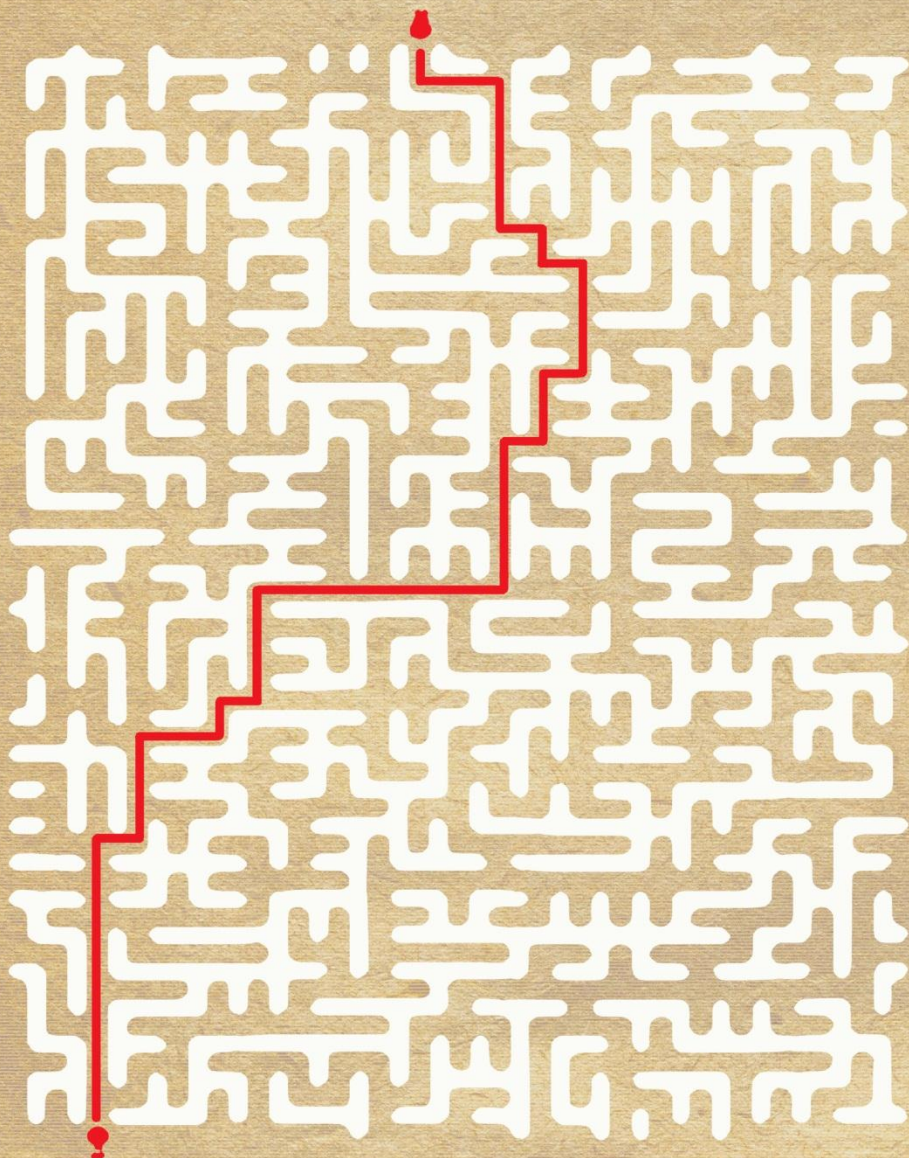




مارکسیسم انگلس
جان ریز
را.کارین



ماركسيستم انگلس

جان ريز

ر.ا. كارين

ماركسيستم انگلس

نويسنده : جان ريز

برگردان : ر.ا. كارين



انتشارات پروسه

www.processgroup.org

۱۳۹۲

فهرست

۷	پیش‌گفتار.....
۲۱	مارکسیسمِ انگلس.....
۲۳	نقدهایی بر انگلس.....
۳۰	یگانگی اندیشه‌ی مارکس و انگلس.....
۳۹	تاریخِ انسانی و تاریخِ طبیعی.....
۴۹	دیالکتیک.....
۵۸	نظریه‌ای متکبرانه؟.....
۶۲	یک جبرباوری اقتصادی؟.....
۷۱	نظریه‌ی بازتابی شناخت؟.....
۷۸	خودرهایی طبقه‌ی کارگر.....
۸۴	انگلس و رفرمیسم.....
۹۱	میراثِ انگلس.....
۹۵	پانوشتها.....
۱۰۵	پی‌آوردها.....
۱۰۵	درباره‌ی اقتدار (authority).....
۱۱۱	استراتژی و تاکتیک‌های مبارزه‌ی طبقاتی.....
۱۱۵	درباره‌ی تاریخِ مسیحیتِ اولیه.....
۱۵۵	کتاب‌شناسی.....

پیش‌گفتار^۱

۱

چرا انگلس؟ مگر نه این است که او بابِ روز نیست و بیش‌تر، ته‌مانده‌ای از سنتی فراموش‌شده به نظر می‌آید که می‌شود به‌تمامی نادیده‌اش گرفت؛ ته‌مانده‌ای نظری/عملی که آن سنتِ فراموش‌شده را - مارکسیسم را - به گند کشیده است؟! اصلاً چرا باید درباره‌ی مردی حرف زد که 'پاکي' انسان‌باورانه‌ی نظریاتِ مارکس را به 'زشتي' ناانسانیِ جبرباوری بدل کرد؟

دست‌گذاشتن بر انگلس صرفاً نه پرتوافکندن بر سویه‌های تحریف‌شده‌ی اندیشه و عملِ یکی از بنیادگذارانِ مارکسیسم که در واقع، موضع‌گیری در برابرِ نادیده‌انگاشتنِ کلیتِ این نظریه با حذفِ وطرِدِ انتزاعیِ بخشی از آن است. در تمامِ دوره‌ی کنارگذاشتنِ انگلس که برایِ ما، به‌شکلی جدی، از اواخرِ دهه‌ی شصتِ

^۱ باید تأکید کنم که فرایندِ تاریخی‌ای را که در این‌جا خطوطِ کلی‌اش را ترسیم کرده‌ام، باید چونان طرحی اولیه در نظر گرفته شود، نه پژوهشی به‌انجام‌رسیده. بی‌شک پژوهش‌هایِ بیش‌تر و دقیق‌تر می‌توانند گزاره‌ها و روی‌کردهایِ موجود در این طرح اولیه را اثبات یا رد کنند.

خورشیدی آغاز می‌شود، مسئله، نه نقدِ نظرات و دیدگاه‌های انگلس که ردوپردِ زنجیره‌ی معناهایی بوده که گویا در انگلس تجلی می‌یافتند: جبرباوریِ اقتصادی، علم‌باوریِ سده‌ی نوزدهمی و برایِ ما از همه مهم‌تر، سویه‌ی سیاسیِ ردوپردِ مارکسیسم‌لنینیسم.

تصور می‌شد به‌هر شکل درهم‌کوبیدنِ انگلس، درهم‌کوبیدنِ آن پایه‌ی نظری‌ای است که مارکسیسم‌لنینیسم بر آن قرار گرفته است. ذات‌باوریِ چیره بر چنین روی‌کردی - یا آن‌چنان که جان ریز می‌گوید: "جست‌وجو برایِ گناهِ نخستین" - ذات‌باوریِ چیره بر همه‌ی آن تحلیل‌هایی است که انگلسِ علم‌باور را نقطه‌ی عطفِ تحریفِ مارکسِ فیلسوف و کلِ نظریه می‌شناسند: "گوهر پاکِ آغازین را وارثِ نالایق آلوده است".

در این جا هم‌صدا با جان ریز باید به نقدهایی که در خودِ جنبشِ مارکسیستی به مارکس و انگلس شده است اشاره کنم و آن‌ها را در جایگاهی جدا از این‌گونه اتهام‌زدن‌ها و کژدیدن‌ها بنشانم. هر چند خودِ مارکس و انگلس، تا لحظه‌ی مرگِ جسمی‌شان همواره دغدغه‌ی این را داشتند که کارهایِ انجام‌شده‌ی خود را تمام‌شده نپندارند و با هر فاکتِ تازه‌ای دست به بسط یا جرح‌و‌تعديلِ نظراتِ خود ببرند اما آن‌چه به انجام رساندند بی‌شک نمی‌توانست دربردارنده‌ی ادغام و هضمِ نظریِ دگرگونی‌هایی باشد که در دهه‌هایِ سپس‌تر پیش آمدند. این بر دوشِ سازمان‌ها، گروه‌ها، حزب‌ها و افرادی مانندِ لنین، بوخارین، رزا لوکزامبورگ، تروتسکی، گرامشی و دیگران افتاد تا با بسط یا دگرگون‌کردنِ دیدگاه‌هایِ آن دو - و البته با وفادارماندنِ به بنیادهایِ نظریِ آن دو که همین، کار آن‌ها را از کارِ کسانی مانندِ برنشتاین و کائوتسکی جدا می‌کند - نظریه‌ی مارکسیستی را گامی به جلو برند. نقدهایِ جدی و بسط‌هایِ نظریِ کسانی مانندِ کارل گُرش، جرج لوکاچ و دیگران نیز در چنین چارچوبی قرار می‌گیرند.

اما دغدغه‌ی من در این پیش‌گفتار، بیش‌تر، پرداختن به روندِ طرحِ این مسئله در ایران است. هرچند ما، در طرح‌کردن یا طرح‌نکردنِ چنین مسائلی، بیش‌تر، چشم به توفان‌هایِ نظریِ اروپا (و پیش‌تر روسیه) داشته ایم اما 'ضرورت‌هایی این جایی' نیز برای سربرآوردنِ چنین روی‌کردی وجود داشته است.

۲

با این‌که نخست‌بار **مانیفستِ حزبِ کمونیست** را اداره‌ی انتشارِ مسکو، بخشِ زبان‌هایِ خارجی، در سالِ ۱۳۲۴ خورشیدی منتشر کرد اما در دهه‌ی شگفت‌بیست، بیش‌تر، مارکسیسم‌لنینیسمِ حزبِ توده فضایِ نظریِ چپ را تعیین می‌کرد. یکی‌دو اثر از لنین (اثرِ لنین با عنوانِ **مرضِ بچگانه «چپ‌روی»** در کمونیسم را همان انتشارات در سال ۱۳۲۷ چاپ می‌کند)، چند اثر از استالین و بیش‌تر جزوه‌هایِ آموزشیِ حزبی (هم‌راه با روزنامه‌ها و مجله‌هایِ حزبی) در آن زمان در دسترس بوده‌اند. افرادی هم که در همین دهه از حزب انشعاب می‌کنند (گروه همراه با خلیل ملکی)، حتا آن‌گاه که نقدشان مربوط به روی‌کردِ نظریِ حزب است (برای نمونه موردِ **انورخامه‌ای**)، گویا مسئله را صرفاً مرتبط با سیاست‌هایِ کلی (درباره‌ی رابطه با شوروی) و روی‌کردِ لنینیستیِ حزب می‌بینند. دیدگاه‌هایِ مارکس و انگلس موردِ مناقشه نیستند.

کودتایِ ۲۸ مرداد نقطه‌ی پایانی می‌شود بر همین فضایِ جدلیِ ناچیز. تا اواخر دهه‌ی سی، زندگیِ نظریِ چپ - جز در زندان‌ها و به‌شکلی ناچیز در خارج از کشور - مرده است و در فضایِ کشتار و سرکوبِ گسترده‌ی رژیمِ کودتا همه‌چیز به محاق می‌رود. در اواخرِ دهه‌ی سی و در دهه‌ی چهل است که آرام‌آرام از یک‌سو با به‌خودآمدنِ نیروهایِ سیاسی‌ای که پیش و پس از کودتا کشور را ترک کردند

(بیش تر به سمت شوروی و آلمان شرقی) و از سوی دیگر با دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی در کشور روبه‌رو می‌شویم. پاگرفتن جنبش چریکی در اواخر دهه‌ی چهل و اوایل دهه‌ی پنجاه، پاگرفتن روی‌کردی نو به مبارزه‌ی سیاسی است. این گزاره که 'جنبش چریکی در تحلیل نهایی در واکنش به و در ستیز با روش‌ها و روی‌کردهای حزب توده پا گرفت' تأییدش را صرفاً در اتخاذ روش مبارزاتی چریکی، نقد سیاست‌های حزب و روی‌کردی دیگر به کنش سیاسی مبارزاتی نمی‌یابد. گویا^۱ هر قدر حزب بر 'لنینیسم' پای می‌فشرد (مجموعه آثار لنین را محمد پورهرمزان در همین زمان ترجمه می‌کند)، جنبش چریکی می‌کوشید به 'فهمی گسترده‌تر از نظریه‌ی مارکسیستی' دست یابد؛ فهمی که در تحلیل نهایی، مشخصاً، سرشت واکنشی‌بودن‌اش را حفظ کرد (آغاز به ترجمه‌ی آثار مارکس و انگلس و بعدتر رزا لوکزامبورگ و بازترجمه‌ی برخی آثار لنین^۲). شاید بشود نکته‌ای را که خسرو پارسا در آغاز بازترجمه‌ی منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت می‌آورد، به‌شکلی در تأیید گزاره‌ی بالا و به‌دست‌دادن درکی بهتر از فضای آن دوره بسط داد: "مسعود احمدزاده نخستین ایرانی‌ای بود که در سال‌های پایانی دهه‌ی چهل به ترجمه‌ی اثر درخشان انگلس منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت پرداخت. او باور داشت که بدون بهره‌گرفتن از دانش بی‌مانند نخستین نویسندگان مارکسیست، فهم ماتریالیسم دیالکتیکی - و از آن‌جا ماتریالیسم تاریخی - ناکافی و ناگزیر، برخورد آفریننده و همه‌سویه با شرایط جامعه و راه‌یابی انقلابی ژرف ناشدنی خواهد بود. از دیدگاه احمدزاده تئوری و

^۱ این 'گویا' بیش از تردیدی ساده است. بررسی‌های تاریخی دقیق‌تر باید این نکته را تأیید یا رد کند.

^۲ در این‌جا صرفاً به نام‌هایی اشاره کرده‌ام که روی‌کردها را بهتر نمایان می‌کنند. وگرنه آثار مائو، هوشی‌مین، آثار مرتبط با روش مبارزاتی چریکی و...، نیز در همین دوره ترجمه می‌شوند. و این‌که همین بازترجمه‌ی برخی آثار لنین دربردارنده‌ی سویه‌ای سیاسی است که مرز میانی این دو روی‌کرد (روی‌کرد توده‌ای/روی‌کرد چریکی) را - حتا در عرصه‌ی ترجمه - پررنگ می‌کند.

عمل انقلابی یک کلیت را تشکیل می‌دادند.^۱ بیش‌تر کتاب‌های [بی‌تا] و [بی‌نا] مربوط به همین دوره اند: از اواخر دهه‌ی چهل تا اواسط دهه‌ی پنجاه. این پرداختن به ترجمه‌ی کارهای مارکس و انگلس و به‌ویژه بازترجمه‌ی برخی آثار لنین زاینده‌ی شکلی بازاندیشی نظری/عملی بود که می‌خواست با چنگ‌زدن به آن 'نخستین نویسندگان مارکسیست' و با کنش سوگیرانه و سیاسی بازترجمه‌ی آثار لنین، امر تروماتیک (Traumatic) گذشته (آن ناکامی‌ها، آن سازش‌ها و آن یک‌بام‌ودوهوا بودن‌ها) را و امر پروبلماتیک (Problematic) کنونی (چه باید کرد؟) را - آن‌چنان که خود می‌پنداشت - در ریشه‌هایی دورتر پی بگیرد؛ جست‌وجویی که توفان‌های نظری/عملی جهان (مائویسم، جنبش‌های چریکی امریکای لاتین، اروپای رادیکال دهه‌ی شصت) نیز با آن همراه بود.^۲ با برآمدن گرایش‌های گوناگون چریکی (مائویست‌ها، فدایی‌ها، مجاهدها و...) و هم چندپارگی درونی آن‌ها، ضرورت کار نظری و ترجمه‌ی بنیادهای کلاسیک نظریه، از 'ضرورتی بیرونی' (واکنش به روی‌کرد توده‌ای) به 'خواستی درونی' بدل شد. اکنون مسئله از مارکس و انگلس آغاز می‌شد و به لنین و مائو می‌رسید. سرکوب/افول جنبش چریکی این مناقشه را از میان نبرد، به پستوها کشاند.

انقلاب ۵۷ که چند سالی پس از سرکوب/افول جنبش چریکی "رخ داد"، فضایی گشوده بود برای به‌میدان‌کشاندن آن‌چه به گفت و عمل نیامده بود. در همین دوره

^۱ فردریک انگلس، منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، خسرو پارسا، نشر دیگر، در پیش‌گفتار مترجم

^۲ شاید استدلال شود، شاخه‌های خارج کشور حزب در ترجمه‌ی آثاری اثرگذار در این دوره دست داشته‌اند. درست است. یک نمونه‌ی جالب چاپ کتاب مسئله‌ی زن در سال ۱۳۵۵ است که دست کم مسئله‌ای نادیده‌انگاشته‌شده را به میان می‌کشد. اما مسئله، چیز دیگری است. آن روی‌کرد گسترده‌تر به نظریه‌ی مارکسیستی که اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم باید آن را بیش‌تر به دوره‌ی آغازین جنبش چریکی منسوب کنیم، در کارهای انتشاریافته‌ی حزب جایی نداشت. لنینیسم تنگ‌نظرانه (استالینیسم) حزب حتا به کسانی مانند رزا لوکزامبورگ، آنتونیو گرامشی و دیگر کسانی که از قضا ستایش لنین را برانگیخته بودند، توجهی نمی‌کرد. سازوکار نظری حزب به نام لنین و به کام/استالین بود. این نکته را می‌شود در برخورد حزب با دیگر نظریه‌پردازان شوروی مانند بوخارین و تروتسکی دید. در آن دوره گویا اصلاً مسئله این‌طور که برای ما مطرح است، مطرح نبود.

است که دیالکتیک طبیعت، لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان، درباره‌ی مسئله‌ی مسکن و چند اثر دیگر از انگلس منتشر می‌شوند. برای جریان‌های عمده‌ی چپ و سازمان‌های کوچک‌تر، درگیری هرروزه در فرایند انقلاب، کوتاهی دوره‌ی آرامش‌وشکوفایی و دیگر عامل‌ها، زمینه‌ای را سبب می‌شوند که در آن، در واقع نتوانند یا نخواهند دست‌یازیدن نظری به بنیادها را در اولویت بگذارند^۱. البته در کنار این‌ها باید از روشن‌فکرانی با گرایش چپ و گروه‌های کوچکی نام برد که با بررسی روی‌کردها و دیدگاه‌های چیره بر جریان‌های عمده‌ی چپ در آن دوره، به‌شدت بر کار نظری گسترده و ژرف و درک همه‌سویه از نظریه و کنش انقلابی پای می‌فشردند. همین‌ها هستند که بعدها از آغاز دهه‌ی هفتاد دست به کار ترجمه‌ی گسترده‌ی آثار کلاسیک مارکسیستی به‌ویژه آثار مارکس و تفسیرهای متنوع‌تر از آن می‌زنند.

آن‌چه در آغاز دهه‌ی شصت بر سر نیروهای چپ آمد، اثری تعیین‌کننده بر زیست اجتماعی چپ گذاشت. چپ، نه تنها هژمونی‌اش بلکه سرمایه‌ی اجتماعی‌اش را هم از دست داد. او در هم شکست.

از این لحظه به بعد سه روی‌کرد عمده را می‌توان تشخیص داد:

آ) آن‌هایی که هم‌چنان بر ایده‌ها، دیدگاه‌ها و باورهای حزبی و سازمانی خود باقی ماندند و علتِ 'آن‌چه پیش آمد' را با بنیادهای نظری حزبی/سازمانی خود مرتبط دانستند و ویرانی کنونی را چونان چیزی 'بیرونی' درک کردند: انگار نه انگار که چیزی رخ داده/است. این‌ها هنوز هم نام حزب و سازمان خود را بر خود دارند.

ب) آن‌هایی که با ربط‌دادن همه‌ی نادرستی‌ها، ناکامی‌ها و شکست‌ها به کردوکار حزب یا سازمان خود و سپس با یکی‌گرفتن همه‌ی این‌ها با خود بنیادهای نظریه،

^۱ این نکته باید توضیح داده شود. مسئله این نیست که اصلاً کاری انجام نشد، مسئله این است که گویا تفسیرها (با هر روی‌کردی که دارند) بیش‌تر اثر داشتند، تا خود متن‌های کلاسیک.

به ویرانی‌ای مضاعف دست زدند و همه‌چیز را به دور افکندند. این‌ها یا به کناری رفتند (به نان‌درآوردن پرداختند) یا به نظریه‌هایی یک‌سره در تضاد با کل گستره‌ی نظریه‌ی مارکسیستی چنگ زدند (از عرفان تا پسامدرنیسم).

پ) آن‌هایی که نه توانستند علقه‌ی پیوند بگسلند و نه خواستند به توجیه نظری آن گذشته‌ی تحمل‌ناپذیر دست یازند، ویرانی را، چونان چیزی 'درونی' درک کردند، پس در پی آن برآمدند که بر بنیاد ویران‌شده، چیزی دیگر برپا کنند. اینان - به‌رغم همه‌ی کاستی‌ها و گونه‌گونی‌شان - به وفاداری‌شان وفادار ماندند؛ نه وفادارماندنی کورکورانه بلکه وفاداری‌ای هم‌بسته با کاوش نظری پی‌گیر در سرتاپای نظریه و کنش مبارزاتی.

اما برای نفی/رفع/تعالی (Aufheben) آن میراث به ابزارهای نظری نیرومندتری نیاز بود که این، خود، کار نظری و مطالعاتی گسترده‌تر و ژرف‌تری می‌طلبید. آن ابزار را توفان‌های نظری اروپا در دست داشتند و تنها راه به‌درون‌کشاندن آن توفان‌ها، ترجمه بود. و ترجمه، از قضا، برای ما همواره شکلی از اندیشیدن و بازاندیشیدن بوده است.

پایان دهه‌ی شصت که با فروپاشی شوروی هم‌زمان می‌شود، آغاز بربالیدن این مردان و زنان است و البته، آغاز آشکارشدن شکافی در سرتاپای نظریه‌ی مارکسیستی؛ شکافی بازیافته میان مارکس و انگلس. به نظر می‌آمد کلید گشودن همه‌ی درهای فروبسته‌ی آن گذشته‌ی تروماتیک یافته شده بود: بازگشت به نگرش دیالکتیکی مارکس، در برابر نگرش نادیاالکتیکی انگلس که سرچشمه‌ی استالینیسم و همه‌ی دال‌های شناور در گرد این نام (جبرباوری، اقتصادباوری، جزمی‌شدن نظریه و...) و بعدتر لنینیسم که مسئول تمام آن‌چه در شوروی روی داد، خوانده می‌شد. آن کار نظری مطالعاتی که خود را وا داشته بود، بحران را به درون نظریه بکشاند، باید عامل‌های سازنده‌ی بحران را تا دورترین ریشه‌ها پی

می‌گرفت. تحت تأثیر ترجمه‌ی آن توفان‌های نظری‌ای که جان ریز در مقاله‌اش آن‌ها را پی می‌گیرد، بود که این مردان و زنان نیز انگلس را در برابر مارکس نهادند و در 'ژست'ی رادیکال، با پروبال دادن به مارکس انسان‌باور از انگلس جبرباور روی گرداندند.

جان ریز، گویا دقیقاً در توصیف همین دوره و کردوکار این مردان و زنان در دهه‌ی هفتاد خورشیدی است که می‌نویسد: "بیش‌تر آن چه گفته و نوشته می‌شد نشان از علاقه‌مندی دوباره به سنت مارکسیستی راستین و واردکردن ضربه‌ای سخت بر پیکره‌ی سنت‌های رفرمیستی و استالینیستی داشت... [اما] همه‌ی این‌ها به دامن برداشت‌هایی تحریف‌شده از میراث مارکسیستی افتادند. شاید برای ضدیت با تخم‌و‌ترکه‌ی استالینیسم و ورشکستگی رفرمیسم بود که منتقدان، کندوکاو در نوشته‌های بنیادگذاران مارکسیسم را آغاز کردند. بسیاری از این تحولات به‌ویژه بر دانش‌جویان اثر گذاشت و به گسترش مارکسیسم دانشگاهی دامن زد. در همین هنگام، دست‌رسی گسترده‌تر به نوشته‌های 'انسان‌باورانه'ی اولیه‌ی مارکس به سربرآوردن اتفاق نظر تازه‌ای هم در حلقه‌های دانشگاهی و هم در میان چپ‌ها انجامید؛ اتفاق نظری تازه درباره‌ی سرشت اندیشه‌ی انگلس".

این 'اتفاق نظر' چنان سلطه یافت که اصولاً انگلس دقیقاً خلاف مارکس، سرآغاز آن گرایشی در مارکسیسم انگاشته می‌شد که باید دور ریخته شود. حالا دیگر همه‌چیز سر جای خود قرار داشت: ریشه‌ی نظری تمام گندکاری‌های لنینی و استالینی به انگلس می‌رسید و 'کشف دوباره'ی مارکس خفه‌شده زیر بار تحریف‌ها و نابکاری‌های انگلس و دارودسته‌اش کافی می‌نمود تا مارکسیسمی سرتاپا دیگرگونه و برکنار از آن فجایع سر بر آورد.

در کنار این‌ها، در حاشیه‌ی روشن‌فکری، برخی دیگر هم بودند که تنها ویژگی متمایزی که داشتند، شناوری‌شان در فضای میانی راست و چپ بود. اینان که به

قولِ خودشان در برابرِ نگرشِ لنینیستی حزبِ توده بر سنتِ سوسیال‌دموکراسی پا می‌فشرده‌اند، با ردِ و طردِ مارکس و انگلس، از نظرِ جایگاهِ تاریخی، خود را در کنارِ جریانِ رفرمیستیِ کائوتسکی - برنشتاین قرار می‌دادند و ابایی هم از بیانِ این موضع‌گیری نداشتند. مصطفی رحیمی با کتابِ هزل‌گونه و سطحیِ مارکس و سایه‌هایش در این رده قرار می‌گیرد.

این فضا از آغازِ دهه‌ی هفتاد آغاز می‌شود و تا امروز ادامه دارد.

۳

برای مبارزانِ دهه‌ی پنجاه و آغازِ دهه‌ی شصت 'این‌همانیِ نظری/عملی میانِ مارکس و انگلس'^۱ واقعیتی انکارناپذیر بود. برایِ آن‌ها این جمله‌ها بدیهی بودند: "مارکس و انگلس می‌گویند..."، "مارکس و انگلس ثابت می‌کنند..." و از این دست. اما از دهه‌ی هفتاد، هر چه به امروز نزدیک‌تر می‌شویم آوردنِ چنین جملاتی بیش‌ازپیش مسئله‌دار و حتا بی‌معنی شده است.

آن 'این‌همانی' که خود بر پایه‌ی سستِ تکرارِ طوطی‌وارِ جریان‌هایِ نظریِ چیره و کل‌نگری‌ای جزمی قرار داشت، به 'جدایی‌ای قاطع میانِ مارکس و انگلس' انجامید که این، خود نیز آن‌چنان که جان ریز در این اثر در پی اثباتِ آن است، بر بنیانِ انتقادی‌ای نیرومند و درست استوار نبود.

^۱ و هم‌چنین لنین. در آن دوره، سخنِ چیره، نظریه‌ی مارکسیستی را یک کلِ جدایی‌ناپذیر می‌دانست که می‌انگاشت همه‌ی چهره‌هایِ عمده تا پیش از جنگِ جهانیِ دوم در مارکسیسم، کلیتی به‌هم‌پیوسته و خدشه‌ناپذیر را بر می‌سازند که زنجیروار در پی هم و در تکمیلِ یک‌دیگر قرار می‌گیرند.

مارکس خوانده و ترجمه شد اما انگلس نه تنها خوانده نشد بلکه در همان ترجمه‌های دهه‌ی پنجاه و آغاز دهه‌ی شصت افول کرد.^۱ انگلس دیگر بابِ روز نبود.

اما چه عامل‌هایی را می‌توان در این افول مؤثر دانست؟ تا چه حد این افول به خودِ کارِ نظریِ انگلس بر می‌گشت؟ اما مگر کارهایِ مشترکِ آن دو از بارزترین و هماهنگ‌ترین کارهایِ نظریِ مشترک نبودند؟ آیا می‌شود عاملِ اصلی را تأثیرِ کارایِ ترجمه‌ی تفسیرهایی از نظریه‌ی مارکسیستی دانست که به مرزی قاطع میانِ نظراتِ مارکس و انگلس قائل بودند؟

شاید همه‌ی این عامل‌ها و عامل‌هایی دیگر در کار بوده اند تا با فضای بی‌اعتناییِ گسترده به ترجمه و بررسیِ کارهایِ انگلس روبه‌رو شویم. در این‌جا، یک عامل را برجسته می‌کنم که شاید مهم‌ترین عامل نباشد اما عاملی است که کم‌تر به آن توجه شده است: گمان می‌کنم نادیده‌گرفتنِ انگلس، در واقع در پیِ بی‌علاقگی به و بیش‌تر، ستیز با آن سویه‌ای از کلِ نظریه‌ی مارکسیستی بود که بیش‌تر بر مفاهیمی بنیادی مانندِ مبارزه‌ی طبقاتی، هم‌پیوندی با جنبشِ طبقه‌ی کارگر، دیکتاتوریِ پرولتاریا، ماتریالیسمِ تاریخی، ماتریالیسمِ دیالکتیک و... پای می‌فشرد. بگذارید روشن‌تر بگویم. این مردان و زنان در پیِ برافکندن و بازساختنِ انتقادیِ خود و نظریه - البته بیش‌تر با گرایشی انسان‌باورانه - همواره با مازادی روبه‌رو می‌شدند؛ مازادی که هم نشان از آن روی‌کردهایِ ایدئولوژیک‌خوانده‌ی پیشین داشت و هم به‌خودی‌خود، چندان از افقِ نظریِ آن روی‌کردهایِ پیشین دور نبود: مازادی به نامِ انگلس. نه صرفاً خودِ انگلس که در واقع، دالِ انگلس که زنجیره‌ای از

^۱ آن ترجمه‌ها از کارهایِ انگلس به‌شدت از نظرِ کارِ ترجمه‌ای نادقیق و گاه نادرست بوده اند: نه دقتِ نظری در اصطلاحات و مفاهیم به‌کاررفته، نه دقتِ مترجمانه در کارِ ترجمه. و تمامِ آن اشکالات در بازچاپِ برخی از آن‌ها در همین چند سالِ اخیر نیز بازآورده شده است.

دال‌ها (پافشاری بر "علم‌ی‌بودن، مبارزه‌ی طبقاتی، ماتریالیسم تاریخی، ماتریالیسم دیالکتیک، کمونیسم لنینی و...) به‌شکلی به او نسبت داده شده بود. انگلس، به دنبال کنارنهادنِ دیگر دال‌ها کنار نهاده شد. اما این مازاد (یعنی تأکید بر مفاهیم بالا) در خودِ مارکس هم بود. با مارکس چه باید می‌کردند؟ مارکس باید به‌شکلی دل‌بخوانانه تکه‌تکه و تکه‌های سازگارتر و فیلسوفانه‌ترِ او جدا می‌شد و به میان می‌آمد^۱. تکه‌های دیگر، بخشی از آن مازادی می‌شدند که باید نادیده گرفته می‌شد.

با کنارنهادنِ انتزاعی انگلس، در این 'جدایی قاطع'، مارکس هم دیگر نمی‌توانست مارکسی واقعی باشد.

۴

همواره با این پرسش درگیر بودم که چه‌گونه است که مارکس چنین خوانده/ترجمه و بازخوانده/بازترجمه می‌شود اما درباره‌ی حتا بازترجمه‌ی کارهای انگلس این‌همه تردید در کار است؛ چرا اگر از انگلس نام بیاوری، پاسخاش ناباوری یا دستِ بالا نادیده‌گرفتنی ضمنی است اما با آوردنِ نامِ مارکس همه‌چیز رنگ‌وبویِ تازگی به خود می‌گیرد. نمی‌توانستم آن‌همه نقلِ قول، نامه‌های جدلی درخشان، کارهای مشترک بی‌بدیل و به‌ویژه زندگی‌ای سراسر هم‌رزمی و همراهی را در برابرِ سخنِ چیره‌ای که می‌گفت انگلس نقطه‌ی عطفِ آغازینِ جزمی‌شدن، فروکاهیدگی و جبرباورانه‌شدنِ نظریه‌ی مارکسی است، نادیده بگیرم. این شکاف برای‌ام دورنمایی کاذب داشت اما اثباتِ کاذب‌بودن‌اش از تواناییِ نظری/عملی‌ام بیرون بود.

^۱ نمونه‌ای از این، شکافِ ژرف‌یافته میانِ مارکسِ جوان (دست‌نوشته‌ها) و مارکسِ پیر (سرمایه) است. نظریه‌پردازی در مرزهای این شکاف دستِ آخر یکی را در برابرِ دیگری می‌نهد. (رایا دونایفسکایا در برابرِ آلتوسر)

این دغدغه ماند تا به مقاله‌ای از تونی کلیف با عنوان *انگلِس بر خوردم*. ترجمه‌ی ناتمام آن دستِ کم این را برای‌ام روشن کرد که می‌توانم این دغدغه را جدی بگیرم. مدت‌ها بعد، مقاله‌ی *بلند جان ریز مارکسیسم/انگلِس* را دیدم که خواندن و سپس ترجمه‌ی صفحه‌های آغازین آن، شکی برای‌ام نگذاشت که خودش است. بعدها فهمیدم که *مارکسیسم/انگلِس* در واقع مقاله‌ای است در ویژه‌نامه‌ی شماره‌ی ۶۵ مجله‌ی *سوسیالیسم بین‌المللی*^۱ با نام «اندیشه‌های انقلابی فردریک انگلس» که در دسامبر ۱۹۹۴ منتشر شده است. مقالات دیگر این ویژه‌نامه یکی مقاله‌ی کریس هارمن با عنوان *انگلِس و منشاءهای جامعه‌ی انسانی*، دیگری مقاله‌ی لیندزی گرمان با عنوان *فردریک انگلس؛ زندگی یک انقلابی و آخری* مقاله‌ی پُل مک‌گار با عنوان *انگلِس و علم طبیعی* اند. بجا بود که مقاله‌های دیگر هم ترجمه شوند اما این کار انجام نشد.

در بخش **پی‌آوردها** سه مقاله‌ی منتشرنشده از انگلس را آورده‌ام:

اولی با عنوان *درباره‌ی اقتدار (authority)* در سال ۱۸۷۲ نوشته شده است و جدا از این که به موضوع اصلی خود یعنی اقتدار (به‌ویژه در صنعت مدرن) می‌پردازد، در آخر خیلی گذرا به دو کلیدواژه‌ی بنیادی اشاره می‌کند که هنوز هم برای ما اهمیتی حیاتی دارند؛ خشونت و انقلاب؛ دو کلیدواژه که پیامدِ منطقیِ اندیشیدن به مسئله‌ی اقتدار در سازمان‌دهی اجتماعی اند. بگذارید به این گستاخی نظری دست بزنم و این مقاله‌ی انگلس را در کنارِ آثاری بگذارم مانند **انسان‌دوستی و خشونت** موریس مرلوپونتی که با ترجمه‌ی نه‌چندان خوبِ روشنگر داریوش سال‌ها پیش در انتشاراتِ روشنگران و مطالعاتِ زنان چاپ شد و **قانون و خشونت** که گردآمده‌ای از مقاله‌ها از جورجو آگامبن، والتر بنیامین، کارل اِشمیت

^۱ International socialism, No. ۶۵

و... است و با ترجمه‌ی صالح نجفی، مراد فرهادپور و دیگران در مؤسسه‌ی انتشاراتی رخداد نو به چاپ رسیده است. با این‌که بسط‌یافتگی این مقاله با آثار بسط‌یافته‌ای مانند آثار بالا مقایسه‌شدنی نیست اما اگر این مقاله‌ی کوچک را در کنار اثر دیگر انگلس یعنی **نقش قهر در تاریخ** که بخشی از **آنتی‌دورینگ** است، قرار دهیم، می‌شود به دغدغه‌هایی نزدیک‌به‌هم رسید.

دومی، نامه‌ای است که مارکس و انگلس (پیش‌نویس نامه را انگلس نوشته است) در ۱۸۷۹ به رهبری اولیه‌ی [حزب] سوسیال‌دموکرات آلمان نوشته اند که آن‌چه در این‌جا ترجمه کرده ام، خلاصه‌ای از آن نامه است که در سایت MIA آمده. این نامه، مشخصاً، اهمیتی بنیادی دارد؛ هم به‌خاطر موضع‌گیری هوشمندانه‌ی آن دو در برابر گرایشی که بعدها حزب سوسیال‌دموکرات آلمان را به وضعیتی اسفبار دچار کرد و هم به‌خاطر دفاعی که آن‌ها از چند ایده‌ی بنیادی خود می‌کنند.

سومی با عنوان **درباره‌ی تاریخ مسیحیت / اولیه فکر می‌کنم یکی از نوشته‌های درخشان انگلس باشد. بیش‌تر ارجاعات او به کتاب مقدس و درواقع مکاشفه‌ی یوحنا را از خود متن او ترجمه کرده ام و تنها از ترجمه‌ی تفسیری کتاب مقدس کمک گرفته ام چرا که تفاوت‌هایی میان آن دو وجود دارد. این مقاله، نخست‌بار در روزنامه‌ی نیو زایت در سال‌های ۱۸۹۴ و ۱۸۹۵ منتشر شده است. تازگی این مقاله به نزدیک‌کردن مبارزه‌های جماعت‌های اولیه مسیحی و اندیشه‌های آن‌ها، به مبارزه‌های اولیه‌ی پرولتاریا است؛ نکته‌ای که ما را به سطحی فراتر از برداشت جامعه‌شناختی اقتصادی از آن‌ها یعنی به فرایند بدل‌شدن هر دوی آن‌ها به سوژه‌ی مبارزه برای رهایی می‌برد. دوست دارم در این‌جا به کتاب **بنیاد کلی‌گرایی؛ پل قدیس و منطق حقیقت** نوشته‌ی آلن بدیو با ترجمه‌ی صالح نجفی و مراد فرهادپور اشاره کنم که گمان می‌کنم این مقاله از انگلس و این کتاب بدیو هر دو**

به حضورِ دغدغه‌ای اشاره دارند؛ دغدغه‌ای که اشاره می‌کند به آن گوژپشتِ استادِ شطرنج (الهیات) در زیرِ میزی که آن عروسک (ماتریالیسمِ تاریخی) رویِ آن بازی می‌کند و قرار است همواره پیروز شود.

باید در پایان بگویم که پانوشته‌های هر صفحه از مترجم است. یک کتاب‌شناسیِ فارسی (از آثارِ انگلس که به فارسی ترجمه شده اند) و یک کتاب‌شناسیِ انگلیسی (طبقِ زمان‌بندیِ نوشته‌شدنِ آثارِ آن‌دو) به آخرِ این ترجمه افزوده ام که اولی بر پایه‌ی داده‌های موجود در کتاب‌خانه‌ی ملی و دومی برگرفته از سایت‌های اینترنتی است.

ترجمه‌ی این اثر را تقدیم می‌کنم به پدرم و مادرم؛ مردی و زنی 'خم‌شده رویِ کارِ سرسختانه‌ی زندگیِ کوچکِ خویش' که هیچ‌گاه زندگی را 'کشتی‌ای به‌گل‌نشسته' ندانسته اند و نگاهِ پیروزمندان‌شان به آینده، حتا در سخت‌ترین بُرهه‌ها، راه‌گشایی بی‌بدیل بوده است. دینِ من به این دو تن از شمار بیرون است.

ر.ا.کارین

فروردین ۱۳۸۸ - شهریور ۱۳۸۹

مارکسیسم انگلس

اکنون که صد سالی از مرگ انگلس می‌گذرد، او به چیزی غریب شهرت یافته است. بسیاری از دوستان انگلس و هم دشمنان‌اش هم‌عقیده بودند که او یارِ غارِ (Alter Ego) مارکس بود. در واقع خودِ مارکس بود که ترکیبِ 'یارِ غار' را برای توصیفِ رابطه‌اش با انگلس به کار برد. بیش‌تر شارحان و در حقیقت همه‌ی مارکسیست‌ها گمان می‌کردند، یک عمر کارِ مشترک و سال‌ها هم‌کاریِ سیاسی و شخصیِ انکارناپذیر و همواره بدونِ آشفتگی، دیگر نیازی به توضیح ندارد و اظهر من الشمس است.^[۱]

اما در دهه‌ی شصت میلادی بود که به‌واقع این امرِ مسلم‌گرفته‌شده با چالشی پایدار روبه‌رو شد. نخستین شکاف‌ها در اجماعِ عمومیِ جنگِ سرد در حالِ آشکارشدن بود. رشدِ CND^۱، برآمدنِ چپِ نو و سپس اعتراض به جنگِ ویتنام

^۱ مخففِ The Campaign for Nuclear Disarmament (کمپین برای خلعِ سلاحِ هسته‌ای) که پیش‌تازِ جنبشِ صلح در بریتانیا بوده است.

به‌ناگزیر به افزایشِ علاقه‌مندی به اندیشه‌هایِ رادیکال در کل و به اندیشه‌هایِ مارکسیستی و آن‌چه به اندیشه‌ی مارکسیستی راه می‌برد، دامن می‌زد. چنین روندی ضرورتاً به واکنش علیه سازش‌هایِ گُشونده‌ی رُفرمیسم و سلطه‌ی سرکوبگرانه‌ی استالینیسم می‌انجامید. بیش‌ترِ آن‌چه گفته و نوشته می‌شد نشان از علاقه‌مندی دوباره به سنتِ مارکسیستیِ راستین و واردکردنِ ضربه‌ای سخت بر پیکره‌ی سنت‌هایِ رفرمیستی و استالینیستی داشت.

با وجودِ این، همین واکنش نیز در دو جا زیرِ تأثیرِ استالینیسم بود: یکی این‌که این کسان در واکنش به استالینیسم کاری نمی‌کردند جز برگزیدنِ دیگرگونه‌هایِ استالینیسم؛ چه مائوئیسم، چه جهان‌سوم‌گرایی (Third Worldism) و چه 'کمونیسمِ رفرم‌خواه' که حزب‌هایِ کمونیستِ اروپایِ غربی را به سلطه‌ی خود در آورده بود. دوم این‌که حتا آن‌ها که یک‌سره از استالینیسم دل‌کندند، به آمیخته‌کردنِ عناصری از سنتِ راستینِ مارکسیستی با شاخصه‌ی جبرباوریِ اقتصادیِ استالینیسم روی آوردند.

