارند؛ آن‌گاه آن‌ها را می‌گرفتند و به کشتی‌های تجارتی منتقل می‌کردند تا به کشورهای اربابان فرستاده شوند.

ارتکاب این کار زشت و ناپسند تا قرن نوزدهم ادامه یافت تا آن‌که انگلستان به ستیزی گسترده بر ضد آن برخاست و توانست معاهداتی را در سطح بین‌المللی منعقد سازد که تجارت برده را مورد نکوهش قرار می‌داد. اما همین کوشش نیز دارای ویژگی سرمایه‌داری بود و از ایمان روحی به ارزش‌های اخلاقی و

معنوی سرچشمه نمی‌گرفت؛ زیرا همین انگلستانی که جهان را به جلوگیری از راه‌زنی‌های دریایی واداشت، خود آن را با شیوه دیگری ادامه داد و بردگی نهفته را جایگزین آن ساخت؛ چراکه ناوگان عظیم خود را به بهانه نظارت بر عدم انجام تجارت غیر قانونی برده، با هدف ریشه‌کن ساختن این تجارت، به سواحل آفریقا گسیل داشت؛ آری به خدا سوگند ادعا می‌کرد که هدفش ریشه‌کن ساختن این تجارت است، اما با این ترفند، زمینه اشغال سرزمین‌های گسترده‌ای در کرانه‌های باختری آفریقا را فراهم ساخت و عملیات به زنجیر کشیدن بردگان، این بار به جای بازارهای تجاری اروپا، در خود قاره آفریقا با شعار آبادسازی این سرزمین آغاز گشت.

آیا پس از این همه جنایات هولناک، باز هم می‌توانیم هم‌صدا با طرفداران سرمایه‌داری بگوییم: آزادی سرمایه‌داری، دستگاهی است جادویی که خود به خود و بدون هیچ‌گونه قید و بند معنوی و اخلاقی، قادر است کوشش‌های مردم را در راه منافع خاص خود، به وسیله‌ای برای تضمین منافع عمومی و رفاه اجتماعی مبدل سازد؟

### (ب) آزادی، عامل رشد تولید

همان‌گونه که گذشت، این دومین اندیشه‌ای است که آزادی سرمایه‌داری بر آن پایه‌گذاری شده است. اما این اندیشه، از دو جهت به خطا رفته است: یکی در درک نتایج آزادی سرمایه‌داری و دیگری در ارزیابی ارزش تولید.

طرح‌های تولیدی در جامعه سرمایه‌داری، واحدهای هم‌ترازی نیستند که با برخورداری از کارایی و امکانات مساوی وارد میدان مسابقه و رقابت با یکدیگر شوند تا هر کدام، شایستگی رقابت با دیگران را داشته باشد (موضوعی که رقابت آزاد را تضمین می‌کند و باعث رشد و بهبود تولید می‌گردد) بلکه این طرح‌ها، از نظر حجم، کارایی و قدرت ادغام در یکدیگر، تفاوت دارند و آزادی سرمایه‌داری

در این حال، میدان را برای رقابتی می‌گشاید که خیلی زود به یک کشمکش سخت می‌انجامد. در این کشمکش، طرح‌های نیرومند، رقیبان را درهم می‌شکنند و اندک اندک، تولید را به انحصار خود درمی‌آورند تا همه رقابت‌ها و آثار مثبت آن‌ها در صحنه تولید ناپدید شود. بنابراین، رقابت آزاد، به آن معنی که موجب بالندگی تولید می‌گردد، تنها در چند گام محدود با آزادی سرمایه‌داری همراه است؛ سپس تا زمانی که جایگاه اقتصادی در اختیار آزادی سرمایه‌داری است، صحنه را برای انحصار گران خالی می‌کند.

همان‌گونه که پیشتر یادآور شدیم، اشتباه اساسی دیگری که در این اندیشه وجود دارد، در ارزیابی ارزش تولید است. گیریم که آزادی سرمایه‌داری به فراوانی تولید و رشد کمی و کیفی آن می‌انجامد و رقابت آزاد در سایه سرمایه‌داری ادامه می‌یابد و تولید کالا با کمترین هزینه ممکن را تحقق می‌بخشد؛ اما این فرایند، نمی‌تواند قدرت سرمایه‌داری را در تأمین سعادت جامعه به اثبات برساند؛ بلکه تنها نشان خواهد داد که جامعه در سایه سرمایه‌داری، این امکان را می‌یابد که تولید را بهبود بخشد و بیشترین مقدار کالا و خدمات را عرضه نماید. ولی این قدرت، به تنهایی نمی‌تواند رفاه اجتماعی را - که مکتب سرمایه‌داری مسئول تضمین آن است - محقق سازد، بلکه این توانایی یا نیرو، گاه به صورتی مصرف می‌شود که رفاه و سعادت جامعه را به همراه دارد، همان‌گونه که گاه به صورت معکوس به مصرف می‌رسد. آن چیزی که شکل مصرف نیروی تولید اجتماعی را معین می‌کند، شیوه‌ای است که در توزیع تولید عمومی بر افراد جامعه در پیش گرفته می‌شود. بنابراین، رفاه عمومی، بیشتر به چگونگی تقسیم تولید عمومی بر افراد جامعه بستگی دارد تا به مقدار تولید.

مکتب سرمایه‌داری ناتوان‌تر از آن است که بتواند شایستگی توزیعی را به دست آورد که تضمین‌کننده رفاه اجتماعی و سعادت همگان باشد؛ چراکه این مکتب، در مسأله توزیع، بر نظام قیمت متکی است و این یعنی هرکس که بهای کالا را

در اختیار ندارد، حق زندگی و زیستن را نیز ندارد و به این ترتیب، حکم مرگ یا محرومیت کسانی را صادر می‌کند که به علت عدم توانایی شرکت در تولید کالا و خدمات، یا فراهم نشدن فرصت شرکت در تولید و یا گرفتار شدن در چنگال قوی پنبجگانی که همه فرصت‌ها را از ایشان گرفته‌اند، توانایی به‌دست آوردن بهای کالاها را ندارند.

به همین جهت، بیکاری نیروهای کارگری در جوامع سرمایه‌داری، یکی از دردناک‌ترین فاجعه‌های انسانی است؛ زیرا هنگامی که سرمایه‌دار - به هر علتی - از خدمات کارگری نیاز می‌شود، او دیگر نمی‌تواند هزینه تأمین ضروریات و نیازهای خود را به‌دست آورد و ناگزیر به تنگدستی و گرسنگی تن می‌دهد؛ چراکه قیمت، تنها نظام توزیع است و تا زمانی که او این قیمت را در بازار به‌دست نیاورده است، هیچ بهره‌ای از ثروت تولید شده - به هر اندازه هم که زیاد باشد - نخواهد داشت.

گزافه‌گویی درباره کارایی مکتب سرمایه‌داری و توانایی آن در رشد تولید، در واقع یک نوع راه گم کردن و پوشاندن رویه تاریک آن است که در قلمرو توزیع، همه کسانی را که از کلمه رمز آگاهی ندارند و قطعه‌های جادویی اسکناس را به‌دست نیاورده‌اند، بی‌باکانه به حرمان و نابودی محکوم می‌سازد.

بنابراین، از نظر اخلاقی و عملی، نمی‌توانیم تنها تولید را توجیه‌کننده همه وسایل گوناگونی به‌شمار آوریم که زمینه شکوفایی و گسترده‌گی هرچه بیشتر حرکت تولید را فراهم می‌کنند؛ زیرا همان‌گونه که دانستیم، فراوانی تولید، نشان‌دهنده کامل رفاه عمومی در جامعه نیست.

### ج) آزادی، نمایانگر اصیل ارزش انسانی

از اندیشه‌های سه‌گانه درباره آزادی، تنها اندیشه سوم باقی مانده است. این اندیشه، با معیارهای ذاتی به ارزیابی آزادی می‌پردازد و ارزش معنوی و اخلاقی اصیلی را به آن می‌افزاید، با این عنوان که آزادی، جلوه جوهری ارزش آدمی و



عینیت یافتن ذات اوست و بدون این دو، زندگی معنایی ندارد.

#### [آزادی طبیعی و آزادی اجتماعی]

پیش از هر چیز، باید اشاره کنیم که دو نوع آزادی وجود دارد: آزادی طبیعی و آزادی اجتماعی.

آزادی طبیعی عبارت است از آزادی داده شده از سوی خود طبیعت؛ در صورتی که آزادی اجتماعی را نظام اجتماعی به افراد می‌بخشد و جامعه آن را برای اعضای خود تضمین می‌کند. هر یک از این دو آزادی، مشخصه ویژه خود را دارند و از آن‌رو که ما درباره برداشت سرمایه‌داری از آزادی بحث می‌کنیم، باید نخست این دو آزادی را از یکدیگر بازشناسیم تا صفات و ویژگی‌های هر یک از آن‌ها را به دیگری نسبت ندهیم.

آزادی طبیعی، عنصری جوهری در ساختار انسان و پدیده‌ای بنیادین است که همه موجودات زنده، بسته به مقدار برخورداری‌شان از مراتب حیات، به درجات متفاوتی از آن بهره دارند. به همین جهت، بهره انسان از این آزادی، بیش از هر موجود دیگری است. به این ترتیب، هر چه برخورداری یک موجود از زندگی افزون‌تر باشد، بهره او از آزادی طبیعی بیشتر است. برای پی بردن به حقیقت آزادی طبیعی، بررسی خود را با نگاهی به رفتار موجودات بی‌جان آغاز می‌کنیم. طبیعت برای این موجودات، جهت‌های مشخصی ترسیم کرده و نوع رفتار خاصی را تعیین نموده است، به طوری که آن‌ها یارای سرپیچی از آن را ندارند. برای مثال، طبیعت بر اساس قوانین عام هستی، رفتار مشخصی را بر سنگ تحمیل کرده است. از این‌رو، ما انتظار نداریم که مثلاً، تا وقتی آن را حرکت نداده‌ایم، از جای خود حرکت کند؛ یا اگر آن را به حرکت درآوریم، انتظار نداریم در غیر جهتی که آن را به حرکت واداشته‌ایم حرکت نماید؛ چنان‌که هرگز این تصور را به خود راه نمی‌دهیم که سنگ برای پرهیز از برخورد با دیوار، مسیر خود را تغییر دهد.

بنابراین، سنگ دارای نیروی کنشی نیست و نمی‌تواند وضع تازه‌ای برای خود پدید بیاورد؛ پس هیچ بهره‌ای از آزادی طبیعی ندارد.

اما وضعیت موجود زنده در برابر محیط و شرایط وضعیتی انفعالی نیست و ناگزیر به پیروی از یک جهت مشخص نگریده است؛ بلکه دارای توان و نیروی کنشی است که به وسیله آن می‌تواند وضع خود را دگرگون سازد و چنانچه روش معمول وی با شرایط پیرامونش سازگاری نداشته باشد، روش تازه‌ای ابداع می‌نماید. این نیروی کنشی، الهام‌بخش آزادی طبیعی است؛ چراکه طبیعت، گزینه‌های متعددی را فرا روی موجود زنده قرار داده است تا در هر موقعیتی، گزینه‌ای را انتخاب کند که بیشترین هماهنگی را با شرایط ویژه او داراست. در گیاهان که فروترین جایگاه را در رده‌بندی موجودات زنده به خود اختصاص داده‌اند، این توان یا آزادی، در سطحی بسیار پایین و ابتدایی به چشم می‌خورد. برخی گیاهان به محض نزدیک شدن به مانعی که توانایی جلوگیری از رشد آن‌ها در آن جهت معین را دارد، مسیر خود را تغییر می‌دهند و به سرعت وضع و جهت تازه‌ای برای خود برمی‌گزینند.

و اگر حیوان را که در رده‌بندی حیات، بر جایگاه دوم ایستاده است در نظر بگیریم، می‌بینیم که از آزادی و توان گسترده‌تر و بالاتری برخوردار است؛ زیرا طبیعت، گزینه‌های بسیاری را در برابرش قرار داده است؛ به طوری که در هر لحظه می‌تواند گزینه‌ای را انتخاب کند که بیشترین سازگاری را با شهوت‌ها و خواسته‌هایش دارد. در حالی که سنگ به هنگام پرتاب شدن، توان سرپیچی از آن جهت معین را ندارد و گیاه، جز در یک محدوده مشخص، قادر به تغییر جهت خود نیست، می‌بینیم که حیوان می‌تواند در هر لحظه، رویکردهای متفاوتی را برگزیند. بنابراین، قلمروی که طبیعت برای فعالیت‌های حیاتی حیوان در نظر گرفته، دارای گزینه‌هایی گسترده‌تر و پربارتر از قلمرو گیاه است.

آزادی طبیعی در مورد انسان به اوج خود می‌رسد؛ زیرا قلمروی که از سوی

طبیعت برای کنش در اختیار انسان گذاشته شده، گسترده‌تر از هر قلمرو دیگری است. تمایلات و شهوت‌های غریزی، مرز پایانی قلمروی است که حیوان در آن به فعالیت حیاتی می‌پردازد؛ پس حیوان، آزادی‌اش را جز در محدوده آن تمایلات و شهوات نمی‌تواند به کار ببرد، در حالی که این‌گونه تمایلات و شهوات، در قلمرو فعالیت حیاتی انسان، از چنان جایگاهی برخوردار نیستند؛ چراکه انسان، آمیزه خاصی است از روح و جسم که توانایی چیره شدن بر آن شهوات و یا دست‌کم بر چیدن دامنه عمل آن‌ها را دارد. بنابراین، انسان حتی در همگام شدن با شهوات و یا گام برداشتن در جهت خلاف آن‌ها نیز آزاد است.

این آزادی طبیعی را که انسان از آن بهره‌مند است، به حق می‌توان یکی از مقوّمات ذاتی انسان به‌شمار آورد؛ چراکه بیانگر توان حیاتی در وجود اوست و انسانیت بدون این آزادی، واژه‌ای بی‌معناست. روشن است که آزادی به این معنا، از دایره بحث مکتبی بیرون است و هیچ مشخصه مکتبی ندارد؛ زیرا این آزادی را خداوند به انسان بخشیده است و چیزی نیست که برخی مکتب‌ها آن را ببخشند و برخی دریغ کنند تا بتوان بر یک اساس مکتبی به مطالعه آن پرداخت. اما آزادی خاصی که ویژگی مکتبی دارد و نشان ویژه مکتب سرمایه‌داری و مقوم اصلی وجود آن است، همان آزادی اجتماعی است که فرد، آن را از جامعه دریافت می‌دارد، نه از طبیعت. بی‌تردید این آزادی است که با وجود اجتماعی انسان پیوند دارد و در دایره مطالعات مکتبی و اجتماعی می‌گنجد.

حال که توانستیم فرق میان آزادی طبیعی و آزادی اجتماعی را به روشنی دریابیم، این امکان برای ما فراهم می‌گردد که میزان اشتباهی را که در نسبت دادن ویژگی‌های آزادی طبیعی به آزادی اجتماعی وجود دارد درک کنیم و به خطای این سخن‌پی‌بیریم که می‌گوید: آزادی فراهم آمده از سوی مکتب سرمایه‌داری، مقوم جوهری انسان و عنصر حیاتی در ساختار اوست. بی‌تردید این سخن، برآمده از عدم تشخیص میان آزادی طبیعی و آزادی اجتماعی است؛ زیرا این آزادی طبیعی

است که مقوم جوهری وجود انسان است، در صورتی که آزادی اجتماعی، مسأله‌ای است اجتماعی که باید میزان کارایی آن برای ساختن یک اجتماع سعادت‌مند و سازگاری آن با ارزش‌های اخلاقی خاصی که به آن‌ها ایمان داریم، مورد بررسی قرار گیرد.

#### [درون‌مایه حقیقی آزادی اجتماعی و شکل ظاهری آن]

پس از شناسایی مشخصه‌های هر یک از دو نوع آزادی و دور کردن آزادی طبیعی از حوزه بحث مکتبی، اینک آزادی اجتماعی را به‌عنوان یک مسأله اجتماعی مورد مطالعه قرار می‌دهیم تا از موضع مکتب سرمایه‌داری نسبت به آن آگاه شویم. به‌هنگام تحلیل مفهوم آزادی اجتماعی، در می‌یابیم که این آزادی، دارای یک درون‌مایه حقیقی و یک شکل ظاهری است. بنابراین، آزادی اجتماعی دو جنبه دارد:

اول: درون‌مایه حقیقی آزادی، یا چنان‌که از این پس تعبیر خواهیم کرد، آزادی ذاتی.

دوم: شکل ظاهری آزادی که نام آزادی صوری را بر آن می‌نهمیم. پس دو نوع آزادی اجتماعی وجود دارد: آزادی اجتماعی ذاتی و آزادی اجتماعی صوری. آزادی اجتماعی ذاتی نیرویی است که انسان آن را برای انجام یک کار معین، از جامعه کسب می‌کند. این نیرو به معنی آن است که جامعه همه وسایل و شرایط لازم برای پرداختن به آن کار را در اختیار فرد می‌گذارد. پس اگر جامعه، تملک بهای یک کالای معین را برای شما تضمین کند و این کالا را در بازار فراهم نماید و به هیچ فردی اجازه ندهد که حق انحصاری خرید آن کالا را در دست بگیرد، در آن صورت، شما در خرید آن کالا آزاد هستید؛ زیرا از نظر اجتماعی، از همه شرایطی که خرید کالای مزبور به آن‌ها بستگی دارد، برخوردارید. اما اگر جامعه، داشتن بهای کالا را برای شما تضمین نکند یا عرضه آن را در بازار

برای شما فراهم نسازد و یا حق انحصاری خرید آن را به دیگری ببخشد، در این صورت، شما در واقع آزادی ذاتی یا قدرت حقیقی خرید آن کالا را ندارید. ولی آزادی صوری به همه شرایط گفته شده نیاز ندارد؛ بلکه گاه ممکن است انجام کار نسبت به یک فرد محال باشد؛ مانند خرید کالا نسبت به فردی که بهای آن را در اختیار ندارد. با این حال، چنین کسی از نظر صوری، فردی برخوردار از آزادی اجتماعی به‌شمار می‌رود؛ هرچند این آزادی صوری، درون‌مایه حقیقی ندارد؛ چراکه آزادی صوری در مورد خرید، به معنی توانایی فعلی خرید نیست، بلکه معنی آن به مدلول اجتماعی‌اش این است که جامعه - در چارچوب امکانات و فرصت‌هایی که موقعیت فرد در گیر و دار رقابت با دیگران حدود آن را مشخص می‌سازد - به او اجازه می‌دهد که هر شیوه‌ای که خرید آن کالا را برای او ممکن می‌سازد، برگزیند.

بنابراین، یک انسان عادی، در خرید شرکتی که سرمایه‌اش سر به صدها میلیون می‌زند، به همان اندازه از آزادی صوری برخوردار است که در خرید یک خودنویس؛ زیرا نظام اجتماعی اجازه انجام هر کاری و گزینش هر روشی را در راه خرید آن شرکت عظیم یا آن خودنویس ارزان قیمت به او می‌دهد و کمبود فرصت یا شرایطی که امکان خرید آن شرکت را برای او فراهم می‌آورند و یا به‌طور کلی در اختیار نداشتن چنین فرصت‌هایی در دور رقابت و فراهم نشدن این فرصت‌ها توسط جامعه... با آزادی صوری در چارچوب ظاهری عام آن، هیچ تناقضی ندارد. البته آزادی صوری، کاملاً میان‌تهی نیست، بلکه گاه معنای مثبتی نیز دربر دارد. مثلاً فردی که کار تجاری خود را به صورت موفقیت‌آمیزی آغاز کرده است، اگرچه هم‌اکنون توانایی خرید یک شرکت بزرگ را ندارد، ولی چون از نظر اجتماعی دارای آزادی صوری است، پس می‌تواند برای دستیابی به قدرت خرید آن شرکت در آینده‌ای دور یا نزدیک، به هر کاری دست بزند. بنابراین، آزادی صوری در خرید آن شرکت و تملک آن، دارای معنای مثبتی است؛ زیرا اگرچه هم‌اکنون شرکت را

در اختیار او نمی‌گذارد، ولی این امکان را به او می‌دهد که استعدادهای خود را بیازماید و به فعالیت‌های گوناگونی در راه دستیابی به مالکیت آن شرکت دست بزند. تنها چیزی که وی در سایه آزادی صوری از آن محروم است، ضمانت جامعه در مورد دستیابی او به شرکت یا بهای آن است. این ضمانت، همان معنی آزادی اجتماعی ذاتی است و آزادی صوری، آن را برای افراد تأمین نمی‌کند.

پس آزادی اجتماعی صوری همیشه هم میان‌تهی نیست؛ بلکه وسیله‌ای است برای برانگیختن نیروها و توان افراد و بسیج آن‌ها در راه رسیدن به سطوح بالاتر، هرچند هیچ ضمانتی در مورد کامیابی و موفقیت ارائه نمی‌دهد. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که آزادی صوری، اگرچه به معنی توانایی کنونی نیست، اما شرطی ضروری برای فراهم آمدن این توانایی است.

فرد تجارت‌پیشه موفق‌تری که از او سخن گفتیم، اگر از آزادی صوری برخوردار نباشد و جامعه اجازه آزمایش بخت و امکاناتش را در دور رقابت به او ندهد، هرگز خواب به دست آوردن آن شرکت بزرگ را هم نمی‌بیند و در نتیجه، هرگز نخواهد توانست با یک تلاش پیگیر، عملاً آن را به مالکیت خود درآورد. و به این ترتیب، آزادی صوری در مورد او، ابزاری پویا و شرطی ضروری برای دستیابی به آزادی ذاتی و توانایی حقیقی خرید آن شرکت خواهد بود؛ در حالی که همین آزادی در مورد افراد دیگر و کسانی که در این رقابت شکست خورده‌اند، به صورت یک آزادی اسمی باقی خواهد ماند، بی‌آن‌که ذره‌ای حقیقت در آن وجود داشته باشد.

#### [موضع مکتب سرمایه‌داری در مورد آزادی اجتماعی]

مکتب سرمایه‌داری، با این باور که آزادی صوری، تجسم کامل مفهوم آزادی است، آزادی اجتماعی صوری را می‌پذیرد. ولی آزادی ذاتی از دیدگاه این مکتب به معنی قدرت استفاده از آزادی است، نه خود آزادی. به همین جهت، نظام سرمایه‌داری خود را مسئول فراهم ساختن این قدرت برای افراد و اعطای آزادی

ذاتی به آن‌ها نمی‌داند، بلکه این موضوع را به فرصت‌های پیش‌آمده و امکانات به‌دست آمده می‌سپرد و تنها به تأمین آزادی صوری و اجازه پرداختن به فعالیت‌های گوناگون اقتصادی در راه هدف‌های مورد نظر افراد بسنده می‌کند و هر گونه سلطه اجتماعی در جهت وارد ساختن فشار و اکراه در هر یک از حوزه‌های زندگی را رد می‌کند.

بنابراین، سرمایه‌داری در برابر آزادی ذاتی، موضعی منفی و در برابر آزادی صوری، موضعی مثبت دارد؛ یعنی آزادی ذاتی را مد نظر قرار نمی‌دهد و تنها آزادی صوری را برای افراد تأمین می‌نماید. در نگرش سرمایه‌داری، توجیه‌هایی برای این موضع‌گیری منفی در برابر آزادی ذاتی یافت می‌شود که می‌توان آن‌ها را در دو نکته خلاصه کرد:

**نخست:** توان مکتب اجتماعی - هر مکتبی که باشد - کمتر از آن است که بتواند آزادی ذاتی را برای همه افراد فراهم سازد و قدرت به دست آوردن هر چیزی را که برای آن تلاش می‌کنند و هدف خود قرار داده‌اند تضمین نماید؛ چراکه بسیاری از افراد، استعدادها و شایستگی‌های لازم برای رسیدن به اهداف خود را ندارند و هیچ مکتبی را یارای آن نیست که فرد تهی مغزی را به یک انسان با استعداد تبدیل کند یا از یک کودن، نابغه بسازد. علاوه بر این، موفقیت در بسیاری از اهداف را نمی‌توان برای همه افراد تضمین نمود. مثلاً از خرد به دور است که همه افراد رئیس‌جمهور شوند و یا قدرت رسیدن به مقام ریاست عملاً برای همه تضمین گردد؛ بلکه تنها کار خردمندان آن است که میدان در برابر همگان گشوده شود تا هر فرد بتواند در کارزار سیاسی یا اقتصادی، استعدادهای خویش را بیازماید. و در این مبارزه، یا پیروز شود و به اوج برسد، یا در نیمه راه از حرکت بازماند و یا شکست خورده از میدان خارج گردد؛ و در هر حال، این خود اوست که مسئولیت سرنوشت و میزان پیروزی و شکست خویش را در میدان مبارزه بر عهده دارد.

**دوم:** دومین توجیهی که سرمایه‌داری با تکیه بر آن، از فراهم نمودن آزادی ذاتی،

شانه خالی می‌کند، این است که اعطای این آزادی به فرد، با دادن ضمانت‌های کافی برای موفقیت او در هر راهی که در پیش می‌گیرد، تا اندازه زیادی احساس مسئولیت را در وی تضعیف می‌کند و آتش گرمابخشی را که موجب فعالیت بیشتر و بیداری و هوشیاری افزون‌تر می‌گردد، در او خاموش می‌نماید؛ زیرا وقتی مکتب اجتماعی، موفقیت فرد را تضمین می‌کند، او دیگر نیازی به تکیه بر خود و استفاده از توان و استعداد خویش نمی‌بیند. ولی اگر آزادی ذاتی و ضمانت‌های لازم وجود نداشته باشد او به گونه دیگری عمل خواهد کرد.

هر دو توجیه، تا حدی درست هستند؛ اما نه به صورتی که سرمایه‌داری بیان می‌دارد و بر اساس آن، اندیشه آزادی ذاتی و ضمانت‌های اجتماعی را به کلی مردود می‌شمارد. درست است که تضمین دستیابی به هر چیزی که فرد در حوزه فعالیت اقتصادی خویش برای آن تلاش می‌کند، خواب و خیالی دست‌نیافتنی است و تحقق آن را بردوش مکتب اجتماعی گذاردن، گزافه‌گویی به‌شمار می‌آید، ولی فراهم ساختن حداقل آزادی ذاتی در حوزه اقتصادی و سپردن ضمانت‌های کافی برای تأمین سطح معینی از معیشت، با صرف نظر از فرصت‌ها و شرایط افراد، یک چیز دور از دسترس و غیر ممکن نیست و باعث راکد ساختن استعدادهای نیروهای رشد‌دهنده و تکامل بخش در انسان نمی‌گردد؛ زیرا سطوح بالاتر بسیاری وجود دارد که در دایره رقابت آزاد قرار گرفته‌اند و کوشش و پویای بیشتری را از سوی افراد طلب می‌کنند و اعتماد به نفس را در آن‌ها رشد می‌دهند.

بنابراین، سرمایه‌داری نمی‌تواند با تکیه بر این بهانه که اعطای چنین ضمانتی محال است، موضع منفی خود را نسبت به آزادی ذاتی و ضمانت‌های اجتماعی توجیه نماید یا ادعا کند که چنین ضمانتی، نیروی گرمابخش در فعالیت انسانی را از کار می‌اندازد؛ چراکه مکتب اجتماعی می‌تواند حد معقولی از این ضمانت را فراهم آورد و در بیرون از مرزهای این محدوده، میدان رقابت را برای شکوفایی و بالندگی استعدادهای باز بگذارد.



حقیقت این است که موضع منفی سرمایه‌داری در برابر اندیشه تضمین و آزادی ذاتی، نتیجه‌گریزناپذیر موضع مثبت آن در برابر آزادی صوری است؛ چراکه سرمایه‌داری، با پذیرش آزادی صوری و برپایی ساختار مکتبی خود بر اساس آن، چاره‌ای جز رد اندیشه تضمین و گرفتن موضع منفی در برابر آزادی ذاتی ندارد؛ زیرا آزادی ذاتی و آزادی صوری با یکدیگر در تعارض‌اند. از این رو، فراهم آوردن آزادی ذاتی در جامعه‌ای که اصل آزادی صوری را باور دارد و می‌کوشد آن را در زمینه‌های گوناگون برای همه افراد تأمین نماید، کاری غیر ممکن است؛ زیرا آزادی کارفرمایان در استخدام یا اخراج کارگران و آزادی ثروتمندان در تصرف بی‌قید و شرط در اموالشان - چنان‌که اصل آزادی صوری مقرر می‌دارد - خود به معنی عدم امکان برقراری اصل ضمانت کار برای کارگر، یا ضمانت حداقل معیشت برای افراد ناتوان می‌باشد؛ چراکه برقراری چنین ضمانت‌هایی، بدون محدود ساختن آزادی‌های کارفرمایان و ثروتمندان، امکان‌پذیر نیست. بنابراین، یا باید به کارفرمایان و ثروتمندان، اجازه داد که بر طبق اراده خود در اموالشان تصرف کنند و به این وسیله، آزادی صوری را برای آنان فراهم آورد، که در این صورت، دادن تضمین کار و معیشت غیر ممکن است؛ و یا باید این ضمانت‌ها داده شوند، که در این صورت، کارفرما و ثروتمند اجازه نخواهد داشت به میل خود عمل نماید و این به معنی زیر پا گذاشتن اصل آزادی صوری است که می‌گوید: باید به هر فردی اجازه داده شود که در زمینه اقتصادی، به میل خویش رفتار کند. پس سرمایه‌داری با ایمان آوردن به این اصل، چاره‌ای جز این نمی‌یابد که فکر تضمین و اندیشه آزادی ذاتی را از خود دور سازد تا بتواند آزادی صوری را به‌طور مساوی برای همه افراد جامعه تأمین نماید.

در حالی که جامعه سرمایه‌داری، آزادی صوری را برگزیده و آزادی ذاتی و اندیشه تضمین را به دور افکنده است، جامعه سوسیالیستی موضعی کاملاً بر خلاف آن اتخاذ می‌نماید؛ چراکه با برپایی دستگاه دیکتاتوری و در دست گرفتن

حکومت مطلق در کشور، آزادی صوری را از میان برمی‌دارد و ادعا می‌کند که آزادی ذاتی را به جای آزادی صوری نشانده و تضمین کار و زندگی را برای شهروندان به ارمغان آورده است.

به این ترتیب، هر یک از این دو نظام، به یک مرحله از آزادی بسنده کرده و مرحله دیگر را رها کرده‌اند. و مشکل تضاد میان دو قطب آزادی صوری و آزادی ذاتی، یا میان شکل و محتوا، جز در اسلام حل نشده است. در اسلام، این باور وجود دارد که جامعه، به هر دو نوع آزادی نیازمند است؛ به همین جهت، آزادی ذاتی را با قرار دادن درجه معقولی از ضمانت، که فرصت یک زندگی شرافتمندانه و برآوردن نیازهای ضروری را به همه افراد جامعه اسلامی می‌دهد، فراهم آورده است و در محدوده این ضمانت، آزادی را به رسمیت نمی‌شناسد؛ در عین حال، از این ضمانت، توجیهی برای از میان بردن آزادی صوری و نابود کردن ارزش حقیقی و عینی آن نمی‌سازد؛ بلکه در بیرون از مرزهای این تضمین، راه را فرا روی هر فردی می‌گشاید و به او آزادی‌هایی می‌بخشد که با باورهایش نسبت به نظام هستی و زندگی، سازگاری داشته باشد. بنابراین، در جامعه اسلامی، هر فرد تا درجه و حدود معینی از ضمانت برخوردار است و فراتر از این حدود، آزاد می‌باشد.