همه‌ی این‌ها به دامنِ برداشت‌هایی تحریف‌شده از میراثِ مارکسیستی افتادند. شاید برایِ ضدیت با تخم‌وترکه‌ی استالینیسم و ورشکستگیِ رفرمیسم بود که منتقدان، کندوکاو در نوشته‌هایِ بنیادگذارانِ مارکسیسم را آغاز کردند. بسیاری از این تحولات به‌ویژه بر دانش‌جویان اثر گذاشت و به گسترشِ مارکسیسمِ دانشگاهی دامن زد. در همین هنگام، دسترسیِ گسترده‌تر به نوشته‌هایِ 'انسان‌باورانه'ی اولیه‌ی مارکس به سربرآوردنِ اتفاقِ نظریِ تازه‌ای هم در حلقه‌هایِ دانشگاهی و هم در میانِ چپ‌ها انجامید؛ اتفاقِ نظریِ تازه درباره‌ی سرشتِ اندیشه‌ی انگلس.

نقدهایی بر انگلس

یکی از نخستین بررسی‌هایی که به‌گونه‌ای سیستماتیک به شکاف میان اندیشه‌های مارکس و انگلس توجه کرد، مارکسیسم: بررسی‌ای انتقادی و تاریخی نوشته‌ی گئورگ لیچ‌تی‌یم (George Lichtheim) چاپ‌شده در ۱۹۶۱ بود. [۲] لیچ‌تی‌یم ادعا می‌کرد که در نظر مارکس "اندیشه‌ی انتقادی از ره‌گذر کنش انقلابی اعتبار می‌یابد" اما در طرح انگلس "به نظر می‌آید نظامی پولادین از 'قوانین'ی با قطعیتی ریاضی‌وار که بایستی از ناگزیری سوسیالیسم استنتاج می‌شدند... 'هدف' را از این جایی‌واکنونی فعالیت آگاهانه به افق دوردستی که دیگر به چشم نمی‌آید، رانده است." [۳]

لیچ‌تی‌یم ادعا می‌کرد، برای مارکس "تنها سرشت مناسب برای درک تاریخ، سرشت انسان بود". بنابراین انگلس با پذیرفتن این که "تکامل تاریخی، جنبه‌ای از

تکاملِ عام (طبیعی) است و با همان 'قوانین' مشروط می‌شود" [۴] از مارکس روی بر گردانده بود. این، یعنی انگلس به‌شکلی تماماً متفاوت با مارکس، میراثِ هگل را از آن خود می‌کند. مارکس از هگل اهمیتِ فعالیتِ خودآگاهانه را در ساختنِ تاریخ گرفت اما برعکس "آن‌چه انگلس را شیفته می‌کند، جبرباوریِ هگل است: توانایی‌اش در نشان دادنِ این‌که طبیعت (و تاریخ) از خطِ سیری ازپیش‌جهت‌یافته پی‌روی می‌کنند." [۵] این‌جور قالب‌ریزی کردنِ دوباره‌ی مارکسیسم به‌ناگزیر پیامدهایی سیاسی به دنبال می‌آورد:

... جبرباوری در اندیشه، به جزم‌اندیشی در کنش می‌انجامد.
 قطعیتِ پولادینی که انگلس به اندیشه‌ورزیِ مارکسیستی وارد کرد، در سطحِ سیاسی، المثنای‌اش را در این اعتقادِ تزلزل‌ناپذیر می‌یابد که گویا پیروزیِ سوسیالیسم را گردشِ ستارگان و قضایِ دورِ گردون تعیین کرده است. [۶]

در نتیجه انگلس، کائوتسکی - متفکرِ برجسته‌ی بین‌المللِ دوم - و "درکُل مکتبِ راست‌کیش"، مارکسیسم را "از راه‌شکاف و برون‌جستی (breakthrough) یکتا به آموزه‌ی روندی اتفاقاً قطعی بدل کرده اند که با طرحِ تکاملِ داروینی قیاس‌پذیر است." [۷]

کتابِ لیچ‌ثی‌م بسیاری از موضوعاتی را که در دیگر کارهای چاپ‌شده در بیست‌سال گذشته تکرار شده اند، به میان آورده است: این‌که انگلس، برداشتی تجربه‌گرایانه از دانش را به جای برداشتِ مارکس از فعالیتِ آگاهانه نشاند، این‌که او به‌اشتباه مارکسیسم را چنان بسط داد که جهانِ طبیعی را به همان اندازه‌ی جهانِ اجتماعی در بر گیرد، این‌که چنین چیزی به‌ناگزیر او را به دامنِ فرمول‌بندی‌های فروکاهنده (reductionist) و جبرباورانه انداخت و این‌که این‌ها یک‌یک او را به آن‌جا کشاندند که در پایانِ عمر از کنشِ رفرمیستی بخشی از

حزب سوسیال دموکرات آلمان پشتیبانی کند. و بار دیگر - نه برای آخرین بار - مارکس انسان باور انقلابی در برابر انگلس جبر باور رفرمیست قرار داده می شد، آن هم به دست نویسندگانی مانند لیچ تی پی که در نظر، مخالف مارکسیسم و در عمل، رفرمیستی راسخ بود.

پس از لیچ تی پی باران سیل آسا فرود آمد. کتاب از جهات دیگر دقیق تر و جالب تر آلفرد اشمیت **مفهوم طبیعت نزد مارکس** (آلمان، ۱۹۶۲) تأیید می کرد: "آن جا که انگلس از برداشت مارکس از رابطه ی میان تاریخ طبیعی و تاریخ اجتماعی پا فراتر می گذارد، به متافیزیکی جزمی واپس می رود." [۸] اشمیت هم چنین به جداسدن و انحرافی از دغدغه های آغازین مارکس اشاره می کرد: "برای انگلس طبیعت و انسان به صورت پیشینی از رهگذر کردار تاریخی (historical practice) یگانه نمی شوند. برای او انسان، تنها، چونان فراورده ی تکامل و بازتاب منفعل فرایند طبیعت جلوه می کند، نه چونان نیروی مولد." [۹] با اختیار کردن چنین روی کردی، انگلس کسی است که از دیدگاه مارکس درباره ی چه گونه گی شکل گیری آگاهی دست کشیده است:

پویش اندیشه نزد مارکس به هیچ وجه به بازتاب صرفاً آینه وار امر واقعی محدود نمی شود. بازتولید نانتقادی روابط موجود (the existing relationships) در آگاهی، برای مارکس دقیقاً خصلتی ایدئولوژیک دارد. [۱۰]

هم چنین اشمیت باور داشت، آن جا که مارکس ایده ها را شکل گرفته از برهم کنش با جهان مادی می بیند، انگلس تنها به بازتاب خام واقعیت بیرونی در مغز انسان ها نظر دارد؛ "نظریه ی بازتاب" عوامانه ی آگاهی. در ۱۹۶۹ لوچیو کوله تی - تقریباً گذرا - باید مورد تردید قرار می داد:

چه قدر از تحریفِ اندیشه‌ی مارکس به دستِ کائوتسکی و پله‌خائف... حتا در حدِ نطفه‌ی اولیه‌اش، در سویه‌هایی از کارِ انگلس تدارک دیده شده بود؟ و در کل چه‌گونه جست‌وجو برایِ کلی‌ترین قانون‌هایِ تحول‌وپیشرفتِ (development)^۱ طبیعت و تاریخ، این کوشش‌ها را به بنیان‌هایِ اولیه‌ی آلودگی به هگلیانیسم و داروینیسم بدل کرد؟ [۱۱]

تا سپس تأکید کند که تأثیرِ انگلس بر رهبرانِ بین‌المللِ دوم تا حدی نتیجه‌ی ”جایگاهی بود که در اثرِ انگلس فلسفه‌ی طبیعت به تحول‌وپیشرفتِ فلسفی - کیهان‌شناختی داده شده است، به سخنِ دیگر ’بسطِ‘ ماتریالیسمِ تاریخی به ’ماتریالیسمِ دیالکتیک‘“. [۱۲]

در کتاب‌هایِ ناهم‌گونی مانندِ **مارکسیسمِ مارکس** (۱۹۷۲) جان لوئیس، جزوه‌ی بسیارخوانده‌شده‌ی شلومو آوینری اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعیِ کارل مارکس (۱۹۷۰) و کتابِ سفسطه‌آمیز و عمیقاً مارکسیسم‌ستیزِ لِشیک کولاکوفسکی **جریان‌هایِ اساسیِ مارکسیسم** نیز اعتقادیِ راسخ هست به این‌که انگلس، مارکس را تحریف کرده است. [۱۳]

حتا نویسندگانی مانندِ پُل والتون و اندرو گمبل که در هنگامِ نوشتنِ از بیگانگی به ارزشِ افزوده (۱۹۷۲) به مارکسیسم گرایش داشتند، نتیجه می‌گیرند که: به نظر می‌رسد [انگلس] مانعِ درکِ بنیادهایِ واقعیِ روشِ مارکس شده است زیرا او می‌کوشد مارکسیسم را مانندِ علومِ طبیعی، علمیِ عینیت‌انگار (objective science) کند... او می‌کوشد

^۱ دلالتِ معناییِ این اصطلاح گسترده است. متناسب با نوعِ کاربردِ آن اصطلاح‌هایی متفاوت را به کار گرفته ام مانندِ رشدوپیشرفت، تحول‌وپیشرفت، رشدوتحول و... .

درستی ماتریالیسم تاریخی را با در نظر گرفتن هم‌کنشی انسان‌ها
چونان برهم‌کنش ذرات شیمیایی اثبات کند. [۱۴]

برای گرت استدمن‌جونز که زیر تأثیر ساختارگرایی لویی آلتوسر است، مسئله،
”ناتوانی انگلس در اندیشیدن با روش ماتریالیسم تاریخی چونان یک علم“ بود که
”او را به سمت کوششی طبیعی برای پرکردن شکاف‌ها با فلسفه کشاند؛ فلسفه‌ی
هگلی دوران جوانی‌اش“. این، نه تنها به ”فقدان هرگونه نظریه درباره‌ی سطح
سیاسی شکل‌بندی‌های اجتماعی“ بلکه به پذیرش ”دخالت خطرناک نظریه‌ی
هگلی شناخت (knowledge) که بر پایه‌ی آن هر چیزی در واقعیت در اصل
دست‌کم تا کنون شناخته‌شده است“، انجامید. بنابراین انگلس ”سهواً علم نوپای
ماتریالیسم تاریخی را به جلوه‌ای از نظامی تمام‌شده و حاضرآماده بدل می‌کند؛
مجموعه‌قانون‌های شناخت مطلق که دربرگیرنده‌ی کل واقعیت تجربی اند“. [۱۵]

در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ این روند به‌تمامی تثبیت شد؛ انگلس، جنایت‌کار بود و به
نظر نمی‌آمد دیدگاه نظری یا سیاسی‌ای که نویسنده با آن آغاز می‌کند -
نوکانتیسم کوله‌تی، انسان‌باوری آوینری یا اشمیت و آلتوسر باوری قلم‌یاران New
Left Review - اهمیتی داشته باشد. هدف، همواره یک‌سان بود: انگلس ریشه‌ی
هر چیز نادرست در مارکسیسم است. جز برخی استثناءها [۱۶] استدلال علیه
انگلس حالا دیگر داشت به راست‌کیشی‌ای واقعی بدل می‌شد که شاید به بهترین
شکل در کتاب‌های نورمن له‌وین فریب‌کاری تراژیک: مارکس در برابر انگلس
(۱۹۷۵) و تهرل کارور مارکس و انگلس، رابطه‌ای فکری (۱۹۸۳) شرح داده
شده باشد. له‌وین راست‌کیشی ضدانگلس را در بنیادهای عریان‌اش اعلام می‌کند:

ماتریالیسم انگلس... نظامی بی‌روح، بی‌رحم و پی‌گیر بود که در آن
انسان اثری ناچیز در شکل‌دادن به روند تحول و پیشرفت تاریخ و

طبیعت داشت. به جای سوژه‌ی تاریخ بودن، انسان‌ها در بنیاد،
ابژه‌های منفعل نیروهای بی‌رحم بیرونی بودند... ماتریالیسم انگلس
مکانیستی بود. [۱۷]

طبیعتاً له‌وین ادامه می‌دهد که "انگلس یک‌سره بر نظریه‌ی بازتابی شناخت پا
می‌فشارد... [نظریه‌ای که] مطلقاً تفاوتی - اندک تفاوتی حتا - میان درک ما از
جهان بیرونی و خود جهان بیرونی نمی‌گذاشت". [۱۸]

خطای جدی انگلس "برساختن قانون‌های درخود دیالکتیکی برای طبیعت بود...
چیزی که مارکس هرگز به آن اقدام نکرد". [۱۹] انگلس "تکامل‌باوری تک‌راستایی
(unilinear evolutionist) بود" [۲۰] به این خاطر که برای او "علیت... پی‌آیندی
و تسلسلی افزاینده (additive sequence) به حساب می‌آمد" [۲۱] و از اندیشه‌اش
"مفهوم کردار انسان (human praxis) حذف شده بود". بنابر این:

اندیشه‌ی انگلس از نگرش ماتریالیستی مکانیستی به جهان به
سمت نگرشی جبرباورانه به تاریخ انسان حرکت می‌کند... نه
مارکس که انگلس پدیدآورنده‌ی جبرباوری اقتصادی بود. [۲۲]

هر چند اثر کارور در بحث‌اش باصلاحیت‌تر و دقیق‌تر است اما به نتایجی یک‌سان
می‌رسد. [۲۳] انگلس به سمت "واردکردن قانون‌های علمی علم فیزیک و تلقی کردن
آن‌ها چونان مدلی برای بررسی دانشگاهی تاریخ، 'اندیشه' و تا حدی باورنکردنی
برای سیاست جاری" [۲۴] کشیده شده بود.

این‌ها شماری از آن نویسندگانی هستند که پذیرفته اند انگلس مسبب دگردیسی
مارکسیسم به فلسفه‌ی جبرباورانه‌ای ناپخته درباره‌ی طبیعت بود که به رفرمیسم
بین‌المللی دوم و حتا به استالینیسم انجامید. به جمع آن‌ها می‌باید ریچارد گان در
Marxism Today، جف کُلتر در Socialist Register، کتاب خیانت به مارکس

فردریک بندر، کتاب **تکامل متریالیسم دیالکتیکی** ز. آ. جُردن و بسیاری دیگر را افزود. [۲۵] هر چند این نویسندگان اجزای مختلف بحث را به شکل‌های گوناگونی ترکیب می‌کنند و شماری از آن‌ها با به‌کاررفتن همه‌ی این بحث‌ها علیه انگلس موافق‌اند، [اما] حرف تازه‌ای برای گفتن ندارند.

دو راه برای آزمودن ادعاهای آن‌ها هست. یکی توجه به پیشینه‌ی هم‌کاری مارکس و انگلس و دیگری بررسیِ آثاری است که آن دو، چه جداگانه و چه با هم، در آن‌ها اندیشه‌های‌شان را شرح داده‌اند.

یگانگی اندیشه‌ی مارکس و انگلس

چشم‌گیرترین جنبه‌ی نگرشی که به جدایی‌ای بنیادی میان نظریه‌ی مارکس و اندیشه‌ی انگلس باور دارد، این است که گواه هم‌کاری‌شان در سراسر زندگی را نادیده می‌گیرد. برای به‌کنارافکندن ساده‌ترین واقعیات زیست‌نگارانه‌ی (biographical) زندگی مارکس و انگلس باید دست‌به‌دامن برخی غمزه‌های (contortion) روشن‌فکرانه شد. برای تِزِیلِ کارور "رابطه‌ی فکری این دو مرد استوار به‌هرحال بسیار بیش‌تر از آن بود که مستقلاً به انجام رساندند". این دست‌یافته‌ها "به‌هیچ‌وجه به شکل نظری سازگار نبودند". پس از مرگ مارکس، "انگلس به جایگاهِ قادرِ مطلق می‌رسد" که در این جایگاه، "دیالکتیک را سرهم‌بندی می‌کند و بر همین قرار زندگی و کارهای مارکس را هم". [۲۶] کارور در این جور ادعاها به‌هیچ‌وجه تنها نیست. در نقدِ انگلس تأکید کردن بر این که او مارکسیسم را بدون تأیید آشکارِ مارکس و پس از مرگِ او چونان یک فلسفه‌ی

دیالکتیکی سنگیده و منجمد تدوین کرد، کاری رایج است. نورمن لهوین عقیده دارد:

اوج کار انگلس با پایان گرفتن زندگی مارکس تطابق دارد. از این رو کاملاً منطقی است که پنج کار بزرگ انگلس دقیقاً در سال‌های نزدیک به مرگ مارکس یا پس از پایان گرفتن زندگی او منتشر شده باشند. آنتی‌دورینگ در ۱۸۷۸، سوسیالیسم: علمی و تخیلی [sic] در ۱۸۸۲، منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت در ۱۸۸۴ و لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان در ۱۸۸۸ در آمدند. دیالکتیک طبیعت برای نخستین بار در ۱۹۲۷ به دست ریازانف از میان دست‌نوشته‌هایی که در ۱۸۸۲ خود انگلس تکمیل کرده بود، منتشر شد. [۲۷]

لهوین جالب‌توجه‌ترین ادعا را می‌کند وقتی می‌کوشد به این پرسش بدیهی که ”چرا تفاوت‌های فکری بنیادی میان این دو مرد به سطح برخورد مشاجره‌ای و واقعی، اعتراف‌شده و آشکار نرسید“ پاسخ دهد. این، پرسشی است که در واقع به پاسخی قانع‌کننده نمی‌رسد. پاسخ لهوین ما را به جهان شبح‌وار ”اهمیت روان‌شناختی‌ای که این دوستی برای هر دوی آن‌ها داشت“ می‌برد. در این عرصه ”انگلس رابطه‌ی خود را با مارکس بر گزید“ زیرا مارکس ”می‌خواست برای او هم دیرپا سود شهرت و آوازه‌ای دست و پا کند“ و مارکس به انگلس نیاز داشت چرا که ”مارکس پشتیبانی حرفه‌ای و احساساتی که در برابر همسرش به او نیاز داشت، پیدا نمی‌کرد“ [۲۸] اما اگر قلمروی mills & boon^۱ را ترک کنیم و به جهان مارکس و انگلس برگردیم، تصویری متفاوت در برابر چشمان ما جان می‌گیرد.

^۱ شرکتی انتشاراتی که دست در انتشار کتاب‌های عوامانه‌ی شبه‌روان‌شناسانه و رمان‌های عامه‌پسند دارد.

نخستین و چشم‌گیرترین نکته درباره‌ی رابطه‌ی مارکس و انگلس قدرتمندی بنیادهایی بود که آن دو بر آن‌ها تکیه داشتند. در دهه‌ی ۱۸۴۰ هر دو به آن چیزی دست یافتند که بعدها به‌عنوان نگرش ماتریالیستی تاریخی به جهان شناخته شد. اما این، به‌هیچ‌وجه به آن معنا نیست که انگلس ساده‌لوحانه از مارکس پی‌روی می‌کرد. درباره‌ی اهمیت حیاتی مسئله‌ی استراتژیک طرز برخوردی که آن دو به اتحادیه‌ها در پیش گرفتند، این انگلس بود که راه را گشود. و محتوای بی‌نقص اثر مشترک مارکس و انگلس **مانیفست حزب کمونیست** نخست به‌تنهایی به دست انگلس در **اصل‌های کمونیسم** مشخص شده بود.

انگلس در مسائل اقتصادی پیش‌قدم بود، به‌رغم این‌که کار بعدی مارکس در **سرمایه** تشریک مساعی‌ای جدی بود. مارکس هنوز در حال بیرون‌کشیدن خود از کلاف فلسفه‌ی هگلی بود که انگلس **طرح‌هایی برای نقد اقتصاد سیاسی** را نوشت. این نوشته، نه‌تنها انگیزه‌ی غوطه‌وری چهل‌ساله‌ی مارکس در تحلیل اقتصادی شد که هم‌چنین منبع الهامی بود برای گذر مارکس به یک تحلیل به‌تمامی طبقاتی ماتریالیستی؛ فرایندی که در **دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی‌اش** در ۱۸۴۴ به ثبت رسید. ازاین‌رو بود که مارکس، کار انگلس را “درخشان” می‌دانست و **سرمایه** عنوان نقده‌ی بر **اقتصاد سیاسی** را بر خود داشت. کارور حتماً اعتراف می‌کند که “یادداشت‌های دست‌نوشته‌ی مارکس درباره‌ی مقاله‌ی انگلس نشان از مسیر کار عمده‌ی زندگی‌اش داشت” و “**سرمایه‌ی** مارکس عملاً تصریح بیش‌تربسط‌یافته‌ی ناهم‌سازی‌ها و تناقض‌هایی است که انگلس در **طرح‌هایی... درباره‌ی آن‌ها بحث کرده بود**.” [۲۹]

برای دست‌یافتن به دورنمایی کلی‌تر باید گفت، مارکس و انگلس به همراه هم دو کار کلیدی را نوشتند که نظرات‌شان در آن شرح داده شده است: **خانواده‌ی**

مقدس و ایدئولوژی آلمانی. آن‌ها دوشادوش برای موفقیت آن سازمانی که درگیرش بودند - انجمن عدالت - به‌خاطر اندیشه‌های‌شان - دگرگونی آن به انجمنی کمونیستی - مبارزه کردند. **مانیفست حزب کمونیست** به همین دلیل با چنین نامی انتشار یافته بود. آن‌ها می‌خواستند در کنار هم در انقلاب‌های ۱۸۴۸ شرکت کنند - انگلس را که می‌شد به‌سادگی تپانچه‌به‌دست بالای سگرها تصوّر کرد.

پس چنین چیزی پایه‌ی رفاقت مارکس و انگلس بود؛ رفاقتی قوام‌یافته با کار سیاسی عملی و فکری پی‌گیر.

آغاز تبعید مارکس به انگلستان و زندگی انگلس در منچستر به‌ناگزیر چارچوب کار پیوسته‌شان را دگرگون کرد اما به آن پایان نداد. تا حدی، مارکس و انگلس تصمیم گرفتند در حوزه‌های متفاوتی به کار بپردازند. هم‌چنین تا حدی این افتراق، آن‌ها را به خاطر اوضاع اقتصادی فقیرانه‌ی مارکس و تصمیم انگلس به پشتیبانی از دوست‌اش تا هنگامی که روی سرمایه کار می‌کند، تحت فشار قرار داده بود. اما این اوضاع و احوال جدید، اعتماد سیاسی و فکری میان آن‌ها را در هم نشکست. هنگامی که مارکس برای به‌دست‌آوردن کمی پول، برای روزنامه‌ها مقاله می‌نوشت، هرگز تردید نکرد نام خود را پای مقالاتی که درواقع، آن‌ها را انگلس نوشته بود، نگذارد.

در دوره‌ی طولانی تکوین سرمایه، انگلس راهنمای همواره‌ی مارکس بود، چه در بیش‌تر مبادلات روزانه‌ی نامه‌ای‌شان چه در گفت‌وگوها هنگامی که با یک‌دیگر دیدار می‌کردند. مارکس در هر موردی با انگلس مشورت می‌کرد: از ترجمه‌ی مستقیم آلمانی برای "gigs" تا نظریه‌ی اجاره‌بها، سرمایه‌ی ثابت و متغیر، ارزش

افزوده و بهره‌کشی. در آگوست ۱۸۶۲ مارکس در دیدار با انگلس از او درخواست کرد:

من در مقدم [یعنی در سرمایه] چه بسیار نظراتِ کهن را برانداخته‌ام که دوست دارم در آخر درباره‌ی برخی نکات با تو مشورت کنم. نوشتن درباره‌ی این مزخرفات برای تو و من کسل‌کننده خواهد بود. [۳۰]

همکاریِ پیوسته در هر مرحله از نوشتنِ سرمایه و تا خواندنِ نمونه‌های چاپی ادامه پیدا کرد، آن‌چنان که مارکس کار را تا حدِ زیادی به انگلس وا گذاشت. حتا نحوه‌ی اجرای فنیِ سرمایه هم نشانِ انگلس را بر خود دارد. با بررسیِ نمونه‌های چاپی، انگلس به مارکس توصیه کرد که نکاتِ دیالکتیکی (جدلی) را می‌شود به شکلی تاریخی‌تر مطرح کرد و این‌که مارکس با دنبال‌نکردنِ الگوی دانش‌نامه‌ی هگل با بخش‌های کوچک و سرفصل‌های فرعیِ بسیارش، "اشتباهی بزرگ" مرتکب شده است. [۳۱] مارکس این توصیه را پی گرفت اما دیگر پیشنهادها را رد کرد، آن‌چنان که در پاسخ به‌شوخی می‌گفت "به‌شکلی دیالکتیکی در این خصوص اقدام خواهد شد". با این‌همه تأکید کرد "خشنودیِ تو برای من از هر چیزی در دنیا مهم‌تر است". [۳۲] مارکس هرگز درباره‌ی دین‌اش به انگلس شکی نداشت. او نوشت:

بدونِ تو، هرگز نمی‌توانستم این کار را به پایان برسانم و به تو اطمینان می‌دهم، انرژیِ باارزشی که صرفِ این کار کردی و گذاشتی در مسائلِ تجاریِ هدر رود و به‌علاوه هنوز هم مزاحمت‌هایِ من را تاب می‌آوری، همواره چون آلف بر روحِ من سنگینی خواهد کرد. [۳۳]

در این مورد بی‌شک حق با مارکس بود اما نه صرفاً درباره‌ی دین‌اش به انگلس. او در برآورد هزینه‌ی سرسام‌آورِ تحمیل‌شده به درآمدِ روشن‌فکرانه‌ی انگلس در سال‌هایی که در منچستر کار می‌کرد، حق داشت. انگلس هرگز شکایتی نکرد و مارکس این را خوب می‌دانست - همچنین این مسئله را تصویری که دخترِ مارکس از انگلس نزد ما به یادگار گذاشته، اثبات می‌کند: او بعد از روزِ کاری‌اش، شادمان به خانه می‌آمد. انگلس آن‌گاه که بازنشسته شد، توانست کارهای بزرگ‌اش را انتشار دهد.

له‌وین استدلال می‌کند که مرگِ مارکس، دستِ انگلس را برای انتشارِ روایتِ از شکل‌افتاده و تحریف‌شده‌اش از مارکسیسم باز گذاشت. اما حتا زمان‌بندیِ انتشاری که له‌وین ارائه می‌دهد، زیرِ پایِ بحث‌اش را خالی می‌کند. تنها **آنتی‌دورینگ** در دورانِ زندگیِ مارکس انتشار نیافت که کلِ آن پروژه، ایده‌ی مارکس بود. از این گذشته، انگلس کلِ دست‌نوشته را برایِ مارکس خواند و مارکس خود یکی از فصل‌ها را درباره‌ی اقتصاد نوشت. ایده‌ی این کتاب، به‌دست‌دادنِ دفاعی از اندیشه‌هایِ مارکس بود، هم‌چنان که به‌سختی محتمل است، چنین شرحِ آشکارا برنامه‌ای (programmatic) از نظرات‌اش بدونِ موافقتِ کامل‌اش منتشر شده باشد. هم‌چنان که انگلس نوشت: "این، خودفهمی‌ای میانِ ما بود که این شرحِ من، نباید بدونِ اطلاع‌اش منتشر شود." [۳۴] **سوسیالیسم علمی، سوسیالیسمِ تخیلی** از **آنتی‌دورینگ** سر برآورده بود و هم‌چنین پیش از مرگِ مارکس انتشار یافت. **منشاءِ خانواده، مالکیتِ خصوصی و دولت** پس از مرگِ مارکس در آمد اما انگلس آن را با به‌کارگرفتنِ یادداشت‌هایِ قومیت‌شناختی‌ای که مارکس نوشته بود، گرد آورد. **لودویگ فوئرباخ** هم پس از مرگِ مارکس انتشار یافت اما چنان‌که گویی در تأکید بر پیوستگیِ ایده‌هایِ

شرح داده شده در آن با نوشته‌های آغازین‌شان بود که انگلس **تزهای فوئرباخ** تازه‌یافته‌ی مارکس را در پیوست آن منتشر کرد. انگلس آشکارا هیچ ناهم‌سازی‌ای میان مارکس جوان **”انسان‌باور“** و انگلس **پیر ”جبرباور“** نمی‌دید و گرنه خطر نمی‌کرد که تزها را با عنوان **”منشاء درخشان“** ماتریالیسم تاریخی توصیف کند. دست آخر، **دیالکتیک طبیعت**، که اغلب برای تصدیق کژروی‌های انگلس به آن استناد می‌شود، هرگز به قصد انتشار نوشته نشده بود، **”همه‌ی این، حک و اصلاح می‌شود“** کم‌وبیش هشدار می‌بود به آن‌ها که هر کلمه‌ی این کتاب را فرمول‌بندی‌ای تمام‌شده و آراسته می‌پنداشتند. به هر حال دامنه‌ی گسترده‌ی منظور انگلس از **آنتی‌دورینگ** که در همان زمان نوشته شد، آشکار بود. درباره‌ی این مسئله‌ی کلیدی که آیا مارکس، ایده‌ی دیالکتیک در طبیعت را تأیید کرد، شک و تردیدی وجود ندارد. انگلس در **آنتی‌دورینگ** به‌ویژه عبارت زیر را از **سرمایه‌ی** مارکس نقل می‌کند: **”در این جا نیز مانند علم طبیعی، درستی این نکته‌ی کشف‌شده به دست هگل در منطق‌اش که دگرگونی‌های صرفاً کمی با فرارفتن از نقطه‌ای خاص، به تفاوت‌های کیفی گذر می‌کنند، نشان داده شده است.“** [۳۵] و مارکس در پانوشتی ادامه می‌دهد: **”نظریه‌ی مولکولی شیمی جدید... بر هیچ قانونی جز این قانون استوار نیست.“** [۳۶] مارکس، خود، با جلب کردن توجه انگلس به این قطعه‌ها در **سرمایه**، آشکارا این عقیده‌اش را که قانون‌های دیالکتیکی، خود را در علم طبیعی آشکار می‌کنند، بیان می‌کند: **”در این متن، کشف هگل را با توجه به /این قانون که دگرگونی‌های صرفاً کمی به دگرگونی‌های کیفی می‌انجامند و این که آن قانون، هم در تاریخ و هم در علم طبیعی به یکسان معتبر است، آورده ام.“** [۳۷] توصیف مارکس در **سرمایه** از روابط مبادله‌ای مانند عمل کردن قانون‌های جبری طبیعت است.

و به‌رغم این ادعای کارور که تحسین انگلس از داروین، شاهی بر گرایش او به مدل علم طبیعی است، مارکس در این ارزیابی با انگلس همراه است: "کتاب داروین بسیار مهم است و قانع شده ام که این کتاب از مبارزه‌ی طبقاتی در تاریخ از دیدگاه علوم طبیعی دفاع می‌کند." [۳۸]

هم‌چنین این اندیشه که مارکس و انگلس در مسیرهای نظری جداگانه‌ای پیش رفته‌اند، پایه و اساسی در مدارک و شواهد زندگی‌نامه‌ای آن دو نمی‌یابد. طبیعتاً تقسیم کار اولیه‌ای که انجام دادند، آن دو را به تأکیده‌های [نظری] متفاوتی می‌کشاند. آن‌ها بسته به این که علیه تجربه‌گراها یا ایده‌آلیست‌ها، نظام‌سازها (سیستم‌سازها) یا اقتصاددانان عامی، آنارشئیست‌ها یا رفرمیست‌ها بحث می‌کردند، بر جنبه‌های متفاوت نظریه پای می‌فشردند. اما در مبانی، یکی بودند. شاید هیچ‌چیز نتواند این واقعیت را با قدرتی که همسر لورا مارکس، پُل لافارگ، گواهی می‌دهد، بازگو کند:

انگلس عملاً عضوی از خانواده‌ی مارکس بود. دختران مارکس او را پدر دوم خود می‌نامیدند. او یارِ غارِ مارکس بود... از جوانی‌شان، آن دو با هم و هم‌پای یک‌دیگر پیش رفتند، در فضای فکری احساسی صمیمانه‌ای زندگی می‌کردند و دغدغه‌های انقلابی یکسانی داشتند. مادامی که با هم زندگی می‌کردند، با هم نیز کار می‌کردند... اما پس از شکست انقلاب ۱۸۴۸، انگلس به‌ناچار به منچستر رفت در حالی که مارکس در لندن مانده بود. با وجود این، آن دو زندگی مشترک فکری خود را از طریق نامه‌نگاری‌های کم‌وبیش هرروزه ادامه دادند... به محض این که انگلس می‌توانست خود را از کار رها کند، از منچستر به لندن می‌رفت. آن جایی که او خانه داشت، تنها ده دقیقه از مارکس

عزیزش دور بود. از ۱۸۷۰ تا مرگِ دوست‌اش، روزی نمی‌گذشت مگر آن‌که دو مرد یک‌دیگر را ملاقات کنند، گاه در خانه‌ی این، گاه در خانه‌ی دیگری.

مارکس به عقیده‌ی انگلس بیش از عقیده‌ی هر کس دیگری ارج می‌نهاد و انگلس لیاقتِ همکاری با او را داشت. برای او، انگلس مخاطبی تمام‌عیار بود. هیچ کوششی برای مارکس بزرگ‌تر از این نبود که بتواند انگلس را با خود همراه کند و ایده‌اش را به او بقبولاند. برای نمونه مارکس را می‌دیدم که جلد‌جلد کتاب‌ها را برای یافتن فاکتی که برای تغییرِ عقیده‌ی انگلس حتا در نکاتِ جزئی نیاز داشت، زیرورو می‌کند... پیروزی بزرگی بود برای مارکس که انگلس را در عقیده‌ای با خود همراه کند.

مارکس، مایه‌ی مباحثِ انگلس بود. از برشمردنِ ویژگی‌های فکری و اخلاقیِ او برای من لذت می‌برد... همه‌جانبه‌بودنِ شناخت‌اش را تحسین می‌کرد و نگران بود، کوچک‌ترین اتفاقی برای‌اش پیش نیاید. [۳۹]

مارکس و انگلس به‌ناگزیر قربانیِ محدودیت‌هایِ زمانِ خود شدند. آن‌ها نمی‌توانستند همه‌ی دستاوردهایِ علومِ طبیعی را یا مسائلی را که در سده‌ی بعدیِ مبارزه‌ی طبقاتی بر آمدند، پیش‌بینی کنند. اما همان‌گونه که از محتوایِ کارهای‌شان بر می‌آید، سوسیالیسمِ مدرن بر میراثِ مشترکِ آن دو پای گرفته است.

تاریخ انسانی و تاریخ طبیعی

برای مارکس و انگلس، انسان‌ها بخشی از جهان طبیعی‌ای هستند که در آن تحول یافته‌اند. دستِ انسان، مغزِ انسان، رشد و تحولِ زبان و آگاهی بخشی از فرایندهای غلبه بر جهان طبیعی هستند. از همان ابتدای همکاری‌شان، مارکس و انگلس مُصر بودند که نمی‌توان هیچ تمایزِ سفت‌وسخت و مطلقِ میان جهان طبیعی و جهان انسانی قائل شد. کتابی که آن‌ها در آن نخست‌بار به شکلی نظام‌مند اصل‌های روی‌کردشان را به کار بستند، **ایدئولوژی آلمانی** بود. در آن کتاب، مارکس و انگلس آشکارا پای می‌فشردند که زیست‌شناسیِ انسان و ساختِ فیزیکیِ طبیعت اساساً نقطه‌ی شروع هرگونه کوشش برای درکِ جهان‌اند: مقدماتی که ما از آن‌ها آغاز می‌کنیم، نه مقدماتی دلبخواهی، نه جزمیات بلکه مقدماتی واقعی‌اند... آن مقدمات، افرادِ واقعی، فعالیت‌های‌شان و شرایطِ مادیِ زندگی‌شان است - چه شرایطی

که خود را در آن می‌یابند، چه شرایطی که با فعالیت‌های‌شان به وجود می‌آورند - ...

... بنابراین نخستین واقعیتی که برپا می‌شود، سازمان فیزیکی این افراد و رابطه‌ی متعاقب آن با باقی طبیعت است. [۴۰]

و در حالی که مارکس و انگلس این عامل‌ها را شرح و بسط می‌دادند، به این نکته نیز می‌پرداختند که این عامل‌ها عبارت‌اند از "طبیعت واقعی فیزیکی انسان" و "آن شرایط مادی‌ای که انسان خود را در آن باز می‌یابد - جغرافیایی، آب و هوا و مانند آن". آن‌ها استدلال می‌کردند که "همه‌ی نوشته‌های تاریخی باید از این پایه‌های طبیعی و دگرشدگی‌های این پایه‌های طبیعی از طریق کنش انسان‌ها در مسیر تاریخ آغاز کنند". [۴۱] مارکس و انگلس، یکی از رقبای فیلسوف خود را که "به‌گونه‌ای، از 'برابرنهاد' [هم‌بودن] طبیعت و تاریخ' سخن گفته بود آن‌چنان که گویا این دو، 'چیزهایی' جدا از هم‌اند و در نظر او، انسان هرگز طبیعتی تاریخی و تاریخی طبیعی نداشته است" [۴۲] به باد انتقاد گرفتند. بیش از سی سال بعد، انگلس در **آنتی‌دورینگ** - هجوم همه‌جانبه‌اش به اوگن دورینگ، استاد دانشگاهی که در میان پشتیبانان مارکس و انگلس در آلمان شنوندگانی یافته بود - باز به همان بحث بازگشت. انگلس، دورینگ را به خاطر "پذیرفتن 'آگاهی' و 'اندیشه' به‌شکلی کاملاً طبیعت‌باورانه، چونان چیزهایی از پیش داده‌شده، چیزهایی از همان‌آغاز در تضاد با هستی، در تضاد با طبیعت" به نقد کشید. او ادامه می‌دهد:

اگر این‌گونه بود، باید بی‌نهایت عجیب به نظر می‌رسید که آگاهی و طبیعت، اندیشیدن و بودن، قواعد تفکر و قواعد طبیعت نزدیکی بسیار با هم داشته باشند. اما اگر پرسش‌های بیش‌تری

درباره‌ی این که تفکر و آگاهی واقعاً چه هستند و از کجا می‌آیند، مطرح شود، آشکار می‌شود که آن‌ها فراورده‌های مغز انسان اند و انسان، خود، محصول طبیعت است که در و به همراه محیط‌اش تکامل یافته است؛ از این‌رو بدیهی است که فراورده‌های مغز انسان، در تحلیل نهایی، فراورده‌های طبیعت نیز به حساب آیند که نه تنها با دیگر روابط درونی طبیعت ناهم‌سازی و تناقضی ندارند بلکه در هماهنگی کامل با آن به سر می‌برند. [۴۳]

اما این اندیشه که انسان‌ها به بخشی از جهان طبیعی شکل داده اند، دیدگاه مارکس و انگلس را در مورد این موضوع از پا نمی‌اندازد. در درجه‌ی اول، فرایند رشد و تحول در طبیعت است که انسان‌هایی آگاه را به وجود می‌آورد که از همین نقطه، آن‌ها، آن‌بخش کاملاً متمایز طبیعت را بر می‌سازند. این آگاهی، پیش‌زمینه‌ای مادی دارد و هنگامی که از این پیش‌زمینه‌ها بر آمد، تحول و پیش‌رفت بیش‌تر آن دیگر از تحول و پیش‌رفت بنیاد مادی‌ای که بر آن استوار شده است، جدایی‌ناپذیر خواهد بود. در **ایدئولوژی آلمانی**، مارکس و انگلس، پیش‌شرط‌های لازم برای برآمدن آگاهی انسانی را عنوان کرده اند: ما باید با بیان اولین پیش‌فرض کل وجود انسانی و از این رهگذر، کل تاریخ، به این معنا که انسان‌ها باید بتوانند زندگی کنند تا بتوانند "تاریخ را بسازند"، آغاز کنیم. اما زندگی پیش‌ازهرچیز دربردارنده‌ی خوردن، نوشیدن، خانه‌داشتن، لباس پوشیدن و چیزهای دیگر است. از این‌رو، نخستین عمل تاریخی، تولید ابزاری برای برآوردن این نیازها است؛ تولید خود زندگی مادی. [۴۴]

پیش‌نیازِ دوم این است که ”با برآورده‌شدنِ اولین نیاز، کنشِ برآوردن و ابزار آن، به نیازهای تازه راه می‌برند؛ و این ایجادِ نیازهای تازه، نخستین عملِ تاریخی است“ [۴۵] سومین پیش‌شرط این است که ”انسان‌ها در روندِ بازساختنِ زندگیِ هرروزه‌شان، انسان‌های دیگر را به وجود می‌آورند تا نوع‌شان را تکثیر کنند: رابطه‌ی میانِ زنان و مردان، والدین و کودکان، خانواده“ [۴۶]

مارکس و انگلس، رشد و تکاملِ آگاهیِ انسانی را که وجهِ تمایز او از جهانِ حیوانی است، در صورتِ تحققِ این مؤلفه‌ها می‌بینند، نه ماقبلِ آن:

تنها اکنون... ما درمی‌یابیم که انسان به ”آگاهی“ دست یافته است. اما حتا از همان آغاز هم، این، آگاهی‌ای ”ناب“ نیست. ”ذهن“ از همان آغاز به لعنتِ تحملِ ”بار“ هستی گرفتار شده است که در این‌جا در شکلِ لایه‌های متلاطمِ هوا، صداها و به‌طورِ خلاصه در زبان نمود می‌یابد و آشکار می‌شود. زبان به قدمتِ آگاهی است، زبان، آگاهیِ عملی و واقعی است که برای انسان‌های دیگر وجود دارد، چنان و تنها از این‌رو، برای من وجود دارد. زبان، مانند آگاهی، از بسترِ نیاز و ضرورت بر می‌خیزد و برآمده از مراوده‌ی آدمیان با یک‌دیگر است. جایی که زبان وجود دارد، برای من وجود دارد: حیوان خود را به هیچ‌چیز ”ربط“ نمی‌دهد. حیوان، خود را اساساً ”ربط“ نمی‌دهد. برای حیوان ارتباطش با دیگر حیوانات به‌مثابه یک رابطه وجود ندارد. از این‌رو آگاهی از همان آغاز فراورده‌ای اجتماعی است و مادامی که بشر وجود دارد، آگاهی نیز وجود خواهد داشت. [۴۷]

آگاهی نه تنها امری اجتماعی که امری تاریخی نیز هست. درست به این دلیل که آگاهی در فرایندِ تاریخی‌ای طولانی‌مدت رشد و تکامل یافته است، رشد و تکاملِ

بیش‌تر آن نیز بخشی از فرایندی تاریخی است که در طول زمان گسترش می‌یابد. آگاهی نیاکان اولیه‌مان به شکلی محدود از میمون‌هایی که از آن‌ها تکامل یافته بودند، متمایز بود. تنها با انباشتگی نیروهای تولیدی است که به‌واقع آگاهی انسانی از جهان طبیعی متمایز می‌شود، هرچند هرگز از آن جدا و مستقل نمی‌شود.

به هیچ‌وجه نباید این نقطه را پایان دیدگاه مارکس و انگلس درباره‌ی رابطه‌ی میان تاریخ انسان و طبیعت دانست. در این رابطه امرِ مخاطره‌آمیزتر، روایت تاریخی آن مسیری است که در آن، تاریخ انسان از تاریخ "طبیعت خام" برآمده است. درواقع برای مارکس و انگلس دیگر چیزی به نام "طبیعت خام" وجود ندارد. "طبیعت، طبیعتی که بر تاریخ انسان مقدم است، طبیعتی است که امروز در هیچ کجا وجود ندارد (جز شاید در چند جزیره‌ی مرجانی استرالیایی که تازه کشف شده اند)". [۴۸]

طبیعتی که به‌واقع هست، طبیعتی است که به دست انسان‌ها قالب گرفته است. یگانگی انسان‌ها و طبیعت "همواره در صنعت و به شکل‌های گوناگون، در هر دوره‌ای متناسب با رشد و پیش‌رفت کم‌تر یا بیش‌تر صنعت وجود داشته است و هم‌چنین دربردارنده‌ی 'مبارزه‌ی انسان‌ها با طبیعت بوده است'. بنابراین چنین است که "در منچستر، برای مثال، تنها کارگاه‌ها و ماشین‌ها وجود دارند، جایی که صدسال پیش تنها چرخ‌های نخ‌ریسی و دستگاه‌های بافندگی به چشم می‌آمده و یا در باغ‌های بیرون شهر رُم (the campagna di Roma) ... فقط مرتع و مرداب وجود دارد، جایی که در زمان آگوستوس ... پر از تاکستان‌ها و ویلاهای سرمایه‌داران رومی بوده است". [۴۹]

در این‌جا دیدگاه‌های آغازین مارکس و انگلس درباره‌ی رابطه‌ی میان انسان‌ها و جهان طبیعی بیان شده است. آن‌ها بر یگانگی ذاتی انسان‌ها و جهان طبیعی و

تفاوت میان آن دو و رشد و تحول تاریخی این رابطه تأکید می‌کردند. این، تحلیل دیالکتیکی درخشانی بود؛ ارائه‌ی یک تمامیت به شکل درونی تفاوت یافته (متمایز شده)، یگانگی تضادها، که در آن اندرکنش (Interaction) کار انسانی با محیط مادی و طبیعی‌اش، پایه‌ای است برای دگرذیسی هم جهان طبیعی و هم جهان انسانی در درازنای زمان.

در نتیجه‌ی برگزیدن چنین نقطه‌ی عزیمتی، مارکس و انگلس توانستند در برابر وسوسه‌ی تفکیک قائل شدن میان علوم انسانی و علوم طبیعی، تا آن جایی که ماتریالیسم زیربنای هردوی آنها است، مقاومت کنند اما هم‌چنین آنها دیدند که تاریخ انسانی حاوی مشخصه‌ی متمایزکننده‌ی حیاتی‌ای نیز هست: کار 'آگاه' که خود، به روی کردی جداگانه نیاز دارد.

آیا انگلس - آن‌گونه که منتقدان‌اش می‌گویند - بعدها از این دیدگاه اولیه جدا شد؟ آیا او این دیدگاه را که کار آگاهانه‌ی انسانی، آن‌چیزی است که تاریخ انسانی را از تاریخ طبیعی متمایز می‌کند، رها کرد؟ آیا او به سادگی به مدل علوم طبیعی که بعدها در نسخه‌ی پذیرفته‌شده‌ی مارکسیسم اهمیت یافت، بازگشت؟ نقل قولی که در بالا از **آنتی دورینگ** آورده شد، بیانگر این است که دیدگاه کلی‌اش تغییر نکرده بود. در نقش کار در گذار از میمون به انسان نوشته شده در ۱۸۷۶، نیز می‌توانیم ببینیم که روی کرد انگلس به همان شکل مانده است. این دست‌نوشته که ناتمام مانده و در زمان حیات انگلس منتشر نشد، بخش بسیار استهزا شده‌ای از **دیالکتیک طبیعت** را تشکیل می‌دهد. با وجود این، در آن، توصیف رابطه‌ی میان انسان‌ها و باقی طبیعت در تمام مبانی‌اش، به همان شکلی که مارکس و انگلس در نوشته‌های اولیه‌شان به دست داده بودند، باز آفریده شده است. این روایت از تکامل در پرتوی انتشار کار داروین، هنوز بر رشد و گسترش

توانایی‌های انسان که از ضرورت برآورده کردن اولیه‌ترین نیازهای مادی نتیجه می‌شود، پای می‌فشارد. روایت درخشان انگلس از رشد و تکامل دست انسان، این نخستین ابزار انسانی، تنها بر پیش‌رفت تکاملی صرفاً طبیعی آن انگشت نمی‌گذارد بلکه بر نقش کار در رشد و تکامل آن نیز تأکید می‌کند:

بنابراین دست، تنها، اندام کار نیست بلکه خود، محصول کار نیز هست. تنها با کار، تنها از رهگذر تطابق یافتن با کارکردهای جدید، از طریق خصوصیات ارثی ماهیچه‌ها، رباط‌ها و در بازه‌ی زمانی‌ای طولانی، استخوان‌ها که رشد و تحول خاصی را از سر گذرانده‌اند و به‌کارگیری تجدیدشونده‌ی این ظرافت ذاتی است که به دست انسان آن‌چنان درجه‌ای از کمال می‌بخشد که برای خلق نقاشی‌های رافائل، مجسمه‌های ثور والدسن (Thor waldsen) و موسیقی پآگانینی ضروری است. [۵۰]

اما کار و قدرت سخن گفتن که از آن نشأت گرفته است، ”دو انگ‌یختار (Stimuli) بنیادی تحت تأثیر آن چیزی‌اند که مغز میمون را به تدریج به مغز انسان تغییر داده است.“ با وجود این، حتا در این مرحله هم ”کار، در معنای صحیح‌اش بیان نشده است.“ [۵۱] طبق نظر انگلس، کار با ساختن ابزار آغاز می‌شود. اما حتا چنین تعریفی، تمایز بنیادی میان انسان و حیوان را تبیین نمی‌کند. انگلس می‌گوید حیوان‌ها ”محیط را با فعالیت‌های‌شان به همان شیوه‌ای، البته نه به‌شکلی مشابه، تغییر می‌دهند که انسان‌ها دگرگون‌اش می‌کنند و آن دگرگونی‌ها... بر آن‌هایی که آن تغییرات را سبب شده‌اند، تأثیری متقابل می‌نهد و آن‌ها را دگرگون می‌کند.“ [۵۲] سخت نیست در این‌جا آن فرایند دیالکتیکی رشد و تکامل طبیعی را ببینیم که انگلس فکر می‌کرد جهان انسانی و جهان طبیعی را یگانه می‌کند. با این وصف، انگلس از در نظر گرفتن این فرایند چونان

همانی‌ای یک‌سویه به دور بود. برپایه‌ی نوشته‌های اولیه‌ی مارکس و انگلس میان تاریخ انسانی و تاریخ طبیعی تنها همانی وجود ندارد بلکه تفاوت هم هست. به همین علت است که انگلس به‌اصرار تأکید می‌کند که:

حیوانات، ناآگاهانه اثری پایدار بر محیط می‌گذارند و تا آن‌جا که به خود حیوانات مربوط می‌شود، این امر، تصادفی است. انسان‌ها از حیوانات بسیار متفاوت‌تر اند، از این‌رو، بیش‌تر اثرشان بر طبیعت دربردارنده‌ی خصیصه‌ی پیش‌اندیشیده‌بودن است؛ کنشی با طرح و نقشه، جهت‌یافته برای [دستیابی] به اهدافی مشخص و پیش‌اندیشیده. [۵۳]

و او دیدگاه خود را با اصطلاحاتی مطلقاً نامبهم و شفاف چنین خلاصه می‌کند: به‌طور خلاصه، حیوان صرفاً از محیط‌اش / استفاده می‌کند و صرفاً با حضورش، در آن تغییراتی به وجود می‌آورد؛ انسان با دگرگونی‌هایی که به وجود می‌آورد، آن را در خدمت اهدافش در می‌آورد و بر آن فرمان می‌راند. نهایتاً این، آن تمایز بنیادی میان انسان و دیگر حیوانات است. و باز، کار است که چنین تمایزی را بر می‌سازد. [۵۴]

چنین نتیجه‌ای طرح نشده بود تا میان انسان‌ها و طبیعت جدایی‌ای قطعی و نهایی بیفکند. این نتیجه، صرفاً یک تمایز است - هرچند تمایزی حیاتی - میان یگانگی انسان و طبیعت. انگلس این‌طور ادامه می‌دهد که ما نباید "خود را با روایت پیروزی‌های انسانی‌مان بر طبیعت دلخوش کنیم" زیرا هرچند طرح‌های آگاهانه‌مان در گام نخست تحقق می‌یابند، در گام‌های بعدی نتایجی به بار می‌آورند که اثرات‌شان پیش‌بینی‌ناپذیر است و از این‌رو:

در هر قدم به یادِ ما آورده می‌شود که به هیچ‌وجه حکمرانیِ ما بر طبیعت مانندِ حکمرانیِ فاتحان بر مردمِ سرزمینی بیگانه نیست یعنی مانند کسی که بیرون از طبیعت ایستاده است. بلکه ما با گوشت و خون و مغز متعلق به طبیعت هستیم و در آن وجود داریم و همه‌ی حکمرانی‌مان بر آن، در این واقعیت نهفته است که ما در میان همه‌ی مخلوقات از تواناییِ کشفِ قانون‌های طبیعت و به‌کارگرفتنِ درستِ آن‌ها برخوردار ایم. [۵۵]

و درست با توجه به عبارت‌های پایانی نقلِ قولِ ذکرشده از انگلس، به نظر می‌رسد حق با منتقدانِ انگلس است که او روی‌کردی فن‌سالارانه (technocratic) به دگرگونیِ اجتماعی داشته است؛ روی‌کردی که در آن علم به‌سادگی راه را برای رسیدن به زندگی‌ای بهتر هموار می‌کند، انگلس نتیجه می‌گیرد:

این نظم‌دهی [به جهانِ طبیعی] به چیزهایی بیش از شناختِ صرف نیاز دارد. این نظم‌دهی دربردارنده‌ی انقلابی تام‌وتمام در شیوه‌ی تولیدِ تابه‌اکنون موجودمان است و هم‌زمان، انقلابی در کلِ نظمِ اجتماعیِ کنونی‌مان. [۵۶]

با این توصیف از نگرشِ مارکس و انگلس به رابطه‌ی میانِ انسان‌ها و باقیِ جهانِ طبیعی، آشکار است که: (۱) انگلس در پایانِ زندگی‌اش بر همان دیدگاه‌های کلی‌ای بود که در نوشته‌های اولیه‌اش آمده اند، (۲) این دیدگاه، همان دیدگاهِ مارکس بود، (۳) آن، دیدگاهی نبود که بخواهد به‌زور، تاریخِ انسانی را بر پایه‌ی الگویِ تاریخِ طبیعی شکل دهد یا بر جدایی‌ای سفت‌وسخت میانِ آن دو پای فشارد و (۴) این دیدگاه می‌کوشید به‌شکلی مشخص و تجربی از آن‌چیزی سخن

بگویند که هم جامعه‌ی انسانی را با محیطِ طبیعی‌اش یگانه می‌کرد و هم آن را از محیطِ طبیعی‌اش متمایز می‌ساخت.

دیالکتیک

بر پایه‌ی برداشت ماتریالیستیِ جدیدشان از تاریخ بود که مارکس و انگلس، ایجادِ روی‌کردی دیالکتیکی به دگرگونیِ اجتماعی و طبیعی را بسط دادند. اغلب گفته می‌شود فهمیدنِ ”دیالکتیک“ دشوار و دیرپاب است. اما فهمیدنِ روی‌کردِ بنیادیِ آن دشوار نیست، به‌ویژه با توجه به پس‌زمینه‌ی تکاملِ طبیعی و دگرگونیِ اجتماعی‌ای که در بخشِ پیشین خطوطِ کلی‌اش مشخص شد.

نخستین اصلِ بنیادی که دیالکتیک بر آن استوار است، آن است که جهان در فرایندِ دگرگونی است. جامعه و طبیعت نه ایستای اند و نه ”به‌شکلی ازلی و ابدی و جاودانه حرکتی چرخه‌وار را تکرار می‌کنند“ بلکه دستخوشِ ”تکاملِ تاریخی‌ای حقیقی“ [۵۷] هستند. با وجود این، نگرش‌های ایستا به جامعه، امروزه هنوز هم متداول اند. از میان همه‌ی آشوب‌ها و بی‌نظمی‌های جامعه، ارزش‌ها و نهادهای عمده‌ای، جاودانه به نظر می‌آیند - خانواده، بازار، ملت‌باوری (nationalism)،

مذهب، دموکراسی پارلمانی و بالاتر از همه، "سرشت انسانی". نگرش دیالکتیکی تشخیص داده است که همه‌ی این ایدئولوژی‌ها و نهادها تاریخی دارند و در گذشته‌ای هستی یافته‌اند و در آینده‌ای نیز از میان خواهند رفت. مارکس و انگلس، نظرات‌شان را از رهگذر نقد اندیشه‌های فیلسوف بزرگ آلمانی، هگل، بسط دادند. یکی از ارزش‌های والای هگل این بود که "کل جهان طبیعی، تاریخی، اندیشگانی (intellectual) را ... چونان یک فرایند یعنی در حرکت، دگرگونی، دگردیسی و رشد و تکاملی مداوم" می‌دید. رد و طرد نگرش‌های ایستا به جهان، به هرروی، گام نخست است. کوشیدن برای درک آن مسیری که در آن، این فرایند دگرگونی آشکار می‌شود، گام بعدی است.

در این جا، به هم وابسته دیدن سویه‌های متفاوت جامعه و طبیعت کلیدی است. آن‌ها، فرایندهایی منفصل و جدا از هم نیستند که جدا افتاده از یک‌دیگر رشد و تکامل یابند. جریان اصلی اندیشه‌ی علمی و جامعه‌شناختی، "ما را به جدا از هم دیدن ابژه‌ها و فرایندهای طبیعی از بافت اصلی‌شان عادت داده است". [۵۹] بیش‌تر مراکز دانشگاهی ما، امروزه از این الگو پی‌روی می‌کنند - تحول و پیش‌رفت هنرها از تحول و پیش‌رفت علوم جدا شده است و رشته‌های "فنی" مسیری جداگانه از زبان‌ها، تاریخ و جغرافی دارند. تهیه‌کننده‌های خبری تلویزیونی و روزنامه‌های ما، هستی را به همین شیوه‌ی ساختگی تقسیم‌بندی می‌کنند - خبرهای سطوح فقر و مبادلات سهام، جنگ‌ها و ارقام سود شرکت‌ها، اعتصاب‌ها و سیاست حکومتی، آمار خودکشی و نرخ بیکاری، همه در بخش‌های کوچک اختصاص داده شده به آن‌ها گزارش می‌شوند گویا این موارد اگر اساساً به وابستگی میان‌شان قائل باشیم، رابطه‌ای بسیار دور با هم دارند. یک تحلیل دیالکتیکی می‌کوشد پیوندهای واقعی میان این عناصر را "با نشان دادن

ارتباط‌های درونی‌شان“ باز سازد. چنین تحلیلی می‌کوشد با اصطلاحاتِ خاص دیالکتیک، جهان را چونان یک “کلیت”، چونان یک “واحدِ منسجم” ببیند. دیدنِ جامعه و طبیعت چونان کلیتی به‌هم‌پیوسته که در فرایندِ دگرگونیِ همواره درگیر است، هنوز یک پرسش را بی‌پاسخ رها کرده است. چه چیزی این فرایندِ کلی را رشد و توسعه می‌دهد؟ چرا آن فرایند تغییر می‌کند؟ شماری نظریه‌ی فلسفی و مذهبی هست که می‌کوشند به این پرسش با پافشاری بر این که موتورِ دگرگونی بیرون از فرایندِ تاریخی قرار دارد، پاسخ دهند؛ با خدا یا در الگوی بی‌دگرگونی سرشت انسان یا در مشخصه‌های ابدی‌ازلی روح انسان. مارکس و انگلس این روی‌کرد را تحتِ عنوانِ روی‌کردی اسطوره‌ای و به معنای دقیقِ کلمه، فراطبیعی، رد می‌کنند. آن دو تأکید می‌کنند که فرایندهایی که تحول و پیش‌رفتِ طبیعت و جامعه را پیش می‌رانند، باید ناهم‌سازی‌هایی درونی باشند نه موجودیت‌هایی فراحسی مانند خدا، روح یا آن‌چنان که هگل باور دارد، ذاتِ کلیِ آگاهی انسانی که در جایی فراتر از آگاهی انسان‌های زنده‌ی واقعی قرار دارد.

رابطه‌ی میانِ طبیعت و کارِ آگاهانه‌ی انسان‌ها هم‌چنان که می‌بینیم، نمونه‌ای است از کلیتی ناهم‌ساز (تناقض‌مند) در فرایندِ دگرگونی. از هنگام برآمدنِ جامعه‌ی طبقاتی، مبارزه میانِ بهره‌ده (استثمارشده) (برده‌ها، دهقان‌ها و زحمت‌کشانِ مزدبگیر در یونان و رُم کهن، دهقانان و صنعتگرانِ جامعه‌ی فئودالی و طبقه‌ی کارگرِ مدرن) و بهره‌کشان (استثمارگران) (برده‌دارها، زمین‌داران و سرمایه‌دارها) نمونه‌ای دیگر از مجموعه‌ی ناهم‌سازی‌های طبقاتی‌ای به دست می‌دهد که با سبب‌شدنِ دگرگونی در کلیتِ ساختارِ اجتماعی به مثابه یک شیوه‌ی کلانِ تولید، بر می‌آیند، از میان می‌روند و به شیوه‌ی تولیدِ دیگری

هستی می‌بخشند. در تمام این موارد، روابط و ناهم‌سازی‌های بخش‌های متفاوتِ کلیت است که منجر به دگرگونی می‌شود. انگلس استدلال می‌کند:

مادامی که چیزها را در سکون و بی‌روحي بررسی کنیم یعنی در خود و به‌تنهایی در نظر بگیریم‌شان و آن‌ها را در کنار هم و یکی پس از دیگری بنگریم، نمی‌توانیم از هیچ‌یک از ناهم‌سازی‌های مستقر در آن‌ها فراتر رویم. [۶۰]

اما به محض این‌که در پی یافتن علتِ دگرگونی برآییم، با ناهم‌سازی‌ها روبه‌رو می‌شویم - ”به محض این‌که ناهم‌سازی‌ها به پایان برسند، زندگی هم به پایان می‌رسد و مرگ وارد می‌شود.“ [۶۱]

پس این‌ها مقوله (Term)‌های پایه‌ای دیالکتیک هستند: ناهم‌سازی (تضاد)، کلیت و دگرگونی. باید این ”سه قانون“ دیالکتیک را که انگلس شرح داده است، در زمینه‌ای بزرگ‌تر فهمید چرا که این قانون‌ها، شیوه‌های مشخص کردنِ چه‌گونگیِ روی‌دادنِ فرایندِ دگرگونی اند. تدوینِ ساده‌شده‌ی انگلس از این قانون‌ها گاهی سبب می‌شود که هم پیروان‌اش و هم منتقدان‌اش سعی کنند این ”سه قانون“ را از دیگر اصل‌های کلی دیالکتیک جدا کنند. این، اشتباه است. شرح مختصری از این قانون‌ها که در ادامه می‌آید، به‌روشنی، خطابودنِ آن جداسازی را نشان می‌دهد:

۱. یگانگیِ ضدها (اتحادِ ضدین). این، خیلی ساده راهِ دیگری برای توصیفِ کلیتی شکل‌یافته از عناصرها و مؤلفه‌های ناهم‌ساز (متضاد) است. برای نمونه، کلیتِ جامعه‌ی سرمایه‌داری، در واکنش به ناهم‌سازی میان دو طبقه‌ی بزرگِ سرمایه‌داران و کارگران که در آن وجود داشته اند، تحول و دگرگونی پیدا می‌کند. شکلِ جهان‌های انسانی و طبیعی، همان‌طور که دیدیم، یگانگی‌ای از تضادها است. طبیعت و بشریت، یگانه (United)

اند اما این‌همان (Identical) نیستند. رابطه‌ی میانِ آن‌هاست که به تکامل و پیش‌رفتِ هر یک می‌انجامد.

۲. دگر‌دیی (تحوّل) کمیت به کیفیت. این است فرایندی که توسطِ آن دگر‌گونیِ خُرد در اندازه (کَمّ)، سرانجام به دگر‌گونی در نوع (type) می‌انجامد. برای نمونه، یک اعتصابِ صنفی در یک کارخانه یا یک صنعت می‌تواند به کارخانه‌ها و صنایعِ دیگر تسری یابد تا آن‌جا که به اعتصابی سیاسی علیه همه‌ی کارفرمایان و حکومت بدل شود. یا طبقه‌ی کارگر ممکن است از مجموعه‌ای از شکست‌های مُنفرد رنج بَرَد که در پایان به گشوده‌شدنِ دوره‌ای یک‌سرمتفاوت به لحاظِ نوع در تاریخِ طبقه‌ی کارگر بینجامد.

۳. نفیِ نفی. این تعبیر برای نشان‌دادنِ آن است که چه‌گونه دو نیروی ناهم‌ساز (اما نه ضرورتاً برابر) چنان به یک‌دیگر واکنش نشان می‌دهند که موقعیتی که از برخوردشان به وجود می‌آید، هم‌زمان هم آن‌ها را حفظ می‌کند و هم کاملاً دگرگون‌شان می‌کند. انگلس، مثال مارکس در سرمایه را می‌آورد. مارکس شرح می‌دهد که چه‌گونه دگر‌گونیِ جامعه‌ی فئودالی به جامعه‌ی سرمایه‌داری، حقِ دهقانان و صنعتگران را بر مالکیتِ خصوصیِ فردی‌شان سلب می‌کند؛ از دهقانان، زمین‌های‌شان را و از صنعتگران، ابزارِ تولیدشان را می‌گیرد و آن را در دستانِ طبقه‌ی سرمایه‌دار قرار می‌دهد. از این‌رو سرمایه‌داری، مالکیتِ خصوصیِ فردی را آن‌چنان که در فئودالیسم وجود دارد، سلب یا نفی می‌کند. یک جامعه‌ی سوسیالیستی می‌خواهد "از سلبِ مالکیت‌کنندگان، سلبِ مالکیت کند". جامعه‌ی سوسیالیستی، ابزارهای تولید را به شکلِ جمعی در دستانِ

جامعه می‌گذارد و "مالکیت فردی بر فراورده‌های تولیدی (products) یعنی مواد مصرفی" را گسترش می‌دهد. بنابراین نفی اولیه، نفی مالکیت فئودالی به دست مالکیت سرمایه‌دارانه، بار دیگر به دست شکل سوسیالیستی مالکیت نفی می‌شود.

انگلس بی‌درنگ دریافت که این فرایند، نفی نفی، می‌تواند به شیوه‌ای تقدیرباورانه تفسیر شود - می‌تواند چنین خوانده شود که سوسیالیسم گریزناپذیر است. او تأکید می‌کند که نفی نفی "دستاویزی صرف برای استدلال کردن" نیست. او ادامه می‌دهد:

به هر حال مارکس با توصیف کردن فرایند چونان نفی نفی قصد ندارد اثبات کند که این فرایند از نظر تاریخی ضروری است. برعکس، تنها پس از آن که از طریق تاریخ اثبات کرد که این فرایند جزئاً پیش آمده است و در آینده هم جزئاً پیش خواهد آمد، آن را چونان فرایندی توصیف می‌کند که بر پایه‌ی قانون دیالکتیکی تعریف شده خواهد بالید. [۶۳]

این، نکته‌ای بود که مارکس و انگلس بارها و بارها با توجه به رویکرد کلی دیالکتیکی و نه صرفاً با توجه به اصل نفی نفی بدان پرداختند. آن‌ها تأکید کردند که آن اصل، نه جای‌گزینی برای بررسی جهان واقعی است، نه معادله‌ای که صرفاً باید شواهد را با آن جفت‌وجور کرد و نه الگویی که روی داده‌های تاریخی ضرورتاً بر پایه‌ی آن روی دهند. هر جنبه‌ای از جامعه باید به شکلی تجربی و در جزئیات بررسی شود و تنها پس از این است که الگوی یکتای دیالکتیکی آشکار می‌شود. هر اوضاع و احوالی، مشخصه‌های خاص خود را دارد: "از این رو هر شیء‌ای، شیوه‌ی خاص هستی خود را دارد و آن گونه نفی می‌شود که باعث تحول و پیشرفت آن چیز شود و همین مسئله در مورد هر اندیشه یا مفهومی نیز صادق است."

وررفتن و بازی کردن با عبارت‌های دیالکتیکی بدون بررسیِ رشد و تحولِ تجربی و واقعی، می‌تواند تنها نتیجه‌ی ”حماقتِ کسی باشد که چنین روالِ ملال‌آوری را برگزیده است.“ [۶۴]

انگلس با این شیوه، به تمایزِ میانِ تاریخِ طبیعی و انسانی نزدیک شد. او، همان‌طور که دیدیم، تنها به دنبالِ چیزی نبود که این دو را یگانه می‌کند بلکه هم‌چنین در پی چیزی بود که آن دو را از هم متمایز می‌کند. تعجب ندارد که تمایزِ میانِ تکاملِ طبیعی و تاریخِ انسانی در تلقیِ انگلس از دیالکتیک دوباره رو بنماید. در **دیالکتیکِ طبیعت**، انگلس بر تمایزی مهم میانِ دیالکتیک در جامعه‌ی انسانی و دیالکتیک در طبیعت انگشت می‌گذارد:

در تاریخ، حرکت از طریقِ تضادها در تمامیِ دوره‌های بحرانیِ مردمانِ پیشین به‌وضوح در معرضِ دید قرار می‌گیرد. در چنین لحظاتی مردم بر سر دوراهیِ دشواری قرار می‌گیرند: ”این یا آن“ و درواقع این مسئله همواره به شیوه‌ای بسیار متفاوت از شیوه‌ی بی‌فرهنگان که در هر دوره‌ای با سیاست ور می‌روند، مطرح می‌شود. [۶۵]

و او نمونه‌ای از انقلاب‌های ۱۸۴۸ به دست می‌دهد، هنگامی که ”حتا آن بی‌فرهنگ آلمانی... خود را یک‌باره و برخلافِ انتظار و اراده‌اش با این مسئله روبه‌رو دید: برگشت به ارتجاعِ کهن به‌شکلی تشدیدشده یا ادامه‌ی انقلاب...“ اما در همان صفحه، انگلس الگوی کاملاً متفاوتی از دگرگونیِ دیالکتیکی در جهانِ طبیعی عرضه می‌کند:

طرح‌هایِ کلیِ سفت‌وسخت با نظریه‌ی انقلابِ ناسازگار اند... ”این یا آن“ بیش‌ازپیش نامناسب و نابسند می‌شود. در مرحله‌ای از

نگرش به طبیعت، آن جا که همه‌ی تفاوت‌ها در گام‌های میانی ادغام می‌شوند و همه‌ی تضادها از طریق ارتباط‌های میانی به هم پیوند می‌خورند، روشِ کهنِ متافیزیکیِ اندیشه، دیگر بسنده و کافی نیست. و روشِ یگانه‌ی اندیشه، درخورِ بالاترین سطحِ این مرحله، دیالکتیک است که هیچ طرحِ کلیِ سفت‌وسخت و هیچ "این یا آن" به‌طورِ کلی معتبرِ بی‌چون‌وچرایِ را باز نمی‌شناسد و بر تفاوت‌هایِ متافیزیکیِ تثبیت‌شده پل می‌زند و در برابرِ "این یا آن" در سویی دیگر "هم این، هم آن" را باز می‌شناسد و تضادها را با هم آشتی می‌دهد. [۶۶]

در قطعه‌ی مهمی از لودویگ فوئرباخ و پایانِ فلسفه‌ی کلاسیکِ آلمانی انگلس نوشت که "دیالکتیک... علمِ قانون‌هایِ کلیِ حرکتِ هم در جهانِ بیرونی و هم در اندیشه‌ی انسانی است" و این که آن دو "در اصل، دو دستگاهِ [متفاوت] از قانون‌هایِ یکسان اند". اما او شرح داد که این قانون‌ها ضرورتاً "بیانیِ متفاوت می‌یابند تا آن جایی که ذهنِ انسان بتواند آن‌ها را آگاهانه به کار بگیرد، در صورتی که این قانون‌ها در طبیعت... خود را به‌طورِ ناآگاهانه به‌شکلِ ضرورتی بیرونی بروز می‌دهند". [۶۷] او هم‌چنین افزود مادامی که انسان‌ها از کنترلِ آگاهانه‌ی جهانِ اجتماعی باز داشته می‌شوند، جهانِ اجتماعی کماکان به جهانِ طبیعی که در آن، قانون‌ها، و رایِ خواستِ انسان‌ها عمل می‌کنند، شبیه خواهد بود.

چند صفحه بعد، انگلس به این نکته بر می‌گردد و آن را بسط می‌دهد. او می‌نویسد انسان‌ها در جامعه‌ی طبقاتی، کنترلِ آگاهانه‌ی جمعیِ سرنوشت‌شان را در دست ندارند و هم "آن چه می‌خواهد، به‌ندرت اتفاق می‌افتد". بنابراین

قانون‌های اجتماعی با آن قانون‌هایی که ”بر قلم‌روی طبیعتِ ناآگاه“ حکم می‌رانند، قیاس‌پذیر و یکسان می‌شوند. با این وجود، انگلس تأکید می‌کند: از یک‌سو، به هر حال، تاریخ تحول و تکامل جامعه نشان داده است که ذاتاً از تاریخ طبیعت متفاوت است. در طبیعت - تا آن جایی که ما از واکنش انسان به آن چشم می‌پوشیم - تنها، عامل‌های ناآگاه و کور بر یک‌دیگر عمل می‌کنند، بدونِ مشخص‌بودنِ آن که کدام تأثیرِ متقابل، قانونِ کلی را به کار انداخته است. هیچ از آن‌چه اتفاق می‌افتد... به مثابه هدفی آگاهانه خواسته شده اتفاق نمی‌افتد. از دیگر سو، در تاریخ جامعه، همه‌ی عاملان از موهبتِ آگاهی برخوردار اند، انسان‌هایی هستند که با کنکاش یا احساس عمل می‌کنند و در راه هدف‌هایی معین می‌کوشند؛ در این‌جا هیچ‌چیز بدونِ منظوری آگاهانه، بدونِ هدفی خواسته شده، رخ نمی‌دهد. [۶۸]

چنین روی‌کردِ دیالکتیکی و هم‌بسته‌ای تنها یک ضعف دارد: دستِ منتقدان را باز می‌گذارد تا یک جنبه از تحلیل را جدا کنند و سپس با ژستی متکبرانه به قصدِ تصحیحِ کاستی‌های فرضیِ مارکس و انگلس، جنبه‌ی تکمیل‌کننده‌ی تحلیل را آن‌چنان که گویی زاده‌ی خلاقیتِ خودشان است، رو کنند.

نظریه‌ای متکبرانه؟

انگلس مانند مارکس باور داشت که جهان‌های اجتماعی و طبیعی نباید با قاطعیت از هم جدا شوند و از این رو اگر می‌توان الگوهای مجزا در هر یک یافت، در هر یک هم الگوهای مشابه یافت می‌شود. اما آیا طرح کردن نظریه‌ای به‌تمامی دربرگیرنده که یافته‌های علم را توصیه می‌کند، انگلس را در جایگاه گناه‌کار نمی‌نشانند؟ گرث استدمن‌جونز بی‌شک و تردید استدلال می‌کند، انگلس این اندیشه را که “همه‌چیز در واقعیت دست‌کم در مبانی شناخته شده است” پذیرفته و “سیستمی تام‌وتمام را، پیکره‌ای از شناختِ مطلق را که دربرگیرنده‌ی کلِ واقعیتِ تجربی است”، بر ساخته است.

درواقع انگلس مکرراً اصرار می‌ورزید که هرگونه “سیستم‌ساختن”ی با ماتریالیسم تاریخی بیگانه است و هم اوست که کلِ یکی از آثارِ بزرگ‌اش، **آنتی‌دورینگ**، را به‌ویژه برای مبارزه با چنین سیستمی تألیف کرده است. چنین است که انگلس

می‌نویسد: ”برای من، مسئله، ساختنِ قانون‌های دیالکتیک در طبیعت نیست بلکه کشفِ آن‌ها در آن و بیرون‌کشیدنِ آن‌ها از آن است“ [۶۹] تنها در رابطه با علوم طبیعی نبود که مهم بود قانون‌های دیالکتیکی از بیرون تحمیل نشود. هم مارکس و هم انگلس، با پافشاری بر این نکته که روش‌شان، راهنمایی برای بررسی تاریخ است، نه دست‌آویزی برای بررسی‌نکردنِ آن، به‌روشنی، نظری یکسان درباره‌ی بررسی تاریخ داشتند.

هر گزاره‌ی کلی باید نخست در بررسی‌ای تاریخی و تجربی به اثبات برسد، نه این‌که به‌سادگی هم‌چون قانونی جهان‌شمول بیان شود. انگلس تأکید می‌کند که ”یک سیستم شناخت تاریخی و طبیعی که همه‌چیز را در بر بگیرد و همه‌زمانی باشد، با قانون‌های بنیادی استدلالِ دیالکتیکی ناهم‌ساز و در تضاد است“. اما چرا انگلس باور دارد که سیستمی بسته و تام‌وتمام، توهم است؟ یکی از اصل‌های بنیادی دیالکتیک این است که جهان، پیوسته در حالِ دگرگونی است. هر سیستمِ تام‌وتمامی ضرورتاً بر این دلالت دارد که این فرایند متوقف شده است و بر همین اساس است که انگلس چنین تصوراتی را در تعارض با قانون‌های بنیادینِ استدلالِ دیالکتیکی توصیف می‌کند. او به تفصیل می‌گوید:

اگر در هر زمانی در روندِ رشد و تکاملِ نوعِ بشر چنین سیستمِ قطعی و نهایی‌ای از رابطه‌مندی در جهان - چه فیزیکی، چه ذهنی و چه تاریخی - پدید آید، به این معنی خواهد بود که شناختِ انسانی به غایت خود رسیده است و از آن لحظه‌ای که جامعه با آن سیستم منطبق شود، رشد و تکاملِ تاریخی بیش‌تر متوقف خواهد شد. که در هر صورت، اندیشه‌ای پوچ و یاوه‌گویی محض است. [۷۰]

تعجب‌برانگیز نیست که مارکس و انگلس با هر نوع سیستم جهان‌شمولی خصومت داشتند - اندیشه‌های‌شان در نقد سیستمی بزرگ‌تر از همه‌ی سیستم‌های جهان‌شمول که توسط هگل پروبال داده شد، بسط یافته بود. [۷۱] اما اندیشه‌های مارکس و انگلس تنها در نقد سیستم ایده‌آلیستی هگل نبود بلکه در نقد ماتریالیسم مکانیستی روشنگری و ماتریالیسم به‌شکلی ساده‌انگارانه یک‌سویه‌ی فیلسوف پسا‌هگلی، لودویگ فوئرباخ، نیز بود. به این ترتیب، دورازذهن است که انگلس به‌سادگی از ایده‌آلیسم هگلی به آغوش ماتریالیسم خام و تجربی در غلتد.

در واقع بخشی از نقد مارکس و انگلس بر فلسفه‌ی موجود این بود که آن، دو حد بالایی [نگرش‌های] نادیا‌لکتیکی - ایده‌آلیسم و ماتریالیسم خام - را اغلب به شیوه‌ای کاملاً نانتقادی (و ناپذیرفتنی) در هم می‌آمیزد.

مارکس و انگلس بارها بر این نکته انگشت گذاشتند که هگل ناگزیر بود به شیوه‌ای خاص واقعیت‌های اقتصادی و یافته‌های علوم فیزیکی را در سیستم فلسفی‌اش بگنجانند. و تجربه‌باوران نیز از نقطه‌ی عزیمتی مخالف، به همین سرنوشت دچار بودند: آن‌ها برای نظریه‌پرداختن، به تکه‌های بزرگ و هضم‌ناشده‌ای دست می‌یازیدند که در آن‌چه آن‌ها برشمردن صرف "واقعیت‌ها" فرض می‌کردند، آشکار می‌شد.

این، داستانی کهنه است. اول از همه، چیزهای محسوس را به انتزاعات بدل می‌کنند و سپس می‌خواهند آن‌ها را از طریق حواس بشناسند، زمان را ببینند و مکان را ببینند. تجربه‌باور چنان در عادت تجربه‌ی تجربی خود غرق می‌شود که گمان می‌کند حتا هنگامی که دارد با انتزاعات دست‌وپنجه نرم می‌کند، هنوز در قلمروی تجربه‌ی حسی است. [۷۲] هم‌چنین انگلس مبرا بود از این که تجربه‌باوری مایل به سیستم‌سازی باشد. تفکر او اساساً با مدل‌های انتزاعی

جهان‌شمولِ تفکر در تضاد بود، چه آن‌ها که از راستای موردِ انتظارِ ایده‌آلیسم برآمده بودند، چه آن‌ها که در مسیرِ کم‌تر معمولِ تجربه‌باوریِ انتزاعی گام می‌زدند. روشِ خودِ انگلس روشی دیالکتیکی بود. چنین روشی دربردارنده‌ی بازشناسیِ آگاهانه‌ی هم مؤلفه‌های نظری در هر بررسی تجربی و هم بنیادِ تجربیِ ضروری‌ای است که هر بسطِ نظری باید بر آن قرار گیرد. و بارِ دیگر می‌بینیم که منتقدانِ انگلس به حذفِ این یا آن جنبه از روی‌کردِ او دست می‌زنند و سپس تأکید می‌کنند که آن‌چه می‌ماند، اثبات می‌کند که انگلس یا هگل‌باوری بوده در پیِ گنجاندنِ جهانِ طبیعی در شکل‌هایِ پیش‌انگاشته‌ی دیالکتیک یا پوزیتیویستی بوده است که اصطلاح‌هایِ کلیدیِ دیالکتیکِ مارکس را کنار گذاشته است.

یک جبر باوری اقتصادی؟

عموماً به انگلس اتهام زده می‌شود که او جبر باوری بود سخت در پی این که هر جنبه‌ی جامعه را می‌توان تنها به وسیله‌ی رابطه‌ی علیّ مستقیم آن با ساختار اقتصادی شرح داد. برای نمونه، جرج لیچ‌ثی‌یم معتقد است اندیشه‌ی انگلس “به‌سختی از تکامل باوری ماتریالیستی رایج در آن دوره متفاوت است” [۷۳] از دیدگاه نورمن له‌وین “انگلس با طرح کردن اقتصاد به مثابه عامل علیّ نخستین... در اردوگاه پوزیتیویسم باقی ماند.” [۷۴]

آن تکه‌سنگ حقیقت که کوهسار چنین تصویری بر آن قرار دارد، این است که انگلس مانند مارکس باور داشت، اوضاع و احوال مادی‌ای که انسان‌ها خود را در آن باز می‌یابند، به اندیشه‌ها و کنش‌های آن‌ها شکل می‌دهد. این اوضاع و احوال مادی، شامل یک مؤلفه‌ی اقتصادی عمده است، هر چند باید در برگرداندن مفهوم به‌شکلی دانشگاهی محدود شده‌ی “علم اقتصاد” به آن چه در دوران مارکس

و انگلس از آن فهمیده می‌شد، محتاط باشیم. این‌ها (امروزیان) اقتصاد را چونان علمی کمی می‌بینند که به پیش‌بینی رفتار انسان برپایه‌ی منحنی عرضه و تقاضا محدود می‌شود. به همین دلیل، علم اقتصاد بورژوایی مدرن شدیداً از هر چیزی که مارکس و انگلس - و خودمانیم حتا اقتصاددانان بورژوای آن عصر - می‌توانستند تصوّر کنند، جبراً ورتر است.

درواقع چارچوبی که مارکس و انگلس می‌شناختند، "اقتصاد سیاسی" خوانده می‌شد، نه "علم اقتصاد". محدوده‌ی کار آن، حوزه‌های وسیعی را که امروزه جامعه‌شناسی و علوم سیاسی خوانده می‌شوند، پوشش می‌داد. در نتیجه مفهوم "علم اقتصاد" از نظر مارکس و انگلس گسترده‌تر از آن چیزی بود که بسیاری از ناظران سطحی‌نگر می‌فهمند. همان‌طور که دیدیم، آن‌ها به روابط انسان‌ها با طبیعت، به روابط خانوادگی‌شان و به آن روابط اجتماعی‌ای که آن‌ها با دیگر انسان‌ها برقرار می‌کنند، به‌مثابه برخی از مهم‌ترین سازنده (جزء سازنده، Constituent) های پیکره‌ی یک تحلیل ماتریالیستی در هر دوره‌ی خاص توجه می‌کردند. نظریه‌ی اقتصادی به‌کمال‌رسیده‌ی مارکس تأکید می‌کند که هم وسایل تولید (ابزارها، ماشین‌ها، کارگاه‌ها، اداره‌ها و...) و هم روابط تولیدی (بالاتر از همه، روابط طبقاتی) با هم، آن چیزی اند که شیوه‌ی تولید را بر می‌سازند. و چنان که انگلس می‌گوید، این است پایه‌ی "تولید و بازتولید زندگی واقعی"؛ پایه‌ای که بر اساس آن می‌کوشیدند رشد و تحول نهادهای اجتماعی، حزب‌های سیاسی، ایدئولوژی‌ها، مذاهب، فلسفه‌ها و مانند آن را درک کنند.