به این ترتیب، آزادی ذاتی و آزادی صوری در برنامه اسلام به هم آمیخته‌اند؛ آمیختگی دل‌انگیزی که تا پیش از قرن بیستم و بیرون از حوزه اندیشه اسلامی، مورد توجه جامعه بشری قرار نگرفت و تنها در این قرن بود که پس از شکست تلخ تجربه آزادی سرمایه‌داری، کوشش‌هایی در جهت برقراری اصل تضمین و ایجاد سازگاری میان آن و آزادی صوری آغاز گشت.

\* \* \*

به هر حال، سرمایه‌داری اندیشه تأمین اجتماعی و آزادی ذاتی را در راه آزادی صوری قربانی کرده است.

اکنون به نکته اساسی بحث می‌رسیم و باید سؤال کنیم که: ارزش‌هایی که

آزادی صوری در مکتب سرمایه‌داری بر آن‌ها استوار گشته است و به سرمایه‌داری اجازه می‌دهد که آزادی ذاتی و تضمین‌های اجتماعی را در راه آن‌ها بر باد دهد، کدامند؟

در این جا لازم است همه کوشش‌هایی را که در جهت توجیه آزادی صوری از راه دلایل عینی و اجتماعی صورت گرفته است کنار بگذاریم. توجیهاتی مانند این که آزادی صوری، ابزار رشد تولید عمومی یا تحقق رفاه اجتماعی است، پیشتر مورد بحث قرار گرفتند و دیدیم که در مقام بررسی و آزمون پایداری لازم را ندارند. آنچه اکنون مورد نظر ماست، تلاشی است که سرمایه‌داری در تفسیر ارزش ذاتی آزادی به کار برده است.

در این مورد گفته شده است که آزادی، بخشی از سرشت انسان است؛ به طوری که اگر آزادی از انسان گرفته شود، کرامت و هویت انسانی خود را که وسیله تمایز او از دیگر موجودات است از دست می‌دهد.

اما این سخنان دهان‌پُرکن، فاقد یک تحلیل علمی برای ارزش ذاتی آزادی است و فقط کسانی را به خود جذب می‌کند که بازی با الفاظ آنان را فریفته می‌سازد؛ زیرا سرشت ویژه انسان به عنوان یک موجود طبیعی، تنها با آزادی طبیعی از دیگر موجودات متمایز می‌گردد، نه با آزادی اجتماعی او به عنوان یک موجود اجتماعی. بنابراین، آزادی خاصی که بخشی از سرشت انسان به شمار می‌رود، آزادی طبیعی است نه آزادی اجتماعی، که بسته به نظام اجتماعی حاکم، داده و گرفته می‌شود. گاهی هم گفته می‌شود که آزادی به مفهوم اجتماعی آن، بیانگر یک خواست ریشه‌دار در روح آدمی و یکی از نیازهای ذاتی او است. بنابر این نگرش، انسان به عنوان موجودی برخوردار از آزادی طبیعی، به طور ذاتی تمایل دارد همان‌گونه که از جنبه طبیعی آزاد است، از سوی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند نیز در رفتار و روابطش با دیگران آزاد باشد. وظیفه مکتب اجتماعی هم این است که به خواست‌ها و تمایلات اصیل انسان توجه کرده و ارضای آن‌ها را تضمین نماید تا

به مکتبی واقعیت‌گرا تبدیل گردد که با سرشت این انسانی که برای او چاره‌اندیشی کرده و قانون وضع می‌نماید هماهنگی داشته باشد. بنابراین، مکتب اجتماعی نمی‌تواند نیاز ریشه‌دار انسان به آزادی را زیر پا بگذارد.

این سخن تا حدی درست است؛ ولی ما از سوی دیگر می‌گوییم: مکتبی که می‌خواهد ساختار خود را بر پایه‌های استوار در روح بشری بنیان نهد، و وظیفه دارد که همه خواسته‌های اصیل و نیازهای ذاتی گوناگون او را پذیرا شود و در راه ایجاد سازگاری و هماهنگی میان آن‌ها تلاش نماید. برای آن‌که یک مکتب اجتماعی، واقع‌نگر و انسانی باشد، کافی نیست که تنها به یکی از خواسته‌های اصیل انسان توجه نشان دهد و به قیمت پایمال ساختن دیگر خواسته‌ها، آن را تا حد ممکن اشباع نماید.

درست است که آزادی یک خواسته ریشه‌دار در وجود آدمی است و انسان بر اساس سرشت خویش، از اجبار و فشار و اکراه‌گریزان می‌باشد، اما همین انسان، نیازهای ذاتی و تمایلات اصیل دیگری نیز دارد. مثلاً، آدمی سخت‌نیامند سهمی از آرامش و ثبات در زندگی است؛ زیرا نگرانی او را به هراس می‌اندازد، همان‌گونه که فشار و اکراه، زندگی را بر او ناگوار می‌سازد. بنابراین، با محرومیت از تضمین‌هایی که جامعه می‌تواند برای زندگی و معیشت او فراهم سازد، یکی از نیازهای ذاتی خود را از دست می‌دهد و از گرایش اصیل خود به ثبات و اطمینان بی‌بهره می‌ماند، همان‌گونه که اگر آزادی خود را کاملاً از دست بدهد و سازمانی اجتماعی اراده خود را با فشار و اکراه بر او تحمیل کند، از نیاز ذاتی دیگری محروم می‌گردد و آن، نیاز به آزادی است که بیانگر یک خواسته ریشه‌دار در روح او است. بنابراین، هماهنگی دقیق و حکیمانه میان نیاز ریشه‌دار انسان به آزادی و نیاز اصیل او به سهمی از ثبات و اطمینان و دیگر نیازهای واقعی وی، فرایندی است که انجام آن، بر هر مکتب واقعیت‌گرا و استوار بر واقعیت انسانی، لازم است. و اما اگر همچون عملکرد مکتب سرمایه‌داری، تمایلات و نیازهای دیگر به سویی

افکنده شوند و تنها به نفع یک نیاز اصیل قربانی گردند تا آن یک نیاز، تا آخرین حد خود اشباع گردد، چنین امری با ساده‌ترین وظایف مکتبی در تعارض است. و سرانجام، موضع سرمایه‌داری در برابر آزادی و ضمانت اجتماعی، اگرچه نادرست است، ولی در عین حال، با چارچوب کلی تفکر سرمایه‌داری کاملاً سازگاری دارد؛ چراکه ضمانت، اندیشه محدود کردن آزادی‌های افراد و فشار بر آنان را در خود دارد و سرمایه‌داری بر اساس برداشت‌های کلی خود از هستی و انسان، نمی‌تواند برای این فشار و محدودیت، توجیهی بیابد. علت این امر آن است که فشار و محدودیت، گاه توجیه خود را از ضرورت تاریخی می‌گیرد؛ چنان‌که مارکسیسم بر اساس ماتریالیسم تاریخی چنین باوری دارد و دیکتاتوری طبقه کارگر را - که سیاست فشار و محدود کردن آزادی در جامعه سوسیالیستی را به کار می‌برد - برخاسته از ضرورت گریز ناپذیر قوانین تاریخ می‌داند. در صورتی که سرمایه‌داری به ماتریالیسم تاریخی و تسلسل مارکسیستی ویژه آن، اعتقادی ندارد.

گاهی هم توجیه فشار و محدودیت، از ایمان به فرمانروایی فراتری سرچشمه می‌گیرد که حق نظم بخشیدن به خواسته‌های انسان و هدایت او در زندگی و برقراری ضمانت‌های محدودکننده آزادی افراد را در اختیار دارد؛ چنان‌که دین این‌گونه معتقد است و انسان را دارای آفریدگاری حکیم می‌داند که حق دارد وجود اجتماعی وی را سامان دهد و راه او را در زندگی مشخص نماید. اما سرمایه‌داری در پرتو برداشت بنیادین خود، هرگز نمی‌تواند چنین اعتقادی را بپذیرد؛ زیرا بر اساس این برداشت، دین باید از واقعیت زندگی جدا گردد و از همه حوزه‌های عام اجتماعی بیرون کشیده شود.

گاهی نیز فشار و محدودیت، به‌عنوان نیروی برخاسته از درون انسان و تحمیل شده از سوی وجدان وی توجیه می‌شود؛ وجدانی که ارزش‌های اخلاقی و چارچوب خاص رفتار با دیگران و موضع فرد در برابر جامعه را تعیین می‌نماید.

ولی وجدان در فلسفه اخلاق سرمایه‌داری، چیزی نیست جز بازتاب درونی عرف و عادت، یا محدودیت دیگری که از بیرون بر فرد تحمیل می‌شود. بنابراین، وجدان در تحلیل نهایی، فشاری بیرونی است، نه نیرویی برخاسته از ژرفای درون.

و به این ترتیب، سرمایه‌داری در تفسیر ایجاد محدودیت برای آزادی از راه ضرورت تاریخی، دین و یا وجدان، به بن‌بست می‌رسد. و این‌گونه است که موضع سرمایه‌داری در برابر آزادی، با ریشه‌های فکری و برداشت‌های اساسی آن از هستی، انسان، تاریخ، دین و اخلاق، پیوند می‌یابد.

و بر این اساس است که سرمایه‌داری، برداشت سیاسی خود از حکومت و مراکز گوناگون قدرت اجتماعی را بنیان می‌نهد. این مکتب هیچ توجیهی برای دخالت این مراکز در آزادی افراد نمی‌بیند، مگر به اندازه‌ای که برای حفظ آزادی و جلوگیری از هرج و مرج و درگیری لازم است؛ چراکه این مقدار را خود افراد اجازه می‌دهند. اما در بیرون از این مرزها، هیچ‌گونه مجوزی، چه از جهت ضرورت تاریخی و چه از نظر دینی یا ارزش‌های اخلاقی برای محدودسازی آزادی وجود ندارد. و در این صورت، طبیعی است که سرمایه‌داری در سلسله مراتب فکری خود، به پافشاری هرچه بیشتر بر آزادی در قلمرو اقتصاد و رد اندیشه برقراری هرگونه تضمین و ایجاد محدودیت از سوی حکومت برسد.

این بود برداشت‌های سرمایه‌داری در پیوندهای کلی آن‌که به بنیان‌های فکری عام می‌انجامد و این بود دیدگاهی که بر اساس آن، باید آن برداشت‌ها نقد و بررسی شوند.

## شاخص‌های اصلی اقتصاد ما

- ۱- ساختار کلی اقتصاد اسلامی
- ۲- اقتصاد اسلامی، بخشی از یک مجموعه
- ۳- چارچوب کلی اقتصاد اسلامی
- ۴- اقتصاد اسلامی علم نیست
- ۵- جدایی روابط توزیع از شیوه تولید
- ۶- مشکل اقتصاد از نظر اسلام و راه‌حل‌های آن





## ۱- ساختار کلی اقتصاد اسلامی

ساختار کلی اقتصاد اسلامی، از سه رکن اساسی تشکیل یافته است که بر طبق آنها، محتوای مکتبی اقتصاد اسلامی مرزبندی می شود و بدان وسیله، در خطوط اصلی اش از دیگر مکتب های اقتصادی متمایز می گردد. این ارکان عبارتند از:

۱- اصل مالکیت چندگانه؛

۲- اصل آزادی اقتصادی در یک قلمرو محدود؛

۳- اصل عدالت اجتماعی؛

اینک به شرح و تفسیر این ارکان اساسی می پردازیم و اندیشه ای کلی از اقتصاد اسلامی پدید می آوریم تا زمینه بحث در جزئیات و ویژگی های مکتبی آن، به صورت گسترده تری فراهم گردد.

### ۱- اصل مالکیت چندگانه

نوع مالکیت مورد پذیرش اسلام، بانوع مالکیت در سرمایه داری و سوسیالیسم، تفاوتی جوهری دارد.

جامعه سرمایه داری به شکل خاص مالکیت فردی معتقد است؛ یعنی همان مالکیت خصوصی، و آن را به عنوان یک قاعده کلی می پذیرد و به افراد اجازه

می‌دهد که بسته به فعالیت‌ها و شرایطی که دارند، هرگونه ثروتی را در کشور به‌طور خصوصی مالک شوند. مکتب سرمایه‌داری مالکیت عمومی را قبول ندارد، مگر آن‌که پای یک ضرورت اجتماعی در میان باشد و تجربه ثابت کند که ملی کردن بخشی خاص، لازم است. در این صورت، چنین ضرورتی حالت استثنایی خواهد داشت که جامعه سرمایه‌داری بر اساس آن، ناگزیر به نادیده گرفتن اصل مالکیت خصوصی و کنار گذاشتن یک بخش یا یک ثروت معین از قلمرو این مالکیت است.

در جامعه سوسیالیستی، قضیه کاملاً بر عکس است؛ زیرا مالکیت اشتراکی در جامعه سوسیالیستی، اصلی کلی است که همه انواع ثروت در کشور را دربر می‌گیرد. از نگاه سوسیالیسم، مالکیت خصوصی در مورد برخی ثروت‌ها، امری نادر و استثنایی است که گاه به حکم یک ضرورت اجتماعی گریزناپذیر، مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

بر اساس این دو نظریه متضاد در سرمایه‌داری و سوسیالیسم، به هر جامعه‌ای که مالکیت خصوصی را به‌عنوان یگانه اصل باور داشته باشد و مالکیت عمومی را یک استثنا و چاره‌ای برای رفع یک ضرورت اجتماعی بداند، «جامعه سرمایه‌داری» گفته می‌شود و هر جامعه‌ای که مالکیت اشتراکی را یگانه اصل بداند و مالکیت خصوصی را جز در حالات استثنایی نپذیرد، «جامعه سوسیالیستی» نامیده می‌شود.

اما صفت اساسی هیچ‌یک از این دو جامعه، بر جامعه اسلامی منطبق نیست؛ چراکه مکتب اقتصادی اسلام، نه با سرمایه‌داری در این سخن موافق است که مالکیت خصوصی تنها اصل است و نه با سوسیالیسم در بر شمردن مالکیت اشتراکی به‌عنوان یک اصل کلی هماهنگی دارد؛ بلکه مکتب اسلام، شکل‌های متفاوتی از مالکیت را در یک زمان مقرر می‌دارد و به این وسیله، اصل مالکیت چندگانه (مالکیتی که دارای شکل‌های متنوعی است) را به جای اصل مالکیت

یک وجهی که سرمایه‌داری و سوسیالیسم به دنبال آن رفته‌اند می‌نشانند. اسلام سه نوع مالکیت را قبول دارد: مالکیت خصوصی، مالکیت عمومی و مالکیت دولتی<sup>(۱)</sup>؛ و به هر یک از این شکل‌های سه‌گانه مالکیت، حوزه عمل ویژه‌ای اختصاص داده است و هیچ‌یک از آن‌ها را امری نادر و استثنایی، یا راه چاره‌ای زودگذر برای پاسخگویی به شرایط خاص اجتماعی به‌شمار نمی‌آورد. بنابراین، هر چند جامعه اسلامی مالکیت خصوصی را در مورد برخی سرمایه‌ها و ابزارهای تولید روا دانسته است، اما نادرست خواهد بود اگر آن را یک جامعه سرمایه‌داری بخوانیم؛ زیرا مالکیت خصوصی از دیدگاه اسلام یک قاعده کلی نیست. همچنین خطا خواهد بود اگر نام جامعه سوسیالیستی را بر آن نهیم؛ هر چند در مورد برخی ثروت‌ها و سرمایه‌ها، اصل مالکیت عمومی و مالکیت دولتی را برگزیده است؛ چراکه شکل اشتراکی مالکیت نیز از دیدگاه اسلام، قاعده‌ای کلی به‌شمار نمی‌آید. همان‌گونه که اگر اسلام را آمیزه‌ای از این دو مکتب بدانیم، باز هم به خطا رفته‌ایم؛ زیرا تنوع شکل‌های اساسی مالکیت در جامعه اسلامی، به معنی آن نیست که اسلام، از هر یک از این دو مکتب، بخشی را برگرفته و میان آن‌ها آمیختگی پدید آورده است، بلکه این تنوع در شکل مالکیت، بیانگر یک طرح مکتبی اصیل می‌باشد که بر پایه‌ها و بنیان‌های فکری خاصی استوار گشته و در چارچوب ارزش‌ها و مفاهیم ویژه‌ای قرار گرفته است که با اصول، قواعد، ارزش‌ها و مفاهیمی که سرمایه‌داری آزاد و سوسیالیسم مارکسیستی بر آن‌ها

(۱) ملکیت خصوصی شناخته شده است و نیازی به برشمردن موارد آن نیست. ملکیت عمومی مانند سرزمین‌هایی که به وسیله جنگ فتح شده‌اند، این زمین‌ها اگر به هنگام فتح، موات نباشند، ملک همه مسلمانان است. (وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۳۵، باب ۱۸ از کتاب إحياء موات) هم‌چنین مسلمانان در آب، آتش و علفزارها که ملک افراد خاصی نیستند شریکند. اما ملکیت دولت: انفال و هر زمینی که نه از راه جنگ نصیب دولت شده است، هم‌چنین زمین‌های موات، ارث بی وارث و اموالی را که مسلمانان بدون اذن امام غنیمت جنگی می‌گیرند. (وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۲۳، باب ۱ از ابواب انفال). (گروه تحقیق)

پایه گذاری شده، در تناقض است.

برای اثبات درستی موضع اسلام در مورد مالکیتی که بر اساس اصل مالکیت چندگانه استوار است، هیچ دلیلی بهتر از واقعیت تجربه سرمایه داری و سوسیالیسم وجود ندارد؛ چراکه هر دو تجربه، ناچار به پذیرش گونه دیگر مالکیت - که با قاعده کلی آنها تعارض دارد - گشتند؛ زیرا واقعیت به روشنی ثابت کرد که نظریه «شکل واحد مالکیت» نادرست است.

جامعه سرمایه داری دیرزمانی است که به اندیشه ملی کردن روی آورده و برخی بخش‌ها را از حوزه مالکیت خصوصی خارج ساخته است. این حرکت ملی کردن، در واقع یک نوع اعتراف ضمنی از سوی جوامع سرمایه داری به عدم شایستگی اصل سرمایه داری در مالکیت، و در عین حال، تلاشی است برای رفع آثار سوء و تناقضاتی که از اجرای این اصل پدید می‌آید.

چنان‌که جامعه سوسیالیستی نیز - با وجود تازه پا بودن آن - خود را ناگزیر یافته است که مالکیت خصوصی را، گاه به صورت قانونی و گاه به صورت غیر قانونی، بپذیرد. برای مثال، پذیرش قانونی مالکیت خصوصی، در ماده هفتم قانون اساسی شوروی انعکاس یافته است که تصریح می‌کند: هر یک از خانواده‌های عضو مزرعه تعاونی، می‌توانند علاوه بر درآمد اصلی خود که از اقتصاد مزرعه تعاونی مشترک به دست می‌آورند، به صورت مالکیت خصوصی دارای قطعه زمینی مخصوص به خود باشند که متصل به محل سکونت آنان باشد. آنان می‌توانند از زمین مخصوص به خود، دارای درآمد اضافی، خانه برای سکونت، دام، ماکیان و ابزار ساده کشاورزی باشند. ماده نهم نیز به کشاورزان منفرد و پیشه‌وران اجازه می‌هد در کنار نظام اشتراکی حاکم، طرح‌های کوچک اقتصادی داشته باشند.

## ۲- اصل آزادی اقتصادی در یک قلمرو محدود

دومین رکن اقتصاد اسلامی، اعطای آزادی محدود در زمینه اقتصادی است؛ مرزهای این آزادی را ارزش‌های معنوی و اخلاقی مورد اعتقاد اسلام تعیین می‌کنند. در این رکن نیز اختلاف روشنی میان اقتصاد اسلامی و دو اقتصاد سرمایه‌داری و سوسیالیسم وجود دارد. در حالی که در سایه اقتصاد سرمایه‌داری، افراد از آزادی‌های نامحدود برخوردارند و در حالی که اقتصاد سوسیالیسم، آزادی همگان را سلب می‌کند، اسلام در جایگاهی قرار گرفته که با طبیعت عمومی آن هماهنگی دارد و به افراد اجازه می‌دهد که در چارچوب ارزش‌ها و فضیلت‌هایی که موجب پاکی و جلای آزادی می‌گردد، از آزادی‌های خود بهره‌مند شوند و از آزادی، ابزاری برای خیر و سعادت همه انسانیت پدید می‌آورد. محدودیتی که اسلام برای آزادی اجتماعی در زمینه اقتصادی به وجود آورده، بر دو گونه است:

- ۱- محدودیت ذاتی: این محدودیت، از ژرفای روح سرچشمه می‌گیرد و نیرو و پشتوانه خود را از درون مایه روحی و فکری شخصیت اسلامی به دست می‌آورد.
- ۲- محدودیت عینی: این محدودیت که بیانگر یک نیروی بیرونی است، رفتار اجتماعی را محدود و منضبط می‌سازد.

### [محدودیت ذاتی آزادی]

محدودیت ذاتی به‌طور طبیعی در زیر سایه تربیت خاصی شکل می‌گیرد که اسلام بر اساس آن، فرد را در جامعه‌ای که کاملاً اسلامی است، می‌پرورد. توضیح آن که چارچوب‌های فکری و روحی ویژه‌ای وجود دارد که اسلام، شخصیت اسلامی را در درون آن‌ها شکل می‌بخشد، و به انسان فرصت می‌دهد

که واقعیت زندگی را از نزدیک دریابد و تاریخ را بر اساس آن بسازد. این چارچوب‌ها، در ایجاد محدودیت ذاتی و طبیعی برای آزادی داده شده به افراد جامعه اسلامی و جهت‌دهی بی‌شایبه و شایسته به آن، بی‌آن‌که افراد احساس سلب آزادی کنند، نیروی معنوی شگرف و تأثیر بسزایی دارند؛ زیرا این محدودیت، از واقعیت روحی و فکری آنان برمی‌خیزد؛ از این‌رو، آن را مرزی برای آزادی‌های خود نمی‌دانند. به همین علت، محدودیت ذاتی در واقع محدودیتی برای آزادی نیست؛ بلکه فرایند آفرینش شایسته محتوای درونی انسان است به صورتی که در سایه آن، آزادی، رسالت حقیقی خود را به انجام می‌رساند.

این محدودیت ذاتی، دارای نتایج درخشان و آثار بزرگی در شکل‌گیری نهاد جامعه اسلامی و مشخصه کلی آن است و با آن‌که تجربه اسلامی کامل، بسیار کوتاه‌مدت بود، اما در همین مدت کوتاه، میوه‌های خود را به‌بار آورد و امکانات عالی و بی‌نظیری را در روح بشر شکوفا ساخت و سرمایه روحی سرشاری از احساس عدالت و نیکی و خیرخواهی به انسان هدیه کرد. اگر تقدیر چنین بود که آن تجربه تداوم می‌یافت و بیش از آن دوره کوتاه تاریخی، در عمر انسانیت امتداد می‌یافت، آن‌گاه می‌توانست شایستگی انسان را برای خلافت بر زمین ثابت کند و جهانی تازه پدید آورد که مالا مال از احساس عدل و مهر باشد و توانایی آن را داشت که در حد امکان عناصر شر و انگیزه‌های ستم و فساد را از روح بشر ریشه‌کن سازد.

از نتایج محدودیت ذاتی همین بس که پس از پایان تجربه اسلام برای اداره زندگی و از دست دادن رهبری سیاسی و پیشوایی اجتماعی، فقط این محدودیت بود که به‌عنوان یگانه ضامن اساسی نیکوکاری و انجام کارهای خوب در جامعه مسلمانان بر جای ماند و با وجود دوری مسلمانان از روح آن تجربه و رهبری که از نظر زمانی قرن‌های بسیاری به طول انجامید، و با وجود دوری معنوی که در پایین آمدن سطح فکری و روحی ایشان تجسم یافته بود، و خو گرفتن آنان به انواع

دیگر از زندگی اجتماعی و سیاسی... آری با وجود همه این‌ها، همان محدودیت ذاتی که بذر آن در تجربه کامل اسلام برای اداره زندگی افشانده شد، نقش مثبت و پویای خود را در تضمین نیکوکاری و انجام کارهای خوب ایفا می‌نماید. نمونه روشن آن، اقدام داوطلبانه میلیون‌ها مسلمان - در ضمن چارچوب آن محدودیت - نسبت به پرداخت زکات و دیگر حقوق الهی و شرکت در تحقق مفاهیم اسلامی در مورد عدالت اجتماعی می‌باشد. پس اگر همین مسلمانان در سایه تجربه کامل اسلامی به سر می‌بردند و جامعه آنان تجسم کاملی از اندیشه‌ها، ارزش‌ها و سیاست‌های اسلامی و بیانگر عملی مفاهیم و فضیلت‌های آن می‌بود، آن‌گاه در پرتو این واقعیت، چه نتایجی به بار می‌آمد.

#### [محدودیت عینی آزادی]

و اما منظور از محدودیت عینی، آن محدودیتی است که در جامعه اسلامی، از بیرون و به وسیله نیروی قانون بر فرد تحمیل می‌شود. این محدودیت عینی برای آزادی در اسلام، بر این اصل استوار است که می‌گوید: هیچ کس نمی‌تواند در برابر آن چه شرع مقدس تعیین کرده است، به فعالیت‌هایی دست بزند که با ایده‌ها و هدف‌های ضروری از نظر اسلام در تعارض باشد. این اصل در اسلام چنین به اجرا درمی‌آید:

شریعت، در منابع عام خود، بر ممنوعیت مجموعه‌ای از فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی، مانند ربا، احتکار و جز آن، تصریح کرده است؛ چراکه این فعالیت‌ها از دیدگاه اسلام، مانع تحقق هدف‌ها و ارزش‌های مورد پذیرش اسلام هستند. شریعت، اصل نظارت ولی امر بر فعالیت‌های عمومی و دخالت دولت برای حمایت و محافظت از منافع عمومی را از راه محدود ساختن آزادی افراد در کارهایشان پایه‌گذاری کرده است. پایه‌گذاری این اصل، برای تضمین تحقق اهداف و مفاهیم اسلام در مورد عدالت اجتماعی در گذر زمان، ضروری است.

مقتضیات عدالت اجتماعی مورد نظر اسلام، با تفاوت شرایط اقتصادی جامعه و اوضاع و احوال مادی پیرامون آن تفاوت می‌یابد. گاه پرداختن به کاری، تنها در یک زمان بخصوص برای جامعه زیان‌بار است؛ از این‌رو، نمی‌توان آن را در مواد قانونی تغییرناپذیر گنجانده؛ بلکه یگانه راه حل آن است که میدان برای ولی امر باز باشد تا وی به‌عنوان حاکمی که نظارت، جهت‌دهی و محدود کردن آزادی افراد در پرداختن یا عدم پرداختن به کارهای مباح را بر عهده دارد، وظیفه خویش را بر اساس ایده‌های اجتماعی اسلام، به‌انجام برساند.

ریشه تشریح اصل نظارت و دخالت، قرآن کریم است که می‌فرماید: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾<sup>(۱)</sup>؛ خدا را فرمان برید و از پیامبر و اولیای امر اطاعت نمایید. بی‌تردید، این آیه به روشنی بر وجوب اطاعت از اولیای امر دلالت دارد و مسلمانان در این که اولیای امر کسانی هستند که در جامعه اسلامی دارای حکومت شرعی می‌باشند، با هم اختلافی ندارند؛ هرچند در تعیین آنان و نیز شرایط و اوصافشان با یکدیگر موافق نیستند.

بنابراین، بالاترین مقام در حکومت اسلامی، از حق فرمانبرداری و دخالت در امور برای حمایت از جامعه و به‌وجود آوردن توازن اسلامی در آن برخوردار است؛ البته به شرطی که این دخالت، در دایره شرع مقدس انجام پذیرد. از این‌رو، دولت و ولی امر نمی‌تواند ربا را حلال سازد، یا قلب را روا بداند، یا قانون ارث را تعطیل کند و یا مالکیت ثابتی را که در جامعه بر اساس اسلام شکل گرفته لغو نماید. به ولی امر در اسلام، تنها اجازه داده شده است که در مورد تصرفات و کارهای مباح در شریعت مداخله کند و بر اساس اهداف اسلامی، مردم را از آن‌ها باز داشته یا به انجام آن‌ها فرمان دهد. آباد کردن زمین‌های بایر، استخراج معادن، حفر نهرها و رودخانه‌ها و دیگر فعالیت‌ها و داد و ستدها، کارهای مباحی هستند

(۱) سوره نساء، آیه ۵۹.



که شریعت به‌طور عام اجازه پرداختن به آن‌ها را صادر نموده و برای هر یک، نتایج شرعی مترتب بر آن را وضع کرده است. پس ولی امر حق دارد که بر اساس اصل مزبور، در محدوده اختیارات خود، از پرداختن به برخی از آن‌ها جلوگیری یا به انجام آن‌ها فرمان دهد.

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خود به هنگام لزوم و نیاز به دخالت و توجیه، این اصل را اجرا می‌نمود. یکی از این موارد آن‌چنان که در حدیث صحیح وارد شده است - داوری آن حضرت در میان مردم مدینه در مورد آب‌شخور نخلستان‌هاست که فرمود: «از فایده چیزی نمی‌توان جلوگیری کرد». و در میان بادیه‌نشینان چنین داوری فرمود: «از آب اضافه منع نمی‌گردد تا از علوفه اضافه منع شود.» و فرمود: «لا ضرر ولا ضرار»<sup>(۱)</sup>. در نزد فقها کاملاً روشن است که بازداشتن دیگران از بهره گرفتن از چیزی یا از آب اضافه، به‌طور کلی در شرع مقدس حرام نیست و بر این اساس روشن می‌شود که پیامبر جلوگیری کردن از نفع چیزی یا منع از آب اضافه را به‌عنوان پیامبری که مبلغ احکام کلی شرعی است حرام نمروده است؛ بلکه این حکم را به‌عنوان ولی امری صادر نموده است که مسئول سازماندهی زندگی اقتصادی جامعه و جهت‌دهی آن به گونه‌ای غیر متعارض با مصالح عمومی است. و شاید به همین علت است که در روایت، از این تحریم به‌عنوان داوری یاد شده است نه نهی؛ چراکه داوری خود نوعی حکم<sup>(۲)</sup> به‌شمار می‌رود.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۲۰، أبواب إحياء الموات، باب ۷، روایت ۲.

(۲) برخی از فقیهان [مسالك الأفهام، ج ۱۲، ص ۴۴۶، و جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۱۹] معتقدند که این نهی، نهی کراهتی است نه تحریمی؛ و تنها به این علت ناگزیر شده‌اند که به این تأویل دست بزنند و نشان حتمیت و وجوب را از داوری پیامبر بردارند که معتقدند این حدیث فقط یکی از این دو معنی را می‌تواند دارا باشد: یا نهی پیامبر تحریمی است که در آن صورت، منع از آب و علوفه اضافه، همچون شراب و دیگر محرّمات عامه حرام می‌شود؛ و یا این نهی ترجیحی و استحسانی است تا مالک، اموال اضافه خود را ببخشد. و چون معنی نخست با موازین فقهی سازگار نیست، پس می‌بایست تفسیر دوم را برگزید. ولی این استدلال

در بحث آینده، این اصل (اصل نظارت و دخالت) را به صورتی گسترده‌تر، روشن‌تر و مشخص‌تر مورد بررسی قرار خواهیم داد.