در هیچ مرحله‌ای نه مارکس و نه انگلس نگفتند که آن [رابطه]، رابطه‌ای جبری است. آن‌ها هرگز نگفتند که نهادهای سیاسی گوناگون، حزب‌ها و ایدئولوژی‌ها تأثیری بر مسیر تاریخ ندارند. یکی از نافذترین گفته‌های مرتبط با چنین دیدگاهی را - هرچند اغلب به مارکس نسبت داده می‌شود - انگلس بیان کرده

است. در یکی از بخش‌هایی که او در اثر مشترکِ اولیه‌شان ایدئولوژیِ آلمانی ارائه کرده است، آمده است:

تاریخ هیچ کاری نمی‌کند. او ”هیچ ثروتِ بی‌کرانی ندارد“، ”مبارزه نمی‌کند“. این انسان است، انسانِ زنده، انسانِ واقعی که همه‌ی این کارها را انجام می‌دهد، که به چنگ می‌آورد، که می‌جنگد. ”تاریخ“، آن‌گونه که پیش‌تر بود، شخصی جدا نیست که انسان را چونان ابزاری برای دست‌یافتن به اهداف‌اش به کار بگیرد؛ تاریخ چیزی نیست جز کردوکارِ انسان در راستای دنبال کردنِ اهدافِ خود. [۷۵]

دیدگاهِ انگلس در طول زندگی‌اش تغییر نکرد. در سال‌های پایانی عمر، نامه‌هایی نوشت که مانندِ گزاره‌های کلی آمده در کارهای منتشرشده‌ی او، همین نکته در آن‌ها به‌شکلی دقیق‌تر بیان شده بود. برای نمونه در سپتامبر ۱۸۹۰ در نامه‌ای به یوزف بلوخ (Joseph Beloch) نوشت:

مارکس و من بعضاً به خاطرِ این واقعیتِ خودمان را سرزنش می‌کنیم که گاهی جوان‌ترها بر سوییهِ اقتصادیِ نظریه‌ی ما بیش از آن‌چه سزاوار است، پای می‌فشارند. ما مجبور بودیم در برابرِ مخالفانِ مان که آن را [سوییهِ اقتصادی را] نادیده می‌گرفتند، بر این اصلِ عمده تأکید کنیم اما هیچ‌گاه زمان، فضا و مجالِ کافی نداشتیم تا به بحثِ درباره‌ی عامل‌هایِ دیگری که در کنش و برهم‌کنش اند، بپردازیم.

اما هنگامی که قرار باشد بخشی از تاریخ را شرح دهیم - یعنی به کارگرفتنِ نظریه در عمل - مسئله به تمامی متفاوت می شود و دیگر هیچ خطایی قابل اغماض نخواهد بود. [۷۶]

انگلس به عنوان "درخشان ترین نمونه"ی برخورد با یک روی دادِ تاریخی خاص از **هیجدهم برومر لوئی بناپارت** مارکس نام می برد. این کار حاوی معروف ترین فرمول بندی مارکس از رابطه میان شرایطِ مادی و کنشِ انسانی در ساختنِ تاریخ است: "انسان ها تاریخ شان را نه تحتِ اوضاع و احوالی که خود برمیگزینند بلکه در شرایطِ داده شده و به ارث رسیده ای که مستقیماً با آن روبه رو می شوند، می سازند." [۷۷] انگلس به وضوح چنین فرمول بندی ای را در ذهن داشت، هنگامی که در نامه اش به بلوخ نوشت:

ما تاریخ مان را می سازیم، اما در درجه ی اول، تحتِ شرایط و مقدماتِ کاملاً مشخص. در میان این شرایط است که اقتصاد در نهایت، عاملِ تعیین کننده است. [۷۸]

و او این گونه استدلال می کند که "به سختی ممکن است، بدونِ این که خود را مضحکه کنیم، بتوانیم برپایه ی اقتصاد، وجودِ دولتِ خیلی کوچک را چه در گذشته چه در حال در آلمان توضیح دهیم". در ماهِ بعد، اکتبر ۱۸۹۰، انگلس تحتِ ضوابطی که در **ایدئولوژی آلمانی** به کار گرفته بود، به همین مضمون بر می گردد. او به تلخی شکایت می کند که یکی از "هواداران" اش نوشته است، "بر پایه ی نظرِ مارکس، تاریخ، خود را به تمامی به شکلی خودکار بر می سازد، بدونِ یاری گرفتن از انسان ها (که به رغمِ همه چیز، سازنده ی تاریخ اند!) و انگار این انسان ها به سادگی چونان مهره هایی صرف به وسیله ی شرایطِ اقتصادی (که خود برآمده از کارِ انسان ها است!) به بازی گرفته می شوند". انگلس هوشمندانه یادآور

شد که این، همان تکرارِ تحریفِ مارکس به دستِ دورینگ است. او خشمگینانه نتیجه گرفت که "انسانی که آماده‌ی خلط کردنِ تحریفِ نظریه‌ی مارکسیستی به دستِ مخالفی مانند دورینگ با خودِ این نظریه باشد، باید برای کمک به جای دیگری پناه برد - من که قطعِ امید کرده‌ام". [۷۹]

کمی بعد، در همان ماه، انگلس بارِ دیگر **هیجدهم برومر** مارکس را چونان نمودگارِ تحلیلی ناجبرباورانه به گُنراد اشمیت (Conrad Schmidt) توصیه می‌کند، زیرا:

این اثر کم‌وبیش منحصرأً به نقشِ خاصی می‌پردازد که روی‌دادها و مبارزه‌هایِ سیاسی، البته در وابستگیِ کلی‌شان به شرایطِ اقتصادی، بازی می‌کنند. یا برایِ نمونه، در **سرمایه** در بخشِ مربوط به روزِ کاری. در آن‌جا، قانون‌گذاری که بی‌شک عملی سیاسی است، چنین اثرِ بنیادی‌ای دارد.

و او نتیجه می‌گیرد "اگر قدرتِ سیاسی از نظر اقتصادی بی‌اهمیت است پس چرا ما دیگر برای دیکتاتوریِ سیاسیِ پرولتاریا مبارزه می‌کنیم؟ زور (یعنی قدرتِ دولتی) قدرتی اقتصادی نیز هست!". [۸۰]

اما نامه‌هایِ انگلس اثری بیش از بیانِ گزاره‌هایِ کلی‌ای مانند 'ماتریالیسمِ تاریخی، یک تفسیرِ اقتصادیِ خام از تاریخ نیست' دارند. این نامه‌ها در پی نشان دادنِ آن اند که مارکسیست‌ها چه‌گونه نهادهایِ سیاسیِ گوناگون را به ساختارِ اقتصادیِ جامعه پیوند می‌دهند.

انگلس استدلال می‌کند که قدرتِ دولتی به‌طورِ کلی می‌تواند به سه شکل بر رشد و توسعه‌ی اقتصادیِ جامعه اثر بگذارد. این قدرت می‌تواند دگرگونیِ اقتصادی را سرعت بخشد، می‌تواند دگرگونیِ اقتصادی را واپس کشاند و می‌تواند مسیرِ

رشد و توسعه‌ی اقتصادی را تغییر دهد و "از این که رشد و توسعه‌ی اقتصادی در مسیر مشخصی به جریان افتد، جلوگیری کند و مسیری دیگر را نشان دهد". [۸۱] دولت می‌تواند این استقلال نسبی را به دست آورد چرا که بر تحول و تکامل تقسیم کار استوار شده است. انگلس توضیح می‌دهد که:

جامعه باعث برآمدن کارکردهای عمومی عمده‌ای می‌شود که نمی‌تواند کنارشان بگذارد. افرادی که برای این منظور تعیین می‌شوند، شاخه‌ای جدید از تقسیم کار را در جامعه شکل می‌دهند. این وضعیت برای آن‌ها منافع خاص ایجاد می‌کند که از منافع سرپرستان‌شان متفاوت است؛ آن‌ها خود را از آن‌دیگری مستقل می‌کنند و این وضع... قدرت مستقل جدیدی را زنده می‌کند که هم‌چنان که روی هم‌رفته از پویش/حرکت تولید تبعیت می‌کند، به واسطه‌ی استقلال نسبی به‌ارث رسیده‌اش - به عبارت دیگر استقلال نسبی‌ای که یک‌بار به او واگذار شده و به تدریج بسط بیش‌تری یافته است - به مسیر شرایط تولید واکنش نشان می‌دهد. [۸۲]

و هم‌چنان که حوزه‌ای جدید در رشد و پیش‌رفت اجتماعی و سیاسی رو می‌نماید، ساختارهای نهادی و شبکه‌ای از روابط اجتماعی بر می‌آیند که به‌رغم این که دست آخر با ساختار اقتصادی مرتبط اند، قدرت مستقل عمده‌ی خود را توسعه می‌دهند. انگلس از ساختار حقوقی نمونه می‌آورد:

به محض این که تقسیم کار جدید که حقوق دانان حرفه‌ای خود را می‌آفریند، ضروری شود، فضای جدید و مستقل دیگری گشوده می‌شود که به‌رغم وابستگی کلی‌اش به تولید و تجارت، ظرفیت ویژه‌ای برای واکنش نشان دادن به این حوزه‌ها دارد. [۸۳]

افزون بر این، سرشت اصلی قانون، مبین آن است که نمی‌تواند بازتابی سراسر است و مستقیم از شرایط اقتصادی‌ای باشد که از آن برآمده است. این وضعیت سه دلیل دارد. نخست، هرچند قانون، به‌شکلی بنیادی بیانی است از کنترل طبقه‌ی حاکم بر مالکیت، نمی‌تواند به‌سادگی ”بیانی بی‌پرده، تمام‌عیار و ناب از سلطه‌ی یک طبقه“ باشد، در غیر این‌صورت تأثیرگذاری‌اش را در مقام حکم مبارزه‌ی طبقاتی از دست خواهد داد. دوم، هرچند برپایه‌ی یک سیستم اقتصادی ناهم‌ساز (متناقض) قرار دارد، خودِ قانون باید به‌شکلی درونی، منسجم و در داوری‌های‌اش، عقلانی به نظر بیاید. اما ”برای این‌که به چنین سطحی دست یابد، به‌شکلی فزاینده این سویه را که بازتاب سراسر شرایط اقتصادی است، از دست می‌دهد.“ [۸۴] در آخر و به عنوان نتیجه‌ی دو عامل پیشین ”حقوق‌دان تصور می‌کند با گزاره‌های پیشینی سروکار دارد، در حالی که آن‌ها تنها بازتاب‌هایی اقتصادی اند. از این‌رو در این‌جا همه‌چیز وارونه است.“ [۸۵] هم‌چنین این فضای ضرورتاً مستقل ”بر پایه‌ی اقتصادی اثر می‌گذارد و می‌تواند در حدود محدودی خاص، آن را تعدیل کند.“ انگلس می‌افزاید، قوانین مانند میراثی حاکم می‌توانند ”اثری بسیار قابل توجه بر سپهر اقتصادی اعمال کنند چرا که بر توزیع مالکیت اثر می‌گذارند.“ [۸۶]

هیچ‌یک از این‌ها به معنای کنارگذاشتن ماتریالیسم روی‌کردِ مارکس و انگلس نیست بلکه صرفاً نشان‌دهنده‌ی این است که آن‌دو ماتریالیست‌هایی مکانیکی یا جبرباورانی اقتصادی نبودند:

مسئله، برهم‌کنش دو نیروی نابرابر است: در یک‌سو، پویش/حرکت اقتصادی و در سوی دیگر قدرت سیاسی جدیدی که برای بیش‌ترین استقلال ممکن تلاش می‌کند؛ قدرت سیاسی جدیدی که با برپاشدن‌اش، از نعمت داشتن پویشی از آن‌خود

برخوردار شده است. به طور کلی، پویش/حرکت اقتصادی چیره می‌شود اما باید واکنش‌های جنبش سیاسی‌ای را که خود برپا کرده و به آن استقلالی نسبی - از یک سو از حرکت قدرت دولتی و از سوی دیگر از اپوزیسیونی که هم‌زمان سر بر می‌آورد - بخشیده است، تاب آورد و تحمل کند.[۸۷]

در این جا بار دیگر عناصر کلیدی تحلیل دیالکتیکی رو می‌نمایند: نشان داده شده است که کل جامعه بر ناهم‌سازی بنیادی اقتصادی بنا شده است که خود آن، ساختار دولتی‌ای را برپا می‌کند که با آن مرتبط است اما در عین حال از پایه‌ی اقتصادی‌اش متمایز نیز هست. هم جدا کردن تام و تمام امر اقتصادی از امر سیاسی، هم ادغام کردن تام و تمام یکی در دیگری، زمینه‌ی واقعی روابطشان را نابود می‌کند. در اصطلاحات دیالکتیکی، چنین چیزی کلتی ناهم‌ساز (متناقض)، یگانگی تضادها، خوانده می‌شود. همان‌گونه که انگلس درباره‌ی منتقدان هم‌عصرش نوشت:

آن چه این آقایان به تمامی فاقد آن اند، دیالکتیک است. آن‌ها همواره تنها علت‌ها و معلول‌ها را در این جا و آن جا می‌بینند که تجریدی پوچ است و چنین تضادهای قطبی متافیزیکی‌ای در جهان واقعی تنها در هنگامه‌ی بحران‌ها وجود دارند و کل این فرایند گسترده به صورت برهم‌کنش - در میان نیروهای به شدت نابرابر که در این میان هر چند همه چیز نسبی است و هیچ چیز مطلق نیست اما نیروی اقتصادی به مراتب نیرومندتر، پایه‌ای تر و تعیین کننده تر است - پیش می‌رود. به هر حال آن‌ها نمی‌توانند بفهمند. آن‌ها تا آن جایی به هگل توجه می‌کنند که هرگز چنان نبوده است.[۸۸]

حتا در زمانِ انگلس هم نادیده گرفتنِ آن چه تحلیلِ ماتریالیستی دیالکتیکی از جامعه در بر دارد و انتزاع کردنِ تنها یک جنبه از تحلیل به دستِ منتقدان کار تازه‌ای نبوده است. چنین است که آن‌ها توانستند انگلس را به عنوانِ یک جبرباور محکوم کنند.

نظریه‌ی بازتابی شناخت؟

انگلس باور نداشت که جامعه‌ی انسانی، روابطی را که در جهان طبیعی یافت می‌شوند، به‌سادگی بازتولید می‌کند یا زندگی سیاسی جامعه به‌سادگی پیش‌شرط‌های اقتصادی آن را بازتاب می‌دهد. از این‌رو جای تعجب خواهد بود اگر از نظریه‌ی بازتابی شناخت دفاع کرده باشد؛ نظریه‌ای که اندیشه‌های ما را به‌سادگی آینده‌ی جهان پیرامون مان می‌داند. اما از آن‌جا که انگلس مکرراً اصطلاح “بازتاب” را برای اشاره کردن به رابطه‌ی میان اندیشه‌ها و واقعیت به کار می‌برد، این موضوع به بررسی و مطالعه‌ی بیش‌تر نیاز دارد.

هنگامی که مارکس و انگلس، اندیشه را چونان “بازتاب”ی از جهان مادی توصیف کردند، معمولاً در چارچوبی بسیار کلی سخن می‌گفتند و اغلب در حال بحث با ایده‌آلیست‌ها بودند که برای آن‌ها جهان مادی برساخته‌ی اندیشه است. بنابراین، برای نمونه، باید قطعه‌ای از لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک

آلمانی باشد که به طور خلاصه منتقدان انگلس را برآشفته است. در بخشی از پاراگرافی که در آن انگلس به جدل علیه این برداشتِ هگلی پرداخته که اندیشه "روح زنده‌ی واقعی کل جهان موجود" است، آمده: "ما اندیشه‌ها را در سرمان به‌شکلی ماتریالیستی چونان بازتاب چیزهای واقعی درمی‌یابیم، به جای این که به چیزهای واقعی چونان بازتاب‌های این یا آن سطح از ایده‌ی مطلق توجه کنیم". [۸۹]

اما آن گاه که انگلس از چنین فرمول‌بندی‌های موجزی فراتر می‌رود، به‌تمامی روشن می‌کند که رابطه‌ی میان اندیشه و شرایط مادی‌اش نمی‌تواند به بازتابی ساده فروکاسته شود. بنابراین کمی بعدتر در خودِ **لودویگ فوئرباخ**... که درباره‌ی مذهب و فلسفه بحث می‌کند، تأکید می‌کند که این "ایدئولوژی‌های والاتر... هنوز مانده است تا از پایه‌ی مادی حذف شوند" و این که "پیوند میان اندیشه‌ها و شرایط مادی وجودی‌شان بیش‌ازپیش پیچیده و به‌وسیله‌ی پیوندهای واسطه‌ای (میانی) نامشخص شده است". [۹۰] او با تفصیل بیش‌تر ادامه می‌دهد:

هر ایدئولوژی همین که سر بر می‌آورد... به همراه ماده‌ی مفهومی معینی بسط می‌یابد و بر آن گسترده می‌شود، در غیر این‌صورت، ایدئولوژی - به معنای سروکارداشتن با اندیشه‌ها به‌عنوانِ موجودیت‌هایی خودمختار که به‌شکلی مستقل بسط و توسعه یافته اند و تابع قوانین خود هستند - نخواهد بود. [۹۱]

پس ایدئولوژی‌ها، انسجام درونی خود را بسط می‌دهند و از این‌رو، شیوه‌های به‌طور نسبی مستقلِ بسط و توسعه‌ی خود را دارند (چنان که در بخش پیش در

رابطه با قانون دیدیم). اما دو دلیل دیگر هم برای باور آوردن به این که انگلس به یک نظریه‌ی خام بازتابی شناخت قائل نبود، وجود دارد: نخست این که چنین نظریه‌ای با واقعیتی در تضاد قرار می‌گیرد که انگلس در برداشت‌اش از دیالکتیک، بنیادی می‌دانست: جهان طبیعی و جهان اجتماعی در فرایند هرگز پایان‌ناپذیر دگرگونی و رشد و تحول اند. هر اندیشه و به‌طور خاص، هر سیستم ایدئولوژیک به‌شکلی گسترده پذیرفته‌شده، در مقایسه با تنوع و دگرگونی‌ای که در جهان واقعی هست، هم به‌طور نسبی، انتزاعی (مطلق، abstract) و هم به‌طور نسبی، پایدار است. ادامه این که مفهوم‌ها به‌شکلی ضروری بازنمایی نادقیق واقعیت اند. گاهی چنین نادقیق‌بودنی ارزش است - کمک می‌کند تا ضروری را از نادروری جدا کنیم - اما همواره به گسیختگی میان اندیشه و واقعیت می‌انجامد.

در این جا مسئله‌ای مرتبط هست که از سرشت به‌طور نسبی ایستای مفهوم‌ها بر می‌آید. در تحلیل عناصر عمده‌ی واقعیت مادی، اغلب مهم است که آن‌ها، آگاهانه، از گذار همواره‌ی زمان بیرون کشیده شوند و سپس چنان چیزهایی ثابت و بی‌دگرگونی به آن‌ها پرداخته شود. اما این، خود، بی‌دقتی‌ای ضروری را در مفهوم‌های مان وارد می‌کند. انگلس در نامه‌ای به کُنراد اشمیت به این نکات می‌پردازد:

مفهوم یک چیز و واقعیت آن پهلوه‌پهلوی یک‌دیگر مانند دو مُجانب (مماس در بی‌نهایت، Asymptotes) همواره به هم نزدیک می‌شوند اما هرگز به هم نمی‌رسند. تفاوت میان این دو چنان است که نه می‌گذارد مفهوم، به‌شکلی مستقیم و بی‌واسطه به واقعیت بدل شود و نه می‌گذارد واقعیت، به‌شکلی مستقیم و بی‌واسطه در مفهوم خود تجلی یابد... از این دو، مفهوم... در نظر

اول به‌طور مستقیم با واقعیتی که در گام نخست از آن انتزاع شده است، نمی‌خواند (منطبق نیست). این به‌هیچ‌وجه چیزی بیش‌تر از یک خیال (توهم) نیست، مگر این‌که اعلام کنیم همه‌ی نتایج اندیشه، توهم اند زیرا واقعیت تنها به‌شکلی به‌شدت غیرمستقیم بر آن‌ها منطبق است و حتا آن‌وقت هم تنها به‌شکلی مُجانب‌وار به آن‌ها نزدیک می‌شود. [۹۲]

اما این دشواری‌ها تنها نیمی از مسئله اند:

یا آیا مفهوم‌هایی که در علوم طبیعی رواج یافته اند، به این علت که به هیچ طریقی با واقعیت نمی‌خوانند (منطبق نمی‌شوند)، توهم اند؟ از آن لحظه‌ای که نظریه‌ی تکامل را می‌پذیریم، همه‌ی مفهوم‌های ما از زندگی اندام‌وار تنها به‌شکلی تقریبی بر واقعیت منطبق خواهند شد. در غیر این‌صورت، هیچ دگرگونی‌ای وجود نخواهد داشت. در آن روز که مفهوم‌ها و واقعیت به‌طور کامل در جهانِ اندام‌وار بر هم منطبق شوند، رشد و پیش‌رفت به پایان خود رسیده است. مفهوم ماهی، دربردارنده‌ی زندگی در آب و تنفس از طریق آب‌شش است: چه‌گونه می‌توانید بدون شکاف‌انداختن در این مفهوم، از ماهی به دوزیست برسید؟ [۹۳]

در واقع، برای مارکس و انگلس یکی از ارزش‌های مهم اندیشه‌ی دیالکتیکی این بود که اندیشه‌ی دیالکتیکی، به‌نسبت مقولات انتزاعی‌تر و ایستاتر تجربه‌باوری و ایده‌آلیسم، شماری از مفهوم‌ها را بسط می‌دهد که با درستی و دقتی بیش‌تر با سرشت دگرگون‌شونده‌ی واقعیت هماهنگ اند. اما دقیقاً به این علت که چنین تلاش نظری سترگی برای درک و دریافت سرراست سرشت واقعیت ضروری بود،

تصورناشدنی است که چه مارکس و چه انگلس، این ایده را تصدیق کرده باشند که واقعیت، بی واسطه، به شکلی ساده‌انگارانه و خودکارانه در ذهن بازتاب می‌یابد. آخرین استدلال علیه این نظر که انگلس شرح و توصیفی فروکاست‌گرایانه از رابطه‌ی میان جامعه و ایدئولوژی به دست داده است، به نظریه‌ی بیگانگی مارکس و انگلس بر می‌گردد. براساس این نظریه، در یک جامعه، آن‌جا که انسان‌ها نمی‌توانند نه محیط طبیعی‌شان را و نه سازوکار اقتصادی و اجتماعی‌شان را کنترل کنند، ناتوانی‌شان در درک سرشت جهان‌گزیرناپذیر است. این مسئله در سطوح مختلف، حقیقت همه‌ی جامعه‌های طبقاتی است. اما این مسئله درباره‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری حقیقی‌تر می‌نماید چرا که در سرمایه‌داری است که برابری حقوقی (قانونی) همه‌ی اعضای آن، سرپوشی است بر بهره‌کشی اقتصادی از طبقه‌ی کارگر. هرکس، سرمایه‌دار یا کارگر، صرفاً در تئوری، تابع قوانینی یکسان اند. هرکس، کارخانه‌دار یا کارگر مزدبگیر، حق یکسانی برای رأی‌دادن دارند. از این‌رو، نمود سطحی جامعه از کردوکار واقعی‌اش بسیار متفاوت است.

از این وضعیت، این تصوّر نتیجه می‌شود که بیش از آن‌که ساختار اقتصادی به ساختار سیاسی شکل دهد، ساختار سیاسی است که به ساختار اقتصادی شکل می‌دهد - پایه‌ی ایدئولوژی فرمیستی. این واقعیت که طبقه‌ی حاکم، دولت را برای حمایت از قدرت اقتصادی‌اش به کار می‌گیرد، به این نمود اعتبار می‌بخشد و به مبهم‌شدن هرچه‌بیش‌تر وابستگی بنیادی سرمایه‌داران به قدرت اقتصادی دولت کمک می‌کند:

درک سنتی... در دولت عنصری تعیین‌کننده می‌دید... نمودها با آن تطابق یافته بودند... بنابراین همه‌ی نیازهای جامعه‌ی مدنی - اعم از این‌که کدام طبقه حکم براند - باید از گذر خواست دولت

به کسب اعتبار کلی که در شکل قوانین نمود می‌یافت، فهمیده می‌شد. این، جنبه‌ی صوریِ موضوع است که بدیهی نیز هست. اما در این‌جا سؤالی پیش می‌آید که محتوای این خواست صرفاً صوری چیست؟ اگر ما در آن دقیق شویم، کشف می‌کنیم که در تاریخ مدرن، خواست دولت به‌وسیله‌ی نیازهای دگرگون‌شونده‌ی جامعه‌ی مدنی، با فرادستی این یا آن طبقه و دست آخر، به‌وسیله‌ی رشد و توسعه‌ی نیروهای تولیدی و روابط مبادله همراه است و وسیعاً تعیین می‌شود. [۹۴]

در این‌جا، بار دیگر باید بگوییم که بازتاب ساده‌ی نموده‌ها در ذهن انسان‌ها نه با واقعیت بلکه با تصویری اشتباه از واقعیت مطابق است. ناممکن است با چنین درکی، انگلس قائل به نظریه‌ی بازتابی شناخت باشد. اگر اندیشه، آینه‌وار، واقعیت را بازتاب می‌دهد، خیلی ساده در حال بازتاب دادن نموده‌های ایدئولوژیک است، نه واقعیتی که به‌شکلی علمی آشکار شده باشد. مارکس همین نکته را در نقدش بر اقتصاددانانِ عوام‌زده مطرح می‌کند که اشتباه آن‌ها مشخصاً بر این واقعیت بنا شده بود که آن‌ها نه واقعیت بنیادی را بلکه بازتاب ساده‌ی نمود (یا آن‌چنان که مارکس می‌گوید "شکل نمودی یا پدیداری") را مدنظر داشتند. بعید است انگلس این نکته را از نظر دور داشته است، هنگامی که در نامه‌ای به او می‌نویسد:

شیوه‌ی اقتصاددانانِ ساده‌لوح و عوام‌زده در بررسی چیزها ناشی از این است که تنها شکل بی‌واسطه نمود یافته‌ی این روابط است که در مغزشان بازتاب می‌یابد، نه پیوند درونی‌تر چیزها. در ضمن، اگر نمود چیزها کفایت می‌کرد دیگر به علم چه نیازی بود؟ [۹۵]

افزون بر این، اگر واقعیت چیزها به شکلی بی‌واسطه از نمودشان آشکار می‌شد، نه تنها دیگر به علم نیازی نبود بلکه نه نیازی به دگرگونی آگاهی طبقه‌ی کارگر در روند مبارزه‌ی طبقاتی بود، نه امکانی برای آن وجود داشت. یا سرشت واقعی جامعه‌ی سرمایه‌داری آشکار خواهد بود و کارگران آن را طرد خواهند کرد که در این حالت انقلاب به شکل خودکار پدید خواهد آمد یا نمود سرمایه‌داری چونان حقیقت فرض خواهد شد و کارگران آن را خواهند پذیرفت که در این حالت انقلاب ناممکن است. این، به این دلیل است که در مسیر مبارزه، کارگران از آگاهی‌ای که جزئاً سیستم را می‌پذیرد، به سمت رد و طرد سیستم که بر پایه‌ی درکی حقیقی‌تر از سرشت واقعی آن قرار دارد، حرکت می‌کنند که در این جا انقلاب هم ممکن است و هم اوج یک فرایند تاریخی است. از این رو، برخلاف اظهارات کولاکفسکی، اشمیت و دیگران، نظریه‌ی مارکس و انگلس دربردارنده‌ی طرد نظریه‌ی بازتابی آگاهی است، هم چونان یک روش تحلیل و هم به مثابه توصیفی از آگاهی طبقه‌ی کارگر.

خودرهایِ طبقه‌ی کارگر

مارکس اغلب از این اتهام که در نوشته‌های خود به‌ویژه در نوشته‌های اولیه، به علتِ تعهدِ بی‌چون‌وچرا به خودرهایِ طبقه‌ی کارگر، سوسیالیسم را امری گزیرناپذیر می‌بیند، تبرئه شده است. هرگز چنین تبرئه‌شدنی شاملِ انگلس نشده است. انگلس، چنان که دیدیم، در بیاناتِ لیچ‌ثی‌یم متهم شد هم به راندنِ ”این‌جایی‌واکنونیِ فعالیتِ آگاهانه به چنان افقِ دوردستی که دیگر به چشم نمی‌آید“ و هم به رواج‌دادنِ نسخه‌ای از مارکسیسم که در آن ”مفهومِ کردارِ (Praxis) انسانی غایب است“. بنا به فرض، مارکس، انسان‌باوری است که بینش‌اش، مبارزه‌ی واقعیِ کارگران را در بر می‌گیرد اما انگلس، جبرباوری است که در چارچوبِ علمی‌اش جایی برای دخالتِ انسانی وجود ندارد.

به‌رغم رسمیت‌یافتگی فراگیر آن، این دیدگاه پایه‌ای سست در واقعیت دارد. بسیاری از آن‌چیزی که در ردِ جبرباوری منتسب به انگلس گفته شد، در این‌جا هم مطرح است. اما برای جلوگیری از سرگردان‌شدن دوباره در فضای اصل‌های کلی، کافی است برخی گفته‌های انگلس را درباره‌ی طبقاتی بیاوریم. به‌شکلی قابلِ توجه، حتا هنگامی که انگلس برخی از جبرباورانه‌ترین فرمول‌بندی‌های خود را در پاسخ به این بحثِ دورینگ که ”شرایطِ سیاسی، علتِ قطعیِ وضعیتِ اقتصادی است“ ردیف می‌کند، حتا هنگامی که استدلال می‌کند که سرمایه‌داری ”گویا به استلزامِ قانونِ طبیعت“ به پیش رانده می‌شود، همواره بر این‌که هیچ نتیجه‌ی ازپیش‌تعیین‌شده‌ای وجود ندارد، پای می‌فشرد. او دلیل می‌آورد که مبارزه‌ی طبقاتی هم می‌تواند به ”ویرانی و نابودی و هم به انقلاب“ بینجامد. آن امکانی که به طورِ واقعی تحقق می‌یابد، آشکارا به مسیرِ مبارزه‌ی طبقاتی وابسته است. از این لحاظ، انگلس هرچه به پایانِ زندگی‌اش نزدیک می‌شود، بی‌کم‌وکاست الگوهایی را که او و مارکس برای نخستین‌بار در جوانی‌شان در **مانیفست** شرح داده بودند، باز می‌آورد. در آن‌جا تقدیرِ سرمایه‌داری هم به مثابهٔ انقلابِ پرولتاریایی توصیف شده بود، هم چونان ”نابودیِ کاملِ طبقاتِ هم‌ستیز و متخاصم“. برای انگلس در دهه‌ی ۱۸۸۰ به‌نسبتِ دهه‌ی ۱۸۴۰، تاریخ [چیزی] ناوابسته‌تر به مسیرِ مبارزه‌ی طبقاتی به چشم نمی‌آید. درواقع در آن روزهایِ آغازین، انگلس هم درست مانندِ مارکس در تأکید بر محوریتِ خودکوشیِ طبقه‌ی کارگر پیش‌قدم بود.

برایِ نمونه، انگلس بود که در برابرِ کلِ عقیده‌ی پذیرفته‌شده در میانِ چپ در آن روزها، به‌دقت بر اهمیتِ اتحادیه‌ها پای می‌فشرد چرا که سازمان‌هایی بودند که

کارگران، در آن‌ها مبارزه کردن را می‌آموختند و در آن‌ها می‌توانستند سرشت واقعی سیستم سرمایه‌دارانه را درک کنند:

آن‌چه به این اتحادیه‌ها و اعتصاب‌های شکل گرفته به دست آن‌ها اهمیتی واقعی می‌دهد این است که آن‌ها، نخستین تلاش کارگران برای برانداختن رقابت اند. آن‌ها به‌طور ضمنی بر بازشناسی این واقعیت دلالت دارند که فرادستی بورژوازی، به‌تمامی بر رقابت کارگران در میان خودشان یعنی بر فقدان همبستگی‌شان استوار است. و دقیقاً به این خاطر که اتحادیه‌ها هرچند یک‌سویه و به شیوه‌ای محدود، سمت‌وسویی خلاف بی‌شرمی بنیادی نظم اجتماعی کنونی دارند، خطری برای این نظم اجتماعی به حساب می‌آیند. [۹۶]

آگاهی و سازمان‌دهی پایه‌پای یک‌دیگر پیش می‌روند و پیش‌رفت بیش‌تر این مبارزه، ارتقای امکان پافراتر گذاشتن از محدودیت‌های سازمان‌دهی و آگاهی اتحادیه‌ای است:

اگر رقابت کارگران در میان خودشان از میان برود، اگر همه برای استثمارنشدن به دست بورژوازی مصمم شوند، سلطه‌ی مالکیت پایان می‌یابد... در آن لحظه کارگران به خریده و فروخته شدن خود خاتمه می‌دهند و به جزئی از انسان‌هایی بدل می‌شوند که به همان اندازه دارای نیروی کارکردن اند که دارای اراده هم هستند؛ در آن لحظه کل اقتصاد سیاسی امروز به پایان می‌رسد. [۹۷]

و در کار مشترکِ مارکس و انگلس، ایدئولوژیِ آلمانی، بود که گزاره‌ی مشهورِ 'انقلاب چونان عملِ طبقه‌ی کارگر' به میان آورده می‌شود:

هم برای تولیدِ سطحِ توده‌ایِ این آگاهیِ کمونیستی و هم برای دستیابی به خودِ این هدف، دگرگون‌کردنِ انسان‌ها در سطحِ توده‌ای ضروری است؛ دگرگون‌کردنی که تنها در جنبشی عملی، در یک / انقلاب جای خود را پیدا می‌کند. این انقلاب ضروری است نه فقط به این خاطر که نمی‌توان طبقه‌ی حاکم را به هیچ شیوه‌ی دیگری سرنگون کرد بلکه به این علت که سرنگونیِ طبقاتیِ آن، تنها در یک انقلاب، در رها کردنِ خود از همه‌ی کثافاتِ دوران و شایسته‌ی از نو یافتنِ خود شدن به دست می‌آید. [۹۸]

و تنها انگلس بود که چندسال بعد، از تجربه‌ی عملیِ زندگی در چنان لحظه‌ای در برلینِ انقلابیِ ۱۸۴۸ گزارش داد و به یکی از مهم‌ترین فرمول‌بندی‌های خود یعنی ضرورتِ خودرهایِ طبقه‌ی کارگر اشاره کرد:

این مردمی که در باریکادها جنگیدند و پیروز شدند، از مردمی که در ۱۸ مارس در برابرِ قلعه (The Costle) گرد آمدند و یورشِ سواره‌نظام، مزه‌ی امتیازاتِ به‌دست‌آمده را به آن‌ها چشانند، کاملاً متفاوت بودند.^۱ آن‌که مستعدِ چیزهایِ کاملاً متفاوت است،

^۱ این جمله، اشاره‌ای است به دوره‌ای که به دوره‌ی انقلاب‌های ۱۸۴۸ معروف است. در آن زمان «آلمان» مجموعه‌ای از ۳۹ دولت بود که با نام «کنفدراسیون آلمان» شناخته می‌شدند. هر یک از این دولت‌ها از ۱۸۳۰ با شورش‌هایی روبه‌رو شدند که در ۱۸۴۸ به اوج رسیدند. اشاره‌ی انگلس به مبارزاتِ مردمِ برلین در پروس است که بر آن شاه فردریک ویلهلم چهارم حکومت می‌کرد. در ۱۸ مارس تظاهراتِ بزرگی رخ می‌دهد که به یورش نظامیان و سرکوبِ آن می‌انجامد. اما پس از آن، مبارزاتِ خیابانی شکل می‌گیرند و باریکادها برپا می‌شوند. شاه، دستِ آخر مجبور می‌شود به همه‌ی خواسته‌هایِ مردم تن دهد. م.

در ارتباط با حکومت نیز وضعی کاملاً متفاوت دارد. مهم‌ترین پیروزی انقلاب، خود/انقلاب است. [۹۹]

تعهد انگلس به ایده‌ی خودرهایی طبقه‌ی کارگر در اواخر زندگی‌اش آشکارتر بود. برای نمونه در ۱۸۸۸، او نقدی بر داستان مارگارت هارکنس، دختر شهر، نوشت چرا که هارکنس وضوح این جنبه از زندگی طبقه‌ی کارگر را از میان برده بود:

در دختر شهر پیکره‌ی طبقه‌ی کارگر چونان توده‌ای منفعل، ناتوان از یاری کردن خود و ناتوان از نشان دادن (یا دست زدن به) هر کوششی در راه یاری کردن خود، نمایانده می‌شود. تمامی کوشش‌هایی که می‌خواهند از بالا او را از بدبختی رختناک‌اش بیرون بکشند، بی‌نتیجه اند. حالا اگر این توصیف در سال‌های ۱۸۰۰ یا ۱۸۱۰ توصیفی درست می‌نمود، نمی‌تواند در ۱۸۸۷ برای انسانی که نزدیک به ۵۰ سال به سهمیم بودن در بسیاری از مبارزات پرولتاریای مبارز تعهد داشته است، درست بنماید. واکنش سرکشان‌های طبقه‌ی کارگر به محیط ستمگرانه‌ای که آن‌ها را احاطه کرده است، در کوشش‌های آن‌ها - قاطعانه، نیمه‌آگاهانه یا آگاهانه - برای بازیافتن موقعیت‌شان به عنوان انسان و صاحب تاریخ شدن نمود می‌یابد و از این‌رو، مدعی جایی در قلمروی رئالیسم است. [۱۰۰]

در هر سویه‌ی اندیشه‌ی انگلس به دقت از ماتریالیسم مکانیکی اجتناب شده است - چه در آن جا که بر آگاهی چونان عنصری که انسان‌ها را از طبیعت جدا می‌کند پا می‌فشرد، چه در محور قراردادن مبارزه‌ی طبقاتی و چه در شکوه‌اش از این که

آن داستان خودکوشی طبقه‌ی کارگر را به‌درستی به تصویر نمی‌کشد. از این‌رو به نظر نمی‌آید، هیچ خوانشِ امانت‌دارانه‌ای از آثار انگلس بتواند او را به کنار گذاشتنِ نقشِ کارگران در مبارزه برای رهاییِ خود متهم کند.

انگلس و رفرمیسم

اتهام عمومی دیگر آن است که انگلس، مارکسیسم مکانیکی‌ای ابداع کرد که به استراتژیِ رفرمیستی‌ای انجامید که به‌شکلی فزاینده، بین‌المللِ دوم و حزبِ سوسیال‌دموکراتِ آلمان را که بخشی از آن بود، به سلطه‌ی خود درآورد. این نگرش دربردارنده‌ی مجموعه‌ای از تحریف‌ها است.

نخستین تحریف، چنان که می‌بینیم، این است که روی‌کردِ انگلس از همان آغاز مکانیکی بود. حتا فرمول‌بندیِ کم‌تر محتاطانه‌ی انگلس از ماتریالیسمِ تاریخی نیز از نظرِ کیفی از آن نوع تقدیرباوری‌ای که برای نمونه، شاخصه‌ی تفکرِ نظریه‌پردازِ شاخصِ بین‌المللِ دوم کارل کائوتسکی است، متفاوت است. کائوتسکی نوشت، آینده:

مسلم و گزیرناپذیر است از این‌رو که به‌شکلی گزیرناپذیر
مخترعان همواره فناوری را بهبود خواهند بخشید، چرا که

سرمایه‌داران از سرِ حرص‌شان زندگی اقتصادی را دگرگون خواهند کرد... چرا که به‌شکلی گزیرناپذیر مزدبگیران ساعاتِ کارِ کم‌تر را خواهند خواست و خشم و کینه‌شان افزون خواهد شد، به این علت که آن‌ها خود را سازمان می‌دهند و علیه طبقه‌ی سرمایه‌داران و قدرتِ دولت به مبارزه بر خواهند خاست... چرا که به‌شکلی گزیرناپذیر آن‌ها قدرتِ سیاسی و برانداختنِ سلطه‌ی سرمایه‌دارانه را خواهند خواست. سوسیالیسم ناگزیر است چرا که مبارزه‌ی طبقاتی و پیروزیِ پرولتاریا چنان اند. [۱۰۱]

آشکارا، پیوستگی‌ای عقلانی میان این نوع فرمول‌بندی کلی و آن رفرمیسم منفعلانه و طردِ انقلاب که بر پیشانیِ رهبرانِ بین‌المللِ دوم داغِ ننگِ نهاد، وجود دارد. اگر سوسیالیسم به‌رغمِ همه‌چیز ناگزیر است، چرا پیش‌رفتِ آن با ماجراجویی‌های انقلابی به مخاطره می‌افتد؟ [اگر ناگزیر است] چرا صبر نمی‌کند تا پیش‌رفتِ ناگزیرش در اکثریتِ پارلمانی حزبِ سوسیال‌دموکراتِ آلمان (SPD)^۱ طرح و تصویب شود؟

به همان اندازه آشکار است که کارِ انگلس به‌هیچ‌وجه دربردارنده‌ی هیچ شباهتی به این نوع فرمول‌بندی نیست. برای بدل کردنِ کارِ انگلس به توجیهی عقلانی برای رفرمیسم، نیاز است از تحریف و نقل قول‌های گزینشی استفاده شود. درست است که در موردِ کائوتسکی، روی‌کردِ نظریِ کلی، به فرمول‌بندی‌های سیاسی رفرمیستی انجامید اما شاهده‌ی وجود ندارد که ماتریالیسم مکانیکی منتسب‌شده به انگلس به صحنه گذاشتن بر یک استراتژیِ سیاسی رفرمیستی انجامیده باشد.

^۱ Sozialdemokratische Partei Deutschlands (Social Democratic Party of Germany)

این ادعایِ آخری نیاز به توجیه دارد، وقتی بحث می‌شود که انگلس، در سال‌های آخرِ عمرش، بر نخستین نشانه‌های رفرمیسم که در حزبِ سوسیال‌دموکراتِ آلمان پدیدار شده بودند، صحنه گذاشت. در واقع، حتا بحث می‌شود که مارکس بود که نخست‌بار این موضوع را در سخنرانی‌اش در آمستردام در ۱۸۷۲ به دنبالِ کنفرانسِ هوگو^۱ی بین‌المللِ اول مطرح کرد. آن جایی که او گفت، می‌تواند ممکن باشد، برای نمونه در انگلستان، “کارگران بتوانند به هدف‌های خود از طریقِ ابزارهایی صلح‌آمیز دست پیدا کنند”. اما این تفسیر تنها بر پایه‌ی نقل‌قولی به‌شدت‌گزینشی امکان‌پذیر شده است. چنین تفسیری نه‌تنها اظهاراتِ کلیِ مارکس را در نوشته‌های خود درباره‌ی کمونِ پاریس نادیده می‌گیرد - آن جا که تأکید کرد که کارگران باید “ماشینِ دولتی را درهم بشکنند” - بلکه هم‌چنین شرحِ خاص و روشنِ انگلس از ملاحظاتِ مارکس را درباره‌ی انگلستان کنار می‌گذارد. در ۱۸۸۶، انگلس در پیش‌گفتارش بر نخستین ترجمه‌ی انگلیسیِ **سرمایه**، به تذکرِ مارکس برگشت که “دستِ کم در اروپا، انگلستان تنها کشوری است که در آن جا انقلابِ ناگزیرِ اجتماعی می‌تواند با ابزارهای قانونی و صلح‌آمیز به نتیجه برسد”. انگلس شرطی بسیار مهم به آن افزود: “او [مارکس] مطمئناً فراموش نکرده بود بیفزاید که به‌سختی می‌توان انتظار داشت که طبقاتِ حاکمِ انگلیس بدونِ ‘شورشِ مانندِ شورشِ طرفدارِ بردگی’ به انقلابِ قانونی و صلح‌آمیز تسلیم شوند.” [۱۰۲]

اهمیت این تأکید را می‌توان با به‌یادآوردنِ روی‌دادی که انگلس با عنوانِ ‘شورشِ طرفدارِ بردگی’ به آن اشاره می‌کند، درک کرد. ‘شورشِ طرفدارِ بردگی’ اصطلاحی بود که برای توصیفِ شورشِ ایالاتِ جنوبیِ امریکا علیه حکومتِ فدرال

^۱ شهری در هلند

(در جنگ داخلی آمریکا) به کار می‌رفت. معنای کامل گزاره‌ی انگلس این است که حتا اگر در انگلستان، طبقه‌ی کارگر به‌شکلی صلح‌آمیز قدرت را به دست گیرد، باید به‌وسیله‌ی جنگ داخلی انقلابی از آن دفاع کند. با توجه به آنچه گفته شد، دشوار است جوانه‌های رفرمیسم را در فرمول‌بندی‌های انگلس - و بر پایه‌ی سند انگلس - در اظهارات مارکس ببینیم.

اما مسئله‌ی رفرمیسم نسبت‌داده‌شده به انگلس به همین جا ختم نمی‌شود. در آخرین سال‌های زندگی‌اش، انگلس مقدمه‌ای بر **مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه‌ی مارکس** نوشت که گفته شده است در آن، راهی به یک استراتژی رفرمیستی باز کرده است. مطمئناً حقیقت دارد که انگلس بر اهمیت "کار تبلیغاتی آرام و فعالیت پارلمانی" تأکید می‌کند اما این تأکید برآمده از دو دقت نظر بوده است.

نخست این که رهبران حزب سوسیال‌دموکرات آلمان که در روزنامه‌شان، **فورورِتس** (به معنای به‌پیش!) Vorwärts) این مقدمه آمده بود، هراسیده بودند که قوانینی ضد سوسیالیستی در مجلس آلمان به تصویب برسد، از این رو از انگلس خواهش کردند که از تندوتیزی انقلابی فرمول‌بندی‌های خود بکاهد. او تنها به‌شکلی جزئی و با بی‌میلی تمام، چنین کاری را انجام داد. انگلس به مدیر اجرایی حزب، ریچارد فیشر، نوشت:

من تا آن جا که ممکن بوده، به نگرانی‌های جدی‌ات تسلیم شده‌ام، اگرچه با بهترین نیت نیز نمی‌توانم نیمی از این نگرانی‌ها را درک کنم. من هنوز نمی‌توانم بپذیرم که بر آن هستید که تن و جان‌تان را در گروِ قانونی‌بودن بگذارید؛ قانونی‌بودن در هر اوضاع و احوالی؛ قانونی‌بودن حتا به‌رغم قانون‌هایی که به دست

نویسندگان شان زیر پا گذاشته شده اند - به طور خلاصه، سیاستِ پیش آوردنِ گونه‌ی چپ برای آن کسی که به گونه‌ی راستاتِ سیلی زده... بر این باورم که تا هنگامی که به شدت، کنار گذاشتنِ مطلقِ اعتصاب را موعظه می‌کنید، هیچ پیروزی‌ای کسب نخواهید کرد... و هیچ حزبی در هیچ کجا تا آن جا پیش نمی‌رود که مخالفتِ مسلحانه با بی‌قانونی را انکار کند و کنار بگذارد. [۱۰۳]

دومین ملاحظه‌ای که در پسِ برخی از فرمول‌بندی‌های انگلس وجود داشت، میلی تاکتیکی به آموزاندنِ خوانندگان اش بود؛ درباره‌ی این که یک شورشِ انقلابی در چه هنگام ممکن است و چه تاکتیک‌هایی مناسبِ سطحی مشخص از قیام اند. برای نمونه، انگلس شرح داد که یک شورشِ پیش‌رس که از پشتیبانی اکثریتِ کارگران بهره‌مند نیست، می‌تواند (آ) بی‌فایده و نامؤثر باشد، (ب) به طبقه‌ی حاکم شانس‌ی برای بازیافتنِ اعتماد به نفس اش بدهد و (پ) حالتِ تهاجمی او را تشدید کند. این، کنار گذاشتنِ انقلاب نبود، کنار گذاشتنِ کودتاهای انجام شده به دستِ نخبگان بود:

زمانِ حمله‌های ناگهانی، زمانِ انقلاب‌های به‌انجام رسیده به دستِ اقلیتی آگاه که توده‌های ناآگاه را رهبری می‌کند، گذشته است. آن جا که مسئله‌ی دگردیسی تام و تمامِ سازمانِ اجتماعی مطرح است، توده‌ها خودشان باید درگیر باشند، خودشان باید آن چه را که در خطر است، آن چه را آن‌ها با تن و جانِ خود برای اش مبارزه می‌کنند، به چنگ بیاورند. [۱۰۴]

انگلس هم‌چنین به شکلی کاملاً فرعی از یک مسئله‌ی تاکتیکی دیگر بحث می‌کند: کی و کجا شایسته است که باریکادهای خیابانی برپا شوند؟ ممکن است

علاقی نظامی گرانه‌ی انگلس، او را به سمت پرداختن به این موضوع کشانده باشد، اما توجهات‌اش، به این معنی نبودند که او امکان انقلاب را رد می‌کند. اشاره‌اش به باریکاده‌های خیابانی، در حقیقت اشاره‌ای بود به پیشرفت‌های به‌وجودآمده در هنگامه‌ی انقلاب‌های ۱۸۴۸ که آن‌ها [باریکاده‌های خیابانی] را به طرحی خطرناک‌تر از آن‌چه پیش‌تر بودند، بدل کرده بود. برای نمونه، نیروهای دولت نسبت به سال ۱۸۴۸ مسلح‌تر و کارآزموده‌تر بودند. با این‌همه، انگلس یک‌سره، کاربرد باریکادها را رد نمی‌کرد. او با نتیجه‌گرفتن از بررسی عریض و طویل‌اش درباره‌ی شرایط تغییرکرده از سال ۱۸۴۸ با این جمله که "این نکته‌ای کلیدی است که باید آن را در تحلیل هرگونه امکان آینده‌ی مبارزه‌ی خیابانی به یاد داشت"، آشکارا سرشت مشروط و موقت داوریش را نشان داد. [۱۰۵] کمی بعد، او مستقیماً این مسئله را که باید جلوی چه‌نوع مبارزه‌ی خیابانی‌ای گرفته شود، طرح می‌کند. و پاسخ‌اش: "مطلقاً هیچ نوع". به همین علت، این جملات از نسخه‌ی چاپ‌شده‌ی **فورورتنس** حذف شده بودند. این و دیگر تحریف‌ها، آن تکه‌ی نوشته‌شده به دست انگلس را رفرمیستی‌تر از آن‌چه او هرگز می‌توانست خیال کند، نشان می‌دهد.

انگلس نامه‌ای کوتاه در اعتراض به کائوتسکی و سپس به سردبیر دیگر روزنامه‌ی حزب، **نویه زایت** (به معنی عصر نوین، Neue Zeit) نوشت:

با شگفتی، امروز، خلاصه‌ای از پیش‌گفتارم را، در **فورورتنس** دیدم که بدون اطلاع من چاپ شده بود و به شیوه‌ای پیراسته شده بود که مرا پَرستشگر صلح‌خواه قانونی‌بودن - آن‌هم به هر قیمتی - و مخالفت با زور و خشونت نشان می‌داد. چه بهتر که

همین حالا کل کار در نویه زایت منتشر شود تا این انگِ
رسوایی آور پاک شود. [۱۰۶]

انگلس هم‌چنین در شکایت از "حُقه" ای که سردبیرِ **فورورِتس** به او زده، به پُل
لافارگ نوشت: "همه‌چیز [در آن پیش‌گفتار] می‌تواند برای پشتیبانی از
تاکتیک‌های صلح‌طلبانه (به هر قیمتی) و مخالفت با زور و خشونت به کارِ او
بیاید و به‌ویژه اکنون که قوانینی اجباری برای برلین تدارک دیده شده است،
برای مدتی برای موعظه کردن خوشحال‌اش کند." انگلس تأکید کرد که از آن
تاکتیک‌ها تنها "امروز" و تنها در آلمان پشتیبانی می‌کند. و در عین حال آن‌ها
"می‌توانند فردا، اجرانشدنی و نامناسب باشند". [۱۰۷]

همه‌ی این، از تکه‌ای از نامه‌ی قبلی لافارگ است، آن جایی که انگلس استدلال
می‌کند که فضیلتِ بزرگِ کار سیاسیِ قانونی در نشان دادنِ "درستیِ مطلقِ آن
روزی است که آغوشی برای انقلاب گشوده می‌شود". [۱۰۸]

شاید از آن‌هایی که تنها به متنِ سانسورشده‌ی پیش‌گفتارِ انگلس دسترسی
داشتند، شنیدنِ این که او در برخی از آخرین کارهای چاپ‌شده‌ی خود به
ایده‌های رفرمیستی تن داده است، پذیرفتنی باشد اما برای آن‌ها که متنِ کامل و
نامه‌نگاری‌های بعدیِ انگلس را در دست داشته اند، چنین داوری‌ای تنها می‌تواند
از سرِ بداندیشی یا بدفهمی باشد.

میراثِ انگلس

اگر ایده‌های انگلس، طلّیعه‌ی نظریِ رفرمیسم و استالینیسم نیستند، چرا بسیاری از نظریه‌پردازان می‌کوشند اثبات کنند که آن‌ها چنین اند؟ پاسخ به این پرسش بر نقطه‌ی ضعفی نظری استوار است که در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی گریبان‌گیرِ چپِ نو شده بود و به‌شکلی متفاوت، بر آن‌هایی که تاریخِ مارکسیسم را بررسی می‌کردند - چه خود را رادیکال می‌دانستند چه نه - اثر گذاشت.

این لحنِ چیره، اغلب در واکنش به آن‌چه به‌درستی فروکاست‌گریِ سنتِ استالینیستی و سرشتِ ضدنظریِ رفرمیسم می‌نامید، بر تحلیلِ فرهنگی و فلسفی پای می‌فشرد. اما اساساً در هنگامِ رفتنِ به سویِ درکِ ریشه‌هایِ آن دو سنتِ دیگر، به بی‌راهه می‌زد.

می‌شود گفت که استالینیسم شکلی از فروکاست‌گریِ اقتصادی بود و رفرمیسم بدگمانی‌ای عمل‌گرایانه نسبت به نظریه داشت. اما به‌شکلی کاملاً متفاوت هم

می‌شود گفت که فروکاست‌گری در نظریه، به دلایلی کم‌تر، به استالینیسم راه می‌برد یا پراگماتیسم در نظریه، رفرمیسم در عمل را موجب می‌شود. توجه چپ نو به فرهنگ و نظریه آن‌جا که این تأکید در شرح هر روی‌داد تاریخی، بر نابسندگی (inadequacy) های نظریه استوار می‌شود، به سمت نوعی ایده‌آلیسم راه کج می‌کند. و چون این منطق پذیرفته شود، طولی نمی‌کشد که جریان‌های فکری آن میراث برای یافتن متفکری که نخستین‌بار چنین ایده‌های سرتاپا اشتباهی را به جنبش وارد کرده است، به تکاپو می‌افتند. و جست‌وجو برای گناه نخستین آغاز می‌شود.

دست راستی‌ها مطمئناً در این‌جا مشکلی نخواهند داشت. برای آن‌ها، انگلس و مارکس هر دو به جبرباوری و پیش‌قراول استالینیسم بودن محکوم اند. اما آن‌ها که در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی رادیکال شدند، این نوع ذهنیت مرتبط با دوران جنگ سرد را رد می‌کردند و نمی‌پذیرفتند. با این‌همه آن‌ها نیز که خود، هم بسیاری چیزها درباره‌ی شیوه‌های راست دانشگاهی می‌دانستند هم بسیاری چیزها درباره‌ی مارکسیسم، استدلال جناح راست را پذیرفتند - بسیاری از آن‌ها، کم‌تر چیزی درباره‌ی رد این نوع استدلال‌ها علیه انگلس می‌دانستند.

آن‌چه ضروری بود، تفسیری ماتریالیستی از برآمدن رفرمیسم و ریشه‌های استالینیسم بود. رویزیونیسم کائوتسکی دست آخر محصول ثبات نسبی‌ای بود که به دوران امپریالیسم کلاسیک (۱۹۱۴-۱۸۷۰)، برآمدن حزب‌های رفرمیست توده‌ای و دیوان‌سالاری اتحادیه‌ای نسبت داده می‌شود. کنارآمدن با این اوضاع و احوال مادی، رهبران بین‌الملل دوم را وا داشت، سرشت انقلابی مارکسیسم را هنگامی که می‌خواستند شکل‌اش را حفظ کنند، به تحریف بکشانند. هم‌چنین منزوی‌شدن انقلاب روسیه به برآمدن دیوان‌سالاری استالینیستی و سپس کنارگذاشتن مارکسیسم کشیده شد، هنگامی که به شکلی

هم‌زمان، تعبیر سنت انقلابی را چونان گره‌ای ایدئولوژیک میان خود و توده‌ی مردم حفظ کرده بود.

این نوع روایت ماتریالیستی به‌وسیله‌ی برخی از آن‌هایی اتخاذ شد که در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی رادیکال شده بودند اما ضعف جنبش تروتسکیستی که این تحلیل را اشاعه داد، از تأثیرگذاری آن کاست. برای آن‌ها که تحت تأثیر چنین روی‌کردی قرار نگرفتند، دشواری‌های بررسی دوره‌ای که در آن، مبارزه فروکش کرده است، به‌شدت افزایش می‌یابد. زیر فشار شکست، آن‌ها که برای برپاکردن مارکسیسمی بدون انگلس دست به کار شدند، سرانجام به مارکسیسمی بدون مارکس رسیدند.

آن‌ها که دلایل ماتریالیستی استالینیسم و رفرمیسم را درک می‌کردند، بهتر می‌توانستند تحریف‌های استالینیستی و رفرمیستی انگلس را از آن‌چه انگلس خود می‌پنداشت، جدا کنند. به همین ترتیب، این [درک]، آن‌ها را به سمت مارکسیسمی کشاند که بهتر می‌توانست با خواسته‌هایی که در دهه‌های بعد نمایان شدند، برخورد کند. و این است نقطه‌ی واقعی رهانیدن انگلس از دست منتقدان‌اش. فهمیدن ایده‌های انگلس نتیجه‌ای محتمل - نه ناگزیر - در بر دارد؛ در این مبارزات که پیش‌رو قرار دارند، می‌خواهیم جلوی شکست را بگیریم و پیروزی را حتمی کنیم.

آن‌چه انگلس بر بالای قبر مارکس گفت - "پیش از هر چیزی، او، انقلابی بود" - گورنوشته‌ای بود به‌همان اندازه در خور گوینده که در خور دوست مرده‌ی او. و از آن‌جا که هر دو، انقلابی‌هایی کوشنده بودند، تحلیلی را بسط دادند که هرچند نمی‌توانست به‌هیچ‌وجه مبارزات سده‌ی بیستم را پیش‌بینی کند اما پایه‌ای برای درک و فهمیدن آن فراهم آورد. و اندیشه‌ی مارکس و انگلس است که بهترین شانس را برای رودررویی با چالش‌هایی که رشد و توسعه‌ی علوم طبیعی و سیستم

سرمایه‌داری چونان روی‌کردهایی هزاره‌ای پدید آورده اند، در اختیار
سوسیالیست‌ها می‌گذارد.

پانوشته‌ها:

[۱] صداهایی در جنبشِ مارکسیستی مانند لوکاچ و کارل گُرش در حدودِ دهه‌ی ۱۹۲۰ وجود داشت که منتقدِ این یا آن جنبه از نوشته‌های انگلس بودند اما آن‌ها نفیِ همه‌جانبه‌ی یگانگیِ روی‌کردِ مارکس و انگلس را مانندِ آن‌ها که پس از ۱۹۶۰ برآمدند، بسط نمی‌دادند.

[۲] گ. لیچ‌ثی‌یم، مارکسیسم: بررسی‌ای انتقادی و تاریخی (لندن، ۱۹۶۱)

[۳] همان، ص ۲۳۸

[۴] همان، ص ۲۴۵

[۵] همان، ص ۲۵۳

[۶] همان، ص ۲۴۶

[۷] همان، ص ۲۳۷

[۸] آ. اشمیت، برداشتِ مارکس از طبیعت (لندن، ۱۹۷۱) ص ۵۱

[۹] همان، ص ۵۵

[۱۰] همان، ص ۵۶

[۱۱] ل. کوله‌تی، از روسو به لنین (لندن، ۱۹۷۲) ص ۲۶

[۱۲] همان، ص ۶۲

[۱۳] برای له‌وین و آوینری، کوششِ انگلس برای به‌دست‌دادنِ شرحی ماتریالیستی از طبیعت، اشتباهی بنیادی و جدایی از روشِ مارکس بود که انحصاراً به جامعه‌ی انسانی توجه داشت. برای کولاکفسکی: ”دیالکتیکِ انگلس تحت تأثیرِ اکتشافاتِ داروین فرمول‌بندی شده بود... راستای اصلی این عقیده، مطرح‌شده به دستِ انگلس... با جامعه‌ی انسانی چونان ادامه و حالتی خاص از تاریخِ طبیعی برخورد می‌کند و مسلم می‌گیرد که قانون‌های کلی طبیعت در شکل‌های خاص در سرنوشتِ نوعِ بشر کاربرد دارند“. این نگرش، اشتباه و گسست از مارکس بود آن‌گاه که ”دیالکتیک که بنا به نظرِ مارکس، یگانگیِ نظریه و عمل بود، نتوانست در فرمول‌بندیِ رابطه با طبیعت، در خود، فعالیتِ آگاهانه را مسلم فرض کند“. مانندِ نویسندگانِ قبلی، کولاکفسکی این را نتیجه‌ی اتخاذِ نظریه‌ی بازتابیِ آگاهی توسطِ انگلس می‌بیند. (جریان‌های اساسیِ مارکسیسم، جلد ۱ صص ۴۰۰ تا ۴۰۵)

[۱۴] والتون و گ. گمبل. از بیگانگی به ارزشِ افزوده. (لندن، ۱۹۷۶) ص ۶۴

[۱۵] گ. س. جونز، انگلس و پایانِ فلسفه‌ی کلاسیکِ آلمانی، در گزارشِ چپِ نو (New Left Review) ۷۹، می / ژوئن ۱۹۷۳

[۱۶] ای. پی. تامپسون، برای نمونه، از روشِ انگلس در برابرِ تحریف‌های آلتوسر دفاع می‌کند (نگاه کنید به ای. پ. تامپسون، فقرِ نظریه، در فقرِ نظریه و دیگر

مقالات، لندن، ۱۹۷۸) هرچند خودِ رویِ کردِ تامپسون، گرایش دارد فاکتورهای مادی و عینی را در هر تحلیلی کم‌ارزش نشان دهد، انگلس خود چنین نکرده است. خصومتِ تامپسون با سازمان‌دهی حزبی، بازمانده از تجربه‌اش در حزبِ کمونیستِ بریتانیا، او را به ارزیابی‌ای بسیار خصمانه درباره‌ی نقشِ عملیِ انگلس در جنبشِ کارگریِ انگلستان می‌کشانَد (نگاه کنید به اشخاص و جدل‌ها، لندن، ۱۹۹۴ صص ۱۰ تا ۲۳). س. تیمپانارو نیز دفاعی از انگلس را تدارک می‌بیند (نگاه کنید به درباره‌ی ماتریالیسم، لندن، ۱۹۷۵) تیمپانارو دریافت‌هایِ باارزشی دارد اما به‌اشتباه تمایل دارد بپذیرد بیش‌ترِ اتهاماتِ “هگلیانیسم” نسبت‌داده‌شده به انگلس، به‌وسیله‌ی منتقدان‌اش وارد شده است.

[۱۷] ن. له‌وین، فریب‌کاریِ تراژیک؛ مارکس در برابر انگلس (Clio press،

۱۹۷۵) ص ۱۴۵

[۱۸] همان

[۱۹] همان، ص ۱۵۲

[۲۰] همان، ص ۱۵۷

[۲۱] همان، ص ۱۷۵

[۲۲] همان، ص ۱۵۷

[۲۳] ت. کارور، مارکس و انگلس، رابطه‌ای فکری (بریچ‌تون، ۱۹۸۳) ص ۱۵۶: “انگلس در ۱۸۵۹، تا اندازه‌ای بدبختانه... به مثابه فیلسوفی سیستم‌ساز، با نشاندنِ کارِ مارکس در زمینه‌ای آکادمیک و فلسفی، بروزدادنِ درگیری‌هایِ خود به مثابهِ روش‌شناسی‌ای فراگیر و دادنِ... اهمیتی پوزیتیویستی به علومِ طبیعی به رسالت‌اش پی برد.”

[۲۴] همان، ص ۱۵۷

- [۲۵] نگاه کنید به ارزیابی نوشتارگانِ ضدِ انگلس در ه. شه‌هان، مارکسیسم و فلسفه‌ی علم (Humanties Press، ۱۹۸۵) صص. ۵۳ تا ۶۰
- [۲۶] ت. کارور، اثرِ پیش‌گفته، ص ۱۵۱
- [۲۷] ن. له‌وین، اثرِ پیش‌گفته، ص ۲۳۳
- [۲۸] همان، ص ۲۳۲. حتا اگر این، تصویری درست از ازدواجِ مارکس باشد، ادعایی مشکوک است. اما با درنظرگرفتنِ فشارِ شدیدِ فقر و مرگ‌های خانوادگی و بیماری که با او بود، به نظر می‌آید جنی مارکس سهمِ بزرگی در ”پشتیبانی عاطفی و حرفه‌ای“ از شوهرش داشت. عمدتاً باورِ مارکس و بر پایه‌ی جدیدترین شواهد، آن فشار بود که رابطه‌ی مارکس‌ها را به هم نزدیک می‌کرد.
- [۲۹] ت. کارور، اثرِ پیش‌گفته، صص ۳۶ و ۳۷
- [۳۰] نقل‌قول از ج. د. هان‌لی زندگی و اندیشه‌ی فردریش انگلس (Yale university، ۱۹۹۹) ص ۱۳۵
- [۳۱] انگلس برگزیده‌ی نامه‌نگاری‌ها (مسکو، ۱۹۷۵) ص ۱۷۵
- [۳۲] مارکس، همان، ص ۱۷۶
- [۳۳] همان، ص ۱۳۸
- [۳۴] انگلس، نقل‌قول از ج. نوواک، جدل‌ها در فلسفه‌ی مارکسیستی (نیویورک، ۱۹۷۸) ص ۸۸
- [۳۵] مارکس، نقل‌قول‌شده از انگلس، آنتی‌دورینگ در مجموعه‌آثارِ مارکس و انگلس جلد ۲۵ (لندن، ۱۹۸۷) ص ۱۱۶، متنِ اصلی: مارکس سرمایه، MECW جلد ۳۵، بخش ۳، فصل ۶
- [۳۶] همان، ص ۱۱۷
- [۳۷] مارکس برگزیده‌ی نامه‌نگاری‌ها، اثرِ پیش‌گفته، ص ۱۷۷

- [۳۸] همان، ص ۱۱۵
- [۳۹] نقل قول شده در مک‌لان (ویرایش) کارل مارکس، گفت‌وگوها و یادکردها (لندن، ۱۹۸۱) صص ۷۷-۷۸
- [۴۰] مارکس و انگلس، ایدئولوژی آلمانی MECW، جلد ۵ (لندن، ۱۹۷۶)، ص ۳۱
- [۴۱] همان
- [۴۲] همان صص ۳۹-۴۰
- [۴۳] انگلس، آنتی‌دورینگ، MECW، اثر پیش‌گفته، ص ۳۴
- [۴۴] همان، صص ۴۱ و ۴۲
- [۴۵] همان ص ۴۲
- [۴۶] همان ص ۴۲ و ۴۳
- [۴۷] همان ص ۴۳ و ۴۴
- [۴۸] مارکس و انگلس، ایدئولوژی آلمانی اثر پیش‌گفته، ص ۴۰
- [۴۹] همان
- [۵۰] انگلس، نقش کار در گذار از میمون به انسان در MECW جلد ۲۵ اثر پیش‌گفته، صص ۴۵۳-۴۵۴ تأکید از انگلس
- [۵۱] همان، صص ۴۵۵ تا ۴۵۷
- [۵۲] همان، ص ۴۵۹
- [۵۳] همان، ص ۴۵۹
- [۵۴] همان، ص ۴۶۰
- [۵۵] همان، ص ۴۶۱
- [۵۶] همان، ص ۴۶۲

- [۵۷] انگلس، سوسیالیسم، اتوپایی و علمی، (Peking، ۱۹۷۵)، ص ۶۷
- [۵۸] همان، ص ۶۷
- [۵۹] همان، ص ۶۵
- [۶۰] انگلس، آنتی دورینگ، MECW اثر پیش گفته، ص ۱۱۱
- [۶۱] همان، ص ۱۱۲
- [۶۲] همان، ص ۱۲۱
- [۶۳] همان، ص ۱۲۴
- [۶۴] همان، ص ۱۳۲، از این رو این هم درست است که برخی از مثال‌های انگلس که اغلب آن‌ها را موبه‌مو از هگل می‌آورد، گمراه‌کننده اند. آن‌چنان که انگلس گمان می‌کند، رشد یک دانه‌ی جو، رشد و تحولی دیالکتیکی نیست. چنین چیزی به مثابه نتیجه‌ی ناهم‌سازی‌های درونی روی نمی‌دهد و کاملاً با اصطلاحات رسمی علمی تبیین‌پذیر است. نمونه‌های دیگر انگلس اغلب درخشان اند؛ برای نمونه بنگرید به توصیف‌اش از رابطه‌ی میان فرانسه و سواره‌نظام برده‌ها (Mameluke cavalry). (آنتی دورینگ، اثر پیش گفته، ص ۱۱۹)
- [۶۵] انگلس، دیالکتیک طبیعت، MECW، جلد ۲۵ اثر پیش گفته، ص ۴۹۳
- [۶۶] همان صص ۴۹۴ و ۴۹۵ تأکید از انگلس
- [۶۷] انگلس، لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان، (Peking، ۱۹۷۶) ص ۴۰
- [۶۸] همان، صص ۴۵ تا ۴۶
- [۶۹] انگلس، آنتی دورینگ، مجموعه آثار مارکس و انگلس (MECW)، جلد ۲۵، اثر پیش گفته، صص ۱۲ و ۱۳
- [۷۰] همان ص ۳۵

[۷۱] اگر هم کسی این نکته‌ی ساخته‌ی منتقدان انگلس را که نقد انگلس بر هگل از نقد مارکس متفاوت است، بپذیرد - که من نمی‌پذیرم - بر قدرت آن نکته تأثیری ندارد. انگلس خیلی ساده روش انقلابی هگلی را در برابر سیستم محافظه‌کارانه‌ی هگلی قرار داده است، بیش از آن که نقدی سراسر ماتریالیستی هم از آن روش و هم از سیستم به دست دهد. اما از آنجایی که سرشت محافظه‌کارانه‌ی چنین سیستم‌های جهان‌شمولی برای اهداف انگلس آشکار است، بسیار نامحتمل است که او یک‌سره این عیب را در تحلیل‌اش بازتولید کرده باشد.

[۷۲] انگلس، دیالکتیک طبیعت، MECW، اثر پیش‌گفته، ص ۵۱۵

[۷۳] گ. لیچ‌ثی‌یم، اثر پیش‌گفته، ص ۲۴۸

[۷۴] ن. له‌وین، اثر پیش‌گفته، ص ۱۷۴

[۷۵] انگلس. ایدئولوژی آلمانی، MECW، اثر پیش‌گفته، ص ۹۳

[۷۶] مارکس و انگلس، مکاتبات برگزیده، اثر پیش‌گفته، ص ۳۹۶

[۷۷] مارکس، هجدهم برومر ناپلئون بناپارت، در مارکس، بررسی‌هایی از تبعید (پنگوئن، ۱۹۷۳)، ص ۱۴۶

[۷۸] انگلس، مکاتبات برگزیده، (مسکو، ۱۹۷۵) ص ۳۹۵ در واقع این عبارت - "انسان‌ها خود تاریخ‌شان را می‌سازند" - در نامه‌ی انگلس به توراتی (Turati) آمده است، مکاتبات برگزیده ص ۴۴۲

[۷۹] انگلس، پاسخ به آقای پل ارنست، MECW، جلد ۲۷، (لندن ۱۹۹۰) ص ۸۴

[۸۰] انگلس مکاتبات برگزیده، اثر پیش‌گفته، ص ۴۰۲

[۸۱] همان ص ۳۹۹

- [۸۲] همان، صص ۳۹۸-۳۹۹
- [۸۳] همان
- [۸۴] همان، ص ۳۹۹
- [۸۵] همان، ص ۴۰۰
- [۸۶] همان، ص ۴۰۰
- [۸۷] همان، ص ۳۹۹
- [۸۸] همان، ص ۴۰۲
- [۸۹] انگلس، لودویگ فوئرباخ و پایانِ فلسفه‌ی کلاسیکِ آلمان، اثرِ پیش‌گفته، ص ۴۰
- [۹۰] همان، ص، ۵۴
- [۹۱] همان، ص ۵۵
- [۹۲] انگلس، مکاتباتِ برگزیده، اثرِ پیش‌گفته، ص ۴۵۷
- [۹۳] همان، ص ۴۵۹
- [۹۴] انگلس، لودویگ فوئرباخ و پایانِ فلسفه‌ی کلاسیکِ آلمان، اثرِ پیش‌گفته، ص ۵۱
- [۹۵] مارکس و انگلس، مکاتباتِ برگزیده، اثرِ پیش‌گفته، ص ۱۷۹. مارکس این نکته را در سرمایه جلد ۳ تکرار می‌کند. این که انگلس این نکته را به‌تمامی درک کرد تنها از نوشته‌های او آشکار نمی‌شود، بلکه از تجدیدنظری که بر کارِ مزدی و سرمایه‌ی مارکس در بازچاپِ سال ۱۸۹۱ اعمال کرد، نیز می‌شود فهمید. در متنِ اصلی ۱۸۹۴ مارکس، استدلال می‌شد که ”بورژوازی از این‌رو کارِ کارگران را با پول می‌خرد که آن‌ها کارشان را در ازای پول به او می‌فروشند“. از شکلِ اصلیِ متنِ مارکس این‌طور می‌توانست برداشت شود که این، بازارِ مبادله‌ای

منصفانه‌ای است - کار روزانه‌ی عادلانه برای پرداختِ روزانه‌ی عادلانه. در سرمایه، مارکس روشن کرد که این، تنها نمودِ معامله‌ای منصفانه است چرا که در واقعیت، آنچه کارگر می‌فروشد، نیرویِ کارش است که از آن بهره‌کشی می‌شود تا آن‌جا که برای بازتولیدِ خود و همچنین تحویلِ ارزشِ افزوده به سرمایه‌دار بسنده باشد. بنابراین، درست در قلبِ سیستمِ سرمایه‌داری، شکافی شوم وجود دارد میانِ نمود و واقعیت. انگلس در ویرایش اصلاح‌شده‌ی ۱۸۹۱ این نکته را چنین می‌کند: "به نظر می‌آید، سرمایه‌دار از این‌رو کارشان را در ازای پول می‌خرد که آن‌ها کارشان را در ازای پول می‌فروشند. اما این، صرفاً نمودی بیش نیست. در واقعیت آنچه آن‌ها به سرمایه‌دار می‌فروشند، نیرویِ کارشان است." بنگرید به گزارشِ درخشان این مسئله و دیگر مسائل در ج. د. هان‌لی، زندگی و اندیشه‌ی فردریک انگلس، اثر پیش‌گفته، صص ۸۷-۸۸

[۹۶] انگلس، وضعیت طبقه‌ی کارگر در انگلستان، MECW، جلد ۴، (لندن ۱۹۷۵) ص ۵۰۷

[۹۷] همان، همچنین ن. ک. هال در پیر، نظریه‌ی انقلاب کارل مارکس، جلد ۲ (نیویورک ۱۹۷۸) صص ۹۱ تا ۱۱۴

[۹۸] مارکس و انگلس، ایدئولوژی آلمانی، MECW، اثر پیش‌گفته، ص ۵۳

[۹۹] انگلس، نقل‌شده در هال در پیر، اثر پیش‌گفته، ص ۷۵، انگلس بعدتر فهمید که مردم آن‌چنان که او اوایل امید داشت، به تمامی انقلابی نمی‌شوند (به انقلاب رو نمی‌آورند) با این حال آن‌چنان که در پیر می‌نویسد: "این اصل هنوز معیارِ سنجشِ محدودیت‌های انقلابِ مارس بود: بزرگ‌ترین نقطه‌ی ضعف‌اش، آن بود که برلینی‌ها را به انقلاب نکشاند."

- [۱۰۰] انگلس، مکاتباتِ برگزیده، اثرِ پیش‌گفته، صص ۳۷۹-۳۸۰، هم‌چنین ن. ک. به بحثِ هان‌لی در اثرِ پیش‌گفته، صص ۱۱۶ و ۱۱۷
- [۱۰۱] ک. کائوتسکی، نقل شده در ج. لاریان، بازسازیِ ماتریالیسمِ تاریخی، (لندن، ۱۹۸۶) ص ۵۳
- [۱۰۲] انگلس، نقل شده در ج. هان‌لی، اثرِ پیش‌گفته، ص ۱۰۱
- [۱۰۳] همان ص ۱۰۵
- [۱۰۴] انگلس، درآمدی به کارل مارکس، مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه، MECW، جلد ۲۷، (لندن، ۱۹۹۰) ص ۵۰۲، این، مدرکِ برجسته‌ی دیگری در تأییدِ این نظرِ انگلس است که کارگران خود باید پدیدآورندگانِ آگاهِ آزادیِ (رهایی‌بخشی) خود باشند.
- [۱۰۵] درواقع انگلس اشاره می‌کند که نقطه‌ی ضعفِ باریکادها می‌توانست به این معنا باشد که به انقلابی‌ها حالتِ تهاجمی بدهد پیش از آن‌که خیلی ساده در پی ساختنِ استحکاماتِ دفاعیِ خیابانی باشند.
- [۱۰۶] انگلس، مکاتباتِ برگزیده، اثرِ پیش‌گفته، ص ۴۶۱
- [۱۰۷] همان
- [۱۰۸] انگلس، نقل شده در ج. د. هان‌لی، اثرِ پیش‌گفته، ص ۱۱۱

پی آوردها

درباره‌ی اقتدار (authority)

شماری از سوسیالیست‌ها، به معنای دقیق کلمه، جنگِ صلیبیِ منظمی را علیه آن‌چه اصلِ اقتدار می‌خوانند، راه انداخته‌اند. کافی است به آن‌ها بگویید که این یا آن عملِ اقتدارخواهانه (authoritarian) است، تا برای آن‌ها [عملی] محکوم باشد. چنان گسترده، از این رویه سوءاستفاده می‌شود که ضروری است آن را با دقتی بیش‌تر بررسی کنیم.

اقتدار، در معنایی که در این‌جا به کار می‌رود، یعنی: تحمیل‌شدنِ خواستِ دیگری بر ما؛ از سویِ دیگر، اقتدار، فرمان‌برداری و اطاعت را پیش‌فرض دارد [و دربردارنده‌ی آن دو است]. حالا که این دو واژه طنینی بد دارند و رابطه‌ای که آن دو باز می‌نمایند، برای گروه فرمان‌بردار ناخوشایند است، این پرسش مُحَرَز می‌شود که چه راهی برای رهاشدن از آن وجود دارد؟ آیا در شرایطِ معینِ جامعه‌ی امروز،

نمی‌توانیم سیستم اجتماعی دیگری بر سازیم که در آن، دیگر این اقتدار محلی از اعراب نداشته و نتیجتاً ناپدید شده باشد؟

با آزمودن شرایط اقتصادی، صنعتی و کشاورزی‌ای که پایه‌ی جامعه‌ی بورژوایی امروز را بر می‌سازند، می‌فهمیم که [آن شرایط] بیش‌تر و بیش‌تر به جای‌گزین کردن کنش ترکیبی (combined action) افراد به جای کنش منزوی (isolated action) آن‌ها گرایش دارند. صنعت مدرن، با کارخانه‌ها و دستگاه‌های بزرگ خود، با صدها کارگری که بر ماشین‌های پیچیده‌ای که با بخار کار می‌کنند، نظارت می‌کنند، جای‌گزین کارگاه‌های کوچک تولیدگران منفرد شد. قطارها جانشین کالسکه‌ها و ارابه‌های بزرگ‌راه‌ها شدند، درست به همان‌شکل که کشتی‌های بخار به جای قایق‌های بادی و کشتی‌های کوچک بادبانی نشستند. حتا کشاورزی هم به‌شکلی فزاینده به سلطه‌ی ماشین و ماشین بخار در آمد که به‌آرامی اما بی‌رحمانه سرمایه‌داران بزرگ را - که با یاری کارگران اجاره‌ای قطعه‌های بزرگ زمین را زیر کشت بردند - به جای مالکان کوچک می‌نشاند.

در همه‌جا کنش ترکیبی، پیچیدگی فرایندهای پیوسته‌به‌هم، جای کنش ناوابسته‌ی افراد نشست. اما هرگونه اشاره‌ای به کنش ترکیبی، سخن‌گفتن از سازمان‌دهی است؛ اکنون، آیا ممکن است بدون اقتدار به سازمان‌دهی دست یابیم؟ فرض کنید انقلابی اجتماعی، سرمایه‌داران را که اکنون اقتدارشان را بر تولید و گردش ثروت اعمال می‌کنند، خلع ید کند. فرض کنید - با پذیرفتن تمام و کمال دیدگاه اقتدارستیزان (anti-authoritarians) - زمین و ابزارهای کار به مالکیت جمعی کارگرانی که آن‌ها را به کار می‌گیرند، در آید. آیا اقتدار محو خواهد شد یا تنها شکلی دیگر پیدا خواهد کرد؟ بگذارید ببینیم!

بگذارید راهی میان‌بر را پیش بگیریم با نمونه‌ی یک ماشین نخ‌ریسی. پنبه باید دست‌کم شش عملیات پی‌درپی را از سر بگذراند تا به حالت نخ در آید و آن

عملیات‌ها بیش‌تر در اتاق‌هایی جداگانه انجام می‌شوند. افزون بر این، نگهداری دستگاه‌ها به مهندسی که از موتور بخار مراقبت کند، مکانیک‌هایی که تعمیرات جاری را به انجام برسانند، و به بسیاری کارگر دیگر نیاز دارد که کارشان جابه‌جایی فرآورده‌ها از یک اتاق به اتاق دیگر است و مانند این‌ها. همه‌ی این کارگران، مردان، زنان و کودکان، وادار می‌شوند کارشان را در ساعاتی تعیین‌شده توسط اِزمان‌بندیِ موتورِ بخار که ازقضا برای خودآیینی فردی (Individual autonomy) هم ارزشی قائل نیست، آغاز کنند و به پایان برسانند. ازاین‌رو، این کارگران باید نخست به درکی از این ساعات کار برسند؛ و این ساعات، چون یک‌بار تعیین شدند، باید توسط همه بی‌هیچ استثنایی رعایت شوند. بعد از آن است که در هر اتاق و در هر مرحله، پرسش‌هایی خاص درباره‌ی شیوه‌ی تولید، تقسیم مواد و... پیش می‌آید که باید با تصمیم یک نماینده‌ی قرارگرفته در رأس هر شاخه‌ی کار یا اگر ممکن باشد، با رأی اکثریت - خواست یک فرد همواره باید تابع خود او باشد - حل‌وفصل شوند که هر دوی آن‌ها به این معنی است که پرسش‌ها به شیوه‌ای اقتدارخواهانه حل‌وفصل خواهند شد. ماشینی‌شدن خودکار کارخانه‌های بزرگ، بسیار خودکامه‌تر و مستبدتر از سرمایه‌داران کوچکی است که کارگران را به کار گرفته‌اند. در آخر، با توجه به ساعات کار، بر سرِ این کارخانه‌ها می‌توان نوشت: *Lasciate ogni autonomia, voi che entrate!* [خودآیینی خود را بیرون بگذارید، سپس وارد شوید!].

اگر انسان، به ضرب شناخت و هوش مبتکرانه‌ی خود، نیروهای طبیعت را به بند آورد، آن‌ها انتقام خود را با به‌بندکشیدن او - تا آن‌جا که او آن‌ها را به کار گرفت - در خودکامگی‌ای واقعی، قطع نظر از هرگونه سازمان‌دهی (organization) اجتماعی، از او گرفتند. خواست برانداختن اقتدار در صنعت بزرگ برابر است با

خواست برانداختنِ خودِ صنعت یعنی ویران کردنِ ماشینِ نخ‌ریسی با بازگشت به چرخِ نخ‌ریسی.

بگذارید مثالِ دیگری به دست دهم: راه‌آهن. در این‌جا هم هم‌کاریِ شمارِ نامحدودی از افراد مطلقاً ضروری است و این هم‌کاری باید در ساعاتِ به‌دقت تعیین‌شده‌ای انجام گیرد تا هیچ تصادفی روی ندهد. در این‌جا هم نخستین شرطِ کار، اراده‌ای مقتدر است که همه‌ی پرسش‌هایِ زیردست را حل و فصل کند، خواه این اراده را یک نماینده‌ی ساده نمایندگی کند خواه کمیته‌ای اجراییِ تصویباتِ اکثریتِ ذی‌نفع را بر عهده بگیرد. در هر مورد، یک اقتدارِ مشخص وجود دارد. افزون بر این، چه روی خواهد داد در نخستین اعزامِ قطار اگر اقتدارِ کارکنانِ راه‌آهن بر مسافرانِ محترم از میان برود؟

اما ضرورتِ اقتدار و همین‌طور اقتدارِ آمرانه در هیچ‌کجا آشکارتر و بدیهی‌تر از روی عرشه‌ی کشتی در دریاها و آزاد نیست. در لحظه‌ی خطر، زندگیِ همه، وابسته است به اطاعتِ بی‌قید و شرط و آنی همه از اراده‌ی یک نفر.

هنگامی که چنین برهان‌آوری‌ها و بحث‌هایی را به اقتدارستیزهایِ متعصب ارائه می‌کنم، تنها پاسخی که آن‌ها می‌توانند به من بدهند این است: بله، درست است اما اقتداری که ما به نمایندگانِ مان اعطا می‌کنیم از /اقتداری که یک کمیسیون /یک کمیته، یک جمع/ بر عهده می‌گیرد، متفاوت است. این عالی‌جنابان فکر می‌کنند هنگامی که نامِ چیزها را تغییر می‌دهند، خودِ چیزها را هم تغییر داده اند. این‌گونه است که این متفکرانِ ژرف، کلِ جهان را دست انداخته اند.