### ۳- اصل عدالت اجتماعی

سومین رکن در اقتصاد اسلامی، اصل عدالت اجتماعی است که اسلام، با پایه‌گذاری نظام توزیع ثروت در جامعه اسلامی به این اصل تحقق بخشید و ضمانت‌ها و عناصری را به کار گرفت تا توزیع بتواند -ضمن هماهنگی با ارزش‌هایی که بر آن‌ها استوار است- عدالت اسلامی را محقق سازد. اسلام به هنگام قرار دادن عدالت اجتماعی در شمار اصول اساسی‌ای که مکتب اقتصادی‌اش بر اساس آن‌ها شکل می‌گیرد، عدالت اجتماعی را به مفهوم ذهنی کلی آن نپذیرفت و به صورتی باز و پذیرای هر تفسیری، به سوی آن دعوت نکرد؛ همچنین تفسیر آن را به جوامع انسانی که در اثر تفاوت اندیشه‌های مدنی و برداشت‌هایشان از زندگی، دیدگاه‌های متفاوتی در مورد عدالت اجتماعی دارند، واگذار نمود، بلکه در ضمن یک برنامه اجتماعی معین، این مفهوم را تعریف و متبلور کرد و پس از آن توانست این هدف را در یک واقعیت اجتماعی زنده که همه زیر و بم و جودش با مفهوم اسلامی عدالت در تپش بود، مجسم سازد. بنابراین، تنها آشنایی با دعوت اسلام به عدالت اجتماعی کافی نیست؛ بلکه می‌بایست تصورات تفصیلی این دین در مورد عدالت و مفهوم اسلامی خاص آن را نیز بشناسیم.

---

واقعاً تأویل قضاوت پیامبر و تفسیر آن به ترجیح و استحسان را توجیه نمی‌کند؛ زیرا با توجه به شرایط خاصی که مسلمانان در آن به سر می‌بردند، نشان حتمیت و وجوب را می‌توان همان‌گونه که از لفظ فهمیده می‌شود و به‌عنوان حکمی صادر شده از سوی ولی امر، برای قضاوت پیامبر نگاه داشت، بی‌آن‌که ملتزم شویم که این، یک حکم شرعی کلی همچون تحریم شراب و قمار می‌باشد. (نویسنده)

طرح اسلامی عدالت اجتماعی، دارای دو اصل کلی است که هر یک از آن‌ها، برنامه‌ها و تفصیلات خود را دارند. این دو اصل عبارتند از:

۱- اصل کفالت متقابل فراگیر؛

۲- اصل توازن اجتماعی؛

همان‌گونه که در فصل آینده خواهیم دید، با کفالت متقابل و توازن به مفهوم اسلامی آن‌ها، ارزش‌های عادلانه اجتماعی پدیدار می‌گردد و نمونه اسلامی عدالت اجتماعی تحقق می‌پذیرد.

گام‌هایی که اسلام در گذر تجربه تاریخی درخشان خود، با هدف پدید آوردن جامعه انسانی برتر پیمود، روشنگر اهمیتی است که برای این رکن اساسی در اقتصاد خویش قائل است.

این اهتمام، در نخستین سخنرانی پیامبر ﷺ و در اولین کار سیاسی آن حضرت در حکومت جدید، به روشنی بازتاب یافته است. پیامبر بزرگوار اسلام، بیانات توجیهی خود را - آن چنان‌که در روایت وارد شده است - با این خطاب آغاز فرمود: «ای مردم! پیشاپیش برای خود توشه‌ای ببندو زید! به خدا سوگند بدانید هر یک از شما که بمیرد و گوسفندانش را بی چوپان رها سازد، پروردگارش به او خواهد گفت: مگر پیامبر من به سوی تو نیامد و پیام مرا به تو نرساند؟ مگر به تو دارایی نبخشیدم و بر تو احسان نکردم؟ پس برای خود چه اندوخته‌ای؟ او به راست و چپ خود نگاه می‌کند، چیزی نمی‌بیند؛ سپس به پیش روی خود می‌نگرد و جز جهنم چیزی نمی‌یابد. بنابراین، هر یک از شما که می‌تواند روی خود را از آتش دوزخ محافظت کند - اگرچه با انفاق یک نیمه خرما - این کار را بکند و هر کس که چیزی برای انفاق نمی‌یابد، با سخنی نیکو این کار را انجام دهد که هر کار نیکویی، ده تا هفتصد برابر پاداش دارد. درود و رحمت و برکات خداوند بر شما باد»<sup>(۱)</sup>.

(۱) کنز العمال، ج ۶، ص ۳۶۷، حدیث ۱۶۱۰۱، با کمی اختلاف.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای تحقق عدالت اجتماعی مورد نظر اسلام، کار سیاسی خود را با ایجاد برادری در میان مهاجرین و انصار و پیاده کردن اصل کفالت متقابل در بین آنان آغاز کرد.

بنابراین، ارکان اساسی اقتصاد اسلامی عبارتند از:

- ۱- مالکیت با شکل‌های گوناگون که توزیع بر اساس آن تعریف می‌شود؛
- ۲- آزادی محدود که مرزهای آن در زمینه تولید، داد و ستد و مصرف، به وسیله ارزش‌های اسلامی تعیین می‌گردد؛
- ۳- عدالت اجتماعی که عهده‌دار سعادت جامعه است و قوام آن بر کفالت متقابل و توازن است؛

#### [واقعیت‌گرایی و اخلاق‌گرایی اقتصاد اسلامی]

مکتب اقتصادی در اسلام، دارای دو صفت اساسی است که در برنامه‌ها و جزئیات گوناگون آن جلوه‌گرند. این دو صفت عبارتند از: واقعیت‌گرایی و اخلاق‌گرایی. به این ترتیب، اقتصاد اسلامی، هم در اهدافی که قصد تحقق آن‌ها را دارد و هم در روشی که برای رسیدن به آن اهداف در پیش می‌گیرد، اقتصادی واقعی و اخلاقی است.

اقتصاد اسلامی از آن‌رو در اهداف خود واقعیت‌گرا می‌باشد که در سازماندهی و قوانین خود، اهدافی را مورد توجه قرار می‌دهد که با واقعیت سرشت انسان و انگیزه‌ها و ویژگی‌های کلی او هماهنگ است، و پیوسته می‌کوشد در محاسبات قانون‌گذاری خود، انسان را به تنگنا نیفکند و او را در فضایی خیالی و فراتر از توان و امکاناتش به پرواز در نیاورد. اسلام همواره برنامه‌های اقتصادی خود را بر اساس نگاهی واقع‌بینانه به انسان پایه‌گذاری می‌کند و اهدافی را برمی‌گزیند که با این نگاه، هماهنگ باشد. شاید برای اقتصاد ذهن‌گرایی چون کمونیسم، لذت‌بخش باشد که هدفی غیر واقعی را برگزیند و به دنبال پدید آوردن انسان‌هایی

تازه و به‌دور از همه انگیزه‌های خودخواهانه برآید که قادرند بدون نیاز به ابزارهای حکومتی، مسئولیت‌ها و دارایی‌ها را در میان خود تقسیم نموده و از همه اختلاف‌ها و کشمکش‌ها در امان بمانند. اما این گونه خیال‌پردازی‌ها، با ماهیت قانون‌گذاری در اسلام و واقعیت‌گرایی آن در آرمان‌ها و اهداف مورد نظرش، سازگاری ندارد. اقتصاد اسلامی در روش‌های خود نیز به همین اندازه واقعیت‌گراست و همان‌گونه که اهدافی واقعی و تحقق‌پذیر را مورد توجه قرار می‌دهد، تحقق آن اهداف را نیز با ضمانت‌های واقعی و مادی تضمین می‌کند و تنها به پند و اندرز و توجیهاتی که واعظان و مرشدان ارائه می‌دهند بسنده نمی‌نماید؛ زیرا می‌خواهد به این اهداف جامه عمل بپوشاند؛ از این رو، آن را به لطف تصادف و تقدیر نمی‌سپارد. مثلاً هنگامی که کفالت متقابل فراگیر در جامعه را مورد توجه قرار می‌دهد، تنها به شیوه‌های توجیهی و برانگیختن احساسات روی نمی‌آورد؛ بلکه آن را به ضمانت قانونی مستند می‌سازد که در هر حال، تحقق آن را ضروری می‌گرداند.

دومین صفت اقتصاد اسلامی، یعنی اخلاقی بودن، از نظر هدف، به این معنی است که اهدافی که اسلام برای تحقق آن در زندگی اقتصادی جامعه می‌کوشد، برگرفته از شرایط مادی و اوضاع طبیعی مستقل از خود انسان نیست. بر خلاف مارکسیسم که اهداف خود را از شرایط و وضع نیروهای تولید الهام می‌گیرد، اسلام این هدف‌ها را به‌عنوان ارزش‌هایی عملی می‌نگرد که باید از نظر اخلاقی تحقق یابند. مثلاً هنگامی که تضمین زندگی کارگر را مقرر می‌دارد، این ضمانت اجتماعی را برخاسته از شرایط مادی تولید نمی‌داند، بلکه آن را نمایانگر یک ارزش عملی به‌شمار می‌آورد که باید محقق گردد. این مطلب را طی بحث‌های آینده این فصل، به صورت گسترده‌ای مورد بررسی قرار خواهیم داد.

اخلاقی بودن روش اسلام، به این معنی است که اسلام در مورد روشی که برای رسیدن به اهداف خود برمی‌گزیند، به عامل روحی اهمیت فراوان می‌دهد. از این رو، در روش خود تنها جنبه عینی را - که تحقق بخشیدن به آن اهداف است -

مهم نمی‌داند، بلکه به‌طور ویژه‌ای میان عامل روحی و درونی و روش اجرایی، ترکیبی برقرار می‌کند که موجب رسیدن به آن اهداف گردد؛ مثلاً برای سیر کردن تهیدستان، مالی را از ثروتمندان می‌گیرد و به وسیله آن، امکان برآوردن نیاز تهیدستان را فراهم می‌سازد و از این راه، هدف عینی مورد نظر اقتصاد اسلامی، بر اساس اصل کفالت متقابل تحقق می‌یابد. اما از نظر اسلام، این همه مسأله نیست؛ بلکه روشی وجود دارد که کفالت متقابل فراگیر را به صورت کامل تحقق می‌بخشد؛ زیرا این روش، گاه به معنی به‌کار بردن زور در گرفتن مالیات از ثروتمندان برای تأمین زندگی تهیدستان است. و این مقدار، اگرچه برای تحقق جنبه عینی مسأله، یعنی سیر کردن بینوایان، کافی است، اما اسلام آن را تأیید نمی‌کند؛ زیرا چنین روشی برای تحقق بخشیدن به کفالت متقابل، تهی از انگیزه اخلاقی و عامل خیر در روح ثروتمند است. به همین جهت، اسلام واجبات مالی را - که هدف از آن‌ها ایجاد کفالت متقابل است - جزء عبادات شرعی قرار می‌دهد که می‌بایست از انگیزه روحی نورانی سرچشمه بگیرد و انسان را به صورتی هوشیارانه و با هدف کسب خشنودی خداوند و نزدیکی به او، به سوی سهیم شدن در تحقق اهداف اقتصاد اسلامی فرا بخواند.

چنین توجه شدیدی به عامل روحی و چنین علاقه‌ای به شکل بخشیدن به روح و اندیشه انسان هماهنگ با اهداف و مفاهیم اسلامی، چندان شگفت نیست؛ زیرا به‌طور طبیعی، عوامل درونی درگیر در روح انسان، در شکل بخشیدن به شخصیت آدمی و تعیین درون‌مایه روحی او، اثری شگرف دارند؛ چنان‌که عامل درونی، بر زندگی اجتماعی و مشکلات و راه‌حل‌های آن نیز اثری بزرگ بر جای می‌گذارد. امروزه بر همگان روشن شده است که عامل روحی در زمینه اقتصادی، نقش اصلی را بازی می‌کند. این عامل بر پیدایش بحران‌های ادواری که اقتصاد اروپا از پیامدهای مخرب آن‌ها به فریاد در آمده است، تأثیر می‌گذارد؛ همچنین بر منحنی عرضه و تقاضا و کارآمدی کارگران در تولید و دیگر عناصر اقتصادی مؤثر است.

بنابراین، اسلام در مکتب و آموزش‌های خویش، تنها به سامان بخشیدن به منظر خارجی جامعه بسنده نمی‌کند، بلکه تا ژرفای روحی و فکری آن رخنه می‌نماید تا میان درون‌مایه داخلی و برنامه‌های اقتصادی و اجتماعی، سازگاری پدید آورد. همچنین در شیوه عملی خود، تنها به درپیش گرفتن هر روشی که به تحقق اهدافش بینجامد اکتفا نمی‌کند، بلکه آن روش را با عامل روحی و انگیزه درونی متناسب با هدف‌ها و مفاهیم خود در هم می‌آمیزد.





## ۲- اقتصاد اسلامی بخشی از یک مجموعه

بر اساس دریافت ما از اقتصاد اسلامی، ما حق نداریم آن را به صورت بخش‌های جدا از یکدیگر مورد مطالعه قرار دهیم؛ مثلاً نباید حکم اسلام درباره حرمت ربا یا اجازه مالکیت خصوصی را به‌طور جدا از دیگر اجزای برنامه کلی بررسی نماییم؛ همچنان که نباید مجموع اقتصاد اسلامی را به‌عنوان یک موضوع جداگانه و یک نهاد مکتبی مستقل از دیگر نهادهای اجتماعی و سیاسی دین و جدا از ماهیت ارتباط این نهادها ارزیابی کنیم؛ بلکه می‌بایست اقتصاد اسلامی را در قالب کلی اسلام که جنبه‌های گوناگون زندگی در جامعه را سازماندهی می‌کند، بشناسیم.

بنابراین، همان‌گونه که ما یک چیز محسوس را در یک قالب کلی که از مجموعه‌ای از چیزهای مختلف تشکیل یافته است درک می‌کنیم، و نگاه ما به آن چیز در آن قالب کلی، با نگاه ما به آن در بیرون از آن قالب یا در یک قالب دیگر فرق می‌کند، به‌طوری که گاه خطی در یک مجموعه معین از خطوط، کوتاه به‌نظر می‌آید، در صورتی که اگر ترکیب خطوط تغییر کند، همان خط بلندتر به‌نظر می‌رسد... به همین ترتیب، قالب‌های کلی مکتب‌های اجتماعی نیز نقش مهمی در ارزیابی برنامه‌های اقتصادی آن‌ها ایفا می‌کنند. از این رو، اشتباه خواهد بود اگر اهمیت لازم

را به قالب کلی اسلام ندهیم و واقعیت پیوند میان اقتصاد و دیگر اجزای مکتب، و تأثیر متقابل میان این اجزا را در ساختار ترکیبی عام آن نادیده بگیریم.

همچنین نباید میان چارچوب کلی مکتب اسلام و زمینه ویژه‌ای که برایش فراهم آمده و در آن، همه عناصر پایداری و نیرو برای مکتب آماده گشته است، جدایی بیفکنیم؛ زیرا همان‌گونه که شکل‌های محسوس را بر زمینه‌های گوناگون درک می‌کنیم و هر شکلی با زمینه معینی هماهنگی می‌یابد و گاه آن زمینه برای شکل دیگر مناسب نیست و یا آن شکل با زمینه دیگری جور در نمی‌آید، چارچوب‌های کلی یک مکتب نیز - هر مکتبی که باشد - به زمینه‌ای نیاز دارد که با ماهیت آن هماهنگ و به وسیله عقاید، برداشت‌ها و احساسات متناسب با آن، تقویت شود. بنابراین، در ارزیابی قالب کلی یک مکتب، می‌بایست آن را در زمینه آماده شده برای آن، یعنی در چارچوب کلی‌اش مورد بررسی قرار داد.

به این ترتیب، روشن می‌شود که اقتصاد اسلامی، در برنامه‌ها و جزئیات خود، مجموعه‌ای به هم پیوسته است. این مجموعه نیز به نوبه خود، بخشی از یک برنامه کلی برای زندگی است و این برنامه، زمینه خاصی دارد. جامعه اسلامی کامل، زمانی به وجود می‌آید که این برنامه و زمینه را با هم کسب نماید و گیاه و کشتزار را با هم به دست آورد. روش بحث در اقتصاد اسلامی نیز هنگامی مسیر درست خود را می‌یابد که اقتصاد اسلامی به عنوان یک برنامه به هم پیوسته و به عنوان بخشی از چارچوب کلی اسلام برای زندگی که بر زمینه فراهم شده از سوی اسلام برای جامعه صحیح اسلامی استوار گشته است، مورد بررسی قرار گیرد.

#### [زمینه جامعه اسلامی]

زمینه جامعه اسلامی و مکتب اجتماعی اسلام، از این عناصر تشکیل یافته‌اند:

۱- عقیده که سنگ زیربنای اصلی در تفکر اسلامی است و دیدگاه اساسی انسان مسلمان را به صورت کلی نسبت به جهان هستی مشخص می‌سازد.

۲- مفاهیمی که بیانگر دیدگاه اسلام در تفسیر اشیاء می‌باشند، این مفاهیم برگرفته از دید کلی است که عقیده آن را می‌سازد.

۳- عواطف و احساساتی که اسلام، رشد و گسترش آن‌ها را در کنار آن مفاهیم، عهده‌دار گشته است؛ زیرا مفهوم - به عنوان یک برداشت اسلامی از یک واقعیت معین - احساس ویژه‌ای را نسبت به آن واقعیت در ذهن انسان مسلمان برمی‌انگیزد و گرایش عاطفی وی را به سوی آن مشخص می‌سازد. بنابراین، احساسات اسلامی، زاینده مفاهیم اسلامی است و مفاهیم اسلامی به نوبه خود، در پرتو عقیده اساسی اسلامی شکل می‌گیرند. برای روشن شدن مطلب، پرهیزگاری را مثال می‌زنیم: مفهوم اسلامی پرهیزگاری در سایه عقیده به یکتاپرستی شکل می‌گیرد؛ بر اساس این مفهوم، پرهیزگاری، میزان ارزش و برتری میان افراد انسان است<sup>(۱)</sup>. احساس اسلامی نسبت به پرهیزگاری و پرهیزگاران، از این مفهوم زاینده می‌شود که عبارت است از احساس بزرگداشت و احترام. پس عقیده، مفاهیم و احساسات، عناصر سه‌گانه‌ای هستند که در شکل‌گیری زمینه مناسب برای جامعه سهیم‌اند.

پس از آن، نوبت به برنامه کلی اسلام برای زندگی می‌رسد که قابل تجزیه نیست و بر همه جنبه‌های گوناگون زندگی گسترش می‌یابد. تنها هنگامی که زمینه و برنامه کلی جامعه اسلامی کامل شد، می‌توانیم از اقتصاد اسلامی انتظار داشته باشیم که رسالت بی‌نظیر خود را در زندگی اقتصادی به انجام برساند و نیکبختی و رفاه جامعه را تضمین نماید و در این صورت است که امکان چیدن بیشترین بر و بار از آن فراهم می‌آید.

و اما اگر از رسالت بزرگ اسلامی انتظار داشته باشیم که تنها با پیاده شدن در

(۱) ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾؛ همه شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت‌ها و قبایل مختلف قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، به درستی که گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شما می‌باشند. سوره حجرات، آیه ۱۳.

گوشه‌ای از پهنه حیات، به صورتی جدا افتاده از دیگر شاخه‌های زندگی، همه اهداف خود را در آن گوشه معین تحقق ببخشد، چنین انتظاری بیهوده و نابجاست؛ زیرا ارتباطی که میان اجزای طرح اجتماعی بزرگ اسلام برقرار است، آن را به سان نقشه‌ای ساخته است که یک مهندس ورزیده برای پدید آوردن ساختمانی با شکوه رسم کرده است. طبیعی است که این نقشه، هنگامی می‌تواند بازتاب دهنده زیبایی و شکوه مورد نظر مهندس مزبور باشد که به‌طور کامل پیاده شود؛ ولی اگر تنها بخشی از آن ساختمان را بر اساس این نقشه بسازیم، هرگز نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که بخش ساخته شده، نمایانگر خواست مهندس در طرح همه آن نقشه باشد. طرح اسلام نیز این‌گونه است. اسلام برنامه ویژه خود را بنیان نهاده و از آن، ابزار کاملی برای سعادت بشریت به وجود آورده است؛ البته به شرطی که این برنامه با عظمت، به‌طور کامل و در محیطی اسلامی پیاده شود؛ محیطی که در وجود، اندیشه و ساختار خود، رنگ اسلامی داشته باشد.

بنابراین، هر بخشی از برنامه اسلامی را که از محیط - یا دیگر بخش‌ها - جدا کنیم، به معنی آن خواهد بود که این برنامه را از شرایطی جدا کرده‌ایم که تحقق اهداف والای مکتب در سایه آن‌ها امکان‌پذیر است. این پیوستگی، نقصی در جهت‌دهی‌های اسلامی به‌شمار نمی‌آید و از شایستگی و کارآمدی اسلام در رهبری جامعه نمی‌کاهد؛ چراکه از این نظر، روش اسلام به‌سان قوانین علمی است که تنها در صورتی به نتیجه می‌رسند که شرایط لازم برای آن‌ها فراهم گردد.

#### [نمونه‌هایی از پیوند میان اقتصاد اسلامی و دیگر عناصر اسلامی]

در این بحث، ما نمی‌توانیم همه پیوندهای موجود در اقتصاد اسلامی و همه پیوندها و تأثیرهای متقابل میان اقتصاد اسلامی و دیگر ویژگی‌ها و عناصر اسلامی را به‌نمایش بگذاریم؛ از این رو، تنها به نمونه‌هایی از آن بسنده می‌کنیم:

پیوند اقتصاد اسلامی با عقیده، که سرچشمه تغذیه روحی مکتب است؛ زیرا

این عقیده است که انسان مسلمان را به انسجام و هماهنگی با مکتب، به دلیل برخاستن آن از عقیده برمی‌انگیزد. این عقیده، بدون در نظر گرفتن نوع نتایج عینی به دست آمده در عمل، نشانی ایمانی و ارزشی ذاتی برای مکتب به وجود می‌آورد و در سایه مکتب، احساس آرامشی درونی در روح انسان مسلمان پدید می‌آورد. بنابراین، اقتصاد اسلامی، با ویژگی‌هایی چون «ضمانت اجرایی نیرومند»، «نشان ایمانی و روحی» و «آرامش درونی» امتیاز می‌یابد. این امتیازها به دلیل عقیده‌ای است که زیربنای آن به شمار می‌آید و اقتصاد اسلامی در قالب کلی آن شکل می‌گیرد. به همین جهت، این ویژگی‌ها تنها زمانی می‌تواند در بحث نمایان گردد که اقتصاد اسلامی در پرتو عقیده مورد بررسی قرار گیرد و میزان تأثیرپذیری اقتصاد از عقیده در نظر گرفته شود.

پیوند اقتصاد اسلامی با برداشت‌های اسلامی درباره جهان هستی و زندگی و روش ویژه اسلام در تفسیر اشیاء؛ مانند مفهوم اسلامی مالکیت خصوصی و سود. اسلام مالکیت را نه یک سلطه بی‌چون و چرا، که یک نوع حق سرپرستی مسئولیت‌آور می‌نگرد، چنان‌که به «سود» مفهومی می‌بخشد که از آن چه در محاسبات مادی خشک در نظر گرفته می‌شود، بزرگ‌تر و گسترده‌تر است. از این رو، بسیاری از فعالیت‌هایی که از دیدگاه غیر اسلامی زیان‌شمرده می‌شوند، از نظر اسلام سود به حساب می‌آیند.

بنابراین، طبیعی است که برداشت اسلامی از مالکیت، اثر خود را در چگونگی استفاده از حق مالکیت خصوصی و مرزبندی آن، هماهنگ با چارچوب اسلامی مالکیت، برجای بگذارد؛ همان‌گونه که تأثیرپذیری حوزه اقتصاد از مفهوم اسلامی سود نیز طبیعی خواهد بود. مقدار این تأثیرپذیری، به میزان استواری و ژرفای مفهوم مزبور بستگی دارد که در نتیجه بر مسیر اجرای اقتصاد اسلامی تأثیر می‌گذارد. بنابراین، چاره‌ای جز این نیست که اقتصاد اسلامی، در پرتو مفاهیم اسلامی بررسی گردد و نمی‌توان اقتصاد اسلامی را در مرحله اجرا، از تأثیر

برداشت‌های مختلف اسلامی جدا نمود.

پیوند اقتصاد اسلامی با عواطف و احساساتی که اسلام، بر اساس مفاهیم خاص خود، در جامعه اسلامی برمی‌انگیزد؛ مانند احساس برادری که در دل هر فرد مسلمان، چشمه‌ای از عشق به دیگران جاری می‌کند و او را در غم‌ها و شادی‌های آنان شریک می‌سازد. شدت جریان این چشمه، به میزان احساس برادری و آمیختگی روحی افراد با عواطف اسلامی و تربیت رایج در جامعه اسلامی بستگی دارد. این عواطف و احساسات، نقش مهمی در چگونگی زندگی اقتصادی بازی می‌کنند و مکتب اقتصادی اسلام را در رسیدن به اهداف و آرمان‌هایش پشتیبانی می‌نمایند.

پیوند میان مکتب اقتصادی و سیاست‌های مالی حکومت. این پیوند به گونه‌ای است که می‌توان سیاست‌های مالی را بخشی از برنامه مکتب اقتصادی اسلامی به‌شمار آورد؛ چراکه سیاست مالی به صورتی وضع شده است که با سیاست اقتصادی کلی هماهنگ باشد و در جهت تحقق اهداف اقتصاد اسلامی عمل کند. بنابراین، سیاست مالی در اسلام، تنها به تأمین هزینه‌های ضروری حکومت بسنده نمی‌کند؛ بلکه هدف آن، شرکت در برقراری توازن اجتماعی و تکافل همگانی است. از این‌رو، لازم است - همان‌گونه که در بحث‌های آینده خواهیم دید - سیاست مالی را بخشی از سیاست کلی اقتصاد به‌شمار آوریم و احکام مربوط به ساماندهی مالی حکومت را در درون ساختار کلی قانون‌گذاری برای زندگی اقتصادی درج نماییم.

پیوند میان اقتصاد اسلامی و نظام سیاسی در اسلام. جدایی افکندن میان این دو بحث، موجب اشتباه در پژوهش خواهد شد.

حکومت، اختیارات اقتصادی گسترده و دارایی‌های بزرگی دارد که بر اساس تشخیص خود، در آن‌ها تصرف می‌کند. در بررسی اقتصاد اسلامی، بایستی این اختیارات و دارایی‌های دولت، همواره در کنار واقعیت حکومت در اسلام و

ضمانت‌هایی که اسلام برای پاکی و درستی ولی امر در نظر گرفته است گذاشته شود. این ضمانت‌ها - بنا بر اختلاف مذاهب اسلامی - عبارتند از: عصمت، شورا و عدالت. در پرتو این ضمانت‌هاست که می‌توانیم جایگاه حکومت در مکتب اقتصادی اسلام را مورد بررسی قرار دهیم و به درستی اختیارات و حقوقی که اسلام به حکومت بخشیده است ایمان بیاوریم.

پیوند میان الغای سرمایه مبتنی بر ربا و دیگر احکام اسلامی؛ از قبیل مضاربه، تکافل همگانی و توازن اجتماعی. چنانچه تحریم ربا به‌طور جداگانه بررسی گردد، منشأ مشکلات فراوانی در زندگی اقتصادی خواهد بود؛ در صورتی که اگر به‌عنوان بخشی از یک فرایند به هم پیوسته به آن بنگریم، خواهیم دید که اسلام، راه‌حل‌های آن مشکلات را، به شکلی روشن و هماهنگ با واقعیت قانون‌گذاری اسلامی و اهداف و آرمان‌های اسلام، ارائه داده است. این راه‌حل‌ها - چنان‌که در بحث بعدی خواهیم دید - در ضمن احکام مضاربه، توازن، تکافل و پول، نشان داده شده است.

پیوند میان برخی از احکام مالکیت خصوصی در اقتصاد اسلامی و احکام جهاد، که روابط میان مسلمانان و غیر مسلمانان را در حالات جنگ تنظیم می‌کند. اسلام به ولی امر اجازه داده است که اسیران جنگی را به‌عنوان بخشی از غنیمت، به بردگی بگیرد و آن‌ها را مانند دیگر اموال به غنیمت گرفته شده، میان جنگجویان مسلمان تقسیم نماید. دشمنان صلیبی اسلام آموخته‌اند که این حکم اسلامی را جدا از شرایط و اوضاع پیرامون آن، عرضه بدارند تا ثابت کنند که اسلام، یکی از آیین‌های بردگی و بندگی است که انسان از دوران‌های تاریک تاریخ، گرفتار آن‌ها بوده است و این تمدن‌های جدید اروپایی بوده‌اند که برای نخستین بار، به انسان آزادی بخشیده و غبار سختی و خواری را از چهره وی زدوده‌اند.

ولی ما در بررسی بی‌غرضانه اسلام و حکم آن در مورد غنیمت، پیش از هر چیز باید دریابیم که یک چیز، چه زمانی از دیدگاه اسلام غنیمت شمرده می‌شود. و پس

از آن بدانیم که اسلام، در چه چارچوبی به ولی امر اجازه می‌دهد که اسیر را به عنوان غنیمت جنگی به بردگی بکشد و آن کدام حاکم است که برده ساختن اسیر به عنوان غنیمت برای او روانسته شده است. اگر همه این جوانب را در نظر گرفتیم، آن‌گاه خواهیم توانست به درستی در مورد حکم اسلام درباره غنیمت نظر بدهیم.

شرط اساسی برای مفهوم غنیمت از دیدگاه اسلام، دست یافتن به آن در یک جنگ جهادی مشروع و یک نبرد عقیدتی است. بنابراین، تا زمانی که یک نبرد، نشان «جهاد» را نداشته باشد، اموال به دست آمده از طریق آن، غنیمت نخواهد بود. جهاد بودن نبرد، به دو موضوع بستگی دارد:

اول آن‌که جنگ با اجازه ولی امر و در راه ابلاغ دعوت اسلام باشد. پس کارزارهایی که همچون جنگ‌های دوران جاهلیت، با هدف غارت و چپاول صورت می‌گیرند، یا نبردهایی که مانند جنگ‌های سرمایه‌داری، در راه دستیابی به ثروت و بازار کشورهای دیگر انجام می‌پذیرند، جهاد محسوب نمی‌شوند.