بنابراین دیدیم که از یک‌سو، یک اقتدارِ مسلم بدونِ این‌که اهمیت داشته باشد چه‌کسی آن را نمایندگی می‌کند و از سویِ دیگر، یک فرمان‌برداریِ مسلم، چیزهایی اند که قطعِ نظر از هرگونه سازمان‌دهیِ اجتماعی، به ما تحمیل شده اند

به ضمیمه‌ی شرایطِ مادی‌ای که تحتِ آن‌ها، تولید می‌کنیم و تولیدات را در گردشِ اقتصادی وارد می‌کنیم.

گذشته از این، می‌بینیم که شرایطِ مادیِ تولید و گردشِ [کالاها و پول] با صنعتِ بزرگ و کشاورزیِ بزرگ رشد و گسترش می‌یابد و به‌شکلی فزاینده به بزرگ‌کردنِ قلمرویِ این اقتدار می‌گراید. از این‌رو، یافه است از اصلِ اقتدار چنان سخن بگوییم که گویا سرتاپا شر است و از اصلِ خودآیینی چنان که سرتاپا خیر است. اقتدار و خودآیینی، چیزهایی نسبی اند که دامنهِ آن‌ها، نسبت به مرحله‌هایِ رشد و پیش‌رفتِ جامعه متفاوت می‌شود. اگر خودآیینی‌خواهان (autonomists) خود را به گفتنِ این محدود کنند که سازمان‌دهیِ اجتماعیِ آینده، اقتدار را منحصرأً به حدودی منحصر خواهد کرد که شرایطِ تولید، ما را به رعایتِ آن‌ها ناچار خواهد کرد، ما یک‌دیگر را می‌توانیم درک کنیم. اما آن‌ها نسبت به همه‌ی واقعیت‌هایی که چنین چیزی را ضروری می‌کند، کور هستند و دیوانه‌وار با جهان می‌ستیزند.

چرا اقتدارستیزان خود را به فریاد کشیدن علیه اقتدارِ سیاسی، دولت، محدود نمی‌کنند؟ همه‌ی سوسیالیست‌ها پذیرفته اند که دولتِ سیاسی و با آن، اقتدارِ سیاسی به‌عنوان پیامدِ انقلابِ اجتماعیِ آینده ناپدید خواهند شد؛ به عبارتِ دیگر، آن کارکردهایِ عمومی، منشِ سیاسی‌شان را از دست خواهند داد و به کارکردهایِ اجراییِ ساده‌ای برایِ پاس‌داشتِ دل‌بستگی‌هایِ حقیقیِ جامعه تغییر خواهند کرد. اما اقتدارستیزان می‌خواهند که دولتِ سیاسی را به ضربتی بر اندازند، حتا پیش از آن که شرایطِ اجتماعی‌ای که آن را به وجود آورده است، از میان بروند. آن‌ها می‌خواهند که نخستین کارِ انقلابِ اجتماعی، برانداختن و لغوِ اقتدار باشد. آیا این عالی‌جنابان هرگز یک انقلاب را دیده اند؟ یک انقلاب، مسلماً اقتدارخواهانه‌ترین چیزی است که وجود دارد، عملی است که با آن، یک بخشِ مردم (جمعیت،

(population)، خواستاش را به بخشِ دیگر با تفنگ و سرنیزه و توپ - ابزارهایی اقتدارخواهانه، اگر چنین ابزارهایی به کار روند - تحمیل می‌کند. و اگر حزبِ پیروز نخواهد نبردش بیهوده از دست بشود و هرز رود، باید قدرتِ (غلبه، rule) خود را با وحشت (terror) ی که [آن قدرت] به مرتجعان القا می‌کند، حفظ کند. آیا کمونِ پاریس حتا یک روز هم دوام می‌آورد اگر اقتدارِ مردمِ مسلح را علیه بورژوازی به کار نمی‌گرفت؟ برعکس، آیا ما نباید او را سرزنش کنیم برای این که چرا آن را به اندازه‌ی کافی آزادانه به کار نگرفت؟

از این رو، یکی از این دو چیز ممکن است: یا اقتدارستیزان نمی‌دانند درباره‌ی چه چیزی سخن می‌گویند، که در این صورت هیچ چیز جز آشفتگی و آسیبگی ایجاد نخواهند کرد. یا این که می‌دانند که در این صورت، دارند به جنبشِ پرولتاریا خیانت می‌کنند، که این هم چیزی نیست جز خدمت کردن به ارتجاع.

استراتژی و تاکتیک‌های مبارزه‌ی طبقاتی

نکته‌ی ویراستار MIA: یک نامه‌ی اداری خصوصی از مارکس و انگلس، (نخست پیش‌نویس‌شده توسط انگلس) به رهبری [حزب] سوسیال‌دموکرات آلمان - بیل (Bebel)، لیب‌کنشت (Liebknecht)، فریتزشه (Fritzsche)، گس‌لر (Geiser)، هسین‌که‌له‌ور (Hasenclever) و بریک (Bracke) - .

این نامه در واکنش به مقاله‌ی نوشته‌شده توسط کارل هوش‌برگ (Karl Hochberg) و ادوارد برنشتاین (Eduard Bernstein) و کارل آگوست شرام (Carl August Schramm) با عنوان تأملاتی درباره‌ی جنبش سوسیالیستی در آلمان نوشته شد. مقاله‌ی آن‌ها از دگردیسی خط مشی حزب سوسیال‌دموکرات آلمان از انقلابی به رفرمیستی دفاع می‌کرد.

این، پدیده‌ای اجتناب‌ناپذیر مستقر در روندِ رشد و پیش‌رفت است که مردمی از طبقه‌ی چیره به پرولتاریا بپیوندند و آن را با عناصرِ فرهیخته و دانش‌آموخته تغذیه کنند. پیش از این، ما در **مانیفست** این [نکته] را آشکارا توضیح داده بودیم. در این‌جا، به هر حال، دو ملاحظه را باید در نظر گرفت:

نخست، چنین مردمی، برای آن‌که برای پرولتاریا مفید باشند، باید به‌وسیله‌ی آن‌ها عناصری به‌راستی آموزش‌دیده پدید آورد. هرچند، چنین چیزی در موردِ اکثریتِ بزرگی از مُرتدانِ بورژوازیِ آلمان صادق نیست. نه *[Zukunft]*، دوهفته‌نامه‌ای در برلین و نه *جامعه‌ی نوین [Neue Gesellschaft]*، ماه‌نامه‌ای در زوریخ هیچ آمادگی آن را ندارند که این جنبش [جنبشِ سوسیالیستی] را یک قدم به جلو بکشانند. آن‌ها در موادِ کار و مصالحِ نظری، عملی (factual) و واقعی دچار کم‌بود اند. در عوض، در پی هماهنگ کردنِ ایده‌های سوسیالیستیِ سطحی با دیدگاه‌های نظریِ گوناگونی اند که آقایانِ [آمده] از دانشگاه‌ها یا هر جایِ دیگر، در میانِ این‌ها و کسانی پدید آورده اند که در نتیجه‌ی فرایندِ فروپاشیِ گسترده‌ی فلسفه‌ی آلمان، هر یک بیش‌تر از دیگری مغشوش و گیج اند. در عوضِ آموختن و دریافتنِ تام و تمامِ این علمِ جدید [سوسیالیسمِ علمی]، هر کسی پشت به پشتِ دیدگاهی که اتخاذ کرده است، می‌دهد و با دانشِ شخصی‌اش میان‌بری به سویِ آن باز می‌کند و با ادعایِ خواستِ آموزاندنِ آن پا پیش می‌گذارد. از این‌رو، در میانِ این آقایان به اندازه‌ی سرها دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. به جایِ توضیح‌دادن و روشن کردنِ هر چیزی، آن‌ها [صرفاً] بدترین نوعِ آسیمگی و پریشانی را پدید می‌آورند - خوشبختانه همیشه تنها در میانِ خودشان. چنین عناصرِ

دانش آموخته‌ای را که اصلِ راه‌نمایِ آن‌ها آموزاندنِ چیزی است که نیاموخته اند، حزب می‌تواند راحت معاف کند [کنار بگذارد].

دوم، هنگامی که چنین مردمی از دیگر طبقات به جنبشِ پرولتری پیوستند، اولین درخواست از آن‌ها باید این باشد که نباید با خود هیچ‌گونه پس‌مانده‌ی بورژوازی، خرده‌بورژوازی و... دیگر تعصبات را همراه بیاورند، بلکه بی‌کم‌وکاست باید با دیدگاهِ پرولتاریا وفق یابند. هر چند، این آقایان، آن‌چنان که نشان داده شد، به‌شکلی قطعی به تصوّراتِ خرده‌بورژوازی می‌چسبند. در خرده‌بورژوازیِ کشوری مانندِ آلمان، چنین تصوّراتی مطمئناً توجیه دارد اما تنها بیرون از حزبِ کارگریِ سوسیال‌دموکرات. اگر این آقایان می‌خواهند یک حزبِ خرده‌بورژوازیِ سوسیال‌دموکرات برپا کنند، حقی کامل به انجامِ چنین کاری دارند؛ سپس می‌شود بنا بر اوضاع و احوال، با آن‌ها مذاکره کرد، بحث‌ها را به سرانجامی رساند و... اما در یک حزبِ کارگری، آن‌ها عنصری منحرف (falsifying element) اند. اگر دلالی وجود دارد که مدارا با آن‌ها را ناگزیر می‌کند، وظیفه است که با آن‌ها تنها مدارا شود: پذیرفتنِ آن‌ها بدونِ هیچ نفوذی در رهبریِ حزب و به‌یادسپردنِ این‌که جداشدن از آن‌ها مسئله‌ی زمان است.

به هر صورت، به نظر می‌آید این زمان فرا رسیده باشد.

برای ما باورنکردنی است که چه‌گونه آن حزب می‌تواند هنوز با نویسندگانِ این مقاله [هوش‌برگ، برنشتاین و شرام] مدارا کند. اگر رهبریِ حزب کم یا بیش به دستِ چنین کسانی بیفتد، آن حزب به‌سادگی اخته خواهد شد و به‌دنبالِ آن، به شیوه‌ی پرولتریِ خود نیز نقطه‌ی پایان خواهد گذاشت.

تا آن‌جایی که به ما مربوط بوده است، مطابق با کلِ [شیوه‌ی برخورد] گذشته‌ی ما، تنها یک راه پیش رویِ ما گشوده است. برایِ نزدیک به ۴۰ سال، ما برجستگیِ ایده‌ی مبارزه‌ی طبقاتی را چونان نیرویِ مُحَرِّکِ ضروریِ تاریخ و به‌طورِ خاص

مبارزه‌ی طبقاتی میانِ بورژوازی و پرولتاریا را به‌عنوانِ بزرگ‌ترین اهرمِ انقلابِ اجتماعیِ مدرن نشان داده ایم؛ از این رو، ما به‌سختی می‌توانیم با آن‌هایی موافق و همراه باشیم که می‌خواهند [ایده‌ی] مبارزه‌ی طبقاتی را از این جنبش کنار زنند. در هنگامِ برپاییِ بین‌الملل، ما صریحاً این شعارِ مبارزاتی را فرمول‌بندی کردیم که رهاییِ طبقه‌ی کارگر، باید کارِ خودِ طبقه‌ی کارگر باشد. از این رو نمی‌توانیم با کسانی موافق و همراه باشیم که آشکارا ادعا می‌کنند کارگران در رهاییِ خود چنان جاهل [و ناتوان] اند که باید نخست از بالا به پایین به‌وسیله‌ی بشردوستِ بزرگ و بورژوازیِ کوچک رهایی یابند. در صورتی که این ارگانِ حزبیِ جدید موضعی مشابه با ایده‌هایِ این آقایان بگیرد، زیبنده‌ی نامِ بورژوازی می‌شود نه پرولتری و سپس، برایِ ما راهی نمی‌ماند جز این که - با تأسف از این که مجبور ایم دست به چنین کاری بزنیم - بی‌پرده نزدِ همگان علیه آن سخن بگوییم و یگانگیِ خود را با آن‌چه تا پیش‌از این حزبِ آلمان را در دیگر کشورها نمایندگی می‌کرد [یعنی با حزبِ سوسیال‌دموکراتِ آلمان]، منحل کنیم. با این وجود، امید داریم چنین اتفاقی روی ندهد.

این نامه، به همه‌ی پنج عضوِ این کمیته در آلمان، به‌علاوه به بریک، نوشته شده است.

به سهمِ خودمان، مخالفتی با مکاتبه با این آقایان در زوربخ نداریم.

درباره‌ی تاریخ مسیحیتِ اولیه

۱.

تاریخ مسیحیتِ اولیه، نقاطِ هم‌شکلی قابلِ توجهی با جنبشِ طبقه‌ی کارگرِ مدرن دارد. مانندِ دومی، مسیحیت از همان آغاز جنبشِ مردمِ سرکوب‌شده بود: از همان آغاز خود را به عنوانِ مذهبِ بردگان، مذهبِ بردگانِ آزادشده، مذهبِ مردمِ تهی‌دستِ محروم از حقوق، مذهبِ مردمِ به‌زاندراآمده و پراکنده‌شده توسطِ روم نمایاند. هم مسیحیت و هم سوسیالیسمِ کارگران، رستگاریِ نزدیک از بندگی و بدبختی را موعظه کرده‌اند. مسیحیت آن را در زندگیِ فراسویِ مرگ، پس از مرگ، در بهشت (آسمان، heaven) قرار می‌دهد؛ سوسیالیسم آن را در همین جهان، در دگرگونیِ جامعه، قرار می‌دهد. هر دو آزار دیدند و رنج کشیدند، هواداران‌شان تحقیر شدند و تحتِ قوانینِ انحصاری قرار گرفتند، نخست به عنوانِ

دشمنانِ نژادِ بشر، سپس به عنوانِ دشمنانِ دولت، دشمنانِ مذهب، دشمنانِ خانواده، دشمنانِ نظمِ اجتماعی. و به‌رغمِ همه‌ی تعقیب‌ها، طردشدن‌ها، حتا با آن آزار دادن‌ها، پیروزمندانه و مقاومت‌ناپذیر پیش رفته اند. سیصدسال پس از پیدایی‌اش، مسیحیت مذهبِ دولتیِ رسمی‌ای در امپراتوریِ جهانیِ روم شد و در طیِ مشخصاً شصت سال، سوسیالیسم دارد به موقعیتی دست می‌یابد که بتواند پیروزی‌اش را مطلقاً حتمی کند.

از این‌رو، اگر پروفیسور آنتون مِنگِر (Anton Menger) در مقاله‌ی خود حق به کلِ محصولِ کار در شگفت می‌شود از این که چرا با وجودِ تمرکزِ کلانِ مالکیتِ زمین تحتِ تسلطِ امپراتورانِ روم و رنج‌و‌عذابِ بی‌پایانِ طبقه‌ی کارگرِ آن دوره که تقریباً منحصرأً از بردگان ترکیب شده بود، "سوسیالیسم در پی سرنگونیِ امپراتوریِ روم بر نیامد"، به این علت است که نمی‌تواند ببیند این "سوسیالیسم" تا آن جایی که در آن دوره شدنی بود، درواقع هستی یافت و حتا چیره شد - در مسیحیت. تنها این نکته می‌ماند که مسیحیت، آن‌چنان که در آن شرایطِ تاریخی مصداق پیدا می‌کرد، نمی‌خواست دگرگونیِ اجتماعی را در این جهان بلکه می‌خواست آن را در فراسویِ این جهان، در آسمان، در زندگیِ ابدیِ پس از مرگ، در "هزاره‌ی قریب‌الوقوعِ سلطنتِ مسیح" به انجام برساند.

توازی و هم‌سویی میانِ این دو پدیده‌ی تاریخی، در نخستین خیزش‌های دهقانان و به‌ویژه پله‌بین‌های (Plebeians)^۱ شهری، درست مانندِ سده‌های میانه، توجهِ ما را به خود می‌خواند. این خیزش‌ها، مانندِ همه‌ی جنبش‌های توده‌ای در سده‌های میانه، مُلزم به زدنِ ماسکِ مذهب بودند و در مقامِ بازگرداننده و اعاده‌کننده‌ی مسیحیتِ اولیه در برابرِ فسادِ گسترش‌یابنده‌ی [کنونیِ آن] جلوه می‌کردند.

^۱ فرودستانِ شهری در امپراتوریِ روم که از نظرِ جایگاهِ طبقاتی در برابرِ پاتریسیان‌ها (Patrician) قرار می‌گیرند.

ایادداشت انگلس: یک آنتی تز و برابر نهاد خاص در برابر این، خیزش های مذهبی در جهان اسلام (mohammedan)، به ویژه در افریقا است. اسلام مذهبی است که با شرقی ها، به ویژه عرب ها، سازگار شده است، یعنی از یک سو، با شهریان درگیر با بازرگانی و صنعت و از سوی دیگر، با بادیه گردهای چادر نشین. از این حیث است که نطفه ی برخوردهای به شکل دوره ای تکرارشونده شکل می گیرد. مردمان شهری، تحت نظارت "قانون"، ثروتمند، خوش گذران و تن آسا می شوند. بادیه گردها، فقیر می شوند و از این رو، با اخلاقی انعطاف ناپذیر، با رشک و آز، این ثروتمندان و آن خوشی ها را زیر نظر می گیرند. پس آن ها، برای کیفر کافران، بازگرداندن مناسک و ایمان حقیقی و برداشتن گنجینه های مرتدان برای خود، به دور یک مَبْشَر (نبی، prophet)، یک مهدی (mehdi)^۱ گرد می آیند. پس از صدها سال، آن ها در همان موقعیتی قرار می گیرند که مرتدان [قبلی] بودند: پاک سازی تازه ی ایمان لازم می آید، مهدی جدیدی بر می خیزد و بازی از نو آغاز می شود. این است آن چیزی که از نبردهای موفقیت آمیز المُرابطون (Almoravides) و المَوْحِدون (Almohads) افریقایی در اسپانیا با آخرین مهدی خارطوم که پیروزمندانه جلوی انگلیسی ها را گرفت، بر می آید. آن خیزش، به همان شیوه و همان صورت خیزش های [روی داده] در ایران (Persia) و دیگر کشورهای اسلامی روی داده است. همه ی این جنبش ها با این که جامه ی مذهب بر تن دارند، اما در خاستگاه، بنیادهای اقتصادی دارند. با این حال، حتا هنگامی که پیروز هم می شوند، شرایط اقتصادی کهنه را با پافشاری دست نخورده باقی می گذارند. بنابراین، موقعیت کهنه بی دگرگونی برجا می ماند و برخورد، به شکل دوره ای تکرار می شود. برعکس، در خیزش های مردمی غرب مسیحی، پوشش مذهبی صرفاً یک

^۱ در این جا انگلس به جنبش هایی (به ویژه در شمال افریقا) اشاره دارد که رهبران آن ها با مهدی موعود خواندن خود مردم را گرد خود جمع می کرده اند.

پرچم و یک ماسک است برای یورش به نظم اقتصادی‌ای که دارد منسوخ می‌شود. آن [نظم] در آخر مضمحل می‌شود، یکی تازه بر می‌خیزد و جهان پیش می‌رود.^۱ اما در هر زمان در پس ستایش مذهبی، یک نفع مادی ملموس وجود داشته است. چنین امری به‌شکلی بسیار آشکار در سازمان‌دهی تابوری‌های بوهمی (Bohemian Taborits) تحت [فرمان‌دهی] جان ژیزکا (Zizka)^۲ - آن خاطره‌ی درخشان - پدیدار شد؛ اما این خصیصه که در کل سده‌های میانه برجا می‌ماند و آرام‌آرام پس از جنگ‌های دهقانی آلمان رنگ می‌بازد، از نو به دست کمونیست‌های کارگر پس از ۱۸۳۰ زنده می‌شود. کمونیست‌های انقلابی فرانسوی، هم‌چنین به‌طور خاص ویت‌لینگ (Weitling)^۳ و پشتیبانان‌اش، بسی پیش از این جمله‌ی [ارنست] رنان^۴ که "اگر بخواهم به شما درباره‌ی جماعت (گُمونته، community)‌های مسیحی اولیه ایده‌ای بدهم، باید بگویم که به بخش محلی انجمن بین‌المللی کارگران نگاه کنید"، به مسیحیت اولیه ارجاع می‌دهند. این ادبی‌مرد فرانسوی، همان که با مُثله‌کردن نقد آلمانی کتاب مقدس به شیوه‌ای بی‌سابقه حتا در روزنامه‌نگاری مدرن، داستانی با نام *Origines du Christianisme* درباره‌ی تاریخ کلیسا تصنیف کرده است، خود نمی‌داند که چه‌قدر کلمات او به حقیقت نزدیک اند. من دوست دارم این "بین‌الملل" کُهن را که بدون بازکردن دوباره‌ی زخم‌های کهنه برای نمونه می‌شود در نامه‌ی دوم

^۱ در متن اصلی، کم‌رنگ‌تر از باقی متن آمده است. این را با ایرانی‌کردن آن مشخص کرده‌ام.

^۲ یا یان زیزکا (۱۳۶۰-۱۴۲۴) سپهسالار چک و نجیب‌زاده‌ی فقیری بود که پس از کشته‌شدن یان هوس - استاد دانشگاه پراگ و از مصلحان مبارزی که به دستور کلیسا سوزانده شد - فرماندهی پیروان جنبش دینی مسیحی موسوم به هوسی‌ها شد. تابور (تابور یعنی لشکرگاه) نام شهری است که ژیزکا، در آن‌جا، مبارزان پشتیبان خود را که بیش‌تر از مردم تهی‌دست بودند، گرد آورد. شهر تابور در ناحیه‌ی بوهم قرار دارد.

^۳ (۱۸۰۸ تا ۱۸۷۱) یکی از سوسیالیست‌های اتوپیایی که کتابی با عنوان *Gospel of Poor Sinners* درباره‌ی مسیحیت می‌نویسد و مسیر کمونیسم را تا مسیحیت اولیه پی می‌گیرد.

^۴ (۱۸۲۳ تا ۱۸۹۲) فیلسوف و نویسنده‌ی فرانسوی. او با نظریه‌های سیاسی‌اش و نوشتارهای تاریخی تأثیرگذارش درباره‌ی مسیحیت اولیه شناخته می‌شود.

پولس به قَرَنَتیان خواند، [با آن دیگری] دستِ کم در یک نسبت بینم. کلِ نامه از بخشِ هشت به بعد، گلایه‌ای جاودانه و چه‌بسیار معروف را بازتاب می‌دهد: *les cotisations ne rentrent pas* — *اعانه‌ها نرسیده اند!* چه‌بسیار از مُبلغانِ پرشروشورِ دهه‌ی شصت [دهه‌ی ۱۸۶۰] که با هم‌دردی دستِ نویسنده‌ی این نامه را خواهند فُشرد، هر کسی می‌تواند باشد و زیر لب خواهد گفت: ”خب پس بر تو هم این‌طور گذشت!“ [...]]

یکی از بهترین منابع درباره‌ی مسیحیانِ اولیه، لوسی‌ن از ساموساتا (Samosata)، ولترِ عهدِ کلاسیک، است همان که نسبت به هرگونه خُرافه‌پرستیِ مذهبی به یک‌اندازه بدبین بود و از این‌رو نه به کافرکیشی [رومی] فرا می‌خواند، نه به بنیادهایِ سیاسیِ مربوط به مسیحیان که متفاوت‌تر از برخی گونه‌هایِ دیگر اجتماع‌هایِ مذهبی می‌نمودند. برعکس، او همه‌ی آن‌ها را به‌خاطرِ خرافه‌پرستی‌شان استهزا می‌کند، هم آن‌هایی را که به ژوپیتِر نماز می‌برند، هم آن‌هایی که به مسیح؛ از دیدگاهِ عقل‌گرایانه‌ی کم‌سطحِ او، آن‌که تقریباً خرافه‌پرست بود، به همان اندازه‌ی دیگری [که کاملاً خرافه‌پرست بود] احمق می‌نمود. این شاهد و گواهِ به‌هرحال بی‌طرف، در میانِ چیزهایِ دیگر، داستانِ زندگیِ یک پهره‌گرینوس (peregerinus)^۱ ماجراجو را به نامِ پروته‌ئوس (proteus) از پارئوم (pareum)^۲ در هه‌له‌س‌پونتوس (Hellespontus) بازگو می‌کند. پهره‌گرینوس، در جوانی همین که عقل‌اش می‌رسد و پا به جرگه‌ی بزرگ‌سالان می‌گذارد (made the debut)، در آرمه‌نیا (ارمنستانِ فعلی، Armenia) مرتکبِ زنا می‌شود. دست‌اش رو می‌شود و می‌بایست بنا بر عرفِ آن

^۱ گمان می‌کنم این کلمه به‌شکلِ کلمه‌ای خاص به کار رفته و نباید ترجمه شود، هرچند معنایِ تقریبیِ آن می‌شود ’سیاح‘ یا ’ملاح‘.

^۲ شهری رومی در ایالتِ هه‌له‌س‌پونتوس.

کشور مُثله می‌شده است (lynch). شانس می‌آورد که فرصتِ کافی برای فرار به دست می‌آورد و در حینِ فرار، پدرش را در پارئوم خفه می‌کند.

من از ترجمه‌ی اسکات نقل می‌کنم - "پس چنین شد که او هم‌چنین از فضل و کمالِ (learning) حیرت‌انگیزِ مسیحیانی آگاهی به دست آورد که او با کشیشان و مُنشیان‌شان در فلسطین مراوده داشت. در کوتاه‌زمانی [در میانِ آنان] به چنان منزلتی نائل شد که آموزگاران‌اش در مقایسه با او کودکانی بیش نمی‌نمودند. او به یک مُبَشِّر، به یک ارشدِ کلیسا، به بزرگِ کَنیسه، در یک کلام، به همه‌چیز بدل شد. او نوشته‌های‌شان را تفسیر کرد و خودش آثارِ بزرگی نوشت، آن‌چنان که در آخر، مردم در او نشان از وجودی متعالی دیدند، اجازه دادند تا برای آن‌ها قانون‌هایی وضع کند و او را سرپرستِ (اسقف، bishop) خود کردند... بر همین اساس (یعنی، به این خاطر که مسیحی بود) پروته‌ئوس سرانجام توسطِ مقامات دست‌گیر شد و به زندان افتاد... همین که او بدین‌قرار در بند گرفتار شد، مسیحیان که در اسارتِ او بدبختیِ بزرگی می‌دیدند، برای آزادیِ او دست به هر کوششی زدند. اما موفق نشدند. پس آن‌ها با نگرانی فراوان به همه‌ی شیوه‌هایِ ممکنِ آویختند. سپیده سر نزده، هر کسی می‌توانست مادرانِ پیر و بیوه‌ها و بچه‌یتیم‌هایی را ببیند که جلویِ درِ زندان جمع شده بودند. محترم‌ترینِ مسیحیان حتا به زندان‌بانان رشوه می‌دادند و شب‌ها را با او به پایان می‌بُردند؛ آن‌ها خوراک‌شان را با او می‌خوردند و کتاب‌هایِ مقدس‌شان را در حضورِ او می‌خواندند؛ خلاصه، پهره‌گرینوسِ (او هنوز با این

نام خوانده می‌شد) دوست‌داشتنی، برای آن‌ها کم‌تر از سقراطی تازه نبود. حتا نماینده‌ی جماعت‌های مسیحی در شهرهای آسیای کوچک آمده بود تا دست او را به یاری بفشارد، تسلی‌اش دهد و به طرف‌داری از او در دادگاه گواهی دهد. باورنکردنی است، وقتی که مسئله، جماعت‌شان باشد، آن مردمان چه شتابان آماده‌ی عمل اند؛ آن‌ها بی‌درنگ نه از کار دریغ می‌کنند، نه از هزینه. پس از این‌رو، از همه‌سو پول به سمت پهره‌گرینوس سرازیر شد، آن‌چنان که زندانی‌شدن‌اش برای او منبع ثروتی هنگفت شد. چنین کاری از آن‌رو بود که مردم تهی‌دست خود را متقاعد کرده بودند در تن و جان نامیرا هستند و تا ابد زندگی خواهند کرد. به این علت بود که مرگ را خوار می‌شمردند و بسیاری از آن‌ها حتا داوطلبانه به او نوشتند که زندگی‌شان را فدا می‌کنند. سپس برجسته‌ترین شارع‌شان ملزم‌شان می‌کرد که باید با آن‌ها که تازه به دین گرویده اند یعنی آن‌هایی که خدایان یونانی را منکر شده اند و به باور به آن سفسطه‌گر مصلوب اقرار کرده اند و بنا بر دستورهای او زندگی می‌کنند، برادر باشند. این است دلیل این‌که چرا آن‌ها کالاهای مادی را بی هیچ تمایزی خوار می‌شمارند و از آن‌ها اشتراکی بهره می‌برند؛ آموزه‌هایی که از سر حسن نیت بدون هیچ تظاهر یا برهانی پذیرفته اند. و هنگامی که یک ریاکار ماهر که می‌داند چه‌گونه از این اوضاع و احوال زیرکانه بهره ببرد، نزد آن‌ها می‌آید، می‌تواند در کوتاه‌زمانی ثروتی هنگفت به جیب بزند و به ریش همه‌ی این

ساده‌لوحان بخندد. در ادامه این‌که، پهره‌گرینوس را آن کسی که در آن وقت حاکم سوریه بود، آزاد کرد.^۱

سپس، پس از ماجراهایی چند، (از پارثوم) ”بزرگوارِ ما برای بارِ دوم رهسپارِ جهان‌گردی‌اش شد. فطرتِ نیکِ مسیحیان، سرمایه‌ی سفرش بود: آن‌ها در همه‌جا خواسته‌های او را برآورده می‌کردند و هرگز اجازه نمی‌دادند، رنجی به او برسد. در این مسیر، در هر زمانی غذای او فراهم بود. اما سپس، هنگامی که قانون‌های مسیحیان را شکست - فکر می‌کنم از برخی غذاهای حرام خورده بود - آن‌ها او را از جماعت‌شان بیرون کردند.“

چه خاطراتی از جوانی به ذهن‌ام می‌آید وقتی این قطعه از لوسی‌ن را می‌خوانم! اول از همه، ”آلبرشتِ مُبَلَّغ“ که از حدود ۱۸۴۰ به معنای دقیقِ کلمه، جماعت‌های کمونیستی ویت‌لینگ را در سوئیس برای چندین سال چاپید - یک مردِ بلندقدِ نیرومند با ریشی بلند که گرداگردِ سوئیس آواره بود و شَنَوَندگانی برای انجیلِ نوینِ رهایی‌ج جهانی مرموزش گرد می‌آورد، که شیادی به‌شکلی قابل تحمل بی‌گزند به نظر می‌آمد و خیلی زود مُرد. اما قائم‌مقامِ نه‌چندان بی‌گزند او، ”دکتر“ گئورگ کول‌مان (George Kuhlmann) از هولس‌تین (Holstein)،^۱ هنگامی که ویت‌لینگ در زندان بود، زمان را مناسب دید که جماعت‌های سوئیسِ فرانسوی را به انجیلِ خود معتقد کند و برای مدتی، با چنان کام‌یابی‌ای روبه‌رو شد که حتا توانست آگوست بِکِرِ زیرک اما بی‌کاره در میانِ آن‌ها را هم جلب کند. این کول‌مان برای آن‌ها سخن‌رانی‌هایی ایراد کرد که در جه‌نووا در ۱۸۴۵ تحتِ عنوانِ

^۱ یکی از شهرهای سوئیس

جهان نوین، یا پادشاهی روح بر زمین. اعلامیه. منتشر شدند. در مقدمه‌ی پشتیبانان (محتماً [نوشته‌ی] آگوست بکر) می‌خوانیم:

”آن‌چه نیاز بود، مردی بود بر لب‌های او همه‌ی رنج‌های ما و همه‌ی اشتیاق‌ها و امیدهای ما، در یک کلام، همه‌ی آن چیزهایی که دوران ما را در ژرفاها متأثر می‌کنند، بیانی یافتند... این مرد که دوران ما چشم به راه او بود، آمده است. او دکتر گئورگ کول‌مان از هولس‌تین است. او به پیش آمده است با آموزه‌ی جهان نوین و پادشاهی روح در واقعیت.“

سفت‌وسخت نیاز دارم بیفزایم که این آموزه‌ی جهان نوین چیزی نبود جز مبتذل‌ترین یاوه‌ی احساساتی ارائه‌شده در عبارات شبه‌کتاب مقدس‌وار لامه‌نیاسی (La mennais)^۱ و نوشته شده با تکبری پیامبرگونه. اما چنین چیزی جلوی ویت‌لینگی‌های نیک‌سرشت را نگرفت که آن کلاه‌بردار را بر بلندای شانه‌های خود نگذارند، مانند مسیحیان آسیایی، پهره‌گرینوس را. آن‌ها که آن‌چنان بزرگ‌دموکرات‌هایی متفاوت و برابری‌خواهانی افراطی بودند که با بدگمانی‌ای رفع‌نشده نسبت به هر استاد و روزنامه‌نگاری و کلاً هر مردی برخورد می‌کردند که کارگری یدی یعنی آن وجود ”پُرخرّد“ی که دستی در بهره‌کشی آن‌ها نداشت، نبود، اجازه می‌دادند توسط کول‌مان که به‌شکلی ملودراماتیک جامه بدل کرده بود، قانع شوند که در ”جهان نوین“ خردمندترین همه‌ی آن‌ها، [یعنی] کول‌مان، توزیع خوشی‌ها و لذت‌ها را تنظیم خواهد کرد و از این‌رو، درست پیش از آن، در جهان کهن، پیروان باید - هنگامی که خودشان، به خردنه‌نایی قناعت کرده اند - لذت‌ها را پیمانه‌پیمانه به همان خردمندترین همه‌ی آن‌ها تقدیم کنند. چنین شد که

^۱ شاید در این‌جا انگلس به کشیشی فرانسوی (۱۷۸۲ - ۱۸۵۴) با همین نام که نویسنده‌ی متن‌های فلسفی و سیاسی بود، اشاره می‌کند.

پره‌گرینوس کول‌مان، زندگی‌ای سرشار از لذت و خوشی را - تا آن جایی که ممکن بود - به خرج جماعت راه انداخت. چنین زندگی‌ای مطمئناً چندان نپایید: شایعه‌های فزاینده‌ی شکاکان و ناباوران و تهدیدِ تعقیب توسطِ حکومتِ وائودی (Vaudois)^۱ نقطه‌ی پایان گذاشت بر "پادشاهی روح" در لوزان... کول‌مان ناپدید شد.

هرکس از آغازهای جنبشِ طبقه‌ی کارگرِ اروپایی شناختی دارد، یک دوجین از این نمونه‌ها را به یاد خواهد آورد. امروزه چنین موردِهای افراطی‌ای، دستِ کم در مراکزِ بزرگ، ناممکن شده‌اند. اما در ناحیه‌های دوردست که جنبش، دارد بنیادهایی جدید برپا می‌کند، پره‌گرینوس‌های کوتوله‌ای از این دست می‌توانند به موفقیت‌های محدود و زودگذر دست یابند. و درست مانندِ همه‌ی آنانی که یا یک‌قدم جلوتر از جهانِ موجود (official world) نمی‌بینند یا حدشان به حدودِ این جهان محدود می‌شود - مخالفانِ مایه‌کوبی، پشتیبانانِ پرهیزوامساک، گیاه‌خواران، مخالفانِ زنده‌شکافی (vivisectionists)، طبیعت‌دوستان (nature-healer)، واعظانِ جامعه‌ی آزاد که جماعات‌شان تکه‌تکه شده است، مؤلفانِ نظریه‌های جدید درباره‌ی سرمنشاءِ جهان، مخترعانِ ناموفق یا مایه‌ی تأسف، قربانیانِ بی‌عدالتیِ واقعی یا موهومی که در مجموع "خرده‌گیرانِ بی‌مصرف" نامیده شده‌اند، ابلهانِ درست‌کار و متقلبانِ نابکار - چنان که بر مسیحیانِ اولیه گذشت، یکسره حزب‌های طبقه‌ی کارگرِ همه‌ی کشورها را پر کرده‌اند. همه‌ی آن عناصری که با انحلالِ جهانِ کهنه، رها یعنی بی‌کار شده بودند، یکی پس از دیگری به مدارِ مسیحیت وارد می‌شدند؛ به مدارِ تنها عنصری که در برابرِ آن فرایندِ انحلال - به این دلیل که محصولِ ضروریِ آن فرایند بود - مقاومت می‌کرد و از این رو می‌پایید

^۱ بخشِ غربیِ سوییس (vaud) گفته می‌شده که پایتختِ آن لوزان بوده است.

و می‌بالید در حالی که دیگر عناصر مگسِ یک‌روزه بودند [ناپایدار بودند و از میان رفتند]. هیچ کوتاه‌فکری‌ای، نادانی‌ای و توطئه‌ای در کار نبود تا کسی بتواند جماعت‌های مسیحی تازه‌پا را گرد بیاورد و دست‌کم برای یک‌بار هم که شده و در مکان‌هایی جداافتاده گوش‌هایی مجذوب و باورمندانی راغب پیدا کند [آن‌ها خود دلایل بسیاری برای گردآمدن داشتند]. و مانند نخستین انجمن‌های کمونیستی کارگران، مسیحیان اولیه نیز با سادگی بی‌مانندی با هر چیزی که مناسب هدف‌شان می‌پنداشتند، انس می‌گرفتند تا آن‌جا که حتا مطمئن نیستیم، برخی تکه‌ها یا دیگرچیزها از "شمارِ بزرگِ آثار"ی که پهره‌گرینوس برای مسیحیت به رشته‌ی تحریر در آورد، به عهدِ جدیدِ ما راه نیافته باشد.

۲.

نقدِ آلمانی بر کتابِ مقدس، تا آن‌جا که تنها پایه‌ی علمی شناختِ ما از تاریخ مسیحیتِ اولیه است، از گرایشِ دوگانه پی‌روی می‌کرد. گرایشِ نخست، گرایشِ مکتبِ توبینگِن (Tubingen school) بود که در معنایی گسترده، د. ف. استروس (D. F. Strauss)^۱ را هم شامل می‌شود. [این مکتب] در بررسی انتقادی، تا آن‌جایی پیش می‌رود که یک مکتبِ الهیاتی می‌تواند پیش برود. این [مکتب] می‌پذیرد که انجیل‌های چهارگانه، روایاتِ شاهدانِ عینی نیستند بلکه مطابقت‌یافته با نوشتارهای بعدی‌ای هستند که از دست رفته‌اند؛ که بیش‌تر از چهار نامه‌ی منسوب به پُل رسول معتبر نیستند و... این مکتب به روایت‌های تاریخی همه‌ی معجزات و تناقض‌گویی‌ها با این عنوان که ناپذیرفتنی

^۱ دیوید فردریش استروس (۱۸۰۸ - ۱۸۷۴) نویسنده و الهیات‌دانِ آلمانی که "جست‌وجوی تاریخی مسیح" را باب کرد و اساساً به "مسیح تاریخی" قائل بود.

اند، حمله می‌کند اما در موردِ باقی می‌کوشد ”آن‌چه را می‌تواند نجات دهد، نجات دهد“ و پس از این است که سرشتِ او، سرشتِ یک مکتبِ الهیاتی، آشکار می‌شود. بدین‌گونه [چنین نگرشی است که] بهِ اِرنستِ رِنان که [نظراتِ] خود را بیش‌تر بر آن مبنا قرار داده است، اجازه می‌دهد تا با به‌کارگرفتنِ همین روش‌ها چیزهای بیش‌تری را ”نجات دهد“ و علاوه بر این بکوشد با فریب‌دادنِ ما، از نظرِ تاریخی برای آن روایت‌هایی از **عهدِ جدید** رسمیت و سندیت فراهم کند که مشکوک‌تر اند و افزون بر این، انبوهه‌ای از افسانه‌ها درباره‌ی شهیدان اند. به هر صورت، هر آن‌چیزی که مکتبِ توبینگن، تحتِ عنوانِ ناتاریخی و جعلی رد می‌کند، می‌تواند به عنوانِ آن‌چه سرانجام برای علم (یعنی از نظرِ علمی) زدودنی و حذف‌شدنی است، توجه‌برانگیز باشد.

دومین گرایش جز یک نماینده ندارد: **برونو بائر** (Bruno Bauer)^۱. بزرگ‌ترین خدمت‌اش صرفاً این نیست که بی‌رحمانه انجیل‌ها و نامه‌های رسولان را به نقد کشیده است بلکه این است که برای نخستین بار به‌شکلی جدی جست‌وجویی را نه صرفاً در عناصرِ یهودی و یونانی‌اسکندریایی بلکه در عناصرِ تماماً یونانی یا یونانی‌رومی که اول‌بار برای مسیحیت مسیرِ یک مذهبِ جهان‌شمول را گشودند، به عهده گرفته است. این افسانه که مسیحیت آماده و کامل از یهودیت بیرون پرید و از فلسستین آغاز کرد و جهانی را با عقایدِ ازپیش‌به‌طورِ کلی تعریف‌شده‌ی خود و اخلاقیات‌اش تسخیر کرد، پس از برونو بائر ناپذیرفتنی شده است؛ چنین نظری تنها در دانشکده‌های الهیات و در میانِ مردمی که آرزو دارند ”مذهب - حتا به قیمتِ [زیرپا گذاشتنِ] علم - برایِ مردمانِ زنده بماند“، می‌تواند به حیات ادامه

^۱ (۱۸۰۹ - ۱۸۸۲) تاریخ‌دان، نویسنده و الهیات‌دانِ آلمانی، قائل به این بود که **عهدِ جدید** بیش از آن‌که از یهودیت برآمده باشد از فلسفه‌ی یونانی (رواقی) تأثیر پذیرفته است.

دهد. تأثیر شگرفِ مکتبِ فیلونیک (Philonic school) اسکندریه^۱ و فلسفه‌ی عامیانه‌ی یونانی‌رومی - افلاتونی و عمدتاً رواقی - بر مسیحیت که تحت [حکومت] کُنستانتین در حال بدل شدن به مذهبی دولتی بود، بیش از آن است که بشود به همه‌ی جزئیاتِ آن پرداخت اما وجودش ثابت شده است و این که مقدماتاً، دستاوردِ برونو بائر است: او این برهان را پی می‌گذارد که مسیحیت از بیرون - از یهودیه (Judea) - به جهانِ رومی‌یونانی وارد و تحمیل نشد بلکه دستِ کم در شکلِ مذهبی جهانی (world-religion)، محصول و فراورده‌ی همان جهان بود. بائر، مطمئناً مانندِ همه‌ی آن‌هایی که علیه پیش‌داوری‌های ریشه‌دار مبارزه می‌کنند، هدفی بزرگ‌تر را پیشِ رو قرار داده است. او، بر پایه‌ی تشریح به‌واسطه‌ی منابعِ ادبی، با توجه به تأثیرِ فیلو (Philo) و به‌ویژه سینه‌کا (Seneca)^۲ بر شکل‌گیری مسیحیت و افشاکردنِ مؤلفانِ عهدِ جدید رسماً به عنوانِ سارقانِ ادبی از این فیلسوفان، ظهورِ این مذهبِ جدید را در حدودِ دو سده بعد [نسبت به زمانی که فرض می‌شده] قرار می‌دهد و روایت‌های متقابلِ تاریخ‌نگارانِ رومی را رد می‌کند و در کل، آزادی‌های گسترده‌تری را در تاریخ‌نگاری به میان می‌آورد. بنا بر نظرِ او، مسیحیت در سلسله‌ی فلاویان‌ها (the Flavians)^۳ و نوشتارگانِ عهدِ جدید در عهدِ هادریان و آنتونیوس و مارکوس اوره‌لئوس پدیدار شد. در نتیجه، روایتِ عهدِ جدید از مسیح و حواریون‌اش برایِ بائر از هرگونه پس‌زمینه‌ی تاریخی محروم است: آن‌ها افسانه‌هایی رقیق‌شده اند که در آن‌ها، مرحله‌های رشد و گوناگونی و مبارزه‌های عُرفیِ آن جماعت‌های اولیه‌ی [مسیحی] کم یا بیش

^۱ برگرفته از نامِ فیلو (philo) اسکندریایی که در تأویل و تفسیر، روشِ او بر پی‌روی از راه‌روشی تفسیرِ یهودی و فلسفه‌ی رواقی قرار داشته است.