و دوم آن‌که مبلغان اسلامی، پیش از هر چیز، رسالت اسلامی خویش را اعلان کنند و رهنمودهای اساسی اسلام را با دلیل و برهان، روشن نمایند تا حجت تمام شود و دیگر جای هیچ‌گونه بحث منطقی صحیح برای کسی باقی نماند. هرگاه با وجود چنین شرایطی، باز هم بر عدم پذیرش دعوت اسلام پافشاری کنند، در آن صورت، دعوت اسلام - به عنوان یک دعوت فکری جهانی که تأمین مصالح حقیقی انسان‌ها را بر عهده دارد - چاره‌ای جز این نمی‌یابد که راه خود را به وسیله نیروهای مادی (جهاد مسلحانه) بگشاید. تنها در این شرایط است که دستاوردهای جنگ از دیدگاه اسلام غنیمت به‌شمار می‌آید.

اما در مورد اسیر، یکی از این سه کار انجام می‌گیرد: یا عفو می‌شود و یا در برابر فدیة آزاد می‌گردد و یا به بردگی درمی‌آید. بنابراین، بردگی یکی از سه کاری است که بر ولی امر لازم است بر اساس آن با اسیر رفتار کند.

پس اگر بدانیم که ولی امر، مسئول اجرای مناسب‌ترین حالت از حالات



سه‌گانه و سازگارترین آن‌ها با مصالح عمومی است - چنان‌که علامه حلی<sup>(۱)</sup> و شهید ثانی<sup>(۲)</sup> و دیگر فقهای اسلام<sup>(۳)</sup> به این نکته تصریح کرده‌اند - و این حقیقت اسلامی را نیز بر آن بیافزاییم که جنگ در راه رساندن پیام اسلام به کشورهای کفر زده، چیزی نیست که اسلام اجازه آن را به‌طور کلی صادر کرده باشد - بلکه تنها به شرط وجود رهبری معصوم که فرماندهی جنگ و هدایت نیروهای اسلام را در میدان‌های جهاد بر عهده داشته باشد، چنین اجازه‌ای داده شده است -، نتیجه می‌گیریم که اسلام، فقط در صورتی برده ساختن اسیران را روا دانسته است که مصلحت آن، از هر دو شکل «عفو» و «گرفتن فدیة» بیشتر باشد و اجازه این کار را نیز تنها به ولی امر معصوم داده است که در شناخت بهترین راه و تشخیص آن از راه‌های دیگر اشتباه نمی‌کند.

بنابراین، نمی‌توان در این حکم بر اسلام خرده گرفت، بلکه این حکمی است که هیچ یک از مکتب‌های اجتماعی - با هر برداشتی - در آن اختلاف ندارند؛ چراکه گاه، مصلحت به بردگی گرفتن اسیر، هم از عفو و هم از فدیة بیشتر است و این زمانی است که دشمن، اسیران را به بردگی می‌گیرد. در چنین حالتی، چاره‌ای جز این نمی‌ماند که با دشمن، مانند خود او رفتار گردد و همان روش وی در پیش گرفته شود. اگر حالاتی وجود دارد که مصلحت برده ساختن اسیران، بیش از عفو و فدیة است، پس چرا در این صورت، آن را برای اسلام رواندانیم؟ درست است که اسلام، حالت‌هایی را که به بردگی گرفتن، مصلحت بیشتری دربر دارد مشخص نکرده است، اما با سپردن این کار به فرمانروایی مصون از اشتباه و هوای نفس که فرماندهی سیاسی میدان جنگ را بر عهده دارد، خود را از این کار بی‌نیاز ساخته است و چنین فرمانروایی است که مسئول تشخیص حالات سه‌گانه و عمل

(۱) تذکرة الفقهاء، ج ۹، ص ۱۵۷-۱۵۹، تحریر الأحكام الشرعية، ج ۲، ص ۱۶۲.

(۲) الروضة البهیة، ج ۲، ص ۴۰۱.

(۳) جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۱۲۶.

بر طبق نظر خویش می‌باشد.

اگر حکم اسلام در مورد اسیران را در روند اجرای آن در زندگی سیاسی حکومت اسلامی بنگریم، خواهیم دید که به بردگی گرفتن اسیران، جز در موقعی که این کار، بهترین حالت از حالت‌های سه‌گانه بوده، رخ نداده است؛ زیرا دشمنانی که حکومت اسلامی در میدان‌های جنگ با آن‌ها درگیر بوده است، از همین روش در برخورد با اسیران خود پیروی می‌کرده‌اند.

بنابراین، جای هیچ‌گونه اشکال و اعتراضی وجود ندارد؛ نه اشکال و اعتراضی بر حکم کلی جواز بردگی وارد است؛ چراکه اسلام تنها در صورتی اجازه به بردگی گرفتن اسیران را داده است که به نظر معصوم، این کار با مصالح عمومی سازگار باشد؛ و نه اشکال و اعتراضی بر اجرای آن وارد است؛ زیرا اجرای آن همواره در درون همان چارچوبی انجام یافته که به بردگی گرفتن، بهترین حالت از حالات سه‌گانه بوده است.

پیوند میان اقتصاد اسلامی و قوانین جزایی اسلام. کفالت متقابل همگانی و تأمین اجتماعی در اقتصاد اسلامی، بر طبیعت کیفرهایی که در مورد برخی جنایات‌ها وضع شده است، پرتو می‌افکند. در جامعه سرمایه‌داری که سرنوشت گروه بسیاری از افراد جامعه به قضا و قدر یا کشمکش‌های بی‌امان سپرده شده است، ممکن است مجازات بریدن دست دزد، بی‌رحمانه به نظر آید، اما در جایی که محیط اسلامی وجود داشته باشد و زمینه مناسب برای اقتصاد اسلامی یافت شود و جامعه در سایه اسلام زندگی کند، چنین رفتاری با دزد، به هیچ‌وجه سنگ‌دلانه به‌شمار نمی‌آید؛ چراکه اقتصاد اسلامی، وسایل زندگی آزاد و آبرومندان را برای وی فراهم ساخته و همه انگیزه‌هایی که او را ناچار به دزدی کند، از میان برداشته است.

### ۳- چارچوب کلی اقتصاد اسلامی

تفاوت مکتب اقتصادی در اسلام با مکتب‌های اقتصادی دیگر که مورد مطالعه قرار گرفت، در چارچوب دینی فراگیر آن است. از منظر اسلام، دین، چارچوب فراگیری است که همه سازمان‌های زندگی را دربر می‌گیرد. اسلام به هنگام ارائه راه‌حل برای هر یک از بخش‌های زندگی، آن را با دین درهم آمیخته و در قالب ارتباط دینی انسان با آفریدگار و روز واپسین، به آن شکل می‌بخشد. این چارچوب است که قدرت پیروزی را به نظام اسلامی می‌دهد و تحقق منافع عام اجتماعی انسان را برایش تضمین می‌کند؛ چراکه تضمین تحقق این منافع اجتماعی، جز از راه دین امکان‌پذیر نیست.

#### [منافع انسان]

برای روشن شدن این موضوع، بایستی منافع انسان را در زندگی روزمره وی مورد مطالعه قرار دهیم و روشن کنیم که امکان فراهم ساختن این منافع و ضمانت تحقق آن‌ها تا چه اندازه است؛ تا از این رهگذر، به حقیقت مورد اشاره برسیم. بر اساس این حقیقت، فراهم آوردن و تضمین تحقق منافع اجتماعی انسان، جز از راه مکتبی برخوردار از یک چارچوب دینی صحیح، امکان‌پذیر نیست. در بررسی منافع انسان در زندگی روزمره، می‌توانیم آن‌ها را به دو گروه تقسیم کنیم:

گروه نخست: منافی که طبیعت به عنوان این که انسان یک موجود ویژه است در اختیار وی قرار می دهد؛ مانند گیاهان دارویی که منفعت انسان در به دست آوردن آن از طبیعت است و این منفعت، هیچ ربطی به پیوندهای اجتماعی او با دیگران ندارد؛ بلکه انسان به عنوان موجودی که در معرض میکروب های زیان بار قرار دارد، به این داروها نیازمند است؛ چه به تنهایی زندگی کند و چه در یک جامعه به هم پیوسته.

گروه دوم: منافی که نظام اجتماعی، به عنوان این که انسان یک موجود اجتماعی است و به وسیله پیوندهایی با دیگران ارتباط دارد، تأمین آن ها را برای او بر عهده می گیرد. مانند امکاناتی که نظام اجتماعی در اختیار فرد می گذارد و به او اجازه می دهد که کالاهای خود را با کالاهای تولید شده توسط دیگران مبادله کند و یا در حالات ناتوانی و بیکاری، هزینه زندگی او را تأمین نماید.

از این پس، گروه نخست را منافع طبیعی و گروه دوم را منافع اجتماعی می نامیم.

#### [شرایط تأمین منافع انسانی]

انسان برای تأمین منافع طبیعی و اجتماعی خویش، بایستی به نیروی شناخت این منافع و شیوه های تأمین آن ها مجهز گردد و انگیزه تلاش در این راه را به دست آورد؛ مثلاً انسان هنگامی می تواند به داروی درمان سل دست یابد که بدانند برای سل، دارویی وجود دارد و چگونگی ساختن آن را کشف نماید و دارای انگیزه ای باشد که او را به سوی استفاده از کشف و ساختن آن دارو بکشاند. همچنان که تأمین هزینه های زندگی در حالات ناتوانی - به عنوان یک منفعت اجتماعی - بسته به آن است که انسان فایده این تأمین و چگونگی وضع قوانین آن را بداند و انگیزه ای بیابد که وی را به وضع قوانین مربوط و اجرای آن ها وادارد.

بنابراین، برای آن که نوع انسان بتواند به زندگی کاملی دست یابد که در آن،

منافع طبیعی و اجتماعی فراهم باشد، دو شرط اساسی وجود دارد:  
 - منافع و چگونگی تحقق آن‌ها را بشناسد؛  
 - دارای انگیزه‌ای باشد که پس از شناخت منافع، وی را به سوی تحقق آن‌ها  
 بخواند.

#### [امکان دستیابی به منافع طبیعی]

اگر منافع طبیعی انسان - مانند ساختن دارو برای درمان سل - را در نظر بگیریم،  
 درمی‌یابیم که انسان برای دستیابی به این منافع، به امکاناتی مجهز گردیده است.  
 انسان از نیروی اندیشه‌ای برخوردار است که به وسیله آن می‌تواند پدیده‌های  
 طبیعی و منافی را که در آن‌ها نهفته است دریابد. این نیرو، اگرچه در گذر زمان به  
 کندی رشد می‌نماید، ولی به هر حال، به مدد آگاهی و آزمایش‌های تازه، همواره  
 در مسیر تکاملی حرکت می‌کند. هرچه این نیرو بیشتر رشد یابد، انسان در درک  
 مصالح و شناسایی منافی که امکان به دست آوردن آن‌ها از طبیعت وجود دارد  
 تواناتر می‌گردد.

در کنار این نیروی فکری، انسان یک انگیزه ذاتی نیز دارد که کشش او را به  
 سوی منافع طبیعی‌اش تضمین می‌کند؛ چراکه منافع طبیعی انسان، با انگیزه ذاتی  
 افراد هماهنگ است؛ به همین جهت، مثلاً دستیابی به داروهای طبی منفعتی  
 نیست که به یک فرد خاص یا یک گروه معین محدود شود؛ از این رو، جامعه  
 انسانی با نیروی انگیزه درونی افراد، همواره به سوی فراهم آوردن این منافع به  
 پیش می‌رود و همه این انگیزه‌ها در اهمیت دادن به این منافع و ضروری دیدن آن‌ها  
 به عنوان منفعت شخصی همه افراد، هماهنگ می‌باشند.

و به این ترتیب، می‌بینیم که انسان، از آمیزه روحی و فکری خاصی ترکیب یافته  
 است که او را قادر می‌سازد منافع طبیعی خویش را فراهم آورد و از گذر آزمون  
 زندگی و طبیعت، به این جنبه از زندگی خود تکامل ببخشد.

## [مشکل دستیابی به منافع اجتماعی]

منافع اجتماعی نیز - همان گونه که دانستیم - به دریافت انسان از نظام اجتماعی مفید برای او و کشش درونی وی به سوی ایجاد این نظام و اجرای آن بستگی دارد. بهره انسان از این دو شرط، نسبت به منافع اجتماعی چیست؟ و آیا انسان - به همان صورتی که در مورد منافع طبیعی گفته شد - به نیروی فکری درک منافع اجتماعی و انگیزه‌ای که او را به سوی تحقق این منافع بکشانند، تجهیز گردیده است؟ اکنون به شرط نخست می‌پردازیم. چنین بر سر زبان‌ها افتاده است که انسان توانایی درک و پایه‌گذاری نظامی اجتماعی که منافع اجتماعی وی را تأمین کند و با سرشت و ترکیب کلی او هماهنگی داشته باشد، ندارد؛ چراکه انسان ناتوان‌تر از آن است که جایگاه اجتماعی خود را با همه ویژگی‌هایش دریابد و سرشت انسانی خویش را با همه درون‌مایه‌اش درک نماید. هواداران این نظریه، چنین نتیجه‌گیری می‌کنند که نظام اجتماعی بایستی برای انسان وضع گردد و تا هنگامی که شناخت انسان محدود و شرایط فکری او از درک ژرفای همه اسرار مسائل اجتماعی عاجز است، نمی‌توان انسانیت را به حال خود رها ساخت تا به دست خویش نظام اجتماعی خود را وضع نماید.

و بر این اساس، دلیل خود بر لزوم دین در زندگی انسان و نیاز انسانیت به پیامبران آسمانی را ارائه می‌دهند؛ چراکه پیامبران می‌توانند از راه وحی، منافع حقیقی انسان را در زندگی اجتماعی، مشخص و برای مردم آشکار سازند.

ولی ما فکر می‌کنیم که به هنگام بررسی شرط دوم، مشکل به صورت روشن‌تری نمایان خواهد شد؛ چراکه نکته اساسی در مورد مشکل مورد بحث، این نیست که انسان چگونه منافع اجتماعی را دریابد<sup>(۱)</sup>، بلکه مشکل اصلی آن است که انسان

(۱) در کتاب «انسان معاصر و مشکل نظام اجتماعی» امکانات فکری انسان برای دستیابی به نظام اجتماعی اصلح و دریافت منافع اجتماعی حقیقی را به‌طور گسترده‌ای بررسی کرده و نقش تجربه‌های اجتماعی و علمی و میزان مفید بودن آن‌ها را در این زمینه شرح داده‌ایم. (نویسنده)

چگونه به سوی تحقق آن منافع و سازماندهی جامعه به صورتی که منافع مزبور را تضمین کند، سوق داده شود.

دلیل این مشکل آن است که در بیشتر مواقع، منافع اجتماعی با انگیزه درونی سازگاری ندارد؛ زیرا معمولاً منافع اجتماعی با منافع شخصی افراد در تناقض است. به همین جهت، انگیزه درونی که کشش انسان را به سوی منافع طبیعی وی تضمین می‌کند، در مورد منافع اجتماعی، همان موضع را ندارد.

در حالی که می‌بینیم انگیزه درونی، انسان را به کوشش در جهت ساختن داروی سل و می‌دارد (زیرا ساختن این دارو به نفع همه افراد است) ولی همین انگیزه، مانع تحقق بسیاری از منافع اجتماعی می‌گردد و از پدید آمدن نظام تأمین‌کننده آن منافع یا از اجرای آن جلوگیری می‌نماید. برای مثال، تأمین زندگی کارگران در حال بیکاری، با منافع ثروتمندانی که هزینه‌های این تأمین، بر عهده آنان خواهد بود در تضاد است. همچنین ملی کردن زمین، با منافع کسانی که می‌توانند زمین را در انحصار خود در آورند، تناقض دارد. و به این ترتیب، هر یک از منافع اجتماعی، با انگیزه‌های درونی افرادی تعارض می‌یابد که منافعشان با آن منفعت اجتماعی همگانی اختلاف دارد.

و بر این اساس می‌توانیم تفاوت ریشه‌ای میان منافع طبیعی و منافع اجتماعی را دریابیم؛ چراکه انگیزه‌های درونی افراد، با منافع طبیعی انسان برخورد پیدا نمی‌کند، بلکه افراد را به سوی تحقق منافع مزبور و به کارگیری آگاهی همراه با دقت در این مورد، و می‌دارد. بدین ترتیب، نوع انسان امکاناتی در اختیار دارد که به صورت تدریجی و هماهنگ با رشد این امکانات در گذر تجربه، منافع طبیعی او را تأمین می‌نماید؛ اما در مورد منافع اجتماعی قضیه واژگونه است؛ یعنی انگیزه‌های درونی که از علاقه انسان نسبت به خود سرچشمه می‌گیرد و او را وادار می‌سازد که منافع خویش را بر دیگران مقدم بدارد، از به کارگیری خالصانه آگاهی عملی انسان در راه فراهم آوردن منافع اجتماعی و پدید آوردن سازمان اجتماعی

تأمین‌کننده آن منافع و اجرای این نظم جلوگیری می‌کند. و به این ترتیب روشن می‌شود تا زمانی که انسان، مجهز به امکاناتی برای ایجاد سازگاری میان منافع اجتماعی و انگیزه‌های اساسی حاکم بر افراد نشود، جامعه نمی‌تواند به کمال خویش نایل آید.

اما این امکانات کدام‌اند؟ بی‌تردید انسان به انگیزه‌ای نیازمند است که با منافع اجتماعی عمومی سازگاری نشان دهد، چنان‌که در مورد منافع طبیعی، شاهد هماهنگی کامل آن با انگیزه‌های درونی هستیم.

#### آیا علم می‌تواند مشکل را حل کند؟

برخی همواره این سخن را بر زبان می‌رانند که دانش تکامل یافته بشری، حل مشکل اجتماعی را بر عهده دارد؛ زیرا انسان، این موجود سرکش و قدرتمندی که توانسته است در میدان اندیشه و زندگی و طبیعت، گام‌های بسیار بلند برداشته و تا ژرفای رازها رخنه کند و شگفت‌انگیزترین معماها را بگشاید، به طوری که شکافتن اتم و آزاد کردن نیروی عظیم آن و کشف منظومه‌ها و فرستادن موشک به سوی آن‌ها و سوار شدن بر هواپیماهای جت و در اختیار گرفتن نیروهای طبیعی برای انتقال رویدادها به صورت صدا و تصویر از فاصله هزاران کیلومتر برای او امکان‌پذیر گشته است، آری انسانی که در دورانی چنین کوتاه به این موفقیت‌های شایان علمی دست یافته و در همه پیکارهایش بر ضد طبیعت پیروز شده است، بی‌تردید خواهد توانست - به کمک دانش و بینشی که به دست آورده است - جامعه‌ای متحد و خوشبخت بنیان نهد و سازمانی اجتماعی پدید آورد که منافع اجتماعی انسان را تأمین نماید. بنابراین نگرش، انسان غیر از دانش خود که باعث پیروزی‌های پی‌درپی او در همه میدان‌ها بوده است، نیاز به منبع دیگری ندارد تا با الهام از آن، جایگاه اجتماعی خویش را تعیین نماید.

اما این پندار، در حقیقت به معنی ناآگاهی از رسالت علم در زندگی انسان



است؛ زیرا علم، به هر اندازه که رشد و تکامل یابد، جز ابزاری برای کشف حقایق عینی در زمینه‌های گوناگون و تفسیری بی‌طرفانه که با بیشترین دقت و ژرفای ممکن، واقعیت را بازتاب می‌دهد، چیزی نخواهد بود. مثلاً در زمینه اجتماعی، علم به ما می‌آموزد که سرمایه‌داری به حکم‌فرمایی قانون آهنین دستمزدها و کاهش آن تا سطح ضروری گذران زندگی می‌انجامد؛ همان‌گونه که در زمینه طبیعی به ما می‌آموزد که به کار بردن یک ماده شیمیایی معین، موجب پیدایش یک بیماری خطرناک می‌گردد که زندگی فرد را تهدید می‌کند. هنگامی که علم، این یا آن حقیقت را برای ما آشکار می‌سازد، در واقع وظیفه خود را به انجام رسانده و شناخت تازه‌ای را به انسان عرضه داشته است. اما تنها با کشف رابطه میان آن ماده معین و بیماری خاص، یا رابطه میان سرمایه‌داری و قانون آهنین توسط علم، شیخ این بیماری خطرناک یا آن قانون شگفت (قانون آهنین دستمزدها) از میان نمی‌رود؛ بلکه انسان زمانی می‌تواند از بیماری‌های رهایی یابد که از عوامل بیماری‌زا دوری جوید و هنگامی می‌تواند از قانون آهنین دستمزدها خلاصی پیدا کند که چارچوب سرمایه‌داری را در جامعه نابود سازد.

اکنون این پرسش را مطرح می‌کنیم که: چه چیزی رهایی انسان از آن بیماری و از این چارچوب را تضمین می‌کند؟ در مورد بیماری، پاسخ کاملاً روشن است؛ چراکه انگیزه ذاتی انسان به تنهایی برای دور ساختن وی از آن ماده خاصی که علم، پیامدهای خطرناک آن را کشف کرده است کافی می‌باشد؛ زیرا استعمال چنین ماده‌ای، با منافع شخصی فرد در تضاد است. اما در مورد قانون آهنین دستمزدها و از بین بردن چارچوب سرمایه‌داری، موضوع فرق می‌کند؛ زیرا آن حقیقت علمی‌ای که مثلاً از پیوند میان این چارچوب و آن قانون پرده برمی‌دارد، نیرویی نیست که افراد را به حرکت و تغییر چارچوب برانگیزاند؛ بلکه حرکت، نیاز به انگیزه دارد و انگیزه‌های درونی افراد همواره با یکدیگر هماهنگی ندارند، بلکه این انگیزه‌ها، به سبب اختلاف منافع شخصی افراد، با هم در تضادند.

بنابراین، باید میان کشف یک حقیقت علمی و حرکت در پرتو آن برای کامیابی جامعه، فرق بگذاریم؛ زیرا دانش، تنها می‌تواند تا حدودی از یک حقیقت پرده بردارد؛ اما نمی‌تواند آن را دگرگون سازد.

### ماتریالیسم تاریخی و حل مشکل

مارکسیسم - بر اساس ماتریالیسم تاریخی - در این باره می‌گوید: مشکل را به حال خود واگذارید؛ قوانین تاریخ تضمین کرده است که بالأخره روزی آن را حل کند. مگر مشکل غیر از این است که انگیزه‌های درونی، به خاطر نشأت گرفتن از منافع شخصی که بیشتر اوقات با منافع اجتماعی عام در تضاد است، نمی‌تواند منافع اجتماعی و سعادت جامعه را تضمین نماید؟ این در واقع مشکلی نیست؛ بلکه همان حقیقت جوامع بشری از آغاز پیدایش تاریخ است. از ابتدا همه چیز هماهنگ با انگیزه‌های درونی که در جامعه به صورت طبقاتی بازتاب می‌یافته، شکل گرفته است؛ از این رو، کشمکش میان انگیزه‌های درونی طبقات مختلف بالا گرفته و غلبه همواره به سود انگیزه درونی طبقه‌ای بوده که ابزار تولید را در اختیار داشته است. و این گونه است که انگیزه درونی، به صورتی گریزناپذیر، پیوسته فرمان می‌راند تا آن که سرانجام، قوانین تاریخ، با پدید آوردن جامعه بی طبقه، این مشکل را به طور ریشه‌ای حل کند. در چنین جامعه‌ای، انگیزه‌های فردی از میان خواهد رفت و به جای آن، انگیزه‌های اجتماعی هماهنگ با مالکیت اجتماعی به وجود خواهد آمد.

در بررسی ماتریالیسم تاریخی دانستیم که پیشگویی‌هایی از این دست که ماتریالیسم تاریخی به آن مبادرت می‌ورزد، هیچ‌گونه پایه علمی ندارد و نمی‌توان انتظار داشت که در پرتو آن به یک راه‌حل قطعی رسید.

و به این ترتیب، مشکل جامعه‌ای که انگیزه درونی بر آن فرمان می‌راند، به صورت یک مشکل حل نشده بر جای می‌ماند و تا هنگامی که حرف آخر از

آن انگیزه درونی است و آن را نیز منفعت شخصی هر فرد بر او تحمیل می‌کند، غلبه از آن منافی خواهد بود که نیروی اجرایی را در اختیار دارد. پس تا زمانی که این قانون، بیانگر نیروی حاکم در جامعه است، چه کسی در این غوغای خودخواهی‌های متناقض، وضع قانونی هماهنگ با منافع اجتماعی انسانیت را تضمین خواهد نمود؟

ما نمی‌توانیم از یک دستگاه اجتماعی - مانند دستگاه حکومت - انتظار داشته باشیم که مشکل را با زور حل کند و هریک از انگیزه‌های فردی را در مرز خودنگه دارد؛ زیرا همین دستگاه نیز از جامعه سرچشمه گرفته است. بنابراین، مشکل در دستگاه حکومت، همان مشکلی است که در سراسر جامعه وجود دارد؛ چراکه انگیزه‌های درونی بر آن فرمانروایی می‌کند.

از بحث‌های گذشته، این نتیجه به دست می‌آید که پدیدآورنده این مشکل اجتماعی، انگیزه فردی است و این انگیزه در انسان ریشه‌دار است؛ زیرا از حس خودخواهی وی سرچشمه می‌گیرد.

آیا این سرنوشت انسان است که پیوسته در این مشکل اجتماعی که برخاسته از انگیزه‌های درونی و نهاد اوست به سر برد و به وسیله این سرشت خویش به بدبختی کشیده شود؟ و آیا در این نظام هستی که علاوه بر استدلال فلسفی با آزمایش‌های علمی نیز به اثبات رسیده است که در آن، هر موجودی با امکانات تکامل مجهز شده و سرشتی در وجود وی به ودیعه گذاشته شده که او را به سوی کمال ویژه‌اش سوق می‌دهد، تنها انسان استثنا گشته است؟

#### نقش دین به‌عنوان تنها راه‌حل مشکل

در این جا نقش دین به‌عنوان تنها راه‌حل مشکل به میان می‌آید؛ زیرا دین، یگانه چارچوبی است که مشکل اجتماعی می‌تواند راه‌حل صحیح خود را در آن بیابد؛ چراکه حل این مشکل، به ایجاد هماهنگی میان انگیزه‌های فردی و منافع اجتماعی

عام بستگی دارد و این هماهنگی را تنها دین می‌تواند به انسان عرضه نماید؛ زیرا دین همان نیروی روحی خاصی است که می‌تواند به جای لذت‌های زودگذری که انسان در زندگی زمینی خود از آن‌ها چشم‌پوشی می‌کند، امید دست‌یابی به نعمت‌های جاودان را به او ببخشد و وی را به جانفشانی در راه ایمان وادارد، با این اعتقاد که فدا کردن این زندگی محدود، مقدمه‌ای است برای زندگی ابدی و حیات همیشگی.

همچنین دین می‌تواند در اندیشه انسان، نگاه تازه‌ای نسبت به منافع شخصی او بیافریند و مفاهیم جدیدی از سود و زیان در تفکر وی پدید آورد که از مفاهیم تجاری و مادی آن فراتر است. و به این ترتیب، تحمل سختی و دشواری، راهی برای لذت بردن خواهد شد و زیان کردن به نفع جامعه، به راهی برای سود بردن تبدیل خواهد گشت و پشتیبانی از منافع دیگران، به معنی پشتیبانی از منافع شخصی در یک زندگی بالاتر و عالی‌تر خواهد بود. و این گونه است که منافع اجتماعی عام با انگیزه‌های فردی پیوند می‌یابد و منافع اجتماعی، از نظر دینی، منافع شخصی به حساب می‌آید.

در قرآن کریم تأکیدهای دل‌انگیزی بر این معنی، پراکنده در همه جای آن به چشم می‌خورد. هدف از همه این تأکیدها، به وجود آوردن همان نگاه تازه نسبت به سود و منفعت در نزد افراد است. قرآن می‌فرماید:

﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾<sup>(۱)</sup>؛ هر کس - چه زن و چه مرد - با ایمان باشد و کار شایسته‌ای انجام دهد، چنین کسانی وارد بهشت می‌شوند و در آن جایی حساب به آنان روزی داده خواهد شد.

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾<sup>(۲)</sup>؛ هر کس کار

(۱) سوره غافر، آیه ۴۰.

(۲) سوره فصلت، آیه ۴۶.

شایسته‌ای انجام دهد به سود خود انجام داده است و هر کس بدی کند به زیان خود او خواهد بود.

﴿يَوْمَئِذٍ يَصُدُّ النَّاسُ أشتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ \* فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾<sup>(۱)</sup>؛ در آن روز (روز رستاخیز) مردم به‌طور پراکنده (از گورهای خود) بیرون می‌آیند تا کارهای خویش را ببینند؛ پس هر که به اندازه ذره‌ای خوبی کرده باشد آن را خواهد دید و هر که به اندازه ذره‌ای بدی کرده باشد آن را خواهد دید.

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾<sup>(۲)</sup>؛ گمان نبرید آنان که در راه خدا کشته شدند مرده‌اند، بلکه آنان زنده‌اند و در نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند.

﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ \* وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>(۳)</sup>؛ برای اهل مدینه و بادیه‌نشینان پیرامون آن شایسته نیست که از (فرمان) پیامبر سرپیچی کنند و یا به جای روی آوردن به او، به کارهای خود پردازند؛ این به خاطر آن است که هیچ تشنگی و گرمی و گر سنگی و سختی در راه خدا به آنان نخواهد رسید و بر هیچ سرزمینی که کافران را خشمگین کند گام نخواهند گذاشت و هیچ ضربه‌ای به دشمن وارد نخواهند کرد مگر آن که به سبب آن، کار شایسته‌ای برای آنان (در نامه اعمالشان) نوشته خواهد شد؛ بی‌تردید خداوند پاداش نیکوکاران را ضایع نمی‌گرداند. همچنین

(۱) سوره زلزال، آیه ۶-۸.

(۲) سوره آل عمران، آیه ۱۶۹.

(۳) سوره توبه، آیه ۱۲۰-۱۲۱.

آنان هزینه کوچک یا بزرگی را انجام نمی‌دهند و یا دشتی را نمی‌پیمایند مگر آن‌که برای آنان نوشته می‌شود تا خداوند بهتر از آن‌چه انجام دادند به آنان پاداش دهد. این‌ها تصاویر زیبایی هستند که دین، در قالب آیات قرآنی عرضه نموده است تا میان انگیزه‌های فردی و راه‌های خیر در زندگی پیوند به‌وجود آورد و منافع فردی را به گونه‌ای تغییر دهد که فرد ایمان بیاورد که منافع شخصی او با منافع حقیقی و عام انسانیت که اسلام آن‌ها را ترسیم می‌کند، در ارتباط است؛ بنابراین، دین از راه بسیج انگیزه فردی به سود منافع عمومی، نقش اصلی را در حل مشکل اجتماعی ایفا می‌کند.

و به این ترتیب، پی‌می‌بریم که دین، نیاز فطری انسان است؛ زیرا تا زمانی که اساس انگیزه‌های شخصی که مشکل اجتماعی از آن سرچشمه می‌گیرد فطرت است، ناگزیر بایستی فطرت با امکانات حل مشکل نیز مجهز شده باشد تا انسان از دیگر موجودات عالم هستی جدا نیفتد؛ زیرا در فطرت همه موجودات، امکاناتی تعبیه شده است که هر یک از موجودات را به سوی کمال ویژه او می‌راند. امکاناتی که برای حل مشکل اجتماعی در سرشت بشر نهفته است، چیزی نیست جز غریزه دین‌داری و استعداد طبیعی انسان برای ایجاد پیوند میان دین و زندگی و قرار دادن زندگی در قالب عمومی دین.

بنابراین، فطرت انسان دارای دو جنبه است: از یک سو، انگیزه‌های فردی را بر انسان تحمیل می‌کند که بزرگ‌ترین مشکل اجتماعی در زندگی انسان از آن سرچشمه می‌گیرد (مشکل تضاد میان انگیزه‌های فردی و منافع حقیقی عام در جامعه انسانی) و از دیگر سو، امکان حل این مشکل را در اختیار انسان می‌گذارد، این راه‌حل همان میل طبیعی به دین‌داری و استوار ساختن دین در زندگی است، به گونه‌ای که میان منافع عمومی و انگیزه‌های فردی هماهنگی برقرار سازد. و به این ترتیب، فطرت، وظیفه خود را در هدایت انسان به سوی تکامل به انجام می‌رساند. اگر مشکل همچنان پابرجا باقی بماند و سرشت انسان از عهده حل

آن بر نیاید، این بدان معناست که موجود انسانی، در بند این مشکل گرفتار خواهد ماند، بی آن‌که توانایی حل آن را داشته باشد؛ و به حکم سرشت خویش، به سوی نابسامانی‌ها و پیامدهای تلخ آن رانده خواهد شد. این حقیقتی است که اسلام آن را به روشنی در این آیه شریفه بیان می‌دارد:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(۱)</sup>؛ پس (ای پیامبر!) به آیین پاک (اسلام) روی آور؛ همان سرشت الهی که خداوند مردم را بر آن سرشته است؛ هیچ تغییری در آفرینش خداوند وجود ندارد. این است آن آیین استوار، اما بیشتر مردم نمی‌دانند. این آیه کریمه، چنین مقرر می‌دارد:

دین یکی از شئون سرشت انسانی است که خداوند همه مردم را بر آن آفریده است و هیچ‌گونه تغییری در آفرینش الهی وجود ندارد.

این دینی که انسان بر اساس آن آفریده شده است، جز دین پاک، یعنی دین یگانه‌پرستی ناب، چیز دیگری نیست؛ زیرا تنها دین یگانه‌پرستی است که می‌تواند بزرگ‌ترین وظیفه دینی را به‌انجام برساند و معیاری عملی و سامانی اجتماعی در زندگی بشر پدید آورد که در آن، منافع اجتماعی حفظ گردد. اما ادیانی که بر پایه شرک بنا نهاده شده‌اند (یا به تعبیر قرآن، خدایان پراکنده) در واقع خود زائیده همین مشکل هستند، بنابراین، نمی‌توانند چاره مشکل باشند؛ زیرا آن‌ها همان‌گونه هستند که یوسف به دو یار زندانی خویش گفت ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾<sup>(۲)</sup>؛ (شما به جای خدا، تنها نام‌هایی را می‌پرستید که خود و پدرانتان آن‌ها را نامیده‌اید و خداوند هیچ‌گونه دلیلی بر (حقانیت) آن‌ها (در هیچ‌یک از کتاب‌های آسمانی) فرو نفرستاده است.

(۱) سوره روم، آیه ۳۰.

(۲) سوره یوسف، آیه ۴۰.

منظور وی آن است که این خدایان دروغین، در واقع زائیده همان انگیزه‌های شخصی است که ادیان شرک را مطابق با منافع شخصی مختلف بر آنان تحمیل می‌کند تا به طور غیر طبیعی، گرایش طبیعی آنان به دین پاک را دگرگون سازد و مانع واکنش درست در برابر گرایش اصیل دینی شود.

ویژگی شاخص دین پاکی که سرشت انسان‌ها بر اساس آن پایه‌ریزی شده، آن است که دینی است استوار: «این است آن دین استوار». چنین دینی می‌تواند بر زندگی مردم فرمان براند و آن را در یک چارچوب کلی جای دهد. اما دینی که رهبری و هدایت زندگی را بر عهده ندارد، نخواهد توانست نیاز فطری انسان به دین را به طور کامل برآورده سازد و توانایی حل مشکل اساسی را در زندگی انسان نخواهد داشت.

\* \* \*

از آن‌چه گذشت، چند مفهوم اسلامی درباره دین و زندگی به دست می‌آید:

- ۱- مشکل اساسی در زندگی انسان، از سرشت او سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا این مشکل، انگیزه‌های شخصی است که با منافع عمومی در اختلاف و تضاد می‌باشند.
- ۲- در عین حال، سرشت انسان خود چاره مشکل را در اختیار او قرار می‌دهد.
- ۳- این چاره، چیزی جز دین پاک و استوار نیست؛ زیرا تنها چنین دینی است که می‌تواند رهبری هماهنگ کردن انگیزه‌های شخصی را بر عهده بگیرد و منافع و معیارهای عملی آن‌ها را یگانگی بخشد.

- ۴- بنابراین، برای زندگی اجتماعی چاره‌ای جز دین پاک و استوار نیست.
- ۵- ساماندهی اجتماعی در بخش‌های مختلف زندگی بایستی در چارچوب دینی قرار گیرد که توانایی هماهنگی با سرشت انسان و حل مشکل اساسی او در زندگی را داراست.

\* \* \*

در پرتو آن‌چه گفته شد، درمی‌یابیم که اقتصاد اسلامی به عنوان بخشی از نظم



اجتماعی که زندگی را دربر می‌گیرد، بایستی در چارچوب کلی همان نظم-یعنی دین- قرار گیرد؛ پس چارچوب کلی اقتصاد مکتبی ما همان دین است و وظیفه دین- به‌عنوان چارچوب نظم اجتماعی و اقتصادی در اسلام- آن است که میان انگیزه‌های درونی و منافع فردی از یک سو و منافع حقیقی و عام جامعه انسانی- از دیدگاه اسلام- از دیگر سو هماهنگی به‌وجود آورد.



## ۴- اقتصاد اسلامی علم نیست

هر یک از مکتب‌های اقتصادی مورد بحث در این کتاب، بخشی از یک مکتب کامل را تشکیل می‌دهند که شاخه‌ها و جنبه‌های مختلف زندگی را دربر می‌گیرد. اقتصاد اسلامی جزئی از آیین اسلام است که دربرگیرنده بخش‌های مختلف زندگی است و اقتصاد سرمایه‌داری جزئی از دموکراسی سرمایه‌داری است که با نگاه نظام‌مند خود، به سراسر جامعه می‌نگرد؛ همچنین اقتصاد مارکسیستی، بخشی از مکتب مارکسیسم است که همه زندگی اجتماعی را در چارچوب ویژه خود متبلور می‌سازد.

بذره‌های فکری و ریشه‌های اصلی در این مکتب‌ها که روح و وجودشان را بارور می‌سازد، با یکدیگر تفاوت دارند؛ در نتیجه، مشخصه آن‌ها نیز با هم فرق می‌کند. از دیدگاه مارکسیسم، اقتصاد مارکسیستی نشان علمی دارد؛ زیرا به عقیده طرفداران این مکتب، اقتصاد مارکسیستی برآیند گریزناپذیر قوانین طبیعی است که بر تاریخ سایه افکنده و آن را دگرگون می‌سازد؛ به عکس مکتب سرمایه‌داری که هوادارانش - چنان‌که گذشت - از آن به عنوان نتیجه ضروری واقعیت تاریخ و قوانین آن یاد نمی‌کنند، بلکه آن را شکلی از نظام اجتماعی می‌دانند که با ارزش‌های عملی و آرمان‌های مورد قبول آن‌ها مطابقت دارد.

اما آیین اسلام، نه همچون مارکسیسم، ماهیتی علمی برای خود فرض می‌کند،

و نه همچون سرمایه‌داری خود را از هر گونه پایگاه اعتقادی مشخص و نگاه فراگیر به زندگی و هستی به دور می‌داند<sup>(۱)</sup>.

وقتی می‌گوییم: اقتصاد اسلامی علم نیست، منظورمان این است که اسلام منادی دعوت به سوی ساماندهی زندگی اقتصادی است، همان‌گونه که برای دیگر جنبه‌های زندگی راه‌حل ارائه می‌کند، اما با معیارهای علم اقتصاد سیاسی، علم اقتصاد به‌شمار نمی‌آید. و به دیگر سخن، اقتصاد اسلامی حرکتی است توفنده برای دگرگونی واقعیت فاسدی که وجود دارد و تبدیل آن به واقعیت سالمی که باید به وجود آید و تفسیری عینی از واقعیت نیست.

مثلاً وقتی که اقتصاد اسلامی اصل مالکیت چندگانه را وضع می‌کند، مدعی آن نیست که دارد واقعیت تاریخی مرحله معینی از زندگی انسان را تفسیر می‌نماید یا نتیجه قوانین طبیعی تاریخ را بیان میدارد؛ چنان‌که مارکسیسم هنگامی که اصل مالکیت اشتراکی را نوید می‌دهد، آن را حالتی گریزناپذیر از یک مرحله معین از تاریخ و یگانه تفسیر آن می‌داند. پس اقتصاد اسلامی از این جهت که فرایندی است برای دگرگونی واقعیت، نه تفسیر آن، به اقتصاد مکتب سرمایه‌داری شباهت دارد. بنابراین، وظیفه مکتبی در برابر اقتصاد اسلامی عبارت است از: کشف چهره کامل زندگی اقتصادی بر طبق احکام اسلام و درک اندیشه‌ها و مفاهیم عامی که در پس این چهره روشنی می‌دهد، مانند نظریه جدایی شکل توزیع از چگونگی تولید و نظریات دیگری از این دست.

پس از آن، نوبت به وظیفه علمی در برابر اقتصاد اسلامی می‌رسد تا بستر زندگی واقعی و قوانین مربوط به آن را در درون جامعه‌ای کشف نماید که آیین اسلام به‌طور کامل در آن پیاده شده است. بنابراین، کسی که از نظر علمی در این زمینه به پژوهش می‌پردازد، نظام اقتصادی اسلام را قاعده ثابتی برای جامعه‌ای در نظر

(۱) برای بررسی فرق میان مکتب اسلام و مکتب سرمایه‌داری از این منظر، به مقدمه کتاب «فلسفه ما» مراجعه نمایید. (نویسنده)

می‌گیرد که وی می‌کوشد قوانین آن را بشناسد و رویدادهایش را به یکدیگر مربوط سازد. اقتصاد اسلامی از این نظر، شبیه اقتصاد سیاسی برای دانشمندان اقتصاد سرمایه‌داری است؛ چراکه آنان پس از فراغت از برقراری چارچوب مکتبی خود در جامعه، به تفسیر واقعیت موجود در درون آن چارچوب پرداختند و طبیعت قوانین حاکم بر جامعه‌ای را که نظام سرمایه‌داری در آن پیاده شده است، مورد مطالعه قرار دادند، و نتیجه مطالعات آنان، علم اقتصاد سیاسی را به وجود آورد.

و به این ترتیب، این امکان وجود دارد که پس از یک پژوهش فراگیر مکتبی طی بررسی واقعیت موجود در این چارچوب، علمی برای اقتصاد اسلامی شکل بگیرد. اما سؤال این است: چه موقع و چگونه می‌توان علم اقتصاد اسلامی را بنا گذاشت، همان‌گونه که طرفداران سرمایه‌داری، علم اقتصاد سیاسی را - و به دیگر سخن، علمی که رویدادهای جامعه سرمایه‌داری را تفسیر می‌کند - بنا نهادند؟

پاسخ این است که تفسیر علمی رویدادهای زندگی اقتصادی بر یکی از این دو پایه استوار است:

- گردآوری رویدادهای اقتصادی از تجربه واقعی زندگی اقتصادی و تنظیم علمی آنها به گونه‌ای که قوانین حاکم بر آن رویدادها را در زمینه‌های زندگی اقتصادی و شرایط ویژه آن کشف نماید.

- آغاز پژوهش علمی از فرضیه‌های معینی که مسلم فرض می‌شوند و در پرتو آنها، جهت اقتصادی و مسیر رویدادها نتیجه‌گیری می‌گردد.

تفسیر علمی بر پایه نخست، به این بستگی دارد که مکتب مزبور در ساختار خود به‌طور عینی برپا شود تا این امکان برای پژوهشگر فراهم گردد که رویدادهای این واقع را ثبت و پدیده‌ها و قوانین کلی آن را به دست آورد. این همان چیزی است که دانشمندان اقتصاد سرمایه‌داری به آن دست یافتند؛ زیرا در جامعه‌ای به سر می‌بردند که سرمایه‌داری را پذیرفته و آن را پیاده کرده بود؛ از این رو، این فرصت برای آنان فراهم شد که نظریات خود را بر پایه تجربه‌های واقعی اجتماعی که در آن

می‌زیستند بنا نهند. اما تا زمانی که اقتصاد اسلامی از صحنه زندگی به‌دور است، چنین فرصتی در اختیار دانشمندان اقتصاد اسلامی قرار نخواهد گرفت؛ چراکه آنان در زندگی امروزی خود، تجربه‌ای از پیاده شدن اقتصاد اسلامی ندارند تا در پرتو آن بتوانند ماهیت قوانین حاکم بر زندگی پی‌ریزی شده بر اساس اسلام را درک کنند.

تفسیر علمی بر پایه دوم را می‌توان برای توضیح برخی از حقایقی که از شاخص‌های زندگی اقتصادی در جامعه اسلامی است به‌کار گرفت؛ به این ترتیب که بررسی، از نقاط معینی از نظام اقتصادی آغاز و در میدان پیاده شدن فرضی، به استنتاج آثار آن پرداخته شود و از این رهگذر، نظریاتی کلی درباره اقتصاد در جامعه اسلامی پی‌ریزی گردد. مثلاً پژوهشگر اسلامی می‌تواند بگوید که منافع تجارت در جامعه اسلامی با منافع صاحبان سرمایه و بانکداران هماهنگی دارد؛ زیرا در جامعه اسلامی، بانک بر مضاربه استوار است نه بر ربا؛ از این رو، بانک با پول‌های مشتریانش به تجارت می‌پردازد و سود به‌دست آمده را با درصد معینی میان خود و آنان تقسیم می‌نماید؛ در نتیجه، سرنوشت مالی بانک، به میزان سودی بستگی دارد که بانک از راه تجارت به‌دست می‌آورد، نه به بهره‌ای که بر وام‌ها می‌بندد. این پدیده-پدیده هماهنگی میان منافع بانک و منافع تجارت-به‌طور طبیعی یک پدیده عینی است که پژوهشگر آن را از این قاعده استنتاج می‌کند: الغای بانکداری مبتنی بر ربا در جامعه اسلامی.

همچنین پژوهشگر می‌تواند از همین قاعده برای اثبات یک پدیده عینی دیگر آغاز کند، آن پدیده، رهایی جامعه اسلامی از عامل اصلی بحران‌هایی است که زندگی اقتصادی در جامعه سرمایه‌داری را به‌مخاطره می‌افکند. در جوامع سرمایه‌داری، بخش بزرگی از ثروت ملی به طمع به‌دست آوردن بهره حاصل از ربا اندوخته می‌شود؛ این اندوخته‌های عظیم که از میدان تولید و مصرف بیرون کشیده می‌شوند، چرخه تولید و مصرف را با اشکال مواجه می‌سازند؛ موضوعی

که به رکود بخش بزرگی از تولید اجتماعی کالاهای سرمایه‌ای و کالاهای مصرفی می‌انجامد. اما هنگامی که جامعه بر اساس اقتصاد اسلامی پی‌ریزی شود و ربا به کلی ممنوع گردد و از زراندوزی جلوگیری به عمل آید یا مالیات بر آن وضع شود، در آن صورت، مردم به انفاق ثروت‌های خود روی خواهند آورد.

در این تفسیرها، یک واقعیت اجتماعی و اقتصادی را که بر اصول معینی استوار است فرض می‌گیریم و در پرتو آن اصول، به تفسیر این واقعیت فرضی و کشف ویژگی‌های کلی آن می‌پردازیم. ولی تا زمانی که از میان تجربه‌های واقعی محسوس، مواد پژوهش علمی فراهم نیامده باشد، این گونه تفسیرها نمی‌تواند به طور دقیق، برداشت علمی فراگیری از زندگی اقتصادی در جامعه اسلامی برای ما پدید آورد. بسیار اتفاق می‌افتد که میان واقعیت عینی یک نظام و تفسیرهایی که بر اساس فرض برای آن عرضه شده، فرقه‌هایی وجود دارد؛ چنان‌که در مورد دانشمندان اقتصاد سرمایه‌داری این‌گونه اتفاق افتاد. آنان بسیاری از نظریات تحلیلی خویش را بر پایه‌های فرضی استوار ساختند و به نتایجی رسیدند که با واقعیت پیرامون آنان در تناقض بود؛ چراکه در میدان زندگی واقعی، عواملی پدیدار می‌گردد که در قلمرو فرض به‌شمار نیامده است.

بر آن چه گفته شد این نکته را نیز باید افزود که عامل معنوی و فکری - و به دیگر سخن، خلق و خوی عمومی در جامعه اسلامی - اثر بزرگی در بستر زندگی اقتصادی برجای می‌گذارد. این خلق و خوی، دارای درجه مشخص یا شکل معینی نیست تا بتوان پیشاپیش آن را فرض کرد و نظریات مختلف را بر اساس آن بنیان نهاد.

بنابراین، علم اقتصاد اسلامی نمی‌تواند به صورت حقیقی زاده شود، مگر آن‌که این اقتصاد، با همه ریشه‌ها و نشانه‌ها و جزئیاتش در جامعه پیاده شود و رویدادها و تجربه‌های اقتصادی پیش آمده در آن، به‌طور منظم مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد.





## ۵- جدایی روابط توزیع از شیوه تولید

مردم در زندگی اجتماعی خود، با دو فرایند متفاوت سر و کار دارند: یکی تولید و دیگری توزیع.

آنان از یک سو درگیر جنگ با طبیعت هستند تا آن را در برابر خواسته‌های خویش به زانو درآورند و در این جنگ، تا جایی که آگاهی‌شان اجازه می‌دهد، به ابزار تولید مسلح می‌گردند. از سوی دیگر، همین مردم پیوندهای خاصی را در میان خود برقرار می‌سازند که تعیین‌کننده روابط افراد با یکدیگر در شئون مختلف زندگی است. این پیوندها همان چیزی است که ما آن را «نظام اجتماعی» می‌نامیم و روابط توزیع ثروتی که جامعه تولید می‌کند در آن می‌گنجد. بنابراین، افراد در فرایند تولید، سهم خود از طبیعت را به دست می‌آورند و در نظام اجتماعی که روابط میان آنان را تعیین می‌کند، سهم‌های به دست آمده از طبیعت را تقسیم می‌کنند.

بدیهی است که فرایند تولید، همگام با رشد و ژرفای علم، پیوسته در حال دگرگونی و تحول بنیادین است. انسانی که یک روز از گاوآهن و خیش بهره می‌جست، امروزه از برق و اتم استفاده می‌برد. همچنان که نظام اجتماعی - که تعیین‌کننده روابط مردم با یکدیگر (از جمله روابط توزیع) است - نیز هیچ‌گاه شکل ثابتی در تاریخ انسان نداشته، بلکه با اختلاف و دگرگونی شرایط، صورت‌های

مختلفی به خود گرفته است.

اکنون پرسش اساسی این است: چه رابطه‌ای میان دگرگونی شکل‌های تولید و تحول روابط اجتماعی (نظام اجتماعی) که روابط توزیع را نیز دربر می‌گیرد وجود دارد؟

این نقطه، کانون اصلی اختلاف میان اقتصاد مارکسیستی و اقتصاد اسلامی به‌شمار می‌رود و از نقاط مهم اختلاف میان مارکسیسم و اسلام به‌طور کلی است. از دیدگاه اقتصاد مارکسیستی، هر تحولی در فرایند و شیوه تولید، یک دگرگونی گریزناپذیر در روابط فراگیر اجتماعی و به‌ویژه روابط توزیع به‌همراه خواهد داشت. بنابراین، محال است که شیوه تولید دگرگون شود و روابط اجتماعی به صورت قبلی خود باقی بماند؛ همچنان که محال است روابط اجتماعی در تحول خود، بر تحولات شیوه تولید پیشی بگیرد.

مارکسیسم چنین نتیجه‌گیری می‌کند: محال است که یک نظام اجتماعی بتواند در گذر زمان وجود خود را حفظ کند یا در مراحل متعددی از تولید، مناسب زندگی انسان‌ها باشد؛ چراکه شیوه‌های تولید، در گذر تجربه بشری، پیوسته در حال تکامل اند و روابط اجتماعی نیز همگام با آن تحول می‌یابد. بنابراین، نظامی که شایسته جامعه برق و اتم است، غیر از نظامی است که برای جامعه صنایع دستی مناسب است؛ زیرا شکل تولید در این دو جامعه متفاوت می‌باشد. بر همین اساس، مارکسیسم مکتب سوسیالیسم را پیشنهاد می‌کند و آن را درمان ضروری مشکل اجتماعی در مرحله معینی از تاریخ می‌داند که با مقتضیات شیوه نوین تولید در آن مرحله هماهنگ است.

اما اسلام این رابطه جبری ادعایی میان تحول شیوه تولید و دگرگونی نظام اجتماعی را نمی‌پذیرد و برای انسان دو حوزه در نظر می‌گیرد: در یک حوزه، انسان به‌کار در طبیعت می‌پردازد و می‌کوشد برای برآوردن نیازهای خویش، با استفاده از ابزارهای گوناگون، طبیعت را تسخیر کند و از آن بهره‌کشی نماید و در حوزه دوم،

به روابط خود با دیگر افراد در زمینه‌های مختلف زندگی اجتماعی روی می‌آورد. شیوه‌های مختلف تولید، دستاورد حوزه نخست و نظام‌های اجتماعی، محصول حوزه دوم است. هر یک از این دو حوزه - در وجود تاریخی خود - دستخوش تحولات بسیاری در شیوه تولید یا در نظام اجتماعی گشته‌اند، اما اسلام آن پیوند گریزناپذیر را میان تحول شیوه تولید و دگرگونی نظام اجتماعی نمی‌بیند. به همین علت، معتقد است که یک نظام اجتماعی می‌تواند وجود و شایستگی خود را در گذر زمان حفظ نماید، هر چند شکل تولید دچار تغییرات فراوانی گردد. برپایه همین اصل، (اصل جدایی میان نظام اجتماعی و شیوه تولید) اسلام، نظام اجتماعی خود را که شامل مکتب اقتصادی آن نیز می‌گردد، عرضه می‌دارد و آن را در همه مراحل تولید، نظام اجتماعی کارآمدی برای امت می‌داند که قادر است در عصر پی بردن به راز اتم، به همان اندازه خوشبختی به ارمغان آورد که در روزگاران کشت زمین با دست، موجب خوشبختی مردم می‌گشت.

\* \* \*

این اختلاف بنیادین میان دیدگاه‌های اسلام و مارکسیسم نسبت به نظام اجتماعی، در واقع به اختلاف کلی این دو مکتب در تفسیر زندگی اجتماعی - که وظیفه سامان‌دهی و کنترل آن بر عهده نظام اجتماعی است - باز می‌گردد. از دیدگاه مارکسیسم، زندگی اجتماعی انسان زاینده نیروهای تولیدگر است؛ زیرا نیروهای تولید، اساسی‌ترین پایه و اصلی‌ترین عامل در سراسر تاریخ انسان است؛ پس اگر شیوه نیروهای تولیدکننده دگرگون گردد، طبیعی خواهد بود که به پیروی از آن، شکل زندگی اجتماعی که متناسب با نظام اجتماعی حاکم است نیز تغییر یابد و نظام اجتماعی تازه‌ای زاده شود که با شیوه جدید تولید همگام باشد. آنچه پیشتر در بررسی ماتریالیسم تاریخی و نقد گسترده برداشت‌های آن در مورد تاریخ بیان داشتیم، ما را از اظهار نظر مجدد در این جا بی‌نیاز می‌سازد؛ در آن مباحث، به روشنی ثابت کردیم که نیروهای تولید، یگانه عامل اساسی در تاریخ نیستند.

و اما از نظر اسلام، شکل‌های مختلف زندگی اجتماعی، از شیوه‌های مختلف تولید سرچشمه نمی‌گیرند؛ بلکه نیازهای خود انسان منشأ پیدایش آن‌ها می‌باشد؛ زیرا انسان نیروی محرک تاریخ است، نه ابزار تولید؛ و سرچشمه‌های زندگی اجتماعی در وجود خود او می‌باشد؛ چرا که انسان موجودی است که بر اساس عشق به خود و تلاش در راه نیازهای خویش آفریده شده است؛ در نتیجه، هر چه را در پیرامونش وجود دارد در این راه به خدمت می‌گیرد. از این رو، طبیعی است که انسان خود را ناگزیر ببیند که انسان‌های دیگر را نیز استخدام نماید؛ زیرا او، جز از راه همکاری با دیگران نمی‌تواند نیازهای خود را برطرف سازد. پس پیوندهای اجتماعی بر پایه آن نیازها شکل گرفت و توسعه یافت و بار شد و گسترش نیازها در گذر تجربه طولانی زندگی انسان، رشد نمود. بنابراین، زندگی اجتماعی مولود نیازهای انسان می‌باشد و نظام اجتماعی همان شیوه‌ای است که زندگی اجتماعی را هماهنگ با نیازهای انسان سامان می‌بخشد.

با بررسی نیازهای انسان در می‌یابیم که در آن‌ها، یک جنبه اصلی و پایدار در گذر زمان وجود دارد و جنبه‌های دیگر، هماهنگ با شرایط و حالات گوناگون، نو شده و تحول می‌یابند. پایداری موجود در ترکیب اندامی و نیروهای عمومی انسان و دستگاه‌های تغذیه و تولید مثل و نیروی ادراک و احساسی که در وجود وی به ودیعه گذاشته شده، به معنی آن است که همه انسان‌ها در شماری از ویژگی‌ها، نیازها و صفات عمومی مشترک‌اند؛ چیزی که باعث شده است انسان‌ها در خطاب خداوند به پیامبران خویش، امت یگانه نامیده شوند: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِي﴾<sup>(۱)</sup>، بی‌تردید این امت شما امت یگانه‌ای است و من پروردگار شما هستم؛ پس تنها مرا پرستش کنید.

از سوی دیگر می‌بینیم که شمار زیادی از نیازها، به تدریج وارد حوزه زندگی

(۱) سوره انبیاء، آیه ۹۲.

انسان شده و در کشاکش تجربه‌های زندگی و افزایش آگاهی‌های وی رشد می‌کنند. بنابراین، نیازهای اصلی ثابت می‌مانند و نیازهای ثانوی، هماهنگ با رشد آگاهی‌ها درباره زندگی و پیچیدگی‌های آن، دگرگون می‌شوند و تحول می‌یابند. همچنین اگر توجه کنیم که زندگی اجتماعی از نیازهای انسان نشأت می‌گیرد و نظام اجتماعی همان شکلی است که زندگی اجتماعی را هماهنگ با آن نیازها سامان می‌بخشد، آن‌گاه به این نتیجه دست خواهیم یافت که لزومی ندارد نظام اجتماعی مناسب برای انسان - برای آن‌که با رشد زندگی اجتماعی همگام باشد - به‌طور کلی تغییر و تحول یابد؛ همان‌گونه که معقول نیست همه کلیات و جزئیات زندگی در قالب‌های ثابتی قرار داده شود؛ بلکه تا وقتی در بنیان زندگی اجتماعی، (نیازهای انسان) جنبه‌های ثابت و جنبه‌های متغیر وجود دارد و هر یک از جنبه‌های ثابت و متغیر در نظام اجتماعی شایسته، بازتاب می‌یابند، بایستی در نظام اجتماعی، یک جنبه اصلی ثابت و جنبه‌های پذیرای تحول و دگرگونی وجود داشته باشد.

این همان چیزی است که در نظام اجتماعی اسلام به‌طور کامل واقعیت یافته است؛ چراکه این نظام، دربر دارنده یک جنبه اصلی و ثابت است که با برآورده ساختن نیازهای بنیادین و پایدار در زندگی انسان ارتباط می‌یابد؛ نیازهایی چون تأمین معیشت، تداوم نسل، امنیت، نیازهایی که پاسخگویی به آن‌ها در احکام توزیع ثروت آمده است، احکام ازدواج و طلاق، احکام حدود و قصاص و احکام دیگری از این دست که در قرآن و سنت وارد شده است.

نظام اجتماعی در اسلام، شامل جنبه‌های دیگری هم هست که هماهنگ با مصلحت‌ها و نیازهای جدید تغییر می‌یابند. این جنبه‌ها، همان‌هایی هستند که اسلام به ولی امر اجازه داده است تا در پرتو جنبه ثابت نظام و بر اساس مصلحت و نیاز، در آن‌ها به اجتهاد بپردازد، چنانچه جنبه ثابت نظام نیز با قواعد شرعی ثابتی که در قالب‌های قانونی ریخته شده است پشتیبانی می‌گردد؛ هر چند چگونگی پیاده شدن همین قواعد ثابت نیز به شرایط و اوضاع بستگی دارد. و این‌گونه است که

شیوه درست پاسخگویی به نیازهای ثابتی که علی‌رغم ثابت بودنشان، روش‌های گوناگونی برای برآوردن آن‌ها وجود دارد تعیین می‌شود؛ مانند قاعده نفی ضرر در اسلام و نفی حرج در دین.

\* \* \*

به این ترتیب - بر خلاف نظر مارکسیسم که می‌گوید: روابط توزیع و در نتیجه، همه نظام اجتماعی تابع شیوه تولید است - می‌توانیم چنین پایه بگذاریم که روابط توزیع از شیوه تولید جداست. پس این امکان وجود دارد که یک نظام، روابط توزیعی را به جامعه انسانی عرضه کند که در شرایط و شیوه‌های مختلف تولید، مناسب آن باشد؛ و چنین نیست که هر نوعی از روابط توزیع در گرو شکل معینی از شیوه‌های تولید بوده و از آن جدایی ناپذیر باشد؛ چنان‌که مارکسیسم می‌پندارد. بر این اساس، تفاوت دیدگاه‌های اسلام و مارکسیسم و داوری آن‌ها در مورد نظام‌های توزیعی که در طول تاریخ پدید آمده‌اند روشن می‌گردد. مارکسیسم هر یک از نظام‌های توزیع را تنها از زاویه شرایط تولید حاکم بر آن جامعه مورد ارزیابی قرار می‌دهد و اگر آن را همگام با رشد نیروهای تولید بیابد، آن را شایسته می‌داند و چنانچه آن نظام توزیع، به سدی در راه پیشرفت تولید تبدیل شده باشد، آن را نظام فاسدی می‌داند که باید بر ضدش شورید.