^۲ دو کس با نامِ سینه‌کا داشته ایم: سینه‌کای پیر (Elder) نویسنده و سخن‌ورِ رومی که پدرِ سینه‌کای جوان است... سینه‌کای جوان (younger) فیلسوفِ رواقی، دولت‌مرد و نویسنده. گویا انگلس به این دومی نظر دارد.

^۳ سلسله‌ی امپراتورانِ رومی که از سالِ ۶۹ تا ۹۶ پس از میلاد بر روم حکم راندند.

به شخصیت‌هایی موهوم بدل شده اند. بنا بر نظرِ بائر، نه جلیله و اورشلیم که اسکندریه و رُم، جایگاهِ زایشِ این مذهبِ جدید اند.

از این رو اگر مکتبِ توبینگن، در باقی‌مانده‌ی **عهدِ جدید**، آن داستان‌ها و نوشتارهایی را به ما ارائه می‌دهد که تا آن حدی که علمِ امروز می‌تواند هنوز تحتِ عنوانِ قابلِ بحث بپذیرد، می‌توانند دست‌نخورده بمانند، برونو بائر بالاترین حدِ آن‌چه را که می‌تواند موردِ نزاع باشد، به ما ارائه می‌دهد. حقیقتِ راستین در جایی میانِ این دو حد قرار می‌گیرد. اما بسیار بحث‌برانگیز است که بتوان آن حقیقت را با ابزارهایی که امروزه در دسترسِ ما است، مشخص کرد. کشف‌های تازه به‌ویژه در رُم، در خاور و به‌ویژه در مصر، بیش‌تر از هر نقدی به [دِرک] آن کمک می‌کنند.

اما ما در **عهدِ جدید** کتابِ ساده‌ای داریم که نوشتنِ آن می‌تواند حدودِ چند ماه طول کشیده باشد؛ چیزی در حدودِ ژوئن ۶۷ و ژانویه و آوریل ۶۸. نتیجتاً کتابی است که به همان آغازهای دوره‌ی مسیحی متعلق است و با راستی‌ای ساده‌انگارانه و با زبانِ مصطلحِ نامه‌نگاری [در آن زمان] ایده‌های آغازِ آن دوره را بازتاب می‌دهد. از این رو، این کتاب، به باورِ من به همان اندازه‌ی باقیِ **عهدِ جدید** منبعی مهم، با همان قدمت، برایِ مشخص کردنِ این است که مسیحیتِ اولیه واقعاً چه بوده است. این کتاب، کتابِ معروفِ **مکاشفه‌ی یوحنا** است. و هم‌چنان که ظاهراً مشکوک‌ترین کتاب از کلِ **کتابِ مقدس** است، افزون بر آن، امروزه به لطفِ نقدِ آلمانی، دریافتنی‌ترین و واضح‌ترین نیز هست. شرحی از آن را به خوانندگان‌ام ارائه می‌دهم.

ضروری است که این کتاب بررسی شود تا نه تنها از وضعِ مؤلفِ والامقامِ آن بلکه هم‌چنین از وضعِ ”محیطِ پیرامونی“‌ای اطمینان حاصل کنیم که او در آن بوده

است. "مکاشفه"ی ما، نه در نوعِ خودِش یکه است و نه در زمانِ خودِش. از سال ۱۶۴ پیش از مبداء، یعنی از زمانی که نخستین نمونه از این گونه نوشته‌ها یعنی کتابِ دانیال - نوشته شده حدود ۲۵۰ میلادی، نزدیک به زمانِ الهامِ آخرالزمانیِ کارمین^۱ اثرِ کومودیانوس - به ما رسیده است، ارنست رنان نزدیک به پانزده نسخه از [انواع] "الهام‌های آخرالزمانی" و تقلیدهای بعدی [از آن‌ها] را بر می‌شمرد (من از رنان نقل می‌کنم چرا که کتاب‌اش نزدِ غیرِ متخصصان مشهورترین و در دست‌رس‌ترین است). آن، زمانی بود که حتا در روم و یونان و بسیاری‌تر در آسیای کوچک، سوریه و مصر، آمیزه‌ای مطلقاً عادی از احمقانه‌ترین شکلِ خرافه‌پرستی را که با ریاکاری‌ای پارسامنشانه و شارلاتانیسم محض کامل می‌شد، شمارِ گوناگونی از مردم یک‌سره پذیرفته بودند؛ دوره‌ای که در آن، معجزات، خلسه‌ها، الهام‌ها، اشباح، غیب‌گویی، تبدیل فلزات به طلا (gold-making)، قابالا (علمِ ارواح، cabbala) و دیگر جادوهای رازآمیز نقشی عمده بازی می‌کنند. مسیحیت، در چنین فضایی و افزون بر این، در میانِ طبقه‌ای از مردم بر آمد که هر یک بیش از دیگری مایل به شنیدنِ این جور فانتزی‌های ماوراءطبیعی بودند. به همین خاطر، عرفانِ مسیحی در مصر در حدودِ دومین سده، به‌شکلی گسترده در کیمیاگری غرقه شد و مفهوم‌های کیمیاگرانه را در آموزش‌های خود وارد کرد، هم‌چنان که سندهایِ پاپيروسِ لیدن^۲ چنین چیزی را اثبات می‌کنند. و شماربینی (mathematici) یهودیه‌ای و کلدانی که بر پایه‌ی [نظر] تاکی‌توس (Tacitus)^۳، [اجراکنندگان‌اش] دو بار از رُم، یک بار در دوره‌ی کلادیوس و

^۱ Carmen Apologeticum، که می‌شود آن را به‌شکلی تقریبی مکاشفه‌ی کارمین ترجمه کرد، نامِ شعرِ شاعری لاتینی مسیحی با نامِ کومودیانوس (Commodianus) است که حدود ۲۵۰ پس از میلاد می‌زیسته.

^۲ the Leyden papyrus یکی از پاپيروس‌های یافته در مصر که در آن مشخصاً به کیمیاگری پرداخته شده بوده است. حدس زده می‌شود که این پاپيروس‌ها حدودِ سده‌ی اول تا سوم پس از میلادِ مسیح نوشته شده باشند.

^۳ پابلیوس کورنلیوس تاکی‌توس (۵۶ پس از میلاد - ۱۱۷ پس از میلاد) سناتور و تاریخ‌دانِ رومی.

دیگری در دوره‌ی ویتهلوس، به‌خاطرِ جادوگری اخراج شدند، دقیقاً همان علمِ اندازه (هندسه، geometry) ای است که در بنیادِ **مکاشفاتِ یوحنا** آن را باز خواهیم شناخت.

باید چیزی دیگر را نیز بیفزاییم. همه‌ی این الهام‌های آخرالزمانی به خود حق می‌دادند که خوانندگانِ خود را فریب دهند. آن‌ها معمولاً نه تنها توسطِ مردمی به‌تمامی متفاوت از به قولِ معروف مؤلفان‌شان نوشته شده بودند بلکه بیشتر توسطِ کسانی نوشته شده بودند که سال‌ها بعدتر و سپس‌تر زندگی می‌کردند، برای نمونه **کتابِ دانیال**، **کتابِ هنوخ**، **مکاشفاتِ عذرا**، **باروش**، **یهودا** و... . کتاب‌های پیش‌گویی (sibylline) تا آن‌جایی که به محتوای اصلی‌شان مربوط می‌شد، تنها چیزهایی را پیش‌گویی می‌کردند که درواقع، بسیار پیش‌تر روی داده و برای مؤلفِ واقعی کاملاً شناخته بوده است. بدین‌گونه در سال ۱۶۴، کمی پیش از مرگِ آنتی‌خوسِ ام‌پی‌فانس [امپراتورِ روم]، مؤلفِ **کتابِ دانیال**، دانیال را خلق کرد همان که در دوره‌ی نبوکدنذر زندگی می‌کند و برآمدن و فروافتادنِ امپراتوری‌های مقدونی و پارسی و آغازِ امپراتوریِ روم را پیش‌گویی کرده است، با این پوشش که خواننده را برای پذیرشِ پیش‌گوییِ نهایی آماده کند: مردمِ اسرائیل بر تمامِ سختی‌ها چیره خواهند شد و در آخر، پیروزی را در آغوش خواهند کشید. اگر **مکاشفه‌ی یوحنا** واقعاً اثرِ نویسنده‌ای باشد که به آن معروف شده [یعنی یوحنا]، صرفاً استثنایی خواهد بود در میانِ نوشتارگانِ آخرالزمانی آن زمان.

یوحنا که ادعا می‌شود آن مؤلف است، به هر حال، مردی بسیار متمایز در میانِ مسیحیانِ آسیایِ کوچک بوده است. چنین چیزی را لحنِ پیام به هفت کلیسا تأیید می‌کند. محتملاً یوحنا ی رسول بوده است، هر چند که وجودِ تاریخی او را نمی‌توان به‌طورِ کامل تأیید کرد اما بسیار محتمل است. اگر این حواری واقعاً

نویسنده‌ی آن کتاب است، از نظرِ ما بسیار بهتر است. که می‌تواند بهترین تصدیق بر این باشد که مسیحیتِ این کتاب، مسیحیتِ اولیه‌ی حقیقی است. بگذارید در ادامه بیفزاییم که ظاهراً، مؤلفِ مکاشفه همان مؤلفِ انجیل یا پیام‌های منسوب به یوحنا نیست.

مکاشفه، شاملِ یک‌سری الهام‌ها است. نخستین، مسیح در کسوتِ کشیشِ اعظم پدیدار می‌شود و می‌رود در میانِ هفت شمع‌دان به نمایندگیِ هفت کلیسایِ آسیا و به ”یوحنا“ پیام‌هایی را برایِ هفت ”فرشته“ی آن کلیساها دیکته می‌کند. در این‌جا در همین آغاز، خیلی ساده تفاوتی را میانِ این مسیحیت و مذهبِ فراگیرِ کُنتانتین که در شورایِ نیکیه فرمول‌بندی شد، می‌بینیم. تثلیث نه تنها شناخته نیست بلکه حتا ناممکن است. به جایِ یک روح‌القدسِ بعدی، در این‌جا ما ”روحِ هفتمِ خداوند“ را داریم که توسطِ رَبی‌ها [یِ یهودی] از اشعیا XI (یازده)، آیه‌ی ۱۲^۱ استنباط شده است. مسیح، پسرِ خدا، اولی و آخری، از *آلفا تا مگا* [از الف تا ی]، به‌هیچ‌وجه نه خودِ خدا، نه هم‌ارز با خدا، بلکه برعکس، ”آغازِ آفرینشِ خدا“ و از این‌رو، تجلیِ خدا است، موجود از روزِ ازل اما در مقامی فروتر از خدا، مانندِ هفت روحِ یادشده در بالا. در بخشِ XV (پانزده) آیه‌ی ۳، شهید در بهشت، ”سرودِ موسا، خدمت‌گزارِ خداوند، و سرودِ بره“ جلالِ خداوند را می‌خواند. از این‌رو، در این‌جا مسیح نه تنها در مقامی فروتر از خداوند بلکه با احترامی درخور، هم‌پایِ موسا پدیدار می‌شود. مسیح در اورشلیم قربانی می‌شود (XI (یازده)، آیه‌ی ۸) اما بارِ دیگر بر می‌خیزد (I (یک)، ۵ و ۱۸)؛ او ”بره“ای است که به‌خاطرِ گناهانِ جهان قربانی شده است و با خون‌اش همه‌ی مؤمنانِ هر زبان و هر ملتی را از خداوند بازخریده است. ما در این‌جا ایده‌ی بنیادی‌ای را در می‌یابیم که مسیحیتِ اولیه را

^۱ ”روحِ خداوند بر آن «شاخه» قرار خواهد گرفت، یعنی روحِ حکمت و فهم، روحِ مشورت و قوت، و روحِ شناخت و ترس از خداوند.“

قادر کرد تا به مذهبی جهانی فرا ببالد. همه‌ی مذهب‌های سامی و اروپایی آن زمان، سهمیم بودند در این نگاه که خدایانی را که از کنش‌های آدمیان آزرده می‌شوند، می‌توان با دادن قربانی تسکین داد. نخستین ایده‌ی بنیادی انقلابی در مسیحیت (اقتباس‌شده از مکتب فیلونیک) این بود که با قربانی‌شدن داوطلبانه‌ی یک میانجی، گناهان همه‌ی دوران‌ها و همه‌ی انسان‌ها یک بار برای همیشه، به خاطر مؤمنان، کفاره داده می‌شود. بنابراین، ضرورت هرگونه قربانی دیگری برداشته و با آن، زیر پای انبوهی از مناسک مذهبی خالی می‌شد: با این که آزادی از مناسک، آمیزش با مردمانی را [که به مذهب‌هایی] دیگر اقرار [کرده بودند]، مشکل یا ممنوع می‌کرد، نخستین شرط (condition) برای یک مذهب جهانی بود. به‌رغم این، عادت قربانی چنان ژرف در رسم و رسوم مردمان ریشه دوانده بود که کاتولیسیسم - که بسیار از کافرکشی (paganism) اقتباس کرده بود - مناسب دید دست‌کم با وارد کردن قربانی نمادین عَشای ربانی (the mass) خود را با این واقعیت سازگار کند. از سوی دیگر، در کتاب **مکاشفه** هیچ ردی از جزم گناه آغازین (گناه نخستین، original sin) وجود ندارد.

اما متمایزترین چیز در این پیام‌ها، هم‌چنین در کل کتاب، این است که هرگز و در هیچ‌کجا، اتفاق نمی‌افتد که مؤلف به خود و هم‌باوران خود با هیچ نامی جز با نام یهودیان ارجاع دهد. او اعضای فرقه‌های ازمیر (Smyrna) و فیلادلفیه را در برابر کسانی سرزنش می‌کند که او با این واقعیت تهدیدشان می‌کرد که آن‌ها "می‌گویند یهودی اند، اما نیستند بلکه پیروان شیطان اند؛" به اعضای آن‌ها در پِرجامُس (پِرجامه، Pergamos) می‌گوید: آن‌ها آموزه‌ی بَلعام (Balaam) را نگاهبانی می‌کنند که به بالاق (Balac) یاد داد چه‌گونه با خوردن از خوراک‌های تقدیم‌شده به بت‌ها و زناکاری، موجب لغزش فرزندانِ اسرائیل (یهودیان) شود.

از این رو در این جا نه مسیحیان هُشیار بلکه مردمی مطرح اند که یهودی اند. تصدیق شده که یهودیت شان مرحله‌ای نو از دگرگونی و پیشرفت آن اولی [یهودیت قبلی] بوده است، اما بنا به همان دلیل، تنها یکی [از آنها] حقیقی است. از این رو، هنگامی که مقدسان در پیشگاه خداوند حاضر می‌شوند، نخست ۱۴۴۰۰۰ یهودی می‌آیند، ۱۲۰۰۰ از دیگر قبیله‌ها و تنها پس از آنها توده‌های بی‌شمار کافران دسته‌دسته به این یهودیت بازسازی شده در می‌آیند. این [نشان می‌دهد] که مؤلف ما در سال ۶۹، چه کم، از مبدأ تاریخ مسیحی باخبر بوده است؛ [مبدأیی که] یک‌سره، مرحله‌ی نوینی را در دگرگونی و پیشرفت مذهبی نشان می‌دهد که در حال بدل شدن به یکی از انقلابی‌ترین عناصر در تاریخ فکر انسانی بوده است.

بدین رو، می‌بینیم، مسیحیت آن زمان که هنوز از خود بی‌خبر بود [نسبت به خود ناآگاه بود]، از زمین تا آسمان از مذهب فراگیر بعدی به‌شکلی جزمی مقرر شده در شورای نیقیه متفاوت است؛ هیچ‌کس نمی‌تواند این را از آن باز شناسد. در این جا نه از جزمیات مسیحیت بعدی خبری هست، نه از اصول اخلاقی آن بلکه این احساس هست که انگار کسی دارد علیه همه‌ی جهان مبارزه می‌کند و آن مبارزه، پیروزمندانه خواهد بود؛ اشتیاقی برای مبارزه و یقین پیروزی که به‌تمامی از میان مسیحیان امروز رخت بر بسته است و در دوره‌ی ما تنها در آن قطب دیگر جامعه یافت می‌شود؛ در میان سوسیالیست‌ها.

درواقع، مبارزه علیه جهانی که از آغاز فرادست بوده است و هم‌زمان مبارزه علیه بدعت‌گران، میان مسیحیت اولیه و سوسیالیست‌ها مشترک است. هیچ‌یک از این دو جنبش توده‌ای بزرگ را رهبران یا مُبَشِّران ایجاد نکردند - هر چند در میان هر دوی آنها به اندازه‌ی کافی مُبَشِّر بوده است - آنها جنبش‌هایی توده‌ای اند. و جنبش‌های توده‌ای در آغاز دچار سردرگمی و آشفتگی (confused) اند؛ سردرگمی و آشفتگی به این علت که تفکر توده‌ها در آغاز در میان ناهم‌سازی‌ها

[تناقض‌ها]، کم‌بودِ وضوح و کم‌بودِ پیوستگی حرکت می‌کند و هم به علتِ نقشی که مُبشیران هنوز در آغاز در میانِ آن‌ها بازی می‌کنند. این سردرگمی و آشفتگی خود را در شکل‌گیریِ فرقه‌های بی‌شماری نشان می‌دهد که به همان شوروشوقی رودررویِ یک‌دیگر قرار می‌گیرند که رودررویِ دشمنِ مشترکِ بیگانه می‌ایستند. آن‌چنان که برایِ مسیحیتِ اولیه بود، آن‌چنان که در آغازِ جنبشِ سوسیالیستی بود، اهمیتی نداشت [درگیری‌هایِ بالا] تا چه اندازه باعثِ نگرانیِ متخصّصانِ خیرخواهی شود که اتحاد و یگانگی را در جایی موعظه می‌کردند که هیچ اتحاد و یگانگی‌ای ممکن نبود.

آیا بین‌الملل را جزمی هم‌شکل‌ساز کنارِ هم نگاه داشته بود؟ برعکس. با این‌که آن‌ها، همه، کمونیست‌هایِ سنتِ فرانسویِ پیش از ۱۸۴۸ بودند، باز در میانِ آن‌ها هم اختلاف‌هایی وجود داشت: کمونیست‌هایِ مکتبِ ویت‌لینگ و دیگران از انجمنِ کمونیستیِ بازاحیاشده، پرودونیست‌ها که در فرانسه و بلژیک برتری داشتند، بلانکیست‌ها، حزبِ کارگرانِ آلمان و درآخر، آنارشئیست‌هایِ باکونیست که برای مدتی در اسپانیا و ایتالیا دستِ بالا را داشتند، تنها، گروه‌هایِ اصلی بودند. بین‌الملل، یک‌چهارمِ قرن - که از بنیادگذاریِ بین‌الملل تا پیش از جدایی از آنارشئیست‌ها را در بر می‌گیرد - در همه‌جا کامل و نهایی می‌نمود و اتحاد و یگانگی دست‌کم درچارچوبِ کلی‌ترین دیدگاه‌هایِ اقتصادی برقرار بود. و با ابزارهایِ ارتباطیِ آن‌روز - راه‌آهن، تلگراف، شهرهایِ صنعتیِ غول‌پیکر، روزنامه‌ها - گردآیی‌هایِ مردم را سازمان داد.

در میانِ مسیحیانِ اولیه نیز همین تقسیم به فرقه‌هایِ بی‌شمار وجود داشت و با ابزارهایی، بحث و گفت‌وگو و درنتیجه اتحاد و یگانگیِ بعدی را دست‌یافتنی می‌کردند. ما چنین چیزی را تمام‌وکمال در این کتاب که بی‌شک قدیمی‌ترین سندِ مسیحی است، می‌یابیم و مؤلفِ ما با همان شور و حرارتِ آشتی‌ناپذیری با آن

[فرقه‌های دیگر] می‌جنگد که با جهانِ سرتاپا گناه‌آلودِ بیرونی: اول از همه نقولاوی‌ها (نیکلاسی‌ها، Nicolaitans) در اِفِسُس (Ephesus) و پِرِگامُس؛ [دوم] آن‌هایی که می‌گفت آن‌ها یهودی بودند اما پیروانِ شیطان بودند، در اِزمیر و فیلادلفیه؛ [سوم] پشתיبانانِ بلعام که او را مُبَشِّرِ کذاب می‌خواند، در پِرِگامُس؛ [چهارم] آن‌هایی که می‌گفت رسول بودند و نبودند، در اِفِسُس؛ و در آخر، در ثیاتیرا (طیاتیرا، Thyatira) پشתיبانانِ زنِ مُبَشِّرِ با نامِ ایزِبل (ایزابِل، Jezebel). جزئیاتِ بیش‌تری درباره‌ی این فرقه‌ها ارائه داده نمی‌شود، فقط درباره‌ی پیروانِ بلعام و ایزِبل گفته می‌شود که از گوشتِ قربانیِ بت‌ها می‌خوردند و زنا می‌کردند. کوشش‌هایی انجام گرفته تا این پنج فرقه به عنوانِ مسیحیانِ طرف‌دارِ پولس و همه‌ی پیام‌ها علیه پولس، رسولِ دروغین، مشهور به بلعام و ”نیکلاس (نیکولوس، Nicolaos)” فرض شوند. بحث‌هایی در این زمینه، با این که به‌سختی قابلِ دفاع اند، در پُلِ قَدِیسِ رِنان (پاریس، ۱۸۶۹؛ رویه‌های ۳۰۳ تا ۳۰۵ و ۳۶۷ تا ۳۷۰) گرد آورده شده اند. آن بحث‌ها همگی به این سو گرایش دارند که پیام‌ها را با توجه به **اَعْمَالِ رَسولان و نامه‌هایِ کذاییِ پولس** شرح دهند؛ نوشته‌هایی که دست‌کم در شکلِ کنونی‌شان بیش از شصت سال متأخرتر از **مُکاشفه** اند و داده‌هایِ واقعیِ مربوط به آن‌ها، نه تنها به‌شدت بحث‌برانگیز بلکه به‌تمامی متباین و ناهم‌ساز است. اما نکته‌ی قطعی آن است که مؤلفِ [مُکاشفه] نمی‌توانسته پنج نامِ متفاوت را به یک نام و یک فرقه نسبت دهد: دوتا برایِ اِفِسُس (رَسُولانِ کاذب و نقولاوی‌ها) و دوتا برایِ پِرِگامُس (بلعامی‌ها و نقولاوی‌ها) و هر بار صریحاً به آن‌ها به عنوانِ دو فرقه‌ی متفاوت ارجاع دهد. در ضمن، هیچ‌کس هم نمی‌تواند این احتمال را نادیده بگیرد که [ممکن بوده است] در میانِ این فرقه‌ها عناصری وجود داشته اند که به معناییِ امروزی پولسی خوانده می‌شدند.

به هر دو موردی که درباره‌ی آن‌ها جزئیاتِ بیش‌تری داده شده است، اتهامِ خوردنِ گوشت‌هایِ تقدیمی به بت‌ها و زناکاری زده می‌شود؛ دو موضوعی که یهودیان - از قدیم، به همان اندازه‌ی مسیحیان - درباره‌ی آن‌ها، در ستیزی همیشگی با کافرانِ ازدین‌برگشته بودند. صرفاً این‌طور نبود که گوشتِ قربانی‌هایِ کافران در خوراک‌هایِ جشن که در آن‌جا امتناع از غذایِ پیش‌آورده نه تنها نادرست به نظر می‌آمد بلکه حتا می‌توانست خطرناک باشد، سِر و شود. آن گوشت‌ها در بازارهایِ عمومی نیز به فروش می‌رسیدند یعنی جایی که همیشه ممکن نبود بشود پاک‌بودنِ آن را از منظرِ شریعت (قانون، the law) [به عبارتِ دیگر حلال‌بودنِ آن را] مشخص کرد. زناکاری در نظرِ یهودیان نه تنها به رابطه‌هایِ جنسی بیرون‌اززناشویی بلکه هم‌چنین به ازدواج با کسانی گفته می‌شد که شریعتِ یهود ازدواج با آن‌ها را ممنوع کرده بود، به عبارتِ دیگر، ازدواجِ یهودی با غیریهودی (یا غیرمسیحی، gentile) - به معنایی که این کلمه به‌شکلی کلی در اَعمالِ رسولانِ XV (پانزده) آیه‌ی ۲۰ و ۲۹ فهمیده می‌شود. اما یوحنا یِ ما نظراتِ [خاص] خودِش را درباره‌ی رابطه‌هایِ جنسی جایز در میانِ یهودیانِ درست‌آیین (orthodox) دارد. او در XIV (چهارده) آیه‌ی ۴ از ۱۴۴۰۰۰ یهودیِ بهشتی سخن می‌گوید: "این‌ها آن‌هایی اند که [خود را] با زنان به فساد نکشیدند؛ به همین سبب آن‌ها باکره اند." و درواقع، در بهشتِ یوحنا یِ ما، هیچ زنی وجود ندارد. پس او به آن گرایشی که گه‌گاه در دیگرنوشته‌هایِ مسیحیِ اولیه پدیدار می‌شود، تعلق دارد که رابطه‌هایِ جنسی را به‌تمامی گناه‌آلود در نظر می‌گیرد. و هنگامی که افزون بر این، توجه می‌کنیم به این واقعیت که او روم را روسپی‌بزرگی می‌خواند که پادشاهانِ زمین با او زنا کرده اند و از شرابِ زنایِ او نوشیده اند و سوداگرانِ زمین از زندگیِ پر تجمل‌اش ثروت‌ها اندوخته اند، ناممکن می‌شود

برای ما که این کلمه در پیام‌ها را به آن معنای کوتاه‌فکرانه‌ای برداشت کنیم که مدافعان الهیاتی دوست دارند به آن نسبت دهند تا بدین‌گونه برخی تأییدها برای دیگرفرازهای **عهد جدید** پیدا کنند. برعکس. این فرازاها در پیام‌ها، نشانه‌ای آشکار از پدیده‌ای عام و رایج در همه‌ی دوره‌های سراسیمگی‌ها و آشفتگی‌ها هستند که [در آن دوره‌ها] قیود سنتی رابطه‌های جنسی، مانند همه‌ی دیگرقیدوبندها، به کنار می‌روند. در سده‌های نخستین مسیحیت، پهلوبه‌پهلوی ریاضت‌کشانی که شهوت را در خود گشته بودند، گرایشی وجود داشت که آزادی مسیحی را کم‌وبیش تا آمیزش نامحدود زن و مرد گسترش می‌داد. همین هم در جنبش مدرن سوسیالیستی مشاهده شد. چه هراس وصف‌ناپذیری احساس می‌شد در شیرخوارگاه (کودکستان، nursery)های فراوان آن وقت در آلمان در زمان *توان بخشی شهوانی* (réhabilitation de la chair) سن سیمون در دهه‌ی سی، که در آلمان با عنوان “Wiedereinsetzung des Fleisches” (اعاده‌ی شهوت) شناخته می‌شد. و هراس‌انگیزتر از همه، زُمره (قشر، estate)های ممتاز حاکم در آن زمان بودند (هنوز در کشور ما هیچ طبقه (class)ای وجود نداشت) که در برلین، بسیار بیش‌تر از دیگر زُمره‌ها، بدون برآوردن پی‌درپی شهوت‌شان نمی‌توانستند زندگی کنند. ای کاش، این مردم خوب، می‌توانستند فوریه را بشناسند که به شیطنتهای تمام‌مفاوتی برای [برآوردن] شهوت‌اش فکر می‌کرد! با چیرگی اُتوپیا باوری، این افراطی‌گری‌ها به یک برداشت عقلانی‌تر و درواقع، بسیار رادیکال‌تر تسلیم شدند، و درست در آن زمان که آلمان از کودکستان پرهیزکار هاینه بیرون آمد و به قلب جنبش سوسیالیستی وارد شد، خشم متظاهرانه‌ی جهان پرهیزکار ممتاز را به هیچ گرفت.

این است همه‌ی محتوایِ جزمیِ پیام‌ها. باقی، ترغیبِ مؤمنان به مجاهدت در تبلیغ، اقرارِ گردن‌فرازانه و شجاعانه‌ی ایمان‌شان به دشمن و مبارزه‌ی پی‌گیر علیه دشمنانِ درونِ خود و بیرون از خود را شامل می‌شود - تا آن جایی که دورازذهن نیست که این‌ها را یکی از هواخواهانِ پیامبرگونه‌اندیشِ بین‌الملل [در سده‌ی نوزدهم] نوشته باشد.

۳.

پیام‌ها جز درآمدی به موضوعِ به‌درستی‌معروفِ مُراسلاتِ یوحنا با کلیساهای هفت‌گانه‌ی آسیایِ کوچک و از طریقِ آن‌ها با باقی‌مانده‌ی یهودیتِ ارشادشده در سالِ ۶۹ - بیرون از مسیحیتی که بعدها گسترش یافت - نیست. و در این جا ما به درونی‌ترین قُدس‌الاقداسِ مسیحیتِ اولیه راه می‌یابیم.

چه‌گونه مردمی بودند آن‌هایی که مسیحیانِ نخستین از میانِ آنان برخاستند؟ عمدتاً از "رنج‌بران و زحمت‌کشان"، اعضایِ پایین‌ترین لایه‌ی مردمان، چنان‌که درخورِ عنصری انقلابی است. و آن‌ها شاملِ چه کسانی بودند؟ در شهرها، شاملِ شهرنشین (freeman) هایِ تهی‌دست، همه‌جور مردم، مانندِ "سفیدهایِ پست‌فطرت" دولت‌هایِ برده‌دارِ جنوبی و ولگردها و ماجراجوهایِ اروپایی در بندرهایِ مستعمراتی و چینی، سپس از برده‌هایِ آزادشده و بالاتر از همه، از برده‌هایِ واقعی: در زُمره‌هایِ بزرگ در ایتالیا، سیسیل و افریقا از بردگان و در ناحیه‌هایِ روستاییِ ایالات از دهقانانِ خُرده‌پایی که بیش‌تر و بیش‌تر در بردگی از طریقِ وام فرو می‌افتادند. مطلقاً هیچ راهِ مشترکِ رهایی برایِ همه‌ی این عناصر وجود نداشت. برایِ همه‌ی آن‌ها، بهشت، رهاشده، پشتِ سرِ آن‌ها قرار داشت.

[بهشت] برای شهرنشین‌های خانه‌خواب، شهر پیشین (the former polis)، قصبه (town) و دولت در آن زمانی بود که نیاکان‌شان، شهروندانی آزاد بودند؛ برای بردگان در جنگ اسیر شده، زمان آزادی پیش از انقیاد و اسارت‌شان بود؛ برای دهقانان خرده‌پا، سیستم اجتماعی غیریهودی منسوخ و زمین‌داری اشتراکی بود. همه‌ی آن‌ها با مشت آهنین برابر ساز رُم پیروزمند فرو کوبیده شده بودند. بزرگ‌ترین گروه اجتماعی‌ای که قدمتی داشت، قبیله و اتحادیه‌ی قبایل خویشاوند بودند: در میان بربرها گرد هم آمدن بر بنیاد اتحاد خانواده‌ها و در میان یونانی‌های شهر بنیاد (townfounding) و ایتالیایی‌ها، [بر بنیاد اتحاد] شهر (polis) که از یک یا چند قبیله‌ی خویشاوند تشکیل می‌شد. فیلیپ و الکساندر [مقدونی] در شبه‌جزیره‌ی یونانی، اتحاد سیاسی پدید آوردند اما آن اتحاد، به شکل‌گیری ملت یونان نینجامید. [شکل‌گیری] ملت‌ها تنها با فروپاشی سلطه‌ی جهان رومی ممکن بود. این سلطه، یک بار برای همیشه، نقطه‌ی پایانی بر اتحادیه‌های کوچک‌تر گذاشت. زور نظامی، دادرسی رومی و تشکیلات مالیات‌ستانی، به‌تمامی، سازمان‌دهی درونی سنتی را تحلیل بُرد. با ازدست‌رفتن سازمان‌دهی مستقل و متمایز، غارت و چپاول عُدوانی توسط اولیای امور شهری و نظامی باب شد؛ ثروت‌های زیردستان از آن‌ها گرفته می‌شد و سپس، به شکل وام به خود آن‌ها با نرخ‌های ربایی داده می‌شد، تا بیشتر و بیشتر از آن‌ها اخاذی شود. فشار مالیات‌ستانی و نیاز به پول که به ایجاد سرزمین‌هایی عمدتاً تحت سیطره‌ی اقتصاد طبیعی [دادوستد پایاپای و غیرپولی] درآمده انجامید، دهقانان را گسترده‌تر در بردگی رباخواران فرو افکند، به تفاوت‌هایی بزرگ در دارایی دامن زد، ثروتمند را ثروتمندتر کرد و فقیر را به‌تمامی به خاک سیاه نشاند. هر شکل مقاومت قبیله‌های کوچک منزوی در برابر قدرت غول‌پیکر جهان رومی بی‌هوده می‌نمود. کجا بود آن راه برون‌رفت، آن رستگاری، برای [مردمان] به‌بردگی کشیده‌شده، سرکوب‌شده و

تهی دست؛ راه برون رفتی برای همه‌ی آن گروه‌های مردم که چه بسا دلبستگی‌هایی ناسازگار و حتا متضاد داشتند؟ و هنوز هم می‌توانست یافته شود اگر یک جنبش انقلابی بزرگ همه‌ی آن‌ها را در بر می‌گرفت.

آن راه برون رفت پیدا شده بود اما در این جهان نبود. در آن وضعیت که در آن، جریان امور بدین‌گونه بود، آن [راه برون رفت] تنها می‌توانست راه برون رفتی مذهبی باشد. سپس جهانی نوین روی نمود. زندگی پیوسته‌ی روح پس از مرگ تن، آرام‌آرام به یک ایمان راسخ شناخته‌شده در سرتاسر جهان رومی بدل شد. نوع پاداش یا مجازات ارواح درگذشتگان به‌خاطر اعمالی که روی زمین انجام داده بودند، بیش‌تر و بیش‌تر تصدیقی فراگیر پیدا می‌کرد. به همان اندازه پاداش مورد توجه قرار گرفته بود. چشم‌اندازها چندان خوب نبودند: عهد باستان به‌شکلی خودبه‌خودی ماتریالیستی بود [اما] نه این‌که به‌شکلی نامحدود ارزشی والاتر برای زندگی روی زمین نسبت به زندگی در پادشاهی اشباح قائل باشد؛ زندگی پس از مرگ بیش‌تر به عنوان یک بدبختی مورد توجه یونانی‌ها بود. سپس مسیحیت آمد، که به‌شکلی جدی به پاداش و مجازاتی در فراسوی جهان قائل شد و بهشت و جهنم را خلق کرد: راه برون رفتی یافته شده بود که رنج‌بران و زحمت‌کشان را از این سرای خاکی پردردورنج به فردوس جاویدان راه می‌برد. و درواقع، تنها با چشم‌اندازِ آجر [و پاداش الهی] در جهان دیگر می‌توانست چشم‌پوشی و گوشه‌نشینی رواقی‌فیلونیک از دنیا و ریاضت‌کشی را فراز بکشد و بالا ببرد به اصل بنیادی اخلاقی یک مذهب جهانی جدید که توده‌های سرکوب‌شده را الهام بخشد. اما این فردوس الهی صرفاً با واقعیت مرگ، به روی مؤمنان گشوده نمی‌شد. خواهیم دید که پادشاهی خداوند، که پایتخت آن، اورشلیم تازه است، تنها پس از نبردهای طاقت‌فرسا با نیروهای جهنم فتح و گشوده می‌شود. در تصوّر مسیحیان اولیه، این نبردها بی‌واسطه روبه‌جلو بودند. یوحنا در همان آغاز، کتاب‌اش را

مکاشفه‌ی «اروی داد‌هایی» که به‌زودی رخ خواهند داد» و درست پس از آن، در I (یک) آیه‌ی ۳، اظهار می‌کند «خوشابه‌حال کسی که این پیش‌گویی‌ها را برای دیگران بخواند؛ و خوشابه‌حال آن که به آن گوش فرا دهد، زیرا زمان وقوع این روی‌دادها چندان دور نیست». مسیح، به کلیسا در فیلادلفیه این پیام را می‌فرستد: «بین، من به‌زودی خواهم آمد». و در بخش آخر، فرشته به یوحنا «چیزهایی را که به‌زودی به وقوع خواهد پیوست» نشان می‌دهد و به او دستور می‌دهد: «پیش‌گویی‌های این کتاب را در دست‌رسی همه بگذار، چون به‌زودی به وقوع خواهند پیوست» و خود مسیح بار دیگر می‌گوید (در XXII (بیست و دو) آیه‌ی ۱۲ و ۲۰) «من به‌زودی می‌آیم». به دنبال نشان خواهیم داد که این آینده تا چه اندازه زود و نزدیک بود.

شهودهای مکاشفه، که مؤلف به ما نشان می‌دهد، یک‌سره و اساساً کلمه به کلمه، از نمونه‌های اولیه‌تر، مشخصاً از پیامبران کلاسیک عهد عتیق، به‌ویژه حزقیال، جزئاً از مکاشفه‌های یهودی متأخر نوشته‌شده پس از کتاب دانیال و به‌ویژه از کتاب هِنوخ (خنوخ، Henoch) که پیش از این تا اندازه‌ای به نوشته درآمده بوده، برداشت شده است. نقد، تا کم‌ترین جزئیات، جایی را که یوحنا ی ما هر تصویر را، هر نشانه‌ی تهدیدآمیز را، هر بلای فرستاده‌شده برای بشریت بی‌باور را، خلاصه کل ماده‌ی کتاب‌اش را قرار می‌دهد، مشخص کرده است. به طوری که نه تنها نشان‌دهنده‌ی خالی‌بودن ذهن او [یوحنا] است بلکه حتا اثبات می‌کند که او هرگز حتا در خیال هم خلسه (ecstasy)‌ها و شهودهای منتسبی را که توصیف کرده، تجربه نکرده است.

این شهودها به‌ترتیب چکیده‌وار در پی می‌آیند: نخست، یوحنا خدا را می‌بیند که بر اورنگ خود بر نشسته است، در دست خود کتابی را با هفت مهر نگاه داشته

است و پیش روی او چراغی است که کشته شده است و از مرگ برخاسته است (مسیح) و شایسته‌ی آن شده است که مُهرهای کتاب را بگشاید. گشودن مُهرها همراه می‌شود با همه‌گونه نشانه‌های تهدیدآمیز معجزه‌وار. هنگامی که پنجمین مُهر گشوده می‌شود یوحنا زیر قربانگاه خداوند، ارواح شهیدان مسیح را می‌بیند که برای کلمه‌ی خداوند کشته شدند و با صدای بلند استغاثه می‌کنند: "ای خداوند پاک و حق، تا به کی بر ساکنان زمین داوری نمی‌کنی و انتقام خون ما را از ایشان نمی‌گیری؟" و سپس ردایی سپید به آن‌ها داده می‌شود و به آن‌ها گفته می‌شود که برای شهیدان دیگری که باید کشته شوند، باید کمی استراحت کنند.

پس در این‌جا هنوز پرسش "کیش محبت"، مسئله‌ی "دشمنان را دوست بدار، تبرک کن آن کسی را که به تو ناسزا می‌گوید" و... وجود ندارد. در این‌جا انتقام‌کشی تام‌وتمام موعظه شده است؛ انتقام درست و بی‌کم‌وکاست از آزاردهندگان مسیحیان. چنین است در کل این کتاب. نزدیک‌تر، بحرانی که در می‌رسد... سنگین‌تر، بلاها و مجازات‌هایی که از آسمان فرود می‌آیند و با همه‌ی این‌ها، خرسندتر، یوحنا است که اعلام می‌کند توده‌ی بشریت کفاره‌ی گناهان‌شان را هنوز نداده اند، عذاب‌های تازه‌ی خداوند بر آن‌ها فرود خواهد آمد، مسیح باید بر آن‌ها با ترکه‌ای از آهن حُکم براند و در چَرخُشت بی‌رحمی و خشم خداوند همه‌توانا له خواهند شد اما باز هم دل‌های بی‌ایمانان سخت خواهد ماند. طبیعی است که حس شود، فارغ از هرگونه فریب‌کاری، نبردی نزدیک می‌شود و این‌که جنگ در راه است، جنگ! (*la guerre comme ? la guerre*).

هنگامی که هفتمین مُهر گشوده می‌شود هفت فرشته می‌آیند با هفت شیپور و هر بار یکی از آن‌ها در شیپورش در رسیدن دهشت‌های تازه‌ای را آواز می‌دهد. پس از هفتمین دَمِش، هفت فرشته‌ی دیگر به صحنه می‌آیند با هفت شیشه‌ی کوچک از خشم خداوند که آن‌ها را بر زمین خالی می‌کنند؛ با این‌همه، بلاها و مجازات‌ها

عمدتاً بازانجام ملال آور آن چیزهایی اند که بارها و بارها پیش از این روی داده اند. سپس زنی می آید، بابل، فاحشه‌ی بزرگ، آراسته با جامه‌ای سرخ، نشسته بر آب‌ها، از خونِ قدیسان و شهیدانِ مسیح می‌نوشد؛ شهرِ بزرگِ هفت تپه که بر همه‌ی پادشاهانِ زمین حکم می‌راند. او بر جانوری وحشی با هفت سر و ده شاخ نشسته است. هفت سر نماینده‌ی هفت تپه و هم‌چنین هفت “پادشاه” اند. از این پادشاهان، پنج تن فرو افتاده اند، یکی هست و دیگری هنوز نیامده است، و پس از او، باز یکی از پنج تاییِ اولی می‌آید. او زخمی کاری می‌خورد اما درمان می‌شود. او بر جهان برای ۴۲ ماه یا سه سال و نیم (half of a week of seven years) فرمان‌روایی خواهد کرد و تا حدِ مرگ مؤمنان را آزار خواهد داد و موجب فرمان‌روایی بی‌دینی خواهد شد. اما سپس نبردِ بزرگِ نهایی در پی می‌آید، مقدسان و شهیدان کین‌خواهانه و به انتقام، نابودیِ بابل فاحشه‌ی بزرگ و همه‌ی پیروان‌اش یعنی توده‌ی بزرگی از بشریت را طلب خواهند کرد؛ شیطان در دوزخ فرو افتاده است و فرو بسته شده است برای هزار سال تا هنگامی که مسیح با شهیدانِ برخاسته از مرگ فرمان‌روایی خود را آغاز کند. اما پس از هزار سال، شیطان بارِ دیگر رها می‌شود و جنگِ بزرگِ دیگری میانِ ارواح [و شیطان] در خواهد گرفت که در آن، او سرانجام شکست خواهد خورد. سپس رستاخیزِ دوم در پی می‌آید، آن‌گاه که دیگر مردگان هم بر می‌خیزند و در پیشگاهِ اورنگِ داوریِ خداوند (نه مسیح؛ این را به یاد داشته باشید) حاضر می‌شوند و مؤمنان به بهشتی تازه، به زمینی تازه و به اورشلیمی تازه برای زندگی جاوید وارد خواهند شد.