به همین جهت است که می‌بینیم مارکسیسم، در جامعه‌ای که بر پایه تولید دستی انسان استوار است، از بدترین شکل نظام برده‌داری به شدت استقبال می‌کند؛ چراکه پیش راندن چنان جامعه‌ای به سوی فعالیت تولیدی، جز با بالا رفتن شلاق‌ها بر سر تعداد بی‌شمار افراد و به کار کشیدن آن‌ها در زیر ضربات شلاق و نیش دشنه‌ها، امکان‌پذیر نبود. بنابراین، کسی که در چنان جامعه‌ای، شلاق به دست می‌گرفت و بیم و وحشت به وجود می‌آورد، فردی پیشرو و طلایه‌دار انقلاب بود؛ چراکه او با چشمانی باز برای تحقق اراده تاریخ، ناخودآگاه، نگره‌بانی می‌کرد. و اما کسی که از شرکت در عملیات برده‌داری خودداری می‌کرد و از این فرصت

طلایی روی برمی تافت؛ چنین شخصی را باید شایسته همان صفاتی دانست که امروزه سوسیالیست‌ها به طرفداران سرمایه‌داری نسبت می‌دهند؛ زیرا او با فرایند پیشرفت بشریت به مقابله برخاسته بود.

ولی داوری اسلام درباره هر یک از نظام‌های اجتماعی، در پرتو پیوند آن با نیازهای گوناگون انسان شکل می‌گیرد؛ زیرا وظیفه هر نظامی آن است که زندگی را به گونه‌ای شکل ببخشد که آن نیازها - به‌عنوان اساس پیدایش زندگی اجتماعی - برآورده شوند. از این رو، شیوه خاص تولید نمی‌تواند توجیه‌گر برپایی یک نوع نظام اجتماعی و روابط توزیعی باشد که عهده‌دار برآوردن آن نیازها نیست؛ زیرا اسلام آن رابطه جبری ادعایی میان شکل تولید و نظم اجتماعی را نمی‌پذیرد.

\* \* \*

اسلام این رابطه را تنها به صورت نظری رد نمی‌کند، بلکه از وجود تاریخی خود، دلیل علمی بر آن ارائه می‌دهد. اسلام در تجربه واقعی خود برای زندگی، یک پیروزی فکری و یک دلیل زنده بر نادرستی این رابطه ادعایی میان نظام اجتماعی و شکل تولید را به ثبت رساند و روشن ساخت که انسان‌ها می‌توانند وجود اجتماعی خود را به گونه‌ای تازه و انقلابی شکل ببخشند، بی‌آن‌که در شیوه تولید آنان کوچک‌ترین تغییری پدید آید.

آن واقعیت اسلامی که انسانیت یک لحظه کوتاه از عمر طولانی زمان را در آن سپری کرد و دل‌انگیزترین تحولی را که خانواده بشری به خود دیده است در آن پدید آورد، آری این واقعیت انقلابی که یک امت آفرید و یک تمدن برپا ساخت و مسیر تاریخ را تغییر داد، هرگز زائیده شیوه تازه‌ای در تولید یا دگرگونی در شکل و نیروهای آن نبود. اصولاً در منطق تفسیر سوسیالیستی تاریخ - که نظام اجتماعی را به ابزار تولید گره می‌زند - پیدایش چنین انقلاب گسترده‌ای که شعاع آن همه جنبه‌های زندگی را فرا بگیرد، بی‌آن‌که پیشتر، هیچ‌گونه تحول اساسی در شرایط تولید رخ داده باشد، امکان‌پذیر نیست.

و این گونه است که واقعیت اسلامی، منطق مارکسیسم تاریخی را در همه محاسباتش، بلکه در همه چیزش - آری در همه چیزش - به مبارزه می‌طلبد. مثلاً در اندیشه برابری، واقعیت اسلامی با منطق مارکسیسم به رویارویی برمی‌خیزد؛ زیرا از دیدگاه مارکسیسم، اندیشه برابری از فرآورده‌های جامعه صنعتی است که پدیدآورنده طبقه پرچمدار برابری - یعنی بورژوازی - می‌باشد و از نظر مارکسیسم ممکن نیست پیش از رسیدن تحول تاریخی به مرحله صنعتی، این پرچم برافراشته گردد.

اسلام این منطق را - که هر آگاهی و اندیشه‌ای را به تحول تولید برمی‌گرداند - به سخره می‌گیرد؛ زیرا خود توانست پرچم برابری را برافرازد و آگاهی درست و شناخت فراگیری در انسان‌ها پدید آورد. همچنین توانست گوهر برابری را چنان در واقعیت روابط اجتماعی بازتاب دهد که بورژوازی بدان پایه نرسیده است. آری، اسلام ده قرن پیش از آن که خداوند اجازه پیدایش طبقه بورژوازی را بدهد و شرایط مادی چنین طبقه‌ای به وجود آید، این همه را به انجام رساند.

اسلام منادی برابری در دورانی است که هنوز ابزاری پدید نیامده بود و فرمود: «همه شما از آدم هستید و آدم از خاک»<sup>(۱)</sup> و «مردم به سان دانه‌های شانه با هم برابرند»<sup>(۲)</sup> و «عرب بر عجم برتری ندارد مگر به پرهیزگاری»<sup>(۳)</sup>. آیا جامعه اسلامی این برابری را از ابزار تولید بورژوازی که هزار سال پس از آن پدید آمد الهام گرفت؟ یا آن را از ابزار کشاورزی و بازرگانی ابتدایی موجود در جامعه حجاز، که نمونه‌های به مراتب پیشرفته‌تر و تحول یافته‌تر آن در میان جوامع عربی و جوامع دیگر جهان یافت می‌شد، اقتباس نمود؟ اگر چنین است، پس چرا این ابزار توانست در جامعه حجاز الهام‌بخش اندیشه برابری باشد و آن جامعه را برای ایفای شگفت‌انگیزترین نقش تاریخی در راه تحقق این آرمان بسیج کند، اما در جوامع عربی دیگر مانند

(۱) تحف العقول، ص ۳۴.

(۲) همان، ص ۳۶۸.

(۳) کنز العمال، ج ۳، ص ۹۳، حدیث ۵۶۵۲.



یمن و حیره و شام چنان نکرد؟

اسلام همچنین یک بار دیگر محاسبات ماتریالیسم تاریخی را به چالش طلبیده و به جامعه جهانی نوید داده است که همه انسان‌ها را در زیر یک پرچم گرد خواهد آورد. اسلام در راه تحقق این اندیشه، در محیطی که هزاران جامعه عشایری متخاصم را در خود جای داده و مالا مال از کشمکش‌های قبیله‌ای بود، به تکاپو پرداخت و توانست آن واحدهای کوچک و پراکنده را به یک وحدت بزرگ انسانی جهش دهد و مسلمانان را از سطح اندیشه‌های جامعه قبیله‌ای که به مرزهای خون و خویشاوندی و پیمان میان خود محدود می‌شد، تا اندیشه جامعه‌ای که جز پایه‌های فکری اسلام هیچ مرزی نمی‌شناسد، بالا ببرد. کدام ابزار تولید توانست کسانی را که فکرشان حتی از درک جامعه قبیله‌ای ناتوان بود، در مدت کوتاهی به پیشوایان و مبلغان جامعه جهانی تبدیل کند؟

اسلام با روابط توزیع خاصی که در جامعه برقرار نمود، برای سومین بار با این منطق تاریخی موهوم به مقابله برخاسته است؛ زیرا بر اساس محاسبات اقتصاد سوسیالیستی، امکان ندارد که پیش از رسیدن به مرحله صنعتی و تکیه بر ابزار در امر تولید، چنین روابط توزیعی در جامعه برقرار گردد. اسلام دایره مالکیت خصوصی را تنگ کرد، دامنه آن را محدود ساخت، مفهوم آن را اصلاح نمود، حدود و قیودی برای آن در نظر گرفت، تأمین زندگی تهیدستان را بر آن واجب ساخت و در کنار آن، ضمانت‌های کافی برای حفظ توازن و عدالت در توزیع وضع نمود؛ و به این ترتیب، از شرایط ماتریالیسم - از دیدگاه مارکسیسم - برای این نوع روابط پیشی گرفت. برای مثال، در قرن هیجدهم گفته شد: «به جز افراد ساده لوح، بر کسی پوشیده نیست که طبقات پست باید تهیدست باقی بمانند، و گرنه، تلاش نخواهند کرد»<sup>(۱)</sup>. و در قرن نوزدهم گفته شد: «در جهانی که پیشتر به تملک

(۱) این جمله از یکی از نویسندگان قرن هجدهم، آرتوریونگ می‌باشد. (نویسنده)

درآمده است، هر نوزادی به دنیا بیاید که نتواند از طریق کار یا خانواده خود به وسایل زندگی دست یابد، طفیلی جامعه است و وجودش ضرورتی ندارد؛ زیرا بر سر سفره طبیعت، جایی برای او وجود ندارد. از این رو، طبیعت فرمان ازین رفتن او را صادر می‌کند و در اجرای این فرمان خویش سستی نشان نمی‌دهد<sup>(۱)</sup>.

در حالی که حتی قرن‌ها پس از آمدن اسلام، چنین اندیشه‌هایی بر جهان حکومت می‌کرد، اسلام - آن گونه که در حدیث آمده است - اصل تأمین اجتماعی را چنین اعلام می‌دارد: «هر کس بازماندگان تهیدستی بر جای گذارد، سرپرستی آنان با من است و هر کس بدهکاری از خود بر جای گذارد، پرداخت آن بر عهده من است»<sup>(۲)</sup>. اقتصاد اسلامی به روشنی اعلام می‌دارد که فقر و محرومیت از خود طبیعت پدید نمی‌آید، بلکه نتیجه توزیع نادرست و انحراف از روابط صحیحی است که بایستی ثروتمندان را به تهیدستان پیوند دهد و - چنان که در حدیث آمده است - می‌گوید: «هیچ تهیدستی گرسنه نمی‌ماند مگر به دلیل بر خورداری‌های ثروتمند»<sup>(۳)</sup>. این بیداری اسلامی نسبت به مسائل عدالت اجتماعی در زمینه توزیع که نمونه آن حتی در جوامعی که از نظر مادی پیشرفته‌تر از جامعه اسلامی هستند یافت نمی‌شود، امکان ندارد زائیده گاو آهن، تجارت بدوی، صنعت دستی و دیگر ابزاری باشد که همه جوامع، کم و بیش با آنها آشنا بوده‌اند.

\* \* \*

می‌گویند: این بیداری یا این انقلاب اجتماعی، بلکه این حرکت عظیمی که سراسر تاریخ جهان را فراگرفت، نتیجه رشد بازرگانی و اوضاع تجاری مکه بود؛ چنان اوضاعی ایجاب می‌کرد که دولتی پایدار به وجود آید و از آن با همه مقتضیات اجتماعی و فکری‌اش که هماهنگ با وضع بازرگانی حاکم است، پشتیبانی شود!

(۱) این گفته مالتوس، اندیشمند قرن نوزدهم می‌باشد. (نویسنده)

(۲) وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۳۳۷، حدیث ۵، روایت از پیامبر ﷺ است.

(۳) نهج البلاغه، ص ۵۳۳.

به راستی بسیار جالب است که این تحول تاریخی فراگیری که زندگی همه انسان‌ها را تحت تأثیر قرار داد، با شرایط تجاری یکی از شهرهای جزیره‌العرب تفسیر شود! و نمی‌دانم در میان همه شهرهای عربی و غیر عربی جهان که دارای تمدن‌های ستبرتر و شرایط مادی پیشرفته‌تری بودند و از نظر اوضاع سیاسی و اقتصادی بر مکه برتری داشتند، چگونه شرایط تجاری تنها به مکه اجازه داد تا ایفای این نقش تاریخی بزرگ را بر عهده بگیرد؟ آیا در منطق ماتریالیسم تاریخی، این حتمیت وجود نداشت که تحول اجتماعی جدید از آن شهرها سربر آورد؟ و بالاخره چگونه شرایط تجاری معین در شهری مانند مکه توانست تاریخ انسانی تازه‌ای بیافریند، در صورتی که شرایط مشابه یا حتی شرایط پیشرفته‌تر و رشد یافته‌تر، از انجام چنین کاری ناتوان ماند؟

اگر مکه دارای شرایط تجاری مناسبی بود که کاروان‌های بازرگانی میان یمن و سوریه به ناچار از آن می‌گذشتند، باید گفت که طایفه انباط وقتی بطرا را به‌عنوان ایستگاهی برای راه‌های بازرگانی پایه‌ریزی کردند، از شرایط تجاری مهمی برخوردار گشتند و یکی از پیشرفته‌ترین تمدن‌های عربی را در آن منطقه به وجود آوردند، به طوری که دامنه نفوذشان به کشورهای مجاور نیز کشیده شد. آنان گروه‌هایی برای نگهداری از کاروان‌های تجاری و مراکزی برای بهره‌برداری از معادن به وجود آوردند و آن شهر برای مدت‌های طولانی، اصلی‌ترین شهر برای کاروان‌ها و یک مرکز تجاری با اهمیت به‌شمار می‌رفت. فعالیت تجاری آنان به مناطق گسترده‌ای کشیده شد؛ به طوری که آثار تجارتشان در سلوکیه و بنادر سوریه و اسکندریه نیز یافت شده است.

آنان به تجارت ادویه از یمن، ابریشم از چین، حنا از عسقلان، شیشه و رنگ ارغوان از صیدا و صور، مروارید از خلیج فارس و سفال از روم می‌پرداختند و در کشور خود نیز طلا و نقره و قیر و روغن کنجد تولید می‌کردند؛ ولی با وجود چنین سطح تجاری و تولیدی گسترده‌ای که هرگز مکه به آن نمی‌رسید، انباط، با

همه روابط اجتماعی خود، چشم به راه نقش الهی مکه در تحول تاریخ باقی ماند. حیره را در نظر بگیرید که در دوران منذریان شاهد پیشرفت بزرگی در زمینه صنعت و بازرگانی بود. صناعی چون بافندگی، اسلحه‌سازی، کوزه‌گری، ساخت ظروف سفالین و رنگرزی در آن ناحیه درخشش یافت و منذریان توانستند نفوذ تجاری خود را تا مرکز و جنوب و غرب جزیره العرب گسترش دهند. آن‌ها کاروان‌های تجاری حامل تولیدات کشورشان را به بازارهای مهم روانه می‌ساختند. و نیز تمدن تدمر که قرن‌ها ادامه یافت و در سایه آن، تجارت درخشیدن گرفت و آنان توانستند با کشورهای مختلف جهان، مانند چین، هند، بابل، شهرهای فنیقی و کشورهای جزیره، روابط بازرگانی برقرار سازند. و همچنین تمدن‌هایی که تاریخ یمن از دیرباز شاهد آن‌ها بوده است...

مطالعه این تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و شرایط بازرگانی و اقتصادی آن‌ها و مقایسه آن با واقعیت تمدن و فرهنگ مکه پیش از اسلام، روشن می‌سازد که انقلاب و تحول اسلامی در روابط اجتماعی و زندگی فکری، برخاسته از شرایط مادی و اوضاع اقتصادی و تجاری نبوده است و در نتیجه، ثابت می‌شود که روابط اجتماعی که شامل روابط توزیع نیز می‌گردد، از شیوه تولید و وضع اقتصادی نیروهای تولیدکننده جداست. پس از این همه، آیا حق اسلام نیست که با کمال آرامش و اطمینان، آن جبر تاریخی را که هر یک از شیوه‌های توزیع را با یک شیوه خاص در تولید پیوند می‌زند، بی‌ارزش بداند و با دلیل مادی محسوس اعلام بدارد که نظام اجتماعی، نه بر روش مادی برآوردن نیازهای زندگی، که بر پایه‌های فکری و روحی استوار است؟

## ۶- مشکل اقتصادی از دیدگاه اسلام و راه‌حل‌های آن

### مشکل اقتصادی چیست؟

همه جریان‌های فکری در حوزه اقتصاد، بر این نکته اتفاق نظر دارند که در زندگی اقتصادی مشکلی وجود دارد که باید حل شود؛ و پس از آن، در تعریف ماهیت این مشکل و راه کلی درمان آن با یکدیگر اختلاف می‌یابند.

سرمایه‌داری معتقد است که مشکل اساسی اقتصاد، کمبود نسبی منابع طبیعی است؛ زیرا طبیعت محدود است و امکان ندارد بر اندازه زمینی که انسان بر روی آن زندگی می‌کند افزود، همچنین نمی‌توان ثروت‌های طبیعی نهفته در آن را افزایش داد؛ در صورتی که نیازهای انسان، هماهنگ با رشد و شکوفایی تمدن، همواره در حال فزونی گرفتن است؛ این موضوع، طبیعت را از پاسخگویی به نیازهای همه انسان‌ها ناتوان می‌سازد و به کشمکش میان افراد برای برآوردن نیازهایشان می‌انجامد و مشکل اقتصادی از این‌جا سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، از دیدگاه سرمایه‌داری، مشکل این است که منابع طبیعی ثروت، توان همگامی با تمدن و تضمین برآوردن همه نیازها و خواسته‌هایی را که در جریان تحول تمدن

پیش می‌آیند، ندارد.

به عقیده مارکسیسم مشکل اقتصاد، همواره مشکل تناقض میان شیوه تولید و روابط توزیع است و هرگاه میان این دو هماهنگی وجود داشته باشد، در زندگی اقتصادی ثبات به وجود می‌آید؛ بی‌آن‌که نوع نظام اجتماعی پدید آمده از هماهنگی میان شیوه تولید و روابط توزیع، اهمیتی داشته باشد.

اما اسلام، همچون سرمایه‌داری معتقد نیست که مشکل، مشکل طبیعت و کمبود منابع آن است؛ زیرا از دیدگاه اسلام، طبیعت قادر است همه نیازهای زندگی را که برآورده نشدن آن‌ها به یک مشکل جدی در زندگی انسان می‌انجامد، برآورده سازد؛ و نیز مانند مارکسیسم اعتقاد ندارد که مشکل، مشکل تضاد میان شیوه تولید و روابط توزیع است؛ بلکه از دیدگاه اسلام، مشکل - پیش از هر چیز - مشکل خود انسان است، نه طبیعت و نه شیوه تولید.

اسلام این موضوع را در آیات قرآنی زیر بیان می‌دارد:

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ \* وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ \* وَآتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾<sup>(۱)</sup>، خداست که آسمان‌ها و زمین را آفرید و از آسمان آبی فرو فرستاد که به وسیله آن، از میوه‌ها رزقی برای شما برآورد و کشتی‌ها را به تسخیر شما درآورد که به فرمان او در دریاها روانند و رودها را رام شما ساخت و خورشید و ماه را برای شما تسخیر کرد که پیوسته در حرکت‌اند و شب و روز را برای شما تسخیر کرد و از هرچه از او خواستید به شما داد. و اگر بخواهید نعمت‌های خدا را بشمارید، نمی‌توانید آن‌ها را شماره کنید؛ بی‌تردید انسان بسیار ستمگر و ناسپاس است.

(۱) سوره ابراهیم، آیه ۳۲ - ۳۴.

این آیات کریمه به روشنی بیان می‌دارد که خداوند متعال همه منافع و مصالح انسان را در این هستی پهناور گرد آورده و منابع کافی برای ادامه زندگی و نیازهای مادی او را فراهم کرده است؛ اما این انسان است که با ستمگری و ناسپاسی خود، فرصتی را که خداوند در اختیار او گذاشته است از دست می‌دهد: (بی‌تردید انسان بسیار ستمگر و ناسپاس است) بنابراین، ستمگری انسان در زندگی عملی خود و ناسپاسی او نسبت به نعمت‌های الهی، دو علت اساسی برای پیدایش مشکل اقتصادی در زندگی انسان است. ستمگری انسان در حوزه اقتصاد، در توزیع بد تجسم می‌یابد و ناسپاسی او نسبت به نعمت‌ها، در عدم بهره‌برداری از طبیعت و موضع منفی داشتن نسبت به آن متبلور می‌گردد. پس هرگاه ستم از روابط اجتماعی در امر توزیع از میان برود و نیروهای انسان برای استفاده و بهره‌برداری از طبیعت بسیج گردد، مشکل واقعی در زمینه اقتصاد برطرف خواهد شد.

اسلام از بین بردن ستم را با ارائه راه‌حل‌هایی برای مسائل توزیع و گردش ثروت، بر عهده گرفته و ناسپاسی را با وضع مفاهیم و احکامی برای تولید، چاره کرده است. آنچه را که به علت نخست مشکل اجتماعی از دیدگاه اسلام (یعنی ستم در قلمرو توزیع و گردش ثروت) مربوط می‌شود، در این جا شرح می‌دهیم و موضع اسلام درباره علت دوم (یعنی ناسپاسی در برابر نعمت‌ها) را در بحث آینده - که برای ارائه موضع اسلام درباره تولید و احکام و مفاهیم آن در نظر گرفته شده است - مورد بررسی قرار خواهیم داد.

## نظام توزیع

در گذر تاریخ، انسان‌ها همواره به شکل‌های گوناگون گرفتار ظلم در زمینه توزیع بوده‌اند؛ چراکه توزیع گاه بر اساسی کاملاً فردی استوار بوده است و گاه بر پایه‌ای کاملاً غیر فردی. شیوه نخست، تجاوز به حقوق جمع و شیوه دوم بی‌ارزش

کردن حقوق فردی است.

اسلام، نظام توزیع در جامعه اسلامی را به گونه‌ای بنیان نهاده است که در آن، حقوق فرد با حقوق جامعه تلاقی می‌کند، از این رو مانعی در راه حقوق فرد و تأمین امیال طبیعی او به وجود نمی‌آورد؛ همان‌گونه که کرامت جامعه نیز سلب نمی‌شود و حیاتش به مخاطره نمی‌افتد. با این ویژگی، نظام توزیع در اسلام، از همه نظام‌های توزیع گوناگونی که انسان در گذر تاریخ، آن‌ها را آزموده است تمایز می‌یابد. نظام توزیع در اسلام، از دو ابزار اصلی تشکیل یافته است که عبارت‌اند از کار و نیاز. هریک از این دو ابزار، نقش فعال خود را در حوزه عمومی ثروت اجتماعی، دارا می‌باشند.

اینک هریک از این دو ابزار را مورد مطالعه قرار می‌دهیم تا نقشی را که در صحنه توزیع ایفا می‌کنند بشناسیم. همچنین موقعیت «کار» و «نیاز» در نظام اسلامی توزیع ثروت را با موقعیت آن‌ها در نظریه‌ها و شیوه‌های دیگری که بر اساس کمونیسم، سوسیالیسم و سرمایه‌داری برای توزیع ارائه شده است، مقایسه می‌کنیم.

### نقش کار در توزیع

برای پی‌بردن به نقش کار در توزیع، بایستی رابطه اجتماعی میان کار و ثروت حاصل از آن را بررسی کنیم. کار بر مواد مختلف طبیعی اثر می‌گذارد: مواد معدنی را از دل زمین بیرون می‌کشد، چوب را از تنه درختان جدا می‌نماید، با فرورفتن در دریا مروارید صید می‌کند، به شکار پرنده می‌پردازد و دیگر ثروت‌ها و موادی که انسان به وسیله کار از طبیعت به دست می‌آورد.

پرسشی که اینک می‌خواهیم پاسخش را بیابیم این است: ماده طبیعی، کدام مشخصه اجتماعی را به سبب کار به دست می‌آورد و رابطه کارگر با ثروتی که از راه کار به دست آورده است چیست.

نظریه‌ای هست که می‌گوید: میان کار، کارگر و موضوع کار هیچ‌گونه رابطه



اجتماعی وجود ندارد. پس کار هرچه باشد، برای کار یا کارگر، غیر از برطرف کردن نیاز، حق دیگری نیست؛ زیرا کار یک وظیفه اجتماعی است که فرد آن را برای جامعه انجام می‌دهد و جامعه نیز در برابر آن، برآوردن نیازهای فرد را بر عهده می‌گیرد. این نظریه با دیدگاه اقتصاد کمونیستی هماهنگ است؛ زیرا اقتصاد کمونیستی جامعه را به صورت موجود بزرگی می‌نگرد که همه افراد در آن ذوب می‌شوند و هر فرد به‌سان سلولی در یک اندام است.

بر اساس این نگرش که افراد را در بوته بزرگ اجتماعی می‌گدازد و آنان را در یک پیکره عظیم ذوب می‌کند، به‌نظر نمی‌رسد که کارهای انجام شده به وسیله افراد جامعه، کار افراد باشد؛ زیرا وقتی افراد در درون یک موجود بزرگ ذوب شوند، رابطه کارگر با نتیجه کارش قطع می‌گردد و جامعه به کارگر حقیقی و مالک نتیجه کار افراد تبدیل می‌شود. در آن صورت، بر طبق قانون کمونیستی که پیشتر در بررسی ماتریالیسم تاریخی گذشت (از هر کس به اندازه توانش و برای هر کس به اندازه نیازش) افراد هیچ حقی جز برآوردن نیازهای خود ندارند.

بنابراین، افراد در جامعه کمونیستی کاملاً شبیه قطعات تشکیل دهنده یک دستگاه میکانیکی هستند. بی‌تردید هر یک از قطعات دستگاه حق دارد به مقدار نیازش روغن مصرف کند و در مقابل، بایستی وظیفه خاص خود را به انجام برساند. پس با این که اهمیت و پیچیدگی قطعات در یک دستگاه میکانیکی با هم تفاوت دارد، اما سهمیه روغن همه آن‌ها برابر است.

در نظام توزیع کمونیستی نیز وضع این‌گونه است؛ اگرچه میزان شرکت افراد جامعه در فرایند تولید ثروت تفاوت دارد، اما به هر کس به اندازه نیازش داده می‌شود. در چنین نظامی، شخص کار می‌کند، ولی مالک حاصل کار خود نیست و نتایج کارش به او اختصاص ندارد؛ تنها حق او برطرف کردن نیازش می‌باشد، خواه از مقدار کارش بیشتر باشد یا کمتر<sup>(۱)</sup>. بر اساس این نگرش، کار هیچ ربطی

(۱) این نگرش از گرایش‌های کمونیستی غیر مارکسیستی است؛ اما مارکسیسم بر اساس برداشت

به توزیع ندارد و تنها ابزاری است برای تولید کالا، نه وسیله‌ای برای توزیع آن؛ و نیاز به تنهایی شیوه توزیع کالاها را بر افراد جامعه تعیین می‌کند. به همین جهت، سهم افراد جامعه از توزیع، متناسب با نیازهای آنان است، نه تفاوت کارهایشان. اما اقتصاد سوسیالیستی مارکسیستی، رابطه کارگر با نتیجه کارش را بر اساس برداشت خاص خود از ارزش تعریف می‌کند. بر اساس این نگرش، کارگر آفریننده ارزش مبادله‌ای ماده‌ای است که کار خود را صرف آن کرده است. بنابراین، ماده، بدون کار بشری تبلور یافته در آن، هیچ ارزشی ندارد. و از آن جا که کار، یگانه سرچشمه اصلی ارزش است، بایستی توزیع ارزش‌های تولید شده در شاخه‌های مختلف ثروت، بر اساس کار باشد. پس هر کارگری مالک نتیجه کار خود و ماده‌ای که کارش را صرف آن کرده است می‌شود؛ زیرا آن ماده در اثر کار دارای ارزش شده است و این نتیجه به دست می‌آید که برای هر کس به اندازه کارش، نه به اندازه نیازش؛ چراکه هر کارگری حق دارد ارزش‌هایی را که خود به وجود آورده است تصاحب کند؛ و چون کار تنها آفریننده ارزش‌هاست، پس تنها ابزار توزیع نیز هست. بنابراین، در جامعه سوسیالیستی، کار ابزار اصلی توزیع می‌باشد، در صورتی که در جامعه کمونیستی، نیاز تنها ابزار توزیع است.

اما اسلام، هم با اقتصاد کمونیستی و هم با اقتصاد سوسیالیستی فرق دارد. اسلام از این نظر با کمونیسم تفاوت دارد که کمونیسم رابطه میان کار فرد و نتایج کار او را قطع می‌کند و بر این تأکید دارد که جامعه تنها مالک نتایج کار افراد است؛ در حالی که اسلام جامعه را به صورت موجود بزرگی که در پشت سر افرادش پنهان گشته است و آن را به این سو و آن سو می‌برد، نمی‌بیند؛ بلکه جامعه را به عنوان مجموعه‌ای فراهم آمده از افراد می‌نگرد. این نگاه واقع‌بینانه، افراد را به صورت انسان‌هایی می‌نگرد که حرکت می‌کنند و کار انجام می‌دهند؛ بنابراین، در

---

تاریخی خاص خود از مرحله کمونیسم، شیوه دیگری برای توجیه آن دارد. در فصل «پابه‌پای مارکسیسم» به مبحث «کمونیسم» مراجعه کنید. (نویسنده)

هیچ حالی نمی‌توان رابطه میان کارگر و نتایج کارش را قطع نمود. همچنین تفاوت اسلام با اقتصاد سوسیالیستی از این جهت است که اقتصاد سوسیالیستی می‌گوید: تنها فرد است که با کار خود، ارزش مبادله‌ای به ماده می‌بخشد؛ در صورتی که از دیدگاه اسلام، مواد طبیعی مانند چوب، مواد معدنی و دیگر ثروت‌های طبیعی، ارزش خود را از کار به‌دست نمی‌آورند، بلکه ارزش هر ماده، برآیند رغبت کلی جامعه در به‌دست آوردن آن است؛ همان‌گونه که پیشتر در بررسی ماتریالیسم تاریخی آن را روشن ساختیم.

از دیدگاه اسلام، کار سبب می‌شود که کارگر مالک نتیجه کار خود گردد. این مالکیت خصوصی که بر پایه کار استوار می‌باشد، بیانگر گرایش طبیعی انسان به تملک نتایج کار خویش است. این گرایش طبیعی از آن‌جا ناشی می‌شود که هر فرد احساس می‌کند که خود او اختیار کارش را دارد. این احساس به‌طور طبیعی میل به تسلط بر نتایج کار و درآمدهای حاصل از آن را به‌وجود می‌آورد. و به این ترتیب، مالکیت استوار بر اساس کار، حقی است که از احساسات اصیل انسان سرچشمه می‌گیرد. حتی در جوامعی که کمونیسم از نابودی مالکیت خصوصی در آن‌ها سخن رانده است، حق مالکیت استوار بر پایه کار را به‌عنوان نمادی از یک گرایش اصیل در انسان باطل نساخته است؛ بلکه منظور آن است که کار در آن جوامع، نشان اشتراکی داشته و مالکیت استوار بر پایه کار نیز اشتراکی بوده است. بنابراین، حقیقت همان حقیقت است و گرایش طبیعی به تملک بر اساس کار، به هر حال ثابت است؛ اگرچه به‌خاطر تفاوت شکل کار از جهت فردی یا اجتماعی بودن، نوع مالکیت نیز فرق می‌کند.

پس کار از نظر اسلام، اساس مالکیت است. و بنابراین، کار ابزار اصلی در نظام توزیع اسلامی است؛ زیرا هر کارگری می‌تواند از ثروت‌های طبیعی به‌دست آمده به‌وسیله کار خود بهره‌مند شود و بر طبق قانون «کار سبب مالکیت است» آن را تملک نماید.

در پایان بررسی مواضع مختلف مکتب‌ها درباره رابطه اجتماعی میان کارگر و نتیجه کارش، می‌توانیم چنین نتیجه‌گیری کنیم:

قانون کمونیستی در این زمینه عبارت است از: کار سبب تملک جامعه می‌شود، نه فرد.

قانون سوسیالیستی مبتنی بر این است که: کار سبب با ارزش شدن ماده می‌گردد و در نتیجه، موجب می‌شود که کارگر آن را تملک کند.

قانون اسلامی می‌گوید: کار سبب می‌شود که کارگر ماده را تملک کند و سبب با ارزش شدن آن نیست. بنابراین، هنگامی که یک کارگر مرواریدی را صید می‌کند، با این کار خود به آن ارزش نمی‌دهد، بلکه از این راه صاحب آن می‌گردد.

### نقش نیاز در توزیع

همان‌گونه که دیدیم، کار به‌عنوان پایه‌ای برای مالکیت، نخستین ابزار اصلی در نظام توزیع است؛ ابزار دیگری که در فرایند توزیع، به صورت اصلی شرکت می‌کند، نیاز است. نقش مشترکی که کار و نیاز با هم در این زمینه ایفا می‌کنند، شیوه اولیه و کلی توزیع در جامعه اسلامی را تعیین می‌نماید.

برای روشن شدن این نقش مشترکی که نیاز در آن سهم است، می‌توانیم افراد جامعه را به سه گروه تقسیم کنیم:

در جامعه معمولاً گروهی وجود دارد که افراد آن - به‌علت برخورداری از استعدادها و نیروهای فکری و عملی - می‌توانند وسایل زندگی خود را در سطحی توانگرانه و مرفه فراهم سازند.

گروه دوم کسانی هستند که می‌توانند کار کنند، اما نتیجه کارشان تنها می‌تواند ضروریات زندگی را برایشان فراهم سازد و نیازهای اساسی آنان را برطرف نماید.

گروه سوم افرادی هستند که به سبب ناتوانی جسمی یا عقب‌ماندگی ذهنی یا هر علت دیگری که انسان را از فعالیت باز می‌دارد و او را از دایره کار و تولید دور

می‌کند، نمی‌توانند کار کنند.

بر اساس اقتصاد اسلامی، گروه اول در به‌دست آوردن سهم خویش از توزیع، بر کار خود به‌عنوان پایه مالکیت و ابزار اصلی توزیع تکیه می‌کند. بنابراین، هر یک از افراد این گروه، تا زمانی که امکاناتش را در درون مرزهایی که اسلام برای فعالیت اقتصادی افراد تعیین کرده است به‌کار گیرد، سهم خود از توزیع را بر اساس توانایی‌های ویژه‌اش به‌دست می‌آورد، هرچند از نیازهایش فراتر رود. پس نیاز در مورد این گروه هیچ نقشی ندارد و تنها کار است که سهم آنان از توزیع را تعیین می‌کند.

در حالی که گروه نخست تنها بر کار تکیه می‌کند، درآمد گروه سوم و موجودیت اقتصادی آن در اسلام، فقط بر اساس نیاز استوار است؛ زیرا افراد این گروه توان کار کردن ندارند، پس بر طبق اصول کفالت همگانی و تأمین اجتماعی در جامعه اسلامی، سهم خود از توزیع را که بتواند زندگی آنان را به‌طور کامل تأمین نماید، بر اساس نیاز به‌دست می‌آورند.

اما درآمد افراد گروه دوم که کار می‌کنند، ولی از کار خود، جز تأمین حداقل وسایل زندگی نتیجه‌ای نمی‌گیرند، هم بر کار و هم بر نیاز متکی است. کار وسایل ضروری زندگی را برای آنان فراهم می‌سازد و نیاز - بر طبق اصول کفالت و تأمین - موجب افزایش درآمد این گروه می‌شود. این افزایش درآمد - چنان‌که پس از این خواهیم دید - از راه‌ها و شیوه‌های شناخته شده‌ای در اقتصاد اسلامی صورت می‌گیرد تا برای افراد این گروه، زندگی در سطح رفاه همگانی فراهم گردد. در نتیجه این بررسی، می‌توانیم به موارد اختلاف میان نقش نیاز در اقتصاد اسلامی به‌عنوان ابزاری برای توزیع و نقش آن در دیگر مکتب‌های اقتصادی پی‌ببریم.

#### نیاز از دیدگاه اسلام و کمونیسم

از دیدگاه کمونیسم - که می‌گوید از هرکس به اندازه توانش و برای هرکس

به اندازه نیازش - نیاز تنها معیار اساسی در توزیع محصول بر کارگران در جامعه است؛ بنابراین، کار نمی‌تواند مالکیتی فراتر از دایره نیاز کارگر به وجود آورد. در حالی که اسلام، کار را به عنوان ابزاری برای توزیع در کنار نیاز به رسمیت می‌شناسد و نقش فعالی در این زمینه برای آن قائل است. به این ترتیب، میدان برای بروز و رشد همه نیروها و استعدادها در زندگی اقتصادی بر اساس رقابت و مسابقه گشوده می‌شود و افراد با استعداد را برمی‌انگیزد تا همه توان خویش را در صحنه تمدن و اقتصاد هزینه کنند. اما جهت‌گیری کمونیسیم درست به عکس این جریان است؛ زیرا استوار ساختن توزیع فقط بر پایه نیاز کارگر و بدون توجه به نوع کار و فعالیت او، به رکود انگیزه‌های طبیعی که باعث کوشش و تحرک انسان می‌شوند، خواهد انجامید. در حقیقت آن‌چه فرد را به تلاش و فعالیت وامی‌دارد، منافع شخصی اوست؛ پس اگر کار را به عنوان ابزار توزیع در نظر نگیریم و تنها نیاز را معیار سهم هر فرد بدانیم - آن‌گونه که کمونیسیم می‌گوید - در واقع مهم‌ترین نیروی پیش‌برنده دستگاه اقتصادی را از کار انداخته‌ایم.

#### نیاز از دیدگاه اسلام و سوسیالیسم مارکسیستی

سوسیالیسم - بر پایه این عقیده خود، که از هر کس به اندازه توانش و برای هر کس به اندازه کارش - بر کار به عنوان دستگاه اساسی توزیع تکیه می‌کند. بنابراین، هر کارگری حق تصاحب نتیجه کار خود را دارد، خواه این نتیجه کوچک باشد یا بزرگ؛ و به این ترتیب، نقش نیاز در توزیع از میان می‌رود و چنانچه کارگر بیش از نیاز خود تولید کند، سهم او در مرز نیازش متوقف نخواهد ماند. همچنین اگر خدمت تولیدی کارگری کمتر از مقدار برطرف کردن نیازهایش باشد، از برآورده ساختن نیازهایش به طور کامل برخوردار نخواهد شد. بنابراین، نیاز فرد هر چه باشد و ارزش تولید شده توسط وی هر مقدار که باشد، او تنها مالک ارزش کار خود خواهد بود.

این نگرش نسبت به نیاز، با نگرش اسلام متفاوت است. از نظر اسلام، نیاز نقشی مثبت و با اهمیت بر عهده دارد؛ زیرا اگرچه موجب محروم ماندن کارگر با استعداد از ثمره کار خود - در صورتی که افزون بر نیازش باشد - نمی‌شود، اما نسبت به گروه دوم از گروه‌های اجتماعی، یک عامل فعال در توزیع به‌شمار می‌رود. این گروه که پیشتر درباره آن سخن گفتیم، همان گروهی است که توان فکری و جسمی افرادش به اندازه‌ای است که تنها اجازه به‌دست آوردن حداقل ضروریات زندگی را به آنان می‌دهد.

بنابر اصول اقتصاد سوسیالیسم مارکسیستی، این گروه بایستی به حاصل ناچیز کار خود بسنده کند و تفاوت‌های بزرگ میان سطح زندگی خود و سطح عمومی زندگی گروه نخست را که قادر است به زندگی مرفه دست یابد، نادیده بگیرد؛ چراکه در سایه سوسیالیسم، تنها کار است که به توزیع می‌پردازد و کارگر نمی‌تواند انتظاری بیش از آنچه کارش بر او می‌تراود داشته باشد. اما در سایه اقتصاد اسلامی، موضوع فرق می‌کند؛ زیرا اسلام برای سامان بخشیدن به نظام توزیع در میان کارگران، تنها به کار بسنده نمی‌کند؛ بلکه برای نیاز نیز سهمی در نظر می‌گیرد و ناتوانی گروه دوم در دستیابی به سطح عمومی رفاه را یک نوع نیاز به‌شمار می‌آورد و راه‌ها و شیوه‌های معینی را برای برطرف کردن این نیاز مقرر می‌دارد. بنابراین، کارگر با استعداد و خوش‌شانس از حاصل کار خود، هرچند افزون بر نیازش باشد، محروم نمی‌گردد، اما کارگری که حداقل نیروی کاری به او داده شده است، سهمی بیش از نتیجه کارش به‌دست خواهد آورد.

اختلاف فکری دیگری نیز میان اسلام و سوسیالیسم مارکسیستی وجود دارد که در مورد گروه سوم از گروه‌های سه‌گانه جامعه است، یعنی آن‌ها که به‌خاطر کاستی‌های فکری و جسمی از کار کردن محروم می‌باشند. این اختلاف، از تناقض برداشت‌های اسلام و سوسیالیسم مارکسیستی از روابط توزیع سرچشمه می‌گیرد.

در این جا نمی‌خواهیم به موضع امروزی جهان سوسیالیسم در مورد گروه سوم پردازیم، و نمی‌کوشیم ادعاهایی را تکرار کنیم که می‌گوید: «در جوامع سوسیالیستی، فردی که توان کار کردن ندارد، محکوم به مرگ در اثر گرسنگی است»؛ زیرا منظور ما این است که مسأله را از دیدگاه نظری، و نه از نظر تطبیقی، مورد ارزیابی قرار دهیم؛ همچنین مسئولیت ادعاهایی را که دشمنان جهان سوسیالیسم پیوسته تکرار می‌کنند، بر عهده ما نیست.

از جهت نظری، اقتصاد سوسیالیستی مارکسیستی نمی‌تواند حق گروه سوم در زندگی را تفسیر کند و به‌دست آوردن سهمی از تولید عمومی در فرایند توزیع توسط این گروه را توجیه نماید؛ زیرا توزیع از دیدگاه مارکسیسم، بر یک پایه اخلاقی ثابت استوار نیست، بلکه بر طبق حالت کشمکش طبقاتی در جامعه که شیوه تولید رایج آن را تحمیل می‌کند، تعریف می‌شود. از این رو، مارکسیسم معتقد است که: بردگی و مرگ بردگان در زیر شلاق و محرومیت آنان از نتایج کارشان، در شرایط کشمکش طبقاتی میان اربابان و بردگان، کاری روا بوده است. بنابراین اصل مارکسیستی، چون سهم افراد از توزیع بر طبق جایگاه طبقاتی آنان در پیکار اجتماعی تعریف می‌شود، سهم گروه سوم از توزیع نیز بایستی بر مبنای جایگاه طبقاتی آنان مورد بررسی قرار گیرد.

و از آن جا که گروه سوم، نه مالک ابزار تولید است و نه می‌تواند کار تولیدی انجام دهد، پس در درون هیچ‌یک از دو طبقه متعارض (طبقه سرمایه‌دار و طبقه کارگر) جای نمی‌گیرد و در مرحله پیروزی کارگران و پیدایش جامعه سوسیالیستی نیز بخشی از طبقه کارگر را تشکیل نمی‌دهد. اگر افرادی را که به خاطر نقص طبیعی نمی‌توانند کار کنند، از کشمکش طبقاتی میان سرمایه‌داران و کارگران برکنار بدانیم و در نتیجه جزء طبقه کارگر که در مرحله سوسیالیسم، ابزار تولید را در اختیار می‌گیرد به‌شمار نیایند، بنا بر روش مارکسیسم، هیچ تفسیر علمی برای توجیه سهم این گروه از توزیع و حق آنان از زندگی و ثروتی که در اختیار طبقه کارگر است



وجود ندارد؛ و به این ترتیب، مارکسیسم نمی‌تواند بر اساس روش خاص خود، تأمین زندگی و معیشت گروه سوم در مرحله سوسیالیسم را توجیه نماید. اما اسلام فرایند توزیع را بر پایه کشمکش طبقاتی در جامعه تعریف نمی‌کند، بلکه آن را در پرتو نمونه والای جامعه خوشبخت و بر اساس ارزش‌های اخلاقی ثابتی تعریف می‌نماید که باعث می‌شوند توزیع ثروت به گونه‌ای باشد که تحقق ارزش‌ها و به وجود آمدن آن جامعه نمونه و کاهش دردهای محرومیت تا حد ممکن تضمین شود. هرگاه فرایند توزیع بر این مفاهیم استوار شود، به طور طبیعی گروه سوم را نیز دربر می‌گیرد؛ چراکه این گروه بخشی از جامعه انسانی هستند که بایستی ثروت در آن به گونه‌ای توزیع شود که تا حد ممکن از دردهای محرومیت بکاهد و تحقق جامعه نمونه خوشبخت و ارزش‌های اخلاقی را که روابط اجتماعی در اسلام بر آن‌ها استوار گشته است امکان‌پذیر سازد. در آن صورت، طبیعی خواهد بود که نیاز این گروه، علتی کافی برای حق آنان در زندگی و یکی از ابزارهای توزیع به‌شمار آید: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ \* لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾<sup>(۱)</sup>، و کسانی که در دارایی‌های آنان، حق معینی برای سؤال‌کننده و محروم وجود دارد.

#### نیاز از دیدگاه اسلام و سرمایه‌داری

اقتصاد سرمایه‌داری به شکل صریح آن، نسبت به نیاز، موضعی کاملاً متناقض با اسلام دارد. نیاز در جامعه سرمایه‌داری از ابزارهای مثبت برای توزیع نیست؛ بلکه صفت و نقش آن بر عکس نقشی است که در جامعه اسلامی بر عهده دارد. در جامعه سرمایه‌داری، هرچه نیاز افراد شدیدتر شود، سهم آنان از توزیع کاهش می‌یابد؛ تا آن‌که بالأخره این کاهش به خروج عده زیادی از آنان از میدان کار و توزیع بینجامد. علت این امر آن است که گسترش و شدت نیاز، بدین معنی است که نیروهای کارگری عرضه شده در بازار سرمایه‌داری، بیش از مقداری است که

(۱) سوره معارج، آیه ۲۴-۲۵.

کارفرمایان می‌خواهند؛ و از آن‌جا که نیروی انسانی یک کالای سرمایه‌ای است، پس همچون دیگر کالاهای بازار، قوانین عرضه و تقاضا بر سرنوشت آن حاکم است. بنابراین، طبیعی خواهد بود که با افزونی عرضه بر تقاضا، دستمزد کار کاهش یابد و این کاهش، در صورت ادامه افزایش عرضه، استمرار یابد. و از آن‌جا که بازار سرمایه‌داری جذب همه نیروهای کارگری عرضه شده را نمی‌پذیرد و در نتیجه، عده زیادی از نیازمندان به بیکاری کشیده می‌شوند؛ این گروه بی‌شمار، یا باید به کاری غیر ممکن در راه زنده ماندن خویش دست بزنند و یا دردهای محرومیت را بر دوش بکشند و از گرسنگی بمیرند.

و به این ترتیب، نیاز پدیده‌ای مثبت در توزیع سرمایه‌داری به‌شمار نمی‌آید، بلکه به معنی عرضه فراوان نیروی کارگری می‌باشد. پیداست که اگر کالایی دچار افزایش عرضه بر تقاضا گردد، قیمت آن، پایین می‌آید و تولید آن تا زمان مصرف مازاد بر نیاز و تصحیح نسبت میان عرضه و تقاضا، متوقف خواهد شد. بنابراین، نیاز در جامعه سرمایه‌داری به معنی بیرون رفتن فرد از میدان توزیع است و ابزاری برای توزیع نیست.

### مالکیت خصوصی

اسلام بر اساس گرایش طبیعی انسان به تملک نتایج کار خود، مقرر می‌دارد: کار سبب مالکیت است و بر این پایه، کار را ابزاری اصلی برای توزیع می‌داند، این امر به دو نتیجه می‌انجامد:

۱- اجازه پیدایش مالکیت خصوصی در زمینه اقتصادی: بی‌تردید اگر کار را اساس مالکیت قرار دهیم، طبیعی خواهد بود که برای کارگر، نسبت به کالاهایی که در به وجود آوردن و ارزش بخشیدن به آن‌ها دخالت داشته است - مانند کاشتنی‌ها، بافتنی‌ها و نظایر آن - مالکیت خصوصی پدید آید.

وقتی که می‌گوییم مالکیت انسان کارگر نسبت به اموالی که تولید می‌کند،

نشان‌دهنده یک گرایش طبیعی در وجود اوست، منظورمان این است که در وجود انسان یک گرایش طبیعی نهفته است که می‌خواهد نتایج کارش را به خود اختصاص دهد؛ چیزی که در مفهوم اجتماعی، از آن به عنوان «تملک» یاد می‌شود. اما نوع حقوقی که بر این اختصاص بار می‌شود، دیگر بر اساس گرایش طبیعی نیست؛ بلکه نظام اجتماعی، بر اساس اندیشه‌ها و مصالح پذیرفته شده خود، آن‌ها را تعیین می‌کند. برای نمونه، آیا کارگری که در اثر کار مالک کالایی شده است، این حق را دارد که کالای خود را بیهوده به مصرف برساند؟ یا حق دارد که آن را با کالای دیگری مبادله نماید و یا با آن به تجارت پردازد و یا برای افزایش ثروت خویش، آن را سرمایه تجاری یا سرمایه ربوی قرار دهد؟ پاسخ این سؤالات و نظایر آن‌ها را نظام اجتماعی که تعیین‌کننده حقوق مالکیت خصوصی است می‌دهد و ربطی به فطرت و غریزه ندارد.

به همین جهت، اسلام در مرزبندی حقوق یاد شده مالکیت دخالت نموده و بر اساس الگوها و ارزش‌های مورد پذیرش خود، برخی را رد و برخی دیگر را روا دانسته است؛ مثلاً حق مالک در مصرف بیهوده مال خود و یا اسراف در زمینه انفاق را نپذیرفته؛ اما حق استفاده مالک از مال خود را بدون اسراف و تبذیر به رسمیت شناخته است. همچنین حق مالک در افزایش ثروت خود از راه ربا رانفی کرده، ولی به او اجازه داده است که از طریق تجارت، در چارچوب شرایط ویژه و دیدگاه‌های کلی اسلام در امر توزیع - که به خواست خدا در فصل‌های آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت - بر ثروت خود بیفزاید.

۲- دومین نتیجه‌ای که از قاعده «کار سبب مالکیت است» به دست می‌آید، تعیین حوزه مالکیت خصوصی بر طبق مقتضیات این قاعده است. اگر کار یگانه پایه اصلی برای مالکیت خصوصی است، پس بایستی دایره مالکیت خصوصی تنها شامل اموالی شود که کار می‌تواند در ایجاد یا ترکیب آن‌ها دخالت کند؛ ولی اموالی که کار، کوچک‌ترین تأثیری در پیدایش آن‌ها ندارد، در این دایره قرار

نمی‌گیرند.

بنابراین، اموال بر حسب نوع پیدایش یا آماده‌سازی آن‌ها، به دو گروه ثروت‌های خصوصی و عمومی تقسیم می‌شوند:

الف) ثروت‌های خصوصی: هرچیز با ارزشی که از راه کار انسانی ویژه‌ای که روی آن انجام گرفته است، پدید آید یا شکل بگیرد، ثروت خصوصی به‌شمار می‌آید؛ مانند کاشتنی‌ها و بافتنی‌ها و ثروت‌هایی که برای استخراج آن‌ها از زمین و دریا و یا شکارشان از هوا، کار انجام شده باشد. دخالت کار بشری در این موارد، به دو صورت تحقق می‌یابد: یا در پیدایش خود مال تأثیر می‌گذارد، مانند کار کشاورز نسبت به محصول کشاورزی؛ و یا در شکل‌گیری و آماده‌سازی آن به صورتی که قابل استفاده گردد، تأثیر می‌کند، مانند کاری که برای تولید برق از نیروهای موجود در طبیعت یا استخراج آب یا نفت از زمین انجام می‌گیرد. بی‌تردید، نیروی برق و مقدار آب یا نفت استخراج شده را کار به‌وجود نمی‌آورد، اما کار باعث می‌شود که این مواد و نیروها به صورتی درآیند که امکان استفاده از آن‌ها وجود داشته باشد.

این‌گونه ثروت‌ها که کار انسانی در به‌وجود آمدن یا شکل گرفتن آن‌ها تأثیر می‌کند، همان قلمرویی است که در اسلام برای مالکیت خصوصی تعیین گردیده است؛ یعنی همان دایره‌ای که اسلام اجازه داده است مالکیت خصوصی در درون آن پدید آید؛ زیرا کار اساس مالکیت است و چون این‌گونه اموال با کار بشری آمیخته شده‌اند، پس کارگر حق دارد آن‌ها را تملک نماید و از حقوق تملک خود، مانند استفاده، تجارت و جز آن، بهره‌مند گردد.

ب) ثروت‌های عمومی: هر ثروتی که دست بشر در آن دخالت نداشته است، ثروت عمومی به‌شمار می‌رود؛ مانند زمین که ساخته دست بشر نیست؛ و انسان اگرچه گاه در چگونگی وضع زمین دخالت می‌کند و آن را به صورتی درمی‌آورد که برای کشت و بهره‌برداری مناسب شود، اما این‌گونه تغییرات، به هر اندازه

دوام داشته باشند، عمر زمین از آن‌ها بلندتر است؛ بنابراین، چنین تغییراتی تنها در یک مدت محدود از عمر زمین صورت می‌گیرند. معادن و ثروت‌های طبیعی نهفته در دل خاک، از این نظر، شبیه زمین می‌باشند؛ چراکه این مواد، در پیدایش و شکل‌گیری خود، وامدار کار بشری نیستند و کار فقط در مقدار مواد استخراج شده‌ای که برای بیرون آوردن و جدا کردن آن از دیگر مواد زمینی کوشش شده است، تأثیر می‌گذارد.

این ثروت‌های عمومی، بر اساس طبیعتشان - یا آن‌گونه که فقها می‌گویند، به عنوان اولی - ملک خصوصی هیچ فردی نیستند؛ زیرا اساس مالکیت خصوصی، کار است؛ پس اموالی که با کار آمیخته نگشته‌اند، در حوزه تعیین شده برای مالکیت خصوصی وارد نمی‌شوند؛ بلکه اموالی هستند که برای عموم مباح بوده یا ملک همگان می‌باشند. برای مثال، زمین - به عنوان مالی که کار بشری در پیدایش آن دخالتی نداشته است - به مالکیت خصوصی کسی در نمی‌آید و چون کاری که برای احیای زمین و آماده‌سازی آن انجام می‌گیرد، تغییری ناپایدار و در دوره‌ای کوتاه، که از عمر زمین کم‌تر است صورت گرفته، بنابراین، زمین در حوزه مالکیت خصوصی وارد نمی‌گردد؛ بلکه برای کسی که روی زمین کار کرده است حقی در نظر گرفته می‌شود که به او اجازه می‌دهد از زمین بهره‌برداری، و از مزاحمت دیگران در این موارد جلوگیری نماید؛ زیرا او به خاطر نیرویی که بر روی زمین صرف کرده، بر دیگران امتیاز یافته است و ستم خواهد بود اگر میان کسی که کار کرده و رنج برده است و کسی که هیچ کاری روی زمین انجام نداده و در این راه رنجی نبرده است فرقی وجود نداشته باشد. به همین جهت، کسی که بر روی زمین کار کرده است دارای حق می‌گردد، بی‌آن‌که اجازه تملک زمین به او داده شود. این حق تا زمانی ادامه می‌یابد که زمین بر پایه کار او از همان کیفیت برخوردار باشد؛

اما اگر زمین را به حال خود رها ساخت، حق ویژه او نیز از بین می‌رود.

و به این ترتیب، روشن می‌شود که قاعده عمومی این است که مالکیت

خصوصی فقط در مورد اموالی پدید می‌آید که پیدایش و شکل‌گیری آن‌ها با کار آمیخته شده باشد، نه اموال و ثروت‌های طبیعی که آمیزشی با کار نمی‌یابند؛ زیرا تنها سبب مالکیت خصوصی، کار است؛ بنابراین، تا زمانی که مال در چارچوب کار بشری قرار نگیرد، در حوزه مالکیت خصوصی وارد نمی‌شود. با این همه، به‌خاطر برخی مصالح دعوت اسلامی، استثناهایی نیز در این قاعده وجود دارد که در بحث‌های آینده به آن اشاره خواهد شد.

### مالکیت، ابزار ثانوی توزیع

پس از کار و نیاز، نوبت به مالکیت - به‌عنوان ابزار ثانوی توزیع - می‌رسد؛ زیرا اسلام وقتی اجازه پیدایش مالکیت خصوصی بر اساس کار را می‌دهد، در حقوقی که به مالک می‌بخشد و میدان‌هایی که برای فعالیت او باز می‌کند، هم با سرمایه‌داری و هم مارکسیسم به مخالفت برمی‌خیزد. اسلام، نه آن‌گونه که سرمایه‌داری هر نوع سودی را روا می‌داند به مالک اجازه می‌دهد که به‌طور مطلق و بدون هیچ قید و شرطی اموال خود را در راه افزایش ثروت به‌کار گیرد، و نه همچون مارکسیسم که هرگونه سود و به‌کار انداختن سرمایه توسط فرد را ناروا می‌داند، همه درهای به‌دست آوردن سود را بر افراد می‌بندد. موضع اسلام، یک موضع میانه است: برخی سودها، مانند سود به‌دست آمده از ربا را حرام می‌داند و برخی سودها، مانند سود حاصل از راه تجارت را مجاز می‌شمارد. اسلام با تحریم برخی از انواع سود، تفاوت اساسی خود با سرمایه‌داری را در مورد آزادی اقتصادی نشان می‌دهد که پیشتر، در بحث «پایه‌پای سرمایه‌داری» آن را به‌عنوان اساس اندیشه مکتب سرمایه‌داری مورد نقد و بررسی قرار دادیم. در بحث‌های آینده، برخی سودهای حرام در اسلام - مانند سود به‌دست آمده از ربا - را بررسی و دیدگاه اسلام در الغای آن را بیان خواهیم نمود<sup>(۱)</sup>.

(۱) در مبحث قانون عمومی پاداش‌دهی به منابع مالی تولید خواهد آمد.

اسلام همچنین با مجاز دانستن سود تجاری، تفاوت اساسی خود را با مارکسیسم در برداشت‌هایش از ارزش، ارزش افزوده و روش خاص آن در تفسیر سودهای سرمایه‌داری به‌نمایش می‌گذارد که این بحث پیشتر در بررسی ماتریالیسم تاریخی گذشت.

با پذیرش سود تجاری از سوی اسلام، خود مالکیت به ابزاری برای افزایش ثروت از راه تجارت بر اساس شرایط و ضوابط شرعی تبدیل می‌شود؛ و در نتیجه، ابزار ثانوی برای توزیع می‌گردد که مرزهای آن را ارزش‌های معنوی و مصالح اجتماعی مورد پذیرش اسلام تعیین می‌کند.

\* \* \*

این است شیوه اسلامی توزیع که آن را در چند سطر خلاصه می‌کنیم:  
- کار به‌عنوان پایه مالکیت، ابزاری اصلی برای توزیع است. بنابراین، هرکسی که در قلمرو طبیعت به کار پردازد، میوه کار خود را خواهد چید و آن را تملک خواهد کرد.

- نیاز به‌عنوان بیانگر حق ثابت انسان در یک زندگی با ارزش، ابزار اصلی دیگری برای توزیع است و به این وسیله، برآورده شدن نیازها در جامعه اسلامی تضمین شده است.

- مالکیت، ابزار ثانوی توزیع است که از راه فعالیت‌های تجاری مجاز شمرده شده است؛ البته در چارچوب شرایط ویژه‌ای که با اصول عدالت اجتماعی که اسلام تحقق آن را تضمین کرده است در تعارض نباشد. شرح و توضیح این مسائل خواهد آمد.

## داد و ستد

داد و ستد (مبادله)، یکی از پایه‌های اساسی در زندگی اقتصادی است که اهمیت آن، کمتر از تولید و توزیع نیست؛ هرچند از لحاظ تاریخی از آن دو عقب‌تر

است، چراکه واقعیت تاریخی تولید و توزیع، همواره با وجود اجتماعی انسان همراه بوده است. در هر زمان که یک جامعه انسانی یافت شده است، چاره‌ای جز این نداشته است که برای ادامه زندگی و کسب معیشت، به نوعی تولید پردازد و ثروت به دست آمده را به یکی از شیوه‌های توزیع مورد توافق، در میان افرادش تقسیم نماید.

بنابراین، بدون تولید و توزیع، هیچ‌گونه زندگی اجتماعی برای انسان وجود ندارد. اما لزومی ندارد که داد و ستد، از ابتدا در زندگی اجتماعی وجود داشته باشد؛ زیرا بیشتر جوامع در ابتدای پیدایش‌شان، بر اساس یک نوع اقتصاد ابتدایی بسته زندگی می‌کرده‌اند و این بدان معناست که هر خانواده‌ای در جامعه، خود به تولید نیازمندی‌های خویش همت می‌گماشت، بی‌آن‌که از دیگران کمک بگیرد. از آن‌جا که در این نوع اقتصاد بسته، هر تولیدکننده‌ای با تولید خود، همه نیازهای ساده خویش را پوشش می‌دهد و به کالاهای تولید شده خود بسنده می‌کند، دیگر جایی برای داد و ستد باقی نمی‌ماند. داد و ستد از زمانی نقش فعال خود را در زمینه اقتصادی آغاز می‌کند که نیازهای انسان تنوع یافته و رشد نماید و کالاهای مورد نیاز هر فرد در زندگی متعدد شود؛ در این صورت است که هر فرد به تنهایی از تولید همه کالاهای گوناگون مورد نیاز خود ناتوان می‌گردد و جامعه ناگزیر می‌شود که کار را در میان افراد، تقسیم کند و هر تولیدکننده یا گروه تولیدگری در تولید یک کالای معین که از میان کالاهای مختلف، آن را بهتر از دیگران تولید می‌کند تخصص یابد و برای برطرف کردن دیگر نیازهایش، مازاد تولید خود را با کالاهای مورد نیازش که به وسیله دیگران تولید شده است مبادله نماید.

به این ترتیب، به جای آن‌که هر تولیدکننده‌ای مجبور باشد با تولید شخصی خود نیازهایش را برطرف نماید، داد و ستد به‌عنوان وسیله‌ای برای برآوردن نیاز تولید کنندگان، پا به عرصه زندگی اقتصادی می‌گذارد. و این‌گونه است که داد و ستد، برای آسان کردن زندگی و پاسخگویی به گسترش نیازها و جهت‌گیری تولید به



سوی تخصص و تحول، پدیدار می‌گردد.

و بر این اساس است که در می‌یابیم داد و ستد در حقیقت به‌عنوان واسطه میان تولید و مصرف - یا به تعبیر دیگر، واسطه میان تولید کنندگان و مصرف کنندگان - در زندگی اقتصادی جامعه عمل می‌کند. تولیدکننده همواره از راه داد و ستد، مصرف‌کننده‌ای را می‌یابد که به کالای تولید شده توسط او نیازمند است؛ و این مصرف‌کننده نیز به نوبه خود، کالای دیگری تولید می‌کند و در داد و ستد، به مصرف‌کننده‌ای دست می‌یابد که آن را خریداری نماید.