هم‌چنان که کلِ این اثرِ تاریخی، منحصرأ از مصالحِ یهودیِ پیشامسیحی برپا شده است، کم‌وبیش منحصرأ ایده‌هایِ یهودی را ارائه می‌دهد. از همان هنگامی که همه‌چیز برای مردمِ [بنی]اسرائیل نامساعد شد، از زمانِ باج‌وخراج‌گرفتن‌هایِ آشوری‌ها و بابلی‌ها، از نابودیِ دو پادشاهیِ اسرائیل و یهودا تا اسارت تحتِ

فرمان‌روایی سولوکوس (seleucis) که از اشعیا تا دانیال به درازا کشید، در هر دوره‌ی تاریک، پیش‌گویی‌هایی درباره‌ی یک رهایی‌بخش (مُنجی، saviour) وجود داشته است. در [کتاب] **دانیال XII** آیه‌ی ۱ تا ۳، پیش‌گویی‌ای درباره‌ی میکائیل، فرشته‌ی نگهبانِ یهودیان، هست که بر زمین می‌آید تا آن‌ها را از آشفتگی و آزاری بزرگ رهایی دهد؛ بسیاری از مردگان زنده می‌شوند، گونه‌ای از داوریِ نهایی وجود خواهد داشت و آموزگاران که مردم را عدالت آموختند [مردم را به راهِ راست هدایت کردند]، هم‌چون ستارگان تا ابد خواهند درخشید. تنها نکته‌ی مسیحی، تأکیدِ عظیم بر حکومتِ نزدیکِ مسیح و شکوه و افتخارِ مؤمنان و به‌ویژه، شهیدان است که از مرگ بر خواهند خاست.

برای تفسیرِ این پیش‌گویی‌ها تا آن‌جایی که به روی‌دادهایِ آن زمان ارجاع می‌دهند، ما مدیونِ نقدِ آلمانی به‌ویژه اِوالد (Ewald)، لوک (Lücke) و فردیناند بناری (Ferdinand Benary) هستیم. کارِ آن‌ها را ارنست رِنان در دست‌رسِ نالهیات‌دان‌ها گذاشته است. ما پیش از این دیدیم که بابل، فاحشه‌ی بزرگ، نمادِ رُم، شهرِ هفت تپه، است. ما در بخشِ XVII (هفده) آیه‌ی ۹ تا ۱۱ درباره‌ی جانوری وحشی خواندیم که او [بابل] بر آن نشسته است که:

”هفت سرِ“ آن جانورِ وحشی ”هفت کوه اند که آن زن بر آن‌ها نشیمن دارد. و آن‌ها هفت پادشاه اند: پنج تن فرو افتاده اند و یکی هست، و دیگری هنوز نیامده است و هنگامی که بیاید زیاد دوام نخواهد آورد. آن جانورِ وحشی که بود و دیگر نیست، هشتمی است و هشتمی از آن هفت تن است و رو به تباهی می‌رود“

بنا بر این، جانور وحشی، جهانِ رومیِ چیره است، بازنموده شده با هفت سزارِ پی‌درپی، یکی از آن‌ها زخمی مرگ‌بار خورده بوده است و دیگر فرمان‌روایی نمی‌کند اما او خوب خواهد شد و باز خواهد گشت. آن سزار به عنوانِ هشتمی به آن جانور خواهد پیوست، برایِ برپا کردنِ پادشاهیِ کفرگویی و ستیزه با خداوند. به او خواهد پیوست

”برایِ جنگیدن با مقدسان و غلبه کردن بر آن‌ها... همه‌ی آن‌ها که بر زمین ساکن بودند، او را پرستش کردند، آن‌هایی که نام‌شان در دفترِ زندگیِ بره نوشته نشده است... او همه را، کوچک و بزرگ را، ثروتمند و تهی‌دست را، آزاد و دربند را، وادار کرد نشانی را در دستِ راست‌شان بگیرند یا بر پیشانی‌شان حک کنند: و هیچ‌کس نمی‌توانست بخرد یا بفروشد مگر این‌که نشان یا نامِ جانور را یا شماره‌ی نامِ او را داشته باشد. در این‌جا حکمتی هست. بگذاریم هر کس که می‌تواند شماره‌ی آن جانور را حساب کند برایِ این‌که آن، شماره‌ی یک انسان است و شماره‌ی او ششصد و شصت و شش است“ (XIII، آیه‌ی ۷ تا ۱۸)

ما صرفاً اشاره می‌کنیم که بایکوت [بایکوتِ اقتصادی و سیاسیِ مسیحیان] در این‌جا به عنوانِ یکی از اقداماتی که توسطِ امپراتوریِ روم علیه مسیحیان انجام گرفت، ذکر شده است - و به همین دلیل آشکارا ابداعِ شیطان است - و گذر می‌کنیم به این پرسش که این امپراتورِ رومی چه کسی است که یک‌بار پیش‌تر حکم می‌رانده است، زخمی مُهلک برداشته، عزل شده ولی به عنوانِ هشتمین [پادشاه] در زنجیره‌ی مسیح‌ستیزان (دَجَّال، antichrist) باز خواهد گشت.

ما آگوستوس را نخستین می‌گیریم: ۲. تیبه‌ریوس ۳. کالیوگا ۴. کلودیوس ۵. نرون (Nero) ۶. گالبا.^۱ ”پنج تن از آن‌ها فرو افتاده اند و یکی هست.“ بنابراین، نرون فرو افتاده است و گالبا هست. گالبا از نهم ژوئن سال ۶۸ تا پانزده ژانویه سال ۶۹ حکومت کرد. اما درست پس از این که بر تخت جلوس کرد، هنگامی که دیگر ژنرال‌ها ارتش را برای خیزش‌ها در دیگر ایالت‌ها آماده می‌کردند، لژیون‌های راین (Rhine) تحت [فرمان‌دهی] ویتیلیوس شورش کردند. در خود رُم، پرناتوریان‌ها (praetorians)^۲ سر بر داشتند، گالبا را کشتند و اُتو را امپراتور اعلان کردند.

از این جا می‌بینیم که مکاشفه‌ی ما در دوره‌ی گالبا نوشته شده است. محتملاً نزدیک به پایان حکم‌روایی او. یا دست‌کم، طی سه ماه نخست (حدود ۱۵ آوریل سال ۶۹) فرمان‌روایی اُتو، ”هفتمی“. اما هشتمی، همان که بود و نیست، چه کسی است؟ آن را از شماره‌ی ۶۶۶ می‌فهمیم.

در میان سامی‌ها - کلدانی‌ها و یهودیان - در آن زمان نوعی از جادو بر پایه‌ی معنای دوگانه‌ی حرف‌ها وجود داشت. هم‌چنان که نزدیک به سیصدسال پیش از دوران ما حرف‌های زبان عبری به‌عنوان نمادهایی برای شماره‌ها به کار گرفته می‌شدند: a برابر با ۱، b برابر با ۲، g برابر با ۳، d برابر با ۴، و... . کاهنان قبلائی، ارزش هر حرف یک نام را جمع می‌کردند و از آن جمع پیش‌گویی آینده‌ی کسی را جست‌وجو می‌کردند که آن نام، از آن او بود، برای نمونه با ساختن واژه‌ها یا ترکیب‌هایی از واژه‌هایی که ارزشی برابر [با آن نام] داشتند. واژه‌های مخفی و مانند آن‌ها نیز به همین زبان شماره‌ها بیان می‌شدند. این هنر - گِماتریا

^۱ پیش‌نهاد می‌کنم به کتاب خوش‌خوان زندگی قیصرها، سوئونیوس، ترجمه‌ی احد علیقلیان، نشر نی نگاه کنید.

^۲ به پاسداران شخصی امپراتور گفته می‌شده است یا با عنوان گارد پرناتوریان خوانده می‌شده. اصطلاح پرناتوریان از پرناتور (praetor) به معنای ژنرال ارشد گرفته شده است.

(gematria, gematria) - از یک نام یونانی - geometry [هندسه] - گرفته شده است. کلدانی‌ها به آن به‌عنوان یک پیشه نگاه می‌کردند و در دوره‌ی تاکی‌توس با نام *شماربین* (ریاضی‌دان [؟])، *matemathici* خوانده می‌شدند، بعدها در دوره‌ی کلادیوس و هم در دوره‌ی ویتهلوس، به‌احتمال زیاد به علت "اختلال جدی [در نظم]" از رُم اخراج می‌شوند.^۱

به وسیله‌ی این ریاضیات بود که شماره‌ی ۶۶۶ ما آشکار می‌شود. این، پوششی است برای نام یکی از پنج سزارِ اولی. اما در کنارِ شماره‌ی ۶۶۶، ایره‌نائیوس (Irenaeus)^۲، در پایانِ سده‌ی دوم، خوانشِ دیگری را به دست می‌دهد - ۶۱۶ - که به هر حال، در زمانی پدیدار شد که معمایی این شماره معروف بود. دلیلِ [درست‌بودن] راهِ حلِ احتمالی را از این‌جا می‌شود فهمید که برای هر دو شماره درست از کار در آید.

راهِ حل را فردیناند بناری از برلین به دست داد. آن نام، نرون است. شماره بر پایه‌ی Neron Kesar است، گووش (تلفظ، spelling) عبری سزار نرون (Nerôn Kaisar) یونانی، امپراتور نرون که تلمود و کتیبه‌های پالمیران (Palmyrian) هم آن را تصدیق کرده اند. این کتیبه روی سکه‌های دوره‌ی نرون، ضرب‌شده در نیمه‌ی شرقی امپراتوری، یافت شد. و چنین: $n = (nun) ۵۰$ ؛ $r = (resh) ۲۰۰$ ؛ $v = (vau)$ به جای $o = ۶$ ؛ $n = (nun) ۵۰$ ؛ $k = (kaph) ۱۰۰$ ؛ $s = (samech) ۶۰$ ؛ $r = (resh) ۲۰۰$ ؛ جمعاً ۶۶۶. اگر گووشِ لاتینی - Nero Caesar - را پایه قرار دهیم، $nun = ۵۰$ دومی ناپدید می‌شود و ما داریم $۶۱۶ = ۵۰ + ۶۶۶$ که همان خوانشِ ایره‌نائیوس است.

^۱ چیزی مانند حسابِ ابجدِ فارسی و عربی که هر حرف ارزشی عددی دارد و ارزشِ عددیِ کلمات از جمعِ ارزشِ عددیِ هر حرف حساب می‌شود.

^۲ سنت ایره‌نائیوس (سده‌ی دوم پس از میلاد - حدود ۲۰۲) اسقفِ بخشِ لاگدونام از ایالتِ گُل که بخشی از امپراتوری روم بود. او مدافع و پدرِ کلیسای اولیه بود. نوشته‌های او نقشی مؤثر در شکل‌گیری الهیاتِ مسیحی داشته است.

درواقع، کلِ امپراتوریِ روم به‌ناگهان در دوره‌ی گالبا در آشفتگی غوطه‌ور شد. گالبا، خود، در رأسِ لژیون‌هایِ سرزمینِ گال (فرانسوی، Gallic) و اسپانیا برای سرنگونیِ نرون که فرار کرد و به دستِ یک برده‌ی آزادشده کشته شد، قدم به رُم گذاشت. پرناتوریان‌ها در رُم و فرماندهانِ ارشد در ایالت‌ها نیز علیهِ گالبا توطئه چیدند؛ مدعیانِ جدیدِ تاج‌وتخت از هر کجا سر بر آوردند و پیش‌روی به سمتِ رُم را تدارک دیدند. به نظر می‌آمد امپراتوریِ محکوم به جنگِ داخلی است و به‌زودی رو به انحلال می‌رود. بالاتر از همه‌ی این‌ها، به‌ویژه در شرق، این شایعه پیچید که نرون کشته نشده است بلکه تنها زخم خورده است، که به نزدِ پارتیان (اشکانیان، Parthians) فرار کرده و قصد دارد با ارتشی، با پیش‌روی به آن‌سویِ رودِ فرات، بارِ دیگر حکومتِ وحشتِ خون‌بارتری را آغاز کند. [ایالت‌هایِ] آخایا (Achaia) و به‌ویژه آسیا با چنین گزارش‌هایی در هراس افتادند. و در همان‌زمانی که باید مکاشفه نوشته شده باشد، نرونی دروغین سر بر آورد که با شمارِ قابلِ ملاحظه‌ای از پشتیبانان، نه‌چندان دور از پات‌موس (Patmos) و آسیایِ کوچک در جزیره‌ی کیت‌نوس (Kytнос) در دریایِ اژه (اکنون ترمیا (Thermia) خوانده می‌شود) بر تخت نشست تا این‌که در میانه‌ی حکومتِ اُتو کشته می‌شود. آن‌چه سببِ آسیمگی می‌شد، این واقعیت بود که در میانِ مسیحیان که نخست‌بار نرون آن‌ها را موردِ آزار و شکنجه قرار داد، این نظر گسترش یافته بود که او به شکلِ مسیح‌ستیز (دَجّال) باز خواهد گشت و دست به تلاشی تشدیدشده‌تر در سرکوبِ خون‌بارِ این فرقه‌ی تازه‌پا خواهد زد که این، خود، دربردارنده‌ی نشانه‌ای و درآمدی بر بازگشتِ مسیح بود، درآمدی بر مبارزه‌ی پیروزمندانه‌ی بزرگ علیهِ نیروهایِ جهنم و پادشاهیِ هزارساله‌ای که “به‌زودی” برپا خواهد شد. این امید (پیش‌بینیِ

دقیق ریاضیاتی، expectation) الهامی بود برای فداییان که بتوانند شادمانانه مرگ را در آغوش بگیرند.

نوشتارگان مسیحی و متأثر از مسیحیت در دو سده‌ی نخست، دلالت کافی به دست می‌دهند که راز شماره‌ی ۶۶۶ برای بسیاری شناخته بوده است. ایره‌نائیوس دیگر آن را نمی‌دانست اما از دیگر سو او و بسیاری کسان دیگر در آخر سده‌ی سوم می‌دانستند که جانور آخرالزمان به معنای بازگشت نرون است. این رد بعدها گم شد و این اثر که مورد نظر ما است، به‌شکلی خیالی توسط آینده‌گوهای مذهبی‌اندیش تفسیر شد؛ من خودم وقتی بچه بودم، کهن‌سالانی را می‌شناختم که به پی‌روی از مورد یوهان آلبرشت بنگل [همان آلبرشت مبلّغ که پیش‌تر از او نام برده شد]، پایان جهان و داوری واپسین را در سال ۱۸۳۶ انتظار می‌کشیدند.^۱ پیش‌گویی، متحقق شده بود، و در همان سال. قربانی داوری واپسین، جهان گناه‌آلود نبود بلکه خود مفسران پارسای مکاشفه بودند. به این خاطر که در سال ۱۸۳۶ بود که ف. بناری کلیدی برای شماره‌ی ۶۶۶ ارائه داد و بنابراین، به شکنجه‌وآزار محاسبات پیامبرگونه، همان گم‌تریای نوین، پایان داد.

یوحنا ما تنها می‌توانست توصیفی مختصر از پادشاهی آسمان که برای مؤمنان اندوخته شده است، به دست دهد. اورشلیم تازه، دست‌کم بر پایه‌ی دریافت‌های آن‌زمان، سطح نسبتاً بزرگی را می‌پوشاند: ۱۲۰۰۰ تیرپرتاب یا ۲۲۲۷ کیلومترمربع، چنان‌که مساحت‌اش در حدود ۵ میلیون کیلومترمربع در می‌آمد، یعنی بیش‌تر از نیمی از مساحت ایالات متحد آمریکا. و از زَر و همه‌گونه سنگ‌های بارزش ساخته شده است. آن‌جا، خداوند با مردم‌اش زندگی می‌کند و [شکوه]‌اش به جای خورشید روشنی می‌بخشد و آن‌جا دیگر نه مرگی خواهد بود، نه سوگی و

^۱ از این دست پیش‌گویی‌های بی‌سروته که در دوره‌ی ما هم روایی بسیار دارند، مانند جدیدترین‌شان که نابودی جهان در ۲۰۱۲ است.

دیگر نه رنجی. و رودخانه‌ای پاک از آبِ زندگی از میانِ شهر جاری است و بر آن‌سویِ رودخانه درختانِ زندگی، سنگین از دوازده‌گونه میوه، هر ماه میوه می‌دهند؛ و برگ‌هایِ درختان [درمان‌بخش اند] “برایِ درمانِ شنواییِ ملت‌ها” (رنان فکر می‌کند، منظور گونه‌ای نوشابه‌ی دارویی بوده است: *L'Antechrist*؛ رویه‌ی ۵۴۲). در این‌جا مقدسان تا جاودان زندگی خواهند کرد.

تا آن‌جایی که می‌دانیم، مسیحیت در آسیایِ کوچک، در نشیمنگاهِ اصلی‌اش، در حدودِ سالِ ۶۸، چنین بود. هیچ اثری از هیچ تثلیثی نیست بلکه برعکس، همان *یَهُوَه* احد و نادیدنیِ یهودیتِ متأخر هست که از خدایِ قومیِ یهودیان به خدایِ یگانه و برترِ آسمان و زمین بر کشیده شده است: آن‌جایی که او می‌گوید در آن‌جا بر همه‌ی ملت‌ها حُکم می‌راند، به آن‌هایی که بر گشته اند، وعده‌ی رحمت می‌دهد و بی‌رحمانه، سنگ‌دل را بر پایه‌ی این اصلِ کهن که *parcere subjectis uc debellare superbos* [ضعیف را عفو کن و با سنگ‌دل بستیز] می‌کوبد. از این‌رو، این خدا، بِنَفْسَه، در داوریِ واپسین داوری خواهد کرد، نه مسیح آن‌چنان که در دفترهایِ بعدیِ انجیل‌ها و رساله‌ها آمده. بر پایه‌ی آموزه‌ی پارسیِ تَجَلّی (صُدور، emanation)^۱ که در یهودیتِ متأخر جاری بود، مسیحِ بره به‌شکلی ابدی از خداوند هم‌چنان که از آن‌چه او انجام می‌دهد (*as do also*) فراز می‌آید (صادر می‌شود) اما در موقعیتی پایین‌تر، “روحِ هفتمِ خداوند” که وجودش را مدیونِ بدفهمیِ فرازی شاعرانه (اشعیا، XI آیه‌ی ۲) است. همه‌ی آن‌ها مادونِ خداوند قرار می‌گیرند، نه این‌که خودِ خداوند شوند یا برابر با او قرار گیرند. بره خودش را

^۱ در این‌جا انگلس به ریشه‌ی تاریخیِ این نگرش اشاره می‌کند که مشخصاً از امشاسپندانِ هفت‌گانه که جلوه‌هایِ اهورامزدا شناخته می‌شوند، برداشت شده است و گفته می‌شود پایه‌ی نظریِ جهانِ مُثُل افلاتون است. این نگره، در فلسفه‌ی نوافلاتونی به‌ویژه در نگرشِ فلوتین بیش‌ازپیش به آن‌چیزی شبیه می‌شود که ما به عنوانِ تجلی‌هایِ خداوند که درواقع تجلیِ اراده‌ی او هستند، می‌شناسیم. نگره‌ی صدور هم کم‌وبیش نزدیک به آن است: آن‌چه از فعلِ خداوند صادر می‌شود. در مسیحیت، مسیح تجلیِ خداوند و تجلیِ هر فعلی است که از خداوند صادر می‌شود.

قربانی می‌کند برای کفاره‌ی گناهان جهان و برای این‌که به کافر یاری برساند. برای همین، مرگ داوطلبانه‌اش در سراسر کتاب به‌عنوان شاهکاری خارق‌العاده اعتبار می‌یابد نه به‌عنوان چیزی که ضرورتاً از سرشت درونی‌اش ناشی شده باشد. طبیعتاً کل بارگاه آسمانی مشایخ، کروبیان، فرشتگان و مقدسان در این‌جا هست. از زمان زند اوستا^۱ به بعد بر همین قرار بوده است که هر مذهبی برای تک‌خدایی‌شدن، باید امتیازاتی به چندخدایی بدهد. با یهودیان انحطاط خدایان محسوس کافران به‌شدت ادامه یافت تا این‌که پس از جلای بابل، بارگاه آسمانی (heavenly court) بر پایه‌ی مدل پارسی، قدری بهتر مذهب را با خیال مردم سازگار کرد و خود مسیحیت، درست پس از آن‌که خدای خودتمایزیافته‌ی رازآمیز تثلیث را جای‌گزین خدای لایزال لاتغیر باخودبرابر یهودیان کرد، نتوانست چیزی را جز پرستش قدیسان، به جای پرستش خدایان کهن بگذارد؛ از این‌رو، بنا بر [نظر] فالمرایر (Fallmerayer)، پرستش ژوپیتِر در پلپونه‌سوس (Peloponnesus)، مای‌نا (Maina) و آرکادیا (Arcadia) تنها در حدود سده‌ی نوزدهم میلادی منسوخ شد (*Geschichte der Halbinsel Morea*، جلد یک، رویه‌ی ۲۲۷). تنها بورژوازی مدرن و پروتستانیسم‌اش است که توانسته اند بار دیگر مقدسان را نادیده بگیرد و به‌شکلی جدی تک‌خدایی‌ای متمایز را برقرار کند. در کتاب مکاشفه حتا اشاره‌ای کوچک به گناه نخستین (original sin) و پاک‌شدن از گناه به‌واسطه‌ی ایمان (justification by faith) نمی‌شود. ایمان این جماعت‌های مبارز اولیه از ایمان کلیسای پیروزمند بعدی به‌تمامی متفاوت است: پهلوه‌پهلوی قربانی‌شدن بره، بازگشت نزدیک مسیح و پادشاهی هزارساله‌ای که به‌زودی آغاز می‌شود، است که محتوای ضروری [ذاتی] آن شکل می‌گیرد: تنها

^۱ زند اوستا، به تفسیرهای مذهبی نوشته بر اوستا در دوره‌ی ساسانی گفته می‌شده است... هرچند بعدها متن اوستا و تفسیرهای آن را روی هم زند اوستا می‌خوانند و حتا گاهی خود اوستا را به‌تنهایی.

از طریق تبلیغِ فعالانه، مبارزه‌ی پی‌گیر با دشمنِ داخلی و خارجی، اقرارِ شجاعانه‌ی دیدگاهِ انقلابی در برابرِ قاضیانِ بی‌دین، شهادت و اطمینان به پیروزی است که این باور زنده می‌ماند.

می‌بینیم که مؤلف هنوز از این‌که ممکن است او چیزی دیگر جز یک یهودی باشد، خبر ندارد. از این‌رو در کل کتاب هیچ اشاره‌ای به تعمید نیست، درست مانند آن بسیار داده‌های قطعی‌ای که نشان می‌دهند، تعمید در دوره‌ی دومِ مسیحیت بنیاد گذاشته شد. ۱۴۴۰۰۰ یهودی معتقد، تعمید نشده اند، "مُهر خورده اند". از قدیسانی در آسمان و مؤمنانی بر زمین گفته شده که خودشان را از گناهان‌شان می‌شویند و ردهای خود را در خونِ بره سپید می‌کنند؛ هیچ اشاره‌ای به آبِ تعمید نمی‌شود... دو مُبَشَّری که در بخشِ XI، پیش از مسیح‌ستیز (دَجَّال) می‌آیند، تعمید نشده اند و بر پایه‌ی XIX آیه‌ی ۱۰، شهادت‌دادن (گواهی‌دادن، testimony) به عیسا، تعمید نیست بلکه جوهرِ پیش‌گویی‌ها است. در همه‌ی این موردها باید ذکری از تعمید به میان می‌آمد اگر پیش از آن وجود می‌داشت؛ از این‌رو می‌توانیم با یقینی قاطع، نتیجه بگیریم که مؤلف از تعمید که نخست‌بار هنگامی پدیدار می‌شود که مسیحیان از یهودیان جدا می‌شوند، اطلاعی نداشته است.

هم‌چنین، مؤلفِ ما هیچ اطلاعی از دومین آیینِ دینی، عَشایِ رَبانِی، نداشته است. اگر در متنِ لوتری، مسیح به همه‌ی ثبات‌یابی‌ها وعده می‌دهد که [اگر] بر ایمان‌شان محکم و استوار باشند، می‌آید با آن‌ها عَشا نگه می‌دارد (Das abendmahl halten)^۱، این، برداشتی نادرست ایجاد می‌کند. در متنِ یونانی

^۱ این ترکیبِ آلمانی، مشخصاً به معنایِ شام‌خوردنِ ساده و ضمناً مفهومِ عَشایِ رَبانِی را هم در بر دارد. انگلس به همین دوگانگی معنایی اشاره می‌کند و آن را با استدلال‌های پی‌آیند موجبِ بدفهمی می‌داند.

deipn?sô^۱ آمده است - من (با او) شام خواهم خورد (supper) و کتاب مقدس انگلیسی به درستی ترجمه کرده است: من با او شام خواهم خورد (sup). در این جا هیچ پرسشی درباره‌ی عشای ربانی حتا به عنوان یک خوراک یادبود ساده وجود ندارد.

آنچه درباره‌ی این کتاب بی بحث و بی چون و چرا است، این است که با توجه به تاریخ سندیت یافته‌ی آن یعنی سال ۶۸ یا ۶۹، قدیمی ترین نوشتار مسیحی است. هیچ نوشتار دیگری وجود ندارد که با زبانی چنین بربروار نوشته شده و پر از یهودیگری، عبارت‌های ناممکن و نادرستی در دستور باشد. برای نمونه در بخش I آیه‌ی ۴ لفظ به لفظ می گوید: "Grace be unto you ... from he that is being and that was and that is coming." [فیض و آرامش بر شما باد... از او که بوده است، که بود و که آمده است] تنها الهیات دان‌ها و تاریخ دان‌های حرفه‌ای که روی آن قمار کرده اند [این کتاب برای آن‌ها منافی دارد]، هستند که امروزه انکار می کنند که انجیل‌ها و اعمال رسولان اقتباس‌های بعدی از نوشته‌هایی اند که اکنون گم شده و هسته‌ی تاریخی کم نورشان اکنون در پیچاپیچ افسانه ناشناختنی شده است، [انکار می کنند] که حتا برخی رساله‌ها که برونو بائر آن‌ها را "معتبر" شناخته است، یا نوشته‌هایی با تاریخی متأخرتر اند یا با اقتباس‌های بهتری از کارهای قدیمی مؤلفان ناشناخته با افزوده‌ها و الحاق‌ها دیگرگون شده اند. مهم‌تر از هرچیزی این است که در دست کتابی را داریم که تاریخ نوشته شدن آن با دقت بسیار تعیین شده است؛ کتابی که به ما مسیحیت را در شکل بسط‌نیافته‌ی آن نشان می‌دهد. این شکل، همان رابطه‌ای را با مذهب دولتی سده‌ی چهارم - با جزم‌ها و اسطوره‌شناسی به‌تمامی بسط‌یافته‌ی آن - دارد که

^۱ در متن انگلیسی هم به همین شکل آمده. نتوانستم در متن‌های دردسترس، صحیح آن را پیدا کنم.

اسطوره‌شناسی تاکی توسی هنوز ناستوارِ آلمان‌ها با آموزه‌های بسط‌یافته‌ی خدایانِ اِدا (Edda)^۱ آن‌چنان‌که از عناصرِ باستانی و مسیحی اثر پذیرفتند، پیدا می‌کند. هسته‌ی مذهبِ جهانی در این‌جا است، اما این، بی‌هیچ تمایزی، شاملِ هزاران امکانِ رشدودگرگونی است که در فرقه‌های بی‌شمارِ بعدی واقعیت می‌یابد. و دلیلِ این‌که چرا این قدیمی‌ترین نوشته - از زمانِ هستی‌یافتنِ مسیحیت - به‌ویژه برای ما بالارزش است، این است که بدونِ هیچ رقیق‌سازی‌ای نشان می‌دهد که یهودیتِ قویاً متأثر از [مکتب] اسکندریه، چه سهمی در مسیحیت دارد. همه‌ی آن‌چه بعدها می‌رسد، غربی، افزوده‌هایی یونانی‌رومی، است. تنها به‌واسطه‌ی مذهبِ تک‌خداییِ یهودی بود که تک‌خداییِ تهذیب‌شده‌ی فلسفه‌ی عوامانه‌ی یونانیِ بعدی می‌توانست خود را به چنان شکلِ مذهبی‌ای در آورَد که بتواند توده‌ها را تسخیر کند. به محضِ این‌که این واسطه یافته آمد، مسیحیت توانست به مذهبی جهانی در جهانِ یونانی‌رومی بدل بشود و با رشدودگرگونیِ بیش‌تر در و ادغام‌شدن با آن ماده‌ی فکری بود که توانست جهان را به چنگ آورَد.

^۱ به مجموعه‌سروده‌هایی اشاره دارد که درواقع پایه‌ی اسطوره‌شناسی اسکاندیناوی را تشکیل می‌دهند چیزی شبیه اُدیسه و ایللیاد هُمِر که بنیادِ اسطوره‌شناسیِ یونانی و بعدها رومی یا شاه‌نامه‌ی ما که بنیادِ داستان‌هایِ اسطوره‌ایِ ما است. سروده‌هایِ /دا/ از منابعی بسیار قدیمی‌تر، در سده‌ی سیزدهم میلادی، گردآوری شده اند.

کتاب‌شناسی فارسی

[نسخه‌های دیگری هم از این کتاب‌ها هست که در این کتاب‌شناسی آورده نشده است. مقاله‌هایی هم از انگلس در مجلات گوناگون چاپ شده اند که در این جا آورده نشده اند.]

فردریش انگلس؛ آنتی‌دورینگ: انقلاب آقای دورینگ در علم؛ ترجمه آرش پیشاهنگ؛ مقدمه و ویرایش از ناصر شکوری؛ نشر جامی؛ ۱۳۸۵

_____؛ اتحادیه‌های کارگری و مزد روزانه عادلانه برای کار روزانه عادلانه سیستم مزد یک حزب کارگری؛ برگردان انتشارات سوسیالیزم

_____؛ اصول کمونیسم؛ ترجمه هوشمند

_____؛ اصول کمونیسم؛ ترجمه مهدی خانبابا تهرانی

_____ و کارل مارکس؛ ایدئولوژی آلمانی؛ ترجمه عبدالله مهتدی؛ حزب کمونیست ایران؛

۱۳۷۱

- _____ و کارل مارکس؛ ایدئولوژی آلمانی؛ ترجمه تیرداد نیکی
- _____ و کارل مارکس و گ. پلخائف؛ ایدئولوژی آلمانی؛ گزیده و ترجمه پرویز بابایی؛ نشر چشمه؛ ۱۳۷۹
- _____ و کارل مارکس؛ بیانیه کمونیست؛ ترجمه برهان رضائی
- _____ و کارل مارکس؛ مانیفست حزب کمونیست؛ حسن مرتضوی و محمود عبادیان در کتاب مانیفست پس از ۱۵۰ سال؛ لئو پانیچ و کالین لیز؛ حسن مرتضوی
- _____ و کارل مارکس؛ پنج مقاله مارکس و انگلس درباره ایران؛ داور شیخاوندی؛ آتیه؛ ۱۳۷۹
- _____؛ تکامل سوسیالیسم از تخیل به علم؛ [مترجم انتشارات ترجمه و نشر بین الملل]
- _____؛ سوسیالیسم: تخیلی و علمی؛ با مقدمه‌ی جورج نوواک، ترجمه‌ی مسعود صابری؛ طلایه‌ی پرسو؛ ۱۳۸۵
- _____؛ سوسیالیسم تخیلی و سوسیالیسم علمی؛ مترجم م. قنبری؛ روشنگران و مطالعات زنان؛ ۱۳۸۴
- _____؛ جنگ دهقانی در آلمان؛ بی‌نا؛ بی‌جا
- _____؛ خاست‌گاه خانواده، مالکیت خصوصی و دولت؛ خسرو پارسا؛ نشر دیگر؛ ۱۳۸۵
- _____ و کارل مارکس؛ خانواده مقدس؛ ترجمه‌ی تیرداد نیکی؛ اختران؛ ۱۳۸۵
- _____؛ درباره «سرمایه»ی مارکس؛ ترجمه ج. آزاده، م. رضا
- _____ و کارل مارکس؛ درباره‌ی تکامل مادی تاریخ ۲ رساله و ۲۸ نامه؛ [گردآورنده و] مترجم خسرو پارسا؛ نشر دیگر؛ ۱۳۸۰
- _____؛ در مورد مسئله مسکن؛ ترجمه مهدی خانابا تهرانی
- _____؛ دو رساله درباره ماتریالیسم تاریخی ۱ - نقش کار در گذار از میمون به انسان ۲ - درباره ماتریالیسم تاریخی
- _____؛ دیالکتیک طبیعت؛ ترجمه ف. نسیم
- _____ و کارل کائوتسکی؛ سوسیالیسم قضائی؛ [برگردان بیژن]

_____ و کارل مارکس؛ سیاست خارجی روسیه تزاری؛ سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران؛ ۱۳۵۸

_____ و کارل مارکس؛ شیوه‌های تولیدی آسیائی و نظراتی از مارکس و انگلس
_____ و کارل مارکس؛ لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی: به پیوست
تزه‌های مارکس درباره فوئرباخ؛ ترجمه پرویز بابائی

_____ و کارل مارکس؛ لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان؛ ترجمه پرویز بابائی؛ امیرکبیر؛ کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۷

_____؛ مارک، یا، تکامل جوامع دهقانی؛ [برگردان ناصر کنعانی]
_____؛ مارکس و روزنامه راین جدید (نئوراینیش تسایتونگ) ۱۸۴۸ - ۴۹؛ ترجمه بهرام راد

_____ و کارل مارکس؛ مقالاتی از مارکس و انگلس؛ گردآوری و ترجمه سیروس ایزدی؛ ورجاوند، ۱۳۸۲

_____؛ نظام مزدبری، اقتصاد سیاسی برای کارگران؛ ترجمه صبا
_____؛ نقش قهر در تاریخ؛ برگردان ناصر طهماسبی؛ ققنوس؛ ۱۳۸۴
_____؛ وضع طبقه کارگر در انگلستان؛ [مترجم انتشارات کمونیسم]

کتاب‌شناسی چکیده‌ی انگلیسی

این کتاب‌شناسی دربردارنده‌ی همه‌ی آثارِ مارکس و انگلس نیست و بیش‌تر به‌خاطرِ زمان‌بندیِ مشخصِ آن آورده شده است. (M) یا (E) به معنایِ آثاری است که مارکس و انگلس به‌تنهایی و (M/E) به معنایِ آثاری است که آن دو مشترکاً نوشته اند. برگرفته از سایتِ MIA یا www.marxists.org

۱۸۴۰s

Pre-۱۸۴۰: The writings of a young Karl Marx (M)

۱۸۴۱: Hegel on Schelling [Abstract] (E)

۱۸۴۲: Comments on the Latest Prussian Censorship Instruction (M)

۱۸۴۲: On Freedom of the Press (M)

۱۸۴۲-۳: News articles from the Rheinische Zeitung (M)

۱۸۴۳: Critique of Hegel's Philosophy of Right (M)

۱۸۴۴: News articles from the Deutsche-Französische Jahrbücher (M/E)

۱۸۴۴: On The Jewish Question (M)

۱۸۴۴: Outlines of a Critique of Political Economy (E)

- ۱۸۴۴: Review of Thomas Carlyle's book Past and Present (E)
- ۱۸۴۴: Critical Notes on "The King of Prussia" (M)
- ۱۸۴۴: Comments on James Mill's "Elements of Political Economy" (M)
- ۱۸۴۴: Economic and Philosophic Manuscripts (M)
- ۱۸۴۴-۵: Condition of the Working Class in England (E)
- ۱۸۴۵: The Holy Family -- or a Critique of Critical Critique (M)
- ۱۸۴۵: Theses on Feuerbach (M)
- ۱۸۴۵-۶: The German Ideology (M/E)
- ۱۸۴۷: Communist League (M/E)
- ۱۸۴۷: Principles of Communism (E)
- ۱۸۴۷: The Poverty of Philosophy (M)
- ۱۸۴۸: Speech: On The Question of Free Trade (M)
- ۱۸۴۸: The Communist Manifesto (M/E)
- ۱۸۴۸: Speech: Communism, Revolution, and a Free Poland (M)
- ۱۸۴۸: Demands of the Communist Party in Germany (M/E)
- ۱۸۴۸-۹: Articles in the Neue Rheinische Zeitung (M/E)
- ۱۸۴۹: Wage-Labor and Capital (M)

۱۸۵۰s

- ۱۸۵۰: England's ۱۷th c. Revolution (M/E)
- ۱۸۵۰: Reviews from the Neue Rheinische Zeitung. Revue (M/E)
- ۱۸۵۰: The Class Struggle in France, ۱۸۴۸ to ۱۸۵۰ (M)
- ۱۸۵۰: The Peasants' War in Germany (E)
- ۱۸۵۲: Revolution and Counter-Revolution in Germany (M)
- ۱۸۵۲: The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte (M)
- ۱۸۵۲: The Heroes of the Exile! (M/E)
- ۱۸۵۲: Revelations on the Cologne Communist Trial (M)
- ۱۸۵۲-۶۱: Articles in the New York Daily Tribune (M)
- ۱۸۵۳: The Duchess of Sutherland and Slavery (M)

- ۱۸۵۵: Anti-Church Movement: Demonstration in Hyde Park (M)
- ۱۸۵۶: Speech at the Anniversary of the People's Paper(M)
- ۱۸۵۷-۶۰: Articles on the China War for the New York Daily Tribune (M/E)
- ۱۸۵۷: Introduction to A Contribution to the Critique of Political Economy (M)
- ۱۸۵۷: Pre-Capitalist Economic Formations (M)
- ۱۸۵۷: The Grundrisse (M)
- ۱۸۵۹: A Contribution to the Critique of Political Economy (M)
- ۱۸۵۹: Engels review of A Contribution to the Critique of Political Economy (E)

۱۸۶۰s

- ۱۸۶۱: Articles on the U.S. Civil War (M)
- ۱۸۶۱-۳: Theories of Surplus Value, Vol. ۱ (M)
- ۱۸۶۱-۳: Theories of Surplus Value, Vol. ۲ (M)
- ۱۸۶۱-۳: Theories of Surplus Value, Vol. ۳ (M)
- ۱۸۶۳: Proclamation on Poland (M)
- ۱۸۶۴: International Workingmen's Association (M/E)
- ۱۸۶۵: The Prussian Military Question and the German Workers' Party (E)
- ۱۸۶۵: Address: Value, Price, and Profit (M)
- ۱۸۶۶: What Have the Working Classes to Do with Poland? (E)
- ۱۸۶۷: Capital, Volume ۱ (M)
- ۱۸۶۸: Synopsis of Marx's Capital (E)
- ۱۸۶۸-۷۲: The conflict with Bakunin (M/E)
- ۱۸۶۹: The Abolition of Landed Property (M)

۱۸۷۰s

- ۱۸۷۰: The General Council to the Federal Council of French Switzerland (M)
- ۱۸۷۱: Jenny Marx's Articles on Ireland (Jenny Marx)
- ۱۸۷۱: New York World Interview with Marx

- ۱۸۷۱: Resolution of the London Conference on Working-Class Political Action (M/E)
- ۱۸۷۱: The Civil War in France (M)
- ۱۸۷۱: Escape from Post-Commune France! (Jenny Marx)
- ۱۸۷۲: The Alleged Splits in the International (M/E)
- ۱۸۷۲: The Hague Congress of the International Workingmen's Association
- ۱۸۷۲: Report to the Hague Congress (M)
- ۱۸۷۲: On Authority (E)
- ۱۸۷۳: The Housing Question (E)
- ۱۸۷۴: Political Indifferentism (M)
- ۱۸۷۵: Conspectus of Bakunin's Book Statism and Anarchy (M)
- ۱۸۷۵: For Poland (M/E)
- ۱۸۷۵: Critique of the Gotha Program (M)
- ۱۸۷۶: Wilhelm Wolff biography (E)
- ۱۸۷۶: The Part Played by Labour in the Transition From Ape to Man (E)
- ۱۸۷۷: Anti-Dühring (E)
- ۱۸۷۹: Chicago Tribune Interview with Marx
- ۱۸۷۹: A letter to British Princess Victoria about Karl Marx
- ۱۸۷۹: Reformists in Germany's Social-Democratic party (M/E)

۱۸۸۰s

- ۱۸۸۰: Marginal Notes on Adolph Wagner's Lehrbuch der politischen ökonomie (M)
- ۱۸۸۰: Socialism: Utopian and Scientific (E)
- ۱۸۸۰: A Workers' Inquiry (M)
- ۱۸۸۰: Introduction to the Programme of the French Workers' Party (M)
- ۱۸۸۱: Articles for The Labour Standard (E)
- ۱۸۸۲: Bruno Bauer and Early Christianity (E)
- ۱۸۸۳: The Dialectics of Nature (E)
- ۱۸۸۳: Articles on Karl Marx's Death (E)

۱۸۸۴: The Origin of the Family, Private Property, and the State (E)

۱۸۸۵: Capital, volume ۲ (M)

۱۸۸۵: History of the Communist League (E)

۱۸۸۶: The End of Classical German Philosophy (E)

۱۸۹۰s

۱۸۹۱: ۲۰th Anniversary of the Paris Commune (E)

۱۸۹۱: Brentano vs. Marx (E)

۱۸۹۲: L'Eclair Interview with Engels

۱۸۹۳: Le Figaro Interview with Engels

۱۸۹۳: Daily Chronicle Interview with Engels

۱۸۹۴: The Peasant Question in France and Germany (E)

۱۸۹۴: On The History of Early Christianity (E)

۱۸۹۴: Capital, volume ۳ (M)



انتشارات پروسه

۱۳۹۲