اما ظلم انسان (به تعبیر قرآن<sup>(۱)</sup>) که باعث شده است انسانیت از خیرات و برکات زندگی محروم بماند و در زمینه توزیع به نفع این یا آن دخالت کند، به حوزه داد و ستد نیز سرایت کرده، آن را دگرگون ساخته و از شکل ابزاری برای برطرف ساختن نیازها و آسان کردن زندگی و واسطه‌ای میان تولید و مصرف خارج ساخته و به ابزاری برای بهره‌کشی و پیچیدگی کارها و واسطه‌ای میان تولید و احتکار تبدیل کرده است. این وضع ظالمانه، موجب پیدایش فجایع بسیار و بهره‌کشی‌های گوناگون گردیده است، مانند فجایع و بدبختی‌هایی که از اوضاع ستمکارانه جوامع برده‌داری و فئودالی، یا جوامع سرمایه‌داری و کمونیستی پدید آمد.

برای تشریح دیدگاه اسلام در مورد داد و ستد، نخست باید دریابیم که به نظر اسلام، کدام علت اساسی باعث می‌شود که داد و ستد به ابزاری ظالمانه برای بهره‌کشی تبدیل گردد و این موضوع چه نتایجی به بار می‌آورد، سپس راه‌حلی را که اسلام برای این مشکل پیشنهاد کرده است مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم که اسلام چگونه، چارچوب عادلانه‌ای به داد و ستد بخشیده و قوانین آن را که همگام

(۱) ﴿وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾، سوره ابراهیم، آیه ۳۴، از هرچه که از او خواستید به شما عطا فرمود و اگر نعمت‌های خدا را بشمارید هرگز حساب آن نتوانید کرد، همانا انسان، ستمگر و کفران‌کننده است.

با هدف‌های بلند خود در زندگی است ارائه داده است.

### [شیوه‌های داد و ستد]

پیش از هر چیز باید توجه داشته باشیم که داد و ستد بر دو قسم است: یکی، داد و ستد پایاپای؛ و دیگری، داد و ستد نقدی.

داد و ستد پایاپای: این شکل داد و ستد، عبارت است از مبادله یک کالا با کالای دیگر؛ و از نظر تاریخی، قدیمی‌ترین شکل داد و ستد می‌باشد. در جوامعی که راه تخصص و تقسیم کار را در پیش می‌گرفتند، هر تولیدکننده، با داد و ستد، در مقابل کالای مازادی که خود او تولید می‌کرد، کالاهایی را به دست می‌آورد که خود تولید نمی‌کرد. مثلاً کسی که صد کیلو گندم تولید می‌کرد، نصف آن را برای برآوردن نیاز خود نگه می‌داشت و بقیه را با مقدار معینی پنبه که دیگری تولید کرده بود مبادله می‌نمود.

اما این شکل داد و ستد نمی‌توانست موجب آسانی مبادله در زندگی اقتصادی گردد؛ بلکه با گذشت زمان، به هر اندازه که تخصص و تنوع نیازها فزونی می‌یافت، سختی و پیچیدگی این شکل داد و ستد نیز افزون‌تر می‌گشت؛ زیرا مبادله پایاپای، تولیدکننده گندم را ناچار می‌ساخت که پنبه مورد نیاز خود را نزد شخصی جستجو کند که خواستار گندم است؛ اما اگر صاحب پنبه، به جای گندم به میوه نیاز داشت، و مالک گندم میوه در اختیار نداشت، آن‌گاه صاحب گندم نمی‌توانست نیاز خود به پنبه را برآورده سازد. و به این ترتیب، مشکلات بسیاری از کمبود هماهنگی میان نیاز مشتری و نیاز فروشنده به وجود می‌آمد.

علاوه بر این، هماهنگی میان قیمت چیزهای آماده مبادله نیز دشوار بود. مثلاً کسی که یک اسب داشت، نمی‌توانست با آن یک مرغ به دست آورد؛ چراکه بهای مرغ کمتر از بهای اسب است و طبیعتاً صاحب اسب حاضر نبود برای به دست

آوردن یک مرغ همه اسب خود را بدهد؛ اسب هم قابل تقسیم نیست تا بتوان مرغ را با بخشی از آن مبادله نمود.

فرایند داد و ستد با مشکل دیگری نیز روبه‌رو بود: تعیین ارزش اشیاء آماده مبادله سخت بود؛ زیرا بایستی ارزش یک چیز، با ارزش چیزهای دیگر سنجیده می‌شد تا ارزش آن نسبت به همه آن‌ها دانسته شود.

به‌خاطر این اشکالات، جوامعی که به داد و ستد روی آورده بودند، به فکر افتادند که مبادله پایاپای را به‌گونه‌ای اصلاح نمایند که مشکلات مزبور از میان برداشته شود. از این‌رو، اندیشه استفاده از پول به‌عنوان ابزاری برای داد و ستد به‌جای خود کالا، پا گرفت و بر اساس آن، شکل دوم داد و ستد، یعنی مبادله نقدی پدید آمد. از آن پس، پول توانست جای کالایی را که مشتری ناگزیر بود در مبادله پایاپای به فروشنده تحویل دهد پر نماید. بنابراین، به‌جای آن‌که صاحب گندم - در مثال ما - مجبور باشد به‌جای پنبه‌ای که می‌خرد، میوه به صاحب پنبه تحویل دهد، این امکان را می‌یافت که گندم خود را نقداً به فروش برساند و سپس با آن پول، پنبه مورد علاقه خود را بخرد؛ صاحب پنبه نیز به نوبه خود می‌توانست با پول به دست آمده، میوه‌ای را که مایل بود خریداری نماید.

#### [آثار جایگزینی پول به‌جای کالا]

نشستن پول به‌جای کالا در فرایند مبادله، مشکلات داد و ستد پایاپای را حل کرد و دشواری‌های آن را از میان برداشت. دشواری هماهنگی میان نیاز مشتری و نیاز فروشنده از بین رفت؛ زیرا دیگر ضرورتی نداشت که مشتری، کالای مورد نیاز فروشنده را به او بدهد؛ بلکه تنها کافی بود پولی در اختیارش بگذارد که او پس از آن بتواند کالای مورد نظر خود را از تولیدکنندگان آن خریداری نماید.

دشواری هماهنگی میان ارزش اشیاء نیز آسان شد؛ چراکه ارزش هر کالا، با پول اندازه‌گیری می‌شد و پول نیز قابل تقسیم است.

همچنین تعیین ارزش کالاها به سادگی امکان‌پذیر گشت؛ زیرا همه کالاها نسبت به یک کالای واحد - یعنی پول - مورد سنجش قرار می‌گرفت و پول به‌عنوان مقیاس عمومی ارزش در نظر گرفته می‌شد. همه این تسهیلات، به برکت قرار گرفتن پول به‌جای کالا در زمینه داد و ستد به‌دست آمد.

این جنبه روشن و درخشان نمایندگی پول از کالا است که نشان می‌دهد چگونه این جایگزینی، وظیفه اجتماعی خود را که به خاطر آن پا به عرصه وجود گذاشته بود، به خوبی انجام داد، آن وظیفه عبارت از ساده کردن داد و ستد بود.

اما با گذشت زمان، این جایگزینی در همین حد باقی نماند؛ بلکه ایفای نقش مهمی را در زندگی اقتصادی آغاز نمود و مشکلات و دشواری‌هایی را پدید آورد که کمتر از مشکلات و دشواری‌های مبادله پایاپای نبود؛ با این فرق که آن مشکلات، حالت طبیعی داشتند، اما مشکلات جدید، مشکلاتی انسانی و نمایانگر انواع ستم‌ها و بهره‌کشی‌هایی بودند که قرار گرفتن پول به‌جای کالا زمینه آن را فراهم ساخته بود. برای پی بردن به این مشکلات، بایستی به تحولات ناشی از تغییر شکل مبادله و قرار گرفتن آن بر اساس پول به‌جای کالا توجه کنیم.

در مبادله پایاپای، حد فاصلی میان فروشنده و خریدار وجود نداشت و هریک از دو طرف معامله، در یک زمان، هم خریدار بود و هم فروشنده؛ چراکه کالایی را تحویل می‌داد و به‌جای آن، کالای دیگری تحویل می‌گرفت؛ از این رو، مبادله پایاپای، بدون این‌که واسطه‌ای در میان باشد، مستقیماً نیاز هریک از دو طرف را برآورده می‌ساخت و هریک از آن دو، در حالی فرایند داد و ستد را پشت سر می‌گذاشت که کالای مورد نیاز خود را در مصرف یا تولید (مانند گندم یا گاو آهن) به‌دست آورده بود. و به این ترتیب پی‌می‌بریم که در دوران داد و ستد پایاپای، هیچ کس نمی‌توانست فروشنده باشد بی‌آن‌که در همان زمان خریدار نباشد. بنابراین، فروش بدون خرید وجود نداشت و هریک از دو طرف معامله، با یک دست - به‌عنوان فروشنده - کالای خود را به مشتری می‌داد تا با دست دیگر - به‌عنوان

مشتری - کالای جدیدی را تحویل بگیرد. پس در یک فرایند واحد، خرید و فروش به طور دوگانه وجود داشت.

اما در مبادلات نقدی، موضوع خیلی متفاوت است؛ زیرا پول، حد فاصلی میان فروشنده و خریدار به وجود می‌آورد. صاحب کالا، فروشنده است و مشتری کسی است که در برابر آن کالا، پول می‌پردازد. صاحب گندم که پیشتر بر اساس داد و ستد پایاپای می‌توانست در یک معامله، گندم خود را به فروش برساند و پنبه مورد نیاز خود را به دست آورد، اکنون ناچار است برای رسیدن به هدف خود، دو معامله انجام دهد؛ ابتدا نقش فروشنده را بازی کند و گندم خود را به مقدار معینی پول بفروشد؛ سپس نقش مشتری را ایفا نماید و با آن پول، پنبه خریداری کند. و این به معنی پیدایش حد فاصل میان خرید و فروش می‌باشد، در حالی که پیش از این، خرید و فروش در یک فرایند پایاپای انجام می‌گرفت.

جدایی خرید از فروش در فرایند داد و ستد نقدی، زمینه را برای تأخیر زمان خرید از فروش آماده ساخت. اینک دیگر صاحب گندم ناچار نبود برای فروش گندم خود، پنبه تولید شده توسط دیگری را بخرد؛ بلکه می‌توانست گندم خود را به یک مبلغ معین بفروشد و پول آن را برای خود نگه دارد و خرید پنبه را به وقت دیگری موکول نماید. این فرصت تازه‌ای که در اختیار فروشندگان قرار گرفت - فرصت تأخیر زمان خرید از فروش - باعث شد که شکل کلی فروش و داد و ستد تغییر کند. در دوران مبادلات پایاپای، هدف از فروش آن بود که فروشنده به کالای مورد نیاز خویش دست یابد؛ در صورتی که در عصر پول، فروش، هدف تازه‌ای را دنبال می‌کند؛ فروشنده، کالای خود را در داد و ستد از دست می‌دهد، اما نه برای رسیدن به یک کالای دیگر، بلکه برای دستیابی به پول بیشتر به عنوان جانشین عام کالاها که خرید هر کالایی را در هر وقت دیگر امکان‌پذیر می‌سازد.

و به این ترتیب، فروش برای خرید، جای خود را به فروش برای جذب پول داد و در نتیجه، پدیده مال‌اندوزی و راکد گذاشتن مال به صورت پول، نمایان گشت؛

زیرا پول - منظور پول‌های فلزی و کاغذی است - بر همه کالاهاى دیگر برتری دارد. چراکه اندوختن هر کالایی غیر از پول بی‌فایده است؛ زیرا ارزش بیشتر کالاها با گذشت زمان کاهش می‌یابد و چه بسا حفظ و تازه نگه داشتن آنها نیز هزینه‌های بسیاری دربر داشته باشد.

از سوی دیگر، ممکن است برای صاحب کالای اندوخته شده، دستیابی به کالای اندوخته شده دیگری به هنگام نیاز، امکان‌پذیر نباشد؛ بنابراین، هیچ تضمینی وجود ندارد که با اندوختن کالا، در هر زمان بتوان به خواسته‌های مختلف دست یافت.

اما پول هیچ‌یک از این اشکالات را ندارد، پول، قابل ماندن و اندوختن است؛ نگهداری آن نیز هزینه‌ای ندارد و به‌عنوان جانشین عام کالاها، این قدرت را به دارنده آن می‌بخشد که در هر زمان، هر کالایی را می‌خواهد بخرد. و این‌گونه بود که انگیزه‌های مال‌اندوزی در جوامعی که داد و ستد نقدی - به ویژه بر اساس پول‌های طلا و نقره - در میان آنها رواج یافته بود قوت گرفت.

این موضوع سبب شد که داد و ستد به تدریج از وظیفه اصلی خود در زندگی اقتصادی، به‌عنوان واسطه‌ای میان تولید و مصرف، باز بماند و به واسطه‌ای میان تولید و اندوختن تبدیل شود. فروشنده تولید می‌کند، می‌فروشد و محصول خود را با پول مبادله می‌نماید تا این پول را به ثروت اندوخته شده خویش بیفزاید، و مشتری به فروشنده پول می‌دهد تا کالای او را بخرد؛ اما پس از آن نمی‌تواند محصول خود را به فروش برساند؛ زیرا فروشنده پول را اندوخته و از میدان داد و ستد خارج ساخته است.

این وضع همچنین سبب شد که در توازن میان عرضه و تقاضا اختلال بزرگی پدید آید. عرضه و تقاضا در دوران مبادله پایایی، تقریباً برابر بودند؛ زیرا هر تولیدکننده‌ای با هدف برطرف ساختن نیازهای خود و مبادله محصولات مازاد بر نیاز با کالاهاى دیگری که در زندگی به آنها احتیاج داشت تولید می‌کرد. بنابراین، تولید پیوسته به موازات نیازها پیش می‌رفت؛ یعنی عرضه همواره با تقاضای

مساوی روبه‌رو می‌گشت. از این‌رو، قیمت‌های بازار همواره نزدیک به حد طبیعی بود که بیانگر قیمت حقیقی کالاها و اهمیت واقعی آن در زندگی مصرف‌کنندگان بود. اما پس از آغاز عصر پول و سلطه پول بر تجارت، تولید و فروش، جهت‌گیری تازه‌ای یافت؛ یعنی تولید و فروش دیگر به خاطر بر طرف کردن نیاز نبود، بلکه برای اندوختن پول و افزایش مال صورت می‌گرفت.

در چنین شرایطی، خواه‌ناخواه توازن میان عرضه و تقاضا به هم می‌خورد و انگیزه‌های احتکار نقش خطیر خود را در عمق بخشیدن به این تناقض میان عرضه و تقاضا ایفا می‌کنند؛ به طوری که محتکر، گاه تقاضای دروغین می‌آفریند و بی‌آن‌که به کالایی نیاز داشته باشد، تمام آن جنس را از بازار می‌خرد تا قیمت آن را بالا ببرد؛ و یا برای آن‌که دیگر تولیدکنندگان و فروشندگان را از میدان رقابت بیرون کند و آنان را به ورشکستگی بکشانند، کالایی را با قیمتی پایین‌تر از هزینه تولید عرضه می‌نماید. و این‌گونه است که قیمت‌ها وضعی غیر طبیعی به خود می‌گیرند و بازار تحت سیطره احتکار در می‌آید و در هر زمان هزاران فروشنده و تولیدکننده کوچک در برابر محتکران بزرگی که بر بازار چیره گشته‌اند سقوط می‌کنند.

پس از آن، چه پیش می‌آید؟ آن‌چه بعد از آن رخ می‌دهد این است که قدرتمندان در قلمرو اقتصاد، این فرصت‌هایی را که پول برایشان فراهم آورده است، غنیمت می‌شمردند و با تمام نیرو به سوی مال‌اندوزی و فروش برای اندوختن پیش می‌روند. آنان همچنان تولید می‌کنند و می‌فروشند تا همه پولی را که در جامعه در گردش است، بیرون بکشند و به اندوخته‌های خود بیافزایند و به تدریج پول‌ها را جمع‌آوری کرده و کار داد و ستد را به عنوان واسطه میان تولید و مصرف به تعطیلی می‌کشانند و عده زیادی را به پرتگاه‌های فقر و بی‌نوابی می‌اندازند؛ در نتیجه، به خاطر کاهش سطح اقتصادی مردم و ناتوانی آن‌ها از خرید، مصرف، متوقف می‌گردد؛ همان‌گونه که حرکت تولید تعطیل می‌شود؛ زیرا از بین رفتن قدرت خرید مصرف‌کنندگان یا پایین آمدن سطح آن، تولید را از سوددهی باز می‌دارد و همه بخش‌های

زندگی اقتصادی دچار رکود خواهد شد.

مشکلات پول در این حد باقی نمی ماند؛ بلکه پول موجب پیدایش مشکلی شده که چه بسا خطرتر از مشکلاتی است که تاکنون بر شمردیم. پول تنها به این بسنده نکرده که وسیله ای برای مال اندوزی باشد، بلکه از راه بهره ای که وام دهندگان از بدهکاران خود می گیرند یا بهره ای که صاحبان پول از محل سپرده های خود در بانک های سرمایه داری دریافت می دارند، به ابزاری برای رشد سرمایه تبدیل شده است. و به این ترتیب، مال اندوزی در جامعه سرمایه داری، به جای آن که باعث شکوفایی تولید شود، موجب افزایش سرمایه گشته و به این وسیله، سرمایه های بسیاری را از قلمرو تولید خارج ساخته، به صندوق های سپرده در بانک ها سرازیر می سازد. سرمایه دار نیز به هیچ کار تولیدی یا تجاری دست نمی زند، مگر آن که اطمینان یابد سود حاصل از آن کار، به طور عادی بیش از بهره ای است که می تواند از راه وام دادن یا سپرده گذاری در بانک ها به دست آورد.

از آغاز دوران سرمایه داری، پول های زیادی بر اساس بهره ربوی به سوی بانک ها سرازیر گشت؛ زیرا بانکداران از راه وسوسه افراد مختلف با بهره سالیانه ای که مشتریان بانک از سپرده های خویش دریافت می داشتند، مقادیر زیادی از اندوخته ها را جذب کردند. این اندوخته های فراوان، به جای آن که در تولید ثمربخش به کار گرفته شود، در گاو صندوق بانک ها انباشته شد و در اثر این انباشتگی پول، بانک ها و مراکز مالی بزرگی به وجود آمد که زمام ثروت کشور را به دست گرفت و همه مظاهر توازن در زندگی اقتصادی را نابود ساخت.

#### [موضع اسلام در برابر مشکلات پول]

این بود گزارش کوتاهی درباره مشکلات داد و ستد یا مبادله، که به روشنی نشان می دهد همه این مشکلات، از پول و به کار بردن نادرست آن در زمینه داد و ستد ناشی می شود؛ چراکه پول، به عنوان ابزار مال اندوزی و در نتیجه به عنوان ابزار



رشد سرمایه در نظر گرفته شده است.

این توضیح، حدیثی را که از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وارد شده است روشن‌تر می‌سازد. آن حضرت فرمود: «دینارهای زرد (طلا) و درهم‌های سفید (نقره) شما را نابود می‌کنند؛ همان‌گونه که پیشینیان شما را نابود کردند»<sup>(۱)</sup>.

به هر حال، اسلام مشکلات ناشی از پول را حل کرده و توانسته است داد و ستد را به وضع طبیعی خود و نقش واسطگی میان تولید و مصرف، بازگرداند. نقاط اصلی موضع اسلام در مورد مشکلات داد و ستد، چنین خلاصه می‌شود: اسلام از اندوخته شدن پول جلوگیری می‌کند و این کار را از راه زکاتی که هر ساله بر پول راکد می‌بندد انجام می‌دهد. و در صورتی که راکد ماندن پول چندین سال ادامه یابد، گرفتن زکات را آن‌قدر ادامه می‌دهد که تقریباً چیزی از آن باقی نماند. قرآن به همین علت، اندوختن زر و سیم را گناهی می‌داند که کیفر آن آتش دوزخ است؛ زیرا زراندوزی طبعاً به معنی عدم پرداخت این مالیات است، و هنگامی که این زکات پرداخت گردد، دیگر زمینه‌ای برای انباشت و اندوختن پول به وجود نمی‌آید. بنابراین، جای شگفتی نیست که قرآن زر و سیم اندوزان را تهدید کرده و از آتش دوزخ ترسانده است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ \* يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾<sup>(۲)</sup>، و کسانی را که زر و سیم می‌اندوزند و آن را در راه خدا انفاق نمی‌کنند، به عذابی دردناک نوید ده! (این عذاب) در روزی خواهد بود که (زر و سیم اندوخته شده) در آتش جهنم گذاخته شود و پیشانی و پهلو و پشت‌شان را با آن داغ‌نهند (و به آنان گفته شود): این است

(۱) اصول کافی، ج ۲، ص ۳۱۶، حدیث ۶.

(۲) سوره توبه، آیه ۳۴ - ۳۵.

آن چه برای خود اندوخته بودید، پس بچشید آن چه را که می اندوختید! اسلام از این راه، باقی ماندن پول در میدان های تولید، مبادله و مصرف را تضمین، و از راه یابی آن به صندوق های سپرده جلوگیری کرده است.

اسلام به طور قاطع و بدون هیچ گذشتی ربا را تحریم کرده است و به این وسیله، بهره و نتایج خطرناک آن در زمینه توزیع و تأثیری را که در برهم زدن توازن کلی اقتصاد می گذارد از بین برده و نقش ابزاری مستقل برای افزایش مال را از پول گرفته و مسئولیت طبیعی پول را به عنوان جانشین عام کالاها و وسیله سنجش قیمت ها و ساده سازی مبادله، به آن باز گردانده است.

بسیاری از آنان که در جامعه سرمایه داری زیسته و با انواع و اشکال آن خو گرفته اند، چنین می پندارند که از بین بردن بهره، به معنی از بین بردن بانک ها و تعطیل کردن دستگاه های زندگی اقتصادی و فلج کردن اعصاب و شریان های حیاتی است که به وسیله بانک ها تغذیه می شوند. اما این توهم، از ناآگاهی آنان نسبت به نقشی که بانک ها در زندگی اقتصادی به عهده دارند ریشه گرفته است؛ این گمان همچنین زائیده بی خبری از شکل واقعی ساماندهی اقتصادی اسلام است که عهده دار حل همه مشکلاتی است که با از بین رفتن بهره به وجود می آید. و این موضوعی است که در بحث آینده به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

شایستگی هایی به ولی امر داده شده است که حق مراقبت کامل بر جریان مبادله و نظارت بر بازارها را به او می دهد تا از هر حرکتی که به زیان زندگی اقتصادی و ناپایداری آن می انجامد و یا زمینه را برای تسلط فردی نامشروع در بازار و حوزه داد و ستد آماده می کند، جلوگیری نماید.

در بحث های پیش رو که به صورت گسترده اقتصاد اسلامی را مطرح می کنیم، این نقاط را مورد شرح و بررسی قرار خواهیم داد.

## فهرست

۷	پیشگفتار.....
۱۳	مقدمه چاپ دوم.....
۳۵	مقدمه چاپ نخست.....
۴۷	پایه پای مارکسیسم.....
۴۹	نظریه ماتریالیسم تاریخی.....
۵۱	۱- مدخل بحث.....
۵۳	نظریه‌های تک عاملی.....
۵۶	عامل اقتصاد یا ماتریالیسم تاریخی.....
۶۲	ماتریالیسم تاریخی و صفت «واقعیت».....
۶۷	۲- بررسی نظریه در پرتو مبانی فلسفی.....
۶۷	در پرتو ماتریالیسم فلسفی.....
۷۰	در پرتو قوانین دیالکتیک.....
۷۱	الف) روش دیالکتیکی.....
۷۴	ب) بی‌ارزشی دیالکتیک تاریخی.....
۷۷	ج) تناقض نتیجه با روش.....
۷۸	در پرتو ماتریالیسم تاریخی.....
۸۵	۳- بررسی شمول نظریه.....

- ۱- از چه نوع دلیلی برای اثبات ماتریالیسم تاریخی استفاده می‌شود؟ ..... ۸۶
- الف) دلیل فلسفی ..... ۸۶
- ب) دلیل روان‌شناختی ..... ۹۴
- ج) دلیل علمی ..... ۱۰۲
- ۲- آیا معیار بالاتری وجود دارد؟ ..... ۱۱۲
- ۳- آیا مارکسیسم توانسته است تاریخ را به‌طور فراگیر تحلیل کند؟ ..... ۱۱۹
- نقد ماتریالیسم تاریخی ..... ۱۲۵
- ۱- مارکسیسم و تکامل نیروهای تولیدکننده ..... ۱۲۵
- ۲- مارکسیسم و اندیشه ..... ۱۲۹
- الف) دین ..... ۱۳۱
- ب) فلسفه ..... ۱۳۷
- ج) علم ..... ۱۵۴
- ۳- مارکسیسم و نظام طبقاتی ..... ۱۶۱
- ۴- مارکسیسم و عوامل طبیعی ..... ۱۶۷
- ۵- مارکسیسم و ذوق هنری ..... ۱۷۲
- ۴- بررسی تفصیلی نظریه ..... ۱۷۷
- ۱- جامعه کمونیستی نخستین ..... ۱۷۷
- آیا جامعه کمونیستی نخستین وجود داشته است؟ ..... ۱۷۷
- کمونیسم نخستین را چگونه تفسیر کنیم؟ ..... ۱۷۹
- نقیض جامعه کمونیستی چیست؟ ..... ۱۸۲
- ۲- جامعه برده‌داری ..... ۱۸۶
- ۳- جامعه فئودالی ..... ۱۸۸
- نقد دیدگاه مارکسیسم راجع به تحول جامعه برده‌داری به جامعه فئودالی ..... ۱۸۹
- الف) انقلابی نبودن تحول ..... ۱۹۰
- ب) عدم تحول در نیروهای تولید پیش از تحول اجتماعی ..... ۱۹۲
- ج) عدم تکامل وضع اقتصادی ..... ۱۹۴

۱۹۶	..... ۴- پیدایش جامعه سرمایه‌داری
۲۰۵	..... اعتراف مارکس
۲۱۰	..... قوانین جامعه سرمایه‌داری
۲۱۰	..... کار، اساس قیمت
۲۱۴	..... مارکس قاعده اساسی اقتصاد خود را چگونه بنیان نهاد؟
۲۱۸	..... نقد قاعده اساسی اقتصاد مارکسیستی
۲۳۳	..... نقد مارکسیسم بر جامعه سرمایه‌داری
۲۳۵	..... تناقضات سرمایه‌داری
۲۳۸	..... نقد نظریه ارزش افزوده
۲۴۲	..... نقد تناقض طبقاتی
۲۴۵	..... مراحل دیگر تحلیل‌های مارکسیستی از جامعه سرمایه‌داری
۲۴۷	..... ارزیابی تحلیل مارکسیسم از سرمایه‌داری
۲۵۳	..... مکتب مارکسیسم
۲۵۵	..... مدخل بحث
۲۵۹	..... سوسیالیسم و کمونیسم چیست؟
۲۶۱	..... نقد کلی مکتب مارکسیسم
۲۶۵	..... نقد تفصیلی مکتب مارکسیسم
۲۶۵	..... سوسیالیسم
۲۶۵	..... ۱- محو نظام طبقاتی
۲۷۱	..... ۲- ضرورت حکومت دیکتاتوری
۲۷۲	..... ۳- ملی کردن
۲۷۶	..... ۴- از هرکس به اندازه توانش و برای هرکس به اندازه کارش
۲۸۱	..... کمونیسم
۲۸۱	..... ۱- محو مالکیت خصوصی
۲۸۳	..... ۲- زوال حکومت
۲۸۷	..... پایه‌پای سرمایه‌داری

۲۸۹	مدخل بحث
۲۹۱	ارکان اصلی نظام سرمایه‌داری
۲۹۵	نظام سرمایه‌داری برآیند قوانین علمی نیست
۳۰۱	قوانین علمی در اقتصاد سرمایه‌داری چارچوب مکتبی دارند
۳۰۲	اقسام قوانین اقتصادی
۳۰۳	تفاوت قوانین اقتصادی با دیگر قوانین علمی
۳۰۹	بررسی اندیشه‌ها و ارزش‌های اساسی در نظام سرمایه‌داری
۳۱۱	الف) آزادی، وسیله‌ای برای تحقق منافع عمومی
۳۱۳	هماهنگی پنداری میان مصالح عمومی و انگیزه‌های شخصی
۳۱۸	ب) آزادی، عامل رشد تولید
۳۲۰	ج) آزادی، نمایانگر اصیل ارزش انسانی
۳۲۱	آزادی طبیعی و آزادی اجتماعی
۳۲۴	درون‌مایه حقیقی آزادی اجتماعی و شکل ظاهری آن
۳۲۶	موضع مکتب سرمایه‌داری در مورد آزادی اجتماعی
۳۳۵	شاخص‌های اصلی اقتصاد ما
۳۳۷	۱- ساختار کلی اقتصاد اسلامی
۳۳۷	۱- اصل مالکیت چندگانه
۳۴۱	۲- اصل آزادی اقتصادی در یک قلمرو محدود
۳۴۱	محدودیت ذاتی آزادی
۳۴۳	محدودیت عینی آزادی
۳۴۶	۳- اصل عدالت اجتماعی
۳۴۸	واقعیت‌گرایی و اخلاق‌گرایی اقتصاد اسلامی
۳۵۳	۲- اقتصاد اسلامی بخشی از یک مجموعه
۳۵۴	زمینه جامعه اسلامی
۳۵۶	نمونه‌هایی از پیوند میان اقتصاد اسلامی و دیگر عناصر اسلامی
۳۶۳	۳- چارچوب کلی اقتصاد اسلامی

۳۶۳	..... منافع انسان
۳۶۴	..... شرایط تأمین منافع انسانی
۳۶۵	..... امکان دست یابی به منافع طبیعی
۳۶۶	..... مشکل دست یابی به منافع اجتماعی
۳۶۸	..... آیا علم می تواند مشکل را حل کند؟
۳۷۰	..... ماتریالیسم تاریخی و حل مشکل
۳۷۱	..... نقش دین به عنوان تنها راه حل مشکل
۳۷۹	..... ۴- اقتصاد اسلامی علم نیست
۳۸۵	..... ۵- جدایی روابط توزیع از شیوه تولید
۳۹۷	..... ۶- مشکل اقتصادی از دیدگاه اسلام و راه حل های آن
۳۹۷	..... مشکل اقتصادی چیست؟
۳۹۹	..... نظام توزیع
۴۰۰	..... نقش کار در توزیع
۴۰۴	..... نقش نیاز در توزیع
۴۰۵	..... نیاز از دیدگاه اسلام و کمونیسم
۴۰۶	..... نیاز از دیدگاه اسلام و سوسیالیسم مارکسیستی
۴۰۹	..... نیاز از دیدگاه اسلام و سرمایه داری
۴۱۰	..... مالکیت خصوصی
۴۱۴	..... مالکیت، ابزار ثانوی توزیع
۴۱۵	..... داد و ستد
۴۱۸	..... شیوه های داد و ستد
۴۱۹	..... آثار جایگزینی پول به جای کالا
۴۲۴	..... موضع اسلام در برابر مشکلات پول
۴۲۷	..... فهرست